



بِقَدْرِهِ الْأَصْوَابُ

المجلد الثالث

تأليف

آية الله السيد علي المحقق الداماد

المقصد السادس

في بيان الأمارات المعتبرة

شريعاً أو عقلاً

فيقع الكلام فيما هو المهمّ من عقد هذا المقصد وهو بيان ما قيل باعتباره من الأمارات. أو صحّ أن يقال. وقبل الخوض في ذلك ينبغي تقديم أمور:

أحدها: عدم كون الحجّية من لوازم الأمانة

قد تقدّم أنّه ينبغي الكلام في تنجيز القطع بل الظنّ والشكّ والاحتمال. وإنّما الإشكال في التعذير. فالقطع معذّر بحكم العقل والوجدان. وليس كذلك الظنّ والأمارات وإنّما يكون بجعل الجاعل سواء يكشف عنه بالدليل اللفظي أو الإجماع اللبّي أو دليل الانسداد على الكشف وأمّا على الحكومة فقال بعض الأعاظم: إنّ عليه أيضاً لا يحكم العقل بحجّية الظنّ أصلاً وإنّما يحكم بتضييق دائرة الاحتياط في مقام الامتثال في المظنونات ورفع اليد عن المشكوكات والموهومات. وبذلك اعترض على ما في «الكفاية» وأنّه ظهر فساد ما قاله ﷺ من أنّ ثبوت مقدّمات وطروء حالات موجبة لاقتضائها الحجّية عقلاً،^١ انتهى.

١. مصباح الأصول ٢: ١٠٢.

وأقول: ما المراد من حكمه بتضييق دائرة الاحتياط مع ما تكرر في كلامه ﷺ من أنّ شأنه الدرك ليس إلا وهل هو إلا درك المعذورية عند الإتيان بالمظنونات فقط فهو حكم العقل بالتعذير به كما في القطع من دون جعل من الشارع. اللهم إلا أن يكون مراده أنّ المعذريه المدركة حينئذٍ مستند إلى العسر والحرَج الراجع لوجوب الاحتياط أو اختلال النظام الراجع لجوازه لا إلى الظنّ، فإنّ الظنّ ليس إلا مرجحاً في مقام التبعيض.

ثمّ إنّ لا فرق في ذلك ثبوتاً ولا سقوطاً. وربما يظهر من بعضهم الخلاف في السقوط والاكْتفاء بالظنّ بالفراغ وإن أنكره بعض الأعاضم. واحتمل في «الكفاية» أن يكون الوجه عدم وجوب دفع الضرر المحتمل.^١ وفيه تأمل كما أمر به ﷺ حيث إنّ لا دخل للقاعدة في المقام سواء قلنا بوجوبه أو عدمه. فإنّه على القول بها لا تفيد تكليفاً زائداً وليس مفادها إلا تنجيز الاحتمال وعلى عدمه لا ينفي الاحتمال ولا يؤمّن. وإنّما تفيد تلك القاعدة في احتمال الضرر الديني حيث تستتبع القول بها الحكم الشرعي المستتبع للعقاب والضرر الأخرى أيضاً.

ثانيها: في بيان إمكان التبعّد بالأماره غير العلميه شرعاً

والمراد منه الإمكان الوقوعي بمعنى عدم لزوم محال منه عقلاً في قبال مثل ابن قبة المدعي لاستحالتة للزومه.

وليس الكلام في إمكانه الذاتي لوضوح أنّ التبعّد بالأمارات ليس ممّا يحكم

١. كفاية الأصول: ٣١٧.

العقل باستحالته بمجرد لحاظه وتصوّره كاجتماع الضدين.
وقد استدللّ عليه تارة: بالقطع بعدم لزوم المحال من التعبد به.
وأورد عليه الشيخ رحمته بأنّ الجزم والقطع بذلك موقوف على إحاطة عقولنا
بالجهات الواقعية الموجبة للاستحالة أو الإمكان وهي غير ممكنة لعقولنا.
وأخرى: بأننا لا نجد في عقولنا ما يوجب الاستحالة وبناء العقلاء على الحكم
بالإمكان ما لم يثبت الاستحالة^١.
وأورد عليه في «الكفاية» أولاً: بمنع الكبرى وبناء العقلاء وأنه لم يثبت بناء
منهم على ترتيب آثار الإمكان عند الشك.
وثانياً: بمنع حججها شرعاً لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها والظنّ به لو كان
فالكلام الآن في إمكان التعبد بها وامتناعه.
وثالثاً: أنّه لا فائدة في إثبات إمكانه مع عدم الوقوع ومع الوقوع فنفسه دليل
عليه حيث يستكشف به عدم ترتّب محال من تال باطل فيمتنع مطلقاً أو على
الحكيم تعالى.

ثمّ قال: إنّ الإمكان في كلام الشيخ الرئيس: كلّما قرع سمعك... بمعنى
الاحتمال المقابل للقطع والإيقان، ومن الواضح أن لا موطن له إلا الوجدان فهو
المرجع فيه بلا بيّنة وبرهان،^٢ انتهى.
ومقالة الشيخ رحمته بموضع من القوّة والمتانة إذ لو كان أمراً مستلزماً لمحال لا
يصغى إلى أمانة أو طريق على وقوعه لكن طريقتهم على قبولها ما لم يثبت

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ١٠٦.

٢. كفاية الأصول: ٣١٧ - ٣١٨.

الاستحالة من طرفهم العقلائية، وهكذا صار طريقة المتشرعة على قبول الأحكام والتعدييات ما لم تثبت مخالفتها للعقل مع أنه لو كان مخالفاً للعقل لزم التصرف في الطريق أو طرحه.

فالسيرة مقطوعة أولاً. وحجيتها عند الشارع بعد استقرار الطريقة عليه وعدم رده عنها مما يوجب العلم ثانياً.

ومما ذكر يظهر الثمرة في البحث وأنه لو لا الأخذ بهذه الطريقة كيف يؤخذ بأدلة التعبد مع إمكان حملها على خلاف ظاهرها بحيث لو كان الاستحالة ثابتاً لكننا نحملها على خلاف ظاهرها.

ولذلك قال بعض الأعاضم: إن مراد الشيخ أيضاً هو البناء على الإمكان عند قيام دليل معتبر على الوقوع ولا معنى للبناء على الإمكان إلا ذلك وإلا كان البناء لغواً.

وهذا ما عبّر عنه المحقق الأصفهاني رحمته بالجري على وفقه والعمل على طبقه دون الجزم بتحقيقه كالحكم العملي.

ومراده رحمته كون بناء العقلاء كذلك. فلا يرد عليه ما أورد عليه مقرره (في مصباح الأصول، من أن هذا الدليل إن كان ظنياً فالكلام في إمكان التعبد به وإن كان قطعياً فلم يبق مجال للبحث عن الإمكان... انتهى).

إذ الكلام في بناء العقلاء وأنهم يعاملون كذا عند قيام دليل معتبر عندهم فتدبر.

وعلى أي حال، فقد استدللّ على الاستحالة أو البطلان بأمر:^١
١. إنّه لو جاز التعبد بالخبر الواحد في الإخبار عن النبي ﷺ لجاز التعبد به في الإخبار عن الله تعالى والتالي باطل إجماعاً.
وفيه منع بطلان التالي عقلاً إلا أنّه لم يقع، فإنّ حجّية أيّ ظنّ أو طريق لا بدّ وأن ينتهي إلى ما هو معلوم الحجّية وإلا كانت مساوقة لعدم الحجّية. فالإخبار عن الله لا يمكن الأخذ بمجرّده مادام لم يتم على اعتباره دليل قطعي ولا يقوم دليل على اعتباره بلسان ذلك المدّعي للنبوة. إذ الكلام في نبوّته فهو غير قطعي ولا من لسان نبيّ آخر؛ إذ معناه الإصغاء إلى قول مدّعي النبوة ولو مع احتمال تعمّد الكذب وهو خلاف الإجماع، فلم يتم دليل عليه بل قام على عدم اعتباره. ولذلك يقال: إنّه لا يثبت قول مدّعي النبوة إلا بالإعجاز القطعي أو بيان النبيّ السابق وذلك لا ينافي التعبد بخبر من يخبر بعد ثبوته وثبوت التعبد كذلك بقوله. نعم، لا مانع مثلاً من جعل أخبار سلمان وأمثاله عن الله تعالى حجّة غاية الأمر عدم الوقوع.

٢. إنّه يلزم منه اجتماع المثليين من إيجابين أو تحريمين فيما أصاب. أو ضدّين من إيجاب وتحريم ومن إرادة وكراهة ومصلحة ومفسدة ملزمتين بلا كسر وانكسار في البين فيما أخطأ. هذا لو قلنا بكون الأحكام الواقعية ثابتة في

١. وقد اشتهر انتساب هذا القول بابن قبة وهو ابن قبة الرازي أبو جعفر متكلم عظيم القدر، حسن العقيدة، قويّ في الكلام، كان قديماً من المعتزلة وتبصّر وانتقل. والمنقول عنه هو الوجه الأوّل والثاني أنّ العمل به موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال. وقد تشعبت الأخير إلى الوجوه الثلاثة التي يأتي.

نفسها ولو قلنا بعدم وجود الأحكام غير مؤديات الأمارات لزم التصويب الخارج عن الصواب.

٣. إنه يلزم منه طلب الضدين فيما إذا أخطأ وأدى إلى وجوب ضدّ الواجب.
٤. أنه يلزم منه تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة فيما أدى إلى عدم وجوب ما هو واجب أو عدم حرمة ما هو حرام وكونه محكوماً بسائر الأحكام وهذا ما يعبر عنه بتحليل الحرام وتحريم الحلال. وأجاب الشيخ رحمته عن الأخير بما محصله:

أنّ مع انسداد باب العلم لا معنى لمنع التعبد بالطرق والأصول بل إنّما يجب. إذاً إمّا أن يكون للمكلف حكم حينئذٍ أو لا. فعلى الأول لا بدّ من الإرجاع إليها ولا مناص منه وعلى الثاني يلزم ما فرّ منه المستدلّ من تحليل الحرام وتحريم الحلال حيث يلزم ترخيص فعل الحرام الواقعي وترك الواجب الواقعي. ومع فرض الانفتاح، فتارة يقال: بأنّ التعبد بها إنّما يكون من باب مجرد الكشف فلا يلاحظ فيه إلا الإيصال إلى الواقع، فلا مصلحة في سلوك هذا الطريق وراء مصلحة الواقع والأمر بالعمل حينئذٍ لا يكون إلا للإرشاد. وأخرى يقال: بأنه إنّما يكون من جهة أنّ في سلوك الطريق مصلحة بمعنى أنّه يحدث بسبب قيام الأمانة مصلحة راجحة، فالفرض إدراك تلك المصلحة التي هي مساوية لمصلحة الواقع أو أرجح منها. فعلى الأول لا يخلو: ألف: إمّا أن يكون الشارع العالم بالغيب عالماً بدوام موافقة هذه الأمارات للواقع.

ب: أو تكون أغلب مطابقة من العلوم الممكنة حصوله له.

ج: أو تكون هي في نظره غالب المطابقة.
والأول والثاني يوجبان التبعّد ولو مع التمكن من العلم وفي الثالث لا يصحّ
الإمعان الانسداد وعلى الثاني - وجود المصلحة في السلوك - فلا قبح في التبعّد
وإيجاب العمل أصلاً لأنّ المفروض استدراك مصلحة الواقع بمصلحة السلوك
التي هي أرجح من مصلحة الواقع أو مساوية لها...^١ انتهى.
وهذا الأخير هو الذي أشار إليه في «الكفاية» من أنّه لا محذور فيه أصلاً إذا
كانت في التبعّد به مصلحة غالبية على مفسدة التفويت أو الإلقاء،^٢ انتهى.
وذلك من غير فرق بين كونها في الأمر بها أو في سلوكها بناء على تعقل
المصلحة السلوكية أو يحدث في متعلّقها ولازمه الوجوب النفسي في المؤدّي.
ولكنّ الأقوى هو الوجه الأوّل إذ ليس في جعل الطرق مصلحة إلا الوصول
إلى الواقع كما في إيجاب الاحتياط بعينه. وذلك حيث يكون للمولى أغراض لا
يمكن إيصالها إلى المكلف بطرق علمي كالتواتر فأرجاعه إلى الأصول إهمال
وإلى الاحتياط مستلزم لمفاسد أو تفويت مصالح أهمّ من الجذب إلى الإسلام
الذي هو شريعة سهلة سمحة كما يشهد عليه ما في «الكافي» من قصة جديد
الإسلام. فيرى جعل هذه الطرق أحسن ولو مع تفويت الواقع بمقدار فإنّ ذلك
مما لا بدّ منه وليس مستنداً إلى الجعل. هذا مع أنّ فرض الانفتاح مجرد فرض.
وأما اجتماع المثليين أو الضدّين أو طلب الضدّين - كما قرّر في الإشكال
الثاني والثالث ولو أنّه ليس في اجتماع المثليين محذور - .

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ١٠٨ - ١٠٩.

٢. كفاية الأصول: ٣١٩.

فقد نسب إلى الشيخ الجمع بين الحكمين وهو ظاهر بعض كلماته في المقام بالترام كون الحكم الواقعي الشأني غير فعلي وإنما الفعلي هو مؤدَى الطريق كما هو ظاهر كلمات القدماء من أنّ ظنّية الطريق لا ينافي قطعياً الحكم حيث إنّ ظاهره كون الأمانة موجباً لحكم ظاهري وفقه.

وأورد عليه - كما في «الكفاية» - تارة: بأنّ مورد حجّية الأمارات والأصول هو احتمال أحكام فعلية حينئذٍ، فاحتمال الجمع بين الضدّين كعلمها محال ولو في نظر الظانّ.

وأخرى: بأنّ لازمه عدم لزوم الإتيان حينئذٍ بما قامت الأمانة على وجوبه ضرورة عدم لزوم امتثال الأحكام الإنشائية ما لم تصر فعلية ولم تبلغ رتبة البعث والزجر ولزوم الإتيان به ممّا لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان.

لا يقال لا مجال لهذا الإشكال لو قيل بأنّها كانت قبل أداء الأمانة إليها إنشائية، لأنّها بذلك تصير فعلية. تبلغ تلك المرتبة.

فإنّه يقال: لا يكاد يحرز بسبب قيام الأمانة المعتبرة على حكم إنشائي لا حقيقة ولا تعبداً إلا حكم إنشائي تعبداً، لا حكم إنشائي أدّت إليه الأمانة. أمّا حقيقة فواضح. وأمّا تعبداً فلأنّ قصارى ما هو قضية حجّية الأمانة كون مؤدّاها هو الواقع تعبداً لا الواقع الذي أدّت إليه الأمانة، فافهم.

وهذا نظير ما مرّ من صاحب «الكفاية» في القطع جزء الموضوع فيجري فيه ما ادّعاه هناك من الملازمة العرفية. لكن هنا إضافة لم تكن هناك وهي دلالة الاقتضاء. ولذا قال:

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ الدليل على تنزيل المؤدّى منزلة الواقع - الذي صار

مؤدّي لها - هو دليل الحجّية بدلالة الاقتضاء، لكنّه لا يكاد يتمّ إلا إذا لم يكن للأحكام بمرتبها الإنشائية أثر أصلاً وإلا لم تكن لتلك الدلالة مجال كما لا يخفى.

وقد ينسب إلى الشيخ رحمته طريق آخر في حلّ الإشكال وملخصه: أنّه يعتبر في التضادّ ما يعتبر في التناقض من الوحدات الثمان، لأنّ استحالة التضادّ إنّما هي لرجوعه إلى التناقض باعتبار أنّ وجود كلّ من الضدّين يلازم عدم الآخر ... ومن الوحدات الثمان وحدة الموضوع وحينئذٍ فلا مضادة بين الحكم الواقعي والظاهري لتعدّد موضوعيهما. فإنّ موضوع الأحكام الواقعية هي الأشياء بعناوينها الأولى وموضوع الأحكام الظاهرية هي الأشياء بعناوينها الثانوية، أي بعنوان أنّه مشكوك الحكم فلا تضادّ بينهما بعد اختلاف الموضوع،^١ انتهى على ما لخصه في «المصباح».

ولم نجد هذا البيان في كلام الشيخ رحمته في مقام الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي ورفع التضادّ بينهما.

نعم، أتى بذلك مقدّمة لتقدّم الدليل الفقاهتي على الاجتهادي والأمارات على الأصول وأنّ أحدهما حاكم على الآخر برفع موضوعه في أوائل مبحث البراءة وكذلك التعادل والتراجع.

نعم، أتكل على هذا البيان السيّد الفشاركي رحمته - كما أشار إليه في «الكفاية» - بأنّ الحكمين ليسا في رتبة واحدة بل في مرتبتين، ضرورة تأخّر

١. كفاية الأصول: ٣٢١ - ٣٢٢.

الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين.^١

وأوضحه في «الدرر» بأكثر من ذلك وملخصه: أنّ الطواري والعوارض على الموضوع قد يمكن تصوّره مع الموضوع فيجعل الحكم على المطلق أو المقيّد متّصلاً أو منفصلاً وقد لا يمكن ذلك حيث إنّ من الانقسامات اللاحقة لجعل الحكم كما في حالتي العلم والشكّ والجهل.

فلو فرض بعد ملاحظة اتّصاف الموضوع بكونه مشكوك الحكم تحقّق جهة المبعوضة فيه يصير مبعوضاً بهذه الملاحظة لا محالة ولا يزاحمها جهة المطلوبة الملحوظة في ذاته....

فإن قلت: العنوان المتأخّر وإن لم يكن متعلّلاً في مرتبة تعقل الذات ولكنّ الذات ملحوظة في مرتبة تعقل العنوان المتأخّر فعند ملاحظة العنوان المتأخّر يجتمع العنوانان في اللحاظ فلا يعقل المبعوضة في الرتبة الثانية مع محبوبية الذات.

قلت: تصوّر ما يكون موضوعاً للحكم الواقعي الأوّلي مبني على قطع النظر عن الحكم، لأنّ المفروض كون الموضوع موضوعاً للحكم فتصوّره يلزم أن يكون مجرداً عن الحكم وتصوّره بعنوان كونه مشكوك الحكم لا بدّ وأن يكون بلحاظ الحكم ولا يمكن الجمع بين لحاظ التجرّد عن الحكم ولحاظ ثبوته....

وحينئذٍ نقول: متى تصوّر الأمر موضوعاً بلحاظ ذاتها تكون مطلوبة ومتى تصوّرها بملاحظة كونها مشكوك الحكم تكون متعلّقة لحكم آخر، فافهم وتدبّر

١. كفاية الأصول: ٣٢٢.

فإنه لا يخلو عن دقة،^١ انتهى.

ثم اعترض عليه في التعليقة المطبوعة في الطبع الأخير بأن استحالة الجمع وإن كانت مسلمة لكنّها غير مجدية بعد عدم دخالة هذه الكيفية؛ أعني عدم الانقسام في الحكم. إلا أن يكون مراده ﷺ أنه بعد وجود الحكم المخالف في مورده يستكشف هذه الدخالة جمعاً...^٢ انتهى.

وقد أوضحه بعد ذلك بأن هذا لا ينافي المصلحة إلا أنه ينافي الحكم... واستنتج عدم تمامية هذا الوجه والوجه الذي يتلوه في دفع المحذور.^٣ كما أنه اعترض عليه في «الكفاية» بأن الظاهر وإن لم يكن في تمام مراتب الواقعي إلا أنه يكون في مرتبته أيضاً وعلى تقدير المنافاة لزم اجتماع المتنافيين في هذه المرتبة.

وتوضيحه: أنّ الحكم الواقعي إما أن يكون مطلقاً فيلزم اجتماع الضدين وإما أن يكون مقيداً بحال العلم وهو مع كونه محالاً يلزم منه التصويب الباطل. لكن ملاحظة كلامه ﷺ - في رسالته في البراءة بقلمه الشريف - يعطي أنه ﷺ لم يتكل على صرف تعدد موضوع الحكمين ومرتبتهما في رفع الإشكال بل بعد بيان ذلك وأنّ موضوع الحكم الظاهري هو الجاهل بالحكم الواقعي، أوضح رفع التنافي في مقام الاقتضاء وفي مقام الإرادة والكراهة. أمّا الأوّل، فلأنّ المصلحة في الحكم الظاهري إنّما هو على فرض الجهل

١. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٣٥٢ - ٣٥٣.

٢. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٣٥٣، التعليقة ١.

٣. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٣٥٤.

بالواقع فلا ينافيه. وأمّا مصلحة الواقع - وإن كان موجوداً حال الجهل أيضاً إلا أنّ تلك المصلحة - لا تقتضي في حال الجهل لبعثه على الفعل وإرادته منه فعلاً، لأنّه لا مانع منه عقلاً، فلا يمنع عن اقتضاء المصلحة الطارئة البعث على ما ينافي البعث الأوّل.

(ولعلّ مراده أنّ تلك المصلحة غير مؤثّرة حينئذٍ فلا يمنع عن تأثير المصلحة الظاهرية).

وأمّا اجتماع الإرادة والكرهية، فإن أريد منها اجتماع إرادة حركة المكلف على طبق الحكم الواقعي وكرهته لذلك لإرادة الحركة على طبق الحكم الظاهري المخالف له، فيمنع لزومه فيما نحن فيه، فإنّ معنى كون الحكم الواقعي شأنياً هو عدم إرادة الأمر حرّكته على طبقه حال الجهل.

وإن أريد منه إرادة المبعوض وكرهية المحبوب... فلا امتناع فيه إذا كان لمصلحة أهمّ كالتسهيل ونحوه... انتهى كلامه رحمته.

وعبارته رحمته كما ترى يناهز بانتهائه إلى عدم كون الواقع فعلياً بل شأنياً فتدبر، فيرجع هذا البيان أيضاً إلى البيان الأوّل الذي قرّره الشيخ رحمته ويرد عليه ما أورد صاحب «الكفاية» عليه.

وأمّا كلام صاحب «الكفاية» في التخلّص عن الإشكال فيتلخّص في أمور:

١. إنّ المجعول في باب الطرق والأمارات ليس إلا الحجّية، فلا حكم مجعول غير الحكم الواقعي حتّى يوجب المحذورات الثلاث... وأمّا تفويت المصلحة...

(فقد عرفت جوابه وأنه) لا محذور فيه أصلاً إذا كانت في التعبد به مصلحة غالبية على مفسدة التفويت أو الإلقاء.

٢. وعلى فرض القول بجعل الحكم الظاهري إماً بالقول باستتباع جعل الحجية للأحكام التكليفية أو أنه لا معنى لجعلها إلا جعل تلك الأحكام الظاهرية فاجتماع حكمين وإن كان يلزم إلا أنّهما ليسا بمثلين أو ضدّين.

لأنّ أحدهما طريقي عن مصلحة في نفسه موجبة لإنشائه... من دون إرادة نفسانية أو كراهة كذلك متعلّقة بمتعلّقه... والآخر واقعي حقيقي عن مصلحة أو مفسدة في متعلّقه موجبة لإرادته أو كراهته... فلا يلزم أيضاً اجتماع إرادة وكراهة، وإنّما لزم إنشاء حكم واقعي حقيقي بعثاً وزجراً وإنشاء حكم آخر طريقي، ولا مضادة بين الإنشائين فيما إذا اختلفا ولا يكون من اجتماع المثلين فيما اتفقا، ولا إرادة ولا كراهة أصلاً إلا بالنسبة إلى متعلّق الحكم الواقعي، فافهم.

٣. نعم يشكل الأمر في بعض الأصول العملية - كأصالة الإباحة الشرعية - فإنّ الإذن ينافي المنع فعلاً وإن كان لمصلحة في الإذن.

فلا محيص في مثله إلا عن الالتزام بعدم انقذاح الإرادة أو الكراهة في نفس المولى (بأيّ نحو وتصوّر) (عدم الفعلية) لكنّه لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعلي بمعنى كونه على صفة ونحو لو علم به المكلف لتنجّز عليه كسائر التكاليف الفعلية التي تتنجّز بسبب القطع بها. وكونه فعلياً إنّما يوجب البعث أو الزجر في النفس النبوية أو الولوية فيما إذا لم ينقذح فيها

الإذن لأجل مصلحة،^١ انتهى ملخصاً.

ونقول: ١. قد مرّ في مقامه توضيح مراتب الحكم الأربعة على ما التزم به صاحب «الكفاية» وأنّ الصحيح أنّه ليس له إلا مرتبة واحدة وهي مرتبة الإنشاء.

٢. لا تضادّ بين الحكم الواقعي والظاهري في مرتبة الإنشاء، لأنّه ليس إلا الاعتبار وهي سهل المؤنة وإنّما التضادّ في مرحلة الاقتضاء من المصلحة والمفسدة والحبّ والبغض والإرادة والكرهية.

٣. يمكن الجمع بين المصلحة والمفسدة والحبّ والبغض بالكسر والانكسار بينهما، وليس معناه ذهاب أحدهما بل متابعة ما هو الأهمّ وانقذاح الإرادة والكرهية على طبقه فقط.

٤. وإنّما المشكل في مرتبة الفعلية - أي الإرادة والكرهية - ولا ينافيه ما يقال من أنّه مرتبة تامة الموضوع كما سبق.

ولا يمكن الجمع بين الإرادة والكرهية في شيء واحد ولو بجهتين وإنّما تكون تابعة لأهمّهما وكما لا يمكن الجمع بين الإرادة والكرهية، كذلك لا يعقل الترخيص في ترك ما تعلقت الإرادة به أو الأمر بفعل ما هو مكروه كما اعترف به صاحب «الكفاية» في الأصول العملية.

وهذا المحذور بعينه موجود في موارد الطرق والأمارات أيضاً فإنّه كيف يصحّ ويعقل أن يتعلّق إرادة فعلية بفعل أو ترك ومع ذلك يجعل العبد معذوراً في مخالفته.

١. كفاية الأصول: ٣١٩ - ٣٢٣.

وهذا من غير فرق بين القول بكون مفاد اعتبار الطرق هو جعل الحجية أو جعل الحكم الظاهري.

ومما ذكر يظهر: أنه لا يكفي في رفع الإشكال ما يتكل عليه بعض الأعظم ﷺ من عدم التنافي في المبدأ والمنتهى؛ أمّا في المبدأ فلأنّ المبدأ في الحكم الظاهري إنّما تكون في نفس جعل الحكم لا في متعلّقه...^١

فإنّ هذا إنّما يصحّح عدم التنافي في المصلحة لا من حيث الإرادة والكرهية كما عرفت.

بل المصلحة وإن كانت في نفس جعل الحكم إلا أنه هل يتعلّق به الإرادة أم لا؟ ولا ندري ما المراد من كلام «الكفاية»: من دون إرادة نفسانية متعلّقة بمتعلّقه... .

وحينئذٍ فلا مناص من الالتزام بعدم فعلية الواقع في موردها وعدم انقداح الإرادة والكرهية المتعلّقة بمتعلّقاتهما. لكنّه لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعلي بمعنى كونه على صفة ونحو لو علم به تنجّز عليه، بل غاية ما يوجهه هو الالتزام بعدم فعليته إذا ورد الإذن لأجل مصلحة فيه أو قام الطريق على خلافه.

فالحكم الواقعي فعلي حتمي مطلقاً وإنّما ينتفي فعليته إذا قام الدليل على خلافه أو ورد الإذن فيه هذا. أو يقال بعدم الفعلية إلا إذا علم به أو قام الطريق إليه فيرد الإشكالان. أو يجاب بما سبق ومع ذلك فيجب تبين ذلك

١. مصباح الأصول ٢: ١٢٦.

ثبوتاً كما يأتي في الأمر التالي.

٥. إنَّ الظاهر في كيفية اعتبار الطرق تنزيل الأمانة منزلة القطع - وهو المسمّى بتميم الكشف وقد سبق تقريره - مع احتمال الخلاف - فلو كان بلسان الحجية يرجع معناه إلى ذلك - ولذلك بنينا على ترتيب آثاره العقلية والشرعية. وإلا فنفس الحجية هي حكم العقل لا تناله يد الجعل وإنَّما الشارع يجعل الأمانة كالقطع بياناً وعلماً تعبداً ويتدبّر عليه التنجيز والتعذير عقلاً لا محالة. وقد سبق أنَّه لا غرض ولا مصلحة فيه إلا الطريقة إلى الواقع والوصول إليه مع الغرض عن الاحتياط فراراً عن مفسد الإعسار والإحراج. فالأمانة على فرض الإصابة يقع بياناً ويمنع عن جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان فيكون لها تأثير تامّ في الوصول إلى المقصود. وعلى فرض الخطأ - والمفروض أنَّه لا سبيل إلى الواقع - فلم يزد على معذورية المكلف شيئاً فإنَّه لو لا تلك أيضاً لكان من مصاديق قاعدة قبح العقاب (اللهمّ في موارد العلم الإجمالي).

نعم، كان للمولى إيجاب الاحتياط حتّى يمنع عن جريان قاعدة القبح لكن مصلحة التسهيل أو المفسدة في إيجاب الاحتياط منعه عن ذلك. فالمانع في مقام الثبوت عن فعالية الإرادة والبعث حينئذٍ هو مزاحمته بمصلحة التسهيل أو مفسدة جعل الاحتياط.

فليس في نفس الطريق مصلحة إلا الوصول إلى الواقع وإنَّما المصلحة المتزاحمة ما هي في جعل الاحتياط من باب التسهيل مثلاً. نعم، في الأصول المرخّصة حيث لا نظر له إلى الواقع، فلا بدّ وأن يكون عن

مصلحة ويكفي فيها نفس هذه المصلحة أي رفع العسر والجرح أو الفرار من مفسدته، من دون أن يكون في متعلقاتها مصلحة ويشهد لذلك حسن الاحتياط قطعاً. فإنه كاشف عن وجود المصلحة والمفسدة في متعلقاتها.

فتلخص مما ذكر:

١. أن الأقوى في جعل الطرق تميم الكشف وتنزيل الأمانة منزلة القطع.
٢. أنه لا محذور من حيث اجتماع المثليين أو الضدّين ولا من جهة طلب الضدّين على جميع المباني وإنما المحذور من حيث التعذير في عصيان المطلوب المؤدّي إلى عدم طلبه وهذا يلزم على جميع المباني أيضاً.
٣. ومنه يظهر أنّ ما قيل من عدم التضادّ في المبدأ والمنتهى... لا يفي بحلّ المشكل. إذ لم يرد القائل في المبدأ إلا المصلحة وأنه يمكن الجمع بين المصلحتين النفسي والطريقي. وقد عرفت أنّ العمدة هي غير ذلك.
٤. والإشكال على التقريب المشار إليه أقرب إلى تعبير ابن قبة من قوله: تحليل الحرام وتحريم الحلال، ويناسب أيضاً الإشكال السابق من حيث تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة الملزمتين.
٥. إنّ جعل الطريق بما أنّه منجّز إن أصاب فلا محذور فيه بل هو يوجب درك كثير من المطلوبات التي لم تكن تدرك لولاه، بل كان يترك لقبح العقاب... وأما بما أنّه معذّر فيما أخطأ فلا ضير فيه أيضاً إذ كان كذلك مع عدم جعله أيضاً، حيث لا طريق إليه ولا علم فكان يقبح العقاب فيه وكان العبد معذوراً في نفسه عقلاً.

فالمحصّل من جعل الطريق تنجيز الواقع ودركه في كثير من الموارد التي أُشير إليه.

إن قلت: كان يمكن درك الواقع فيها وفي غيرها كلّها بإيجاب الاحتياط.
قلت: لعلّه كان فيه مفسدة ومحدور.

وحينئذٍ فهذه المفسدة هي التي يزاحم الواقع فيسقطه عن الفعلية. هذا.
وبهذا تعرف أنّه لو قيل: بأنّه كان مقتضى القاعدة هو الاحتياط
للعلم الإجمالي الكبير فجعل الطريق صار سبباً لتفويت الواقع ولا يناسب
فعليته.

يقال: إنّ مفسدة إيجاب الاحتياط صارت موجبة لإسقاطها عن الفعلية
والترخيص الشرعي فيها - ولو لم تكن فيه ترخيص عقلي للعلم الإجمالي - فيصل
إلى مطلوبه بما يمكن بجعل الطريق ويكون منجزاً فيما أصاب ومعدراً فيما
أخطأ، لا لمصلحة في جعل الطريق المخالف بل لمفسدة إيجاب الاحتياط
بحيث لو لم تكن هذه الطريق أيضاً لكان في عذر، فتدبر لعلك تقف على أكثر
مما مضى.

ثالثها: في تأسيس الأصل

بعد ما مرّ من أنّ بناء العقلاء في الشكّ في إمكان أمر، البناء على إمكانه وبعد ما
مرّ من عدم الدليل على عدم إمكانه أو بطلانه. يقع الكلام فيما هو مقتضى
الأصل في حجّية الأمارات والتعبّد بالظنّ.
قال الشيخ رحمته: التعبّد بالظنّ الذي لم يدلّ على التعبّد به دليل محرّم بالأدلة

الأربعة: قوله تعالى: ﴿قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾^١ دلّ على أنّ ما ليس بإذن من الله من إسناد الحكم إلى الشارع فهو افتراء وقوله ﷺ: «... ورجل قضى بالحقّ وهو لا يعلم...»^٢ في عداد القضاة من أهل النار. والإجماع على ما ادّعاه الفريد البهبهاني في بعض رسائله من كون عدم الجواز بديهياً عند العوامّ فضلاً عن العلماء ومن العقل تقبيح العقلاء من يتكلّف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى. نعم ليس منه الاحتياط لعدم الالتزام بأنّه منه.^٣

واعترض عليه المحقّق الخراساني رحمته الله في «الحاشية» و«الكفاية»: أنّ صحّة الالتزام بما أدّى إليه من الأحكام وصحّة نسبته إليه تعالى ليسا من آثار الحجّية للنقض بالظنّ على طريق الحكومة طرداً وعدم ترتّب الحجّية ولو مع عدم حرمتها بل كان مباحاً فرضاً. فبيان عدم صحّتهما مع الشكّ غير مرتبط بالمقام. بل الحجّية بآثارها الأربعة العقلية - التنجيز فيما أصاب والتعذير فيما أخطأ وكون مخالفتها تجريباً وموافقها بما هي انقياداً - لا يترتّب إلا على ما أحرز أنّها جعل حجة فمع الشكّ لا إحراز فلا يترتّب عليه آثارها قطعاً، انتهى ملخصاً. وقد عاضد الشيخ بعض الأعظم بأنّ:

١. التنجيز ليس أثراً لحجّية الأمانة، بل هو أثر للعلم الإجمالي. نعم، كان قيام الأمانة معذراً ومسقطاً لوجوب الاحتياط.

١. يونس (١٠): ٥٩.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ٢٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٤، الحديث ٦.

٣. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ١٢٥ - ١٢٦.

٤. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٧٧؛ كفاية الأصول: ٣٢٣.

٢. وأنّ الحجية لها أثران: أحدهما: صحة الاستناد إليها في مقام العمل. وثانيهما: صحة إسناد مؤداها إلى الشارع وهذين الأثران لا يترتبان مع الشك، لأنّ الاستناد والإسناد حينئذٍ تشريع عملي وقولي دلّت على حرمة الأدلة الأربعة.

٣. وما قاله صاحب «الكفاية» من أنّه يمكن أن لا يكون شيء حجة ومع ذلك صحّ إسناد مؤداه إلى المولى، لا يتصور له وجه معقول إلا مع الالتزام بجواز التشريع.

٤. وكذا ما ذكره من إمكان أن يكون الشيء حجة ولا يصحّ إسناد مؤداه إلى الشارع، فإنّه أيضاً مجرد تخيل لا يتعلّق له وجه صحيح.

٥. وأمّا الظنّ على تقدير الحكومة فليس بحجة وإنّما يجوز تبويض الاحتياط حينئذٍ... انتهى.^١

أقول: ١. كفى في المقام الأثر الواحد المترتب على الحجية وهو التعذير إثباتاً ونفيّاً وأنّه لا يترتب مع الشكّ عقلاً.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ المعذرية أيضاً ليس أثراً للعلم بالحجّية بل هي أثر الحجّية الواقعية، فإنّ جعله حجة واقعاً لا يلائم فعلية الواقع كما سبق، فالواقع حينئذٍ غير فعلي وإن لم يعلم بالحجّية والحجّة.

فمع الشكّ أيضاً لا يمكن نفي المعذرية. وبالجملة فعند الشكّ أيضاً الحكم الواقعي - على فرض وجوده - منجز والأمانة على فرض وجودها معذرة ولا يمكن نفيهما بالشكّ.

١. مصباح الأصول ٢: ١٣٠.

٢. حرمة التشريع بمعنى حرمة الاستناد في مقام العمل والالتزام في النفس لا معنى له لعدم التمكن منها نفيًا وإثباتًا. والأدلة المتقدمة لا تدلّ على حرمة البناء القلبي وإنما تدلّ على حرمة الفتوى والقضاة بغير علم، ولا بدّ وأن يرجع إلى البدعة وهو الإسناد عند الناس والتظاهر به.

٣. ولا شك أنّ هذه الحرمة حكم فقهي مجعول كان يمكن أن لا يجعله

الشارع.

فلو فرض عدم حرمة التشريع مطلقاً أو في مورد خاصّ لم يكن ملازماً للحجّة مشكوك الحجّة ومعدّيته كما أنّه معذور بالعمل بالظنّ عند الانسداد بناءً على الحكومة مع عدم جواز إسناده. وليس في كلام صاحب «الكفاية» صحّة الإسناد مع عدم الحجّة مطلقاً، بل ذلك على فرض عدم حرمة الإسناد وأنّه: لو فرض صحّتهما شرعاً مع الشكّ في التعبد به لما كان يجدي في الحجّة شيئاً...

نعم يصحّ أن لا يعدّ الظنّ حينئذٍ حجّة وكون المعذورية مستندة إلى عدم إمكان الاحتياط أو العسر والحرّج وغيرهما كما سبق. كما أنّه لو لم يمكن الظنّي أيضاً يكتفي بالاحتمال مع أنّه لا معنى لحجّة الاحتمال.

هذا. وظاهر كلامه جواز الاستناد والالتزام فيما ثبت حجّيته من الأمارات وهو لا يساعد مبناه من كون مفاد أدلّة اعتباره جعل الحجّة بمعنى المنجزية والمعذرية كما لا يخفى. وهذا بخلاف ما ذهبنا إليه من جعلها كالقطع فيترتب عليه آثاره. ومنها جواز الاستناد وإن كان القطع موضوعاً بالنسبة إليه كما مرّت الإشارة إليه سابقاً.

ثم قال الشيخ رحمته وقد يقرّر الأصل هنا بوجوه آخر: منها: أنّ الأصل عدم الحجية وعدم وقوع التعبد به وإيجاب العمل به.

وفيه: أنّ الأصل وإن كان ذلك إلا أنه لا يترتب على مقتضاه شيء، فإنّ حرمة العمل بالظن يكفي في موضوعها عدم العلم بورود التعبد من غير حاجة إلى إحراز عدم ورود التعبد به، فيحتاج في ذلك إلى الأصل ثمّ إثبات الحرمة...^١ انتهى.

واستشكل عليه صاحب «الكفاية» في «الحاشية» بما حصله يرجع إلى إشكالين: ١. إنّ نفس الحجية من الأحكام فيجري فيه الاستصحاب. ٢. إنّ حرمة الإسناد مترتب على كلا الموضوعين الشكّ والعلم بالعدم، فلا مانع من الاستصحاب،^٢ انتهى.

واعترض عليه المحقّق النائيني رحمته بأنّ ما كان حكماً في نفسه أيضاً لا يجري فيه الاستصحاب ما لم يكن له أثر عملي.^٣

واعترض على الأخير بعض المحشّين - تبعاً للنائيني رحمته - بأنّ حكم العقل بقبح التشريع والإسناد إلى المولى في صورتَي العلم بمخالفة الواقع والجهل بها إنّما هو بملاك واحد وهو نفس عدم العلم بالواقع لا عدم الواقع حتّى تحتاج إثبات حرمة العمل إلى إحراز موضوعه وهو عدم جعل الحجية له واقعاً. وبالجملة موضوع حكم العقل بقبح التعبد وحكم الشرع بحرمة العمل واحد وهو عدم

١. فوائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ١٢٧.

٢. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٨٠ - ٨١.

٣. فوائد الأصول ٣: ١٢٧ - ١٢٨.

العلم بورود التعبد بالأمانة، ومن المعلوم أنّ عدم العلم موجود وجداناً ولا يعقل إحرازه بالتعبد، انتهى.

ولكن الإشكالين كأنهما مبنيان على كون مراد الشيخ عدم جواز جريان الاستصحاب. والظاهر غير ذلك. بل المراد عدم الحاجة إليه وعدم الثمرة المفتقرة إليه وهو واضح.

اللهم إلا أن يقال: يظهر الثمرة في المعذرية، إذ الحجّة بوجودها الواقعي معذر، حيث تقدّم أنّه لا يمكن جعله حجّة ومعذراً واقعاً وبالفعل إلا إذا لم يكن الواقع حينئذٍ فعلياً. وحجّة الطريق لا يناط بعلم المكلف بخلاف ما لو أجرى الأصل. فحينئذٍ برفع حجّيته بالأصل تصير إنشائياً فلا مانع من فعلية الواقع فلا عذر.

إن قلت: فحينئذٍ لا علم بالتكليف الفعلي أصلاً إذ يحتمل عدم فعليتها بقيام الأمانة على خلافها.

قلت: كذلك يحتمل قيام الأمانة على وفق الواقع وكونه فعلياً واقعياً وما دام عدم الفحص لا تجري العقلية ولا يغمض عنه المولى فالاحتمال حينئذٍ منجز. نعم، بعض أدلة البراءة الشرعية مطلق يوجب الإشكال على أيّ حال وعلى كلّ المباني. والجواب عنه كما يأتي في محله، الالتزام بوجود التعلّم شرعياً نفسياً تهيئاً. أو القول بانصراف أدلة البراءة الشرعية عمّا قبل الفحص كما ادّعيناه في محله.

فتحصّل: أنّه يظهر الثمرة في المعذرية فيما إذا علم إجمالاً مثلاً بوجود

الظهر أو الجمعة مع قيام الأمانة على الظهر وعدم وجوب الجمعة فأتى بالظهر ولم يأت بالجمعة وفقاً للأمانة - المشكوك حجيتها - وكان الواجب واقعاً هو الجمعة فيلزم على مذاقه معذريته عن الواقع لعدم فعليته بقيام الأمانة على خلافه. بخلاف ما لو أجرى أصالة عدم الحجية لأنّ بإجراء الأصل يصير الحجّة إنشائية وفعلية الواقع وعدم المعذر منه.

وكذلك يظهر الثمرة أيضاً في المثال في ما إذا لم يأت بواحد منهما، فعلى مذاقه كان الواقع إنشائياً حيث إنّ الأمانة - لو كانت حجّة في الواقع - كانت منافية لفعلية الواقع ولو لم يثبت حجّيته لدى المكلف فهو غير معاقب لا على مخالفة الواقع ولا على مخالفة الأمانة بخلاف ما لو أجرى الأصل.

ثمّ إنّّه قد ينسب إلى الشيخ رحمته أنّه - بعد ما أسّسه من الأصل - تمسك لإثبات حرمة العمل بالظنّ بالعمومات والآيات الناهية عن العمل بغير العلم، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^١، ونحوه وذكر أنّ مقتضى هذه الآيات هو حرمة العمل بالظنّ إلا ما خرج بالدليل ونسبة أدلّة الحجية إلى تلك العمومات هي نسبة المخصّص إلى العامّ، فالشكّ في حجّية شيء يكون شكّاً في التخصيص والمرجع فيه عموم العامّ،^٢ انتهى.

والموجود في «الفرائد» ليس إلا إشارة الشيخ رحمته إلى ما قد يستدلّ بتلك العمومات وأنّه: قد أطلوا الكلام في النقض والإبرام في هذا المقام بما لا ثمرة مهمّة في ذكره بعد ما عرفت لأنّه.... ثمّ استشكل عليه بتفصيل فراجع.

١. الإسراء (١٧): ٣٦.

٢. مصباح الأصول ٢: ١٣١.

والمراد من الآيات: ١. قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾^١.

٢. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْمُؤْنَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنثَى * وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^٢.

٣. ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِيَ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ * وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾^٣.

فقد يستدل بتلك العمومات هنا تأسيساً للأصل أي العام. وقد يستدل بها للردع عن السيرة فيما يكون مقتضاها حجية طريق. وثالثة يستدل بها لمعارضة ما يدل من الأدلة النقلية اللفظية على حجية طريق من الطرق، ومن المعلوم أن الكلام في المسألة الثانية والثالثة إنما تقع بعد الفراغ عن الأولى.

وقد أجيب عنها بوجه:

١. اختصاصها بأصول الدين أو هو القدر المتيقن منها.

وفيه أولاً: أن مورد الآية الثانية والثالثة وإن كان كذلك إلا أن المورد لا يوجب الاختصاص خصوصاً بملاحظة ما ورد فيه من التعبير بأن الظن لا يغني من الحق شيئاً.

١. الإسراء (١٧): ٣٦.

٢. النجم (٥٣): ٢٧ - ٢٨.

٣. يونس (١٠): ٣٥ - ٣٦.

وثانياً: أن الآية الأولى واردة ضمن بيان عدّة من الأحكام والأوامر والنواهي العملية: «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا»^١ «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا * وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا * وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا * وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا * وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزَنُوا بِالْقِسْطِاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا * وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا * وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا»^٢.

ومع ذلك فلا يبعد أن يقال باختصاصها بالأفعال والعمل.

٢. ما يقال من أن الآيات الشريفة إرشاد إلى حكم العقل بعدم صحّة الاعتماد

على الظن...^٣.

وفيه: أن حكم العقل بما ذكر ممّا لا ينكر إلا أنه لا دليل ولا وجه لحمل النهي على الإرشاد بعد صلوحه لأن يكون نهياً مولوياً دالاً على حرمة العمل بغير العلم كما يساعده التعبير بمسؤولية السمع والبصر والفتواد ومجرّد حكم العقل بذلك لا يوجب حمله على ذلك.

١. الإسراء (١٧): ٢٩.

٢. الإسراء (١٧): ٣١ - ٣٧.

٣. مصباح الأصول ٢: ١٣٢ - ١٣٣.

نعم، لو قلنا باختصاصها بأصول الدين أو عمومها له وللأفعال لكننا ملزمًا بذلك حيث لا يصحّ النهي المولوي في مرتبة أصول الدين بل لا بدّ وأن يكون إرشادياً. وهذا بخلاف ما استظهرناه من اختصاص الآية الأولى بالأفعال والفروع والنهي ظاهر في المولوية إلا إذا دلّ على خلافه دليل.

ولا أقلّ من دلالاته على عدم كون غير العلم حجّة عند الله وعدم جعل الحجّة للظنّ وهو المطلوب.

٣. إنّ أدلّة حجّة الأمارات حاكمة على الأدلّة المانعة، لأنّ دليل حجّة الأمانة يخرجها عن الأدلّة المانعة موضوعاً. إذ موضوعها غير العلم ومفاد دليل الحجّة كون الأمانة علماً بالتعبّد فهو ناف للحكم بلسان نفي الموضوع.

٤. دعوى الورود بتقريب أنّ المراد من الآية عدم جواز الاتّكال والاعتماد إلا على العلم، وأمّا الظنّ الذي قام على حجّيته دليل علمي؛ فليس فيه الاعتماد على الظنّ بل الاعتماد على الدليل العلمي القائم على حجّة الظنّ. فقيام الدليل العلمي على حجّة الأمانة يخرجها عن موضوع الآية واقعاً وهو الورود.

وقد اتّكل على بيان الحكومة المحقّق النائبي رحمته الله فاستنتج عنها في المقام بأنّ الحكومة كالتخصيص فقد خصّص بما إذا كان على خلافه حجّة وحينئذٍ فعند الشكّ في حجّة شيء لا يصحّ التمسك بالعمومات المانعة لكون الشبهة مصداقية باعتبار أنّه يحتمل أن يكون هذا الشيء علماً بالتعبّد.

واعترض عليه في «المصباح» أوّلاً: بأنّ الحجّة الواقعية ممّا لا يترتّب عليه أثر ما لم تصل إلى المكلف بالحكومة إنّما هي بعد الوصول فالحاكم هو كلّ ما وصل فالعمل بما لم تصل حجّيته إلى المكلف عمل بغير علم ليس من الشبهات

المصادقية للحاكم وإن كان حجّة في الواقع إذ كونه حجّة في الواقع مع عدم علم المكلف بالحجّة لا يجعل العمل به عملاً بالعلم كما هو ظاهر.
وثانياً: بالنقض بالأصول العملية التي قد أخذ في موضوعها عدم العلم فإنه بناء على هذا لا يصحّ التمسك بها عند الشكّ في حجّة شيء لكونه من التمسك بالعام في الشبهة المصادقية بنفس البيان.

فحصّل: أنه - بعد الالتزام بأنّ الآيات الناهية عن العمل بغير العلم واردة لبيان حكم مولوي - لا مانع من التمسك بها عند الشكّ في حجّة شيء...، انتهى^١.
وقد ذبّ عن الأوّل بأنّ المشكوك وإن كان لا يترتب عليه أثر الحجّة - أي المعذّرية - لما مضى إلا أنّ الحكومة لم تكن بتلك اللحاظ بل بلحاظ تشريعه منزلة العلم واقعاً، فالحاكم هو ما كان حجّة في الواقع وهي ليست ممّا يقطع بعدمها حين الشكّ.

وعن الثاني بإمكان التخلّص عنه بالاستصحاب الموضوعي أولاً فيستنجد به عدم الحجّة. ثمّ تمسك بالعام وهو دليل الأصل. ولعلّ هذا ثمرة أخرى بين القول بعدم الحجّة بالشكّ في الحجّة بما هو وبين الاتكال على الاستصحاب وقد تقدّم الكلام فيه.

نعم، يمكن أن يشكل على المحقّق النائيني رحمته بأنّ الحكومة بعد ثبوت حجّة أمارة تامة إلا أنّه لا يفيد عند الشكّ ولا يصير مورد الشكّ من شبهات المصادقية للمخصّص بل للحاكم ولا حاكم ثابت بعنوان عامّ حتّى يتردّد في مورد أو موارد أنّه من مصاديقه أم لا، بل هو أوّل الكلام وكلّ ما يثبت حجّيته فهو في مورد

١. مصباح الأصول ٢: ١٣٣ - ١٣٤.

الخاصّ لا بعنوان عامّ. فكلّ مورد يشكّ في حجّيته من الأمارات والظنون فهو من مصاديق عموم عدم جواز الاتّكال مضافاً إلى أنّه لو فرض دليل عامّ حاكم فلا يفيد للمدعى، فإنّ الحكومة وإن كانت تخصيصاً بلسان الحكومة واقعاً إلا أنّه لا يجري فيه ما يجري في المخصّص من تعنون العامّ به في مقام الحجّية لعدم التصرّف في عنوان العامّ لا في مقام الظهور ولا في مقام الحجّية، مضافاً إلى إمكان التمسكّ في نفيه بالاستصحاب، فلا مانع من التمسكّ بها عند الشكّ في حجّية شيء وفاقاً للمصباح.

ومنه يظهر عدم جواز الاتّكال على بيان الورود أيضاً في هذا المجال بنفس البيان.

نعم، يصحّ الاتّكال على بيان الحكومة أو الورود في المقام الثاني والثالث أي إنّ الآيات لا تصلح رادعةً عن السيرة العقلانية ولا معارضة للأدلة النقلية الدالة على حجّية الأمارات كما سيأتي في محلّه إن شاء الله تعالى.

فصل

حجّية الظواهر

الكلام إمّا مجمل أو نصّ أو ظاهر.
فالمجمل ما كان مدلوله مردّداً بين أمرين أو أمور متكافئة النسبة بينها وتقدّم
الكلام في عدم حجّيتها في محلّه.
والنصّ ما كان مدلوله متعيّناً في أمر لا يحتمل غيره وأمره ظاهر.
والظاهر ما كان قابلاً لمدلولين أو أكثر ولكن كان واحداً منها هو المنسب
إلى الذهن.

وقد وقع الكلام في الظواهر، تارة من حيث حجّيتها كبروياً، وأخرى في
إحرازه صغروبياً. وقد قدّم في «الكفاية» البحث الكبروي ثمّ عقّبه بمجادلتين
يمكن أن يتصوّر استثناء منها ثمّ عقّبه بالبحث الصغروي.
قد تقدّم في مباحث العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد مراراً أنّ للكلام دلالة
تصوّرية ودلالة تصديقية. والمراد من الدلالة التصديقية، المدلول الاستعمالي

المحرز بتشخيص اللغة وعرفان أساليب الكلام وعدم القرينة أو القرائن الحافّة به يحرز بتمام الكلام والمحاورة. والحكم بأنّ المتكلّم تكلمّ بذلك عن إرادة. ومع ذلك يحتمل عدم إرادة المتكلّم لهذا المدلول واقعاً يتكل عليه بالقرينة المنفصلة ونحوها.

وفي هذا المجال يحمل على المدلول الظاهر، لأنّ الظهور حجّة في تعيين مراد المتكلّم وإن كان لا يوجب العلم بل ولا الظنّ دائماً. ويعبر عن حجّة الظهور بأصالة الظهور. وفي بعض مصاديقه بأصالة الإطلاق والعموم والحقيقة وأصالة الجدّ والتطابق....

ولا ريب في استقرار سيرة العقلاء على ذلك في محاوراتهم ولو لا ذلك لم ينتظم أمورهم وحيث إنّ الشارع أيضاً لم يردع عنها فهو حجّة عنده أيضاً. وقد أخذ تلك من الأصول المسلّمة بلا حاجة إلى البحث عنها حتّى قيل إنّ بحث حجّة الظواهر ليس من مسائل علم الأصول.

لكن لا بدّ أن ينبّه أنّ مجرد بناء العقلاء على الاكتفاء بالظهورات واتباعها في تعيين المرادات لا يكفي في المقام؛ فإنّ ذلك قد يكون في تحصيل الشخص لأغراضه الشخصية التكوينية.

لكنّ المهمّ في الاتّكال على الظهورات، إنّما هو في الروابط بين الأفراد في معاملاتهم ونحوها. ومنها الرابطة بين المولى والعبد وإلا ففي ما يتعلّق بشخصه فقد لا يتكل عليه بل يسعى في حصول اطمينان مثلاً.

والذي لا بدّ منه هو إحراز السيرة عليها في مقام تحصيل المؤمن والمعذّر والمنجّز.

وحينئذٍ فقد يقال: إنّ كون شيء منجزاً ومعدّراً وحجّة إنّما هو قائم بجعل الأمر والحاكم. فإنّ ذلك أمر يتعلّق بارتباط الأمر والمأمور، فسكوت الشارع عنه لا يقتضي رضاه بذلك في ارتباطه مع المؤمنين ولا يضرّه ذلك.

اللّهمّ إلا أن يكون نطاق السيرة على نحو توجب تسريّه إلى الشارع أيضاً ولو لم يكن مساهماً في هذه السيرة ولو كان ذلك خطأ أو عن عادة. بأن كان ارتكاز العقلاء على ذلك بحيث أنّهم يعاملون مع الشرع معاملة غيرهم، فلو لم يكن راضياً به لأوجب نقض غرضه في أوامره ونواهيه ويجب عليه الردع بطريق أولى.

بل يمكن تقرير مثل ذلك تتمّة للبيان الأوّل أيضاً أي: إذا كان سيرتهم على الاتّكال بالظهورات في محاوراتهم بحيث يسرون ذلك إلى كلمات الشارع، فلو لم يكن الشارع راضياً به لوجب عليه بيانه وإلا يلزم منه نقض غرضه.

ولنا في أمثال ذلك، تقرير آخر يأتي تفصيله في مبحث الخبر الواحد وملخصه أنّ السيرة الجارية في روابط المولى والعييد العرفية متّبع عند الشرع عقلاً إلا إذا تبّه على خلافها ولا يلزم كشف الرضا بل يكفي عدم ثبوت الردع كما يأتي.

لا يقال: لعلّها مردوعة بالآيات الناهية وقد سبق الكلام فيها من حيث شمولها للأحكام فإنّه يقال: أولاً: إنّ لا يمكن الاتّكال على الآيات المذكورة في الردع في المقام، فإنّها أيضاً ظهورات.

وثانياً: القطع بالعدم فإنّه لا ارتباط بينه وبين الناس إلا بهذه الألفاظ ولو لم

يكن راضياً بالأتكال على الظهورات لكان عليه اختراع طريقة أخرى وإعلامها للناس والمقطوع عدماً.

بل من المقطوع أتكال أصحاب الأئمة عليهم السلام وفقهاء زمانهم على ظهورات كلمات الأئمة عليهم السلام مع علمهم بارتكابهم للتقية أحياناً وأتكالهم على القرائن المنفصلة في كلماتهم أخرى. فيكون ذلك أدلّ دليل على عدم الردع. وهذه النكتة يمكن أن يؤخذ وجهاً ثانياً للدلالة على حجّية الظهور مستقلاً وإن كان منشأه السيرة العقلانية. وبمجموع ما مضى يحصل القطع بحجّية ظواهر كلمات الشارع، فتدبر.

ثمّ إنه لا ينبغي الارتباب في أنّ بناء العقلاء على حجّية الظهورات لا تتقيّد بحصول الظنّ على الوفاق ولا عدم حصول الظنّ بالخلاف. حيث نرى أنّ العرف والعقلاء لا يتأمّلون في الأتكال عليها حتّى يرون أنّه يحصل الظنّ منه أم لا. حتّى إنّ لو وجد أمانة مخالفة للظاهر يرونها معارضة لها.

ومن الواضح أنّ أكثر مراتب الظهور لا يحصل منه الاطمينان لاحتمال التجوّز أو الإضمار أو التقدير أو نحوها من خلاف الظاهر الكثير في اللغة العربية. بل لأنّ وضع الأئمة عليهم السلام واعتمادهم على التقية أو القرائن المنفصلة لم يكن يساعد على حصول الاطمينان من ظاهر كلماتهم جزماً.

بقي الكلام في أنّ حجّية الظهورات هل يختصّ بمن قصد إفهامه أو لا؟ وكذا البحث في حجّية ظواهر الكتاب كسائر الظواهر وعدمها. وتعرض لهما بعد البحث الآتي وهو كيفية إحراز ظهور الموضوع للحجّية، فانتظر.

في حكم حجّة الظهور إذا شكّ في وجود القرينة

قد عرفت المراد من الدلالة التصوّرية الوضعية والتصديقية الاستعمالية والتصديقية الجدّية وأنّ المراد من الظهور هو الدلالة التصديقية الاستعمالية، أي ظهور أنّ المتكلّم استعمل اللفظ وأراد من هذه الجملة والكلمات هذا المعنى. وهذه الدلالة تحتاج إلى إحراز كون المتكلّم في مقام الإفادة ومريداً لها. فمع الشكّ ليست للفظ هذه الدلالة فضلاً عن المعلوم عدمها كما إذا كان نائماً وصدر عنه الكلام. وكذا عدم احتفاهه بقرينة حالية أو مقالية، فإنّ أحرز ذلك بالقطع يعلم أنّ الظاهر الواصل هو الظاهر الصادر.

ولو شكّ فيه، فالشكّ إمّا ناش عن عدم العلم بالموضوع له، أو عن احتمال وجود القرينة أو احتمال قرينية الموجود.

والأوّل موجب لإجمال الكلام والمرجع فيه الأصل العملي وهل قول اللغوي حجّة هنا أم لا؟ يأتي البحث عنها.

والثالث يوجب الإجمال كما صرّح به صاحب «الكفاية» وقال: وإن كان لاحتمال قرينية الموجود فهو وإن لم يكن بخالٍ من الإشكال بناء على حجّة أصالة الحقيقة من باب التعبد إلا أنّ الظاهر أن يعامل معه معاملة المجرّم^١.

وأما الثاني وهو احتمال وجود القرينة بأنّ احتمال كون الكلام محفوظاً بقرينة لم يصل إلينا ففي «الكفاية» أن لا خلاف في أنّ الأصل عدمها. لكنّ الظاهر أنّه مع بني على المعنى الذي لولاها كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداءً لا

١. كفاية الأصول: ٣٢٩.

أنه يبني عليه بعد البناء على عدمها، فافهم.^١

وذلك بدعوى أنّ الملاك في جميع المقامات هو الظهور وإن كان في المورد تعليقياً لا أصالة عدم القرينة وإلا يكون البناء على المعنى بعد البناء على عدم القرينة وهو خلاف ما هو المركز عند أبناء المحاورة. ولا مشاحة في هذا الخلاف.

إنّما الكلام في أنّ الشكّ في الظهور ناشٍ إمّا عن احتمال غفلة السامع أو المتكلّم أو احتمال غفلة من كان واسطة في التبليغ فالأصل عدم الغفلة. فتجري أصالة عدم القرينة مبتنية عليها فيحرز الظهور كما ذكره الشيخ عليه السلام خلافاً للكفاية وإن كان لا يترتب على ذلك أثر خاصّ.

وأما إن كان من جهة احتمال تعمّد الواسطة، فالمرجع هو أصالة الصدور وتصديق العادل.

إنّما الكلام فيما إذا لم يكن مستند الشكّ احتمال الغفلة ولا التعمّد كما إذا عرض التقطيع على الكلام فيحتمل وجود قرينة فيه، سقطت عنه أو عرض على السامع نوم أو سنة أثناء تكلم المتكلّم فاحتمل ذكر القرينة في هذا الحال.

فالمترأى من الشيخ إجراء أصالة عدم القرينة ثمّ البناء على الظهور.

واعترض عليه صاحب «الكفاية» بأنّه ليس هنا بنائان بل بناء واحد وهو البناء

على أنّ الظاهر الواصل هو الصادر. والبحث في ذلك لا يرجع إلى محصل.

وعلى أيّ حال، الإشكال في تحقّق هذا البناء، سواء كان بالنحو الأوّل أو

١. كفاية الأصول: ٣٢٩.

الثاني والظاهر عدمه إذا لم يكن ناشياً عن احتمال الغفلة، فلا مناص في البناء على الظهور من حصول الاطمينان عادة بعدم وجود القرينة، دون ما لا يحصل به الاطمينان.

ومن هذا القبيل ما إذا لم يكن السامع مراداً بالإفهام ولم يكن في البين ما يوجب الاطمينان بعدمها كما في المكاتبات والمكالمات السريّة الرمزية التي كان البناء فيها على إخفاء المطالب الواقعية وليكن ذلك على ذكر منك.

ثمّ إنّ بعد إحراز الظهور يقع السؤال عن الإرادة الجدّية وأنّ هذا الظاهر هل هو مراد جدّاً أم لا؟ وهذا مصبّ أصالة الظهور.

وسبب الشكّ فيه أحد أمرين:

١. احتمال تعمّد المتكلم في عدم ذكر القرينة لمصلحة فيه أو مفسدة في ذكرها أو للتقيّة.

٢. احتمال اتكاله على قرينة حالية أو مقالية منفصلة متقدّمة أو متأخّرة لم نظفر عليه.

وعلى أيّ حال، كان المرجع أصالة الظهور لبناء العقلاء على عدم الاعتناء بهذه الاحتمالات وهنا لا حاجة إلى جريان أصالة عدم القرينة، إذ ثبت بناء العقلاء على الظاهر ما لم يصل إلينا القرينة على الخلاف. فالشكّ فيها كاف من دون حاجة إلى إحراز عدمها وكذلك احتمال قرينية الموجود.

ولذلك يقال بعدم سراية إجمال المخصّص المنفصل الدائر بين الأقلّ والأكثر إلى العامّ بل سبق منّا عدم سراية إجمال المخصّص المتّصل غير التقييدي كالأستثناء ونحوه.

قول المحقق القمي: حجية الظواهر في من قصد إفهامه

ذهب المحقق القمي رحمته إلى اختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه وعليه رتب انسداد باب العلم والعلمي في معظم الأحكام باعتبار أنّ الأخبار المروية عن الأئمة عليهم السلام لم يقصد منها إلا إفهام خصوص المشافهين فتختص حجية ظواهرها بهم.^١

وقد أطنب الشيخ رحمته في توجيه كلامه^٢ - مع تعبيره بأنه من الخلاف في الصغرى - ولخصه بعض الأعظم في وجهين:

الوجه الأول: راجع إلى منع الكبرى وأنه لا حجية للظواهر بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام والوجه الثاني راجع إلى منع الصغرى وأنه لا ينعقد ظهور للأخبار بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام.

أما الوجه الأول: فإنّ منشأ حجية الظواهر هي أصالة عدم الغفلة إذ بعد كون المتكلم في مقام البيان كان احتمال إرادة خلاف الظاهر مستنداً إلى احتمال غفلة المتكلم عن نصب القرينة أو غفلة السامع عن الالتفات إليها والأصل عدم الغفلة في كلّ منها، وأما احتمال التعمد مدفوع بكونه في مقام البيان وهذا الأصل لا يجري بالنسبة إلى من لم يكن مقصوداً بالإفهام لاحتمال اتكال المتكلم على القرينة المنفصلة أو حالة معهودة بينهما... .

وأما الوجه الثاني: فهو أنّ الأخبار المروية عن الأئمة عليهم السلام لم تصل إلينا كما

١. القوانين المحكمة في الأصول ١: ٣٩٨-٤٠٣، و ٢: ١٠٣.

٢. راجع: فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ١٦٠-١٦٣.

صدرت عنهم عليه السلام بل وصلت إلينا مقطّعة ونحتمل وجود قرينة على خلاف ما نفهم من الكلام وقد خفيت علينا من جهة التقطيع... وهو من باب احتمال قرينية الموجود وفي مثله لا تجري أصالة عدم القرينة...^١

ثمّ اعترض على الوجهين، أمّا الأوّل: فبأنّ أصالة الظهور أصل برأسه في قبال أصالة عدم الغفلة، ولهما منشئان مختلفان، وبينهما عموم وخصوص من وجه. وأمّا الثاني: فيندفع بالاطمينان بدقّة الرواة وأصحاب جوامع الحديث وورعهم في الدين.^٢ انتهى البيان والجواب.

أقول: لا كلام في البيان الثاني وجوابه وهو تامّ كما يظهر ممّا مضى.

وأمّا الأوّل: فالظاهر الخلط في البيان والجواب معاً.

أمّا الخلط في الجواب فلأنّ أصالة عدم الغفلة مجراه احتمال وجود قرينة خفي علينا عن غفلة وهو من الصغرى وأصالة الظهور إنّما تجري فيما إذا احتمل عدم كون الظاهر مراداً جدياً ولا يقاس إحداهما بالأخرى، فإنّ الأوّل جارية في الصغرى والثانية في الكبرى كما لا يخفى.

وأمّا البيان، فلأنّ أصالة عدم القرينة جارية في الصغرى لا في الكبرى أي حجّية الظواهر ومنشأه أصالة عدم الغفلة وحينئذٍ فلو كان احتمال خفاء القرينة ناشياً عن منشأ آخر غير احتمال الغفلة لم تجر فيه كما إذا علم بغفلته أو نومه أو سنته أو وصل إلينا كتاب مفرّق أو احتمل وجود قرينة حالية معهودة بين المتكلّم والمخاطب كما في المكاتبات السريّة فلا تجري فيه أصالة عدم القرينة ولا

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ١٣٧.

٢. مصباح الأصول ٢: ١٤١.

نطمئن بأصل عقلائي على ذلك أصلاً، اللهم إلا أن يطمئن بذلك.
وما في «الكفاية» من أنه لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه إذا خالف ما
تضمّنه ظاهر كلام المولى من تكليف يعمّه أو يخصّه ويصحّ به الاحتجاج لدى
المخاصمة واللجاج كما تشهد به صحّة الشهادة بالإقرار من كلّ من سمعه ولو
قصد عدم إفهامه فضلاً عمّا إذا لم يكن بصدد إفهامه.^١
كلّ ذلك إنّما يتمّ مع الاطمينان بعدم قرينة كذلك لا البناء عليه مطلقاً.
ومع ذلك كلّ هذا لا يضرّ بالأخذ بظواهر الكتاب والأخبار، فإنّها لم ينزل
ولم يصدر بقصد إفهام بعض الناس دون بعضهم بل هو لكلّهم كما يشهد عليه
روايات كثيرة فكلّنا مقصود بالإفهام.
نعم، قد يكون الرواية جواباً عن سؤال في واقعة شخصية مثلاً فيقال لعله كان
فيها خصوصية، فلا يستدلّ بها وهذا بعد احتمال وجود القرينة فيما بين المتكلم
والسامع السائل وملتزم به بلا إشكال.

قول الأخباريين: عدم حجّية ظواهر الكتاب

أنكر عدّة من الأخباريين حجّية ظواهر الكتاب لوجوه، بعضها يرجع إلى منع
الصغرى وبعضها إلى الكبرى وهي:
١. إنّ فهم القرآن مختصّ بأهله ومن خوطب به كما ذكره السيّد الشارح
للوافية مدّعياً أنّ القرآن نزل على اصطلاح جديد أو أنّ فيه مجازات لا يعرفها

١. كفاية الأصول: ٣٢٤.

العرب. وربما يستشهد له بما ورد في ردع أبي حنيفة بقوله عليه السلام: «ويلك ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب». ^١ وردع قتادة بقوله عليه السلام: «ويحك يا قتادة إنما يعرف القرآن من خوطب به». ^٢

٢. إنّ القرآن لأجل احتوائه على مضامين عالية شامخة ومطالب غامضة عالية لا يكاد تصل إليها يدي أفكار أولى الأنظار غير الراسخين العالمين بتأويله. كيف ولا يكاد يصل إلى فهم كلمات الأوائل إلا أوحدي من الأفاضل، فما ظنك بكلماته تعالى مع اشتماله على علم ما كان وما يكون وحكم كل شيء. ^٣

٣. إنّ القرآن والأخبار منع عن اتباع المتشابهات وهي شاملة للظاهر ولا أقلّ من احتمال شمولها لمتشابه المتشابه وإجماله. ^٤

٤. إنّ الظواهر وإن لم يكن من المتشابهات ذاتاً إلا أنّه صار منها عرضاً للعلم الإجمالي بطروء التخصيص والتقييد والتجوّز في غير واحد من ظواهره كما هو الظاهر. ^٥

٥. إنّ الأخبار الناهية عن العمل بالرأي في تفسير القرآن شاملة لحمل الكلام الظاهر في معنى على إرادة ذلك المعنى ولو كان ظاهراً فيه. ^٦

وهكذا ترى أنّ الوجه الأوّل والثاني يرجع إلى منع الصغرى والوجه الثالث

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٤٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٦، الحديث ٢٧.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٨٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٣، الحديث ٢٥.

٣. أنظر: دروس في مسائل علم الأصول ٤: ٨١.

٤. أنظر: دراسات في علم الأصول ٣: ١٣٠ - ١٣١.

٥. أنظر: دروس في مسائل علم الأصول ٤: ٨١.

٦. كفاية الأصول: ٢٨٢.

والخامس إلى الإشكال في الكبرى، وأمّا الوجه الرابع، فإن كان المراد العلم الإجمالي بوجود القرينة المقرونة بالكلام حالية أو غيرها فهو من منع الصغرى وإن كان العلم الإجمالي بالقرائن المنفصلة فهو من الإشكال في الكبرى. ولا بدّ لنا قبل الجواب عن الإشكالات المذكورة أن نقول: إنّها كلّها شبهات في قبال البديهة وإلا فاعتبار ظواهر الكتاب وحجّيتها من المسائل الواضحة التي لا غبار عليها ويدلّ عليه بالخصوص - مع غمض النظر عمّا سلف من حجّية الظهورات عموماً - أمور:

١. إنّ القرآن إنّما أنزل ليفهم الناس معانيه وإنّ كلام الله تعالى الملقى إلى الناس قبل أن يؤمنوا برسول الله ﷺ.

وقد حثّ الكتاب بنفسه على التدبّر في آياته واعترض على تركه بلسان التحضيض فقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^١ وكذا قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾^٢.

وقد وصف القرآن نفسه بأنّه: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾^٣، ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾^٤. إلى غير ذلك.

٢. إنّ القرآن هو المعجزة الخالدة وقد تحدّى بنفسه على أن يأتوا بمثل هذا

١. النساء (٤): ٨٢.

٢. محمّد (٤٧): ٢٤.

٣. آل عمران (٣): ١٣٨.

٤. الزمر (٣٩): ٢٧.

- القرآن أو بعشر سورة من مثله، أو بسورة من مثله.^١
٣. حديث الثقلين المتواتر بين الفريقين وفيه: «ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا...».^٢
٤. روايات عرض الأخبار على القرآن.^٣
٥. الروايات الواردة في الشروط الدالّة على بطلان كلّ شرط خالف كتاب الله.^٤
٦. الروايات الخاصّة المستدلّة بظواهر الكتاب المتواترة مضموناً من هذه الجهة:

١. منها: صحيحة زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ألا تخبرني من أين علمت، وقلت: إنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك فقال: «يا زرارة قاله رسول الله صلى الله عليه وآله ونزل به الكتاب من الله عزّ وجلّ، لأنّ الله عزّ وجلّ قال: فاغسلوا وجوهكم،... ثمّ فصلّ بين الكلام فقال: وامسحوا برؤوسكم، فعرّفنا حين قال برؤوسكم أنّ المسح ببعض الرأس لمكان الباء ثمّ وصل الرجلين بالرأس».^٥
٢. ومنها: موثقة علي بن إبراهيم عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن زياد الربيعي قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام فقال له رجل: بأبي أنت وأمي، إنّي أدخل

١. راجع: الإسراء (١٧): ٨٨؛ هود (١١): ١٣؛ البقرة (٢): ٢٣.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٥، الحديث ٩.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١٠.

٤. راجع: وسائل الشيعة ١٨: ١٦، كتاب التجارة، أبواب الخيار، الباب ٦.

٥. وسائل الشيعة ١: ٤١٢، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٢٣، الحديث ١.

كئيفاً ولي جيران وعندهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما أطلت الجلوس استماعاً مني لهنّ. فقال عليه السلام: «لا تفعل»، فقال: الرجل والله ما آتيتهنّ، إنّما هو سماع أسمع به أذني فقال عليه السلام: «الله أنت، أ ما سمعت الله يقول: ﴿إِن السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ...﴾؟» فقال: بلى. والله لكأنّي لم أسمع بهذه الآية من كتاب الله من عربي ولا من عجمي، لا جرم إنّي لا أعود إن شاء الله. وإنّي أستغفر الله. فقال له: «قم فاغتسل وصلّ ما بدا لك، فإنّك كنت مقيماً على أمر عظيم، ما كان أسوأ حالك لو متّ على ذلك. أحمد الله وسله التوبة من كلّ ما يكره فإنّه لا يكرهه إلا كلّ قبيح والقبيح دعه لأهله فإنّ لكلّ أهلاً»^١.

٣. ومنها: الرواية المعروفة التي رواها عبدالأعلى مولى آل سام، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزّ وجلّ. قال الله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^٢ امسح عليه»^٣.

٤. ومنها: ما عن الحسن الصيقل عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قلت: رجل طلق امرأته طلاقاً لا تحلّ له حتى تنكح زوجاً غيره فتزوجها رجل متعة، أ تحلّ للأول؟ قال: لا، لأنّ الله يقول: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ...﴾»^٤

١. وسائل الشيعة ٣: ٣٣١، كتاب الطهارة، أبواب الأغسال المسنونة، الباب ١٨، الحديث ١.

٢. الحجّ (٢٢): ٧٨.

٣. وسائل الشيعة ١: ٤٦٤، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٣٩، الحديث ٥.

٤. البقرة (٢): ٢٣٠.

والمتمعة ليس فيها طلاق»^١.

٥. ومنها: ما رواه إسحاق بن عمّار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل طلق امرأته طلاقاً لا تحلّ له حتى تنكح زوجاً غيره فتزوجها عبد ثم طلقها هل يهدم الطلاق؟ قال عليه السلام: «نعم، يقول الله عزّ وجلّ في كتابه حتى تنكح زوجاً غيره»، وقال عليه السلام: «هو أحد الأزواج»^٢.

٦. ومنها: صحيح زرارة عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام قالوا: «المملوك لا يجوز طلاقه ولا نكاحه إلا بإذن سيّده؟»، قلت: فإنّ السيّد كان زوجة، بيد من الطلاق؟ قال عليه السلام: «بيد السيّد» «ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء»^٣، أفشيء الطلاق»^٤.

٧. ومنها: ما رواه الشعيب بن يعقوب العرقوفي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل وأنا عنده أسمع عن طلاق العبد، قال عليه السلام: «ليس له طلاق ولا نكاح. أما تسمع الله تعالى يقول: ﴿عبداً مملوكاً...﴾ قال: لا يقدر على طلاق ولا نكاح إلا بإذن مولاه»^٥.

٨. ومنها: ما عن ليث المرادي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن العبد هل يجوز طلاقه؟ فقال عليه السلام: «إن كانت أمتك فلا، إنّ الله تعالى يقول: ﴿عبداً مملوكاً

١. وسائل الشيعة ٢٢: ١٣٢، كتاب الطلاق، أبواب أقسام الطلاق، الباب ٩، الحديث ٤.

٢. وسائل الشيعة ٢٢: ١٣٣، كتاب الطلاق، أبواب أقسام الطلاق، الباب ١٢، الحديث ١.

٣. النحل (١٦): ٧٥.

٤. وسائل الشيعة ٢٢: ١٠١، كتاب الطلاق، أبواب مقدمات الطلاق، الباب ٤٥، الحديث ١.

٥. وسائل الشيعة ٢١: ١٨٤، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد والإماء، الباب ٦٦، الحديث ٢.

لا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ» وَإِنْ كَانَتْ أُمَّةٌ قَوْمٌ آخِرِينَ أَوْ حَرَّةً جَازَ طَلَاقَهُ»^١.
 ٩. ومنها: ما رواه الحكم بن الحكم، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:
 وسئل عن الصلاة في البيع والكنائس، فقال: «صلَّ فيها قد رأيتها ما أنظفها»،
 قلت: أَيْصَلِّي فِيهَا وَإِنْ كَانُوا يَصَلُّونَ فِيهَا؟ فقال: «نعم، أما تقرأ القرآن: ﴿قُلْ كُلُّ
 يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرُبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا﴾»^٢ صلَّ إلى القبلة
 وغربهم»^٣.

١٠. ومنها: رواية عبد الله بن سنان، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: على الإمام أن
 يسمع من خلفه وإن كثروا؟ فقال: «ليقرأ قرائته وسطاً، يقول الله تبارك وتعالى:
 ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتُ بِهَا...﴾»^٤.

١١. ومنها: ما رواه عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال الله تعالى في
 كتابه: ﴿مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ
 نُسُكٍ﴾»^٥.

١٢. ومنها: معتبرة محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن
 الرجل كانت له جارية فأعتقت فزوجت فولدت أ يصلح لمولاه الأول أن

١. وسائل الشيعة ٢١: ١٨٥، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد والإماء، الباب ٦٦، الحديث ٤.

٢. الإسراء (١٧): ٨٤.

٣. وسائل الشيعة ٥: ١٣٨، كتاب الصلاة، أبواب مكان المصلي، الباب ١٣، الحديث ٣.

٤. الإسراء (١٧): ١١٠.

٥. وسائل الشيعة ٦: ٩٧، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٣٣، الحديث ٣.

٦. البقرة (٢): ١٩٦.

٧. وسائل الشيعة ١٣: ١٦٦، كتاب الحج، أبواب بقية الكفارات، الباب ١٤، الحديث ٢.

يتزوَّج ابنتها؟ قال عليه السلام: «لا هي حرام وهي ابنته والحرّة والمملوكة في هذا سواء ثمّ قرأ هذه الآية: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾^١»^٢.

١٣. ومنها: معتبرة معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن طائر أهلي دخل الحرم حيّاً؟ فقال عليه السلام: «لا يمسّ لأنّ الله تعالى يقول: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾»^٣.

١٤. ومنها: ما رواه حسن بن علي الصيرفي عن بعض أصحابنا، قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن السعي بين الصفا والمروة فريضة أم سنّة؟ فقال: فريضة. قلت: أليس قد قال الله عزّ وجلّ: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾^٤، قال: «كان ذلك في عمرة القضاء إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله شرط عليهم أن يرفعوا الأصنام من الصفا والمروة، فتشاغل رجلٌ ترك السعي حتّى انقضت الأيام وأعيدت الأصنام فجاؤوا إليه فقالوا: يا رسول الله إنّ فلاناً لم يسع بين الصفا والمروة وقد أعيدت الأصنام، فأنزل الله عزّ وجلّ: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ أي و عليهما الأصنام»^٥.

١٥. ومنها: ما عن أبي جعفر عليه السلام قال: «يا معشر الشيعة خاصموا بسورة إنّنا

١. النساء (٤): ٢٣.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٥٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٨، الحديث ٢.

٣. آل عمران (٣): ٩٧.

٤. وسائل الشيعة ١٣: ٣٣، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الصيد، الباب ١٢، الحديث ١١.

٥. البقرة (٢): ١٥٨.

٦. وسائل الشيعة ١٣: ٤٦٨، كتاب الحجّ، أبواب السعي، الباب ١، الحديث ٦.

أنزلناه... تفلحوا فو الله إنها لحجة الله تبارك وتعالى على الخلق بعد رسول الله ﷺ...»^١.

١٦. ومنها: قوله ﷺ لابنه إسماعيل...: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ فِي كِتَابِهِ: «يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ»^٢ يقول يصدق لله ويصدق المؤمنون فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم»^٣.

١٧. ومنها: قول الصادق ﷺ في مقام نهى الدوانيقي عن قبول قول النمام: «... إِنَّهُ فَاسِقٌ وَقَالَ اللَّهُ: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...»^٤»^٥.

١٨. ومنها: ما عن الصادق ﷺ في حديث طويل: ... قال: «قول الله عزَّ وجلَّ «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا»^٦، فقلت له: ثكلتك أمك أنت الجاهل بكتاب الله، أمَّا سمعت الله عزَّ وجلَّ يقول: «إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ»^٧...»^٨.

١٩. ومنها: ما عن زرارة عن أبي جعفر ﷺ في قول الله عزَّ وجلَّ: «وَلَا تَمِّمُوا الْخَيْثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ»^٩، قال: «كانت بقايا في أموال الناس أصابوها من الربا ومن

١. الكافي ١: ٢٤٩ / ٦.

٢. التوبة (٩): ٦١.

٣. وسائل الشيعة ١٩: ٨٢، كتاب الوديعة، الباب ٦، الحديث ١.

٤. الحجرات (٤٩): ٦.

٥. بحار الأنوار ٤٧: ١٦٨ / ٩.

٦. الأنعام (٦): ١٦٠.

٧. المائدة (٥): ٢٧.

٨. وسائل الشيعة ٩: ٤٦٦، كتاب الزكاة، أبواب الصدقة، الباب ٤٦، الحديث ٦.

٩. البقرة (٢): ٢٦٧.

المكاسب الخبيثة قبل ذلك فكان أحدهم يتيمّمها فينفضّها و يتصدّق بها فنهاهم الله عن ذلك»^١.

٧. جملة من الأخبار الدالّة على لزوم الرجوع إلى القرآن والاستفادة منه والعمل به.

منها: ما في «الكافي» عن العُدّة، عن البرقي، عن إسماعيل بن مهران، عن أبي سعيد القمّاط، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: أ لا أخبركم بالفقيه حقّ الفقيه؟ من لم يقنط الناس من رحمة الله ولم يؤمنهم من عذاب الله ولم يرخص لهم في معاصي الله ولم يترك القرآن رغبة عنه إلى غيره...»^٢.

قال في «الوافي»: ... وابطل... بالرابعه مذهب الحنفية الذين عملوا بالقياس وتركوا القرآن...^٣.

ومنها: ما في «الكافي» عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن محمّد بن يحيى، عن طلحة بن زيد قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إنّ رواة الكتاب كثير وإنّ رعاته قليل، وكم من مستنصح للحديث مستغش للكتاب، فالعلماء يحزنهم ترك الرعاية والجهال يحزنهم حفظ الرواية...»^٤.

قال في «الوافي» في بيانه: «إنّ الحافظين للقرآن المجيد بتصحيح ألفاظه...

١. وسائل الشيعة ٩: ٤٦٨، كتاب الزكاة، أبواب الصدقة، الباب ٤٦، الحديث ٧.

٢. الكافي ١: ٣٦ / ٣.

٣. الوافي ١: ١٦٤.

٤. الكافي ١: ٤٩ / ٦.

كثير. ورعاته بتفهّمه وتدبّر معانيه واستكشاف حقائقه واستعلام ما أريد به من أهله... قليل. وكم من مستنصح للحديث برعاية فهم معانيه والتدبّر فيه والعمل بما يقتضيه مستغش للقرآن بترك استعمال ذلك كلّه فيه لقصور فهمه عن إدراكه ونيله. فالعلماء يحزنهم ترك رعاية القرآن ويغمّهم عدم فهمهم له وفقد العمل به وعدم اقتدارهم على ذلك والجهال يهتمهم حفظ روايته...»^١.

ومنها: ما عن أمير المؤمنين عليه السلام (في حديث): «... ثم إنّ الله قسم كلامه ثلاثة أقسام فجعل قسماً منه يعرفه العالم والجاهل وقسماً لا يعرفه إلا من صفا ذهنه ولطف حسّه وصحّ تمييزه ممّن شرح الله صدره للإسلام، وقسماً لا يعلمه إلا الله وملائكته والراسخون في العلم...»^٢.

والعجب من قول صاحب «الوسائل» في ذيل الحديث: «... إنّ آيات الأحكام بالنسبة إلى الأحكام النظرية كلّها من القسم الثالث ولا أقلّ من الاحتمال وهو كاف كيف والنسخ فيها كثير جداً بل لا يوجد في غيرها...»^٣.

وقد عقد عليه السلام باباً ذكر فيه ٨٢ رواية وجعل عنوانه: «باب عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن إلا بعد معرفة تفسيرها من الأئمّة عليهم السلام» وقال في آخر الباب:

«وأما ما روى في بعض الأخبار من قولهم عليهم السلام: أما سمعت قوله تعالى ونحو ذلك فوجهه أنّ من سمع آية ظاهرها دالّ على حكم نظري لم يجز له الجزم

١. الوافي ١: ١٧٠.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٩٤، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٣، الحديث ٤٤.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ١٩٤، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٣، ذيل الحديث ٤٤.

بخلافها لاحتمال إرادة ظاهرها فالإنكار هناك لأجل هذا وإن كان لا يجوز الجزم بإرادة الظاهر أيضاً لاحتمال النسخ والتخصيص والتأويل وغير ذلك، بل إن كانت موافقة للاحتياط فذاك وإلا تعيّن الاحتياط لاشتباه الحكم. على أنّ ما يتخيّل معارضته هنا ظاهر ظنيّ الدلالة لا يعارض النصّ المتواتر القطعيّ الدلالة مع احتمال الجميع للتقيّة وإرادة إلزام المخاطب بما يعتقد حجّيته.

وأما الآية التي ورد تفسيرها عنهم عليه السلام أو استدلالهم بها أو وافقت الأحاديث الثابتة فلا إشكال في العمل بها والله الموقّق.^١

ولا يخفى عليك ضعف توجيهاته عليه السلام كما يظهر أكثر من هذا فيما يأتي بينما لا ندرى ما هو النصّ المتواتر القطعيّ الدلالة على مقصوده عليه السلام واحتمال النسخ والتخصيص... جار في الأخبار أيضاً فكيف يعمل بها.

وبالجملة، فبالإمعان فيما قدّمنا لا يبقى شبهة في حجّية ظواهر الكتاب، فلا يكون الشبهة فيها إلا شبهات في قبال البديهة وإن كان كلّ منها ضعيفة في نفسها أيضاً كما يأتي.

وحيث إنّ فحان أن نرجع إلى البحث الذي كنّا فيه وهو حلّ الشبهات التي بيّناها أول الفصل فنقول:

أمّا اختصاص فهم القرآن بالأولياء مستدلاً بما ورد في ردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به، فالأول مرسله شبيب بن أنس، عن بعض أصحاب أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال عليه السلام لأبي حنيفة: «أنت فقيه العراق؟» قال: نعم. قال عليه السلام: «فبم تفتيهم؟» قال: بكتاب الله وسنة نبيه عليه السلام... قال: «يا أبا حنيفة لقد ادّعت علماً، ويلك ما

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٢٠٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٣، ذيل الحديث ٨٢.

جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، ويلك ولا هو إلا عند الخاص من ذرية نبينا محمد ﷺ وما ورثك الله من كتابه حرفاً^١.

والثاني رواية زيد الشحام قال: دخل قتادة بن نعامه على أبي جعفر عليه السلام فقال: «يا قتادة أنت فقيه أهل البصرة؟» فقال: هكذا يزعمون. فقال أبو جعفر عليه السلام: «بلغني أنك تفسر القرآن؟» فقال له قتادة: نعم... قال أبو جعفر عليه السلام: «يا قتادة... إن كنت قد فسرتَه من الرجال فقد هلكت وأهلك، ويحك يا قتادة: إنما يعرف القرآن من خوطب به»^٢.

قال في «الكفاية»: «أما الأولى فإنما المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته ومحكماته، بدهة أن فيه ما لا يختص به كما لا يخفى».

وردع أبي حنيفة وقاتادة عن الفتوى به إنما لأجل الاستقلال في الفتوى بالرجوع إليه من دون مراجعة أهله لا عن الاستدلال بظاهره مطلقاً، ولو مع الرجوع إلى رواياتهم والفحص عما ينافيه والفتوى به مع اليأس عن الظفر به، كيف وقد وقع في غير واحد من الروايات الإرجاع إلى الكتاب والاستدلال بغير واحد من آياته...^٣ انتهى.

أقول: بل الروايتين بنفسهما ظاهرين في أن مورد الردع التفسير وتشخيص الناسخ عن المنسوخ استقلالاً ففي الأولى... قال عليه السلام: «يا أبا حنيفة تعرف كتاب

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٤٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٦، الحديث ٢٧.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٨٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٣، الحديث ٢٥.

٣. كفاية الأصول: ٣٢٦.

الله حقّ معرفته؟ وتعرف الناسخ والمنسوخ؟» قال: نعم. قال: «يا أبا حنيفة لقد ادّعت...». ولا ريب أنّ ذكر الناسخ والمنسوخ مثال وإلا فيجب في الأخذ بظاهر القرآن الفحص عن منافياته ولا تجري أصالة الحجّية إلا بعد ذلك.

ومورد الثانية، تفسير القرآن بالرأي والتفسير إنّما يصدق لو كان عليه غشاء وخفاءً، وهذا إنّما يصدق إذا لم يكن الآية ظاهرة في معنى ولا تنافي الأخذ بالظواهر في موردها.

وقال في «الكفاية» أيضاً: وأمّا الثانية، فلأنّ احتوائه على المضامين العالية الغامضة لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمّنة للأحكام وحجّيتها كما هو محلّ الكلام.

وأما الثالثة، فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه فإنّ الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل وليس بمتشابه ومجمل.

وأضيف إليه ثانياً، أنّه على فرض شموله للظواهر فإنّما المنهيّ اتّباعها من دون المراجعة إلى النصوص المحكمات.

وثالثاً، ظاهر الآية المنع عن اتّباعها التأويلي، أي الحمل على خلاف ظاهره لا اتّباع ظاهره.

ورابعاً، لو سلّم شمولها للظواهر فهي ظاهر في ذلك أيضاً، فيلزم من حجّيتها عدم حجّية نفسها.

وأما الرابعة، فالعلم الإجمالي ينحلّ بعد الفحص والظفر بالمقدار المعلوم. مضافاً إلى دعوى اختصاص أطرافه بما إذا تفحص عمّا يخالفه لظفر به. مضافاً إلى النقص بالروايات.

والأصحّ في الجواب هو الوجه الثاني كما أتكل عليه في «الكفاية» إذ يرد على الأول أولاً: عدم تعنون ما يوجد بعنوان المعلوم. وثانياً: باستلزامه جواز العمل من دون فحص بعد الظفر بذلك المقدار. نعم قد عرفت سابقاً مسلكنا في لزوم الفحص عن المخصّص وأنه ليس هو العلم الإجمالي ولا ما أشار إليه في «الكفاية» من اختصاصه بمن كان دأبه الاتّكال على المخصّص المنفصل. بل إنّما هو لدلالة الروايات على ذلك. وأمّا الخامسة، فالأخذ بالظاهر ليس من التفسير فإنه كشف القناع. وثانياً: إنه ليس من التفسير بالرأي بل المراد منه حمل الخبر على خلاف ظاهره.

وثالثاً: احتمال كون المراد حمل المجمل على الاعتبار الظنية كما هو في المتشابه فيكون المراد من الرأي هو الاصطلاح الرائج في ذلك الزمان وهو القياس والاستحسان كما قال أبو حنيفة: أفتى برأبي. ورابعاً: احتمال كون المراد من الرأي ما يحبه ويرغبه فيطبق القرآن على رأيه لا رأيه على القرآن.

فقد ظهر بذلك كلّ: أنّ ظواهر الكتاب حجّة بلا ريب ولا ينبغي أن يعتني بمثل هذه الشبهات في قبال الأدلة الواضحة على حجّيتها. والذي لا بأس بالإشارة إليه أنّه حقيق أن يتفحص أكثر ممّا اعترض له الشيخ ﷺ من أقوال الأعلام الأخباريين حتّى يعرف منشأ هذا القول وأوّل من تفوّه به وزمانه وذلك لما احتمل بل أظنّ - والله العالم - إنّ ذلك إنّما كان توطئة من أعداء الإسلام والقرآن لغرض التفرقة بين المسلمين وهجران القرآن بينهم على

خلاف حديث الثقلين ولعلّ منشأ ذلك بعض الإسرائيليين المنتحلين بالإسلام، فتدبّر.

بقي الكلام في أمرين:

أحدهما: ما يدعى من سقوط ظواهر القرآن عن الظهور بالعلم بالتحريف فيكون من باب احتمال قرينية الوجود فلا يجري فيه الأصل فيسقط عن الظهور.

وقد تسلّم له في «الكفاية» قائلاً بأنّ: دعوى العلم الإجمالي بوقوع التحريف فيه بنحو: إمّا بإسقاط أو تصحيف وإن كانت غير بعيدة كما يشهد به بعض الأخبار ويساعده الاعتبار.

إلا أنّه لا يمنع عن حجّية ظواهره لعدم العلم بوقوع خلل فيها بذلك أصلاً. ولو سلّم فلا علم بوقوعه في آيات الأحكام. والعلم بوقوعه فيها أو في غيرها من الآيات غير ضائر لحجّية آياتها، لعدم حجّية ظاهر سائر الآيات. (وإن قيل باشتراكها في صحّة الاستناد وعدمها فالتساقط في هذه الجهة لا يضرّ بسلامتها عن المعارض من سائر الجهات في آيات الأحكام). والعلم الإجمالي بوقوع الخلل في الظواهر إنّما يمنع عن حجّيتها إذا كانت كلّها حجّة وإلا لا يكاد ينفكّ ظاهر عن ذلك كما لا يخفى، فافهم. (فإنّه عند ذلك يرجع إلى الشكّ في وجود القرينة).

نعم، لو كان الخلل المحتمل فيه أو في غيره بما اتّصل به - أي علم بوقوع التحريف متّصلاً - لأخلّ بحجّيته لعدم انعقاد ظهور له حينئذٍ وإن انعقد له الظهور

لو لا اتّصاله. انتهى.

وذلك كما إذا جيء قبل الفراغ من التكلّم بجمل متعدّدة، بما يمكن أن يكون قرينة على إرادة خلاف الظاهر من كلّ منها نظير الاستثناء عقيب الجمل. والمقصود كونه حينئذٍ من قبيل الشكّ في قرينة الوجود وهذا بخلاف المفروض الأوّل من احتمال وجود الخلل في الظواهر بالقرينة المنفصلة الناشئة عن احتمال التحريف.

فالفرق بين المفروض في كلامه ﷺ قبل الاستدراك بقوله: نعم وبين ما بعده اختصاص الإشكال بالعلم بالتحريف متّصلاً بآية الحكم وآية غيره، بحيث يمكن ويحتمل أن يكون راجعاً إلى كلّ منهما أو إلى كليهما. بخلاف الاحتمال فإنّه لا يمنع عن جريان أصالة عدم القرينة.

وهذا - أي رفع الإشكال في الفرض الأوّل - إنّما يتمّ على ما مرّ من مبناه - وقد أسلفنا الكلام فيه - من جريان أصالة عدم القرينة في الشكّ في وجود القرينة مطلقاً، بل على تعبيره ﷺ يبنى على الظهور من دون افتقار إليها.

وأما على ما سبق من الافتقار إلى الأصل أولاً، وأنّه لا يجري إلا فيما كان الشكّ مستنداً إلى احتمال الغفلة ثانياً، فانعقاد الظهور لا يتمّ ولو مع احتمال التحريف وحذف القرينة المتّصلة بالآية، فتدبّر.

ولكن يكفي لرفع الإشكال الأخبار الدالّة على الإرجاع إلى القرآن ويثبت بها حجّية ظواهره الموجود تعبداً نظير التعبّد بسائر الحجج الشرعية ولو

مع احتمال كون الواقع على خلافها، ولعلّ المصلحة فيها غلبة مصادفة هذا الظهور للواقع.

والذي يسهّل الخطب ويحسم به مادّة الإشكال عدم العلم بالتحريف أوّلاً خلافاً لما تسلّم له صاحب «الكفاية» - بل العلم بالعدم كما يشهد عليه الأخبار المتواترة السابقة الذكر، فراجع تحقيق الأعلام في التحريف. ولا بأس بملاحظة أمور على سبيل النموذج والخلاصة:

١. إنّ القول بالتحريف من جهة النقصان - بعد الإجماع على عدم الزيادة - كان في أهل السنّة أقدم وأشهر من الخاصّة وأحاديثها في كتبهم كثيرة في العدد صحيحة عندهم في الإسناد، واضحة الدلالة. ومن العجب كلّ العجب إسناد هذه الدعوى في العصور الأخيرة إلى الخاصّة والتعير عليهم.

وقد أخرجوه في الصحاح الستّ التي ذهب جمهورهم إلى أنّ جميع ما أخرج فيها مقطوع صدوره عن النبيّ الأكرم ﷺ لا سيّما كتابي البخاري ومسلم. هذا مضافاً إلى ما ورد عنهم في وقوع الخطأ واللحن في القرآن والزيادة فيه وتبديل لفظ منه بلفظ آخر.

ولعلّ من أقدمها وأشهرها ما رواه البخاري عن عمر بن الخطّاب أنّه قال: إنّ الله بعث محمّداً بالحقّ وأنزل عليه الكتاب، فكان ممّا أنزل الله آية الرجم فقرأناها وعقلناها ودعيناها... الحديث.

وقد روي أنّ الآية كانت هكذا: الشيخ والشيخة فارجموهما البتة بما قضيا من اللذة (من الشهوة).

ولذلك فقد حمل ما روي من طريق الخاصة بهذا المضمون على التقيّه^١.
ويحتمل أن يكون ذلك سيراً سياسياً، تبعه العامة كما يأتي.
٢. الروايات المنقولة والمستندة في التحريف - عن طريق الخاصة وقد جمعها
في فصل الخطاب كلها ١١٢٢ حديث، ٦١ منها ما زعمه أنه ذات دلالة عامة و
١٠٦١ منها ناصاً على موضع التحريف بالخصوص.
٣. أكثر تلك الروايات من أصول غير مقبولة لا إسناد لها. والعمدة ما رواه في
«الكافي» وهي قريبة ٣٠٧ حديث وكثير منها أيضاً ترجع إلى اختلاف القراءة
وهي ١٠٧ موارد ويبقى ٢٠٠ حديث.
وهي مع أنها مورد الإشكال من حيث الدلالة روايات أكثرها ضعاف لا بد من
الدقة فيها فكثير منها تقرب ١٨٨ حديث تشمل على أحمد بن محمد السيارى الذي
اتفق كلامهم على فساد مذهبه وكونه كاذباً جاعلاً كما ادّعه بعض المتتبعين.
قال الشيخ في محكيّ «الفهرست»: أحمد بن محمد السيارى أبو عبدالله
الكاتب بصري كان من كتّاب آل طاهر في زمن أبي محمد عليه السلام ويعرف
بالسيارى ضعيف الحديث، فاسد المذهب، مجفوّ الرواية، كثير المراسيل...^٢.
ونظيره المحكيّ عن النجاشي^٣. ومن ذلك يمكن حصول الاطمئنان بالتعمّد
في الجعل والكذب في مثل هذه المزعومة فتكون نقصاً على الكتاب وإسقاطاً له
كما وقع للتوراة والإنجيل.

١. مباني تكملة المنهاج (موسوعة) ٤: ٢٣٨.

٢. الفهرست: ٦٦ / ٧٠.

٣. رجال النجاشي: ٨٠ / ١٩٢.

وقد سمعت من خالي المرحوم - أعلى الله مقامه - أنّ في إسناد هذه الروايات ستة أشخاص من اليهوديين الذين انتحلوا الإسلام.
وقد صار ذلك وسيلة للتشيع على المسلمين ثم على الشيعة. ويؤيد ذلك القصة المروية في شأن تأليف «فصل الخطاب» حيث كان لتحريك بعض مأمورين الحكومة الاستعمارية الانكليزية. (الرجل الهندي على رواية الشيخ المرحوم حرم پناهي رحمته الله).

٤. ثمّ إنه لقد تحاشي علماء الشيعة عن القول بالتحريف أشدّ إنكاراً. فقد نقل المحدث النوري رحمته الله في نفس كتاب «فصل الخطاب» عن الصدوق رحمته الله ما لفظه: اعتقادنا أنّ القرآن الذي أنزل الله تعالى على نبيه محمّد رحمته الله ما هو بين الدفتين ليس بأكثر من ذلك، ومن نسب إلينا أنّنا نقول إنه أكثر من ذلك فهو كاذب... ثمّ استدلّ بإطلاق لفظ القرآن على هذا الموجود في الأخبار... ثمّ حمل ما ورد من الحذف والنقصان على أنّه من الوحي الذي ليس بقرآن.^١

ونقل عنه أيضاً عن موضع آخر من كلامه أنّه: قد نزل من الوحي الذي ليس بقرآن ما لو جمع إلى القرآن لكان مبلغه مقدار سبع عشر ألف آية، وذلك مثل قول جبرئيل: «بلغني أنّ الله يقول لك يا محمّد رحمته الله: دار خلقي ما أداري...» ومثل قوله رحمته الله: «إنّ جبرئيل أتاني من قبل ربّي بما قرّرت به عيني وفرح به صدري وقلبي قال: إنّ الله عزّ وجلّ يقول: إنّ علياً أمير المؤمنين وقائد الغرّ المحجلين... كما كان أمير المؤمنين عليه السلام جمعه فلمّا جاء به فقال: هذا كتاب ربكم كما أنزل على نبيكم لم يزد فيه حرف ولم ينقص منه حرف فقالوا: لا

١. فصل الخطاب: ٣٢.

حاجة لنا فيه، عندنا مثل الذي عندك فانصرف وهو يقول: ﴿فَنَبِّذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبَسَّ مَا يَشْتَرُونَ...﴾. انتهى.^٢

فظاهر كلامه نقل الإجماع من الشيعة على عدم التحريف، لا من جهة قوله اعتقادنا، - حتى ينتقض ببعض ما ذكر فيه مما لا يكون من معتقدات جميع الأصحاب - بل لقوله: ومن نسب إلينا... ومن المعلوم أن المقصود علماء الشيعة.

ثم إن عدم انحصار الوحي بالقرآن من ضروريات الإسلام كما يشهد عليه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ﴾.^٣

ويشهد عليه أيضاً قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾.^٤ إلى غير ذلك.

ومثله كلمات غير واحد من القوم كالشيخ والمفيد،^٥ وفي الفن الخامس من مقدمات «مجمع البيان»: وأما الزيادة مجمع على بطلانه، وأما النقصان منه فقد روى جماعة من أصحابنا وقوم من حشوية العامة أن في القرآن تغييراً ونقصاناً والصحيح من مذهب الأصحاب خلافه وهو الذي نصره المرتضى

١. آل عمران (٣): ١٨٧.

٢. فصل الخطاب: ١٢٦ - ١٢٧.

٣. التحريم (٦٦): ٣.

٤. المائدة (٥): ٦٧.

٥. التبيان ١: ٣؛ مصنفات الشيخ المفيد ٤: ٨١.

- قدّس الله روحه - واستوفى الكلام فيه غاية الاستيفاء في جواب المسائل الطرابلسيات.

وذكر في مواضع: أنّ العلم بصحّة نقل القرآن كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار والوقائع العظام والكتب المشهور وأشعار العرب المسطورة، فإنّ العناية اشتدّت والدواعي توفّرت على نقله وحراسته وبلغت إلى حدّ لم يبلغه فيما ذكرناه غيره، لأنّ القرآن معجزة النبوة ومأخذ العلوم الشرعيّة والأحكام الدينية وعلماء المسلمين قد جهدوا في حفظه وحمايته غاية الجهاد، حتّى عرفوا كلّ شيءٍ اختلف من إعرابه وقرائته وحروفه وآياته... .

إلى أن قال: إنّ القرآن كان على عهد رسول الله ﷺ مجموعاً مؤلفاً على ما هو عليه الآن، واستدلّ على ذلك بأنّ القرآن كان يدرس ويحفظ جمعه في ذلك الزمان حتّى عين على جماعة من الصحابة في حفظهم له وأنّه كان يعرض على النبيّ ﷺ ويتلى عليه، وأنّ جماعة من الصحابة مثل ابن مسعود وأبيّ بن كعب وغيرهما ختموا القرآن على النبيّ ﷺ عدّة ختمات وكلّ ذلك يدلّ بأدنى تأمّل على أنّه كان مجموعاً مؤلفاً غير مبتور ولا مبثوث، وذكر أنّ من خالف في ذلك من الإمامية والحشوية لا يعتدّ بخلافهم، فإنّ الخلاف في ذلك مضاف إلى قوم من أصحاب الحديث نقلوا أخباراً ضعيفة ظنّوا صحّتها لا يرجع بمثلها عن المعلوم المقطوع على صحّته... انتهى^١.

وأما القول بالتحريف وإن نسب إلى جمع إلا أنّه - كما نقل البلاغي عن السيّد

قاضي نور الله ﷺ - ليس ممّا قال به جمهور الإمامية، إنّما قال به شذمة قليلة منهم لا اعتداد بهم فيما بينهم.^١

بل النسبة إلى أكثرهم - وهم من أصحاب الحديث - ليس إلا من جهة نقل الأخبار الدالة على التحريف أو هو مع عقد باب أو تأليف كتاب في ذلك بالخصوص وهو لا يدلّ على الفتوى بمفادها الظاهر.

ثم إنّ الذي يستفاد من كلام الصدوق - وربما ينحلّ به اعضاء التحريف - وجود مجموعة من غير القرآن ممزوجاً به كما في غير واحد من الروايات المشعرة بالتحريف.

والمستفاد من كلامه أنّ المقصود من قول عليّ عليه السلام: «هذا كتاب ربّكم...»^٢ أنّ هذا المجموع من القرآن وغيره كتاب ربّكم أي ما أنزل الله تعالى على نبيّه من غير زيادة عليه ولا نقصان. ولعلّ المراد أنّ هذا المجموع مشتمل على كتاب ربّكم من دون زيادة عليه ولا نقيصة بحيث كان القرآن متميّزاً من غيره كما يقال ذلك عرفاً في القرآن الموجود المحشّى بالتفسير أو الترجمة أو ذكر ثواب قراءة الآيات والسور. ولعلّه لم يكن جميعها من الأحاديث القدسية ولا جميع الأحاديث القدسية مجموعة فيها بل كان فيه ما يتعلّق بالقرآن من الوحي وغيره.

والذي يوجب القطع بعدم التحريف كما ذكره السيّد المرتضى رحمته الله^٣ أمور:

١. آلاء الرحمن ١: ٢٦.

٢. اعتقادات الإمامية، الصدوق: ٨٦.

٣. راجع: مجمع البيان ١: ٤٣.

١. مسألة الكتاب ووجود كتاب لرسول الله ﷺ وأنهم كانوا أربعة عشر رجلاً رئيسهم أمير المؤمنين عليه السلام.
٢. تضاف الروايات والتواريخ على كون القرآن مجموعاً في عصر الرسول ﷺ.
٣. وجود الحفّاظ في عصر الرسول ﷺ وبعده إلى حين الجمع الأبّي بكري وناهيك في ذلك ما اشتهر وذاع من أنه قتل من قرأ القرآن يوم اليمامة أربعمأة رجل وقتل في بئر معونة سبعون منهم.
٤. إنّ المستفاد من غير واحد من الآثار أنّ ختم القرآن كان معمولاً في عصر الرسول ﷺ. ويدلّ على وجود القرآن بأجمعه عند كثير من المسلمين حفظاً أو كتابةً أو مختلفاً.
٥. إنّ المستفاد من الآثار والأخبار تعارف تعليم القرآن وتعلّمه في عصره عليه السلام.
٦. إنّ المستفاد من الأخبار أيضاً أنه كان يعرض القرآن على النبي ﷺ.
٧. وجود المصاحف في عصر رسول الله ﷺ لكن الظاهر أنه لم يكن بأجمعها.
٨. إنّ جمع القرآن - مع الغرض عمّا ذكر - وقع في عصر أبي بكر بعد وقعة يمامة بيد زيد بن ثابت وجمع عثمان لم يكن إلا بملاحظة رفع اختلاف القراءة.
٩. لم يكن وجه للتحريف إلا بالنسبة إلى آيات الولاية لا عمداً كما هو واضح قطعاً ولا سهواً وغفلة مع وجود أمير المؤمنين عليه السلام وأما آيات الولاية فكذلك أيضاً لم يقع سهواً ونسياناً لمثل ما ذكر ولا عمداً، وإلا لوقع الاحتجاج

بها في صدر الإسلام في المحاجات بين أمير المؤمنين عليه السلام وسيدة النساء وجمع من المسلمين مع خلفاء الوقت وقد كثر احتجاجاتهم ونقل ذلك ولم ينقل الاستدلال بأي جملة يدعى أنها من الكتاب.

١٠. ما ورد في غير واحدٍ من الآثار أنّ ما بأيدينا من القرآن كان يامضاء من أمير المؤمنين عليه السلام ففي ما رواه ابن طاووس في كتاب «سعد السعود» ما ملخصه أنّه: خالف قرآن زيد بن ثابت الذي جمعه في عصر أبي بكر عدة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله منهم أبي بن كعب وعبدالله بن مسعود، فرجع عثمان إلى رأي أمير المؤمنين عليه السلام وجمعه على ما يراه. ^١ ومثله غير ذلك.

فهذه القرائن بمجموعها يوجب القطع على تواتر القرآن وعدم التحريف كما قال السيد المرتضى رحمته الله هذا مع ما يستدلّ بالقرآن على عدم تحريفه كقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾، ^٢ وقوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ ^٣ كما في مقدّمة «البيان» ^٤ وفيه تأمل.

هذا كلّه مضافاً إلى طوائف كثيرة من الأخبار التي تدلّ بالالتزام على عدم التحريف. ومن أراد تفصيلاً أكثر، فليراجع «مباني الأحكام» ^٥ للشيخ مرتضى الحائري.

١. ترجمة تاريخ القرآن: ٩٢.

٢. الحجر (١٥): ٩.

٣. فصلت (٤١): ٤٢.

٤. البيان، السيد الخوئي: ٢٠٧ - ٢٠٨.

٥. مباني الأحكام ٢: ١٤٥ - ٢٣٦.

اختلاف القراءة يمنع عن التمسك بظاهر الكتاب

اعلم أنّه يجب أن يكون ثبوت القرآن وكون آية أو سورة متّصفاً بالقرآنية بالتواتر ولا يثبت بالخبر الواحد بخلاف الأخبار الواردة عن النبي ﷺ أو الأئمة عليهم السلام.

والفارق هو الإجماع المسلّم وكونه من الأمور المسلّمة عندهم. ولعلّ سرّه أوّلاً: توفّر الدواعي على نقل القرآن وأنّ كلّ جزء منه كان ملحوظاً لهم فلو كان لبان وينقل بالتواتر.

وثانياً: أنّ المقصود من حجّية خبر الواحد صرف ترتيب العمل على وفقه بخلاف القرآن الذي هو أساس الدين ومقرون بالتحدي والإعجاز.

هذا حال أصل القرآن. وأمّا القراءات فقد روي الاختلاف في مواضع شتى من الآيات مثل يطهّرن بالتشديد والتخفيف وحينئذٍ فقد ادّعى تواتر القراءات، ونسب ذلك إلى مشهور العامّة وخالفهم المشهور من الخاصّة، بل لعلّه كذلك بين العامّة أيضاً ولم يكن القول بالتواتر مشهوراً بينهم، وعلى أيّ حال فإن كان المراد التواتر إلى كلّ من القراء ففيه:

أوّلاً: أنّه لم يكن لكلّ منهم إلا راو أو راويان فكيف يتفق التواتر؟!

وثانياً: لا يترتب عليه أثر إذ لا حجّية في قرائته بنفسه.

وإن كان المراد تواترها عن النبي ﷺ ففيه:

أوّلاً: ما سبق من عدم تحقّق التواتر بالنسبة إلى القاري فكيف إلى

النبي ﷺ.

وثانياً: إنَّ الراوي عن النبي ﷺ في كلِّ قراءة قاري واحدٍ، فلا يتحقَّق به التواتر إلا أن يكون المراد كونها قطعياً و لو لا بالتعدُّد خروجاً عن الاصطلاح.
وثالثاً: إنَّهم كانوا يتحاجَّون كلَّ منهم على الآخر بقراءته ولو كان قراءة الغير أيضاً متواتراً لم يكن مجال للاحتجاج.

ورابعاً: لقد شاع إضافة كلِّ قراءة إلى قاري خاصٍّ والنسبة إليه ولو كان متواتراً أو قطعياً عن النبي ﷺ لم يكن وجه لذلك.

هذا مع اعتراف وشهادة غير واحد على عدم التواتر، فراجع مظانَّ هذا البحث.
وعلى أيِّ حال، فقيل بحجِّية كلِّ القراءات وجواز الاستناد إليها إمَّا للتواتر أو لحجِّية الخبر الواحد فيها.

وفيه: أنَّ التواتر لم يثبت بل هو ممنوع كما مرَّ.

ولو كان ثابتاً لكان من قبيل تعارض القراءات، فيجب الجمع الدلالي بينها مع الإمكان وإلا فيسقط وعلى البناء على عدم التواتر فلا يمكن جعله من قبيل الخبر الواحد أيضاً لعدم إحراز شرائط القبول فيهم إلا في بعض القراء.

ولو صحَّ النقل فتارة نقول بجواز الاستدلال بكلِّ قراءة فتعارضان ولا دليل على الترجيح لاختصاص أدلَّة الترجيحات بالروايات الناقلة لأقوال النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام.

أو نقول بجواز القراءة فقط فيصير من قبيل اشتباه الحجَّة باللا حجَّة، فيوجب الإخلال بجواز التمسك والاستدلال بها، فلا بدَّ حينئذٍ من الرجوع إلى الأصل أو العموم حسب اختلاف المقامات.

نعم، ثبت جواز القراءة بكلِّ منها ولذلك لا يجب الجمع بين القراءات في

الصلاة وذلك لما دلّ من الأخبار الكثيرة على جواز القراءة بما يقرء الناس، فتدبّر.

وفي «العروة» في مسأله ٥٠ - من أحكام القراءة - : «الأحوط القراءة بإحدى القراءات السبعة وإن كان الأقوى عدم وجوبها بل يكفي القراءة على النهج العربي وإن كانت مخالفة لهم في حركة بنية أو إعراب»، انتهى.^١

١. العروة الوثقى ٢: ٥١٩ - ٥٢٠.

فصل

حجّة قول اللغوي

قد عرفت أنّه لو كان الشكّ في الظهور من جهة عدم العلم بالموضوع له والشكّ فيه لغة أو المفهوم منه عرفاً فالأصل يقتضي عدم حجّة الظنّ فيه، فإنّه ظنّ في أنّه ظاهر، ولا دليل إلا على حجّة الظواهر فيصير الكلام مجملاً والمرجع هو الأصل العملي.

نعم، نسب إلى المشهور بين المتقدّمين حجّة قول اللغوي واستدلّ عليه بأمور:
١. دعوى الإجماع على العمل بقول اللغوي كما حكى عن السيّد بل الظاهر من كلامه اتّفاق المسلمين عليه.

٢. إنّ اللغوي من أهل الخبرة وبناء العقلاء على الرجوع إليهم.

٣. دعوى انسداد باب العلم بتفاصيل المعاني غالباً بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه وإن كان المعنى معلوماً في الجملة.
وأورد عليهم في «الكفاية» بأنّ الاتّفاق غير مفيد. والإجماع غير محصل

والمنقول منه غير مفيد مع احتمال كون ذلك مستنداً إلى السيرة في الرجوع إلى أهل الخبرة أو لحصول الاطمينان من قوله أو كونه مع اجتماع شرائط الشهادة. وأما السيرة، فالمتيقن من الرجوع إليه ما إذا كان مفيداً للاطمينان.

مضافاً إلى عدم كون اللغوي من أهل الخبرة بالمعاني بل هو خبرة في تعيين موارد الاستعمال من دون تعيين حقيقته أو مجازيته وموارد الاستعمال من قبيل الحسيات والرجوع إلى أهل الخبرة إنما هو في الحدسيات التي تحتاج إلى إعمال النظر والرأي.

وأما الانسداد فلا يوجب اعتباره مادام انفتاح باب العلم بالأحكام ومع انسداده فهو أيضاً حجة لو أفاد الظن وإن فرض الانفتاح فيه. ومع ذلك فالمراجعة إلى اللغة لا تخلو عن الفائدة بالمرّة،^١ انتهى.

أقول: أما الإجماع فلم يثبت ولا كلام فيه.

وأما السيرة في الرجوع إلى أهل الخبرة فما قاله ﷺ من توقّف حجّيته على حصول الاطمينان خلاف مبناه في سائر الموارد كالتقليد وإن احتملناه، لكن الاستدلال به في مقام المخاصمة ينافيه.

وأما كون اللغوي من أهل الخبرة فيمكن ذلك ثبوتاً وقد يشهد له تفاوت المتعلّقات المذكورة في المعاني المتعدّدة إثباتاً وإن لا يصرّح بكونه حقيقة أو مجازاً. هذا.

بل يمكن إثبات حجّية قوله بطريق آخر وهو أنّ الإخبار عن المعنى الحقيقي،

١. كفاية الأصول: ٣٣٠.

أي عن التبادر إخبار عن الحدس القريب بالحسّ فقوله حجّة فيه من باب عموم حجّية قول الثقة بعد فرض كونه ثقة البتّة كالإخبار بالشجاعة.

بل يمكن الرجوع إليه في تعيين موارد الاستعمال وبضميمة أصالة عدم القرينة يستكشف المسمّى بناء على ما سبق من كون أصالة عدم القرينة أصلاً عقلائياً ولو بعد العلم بالمراد.

وأما احتمال لزوم التعدّد فهو في باب المنازعات كما حقّقنا ذلك في مقامه. ولذلك ترى استدلال الفقهاء بل الأصحاب بكلمات أهل اللغة حتّى في زمان الأئمة عليهم السلام.

وأما الانسداد وقد ناقش فيه في «الكفاية» تبعاً للشيخ عليه السلام كما سبق وإن كان الشيخ عليه السلام رجع عنه في ذيل كلامه، لكنّ النفي والإثبات في كلامه عليه السلام إنّما هو حول كثرة الموارد المحتاج فيها إلى قول اللغوي أو عدم كثرتها.

فإن كان ذلك من حيث تمامية المقدّمة الأولى وهو العلم بالتكليف الذي كان مبناه في الانسداد الكبير على عدم كوننا كالبهائم وأمثاله، فهو لا يحتاج إلى كثرة موارد الانسداد إذ يكفي العلم بالتكليف في ضمن تلك الموارد بعد تمامية منجزية العلم الإجمالي. لكنّ الكلام في إمكان الاحتياط وعدمه أو عسره وإثبات استلزامه ذلك على مدّعيه.

وينبّه أنّ هناك كبريات ثلاث:

١. حجّية قول أهل الخبرة؛ ٢. حجّية خبر الثقة؛ ٣. حجّية البيّنة.

والمشهور أنّ أدلّة حجّية البيّنة تخصّص حجّية قول الثقة في الموضوعات، فيختصّ بالأحكام والفرق بينها وبين حجّية قول أهل الخبرة، أنّ الخبروية في ما

يحتاج إلى رأي ونظر وحجّة النقل في الحسيّات وما هو قريب إلى الحسن. والمتراءى من كلام القوم لزوم التعدّد في الخبرة أيضاً كما عليه مبنى السيّد عليه السلام في مسائل كثيرة. لكنّ الذي حقّقناه في مبحث الاجتهاد والتقليد عدم تخصيص عموم حجّة الخبر الواحد في الموضوعات، وإنّما قام الدليل على لزوم التعدّد والبيّنة في موارد يمكن أن ينتزع عنها عمومها للأمور المرتبطة بشخصين أو أكثر بحيث يمكن أن يصار فيها الاختلاف والدعوى لا في الوظائف الشخصية. ولا حاجة إلى التعدّد أيضاً في قول الخبرة لعدم شمول أدلّة الشاهدين والبيّنة له حيث إنّ الخبرين لا يخبران عن شيء واحد بل كلّ واحدٍ يخبر عن رأي نفسه ونظره، فلا يمكن شمول أدلّة الشاهدين له، فتدبّر.

فصل

حجّة إجماع المنقول

الإجماع المنقول بخبر الواحد حجّة عند كثير ممّن قال باعتبار الخبر الواحد بالخصوص كما نسب إليهم في «الكفاية» من جهة أنّه من أفراد من دون أن يكون عليه دليل بالخصوص فلا بدّ في اعتباره من شمول أدلّة اعتباره له بعمومها أو إطلاقها.

وقد بنى تحقيق القول فيه في «الكفاية» على رسم أمور ثلاثة^١، ونقدّم عليها أمرين:

الأوّل: قد عرّف الإجماع في كلمات العامّة تارة: باتّفاق الأمة على أمر.

وأخرى: باتّفاق المجتهدين.

وثالثة: باتّفاق أهل الحلّ والعقد على أمر كما عن بعضهم وكذلك الخاصّة.

وعلى أيّ حال، فمفاده اللفظي هو الاتّفاق كما أنّه هو المتبادر من لفظ الإجماع.

١. كفاية الأصول : ٣٣١.

كما أنّ المتبادر منه اجتماعهم في جميع الأعصار دون عصر واحد وإن كان يحتمل ذلك في كلام من يستند في حجّيته إلى قوله ﷺ: «لا تجتمع أمّتي على الخطأ»^١ لصدقه على الأمة في كلّ عصر، لكنّه خلاف المتبادر من لفظ الإجماع ونجده مستنكراً عندنا.

وعلى أيّ حال، فحجّية الإجماع عند الخاصّة وإن كان ليست مبنيّة على الاتّفاق بما هو بل بما هو كاشف عن رأي الإمام عليه السلام أو وجود الحجّة كشفاً قطعياً والمبنى في ذلك يختلف كما يأتي، إلا أنّ دعوى الإجماع في كلام أيّ فقيه كان ظاهراً في الاتّفاق ولو كان مبناه الإجماع الدخولي أو اللطفي.

نعم، قد يكون المراد من الإجماع ما هو كاشف عن ما مرّ من دون حصول اتّفاق، فلا بدّ وأن يكون إطلاقه عليه الإجماع مع قرينة على ذلك كما إذا كان وجود المخالف مشهوراً مثل ما ربّما يرى من الشيخ عليه السلام دعوى الإجماع مع ذهاب جلّ المعروفين وكثير من المشهورين إلى الخلاف فيعلم كون إطلاقه عليه الإجماع مبنيّاً على نوع من المجاز.

وبالجملة، فدعوى الإجماع ظاهر في الاتّفاق وقيام الدليل على عدم كونه كذلك في بعض الموارد إنّما يكشف عن إطلاقه مجازاً في ذلك الموارد ولا ينافي الظهور في سائر الموارد.

الثاني: المتسالم بينهم أنّ دليل حجّية الخبر الواحد إنّما يختصّ بالخبر عن الحسّ ولا يتمّ في الخبر عن الحدس لكن مع تفاوت بين «الرسائل» و«الكفاية».

ففي «الرسائل» أنّ آية النّبأ لا يدلّ على أزيد من ذلك، فإنّه لا يدلّ إلا على نفي احتمال الكذب في العادل دون الفاسق، ولذا علّله بمعرضيته للندامة في قبول خبر الفاسق دون العادل ولكنّه لا يرفع احتمال الخطاء، فإنّ الفاسق والعادل في ذلك الاحتمال سواء، فلا بدّ في رفع احتمال الخطاء من الاتّكال على أصل عقلائي وهو أصالة عدم الخطاء وذلك إنّما يجري في الحسيّات دون الحدسيّات، بل لا يجري في من يكثر عليه الخطاء أيضاً.^١

وأما في «الكفاية» فبيان أنّ المتيقّن من بناء العقلاء على حجّية خبر الواحد هو غير ذلك، كما أنّ المنصرف من الآيات والروايات ذلك - على تقدير دلالتها - .

هذا فيما انكشف الحال، وأما فيما اشتبّه فلا يبعد أن يقال بالاعتبار، فإنّ عمدة أدلّة حجّية الأخبار هو بناء العقلاء وهم كما يعملون بخير الثقة إذا علم أنّه عن حسّ يعملون به فيما يحتمل كونه عن حدس، حيث إنّّه ليس بنائهم إذا أخبروا بشيء على التوقّف والتفتيش عن أنّه عن حدس أو حسّ بل العمل على طبقه والجرى على وفقه بدون ذلك. نعم لا يبعد أن يكون بنائهم على ذلك فيما لا يكون هناك أمانة على الحدس.^٢

والمحصّل من كلامهما اختصاص حجّية الخبر الواحد بما كان عن حسّ ويلحق به ما كان مشتبهاً ويمكن أن يكون عن حسّ إلا إذا كان ظاهراً في الحدس أو كان هناك أمانة على كونه عن حدس.

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ١٨١.

٢. كفاية الأصول: ٣٣١.

ونضيف إليه ما إذا كان الخبر عن حدس، لكنّه بحدس قريب من الحسن فإنهم يعتبرون شهادة البيّنة على عدالة شخص مثلاً أو عن شجاعة شخص آخر مع أنّ العدالة والشجاعة من الأوصاف النفسانية لا طريق للعلم بها إلا من طريق الآثار والحدس منها، فالإخبار عنها ليس إلا من قبيل الإخبار عن الحدسيّات يقيناً إلا أنّه حدس قريب من الحسن لكثرة وضوح آثارها وحكايتها عنها.

الثالث: إنّ وجه حجّية الإجماع - عندنا كما في «الكفاية» - هو القطع برأي الإمام عليه السلام ومستند القطع به لحاكيه - على ما يظهر من كلماتهم - هو علمه بدخوله عليه السلام في المجمعين شخصاً وإن لم يعرف عيناً، أو قطعه باستلزام ما يحكيه لرأيه عليه السلام عقلاً من باب اللطف (أو من باب التقرير لوجوب إرشاد الجاهل) أو عادة، أو اتفاقاً من جهة حدس رأيه وإن لم تكن ملازمة بينهما عقلاً ولا عادة كما هو طريقة المتأخرين في دعوى الإجماع، حيث إنهم مع عدم الاعتقاد بالملازمة العقلية ولا الملازمة العادية غالباً وعدم العلم بدخول جنابه عليه السلام في المجمعين عادة يحكون الإجماع كثيراً كما أنّه يظهر ممّن اعتذر عن وجود المخالف بأنّه معلوم النسب، أنّه استند في دعوى الإجماع إلى العلم بدخوله عليه السلام وممّن اعتذر عنه بانقراض عصره أنّه استند إلى قاعدة اللطف. هذا مضافاً إلى تصريحاتهم بذلك على ما يشهد به مراجعة كلماتهم.

وربّما يتفق لبعض الأوحدي وجه آخر من تشرفه برؤيته عليه السلام وأخذه الفتوى من جنابه، وإنّما لم ينقل عنه - بل يحكي الإجماع - لبعض دواعي الإخفاء. انتهى.

ولينبّه أنّ كشف رأي الإمام عليه السلام حدساً عادة أو اتفاقاً لا يتفق معمولاً. نعم يمكن الحدس والقطع من الإجماع بوجود دليل معتبر مورد لقبول جميع المجمعين وإن كان ذلك لا يوجب إلا العلم بالحجّة والحكم الظاهري لا العلم بالواقع.

وحينئذٍ فقد يكون إجماع جماعة موجباً للحدس القطعي بدليل معتبر عند أحد دون غيره كما إذا كان المجمعون كلّهم قائلون بحجّية خبر الثقة ولا يرون اختصاص حجّيته بالخبر العالي السند، فإجماعهم لا يكون إلا كاشفاً عن وجود خبر الثقة ويكفي لمن هو قائل بذلك دون من هو قائل باختصاص الحجّية بالخبر العالي السند.

الرابع: لا يخفى اختلاف نقل الإجماع فتارة: لا ينقل إلا ما هو السبب عند قائله. وأخرى: ينقل المسبّب وهو رأيه عليه السلام حدساً. وثالثة: ينقل السبب والمسبّب معاً. ويختلف ألفاظ النقل أيضاً صراحة وظهوراً وإجمالاً في ذلك.

الخامس: إنّ لا إشكال في حجّية الإجماع المنقول بأدلة حجّية الخبر إذا كان نقله للسبب أو المسبّب أو كليهما عن حسّ. وأمّا ما كان عن حدس فلا. وأمّا ما شكّ في أنّه عن حسّ أو عن حدس، فقد مضى البناء على حجّيته إلا أن يقوم أمانة على كونه عن حدس.

وحينئذٍ فنقل السبب حيث إنّ غالباً عن حسّ يؤخذ به ولو مع الشكّ. وأمّا نقل المسبّب فحيث إنّ غالباً عن حدس لضعف احتمال التشرّف أو العلم بالدخول فغير حجّة.

اللَّهِمَّ إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْمَسْبَبُ قَرِيبًا إِلَى الْحَسِّ كَمَا إِذَا كَانَ ظَفَرٌ عَلَى أَقْوَالِ
جَمِيعِ الْفُقَهَاءِ كَمَا هُوَ ظَاهِرٌ نَقْلَ الْإِجْمَاعِ. بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَ حَدْسُهُ مَبْنِيًّا عَلَى
قَوْلِ خَمْسِينَ فُقَيْهًا مِثْلًا.

إِلَّا أَنْ يَنْضَمَّ إِلَيْهِ مِمَّا حَصَّلَهُ أَوْ نَقَلَ لَهُ - مِنْ أَقْوَالِ السَّائِرِينَ أَوْ سَائِرِ الْأُمَرَاتِ -
مَقْدَارٌ كَانَ الْمَجْمُوعُ مِنْهُ وَمَا نَقَلَ بِلَفْظِ الْإِجْمَاعِ بِمَقْدَارِ السَّبَبِ التَّامِّ فَيَكُونُ
الْمَجْمُوعُ كَالْمَحْصَلِ كَمَا فِي «الْكَفَايَةِ»^١.

وَلَكِنَّهُ لَا يَخْلُو عَنْ إِشْكَالٍ مِنْ حَيْثُ لَزُومُ إِحْرَازِ أَنْ مَا حَصَّلَهُ بِنَفْسِهِ غَيْرَ مَا
تَتَّبِعُهَا وَاتَّكَلَّ عَلَيْهِ النَّاقِلُ وَهُوَ كَمَا تَرَى.
إِذَا تَحَقَّقَ لَكَ هَذِهِ الْأُمُورُ فَنَقُولُ:

١. قَالَ فِي «الْكَفَايَةِ» مَا حَصَّلَهُ: إِنَّ نَقْلَ الْإِجْمَاعِ - بِمَعْنَاهِ الْمَسْبَبِ - فَإِذَا مَبْنِيٌّ
عَلَى قَاعِدَةِ اللَّطْفِ وَهِيَ بَاطِلَةٌ، وَإِذَا عَلَى الْحَدْسِ اتَّفَاقًا بِرَأْيِهِ عَلَيْهِ مِنْ فَتْوَى
جَمَاعَةٍ وَهِيَ غَالِبًا غَيْرُ مُسَلَّمٍ وَإِذَا مَبْنِيٌّ عَلَى الْعِلْمِ بِالِدُخُولِ أَوْ التَّشْرِفِ وَهِيَ قَلِيلٌ
جَدًّا. فَلَا يَكَادُ يَجْدِي نَقْلَ الْإِجْمَاعِ إِلَّا مِنْ بَابِ نَقْلِ السَّبَبِ...^٢.

أَقُولُ: بَعْدَ مَا مَرَّ مِنْ اعْتِبَارِ النُّقْلِ فِي الْحَدْسِيَّاتِ الْقَرِيبَةِ إِلَى الْحَسِّ فَلَا يَبْعَدُ
اعْتِبَارُ الْإِجْمَاعَاتِ الْمُنْقُولَةِ فِي كِتَابِ أَصْحَابِنَا غَالِبًا، حَيْثُ إِنَّ النَّاقِلَ وَإِنْ كَانَ
يَخْبِرُ عَنْ حَدْسٍ إِلَّا أَنَّهُ لَيْسَ خَارِجًا عَنِ الْمَتَعَارِفِ.

فَقَوْلُهُ عَلَيْهِ وَهِيَ غَالِبًا غَيْرُ مُسَلَّمَةٍ: إِنْ كَانَ الْمُرَادُ عَدَمَ تَسْلِيمِ كَوْنِ غَالِبِهِ بِحَدْسٍ
رَأْيِهِ فَهُوَ خِلَافُ الظَّاهِرِ. وَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ عَدَمَ تَسْلِيمِ صِحَّةِ حَدْسِهِمْ وَكَوْنِهِ مُخَالَفًا

١. كفاية الأصول: ٣٣٤.

٢. كفاية الأصول: ٣٣٤ - ٣٣٥.

للوّاقع غالباً فهو بعيد لا يصحّ انتسابه إلى جمهور الفقهاء بأن يكون حدسهم على خلاف المتعارف.

٢. قال في «الكفاية»: إنّ الإجماعات المنقولة إذا تعارض اثنان منها أو أكثر فلا يكون التعارض إلا بحسب المسبّب، وأمّا بحسب السبب فلا تعارض في البين، لاحتمال صدق الكلّ، لكن نقل الفتاوى على الإجمال بلفظ الإجماع حينئذٍ لا يصلح لأن يكون سبباً ولا جزء سبب لثبوت الخلاف فيها إلا إذا كان في أحد المتعارضين خصوصية موجبة لقطع المنقول إليه برأيه عليه السلام لو اطّلع عليها ولو مع اطّاعه على الخلاف، وهو وإن لم يكن مع الاطّلاع على الفتاوى على اختلافها مفصلاً بعيداً، إلا أنّه مع عدم الاطّلاع عليها كذلك إلا مجملاً بعيد فافهم. انتهى.

وهذا منه عليه السلام مبنيّ على ما سبق منه عليه السلام من ظهور الإجماع في كلّ ما يكون كاشفاً بنظر ناقله، وأمّا على ما سبق ممّا من ظهور الإجماع في اتّفاق الكلّ - وإن كان يشارك غيره معه في الأثر ولا بدّ في بيانه من قرينة أو العلم به من الخارج - فيقع التعارض في السبب أيضاً لعدم إمكان اتّفاق الكلّ على أمرين متباينين.

نعم يتمّ دعواه عليه السلام على مبنى الشيخ عليه السلام من حصول الإجماع بالاتّفاق في عصر واحد فيحتمل أن يكون الإجماعين في عصرين ومعه لا يتحقّق التعارض في السبب إلا أنّهما يتعارضان في المسبّب لعدم احتمال النسخ وإن كان يحتمل صدق السببين معاً.

٣. يظهر ممّا ذكر في نقل الإجماع حال نقل التواتر، فإنّ المراد من التواتر هو كثرة الرواة بحيث كان موجبا للقطع بالصدق عادة وغالبا، فلا ريب في حجّية نقله من حيث السبب لأنّه نقل عن حسّ وكذلك من حيث المسبّب ولو أنّه عن حدس، فإنّ المفروض كونه بحيث يكون موجبا للقطع بالصدق عادة وغالبا فهو قريب من الحسّ.

وهذا المعنى ممّا لا يمكن حصوله على أمرين متنافيين عادة فنقل التواتر على أمرين متنافيين يصير من قبيل التعارض في السبب.

وأما لو كان المراد منه ما كان موجبا للقطع عند الناقل - وإن لم يكن موجبا له عادة - فيمكن صدقهما فلا يتحقّق التعارض في السبب وإنّما يكون التعارض في المسبّب فقط فلا يكون كلّ منهما سببا ولا جزء سبب حينئذٍ إلا إذا كان في أحد المتعارضين خصوصيّة موجبة لقطع المنقول إليه بالصدق.

وعلى أيّ حال، فلو كان هناك أثر مترتب على الخبر المتواتر في الجملة - ولو عند المخبر - لوجب ترتيبه عليه ولو لم يكن حاكيا عن ما بحدّ التواتر من المقدار عند المنقول إليه كما في «الكفاية» وذلك لأنّ عدالة الناقل يمنع عن احتمال تعمد كذبه في ذلك، فتدبر.

فصل

في الشهرة

ومن الظنون التي قيل بحجيتها بالخصوص، الظنّ الحاصل من فتوى المشهور وما استدللّ به أو يمكن أن يستدلّ به لها أمور:

١. ما أشار إليه في «الكفاية» في آخر البحث من أنه: بناءً على حجّية الخبر الواحد ببناء العقلاء لا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجّيته بل على حجّية كلّ أمانة مفيدة للظنّ أو الاطمئنان لكن دون إثبات ذلك خرط القتاد.^١ وليس مراده نفي استناد حجّية خبر الواحد بالسيرة حتّى ينافي ما يأتي منه ﷺ بل المراد نفي إمكان إثبات عموم السيرة كما هو المدعى وليس المدعى تنقيح المناط كما توهم فإنه أمر آخر يأتي.

نعم يرد عليه أنّ دعوى سيرة العقلاء على ذلك لا يترتب على تسليم كون حجّية الخبر الواحد بالسيرة، بل ذلك دعوى مستقلّ ويمكن تفاوت مجراه مع

١. كفاية الأصول: ٣٣٦.

السيرة في العمل بالخبر الواحد سعة وضيقاً.
مضافاً إلى أنه يقتضي حجّية مطلق الظنّ دون الشهرة بالخصوص ولا تكون
دليلاً على حجّيتها بالخصوص والبحث عنه موكول إلى محلّه.

٢. تنقيح المناط من حجّية خبر الواحد بل دلالة أدلّة حجّية خبر الواحد عليه
بالفحوى بكون الظنّ الذي تفيده، أقوى ممّا يفيد الخبر.
ويرد عليه مضافاً إلى أنّ لازمه حجّية كلّ ما يفيد الظنّ لا الشهرة بالخصوص،
فلا يكون من الظنّ الخاصّ وإلى أنّ لازمه أيضاً عدم حجّية خبر الواحد إذا لم
يفد الظنّ كما لا يخفى.

بأنّ كون حجّية خبر الواحد من باب إفادته الظنّ غير معلوم غايته تنقيحه بالظنّ
وهو لا يوجب إلا الظنّ بالاعتبار ولا اعتبار به، فلا مجال لدعوى الفحوى أيضاً.
مع أنّه معلوم العدم ودعوى القطع بأنّه ليس بمناط غير مجازفة.

وقرّره في «الدرر» بأنّ المعلوم عدم حجّية خبر الواحد من باب السببية بل من
باب الطريقية والكاشفية، فتدلّ على اعتبار ما كان مثله في الكشف أو أتمّ كشفاً
والشهرة كذلك.^١

وفيه: أنّه وإن كان لا محيص من تسليمه لو حصل القطع بكونه مثله كشفاً أو
أتمّ كشفاً لكنّ الكلام فيه. فإنّ القطع بذلك متوقّف على العلم بمقدار كشف
الخبر ومقدار كشف الشهرة والمقايسة بينهما وذلك غير حاصل لنا لتوقّفه على
العلم بالواقع.

١. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٣٧٨.

٣. إنّه يدلّ على المطلوب مقبولة عمر بن حنظلة ففيها: «... ينظر إلى ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به من حكما ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه. وإنّما الأمور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيتبع وأمر بيّن غيّه فيجتنب وأمر مشكل يرد حكمه إلى الله وإلى رسوله، قال رسول الله ﷺ: حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم...».

قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم...؟^١
فإنّ المراد من المجمع عليه - بقرينة مقابلته بالشاذّ - هو المشهور لا الإجماع بمعناه الظاهري (خصوصاً مع توصيفه بقوله: «... الذي ليس بمشهور») ويشهد له أيضاً قوله في ذيله فإن كان الخبران عنكم مشهورين...».

ومرفوعة زرارة وفيها: «... يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر». فقلت يا سيدي إنهما معاً مشهوران مأثوران عنكم...^٢.

وبعد الغضّ عن ضعف سند الثانية حيث إنّه رواها في «عوالي اللئالي» أنّه روى العلامة مرفوعاً إلى زرارة...^٣ ولذلك اشتهر بالمرفوعة. وقد وصفه في «الكفاية» بالمشهورة^٤ وهو خلط وقع في كلامه ﷺ بينها وبين مشهورة أبي خديجة

١. وسائل الشريعة ٢٧: ١٥٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٩.

٢. مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٢.

٣. عوالي اللئالي ٤: ١٣٣.

٤. كفاية الأصول: ٣٣٦.

التي تعدل المقبولة في باب القضاء واشتراكهما في صدرهما.
 فربما يناقش في دلالتها تارة: بأن المراد من الشهرة والاشتهار الوضوح
 والظهور لا الشهرة الاصطلاحية، والشاهد عليه أنه جعله في الرواية الأولى من
 الأمر البين رشده.

وثانية: بعدم صحّة إرادة الشهرة الفتوائية لفرض الراوي بعد ذلك تعارضهما
 وكونهما مشهورين ولا يمكن تحقّق ذلك في الفتوى.

وثالثة: بأنّ الفتوى حدثت بعد زمان صدور الروایتين ولم تكن معمولة
 متداولة في تلك الأيام.

ويرد على الأوّل، بأنّ الظهور لا يناسب التعارض فإنّه كيف يمكن أن يكون
 المتعارضان ظاهران في كونهما حكم الله. اللهمّ إلا أن يكون المراد هو الظهور
 في صدوره عن الإمام.

مضافاً إلى عدم تناسبه لتعبير الشاذّ الذي وقع في الروایتين، فإنّ مقابل الظهور
 والوضوح هو الخفاء لا الشذوذ.

وعلى الثاني، أنّ الشهرة قد لا يكون مقابلها الشاذّ بل يكون جمّ غفير وكثير
 والشاهد عليه ما يتراءى من التعبير بالأشهر.

وعلى الثالث، منع عدم تعارف الإفتاء في زمان الأئمّة عليهم السلام كما يعلم بمراجعة
 تراجم الأصحاب والأخبار الآمرة بالجلوس في المسجد والإفتاء للناس.

فالأولى ما استراح إليه في «الكفاية» من أنّ المراد من الموصول في الروایتين
 هو الخبر الذي اشتهر نقله وروايته لا ما يعمّ الفتوى.^١

١. كفاية الأصول: ٣٣٦.

وهذا واضح من ملاحظة الروائتين صدرأً وذيلاً من دون احتياج إلى الاستظهار من فرض المشهورين كما في كلام المشكيني رحمته الله حتى يورد عليه بأن كون مراد سؤال الراوي في الفقرة البعدية منحصرأً في بعض المصاديق لا يكون قرينة معيَّنه على كون مراد الإمام في الفقرة الأولى أيضاً هو ذلك المصدق.^١

نعم يمكن أن يقال: إن المراد هو الشهرة الروائي مع الفتوى والعمل به. فإن مجرد الاشتهار من حيث النقل والرواية مع إعراض الأصحاب أو عدم إفتائهم بمضمونه أيضاً خارج عن مفاد الخبرين ولا أقل من كون مضمونها غيره، فإن الظاهر أن المراد من قوله: «خذ بما اشتهر بين أصحابك» أو «المجمع عليه بين أصحابك» هو شيوع العمل بمضمون الرواية واشتهاره لا مجرد الاشتهار من حيث النقل والرواية.

هذا كله مضافاً إلى أن مضمون الخبرين، جعل الشهرة موجباً للترجيح بين المتعارضين الذين ثبت حجيتهما بدليل خاص بحيث لو لم يكونا متعارضين كانا حجةً بدليلها والكلام في المقام في أصل الحجية.

وقد يستدل على المدعى بالتعليل الواقع في المقبولة: فإن المجمع عليه لا ريب فيه... بتقريب أن المناط عموم التعليل.

وفيه مع ما مرّ أخيراً من أن غايته ثبوت الترجيح بها لا أصل الحجية، أن المعلول هو ترجيح أحد الخبرين فهو بمنزلة ما لو قيل مثلاً: كل هذا الرمان لأنه أكبر الرمانين، فإنه لا يمكن استفادة وجوب اختيار كل ما كان أكبر بين أفراد هذا التعليل. وقد مرّ في مبحث المفاهيم أن التعليل إنما يفيد المفهوم

١. كفاية الأصول، مع حواشي المشكيني ٣: ٢٥٧.

إذا لم يكن فيه اختصاص بموضوعه كما في لا تشرب الخمر للإسكار أو كان ولكن يلغيه العرف كما في قوله: «لا تشرب الخمر لأنه مسكر» وأما في مثل المقام فلا.

فتلخص أنه لا دليل على حجية الشهرة بما هي، فتدبر.

فصل

حجّة خبر الواحد

إنّ التمسك بالأخبار الواردة عن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام وإثبات الحكم الشرعي بها يتوقف على مقدمات ثلاث بل أربع:

١. إثبات صدوره. ٢. تشخيص جهة صدوره ٣. تشخيص مفاده نصاً أو ظهوراً. ٤. إثبات إرادة ظهوره.

وبعبارة أخرى: أصالة الصدور وأصالة الجهة وتشخيص الظهور وأصالة الظهور.

وقد مرّ الكلام في الأخيرين صغرياً وكبروياً. والثاني أيضاً متسالم عليه من جهة بناء العقلاء على حمل كلام المتكلم على كونه صادراً لبيان مطلوبه الواقعي لا لبيان خلاف مقصوده لتقيّة أو خوف أو غيره، فإنّه لا يصار إلى هذه الاحتمالات إلا مع قيام الدليل عليها.

وهذا الفصل معقود للجهة الأولى وهي تبين أصالة الصدور، فإنّ الخبر

المرويّ الحاكي لقول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره إن علم صدقه بتواتر أو قرينة خاصّة فلا كلام وإلا فهل هو حجّة على قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره أم لا؟

وقد وقع الكلام في عدّه هذا المبحث من مسائل الأصول - مع أنّه عمدتها - من حيث إنّ موضوعها الأدلّة الأربعة بعد فرض دليّتها مع أنّ البحث في هذا المبحث في دليّة خبر الواحد.

وقد يقال: بأنّ البحث عن دليّة الدليل أيضاً بحث عن أحوال الدليل.^١ وأورد عليه: بأنّ البحث في المسألة ليس عن دليّة الأدلّة أي السنّة الواقعيّة وإنّما هي مفروضة، بل البحث إنّما هو عن حجّة الخبر الحاكي عنها. وقد يدعى أنّ مرجع هذه المسألة إلى أنّ السنّة - وهي قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره - هل تثبت بخبر الواحد أم لا؟ فهو من عوارض السنّة.^٢ وأجيب: بأنّ التبعّد بثبوتها مع الشكّ فيها لدى الإخبار بها ليس من عوارضها بل من عوارض مشكوكها. وبعبارة أخرى: ليس المدعى في هذا المبحث ثبوت السنّة واقعاً، فإنّ ذلك من قبيل مفاد كان التأمّة وليس من العوارض بل ثبوته التبعدي وهو ليس من عوارض السنّة الواقعيّة بل من عوارض مشكوكها كما لا يخفى.^٣

مع أنّه لازم لما يبحث عنه في المسألة من حجّة الخبر والمبحوث عنه في

١. الفصول الغروية: ١٢.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٢٣٨.

٣. كفاية الأصول: ٣٣٧.

المسائل إنّما هو الملاك في أنّها من المباحث أو من غيره لا ما هو لازمه كما هو واضح.

وقد يقال بأنّ السنّة المعدودة من موضوع العلم أعمّ من السنّة المحكيّ والحاكي.

وهذا وإن يرفع الإشكال عن المقام - بعد الغضّ عن كونه خلاف ظاهر ما اشتهر في السنّة الفحول - إلاّ أنّه يبقى إشكالات أخرى في هذا المضمّن كخروج مباحث الأصول العملية والإجماع والمستقلات العقلية والظنّ على طريق الحكومة وأمّثالها، فالمشكلة باق بحاله كما مرّ في أوائل الكتاب.

ولقد تفصّل في «الكفاية» عن الإشكال بأنّ الملاك في الأصولية صحّة وقوع نتيجة المسألة في طريق الاستنباط ولو لم يكن البحث فيها عن الأدلّة الأربعة وإن اشتهر في السنّة الفحول كون الموضوع في علم الأصول هي الأدلّة...^١ والحقّ الذي بنينا عليه أنّ البحث في الأصول إنّما هو عمّا هو معذرّ أو منجزّ وهو الحجّة ليصير وسيلة استنباط الأحكام فكلّ بحث يقع في طريق الاستنباط وتشخيص المعذرّ والمنجزّ فهو من مسائل الأصول.

وكيف كان: فالمحكيّ عن السيّد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن إدريس - قدّس الله أسرارهم - المنع. وربما نسب إلى المفيد وربما ينسب إلى الشيخ وكذا إلى المحقّق بل إلى ابن بابويه. بل في «الوافيه» - على ما في «رسائل» الشيخ^٢ -: أنّه لم يجد القول بالحجّية صريحاً ممّن تقدّم على العلامة!

١. كفاية الأصول: ٣٣٧.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٢٤٠.

ولا ينافي ذلك تمسك الأخباريين بالأخبار المروية في الكتب المعروفة ادعاء منهم حصول العلم بصدورها وقطعية صدور هذه الأخبار عندهم. والمقصود إثبات الحجية تعبداً مع عدم حصول القطع. وقد استدلل للمنع بوجوه:

١. الآيات الناهية عن اتباع غير العلم.
 ٢. الروايات الدالة على رد ما لم يعلم أنه قولهم عليه السلام، أو لم يكن عليه شاهد من كتاب الله أو شاهدان، أو لم يكن موافقاً للقرآن إليهم. أو على بطلان ما لا يصدقه كتاب الله أو على أن ما لا يوافق كتاب الله زخرف، أو على النهي عن قبول حديث إلا ما وافق الكتاب أو السنة، إلى غير ذلك.
 ٣. الإجماع المحكي عن السيد في مواضع من كلامه، بل حكى عنه أنه جعله بمنزلة القياس في كون تركه معروفاً من مذهب الشيعة.^١
- والجواب أمّا عن الآيات، فقد مرّ الكلام فيها مستقصى في أوائل مبحث الظنّ، حيث كان يستدلّ بها على عدم حجّية مطلق الظنّ ومنه خبر الواحد ومحصله:
- أنّه قد يستدلّ بها تأسيساً للأصل وثانية معارضة لما دلّ على حجّية بعض الظنون كخبر الواحد من الأدلة الخاصة وثالثة رادعة عمّا تدلّ على حجّية السيرة. والبحث هنا عن الجهتين الأولتين دون الثالثة فإنّها يأتي الكلام فيها تفصيلاً. وعلى أيّ حال، فقد أجيب عنها بوجوه:

١. رسائل الشريف المرتضى ٣: ٣٠٩.

١. اختصاصها بأصول الدين أو إنّه القدر المتيقّن منها ولا تعمّ الفروع الشرعية كما في «الكفاية».

وفيه أولاً: أنّ مورد بعض الآيات وإن كان ذلك إلا أنّه قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^١ لا يمكن اختصاصه بباب دون باب.

وثانياً أنّ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ واردة ضمن آيات يشتمل على أحكام عملية كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ﴾^٢ ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ...﴾ * ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَىٰ...﴾ * ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ...﴾ * ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ... وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ...﴾ * ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزَنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ...﴾ * ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...﴾ * ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرْحًا...﴾^٣.

فيظهر منها جداً أنّ موردها أيضاً الأحكام العملية، خصوصاً بتناسب قوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ...﴾^٤ فإنّ مسؤولية السمع والبصر لا تناسب إلا مع الأفعال.

٢. ما يقال من أنّ الآيات الشريفة إرشاد إلى حكم العقل بعدم صحّة الاعتماد على الظنّ...^٥.

وفيه: أنّ حكم العقل بذلك ممّا لا ينكر إلا أنّه لا وجه للحمل على الإرشاد

١. النجم (٥٣): ٢٨.

٢. الإسراء (١٧): ٢٩.

٣. الإسراء (١٧): ٣١ - ٣٧.

٤. الإسراء (١٧): ٣٦.

٥. مصباح الأصول ٢: ١٣١ - ١٣٢.

بعد احتمال أو استظهار شمولها أو اختصاصها للأحكام العملية وكونه مولوياً.
نعم على فرض اختصاصها بالأصول الاعتقادية كان لا بدّ من ذلك.
وعلى فرض الإرشاد أيضاً يؤيد حكم العقل وينتج عدم الحجّية عند الله وهو
المطلوب أيضاً.

٣. إنّها مخصّصة بالأدلة الآتية على اعتبار الأخبار كما في «الكفاية»^١.
وفيه: أنّ لسان الآية مثل قوله: «إنّ الظنّ لا يغني...» آب عن التخصيص.
٤. قبول دلالتها وعمومها لكن أدلة الحجّية حاكمة عليها بجعل موردها علماً
تعبداً. وإن كان يمكن الإشكال فيه بأنّ الحكومة تخصيص حقيقة، فلا يناسب
لسان الآيات أيضاً.
٥. القول بالورود فإنّ العمل بالحجّة اتّكال على الدليل العلمي الدالّ على
حجّيتها. وقد أشبعنا الكلام في ذلك فيما تقدّم.
وأما الجواب عن الروايات فقد استراح عنها في «الكفاية» بأنّها أخبار آحاد،
فالاستدلال بها خال عن السداد.
- لا يقال: إنّها... متواترة إجمالاً. فإنّه يقال: إنّها لا تفيد إلا فيما توافقت عليه
وهو غير مفيد في المقصود، بل غايته عدم حجّية الخبر المخالف والالتزام به
ليس بضائر بل لا محيص عنه في مقام المعارضة^٢.
- وفيه: أنّ مجرد ذلك غير مستريح، إذ بعد إثبات حجّية الأخبار الآحاد كما
يأتي يعود الكلام والمحدور، فإنّه يلزم من حجّيتها عدم حجّتها.

١. كفاية الأصول: ٣٣٩.

٢. كفاية الأصول: ٣٣٩.

فلا بدّ أولاً من سردها ثم بيان ما قيل أو يمكن أن يقال فيها. فإنّها على طوائف كماء أشار إليها في «الكفاية»:

١. ما يدلّ على ردّ ما لا يعلم أنّه قولهم عليه السلام إليهم مثل ما رواه في آخر «السرائر» نقلاً من كتاب «مسائل الرجال» لعلي بن محمّد. أنّ محمّد بن علي بن عيسى كتب إليه يسأله عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك عليهم السلام قد اختلف علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه؟ أو الردّ إليك فيما اختلف فيه؟ فكتب عليه السلام: «ما علمتم أنّه قولنا فالزموه وما لم تعلموا فردّوه إلينا».^١

وعن «بصائر الدرجات» عن محمّد بن عيسى، قال: أقراني داود بن فرقد الفارسي كتابه إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام وجوابه بخطّه، فقال: نسألك عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك قد اختلفوا علينا فيه كيف العمل به على اختلافه إذ نرد إليك فقد اختلف فيه، فكتب وقرأته: «ما علمتم أنّه قولنا فالزموه وما لم تعلموا فردّوه إلينا».^٢

٢. ما يدلّ على ردّ ما لم يكن عليه شاهد من كتاب الله أو شاهدان. مثل ما رواه عبدالله بن أبي يعفور، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به؟ قال: «إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وإلا فالذي جائكم به أولى به».^٣

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١١٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٣٦.
٢. مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١٠.
٣. وسائل الشيعة ٢٧: ١١٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١١.

وما رواه عبدالله بن بكير، عن رجل، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث، قال: «إذا جئكم عنّا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به، وإلا فقفوا عنده ثمّ ردّوه إلينا حتّى يستبين لكم»^١.

٣. ما يدلّ على ردّ ما لم يكن موافقاً للقرآن والأخذ بما وافق كما عن أيّوب بن راشد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف»^٢. وما عن أيّوب بن الحرّ، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «كلّ شيءٍ مردود إلى الكتاب والسنة وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»^٣.

وما عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام (في حديث) قال: «أنظروا أمرنا وما جئكم عنّا، فإن وجدتموه للقرآن موافقاً فخذوا به وإن لم تجدوه موافقاً فردّوه، وإن اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده وردّوه إلينا حتّى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا»^٤.

وما رواه العياشي في تفسيره عن سدير، قال: قال أبو جعفر وأبو عبدالله عليه السلام: «لا تصدّق علينا إلا ما وافق كتاب الله وسنة نبيه عليه السلام»^٥.

وما رواه أيضاً في تفسيره عن هشام بن الحكم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله عليه السلام في خطبة بمنى أو بمكة: يا أيّها الناس ما جئكم عنّي يوافق

-
١. وسائل الشيعة ٢٧: ١١٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١٨.
 ٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١١٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١٢.
 ٣. وسائل الشيعة ٢٧: ١١١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١٤.
 ٤. وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٣٧.
 ٥. وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤٧.

القرآن فأنا قلته وما جائكم عنّي لا يوافق القرآن فلم أقله»^١.
وعن كليب الأسدي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ما أتاكم عنّا من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو زخرف»^٢.

٤. ما يدلّ على الأخذ بما وافق كتاب الله وردّ ما يخالفه.
مثل ما رواه السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنّ على كلّ حقّ حقيقة وعلى كلّ صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه»^٣.

وما رواه في «الكافي» عن هشام بن الحكم وغيره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: خطب النبيّ صلى الله عليه وآله بمنى فقال: «أيّها الناس ما جائكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته وما جائكم يخالف كتاب الله فلم أقله»^٤.

وصحيحة أخرى عن هشام بن الحكم أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا تقبلوا علينا حديثنا إلا ما وافق القرآن والسنة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإنّ المغيرة بن سعيد لعنه الله دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي فاتّقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا تعالى وسنة نبينا»^٥.
إلى غير ذلك من الأخبار.

١. مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٤، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٣.

٢. مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٧.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١٠.

٤. وسائل الشيعة ٢٧: ١١١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١٥.

٥. بحار الأنوار ٢: ٢٥٠.

وما رويناه من كل طائفة نموذج منها ولكل منها روايات أخرى تشابه ما رويناه. فلا بد من البحث في كل طائفة بحيالها، فنقول:

أما الطائفة الأولى: - وهي ما يدل على رد ما لم يعلم أنه قولهم إليهم عليهم السلام - فقد يقال: إنه يجري فيها ما مر في الآيات الناهية من التخصيص أو الحكومة أو الورد فيكون نتيجة مفادها عدم حجّية خبر غير العادل.

والذي يسهّل الخطب ظهورها في مورد التعارض وحينئذٍ فعدم دلالتها على المقصود واضح. بل تدل على خلاف المطلوب، فإن التعارض فرع الحجّية وإنها يقع بين الحجّتين لا بين الحجّة واللا حجّة فيعلم أنها كانت حجّة مع قطع النظر عن الاختلاف.

ومثل ما تقدّم من الروايتين في هذه الطائفة، رواية أحمد بن الحسن الميثمي الطويلة أنه سأل الرضا عليه السلام يوماً وقد اجتمع عنده قوم من أصحابه وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله صلى الله عليه وآله في الشيء الواحد فقال عليه السلام: «... وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك ولا تقولوا فيه بأرائكم...»^١

وأما الطائفة الثانية: الدالّة على رد ما لم يكن عليه شاهد من كتاب الله أو شاهدان، فقد روينا هناك روايتي عبدالله بن أبي يعفور^٢ وعبدالله بن بكير^٣ والأولى واردة في مورد التعارض أيضاً كالطائفة السابقة فإنّ فيها: سألت أبا

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١١٤، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٢١.

٢. تقدّم تخريجها في الصفحة ٩٥.

٣. تقدّم تخريجها في الصفحة ٩٦.

عبدالله عليه السلام عن اختلاف... الحديث.

والثانية وإن كانت مطلقة إلا أنّها مرسلة رواها ابن بكير عن رجل. ومع ذلك يجري فيه ما سيأتي في الطائفة الثالثة.

وأما الطائفة الثالثة: وهي ما دلّ على طرح ما لا يوافق كتاب الله فيعارضها الأخبار الدالة على الحجّية كما سيأتي والتعارض بالتباين إذ الأخذ بظاهرها يوجب لغوية تلك الأخبار، حيث إنّ ما لا يوافق كتاب الله يطرح وما وافقه يكفي نفس الكتاب، فلا يبقى لحجّية أخبار الآحاد مورد. فلا بدّ من الجمع بينهما عرفاً. إمّا بحمل هذه الروايات على مورد التعارض فيلحق بالطائفة الأولى.

أو بحملها على ما يخالف كتاب الله ويكذبه الكتاب.

ولعلّ الأخير أقرب فإنّه نحو تخصيص في عموم ما لا يوافق إذ هو عامّ لغير الموافق والمخالف وبعد الجمع تختصّ بالمخالف.

ويؤيد ذلك صحيحة هشام بن الحكم - المروية أخيراً - حيث إنّ الموضوع فيها في صدرها ما وافق وفي الذيل ما خالف. وكذا مقبولة عمر بن حنظلة وفيها: «... ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب... فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب...»^١.

وكذا يؤيدّه أيضاً رواية الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام: «... فإن كان يشبههما فهو منّا وإن لم يكن يشبههما فليس منّا...»^٢ أي ما لا يكون متناسباً لقولهم وهو المخالف.

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٢١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤٠.

١٠٠.....تقرير الأصول / ج ٣

فيقع الكلام في الطائفة الرابعة وهي ما يدلّ على طرح الخبر المخالف. وقد قيل في التفصّي عنها وجوه:

١. احتمال كون المراد أنا لا نقول المخالف للقرآن وما يتوهّم مخالفته ليس مخالفاً.

وفيه: أنه خلاف ظاهر ما في رواية هشام: «... وما جائكم يخالف كتاب الله فلم أقله»^١ ولا يتحمّل الحمل على ذلك.

٢. إنّ المخالفة لا تشمل مثل المخصّص والمقيّد عرفاً والمراد منها التباين. وفيه: أنه لا يناسب ورود هذا العنوان في روايات باب التعارض المفروض ذكرها بعد الأعدلية وغيرها.

٣. إنّ شمولها للخاصّ يوجب نفي حجّية نفسها فإنّها خاصّ بالنسبة إلى عموم حجّية خبر العادل المستفاد من القرآن.

٤. إنّنا نعلم بورود أخبار عنهم عليهم السلام مخصّص للقرآن يتردّد الأمر بين التخصيص والتخصّص فنأخذ بالثاني حملاً لها على التباين وإلا يلزم تخصيص الأكثر المستهجن.

وفيه: أنه لا استهجان إذا كان بتخصيص واحد لا سبيل إليه إلا به والمناط فهم العرف.

٥. لزوم الحمل على ذلك لإبائه هذه الأخبار عن التخصيص.

٦. إنّ هذه الأخبار جواب عن تشنيع المخالفين ولا يمكن لهم التشنيع بالنسبة

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١١١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١٥.

إلى الخصوص حيث كان ذلك صادراً عن النبي ﷺ كثيراً ومتسالماً عندهم. لا يقال: إنه لم يصدر من الكذابين عليهم ما يباين الكتاب والسنة للعلم بأنه لا يصدّقهم أحد في ذلك، بل الذي كان يصدر منهم لم يكن إلا نظير ما كان يروون الأصحاب عنهم ﷺ في مخالفة ظواهر الكتاب وهو المخالفة بنحو العموم والخصوص لا التباين.^١

فإنه يقال: إنّما يبعد ذلك لو كان غرضهم قبول الناس ولم يكن كذلك بل كان غرضهم إشاعته ثم التشنيع عليهم. ولذلك لم يكونوا يروون ذلك بأنفسهم بل كانوا يدسّونها في كتب روايات الأصحاب.

٧. على فرض تسليم العموم ودلالاتها على نفي حجّية كل ما خالف الكتاب ولو بالخصوص، فلا بدّ من تخصيصه بما ورد في باب الترجيحات مثل ما أشير إليه ضمن رواية عمر بن حنظلة^٢ من ترجيح موافق الكتاب على مخالفه الدالة على حجّيتها في نفسها لو لا التعارض.

وأما الإجماع ففي «الكفاية»: أنّ المحصلّ منه غير حاصل والمنقول منه للاستدلال به غير قابل خصوصاً في المسألة كما يظهر وجهه للمتأمل - فإنه لا وجه لحجّية الإجماع المنقول إلا من جهة أنّه خبر واحد والكلام في حجّيته فيلزم من حجّيته، عدم حجّيته ومن وجوده، عدمه وهو كما ترى - . مع أنّه معارض بمثله وموهون بذهاب المشهور إلى خلافه^٣ وهو في محلّه.

١. فوائد الأصول ٣: ١٦٣.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١.

٣. كفاية الأصول: ٣٣٩.

وقد نسب إلى المشهور حجّية خبر الواحد بل ادّعي عليها الإجماع كما يأتي.
واستدلّ لها بالأدلة الأربعة: أمّا الكتاب فبآيات:

الآيات التي استدلّ بها على حجّية خبر الواحد

منها: آية النبأ وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^١.

في المجمع: نزل في الوليد بن عقبة ابن أبي معيط، بعثه رسول الله ﷺ في صدقات بني المصطلق فخرجوا يتلقونه فرحاً به - وكانت بينهم عداوة في الجاهلية - فظنّ أنّهم همّوا بقتله، فرجع إلى رسول الله ﷺ وقال إنّهم منعوا صدقاتهم وكان الأمر بخلافه فغضب النبي ﷺ وهمّ أن يغزوهم فنزلت الآية.
عن ابن عباس ومجاهد وقتادة.^٢

وفي «تنقيح المقال» وعن «أسد الغابة»: عدم الخلاف بين أهل العلم وغيره نزولها فيه...^٣ والوليد هذا هو الذي روى في «الاحتجاج» عن الحسن بن علي الكلبيّ حديثاً طويلاً يقول فيه:

«وأما أنت يا وليد بن عقبة فوالله ما ألومك أن تبغض عليّاً ﷺ وقد جلدك في الخمر ثمانين جلدة و قتل أباك صبراً بيده يوم بدر. أم كيف تسبه وقد سمّاه الله مؤمناً في عشرة آيات من القرآن و سمّاك فاسقاً وهو

١. الحجرات (٤٩): ٦.

٢. مجمع البيان ٩: ١٩٨.

٣. تنقيح المقال ٣: ٢٨٠ / ١٢٦٨٨، أبواب الواو.

قوله: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ...﴾^١

وعلى أيّ حال، فقد استدللّ بها بتقريبات متعدّدة: منها: من جهة مفهوم الشرط. ومنها: من جهة مفهوم الوصف. وثالثة: من باب التناسب بين الحكم والموضوع فإنّه تعالى أمر بالتثبّت عند إخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي وهو كونه خبر واحد وعرضي وهو كونه فاسقاً. ومقتضى التثبّت هو الثاني للمناسبة والإقتران، فإنّ الفسق يناسب عدم القبول فلا يصلح الأوّل للعلية وإلا لوجب الاستناد إليه، إذ التعليل بالذاتي الصالح للعلية أولى من التعليل بالعرضي لحصوله قبل حصول العرضي، فيكون الحكم قد حصل قبل حصول العرضي. ورابعة: بأنّ الله تعالى كان في مقام الردع، ومع ذلك لم يردع عن قبول خبر العادل فيدلّ على حجّيته. ولعلّ ذلك يسمّى بمفهوم التحديد أو الظهور السكوتي. ولعلّه المراد أيضاً من بيان صاحب «الكفاية»^٢ في أواخر كلامه كما يأتي.

والعمدة منها هي مفهوم الشرط وأنّ تعليق الحكم بإيجاب التبيّن على مجيء الفاسق يقتضي انتفائه عند انتفائه عملاً بمفهوم الشرط كما في الرسالة. وقد اعترض عليه بوجوه ربّما تبلغ إلى نيف وعشرين كما في الرسالة. والعمدة منها هي الأيرادين الذين ادّعى الشيخ^٣ عدم إمكان الذبّ عنهما.^٢

الأوّل: إنّ الشرط هنا من قبيل ما سيقّت لتحقّق الموضوع كما في «إن رزقت

١. الاحتجاج ١: ٢٧٦.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الاعظم ٢٤: ٢٥٤ - ٢٦٠.

ولداً فاختنه» وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا﴾^١ وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا...﴾^٢.

والمعروف أن هذا القسم من الجملات الشرطية لا مفهوم لها. ولعلّه مسامحة في التعبير، فإنه لا فرق بينها وبين سائر الجملات الشرطية في إفادة المفهوم إلا أن مفهومها من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع فلا يترتب عليه أثر. فإن مفهوم قوله: إن ركب الأمير فخذ ركابه أنه إن لم يركب الأمير فلا يجب أخذ ركابه... وهو لا يفيد شيئاً.

نعم، القضية المذكورة لا تدلّ على وجوب أخذ ركاب غير الأمير، لكنّه ليس من باب المفهوم ولا عدم دلالاته شاهداً على عدم المفهوم بل لأنه حكم في موضوع آخر.

إن قلت: فما هو السرّ في التعليق والفائدة فيه؟

قلت: إنّ التعليق قد يكون لأغراض خاصّة ومثلاً لو قال خذ ركاب الأمير لعلّه يشبه الأمر على السامع ويتوهم فعليّة هذا الوجوب وأنّ الأمير في حال الحركة للركوب مع أنّه ليس كذلك فلا بدّ له من الإتيان بالقضية الشرطية.

وقد ذبّ عن الإشكال المحقّق الخراساني في «الحاشية» و«الكفاية» بإنكار كون الموضوع نبأ الفاسق حتّى يكون المجيء محققاً له، بل الموضوع مطلق النبأ - كما في «الحاشية» -^٣ أو النبأ الذي جيء به - كما في «الكفاية» - والشرط إن

١. النساء (٤): ٨٦.

٢. الأعراف (٧): ٢٠٤.

٣. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ١٠٨.

جاءه الفاسق، أو إن كان الجائي فاسقاً.

وقال: ولا يخفى أنّه على هذا التقرير لا يرد عليه أنّ الشرط في القضية لبيان تحقّق الموضوع، فلا مفهوم له أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع فافهم... .
ثمّ قال: مع أنّه يمكن أن يقال إنّ القضية وإن كانت مسوقة لذلك إلا أنّها ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبيّن في النّبأ الذي جاء به الفاسق فيقتضي انتفاء وجوب التبيّن عند انتفائه ووجود موضوع آخر فتدبّر. ^١ انتهى.

وهل هو تميم للاستناد إلى مفهوم الشرط أو هو بيان آخر يرجع إلى ما ذكرناه أخيراً من ظهور الردع والتحديد؟

وعلى أيّ حال، فقد أورد عليه في «الدرر» بأنّه إن كان المراد كون الموضوع هو طبيعة النّبأ المقسم لنّبأ العادل والفاسق. فاللازم على تقدير تحقّق الشرط وجوب التبيّن في طبيعة النّبأ، وإن كانت متحقّقة في ضمن خبر العادل. وإن كان المراد كون الموضوع هو النّبأ الموجود الخارجي، فيجب أن يكون التعبير بأداة الشرط باعتبار التردد، لأنّ النّبأ الخارجي ليس قابلاً لأمرين فعلى هذا ينبغي أن يعبر بما يدلّ على المضيّ لا الاستقبال. ^٢ انتهى.

وقد أوضحه في الحاشية المطبوعة أخيراً بيان أوفى، فراجع. ^٣

وأنت خبير بأنّه يمكن اختيار الشقّ الأوّل - كما هو المناسب لبيان المحقّق الخراساني رحمته الله في «الحاشية» ويقال: إنّ الموضوع وإن كان هو طبيعة النّبأ إلا أنّه

١. كفاية الأصول: ٣٤٠.

٢. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٣٨٤.

٣. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٣٨٤، الحاشية ١.

بعد تعليق الحكم على الشرط يختصّ الحكم بالطبيعة الموجودة بذلك الشرط وهو مجيء الفاسق به دون الطبيعة السارية الشاملة لما أخبر به العادل.

ونظيره قوله عليه السلام: «الماء إذا بلغ قدر كرّ لا ينجسه شيء»^١.

والسرّ في ذلك: أنّ الشرط وإن كان من قيود الحكم إلا أنه يصير قيداً للموضوع بنفس ذلك الحكم وهذا الموضوع المقيد المضيق وإن كان لا يتحقّق إلا بتحقق الشرط إلا أنه لا ينافي المفهوم، فإنّه يتبع تعليق ظاهر الكلام وهو في ظاهر الكلام ومن حيث القواعد العربية قيد للحكم لا للموضوع.

وبيان آخر: إنّ الطبيعة إنّما لوحظت في كلّ واحدٍ واحد من أفراد النبا بخصوصه على نحو الاستغراق فيجري التعليق في كلّ فرد من أفراد النبا كما في قولك: «العالم إن كان عادلاً فأكرمه». وبالجملة فهذا ممّا لا يرتاب فيه عرفاً.

ويمكن اختيار الشقّ الثاني كما هو ظاهر «الكفاية» وأنّ الموضوع النبا الذي جيء به المفروض شخصياً ويكون الترديد بين حالتيه ومع ذلك لا يجب إتيانه بالمضي بل الإتيان بالمستقبل كثير أيضاً كما في قولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. وقوله عليه السلام: «إن كان دين محمد لم يستقم»^٢ وإن كان الأحسن التعبير بما يدلّ على المضيّ مثل كلمة لو دون أن.

ومع ذلك كلّه فالتحقيق أنّ ما بينه المحقّق الخراساني رحمته الله - بكلا تعبيريه - وإن كان يمكن ثبوتاً إلا أنه محلّ إشكال إثباتاً، فإنّ المدار هو الموضوع المأخوذ في القضية الشرطية في ظاهر الكلام. لا ما يمكن أن يرجع إليه. ولا ترديد في أنّ

١. أنظر: وسائل الشيعة ١: ١٦٧، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ١١، الحديث ١.

٢. أعيان الشيعة ١: ٥٨١.

المراد من قوله تعالى: ﴿بِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ هو النبا الذي جاء به الفاسق، لا طبيعة النبا، ولا مطلق النبا الذي جاء به، وإلا فمثل هذا التمهل يمكن في كل قضية من هذا القبيل مثل أن يقال في المثال المعروف: إذا ركب الأمير... إنّه: من يريد الركوب إن كان هو الأمير فكذا... .

اللهم إلا أن يقال: إنّ ذلك في المقام هو ظاهر الكلام بل ممّا لا مناص منه ويظهر ذلك ببيان أمور:

١. كل قضية حملية ينحلّ عقد وضعها إلى قضية شرطية مشروطة بتحقق الموضوع وهو شرط محقق للموضوع وإنما يشترط بشرط آخر إذا لم يكن نفس الموضوع كافيًا للحكم بل كان الحكم في بعض أحواله.

٢. كل قضية شرطية يترتب من موضوع وشرط وجزاء هو الحكم على الموضوع والشرط قيد للحكم، فلا بدّ وأن يكون للقضية موضوعاً مع قطع النظر عن الشرط وسابقاً عليه.

٣. الشرط وإن كان قيداً للحكم في ظاهر اللفظ وعلى وفق القواعد العربية الأدبية إلا أنّه حالة من حالات الموضوع، ويرجع إلى قيد للموضوع بنحو نتيجة التقيد، ويختصّ الجزاء الذي هو الحكم بالموضوع المقيد لئلاّ ونتيجة إن جائك زيد فأكرمه أنّه أكرم زيدا الجائي وإنما يؤتي تارة بنحو الوصف وأخرى بنحو الشرط لفوائد يترتب على كلّ منهما. مثلاً إتيانه بالوصف لعله يوهم فرض وقوع حجّيته أو الأخبار عن مجيئه بخلاف الشرط. ولعله لذلك يفترق الظهور اللفظي في المفهوم في الشرط دون الوصف.

وبالجملة: فالشرط وإن كان غير دخيل في الموضوع في اللفظ، لكنّه يقيدّه

لَبَّاءٌ. وفي الحقيقة كلَّ شرطٍ محققٍ للموضوع الواقعي لَبَّاءٌ، ومع ذلك لا يضرُّ بالظهور في المفهوم لأنَّه كان يمكن جعل الموضوع لَبَّاءً نفس الموضوع.

٤. كون شرطٍ محققاً للموضوع في ظاهر اللفظ خلاف القاعدة - لما عرفت من لزوم فرض الموضوع قبل الشرط - وإنَّما يصار إلى ذلك من باب اللابديَّة والقرينة الملزمة، وذلك إنَّما ينشأ من خصوصية الحكم والجزاء المحمول على الموضوع، فإنَّ الغالب ومقتضى القاعدة في الشرط أن يكون الشرط أحد أطوار الموضوع القابل لحمل الحكم على كلِّ أطواره بلا شرط أو على أحد أطواره الذي هو مورد الشرط.

ولكن قد لا يمكن ترتب الحكم إلا على الموضوع المقيد كما في المثال: إن ركب الأمير... فإنَّ أخذ الركاب لا يمكن حمله على الأمير بما هو أمير، بل يصحَّ حمله على الأمير الراكب، فلا بدَّ من لحاظه في الموضوع حتَّى يصحَّ الحمل وهذا معنى تحقُّق الموضوع بالشرط وكذا في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ...﴾^١ فإنَّ الاستماع والإنصات المطلوب لا يمكن تحقُّقه وحمله إلا على القراءة لا على نفس القرآن.

فلا بدَّ وأن يفرض الموضوع عند الحمل هو الركب وكان للمتكلِّم أن يأتي بالوصف إلا أنَّه يعدل إلى الشرط لفوائد مثل أن لا يتوهم أنَّ الأمير عازم للركوب أو في حال الركوب بالفعل أو وجود قراءة القرآن بالفعل حتَّى يحمل على الكذب عند تخلفه ومثل ذلك.

١. الأعراف (٧): ٢٠٤.

٥. وليس كذلك في المقام، حيث إنّ الموضوع المنحاز عن الشرط هو النبأ أو النبأ الموجود المفروض مجيئه وهو ظاهر الكلام وإلا لم ينحاز الشرط عن الموضوع ولا حاجة إلى الشرط في مقام حمل الحكم على الموضوع بوجوب التبيّن فيه مطلقاً، ومع ذلك اشترط بما إذا كان الجائي فاسقاً، فلا وجه لدخول الشرط في الموضوع وتقييده به في ظاهر اللفظ حتّى يصير من قبيل الشرط المحقّق للموضوع وإن كان تقييده لئباً.

ولعلّ الذي صار موجباً للوهم والإشكال خلط التقييد اللبّي الحاصل من الشرط في الموضوع مع التقييد في ظاهر اللفظ، فإنّ الأوّل لا يؤثر في المفهوم بل هو كذلك في جميع القضايا الشرطية بخلاف الثاني، فإنّ المفهوم فيه يصير من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع بعد فرض لزوم لحاظه في الموضوع في مقام الحمل، فتدبّر جيّداً لعلّه بهذا البيان تنحلّ العويصة ويتّضح الكلام.

الإشكال الثاني ممّا يصعب الذبّ عنه: أنّ الآية الشريفة وإن كانت ظاهرة في المفهوم من حيث هي هي لو خلّي وطبعه، إلاّ أنّه بعد ملاحظة ذيل الآية وتعليلها بإصابة القوم بجهالة وهي عدم العلم يكون معناه وجوب التبيّن في كلّ خبر غير مفيد للعلم. فالتعليل بإصابة القوم بجهالة المشترك بين المفهوم والمنطوق يكون قرينة على أنّها ليس لها مفهوم.

لا يقال: إنّ النسبة بينهما عموم من وجه ومادّة الاجتماع خبر العادل غير المفيد للعلم إلاّ أنّه يجب تقديم المفهوم وإلا كان لغواً، فإنّ خبر الفاسق المفيد للعلم أيضاً يجب العمل به.

بل الخبر المفيد للعلم خارج عن مورد الآية منطوقاً ومفهوماً فيكون المفهوم

أخصّ مطلقاً من عموم التعليل.

لأنه يقال: هذا مسلّم إلا أنه عند التعارض طرح المفهوم والحكم بخلو الجملة الشرطية عن المفهوم أولى من ارتكاب التخصيص في التعليل لكون ظهور التعليل أقوى من ظهور القضية الشرطية في المفهوم.

بل التعليل بنفسه أب عن التخصيص في نفسه وكيف يمكن الالتزام بالتخصيص في مثل قوله تعالى: ﴿أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ...﴾^١.

ولعله إلى ذلك أشار الشيخ رحمته في «العدة» حيث قال: لا نمنع ترك دليل الخطاب لدليل والتعليل دليل.^٢

ولا ينافي ذلك جواز تخصيص العام بالمفهوم، فإنه في المفهوم المنفصل أولاً، وفي عام غير التعليل ثانياً.

ولا يصحّ دفع ذلك بأن المراد من الجهالة هو السفاهة والإقدام على فعل سفهي وأنّ ذلك الإقدام على متابعة قول الوليد الفاسق من دون وثوق، فإنّ العاقل بل جماعة من العقلاء لا يقدمون على فعل ما لا ينبغي فعله من العاقل.

وقد قرّره في «الكفاية» بأنّ الإشكال إنّما يتني على كون الجهالة بمعنى عدم العلم مع أنّ دعوى أنّها بمعنى السفاهة وفعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل غير بعيدة.^٣

وفي الحاشية: أنّ ما أورده الشيخ من عدم مناسبته لمورد الآية، فإنّ العاقل بل

١. الحجرات (٤٩): ٦.

٢. العدة في أصول الفقه ١: ١١٣.

٣. كفاية الأصول: ٣٤٠ - ٣٤١.

جماعة من العقلاء لا يقدمون على الأمور من دون وثوق بخبر المخبر بها غير وارد فإنّ إقدامهم لعلّه كان من أجل حسن ظنّهم به وبإيمانه والغفلة عن فسقه فنّبهم الله تعالى على أنّه فاسق يكون الاعتماد بقوله سفهاً. وفي الحقيقة استفيد من الآية أمران: أحدهما أنّ الوليد فاسق والثاني أنّه لا ينبغي الاعتماد على خبر الفاسق.^١ أقول: إنّ على فرض جهلهم فليس الاعتماد على قوله سفهاً، حيث إنّ مناط سفهية الفعل ليس عدم إصابة الواقع وإنّما هو الإقدام على ما لا يقدم عليه العقلاء كما في البيع الغرري مثلاً ولو كان بنفعه واقعاً.

وحينئذٍ فيكون مورد الآية خارجاً. بل لا يكونون مورداً للاعتراض لإمكان عذرهم بجهالتهم بذلك. بل لا يتصوّر أنّهم مشمولاً للآية.

نعم، يمكن تقريرها بأنّهم كانوا عالمين غافلين عن ذلك لكثرة ولعهم على جهاد الكفّار وأخذ الزكاة والغنيمة منهم، أو لحرصهم على الانتقام، فصار موجباً للعجلة وعدم التفكّر فاعترض عليهم ربّهم.

أو يقال: إنّ الله تعالى لم يكن في مقام الاعتراض عليهم، بل في مقام الإرشاد بعد التنبيه على فسقه والتطبيق على المورد والمصدق معلوم بقرائن الأحوال.

وقد أجاب عن الإشكال في «الدرر» بأنّ التعليل لا يدلّ على عدم الجواز بغير العلم مطلقاً، بل يدلّ على عدم الجواز فيما إذا كان الإقدام في معرض الندامة واحتماله منحصر بما لم يكن الإقدام عن حجّة، فلو دلّت الآية بمفهومها على حجّية خبر العادل، فلا يحتمل أن يكون الإقدام على العمل به مؤدياً إلى الندم،

١. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ١٠٩.

فلا منافات بين التعليل ومفهوم الآية أصلاً.^١

ومرجع ذلك إلى أنّ المفهوم وارد أو حاكم على التعليل.

وفيه: أنّ التعليل لا بدّ وأن يكون بما هو ثابت في رتبة متقدمة على الحكم ولا يمكن أن يكون بأمر متأثر عن الحكم. فإن كان حجّة خبر العادل ثابتاً مع قطع النظر عن الآية بدليل آخر - غير سيرة العقلاء لاحتمال ردعها - مثلاً صحّ ذلك وأما مع إثباته بهذه الآية فلا.

هذا، مضافاً إلى أنّ الاتكال على الحجّة إنّما يوجب رفع العذاب والندمان الأخرى وأمال الندمان الحاصل بما يترتب على الفعل من المفسدات الدنيوية كقتل الأخ والأب مثلاً فلا ورود له حينئذٍ. والظاهر من الآية الشريفة هو هذا، حيث جعل تعليلاً ولا بدّ وأن يكون التعليل بأمر ارتكازي لا جعلي تعبدي.

وعن المحقّق النائيني رحمته - على ما في تقريراته - أنّ المفهوم في المقام حاكم على العموم لأنّه يقتضي إلغاء احتمال مخالفة خبر العادل للواقع وجعله محرزاً وكاشفاً عنه، فلا يشمله عموم التعليل لأجل تخصيصه بالمفهوم كي يقال إنّه يأبى عن التخصيص بل لحكومة المفهوم عليه، فليس خبر العدل من أفراد العموم... والمحكوم لا يعارض الحاكم ولو كان ظهور المحكوم أقوى من ظهور الحاكم أو كانت النسبة بينهما عموم من وجه.^٢ وقد أوضحه تلميذه رحمته في «مصباحه»،^٣ فراجع.

ويرد عليه مضافاً إلى ما مرّ في الجواب عمّا قاله في «الدرر» من الأمرين:

١. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٣٨٥ - ٣٨٦.

٢. فوائد الأصول ٣: ١٧٣.

٣. مصباح الأصول ٢: ١٦٣.

ثالثاً: بأنّ التعليل كما يأبى عن التخصيص كذلك يأبى عن الحكومة أيضاً لعدم الفرق بينهما إلا من حيث اللسان وإلا فكلّ منهما يخرج فرداً عن حكم العامّ تعبّداً، إمّا بلسان نفي الحكم أو بلسان نفي الموضوع تعبّداً وما هو المناط في الإباء عن التخصيص الذي هو شناعة ذلك عرفاً يجري في الحكومة أيضاً، فإنّ التعليل لا بدّ وأن يكون بأمر ارتكازي لا يناله يد الجعل والتعبّد.

ورابعاً: أنّ الحكومة إنّما تكون فيما إذا كان الحاكم بلسانه ولفظه ناظراً إلى دليل المحكوم فلو كانت صدر الآية «قولك ألغ احتمال الخلاف في خبر العادل» لكان لحكومته على الذيل وجه. وأمّا صرف عدم وجوب التبيّن فقط الكاشف عن الحجّية التي تلازم في الأمارات فرض غير العالم نفسه عالماً أو فرض غير العلم علماً وإلغاء احتمال الخلاف، فلا يصحّ أن يكون حاكماً عليه.

وهناك كلام آخر للمحقّق الخراساني رحمته الله في «الحاشية» لا يخلو من كلام ولكن يمكن تميمه وهو: أنّه بعد تسليم كون المراد من الجهالة هو عدم العلم إلا أنّ شمولها لخبر العادل ليس بالعموم بل بالإطلاق وهو ممنوع لعدم كونه في مقام البيان أوّلاً، ووجود القدر المتيقّن ثانياً.^١

وتوضيحه: أنّ التعليل مقيّد بالإصباح نادماً وليس المراد منها الندامة بالفعل، إذ قد يكون خبر الفاسق أيضاً مطابقاً للواقع ولا يوجب العمل به ندامة. بل المراد هو معرضيته للندامة. ومن المعلوم تفاوت مراتب المعرضية. فهل المراد النهي عن الاتّباع بأيّ مرتبة كانت المعرضية أو بمرتبة خاصّة توجد في خبر الفاسق

١. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ١٠٩.

دون خبر العادل؟ فشمول التعليل لخبر العادل إنما يتوقف على إطلاق المعرضية
وحيث يشكل بما مرّ.

ولكن يرد عليه أولاً: أنّ إنكار كونه في مقام البيان خلاف الأصل العقلائي
بلا شاهد ولا دليل. وهذا دعوى تجري في أكثر الإطلاقات.

وأما الاتكال على القدر المتيقن وهو ما في قول الفاسق من المعرضية، فقد
تقدم في مباحث الإطلاق أنّه غير وجيه فإنّه غير مضرّ بالإطلاق وإلا يلزم سدّ
باب الإطلاقات لوجودها غالباً من حيث مورد السؤال أو مورد النزول وأمثالهما.
لكن نقول: إنّ ظهور القضية الشرطية في المفهوم أيضاً لو كان متوقفاً على
جريان الإطلاق يشكل أمر الاستدلال بالآية لصلاحيّة كلّ منهما أن يكون بياناً
للآخر.

وأما على المختار من كون المفهوم في الشرطية بالوضع لوضع أداة الشرط
للتعليق، فظهور الشرطية مانع عن انعقاد الإطلاق في التعليل.
وليس أنّ كلّ إقدام عن جهالة ومعرض للندامة موجباً للملامة عرفاً، فإنّ
لمراتب الجهل واحتمال كشف الخلاف والندامة دخل كثير في ذلك فكثيراً ما
بعد كشف الخلاف يتعدّر بضعف هذا الاحتمال ونحوه، فتدبّر.

الاستدلال بالآية الشريفة بمفهوم الشرط

ومما أورد على الاستدلال بآية النبا - وإن كان لا يختصّ بها - ما أشكل في
الأخبار الحاكية للسنة بواسطة أو وسائطه وتقريبه من جهتين:
إحدهما: أنّ فيما يحكيه الشيخ عن المفيد عن الصفار مثلاً فالخبر المحرز

بالوجدان هو خبر الشيخ، وأما خبر المفيد فلا يكاد يكون خيراً تعبدًا - بعد ما لم يكن خيراً وجداناً - إلا بنفس الحكم بوجوب التصديق الشامل لخبر الشيخ فكيف يصير موضوعاً لوجوب التصديق الذي لم يثبت موضوع الخبرية إلا به ويلزم منه أن يكون الحكم مولداً لموضوع نفسه.

وثانيتها: أنّ شمول الآية للخبر المحرز بالوجدان ووجوب تصديقه لا بدّ وأن يكون بلحاظ أثر شرعي يترتب عليه كما هو مقتضى حجّية الطرق مطلقاً. فإنّ معنى الحجّية هو البناء على صدق الخبر تعبدًا لا بمعنى عقد القلب عليه بل بمعنى ترتيب آثاره عليه، فلو لم يكن للمخبر عنه أثر شرعي لا يقع فرداً للعموم كما إذا أخبر العادل بوجود حجر كذا في بحر كذا.

وحينئذٍ يقال: إنّه لا يترتب على خبر الشيخ ﷺ عن قول المفيد أثر إلا وجوب تصديق المفيد في قوله وهو نفس الحكم، فيكون شمول الحكم للموضوع بلحاظ نفس ذلك الحكم.

وبعبارة أخرى: ليس لذلك الحكم أثر إلا نفس تلك الحكم. ومن الواضح أنّ مصبّ الإشكال الأوّل هو خبر الواسطة والثاني - الذي قدّمه في «الكفاية» - هو الخبر الواصل إلى ذي الواسطة.

وأجاب عن الإشكال الثاني في «الكفاية» بأنّه إنّما يلزم إذا لم يكن القضية طبيعية والحكم فيها بلحاظ طبيعة الأثر بل بلحاظ أفراده، وإلا فالحكم بوجوب التصديق يسري إليه سراية حكم الطبيعة إلى أفراده بلا محذور لزوم اتّحاد الحكم والموضوع.^١

١. كفاية الأصول: ٣٤١.

هذا مضافاً إلى تنقيح المناط وعدم القول بالفصل.
ومنه يظهر الكلام بالنسبة إلى الإشكال الأول وذلك لأنه إذا كان خبر العدل
ذا أثر شرعي حقيقة بحكم الآية وجب ترتيب أثره عليه عند إخبار العدل به
كسائر ذوات الآثار من الموضوعات لما عرفت من شمول مثل الآية للخبر
الحاكي للخبر بنحو القضية الطبيعية أو لشمول الحكم فيها له مناطاً وإن لم يشمله
لفظاً، أو لعدم القول بالفصل فتأمل جيداً. انتهى.

وليلاحظ أولاً: أنّ التعبير بالقضية الطبيعية خروج عن الاصطلاح فإنها ما
حكم فيها على نفس الطبيعة اصطلاحاً بحيث لا يسري إلى أفرادها كالإنسان
نوع. والمراد هاهنا القضية الحقيقية التي يجري الحكم على الطبيعة بحيث يسري
إلى أفرادها فلا تغفل.

وثانياً: أنّ هذا كله إنّما يتمّ إذا كان وجوب تصديق العادل أثراً شرعياً يصحّ
التعبّد بالخبر بلحاظه.

وفيه منع، فإنّ توهم كون ذلك واجباً في نفسه ولو بعقد القلب ممنوع، بل
المراد من الأثر الشرعي هو الأثر العملي، وإلا فنفس البناء القلبي لو كان كافياً
في المقام للزم حجّية خبر العادل ولو فيما إذا أخبر عن وجود حجر كذا بلحاظ
عقد القلب على وجوده وإن لم يترتب عليه أثر آخر أصلاً وهذا واضح البطلان.
والحلّ أنّه إنّما يعتبر كون مؤدّي الأمانة حكماً أو ذا أثر شرعي من جهة
حكم العقل بأنّ التعبّد بأمر لا يكون له أثر شرعي لغو لا يصدر عن الحكيم. ومن

هذه الناحية لا يلزم أن يكون الأثر مترتباً على حجّة واحدة بأثره، بل كثيراً ما يترتب أثر عملي على حجّية أمرين كما في الشاهدين وكما فيما يقال من أنّ موضوع هذا الحكم مركّب من جزئين: أحدهما محرز بالوجدان والآخر بالأصل، فالأصل جزء المؤثّر. وهذا ممّا لا ينبغي الشبهة فيه لا في الأصول ولا في الأمارات.

وحيث إنّ شمول الدليل لخبر الشيخ ليس بلحاظ وجوب تصديق المفيد وإنّما هو بلحاظ أثر شرعي عملي عليه وهو مفاد قول الإمام عليه السلام، فإنّ العمل بقول الإمام عليه السلام أثر مترتب ومتوقّف على صدق الشيخ والمفيد وغيرهما فمن وقع في الطريق بحيث إنّ عدم ترتبه ناش عن احتمال كذب أحدهم والشارع يرفع هذا الاحتمال.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون بعضهم في طول الآخر أو في عرضه، إذ غايته أن نقول في السلسلة الطولية إنّ عدم ترتب الأثر ناش إمّا عن كذب الشيخ أو المفيد على فرض إخباره أو الصقار على الفرض وهكذا. ودليل الحجّية يرفع الاعتناء بتلك الاحتمالات.

وبترتب على ذلك أنّه لو وقع في جملة الرواة فاسق لا يشمل الدليل لإخبار بقية الرواة أيضاً ولو كانوا عدولاً.

هذا تمام الكلام في الاستدلال بالآية الشريفة بمفهوم الشرط.

الاستدلال بالآية الشريفة بمفهوم الوصف

ويمكن الاستدلال بالآية الشريفة بمفهوم الوصف ولا مجال فيه للإشكال الأوّل كما هو واضح.

إلا أنه من المعروف عدم ظهور الوصف في المفهوم وقد مرّ في مقامه أنّ دخالة الوصف في الإرادة ولا ينبغي أن ينكر لظهوره في التعليق. واحتمال كونه لنكتة آخر غير التعليق خلاف الظاهر.

إنّما الكلام في أنّه هل هو مع وحدة المطلوب أو مع تعدّده ومع ذلك الاحتمال يكون الحكم المترتب على الوصف ساكناً عن جريانه في الفاقده وعدمه كما في صلّ في الوقت، فلا يوجب حينئذٍ حمل المطلق على المقيد. أمّا إذا أحرز وحدة المطلوب بوحدة السبب فلا بدّ من التقييد.

وكذلك إذا كان الحكم غير قابل للتعدّد كالأحكام الوضعية مثل الجواز والصحة. ولذلك ترى أنّ الأصحاب يلتزمون بالتقييد في مثل: «في الغنم السائمة زكاة»، وليس هذا إلا بالمفهوم.

وحينئذٍ نقول: إنّ المقام من هذا القبيل بعد كون المراد من التبيين عدم الحجية وهو غير قابل للتعدّد والشدة والضعف.

فبذلك يتمّ دلالة الآية الشريفة على حجّية خبر العادل بمفهوم الوصف. كما أنّه قد تمّ دلالتها بمفهوم الشرط أيضاً.

نعم، يجري فيه الإشكال الثاني والثالث وقد مرّ جوابهما، فتدبّر.

ومنها: ومن الآيات التي استدللّ بها على حجّية خبر الواحد آية النفر وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^١.

١. التوبة (٩): ١٢٢.

فإنّ الآية الشريفة دلّت على وجوب الحذر عند إنذار المنذرين من دون اعتبار إفادة خبرهم العلم لتواتر أو قرينة فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد. وحيث إنّ هذه الدلالة مبتنية على دلالة الآية أولاً على وجوب الحذر فقد قرّرت هذه بوجوه:

١. ما ذكره صاحب «المعالم» من أنّه بعد انسلاخ كلمة «لعلّ» عن معناه الأصلي، فهي ظاهرة في كون مدخوله محبوبة للمتكلّم فاستفادة مطلوبية الحذر غير منكر ولا معنى لجواز الحذر أو ندبه لأنّه إن حصل المقتضي له وجب وإلا لم يحسن. فطلبه دليل على حسنه والحسن مساوق للوجوب.

ويشبه ذلك ما ذكره في «الكفاية» مع تفاوت في صدر الكلام وهو أنّ كلمة «لعلّ» ولو كانت مستعملة على التحقيق في معناه الحقيقي وهو الترجّي الإيقاعي الإنشائي إلا أنّ الداعي إليه، حيث يستحيل في حقّه تعالى أن يكون هو الترجّي الحقيقي، كان هو محبوبة التحذّر عند الإنذار وإذا ثبت محبوبيته ثبت وجوبه شرعاً لعدم الفصل وعقلاً لوجوبه مع وجود ما يقتضيه وعدم حسنه - بل عدم إمكانه - بدونه.^١

٢. إنّ الحذر إن كان بحجّة فهو واجب وإلا فلا يكون حسناً ومطلوباً أصلاً بل

الحذر بما ليس بحجّة لعلّه يعدّ من البدعة المحرّم.

ولعلّ هذا يرجع إلى الأوّل ويعني عن الاتّكال على عدم الفصل.

٣. إنّ لَمَّا وجب الإنذار لكونه غاية للنفر الواجب كما هو قضية كلمة لولا

١. كفاية الأصول: ٣٤٢ - ٣٤٣.

التحضيضية وجب التحذّر وإلا لغى وجوبه.

٤. إنه جعل غاية للإنذار الواجب وغاية الواجب واجب بالظهور اللفظي لا

للملغوية حتّى يرجع إلى ما قبله.

والتقريبين الأخيرين إنّما يتمّان على فرض أن يكون المراد النفر للتفقه كما هو أحد تفسيرى الآية الشريفة لا على التفسير الثاني فإنّه حينئذٍ ليس التفقه غاية النفر بل للإقامة في المدينة عند النبي ﷺ وعدم النفر ولا دليل على وجوب ترك النفر لفرقة، فإنّ على هذا التفسير وإن كان المراد منه نهي المؤمنين عن نفر جميعهم إلى الجهاد وأمر بعضهم بأن يقفوا عند النبي ﷺ ويتخلّفوا عن الجهاد للتفقه إلا أنّ هذا النهي أو الأمر إنّما هو في مقام توهم وجوب النفر للجهاد على الجميع عيناً وعدم جواز التخلّف، فلا يدلّ على الحرمة أو الوجوب بل غاية مفاده هو الجواز فقط. فما أتعب الشيخ ﷺ لا يفيد ما رماه.

حيث قال ﷺ: وثالثاً إنّّه قد فسّر الآية بأنّ المراد نهي المؤمنين عن نفر جميعهم إلى الجهاد كما يظهر من قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً...﴾ وأمر بعضهم بأن يتخلّفوا عند النبي ﷺ ولا يخلوه وحده فيتعلّموا المسائل حلالهم وحرامهم حتّى ينذروا قومهم الناضرين إذا رجعوا إليهم. والحاصل أنّ ظهور الآية في وجوب التفقه والإنذار ممّا لا ينكر. انتهى.

وأورد في «الكفاية» على الأخيرين - على التفسير المشهور أيضاً - بإيرادين:

الأوّل: عدم انحصار فائدة الإنذار بالتحذّر تعبداً.^٢

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٢٧٩.

٢. كفاية الأصول: ٣٤٣.

وتوضيحه إمكان أن يكون فائده كون الخبر معداً حتّى يحصل العلم من قوله وقول غيره بتراكم الأخبار ويكفي احتمال ذلك ومعرضيته وشأنيته فراراً عن اللغوية.

ولا يرد عليه حينئذٍ ما أورده المشكيني رحمته الله من أنه إذا فرض وجوب الإنذار مطلقاً بمعنى أنه يجب على كل واحدٍ سواء حصل من قوله منفرداً أو منضمّاً العلم أو لم يحصل، فلا يمكن القول بأنّ فائده في الصورة الأخيرة هو الإعداد.^١ وذلك أنه يكفي احتمال حصول العلم به. نعم يبقى ما إذا علم بعدم حصول العلم به لا منفرداً ولا منضمّاً. ولعلّه خارج عن الإطلاق بنفس الغاية إذ الغاية تصلح للقرينية فلا ينعقد الإطلاق من هذه الجهة.

ويؤيد ذلك تمسك الإمام عليه السلام بالآية الشريفة في التفحص عن الإمام مع أنه لا إشكال في لزوم تحصيل العلم بالإمام والاعتقاد به.

ففي صحيحة يعقوب بن شعيب، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إذا حدث على الإمام عليه السلام حدث كيف يصنع الناس؟ قال عليه السلام: «أين قول الله عزّ وجلّ: ﴿فلو لا نفر...﴾ قال: «هم في عذر ما داموا في الطلب وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتّى يرجع إليهم أصحابهم».^٢

وصحيحة عبد الأعلى، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول العامة إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «من مات وليس له إمام مات ميتة جاهلية؟ فقال: الحقّ والله. قلت: فإنّ إماماً هلك ورجل بخراسان لا يعلم من وصيّ له لم يسعه ذلك؟ (يعني أليس

١. كفاية الأصول، مع حواشي المشكيني ٣: ٣١٤.

٢. الكافي ١: ٣٧٨ / ١.

هذا الرجل في سعة من أجل أنه بعيد عن بلد الإمام).

قال عليه السلام: «لا يسعه إنَّ الإمام إذا هلك وقعت حجة وصيه على من هو في البلد وحقُّ النفر على من ليس بحضرته إذا بلغهم، إنَّ الله عزَّ وجلَّ يقول: ﴿فَلَوْ لَا نَفَر...﴾»^١.

وصحيحة محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام وفيها: ... قلت أفسح الناس إذا مات العالم أن لا يعرفوا الذي بعده؟ فقال: «أما أهل هذه البلدة فلا - يعني أهل المدينة - وأما غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم، إنَّ الله يقول: ﴿... فَلَوْ لَا نَفَر...﴾»^٢.

ولا يخفى: أنَّ هذا الإشكال يختصُّ بالتقريب الأوَّل من الأخيرين كما هو واضح.

الإيراد الثاني: قوله عليه السلام: لعدم إطلاق يقتضي وجوبه على الإطلاق - ضرورة أنَّ الآية مسوقة لبيان وجوب النفر لا لبيان غايته التحذّر - ولعلَّ وجوبه كان مشروطاً بما إذا أفاد العلم.

لو لم نقل بكونه مشروطاً به، فإنَّ النفر إنَّما يكون لأجل التفقه وتعلّم معالم الدين ومعرفة ما جاء به سيّد المرسلين كي يندروا بها المتخلّفين أو النافرين على الوجهين في تفسير الآية لكي يحذروا إذا أنذروا بها وقضية إنَّما هو وجوب الحذر عند إحراز أنَّ الإنذار بها كما لا يخفى.^٣

١. الكافي ١: ٣٧٨ / ٢.

٢. الكافي ١: ٣٧٩ / ٣.

٣. كفاية الأصول: ٣٤٣.

والموجود في النسخ المطبوعة من «الكفاية» قوله: لعدم... والظاهر أنّه خطأ والصحيح: وبعدم... فيكون شروعاً في الإيراد الثاني.

وهو ينحلّ إلى إيرادين مذكورين في كلام الشيخ رحمته ردّاً على التقريبات الثلاثة المذكورة في «الفرائد» و «الكفاية» قد مرّت عليك سوى ما ذكرناه تحت رقم ٢.

واستظهر المشكيني رحمته من «الكفاية» اختصاصهما بالأخير أو هو مع ما قبله - وهو التقريب الثالث المتكل على لزوم اللغوية - ثمّ استشكل عليه بأنّ طريقة الشيخ أحسن إذ على تقدير تمامية الجوابين يجريان في جميع الثلاثة.

ثمّ أورد على الأوّل: بأنّه وإن لم يكن الآية في مقام بيان وجوب الحذر إلا أنّه في الإطلاق والتقييد تابع لوجوب الإنذار، فإذا فرض مطلقاً فلا يمكن دعوى الإهمال في وجوب الحذر بناء على كلّ من التقاربات الثلاثة.

وعلى الثاني: بأنّ النفر وإن كان لأجل تعلّم الأمور الواقعية من الأحكام والمنذر أيضاً يجب له الإنذار بها إلا أنّ وجوب الحذر غير متعلّق بها بما هي كذلك، بل هو ربّ في الآية على عنوان الإنذار. وبعبارة أخرى، على الوجوب المنذر به ولا ريب في صدقة إذا أخبر أحد بوجوب^١.

ويرد على الأوّل: أنّ لا نفهم معنى القابلية في الإطلاق بعد فرض عدم كونه في مقام بيان هذه الجهة.

اللّهمّ إلا أن يكون مراده أنّه في فرض إطلاق الإنذار وشموله ما إذا يعلم

١. كفاية الأصول، مع حواشي المشكيني ٣: ٣١٥.

بعدم إفادة العلم، فلا معنى لوجوب الحذر حينئذٍ إلا الحذر من دون حصول علم.

لكن قد عرفت عدم إطلاق وجوب الإنذار لهذه الصورة أولاً، وإن علم المنذر بعدم حصول العلم لا يلزم عدم حصول العلم للمنذر واقعاً بل قد يحصل له العلم كما لا يخفى ثانياً.

وعلى الثاني: أنّ وجوب الحذر المرتب على الإنذار إنّما هو الحذر عن الأحكام الواقعية بنفس القرينة والبيان التي قيد بها الإنذار وإلا لم يكن في الكلام تقييد ظاهر كما لا يخفى.

ومع ذلك - أي بعد تشييد الإشكالين - لا يجريان في التقريب الثاني. إذ لم يكن هو مبتنياً على الإطلاق حتى يجريان فيه بل بعد فرض إطلاق الإنذار كما هو المفروض استدلالاً بقاعدة اللغوية.

فلا مناص في جوابه إلا ما سبق من منع كون الغاية التحذّر القطعي بل يكفي احتمالاً كما سبق.

اللهمّ إلا أن يكون مراده ﷺ منع إطلاق وجوب الإنذار بنفس البيان لا التحذّر كما يأتي عليه شاهد في آية الكتمان.

نعم، لا يبعد جريانه في الوجه الأول أيضاً إذ كان مبتنياً على استفادة مطلوبة الحذر من ظاهر كلمة «لعل»، فجملة «لعلهم يحذرون» يدلّ على مطلوبة الحذر... لكنّه هل هو مطلقاً أو مقيداً...؟

ولعلّ عدم تعرّض صاحب «الكفاية» لهذا الجواب في التقريب الأول للاعتماد على جواب آخر كان أحسن واستغني به في نظره الشريف وهو يساعد

حتّى مع إطلاق مطلوبة الحذر ببيان:

أنّ التحذّر لرجاء إدراك الواقع وعدم الوقوع في محذور مخالفته من فوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة، حسن وليس بواجب فيما لم يكن حجّة على التكليف ولم يثبت هنا عدم الفصل بل غايته عدم القول بالفصل، انتهى كما في «الكفاية»^١.

وقد تبعه في هذا الجواب صاحب «الدرر»^٢.

لكن يشكل ذلك أولاً: بعبءه عن أذهان عامّة الناس الذين لا يرون في أوامر المولى ونواهيه إلا لزوم إطاعته حذراً عن مؤاخذته وعقابه وأمّا أنّ كلّ أمر ونهي تابع للمصالح والمفاسد... فهو مخصوص بأفهام جمع خاصّ. مع أنّه مورد خلاف بين الأعلام أيضاً وقد أنكره الأشاعرة، والمعتزلة والخاصّة وإن أثبتوها إلا أنّهم أيضاً لا ينكرون أنّها قد تكون تابعة لمصالح في نفس التشريع كما في «الكفاية». وثانياً: إنّ الملاك قد يكون نوعياً فلا يوجب مخالفته ضرراً على المأمور به حتّى مع العلم به لكي يصير داعياً على التحذّر عند الاحتمال.

ثمّ إنّ المحقّق النائيني^٣ ابتنى الاستدلال بالآية على ثلاث مقدمات وقد تبعه في ذلك تلميذه السيّد الخوئي^٤ بتفصيل:

١. إنّ المراد من الآية الشريفة وجوب إنذار كلّ فرد لا المجموع، لأنّ تقابل الجمع بالجمع ظاهر في التوزيع. مع عدم اتّفاق اجتماعهم معمولاً.
٢. إنّ المراد من التحذّر هو التجنّب العملي لا مجردّ الخوف النفساني، لأنّ

١. كفاية الأصول: ٣٤٣.

٢. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٣٩٠.

ظاهر الحذر هو أخذ المأمن من المهلكة والعقوبة وهو العمل لا مجرد الخوف النفساني.

٣. إنَّ الحذر واجب، لأنَّ كلمة «لعلَّ» ظاهرة في كون ما بعدها غاية. فإن كان غير قابل للتكليف فيدلُّ على مطلوبيته وحسنه وإن كان قابلاً للتكليف دلَّ على أنَّه بحكم ما قبلها. فيدلُّ الآية الشريفة على وجوب التحذّر العملي عند الإنذار وهذا هو معنى حجّية الخبر.

ثمَّ قال السيّد الخوئي رحمته الله: إنَّ دلالة هذه الآية على حجّية الخبر أظهر وأتمَّ من دلالة آية النبا عليها^١.

وبالتأمّل فيه يعلم: أنّ مجموع هذا البيان لا يفيد شيئاً أكثر ممّا قرّبه الشيخ رحمته الله واستشكل فيه وإنّما المهمُّ حلُّ الإشكاليين من منع الإطلاق أوّلاً، بل وجود الدليل والقرينة على التقييد ثانياً.

ولذلك فقد تصدّى لدفعهما وأجاب عن الأوّل، أوّلاً: بأنّ الأصل كونه في مقام البيان. وثانياً: بأنّ ظاهر الآية تقسيم المكلفين إلى الفقيه والمنذر والمنذر وتعيين وظيفة كلّ منها. وثالثاً: بأنّ ظاهر الآية ترتّب وجوب الحذر على الإنذار وتخصيصه بما إذا حصل منه العلم يوجب ترتّبه على العلم لا على الإنذار. ورابعاً: أنّه تقييد بفرد نادر.

وعن الثانية - بعد ذكر مقدّمة خارجة عن الكلام من كون الإخبار بالوجوب والحرمة إنذار - أنّ كونه مطابقاً أو غير مطابق خارج عن مدلول الخبر... وبالجملة

١. مصباح الأصول ٢: ١٨٤ - ١٨٥.

الإخبار عن الوجوب والحرمة إنذار بما تفقّه في الدين دائماً وإن كان المخبر به غير مطابق للواقع.^١

ويرد على الأوّل أنّ كون الأصل في الكلام كونه في مقام البيان مسلّم، إلاّ أنّه قد يقوم القرينة على خلافه كما إذا كان في مقام التعداد والمقام من هذا القبيل، فإنّه في مقام بيان وجوب النفر أو عدم وجوبه وقد ذكر الغايات استطراداً وتشويقاً.

ومنه يظهر ما في قوله من كون الآية في مقام تقسيم المكلفين وبيان وظيفة كلّ منهم.

وليس المراد من الإنذار إلاّ الإعلام فيترتب عليه العلم ولو بضميمة أقوال آخرين، فالاعتبار وإن كان بحصول العلم إلاّ أنّ الإنذار طريق وليس ذلك موجباً لإلغاء عنوان الإنذار. وليس تقييده بذلك تقييداً بالفرد النادر إذ قد يحصل العلم بقول نفر واحد أو نفرين.

وأعجب من ذلك ما ذكره النائيني رحمته في رفع ذلك الإشكال من أنّ الآية بعد دلالتها على أنّ الحجّية تحكم بأنّ قول المنذر هو الحكم الواقعي فيكون حاكماً على ما دلّ على أنّ الإنذار والحذر لا بدّ أن يكون بالنسبة إلى الواقع.^٢ وفيه ما ترى من أنّ الكلام في دلالة الآية على الحجّية فكيف تؤخذ تلك حاكماً.

مضافاً إلى أنّ الحكومة تتوقّف على أن يكون للدليل الحاكم لسان الحكومة

١. مصباح الأصول ٢: ١٨٧.

٢. فوائد الأصول ٣: ٦٧.

بأن يكون ناظراً إلى الدليل المحكوم ولا يمكن دعواه في المقام.
وعلى الثاني منع ما لخصه أخيراً من أنه إنذار بما تفقه في الدين دائماً وإن كان غير مطابق للواقع. ولم نفهم المراد منه فإن الإنذار الكاذب ليس إنذاراً بما تفقه في الدين قطعاً. هذا. والحاصل أن الإشكالين لا محيص منهما ويردان على التقريب الأول والثالث. وأما الثاني فقد مرّ ما فيه أيضاً.

لكن لا يرد عليه ما أورد عليه الشيخ رحمته بقوله ثالثاً من: أن الاستفادة من الآية حجّية الخبر المقرون بالتخويف وليس في الخبر الواحد الناقل للحكم ذلك بل ذلك شأن الواعظ والمفتي وأما الناقل فربّما ينقل الرواية ولا يعلم معناها.^١
إمّا لما أورد عليه في «الكفاية» من أن حالهم، حال نقلة الفتاوى وقد نرى أن كثيراً منهم ينقلون الفتوى ويقرونها بالتخويف مع عدم الفصل بينهما جزماً.^٢
وإمّا لأنّ نقل التخويف أيضاً تخويف، فإنّه لو فرضنا أن من لا يعلم العربي مثلاً قد حفظ حديثاً عربياً مشتملاً على التخويف فقرأه على جمع يحصل لهم الخوف منها، ويقال: إنّه قد خوّفهم عليه. ولذلك نرى أنّهم كانوا يقرؤون القرآن ويخوّفون غيرهم بنفس قراءة الآيات.

هذا كلّ ما جرى في بيان القوم من الإثبات والنفي. وهاهنا كلام وتوضيح يتّضح منه بعض جوانب الآية الشريفة والمراد منها:

١. إنّ «لعلّ» وضع للدلالة على الترجّي في نفس المتكلّم معمولاً وقد يكون لإيجاد الاحتمال والترجّي في ذهن المخاطب وفكرته كما تقول: «إذهب إلى

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٢٨٤.

٢. كفاية الأصول: ٣٤٤.

بيت زيد لعله جاء من السفر»، ولو مع علم المتكلم بمجيئه أو عدم مجيئه. وقد يعبر عن ذلك «بالإطماع» كما في كلام الكشاف والطبرسي^١ أعمّ ممّا كان متعلّق الإطماع فعل نفس المتكلم كما في قوله تعالى: ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾.^٢ أو فعل المخاطب، كقوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^٣ أو فعل غيره كما في المقام وكقوله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾^٤ و ﴿لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾.^٥

وحينئذٍ فغاية ما يدلّ عليه مطلوية ذلك للمخاطب ولا يستلزم الدلالة على مطلويته للمتكلّم ومنه تعرف أنّه لا حاجة إلى القول بخروج لعلّ عن معناه في المقام كما في «المعالم»^٦ أو مغايرة داعيه مع سائر الموارد.

٢. إنّ الحذر سواء كان المراد منه الخوف النفساني أو التحذّر العملي ليس لازماً للإنذار بل قد لا ينقدح ولا يتحقّق مع العلم أيضاً، ولا يصحّ أن يتعلّق به التكليف ويقع واجباً فإنّه يلزم فيه ما يلزم في قوله أطيعوا الله، من التسلسل أو التكليف بلا ملاك، فلا يكون الأمر إليه إلا إرشادياً.

٣. إنّ خبر المنذر مطلقاً يكفي لإيجاد الاحتمال للسامع، فلا يصحّ له الأخذ بالبراءة بعد ذلك بل يجب عليه الفحص أو الاحتياط عقلاً. ولو تفحص لظفر به

١. الكشاف ١: ٩٢؛ مجمع البيان ١: ٤٨١.

٢. الطلاق (٦٥): ١.

٣. البقرة (٢): ٢١.

٤. طه (٢٠): ٤٤.

٥. آل عمران (٣): ١٣٢.

٦. معالم الدين: ١٨٩ - ١٩٠.

على الفرض بالسؤال عن غيره من المتفقهين أو عن الإمام عليه السلام، والمفروض أنه أنذر بالواقع فيوافقونه فيحصل له العلم فيترتب عليه للسامع المنقاد الحذر دائماً وإن لم يكن قول المنذر حجة عليه. ولعله يناسبه لغة الحذر، حيث إنه لا يختص بالعلم بل يجري في الظن والاحتمال أيضاً.^١

فما في الاستدلال من أنه لو لم يكن قول المنذر حجة لما صحّ ولما حسن الحذر باطل بالمرّة.

فتحصل: أنه لا دلالة في الآية الشريفة على المطلوب بوجه.

ومنها: آية الكتمان وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَأَلْهَدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾^٢.

قال الشيخ رحمته الله: والتقريب فيه نظير ما مرّ في آية النفر من أن حرمة الكتمان يستلزم وجوب القبول عند الإظهار...^٣ (وأضاف إليه في «الكفاية»: للزوم لغويته بدونه).^٤

١. الفرق بين الاحتراز والحذر أن الاحتراز هو التحفظ عن الشيء الموجود. والحذر هو التحفظ ممّا لم يكن إذا علم أنه يكون أو ظن ذلك.

الفرق بين الخوف والحذر أن الخوف توقع الضرر المشكوك في وقوعه ومن يتيقن الضرر لم يكن خائفاً له - وكذلك الرجاء لا يكون إلا مع الشك ومن تيقن النفع لم يكن راجياً له.

والحذر توفي الضرر سواء كان مظنوناً أو متيقناً. والحذر يدفع الضرر والخوف لا يدفعه. ولذا يقال: خذ حذرَكَ ولا يقال: خذ خوفَكَ.

٢. البقرة (٢): ١٥٩.

٣. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٢٨٧.

٤. كفاية الأصول: ٣٤٤.

ثمّ قال: ويرد عليها ما ذكرنا من الإيرادين الأوّلين من سكوتها وعدم التعرّض فيها لوجوب القبول مطلقاً وإن لم يحصل العلم عقيب الإظهار، أو اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالأمر الذي يحرم كتمانها ويجب إظهاره، فإنّ من أمر غيره بإظهار الحقّ للناس ليس مقصوده إلا عمل الناس بالحقّ ولا يريد بمثل هذا الخطاب تأسيس حجّية قول المظهر تعبداً ووجوب العمل بقوله وإن لم يطابق الحقّ.

ويشهد لما ذكرنا: أنّ مورد الآية كتمان اليهود لعلامات النبيّ ﷺ بعد ما بيّن الله ذلك لهم في التوراة ومعلوم أنّ آيات النبوة لا يكتفي فيها بالظنّ. نعم، لو وجب الإظهار على من لا يفيد قوله العلم غالباً أمكن جعل ذلك دليلاً على أنّ المقصود العمل بقوله وإن لم يفد العلم لئلا يكون إلقاء هذا الكلام كاللغو.

ومن هنا يمكن الاستدلال بما تقدّم من آية تحريم كتمان النساء ما في الأرحام على وجوب تصديقهنّ وبآية وجوب إقامة الشهادة على وجوب القبول بعد الإقامة.

مع إمكان كون وجوب الإظهار لأجل رجاء وضوح الحقّ من تعدّد المظهرين.^١ انتهى.

وقد اعترض عليه في «الكفاية» بأنّه لو سلّمت هذه الملازمة لا مجال للإيرادين.

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٢٨٧ - ٢٨٨.

فإنه لا يتم الاستدلال في هذه الآية إلا متكلاً على لزوم اللغوية لا غيره من التقريبات المتقدمة في آية النبأ وقد عرفت عدم ورود الإشكاليين عليه لعدم اتكاله على الإطلاق وإن كان ظاهر الشيخ تعلقهما به أيضاً.

لكنها ممنوعة، فإن اللغوية غير لازمة لعدم انحصار الفائدة بالقبول تعبداً وإمكان أن تكون حرمة الكتمان لأجل وضوح الحق بسبب كثرة من أفشاه وبينه لئلا يكون للناس على الله حجة بل كان له عليهم الحجة البالغة^١ انتهى.

أقول: أما الإيراد الأخير فهو أيضاً مذكور في كلام الشيخ رحمته كما تقدم. وأما الإيرادين، فقد تقدم من عدم جريانهما في التقريب الثاني المبني على اللغوية في آية النفر وكذلك هنا.

اللهم إلا أن يكون مراد الشيخ رحمته نفي إطلاق حرمة الكتمان ووجوب الإظهار كما يساعده بعض عبارته: نعم لو وجب الإظهار على من لا يفيد قوله العلم... وإن كان لا يناسبه تمام كلامه:... مع إمكان كون وجوب الإظهار لأجل رجاء... فتدبر. وهذا هو الذي احتملناه في آية النفر أيضاً من احتمال إنكار إطلاق وجوب الإنذار فلا تغفل.

ومنها: آية السؤال وهي قوله تعالى: ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^٢ بناء على أن وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب وإلا لغى وجوب السؤال، ومن المعلوم عدم الفرق في وجوب القبول بين المسبوق بالسؤال وعدمه.

١. كفاية الأصول: ٣٤٤.

٢. النحل (١٦): ٤٣؛ الأنبياء (٢١): ٧.

وأورد عليه الشيخ رحمته أولاً: بأنّ الآية بمقتضى سياقها وشهادة جمع من المفسّرين ورد في علماء أهل الكتاب فإنّ المذكور في سورة النحل: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ * بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ...﴾^١ وفي سورة الأنبياء: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ * وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ﴾^٢.

ومع قطع النظر عن سياقها فالمراد - بمقتضى روايات كثيرة بعضها صحاح - هو الأئمة عليهم السلام فلا ربط له بالخبر الواحد.

وثانياً: على فرض التعميم ظاهر الآية هو السؤال عند الجهل حتّى يحصل العلم كما يظهر ذلك بمراجعة أمثاله في كلمات العرب. ويؤيده أنّ الآية واردة في أصول الدين.

وهذا هو الذي تبعه في «الكفاية» وقال: إنّ الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم لا للتعبّد بالجواب.

وثالثاً: أنّ صريح الآية هو السؤال عن أهل الذكر وهو الذي يكون عالماً بشيء لا بمقتضى سماعه ذلك أو رؤيته له، بل بمقتضى كونه عالماً فيه عن اجتهاد وتحقيق، فيصح الاستناد إليها في الفتوى دون الرواية...^٣ انتهى.

واعترض عليه في «الكفاية» بصدقه في بعضهم فيتمّ في غيرهم بعدم الفصل.^٤

١. النحل (١٦): ٤٣ - ٤٤.

٢. الأنبياء (٢١): ٧ - ٨.

٣. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٢٨٩ - ٢٩٠.

٤. كفاية الأصول: ٣٤٥.

لكن يرد عليه ما قاله الشيخ رحمته الله في ذيل كلامه من أنّ السؤال عن أهل العلم عن الألفاظ التي سمعها من الإمام عليه السلام والتعبّد بقوله فيها ليس سؤالاً من أهل العلم من حيث إنهم عالمون ألا ترى أنه لو قال سل الفقهاء إذا لم تعلم أو الأطباء، لا يحتمل أن يكون قد أراد ما يشمل المسموعات والمبصرات الخارجية من قيام زيد وتكلم عمرو وغير ذلك. انتهى.

والحاصل: أنّ الإشكال يسري في قول أمثال زرارة أيضاً إذا كان مجرد نقل الرواية هذا. ومنه يظهر ما في كلام المشكيني رحمته الله من تشبيه الإشكال والجواب بما مرّ في آية النفر من عدم كون نقل الرواية إنذاراً، فإنّ الإشكال في آية النفر كان قابلاً للذبّ بخلاف المقام لاحتمال كون حجّيته بملاك أنّه من أهل الذكر، فلا يدلّ على قبول قول زرارة أيضاً في روايته حتى يتعدّى إلى غيره، بل إنّما يدلّ على قبول قوله فيما هو من شأن أهل الذكر فقط.

ومع ذلك يمكن الكلام في ما رامه الشيخ رحمته الله:

أما الأوّل، فلأنّ نزوله في السؤال عن أهل الكتاب ممّا لا يمكن إنكاره لكن ليس مراد الشيخ رحمته الله أنّ قول أهل الكتاب حجة دون المسلم قطعاً ولا يلتزم به بل المفاد عامّ والمورد لا يخصّص، كما أنّ تفسيره في الأخبار بالأئمة عليهم السلام لا يدلّ على الاختصاص لهم، بل هم من مصاديقه كما هو دأبهم في التفسير غالباً وإلا يلزم خروج مورد نزول الآية، لعدم وجودهم في زمان النزول ولم يكن قولهم متّبعا لترتبه بالوسائط على ثبوت النبوة.

فهذا نظير ما ورد في «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»^١ من أنّ المراد عقد الإمامة أو عقد الربوبية في الذرّ،^٢ ومع ذلك لا ينكر الاستدلال بها في أبواب العقود المتعارفة. فالمراد من الآية عامّ فيشمل أخبار غيرهم عليهم السلام من أهل الذكر أيضاً. وأمّا الثالث، فبأنّ اختصاصه بمن لم يكن علمه عن سمع وبصر بل عن اجتهاد وتحقيق فينا فيه مورد نزول الآية، إذ السؤال عن كون الأنبياء من البشر ليس سؤالاً عن الرأي والنظر بل عمّا سمع ورأي. نعم لا بأس بعمومه فيشمل المجتهد أيضاً.

ومنه يظهر عدم الحاجة إلى ما تشبّث به صاحب «الكفاية» من التمسك به في أضراب زرارة الذين هم من أهل الذكر أولاً، ثمّ تعميمه في غيرهم بعدم القول بالفصل حتّى يرد عليه ما أورده الشيخ عليه السلام ونقلناه فيما مرّ.

وأما الثاني: فلائنه لا يتمّ في مورد نزوله، إذ السؤال من أهل الكتاب في خصوص صفات النبي عليه السلام إن كان من الكافرين منهم فلا يجيئون، وإن كان من مؤمنينهم فهم متّهم لا يقبل قولهم ولا يحصل منه العلم، فما المراد من الآية الشريفة؟

والمراجعة إلى الآيتين ونفس التعبير الموجود في متن الآية تشهد أنّ المخاطب بهما هو الكفّار من القریش الذين كانوا ينكرون نبوة نبيّنا بما أنّه رجل مثلنا، يأكل ويمشي في الأسواق. وأجيبوا بأنّ الأنبياء السلف أيضاً كانوا كذلك. فمورد السؤال هو كون النبي عليه السلام من البشر ومن الرجال. فجوابهم يقدح

١. المائدة (٥): ١.

٢. راجع: بحار الأنوار ٣٦: ٩٢ / ٢٠.

احتمال نبوة نبيِّنا حتَّى ينظروا في معجزاته قبلاً لما كانوا يعتقدون بعدم إمكان ذلك وكانوا يستريحون عن النظر في المعجزات.

فالمحصّل: أنّ ما يترتّب على السؤال في مورد نزول الآية هو انقداح الاحتمال لا العلم ولا الحجّية تعبّداً، نعم ينجرّ ذلك إلى العلم في مورد نبوة نبيِّنا ﷺ.

ثمّ إنّ لا إشكال في أنّه لا يمكن حمل الآية على التعبّد بحجّية الخبر الواحد، فإنّ المخاطب بها المشركون المنكرون للنبوة فكيف يصحّ التعبّد في حقّهم. لكن ذلك لا يقتضي القول بلزوم السؤال حتّى يحصل العلم، بل يمكن القول بأنّ المراد هو الإرشاد إلى ما هو بناء العقلاء وسيرتهم من الاتّكال على ما يحصل به الاطمئنان أو خبر الثقة عندهم لو كان بنائهم على ذلك. وليس ذلك منافياً لظاهر اللفظ ولا موجباً لعدم حسن الاستعمال، كما يقال في العرف لمن لا يدري قيمة شيء: ارجع إلى الخبرة حتّى تعرف أو حتّى تعلم ذلك.... ولا يرد عليه: أنّ الآية واردة في أصول الدين الذي لا بدّ فيه من العلم والاعتقاد لما عرفت أنّه لانقداح الاحتمال لا لإثبات النبوة.

وحينئذٍ نقول: إنّ في مورد الآية وإن كان لا يترتّب على السؤال أثر عملي بل غايته انقداح الاحتمال إلا أنّه كافٍ لإمضاء ما هو عليه سيرة العقلاء من الاتّكال على الخبر المفيد للاطمئنان أو خبر الثقة، فيصير دليلاً خاصاً على إمضاء سيرة العقلاء في هذا المضمار.

ولعلّه يترتّب عليه الجواب عمّا يقال من ردع السيرة بالآيات، فإنّ هذه الآية الشريفة إمضاء لها.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ^١ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ^٢﴾.

فإنه تبارك وتعالى مدح نبيه بأنه يصدق للمؤمنين وقرّنه بتصديقه تعالى فإذا كان التصديق حسناً يكون واجباً.

وأيدته في الرسالة بما رواه في «الكافي»: «... يا بني إنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾، يقول: يصدق الله ويصدق للمؤمنين فإذا شهد عندك المسلمون قصدّتهم...»^٤.

ثمّ أورد عليه في الرسالة وتبعه في «الكفاية» أولاً: بأنّ المراد بالأذن سريع التصديق والاعتقاد بكلّ ما يسمع لا الأخذ بقول الغير تعبداً من دون حصول الاعتقاد بصدقه فمدحه بذلك لحسن ظنّه بالمؤمنين وعدم اتّهامهم.

وثانياً: أنّ المراد بتصديقه للمؤمنين هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم ولا تضرّ غيرهم لا التصديق بترتيب جميع الآثار كما هو المطلوب في باب

١. في ترجمة التفسير الأمثل: تنها مؤمنين را تصديق مي کند، والظاهر أنه ليس في الآية دلالة على الحصر. [منه غفر الله له]

٢. حكى الشيخ في الرسالة عن تفسير القمي في سبب نزول الآية أنه نمّ منافق على النبي ﷺ فأخبره الله ذلك فأحضره النبي ﷺ وسأله فحلف أنه لم يكن شيء ممّا ينمّ عليه فقبل منه النبي ﷺ فأخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبي ﷺ ويقول إنه يقبل كلّ ما يسمع أخبر الله تعالى أنّي أنمّ عليه وأنقل أخباره فقبل وأخبرته أنّي لم أفعل فقبل فردّه الله تعالى بقوله لنبيّه: ﴿قل أذن خير لكم...﴾. (فراند الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٢٩٣)

٣. التوبة (٩): ٦١.

٤. الكافي ٥: ٢٩٩ / ١.

حجّية الخبر، ويظهر ذلك من تصديقه للنّمَام بأنه ما نمّه وتصديقه لله تعالى بأنه نمّه ولو كان المراد ترتيب جميع الآثار لم يكن أذن خير لجميع المؤمنين إذ لو أخبره أحد بزنا أحد أو شربه ... لم يكن في سماعه ﷺ ذلك الخبر عنه خير للمخبر عنه بل كان محض شرّ له...^١ انتهى ملخصاً.

ويرد على الأوّل: بمنافاته لظاهر الآية والرواية، إذ لو أغمض النظر عمّا ورد في شأن نزولها من أنه أخبره الله تعالى بنميمته فلا أقلّ من شمول إطلاقها لما إذا كان إخبار الله تعالى وبعض المؤمنين في قضية واحدة كلّ على خلاف الآخر أو كان أخبر بعض المؤمنين على خلاف الأوّل ولا يمكن القول حينئذٍ بحصول القطع.

وأما الثاني: فلم يبيّن وجه تخصيصه ببعض الآثار إلا بما أنه ﷺ رحمة لهم وذلك لا يقتضي ما ادّعاه، إذ لعلّ ترتيب جميع الآثار يكون رحمة على الأمة وإن كان ضاراً ببعضهم، كما ورد أنّ إجراء حدّ أنفع من أربعين يوم مطر،^٢ ولا ينافي أيضاً مورد الآية على ما ورد من القمّي ﷺ في شأن نزوله. إذ لم يكن النبي ﷺ مأموراً بالتّباع ما يعلمه من طرق غير العاديّة بل لا يجوز لهم وكانوا يحكمون بالبيّنات والأيمان.^٣

ولعلّ الشاهد على كون المراد من الآية الشريفة ترتيب جميع الآثار ما أشار

١. فوائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٢٩١ - ٢٩٢.

٢. راجع: وسائل الشيعة ٢٨: ١٢، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب مقلّمات الحدود وأحكامها، الباب ١، الحديث ٢، ٣، ٤ و ٥.

٣. راجع: وسائل الشيعة ٢٧: ٢٣٢، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب ٢، الحديث ١.

إليه من قول أبي عبدالله عليه السلام لابنه إسماعيل: «يا بنيّ أما بلغك أنّه يشرب الخمر؟»... فقال إسماعيل: يا أبة إنّني لم أره يشرب الخمر إنّما سمعت الناس يقولون، فقال: «يا بنيّ إنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾، يقول يصدّق لله ويصدّق للمؤمنين، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدّقهم...»^١. انتهى.

فإنّ قوله: سمعت الناس... ظاهر في أنّه لم يكن قاطعاً بصدق الخبر ولا كذبه ومع ذلك أمره الإمام عليه السلام بترتيب آثار الصدق على خبرهم بأن لا يعتمد عليه ولا يأتمنه واستشهد لذلك بالآية الشريفة.

وقد تفصّل عنه الشيخ عليه السلام بحمله على كون المراد حمل فعل المسلم على الصحّة، كما في قوله: «يا أبا محمّد عليه السلام كذب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة وقال لك قولاً فصدّقه وكذبهم»^٢. وفي «الكفاية»: فيكون مراده تصديقه بما ينفعه ولا يضرّهم وتكذيبهم فيما يضرّه ولا ينفعهم وإلا فكيف يحكم بتصديق الواحد وتكذيب خمسين وهكذا المراد بتصديق المؤمنين في قصّة إسماعيل، فتأمّل جيداً^٣.

لكنّه خلاف ما يظهر من متن الرواية التي نقلها في «الوسائل».

عن حريز قال: كانت لإسماعيل بن أبي عبدالله عليه السلام دنانير وأراد رجل من قريش أن يخرج إلى اليمن، فقال إسماعيل: يا أبت إنّ فلاناً يريد الخروج إلى

١. وسائل الشيعة ١٩: ٨٢، كتاب الوديعه، الباب ٦، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٢٩٥، كتاب الحجّ، أبواب آداب العشرة، الباب ١٥٧، الحديث ٤.

٣. كفاية الأصول: ٣٤٦.

اليمن وعندي كذا وكذا ديناراً، فترى أن أدفعها إليه يتاع لي بها بضاعة من اليمن؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «يا بنيّ أما بلغك أنه يشرب الخمر؟» فقال إسماعيل: هكذا يقول الناس. فقال: «يا بنيّ لا تفعل» فعصى إسماعيل أباه ودفع إليه دنائره فاستهلكها ولم يأت به بشيء منها. فخرج إسماعيل، وقضى أن أبا عبد الله عليه السلام حجّ وحجّ إسماعيل تلك السنة، فجعل يطوف بالبيت ويقول: اللهم أجرني وأخلف عليّ.

فلحقه أبو عبد الله عليه السلام فهمزه بيده من خلفه فقال له: «مه يا بنيّ، فلا والله ما لك على الله [هذا] حجة ولا لك أن يأجرك ولا يخلف عليك، وقد بلغك أنه يشرب الخمر فائتمته». فقال إسماعيل: يا أبت إني لم أره يشرب الخمر إنما سمعت الناس يقولون.

فقال عليه السلام: «يا بنيّ إن الله عزّ وجلّ يقول في كتابه: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾^١ يقول: يصدق الله ويصدق للمؤمنين، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم ولا تأتمن شارب الخمر. فإن الله عزّ وجلّ يقول في كتابه: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾^٢ فأيّ سفه أسفه من شارب الخمر؟ إن شارب الخمر لا يزوّج إذا خطب ولا يشفع إذا شفع ولا يؤتمن على أمانة. فمن ائتمنه على أمانة فاستهلكها لم يكن للذي ائتمنه على الله أن يأجره ولا يخلف عليه»^٣.

فإن ترتيب آثار شرب الخمر من عدم الائتمان والتزويج وقبول الشفاعة

١. التوبة (٩): ٦١.

٢. النساء (٤): ٥.

٣. الكافي ٥: ٢٩٩ / ١؛ وسائل الشيعة ١٩: ٨٢، كتاب الودعة، الباب ٦، الحديث ١.

وغيرها على من قال فيه الناس إنّ كذلك لا يناسب المعنى الأوّل بل هو ظاهر في الثاني بمعنى الحجّية وإلا لم يكن وجه لنسبة الإمام عليه السلام إليه شرب الخمر ولا لجعله مصداقاً للسفيه.

وما في ذيل «الوسائل» من مؤلفه عليه السلام من «أنّ في الرواية دلالة على حجّية الخبر المتواتر أو المحفوف بالقرائن»^١.

فقد سبق أنّه مناف لظاهر قوله: لم أراه ... بل سمعت الناس ... بل الظاهر أنّ الإمام عليه السلام في مقام التعبّد والاستشهاد بالآية.

نعم قوله عليه السلام: «يا أبا محمّد...»^٢ ظاهر في المعنى الآخر حتّى مع التعارض المفروض فيه، لكنّه غير هذه الرواية فلا يضرّ بظهورها. هذا. (وليس في الآية ولا في الخبر المنقول في تفسيرها فرض التعارض بخبر غيره، فتدلّ على حجّية خبر الواحد بما هو هو ولو عرض التعارض، فالمرجع أخبار التراجيح كما هو كذلك في سائر أدلّة حجّية خبر الواحد.

فالرواية ظاهرة في حجّية الخبر الواحد.

وفي الآية احتمال آخر يناسب ظاهرها وما ورد في شأن نزولها وإن كان لا يناسب الرواية المتقدّمة. وهو أن يكون المراد إظهار التصديق ظاهراً كما هو مقتضى السياسة الإدارية، فالمراد من الآية مدح النبي عليه السلام بأنّ فيه هذه الصفة الحسنة. ولعلّ هذا هو مراد الشيخ عليه السلام أيضاً كما يشهد به كثير من عبائره لا ما تقدّم عن «الكفاية» ومراده عليه السلام نفي ترتيب الآثار أصلاً لا نفي ترتيب جميع الآثار وهو

١. وسائل الشيعة ١٩: ٨٣، الهامش ١.

٢. تقدّم في الصفحة ١٣٩ ولكنّ الموجود في المصادر «يا محمّد» بدل «أبا محمّد».

المناسب لمورد النزول أيضاً. فلا دلالة في نفس الآية على المقصود وهو حجّية خبر الواحد تعبدًا، والاستدلال بها بضميمة الرواية استدلال بالرواية لا الآية كما لا يخفى. ولعلّ المراد منها أيضاً أنّه بعد ما كان هذه الأحكام مترتبة على شارب الخمر الواقعي، فمقتضى الاحتياط مراعاتها فيمن يقال إنّ ذلك وإن لم يثبت، فلا تدلّ على حجّية خبر الواحد.

والظاهر أنّ هذا هو المراد من قوله عليه السلام: «كذب سمعك...» وإلا فلا معنى لقبول قول واحد وردّ قول خمسين قسامة.

ثمّ إنّ الآيات المذكورة - بعد فرض دلالتها على المقصود ولا أقلّ بعضها - مختلفة من حيث المدلول فغير آية النّبأ يدلّ على حجّية خبر الواحد مطلقاً وهي على اختصاصها بالعدل وعدم حجّية قول الفاسق وقد اضطرب كلمات الشيخ عليه السلام في الجمع بينها.

إذ ذهب أولاً إلى تخصيص سائر الآيات بآية النّبأ بمنطوقها، فيكون الحاصل حجّية خبر العادل فقط.

ثمّ قال: بل يمكن انصراف المفهوم بحكم الغلبة وشهادة التعليل بمخافة الوقوع في الندم إلى صورة إفادة خبر العادل الظنّ الاطمئنانى بالصدق، كما هو الغالب مع القطع بالعدالة، فيصير حاصل مدلول الآيات اعتبار خبر العادل الواقعي بشرط إفادة الظنّ الاطمئنانى وهو المعبر عنه بالوثوق.

نعم لو لم نقل بدلالة آية النّبأ من جهة عدم المفهوم لها اقتصر على منصرف سائر الآيات وهو الخبر المفيد للوثوق وفي بعض النسخ: بل هذا أيضاً منصرف

سائر الآيات وإن لم يكن انصرافاً موجباً لظهور عدم إرادة غيره حتّى يعارض المنطوق. انتهى.

وهذا القطعة من العبارة مضروب عليها في بعض النسخ ولم يأت بها في نسخة.

وفي كلامه ﷺ موارد من الإبهام، إذ لو فرض انصراف مفهوم آية النبأ إلى ما يحصل منه الوثوق لا يترتب عليه أن يصير حاصل مدلول الآيات كذا... بل هما من المطلق والمقيّد المتوافقين فسائر الآيات تدلّ على الإطلاق وآية النبأ مدلولها ضيق من دون ظهور في التقييد. نعم تقيّد بعدم الفسق بالمنطوق.

نعم، يتمّ ذلك لو فرض دعوى نفس هذا الانصراف في سائر الآيات أيضاً كما ادّعاه في ذيل كلامه ﷺ على بعض النسخ وعليه فما معنى قوله: وإن لم يكن انصرافاً موجباً... فإنّ عدم إرادة غيره لا يوجب التعارض مع منطوق آية النبأ، وإنّما المعارض لها لو فرض دلالة الآيات على حجّية قول الموثوق مطلقاً ولو من الفاسق وحينئذٍ تصير النسبة بين الآيات العموم من وجه. كما أنّ المعارض حينئذٍ هو منطوق آية النبأ، فلا وجه للتعليق على عدم المفهوم.

والذي ينبغي أن يقال: إنّهُ إمّا أن نأخذ بالآيات على ظاهرها فالتعارض بالعموم والخصوص المطلق فيختصّ الحجّية بخبر العادل ويخرج الفاسق.

أو يقال باختصاص تلك الآيات ولو بالانصراف إلى خبر الثقة كما هو ظاهر بعض تعبيرات الشيخ ﷺ، فالنسبة أيضاً هو العموم والخصوص المطلق، إذ العادل

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٢٩٦.

ثقة مطلقاً بمقتضى عدالته ويخرج الفاسق ولو كان ثقة.

أو يدعى انصرافها إلى الخبر الموثوق الصدور، فالنسبة حينئذٍ عموم من وجه فيجتمعان في خبر العادل الموثوق الصدور وخبر الفاسق غير الموثوق. ويفترقان ويتعارضان في خبر الفاسق الموثوق بالمنطوق وخبر العادل غير الموثوق بالمفهوم، هذا.

ويرد على الأولين - مضافاً إلى منع الانصراف إلى الثقة - أنّ مورد بعض تلك الآيات خبر الفاسق كآية السؤال الشامل لأهل الكتاب، فالتخصيص يوجب خروج المورد وكذلك آية الأذن.

نعم، لا بأس بالثالث وقبول انصراف الآيات إلى الموثوق الصدور، لأنّ عليها سيرة العقلاء، وقد عرفت أنّ مدلول بعض الآيات كآية السؤال هو إمضاء سيرة العقلاء.

فيرجع الأمر إلى التعارض بالعموم من وجه.

والذي يرفع به التهافت أنّ المراد من التبيين في آية النبأ ليس هو التبيين حتّى يحصل العلم والقطع بل ما يعتمد عليه العقلاء ولعلّه يطلق عليه العلم عرفاً وهو الاطمئنان، فيكون مفاد الآية بنفسها حجّية قول العادل مطلقاً - على فرض تمامية المفهوم - وعدم حجّية قول الفاسق إذا لم يفد الاطمئنان والوثوق فلا تعارض للآيات مع منطوق آية النبأ وإنّما التعارض مع عموم المفهوم - لو فرض لها مفهوم - إذ يدلّ على حجّية قول العادل مطلقاً ولو كان غير موثوق الصدور، ولا بأس به إذ ليس لسان سائر الآيات التقييد.

فيتحصّل، حجّية الخبر الموجب للوثوق مطلقاً سواء كان المخبر عادلاً أو

فاسقاً بمقتضى عموم الآيات وحجّية قول العادل ولو لم يكن موثوق الصدور بمقتضى مفهوم آية النبا على القول به.

بل يمكن أن يقال: إنّ مفاد آية النبا بلحاظ التعليل أنّ ذلك أمر عقلائي وليس بتعبّد خاصّ، والفرق بين العادل والفاسق من حيث الخبر ليس إلا من حيث كون العادل ثقة في قوله وأمّا سائر الفسوق فلا دخل له في ذلك عند العرف والعقلاء حتّى يختلف عند انكشاف الخلاف ويندم عن الاتّكال على الخبر الفاسق دون العادل. فبذلك يظهر أنّ المنهويّ هو الاعتماد على خبر الفاسق غير الثقة وحجّية قول الثقة مطلقاً والعادل ثقة مطلقاً، فتدبّر.

ويساعدها آية السؤال أيضاً بناءً على ما مرّ من عدم دلالتها على حجّية الخبر تعبّداً وإنّما غايتها إمضاء سيرة العقلاء وليست إلا الاعتماد على خبر الثقة. وأمّا سائر الآيات فقد مرّ عدم دلالتها بالمرّة ولا حاجة إلى دعوى الانصراف كما لا يخفى.

فصل

الأخبار التي دلت على اعتبار أخبار الآحاد

ففي «الكفاية» أنها وإن كانت طوائف كثيرة ... إلا أنه يشكّل الاستدلال بها... لعدم تواترها لفظاً ولا معنى ... إلا أنها متواترة إجمالاً، ضرورة أنه يعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم عليه السلام وقضيته وإن كان حجّية خبر دلّ على حجّية أخصّها مضموناً إلا أنه يتعدّى عنه فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصية، وقد دلّ على حجّية ما كان أعمّ فافهم. انتهى.

وأنت ترى: أن ما التجأ إليه في الذيل مجرد فرض لم يتعرض عليه السلام لإثباته، فلا بدّ من التعرّض للأخبار وسردها حتّى يتبيّن نطاق دلالتها وسعتها.

وقد رتبها الشيخ عليه السلام على طوائف أربع:

الأولى: ما ورد في العلاج بين الخبرين المتعارضين المعروف بالأخبار

العلاجية. ودلالاتها على حجّية الخبر الغير العلمي واضحة.

١. كفاية الأصول: ٣٤٦ - ٣٤٧.

قال في «المصباح»: لأنَّ المرجَّحات المذكورة لا تناسب العلم بصدورها وأنَّ الظاهر من مثل قوله: «يأتي عنكم خبران متعارضان...» كون السؤال عن مشكوكي الصدور. مضافاً إلى أنَّ وقوع التعارض بين مقطوعي الصدور بعيد في نفسه...^١ انتهى.

وتوضيحه: أنَّ من ذلك الأخبار ما فيه المرجَّحات السندية لا الدلالية وذلك لا يناسب الخبر المقطوع الصدور مثل مقبولة عمر بن حنظلة، حيث يقول: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث».^٢

وموردها وإن كانت في الحاكمين إلا أنَّ ملاحظة جميع الرواية تشهد بأنَّ المراد بيان المرجَّح للروايتين اللتين استند إليهما الحاكمان.

ومثل مرفوعة زرارة: يأتي عنكم الخبران أو الحديتان المتعارضان فبأيَّهما آخذ؟ فقال عليه السلام: «يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذَّ النادر». فقلت: يا سيدي إنَّهما معاً مشهوران...، قال عليه السلام: «خذ بقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك».^٣

ومنها: ما فيه قرينة أخرى على ذلك، مثل رواية ابن الجهم عن الرضا عليه السلام... قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيُّهما الحقّ قال: «إذا لم تعلم فموسّع عليك بأيُّهما أخذت».^٤

١. مصباح الأصول ٢: ٢٢٣.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١.

٣. مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٢.

٤. وسائل الشيعة ٢٧: ١٢١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤٠.

الأخبار التي دلت على اعتبار أخبار الآحاد.....١٤٩

والظاهر منها مفروغية حجّية خبر الثقة وإن لم يكن علمياً.
ومثلها: رواية الحارث بن المغيرة عن الصادق عليه السلام قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة فموسّع عليك حتّى ترى القائم عليه السلام فترد إليه»^١.
فإنّ مفهومها نفي ذلك إذا لم يكن كلّهم ثقة بل يؤخذ بالثقة منهم.
إلى غيرها من الأخبار.

قال الشيخ عليه السلام بعد نقل الأخبار السابقة وأنها دالّة على حجّية الخبر غير المقطوع الصدور، إلاّ أنّه لا إطلاق لها، لأنّ السؤال عن حكم التعارض بعد فرض حجّيتها لو لا التعارض... .

ثمّ قال: نعم رواية ابن المغيرة تدلّ على اعتبار خبر كلّ ثقة وبعد ملاحظة ذكر الأوثنية والأعدلية في المقبولة والمرفوعة يصير الحاصل من المجموع اعتبار خبر الثقة بل العادل. لكنّ الإنصاف أنّ ظاهر سياق الرواية أنّ الغرض من العدالة حصول الوثاقة فيكون العبرة بها...^٢ انتهى.

وقد تبعه في ذلك في «المصباح» عند بيان محصل الروايات، حيث قال: إنّ ظاهر جملة منها اعتبار العدالة كقوله في الأخبار العلاجية: خذ بأعدلها...^٣.
وفي عبارة الشيخ عليه السلام إبهام في كلمة: بل العادل، ثمّ في دعوى انصرافه إذ العادل أخصّ، فلا يناسب الترقّي مضافاً إلى أنّ ذكر صفة في مقام الترجيح لا يدلّ على اعتباره في نفس الحجّية كما في الترجيح في إمام الجماعة بعدة

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤١.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٢٩٨ - ٢٩٩.

٣. مصباح الأصول ٢: ٢٢٥ - ٢٢٦.

صفات غير مشروطة في صحّتها، فلا دلالة على اعتبار العدالة فيها.
الطائفة الثانية - ما ورد في مقام الإرجاع إلى بعض الأصحاب والرواة في
تعلم المسائل الدينية وأخذ الحديث منهم، مثل:

١. قوله عليه السلام: «إذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس» (مشيراً إلى زرارة).^١
٢. قوله عليه السلام: «... وأما ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام فلا يجوز لي رده». ^٢
٣. قوله عليه السلام لابن أبي يعفور - بعد السؤال عمّن يرجع إليه إذا احتاج أو سئل
عن مسألة: «فما يمنعك عن الثقفي؟ - يعني محمد بن مسلم - فإنه سمع من
أبي وكان عنده وجيهاً». ^٣
٤. قوله عليه السلام لمسلمة بن أبي حية: «أنت أبان بن تغلب فإنه قد سمع منّي
حديثاً كثيراً فما رواه لك فاروه عني». ^٤
٥. قوله عليه السلام لشعيب العقرقوفي بعد السؤال عمّن يرجع إليه: «عليك بالأسدي -
يعني أبا بصير -». ^٥
٦. قوله عليه السلام لعليّ بن المسيّب بعد السؤال عمّن يأخذ عنه معالم الدين: «عليك
بزكريّا ابن آدم القميّ المأمون على الدين والدنيا». ^٦
٧. قول الرضا عليه السلام: لمّا قال له عبدالعزيز بن المتهدي: ربما أحتاج ولست ألقاك

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ١٩.

٢. اختيار معرفة الرجال: ١٣٤ / ٢١١.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٤، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٢٣.

٤. وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٣٠.

٥. وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ١٥.

٦. وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٢٧.

الأخبار التي دلت على اعتبار أخبار الأحاد ١٥١

في كل وقت أفيونس بن عبدالرحمن ثقة أخذ عنه ما احتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: «نعم».^١

٨. ما ورد في العمري وابنه^٢ اللذين هما من النواب والسفراء. ففي «الكافي» في باب النهي عن التسمية عن الحميري، عن أحمد بن إسحاق قال: سألت أبا الحسن عليه السلام وقلت له: من أعامل؟ وعمّن أخذ وقول من أقبل؟ فقال عليه السلام: «العمري ثقني فما أدّى إليك عنّي فعني يؤدّي وما قال لك عنّي فعني يقول، فاسمع له وأطع فإنه الثقة المأمون».

قال: وسألت أبا محمد عليه السلام عن مثل ذلك، فقال: «العمري وابنه ثقتان فما أدّى إليك عنّي فعني يؤدّيان، وما قال لك فعني يقولان فاسمع لهما وأطعهما فإنهما الثقتان المأمونان...»^٣ الحديث.

ومثله ما في ذيل رواية إسحاق بن يعقوب: «... وأما محمد بن عثمان العمري رضي الله عنه وعن أبيه من قبل فإنه ثقني وكتابه كتابي».^٤

ولعله من هذه الطائفة روايات ٧٤ إلى ٨٠ باب ٨ في «الوسائل» من أبواب صفات القاضي.^٥

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٣٣.

٢. أبو عمر عثمان بن سعيد العمري الأسدي (العمري بفتح العين نسبة إلى بني عمرو بن عامر. وكذا ضبطه العلامة بفتح العين) وقد يقال عمري (بضم العين) لأنه ينتسب من قبل الأم إلى عمر بن علي عليه السلام.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٤.

٤. وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٩.

٥. راجع: وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٠ - ١٠٢.

وكذلك ما رواه يزيد بن خليفة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن عمر بن حنظله أتانا عنك بوقت، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «إذن لا يكذب علينا...»^١.
قال الشيخ عليه السلام: «وهذه الطائفة أيضاً مشتركة مع الطائفة الأولى في الدلالة على اعتبار خبر الثقة المأمون...»^٢.

ولكن في الاستدلال بما ورد في أشخاص خاصة من دون تعليل. أو معللاً بأن ما رواه عني فعني يؤدي إشكال - كالروايات المذكورة تحت رقم ١ إلى ٥ - لاحتمال كون ذلك من إخبار الإمام عليه السلام بصدقه وعدم تعمده بالكذب وإخباره عليه السلام يوجب العلم القطعي.

ومثلها رواية رقم ٦ فإن المراد من المأمونية ليس هو النوعي منها بل أخبر الإمام عليه السلام بشخصه.

ولعل مثلها رواية رقم ٨ الواردة في العمري. وإن قال الشيخ عليه السلام إنها مؤيدة لرواية رقم ٧ في إناطة وجوب القبول بالوثاقة.^٣

نعم لا بأس بالاستدلال برواية رقم ٧ (عبد العزيز)، فإن الظاهر منها مفروغية حجية خبر الثقة في ذهن السائل وقد سئل الإمام عليه السلام عن مصداقه وقرره الإمام عليه السلام على ذلك.

ومثلها أيضاً ما أشير إليه من رواية الحسين بن روح عن أبي محمد الحسن بن علي عليه السلام أنه سئل عن كتب بني فضال، فقال: «خذوا بما رووا وذروا ما رأوا»^٤.

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٨٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٨، الحديث ٣٠.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٣٠١.

٣. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٣٠٠.

٤. وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٨، الحديث ٧٩.

بضميمة ما رواه الشيخ عليه السلام في كتاب الغيبة بسنده الصحيح إلى عبد الله الكوفي خادم الشيخ أبو القاسم الحسين بن روح، حيث سأله أصحابه عن كتب الشلمغاني (ابن أبي الغراق) بعد ما ذمّ وخرجت فيه اللعنة، ف قيل له: فكيف نعمل بكتبه وبيوتنا منها مليء؟ فقال: أقول فيها ما قاله أبو محمد الحسن بن علي - صلوات الله عليهما - وقد سئل عن كتب بني فضال فقالوا: كيف نعمل بكتبهم وبيوتنا منها مليء؟ فقال عليه السلام: «خذوا بما رووا وذرّوا ما رأوا»^١.

فإنّها دلّ بمورده على جواز الأخذ بكتب بني فضالّ وعدم الفصل على كتب غيرهم من الثقات ورواياتهم، ولهذا إنّ الشيخ الجليل المذكور الذي لا يظنّ به القول في الدين بغير السماع من الإمام عليه السلام قال: أقول في كتب الشلمغاني ما قاله العسكري عليه السلام في كتب بني فضالّ... مع أنّ هذا الكلام بظاهره قياس باطل، فيظهر منه أنّه عليه السلام فهم من قول الإمام عليه السلام: الحكم العامّ لا الخصوص ببني فضالّ.

الطائفة الثالثة: ما يدلّ على وجوب الرجوع إلى الرواة الثقات على النحو العامّ.

١. ما في رواية إسحاق بن يعقوب: «... وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله...»^٢ لعموم الصور للفتوى والرواية والمدلول المطابقي وإن كان الأمر بالرجوع والاستفتاء إلا أنّ التعليل بأنهم حجّة يدلّ على وجوب قبول خبرهم.

٢. ما في رواية الطبرسي في «الاحتجاج» عن أبي محمد العسكري عليه السلام:

١. بحار الأنوار ٢: ٢٥٣ / ٧٢.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٩.

«... وأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه...»^١.

قال الشيخ رحمته الله بعد نقل الرواية بطولها - دلّ هذا الخبر الشريف اللائح منه آثار الصدق على جواز قبول قول من عُرف بالتحرز عن الكذب وإن كان ظاهره اعتبار العدالة بل ما فوقها، لكنّ المستفاد من مجموعته أنّ المنطوق في التصديق هو التحرز عن الكذب، فافهم.^٢

٣. ما ورد في توقيع علي القاسم بن العلي (العلاء): «... فإنه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا قد عرفوا بأننا نفاوضهم سرّاً ونحملهم إياه إليهم».^٣

٤. رواية أحمد بن حاتم بن ماهويه، قال: كتبت إليه - يعني أبا الحسن الثالث عليه السلام - أسأله عمّن أخذ معالم ديني - وكتب أخوه أيضاً بذلك - فكتب إليهما: «فهمت ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على كلّ مسنّ في حبنا وكلّ كثير القدم في أمرنا فإنهما كافوكما إن شاء الله تعالى».^٤

٥. ما في رواية عليّ بن سويد السائي، قال كتب عليه السلام: «... لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا...».^٥

٦. ما ورد مستفيضاً: «... حديث واحد في حلال وحرام تأخذ من صادق خير

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٣١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٠، الحديث ٢٠.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٣٠٤ - ٣٠٥.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٤٠.

٤. وسائل الشيعة ٢٧: ١٥١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٤٥.

٥. وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٤٢.

لك من الدنيا وما فيها من ذهب وفضة^١ وفي بعضها: «يأخذ صادق عن صادق...»^٢.

٧. مرفوعة الكناسي عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ...﴾^٣ قال عليه السلام: «هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء ليس عندهم ما يتحملون به إلينا فيسمعون حديثنا ويقتبسون من علمنا فيرحل قوم فوقهم وينفقون أموالهم ويتعبون أبدانهم حتى يدخلوا علينا، فيسمعون حديثنا فينقلوه إليهم فيعيه هؤلاء ويضيعه هؤلاء فأولئك الذين يجعل الله لهم مخرجاً ويرزقهم من حيث لا يحتسبون»^٤.

قال الشيخ عليه السلام: دل على جواز العمل بالخبر وأن نقله من يضيعه ولا يعمل به.^٥
الطائفة الرابعة: الأخبار الكثيرة التي يظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد وإن كان في دلالة كل واحد على ذلك نظر وإشكال.

١. النبوي المستفيض بل المتواتر: «من حفظ على أممي أربعين حديثاً بعثه الله فقيهاً عالماً يوم القيامة»^٦ وقد عدله في «البحار» باباً ذكر فيه ١٠ حديث.^٧

-
١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٣٠٦؛ أنظر: وسائل الشيعة ٢٧: ٩٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٧. مع تفاوت يسير.
 ٢. مستدرک الوسائل ١٧: ٢٩٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٨، الحديث ٤٣.
 ٣. الطلاق (٦٥): ٢ - ٣.
 ٤. وسائل الشيعة ٢٧: ٩٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٨، الحديث ٤٥.
 ٥. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٣٠٧.
 ٦. راجع: وسائل الشيعة ٢٧: ٩٣ - ٩٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٨، الحديث ٥٤، ٥٨، ٦٠، ٦٢ و ٦٤.
 ٧. راجع: بحار الأنوار ٢: ١٥٣، الباب ٢٠.

وقد حكى الشيخ الأعظم رحمته عن الشيخ البهائي رحمته في أول أربعينه أنّ دلالة هذا الخبر على حجّية خبر الواحد لا يقصر عن دلالة آية النفر.^١

٢. ما ورد في الحث والترغيب في الرواية وإبلاغ ما في كتب الثقة مثل ما رواه معاوية بن عمّار: عن أبي عبدالله عليه السلام: «... الرواية لحديثنا يشدّ به قلوب شيعتنا أفضل من ألف عابد».^٢

٣. ما ورد في الحث على مذاكرة الحديث كمرفوعة عبدالله بن محمّد الحجاج قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «تذاكروا وتلاقوا وتحديثوا، فإنّ الحديث جلاء للقلوب، إنّ القلوب لترين كما يرين السيف، جلاؤه الحديد...».^٣

٤. ما ورد في الأمر بكتابته وكيفية الإلقاء كقول أبي عبدالله عليه السلام للمفضّل: «أكتب وبثّ علمك في إخوانك فإن متّ فأورث كتبك بينك فإنّه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه إلا بكتبهم».^٤

و كقوله عليه السلام لعبيد بن زرارة: «احتفظوا بكتبكم فإنكم سوف تحتاجون إليها».^٥

وما رواه عبدالله بن سنان، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: يجيئني القوم فيسمعون منّي حديثكم فأضجر ولا أقوى، قال: «فاقرأ عليهم من أوله حديثاً ومن وسطه

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٣٠٧.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ٧٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٨، الحديث ١، ٢ وراجع: ٧٨، الحديث ٤، و: ٧٩، الحديث ٨.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ٧٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٨، الحديث ٣.

٤. وسائل الشيعة ٢٧: ٨١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٨، الحديث ١٨.

٥. وسائل الشيعة ٢٧: ٨١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٨، الحديث ١٧.

حديثاً ومن آخره حديثاً^١.

قيل: يعني من أول الكتاب أو أول الباب الذي أريد إلقائه عليهم فيكون ذلك بمنزلة سماع الكتاب كله ويصير من باب نقل الحديث بالمناولة إلا أنه تبرك بقراءة بعض الأحاديث^٢.

وما عن أحمد بن عمر الحلال، قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: الرجل من أصحابنا يعطيني الكتاب ولا يقول: أروه عني. يجوز لي أن أرويه عنه؟ قال: فقال: «إذا علمت أنّ الكتاب له فاروه عنه»^٣. إلى غيرها من الروايات.

٥. ما ورد في الترخيص في النقل بالمعنى كما عن محمد بن مسلم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام أسمع الحديث منك فأزيد وأنقص، قال: «إن كنت تريد معانيه فلا بأس»^٤.

وما عن داود بن فرقد، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنني أسمع الكلام منك فأريد أن أرويه كما سمعته منك فلا يجيء. قال: «فتعمّد ذلك؟» قلت: لا. قال: «تريد المعاني؟» قلت: نعم. قال: «فلا بأس»^٥.

٦. ما ورد مستفيضاً بل متواتراً - على ما ادّعاه الشيخ عليه السلام - من قولهم عليه السلام: «اعرفوا منازل الرجال منّا بقدر روايتهم عنّا»^٦. كما رواه علي بن حنظلة، قال: سمعت أبا

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٨٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٨، الحديث ١٢.

٢. وسائل الشيعة ١٨: ٥٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٨، ذيل الحديث ١٢ (الإسلامية).

٣. وسائل الشيعة ٢٦: ٨٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٨، الحديث ١٣.

٤. وسائل الشيعة ٢٧: ٨٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٨، الحديث ٩.

٥. وسائل الشيعة ٢٧: ٨٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٨، الحديث ١٠.

٦. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٣٠٨.

عبدالله عليه السلام يقول: «أعرفوا منازل الناس على قدر رواياتهم عنّا»^١ ما عن حذيفة بن منصور^٢ و عن أحمد بن حمّاد المروزي^٣.

٧. ما ورد في التنبيه على أنّه يكذب عليهم كقوله عليه السلام: «لكلّ رجلٍ منّا رجل يكذب عليه»^٤ وقوله عليه السلام: «ستكثر بعدي القالة عليّ»^٥ «من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»^٦.

وقال عليه السلام في حجة الوداع: «قد كثرت عليّ الكذّابة وستكثر، فمن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار، فإذا أتاكم الحديث فأعرضوه على كتاب الله وستتي فما وافق كتاب الله فخذوا به وما خالف كتاب الله وستتي فلا تأخذوا به»^٧.

وقول أبي عبدالله عليه السلام: «إنّا أهل البيت صديقون لا نخلو من كذّاب يكذب علينا»^٨.

وقوله عليه السلام: «إنّ الناس أولعوا بالكذب علينا كأنّ الله افترض عليهم لا يريد منهم غيره»^٩.

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٧٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٨، الحديث ٧.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٣٧.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٣٨.

٤. أنظر: المعبر ١: ٢٩.

٥. أنظر: المعبر ١: ٢٩.

٦. سفينة البحار ٧: ٤٥٦.

٧. سفينة البحار ٧: ٤٥٦ - ٤٥٧.

٨. بحار الأنوار ٢٥: ٢٨٧ / ٤٢.

٩. بحار الأنوار ٢: ٢٤٦ / ٥٨.

الأخبار التي دلت على اعتبار أخبار الآحاد ١٥٩

وقوله عليه السلام: «لكلّ منّا من يكذب عليه»^١ قال الشيخ رحمته الله: فإنّ بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواترات لم يكثر القالة والكذابة والاحتفاف بالقرينة القطعية في غاية القلّة.^٢

٨. ما يدلّ بلفظه على جواز العمل بها بل وجوبه مثل ما عن يزيد بن عبد الملك، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «تزاوروا فإنّ في زيارتكم إحياءً لقلوبكم وذكرًا لأحاديثنا وأحاديثنا تعطف بعضكم على بعض، فإن أخذتم بها رشدتم ونجوتم وإن تركتموها ضللتكم وهلكتم فخذوا بها وأنا بنجاكم زعيم».^٣
وبهذا المضمون روايات أخرى.^٤

إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد من مجموعها رضاء الأئمة عليهم السلام بالعمل بالخبر وإن لم يفد القطع.

ومجموع تلك الأخبار وإن لا يمكن فيها ادعاء التواتر اللفظي ولا المعنوي بمعنى دلالة كلّها على معنى واحد بألفاظ مختلفة كالأسد وغضنفر والليث... لكن يكفي كونها متواتراً على حجّية خبر الواحد إجمالاً.
بمعنى أنّه وإن كان مدلول بعضها الوثوق وبعضها الثقة وبعضها العادل إلا أنّها متواترة على حجّية خبر العادل الإمامي الموثوق الصدور.
أو يقال: نعلم بصدور بعضها إجمالاً فنأخذ بأخصّها مضموناً فهي حجّة بالتواتر.

١. أنظر: فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٣٠٩.

٢. أنظر: فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٣٠٩.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ٨٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٨، الحديث ٣٨.

٤. راجع: وسائل الشيعة ٢٧: ٨٦ - ٩١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٨، الحديث ٣٦،

٣٩، ٤١، ٤٣، ٤٤، ٤٦ و٤٧.

وقد أنكر المحقق النائيني رحمته وجود التواتر الإجمالي بدعوى أن الأخبار وإن بلغت من الكثرة ما بلغت، فإن كان هناك جامع بينها يكون الكل متفقاً على نقله فهو يرجع إلى التواتر المعنوي وإلا فلا وجه لحصول القطع بصدق واحد منها بعد جواز كذب كل واحد منها في حد نفسه وعدم ارتباط بعضه ببعض^١.

وفيه: أن مقتضى هذا البرهان إنكار التواتر اللفظي والمعنوي أيضاً، إذ كل واحد من الأخبار في نفسه محتمل الصدق والكذب. فكما يقال هناك إنه يمتنع عادة تواطئهم على الكذب كذلك يقال في المقام. وبالجملة فإنكار ذلك مكابرة. وحينئذ، فيتم ما سبق من التواتر الإجمالي بأحد البيانيين، فإذا دل بعض هذه الروايات الذي هو من هذا القبيل أي أخص مضموناً على حجية خبر الثقة نأخذ به، ولعله ما ورد في يونس بن عبد الرحمان وأنه ثقة. ولا مشاحة في تسمية كلا الطريقتين التواتر الإجمالي أو الأول بالتواتر المعنوي والثاني بالإجمالي.

بل يمكن دعوى التواتر أو الاستفاضة المفيدة للعلم العرفي الذي هو الاطمئنان على حجية خبر الثقة.

نعم، يبقى عليه إشكال وهو أن هذه الروايات كلها أو جلها منقولة عن الكتب الأربعة فينتهي سندها بالنسبة إلينا بالمحدثون الثلاثة وبذلك ينتفي شرط التواتر. لكنه غير ضار بعد العلم بعدم تتعمد الشيخ والكليني والصدوق عليهم الكذب ولا أقل أنه في هذه المرتبة من الخبر المحفوف بالقرينة، فتدبر.

فصل

الإجماع على حجّية الخبر

وتقريره من وجوه:

الأول: اتّفاق آراء الأصحاب على حجّية خبر الواحد وإجماعهم على ذلك قبلاً للسيد وأتباعه المنكرين لها. وطريق تحصيله أحد الوجهين: أحدهما: دعوى الإجماع من تتبّع فتاوى الأصحاب على الحجّية من زماننا إلى زمان الشيخ عليه السلام فيكشف رضاه عليه السلام بذلك ويقطع به.

ثانيهما: من تتبّع الإجماعات المنقولة على الحجّية كما عن الشيخ وابن طاووس والعلامة وغيرهم ولا يضرّ به مخالفة السيد وأتباعه عليه السلام إمّا لكونهم معلومي النسب كما ذكر الشيخ عليه السلام في العدة وإمّا لعدم اعتبار اتّفاق الكلّ في تحقّق الإجماع على طريق المتأخّرين المبنيّ على الحدس، لكفاية أقوال غيرهم في الحدس.

وإمّا للاطلاع على أنّهم إنّما خالفوا في ذلك لشبهة حصلت لهم كما ذكره

العلامة رحمته في «النهاية» ويمكن أن يستفاد من «العدة» أيضاً كما في الرسالة^١.
وإمّا لإرجاع مخالفة السيد رحمته إلى القول بعدم حجّية خبر الواحد غير الجامع
لشرائط الحجّية كما قد يشهد له استدلاله في مسائل الفقه بخبر الواحد كما
يستدلّ به غيره. واحتمال كونه محفوفاً بالقرينة عنده وعدمه في زمان الشيخ رحمته مع
قرب زمانهما بعيد.

وكذا يؤيّد ما قد يترأى من مضامين كلمات الشيخ رحمته من الإشكال على
نفسه من جانب السيد رحمته بأنّه لو قيل بحجّية خبر الواحد يلزم حجّية قول العامّي
أيضاً. والجواب عنه بنفي حجّية خبر غير العادل... وأمثال ذلك.^٢
ولا يخفى: أنّ الشيخ وصاحب «الكفاية» لم يستندا إلى الإجماع المنقول بما
هو منقول، كما قد يعبر عن الوجه الأوّل: الإجماع المنقول من الشيخ الطوسي رحمته
على حجّية الخبر الواحد.^٣

حتّى يرد عليه بأنّ حجّية الإجماع المنقول عند القائل بها إنّما هي لكونه من
أفراد الخبر فكيف يصحّ الاستدلال به على حجّية الخبر؟! مضافاً إلى ما تقدّم في
بحث الإجماع المنقول من عدم الملازمة بين حجّية الخبر و حجّية الإجماع
المنقول وإمكان التفكيك بينهما لاختصاص أدلّة حجّية الخبر بالخبر الحسّي على
ما تقدّم. وإن أنكرنا ذلك.

بل تعبيرهم حصول القطع بالإجماع من تتبّع الإجماعات المنقولة الكثيرة.

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٣١١.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٣١٤.

٣. مصباح الأصول ٢: ٢٢٧.

الإجماع على حجية خبر الواحد.....١٦٣

فمرادهما عليهما السلام ثبوت الإجماع بالتواتر لكن لا بما أنه كاشف عن رأي الإمام عليه السلام فإن كاشفته عند كل مدع للإجماع غير ما هو عند غيره بل بالتواتر يثبت السبب وهو اتفاق العلماء على ذلك.

ومع ذلك يرد عليه أولاً: بعدم ثبوت الإجماع مع اختلافهم في الفتوى وعدم توافقهم على حد واحد.

إن قلت: يكفي تواطؤها على الحجية في الجملة فهو كالإجماع المركب فنأخذ بأخص الأقوال.

قلت: لا يكفي ذلك لإمكان كون قول كل واحد منهم مقيداً بحدّه بحيث لو ثبت بطلانه لكان يقول بعدم الحجية أصلاً. وبعبارة أخرى، القائل بالأعم ربّما يكون من القائلين بالنفي على تقدير بطلانه.

وثانياً: أن الظاهر من تتبع كلماتهم استنادهم في ذلك إلى الأدلة المتقدمة، فالإجماع معلوم السند فلا يوجب الحدس برأي الإمام عليه السلام رأساً.

الثاني: - من وجوه تقرير الإجماع - الإجماع العملي من الفقهاء بل من المسلمين كلّهم على العمل بخبر الواحد في أمورهم الشرعية كما يظهر من أخذ فتاوى المجتهدين من الناقلين لها وما في بعض الأحاديث من أن عندي كتاب كذا وكذا.

وأورد عليه في «الكفاية» بأن فيه مضافاً إلى ما عرفت ممّا يرد على الوجه الأول أنه لو سلّم اتّفاقهم على ذلك لم يحرز أنّهم اتّفقوا بما هم مسلمون ومتديّنون بهذا الدين أو بما هم عقلاء ولو لم يلزموا بدين كما هم لا يزالون يعملون بها في غير الأمور الدينية من الأمور العادية فيرجع إلى ثالث الوجوه وهو

دعوى استقرار سيرة العقلاء...^١ انتهى.

ولكن لا يخفى: أن ما ذكر في الوجه الأول إنما يرد على هذا الوجه الثاني في دعوى اتفاق العلماء، وأما دعوى اتفاق كافة المسلمين فلا يرد عليه ما ذكر فيختص بالإشكال الأخير.

بل يمكن أن يقال: إن عمل الفقهاء لا يكون كاشفاً عن كون رأيهم حجية خبر الواحد، فإن عمل جماعة منهم إنما هو من جهة أنهم يرون ما في الكتب الأربعة مقطوع الصدور فيخرج عن مورد الكلام.

ولكنه لا يضر، إذ لو فرض تسليم سيرة العقلاء أيضاً فاستمرار سيرة المشرعة والمسلمين يزيد عليه بكشفه عن عدم الردع من دون افتقار إلى إثبات عدم الردع بضمّ مقدمات خارجية أخرى من أنه لو ردع لوصل إلينا كذا وكذا كما يأتي.

الثالث: من وجوه الإجماع دعوى استقرار سيرة العقلاء من ذوي الأديان وغيرهم على العمل بخبر الثقة واستمرت إلى زماننا ولم يردع عنه نبي ولا وصي نبي. ضرورة أنه لو كان لاشتهر وبان ومن الواضح أنه يكشف عن رضاء الشارع به في الشرعيات أيضاً.^٢

بل ليس ذلك أقل اهتماماً من القياس وقد وصل واشتهر منعه عن العمل بالقياس مع أن العامل بالقياس أقل من العامل بخبر الثقة بكثير ومع ذلك قد بلغت الروايات المانعة عن العمل بالقياس إلى خمسمائة رواية تقريباً ولم يصل المنع

١. كفاية الأصول: ٣٤٧ - ٣٤٨.

٢. كفاية الأصول: ٣٤٧ - ٣٤٨.

عن العمل بخبر الثقة رواية واحدة وهذا أقوى كاشف عن إمضاء الشارع إيّاها. وقد استشكل عليه بأنّه يكفي في الردع الآيات الناهية بعمومها والروايات المانعة عن اتّباع غير العلم وناهيك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^١ وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾.^٢

وأجيب عن الإشكال بوجوه:

١. إنّها وردت إرشاداً إلى عدم كفاية الظنّ في أصول الدين. وفيه: ما سبق من أنّه لو تمّ في الثانية لا يتمّ في الأولى بل لعلّ موردّها الفروع.
٢. إنّ المتيقّن لو لا أنّه المنصرف إليه إطلاقها هو خصوص الظنّ الذي لم يتمّ على اعتباره حجّة.^٣

وفيه: أنّ دعوى الانصراف لا وجه له إذ لا منشأ له من جهة كثرة الاستعمال بل ولا من جهة كثرة الوجود وإن كانت غير موجبة للانصراف على فرض تحقّقه.

وأما كونه المتيقّن فلا يضرّ بالأخذ بالإطلاق كما حقّق في محلّه. نعم، يمكن تقريب ذلك بنحو آخر ذكره في «الدرر» من أنّه بعد فرض كون خبر الثقة كالعلم عند العقلاء والشارع منهم، فإذا نهى عن العمل بغير العلم فهو محمول على غير صورة الاطمئنان والثوق الذي كونه كالعلم عندهم ولو أراد الشارع الردع عنه لزم التنبيه عليه بما هو صريح في ذلك.^٤

١. الإسراء (١٧): ٣٦.

٢. يونس (١٠): ٣٦.

٣. كفاية الأصول: ٣٤٨.

٤. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٣٩٤.

٣. ما قرره المحقق الخراساني في «التعليقة» و«الكفاية» من أنه: لا يكاد يكون الردع بها إلا على وجه دائر وذلك لأن الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها أو تقييد إطلاقها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة وهو يتوقف على الردع عنها بها وإلا لكانت مخصصة أو مقيدة لها كما لا يخفى^١.
وأورد عليه في «الدرر»: بأنه يمكن تقرير نظير هذا الدور في طرف حجية خبر الثقة بأن يقال: إن حجية خبر الثقة تتوقف على عدم رادعية تلك الأدلة، إذ على تقدير رادعيتها لا يكون خبر الثقة حجة كما هو المفروض وعدم رادعيتها يتوقف على حجية خبر الثقة، إذ على تقدير عدم حجيته يكون عموم الأدلة متبعا في موارد وجود خبر الثقة، فلا يمكن أن يكون خبر الثقة حجة إلا على وجه دائر^٢.

وقد أشار المحقق الخراساني إلى هذا الإشكال وأجاب عنه بقوله:
لا يقال: على هذا لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة أيضاً إلا على وجه دائر، فإنّ اعتباره بها فعلاً يتوقف على عدم الردع بها عنها، وهو يتوقف على تخصيصها بها وهو يتوقف على عدم الردع بها عنها.
فإنه يقال: إنّما يكفي في حجّيته بها عدم ثبوت الردع عنها لعدم نهوض ما يصلح لردعها كما يكفي في تخصيصها لها ذلك كما لا يخفى، ضرورة أنّ ما جرت عليه السيرة المستمرة في مقام الإطاعة والمعصية وفي استحقاق العقوبة بالمخالفة وعدم استحقاقها مع الموافقة ولو في صورة المخالفة عن الواقع يكون

١. كفاية الأصول: ٣٤٨.

٢. درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣٩٤.

عقلاً في الشرع متّبعاً ما لم ينهض دليل على المنع عن اتّباعه في الشرعيات، فافهم وتأمل^١. انتهى.

ولعلّه بنفس هذا البيان اكتفى في الجواب عن إشكال آخر ذكره في «الدرر» بقوله وثانياً ولم يتعرّض له وهو أنّه:

إنّ ما أفاده من توقّف رادعية الأدلّة على عدم حجّية خبر الثقة فمسلم لما عرفت من أنّه على تقدير حجّيته لا يبقى مجال للعمل بالعمومات. وأمّا توقّف عدم حجّيته على رادعية تلك الأدلّة ممنوع، إذ يكفي في عدم الحجّية عدم العلم بإمضاء الشارع وهو حاصل قبل الفراغ عن عدم كون تلك الأدلّة رادعة^٢. انتهى.

فالسيرة لا تكون حجّة ولو لم يثبت الرادعية فحجّية السيرة دوري وعدمها ليست دورياً.

وأنت ترى: أنّ هذا الإشكال أيضاً كالإشكال الأوّل مبنيّ على توقّف حجّية السيرة على إثبات إمضاء الشارع وعدم الردع وعدم كفاية عدم ثبوت الردع. وقد عرفت: أنّ المحقّق الخراساني بنى جواب الإشكال الأوّل على كفاية عدم ثبوت الردع بما مرّ من البيان، فتدبّر.

وأورد عليه في «المصباح» بأنّ عدم ثبوت الردع لا يكفي في تخصيص العمومات بالسيرة، بل لا بدّ من ثبوت الإمضاء المنكشف بثبوت عدم الردع، فإنّ سيرة العقلاء ما لم يمضها الشارع لا تكون حجّة وإلا فلو تمّ ذلك

١. كفاية الأصول: ٣٤٨ - ٣٤٩.

٢. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٣٩٥.

لعمّ جميع موارد سيرة العقلاء.^١

وفيه: أن مدّعه ﷺ تفاوت المقام مع موارد الاحتجاج بالسيرة في الأحكام الشرعية، فإنّ حجّية السيرة في المقام أو حجّية الخبر بالسيرة لا يحتاج إلى استكشاف الرضا حتّى يحتاج إلى ثبوت عدم الردع وإن كان يحتاج إلى ذلك في إثبات حكم شرعي بالسيرة.

إذ هناك فرق بين الاستدلال بالسيرة في الأحكام الشرعية؛ مثل جواز البيع وصحّته مثلاً وبين العمل بخبر الواحد أو سائر الحجج فإنّ ذلك ليس حكماً شرعياً مجعولاً حتّى يحتاج في إثبات جعله شرعاً إلى كشف الرضا. بل هو من روابط العبيد والموالي في مقام الإطاعة والعصيان الحاكم فيه العقل فقط. فإذا كان سيرة العقلاء في روابط العبيد والموالي على طريقة لا يجوز له تعالى الأخذ بأزيد منها إلا إذا نبّه عليه، كما يقال بقبح العقاب بلا بيان إلا فيما إذا أُلزم الاحتياط والتحفظ.

ولا نتحاشي أن نقول: إنّ اعتبار خبر الثقة بعد استقرار سيرة العقلاء عليه لا يحتاج إلى الجعل كما أنّ اعتبار القطع كذلك. غاية الأمر، أنّه لمّا لم يكن الخبر الكذائي كاشفاً عن الواقع تمام الانكشاف بحيث يحتمل خطائه يفارق القطع بكونه قابلاً للردع ويكون حجّيته مقيدة بعدم وصول ردع من المولى.

وبما ذكرنا من الفرق بين موارد السيرة يظهر الجواب عمّا يورد عليه من أنّ هذا الكلام لو تمّ لعمّ كثيراً من الموارد ولا يختصّ بالمقام. مثلاً إذا نهى الشرع

١. مصباح الأصول ٢: ٢٣١.

عن البيع الربوي مع استقرار طريقة العقلاء على العمل، ثم شكّ في بعض الموارد كان مقتضى ما ذكره التمسك في موارد الشكّ بالسيرة لا عموم النهي ولا أظنّ الالتزام به...؟

حيث قد عرفت: أنّه لا يجري هذا الكلام إلا في السيرة على حجّية طريق لا السيرة على الأفعال الكاشفة عن جوازها وإباحتها. فبمّا أنّ السيرة على العمل بخبر الواحد متّبع ما لم يثبت الردع عنها فلا دور في عدم الرادعية.

نعم، يرد عليه أنّ عدم ثبوت التخصيص أيضاً يكفي في حجّية العمومات وصلوحها رادعة عن السيرة إذ الدليل حجّة ما لم يثبت خلافه فيصلح الآيات للرادعية فيدور الأمر بين ردعها وتخصيص العمومات بها!.

٤. ما في هامش «الكفاية» بياناً لوجه التأمل وأنّه:

إشارة إلى كون خبر الثقة متّبعا ولو قيل بسقوط كلّ من السيرة والإطلاق عن الاعتبار بسبب دوران الأمر بين ردعها به وتقييدها بها، وذلك لأجل استصحاب حجّيته الثابتة قبل نزول الآيتين.

فإن قلت: لا مجال لاحتمال التقييد بها، فإنّ دليل اعتبارها معيّن بعدم الردع به عنها ومعه لا تكون صالحة لتقييد الإطلاق مع صلاحته للردع عنها.

قلت: الدليل ليس إلا إمضاء الشارع لها ورضاه بها المستكشف بعدم الردع عنها في زمان مع إمكانه وهو غير معيّن.

نعم، يمكن أن يكون له واقعا وفي علمه أمد خاصّ كحكمه الابتدائي حيث إنّه ربما يكون له أمر فينسخ. فالردع في الحكم الإمضائي ليس إلا كالنسخ في

الابتدائي وذلك غير كونه بحسب الدليل مغيب كما لا يخفى.
وبالجملة: ليس حال السيرة مع الآيات الناهية إلا كمال الخاص المقدم والعام
المؤخر في دوران الأمر بين التخصيص بالخاص أو النسخ بالعام ففيها يدور الأمر
أيضاً بين التخصيص بالسيرة أو الردع بالآيات فافهم.^١ انتهى.
وقد يتراءى من بعض الأعظم جعل ذيل كلامه - من قوله إن قلت - بياناً آخر
لتقديم السيرة على الآيات. وضم إليه قوله: وقد ذكرنا في مبحث العموم
والخصوص أن المتعين هو الأول إذ الخاص قرينة على المراد من العام ولا
محذور في تقديم البيان على وقت الحاجة وإن كان تأخيره قبيحاً.
ثم استشكل عليه بأن كون السيرة مخصصة متوقف على إحراز كون السيرة
حجة قبل نزول الآيات فتكون قابلة لتخصيص الآيات حتى يدور الأمر بين
التخصيص والنسخ، وإحرازه متوقف على إحراز كون الشارع متمكناً من الردع
قبل نزول الآيات ولو بيوم واحد، فإنه حينئذ يستكشف من عدم الردع إمضائه
لها وتثبت حجية السيرة قبل نزول الآيات بعد فرض تساقط كل من السيرة
والعمومات.

وأما إذا لم يتمكن من ذلك كما هو الصحيح فإنه ﷺ لم يكن متمكناً من
الردع عن المحرمات كشرب الخمر مثلاً ولا من الأمر بالواجبات كالصلاة
والصوم في صدر الإسلام فلم تحرز حجية السيرة قبل نزول الآيات حتى
يستصحب، فلا تكون السيرة حجة.^٢ انتهى.

١. كفاية الأصول: ٣٤٩، الهامش ١.

٢. مصباح الأصول ٢: ٢٣٢.

وأنت خير بأنّ دعوى عدم إحراز التمكن قبل نزول الآيات ولو بيوم واحد وإنّما حصل دفعة وردع عنها حينه بعيد عهدها على مدّعيتها.

ومع ذلك فليس في كلام صاحب «الكفاية» دعوى تقدّم التخصيص على النسخ، بل غاية دعواه هو الدوران حتّى يصحّ له التمسك بالاستصحاب قبلاً لمن ادّعى أن لا دوران في المقام وإنّما يقدر الآيات بما أنّ حجّية السيرة معيّنة فلا تصل النوبة إلى الاستصحاب.

نعم يرد عليه بعدم الدوران هنا بين التخصيص والنسخ وليس شأن الآيات هنا شأن النسخ وذلك لأنّ:

١. النسخ هو رفع الحكم الثابت فلا بدّ وأن يكون الحكم ظاهراً في الاستمرار والدوام. ولذا لا نسخ فيما كان الحكم الأوّل موقّفاً أو مجملاً.
٢. إطلاق النسخ في الشرع إنّما هو بحسب الظاهر فإنّه لم يكن مراداً جدياً واقعاً.

٣. الظهور في الاستمرار إنّما يكون في الأدلّة اللفظية وأمّا السيرة فالرضا لازم عقلي للسكوت وعدم الردع فلا ظهور له في الاستمرار، بل هو مجمل من هذا الحث فلا يكون الدليل الرادع ناسخاً. بل الرادع ينفي حجّيتها بنفي شرط حجّيتها سواء كان قيدياً أو غاية.

فظهر أنّ حجّية السيرة معيّنة أو مقيدة بعدم الردع ولا يمكن التمسك به بعد صدور ما يصلح أن يكون رادعاً بعدم كشف الرضا بعد ذلك.

اللهمّ إلا أن نرجع إلى ما اتّكل إليه في متن «الكفاية» من كفاية عدم ثبوت

الردع في المقام، فلا يكفي وجود ما يصلح للرادعية عند الدوران لسقوط السيرة بل يدور الأمر بينهما.

فيصل النوبة حينئذٍ إلى البحث عن الاستصحاب بعد ما عرفت من حجّيته قبل الردع.

نعم، يمكن أن يقال أولاً: بإباء لسان الآيات عن التخصيص فينحلّ الدوران حينئذٍ ويقدم الآيات على السيرة فتصير رادعة عنها.

وثانياً: أنّ دليل حجّية الاستصحاب إمّا السيرة أو الأخبار والأول، مردوع بالآيات ولا أقلّ من جريان نفس الإشكال فيه. والثاني، أخبار واحد ولو أنّها صحاح ولكنّه لا يمكن التمسك بها في المقام الذي هو البحث عن حجّية الأخبار. هذا.

٥. بعد عدم تمامية ما ذكر في إتمام التمسك بالسيرة نقول: قد ذكرنا سابقاً في مبحث تعارض الآيات مع الأدلة اللفظية الدالة على حجّية الأخبار كآية النبأ أنّ: أدلة الحجّية إمّا حاکمة على الآيات بجعل موردها علماً تعبّداً. أو أنّها واردة عليها فإنّ العمل بها اتّكال على دليل حجّيتها وهو قطعي. وفي ضوء ذلك نقول:

أولاً: إنّ المراد بالعلم في الآيات الناهية ليس هو العلم الوجداني القطعي بل المراد ما هو علم عرفاً ويعمّ الظنّ الاطمئنان، والمفروض أنّ خبر الثقة أو الموثوق الصدور موجب للاطمئنان عرفاً. فهو خارج عن موضوع الآيات تخصّصاً حتّى قبل التعبّد.

وثانياً: ما قد بيّناه سابقاً من أنّ مفاد هذه الآيات ليس هو النهي عن العمل

بالظنّ وبغير العلم مطلقاً بل إذا كان الاعتماد على الظنّ بما هو ظنّ لا غير كما في العمل بالقياس الظنّي أو الاستحسانات الظنيّة. ولذلك قلنا: إنّ الظنّ بدليل حجّيته يخرج عن موضوع الآيات الناهية حقيقة ويكون دليلها واردة عليها.

وفي المقام بعد قيام السيرة وإن كانت قابلة للردع إلا أنّ الآيات لا تصلح حينئذٍ للردع ولرفع احتمال حجّيتها، إذ الآيات مشكوك العموم وحينئذٍ لا تصلح أن تكون مولدة لموضوعها فيبقى السيرة بلا رادع.

وبهذا البيان يصحّ أن يقال: إنّ رادعية الآيات للسيرة دوري إذ الردع عن العمل بخبر الثقة يتوقّف على عدم قيام دليل على حجّيته وعدم القيام متوقّف على الردع.

ومع ذلك كلّ لا ينبغي الشكّ في عدم الردع عن هذه السيرة في الشرع لما قد عرفت من استمرار سيرة المتشرّعة عليها كما نبّهنا عليه فيما مرّ.

ثمّ إنّّه لو قلنا بتقدّم السيرة على الآيات بالبيان الأوّل وأنّ الخبر علم عرفاً وعند العقلاء بما أنّه موجب للاطمئنان، فينبغي الاقتصار على حجّية الخبر الذي يفيد الاطمئنان وهو الموثوق الصدور. والعجب من بعض الأعاضم، حيث إنّّه يظهر من كلامه الاتّكال على هذا البيان ومع ذلك استنتج حجّية خبر الثقة!

وأما إن قلنا بالبيان الثاني وهو الورود وأنّ المراد عدم الاتّكال على الظنّ بما هو ظنّ فلا بدّ من استبانة سعة مورد السيرة وضيقها بالرجوع إلى العقلاء وما عليه بنائهم.

ولعلّه يدّعي أنّ سيرتهم على العمل بخبر كل ثقة فيشمل الأخبار الصحيحة والموثّقة. وأمّا الحسنة التي لم يثبت عدالة راويها ولا وثاقها فلا. وادّعاء شمول سيرتهم لها أيضاً كما ترى إذ لم تكن هذه التقسيمات بين العقلاء حتّى يعتمدون على صرف كونه إمامياً ممدوحاً مثلاً.

لكن إثبات عموم السيرة لخبر كل ثقة أيضاً حتّى فيما بين العبيد والموالي دعوى بلا شاهد ودون إثباته خرط القتاد.

نعم، لو اتكلنا على سيرة المتسرّعة وأصحاب الحديث - ولو مع احتمال كون منشئها هو سيرة العقلاء - ليمكن شهود ذلك عن قرب ويدّعي أنّ سيرتهم كانت على ذلك كما يستكشف من أمثال قوله: «أفيونس بن عبدالرحمن ثقة...؟»^١

ومع ذلك لا ينافي ردّ خبر ثقة إذا كان في موضع التهمة. أو قبول خبر غيرها إذا كان مؤيداً بقرائن وعليه سيرتهم. ولعلّ منها جبر الضعيف بعمل المشهور أو تضعيف الموثّق بإعراضهم هذا حال السيرة. وقد تقدّم أنّ ملخص الآيات حجّية خبر العادل مطلقاً وعدم حجّية خبر الفاسق إذا لم يفد الاطمئنان بل إذا لم يكن ثقة.

والمحصّل من الأخبار حجّية خبر الثقة مطلقاً.

فيتحصّل حجّية خبر الموثوق الصدور الذي يفيد الاطمئنان مطلقاً وكذلك خبر الثقة سواء كان عادلاً أولاً أيضاً مطلقاً.

الرابع: دليل العقل: وهو من وجوه:

أحدها: إنّنا نعلم إجمالاً بصدور كثير ممّا بأيدينا من الأخبار من الأئمة

١. اختيار معرفة الرجال: ٤٩٠ / ٩٣٥.

الأطهار وذلك يظهر بالتأمل والنظر في أحوال الرواة وكيفية اهتمامهم بنقل الأحاديث والدقة فيه، بل وعدم اكتفائهم بالنظر إلى الكتب والقراء فيها بل كانوا يقرؤونها على المروي عنه أو يسمعون منه.

كما يشهد عليه ما حكى عن أحمد بن محمد بن عيسى قال: جئت إلى الحسن بن علي الوشاء وسألته أن يخرج إلي كتاباً لعلاء بن رزين وكتاباً لأبان بن عثمان الأحمر فأخرجهما. فقلت: أحب أن أسمعهما. فقال لي: رحمك الله ما أعجلك؟ اذهب فاكتبهما واسمع من بعد. فقلت له: لا آمن الحدّثان. فقال: لو علمت أنّ الحديث يكون له هذا الطلب لاستكثرت منه فإنّي قد أدركت في هذا المسجد تسعمائة شيخ كلّ يقول: حدّثني جعفر بن محمّد عليه السلام.^١

وعن حمدويه عن أيوب بن نوح أنّه دفع إليه دفترأ فيه أحاديث محمّد بن سنان فقال: إن شئتم أن تكتبوا ذلك فافعلوا. فإنّي كتبت عن محمّد بن سنان ولكن لا أروي لكم عنه شيئاً، فإنّه قال قبل موته كلّ ما حدّثكم به فليس بسمع ولا برواية وإنما وجدته.^٢

ويشهد له أيضاً عدم نقل علي بن الحسن بن فضال عن أبيه بل عن أخويه لصغره حين سماعه عن أبيه.

وشدّة دقّتهم في توثيق الرجال فلا يرون نقل الحديث عمّن ينقل عن الضعفاء ولو كان ثقة كما اتّفق بالنسبة إلى البرقي.

وكانوا يتحرّزون عن الرواية عمّن يعمل بالقياس كما اتّفق في الإسكافي.

١. رجال النجاشي: ٣٩ / ٨٠.

٢. اختيار معرفة الرجال: ٥٠٦ / ٩٧٧.

وكانوا يتوقفون في نقل روايات من انحرف عن الطريقة حتى أجازهم الإمام عليه السلام و... .

وذلك كله لأن هذه الأخبار أساس الدين ولولاها لاندرست آثار النبوة. وإن الناس لا يرضون بنقل ما لا يوثق به في كتب تواريخهم فكيف بالأخبار التي كانوا يترقبون رجوع الناس إليها مضافاً إلى تنبيه الأئمة عليهم السلام بالكذب عليهم بداعي أن يكونوا على حذر من الأخبار المكذوبة كما يظهر من الروايات الكثيرة:

منها: أنه عرض يونس بن عبدالرحمان على سيدنا أبي الحسن الرضا عليه السلام كتب جماعة من أصحاب الباقر والصادق عليهم السلام فأنكر منها أحاديث كثيرة أن يكون من أحاديث أبي عبدالله عليه السلام وقال - صلوات الله عليه - : «إن أبا الخطاب كذب على أبي عبدالله عليه السلام وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدسون الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبدالله عليه السلام»^١.

ومنها: ما عن هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبدالله عليه السلام يقول: كان المغيرة بن سعد - لعنة الله عليه - يتعمد الكذب على أبي ويأخذ كتب أصحابه وكان أصحابه المتسترون بأصحاب أبي يأخذون الكتب من أصحاب أبي فيدفعونها إلى المغيرة - لعنة الله عليه - فكان يدس فيها الكفر والزندقة ويسندها إلى أبي عبدالله عليه السلام...^٢.
ورواية الغيص بن المختار وفيها: أن الناس أوسعوا في الكذب علينا...^٣ إلى غير ذلك وصار ذلك منشأ دقتهم الأكثر في المقابلة والتدوين. وذلك إن منع عن

١. اختيار معرفة الرجال: ٢٢٤ / ٤٠١.

٢. اختيار معرفة الرجال: ٢٢٥ / ٤٠٢.

٣. اختيار معرفة الرجال: ١٣٦ / ٢١٦.

القطع بصدور كلّها لا يمنع عن العلم الإجمالي بصدور قسم هام منها.
والحاصل: أنّ الأمارات الكاشفة عن اهتمام أصحابنا في تنقيح الأخبار في
الأزمنة المتأخّرة عن زمان الرضا عليه السلام أكثر من أن يحصى، ومنها نظمت بصدور
القسم الأعظم من الروايات التي بأيدينا المودعة في الكتب الأربعة وإن كان لا
ندعي القطع بصدور كلّها وهذا لا ينافي العلم الإجمالي.

وحيث إنّه يجب العمل بالأحكام الصادرة عنهم عليهم السلام واقعاً لكونه حكم الله
تعالى يجب الاحتياط بالعمل بتلك الأخبار، ولا أقلّ فيما يظنّ بصدورها مع تعذّر
العمل بالكلّ وكذلك في المتعارضين وهذا هو المطلوب.

قال الشيخ عليه السلام: هذا ما اعتمده سابقاً ولكنّ الجواب عنه أنّ وجوب العمل بها
إنّما هو لكونها كاشفاً عن حكم الله تعالى. وحينئذٍ نقول نعلم إجمالاً بصدور
أحكام كثيرة عن الأئمة عليهم السلام لوجود تكاليف كثيرة بين الأخبار وغيرها من
الأمارات فهو العلم الإجمالي الكبير، ومقتضاه حجية عموم الأمارات
والمظنونات لا خصوص الخبر.^١

وقد ذبّ عنه في «الكفاية» بأنّ المعلوم إجمالاً ضمن الأخبار واف لمعظم
الفقه بحيث لو علم تفصيلاً ذلك المقدار لانحلّ علمنا الإجمالي بثبوت التكاليف
بين الروايات وسائر الأمارات إلى العلم التفصيلي بالتكاليف في مضامين الأخبار
الصادرة المعلومة تفصيلاً والشكّ البدوي في ثبوت التكليف في مورد سائر
الأمارات غير المعتمدة.^٢

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٣٥١ و ٣٥٧.

٢. كفاية الأصول: ٣٤٩ - ٣٥٠.

وقد كان الشيخ رحمته متنبهاً لذلك واعترض على نفسه بقوله: المعلوم صدور كثير من هذه الأخبار التي بأيدينا وأما صدور الأحكام المخالفة للأصول غير مضمون هذه الأخبار فهو غير معلوم لنا ولا مضمون....

لكنه لم يسلمه وأجاب عنه بأنه لو علمنا تفصيلاً ما في الأخبار - إماماً بالعلم بتلك الأحكام حقيقة أو تعبداً - وإن كان لا يبقى لنا العلم بعد بوجود تكاليف في الأخبار الباقية فينحل العلم الإجمالي حقيقة أو حكماً إلا أنه لو انضمت الباقي من الأخبار إلى سائر الأمارات لبقى علم بعده بالأحكام ومقتضاه عدم الانحلال. انتهى ملخصاً. ثم بين ذلك بذكر مثال تفصيلاً^١.

والظاهر أن الاختلاف بينهما صغروي لا كبروي، فلا بد لكل مجتهد من الرجوع إلى ما يجده بنفسه.

لكنه بعد اللتيا والتي لازمه الاحتياط ووجوب العمل بالأخبار المثبتة وجواز العمل بالنافي - لانحلال العلم الإجمالي الكبير - فيما إذا لم يكن على خلافه أصل مثبت من الاشتغال أو الاستصحاب على فرض جريانه في أطراف العلم الإجمالي.

ولكن ذلك لا يفيد الحجية، ودعوى تساويه مع الحجية خلاف الإنصاف بل البداهة وذلك تظهر بملاحظة الموارد التالية:

١. لو كان على خلاف الخبر النافي قاعدة الاشتغال كالشك في الجزئية على القول بالاشتغال، فيجب الاحتياط لا النفي، إذ ليس النفي من أطراف العلم.

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٣٥٨ - ٣٥٩.

٢. لو كان الخبر على خلاف الاستصحاب، إذ مصبّ تأثير العلم هو المثبتات لا النافي وعلى فرض العلم بصدور بعض الأخبار النافية فيبنى على القول بجريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي وعدمه، إذ على فرض الجريان لا مانع من العمل بهما لعدم التعارض بينهما إذ بالعمل بالاستصحابات لا يلزم مخالفة عملية.

بل العلم الإجمالي بصدور بعض الأخبار النافية لا يؤثر شيئاً إذ مرّ أنّ العلم بالأخبار إجمالاً لا تأثير له إلا من حيث العلم بالأحكام بينها وأمّا الأخبار النافية فلا موجب للتنجيز فيها.

٣. لو كان على خلافه أصل مثبت لتكليف ضده. إلا أن يقال: إنّ اعتبار الأصول أيضاً متّكل على هذه الأخبار الآحاد.

٤. لو كان على خلافه عامّ أو إطلاق. فإن كان الخبر نافياً فالتخصيص والتقيد خلاف الاحتياط وإن كان مثبتاً والعامّ نافياً فبعد قيام الحجّة لا وجه للاحتياط بالخبر الواحد. إلا أن يقال إنّ لا وجه للعمل بالعامّ النافي بعد العلم الإجمالي بتخصيص العمومات النافية.

٥. عدم صحّة الإسناد إلى المولى.

٦. عدم صحّة الأخذ باللوازم على ما قاله بعض الأعظم. وفيه أنّ اللازم تابع للملزم ويكون من أطراف العلم الإجمالي ويجب الأخذ به فيما يجب الأخذ بنفس الخبر.

ثانيهما: ما ذكره صاحب «الوافية»^١ مستدلاً على حجّية الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب الأربعة مع عمل جمع به من غير ردّ ظاهر وهو: «أنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة سيّما بالأصول الضرورية كالصلاة والزكاة والصوم والحجّ والمتاجر والأنكحة ونحوها، مع أنّ جلّ أجزائها وشرائطها وموانعها إنّما يثبت بالخبر الواحد الغير القطعي بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بالخبر الواحد ومن أنكره فإنّما ينكره باللسان وقلبه مطمئنّ بالإيمان»^٢. انتهى.

ويرد عليه أولاً: ما أورد على سابقه من عدم اختصاصه بما في هذه الكتب ودعوى انحلاله به بحث صغروي.

وثانياً: أنّ غايته الاحتياط لا الحجّية.

وثالثاً: ما يرد على صاحب «الكفاية» من عدم الثمرة فيه على مبناه عليه السلام حيث إنّ عليه السلام ملتزم بالاحتياط في الشكّ في الأجزاء والشرائط سواء كان من أطراف العلم الإجمالي المدّعى أو لم يكن، فإنّ بعد ورود الخبر على شرطية أمر أو جزئية وانقداح احتمالها يلزم الاحتياط، فإنّ البراءة العقلي لا يلتزم به والبراءة النقلية لا دليل عليه إلا بعض الأخبار غير الثابت حجّيته.

الثالث: ما أفاده صاحب «الحاشية» في «هداية المسترشدين» بما ملخصه:

أنّه قد دلّت الأخبار القطعية والإجماع المعلوم من الشيعة على الرجوع إلى الكتاب والسنة بل ذلك ممّا اتّفقت عليه الأمة وإن وقع الخلاف بين الخاصّة

١. هو الفاضل التونسي في الوافية في أصول الفقه. [منه غفر الله له]

٢. الوافية في أصول الفقه: ١٥٩.

والعامّة في موضوع السنّة وذلك ممّا لا ربط له بالمقام. وحينئذٍ نقول: إن أمكن الرجوع إليهما على نحو يحصل العلم بالحكم أو ما بحكمه، فلا بدّ من الرجوع إليهما كذلك وإلا فلا محيص عن الرجوع على نحو يحصل الظنّ به في الخروج عن عهدة هذا التكليف فلو لم يتمكّن من القطع بالصدور أو الاعتبار فلا بدّ من التنزّل إلى الظنّ بأحدهما.^١ انتهى.

وأورد عليه الشيخ رحمته بأنّ ذلك يرجع إلى دليل الانسداد، إذ الظاهر كون المراد من السنّة هو السنّة الواقعية وهي كما يثبت بالخبر الواحد القطعي أو الظنيّ يثبت بالإجماع وأمثاله من الأمارات أيضاً، بل إنّما وجب العمل بالكتاب والسنّة لكشفه عن حكم الله تعالى، فكلّ ظنّ بحكم الله ظنّ بالكتاب والسنّة ويدلّ عليه ما دلّ على الرجوع إليهما، فينبغي الاحتياط في أطرافها لا في خصوص الخبر.^٢ انتهى.

وببيان «الكفاية» أنّه: إمّا أن يرجع إلى دليل الانسداد لو كان ملاكه دعوى العلم الإجمالي بتكاليف واقعية، وإمّا إلى الدليل الأوّل لو كان ملاكه دعوى العلم بصدور أخبار كثيرة بين ما بأيدينا من الأخبار.^٣ انتهى.

وأورد عليه في «الكفاية» بأنّ مراده من السنّة هي الأخبار الواردة الحاكية ولا نفس ما يحكي بها، فملاكه دعوى العلم الإجمالي بالتكليف بالرجوع إلى الروايات في الجملة إلى يوم القيامة.

ثمّ أورد على الاستدلال بأنّ مقتضاه مراعات المتيقّن من الصدور، فالمتيقّن لا

١. هداية المسترشدين ٣: ٣٧٣ - ٣٧٤.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٣٦٣.

٣. كفاية الأصول: ٣٥٣.

ما يحصل منه العلم بالحكم أو الظن بالحكم. أولاً. وثانياً أنه لا دليل على ذلك.^١
أقول: قد تقدّم نقل كلام صاحب «الحاشية» ولا يبعد أن يكون المراد هو
الأخير. وعلى أيّ حال فإن كان مراده هو الأول يرد عليه ما أورد عليه الشيخ رحمته.
وإن كان هو الأخير فما أورده عليه صاحب «الكفاية».
مضافاً إلى أنّ ما أشار إليه من الإجماع والآيات والاتّفاق فليس إلا ما تقدّم
مما استدلّ به على حجّية خبر الواحد، فإنّ تمّ تمتّ الحجّية ولا حاجة إلى هذه
التمهّلات وإلا فلا يمكن التمسك به للمقام أيضاً.

فصل

الوجوه التي أقاموها على حجّة الظنّ

بعضها يعمّ الانفتاح والانسداد وبعضها يخصّ الانسداد وهي أربعة:

قاعدة رفع الضرر المظنون

الأول: - وهو من قبيل الأول - أنّ في مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون لازم. أمّا الصغرى فلأنّ الظنّ بوجوب شيء أو حرمة يلازم الظنّ بالعقوبة على مخالفته أو الظنّ بالمفسدة فيها بناء على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد. وقد جعل في «النهاية» كلاً من الضررين - الأخرى والديني - دليلاً مستقلاً على المطلب.^١

وأورد الحاجبي على الكبرى بابتناء وجوب دفع الضرر المظنون على

١. أنظر: فرائد الأصول، ضمن تراث شيخ الأعظم ٢٤: ٣٦٨.

التحسين والتقييح وتلك القاعدة ممنوعة أولاً، وكون حكم العقل بذلك على وجه الاستحسان لو سلمناها في هذا المورد ثانياً.

وحاصله منع استقلال العقل أولاً، ومنع استقلاله بالوجوب ثانياً.

وأجاب عنه الشيخ عليه السلام بأنّ الحكم المذكور (وجوب دفع الضرر المظنون) حكم إلزامي أطبق العقلاء على الالتزام به في جميع أمورهم وذمّ من خالفه. وابتناء الكبرى على التحسين والتقييح العقلين غير ظاهر لأنّه يكفي في إثباته الآيات الدالة عليه وإن كان التمسك به يخرج الدليل عن كونه عقلياً^١. انتهى.

وفي كلامه عليه السلام إبهام من حيث إنه هل المراد من الجواب الأوّل هو الابتناء على التحسين والتقييح العقلين وأنّه ليس لصرف الاحتياط المستحسن بل واجب عقلي؟ أو لإثبات الكبرى. ببيان آخر ولو مع إنكارهما، ولعلّه لا بدّ من أن يحمل على الأخير بدليل إصراره على إثبات الكبرى ولو بالآيات وخروجه عن الدليل العقلي فالجوابان معاً ناظر إلى إثبات الكبرى وهو المناسب لما أصرّ عليه في أوّل كلامه من أنّه أطبق عليه العقلاء وأنّه لو لا ذلك لم يثبت وجوب النظر في المعجزة ولم يكن لله على غير الناظر حجة... بل الأقوى كما صرّح به... وجوب دفع الضرر المحتمل...^٢. انتهى.

ولذلك قال المحقّق الخراساني في الحاشية: وجه إطباق العقلاء على الالتزام به أنّ الالتزام بدفع الضرر المظنون بل خوفه كالضرر المقطوع من الفطريات، بل ذلك مودع في طبائع الحيوانات ولذلك نريها تتحرّز عن مظانّه فدفعه واجب عقلاً

١. أنظر: فرائد الأصول، ضمن تراث شيخ الأعظم ٢٤: ٣٦٩.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث شيخ الأعظم ٢٤: ٣٦٨ - ٣٦٩.

وإن لم نقل بالتحسين والتقيح العقليين.

ومنه ظهر عدم الحاجة بعد منع ابتناء الكبرى على القول بهما إلى دعوى دلالة الكتاب والسنة على ثبوتها كي يخرج الدليل عن الأدلة العقلية. مع ما في دلالة الآيات التي ذكرها ما لا يخفى، فإنها بين ما يكون ظاهره التحذير عن الضرر المعلوم وما يكون ظاهره الإرشاد، انتهى^١.

ولا يخفى عليك: أنّ متابعة الفطريات بهذا المعنى المودعة في طبائع الحيوانات غير واجبة لأنها ليست عن تعقل وشعور بدليل وجودها في الحيوانات الفاقدة للشعور والعقل كما في امتناع الطفل عن شرب الدواء أو الحيوان عن إصلاح حاله.

والظاهر أنّ مراد الشيخ أنّ ذلك ممّا أطبق عليه العقلاء بما هم عقلاء وأنّ ذلك من مقتضيات العقل وبديهيّاته.

نعم، يكفي بداهته عن النظر في المبني وأنّه هل نلتزم بهما أم لا - ولعلّه بهذا المعنى يرجع إلى الفطريات بالمعنى المنطقي الراجع إلى قضايا قياساتها معها والبديهيّات.

وعلى أيّ حال، فقد أورد عليه بمنع الصغرى. أمّا العقاب الأخرى فلأنّ:

١. لا ملازمة بين الظنّ بالتكليف والظنّ بالعقاب حيث لا ملازمة بين التكليف المتيقّن والعقاب وإنّما غاية الاستحقاق فالعقاب محتمل لا مظنون.
٢. لا ملازمة بين الظنّ بالتكليف والظنّ بالاستحقاق لعدم التنجّز.

١. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ١٢٨.

إلا أن يقال: لا دليل على عدم الاستحقاق أيضاً فيحتمل العقوبة على المخالفة.

ودعوى استقلال العقل بلزوم دفع الضرر المشكوك أيضاً كالمظنون قريبة جداً وقد اعترف به الشيخ رحمته لا سيما إذا كان هو العقوبة الأخروية!! هذا ما في «الكفاية» ملخصاً^١.

نعم، سيأتي في مبحث البراءة أنّ قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» تقدّم على قاعدة «وجوب دفع الضرر المحتمل» وروداً وذلك لأنّه متقدّم عليه برتبة، إذ بعد احتمال التكليف تترتب عليه احتمال الضرر ويترتب عليه وجوب دفعه. فوجوب الدفع متأخّر عن احتمال الضرر وهو ناش عن احتمال التكليف مع عدم البيان عليه وهو الذي يقع موضوعاً لحكم العقل بقبح العقاب، فحكم العقل بذلك إنّما يساوي من حيث المرتبة مع احتمال الضرر فتكون قاعدة القبح رافعاً لموضوع الثاني. ولو لا ذلك لكان يستحقّ العقوبة على المخالفة ولو لم يكن هناك قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل.

وأما الضرر الدنيوي فقد أُجيب عنه بوجوه:

١. ليس في مخالفة التكاليف الوجوبية ضرر وإنّما غايته عدم النفع.
٢. مخالفة التكاليف التحريمي المظنون غير مستلزم لظنّ الضرر لاحتمال كونه ناشياً عن المفساد النوعية.

إن قلت: إنّ العقل يستقلّ بقبح الإقدام على ما لا يؤمن من مفسدته أو إنّ

١. كفاية الأصول: ٣٥٤.

كالإقدام على ما علم مفسدته كما استدلّ به شيخ الطائفة عليه السلام على أنّ الأشياء على الحظر أو الوقف.^١

قلت: استقلاله بذلك ممنوع والسند شهادة الوجدان ومراجعة ديدن العقلاء من أهل الملل والأديان، حيث إنهم لا يحترزون ممّا لا تؤمن مفسدته ولا يعاملون معه معاملة ما علم مفسدته كيف وقد أذن الشارع بالإقدام عليه ولا يكاد يأذن بارتكاب القبيح فتأمل.^٢

ولعله لتداركه بمصلحة أخرى أو مزاحمته بمفسدة كذلك كما يأتي في الوجه الثالث.

٣. إنّ الضرر أو المفسدة في الحكم المظنون لعله منجبر بمصلحة ونفع أو مزاحمة بمفسدة وضرر أعظم ويكشف عنه قوله عليه السلام: «رفع ما لا يعلمون» وأمثاله.^٣

٤. إنّ الضرر الدنيوي وإن كان محتملاً إلا أنّ المتيقّن منه فضلاً عن محتمله ليس بواجب الدفع شرعاً ولا عقلاً ضرورة عدم القبح في تحمّل بعض المضارّ لبعض الدواعي عقلاً وجوازه شرعاً.^٤

هذا كلّ ما في «الكفاية» ملفّقاً بين ما ذكره عليه السلام هنا وفي مبحث البراءة وقد تلقّوه بالقبول الأعلام المتأخّرين منهم السيّد الخوئي عليه السلام.^٥

١. العدة في أصول الفقه ٢: ٧٤٢.

٢. كفاية الأصول: ٣٩١.

٣. راجع: وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

٤. كفاية الأصول: ٣٩١.

٥. مصباح الأصول ٢: ٣٢٩.

وفي النفس من الوجه الأخير قلق وإشكال وأنه كيف يمكن التفاوت والتفصيل بين الضرر الدنيوي والأخروي في حكم العقل وما أطبق عليه العقلاء في أمورهم كما كان كذلك مبنى دعوى الشيخ رحمته وبني عليه في «الكفاية» وذلك ممّا لا نفهمه.

اللهمّ إلا أن يكون المراد أنّ الغالب في ارتكابها ما ينجبر بمصلحة أخرى كما يؤمى إليه تعبيرهم بما إذا كان لغرض عقلائي.

وبعبارة أخرى: إنّ حكمه بوجوب دفع الضرر في الضرر الأخروي فعلي وفي الضرر الدنيوي شأنه أي أنّه كذلك ما لم يزاحم بفرض آخر.

والأحسن حينئذٍ في الجواب أن يقال: إنّ الظنّ بالتكليف بل احتمال له وإن كان ملازماً لاحتمال الضرر الدنيوي وليس متوقفاً على البيان، إلا أنّ حكم العقل بوجوب دفعه ليس إلا لأجل الخوف من الوقوع فيه، ولا يترتب على مخالفته سوى الوقوع في المفسدة الذاتية على تقدير الثبوت. ولا يكفي هذا الحكم في إثبات العقاب من المولى ومع ذلك لا ينافي صحّة ذمّ المرتكب بإيقاع نفسه في الضرر. وبعبارة أخرى: وجوب دفع الضرر ليس إلا للتحرّز عن ذلك الضرر دنيوياً أو أخروياً ولا يترتب على مخالفته ضرر آخر ولا عقاب آخر غير نفس تلك الضرر أو العقاب المحتمل. والعقاب منتف لما سبق من قاعدة القبح ولو لاها كفى الواقع في ترتب العقوبة وإن لم نقل بوجوب الدفع والضرر الدنيوي لو كان فيه واقعاً يترتب عليه ولا يلزم العقاب. هذا.

ولا يخفى: أنّه على فرض تمامية هذا التقرير من الدليل لا يتمّ إلا في الظنّ بالتكليف لا النفي.

ولا فيما إذا كان الظنّ بالتكليف على خلاف عموم أو إطلاق.
ولا فيما قام حجّة على تكليف ضدّه كما مرّ نظيره في المبحث السابق.

قاعدة قبح ترجيح المرجوح على الراجح

الثاني: - من الوجوه التي أقاموها على حجّية الظنّ - أنّه لو لم يؤخذ بالظنّ لزم
ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح.^١

لكنّه لا يلزم ذلك إلا إذا كان الأخذ بالظنّ أو بطرفه لازماً مع عدم إمكان
الجمع بينهما عقلاً أو عدم وجوبه شرعاً ليدور الأمر بينهما ولا يكاد يدور الأمر
بينهما إلا بمقدّمات دليل الانسداد وإلا كان اللازم هو الرجوع إلى العلم أو
العلمي أو الاحتياط أو البراءة أو غيرهما على ما يأتي.

الجمع بين قاعدتي الاحتياط ونفي الحرج

الثالث: ما عن السيّد الطباطبائي رحمته الله - على ما حكاه الشيخ الأعظم رحمته الله عن أستاذه ملا
شريف عن أستاذه السيّد رحمته الله - من أنّه لا ريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة
بين المشتبهات، ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط وذلك يستلزم عسراً أكيداً
وحرماً شديداً، فلا يجب ومقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط وانتفاء الحرج
العمل بالاحتياط في المظنونات للإجماع على بطلان غيره. وأنت ترى أنّه أيضاً
بعض مقدّمات دليل الانسداد ولا يتمّ إلا بضمّ سائر المقدّمات كما يأتي.^٢

١. راجع: كفاية الأصول: ٣٥٥.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٣٨٢.

دليل الانسداد

الرابع: دليل الانسداد وهو مركّب من مقدّمات أربعة - على المشهور - أو الخمسة - على ما قرّره في «الكفاية»^١ يستقلّ العقل مع تحقّقها بكفاية الإطاعة الظنيّة حكومة أو كشفاً على ما تعرف.

الأولى: أنّه يعلم إجمالاً بثبوت تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة.

الثانية: أنّه قد أنسد علينا باب العلم والعلمي إلى كثير منها.

الثالثة: أنّه لا يجوز لنا إهمالها وعدم التعرّض لامثالها أصلاً. وهذه ما أضافه

صاحب «الكفاية»^٢.

الرابعة: أنّه لا يجب علينا الاحتياط في أطراف علمنا بل لا يجوز في الجملة

كما لا يجوز الرجوع إلى الأصل في المسألة من استصحاب وتخيير وبراءة واحتياط ولا إلى فتوى العالم بحكمها.

الخامسة: أنّ ترجيح المرجوح على الراجح قبيح.

فيستقلّ العقل حينئذٍ بلزوم الإطاعة الظنيّة لتلك التكاليف المعلومة.

أمّا المقدّمة الأولى فهي بديهية ولكن أشكل عليه في «الكفاية» بانحلال العلم

الإجمالي بما في الأخبار الصادرة عن الأئمّة الطاهرين^{عليهم السلام} التي تكون فيما بأيدينا

من الروايات في الكتب المعتمدة.^٢

وأنت عرفت ما أشكل عليه الشيخ^{عليه السلام} من عدم وفاء المعلوم بالإجمال من

١. كفاية الأصول: ٣٥٦.

٢. كفاية الأصول: ٣٥٧.

الأخبار الصادرة لانحلال العلم الإجمالي، إذ ذلك المقدار لو علم تفصيلاً ثمّ انضمّ الباقي من الأخبار إلى سائر الاحتمالات يبقى فيه العلم أيضاً.

وأما المقدّمة الثانية، فانسداد باب العلم بالنسبة إلى زماننا بيّنة وجدانية يعرفه كلّ من تعرّض للاستنباط والاجتهاد. وأما بالنسبة إلى العلمي فهو مبنيّ على عدم تمامية حجّية خبر الواحد. وأما بعد القول بحجّيته فينحلّ العلم الإجمالي، فإنّه بحمد الله واف بمعظم الفقه لا سيّما بضميمة ما علم تفصيلاً منها ولا يبقى معه العلم بوجود أحكام في غير ذلك.

لا يقال: هذا مناف لما سبق وأشير إليه أخيراً من عدم انحلال العلم الإجمالي بالعلم بصدور بعض الأخبار لأنّه يقال:

نعم، لا ينحلّ بالعلم بصدور بعض الأخبار أي بالأخبار المعلومة بصدورها سواء علم به تفصيلاً أو إجمالاً، فإنّ الأخبار المعلومة الصدور غير واف إلا ببعض الأحكام. ولكنّه لا ينافي انحلاله بما دلّ الدليل على حجّيته ولو من غير ما علم بصدوره، فإنّ حكم الشارع بحجّته يجعلها بمنزلة العلم فينحلّ العلم الإجمالي حكماً.

وأما المقدّمة الثالثة، وهي أنّه لا يجوز لنا إهمالها وعدم التعرّض لامثالها أصلاً وهي المقدّمة التي أضافها في «الكفاية».

فقد استدلّ لها تارة: بالإجماع وأنّ لازم كلام الأصحاب في موارد متعدّدة عدم جواز إهمال القضايا الشرعية كلّها.

وأخرى: بأننا نعلم أنّ ذلك يوجب المخالفة الكثيرة وأنّه مرغوب عنه شرعاً.

وثالثة: بأنّ ذلك مقتضى العلم الإجمالي بالتكاليف.

ورابعة: بالعلم بوجوب الاحتياط في ذلك المقام ولو كان من الشبهة البدوية
لاهتمام الشارع به فيكون من قبيل النفوس والدماء.

لكن غاية مدلولها عدم جواز إهمال كلّها لا وجوب العمل بهذه التكاليف
المحتملة كلّها وذلك لأنّ الإجماع لم يثبت على أكثر من ذلك ويكتفي بالأخذ
ببعضها فقط.

وكذلك الثاني، حيث إنّ المرغوب عنه قطعاً هو إهمال الكلّ لا المخالفة في
بعضها.

وأما العلم الإجمالي فهو غير منجز بعد العلم بعدم وجوب أو جواز الاحتياط
التامّ وجواز الاقتحام في بعضها لانتفاء العلم بالفعلية حينئذٍ.

والجواب بأنّ هذا إنّما يتمّ لو لم نعلم بإيجاب الشارع الاحتياط وقد علم
بنحو اللّمّ حيث علم باهتمام الشارع بها... يرجعه إلى الوجه الأخير الرابع وهو
العلم بوجوب الاحتياط في ذلك المقام ولو كان من الشبهة البدوية لاهتمام
الشارع به.

وهل مراد صاحب «الكفاية» من هذا الوجه تتميم العلم الإجمالي بالعلم
بالفعلية ولو مع الترخيص في بعض الأطراف - كما في تقارير السيّد
الخوئي رحمته الله - أو مراده الاستدلال المستقلّ بالعلم بالاهتمام وعدم رضاء الشارع
بتركه ولو مع قطع النظر عن تنجيز العلم الإجمالي؟

ظاهر كلامه هو الثاني بل يظهر ذلك أيضاً من كلامه بعد أسطر: أنّه على
هذا لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط في بعض الأطراف بعد
رفع اليد عن الاحتياط في تمامها. بل لا بدّ من دعوى وجوبه شرعاً كما أشرنا

إليه في بيان المقدّمة الثالثة.^١ انتهى.

فإنّ ظاهره أنّ وجوب الاحتياط حينئذٍ شرعي لا عقلي.
وحينئذٍ نقول: إنّ العلم بذلك أيضاً يختصّ بإهمال جميع الوقائع فيرتفع
الإشكال بالأخذ ببعضها.

وأما المقدّمة الرابعة، وأنّه لا يجب علينا الاحتياط التامّ... فعدم وجوب
الاحتياط التامّ بل عدم جوازه في الجملة فلكونه موجِباً لاختلال النظام وهو
مرغوب عنه عقلاً. فالعقل الذي يوجب الاحتياط يحكم بعدم جوازه هنا لذلك،
ولكونه موجِباً للعسر والحرّج أيضاً وهما مدفوعان شرعاً.

أما اختلال النظام فأما يدعى بالنسبة إلى شخص واحد وإما بالنسبة إلى عموم
الناس والمجتمع.

أما الأوّل: فربما لا يستلزم ذلك لمن قلّ مورد ابتلائه بالأحكام، ومع الغضّ
عنه فيلزم الاحتياط ما دام لم يصل إلى ذلك الحدّ.

وإما بالنسبة إلى عموم الجامعة فإنّما يستلزم ذلك لو فرض التزام جميع الأفراد
بذلك مع أنّه لا يلتزم به غير المسلمين ولا العاصين وغير المباليين ولمن تمّ له
الحجّة، فلا مانع من وجوب الاحتياط على من أنسد عليه باب العلم والعلمي.
وبالجملة، لا مانع من إيجاب الاحتياط على سبيل الترتّب وهو أن يكون معلّقاً
على عصيان بعض الأفراد.

ولعلّه لذلك لم يستلزم الاختلال في عصر السيّد المجدّد الشيرازي عليه السلام على ما
حكى من إرجاع مقلّديه إلى الاحتياط سنين، أو كون فتاويه مطابقاً للاحتياط

١. كفاية الأصول: ٣٥٩.

طيلة مرجعيته كما في «الدرر»^١.

وأما لزوم العسر فيظهر الجواب عنه ممّا تقدّم أيضاً حيث إنّه إنّما يرتفع به التكليف في كلّ مورد وصل حدّ العسر وفي كلّ فرد بالنظر إلى حاله الشخصي. هذا مع أنّ في جريان قاعدة نفي العسر في المقام اختلافاً بين الشيخ و«الكفاية»^٢ من حيث إنّ العسر ليس لازماً من إطاعة الأحكام الواقعية وإنّما يلزم من الاحتياط فيها بعد الجهل فهو ناش من الجهل لا من الحكم. فهل معنى نفي العسر نفي الحكم الناشي من قبله العسر كما قاله الشيخ^٣ فيشمل المقام أيضاً أو معناه نفي الحكم عن الموضوع الحرجي ولا عسر في تعلق التكليف وإنّما هو في الجمع بين احتمالاته.

ويمكن تأييد مبنى الشيخ في المقام لقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^٤ فإنّ لسانه ليس مثل لسان لا ضرر بل لسانه نفي الجعل وهو إنّما يتعلّق بالحكم.

ومع ذلك يمكن جريان الإشكال فيه أيضاً، فإنّ الحرج لا ينشأ من نفس الحكم بل من الجهل. اللهمّ إلا أن يقال: بشمول الدليل لمثله أيضاً عرفاً كما في التكليف الذي يتوقّف على مقدّمات حرجية في بعض الموارد أو الأشخاص، فإنّ ما يفهم العرف من أدلّة نفي الحرج هو عدم تحقّق الحرج على المكلف من ناحية الشرع والدين، سواء كان لجعله ابتداءً أو للجهل به والوقوع في الكلفة بحكم العقل وإمضاء الشارع.

١. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٤٠٣.

٢. الحجّ (٢٢): ٧٨.

نعم، يمكن القول بعدم شمولها للموارد التي ألزم المكلف على نفسه المشقة كما لو آجر نفسه لعمل شاقّ لوجهين: أحدهما أنّ القضية واردة في مقام الامتنان ولا مئة في هذه الموارد والثاني أنّ العمل بعد هذا الالتزام مستند إلى نفس الملتزم لا إلى الشارع.^١

ومع ذلك يبقى عليه ما تقدّم من أنّ قاعدة العسر ونفي الحرج إنّما ينفي التكليف بعد الامتثال بمقدار يتيسّر إذا وصل إلى حدّ العسر.

وذلك أيضاً إذا لم يكن لزوم العسر بسوء اختياره وإلا فيجب عليه الاحتياط مطلقاً لما أشير من عدم شموله لما أقدم عليه نفس المكلف.

وأما الرجوع إلى الأصول، فقال الشيخ عليه السلام أنّه لا يجوز الرجوع إلى الأصول النافية من البراءة أو الاستصحاب النافي للعلم الإجمالي والعلم بأنّها يوجب المخالفة الكثيرة.

وأما الأصول المثبتة كالاختياط والاستصحاب المثبت للتكليف فلاّنها يوجب العسر لكثرة المشتبهات مع العلم الإجمالي بعدم التكليف في بعض المشتبهات فيمنع عن الاستصحاب.

واعترض عليه صاحب «الكفاية» أوّلاً: بما سبق من أنّه بعد عدم وجوب الاحتياط في تمام الأطراف لاختلال النظام أو العسر والحرج لم يبق العلم بالفعلية فلا يجب الاحتياط من جانب العلم أصلاً حتّى يمنع عن جريان البراءة ولا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط في بعض الأطراف بعد رفع

١. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٤٠٤.

اليد عن الاحتياط في تمامها. بل لا بدّ من دعوى وجوبه شرعاً كما سبق في المقدّمة الثالثة.

وثانياً: لا مانع من إجراء الأصول المثبتة من احتياط أو استصحاب مثبت للتكليف عقلاً مع حكم العقل وعموم النقل ولو قيل بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي - لاستلزام شمول دليله لها التناقض في مدلوله، بدهة تناقض حرمة النقص في كلّ منها مقتضى لا تنقض لوجوبه في البعض كما هو قضية ولكن تنقضه بيقين آخر - وذلك لأنه إنّما يلزم فيما إذا كان الشكّ في أطرافه فعلياً وأما إذا لم يكن كذلك بل لم يكن الشكّ فعلاً إلا في بعض أطرافه وكان بعض أطرافه الآخر غير ملتفت إليه فعلاً أصلاً كما هو حال المجتهد في مقام استنباط الأحكام كما لا يخفى، فلا يكاد يلزم ذلك فإنّ قضية لا تنقض ليس حينئذٍ إلا حرمة النقص في خصوص الطرف المشكوك وليس فيه علم بالانتقاض كي يلزم التناقض في مدلول دليله من شموله له فافهم. ^١ انتهى.

لا يقال: إنه وإن كان الشكّ في كلّ أطرافه ليس فعلياً إلا أنه بعد إجراء الأصل في تمامها يحصل له علم إجمالي بانتقاض الحالة السابقة في بعضها. لأننا نقول ليس حال الأصول الجارية فيها إلا حال الأصول مع وجود الحجّة في البين حيث نعلم إجمالاً على نحو الكليّة بانتقاض الحالة السابقة في بعض مواردها المبتلى بها تدريجاً ولا يكون هذا مانعاً عن جريانها جداً وإلا فلا تجري في موارد فقد الأمارات المعتمدة في الفقه إذ من البعيد جداً أن يكون فقيه خالياً

١. كفاية الأصول: ٣٥٩.

عن هذا العلم من أوّل الأمر. انتهى التعليقة على «الفرائد»^١؟
فلا مانع من إجراء الأصول المثبتة بل النافية أيضاً كما عرفت.
على أنّه بعد إجراء الأصول المثبتة ينحلّ العلم الإجمالي بالتكاليف بضميمة
ما يعلم بالعلمي، فلا مانع من جريان الأصل النافي أيضاً إذا كان بمقدار المعلوم
بالإجمال بل بمقدار لم يكن معه مجال لاستكشاف إيجاب الاحتياط وإن لم
يكن بذاك المقدار...^٢ انتهى.

أقول: ادّعى الشيخ رحمته أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب الشكّ الفعلي الموجود
حال الالتفات إليه أمّا لو لم يلتفت فلا استصحاب وإن فرض الشكّ فيه على
فرض الالتفات.^٣ وتبعه صاحب «الكفاية».

ولم يعلم أنّ مرادهم اعتباره حدوثاً؟ أو حدوثاً وبقاءً؟ وقد فرّعوا على ذلك
فروعاً ليس هنا مقام التعرّض لها.

واستدلّ له صاحب «الكفاية» باختصاص أدلّة الاستصحاب به حيث إنّ دليل
الاستصحاب إمّا بناء العقلاء فيختصّ بالقدر المتيقّن وإمّا الأخبار وظهور لفظ
الشكّ في الفعلي غير منكر.^٤

وفيه: أنّ الالتزام بذلك يوجب الخلل في جريان الاستصحاب في أغلب
موارده كما إذا كان فتوى المجتهد مستنداً إليه فإنّه حين عمل المقلّد لا شكّ له

١. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ١٤٠.

٢. كفاية الأصول: ٣٥٩ - ٣٦٠.

٣. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٥.

٤. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٢٩٥ - ٢٩٦.

ولا للمقلّد. وكذا فيما إذا ورد في الصلاة مع استصحاب الطهارة ثم غفل وذهل عنه الشك!

والحلّ أنّ المستفاد من الأخبار هو البناء على الحالة السابقة ما دام لم يعلم الخلاف لا ما دام الشك، ففي الأخبار: «لا حتّى يستيقن أنّه قد نام...»^١ و«بل انقضه بيقين آخر»^٢، الظاهر في اختصاص النقض بيقين آخر دون الغفلة والذهول.

وقد التزم بذلك الشيخ رحمته نفسه في أواخر الاستصحاب في الاستدلال على جريان الاستصحاب مع الظنّ بالخلاف أيضاً.^٣ مضافاً إلى إمكان صدق الشكّ عليه عرفاً كما في صدق الرضا على ما يقال بالإذن الفحوى، فإن تمّ الأخير فالاستصحاب محكم ولو لم يكن الشكّ فعلياً لا حدوثاً ولا بقاءً.

وأما على الأوّل، فيتمّ بقاءً دون الحدوث، لأنّ ظاهر الأخبار الحكم بالحالة السابقة عند فعلية الشكّ وبقاء ما لم يعلم الخلاف.

وأما ما قاله أخيراً من انحلال العلم الإجمالي بعد جريان الأصول المثبتة، ففيه أنّه إنّما يتمّ لو كان المراد من العلم الإجمالي هو العلم الإجمالي الكبير بالتكليف. وأما لو كان المراد هو العلم ببطلان عدّة من الأصول النافية فلا، كما أنّه يمكن أن يقال أيضاً: إنّ الأصول المثبتة أيضاً وإن كان يساوي عدّة ما علمنا

١. وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

٢. أنظر: وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

٣. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٨٥.

الوجوه التي أقاموها على حجّية الظنّ ١٩٩

به من الأحكام إلا أنّه بعد العلم بأنّ عدّة منها مخالف للواقع يبقى لنا العلم فلا
يوجب الانحلال.

وأما الرجوع إلى فتوى العالم فلأنّ الانسدادي يرى خطائه فيكون من قبيل
رجوع العالم إلى الجاهل، لكنّه إنّما يتمّ إذا كان المراد الرجوع إلى الانفتاحي
الذي يمكن لنا العلم بدلائله ومستنداته كما في المعاصرين. وأمّا إذا كان من
المتقدّمين فيحتمل أن يكون عنده مدارك غير ما بأيدينا فلا مانع منه.
وأما المقدّمة الخامسة، فهي وإن كانت عقلية لكن لا تصل النوبة إليها بعد ما
مضى كما لا يخفى.

ثمّ إنّ على فرض تمامية المقدّمات، فهل النتيجة حجّية الظنّ على طريق
الحكومة أو الكشف؟

الظاهر الأوّل، فإنّ هذه المقدّمات لا ينتج أن يجب عقلاً على الشارع أن
يجعل الظنّ طريقاً، لجواز اجتزائه بما استقلّ به العقل في هذا الحال.
وبعبارة أخرى: يكفي في حكم العقل عدم الحجّية الفعلية المتحقّق ولو مع
الشكّ أيضاً. وأمّا الحجّية الشرعية فموقوفة على العلم بالجعل وهو لا يحصل
لمكان الاحتمال المزبور.

وأما القول باستكشافه بقاعدة الملازمة بعد حكم العقل، ففيه أنّ لزوم الإتيان
بالمظنونات إنّما هو بمقتضى العلم الإجمالي وعدم لزوم سائر المحتملات لمكان
لزوم اختلال النظام أو العسر، فلا فائدة في جعل آخر.
وبعبارة أخرى: اللازم في الحجّية هو جعل التعذير وهو حاصل بأيّ الوجهين
فلا فائدة في الجعل الآخر، فتدبّر.

المقصد السابع

في الأصول العملية

تعريف الأصول العملية

قال في «الكفاية»: وهي التي ينتهي إليه المجتهد في مقام العمل - بعد الفحص والياس عن الظفر بدليل...^١

وهذا منه عليه السلام مبني على ما مر منه في ابتداء الكتاب في تعريف الأصول وأنّ الأصول العملية لا يقع في طريق استنباط الحكم، فأضاف إليه هذه الجملة لكي يشمل جميع أبواب الأصول.

وقد ذكرنا: أنّ هذا التعبير لا يرفع الإشكال عن التعريف بالمرّة لعدم الاستنباط قطعياً إلا على مبنى المتقدمين ولا ظنياً بالظن الشخصي وإن حصل في بعض الموارد لعدم كونه ملاك الحجية.

فالأظهر أنّ الأصول هو العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط حال الأحكام الشرعية... وهذا التعريف كما يشمل مباحث الأمارات يشمل الأصول العملية أيضاً بلا تفاوت.

ثم إنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي، فإمّا أن يحصل له القطع أو الظنّ

١. كفاية الأصول: ٣٨٤.

أو الشك... على ما قرره الشيخ رحمته وذكر مجاري الأصول في من حصل له الشك^١ وقد مضى من «الكفاية» الإيراد على بيان الشيخ وتثليث الأقسام وإرجاعها إلى قسمين وأنه: إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري متعلق به أو بمقلديه، فإما أن يحصل له القطع به أو لا. وعلى الثاني لا بد له من الانتهاء إلى الأصول العملية أو الظن على طريق الحكومة وأنه لو كان ولا بد من التثليث فالأحسن أن يقال: إما أن يحصل له القطع أو لا، وعلى الثاني فإما أن يقوم له طريق معتبر أو لا... لئلا يتداخل الأقسام.^٢

وقد مرّ الإشكال عليه أيضاً وإمكان تصحيح تثليث الشيخ رحمته ولا حاجة إلى الإعادة، ثم إن مرجع الشاك... - أو من لم يحصل له القطع ولا طريق معتبر - هو القواعد المقررة له في مقام العمل وتسمى بالأصول العملية. وهي أربعة بالحصر الاستقرائي، أو المهم منها الذي لا يخلو أي مسألة من أحدها أربعة.

وقد اختلف كلمات الشيخ رحمته في تعيين مجاري الأصول وله في أول الرسائل وهامشه وهنا عبارات ثلاث:

١. إن الشك إما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا. وعلى الثاني، فإما أن يمكن فيه الاحتياط أم لا. وعلى الأول، فإما أن يكون الشك في التكليف أو في المكلف به. فالأول مجرى الاستصحاب والثاني مجرى التخيير والثالث مجرى أصالة البراءة والرابع مجرى قاعدة الاحتياط.

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٩ و ١٤.

٢. كفاية الأصول: ٢٩٦.

ويرد عليه أوّلاً: أنّ لازمه عدّ ما لا يمكن الاحتياط فيه مورداً للتخيير مطلقاً سواء كان الشكّ في التكليف أو في المكلف به، فينتقض بدوران الأمر بين الوجوب والحرمة والإباحة ومختاره فيه البراءة ولا يمكن فيه الاحتياط. وثانياً: فقد يكون الشكّ في التكليف مع أنّه لا يكون مورداً للبراءة كما إذا علم باشتغال ذمّه وأتى به ثمّ شكّ في السقوط وصحّته فإنّه حينئذٍ يشكّ في التكليف مع أنّه مورد للاشتغال.

وثالثاً: لا يجري البراءة في الشكّ في التكليف، إذا كان ممّا اهتمّ بها الشارع، فلا يصحّ ذلك مطلقاً.

٢. قوله ﷺ: وبعبارة أخرى: الشكّ إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا. فالأوّل مجرى الاستصحاب. والثاني إمّا أن يكون الشكّ فيه في التكليف أو لا. فالأوّل مجرى البراءة والثاني إمّا أن يمكن فيه الاحتياط أو لا، فالأوّل مجرى قاعدة الاحتياط والثاني مجرى قاعدة التخيير.^١

وهذا البيان مصون عن الإشكال الأوّل ويرد عليه أيضاً الأخيرين. ولعلّه لذلك عدل عنهما في المقام - أوّل البراءة - إلى تقسيم ثالث وهي قوله: ٣. إنّ حكم الشكّ إمّا أن يكون ملحوظاً فيه اليقين السابق عليه وإمّا أن لا يكون، سواء لم يكن يقين سابق عليه أم كان ولم يلحظ والأوّل مورد الاستصحاب والثاني إمّا أن يكون الاحتياط فيه ممكناً أم لا. والثاني مورد التخيير والأوّل إمّا أن يدلّ دليل عقلي أو نقلي على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٢٦.

المجهول وإما أن لا يدلّ، والأوّل مورد الاحتياط والثاني مورد البراءة.^١
ولعلّ عدوله في مجرى الاستصحاب عن التعابير السابقة إلى ما في المقام
للاجتناب عن مثل الشكّ في المقتضي ممّا لا يجري فيه الاستصحاب على
مختاره ﷺ وكذلك أطراف العلم الإجمالي أو غيرها ممّا لا يشمل أدلّة
الاستصحاب على رأيه أو يتعارض فيه الأصلان.

وعلى أيّ حال، فهذا البيان وإن كان سليماً عن الإيرادين الأخيرين - فإنّ قوله
إمّا أن يدلّ دليل عقلي أو نقلي على... يشمل مورد الشكّ في السقوط بعد العلم
بالحدوث، فإنّ دليل العقل يدلّ على الاحتياط وكذلك الموارد المتّهم بها التي
دلّ الشرع على لزوم الاحتياط فيها - إلاّ أنّه يرد عليه الإيراد الأوّل حيث عدّ كلّ
ما لا يمكن فيه الاحتياط - ممّا لا يلاحظ فيه الحالة السابقة - مورداً للتخيير وقد
عرفت نقضه.

فالأحسن أن يقال: إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا، فالأوّل مجرى
الاستصحاب والثاني إمّا أن يتمّ فيه بيان عقلي أو نقلي على... (التنجيز) أو لا،
والثاني مجرى البراءة والأوّل إمّا أن يمكن فيه الاحتياط التام أم لا. فالأوّل
مجرى الاحتياط والثاني التخيير، وهذا مطابق تقريباً للعبارة الثانية مع تغيير. وقد
عرفت خلوّها عن الإشكال الأوّل ولا يرد عليه الإشكاليين الأخيرين أيضاً لعدم
كون الملاك الشكّ في التكليف أو المكلف به بل تمامية البيان.

وبهذا يندفع الإشكالات في الأصول على المباني المختلفة فإنّ منهم من يرى

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ١٤.

العلم الإجمالي بياناً ومنهم من لا يرى فليس ملاك الاحتياط العلم الإجمالي ونحوه بل ملاكه تمامية البيان. وكذا فيما اهتم به الشارع وأوجب التحفظ فإنّ به يتمّ البيان.

ويتمّ ذلك حتّى على قول الأخباريين، إذ مدّعاهم تمامية البيان في الشبهة البدوية كما تقدّم في المهتمّ بها.

ثمّ إنّ الشيخ عليه السلام تصدّى هنا لبيان تقدّم الأمارات على الأصول ووجهها وذلك موكل إلى أواخر الاستصحاب.

وقد أتعب نفسه الزكيّة لتقسيم موارد الشكّ فيما لا يلاحظ فيه الحالة السابقة إلى أقسام كثيرة وأنّ الشكّ إمّا في التكليف أو في المكلف به والأوّل إمّا أن يدور فيه الأمر بين الوجوب وغير الحرمة أو الحرمة وغير الوجوب أو يدور بين الحرمة والوجوب.

وعلى أيّ حال، فإمّا أن يكون منشأ الشكّ فقدان النصّ أو إجماله أو تعارضه أو الاشتباه في المصدق.^١

وأعرض عنه في «الكفاية»^٢ لعدم ترتّب أثر في هذا التقسيم وإن كان هناك من يقول بالاحتياط في فقدان النصّ وإجماله دون التعارض والشبهة الموضوعية، وكذلك يختصّ بعض الأدلّة ببعض الأقسام كما في قوله عليه السلام: «كلّ شيءٍ مطلق حتّى يرد فيه نهى»^٣ وعلى أيّ حال نفتني أثر «الكفاية».

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ١٧ وما بعده.

٢. راجع: كفاية الأصول: ٣٨٥.

٣. وسائل الشيعة ٦: ٢٨٩، كتاب الصلاة، أبواب القنوت، الباب ١٩، الحديث ٣.

فصل

في أصالة البراءة

لو شكّ في حرمة شيء أو وجوبه ولم تنهض عليه حجة جاز شرعاً وعقلاً ترك الثاني وفعل الأوّل، سواء كان عدم الحجة لفقدان النصّ أو إجماله أو تعارضه، إلا إذا يلاحظ فيه الحالة السابقة بدليل الاستصحاب الوارد على البراءة كما يأتي. واستدلّ عليه بالأدلة الأربعة:

أما الكتاب فبآيات:

منها: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾،^١ بتقريب أنّ بعث الرسل كناية عن البيان، كما في قولك: لا أبرح من هذا المكان حتى يؤذّن المؤذّن فإنه كناية عن دخول الوقت.

وأورد عليه بوجهين: ١. أنّ المراد من الآية هو الإخبار عن عدم وقوع العذاب على الأمم السابقة إلا بعد البيان بقريظة التعبير بلفظ الماضي، فيكون المراد هو

١. الإسراء (١٧): ١٥.

الإخبار عن عدم وقوع العذاب الدنيوي فيما مضى من الأمم السالفة إلا بعد البيان فلا دلالة لها على نفي العذاب الأخروي عند عدم تمامية البيان.

٢. إنَّ المنفيَّ في الآية هو فعلية العذاب لا استحقاقه. ونفي الفعلية لا يدلُّ على نفي الاستحقاق كما في نفي العذاب عن الظهار وكما في العزم على المعصية وكما في نفي العذاب عن الصغائر مع الاجتناب عن الكبائر وكما في نفي العذاب عند التوبة وغير ذلك من المعصية المعلومة فنفي الفعلية لا ينافي الاستحقاق والمطلوب هو الثاني.^١

وأجيب عن الأوَّل أولاً: بأنَّها يدلُّ على المطلوب بالأولوية. إذ العذاب الدنيوي أهون من العذاب الأخروي لكونه منقطعاً غير دائم.^٢ وفيه: أنه لم يعلم الملاك فيه حتَّى يقطع بالأولوية فقد رفع العذاب الدنيوي عن عصاة الأمة الإسلامية بما أنَّ فيهم نبيُّ الرحمة ﷺ ولم يرفع عنهم العذاب الأخروي.

وثانياً: بأنَّ الأفعال المنسوبة إليه تعالى منسلخة عن الزمان - غالباً - انتهى^٣ فيعمُّ الماضي والمستقبل.

وفيه: أنَّ انسلاخ الفعل عن الزمان بمعنى نفي تضمَّن الفعل عليه، فلا يختصُّ بأفعال الله تعالى بل قد ثبت أنَّه كذلك في الأفعال المنسوبة إلى الناس أيضاً. وأمَّا بمعنى دلالاته على التحقُّق أو الترقُّب فالفرق بين الماضي والمضارع واضح.

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٢٣ - ٢٤.

٢. مصباح الأصول ٢: ٢٩٧.

٣. مصباح الأصول ٢: ٢٩٧.

ودعوى انسلاخه في أفعال الله يستلزم أن يكون الله تعالى عاجزاً عن الفرق بين أفعاله المتحققة وغيرها في البيان وهو كما ترى.

نعم يصحّ دعوى ظهور أمثال هذه الجملة في عدم كون الفعل لائقاً بشأنه تعالى كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ﴾^١، ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^٢، ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ﴾^٣، ﴿مَا كُنْتَ تُتَّخَذُ الْمُضِلِّينَ عِزًّا...﴾^٤ إلى غير ذلك فلا يختصّ حينئذٍ بالعذاب الدنيوي.

وثالثاً: أنّ العذاب الأخرى لا يختصّ بيوم القيامة حتى يكون مستقبلاً دائماً بل منها عذاب القبر والبرزخ وأمثالهما وهي من مصاديق الماضي.

ورابعاً: أنّ اختصاصها بالعذاب الدنيوي لا يناسب صدر نفس الآية وذيلها وقبلها وبعدها وهو قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا * اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا * مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا * وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَا تَدْمِيرًا * وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا﴾^٥.

وأنّ ترى أنّ مجموع الآيات حاوية على الأجر الدنيوي والأخرى معاً.

١. التوبة (٩): ١١٥.

٢. آل عمران (٣): ١٧٩.

٣. الأنفال (٨): ٣٣.

٤. الكهف (١٨): ٥١.

٥. الإسراء (١٧): ١٣ - ١٧.

وأما الثاني، فقد أجاب عنه الشيخ رحمته بأنَّ الخصم يسلم الملازمة بين نفي الفعلية ونفي الاستحقاق.^١

وأورد عليه في «الكفاية» أولاً: بأنَّ الاستدلال لا يصحَّ حينئذٍ إلا جديلاً. وثانياً: أنَّ اعتراف الخصم بالملازمة المذكورة بعيد جداً بل غير واقع، إذ ربّما تنتفي فعلية العذاب في ما علم بحكمه للعفو أو الشفاعة أو لغيرهما فكيف بالمشتبه، بل الوعيد من الله تعالى غير لازم الوفاء قطعاً.^٢ وفيه أولاً: أنه ليس المراد من العذاب هو وقوعها خارجاً وإنما المراد هو المعرضة للهلكة والعقاب وهو أمر آخر سوى الاستحقاق الذي هو عقلي محض ولذلك يصحّ للشارع التصرف فيه والوعد بنفيه. نعم نفي الاستحقاق يلازم نفي التكليف وكذلك العكس.

والأخباري إنّما يدعي ذلك ولذا يستدلّ عليه بأخبار التثليث الدالّ على المعرضية: «إنّما الأمور ثلاثة، أمر بين رشده فيتبع وأمر بين غيّه فيجتنب وأمر مشكل يردّ علمه إلى الله وإلى رسوله قال رسول الله ﷺ حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم...»^٣.

فنفي الوقوع يدلّ على نفي العذاب بهذا المعنى، أي المعرضية وإن لم يستلزم نفي الاستحقاق وهو كاف.

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٢٣ - ٢٤.

٢. كفاية الأصول: ٣٨٥ - ٣٨٦.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٩.

ومن هنا يعلم أنّ الاستدلال حينئذٍ ليس جدلياً بل هذه المسألة صحيحة عندنا أيضاً.

ولذلك يمكن تقريب الجواب ببيان آخر وهو أنّها تدلّ على المقصود بالإجماع المركّب على أنّه لو لم يكن في ارتكاب الشبهات فعلية العقاب لم يكن فيها معرضية للعقاب، ومدّعى الأخباري هو المعرضية للعقاب كما يستدلّ بأخبار التثليث.

وثانياً نقول: إنّ نفي الفعلية ملازم لنفي الاستحقاق عقلاً. فإنّه لو كان مبعوضاً للمولى لكان في نفي العقاب عنه وتأمين العبد عليه نقضاً لغرضه وهو قبيح؛ إذ يوجب ذلك تجرّيه على ذلك الفعل.

وأما ما أشار إليه في «الكفاية» من الموارد استشهاداً فلا يستلزم ذلك، كما أشرنا إليه في مبحث التجري للخصوصية الموجودة في كلّ مورد منها.

أما آية الظهار وهي قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوءٌ غَفُورٌ﴾^١.

فلا صراحة فيه في نفي العذاب أولاً، وظهورها في من صدر عنه الفعل فيما سلف لا من يظهر في المستقبل ثانياً. ومنه يعلم أنّه لا ضير فيما يستفاد من رواية حمران الدالة على تحقّق العفو بقوله عليه السلام فيها: «... فضمّ امرأتك إليك فإنك قد قلت منكراً من القول وزوراً قد عفا الله عنك وغفر لك فلا تعد...»^٢. فإنّ بيان

١. المجادلة (٥٨): ٢.

٢. وسائل الشيعة ٢٢: ٣٠٤، كتاب الظهار، الباب ١، الحديث ٢.

العفو فيه إنما هو بعد العمل.

وأما العفو عن النية فإنما هو فيما إذا لم يتلبس بالفعل وذلك غير قابل للتمييز ابتداءً حيث إن له العزم على المعصية، فلا يتحقق زمان ينوي المعصية مع الأمن من العقاب. مع أن أخبار العفو عن النية - حتى إذا كان متواتراً موجباً للقطع بالصدور - لا يصير مؤمناً عن العقاب، فإنه لو انكشف عدم إصابته للواقع - أي انكشف عدم العفو واقعاً - إما لعدم صدور الخبر، أو لإرادة خلاف الظاهر منه لا قبح في العقاب عليها، إذ لم يكن حدوث النية مستنداً إلى ذلك الوعد حتى يلزم الوفاء به كما إذا دعاك رجل وتيقنت أنه للإكرام وكان للتعذيب واقعاً!

وأما العفو عن الصغائر فمتوقف على الاجتناب عن الكبائر وهو غير معلوم تعدادها بل كل معصية يحتمل أن يكون من الكبائر ولم يعينها الآية الشريفة والأخبار مختلف في تعدادها. والاتكال على الملاك وأن كل ما أوعده عليه النار فهو كبيرة أيضاً لم يعلم أن المراد ما أوعده عليه النار في الكتاب فقط أو الأعم من الكتاب والسنة. مع أن ما دلّ الأخبار على كونه من الصغائر فإنما يترتب عليه آثاره العملي من صحة الاقتداء بمرتكبها مثلاً، وأما العقاب أو العفو فليس من آثاره العملي فلا حجّة في الأخبار الدالة على ذلك. مع أن المرتكب لا يطمئن بترك الكبيرة ما دام العمر حتى يوجب التجري على الصغائر. مع أن الإصرار على الصغيرة أيضاً من الكبائر. بل عدم التوبة من الصغيرة أيضاً معصية والإصرار عليه كبيرة.

وبالجملة، فلا يوجب الوعد في تلك الموارد المستشهد بها تجريباً للعبد على

المعصية.

وحينئذٍ تمّ ما مرّ من أنّ نفي العقاب من المولى يدلّ على نفي المبعوضة والاستحقاق فتدبّر.

ومنها: قوله تعالى: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾^١.

قيل دلالتها واضحة.

وأورد عليه الشيخ رحمته بأنّها غير ظاهرة، فإنّ حقيقة الإيتاء الإعطاء، والاستدلال منوط بكون المراد من الموصول هو الحكم والتكليف، فيكون إيتاؤه عبارة عن الإعلام به ويؤيده رواية عبد الأعلى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: هل كلف الناس بالمعرفة؟ قال: «لا، على الله البيان، ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ و ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾»^٢.

ومع ذلك يمكن أن يراد منه المال بقريظة قوله تعالى قبل ذلك: ﴿وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ...﴾ فالمعنى أنّ الله سبحانه لا يكلف العبد إلا دفع ما أعطي من المال. وأن يراد نفس فعل الشيء أو تركه بقريظة إيقاع التكليف عليه بإعطائه كناية عن الإقدار عليه، فتدلّ على نفي التكليف بغير المقدور كما ذكره الطبرسي رحمته^٣ وهذا المعنى أظهر وأشمل، لأنّ الإنفاق من الميسور داخل فيما آتاه الله ولكن ترك ما يحتمل الحرمة ليس من غير المقدور.

لكن إرادة المعنى الأوّل بالخصوص تنافي مورد الآية وإرادة الأعمّ منه ومن

١. الطلاق (٦٥): ٧.

٢. الكافي ١: ١٦٣ / ٥.

٣. مجمع البيان ٢: ٦٩٠.

المورد يستلزم استعمال الموصول في المعنيين؛ إذ لا جامع بين تعلق التكليف بنفس الحكم وبالفعل المحكوم عليه، فافهم.

والرواية أيضاً لا تنفع في المطلب؛ لأنّ نفس المعرفة بالله غير مقدور قبل تعريف الله.... ولذا عطف عليه قوله تعالى: ﴿إِلَّا وَسِعَهَا﴾^١ انتهى فيمكن أن يكون بالمعنى الثالث.

ولعلّ مراده من عدم الجامع أنّه على الأوّل يكون الموصول في مقام المفعول المطلق وعلى الثانيين مفعول به؛ إذ الملاك في المفعول به وجوده قبل تعلق الفعل به وصورته ذا صفة بعد وقوع الفعل عليه، والتكليف على الوجوب والحرمة إنّما يوجدان بنفس التكليف.

ولكن مع ذلك يمكن تصوير الجامع؛ لأنّ إيتاء كلّ شيء بحسبه والمراد من الموصول ليس هو التكليف الذي عبارة عن مرتبة الفعلية والتنجز، بل الحكم الواقعي الإنشائي فيكون من قبيل المفعول به مطلقاً.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾^٢ أي ما يجتنبونه من الأفعال والتروك. وعن «الكافي» و«تفسير العياشي» وكتاب «التوحيد»: «حتّى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه»^٣ فيكون المعنى أنّه تعالى لا يضلّهم حتّى يبيّن لهم أحكامه أي يوصل إليهم ذلك.

إنّما الكلام في معنى الإضلال من الله تعالى، فمن بعض أنّه لا يحكم عليهم

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٢١ - ٢٢.

٢. التوبة (٩): ١١٥.

٣. الكافي ١: ١٦٣ / ٥؛ تفسير العياشي ٢: ١١٥؛ التوحيد: ٤١١.

بالإضلال وعن آخر أنه لا يعذبهم. وقال الشيخ رحمته: إن المراد أنه لا يخذلهم بعد هدايتهم إلى الإسلام إلا بعد ما بيّن لهم.^١

فأورد عليه أولاً: بما تقدّم في الآية الأولى من كونها ناظرة إلى الزمان الماضي فيختصّ بالعذاب الدنيوي.

وثانياً: أن توقّف الخذلان على البيان غير ظاهر الاستلزام للمطلب اللهم إلا بالفحوى.^٢

ولعلّ مراده من المطلب العقاب.

وفي الأوّل ما سبق وأمّا الثاني فإن كان المراد من الإضلال هو العقاب فتدلّ على المطلوب بلا إشكال.

وإن كان هو الحكم بالإضلال فلا تدلّ إلا بالفحوى؛ إذ العذاب الأخروي -ولو قليلاً- أشدّ من الحكم بالإضلال.

وإن كان هو الحكم بالخذلان وأريد من «ما يتّقون» سبب التوفيق فيدلّ أيضاً بالفحوى؛ إذ العذاب أشدّ وهو الظاهر من مراد الشيخ رحمته.

وإن كان المراد هو العذاب الدنيوي المستتبع للعذاب الأخروي والخلود في النار فكذلك أيضاً.

إلا أن يكون المراد هو العذاب الدنيوي فقط مجردة عن العذاب الأخروي أو كان المراد طرد العبد عن العبودية ونفي التوفيق، أو إيكاله إلى نفسه، فلا تدلّ على نفي العقاب والعذاب الأخروي كما هو المطلوب، لكنّه لا شاهد عليه بل

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٢٤.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٢٥.

الظاهر منها هو المعنى الأول وهو أن يكون المراد هو نفس العذاب كما يساعده الأخبار الواردة في شأن نزوله. ولا أقلّ إنّه من مصدايقه. فعن ابن عباس: «نزلت حين أخذوا الفداء من المشركين يوم الأسارى قال: لم يكن لكم أن تأخذوه حتّى يؤذن لكم ولكن ما كان الله ليعذبّ قوماً بذنوب أذنبوه حتّى يبيّن لهم ما يتّقون، قال: حتّى ينهاهم قبل ذلك». ^١ وذلك إشارة إلى قوله تعالى: «ما كان لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُثَخِّنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ». ^٢

و«لَوْ لَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» ^٣ ولعلّ «كتاب من الله» إشارة إلى آية الإضلال. و«فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثَخْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فِيمَا مَنَّا بَعْدَ وَاِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا...» ^٤.

ولا بأس بالنظر المستأنف في معنى الضلال والإضلال حتّى يتضح سرّ التردّد في المراد منه في المقام وطرح الاحتمالات التي ذكرناها. لا ريب أنّ الضلال والإضلال في اللغة ضدّ الهداية. ضلّ يضلّ: ضدّ اهتدى، أي جار عن دين أو حقّ أو طريق فهو ضالّ. ^٥ وضلّ الشيء عنه: ضاع وذهب. وضلّ سعيه: لم ينجح. وقد يعدّ له معنى آخر وهو: ضلّ الشيء: تلف وضلّ

١. الميزان في تفسير القرآن ٩: ٤٠٦.

٢. الأنفال (٨): ٦٧.

٣. الأنفال (٨): ٦٨.

٤. محمّد (٤٧): ٤.

٥. لسان العرب ٤: ١٥٣.

الرجل: مات. والضلالة الهلاكة. ولا يبعد أن يرجع هذا أيضاً إلى المعنى الأول، فإنّ التلف والهلاك والموت أيضاً نوع ضلال عن الطريق المترقب في وجوده التكويني.

وعلى أيّ حال، فقد استعمل في القرآن الكريم في ما يناسب معناه اللغوي وأريد منه التليس والتغليط والتشكيك والإيقاع في الفساد والضلال فيما أضافه إلى الشيطان وإلى فرعون والسامري بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا﴾^١ وقوله تعالى: ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنَ قَوْمَهُ﴾^٢ وقوله تعالى: ﴿وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ﴾^٣ إلى غير ذلك كثيراً.

ولكن لا يجوز أن يضاف إلى الله سبحانه بهذا المعنى ممّا يؤدي إلى التظلم والتجوير ممّا يذهب إليه المجبرة تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وقد ذكر الأفاضل الأعلام في تفسير تلك الآيات من كلام الملك العلام وجوهاً واحتمالات مختلفة بتناسب الموارد نقله العلامة المجلسي رحمته الله في «البحار» خبراً بما ذكره أهل العدل فيها لدفع شبهة المخالفين.

ومنها: في قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا﴾^٤ إنّ الكفار يكذبون به وينكرونه ويقولون ليس هو من عند الله فيضلّون بسببه وإذا حصل الضلال بسببه أضيف إليه، كما أنّ قوله ويهدي به كثيراً يعني الذين آمنوا به وصدّقوه وقالوا هذا في

١. يس (٣٦): ٦٣.

٢. طه (٢٠): ٧٩.

٣. طه (٢٠): ٨٥.

٤. البقرة (٢): ٢٦.

موضعه، فلمّا حصلت الهداية بسببه أضيف إليه فمعنى الإضلال على هذا تشديد الامتحان الذي يكون عنده الضلال. فالمعنى أنّ الله يمتحن بهذه الأمثال عباده فيضلّ بها قوم كثير ويهدي بها قوم كثير.

ومثله قوله تعالى: ﴿رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضَلَّلْنَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ﴾^١ أي ضلّوا عندها وهذا مثل قولهم: أفسدت فلانة فلاناً وأذهبت عقله، وهي ربما لم تعرفه ولكن لما ذهبت عقله وفسد من أجلها أضيف الفساد إليها.

وقد يكون الإضلال بمعنى التخلية على وجه العقوبة وترك المنع بالقهر ومنع الألفاظ التي تفعل بالمؤمنين جزاءً على أيمانهم، وهذا كما يقال لمن لا يصلح سيفه: أفسدت سيفك، أريد به أنّك لم تحدث فيه الإصلاح في كلّ وقت بالصيقل والإحداد.

وقد يكون الإضلال بمعنى التسمية بالضلال والحكم به كما يقال: أضلّه: إذا نسبه إلى الضلال، وأكفره: إذا نسبه إلى الكفر، قال الكميت: وطائفة قد أكفروني بحبّكم.

وقد يكون الإضلال بمعنى الإهلاك والعذاب والتدمير، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسَعْرٍ﴾^٢ ومنه قوله تعالى: ﴿أِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ﴾^٣ أي هلكنا - وقوله: ﴿وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾^٤ أي لم

١. إبراهيم (١٤): ٣٦.

٢. القمر (٥٤): ٤٧.

٣. السجدة (٣٢): ١٠.

٤. محمّد (٤٧): ٤.

يبطل، فعلى هذا يكون المعنى أي معنى قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾^١ أن الله تعالى يهلك ويعذب بالكفر به كثيراً بأن يضلهم عن الثواب وطريق الجنة بسببه فيهلكوا ويهدي إلى الثواب وطريق الجنة بالإيمان به كثيراً.

عن أبي علي الجبائي قال: ويدل على ذلك قوله: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾؛ لأنه لا يخلو من أن يكون أراد العقوبة على التكذيب كما قلناه، أو يكون أراد به التحيير والتشكيك، فإن أراد الحيرة فقد ذكر أنه لا يفعل إلا بالفاسق المتحير الشاك، فيجب أن لا تكون الحيرة المتقدمة التي بها صاروا فاسقاً من فعله إلا إذا وجدت حيرة قبلها أيضاً، وهذا يوجب وجود ما لا نهاية له من حيرة قبل حيرة لا إلى أول (تسلسل) أو ثبوت إضلال لا إضلال قبله، وإذا كان ذلك من فعله فقد أضل من لم يكن فاسقاً وهو خلاف قوله تعالى وما يضل به إلا الفاسقين.

وعلى هذا الوجه، فيجوز أن يكون حكم الله عليهم بالكفر وبرائته منهم ولعنته عليهم إهلاكاً لهم ويكون إهلاكه إضلالاً.^٢ انتهى بتصريف في الصدر والذيل.
ومنها: قوله تعالى: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾.^٣
قال الشيخ رحمته وفي دلالتها تأمل ظاهر.^٤

١. البقرة (٢): ٢٦.

٢. بحار الأنوار ٥: ١٧٠ - ١٧١.

٣. الأنفال (٨): ٤٢.

٤. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٢٥.

وذلك لأنها إنما تتمّ لو كان المراد من البيّنة هو البيان، مع أنه مخالف لما ورد في شأن نزوله من أنها وردت في من نظر في المعجزة ولم يؤمن بالله، فيكون المراد منها هو المعجزات الباهرات التي منها أنّ غلبة المسلمين على الكفار يوم بدر مع قلّة المسلمين وضعفهم لم تكن إلا من الله تعالى على خلاف ما يقتضيه الأسباب العادية ليظهر الحقّ بهذه المعجزة كما قرّره المحقّق الهمداني رحمته الله في «التعليقة»^١.

وفيه: أنّ ذلك لا ينافي عموم الآية ودلائلها على المطلوب؛ إذ المعجزات أحد مصاديق البيان فإنها بيان على النبوة وبها يظهر الحقّ، كما أنّ الآيات والروايات بيان على الأحكام.

وفي «تعليقة» المحقّق الخراساني: لاحتقال أن تكون واردة في قضية خاصة وهو غزوة بدر وكان المراد من الهلاك هو القتل، ومن البيّنة هي المعجزات الباهرة الظاهرة من النبي صلى الله عليه وآله^٢.

ولعله يشهد لذلك الجملة الثانية وهي قوله تعالى: ﴿وَيَحْيِي مَنْ حَيَّ عَنْ بَيْتِنَا﴾^٣ فإنّ الحاضرين في البدر فإمّا أن آمنوا بالنظر في المعجزات ولم يشتركو في الحرب فبقوا حيّاً، وإمّا أن حاربوا النبي صلى الله عليه وآله، وقتلوا وهلكوا ولو بأيدي جنود ربّه فتدبّر.

ومنها: قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ

١. حاشية فرائد الأصول، المحقّق الهمداني: ١٤٩ - ١٥٠.

٢. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ١٨٩.

٣. الأنفال (٨): ٤٢.

إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيِّتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا^١.

بتقريب: أنه أبطل تشريعهم بعدم وجدان ما حرّموه في جملة المحرّمات التي أوحى الله تعالى إليه، وعدم وجدانه ﷺ وإن كان يساوق عدم الوجود إلا أنّ في التعبير بذلك دلالة على المقصود.

وأورد عليه الشيخ أولاً: بأنّ ذلك لا يزيد على الإشعار.

وثانياً: بأنّه في عدم الوجدان فيما أوحى إليه لا فيما بأيدينا بعد العلم باختفاء كثير منها عنّا.

وثالثاً: أنّها في مقام الذمّ على التشريع والحكم بحرمة أشياء لا دليل عليها جزماً تشريعاً وافتراءً وكذباً على الله تعالى، كما يدلّ عليه سياق الآيات لا تركه احتياطاً.

نعم، هذا الإشكال لا تجري في قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾^٢.

فإنّ المخاطب فيها هو المسلمين، وهي تدلّ على أنّه لا يجوز التزام ترك الفعل مع عدم وجوده فيما فصلّ ولو احتياطاً من دون الحكم بالحرمة.

لكن أورد عليه أيضاً بأنّ ظاهر الموصول العموم، فالتوبيخ على الالتزام بترك الشيء مع تفصيل جميع المحرّمات الواقعية، ولازمه العلم بعدم الحرمة^٣.

وفيه: أنّ ذلك إنّما هو بعد العلم بالانحصار واقعاً، مع أنّه ذمّهم على تركهم

١. الأنعام (٦): ١٤٥.

٢. الأنعام (٦): ١١٩.

٣. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٢٥ - ٢٧.

بعض الأشياء قبل نزول مثل هذه الآية والانعصار لو كان ليفهم من هذه الآية. ثم إنَّ الشيخ رحمه الله أورد في أواسط كلامه على الاستدلال بالآيات بأنَّ غاية مدلولها عدم المؤاخذة على مخالفة النهي المجهول وجوده واقعاً، فلا ينافي ورود الدليل العام على وجوب اجتناب ما يحتمل التحريم. ومعلوم أنَّ القائل بالاحتياط ووجوب الاجتناب لا يقول به إلا عن دليل علمي. وهذه الآيات بعد تسليم دلالتها غير معارضة لذلك الدليل بل هي من قبيل الأصل بالنسبة إليه كما لا يخفى.^١

وقال في آخر كلامه «إنَّ الآيات المذكورة لا تنهض على إبطال القول بوجوب الاحتياط؛ لأنَّ غاية مدلول الدالِّ منها هو عدم التكليف فيها ما لم يعلم خصوصاً أو عموماً بالعقل أو النقل، وهذا ممَّا لا نزاع فيه لأحد وإنَّما أوجب الاحتياط من أوجه بزعم قيام الدليل العقلي أو الثقلي على وجوبه».^٢ وبالجملة: لو كان مفاد الآيات عدم الحكم واقعاً عند عدم البيان لكان كافياً في المقام؛ إذ الاحتياط إنَّما هو فيما يحتمل الحكم في الواقع بمرتبة الفعلية.

وأما لو كان مفادها صرف عدم العذاب بل وعدم استحقاقها لو لم يكن بيان كفي في البيان عليه أخبار الاحتياط كما لا يخفى، ومدعاه رحمه الله أنَّ مدلول ما دلَّ منها هو الأخير.

والتحقيق: أنَّ الآيات المذكورة على أنحاء، فإنَّ مفاد بعضها عدم العقاب بلا

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٢٥.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٢٧.

بيان كقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ...﴾^١ على المشهور ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ...﴾^٢.
ومفاد بعضها عدم فعلية التكليف قبل البيان مثل قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ
نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾^٣، ولعله يرجع إليه قوله: ما كنا معذبين على ما بيناه.
ومفاد الثالثة منها الإذن في اقتحام مجهول الحكم كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا
لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا...﴾^٤.

ويختلف تعارضها مع أدلة الاحتياط عقلاً ونقلاً.
وأما خصوص أخبار الاحتياط فهي وإن كانت واردة على القسم الأول من
الآيات إلا أنها معارضة مع الثالث، والقسم الثاني واردة عليها فتدبر. وسيأتي
توضيح ذلك بعد ذكر أدلة الاحتياط، فانتظر.
وأما من السنّة، فتذكر منها في المقام أخبار.

منها: حديث الرفع

روى الصدوق في «التوحيد» والخصال عن أحمد بن محمد بن يحيى العطار،
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 ﷺ: «رفع عن أمتي تسعة أشياء الخطأ والنسيان وما أكرهوا
عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه والحسد والطيرة والتفكر

١. الإسراء (١٧): ١٥.

٢. التوبة (٩): ١١٥.

٣. الطلاق (٦٥): ٧.

٤. الأنعام (٦): ١١٩.

في الوسوسة في الخلوة ما لم ينطقوا بشفة»^١.
 وعن «الكافي» عن الحسين بن محمد، عن النهدي رفعه عنه عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «وضع عن أمتي تسع خصال الخطأ والنسيان وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه وما استكروها عليه والطيرة والوسوسة في التفكير في الخلق والحسد ما لم يظهر بلسان أو يد»^٢.
 وعن «الفقيه» قال النبي ﷺ: «وضع عن أمتي تسعة أشياء: السهو والخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون والطيرة والحسد والتفكير في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الإنسان بشفة»^٣.
 وفي «المستدرک» وغيره عن المفيد في الاختصاص قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «رفع عن هذه الأمة ستّ الخطأ والنسيان وما استكروها عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه»^٤.
 وعن «الفقه المنسوب إلى الرضا عليه السلام»: «وأروي أنّ الله تبارك وتعالى أسقط من المؤمن ما لا يعلم وما لا يتعمّد والنسيان والسهو والغلط وما استكروها عليه وما اتقى فيه وما لا يطيق»^٥.
 وعن «دعائم» عن جعفر بن محمد عليه السلام أنه قال: «رفع الله عن هذه الأمة

١. الخصال ٢: ٤١٧؛ وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦،

الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٥: ٣٧٠، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ٣.

٣. وسائل الشيعة ٨: ٢٤٩، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٣٠، الحديث ٢.

٤. مستدرک الوسائل ١٢: ٢٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

٥. مستدرک الوسائل ١٢: ٢٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ٦.

[أربعاً] ما لا يستطيعون وما استكروها عليه وما نسوا وما جهلوا حتى يعلموا^١.
فبذلك تعرف أن: رفع ما لا يعلم مستفيض، مع أنّ السند الأوّل معتبر وقابل
للاعتقاد، فإنّ رجاله كلّهم ثقة ولا إشكال فيه إلا من جهة أحمد بن محمّد حيث
لم يذكره بتوثيق ولا جرح فهو مجهول الحال ولذلك ضعّفه صاحب المدارك^٢.
إلا أنّه لا يبعد جواز الاعتماد عليه من جهات عدّها المحدث النوري^٣ في
شرح مشيخة «الفقيه» في طريق الصدوق إلى عبدالرحمان بن الحجّاج^٣.
والعمدة منها نقل الصدوق عنه كثيراً بلا واسطة، ووقوعه في طرق الشيخ^٤
وتصحيح العلامة^٤ جميع تلك الطرق، وهي كثيرة لا يحتمل الغفلة في جميعها
كما نبّه عليه في الخاتمة، ونصّ الشهيد الثاني في شرح الدراية على وثاقته
وأمثاله، بل شيوخها في الأعصار السابقة، ورواية المشايخ الأجلّة عنه.
ويمكن أن يقال: إنّ كتب سعد كان معروفاً مشهوراً وضعف الطريق إلى
الكتاب لا يضرّ بصحّة السند.

ثمّ إنّ السيّد الخوئي^٥ مع تعبيره في «مصباح الأصول»^٤ عن الرواية المرويّة
في «التوحيد» و«الخصال» بالصحيحة، أشكل على سندها في شرح «العروة» في
كتاب الصوم وقال: قد ذكرنا في الأصول... ضعف سنده نظراً إلى أنّ الصدوق
يرويه عن شيخه أحمد بن محمّد بن يحيى ولم يوثق ومجرّد الشيخوخة

١. مستدرک الوسائل ١٢: ٢٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١٠.

٢. مدارك الأحكام ١: ٣٤١.

٣. خاتمة مستدرک الوسائل ٤: ٣٨٩.

٤. مصباح الأصول ٢: ٢٩٨.

وروايته عنه كثيراً لا تقتضي التوثيق كما مرّ غير مرّة، فإنّه يروي عن الثقة والضعيف لأنّ دأبه ﷺ الرواية عن كلّ من سمع منه الحديث ولم يلتزم بأن لا يروي إلا عن ثقة.

نعم، في بعض نسخ «الخصال» رواية هذا الحديث عن محمّد بن أحمد بن يحيى الذي هو من الثقات ولكن هذا الرجل من مشايخ الكليني ولا يمكن أن يروي عنه الصدوق؛ لاختلاف الطبقة وإنّما يروي هو عن ابنه أحمد بن محمّد بن أحمد بن يحيى الذي عرفت أنّه مجهول فهذه النسخة مغلوطه جزماً أو فيها تقديم وتأخير، والصحيح ما في الفقيه كما عرفت.^١
وفي كلامه مواقع للنظر:

١. ما تقدّم من القرائن ممّا يوجب الاطمئنان بوثاقة الرجل ولا حاجة إلى الإعادة وهو ﷺ لا يتكل على الشيخوخة بما أنّ الصدوق ﷺ قد يروي عن الضعيف، مع أنّ الرواية عن الضعيف أحياناً ومرّة أمر وكونه شيخاً له بحيث يروي عنه كثيراً أمر آخر. مضافاً إلى أنّه لم يعهد نقل الصدوق عن الضعيف إلا ما رواه من نقل كرامة عن الرضا عليه السلام عمّن يعبر عنه بنفسه ﷺ بمن لا أعلم أنصب منه ومن المعلوم أنّه لخصوصية المورد.

٢. المستفاد من ذيل كلامه ﷺ أنّ أحمد بن محمّد بن يحيى هو أحمد بن محمّد بن أحمد بن يحيى، فحذف عنه اسم الأب ونسب إلى جدّه، ولا شاهد عليه بل هما رجلان مختلفان.

١. موسوعة الإمام الخوئي ٢٢: ٣٨١.

٣. قوله: والصحيح ما في «الفقيه» خلط واشتباه، إذ لم يرو الرواية في الفقيه مسنداً، والصحيح ما في المقام من نقله عن «الخصال» و «التوحيد»، ولعله اختلط عليه رمز التوحيد «يد» برمز الفقيه «قيه».

وفي «البحوث»: وهناك نقل آخر في «الوسائل» عن «نوادر» أحمد بن محمد بن عيسى، عن إسماعيل الجعفي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «وضع عن هذه الأئمة ستّ خصال: الخطأ والنسيان وما استكروها عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطرّوا إليه»^١.

وطريق «الوسائل» إلى «النوادر» هو طريقه إلى الشيخ الطوسي إلى «نوادر» أحمد بن محمد بن عيسى. وطريقه إليه وطريق الشيخ إلى أحمد صحيح. والإشكال فيه من ناحية إسماعيل بن جابر الجعفي؛ فإنه مردّد بين عدّة عناوين وعلى كلّ حال، فلم يثبت سند صحيح للحديث...^٢.

هذا كلّ من حيث السند وقد اتّضح اعتباره.

وأما الدلالة فتقريب الاستدلال به أنّ الإلزام المجهول ممّا لا يعلمون فهو مرفوع فعلاً وإن كان ثابتاً واقعاً فلا مؤاخذه عليه قطعاً كما في «الكفاية»^٣.
فرفع المؤاخذه هو القدر المتيقّن منه وإن احتمل دلالاته على رفع جميع الآثار أو أظهر آثاره كما يأتي.

ولبيان سعة نطاقه ودلالاته يقع الكلام في جهات ثلاثة:

١. وسائل الشيعة ٢٣: ٢٣٧، كتاب الأيمان، الباب ١٦، الحديث ٣.

٢. بحوث في علم الأصول ٥: ٥٩ - ٦٢.

٣. كفاية الأصول: ٣٨٦.

١. عمومه للشبهة الحكمية والموضوعية أو اختصاصه بالشبهة الموضوعية أو الحكمية.

٢. البحث في عمومه من حيث المرفوع وأنه المؤاخذة فقط أو جميع الآثار أو أظهرها.

٣. البحث في عمومه من حيث الأحكام التكليفية والوضعية.

أمّا الجهة الأولى: فادّعى الشيخ رحمته الله اختصاصه بالشبهة الموضوعية وقال:

إنّ الظاهر من الموصول في «ما لا يعملون» بقرينة أخواتها هو الموضوع، أعني فعل المكلف الغير المعلوم كالفعل الذي لا يعلم أنه شرب الخمر أو شرب الخلّ وغير ذلك من الشبهات الموضوعية فلا يشمل الحكم الغير المعلوم. مع أنّ تقدير المؤاخذة في الرواية لا يلائم عموم الموصول للموضوع والحكم؛ لأنّ المقدّر المؤاخذة على نفس هذه المذكورات ولا معنى للمؤاخذة على نفس الحرمة المجهولة، نعم هي من آثارها فلو جعل المقدّر في كلّ من هذه التسعة ما هو المناسب من أثره أمكن أن يقال أثر حرمة شرب التتن مثلاً المؤاخذة على فعله فهو مرفوعة. لكنّ الظاهر بناءً على تقدير المؤاخذة نسبة المؤاخذة إلى نفس المذكورات.

والحاصل: أنّ المقدّر في الرواية باعتبار دلالة الاقتضاء، يحتمل أن يكون جميع الآثار في كلّ واحدٍ من التسعة وهو الأقرب اعتباراً إلى المعنى الحقيقي، وأن يكون في كلّ منها ما هو الأثر الظاهر فيه، وأن يقدر المؤاخذة في الكلّ، وهذا أقرب عرفاً من الأوّل وأظهر من الثاني أيضاً؛ لأنّ الظاهر أنّ نسبة الرفع إلى مجموع التسعة على نسق واحد، فإذا أريد من «الخطاء» و«النسيان» و«ما أكرهوا

عليه» و«ما اضطرّوا» المؤاخذة على أنفسها، كان الظاهر فيما لا يعلمون ذلك أيضاً...» انتهى

ثم بسط الكلام في كون المقدّر هو المؤاخذة أو عموم الآثار كما يأتي.
وتلخيص بيانه ﷺ في وجهين:

أحدهما: أنّ قرينة السياق يقتضي اختصاص ما لا يعلمون بالشبهات الموضوعية لظهور أخواتها في ذلك.

ثانيهما: أنه بعد أنّ المفروض لزوم تقدير في الحديث؛ لعدم إمكان رفع نفس «ما لا يطيقون»... فالمقدّر إمّا جميع الآثار أو الأثر الظاهر أو المؤاخذة، والظاهر عرفاً الأخير وإن كان الأوّل أولى اعتباراً. وحينئذٍ فيختصّ بالموضوع والفعل؛ لأنّ المقدّر المؤاخذة على نفس هذه المذكورات ولا معنى للمؤاخذة على نفس الحرمة المجهولة.

ويرد على الأوّل: أنّ المراد في الخطاء والنسيان هو الأعم؛ إذ ليس المراد رفع أثر نفس الخطاء قطعاً، وإنّما المراد رفع أثر المخطي والمنسي وهو إمّا الحكم أو الموضوع. نعم يصحّ دعوى هذا السياق فيما صدرّ بالموصول، لكنّه لا يوجب تخصيص الموصول في «ما لا يعلمون» بالموضوع أيضاً؛ فإنّ السياق يقتضي بقاء الموصول على عمومه الأوّل كما في سائر أخواته وهو تابع في الضيق والسعة للصلة، فالسياق لا يقتضي التخصيص في أحدها بخصوصية الصلة في الأخرى.
وعلى الثاني أولاً: بإمكان تقدير الأثر المناسب لكلّ منها.

وثانياً: أنّ المؤاخذة لا تكون من آثار الفعل بما هو فعل، بل بما هو محرّم أو واجب فتعلّق الحكم دخيل فيه قطعاً، فهي كما أنّها أثر الفعل أثر الحكم أيضاً. وأمّا دعوى أنّه في سائر الأخوات أثره الإيقاعي لا الإضافي فكذا هنا لو وحدة السياق فبعيد جداً، فإنّ قرينية وحدة السياق لهذه الخصوصيات ممنوعة وليس في المقدّر لفظة «عليه»، وأمثاله حتّى يكون ظاهراً فيه.

وثالثاً: - وهو العمدة - أنّه ليس في أمثال هذه الموارد تقدير حقيقة وإنّما الصحيح أنّ المصحّح لإسناد الرفع هو رفع المؤاخذة، وحينئذٍ فيصحّ إسناد الرفع إلى الحكم والموضوع بلحاظ واحد، أي بلحاظ رفع المؤاخذة المتعلقة به بنحو من التعلّق.

وفي تعليقه المحقّق الخراساني على الرسالة: أنّه قد أُجيب ممّا ذكره ﷺ من الوجهين لعدم الشمول للحكم، - وينسب إلى المحقّق الشيرازي ﷺ - بأنّه لو أريد من الموصول الفعل الواجب أو المحرّم بما هو واجب أو محرّم، لم يكن مانع عن عمومته للشبهات الحكمية أيضاً؛ فإنّ الواجب أو المحرّم الذي لا يعلم، سواء كان الجهل بعنوانه كما في الشبهات الموضوعية (مشبهة الخمرية)، أو بحكمه مع معلومته كما في الحكمية منها يكون المؤاخذة على نفسه ويكون فعلاً للمكلف فحينئذٍ يكون حال «ما لا يعلمون» كسائر أخواته.^١

وملخصه أنّ الفعل المطلق أعمّ من الأمرين، ويكون تعلّق الجمل به باعتبار عنوانه مع تعميم العنوان إلى الأولى كما في الشبهة الموضوعية، أو الثانوي كما في الحكمية.

١. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ١٩٠ - ١٩١.

ثمَّ أورد عليه عليه السلام بأنَّ إرادة ذلك وإن كان يوجب أن يكون حاله كحالها فيما ذكر إلا أنه لا يوجب اتحاد السياق معها؛ فإنَّ الإكراه والاضطرار إنّما يتعلّقان بالأفعال لعناوينها لا بما هي واجبة أو محرّمة كما لا يخفى، فالموصول فيما اضطرّوا وما استكروهوا عبارة من الأفعال بعناوينها بخلافه فيما لا يعلمون؛ فإنّه يكون عبارة عنها بما هي واجبة أو محرّمة.

هذا مع أنّ الآثار بناء على تقديرها ليست آثاراً لها إلا بعناوينها لا بما هي محكومة بالوجوب أو الحرمة كما لا يخفى^١. انتهى.

وفيه - مع ما عرفت من عدم منافات تغاير مصاديق الموصولات للسياق - أوّلاً: أنّه يمكن فرض الإكراه والاضطرار أيضاً على فعل بعنوان أنّه محرّم أيضاً، فكما يمكن الإكراه والاضطرار إلى فعل كشرب الخمر - سواء كان مستكراً مع قطع النظر عن الحرمة كأكل العذرة أو بلحاظ حرمة كالزنا مثلاً - كذلك يمكن فرض الإكراه على فعل من حيث إنّهُ حرام فقط من دون أن يكون مورد الإكراه هذا الفعل بعنوانه الأوّلي، بل وهو كذلك فيما لم يكن الفعل مكروهاً من حيث عنوانه الأوّلي بل بعنوان الحرمة، فإنّ الذي أوجب الإكراه هو عنوانه المحرّم لا أصل الفعل لعدم الإكراه بالنسبة إليه كما لا يخفى.

وثانياً: أنّ الرفع لا يتعلّق بأيّ عنوان في الفعل وإنّما يتعلّق بالعنوان الذي له ارتباط بالشارع لا غير، ولذلك لا يقع عنوان البياض أو الحرمة مورداً للرفع. والعنوان المرتبط إلى الشارع هو الحرمة أو الوجوب، ففي الحقيقة إذا فعل فعلاً محرّماً إكراهاً فمعنى رفعه بلسان الشارع ليس أنّه لم يزن أو لم يشرب الخمر بل

١. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ١٩١.

إنه لم يفعل فعلاً حراماً، فتدبر.

وللمحقق الخراساني رحمته بيان آخر في تأييد الشيخ رحمته حيث قال: هذا مع أن إسناده الرفع إلى الحكم لما كان من قبيل الإسناد إلى ما هو له؛ لأنه بنفسه ممّا يتطرق إليه الجعل رفعاً ووضعاً بخلاف إسناده إلى الموضوع، فإنه من قبيل الإسناد إلى غير ما هو له، حيث إنه بنفسه غير قابل لذلك بل رفعه برفع آثاره ولم يكن في البين إسناده واحد يجمع الإسنادين، لا يكاد يجوز أن يراد من الموصول معنى واحد يعمّ الحكم والموضوع إلا أن يراد كلّ منهما منه مستقلاً كما في استعمال اللفظ في المعنيين، ولا يجوز أن يصار إلى تقدير الأثر بالقياس إلى الحكم أيضاً؛ لتوافق الموضوع في إسناده الرفع لعدم ما كان يقتضيه في غيره فيه من دلالة الاقتضاء، لما عرفت من أن الحكم بنفسه قابل للرفع والوضع، فكما أن الحكم الشرعي إذا كان مورداً للاستصحاب وجوداً أو عدماً كان مقتضى استصحابه إثباته أو نفيه ظاهراً بنفسه فكذلك إذا كان متعلقاً للرفع في الباب، وكما كان استصحاب الموضوع موجباً لترتيب آثاره عليه كذلك كان رفع الموضوع بمعنى رفع آثاره. فالبابان توأمان يرتضعان من ملاك واحد.

ومن هنا انقده أنه لا يحتاج إلى أثر شرعي في التكليف على تقدير شمول ما لا يعلمون له بل بنفسه يرتفع ظاهراً، وبه يدفع إيجاب الاحتياط المصحح للعقاب عليه الذي كان للشارع على تقدير عدم رفعه التكليف ظاهراً.

اللهم إلا أن يراد من الموصول هو الحكم ليس إلا، لكنه أعمّ من أن يكون منشأ الجهل به هو فقدان النصّ أو إجماله أو اشتباه الأمور الخارجية وعدم تمييز عنوان الموضوع، وعليه يكون إسناده الرفع في الشبهة الموضوعية أيضاً إلى

الحرمة ابتداءً، من دون حاجة إلى تقدير، لكنّه يوجب اختلاف ما لا يعلمون مع إخوته في النسق؛ لوضوح أنّ الإكراه والاضطرار إنّما يتعلّقان بالموضوع لا بالحكم فتدبّر. انتهى

وهذا البيان - كما ترى - ذكره مؤيداً لمرام الشيخ ﷺ من اختصاص المرفوع بالموضوع والفعل بتعبير: «هذا مع أنّ...»، فيحتاج في تميم بيانه إلى ضمّ ضميمة، وهي أنّ إسناد الرفع في سائر الأخوات إسناد إلى غير ما هو له، فلا بدّ وأن يكون فيما لا يعلمون أيضاً كذلك.

وفيه: أنّ الموضوع وإن كان غير قابل للرفع بنفسه إلا أنّه لا يحتاج إلى إضمار أثر أو غيرها، بل يصحّ إسناد الرفع إليها ادّعاءً، وإنّما المصحّح للادّعاء هو رفع الأثر، فالرفع في الحكم حقيقي وفي الموضوع ادّعائي وحينئذٍ لك أن تقول الجمع بين الرفع الحقيقي والادّعائي في استعمال واحد غير ممكن.

لكنّه مخدوش قطعاً فإنّه يصحّ أن يقال: «لا رجل في الدار» مع وجود رجل قصير فيها فالنفي الواحد في بعض الأفراد ادّعائي وفي غيره حقيقي. فإنّ النفي يتعلّق بالجنس والماهية بعد دعوى خروج بعض الأفراد عن الماهية ادّعاءً وفي المقام أيضاً يتعلّق الرفع بما لا يعلم وإن كان بعض أفراد حقيقته وفي بعض ادّعاء، نعم لازم ذلك انتفاء الحقيقة ادّعاءً لا حقيقة، حيث إنّ بعض أفراده موجود حقيقة فيكون نفي الحقيقة ادّعاءً.

هذا وقد التزم هو ﷺ في الاستصحاب بأنّ مفاده في استصحاب الحكم هو

جعل المماثل وفي الموضوع جعل الآثار.

فتلخص إمكان شمول الحديث للحكم والموضوع كليهما إما مستقلاً وإما بإرجاع أحدهما إلى الآخر، وإنما الكلام في تقديم بعض الاحتمالات المذكورة على الآخر وتعيينه.

والظاهر رفع ما تعلق به الجهل بنفسه مستقلاً لا بالواسطة في العروض، وذلك في الشبهة الموضوعية نفس الموضوع وفي الحكمية الحكم فيتعلق الرفع بكلّ منهما مستقلاً. بخلاف القول برجوع الحكمية إلى الموضوعية، فإنه وإن كان الموضوع مجهولاً بعنوانه إلا أنّ الجهل تعلق بالحكم بالأصالة وبالموضوع بالواسطة، وكذا على رجوع الشبهة الموضوعية إلى الحكمية - كما هو ظاهر مختار «الكفاية»^١ - لأنّ الجهل فيه يتعلق بالموضوع ابتداءً ومنه إلى الحكم.

ثم إنك قد عرفت: صحّة الاستدلال بالحديث سواء كان الرفع رفع جميع الآثار أو رفع المؤاخذة، ومع ذلك يختلف في ذلك لما يترتب عليه من الآثار. فعن صاحب «الفصول» تعيين الأخير، لما يلزم من إرادة الأول من كثرة الإضمار وقلة الإضمار أولى.^٢

وفيه أولاً: أن ليس المراد تقدير كل أثر بانفراده، بل جميع الآثار بعنوان عامّ فلا يستلزم تقديراً أكثر.

وثانياً: أنه قد عرفت أن ليس هناك تقدير أصلاً بل الرفع ادّعائي، والمصحح

١. كفاية الأصول: ٣٨٧.

٢. أنظر: فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣١.

للدّعاء إمّا رفع جميع الآثار أو المؤاخذة فقط فلا فرق بينهما.
ووجهه الشيخ رحمته بأنّه: لعلّه أراد بذلك أنّ المتيقّن رفع المؤاخذة ورفع ما عداه
يحتاج إلى دليل قطعي، ثمّ أورد عليه بأنّه إنّما يحسن الرجوع إليه بعد الاعتراف
بإجمال الروايات لا لإثبات ظهورها في رفع المؤاخذة.

إلا أن يراد إثبات ظهورها بعموم الأدلّة المشبّهة، فإنّه من إجمال المخصّص
وعموم العامّ مبين لإجماله، فإنّ المخصّص إذا كان مجعلاً من جهة تردّده بين ما
يوجب كثرة الخارج وبين ما يوجب قلّته كان عموم العامّ بالنسبة إلى التخصيص
المشكوك فيه مبيناً لإجماله فتأمّل^١. انتهى.

وأورد عليه المحقّق الخراساني في «الحاشية» بأنّ «وجوب العمل بالعامّ
عند إجمال المخصّص لا يوجب خروجه عن الإجمال وظهوره في القدر
المتيقّن». انتهى^٢.

وأنت ترى أنّ إيراد الشيخ رحمته غير مفيد؛ لأنّه لا يترتب عليه ثمرة علمية، فإنّه لا
فرق حينئذٍ بين دعوى الظهور أو الإجمال والأخذ بالقدر المتيقّن. واختلاف
الشيخ وصاحب «الكفاية» أيضاً مبناي ولا يضرّر بمورد البحث، وقد أشار إليه
في البحث عن المخصّص اللبّي والتمسك بعموم «لعن الله بني أمية قاطبة»
فراجع^٣.

وأورد على إرادة العموم أيضاً بلزوم التخصيص بكثير من الآثار بل أكثرها؛

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣١.

٢. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ١٩٤.

٣. كفاية الأصول: ٢٦٠ - ٢٦١.

حيث إنّها لا ترتفع بالخطأ والنسيان وأخواتهما.^١
وقد ذبّ عنه الشيخ رحمته بأنه موهون وناش عن عدم تحصيل معنى الرواية كما هو حقّه.

فإنّه بناءً على العموم فلا يشمل الآثار المترتبة على نفس هذه العنوانات من حيث هي؛ إذ لا يعقل رفع الآثار المترتبة على الخطاء والنسيان من حيث هذين العنوانين، كوجوب الكفارة المترتب على قتل الخطاء ووجوب سجدي السهو المترتب على نسيان بعض الأجزاء.

وليس المراد أيضاً رفع الآثار المترتبة على الشيء بوصف العمد وعدم الخطاء مثل قوله: «من تعمّد الإفطار فعليه كذا»؛ لأنّ هذا الأثر يرتفع بنفسه في صورة الخطاء.

ثمّ المراد هي الآثار الشرعية التي وضعها الشارع وأمّا ما لم يكن بجعله - من الآثار العقلية والعادية - فلا تدلّ الرواية على رفعها ولا رفع الآثار المجعولة المترتبة عليها.^٢

والمقصود أنّه بالنظر إلى ما أشير فتقدير عموم الآثار لا يستلزم التخصيص الكثير أو الأكثر.

وأيدّه في «الكفاية» أنّه: لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذة بعد وضوح أنّ المقدّر في غير واحد غيرها (يشير بذلك إلى ما يأتي ممّا رواه في «المحاسن»^٣

١. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ١٩٥.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣٢ - ٣٣.

٣. المحاسن: ٣٣٩ / ١٢٤.

ويشير إلى مضمونه) فلا محيص عن أن يكون المقدر هو الأثر الظاهر في كل منها أو تمام آثارها التي يقتضي المنّة رفعها، كما أنّ ما يكون الإسناد بلحاظه مجازاً هو هذا، فالخبر دلّ على رفع كل أثر تكليفي أو وضعي كان في رفعه منّة على الأمة كما استشهد الإمام عليه السلام بمثل هذا الخبر في رفع ما استكرهوا عليه من الطلاق والصدقة والعناق.

ثم لا يذهب عليك أنّ المرفوع فيما اضطرّ إليه وغيره ممّا أخذ بعنوانه الثانوي إنّما هو الآثار المترتب عليه بعنوانه الأولي؛ ضرورة أنّ الظاهر أنّ هذه العناوين صارت موجبة للرفع، والموضوع للأثر مستدع لوضعه فكيف يكون موجباً لرفعه. انتهى.

ويرد على كلام الشيخ عليه السلام وما ذكره صاحب «الكفاية» أخيراً أولاً: النقض برفع الآثار المترتبة على الحسد والطيرة وهي المؤاخذة عليهما.

وثانياً: بالحلّ وهو أنّه يمكن أن يكون بعض هذه العناوين كالخطاء والنسيان مقتضياً للحكم الشرعي وقابلاً لجعل الوجوب أو الحرمة عليه، ومع ذلك لم يجعل ذلك منّة على العباد، كما هو كذلك في الحسد والطيرة، وسيأتي أنّ الرفع أعمّ من الدفع.

كما أنّه لعلّه كذلك الأحكام المقيدة بالعمد فتقيّد به منّة وتسهيلاً مع وجود المقتضي للحكم فيكون كلّ ذلك تخصيصاً في الحديث.

نعم، يمكن أن يكون آثار نفس الخطاء والنسيان خارجاً لما أنّ المراد منهما

في الرواية المخطي والمنسي، فالمراد آثار الفعل الذي أتى به خطأ أو تركه نسياناً ورفع أثره، فلا يدلّ على رفع أثر نفس الخطاء والنسيان، فتدبّر.

والتحقيق في ذلك أنّ الآثار المترتبة للخطاء والنسيان يتصوّر على أنحاء:

١. ما يترتب على نفس صفة الخطاء والنسيان كمبغوضية نسيان القرآن بعد

التحفّظ.

٢. ما يترتب على الفعل المقيّد بالخطاء ككفارة القتل الخطائي.

٣. ما يترتب على الفعل المطلق مع قطع النظر عن الخطاء والعمد.

فالرفع في الأوّل إنّما هو بلحاظ جعل الخطاء كالعدم، وفي الثاني والثالث

بلحاظ جعل الفعل الخطائي كالعدم في عدم ترتّب الأثر، ولا مانع من إرادة كلّ

منها، وقد عرفت الجواب عمّا استشكله في «الرسائل» و «الكفاية».

إلا أنّه لا جامع بينها - إلا على بيان يأتي - لأنّ ملاحظة نفس الخطاء غير

ملاحظة الفعل الخطائي وملاحظة المطلق غير ملاحظة المقيّد فلا بدّ من إرادة

أحدها.

والظاهر الأخير، فإنّه لا بدّ من إرادة الفعل لما في بعض الروايات الناقلة لكلام

النبيّ ﷺ: «ما أخطأوا»^١.

والثاني مخالف للسياق، إذ المراد من الفعل في ما اضطرّوا ... هو بعنوانه

الأولي وهذه العناوين مشيرة إليه وعناوين ثانوية للرفع.

وهذه الأقسام الثلاثة يتصوّر في العمدة أيضاً؛ إذ قد يكون الأثر لنفس التعمّد

١. المحاسن: ٣٣٩ / ١٢٤.

كما إذا ترتب الكفارة على التعمد في الإفطار. وأخرى على الفعل العمدي كالإفطار العمدي وثالثة على الفعل المطلق. وقد عرفت حكم الأخير، فإنّ الحديث يرفعه عند الخطاء كما عرفت وأمّا الثاني فهو على قسمين أيضاً؛ إذ قد يكون للتقيّد بالعمد مفهوم فيكفي في نفيه عند الخطاء وقد لا يكون، وحينئذٍ يشمل الحديث أيضاً ويكون من قبيل دفع الحسد لاحتمال وجود المقتضي له وهو أمانة على نفيه لا الأصل من حيث عدم العلم والاحتمال.

وأما رفع جميع الآثار فيلزم منه تخصيص الأكثر أو الكثير كما قيل؛ لعدم رفع الجناية بالإكراه والاضطرار ولا يصحّ العقد الخالي عن بعض الأجزاء والشرائط ولو نسياناً.

إن قلت: إنّ حديث الرفع يرفع الأثر الثابت للفعل الإرادي دون ما كان لنفس الفعل.

قلت: لا حاجة في الأثر الثابت للفعل الإرادي إلى الرفع عند الإكراه كما مرّ نظيره فيما يترتب على العمد.

ولعلّ مراد القائل أنّ الجناية ليس من آثار فعل المكلف، بل من آثار تغيير في الخارج كالتقاء الختانيين وخروج المنى كما في الحديث.^١ وبه يمكن رفع كثير من النقوض بملاحظة أنّ حديث الرفع يختصّ بما إذا كان الأثر مترتباً على فعل المكلف بما هو فعل المكلف، فلا يرفع النجاسة المترتبة على الملاقاة ولا الجناية المترتبة على التقاء الختانيين ولا القضاء المترتب على الفوت.

١. راجع: وسائل الشيعة ٢: ١٨٣، كتاب الطهارة، أبواب الجناية، الباب ٦، الحديث ٢.

وكذا يعتبر كونه منة على الأمة فلا يرفع ضمان الإلتلاف وما كان فيه ضرر على مسلم، ولذلك يفصل في الإكراه بين ما إذا كان الضرر متوجّهاً على الغير، فلا يجب تحمّله بنفسه وما كان متوجّهاً إلى نفسه، فلا يجوز تحميله على الغير بمقتضى رفع الإكراه. ومع ذلك كلّه يبقى بعض النقوض مثل العقد الخالي عن بعض الأجزاء والشرائط نسياناً. ولذا لم يتمسك الأصحاب في بطلان العقد الإكراهي بحديث الرفع بل بقوله ﷺ: «لا يحلّ مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه»^١.

نعم تمسك الشيخ ﷺ به في «المكاسب» مدّعياً بأنّ ظاهره وإن كان رفع المؤاخذة، إلا أنّ المراد منه هو العموم بقريئة صحيح الصفوان والبنزطي عن أبي الحسن ﷺ في الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك أيلزمه ذلك؟ فقال ﷺ: «لا. قال رسول الله ﷺ: وضع عن أمّتي ما أكرهوا عليه وما لم يطيقوا وما أخطؤوا...»^٢.

وقال ﷺ: والحلف بالطلاق والعتاق وإن لم يكن صحيحاً عندنا من دون الإكراه أيضاً، إلا أنّ مجرد استشهاد الإمام ﷺ في عدم وقوع آثار ما حلف به بوضع ما أكرهوا عليه يدلّ على أنّ المراد من النبويّ ليس خصوص المؤاخذة^٣.

١. عوالي اللئالي ١: ٢٢٢ / ٩٨.

٢. وسائل الشيعة ٢٣: ٢٢٦، كتاب الأيمان، الباب ١٢، الحديث ١٢.

٣. المكاسب، ضمن تراث الشيخ الأعظم ١٦: ٣٠٨.

٤. وقد ارتضاه في «الكفاية» والتعليقة وفي «الدرر» ولكن في تعليقة الأراكي على «الدرر»: «يمكن أن يقال بعدم المنافاة لأنّ نفس الحلف بالأمر الثلاثة محرّم شرعاً» وحكي السيّد الشيرازي (دام ظلّه) عن ابنه الفاضل الشيخ أبوالحسن عنه ﷺ أنّ هذا ما نقله الماتن ﷺ عن الشيخ أبي القاسم القمّي الكبير رحمة الله عليه. [منه غفر الله له]

وهذه الرواية هي التي أشار إليها في «الكفاية»^١ أيضاً.
وقبل تحليل الرواية ينبغي أن يعلم أنّ المراد من الحلف بالطلاق... الذي كان مورداً للخلاف بين العامة والخاصة هو الحلف بنفس الطلاق بدلاً عن الحلف بالله تعالى بنحو شرط الفعل لا النتيجة، وحينئذٍ فيكفي في بطلانه عدم ذكر اسم الجلالة كما يشهد عليه ما رواه صفوان الجمال عن أبي عبدالله عليه السلام: أنّ المنصور قال له: رُفِعَ إليّ: أنّ مولاك المعلّى بن خنيس يدعو إليك ويجمع لك الأموال؟ فقال: «والله ما كان»، فقال: لا أرضي منك إلا بالطلاق والعتاق والهدى والمشى، فقال: «أ بالأنداد من دون الله تأمرني أن أحلف؟ إنّه من لم يرض بالله فليس من الله في شيء»^٢.

وقد جعل صاحب «الوسائل» عنوان الباب أنّه لا تنعقد اليمين بالطلاق والعتاق والصدقة^٣ فلم يكن الحلف بنحو النتيجة حتّى يقع الكلام في وقوع الطلاق وعدمه.

ويشهد له أيضاً ما رواه سعد بن أبي خلف، قال: قلت لأبي الحسن موسى عليه السلام:
إنّي كنت اشتريت أمة سرّاً من امرأتي، وإنّه بلغها ذلك فخرجت من منزلي، وأبّت أن ترجع إلى منزلي، فأتيته في منزل أهلها، فقلت لها: إنّ الذي بلغك باطل، وإنّ الذي أتاك بهذا عدوّ لك أراد أن يستغفرَكَ، فقالت: لا والله لا يكون بيني وبينك خير أبداً حتّى تحلف لي بعق كلّ جارية لك وبصدقة ما لك إن

١. كفاية الأصول: ٣٨٧.

٢. وسائل الشيعة ٢٣: ٢٣٠، كتاب الأيمان، الباب ١٤، الحديث ٣.

٣. وسائل الشيعة ٢٣: ٢٣٠، كتاب الأيمان، الباب ١٤، الحديث ٣.

كنت اشتريت جارية وهي في ملكك اليوم، فحلفت لها بذلك. فأعادت اليمين، وقالت لي: فقل كل جارية لي الساعة فهي حرّة، فقلت لها: كل جارية لي الساعة فهي حرّة، وقد اعتزلت جاريتي وهممت أن أعتقها وأتزوجها لهواى فيها. فقال: «ليس عليك فيما أحلفتك عليه شيء، واعلم أنه لا يجوز عتق ولا صدقة إلا ما أريد به وجه الله عزّ وجلّ وثوابه»^١.

والظاهر عدم كون الجملة المعادة عطفاً على الحلف، بل إيقاعاً جديداً ولذلك لم يتكلّم عليه في الجواب، بل أجاب عنه ببطلان العتق لعدم قصد التقرب فيه.

وحينئذٍ فيمكن أن يكون في نفس ذلك الحلف مبعوضية وحرمة وقد تحاشى عنه الإمام العتق بقوله: أبا لأنداد من دون الله... وقد رفع عند الإكراه مبعوضية نفس الحلف.

ويشهد عليه رواية معاذ قال: قلت لأبي عبد الله العتق: إننا نستحلف بالطلاق والعتاق، فما ترى أحلف لهم؟ فقال: «أحلف لهم بما أرادوا إذا خفت»^٢. وعن زرارة، عن أبي جعفر العتق، قال: قلت له: إننا نمّر على هؤلاء القوم فيستحلفونا على أموالنا وقد أديننا زكاتها، فقال: «يا زرارة! إذا خفت فاحلف لهم ما شاؤوا»، قلت: جعلت فداك بالطلاق والعتاق؟ قال: «بما شاؤوا»^٣. فإنّ الظاهر هو السؤال عن جواز هذا الحلف من دون سؤال عمّا يترتب عليه

١. وسائل الشيعة ٢٣: ٢٣٦، كتاب الأيمان، الباب ١٦، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ٢٣: ٢٢٧، كتاب الأيمان، الباب ١٢، الحديث ١٣.

٣. وسائل الشيعة ٢٣: ٢٢٧، كتاب الأيمان، الباب ١٢، الحديث ١٤.

فلا دلالة في الحديث على رفع عموم الآثار، ويمكن أن يكون المراد أنه من مصاديق عدم الإطاقة، وليس المراد منه عدم الإطاقة عقلاً، وإلا فهو غير قابل للتكليف عقلاً حتى يرفعه الحديث منة على الأمة.

وهنا احتمال ثالث وهو صدورها تقيّة وأن يكون الاستدلال بقول النبي ﷺ تقيّة وعلى مذاقهم.

وا احتمال رابع وهو كونه جدلاً، ويؤيده ما في نسخة «النوادر»^١ من قطعه عن الجملة الأول بقوله: ثم قال: قال رسول الله ﷺ: الظاهر في التأخير وكون المطلوب في الجملة الأولى غير محتاج إليه.

وا احتمال خامس وهو أن يكون نقله مستقلاً ورواية أخرى لغرض آخر، ومع هذه الاحتمالات لا يبقى مجال للاستشهاد بها على خلاف الظاهر.

ثم إنّه هل المراد من الحديث هو الرفع فقط أو الأعم من الرفع والدفع؟ قال الشيخ ﷺ بالثاني وإنه يشمل عدم التكليف مع قيام المقتضي له. والذي ألجأه إلى ذلك ما بنى عليه ﷺ من عدم رفع الحديث للآثار المترتبة على الفعل بقيد العمدة، ولا الآثار العقلية ولا الآثار المترتبة على العقلية. فتولّد من ذلك إشكال أشار إليه الشيخ ﷺ بقوله:

إن قلت: على ما ذكرت يخرج أثر التكليف في «ما لا يعلمون» عن مورد الرواية؛ لأنّ استحقاق العقاب أثر عقلي له، مع أنه متفرّع على المخالفة بقيد العمدة؛ إذ مناطه أعني - المعصية - لا تتحقّق إلا بذلك. وأمّا نفس المؤاخذة

١. وسائل الشيعة ٢٣: ٢٣٧، كتاب الأيمان، الباب ١٦، الحديث ٦.

فليست من الآثار المجعولة الشرعية»^١.

وبعبارة أخرى: إنّ الأثر إمّا هو الاستحقاق أو المؤاخذة، أمّا الأوّل فهو عقلي مع ترتبه على الفعل بقيد العمد، وأمّا الثاني فهو تكويني ولا يرفع الحديث ما كان مجعولاً تكويناً.

وأجاب عنه بما حاصله: أنّ المراد من الرفع ما يشمل عدم التكليف مع قيام المقتضي له، فيعمّ الدفع ولو بأن يوجّه التكليف على وجه يختصّ بالعامد، سواء كان هنا دليل يثبت له لا الرفع أم لا، فالرفع هنا نظير رفع الحرج في الشريعة، فلا مانع من رفع الحديث استحقاق العقاب؛ إذ كان يمكن للشارع أن يوجّه الخطاب بنحو يشمل العالم والجاهل بأن يوجب عليهم الاحتياط وتحصيل العلم ولم يفعل ذلك. فالمرتفع أولاً وبالذات أمر مجعول يترتب عليه ارتفاع أمر غير مجعول.^٢ انتهى.

وقال النائي رحمه الله: إنّ لا فرق بين الرفع والدفع مطلقاً، وإنّ كلّ رفع دفع حقيقة لاحتياجه إلى العلة في كلّ آن.^٣ انتهى.

وفيه أولاً: أنّ هذا لا يغني عن شيء، فإنّه أمر وتحليل فلسفي لا يؤثّر في ظاهر الألفاظ.

وثانياً: بإمكان الفرق بينهما بأنّ الرفع لخصوص المنع عن تأثير المقتضي بقاءً والدفع يمنع عن حدوثه.

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣٣.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣٣ - ٣٤.

٣. أنظر: مصباح الأصول ٢: ٣٠٥.

وثالثاً: أنّ كلّ رفع دفع لا أنّ كلّ دفع رفع أيضاً فلا يفيد.
ثمّ إنّّه أشار في «الكفاية» إلى الإشكال المذكور في كلام الشيخ ملخصاً
بقوله:

لا يقال: ليست المؤاخذة من الآثار الشرعية، كي ترتفع بارتفاع التكليف
المجهول ظاهراً، فلا دلالة له على ارتفاعها.
فإنّ الرفع الظاهري هو التبعّد بعدم الأثر والمفروض أنّ يد التبعّد لا يؤثّر في
الآثار العقلية.

فإنّه يقال: إنّها وإن لم تكن بنفسها أثراً شرعياً إلا أنّها ممّا يترتّب عليه بتوسيط
ما هو أثره وباقتضائه من إيجاب الاحتياط شرعاً، فالدليل على رفعه دليل على
عدم إيجابه المستتبع لعدم استحقاق العقوبة على مخالفته^١ انتهى.

وقد انحله المشكيني^{رحمته} بسؤالين وجوابين، فقال بعد السؤال الأول: إنّ نفس
الحكم قابل للرفع فيرفع أثره، ثمّ استشكل ثانياً بأنّ نفي المؤاخذة ليس أثراً عقلياً
أيضاً لرفع التكليف، فإنّ المؤاخذة معلول وجوداً وعدمياً من البيان وعدمه فلا
يكاد يكون استحقاقها من آثار التكليف ولا عدمه من آثار عدمه.

ولعلّ في هذا البيان مسامحة؛ إذ المؤاخذة وإن لم يكن أثراً للتكليف وجوداً
إلا أنّه يترتّب عليه عدماً، حيث إنّّه إذا لم يكن تكليف لم يكن مؤاخذة قطعاً
وإنّ تمّ البيان عليه على خلاف الواقع، والأولى طرح الإشكال ببيان الشيخ^{رحمته} من
أنّ المؤاخذة مترتّب على مخالفة التكليف بقيد العمد فهو مرفوع عند عدم البيان

١. كفاية الأصول: ٣٨٦.

في نفسه، فلا يشمل الحديث للغوية وعدم كونه منة على الأمة.
فيجاب بأنه يترتب عليه بتوسط ما هو أثره وباقتضائه من إيجاب الاحتياط
شرعاً...^١

بمعنى أن استحقاق العقوبة مترتب على إيجاب الاحتياط المترتب على
الفعلية فكذلك عدمه على عدم إيجابه، ومترتب على عدم الفعلية، فالمرتفع
بالذات أمر مجعول يترتب عليه رفع أمر غير مجعول.

وحينئذ فيبقى الإشكال الأخير وهو أن عدم إيجاب الاحتياط دفع لا رفع...
فأجاب الشيخ رحمته بأن المراد من الرفع ما يعمّ الدفع.^٢ انتهى.

وبعد اللتيا والتي فلا ريب أن ظاهر الخبر هو الرفع بمعنى إزالة الموجود.
وغاية مقتضى البيان المذكور صحة إطلاق الرفع عند وجود المقتضي بنحو من
العناية، وذلك يحتاج إلى القرينة الخاصة في مورده لا أن الرفع يعمّ الدفع بلفظه.
والإشكال المزبور يمكن دبه بوجوه:

أولاً: إنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فلا مانع من عموم الحكم للجاهل
واستحقاق العقاب وثبوت المؤاخذة ورفعها وكذا في الحسد والطيرة، فإن
المطلقات دالة على ثبوتها عليه مطلقاً، وإنما خرج عنه ما لم يظهر بلسان ولا يد
وكذا الوسوسة ما لم يظهر بشفة.

وثانياً: إن تلك الآثار كانت ثابتة في الأمم السالفة بمقتضى الآية ﴿رَبَّنَا لَا
تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ

١. كفاية الأصول، مع حواشي المشكيني ٤: ٣٤.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣٣.

مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ...^١ فغايتها النسخ وغاية النسخ الرفع وإن كان دفعاً في الواقع.

وثالثاً: إنَّ الرفع يتعلّق بنفس المذكورات والمصحح له عدم ترتّب الآثار ومنها المؤاخذه أو الاستحقاق، ولا فرق حينئذٍ بين أن يكون المصحح لرفع المذكورات دفع الآثار أو رفعها فلا موجب لصرف اللفظ عن ظاهره.

اللّهمّ إلا أن يستشكل عليه بأنّه إنّما يتمّ لو قلنا بأنّ المراد من الموصول هو الموضوع كما في سائر فقراتها، وأمّا لو كان المراد هو الحكم ليس إله أو الأعمّ فلا معنى في الحقيقة لرفع الحكم؛ إذ ليس المراد رفع الاقتضاء والإنشاء، وإنّما المراد رفع الفعلية أو التنجّر، وكلاهما دفع ولا سبيل لشموله إلا بنحو من العناية فيرجع إلى الوجه الرابع.

ثمّ إنّّه ممّا ذكرنا يظهر الكلام أيضاً في أنّ المرفوع هو الفعلية لا التنجّر فقط، لا لما نقله الإيرواني رحمته عن الخراساني رحمته من عدم تابعة التنجّر للرفع التشريعي لكونه من الأحكام العقلية المستقلّة...^٢ حتّى يورد عليه بأنّه غير قابل له بنفسه، وأمّا بواسطة منشأه وهو إيجاب الاحتياط فهو بمكان من الإمكان - وإن كان ذلك دفع لا رفع - بل لما سبق، ويأتي من أنّ رفع التنجّر شرعاً ومن جانب المولى لا يصحّ إلا برفع الفعلية وإلا فلو كان الحكم فعلياً، فرفع التنجّر تفويت للغرض وهو قبيح على الحكيم.

نعم، ليس هناك أيضاً رفع حقيقة كما مرّ بيانه، فإنّ مفاد الحديث عدم وصول

١. البقرة (٢): ٢٨٦.

٢. أنظر: نهاية النهاية ٢: ٩٣.

الحكم بالفعلية في هذه الموارد لا إلغائه بعد وصوله.

ثم إنَّ الشيخ رحمته بعد ما بيّن واستنتج أنّ المرتفع هو إيجاب التحفّظ ويلزمه ارتفاع العقاب قال: «ونظير ذلك ما ربما يقال في ردّ من تمسّك - على عدم وجوب الإعادة على من صلّى في النجاسة ناسياً - بعموم حديث الرفع: من أنّ وجوب الإعادة وإن كان حكماً شرعياً، إلاّ أنّه مترتب على مخالفة المأتيّ به للمأمور به الموجب لبقاء الأمر الأوّل، وهي ليست من الآثار الشرعية للنسيان، وقد تقدّم أنّ الرواية لا تدلّ على رفع الآثار غير المجعولة ولا الآثار الشرعية المترتبة عليها كوجوب الإعادة فيما نحن فيه»^١.

ويردّه ما تقدّم في نظيره من أنّ الرفع راجع هنا إلى شرطية طهارة اللباس بالنسبة إلى الناسي فيقال بحكم حديث الرفع إنّ شرطية الطهارة شرعاً مختصة بحال الذكر فيصير صلاة الناسي في النجاسة مطابقة للمأمور به فلا يجب الإعادة، وكذلك الكلام في الجزء المنسيّ فتأمل.

وفي تعليقه صاحب «الكفاية»: لعلّه إشارة إلى بعض ما تبهنا عليه نقضاً أو إبراماً، وإلى عدم جواز التمسّك بالحديث على الصحة بناءً على ما استظهره من تقدير المؤاخذة.^٢

أقول: اختصاص التمسّك بالحديث للصحة بالقول بعموم الآثار واضح، وإنّما ذكر الشيخ رحمته كلّ ذلك بعد بيان القول بعموم النتيجة جواباً عن بعض النقوض. ولعلّ وجه التأمل ما ذكره الشيخ رحمته بنفسه في ذيل التنبيه الأوّل من تنبيهات

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣٤ - ٣٥.

٢. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ١٩٧.

الأقلّ والأكثر الارتباطيين من قوله:

فإن قلت: إنّ الأصل الأوّلي وإن كان ما ذكرت إلا أنّ هنا أصلاً ثانوياً يقتضي امضاء ما يفعله الناسي خالياً عن الجزء والشرط المنسيّ عنه وهو قوله ﷺ: «رفع عن أمّتي...»، بناء على أنّ المقدّر ليس هو خصوص المؤاخذة بل جميع الآثار الشرعية المترتبة على الشيء المنسيّ لو لا النسيان. فإنّه لو ترك السورة لا للنسيان يترتب حكم الشارع عليه بالفساد ووجوب الإعادة، وهذا مرفوع مع ترك السورة نسياناً. وإن شئت قلت: إنّ جزئية السورة مرتفعة حال النسيان.

قلت: بعد تسليم إرادة رفع جميع الآثار إنّ جزئية السورة ليست من الأحكام المجعولة لها شرعاً بل هي ككلية الكلّ، وإنّما المجعول الشرعي وجوب الكلّ والوجوب مرتفع حال النسيان بحكم الرواية، ووجوب الإعادة بعد التذكّر يترتب على الأمر الأوّل لا على ترك السورة. انتهى.

وقد ذبّ عنه صاحب «الكفاية» في التعليقة عند قوله ﷺ: فيقال بحكم حديث الرفع... بقوله:

لا يقال: إنّ الجزئية والشرطية ليستا من الآثار الشرعية بناءً على مختاره من انتزاعية الأحكام الوضعية، (فإنّه يقال): فإنّ الانتزاعية لا ينافي كونها شرعية؛ إذ المراد من الشرعية في المقام ليس إلا كونه بحيث تناله يد التصرف بالرفع والوضع ولو بالواسطة وهي كذلك بتبعيته ما ينتزع منها من الأحكام التكليفية، فالحديث حاكم على دليل حرمة المنسيّ أو شرطيته ويبيّن أنّ جزئيته أو شرطيته

مختصة بحال الذكر...^١ انتهى.

وفيه أولاً: أنّ جزئية السورة كما يرتفع برفع وجوب السورة كذلك يرتفع برفع وجوب الكلّ، فلا يجب عليه الكلّ حال النسيان، بل يجب عليه الإعادة مطابقة للأمر الأوّل ولا معيّن للأوّل، هذا في النسيان.

وثانياً: أنّ رفع وجوب الجزء فقط الذي هو المنشأ للجزئية ينافي الامتنان، إذ لو لاه لكان يسقط الكلّ عن الوجوب لمكان الاضطرار وعدم القدرة، أو العسر والحرّج وأمثالها ولم يكن عليه الإعادة أيضاً، فبذلك يتعيّن الاحتمال الثاني.

وثالثاً: أنّ ذلك لو تمّ لصحّ في نسيان الجزئية لا نسيان الجزء؛ لأنّ المنسيّ حينئذٍ هو الجزء، ولا معنى لرفع الجزئية مع العلم به والحضور في خاطر، مع أنّ الكلام لو لم يكن مخصوصاً بالأخير لكان يعمّه كما لا يخفى.

ورابعاً: فبعد القول بإمكان تعلّق الرفع بالآثار الغير الشرعية التي تناله يد الجعل ولو بالواسطة لا حاجة إلى هذه التكاليفات، بل يكفي فيه رفع المؤاخذه من قبل نسيانه، نعم يختصّ ذلك بالموقّعات التي يعمّ النسيان تمام وقتها، ولا يتمّ في الموسّعات إلا على ما يأتي بيانه.

وللمحقّق النائيني^٢ هنا كلام مبسوط لا يخلو التعرض له عن الفائدة.

قال^٣ في الأمر الخامس في بيان عموم النتيجة: وينبغي التنبيه على أمرين: الأوّل: أنّه يعتبر في التمسك بحديث الرفع أمور: الأوّل: أن يكون الأثر الذي يراد رفعه بيد الشارع... الثاني: أن يكون في رفعه منّة وتوسعة على العباد... الثالث: أن يكون بحسب جعله الأوّلي مترتباً على الموضوع لا بشرط عن طرّو

١. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ١٩٦.

العناوين المذكورة في الحديث... (وقد مرّ شرح كل ذلك في كلام الشيخ رحمته الله).
 الثاني: الرفع التشريعي للشيء عبارة عن خلوّ صفحة التشريع عنه، وإن كان صفحة التكوين مشغولة به، من غير فرق بين رفع الحكم والموضوع الخارجي إذا كان الموضوع ذا حكم شرعي، فإنّ رفع الموضوع في عالم التشريع عبارة من رفع حكمه لا بتقدير في الكلام، بل معنى رفع الموضوع شرعاً هو ذلك. فمفاد قوله رحمته الله: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» بحسب ما يقتضيه ظاهر اللفظ أولاً هو رفع نفس الخطأ والنسيان وتنزيل الصفتين منزلة العدم فكأنه لم يقع الخطأ والنسيان خارجاً، ومعناه هو أنّ الفعل الصادر على أحد الوجهين كأن لم يصدر على هذا الوجه.

وهذا المعنى بظاهره فاسد، فإنه يلزم على هذا ترتيب آثار العمد على الفعل الصادر عن خطأ أو نسيان، وذلك ينافي الامتنان والتوسعة، فلا بدّ وأن يكون المراد من رفعهما رفع الفعل الصادر عن ذلك، يعني جعل الفعل كالعدم وكأنه لم يصدر عن الشخص ولم يقع...^١

ثمّ قال: وإن أكره المكلف على الترك أو اضطرّ إليه أو نسي الفعل، ففي شمول حديث الرفع لذلك إشكال، مثلاً لو نذر أن يشرب من ماء الدجلة فأكره على العدم أو اضطرّ إليه أو نسي أن يشرب، فمقتضى القاعدة وجوب الكفارة عليه لو تمّ لكن أدلّة وجوب الكفارة مختصّة بصورة العمد - فإنّ شأن الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم، لا تنزيل المعدوم منزلة الموجود، فإنه إنّما يكون وضعاً لا رفعاً، ولا يمكن أن يكون عدم الشرب في المثال مرفوعاً وجعله

١. فوائد الأصول ٣: ٣٤٨ - ٣٤٩.

كالشرب، حتّى يقال: إنّه لم يتحقّق حنث النذر فلا حنث ولا كفّارة! لأنّ رفع المعدوم لا يمكن إلا بالوضع والجعل، وحديث الرفع لا يتكفّل الوضع بل مفاده الرفع.

ومن هنا يظهر: أنّه لا يمكن تصحيح العبادة الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط لنسيان أو إكراه ونحو ذلك بحديث الرفع، فإنّه لا محلّ لورود الرفع على السورة المنسيّة في الصلاة مثلاً لخلوّ صفحة الوجود عنها، مضافاً إلى أنّ الأثر المترتب على السورة ليس هو إلا الأجزاء وصحّة العبادة، ومع الغضّ عن أنّها ليست من الآثار الشرعية التي تقبل الوضع والرفع لا يمكن أن يكون رفع السورة بلحاظ رفع أثر الأجزاء والصحّة، فإنّ ذلك يقتضي رفع الأجزاء وهو خلاف الامتنان. وإمّا بالنسبة إلى المركّب فهو وإن كان أمراً وجودياً قابلاً للرفع إلا أنّه غير منسيٍّ أولاً.

وثانياً: لا فائدة في رفعه لأنّه لا يثبت المركّب الواحد له فإنّ ذلك يكون وضعاً لا رفعاً، وليس للمركّب الفاقد أثر آخر يرفع بلحاظه لأنّه لا أثر له إلا الفساد وهو ليس أثراً شرعياً.

ومن هنا يظهر فساد ما قيل من أنّ المرفوع هو جزئية المنسيّ للمركّب، وما أشكل عليه من أنّ الجزئية لا تقبل الجعل، وما أجيب من أنّها مجعولة تبعاً، فإنّ ذلك كلّه خروج عن محلّ الكلام؛ لأنّ جزئية الجزء لم تكن منسيّة وإلا كان ذلك من نسيان الحكم، ومحلّ الكلام إنّما هو نسيان الموضوع... انتهى ملخصاً.

ثم فرّع ﷺ على ذلك أنّ صحّة الصلاة المنسيّة جزئها أو شرطها ليست بحديث الرفع وإلا لكان اللازم أولاً، عدم الفرق بين الأركان وغيرها، وثانياً، عدم جريانه في النسيان غير المستوعب؛ لعدم صدق نسيان المأمور به بنسيانه في جزء من الوقت.

أقول: أمّا ذيل كلامه من الإشكال في جريان الحديث في الجزئية مع عدم تعلّق النسيان به فهو في محله كما مرّ بيانه.

والعجب من بعض الأعلام حيث قال: «ويمتنع أن يكون المكلف في المكان المقرّر للجزء ملتفتاً إلى جزئية الجزء ثم ينسى الإتيان بالجزء، بل لا بدّ أن يكون نسيان الجزء مصاحباً لنسيان الجزئية، ويستحيل التفكيك بينهما». انتهى. فإنّ ذلك مكابرة للوجدان كما لا يخفى.

وأما عدم شمول الحديث للمتروكات، ففيه أنّه لا مصداق للنسيان معمولاً إلا في المتروكات، ولذلك لا يتأمل فيه أحد من الأعلام.

وسرّه أنّ التنزيل إنّما هو في عالم التشريع والاعتبار كما اعترف به، وفي هذا التصوّر نفس الترك شيء قابل للوضع والرفع.

نعم، إنّما يترتب عليه رفع الآثار المترتبة على الترك لا إثبات الآثار المترتبة على الوجود، والحنث والكفارة إنّما يترتبان على الترك فيرتفعان بحديث الرفع.

وكذلك الأجزاء والصحة بعد الغضّ عن عدم كونهما أثراً شرعياً - لكون منشأهما شرعياً - فعدم الأجزاء أيضاً يترتب على الترك.

وحينئذٍ، فلا يكون نتيجته خلاف المقصود؛ إذ لا يرفع بالحديث إلا عدم الإجزاء، ولا تريد أنه يثبت الوجود، وأمّا جريانه في النسيان غير المستوعب فباعتبار محلّ الجزء، فكما أنّ نسيان فعل في الوقت المضروب له يصدق النسيان كذلك نسيان جزء في المحلّ المضروب له.

هذا كلّ لو قلنا إنّ المراد من الخطاء والنسيان المخطي والمنسيّ. ويمكن أن يقال: بتعلّق الرفع بنفسهما، كما في سائر أخواتها مع وجودهما خارجاً، فالرفع ادّعائي ومصحّحه رفع آثاره. ونتيجته قد يكون رفع شيء وقد يكون وضعه لكنّه غير متعلّق بالحديث. ولذلك يفرّق في الجزء المنسيّ بين من كان بانياً على الإتيان به، ومن كان بانياً على عدمه ومع ذلك نسيه وتركه نسياناً. هذا تمام الكلام في حديث الرفع ويتلوه البحث في حديث الحجب إن شاء الله تعالى.

ومنها: حديث الحجب

وهو ما في «الكافي» و«الوافي».^١

عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن ابن فضال، عن داود بن فرقد، عن أبي الحسن زكريّا بن يحيى، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم».

والمنقول في «الوسائل»: «ما حجب الله علمه عن العباد...»^٢ وقد اشتهر بهذا

١. الكافي ١: ١٦٤ / ٣؛ الوافي ١: ٥٥٧ / ١٣.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٣٣.

النقل وتقريب الاستدلال به كما في حديث الرفع، فإنَّ المحجوب حرمة شرب التتن فهي موضوعة عن العباد.

واستشكل فيها الشيخ رحمته الله بأنَّ الظاهر ممَّا حجب الله تعالى علمه ما لم يبيِّنه للعباد، لا ما يبيِّنه واختفى من معصية من عصى الله في كتمان الحقِّ أو ستره (فيحتصُّ بما تعلَّقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه لعدم أمر رسله بتبليغه حيث إنه بدونَه لما صحَّ إسناد الحجب إليه تعالى).^١

فالرواية مساوقة لما ورد عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «إنَّ الله تعالى حدَّ حدوداً فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تعصوها وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً لها فلا تتكلَّفوها رحمة من الله لكم».^٢

والظاهر من «الكفاية» ارتضاؤه للإشكال كما هو واضح.^٣

ويمكن القول بالفرق بينه وبين رواية النهج، إذ ليس فيها إلا تعبير السكوت فهو يماثل ما ورد في حديث الميسور، وأنَّه إنَّما هلك من كان قبلكم بكثرة السؤال، فيمكن أن لا يكون هناك حكم في الواقع بخلاف الحديث، فإنَّ ظاهره حجب علمه وهو إنَّما يصحَّ فيما كان هناك في الواقع شيء ثابت.

نعم، ليس في رواية «الكافي» و «الوافي» كلمة «علمه»، ومع ذلك يكفي في هذا الاستظهار لفظة «حجب».

وحينئذٍ، فالحكم الذي حجب الله علمه إمَّا هو الحكم الواقعي الإنشائي الذي

١. كفاية الأصول : ٣٨٨.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥ : ٤١.

٣. كفاية الأصول: ٣٨٨.

لم ينزل إلى النبي ﷺ، أو هو الحكم النازل إليه الذي يعلمه النبي ﷺ والوصي عليه السلام ولكن لم يؤمروا بتبليغه وبيانه لعدم فعليته أو هو الحكم الذي بينه النبي ﷺ وقد اختفى علينا ولم يصل إلينا.

والأول غير معقول؛ إذ إنشاء الحكم من دون إبلاغ ثم رفعه ووضعته عن الناس يوجب لغوية الإنشاء وهي لا يصدر عن الحكيم.

والثاني يستلزم إما خروج النبي ﷺ والوصي عليه السلام عن عموم العباد لعلمهم به، فيكون جهل سائر الناس موجبا لعدم التكليف عليهم أيضاً، أو الالتزام بتكليفهم به ولو مع عدم فعليته والأول خلاف الظاهر المدعى والثاني غير معقول.

هذا مضافاً إلى أنّ الوضع عنهم إنّما يصدق فيما كان له ثبوت خارجاً ولا أقلّ من اقتضائه، فإذا لم يكن هناك أيّ مقتضى للفعلية فماذا هو الموضوع عنهم؟! فيبقى الثالث وهو المطلوب.

وما قيل من عدم صحّة إسناد الحجب إليه تعالى حينئذٍ أو كونه خلاف الظاهر عرفاً،^١ ففيه أنّ ذلك مردود أولاً؛ فيما كان الحجب بعلة غير اختيارية كالحرق والهدم ونحوها.

وثانياً: لو فرض فيما كان بظلم الظالمين فمع ذلك يصحّ إسناده إلى الله بناءً على مذهب الخاصّة في الأمر بين الأمرين، ونظير هذا الإسناد كثير في الآيات والروايات كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى...﴾^٢ وحينئذٍ فيتمّ الاستدلال بالحديث على حذو الاستدلال بحديث الرفع.

١. كفاية الأصول: ٣٨٨.

٢. الأنفال (٨): ١٧.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ المراد أنّ ما حجب الله علمه... فالعلم موضوع عنهم كما في العلم بالروح والساعة فيكون مرجع ضمير «هو» العلم فليس على العباد أن يطلبوها ويبحثوا عنها، ولعلّه لاستظهار ذلك نقله في «الكافي» و «الوافي» في باب بعنوان «باب البيان والتعريف ولزوم الحجّة»^١ - اللهم إلا أن يستظهر الأوّل خصوصاً على نقل «الكافي» من خلوه عن كلمة علمه.

ومنها: قوله عليه السلام «كلّ شيءٍ فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه»^٢.

قال الشيخ عليه السلام: قد يستدلّ على المطلب - أخذاً من الشهيد في «الذكرى» - بقوله عليه السلام... وبعد تقريب الاستدلال أشكال فيه بظهور قوله: «فيه حلال وحرام» في فعلية القسمين، فيختصّ بالشبهة الموضوعية كما يأتي فيه الكلام.^٣

ومنها: حديث الحلّ

ولذلك عدل عنه في «الكفاية» واستدلّ برواية أخرى وهو قوله عليه السلام: «كلّ شيءٍ هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه...»^٤.

حيث دلّ على حليّة ما لم يعلم حرمة مطلقاً ولو كان من جهة عدم الدليل على حرمة. ثمّ قال: وبعدم الفصل قطعاً بين إباحته وعدم وجوب الاحتياط فيه وبين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية يتمّ المطلوب، مع إمكان أن

١. تقدّم تخريجهما في الصفحة ٢٥٦.

٢. وسائل الشيعة ١٧: ٨٧، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ١.

٣. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٤٥ - ٤٧.

٤. الكافي ٥: ٣١٣ / ٤٠.

يقال ترك ما احتمل وجوبه ممّا لم يعرف حرمة فهو حلال، فتأمل^١.
والأخير واضح الإشكال؛ إذ ليس ترك الواجب حراماً كما أشرنا إليه مراراً
ولذا أمر فيه بالتأمل.

وأما الأوّل، فإن كان المراد من عدم الفصل هو تنقيح المناط فهو مخدوش
بما ذكروا من التفاوت بين دفع المفسدة وجلب المنفعة، وأنّ الأوّل أولى وهذا
وإن لم نسلّمه إلاّ أنّه يكفي لعدم القطع بتساوي الملاكين، ولذلك فرّق بينهما
الأخباريون، وإن كان المراد هو الإجماع على عدم الفرق فمع أنّه مخدوش
بافتراقهما عند الأخباريين غير قابل للاتّكال؛ لما يعلم من استناد المجمعين في
كلّ منهما إلى دليل، فلا يكشف عن رأي المعصوم مستقلاً.

وبهذا يقال: لو كان مراده الإجماع المركّب وأنّ كلّ من قال بالبراءة في
التحرّمية قال به في الوجوبية أيضاً.

اللّهمّ إلاّ أن يكون المراد أنّ البراءة في الشبهة الوجوبية مورد للاتّفاق ولا
نزاع فيه، وإنّما النزاع في التحريمية كما عقد العنوان على ذلك في «الرسائل»،^٢
ومع ذلك كلّه فلا حديث بهذا اللسان إلاّ ما ورد في صدر رواية مسعدة بن
صدقة التي رواها في «الوسائل».

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه
حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته
وهو سرقة، أو المملوك عندك ولعلّه حرّ قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو

١. كفاية الأصول: ٣٨٨ - ٣٨٩.

٢. راجع: فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ١٩.

امرأةٍ تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنة»^١.

والفروع التي ذكر ذيلها كلها من قبيل الشبهة الموضوعية، بل كلمة «بعينه» يناسب الشبهة الموضوعية، ولا يتم توجيه الذي ذكره الشيخ كما يأتي، مضافاً إلى أنّ الحلّية فيها مستند إلى الأصول أو الأمارات الموضوعية الحاكمة على أصالة الفساد أو أصالة الاحتياط في الفروج والأموال، بحيث لو لا هذه الأصول الموضوعية لكان المرجع هو الاحتياط لا البراءة، وليس مستنداً إلى أصالة الحلّ المبحوث في المقام.

والجهة الأولى وإن كان سهل الدفع، لعدم مانعية التطبيق عن العموم - مع الغضّ عن قوله بعينه - إلا أنّ المشكل هو الثانية، إذ حينئذٍ يدور الأمر بين أن يكون المراد من الصدر هذا الحكم بالحلّية عموماً، سواء كان هناك أصل أو أمانة موضوعية أو لم يكن، ويكون الحلّ في القسم الثاني مستنداً إلى أصالة الحلّ والبراءة فيكشف عن جعلها.

أو أن يكون المراد بيان تسهيل الشارع في موارد الشبهات، وأنّه جعل في كلّ مورد أصلاً أو أمانة موضوعية ينحلّ بها المشكل وقد ذكر مواردّها. وبعبارة أخرى هو عامّ انتزاعي عن الأمثلة المذكورة في الحديث ومع التردّد بينهما فلا ظهور له في المطلوب.

نعم هناك روايات مستقلة كلّها نظير ما رواه الشيخ.

١. الصدوق عن الحسن بن محبوب، عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام

١. وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٤.

قال: «كلّ شيءٍ فيه حلال وحرام فهو لك حلالٌ أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه».^١

وكذلك نقل «التهذيب».^٢

وفي «السرائر»: «حتّى تعرف منه الحرام...».^٣

وفي موضع من «التهذيب»: «كلّ شيءٍ يكون منه حرام...».^٤

٢. «الكافي» محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن (أبي أيوب) عن عبد الله بن سنان، عن عبد الله بن سليمان قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقال: «لقد سألتني عن طعام يعجبني، ثم أعطى الغلام درهماً فقال: يا غلام ابتع لنا جبناً» ثمّ دعا بالغداء فتغدّينا معه فأتي بالجبن فأكل وأكلنا فلمّا فرغنا من الغداء قلت ما تقول في الجبن؟ قال: «أ و لم ترني أكله؟» قلت: بلى ولكنّي أحبّ أن أسمعك منك فقال: «سأخبرك عن الجبن وغيره كلّ ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه».^٥

٣. «الكافي» عن أحمد بن محمّد الكوفي، عن محمّد بن أحمد النهدي، عن محمّد بن الوليد، عن أبان بن عبد الرحمان، عن عبد الله بن سليمان، عن أبي عبد الله عليه السلام في الجبن قال: «كلّ شيءٍ لك حلال حتّى يجيئك شاهدان

١. وسائل الشيعة ١٧: ٨٧، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ١.

٢. تهذيب الأحكام ٩: ٧٩ / ٧٢.

٣. السرائر ٣: ٥٩٤.

٤. تهذيب الأحكام ٧: ٢٢٦ / ٨.

٥. وسائل الشيعة ٢٥: ١١٧، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١، الحديث ١.

يشهدان أن فيه ميتة»^١.

٤. 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 عليه السلام: «إنه لطعام يعجبني، فسأخبرك عن الجبن وغيره، كل شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال، حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه»^٢.

٥. و في «البحار» عن «الأمالي» للشيخ الطوسي عن الحسين بن إبراهيم القزويني، عن أبي عبدالله محمد بن وهبان،^٣ عن أبي القاسم علي بن حبشي،^٤ عن العباس بن محمد بن الحسين، عن أبيه، عن صفوان بن يحيى، عن الحسين بن أبي غندر، عن أبيه، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الأشياء مطلقة ما لم يرد عليك أمر ونهي، وكل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً ما لم تعرف الحرام منه فتدعه»^٥.

قال في «الفهرست»: الحسين بن أبي غندر له أصل أخبرنا به الحسين بن إبراهيم....^٦

وقد روى الشيخ في «الرسائل»: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال، حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»^٧. وأنت ترى أنها تختلف مع الرواية الأولى

١. وسائل الشيعة ٢٥: ١١٨، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ٢٥: ١١٩، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١، الحديث ٧.

٣. ثقة [منه غفر الله له]

٤. ثقة [منه غفر الله له].

٥. بحار الأنوار ٢: ٢٧٤.

٦. الفهرست، الشيخ الطوسي: ٥٩ / ٢٢٥.

٧. فرائد الأصول: ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٤٥.

بكلمة «أبدأ» ومع الأخيرة بذكر «حلال وحرام» بدون اللام ومع الثانية بقوله: «كلّ ما كان فيه».

واستظهر في «التهذيب» أنّ الكبرى المذكورة في رواية عبدالله بن سنان عين ما ذكر في رواية عبدالله بن سليمان؛ لوحدة العبارة وإن كانت الأولى مصدرّة بحكم الجبن.^١

وحينئذٍ فكلّ هذه الروايات واردة في حكم الجبن، والمشكلة الأولى هي أنّ الظاهر أنّ وجه ترديد الراوي وتأمله في أكل الجبن احتمال وجود الميتة فيه؛ لأنّ الإنفحة^٢ التي تعقد اللبن جنباً ربّما تكون من الميتة.

ويدلّ على ذلك ما رواه محمد بن سنان، عن أبي الجارود قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن، فقلت له: أخبرني من رأى أنّه يجعل فيه الميتة فقال: «أ من أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرّم في جميع الأرضين؟! إذا علمت أنّه ميتة فلا تأكله، وإن لم تعلم فاشتر وبع وكل، والله إنّي لأعرض السوق فأشتري بها اللحم والسمن و الجبن، والله ما أظنّ كلّهم يسمّون هذه البربر وهذه السودان».^٣ مع أنّ الإنفحة طاهر ومحلّ بلا خلاف، كما في «الجواهر»^٤ ويدلّ عليه عدّة روايات نقلها صاحب «الوسائل» في كتاب الأطعمة والأشربة.^٥

١. تهذيب الأصول ٣: ٨٥.

٢. الإنفحة والإنفحة والإنفحة، شيء يستخرج من بطن الجدي قبل أن يطعم غير اللبن. [منه غفر الله له]

٣. وسائل الشيعة ٢٥: ١١٩، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١، الحديث ٥.

٤. جواهر الكلام ٥: ٣٢٥.

٥. راجع: وسائل الشيعة ٢٤: ١٧٩، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المحرّمة، الباب ٣٣.

فلا بدّ من حمل الروايات على التقيّة، لما يستفاد من بعض الأخبار من فتوى فقهاء العامّة بحرمتها، كما في رواية أبي حمزة الشمالي عن أبي جعفر عليه السلام في حديث، أنّ قتادة قال له: فأخبرني عن الجبن فتبسّم أبو جعفر عليه السلام ثمّ قال: «رجعت مسألتك إلى هذا؟» قال: ضلّت عليّ، فقال: «لا بأس به» فقال: إنّه ربما جعلت فيه إنفحة الميت فقال: ليس به بأس، إنّ الإنفحة ليس لها عروق ولا فيها دم ولا لها عظم، إنّما تخرج من بين فرث ودم، وإنّما الإنفحة بمنزلة دجاجة ميتة أخرجت منها بيضة فهل تأكل تلك البيضة؟ قال قتادة: لا ولا أمر بأكلها، قال أبو جعفر عليه السلام: «ولم؟» قال: لأنّها من الميتة، قال: «فإن حضنت تلك البيضة فخرجت منها دجاجة أأكلها؟» قال: نعم. قال: «فما حرّم عليك البيضة وحلّل لك الدجاجة؟» ثمّ قال: «فكذلك الإنفحة مثل البيضة فاشتر الجبن من أسواق المسلمين من أيدي المصلّين، ولا تسأل عنه إلا أن يأتيك من يخبرك عنه».^١

فلا بدّ وأن يقال إنّ الكبرى طبق على المورد تقيّة.

وعلى أيّ حال، فالمشكلة الثانية أنّ الشبهة في الجبن موضوعية، فيكون مختصّة بالشبهات الموضوعية - كذا في «التهذيب».^٢

وفيه أوّلاً: عدم تصدّر رواية عبدالله بن سنان بصدر ولا ذيل، ولا دليل على اتّحادها مع رواية عبدالله بن سليمان بل هذا خلاف الظاهر؛ للاختلاف في الإمام المرويّ عنه، وأنّ الراوي عن ابن سليمان هو نفس ابن سنان الراوي للرواية

١. الكافي ٦: ٢٥٦ / ١؛ وسائل الشيعة ٢٤: ١٧٩، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب اطعمة المحرّمة،

الباب ٣٣، الحديث ١.

٢. تهذيب الأصول ٣: ٨٥.

الأخرى بلا واسطة، مضافاً إلى رواية ابن غندر، فإنها أيضاً غير مصدرّة بشيء، بل عامّة مطلقة بشهادة عموم «كلّ شيء مطلق...». ^١ القرين معه، وحينئذٍ فالتطبيق على مسألة الجبن ولو كان تقيّة لا يخرج المطلقات عن الحجية.

وثانياً: أنّ صرف كون المورد من الشبهات الموضوعية لا يوجب اختصاص القاعدة الكلية، مع إمكان كون القاعدة عامّة فإنّها بمعنى واحد قابل للانطباق على كليهما، وهذه بخلاف ما سبق في رواية مسعدة؛ حيث إنّها كانت مردّدة بين نحوين من الحكم. نعم لو استظهر من متن القاعدة الكلية اختصاصها بالموضوعية فهو أمر آخر، وهذا ما رامه الشيخ رحمته استناداً إلى ظهور «فيه حلال وحرام» وظهور «فيه» و «منه» و «بعينه».

وقد استدللّ بها صاحب «الوافية» بتقريبين:

أحدهما: أنّ معنى الحديث أنّ كلّ فعل أو عين من جملة الأفعال أو الأعيان ممّا يتّصف بالحلّ والحرمة إذا لم يعلم... فهو حلال.

الثاني: أنّ كلّ شيء فيه الحرام والحلال عندك، بمعنى أنّك تقسمه إلى هذين وتحكم عليه بأحدهما لا على التعيين... ^٢.

واعترض عليه الشيخ رحمته أولاً: بأنّ الظاهر أنّ المراد من الشيء ليس هو خصوص المشتبه باللحم المشتري ولحم الحمير على ما مثله بهما؛ إذ لا يستقيم إرجاع الضمير في «منه» إليهما. لكن لفظة «منه» ليس في بعض النسخ. ^٣

١. وسائل الشيعة ٦: ٢٨٩، كتاب الصلاة، أبواب القنوت، الباب ١٩، الحديث ٣.

٢. نقله عنه في فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٤٥ - ٤٦.

٣. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٤٧.

لكنّ الموجود عندنا من نسخة «الوسائل» شاملة على لفظة «منه» في صحيحة
عبدالله بن سنان، وإنّما الفاقد لها هي مرسله معاوية بن عمّار و عبدالله بن سليمان.
والعجب من «التهذيب» مع نقله بنفسه في موضع كيف أنكر وجوده في موضع
آخر، فراجع.^١

وثانياً: أنّ الظاهر فعلية وجود القسمين ليصحّ التقسيم، وما ذكر صاحب
«الوافيه» ترديد لا تقسيم.

ثمّ قال: «فالمعنى أنّ كلّ كلٍّ فيه قسم حلال وقسم حرام - كمطلق لحم الغنم
المشترك بين المذكّي والميتة - فهذا الكلّي لك حلال إلى أن تعرف القسم
الحرام معيّناً في الخارج فتدعه.

أو يلتزم بالاستخدام ويقال: إنّ كلّ جزئي يكون في نوعه القسمان فذلك
الجزئي حلال حتّى تعرف الحرام من ذلك الكلّي في الخارج فتدعه.
وعلى أيّ تقدير، فالرواية مختصة بالشبهة الموضوعية».^٢

وقد انتصر الفاضل النراقي للمستدلّ بعد الاعتراف بظهور القضية في الانقسام
الفعلي فلا يشمل مثل شرب التتن، بأننا نفرض شيئاً له قسمان حلال وحرام،
والمشبهه قسم ثالث منه كاللحم الذي فيه حلال وحرام ومشبهه. فيشمل الشبهة
الحكمية أيضاً وبعد شمول الرواية لهذا المورد يلحق به ما بقي من الشبهات
الحكمية بعدم القول بالفصل.^٣

١. تهذيب الأصول ٣: ٨٣ و ١٨٧.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٤٧.

٣. مناهج الأحكام: ٢١٢.

واعترض عليه أولاً: بأنّ ظاهر الرواية أنّ منشأ الشكّ هو وجود القسمين وإلا لكان ذكر ذلك لغواً وليس كذلك في الشبهة الحكمية.

وثانياً: أنّ الظاهر من «حتّى تعرف»... معرفة ذلك الحرام الذي فرض وجوده في الشيء، ومعلوم أنّ معرفة لحم الخنزير وحرمة لا يكون غاية لحلية لحم الحمار.

(والحال أنّ لزوم ما ذكره النراقي أن يكون العلم بكون لحم الخنزير حراماً غاية لحلية لحم الحمير).

وثالثاً: أنّ ذلك قابل للفرض في جميع الموارد، فلا يحتاج إلى التعميم بعدم القول بالفصل، بل لعلّه يرجع إليه الوجه الأوّل المذكور في كلام «الوافية»^١.

وقال في «الدرر»: يمكن دفع هذين الإشكاليين عن القائل

أما الأوّل، فبأنّه يكفي في عدم لغوية القيد أنّه لو علم كون مطلق اللحم حراماً أو حلالاً لم يبق شكّ في لحم الحمير، فوجود القسمين في اللحم صار منشأ للشكّ في لحم الحمير.

وأما الثاني، فبأنّ معرفة الحرام غاية للحكم على المطلق أو على ذلك الشيء الذي عرف حرمة، ولو لا ذلك للزم الإشكال على تقدير الاختصاص بالشبهة الموضوعية أيضاً؛ إذ بعد معرفة فرد من أفراد الغير المذكى يصدق أنّه عرف الحرام فيلزم ارتفاع الحكم عن الشبهات أيضاً^٢. انتهى.

وأنت خبير بأنّ فرض العلم بحلية مطلق اللحم مساوق للعلم بحلية لحم

١. فوائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٤٨ - ٤٩.

٢. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٤٥٠.

الحمير، فلا يبقى شكّ، وأمّا مع عدم العلم بحكم الكلّي فليس صرف العلم بحليّة قسم وحرمة منشأ للشكّ في القسم الثالث، بل نفس القسم الثالث مشكوك الحكم ولو لم يكن هنا ذينك القسمين فليس الشكّ مستنداً إليه، بخلاف الموضوعية، فإنّه بعد اشتباه المصداق فالموجب لذلك هو العلم بحرمة قسم وحليّة قسم آخر كما لا يخفى.

وأما الثاني، فكان الجواب مناسباً لما إذا كان الإشكال أنّ حصول العلم بالحرمة في بعض الشبهات يصير غاية للحليّة في جميع مواردّها وليس هذا مراد الشيخ، بل مراده ﷺ أنّه مع فرض وجود الحلال والحرام بالفعل والشكّ في القسم الثالث، جعل العلم بالقسم الحرام المفروض وجوده غاية لحليّة الكلّي الذي منه القسم الثالث فيلزم منه ما ذكر.

بخلاف الشبهة الموضوعية، فإنّ المشكوك ليس قسماً ثالثاً ثبوتاً بل هو من أحدهما، فإذا عرف أنّه حرام يصير غاية للحكم بحليّة نفس الحرام الواقعي المفروض وجوده فتدبر جيّداً.

وبعبارة أخرى (منا): أنّ ظاهره وجود الحلال والحرام ثمّ معرفة ذلك الحرام المفروض الوجود، ومقتضاه أن يكون الحرام - مع فرض وجوده - غير معلوم من جهة حتّى يعلم... ولا يتصوّر ذلك إلا في الشبهة الموضوعية وأمّا في الحكمية فحرمة لحم السبع معلوم لا شبهه فيه حتّى يعرف والمشكوك حرمة لحم الحمير والعلم بالأوّل لا ربط له بالثاني أصلاً.

هذا كلّه مع ظهور كلمة «بعينه» في الاحتراز عن العلم بالحرام لا بعينه ولا ينطبق ذلك إلا على الشبهة الموضوعية؛ إذ لا يتصوّر العلم بالحرام في الشبهة

الحكمية لا بعينه، فإنه مع الشك لا علم لنا بالحرام بعينه.
وما يقال من إمكان منع ذلك وجعلها تأكيداً لقوله: «تعرف» و مفاده كناية عن
وقوف المكلف على الأحكام وقوفاً علمياً لا يأتيه ريب (كأن يقال تعرف قطعياً)
خلاف الظاهر جداً؛ لظهور رجوع الضمير إلى الحرام لا المعرفة.

ومع ذلك كله لو بنى على ظهورها في الانقسام الفعلي فشموله للشبهة البدوية
- ولو كانت موضوعية - لا يخلو عن تمهل، فإن ما في كلام الشيخ من أن كل
كلي... فلا بد أن يكون المراد من الشيء الكلي ومن الضمير جزئياته ففيه أيضاً
نوع استخدام، كما في التعبير الثاني أيضاً، فإنه بعد العلم بالحرمة في بعض
جزئياته فقد حصل غاية الحلية في الكلي حينئذٍ، مضافاً إلى عدم تناسب الغاية،
بل الشبهة البدوية ليست فيها الانقسام الفعلي الموجود المفروض في الخارج
دائماً، فلا بد إما من القول بأن موردها العلم الإجمالي فيختص به، أو رفع اليد عما
استظهره الشيخ رحمته وجعله مبنى لاختصاصها بالشبهة الموضوعية، وهو ظهورها في
الانقسام الفعلي، فإن تفسيرها بصلاحية الاتصاف بالحلال والحرام خارجاً أو
قبوله للتقسيم بهما ذهنياً ليس معنى بعيداً عن الروايات المذكورة.

إن قلت: فكيف ينطبق على مسألة الجبن، حيث لم يعلم فيه وجود الحرام
بالعلم الإجمالي؟

قلت: لعل التطبيق في رواية عبدالله بن سليمان كان بملاحظة قوله: «أخبرني
من رأى أنه يجعل فيه الميتة» ويشهد له قوله: «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه
الميتة...»، ولكنه لا يتم في رواية مسعدة بن صدقة.

أو يقال: إن ظاهر «كل شيء... فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه»

هو الشيء الواحد الذي فيه حلال وحرام، فيكون الحلال والحرام أجزاءه لا جزئياته و «من» للتبويض ينطبق على المال المختلط الواحد، إلا أنه لا يناسبه مسألة الجبن أصلاً.

ومنها: حديث السعة

ومنها: قوله عليه السلام «الناس في سعة ما لا يعلمون» كما في «الكفاية» وكذلك في نسخ الرسائل^١ وإن كان الموجود في المطبوعة حديثاً: «الناس في سعة ما لم يعلموا»^٢.

وفي هامش «تهذيب الأصول»: [مستدرِك] «الوسائل»، عن «عوالي اللئالي» عن النبي صلى الله عليه وآله: «الناس في سعة ما لم يعلموا». وروى في «الوسائل» المجلد ١٦ من كتاب الصيد والذباحة الباب ٣٨، الحديث ٢ / وج ٣، ص ١٠٧٣: هم في سعة ما لم يعلموا (والصحيح المنقول في «الوسائل» في المواضع الثلاثة: حتى يعلموا) ولم نجد في المصادر ما نقل في المتن الذي نقله الشيخ الأعظم^٣. انتهى.
والمروي في «الوسائل» عن «الكافي»، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أن أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يقوم ما فيها ثم يؤكل؛ لأنه يفسد وليس له بقاء، فإن

١. كفاية الأصول: ٣٨٩.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٤١.

٣. تهذيب الأصول (ط - مؤسسة النشر الإسلامي) ٢: ١٧٤.

جاء طالبها غرموا له الثمن، فقيل يا أمير المؤمنين: لا تدري سفرة مسلم أو سفرة مجوسي، فقال: هم في سعة حتى يعلموا.^١
ورواه البرقي في «المحاسن» عن النوفلي.^٢
وظاهره أن ما رواه في «المحاسن» أيضاً هذه العبارة دون ما نقله في «الرسائل» المطبوعة حديثاً بقوله: «الناس في سعة ما لم يعلموا».
وتقريب الاستدلال أن كلمة «ما» إما موصولة أضيف إليه السعة، أو مصدرية ظرفية، وعلى أيّ تقدير يثبت المطلوب لمكان السعة حتى يجيء الغاية.
واعترض عليه الشيخ رحمه الله بأنّ الأخباريين لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط على من لا يعلم بوجوب الاحتياط من العقل والنقل...^٣ فكأنه وإن كان يدلّ على السعة إلا أن أخبار الاحتياط حاكم عليه.
وأجاب عنه المحقّق الخراساني في «الحاشية»: بأنّ ذلك إنّما يرد على الاحتمال الثاني دون الأوّل، فإنّ على فرض كونه موصولة تدلّ على سعة ما لم يعلم بخصوصه وبعنوانه من الوجوب والحرمة وهو عين ما أنكره الأخباري.^٤
انتهى.

وإذا دار الأمر بينهما يمكن استظهار الأوّل - أي كونه موصولاً - بأنّ «ما» الزمانية إنّما يرد على الماضي ودخوله على المضارع شاذّ.

١. وسائل الشيعة ٢٥: ٤٦٨، كتاب اللقطة، الباب ٢٣، الحديث ١.

٢. المحاسن: ٤٥٢.

٣. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٤١ - ٤٢.

٤. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ١٩٨.

لكنّه مخدوش بأنّه يرد على المضارع أيضاً إذا كان مصدرًا بـ «لم»، حيث يرجع معناه إلى الماضي، والمقام من هذا القبيل، كما يظهر بالتتبع في مصادره كما ذكرنا في الصفحة الماضية، والعجب ممّن التفت إلى هذا الاستثناء ومع ذلك استظهر المعنى الأوّل بلا شاهد.

وفي «الكفاية» استظهار المقصود بكلا المعنيين بتقريب: أنّهم في سعة ما لم يعلم، أو ما دام لم يعلم وجوبه أو حرمة، ومن الواضح أنّه لو كان الاحتياط واجباً لما كانوا في سعة أصلاً، فيعارض به ما دلّ على وجوبه. لا يقال: قد علم به وجوب الاحتياط.

فإنّه يقال: لم يعلم الوجوب أو الحرمة بعد، فكيف يقع في ضيق الاحتياط من أجله؟ نعم لو كان الاحتياط واجباً نفسياً كان وقوعهم في ضيقه بعد العلم بوجوبه؛ لكنّه عرفت أنّ وجوبه كان طريقياً لأجل أن لا يقعوا في مخالفة الواجب أو الحرام أحياناً، فافهم. انتهى.

ويرد عليه أنّه بناءً على كون «ما» مصدرية فما هو غير معلوم - أي مفعول يعلمون - محذوف، وهو إمّا هو الحكم الواقعي أو الوظيفة الشرعية، وما ذكر إنّما يتمّ لو كان المحذوف هو الأوّل دون الثاني.

وبالجملة: فالرواية تصير ذات احتمالات ثلاثة، يتمّ الاستدلال بها على احتمالين دون الثالث، إلا أن يستظهر أحدهما.

والذي يسهّل الخطب أنّ رواية «دعائم» غير مسند، والمستند ما رواه في

«الوسائل» عن «الكافي و «المحاسن» وفيهما «حتّى يعلموا» كما سبق،^١ فينتفي الاحتمال الأوّل وهو الإضافة، وأمّا الترديد في المفعول به فيكفي في حلّه متن الرواية وصدرها، فإنّه في مقام بيان جواز التصرّف، فلا يساعد الاحتياط، وبذلك تعرف أنّ تمامية الاستدلال متّكل على قرينة الصدر، ولا فرق في ذلك بين أن يكون النسخة «حتّى يعلموا» أو «ما لم يعلموا» أو «ما لا يعلمون» وكان «ما» موصولة أو مصدرية وما روي خالياً عن الصدر أيضاً ليس إلاّ متّحداً مع الواجد له وإنّما نقل مجرداً بما أنّه جملة حاوية لقاعدة عامّة.

ومنها: حديث الإطلاق

ومنها: قوله عليه السلام: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى» كما عن الصدوق، قال: قال الصادق عليه السلام...^٢ و في «البحار» عن «عوالي اللثالي» عنه عليه السلام: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نصّ».^٣

وقال في «الفقيه» في مقام الإفتاء بجواز القنوت بالفارسية والاستدلال بقول أبي جعفر الثاني عليه السلام ما هذا لفظه، ولو لم يرد هذا الخبر أيضاً لكنت أُجيزه بالخبر الذي روي عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى».^٤ قال الشيخ عليه السلام: «ودلالته على المطلوب أوضح من الكلّ، وظاهره عدم وجوب

١. تقدّم في الصفحة ٢٧٢.

٢. الفقيه ١: ٣١٧ / ٩٣٧؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٧٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٦٧.

٣. بحار الأنوار ٢: ٢٧٢ / ٣.

٤. الفقيه ١: ٣١٦ - ٣١٧.

الاحتياط، لأنّ الظاهر إرادة ورود النهي في الشيء من حيث هو لا من حيث كونه مجهول الحكم.^١

واعترض عليه في «الكفاية»: «بأنّ دلالة تتوقف على عدم صدق الورد إلا بعد العلم، أو ما بحكمه بالنهي عنه وإن صدر عن الشارع ووصل غير واحد، مع أنّه ممنوع؛ لوضوح صدقه على صدوره عنه، سيّما بعد بلوغه إلى غير واحد، وقد خفي على من لم يعلم بصدوره.

لا يقال: نعم، ولكن بضميمة أصالة العدم لصحّ الاستدلال به وتمّ. فإنّه يقال: وإن تمّ الاستدلال به بضميمتها ويحكم بإباحة مجهول الحرمة وإطلاقه، إلا أنّه لا بعنوان أنّه مجهول الحرمة شرعاً، بل بعنوان أنّه ممّا لم يرد عنه النهي واقعاً.

لا يقال: نعم، ولكنّه لا يتفاوت فيما هو المهمّ من الحكم بالإباحة في مجهول الحرمة، كان بهذا العنوان أو بذاك العنوان.

فإنّه يقال: حيث إنّ بذاك العنوان لا يختصّ بما لم يعلم ورود النهي عنه أصلاً، ولا يكاد يعمّ ما إذا ورد النهي عنه في زمان وإباحته في آخر واشتبهت من حيث التقدّم والتأخّر.

لا يقال: هذا لو لا عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمة. فإنّه يقال: وإن لم يكن بينها الفصل، إلا أنّه إنّما يجدي فيما كان المثبت للحكم بالإباحة في بعضها الدليل لا الأصل، فافهم.^٢ فإنّ عدم الفصل إنّما هو

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٤٣.

٢. كفاية الأصول: ٣٨٩ - ٣٩٠.

بين الحكمين الواقعيين والثابت بالأصل هو الحكم الظاهري ولم يثبت الملازمة في تلك المترتبة.

ويمكن أن يذبّ عنه بأنّ المراد من عدم الفصل الإجماع المركّب، بمعنى أنّه بعد قبول تخصيص أدلة الاحتياط بما علم عدم ورود النهي وما لم يعلم، يبقى المورد الأخير، والأخباري أيضاً يلتزم بالإباحة فيه بعد تسلّم غيرها.

ولا يرد عليه حينئذٍ ما أورده من أنّ ذلك فيما ثبت بالدليل لا بالأصل، لأنّ الإجماع المركّب ليس من لوازم البراءة الواقعية، بل هي لازم البراءة الظاهرية، ونظير ذلك ما إذا ثبت بالأصل طهارة بعض الماء الواحد...، فإنّ عدم اجتماع الطهارة والنجاسة في ماء واحد لا يختصّ بالطهارة الواقعية.

وقد يذبّ عن الإشكال بطريق آخر، وهو أنّه بعد تخصيص أخبار الاحتياط بهذا الخبر فيما يعلم بعدم صدور النهي، ففي المشكوك لا يمكن التمسك بأخبار الاحتياط بعد؛ لكونه من الشبهات المصادقية المخصّص.

وفيه: أنّ موضوع أخبار الاحتياط ما ليس عليها مؤمن من الشارع، فالمورد المشكوك وورود النهي فيه معلوم عدم المؤمن عليه، فأدلة الاحتياط فيه محكمة.

وللمحقّق الهمداني هنا كلام لا يخلو عن متانة، وهو أنّه لا بدّ من القول بأنّ الورود فيه ما يساوق الوصول، وإلا لكانت ثمرته علمية لا عملية وهو بعيد عن سوق الخبر.

قال رحمته، ويمكن الخدشة في دلالة بأنّ مفاده ليس إلا أنّ الأصل في الأشياء قبل أن يرد فيها النهي الإباحة لا الحظر، وهذه مسألة أخرى أجنبيّة عمّا نحن فيه؛

إذ المقصود في المقام إثبات الرخصة فيما شكّ في أنه هل ورد فيه نهى واختفى علينا أم لا.

ويمكن دفعها بأنّ المقصود بها بحسب الظاهر إرادة الحكم الفعلي عند عدم العلم بحرمة شيء، فالمراد بعدم ورود النهي فيه عدم وصوله إلى المكلف لا عدم وروده في الواقع، وإلا لكانت ثمرته علمية لا عملية، وهو بعيد عن سوق الأخبار.

نعم لو كانت الرواية صادرة عن النبي ﷺ في صدر الشريعة قبل إكمالها لكان المتّجه حملها على إرادة المعنى المزبور، حيث يترتب عليها حينئذٍ ثمرة عملية، وهذا بخلاف ما لو صدرت عن الأئمة عليهم السلام بعد إكمال الشريعة وورود النهي عنه في جميع المحرّمات الواقعية ووصوله إلى أهل العلم الذين لا يختفى عليهم شيء من النواهي الشرعية فليتأمل^١. انتهى.

وما قد يقال: من أنه يكفي للثمرة جواز الاستصحاب حينئذٍ بعيد عن سوق الخبر كما لا يخفى.

إذ الظاهر منه أنه ألقى ذلك للعمل به في نفسه، مع أنه لا يمكن العمل به أصلاً؛ لاحتمال ورود النهي في جميع الموارد، فلا بدّ من ضمّ الاستصحاب في جميع الموارد والاستصحاب بنفسه كاف لإثبات عدم التكليف.

وهذا البيان فصلّ في كلام المحقّق الأصفهاني وبعض تلامذته بنحو لا يخلو عن إشكال، ولعلّه يؤيّد المرويّ عن «عوالي اللئالي»: «حتّى يرد فيه نصّ»^٢.

١. حاشية فرائد الأصول (الفوائد الرضوية): ١٥٨.

٢. بحار الأنوار ٢: ٢٧٢ / ٣.

وما في «البحار» أيضاً: «الأشياء مطلقة ما لم يرد عليك أمر ونهي». وقد مرّ
سنده ذيل روايات «كلّ شيء فيه حلال وحرام»^١.

ومنها: رواية عبدالأعلى

ومنها: رواية عبدالأعلى عن الصادق عليه السلام قال: سألته عن من لم يعرف شيئاً هل عليه
شيء؟ قال: «لا»^٢.

بناءً على كون المراد بالشيء الأول فرد معيّن مفروض في الخارج، وقد حمّله
الشيخ على العموم، فظاهره السؤال عن القاصر الذي لم يدرك شيئاً^٣ وهو متين
فتدبر.

ومنها: رواية عبدالصمد بن بشير

ومنها: قوله عليه السلام: «أيّ رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه»^٤.

بناءً على كون المراد من الجهالة ما يعمّ التردّد في الحكم.

واعترض عليه الشيخ «بأنّ الظاهر من الرواية ونظائرها من قولك: «فلان عمل
بكذا بجهالة» هو اعتقاد الصواب أو الغفلة عن الواقع، فلا يعمّ صورة التردّد في
كون فعله صواباً أو خطأً.

ويؤيده: أنّ تعميم الجهالة لصورة التردّد يخوج الكلام إلى التخصيص بالشاكّ

١. تقدّم في الصفحة ٢٦٢ - ٢٧٠.

٢. الكافي ١: ١٦٤ / ٢.

٣. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٤٢.

٤. وسائل الشيعة ٨: ٢٤٨، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٣٠، الحديث ١.

الغير المقصّر، وسياقه يأبى عن التخصيص، فتأمل^١. انتهى.

أقول: حمل الجهالة على الغافل أيضاً لا يخرج عن لزوم التخصيص، بل يجب تخصيصه بالقياس إلى الغافل أيضاً بغير المقصّر، كما تنبّه به صاحب «الكفاية» في «الحاشية»^٢.

ويمكن توجيه مدعى الشيخ أيضاً بأنّ ظاهر الباء السببية، والارتكاب إنّما يكون بسبب الجهل إذا كان الجهل مركّباً، فيكون فعله الحرام مستنداً إلى اعتقاد عدم حرمة لا ما إذا كان بسيطاً؛ إذ الفعل في مورد التردّد لا يكون مسبباً عن التردّد.

وما يقال: من أنّ الارتكاب في التردّد أيضاً مستند إلى الجمل بتوسط قاعدة القبح^٣ مدفوع، بأنّ الارتكاب حينئذٍ عن علم وجزم بعدم العقوبة، لا عن جهل. والذي يسهّل الأمر أنّ الخبر قد ورد في كتاب الحجّ عن «التهذيب» بإسناده عن موسى بن القاسم، عن عبد الصمد بن بشير قال: جاء رجل يلبي حتى دخل المسجد وهو يلبي وعليه قميصه، فوثب إليه أناس من أصحاب أبي حنيفة، فقالوا: شقّ قميصك وأخرجه من رجلك، فإنّ عليك بدنة وعليك الحجّ من قابل وحجّك فاسد. فطلع أبو عبد الله عليه السلام فقام على باب المسجد، فكبّر واستقبل الكعبة فدنا الرجل من أبي عبد الله عليه السلام وهو ينتف شعره ويضرب وجهه، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «اسكن يا عبد الله» فلما كلمه وكان الرجل أعجمياً فقال أبو

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٤٢.

٢. درر الفوائد، المحقق الخراساني: ١٩٨.

٣. نهاية الأفكار ٣: ٢٢٩.

عبدالله عليه السلام: «ما تقول؟» قال: كنت رجلاً أعمل بيدي فاجتمعت لي نفقة، فجئت أحجّ لم أسأل أحداً عن شيء فافتوني هؤلاء أن أشقّ قميصي، وأنزعه من قبل رجلي، وأنّ حجّي فاسد، وأنّ عليّ بدنة. فقال له: «متى لبست قميصك أبعد ما لبّيت أم قبل؟»، قال: قبل أن ألبي قال: «فأخرجه من رأسك، فإنّه ليس عليك بدنة وليس عليك الحجّ من قابل، أيّ رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه. طف بالبيت سبعاً وصل ركعتين عند مقام إبراهيم عليه السلام واسع بين الصفا والمروة وقصر من شعرك، فإذا كان يوم التروية فاغتسل وأهلّ بالحجّ واصنع كما يصنع الناس»^١.

والظاهر كونه غافلاً عن الحكم، ولعلّ الشيء في الخبر إشارة إلى الأشياء المزبورة، ولا أقلّ من عدم الإطلاق فيه حتّى يشمل المؤاخذة أيضاً، فلا يكون مستنداً حتّى في الشبهة الموضوعية أيضاً.

ومنها: رواية عبدالرحمان

ومنها: صحيحة عبدالرحمان بن حجّاج عن أبي إبراهيم عليه السلام 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، وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك»، فقلت: بأيّ الجهالتين يعذر؟ بجهالته أنّ ذلك محرّم عليه؟ أم بجهالته أنّها في عدّة؟ فقال: «إحدى الجهالتين أهون من الأخرى،

١. تهذيب الأحكام ٥: ٧٢ / ٤٧؛ وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٨، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٥، الحديث ٣.

الجهالة بأنّ الله حرّم ذلك عليه، وذلك بأنّه لا يقدر على الاحتياط معها». فقلت وهو في الأخرى معذور؟ قال: «نعم إذا انقضت عدتها، فهو معذور في أن يتزوَّجها». فقلت: فإن كان أحدهما متعمداً والآخر بجهل؟ فقال: «الذي تعمّد لا يحلّ له أن يرجع إلى صاحبه أبداً»^١.

وفي «الاستبصار»: بأي الجهالتين أعذر... أهون من الأخرى^٢.
وفي «النوادر»: أمّا إذا أنكحها بجهالة... أبجهايته أن يعلم أنّ ذلك محرّم عليه...^٣

وتقريب الاستدلال هو تعليل المعذورية بالجهالة، سواء كان في الشبهة الحكمية أو الموضوعية، وإن كان في الأوّل أعذر. ولا يخفى أنّ تزويج المرأة في العدة أحكام ثلاثة:

الأوّل: الحرمة التكليفية لنفس العقد، كحرمة عقد الربا، وحرمة التزويج في الإحرام، ولو كان لا بقصد الدخول أو برجاء الصّحة.

الثاني: بطلان المناكحة والمواصلة.

الثالث: الحرمة الأبدية بينهما، حتّى بنكاح جديد.

والاستدلال إنّما يتمّ لو دلّت الرواية على معذورية الجاهل من حيث الحرمة التكليفية وعدم مؤاخذته في ذلك ولو مع حرمة واقعاً، كما في «رفع» ونظائره. ولذلك فقد أشكل عليه الشيخ بأنّه لا يفرض في مورد السؤال مورد يكون من

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٥٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٧، الحديث ٤.

٢. الاستبصار ٣: ١٨٦ / ٣.

٣. النوادر: ١١٠ . ٢٧١.

مصاديق الشك في الحرمة، من دون وجود أصل أو أمانة مثبت للحكم حتى يكون مجرى البراءة.

فإن الجهل بكونها في العدة إن كان مع العلم بالعدة في الجملة والشك في انقضائها.

فإن كان مع العلم بمقدارها والشك في الانقضاء، فمقتضى الاستصحاب المركوز في الأذهان عدم الجواز، ولو كان الشك في مقدار العدة، فهو شبهة حكمية لا بد له من السؤال وقد قصر وليس معذوراً فيها؛ لأصالة بقاء العدة وأحكامها كما في الرواية: «إذا علمت أنّ عليها العدة لزمها الحجة»^١ وكذا مع الجهل بأصل العدة، لوجوب الفحص وأصالة عدم تأثير العقد.

إذن فلا يمكن الالتزام بأنه معذور من حيث الحكم التكليفي في جميع الصور، فلا بد أن يراد من المعذورية، المعذورية من حيث الحكم الوضعي وهو الحرمة الأبدية، كما وقع التصريح به ولا نظر إلى عدم المؤاخذه. هذا إذا كان شاكاً والغافل خارج عن مسألة البراءة؛ لعدم قدرته على الاحتياط وعليه يحمل التعليل.

هذا مع أنّ تخصيص الجاهل بالحرمة بأنه لا يقدر يدل على فرض قدرة الجاهل بالعدة على الاحتياط، فلا يجوز حمله على الغافل. وهذا إشكال يرد على الرواية على كل تقدير، ومحصله لزوم التفكيك بين الجهالتين، فتدبر فيه وفي دفعه^٢. انتهى.

١. وسائل الشيعة ٢٨: ١٢٦، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ الزنا، الباب ٢٧، الحديث ٣.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٤٤ - ٤٥.

وقد ذبَّ المحقِّق الخراساني في «الحاشية» عن الإشكال الأخير بالحمل على الجهالتين بالعموم الشامل للغفلة والشك، لكن لما كان الغالب في الجهل بالحكم هو الغفلة؛ إذ مع وضوح هذا الحكم بين المسلمين قلَّما يتَّفَق مع الالتفات إليه الشك فيه، بخلاف الجهل بكونها في العدة فإنه غالباً يتَّفَق مع الالتفات لكثرة أسبابه؛ إذ المتعارف... التفتيش عن حال المرأة، ومعه من المستحيل عادة أن لا يصادف ما يورث التفاته إلى أنها في العدة أم لا كما لا يخفى، خصَّ الإمام عليه السلام... كلَّ واحد بالغالب من دون اعتناء منه بما يتَّفَق نادراً في الموضوعين.^١ انتهى.

وقد وافقه في دفع هذا الإشكال أكثر المحشِّين للرسائل، وظاهرهم التسالم على الإشكال الأوَّل يمكن الجواب عن الأوَّل أيضاً بإمكان فرض الشاك في كونها في العدة، مع عدم كونه مصبَّ أصل أو أمانة مثبت للحرمة وذلك. أوَّلاً: أنَّ الاستناد إلى الاستصحاب إنَّما هو لو كان مدركه الارتكاز العرفي كما تسلَّمه الشيخ عليه السلام، وهو قابل للمنع بل مدركه - كما يأتي - هو الأخبار، وحينئذٍ قد يمكن فرض الرجل جاهلاً به فيكون مورداً للبراءة. وثانياً: على فرض كون مدركه الارتكاز العرفي الحجَّة عليه، فلا يجري في الشك في مقدار العدة حكماً.

أمَّا استصحاب بقاء العدة، فلأنه من قبيل الشبهة المفهومية كالغروب والمغرب و أمَّا استصحاب حكم العدة، فإنَّها من قبيل الدوران بين التمسك بالعام

١. درر الفوائد، المحقِّق الخراساني: ٢٠١.

أو حكم مخصّصه، فإنّ عموم «أوفوا بالعقود» محكّم حتّى يثبت منع الشارع.
وثالثاً: لعلّ مورد الشكّ في كونها في العدة مورداً لاستصحاب عدم العدة،
كما إذا لم يعلم بأصل كونه في العدة بل كان شاكاً في أنّها هل تزوّج قبل أم لا
فيستصحب الحلية السابقة المتيقّنة.

وحينئذٍ يمكن أن يكون الجهالة في الحديث أعمّ من الغفلة والشكّ، وكما أنّ
الغافل معذور يكون الشاكّ أيضاً معذوراً لا يترتب عليه مؤاخذه ولا عقاب، وهو
معنى البراءة.

وأما عدم الحرمة الأبدية فلأنّها من تبعات العقد مع العلم بالحرمة فتنتفي
بانتفائه، نعم لا بدّ من حمل الرواية على عدم الدخول أو تخصيصها بسائر الأخبار.
هذا في الشبهة الحكمية، وأما في كونها في العدة فكذلك أيضاً، حيث عرفت
إمكان فرض موارد يمكن كون الشاكّ معذوراً فيها. هذا.

ومع ذلك كلّ إنّ الذي يقوى في النظر أنّ الرواية ليست متعرّضة للبراءة
وعدم العقاب؛ إذ المراد من المعذورية المعذورية من حيث الحكم الوضعي
وهو الحرمة الأبدية لظاهر نفس الرواية، كما يظهر من مورد السؤال ومن قوله:
«فهو معذور في أن يتزوّجها»^١.

ولا يرد أنّ الحرمة الأبدية من تبعات العقد مع العلم بحرّمته أو هو مع
الدخول، ولا بدّ من حمل الرواية على عدم الدخول أو تخصيصها بسائر الأخبار،
فهو حكم واقعي لا يناسب فيه التعبير بالعذر.

١. تقدّم في الصفحة ٢٨٠ - ٢٨١.

وذلك لأنّ الحرمة الأبدية نوع نكال للتزويج في العدة ثبوتاً، فيكون ذلك بياناً
لحكمة الحكم في مقام الثبوت.

وما قاله بعض الأعاضم من «أنّ التعبير بالأهونية في جواب الإمام وبالأعذرية
لا يناسب الأحكام الوضعية، فإنّ كون الجهل عذراً وموجباً لعدم التحريم الأبدي
لا مراتب له، فلا بدّ من الحمل على الحكم التكليفي؛ إذ هو الذي يتفاوت فيه
بعض الأعذار ويكون بعضها أهون من بعض؛ فالغافل المرتكب للمحرّم أعذر
من الجاهل الملتفت المرتكب له وإن كان ارتكابه بحكم أصل البراءة». انتهى
لم نفهم وجهه؛ إذ كون العذر ذا مراتب أمر، وما يترتب عليه من الأثر أو نفي
الأثر أمر آخر، فكما لا يترتب عليه من حيث الأحكام الوضعية إلا عدم الحرمة
الأبدية، فكذلك في الحكم التكليفي أيضاً لا يترتب عليه إلا عدم المؤاخظة
والعقاب، وليس في ذلك مراتب ولا فرق بينهما.

وأما الإجماع فتقريره من وجوه:

١. إجماع العلماء كلّهم من المجتهدين والأخباريين على البراءة لولا الدليل
على الاحتياط ولا على الحكم الواقعي.
وفيه أولاً: أنّه لا يقاوم أدلّة الاحتياط
وثانياً: أنّه مستند إلى ما مرّ من الأدلّة فلا يعدّ دليلاً مستقلاً

٢. إجماع المتقدّمين من العلماء كلّهم على البراءة فيما لم يرد دليل على
الحكم الواقعي، من دون التفات إلى أخبار الاحتياط حتّى من أمثال الكليني

والصدوق والسيدان عليهما السلام، وقد حكى عباراتهم في «الفرائد»^١.
 وفيه وضوح مستندهم مع احتمال تأويلهم في أخبار الاحتياط. نعم لو كان
 أخبار الاحتياط صريحاً لكان هذا الإجماع موجباً لتضعيف تلك الأخبار.
 ٣. الإجماع العملي وهو سيرة المسلمين وأصحاب الأئمة في زمانهم عليهم السلام على
 عدم الالتزام بالاحتياط، فإنّ موارد الشكّ في الحكم مع بعد هم عن حضور
 الإمام كثير جداً، ولو كانوا ملتزمين بالاحتياط لبان وظهر فلم يكونوا كذلك ولم
 يردع عنهم الإمام عليه السلام.
 ولو حصل القطع أو الاطمئنان بالصغرى في ذلك، لكان هذا التعليل معارضاً
 لأدلة الاحتياط بحيث يجب حمله على غير هذا.
وأما العقل:

فإنّه قد استقلّ بقبح المؤاخذة والعقوبة على مخالفة التكليف المجهول بعد
 الفحص واليأس عن الظفر بما كان حجة عليه، فإنّهما بدونها عقاب بلا بيان
 ومؤاخذة بلا برهان، وهما قبيحان بشهادة الوجدان.^٢
 وأورد عليه بحصول البيان عقلاً، وهو وجوب دفع الضرر المحتمل لاحتمال
 العقاب والضرر في محتمل الحرمة.
 وأجيب عنه بأنّ المراد من الضرر لو كان هو العقاب، فهو مرفوع بالقاعدة
 المذكورة فليس هنالك عقاب محتمل يجب دفعه.^٣

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٥٠ - ٥٢.

٢. كفاية الأصول: ٣٩٠.

٣. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٥٦ - ٥٧.

وقد حصل من الإشكال والجواب المذكور دور واضح.
وقد مرّ التحقيق في دفعه، وأنّ قاعدة القبح واردة على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، وذلك لأنّه مقدّم عليه برتبة؛ إذ بعد احتمال التكليف يترتب عليه احتمال الضرر في مخالفته، ويترتب عليه وجوب دفعه فوجوب الدفع متأخّر عن احتمال الضرر، وهو ناش عن احتمال التكليف مع عدم البيان عليه، وهو الذي يقع موضوعاً لحكم العقل بقبح العقاب، فحكم العقل بذلك إنّما يساوي من حيث المرتبة مع احتمال الضرر، فيكون قاعدة القبح رافعة لموضوع الثاني، ولو لا تلك القاعدة لكان يستحقّ العقوبة على المخالفة في صورة المصادفة ولو لم يكن هناك قاعدة وجوب الدفع.

وقد تقدّم الكلام أيضاً من حيث احتمال الضرر الدنيوي وما قيل أو يمكن أن يقال فيه، ومع ذلك كلّه ينبغي الكلام في قاعدة القبح هل هي ثابتة مطلقاً في الشبهة الحكمية والموضوعية معاً، كما ادّعاه الشيخ رحمته واستدلّ بها في الشبهة الموضوعية أيضاً أم لا؟

فارجع إلى نفسك في عقاب من احتمل خمرة مائع ولم ينظر إليه وشربه. فهل عقابه قبيح؟ والمفروض أنّه لا يجب فيه الفحص.

فقد كادت أن تكون إجماعية في العصر الثالث من عصور علم الأصول منذ زمن الوحيد البهبهاني، وإن كان قد يختلف كلامهم في عمومها للشبهة الموضوعية والحكمية، أو في جريانها في الشبهات المفهومية وغير ذلك. ومع ذلك فقد أنكرها بعض متأخري المتأخريين.

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٥٧.

تارة: بأن العقاب والمؤاخذة من تبعات المولوية وحقّ الطاعة، وحقّ الطاعة يدركه العقل بملاك من الملاكات كملاك شكر المنعم أو ملاك الخالقية أو المالكية، وله مراتب وكلّما كان الملاك أكد كان حقّ الطاعة أوسع... . ولا شكّ أنّه في التكاليف العقلية عادة تكون المولوية ضيقة ومحدودة بموارد العلم بالتكليف، وأمّا في المولى الحقيقي فسعة المولوية وضيقها يرجع فيها إلى حكم العقل تجاه الخالق سبحانه، ومظنوني أنّه بعد الالتفات إلى ذلك لا يبقى من لا يقول بسعة مولوية المولى الحقيقي بنحو تشمل حتّى التكاليف الموهومة.^١ انتهى.

وأخرى: - بعد الإشارة إلى اختلاف المباني في حكم العقل، وأنّه هل صرف إدراك لما بنى عليه العقلاء، أو عبارة عن منافرة الشيء للقوّة العاقلة أو ملائمته - أنّ الكلام في صحّة المؤاخذه مع الشكّ يقع في مقامات ثلاثة: الأوّل: في صحّة مؤاخذة المولى العرفي عبده، ولم يعلم أنّه من منافرات القوّة العاقلة، كما لم يعلم أنّ بنائهم على عدمه حفظاً للنظام... مخالفاً لو ضرب العبد مولاه جاهلاً في رضا المولى بذلك لاحتماله أنّه ليس بمولاه، فلا يعلم قبح المؤاخذة من المولى.

الثاني: في صحّة مؤاخذة المولى الشرعي في النشأة الدنيوية بعد تسليم الأوّل، ولا سبيل إلى الجزم بالقبح على كلا المسلكين أيضاً بالنسبة إلى المولى المكوّن الخالق؛ إذ كثيراً ما يتحقّق الإيلام بالمرض ونحوه بالنسبة إلى المطيع تمام الإطاعة فضلاً عن المخالف من دون أن يرى العقل القبح فيه، والوجه فيه

١. بحوث في علم الأصول ٥: ٢٤.

عدم تحقّق الظلم هنا؛ إذ الظلم إنّما يتصوّر في المولى العرفي وعنده وبين الوالد وولده ممّا يكون هناك حقوقاً وحدوداً بين الطرفين، أمّا بين المولى الحقيقي ومخلوقه فلا.

الثالث: في صحّة المؤاخذة في النشأة الأخروية، لا من باب تجسّم الأعمال ولا من باب الآثار الوضعي، بل من باب قرار من المولى حيث أوعد على المخالفة بالعقاب كما وعد على الإطاعة بالثواب، فيكون من باب المجازاة التي قرّرها المولى نفسه.

ومع ذلك فلا سبيل إلى حكم العقل...؛ لعدم العلم بالملاك الذي بملاحظته أوعد الشارع بالعقاب على المخالفة؛ إذ الملاك للمولى العرفي هو الردع وهو لا يتصوّر في الآخرة، فمن المحتمل كون الملاك أمراً آخرّاً ثابتاً في صورة المخالفة مع الشكّ أيضاً^١. انتهى ملخصاً.

أمّا الكلام في الأخير فيرد عليه أولاً: أنّ إنكار القاعدة في الموالي والعبيد العرفي مستشهداً بالمثل الذي مرّ كما ترى؛ إذ ترك محتمل المطلوبية أو فعل محتمل المبعوضة وعدم جواز المؤاخذة عليه أمر، وفعل ما يشترط فيه رضاه باحتمال رضايته أمر آخر والمثال من قبيل الثاني، فإنّ ضرب الغير محذور على أيّ حال بلا وجه موجب لذلك.

وثانياً: أنّ ما مرّ من عدم قبح العقاب الديني مستشهداً بإيلام المطيع بالمرض ونحوه فغريب جداً؛ إذ ليس ذلك من باب المجازاة والمؤاخذة، وقد يعبر عنه بالابتلاء والامتحان ولذلك لا يتحقّق فيه ظلم، وأمّا لو فرض كونه بعنوان

١. منتقى الأصول ٤: ٤٣٩ - ٤٤٠.

المجازات والمؤاخذة يحكم بالقبح أيضاً.
 وثالثاً: العذاب الأخرى لو كان بالمعنى الأول أو الثاني فلا كلام، لكنّه خلاف ظواهر الأخبار والآيات، وإذا كان بالمعنى الثالث فهو - كما هو صريح كلامه - بمعنى أن يكون من باب المجازة التي قرّرها المولى، فهي بأيّ ملاك كان يقبح عند عدم البيان بلا فرق، وما في الأخير من كلامه أنّ المجازة للردع وهو لا يتصور في الآخرة عود إلى الإشكال المعروف وإنكار للمجازة الأخرى، ولو أبيت إلا عن العقاب والعذاب في الآخرة حينئذٍ فليس من باب المجازة ولا كلام فيه.

وأما ما أفاده في البيان الأوّل فمع سعة مولوية المولى الحقيقي، لم يترتب الأوامر والنواهي الشرعية إلا على أساس الموالي والعييد العرفي الذي يفهمه عامّة الناس وإن كان حسنات الأبرار سيئات المقرّبين، ومن أدرك سعة مولويته وعظمة مقامه جلّ جلاله، فهو لا يقتصر حتّى على الإطاعة في الموصومات (وإن كان ليس عنده شكّ ولا وهم) ولا يرتكب المكروهات، بل يرى أنّه لا يفعل فعلاً إلا لله وكلّما غفل عن الله طرفة عين فهو عنده ذنب وإثم. لكن كلّ ذلك خروج عن حدّ التكليف وما هو مقتضاه، فتدبرّ.

هذا كلّه في الشبهة الموضوعية

وكذا في الشبهة الحكمية فيما إذا علم العبد بأنّ المولى ممنوع من البيان، كما إذا كان مجبوساً، أو فيما علم أنّ المولى أصدر أحكاماً كتابية وقد فقد في الطريق ويحتمل احتوائه على ذلك، وذاك بحيث لم يقصر المولى في البيان، فإنّ

العقل يحكم بأن العبد لا بد له وأن يحتاط في أغراض المولى كما يحتاط في أغراض نفسه.

وملاحظة هذه الموارد يعطي بأن القاعدة المذكورة ليست قاعدة عقلية مستقلة وإلا لم تكن قابلة للتخصيص، بل هي من تبعات بناء العقلاء فقط ولذلك كانت قابلة للتخصيص والردع، وهذا نظير موارد الحجية العقلية حيث إنه بعد الأخذ بها يقبح العقاب على الواقع، فيقبح العقاب مثلاً على مطابطة ظواهر الكلام وإن كان مخالفاً للواقع. نعم لو ثبت في مورد ولم يردع عنها الشارع نستكشف عن رضاه، بل قد سبق منا أنه لا يحتاج في مثل ذلك الموارد أي السيرة على كشف الرضا، بل يكفي نفس عدم الردع.

ولذلك فيختص بما إذا كان بنائهم على البيان ولم يكن هناك مانع عن الوصول، وحينئذٍ فقد يفرق بين الشاك الذي يكون بحضرة النبي ﷺ أو بحضرة الإمام علي عليه السلام، فإن البناء في الأول على البيان دون الثاني فبأن الإمام يؤتى ولا يؤتى. وكذا لا يجري فيما كان للمولى مانعاً من البيان، أو احتمال أنه قد بين ولم يصل إليه، ولذلك فالتمسك بالقاعدة في مثل الشك في الأحكام مع احتمال أن النبي ﷺ بينه ولم يصل إلينا، أو كان لهم مانع من البيان مشكل جداً.

وأما فيما إذا أوجب الاحتياط فالمعروف أنه وارد على القاعدة، والورود إنما يصح لو كان هو بياناً على الحكم وليس هكذا، بل تعبيرهم أنها «بيان على العقاب على الواقع المجهول» كما يأتي، مع أن البيان على العقاب بلا أمر ولا نهى لا يصح العقاب، بل يكون قبيحاً على الفرض ولا يكون الأمر بالاحتياط بياناً على الواقع قطعاً، وإنما ينحل هذا الإشكال بما ذكر، من أن هذا الأمر يوجب

تغيير السيرة وأنه ليس له البناء على البيان للعبد، بل إنَّ العبد مأخوذ بواقع مرادات المولى، فتدبر.

أدلة المحدثين على وجوب الاحتياط

واحتجَّ للقول بوجوب الاحتياط فيما لم تقم فيه حجة بالأدلة الثلاثة:
أما الكتاب فبآيات:

منها: الآيات الناهية عن القول بغير العلم.^١

وفيه: أنه إن كان المراد أنه قول بغير علم بالحكم الواقعي، فالأصول لا يقول بالإباحة الواقعية وإن كان المراد كون القول بالإباحة الظاهرية أيضاً كذلك، فليس القول بها اتكالاً على الأدلة السابقة قولاً بغير علم.

ومنها: قوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾^٢، وفيه: أن المراد من حقّ التقاة إن كان يعمّ التقوى الوجوبي والاستحبابي، فليس الأمر فيها للوجوب وإن كان يختصّ بالوجوبي، فشموله للشبهات أول الكلام.

ومنه يظهر الكلام في أمثالها، مثل قوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾^٣ وقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾^٤.
ومنها: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^٥.

١. الإسراء (١٧): ٣٦؛ الأعراف (٧): ٣٣.

٢. آل عمران (٣): ١٠٢.

٣. الحج (٢٢): ٧٨.

٤. التغابن (٦٤): ١٦.

٥. البقرة (٢): ١٩٥.

وفيه: أنّ المراد منها إن كان هو العقاب فهو مرفوع بما سبق، ولو كان غيرها فهو مسألة فرعية يأتي الإشارة إليها ضمن بيان الأخبار.
وأما الأخبار فبطوائف:

١. ما دلّ على حرمة القول والعمل بغير العلم^١ - وقد ظهر جوابه ممّا ذكر في آليات.

٢. ما دلّ على وجوب التوقّف عند الشبهة وعدم العلم، والمراد من التوقّف السكون وعدم المضيّ والحركة نحو العمل وهي على أنحاء:
الف) ما ظاهرها الاستحباب مثل أخبار الحمى، مثل قول أمير المؤمنين عليه السلام:
«حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها»^٢.

- وعن نعمان بن بشير قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن لكلّ ملك حمى، وإنّ حمى الله حلاله وحرامه والمشتبهات بين ذلك، كما لو أنّ راعياً رعى إلى جانب الحمى، لم تثبت غنمه أن تقع في وسطه فدعوا المشتبهات»^٣.

- «أورع الناس من وقف عند الشبهة»^٤.

١. راجع: وسائل الشيعة ٢٧: ٢٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٤.
٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٦١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٢٧.
٣. وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٤٥.
٤. وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٢٩؛ و: ١٦٥، الحديث ٣٨.

- «لا ورع كالوقوف عند الشبهة»^١.

(ب) ما دلّ على وجوب التوقّف حتّى يلقى الإمام، فهو يختصّ بزمان حضور الإمام عليه السلام أو القدرة على تحصيل البيان والفحص، كما في رواية عمر بن حنظلة: «فإذا كان كذلك فارجه حتّى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»^٢.

ولو لا كون هذا الخبر ناظراً إلى إمكان الفحص لم يكن للتوقّف فيه مجال؛ إذ موضوعه الإرث والمال، ولا بدّ فيه من إجراء طريق وإلا يكون المال بلا فائدة ويفسد.

(ج) ما دلّ على وجوب التوقّف في نقل الرواية، كما في رواية عبدالأعلى: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، وترك حديثاً لم تروه خير من روايتك حديثاً لم تحصّه»^٣ والسكوني^٤.

ولا إشكال في وجوب التوقّف في مثل ذلك؛ لأنّه لا يجوز إسناد الحديث إلى الإمام عليه السلام إلا مع العلم أو قيام حجة عليه.

(د) وهو العمدة، ما دلّ بظاهره على وجوب التوقّف في الشبهات معللاً بأنّها خير من الاقتحام في الهلكات.

مثل رواية مسعدة بن زياد عن جعفر... عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «لا تجامعوا في

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٦١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٢٣.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٤، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٢.

٤. وسائل الشيعة ٢٧: ١٧١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٥٧.

النكاح على الشبهة يقول: إذا بلغك أنك قد رضعت من لبنها وأنها لك محرّم وما أشبه ذلك، فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»^١.
قال الشيخ: وظاهره الوجوب ولا يناسب الاستحباب، بملاحظة أنّ الاقتحام في الهلكة لا خير فيه أصلاً^٢.

ومثله رواية أبي شيبه: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»^٣.
٣. ما دلّ على وجوب الاحتياط وهي كثيرة:

(الف) صحيحة عبدالرحمان بن الحجّاج قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان الجزاء بينهما أو على كلّ واحد منهما جزاء؟ قال: «لا، بل عليهما أن يجزي كلّ واحد منهما الصيد» قلت: إنّ بعض أصحابنا سألتني عن ذلك فلم أدر ما عليه، فقال: «إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا عنه فتعلموا»^٤.

(ب) موثقة عبدالله بن وضّاح (على الأقوى) قال: «كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام يتوارى القرص ويقبل الليل، ثمّ يزيد الليل ارتفاعاً وتستتر عنّا الشمس وترتفع فوق الليل حمرة ويؤذّن عندنا المؤذّنون، فأصلي حينئذٍ وأفطر إن كنت صائماً، أو أنتظر حتّى تذهب الحمرة التي فوق الليل فكتب إليّ: أرى لك أن تنتظر حتّى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك»^٥.

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٢٥٨، كتاب النكاح، أبواب صفات مقدّماته وآدابه، الباب ١٥٧، الحديث ٢.
٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٦٥.
٣. وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ١٣.
٤. وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٤، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ١.
٥. وسائل الشيعة ١٠: ١٢٤، كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك، الباب ٥٢، الحديث ٢.

(ج) ما في «أمالي» المفيد الثاني بسند كالصحيح عن مولانا الرضا عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد: أخوك دينك، فاحتط لدينك بما شئت»^١.

(د) في حديث عنوان البصري عن أبي عبد الله عليه السلام: «سل العلماء ما جهلت، وإياك أن تسألهم تعتاً وتجربة، وإياك أن تعمل برأيك شيئاً، وخذ بالاحتياط في جميع أمورك ما تجد إليه سبيلاً، واهرب من الفتيا هربك من الأسد، ولا تجعل رقبتك عتية للناس»^٢.

(هـ) ما أرسله الشهيد وحكى عن الفريقين من قوله: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، فإنك لن تجد فقد شيء تركته لله عز وجل»^٣.

(و) ما أرسله عنهم عليهم السلام: «ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط»^٤.

(ز) ما أرسله الشهيد أيضاً من قوله عليه السلام: «لك أن تنظر الحزم وتأخذ بالحائطة لدينك»^٥.

٤. أخبار التثليث المروية عن النبي ﷺ والوصي عليه السلام وبعض الأئمة عليهم السلام، ففي مقبولة عمر بن حنظلة: «خذ بالمجمع عليه بين أصحابك، ودع الشاذ النادر فإن المجمع عليه لا ريب فيه. وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع وأمر بين غيبه فيجتنب، وأمر مشكل يرد علمه إلى الله وإلى رسوله ﷺ، قال رسول الله ﷺ: حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك فمن، ترك الشبهات نجا من

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٤٦.
٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٧٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٦١.
٣. وسائل الشيعة ٢٧: ١٧٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٥٤.
٤. أنظر: فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٧٨.
٥. وسائل الشيعة ٢٧: ١٧٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٦٥.

المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات، وهلك من حيث لا يعلم^١.
ولا ريب أنّ لسان أكثر هذه الأخبار لسان الاستحباب، والعمدة بينها صحيحة
عبدالرحمان وموثقة وضّاح، وخبر التوقّف أمّا الصحيحة فالظاهر عدم نهوضها
للدلالة على وجوب الاحتياط أيضاً في الشبهات، فإنّ المراد من مثل ذلك هل
هو ما إذا سألتكم عن حكم ولم تعلموه، أو مثل هذه المسألة في مقام العمل؟ فإن
كان الأوّل، بأن كان المراد الاحتياط في الفتوى وعدم القول بغير العلم، فهو
مسلم ولا ربط له بالمقام إلاّ أنّه بعيد؛ لأنّ الفتوى بغير علم حرام قطعاً ولا يصحّ
التعبير عنه بالاحتياط في مقام العمل.

وإن كان المراد هو الاحتياط في مقام العمل، فالمراد من مثل هذا. إن كان
مثل فرض الصيد وعدم العلم بمقدار الجزاء، فإن كان أجزاء الفدية من
الواجبات الاستقلالية، بأن كان يكفي الاشتراك في عدّة من الإبل أو الشاة
بمقدار يكون مجموعها بمقدار واحد، فيكون الشبهة من الأقلّ والأكثر
الاستقلالية، والإجماع على عدم وجوب الاحتياط فيه - حتّى من الأخباريين -
وإن كان من قبيل الارتباطيين، فهو وإن قال بوجوب الاحتياط فيه جمع إلاّ أنّه
يكون دليلاً على مثل ذلك ممّا يكون شكّاً في السقوط، كما هو مبنى القول
بوجوب الاحتياط فيه ولا يتعدّى منه إلى سائر الشبهات.

وإن كان المراد من مثل هذا كلّ نوع من الشبهات - وإن كان ذلك خلاف
الظاهر - فيكون دليلاً على عموم وجوب الاحتياط، ولا بدّ من القول بخروج

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١؛ و: ١٥٧،
الباب ١٢، الحديث ٩.

الشبهات الوجوبية تخصيصاً لكنّه مجرد احتمال لا يكفي للدلالة.
مع إمكان أن يقال باختصاصه بالشبهة قبل الفحص مع إمكان العلم، كما يشهد عليه قوله عليه السلام: «حتّى تسئلوا عنه فتعلموا»^١ ولأريب في وجوب الاحتياط فيه.
وأما موثقة بن وضّاح ففيه أنّ الشبهة إن كانت موضوعية، فلا إشكال في وجوب الاحتياط، للاستصحاب على القول بجريانه في الوقت، أو لقاعدة الاشتغال.

وإن كانت بنحو الشبهة الحكمية فلعلّ قوله «أرى» فتوى من الإمام عليه السلام، وتعليه بالاحتياط تقيّة إمّا بنفسه أو تعليماً للسائل، وعلى أيّ حال فلا يدلّ على مطلوبهم.

فلا يبقى من أدلّة الاحتياط إلا خبر التوقّف، مع احتمال اختصاص بعضها بالنكاح وشدّة الإهمام به، كما هو ظاهر رواية مسعدة بن زياد.
وأجاب عنها الشيخ عليه السلام: بأنّ ظاهرها فرض التهلكة في الرتبة السابقة فهي تختصّ بأطراف العلم الإجمالي، ثمّ استشكل على نفسه بأنّ ظاهره العموم فيكشف عن عدم سقوط عقاب الحكم المجهول عند الإصابة ولازم ذلك إيجاب الاحتياط، فتعارض أخبار البراءة.

ثمّ أجاب عنه: بأنّ إيجاب الاحتياط إن كان مقدّمة للتحرّز عن عقاب الواقع المجهول فهو مستلزم لترتب العقاب عليه وهو قبيح، حتّى عند الأخباريين إلا أن يكون نفس هذه الأخبار بياناً لبقاء العقاب الواقعي وهو لا يناسب فرضه في

١. تقدّم في الصفحة ٢٩٥.

الموضوع، وإن كان لنفسه فهو خلاف ظاهر الأخبار.^١
وقال في «الكفاية»: إن الأخبار حينئذ يكون وارداً على حكم العقل؛ لأنَّ
إيجابه طريقي وكفى بياناً على العقوبة على الواقع المجهول لأنَّ إيجابه يكون
طريقياً وهو عقلاً ممّا يصحّ أن يحتجّ به على المؤاخذة في مخالفة الشبهة كما هو
الحال في أوامر الطرق والأمارات. انتهى.

وقد اكتفى بذلك صاحب «الكفاية» في دفع الشبهة المذكورة عن التمسك
بأخبار الاحتياط، وإن لم يتعرّض له الشيخ فيها وإنما تعرّض لذلك ذيل أخبار
التوقف والتعليل المذكور فيها.

ثمّ أجاب صاحب «الكفاية» نفسه بأنّ ذلك لا يكفي في أخبار التوقف
المعلّلة؛ إذ مقتضى التعليل بالهلكة أن يكون ذلك في الرتبة السابقة على هذا
الحكم.

لا يقال: يكشف بطريق الإنّ عن إيجاب الاحتياط قبله ليصحّ به العقوبة.
لأنّه يقال: إنّ مجرد إيجابه واقعاً ما لم يعلم لا يصحّ العقوبة، ولا يخرجها
عن أنّها بلا بيان، فلا محيص عن اختصاص مثله بما يتجزّ فيه المشتبه - لو كان -
كالشبهة قبل الفحص مطلقاً أو الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، فتأمل جيّداً.^٢
وقد ذبّ عنه في «الدرر» بإمكان كشف هذه الأخبار عن إيجاب الاحتياط
قبله للمكلفين، والوصول إليهم حتّى صحّ لهم التعليل بذلك، فإذا ثبت وجوب

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٦٩.

٢. كفاية الأصول: ٣٩٢.

٣. كفاية الأصول: ٣٩٣ - ٣٩٤.

الاحتياط على المخاطبين بها ثبت علينا أيضاً للاشتراك في التكليف.^١ انتهى.
ولابد في تقريب ذلك من دعوى القطع بشمول هذه الأخبار للشبهة البدوية،
حتى لا يبقى طريق لتصحيحها إلا ذلك، بخلاف ما إذا كان ذلك مقتضى العموم
أو الإطلاق، كما هو ظاهر عبارة «الدرر»، حيث يمكن أن يكون القاعدة العقلية
قرينة على تقيدها أو تخصيصها، وأنت خير بأنّه رواية أبي شيبة ليست إلا
مطلقة.

وأما صحيحة مسعدة بن زياد فموردها الشبهة البدوية، ولا يمكن حملها على
أطراف العلم الإجمالي، ولكن حملها على الشبهة قبل الفحص غير بعيد، وإلا
فصرف احتمال الرضاع لو كان مانعاً لجرى في موارد كثيرة كما لا يخفى.
وأما العقل:

فقد استدلل للاحتياط عقلاً بوجهين:

أحدهما - على ما قرره الشيخ رحمته الله -: «إننا نعلم بمحرّمات كثيرة يجب الخروج
عن عهدة تركها، ولا يحصل العلم بذلك إلا بترك جميع ما يحتمل أن يكون
حراماً، فيجب ذلك لمكان العلم الإجمالي.

إن قلت: بعد مراجعة الأدلة نعلم تفصيلاً بحرمة أمور كثيرة ولا نعلم إجمالاً
بوجود ما عداها، فينحلّ العلم الإجمالي السابق بما علم تفصيلاً حرمتها.

قلت: لا علم لنا بالمحرّمات وجداناً، وإنما هي ما قامت عليه الأمارات
والطرق، ومؤدّى الأمارات ليس هو الحكم الواقعي بمعنى أن يكون وجوب

١. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٤٣١.

الأخذ بها من هذه الجهة، وإنما هي حكم ظاهري جعل في موردها ويجب العمل به من حيث إنه مؤدى الأمانة، فهو تكليف آخر غير الحرمة الواقعية، فلا يكون ذلك معيّنًا له حتى ينحلّ به العلم الإجمالي بالحرمة الواقعي.

نعم، لو كان مفاد الأمارات انقلاب التكليف إلى مؤدّاهما كان ما عداها خارجاً عن التكليف، فلا يجب الاحتياط فيها وليس كذلك. ^١ انتهى بيانه ﷺ ملخصاً.

وهذا التقريب يجري بعينه في الشبهة الوجوبية أيضاً، وإن لم يقل الأخباري بالاحتياط فيها، ولذلك قرّره في «الكفاية» فيهما وقال باستقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه وترك ما احتمل حرمة، حيث علم إجمالاً بوجوب واجبات ومحرمات كثيرة فيما اشتبه وجوبه أو حرمة ... ^٢ انتهى.

وعلى أيّ حال، فقد ذبّ عنه الشيخ بوجهين:

أحدهما: منع تعلق تكليف غير القادر على تحصيل العلم إلا بما أدّى إليه الطريق، فالمكلف مكلف بالواقع بحسب تأدية هذه الطرق لا بالواقع بما هو، ولا بمؤدّى هذه الطرق من حيث هو، وحينئذٍ فلا يكون ما شكّ في تحريمه ممّا هو مكلف به فعلاً على تقدير حرمة واقعا (والمراد أنّ الأحكام الواقعية غير فعلي على الجاهل إلا إذا أدّى إليها الأمانة).

وثانيهما: أنّ من المقرّر في الشبهة المحصورة أنّه إذا ثبت التكليف في بعض أطرافه بدليل آخر غير التكليف المعلوم بالإجمال اقتصر في الاجتناب على ذلك القدر؛ لأنّ أصالة الحلّ في البعض الآخر حينئذٍ غير معارضة بالمثل، سواء كان

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٨٧ - ٨٨.

٢. كفاية الأصول: ٣٩٤.

ذلك الدليل سابقاً على العلم الإجمالي، كما إذا علم بنجاسة أحد الإنائين تفصيلاً فوق قذارة في أحدهما المجهول...، أم كان لاحقاً كما في قطع غنم يعلم إجمالاً بوجود محرّمات فيها، ثم قامت البيّنة على تحريم جملة منها وتحليل جملة وبقي الشكّ في جملة ثالثة، فإنّ العلم الإجمالي غير ثابت له بعد العلم التفصيلي بحرمة بعضها بواسطة وجوب العمل بالبيّنة. انتهى.

واعترض عليهما صاحب «الكفاية» في «الحاشية».

أمّا على الأوّل: بأنّه خلاف مبناه المسلّم من استقلال العقل بتنجز التكليف المعلومة بالإجمال على القادر على الامتثال ووجوب الخروج عن عهدها، ومجرد نصب الطريق لا يفيد أزيد من وجوب البناء على كون مؤداه هو الواقع؛ لا أنّ الشارع ما أراد من الواقع إلا ما ساعد عليه الطريق، ومن المعلوم أنّ البناء على أنّ مؤداه الواقع لا يوجب أن يكون مكلفاً بالواقع بحسب تأدية هذا الطريق، لا بالواقع، من حيث هو مع العلم به، حتّى لا يجب مراعاته بالاحتياط.

وأما على الثاني: فلأنّه مجرد عدم بقاء العلم الإجمالي بعد العلم بحرمة بعضها لا يوجب ارتفاع أثره ما لم ينطبق ما علم تفصيلاً على ما علم إجمالاً، كما إذا علم بحرمة غنم من قطع إجمالاً، ثمّ علم بحرمة واحد تفصيلاً، وذلك لأنّ العلم الإجمالي بعد تأثيره التنجز والاشتغال لا عبرة ببقائه وارتفاعه في لزوم تحصيل الفراغ اليقيني من ذلك التكليف، ولذا لو فقد بعض الأطراف، أو اضطرّ إليه، أو خرج عن مورد الابتلاء كان باقياً على ما كان عليه من وجوب مراعاة جانب التكليف المحتمل فيه قبل طرّو واحدتها، نعم لو كان طرّوً أحدها والتكليف

ببعضها قبل العلم الإجمالي، لكان مانعاً عن أصل تأثيره.^١ انتهى.
والأول لا غبار عليه لمخالفته للحق ومباني الشيخ وإن قال به بعض، والأخير
أيضاً كذلك مضافاً إلى أنه لو كان المناط هو بقاء العلم لكان يمكن تنجيس أحد
الإثنين أو إهراقه حتى يتخلص من العلم الإجمالي كما لا يخفى.
ثم قال: فالتحقيق في الجواب أن يقال: إن الظفر على الأمارات المثبتة
للتكاليف في بعض أطراف العلم ليس من قبيل لحوق التكليف له، فيشكل بأنه
لا يرفع أثره، بل هو من قبيل لحوق العلم بتكليف سابق عليه، فإنها كاشفة عن
ثبوت ما أدت إليها من التكليف في مواردنا من أول الأمر، لا محدثة إياها من
حين نهوضها عليها، فيجب البناء على أن مواردنا من أول الأمر ما كانت مجاري
لأصالة الإباحة والبراءة، فيبقى أصالة البراءة في غيرها سليمة عن المعارض، كما
إذا علم بعد العلم الإجمالي بتعلق تكليف ببعض الأطراف قبله، من دون تفاوت
بينهما فيما هو موجب لارتفاع أثره، وهو استكشاف مسبوقيه بالتكليف في بعض
أطرافه بالحجة المعتبرة.^٢

وقد لخصه في «الكفاية» بقوله:

قلت: إنما يضرّ السبق إذا كان المعلوم اللاحق حادثاً، وأما إذا لم يكن كذلك،
بل ممّا ينطبق عليه ما علم أولاً، فلا محالة قد انحلّ العلم الإجمالي إلى التفصيلي
والشكّ البدوي.

ثمّ قال: إن قلت: إنما يوجب ... إذا كان قضية قيام الطريق على تكليف موجباً

١. درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٢١٤ - ٢١٥.

٢. درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٢١٥.

لثبوته فعلاً. وإما بناءً على (مسلك الحجية) فلا انحلال لما علم بالإجمال أولاً. قلت: قضية الاعتبار وإن كان ذلك... إلا أن نهوض الحجّة على ما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال في بعض الأطراف، يكون عقلاً بحكم الانحلال وصرف تنجزه إلى ما إذا كان في ذلك الطرف والعدر عمّا إذا كان في سائر الأطراف - مثلاً إذا علم إجمالاً بحرمة إناء زيد بين الإنائين وقامت البينة على أن هذا إناؤه، فلا ينبغي الشك في أنه كما إذا علم أنه إناؤه في عدم لزوم الاجتناب إلا عن خصوصه دون الآخر - ولو لا ذلك لما كان يجدي القول بأن قضية اعتبار الأمارات هو كون المؤدّيات أحكاماً شرعية فعلية، ضرورة أنها تكون كذلك سبب حادث، وهو كونها مؤدّيات الأمارات الشرعية.^١

أقول: أمّا كلامه الأوّل في «الكفاية» فالظاهر أنه المراد من كلام الشيخ رضيّاً من العلم بالحرمة الحادث بمبنى الكاشفيه والعلم بالحرمة السابقة وأنه يكفي لانحلال العلم الإجمالي، وإن كان العلم متأخراً، كما يشهد عليه تعبير الشيخ السابق والعموم في الدليل لا في المدلول.

وفيه: عدم الفرق بين سبق المعلوم ولحقه؛ إذ كما أنه لا يجدي البراءة في اللاحق لسقوطها كذلك في السابق؛ لأنه وإن كان التكليف المفروض ثابتاً واقعاً إلا أنه لمّا لم يعلم به المكلف وحصل له الشك في كلّ منهما، فقد وجد له موضوع الأصل وبعد التعارض والتساقط لا يرجعان ثانياً.

وقوله: «فيجب البناء على أن موارد ما كانت من أوّل الأمر مجاري لأصالة

١. كفاية الأصول: ٣٩٤ - ٣٩٥.

الإباحة و البراءة». ^١ غير موافق لما عليه مبناه رضي الله عنه من أن موضوع الأصل هو الشكّ فقط والعلم الطاري عليه، وأنه لو علم بذلك لما كان شكّ غير مؤثّر في إجراء الأصل وعدمه.

نعم، لو كان لدليل الأصل - كقوله التعليل «كلّ شيء طاهر...» - عموم أزماني زائداً على عمومه الأفرادي، لكان يصحّ له دعوى أن الأصلين وإن تعارضا في زمان الشكّ، إلا أن دليل الأصل يشمل تلك المورد أو ذاك بعد انقضاء زمان الشكّ، ولو قيل به لكان اللازم جريان الأصل فيما إذا فقد بعض الأطراف، أو اضطرّ إليه، أو خرج عن مورد الابتلاء أيضاً.

وقد اختلط الأمر على بعض من عاصرناه وقال بعد كلام طويل: إنّ العلم التفصيلي الحادث الكاشف عن معلوم تفصيلي متقدّم على العلم الإجمالي يكشف عن عدم انعقاده مؤثراً، وإنّ العلم بوقوع قطرة من الدم إمّا في هذا أو ذاك لم يكن مؤثراً في التنجيز لسبق تنجيز الاجتناب عن أحد الإنائين من قبل وإن لم يكن واقفاً به، ولأجله لا؛ يصحّ له أن يقال إمّا هذا نجس وإمّا ذاك، بل يقول هذا نجس قطعاً والآخر مشكوك.

وإن شئت قلت: إنّ من شرائط انعقاد العلم الإجمالي منجزاً أن يكون محدثاً لتكليف على كلّ تقدير، وهذا الشرط مفقود في المثال، لسبق وجوب الاجتناب عن أحدهما معيّناً، فلا يؤثّر فيه ويكون تأثيره مشكوكاً في الطرف الآخر. ^٢ انتهى. فإنّه وإن لم يكن له علم إجمالي بعد العلم التفصيلي، ولا يصحّ له أن يقال إمّا

١. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٢١٥.

٢. المحصول ٣: ٤١٧.

هذا نجس أو ذاك، إلا أنّ أثر العلم الإجمالي تعارض الأصليين وتساقطهما باق بعد. وما تمهّل به خلط بين وجود الحكم واقعاً وبين تنجيزه، وادّعاء سبق تنجّز الاجتناب عن أحد الإنائين من قبل وإن لم يكن واقفاً به، تناقض كما لا يخفى، فإنّ التكليف لا يتنجّز ما دام لا يعلم به.

إن قلت: فكيف تقول فيما وجد المعلوم بالإجمال وتعيّن؟

قلت: وكيف تقول فيما خرج عن محلّ الابتلاء، أو اضطرّ إليه، أو أوجد فيه

التكليف عمداً؟

إن قلت: الفارق هو الأخبار والنصوص.

قلت: وكذلك فيما تعيّن المعلوم بالإجمال، وهو الفارق بينه وبين ما لو علم

بتكليف آخر.

فتحصّل: أنّ سبق المعلوم لا يوجب الانحلال إذا كان العلم التفصيلي لاحقاً،

إلا فيما إذا كان المعلوم التفصيلي اللاحق هو المعلوم بالإجمال السابق، أي إذا

كان المعلوم بالإجمال معنوئاً بعنوان خاصّ وعلم، فإنّه يوجب نفي التنجّز عن

الآخر - وإن كان خلاف القاعدة بمقتضى ما يفهم من الأخبار والنصوص - وكذا

فيما إذا كان العلم بالمعيّن مع العلم بالانحصار، بحيث يلزم منه العلم بعدم حرمة

الآخر، فيتمّ الحجّة على عدم حرمة، ولا كلام في جواز ارتكابه حينئذٍ.

هذا كلّه إذا كان اللاحق هو العلم الوجداني، ثمّ يقع الكلام فيما إذا كان ذلك

بالطرق والأمارات.

فإن قلنا بحجّيتها على مسلك الكاشفية وتتميم الكشف، فيتمّ فيه ما ذكر في

العلم لكنّه لا يوجب الانحلال إلا في الموردين المذكورين.

اللَّهْمَّ إلا أن يقال: إنه فيما تعيّن المعلوم بالإجمال بالأمانة - من دون دلالة على الانحصار - ففي الانحلال إشكال من حيث جريان الإشكالات المذكور فيه، وإنّما التزمنا بالانحلال في العلم الوجداني بالنصوص والأخبار، وموردها العلم الوجداني، ولا يشمل موارد الطرق والأمارات، وأمّا على مسلك تنزيل المؤدّي - كما هو المختار - أو جعل الحجّة كما هو مختار صاحب «الكفاية»، فلا يتمّ الانحلال، إذ مقتضاهما ليس إلا تنجيز الحكم فيما قام عليها الحجّة، وذلك لا ينافي التنجيز الحاصل من العلم الإجمالي.

اللَّهْمَّ إلا فيما كان الأمانة دالّة على الانحصار، فبالملازمة يتمّ الحجّة على عدم الحكم في الآخر.

هذا كلّ من حيث تحليل الانحلال وعدمه في الأقسام المذكورة.

وأما في المقام فقيام الحجّة والأمارات على محرّمات معيّنة بمقدار المعلوم بالإجمال من دون انطباق على المعلوم الإجمالي السابق بعدم كون المعلوم بالإجمال معنوّناً بعنوان حتّى ينطبق عليه، وإن كان ظاهر تمثيل «الكفاية» هو هذه الصورة، وليست الأمارات دالّة على الانحصار أيضاً حتّى يتمّ الحجّة على عدم الحكم في سائر الموارد، فيبقى أثر العلم الإجمالي وتنجيّزه على حاله.

والذي ينبغي أن يقال في حلّ الإشكال والعويصة: أنّ العلم الإجمالي من أوّل الأمر مقرون بالعلم بوجود ذلك المحرّمات والواجبات في موارد الأمارات، ولا علم للفقيه من أوّل الأمر بأزيد من ذلك، فلا يجوز إجراء الأصل حتّى يحرز عدم كونه مورد قيام الأمانة، وبعد إحرازها فهو سليم عن المعارض، إمّا بالقول بانعقاده أوّلاً كذلك، وإمّا بأنّه بعد العلم الإجمالي الأوّل سوف يعرف الأمارات

ويعلم إجمالاً بوجود تلك المحرّمات في ضمن الأمارات، ولعلّ هذا يصير وجهاً أيضاً لوجوب الفحص في الشبهات الحكمية، كما سيأتي في محله. ولو أبيت عن ذلك فلا بدّ من أن يقال برجوع الأصل الساقط بالتعارض بعد سقوط المعارض ثانياً، كما عليه طريقة السلف من العلماء ويظهر بالتتبع في مواردّها، بل يمكن توجيهه بأنّ حال الانحلال حال الأمانة وكلّ منها مقتضى لمدلوله ومؤداه، والمعارض مانع وإذا رفع المانع يرجع، ولعلّه واضح أيضاً في البراءة العقلية وقبح العقاب بلا بيان، فإنّ البيان إنّما هو ما دام العلم فإذا صار شبهة بدوية فلا بيان عليه، فجريانه دائر مدار المعلوم.

الثاني أصالة الحظر. قال في «الكفاية»: وربما استدلّ بما قيل من استقلال العقل بالحظر في الأفعال الغير الضرورية قبل الشرع، ولا أقلّ من الوقف وعدم استقلاله به، لابه ولا بالإباحة، ولم يثبت شرعاً إباحة ما اشبهه حرّمته، فإنّ ما دلّ على الإباحة معارض بما دلّ على وجوب التوقّف أو الاحتياط. وفيه أولاً: أنّه لا وجه للاستدلال بما هو محلّ الخلاف والإشكال، وإلا لصحّ الاستدلال على البراءة بما قيل من كون تلك الأفعال على الإباحة. وثانياً: أنّه تثبت الإباحة شرعاً، ممّا عرفت من عدم صلاحية ما دلّ على التوقّف أو الاحتياط للمعارضة لما دلّ عليها.

وثالثاً: أنّه لا يستلزم القول بالوقف في تلك المسألة للقول بالاحتياط في هذه المسألة؛ لاحتمال أن يقال معه بالبراءة؛ لقاعدة قبح العقاب بلا بيان. وما قيل من أنّ الإقدام على ما لا تؤمن المفسدة فيه كالإقدام على ما يعلم فيه المفسدة ممنوع ولو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فإنّ المفسدة المحتملة

في المشتبهة ليس بضرر غالباً، ضرورة أنّ المصالح والمفاسد التي هي مناطات الأحكام ليست براجعة إلى المنافع والمضارّ، بل ربما يكون المصلحة فيما فيه الضرر، والمفسدة فيما فيه المنفعة. واحتمال أن يكون في المشتبهة ضرر، ضعيف غالباً لا يعتنى به قطعاً. مع أنّ الضرر ليس دائماً ممّا يجب التحرّز عنه عقلاً، بل يجب ارتكابه أحياناً فيما كان المترتب عليه أهمّ في نظره ممّا في الاحتراز عن ضرره مع القطع به فضلاً عن احتمالهِ.^١

وما في «الكفاية» واضح والكلام في وجوب دفع الضرر المحتمل قد مرّ تفصيلاً ولا حاجة إلى التوضيح ولا التكرار هنا.

تنبيهات

التنبيه الأوّل: اشتراط جريانها بعدم وجود أصل موضوعي

لا إشكال في أنّه إنّما تجري أصالة البراءة عقلاً وشرعاً فيما لم يكن هناك أصل موضوعي مطلقاً ولو كان موافقاً لها، فإنّ معه لا مجال لها أصلاً؛ لوروده عليها حيث يرتفع الشكّ معها عن الموضوع، ولا يبقى مجرى للبراءة.

وموارد ذلك كثيرة في الفقه كما في مثل المرأة المتردّدة بين الزوجة والأجنبية لجريان أصالة عدم الزوجية - بل استصحاب الحرمة - الحاكمة على أصالة الإباحة وكذا المال المرّد بين ملك نفسه وملك غيره مع سبق ملك غيره

١. كفاية الأصول: ٣٩٦.

عليه. وأما مع عدم سبق ملك أحد عليه - بل ومع عدم العلم به - فيجوز التصرف فيه بمقتضى أصالة الإباحة إلا أنه مع ذلك لا يصحّ بيعه مترتبة على الملكية ولم يثبت.

وعلى أيّ حال، فالأمثلة لذلك كثيرة لا تخفى إلا أنه وقع الكلام هنا في موردين منها من حيث جريان الأصل الموضوعي وعدمه.

الأول: المرأة التي رأت الدم بعد خمسين وشكّ في أنها قرشية أو غير قرشية ولذلك شكّ في وجوب الصلاة عليها وعدمه.

فقد قيل بعدم جريان البراءة لأصالة عدم كونها قرشية، وحيث إنه ليس لذلك حالة سابقة معلومة عند وجود المرأة يتمسك باستصحاب العدم الأزلي وأنّ هذه المرأة لم تكن قرشية حين لم تكن، فالآن كذا - كما ذكره الشيخ على نحو السلب الناقص - أو إنه لم تكن انتساب بين هذه المرأة والقرشية بنحو السلب التام كما ذكره المحقق الخراساني.

وقد وقع الكلام والنقض والإبرام في جواز استصحاب العدم الأزلي وعدمه تارة: بأنّ العدم قبل الوجود كان لعدم الموضوع وهو غير العدم المقصود إثباته بالاستصحاب لأنّ العدم، لعدم المقتضي.

وردّ بأنّ هذا المقدار لا يوجب تعددًا في ذات العدم لا دقّة ولا عرفاً فلا مانع من استصحابه.^١

وأخرى: بأنّ وصف القرشية لما كان من عوارض الوجود كان متأخرًا رتبة

١. عمدة الأصول ٣: ٢٩٦.

عنه فنقيضه الذي يكون موضوعاً لعدم التخصيص لا بدّ أن يكون متأخراً رتبة عن وجود الموضوع أيضاً لاتّحاد النقيضين رتبة ... فعدم القرشية المعلوم سابقاً حال عدم المرأة ليس هو العدم المنوط بل هو العدم المطلق...^١

وردّ بأنّ الوصف وإن كان بحسب الوجود الخارجي منوطاً بوجود الموضوع ومتأخراً عنه إلا أنه يمكن أن يلحظ في القضية منوطاً بالماهية ووصفاً لها كما يمكن أن يلحظ منوطاً بالوجود، ولذا تجد الفرق بين مفهوم: وجه الرجل الأبيض، ووجه الرجل فصار أبيض.

وثالثة: بأنّه بعد تسليم ذلك إنّما يقيد إذا كان الحكم مترتباً على ذلك العدم، أي عدم الصفة بخلاف المقام، فإنّ الموضوع هو المرأة المتّصفة بعدم القرشية والاستصحاب لا يثبت الاتّصاف.^٢

وردّ بمنع ذلك، فإنّ الموضوع هو المرأة إذا لم تكن قرشية ويتمّ ذلك بالاستصحاب لا المرأة المتّصفة بعدم القرشية.

ومنشأ الإشكال في ذلك ما تقدّم في مبحث العموم، من أنّه بعد تخصيص العام بالخاصّ فهل يعنون العامّ بغير ذلك الخاصّ وما هو عنوان العامّ حينئذٍ؟

وقد مرّ الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه، ومحصل ما اخترناه أنّ الوصف وإن كان يمكن أن يلحظ في القضية منوطاً بالماهية، كما يمكن أن يلحظ منوطاً بالوجود، إلا أنّ الوصف الواقع ذيل الحكم ظاهر في الثاني، وذلك لأنّ الأحكام

١. راجع: عمدة الأصول ٤: ١٤٠.

٢. بحوث في علم الأصول ٣: ٣٣١.

يترتب على الموضوعات في فرض وجوده دون الماهية، وإلا لم يصح إسناد «تري الدم» أو «لا تري» إليها، فراجع.

الثاني: اللحم المرذد بين المذكي والميتة.

وقد عنون الشيخ رحمته هذه المسألة تارة في الشبهة الحكمية وأخرى في الشبهة الموضوعية.

فقال في الأول: إن أصالة الإباحة في مشبه الحكم إنما هو مع عدم أصل موضوعي حاكم عليها، فلو شك في حل أكل حيوان مع العلم بقبوله التذكية جرى أصالة الحل، وإن شك فيه من جهة الشك في قبوله للتذكية فالحكم الحرمة لأصالة عدم التذكية، لأن من شرائطها قابلية المحل وهي مشكوكة فيحكم بعدمها وكون الحيوان ميتة. انتهى.

وقال في الثاني: إن أصالة عدم التذكية المقتضية للحرمة والنجاسة حاکمة على أصالتي الإباحة والطهارة.

وربما يتخيل خلاف ذلك، تارة لعدم حجية استصحاب عدم التذكية مبنياً على عدم حجية الاستصحاب ولو في الأمور العدمية، وأخرى لمعارضته بأصالة عدم الموت والحرمة والنجاسة من أحكام الميتة، والأخير مدفوع.

أولاً: بأنه يكفي في الحكم بالحرمة عدم التذكية ولو بالأصل، ولا يتوقف على ثبوت الموت، والدليل عليه استثناء «ما ذكيتُم» من قوله تعالى: «وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ»، فلم يبح الشارع إلا ما ذكّي، وأناط إباحة الأكل بذكر اسم الله عليه

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ١٠٩.

٢. المائدة (٥): ٣.

وغيره من الأمور الوجودية المعتبرة في التذكية، فإذا انتفى بعضها ولو بحكم الأصل انتفت الإباحة.

وثانياً: أنّ الميتة عبارة عن غير المذكى... إذ ليست الميتة خصوصاً ما مات حتف أنفه، بل كلّ زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية فهي ميتة شرعاً^١.

وقال في «الكفاية»: لا تجري أصالة الإباحة في حيوان شكّ في حليته مع الشكّ في قبوله التذكية، فإنه إذا ذبح مع سائر الشرائط المعتبرة فأصالة عدم التذكية تدرجها فيما لم يذكّ وهو حرام إجماعاً كما إذا مات حتف أنفه، فلا حاجة إلى إثبات أنّ الميتة تعمّ غير المذكى شرعاً، ضرورة كفاية كونه مثله حكماً، وذلك بأنّ التذكية إنّما هي عبارة عن فري الأوداج الأربعة مع سائر شرائطها عن خصوصية في الحيوان التي بها يؤثر فيه الطهارة وحدها أو مع الحلية، ومع الشكّ في تلك الخصوصية فالأصل عدم تحقّق التذكية بمجرد الفري بسائر شرائطها كما لا يخفى... .

ثمّ ذكر قسمين آخرين للشبهة الحكمية:

١. لو علم بقبوله التذكية مع الشكّ في الحلية فالأصل الإباحة.

٢. لو شكّ في أنّ الجلل مانع أم لا فالأصل بقاء قابليتها.

وقسمين أيضاً للشبهة الموضوعية:

١. إذا شكّ في تحقّق شرائط التذكية فالأصل عدم التذكية.

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ١٢٨.

٢. ما يشكّ في طرّو المانع فالأصل عدم المانع.^١

و كلامه ﷺ مبنيّ على أمرين:

١. إنّ الحرمة والنجاسة مرتبتان على عدم التذكية، كما استدللّ له الشيخ بقوله

تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ وفي كلام «الكفاية» بالإجماع.

٢. إنّ التذكية ليس مجرد فري الأوداج، بل أمر معنوي يحصل بها مع

قابلية خاصّ في ذاته، ولو كان التذكية نفس هذه الأفعال لما كان لذلك الأصل محلّ.

و كلا الأمرين قابل للبحث والكلام، ومع فرض صحّتهما وتماमितهما فيرد عليه

أيضاً

أولاً: إنّهُ ليس للأصل المذكور حالة سابقة يستصحب، فإنّ عدم التذكية

الذي هو موضوع للحرمة والنجاسة لم يكن في الحيوان قبل الفري وإلا لكان نجساً وحرماً حال حياته، مع أنّ طهارته قطعيّ وحليّة أكله بالبلع ونحوه غير خال عن القوّة.

ولو قيل إنّ المراد أنّه بالموت إمّا يتّصف بالتذكية وإمّا بالميتة فيستصحب

عدم تحقّق التذكية. يرد عليه أنّه لا يثبت اتّصاف اللحم بعدم التذكية فيكون استصحاب الحليّة والطهارة محكّمتين على خلاف المراد.

إن قلت: يستصحب عدم قابليته للتذكية بالعدم الأزلي.

قلت: ليست القابلية من لوازم الوجود، بل الماهية فلا حالة سابقة له حتّى

بالعدم الأزلي.

١. كفاية الأصول: ٣٩٧ - ٣٩٨.

وثانياً: على فرض تسلّم جريان أصالة عدم التذكية، إلا أنّ هناك أصل حاكم عليها وهو أصالة الطهارة والإباحة ذاتاً، فإنّ أصالة عدم التذكية لا يرفع الشكّ عن إباحتها وطهارة ذاته بخلاف العكس؛ لقيام الإجماع على أنّ كلّ ما كان طاهراً وحلالاً ذاتاً فهو قابل للتذكية. وليس ذلك من قبيل الأصل المثبت؛ إذ هو من لوازم الحكم، فإذا ثبت بالأصل حكم يترتب عليه لوازمه الحكمية. ونظيره ما إذا شكّ في ماء أنّه طاهر أو نجس فتوضّأ منه مبنياً على أصالة الطهارة يحصل به الطهارة الحديثة، وإن كان مشكوكاً بالنظر إلى الواقع.

نعم يتمّ أصالة عدم التذكية في الشبهة الموضوعية إذا شكّ في تحقّق شرائط التذكية وعدمه، وهو الفرع الذي انعقد الشهرة على التمسك بأصالة عدم التذكية دون الفرض الأولي.

التنبيه الثاني: حسن الاحتياط عقلاً لإنقاذ المصلحة المحتملة

لكنّه لا يوجب ثواباً ولا تركه عقاباً أزيد من الواقع، نعم له ثواب الانقياد كما في العقاب علي التجري.

وكذا لا إشكال في حسن الاحتياط شرعاً؛ مرّ من الأخبار المحمول على الاستحباب.

وقد عرفت: أنّها على قسمين: قسم منها ليس فيه إلا الإرشاد إلى حكم العقل فيكون وزانه وزان حكم العقل من حيث ترتّب الثواب والعقاب.

وقسم منها دالّ على مطلوية الاحتياط نفساً، سواء أدرك الواقع أم لا لمصلحة التهيؤ والتسهيل لفعل الواجبات وترك المحرّمات المعلومة، كأخبار الحمى

فيكون الاحتياط مناطاً للثواب بنفسه حينئذٍ.

وقد وقع الإشكال في إمكان الاحتياط في العبادات بعدم تمشي قصد الأمر في ما دار الأمر بين الوجوب وغير الاستصحاب، وهو متوقف على العلم بالأمر تفصيلاً أو إجمالاً، كما في الصلاة الأربع وأشار في «الكفاية» إلى أجوبة غير تامة مع الإشكال فيها:

١. استكشاف الأمر من حسنه عقلاً وأنه موجب لتعلق الأمر به شرعاً.

٢. استكشاف الأمر من جهة ترتب الثواب عليه.

ويرد عليهما توقّفهما على حصول الموضوع وهو الاحتياط وهو الممنوع.

٣. كون المراد بالاحتياط فيها هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع

الجهات عدا نية القربة. وفيه:

١. أنه ليس باحتياط، فلا يشمل دليل العقل ولا النقل.

٢. لو دلّ دليل على حسن هذا الأمر لكان مستحباً نفسياً لا احتياطاً.

٣. لو دلّ دليل خاص على الاحتياط في العبادات لا بدّ من حمله على هذا

بدلالة الاقتضاء.

٤. هذا التزام بالإشكال وعدم إمكان الاحتياط فيها.

ثمّ أجب عن الإشكال مبتنياً على مبناه من عدم أخذ قصد القربة في المأمور

به، وإنما يجب قصد الأمر لعدم تأتّي الغرض إلا به فالاحتياط ممكن، لكنّه لا بدّ

أن يؤتى به على نحو لو كان مأموراً به لكان مقرباً^١.

١. كفاية الأصول: ٣٩٩ - ٤٠٠.

ويبقى السؤال عن أنه كيف يؤتى بذلك عبادة، فإمّا أن يقول بإتيانه بداعي الأمر بالاحتياط، كما في سابقه الذي هو عن الشيخ رحمته، فيرجع إليه ويرد عليه ما أورده فيه، وإمّا أن يكتفي بقصد احتمال الأمر، كما هو صريح كلامه بأن يؤتى به بداعي احتمال الأمر، أو احتمال كونه محبوباً له تعالى، فيقع حينئذٍ على تقدير الأمر به امتثالاً لأمره وعلى تقدير عدمه انقياداً لجنابه تبارك وتعالى. ^١ انتهى.

والحاصل: كفاية قصد امتثال الأمر لحصول العبادة وبعد ذلك، فلا نحتاج إلى تجسّم عدم أخذه في الأمور به، بل على فرض القول بأخذه كما هو الأقوى ليس الأمر بقصد الأمر الجزمي، بل المأخوذ كونه قريباً وهو يتحقّق بقصد الأمر الاحتمالي أيضاً وهذا ممكن.

والعجب أنه رحمته تعرّض لأحد الجوابين الذين ذكرهما الشيخ رحمته وهو الجواب الثاني وأنكر عليه شديداً ولم يتعرّض للجواب الأوّل وإن كان أدّى كلامه في آخر الأمر إليه.

قال الشيخ في الجواب الأوّل: إنّ هذا المقدار من الحسن العقلي يكفي في العبادة ومنع توقّفها على العلم بورود أمر بها، بل يكفي الإتيان به لاحتمال كونه مطلوباً أو كون تركه مبغوضاً، ولذا استقرّت سيرة العلماء والصلحاء - فتوى وعملاً - على إعادة العبادات لمجرّد الخروج عن مخالفة النصوص الغير المعتبرة والفتاوى النادرة. ^٢ انتهى.

أقول: ولو لا ذلك لكان يشكل الأمر فيما يعلم الأمر إجمالاً أيضاً بعد إتيان

١. كفاية الأصول: ٤٠٠.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ١٥١ - ١٥٢.

بعض المحتملات وكونه مسبقاً بالعلم غير ناهض للفرق، بل ويلزم الإشكال في الأوامر الثابتة بالطرق والأمارات خصوصاً على مبنى جعل الحجية من دون كشف وتنزيل، فتدبر.

ثم إنه قد يتمسك في تصحيح الاحتياط في العبادات بأخبار من بلغ المشهور بأدلة التسامح في أدلة السنن، ومفاد تلك الأخبار يمكن أن يكون على أحد الوجوه.

الأول: الحكم باستحباب كل ما قام خبر على ثوابه، فيكون ذلك هو الموضوع وحكمه الاستحباب.

الثاني: حجة خبر الضعيف في باب السنن وعدم اعتبار ما ذكر من الشرائط في العمل بها.

الثالث: استحباب إتيان الفعل المحتمل وجوبه أو استحبابه، وهو معنى استحباب الاحتياط.

والاستدلال بها في المقام إنما هو على المعنى الأول، ولا فائدة فيها على الأخيرين؛ إذ على الثاني يخرج عن باب الاحتياط وعلى الثالث أيضاً لا يوجب تحقق الاحتياط في العبادات ورفع الإشكال عنها، وإنما تدل على استحباب الاحتياط فيما يمكن، مضافاً إلى أن الأمر بالاحتياط توصلي للقطع بصحته في التوصليات ولو من دون نية القرية، كأداء الدين.

نعم لو كان ذلك الأخبار في مورد العبادات بالخصوص لكان دالاً على المطلوب بدلالة الاقتضاء.

اللَّهِمَّ إِلَّا أَنْ يَقَالَ: إِنَّ مَوْرِدَهَا مَنَحْصَرٌ بِالْعِبَادَاتِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ وَعَدَ الثَّوَابَ عَلَيْهَا وَإِتْيَانَهَا ابْتِغَاءَ ذَلِكَ الثَّوَابِ، وَلَا ثَوَابَ إِلَّا فِي الْعِبَادَةِ وَلَوْ كَانَ فِي التَّوَصُّلِيَّاتِ، وَيَدُلُّ عَلَى إِمْكَانِ إِتْيَانِهِ عِبَادَةٌ وَمَا مَرَّ مِنَ الْإِحْتِيَاطِ فِي التَّوَصُّلِيَّاتِ فَإِنَّمَا يَفِيدُ لِرَفْعِ الْعُقُوبَةِ وَالْمُؤَاخَذَةِ عَلَى الْمَخَالَفَةِ لَا تَرْتَّبُ الْمَثُوبَةُ، هَذَا مِضَافًا إِلَى أَنَّ الْأَمْرَ وَإِنْ كَانَ تَوْصُّلِيًّا - أَيَّ يَكْفِي فِي سَقُوطِهِ إِتْيَانَهُ وَلَوْ بَدُونَ قِصْدِ الْقُرْبَةِ - إِلَّا أَنَّهُ يَكْفِي لِقِصْدِ الْأَمْرِ الْجَزْمِيِّ، فَإِنَّ الْأَمْرَ التَّوَصُّلِيَّ أَيْضًا يَكْفِي فِي أَنْ يَصِيرَ الْعَمَلُ بِهِ عِبَادَةً. نَعَمْ يَرِدُ عَلَيْهِ مَا يَوْرَدُ عَلَى الْأَوَّلِ وَكَوْنُهُ حَيْثُ إِسْتِحْبَابًا نَفْسِيًّا كَسَائِرِ الْأَوَامِرِ الدَّالَّةِ عَلَى اسْتِحْبَابِ الْإِحْتِيَاطِ. فَالْأَمْرُ الْجَزْمِيُّ الْمَوْجُودُ فِي ذَلِكَ الْمَوَارِدِ إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْقَوْلِ الْأَوَّلِ، وَلَكِنَّهُ عَلَى الْقَوْلِ بِهِ أَيْضًا لَا يَنْحَلُّ بِهِ الْإِشْكَالُ الْمَوْجُودُ فِي الْمَقَامِ، بَلْ يَكُونُ ذَلِكَ الْأَعْمَالُ مَسْتَحَبًّا نَفْسِيًّا كَسَائِرِ الْمَسْتَحَبَّاتِ. وَمَعَ ذَلِكَ يَثْمُرُ ذَلِكَ فِي الْفَتْوَى بِالِاسْتِحْبَابِ فِي مَوَارِدِ قِيَامِ الْخَيْرِ الضَّعِيفِ فَيَجُوزُ عَلَى الْأَوَّلِ وَالثَّانِي دُونَ الثَّلَاثِ.

وَادَّعَى فِي «الْكُفَايَةِ» دَلَالَتَهَا عَلَى الْمَعْنَى الْأَوَّلِ خِلَافًا لِلشَّيْخِ رحمته الله وَالْمَشْهُورِ بَيْنَ أَصْحَابِنَا الْإِمَامِيَّةِ هُوَ الْقَوْلُ بِالتَّسَامُحِ فِي أَدَلَّةِ السُّنَنِ وَالْفَتْوَى بِالِاسْتِحْبَابِ فِي تِلْكَ الْمَوَارِدِ، إِمَّا عَلَى الْمَعْنَى الْأَوَّلِ أَوْ الثَّانِي وَإِنْ كَانَ ظَاهِرَ كَلِمَاتِهِمْ هُوَ الثَّانِي. وَيَسْتَدَلُّ لِذَلِكَ بِأُمُورٍ:

١. الإِجْمَاعَاتُ الْمَنْقُولَةُ الْمَعْتَصِدَةُ بِالشَّهْرَةِ، فَعَنْ «الذِّكْرِيِّ» أَنَّ أَخْبَارَ الْفَضَائِلِ يَتَسَامَحُ فِيهَا عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ^١ وَفِي «عِدَّةِ الدَّاعِي» بَعْدَ نَقْلِ الْأَخْبَارِ: فَصَارَ هَذَا

١. ذِكْرِي الشَّيْخَةُ ٢: ٣٤.

المعنى مجمعاً عليه بين الفريقين.^١

وفي «الأربعين» للشيخ البهائي نسبته إلى فقهاءنا.^٢

بل يمكن دعوى الاتفاق إذ لم ينسب الخلاف إلا إلى صاحب «المدارك» والعلامة عليه السلام معللاً بأن الاستحباب كالوجوب حكم شرعي يتوقف على دليل شرعي.^٣ والظاهر رجوعهما عمّا ذكراه كما يرى في آرائهم.

ومع ذلك فلا يصحّ الاتكال على ذلك بما هو إجماع لاحتمال بل ظهور اتكالهم على الأخبار فلا يكون كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام.

٢. حسن الاحتياط. وفيه أنه بعد تسلمه لبعض الأخبار وشموله للعبادات - وليس الكلام هنا في ذلك - لا يثبت الاستحباب حتى يفتي بذلك ويؤتى بداعي الاستحباب.

٣. الأخبار المستفيضة التي ادعى الشيخ عليه السلام تواترها معنى، وقد ذكرها في «الوسائل» في باب الثامن عشر من أبواب مقدمات العبادات^٤ وقد ذكرها الشيخ عليه السلام في رسائله^٥ مضافاً إلى رواية أخرى عن طريق العامة، عن عبدالرحمان الحلواني رفعاً إلى جابر بن عبدالله الأنصاري، قال: قال رسول الله ﷺ: «من بلغه من الله فضيلة فأخذها وعمل بها فيها إيماناً بالله ورجاءً ثوابه أعطاه

١. عدة الداعي: ١٣.

٢. الأربعون حديثاً، الشيخ البهائي: ٣٨٩.

٣. أنظر: رسائل فقهية، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٣: ١٣٨؛ منتهى المطلب ٢: ٢٤٠؛ مدارك الأحكام ١: ١٣.

٤. راجع: وسائل الشيعة ١: ٨٠، أبواب مقدمات العبادات، الباب ١٨.

٥. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ١٥٤.

الله تعالى ذلك، وإن لم يكن كذلك»^١.

وهذه الأخبار غنيّة عن ملاحظة سندها؛ لتعاضدها وتلقّيها بالقبول بين العلماء والفحول إن لم نقل بتواترها، كما قال الشيخ رحمته الله: «إنه لا يبعد تواترها معنى»^٢.

وفي «البحار» بعد نقل بعض تلك الأخبار إن هذا الخبر من المشهورات رواه الخاصّة والعامّة بأسانيد ورواه ثقة الإسلام في «الكافي» ... كما سبق^٣.
والروايات على ترتيب نقل الشيخ رحمته الله هكذا:

١. مصحّح هشام بن سالم قال: قال أبي عبد الله عليه السلام: «من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله»^٤.
وقد اعتمد عليه في «الكفاية»^٥.

٢. حسنة أخرى كالصحيحة له عن أبي عبد الله عليه السلام أيضاً قال: «من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له، وإن لم يكن على ما بلغه»^٦. وفي «الوسائل»: «كان له وإن كان النبي صلى الله عليه وآله لم يقله»^٧.

٣. المروي عن صفوان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من بلغه شيء من

١. عدّة الداعي: ١٣.

٢. رسائل فقهية، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٣: ١٤٢.

٣. راجع: بحار الأنوار ٢: ٢٥٦.

٤. وسائل الشيعة ١: ٨١، أبواب مقدّمة العبادات، الباب ١٨، الحديث ٣.

٥. كفاية الأصول: ٤٠١.

٦. الكافي ٢: ٨٧ / ١.

٧. راجع: وسائل الشيعة ١: ٨١، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمة العبادات، الباب ١٨، الحديث ٦.

الثواب على شيء من الخير فعمله كان له أجر ذلك، وإن كان رسول الله لم يقله»^١.

٤. خبر محمد بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه وآله كان له ذلك وإن كان النبي صلى الله عليه وآله لم يقله». وفي «الوسائل»: «كان له ذلك الثواب»^٢.

٥. خبر آخر لمحمد بن مروان قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتيته، وإن لم يكن الحديث كما بلغه»^٣.

٦. المحكي عن ابن طاووس في «الإقبال» أنه روى عن الصادق عليه السلام قال: «من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له [أجر] ذلك وإن لم يكن الأمر كما بلغه»^٤.

٧. النبوي السابق^٥.

وفي «الوسائل» - مضافاً إلى ما مضى - : عن أحمد بن محمد في «عدة الداعي» قال: روى الصدوق عن محمد بن يعقوب بطرقه إلى الأئمة عليهم السلام: «أن من

١. وسائل الشيعة ١: ٨٠، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمة العبادات، الباب ١٨، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١: ٨١، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمة العبادات، الباب ١٨، الحديث ٤.

٣. وسائل الشيعة ١: ٨٢، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمة العبادات، الباب ١٨، الحديث ٧.

٤. وسائل الشيعة ١: ٨٢، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمة العبادات، الباب ١٨، الحديث ٩؛ رسائل فقهية، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٣: ١٤٣.

٥. تقدّم في الصفحة ٣٢٠ - ٣٢١.

بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه، وإن لم يكن الأمر كما نقل إليه»^١.

ثم نقل عن سيّد بن طاووس أنّه قال بعد نقل رواية هشام بن سالم من «الكافي» بالسند المذكور في «البحار» عن «المحاسن»:

«ووجدنا هذا الحديث في أصل هشام بن سالم عليه السلام عن الصادق عليه السلام»^٢.

وقد اعترض عليها من غير جهة السند بوجوه بعضها يرجع إلى المنع عن التمسك بها في المسألة وبعضها إلى المنع عن دلالتها على المطلوب بعد تسليم إمكان التمسك بها.

الإشكال الأوّل: أنّ هذه الأخبار لا تخرج عن خبر الآحاد فلا يكون حجّة في المسألة الأصولية.

وأورد عليه تارة: بمنع كونها آحاداً وأخرى: بمنع عدم إمكان التمسك بها في الأصول أي أصول الفقه، وإنّما الممنوع العمل بها في أصول الدين^٣.

وثالثة: بمنع كون المسألة أصولية؛ إذ ليس المدعى حجّة الخبر الضعيف، بل ورود الخبر الضعيف محقق للموضوع وحكم الاستحباب، وهذه الأخبار دليل على هذا الحكم أي الاستحباب.

وأورد الشيخ عليه السلام على الأخير.

أولاً: أنّه خلاف ظاهر كلمات القوم، حيث إنّ ظاهرهم حجّة خبر الضعيف

١. وسائل الشيعة ١: ٨٢، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمة العبادات، الباب ١٨، الحديث ٨.

٢. بحار الأنوار ٢: ٢٥٦.

٣. رسائل فقهية، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٣: ١٤٣.

في السنن يجعلون عنوان المسألة التسامح في أدلة السنن، ويقال في الفقه إن ذلك العمل مستحب للرواية كذا.

وثانياً: بأنه لا فرق بين التعبيرين: استحباب كل فعل... وحجية الخبر... ويجوز مثل هذا التعبير في حجية الخبر الصحيح بأن يقال: الكلام في استحباب كل فعل دلّ الخبر الصحيح على استحبابه أو وجوب كلما دلّ على وجوبه.

وثالثاً: بأنها مسألة أصولية بأيّ التعبيرين كان؛ لأنّ المجتهد بعد استفادتها يرجع إليها في المسائل الفرعية، ولا يجوز إلقائها إلى المقلد، لاحتياجها إلى إعمال النظر وقوة الاجتهاد، مثلاً أن لا يكون فيه احتمال الحرمة، كما صرح بمثل ذلك المحقق في مسألة الاحتياط والمحقق الخوانساري في المسألة^١.

ويرد على الأول أنّ ظاهر كلماتهم غير مراد قطعاً، كما يظهر من طرق استدلالاتهم على المطلب، وعلى الثاني بوضوح الفرق بين العنوانين، فإنّ العمل يصير مستحباً بعنوانه الأولي على أحد التعبيرين وبعنوانه الثانوي على التعبير الآخر.

وأورد على الثالث بعض الفحول: بأنّ العمل بما ورد في السنن من الأخبار الضعيفة لا يحتاج كثيراً ما إلى إعمال قوة نظرية... فإنّ العامي يعلم كثيراً ما بعدم احتمال الحرمة الذاتية في الفعل الكذائي، والحرمة التشريعية منتفية بانتفاء موضوعها بالأخبار^٢.

وفيه: أنه لا ينحصر الكلام في الأخبار الواردة في الأدعية والزيارات، وكثيراً

١. رسائل فقهية، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٣: ١٤٢ - ١٤٦.

٢. بحر الفوائد ٥: ٣٥.

ما يمكن أن يكون ما ورد على استحبابه خبر ضعيف حراماً واقعاً، فما ذكره الشيخ لا يخلو عن قوة.

الاعتراض الثاني: أنّ هذه الأخبار معارضة بما دلّ على لزوم طرح خبر الفاسق وجعل احتمال صدقه كالعدم، والتعارض بالعموم من وجه، فلا وجه لترجيح تخصيص تلك الأدلة بها، بل العكس أولى لقطعية سنده وتأنيده بالأصل؛ إذ الأصل عدم التكليف والبراءة، فما نقله الشيخ رحمته عن بعض من الترجيح مع هذه الأخبار لم يعلم له وجه.

وأجيب عن هذا الاعتراض بأجوبة:

١. ما أجاب عنه الشيخ رحمته: بأنّ دليل طرح خبر الفاسق إن كان هو الإجماع فهو في المقام غير ثابت، وإن كان آية النبا فهي مختصّة - بشهادة تعليلها - بالوجوب والتحريم، فلا بدّ في التعديّ عنهما من دليل مفقود في المقام.^١

وفيه ما لا يخفى، فإنّ الآية لا تخصّص بهما؛ إذ المراد من التعليل كون خبر الفاسق في معرض الوقوع في خلاف الواقع الموجب للندامة، وذلك لا يختصّ بالواجبات والمحرمات، بل تعمّ المستحبّات والمكروهات، مع أنّ دليل طرح خبر الفاسق ليس منحصرّاً فيهما، بل العمدة الأخبار المتظافرة أو المتواترة التي تعمّ المستحبّات والمكروهات أيضاً.

٢. ما يقال في ترجيح تقديمه بعد كون التعارض بالعموم من وجه من: أنّ تناول أخبار الباب لخبر الفاسق بالعموم بخلاف تناول الآية وغيرها للمستحبّات فإنّه بالإطلاق، وذلك لأنّ المطلق الواقع في سياق العموم تفيد العموم، مثلاً

١. رسائل فقهية، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٣: ١٥١ - ١٥٢.

«الرجل» في قولك «من أكرم رجلاً فله كذا» تفيد العموم.^١
وفيه أولاً: عدم تسليمه في المثال وإنما النكرة تفيد العموم إذا وقعت في
سياق النفي.

وثانياً: عدم مطابقتها للمقام فإنّ الكلام هنا في شمول المبلّغ للفاسق وهو إنّما
يستفاد من قوله: «بلغه» فهو نظير «أكرم» لا نظير «رجلاً».

٣. ترجيحه للشهرة. وفيه: أنّ الشهرة إن كانت عملاً فلا تكون مرجحاً، وإن
كانت رواية فتلك الأخبار والأدلة أشهر رواية وأقوى سنداً.

٤. ترجيحه، لأنه لو لا ذلك لم يبق له مورد لتقدم أدلة كل من شرائط الحجية
عليه. وفيه: بقاء موارد وجود الأخبار المعتبرة، فكأنه من أدلة عمومات حجية
الخبر الواحد.

٥. أنّ أخبار من بلغ ناظرة إلى إلغاء الشرائط، فتكون حاکمة عليها فلا تلاحظ
النسبة.^٢

ففيه: إمكان أن يقال بالعكس وإنّ أخبار الشرائط ناظرة إلى المنع عن العمل
بأخبار من بلغ في خبر الفاسق ونحوه، فلا ترجيح لأحدهما ولا حكومة.
فالتحقيق: في الجواب أمّا على عدم القول بحجية الخبر الفاسق وأنّ مفادها
هو الاستحباب فواضح؛ إذ لا تعارض كما نقل الشيخ في أول الأجوبة، نظراً إلى
أنّ هذه الأخبار لا تدلّ على جواز الركون إلى خبر الفاسق وتصديقه، وإنّما تدلّ
على استحباب ما روى الفاسق استحبابه وثوابه، فخبره موجد لموضوع وجداني.

١. رسائل فقهية، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٣: ١٥٢.

٢. فوائد الأصول ٣: ٤١٣؛ الرسائل الأربع، السبحاني ٤: ٤٩.

وما أورد عليه الشيخ رحمه الله بقوله: وفيه أنّ هذا وإن لم يكن تصديقاً له، إلا أنّ معنى طرح خبر الفاسق جعل احتمال صدقه كالعدم وظاهر هذه الأخبار الاعتناء باحتمال صدقه وعدم جعله كالعدم....

فمنظور فيه لأنّ معنى طرح خبر الفاسق عدم تصديقه وعدم جعل احتمال كذبه كالعدم، لا جعل احتمال صدقه كالعدم، وكم فرق بينهما كما لا يخفى.

وأما على مبنى جعل الحجية فالمعارضة بينهما على نحو العموم من وجه في حملها ولا رافع لها، بل هذه الأخبار أعمّ مطلقاً على بعض الاحتمالات، كما لو قلنا بشمولها لخبر العادل والفاسق ولو في الواجبات والمحرمات أيضاً، فيوجب سقوطها أو تساقطهما، فالمرجع عدم الحجية فتدبر.

الاعتراض الثالث ما حكى عن جماعة (منهم المحقق الخونساري في «مشارك الشموس») في مسألة استحباب الوضوء لحمل المصحف من أنّ تلك الأخبار دالة على أنّ مقدار الثواب الذي أخبر به في العمل الثابت استحبابه - كزيارة عاشوراء مثلاً - يعطى العامل، وإن لم يكن ثواب هذا العمل على ذلك المروي، فهي ساكتة عن ثبوت الثواب على الفعل الذي أخبر بأصل الثواب عليه، فالمتسامح فيه هو مرتبة الثواب دون أصله.^١

قال الشيخ: ويجاب عن ذلك بإطلاق الأخبار. نعم رواية صفوان والثانية لمحمد بن مروان ظاهر فيما ذكره المورد، لكنّه ظهور ضعيف مع أنّ في إطلاق

١. مشارق الشموس ١: ١٥٦.

البواقي كفاية والمقيّد هنا لا يعارض المطلق حتّى يحمل المطلق عليه، مع أنّ صريح بعضها الاختصاص بورود الرواية في أصل الرجحان والخيريّة؛ مثل رواية «الإقبال» والرواية الأولى لهشام، فإنّ الظاهر أنّ المراد من الثواب هو العمل ونفس الفعل المستحبّ وكذا الرواية الأولى لمحمّد بن مروان والنبويّ العامّي. ^١ انتهى.

وأيد ذلك المحقّق الخراساني في «الحاشية» بأنّ: احتمال أن يكون المراد من شيء من الثواب، نوعاً أو مقداراً منه بمعنى الأجر كما هو ظاهره بعيد؛ لاحتياجه إلى تقدير ما يكون مرجعاً للضمير وشاراً إليه لاسم الإشارة، مع أنّ المناسب حينئذٍ أن يكون مكان «له أجر ذلك»: له ذلك، كما لا يخفى... والمجاز أرجح من التقدير مطلقاً، خصوصاً في المقام. ^٢ انتهى.

لكنّ التوجيه لا يناسب ما في نفس بعض هذه الأخبار، بل في بعضها تصريح بخلافه ففي خبر الصفوان ^٣ وكذلك حسنة هشام ^٤ وخبر محمّد بن مروان ^٥ التصريح بالمحذوف، وأنّ المراد من الثواب هو بمعنى الأجر لا نفس فعل المستحبّ.

وحينئذٍ فتقدير العمل في الرواية المشار إليها وهي صحيحة هشام ^٦ خصوصاً

١. رسائل فقهية، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٣: ١٥٠ - ١٥١.

٢. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٢٢٦.

٣. تقدّم في الصفحة ٣٢١.

٤. تقدّم في الصفحة ٣٢١.

٥. تقدّم في الصفحة ٣٢٢.

٦. تقدّم في الصفحة ٣٢١.

بقريئة نفس الثواب من أنه يجب أن يكون على عمل سهل يسير، لأنّ هذا من التقديرات المتداولة.

وأما أنّه قال: «له أجر ذلك» لا «له ذلك» وكان المناسب... فهو موجود في غير واحد منها مع ذكر العمل، كما في رواية صفوان.

وعلى أيّ حال، فلا بدّ من استظهار الروايات فرداً فرداً.

أمّا رواية صفوان فهي ظاهرة فيما ادّعوه كما أقربه الشيخ رحمته.

وكذا خبر محمّد بن مروان لقوله: «شيء من الثواب» خصوصاً مع قوله الكتاب

«وكان له ذلك الثواب» على نسخة «الوسائل» وإن لم ينقله الشيخ.

ورواية «عدة الداعي» فصدره وإن كان ظاهراً في المشهور، لكن ذيله

ظاهر في المقدار، لقوله كان له من الثواب ما بلعة لظهور «من» وقوله «كما

نقل إليه».

وأما رواية إقبال^١ فيناسب أن يكون المراد من الخير هو الثواب بقريئة قوله

«كان له ذلك»، فيكون ظاهراً في المرتبة، وكذا قوله «كما» وأمّا ما في حسنة

هشام: ^٢ «شيئاً من الثواب»، «على شيء» «على ما بلغه»، فليس قابلاً لتأويل المحقّق

الخراساني وكذا ذيله.

وأما خبر محمّد بن مروان^٣ فقد اعترف الشيخ بظهوره في ذلك.^٤

١. تقدّم في الصفحة ٣٢٢.

٢. تقدّم في الصفحة ٣٢١.

٣. تقدّم في الصفحة ٣٢٢.

٤. رسائل فقهية، من تراث الشيخ الأعظم ٢٣: ١٥٠.

نعم النبوي^١ صريح في مدعى الشيخ رحمته.
وحيث إن أكثر الأخبار صريح أو ظاهر في المرتبة ومفروغية أصل الرجحان
إلا النبوي، فأين الإطلاق الذي يتكلم عليه؟ ولا أقل من الإجمال.
اللهم إلا أن يقال: إن ظاهر هذه الأخبار، وإن كان هو بلوغ مرتبة
ومقدار خاص من الثواب، لكنه ليس فيه دلالة على كون استحبابه مفروغاً عنه،
بل يصدق ذلك وإن كان البالغ أول مرتبة منه. نعم رواية صفوان لا يخلو
عن ظهور في ذلك لفرض كونه خيراً، إلا أنه لا يجب حمل المطلق على
المقيّد فتدبر.

الاعتراض الرابع: ما قيل من أن الروايات يختصّ بما ورد فيه الثواب، فلا
يشمل ما دلّ على أصل الرجحان ولو استلزمه الثواب.
وأجيب عنه بأن الرجحان يستلزم الثواب، فقد ورد ولو بدلالة ما ورد عليه
التزاماً. ورد بأن الأمر غير مستلزم للثواب وغير دالّ عليه بإحدى الدلالات، بل هو
مما يحكم به العقل، ولو سلّم فيمكن أن يدعى أن ظهور الروايات ما دلّ على
الثواب مطابقة لا التزاماً.^٢
والتحقيق في الجواب أنه يكفي في ذلك الأخبار الخالية عن ذكر الثواب،
مثل رواية ابن طاووس والنبويّ و«عدّة الداعي»، فإنه لا ينبغي إنكار كون ما ورد
به الأمر خيراً وفضيلة كما لا يخفى.

الاعتراض الخامس - وهو العمدة - أن الإخبار بترتب الثواب على العمل

١. تقدّم في الصفحة ٣٢٠ - ٣٢١.

٢. رسائل فقهية، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٣: ١٥٠.

المذكور لا يستلزم الاستحباب.

وتوضيحه: أنّ الثواب قد يكون على إتيان الشيء لاحتمال كونه مطلوباً راجحاً، وهذا لا يحتاج في ترتّب الثواب إلى رجحان آخر غير الرجحان المحتمل.

نعم لو أتى به لا بداعي الاحتمال لا يترتب عليه الثواب؛ لأنّ ترتّب الثواب لا يكون في فعل إلا إذا كان الداعي عليه طلباً محققاً أو محتملاً.

وهذه الروايات كما يحتمل أن يكون المراد منه طلب الشارع مجرد فعل محتمل المحبوبة فيكون ذكر الثواب حاكياً عن الأمر به، كذلك يحتمل أن يكون بتلك المعنى وفيها قرائن على ذلك، مثل تقيد العمل في غير واحدٍ منها بطلب قول النبي ﷺ والتماس الثواب الموعود، فالثواب مترتب على البلوغ وكونه الداعي على العمل والعقل مستقلّ باستحقاقه الثواب، فإن كان المراد أصل الثواب فهو مؤكّد لحكم العقل وإن كان المرتبة فهو إخبار عن تفضّل الله عزّ وجلّ.

وقد ذبّ عن هذا الإشكال في «الكفاية» بأنّه: لا يبعد دلالة بعض تلك الأخبار على الاستحباب، فإنّ صحيحة هشام بن سالم ظاهرة في أنّ الأجر كان مترتباً على نفس العمل الذي بلغه عنه ﷺ أنّه ذو ثواب، وكون العمل متفرّعاً على البلوغ، وكونه الداعي إلى العمل غير موجب لأن يكون الثواب إنّما يكون مترتباً عليه فيما إذا أتى برجاء أنّه مأمور به وبعنوان الاحتياط، بداهة أنّ الداعي إلى العمل لا يوجب له وجهاً وعنواناً يؤتى بذلك الوجه والعنوان، وإتيان العمل بداعي طلب قول النبي ﷺ - كما قيّد به في بعض الأخبار - وإن كان انقياداً إلا

أنّ الثواب في الصحيحة إنّما ترتّب على نفس العمل، ولا موجب لتقييدها به لعدم المنافاة^١ انتهى.

وأنت خبير بأنّه ﷺ يعترف بأنّ المفروض في الأخبار إتيان العمل بداعي الثواب وطلب قول النبي ﷺ، إلا أنّ مستنده في القول بالاستحباب وعدم الحمل على الاحتياط ما يظهر من بعض الأخبار من كون الثواب على نفس العمل، مع أنّ في حسنة المروية عنه: كان له أجره - على نسخة الشيخ - و كان له - على نسخة «الوسائل» ويعدّ تعدّد الرواية، بل المحتمل قوياً وحدثهما وحينئذٍ فيصير الكلام مجملاً؛ إذ على الأخير يصير ظهورها كسائر الروايات، أي كان له ذلك الثواب البالغ ولم يفرض فيها كونه على العمل.

لكن ظاهر جلّ الأخبار خلاف ذلك، وإنّما يختصّ هذا الاستظهار بصحيفة هشام، وهي بعد كونها مثل سائر الأخبار من حيث ظهوره في ترتّب العمل على البلوغ، لظهور إلقاء غير دالّ على الاستحباب، فإنّه على القول به يكون في الرتبة المتأخّرة عن البلوغ وبعنوانه الثانوي، والحال أنّ ظاهر «كان أجر ذلك له» كون الأجر للعمل قبل البلوغ رتبة، وهو ينافي قوله: «وإن كان لم يقله» حيث يفرض عدم مطابقته للواقع فلم يكن للواقع عليه ثواب.

بل أقول إنّ هذه الأخبار ليس في مقام بيان حسن الاحتياط وتأكيد حكم العقل في ذلك والحثّ على الاحتياط أيضاً، حيث لا يختصّ ظهوره بموارد الإتيان بالرجاء، بل يصدق ولو فيما زعم صدق الخبر وأتى بداعي الأمر الزعمي

١. كفاية الأصول: ٤٠١ - ٤٠٢.

فيثاب انقياداً، فالروايات ناظرة إلى القضية بعد الوقوع والتحقّق، وليس فيها أيّ دلالة على الاستحباب ولا حجّية قول الفاسق وإلغاء شرائط الحجّية ولا الحثّ على الانقياد والاحتياط أيضاً، فتدبّر.

وحينئذٍ، فلعله يصير مختصاً بما ورد في خبر معتبر أو ما اعتمد عليه العامل وبعبارة أخرى يفرض فيما عمله على طبعه الأولى، وهو لا يكون عقلائياً إلا عند الوثوق بالخبر فيكون بشارة للعامل من حيث تأتي الأجر، ولو عند انكشاف الخلاف. وليس في مقام بيان أنّ المبلّغ من يكون، فلا إطلاق له من هذا الحثّ حينئذٍ.

التنبه الثالث: في الشبهة الموضوعية

هل تجري البراءة في الشبهات الموضوعية مطلقاً أو لا مطلقاً أو فيه تفصيل؟ قال الشيخ رحمته الله عند الكلام في الشبهات الموضوعية التحريمية: الظاهر عدم الخلاف في أنّ مقتضى الأصل فيه الإباحة للأخبار الكثيرة في ذلك، مثل قوله عليه السلام: «كلّ شيءٍ لك حلال...» وفي الأخبار المتقدّمة، بل جميع الأدلّة المتقدّمة من الكتاب والعقل والسنة كفاية... .

وتوهم: عدم جريان قبح التكليف بلا بيان هنا، نظراً إلى أنّ الشارع يبيّن حكم الخمر - مثلاً - فيجب حينئذٍ اجتناب كلّ ما يحتمل كونه خمراً - من باب المقدّمة العلمية - فالعقل لا يقبّح العقاب خصوصاً على تقدير مصادفة الحرام. مدفوع: بأنّ النهي عن الخمر يوجب حرمة الأفراد المعلومة تفصيلاً أو إجمالاً المردّدة بين محصورين... وأمّا ما احتمل كونه خمراً من دون علم إجمالي فلم

يعلم من النهي تحريمه، وليس مقدّمة للعلم باجتناّب فرد محرّم يحسن العقاب عليه^١. انتهى.

وقد أشار في الشبهة الوجوبية أيضاً إلى ما حقّقه هنا وإلى التوهّم ودفعها، ثمّ ذكر من تلك الموارد الشكّ في تعداد الفوائت من الصلاة.

ويظهر من كلامه أنّ نظره إلى ما كان أفراده من قبيل الأقلّ والأكثر الاستقلالي، فهو يساعد ما فصله في «الكفاية» وفرّق بينها وبين ما كان من قبيل الارتباطي، وتوضيحه أنّ متعلّق الأمر والنهي يتصوّر على ثلاثة أقسام:

١. أن يكون التكليف متعلّقاً بالطبيعة بنحو العامّ الاستغراقي، أو بالطبيعة بنحو الطبيعة السارية، فلكلّ فرد إطاعة ومعصية مستقلاًّ أمراً أو نهياً.

٢. أن يتعلّق به بنحو العامّ المجموعي، فالواجب حينئذٍ لا يتأتّى إلا بإتيان الجميع، ويتحقّق العصيان ولو بترك فرد واحد، والنهي يتحقّق عصيانه بإتيان جميع الأفراد، وأمّا إتيان البعض فليس عصياناً.

٣. أن يكون متعلّقاً بالطبيعة بنحو صرف الوجود فالأمر يمثّل بوجود واحد. نعم لا يمكن الاكتفاء بالمشكوك؛ لأنّه شكّ في المحصل ويعصي بترك جميع الأفراد، وأمّا النهي فيتمثّل بترك جميعها ويعصي ولو بفرد واحد.

ففي القسم الأوّل، وهو ما قد يتعبّر عنها بالأقلّ والأكثر الاستقلالي ادّعى الشيخ جريان البراءة العقلية والنقلية فيها وأيده في «الكفاية».

لكن جريان البراءة العقلية وهي قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فمع الغضّ عمّا

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ١١٩ - ١٢١.

سبق من عدم تماميتها مطلقاً إلا فيما إذا كان البناء على البيان ممنوع هنا لاختصاصه عقلاً بما إذا كان البيان من وظائف الشارع وموكولاً إليه، ومن الواضح أنّ وظيفة الشارع ليس إلا بيان الكبريات والأحكام الكلية دون تعيين الصغريات.

وما يقال: من أنّه وإن كان وظيفة الشارع بيان الكبريات لا المصاديق الخارجية، إلا أنّ العقاب لا يصحّ إلا مع تمامية الحجّة على العبد ومن الواضح أنّ الحجّة إنّما تتمّ بتمام الصغرى والكبرى عند العبد، إذ الكبرى بما هي لا تنفع شيئاً في مورد من الموارد لو لا انضمام الصغرى إليها.^١

مصادرة واضحة، إذ لم يبيّن المراد من إتمام الحجّة، وهل هو شيء وراء بيان الحكم بما هو وظيفته وهو بيان الكبريات؟ وادّعاء لزوم إتمام الحجّة بالمزيد من ذلك متهافت مع صدر الكلام وادّعاء بلا دليل.

هذا مضافاً إلى عدم جريان البراءة العقلية قبل الفحص بلا كلام، مع أنّ البراءة في الشبهات الموضوعية تعمّ قبل الفحص أيضاً. نعم تجرى فيما البراءة الشرعية بلا إشكال، بل هو ظاهر مورد بعض الأخبار مثل قوله عليه السلام: «كلّ شيء هو لك حلال».^٢

خصوصاً من مثل رواية مسعدة بن صدقة والمصاديق المذكور فيها. وأمّا القسم الثاني، فيصير الواجب من قبيل الأقلّ والأكثر الارتباطي، فإن قلنا هناك بالبراءة أو الاشتغال قلنا به هناك أيضاً بلا تفاوت بينهما، وهذا واضح في

١. دراسات في الأصول، اللنكراني ٣: ٢٩٩.

٢. وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٤.

طرف الأمر والوجوب، وأمّا في التكليف التحريمي فقد مرّ أنّ ارتكاب بعض أفراده المعلومة غير مضرّ فكيف بالمشكوك فلا يحتاج إلى البراءة أيضاً. وأمّا القسم الثالث، فالفرد المشكوك الوجوب لا يمكن الاكتفاء به، وفي مشكوك الحرمة يجب الاجتناب؛ لعدم العلم بالامتثال إلا بذلك. وهذا القسم هو الذي تعرّض له في «الكفاية»، وأنه يجب الاجتناب عنها عقلاً لتحصيل الفراغ قطعاً، فكما يجب فيما علم وجوب شيء إحراز إتيانه إطاعة لأمره، كذلك يجب فيما علم حرمة إحراز تركه وعدم إتيانه امتثالاً لنيهه.^١ والعجب من القول بجريان البراءة فيه بلا إشكال، فلا يجب الاجتناب عنه؛ إذ الشكّ حينئذٍ ليس شكّاً في سقوط التكليف حتّى يكون مورداً للاشتغال، وإنّما هو شكّ في ثبوت التكليف فتجري البراءة.^٢ مع تصريحه آنفاً بأنّ امتثال النهي كذلك يكون بترك جميع أفراد الطبيعة، وعصيانه يتحقّق بإيجاد أوّل وجود الطبيعة، وأنّ للنهي أيضاً إطاعة ومعصية واحدة.

هذا كلّه إذا لم يكن هناك أصل محرز للموضوع، مثل قاعدة الفراغ في طرف الوجوب، حيث يحكم بها بصحّة الصلاة المشكوك في صحّتها بعد الفراغ منها. والأصل الجاري احتمالاً في المقام هو استصحاب الترك، وقد أشار إليه في «الكفاية» باستثناء ما إذا كان الشيء مسبوqاً بالترك.^٣

١. كفاية الأصول: ٤٠٣.

٢. دراسات في الأصول، اللكراني ٢: ٥٤٩.

٣. كفاية الأصول: ٤٠٣.

وهذا يمكن تقريره بوجهين:

الأول: استصحاب ترك الحرام المتيقن قبل ارتكاب المشتبه، فيحرز به الامتثال وعدم العقوبة.

الثاني: استصحاب عدم مخالفة النهي ليرتب عليه بقاء التكليف بعد. والأول مثبت؛ إذ ترتب الثواب والعقاب من الآثار العقلية. وأمّا الثاني، فلا إشكال فيه؛ إذ يترتب عليه بقاء التكليف نظير استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة مثلاً فيكون لازمه إتيان ركعة أخرى، فتدبر.

التنبه الرابع: حسن الاحتياط فيما لم يخلّ بالنظام

قال في «الكفاية»: إن الاحتياط حسن عقلاً ونقلاً مطلقاً، حتى فيما كان هناك حجة على عدم الوجوب أو الحرمة، أو أمانة معتبرة على أنه ليس فرداً للواجب أو الحرام ما لم يخلّ بالنظام فعلاً، فالاحتياط قبل ذلك مطلقاً يقع حسناً، كان في الأمور المهمة كالدماء والفروج، أو غيرها، وكان احتمال التكليف قوياً أو ضعيفاً، كانت الحجة على خلافه أو لا، كما أنّ الاحتياط الموجب لذلك لا يكون حسناً كذلك، وإن كان الراجح لمن التفت إلى ذلك من أول الأمر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالاً أو محتملاً فافهم^١. انتهى.

ويشكل ذلك على مبناه ﷺ في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي بسقوط الواقعي عن الفعلية، وكذا بناه في حديث الرفع برفع فعلية الواقع، وحينئذٍ فليس هناك حكم محتمل حتى يتحقق الاحتياط بالنسبة إليه.

١. كفاية الأصول: ٤٠٣.

نعم لا إشكال في ذلك على ما اخترناه من فعلية الواقع حينئذٍ، وأنه يزاحم بمصلحة العمل بالحجة فيرفع إيد عنه للمزاحمة، من دون زوال مطلوبيته وملاكه.

هذا كله إذا لم يكن هناك دليل على حسن الاحتياط واستحبابه، وأمّا مع النظر إلى ذلك الأدلة فلا كلام في حسنه شرعاً مطلقاً، مثل قوله: «أخوك دينك». و«الوقوف عند الشبهات خير» ونحوهما.

ولا يرد عليه بمثل ما أورد سابقاً على أوامر الاحتياط بقصد الأمر، بأن هذه الأدلة إنما يجري بعد فرض إمكان الاحتياط فيبقى عليه الإشكال المذكور على مبنى صاحب «الكفاية».

وذلك لأنه لا يبقى حينئذٍ لهذه الأدلة مورد؛ إذ مجموع موارد الاحتياط إمّا مورد للحجة على عدم التكليف، أو مورد للشكّ وجريان البراءة وقد عرفت مبناه فيهما فلا بدّ من شمول الأدلة لهما وكشفه عن ذلك، فيكشف عن وجود الملاك المحتمل فيتحقّق موضوع الاحتياط عقلاً، ويحكم العقل أيضاً بحسنه. ولا فرق حينئذٍ بين جميع المباني فتدبر.

نعم يجيء حينئذٍ إشكال تزاحم الاحتياطات وعدم إمكان الجمع، كما في تزاحم المستحبات مطلقاً، ويجاب بفعلية الأهمّ دون غيره، ومع ذلك كان غير الأهمّ أيضاً وجداً للملاك فيصحّ إتيانه بقصد الملاك.

فصل

في دوران الأمر بين المحذورين

إذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمة ولم يحتمل فيه أحد من سائر الأحكام فيدور الأمر بين المحذورين من الوجوب أو الحرمة، وإلا فلو احتمل فيه أحد من سائر الأحكام غير الإلزامية، فالأصل فيه هو البراءة بلا إشكال، بل هو أولى بالبراءة من الشبهة الوجوبية أو التحريمية المحضة؛ لعدم جريان أدلة الاحتياط فيه لعدم إمكانه.

والدوران بين الوجوب والحرمة، إمّا يكون بين التوصلين، أو بين التبعدين، أو المختلفين. وعلى أيّ حال، فإمّا يمكن فيه المخالفة القطعية دفعية أو تدريجية أو لا يمكن، والكلام أولاً: فيما يكون بين التوصلين مع عدم إمكان المخالفة القطعية الدفعية ولا التدريجية.

والمشهور بين المتقدمين هو التخيير ولذلك فقد اشتهر بأصالة التخيير وأتى به الشيخ رحمته في تقسيمات مجاري الأصول هكذا، ومع ذلك فقد اختلف فيه الأقوال

بين المحققين بين الحكم بالبراءة عقلاً ونقلاً، أو وجوب الأخذ بأحدهما تخييراً، أو تعييناً، أو التخيير بين الترك والفعل عقلاً مع التوقف عن الحكم به رأساً، أو مع الحكم بالإباحة شرعاً.

فاختار الشيخ رحمته الأول^١ وصاحب «الكفاية» الأخير معللاً بعدم الترجيح بين الفعل والترك، ولشمول مثل «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام» له، ولا مانع منه عقلاً ولا نقلاً^٢.

ثم أشار إلى وجه سائر الأقوال والإشكال فيها.

وظاهر كلامه رحمته عدم جريان حديث الرفع لتعبيره بمثل «كل شيء لك حلال»، ولعله لأن الإلزام معلوم كما أفاد في المنع عن جريان البراءة العقلية، ويشكل بأن جريان أصالة الإباحة أشكل؛ إذ نعلم بعدم الإباحة وشموله للقضية بعنوان واحد ومجرى واحد، بخلاف حديث الرفع الذي يشمل احتمال الحرمة تارة والوجوب أخرى فكل منهما غير معلوم البطلان، وإنما يلزم من جمعهما المخالفة العلمية دون العملية.

وعلى أي حال، فمدعاه رحمته تنحل إلى عدم جريان البراءة العقلية أولاً، وحكم العقل بالتمييز بين الفعل والترك ثانياً، وجريان الإباحة الشرعية ثالثاً، فيقع الكلام تارة في البراءة العقلية وحكم العقل في ذلك، وأخرى من حيث الأصول الشرعية. أما الأول فقد اختار الشيخ رحمته: حكم العقل بقبح المؤاخذة على كل من الفعل والترك، فإن الجهل بأصل الوجوب علة تامة عقلاً لقبح العقاب على الترك

١. فوائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ١٧٨.

٢. كفاية الأصول: ٤٠٤.

من غير مدخلية لانتفاء احتمال الحرمة فيه، وكذا الجهل بأصل الحرمة. وليس العلم بجنس التكليف المراد بين نوعي الوجوب والحرمة كالعلم بنوع التكليف المتعلق بأمر مردد، حتى يقال: إن التكليف في المقام معلوم إجمالاً^١. انتهى.

وهذا هو الذي تكرر في بيان المتأخرين، من أن الملحوظ في القاعدة هو كل واحد من الوجوب أو الحرمة مستقلاً باعتبار أن كل واحد منهما مشكوك فيه، مع قطع النظر عن الآخر فيكون كل واحد منهما مشمولاً لأدلة البراءة. والحاصل: أن مورد جريان البراءة إنما هو نوع التكليف؛ لأنه غير معلوم لا الجنس^٢. انتهى.

وهذا المقدار من التقرير معلوم الإشكال؛ إذ لا ريب في تنجيز العلم الإجمالي المتعلق بحرمة شيء أو وجوب شيء آخر، مع أن المعلوم هو الجنس لا النوع.

ولذلك قال المحقق الخراساني في «الحاشية»: إن العلم بجنس التكليف إنما لا يكون كالعلم بنوعه في تنجيز التكليف به إذا كان طرفاه متعلقين بأمر واحد، كما في ما نحن فيه. وأما إذا كان طرفاه متعلقين بأمرين، فهو كالعلم بنوعه، فكان عليه تقييده بذلك.

والسر أن التنجيز يتقوم بأمرين: البيان الحاصل بالعلم ولو بالإجمال، والتمكّن من الامتثال ولو بالاحتياط، والبيان وإن كان حاصلًا في الصورة الأولى كالصورة الثانية بلا تفاوت، إلا أنه لا تمكّن من الامتثال فيها مع التمكن منه فيها^٣. انتهى.

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ١٧٩ - ١٨٠.

٢. معتمد الأصول ٢: ٦٩.

٣. درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٢٣١.

وهذا منه - كما ترى - اعتراف بحصول البيان فلا يصحّ استناد عدم التنجّز إلى عدم تمامية البيان.

نعم، لا بدّ في تمامية التنجّز من أمر آخر، وهو إمكان الامتثال وقدرة العبد عليه وينتفي بانفتائها كما في موارد الاضطرار إلى ارتكاب أحدهما أو كليهما في العلم الإجمالي فالقصور من ناحية العبد، والفرق بينهما أنّه لو قلنا بتمامية البيان، وإنّما يقبح العقاب لعدم التمكنّ فالعبد يتخير بينهما إذا لم يكن هناك مرجّح، وأمّا مع الترجيح أو احتمال له لا بدّ له من الأخذ بذوي المزيّة، وأمّا بناءً على جريان البراءة فلا احتياج إلى مراعاة الأقوى احتمالاً أو محتملاً، بل يكون كلّه متساوياً عند المكلف وهذا المقدار من الثمرة يكفي.

ولذلك التزم عليه السلام في «الكفاية» بعدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإنّه لا قصور في البيان ها هنا، وإنّما يكون عدم تنجّز التكليف لعدم التمكنّ من الموافقة القطعية كمخالفتها، والموافقة الاحتمالية حاصلة لا محالة كما لا يخفى^١. انتهى.

ومما ذكرنا: يظهر أنّه لا يكفي في المنع عن جريان القاعدة - لو لا تمامية البيان - ما ذهب إليه المحقّق العراقي، من أنّ العقاب مرفوع في الرتبة السابقة بالاضطرار، فلا ينتهي الأمر إلى الترخيص الظاهري بملاك عدم البيان^٢.

لما عرفت من تفاوت الملاكين والفرق بينهما في الآثار.
وكذا ما رامه المحقّق النائيني عليه السلام «من أنّا نقطع بعدم العقاب في المقام فالقطع

١. كفاية الأصول: ٤٠٥.

٢. نهاية الأفكار ٣: ٢٩٣.

بالمؤمن حاصل بنفسه بلا حاجة إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان^١. إذ يرد عليه مثل أورد على سابقه

والحاصل: أن الأظهر عدم جريان قاعدة القبح، لا لأن العقاب مرفوع بالاضطرار، ولا لأن المؤمن حاصل بنفسه فلا يصلح للتنجيز، بل لتمامية البيان ولو على جنس التكليف.

نعم قد يستشكل عليه بأن العلم الإجمالي غير القابل للباعثية لا يعدّ بياناً^٢. وهذا مبني على أن يكون المدار في الخطابات الشرعية والمولوية هو الباعثية والرادعية، ولهذا يقال باستهجان الخطاب فيما إذا كان مورد التكليف خارجاً عن محلّ الابتلاء أو لا يقدر عليه العبد، فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً إذا كان بعض أطرافه كذلك.

لكن التحقيق كما مرّ الإشارة إليه في بحث الأوامر والنواهي، ويأتي أيضاً في تنبيهات الاشتغال في الكلام في الخروج عن الابتلاء خلاف ذلك؛ إذ معنى ذلك أن يكون القدرة شرطاً للتكليف في مرحلة الإنشاء، ولازمه عدم لزوم الاحتياط والشكّ فيه عند الشكّ في القدرة، وهو خلاف الوجدان والعقل كما يرى ذلك فيما إذا وقع ابن المولى مشرفاً على الغرق والعبد يتردد في القدرة على إنقاذه وعدمه.

ولذلك قلنا في محلّه بأن القدرة شرط التنجيز لا الإنشاء ولا الفعلية أيضاً، فإنّ المولى يتأسّف على ترك مطلوبه عند عدم قدرة العبد وإن كان عقابه قبيحاً.

١. فوائد الأصول ٣: ٤٤٨.

٢. مصباح الأصول ٢: ٣٨٦.

وحيثُ، فإن كان الخطاب شخصياً يكون الإنشاء لغوياً، لكن لا يضر ذلك في الخطابات العامة فهي يكشف عن إرادة المولى وكرهته، فالمدار في الخطاب هو بيان إرادة المولى وكرهته ولا يتصدى أكثر من ذلك، وإنما الباعثية والرادعية هو حكم العقل بلزوم تحصيل إرادة المولى وترك مكروهه.

نعم، يبقى الكلام فيما إذا كان الفعل بطبيعته مطلوباً من جهة ومبغوضاً من جهة أخرى، ولا يمكن الجمع بين الملاكين فلا بد من الكسر والانكسار في نفس المولى، حيث إن إنشاء الأمر والنهي معاً لغو فيأمر به عند غلبة المصلحة وينهى عند غلبة المفسدة، وعند التساوي فهو إمّا مباح أو لا يجعل له حكم أصلاً.

ومع ذلك فهذا لا يوجب إلغاء العلم الإجمالي بالتكليف المراد بين الفعل والترك؛ إذ لم يكن هذا الدوران في الواقع وقد صدر الخطاب بأحدهما واقعاً، وهو كاشف عن الملاك الإلزامي فلا بد من الاحتياط بما يقدر، ويترتب عليه ما ذكرنا سابقاً من الأثر وهو لزوم مراعات الأهم احتمالاً أو محتملاً فتدبر.

وسياتي تمام البحث في ذلك في مسألة الابتلاء إن شاء الله تعالى.

ومما ذكرنا: يظهر الكلام في المقام الثاني، حيث إنه بعد عدم جريان قاعدة القبح وتنجيز العلم، حيث لا يمكن الموافقة القطعية يبقى عليه الموافقة الاحتمالية، فالعقل يحكم بالتخير بينهما. ولا يرد عليه أنه لا يعلم ملاك في كل من طرفي الفعل والترك، حيث إنه كذلك في تمام موارد العلم الإجمالي وملاك الاحتمال موجود في الطرفين.

وأما صرف النقص عليه بما إذا اضطرّ بأحد الأطراف أو فيما إذا وصل الضال إلى طريقين... فغير واجب بالجواب، إذ يمكن للقائل نفي التخيير العقلي في

الأول أيضاً، وأما الثاني فلمكان إمكان تركهما معاً. ولكن التخيير إنما هو فيما إذا لم يكن ترجيح، وإلا مع الترجيح احتمالاً أو محتملاً فيتعين. وأما كون دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة فقد مرّ الكلام فيه في مبحث اجتماع الأمر والنهي، وربما ينقض عليه بأنّ لازمه ترجيح جانب الأمر ووجوب الإتيان مثلاً لو كان مظنوناً حيث يكون أقوى احتمالاً فالفعل المظنون الوجوب واجب إذا كان في مقابله احتمال الحرمة، مع أنه لو كان في مقابله احتمال الإباحة لا يجب فاحتمال الحرمة يوجب ويؤثر في الوجوب، وهذا خلاف الإتكاز والعقل.

المقام الثالث في أصالة الإباحة، وقد عرفت أنه أتكل عليها صاحب «الكفاية» وقال بشمول دليله للمقام وعدم المانع منه عقلاً ولا نقلاً.

ومنع جريانها للنائبي عليه السلام لوجوه:

الأول: أن أصل الإباحة يحتصّ بما إذا كان طرف الحرمة الإباحة والحلّ.

الثاني: أنه تحتصّ بالشبهات الموضوعية ولا تعمّ الشبهات الحكيمة.

الثالث: أن جعل الإباحة الظاهرية مع العلم بجنس الإلزام ممّا لا يجتمعان، فإنّ أصالة الإباحة بمدلولها المطابقي تنافي المعلوم بالإجمال، لأنّ مفادها هو الرخصة في الفعل والترك، وذلك يناقض العلم بالإلزام... والحكم الظاهري إنّما يكون في مورد الجهل بالحكم الواقعي فمع العلم به وجداناً لا يمكن جعل حكم ظاهري يناقض بمدلوله المطابقي نفس ما تعلق العلم به. انتهى.

ويرد عليه أولاً: تنافي الإشكال الأول للثالث، إذ لو كان يختص أصل الإباحة بما إذا كان طرف الحرمة الإباحة والحل، فلا معنى لكون مفادها الرخصة في الفعل والترك، إذ الرخصة في الترك حينئذ لغو فيكون مفاده الرخصة بالمعنى الأعم.

اللهم إلا أن يكون مراده ﷺ أن مجراه هو الشك بين الحرمة والإباحة، ومع ذلك يكون مفاده الإباحة بالمعنى الأخص وهو خلاف ما يعلم إجمالاً.

وثانياً: أن الظاهر كون الإباحة بالمعنى الأعم بقرينة الغاية فتختص جريانها برفع احتمال الحرمة ولا نظر لها إلى احتمال الوجوب، بل لا بد لرفع احتماله من التماس دليل آخر، وحينئذ فليس مفادها مناقضاً للعلم.

وثالثاً: بأن رتبة الحكم الظاهري وهو الشك محفوفة ونظيره في الشرعيات أكثر من أن تحصى، كما في التخيير في باب الخبرين المتعارضين بناءً على الطريقتية، وليس العلم بالإلزام رافعاً لمرتبة الحكم الظاهري.

وما يقال: من أن الحكم الظاهري لا بد وأن يكون له أثر شرعي وإلا لكان جعله لغواً، ولا فائدة في جعله هنا لعدم خلو المكلف من الفعل أو الترك تكويناً^١ مدفوعة: بما سبق من ترتب الأثر عليه، وأنه لو لا ذلك للزم مراعاة الأهم والمهم، مع أن لازمه لغوية جعل الإباحة الظاهرية في غير المقام أيضاً.

نعم الأظهر كما سبق منا اختصاص أصالة الإباحة وقوله ﷺ: «كل شيء هو لك حلال...»^٢ بالشبهات الموضوعية، فلا يعم الشبهة الحكمية.

١. دراسات في علم الأصول ٣: ٣٢٩.

٢. وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٤.

المقام الرابع في جريان البراءة الشرعية كحديث الرفع.
واستشكل في جريانه المحقق النائيني أيضاً من أنّ الرفع فرع إمكان الوضع،
ولا يمكن هنا وضع الوجوب والحرمة كليهما، لا على سبيل التعيين ولا على
سبيل التخيير.^١

وفيه: أنّ الحكم المحتمل في المقام كلّ واحد منهما، وللمولى جعل
الوجوب فقط أو وضع الحرمة فقط، وحيث إنّ كلّ منهما مشكوك يجري في
كلّ واحد منهما حديث الرفع. وبعبارة أخرى حديث الرفع الجاري في أحدهما
غير الجاري في الآخر.

ثمّ إنّ العلم الإجمالي بأحدهما واقعاً لا يمنع عن جريانهما ولا يوجب
تعارضهما؛ لعدم كونه مستلزماً للمخالفة القطعية لعدم إمكانه، وغايته المخالفة
الاحتمالية، وهي حاصل على أيّ حال، والمخالفة الالتزامية غير ضارّة.

وأما الإشكال في جريان الأصول الشرعية بتخصيصه بما دلّ على التخيير في
الخبرين المتعارضين، فمدفوع بعدم العلم بالملاك أولاً، وللفرق بينهما ثانياً؛ إذ
على السببية يكون من قبيل المتزاحمين بخلاف المقام، وعلى الطريقة فذي
المرجح أو أحدهما تخييراً حجّة لا يجري معها الأصل بخلاف المقام.

نعم، لو كان أحد طرفي العلم حينئذٍ تعبدياً فيمكن تركهما كما هو واضح،
وحينئذٍ بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية يكون العلم منجزاً، وأما وجوب
الموافقة القطعية، فلا فيكون الحاصل فيه أيضاً التخيير.

١. فوائد الأصول ٣: ٤٨٨.

وهل التخيير بدوي أو استمراري؟ ذهب بعضهم إلى الثاني، وأنّ التخيير استمراري، باعتبار أنّ كلّ فرد له حكم مستقلّ.
واستشكل عليه في «المصباح» أنّه مع فرض تعدّد الأفراد يتولّد من العلم الإجمالي المذكور علم إجمالي متعلّق بكلّ فردين من الأفراد، وهو العلم بوجوب أحدهما وحرمة الآخر؛ إذ المفروض اشتراكهما في الحكم وجوباً وحرمة، فإن كان أحدهما المعين واجباً وإلا فالآخر حرام يقيناً. وهذا العلم الإجمالي وإن لم يمكن موافقته القطعية؛ لاحتمال الوجوب والحرمة في كلّ منهما، إلا أنّه يمكن مخالفته القطعية بإتيانها معاً أو تركهما كذلك... فلا مناص من كون التخيير بدوياً حذراً من المخالفة القطعية، فلا يجوز للمكلّف التفكيك بين الأفراد من حيث الفعل والترك.^١ انتهى.

١. مصباح الأصول ٢: ٣٩٨ - ٣٩٩.

فصل

في أصالة الاشتغال

لو شكّ في المكلف به مع العلم بالتكليف، فتارة لتردّده بين المتباينين، وأخرى بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين أو استقلاليين، وإن كان الثاني ينحلّ إلى علم تفصيلي وشكّ بدوي، إلا أنّ ذلك يعدّ علاجاً له كما لا يخفى، فالبحت يقع في مقامات.

المقام الأوّل: في دوران الأمر بين المتباينين

فالبحت فيه يقع تارة: في جواز ترخيص الشارع خلاف المعلوم بالإجمال وعدمها عقلاً، وأخرى: بعد فرض جوازه في وقوع الترخيص وشمول عمومات البراءة له. وثالثة: على فرض الشمول في وجود المانع وعدمها. وقد مضى الكلام في الجهة الأولى والثانية في مباحث القطع ويغيده تذكّراً. ١. تنجّز التكليف بالعلم، بل الاحتمال ما لم يكن هناك مؤمّن.

٢. لا مؤمن عقلاً إلا قاعدة القبح، وهو لا يجري في العلم التفصيلي؛ لتمامية البيان، ولا في العلم الإجمالي أيضاً وإن كان لا إشكال في جريانها عند الشك.
٣. لا يمكن الترخيص الشرعي عند العلم التفصيلي بحكم؛ لما مرّ في محلّه من عدم إمكان النهي عن العمل بالقطع؛ لحصول التناقض ولو في نظر القاطع، وإن كان لا بدّ من تصحيح ذلك باختصاصه بالعلم التفصيلي بالإرادة كما يأتي.
٤. إنّما الكلام في إمكان الترخيص الشرعي في أطراف العلم الإجمالي وعدمه عقلاً أم يستلزم ذلك أيضاً التناقض؟!
٥. نقل كلام المحقّق الخراساني في مبحث القطع وأنّ العلم الإجمالي مقتضي للتنجيز، لا علة تامّة.
٦. ما استشكل عليه السيّد الخوئي، مع ما يرد عليه في مواضع خمسة.
٧. كلام المحقّق الخراساني في مبحث البراءة وكونه علة تامّة عند تعلّقه بالحكم الفعلي.
٨. بيان إمكان الترخيص إذا لم يعلم بالإرادة، حتّى في العلم التفصيلي.
٩. عدم ورود الترخيص في العلم التفصيلي، وورودها في الشبهة البدويّة.
١٠. الخلاف في الترخيص في المعلوم بالإجمال، ومنع شمول أدلّة الأصول له؛ للزوم التهافت.
١١. منع لزوم التهافت وشمول أدلّة الأصول للعلم الإجمالي.
١٢. يدلّ على عدم وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي تجويز المخالفة القطعية في موارد شتّى، وتجويز المخالفة الاحتمالية في موارد آخر.

أما الأول فقيل: إن ذلك فوق حد الإحصاء في الشرعيات، كما في الشبهة غير المحصورة وكما في من أقرّ عيناً لزيد ثم لعمرو، فإنّ الحاكم يأخذ لهما، مع العلم بأنّ أخذ أحدهما بالباطل، والثالث يأخذهما من يدهما، مع العلم بأنّ أحدهما مال غير المعطي. ولو أقرّ لزيد ثم لعمرو ثم لخالد، فيحكم بالعين للأول وللثاني والثالث بقيمتين، وهو مخالف للواقع قطعاً فلاخذ بالإقرارين أو الأقارير ليس إلا كالأخذ بحلّية المشكوك.

وكذلك لو تداعيا عيناً ولم يكن لأحدهما يد ولا بينة، يحكم بالتنصيف بينهما، مع العلم بأنّها ليست إلا لأحدهما.

وكما في ما ذكروا في باب الصلح لو كان لأحد المودعين درهم وللآخر درهمان، فتلف عند الودعيّ أحد الدراهم؛ فإنّه يقسّم أحد الدرهمين الباقيين بين المالكين، مع العلم الإجمالي بأنّ دفع أحد النصفين دفع للمال إلى غير صاحبه. وكذا لو اختلف المتبايعان في المبيع أو الثمن يحكم بالتحالف وانفساخ البيع، فإنّه يلزم مخالفة العلم الإجمالي، بل العلم التفصيلي في بعض الموارد. انتهى ما ذكره الشيخ رحمته الله.

وقد التزم الشيخ رحمته الله بلزوم التوجيه وقال بعد إحالة الشبهة الغير المحصورة إلى ما سيأتي: إنّ الحاكم فوظيفته جواز أخذ ما يستحقّه المحكوم له على المحكوم عليه بالأسباب الظاهرية كالإقرار والحلف والنّية وغيرها، فهو قائم مقام المستحقّ في أخذ حقّه، ولا عبرة بعلمه الإجمالي كالإفتاء بجواز دخول المسجد لواجدي المنّي في الثوب المشترك... وأمّا غير الحاكم...، فلا نسلم جواز أخذه لهما، بل

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٢٠٦ - ٢٠٧.

ولا لشيء منهما، إلا إذا قلنا بجواز معاملته مع كلٍّ منهما بحكمه الظاهري ... وأمّا مسألة الصلح فالحكم فيها تعبدى، وكأنه صلح قهريّ بين المالكين، أو يحمل على الشركة بالاختلاط.^١ انتهى.

لكن يرد على الأوّل: أنّه وإن كان يجوز للمجتهد الفتوى بجواز دخولها في المسجد، إلا أنّه لا يجوز له إدخالهما فيه كما لا يخفى، والمقام من هذا القبيل، فلا يجوز له أخذ الأصل والغرامة معاً منه، والثاني فبأنّ الالتزام بالشركة - مع أنّه لا اختلاط بينهما - يوجب التثليث لا التنصيف، مع أنّ الشركة أيضاً حكم ظاهري مخالف لما يعلم واقعاً، ولذلك فلو علم بعد التنصيف أنّ الدرهم المسروق كان لأحدهما يؤخذ منه النصف للآخر.

ومنه يظهر أنّه ليس من قبيل الصلح القهريّ أيضاً، وإلا لم يكن وجه للأخذ بعد العلم، مع أنّه لا إشكال في الأخذ منه.

وأما الثاني - فمنها ما ورد في المال المختلط بالحرام وأنه رضي الشارع بالخمس وهو أيضاً حكم ظاهريّ، ولذلك وقع الخلاف فيما لو عرف صاحبه بعد التخمس.

كموثّقه سماعة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب مالاً من عمال بني أمية، وهو يتصدّق منه ويصل منه قرابته ويحجّ؛ ليغفر له ما اكتسب ويقول: «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ»، فقال عليه السلام: «إِنَّ الْخَطِيئَةَ لَا تَكْفُرُ الْخَطِيئَةَ، وَإِنَّ الْحَسَنَةَ تَحُطُّ الْخَطِيئَةَ» ثمّ قال: «إِنْ كَانَ خَلَطَ الْحَرَامَ حَلَالاً فَاخْتَلَطَا جَمِيعاً، فَلَمْ

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٢٠٧ - ٢٠٨.

يعرف الحرام من الحلال فلا بأس^١.

فإنها لو لم تدلّ على جواز المخالفة القطعية - فيصير من قبيل القسم الأول - لكانت دالة على جواز المخالفة الاحتمالية قطعاً، فإنّ ظاهره نفي البأس عن التصدّق والصلة والحجّ من المال المختلط بالحرام وحصول الأجر في ذلك. وحمله الشيخ عليه السلام على وروده في مورد حرام خاصّ ممّا يعذر فيه الجاهل، كالربا بناء على ما ورد في جملة من الأخبار من حلية الربا الذي أخذ جهلاً، ثمّ لم يعرف الحرام بعينه في المال المخلوط^٢.

وقال المحقّق الخراساني: هاهنا وجه آخر لا يبعد كونه أقرب منهما، وهو أن يكون المراد من قوله عليه السلام «إن كان خلط» هو خلط الحرام بالحلال وعدم تميّز أحدهما من الآخر عند عمّال بني أمية، بحيث لا يعلم من أصابه المال أنّه من الحرام أو الحلال، كما هو الحال في غالب أموال العمّال للظلمة، فيكون من قبيل ما دلّ على جواز أخذ ما علم فيه الحرام إجمالاً المحمول على كون الحكم بالحلّ مستنداً إلى كون الشيء مأخوذاً من يد المسلم ومتفرّغاً على تصرّفه المحمول على الصحّة عند الشك^٣.

وفيه: أنّه لو كان كذلك عند صاحبه بحيث لم يعرف الحرام من الحلال لم يبق وجه لجريان قاعدة يد المسلم وحمل فعله على الصحّة.

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٢١٦؛ أنظر: وسائل الشيعة ١٧: ٨٨، كتاب التجارة،

أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٢.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٢١٧.

٣. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٢٤٠ - ٢٤١.

مضافاً إلى أنّ المسلم من جريان قاعدة الصحة صورة عدم الاختلاط، فلا وجه لقيّد الاختلاط في الخبر لو كان الحلية من هذه الجهة.
مضافاً أنّه خلاف ظاهر قوله: «ليغفر له ما اكتسب».

وفي «الوسائل»: أصاب مالا من عمل بني أمية فلا يبقى محلّ للتوجيه المذكور. اللهمّ إلا أن يكون المراد: ١. أنّ الصدقات التي وقعت من ماله الحلال يذهب السيئات ولا بأس، لكنّه لا يناسب تقييد الاختلاط وعدم التميز.

٢. أن يكون بمنزلة المال المختلط فيجب فيه الخمس، لكن لا يكون الخمس بالمعنى المصطلح بل عموم الخير والصدقة كما أفتى به صاحب «المستند»^١ فيكون الصلة والصدقة من باب أداء الخمس ويتاب ذلك اشتراط الاختلاط فيه. فلا يكون حينئذٍ دليلاً على المطلوب

فتحصل: أنّ مقتضى القاعدة الأولية من عموم أدلة الأصول وتأييد بعض الأخبار الخاصة الترخيص وعدم وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي.

اللهمّ إلا أن يتمّ دليل خاصّ على وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي ويمكن أن يستدلّ لذلك بعدة من الأخبار بعضها عامّ دالّ على وجوب الاحتياط فيه مطلقاً وبعضها وارد في الموارد الخاصة يصطاد منه الحكم العامّ. أمّا الأوّل، فمنها: قوله عليه السلام: «ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال»^٢. فإنّ الاشتباه يحصل بالاجتماع ويصدق عليه.

١. مستند الشعية ١٠: ٣٩.

٢. مستدرک الوسائل ١٣: ٦٨، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٥.

ومنها: المرسل: «أتركوا ما لا بأس به حذراً عما به البأس»^١.
ومنها: رواية ضريس الكناسي: عن السمن والجبن نجده في أرض المشركين بالروم أنأكله فقال: «أما ما علمت أنه قد خلطه الحرام فلا تأكل، وأما ما لم تعلم فكله حتى تعلم أنه حرام»^٢. بناءً على أن الخلط يصدق مع الاشتباه.
ومنها: رواية عبدالله بن سليمان عن أبي عبدالله عليه السلام في الجبن: «كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة»^٣. بناءً على أنه يصدق على مجموع قطعات لحم اشتبه المذكي بالميتة أن فيه الميتة.
وأورد المحقق الخراساني على الأول بمنع صدق الاجتماع بمجرد الاشتباه مع كمال البيئونة. بين شيئين، بل إنما يصدق إذا كانا تمزجاً فالرواية ناظرة إلى الحرام التفصيلي.

وعلى الثاني، بأن الأمر فيه للإرشاد، وهو تابع لما يرشد إليه وجوباً واستحباباً، فما لم يحرز من الخارج لزوم الحذر لا يكفي مثل هذه الرواية في إثباته.
وعلى الثالث، بأن الخلط لا يصدق مع الاشتباه، بل لا بد من الامتزاج.
وعلى الرابع، بأن الظاهر كون الميتة داخلة فيه ممزوجة به، وهو لا يصدق بالاشتباه مع كمال البيئونة^٤.

والإنصاف أنه وإن كان إيراده على الثاني واضحاً، وكذا الأول قابل للنصر بما

١. راجع: بحار الأنوار ٧٤: ١٦٤ / ١٩٢؛ أنظر: فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٢١١.
٢. وسائل الشيعة ٢٤: ٢٣٥، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المحرمة، الباب ٦٤، الحديث ١.
٣. وسائل الشيعة ٢٥: ١١٨، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المحرمة، الباب ٦١، الحديث ٢.
٤. درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٢٤١.

أنّ الاجتماع قد يكون في الملاك وقد يكون نظير اجتماع الأمر والنهي وقد يكون عند الاشتباه ولم يعلم المراد منه فلا يصحّ الاستدلال به، إلا أنّ الخبر الثالث قابل للدفاع، إذ إطلاق الخلط يشمل بعض موارد العلم الإجمالي قطعاً، كما في خلط الحنطة بالشعير ولذا قالوا بحصول الشركة. وبعبارة أخرى لا يشترط في صدق الخلط الامتزاج مع السراية، بل يصدق ولو لا بالسراية أيضاً، وإذا تمّ الإطلاق في تلك الصورة؛ تدلّ في باقي الصور لعدم الفرق بينها فتدلّ على وجوب الموافقة القطعية.

وأما الرابع، فكذلك أيضاً؛ إذ إنكار صدق الخلط فيه على مجموع قطعتين من اللحم احديهما حرام مشكل.

ومع ذلك يمكن الإشكال في الثالث بأنّ مورد السؤال هو السمن والجبن بما أنّه يحتمل أن يكون فيه الميتة، فجوابه عليه السلام بأنّ «ما علمت أنّه خلطه» يكون ناظراً إلى خلط الميتة في السمن فعنوان الخلط، وإن كان يصدق بغير المزج أيضاً إلا أنّ مورد الرواية هو الخلط بالمزج، وحيث إنّ المراد من «ما» هو السمن والجبن فلا إطلاق فيه يشمل غيره.

ويؤيّده ذيل الرواية مع قوله عليه السلام: «حتّى تعلم أنّه حرام»؛ إذ المراد هو العلم التفصيلي قطعاً بقرينة المورد فهو في مقام بيان الحلّية ما دام الشكّ، وأما العلم الإجمالي ولو بنحو غير المحصورة فحاصل، وممّا ذكر يظهر عدم جواز الاستدلال بعموم الذيل أيضاً كسائر أخبار الحلّية، فتدبّر.

وأما الرابع، فيجري فيه نظير ما ذكرناه في الثالث، حيث إنّ السؤال عن الجبن والجواب عنه أيضاً ولذا قال: «إنّ في الميتة» لا الحرام؛ لأنّ الميتة هو

الحرام المحتمل في الجبن وليس الشهادة على أن فيه الميتة إلا بالمزج، وإلا فالعلم الإجمالي بنحو الشبهة غير المحصورة حاصل، ولو بدون الشهادة كما لا يخفى.

وأما القسم الثاني فهو الروايات المتفرقة في شتى أبواب الفقه الدالة على عدم جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي.

منها: ما ورد في الإنائين المشتبهين وهو موثقة سماعة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل معه إنائان فيهما ماء، وقع في أحدهما قدر لا يدري أيهما هو، وليس يقدر على ماء غيره قال: «يهريقهما جميعاً وتيمم»^١.

ومثله رواية عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سئل عن رجل معه إنائان فيهما ماء، وقع في أحدهما قدر لا يدري أيهما هو، وحضرت الصلاة، وليس يقدر على ماء غيرهما قال: «يهريقهما جميعاً وتيمم»^٢.

فإن المراد منهما إما الإهراق إرشاداً إلى عدم الشرب والتوضي معاً فيدل على عدم جريان قاعدة الطهارة والحلية واستصحابهما، وإما عدم جواز التوضي فقط، فيدل على عدم جريان قاعدة الطهارة واستصحابها وأصالة الحلية مثلها، وبه عرفت أنه لا افتقار في الاستدلال إلى القول بحرمة استعمال النجس.

ومنها: ما ورد في الثوبين المشتبهين عن الصدوق بإسناده إلى صفوان بن يحيى أنه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الرجل معه ثوبان، فأصاب أحدهما

١. وسائل الشيعة ١: ١٥١، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٨، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ١: ١٥٥، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٨، الحديث ١٤.

بول ولم يدر أيهما هو، وحضرت الصلاة وخاف فوتها، وليس عنده ماء كيف يصنع؟ قال: «يصلّي فيهما جميعاً»^١.

فإنه يدلّ على عدم جريان أصالة الطهارة ولزوم الموافقة القطعية، والمقام وإن كان ليس مورداً لأصالة الإباحة والحلية، إلا أنّ الكلام فيها واحد.

ومنها: الرواية المعروفة في باب الاستصحاب عن زرارة: أصاب ثوبي دم رعاف... قلت: فإني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله، قال: «تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها، حتى تكون على يقين من طهارتك...»^٢.

فإنها دالة على عدم جريان أصالة الطهارة واستصحابها، فتدلّ على وجوب الموافقة القطعية ودالاتها على العموم قويّ بملاحظة التعليل واحتمال اختصاصها بالطهارة كما ترى.

ومنها: ما ورد في بيع المذكى المشتبه بالميتة ممّن يستحلّه. فعن الحلبي، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول «إذا اختلط الذكيّ والميتة باعه ممّن يستحلّ الميتة ويأكل ثمّنه»^٣.

وحسنة علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: أنه سئل عن رجل كان له غنمٌ وبقرٌ، وكان يدرك الذكيّ منها فيعزله ويعزل الميتة، ثمّ إنّ الميتة والذكيّ اختلطا كيف يصنع به، قال: «بيعه

١. وسائل الشيعة ٣: ٥٠٥، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٦٤، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٣: ٤٠٢، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٧، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ١٧: ٩٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٧، الحديث ١.

ممن يستحل الميتة و يأكل ثمنه فإنه لا بأس^١.

بعد حملها على قصد بيع المذكي، حتى لا يكون خلافاً للإجماع على عدم جواز الانتفاع بالميتة. ولو لا مانعية العلم الإجمالي لم يكن وجه للتقييد بالبيع ممن يستحل، بل يكون هو وغيره سواء.

نعم، يشكل عليه بأن ذلك مقتضى أصالة عدم التذكية الجارية في كل منهما الحاكمة على أصالة الحل، وليس وجوب الاجتناب مستنداً إلى العلم الإجمالي، بل كان كذا ولو كان بالشبهة بالبدوية، كما يقال بمثل ذلك في وجوب الصلاة بالجوانب الأربع عند اشتباه القبلة من جهة الاشتغال بالصلاة وعدم إحراز القبلة في واحد منها، ومقتضاه وجوب الصلاة إلى كل جانب وإنما ورد الرخصة في الأربع.

نعم، لو قيل بعدم جريان أصالة عدم التذكية لكان للاستدلال وجه، لكن المورد من قبيل الشبهات المصدقية التي قد عرفت جريان أصالة عدم التذكية فيها، كما هو المشهور.

ومنها: ما ورد في البهيمة الموطوءة ووجوب القرعة عند الاشتباه:

كما عن محمد بن عيسى عن الرجل عليه السلام أنه سئل عن رجل نظر إلى راع نزا على شاة، قال: «إن عرفها ذبحها وأحرقها، وإن لم يعرفها قسمها نصفين أبداً، حتى يقع السهم بها، فتذبح وتحرق وقد نجت سائرهما^٢».

وفي «تحف العقول» عن أبي الحسن الثالث عليه السلام في جواب مسائل يحيى بن

١. وسائل الشيعة ١٧: ٩٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٧، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ٢٤: ١٦٩، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المحرمة، الباب ٣٠، الحديث ١.

أكثرهم قال: «وأما الرجل الناظر إلى الراعي، وقد نزا على شاة فإن عرفها ذبحها وأحرقها، وإن لم يعرفها قسم الغنم نصفين، وساهم بينهما فإذا وقع على أحد النصفين، فقد نجا النصف الآخر، ثم يفرق النصف الآخر، فلا يزال كذلك حتى تبقى شاتان فيقرع بينهما، فأيهما وقع السهم بها ذبحت، وأحرقت ونجا سائر الغنم»^١.

فإنه لو لا مانعية العلم الإجمالي لم يكن وجه للاجتناب عن الجميع، حتى يقرع بينها هذا.

والذي يطمئن به النفس أنه لو لا وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي، لكان هذا طريقاً واضحاً لارتكاب المحرمات والنجاسات بإيجاد الشبهة واختلاطه مع غيره، فإنه كما روي عن الإمام إيجاب مقدمات لا يوجب العلم بالتكليف كرش الماء لثلا يعلم بإصابة البول، كذلك كان يمكن اختلاطه بعد العلم أيضاً.

لا يقال: إن غاية ما يستلزمه تنجيز العلم الإجمالي إذا كان مسبوقاً بالعلم التفصيلي، كما أنه لم يرد أمر بالاحتياط والقرعة مع أنه لا إشكال في جريان القرعة في موارد الاختلاط.

فإنه يقال: إن ذلك غير مثمر في القرعة بعد لزوم الاجتناب عن واحد وهو حاصل، وأما في المقام فيؤثر في جواز ارتكابه ولا فرق بين الإجمال الحادث والسابق.

١. تحف العقول: ٤٨٠؛ وسائل الشيعة ٢٤: ١٧٠، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المحرمة، الباب ٣٠، الحديث ٤.

تنبيهات: حول المقام الأوّل

الأوّل: لو اضطرّ المكلف إلى ارتكاب بعض المحتملات

فقال الشيخ رحمته: إن كان بعضاً معيّناً فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقي، إن كان الاضطرار قبل العلم أو معه؛ لرجوعه إلى عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي؛ لاحتمال كون المحرّم هو المضطرّ إليه، وإن كان بعده فالظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر؛ لأنّ الإذن في ترك بعض المقدمات العلمية بعد ملاحظة وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي يرجع إلى اكتفاء الشارع في امثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات، ولو كان المضطرّ إليه بعضاً غير معيّن وجب الاجتناب عن الباقي وإن كان الاضطرار قبل العلم الإجمالي؛ لأنّ العلم حاصل بحرمة واحد من أمور لو علم حرمة تفصيلاً وجب الاجتناب عنه، وترخيص بعضها على البدل موجب لاكتفاء الأمر بالاجتناب عن الباقي.

فإن قلت: ترخيص ترك بعض المقدمات دليل على عدم إرادة الحرام الواقعي ولا تكليف بماعداه، فلا مقتضى لوجوب الاجتناب عن الباقي.

قلت: المقدمه العلمية مقدّمة للعلم، واللازم من الترخيص فيها عدم وجوب تحصيل العلم، لا عدم وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي راساً. انتهى.

وقال في «الكفاية»: «إنّ الاضطرار كما يكون مانعاً عن العلم بفعليّة التكليف لو كان إلى واحد معيّن، كذلك يكون مانعاً لو كان إلى غير معيّن؛ ضرورة أنّه

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٢٤٥.

مطلقاً موجب لجواز ارتكاب أحد الأطراف أو تركه تعيناً أو تخيراً، وهو ينافي العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينها فعلاً.

وكذلك لا فرق بين أن يكون الاضطرار كذلك سابقاً على حدوث العلم الإجمالي أو لاحقاً، وذلك لأنّ التكليف المعلوم بينها من أوّل الأمر كان محدوداً بعدم عروض الاضطرار إلى متعلّقه، فلو عرض على بعض أطرافه لما كان التكليف به معلوماً؛ لاحتمال أن يكون هو المضطرّ إليه فيما كان الاضطرار إلى المعين أو يكون هو المختار فيما كان إلى بعض الأطراف بلا تعين.

ثمّ أورد على نفسه: الاضطرار إلى بعض الأطراف ليس إلا كفقدها، فكما لا إشكال في لزوم رعاية الاحتياط في الباقي مع الفقدان، كذلك لا ينبغي الإشكال في لزوم رعايته مع الاضطرار، فيجب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه خروجاً عن عهدة ما يتنجّز عليه قبل عرضه.

وأجاب بأنّ فقد المكلف به ليس من حدود التكليف به وقيوده... بخلاف الاضطرار إلى تركه... ولا يكون الاشتغال من أوّل الأمر إلا مقيداً بعدم عرضه، فلا يقين باشتغال الذمّة بالتكليف به إلا إلى هذا الحدّ، فلا يجب رعايته فيما بعده. انتهى.

ورجع عن ذلك في «الحاشية» واختار عكس ما عن الشيخ رحمته تقريباً وقال معلّقاً على قوله: لأنّ التكليف المعلوم بينها من أوّل الأمر...: إنّ ذلك إنّما يتمّ فيما كان الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه، وأمّا لو كان إلى أحدهما المعين فلا يكون بمانع

عن تأثير العلم للتنجّز؛ لعدم منعه عن العلم بفعلية التكليف المعلوم إجمالاً المرّد بين أن يكون التكليف المحدود في هذا الطرف أو المطلق في الطرف الآخر؛ ضرورة عدم ما يوجب عدم فعلية مثل هذا المعلوم أصلاً، وعروض الاضطرار إنّما يمنع عن فعلية التكليف لو كان في طرف معروضه بعد عروضه، لا عن فعلية المعلوم بالإجمال المرّد بين التكليف المحدود في طرف المعروض والمطلق في الآخر بعد العروض، وهذا بخلاف ما إذا عرض الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه، فإنّه يمنع عن فعلية التكليف في البين مطلقاً فافهم وتأمل^١. انتهى.

وللمحقّق النائيّ كلام طويل يقسّم فيه الاضطرار إلى ما قبل التكليف وما بعده قبل العلم وبعد العلم، وكلّ واحد إمّا يكون الاضطرار إلى واحد معيّن أو لا معيّن، وقد اختار فيه مثل ما اختاره الشيخ رحمته الله وأنّه إنّما يوجب عدم تنجيز العلم إذا كان الاضطرار قبل التكليف أو بعد التكليف قبل العلم، بخلاف ما إذا كان الاضطرار بعد العلم.

ثمّ قال: وأمّا لو كان إلى غير المعيّن فالأقوى فيه وجوب الاجتناب عمّا عدا ما يدفع به الاضطرار مطلقاً في جميع الصور، فإنّ الاضطرار إلى غير المعيّن يجتمع مع التكليف الواقعي ولا مزاحمة بينهما؛ لإمكان رفع الاضطرار بغير متعلّق التكليف، مع قطع النظر من العلم والجهل الطاري^٢. انتهى.

وفيه أنّ مقتضى الاضطرار إلى أحدهما اللامعيّن أنّه لو سئل المولى عن ارتكاب كلّ منهما لكان يجيب بجوازه وعدم المنع عنه، وذلك يدلّ على عدم

١. كفاية الأصول: ٤٠٩، الهامش ١.

٢. فوائد الأصول ٤: ٩٨.

فعلية التكليف الواقعي لفرض كونه في ضمن واحد منهما والمفروض تجويز ارتكاب كل منهما.

والحاصل: أنه لا ينبغي الإشكال في أنّ الرخصة في ارتكاب كل منها ينافي فعلية التكليف الواقعي، ومع عدم الفعلية يجوز ارتكاب كليهما.

نعم، يرد على صاحب «الكفاية» أنّ ما حَقَّقَه في «الحاشية» إنّما يتمّ لو كان التكليف ممّا يتعلّق به الغرض في كلّ آن دائماً ومستمرّاً لحفظ الحيات مثلاً فإنّها مطلوبة ولو آنأ ما، وأمّا لو كان بنحو يكون التكليف بترك شيء مطلقاً، أي ترك ماهيته دون تأخير فعله بطلب آخر فلا، فإنّه لو علمنا حينئذٍ عدم إمكان ترك الماهية فلا فرق في فعلها في أوّل الزمان أو آخرها؛ لعدم حصول غرضها على أيّ حال، كما هو كذلك في الإفطار في رمضان فإنّه مبغوض، لكن لو علم بالاضطرار إلى الإفطار بعد الظهر لازمه الإفطار قبل الظهر أيضاً بخلاف الأوّل، فإنّه في الحقيقة ينحلّ إلى واجبات ومحرمات، ويكون نظير ما إذا علم إمّا وجوب صلاة الجمعة إلى عشر سنين أو وجوب الظهر ما دام العمر، فإنّه يكون الاحتياط بالجمع بينهما كما لا يخفى.

وبالجملة، فإطلاق القول بوجوب الاحتياط في الاضطرار إلى المعين بوجوب الاجتناب عن الآخر غير تامّ، وإنّما يتمّ في الغرض المذكور، والظاهر أنّ الغالب في الأحكام هو القسم الثاني كما لا يخفى.

فالمتحصّل جواز ارتكاب ما عدا المضطرّ إليه مطلقاً سواء كان الاضطرار إلى أحدهما المعين أو غيرها وسواء كان حدوثة قبل العلم أو التكليف أو بعدهما إلا فيما كان الاضطرار إلى أحدهما المعين بعد العلم كان التكليف

فيه مستمراً طيلة الزمان كاستدامة الحياة.

هذا كله مقتضى القاعدة وعلى مبنى القوم من عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي أو جريانها وتعارضها وتساقطها، وأما على ما مر من عدم تعارض الأصول وأنّ الحاكم بالاحتياط هو ما يستفاد من الأخبار.

فقد يتراءى أنّ الخارج عن عموم الأصول هو غير مورد الاضطرار؛ لعدم ورود واحد من الأخبار في مورد الاضطرار فيبقى على الأصل وهو الإباحة.

لا يقال: إنّ الاضطرار من العناوين الثانوية الحاكمة على الأدلة الأولية، فالخارج عن الأصول موارد العلم الإجمالي سواء كان مورد الأصل أم لا، فيكون كالأدلة الأولية الدالة على حرمة الشيء فمقتضى الأدلة الأولية الاجتناب عن كلا الطرفين، فإذا حصل الاضطرار يحكم عليه بمقدار ما اضطر إليه، وقد اشتهر أنّ الضرورات تنقذ بقدرها فلا وجه لإباحة غير ما اضطر إليه، سواء كان معيناً أو غير معين.

لأنه يقال: هذا لو كان مفاد أدلة وجوب الاحتياط هو الموضوعية، فيكون مقتضاه جعل الحكم لكلا الطرفين ظاهرياً وهو ممنوع، بل ظاهراً ليس إلا الطريقة؛ إذ ليس المستفاد منها إلا عدم جريان الأصول فيها لأنها حاكم على أدلة الأصول بحيث لا يترتب على ارتكابها لو لم يصادف الواقع محذور.

ويمكن أن يقال: إنّ المقام كتلف بعض الأطراف، فإنه لم يرد فيه خبر بالخصوص، ومع ذلك يقال بالاحتياط حيث لو كان مقتضاه عدم وجوب الاحتياط لكان ذلك طريقاً لارتكاب بعض الأطراف. نعم لما لم يرد دليل على وجوب الاجتناب إذا كان التلف قبل العلم لا نقول بالاحتياط فيها، وكذلك في

المقام يقال بوجوب الاحتياط إذا كان الاضطرار بعد العلم، دون ما إذا كان الاضطرار قبل العلم؛ لعدم الفرق بينهما ملاكاً و عرفاً كما لا يخفى.

الثاني: في ما إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن الابتلاء

قال الشيخ رحمته: إنَّ وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين إنما هو مع تنجّز التكليف بالحرام الواقعي على كلِّ تقدير... فلو لم يكن كذلك، كما إذا دار بين وقوع قطرة من البول في أحد الإنائين أحدهما نجس أو بول قطعاً أو ماء كثير لا يفعل ... لم يجب الاجتناب عنه.

وكذا لو كان التكليف في أحدهما معلوماً لكن لا على وجه التنجّز، بل معلّقاً على تمكّن المكلف منه فإنَّ ما لا يتمكّن المكلف من ارتكابه لا يكلف منجّزاً بالاجتناب عنه....

وكذا لو كان ارتكاب الواحد المعين ممكناً عقلاً لكنَّ المكلف أجنبيّ عنه وغير مبتلى به بحسب حاله، فإنّه لا يحسن التكليف المنجّز بالاجتناب عن الطعام أو الثوب الذي ليس من شأن المكلف الابتلاء به. نعم يحسن الأمر بالاجتناب عنه مقيداً بقوله: إذا اتفق لك الابتلاء بذلك بعارية أو بملك أو بإباحة فاجتنب عنه. والحاصل: أنّ النواهي المطلوب فيها حمل المكلف على الترك مختصةً بحكم العقل والعرف بمن يعدّ مبتلى بالواقعة المنهيّ عنها، ولذا يعدّ خطاب غيره بالترك مستهجناً إلا على وجه التقييد بصورة الابتلاء. ولعلَّ السّرّ في ذلك أنّ غير المبتلى تارك للمنهيّ عنه بنفس عدم ابتلائه فلا حاجة إلى نهيّه.^١

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٢٣٣ - ٢٣٤.

ثم قال: إلا أن الإنصاف أن تشخيص موارد الابتلاء وعدمه كثيراً ما يخفى. فيمكن أن يقال عند الشك: الأصل البراءة من التكليف المنجز. إلا أن هذا ليس بأولى من أن يقال: إن الخطابات مطلقة وإنما يعلم تقييدها في بعض الموارد وفي مورد الشك نشك في قبح التنجيز فنرجع إلى الإطلاقات فمرجع المسألة إلى أن المطلق المقيّد بقيد مشكوك التحقق في بعض الموارد - لتعدّر ضبط مفهومه على وجه لا يخفى مصداق من مصاديقه - هل يجوز التمسك به أو لا؟ والأقوى الجواز فيصير الأصل في المسألة وجوب الاجتناب في موارد الشك^١ انتهى كلامه ملخصاً.

وقد تبعه في صدر الكلام صاحب «الكفاية» وقال: إنه لما كان النهي عن الشيء إنما هو لأجل أن يصير داعياً للمكلف نحو تركه لو لم يكن له داعٍ آخر، ولا يكاد يكون ذلك إلا فيما يمكن عادة ابتلائه به، وأمّا ما لا ابتلاء به بحسبها، فليس للنهي عنه موقع أصلاً؛ ضرورة أنه بلا فائدة ولا طائل، بل يكون من قبيل طلب الحاصل كان الابتلاء بجميع الأطراف ممّا لا بد منه في تأثير العلم الإجمالي^٢.

ثم قال: ومنه ينقدح أن الملاك في الابتلاء... هو ما إذا صحّ انقذاح الداعي إلى فعله في نفس العبد... ولو شك في ذلك كان المرجع هو البراءة، لعدم القطع بالاشتغال لا إطلاق الخطاب، ضرورة أنه لا مجال للتشبّث به إلا فيما إذا شك في التقييد بشيء بعد الفراغ عن صحّة الإطلاق بدونه، لا فيما شك في اعتباره في

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٢٣٦ - ٢٣٧.

٢. كفاية الأصول: ٤١٠.

صحته (في تحقق ما يعتبر في صحته) فتأمل تعرف.^١

وقد اضطرب كلماته ﷺ في المقام في «الحاشية»: فقال ذيل قول الشيخ ﷺ: نعم يحسن الأمر بالاجتناب عنه مقيداً...: «لا يخفى أنه إنما لا يحسن الأمر إلا كذلك بلحاظ أثره وما هو الغرض منه من البعث والتحرير، وإلا فبلحاظ أصل إنشاء الحكم لا يحسن التقييد بذلك، بل لا يجوز كما ننبه عليه».^٢

ثم قال في التعليقة التالية ذيل قوله فيرجع إلى الإطلاقات... إنما يجوز الرجوع إلى الإطلاقات في دفع قيد كان التقييد به في عرضه ومرتبته، بأن يكون من أحوال ما أُطلق وأطواره، لا في دفع ما لا يكون كذلك، وقيد الابتلاء من هذا القبيل، فإنه بحكم العقل والعرف من شرائط تنجز الخطاب المتأخر من مرتبة أصل إنشائه، فكيف يرجع إلى الإطلاقات الواردة في مقام أصل إنشائه في دفع ما شك في اعتباره في تنجزه.^٣

ثم استشكل في الكلام الأخير للشيخ بأنه ليس مرجعها إلى ذلك أصلاً، فإن الحاكم بالتقييد في الباب إنما هو العقل وليس شأنه الحكم بالتقييد بمفهوم عام متعذر ضبطه على وجه لا يخفى مصداق من مصاديقه، بل يستقل بالتقييد فيما يجزم التقييد به، ويشك فيما يشك فيه من دون تفاوت بين علم باندرجهما تحت مفهوم واحد وشك فيه...^٤

١. كفاية الأصول: ٤١٠.

٢. درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٢٤٤.

٣. درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٢٤٤.

٤. درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٢٤٤.

وقد صرّح في «الفوائد» بعدم استلزام تقييد في الخطاب لأنه لا يوجب تضييقاً للمادة أصلاً لوضوح حرمة شرب الخمر الخارج عن محلّ الابتلاء ولا تضييقاً لما هو مفاد إطلاق الهيئة من التحريم الإنشائي المطلق الغير المختصّ بصورة الابتلاء وإن كان التحريم الفعلي مختصاً بها ... فكيف يرجع في رفع ما شكّ في اعتباره إلى إطلاقه.^١

والمحصّل من كلماته كون التقييد بالابتلاء في مرحلة الفعلية والتنجز لا مرتبة الإنشاء والخطاب، وعليه بنى الإشكال على الشيخ بأنّ إطلاق الخطاب لا يزيل الشكّ فلا يكون موجباً في المقام.

ولعلّ ذلك ظاهر صدر كلامه في «الكفاية» أيضاً بقوله: فإنّه بدونه لا علم بتكليف فعلي لاحتمال تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به.

لكن على هذا لا يتمّ الإشكال الذي أوردتها في «الكفاية» من قوله: ... لا فيما شكّ في اعتباره في صحّته.^٢

والظاهر من كلام الشيخ رحمته كون مراده من التنجز هو في مقابل التعليق لا في مقابل الفعلية والإنشاء، فيكون مراده كونه قيداً في مرتبة الخطاب والإنشاء، ولا ينبغي إنكار صحّة تقييده كذلك، ولا وجه لما ذكر في «الحاشية» من عدم حسنه، بل لا يجوز...^٣ كما وقع نظيره في التقييد بالاستطاعة.

١. فوائد الأصول ٣: ٩١.

٢. كفاية الأصول: ٤١٠.

٣. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٢٤٤.

وغير المبتلى مستهجنًا لكان الخطاب إليهما مقيداً بقيد إن قدرت وحينئذٍ فلو كان الخطاب بغير القادر أو ابتليت... فعند الشك يأتي كلامه ﷺ من الرجوع بإطلاق الخطاب.

نعم، يتم ذلك لو علم بالخطاب وشك في التقييد كذلك، كما إذا كان خطاباً خاصاً، بل قد يستكشف منه كونه من موارد الابتلاء وصحة الخطاب. وأما في الخطابات العامة المطلقة فيحتمل عدم تعلق خطاب به حتى يكون مقيداً، وعليه يتم ما في «الكفاية» من عدم صحة الأخذ بالإطلاق فيما شك في اعتباره في صحته،^١ فإنه لا يحتمل صدور خطاب تعليقي، وإنما اللازم على فرض كونه خارجاً عن محل الابتلاء عدم تعلق الخطاب به فتعلق الخطاب مشكوك.

وملخص الكلام أن ما بينه بقوله: «فرجع الشك...» غير صحيح بتاً، لما أشار إليه الخراساني ﷺ في «الحاشية».

وأما بيانه الأول فإنما يتم لو كان التقييد للخطاب في مرحلة الإنشاء، وهو الظاهر من كلمات الشيخ ﷺ فإن مراده من التنجيز إنما هو قبال التعليق لا الإنشاء والفعلية.

ومع ذلك يرد عليه ما أورده في «الكفاية» على تسليم المبني أولاً. وثانياً: منع المبني؛ إذا التقييد بالقدرة أو الابتلاء إنما هو بحكم العقل، ومقتضاه عدم فعلية الحكم حينئذٍ، لا تقييد الخطاب، أي ولو مع إطلاق الخطاب.

١. كفاية الأصول: ٤١٠.

وقد تنبّه لذلك الخراساني رحمته في «الفوائد» وبنى على ذلك أنه لا يمكن التمسك بهذا الإطلاق في مقام الشك كما تقدّم.^١ لكن يرد عليه أنه بناءً على ما ذكره رحمته لا يمكن التمسك بإطلاق الخطاب في مورد من الموارد لإثبات الحكم حتى في صورة العلم التفصيلي؛ لاحتمال أن يكون مشروطاً في مقام الفعلية بشرط غير حاصل والالتزام به كما ترى، بل إطلاق الخطاب حجة على الفعلية ما لم يثبت خلافه، ويكفي في ذلك ما ذكره رحمته في جواب البيان الثاني للشيخ كما مرّ.

إذا عرفت هذا، فلنرجع إلى أصل البحث وهو فيما كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء جزماً، وقد عرفت القول بعدم تأثير العلم حينئذٍ لقبح الخطاب، فإنّ المراد في صحّة الخطاب هو الباعثية والرادعية.

لكن قد ذكرنا سابقاً منع ذلك والمراد في الإطاعة والعصيان هو إرادة المولى وكرهاته ولذلك فلو علم به يجب الإطاعة ولو لم يكن هناك خطاب، وعدم الابتلاء ليس أكثر محذوراً في تعلق الإرادة والكرهية من عدم القدرة، ومع ذلك نرى بالوجدان فعلية الإرادة والكرهية عند عدم قدرة العبد وإن كان عقابه قبيحاً ويتأسّف على تركه ومخالفته. فالعقل لا يحكم بعدم فعلية الحكم وإنما يحكم بعدم التنجّز.

هذا من حيث اللبّ والواقع وأمّا من حيث الخطاب فقد قالوا بأنّ مدار صحّة الخطاب كونه موجباً لإيجاد الداعي وتكون لداعي البعث والزجر، ولا

١. تقدّم في الصفحة ٣٦٨ - ٣٦٩.

يصحّ البعث والزجر إلا إذا كان المكلف قادراً ومورداً لا بتلائه، وأن لا تكون الدواعي مصروفة عنه، وعند فقدان أحد الشروط يكون التكليف والخطاب مستهجنًا.

وفيه أولاً: أنّ الخطاب ليس إلا لبيان إرادة المولى وكرهته والبعث والزجر حكم العقل، ولا استهجان فيه أصلاً إذا كان التكليف عاماً قانونياً ولو كان بعض المخاطبين قادراً للشروط المذكورة. نعم لو كان التكليف شخصياً يلزم اللغوية واللغو لا يصدر من الحكيم.

اللهمّ إلا إذا كان يترتب عليه بعض الآثار، كما إذا كان المكلف قادراً في بعض الأحيان وغير قادر في بعضها، فلو قيده بالقدرة يوجب التمسك بالبراءة عند الشكّ في القدرة فيصحّ الإطلاق ولا يستلزم اللغوية.

وثانياً: لو فرض كون مدار صحّة الخطاب صحّة البعث والزجر وإيجاد الداعي فهي أيضاً إنّما يستهجن في الخطابات الشخصية وأمّا الخطابات العامة القانونية فلا؛ إذ يكفي في عدم الاستهجان فيها قدرة أفراد كثيرة عليه فلا يكون مستهجنًا إلا مع عجز العموم أو الغالب حيث يكون غيره في القلّة كالمعدوم، بل وكذا في الخطابات الشخصية إذا أمكن أن يقدر عليه في بعض الأوقات. ولو لا ذلك يستلزم منه:

١. جريان البراءة في الشكّ في القدرة مع عدم التزامهم بها.
٢. يلزم ارتفاع الأحكام الوضعية كالنجاسة عند عدم القدرة ... مع عدم التزامهم به، وهو واضح على تقدير القول بتبعية الأحكام الوضعية للتكليفية،

وعلى القول باستقلالها أيضاً للغوية.

٣. عدم صحّة تكليف الكفّار بالأصول والفروع؛ إذ خطاب من لا ينبعث قبيح ومستهجن.

٤. عدم صحّة تكليف العصاة لما تقدّم أيضاً.

٥. ولو لا ذلك فلازمه القول بعدم لزوم الاحتياط في صورة العلم التفصيلي بوجود التكليف وقطع العبد بأنّه قادر على تقدير وغير قادر على تقدير آخر، كما عند اشتباه القبلة لو لم يمكن إلا على بعض الأطراف، ولا يلتزمون بذلك.

٦. بل لازمه إنكار المراتب الثلاثة بل الأربعة للامتثال، مع أنّهم قائلون بوجود الامتثال تفصيلاً أو إجمالاً، ولو لم يقدر فظناً بل احتمالاً.

فتبيّن أنّ الأقوى أنّ عدم القدرة على بعض الأطراف أو خروجه عن محلّ الابتلاء أو كون الدواعي مصروفاً عنه لا يوجب نقصاناً في التكليف، ويكون الحكم فعلياً في حق الجميع مطلقاً، وبعد تنجّز التكليف بالعلم الإجمالي لا بدّ من موافقته وإفراغ الذمّة، ومجرّد خروج أحد الطرفين عن محلّ الابتلاء لا يوجب تجويز ارتكاب الآخر.

هذا كلّه مقتضى القواعد في العلم الإجمالي، وأمّا على ما تقدّم من التمسك بالأخبار فالظاهر فقدان ما يدلّ على وجوب الاجتناب عن مثل تلك الموارد، فيبقى على عموم الحلّ والبراءة، فتدبّر.

الثالث: تنجيز العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة

المعروف بين الأصحاب عدم وجوب الاجتناب فيها خلافاً لصاحب «الكفاية» من عدم الفرق بين المحصورة وغيرها إذا علم بالحكم الفعلي.^١ قال في «معتمد الأصول»: لا بدّ من جعل البحث فيها فيما إذا كان الحكم الموجود بين الأطراف الغير المحصورة ثابتاً من إطلاق أو عموم أو قيام أمانة، ضرورة أنّه لو كان معلوماً بالعلم الوجداني، فقد عرفت في أوّل مبحث الاشتغال أنّه يحرم مخالفته ويجب موافقته قطعاً، ولا يعقل الترخيص ولو في بعض الأطراف؛ لعدم اجتماع الفعلية على أيّ تقدير مع الإذن في البعض فضلاً عن الكل.^٢

وقال في «التهذيب»: لو وقف المكلف على تكليف فعلي قطعي وجداني بحيث لا يرضى المولى بتركه مطلقاً فلا إشكال في لزوم اتّباعه وقبح مخالفته، سواء كان الأطراف محصورة أو غير محصورة. نعم لو وقف على الحكم لأجل إطلاق الدليل أو عمومه فللترخيص فيه مجال...^٣

أقول: ويمكن القول بجريان البحث فيها ولو مع العلم الوجداني بالحكم الفعلي بناء على ما سيأتي من تقريب «الدرر»؛ حيث إنّ حاصله: قيام الأمانة على عدم وجود الحكم الفعلي المعلوم في بعض الأطراف. نعم يتمّ ما سبق بناءً على

١. كفاية الأصول: ٤١٢.

٢. معتمد الأصول ٢: ١٣١.

٣. تهذيب الأصول ٣: ٢٤٢.

الاستدلال بالإجماع أو الحرج أو الضرر الموهوم أو عدم الابتلاء.
وقد استدلل للمشهور بوجوه:

١. الإجماع. وفيه بُعد حصول الإجماع مع عدم طرحه في كلمات الأصحاب
وخلو كتبهم عنها فقهاً وأصولاً أولاً.

وثانياً: منع حجّيته للعلم بأنّ مدرّكهم ليس إلا الوجوه الآتية.

٢. دعوى استنزاه للعسر والحرج.

٣. دعوى عدم ابتلاء المكلف إلا ببعض أفراده غالباً.

ويرد عليهما أنّ الاستدلال بهما خروج عن محلّ الكلام، وهو عدم وجوب
الاجتناب في غير المحصورة بما هي غير المحصورة؛ إذ عدم وجوب الاحتياط
لعناوين طارئة أخرى لا دخل له في المسألة، بل يستوي فيه المحصورة وغيرها
كما أشار إليه صاحب «الكفاية»^١.

اللّهمّ إلا أن يكون المراد أنّ الحرج الغالبي والنوعي أو كون الغالب خارجاً
عن محلّ الابتلاء، سبب لعدم وجوب الاجتناب في غير المحصورة مطلقاً، لكن
لا دليل على ذلك من حيث عدم الابتلاء؛ إذ على القول به فإنّما يختصّ بمورده
قطعاً، وأمّا الحرج ففيه كلام في محلّه، والأظهر أنّه يختصّ بالحرج الشخصي
دون النوعي ويأتي الكلام فيه.

مضافاً إلى أنّه لا ينفع في المقام؛ إذ الشبهة غير المحصورة ليست واقعة
واحدة يحكم فيها بحكم الغالب، بل هي عنوان لموضوعات متعدّدة لأحكام

١. كفاية الأصول: ٤١٢.

كذلك، والمقتضي للاحتياط في كل واحد منها، الدليل الخاصّ الوارد فيها.
 ٤. جريان أصالة البراءة في الأطراف؛ لأنّ المانع من جريانها ليس إلا العلم الإجمالي بوجود الحرام، فإنّه مع العلم يحكم العقل بذلك من باب المقدّمة العلمية لدفع الضرر وهو العقاب المحتمل في كل واحد من المحتملات، وكثرة الاحتمال يوجب عدم الاعتناء به؛ لكون الضرر موهوماً - ولذلك ترى الفرق بين العلم بالسّم بين إنائين أو بين ألف إناء أو موت واحد مردّد بين ابنه وغيره وبين المرّد بين ألف أو بلد أو قذف واحد من إثنتين وواحد من أهل البلد - فلا يحكم العقل بوجوب دفعه فيجري فيه قبح العقاب بلا بيان.
 ويمكن تقرير ذلك بوجهين:

أحدهما: عدم حكم العقل بدفع الضرر؛ لضعف احتمالته كما مرّ. لكنّه لا يكفي؛ لأنّ المنجّز هو العلم بالتكليف لا حكم العقل لوجوب دفع الضرر وإلا فهو محكوم لقاعدة القبح، ولا يرد عليه ما في «الدرر»: «من أنّ جواز الإقدام على الضرر الموهوم الأخرى لو سلّم لا يوجب القطع بكونه غير معاقب»^١.
 ثانيهما: كون ضعف الاحتمال بمنزلة أمانة عقلائية على عدم التكليف في هذا الطرف. وهو الذي قرّبه في «الدرر» بأن يطمئنّ النفس به والاطمئنان طريق عقلائي؛ حيث قال: إنّ كثرة الأطراف توجب ضعف احتمال كون الحرام مثلاً في طرف خاصّ، بحيث لا يعتني به العقلاء ويجعلونه كالشكّ البدوي، فيكون في كل طرف يقدم الفاعل على الارتكاب طريق عقلائي (اطمينان) على عدم

١. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٤٧١.

كون الحرام فيه. وبالنظر إلى النكتة المركوز عليه قال العراقي في الذيل: «وظهر ممّا ذكرنا أن يعامل مع العلم الإجمالي معاملة العلم بالعدم لا معاملة الشكّ البدوي، فلو فرض العلم الاجمالي بإضافة الماء في أفراد غير محصورة جاز التوضّي بواحد منها كسائر استعمالاته، ولو كان كالشكّ البدوي جاز الشرب ولم يجز استعماله في رفع الحدث والخبث»^١.

ثمّ أُورد في «الدرر» على نفسه بأنّ الاطمينان بعدم الحرام في كلّ واحد واحد كيف يجتمع مع العلم الإجمالي، فإنّ العلم بالموجبة الجزئية لا يجتمع مع الظنّ بالسلب الكلّي^٢.

ويمكن أن يجاب بأنّه إنّما يستلزم لو لوحظ المجموع بما هو المجموع، والمدعى الظنّ والاطمينان في كلّ واحد مستقلاً فلا يلزم منه إلا العلم بالموجبة الجزئية مع الظنّ بالسلب الجزئي. وقد أتى بهذا الإشكال بعض الأعلام تبعاً لـ«تهذيب الأصول» حيث قال في «التهذيب»: إنّ المنافات إنّما يتحقّق إذا لوحظت الأفراد في عرض واحد، لا إذا لوحظت كلّ واحد في مقابل الباقي فكلّ واحد من الأطراف إذا لوحظ في مقابل الباقي يكون فيه احتمال واحد في مقابل الاحتمالات الكثيرة^٣.

وفي «المعتمد»: أنّ هذه الشبهة إنّما تتمّ لو كان متعلّق الاطمينان متّحداً مع متعلّق العلم، ولكنّه ليس كذلك، لأنّ المعلوم هو وجود الحرام بين هذه

١. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٤٧١، الهامش ٢.

٢. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٤٧١.

٣. تهذيب الأصول ٣: ٢٤٤.

الأطراف، ومتعلّق الاطمئنان هو خروج كلّ واحد منها بالقياس إلى غيرها
فحصل الاختلاف بين المتعلّقين.^١ انتهى.

ولعلّه مأخوذ من نفس صاحب «الدرر»^٢ كما أتى به الشيخ العراقي ذيل
كلامه في الطبع الأخير من «الدرر».

فيه أنّه إنّما يحصل الظنّ بالسلب الكلّي إذا كان هناك ظنون بعدد الآحاد
وتعلّق كلّ واحد من تلك الظنون بواحد من تلك الآحاد تعييناً، وأمّا إذا كانت
الظنون دائرة بين الآحاد كدوران النكرة بين الآحاد وصادقاً على كلّ واحد واحد
على وجه التبادل فلا يلزم منها الظنّ بالسلب الكلّي، فإنّ مرجع الظنّ بالعدم في
واحد من الآحاد بهذا الوجه إلى الظنّ بالإثبات فيما عداه، وهكذا في كلّ واحد
واحد.^٢

٥. دعوى دلالة روايات الحلّ على عدم الاجتناب، مثل صحيحة ابن سنان:
«كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه
فتدعه».^٣

فإنّها بظاهاها وإن عمّت الشبهة المحصورة إلا أنّ مقتضى الجمع بينها وبين ما
دلّ على وجوب الاجتناب بقول مطلق هو حمل أخبار الرخصة على غير
المحصور وحمل أخبار المنع على المحصور.

وأورد عليه الشيخ^٤ أولاً: أنّ المستند في وجوب الاحتياط في المحصور

١. معتمد الأصول ٢: ١٣٦.

٢. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٤٧١، الهامش ٢.

٣. وسائل الشيعة ١٧: ٨٧، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ١.

نفس أدلة ذلك الحرام وأخبار الحل لا يشمل أطراف العلم الإجمالي.
وثانياً: على فرض شمولها لأطراف العلم فأخبار الاحتياط مختصة بغير
الشبهات البدوية إجماعاً، فهي أخصّ مطلقاً من أخبار الحل (فيختص أخبار
الحل بالشبهات البدوية).

والحاصل: أنّ أخبار الحل نصّ في البدوية وأخبار الاحتياط نصّ في
المحصورة، وكلاهما ظاهران في غير المحصور، والأخذ بأحدهما ترجيح بلا
مرجح (فيتساقتان فيرجع إلى الأدلة الأولية ومقتضاه الاحتياط).
اللهم إلا أن يقال: إنّ أكثر الشبهات البدوية يرجع إلى الشبهة غير المحصورة،
فلو لا شمول أخبار الحل لها يبقى الحلّية في موارد نادرة جداً، وهو لا يناسب
مساق الأخبار.^١

ويرد على الأول، أنّ ذلك مقتضى مبناه ﷺ وإلا فقد عرفت شموله لأطراف
العلم، بل بعض الأخبار ظاهر في مورد العلم الإجمالي كما سبق.
وعلى الثاني، أنّه مبنيّ على انقلاب النسبة ولا يقول به. هذا أولاً.
وثانياً: يمكن أن يقال: إنّ أخبار الحل أيضاً مختصة بغير الشبهة المحصورة
إجماعاً. (فالنسبة بينهما يصير عموماً من وجه، ويتعارضان في غير المحصورة
فيرجع إلى الثالث).

وعلى الثالث، ما أشرنا اختصاص من ظهور بعض أخبار الحل في العلم
الإجمالي، فإذا دار الأمر بين خروج المحصور أو غيره فالمتعين خروج غير

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٢٦١ - ٢٦٢.

المحصور كما تقدّم بيان الاستدلال.

٦. رواية أبي الجارود قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقلت له: أخبرني من رأى أنه يجعل فيه الميتة؟ فقال: «أ من أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرّم في جميع الأرضين؟! إذا علمت أنه ميتة فلا تأكله، وإن لم تعلم فاشتر وبع وكل، والله إنّي لأعرض السوق، فأشتري بها اللحم والسمن والجبن، والله ما أظنّ كلّهم يسمّون هذه البربر وهذه السودان»^١.

بتقريب أنّ قوله عليه السلام: «أمن أجل مكان واحد...». ظاهر في أنّ مجرد العلم الإجمالي لا يوجب الاجتناب عن احتمالاته.

وكذا قوله عليه السلام: «والله ما أظنّ كلّهم يسمّون»، فإنّ الظاهر منه إرادة العلم بعدم تسمية جماعة حين الذبح (فإنّ التعبير بعدم الظنّ في موارد العلم بالخلاف من الشايعات عرفاً).

وأورد عليهما الشيخ عليه السلام - بعد تقريب الاستدلال بصدوره وذيله - بقوله: إلا أن يدعى: أنّ جعل الميتة في الجبن في مكان واحد لا يوجب الاجتناب عن جبن غيره من الأماكن، ولا كلام في ذلك، لا أنّه لا يوجب الاجتناب عن كلّ جبن يحتمل أن يكون من ذلك المكان، فلا دخل له بالمدعى.

وأما قوله: ما أظنّ كلّهم يسمّون... فالمراد منه عدم وجوب الظنّ أو القطع بالحليّة بل يكفي أخذها من سوق المسلمين، بناءً على أنّ السوق أمانة شرعية لحلّ الجبن المأخوذ منه ولو من يد مجهول الإسلام. إلا أن يقال: إنّ سوق

١. وسائل الشيعة ٢٥: ١١٩، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١، الحديث ٥.

المسلمين غير معتبر مع العلم الإجمالي بوجود الحرام، فلا مسوّغ للارتكاب إلا كون الشبهة غير محصورة فتأمل^١.

ولا يخفى: أنه ليس مراده ﷺ من الجملة الثانية كون مورد عمل الإمام من الشبهات البدوية حتى يناقض ذيله، بل المراد أنه وإن كان من العلم الإجمالي إلا أنه لا يصير دليلاً لكونه من سوق المسلمين وكونه أمانة شرعية ... إلا أن يقال....

ويمكن أن يستشكل على ما احتمله في صدر الرواية بوجهين:

أحدهما: عدم مناسبة هذا المعنى سوق الرواية، فإنه إنما يعبر بمثل هذا التعبير إذا كان الشك في حرمة ما يوجد في غيره من الأماكن ناشئاً من جعل الميتة فيه في ذلك المكان، بأن احتمل كون ما يؤتى به في السوق في سائر الأماكن هو من ذلك المكان، ولو كان المراد ما ذكر لكان المناسب أن يقول: أمن أجل مكان واحد يقال بأن كل مكان يفعلون كذا؟

وثانيهما: أن الظاهر من قوله إن وجه عدم الوجوب في سائر الأماكن كثرتها حيث استنكر الإمام عليه السلام الاجتناب عن جبن جميع الأرضين مع المعلوم الإجمالي الواحد، وجعل ذلك ممّا هو باطل بديهية وبالارتكاز فجعل الوحدة قبالة جميع الأرضين فيظهر منه أنه لو لم يكن النسبة كذلك، بأن لم يكن الأطراف بهذه الكثرة أو الحرام بهذه القلة لكان لوجوب الاجتناب وجه.

إن قلت: لعل مراد الإمام عليه السلام رفع سوء الظن بالمسلمين.

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٢٦٣.

قلت: لا يناسب هذا قوله عليه السلام «حرّم في جميع الأرضين» حيث لم يخصّص أطراف نفي احتمال السوء بالمسلمين.

مضافاً إلى أنّ هذا لو تمّ إنّما يدفع الظهور الأوّل لا الثاني الذي قرّناه. ثمّ لو سلّم منع الظهورين يمكن التمسك أولاً: بإطلاق الجواب، حيث لم يستفصل من أنّ احتمال حرمة جبن سائر الأماكن ناشئ من الجهة الأولى أو الثانية.

وثانياً: إطلاق قوله عليه السلام: «فما علمت فيه الميتة فلا تأكله وما لم تعلم فاشترى وبيع وكل». ^١ فإنه يفيد جواز أكل ما لم تعلم الميتة فيه ولو كان من المكان الذي يعلم بجعل الميتة فيه في جنبه، وحينئذٍ فيتم الاستدلال.

وأما من جهة الإشكال الثاني، فيكفي ما ذكره عليه السلام بقوله: اللهم إلا أن يقال... إنّ الأمارات الشرعية المحلّلة أيضاً لا يجري في أطراف العلم الإجمالي. والظاهر من الخبر جواز اشتراء كلّ من السمن واللحم والجبن من أيّ مكان من السوق. وهذا التعبير إنّما يصحّ مع كون جميع الأطراف مورداً للابتلاء، وحينئذٍ فلا وجه لجواز الارتكاب إلا كون الشبهة غير محصورة.

نعم، يمكن تقرير الإشكال على الجملة الثانية بنحو يسلم عن هذا الإشكال، وهو أن يقال: إنّ المراد من الذيل ليس فرض العلم الإجمالي بالحرام، بل غايته عدم العلم بحليّة كلّها وأنّه بالظنّ أنّ كلّهم يسمّون بل يحتمل عدم تسمية بعضهم وهذا الاحتمال يندفع بالأخذ من يد المسلم، وهذا البيان يسلم عن هذا الإشكال

١. انظر: المحاسن: ٤٩٥ / ٥٩٧؛ وسائل الشيعة ٢٥: ١١٩، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١، الحديث ٥.

ولا يرد عليه أيضاً ما أورد على مثل هذا البيان في الجملة الأولى، فتدبر.
فيبقى الاستدلال بصدر الرواية فقط.

نعم، يشكل على الرواية بشمول صدره فيما كانت الشبهة فيما لا يجري فيه
أمارات الحلّ من سوق المسلم ويده؛ وحينئذٍ فمقتضى أصالة عدم التذكية
- المفروض كونها في الشبهة الموضوعية - هو عدم التذكية حتّى في الشبهة
البدوية وليست الشبهة غير المحصوره أهون شأنًا من الشبهة البدوية.
ولذلك كلام للمحقّق اليزدي وكذلك الشيخ النائيني رحمهما من دعوى أنّ الأصل
في الحيوان المذبوح المشكوك تذكّيته هو العدم، لكن لو شكّ في جزء أنّه من
المذبوح أو من غيره فلا أصل فيه.

بل المختار: أنّ الظاهر أنّ مشكوك التذكية محكوم بالتذكية مطلقاً على
كراهية إلا فيما قامت أمانة على خلافها، ويد المسلم وسوقه وأمثال ذلك إنّما
يفيد نفي الكراهة - وأمّا يد الكافر وكونه في أرضهم أمانة على عدم التذكية -
كما ذكرناه في كتاب الطهارة في مسألة ٦ و ٧ من نجاسة الميتة - فنحن في فراغ
من هذا الإشكال.

وتفصيل ذلك موكول إلى محلّه وإن كان يمكن توجيه الرواية بأنّ النفي
حيثي ولا ينافيه حرمة في غير سوق المسلمين من حيث أصالة عدم التذكية ولو
كان بدوياً، ومع ذلك كلّه وإن تمّ الاستدلال بالخبر من حيث الدلالة لكنّ الكلام
في سنده وهو كما عرفت ضعيف غاية.

وقد تحصّل ممّا مرّ: أنّ الذي يمكن أن يعوّل عليه من الأدلّة المشروحة
ماضياً أمران:

أحدهما: ضعف الاحتمال وحصول الاطمينان بعدم كون المورد حراماً واقعاً لكثرة الأطراف، لكنّه لا يجوز ارتكاب الجميع لتنافي السلب الكلّي ولو مع الإيجاب الجزئي، فيختصّ مورد جواز الارتكاب في الشبهات غير المحصورة التي لا يرتكب عادة إلا بعض أطرافها، ولعلّه لذلك استدلّ له بما تقدّم أيضاً من عدم وجوب الاجتناب إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء، ولا ينافي أن يكون ذلك أيضاً وجهاً له على فرض قبول المبني، لكن يكون ضعف الاحتمال وجهاً آخر في مورده يعوّل عليه ولو على فرض إنكار ذلك المبني.

مضافاً إلى أنّ عدم ارتكاب جميع الأطراف عادة غير ما سبق من عدم الابتلاء الذي كان ملاك استهجان الخطاب، فإنّ الموجود في السوق في أحد الدكاكين مثلاً ليس من قبيل عدم الابتلاء؛ لعدم استهجان الخطاب قطعاً، ومع ذلك فالعادة يقتضي عدم ارتكاب جميعها؛ لأنّه لا يشتري إلا بعضها.

فالملاك المذكور أعمّ من مورد الابتلاء وغيره فتدبّر.

وهذا المقدار من الجواز في الشبهات غير المحصورة ممّا يمكن أن يدعى عليه السيرة أيضاً وإلا فأكثر موارد الشبهات الموضوعية من قبيل المعلوم بالإجمال غير المحصور كما عرفت ادّعائه عن الشيخ عليه السلام.

وما أورده عليه المحقّق الخراساني عليه السلام في «الحاشية» من أنّه: لا مجال له أصلاً فإنّ محلّ الكلام... إنّما هو فيما كان أطراف الشبهة بتمامها محلّ الابتلاء...^١ ليس ردّاً لهذه الدعوى، بل يؤيد عدم وجوب الاجتناب في أمثاله ولو بلحاظ عدم

١. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٢٤٧.

الابتلاء كما أشرنا إليه، وإنما نقل الكلام في الشبهات الغير المحصورة التي يكون كلُّها مورداً للابتلاء.

ثانيهما: أخبار الحلّ، بناءً على الجمع بينها وبين أخبار الاحتياط بعد كون ظاهرها الاختصاص بالعلم الإجمالي بحملها على غير المحصور.

أو يقال - كما سبق -: إنّ القاعدة الأولى والأدلة المرخّصة يقتضي جواز ارتكاب جميع الشبهات من البدوية والمعلوم بالإجمال محصورة وغير محصورة لعدم العلم بالحكم الفعلي؛ لما عرفت من أنّه لا مانع عقلاً من سقوط الحكم في الشبهات عن المرتبة الفعلية لكن خرج عنه الشبهة المحصورة؛ للأخبار الواردة في موارد متعدّدة منها بضميمة تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية ويبقى الشبهة غير المحصورة تحت العموم.

نعم، يبقى السؤال عن ملاك المحصورة وغيرها، وقد ذكروا لضابطها وجوهاً لا يخلو كلُّها عن ضعف وتحكّم. منها: تعسر العدّ، ومنها تعسره في المدّة القصيرة إلى غير ذلك.

والذي ينبغي أن يقال: إنّ بناءً على الوجه الأوّل يكون الملاك بلوغ كثرة الأطراف حدّاً يضعف معه الاحتمال في كلّ واحد من الأطراف، بحيث لا يعتني به العقلاء، مع عدم كونها مورداً للارتكاب لمجموعها عادة.

وأما بناءً على الوجه الثاني وهو الجمع بين الأخبار فمقتضى الجمع الأوّل الاكتفاء بالموارد المتيقّن من عدم الحصر، وأما موارد الشكّ فهو مورد تعارض الروايات وبعد تساقطها فالمرجع هو عموم الحكم الأوّل وهو يقتضي الاحتياط. وأما بناءً على المختار فالأخبار التي يدلّ على الاحتياط في أطراف العلم

الإجمالي هو الأخبار الخاصة؛ (وأما الأخبار العامة فلم يتم دلالتها، وإنما تمّ دلالة أخبار التوقّف؛ قف عند الشبهة «فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»^١ ولكن قد سبق أنّ موردها الشبهة البدوية، فلا بدّ من حملها على الشبهة قبل الفحص)، وتلك الأخبار الخاصة واردة في موارد شتّى - كالإنائين المشتبهين والثوبين كذلك والثوب الذي وقع في طرفه قطرة بول... - وإنما يتجاوز عن موارد بتفتيح المناط وإلغاء الخصوصيات إلى الموارد المشابهة لها، مثل الإنائات الثلاثة أو الأربعة...

وأما إذا بلغ إلى خمسين إناءً مثلاً وشكّ في شمول هذه المخصّصات له فالمرجع هو العامّ؛ لما بيّن في محلّه من صحّة التمسك بالعامّ في الشبهات المفهومية للمخصّص وحجّيته فيكون القاعدة جواز الاقتحام والارتكاب فيها. نعم، من الأخبار المانعة ما تقدّم من رواية زرارة: قلت: فإنّي قد علمت أنّه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله؟ قال: «تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنّه قد أصابها حتّى تكون على يقين من طهارتك»^٢.

وهو من قبيل الشبهة غير المحصورة من حيث نسبه لمكان القطرة التي أصابها من دم رعاف إلى ناحية الثوب، ولعلّه يكون من نسبة الواحد إلى الألف أو ألفين التي مثّلوا بها بعدم الحصر، ومع ذلك أوجب الإمام عليه السلام الاحتياط فيها فيتعدّى إلى أمثالها؛ إذ لا وجه خصوصي للاجتناّب فيه واحتمال كونه لأهمّيته مدفوع بأنّ الطهارة والنجاسة ليس من الأمور المهمّة بها.

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٣: ٤٠٢، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٧، الحديث ٢.

لكن غاية ما يمكن تنقيح المناط منه، هو ما كان بخصوصياته من إمكان ارتكاب جميع الأطراف وكونه في معرض ذلك، فيطابق ذلك ما استثنوه من الدليل الأول فيبقى الشبهات غير المحصورة التي ليست جميع أطرافها في معرض الارتكاب، فتدبر.

ثم إنه يظهر ممّا مرّ أنّ مقتضى دليل ضعف الاحتمال أو الوجه الأخير وهو تخصيص أخبار الحلّ بالأخبار الخاصّة، ليس إلا جواز ارتكاب أطراف الشبهة المحصورة في الجملة، ولا يدلّ على جواز المخالفة القطعية؛ إذ المفروض أنّهما لا يتّمان على الجواز إلا فيما لا يتفق الجمع بين الأطراف عادة.

نعم، مقتضى الجمع بالنحو الآخر جواز الارتكاب في الجميع ولو اتّفق تدريجاً، و هل مقتضى الوجوه المعتمدة أنّ العلم بالتكليف كالعدم أو فرض المحتمل فيه بمنزلة ما لا يحتمل فيه شيء.

ويظهر الثمرة في المضاف المشتبه في غير المحصور، فعلى الأول لا يصحّ به الوضوء؛ لأنّه يكون حينئذٍ كالشبهة البدوية، وعلى الثاني يصحّ التوضي به.

كذلك في المغصوب المشتبه بين غير المحصور، فإنّه وإن يجوز التصرف فيه على كلا الاحتمالين إلا أنّه هل يصحّ التوضي به أيضاً أم لا؟

مقتضى دليل كون ضعف الاحتمال طريقاً عقلاً هو الثاني، وأمّا على الاتّكال بالأخبار فلا يفيد إلا عدم وجوب الاحتياط في التكليف المعلوم وكونه كالشبهة البدوية، فلا يمكن التوضي به أي المضاف المشتبه، بل لابدّ من إحراز شرطه.

وأما في النجس والمغصوب فبعد عدم وجوب الاحتياط يجري فيهما قاعدتاً

الطهارة والحلّ ويكفي لإحراز الشرط، بل الحلية التكليفية كاف لصحة الصلاة في محتمل المغصوبية، حيث إنّ الإباحة ليست شرطاً في نفسها.

الرابع: فيما إذا كان الاحتياط حرجياً أو ضرورياً

قد عرفت استدلال أكثر الأصحاب على عدم وجوب الاحتياط في غير المحصورة بأنه حرجي بل لم ير من تعرّض للمسألة ولم يتمسك به. وقد تلقّوه بالقبول ولم يستشكل فيه إلا بعض الأفاضل من المتأخرين (كما قال الآشتياني).^١ وتسلّم أيضاً الشيخ رحمته وصاحب «الكفاية» مع إشكالهما عليه أنه ليس الاحتياط في غير المحصور حرجياً دائماً.^٢ نعم ربّما يكون كثرة الأطراف في مورد موجبة لعسر موافقة القطعية بالاجتناب كلّها أو ارتكابه أو ضرر فيها أو غيرهما ممّا لا يكون التكليف معه فعلياً بعثاً أو زجراً فعلاً؛ وظاهر ذلك كلّه تسلّم عدم وجوب الاجتناب في أطراف العلم الإجمالي محصورة كانت الشبهة أو غير المحصورة إذا كان الاحتياط حرجياً. ومع ذلك لم يتعرّضوا لبحث أكثر في ذلك. نعم قال الشيخ رحمته في مبحث دليل الانسداد بعد نقل الاستدلال على تقرير دليل الانسداد ببطان الاحتياط بلزوم العسر الشديد والحرص الأكيد في التزامه لكثرة ما يحتمل وجوبه ولو موهوماً^٣ قال:

وقد يورد على إبطال الاحتياط بلزوم الحرج بوجوه: ... منها أنّ الأدلة النافية

١. بحر الفوائد ٥: ٢٩٤.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٤٠٤.

٣. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٤٠٤.

للعسر إنما تنفي وجوده في الشرعية بحسب أصل الشرع أولاً وبالذات فلا تنافي وقوعه بسبب عارض لا يسند إلى الشارع، ولذا لو نذر المكلف أموراً عسرة... لم تمنع تعسرها عن انعقاد نذرها، وكذا لو آجر نفسها لعمل شاق...^١

وأجاب عنه: بأن أدلة نفي العسر لا فرق فيها بين ما يكون بسبب يسند عرفاً إلى الشارع، وهو الذي أريد بقولهم عليه السلام: «ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر» وبين ما يكون مسنداً إلى غيره... وموارد النقض ممنوع أولاً ويمكن أن يقال بخروجه عن الدليل، فإنّ السبب فيه نفس المكلف (ونفي العسر لما كان منة على المكلف كان مختصاً بما إذا لم يقدم على العسر) بخلاف ما إذا أقدم على الجنابة متعمداً فإنّ وجوب الغسل من الشارع.^٢

فالمتحصّل من كلام الشيخ عليه السلام جريان قاعدة نفي الحرج في أطراف العلم الإجمالي إذا كان الاحتياط حرجياً مبنياً على أنّ المراد منها نفي حكم يوجب العسر والحرج، والذي يوجب العسر في العلم الإجمالي أيضاً هو الحكم المعلوم في البين فيرفعه قاعدة نفي العسر.

ثمّ قال بعد صفحة: والذي تبغى أن ينبّه عليه أنّ نفي الاحتياط بالإجماع والعسر لا يثبت إلاّ أنّه لا يجب مراعاة جميع الاحتمالات...، وإذا ساغ - لدفع الحرج ترك الاحتياط في مقدار ما من المحتملات يندفع به العسر، ويبقى الاحتياط على حاله في الزائد على هذا المقدار؛ لما تقرّر في مسألة الاحتياط من أنّه إذا كان مقتضى الاحتياط هو الإتيان بمحتملات وقام الدليل الشرعي على

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٤١٢ - ٤١٣.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٤١٤.

عدم وجوب إثبات بعض الاحتمالات في الظاهر، تعيّن مراعات الاحتياط في باقي الاحتمالات ولم يسقط وجوب الاحتياط رأساً.^١

واعترض عليه صاحب «الكفاية» في «الحاشية» بأنه لا يبعد أن يكون مفادها بملاحظة نظائرها نفي ما للأمر العسر من الإلزام وغيره من الأحكام التي تقتضي المنّة رفعها عنه، لا نفي الحكم الذي ينشأ منه العسر، وعليه لا يكون القاعدة ناهضة على الجواز؛ لأنّ الإلزام في المقام ليس إلا بأمر يسيرة، وإنّما العسر إنّما جاء من قبل امتثال التكليف بها بعد طرؤ الجهل والإجمال عليها.

والحاصل: أنّ التكليف الشرعي هاهنا ليس ممّا فيه العسر وإن كان منشأ له لعروض الجهل، والظاهر أنّ تلك القاعدة لم تكن نافية إلا التكليف بما فيه العسر لا التكليف الذي يجيء منه العسر، فافهم وتأمل في أدلتها.^٢

وقال في «الكفاية» بعدم حكومة قاعدة نفي العسر والخرج على قاعدة الاحتياط وذلك لما حقّقناه في معنى ما دلّ على نفي الضرر والعسر من أنّ التوفيق بين دليلهما ودليل التكليف أو الوضع المتعلّقين بما يعمّهما، هو نفيهما عنهما بلسان نفيهما، فلا يكون له حكومة على الاحتياط العسر إذا كان بحكم العقل؛ لعدم العسر في متعلّق التكليف وإنّما هو في الجمع بين احتمالاته احتياطاً.

نعم لو كان معناه نفي الحكم الناشئ من قبله العسر - كما قيل - لكانت قاعدة نفيه محكمة على قاعدة الاحتياط؛ لأنّ العسر حينئذٍ يكون من قبل التكاليف

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٤٢١.

٢. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ١٣٥.

المجهولة فتكون منفيّة بنفيه.^١

ثمّ قال: ولا يخفى أنّه على هذا لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط في بعض الأطراف بعد رفع اليد عن الاحتياط في تمامها.^٢

أقول: قد تقدّم في بحث دليل الانسداد، أنّ قاعدة نفي الحرج لا يقاس بقاعدة نفي الضرر، من جهة كون مفادها نفي الحكم بلسان نفي الموضوع حتّى يختصّ بما إذا كان الموضوع ضرريّاً، فإنّ دليل نفي الحرج قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾،^٣ فالنفي تعلق بالجعل فيفيد نفي الحكم بلا إشكال وليس مساقه مساق نفي الضرر، لكن مجرد ذلك لا يكفي لجريانه في أطراف العلم الإجمالي؛ لأنّ العسر فيها إنّما نشأت من الجهل واشتباه الحكم أو الموضوع، لا من نفس الحكم حتّى يسند إلى الشارع، لكن تخصيصه بما إذا كان نفس الحكم الشرعي حرجياً أولاً وبالذات - كما ادّعي في الإشكال الذي نقله الشيخ رحمته - لا معنى له إلا حكمة؛ لعدم جعل الأحكام الحرجية وأنّ الدين سهلة سمحة، وأمّا بمعنى جعله علّة لرفع الحكم الذي ينشأ منه الحرج في الموارد الخاصّة وحكومته على الأدلّة الأوّليّة، فلا يكون إلا بسبب العوارض والخصوصيات كما لا يخفى.

وأما على مذهب صاحب «الكفاية» من نفي الموضوع الحرجي أيضاً، لا يمكن الالتزام بذلك التخصيص، فإنّه قد يكون الموضوع بنفسه غير حرجي لكنّه

١. كفاية الأصول: ٣٥٩.

٢. كفاية الأصول: ٣٥٨ - ٣٥٩.

٣. الحجّ (٢٢): ٧٨.

يوجب الحرج بمقدماته أو مقارناته، كما أن لا يكون الحجّ بنفسه حرجياً وإنّما يلزم ذلك من السفر إلى بيت الله وسائر مقدماته، والقول بعدم شمولها له وأمثاله يوجب إلغاء القاعدة في أكثر الموارد واختصاصها بموارد نادرة جداً، فتلخص أنّ جريان القاعدة في أطراف العلم الإجمالي ممّا لا مساغ لإنكاره.

إنّما الكلام حينئذٍ في جواز المخالفة القطعية وعدمها.

أمّا الشيخ عليه السلام فقد ادّعى جواز الارتكاب والمخالفة بمقدار يرفع به الحرج، وأنّه لا يسقط وجوب الاحتياط رأساً.^١

وأنكر عليه المحقّق الخراساني بأنّه لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط في بعض الأطراف بعد رفع اليد عن الاحتياط في تمامها.^٢

وأمّا الشيخ عليه السلام فقد التزم هناك أيضاً بلزوم الاحتياط في الباقي في غير ما إذا كان الاضطرار إلى فرد معيّن قبل العلم، ومن المعلوم أنّ المقام ليس من هذا القبيل؛ إذ المفروض أنّ الحرج يلزم من الجمع، دون الاحتياط في بعضها الخاصّ، فيتمّ كلامه هنا على مبناه أيضاً، ومثله ما ذهب إليه جمع من المتأخّرين من التفصيل بين الاضطرار إلى المعيّن أو اللا معيّن وعدم الانحلال بالثاني.

وهذا ظاهر مقتضى مبناه عليه السلام الذي التزم به في الاضطرار من جواز ارتكاب سائر الأفراد في الأقسام الأربعة.

ومثله ما بنينا عليه من التفصيل بين الاضطرار الحاصل قبل العلم وبعد العلم بمقتضى التمسك بالروايات، حيث إنّ الحرج في المقام إنّما يلزم من الاحتياط

١. تقدّم في الصفحة ٣٨٩.

٢. تقدّم في الصفحة ٣٩٠.

الذي منشأ العلم، فهو متأخر عن العلم كما لا يخفى.
وهكذا لو بنينا على أنّ المستفاد من الروايات حكماً ظاهرياً طريقيّاً من
إيجاب أو تحريم جميع الأطراف - كما نقله عن الوالد رحمته الله الحجة السيّد موسى من
أفاضل تلاميذه، ويشهد عليه ما كتبه بعض تلاميذه الآخر^١، وإن أنكرنا ذلك فيما
تقدّم؛ لعدم وفاء تلك الروايات لإثبات ذلك - فالحكم بتبعيض الاحتياط أيضاً
واضح.

وأما المحقّق الخراساني ومن تبعه فلا يبقى لهم مناص عن القول بجواز
المخالفة القطعية. اللهم إلا أن يقول: إنّ الحرج إنّما يلزم بعد الإتيان بعدة من
المحتملات فلا يشمل دليل نفى الحرج قبل ذلك؛ إذ المفروض عدم حرج فيه
حينئذٍ فلا مانع من فعلية الحكم حينئذٍ، فالفرد الأوّل والثاني والثالث ممّا لا حرج
في امتثاله ما دام لم يصل إلى حدّ الحرج واجب عقلاً بمقتضى العلم الإجمالي،
وذلك مثل ما إذا اضطرّ إلى ارتكاب أحد الإنائين المشتهين بالخمير، فإنّ ذلك
إنّما يجوز ويوجب الانحلال ولو بالاضطرار بعد العلم عند حصول الاضطرار
بأحدهما بعينه أو لا بعينه، ولا يجوز ذلك قبل حصول الاضطرار وإن علم أنّه
سيضطرّ إليه.

(وما ذكرنا سابقاً من جواز الإفطار لمن يعلم بأنّه يضطرّ إليه قابل للإشكال من
هذه الجهة) فما دام لم يحصل الاضطرار أو لم يصل إلى حدّ الحرج لم يحصل
موضوع للقاعدتين حتّى يكون حاكماً أو مخصّصاً للأدلة الأولية، وصرف العلم
بأنّه سيكون كذلك لا يكفي.

١. المحاضرات، المحقّق الداماد ٢: ٣٢٥.

إن قلت: كيف تقول في مثل الحجّ إذا لم يكن حرجياً وإنما يعلم بالوقوع في الحرج عند المراجعة مثلاً.

قلت: إذا فرض العلم بذلك وأنه لا ينفكّ عنه فيصدق أنّ الحجّ حرجي ولو بملاحظة ما سترتب عليه، بل لأنه لا يصدق عليه المستطيع عرفاً.

ثمّ إنه لا فرق بين قاعدة نفي الحرج ونفي الضرر في جريانها في أطراف العلم الإجمالي، ولازمه جريان قاعدة لا ضرر في جميع أطراف الشبهة المحصورة فيما يكون الاحتياط فيه موجباً للضرر، كما لو كانت له عشر أواني من السمن أو الزيت أو طعام آخر ويعلم إجمالاً بوقوع قطرة من الدم في أحدها فوجوب الاجتناب عن جميع تلك العشرة ضرر على مالکها وأي ضرر.

نعم، قد يمنع عن جريانها تعارضها بلزوم الضرر على شخص آخر، كما لو كان لزيد دين لا يدري أنه لعمر أو لبكر، حيث إنّ نفي وجوب الأداء عنه لكلّ واحد منهما موجب لضرر الدائن، لكن ذلك مختصّ بما دار الحقّ بين شخصين أو أزيد ولا يجري في غيره ممّا كان من حقوق الله الثابتة بين الربّ والعبد، كمثل وجوب الاجتناب من المتنجّس وما أشبهه.

فلا بدّ وأن يعدّ من المستثنيات عن الاحتياط في موارد العلم الإجمالي ما يلزم منه الضرر، كما أشار إليه في «الكفاية»^١ مثل استثناء ما إذا اضطرّ إليه، أو كان خارجاً عن محلّ الابتلاء، أو كان حرجياً، ولعلّ الثمرة في هذا أكثر من ذلك الاستثناءات.

١. كفاية الأصول: ٤١١.

وحينئذٍ فلازم القول بجواز المخالفة القطعية هناك هو جوازه هنا أيضاً.
وإن قلنا فيها بالاعتصار على مقدار الحرج فمقدار الضرر هنا ما زاد من
الأطراف على مقدار المعلوم بالإجمال بينها، فيجب الامتثال بمقدار المعلوم ولا
سبيل لتعيينها إلا القرعة، ولعله يشهد عليه ما تقدّم من الرواية الواردة في الغنم
الموطوءة وتعيينها بالقرعة. لكن ينافيها ما ورد في إهراق الإنائين المشتبهين،
فلا بدّ من التأمل. اللهم إلا أن يقال: إنّ إهراق الإنائين ليس فيه ضرر عرفاً لعدم
قيمة له.

نعم، هذا كلّه على القول بعموم لا ضرر للأحكام الشرعية التي كانت ضرراً
على المكلف، وأمّا على المختار من اختصاصه بنفي إضرار بعض الناس إلى
بعض فلا مجال لما سبق.

الخامس: العلم الإجمالي بوجود الحرام فيهما

أنّ الثابت في كلّ من المشتبهين لأجل العلم الإجمالي بوجود الحرام فيهما هو
وجوب الاجتناب؛ لأنّه اللازم من باب المقدّمة العلمية لامتنال التكليف الواقعي
المعلوم فيهما، وأمّا سائر الآثار الشرعية المترتبة على ذلك الحرام فلا يترتب على
كلّ منهما؛ لعدم جريان باب المقدّمة فيها، فيرجع فيها إلى الأصول العلمية
الجارية في كلّ من المشتبهين بالخصوص، فارتكاب أحد المشتبهين المعلوم
أحدهما خمراً لا يوجب حدّ شرب الخمر على المرتكب. نعم لو ارتكبهما يعلم
بارتكاب الحرام الواقعي وهو شرب الخمر فيترتب عليه الحدّ.
ومن هذا الباب ملاقي بعض أطراف المعلوم بالإجمال نجاسته، فإنّه وإن كان

يجب الاجتناب عن كلّ من المشتبهين و يهريقهما وتيمّم، ولو أصاب يده كلا الإنائين يعلم بنجاسة يده، كما لو لاقى يده شيئاً نجساً معلوماً بالتفصيل، إلا أنه لو أصاب أحد الإنائين فلا يعلم بنجاسة اليد، ويجري فيه حكم الشبهة البدوية من استصحاب طهارة اليد وقاعدتها؛ لأنّ نجاسة الملاقي فرع نجاسة الملاقي لا وجوب الاجتناب عنه.

ولذلك فقد ذهب المشهور إلى عدم نجاسة ملاقي بعض الأطراف، ومع ذلك فما استدلّ به على وجوب الاجتناب عن الملاقي أيضاً أو يمكن أن يستدلّ به أمور:

الأوّل: أنّ نجاسة الملاقي عين نجاسة الملاقي للسراية وانتقال بعض أجزائه إليه فكأنّه قسم أحد الأطراف إلى قسمين.

وفيه: أنّا نمنع دوران نجاسة الملاقي شرعاً مدار السراية وإن كان ذلك مرتكزاً عرفاً، بل قد يكون حكم الشارع في ذلك لأغراض أخرى؛ كما في نجاسة الكافر وملاقيه، فإنّه ليس إلا نجاسة حكيمية لحصول البينوته والاجتناب بينهم وبين المؤمنين.

ويدلّ على ذلك في المقام إطلاق صحيحة محمد بن مسلم: «إذا بلغ الماء قدر كره...»^١.

نعم، يتمّ هذا الكلام فيما لو علم بانتقال بعض أجزاء النجس إلى الملاقي ولا نمنع منه.

قال الشيخ عليه السلام بياناً للمدعى: إنّ تنجّس الملاقي إنّما جاء من وجوب الاجتناب

١. وسائل الشيعة ١: ١٥٨، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٩، الحديث ١.

عن ذلك النجس... فإذا حكم الشارع بوجوب هجر كل واحد من المشتبهين فقد حكم بوجوب هجر كل ما لاقاه...^١

وأورد عليه المحقق الخراساني في «الحاشية»: «بأن تنجس ملاقي للنجس ولو جاء من قبل وجوب الاجتناب عنه، بأن كان الخطاب الدال على وجوب الاجتناب عنه دالاً على وجوب الاجتناب عن ملاقيه عرفاً، غير مستلزم للحكم بنجاسة ملاقي أحد الطرفين؛ لأن العقل الحاكم في الباب بوجوب الاجتناب إنما يحكم به من باب المقدمة العلمية، وهذا الباب منسند في طرف الملاقي، فكيف يتعدى حكمه إلى ما ليس فيه ملاكه ومناطه، فتأمل جيداً.^٢

وفيه: أنّ ظاهر كلام الشيخ رحمته ابتناء هذا الوجه على دعوى وجوب الاجتناب عن الإنائين شرعاً، فإنّ صريح كلامه في بيان الاستدلال أنّ الشارع إذا حكم بوجوب الاجتناب... .

لكنّ الجواب ما أجاب به الشيخ رحمته من منع ما في «الغنية» من دلالة دليل وجوب الاجتناب على الاجتناب عن ملاقيه إذا لم يكن عليه أثر من ذلك الرجز فتنجيسه حينئذٍ ليس إلا لمجرد تعبد خاص.^٣

الثاني: أنّ الاجتناب عن الملاقي من شؤون الاجتناب عن الملاقي، بحيث لا يحصل الامتثال في الملاقي إلا بالاجتناب عن الملاقي أيضاً، فهو نظير وجوب إكرام الخادم عند وجوب إكرام المخدم، فإنّ إكرامه لا يتم إلا بإكرامه.

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٢٣٩ - ٢٤٠.

٢. درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٢٤٤.

٣. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٢٤٠.

ويدلّ عليه رواية عمرو بن شمر عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: 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 عليه السلام: «إنّك لم تستخفّ بالفأرة، وإنّما استخففت بدينك، إن الله حرّم الميتة من كل شيء»^١.

حيث علل الإمام عليه السلام حرمة أكل السمن والزيت بحرمة الميتة من كل شيء، وهذا يدلّ على أنّ نجاسة الملاقي عين نجاسة الملاقي وحرمة عين حرمة، ولعلّ هذا مراد المحقق الهمداني في حاشية «الفرائد»^٢.

وفيه: أنّ ظاهر أدلّة تنجّس ملاقي النجس صيرورته نجساً مستقلاً له حكم خاصّ وامتثال وعصيان مستقلّ، مثل مفهوم قوله عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم وابن عمّار: «إذا كان الماء قدر كـ...»^٣ فإنّ مفهومه أنّ الماء القليل تنجّس بملاقات النجاسة فيصير نجساً، لا أنّه يصير من شؤونه وملحقاته.

وأما الرواية فضعيفة سنداً أولاً: بعمر بن شمر.

وثانياً: أنّ الظاهر أنّه استخفّ بالفأرة ولم يعبأ بنجاسته وحرمة بعد أن كان نجاسة الملاقي واضحاً ومرتكزاً عنده، ومن ثمّ عظم الإمام عليه السلام حرمتها وأنّها من الدين، حتّى يستدلّ به على نجاسة ملاقيها، وعلى الأقلّ فالرواية محتمل الوجهين: إمّا الوجه الذي استدلّ به أو الاستخفاف بالميتة، بأن لم يعدّه من

١. وسائل الشيعة ١: ٢٠٦، كتاب الطهارة، أبواب الماء المضاف، الباب ٥، الحديث ٢.

٢. حاشية فرائد الأصول (الفوائد الرضوية على الفرائد المرتضوية): ٢٠٩.

٣. وسائل الشيعة ١: ١٥٨، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٩، الحديث ١.

النجاسات التي تنجس ملاقيه وأما ما قد يحمل على تفسخ الفأرة وانتشار أجزائه في الخابية مستشهداً بظاهر قوله: «حرم». فبعيد إذ لا يتفق ذلك في السمن والزيت معمولاً وإن كان يتفق ذلك في الماء كما لا يخفى.

الثالث: دعوى الملازمة العرفية بين وجوب الاجتناب عن الملاقي والملاقي، ولذلك استدل السيد أبو المكارم ابن زهرة على وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس مطلقاً بقوله تعالى: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾^١، فإنه لو لا هذه الملازمة لم يكن لهذا الاستدلال وجه.

وفيه: أن الملازمة ممنوعة ولذا كان نجاسة الملاقي منشأ السؤال عند الأصحاب، وفهم ابن زهرة لا يصير حجة في الباب.

الرابع: ما استفاد من كلام صاحب «الجواهر»^٢ وأورده الشيخ بقوله: «فإن قلت: وجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه وإن لم يكن من حيث ملاقاته له، إلا أنه يصير كملاقيه في العلم الإجمالي بنجاسته أو نجاسة المشتبه الآخر، فلا فرق بين المتلاقيين في كون كل منهما أحد طرفي الشبهة، فهو نظير ما إذا قسم أحد المشتبهين قسمين وجعل كل قسم في إناء»^٤.

أقول: بل يكون نظير ما إذا علم إجمالاً بنجاسة هذا الإناء أو هذين الإنيين، فإنه يوجب الاحتياط في الإينات الثلاثة بلا إشكال.

١. المدثر (٧٤): ٥.

٢. راجع: غنية النزوع ١: ٤٦؛ أنظر: فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٢٣٩.

٣. جواهر الكلام ٦: ١٨٤.

٤. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٢٤٢.

وهذا هو أقوى الوجوه في المقام والكلام فيه يقع في مقامين:
الأول: من جهة الأصل العقلي كما رامه المحقق الخراساني.
والثاني: من جهة الأصل الشرعي كما سلكه الشيخ رحمته الله.
أما من جهة مقتضى الأصل العقلي فقال في «الكفاية»: إنه يختلف ذلك باختلاف الموارد.

فإنه يتم ذلك ويجب الاجتناب عن الملاقي، كما في نفس المشتبهين فيما إذا حصل العلم الإجمالي بعد العلم بالملاقات، ضرورة أنه حينئذٍ نعلم إجمالاً إما بنجاسة الملاقي والملاقي، أو بنجاسة الآخر فيتنجز التكليف بالاجتناب عن النجس في البين وهو الواحد أو الاثنين.

وأخرى: لا يجب الاجتناب إلا عن نفس المشتبهين دون ملاقيه، كما إذا كانت الملاقاة بعد العلم إجمالاً بالنجس بينهما، فإنه إذا اجتنب عنهما اجتنب عن النجس في البين قطعاً ولو لم يجتنب عما يلاقيه، فإنه على تقدير نجاسته لنجاسته كان فرداً آخر من النجس قد شك في وجوده، كشيء آخر شك في نجاسته بسبب آخر.

وثالثة: يجب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقي فيما لو علم إجمالاً بنجاسته أو نجاسة شيء آخر، ثم حدث العلم بالملاقات والعلم بنجاسة الملاقي أو ذاك الشيء أيضاً، فإن حال الملاقي في هذه الصورة بينها حال ما لاقاه في الصورة السابقة...^١

والسر في ذلك على ما علله بعض المحشيين بأن في صورتين قام المنجّز

١. كفاية الأصول: ٤١١ - ٤١٢.

بالعلم الإجمالي الأولى. وبعد العلم بالملاقات وإن كان يحصل العلم الإجمالي الآخر إلا أنه لا يصلح للتنجيز، لأن بعض أطرافه قد تنجز التكليف فيه بالعلم الإجمالي السابق ولا يجوز قيام المنجز على المنجز بل هو محال^١.

وبعبارة أخرى: إن الحكم المنجز لا يتنجز ثانياً؛ للزوم تحصيل الحاصل فإذا تنجز التكليف بمنجز كالعلم التفصيلي أو العلم الإجمالي أو الأمانة المعتبرة فلا يتنجز ثانياً بمنجز آخر، فإن التنجيز معناه تمامية الحجّة على المكلف بالنسبة إلى التكليف فلا يكون معذوراً، ومثل هذا المعنى لا يقبل التكرار كما هو واضح.

وفيه أولاً: أنه ينتقض ذلك بما إذا علم بغصية شيء ثم علم بنجاسته، أو نجاسة شيء آخر، وكذا ما إذا شك بالشبهة البدوية في مال أو عرض وقلنا بوجود الاجتناب فيه ثم علم إجمالاً بحرمة أو نجاسة شيء آخر.

والحل: أن التنجيز ليس إلا تمامية البيان ولا مانع من تمامية البيان على تكليف مرتين أو مرّات، كما إذا دلّ الدليل من العقل والكتاب والإجماع والأخبار على تكليف واحد فكلّ منها منجز تامّ على مورد واحد. نعم مرتبة الحكم لا يتكرّر والمنجز لا يتنجز ثانياً بهذا المعنى، لكنّه لا يوجب سقوط العلم أو أيّ دليل عن التنجيز.

وثانياً: أن هذه التفصيلات إنّما يصحّ لو كان المناط والمدار في السبق واللاحق على العلم وقد أنكره بنفسه ﷺ في بعض المباحث السابقة في أواخر مبحث البراءة وضمن الجواب عن الدليل العقلي وقال: «إنما يضرّ السبق إذا كان المعلوم اللاحق حادثاً وأما إذا لم يكن كذلك، بل ممّا ينطبق عليه ما علم أولاً،

١. نهاية الدراية ٤: ٢٨٢.

فلا محالة قد انحلّ العلم الإجمالي إلى التفصيلي والشك البدوي...^١ وبعبارة أخرى: المناط هو التكليف المعلوم الذي اشتغلت به الذمة أولاً ولو كان العلم متأخراً، وهذا المعنى هو المرتكز في الأذهان، والدليل عليه هو الوجدان وارتكاز العقلاء، مثلاً إذا علم المكلف بوجوب الاجتناب عن أحد الإنائين تفصيلاً، ثمّ تبدّل علمه بوجوب الاجتناب عن أحدهما الغير المعين إجمالاً، فلا شبهة في تنجيذه فيهما.

وإن كان العكس مثل ما إذا علم إجمالاً بوجوب الاجتناب عن أحدهما، ثمّ تبدّل علمه بالعلم التفصيلي بلزوم الاجتناب عن أحدهما المعين بكون التكليف فيه لا يجب الاجتناب إلا عنه، ولو تبدّل علمه بالشك الساري يحكم العقل بعدم لزوم الاجتناب عن الإنائين أصلاً، فالمناط هو الخروج عن عهدة التكليف المعلوم سواء كان العلم سابقاً أو لاحقاً، فكلّما كان الاشتغال معلوماً يجب الاجتناب والاحتياط له، وكلّما كان التكليف مشكوكاً لا يجب، فإذا علم نجاسة أحد الإنائين، ثمّ وقع قطرة دم لا يعلم أنّه وقع في أحدهما أو في ثالث، فلا يجب الاجتناب عن الثالث.

وإذا علم أولاً بلزوم الاجتناب عن أحد الإنائيات الثلاثة، ثمّ وقع قطرة دم مردّد بين الإنائين منها يجب الاجتناب عن الثلاثة، وهكذا. وعلى هذا فلا يجب الاجتناب عن الملاقي مطلقاً عقلاً.

أمّا في القسم الثاني، وهو ما إذا علم نجاسة أحد الإنائين، ثمّ وقع الملاقات فواضح؛ لأنّ التكليف بالاجتناب عن الملاقي تكليف زائد محتمل لا نعلم به،

١. كفاية الأصول: ٣٩٤ - ٣٩٥.

فتجرى فيه البراءة العقلية، وكذلك القسم الأول، وهو ما لو كان الملاقات قبل العلم بالنجاسة ثم حصل العلم بها، فإنه وإن كان العلم الإجمالي حاصلًا بعد العلم بالملاقات، إلا أنه حينئذ يعلم بحدوث التكليف بين الملاقي والطرف أولاً، ويشك في حدوثه في الملاقي، فهو تكليف زائد على فرض تنجسه يرفع بالأصل.

وأما في الصورة الثالثة، وهو العكس بحدوث العلم بين الطرف والملاقي ثم العلم بالملاقات، فإنه وإن كان العلم أولاً كذلك، إلا أنه حينئذ يعلم بحدوث التكليف أولاً بين الإنائين وأنّ وجوب الاجتناب عن الملاقي لو كان حدث بعد شغل الذمة بالأول، فهو أيضاً احتمال تكليف جديد فيجب الاجتناب عن الملاقي والطرف دون الملاقي، بل وكذلك لو كان حدوث التكليف في الملاقي والملاقي على فرض نجاسته في زمان واحد، بحيث لا يكون فيهما تقدّم زمان وأنه لو صار هذا نجساً لكان قبله أيضاً نجساً من أول زمان نجاسته، فإنّ نجاسة الملاقي تقدّم رتبة على الملاقي، فيكون العلم بالتكليف بينهما. وبعبارة أخرى: الاجتناب عن النجاسة المعلوم لا يحصل إلا بالاجتناب عن الثلاثة بخلاف المقام، فإنه يحصل بالاجتناب عن الملاقي والطرف وإن كان يحتمل هناك نجاسة ثانية. لا يقال: إنّ هذا ليس إلا مثل ما إذا علم نجاسة هذا أو هاتين الإنائين.

فإنه يقال: نعم أنه يجب الاجتناب عن الثلاثة في المقام حيث لا ترجيح بين أحد هاتين الإنائين بخلاف المقام، فإنه لا يعلم إلا بوجوب الاجتناب عن إناء واحد، وهو بين الملاقي والطرف والثاني محتمل، ويمكن ترجيح الملاقي على

الملاقي؛ لأنه على فرض نجاسته كان لنجاسة ملاقاته فليس الترجيح بلا مرجع، ولو شك في ذلك وأنه هل يكفي التقدم الرتبي أم لا؟ كفى ذلك لجريان البراءة العقلي، فإنّ الشك في تمامية البيان مساوق لعدم تمامية نفي العقاب، ليعلم أنه لا يحصل من جريان الأصل العقلي إلا جواز الشرب في الماء مثلاً، وأما صحّة الوضوء أو الغسل به أو تطهير ما يغسل به فلا، كما لا يخفى، وليكن على ذكركم فإنه ينفع في المقام الثاني.

لكن هذا كله مبني على جريان الأصل العقلي في الشبهات الموضوعية، وأما على ما اخترناه من عدم جريانه فلا يبقى مجال لما سبق، فإنّ الشك في ملاقي أطراف العلم الإجمالي شبهة موضوعية.

اللهم إلا أن يتصور كون العلم الإجمالي بين المشتبهين أيضاً من باب الشبهة الحكمية.

وأما المقام الثاني، وهو من جهة الأصل الشرعي فقد بنى الشيخ عليه مبنى كلامه وقال: إنّ أصالة الطهارة والحل في الملاقي - بالكسر - سليمة عن المعارض، بخلاف أصالة الطهارة والحل في الملاقي - بالفتح - فإنّها معارضة بها في المشتبه الآخر والسر في ذلك....

نعم لو حصل للأصل في هذا الملاقي أصل آخر في مرتبته كما لو وجد معه ملاقي المشتبه الآخر كانا من الشبهة المحصورة.

ولو كان ملاقات شيء لأحد المشتبهين قبل العلم الإجمالي وفقد الملاقي - بالفتح - ثم حصل العلم الإجمالي بنجاسة المشتبه الباقي أو المفقود قام ملاقيه مقامه في وجوب الاجتناب عنه وعن الباقي ... لعدم جريان الأصل فيما لا يتبلي

به المكلف ولا أثر له بالنسبة إليه.^١

ويرد على ذيل كلامه: أنّ عدم جريان الأصل فيما لا يتبلي به المكلف، إنّما هو فيما إذا لم يترتب عليه أثر وليس المقام من هذا القبيل، فإنّه يكفي في الأثر المترتب عليه ما يترتب عليه من طهارة ملاقيه، فإنّ طهارة الملاقى من الأحكام الشرعية المترتبة على طهارة الملاقى بمعنى أنّه بالحكم بطهارته يرتفع احتمال نجاسة الملاقى المترتبة على احتمال نجاسة الملاقى.

ولذلك لا يصحّ أن يقال: إنه ليس من الأحكام الشرعية أنّ ملاقى الطاهر طاهر، وإنّما ورد الحكم بأنّ ملاقى النجس نجس، فإنّ ذلك يكفي في الأثر المترتب على جريان أصالة الطهارة كما لا يخفى.

وأورد على أصل كلامه - بعد تسليم السببية والمسببية وتقديم الأصل الجاري في الملاقى على الملاقى - بأنّ أصالة الطهارة والحلّ ليستا في مرتبة واحدة؛ لوجود السببية بينهما ففي مرتبة أصالة الطهارة لا تجري أصالة الحلّ، وحينئذٍ ففي مرتبة أصالة الحلّ في الطرفين تجري أصالة الطهارة في الملاقى وبعد التعارض لا يبقى للملاقى إلا أصالة الحلّ، فلا يترتب عليه جواز التوضّي وطهارته.^٢

أقول: يجري في الملاقى أصل آخر وهو استصحاب الطهارة إذا كان المفروض هو طهارته لو لا احتمال الملاقاة.

وحينئذٍ فالجاري في مرتبة أصالة الحلّ في المشتبهين هو استصحاب الطهارة

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٢٤٢ - ٢٤٤.

٢. مصباح الأصول ٢: ٤٧٩ - ٤٨٠.

وبعد تعارضه يبقى أصالة الطهارة سليماً عن المعارض.

وعلى ذلك، يختلف جريان الأصول فيها بحسب الموارد؛ إذ الأصول المتصورة هناك غير منحصرة فيما ذكر، فقد يكون هناك أصل موضوعي كأصالة عدم الملاقة وحكمي وهو استصحاب الطهارة وقاعدتها وأصالة الحل، فقد يتساوي طرفي الشبهة في جريان الأصول وقد يختلفان.

مثلاً إذا فرضنا أننا نعلم بأنه إما ذاك خمر نجس أو تلك إناء لاقى النجس، ثم لاقى شيء مع مشكوك الخمرية، فيعارض أصالة عدم الملاقات في الطرف مع أصالة الطهارة في الملاقي.

وبعد تساقطهما يتعارض استصحاب الطهارة في الطرف مع أصالة الحل في الملاقي واستصحاب الطهارة في الملاقي.

وبعد تساقطهم يتعارض أصالة الطهارة في الطرف مع أصالة الطهارة في الملاقي، وبعد تساقطهما يتعارض أصالة الحل فيهما أيضاً، فلا يبقى للملاقي أصل.

وأمّا لو فرضنا عدم جريان أصالة عدم الملاقة في الطرف يختلف الأمر، فإنه حينئذ يتعارض استصحاب الطهارة في الطرف مع قاعدة الطهارة في الملاقي، ثم يتعارض قاعدة الطهارة في الطرف مع قاعدة الحل في الملاقي واستصحاب الطهارة في الملاقي.

ثم يتعارض أصالة الحل في الطرف مع أصالة الطهارة في الملاقي.

وبعد تساقطهما يبقى أصالة الحل في الملاقي بلا معارض

وبذلك عرفت اختلاف الموارد فقد يبقى للملاقي أصالة الطهارة أو أصالة

الحلّ وقد لا يبقى لها أصل فيكون المرجع هو الأصل العقلي لو فرض هناك أصل عقلي وهو لا يفيد إلا نفي العقاب كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى أنّ ذلك إنّما يتمّ على مبنى جريان الأصول في أطراف العلم وتعارضها، وأمّا مبنى الشيخ رحمته عدم الجريان ولم يتكلم رحمته في نتيجة ذلك.

والظاهر أنّ على مبناه إنّما تجري الأصل في الملاقي فيما كان خارجاً عن أطراف العلم الإجمالي فيتبع الأصل العقلي، فكلمّا يجري فيه الأصل العقلي يجري فيه الأصل الشرعي أيضاً فلا تغفل.

وهذا كلّه على فرض تعارض الأصول، وأمّا على المختار من عدم تعارض الأصول وإنّ وجوب الاحتياط إنّما هو للأخبار الخاصّة فلا يفتقر إلى ما ذكر، فإنّه لو لا الأخبار المذكورة لقلنا بطهارة المشتبهين كليهما؛ لأصالة الطهارة الجارية في كلّ منهما، ويدرّب على الأصل الجاري في الملاقي طهارة الملاقي أيضاً، لكن مقتضى الأخبار وجوب الاجتناب عن المشتبهين من دون دلالة على وجوب الاجتناب عن ملاقي أحدهما أيضاً، فيجري فيه أصالة الطهارة بلا إشكال.

وعلى فرض عدّه من أطراف العلم أيضاً لم يكن في الأخبار ما يمكن التعديّ منه وتنقيح المناط إلى مثل ذلك، لمكان السببية بين الملاقي والملاقي، فتدبر.

ثمّ إنّ مثل الكلام السابق في الملاقي قد يأتي في بعض التوابع الأخرى من حيث تبعيته لأطراف العلم أو كونه تكليفاً مستقلاً، وهناك كلام للمحقّق النائيني رحمته لا بأس بالتعرض له، قال ما ملخصه:

أنّه لا إشكال في وجوب ترتيب كلّ ما للمعلوم بالإجمال من الآثار على كلّ

واحد من الأطراف، فكما لا يجوز شرب كل واحد من الإنائين الذين يعلم
بخميرية أحدهما، كذلك لا يصح بيع كل واحد منهما، ولا تجري أصالة الصحة
في بيع أحدهما؛ لأنها معارضة بالأخرى.

إن قلت: إن أصالة الصحة لا موضوع لها ما دام لم يقع بيع، وحينئذ فلو باع
أحدهما تجري فيه الأصل بلا معارض، حيث لا تجري في الآخر.
قلت: لا وقع لهذا الإشكال، فإن الخمر المعلوم بالإجمال تمام الموضوع
لعدم السلطنة على بيعه، وعدم السلطنة على البيع يلازم فساده، بل هو عينه ...
ثم قال:

وعلى هذا يتفرع وجوب الاجتناب عما للأطراف من المنافع والتوابع المتصلة
والمنفصلة، كما لو علم بمغصوبة إحدى الشجرتين، فإنه كما يجب الاجتناب
عن نفس الشجرتين كذلك يجب الاجتناب عما لهما من الآثار من غير فرق بين
أن يكون كل من الشجرتين من ذوات الأثمار أو كانت إحداهما من ذوات
الأثمار دون الأخرى؛ لأن وجوب الاجتناب من منافع المغصوب لما يقتضيه
وجوب الاجتناب عن نفس المغصوب. وقس على هذا الدار ومنافعها والحمل
وذا الحمل وسائر ما كان لأحد الأطراف منافع متجددة دون الآخر.

إن قلت: فرق بين منافع الدار وبين ثمرة الشجرة وحمل الدابة، فإن تبعية
الثمرة للشجرة والحمل لذي الحمل إنما يكون في الوجود، والتبعية في الوجود
لا يستلزم التبعية في الحكم، وأما مثل منافع الدار فهي تابعة للدار وجوداً
وحكماً؛ لعدم استقلالها في الوجود.

قلت: ليس المقصود من التبعية هو فعلية وجوب الاجتناب عنهما قبل

وجودهما، بل المقصود هو أنّ النهي عن التصرف في الشجرة يقتضي النهي عن التصرف في الثمرة عند وجودها، وكذا الدابة.

وعليها يبتني وجوب الاجتناب عن الملاقي وعدمه، فإن قلنا بأن نجاسة الملاقي تعبد شرعي، لا يجب الاجتناب، وإن قلنا بأنه لأجل سراية النجاسة من الملاقي إليه فتكون الملاقات موجبة لتساع دائرة النجس، يجب^١. انتهى ملخص كلامه.

وفيه أولاً: أنه لا وجه لإجراء أصالة الصحة وتعارضها؛ لأنها إنما تجري في الفعل السابق المشكوك وجدانها لبعض الشرائط والأجزاء، لا أن يكون ذلك مصححاً للإقدام على فعل لم يعلم صحته أو فساده، نعم يجري فيها أصالة عدم ترتب الأثر فتفيد الفساد فيهما ولا تعارض بينهما كما لا يخفى.

وثانياً: أنّ ثمر الشجرة والحمل ليسا من توابع الشجرة وذوي الحمل، بل كلّ منهما مورد لحكم مستقلّ يترتب على إطاعته وعصيانه الثواب والعقاب برأسهما والحكم بتبعية في معلوم الغصبية إنّما هو لتعبد الشارع دون السراية، والدليل على ذلك أنّ الحمل في الإنسان تابع للآب وفي غيرها للأمّ، مع أنّ كيفية التوالد واحدة فيهما.

نعم، منافع الدار تابع لها بلا إشكال، وذلك لأنّ الاجتناب عن الدار لا معنى لها إلا الاجتناب عن منافعها من عدم التصرف فيها فالنهي عن الانتفاع عن الدار يساوق الأمر بالاجتناب عن منافعها كما لا يخفى.

١. فوائد الأصول ٤: ٧٣ - ٧٨.

المقام الثاني: في الأقلّ والأكثر الارتباطي

وقد اختلف فيه بعد الاتفاق على جريان البراءة في الاستقلالي للانحلال.
والارتباطيين قد يكونان كالشيء وأجزائه الخارجية كالصلاة والسورة.
وقد يكون من قبيل الأجزاء التحليلية كالحيوان والناطق.
وقد يكون من قبيل الأجزاء الذهنية، وهي التقيد كالإنسان وعدالته أو إيمانه.
وقد يكونان متبائنين كلّ منهما عن الآخر مرتبطين في تحقّق المصلحة
المرتبة على كل واحد منهما، بأن يكون تحقّق مصلحة هذا مرتباً بتحقّق
مصلحة ذلك. والكلام أولاً في القسم الأول.

ثم إن منشأ الشكّ والتردد وابداء الاحتمال مع فرض عدم دليل معتبر:
إمّا احتمال صدوره وبيانه من المعصوم وعدم وصوله إلينا، أو احتمال اعتباره
في متن الواقع مع العلم بعدم صدور بيانه عن المعصوم عليه السلام.
وعلى كل حال، فالمشهور هو البراءة وعدم وجوب الاحتياط، كما يشهد
على ذلك تتبع فتاوى المتقدمين في موارد ومصاديقها وملاحظة كلماتهم فيها،
وإن لم يعنونوا تلك المسألة بهذا العنوان، فتراهم لا يفتون باحتمال وجوب
الاستعاذة وجزئيتها حتى يقيم عليه دليل معتبر.
وما نقل عن بعضهم كالشيخ من التمسك في بعض المسائل بدليل الاحتياط،
فليس مراده هو أصل الاشتغال حتى يكون مقتضاه الفتوى بالاحتياط، بل المراد
تأييد الحكم بعد ذكر أدلة عليه بتطابقه للاحتياط، ومقتضاه لو لا دليل آخر
الاحتياط في الفتوى، والفرق بينهما غير خفيّ.

ثم إنه يقع الكلام فيها في مقامين: من حيث الأصل العقلي ومن حيث الأصل الشرعي.

أما العقل فذهب الشيخ إلى أن الأصل العقلي يقتضي البراءة عن الأكثر بتقريب:

أن العقل مستقل بقبح مؤاخذه من كلف بمركب لم يعلم من أجزائه إلا عدّة منها، ويشك في آخر...، ثم بذل جهده في طلب الدليل ولم يقتدر وترك المشكوك، خصوصاً مع اعتراف المولى بأنّي ما نصبت لك عليه دلالة، (ولا فرق بينه وبين ما يحتمل صدوره وعدم وصوله).

فإن قلت: إن بناء العقلاء على الاحتياط في أوامر الطبيب والموالي قلت: أوامر الطبيب إرشادية وخارج عن الكلام ولا نسلم ذلك في الموالي. نعم لو كان من قبيل العنوان الحاصل بالمركب أو غرض كذلك، فلا بد من الاحتياط حتى يحصل العلم.

فإن قلت: إن الأوامر الشرعية كذلك، فإنّ المصالح إمّا من قبيل العناوين أو الأغراض.

قلت: أولاً: إنّ مسألة البراءة والاحتياط غير مبنيّة على كون كل واجب فيه مصلحة وهو لطف فيه.

وثانياً: إنّ من صرح بذلك صرح بلزوم إتيانه على وجهه وهو غير ميسور، فالعلم بحصول الغرض غير ممكن، فاللازم هو التخلّص عن شبهة التكليف والأمر المتوجّه إليه، وهو يحصل بإتيان الأقلّ فيقبح المؤاخذه على الأكثر.

فتلخص: أنّ المقتضي لجريان القاعدة العقلي موجود والمانع مفقود؛ إذ لا مانع منه إلا ما يتخيّل من العلم الإجمالي، لكنّه منحلّ بعلم تفصيلي وشك بدوي،

فإنَّ وجوب الأقلِّ مقطوعٌ إمَّا لوجوبها نفسياً وإمَّا لوجوبها مقدِّمياً لوجوب الأكثر، وإلزام وجوب الزائد على الأقلِّ مشكوك ولا عبرة بالعلم الإجمالي بعد انحلاله، كما في كلِّ معلوم إجمالي كذلك، كما لو علم إجمالاً بكون أحد من الإنائين اللذين أحدهما المعين نجس خمرأً، فإنَّه يحكم بحلِّية الطاهر منهما والعلم الإجمالي بالخمر لا يؤثر في وجوب الاجتناب^١ انتهى كلامه ﷺ ملخصاً.

وقد أورد على الأخير المحقق الخراساني ﷺ في «الكفاية» بأنَّ:

توهم انحلاله إلى العلم بالوجوب... لنفسه شرعاً أو لغيره شرعاً أو عقلاً... فاسد قطعاً؛ لاستلزام الانحلال المحال، بدهاة توقّف لزوم الأقلِّ فعلاً إمَّا لنفسه أو لغيره على تنجّز التكليف مطلقاً ولو كان متعلقاً بالأكثر، فلو كان لزومه كذلك مستلزماً لعدم تنجّزه إلا إذا كان متعلقاً بالأقلِّ كان خلفاً، مع أنه يلزم من وجوده عدمه؛ لاستلزامه عدم تنجّز التكليف على كلِّ حال المستلزم لعدم لزوم الأقلِّ مطلقاً المستلزم لعدم الانحلال، وما يلزم من وجوده عدمه محال.^٢

وقد ذبَّ عنه المحقق النائيني ﷺ أولاً: بأنَّ ذلك مبنيٌّ على أن يكون وجوب الأقلِّ على فرض وجوب الأكثر مقدِّمياً وهو ممنوع.

وثانياً: أنَّ دعوى توقّف وجوب الأقلِّ على تنجّز التكليف بالأكثر لا يستقيم ولو فرض كون وجوبه مقدِّمياً، سواء أريد من وجوب الأقلِّ تعلق التكليف به أو تنجّزه، فإنَّ وجوب الأقلِّ على تقدير كونه مقدِّمة لوجوب الأكثر إنما يتوقّف على تعلق واقع الطلب بالأكثر لا على تنجّز التكليف به؛ لأنَّ وجوب المقدِّمة

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣١٨ - ٣٢١.

٢. كفاية الأصول: ٤١٣.

يتبع وجوب ذي المقدمّة واقعاً وإن لم يبلغ مرتبة التنجّز، وكذا تنجّز التكليف بالأقلّ لا يتوقّف على تنجّز التكليف بالأكثر، بل يتوقّف على العلم بوجوب نفسه، فإنّ تنجّز كلّ تكليف إنّما يتوقّف على العلم بذلك التكليف، ولا دخل لتنجّز تكليف آخر في ذلك فتأمل^١.

وملخصه: أنّ مفاد البراءة هو رفع التنجّز عن الأكثر، وهو لا يستلزم رفع فعليته فلا خلف ولا يلزم منها انتفاء العلم بفعلية الأقلّ على أيّ حال، بل هو على حاله فيوجب تنجّز الأقلّ على كلّ حال فإنّ تنجّز كلّ تكليف... .

إن قلت: إنّ رفع التنجيز عن الجزء المشكوك (وبتبعه الكلّ) مستلزم لعدم الفعلية التامة؛ لأنّ رفع التنجّز وحكم العقل بالمؤمن وعدم إيجاب الاحتياط من الشارع يكشف عن نقصان الحكم وعدم الإرادة الجديّة الموجبة لإيجاب الاحتياط، ولا نعني من عدم الفعلية إلا هذا.

قلت: إنّما هو مسلّم لنا في البراءة الشرعية دون العقلي منها، إذ هي لا ينافي التمامية والفعلية، ولعلّه بيّنه الشارع ولم يصل إلينا، بل ويمكن أن أوجب الاحتياط فيها ولم يصل إلينا فيقبح العقاب وتجري البراءة.

لكن يرد عليه ﷺ - بعد ما يأتي في إشكال الأوّل -: أنّ الوجوب المقدّم لا يترتب على موافقته ثواب ولا على مخالفته عقاب، كما لا يخفى والعلم بهذا النحو من الطلب والإرادة لا يوجب التنجيز.

ولكن هذا إشكال آخر على أصل الانحلال: بأنّ العلم بوجوب الأقلّ إمّا نفسياً أو مقدّمياً (وكذا ضمناً) لا يوجب تنجّز الأقلّ على أيّ حال، بل هو منجّز

١. فوائد الأصول ٤: ١٥٧ - ١٥٩.

على حال دون حال آخر.

وقد ذبَّ عن الإشكال، بل عن عويصة الانحلال في «الدرر»: بأن الضابط في انحلال العلم الإجمالي ليس العلم التفصيلي بالتكليف الذي يوجب مخالفته العقوبة على كلِّ حال، كيف ولو كان كذلك ما صحَّ القول بالانحلال فيما إذ قام طريق معتبر شرعي ثبت في بعض الأطراف، فإنه لا يصحَّ العقوبة على مخالفة التكليف الطريقي على كلِّ تقدير، بل هو موجب لصحة العقوبة لو كان مصادفاً للواقع.

إنما الضابط هو العلم التفصيلي بالتكليف الذي يجب امتثاله عقلاً، وإن كان من جهة صحَّه العقوبة على بعض التقادير.

فنقول فيما نحن فيه: إنَّ العلم بالتكليف المتعلِّق بالأقلِّ لمَّا لم يعلم كونه مقدِّماً أو نفسياً يجب عند العقل موافقته؛ لأنه لو كان نفسياً لم يكن له عذر في تركه، كما في التكليف الطريقية حيث إنَّ وجوب امتثالها عند العقل من جهة احتمال مصادفتها للواقع وإنَّ المكلف على هذا التقدير لم يكن معذوراً.^١

وفيه نظر: يظهر بملاحظة كيفية الانحلال عند قيام الأمانة والطريق الشرعي، فإنه لا ينحلَّ العلم الإجمالي إلا بالعلم التفصيلي بالتكليف القابل للعقوبة الذي يوجب مخالفته العقوبة على كلِّ حال وأما عند قيام الأمانة وإن كان لا نعلم بذلك إلا أنَّ دليل حجِّية ذلك الطريق ينفي احتمال عدمه، فيكون كما إذا علم بواجب كذلك، ولذلك يوجب الانحلال ويقال إنَّه انحلال حكمي لا واقعي بخلاف المقام؛ إذ ليس هناك دليل على ثبوت العقاب ونفي احتمال عدم العقاب

١. درر الفوائد، المحقِّق الحائري: ٤٧٤.

ولو تعبدًا كما لا يخفى، وسيأتي بيان آخر لذلك لا يخلو عن قوّة.
وهنا طريق آخر ينسب إلى غير واحد من الأعلام - منهم السيّد البروجرديّ رحمته الله
على ما نقله شيخنا الاستاذ الحائري - وهو الالتزام بتنجز الأكثر من حيث وعدم
تنجزه من حيث بيان:

أنّ ترك الأكثر قد يكون مستنداً إلى ترك الأجزاء المعلومة وقد يكون مستنداً
إلى ترك الجزء المشكوك، والمراد من أنّ مخالفة التكليف الغيري توجب
العقوبة على ذي المقدّمة أنّه لو ترك مستنداً إلى ترك الأجزاء المعلوم وجوبها
لاستحقّ عليه العقاب، دون ما إذا ترك مستنداً إلى غيرها.

هذا على ما بيّنه في «الدرر» بقوله: إن قلت... وحاصله تنجز الأكثر من حيث
الأجزاء المعلومة وعدم تنجزها من حيث الجزء المشكوك.
وعلى هذا يكون العلم بالتكليف بالأقلّ معلوماً على وجه يعاقب عليه فيوجب
التنجز.

وقد أورد عليه في «الدرر» بأنّ لازم ما ذكرت عدم صحّة العقوبة على الأكثر
لو ترك مجموع الأجزاء من المعلومة وغيرها، فإنّ الترك حينئذٍ ليس مستنداً إلى
خصوص ترك الأجزاء المعلومة كما هو واضح، فيرجع الأمر إلى أنّ مخالفة هذا
الأمر المعلوم ليس له أثر على كلّ تقدير.^١

وفيه: أنّ مجرد ذلك لا يفيد؛ إذ للقائل أن يقول يكفي في جواز العقوبة
دخالة الأقلّ في الترك ولذلك ترى المحقّق الأصفهاني يقربّ البيان على نحو لا
يرد عليه ما ذكر بيان:

١. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٤٧٣.

«أن المراد بعدم تنجز الأكثر هي المعذورية من قبل تركه إذا استند إلى ترك خصوص الجزء المشكوك فإنه الذي يكون به الأكثر مقابلاً للأقل، لا إذا استند تركه إلى ترك سائر الأجزاء بالاستقلال أو بالانضمام إلى الجزء المشكوك، ولا منافاة بين المعذورية على ترك الأكثر بناءً على الأول وعدم المعذورية بناءً على الثاني»^١.

ويرد عليه: أنه بعد نفي العقاب على ترك الأكثر بترك الجزء المشكوك لا واجب نفسي يترتب العقاب على تركه إلا الأقل بحدّه، وهو محتمل، ولا معنى للعقاب على ترك الأقل حينئذٍ من حيث ترك الأكثر؛ إذ لا يمكن العقاب على ترك فعل لا يحصل به الغرض على فرض وجوده وعلى فرض كون الواجب الواقعي هو الأكثر تكون الإتيان بالأقل كذلك، أي غير محصل للغرض كما لا يخفى.

وبعبارة أوضح: إن تنجز الأكثر من حيث الأقل إن كان في فرض ترك المشكوك فهو غير معقول؛ لأنه حينئذٍ بلا ملاك؛ لأنّ الفرض المزبور عين فرض عدم حصول الغرض؛ وإن كان في فرض الإتيان به، فلا تفيد الانحلال إلا تجويز ترك الجزء الموجود وهو محال.

وقد بنى المحقق الأصفهاني رحمته حلّ الإشكال على أنّ وجوب الأجزاء وجوب نفسي ضمّني وحينئذٍ يعلم بوجوب الأقل نفسياً، إمّا بالاستقلال أو ضمّنياً، فلا يتوقف تنجزه على تكليف آخر. ثمّ قال:

إن قلت: مقتضى كون الواجب ارتباطياً عدم الفراغ عن عهدة الأقل المعلوم

وجوبه إلا بإتيان الأكثر، لاحتمال كون الواجب هو الأكثر.
قلت: إنَّ إتيان كلِّ جزء ليس شرطاً لوجوب كلِّ جزء ولا قيداً لنفس الجزء، بل نسبة الأجزاء إلى الوجوب النفسي الواحد المتعلِّق بها بتعلُّق واحد على حدِّ واحد، لا يكون بعضها بالنسبة إلى بعضها الآخر شرطاً لطلبه ولا لنفسه؛ لاستحالة شرطية الشيء لوجوب نفسه.
وإنَّما الارتباطية بلحاظ تعلُّق طلب واحد بالأجزاء بالأسر، لقيام غرض واحد بها. فمطلوبية كلِّ جزء بعين الطلب الوجداني ملازمة لمطلوبية الجزء الآخر بعين ذلك الطلب الواحد.^١ انتهى ملخصاً.

وفيه: مع تسليم المبني وأنَّ الأجزاء ليس مقدّمة للكلِّ، بل هي عين الكلِّ ولا تغاير إلا بالاعتبار - أنه لا ينبغي أن ينكر أيضاً أنَّ في الواجب الارتباطي مطلوبية كلِّ جزء وإرادته مربوط بإتيان الجزء الآخر، فإنَّه لو قيل للمولى بأنَّ العبد لا يأت بذلك الجزء عصيانياً فهل لك إرادة بالباقي أم لا؟ لكان يجب بالعدم قطعاً ويشهد على ذلك ارتفاع الوجوب عن الكلِّ حتّى في الفعلية عند تعذُّر بعض الأجزاء على مقتضى القاعدة.

لا نقول: إنَّ وجوب جزء مشروط أو مقيد بإتيان سائر الأجزاء. كلا فإنَّ ذلك باطل جدّاً، ولكن لا يمكن أن يقال بمطلوبية كلِّ جزء نفساً مطلقاً، فإنَّ لازمه وجوبه مع تعذُّر سائر الأجزاء أو عصيانه أيضاً ولا يقال به، بل نقول إنَّه إنَّما يتعلَّق به الطلب والإرادة والأمر حين لاحظته مع سائر الأجزاء، نظير ما يقال في المقدّمة الموصلة لا بقيد الإيصال، وحينئذٍ فليس في الأمر إطلاق يشمل حالة الانفراد عن

١. نهاية الدراية ٤: ٢٩٦ - ٢٩٨.

سائر الأجزاء، بل في طلبه ووجوبه ضيق ذاتي.
 وحينئذٍ فليس الأقل واجباً لو كان وجوبه في ضمن الأكثر بعد جريان البراءة
 في الأكثر وبعد ذلك كله الذي يوجب حسم الإشكال بعد ما يرد على صاحب
 «الكفاية» أولاً: أنّ القول بالاشتغال أيضاً يستلزم عدم الاشتغال، فإنه يلزم من عدم
 الانحلال الانحلال؛ لأنّ وجود العلم الإجمالي مستلزم للتنجيز وهو مستلزم للعلم
 بتنجز الأقل على كلّ حال، وهو مستلزم للانحلال، ويلزم أيضاً من منجزية العلم
 الانحلال، ويلزم منه البراءة المستلزم لعدم تنجز العلم.
 وثانياً: أنه ليس الانحلال دائراً مدار العلم بتنجز الأقل بل يكفي العلم بفعليته،
 وبيان ذلك يتم بلفت النظر إلى بعض ما ذكر سابقاً.

الف) قد مرّ عن النائيني رحمته من أنّ جريان البراءة العقلية لا يوجب رفع الفعلية
 فالأقلّ وجوبه فعلي على أيّ حال. نعم العلم بوجود الأقلّ إمّا نفسياً أو مقدّمياً لا
 يوجب التنجيز.

ب) ما في «الدرر» من كفاية العلم بالتكليف الفعلي في التنجيز وإن كان
 مقدّمياً على احتمال، لا لما ذكره من المقايسة بموارد قيام الحجّة، بل ببيان: أنّ ما
 يجب على العبد تحصيل المؤمن وحينئذٍ قد يكفي للتنجيز الاحتمال، بل قد مرّ
 منّا أنه لو لا جريان قاعدة القبح لكان احتمال التكليف أيضاً منجزاً.
 وحينئذٍ نقول لا يتحقّق المؤمن القطعي إلا في مورد يجري قاعدة القبح فإذا
 تمّ البيان على التكليف الفعلي لا يجري القاعدة، وإن كان البيان على تكليف إمّا
 نفسي أو غيري، فإنّ اللازم على المولى إنّما هو البيان على التكليف لا البيان
 على التكليف المنجز، فإنّ التنجيز أمر ومرتبة يترتب على بيان التكليف. وإن

شئت قلت: إنَّ ما يرجع إلى المولى إنَّما هو بيان الأحكام لا بيان العقاب على الأحكام.

ومنه يظهر: أنَّه لا معنى لما هو ظاهر كلام «الكفاية» من اشتراط الانحلال بالعلم بالتكليف المنجِّز على كلِّ حال ولو كان كذلك لما كان معنى حينئذٍ لتنجيز العلم، فإنَّه إنَّما يتنجِّز بذلك العلم، بل اللازم إنَّما هو العلم على تكليف فعلي على أيِّ حال.

ولا لما هو توجيهه من لزوم العلم بالتكليف القابل للعقاب على أيِّ حال، بل يكفي في ذلك احتمال تكليف كذلك إذا لم يجر فيه قاعدة القبح، وهو في المقام كذلك كما عرفت.

بقي الكلام في ما استدللَّ على الاشتغال عقلاً أيضاً من أنَّ الغرض الداعي إلى الأمر لا يكاد يحرز إلا بالأكثر بناءً على ما ذهب إليه المشهور من العدلية من تبعية الأحكام والأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في الأمور بها والمنهي عنها وكون الواجبات الشرعية أطافاً في الواجبات العقلية، وقد مرَّ اعتبار موافقة الغرض وحصوله عقلاً في إطاعة الأمر وسقوطه، فلا بدَّ من إحرازها في إحرازها كما لا يخفى.

وقد أورد عليه الشيخ بوجوه ثلاثة قد مرَّ نقله وملخصه:^١

أولاً: أنَّ البحث هنا غير مبنيَّ على ذلك الاختلاف وأعمَّ من القول بكون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد وعدمها.

١. تقدّم في الصفحة ٤١١ - ٤١٢.

وثانياً: احتمال كون المصلحة في الأمر دون المأمور به، كما عليه بعض العدلية.

وثالثاً: عدم إمكان العلم بحصول الغرض ولو بإتيان الأكثر؛ لدخالة قصد الوجه أيضاً ولا يتأتى فيقتصر حينئذٍ على الخروج من تبعات الأمر والتكليف، وهو يحصل بإتيان الأقل.

وقد أورد عليه في «الكفاية» بما يرجع إلى إشكالات سبعة:

الأول: أنّ حكم العقل بالبراءة على مذهب الأشعري لا يجدي من ذهب إلى ما عليه المشهور من العدلية. وهذا حق لا محيص عنه.

الثاني: أنه لا يكفي في البراءة القول بمقالة غير المشهور من صحة تبعية الحكم لمصلحة في الأمر، فإنهم لا يقولون إلا بصحة هذا وإمكانه فيبقى في كل أمر احتمال أن يكون الداعي إلى الأمر ومصلحته هو ما في الواجب من المصلحة وكونها لطافاً يجب تحصيله فافهم.

وهذا بظاهره لا يخلو عن الإشكال، لأنّ مجرد الاحتمال لا يوجب الاحتياط، وإنّما الموجب له العلم بالداعي والغرض، ولعلّه أشار إلى ذلك بالأمر بالفهم.

لكن يمكن تقريبه بوجه أوضح، وهو أن ليس المراد من كون المصلحة في الأمر هو المصلحة في إنشاء الأمر فقط، وإلا يلزم أن لا يكون الواجب واجباً، فإنّه بمحض الإنشاء تحقّق المصلحة وإرادته تعلق بذلك وأوجده بنفسه، بل لعلّ مرادهم أنّ المصلحة وإن كانت في الأمر إلا أنّه يسري إلى المأمور به فيريد الفعل حينئذٍ ويأمر به، كما يتصور مثل ذلك في قصد الإقامة لا لمصلحة في الإقامة بالذات، بل لمصلحة في قصد الإقامة لأن يتمّ صلاته ويؤمّ المقيم

بصلاة تامّة، ولهذا يقصد ويريد ويبنى على الإقامة عشرة أيام.
وعلى هذا، فالغرض على أيّ حال لا يتأتّى إلا بفعل المأمور به تامّاً، ولا
يحصل العلم بحصول الغرض حينئذٍ إلا بإتيان الأكثر.

الثالث: أنّ حصول اللطف والمصلحة في العبادة وإن كان يتوقّف على
الإتيان بها على وجه الامتثال، إلا أنّه لا مجال لاحتمال اعتبار معرفة الأجزاء
وإتيانها على وجهها، كيف ولا إشكال في إمكان الاحتياط هاهنا، كما في
المتباينين ولا يكاد يمكن مع اعتباره.

وفيه: إمكان تسليم أنّه لا يحصل في المتباينين أيضاً العلم بحصول الغرض،
ولا يمكن ذلك فيه أيضاً، بل يبقى هناك أيضاً إحراز إتيان المأمور به والتكليف
المعلوم، وهو يقتضي الجمع والاحتياط هناك دونه هنا، لما عرفت من الانحلال.

الرابع: وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه كذلك، والمراد بالوجه في
كلام من صرّح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه ووجوب اقترانه به، هو وجه
نفسه من وجوبه النفسي، لا وجه أجزائه من وجوبها الغيري أو وجوبها العرضي،
وإتيان الواجب مقترناً بوجهه غاية ووصفاً بإتيان الأكثر بمكان من الإمكان؛
لانطباق الواجب عليه ولو كان هو الأقلّ فيتأتّى من المكلف معه قصد الوجه
واحتمال اشتماله على ما ليس من أجزائه ليس بضائر إذا قصد وجوب المأتيّ به
على إجماله بلا تمييز ما له دخل في الواجب من أجزائه، لا سيّما إذا دار الزائد
بين كونه جزءً لماهيته وجزءً لفرده، حيث ينطبق الواجب على المأتيّ حينئذٍ
بتمامه وكمالهِ؛ لأنّ الطبيعي يصدق على الفرد بمشخصاته.

وفيه أولاً: أنّ العلامة ﷺ كما صرّح بوجوب قصد الأمر النفسي كذلك صرّح

بوجوب قصد الوجه في الأجزاء أيضاً.

وثانياً: أنّ المراد منه ليس قصد وجهه إجمالاً ولا التمييز الإجمالي، وإلا لكان يمكن ذلك في المتباينين أيضاً، وإنما مرادهم اتّصاف المأتيّ به بالوجوب والاستحباب، ولا يمكن ذلك في الإتيان بالأكثر إلا بقصد اتّصاف بعض أجزائه بالوجوب كما لا يخفى.

الخامس: أنّ اعتبار قصد الوجه من رأس ممّا يقطع بخلافه.

وفيه: أنّ ذلك على ما بنى عليه في مبحث التعبدي والتوصلي من حصول القطع بذلك، حيث ليس في الأخبار منه عين ولا أثر، وقد مرّ ممّا أنّه يكفي لحصول الاحتمال ما ورد في أبواب الحجّ من الأمر بقصد الوجه.

السادس: أنّ الكلام في هذه المسألة لا يختصّ بما لا بدّ أن يؤتى به على وجه الامتثال من العبادات، بل يعمّ التوصّليات أيضاً.

السابع: أنّه لو قيل باعتباره على وجه ينافيه التردّد والاحتمال فلا وجه معه للزوم مراعات الأمر المعلوم أصلاً ولو بإتيان الأقلّ لو لم يحصل الغرض بإتيان الأكثر حسب الفرض، ويلزم الاحتياط بإتيان الأكثر مع حصوله ليحصل القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال لاحتمال بقائه مع الأقلّ بسبب بقاء غرضه، فافهم.^١

وتوضيح مراده عليه السلام: أنّه لو احتمل اعتبار قصد الوجه وفرض عدم إمكانه بإتيان الأكثر لكان اللازم سقوط الأمر بالمرّة؛ إذ حينئذٍ على فرض كون الواجب واقعاً والغرض في الأكثر لما يمكن تحصيله ولو كان في الأقلّ وإن كان يمكن، إلا

١. كفاية الأصول: ٤١٣ - ٤١٥.

أنه مشكوك، فالمعلوم إجمالاً التكليف إما بالأقلّ والأكثر، والأكثر غير مقدور إتيانه، فلو كان التكليف فيه فهو ساقط بعدم القدرة فوجود الأمر النفسي مشكوك يجري فيه البراءة، فلا يجب الاحتياط ولا الإتيان بالأقلّ أيضاً.

وفيه: أنّ ذلك مبنيّ على مبناه عليه السلام من سقوط التكليف عن الفعلية عند عدم القدرة، فلا يتنجّز عند احتمال عدم القدرة أو التردد بين المقدور وغيرها.

والمستفاد من كلمات الشيخ عليه السلام خلاف ذلك وهو الحقّ كما سبق، فالعقلاء يقبحون ويذمّون العبد على ترك مطلوب المولى بصرف احتمال عدم القدرة، كما إذا كان ابن المولى مشرفاً على الغرق والعبد حاضر يحتمل عدم قدرته على الإنقاذ. مضافاً إلى أنه لا فرق في تأسّف المولى على ترك مطلوبه عند قدرة العبد وعصيانه أو عدم قدرته.

نعم، ينقلب الإشكال حينئذٍ على الشيخ عليه السلام بأنه مع فرض احتمال اعتبار قصد الوجه، فالواجب حينئذٍ مردّد بين ثلاثة أمور:
الأول: الأقلّ مع قصد الوجه.

الثاني: الأكثر مع عدم اعتبار قصد الوجه فيتحصلّ الغرض بالأكثر.
الثالث: الأكثر مع اعتبار قصد الوجه، فلو تمكّن من تحصيل الغرض فهو متمكّن على تحصيل الغرض على احتمالين وغير متمكّن منها على احتمال، وقد مضى أنّ صرف احتمال عدم التمكّن لا يوجب البراءة فيجب الاحتياط حينئذٍ هذا.

والذي يحسم به مادّة الإشكال أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان قد مرّ منا أنّها

ليست قاعدة عقلية، وإنما هي تابعة لسيرة العقلاء^١ وقد بيّناه في محلّه، والسيرة على إجراء البراءة وعدم الاعتناء بالاحتمال جارية في الأقلّ والأكثر أيضاً من دون اعتنائهم بالشكّ في حصول الغرض، فإنّه لا تردّد في أنّ للمولى غرض في الأمر ومع ذلك لا يعتنون بهذه الحثية ويجرون البراءة في الأكثر، بل يمكن أن يقال بجريان البراءة في الشكّ في المحصل أيضاً لو كان من الأمور التي بيانها بيد المولى، فإنّه حينئذٍ عليه أن يبيّنه لو كان دخيلاً في غرضه، فتدبّر.

هذا كلّ على القول بالبراءة العقلية في الأحكام الشرعية، وقد ذكرنا أنّ ذلك وإن كان هكذا بين العقلاء فيما يمكن لهم البيان ويكون سيرتهم على البيان، وأمّا في الأحكام الشرعية التي لا يمكن للشارع إيصاله إلينا فعلاً وبيانه لنا، بل يحتمل أنّه بيّنه ولم يصل إلينا فلا محلّ للبراءة العقلية مطلقاً حتّى في الشبهة البدوية، بل لا بدّ من الاتكال على الأصل الشرعي فقط.

وأما جريان البراءة نقلاً

وهو مقتضى الأصل النقلي الشرعي، فقد استدلّ الشيخ بأخبار البراءة كقوله عليه السلام: «ما حجب الله...» و«رفع ما لا يعلمون» إمّا لأنّ وجوب الجزء المشكوك مجهول، وإمّا لأنّ وجوب الأكثر ممّا حجب علمه فهو موضوع عنهم ومرفوع، ولا يعارض بأنّ وجوب الأقلّ كذلك؛ لأنّ العلم بوجوده المراد بين النفسي والغيري غير محجوب.

١. قد مرّ أنّ الإشكال ينحصر بالعبادات ولا سيرة للعقلاء في العبادات. [منه غفر الله له]

ثم قال: وهذه الأخبار حاكمة على الدليل العقلي لو تمّ على الاحتياط؛^١ لأنّ الشارع أخبر بنفي العقاب على ترك الأكثر لو كان واجباً في الواقع، فلا يقتضي العقل وجوبه من باب الاحتياط الراجع إلى وجوب دفع الضرر المحتمل.^٢

واعترض عليه المحقّق الخراساني «بأنّ وجوب واحد من الأقلّ أو الأكثر نفسياً ممّا لم يحجب الله علمه عنّا فليس موضوعاً عنّا ولسنا في سعة منه، كما هو قضية العلم به بحكم العقل أيضاً حسب الفرض، وهذا ينافي الحكم على الأكثر على التعيين بأنّه موضوع عنّا ونحن في سعته».^٣

ومحصّل الإشكال أنّ الأصل في الأكثر إمّا غير جارٍ للزوم التناقض أو ساقط بالتعارض؛ لمكان العلم الإجمالي. ولو قيل بانحلاله بالعلم بوجود الأقلّ والشكّ في الجزء الزائد فيجري فيه الأصل فيرد عليه ما أورده سابقاً من أنّه يلزم من الانحلال عدم الانحلال.

ولا يمكن الذبّ عنه هنا بما تقدّم سابقاً، إذ البراءة الشرعية عن وجوب الجزء المشكوك يستلزم عدم فعلية وجوب الأكثر على فرض وجوبه واقعاً فلا يبقى العلم بالتكليف الفعلي فلا يكون الأقلّ واجباً على أيّ حال، ولعلّه لم يتعرّض لذلك لما يأتي شبهه في الجواب عن الإشكال الثاني.

١. مراده من احتمال تمامية الدليل العقلي على الاحتياط، لا بدّ وأن يكون من جهة رجوعه إلى الشكّ في المحصّل، وأمّا على فرض عدم انحلال العلم الإجمالي، فهو مانع عن جريان البراءة الشرعية أيضاً، كما هو مبنى إشكال المحقّق الخراساني رحمته، كما يلوح من تعبيره بقوله: «كما هو قضية العلم به بحكم العقل أيضاً حسب الفرض...». [منه غفر الله له]

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣٢٨ - ٣٣٠.

٣. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٢٥٥.

ولذلك التجأ في «الكفاية» بما نقله الشيخ رحمته عن بعض معاصريه من التمسك برفع الحكم الوضعي وهو الجزئية وقال:

إنّ الظاهر أنّ عموم حديث الرفع قاض برفع جزئية ما شكّ في جزئيته، فبمثله يرتفع الإجمال والتردد عمّا تردّد أمره بين الأقلّ والأكثر، ويعينه في الأول.

لا يقال: إنّ جزئية السورة المجهولة مثلاً ليست بمجعولة، وليس لها أثر مجعول، والمرفوع بحديث الرفع إنّما هو المجعول بنفسه أو أثره، ووجوب الإعادة إنّما هو أثر بقاء الأمر بعد العلم، مع أنّه عقلي، وليس إلا من باب وجوب الإطاعة عقلاً.

لأنّه يقال: إنّ الجزئية وإن كانت غير مجعولة بنفسها، إلا أنّها مجعولة بمنشأ انتزاعها، وهذا كاف في صحّة رفعها.

لا يقال: إنّما يكون ارتفاع الأمر الانتزاعي برفع منشأ انتزاعه، وهو الأمر الأوّل، ولا دليل آخر على أمر آخر بالخالي عنه.

لأنّه يقال: نعم وإن كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه، إلا أنّ نسبة حديث الرفع الناظر إلى الأدلة الدالة على بيان الأجزاء إليها نسبة الاستثناء، وهو معها يكون دالة على جزئيتها إلا مع الجهل بها كما لا يخفى^١.

وحاصل الإشكال الأخير: أنّ ارتفاع جزئية الجزء المشكوك - على فرض كونه جزءاً واقعاً - كما يمكن أن يكون برفع جزئيته وبقاء فعلية الوجوب في الباقي، كذلك يمكن أن يكون برفع فعلية الواجب بالمرّة، وحينئذٍ فلا يبقى العلم بوجوب الأقلّ على أيّ حال، ولا سبيل إلى تعينه كما ادّعى، بل

١. كفاية الأصول: ٤١٦ - ٤١٧.

يلزم من الانحلال عدم الانحلال.

ولو قيل: بأنّ لازم نفي الجزئية مع العلم بالوجوب الفعلي هو وجوب الأقلّ
ليقال: إنّ ذلك من قبيل الأصل المثبت.

وحاصل الجواب على ما نقل بعض تلامذته عن درسه: أنّ إثبات الأمر بالأقلّ
ليس بحديث الرفع، بل هذا الأمر مستفاد من الجمع بين أدلّة ثلاثة:

١ - دليل وجوب المركّب المجمل كأقيموا الصلاة.

٢ - دليل الأجزاء والشرائط كأقم واركع واسجد وحديث الرفع، كما هو
كذلك لو كان دليل النفي الأمانة أيضاً، وذلك لأنّ لسان حديث الرفع لسان
الاستثناء فيبقى العامّ على حاله.

ومع ذلك فقد أشكل على نفسه في الحاشية على «الكفاية» بأنّه:

«لكنّه لا يخفى أنّه لا مجال للنقل فيما هو مورد حكم العقل بالاحتياط،
وهو ما إذا علم إجمالاً بالتكليف الفعلي، ضرورة أنّه ينافيه رفع الجزئية
المجهولة، وإنّما يكون مورده ما إذا لم يعلم به كذلك، بل علم مجرد ثبوته واقعاً.
وبالجمله الشكّ في الجزئية والشرطية وإن كان جامعاً بين الموردين، إلاّ أنّه مورد
حكم العقل مع القطع بالفعلية ومورد النقل هو مجرد الخطاب بالإيجاب،
فافهم»^١.

وهذا الكلام من العجب بمكان؛ إذ فيه - مع الغضّ عمّا سبق من أنّ الشكّ أو
العلم الإجمالي في الأحكام الشرعية إنّما هو الشكّ أو العلم بالخطاب معمولاً
دون نفس الإرادة الظاهر في الفعلية ولذلك قلنا بإمكان جريان البراءة في طرفي

١. كفاية الأصول: ٤١٦، الهامش ١.

العلم الإجمالي أيضاً - أنّ المراد من العلم بالحكم الفعلي إن كان هو العلم بأنه مكلف بواجب كالصلاة فعلياً المراد بين الأقل والأكثر، فالمدعى هو تعيينه ببركة الأصل في الأقل ولا ينافيه.

وإن كان العلم بوجوب الأقل أو الأكثر فعلياً مع العلم بأنه أيهما كان واقعاً فهو فعلي تامّ الفعلية، لا أنه لو علم به لصار فعلياً وتنجز، فهو لا يكون مورداً للأصل ولو كان بنحو الشبهة البدوية أيضاً، كما في المهتمّ بها ولو مع جريان البراءة العقلية، فتدبر.

نعم، يرد عليه ﷺ أنّ ما رآه من الجمع بين الأدلة الثلاثة، إنّما يتمّ في مثل الصلاة التي نعلم بوجوبها على أيّ حال، وأنها لا تسقط بحال بخلاف سائر الواجبات التي يسقط عنها الوجوب بعدم القدرة على بعض أجزائه كالصوم مثلاً فكذلك إذا جهل بعض أجزائها.

فإنّ أدلة الأجزاء لا يثبت إلا جزئية الشيء الذي تضمّنه كالسجود والركوع، ولا يكون ناظراً إلى سائر الأجزاء، ودليل المركّب أيضاً لا يدلّ إلا على وجوب إتيانه بجميع ما يعتبر فيه، وأمّا بعد الاضطرار أو بترك بعض أجزائه أو الترخيص فيه، فلا دلالة له حينئذٍ على وجوب سائر الأجزاء.

وأما ما استشهد في ذيل كلامه ﷺ من التشبيه بورود الأمانة، وأنّه كما أنّ الأمانة النافية لجزئية الشيء للمركّب لا ينافي وجوب سائر الأجزاء، بل يستفاد وجوبه من دليل الأمر بالكلّ فكذلك في المقام.

ففيه: أنّ الأمانة إنّما يدلّ على عدم جزئيته من أوّل الأمر في الواقع فيثبت

كون تعلق الأمر بالأقل بخلاف الأصل فإنّ لسانه التعذير من دون كون الواقع كذلك.

وقد تفصّل في «الدرر» عن الإشكال المذكور وإن كان كلامه مبنيّ على طيّ طريق آخر وهو إجراء البراءة عن الجزء المشكوك بعد تعارض الأصلين في الأقلّ والأكثر، فإنّ الشكّ في وجوب الجزء مسبّب عن وجوب الأكثر فمتأخّر عنه، ثمّ اعترض على نفسه بأنّ ذلك لا يثبت وجوب الأقلّ إلا على القول بالأصل المثبت، بأنّ يدعى إنّ رفع الوجوب عن جزء المركّب بعد فرض وجوب الباقي يفهم منه عرفاً أنّ الباقي واجب نفسي، ويؤيد ذلك قول الإمام عليه السلام في خبر عبد الأعلى: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزّ وجلّ، قال الله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ امسح عليه»^١.

حيث إنّ الإمام عليه السلام دلّنا على أنّ المدلول العرفي للقضية رفع ما يكون حرجاً، وهو مباشرة اليد الماسحة للبشرة الممسوحة وإثبات الباقي وهو أصل المسح، وهنا نقول أيضاً بأنّ المجهول مرفوع والتكليف ثابت في الباقي بمدلول قضية رفع ما لا يعلمون وحديث الحجب^٢.

ولعلّ هذا أيضاً مراد صاحب «الكفاية» من أنّ نسبة حديث الرفع إليها نسبة الاستثناء^٣.

لا ما سبق من بيان بعض تلامذته، فإنّ الاستثناء بنفسه دالّ على بقاء الحكم

١. وسائل الشيعة ١: ٤٦٤، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٣٩، الحديث ٥.

٢. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٤٨٠.

٣. كفاية الأصول: ٤١٧.

في المستثنى منه وأنه ليس يرفع الكلّ. هذا.
وأنت خبير بأنّ فهم ذلك بمقتضى ظاهر اللفظ مشكل على الفضلاء فضلاً عن
العرف، حيث إنه لا يفهم عرفاً من نفي الحرج إلا عدم وجوب المباشرة لا
إثبات الباقي، ولذلك يقتصر في باب الجبائر على ما دلّ عليه الدليل وينتقل
الفرض في غيره إلى التيمّم وسقوط أصل الوضوء، وكذلك إذا تعدّر بعض
الأجزاء لا يقال بثبوت الباقي إلا بمعونة قوله الميسور لا يترك بالمعسور ونحوه
فادعاء الفهم العرفي كما ترى.

وللمحقّق النائيني رحمته طريق آخر في حلّ الشبهة قال رحمته:

ولا يتوهم أنّ رفع التكليف عن الأكثر لا يثبت به إطلاق الأمر بالأقلّ إلا على
القول بالأصل المثبت، فإنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد ليس من تقابل التضادّ
لكي يكون إثبات أحد الضدّين برفع الآخر من الأصل المثبت، بل التقابل بينهما
تقابل العدم والملكية، وليس الإطلاق إلا عبارة عن عدم لحاظ القيد، فحديث
الرفع بمدلوله المطابقي يدلّ على إطلاق الأمر بالأقلّ وعدم قيديّة الزائد.^١
وفية أولاً: أنّ الكلام لم يكن في رفع التكليف عن الأكثر، بل في رفع جزئية
الجزء الزائد، ولعلّه تسامح منه رحمته.

وثانياً: أنّ المقام ليس من تقابل الإطلاق والتقييد، بل وجوب الأكثر والأقلّ
فردين متبائنين من الوجوب، وكلّ منهما فرد في قبال الآخر، فإنّ الشكّ في أنّ
الواجب هو المركّب ذو تسعة أجزاء، أو هو المركّب ذو عشرة أجزاء، لا أنّ

١. فوائد الأصول ٤: ١٦٣.

تسعة أجزاء واجب، ويكون الشكّ في تقييده بالجزء العاشر.
وثالثاً: أنّ الإطلاق عبارة عن كون الشيء موضوعاً تمام الموضوع للأمر من غير دخالة شيء، وسلب الجزئية عن شيء لا يثبت كون البقية تمام الموضوع. والتحقيق في حلّ العويصة أنّه يكفي في إثبات وجوب الأقلّ ولزوم إتيانه احتمال وجوبه والعلم به إجمالاً، وإن كان بعد إجراء البراءة عن الأكثر يصير كالشبهة البدوية، لعدم جريان أصل فيه يوجب رفعه.
فإنّ الأصل المتوهم هو أصالة البراءة، وهي قد تساقط بالتعارض ولو لا ذلك لم تصل النوبة إلى البراءة عن الجزئية؛ لأنّها من قبيل الأصل المسببي فهو نظير الأصل الجاري في الملاقي بعد تساقط الأصول في الملاقي والطرف.
إن قلت: يعارضه أصالة عدم جزئية سائر الأجزاء؛ إذ بعد رفع جزئية المشكوك يكون جزئية سائر الأجزاء أيضاً مشكوكاً، وحيث إنّ إجراء الأصل في كلّ منهما يوجب المخالفة القطعية يقع التعارض ويتساقطان.
قلت أولاً: إنّ دليل الأصل لا يشمل الفرد المتولّد من إجراء نفس الأصل؛ إذ لا يكون الحكم مولدّاً لموضوع نفسه وإنّما يشمل الموضوعات المتحقّقة قبل إجرائه.
وثانياً: إنّ التساقط فرع التكافؤ وليس كذلك في المقام؛ لعدم جريانه في الثاني إلا بعد جريانه في الأوّل، وفي الحقيقة ليس الثاني في رتبة الأوّل، فالأوّل في رتبته يجري بلا تعارض وبعد جريانه فإجراء الأصل في الباقي يوجب المخالفة القطعية فيمتنع.

هذا ما اتكنا عليه في الدورة السابقة، لكن هنا إشكال وهو أنه يمكن التمسك حينئذ في الأقل بالبراءة العقلية، فإنّ المانع منها إنّما كان العلم بالتكليف الفعلي نفسياً أو مقدّمياً، لكن بعد جريان الأصل الشرعي يحتمل سقوط أمره عن الفعلية لو كان رفعها برفع الكل، فلا يبقى بعد علم بالتكليف الفعلي فيجري فيه قاعدة القبح.

والذي يمكن أن يستراح إليه، هو أنّ جزئية الأكثر كما يجري فيها البراءة كذلك يجري فيها استصحاب عدمه قبل الجعل، وهل يجري معه البراءة أو الاستصحاب حاكم عليها؟ فيه كلام يأتي، وعلى أيّ حال لا ريب في نفي جزئية الأكثر إمّا بالبراءة أو الاستصحاب، وأمّا جزئية سائر الأجزاء وإن كان مشكوكاً بعد إجراء الأصل في الجزء الأكثر، إلا أنه مسبوق بالعلم بالجزئية قبل رفع جزئية الأكثر، فكلّ جزء من أجزاء الأقل كان متيقناً جزئيتها، فيستصحب شخص الجزئية المتيقنة في كلّ جزء، ويترتب عليه آثار تلك الجزئية الشخصية، وليس هو من قبيل الفرد المرّد.

ولا نحتاج إلى إثبات كون الواجب أولاً هو الأقل حتى يكون الاستصحاب قاصراً عن إثباته، وبالجملة فالاستصحاب الحاكم بجزئية كلّ جزء من الأقل يمنع عن جريان البراءة العقلية والنقلية مطلقاً، وبه يتم المطلوب.

تنبيهات: حول المقام الثاني

التنبيه الأول: حكم دوران الأمر بين المشروط وغيره

قد عرفت فيما سبق كيفية المقال في دوران الأمر بين الأقل والأكثر إذا كان المشكوك من قبيل الأجزاء الخارجية كالسوره للصلاة.

وبقي الكلام فيما إذا كان من قبيل الأجزاء الذهنية أي الشروط، سواء كان منشؤه ومحصله فعلاً خارجاً عن العمل كاشتراط الصلاة بالطهور الحاصل بالوضوء، أو كان خصوصية قائمة بالموضوع غير مقوم له كالإيمان للرقبة، أو كان من الأجزاء التحليلية العقلية حيث يكون الشرط حينئذٍ خصوصية قائمة بالمشروط مقومة له كالفصل بالنسبة إلى الجنس كالإنسان والحيوان وقد ذهب الشيخ رحمته إلى إلحاق الشك في الشرطية وكون الشيء قيداً بالجزء نافياً عنه الإشكال في القسم الأول ومع إشكال وجواب في الثاني.^١

قال في «الكفاية»: ظهر ممّا مرّ حال دوران الأمر بين المشروط بشيء ومطلقه، وبين الخاصّ - كالإنسان - وعامّه - كالحيوان - وأنه لا مجال للبراءة العقلية هاهنا، بل كان الأمر فيهما أظهر.^٢

القسمين الأولين المذكور في كلام الشيخ، وظاهر كلام «الكفاية» عدم الفرق بينهما، ولعلّ الإصرار على التقسيم الثلاثي وإنّ صاحب «الكفاية» أشار إلى الثاني

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣٥٤.

٢. كفاية الأصول: ٤١٧.

في أوّل كلامه وإلى الأوّل في قوله: «فالصلاة مثلاً في ضمن الصلاة المشروطة...»^١ كما في كلام بعض فضلاء العصر^٢ في غير محلّه. ولا بدّ من توضيح حتّى يتبيّن منه ما مضى في الجواب عن المحقّق النائيني^{رحمته} حسماً لبعض السؤالات المذكورة في أثناء البحث.

وهو أنّ الكلام في تمام هذه الأقسام إنّما هو إذا علم تعلّق الأمر بمركب بعنوان ينطبق عليه لا يعلم أنّ منطبقه هو كذا أو ذاك، كما إذا أمر بالصلاة وشكّ أنّ السورة جزء لمنطبق هذا العنوان أم لا، أو الطهارة شرط أم لا، أو الاستقبال شرط أم لا، أو شكّ أنّ الأمر تعلّق بالظهر أو الجمعة فليس هناك إلا الأمر بماهية يشكّ في سعته وضيقه، لا الأمر بماهية معلومة السعة يشكّ في تقييدها.

وأما ما يذكر أحياناً من المثال للشرط بالإيمان للرقبة فيتداعي ويخطر بالبال أنّه من الموارد المعروفة للأخذ بالإطلاق فإنّما هو لتبيين الافتراق بين الشرط والمشروط، لا لكونه مثلاً للباب وإلا لما كان في جريان الإطلاق فيه كلام.

واعترض عليه المحقّق الخراساني في الحاشية بالفرق بين الجزء والشرط و الاشتغال في الأخير وإن قلنا بالبراءة في الأوّل؛ لأنّ الخروج عن عهدة التكليف بالأقلّ على نحو اليقين هاهنا، أي الشكّ في الشرط يتوقّف على إتيان الأكثر، حيث لا يجعل القطع بالخروج عن عهده إلا بإتيان ما يسقط وجوبه على كلّ تقدير، وليس هذا إلا شأن الأكثر فإنّ وجوب الأقلّ وإن كان يسقط بإتيانه إذا كان نفسياً لكنّه لا يسقط به إذا كان غيرياً، فإنّ المأمور به على ذلك ليس هو

١. كفاية الأصول: ٤١٧.

٢. المحصول ٣: ٥٥٦ - ٥٥٧.

مطلق وجوده، بل وجود خاصّ منه، وهذا بخلاف التكليف بالأقلّ هناك فإنّ وجوبه يسقط بإتيانه نفسياً كان أو غيرياً، فإنّ المأمور به بالأمر الغيري في الجزء هو مطلق الوجود منه لا خصوص ما يؤتى به في ضمن تمام الأجزاء.

إن قلت: فعلى هذا لا معنى لعروض البطلان على ما أتى به من الأجزاء أصلاً، ولا لاستثناؤه ولو أتى بألف مانع في الأثناء، وهو كما ترى.

قلت: نعم لا معنى لبطلانه بإتيان المانع، بل هو على ما كان عليه من الصحة التأهلية، وهو كونه بحيث لو انضمّ إليه سائر ما اعتبر في المركّب لالتئم وحصل، والاستئناف إنّما هو لأجل عدم إمكان التئام المركّب حينئذٍ، وشأن الواجب الغيري أن يؤتى به ولو مراراً إلى أن يتمكّن به وبغيره من الإتيان بالواجب النفسي، فليتدبّر.^١

ولعلّ بيانه ﷺ مبنيّ على أن يكون الوجه للانحلال في الجزء هو ما مضى من كلام المحقّق الأصفهاني، وأنّ الجزء واجب بوجوب نفسي ضمنّي - أو غيري - يمكن إتيانه وينطبق عليه الأمر.

وقد عرفت منع ذلك وأنّ الجزء أيضاً مرتبط بسائر الأجزاء ولو على نحو القضية الحينيّة، فلو لم يأت بسائر الأجزاء لم يؤت به أيضاً جزءاً، وما أتى به ليس هو الجزء للعمل. ولو كان تصوّره وبيانه في الذيل تاماً لكان يمكن تصوير مثل ذلك في الشرط أيضاً، فإنّ المشروط الذي أتى به بلا شرطه باق على صحّته التأهلية، بحيث لو انضمّ إليه شرطه لالتئم وحصل المأمور به، إلاّ أنّه حيث لا يمكن ذلك وجب استثناؤه. والعجز وعدم الإمكان إنّما نشأ من جهة مقارنة

١. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٢٥٩.

الشرط للمشروط، وإلا فلو كان بنحو الشرط المتأخر يكون المشروط باقياً على صحته التأهيلية ويلتزم بالإتيان بالشرط ولو بتأخير كما لا يخفى.

وقال في «الكفاية»: إن الانحلال المتوهم في الأقل والأكثر لا يكاد يتوهم هاهنا، بداهة أن الأجزاء التحليلية لا تكاد تتصف باللزوم من باب المقدمة عقلاً. فالصلاة مثلاً في ضمن الصلاة المشروطة أو الخاصة موجودة بعين وجودها وفي ضمن صلاة أخرى فاقدة لشرطها أو خصوصيتها تكون متباينة للمأمور بها كما لا يخفى»^١.

ويمكن تقريب مراده بأن الشرط حيث إنه متحد في الوجود مع المشروط، سواء كان منشؤه مستقلاً في الوجود أو لم يكن وسواء كان مقوماً له أو لم يكن، لا يتصف بالوجوب المقدمي للزوم التغير. وحينئذٍ فالمسألة وإن كان من قبيل الأقل والأكثر ظاهراً إلا أنه من قبيل المتباينين لبناً، فالصلاة مع الطهارة أو مستقبل القبلة أو صلاة الجعفر غيرها إذا وجد فاقداً لهذه الخصوصيات، فلو كان الواجب في الواقع هو الأكثر لم يأت بشيء من الواقع مثلاً إذا كان مأموراً بإطعام الإنسان فأطعم الفرس لم يأت بالمأمور به بالمرّة ولم يكن ممثلاً أصلاً.

ويرد عليه: أن ذلك خلط بين الوجود الخارجي والمأمور به، فإنه لو تعلّق الأمر بالأفراد الخارجية تعمّ ما ذكر ولكنه ممنوع، فإن الأوامر إنما تتعلّق بالعناوين الكلية، وحينئذٍ يتصوره بتحليله إلى الأجزاء والشرائط، وتغايره في مقام التعلّق يكفي للوجوب المقدمي لكل من الشروط ولسائر الأجزاء، فالصلاة على

١. كفاية الأصول: ٤١٧.

وجه الإطلاق أقلّ من الصلاة المقيّدة بالطهارة، وهكذا ركعتي النفل أقلّ من صلاة الغفيلة.

وقد اختار المحقّق النائيني رحمته التفصيل بين قسمي الشرط أيضاً، لأنّه لا تجري البراءة في القسم الأخير، وهو ما كان الخصوصية منتزعة من الفرد متقوّمه للجنس وحاصل بيانه:

أنّ الجنس لا تحصّل له في الخارج إلا في ضمن الفصل، فلا يعقل تعلق التكليف به إلا مع أخذه متميّزاً بفصل، فيدور أمر الجنس المتعلّق للتكليف بين كونه متميّزاً بفصل معيّن أو بفصل ما من فصوله، وعليه يكون المقام من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير، لا من دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر؛ لأنّه لا معنى للقول بأنّ تعلق التكليف لجنس متيقّن، وإنّما الشكّ في تقيّده بفصل، بل نقول تقيّده بالفصل متيقّن أيضاً، وإنّما الشكّ والترديد في تقيّده بفصل معيّن أو فصل من فصوله.^١

وفيه: أنّه خلط بين بحث فلسفي من عدم تحقّق الجنس إلا بالفصل وبحث أصولي وهو أنّ ما وقع تحت دائرة الطلب هل هو أمر أو أمران ومورد البحث هو الثاني دون الأوّل، وتعلّق التكليف عند لحاظه بالجنس فقط ممّا لا مجال لإنكاره، وأمّا أنّه لا يتحقّق خارجاً إلا بالفصل فهو رجوع إلى ما تقدّم من لحاظ تعلق الأمر بالأفراد الخارجية، وقد عرفت فساده وإلا فيمكن القول بذلك في القسم الأوّل من الشروط أيضاً، فإنّ الرقبة لا يكون في الخارج إلا مؤمنة أو

١. فوائد الأصول ٤: ٢٠٨؛ أنظر: مصباح الأصول ٢: ٥١٩.

كافرة والصلاة لا تكون إلا مستقبل القبلة أو مستدبرها أو بجانبها وهكذا.
 هذا كله في الأصل العقلي وأما النقلي فقال في «الكفاية»: نعم لا بأس بجريان
 البراءة العقلية في خصوص دوران الأمر بين المشروط وغيره، دون دوران الأمر
 بين الخاص وغيره؛ لدلالة مثل حديث الرفع على عدم شرطية ما شك في
 شرطية، وليس كذلك خصوصية الخاص، فإنها إنما تكون منتزعة عن نفس
 الخاص، فيكون الدوران بينه وبين غيره من قبيل الدوران بين المتباينين^١.
 والجواب عنه يعلم عما ذكرنا أخيراً، فإنها عند التحليل جزء حقيقي للأكثر
 وقد تركب من جزئين يمكن أن يكون كل منهما متعلقاً للحكم والإثبات
 والنفي، والعرف وإن لا يقدر على تفكيكهما معمولاً إلا أنه يقدر على فهم أن
 الحيوان مثلاً أعم من الإنسان وأن الإنسان شامل لخصوصية ليس الحيوان شاملاً
 لها، وإن لم يقدر على تحليل الخصوصية فيشك في وجوب تلك الخصوصية
 فيجري فيه كل ما سبق في الجزء فتدبر.

التنبية الثاني: حكم الجزء أو الشرط المتروك نسياناً

إذا ثبت جزئية شيء في الجملة وشك في ركنيته بمعنى أن نقصه سهواً يوجب
 البطلان أم لا؟ فهل الأصل ركنيته أو عدمه أو يبتني على ما سبق من البراءة
 والاشتغال في الأقل والأكثر والشك في الجزئية؟ وتوضيح محل الكلام يحتاج
 إلى تمهيد أمور:

١. الركن وإن كان يصح إطلاقه على كل جزء بمعناه اللغوي، إلا أنه جرى

١. كفاية الأصول: ٤١٧.

اصطلاحهم بتسمية الجزء الذي يكون هذا حاله ركناً ولا يطلقون ذلك على الشروط ولو كان شرطاً يوجب تركه سهواً للبطلان كالطهارة وإن كان البحث هنا يعمّهما، والظاهر جريان اصطلاحهم على ذلك في باب الصلاة فقط دون سائر العبادات؛ ولذلك ترى يطلقون الركن في باب الحجّ على الأجزاء مطلقاً قبلاً للواجبات فيها.

قال في «اللمعة»: كلّ طواف واجب ركن يبطل النسك بتركه عمداً كغيره من الأركان إلا طواف النساء.^١

وقال: في أفعال الحجّ وهي الإحرام ... والأركان منها خمسة...^٢
وقال: كلّ من الموقفين ركن يبطل الحجّ بتركه عمداً ولا يبطل سهواً (كما هو حكم أركان الحجّ - شرح).^٣

فما في عبارة الشيخ رحمته من أنّه ما تبطل العبادة بنقصه أو زيادته عمداً وسهواً... فهو ركن. لا يخلو عن مسامحة.

وعلى أيّ حال فيقع الكلام تارة في النقيصة سهواً وأخرى في الزيادة عمداً وثالثة في الزيادة سهواً والكلام في هذا التنبيه في الأوّل وهو النقيصة سهواً، أو نسياناً.

٢. إنّ محلّ الخلاف والشكّ، الركنية وبطلان العمل بترك الجزء سهواً، وعدم

١. الروضة البهيّة ١: ١٨٦.

٢. الروضة البهيّة ١: ١٩٠.

٣. الروضة البهيّة ١: ١٩٢.

٤. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣٦١ - ٣٦٢.

ركنيته. وكونه كذلك إنما ينشأ عن الشكّ في كون هذا الشيء المفروض جزئيته في حال الذكر جزءاً في حال النسيان أيضاً وعدمه، فإن كان جزءاً فلم يأت بالمأمور به ويجب عليه الإعادة أو القضاء متى تذكّر؛ أي الإتيان بالعمل الواحد له وهو معنى البطلان، وإن لم يكن جزءاً وكان الواجب على الناس هو الباقي فقد أتى به وصحّ العمل.

٣. لا إشكال في عدم إمكان خطاب الناسي بالجزء المنسيّ حين نسيانه؛ لقبح توجه التكليف إليه، فمعنى جزئيته في هذا الحال كونه مراداً للمولى ودخياً في حصول غرضه ولو في هذا الحال بحيث يتأسّف على تركه، بخلافه لو لم يكن جزءاً في حال النسيان، بمعنى أنّه يحصل غرضه حينئذٍ به ولا يتأسّف على تركه. وإذا تبين الأمور الثلاثة فنقول:

أول ما يخطر بالذهن أن يكون ذلك من قبيل الشكّ في الجزئية فإنه يشكّ في جزئيته حال النسيان والسهو فيجري فيها البراءة عقلاً ونقلاً أو البراءة النقلية دون العقلية كما هو مذهب صاحب «الكفاية» ولذلك قال:

إنّ الأصل فيه عقلاً ونقلاً ما ذكر في أصل الشرطية... انتهى.

لكن للشيخ رحمته إشكال معروف في المقام حيث قال: إنّ الأصل فيه بطلان العبادة بنقص الجزء سهواً إلا أن يقوم دليل عامّ أو خاصّ على الصحة؛ لأنّ ما كان جزءاً في حال العمد كان جزءاً في حال الغفلة، فإذا انتفى انتفى المركّب، فلم يكن المأتيّ به موافقاً للمأمور به، وهو معنى فساد. أمّا عموم جزئيته لحال

الغفلة؛ فلأنَّ الغفلة لا توجب تغيير المأمور به، فإنَّ المخاطب بالصلاة مع السورة إذا غفل عن السورة في الأثناء لم يتغيَّر الأمر المتوجَّه إليه قبل الغفلة، ولم يحدث بالنسبة إليه من الشارع أمر آخر حين الغفلة؛ لأنَّه غافل عن غفلته، فالصلاة المأتيَّ بها من غير سورة غير مأمور بها بأمر أصلاً. غاية الأمر: عدم توجَّه الأمر بالصلاة مع السورة إليه؛ لاستحالة تكليف الغافل، فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفلة، نظير من غفل عن الصلاة رأساً أو نام عنها، فإذا التفت إليها والوقت باقٍ وجب عليه الإتيان به بمقتضى الأمر الأوَّل.^١

وقد أشار في كلامه إلى إمكان إمضاء الخالي عن ذلك الجزء من الناسي بدلاً عن العبادة الواقعية؛ لأنَّه حكم في حقِّه بعد زوال غفلته لكن مقتضى الأصل عدمه حتَّى يثبت ذلك بدليل خاصٍّ كالاتحاد ونحوه.

ومحصَّل بيانه يتشكَّل من مقدِّمات: إنَّ ما هو موضوع الحكم ثبوتاً لا بدَّ وأن يكون هو الموضوع إثباتاً، ومن المعلوم أنَّ موضوع الأمر بالخالي عن هذا الجزء ثبوتاً هو عنوان النسيان.

وحينئذٍ لو لم يؤخذ عنوان الناسي في مقام الإثبات، بل وجه الخطاب بعنوان آخر يلزم خلاف القاعدة المذكورة.

وإن أخذ فيه عنوان الناسي فالناسي إن التفت إلى كونه ناسياً انقلب إلى الذاكر، فلا يكون الحكم الثابت بعنوان الناسي فعلياً في حقِّه.

وإن لم يلتفت إلى نسيانه فلا يعقل انبعثه عنه، وما لم يمكن الانبعث لم

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣٦٣.

يمكن البعث بالضرورة، فعلى تقديري الالتفات وعدمه يستحيل فعلية التكليف في حقّه ومع استحالة الفعلية يمتنع الجعل بالضرورة.

إن قلت: فكيف تقول فيما ثبتت صحّة العمل الفاقد لبعض الأجزاء والشرائط نسياناً، كما في الصلاة إن كان المنسيّ غير الأركان.

قلت: ليست الصحّة على هذا لأجل انطباق المأمور به على هذا العمل مبيّناً على اختصاص الجزئية أو الشرطية بحال الذكر، بل لوفاء المأتيّ به بالملاك الملزم وسقوط الأمر باستيفاء ملاكه أو عدم إمكان استيفائه.

والظاهر من كلام صاحب «الكفاية» أنّ هذا الإشكال لا يمنع عن جريان البراءة عند الشكّ، وإنّما يمنع من تخصيص الحكم بالناسي بحسب الأدّة الاجتهادية، حيث قال بعد بيان البراءة الشرعي وأنّ الأصل فيه عقلاً ونقلاً ما ذكر في أصل الجزئية أو الشرطية: «ثم لا يذهب عليك أنّه كما يمكن رفع الجزئية أو الشرطية في هذا الحال بمثل حديث الرفع، كذلك يمكن تخصيصها بهذا الحال بحسب الأدّة الاجتهادية...»، ثمّ أشار إلى إشكال الشيخ رحمته وما أورد عليه...^١

ولعلّ وجهه أنّ البراءة لا يتصرّف في الإنشاء، وإنّما يرفع الفعلية فلا يوجب تغيير الخطاب ولو قيل بأن رفع الفعلية عن الجزء يوجب رفع الفعلية عن الكلّ، ولا دليل آخر على فعلية وجوب سائر الأجزاء حتّى يوجب سقوط التكليف يقال بما مرّ منه من أنّ نسبة حديث الرفع إلى الأدّة الأولى نسبة الاستثناء... أو سائر الوجوه المذكورة هناك.

١. كفاية الأصول: ٤١٨.

إن قلت: لو فرض عدم إمكان تغيير الخطاب لما يحصل الشك فيه.
قلت: كفى الغفلة والنسيان لجريان الأصل، فإنّ موضوعه عدم العلم وهو
حاصل بنفسه والأصل تابع لحصول موضوعه.
وعلى أيّ حال، فحاصل كلام الشيخ رحمته أنّ المشكل عدم إمكان توجيه الناسي
بخطاب يخصّه يخلو عن الجزء المنسيّ الموجب لسائر الأجزاء.
وقد ذكر في دفع هذه العويصة وجوه:

الأوّل: ما نقله النائيني رحمته عن تقريرات بعض الأجلة لبحث الشيخ رحمته في مباحث
الخلل وهو إلى الآن لم يطبع^١ من إمكان خطاب الناسي بهذا العنوان بما عدا
الجزء المنسيّ، ولا يتوقّف امتثال الأمر على أن يكون المكلف ملتفتاً إلى ما أخذ
عنواناً له بخصوصه، بل يمكن الامتثال بالالتفات إلى ما ينطبق عليه من العنوان
ولو كان من باب الخطاء في التطبيق والناسي للجزء يرى نفسه ذا كراً ويأتي
بالأجزاء غير المنسيّة بقصد تلك الأمر المتوجّه بعنوان الذاكر، مع أنّ الأمر بهذه
الأجزاء إنّما كان بعنوان الناسي فيؤول إلى الخطاء في التطبيق.
واستشكل عليه النائيني رحمته بأنّ اللازم في الخطاب وصحّته أن يكون قابلاً
للانبعاث عنه، بحيث يمكن أن يصير داعياً لانقداح الإرادة وحركة العضلات
نحو المأمور به ولو في الجملة، وليس ما نحن فيه كذلك وهذا إحدى المقدمات
التي مضى ضمن تبين الإشكال.^٢

وفيه أولاً: أنّه يكفي في صحّة الخطاب أن يكون له أثر خارجاً، والأثر هنا

١. فوائد الأصول ٤: ٢١١.

٢. فوائد الأصول ٤: ٢١٢.

موجود وهو صحّة عمله وفعله، وقد مضى شرح ذلك في مسألة الابتلاء وأن مدار صحّة الخطاب هو عدم اللغوية، لا كونه قابلاً للانبعاث عنه بخصوصه. وثانياً: يمكن فرض أن يكون خطابه كذلك داعياً له في عمله، وذلك فيما يعلم قبل الشروع في العمل أنه يعرض عليه نسيان بعض الأجزاء حين العمل، فلو لا ذلك لم يكن له داع إلى العمل حيث يعلم أنه لا يقدر عليه، وإنما تعلق الأمر بالمنسي بالفاقد يصير داعياً له نحو العمل.

الثاني: ما في «الدرر»^١ عن السيّد الفشاركي نقلاً عن الميرزا الشيرازي رحمته الله أنه: على تقدير تسليم قبح اختصاص الغافل بخطاب لا يلزم كونه مشاركاً للعامد في الخطاب؛ لجواز أن لا يكون له خطاب أصلاً حين الغفلة، لا بالتام المغفول عنه، ولا بالناقص المأتي به، بل هو كذلك؛ لأنه غير قادر على المغفول عنه وغير قابل للخطاب بالناقص فتوجه الخطاب إليه لغو، وإن أريد من الخطاب مجرد الاقتضاء والمصلحة فنسبة الإمكان إلى الناقص والتام سواء...، وحينئذٍ فبعد ارتفاع العذر نشكّ أن الغافل صار مكلفاً بغير المركّب الناقص الذي أتى به والأصل عدمه، وثبوت الاقتضاء بالنسبة إلى الجزء الفائت لا دليل عليه، فالأصل البراءة منه كما هو الشأن في كل مورد دار الأمر فيها بين الأقل والأكثر.^٢ لكن هذا الجواب لا يتم على ما ذكرنا سابقاً من عدم منع الأعدار العقلية عن

١. العبارة منقولة عن «الدرر» وقال: إنه نقلها عن رسالة السيّد في الخلل وقد راجعنا رسالة الخلل المطبوعة أخيراً فلم نجد فيها. لكنّ الرسالة المطبوعة قد ابتدأ من الفصل الخامس في السهو ولعلّه سقط منه أربع فصول وكان هذه العبارة فيها. [منه غفر الله له]
٢. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٤٩٢.

الفعلية ولا عن الخطاب إذا كان له أثر وإنما يمنع عن التنجيز. مضافاً إلى ما يأتي في الوجه الخامس

الثالث: ما في «الدرر» عن السيّد عن الميرزا - قدّس الله أسرارهم - أيضاً من أنّه يمكن تصوّر اختصاص الغافل وأمثاله بخطاب مثل أن يخاطب في ضمن مطلق الإنسان بالصلاة ويشرح له الأجزاء والشرائط على ما هو عليه من العموم والاختصاص بالذاكر، وحينئذٍ فإن لم يلتفت من أوّل الأمر إلى جزء فلا محالة ينوي الأجزاء المطلقة المفصّلة في ذهنه بعنوان أنّها عين الصلاة، وإن التفت إلى أنّ من تلك الأجزاء ما يختصّ بالذاكر ينوي الإتيان بالعبادة بحسب ما يجب عليه على حسب حالته الطارئة عليه، فيكون داعيه المرتكز في ذهنه الأمر الواقعي الذي تصوّره بالعنوان الإجمالي، واعتقاد أنّه لا يعرض عليه النسيان لا يضرّ بالنتيجة، كما لا يخفى.^١

ولعلّه إلى هذه الوجه يرجع ما ذكره المحقّق الخراساني في الحاشية أولاً^٢ وارتضاه النائيني^٣ ولخصّه في «الكفاية» بقوله: «كما إذا وجّه الخطاب على نحو يعمّ الذاكر والناسي بالخالي عمّا شكّ في دخله مطلقاً، وقد دلّ دليل آخر على دخله في حقّ الذاكر». انتهى.^٤

الرابع: ما ذكره في «الكفاية» من أنّه وإن كان لا يمكن خطاب الناسي بهذا

١. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٤٩٢.

٢. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٢٦٠.

٣. فوائد الأصول ٤: ٢١٣.

٤. كفاية الأصول: ٤١٨.

العنوان إلا أنه لا مانع من خطابه بغير عنوان الناسي من العناوين الملازمة له.^١
ولعله أيضاً مأخوذ من الميرزا الشيرازي رحمته حيث نجد هذا الفرضية في كلام
السيد الفشاركي أيضاً كما في رسائله المطبوعة.
واستشكل عليه النائيني رحمته أولاً: بأن هذا مجرد فرض لا واقع له.
وثانياً: أن العنوان الملازم إنما يؤخذ معرفاً لعنوان الناسي فلا بد من الالتفات
منه إلى المعرف - بالفتح - فيرجع المحذور.^٢
وفيه: أنه ليس المراد من الفرض إلا نفي عدم إمكانه عقلاً وذلك يثبت به.
وليس يجب الالتفات إلى ما هو العنوان واقعاً، بل يكفي الالتفات إلى ما أخذ
عنواناً.

الخامس: ما ذكره المحقق الخراساني أيضاً في حاشيته على الفرائد من أنه لا
يلزم خطاب في هذا الحال لتصحيح العمل أصلاً، ويكفي مجرد محبوبة
المركب الفاقد للجزء المنسي في هذا الحال كمحبوبة الواجد في حال
الالتفات، فإن فائدة الخطاب ليس إلا البعث والتحريك وهو حاصل من نفس
الخطاب بالمركب، حيث إن الغافل يعتقد شموله له فافهم.^٣
ولعله أيضاً متخذ من أول الوجهين المنقول عن الميرزا الشيرازي رحمته.
وعلى أي حال، فهو في التوصلات بلا إشكال لكن يرد عليه في التعبدات
بأنه يعتبر في صحة العبادة قصد الأمر المتوجه إليه ولا يتحقق ذلك فيما نحن فيه؛

١. كفاية الأصول: ٤١٨.

٢. فوائد الأصول ٤: ٢١٣.

٣. درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٢٦٠.

لأنه إنما قصد الأمر بالمركب التام ولم يكن متوجّهاً إليه، والذي كان هناك هو المحبوبة ولم يقصده، فما كان لم يقصد وما قصد لم يكن. اللهم إلا أن يقال في التعبدات بمقالتنا من الاكتفاء بالحسن الفعلي والفاعلي، وأنه لا يحتاج فيه إلى قصد الأمر، بل يكفي فيه أن يكون الفعل حسناً وأن يكون إتيان الفاعل له لله تعالى.

لكن هذا الوجه إنما يتم فيما لو تذكّر بعد مضيّ الوقت وسقوط الأمر بالتام، وإلا لو تذكّر في الوقت فالعبادة المأتيّ به وإن كانت صحيحة، إلا أنه لا دليل على كفايته عن التام لعدم تبديل الخطاب، فمقتضى التكليف بالتام في أيّ جزء من الوقت هو وجوب الإتيان به، ولا بدّ في نفيه من دليل آخر بخلاف الوجوه المتقدّمة، حيث كانت الصحّة فيها مساوقة لسقوط الخطاب بالتام، وبهذا البيان يشكل الوجه الثاني، إذ يكفي للدلالة على الاقتضاء إطلاق الأمر بالتام. مضافاً إلى أنه لو علم بالنسيان قبل الشروع في العمل فلازمه سقوط التكليف عنه، فإنه يعلم بعدم التمكن من المأمور به وليس هنا خطاب يدعوه إلى الإتيان بالناقص ولا يكون عالماً بالمحبوبة حتّى يأتي بالفعل بداعيها. ومحصل الوجوه:

١. خطاب الناسي بعنوان الناسي ولو لا يتوجّه إليه (إنكار المقدّمة الأولى من حيث لزوم كونه باعثاً).

٢. لا يكون خطاب أصلاً للناسي ويكفي في صحّة عمله الملاك ولحصول العبودية قصد الأمر الموجه إلى التام خطأ في التطبيق. فلا يلزم الإعادة حتّى بعد الذكر بعدم ثبوت تكليفه بالتام. (إنكار للمقدّمة الأولى أيضاً وأنه لا يجب أن

يكون الموضوع ثبوتاً هو الموضوع إثباتاً)

٣. بتصوير تعدّد الخطابات من أوّل الأمر وإن كان يأتي الناسي بقصد الأمر بالتأمّ بل قد يأتي بقصد الأمر المتوجّه إليه الذي ينطبقه خطأ على التأمّ (لا يجب قصد الأمر المتوجّه إليه وإنما المهمّ تبدّل الأمر)

٤. خطابه بالعنوان الملازم (إنكار للمقدّمة الأولى أيضاً)

٥. لا خطاب للناسي والبعث حاصل بالبعث بالتأمّ والصحة بالمحبوبية

والملاك.

وعلى أيّ حال، فالمحصّل من الوجوه المذكورة إمكان تبدّل فرض الناسي والغافل بحيث يصير المأتيّ به صحيحاً مسقطاً عن التأمّ، وإذا تمّ ذلك ثبوتاً يقع الكلام في مقام الإثبات، وهذا ما تكفّله التنبيه الرابع في «الكفاية»^١.

والصور المتصورة من حيث إطلاق دليل المركّب والجزء أربعة إلا أنّ الفارق فيها هو إطلاق دليل الجزء وعدمه، فيقع الكلام في صورتين.

فإن كان لدليل الجزء إطلاق يعمّ حال النسيان، وإن كان قد مضى أنّه لا يصحّ الخطاب بذلك الجزء في حال النسيان إلا أنّه يكشف عن تقيّد الإرادة به، أو يقال يكفي الخطاب القانوني دون الشخصي، فمقتضى ذلك بطلان العمل الفاقد لذلك الجزء ولزوم إعادته. ومع ذلك لا يأبى عن حكومة دليل آخر عليه ينفي الجزئية حال النسيان، كما ثبت ذلك في الصلاة بالنسبة إلى غير الخمسة بدليل قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة...»^٢.

١. كفاية الأصول: ٤١٩.

٢. وسائل الشيعة ٥: ٤٧٠، كتاب الصلاة، أبواب أفعال الصلاة، الباب ١، الحديث ١٤.

ولا إشكال في إطلاق دليل الجزئية في مثل قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^١ وإنما وقع الإشكال في ما ورد بلفظ الأمر بالجزء كقوله إركع واسجد. فقد يقال: إنه لا يمكن تقييد دليل المركب بمثل هذه الأوامر في حال النسيان فإنه لا يعمّ حال النسيان؛ لعدم إمكان خطاب الناسي به، والجزئية المنتزعة عنه تتبعه وتختصّ بحال الذكر، ولو شكّ في جزئيته يلحق بالصورة الثانية ويجري فيه البراءة.

وأورد عليه الشيخ ﷺ بأنّ التكليف المذكور إن كان تكليفاً نفسياً فلا يدلّ على كون متعلّقه جزءاً للمأمور به حتى يقيد به الأمر بالكلّ، وإن كان تكليفاً غيرياً فهو كاشف عن كون متعلّقه جزءاً؛ لأنّ الأمر الغيري إنّما يتعلّق بالمقدّمة، وانتفاؤه بالنسبة إلى الغافل لا تدلّ على نفي جزئيته في حقّه؛ لأنّ الجزئية غير مسبّبة عنه، بل هو مسبّب عنها.^٢

ولمزيد البيان نقول: إنّ التكليف بالجزء المفروض كونه تكليفاً غيرياً لا يتضمّن إلا بيان أنّ الإرادة المتعلّقة بالكلّ قد تعلّق بهذا الجزء ضمناً فهو جزء مراده ولا يتمّ إلا بإتيانه، وحيث إنّ لم يقيد ذلك بحال الذكر يتبع في الإطلاق والتقييد إطلاق الإرادة المتعلّقة بالكلّ وتقييدها. والذي يكون باعثاً للمكلف نحو العمل هو التكليف بالكلّ، لا التكليف بهذه الأجزاء كي يقال بعدم إمكان توجيهه إليه حال النسيان. مضافاً إلى أنّ الإشكال إنّما يرد في التكليف الشخصية دون العامّة القانونية فإنه لا قبح في تكليف عامّ يتوجّه إليه جمع، وإن كان يغفل

١. مستدرک الوسائل ٤: ١٥٨، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ١، الحديث ٥.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣٦٥ - ٣٦٦.

عنه بعض ليكون حاكياً عن الإرادة العامة.

وعلى أيّ حال فلا إشكال في حكومة مثل دليل لا تعاد على إطلاق هذه الأدلة في الصلاة، ومثل هذا الدليل يكفي لصورة عدم الإطلاق والشك أيضاً.

وهل هناك دليل اجتهادي عامّ يشمل غير الصلاة أيضاً أم لا؟

ومن البديهي أنه لو ثبت ذلك ليفيد فيما ثبت جزئية الجزء بالإطلاق كما في قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^١ وفيما ثبت بالأوامر المطلقة وفيما لم يكن هناك إطلاق، بل كان مورداً للشك أيضاً ولا يبقى حاجة إلى التمسك بأصل البراءة كما لا يخفى.

وقد استدلل لذلك بقوله عليه السلام: «رفع ... الخطاء والنسيان...»^٢ فإن مقتضاها عدم جزئية الجزء حال النسيان واختصاصها بحال الذكر.

إما بتقريب أنّ المراد ما هو ظاهره من رفع النسيان أي رفعها ادعاءً بمعنى أنه يكون كما إذا لم يكن هناك نسيان فيكون آتياً به. لكن هذا التقريب إنّما ينفع في العبد المنقاد دون المتجرّي الذي كان بانياً على عدم الإتيان.

أو بتقريب أنّ المراد منه هو المنسيّ فإنّما أن ينسي الجزئية فهي مرفوعة وهو واضح، أو ينسي الجزء فيكون رفعه باعتبار رفع حكمه وأثره الذي هو الجزئية، كما في قوله عليه السلام: «وما لا يطيقون».

هذا إجمال الكلام ولتفصيله لابدّ من نقل كلام للمحقّق النائيني وتوضيح الحال فيه.

١. تقدّم في الصفحة ٤٤٩.

٢. وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

فإنه ﷺ قد اعترض على ذلك في كلام طويل على ما قرره بعض أجلة تلامذته:
أن التمسك بحديث الرفع يتوقف على أمور:

الأول: كون المرفوع شاغلاً لصفحة الوجود؟ بل وكان له اقتضاء استمرار وجوده؟ حتى يصدق فيه الرفع حقيقة.

الثاني: أن يكون المرفوع ممّا تناله يد الجعل والتشريع والرفع، إمّا بنفسه أو بآثاره.

الثالث: أن يكون في رفعه منّة على العباد.

وبعد ذلك فاعرف أنّ ظاهر حديث الرفع وإن كان هو رفع النسيان إلا أنه لا يمكن الأخذ بظاهرها؛ لما فيه أولاً من عدم كون النسيان قابلاً للرفع التشريعي ولا له أثر يرفع بلحاظه. وثانياً أنه يلزم من رفعه ترتيب آثار العمد، وذلك يقتضي فيمن يشرب الخمر نسياناً ترتيب أثر الشرب العمدي عليه وهو ينتج عكس المقصود، بل هو خلاف الامتنان أيضاً.

فلا بدّ من كونه بمعنى رفع المنسيّ وهو الفعل الصادر عن المكلف كالشرب فيرفع بلحاظ أثره الذي هو الحدّ والعقاب.

فعلى هذا يختصّ الحديث بالتكاليف العدمية، وأمّا التكاليف الوجودية التي تركها المكلف نسياناً لا يمكن تعلّق الرفع به؛ لأنّ الترك لا يقبل الرفع لاشتراط اشتغال صفحة الوجود بالمرفوع كما تقدّم.

وبذلك عرفت: أنه لا يصحّ إجراء الرفع في الجزئية المنسية؛ لأنّ فيه:

أولاً: أنّ المنسيّ هو الجزء لا الجزئية، وإذا نسي الجزء وتركه فليس شيئاً

شاغلاً لصفحة الوجود.

وثانياً: أنّ الكلام ليس في النسيان المستوعب فقط وفي غيرها لا يقتضي سقوط الجزئية حال النسيان لسقوطها في تمام الوقت، بل يمكن للمكلف الإتيان بها في غيرها، والمطلوب من الدليل أيضاً ليس إلا الإتيان بها في جزء من الوقت فيشمل الإطلاق لما بعد النسيان أيضاً، ونسيان الجزء في بعض الوقت ليس إلا كنسيان جملة المركّب في بعض الوقت، فإنه لا يقتضي سقوط التكليف بالطبيعة رأساً، بل مقتضى تعلق التكليف بالطبيعة مع كون الوقت أوسع هو بقاء الطلب عند القدرة على إيجاد المتعلق ولو في جزء من الوقت.

وثالثاً: أنه ليس في المركّبات الارتباطية إلا طلب واحد والجزئية يرتفع برفع منشأ انتزاعها الذي هو الطلب، فيرفع الطلب والأمر بالكل رأساً، ولا دليل على وجوب غيره كما أنّ تعذّر بعض الأجزاء يوجب سقوط أصل التكليف.

إن قلت: ما الفرق بينه وبين رفع الجزء المشكوك بقوله رفع ما لا يعلمون. قلت: إنّ وجوب الأقلّ هناك معلوم، والحديث لا يرفع إلا ما لا يعلمون دون ما يعلمون،^١ ولو رفعه يلزم التناقض بخلاف رفع النسيان؛ لأنه لا مانع من رفع الوجوب عن الكلّ بنسيان بعض الأجزاء.^٢ انتهى ملخص كلامه.

ويرد عليه أولاً: أنه لا مانع من كون المراد منه هو رفع النسيان كما هو ظاهره لا المنسي، بتقريب أن يكون المراد منها رفعه ادّعاءً كما أنّ المراد من رفع ما لا يعلمون رفعها ادّعاءً برفع آثارها، والمصحح للدّعاء هنا هو رفع أثره الذي هو

١. ولا يخفى أنّ هذا مناف لما سبق منه في توجيه وجوب الأقلّ من كونه من قبيل المطلق والمقيد

العدمي وإن أنكرناها هناك أيضاً. [منه غفر الله له]

٢. فوائد الأصول ٤: ٢٢٢ - ٢٢٤.

نقص العبادة، فإنه لو لا النسيان لكان آتياً بالعمل تاماً وممثلاً لوظيفته، وإنما النقصان عرض بسبب عروض النسيان فهو مرفوع، ومعناه قبول الناقص مقام التام، كما هو كذلك أيضاً في شرب الخمر نسياناً؛ إذ لو لم يعرض النسيان لما كان يشرب الخمر، فإنّ المفروض أنه عبد مطيع.

نعم، مقتضى هذا الوجه إنما هو جريان الحديث في المنقاد الذي لو لا النسيان لكان يأتي بالعبادة تاماً، وأما المتجرّي الذي يكون بانياً على ترك الجزء وتركه نسياناً تصادفاً فلا، بل يكون مقتضاه حينئذٍ عكس المطلوب، إذ لو لا النسيان لكان يتركه عمداً فلا بدّ وأن يترتب عليه أثر الترك العمدي، ولا بأس في الالتزام به ولا يقال إنه خلاف الامتنان؛ إذ لم يترتب عليه أثر أكثر من أثر طبيعته وهو عدم الإجزاء المترتب على ترك الجزء.

وثانياً: نسلم كون المراد رفع المنسيّ وحينئذٍ فقد ينسي الجزء والجزئية، وقد ينسي الجزء أو ينسي الجزئية، وقد يقال بأنه يمتنع أن يكون المكلف في المكان المقرّر للجزء ملتفتاً إلى جزئية الجزء ثم ينسي الإتيان بالجزء، بل لا بدّ أن يكون نسيان الجزء مصاحباً لنسيان الجزئية ويستحيل التفكيك بينهما.^١

أقول: لكنّه مكابرة للوجدان فكثيراً ما يتذكّر جزئية السورة مثلاً ويتخيّل أنّه قرأها فلا يأتي بها نسياناً مع تذكّره بجزئيتها.

وقد يكون المنسيّ نفس الجزئية كما إذا خطر السورة ببال المصلّي ونسي جزئيتها فيمكن استناد الرفع إليه حقيقة ولا إشكال.

وقد يكون المنسيّ هو الجزء فقط، بحيث كان غافلاً عن الجزء وناسياً له

١. منتقى الأصول ٤: ٤١٢.

رأساً، بحيث لا يخطر السورة بباله أصلاً ومع ذلك فلا محذور في استناد الرفع إليه بمعنى رفع أثره، بل التنزيل إنما هو في عالم التشريع والاعتبار، وفي هذا التصور نفس الترك شيء قابل للوضع والرفع؛ إذ لا يلزم أن يكون المعنى شيئاً شاغلاً لصفحة الوجود خارجاً حتى يشمل الرفع، بل يكفي فيه أن يكون له حكماً ثابتاً يرفعه فيسند الرفع إليه باعتبار رفع حكمه وأثره الذي هو الجزئية في الجزء المنسي فيصح استناد الرفع إلى الجزء باعتبار رفع جزئته التي هي حكمه. والذي يشهد على ذلك ملاحظة حال سائر فقرات الرواية سيما قوله ﷺ: «رفع... ما لا يطيقون...»^١.

فإنه لا إشكال في شموله للواجب الذي يكون فعله ممّا لا يطيق فيتركه والحرام الذي يكون تركه كذلك، مع أنه لو كان اللازم إشغال المرفوع لصفحة الوجود لما يصحّ شموله لكلّ منهما. أمّا لو كان عدم الطاقة في ترك الحرام فلاّنّ ما لا يطيق حينئذٍ هو ترك شرب الخمر مثلاً، فيجري فيه من الإشكال ما جرى في رفع النسيان. وإن كان هو فعل الواجب فقبل إتيانه بالفعل ليس شيئاً شاغلاً لصفحة الوجود وبعد إتيانه شاقاً فرفعه خلاف الامتنان، فلا يبقى مورد لفقرة ما لا يطيقون. والصحيح كون المراد منها هو رفع حكم الموضوع الذي هو ممّا لا يطيق... فعلاً كان أو تركاً فيسند الرفع إلى نفس الموضوع ادّعاءً لرفع حكمه. وبذلك يعرف جريانه في الجزء المنسي أيضاً بمعنى رفع حكمه الذي هو الجزئية وهي موجودة شاغلة لصفحة الوجود مقتضية للبقاء ويصحّ بها إطلاق

١. وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الباب ٦، الحديث ١.

الرفع. فاندفع الإشكال، ولو لا ذلك لكان لازمه عدم جريان حديث الرفع في التروك مطلقاً، كما اعترف وادّعاه ﷺ واختصاصه بالحرام الذي اضطرّ إلى فعله أو أكره عليه أو أطاق في تركه ففعله، مع ما عرفت في صدقه على الحرام أيضاً من الإشكال، لكنّه لو تمّ في ذلك الفقرات لما يتمّ في رفع الخطاء والنسيان؛ إذ مورد النسيان غالباً بل في تمام موارده إلا ما شدّ وندر هو ترك شيء يجب إتيانه كما لا يخفى.

هذا من جهة الإشكال الأوّل.

وأما اختصاصه بالنسيان المستوعب ففيه أنّه بعد نفى جزئية الجزء المنسيّ في حال النسيان يسقط الأمر بالكلّ بإتيان سائر الأجزاء، فلا يبقى هناك أمر بالكلّ يقتضي إطلاقه إتيانه ثانياً، فإنّ عود الأمر الأوّل بعد طرؤ الالتفات مستلزم لإثبات الجزئية للجزء المنسيّ حال النسيان ونفي الرفع السابق، وهذا غير معقول. وما أيّده به كلامه من عدم سقوط الكلّ بنسيانه أي نسيان الكلّ في بعض وقته فإنّما هو لعدم شمول حديث الرفع له من أوّل الأمر لا شموله ورجوع الإطلاق بعد النسيان وذلك لأمرين:

الأوّل: أنّ سياق حديث الرفع الامتنان والمراد المنة في رفع التكليف الذي أوجبه النسيان فهو إنّما يجري فيما إذا أوجب النسيان تكليفاً زائداً على أصل التكليف وإلا فلا شيء من الكلفة والرحمة يستند إلى النسيان حتّى يرفعه.

وحينئذٍ فحيث لا يزيد بنسيان أصل التكليف في بعض وقته تكليفاً زائداً على أصل التكليف، بل يجب عليه الإتيان به حيث ما التفت باستناد الأمر الأوّل فلا يجري فيه الرفع، وكذلك في الجزء الذي لا محلّ له شرعاً، كغسل جانب الأيسر

في الغسل الترتيبي، ومثله في الجزء الذي له محلّ ولم يخرج بعد من محلّه، كما إذا نسي السورة وهو لم يركع بعد. أمّا لو ترك الجزء الذي له محلّ شرعاً وخارج من محلّه وذكره بعد ذلك فالإتيان به مستلزم للإتيان بسائر الأجزاء مجدداً وهو كلفة زائدة على أصل التكليف.

الثاني: أنّ مورد الحديث ما إذا كان النسيان موجباً لترك واجب أو فعل حرام، فلا بدّ من أن يصدق الترك ويستند إلى النسيان حتّى يرفعه الحديث، ومجرّد نسيان الفعل في بعض وقته لا يوجب صدق ترك العمل، وإنّما يصدق ذلك بتركه في جميع وقته والمفروض ذكره فيستند الترك حينئذٍ إلى العمد لا النسيان.

نعم إنّما يصدق ذلك لو نسيه في تمام وقته، وهذا بخلاف الجزء فإنّ تركه في محلّه يكفي في استناد الترك إلى النسيان.

وأما ما ذكره ثالثاً من أنّ مقتضى رفع الجزئية رفع منشأ انتزاعها وهو وجوب الكلّ فلا دليل على وجوب سائر الأجزاء ففيه:

أولاً: إن كان يعلم بعدم سقوط أصل التكليف فالدليل الدالّ على رفع الجزئية بما هو أمانة يثبت وجوب سائر الأجزاء ولو شكّ فيه يجري فيه استصحاب وجوب سائر الأجزاء قبل النسيان.

وثانياً: أنّ الشكّ في التكليف إنّما يكون بعد رفع النسيان وطروّ الذكر والمفروض أنّه أتى بسائر الأجزاء، فلا يحتاج إلى دليل يدلّ على وجوبه ولا ضير فيه، فإنّ المطلوب حاصل كما لا يخفى.

فتحصّل شمول عموم حديث الرفع بقوله «رفع النسيان» نسيان الجزء فيحكم

بصحة العبادة التي ترك بعض أجزائه نسياناً ما لم يكن دليل خاصّ على بطلانه كما في الأركان.

هذا مضافاً إلى استصحاب الجزئية والوجوب في سائر الأجزاء، كما استرحنا إلى ذلك في الاستدلال على بقاء الوجوب والجزئية في الأقلّ بعد جريان البراءة في الأكثر، فراجع.

هذا كلّ من حيث التمسك بالدليل الاجتهادي في صحة العمل الذي ترك بعض أجزائه أو شرائطه نسياناً، وذلك يكفي فيما كان دليل الجزئية مطلقاً فكيف بما إذا لم يتم له الإطلاق وشككنا في جزئيته في حال النسيان.

ولو أبيت عن تمامية الدليل الاجتهادي على المطلوب فيقع الكلام في جريان الأصل والدليل الفقاهتي فيما شكّ في جزئيته وشرطيته حال النسيان بعد ثبوت أصل جزئيته وشرطيته ولم يكن لدليله إطلاق كأن يكون إثباته بإجماع ونحوه فيرجع إلى الشكّ في أنّ المراد والواجب في حال النسيان هل هو العشرة، كما في حال الذكر أو التسعة مثلاً فيكون من صغريات مسألة الأقلّ والأكثر، وقد عرفت إمكان تعلق الإرادة والوجوب بالفاقد للجزء المنسيّ في حال النسيان عقلاً^١.

وقد يقال: بأنّ قياس المقام بما تقدّم قياس مع الفارق إذ العلم الإجمالي

١. بل لعله لا يبتني ذلك على إثبات ذلك الإمكان؛ لأنّ التمسك بالأصل لا يوجب إلا رفع الفعلية عن جزئيته حال النسيان بما أنّها غير معلومة، من دون تصرّف في الخطاب والإنشاء كما هو ظاهر الكفاية وقد مرّ بيان ذلك في أوائل البحث فالكلام فيه هو الكلام في الأقلّ والأكثر من حيث الأصل العقلي والشرعي والرجوع إلى أصالة عدم الجزئية في حال النسيان. [منه غفر الله له]

بوجوب مردّد بين الأمرين موجود هناك لفرض الالتفات فيتعارض فيه الأصلان ويتساقطان فيرجع إلى رفع الجزئية بخلاف المقام؛ إذ في حال النسيان لا علم، وفي حال التذكّر ليس في البين إلا احتمال فعلية وجوب الأكثر؛ إذ لو كان الوجود متعلّقاً بالأقلّ فقط سقط بإتيانه فيجري البراءة عن وجوب الأكثر بلا مزاحم ولا معارض.^١ كما يقال بمثل ذلك فيما إذا خرج بعض أطراف العلم الإجمالي عن مورد الابتلاء أو تعلّق به الاضطرار قبل حصول العلم، فإنّه يصير الاحتمال في الطرف الآخر شكّاً بدوياً يجري فيه البراءة بلا معارض، ولا حاجة إلى عول الكلام إلى رفع الجزئية.

لكنّه مخدوش بأنّه بعد الذكر يعلم باشتغال ذمّته في حال النسيان إمّا بالأقلّ أو الأكثر حيث إن اشتغال الذمّة لا يتوقّف على الالتفات والتوجّه بالتكليف، كما في من نسي التكليف يوماً أو أيّاماً، فشغل ذمّته يقيناً يستدعي البراءة اليقينية، وهي لا تحصل إلا بالإتيان بالأكثر لو لا جريان البراءة.

وهذا نظير ما لو علم بنحو وجوب الجمعة يوم الجمعة وأتى بها ثمّ علم أنّ شغل ذمّته في السابق لم يكن بالجمعة جزماً، بل كان إمّا بالظهر أو بالجمعة فإنّه حينئذٍ لا يمكن له البراءة عن الظهر.

وسرّه أنّ الأصلان إنّما يجريان بلحاظ ظرف اشتغال الذمّة وهي ظرف التكليف المعلوم إجمالاً فيتعارضان.

وبذلك يفرّق بينه وبين فقد أحد الإنائين أو خروجه عن مورد الابتلاء قبل العلم بنجاسة أحدهما، فإنّ التكليف بالاجتناب عن النجس إنّما يحدث بعد العلم

١. كفاية الأصول، مع حواشي المشكيني ٤: ٢٧٠.

بخلاف المقام فإنّ التكليف قد سبق واشتغل الذمّة بالالتفات إليه أوّل الوقت مثلاً، بل في حال النسيان وإن أخطأ في تطبيقه، فتدبّر.

نعم، هذا الكلام إنّما يجري فيما لا يكون لدليل الجزء إطلاق كما سبق، وأمّا إذا كان مطلقاً فالمرجع هو إطلاق دليل الجزئية ولا تصل النوبة إلى الأصل كما هو واضح.

واستنتج النائي رحمته هنا أيضاً اختصاصها بالنسيان المستوعب حيث قال: ولكن لا يخفى عليك أنّ أقصى ما تقتضيه أصالة البراءة عن الجزء المنسيّ هو رفع الجزئية في حال النسيان، فقط ولا تقتضي رفعها في تمام الوقت إلا مع استيعاب النسيان تمام الوقت، فلو تذكّر المكلف في أثناء الوقت بمقدار يمكنه إيجاد الطبيعة بتمام مالها من الأجزاء، فأصالة البراءة عن الجزء المنسيّ في حال النسيان لا تقتضي عدم وجوب الفرد التامّ في ظرف التذكّر، بل مقتضى إطلاق الأدلّة وجوبه؛ لأنّ المأمور به هو صرف وجود الطبيعة التامة الأجزاء والشرائط في مجموع الوقت، ويكفي في وجوب ذلك التمكن من إيجادها كذلك ولو في جزء من الوقت، ولا يعتبر التمكن من ذلك في جميع آتات الوقت كما هو الحال في غير الناسي من ذوي الأعذار، فإنّه لا يجوز الاعتداد بالمأتي به في حال العذر مع عدم استيعاب العذر لتمام الوقت.

والحاصل: أنّ رفع الجزئية بأدلة البراءة في حال النسيان لا يلازم رفعها في ظرف التذكّر؛ لأنّ الشكّ في الأوّل يرجع إلى ثبوت الجزئية في حال النسيان، وفي الثاني يرجع إلى سقوط التكليف بالجزء في حال الذكر، والأوّل مجرى البراءة، والثاني مجرى الاشتغال.

هذا إذا لم يكن المكلف ذا كراً في أوّل الوقت ثمّ عرض له النسيان في الأثناء، وإلا فيجري استصحاب التكليف الثابت عليه في أوّل الوقت، للشكّ في سقوطه بسبب النسيان الطاري الزائل في الوقت.^١

وفيه: أنّ أصالة البراءة عن الجزء المنسيّ يتصوّر على وجوه ثلاثة:

الأوّل: أن يحصل الشكّ قبل النسيان فيتمسك بالبراءة.

الثاني: أن يحصل الشكّ بعد حصول النسيان وارتفاعه هل كان جزءاً حال النسيان أم لا؟ فلا يجري؛ الأصل في الجزئية لأنّ المفروض مضيّ زمانه ولا يتصرّف فيه الأصل، بل مقتضى الأصل رفع آثاره وتبعاته، وفي الحقيقة يرجع إلى تقبل الناقص مقام التام وإمضاء الخالي عن ذلك الجزء من الناسي بدلاً عن العبادة الواقعية.

الثالث: أن يجري الأصل حال النسيان بما أنّه ممّا لا يعلم وإن كان لا يعلم المكلف بالأصل أيضاً في تلك الحال، إلا أنّه يعلم به بعد زوال نسيانه.

فإن كان الأصل بالنحو الأوّل فيعلم من أوّل الأمر سقوطه عن الجزئية لو عرض عليه النسيان ويكون الناقص تامّاً وقد أتى به فيسقط الأمر.

لا يقال: إنّ الأصل ما دام الشكّ. لأنّه يقال: ليس كذلك ولا يسقط الأصل بالغفلة كما في استصحاب الطهارة حين الصلاة.

وإن كان بالنحو الثاني فمقتضاه تقبل الناقص مقام التام كما سبق. وإن كان بالنحو الثالث يكون الأمر أوضح؛ إذ يسقط به الأمر ولا يعود، ولا يقاس المقام بذوي الأعذار؛ إذ القول باختصاصه بالعدر المستوعب مبنيّ على استفادة ذلك

١. فوائد الأصول ٤: ٢٢٠ - ٢٢١.

من دليله وأنّ الموضوع لتغيّر الحكم هو العذر المستوعب ومن ينكر ذلك ويستظهر من الدليل كون الموضوع هو العذر وقتاً ما يلتزم بالصحة وعدم وجوب الإعادة كما لا يخفى.

وبالجملة: فلا محيص إلا من دعوى عدم جريان ما لا يعلمون إلا في عدم العلم المستوعب كما يقال بمثله في ذوي الأعذار ولا طريق إليه، فلا يكون الموضوع إلا عدم العلم مطلقاً وبه ينقلب التكليف ويصحّ الناقص ويسقط الأمر. نعم، يمكن القول بأنّه يختصّ بعدم العلم في محلّه الشرعي وموطنه دون ما ليس له محلّ شرعي ولا يبعد ذلك كما مرّ.

هذا تمام الكلام في الشكّ في الركنية من حيث نقصان الجزء أو الشرط نسياناً.

التنبية الثالث: حكم زيادة الجزء عمداً أو سهواً

في زيادة الجزء عمداً، ولا بحث في النقيصة العمدية؛ لأنّه بعد فرض جزئية شيء لا مجال لاحتمال صحة العمل بدونه؛ إذ بذلك يخرج الجزء عن كونه جزءاً.

لكنّ الزيادة يمكن أن لا يكون مخللاً بالمركبّ كما يأتي تصويره.

والزيادة أي الإتيان في العمل المركبّ بما يعلم أنّه ليس بجزء للمركبّ، فإمّا أن يكون شيئاً مشابهاً ومن سنخ الشيء المعتبر في المركبّ، أو لا من سنخه.

وعلى أيّ حال، فإمّا أن يقصد به الجزئية ويؤتى به بقصد الجزئية للمركبّ أو لا.

وكلّ الأقسام الأربعة مشتركة في كونها زيادة في المركبّ وليس أيّ نحو

منها جزءاً زائداً حقيقة؛ إذ الجزئية والزيادة ممّا لا يجتمعان. نعم لو كان الزائد من سنخ الأجزاء المعتبرة يطلق عليه زيادة الجزء عرفاً مسامحة، وعلى أيّ حال فارتباطه بالمركب يتصوّر على وجوه:

الأول: أن يكون الزيادة بنفسه مبغوضاً فيكون من الموانع والقواطع، لا أنّ عدمها محبوب، ولا شكّ في بطلان العمل بها كما في نقيصة الجزء.

الثاني: أن يكون عدمها مأخوذاً في العمل إمّا شرطاً أو شرطاً في قبال سائر الأجزاء والشرائط، فكما أنّ السورة مثلاً جزء في قبال الركوع والسجود يكون عدم شيء شرطاً، أو شرطاً فالإتيان به يصير من قبيل نقص الجزء والشرط أيضاً ويوجب البطلان بلا إشكال.

وهذا وإن كان في الحقيقة من باب النقيصة أيضاً إلا أنّ إطلاق الزيادة عليها إنّما هو بلحاظ قبل حكمه بذلك، فإنّ قوله التكليف: «من زاد في صلاته...»^١ إنّما يشمل ما يطلق عليه الزيادة بلحاظ قبل ورود هذا القول لا بلحاظ بعده، فكما أنّ له أن يقول من زاد في صلاته فله كذا، كذلك عكسه.

الثالث: أن يكون عدمها شرطاً لجزء من العمل بأن يؤخذ ذلك الجزء بشرط لا من الزيادة، كأن يكون الواجب في الصلاة ركوعاً واحداً مشروطاً بالوحدة أي بشرط عدم الثاني، ومقتضاه أيضاً بطلان العمل به؛ لرجوعه إلى نقيصة الجزء أيضاً.

الرابع: أن يكون الزيادة زيادة في الماهية دون الفرد، بل يكون عند الإتيان بها جزءاً للفرد، كما في الأجزاء المستحبة كالأذكار وكالتسبيحات الأربعة في

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٣١، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٩، الحديث ٢.

المرتبة الثانية والثالثة على القول بكفاية المرّة الواحدة.

وهذا إمّا بأن يكون الزائد جزءاً للفرد باستقلاله، أو بأن يكون المأخوذ في المركّب هو وجود الجنس الصادق على القليل والكثير معاً كأذكار السجود والركوع، وعلى أيّ حال فمقتضاه هو الصحّة، بل لا يكون من الزيادة واقعاً. الخامس: أن يكون الزيادة لغوياً لا يقع جزءاً للفرد أيضاً، ومع ذلك لا يكون عدمه شرطاً ولا شطراً ولا وجوده قاطعاً ومانعاً، ومقتضاه الصحّة أيضاً كما لا يخفى.

وعن المحقّق في «المعتبر»: أنّ الزيادة تغيير لهيئة العبادة الموظّفة فتكون مبطلّة في القسم الخامس أيضاً.^١ وفيه ما أورد عليه الشيخ رحمته الله: «من أنه إن أريد تغيير الهيئة المعتبرة في العبادة فالصغرى ممنوعة؛ لأنّ اعتبار الهيئة بنحو يخدم فيه هذه الزيادة أوّل الدعوى، ولو شكّ فيه فالأصل البراءة، وإنّما يتمّ في الصورة الثانية دون سائر الأقسام.

وإن أريد أنّه تغيير للهيئة المتعارفة المعهودة للصورة فالكبرى ممنوعة؛ لعدم كون تغيير الهيئة المتعارفة مبطلاً. وبالجملة فذلك بيان للقسم الثاني ولا يتمّ في تمام الأقسام.

فتحصّل: أنّ الزيادة التي يتصوّر على وجوه خمسة إنّما يوجب البطلان في الفروض الثلاثة الأول وأما الصورتين الأخيرتين، فلا يوجب البطلان بل يكون مستحباً في الرابع.

فمقتضى أصل البراءة هو صحّة المأتيّ به مع الزيادة ولو عمداً ما لم يعلم أنّها

من أحد الأقسام الثلاثة الأول.

هذا هو الصور المتصورة في مقام الثبوت وحكم كل صورة منها، فلو علم أنّ الزيادة من أيّ قسم منها فلا كلام، ولو شكّ في ذلك فيرجع الشكّ إلى احتمال مانعية هذه الزيادة أو شرطية عدمها للمركّب أو للجزء، فيكون من مصاديق الأقلّ والأكثر الذي قد عرفت جريان البراءة فيه عقلاً ونقلًا وبينى على صحّة العمل، وإن أتى بالزيادة عمدًا إلا فيما علم أنّها من قبيل أحد الأقسام الأول. وقد يستدلّ للصحة بالاستصحاب بتقريب أنّ العمل قبل هذه الزيادة كانت صحيحة والأصل بقاؤها وعدم عروض البطلان له.

وأورد عليه الشيخ رحمته بأنّ صحّة الأجزاء السابقة إمّا عبارة عن مطابقتها للأمر المتعلّق بها، وإمّا ترتّب الأثر عليها. والمراد بالأثر المترتب عليها حصول المركّب بها منضمّة مع باقي الأجزاء والشرائط، ولا يخفى أنّ الصحّة بكلا المعنيين ثابتة للأجزاء السابقة؛ لأنّها بعد وقوعها مطابقة للأمر بها لا تنقلب عمّا وقعت عليه، وهي بعد باق على وجه لو انضمّ إليها تمام ما يعتبر في الكلّ حصل الكلّ، فعدم حصول الكلّ لعدم انضمام تمام ما يعتبر في الكلّ إلى تلك الأجزاء لا يخلّ بصحّتها، كما في الخلّ والسكنجين، فاستصحاب صحّة تلك الأجزاء غير محتاج إليه؛ لأنّنا نقطع ببقاء صحّتها، لكنّه لا يجدي في صحّة الصلاة بمعنى استجماعها لما عداها من الأجزاء والشرائط الباقية.

فإن قلت: فعلى ما ذكرت فلا يعرض البطلان للأجزاء السابقة أبدًا، بل هي باقية على الصحّة بالمعنى المذكور إلى أبد الدهر....

قلت: نعم ولا ضير في التزام ذلك، ومعنى بطلانها عدم الاعتداد بها في

حصول الكل؛ لعدم التمكن من ضمّ تمام الباقي إليها، فيجب استئناف الصلاة امتثالاً للأمر^١ انتهى ملخص كلامه ﷺ.

وفيه: أنه لو كان الأمر كذلك فما الداعي لإتيان هذه الأجزاء السابقة إعادة بعد كونها مطابقة لأمرها - أي أمرها المقدمي - فإن الأمر الساقط لا يعود ولا تنقلب الشيء عما وقع عليه.

وبعبارة أخرى: وجوب إعادة إتمام لنقص في الأجزاء السابقة، أو لنقص في الأجزاء اللاحقة، فإن كان في الأول فلا تكون مطابقة للأمر المتعلق بها، وإن كان في الثاني فقد سقط الأمر الأول، فلا أمر يدعو المكلف إلى إعادتها.

وبالجملة: إعادة الأجزاء السابقة لا وجه لها إلا أحد أمرين:

إما كونها مشروطاً بانضمام سائر الأجزاء، أو عدم الزيادة فلم يقع الأجزاء السابقة تامة صحيحة مطابقة للمأمور به، وهذا خلف.

وإما أن سائر الأجزاء والشرائط وعدم الزيادة اعتبر في الكل بنحو جعل الأجزاء المأتي بها ظرفاً لها لا مشروطاً بها، فقد وقع المأتي بها مطابقة للمأمور به، لكن يجب إعادتها تحصيلاً لظرف سائر الأجزاء والشرائط، إعادة الأجزاء ليس لجزئيتها، بل متقدمة لإتيان الوصف فهو كما ترى.

والذي يمكن أن يقال: إن الزيادة قد يكون مأخوذاً بنحو المانعية، بأن يكون فعلها مبعوضاً ومفسداً للعمل كالملاح في السكنجين لا أن يكون تركها محبوباً، فهذه يوجب فساد الأجزاء السابقة ويرجع أمرها الغيري ولا محذور فيه كما قد يتصور ذلك في مثل الرياء أو العجب المتأخر، أو يكون عدم الزيادة شرطاً

١. فرائد الأصول ٢٥: ٣٧٢ - ٣٧٤.

لبعض الأجزاء السابقة، فإذا أتى بالزيادة فقد أفسد الجزء السابق لا كل الأجزاء السابقة، وفي كلا صورتين يمكن أن يقال باستصحاب الصحة. فلو شككنا في كون الزيادة من أحد القسمين يصح حينئذٍ استصحاب الصحة في الأجزاء السابقة أو الأجزاء الخاص الذي يحتمل أن يكون عدم الزيادة شرطاً له، أو يكون شرطاً للمركب. وهنا يمكن أن يقال بوقوع الأجزاء السابقة صحيحة وبقائها كذلك قطعاً، لكن لا يخفى أنّ في هذه الصورة أيضاً وإن ليس عدم الزيادة شرطاً للأجزاء وإلا يلزم اشتراط كل جزء أو شرط من العمل بسائر الأجزاء، وذلك يستلزم التسلسل إلا أنه قد ذكرنا في محله أنّ في الأجزاء والشرائط ضيق بنحو القضية الحينية، فكل جزء لا ينطبق على أمره المقدمي إلا إذا كان في حينه ومحله فهو ما دام عدم الإتيان بالزيادة كانت صالحة لذلك وبعد الزيادة يشك في ذلك ويجري فيه الاستصحاب أيضاً فتدبر. فتحصل أنّ الشك مفروض في الصور الثلاثة وصلاحيّة جريان الاستصحاب.

وللشيخ ﷺ هنا كلام آخر وهو استصحاب الهيئة الاتصالية.

وتقريبه أنّ الواجب الارتباطي كما يمكن أن يكون واجباً أجزاءً وشرائطه من دون دخل شيء آخر، فكذلك يمكن أن يكون الواجب تلك الأجزاء والشرائط بهيئة خاصة وحال مخصوص... .

ومن الهيئات المتصورة هي الهيئة الاتصالية والتوالي، كالسلسلة المتوالية بعض أجزاءها ببعض بحيث لو انفصل لما يحصل المأمور به، هذا من حيث الثبوت.

وأما من حيث الإثبات فقد ورد في بعض العبادات أنّ تلك العمل قاطع له،

كما ورد في باب الصلاة مثلاً من أنّ الالتفات عن القبلة إلى الخلف قاطع للصلاة فمن لفظة «قاطع» الوارد في لسان الدليل نكشف أنه اعتبر في الصلاة هيئة اتّصالية ينافيه تلك العمل كالاتفات، ولا ينافيه التجشأً والالتفات إلى اليمين أو اليسار يسيراً... وبينهما موارد للشكّ نشكّ فيها أهو قاطع أم لا وبعد الإتيان به نشكّ في زوال تلك الهيئة الاتّصالية الموجودة قبله وعدمه فنستصحب.

ولكن هذا مختصّ بما إذا احتمل القاطعية وليس مطلق الشكّ في مانعية الشيء كالزيادة فيما نحن فيه شكّاً في القاطعية، بل مختصّ بما إذا كشفنا عن الدليل للعمل هيئة اتّصالية.

إن قلت: إنّ المراد بالاتّصال والهيئة الاتّصالية إن كان ما بين الأجزاء السابقة بعضها مع بعض فهو باق ولكن لا ينفع، وإن كان ما بينها وبين ما لحقتها من الأجزاء الآتية فالشكّ في وجودها لا في بقائها، وأمّا أصالة بقاء الأجزاء السابقة على قابلية الإلحاق بها فلا يبعد كونها من الأصول المثبتة.

قلت: إنّ استصحاب الهيئة الاتّصالية من الاستصحابات العرفية الغير المبيّنة على التدقيق، نظير استصحاب الكرية في الماء المسبوق بالكرية.^١

هذه خلاصة كلامه ﷺ مع تحرير وتلخيص منّا وقد زاد المحقّق الخراساني في «التعليقة» بأن يكتفي عرفاً في تحقّق الهيئة سابقاً بتحقّق بعض أمور تدريجية تقوم بمجموعها كما يكتفي في استصحاب نفس الأمور التدريجية كالليل والنهار بتحقّق بعض أجزائها سابقاً. ومن هنا ظهر أنّ جهة التسامح في هذا الاستصحاب غير جهته في استصحاب الكرية، فإنّ التسامح فيه إنّما هو من جهة الموضوع

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣٧٥ - ٣٧٦.

بخلاف الباب فإنه في نفس المستصحب، فافهم^١.
ويمكن أن يلتزم في الأمور التدريجية بوجه آخر، وهو أن لا يكون مثل الليل موضوعاً للزمان المحدود بين غروب الشمس وطلوعها حتى لا يتحقق حقيقةً إلا بتحقق تمام أجزائها ويحتاج في تحقق المتيقن السابق بالتسامح، بل هو مفهوم كلي قابل للانطباق على صرف تحقق غروب الشمس، كمفهوم الظلمة الحاصل منه أيضاً فمتى غرب الشمس تحقق الليل حقيقة ولا يتعدد إلا بفصل طلوع الشمس، فمفهوم الليل كمفهوم الجريان يتحقق بأول جزء منه ويدوم ما لم ينقطع بفاصل.

وحينئذٍ فيمكن تصوير الهيئة الاتصالية أيضاً هكذا بأن يكون المراد هيئة توالي الجزء بالجزء ولا يتعدد إلا بفصل القاطع بينهما، كما في الهيئة الاتصالية في السلسلة أو الحبل المطوي، فإذا شك في بقاء الهيئة يجري الاستصحاب.
إذا عرفت هذا تعرف أنه لا وجه لما أورد عليه المحقق النائيني^٢:
أولاً: بأن مجرد النهي عن الالتفات لا يدل على أن للصلاة هيئة اتصالية.
وثانياً: أن النهي والطلب تعلق به دون الهيئة، فاللزام إطاعة ما تعلق به الأمر والنهي دون غيره، فلا أثر يترتب على استصحاب الهيئة.
وثالثاً: أن الشك في بقاء الهيئة مسبب عن الشك في القاطعية، فالأصل فيها حاكم على استصحابها.

فإن الأول مدفوع: بأنه خروج عن الفرض، وقد أشرنا إلى أن هذا

١. درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٢٦٢.

٢. فوائد الأصول ٤: ٢٣٥ - ٢٣٧.

الاستصحاب إنّما يفيد فيما استفيد للمركّب هيئة اتّصالية ولو من أمثال تعبير القطع والقاطع ونحوهما.

والثاني: بأنّ المطلوب الواقعي حينئذٍ هو حفظ الهيئة الاتّصالية، وإنّما تعلق الطلب والنهي بمثل الالتفات؛ لعدم إمكان تعيين صدور الهيئة وثغورها، فلا بدّ من الأمر والنهي إلى ما يحصل الهيئة به وما ينافيها ويقطعها، وهذا نظير الأمر إلى الغسلات والمسحات في الوضوء بناءً على كون المطلوب الواقعي هو الطهارة وأنّ الأفعال محصّل لها.

والثالث: بأنّ عدم القاطع مقدّمة لبقاء الاتّصال لا موضوع له، والأصل في المقدّمة ليس حاكماً على الأصل في ذي المقدّمة، كما أنّ أصالة عدم الحدث ليس حاكماً على أصالة الطهارة، فتدبر.

ثمّ إنّّه قد يتمسك للصحة باستصحاب حرمة القطع أو وجوب الإتمام الثابتين قبل فعل الزيادة. وأجاب عنه الشيخ رحمته: بمنع كون رفع اليد بعد وقوع الزيادة قطعاً؛ لاحتمال حصول الانقطاع، فلم يثبت في الآن اللاحق موضوع القطع حتّى يحكم عليه بالحرمة.

وكذلك وجوب إتمام العمل للشكّ في الزمان اللاحق في القدرة على إتمامه وفي أنّ مجرد إلحاق باقي الأجزاء إتمام له، فلعلّ عدم الزيادة كان من الشروط والإتيان بما عداه من الأجزاء والشرائط تحصيل لبعض الباقي لا تمامه حتّى يصدق إتمام العمل.

ألا ترى أنّه إذا شكّ بعد الفراغ عن الحمد في وجوب السورة وعدمه لم

يحكم على إلحاق ما عداها إلى الأجزاء السابقة أنه إتمام للعمل هذا.^١
 وزاد عليه المحقق الخراساني في «تعليقته» بقوله: لا يقال يستصحب القدرة
 على الإتمام أيضاً، بل لا مجال مع استصحابها لاستصحاب وجوب الإتمام، فإنّ
 الشكّ فيه ناش عن الشكّ فيها.

لأنّ نقول: إنّ استصحاب القدرة لا يجدي إلا في ترتّب الآثار الشرعية عليها،
 وليس منها القدرة على الإتمام واقعاً، وهي ممّا لا بدّ منه في إثبات وجوبه
 باستصحابه فإنّ الاستصحاب لا يجدي في إثبات التكليف إلا ما يمكن امتثاله،
 بداهة اعتبار ذلك عقلاً في التكليف مطلقاً ولو كان ظاهرياً، ومن هنا ظهر أنّ
 القدرة على الإتمام شرط لوجوبه عقلاً، لا موضوعه شرعاً كي لا يكون
 لاستصحابه مع استصحابها مجال.^٢

ويمكن استصحاب الكون في الصلاة المترتب عليها عدم جواز الإتيان
 بالمنافي حتّى يتيقّن بالخروج عنها، كما هو المنقول عن الميرزا الشيرازي رحمته الله.
 لكنّه يرد عليه: أنّ منشأ الشكّ في الاستصحاب يجب أن يكون أمراً خارجياً،
 لا إجمال مفهوم الدليل الشرعي، ولذلك لا يصحّ استصحاب النهار في الشكّ في
 الغروب والمغرب، والمقام من ذلك القبيل؛ لأنّ الكون في الصلاة ليس إلا
 بمعنى الكون بين أجزائها، والمكلف الذي أتى بالزيادة لا يتردّد في أنه بين
 السورة والركوع مثلاً لكنّه يتردّد في أنّ هذه السورة جزء للصلاة بعد حتّى يكون
 بين الصلاة أم لا، وليس منشأ الشكّ إلا الشكّ في الحكم الشرعي وهو مبطلية

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣٨٠ - ٣٨١.

٢. درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٢٦٣.

هذه الزيادة المفروضة وعدمها.

وقد يقال باستصحاب حرمة الإتيان بالمنافي كالتكلم، ويورد عليه بعدم اتحاد القضية المتيقنة والمشكوك؛ لأن المتيقن السابق هو حرمة الإتيان بالمنافي في الصلاة والآن مشكوك أنه في الصلاة أم لا.

لكنه مردود بما يذكر في محله، من أن ذلك إنما هو في استصحاب الحكم الكلّي غير المتعلقة بشيء خاص، فإنه ليس الضامن لبقاء الموضوع في المستصحب إلا موضوع الحكم بخلاف ما إذا تعلق الحكم بالمكلف أو بشيء خاص، كما في استصحاب النجاسة في الكر المتغير الذي زال تغيره. ومثله وجوب الإتمام على من كان حاضراً ثم شك في أنه حاضر أو مسافر أو العكس، وسره أن هذوية متعلق الحكم يكفي في تضمين بقاء الموضوع، والمقام من هذا القبيل، وليس الحكم المستصحب إلا حرمة التكلم على المصلي، لا حرمة التكلم في الصلاة، فهذا الشخص كان التكلم حراماً عليه فالآن كما كان.

هذا كله من حيث وجوب الإتمام، ولو شك فيه فقال الشيخ رحمته الله: إن الأصل فيه البراءة؛ لأن الشبهة في أصل التكليف الوجوبي أو التحريمي، بل لا يمكن الاحتياط بينهما بالجمع؛ لأنه لو أتم ما بيده ينتفي منه قصد الجزم في الإعادة المحتمل اعتباره...^١

وفيه: أن ذلك إنما هو في الشك في تعلق التكليف من رأس، وأما لو علم بالتكليف ثم شك فيه من جهة احتمال سقوطه بالامتنال أو العصيان فلا مجرى للبراءة، فكما يجب الاحتياط بمقتضى قاعدة الاشتغال فيما أتى بالتكليف وشك

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣٨١.

في صحته، كذلك فيما يحتمل سقوطه بالعصيان، والمقام من هذا القبيل؛ إذ لا إشكال على الفرض في أنه كان إتمام الصلاة واجباً عليه والقطع حراماً، وإنما يشك في سقوط التكليفين عنه بالعصيان بإتيان الزيادة فلا يجري البراءة، بل مقتضى القاعدة هو الاشتغال والاحتياط بالإتمام تكليفاً وإن لم يترتب عليه الصحة، بل تجب الإعادة أيضاً بمقتضى الاشتغال بالتكليف وعدم العلم بسقوطه.

هذا كله من حيث جريان الاستصحاب في وجوب الإتمام أو حرمة القطع أو

وأما أنه هل يترتب على هذا الاستصحاب صحة العمل وحصول الامتثال وسقوط الأمر، فقد أشكل عليه في الرياض، كما نقله الشيخ.

وحاصله أنهما لا يثبتان إلا وجوب الإتمام وحرمة القطع دون صحة العمل؛ لاحتمال وجوب الإتمام مع فساد العمل، كما في الحج، ولو ثبت من الخارج الملازمة بينهما في مورد يكون إثباتها به من قبيل الأصل المثبت وحينئذ لا مانع من الجمع بين الاستصحاب المذكور وبين أصالة الاشتغال بوجوب إتمام العمل ثم إعادته.

وأجاب عنها بأنه مع قطع النظر عن ما تقدم من الإيراد على الاستصحابين المذكورين، لا يكفي هذا في الجواب؛ لأنه لو أغمضنا النظر عن بطلان استصحاب إتمام العمل بذاته لا يكون إثبات الصحة به مثبتاً؛ لأن الحالة السابقة ليس هو إتمام العمل مطلقاً، بل هو إتمام العمل الممثل به أي إيجاب امتثال الأمر بكلي الصلاة في ضمن هذا الفرد، وحينئذ إذا جرى الاستصحاب فكما

يترتب عليه وجوب الإتمام يترتب عليه كونها ممتثلاً به الأمر، فلا يبقى للشك في الاشتغال وجه^١.

ولكن ذلك كله إنما يتم في استصحاب وجوب الإتمام دون حرمة القطع ودون الاستصحابين الأخيرين، وقد عرفت ما في جريان ذلك الاستصحاب، فما يمكن تصحيح جريانه لا يفيد الصحة، وما يفيد ذلك لا يجري من أصل، فتدبر. وهنا استصحاب آخر وهو أن هذه الأجزاء كانت يلتئم بها سائر الأجزاء بإتيانها بعدها قبل الإتيان بالزيادة، فالآن كما كان، لكنه استصحاب تعلقي يبتنى على القول بحجّيته.

وقد ادعى الشيخ رحمته بطلان العمل بالزيادة لو كان عبادة؛ لإخلالها بالنية. قال رحمته: إن الزيادة العمدية تتصور على وجوه:

الأول: أن يزيد جزءاً من أجزاء الصلاة مثلاً بقصد كون الزائد جزءاً مستقلاً. الثاني: أن يقصد كون مجموع الزائد والمزيد عليه جزءاً واحداً كما لو اعتقد أن الواجب في الركوع الجنس الصادق على الواحد والمتعدد. الثالث: أن يأتي بالزائد بدلاً عن المزيد عليه بعد رفع اليد عنه، إمّا اقتراحاً، وإمّا لإيقاع الأوّل على وجه فاسد....

أمّا الزيادة على الوجه الأوّل فلا إشكال في فساد العبادة بها سواء نوى ذلك قبل الدخول في الصلاة أو في الأثناء؛ لأنّ ما أتى به وقصد الامتثال به - وهو المجموع المشتمل على الزيادة - غير مأمور به، وما أمر به - وهو ما عدا تلك الزيادة - لم يقصد الامتثال به. وأمّا الأخيران فمقتضى الأصل عدم بطلان

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣٨١.

العبادة فيهما؛ لأنّ مرجع ذلك الشكّ إلى الشكّ في مانعية الزيادة، ومرجعها إلى الشكّ في شرطية عدمها، وقد تقدّم أنّ مقتضى الأصل فيه البراءة،^١ انتهى كلامه ﷺ.

واعترض عليه المحقّق الخراساني في «الحاشية» بأنّه يمكن أن يقال بالصحة فيما كان مريداً لإطاعته بإتيان العبادة كيف ما كان، إلاّ أنّه اعتقد أنّها كذلك شرعاً أو تشريعاً.

نعم لو لم يكن مريداً للامتثال إلاّ على تقدير كون العبادة كما اعتقدها، بأن أخذ كونه كذلك قيدا في النيّة بحيث لو لم يكن للزائد دخل فيه لما يدعوا إليه وجوبه لكان باطلاً في صورة عدم دخله فيه واقعاً دون ما كان له دخل فيه كما قصد لعدم تصوّر الامتثال في هذه الصورة.

وذلك لأنّ المفروض أنّ الزيادة بنفسها ليست بمانعة، ومجرّد اعتقاد الجزئية لا ينافي القربة وقصد الامتثال، ولا يعتبر في صحة العبادة أزيد عن إتيان الأمور به بداعي التقرب والامتثال فتأمل.^٢

وفي «الكفاية»: بأنّه نعم لو كان عبادة وأتى به كذلك على نحو لو لم يكن للزائد دخل فيه لما يدعوا إليه وجوبه، لكان باطلاً مطلقاً، أو في صورة عدم دخله فيه؛ لعدم قصد الامتثال في هذه الصورة (أي صورة دخله)... وأمّا لو أتى به على نحو يدعوه إليه على أيّ حال، كان صحيحاً ولو كان مشرعاً في دخله الزائد فيه بنحو مع عدم علمه بدخله، فإنّ تشريعه في تطبيق المأتي مع الأمور به، وهو لا

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣٧٠ - ٣٧١.

٢. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٢٦٢.

ينافي قصده الامتثال والتقرب به على كل حال انتهى.

أقول: ومن العجب تفصيلهما بَيْنَهُمَا بين الصورة الأولى والأخيرتين حيث لا فرق بينهما من هذه الجهة؛ إذ كما يقال في الأولى بأنه قصد الأمر المتعلق بالكل المشتمل على هذا الجزء ولم يكن وما كان لم يقصد، كذلك يقال في الصورة الثانية بأنه قصد الأمر الذي (مجموع الزائد والمزيد عليه جزء منه ولم يكن كذلك) يكون الجزء فيه جنس الركوع ولم يكن، بل كان الأمر متعلقاً بما كان الركوع بصرف وجوده جزءاً منه، وكذلك في الثالثة قصد الأمر الذي يقع الزائد جزءاً منه بعد رفع اليد عن الأول ولم يكن كذلك، أي كان الأمر بحيث لا يقع الزائد جزءاً منه ولو بعد رفع اليد عن الأول، فيصح في كل من الصورتين أيضاً أن يقال ما قصد لم يكن وما كان لم يقصد. ولو سلمنا تفصيل الخراساني أيضاً لكان لا بد من التفصيل في الصور الثلاثة بلا فرق.

والتحقيق: أن قصد الأمر بأحد الأنحاء الثلاثة المقدمة قد يكون بنحو التشريع أي مع العلم بعدم كونه كذلك واقعاً شرعاً، وقد يكون مع الشك، وقد يكون مع الجهل المركب.

وعلى أي حال، فقد يكون قصده كذلك من أول الشروع في العمل، وأخرى: يبدو له ذلك أثناء العمل قبل فعل الزيادة ويدوم بعده في سائر الأجزاء والشرائط إلى آخر العمل.

وثالثة: يبدو له ذلك حين فعل الزيادة وينصرف عنه ويقصد الأمر الواقعي

بعدها.

ورابعة: يبدو له ذلك حين فعل الزيادة ولا يكون بعدها جزء آخر، بل هما آخر جزء من العمل.

لا ينبغي الإشكال في الأخيرتين وإنما الكلام في الأوليين ويجري فيه التفصيل المتقدم.

ولكنّ الأظهر عدم الفرق بين كون ذلك بنحو التقييد أو التطبيق، فإنّ اللازم في العبادة هو الحسن الفعلي والفاعلي وهما حاصلان في الصورتين؛ إذ لا فرق بين أن يكون قصد الأمر غير الموجود داعياً له فقط أو قيماً للقصد، فإنّه على أيّ حال حصل الفعل بقصد القربة وتحقّق الحسن الفاعلي كما لا يخفى.

ويجري ذلك في أمثاله من الموارد المذكورة في الفقه.

هذا تمام الكلام في الزيادة العمدية.

وأما الزيادة السهوية - وهو المقام الثالث - فإنّما يقع الكلام فيها في الزيادات التي يضرّ عمدتها، وأما ما لا يضرّ زيادتها تعمّداً فعدمها حين السهو أولى.

وعلى أيّ حال، فقد قال الشيخ رحمته الله: إنّ الكلام هنا كما في النقص نسياناً؛ لأنّ مرجعه إلى الإخلال بالشرط.^١

وهو كما قال فكلّ يبنى على مبناه هناك.

والذي يلزم التذكّر به أنّ ما مرّ في الزيادة العمدية من القول ببطانها من حيث الإخلال بقصد الأمر في بعض الصور، كما التزم به الشيخ رحمته الله والمحقق الخراساني رحمته الله لا يتأتّى في الزيادة السهوية، فإنّ المفروض وقوع الزيادة سهواً فلا

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣٨٤.

تأثير له في داعي المكلف، والمفروض أن كان داعيه إلى العمل قصد الأمر ولا غير، كما لا يخفى.

تذنيبان:

الأول: قد عرفت ممّا مرّ أنّ النقيصة السهوية موجبة لبطلان على مبنى الشيخ - وإن قلنا بجريان البراءة فيها - وأما الزيادة فالأصل فيها عدم البطلان عمداً وسهواً، ومع ذلك ذكر الشيخ رحمته أنّ الأصل وإن كان يقتضي التفصيل بين النقيصة والزيادة عمداً وسهواً بالاشتغال في الأول (النقيصة سهواً على مناه) والبراءة في الثاني (الزيادة عمداً وسهواً) لكن التفصيل غير موجود في الصلاة؛ إذ كلما يبطل الصلاة بالإخلال به سهواً تبطل زيادته عمداً وسهواً، فأصالة البراءة الحاكمة بعدم البأس بالزيادة، معارضة - بضميمة عدم القول بالفصل - بأصالة الاشتغال الحاكمة ببطلان العبادة بالنقص سهواً، فإن جوّزنا الفصل في الحكم الظاهري الذي يقتضيه الأصول العملية فيما لا فصل فيه في الحكم الواقعي، فيعمل بكلّ واحد من الأصلين، وإلا فاللازم ترجيح قاعدة الاشتغال على البراءة، كما لا يخفى.^١

وعلّله المحقّق الخراساني في «التعليقة» بارتفاع ما هو موضوع البراءة وملاكها من عدم البيان في الزيادة بملاحظة حصوله في النقيصة، مع عدم الفصل بينهما كما هو الفرض،... مع أنّه لا بدّ من الحكم بالاشتغال ولو قلنا بعدم الترجيح وسقوط القاعدتين من الطرفين، فإنّه يكفي في الحكم به مجرد عدم الاطمئنان

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣٨٥.

وعدم استقلال العقل بالأمن من العقاب فليتدبر.^١
أقول: قد عرفت أنّ الأقوى في النقيصة سهواً أيضاً هو البراءة فلا تعارض،
وأما على مبنى الشيخ فليس بطلان العبادة بالنقيصة سهواً إلا بمقتضى إطلاق
دليل الجزئية، أو عدم إمكان جعل حكم للناسي وخطابه بخطاب يخصّه،
فالجزئية في حال السهو والنسيان إمّا تثبت بإطلاق دليلها، أو بلازمه العقلي من
عدم إمكان جعل حكم مختصّ به، وعلى أيّ حال فلوازمه حجة كما هو شأن
الأمارات، وحينئذٍ إذا ثبت بطلان العبادة بنقص جزء سهواً تثبت بطلانها بزيادتها
عمداً وسهواً للملازمة، ولا يبقى مجال حينئذٍ للبراءة حتّى يلزم التعارض
بالاشتغال؛ إذ لم يكن البطلان في النقيصة لقاعدة الاشتغال، بل يكون من قبيل
تقابل الأصل والأمانة، كما لا يخفى.

الثاني: المشهور بطلان الصلاة بزيادة جزء أو نقصانه عمداً، وعدم بطلانها
بذلك سهواً، سواء في ذلك الزيادة والنقيصة إلا في الأركان - وهو يخالف ما
سبق من الأصول في الزيادة العمدية - وذلك لكونه مقتضى الجمع بين الأدلة
الواردة في المقام وهي على أربعة أقسام:

الف) قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة...»^٢ بناء على ظهوره في صحّة الصلاة بزيادة
أو نقيصة سهواً.

ب) قوله عليه السلام: «تسجد سجدي السهو في كلّ زيادة تدخل عليك أو

١. درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٢٦٤.

٢. وسائل الشيعة ٧: ٢٣٤، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة وما يجوز فيها، الباب ١، الحديث ٤.

نقصان». ^١ الظاهر في صحّة الصلاة بزيادة ونقيصة سهواً.

(ج) قوله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة» ^٢ الشامل للزيادة السهوية والعمدية.

(د) قوله عليه السلام: «إذا استيقن أنّه قد زاد في الصلاة المكتوبة ركعة لم يعتدّ بها» ^٣ واستقبل الصلاة...». ^٤ الظاهر في الزيادة السهوية.

وأما طريق الجمع فإنّ حديث «لا تعاد» تعارض بقوله: «من زاد» والنسبة بينها عموم وخصوص من وجه فيتعارضان في الزيادة السهوية، إلا أنّ الظاهر حكومة قوله: «لا تعاد» على أخبار الزيادة؛ لأنها كأدلة سائر ما يخلّ فعله أو تركه كالحدث والتكلم، وحديث «لا تعاد» تدلّ على عدم إخلاله إذا كان سهواً، وإن كان من حقّها أن يكون مخللاً.

والحاصل أنّ صحيحة «لا تعاد» مسوقة لبيان عدم قدح الإخلال سهواً بما ثبت قدح الإخلال به في الجملة؛ فيكون حاكماً على دليل «من زاد» في مورد الاجتماع، فيبقى الزيادة العمدية تحت عمومها، وكذا النقيصة السهوية في الأركان تحت عموم «لا تعاد»، وهو المستند في القول ببطلان الصلاة بالزيادة مطلقاً.

وأما قوله «إذا استيقن» فتعارض أيضاً صحيحة «لا تعاد»؛ لدلالته على بطانها

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٥١، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٣٢، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٢٣١، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٩، الحديث ٢.

٣. نقل في الوسائل ... زاد في المكتوبة ركعة. وهذا مطابق لما في «الكافي». [منه غفر الله له]

٤. الكافي ٣: ٣٤٨ / ٣؛ وسائل الشيعة ٨: ٢٣١، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب

بالزيادة السهوية أيضاً ويقال إنّ النسبة بينه وبينها هو العموم المطلق؛ لعموم «لا تعاد» للزيادة والنقيصة وخصوصة في الزيادة فيخصّص عموم لا تعاد، وهذا هو الذي أشار إليه الشيخ رحمته في آخر كلامه.

ثمّ لو دلّ دليل على قدح الإخلال بشيء سهواً كان أخصّ من الصحيحة إن اختصّت بالنسيان وعمّمت بالزيادة والنقصان. والظاهر أنّ بعض أدلّة الزيادة مختصّة بالسهو مثل قوله: «إذا استيقن...»^١.

ولكنّه ليس كذلك، بل النسبة بينهما أيضاً عموم من وجه؛ إذ قوله «إذا استيقن» وإن اختصّ بالزيادة إلا أنّه يشمل الخمسة أيضاً فيعارضان في الزيادة السهوية غير الأركان ويجري فيه ما سبق من حكومة «لا تعاد» وتقدّمها عليه. نعم لو لا كون النسبة العموم من وجه لم يكن وجه للقول بالحكومة؛ للزوم اللغوية في الحديث، لكنّه بعد ما أشرنا إليه يبقى له زيادة الخمسة فلا مانع منها.

هذا هو الكلام في الجمع بين «لا تعاد» والحديثين.

وأما قوله: «تسجد سجدي السهو لكلّ زيادة ونقيصة»، فالنسبة بينه وبين قوله: «من زاد في صلاته» هي العموم من وجه ظاهراً؛ لعموم الأوّل للزيادة والنقيصة وعموم الثاني للعمد والسهو فيعارضان في الزيادة السهوية، ولازمه سقوطهما في موردها، لكنّه ليس كذلك، لأنّ دلالة الأوّل على حكم النقيصة ليس بالعموم، بل بالتصريح فيكون أخصّ مطلقاً من «من زاد» ويخصّصه بالعمد.

نعم يتعارض قوله «تسجد...» بقوله «إذا استيقن»؛ لدلالة الثاني على البطلان بالزيادة السهوية والأوّل على الصحّة وليس بالعموم؛ لما عرفت، بل هما متساويان

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣٨٦.

مورداً فيتعارضان فلا بدّ من الجمع بينهما بالجمع العرفي بحمل الثاني على الخمسة المذكورة في «لا تعاد» والأوّل على غيرها بمقتضى حديث «لا تعاد» أيضاً، فتدبّر.

وتحصّل: أنّ الجمع على هذا النحو يعطى مذهب المشهور ولا يرد عليه ما أورده الشيخ رحمته من لزوم البطلان بالزيادة السهوية كما عرفت.

التنبيه الرابع: حكم الشكّ في كون الجزء أو الشرط ركناً

أنّه لو علم بجزئية شيء أو شرطيته في الجملة ودار الأمر بين أن يكون جزءاً أو شرطاً مطلقاً ولو في حال العجز عنه فيسقط الأمر عن الكلّ بالعجز عن الجزء؛ لعدم القدرة على المأمور به حينئذٍ أو بين أن يكون جزءاً أو شرطاً في خصوص حال التمكن منه، فلا يسقط الكلّ حينئذٍ ويبقى الأمر متعلّقاً بالباقي.

فهل الأصل أو القاعدة يقتضي الأوّل أو الثاني؟

وبعبارة أخرى: إذا تعدّر الإتيان بجزء أو شرط علم جزئيته أو شرطيته، فهل الأصل سقوط الأمر عن الباقي أيضاً أو يبقى متعلّقاً عليه؟

نقول: اللازم أوّلاً: تحرير محلّ النزاع، فإنّ الدليل الدالّ على جزئية شيء أو شرطيته إمّا أن يكون له إطلاق يشمل حال التعذّر أيضاً أو لا، وعلى أيّ حال فقد يكون لدليل الكلّ أيضاً إطلاق أو لا يكون فالصور أربعة.

فإن كان دليل الكلّ مطلقاً ولم يكن لدليل الجزء إطلاق، فهي خارج عن محلّ النزاع؛ لوضوح الحكم بوجوب الباقي أخذاً بإطلاق دليله.

نعم، هنا كلام مرّ في مبحث الصحيح والأعمّ وأنه إنّما يتصور إطلاق الأمر

بالكلّ على القول بالأعمّ، وأمّا على القول بالصحيح فيكون مهملاً دائماً ولا يتصور فيه الإطلاق، بل قد يقال من أنّه على القول بالأعمّ أيضاً، نعلم أنّ الشارع لا يريد إلا الصحيح فعليه أيضاً يكون مهملاً. وقد أجبنا عنه بأنّه إنّما نعلم أنّ الشارع لا يريد إلا ما هو مطابق غرضه، وأمّا الصحّة بمعنى مطابقة الأمر فإنّما ينتزع بعد تعلّق الأمر وهو أوّل الكلام، وتوضيحه قد مرّ في محلّه.

ولا ينبغي الإشكال أيضاً في سقوط الكلّ إذا كان دليل الجزء مطلقاً يدلّ على جزئته حتّى في حال التعذّر، سواء كان دليل الكلّ مهملاً أو مطلقاً، فإنّه على فرض إطلاق دليل الكلّ أيضاً يقدّم عليه دليل الجزء ويقيّد به، فكلا صورتين خارجتين عن محلّ النزاع، والكلام من حيث الأصل لوضوح تقدّم الإطلاق على الأصل، لكنّه لا ينافي ذلك جريان مثل قاعدة الميسور لو تمّت، وكذلك فقرتي الاضطرار وعدم الطاقة فيهما فتكون حاکمة على إطلاق دليل الجزئية.

والحاصل: أنّ مورد الكلام من حيث الأصل صورة واحدة من الصور الأربعة، وهو ما إذا كان كلا الدليلين مهملين، وأمّا من حيث قاعدة الميسور والأمارات التي يتمسّك بها فتجري البحث في الصور الأربعة، وإن كان لا حاجة إليها في الصورة الأولى.

قد يقال: إنّ لا ينبغي النزاع في الصورة الأخيرة الربعة أيضاً فيما إذا أجزأ المركّب بأوامر متعدّدة لا بنفس الأمر بالكلّ أو المشروط كما إذا قيل: «كبر»، «اسجد»، «اركع» «اقراء» إلى غير ذلك. فعند تعذّر واحد منها يبقى الحكم في سائر الأوامر الغيرية بحالها باستناد أمرها ولا يجري فيه النزاع كما هو المحكي عن المحقّق البهبهاني رحمته الله.

واعترض عليه الشيخ رحمته بأنّ المفروض أنّ كلاً منها أمر غيري، فإذا ارتفع فيه الأمر بسبب العجز ارتفع الأمر بذى المقدّمة أعني الكلّ فيجري فيه النزاع أيضاً. ويمكن أن يقال: إنّ الأمر بالإجزاء كذلك يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن يكون لمجرّد الإرشاد إلى الجزئية أو لبيان فحص مطلوبيتهما من دون كونه باعثاً للمكلف بنحو العمل بحيث يكون فعلياً.

والثاني: أن يكون أمراً غيرياً فعلياً يبعث المكلف بنحو العمل إليها.

فعلى الأوّل، يصحّ ما ذكره الشيخ رحمته إذ يرفع بعض وجوب بعض الأجزاء بتعذرها يوجب رفع وجوب الكلّ وليس بعد باعثاً للمكلف نحو العمل، إذ ليس الأمر بالإجزاء إلا إرشادياً وليان صرف المطلوبة فيبقى الشكّ في وجوب الباقي ويقع مورداً للبحث والكلام.

وأما علي الثاني، فالأمر بكلّ منها يبعث الملّكف إليها وتعذر بعض الأجزاء إنّما يوجب سقوط فعليتها فقط لا فعلية سائر الأفراد فيكفي الأمر بها لإثبات وجوبها فعلاً فيخرج عن محلّ النزاع. ولا ينافي ذلك كونه أمراً غيرياً، إذ بسقوط بعض الأجزاء بالتعذر إنّما يسقط الفعلية فقط دون الأمر. وحينئذٍ وإن كان يسقط فعلية سائر الأجزاء أيضاً من جهة فعلية هذا الكلّ، إلا أنّه يحتمل فعليتها بفعلية كلّ مرّكّب فاقد لذلك الجزء المتعذّر ويكون سائر الأجزاء جزءاً له ويكون وجوبه الغيري فعلياً.

وبعد تصوير إمكان ذلك، ظاهر الأمر يقتضي ذلك ويكون دليلاً عليه، ولعلّ

هذا هو مراد المحقّق البهبهاني رحمته.

مقتضى الأصل الأوّلي

إذا عرفت ما تلوناه عليك وتحصلّ مورد النزاع فيقع الكلام في الصورة المشار إليها، وهي صورة إهمال الدليلين تارة من جهة الأصل وأخرى من جهة القاعدة، والظاهر أنّ الأصل فيها هو البراءة عن وجوب الباقي؛ للشكّ في وجوبه بعد تعذّر بعض الأجزاء، كما هو المفروض وفي «الكفاية» «أنّ العقل مستقلّ بالبراءة عن الباقي فإنّ العقاب على تركه بلا بيان والمؤاخذة عليها بلا برهان»^١.
 إنّما الكلام فيما يقال من جريان حديث الرفع في جزئية الجزء المتعذّر فيقدم على البراءة عن وجوب الباقي تارة وأخرى من جهة جريان استصحاب الوجوب وتقدمه أيضاً على البراءة.

أمّا الأوّل: فقد أشار إليه المحقّق الخراساني في «الكفاية» بقوله:

لا يقال: نعم ولكن قضية مثل حديث الرفع عدم الجزئية أو الشرطية إلا في حال التمكن منه...^٢

ولم يبيّن أنّ مراده التمسك بفقرة «ما لا يعلمون» أو بفقرتي «ما اضطرّوا إليه» و«ما لا يطيقون». والظاهر إمكان الاستدلال بكلّ منها؛ إذ جزئية الجزء المتعذّر في حال العسر والتعذّر غير معلوم فهي مرفوعة، كما أنّه ممّا اضطرّ إلى تركه ولا يطيقه فوجوبه أو المؤاخذة عليه مرفوعة فيوجب رفع جزئيتها، لأنّها منتزعة عن الوجوب.

والفرق بينهما أنّ الأوّل - وهو الأصل - يختصّ بمورد الكلام، وهي الصورة

١. كفاية الأصول: ٤١٩.

٢. كفاية الأصول: ٤١٩ - ٤٢٠.

الواحدة بخلاف التقريب الثاني، فإنه يجري فيها وفي سائر الصور أيضاً؛ لأنه حينئذٍ من الأمارات وبما أنه حكم ثانوي يقدم على مقتضى الإطلاق أيضاً.

لكن الذي يمنع عن الاتكال عليها أن الاستدلال بجملته «ما لا يعلمون» يتم بما أنها تجري في الجزئية والشرطية وتنتج رفع الجزئية أو شرطية الجزء أو الشرط المتعذر المجهول جزئيته أو شرطيته عند التعذر.

وهذا بخلاف فقرتي «ما اضطرّوا إليه» أو «ما لا يطيقون» فإنهما لا يتعلّقان بالجزئية أو الشرطية وإنما يتعلّقان بنفس الجزء أو الشرط حينئذٍ، فالاستدلال بهما يبتني على القول برفع عموم الآثار في حديث الرفع، وأما على القول برفع المؤاخذه فقط - كما بنينا عليه - فلا تفيدان إلا على رفع المؤاخذه حينئذٍ على ترك المتعذر، وذلك لا يوجب رفع الجزئية ويبقى الشك في وجوب الباقي وعدمه بحاله.

وعلى أي حال، فقد أجاب عن جريان رفع الجزئية في «الكفاية» بقوله: فإنه يقال: إنه لا مجال هاهنا لمثله، بداهة أنه ورد في مقام الامتنان، فيختص بما يوجب نفي التكليف، لا إثباته.^١

وهذا إنما يتم فيما لو سقط الأمر لسقط الكل ولم يكن يجب إتيانه بعد أيضاً، وأما فيما لا يسقط الكل بالمرّة، بل يجب الإتيان به بعد رفع التعذر قضاءً كما في الصوم والصلاة فكيف يكون رفع الجزئية وقبول الناقص مقام الكامل ووجوب الناقص مخالفاً للامتنان.

وبالجملته: ادعاء كون رفع الجزئية خلاف الامتنان مطلقاً خلاف الإنصاف،

١. كفاية الأصول: ٤٢٠.

فلا بدّ من التفصيل بين الموارد، فكما كان جريان البراءة في الجزئية موجباً لكلفة زائدة فهي لا تجري فيه، وأما ما يوجب التمسك بها لتسهيل التكليف فلا مانع من التمسك بها.

ومع ذلك يشكل جريان البراءة في الجزئية، بأنّ الشكّ في الجزئية مسبب عن الشكّ في وجوب الأكثر أو الأقلّ، وإنّما يصحّ ذلك في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر بعد تعارض الأصلين فيهما وعدم بقاء أصل في مرتبة السبب للعلم الإجمالي بوجوب أحدهما من الأقلّ والأكثر.

وأما في المقام فحيث لا علم بالوجوب؛ إذ يمكن سقوط وجوب الباقي أيضاً بتعدّد البعض، فأصل وجود التكليف مشكوك والأصل البراءة عنه، فلا تصل النوبة إلى الأصل المسببي أي الجزئية. هذا من حيث فقرة ما لا يعلمون.

وأما من حيث فقرتي الاضطرار وعدم الطاقة وإن لا يجري فيهما هذا الإشكال؛ لأنّهما أمارتان مقدّمتان على الأصل إلا أنّ فيهما إشكال آخر، وهو أنّه كما أنّ الجزء متعدّد ومضطرّ إلى تركه فكذلك الكلّ من حيث هو كلّ مضطرّ إلى تركه ولا يطيقه؛ إذ لا يمكن للمكلّف الإتيان به على الفرض، وبما أنّه هو الواجب المعاقب على تركه لا الجزء فهو الموضوع للرواية أولاً ويرفع المؤاخذة على تركه.

إن قلت: إجراؤه في الكلّ يوجب تخصيص الحكم الأولي في الكلّ والجزء معاً بخلاف العكس فإنّه يخرج الكلّ عن كونه مضطراً إلى تركه ومما لا يطيقون وإذا دار الأمر بينهما فالأولى الثاني.

قلت: نعم ولكنّ الأول بالنسبة إلى الثاني كالأصل السببي ويقدم عليه،

ويشكل على صاحب «الكفاية» ثانياً: بأن نفي الجزئية أو الشرطية بحديث الرفع لا يفيد شيئاً للتعبّد بالباقي ووجوبه؛ إذ ليس شأنه إلا الرفع دون الإثبات والمفروض أنّه لا إطلاق يثبت التكليف بالباقي، فوجوب الباقي بعد مشكوك يجري فيه البراءة.

وقد مرّ نظير هذا الإشكال في جريان البراءة في الشكّ في أصل الجزئية، وفي جريانها في الجزء المنسيّ أيضاً، وقد تخلّص عنه صاحب «الكفاية» اتّكالاً على أنّ لسان حديث الرفع لسان الاستثناء لكن مرّ في محله عدم تمامية ذلك. وإنّما تخلّصنا عن الإشكال في الأوّل بالاستصحاب وفي الثاني بأنّ الشكّ إنّما يعرض بعد الإتيان، ولا احتياج إلى إثبات وجوب الباقي، والكلام في الاستصحاب هنا يأتي عن قريب.

وهنا بيان آخر للمحقّق الخراساني جواباً عن الإشكال بأنّه «لا مجال للبراءة عن الجزئية أصلاً إذ الجزئية والشرطية المجعولتان بالأمر بالمركبّ أو المشروط مقطوع الانتفاء لفرض التعدّر وبحسب مقام الثبوت مشكوك لكنّه لا يقع مجرى حديث الرفع؛ لأنّهما واقعيتان لا مجعولتان حتّى يعقل رفعها بحديث الرفع...»^١ وفيه: أنّ المعلوم انتفاء جزئية المتعدّر بنفس مثل هذا الدليل، وإنّما المدعى أنّه لا يفيد نفي وجوب الكلّ، بل يبقى الشكّ في وجوب الكلّ على حاله، نعم عرفت الإشكال في ذلك.

فتحصّل أنّ الأصل الأوّلي يقتضي البراءة عن وجوب الباقي.

وقد تمسّك بالبراءة عن الجزئية والشرطية أو تمسّك برفع الاضطرار أو ما لا

١. أنظر: نهاية الدراية ٤: ٣٨١ - ٣٨٢.

يطبقون في رفع وجوب الجزء أو الشرط في حال التعذر حتى يكون حاكماً على الأصل الأولي وعرفت عدم تماميتها.

وحينئذٍ فقد يتمسك باستصحاب وجوب الباقي، ولو تمّ لكان مقدماً على البراءة أيضاً، فيكون مانعاً ثانياً عن التمسك بالبراءة في الباقي.

وقد أورد عليه الشيخ رحمته في الرسالة بأنّ وجوبه كان مقدّمة لوجوب الكلّ فينتفي بانتفائه، وثبوت الوجوب النفسي له مفروض الانتفاء^١.

وبعبارة أخرى: لا بدّ في الاستصحاب من الشكّ في بقاء ما علم حدوثه، وحينئذٍ فالمستصحب في المقام إن كان هو الوجوب المقدّمي فلا شكّ في عدم بقاءه، وإن كان هو الوجوب النفسي فلا علم بحدوثه.

ولذلك وجهه الشيخ رحمته بتوجيهات:

الأوّل: استصحاب الكلّي، فيكون المستصحب هو مطلق الوجوب بمعنى لزوم الفعل من غير التفات إلى كونه لنفسه أو لغيره، وهو من قبيل الاستصحاب الكلّي القسم الثالث.

إن قلت: على فرض جريانه فلا أثر له؛ إذ الغيري لا يترتب على تركه عقوبة. قلت: لا ضير في ذلك على مبنى الشيخ رحمته، كما تقدّم في بحث انحلال العلم الإجمالي في الأقلّ والأكثر الارتباطي، كذلك على ما بيّناه تميماً لكلام «الدرر» من كفاية العلم بتكليف لا يؤمن من عقابه على بعض التقادير في المنع عن جريان البراءة.

الثاني: أن يقال: إنّ التفاوت بين الوجوب النفسي والغيري ممّا يتسامح عرفاً،

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣٨٧.

فيكون من قبيل القسم الثاني من استصحاب الكلّي القسم الثالث، ويرجع في الحقيقة إلى استصحاب شخص الحكم بمسامحة عرفية، فالمستصحب هو شخص المطلوبة مع التسامح في المستصحب.^١

ويرد عليه أولاً: بالفرق بين الوجوب النفسي والغيري ماهية؛ لإطلاق الأوّل وتقييد الثاني، كما يعرف بما ذكر في مقتضى إطلاق الأمر، فيختلف القضية المتيقّنة والمشكوكة، وتسامح العرف فيه ممنوع.

وثانياً: باختلاف الموضوع؛ إذ الموضوع للواجب الغيري هو هذه الأفعال مقيّدة بإيصالها إلى الكلّ على القول بوجوب المقدّمة الموصلة بخلاف النفسي فالموضوع غير محرز، بل معلوم الانتفاء.

الثالث: استصحاب الوجوب النفسي المتعلّق بالموضوع الأعمّ من الجامع لجميع الأجزاء والفاقد لبعضها بدعوى صدق الموضوع عرفاً على هذا المعنى الأعمّ الموجود في اللاحق ولو مسامحة.

وبعبارة أخرى: إنّ المعروف للوجوب في السابق عند أهل العرف هو الباقي في نظرهم المسامحي، وهم يعدّون الجزء المتعدّر من قبيل حالاته، لا من قبيل المقوّمات للموضوع فيكون المقام نظير استصحاب الكريّة مع نقصه بالدقّة. وإن كان يختصّ بما إذا كان الباقي مقداراً معتدلاً بها دون ما إذا كان الباقي قليلاً.

والنسبة بين التقريبين عموم من وجه ففيما كان الباقي معظم الأجزاء يجري الاستصحاب بكلا تقريبيه، وفيما كان الباقي قليلاً من الأجزاء يجري بالتقريب الأوّل والثاني دون الثالث؛ إذ لا يتسامح بإطلاق لفظ الموضوع للمركّب على

١. راجع: فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣٨٩.

قليل من أجزائه. وفيما كان الباقي هو المقيّد والمتعذّر هو القيد والشرط لا الجزء، يجري الاستصحاب بالتقريب الأخير دون الأولين، لعدم عروض الوجوب المقدمي أو الضمني لذات المقيّد في ضمن الوجوب النفسي لمجموع القيد والمقيّد؛ لأنّ ذات المقيّد بلا قيد مباين لها مع القيد. هذا على القول بالفرق بين الجزء والشرط في الأقلّ والأكثر، فيكون النسبة بين التقريبين عموم مطلق. وفيه: أنّه لا نسلم مسامحة العرف في المقادير والناقص والزائد، كما في الأوزان والمقادير إلا في بعض الموارد الذي بنائهم على المسامحة فيها بالخصوص مع توجيهه إلى مسامحتهم كما في التبن، ومن المعلوم أنّ المقدار في الأحكام والموضوعات الشرعية مهتمّ بها يلزم فيه دقّتهم، كما في حدّ السفر ونحوه.

وأما استصحاب الكريّة فقد أشرنا سابقاً إلى أنّه إنّما يجري فيه لتخصّص الموضوع في الخارج والضامن لاتّحاد الموضوع هو الهدوية الخارجية فيجري فيه استصحاب الحكم أو الموضوع.

وبعبارة أخرى: إنّ المسامحات العرفية إنّما يتمّ في الموضوعات الخارجية التي يكون الوحدة المعبرة في القضية المشكوكة مع القضية المتيقّنة محفوظة فيها بلحاظ الوجود الواحد المستمرّ في الحالين بحيث يعدّ الاختلاف بينهما بحسب قلة الأجزاء وكثرتها وغيرها من الطواري والعوارض والحالات لذلك الموضوع الواحد المستمرّ في الحالين، كاستصحاب الكريّة بعد أخذ مقدار من الماء، وكذا استصحاب ما كان ثابتاً للطفل في حال صغره بعد كبره وأمّا في استصحاب الأحكام أو الموضوعات الكلّية بلحاظ الأحكام الذي مرجعه إلى

استصحاب الحكم فلا يتم، إذ هو إسراء حكم ثابت لموضوع، وهو الواجد، إلى موضوع آخر، وهو الفاقد، ومثل هذه المسامحة إنما يأتي في القياس وهو لا يصحح الاستصحاب.

الرابع: استصحاب الوجوب النفسي المرذد بين تعلّقه سابقاً بالمركب على أن يكون المفقود جزءاً له مطلقاً فيسقط الوجوب بتعذّره، وبين تعلّقه بالمركب على أن يكون الجزء جزءاً اختيارياً يبقى التكليف بعد تعذّره والأصل بقاؤه.

وأورد عليه الشيخ رحمته بأنه مبني على الأصل المثبت.^١

وفيه: أنه كذلك في الاستنتاج الذي ذكره آخر كلامه من أنه يثبت به تعلّقه بالمركب على الوجه الثاني^٢ ولا نحتاج إلى ذلك بل يكفي مجرد بقاء الحكم على ذمة المكلف واشتغاله به في المانعية عن جريان البراءة كما سبق الإشارة إليه.

لكن يرد عليه أنه إن كان المراد استصحاب الفرد الموجود سابقاً فحيث لم يعلم شخصها سابقاً يصير من قبيل استصحاب الفرد المرذد وهو كما ترى.

وإن كان المراد استصحاب الوجوب الموجود سابقاً بنحو الكلّي يكون من قبيل الكلّي القسم الثاني، ويأتي في باب الاستصحاب عدم جريانه، فإن الإشكال الوارد في القسم الثالث مشترك الورود بينهما، لعدم تعلّق الشكّ واليقين بشيء واحد مبنيّاً على أنّ الكلّي يختلف وجوده باختلاف أفراده. ولو لا ذلك تجري في القسم الثالث أيضاً.

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٨٠ و ٢٨٣.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٨٠.

هذا هو الوجوه الأربعة التي يستفاد من كلمات الشيخ رحمته.

ويمكن تقريب الاستصحاب بوجوه آخر:

أحدها أن يقال: إن وجوب الجزء ليس من الوجوب المقدمي، بل هو وجوب نفسي فيستصحب وجوب الأجزاء من دون افتقار إلى التسامح في الموضوع أو المستصحب، وذلك بأن يقال: هذه الأجزاء كانت واجبةً بوجوب نفسي ضمني فالآن كما كان.

وفيه: أن الوجوب النفسي للأجزاء ولو كان نفسياً ليس مساوفاً للوجوب في الكل، بل الأول ضمني والثاني استقلالي وبينهما اختلاف في الماهية، وهو نوع تقيده بالضمنية ولو على نحو القضية الحينية، فلا بد إما من التثبت بالتسامح في المستصحب أو الموضوع.

ثانيها أن يقال: إن كل واحد من الأجزاء كان واجباً بوجوب غيري مقدمي فيستصحب ذلك في كل جزء بحياله، ويفارق ذلك الوجه الأول بأنها كانت في استصحاب وجوب مجموع الأجزاء المتمكنة بأسرها، وهذا في كل جزء بحياله، ويكون في زمان الشك أيضاً وجوبه مقدمياً، غاية الأمر أنها كانت مقدمة لكل أكثر والآن لكل أقل وهذا من الجهات التعليلية دون التقييدية، فيمكن أن يتعبد ببقاء عين ذلك الوجوب ولو بعلة أخرى.

إلا أن يقال: إن المقدمة إنما تجب بقيد التوصل بها إلى ذي المقدمة، أي مقيداً بموصليتها بذاتها وهو الكل، والمتصور ثبوته الآن ما هو مقدمة لذي مقدمة هو الأقل فتعدّد الموضوعان.

ثالثها أن يقال: باستصحاب الوجوب الضمني في كلّ جزء، والفرق بينه وبين الأول غير خفي؛ إذ حيثته ضمنية أيضاً محفوظة في زمان الشكّ ولا يرد عليه ما أُورد على الثاني؛ لعدم تقييده بقيد الإيصال. ومقتضى هذا الاستصحاب وجوب الأجزاء الباقية وإن لم يكن إلا قليل منها إلا إذا كان الباقي جزءاً واحداً، فإنّه لا يصدق فيه الضمنية حينئذٍ كما لا يخفى.

الموضع الثالث في قاعدة الميسور وقد استند لها بقوله ﷺ: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» وقوله ﷺ: «الميسور لا يسقط بالمعسور» وقوله ﷺ: «ما لا يدرك كلّهُ لا يترك كلّهُ»^١.

وليعلم: أنّ تبدّل التكليف بتكليف أخرى قد يكون بحفظ تمام مصلحتها كما في تبدّل التكليف من الإتمام إلى القصر فيمن كان حاضراً ثمّ سافر ولو لا ذلك لكان على الشارع المنع من السفر لعدم صحّة تفويت المصلحة عليه. وقد يكون بتدارك بعضها دون تمامها كما في تبدّل الطهارة المائية بالترابية فإنّه لا يستوفي تمام المصلحة وإلا لكان اللازم التخيير بينهما ابتداءً ومن أوّل الأمر.

ويقع الكلام فيها أولاً من حيث السند وأخرى من حيث الدلالة. أمّا من حيث السند فاستشكل عليه النراقي رحمته في «العوائد» بضعفها لإرسالها في «عوالي اللئالي» وعدم ذكرها في كلمات المتقدمين من الأصحاب وإنّما ذكر في كلام بعض المتأخّرين.^٢

واعترض عليه الشيخ رحمته «بأنّ ضعف أسنادها مجبور باشتهار التمسكّ بها بين

١. عوالي اللئالي ٤: ٥٨ / ٢٠٧.

٢. عوائد الأيام: ٢٦١ - ٢٦٢.

الأصحاب في أبواب العبادات»^١.

أقول: إن الروايات الثلاثة منقولة عن «عوالي اللثالي» والأولى منها منقولة عن التاج الجامع للأصول أيضاً عن مسلم في صحيحه عن أبي هريرة: خطبنا رسول الله ﷺ فقال: «أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا» فقال رجل: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثاً فقال رسول الله ﷺ: «لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم، ثم قال: ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه»^٢. ومثله عن «سنن البيهقي»^٣.

وفي «سنن النسائي» هكذا... في كل عام؟ ...: «لو قلت نعم لوجب ولو وجبت ما قمتم بها ... فإذا أمرتكم بالشيء فخذوا به ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه»^٤.

وفي «المستدرک» عن «عوالي اللثالي» عن الشهيد قال: روي ابن عباس قال: لما خطبنا رسول الله ﷺ بالحج قام إليه الأقرع بن حابس فقال: أفي كل عام؟ فقال: «لا»، ولو قلت لوجب ولو وجب لم تفعلوا، إنما الحج في العمر مرة واحدة فمن زاد فتطوع.

وعنه ﷺ أنه قال: «إن الله تعالى كتب عليكم الحج»، فقام الأقرع بن حابس

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣٩٠.

٢. التاج الجامع للأصول ٢: ١٠٠.

٣. السنن الكبرى، البيهقي ٤: ٣٢٦.

٤. سنن النسائي ٥: ١١٠ - ١١١.

[فقال في]: كل عام يا رسول الله فسكت ثم قال: «لو قلت لوجبت ثم إذا لا تسمعون ولا تطيقون ولكنه حجة واحدة»^١.

وعن «عوالي اللثالي» مثله^٢.

فالمنقول في «الكفاية»^٣ يختلف مع المنقولات المذكورة كلها وأما الروایتين الأخيرتين فهما المرويّتان في «العوالي» عن عليّ عليه السلام (وإن كان ظاهر «الكفاية» إسنادهما إلى النبي ﷺ) مرسله^٤.

فالروايات الثلاثة كلها ضعيفة سنداً كما قال النراقي رحمته الله.

وأما جبرها بعمل الأصحاب بها بعد فرض عدم نقلهم لها في متون الكتب الحديثية، فيرد عليه:

أولاً: أنّ الروايات المذكورة لو تمّ سنداً لما كان في دلالتها فرق بين العبادات والمعاملات، مع أنّ الأصحاب لم يفتوا بها في أبواب المعاملات.

وثانياً: أنّ الأصحاب لم يفتوا بها في أبواب العبادات أيضاً، إذ لم يقل أحد بوجوب بعض الصوم عند تعذّر تمامه، ولا وجوب بعض الحجّ بذكر لبيك فقط مثلاً لو تعذّر باقي الأجزاء. نعم يوجد في بعض مسائل الوضوء والصلاة فتاوى يوافق مضمون الروايات، كعدم سقوط الوضوء عن الأقطع أو وجوب الجبيرة والمسح عليها، أو وجوب الصلاة مع تعذّر القراءة، بل وجوب تكبيرة واحدة عند

١. مستدرک الوسائل ٨: ١٤، كتاب الحجّ، أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، الباب ٣، الحديث ٤.

٢. عوالي اللثالي ٢: ٨٥ / ٢٣١.

٣. كفاية الأصول: ٤٢٠.

٤. بحار الأنوار ٢٢: ٣١.

تعذر باقي الأجزاء بأسرها، لكن لم يظهر منهم الاستناد في هذه الفتاوى إلى الروايات المذكورة، بل الظاهر خلافها لاستنادهم بما ورد في تلك الأبواب من الروايات الخاصة وكذا بما في الصلاة، من أنها «لا تترك على حال»^١ وما ورد في صلاة الغرقى وغير ذلك، فلم يظهر من أحد من المتقدمين الاستناد إليها في شيء من المسائل، نعم يرى في كلام المتأخرين ذكرها دليلاً في قبال سائر الأدلة، لكن استناد المتأخرين غير مفيد، فالإنصاف أن تصحيح أسنادها بجبرها باشتهار التمسك بها بين الأصحاب في غاية الإشكال وعليك بالتتبع والتأمل.

وأما من حيث الدلالة فيقع الكلام في كل منها على حدة.

أما الأول وهو قوله ﷺ: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» فيدل على المطلوب بناءً على كون «من» في قوله: فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم تبعيضية و«ما» موصولة.

وأورد عليه باحتمال كون «من» بمعنى الباء أو بياناً و«ما» مصدرية زمانية.^٢ ويؤيده أولاً: سلامته عن التقييد اللازم في المعنى الأول؛ إذ اللازم على تلك المعنى تقييد الشيء بما كان له أجزاء حتى يصح الأمر بإتيان ما استطيع منه ثم تقييده بصورة تعذر إتيان جميعه.

وثانياً: سلامته عن ارتكاب التخصيص فيه بإخراج ما لا يجري فيه هذه القاعدة وهو تخصيص للأكثر المستهجن.

وأجاب الشيخ ﷺ عن الأول بأن الظاهر كون «من» تبعيضية وحمله على غيرها

١. وسائل الشيعة ٤: ٢٤١، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٩، الحديث ٤، مع اختلاف يسير.

٢. عوائد الأيام: ٢٦٣.

خلاف الظاهر والتقييد غير لازم؛ إذ ظهور الإطلاق إنما ينعقد بعد قوله «منه ما استطعتم» ومع التوجه إليه لا ينعقد له إطلاق يلزم تقييده به.
وعن الثاني، أنّ تخصيص الأكثر لازم ولا بأس به في مقابل ذلك المجاز البعيد.^١

واستشكل عليه المحقق الخراساني أيضاً بأن ظهورها في التبويض وإن كان ممّا لا يكاد يخفى، إلا أنّ كونه بحسب الأجزاء غير واضح؛ لاحتمال أن يكون بلحاظ الأفراد.

ولو سلّم فلا محيص عن أنّه هاهنا بهذا اللحاظ يراد، حيث ورد جواباً عن السؤال عن تكرار الحجّ بعد أمره به فقد روي أنّه خطب رسول الله ﷺ فقال ﷺ: «إنّ الله كتب عليكم الحجّ، فقام عكاشة (بن محصن) - ويروي سراقه بن مالك - فقال في كلّ عام يا رسول الله ﷺ؟ فأعرض عنه، حتّى أعاد مرّتين أو ثلاثاً، فقال: ويحك! وما يؤمنك أن أقول: نعم والله لو قلت: نعم، لوجب، ولو وجب ما استطعتم، ولو تركتم لكفرتم، فاتركوني ما تركتم، وإنّما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم إلى أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه».^٢ وفيه اختلاف يسير مع ما سبق من النقل والتمن موافق لما في المجمع عن أمير المؤمنين عليه السلام.^٣

وفيه أولاً: أنّ هذا إنّما يصحّ إذا كان المأمور به أولاً هو جميع الأفراد، حتّى

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣٩٠ - ٣٩١.

٢. كفاية الأصول: ٤٢٠ - ٤٢١.

٣. مجمع البيان ٣: ٣٨٦.

يقال بإتيان بعضه من الأفراد وليس كذلك.

وثانياً: أنه يلزم عليه وجوب التكرار فيما يؤمر منه، وإن كان ظاهره صرف الوجود، ولهذا استدلّ به صاحب «الفصول» على لزوم التكرار في الأمور به^١ وحينئذٍ فلا بدّ من حمله على الاستحباب، كما التزموا به في الحجّ ولكنه لم يقل أحد باستحبابه إلا في بعض الأوامر وهو إشكال آخر.

إن قلت: يمكن القول باستعماله في الأعمّ من الأفراد والأجزاء

قلت: مضافاً إلى كونه خلاف الظاهر يحتاج إلى قرينة مفقودة مستلزم لحمله على الأعمّ من الوجوب والاستحباب، ومع ذلك لا يفيد المطلوب. هذا.

فتحصّل: أنّ جعل «من» تبعيضية سواء كان بمعنى التبعيض في الأجزاء، أو الأفراد لا يخلو عن إشكال فلا بدّ وأن يكون «ما» مصدرية زمانية أي «وقت استطاعتكم» أو «إذا استطعتم» أو «حين استطاعتكم»، أو غير زمانية أي «قدر استطاعتكم» و «من» إمّا بمعنى الباء، كما يساعده نقل «سنن النسائي» كما سبق حيث نقلها: فخذوا به...^٢ وكذلك ما نقله في «البحار» عن «الشهيد في الذكرى» عن شيخه السيّد عميد الدين أنه كان يقوي جلوس القائم ليومي للسجود جالساً استناداً إلى كونه حينئذٍ أقرب إلى هيئة الساجد فيدخل تحت: فأتوا به ما استطعتم...^٣.

أو كونه بمعنى الابتداء، وهو الغالب في معنى «من» حتّى ادّعى جماعة أنّ

١. الفصول الغروية: ٧٤.

٢. تقدّم في الصفحة ٤٩٤.

٣. بحار الأنوار ٨٠: ٢١٤.

سائر معانيها راجعة إليه^١. والمراد من الابتداء هنا بدء باعته ومنشأه، وقد يعبر
بـ «من النشوية» وإن لم يأت في كتب الأدباء بهذا العنوان، فيكون المعنى فأتوا
من جهة الأمر ومن حيث كونه مأموراً به... .

والظاهر من الخبر - خصوصاً ما رواه ابن عباس - أنّ سؤال السائل لم يكن
انقياداً، وإنما سئل النبي ﷺ عن ذلك ليأمر به في كل سنة ويصير شاقاً على
المؤمنين ويعير ويذم النبي ﷺ على ذلك، فأجابه ﷺ بأن الواجبات الشرعية لا
يوجب العسر والحرَج، حتى لو كنت أمر بالحرَج في كل سنة لا يقتضي ذلك
العسر واختلال النظام؛ لأنها محدودة بالقدرة والاستطاعة العرفية، وليس شرطه
القدرة العقلية فقط.

وأما الرواية الثانية وهو قوله ﷺ: «الميسور لا يسقط بالمعسور»^٢ فقد استشكل
فيه النراقي رحمه الله أيضاً بأن معناه أنّ الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط
المعسور وحيث إنّ سقوط حكم الميسور (أي وجوب الباقي) في المقام أي ما
تعذر بعض أجزائه حتمي، وإنما المحتمل وجوبه بحكم جديد فلا يشمل الرواية
وإنما المقصود منها دفع توهم السقوط في الأحكام المستقلة التي يجمعها دليل
واحد، كما في «أكرم العلماء»^٣.

وأجاب عنه الشيخ رحمه الله بوجهين:

أحدهما: أنّ عدم السقوط محمول في الخبر على نفس الميسور، لا على

١. مغني اللبيب ١: ٤١٩.

٢. عوالي اللئالي ٤: ٥٨ / ٢٠٥.

٣. عوائد الأيام: ٢٦٥.

حكمه فالمراد عدم سقوط الفعل الميسور بسبب سقوط المعسور، يعني أنّ فعل الميسور إذا لم يسقط عند عدم تعسّر شيء فلا يسقط عند تعسّره. ثانيهما: أنّه مع تقدير الحكم، أو الاسناد المجازي بلحاظ سقوط الحكم لا يضرّ بالمطلوب وما قيل من أنّ الوجوب الغيري السابق قد سقط حتماً وما بقي ليس إلا وجوب جديد نفسي لو كان، مدفوع بما تقدّم في توجيه الاستصحاب من أنّ أهل العرف يتسامحون فيعبّرون عن وجوب باقي الأجزاء بالبقاء وعن عدمه بالسقوط، من دون لحاظهم كون تلك وجوباً غيرياً وهذا وجوب نفسي،^١ انتهى ملخصاً. ونضيف إليه احتمال التسامح في الموضوع وأنه يرى الباقي هو التامّ، كما يأتي.

وقد يتوهّم أنّه لو كان معنى الرواية والمراد من عدم السقوط هو وجوب الإتيان، وأنّه لا يترك فلازمه وجوب الميسور من المستحبات أيضاً، وإن كان أعمّ من الوجوب والندب بمعنى مطلق الطلب فلا يفيد المطلوب. وأجاب عنه في «الكفاية» بأنّ المراد عدم سقوطه بما له من الحكم - وجوباً كان أو ندباً - بسبب سقوطه عن المعسور بأن يكون قضية الميسور كناية عن عدم سقوطه بحكمه، حيث إنّ الظاهر من مثله هو ذلك، لا أنّها عبارة عن عدم سقوطه بنفسه وبقاؤه على عهدة المكلف.^٢

وهذا من دون فرق بين أن نلتزم بتعلّق نفي السقوط بالحكم إمّا بالتقدير أو بالاسناد المجازي أو إلى نفس الفعل، فإنّ معنى عدم سقوطه حينئذٍ عدم تغييره

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣٩١ - ٣٩٢.

٢. كفاية الأصول: ٤٢١.

بالنسبة إليه في العمل، فلا ينافي استجابته أيضاً، لكن أورد عليه في «الكفاية» بما أورد على سابقته من أنه لم يظهر في عدم سقوط الميسور من الأجزاء بمعسورها لاحتمال إرادة عدم سقوط الميسور من أفراد العام بالمعسور منها^١. وفيه: أنه لو فرض العامّ أفرادياً فلم يكن وجه لسقوط الميسور حتى تقوم الرواية في مقام بيان عدم سقوطه، وهذا بخلاف الرواية السابقة التي كانت في مقام بيان ذلك بقريئة السؤال.

ويحتمل في الرواية أن لا يكون المراد تعذر بعض الأجزاء ولا الأفراد، وإنما يكون المراد أنه إذا كان للشيء مراتب دنواً وعلواً وشدة وضعفاً وكمالاً فالأحسن إتيانه بمرتبته الأعلى، ولكن عند عدم القدرة على تلك المرتبة لا تسقط بالمرّة، بل يؤتى بالميسور منه، وهذا هو المتداول في ارتكاز العقلاء، كالإطعام وتأمين الدار والسكنى واللباس وغير ذلك فيكون الرواية أجنبيّة عن المقصود كما لا يخفى.

وأما الثالث، فهو قوله الكلية: «ما لا يدرك كله لا يترك كله»^٢ بناءً على أن يكون المراد منه أنّ الفعل الذي لا يدرك تمام أجزائه لا يترك تمام أجزائه، بضميمة ما ثبت من الخارج من أنه لو وجب بعض الباقي لوجب تمام الأجزاء المقدورة وإلا فاللفظ لا يدلّ على ذلك؛ إذ نقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية فعدم ترك الجميع يتحقّق بفعل البعض، ولا يتوقّف على فعل تمام المقدور فلا يدلّ عليه، فلا بدّ من أن يثبت ذلك بالقريئة الخارجية.

١. كفاية الأصول: ٤٢١.

٢. عوالي اللئالي ٤: ٥٨ / ٢٠٧.

وبيان أوضح: إنّ المراد من النفي في الفقرتين إمّا عموم السلب أو سلب العموم أو الأوّل عموم السلب والثاني سلب العموم أو العكس، فهناك احتمالات أربعة.

والأوّل باطل وممتنع؛ إذ معناه أنّه لو امتنع تمام الأفراد لا تترك أيّ فرد منها، وامتناعه معلوم والثالث كذلك، إذ معناه أنّه لو امتنع تمام الأفراد لا تترك مجموعه، بل نأت بعضها وهو أيضاً ممتنع والرابع أيضاً كذلك؛ إذ معناه أنّه لو امتنع المجموع والعموم فلا تترك أيّ فرد منها وهو أيضاً ممتنع، والممكن هو الثاني بأن يكون المراد لو امتنع المجموع من حيث المجموع فلا تترك المجموع من حيث المجموع، وهذا يتأتّى بإتيان البعض، فلا بدّ في إيجاب الإتيان بتمام الباقي من ضمّ الضميمة، فتدبر.

وقد تشّتت كلمات الأعلام في المقام واختلطوا بين هذا البحث وما يأتي من التريد بين الكلّ المجموعي والأفرادي، فراجع كلمات السيّد الخوئي^١ وما تعرّض له الشيخ السبحاني في أصوله^٢

وقد استشكل عليه النراقي^{رحمته} أيضاً أولاً: بأنّ جملة لا يترك خبرية لا يفيد إلا الرجحان وثانياً: لو أريد منها الحرمة لزم مخالفة الظاهر فيها، إمّا بحمل الجملة على مطلق المرجوحية أو إخراج المندوبات، ولا رجحان للتخصيص. وثالثاً أنّه قد يمنع كون الجملة إنشاءً، أو إخباراً في مقام الإنشاء؛ لإمكان كونه إخباراً عن طريقة الناس وأنهم لا يتركون الشيء بمجرد عدم إدراك بعضه.

١. مصباح الأصول ٢: ٥٥٦.

٢. المحصول ٣: ٦٠٧.

ورابعاً: احتمال كون لفظ الكلّ للعموم الأفرادي؛ لعدم ثبوت كونه حقيقة في الكلّ المجموعي ولا مشتركاً معنوياً بينه وبين الأفرادي، فلعله مشترك لفظي أو حقيقة خاصة في الأفرادي، فيدلّ على أنّ الحكم الثابت لموضوع عامّ بالعموم الأفرادي إذا لم يمكن الإتيان به على وجه العموم لا يترك موافقته في ما أمكن من الأفراد.^١

وأجاب عنه الشيخ رحمته: أمّا عن الأوّل فبظهور الجملة في كونه في مقام الإنشاء الإلزامي، بل هو أقوى في الدلالة على الحرمة من النهي كما ثبت في محلّه، مع أنّه إذا ثبت الرجحان في الواجبات ثبت الوجوب؛ لعدم القول بالفصل في المسألة الفرعية.

وعن الثاني: بأنّ الدوران بين التخصيص والتجوّز ممنوع؛ لأنّ المراد من الموصول في نفسه ليس هو العموم قطعاً وإلا ليشمل المباحات بل المحرّمات أيضاً، فكما يتعيّن حمله على الأفعال الراجحة بقريئة قوله: «لا يترك» كذلك يتعيّن حمله على الواجبات بنفس هذه القريئة الظاهرة في الوجوب.

وعن الثالث: بأنّ احتمال كونه إخباراً عن طريقتهم مدفوع بلزوم الكذب أو إخراج أكثر وقايعهم.

وعن الرابع: - وهو المهمّ - بأنّ احتمال كون لفظ الكلّ للعموم الأفرادي لا وجه له؛ لأنّ المراد بالموصول هو فعل المكلف، وكلّه عبارة عن مجموعته. نعم لو قام قريئة على إرادة المتعدّد من الموصول - بأن أريد أنّ الأفعال التي لا يدرك كلّها، كإكرام زيد وإكرام عمر وإكرام بكر لا يترك كلّها - كان لما احتمله وجه.

١. عوائد الأيام: ٢٦٥ - ٢٦٦.

لكن لفظ الكلّ حينئذٍ أيضاً مجموعي لا فرادي؛ إذ لو حمل على الفرادي كان المراد «ما لا يدرك شيء منها لا يترك شيء منها»، ولا معنى له^١ انتهى كلامه رحمته.
 قد أتكل على الإشكال الثاني في «الكفاية» وأنه ليس ظهور «لا يترك» في الوجوب لو سلم موجباً لتخصيصه بالواجب لو لم يكن ظهوره في الأعمّ قرينة على إرادة خصوص الكراهة أو مطلق المرجوحية من النفي، وكيف كان فليس ظاهراً في اللزوم صرفاً ولو قيل بظهوره فيه في غير المقام.^٢

وعلق على آخر كلامه في «الحاشية» بقوله: أنّ فيه مثله من السوالب ظاهر في سلب العموم لا عموم السلب أيضاً، كما لا يخفى نعم ربما يكون لعمومه بالقرينة كما في قوله تعالى: ﴿لَا يُجِبُّ كُلُّ مُخْتَلِفٍ فَخُورٌ﴾^٣. انتهى.

ولم يعلم مراد الشيخ رحمته من الذيل ولا كلام الخراساني، وغاية ما يمكن أن يقال في توجيه كلامه: إنّ السلب في الكلّ المجموعي ظاهر في سلب العموم وفي الفرادي في عموم السلب، والخراساني لم ينكر ذلك وقال إنّ مثل هذه السوالب - سواء كان في الكلّ المجموعي أو الفرادي - ظاهر في سلب العموم لا عموم السلب، فلا بدّ من استنتاج كون هذا الظهور مع قبول ما قاله الشيخ دليلاً على كون المراد هو العموم المجموعي ولو كان ذلك مراد الشيخ لم يكن وجه لإيراد المحشّي عليه، بل الأحسن أن يجعل هذا إيراداً على النراقي رحمته بأن يقال

١. فوائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣٩٣ - ٣٩٤.

٢. كفاية الأصول: ٤٢٢.

٣. لقمان (٣١): ١٨؛ الحديد (٥٧): ٢٣.

٤. درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٢٦٧.

ظهور هذه السوالب في سلب العموم يوجب ظهور الكلّ في الكلّ المجموعي. بل نضيف إليه أنّ هناك نكتة أقوى من الظهور وهو عدم إمكان السلب فيها إلا بنحو سلب العموم لما تقدّم من امتناع سائر الاحتمالات، كما أشار إليه الشيخ وإن اختلط ذلك في كلمات القوم.

لكنّ الكلام بعد في هذا التلازم المدعى ولم يدلّ عليه دليل، فكما يمكن سلب العموم في العامّ المجموعي، كذلك يمكن في الأفرادي ويعبّر عنهما في الفارسية بتعبير واحد (همه آنها اين چنین نبود)، نحو ما كلّ ما يتمنى المرء يدركه وكما يمكن عموم السلب في الكلّ الأفرادي كذلك في المجموعي فيقال (هيچيك نبودند) أو (هيچ از آن نبود).

نعم يمكن أن يقال: إنّ الظهور الأوّل في الكلّ هو المجموعي بقرينة تقابله بالجزء واستعماله في الأفرادي مقرون بنوع عناية، حيث يرى جميع الأفراد بصورة وحدانية مرتبطة فيقال كلّ القوم أو الجماعة أو المحصّلين أو الكلاس وغير ذلك.

ويأتي هنا أيضاً ما سبق في الميسور من عدم تناسبه للكلّ الأفرادي، فإنّ ذلك فيه واضح ولا يحتاج إلى بيان.

تتمّة

قال في «الكفاية»: ثمّ إنّ الملاك في قاعدة الميسور هو صدق الميسور عرفاً على الباقي، ولذلك ربّما لا يكون الباقي الفاقد لمعظم الأجزاء أو لركنهما مورداً لها فيما إذا لم يصدق عليه الميسور عرفاً، وإن كان غير مباين للواجد عقلاً. نعم ربما

يلحق به شرعاً ما لا يعدّ بميسور عرفاً تخطئة للعرف، وأنّ عدم العدّ كان لعدم الاطلاع على ما هو عليه الفاقد من قيامه في هذا الحال بتمام ما قام عليه الواجد، أو بمعظمه في غير الحال.^١

أقول أولاً: إنّ دليل القاعدة لا ينحصر في قوله: «الميسور»، بل هناك قوله: «فأتوا به ما استطعتم...» وقوله: «ما لا يدرك...»، وعلى القول بتماميتهما لا يختصّان بما بقي معظم الأجزاء، بل يجري ولو بقي منه جزء واحد وأمّا قوله: «الميسور...» فلو قلنا بتقدير الحكم والمسامحة في المحمول أي اتحاد الوجوبين المقدمي والنفسي عرفاً فلا وجه للاختصاص أيضاً؛ لأنّ كلّ جزء يمكن الإتيان به فهو ميسور من الواجب، وكذا لو لم نقدّر الحكم وقلنا: إنّ الفعل الميسور لا تسقط عن العهدة بتعدّر المعسور. أو إنّ الميسور من شيء لا تسقط بتعدّر معسوره. نعم لو بنينا على تقدير الحكم مع المسامحة في الموضوع بأن يقال: إنّ حكم الشيء الميسور لا يسقط بتعدّر بعض أجزائه، وإنّ هذا الحكم هو الحكم السابق لعدّ الباقي هو الكامل عرفاً لكان لهذا الشرط محلّ.

فتلخص أنّه لا وجه لهذا الاستنتاج إلا احتمال واحد في بيان الرواية. وثانياً: أنّه على فرض كون دلالة هكذا فلا وجه لاختصاصه بما إذا بقي الأركان الشرعية، بل هذا موكول إلى نظر العرف فربّما يعدّ الفاقد لبعض الأركان أيضاً ميسوراً له عرفاً.

وثالثاً: أنّه لو قيل بذلك فمقتضى ما سبق من وجهه أنّ الموضوع الواقعي للحكم المذكور هو الميسور العرفي الذي يصحّ عنده التسامح في الموضوع

١. كفاية الأصول: ٤٢٢.

والقول بأنه هو الواجب، لا أنّ الموضوع شيء والميسور طريق إليه، وحينئذٍ لو دلّ دليل على الإلحاق أو الإخراج لم يكن من التخطئة للعرف، بل لا بدّ أن يكون تخصيصاً أو حاكماً، فلا وجه للقول بأنه ربما يلحق به شرعاً ما لا يعدّ بميسور عرفاً تخطئة للعرف.

ولعلّ الدقّة في كلامه يعطي وجهاً آخر، وهو أن يكون مراده الميسور من الشيء بلحاظ مقام الوفاء بالغرض والملاك، فيكون تشخيص العرف طريقاً إليه، ويصحّ أن يكون الإلحاق تخطئة وأنه على ما هو عليه الواجد... إلى آخره. لكنّه مخدوش أوّلاً: بعدم الدليل على لزوم كونه واجداً لذلك الملاك، غاية ما يدلّ عليه البرهان أنه لا يصحّ أن يكون بلا ملاك، ولعلّه يكون بملاك آخر غير ملاك الواجد.

وثانياً: أنّه لو كان المراد من الميسور بلحاظ مقام المصلحة والملاك لم يكن وجه لإيكاله إلى نظر العرف، فإنّه غير قادر على تشخيص الملاكات إلا باتّكال ما يرد عليه من الأدلّة الشرعية، ولو كان هناك دليل فلا احتياج بعد إلى قاعدة الميسور، فتدبر.

وثالثاً: أنّه لو تمّ هذا البيان وكان المبني هذا فيكون الموارد المبيّنة من قبل الشارع من قبل تبين الموضوع وتخطئة العرف قطعاً، ولا وجه للترديد بين ذلك وبين كونه تخصيصاً أو إلحاقاً، كما في «الكفاية» حيث قال: وإذا قام دليل على أحدهما فيخرج أو يدرج تخطئة أو تخصيصاً في الأوّل، وتشريكاً في الحكم من دون الاندراج في الموضوع في الثاني فافهم.^١ ولعلّه المراد بالإشارة بالأمر بالفهم.

١. كفاية الأصول: ٤٢٣.

اللَّهِمَّ إلا أن يكون مراده أنه مع كون الموضوع الواقعي للميسور هو ما كان وافياً بالمصلحة إلا أنه قد يخرج أو يدرج من باب التخصيص أو التشريك لمزاحمة مصلحة أخرى أو لوجود مصلحة أخرى، من دون أن يكون ذلك تخطئة للعرف واقعاً والحاصل أن كونه كذلك بلحاظ الوفاء بالمصلحة معمولاً لا يسدّ طريق التخصيص أو التشريك في بعض الموارد.

والظاهر أن تمهله ﷺ لهذا إنما هو للفرار عما يورد على قاعدة الميسور، وقد أشرنا إليه في أوّل الكلام نقلاً عن النراقي ﷺ، وإن التزم به الشيخ ﷺ من لزوم تخصيص الأكثر فيها.

وقد أُجيب عنه بوجهين: أحدهما: أن يفرض الموضوع العامّ محفوفاً بقريئة وعنوان واقعاً لا يكون الخارج تخصيصاً.

ثانيهما: أن يفرض أنه كان التخصيص بعنوان عامّ واحد فلم يكن هناك إلا إخراج واحد، وإن كان الخارج به أكثر من الباقي.

لكنّه على الأوّل يصير العامّ مجملاً لا يمكن التمسك به إلا عند عمل الأصحاب، حيث يستكشف منه تحقّق الموضوع فيكون العمل بالقاعدة محتاجاً إلى إحراز عمل الأصحاب لا لجبر السند، بل لتشخص وإحراز موضوعه.

لكن يمكن أن يقال: إنّه وإن كان لفرض احتفاه بقريئة يوجب عدم شموله موارد التخصيص، لكنّ القدر المتيقّن من القريئة هو خروج ما هو المعلوم والمجمع على خروجه، وأمّا الموارد المشكوكة فيشكّ في وجود قريئة حافّة بالعامّ يوجب خروجه وعدمه والأصل عدمه، وليس ذلك من قبيل الشكّ في قريئة الموجود إلزاماً، بل في وجود القريئة.

وأما على الثاني فلا إشكال فيه لما في محلّه من عدم سراية إجمال الخاصّ المنفصل إلى العامّ فالعامّ حجّة ما لم يثبت المخصّص، ويصحّ التمسك به في موارد إجمال المخصّص المنفصل، فلا حاجة إلى إحراز عمل الأصحاب. وهذا الكلام يجري في أمثال هذه الموارد من قاعدة القرعة ونحوها ممّا عمل بها الأصحاب في بعض الموارد دون بعضه بعد الفراغ عن تمامية السند، فتدبر.

فرعان

الأول: لو دار الأمر بين ترك الجزء وترك الشرط، قال الشيخ عليه السلام إنّ الظاهر تقديم ترك الشرط فيأتي بالأجزاء تامّة، لأنّ فوات الوصف أولى من فوات الموصوف...^١

واعترض عليه المحقّق الخراساني عليه السلام: باختلاف الأجزاء والشرائط في ذلك حسب نظر الأمر وكذا العرف، فربّ فوات جزء أو أجزاء لا يقابل فوات الشرط، كما هو الحال في كثير من أجزاء الصلاة بالإضافة إلى الطهارة، كما لا يخفى فلا بدّ من تعيين ما هو الأقرب إلى المأمور به من فاقد الجزء أو الشرط بنظر الأمر أو العرف،^٢ انتهى. وتبعه في ذلك المحقّق النائيني عليه السلام وأنّه لا بدّ من ملاحظة مرجّحات باب التزاحم.^٣

والظاهر أنّ الشرط له أنحاء لم يبيّن في كلامهم عليهم السلام، فإنّه قد يكون شرطاً للكلّ وقد يكون شرطاً لجزء من العمل، وحينئذٍ فالتزاحم أيضاً يتصوّر على أنحاء.

١. فوائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣٩٨.

٢. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٢٦٩.

٣. فوائد الأصول ٤: ٢٦١.

١. إذا التزاحم شرط الكلّ لجزء فلا دليل على تقدّم الجزء، بل لا بدّ من ملاحظة المرجّحات في المورد، كما قال به صاحب «الكفاية».
 ٢. أن يزاحم الجزء ما هو شرط لهذا الجزء الذي ينتفي بانتفائه الشرط أيضاً، وتقديم الجزء على الشرط هنا واضح، كما أشار إليه الشيخ رحمته.
 ٣. ما إذا دار الأمر بين ترك تمام الأجزاء أو ترك شرط بعض منها، وتقديم حفظ الأجزاء وترك الشرط هنا أولى من سابقه، ولعلّ مراد الشيخ أحد هذين الفرضين، كما يشهد عليه مثاله بزيارة العاشوراء إذا لم يقدر على إتيان تمام اللعن والسلام في مجلس واحد، بناء على كون المجلس الواحد شرطاً للعن والسلام لا لأصل الزيارة، فيكون من قبيل هذا القسم لا القسم الأوّل.^١
 ٤. أن يزاحم جزء شرط جزء آخر، وكذلك لو زاحم جزء جزءاً آخر، فلا بدّ من ملاحظة مرجّحات التزاحم إلا أن يدلّ دليل على وجوب صرف القدرة في الجزء المتقدّم، كما قام الدليل على وجوب القيام ما دام الإمكان فإذا عجز عنه يجلس، فلو علم بعدم القدرة على القيام في الركعتين وإنما يقدر عليه في ركعة واحدة يجب القيام في الركعة الأولى، وإن كان يعلم بعجزه عن الثانية فتدبّر.
- الثاني: لو جعل الشارع للكلّ بدلاً اضطرارياً، كالتيمّم فهل يقدّم على الناقص الذي هو بدل آخر عن التام بمقتضى قاعدة الميسور، أم لا؟
- قال الشيخ رحمته: «فيه وجهان»^٢ وجزم المحقّق الخراساني في «التعليقة» بتقديم الناقص عليه، وذلك لوضوح حكومة أدلّته من قاعدة الميسور وغيرها فيما إذا

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣٩٨.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣٩٨.

جرت على الدليل الدالّ على إيجاب التامّ المقتضي لسقوطه بمجرد عدم التمكنّ منه، بيان أنّ الواجب عند عدم التمكنّ من الجزء أو الشرط هو الناقص، وإنّما يكون هو التامّ مع التمكنّ من التمام، وكذا على الدليل الدالّ على إيجاب بدله عند تعذّره عقلاً أو شرعاً، بيان عدم تعذّر ما هو المأمور به في هذا الحال.^١

وأنت خبير بأنّ الحكومة إنّما يتمّ لو كان لقاعدة الميسور لسان التنزيل الناظر إلى المنزل عليه وليس كذلك، إذ لا يلائم ذلك للتقريبات المتقدّمة في الاستدلال؛ لأنّ المراد منها إمّا أنّ الميسور من الأجزاء لا يسقط بمعسورها، أو إنّ فعل الميسور لا يسقط بالمعسور وكلاهما أجنبيّان عن التنزيل، وإمّا أنّ حكم الميسور لا يسقط بحكم المعسور إمّا بنحو المسامحة في المحمول وهو الوجوب وإمّا بنحو المسامحة في الموضوع.

فإن كان بالمسامحة في المحمول يفيد أنّ هذا الحكم هو الحكم السابق وموضوع البديل ليس عدم تلك الحكم، بل موضوعه عدم إمكان الإتيان بذلك الواجب، والفرق بينهما ممّا لا يخفى.

ولو كان بالمسامحة في الموضوع فهو وإن كان يبنى على اتّحاد الميسور والكلّ، إلاّ أنّه ليس ذلك بلسان الادّعاء حتّى يفيد التنزيل، بل جعل الموضوع ما هو كذلك عرفاً وأنّه لا يسقط حكمه.

فانقدح أنّ لسان قاعدة الميسور ليس هو التنزيل حتّى يصير حاكماً، بل كلّ من قاعدة الميسور ودليل جعل البديل كدليل التيمّم يجري بمقتضاه، ولو كنّا وتلك الدليلين لقلنا بوجوب الجمع بينهما، وحيث قام الإجماع على عدم

١. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٢٦٩ - ٢٧٠.

وجوبهما يتعارضان بنحو العموم من وجه لتفاوتهما في غير البدل، وفيما لا يجري فيه قاعدة الميسور ممّا جعل فيه البدل، فيتساقطان في مورد التصادق.

لكن حيث نعلم إجمالاً بوجوب أحدهما وإن كان اشتبه ذلك علينا يجب الجمع بينهما احتياطاً، وهذا هو الذي يرى كثيراً في باب الجبائر وأمثالها.

نعم، قد يكون في بعض الموارد قرينة خاصة دالة على تقدّم أحدهما على الآخر كما في صوم شهرين متتابعين، حيث جعل بدله لمن لم يتمكن صوم ثمانية عشر أيام متتابعة، ولا يمكن تخصيصه بمن لا يتمكن من الصوم إلا بهذا المقدار؛ للزوم التخصيص بالفرد النادر، فهو بنفسه ينفي وجوب الأزيد ولو عند القدرة عليه فلا يجب الميسور، بل الأخذ في مثلها بقاعدة الميسور يوجب لغوية جعل هذا المقدار بدلاً كما لا يخفى.

ويمكن أن يقال: بتقدّم البدل مطلقاً ببيان أنّ دليل الميسور ناظر إلى فرض العسر بحيث لو ترك الناقص لزم ترك الواجب بالمرّة.

ويؤيد ذلك، بل يدلّ عليه في مسألة الوضوء جمع من أخبار التيمّم المستفاد منها عموم البدلية، ففي رواية جميل بن درّاج: «إنّ الله جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً»^١ وفي معتبرة حمّاد بن عثمان: عن الرجل لا يجد الماء أ يتيمّم لكلّ صلاة؟ فقال: «لا هو بمنزلة الماء»،^٢ وليس الذيل تعليلاً للنفي في مورد السؤال فقط، بل هو عامّ لسائر الموارد أيضاً وإلا يلزم منه التكرار.

وكذلك ما ورد في باب الغسل فيما إذا لم يجد الماء بقدر تمامه ممّا يدلّ

١. وسائل الشيعة ٣: ٣٨٥، كتاب الطهارة، أبواب التيمّم، الباب ٢٣، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٣: ٣٨٥، كتاب الطهارة، أبواب التيمّم، الباب ٢٣، الحديث ٢.

على تبدّله بالتيّم، مثل رواية محمّد بن حمران وجميل بن درّاج أنّهما سألا أبا عبد الله عليه السلام عن إمام قوم أصابته جنابة في السفر وليس معه من الماء ما يكفيه الغسل أ يتوضأ بعضهم ويصليّ بهم؟ فقال: «لا ولكن يتيّم الجنب ويصليّ بهم، فإنّ الله عزّ وجلّ جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً»،^١ وعن الحلبي أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجنب ومعه قدر ما يكفيه من الماء لوضوء الصلاة أ يتوضأ بالماء أو يتيّم؟ قال: «لا، بل يتيّم، ألا ترى أنّه إنّما جعل عليه نصف الوضوء». وفي رواية حسين بن أبي العلاء قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجنب ومعه من الماء بقدر ما يكفيه لوضوئه للصلاة، أ يتوضأ بالماء أو يتيّم؟ قال: «يتيّم ألا ترى أنّه جعل عليه نصف الطهور»^٢ ومثلها صحيحة محمّد بن مسلم.^٤

إن قلت: إنّ المفروض فيها القدرة على الماء بقدر الوضوء ولعله لا يحصل به ميسور الغسل.

قلت: إنّ ظاهرها القدرة على ذلك المقدار من دون ظهور في الحصر فيه بحيث لا يزيد عليه، وإنّما فرض ذلك حيث كان يحتمل وجوب الوضوء، فإطلاقه يشمل ما إذا كان يقدر على الماء بأزيد من ذلك، بل ما ينقص عن الغسل بقليل بحيث لا يقدر على تمام الغسل.

١. وسائل الشيعة ٣: ٣٨٦، كتاب الطهارة، أبواب التيمّم، الباب ٢٤، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ٣: ٣٨٦، كتاب الطهارة، أبواب التيمّم، الباب ٢٤، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ٣: ٣٨٧، كتاب الطهارة، أبواب التيمّم، الباب ٢٤، الحديث ٣.

٤. راجع: وسائل الشيعة ٣: ٣٨٧، كتاب الطهارة، أبواب التيمّم، الباب ٢٤، الحديث ٤.

ومورد الروايات وإن كان الغسل، إلا أنّ التعليل يفيد العموم فيما جعل له البدل فتدبر.

وهنا كلام آخر وهو أنّه لو دار الأمر بين الناقص أو البدل الاضطراري وبين البدل الاختياري، كما إذا عجز عن صوم شهرين في خصال الكفّارات فدار الأمر بين ناقصه أو عتق رقبة أو إطعام ستين مسكيناً، فأماً بالنسبة إلى البدل الاضطراري والاختياري فظاهر جعل البدل كونه في عرض البدل الاختياري، وأماً بالنسبة إلى قاعدة الميسور فمقتضى القاعدة بقاء حكم الميسور وهو الوجوب التخييري. لكنّه لا يساعده الارتكاز ولا مناص منه إلا أن يقال: إنّ النظر في قاعدة الميسور إنّما هو إلى التكليف الذي بتعدّر بعضه يصير الوجوب بلا محلّ ومراعى، ويكون مقتضى القاعدة الأولية سقوطه، دون ما ليس كذلك، كما في الواجب التخييري فلا يشملها القاعدة من رأس.

تذنيب

قال الشيخ الأمر الرابع: لو دار الأمر بين كون شيء شرطاً أو مانعاً أو بين كونه جزءاً وكونه زيادة مبطلّة ففي التخيير هنا؛ لأنّه من دوران الأمر في ذلك الشيء بين الوجوب والتحرّيم. أو وجوب الاحتياط بتكرار العبادة وفعالها مرّة مع ذلك الشيء وأخرى بدونه، وجهان.

مثاله: الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة... وكالجهر بالبسملة في الركعتين الأخيرتين، وكتدارك الحمد عند الشكّ فيه بعد الدخول في السورة. فقد يرجّح الأوّل بجريان البراءة في الشرطية والمانعية، ولا مانع من جريان

الأصلين؛ لعدم استلزام العمل بهما مخالفة عملية... .

وقد يرجح الثاني، لأنّ مرجع الشكّ هنا إلى المتباينين لمنع جريان أدلّة نفي الجزئية والشرطية عند الشكّ في المقام... (لعدم جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي من رأس لا التعارض والتساقط) ثمّ اختار في آخر كلامه التخيير وقال والتحقيق: «أنّه لو قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشكّ في الشرطية والجزئية وعدم حرمة المخالفة القطعية للواقع إذا لم تكن عملية، فالأقوى التخيير هنا، وإلاّ تعيّن الجمع بتكرار العبادة.^١

وفي «الكفاية» جزم بالثاني وأنّه من قبيل المتباينين ولا يكاد يكون من قبيل الدوران بين المحذورين، لإمكان الاحتياط...^٢.

أقول أولاً: إنّ الدوران لا يختصّ بالصورتين المذكورتين في كلام الشيخ، بل هناك صورة ثالثة وهي أن يكون الدوران بين شرطية شيء وشرطية ضده، ولعلّ مثال الشيخ رحمته بالقراءة في ظهر الجمعة يناسب هذه؛ إذ يدور الأمر بين أن يكون الجهر شرطاً أو الإخفات، لا أنّ الإخفات مانعاً.

وثانياً: إنّ الكلام يقع تارة، من حيث الأصل العقلي وأخرى، من حيث الأصل الشرعي. أمّا من حيث الأصل العقلي فيتمّ ما ذكره صاحب «الكفاية» وتبعه المحقّق النائيني رحمته من جريان الاشتغال، فإنّ ملاكته تمامية البيان وهي حاصلة، وإنّما المانع عدم القدرة على الامتثال فلا وجه لجريان البراءة العقلية، كما في المتبايتين.^٣

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٤٠٠ - ٤٠٢.

٢. كفاية الأصول: ٤٢٣.

٣. وقد تقدّم في دوران الأمر بين المحذورين أنّ الشيخ يدّعي جريان قاعدة القبح والبراءة العقلية فيه؛ لعدم كفاية العلم بجنس التكليف مع عدم العلم بنوعه. وحيث إنّ ذلك بظاهره واضح الإشكال

وأما من حيث الأصل الشرعي فلو قلنا بالبراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين فمقتضاه الحكم بالبراءة هنا حيث لا تعارض بين الأصلين؛ لعدم استلزامها لمخالفة قطعية عملية كما عليه مبنى صاحب «الكفاية» أيضاً.

نعم لو قيل بعدم جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي من رأس فلا مجرى للبراءة هنا أيضاً. لكنه ﷺ لا يلتزم به، بل قائل بالجريان والتعارض.

وبالجملة: بعد كون جريان الأصلين وعدم تساقطهما عند عدم استلزام المخالفة العملية مورد تسلّم صاحب «الكفاية» لم يكن وجه لمنع البراءة النقلية في المقام.

نعم هذا كله إنما يتمّ على فرض عدم استلزامه للمخالفة العملية القطعية وعدم إمكان ذلك، وهذا إنما يتمّ في الجزء أو الشرط للعمل التوصلّي، كما في تطهير الثوب والبدن، وأما في العبادة فالغالب في جزئها أو شرطها كونه عبادياً فيمكن المخالفة القطعية كما لا يخفى، فلا بدّ فيه من تكرار العمل لتساقط أصالتي البراءة فيها. نعم قد يكون المحتمل الشرطية في العبادي أيضاً غير تعبدي كالاستقبال المشروط به الصلاة، ولا يمكن تصوير ذلك في جزء العبادة، فإنّ أجزاء العبادة،



لتنجزه فيما إذا كان في فعلين أتمّه المحقّق الخراساني في «الحاشية» بعدم تنجزه من حيث عدم قدرة العبد على الامتثال، وهذا سند اعتراف بتمامية البيان، ويظهر الفرق بينهما في لزوم مراعات الأهمّ والمرجّحات على الثاني دون الأول.

وقد عرفت أنّ الأقوى عدم جريانه لتمامية البيان.

فاختلاف الشيخ وصاحب «الكفاية» في المقام مبنيّ على ذلك الاختلاف في الأصل. نعم هذا لا يمنع عن جريان الأصل الشرعي، كما صرّح به في دوران الأمر بين المحذورين ومع جريانه لا يصل النوبة إلى الشكّ في الكلّ ولا دوران الأمر بين المتباينين.

عبادي لا محالة كما لا يخفى.

ثم إن الاحتياط قد يحصل بتكرار العبادة وقد يحصل بتكرار جزء منها كما إذا دار الأمر في حرف أو كلمة في آية أنه جزء أو زائد مبطل للجمله فيكفي فيها تكرار الجملة واجدة وفاقدة له، من دون لزوم تكرار الصلاة مثلاً. وكذا لو فرضنا كون الجهر والإخفات من شرائط القراءة ولم يلزم من تكرار القراءة بطلان الصلاة فيكفي في الاحتياط تكرار القراءة فقط كما لا يخفى.

خاتمة

في شرائط الأصول

ما يعتبر في جريان أصالة الاحتياط

أمّا الاحتياط، فلا يعتبر في العمل به أمر زائد على تحقّق موضوعه وهو إحراز الواقع المشكوك فيه ولو كان على خلافه دليل اجتهادي - كما يأتي - بل يحسن على كلّ حال لإنقاذ المصلحة المحتملة.

لكنّه لا يوجب ثواباً ولا تركه عقاباً أزيد من فوت الواقع. نعم له ثواب الانقياد، كما في العقاب على التجري. هذا من حيث حكم العقل.

وأما من حيث النقل فلا إشكال أيضاً في حسن الاحتياط شرعاً لما مرّ من الأخبار الكثيرة الآمرة به، وقد عرفت أنّها على قسمين: قسم منها لا يفيد إلا الإرشاد فيكون وزانه وزان ما سبق من حكم العقل، وقسم آخر دالّ على مطلوبة الاحتياط نفساً، سواء أدرك الواقع أم لا، لمصلحة التهيؤ وتسهيل فعل الواجبات

وترك المحرّمات المعلومة، كأخبار الحمى^١ فيكون الاحتياط مناطاً للثواب بنفسه حينئذٍ.

وعلى أيّ حال، فلا إشكال في حسن الاحتياط عقلاً ونقلاً إلا إذا زاحمه مصلحة أهمّ، كما إذا كان موجباً لاختلال النظام.

نعم، قد ينسب إلى الشيخ الأعظم^٢ الإشكال في باب العقود، كما إذا تردّد في أنّ إنشاء النكاح هل يقع بلفظ النكاح أو بلفظ الزواج مع التمكن من الاجتهاد أو التقليد للوقوف على العقد الصحيح، قائلاً بأنّه قام الإجماع على بطلان العقد المعلق لأجل منافاته الجزم المعتبر في الإنشاء.^٢

وفيه: أنّه وإن نقول ببطلان العقد المعلق حسب الإجماع، بل والقاعدة أيضاً على ما بيّن في بحث الواجب المشروط، إلا أنّه ليس منه المقام فإنّ فقدان الجزم بالصحة الشرعية أمر والتعليق أمر آخر؛ فإنّ المراد في الصحة يبني على الإنشاء والإيجاد وإن كان لا يعلم أنّه يمضيه الشارع أم لا، بخلاف المعلق فإنّه غير جازم في الإنشاء فعلاً حيث لا يعلم بحصول المعلق عليه.

إنّما الإشكال في تحقّق موضوع الاحتياط في العبادات، وذلك للإخلال بقصد الأمر تارة وقصد الوجه أخرى ولزوم اللعب والعبث بأمر المولى الثالثة. فإنّ موارد الاحتياط مختلفة، فإنّه إمّا أن يدور أمر الفعل بين الوجوب وغير الحرام فيشكل فيه من حيث قصد الأمر، وأخرى بين الوجوب والاستحباب فيشكل فيه

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٦١ - ١٧٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٢٧، ٤٤، ٥٢ و ٦٨.

٢. أنظر: فقه الشيعة: ٣٦؛ مصباح الأصول ٢: ٨٥.

من حيث قصد الوجه، وثالثة بين المتباينين فيوجب التكرار المستلزم للعب والعبث مع مشكلة قصد الوجه أيضاً.
فالإشكالات تختلف باختلاف الموارد وإن كان تجري فيها على سبيل منع الخلو.

فالأول من حيث عدم تمشي قصد الأمر؛ إذ هو متوقف على العلم بالأمر تفصيلاً أو إجمالاً وهو غير حاصل.

وأجيب عنه تارة: باستكشاف الأمر من حسنه عقلاً.^١

وأخرى: باستكشافه من جهة ترتب الثواب عليه.^٢

ويرد عليهما توقّفهما على حصول الموضوع وهو الاحتياط أي الإتيان بما هو محتمل الوجوب، وهو غير حاصل.

وثالثة: بأن المراد بالاحتياط فيها هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القرية.

وفيه: أنه ليس بالاحتياط فلا يشمل دليل العقل والنقل، بل لو دلّ دليل على حسن هذا الفعل الكذائي لكان مستحباً نفسياً لا احتياطاً.

نعم، لو دلّ دليل خاص على حسن الاحتياط في العبادات لا بدّ من حمله على هذا المعنى أي الإتيان بنفس العمل - ولو لم يكن احتياطاً حقيقه - بدلالة الاقتضاء.

فالالتزام بذلك التزام بالإشكال، وهو عدم إمكان الاحتياط في العبادات.

١. أنظر: فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ١٥١.

٢. أنظر: كفاية الأصول: ٣٩٨ - ٣٩٩.

ورابعة: وهو لصاحب «الكفاية»^١ بعد الإشكال على الأجوبة الثلاثة المتقدمة بما مضى مبتنياً على مبناه من عدم أخذ قصد القربة في المأمور به، وإنما يجب قصد الأمر في العبادات عقلاً؛ لعدم تأتّي الغرض إلا به - بأن الاحتياط حينئذٍ ممكن لكنّه لا بدّ أن يؤتى به على نحو لو كان مأموراً به لكان مقرّباً.^١

ويسئل عنه حينئذٍ أنّه كيف يأتي بذلك عبادة؟ فإمّا أن يقول بإتيانه بداعي الأمر بالاحتياط، كما في الجواب الثاني الذي هو للشيخ^٢ فيرجع إليه ولا حاجة لابتنائه على مبناه^٢، وإمّا أن يكتفي بقصد احتمال الأمر كما لعلّه صريح كلامه حيث قال: بأن يؤتى به بداعي احتمال الأمر أو احتمال كونه محبوباً له تعالى، فيقع حينئذٍ على تقدير الأمر به امتثالاً لأمره تعالى وعلى تقدير عدمه انقياداً لجنابه تبارك وتعالى.^٢

وحاصله كفاية قصد احتمال الأمر لحصول العبادة وعدم افتقارها إلى قصد الأمر المعلوم، فلا فرق حينئذٍ بين القول بأخذ قصد الأمر في المأمور به وعدمه، فإنّه حينئذٍ ليس المأخوذ في الأمر هو قصد الأمر الجزمي، بل المأخوذ كونه قريباً وهو يتحقّق بقصد الأمر الاحتمالي أيضاً.

وهذا هو الجواب الأوّل الذي ذكره الشيخ^٢ وإن ذكر ثانياً بعض ما تقدّم من الأجوبة أيضاً، والعجب أنّ صاحب «الكفاية»^٢ أشار إلى الجواب الثاني وأنكر عليه شديداً بما عرفت، ولم يتعرّض للجواب الأوّل الذي أدّى آخر كلامه إليه. قال الشيخ^٢: إنّ هذا المقدار من الحسن العقلي أيضاً يكفي في العبادة ونمنع

١. كفاية الأصول: ٤٠٠.

٢. كفاية الأصول: ٤٠٠.

توقفه على العلم بورود أمر بها، بل يكفي الإتيان به لاحتمال كونه مطلوباً^١.
وأما الجهة الثانية، فهو من حيث عدم التمكّن من قصد الوجه، فإنّ المشهور
- كما قيل - اعتبار قصد الوجه في العبادات، فلا يتحقّق فيها الاحتياط إلا بعد
الفحص وعدم العثور على الدليل المبيّن لوجه الفعل، فإنّ قصد الوجه حينئذٍ
ساقط.

والوجه في اعتبار قصد الوجه أولاً: من جهة منع صدق الإطاعة إلا معه وأنه
لا يصدق الإطاعة بدونه.

وثانياً: قيام الدليل على ذلك شرعاً وذلك نقل غير واحد اتّفاق المتكلّمين على
وجوب إتيان الواجب والمندوب لوجوبه أو نديه أو لوجهيهما. ونقل السيّد
الرضي^٢ إجماع أصحابنا على بطلان صلاة من صلى صلاة لا يعلم أحكامها،
وتقرير أخيه الأجل علم الهدى^٣ له على ذلك في مسألة الجاهل بالقصر^٤. فيجعل
هذان الاتّفاقان المحكيّان عن أهل المعقول والمنقول المعتضدان بالشهرة العظيمة
دليلاً في المسألة. وكلاهما مخدوشان.

أما الأوّل: فللقطع بصدق الإطاعة والامتنال عند إتيان الفعل بقصد أمره
الواقعي، وإن لم يعلم بكونه وجوبياً أو نديبياً، وحكم العرف والعقل باستحقاق
المثوبة بذلك.

وأما الثاني: فلعدم العثور على ما يدلّ عليه فيما بأيدينا من الأخبار، مع أنّه لو
كان معتبراً لزم على الشارع بيانه كما لا يخفى. نعم ورد في أخبار الحجّ بيان النية

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ١٥١.

٢. رسائل الشريف المرتضى ٢: ٣٨٣ - ٣٨٤.

مشتماً على قصد الوجه ولم يرد ذلك في الصلاة والصوم مع كثرة الابتلاء بهما، فلعله يوجب القطع بعدم اعتباره. وما أشير من الإجماعين ممنوعان، بل عن المفيد والشيخ رحمهما في «المقنعة» و«النهاية» نفي اعتباره. وكذا عن المرتضى بل وكذا عن ظاهر ابن أبي عقيل وابن جنيد والشيخ في «المبسوط» والسلار والجعفي رحمهما، ومن اعتبر ذلك من المتكلمين والفقهاء لم يكن إلا لتوهم عدم صدق الإطاعة إلا به، وقد عرفت منعه.

وأما ما حكى من أن السيد الرضي رحمهما سئل أخاه السيد المرتضى رحمهما فقال: إن الإجماع واقع على أن من صلى صلاة لا يعلم أحكامها فهي غير مجزية، والجهل بأعداد الركعات جهل بأحكامها فلا تكون مجزية، فأجاب المرتضى عنه بجواز تغير الحكم الشرعي بسبب الجهل وإن كان الجاهل غير معذور.^٢

فالأصل فيه ما حكاه العلامة رحمهما في «المختلف» بما لفظه: قال في المسائل الرسيّة حيث قال له: ما الوجه فيما يفتي به الطائفة من سقوط فرض القضاء عمّن صلى من المقصرين صلاة المتمّم بعد خروج الوقت، إذا كان جاهلاً بالحكم في ذلك، مع علمنا بأنّ الجهل بأعداد الركعات لا يصحّ معه العلم بتفاصيل أحكامها ووجوهها؛ إذ من البعيد أن يعلم بالتفصيل مع الجهل بالجملة التي هي كالأصل، والإجماع على أن من صلى صلاة لا يعلم أحكامها فهي غير مجزية، وما لا يجزي من الصلاة يجب قضاؤه، فكيف يجوز الفتوى بسقوط القضاء عمّن صلى صلاة لا تجزى؟

١. المبسوط ١: ١٠١؛ المراسم: ٦٩.

٢. رسائل الشريف المرتضى ٢: ٣٨٣ - ٣٨٤.

فأجاب عليه السلام بأنّ الجهل وإن لم يعذر صاحبه، بل هو مذموم جاز أن يتغير معه الحكم الشرعي ويكون حكم العالم بخلاف حكم الجاهل.^١
فالظاهر أنّ الإجماع المدعى في كلام الرضي عليه السلام الذي قرره أخوه عليه السلام ليس من جهة الجهل بوجه الصلاة أو وجه أجزائها.
أمّا أولاً فلعدم الوجه في اختصاصه بالصلاة.
وثانياً: أنّ الجهل بمطلق أحكام الصلاة غير مضرّ بقصد الوجه، بل فيما لا يعلم وجوبه أو استحبابه.

فهذا الكلام مع غاية إجماله لا يمكن أن يقع مستنداً لهذه المسألة، ولا بدّ من حمله على ما يوجب الجهل قطع الصلاة، فمن حين الشروع يحتمل القطع واحتمال القطع مساوق لاحتمال حرمة الشروع في الصلاة فيمكن منع تمشي قصد القربة في الصلاة من هذا الشخص.

وبما ذكرناه ظهر الكلام فيما يلزم فيه من الاحتياط فقدان قصد التمييز أو الجزم بالنية كما لا يخفى.

وأما الجهة الثالثة: وهي فيما يستلزم الاحتياط تكرار العبادة فقد قوى العلامة الأنصاري اعتبار الإطاعة التفصيلية ما دام يمكن من جهة أنّ التكرار حينئذ يكون لعباً بأمر المولى وقد قرّب ذلك بيان مثال يستلزم الاحتياط تكرار العمل نحو أربعين أو خمسين مرّة!^٢

وفيه: - بعد عدم تبين أنّ مراده هل هو كون نفس التكرار لعباً فيستلزم صحّة

١. مختلف الشيعة ٣: ١١٤ - ١١٥.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٤٠٩.

المرّة الأولى والمرّات الأولى، أو أنّ إتيان العمل بقصد التكرار لعباً حتّى يشمل المرّة الأولى أيضاً - .

أولاً: أنّه ليس التكرار لعباً وسفهيّاً ولو مع إمكان الامتثال التفصيلي دائماً، بل كثيراً ما يكون لغرض عقلائي، كما إذا تردّد الفقير بين نفرين يريد إعطاء الكفّارة له، وتشخيصه يتوقّف على صرف أكثر من مائة مدّ من طعام.

وثانياً: أنّ المأمور به العبادي هو نفس العمل وكيفية امتثالها خارجة عن تحت الأمر، فلا مانع من كون ذلك بقصد غير الأمر من الشهوات النفسانية أو غيرها من الضمائم المباحة. لكن يمكن أن يقال: إنّ حينئذٍ وإن كان يصحّ العمل العبادي الاحتياطي، إلا أنّه لا دليل على حسنه وهو المدّعى، بل غايته إثبات جوازه كما لا يخفى.

وللمحقّق النائيني رحمته في المسألة بحث وتفصيل قابل للمناقشة من وجوه ولا نطيل الكلام بذكره، فراجع وتدبّر.^١

وأما البراءة العقلية فيشترط في جريانها الفحص واليأس عن الظفر بالدليل والحجّة على التكليف، فإنّ أساسها قبح العقاب بلا بيان ولا يحرز ذلك إلا بعد الفحص.

وقد يترأى من الشيخ رحمته عدم اشتراطها به في الشبهة الموضوعية،^٢ والالتزام به خلاف الوجدان، فإنّه لو شكّ أحد في مايع أنّه خمر أو خلّ فغمض عينيه حتّى لا يبصر وارتكب شربه يذمّه العقلاء ولا يكون جهله حينئذٍ معذراً له. وكذا إذا

١. فوائد الأصول ٣: ٦٦.

٢. فوائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢: ٤١١.

أمكن التشخيص بالسؤال عن أهل الخبرة في ذلك مثلاً.
ولو ارتكب المشتبه قبل الفحص، فهل يصح العقاب حينئذٍ مطلقاً أو فيما لو
تفحص لظفر بالدليل؟ الظاهر هو الثاني فإنه لو لم تنبّه المولى واقعاً لم يكن له
مؤاخذه العبد عليه.

ما يعتبر في جريان أصالتي البراءة والتخير

وأما البراءة النقلية فبعض أدلتها وإن كان يختصّ بما بعد الفحص ومنصرف عن
الشبهة قبل الفحص، مثل قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه...»^١ فإنه لو لم يفحص
عن الدليل وكان في الواقع موجوداً لو تفحص لظفر به لم يكن الحجب مستنداً
إلى الله تعالى، بل إلى نفسه.

إلا أن مقتضى إطلاق سائر أدلتها عدم اعتبار الفحص، ولذلك تريبهم
التمزوا بذلك في الشبهة الموضوعية - على ما يأتي تفصيله - ومع ذلك اشترطوا
جريانها في الشبهة الحكمية بالفحص وعدم الظفر بالدليل. وقد ذكروا لذلك
وجوهاً:

الأول: الإجماع القطعي على عدم جواز العمل بالبراءة قبل الفحص واستفراغ
الوسع.^٢

واعترض عليه في «الكفاية» بأن الإجماع هاهنا غير حاصل، ونقله لوهنه بلا
طائل، فإنّ تحصيله في مثل هذه المسألة ممّا للعقل إليه سبيل صعب لو لم يكن

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٣٣.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٤١٢.

عادة بمستحيل؛ لقوة احتمال أن يكون المستند للجلّ لو لا الكلّ هو ما ذكر من حكم العقل.^١

ويمكن أن يقال: إنّه مع الإجماع في المقام قرائن يكشف عن قول المعصوم وتقريره، فإنّ الالتزام بالفحص لم يكن مخصوصاً بالعلماء الباحثين عن الدليل العقلي، بل كان ذلك من سيرة أصحاب النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام بحيث كانوا يسافرون من الأقطار البعيدة ويشدّون الرحال لتعلّم مسألة والفحص عنها؛ فإنّ ذلك كاشف عن دليل قطعي كان في أيديهم، بل الأخبار الكثيرة يعلن عن تقرير المعصوم عليهم السلام لهم في ذلك وإمضائهم ﷺ.

الثاني: حكم العقل من حيث حصول العلم الإجمالي لكلّ أحد قبل الأخذ في استعمال المسائل بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة بين الشبهات وهو يمنع عن الأخذ بالبراءة.^٢

وأورد عليه أولاً: بأنّ مقتضاه عدم جواز الأخذ بالبراءة حتّى بعد الفحص.^٣ وثانياً: أنّه ينحلّ العلم الإجمالي بعد العلم بعدة مسائل بمقدار المعلوم بالإجمال، فيكون الشكّ في الباقي بدوياً يجري فيه البراءة بلا مانع منها حتّى يتوقّف على الفحص.^٤

وأجيب عن الأوّل: بأنّ المعلوم إجمالاً وجود تكاليف واقعية بين الشبهات

١. كفاية الأصول: ٤٢٤.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٤١٤.

٣. كفاية الأصول: ٤٢٥.

٤. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٤١٤.

بحيث لو تفحص لظفر به، وبعد الفحص فإمّا أن يظفر بالدليل فهو، وإمّا لا فيكشف عن خروجه عن الأطراف.^١ وهذا متين لا غبار عليه، حيث إنّه لا علم لنا وجداناً بوجود أحكام لا نظفر بالدليل عليه بعد الفحص.

وعن الثاني: بأنّ المعلوم بالإجمال ليس له مقدار معيّن حتّى ينحلّ العلم الإجمالي بعد الوصول إلى ذلك المقدار. نعم هو معنون بعنوان خاصّ وهو الأحكام الموجودة فيما بأيدينا من الكتب الفقهية والحديثية فيتنجز التكليف في هذا العنوان، كما هو كذلك في كلّ عنوان تردّد بين الأقلّ والأكثر، كما إذا علم بموطؤية الغنم البيض وتردّدت أفراده بين العشرة والعشرين.^٢

وفيه: أنّهم لا يلتزمون بذلك في أمثاله في الفقه، كما إذا علم بأنّ عليه ديناً لزيد فالمعلوم بالإجمال هو عنوان الدين، ومع ذلك يقولون بالبراءة عن الزائد على المتيقّن.

مضافاً إلى أنّ التكليف لم يتعلّق بالعنوان، بل بمصاديقه كما لا يخفى فلا بدّ من تعلّق العلم بمقدار معيّن ولو كان مردّداً بين الأقلّ والأكثر لا يكون علماً، بل المعلوم حينئذٍ هو الأقلّ فقط. فيأتي ما تقدّم من انحلاله بعد العلم بذلك المقدار.

نعم يمكن أن يقال: إنّ الظفر بمقدار المعلوم بالإجمال لا يكفي لانحلال العلم الإجمالي ما لم يحرز أنّه هو المعلوم بالإجمال، بأن كان المعلوم بالإجمال معنوناً بعنوان خاصّ من أوّل الأمر وعلم بذلك العنوان، فعند ذلك ينحلّ العلم

١. فوائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٤١٥.

٢. فوائد الأصول ٤: ٢٧٩.

الإجمالي بمقتضى ما يفهم من الأخبار والنصوص، وإلا فمقتضى القاعدة عدم الانحلال بعد التنجيز.

ويلحق به ما إذا كان المعلوم بالإجمال بمقدار مع العلم بالانحصار بحيث يلزم من العلم بذلك المقدار العلم بعدم وجود فرد آخر في الباقي، ولا كلام في الانحلال حينئذٍ، وقد تقدّم الكلام في ذلك مستوفاً ذيل استدلال الأخباريين بالعلم الإجمالي بوجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية، فراجع.

والحاصل: أنّ العلم الإجمالي وإن كان يقتضي الفحص في الجملة إلا أنّه لا يصير دليلاً عليه بالجملة، ولا يعمّ ما إذا لم يكن هناك علم موجب للتنجيز، إمّا لانحلال العلم الإجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال، أو لعدم الابتلاء إلا بما لا يكون بينها علم بالتكليف من موارد الشبهات ولو لعدم الالتفات إليها كما في «الكفاية».^١

الثالث: الأدلة الخاصّة الدالّة على وجوب تحصيل العلم مثل آيتي النفر للتفقه^٢ وسؤال أهل الذكر^٣ والأخبار الدالّة على وجوب تحصيل العلم والتفقه والذمّ على ترك السؤال والمؤاخذه على ترك التعلّم في مقام الاعتذار عن عدم العمل بعدم العلم بقوله عليه السلام: «هلا تعلّمت» كما في الرواية.^٤

الرابع: ما يخطر بالبال من انصراف أدلة البراءة عمّا قبل الفحص في الشبهات

١. كفاية الأصول: ٤٢٥.

٢. التوبة (٩): ١٢٢.

٣. النحل (١٦): ٤٣؛ الأنبياء (٢١): ٧.

٤. الأمالي، الشيخ الطوسي: ٩، وفيه «أفلا» بدل «هلا».

الحكمية لأنّ مبنى بعث الأنبياء وتعاليمهم إنّما هو تعليم الأحكام وتعلّم الناس، ولو لا وجوب الفحص والتعلّم لكان بعثهم لغواً عرفاً، إذ كان يجوز لهم سدّ أسماعهم عن استماع الأحكام وإجراء البراءة وهو خلاف الضرورة والبداهة من سيرة الأنبياء، ومع هذا الارتكاز يكون مثل قوله عليه السلام: «رفع...» منصرفاً عمّا قبل الفحص عن الحكم، فتدبّر.

وقد عرفت: أنّ ذلك مقتضى سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام أيضاً، وهذا هو المعتمد في المقام.

ولا يخفى: أنّ كلّ هذه الوجوه يختصّ بالشبهة الحكمية وتبقي الشبهة الموضوعية على مقتضى الأصل، ويأتي فيها الكلام إن شاء الله تعالى. وأمّا أصالة التخيير فموضوعها عدم إمكان الامتثال التفصيلي ولا الإجمالي وإلا كان يقدّم على الامتثال الاحتمالي، وما دام عدم الفحص يحتمل إمكانه فلم يحرز الموضوع.

وأما الاستصحاب، فحيث إنّ من مواده استصحاب عدم التكليف فلو أخذ به من دون فحص يلزم فيه ما يلزم في البراءة فيدلّ على لزوم الفحص ما دلّ فيها، ويستكشف عنه اشتراطه بالفحص مطلقاً لعدم القول بالفصل.

إذا عرفت هذا، اتّضح لك عدم جواز التمسك بالأصول العملية غير الاحتياط قبل الفحص عن الدليل، وحينئذٍ فيقع الكلام في حكم الأخذ بها قبل الفحص تارة من حيث استحقاق العقاب وأخرى من حيث صحّة العمل الذي أخذ فيه بالأصل قبل الفحص.

أمّا العقاب فلا إشكال في استحقاقه له فيما إذا كان ترك التعلّم والفحص

مؤدياً إلى المخالفة فيكون العقاب والمؤاخذة على الواقع المتروك.
 إن قلت: قد يوجب ترك التعلّم والفحص غفلة العبد عن التكليف حينها
 فيكون تركه بلا اختيار وعن غفلة، وكيف يصحّ العقاب على ما ترك عن غفلة
 وبلا اختيار.

وإذا فرضنا الواجب موسّعاً وإن كان يجب عليه التعلّم من أوّل الوقت، إلا أنه
 وجوب موسّع فلا يوجب تركه في أوّل الوقت عقاباً، وإذا ضاق الوقت يغفل عن
 التكليف، لعدم تعلّمه فلا عقاب عليه.

قلت: إنه وإن ترك الواجب حينئذٍ عن غفلة وبلا اختيار، إلا أنّ الغفلة حيث
 نشأ عن ترك تعلّمه باختياره فهو منتهي إلى الاختيار بالأخرة، ويكفي ذلك في
 صحّة العقوبة، كالمتوسّط في الأرض المغصوبة حين الخروج ويعبرون ذلك،
 تارة بأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، وأخرى بأنّه وإن لا يتوجّه إليه أمر
 ولا بعث حين الغفلة، إلا أنّه يعاقب على الواقع المتروك بالأمر السابق الساقط.

إن قلت: هب ذلك في الواجب الموسّع، إلا أنه لا يتمّ في المضيق الذي لا
 يتنجّز عليه التكليف والوجوب والإرادة إلا بعد دخول الوقت، بل في كلّ واجب
 مشروط قبل حصول شرطه، فإنّه قبل حصول الشرط ودخول الوقت لا وجوب
 هناك حتّى يجب التعلّم والفحص مقدّمة له، وبعد حصوله لا يتمكّن من ذلك
 لانقضاء وقته بالفحص والتعلّم؛ إذ لا يتمكّن منه بسبب الغفلة فلا يصحّ أن يقال
 بعقابه بالأمر السابق الساقط؛ إذ لم يكن أمر حينئذٍ.

قلت: قد ذبّ عنه في «الكفاية» بوجهين:

أحدهما: الالتزام بما التزم به المحقّق الأردبيلي رحمته الله من وجوب التعلّم والفحص

وجوباً نفسياً تهيئياً فيكون العقوبة على ترك التعلّم نفسه، لا على ما أدى إليه من المخالفة، فيصير حلّ الإشكال في الأوّل أيضاً أسهل.

ثانيهما: الالتزام بكون المشروط أو الموقّت واجباً معلقاً، لكنّه قد اعتبر على نحو لا يتّصف من مقدّماته الوجودية قبل الوقت أو الشرط بالوجوب غير التعلّم، والفحص فيكون الإيجاب حالياً وإن كان الواجب استقبالياً قد أخذ على نحو لا يكاد يتّصف بالوجوب شرطه ولا غير التعلّم من مقدّماته قبل الشرط أو وقته.^١ وفي التعليقة على «الفرائد»: أنّ التكاليف الموقّته والمشروطة في الشريعة يكون التكليف فيها فعلياً منجزاً، بحيث يجب على المكلف تحصيل غير ما علّق عليه من مقدّمات الفعل باختياره، وذلك بأن يكون الوقت أو الشرط من قيود المادّة، لا الهيئة.^٢

ولا يخفى ما في كلا الوجهين. أمّا الأخير - مضافاً إلى الاختلاف بين مفاد العبارتين، إذ مقتضى الأوّل أنّه لا يجب من مقدّمات الفعل قبل الوقت إلا التعلّم، ومفاد الثاني وجوب سائر مقدّماته أيضاً إلا ما علّق عليه الوجوب - فلكونه خلاف مبناه المصرّ عليه في بحث الواجب المشروط من ظهور كون القيد من قيود الهيئة دون المادّة، فكيف يصحّ له رفع اليد عن مبناه بمجرد الابتلاء بهذه العويصة.

وأما الأوّل فلأنّ غايته وجوب تعلّم ما هو الواجب في الواقع نفسياً تهيئياً دون ما ليس بواجب في الواقع، وحينئذٍ يقع الإشكال في كلّ مورد من حيث إنّه

١. كفاية الأصول: ٤٢٦ - ٤٢٧.

٢. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٢٧٣.

يحتمل عدم وجود تكليف ووجوب في الواقع حتى يجب الفحص عنه فما
الدليل على وجوب الفحص حينئذٍ في مورد الاحتمال؟

مضافاً إلى أنه لو قلنا بوجوبه نفسياً فهل يعاقب عند تركه ومخالفة الواقع على
ترك التعلّم فقط، أو على مخالفة الواقع، أو على ترك التعلّم وترك الواقع كليهما؟
فالأوّل لا يناسب ظاهر الأخبار التي مرّ الإشارة إليها من قوله: «هلا عملت»^١
والثاني يغيّر فرض وجوب التعلّم نفسياً. والثالث أيضاً لا يناسب ظاهر الأخبار؛
إذ ليس السؤال عن ترك التعلّم في عرض ترك العمل.

فلا محيص في حلّ الإشكال إلا من الالتزام بما التزمنا به في الواجب
المشروط من فعلية الإرادة ولو قبل حصول الشرط على فرض تحقّق شرطه،
فالإرادة على الفرض موجودة، والأمر حاك عن الإرادة الواقعية، ويكفي ذلك في
ترشّح الإرادة على التعلّم الذي هو مقدّمة وجوده.

نعم يبقى الإشكال في أنّ التعلّم إنّما يجب فيما إذا كان واجباً في الواقع دون
ما ليس هناك تكليف في الواقع أصلاً، فليس في كلّ مورد إلا احتمال وجوب
التعلّم، فيحتاج إلى دليل يوجب التعلّم في كلّ مورد ولو بالاحتمال.

لكنّ الذي يسهّل الخطب في ذلك أيضاً، هو إطلاق الأخبار الأمر بتعلّم
الأحكام، فإنّ المستفاد منها لزوم الاحتياط في التعلّم والمؤاخذه عليه وعدم العفو

١. كما في رواية مسعدة بن زياد قال: سمعت جعفر بن محمّد عليه السلام وقد سئل عن قوله تعالى: ﴿فلله
الحجة البالغة﴾. فقال: «إنّ الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبي أكنت عالماً؟ فإن قال: نعم، قال
له: أفلا عملت. وإن قال كنت جاهلاً قال: أفلا تعلّمت حتى تعمل فتلك الحجة البالغة». (الأمالي
الشيخ الطوسي: ٩). [منه غفر الله له]

والأمن منها، فيكون الاحتمال فيه منجزاً.

هذا كله من الجهة الأولى وهي من حيث استحقاق المؤاخذة والعقاب. وأما من حيث الآثار وصحة العمل وبطلانه ففي «الكفاية» أنه لا إشكال في البطلان عند المخالفة ووجوب الإعادة والإتيان بها، بل في صورة الموافقة أيضاً في العبادة فيما لا يتأتى منه قصد القرية، وذلك لعدم الإتيان بالمأمور به، مع عدم دليل على الصحة والإجزاء.

وقد خرج عن الأصل المذكور مسألة الإتمام مقام القصر ومسألتي الإخفات أو الإجهار في موضع الآخر، وقد أفتى المشهور بصحة الصلاة وتاميتها في الموضعين مع الجهل مطلقاً، ولو كان عن تقصير موجب لاستحقاق العقوبة على ترك الصلاة المأمور بها؛ لأن ما أتى بها وإن صحّت وتمّت إلا أنّها ليست بمأمور بها.^١

والمشكلة فيهما من جهتين: إحداهما الحكم بالصحة، فإنه لو كان غير مأمور به فكيف يصح ويجزي؟ ولو كان مأموراً به فكيف يجتمع مع الأمر التعيني الموجب للعقوبة على تركه؟

وثانيتها من جهة ما هو ظاهر كلامهم من المؤاخذة عليه بمجرد الإتيان به ولو مع بقاء الوقت، والحال أنّ المكلف متمكّن من إعادته، وليس حاله بأسوء ممّن ترك في أول الوقت بالمرّة.

وقد أجاب عن ذلك في «الكفاية» بأنّ الحكم بالصحة إنّما هو لأجل اشتماله

١. كفاية الأصول: ٤٢٧.

على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء في نفسها مهمة في ذاتها وإن كانت دون مصلحة الجهر أو القصر، وإنما لم يؤمر بها لأجل أنه أمر بما كانت واجدة لتلك المصلحة على النحو الأتم والأكمل.

وأما الحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الإعادة، فإنها بلا فائدة؛ إذ مع استيفاء تلك المصلحة لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التي كانت في الأمور بها، ولذا لو أتى بها في موضع الآخر جهلاً مع تمكنه من التعلم فقد قصر ولو علم بعده وقد وسع الوقت.^١

ثم قال: إن قلت على هذا يكون كل منهما في موضع الآخر سبباً لتفويت الواجب فعلاً وما، هو سبب لتفويت الواجب كذلك حرام، وحرمة العبادة موجبة لفسادها.

قلت: ليس سبباً لذلك، غايته أنه يكون مضاداً له، وقد حققناه في محلّه أن الضدّ وعدم ضده متلازمان ليس بينهما توقّف أصلاً.^٢

مضافاً إلى أنّ النهي المقدمي لا يترتب عليه عقاب، فلا يوجب بطلان العمل العبادي، حيث لا يمنع عن قصد القرية.

وقد اعترض عليه المحقق النائيني رحمته بما حاصله: عدم إمكان كون المصلحة كذلك، فإنّ الخصوصية الزائدة من المصلحة القائمة بالفعل المأتيّ في حال الجهل به، إن كان لها دخل في حصول الغرض من الواجب فلا يعقل سقوطه بالفاقد لتلك الخصوصية. خصوصاً مع إمكان استيفاء تلك الخصوصية في الوقت،

١. كفاية الأصول: ٤٢٨.

٢. كفاية الأصول: ٤٢٨ - ٤٢٩.

كما لو علم بالحكم في الوقت، وإن لم يكن لها دخل فاللازم هو الحكم بالتخير بينهما، غاية أن يكون أحدهما أفضل ولا وجه لاستحقاق العقاب.

ثم تخلص عن الإشكال بمنع عدم معذوريته؛ إذ ليس في أدلة الباب ما يدل على العقاب إلا الإجماع، واستحقاق العقاب وعدمه ليس من المسائل الفقهية الشرعية التي ينعقد عليها الإجماع.^١

ويرد على الأخير أن الإجماع إنما لا يفيد في الموضوعات التي لا دخل له بالأحكام الشرعية. وأما ما ينشأ عنه الحكم الشرعي ويكشف عنه فنفى حجية الإجماع فيه لا وجه له، والعقاب من هذا القبيل؛ إذ لا فرق بين أن ينعقد الإجماع على وجوب شيء أو استحقاق تاركه للعقاب فإنه يستكشف عن الأخير أيضاً الوجوب.

وأما الأول فيمكن تصوير كون المصلحة بهذا الوجه بما أن يكون المصلحة الزائدة التي هي ملزمة في نفسها غير قابل للاستيفاء إلا في ظرف الأخرى، بحيث لا يمكن استيفاؤها بعد استيفاء الأخرى، كما إذا افتقر المولى إلى الماء لرفع عطشه وإسقاط العبد بالماء غير البارد وفات عنه مصلحة البرودة التي كانت ملزمة وبعد السقي لا يمكن استيفاء هذه المصلحة بالاستقلال.

فتحصل منه صحة ما ذكره صاحب «الكفاية» في مقام التصور، إلا أنه لا يساعده ظاهر الدليل في باب الجهر والإخفات والقصر، فإن الظاهر من أدلتها شرطية الجهر والإخفات في مقامهما، وكذا القصر، والشرطية تقتضي عدم استيفاء مصلحة المشروط بدون شرطه فكيف يتصور حصول مقدار ملزم من

١. فوائد الأصول ٤: ٢٩٤ - ٢٩٥.

المصلحة بفعلها بلا شرط!!

وقد يوجّه بتصوير كونه شرطاً ودخياً في الغرض الأعلى دون الأدنى،
والتفاوت بالمصلحة الملزمة فلا يجوز التخيير بينهما، ولا يصحّ إتيانه من العالم
لكونه مقوّتاً للغرض الأعلى فلم يأمر به الشارع.^١

وفيه: أنه لا يتمّ بذلك المسألة؛ إذ لازمه صحّة إتيانه كذلك عمداً أيضاً وإن
كان مقوّتاً للغرض الأعلى، كما أنّ تصويره في الإتمام بأنّ المصلحة في
الإتمام وإنّما أوجب القصر تسهياً يقتضي ذلك أي صحّة إتيانه كذلك عمداً
أيضاً ولا يتمّ.

ولكن يمكن تميم كلام صاحب «الكفاية» بأنّ الشرطية إنّما تختصّ بحال
العلم نظير ما مرّ في الناسي من إمكان اختصاص الشرطية بحال الذكر، فيكون
في حال الجهل واجداً للمصلحة الملزمة بلا شرطه، إلاّ أنه مصلحة ملزمة نازلة
عن الكامل الواجد للشرط في الرتبة. والتفاوت بينهما أيضاً مصلحة ملزمة
فالشرط له دخل في حصول المصلحة الأعلى ولا يفي فاقده بمصلحة الأدنى
أيضاً في حال العلم، وأمّا عند الجهل فتحصل به المصلحة الأدنى.

وعلى هذا فيصحّ إتيانه عبادة من دون احتياجه إلى أمر بحصول قصد القرية
ولو بتخيّل الأمر. ولو أبيت إلاّ عن افتقار صحّة العبادة إلى تعلّق الأمر به فلا
مشكلة في ذلك، فإنّ الأمر يتعلّق به هكذا في فرض الجهل بالشرطية، ولا يلزم
منه أخذ العلم بحكم في موضوع نفسه؛ إذ قد أخذ الجهل بالشرطية في موضوع
أمر آخر.

١. المحصول ٣: ٦٢٩ - ٦٣٠.

ولعلّ هذا مراد من قال بتعلّق الأمر به بنحو الترتّب، وليس هذا من قبيل الترتّب الاصطلاحي المذكور في محلّه، ولا يرد عليه ما أُورد عليه هناك. بل لو لا الأدلّة الخاصّة الدالّة على تمامية صلاته وأنه تمّت صلاته وصحّت صلاته أيضاً لكان يمكن أن يقال بعدم وجوب الإعادة بملاك عدم إمكان الاستيفاء.

وممّا ذكرنا يعلم: أنه يمكن أن يقال بمثل ذلك في ترك سائر الأجزاء والشرائط عن جهل أيضاً بمقتضى عموم لا تعاد، فإنّه منصرف عن العلم وعن الجهل البسيط، وأمّا ادّعاء انصرافه عن الجهل المركّب مشكل، فإنّ غاية ما يقال إنّ لا تعاد إنّما يصحّ النقص الذي يقع من الفاعل المرید لإتيان العمل صحيحاً وقد أبتلى بالنقص فهو ناظر إلى ما وقع، لا أنّه يوجب جواز ترك الجزء أو الشرط، فلهذا ينصرف عن العامد والجاهل البسيط، ولا يتمّ ذلك في المركّب فلا وجه للانصراف عنه، فتدبر.

هذا كلّه من حيث عدم وجوب الإعادة، وكلّ ذلك لا يوجب سقوط العقاب؛ لأنّ الجهل صار مفوّتاً لمصلحة ملزمة أخرى لا يمكن استيفاؤها بعد الإتيان بالناقص فلا إشكال حينئذٍ كما لا يخفى.

تذييل في الشبهات الموضوعية وهل يجب فيها الفحص أم لا؟

المستفاد من كلام الشيخ رحمته - كما تقدّم^١ - هو عدم الوجوب وجريان البراءة بدونّه، سواء في ذلك البراءة العقلية والنقلية. لكن مرّ منّا أنّه لا فرق في البراءة

١. تقدّم في الصفحة ٥٢٨.

العقلية بين الشبهات الحكمية والموضوعية، والشاهد عليه الأمثلة المذكورة في كلمات العلماء وقد أشار إليها الشيخ رحمته، كما إذا أمر المولى باحضار علماء البلد أو إعطاء كل واحد منهم ديناراً، فإنّ بنائهم على الفحص، بل وجوب الفحص هنا عند العقلاء أولى من الحكمية التي بيان الحكم فيها من وظائف المولى دون الموضوع.

وأما البراءة النقلية فبعد إطلاق الأدلة لا تجري فيها الوجوه الأربعة المتقدمة الدالة على اشتراط الأصل في الشبهات الحكمية بالفحص، كما تقدّم التنبيه عليه، إلا أنه اختلف كلمات الأصحاب في بعض المسائل. فقد أفتى الشيخ رحمته والفاضلان^١ وغيرهم^٢ بأنه لو كان عنده فضة مغشوشة بغيرها وعلم بلوغ الخالص نصاباً وشك في مقداره وجب عليه التصفية وإحراز مقدارها أو الاحتياط. ومع ذلك صرح غير واحد منهم بأنه مع عدم العلم ببلوغ النصاب لا يجب التصفية والفحص!

وهذا هو الذي أوقع الشيخ رحمته في الحيرة وكذا صاحب الجواهر رحمته فإنه لو كان الفحص واجباً لكان يجب في المقامين خلافاً لأصالة البراءة ولا فرق بينهما.^٣
أقول: أولاً: إنّ الموردين من موارد التمسك بالاستصحاب دون البراءة، لجريان استصحاب ملكية المالك وعدم تعلق الزكوة به بحلول الحول.
وثانياً: إنّ ذلك لرواية خاصة واردة في موردها وهي ما رواه زيد الصائغ.

١. المبسوط ١: ٢١٠؛ شرائع الإسلام ١: ١٥١؛ قواعد الأحكام ١: ٣٤٠.

٢. مسالك الأفهام ١: ٣٨٦؛ مستند الشيعة ٩: ١٥٦.

٣. جواهر الكلام ١٥: ١٩٦ - ١٩٨؛ فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٤٤٥.

قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني كنت في قرية من قرى خراسان يقال لها بخارى فرأيت فيها دراهم تعمل ثلث فضة وثلث مساً وثلث رصاصاً، وكانت تجوز عندهم وكنتم أعملها وأنفقها. قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: «لا بأس بذلك إذا كان تجوز عندهم». فقلت: رأيت إن حال عليها الحول وهي عندي وفيها ما يجب عليّ فيه الزكاة أزيها؟ قال: «نعم إنّما هو مالك». قلت: فإن أخرجتها إلى بلدة لا ينفق فيها مثلها فبقيت عندي حتى حال عليها الحول أزيها؟ قال: «إن كنت تعرف أنّ فيها من الفضة الخالصة، ما يجب عليك فيه الزكاة فزك ما كان لك فيها من الفضة الخالصة (من فضة)، ودع ما سوى ذلك من الخبيث».

قلت: وإن كنت لا أعلم ما فيها من الفضة الخالصة، إلا أنّي أعلم أنّ فيها ما يجب فيه الزكاة؟ قال: «فاسبكها حتى تخلص الفضة ويحترق الخبيث ثم تزكي ما خلص من الفضة لسنة واحدة»^١.

والرواية وإن كانت قابلة للخدشة في سنده، إلا أنّها منجبرة بعمل الأصحاب ولا يرد عليها ما أورده العلامة عليه السلام في «المنتهى» من أنّ السبك موجب للضرر ولا يأمر به الشارع، فلا يصحّ العمل بهذه الرواية؛ لأنّ المفروض كونه في بلدة لا تجوز عندهم هذه الدراهم، فلا يكون السبك موجباً للضرر عليه، فتدبر. لكن موردها العلم بالتعلق بالمال مشترك مع أصحاب الزكاة، ولا يخلص عنها إلا بالسبك أو بإعطاء الأكثر، وحينئذٍ يحتمل أن يكون الأمر بالسبك والاختبار للتخلص عن إعطاء الأكثر.

١. وسائل الشيعة ٩: ١٥٣، كتاب الزكاة، أبواب زكاة الذهب والفضة، الباب ٧، الحديث ١.

٢. منتهى المطلب ٨: ١٧٣.

فيبقى اتباع مقتضى الدليل، وأدلة البراءة مطلقة كما مرّ، خصوصاً في الشبهات التحريمية لما يدلّ على الحلية فيها مثل قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال...»^١ فإنّ المسلم منه هو الشبهات الموضوعية؛ وسيّما أخبار الجين،^٢ وما في خبر الاستصحاب من عدم وجوب النظر لمن يحتمل أن يصيبه دم رعاف،^٣ وكذا ما قد يقال من نقل بعض الروايات إنّ الإمام عليه السلام كان يصبّ على لباسه الماء قبل البول حتّى لا يعلم بإصابة البول لو أصابه في الواقع،^٤ وغير هذا من الأخبار الكثيرة، وكلّ ذلك كما يقتضي البراءة في موردها يدلّ على عدم وجوب الفحص.

وما يقال من ورود خبر الاستصحاب في الطهارة والنجاسة وبناء الشارع على التسهيل فيها، مدفوع بأنّ المذكور في ذيلها هو القاعدة الكلّية والحكم مستند إليه فلا تغفل.

ثمّ إنّ قد يقال - كما في تقارير النائيني رحمته الله - بأنّ عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية إنّما هو فيما إذا لم تكن مقدّمات العلم حاصلة بحيث لا يحتاج حصول العلم بالموضوع إلى مزيد من النظر في تلك المقدّمات، فإنّ في مثل هذا يجب النظر، ولا يجوز الاقتحام في الشبهة - الوجوبية أو التحريمية - إلا بعد النظر في المقدّمات الحاصلة... فلا يجوز الأكل والشرب اعتماداً على

١. وسائل الشيعة ٢٥: ١١٨، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١، الحديث ٢.

٢. راجع: وسائل الشيعة ٢٥: ١١٧، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١.

٣. وسائل الشيعة ٣: ٤٠٢، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٧، الحديث ٢.

٤. وإن لم نجده [منه غفر الله له]

استصحاب الليل إذا توقّف العلم بطلوع الفجر على مجرد النظر إلى الأفق، أو المشته بالخمر إذا توقّف على مجرد النظر في الإناء أو السؤال عمّن هو في جنبه، نعم لا يبعد عدم وجوب ذلك في باب الطهارة والنجاسة؛ لما علم من التوسعة فيها.^١

لكن لا شاهد على هذا الاستثناء إلا دعوى الانصراف وهي ممنوعة، بل الظاهر من أدلة البراءة خصوصاً في الشبهات التحريمية خلافه، كما يظهر ذلك من ملاحظة خبر الجين؛ إذ السؤال من البايع سهل، وكذا خبر الاستصحاب، واختصاصه بالطهارة والنجاسة مشكل؛ لما تقدّم.

في مقدار الفحص

بقي الكلام في تعيين مقدار الفحص، والظاهر أنه يختلف باختلاف المباني وأدلة وجوبه، ففي البراءة العقلية يجب الفحص حتى يحرز ويحصل له العلم أو الاطمئنان بعدم البيان.

اللهم إلا أن يستلزم ذلك الحرج، فقد يقال: إنه يجري فيه قاعدة لا حرج وينفي وجوبه على مبنى الشيخ رحمته برفع منشأه وهو الحكم الواقعي. وأما على مبنى صاحب «الكفاية» من أنّ الموضوع هو الموضوع الخارجي، وإنّما المراد رفع الحكم بلسان رفع الموضوع، فالحكم على تقدير وجوده في محلّه غير حرجي، ووجوب الفحص حكم عقلي لا يناله يد رفع الشرع فلا يسقط، بل يجب الاحتياط في مورده؛ لعدم المؤمن من العقاب.

١. فوائد الأصول ٤: ٣٠٢.

ولكنّ الأظهر عدم جريان نفي العسر والحرص فيه على كلا المبنيين، إذ ليس وجوب الفحص إلا وجوباً طريقياً لإحراز البيان ولو كان ذلك موجباً للعسر فلا عسر في الاحتياط في الحكم المشكوك، فلا يكون الحكم الواقعي على فرض وجوده منشأ للحرص أصلاً.

وأما البراءة الشرعية فإن كان وجوب الفحص مستنداً إلى العلم الإجمالي بالأحكام، فإن كان هو العلم الإجمالي الكبير فمقتضاه وجوب الاحتياط فيها مطلقاً ولو بعد الفحص وحصول العلم بعدم الدليل، ولو أدّى ذلك إلى الحرج فلا بدّ من تبعض الاحتياط، كما ذكر في بحث الانسداد.

وإن كان هو العلم الإجمالي بتكاليف لو تفحصنا لظفرنا به فيجب الفحص حتّى يعلم بعدم الدليل، وإن كان المعلوم بالإجمال هو وجود تكاليف لو تفحصنا عنه بفحص عرفي لظفرنا يكفي فيه هذا المقدار من الفحص.

ولو كان المستند الأخبار الآمرة بالفحص والتعلّم فاللازم وجوب الفحص حتّى يحصل العلم بالحكم أو عدمه. ولو لزم منه الحرج جرى فيه ما سبق في البراءة العقلية مع إشكاله.

وأما لو كان المستند هو الانصراف المدعى فلا ينتج إلا وجوب الفحص عرفاً وهو الفحص في مظانّه بمقدار يحصل الظنّ بعدمه، إذ بهذا المقدار يرفع المحاذير الموجبة للانصراف، ومثل ذلك لو كان الاتّكال على الإجماع، فإنّ نفس الإجماع مبهم يقتصر فيه على المتيقّن، وما ذكرنا في تأييده من السيرة لا يثبت أكثر من ذلك.

ولعلّ السيرة أيضاً على هذا المقدار من الفحص في زمان الأئمة عليهم السلام؛ إذ كانوا

يكتفون في أعمالهم بالسؤال عمّن يعرفونه برواية الحديث. وأمّا السفر إلى البلاد النائية فإنّما كان يختصّ بمن كان همّه جمع الأحاديث ولم يكن من دأب كلّ مؤمن ومؤمنة.

فانقدح أنّ مقدار الفحص على فرض استناده إلى العلم الإجمالي أكثر من سائر المباني، وقد عرفت فيما سبق أنّه وإن لم نتكل في المسألة على العلم الإجمالي، إلاّ أنّه لقصوره عن شموله بجميع المسائل لا لإنكاره مطلقاً، فما دام العلم الإجمالي يجب الفحص بمقتضاه وإن كان بعد انحلاله يكفي الفحص العرفي كما سبق.

كلام الفاضل التوني حول شروط جريان البراءة

ذكر الفاضل التوني رحمته لجريان أصل البراءة شرطان آخران: ^١ وفي «الفرائد» شروطاً أخرى.

الأوّل: أن لا يكون إعمال الأصل موجباً لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى، مثل أن يقال في أحد الإنائين المشتبهين الأصل عدم وجوب الاجتناب عنه فإنّه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر، أو عدم بلوغ الملاقي للنجاسة كراً، أو عدم تقدّم الكريّة حيث يعلم بحدوثها على ملاقات النجاسة، فإنّ إعمال الأصول يوجب الاجتناب عن الإناء الآخر أو الملاقي أو الماء. ^٢ انتهى
قال في «الكفاية» - بعد الإشارة إلى بيان الفاضل -: ولا يخفى أنّ أصالة

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٤٤٩.

٢. أنظر: الوافية في أصول الفقه: ١٨٦ - ١٨٧ و ١٩٣.

البراءة عقلاً ونقلاً في الشبهة البدوية بعد الفحص لا محالة تكون جارية، وعدم استحقاق العقوبة بالبراءة العقلية والإباحة أو رفع التكليف الثابت بالبراءة النقلية لو كان موضوعاً لحكم شرعي أو ملازماً له فلا محيص عن ترتبه عليه بعد إحرازه.

فإن لم يكن مترتباً عليه بل على نفي التكليف واقعاً فهي وإن كانت جارية إلا أن ذلك الحكم لا يترتب. لعدم ثبوت ما يترتب عليه بها، وهذا ليس بالاشتراط.^١ أقول: إنه - بعد قطع النظر عن أن المثالين الأخيرين من موارد الاستصحاب لا البراءة فلا ربط لهما بالمسألة أصلاً^٢ - إن موضوع البراءة العقلية عدم البيان، وبعد إحراز الموضوع يحكم العقل بها ولا مخصص له ولا يمكن تخصيصه. نعم البراءة العقلية لا يفيد إلا رفع التنجيز للحكم الواقعي لو كان، وإنما يترتب عليها الحكم الآخر إذا كان موضوعه عدم تنجز الحكم الأول. وأما إن كان مترتباً على عدمه الواقعي أو عدم فعليته فلا.

وأما البراءة النقلية فمفادها رفع الفعلية، وذلك على مبنى صاحب «الكفاية» واضح؛ إذ مفاده عليه رفع الحكم الذي لا يعلم، وحيث لا يمكن رفع مرتبة الإنشاء فهو مرفوع بمرتبة الفعلية. وأما على مبنى الشيخ^٣ وإن كان مفادها رفع المؤاخذة، إلا أن رفع المؤاخذة من المولى صادق برفع الفعلية؛ إذ على فرض

١. كفاية الأصول: ٤٢٩ - ٤٣٠.

٢. هذا على ما حكاه الشيخ^٤ ولكن الموجود في الوافية: واعلم أن لجواز التمسك بأصالة البراءة وبأصالة عدم تقدم الحادث شروطاً: أحدها ما مر من عدم استلزامه ثبوت حكم شرعي من جهة أخرى. مثلاً... فيندفع السؤال (الوافية في أصول الفقه: ١٩٣). [منه غفر الله له]

فعليته لم يكن له الترخيص، مضافاً إلى ظاهر قوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال...»؛^١
إذ جعل حكم ترخيصي ينافي حكماً فعلياً آخرًا.
وحيثُذِ فلو ترتب حكم على عدم فعلية حكم آخر يترتب على البراءة النقلية
لإطلاق دليله وعدم ما يوجب تخصيصه.
والذي يمكن أن يكون محطَّ نظر الفاضل عليه السلام أمران:
أحدهما: كون لسان البراءة الامتنان وجريانها في هذه الموارد خلاف
الامتنان.

وفيه أولاً: أنّ ذلك يختصّ بمورد لم يجز فيه إلا قوله عليه السلام «رفع ما لا
يعلمون»،^٢ وذلك لعدم اختصاص لسان سائر الأدلة بموارد الامتنان.
وثانياً: أنّ ذلك يختلف باختلاف موارد أيضاً، فربما يكون ذلك موافقاً
للامتنان وإن كان مستلزماً لترتب حكم آخر كما مرّ نظيره في رفع جزئية ما
اضطرّ إليه.

ثانيهما: أنّه إذا علم المكلف بأنّ وجوب الحج - مثلاً - مترتب على عدم حرمة
التصوير الذي هو أحد مقدماته فيعلم إجمالاً بتوجه أحد التكليفين إليه، إمّا
وجوب الحجّ، أو حرمة التصوير ومقتضى العلم الإجمالي الاحتياط وعدم جريان
الأصلين في أطرافه فلا بدّ من اختصاص جريان البراءة بغير مثل هذه الموارد.
وفيه: أنّه إن كان التكليف الثاني كالحجّ مثلاً مترتباً على عدم تنجّز الأوّل
فهذا العلم الإجمالي يستحيل أن يكون منجزاً لأحد الطرفين، فإنّ منجزيته لحرمة

١. وسائل الشيعة ٢٥: ١١٨، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

التصوير مستلزم للقطع بعدم وجوب الحجّ واقعاً ولازمه ارتفاع العلم الإجمالي رأساً، كما أنّ منجزيته للحجّ مستلزم لعدم منجزيته لحرمة التصوير فيلزم عدم منجزيته للحجّ أيضاً؛ لأنّ شأن العلم الإجمالي أن يكون على نحو منجز لكلا طرفيه.

وأما إن كان التكليف الثاني مترتباً على عدم التكليف الأوّل واقعاً أو فعلاً فلا يجري فيه ذلك المحذور، لأنّ تنجزه لأحد الطرفين لا ينافي بقاء العلم الإجمالي بالنسبة إلى الطرف الآخر ولا لتنجزه، إلا أنّ مانعية العلم الإجمالي عن جريان الأصل إنّما هي لتعارضهما حيث يوجب جريانهما المخالفة القطعية العملية، وليس المقام كذلك؛ لأنّ النسبة بين الأصلين كنسبة الأصل السببي والمسببي لتأخر رتبة الثاني عن الأوّل بمرتين حيث إنّ الثاني يترتب على موضوعه وموضوعه على عدم الحكم الأوّل، ففي مرتبة الأصل الأوّل لا يجري الثاني حتّى يعارضه فتدبر.

ومنه يعلم: أنّ جريان الأصل حينئذٍ لا يكون مخالفاً للامتنان أيضاً؛ إذ به يخلّص عن الاحتياط اللازم بمقتضى العلم الإجمالي، فتدبر.

الشرط الثاني - الذي اعتبره الفاضل التوني رحمته - أن لا يكون جريانها موجبا للضرر على آخر وفي «الكفاية» أنّ كلّ مقام تعمه قاعدة نفي الضرر وإن لم يكن فيه مجال لأصالة البراءة، كما هو حالها مع سائر القواعد الثابتة بالأدلة الاجتهادية، إلا أنّه حقيقة لا يبقى لها مورد؛ بداهة أنّ الدليل الاجتهادي يكون بياناً وموجبا للعلم بالتكليف ولو ظاهراً. فإن كان المراد من الاشتراط ذلك فلا بدّ من اشتراط أن لا يكون على خلافها دليل اجتهادي، لا خصوص قاعدة الضرر

والحمد لله على كلِّ حال، انتهى كلامه رحمته ^١ وهذا كله في محله.
وقد وقع كلام الأعلام رحمته في هذا المقام بهذه المناسبة في بيان قاعدة الضرر
والضرار، وهي من القواعد المهمّة بها التي يترتب عليها آثار هامة، ولذلك قد
تعرّضوا لها هنا تارة، وفي مجموعة القواعد الفقيهية أخرى، وطيّ رسالات مستقلة
ثلاثة فترى أنّ الشيخ الأعظم رحمته تعرّض لها هنا وله رسالة مستقلة فيها طبع مع
كتابه المكاسب، كما أنّ شيخ الشريعة ألف في ذلك رسالة مستقلة أيضاً،
وكذلك المحقّق النائيني رحمته.
ونحن أيضاً نقتفي أثرهم هنا ونقول:

قاعدة الضرر والضرار

والكلام فيها يقع في مقامات: مدرکها ومفادها ونسبتها مع سائر الأدلة.

المقام الأول: في مدرکها

قد يدعى تواتر الأخبار على نفي الضرر والضرار^١ وفي «الكفاية» فليكن المراد به تواترها إجمالاً بمعنى القطع بصدور بعضها، لاختلافها لفظاً ومورداً^٢. والمراد من التواتر الإجمالي إمّا العلم الإجمالي بصدور بعضها، كما هو ظاهر كلام «الكفاية» أو تواترها مع اختلافها لفظاً ومورداً في شقص من المراد، وقد يسمّى الثاني بالمعنوى ولا مشاحة فيه.

وعلى أيّ حال، فلا بدّ من الاقتصار على المشترك بينها ونحتاج في غير المشترك إلى تنقيح ما ورد فيها. وإليك سردها:

١. ما في «الكافي» موثقة عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد

١. إيضاح الفوائد ٢: ٤٨.

٢. كفاية الأصول: ٤٣١.

عن أبيه، عن عبدالله بن بكير، عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن سمرة بن جندب كان له عذق (النخلة بحملها) في حائط لرجل من الأنصار، وكان منزل الأنصاري بباب البستان، فكان يمرّ به إلى نخلته ولا يستأذن، فكلمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء. فأبى سمرة، فلما تأبى جاء الأنصاري إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فشكا إليه وخبره الخبر، فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله وخبره بقول الأنصاري وما شكا، وقال صلى الله عليه وآله: إذا أردت الدخول فاستأذن. فأبى، فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله. فأبى أن يبيع، فقال: لك بها عذق يمدّ لك في الجنة فأبى أن يقبل، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للأنصاري: اذهب فاقلعها وارم بها إليه فإنه لا ضرر ولا ضرار»^١.

ورواه الصدوق بإسناده عن ابن بكير نحوه - ورواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد بن خالد بن محمد بن خالد مثله.^٢

٢. ما رواه في «الكافي» أيضاً عن علي بن محمد بن بندار عن أحمد بن أبي عبدالله عن أبيه، عن بعض أصحابنا، عن عبدالله بن مسكان، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام نحوه، إلا أنه قال: «فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: إنك رجل مضارّ ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن، قال: ثم أمر بها فقلعت (ورمي) بها إليه، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله انطلق فأغرسها حيث شئت»^٣.

٣. ما رواه الصدوق عليه السلام بإسناده عن الحسن الصيقل، عن أبي عبيدة الحذاء قال:

١. الكافي ٥: ٢٩٢ / ٢؛ وسائل الشيعة ٢٥: ٤٢٨، كتاب إحياء الموات، الباب ١٢، الحديث ٣.

٢. الفقيه ٣: ٢٣٣ / ٣٨٥٩؛ تهذيب الأحكام ٧: ١٤٦ / ٣٦.

٣. الكافي ٥: ٢٩٤ / ٨؛ وسائل الشيعة ٢٥: ٤٢٩، كتاب إحياء الموات، الباب ١٢، الحديث ٤.

قال أبو جعفر عليه السلام: «كان لسمره بن جندب نخلة في حائط بني فلان، فكان إذا جاء إلى نخلته ينظر إلى شيء من أهل الرجل يكرهه الرجل، قال: فذهب الرجل إلى رسول الله ﷺ فشكاه، فقال: يا رسول الله إن سمره يدخل عليّ بغير إذني فلو أرسلت إليه فأمرته أن يستأذن حتى تأخذ أهلي حذرهما منه، فأرسل إليه رسول الله ﷺ فدعاه، فقال: يا سمره ما شأن فلان يشكوك ويقول يدخل بغير إذني فترى من أهله ما يكره ذلك، يا سمره استأذن إذا أنت دخلت ثم قال رسول الله ﷺ: يسرك أن يكون لك عذق في الجنة بنخلتك، قال: لا قال: لك ثلاثة، قال: لا، قال ما أراك يا سمره إلا مضاراً، اذهب يا فلان فاقطعها واضرب بها وجهه»^١.

وهذه الروايات الثلاثة مشتركة في نقل قضية واحدة مع اختلاف فيها في قوله عليه السلام: «على مؤمن» يأتي البحث عنه.

وسمره - بفتح السين وضم الميم - ابن جندب من أصحاب النبي ﷺ وكان منافقاً؛ لأنه كان يبغض علياً عليه السلام، وكان بخيلاً، وهو الذي ضرب ناقه رسول الله ﷺ القصوى بعنزة كانت له على رأسها فشجها فخرجت إلى النبي ﷺ فشكته.

قال أبو جعفر الإسكافي: وروي أنّ معاوية بذل لسمره بن جندب مائة ألف درهم حتى يروي أنّ هذه الآية نزلت في علي عليه السلام: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ...»^٢ وإنّ الآية الثانية وهي «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ...»^٣ أنزلت في ابن

١. وسائل الشيعة ٢٥: ٤٢٧، كتاب إحياء الموات، الباب ١٢، الحديث ١.

٢. البقرة (٢): ٢٠٤.

٣. البقرة (٢): ٢٠٧.

ملجم لعنه الله فلم يقبل فبذل له مأتي ألف درهم فلم يقبل، فبذل ثلاثمائة الف درهم فلم يقبل، فبذل أربعمائة فقبل حينئذ.^١

قال ابن أبي الحديد: وكان سمرة أيام مسير الحسين عليه السلام إلى الكوفة على شرطة ابن زياد وكان يحرض الناس على الخروج إلى الحسين عليه السلام وقتاله.^٢ وعن «كامل» ابن أثير: لما هلك المغيرة ابن شعبة وكان والياً على الكوفة استعمل معاوية زياداً عليها فلما وليها صار إليها واستخلف على البصرة سمرة بن جندب، وكان زياد يقيم بالكوفة ستة أشهر وبالبحيرة ستة أشهر، فلما استخلف سمرة على البصرة أكثر القتل فيها فقال ابن سيرين: قتل سمرة في غيبة زياد هذه ثمانية آلاف فقال له زياد: أما تخاف أن تكون قتلت بريئاً، فقال: لو قتلت معهم مثلهم ما خشيت. وقال أبو السوار العدوي: قتل سمرة في غداة واحدة سبعة وأربعين كلهم قد جمع القرآن.^٣ وكل ذلك لا يؤثر في اعتبار السند، إذ ليس هو في السند وإنما هو مورد القضية.

٤. ما في «الكافي» أيضاً 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 بين أهل المدينة في مشارب النخل أنه لا يمنع نفع الشيء وقضى بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاً، وقال: لا ضرر و لا ضرار».^٤

١. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد ٤: ٧٢.

٢. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد ٤: ٧٨.

٣. الكامل في التاريخ ٣: ٤٦٢.

٤. الكافي ٥: ٢٩٣ / ٦؛ وسائل الشيعة ٢٥: ٤٢٠، كتاب إحياء الموات، الباب ٧، الحديث ٢.

قال شيخ الشريعة الأصفهاني: وفي النسخة المصححة عندي قوله: وقال: لا ضرر ولا ضرار (بدل فقال).^١

٥. ما رواه في «الكافي» أيضاً بالسند السابق عن عقبة بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قضى رسول الله ﷺ بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمسكن، وقال: لا ضرر ولا ضرار، وقال: إذا رقت الأرف وحدت الحدود فلا شفعة».^٢

ورواه الصدوق وزاد: «ولا شفعة إلا لشريك غير مقاسم».^٣

ورواه في «المجمع» بإضافة قوله ﷺ: «في الإسلام».^٤

واحتمل فيه انفصال الجمل وانقطاعها أتصلها به الراوي، كما هو دأبه في نقل قضايا الرسول ﷺ وعلى فرض الاتصال فلا بد أن يحمل على كونه حكمة لا علة.

٦. ومرسلة الصدوق في «المقنع»: رويت أنه جاء رجل إلى عمر بن الخطاب ومعه رجل فقال: إن بقرة هذا شقت بطن جملي، فقال عمر: قضى رسول الله ﷺ فيما قتل البهائم أنه جبار، والجبار الذي لا دية له ولا قود، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «قضى النبي ﷺ: لا ضرر ولا ضرار، إن كان صاحب البقرة ربطها على طريق الجمل فهو له ضامن» فإذاً تلك البقرة جاء بها صاحبها من

١. قاعدة لا ضرر، الشيخ الشريعة الأصفهاني: ١٦.

٢. الكافي ٥: ٢٨٠ / ٤؛ وسائل الشيعة ٢٥: ٣٩٩، كتاب الشفعة، الباب ٥، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ٢٥: ٤٠٠، كتاب الشفعة، الباب ٥، الحديث ٢.

٤. مجمع البحرين ٣: ٣٧٣.

السواد وربطها على طريق الجمل فأخذ عمر برأيه وأغرم صاحب البقرة ثمن الجمل»^١.

٧. ما في «المستدرک» عن «دعائم الإسلام»: روينا عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن جدار لرجل وهو سترة بينه وبين جاره سقط فامتنع من بنيانه قال: «ليس يجبر على ذلك...» فقيل له: فإن كان الجدار لم يسقط ولكن هدمه أو أراد هدمه إضراراً بجاره لغير حاجة منه إلى هدمه؟ قال: «لا يترك وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لا ضرر ولا ضرار وإن هدمه كلف أن يبنيه»^٢.

وهل كانت الجملة مستقلة في كلام النبي صلى الله عليه وآله كما رواه الإمام عليه السلام أو كان ضمن جملات، أو بيان حكم ولكن اتخذها الإمام عليه السلام منها؟ كل محتمل ولا يستفاد منه الأول.

٨. مرسله «الدعائم»: روينا عن أبي جعفر محمد عليه السلام عن أبيه، عن آباءه، عن علي عليه السلام «أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لا ضرر ولا ضرار»^٣.

٩. وما في «المستدرک» عن «الدعائم» أيضاً قال: روينا عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه عن آباءه عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لا ضرر ولا ضرار»^٤.

١٠. وروى أبو سعيد الخدري عنه عليه السلام أنه قال: «لا ضرر ولا ضرار في

١. مستدرک الوسائل ١٨: ٣٢١، كتاب الديات، أبواب موجبات الضمان، الباب ١٤، الحديث ٢.

٢. مستدرک الوسائل ١٧: ١١٨، كتاب إحياء الموات، الباب ٩، الحديث ١.

٣. دعائم الإسلام ٢: ٤٩٩ / ١٧٨١.

٤. مستدرک الوسائل ١٧: ١١٨، كتاب إحياء الموات، الباب ٩، الحديث ٢.

الإسلام». وأسنده ابن ماجة والدار قطني وصححه الحاكم في «المستدرک».^١
١١. مرسة الصدوق عليه السلام قال: وقال النبي ﷺ: «الإسلام يزيد ولا ينقص».^٢
وقال عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، فالإسلام يزيد المسلم خيراً ولا
يزيده شراً».^٣

وقال عليه السلام: «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه».^٤
ولعلها روايات ثلاث أو كان الثالثة متفرعة عليهما.
١٢. في «مجمع البحرين»: وفي حديث الشفعة قضى رسول الله بالشفعة بين
الشركاء في الأرضين والمساكن وقال «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام». قال:
وفي بعض النسخ: «ولا إضرار»، ولعله غلط.^٥
١٣. مرسة «الخلافة» في باب خيار الغبن: دليلاً ما روي عن النبي ﷺ أنه
قال: «لا ضرر ولا ضرار».^٦

١٤. مرسة ابن زهرة قال في باب خيار الغبن: ويحتج على المخالف بقوله:
«لا ضرر ولا ضرار».^٧
١٥. مرسة «التذكرة» عن النبي ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام».^٨

١. عوالي اللئالي ١: ٣٨٣.

٢. وسائل الشيعة ٢٦: ١٤، كتاب الإرث، أبواب موانع الإرث، الباب ١، الحديث ٩.

٣. وسائل الشيعة ٢٦: ١٤، كتاب الإرث، أبواب موانع الإرث، الباب ١، الحديث ١٠.

٤. وسائل الشيعة ٢٦: ١٤، كتاب الإرث، أبواب موانع الإرث، الباب ١، الحديث ١١.

٥. مجمع البحرين ٣: ٣٧٣ - ٣٧٤.

٦. الخلافة ٣: ٤٢.

٧. غنية النزوع ١: ٢٤٤.

٨. تذكرة الفقهاء ١١: ٦٨.

١٦. ما في «الكافي» عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن يزيد بن إسحاق شعر (سقر.خ) عن هارون بن حمزة الغنوي، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل شهد بغيراً مريضاً وهو يباع فاشتره رجل بعشرة دراهم فجاء وأشرك فيه رجلاً بدرهمين بالرأس والجلد، فقضى أنّ البعير برأ فبلغ ثمنه دنانير قال: فقال: «لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ فإن قال أريد الرأس والجلد فليس له ذلك. هذا الضرار وقد أعطي حقه إذا أعطي الخمس».^١

هذه جملة من الروايات التي عثرنا عليها ممّا ورد فيه جملة: «لا ضرر ولا ضرار».

وقد ورد عن طريق العامة أيضاً كذلك روايات:

١. ما في «نهاية» ابن أثير: ... فيه - أي في الحديث - «لا ضرر ولا ضرار».^٢

٢. ما رواه مالك بن أنس في موطنه مسألة ١٧٩ عن عمر بن يحيى المازني عن أبيه أنّ رسول الله ﷺ قال: «لا ضرر ولا ضرار».^٣

٣. ما رواه ابن ماجه في سننه عن عبادة بن الصامت أنّ رسول الله ﷺ قضى أن لا ضرر ولا ضرار.^٤

١. الكافي ٥: ٢٩٣ / ٤؛ وسائل الشيعة ١٨: ٢٧٥، كتاب التجارة، أبواب بيع الحيوان، الباب ٢٢،

الحديث ١.

٢. النهاية، ابن الأثير ٣: ٨١.

٣. الموطأ ٢: ٨٠٥ / ١٣.

٤. سنن ابن ماجه ٢: ٧٨٤ / ٢٣٤٠.

٤. ما رواه هو أيضاً عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ «لا ضرر ولا ضرار».^١

٥. في «مسند» أحمد بن حنبل قال: حدثنا عبد الله، حدثنا أبو كامل المجدي، حدثنا الفضل بن سليمان، حدثنا موسى بن عقبة، عن إسحاق بن يحيى بن الوليد بن عبادة بن الصامت عن عبادة قال: إن من قضاء رسول الله ﷺ: «أن المعدن جبار... وقضى أن لا ضرر ولا ضرار وقضى أنه ليس لعرق ظالم حقّ. وقضى...».^٢

وقد جمع عبادة بن الصامت في هذا الحديث من أقضية النبي ﷺ ما يقارب العشرين قضاءً، وعبادة من أصحاب رسول الله ﷺ ومن النقباء الإثني عشر ومن السابقين الذين رجعوا إلى أمير المؤمنين الكليلا ومن الذين مضوا على منهاج نبيهم ولم يغيروا ولم يبدلوا وكانت له مواقف بطولية في الشام ضد معاوية بن أبي سفيان فأبعد من جراء ذلك بأمر من عثمان إلى المدينة وتوفى في زمانه وكان من المعترضين عليه.^٣

قالوا: هذه ما بأيدينا من روايات العامة من نقل جملة لا ضرر ولا ضرار. نعم ورد في رواياتهم نقل قضية سمرة بأسناد متعددة في «سنن أبي داود».^٤ ومصاييح السنة البغوي^٥ و«الفائق في غريب الحديث»

١. سنن ابن ماجه ٢: ٧٨٤ / ٢٣٤١.

٢. المسند، أحمد بن حنبل ١٦: ٤٢١ / ٢٢٦٧٧.

٣. معجم رجال الحديث ٩: ٢٢٢ / ٦١٥٧.

٤. سنن أبي داود ٢: ٣٣٩ / ٣٦٣٦.

٥. مصاييح السنة ٢: ٣٧٢.

للمخشي^١ و«شرح نهج البلاغة» لابن أبي الحديد^٢ لكنّه ليس فيها جملة «لا ضرر ولا ضرار» وإنما ذكر في واحد منها قوله ﷺ: «أنت مضارّ...» مثل ما سبق من رواية أبي عبيدة الحذاء.

وهذه جملة ما ورد ممّا فيه الجملة المعروفة «لا ضرر ولا ضرار» ولكنّ التبعّ التامّ على ضوء ما حدث التمكنّ منه بعد العثور على الوسائل الكابوترة أظفرنا على روايات أخرى مّا ومنهم يأتي الإشارة إلى بعضها طوال البحث، والطالب يرجع إلى قاعدة لا ضرر للسيد السيستاني - مدّ ظله العالی -^٣.

أضف إلى ذلك ما ورد في شتّى مسائل الفقه معللاً بالضرر أو ما يشابه التعليل أو أخذ في الموضوع أو في ترتب الحكم عليه، وقد نقل جمعاً منها مصحح رسالة السيد الخميني ﷺ لقاعدة الضرر والضرار في ذيلها.^٤ وأظنّ أنّه مأخوذ من رسالة الضرر للشيخ المرحوم الميرزا ابوالفضل الزاهدي ﷺ وله السبق.

وينبغي التنبيه على أمرين:

الأمر الأوّل: قال الشيخ ﷺ في الرسالة: قد ادّعى فخر الدين في «الإيضاح» في باب الرهن تواتر الأخبار على نفي الضرر والضرار...^٥.

وتعرّض له في «الكفاية» - كما أشير - وقال: وقد ادّعى تواترها مع اختلافها لفظاً وموردًا، فليكن المراد به تواترها إجمالاً، بمعنى القطع بصدور بعضها.

١. الفائق في غريب الحديث ٢: ٤٤٢.

٢. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد ٤: ٧٨.

٣. راجع: قاعدة لا ضرر ولا ضرار، السيد السيستاني: ١١.

٤. الرسائل، رسالة في قاعدة لا ضرر (تحقيق مجتبي الطهراني) ٢: ١٤.

٥. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٤٥٧.

والإنصاف: أنه ليس في دعوى التواتر كذلك جزاف، وهذا مع استناد المشهور إليها موجب لكمال الوثوق بها وانجبار ضعفها، مع أنّ بعضها موثقة، فلا مجال للإشكال فيها من جهة سندها كما لا يخفى.^١

ولا يخفى عليك أنّ التواتر الإجمالي إنّما يغني عن ملاحظة السند في مدلولها المشترك أي ما اشترك الكلّ في الدلالة عليه، وأمّا ما يستفاد من بعضها دون بعضها الآخر فنحتاج في اعتبارها إلى ملاحظة سند الرواية التي يستفاد منها ذلك الخصوصية.

فقد يقال: لا ينبغي الإشكال في صدور قوله: «لا ضرر ولا ضرار»؛ لاشتهاره بين الفريقين وورود الروايات المستفيضة به، كما أنّ وروده في ضمن قضية سمرة ممّا لا إشكال فيه، فقد ورد من طرفنا بتوسّط «الكافي» و«الفقيه» و«التهذيب» بأسانيد مختلفة، مع اختلاف في المتون اختلافاً غير جوهري، فيطمئن الناظر فيها بأنّ هذا الاختلاف إنّما وقع لأجل النقل بالمعنى واختلاف دواعي الناقلين في نقل تمام القضية وإسقاط بعضها...^٢

وأنت خبير بأنّ قضية سمرة وإن روي مستفيضة وهي الحجّة، إلاّ أنّه لم يرد جملة «لا ضرر ولا ضرار» فيها إلا في رواية ابن بكير وابن مسكان الناقلين عن زرارة دون غيرهما. وحينئذٍ فدعوى الاستفاضة فيه بلا دليل وإن نسلم دعوى الاستفاضة في ثبوت القضية.

وأما وروده مستقلاً فقد جزم به المحقّق النائيني رحمته الله اتكّالاً على خبر «الدعائم»

١. كفاية الأصول: ٤٣١ - ٤٣٢.

٢. الرسائل، رسالة في قاعدة لا ضرر (تحقيق مجتبي الطهراني) ٢: ١٥.

ومرسلة الصدوق وابن أثير و«المجمع» و«التذكرة»^١.
 لكنّ الإنصاف أنّ هذا ظهور بدوي واحتمال التقطيع فيها قويّ، فما ادّعى
 بعض الأعاظم - على ما نقله السيّد الخميني رحمته من قوله: وعلى أيّ حال وروده
 مستقلاً على الظاهر ممّا لا إشكال فيه^٢ - محل نظر.

هذا. مضافاً إلى عدم حجّية أكثرها، بل كلّها إلا مرسله الصدوق.
 وقد ورد أيضاً ذيل روايتي عقبة في الشفعة ومنع فضل الماء، وظاهرهما
 كونهما مذيّلين بهذا الذيل، لكن قد يقع التشكيك في هذا الظهور من شيخ
 الشريعة وتبعه المحقّق النائيني رحمته؛ لما يأتي منه رحمته من تفسير «لا» في الحديث
 بالنهي وهو لا يناسب تذييل الحديث به، وحاصل ما يستشهد به عليه وجوه
 أربعة:

١. مقايسته مع نقل عبادة بن صامت الجامع لعشرين قضاءً منها: قضى أنّه لا
 ضرر ولا ضرار، ومنها: أنّه قضى بالشفعة، ومنها: أنّه قضى بين أهل المدينة أنّه لا
 يمنع نفع بئر وقضى بين أهل البادية أنّه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل الكلاء.
 قال شيخ الشريعة رحمته في رسالته بعد نقل الحديث: وهذه الفقرات كلّها أو جلّها
 مروية من طرقنا موزعة على الأبواب، وغالبها برواية عقبة بن خالد وبعضها
 برواية غيره وجملة منها برواية السكوني، والذي اعتقده أنّها كانت مجتمعة في
 رواية عقبة عن أبي عبدالله عليه السلام، كما في رواية عبادة بن الصامت إلا أنّ أئمة
 الحديث فرقوها على الأبواب... .

١. منية الطالب ٣: ٣٦٧.

٢. الرسائل، رسالة في قاعدة لا ضرر (تحقيق مجتبي الطهراني) ٢: ١٧.

وقال ما ملخصه: أنه يظهر بعد التروّي أنّ الحديث الجامع لأقضية النبي ﷺ كان معروفاً بين الفريقين. أمّا من طرقنا فبرواية عقبة بن خالد عن الصادق عليه السلام. وأمّا من طرق أهل السنّة فبرواية عبادة...، وقد عرفت المطابقة بينهما من غير زيادة ولا نقيصة، بل بعين تلك الألفاظ غالباً إلاّ الحديثين الأخيرين المرويين عندنا من غير زيادة قوله: لا ضرر ولا ضرار، وهو يورث الوثوق بأنّ الأخيرين أيضاً كانا موافقين لما رواه عبادة.^١

٢. أنه لو كان هذا من ذيل الحديث لزم خلوّ روايات عقبة من نقله في قضاياها مع أنه من أشهرها.

٣. عدم تناسبه لمعنى لا ضرر.

قال النائيني رحمه الله: إنّ حديث لا ضرر إنّما يمكن اعتباره ذيلاً لحديث الشفعة إذا كان مصححاً لجعل حقّ الشفعة بحسب مفاده ومحتواه، ولكنّه ليس كذلك؛ لأنّ مفاده هو نفي الحكم الضرري، إمّا ابتداءً، أو بلسان نفي الموضوع، والضرر في مورد ثبوت حقّ الشفعة إنّما يأتي من قبل بيع الشريك حصّته، فلو كان ذلك مورداً للقاعدة لزم الحكم ببطان البيع، ولو كان الضرر ناشئاً من لزوم البيع لزم الحكم بثبوت الخيار بأن يكون له حقّ ردّ البيع إلى البائع، وأمّا جعل حقّ الشفعة له لجبران الضرر وتداركه بأن ينقل المبيع إلى ملكه فهو إنّما يكون مستنداً إلى قاعدة لا ضرر إذا كانت دالة على جعل حكم يتدارك به الضرر، ولكنّها لا تدلّ على ذلك، وإنّما تدلّ على نفي الحكم الضرري.^٢

١. قاعدة لا ضرر، شيخ الشريعة الأصفهاني: ١٩ - ٢٠.

٢. منية الطالب ٣: ٣٧٠؛ مصباح الأصول ٢: ٦٠٥؛ قاعدة لا ضرر ولا ضرار، السيّد السيستاني: ٤٦.

٤. إنَّ بيع الشريك وكذا منع فضل الماء ليسا مقتضياً للضرر فضلاً عن أن يكون علّة له أو حكمة غالبية، ويلزم منه أن يكون الضرر معممًا ومخصّصاً، وأن يكون مشرعاً وأن ترفع بالضرر الأحكام التي يلزم منها عدم النفع، وسيأتي توضيحه.

ويرد على الأوّل:

١. إنَّ أحاديثنا أوثق وأضبط فلم لا يكون الأمر بالعكس بأن يقال: إنَّ النبي ﷺ قد ذكره في المورد بل الموارد وقطعها عبادة وذكرها كقضاء مستقلّ.

٢. الإشكال في سند رواية عبادة بأنّه:

(أ) إنَّ عبادة وإن كان موثقاً إلا أنّه لا طريق لنا لإثبات وثاقة غيره من رجال سند الحديث المذكور؛ لأنّهم غير مذكورين في كتبنا.

(ب) الراوي عنه إسحاق وهو لم يدرك عبادة، كما نصّ على ذلك البخاري والترمذي وابن عدي وغيرهم فالحديث مرسل منقطع الإسناد.

(ج) ما ذكره من معروفة أقضية النبي ﷺ عند العامّة بهذه الرواية لا شاهد عليه، بل قد تفرّد هو بروايته مجتمعة وتفرّد بنقلها عنه إسحاق وتفرّد بروايتها عن إسحاق موسى بن عقبة.

(د) لم يوجد هذا الحديث بطوله في مجاميعهم الحديثية المهمّة كالصحيح الستّة، بل لم ينقل جملة «لا ضرر ولا ضرار» في شيء من صحاحهم إلا في «سنن ابن ماجّة» و«مسند أحمد بن حنبل»، وفيه كلام وسيع حيث لم يكن الجمع بنفسه، بل جمعه ابنه عبدالله وأضاف إليه روايات لم يروها أحمد، كما مرّ فكيف

يدعى شهرتها ومعروفيتها.

٣. إن مقتضى كونه من قضاياه كونه مصدرًا بصدرًا يقيناً فلا بد وأن يكون له صدر، فنقله في رواية عبادة غير مصدر بصدر خال عن السداد وحاك عن التقطيع.

٤. إن احتمال كونه من تقطيع أصحاب الحديث للرواية أو جمعهم لها يقتضي أن يكون ذلك مذكوراً إما في ذيل قضية الشفعة أو خبر منع فضل الماء، لا كليهما فلا محالة كان أحدهما من تتمّة الحديث، ولم يحتمل ذلك إلا في واحد منهما ومع ذلك لم يذكر واحد منهما في رواية عبادة.

ومما ذكر يظهر النظر في البيان الثاني؛ إذ لم يكن هذه الجملة من قضاياه عليه السلام استقلالاً حتى يلزم خلوه ما رواه عقبه عنه، بل كان ذلك إما ذيل قضية سمرة أو خبر الشفعة أو منع فضل الماء، وقد أقطعه عبادة وإلا لم يعد من القضايا.

هذا مضافاً إلى أنه لم يعلم أن كان عقبه في مقام جمع تمام قضاياه عليه السلام، ولا أن الإمام عليه السلام كان متصدياً لبيان تمامها، ولعله لم يسمع من الإمام عليه السلام إلا بعضها؛ لعدم بيانه عليه السلام أو عدم سماعه.

وأما الثالث، فيأتي في بيان الرواية من الالتزام بهذا المعنى وهو تدارك الضرر ولتكن الرواية شاهدة عليه، لا التسلم على غيره من المعاني والتصرف في الحديث.

مضافاً إلى أنه لا سبيل في مورد الرواية إلى نفي الحكم الضروري إلا بذلك، فإن إبطال البيع بتأً ومنع المالك عن بيع ماله أو جعل الخيار للشريك ضرر على

البايع أيضاً، ولا سبيل للجمع بين نفي الضررين إلا بذلك.
وأما الرابع، فتوضيحه على ما هو ملخص كلامه: أنّ الترابط بين لا ضرر وبين
جعل حقّ الشفعة إمّا بلحاظ كون الأول علّة للثاني، أو بلحاظ كونه حكمة
لتشريعه وكلاهما باطل.

أما الأول، فلأنّ الضرر إذا كان علّة للحكم فلا بدّ أن يدور الحكم مداره، وهو
غير متحقّق في المقام بلا إشكال، فإنّ الحكم بالشفعة غير محدّد بترتب الضرر
الشخصي للشريك من البيع، بل بين موارد ثبوت حقّ الشفعة وتضرر الشريك
بالبيع عموم وخصوص من وجه... إذاً لا يصحّ إدراج الحكم بثبوت الشفعة تحت
كبرى لا ضرر.

وأما الثاني، فلأنّ وقوع الضرر على الشريك أمر اتّفاقي، وعلّة التشريع وإن لم
يعتبر كونها أمراً دائماً ولكنّه يعتبر أن تكون أمراً غالبياً أو كثير الوقوع، فإنّ
الضرر الاتّفاقي ليس بتلك المثابة من الأهلية بحيث يجعل له حكم كليّ لثلا يقع
فيه الناس.^١

وقد قرّره عليه السيّد الخميني رحمته الله أيضاً - بعد دفع البيان الأوّل والثاني شديداً -
بالجمع بين البيان الثالث والرابع وملخصه: أنّه لا يكون تعليلاً لأنّ أخذ مال
الشريك شفعة ومنع فضول الماء لا يندرجان في قوله لا ضرر ولا ضرار وكذا
حكمهما. وأيضاً لا يكون نفي الضرر علّة موجبة لأخذ الشفعة ومنع فضل الماء
أو لحكمهما؛ لعدم التناسب بينهما.

وأما امتناع كونه علّة للتشريع، فلأنّ الميزان فيها أن يكون الموضوع مندرجاً

١. منية الطالب ٣: ٣٧١.

في كلّي لا على نحو الكلّية أو يترتب على متعلّق الحكم أو موضوعه لا بنحو الترتب الكلّي والعلّي، ولا يمكن تشخيص الموارد المترتبة عن غيرها وتعريفه للمكلف بحيث لا يقع بخلاف الواقع....

ومعلوم أنّ الموردین لیساً بهذه المثابة، فإنّ أخذ ملك الشريك شفعة لا يترتب عليه دفع الضرر في مورد من الموارد، فإنّه على فرض تحقّق الضرر يكون هو دائماً مرفوعاً بأمر متقدّم طبعاً على الأخذ بالشفعة، وهو عدم لزوم بيع الشريك ومنع فضل الماء لا يكون موجِباً للضرر، بل لعدم النفع تأمل^١.
وأنت خبير بأنّ ما ذكره في الذيل يرجع إلى الإشكال الثالث وقد عرفت دفعه.

وأما ما ذكره النائيني رحمته الله وشيخ الشريعة فيرد عليه:

أولاً: النقض بقصة سمرة حيث إنّ الدخول بلا استئذان لا يكون ضررياً دائماً. وثانياً: أنّ عدّ ضرره اتّفاقياً ممنوع، ولذلك ترى أنّ أهل السنّة يستدلّون أنفسهم بلا ضرر حتّى في الجار (إنّه لمّا كانت الشفعة إنّما المقصود منها دفع الضرر وهذا المعنى موجود في الجار وجب أن يلحق به...)^٢.

وثالثاً: أنّ الحكمة لا تلزم أنّ تكون غالبياً، بل قد يكون نادراً لكن لا يمكن إيكاله إلى أشخاص المكلفين وكان المحتمل هاماً فيصحّ أن تصير حكمة لحكم عامّ.

وأما عدم كون منع فضل الماء ضرراً فيرد عليه:

١. بدائع الدرر في قاعدة نفي الضرر: ٤٩ - ٥٠.

٢. بداية المجتهد ٢: ٢٥٤.

أولاً: أنه يمكن أن يكون ذلك في المياه المباحة العامة.
 وثانياً: القول بعدم جواز ذلك في المياه الخاصة أيضاً وأنّ فضله حقّ للعموم.
 وثالثاً: أنّ النهي إنما هو لكون المقصود منعهم عن فضل الكلاء العامة كما
 فسره بذلك في «فتح الباري» نقلاً عن المهلب قال: المراد رجل كان له بئر
 وحولها كلاء مباح - وهو ما يرمى - فأراد الاختصاص به فيمنع فضل بئره وأن
 ترده نعم غيره للشرب ولا حاجة به إلى الماء الذي يمنعه وإنما حاجته إلى
 الكلاء وهو لا يقدر على منعه، لكونه غير مملوك له فيمنع الماء فيتوفّر له
 الكلاء...^١

وذكر هذا المعنى للحديث في «الوافي» وقال: قيل كان بعضهم يمنع فضل
 الماء من مواشي المسلمين حتى لا يأكل مواشيهم الشعب والكلاء الذي حول
 مائه، فنهى عليه السلام عن المنع، لأنّه لو منع لم ينزل حول بئره أحد فحرموا الكلاء
 المباح حينئذٍ.^٢

فتلخص: أنه لا ينبغي قبول تقطيع الرواية وترك ظهورها في الاتحاد بمجرد
 مثل هذه الوجوه الضعيفة، وإلا فلا يبقى لنا ظاهر معتمد إلا ما شدّ من الظواهر
 القريبة إلى النصّ، فتدبرّ.

الأمر الثاني: قوله عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار» مقيد بقوله عليه السلام: «في الإسلام» في
 بعض الروايات، و«على مؤمن» في مرسله ابن مسكان. ومقتضى القاعدة تقديم
 الزائد على الناقص.

١. فتح الباري ١٢: ٢٩٦ - ٢٩٧.

٢. الوافي ١٨: ١٠١٦.

واختار خلافه النائيني عليه السلام تبعاً لشيخ الشريعة. أمّا قيد «في الإسلام» فقد علّله بأمور:

١. عدم وجود زيادة: في الإسلام في نقل الخاصّة والعامّة إلا في مرسله ابن أثير ولا أدري من أين جاء به ابن أثير، فلا يصل النوبة إلى ملاحظة تقدّم الزيادة على النقيصة...^١

وأيدّه السيّد الخميني عليه السلام في رسالته بأنّه: لم نجد في شيء من الروايات المعتمدة كلمة «في الإسلام» فإنّ ما نقل كذلك إنّما هي مرسله صدوق والعلامة وابن أثير، ولا يبعد أخذ العلامة من الصدوق، ولعلّ منشؤه اشتباه النسخ ومنشأ الاشتباه كلمة «فالإسلام» فكتسب مكرراً،^٢ ثمّ أوضح عليه السلام ذلك مشروحاً وأصرّ عليه.

٢. إنّ هذه الزيادة من الزيادات المأنوسة المألوفة مثل «لا رهبانية في الإسلام» و«لا شغار في الإسلام» فيرجّح احتمال الزيادة على النقيصة.

٣. كثرة الناقلين للفاقد دون الواجد ولم ينقل هذه الزيادة إلا في مرسله الصدوق ولعلّه أخذ منه سائر المرسلات.

٤. احتمال أن يكون القيدان باجتهاد من الراوي.

وأورد على الأوّل أولاً: بعدم اختصاص نقل الزيادة في مصادر العامّة بنقل ابن أثير، بل روي ذلك في روايات ثلاث غير ابن أثير.

وثانياً: أنّ ما ذكره من عدم معلومية مصدر ابن أثير ليس في محلّه، فإنّ

١. منية الطالب ٣: ٣٦٤ - ٣٦٥.

٢. بدائع الدرر في قاعدة نفي الضرر: ٥٥.

مصدره هو كتاب «غريب الحديث والقرآن»... كما نقله السيستاني.
 وثالثاً: أنه نقل ذلك في «العوالي» الذي نقل الحديث عن الشهيد الأول عليه السلام في بعض مصنّفاته عن أبي سعيد الخدري، وهو أحد رواة العامّة ممّا يظهر منه أنه نقل الحديث من مصادرهم. والآن بأيدينا روايات كثيرة عن طرقهم تبلغ أكثر من ثمانية رواية.

هذا من طرق العامّة. وأمّا الخاصّة فالعمدة نقل الفقيه عليه السلام مع إسناده إلى الإمام عليه السلام جزماً. واحتمال الاشتباه من النسخ لا يتمّ حجة على ذلك ولا شاهداً عليه خصوصاً مع الدقّة والإتقان في نقل الأحاديث في الجوامع الحديثية ولم يحتمل أحدهم اختلاف النسخة فيه. هذا أولاً.

وثانياً: أنّ الصدوق عليه السلام إنّما رواه في مقام الاحتجاج والاستدلال، وسياق كلامه وسائر ما يستدلّ به شاهد على اتّكاله على هذه الزيادة. فإنّه عليه السلام ذكر هذا الحديث في سياق الاحتجاج على العامّة في قولهم: إنّ المسلم لا يرث من الكافر، فقال عليه السلام: إنّ الله عزّ وجلّ إنّما حرّم على الكفّار الميراث عقوبة لهم بكفرهم، كما حرّم على القاتل عقوبة لقتله، فأما المسلم فلا يجرم وعقوبة يحرم الميراث؟! وكيف صار الإسلام يزيد شراً؟! مع قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «الإسلام يزيد ولا ينقص» ومع قوله عليه وآله السلام: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام». «فالإسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيد شراً». ومع قوله عليه وآله السلام: «الإسلام يعلوا ولا يعلى عليه...». فيلاحظ أنّ احتجاجه بحديث «لا ضرر ولا ضرار» مبنيّ على أنّ إسلام المرء لا يوجب ضرراً عليه، وهذا يتوقّف على ثبوت تلك الزيادة...^١

١. قاعدة لا ضرر ولا ضرار، السيّد السيستاني: ٨٠ - ٨٤.

نعم، إن الصدوق عليه السلام إنما رواه في مقام الاحتجاج على العامة كما مرّ، وذلك لا يقتضي إلا وجودها في أسناد العامة، ولا يلزم ثبوته في طرق الخاصة أيضاً. وهذه النكته ممّا يوجب ضعف الوثوق بالرواية وإن بنينا على اعتبار مراسلات الصدوق عليه السلام المستندة إلى الإمام عليه السلام جازماً.

وأما الثاني وهو كونه من الزيادات المأنوسة المألوفة فيشكل عليه: أولاً: أنه لا موجب للأخذ بهذه المناسبات إلا لرفع التعارض بين الروايتين، والحال أنه لا تعارض في الروايات، إذ التعارض إنما يكون مع فرض الاتحاد وأما مع التعدّد فلا، ولا شاهد على اتّحاد مرسله الصدوق مع سائر الروايات الخالية عن هذه الإضافة وصدوره عن النبي صلى الله عليه وآله مرّة واحدة فيؤخذ بكليهما.

وثانياً: أنّ الألفة بهذا القيد كما يمكن أن يكون موجّباً للزيادة كذلك يمكن أن يصير موجّباً للنقيصة بما أنّه معلوم، ولا حاجة إلى ذكره.

وأما الثالث فيجانب بأنّ كثرة الناقلين معارض بقلة الوسائط أو احتمالها فيضعّف فيها احتمال الخطاء والغفلة.

وأما الرابع فبأنّ احتمال كون الزيادة بالاجتهاد معارض باحتمال كون النقيصة كذلك كما أشير.

وأما قوله: «على مؤمن» فيحتمل كون اختلاف النقل من الإمام عليه السلام في قصّة سمرة حيث إنّ داعيه إنّما كان بيان سوء خصلة سمرة.

مع احتمال كون هذه الكبرى مشهورة، وإنّما أشار إليها الإمام عليه السلام في كلّ رواية بلفظ ويشكلهما أنّ الروايتين الواجدة والفاقدة كليهما منقولتان عن زرارة عن الإمام عليه السلام فلم يصدر من الإمام عليه السلام إلا واحدة، والاختلاف إنّما نشأ في نقل

زرارة أو الناقلين عنه، فيبقى التعارض في النقل وتقدم الزيادة على النقيصة.
لكن الذي يسهل الخطب أن المشتمة على الزيادة مرسله لا تتم حجة ولا
يمكن الاعتماد عليها في نفسها.

وقد يؤيد عدم كون هاتين الزياتين من النبي ﷺ بعدم اختصاص نفي
الضرر بالإسلام ولا بالمؤمن، بل هو كذلك في القوانين البشرية العقلانية أيضاً،
وإن كان يتجاوز عنه كثيراً، فتخصيصه بالإسلام والمؤمن لا يخلو عن شناعة.
وإن كان يمكن التخلص عن ذلك بما يأتي في بيان معنى لا ضرار من كون
المراد منه هو الضيق والحرَج، وذلك من بركات الإسلام ويختص بالمؤمن مثل
قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾.^١ فيصح القيدان لقوله: «لا
ضرار» وإن لم يصح لقوله: «لا ضرر» فتدبر.

المقام الثاني: في بيان مفاد القاعدة

وينبغي أولاً الكلام في معنى مفرداتها، ثم تفريد الكلام في ما يستفاد من الجملة
التركيبية فنقول: قد ذكر للضرر معانٍ مختلفة، فعن «الصحاح»: أنه خلاف النفع.^٢
وعن «القاموس»: أنه ضد النفع.^٣ واعترض عليه بأن الضدان هما أمران وجوديان
والضرر أمر عدمي.^٤

وفي «الكفاية» أنه ما يقابل النفع من النقص في النفس أو الطرف أو العرض

١. الحج (٢٢): ٧٨.

٢. الصحاح ٢: ٧١٩.

٣. القاموس المحيط ٢: ٧٧.

٤. قاعدة لا ضرر ولا ضرار، الصدر: ١٤٢.

أو المال تقابل العدم والملكة^١ ولا بدّ من تصحيح قوله بأنّه مقابل المنفعة، لأنّ الضرر اسم مصدر.

وفيه نظر؛ إذ لا يقال على عدم النفع - ولو فيما من شأنه النفع - الضرر عرفاً مطلقاً، وإطلاقه في بعض الموارد مبنيّ على نوع من التسامح. والأظهر أنّه النقص في المال الموجود أو الطرف أو العرض أو النفس كذلك.

وأما «الضرار» فهو مصدر باب المفاعلة من ضارّه يضارّه، لا من المجرد وإلاّ فهو تكرار بارد مع أنّه لا يناسب قوله ﷺ: «إنك رجل مضارّ».

وفي «الكفاية»: أنّ الأظهر أن يكون الضرار بمعنى الضرر جيء به تأكيداً كما يشهد به إطلاق المضارّ على سمرة وحكي عن «النهاية»، لا فعل الإثنيين وإن كان هو الأصل في باب المفاعلة ولا الجزاء على الضرر، لعدم تعاهده من باب المفاعلة. وبالجملة لم يثبت له معنى آخر غير الضرر...^٢

وبيانه أنّه قد ذكر لمعنى الضرار احتمالات وأقوال:

الأول: أنّه فعل الإثنيين والضرر فعل الواحد.

الثاني: أنّه المجازاة على الضرر.

الثالث: أنّه الإضرار بالغير بما لا ينتفع به بخلاف الضرر، فإنّه الإضرار بما

ينتفع.

الرابع: أنّهما بمعنى واحد، وقد ذكر هذه المعاني الأربعة ابن الأثير في

١. كفاية الأصول: ٤٣٢.

٢. كفاية الأصول: ٤٣٢.

«النهاية»،^١ وظاهرها أنه مشترك لفظي بين هذه المعاني.

الخامس: أنه بمعنى الضيق. ذكره في «القاموس» وقال: إنه الضيق والشدة وسوء الحال.^٢

والظاهر أنه أخذ منه «المنجد» وفيه أنه: ضدّ النفع والشدة والضيق وسوء الحال.^٣

السادس: أنه الإضرار العمدي والضرر أعمّ منه، مال إليه المحقق النائيني رحمته.^٤ وما قيل حول هذه المعاني المذكورة بعضها يرجع إلى إثبات أو إنكار مجيء الكلمة بالمعنى المدعى وبعضها إلى كونه المراد في هذا الحديث.

أمّا من الجهة الأولى، فقد وقع الكلام في المعنى الأخير - بعد تسليم نقل اللغة سائر المعاني - بعدم معهوديته في واحد من كتب اللغة، وادّعى المدعى وروده في موارد شتى من الآيات الكريمة بهذا المعنى، كما في قوله تعالى: «وَلَا تُمْسِكُوهُمْ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا»^٥، وقوله تعالى: «لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ»^٦، وقوله تعالى: «وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ»^٧ - بناءً على كونه اسم فاعل ثلاثي لا رباعي - . وقوله تعالى: «مَنْ بَعُدَ وَصِيَّةً يُوصَىٰ بِهَا أَوْ

١. النهاية، ابن الأثير ٣: ٨١ - ٨٢.

٢. القاموس المحيط ٢: ٧٧.

٣. المنجد: ٤٧٧.

٤. منية الطالب ٣: ٣٧٨.

٥. البقرة (٢): ٢٣١.

٦. البقرة (٢): ٢٣٣.

٧. البقرة (٢): ١٠٢.

دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ^١، وقوله تعالى: ﴿لَا تَضَارُّوهُنَّ لِتَضَيَّقُوا عَلَيْهِنَّ...﴾^٢. ولكنَّ التمسك بموارد الاستعمال لا يغني من الحق شيئاً؛ إذ لقائل أن يقول كل ذلك بمعنى الضرر، والضرر العمدي أخص منه ومن مصاديقه، وقد استعمل في معناه العام وانطبق على هذا المورد أي الضرر العمدي، لا كونه معناه الخاص بخلاف المعنى الأول وهو المفاعلة.

وإدعى المحقق الأصفهاني^٣ أنه نسلم كونه من باب المفاعلة وهو الاحتمال الأول، لكن باب المفاعلة ليس دائماً بمعنى فعل الإثنين، بل وضعت لقيام الفاعل مقام إيجاد المادة وكون الفاعل بصدد إيجاد الفعل وذلك يفيد العمد. وذلك كما في قوله تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ﴾^٤.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ...﴾^٥ ولعل الشاهد على كونه بمعنى العمد كونه في سبيل الله.

وعلى أي حال فالمحصل من كلماتهم أن الضرار يأتي بالمعاني الخمسة السابقة ذكرها، وإنما المهم في المقام تعيين ما هو المراد في الحديث بما يناسب له بالقرينة فنقول:

١. النساء (٤): ١٢.

٢. البقرة (٢): ٢٣١.

٣. البقرة (٢): ٩.

٤. التوبة (٩): ١١١.

٥. نهاية الدراية ٤: ٤٣٧ - ٤٣٩.

كونه بمعنى الضرر يوجب التأكيد البارد والتأسيس خير منه.
ولكن سائر المعاني من كونه بمعنى فعل الاثنين أو الضرر العمدي أو
المجازاة على الضرر أو الضرر بما لا ينتفع به أيضاً نوع تأكيد أيضاً، فإنّ كلّها من
قبيل ذكر الخاصّ بعد العامّ.

ومع ذلك فرق واضح بين ذكر الخاصّ الجليّ الذي يشمله العامّ متيقناً
وبوضوح كفعل الاثنين، بل بالأولوية كالضرر الذي لا ينتفع به أو الضرر
العمدي، وبين ذكر الفرد الخفيّ الذي يمكن أن يتوهم عدم شمول العامّ له،
كالمجازاة على الضرر الذي قد يمكن دعوى الانصراف عنه لو لا التصريح به،
فيكون الأولى من بين المعاني المذكورة هذا المعنى أي كونه بمعنى المجازاة
على الضرر.

ولكنّ الذي يشكل عليه عدم موافقته للمذكور في قضية سمرة؛ إذ قوله ﷺ
«إنّك رجل مضارّ» في رواية ابن مسكان ورواية الصدوق يعلن بأنّ التعليل
بقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار» إنّما هو بفقرة «لا ضرار»، مع أنّ إضراره لم يكن
مجازاة وإن كان يمكن تأويله بالإشارة إلى سريرة سمرة! وهو كما ترى، فيبقى
احتمال إرادة المعنى الأخير وهو أن يكون بمعنى التضييق وإيصال الحرج
والمكروه وهذا المعنى يوافق مورد قصة سمرة أولاً؛ ويناسب الآيات المذكورة
في بيان النائيبي ﷺ شاهداً على كونه بمعنى العمدي. ثانياً؛ وبه ينحلّ مشكلة
التعليل في روايتي الشفعة ومنع فضل الماء. ثالثاً؛ ويناسب بعض الآيات الأخرى
التي يمكن أن تذكر مؤيداً له. رابعاً؛ ولا يكون هذا المعنى تأكيداً حتّى بنحو

ذكر الخاصّ بعد العامّ، بل تأسيس وتوسعة لمعنى القاعدة ويترتب عليه ثمرات جمّة خامساً.

وبيان ذلك: أمّا موافقته لقضية سمرة فواضحة؛ إذ لم يكن لدخوله بلا إذن ضرر على الأنصاري وإنّما كان ذلك موجبا للإحراج عليه والتصريح في بعض رواياته بأنك رجل مضارّ يعلن بأنه ليس مراد النبي ﷺ الاستدلال بقوله ﷺ لا ضرر بل بقوله لا ضرار فيناسب هذا المعنى.

وأما الآيات المستشهد بها في كلام النائيني ﷺ على مدّعاها من كونه بمعنى الإضرار العمدي فتناسب الإحراج أيضاً، كما في قوله تعالى: ﴿لَا تُمَسِّكُوهُمْ ضِرَاراً لِّتَعْتَدُوا﴾^١، فَإِنَّ إِمْسَاكَهُمْ فِي حَالَةِ الْحَرَجِ وَالضِّيقِ وَالْمَشَقَّةِ اعْتِدَادٌ عَلَيْهِمْ وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ﴾^٢، أَي لَا يَجْعَلُهُ فِي الشَّدَّةِ وَالضِّيقِ وَقَوْلُهُ تَعَالَى ﴿وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^٣، أَي لَا يُوجِبُ عَلَيْهِمْ ضَيْقاً وَلَا حَرَجاً وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دِينٍ غَيْرِ مُضَارٍّ﴾^٤، أَي لَا يَكُونُ الْوَصِيَّةُ بِنَحْوِ يَوْجِبُ الضِّيقَ وَالشَّدَّةَ عَلَى الْوَرِثَةِ،^٥ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ.

١. البقرة (٢): ٢٣١.

٢. البقرة (٢): ٢٣٣.

٣. البقرة (٢): ١٠٢.

٤. النساء (٤): ١٢.

٥. والعجب من رسالة السيّد الخميني ﷺ حيث قال: «إنّ المضار» في آية الوصية بمعنى الإضرار المالي بالورثة... مع أنّ كلّ وصية مستلزم للإضرار المالي بالورثة، وذلك قرينة على أنّ المراد غيره ويناسب الضيق، إذ كثيراً ما يكون الوصية ضرراً ولكن لا يكون ضيقاً وشدة. [منه غفر الله له]

وأما روايتي الشفعة ومنع فضل الماء فإننا وإن استوجهناه بارتباط الحكم فيهما بلا ضرر بنحو بيان الحكمة، لكنّ الحمل على الحكمة خلاف الظاهر جداً، خصوصاً في مقام القضاء، لكن لا ريب أنّ بيع الشريك ومنع فضل الماء يوجب الضيق والشدّة.

وهذا المعنى لا يكون تأكيداً بنحو، بل تأسيس لحكم وقاعدة جديدة يترتب عليها ثمرات جمّة.

ويمكن تأييد ذلك بأنّه كما أنّ المجعول في الشرع الإسلامي أن لا حرج في الدين ولذلك يسقط التكاليف الإلهية عند الحرج، كذلك لا يجوز إحراج الناس بعضهم لبعض، وقد دلّ على ذلك في بعض موارد الأدلّة الخاصّة، كما في إجباره على بيع داره لأداء دينه ومطالبة الدين عند العسر ولزوم النظرة إلى ميسرة، وغير ذلك ممّا ورد فيه دليل خاصّ ومنع من أمثاله بالدليل العامّ بقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار».

وبهذا المعنى أيضاً ينحلّ السؤال في الجمع بين قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا أَذَاقَهُمْ مِنْهُ رَحْمَةً إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ * لِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ فَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾^١
﴿وَإِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ... يَفْنَطُونَ﴾^٢

فإنّه يستلّ هنا عن كيفية الجمع بين الآيتين، حيث إنّ الأولى تدلّ على أنّهم عند الضرر دعوا ربهم، وفي الثانية أنّهم إذا أصابتهم سيئة - وهو الضرر أيضاً - إذا

١. الروم (٣٠): ٣٣ - ٣٤.

٢. الروم (٣٠): ٣٦.

هم يقنطون ولا يدعون الله!؟

ولذلك فقد يجمع بينهما بتخصيص الأولى بالثانية من حيث اختصاص الثانية،
بما إذا كانت السوء بما قدّمت أيديهم أو نتيجة لأعمالهم!!

ولعلّه واضح الفساد؛ إذ كون السيئة بما قدّمت أيديهم بيان من الله تعالى
لكشف الواقع من دون أن يكون معناه أنّ الفاعل يرى ذلك ويعلم به.

مضافاً إلى أنّه لا يناسب ذلك تعليلاً للقنوط، بل العكس أولى.

ولكن يمكن أن يقال: إنه لا تهافت بينهما أصلاً، فإنّ مسّ الضرر إنّما هو قبل
إصابة السوء حين كان في خطره واحتماله فيوجب الضيق وسوء الحال، وهو
الذي يعبر عنه بالضرر والضرأء وهنا يناسب الدعاء والإنابة، وأمّا بعد الإصابة
فالذين ليس لهم الإيمان يقنطون.

نعم يشكل ذلك في قوله تعالى: «وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ»^١، فإنّ
الظاهر تعدّدهما وتغاير معنى الضرار والضيق. لكن نقول إنّ ما بيّناه في معنى
الضرار بمعنى الضيق ليس بمعنى الاختصاص وعدم جواز استعماله في معنى
آخر، بل قد مرّ قبول أنّه مشترك بين المعاني المتعدّدة؛ وإنّما يتعيّن المراد في كلّ
مورد بخصوصيات المقام والقرائن، والمدعى أنّ الضرار بمعنى الضيق في المقام
بما مرّ من القرائن.

ومنه يظهر: أنّ تفسير أئمة اللغة الضرار في الحديث بمعنى أن لا يجازيه على
الضرر أو بمعنى فعل الإثنين لا يضرّ بما ذكرنا؛ لأنّه ليس من بيان اللغة في

١. الطلاق (٦٥): ٦.

المقام، بل اجتهاد منهم في المراد منه هنا، ولا حجّة لقولهم علينا، ولا حاجة إلى تفصيل ما تجسّمه السيّد الخميني رحمته الله فراجع.^١

الكلام في الهيئة التركيبية

فبعد عدم إمكان الأخذ بظاهرها الأوّلي، فإنّ ظاهرها نفي وجود الضرر مع أنّه موجود، فلا بدّ من حملها على محامل قال بكلّ منها قائل:
أحدها: الضرر المجرد عن التدارك فوجوب التدارك في الشريعة المقدّسة مصحّح لدعوى عدمه.

وأورد عليه الشيخ رحمته الله «بأنّه أردأ الوجوه وإن قال به بعض الفحول». وأوّلًا: لأنّ الضرر الخارجي لا ينزل منزلة العدم بمجرد الحكم بوجوب التدارك خصوصاً لو كان مجرد التكليف دون الوضع، وإن كان يمكن ذلك لو تدارك خارجاً.

وثانياً: أنّ ذلك لا يناسب قوله في الإسلام، إذ الظاهر منه كون الإسلام ظرفاً للنفي لا كون الظرف هو الخارج كقوله رحمته الله «لا حرج في الدين» وهو نفي الحكم الضروري.

وثالثاً: أنّه لا يجري في الأحكام الضرري على المكلف، وإنّما يختصّ بإضرار بعض على بعض...^٢

ويمكن الذبّ عن الأوّل والثاني بتقريب أنّ مراده ليس نفي الضرر في

١. بداية الدرر في قاعدة لا ضرر: ٧٠ - ٧٢.

٢. رسائل فقهية، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٣: ١١٤ - ١١٥.

الخارج بلحاظ وجوب تداركه، بل المراد نفيه في عالم التشريع بهذا اللحاظ، فهو يناسب قيد في الإسلام أيضاً.
وأما الثالث، فلعلّ القائل يلتزم به.

وفي «القواعد الفقهية» - بعد الإشارة إلى ما تقدم - أورد عليه بأمرين آخرين يعتقد أنّهما يخربان بنيانه من القواعد:

الأوّل: أنّه لو كان المراد النفي في عالم التشريع فلا داعي إلى التقييد، بل كان ينفي مطلقاً فيرجع إلى القول الثالث الذي سيأتي.

والثاني: أنّ التدارك أيضاً لا يكفي في سلب اسم الضرر.^١

والأوّل، مخدوش بأنّه ليس مراده على ذلك التقريب التقييد بالتدارك، وإنّما جعل النظر إلى التدارك مصحّحاً للدّعاء فتخالف ذلك القول بالتباين لا الإطلاق والتقييد، إذ مصحّح الادّعاء في القول الثالث هو نفي الحكم الضروري أو كونه المراد حقيقة من دون ادّعاء.

وأما الثاني ففيه: أنّه ليس المراد عدم كونه ضرراً حقيقة وواقعاً بلحاظ التدارك وأنّه لا يصدق عليه اسم الضرر، بل أنّ ذلك مصحّح للدّعاء كما في «أشباه الرجال ولا رجال».^٢

نعم، يرد عليه أنّ ذلك احتمال يحتاج إلى الإثبات والقياس بسائر الاحتمالات، وعند ذلك نرى أنّها لا يناسب الروايات الواردة فيه ذلك الجملة؛ إذ ليس فيها الحكم بالتدارك إلا فيما عن «دعائم الإسلام» في هدم الجدار.

١. القواعد الفقهية، المكارم الشيرازي ١: ٦٣.

٢. نهج البلاغة: ٧٠.

القول الثاني: أن يكون المراد منه النهي التكليفي عن الضرر. حكي ذلك عن العناوين وأصرّ عليه شيخ الشريعة الأصفهاني رحمته الله^١ وذكر في ذلك بياناً شافياً وأمثلة كثيرة ونظائر حتى لا يرد عليه أن النهي بمعنى النهي وإن كان ليس بعزيز إلا أنه لم يعهد من هذا التركيب مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾،^٢ وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لَا مِسَاسَ﴾،^٣ أي لا تقربني ولا تمسني، كما في المجمع^٤ وقوله رحمته الله: «لا جلب ولا جنب ولا شعار في الإسلام» وقوله رحمته الله: «لا جلب ولا جنب ولا اعتراض». وقوله رحمته الله: «لا إحصاء في الإسلام ولا بنیان كنيسة». وقوله رحمته الله: «لا حمى في الإسلام ولا مناجشة...». وقوله رحمته الله: «لا سبق إلا في خفّ أو حافر أو نصل». وقوله رحمته الله: «لا اصمات يوم إلى الليل». وقوله رحمته الله: «لا ضرورة في الإسلام» وقوله رحمته الله: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق». وقوله رحمته الله: «لا هجر بين المسلمين فوق ثلاثة أيام». وقوله رحمته الله: «لا غش بين المسلمين...»^٥.

وقد يعترض عليه بأن الأمثلة المذكورة لم يستعمل النهي بمعنى النهي بل قد استعمل في معناه الحقيقي وإن كان يستفاد منه التحريم والزجر أيضاً.^٦ وهذا الإشكال أجنبي عما ادّعاه رحمته الله، فإنه لم يصرّ على استعمال «لا» بمعنى

١. قاعدة لاضرر، الشيخ الشريعة الأصفهاني: ١٨.

٢. البقرة (٢): ١٩٧.

٣. طه (٢٠): ٩٧.

٤. مجمع البحرين ٤: ١٠٦.

٥. قاعدة لاضرر، شيخ الشريعة الأصفهاني: ٢٤.

٦. القواعد الفقهية، المكارم الشيرازي ١: ٦١.

النهي مجازاً، بل قال ﷺ: وليعلم أنّ المدعى أنّ حديث الضرر يراد به إفادة النهي عنه، سواء كان هذا باستعمال التركيب في النهي ابتداءً، أو أنه استعمال في معناه الحقيقي وهو النفي، ولكن لينتقل منه إلى إرادة النهي... .

إلى أن قال: فالمدعى أنّ الحديث يراد به إفادة النهي لا نفي الحكم الضري ولا نفي الحكم المجعول للموضوعات عنه، ولا يتفاوت في هذا المدعى أنّ استعمال النفي في النهي بأيّ وجه، وربما كانت دعوى الاستعمال في معنى النفي مقدّمة للانتقال إلى طلب الترك أدخل في إثبات المدعى، حيث لا يتّجه عليه ما يستشكل في المعنى الأوّل: من أنه تجوّز لا يصار إليه.^١

وعليه فيمكن تقريب مدّعه بتقريبات ثلاث:

١. كون خبر لا محذوفاً أي لا ضرر جائزاً أو مجوّزاً.
٢. كونه جملة خبرية في مقام الإنشاء. ويظهر الثمرة بينهما بحكومته على الأوّل على الأدلّة الأولى دون الثاني.

٣. كون المعنى نفي الضرر ادّعاءً والمصحح لنفيه تحريمه من الشارع، فالمدعى إرادة هذا المعنى من مثل هذا التركيب وقد اعترف به المستشكل.

والإنصاف أنّ استعمال هذا التركيب بمعنى النهي والتحريم غير قابل للإنكار في الجملة إلا أنه مستلزم لنوع من التصرف في ظاهر اللفظ، وهو خلاف الأصل إلا أن يدلّ عليه دليل أو لم يكن هناك طريق آخر، وليس الموارد المذكورة المدعى كونه من هذا القبيل في الكثرة بمثابة يحدث ظهوراً ثانوياً في هذا المعنى، فإنّ استعماله في خلاف هذا المعنى أيضاً كثير، كما سرّده في

١. قاعدة لا ضرر، شيخ الشريعة الأصفهاني: ٢٨.

«الرسائل»^١ والأمثلة المستشهد بها في كلامه أيضاً قابل للتأمل، فإن كثيراً منها لا يختصّ بالنهي التحريمي، بل المستفاد منها نفي الحكم التكليفي والوضعي معاً. نعم قد لا يكون في مورد حكم وضعي حتى يرفع لكن مفاد اللفظ مع ذلك عام وإليك تلك الأمثلة:

١. «فَلَا رَقَتْ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ»^٢ فإنه لا تأبى عنه نفي الحكم الوضعي أيضاً وإنما دلّ على كونه لمجرد الحرمة الروايات الخاصة.
 ٢. «لَا مِسَاسَ»^٣ ليس في مورده حكم وضعي.
 ٣. «لا جلب ولا جنب ولا شغار في الإسلام»^٤. فالمراد من الأولان فيحتمل أن يكون المراد من الجلب جلب عامل جباية الزكوات الغنم من البادية إلى القرية حتى يتفحص عنها ومن الجنب تباعد صاحب الغنم لها من القرية إلى الصحراء حتى لا يراها العامل. ويحتمل أن يكون المراد من الجلب معاونة الراكب في السبق على سوق فرسه بزجره، ومن الجنب سوق فرس آخر في السبق حتى يركبه عند ضعف الأول.
- وعلى المعنى الأولى لا مورد للحكم الوضعي فيه وعلى الأخير يختصّ بالوضع، إذ يكون المراد حينئذٍ بطلانه.
- وأما قوله: «لاشغار في الإسلام» فمختصّ بالوضع كما لا يخفى.

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٤٦٠.

٢. البقرة (٢): ١٩٧.

٣. طه (٢٠): ٩٧.

٤. وسائل الشيعة ٢٠: ٣٠٣، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، الباب ٢٧، الحديث ٢.

٤. «لا إحصاء في الإسلام»^١ لا مورد للوضع فيه.
٥. «ولا بنيان كنيسة»^٢ يعم الوضع أيضاً، إذ الموقف لذلك باطل... إلى غير ذلك.

وأقول: إنّ مقايضة الجملة المبحوث عنها مع كثير من الجمل المشار إليها في غير محلّه. إذ العنوان الذي وقع مدخولاً لـ«لا» قد يكون له حكماً في الشرع بعموم دليل أو كان له ذلك في الشرائع السابقة أو كان كذلك في العرف؛ فالظاهر في هذه الموارد نفي ذلك الحكم بلسان نفي موضوعه كما في «لا ربا بين الوالد وولده»^٣ و«لا سهو للإمام مع حفظ المأموم»^٤ و«لا رهبانية في الإسلام»^٥ و«لا شغار في الإسلام»، فيدلّ على عدم الحكم تكليفاً كان أو وضعاً.

وإنّما الكلام في مثل ذلك العنوان الذي لم يكن له حكم لا في الشرع ولا في الشرائع السابقة فيدعى كونه في مقام النهي، ويحتمل كونه بمعنى عدم الجعل في الشريعة، كما يدّعيه الشيخ عليه السلام كما في «لا حرج في الدين» كما يأتي. هذا كلّ مضافاً إلى أنّ صرف الحرمة لا تكفي دليلاً للحكم بالقلع أو الشفاعة فالروايتين شاهد على خلافه عليه السلام.

القول الثالث: أن يكون المراد من الضرر الحكم الضرري الذي جعله ورفعته

١. كنز العمال ٤: ٣٨٣ / ١١٠٢٥.

٢. كنز العمال ٤: ٣٨٣ / ١١٠٢٥.

٣. وسائل الشيعة ١٨: ١٣٥، كتاب التجارة، أبواب الربا، الباب ٧.

٤. وسائل الشيعة ٨: ٢٣٩، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٤.

٥. دعائم الإسلام ٢: ١٩٣ / ٧٠١.

بيد الشارع من باب ذكر المسبب وإرادة السبب، كما فهم ذلك عدّة من الأعلام من كلام الشيخ رحمته.

واعترض عليه في «الكفاية» بشاعة استعمال اللفظ الموضوع للمسبب وإرادة خصوص سبب من أسبابه^١ وسيأتي الكلام في ذلك.

القول الرابع: ما في «الكفاية» من أنّ الظاهر أن يكون «لا» لنفي الحقيقة - كما هو الأصل في هذا التركيب - حقيقة أو ادّعاءً كناية عن نفي الآثار - كما في مثل «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد» و«يا أشباه الرجال ولا رجال» فإنّ قضية البلاغة في الكلام هو إرادة نفي الحقيقة ادّعاءً، لا نفي الحكم أو الصفة كما لا يخفى، ونفي الحقيقة ادّعاءً بلحاظ الحكم أو الصفة غير نفي أحدهما ابتداءً مجازاً في التقدير أو الكلمة.

إن قلت: إنّ الضرر لا يترتب عليه أثر حتّى يرفع بلحاظ رفعه، والأحكام الذي مجعول بعنوان الضرر لا يرفع بهذا قطعاً.

قلت: إنّ الحكم الذي أريد نفيه بنفي الضرر هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها أو المتوهم ثبوته لها كذلك في حال الضرر لا الثابت له بعنوانه؛ لوضوح أنّه العلة للنفي^٢.

وفي حاشيته على «الفرائد»: بمعنى أنّ الشارع لم يشرع جواز الإضرار بالغير أو وجوب تحمّل الضرر عنه...، مثل «لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج»، أو يقال مثلاً: «لا قمار ولا سرقة ولا أكل أموال الناس بالباطل في الإسلام» حيث إنّ

١. كفاية الأصول: ٤٣٢ - ٤٣٣.

٢. كفاية الأصول: ٤٣٢.

الظاهر منها نفي تشريع ما يناسب الموضوع المنفيّ فيها من الأحكام. ولا يخفى أنّه من الشائع المتعارف في المحاورات، التعبير عن نفي حكم الموضوع بنفيه، بخلاف التعبير عن نفي السبب بنفي مسببه.^١

أقول: ولتحقيق مراده نرجع إلى ما تعلقنا عليك آنفاً:

١. إنّ كثيراً يستعمل نفي الموضوع لنفي الحكم الثابت للموضوع بعموم أو إطلاق أو يتوهم ثبوته له أو الثابت له في الشرائع الماضية أو العرف كما في قوله عليه السلام: «لا ربا بين الوالد وولده»^٢ و«لا شكّ لكثير الشكّ»^٣ و«لا رهبانية في الإسلام»^٤ حتّى إنّ يقال إنّ هذا النفي له نظر إلى الحكم المجعول الأولى وإلا لم يكن للنفي محلّ.

٢. إنّ الأحكام المجعولة أو المتوهمة للموضوع قد يكون بنحو الحكم التكليفي المتعلّقة به المتقدّم عليه رتبة وقد يكون بنحو الحكم الوضعي المتأخّر عنه رتبة ويصحّ تعبير الآثار في الثاني دون الأول. فالمنفيّ في لا ربا بين الوالد وولده حرّمته، وفي «لا طلاق إلا على طهر»^٥، أو «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^٦

١. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٢٨٢.

٢. وسائل الشيعة ١٨: ١٣٥، كتاب التجارة، أبواب الربا، الباب ٧، الحديث ١، وفيه: «ليس بين الرجل وولده ربا».

٣. أنظر: وسائل الشيعة ٨: ٢٢٧، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٦.

٤. دعائم الإسلام ٢: ١٩٣ / ٧٠١.

٥. وسائل الشيعة ٢٢: ٢٤، كتاب الطلاق، أبواب مقدّماته وشروطه، الباب ٩، الحديث ٣.

٦. عوالي اللئالي ٣: ٨٢ / ٦٥؛ مستدرک الوسائل ٤: ١٥٨؛ كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة،

الباب ١، الحديث ٥ و ٨.

هو الصحّة وإسقاط الإعادة والبيونة وهو اثره.

إذا عرفت هذا، فلنرجع إلى كلام المحقّق الخراساني ونقول:

إنّ ظاهر الحاشية هو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع أي نفي حكم الضرر، وحيث إنّ له حكم خاصّ فالمنفيّ هو الحكم المناسب المتوهّم له من جوازه أو وجوب تحمّله، وهذا يرجع إلى النهي بيان آخر، وبيان آخر إنّ المراد من الضرر هو نفسه لا الفعل الضرري، والمراد من نفيه نفي الحكم المناسب له، كجواز الإضرار بالغير أو تحمّل ضرر الغير.

وأما ما في «الكفاية» فيناسب الثاني من نفي الموضوع بداعي نفي آثاره، والمنفيّ هو الفعل الضرري، لكنّه يرد عليه أولاً: أنّه ليس للضرر أثر حتّى ينفي بلحاظه، كما أشار إليه بنفسه، بل يلزم منه خلاف المطلوب ولذا قال بنفي آثار الفعل الضرري، وليس الضرر عنواناً للفعل الموجب للضرر مع كونه خلاف ظاهر ما وقع في عنوان الدليل.

إن قلت: فكيف تقولون في مثل: رفع الخطاء والنسيان والمراد منه رفع

المخطي والمنسيّ.

قلنا أولاً: إنّ لا سبيل فيه غير ذلك بخلاف المقام.

وثانياً: إنّ الخطاء والنسيان سبب للفعل فيصحّ أن يكون المراد رفع نفس

الخطاء لا المخطي، والمراد منه رفع آثاره الذي هو الفعل فليس المراد منه

المخطي والمنسيّ.

وثالثاً: كيف يجمع في هذا البيان عند نفي الموضوع بين نفي الآثار ونفي

الأحكام، فينتج في مثل البيع الغبني الضرري عدم لزومه، وفي مثل الوضوء عدم

وجوبه والأول أثر وسبب والأخير مسبب، وهل هذا إلا الجمع بين اللحاظين.
ورابعاً: لو كان المراد نفي الموضوع بداعي نفي الآثار لزم منه نفي جميع
آثاره، ففي مثل البيع الضروري لابد وأن يقال ببطلانه وكأنه لم يكن، لا أنه ينفي
لزومه فقط. إلا أن يقال برفع الجهة التي ينشأ منه الضرر فيرجع إلى ما أفاده
الشيخ رحمته من نفي الحكم الضروري.^١

فلنرجع حينئذٍ إلى مبنى الشيخ رحمته وهو كون المراد نفي الحكم الضروري بذكر
المسبب وإرادة السبب، لا بمعنى استعمال اللفظ الموضوع للمسبب وإرادة
السبب مجازاً في الكلمة، بل بمعنى نفي الحقيقة ادعاءً والمصحح للادعاء نفي
سببه فلا يرد عليه ما أورده في «الكفاية».^٢

وهذا الاستعمال كثير، كما في «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»،^٣ أي
حكم يلزم منه الحرج، لكنه لا يناسب المقام من حيث إنَّ فاعل الضرر على هذا
هو الشارع وإنَّ الشارع لا يضرُّ بكم، مع أنَّ الظاهر من مناسبات الروايات أنَّ
الفاعل هو الناس كما قال: «إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ».^٤

والمحصَّل من الأقوال وما ذكرنا في توجيه كلِّ منها:
أنَّ النفي إنَّما تعلق بحقيقة الضرر، لكنه لا حقيقة بل ادعاء.
إمَّا باعتبار عدم تجويزه والمنع منه شرعاً كما هو معنى النهي.

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٤٦٠.

٢. تقدّم في الصفحة ٥٨٦.

٣. الحجّ (٢٢): ٧٨.

٤. وسائل الشيعة ٢٥: ٤٢٩، كتاب إحياء الموات، الباب ١٢، الحديث ٤.

أو باعتبار وجوب تداركه.

أو باعتبار نفي الحكم الضرري الذي هو منشأ الضرر.

أو باعتبار نفي الآثار وما يترتب على العنوان الذي هو مصداق الضرر.

وقد عرفت أن الأول: لا يناسب الحكم بالشفعة؛ إذ لا حرمة في البيع.

والثاني: لا يناسب رواية سمرة، إذ ليس فيها تدارك.

والثالث: لا يناسب قوله عليه السلام: «أنت رجل مضارب».

والرابع: لأنه لا ينفي آثار الضرر - لو كان له أثر - وحمله على آثار الفعل

بعنوانه الأولي مخدوش بما أنه ليس الضرر عنواناً للفعل، بل الفعل ضرري وإنما

الضرر مسبب عنه، مضافاً إلى كونه خلاف الظاهر.

وهنا تقرب آخر حكى عن العلامة الحائري رحمته الله يسلم من ذلك الإشكال، وهو

أن يكون بمعنى نفي الحقيقة ادعاءً لكن لا في الخارج، بل في وعاء الشريعة

ويكون المصحح للادعاء، دفاع الشرع عن تحقق الضرر بأي نحو ممكن.

وليعلم أنه رحمته الله لم يتعرض في «الدرر» للبحث عن قاعدة لا ضرر وإنما

حكى ذلك عنه تلامذته، ففي رسالة السيد الخميني رحمته الله: إن نفي الضرر

والضرار إنما هو في لحاظ التشريع وحومة سلطان الشريعة، فمن قلع أسباب

تحقق الضرر في صفحة سلطانه بنفي الأحكام الضررية والمنع عن إضرار الناس

بعضهم بعضاً، وحكم بتداركه على فرض تحققه يصح له أن يقول: لا ضرر في

مملكتي وحوزة سلطاني وحمى قدرتي. وهو رحمه الله كان يقول إنه بناء على

هذا يكون نفي الضرر والضرار محمولاً على الحقيقة لا الحقيقة الادعائية...^١

١. بدائع الدرر في قاعدة نفي الضرر: ٧٩.

ثم استشكل على كون النفي حقيقة.

وفي نقل شيخنا العراقي رحمته: بل المراد نفيها ادعاءً بملاحظة نفي علة وجودها، كما في «لا رفق ولا فسوق ولا جدال في الحج» بمعنى سد أبواب تلك الأمور شرعاً، وكذا بسد أبواب الضرر، سواء كان حكم الشرع أم إضرار بعض الناس بعضاً، بعدم جعل الأول وتحريم الثاني وإيجاب التدارك على فرض العصيان...^١ وقد قرّر ذلك بعض الفضلاء بتقرير كامل، ثم أشار إلى ما في النقلين المتقدمين من دلالة الحديث على أنّ الضرر الحادث أيضاً متدارك، فأورد عليه بأن مفاد الحديث أنّ الضرر غير موجود من رأس ويكفي له سد باب وجوده وحينئذٍ يفرض عصيان أحكامه فرض لا يناسب مبنى هذه الأخبار.^٢ وفيه أولاً: أنّ حدوث الضرر ووجوده قد لا يكون مستنداً إلى العصيان بل إلى السهو والخطأ.

وثانياً: النظر الجامع يقتضي فرض العصيان أيضاً، ونفي الضرر حينئذٍ لا يكون إلا بالتدارك، وهذا المعنى أنسب لنفي الحقيقة. وهو وإن كان مطلقاً في كلام القائل أي أعم من الضرر بمعنى إضرار الناس بعضهم بعضاً أو إضرار الشارع بهم، لكن لنا أن نقول باختصاصه بالقسم الأول بالشواهد الموجودة التي يأتي البحث عنها. وأورد عليه - بل وعلى غيره من تقارير النفي الادّعائي - أولاً؛ بأنه لا مصحح لهذا الادعاء بعد ما يرى من الأحكام الضرورية الكثيرة كالخمس

١. درر الفوائد، المحقق الحائري: ٥٠٦ - ٥٠٧.

٢. تسديد الأصول ٢: ٢٧٢.

والزكوة وغيرهما وثانياً: أنّ صرف عدم التشريع أو التحريم، بل الحكم بالتدارك لا يوجب قلع مادة الإضرار ليصحّ تلك الدعوى، بل المصحّح له هو الانتهاء الواقعي فلا تصحّ تلك الدعوى.^١

أقول: أمّا الأول قد تقدّم أنّه نلتزم بعدم شموله للأحكام الضرري، بل هو منصرف عنه ويختصّ بنفي إضرار الناس بعضهم بعضاً. وأمّا الثاني، فإنّه على فرض الانتهاء واقعاً كان النفي حقيقة ولم يفتقر إلى الادّعاء!

فإذا تمّ هذا التقريب فلو لوحظ مع احتمال كونه بمعنى النهي فقط يكون مقدّمًا عليه؛ لما تقدّم من كونه خلاف ظاهر اللفظ الموضوع له، ويناسب هذا المعنى مع مورد الرواية وقوله ﷺ: «إذهب فاقلعها...» فإنّ هذه عويصة أشار إليها الشيخ رحمه الله وقد ذبّ عنه كلّ بطريق لكنّ الصحيح أنّه لم يكن في المورد طريق آخر لدفع الضرر أو الضرار عن الأنصاري.

وليسلم أيضاً عن الإشكال الثاني الذي أشكله الشيخ من لزوم تخصيص الأكثر، فإنّ تلك الموارد كلّها من قبيل الضرر اللازم من حكم الشرع، فتدبّر. وهناك احتمال آخر وهو أن يكون الجملة نهياً سلطانياً كما في رسالة السيّد الخميني رحمه الله قال: اعلم أنّ هاهنا احتمالاً آخر ربما كان أقرب الاحتمالات بملاحظة شأن صدور الرواية من طرفنا وبملاحظة لفظها الوارد من طرق الناس ولا بدّ لبيانته من ذكر مقدمات:

الأولى: أنّ لرسول الله ﷺ في الأمة شؤوناً: أحدها النبوة والرسالة... ثانيها

١. تهذيب الأصول ٣: ١٠٨ - ١٠٩.

مقام السلطنة والرياسة والسياسة... .

وثالثها مقام القضاة والحكومة الشرعية... .

فللنبي ﷺ بيان أحكام الله والقضاة وصدور الأحكام السلطانية.
الثانية: كل ما ورد بلفظه قضى أو حكم أو أمر وأمثالها ليس المراد بيان
الحكم الشرعي، ولو أريد منه ذلك لا يكون إلا مجازاً أو إرشاداً إلى حكم
الله... .

ولذلك قلما ترى ورود تلك التعبيرات بالنسبة إلى سائر الأئمة عليهم السلام حيث لم
تكن لهم الرياسة والسلطنة الظاهرية ولا القضاء والحكم بحسب الظاهر، ولو
يرى ذلك منهم فهو ما حكم الله تعالى على خلاف ظاهره.

الثالثة: يمكن صدور الأحكام السلطانية بغير هذه الألفاظ أيضاً كنصب
الحكام، وكما في الحكم بين الناس من تعبير بـ «قضيت أو حكمت».

الرابعة: لا بأس لتأييد ما ذكر الإشارة إلى بعض ما ورد هذه الألفاظ
كقوله ﷺ: «إنما أفضى بينكم بالبينات والأيمان...» وما ورد بلفظ قال أو يقول
 وأمثال ذلك، وكان المستفاد منه هو القضاء أو الأمر المولوي السلطاني فكثير
أيضاً يطلع عليه المتتبع مثل ما روي أنه ﷺ قال: «اقتلوا المشركين واستحيوا
شيوخهم وصبيانهم» والظاهر أن هذا أمر سلطاني متوجه بالجوش.

ومن ذلك رواية عقبة بن خالد المتقدمة برواية الصدوق في من شقّ القناة
بجنب قناة الآخر وفيها: قضى رسول الله ﷺ بذلك وقال: «إن كانت الأولى
أخذت ماء الأخيرة لم يكن لصاحب الأخيرة على الأول سبيل».

وإذا عرفت ما ذكرنا: فاعلم أن حديث لا ضرر... قد نقل عن «مسند أحمد»

برواية عبادة بن الصامت في ضمن قضايا رسول الله ﷺ ولفظه: وقضى أن لا ضرر ولا ضرار، فهو من أحكامه بما أنه سلطان وأنه نهى عن الضرر والضرار بما أنه سائس الأمة ورئيس الملة وسلطانهم وأميرهم، فيكون مفاده أنه حكم رسول الله ﷺ وأمر بأن لا يضر أحد أحداً، ولا يجعله في ضيق وحرَج ومشقة، فيجب على الأمة طاعة هذا النهي المولوي السلطاني بما أنها طاعة السلطان المفترض الطاعة.

فالحمل على النهي الإلهي وكونه نهياً من قبل الله - كما اختاره شيخ الشريعة - تبعاً لشراح الحديث خلاف الظاهر مع أن شراح الحديث كابن الأثير والسيوطي وغيرهما لم يظهر من عباراتهم المنقولة إلا كون لا ضرر بمعنى لا يضر أخاه، وأما كونه من قبل الله أو من قبل الرسول فلم يظهر منهم.

وأما ما ثبت وروده من طرفنا فهو قضية سمرة، ولم يرد فيه «قضى» أو «أمر» أو «حكم»، وإنما ورد فيها «قال» لكن التأمل في صدرها وذيلها يشرف الفقيه بالقطع بأن لا ضرر ولا ضرار حكم صادر منه ﷺ بنحو الآمرية والحاكمية بما أنه سلطان ودافع للظلم عن الرعية...^١

ولا يخفى: أن محصل هذا الاحتمال يرجع إلى تأييد ما تقدم بيانه عن شيخ الشريعة ﷺ إلا أن مدعاه ﷺ أنه نهى إلهي ومدعى الأخير أنه نهى نبوي بما أنه سلطان وحاكم. ولا فرق بينهما من حيث الآثار، ومع ذلك يمكن أن يلاحظ عليه:

أولاً: أنه فرق بين لفظة «أمر» وبين لفظة «حكم» أو «قضى»، فإن الأول أمر

١. بدائع الدرر في قاعدة نفي الضرر: ١٠٥ - ١١٥.

سلطاني وأما الأخيرتين فيحتمله وكونه من قبيل القضاوة وظاهرهما الثاني.
وثانياً: أنّ الظاهر كون نتيجة ما بينه من المقدمات كونه من القضايا لا من
الأوامر السلطانية، حيث عبّر عنه في رواية عبدة بلفظة «قضى»، مع أنّ وروده في
قضية سمرة التي ثبت وروده فيها، بل وفي روايتي شفعة ومنع فضل الماء إنّما
كان في مقام الاختلاف والتشاجر أيضاً.

وثالثاً: أنّ تقسيم أقوال النبي ﷺ بالأقسام الثلاثة ممّا لا ريب فيه، بل هناك
قسم رابع وهو ما يسمّى بفرائض النبي ﷺ فيكون مفاد قوله حكماً من أحكام
الشرعية الإلهية، كما في ركعتي الأخيرتين في الصلاة، إلا أنّ الظاهر كون
المقصود من تلك البيانات المفصلة تأييد كون الجملة بمعنى النهي، ولعلّ
المرتكز في ذهنه أنّه بناءً على كونه حكماً سلطانياً لا يأتي إلا بمعنى النهي، مع
أنّ تقريبه بسائر الاحتمالات أيضاً ممكن، ولعلنا نقول على فرض كونه سلطانياً
أيضاً يأتي فيه احتمال الشيخ ﷺ والمحقق الخراساني وما عن صاحب «الدرر» ﷺ.

ورابعاً: أنّه قد ورد روايات متعدّدة متضمّناً لاستشهاد الأئمة عليهم السلام بهذه العموم
في موارد شتى، وذلك لا يناسب كونها قضايا واردة في موارد شخصية جزئية،
فلا بدّ وأنّ يحمل على كونها علّة لما حكم به في ذلك القضاء لا نفس ما حكم
به. وحينئذٍ فلا شاهد فيه على كونه من نواهي السلطاني، بل يناسب أن يكون نهياً
إلهياً أخبر به وجعله علّة لقضائه كما لا يخفى. وحينئذٍ فلا رجحان لاحتمال كونه
بمعنى النهي على سائر الاحتمالات من جهة ما سبق من المقدمات، فتدبر.

تنبيهات

التنبيه الأول: في تحمّل الضرر

هل يختصّ نفي الضرر بضرر الناس بعضهم ببعض، أو يشمل الضرر الوارد من الإنسان على نفسه، حتّى يشمل الضرر الناشئ عن فعل الواجبات أو ترك المحرّمات والتكاليف، كالوضوء والصوم وأمثالهما؟!!

قال الشيخ الأعظم رحمته في رسالته المعمولة للقاعدة ما حاصله: أنّه بناء على حمل الحديث على النهي أو على نفي الضرر المجرد عن التدارك لا يشمل الإضرار بالنفس. وأمّا بناء على حمله على المعنى المختار يعمّ الإضرار بالغير وبالنفس إن كان مجرداً عن التقييد بقوله: «على مؤمن»، وإلا يختصّ بالأوّل فلا يشمل نفي وجوب الوضوء أو الحجّ مع الضرر...^١

أقول: لا إشكال في اختصاص الحديث بالإضرار بالغير على فرض التقييد بقوله: «على مؤمن».

وأما مع التجرد عن التقييد فقد تقدّم استظهار اختصاصه بالأوّل وانصراف الأدلّة عن الثاني لوجوه:

منها: أنّها من القضايا وموردها الاختلاف بين الناس وشكاية بعضهم عن بعض بل هو المتبادر عن أمثاله ولو لم يكن من القضايا، كما في قول القائل: «لا ضرب ولا مضاربة في داري»، فلا يشمل ضرب نفسه. (خودزني).

١. رسائل فقهية، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٣: ١٢٠ - ١٢١.

ومنها: كونه المناسب لقوله: «ولا ضرار» لو قلنا إنه بمعنى المجازاة على الضرر، أو كونه بمعنى المفاعلة.

ومنها: أنه لا إشكال في جواز الضرر على النفس في المال ولا يمنع منه أحد، فإنّ الناس مسلّطون على أموالهم، مع أنّ موارد صدور «لا ضرر» جلّها أو كلّها الإضرار في المال. ولذلك ترى جلّ الفقهاء بل كلّهم يحكمون بلزوم البيع الغبني مع علم المغبون بالغبن مستدلاً بأنّه أقدم على الضرر على نفسه، ولو لا انصراف لا ضرر عن الضرر على النفس لم يكن لذلك وجه، وما في الألسن من أنّ لا ضرر ولا ضرار امتناني، فلا يشمل ما إذا أقدم عليه بنفسه... ممنوع بمنع ظهوره في الامتنان، بل عدم صحّته؛ لأنّه وإن كان يمكن أن يكون منّة على فرد لا يكون منّة على الفرد الآخر دائماً.

وما في بعض التقارير (مير محمدي) من أنّ المناسب للمعنى المختار من عدم تحقّق الضرر في الخارج ادّعاء العموم، ولا يصحّ ذلك إلا بالمنع من وقوع الضرر على النفس أيضاً...^١ مصادرة، إذ الكلام في المنفي ادّعاءً أو عمومته، وبناء على ما أشير يكون المراد عدم وقوع إضرار بعض الناس ببعض، لا عدم وقوع الضرر مطلقاً.

وبالجملة: فكما لا يشمل «لا ضرر» البيع الغبني مع العلم بالغبن، كذلك لا يشمل مطلق الإضرار بالنفس. فالحكم بحرمة الوضوء أو الحجّ الضرري حتّى يترتب عليه الفساد مستنداً إلى قاعدة لا ضرر محلّ إشكال بل منع، إلا أن يستفاد

١. ثلاث دراسات، سيّد أبو الفضل مير محمّدي زرندي: ٣٧.

ذلك من دليل آخر عقلي أو نقلي، وهو يختص بالإضرار على نفسه بنفسه دون المال.

ثمّ على القول بالعموم فظاهر الشيخ رحمته أنه ليس مفاده إلا نفي الوجوب لا نفي الجواز ولا نفي الاستحباب وإن كان مفاده نفي الجواز في الإضرار بالغير، فإنّ إباحة الإضرار بالنفس بل طلبه على وجه الاستحباب ليس حكماً ضرورياً، ولا يلزم من جعله ضرر على المكلفين، إلا أن يستفاد من الأدلة العقلية والنقلية تحريم الإضرار بالنفس.

إن قلت: كما لا تجري نفي الضرر في المعاملات فيما إذا أقدم المغبون على المعاملة الغبية مع العلم بالضرر مستدلاً بأنه أقدم على الضرر، كذلك هنا إذا أقدم بنفسه على الوضوء الضروري ونحوه، فلا يشمل حتى يدلّ على نفي الوجوب أيضاً، ولازمه وجوب الوضوء حينئذٍ حتى على القول بالعموم.

قلت: هذا يوجب تعليق الوجوب على المشيئة بمعنى أنه عليه: يجب الوضوء إذا أراد، ولا معنى لذلك.

نعم، لو كان المكلف بحيث يقدم على الضرر على أيّ حال، سواء أتى بالمأمور به أم لا - كما لو فرض أنه يشتري الماء بثمان ضرري سواء يتوضأ به أو لا بل يغسل به وجهه - فلا يبعد القول بوجوب الوضوء حينئذٍ، لأنه لا يلزم من الوجوب ضرر على المكلف؛ إذ الضرر حاصل على أيّ حال، ولا يكون الوجوب معلقاً على المشيئة، بل يجب عليه الوضوء على أيّ حال، سواء أراد أم لا. وبعبارة أخرى: كما أنه بعد شراء الماء يجب الوضوء، فكذلك قبله إذا كان ممن يتشري الماء على أيّ حال، كما يتصور ذلك في باب الترتب، فتدبر.

هذا على مبنى الشيخ رحمته وأما بناءً على سائر المباني. فعلى القول بالحرمة فمقتضاه العموم وحرمة الإضرار بالنفس أيضاً.

اللهم إلا أن يقال: إنه في مقام الامتنان وليس في منع المكلف من التصرف في ماله ونفسه امتنان. وكذلك في ما ينشأ من الأحكام الشرعية كالوضوء الضرري؛ إذ حمل التحريم على الشارع كما ترى، والمكلف إن كان مائلاً بفعله فالنهي عنه خلاف الامتنان، والتفصيل يوجب كون الوجوب والتحريم دائراً مدار إرادة المكلف، فحديث لا ضرر حينئذٍ لا يشمل الإضرار على النفس، ولكن قد عرفت الإشكال في كونه في مقام الامتنان فيبقى العموم بحاله.

وأما على القول بنفي الضرر غير المتدارك أو نفي الموضوع الضرري، أو نفي الضرر ادعاءً بدفاع الشارع عن تحقق الضرر في الخارج فبناءً على العموم يستلزم عدم جعل الحكم الضرري، فالوضوء أو الحجّ الضرري لم يشرع، فلا يصحّ، بل يدافع عنه الشارع بالحرمة وعدم الصحّة معاً.

التنبية الثاني: في الإشكال على القاعدة

قال الشيخ رحمته إن في الرواية الناقلة لقصة سمرة بن جندب والأنصاري إشكالاً من حيث أمر النبي صلوات الله عليه بقلع العذق، مع أنّ القواعد لا تقتضيه ونفي الضرر لا يوجب ذلك، لكن لا يخلّ بالاستدلال...^١

وقد تفصّل عنه النائي رحمته أولاً: إنّ «لا ضرر» ليس علة للقلع، بل علة لوجوب الاستيدان، وإنّما أمر بالقلع لسقوط احترام ماله بإصراره بالإضرار، فأمر به من

١. رسائل فقهية، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٣: ١١١.

باب الولاية العامة حسماً للفساد.

وثانياً: لو سلّمنا ظهورها في عليّته للقلع أيضاً، إلاّ أنّه لا ينافي القواعد لحكومة «لا ضرر» على قاعدة السلطنة التي من فروعها احترام مال المسلم. والحكم الضرري هو جواز استطراره بلا استئذان، وهو مقتضى سلطته على ملكه فنيّه يقتضي نفي سلطته.

لا يقال: إنّ السلطنة يقتضي أمرين: أحدهما جواز تصرفه بأيّ نحو شاء والثاني منع تصرف الغير فيه، والموجب للضرر هو الأوّل دون الثاني فلا دليل على نفي الثاني.

لأنّنا نقول: السلطنة على الملك أمر واحد لا يقبل الانفكاك، ونفيه يوجب نفي كلا الأمرين. نعم الجزء الأخير لعلّة الضرر هو الدخول بلا استئذان، إلاّ أنّه حيث يكون متفرّعاً على إبقاء نخلته في البستان فالضرر ينشأ من علّة العلل وهو حقّ الإبقاء فينفيه.

وهذا نظير وجوب المقدّمة المترشّحة من وجوب ذبيها، فإذا حكم الشارع بعدم وجوب مقدّمته للضرر مثلاً مع كونها من المقدّمات التكوينية التي لا يمكن للشارع نفي مقدّميتها يكشف من عدم وجوب ذي المقدّمة...^١ انتهى ملخصاً.

ويرد على الأوّل بعدم تناسبه لظاهر الخبر، حيث ذكر قوله «لا ضرر» بصورة كبرى كلية بعد الأمر بالقلع وهي في غاية الظهور في كونه علّة للأمر بالقلع ولا يجوز حمله على كونه علّة لوجوب الاستئذان فقط، ولو كان المراد ذلك لكان

قاعدة لا ضرر ولا ضرار ٦٠١

المناسب أن يقال ذلك قبل الأمر بالقلع وبعد قوله: «إذا أردت الدخول فاستأذن...»

وعلى الثاني أولاً: بأنه لا وجه لدعوى عدم الانفكاك. كيف وقد حكم النبي ﷺ في أول الأمر بالاستئذان مع بقاء العذق وسلطنته عليه، ومعناه سلب السلطنة على التصرف بأيّ نحو شاء ولا غير.

وثانياً: إنّ جواز الدخول والاستطراق ليس حكماً مترتباً على جواز الإبقاء، بل هو أمر تابع لكيفية المعاملة والمالكية الحاصلة له، فقد يباع ويشترى نخلة من دون حقّ التصرف في الأرض والبستان ولو بالاستطراق إليه، بل بتسليم ثمرتها إليه فقط. وقد يشتري بشرط جواز الاستطراق في وقت خاصّ أو أيّ وقت شاء فهو تابع للوضع.

وثالثاً: على فرض التفريع فليس من التلازم العقلي كالمقدّمة وذبيها في المقدمات التكوينية، بل التبعية عرفية قابلة للانفكاك، فتدبر.

والحقّ أنّ هذه المشكلة مبنية على مبنى الشيخ ﷺ في مفاد القاعدة، وأمّا على المختار فلا بدّ للشارع من الدفاع عن الضرر بأيّ نحو ممكن، والضرر وإن كان في الدخول بلا استئذان إلا أنّ المنع عنه قد يمكن بإيجاب الاستئذان وقد لا يمكن به ولا بدّ من اشترائه عنه، وإذا لم يمكن اشتراؤه لإبائه لم يبق طريق لدفع الضرر إلا قلعه، ولذلك ترى أنّ النبي ﷺ أمر أولاً بالاستئذان ثمّ طلب منه البيع، وبالآخرة أمر بالقلع.

إن قلت: كان له ﷺ أن يبيع العذق بالغير أو بالأمر بالأنصاري بدفع ثمنه إليه. قلت: إنّ الثاني ضرر على الأنصاري والأوّل لعلّه لا يقلع مادّة الفساد وكان

سمره مع خباته يراجع المشتري ويدعي ملكية عذقه وعدم رضايته بالبيع كل يوم ويزاحمه.

التنبه الثالث: في كثرة التخصيصات فيها

قال الشيخ رحمته: إنه لا قصور في القاعدة المذكورة من حيث مدركها سنداً أو دلالة، إلا أن الذي يوهن فيها هي كثرة التخصيصات فيها بحيث يكون الخارج منها أضعاف الباقي، كما لا يخفى على المتتبع خصوصاً على تفسير الضرر بإدخال المكروه كما تقدم، بل لو بني على العمل بعموم هذه القاعدة حصل منه فقه جديد، ومع ذلك عمل بها الأصحاب بعمومها، ولعلّه كاف لجبر الوهن... وهو مورد الإشكال... إلا أن يقال - مضافاً إلى منع الأكثرية وإن سلمت كثرتة ... لعلّ الخروج إنما كان بعنوان واحد جامع لها وإن لم نعرفه لا استهجان فيه إذا كان بعنوان واحد.^١

ومراده رحمته كثرة الأحكام الضرورية في الشرع المقدّس، كوجوب الخمس والزكاة والحجّ والجهاد والكفّارات والإنفاق على العيال والوالدين والديات إلى غير ذلك.

ويقع الكلام في ذلك في جهات ثلاث: الأولى: في أنه هل يلزم من تشريع الأحكام المذكورة تخصيص الأكثر أم لا؟ الثانية: أنه على تقدير لزومه هل هو مستهجن أم لا؟ الثالثة: أنه على تقدير استهجانه هل يوجب إجمال القاعدة وسقوطه عن قابلية الاستدلال أم لا؟

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٤٦٤ - ٤٦٥.

أما الجهة الأولى: فقد ادّعي كون خروج مثل هذه الأحكام تخصصاً لا تخصيصاً وقد ذكر لذلك وجوه:

الأول: ما ذكره المحقق الهمداني رحمته الله في تعليقه على «الفرائد» وتبعه المحقق النائيني رحمته الله^١ من أنّ الموارد المذكورة لا يعدّ ضرراً.

فكما أنّ إعطاء كلّ حقّ إلى مستحقّه لا يعدّ في العرف ضرراً كذلك كلّ حكم شرعي ينطبق على شيء من هذه الأمور لا يعدّ حكماً ضررياً، فحكم الشارع بوجوب الخروج عن عهدة حقوق الناس ليس حكماً ضررياً، سواء كان الحقّ مالياً كالدين، أو لا كوجوب الإنفاق على زوجته وأولاده وخدمه وحواشيه، فإنّ الاستحقاق في مثل هذه الموارد ثابت عرفاً ولو لم يكن حكماً شرعياً.

كما أنّ حكمه بغرامات التلفات أيضاً ليس إلا كذلك حيث إنّ من أسباب الضمان عرفاً.

نعم، وجوب الخمس والزكاة يعدّ حكماً ضررياً لدى العرف في بادي الرأي، إلا أنّ أدلتها واردة على دليل نفي الضرر بعد بيان الشارع أنّها لأربابها وكونهم كسائر الديان فيخرج عن كونه حكماً ضررياً... وكما أنّ صرف المال لإزالة القذارات لا يعدّ ضرراً عرفاً فكذلك في القذارات غير المحسوسة كخرج المال للغسل والوضوء... .

فإذا احطت خبراً بما فصلناه وتأملت فيها يظهر لك أنّ أكثرها من قبيل الورود

١. منية الطالب ٣: ٤٠٣.

أو الحكومة على قاعدة لا ضرر، وأنه قلما يتفق أن يكون في مورد من قبيل التخصيص...، انتهى ملخصاً.

ويرد عليه أولاً: أن الخمس والزكاة إنما يكون ملكاً للدافع أولاً ثم يخرج عنه وينتقل إلى المستحقين؛ لا أنه ينعد الحبة مثلاً في ملك الفقراء كما يدل عليه قوله عليه السلام: «إن الله عز وجل جعل للفقراء في أموال الأغنياء ما يكفيهم»،^٢ وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ * لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ...﴾،^٣ وقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ...﴾،^٤ إلى غير ذلك.

وثانياً: أن التزام العرف بالإنفاق على الزوجة والأولاد لا يوجب عدم عدّه ضرراً عرفاً، بل هو ضرر يلتزم به العرف.

وثالثاً: لا يتم ذلك في بعض النفقات الواجبة شرعاً كنفقة بنت بنت بنت فنازلاً. ومثل ذلك في الكفارات ونحوها.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من أن قاعدة لا ضرر ناظرة إلى الأحكام ومخصصة لها بلسان الحكومة، ولازم الحكومة أن يكون المحكوم بها حكماً لم يقتض بطبعه ضرراً؛ لأنه لو اقتضى جعله في طبعه ضرراً لوقع فيها التعارض. وبعبارة واضحة قاعدة لا ضرر يرفع الحكم الذي ينشأ منه الضرر بعد ما لم يكن ضررياً، لا الحكم الذي بنفسه وفي طبع جعله يقتضي الضرر أي الذي

١. حاشية فرائد الأصول (الفوائد الرضوية) ٢: ٧١.

٢. وسائل الشيعة ٩: ١٣، كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، الباب ١، الحديث ٩.

٣. المعارج (٧٠): ٢٤ - ٢٥.

٤. التوبة (٩): ١٠٣.

ينفي بقوله: «لا ضرر» هو الضرر الطاري، فمثل وجوب الجهاد أو الحج والخمس والزكاة مما يقتضي نفس جعله في طبعه الضرر لا يخصص بقاعدة لا ضرر.^١

وفيه أولاً: منع حكومة لا ضرر على سائر الأدلة، وسيأتي الكلام فيه ووجه تقدمه على سائر الأدلة.

وثانياً: على تسليمه فمعنى عدم حكومته في ذلك الموارد ليس إلا تخصيص عموم لا ضرر وهو المحذور.

وبعبارة أخرى: مقتضى بيانه عدم حكومتها على سائر الأدلة في الموارد المذكورة، ولم يبين ﷺ كيفية الجمع حيثنذ بين الدليلين بعد فرض عمومهم، وليس ذلك إلا تخصيص عموم القاعدة.

وهناك وجه ثالث للمحقق الخراساني ﷺ من أن الحكم الذي أريد نفيه بنفي الضرر هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها أو المتوهم ثبوته له كذلك في حال الضرر، لا الثابت له بعنوانه، لوضوح أنه العلة للنفي، ولا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه، بل يقتضيه ويثبته.^٢

وأورد عليه بأن الموضوع في الخمس والزكاة ليس هو الضرر ولم يكن العلة لجعله الإضرار، كما في الأحكام الموضوعية للسهو أو النسيان الذي لا يرتفع برفع السهو والنسيان، بل الموضوع هنا أمر آخر لازمه الضرر وهذا خلط وقع في كلامه ﷺ.

١. منية الطالب ٣: ٤٠٢.

٢. كفاية الأصول: ٤٣٣.

هذا على ما بينه وجهاً وإشكالاً أستاذي الوالد^١ والذي أظن أن المحقق الخراساني^٢ ليس في هذا البيان بصدد رفع إشكال تخصيص الأكثر، بل في مقام بيان عدم رفع الأحكام المترتبة على العناوين الأولية مقدّمة لبيان تقدّم لا ضرر عليها بما أنه عنوان ثانوي فراجع و تدبّر.

والذي يمكن أن يقال في رفع الإشكال أمران:

أحدهما: أن يدعى خروج هذه الموارد تخصّصاً ببيان أن القاعدة لا يشمل إلا إضرار الناس بعضهم ببعض، لا الإضرار اللازم على النفس من ناحية أحكام الله تعالى كما سبق، مع أن بعض تلك الموارد من قبيل الإقدام على الضرر كنفقه الزوجه المترتبة على الإقدام على التزويج ودليل نفي الضرر لا يشمل.

الثاني: أن يلتزم بالعموم وتخصيص تلك الموارد، إلا أنه ليس من قبيل تخصيص الأكثر كما توهم، إذ ذلك إنما هو بالقياس إلى بعض الأحكام الضرورية التي نعلم بوضع عمومها ورفعها في موارد الضرر، أما إذا نقايسها بالقياس بالأحكام الضرورية الكثيرة التي كان يمكن للشارع وضعها ولم يضعها ولم يجعلها نفيًا للضرر فليست بالأكثر ولا بكثير، بل هو أقلّ قليل فإنّه كان للشارع وضع وجوب الحجّ كلّ سنة مثلاً، أو وجوب بذل نصف المال بدل الخمس أو العشر. ولا يختصّ القاعدة بنفي الحكم الموضوع أولاً، إذ ليس لسانه الرفع بل ظاهره النفي، والنفي أعمّ من الرفع، فالتخصيص في تلك الموارد ليس تخصيصاً أكثرًا.

١. المحاضرات، المحقق الداماد ٢: ٥٣٧.

قاعدة لا ضرر ولا ضرار.....٦٠٧

نعم على هذا فالنفي في بعض موارد حقيقي وفي بعضها ادعائي ولا ضرر فيه كما لا يخفى.

الجهة الثانية: لو قلنا بأنه يلزم من خروج تلك الأحكام تخصيص الأكثر فهل ذلك يوجب الاستهجان في الخطاب أم لا؟

قال الشيخ رحمته إنَّ الخارج إنما خرج بعنوان واحد جامع لها وإن لم نعرفه ولا استهجان فيه.^١

وأورد عليه المحقق الخراساني رحمته في «الحاشية» بأنَّ عدم الاستهجان فيه إنما هو إذا كان الأفراد التي استوعبها العام هو العناوين التي يعمها، لا نفس الأشخاص المندرجة تحتها؛ لعدم لزوم تخصيص الأكثر فيما هو أفراد العام حينئذٍ، وإلا فلا يتفاوت في استهجانه بين أن يكون بعنوان واحد أو بعناوين، للزوم تخصيص الأكثر فيما هو من أفراده كيف ما كان، وهو الملاك في الاستهجان...^٢

ومراده رحمته أنَّ مناط الاستهجان أكثرية أفراد الخارج لا كثرة التخصيص، وهذا لا فرق فيه بين أن يخرج أفراد كثيرة من العام بعنوان واحد وتخصيص واحد أو بعناوين وتخصيصات متعدّدة.

نعم، لو كان أفراد العام هو العناوين، فلو خرج منه عنوان واحد لم يخرج إلا فرد واحد من العام، وإن كان أفراد تلك العنوان أكثر بمراتب من العناوين الباقية وأفرادها، وحيث إنَّ عموم قاعدة لا ضرر يشمل جميع أفراد مصاديق الحكم

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٤٦٥.

٢. درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٢٨٤.

الذي ينشأ منه الضرر فالخارج بهذه الأحكام أكثر وإن كان بعنوان واحد.
وقد اشتبه مراده ﷺ على المحقق النائيني، وقرّره بنحو لا يناسب عبارته، ولا
يخلو عن الإشكال أيضاً فراجع.^١

والتحقيق: أنه ليس ملاك استهجان تخصيص الأكثر هو أكثرية أفراد الخارج
من الباقي، بل ذلك أمر عرفي مو كول إلى تشخيص العرف، والسرّ في استهجانه
في بعض الموارد هو التطويل بلا طائل وزيادة بلا موجب، إذ لو أمكن بيان حكم
الباقي بجملات أو جملة أخصر فالغاء العامّ ثم إخراج أفراد كثيرة ببيان أطول
مستهجن، بل قد لا يخلو عن تغرير.

وحينئذٍ فلو كان التخصيص بعنوان واحد وإن كان أفراده كثيرة أو أكثر لا
يوجب الاستهجان؛ إذ لا يوجب زيادة تطويل.

وذلك مثل أن يقال: «أكرم العلماء إلا الفسّاق» ولو كان أفراد الفسّاق أكثر
بمراتب من العدول فإنّه غير مستهجن؛ إذ لا فرق بينه وبين أن يقول: «أكرم
العلماء العدول» من حيث الإيجاز والإطناب.

وقد يكون التخصيص بمخصّصات متعدّدة لكنّه بداع لا يحصل إلا بذلك فلا
استهجان فيه أيضاً، كأن يخرج الفسّاق فرداً فرداً بداعي إعلام فسقهم والتذكّر
بذلك، فلا يكون التطويل بلا طائل أيضاً.

وكذلك لو كان المتكلم مجبوراً في ذكر المخصّصات على أيّ حال لعلّة،
كأن يكون للمخصّصات حكم آخر غير حكم العامّ وهو في مقام بيان ذلك
الحكم أيضاً فيدور أمره بين أن يذكر العامّ ثم يذكر المخصّصات، أو أن يذكر

١. منية الطالب ٣: ٤٠٠ - ٤٠١.

قاعدة لا ضرر ولا ضرار ٦٠٩

أفراد الباقي وحكم كل فرد على حدة ثم يذكر حكم المخصّصات أيضاً، ولا ريب أنّ الأوّل أخصر.

وما نحن فيه من هذا القبيل، إذ مجرد تضيق «لا ضرر» بحيث لا يشمل الأخماس والزكوات وغيرهما لا يكفي لبيان حكمها، بل لابدّ من بيان حكمها لأنّ حكمها الوجوب لا الجواز فقط.

وحينئذٍ فالمتكلّم مجبور لأن يقول يجب الخمس ويجب الزكاة و... فيدور الأمر بين أن يصرّح بنفي الضرر في موارد الخاصة فرداً فرداً أو يقول ذلك بنحو عامّ ثمّ يخصّصه، ولا ريب أنّ الثاني أخصر فلا استهجان فيه في المقام.

الجهة الثالثة: أنه على تقدير كون الأخذ بعموم القاعدة مستلزماً لتخصيص الأكثر المستهجن فهل يوجب ذلك إجمال القاعدة وخروجها عن صلاحية الاستدلال أم لا؟

قد يقال بالأوّل، فإنّ وقوع ذلك في كلام الحكيم المحال عليه الاستهجان يكشف عن اقترانه بقرينة لم تكن بلحاظها شاملة لموارد التخصيص من أوّل الأمر، وقد أخفيت علينا، وحيث لا نعلم بها ففي كلّ مورد نريد التمسك بالقاعدة نحتمل خروجه عنها بتلك القرينة.

نعم، لو عمل الأصحاب في مورد يستكشف منها عدم خروجه عنها بذلك القرينة، وحينئذٍ فينحصر العمل بالقاعدة بموارد عمل الأصحاب، كما قيل في قاعدة القرعة.

ويمكن الذبّ عنه.

أولاً: بأنّ استكشاف القرينة المجهولة إنّما هو في ما إذا انحصر طريق

الفرار من الاستهجان، به وفي المقام ليس كذلك، إذ لو احتملنا في القاعدة معنى لا يوجب ذلك يكون ذلك الإشكال قرينة على تعيّن ذلك المعنى، وهو اختصاصها بإضرار بعض الناس ببعض فكيف يجزم بذلك.

وبعبارة أخرى: يمكن أن يكون القرينة المستكشفة هو اختصاصه بإضرار بعض الناس ببعض كما يساعده سائر القرائن أيضاً.

وثانياً: إنه كما يقتصر في تخصيص العام بما ثبت تخصيصه، والأخذ بالمخصّص الثابت لا يوجب الإجمال، كذلك لو استكشفنا بلزوم الاستهجان عن وجود قرينة إنما يثبت بها القرينة على التخصيص بمقدار لا يوجب ذلك المحذور، كأن يكون القرينة ما يخرج الأحكام الضرورية التي تقتضي الضرر بطبعه وكيّته، وأمّا في سائر موارد الترديد فيتمسك بالعامّ كسائر العمومات ما دام لم يثبت تخصيصه، وحيث لا دليل على تخصيص مثل الوضوء الضروري الذي قد يتفق أن يكون ضرورياً فيتمسك بعموم القاعدة من دون محذور.

التنبيه الرابع: في وجه الجمع بينه وبين سائر الأدلّة

وجه الجمع بينه وبين سائر الأدلّة وتقدمه عليها مع كون النسبة بينهما من قبيل العموم من وجه ومقتضى القاعدة تساقطهما. وقد قيل في ذلك وجوه:

منها: أنه في مقام الامتنان فيقوى عمومته ويقدم على غيره.

وقد تقدّم منّا الإشكال في ذلك. وأورد عليه أيضاً بأنّ ذلك إنّما يتمّ لو لا جهة

راجحة في معارضه.

ومنها: أنّ الأحكام الأولى موضوعة على العناوين الأولى الظاهر في اقتضائه

لها، والأحكام الثانوية وضع على العناوين العارضة، وهو كالمانع فيقدم عليه، كما في مثل «الغنم حلال والغنم المغصوبة حرام». ولا تعارض بينهما وهذا هو الذي اختاره في «الكفاية»^١.

ومنها: ما يخطر بالبال من أنّ ذلك ممّا لا بدّ منه، فإنّه لو لا تقديم «لا ضرر» على الأحكام الأوليّة فما من مورد من موارد «لا ضرر» إلا وفيه حكم مجعول ولو بالعموم فيبقى «لا ضرر» بلا مورد ويصير لغواً كما لا يخفى، فكان النسبة بين القاعدة والأدلة هو الخصوص.

ولا ينافي ذلك ما تقدّم من دعوى كون النسبة بين القاعدة وسائر الأدلة من قبيل العموم من وجه، فإنّ ذلك من حيث قياس القاعدة بكلّ من الأحكام الضرورية على حدة وهذا بالنسبة إلى مجموعها.

ومنها: ما قرّره الشيخ رحمته الله من الحكومة وقال: إنّ هذه القاعدة حاكمة على جميع العمومات الدالّة بعمومها على تشريع الحكم الضرري.^٢

وقد اعترض عليه في التعليقة بفقدان ملاك الحكومة فيه وأنّه لا نظر له إلى الأحكام الأوليّة.

قال رحمته الله: حكومتها تتوقّف على أن يكون بصدد التعرّض لبيان حال أدلة الأحكام المورثة للضرر بإطلاقها أو عمومها على ما أفاده رحمته الله أو حالة الأدلة الدالّة على جواز الإضرار بالغير، أو وجوب تحمّل الضرر عنه بالإطلاق أو العموم على ما ذكرنا، وإلا - بأن يكون لمجرد بيان ما هو الواقع من نفي الضرر - فلا حكومة

١. كفاية الأصول: ٤٣٣ - ٤٣٤.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٤٦٢.

لها، بل حالها حال سائر أدلة الأحكام.^١

وللمحقق النائيني رحمته كلام طويل في تفسير الحكومة وبيان مراد الشيخ رحمته ليدفع عنه الإشكال.^٢ لكنّه مع عدم تماميته وما يرد عليه من الإشكال لا يناسب مراد الشيخ في الحكومة ولا نتعرض له للزوم التطويل، واللازم بيان مراد الشيخ من الحكومة حتّى يتضح منه الحال فنقول:

معنى الحكومة - على ما يأتي في محله - ادّعاء نفي الجعل في مورد يقتضى العمومات أو الإطلاقات ثبوته في ذلك المورد. إمّا بادّعاء نفي الموضوع أو نفي المتعلّق أو نفي الجعل، ومرجع الثلاثة إلى نفي الجعل.

وتوضيحه أنّه بعد ما ورد حكم على موضوع، فإن ورد دليل آخر على نفي ذلك الحكم يصيران متعارضين؛ إذ الأوّل يقتضي ثبوت الحكم والثاني عدمه وكلاهما بلسان واحد.

وأما إذا كان مفاد الثاني نفي جعل ذلك الحكم في مورد يقتضي عمومه أو إطلاقه ثبوته في ذلك المورد فقد يكون بلسان نفي الموضوع، كأن يقال بعد ما ورد أكرم العلماء عاماً «زيد ليس بعالم». أو بادّعاء نفي المتعلّق كأن يقال «الضيافة ليست بإكرام»، أو بادّعاء نفي الجعل كأن يقال: «لم يجعل الوجوب في مورد زيد» أي كان ناظراً إلى عقد الحمل. فإنّ مرجع جميع ذلك إلى نفي الحكم ادّعاءً، ومصحّح الادّعاء عدم تعلّق الإرادة الجدّية بمورد دليل الحاكم. هذا فيما يقتضي الحكومة تضيق دليل المحكوم.

١. درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٢٨٢ - ٢٨٣.

٢. منية الطالب ٣: ٤٠٦ - ٤٠٩.

وقد يقتضي التوسعة كأن يقول: «زيد عالم» مع أنه ليس منهم في الواقع، أو يقول: «السكوت عند العالم إكرام»، أو يقول: «جعلت ذلك الوجوب في زيد أيضاً» ومرجع جميع ذلك إلى ثبوت جعل الحكم في مورد دليل الحاكم، ومصحح الادعاء وجود الإرادة الجدّية.

ولا فرق في ذلك كله بين تقدّم دليل الحاكم أو تأخّره.

ولا يشترط في ذلك أيضاً أن يكون مفاد دليل الحاكم منحصراً في دليل المحكوم توسعة وضيقاً كي يتوقّف وروده على ورود دليل المحكوم قبله أو بعده، ويلزم لغويته لو لم يرد دليل المحكوم أصلاً، بل يمكن أن يكون دليل الحاكم بحيث لو ورد دليل المحكوم لحكم عليه، ولو لم يرد لصحّ إيراده أيضاً كما هو الحال في قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^١.

ومثله قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»^٢.

ولا يشترط في الحكومة كون دليل الحاكم بحيث لو لم يرد دليل المحكوم قبله أو بعده كان لغواً حتّى يرد عليه ما أورده المحقّق الخراساني^٣.

وبالجملة: فلا يلزم أن يكون مفاد دليل الحاكم منحصراً في التحديد بحيث لو لم يكن كذلك لم يكن حاكماً، بل يصحّ أن يكون دليل حاكماً على أدلة المطلقات والعمومات ببعض مفاده لا بتمامه، وبذلك البيان لا يبقى محلّ لقوله ﷺ: إنّه إن كان لبيان ما هو الواقع من نفي الضرر فلا حكومة لها...^٣.

١. الحجّ (٢٢): ٧٨.

٢. وسائل الشيعة ٢٥: ٤٢٩، كتاب إحياء الموات، الباب ١٢، الحديث ٤.

٣. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٢٨٣.

والوجه في تقدّم الحاكم على المحكوم عدم التعارض بينهما وأنه مقتضى العمل بهما؛ إذ لا منافات بين وجوب إكرام العلماء وعدم كون زيد عالماً - مثلاً - كذلك العكس بالتوسعة، وهذا في القسمين الأولين واضح، وأمّا في دعوى نفي الجعل فإنّ دليل بيان الحكم المحكوم إنّما يدلّ على الجعل لا بمفاده اللفظي، بل بقاعدة تطابق الظهور الاستعمالي مع الإرادة الجدّية، ودليل الحاكم مبين للمراد وإنّه ليس بالإرادة الجدّية.

التنبيه الخامس: لا إشكال في نفي الأحكام الوجودية الضرورية

لا إشكال في نفي الأحكام الوجودية الضرورية، وأمّا ما ينشأ الضرر من عدمه مثل عدم ضمان ما يفوت على الحرّ من عمله بسبب حبسه، فقال الشيخ رحمته الله: إنّ في نفيها بهذه القاعدة إشكالاً ووجه الإشكال أنّ القاعدة ناظرة إلى نفي ما ثبت بالعمومات من الأحكام الشرعية، فمعنى نفي الضرر في الإسلام أنّ الأحكام المجعولة في الإسلام ليس فيها حكم ضرري.

ومن المعلوم أنّ عدم حكم الشرع بالضمان في نظائر المسألة المذكورة ليس من الأحكام المجعولة في الإسلام، وحكمه بالعدم ليس من قبيل الحكم المجعول، بل هو إخبار بعدم حكمه بالضمان؛ إذ لا يحتاج العدم إلى حكم به نظير حكمه بعدم الوجوب والحرمة وغيرهما، فإنّه ليس بإنشاء منه بل هو إخبار حقيقة....

ثمّ استقرب الثاني وأن يكون القاعدة مشرّعاً بأنّ: المنفيّ ليس خصوص المجعولات، بل مطلق ما يتدبّن به ويعامل عليه في شريعة الإسلام وجودياً كان أو عدمياً....

مع أنّ الحكم العدمي يستلزم أحكاماً وجودية، فإنّ عدم ضمان ما يفوته من المنافع يستلزم حرمة مطالبته ومقاصّته والتعرّض له وجواز دفعه عند التعرّض له فتأمّل.

ثمّ أيّده بما في رواية سمرة وقال: هذا مضافاً إلى إمكان استفادة ذلك من مورد رواية سمرة بن جندب حيث إنّ سلط الأنصاري على قلع نخل سمرة معللاً بنفي الضرر حيث إنّ عدم تسلّطه عليه ضرر، كما أنّ سلطنة سمرة على ماله والمرور عليه بغير الإذن ضرر فتأمّل.^١

والحقّ أنّ الوجوه المذكورة غير تامّة، فإنّ ما يعامل به في الشريعة بما هو في الشريعة هو الأحكام الوجودية، وأمّا العدميّة فهي بمقتضى طبعها، ولا ينتسب إلى الشرع بصرف عدم الجعل.

نعم، هذا المعنى واضح على ما اخترناه في معنى القاعدة من كون المراد الدفاع عن الضرر بأيّ وجه يمكن إثباتاً أو نفيّاً. ومنه يظهر: أنّ كون ذلك مورد رواية سمرة إنّما يؤيد ذلك المعنى لا العموم على المعنى الذي هو مبنى الشيخ رحمته فتدبّر.

التنبه السادس: هل مفاد القاعدة رخصة أو عزيمة؟

فإن قلنا بالأوّل فيصحّ وضوء من يعلم بأنّه ضرر عليه وكان كذلك واقعاً، ومع ذلك أقدم عليه وذلك لمشروعيته حينئذٍ واقعاً. وإن قلنا بالثاني فيبطل. وليعلم: أنّ هذا البحث إنّما يجري على القول بعمومها للإضرار بالنفس، وإلا

١. رسائل فقهية، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٣: ١١٨ - ١١٩.

فلا ريب أنّ مفادها في الإضرار بالغير هو الحرمة والمنع عزيمة، وقد تقدّم الإشارة إلى كلام الشيخ ودعواه أنّ مفادها في الإضرار بالنفس ليس إلا نفي الوجوب لا الاستحباب ولا الجواز؛ لأنّ الذي ينشأ منه الضرر هو الوجوب دونهما ولازمه صحّة الوضوء حينئذٍ.

فإنّه يمكن أن يقال بصحّة الوضوء الضرري حينئذٍ إمّا للأمر به فعلاً أمراً غير إلزامي، حيث إنّ مقتضى القاعدة ليس إلا نفي الطلب الإلزامي فالطلب غير الإلزامي باق بعد بحاله. ودعوى أنّ المستفاد من حديث لا ضرر حرمة الإقدام على الضرر مدفوعة، بأنّ أقصى ما يقتضيه دليل نفي الضرر نفي ما يتوجّه من ناحيته الضرر، وهو المنع من الترك فهذا لا يستلزم نفي الجواز وأصل الرجحان.

وإمّا لوجود الملاك فيه وإن لم يكن بمأمور به، فإنّه لا يشترط في صحّة العمل العبادي الأمر به، بل يكفي وجود الملاك فيه ولذلك تراهم يحكمون في الواجبين المتزاحمين بتوجّه الأمر الفعلي بالأهمّ منهما دون المهمّ، ومع ذلك يصحّون فعل المهمّ لو عصى وترك الأهمّ وأتى بغيره مستنداً إلى أنّ وجود الملاك في المهمّ يكفي في صحّته وإن لم يتعلّق به أمر فعلاً.

وإمّا للأمر الوجوبي به بعد ما أراد المكلف الإتيان به بنحو الترتّب.

وقال المحقّق النائيني رحمته الله: لا يمكن تصحيحه لا بالملاك ولا بالترتّب ولا بما يقال إنّ التيمّم رخصة لا عزيمة ولا بما يرجع إلى ذلك، مثل ما يقال إنّ الضرر يرفع اللزوم لا الجواز ولا الاستحباب؛ لأنّ مقتضى الحكومة خروج الفرد الضرري عن عموم أدلّة الوضوء والغسل، وعدم ثبوت الملاك له؛ لعدم وجود كاشف له، ولا معنى لاحتمال الرخصة في المقام، فإنّ التخصيص بلسان

الحكومة كاشف عن عدم الشمول للفرد الخارج.

ولا معنى لرفع اللزوم دون الجواز فإنّ الحكم بسيط لا تركيب فيه حتى يرتفع أحد جزئيه ويبقى الآخر.

مضافاً إلى أنّه يلزم أن يكون ما في طول الشيء في عرض الشيء وهذا خلف، لأنّ التكليف لا ينتقل إلى التيمّم إلا إذا امتنع استعمال الماء خارجاً أو شرعاً، وإذا كان مرخصاً شرعاً في الطهارة المائية فلا يدخل فيمن لا يجد الماء حتى يشمل قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا...﴾^١

وإقدام المتضرّر في باب التكليف على الضرر لا يكون موجباً لعدم جريان أدلّة نفي الضرر بالنسبة إليه لاستناد الضرر فيها ولو مع الإقدام إلى نفس الحكم؛ لأنّ الإقدام هنا عبارة عن اختيار الفعل وإرادته، وقد تقدّم أنّ توسّط الإرادة لا يخرج الحكم عن كونه علّة للضرر؛ لأنّ السلسلة الطولية تنتهي بالأخرة إلى العلّة الأولى وهي الحكم. ولا يقاس بالمعاملة الغبنية لعدم التكليف فيها من الشرع فالمعاملة مستند إلى إقدامه...^٢

ويرد عليه أولاً: أنّ المدعى ليس بقاء الجواز أو الاستحباب بالحصّة التي كانت ضمن الوجوب بعد رفعه؛ لما أشير من أنّه إذا ارتفع الفصل يرتفع الجنس، بل المدعى ثبوت الجواز أو الاستحباب بدليل آخر، كما هو المدعى في بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب، فإنّه يتمسك له بالاستصحاب لا بالدليل الأوّل. والدليل على استحباب الوضوء وبقاء الملاك عمومات استحباب الوضوء،

١. النساء (٤): ٤٣.

٢. منية الطالب ٣: ٤١٢ - ٤١٣.

وأنّ الوضوء نور و«الوضوء على الوضوء نور على نور»^١ وقاعدة لا ضرر غير رافع له، وقد تقدّم ذلك وأنه إنّما يتمّ في مثل الوضوء الذي ثبت جوازه واستحبابه بدليل آخر.

وثانياً: إنّ مقتضى الجمع بين لا ضرر والعمومات الأوّليّة كما يرفع الوجوب يثبت الاستحباب ويكون حجة عليه أيضاً، فإنّ وزانهما ليس إلا كقوله «أكرم العلماء» و«لا يجب إكرام زيد العالم» فإنّ مقتضى الجمع العرفي رفع اليد عن ظهور هيئة الأمر في الوجوب ولو في مورد زيد بالخصوص وحمله على الاستحباب، وكذلك لو قال: «لا بأس بترك إكرام زيد». نعم لو قال: «لا تكرم زيدا» يوجب تخصيص قوله: «أكرم العلماء».

والسرّ في ذلك: أنّ الأمر - كما حقّق في محلّه - حقيقة في البعث مطلقاً وهو ظاهر في الوجوب ومنطبق عليه ما لم يدلّ على خلافه دليل وعلى هذا لا ينافي استحباب إكرام زيد - مثلاً - لوجوب إكرام غيره من العلماء وإن كان قد أدّى ذلك بلفظ واحد، كما في قوله اغتسل للجمعة والجنابة.

إن قلت: - كما سبق - لم لا تقول ذلك في النسخ.

قلت: معنى النسخ - كما حقّق في محلّه - رفع الحكم الإنشائي في عالم التشريع، فإذا رفع الإنشاء لا يبقى شيء يحمل على الاستحباب. وثالثاً: على فرض عدم دليل آخر يكفي استصحاب الجواز والمطلوبية والملاك، كما يقال بمثل ذلك في النسخ أيضاً.

ورابعاً: لا نحتاج إلى دليل آخر ولا الاستصحاب في مثل الوضوء، بل يكفي

١. وسائل الشيعة ١: ٣٧٧، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٨، الحديث ٨.

ظاهر دليل التيمّم وهو قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً...﴾،^١ فإنّ تعليق رفع الحكم على عدم القدرة أو المشقّة دالّ عرفاً على بقاء محبوبته وأنه مطلوب مطلقاً، وإنّما رفع عنه اليد لعدم القدرة عليه، كما يظهر ذلك بملاحظة نظائره في العرف، وذلك ليس بعادم النظير في الشرعيات، كما في رفع التنجير عند الجهل بالحكم الفعلي، فإنّ المراد من فعليته أنه مطلوب ومحبوب فعلاً بحيث يتأسّف المولى على تركه لكنّه مجبور على تحمّل التأسّف لجهل العبد، بل وكذلك التزمنا في فقد القدرة وعند العجز مطلقاً.

فالوضوء أيضاً محبوب ومطلوب له ويتأسّف على تركه، لكنّه لا يمكن له الأمر والبعث الإلزامي مع عدم قدرة العبد. وهكذا يقال في كلّ ما كان رفع الحكم لعدم القدرة أو للزوم الضرر أو الحرج والمشقّة عليه.

هذا مضافاً إلى ما في ذيل الآية الشريفة: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾.^٢

قيل: المعنى أنّ المسح بالتراب ليس أمراً شاقاً ولم يرد الله ليجعل في الدين من حرج وإنّما أمر به ليطهّركم ويتمّ نعمته عليكم.^٣

وقيل: المعنى أنّه لم يوجب الوضوء عند السفر والمرض وعدم وجدان الماء، وأمر بالتيمّم لرفع الحرج ولأنّه ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج.^٤

١. النساء (٤): ٤٣.

٢. المائدة (٥): ٦.

٣. راجع: عمدة الأصول ٦: ٤٦٢.

٤. راجع: عمدة الأصول ٦: ٤٦٢.

ولا يخفى: أنّ الظاهر هو الثاني، وعلى هذا تكون دالة على أنّ الوضوء عند السفر والمرض وعدم وجدان الماء إنّما لم يؤمر به وجوباً للشفقة على العباد ورفع الحرج عنهم مع وجود الملاك فيه، ويؤيده بل يدلّ عليه ما يترأى من بعض الأخبار من عتاب الأئمة عليهم السلام لبعض الناس حيث كانوا يسافرون إلى بعض البلاد أو بعض الصحاري الخالي من الماء بقولهم: هذا أرض توبق دينك...^١ فإنّه لو لم يكن مطلوبة الوضوء عند ذلك بحالها وكان وجدان الماء وعدمه بمنزلة الاستطاعة وعدمها أو بمنزلة الحضر والسفر لما كان للعتاب مجال. ويؤيده بل يدلّ عليه أيضاً ما ورد في بعض الأخبار حيث سئلوا عن وجوب الخروج عن الطريق في السفر لتحصيل الماء من عدم وجوبه معللاً بوجود السباع بل في بعضها التقييد بالخوف منها الظاهر في وجوب ذلك عند عدم الخوف.^٢

١. محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أجنب في سفر ولم يجد إلا الثلج أو ماءً جامداً فقال: «هو بمنزلة الضرورة يتيمّم، ولا أرى أن يعود إلى هذه الأرض التي توبق دينه». (وسائل الشيعة ٣: ٣٩١، كتاب الطهارة، أبواب التيمّم، الباب ٢٨، الحديث ٢)

محمد بن علي بن الحسين في «المقنع» قال: وروي: «إن أجنب في أرض ولم تجد إلا ماءً جامداً ولم تخلص إلى الصعيد فصلّ بالتمسّح ثمّ لا تعد إلى الأرض التي توبق فيها دينك». (وسائل الشيعة ٣: ٣٩١، كتاب الطهارة، أبواب التيمّم، الباب ٢٨، الحديث ٣). [منه غفر الله له]

٢. عن داود الرقي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أكون في السفر فتحضر الصلاة وليس معي ماء ويقال إنّ الماء قريب منّا، فأطلب الماء وأنا في وقت يميناً وشمالاً؟ قال: لا تطلب الماء ولكن تيمّم. فإنّي أخاف عليك التخلف عن أصحابك فتضلّ ويأكلك السبع». (وسائل الشيعة ٣: ٣٤٢، كتاب الطهارة، أبواب التيمّم، الباب ٢، الحديث ١)

وعن يعقوب بن سالم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل لا يكون معه ماء والماء على يمين الطريق ويساره غلوتين أو نحو ذلك. قال: «لا أمره أن يغرّر بنفسه فيعرض له لصلّ أو سبع». (وسائل الشيعة ٣: ٣٤٢، كتاب الطهارة، أبواب التيمّم، الباب ٢، الحديث ٢). [منه غفر الله له]

والغرض أن الظاهر من نفي أدلة التيمّم من الآية وغيرها أنّ الوضوء مطلوب مطلقاً صادم الحرج والضرر أو لا، وإنّما أمر بالتيمّم عند طريان الحرج دون الوضوء؛ لرفع الكلفة والمشقة عن العباد، فهذا أقوى دليل على وجود الملاك. فتحصّل: أنّه يصحّ القول بصحة الوضوء بعد رفع الوجوب تمسكاً بأدلة الاستحباب وباستصحاب المطلوبة والملاك وبلاستظهار من نفس دليل التيمّم. هذا مضافاً إلى دعوى أن التيمّم رخصة لا عزيمة، لأنّ مقتضى دليل إيجاب الوضوء لزوم الإتيان به وعدم كفاية التيمّم مطلقاً، وإن كان الإتيان بالوضوء خارجاً عن حدّ التمكّن والقدرة العرفي. فالأمر بالتيمّم عند عدم وجدان الماء الشامل لعدم الوجدان العرفي وارد مقام توهم الحظر محمول على الرخصة. ونتيجته رفع الوجوب التعيني عن الوضوء وتبديله بالوجوب التخيري. نعم، مقتضاه تعيين التيمّم فيما لا يقدر على الوضوء عقلاً نظير ما إذا تعذّر بعض أطراف الواجب التخيري فيتعيّن الطرف الآخر.

ومن هنا يظهر ما في كلامه من أنّه يلزم جعل ما في الطول في عرضه، فإنّ التيمّم مجعول في طول وجوب الوضوء بوجوبه التعيني وفي عرضه بالوجوب التخيري.

فحصّل من جميع ذلك: صحّة الوضوء الضرري أو الحرجي، ولو تتبعت كلمات القوم تراهم موافقين لما قلنا في موارد. ولو لا صحّة أمثال هذه العبادات، بل استحبابه لما كانوا الأئمة عليهم السلام يتعبون أنفسهم الزكّية في الإتيان بالعبادات الحرجية، بل الضرورية التي كانت يوجب جرح أرجلهم وجبهتهم عن أثر السجود الطويلة، فإنّ قاعدتي «لا حرج» و«لا ضرر» ترتفعان من ثدي واحد

من هذا الحيث، كما أقرّ به المستشكل فيلزم من قوله حرمة العبادة الحرجية ولا أقلّ من عدم محبوبيتها وبطلانها وهو كما ترى.

وأما المنع عن شمول القاعدة لإقدام المكلف عليه فقد عرفت سابقاً أنه لا يمكن الالتزام بذلك، فإنه يستلزم تعليق الحكم على المشيئة. نعم قد يكون يقدم على غسل الوجه واليدين لا بداعي الوضوء، ولا إشكال أنّ حكم الشارع في هذا الفرض ليس علة للضرر، حيث إنّ المفروض أنّ المكلف أراد الفعل بدواعٍ أخرى غير حكم الشارع بوجوبه. وحينئذٍ يصحّ أن يقال بتعلّق الوجوب بالوضوء بنحو الترتّب، والترتّب هنا أوضح ممّا يلتزم به في الضدّين كما لا يخفى.

التنبه السابع: فيما يكون التصرف موجبا لتضرر الغير

قال الشيخ رحمته الله في «الفرائد»: «إنه قد يتعارض الضرران بالنسبة إلى شخص واحد أو شخصين، فمع فقد المرجح يرجع إلى الأصول والقواعد الأخرى، كما أنه إذا أكره على الولاية من قبل الجائر المستلزمة للإضرار على الناس، فإنه يرجع إلى قاعدة نفي الحرج، لأنّ إزام الشخص بتحمّل الضرر لدفع الضرر عن غيره حرج...^١

وقد اضطرب كلامه في هذا المقام وفي المكاسب وكذا في الرسالة المعدّة لقاعدة لا ضرر ولا يبدّ أن يكون مراده من التعارض التزاحم حيث إنّ المقتضى لنفي الضرر في كلّ منهما موجود ولا مانع منه إلا عدم إمكان العمل بهما لا العلم بكذب أحدهما.

وعلى أيّ حال، فالفروعات المتصورة فيها بالنسبة إلى شخص واحد أو

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٤٦٧.

شخصين كثيرة متفرقة مختلفة، ينبغي تفريد الكلام في كل منها مقدماً في ذلك تعارض الضررين بالنسبة إلى شخص واحد فنقول:

١. لا يجوز لأحد الإضرار بالغير لدفع الضرر المتوجه إلى نفسه، لأن الجواز ضرري فيتزاحمان، ويترتب على ذلك ما ذهب إليه المشهور من عدم جواز استناد الحائض المخوف وقوعه إلى جذع الجار، خلافاً للشيخ مدّعياً عدم الخلاف فيه، وقد حمل على ما إذا خاف من وقوعه هلاك نفس محترمة لوجوب حفظها، غاية الأمر لزوم أجره المثل للاستناد كأخذ الطعام قهراً لسدّ الرمق، وحملها الشيخ رحمته على ما لم يتضرر أصلاً بحيث يكون كالاستغلال بحائض الغير فتأمل^١ والمستفاد منه صحّة التفصيل عنده رحمته.

أقول: مقتضى القاعدة جواز الاستناد في المثل إذا لم يكن ضرراً على الجار، إذ قاعدة لا ضرر عن صاحب الحائض حاكم على تسلط صاحب الجذع على ماله وعدم جواز تصرف الغير فيه ومنعه عن الاستناد ضرر عليه.

وكذا مقتضى القاعدة جواز الاستناد ولو كان مضرراً بالجار إذا كان ضرر صاحب الحائض أكثر. لكن ذلك مخالف للسيرة المستمرة، إذ لازم ذلك لزوم تحمّل الجار ضرر الغير حفظاً لماله عن التلف، ولم يقل به أحد بذلك في أمثاله من الموارد؛ إذ لا يقول أحد بلزوم حراسة أموال الناس مثلاً إلا إذا كان تحت يده شرعاً، كما في المال المرهون إذا كان في معرض التلف ونحوه.

فلمخالفتها السيرة يرفع اليد عن مقتضى القاعدة هنا. بخلاف ما إذا لم يكن التصرف مستلزماً للضرر على الغير، فإنه ليس مخالفاً للسيرة، بل يوافقها حيث

١. رسائل فقهية، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٣: ١٢٢.

أفتوا بجواز التصرف في الأراضي المتسعة والأنهار الكبار وغير ذلك من التصرفات غير المضرة فتدبر.

٢. لا يجب تحمّل الضرر المتوجّه إلى الغير عنه، ولا كلام فيه فيما إذا كان توجّه الضرر إليه من دون تسيب أو وساطة من الآخر، كما إذا توجّه السيل إلى دار زيد فلا يجب على غيره تحمّل الضرر عنه بدفعه إلى داره، بل لا يجب عليه مدافعتة ولو لم يكن ضرراً عليه بإجرائه إلى الصحراء مثلاً، ولو لا ذلك يلزم على كلّ مكلف حفظ أموال الغير عن النهب والسرقه والتلف، وهو خلاف الضرورة. ٣. إذا أكره على الإضرار بالغير وكان الضرر المتوعد عليه هو القتل فلا إشكال في تقديم نفي الضرر بالقتل على الإضرار بالغير، فيجوز الإضرار بالغير أيّاً ما كان ما لم يبلغ حدّ النفس، بل يجب اختيار الضرر على الغير حفظاً للنفس. وفي تراجم النفسين كلام طويل ليس هنا محلّ بحثه.

وهل المكره (بالفتح) ضامن لما يتلفه من مال غيره أو لا؟ الأقوى الأوّل؛ لعموم قاعدة الإتلاف ولشمولها للمورد وإن كان يجوز له الرجوع إلى المكره (بالكسر) ويستقرّ الضمان عليه.

لا يقال: إنّ إيراد الضرر على الغير حينئذٍ كان بتجويز الشارع، بل بإيجاب منه فكيف يحكم عليه بالضمان؟

لأنّه يقال: إيجاب الشارع للإضرار وإتلاف مال الغير لا ينافي الضمان؛ لإمكان كون الواجب عليه إتلافه ضامناً حفظاً لنفسه، كما في الأكل في المخمصة، فإنّ نهب مال الغير وأكله في المخمصة جائز بل واجب، حفظاً للنفس، ومع ذلك يضمن الأكل لصاحب المال.

إن قلت: إنَّ الضرر متوجّه إلى الغير أولاً وبالذات لا إلى المكره، بل هو واسطة في ذلك ولا يجب على المكره دفعه عنه بإضرار نفسه، وذلك كما توجّه السيل إلى دار زيد وأمكن لعمرو دفع السيل عنه بإجرائه إلى دار غيره، فإنَّ ذلك غير واجب قطعاً كما تقدّم.

قلت: لا يقاس المقام بمسألة السيل؛ لعدم توسّط إرادة الواسطة وسببته فيه بخلاف المقام، ففي الأوّل لا سببية للواسطة، ولا يجب عليه دفع الضرر عن الغير حتّى إذا لم يكن ضرراً على نفسه، كأن يجريه إلى الصحراء، وإلا يلزم على كلّ أحد صيانة أموال الغير عن الحوادث وحراستها ليلاً ونهاراً، وهو خلاف البداهة. وأمّا المقام فالمفروض أنّ الضرر مستند إلى إرادة الفاعل وبسببه والفرق بينهما غير خفيّ.

لا يقال: إنّ ضمان الواسطة للغير ضرر عليه فهو مرفوع بقاعدة لا ضرر. لأنّه يقال: إنّ جريان لا ضرر في ضمان الواسطة معارض بجريانه في ضرر الغير فيرجع إلى قاعدة الإلتلاف. وأمّا قاعدة لا حرج فسيأتي الكلام فيها. إن قيل: إنّ السبب هنا أقوى من المباشر فيستند الإلتلاف إلى السبب فلا يكون ضمان التلف على الواسطة.

يقال: يكفي لثبوت الضمان عليه حينئذٍ قوله ﷺ: «على اليد...»^١ إلى آخره. المسمّى بضمنان اليد، وإن كان قاصراً في ذلك من أتلف مال الغير من دون وضع اليد عليه والتصرّف فيه. فانقدح أنّه لا مفرّ من الحكم بضمنان الواسطة وشمول «على اليد» له.

١. مستدرک الوسائل ١٤: ٧، كتاب الوديعة، الباب ١، الحديث ١٢.

٤. إذا أكره على الإضرار بالغير وكان الضرر المتوقع عليه ضرراً مالياً يدور الأمر بين أن يتحمل المكره الضرر المتوقع عليه بنفسه، أو أن يورد الضرر المكره عليه على الغير، فهل يجب تحمل الضرر أو يجوز الإضرار بالغير؟
صرح الشيخ رحمته الله هنا وفي المكاسب بالجواز. قال في المكاسب ما ملخصه:
إنما الإشكال في أن الإضرار بالغير من نهب الأموال وهتك الأعراض وغير ذلك من العظام هل يباح كل ذلك بالإكراه، ولو كان الضرر المتوقع عليه به أقل بمراتب من المكره عليه، كما إذا خاف على عرضه من كلمة خشنة لا يليق بحاله فهل يباح بذلك أعراض الناس وأموالهم ولو بلغت ما بلغت كثرة وعظمة، أم لا بدّ من ملاحظة الضررين والترجيح بينهما؟

وجهان:

من إطلاق أدلة الإكراه وأن الضرورات تبيح المحذورات.
ومن أن الاستفادة من أدلة الإكراه تشريعه لدفع الضرر، فلا يجوز دفع الضرر بالإضرار بالغير ولو كان ضرر الغير أدون فضلاً عن أن يكون أعظم.
وإن شئت قلت: إن حديث رفع الإكراه ورفع الاضطراب مسوق للامتنان على جنس الأمة، ولا حسن في الامتنان على بعضهم بترخيصه بالإضرار بالبعض الآخر، فإذا توقّف دفع الضرر عن نفسه على الإضرار بالغير لم يجز ذلك ووجب تحمل الضرر هذا.

ولكن الأقوى هو الأول، لعموم دليل نفي الإكراه لجميع المحرّمات حتّى الإضرار بالغير ما لم يبلغ الدم وعموم نفي الحرج، فإنّ إلزام المكره بتحمل الضرر وترك ما أكره عليه حرج. وقوله رحمته الله: «إنما جعلت التقيّة ليتحقن بها الدم

فإذا بلغ الدم فليس تقيّة»^١، حيث إنه دلّ على أنّ حدّ التقيّة بلوغ الدم فتشريع لما عداه.

وأما ما ذكر من استفادة كون نفي الإكراه لدفع الضرر فهو مسلّم بمعنى دفع توجّه الضرر وحدوث مقتضيه، لا بمعنى دفع الضرر المتوجّه بعد حصول مقتضيه.^٢

وما التزم به ﷺ مستبعد جدّاً، بل غير قابل للقبول عقلاً، بل نقطع بعدم رضاية الشارع به، فكيف يساعد العقل السليم والوجدان بجواز هتك الأعراس والأموال بمجرد أن يخاف على نفسه بكلمة خشنة أو ضرر مالي قليل، بل هو ممّا يستقلّ العقل بعدم رضاية الشارع به، كما يقال إنّ إجراء البراءة في جميع الأحكام ممّا لا يرضى الشارع به وإن لم نقل بتنجير العلم الإجمالي.

وما ذكره ﷺ من الوجوه مخدوش كلّها:

أما عموم أدلّة الإكراه فإنّ مساقه الامتنان على الأمة وتجويز الإضرار كذلك، وإن كان امتناناً على المكره ليس امتناناً على الأمة، فهل تجد امتناناً بأن يقول الشارع للوالي يجوز لك الإضرار بكلّ أفراد البلد بالضرر المالي أو العرضي ولو بلغت ما بلغت - إلا النفس - لأن لا يرد عليك ضرر؟!!

وأما قوله ﷺ: «إنّما جعلت التقيّة ليحقن بها الدم فإذا بلغ الدم فليس تقيّة» فمفاده ليس إلا أنّ التقيّة لحفظ الدم، وهي إنّما يكون إذا لم يبلغ الدم، لا أنّه

١. وسائل الشيعة ١٦: ٢٣٤، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أبواب الأمر والنهي، الباب

٣١، الحديث ١.

٢. المكاسب، ضمن تراث الشيخ الأعظم ١٥: ٨٦ - ٨٧.

يجوز الإضرار بالغير بما لم يبلغ الدم.

ولو كان دالاً على أمر فإنما يدل على أنّ التقيّة لا يختصّ بحفظ الدم، بل يجوز لحفظ المال أيضاً ففي التقيّة لحفظ المال إنّما هي إذا لم يبلغ المال. وبالجمله التقيّة لحفظ النفس أو المال أو العرض إنّما هي ما لم تبلغ ما شابهه، وإلا فلا امتنان في هذه التقيّة.

وأما كون تحمّل الضرر ضرراً على المكروه فمعارض بضرر الغير، ومجرد إرادة المكروه وتوجّه الضرر إلى الغير ابتداءً لا يكفي لجوازه مع تساوي ملاكيهما وإن أصرّ عليه الشيخ عليه السلام، ولا يقاس ذلك بتوجّه الضرر إلى الغير من دون وساطة كما تقدّم؛ لعدم استناده إليه. وحينئذٍ فيجب مراعاة الأهمّ فالأهمّ، فإنّ الناس في نظر الشارع كلّهم سواء بل هم كالشخص الواحد، ولا فرق بين أعراض الناس وأموالهم بعضهم مع بعض، وحينئذٍ فلو تساوي الضرران فمقتضى القاعدة التخيير.

ومن هنا قد يقال بجواز قتل الغير إكراهاً إذا كان الضرر المتوعّد عليه القتل بمعنى دوران الأمر بين قتل الغير أو هلاك نفسه، فإنّه كما يحرم قتل الغير كذلك يجب حفظ النفس ولا ترجيح لأحدهما على الآخر.

وإن كان يمكن أن يقال: إنّ قوله عليه السلام: «إنّما جعلت التقيّة...»^١ يدلّ على عدم جواز قتل الغير تقيّة أي لحفظ نفسه. ومثله ما لو كان التقيّة بالضرر المالي على الغير لحفظ مال نفسه مع التساوي، وبالجمله فكلمّا كان التقيّة لمصلحة نفسه

١. وسائل الشيعة ١٦: ٢٣٤، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أبواب الأمر والنهي، الباب

ملازماً لإيقاع مثل ذلك الضرر على غيره لا يجوز، فيكون مفاد الرواية في التساوي مقدماً على ما يقتضيه القاعدة من التخيير. ولعلّ هذا هو السرّ في فتوى المشهور بعدم جواز قتل الغير إكراهاً للفرار عن القتل فتدبّر.

٥. لو أكره أحد على الإضرار بالغير لا بالضرر المعين، بل مخيراً في ذلك بين ضررين ماليين، فهل هو مخير بينهما لتزاحم الضررين أو يتعين عليه الضرر الأقل؟

الأقوى الثاني؛ لأنه إذا قيس بينهما فالمقدار الزائد ليس ممّا أكره عليه فلا يجوز.

٦. لو دار الأمر بعد الإكراه بين إيراد الضرر المالي على الغير أو ضرر عرضي، فحينئذٍ وإن كان لا يصحّ فيه التعبير بالأقلّ والأكثر إلا أنه يجب ملاحظة الأهمّ ويتعين عليه الضرر الأهون.

فما في كلام الشيخ رحمته من التزاحم والرجوع إلى القواعد مطلقاً غير سديد، إلا أن يكون مراده من القواعد قاعدة الأهمّ فالأهمّ أيضاً. والكلام في ضمانه عند تعين الضرر المالي ما مضى.

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بقاعدة لا ضرر ولا ضرار. والله الحمد.

فهرس المطالب

المقصد السادس: في بيان الأمارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً

يقع الكلام فيما هو المهم من عقد هذا المقصد:

- أحدها: عدم كون الحجية من لوازم الأمانة ٣
- ثانيها: في بيان إمكان التعبد بالأمانة غير العلمية شرعاً ٤
- ثالثها: في تأسيس الأصل ٢٠
- فصل: حجية الظواهر ٣٣
- في حكم حجية الظهور إذا شك في وجود القرينة ٣٧
- قول المحقق القمي: حجية الظواهر في من قصد إفهامه ٤٠
- قول الأخباريين: عدم حجية ظواهر الكتاب ٤٢
- اختلاف القراءة يمنع عن التمسك بظاهر الكتاب ٦٧
- فصل: حجية قول اللغوي ٧١
- فصل: حجية إجماع المنقول ٧٥
- فصل: في الشهرة ٨٣

٦٣٢.....تقرير الأصول / ج ٣

٨٩.....	فصل: حجّية خبر الواحد.....
١٠٢.....	الآيات التي استدلتّ بها على حجّية خبر الواحد.....
١١٤.....	الاستدلال بالآية الشريفة بمفهوم الشرط.....
١١٧.....	الاستدلال بالآية الشريفة بمفهوم الوصف.....
١٤٧.....	فصل: الأخبار التي دلّت على اعتبار أخبار الآحاد.....
١٦١.....	فصل: الإجماع على حجّية الخبر.....
١٨٣.....	فصل: الوجوه التي أقاموها على حجّية الظنّ.....
١٨٣.....	قاعدة رفع الضرر المظنون.....
١٨٩.....	قاعدة قبح ترجيح المرجوح على الراجح.....
١٨٩.....	الجمع بين قاعدتي الاحتياط ونفي الحرج.....
١٩٠.....	دليل الانسداد.....

المقصد السابع: في الأصول العملية

٢٠٣.....	تعريف الأصول العملية.....
٢٠٩.....	فصل: في أصالة البراءة.....
٢٢٥.....	منها: حديث الرفع.....
٢٥٦.....	ومنها: حديث الحَجَب.....
٢٥٩.....	ومنها: حديث الحَلّ.....
٢٧١.....	ومنها: حديث السعة.....
٢٧٤.....	ومنها: حديث الإطلاق.....
٢٧٨.....	ومنها: رواية عبدالأعلى.....
٢٧٨.....	ومنها: رواية عبدالصمد بن بشير.....
٢٨٠.....	ومنها: رواية عبدالرحمان.....

٦٣٣ فهرس المطالب
٢٩٢ أدلة المحدّثين على وجوب الاحتياط
٣٠٩ تنبيهات
٣٠٩ التنبيه الأوّل: اشتراط جريانها بعدم وجود أصل موضوعي
٣١٥ التنبيه الثاني: حسن الاحتياط عقلاً لإنقاذ المصلحة المحتملة
٣٣٣ التنبيه الثالث: في الشبهة الموضوعية
٣٣٧ التنبيه الرابع: حسن الاحتياط فيما لم يخلّ بالنظام
٣٣٩ فصل: في دوران الأمر بين المحذورين
٣٤٩ فصل: في أصالة الاشتغال
٣٤٩ المقام الأوّل: في دوران الأمر بين المتباينين
٣٦١ تنبيهات: حول المقام الأوّل
٣٦١ الأوّل: لو اضطرّ المكلف إلى ارتكاب بعض المحتملات
٣٦٦ الثاني: في ما إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن الابتلاء
٣٧٤ الثالث: تنجيز العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة
٣٨٨ الرابع: فيما إذا كان الاحتياط حرجياً أو ضرورياً
٣٩٥ الخامس: العلم الإجمالي بوجود الحرام فيهما
٤١٠ المقام الثاني: في الأقلّ والأكثر الارتباطي
٤٢٤ وأما جريان البراءة نقلاً
٤٣٣ تنبيهات: حول المقام الثاني
٤٣٣ التنبيه الأوّل: حكم دوران الأمر بين المشروط وغيره
٤٣٨ التنبيه الثاني: حكم الجزء أو الشرط المتروك نسياناً
٤٦١ التنبيه الثالث: حكم زيادة الجزء عمداً أو سهواً
٤٧٧ تذييلان:
٤٨١ التنبيه الرابع: حكم الشكّ في كون الجزء أو الشرط ركناً

٦٣٤.....تقرير الأصول / ج ٣

- ٥٠٥.....تتمّة
- ٥٠٩.....فرعان
- ٥١٤.....تذنيب
- ٥١٩.....خاتمة: في شرائط الأصول
- ٥١٩.....ما يعتبر في جريان أصالة الاحتياط
- ٥٢٧.....ما يعتبر في جريان أصالتي البراءة والتخير
- ٥٣٩.....تذليل في الشبهات الموضوعية وهل يجب فيها الفحص أم لا؟
- ٥٤٣.....في مقدار الفحص
- ٥٤٥.....كلام الفاضل التونسي حول شروط جريان البراءة
- ٥٥١.....قاعدة الضرر والضرار
- ٥٥١.....المقام الأول: في مدركها
- ٥٧٢.....المقام الثاني: في بيان مفاد القاعدة
- ٥٨٠.....الكلام في الهيئة التركيبية
- ٥٩٦.....تنبيهات
- ٥٩٦.....التنبيه الأول: في تحمّل الضرر
- ٥٩٩.....التنبيه الثاني: في الإشكال على القاعدة
- ٦٠٢.....التنبيه الثالث: في كثرة التخصيصات فيها
- ٦١٠.....التنبيه الرابع: في وجه الجمع بينه وبين سائر الأدلّة
- ٦١٤.....التنبيه الخامس: لا إشكال في نفي الأحكام الوجودية الضرورية
- ٦١٥.....التنبيه السادس: هل مفاد القاعدة رخصة أو عزيمة؟
- ٦٢٢.....التنبيه السابع: فيما يكون التصرف موجبا لتضرّر الغير