

التحقيقات الحقيقية

في الأصول العملية

الجزء الأول



الْعَيْنَةُ الْعَبَّاسِيَّةُ الْمُقَدَّسَةُ
الْفَيْهُجَةُ الْجَوَادُ الشَّهِيدُ

التَّحْقِيقَاتُ الْحَقِيقِيَّةُ

فِي الْأُصُولِ الْعَمَلِيَّةِ
الْجُزْءُ الْأَوَّلُ

تَأَلَّفَ

السَّيِّدُ حَسَنُ بْنُ عَلِيِّ الْحَاقَانِيِّ

(ت ١٣٨١ هـ، ١٩٦٢ م)

وَحَدَّثَهُ التَّحْقِيقُ

مُرْكُزُ تَرَاتُّبِ الْجَوَادِ

فَيْهُجَةُ الْمُعْجَازِ الْأَمِينِ الْبَيْتِ الْأَمِينِ



العتبة العباسية المقدسة
مركز تراث الجنوب
مركز تراث الجنوب

WWW.MK.IQ

E.MALL: MWDIA@MK.IQ

العتبة العباسية المقدسة. قسم شؤون المعارف الإسلامية والإنسانية. مركز تراث الجنوب. وحدة التحقيق، مؤلف.

الخاقاني، حسن بن علي بن حسين، ١٣٠٠ - ١٣٨١ هجري، مؤلف.

التحقيقات الحقيقية في الأصول العلمية / تأليف الشيخ حسن بن علي الخاقاني؛ وحدة التحقيق مركز

تراث الجنوب قسم شؤون المعارف الإسلامية والإنسانية. - الطبعة الأولى - ذي قار، العراق: العتبة العباسية

المقدسة. قسم شؤون المعارف الإسلامية والإنسانية. مركز تراث الجنوب، ٢٠٢٥ م.

٢ مجلد: ٢٤ سم.

يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.

ISBN: 9789922261423

١. أصول الفقه الإسلامي (جعفري). أ. العتبة العباسية المقدسة. قسم شؤون المعارف الإسلامية

والإنسانية. مركز تراث الجنوب. وحدة التحقيق، محقق. ب. العنوان.

LCC: KBP370.S52 A357 2025

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة

الفهرسة أثناء النشر



الكتاب: التحقيقات الحقيقية في الأصول العلمية تأليف: وحدة التحقيق، مركز تراث الجنوب.

الطبعة: الأولى. المطبعة: دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع.

الناشر: مركز تراث الجنوب - العتبة العباسية المقدسة سنة الطبع: ١٤٤٧ هـ، ٢٠٢٥ م.

عدد النسخ: ٥٠٠ نسخة. الإخراج الفني: محمد والي شيال، محمد كاظم زعجيل

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٤٠٧٤) لعام ٢٠٢٥ م



مقدمة المركز

الْحَمْدُ لِلَّهِ النَّاشِرِ فِي الْخَلْقِ فَضْلَهُ، وَالْبَاسِطِ فِيهِمْ بِالْجُودِ يَدَهُ، نَحْمَدُهُ فِي جَمِيعِ أُمُورِهِ، وَنُسْتَعِينُهُ عَلَى رِعَايَةِ حُقُوقِهِ، وَنَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ غَيْرُهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، أَرْسَلَهُ بِأَمْرِهِ صَادِعًا، وَبِذِكْرِهِ نَاطِقًا، فَأَدَّى أَمِينًا وَمَضَى رَشِيدًا، وَخَلَّفَ فِيْنَا رَايَةَ الْحَقِّ، مَنْ تَقَدَّمَهَا مَرَقَ، وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا زَهَقَ، وَمَنْ لَزِمَهَا لَحِقَ، وَهُمْ عَثَرَتَهُ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ.

ابتدأت مسيرة علماء الإمامية في التأليف بميدان الفقه وأصوله مبكرة مع صحابة الأئمة عليهم السلام الكبار، وتلامذتهم من بعدهم، كهشام بن الحكم (ت ١٩٩هـ)، ويونس بن عبد الرحمن (ت ٢٠٨هـ)، وأبي سهل النوبختي (ت ٣١١هـ)، وغيرهم، وصولاً إلى عصر الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ)، الذي ألَّف كتاب (التذكرة بأصول الفقه)، فعدَّ أوَّل من صنَّف كتاباً جامعاً في أصول الفقه، مشتملاً على جميع الأبواب، فإنَّ من تقدَّمه من العلماء ألفوا رسائل خاصّة في بعض موضوعاته.

وتوالى التأليف في أصول الفقه بعد الشيخ المفيد، فألَّف تلميذه السيّد الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ) كتاب (الذريعة إلى أصول الشريعة)، وألَّف تلميذه الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ) كتاب (العدّة في أصول الفقه)، وألَّف تلميذه سلار الديلمي (ت ٤٦٣هـ) كتاب (التقريب في أصول الفقه)، إلى غير ذلك.

ولا شك أنّ التأليف في هذا العلم يكشف عن إلمام واسع بالآراء الفقهية، والقدرة على استنباطها من مظانها ومصادرها، والاستدلال عليها، وترجيحها، هذا من جانب، ومن جانب آخر، القدرة على مناقشة الآراء الأخرى، وترجيح بعضها على بعض، أو معارضتها على وفق أدلة الاستنباط وحججه العلمية.

والكتاب المائل بين أيدينا يمثل حلقة من حلقات التأليف الإمامي المتأخر في هذا العلم، فهو من الكتب الأصولية التي تناولت قسمًا مهمًا من مباحث العلم، وهي مباحث الدليل العقلي، والتي تضمنت بحث القطع، وأبحاث الأصول العملية والاجتهاد والتقليد.

وقد سلك فيه الشيخ المصنّف رحمته طريقة عرض أقوال العلماء وذكر أدلتهم، ومناقشتها قبولاً أو رفضاً، فذكر آراء الشيخ حسن العاملي في معالمة (ت ١٠١١ هـ)، والسيد الكاظمي (ت ١٢٢٧ هـ) في وافيّه، والمحقق القمي (ت ١٢٣١ هـ) في قوانينه، والشيخ الإصفهاني الحائري (ت ١٢٥٠ هـ) في فصوله، والشيخ الأنصاري (ت ١٢٨١ هـ) في رسائله، والمحقق الهمداني (ت ١٣٢٢ هـ) في فوائده، والمحقق الآخوند (ت ١٣٢٩ هـ) في كفايته، والسيد اليزدي (ت ١٣٣٧ هـ) في حاشيته، وغيرهم. على أنّه رحمته ركّز في الكتاب على آراء الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول، فقلّمَا تخلّو مسألة من مسائل هذا الكتاب من آراء الشيخ الأنصاري وأدلته، حتّى بدا الكتاب وكأنّه حاشية على رسائل الشيخ الأنصاري، هذا مضافاً إلى ما ضمن الكتاب من آرائه الأصولية الخاصة، وهي آراء قيّمة يجدر الوقوف عليها والنظر فيها.

والكتاب يقع في ثلاثة أجزاء متوسطة الحجم، وطبع في حياة المصنّف في المطبعة الحيدريّة في النجف الأشرف عام (١٣٦٨ هـ)، وتوجد منه نسخة مخطوطة في مكتبة الشيخ كاشف الغطاء.

ومؤلّف الكتاب هو سباحة الحجّة العالم الجليل، والورع التقيّ الشيخ حسن ابن الفقيه الشيخ عليّ الخاقانيّ النجفيّ، ولد في النجف الأشرف ونشأ فيها، وقرأ المقدمات الأدبيّة والشرعيّة على أبيه وفضلاء عصره، وحضر الأبحاث العالية في الفقه والأصول لدى أبيه، والسيد اليزديّ، والآخوند الخراسانيّ، وشيخ الشريعة الأصفهانيّ (ت ١٣٣٩ هـ)، وأجيز بالاجتهاد من الشيخ مهديّ الحائريّ المازندرانيّ (ت ١٣٥٨ هـ). توفيّ ﷺ في النجف الأشرف عام (١٣٨١ هـ)، وشيّع فيها تشييعاً مهيباً، شاركت فيه مختلف الطبقات من العلماء والصلحاء والزعماء، تتبعهم المواكب العزائيّة، وترك جملة من الآثار العلميّة، وبضمنها هذا الكتاب.

استحصلت وحدة التحقيق في مركزنا نسخة مصوّرة لمخطوطة الكتاب من مكتبة مؤسّسة كاشف الغطاء العامّة في النجف الأشرف، وهي نسخة فريدة بخطّ المصنّف، وهي تشتمل على القسم الأوّل من الجزء الأوّل، والجزء الثاني من الكتاب، يحتوي القسم الأوّل على (١٨١) صفحة، والجزء الثاني على (٢٥٥) صفحة، وأمّا القسم الثاني من الجزء الأوّل فمفقود في المخطوطة؛ ولذا اعتمد الإخوة في تحقيقه على نسخة الكتاب المطبوعة، وهي - أي المطبوعة السابقة - تشتمل على ثلاثة أجزاء في مجلّدين، يشتمل الجزء الأوّل منها على (١١١) صفحة، والجزء الثاني على (١٢٠) صفحة، والجزء الثالث على (١٧٠) صفحة.

ومع ولادة هذا المنجز العلمي الجديد لمركزنا، نتقدم بوافر الشكر وجزيل الامتنان لساحة المتولي الشرعي للعتبة العباسية المقدسة السيد أحمد الصافي (دام عزه)، ورئيس قسم شؤون المعارف الإسلامية والإنسانية فضيلة الشيخ عمّار الهلالي (دام توفيقه)؛ لسعيهما الكريم في إحياء التراث العلمي الجنوبي بمختلف حقوله ومعارفه، والشكر موصول لفضيلة السيد منتظر النبوي والسيد عباس الحسني؛ لاضطلاعهما بتحقيق الكتاب، ولفضيلة الشيخ محمد علي الصالحي؛ لما بذله من جهد كريم في مراجعة التحقيق، والتعديل عليه حتى استوى على سُوقه، وللأخ الكريم الأستاذ الدكتور علي موسى عجلة الكعبي؛ لملاحظاته القيمة والرائعة، ولولدينا الحبيين (محمد والي شلال، ومحمد كاظم زعجيل)؛ لما بذلاه من جهد ومثابرة في إخراج الكتاب من الناحية الفنية؛ وفاءً لجهود علمائنا الأعلام، وإحياءً لتراثنا العلمي الأصيل، وخدمة لمذهب الطائفة الحقة، فشكر الله سعيهم، وتقبل منهم عملهم.

وختاماً، نسأل الله تعالى أن يأخذ بأيدينا لما يحب ويرضى، إنه نعم المولى ونعم النصير، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبينا محمد وآله الطيبين الطاهرين.

مدير مركز تراث الجنوب

أ.ر. حسين علي عبد الحسين الشراهاني

٢٧ / سؤال / ١٤٤٦هـ

٢٥ / نيسان / ٢٠٢٥م

مقدمة التحقيق

ترجمة المؤلف

ولادته ونشأته العلميّة:

هو الشيخ حسن ابن الشيخ عليّ ابن الشيخ حسين ابن الشيخ عباس بن محمد عليّ ابن الشيخ سالم الخاقانيّ النجفيّ العالم الجليل والورع التقيّ^(١).

ولد الشيخ حسن الخاقانيّ ﷺ سنة (١٣٠٠هـ) في النجف الأشرف، وهو الولد الأكبر للشيخ عليّ الخاقانيّ (١٢٥٥هـ - ١٣٣٤هـ).

نشأ في النجف الأشرف، تحت رعاية والده المقدّس الشيخ عليّ الخاقانيّ نشأة علميّة عالية، فحذا حذوه وسلك منهجه، وقرأ المقدّمات الأدبيّة والشرعيّة على فضلاء عصره، ثمّ حضر الأبحاث العالية في الفقه والأصول عند والده الشيخ عليّ الخاقانيّ، والسيد محمد كاظم اليزديّ صاحب العروة الوثقى (١٣٣٧هـ)، والشيخ محمد كاظم الخراسانيّ صاحب الكفاية (١٣٢٩هـ)، وشيخ الشريعة الإصفهانيّ (١٣٣٩هـ).

كان الشيخ حسن من الفقهاء المجتهدين ومن أجلاء علماء الإماميّة^(٢)،

(١) نقباء البشر: ١/ ٦٥٨ رقم: ٨٧٨.

(٢) موسوعة طبقات الفقهاء: ١٤، ق ١/ ١٨١.

أُجيز بالاجتهاد والرواية عن الشيخ مهدي المازندراني (١٣٥٨ هـ)، وله إجازة بالرواية عن السيّد أبي تراب بن السيّد أبي القاسم الخوانساري (١٣٤٦ هـ). ووصفه ابنه الشيخ حسين الخاقاني بأنّه الفقيه الكبير، وقد ورث أباه علمه وتقواه، وزهده وصراحته، وقوّة شخصيّته الدينيّة، وكان يتهرّب من الزعامة الدينيّة، إلى أن ألحّ عليه الناس في التقليد، فلم يستجب إلّا بعد زمن طويل، حيث سمح لهم بطبع رسالته العمليّة التي أسماها بـ (نجاة العاملين)^(١).

أمّا تلامذته، فقد ذُكر منهم: الشيخ موسى القرمليّ، والشيخ صالح قفطان، والسيّد عبد الحسن عليّ خان، والسيّد جعفر شبر، وولده الشيخ محمّد الخاقاني^(٢).

قام مقام والده في إمامة الجماعة، وتصدّى للتدريس، وللناس فيه وثوق واطمئنان، وكان خبيراً بأحوال الرجال وقصصهم، ويتكلّم العربيّة الفصحى^(٣).

آثاره العلميّة:

- ١ - التحقيقات الحقيقيّة في الأصول العمليّة، في ثلاثة أجزاء، طبع في النجف عام (١٣٦٨ هـ)، وهو هذا الكتاب، وسيأتي مزيد توضيح له.
- ٢ - الدرر الغريّة في شرح اللمعة المشقيّة، أنجز منه (كتاب الطهارة في ثلاثة أجزاء، وكتاب الزكاة في مجلّد، والخمس في مجلّد، والطلاق في مجلّد).

(١) رجال الخاقاني: ٣٠ (المقدمة).

(٢) المنتخب من أعلام الفكر والأدب: ١٠٥.

(٣) ماضي النجف وحاضرها: ٢/ ٢٠٠.

- ٣ - شرح معالم الأصول في جزئين.
 - ٤ - حجّية خبر الواحد.
 - ٥ - أحكام الخلل الواقع في الصلاة.
 - ٦ - نجاة العاملين، وهي رسالة عمليّة، طبعت في النجف سنة (١٣٧٤هـ).
 - ٧ - كتاب في المنطق.
 - ٨ - تقارير بحث الآحوند الشيخ محمّد كاظم الخراساني رحمته الله، والسيد كاظم اليزدي رحمته الله.
- هذا ما أشار إليه ابنه الشيخ حسين رحمته الله في مقدّمة رجال الخاقاني من آثار والده.

أسرته:

ينتمي الشيخ حسن إلى بيت الخاقاني، الذي يُعدّ من بيوت العلم والأدب، وعرفوا في النجف الأشرف في أوائل القرن الثالث عشر الهجري، والخاقانيون عشيرة كبيرة تقطن العراق، وتُعرف ببني خاقان، وهي تتوزّع بين سوق الشيوخ في محافظة ذي قار، ومدينة الحلة.

ينتمي الشيخ حسن الخاقاني إلى أحد أفخاذ خيقان يقال لهم: الزيادات. جدّه الأوّل - الشيخ حسين بن الشيخ عبّاس الخاقاني - هو أوّل من هاجر من الأسرة الخاقانيّة إلى النجف الأشرف؛ لطلب العلم، فهو الغارس لهذه النبتة، والباني لصرح هذا البيت^(١)، وكان معاصراً لأولاد الشيخ جعفر الكبير

(١) ذكر ذلك الشيخ جعفر آل محبوبة في ماضي النجف وحاضرها: ٢/ ٢٠٠.

صاحب كشف الغطاء، والسيد مهدي القزويني، توفي حدود سنة (١٢٩٥هـ) ^(١) أو (١٣٠٠هـ) ^(٢)، وتلمذ على الفقيه الكبير الشيخ محسن بن محمد بن خنفر العفكاوي النجفي، واختص به، وكتب تقارير بحثه، ودرس أيضًا على بعض أبناء الشيخ جعفر كاشف الغطاء، وجد في طلب العلم، حتى برع وصار من أفاضل الفقهاء.

له شرح شرائع الإسلام في عدة مجلدات ولم يتمه، والفوائد الحسينية في شرح الأحاديث المشككة، أنجزه سنة (١٢٧٤هـ)، قال عنه الشيخ الطهراني: «رأيت بخطه - وقد فرغ منه ١٢٧٤هـ - عند حفيده الشيخ محمد بن حسن ابن الشيخ علي ابن المؤلف» ^(٣).

وأما أبوه، فهو الشيخ علي الخاقاني (١٢٥٥ - ١٣٣٤هـ)، العالم الفاضل الفقيه المحدث الأصولي الرجالي المتكلم، صاحب التصانيف الكثيرة، تلمذ على الشيخ مرتضى الأنصاري (ت: ١٢٨١هـ)، والسيد المجدد الشيرازي (ت: ١٣١٢هـ)، وغيرهم.

أما أخوه، فهو الشيخ حسين بن الشيخ علي الخاقاني، المولود سنة (١٣٠٢هـ)، وكان من الجهابذة والأفاضل، وخاصة في الحكم والكلام، أخذ الفقه عن والده وفقهاء عصره، توفي سنة (١٣٣٦هـ) ولم يعقب ^(٤).

(١) موسوعة طبقات الفقهاء: ١١ / ٢٢٠، رقم: ٤٠٦٧.

(٢) الذريعة إلى تصانيف الشيعة: ١٣ / ٣٢١، ماضي النجف وحاضرها: ٢ / ٢١١.

(٣) الذريعة إلى تصانيف الشيعة: ١٦ / ٣٣٢، وماضي النجف: ٢ / ٢٢١، موسوعة طبقات الفقهاء: ١٣ / ٢٢٠.

(٤) رجال الخاقاني: ٢٩ - ٣٠، المقدمة.

وله أخت أنجبت الشيخ عليّ الخاقانيّ صاحب موسوعة شعراء
الغريّ في اثني عشر مجلِّدًا، وشعراء الحلّة في خمس مجلِّدات، وغيرهما
من المصنّفات^(١)

أولاده

أعقب خمسة أولاد، هم^(٢):

الأوّل: سماحة العلامة الجليل المرحوم الشيخ محمّد الخاقانيّ، كان من
الفضلاء والشخصيّات المرموقة، نال القسط الأوفر من العلوم خاصّة
في الفقه والأصول، وقد حلّ مكان والده الشيخ حسن، وأقام الجماعة
في الحسينيّة التستريّة، وكان من العاملين في الحقل الدينيّ والوطنيّ، حيث
شارك في ثورة العشرين، ووحد صفوف عشائر البو سلطان التي استجابت
لدعوته الوطنيّة، وخاصّة البو عيسى وخابقان، متمثلة باستجابة الزعيم
الكبير الشيخ أشخير الهيمص، فواصل المعركة ضدّ الاحتلال الإنكليزيّ
مضحّيًا بكلّ ما يستطيع من أجل الواجب الدينيّ والوطنيّ.

ولد في النجف عام (١٣١٥ هـ) ونشأ على والده، وفريق من أعلام عصره،
وشارك في التّأليف، فكتب في كثير من العلوم التي قرأها، منها:

١ - شرح المعالم.

٢ - محاسن الفوائد.

(١) طبقات أعلام الشيعة: ١٦ / ١٤٠٨.

(٢) رجال الخاقانيّ: ١ / ٣٠ - ٣٢.

٣ - الدرر في ذكرى القاسم بن موسى بن جعفر.

٤ - غرر الفوائد وثمره العوائد.

لبي نداء ربّه في النجف الأشرف ليلة الثلاثاء أوّل شهر صفر (١٣٨٥هـ)،
ودفن إلى جنب والده، وأقيمت له مجالس الفاتحة في النجف الأشرف
وخارجه، وقد أرّخ عام وفاته الأديب الفاضل السيّد محمّد الحليّ بقوله:

هذه سمات محمّد قد مثلت للناظرين مهابة الإيثار
ينمى إلى حسن وتلك صفاته الحسنى تُريك مواقع الإحسان
فردًا مضى لجنانه وحياته فردًا أقام وماله ثابث
إن راح فردًا للجنان فهذه أرّخ (سمات محمّد الخاقاني)
وقد أعقب الشيخ محمّد ولدين، أكبرهما الشيخ عبّاس، المتولّد (١٣٥٢ هـ).

الثاني: الشيخ عليّ، المتولّد (١٣٣٩ هـ) من الأفاضل، وألف كتبًا، منها:

١ - الحمزة والقاسم، مطبوع.

٢ - حديقة النادي في أحوال السيّد محمّد بن عليّ الهاديّ، مخطوط.

٣ - إرشاد الرأي العامّ إلى عبقرية دين الإسلام، مخطوط.

٤ - شرح منظومة السيّد بحر العلوم في الفقه، مخطوط.

٥ - المصابيح الدرية في الأصول العملية، مخطوط.

الثالث: الشيخ حسين، المتولّد (١٣٥٠ هـ)، كتب مقدّمة رجال الخاقانيّ.

الرابع: الشيخ تقيّ، المتولّد (١٣٥٢ هـ).

الخامس: جعفر، المتولّد (١٣٥٧ هـ).

وفاته:

توفيَّ الشيخ في النجف الأشرف، ليلة الاثنين ٢٧ شهر رمضان عام (١٣٨١هـ)، وهبَّت المدينة مشاركة في تشييع الجثمان، حيث سار مختلف الطبقات من العلماء والصلحاء والزعماء ورجال الحكم، وتبعتها المواكب العزائيَّة، ودُفن إلى جنب أبيه في الصحن الحيدريِّ الشريف بحجرة رقم (٣)، وشارك في تأبينه مختلف الشعراء، وأرَّخ وفاته المرحوم شيخ المؤرِّخين الشيخ عليّ البازيِّ بقوله:

شرعة خير الخلق قد أكلت بفقدها إنسان عين الزمن
والدين أضحى باكيًا معولًا قضى الإمام العيلم المؤتمن
ونكست أعلامه عندما أرخته (قد غاب عنه الحسن)

نبذة عن الكتاب:

يُعَدُّ هذا الكتاب من الكتب الأصوليَّة التي تناولت قسمًا مهمًّا من مباحث علم الأصول، كبحث الدليل العقليِّ، وبحث القطع، وأبحاث الأصول العمليَّة.

يقع في ثلاثة أجزاء، طبع في حياة المصنّف في المطبعة الحيدريَّة في النجف الأشرف سنة (١٣٦٨هـ)، وتوجد منه نسخة مخطوطة في مكتبة الشيخ كاشف الغطاء.

سلك في هذه الأبحاث طريقة عرض الأقوال وذكر أدلتهم، ثمَّ يبدأ

بمناقشتها قبولاً أو رفضاً، فيذكر آراء السيّد الكاظمي في وافيّه، والمحقّق القميّ في قوانينه، وصاحب الفصول في فصوله، والشيخ الأنصاريّ في رسائله، والمحقّق الآخوند في كفايته، والسيّد اليزديّ في حاشيته، والمحقّق الهمدانيّ في فوائده، وغيرهم.

ومن مميّزات هذا الكتاب أنّه ركّز على آراء الشيخ الأنصاريّ في فرائد الأصول، فقلّمًا تخلو مسألة من مسائل هذا الكتاب من آراء الشيخ الأنصاريّ وأدلّته، فيعرض رأيه ثمّ دليله ثمّ يناقشه، وكأنّ هذا الكتاب حاشية على رسائل الشيخ الأنصاريّ، كما جاء في مبحث الاجتهاد والتقليد - وهو آخر مباحث الكتاب - أنّه «لما كان المطلب التاسع من المعالم متكفلاً للكلام في الاجتهاد والتقليد على نحو يحتاج إلى إيضاح الحال فيهما، وبيان ما يقتضيه التحقيق فيهما، فأحبينا ذلك»، ثمّ أورد المصنّف أربع مقاطع من المعالم تناولها بين الشرح والاستشهاد، وأمّا باقي بحثه - في هذا المبحث - فكان تعامله فيه مع كتاب المعالم كسائر الكتب بأنّ يتعرّض لرأيه أو الاعتراض على دليله ونحو ذلك.

ومن الجدير بالذكر أنّ الشيخ المصنّف له آراء أصوليّة يجدر الوقوف عليها والنظر فيها، ونشير إلى بعضها:

منها: أنّه يقول: إنّ الحجّية ليست من اللوازم الذاتية للقطع، بل يمكن للشارع أن يردع عن حجّية القطع، وخالف في ذلك المشهور.

ومنها: عدم الاعتبار بقطع القطّاع، وتبع في ذلك الشيخ كاشف الغطاء وصاحب الفصول.

ومنها: إنّ العلم الإجماليّ ليس منجّزًا لوجوب الموافقة القطعيّة، تبع في ذلك المحقّق السيّد العامليّ في مدارك الأحكام، والمحقّق السبزواريّ في ذخيرة المعاد.

النسخ المعتمدة:

اعتمدنا على نسختين في تحقيق هذا الكتاب:

النسخة الأولى: وهي مصوِّرة المخطوطة الفريدة التي عثرنا عليها، في خزانة مكتبة مؤسّسة كاشف الغطاء العامّة، بعنوان: التحقيقات الحقيقيّة في الأصول العمليّة، كتبت بخطّ المصنّف، تشتمل على القسم الأوّل من الجزء الأوّل، والجزء الثاني فقط، ويحتوي القسم الأوّل على (١٨١) صفحة ورقم نسخة هذا الجزء (٨١٤)، والجزء الثاني يحتوي على (٢٥٥) صفحة، ورقم نسخته (٨٨٢).

وأما القسم الثاني من الجزء الأوّل فمخطوطته مفقودة، ولهذا اعتمدنا على نسخة الكتاب المطبوع سابقًا في ثلاثة أجزاء.

النسخة الثانية: وهي المطبوعة في حياة المصنّف، طبعت في المكتبة الحيدريّة في النجف الأشرف سنة (١٣٦٨ هـ)، وعبرنا عن هذه النسخة بـ «المطبوعة».

وهي تشتمل على ثلاثة أجزاء في مجلّدين، يشتمل الجزء الأوّل منها على (١١١) صفحة، والجزء الثاني على (١٢٠) صفحة، والجزء الثالث على (١٧٠) صفحة. واعتمدنا عليها في تحقيق القسم الثاني من المجلّد الأوّل.

منهج التحقيق:

عملنا في هذا الكتاب تضمّن الخطوات الآتية:

١- تشكيل النصّ وضبطه وتصحيح الأخطاء الإملائية والنحوية من دون الإشارة إلى ذلك، ورسم الكلمات وفق قواعد الإملاء الحديثة، وتقطيع النصّ إلى فقرات، وإضافة علامات الترقيم المناسبة، وفكّ الرموز والاختصارات التي استعملها المصنّف واستبدالها بالمقصود منها.

٢- مقابلة النسخة الخطيّة والمطبوعة.

٣- لم نتصرّف بنصّ المخطوطة بزيادة أو تبديل أو حذف، إلّا في موارد لا يستقيم الكلام إلّا بزيادة شيء، فوضعنا بعض الكلمات بين معقوفين []، وكذلك إضافة العناوين للمطالب وضعناها بين معقوفين [].

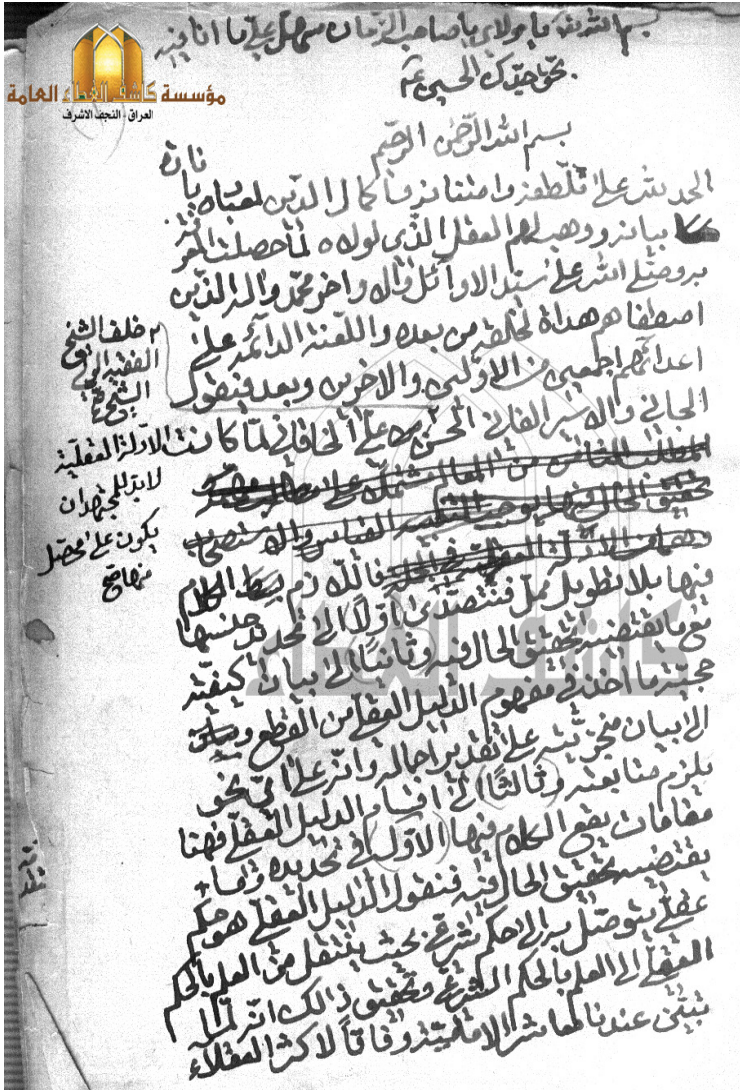
٤- خرّجنا الآيات القرآنيّة، ووضعناها بين قوسين مزهرين ﴿ ٢٠ ﴾، وميّزناها عن سائر الكلام بخطّ غامق، وخرّجنا الروايات الشريفة من مصادرها الأصليّة أو من حيث أراد المصنّف، وميّزنا كلام المعصومين عليهم السلام عن سائر الكلام بخطّ غامق ووضعناه بين أقواس اقتباس.

٥- خرّجنا أقوال العلماء التي صرّح بها المصنّف أو أشار إليها من مصادرها على وفق منهج التحقيق المتّبع في مركزنا، ووضعناها بين أقواس الاقتباس إن كانت منقولة بلفظها، وأمّا إذا كانت منقولة بالمعنى

أو باللفظ مع تصرّف فيه واختلاف فلا نضعه بين أقواس الاقتباس ونكتفي بتخريجه من مصدره، وقد نشير إلى اختلافه عمّا في المصدر بكلمة (يُنظر).

٦ - أوردنا في آخر الكتاب فهرسًا للآيات القرآنيّة، والروايات، ومصادر التحقيق، ومحتويات الكتاب.

صور من النسخ المعتمدة



الصفحة الأولى من المخطوطة

فقلته فبضربانه موزنة لو اجتمع عليه الشك من الانس والجن
لم يطغوها الحيث واقفا كنفاته من الكفار بحجة الشهادة
وحكمة بسلامهم بل ان يكلفهم بزيادة من الك على اصول بينهم فانما
كانه في بدو الاسلام للمساكن والمهتاه مع الاحلة والاعبائه
واسما لهم على النديج لينقوي شوكة الاسلام بالاجتماع
الكثرة ولا ريب ان اكثرهم كانوا منافقين ومع ذلك كان يعامل
معهم معاملة المسلمين وبنوا معهم ويواظفهم ويباشرونهم مع الرطوبة
الاغترز الك فهو على الشر عليه الر كان يرى امر حال بعضهم ان يكلف
بمجرد اظهار الاسلام ليكون سبلة الا حصول شوكة الاسلام ثم
بكله بالنديج ان امكن ويترك على نفاذ مع عدم امكانه فهذا الاكتفاء
قال بقدح في المقام بل لا ريب للدي الا فهم قد برهنا فانه
مبين جدا وانتشر العالم ولد الحمد على نكطفه علينا بما رماه
الانعام

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله على تلمظته وامتنانه واكلال الدين لعباده بانارة بيانه ووهب لهم
العقل الذي لولاه لما حصلت المعرفة به وصلى الله على سيد الاولين والاواخر
محمد وآله الذين اصطفاهم هداه خلقه من بعده واللعنة الدائمة على اعدائهم
اجمعين من الاولين والآخرين . وبعد فيقول الجاني والاسير الفاني الحسن
خلف الشيخ الفقيه الولي الشيخ علي الخاقاني لما كانت الادلة العقلية لا بد
لهمجهتهد أن يكون على محصل منها فاللزام الكلام فيها بلا تطويل ممل
فنتصدى (اولاً) الى تحديد جنسها مع ما يقتضيه تحقيق الحال فيه
(وثانياً) الى بيان كيفية حجية ما أخذ في مفهوم الدليل العقلي من القطع
والى بيان منجزية على تقدير اجماله وانه على أي نحو يلزم متابعته
و (ثالثاً) الى اقسام الدليل العقلي فهنا مقامات يقع الكلام فيها (الاول)
في تحديده وما يقتضيه تحقيق الحال فيه فنقول الدليل العقلي هو حكم
عقلي يتوصل به الى حكم شرعي بحيث ينتقل من العلم بالحكم العقلي الى
العلم بالحكم الشرعي وتحقيق ذلك انه لما تبين عندنا معاشر الامامية
وفاقاً لاكثر العقلاء من ارباب الديانات وغيرهم من الحكماء والبراهمة
واللاحدة وغيرهم بالادلة القطعية والبراهين الساطعة بل بالضرورة الوجدانية
التي لا يعارضها شبهة وريبة ان العقل يدرك الحسن والقبح وان لم يفرض

بالاستدلال اذ يكفي في صدق الاستقرار عدم النزول والاطمئنان فهو في
مقابل الشك وفي مقابل من يقول باللسان ولا يعتقد في القلب كما ورد بالنسبة
الى الكافر فيارواه في الكافي عن ابي الحسن موسى (ع) ويقال للكافر في
قبره من ربك فيقول الله فيقال من نبيك فيقول محمد (ص) فيقال مادنيك
فيقول الاسلام فيقال من اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون فقلمته
فيضم اليه بمرزبة لواجتمع عليه الثقلان الانس والجن لم يطيقوها الحديث
واما اكتفائه (ص) من الكفار بكلمتي الشهادة وخكمه باسلامهم بلان
يكلفهم بازيد من ذلك على اصول دينهم فانما كانت في بدو الاسلام
للمساحة والمناشات مع الاحلاف والاعبياء واستبالتهم على التدريج ليمتدوا
شوكه الاسلام بالاجتماع والكثرة ولاريب ان اكثرهم كانوا منافقين ومع
ذلك كان يعامل معهم معاملة المسلمين ويناكح معهم ويوارثهم ويباشروهم
مع الرطوبة الى غير ذلك فهو صلى الله عليه وآله كان يري من حال بعضهم ان
يكتفي بمجرد اظهار الاسلام ليكون وسيلة الى حصول شوكه الاسلام
ثم يكلمه بالتدريج ان امكن ويتركه على تفافه مع عدم امكانه
فهذا الاكتفاء بما لا يقدح في المقام بلاريب لاولي الافهام
فتدبر جيداً فانه متين جداً والله العالم وله الحمد على
تلقينه علينا بآثار مناه من الاتمام

[الْقِسْمُ الْأَوَّلُ]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على تلطّفه وامتنانه، وإكمال الدين لعباده بإنارة بيانه،
ووهب لهم العقل الذي لولاه لما حصلت المعرفة به، وصلى الله على
سيد الأوائل والأواخر محمّد وآله الذين اصطفاهم هداة لخلقه من
بعده، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين من الأوّلين والآخريّن.

وبعد

فيقول الجاني والأسير الفاني الحسن، خلف الشيخ الفقيه الوليّ
الشيخ عليّ الخاقاني: لمّا كانت الأدلّة العقليّة لا بدّ للمجتهد أن يكون
على محصل منها، فاللزام الكلام فيها بلا تطويل ممّلاً، فتصدّى:
أولاً: إلى تحديد جنسها، مع ما يقتضيه تحقيق الحال فيه.

وثانياً: إلى بيان كيفيّة حجّية ما أُخذ في مفهوم الدليل العقليّ
من القطع، وإلى بيان منجزّيّته على تقدير إجماله، وأنّه على أيّ نحو
يلزم متابعتة.

وثالثاً: إلى أقسام الدليل العقليّ، فهنا مقامات يقع الكلام فيها:

[المقام الأول: تعريف الدليل العقلي]

الأول: في تحديده وما يقتضيه تحقيق الحال فيه.

فنعول: الدليل العقلي هو: «حكم عقلي يُتوصل به إلى حكم شرعي»^(١)، بحيث يُنتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي.

وتحقيق ذلك: أنه لما تبين عندنا معاشر الإمامية - وفاقاً لأكثر العقلاء من أرباب الديانات وغيرهم من الحكماء، والبراهمة^(٢)، والملاحدة، وغيرهم - بالأدلة القطعية والبراهين الساطعة، بل بالضرورة الوجدانية التي لا يعارضها شبهة وريبة: أن العقل يُدرك الحُسن والقبح، وإن لم يفرض كونها بمعنى ما يُنسب إلى قدماء الأشاعرة، كشيخهم الذي ظهر في المائة الثالثة^(٣)، ومن تبعه من

(١) القوانين المحكمة: ٧/٣، فرائد الأصول: ١١/٣.

(٢) طائفة من الهنود يؤمنون بالله عز وجل، ولكنهم ينكرون بعث الأنبياء أصلاً، ويتنسبون إلى رجل منهم يقال له (براهم)، وهم فرق كثيرة، أو أنهم من ولد (برهمي) وهو ملك من ملوكهم قديم. ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل: ١/٦٩، الملل والنحل للشهرستاني: ٢/٢٥٠ - ٢٥٢.

(٣) هو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري البصري، ولد في البصرة سنة (٢٦٠هـ)، وتوفي في بغداد سنة (٣٢٤هـ)، كان في أول أمره معتزلياً وقد برع فيه، ثم تحول وتبرأ من الاعتزال، وأسس مذهباً جديداً سُمي فيما بعد بمذهب =

القاضي الباقلاني^(١) وغيره مما يساعد عليه بعض أدلتهم، وإن تنصل عنه متأخروهم لما رأوا شناعته؛ لمخالفته للوجدان، ولم يلتفتوا إلى أنهم قد ارتكبوا ما ارتكبه السُّوفسطائية^(٢) من تجويزهم انتفاء الرؤية والسمع واللمس وغيرها.

فإن ما فرضه متأخروهم كونه ليس من محط إنكار قدمائهم - ككون الشيء على صفة كمال أو نقص، وكونه موافقاً للطبع وملائماً للنفس وبالعكس، وكونه موافقاً للغرض أو مخالفاً، كما عن السيد الكاظمي ثبوت^(٣) في شرحه للوافية^(٣) - هو وإن كان بعضه مما لا يصلح

= الأشاعرة، تاريخ بغداد: ١٣/ ٢٦٠، رقم: ٦١٤٢، سير أعلام النبلاء: ١٥/ ٨٥، رقم: ٥١، الأعلام لخير الدين الزركلي: ٤/ ٢٦٣.

(١) محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر ابن الباقلاني البصري، (٣٣٨ - ٤٠٣ هـ)، كان متكلماً، انتهت إليه رئاسة المذهب الأشعري، ولد في البصرة، وسكن بغداد إلى أن توفي فيها، تاريخ بغداد: ٦٣/ ٩، رقم: ١١٧، الأعلام للزركلي: ٦/ ١٧٦.

(٢) جمع سُفسطائي: فرقة تنكر الحسيات والبدهييات وغيرها، وتعتمد على الوهميات، والغرض منه تغليظ الخصم وإسكاته، التعريفات للجرجاني: ١٢٢، وقال الحنبلي: «السُّوفسطائية هم القائلون بأن الأشياء لا حقيقة لها وأن جميع الأشياء عندهم على التوهم كالحلم وأنكروا العلم رأساً». البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان: ٤٢.

(٣) قال السيد الكاظمي: «فقالوا: إنَّ الحُسن والقبح يُقال على معانٍ شتى:

أحدها: كون الشيء صفة كمال أو صفة نقص، يُقال: العلم شيء حسن، والجهل شيء قبيح، وكذا تقول: في الشجاعة، والكرم، والحياء، والعفة، والغناء وأضدادها.

أن يصدق عليه الحُسن والقبح بقولٍ مطلقٍ، كالثاني والثالث عند التأمل، لا شبهة في تناول بعض أدلتهم له، فإنَّهما لو كانا بالعقل لزم قيام المعنى بالمعنى، والتالي باطل بالضرورة.

بل يفرض كونها بمعنى أنَّ بعض الأفعال بحيث يستحقُّ فاعله - من حيث هو فاعله - المدح، وبعضها بحيث يستحقُّ فاعله - كذلك - الذمَّ، وإن لم يظهر من الشارع خطابٌ فيه، ويظهر عنده هذا الحُسن والقُبح في الموارد المختلفة على مراتبها المرتبة فيه بحسب نفس الأمر إدراكاً، بحيث لا يرضى بترك الحُسن، ولا يرضى بفعل القبيح، كما قد يجوز الترك في بعض الأفعال، والفعل في بعضها.

ومن البين أنَّ ما لا يرضى بتركه حُسنه، وما لا يرضى بفعله لقُبحه، لا بدَّ أن يكونا كذلك عند الله تعالى؛ ضرورة أنَّه تعالى لا يأمر بالقبيح ولا ينهى عن الحُسن.

مع أنَّ قول الأشاعرة: الحُسن والقُبح شرعيَّان، وأنَّ العقل لا يدرك ذلك، وإنَّما يُحسَّن ويُقبح الشارعُ، بمعنى أنَّه يأمر وينهى، ليس مآله إلَّا أنَّ حكم الشارع عبارةً عن إيجاد حُسنه وقُبحه بالأمر والنهي، وهو كما ترى.

= الثاني: كونه موافقاً للغرض وملائماً للنفس، أو بالعكس، يُقال: هذا صورة حسن، ووجه حسن، وشكل حسن، ويقال لكلِّ منّا تنفر منه النفس من ضد ذلك ونحوه: إنَّه قبيح.

الثالث: كونه موافقاً للغرض أو مخالفاً وهو المسمَّى بالمصلحة والمفسدة...»، الوافي في شرح الوافية (مخطوط): المجلد الثاني، ورقة ٦.

إلا أن يُراد انحصار استكشافها بخصوص حكمه، فيتوجّه عليه ما ذكر أوّلاً، وأنه إذا كان كذلك تبين إدراك العقل إياهما.

فلا^(١) مناص عن أن لازم ذلك الإدراك على ذلك النحو، كونه تعالى طلب منّا الفعل والترك بلسان العقل على حدّ طلبه إياهما بلسان الرسول الظاهر وبيانه.

كيف لا، وعدم الرضا بالترك أو الفعل ملاك الحكم الشرعيّ - أعني: الوجوب والتحريم - بل الأمر كما قلنا وإن أخذ ترتّب الثواب والعقاب بمعنى استحقاقهما في الملاك، لا لما تُخيّل - كما عن القمّيّ - من كون المستفاد من الأخبار الواردة^(٢) في العقل هو: «أنّه ممّا يُثاب ويُعاقب، وأنّه ممّا يُكتسب به الجنان»^(٣)؛ بداهة أن دلالتها على ذلك ليس من حيث كونه حاكماً ومدركاً للحسن والقبح، كما هو المدعى، وإنما هي من حيث تحقق الإطاعة والمخالفة.

كيف لا، وقد أنيط الثواب والعقاب في تلك الأخبار^(٤) بالإطاعة والمخالفة، كما لا يخفى على من لاحظها، بل لأنّ الترتّب على ذلك هو لا محالة لازم الرضا وعدمه من المولى.

ولئن قلنا بلزوم ذلك للإطاعة والمخالفة لا غير، فلا نقول بلزومه

(١) في حاشية نسخة الأصل: (جواب «لما تبين عندنا» المتقدمة في أول التحقيق).

(٢) الكافي: ١٠ / ١، كتاب العقل والجهل، ح ١ و ٣.

(٣) القوانين المحكمة: ١٠ / ٣.

(٤) الكافي: ١٠ / ١، كتاب العقل والجهل، ح ١ و ٣.

لهما على نحو انحصارهما في خصوص الموافقة للخطاب اللفظي ومخالفته، كما قد يُقال^(١).

كيف لا، وزعم الانحصار في ذين دونه خرط القتاد؛ إذ ليس هما إلا موافقة طلب المولى ومخالفته، بما هو طلب المولى، بل لو مُنِعَ حصول القطع - مثلاً - من جهة العقل بأن الله تعالى خاطبه بوجوب ردّ الوديعة، وحرمة الظلم - مثلاً - بلسان العقل، فلا يُجدي الخصم.

كيف لا، والحال أنه إن لم يسلم البرهان على وقوعه، فعلى ما سيأتي من الجواب عن دليله، لا دليل على امتناع حصول ذلك القطع، كما هو مفاد دليله.

نعم، لا نمنع تفاوت الأفهام في ذلك، وندرة المواضع التي يستقلّ العقل بإدراك الحكم فيها^(٢)؛ وذلك - البتّة - لا يوجب نفي الحكم رأساً، ولا يرد نقضاً على مَنْ جزم بذلك.

هذا، مع أنّ أصحابنا رحمهم الله احتجّوا بأمورٍ آخر، كما عن السيّد الكاظمي قُدس سرّه.

الوجوه التي
استدلّ بها
على أنّ الحُسن
والقُبْح عقليّان

منها: «أنّ الحُسن والقُبْح لو لم يكونا عقليّين، وكانا مقصورين على السمع، - كما يزعم الخصم - لما قُبِحَ من الله تعالى شيءٌ، ولو كان كذلك لما قُبِحَ منه إظهار المعجزة على يد الكاذب، ولجاز أن يُظهر المعاجز على أيدي الأنبياء؛ للإضلال، خصوصاً وعادته على ما يدّعون من خلق

(١) نقل هذا القول المحقق القميّ وأجاب عنه في القوانين المحكمة: ١١ / ٣.

(٢) لم ترد (فيها) في نسخة الأصل، وأثبتناها من المطبوعة.

الأفعال جارية بالإضلال، وذلك قاضٍ بانسداد باب معرفة النبوة. وأيضاً لو لم يقبح منه شيءٌ لارتفع الوثوق بوعدده ووعيدده، فتتفني فائدة التكليف؛ لأنَّ الغرض المقصود منه تعريض المكلف للثواب، وذلك إنَّما يتمُّ أن لو كان الثواب مستحقاً بفعل الطاعة وترك المعصية، وكان المكلف عارفاً بذلك»^(١).

ومنها: «أتمَّها لو لم يكونا عقليَّين لم تجب معرفة الله تعالى؛ لتوقّف معرفة الإيجاب على معرفة الموجب المتوقّفة على معرفة الإيجاب فيدور، فإنَّ القومَ لما أنكروا الحُسن العقليَّ، قالوا: إنَّ حُسن المعرفة ووجوبها إنَّما كان بأمره تعالى وإيجابه، حيث يقول عزَّ من قائل: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾»^(٢). وحينئذٍ، فيتوجّه أنَّ معرفة إيجابه موقوفةٌ على معرفته بالضرورة؛ لمكان الإضافة، فيجبيء الدور»^(٣).

وإن كان هذا لا يخلو من تأمل، وإن كان الإيجاب المتوقّف على معرفته خصوصاً ما أُضيف إليه تعالى، فإنَّ لمنع اعتبار الإضافة فيه على نحو القيدية في مفروض التوقّف، مجالاً لا يكاد يُنكر.

ومنها: «أتمَّها لو كانا سمعيَّين، لتوقّف وجوب الواجبات - حتّى النظر في المعجز - على ورود الشرع، وفي ذلك إفحام الأنبياء، فإنَّ

(١) الوافي في شرح الوافية: المجلد الثاني، ورقة ٩ - ١٠ (مخطوط)، وينظر: نهج الحقّ وكشف الصدق: ٨٤، الفصول الغروية: ٢٦ / ٧.

(٢) سورة محمد (صلّى الله عليه وآله): من الآية ١٦.

(٣) الوافي في شرح الوافية: المجلد الثاني، ورقة ١١ - ١٢ (مخطوط).

النبي ﷺ إذا ادّعى الرسالة، وأظهر المعجز كان للمدعو حينئذ أن يمتنع من النظر في المعجز، ويقول: لا يجب عليّ النظر، حتّى أعرف صدقك، ولا أعرف لكي أنظر، بخلاف ما إذا كان على طريقتنا، فإنّه يجب عليه عقلاً النظر؛ دفعاً للضرر المظنون^(١).

منها: أن الآيات الدالّة على الأمر بالمعروف، كالعدل والإحسان^(٢)، والنهي عن المنكر من الظلم والعدوان^(٣)، والإثم والفواحش^(٤)، لا شبهة في كون أمثال هذه الخطابات منها، إنّما ترد على أمورٍ مقرّرة لدى العقول، متميزة عند العقل، وإلاّ لكان معنى قوله تعالى: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾^(٥)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾^(٦)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ﴾^(٧)، على ما زعموا ﴿أَمَرَ رَبِّي﴾ بما أمر به، ولا يأمر بما نهى عنه، وإنّما حرّم ما حرّم.

ومن البيّن أنّه ليس كذلك، بل المعنى - البتّة - : أمر بما هو عدلٌ في نفس الأمر وعند العقل، ولا يأمر بما هو فحشٌ وظلمٌ

(١) الوافي في شرح الوافية، (مخطوط): المجلّد الثاني/ ورقة ١١، والفصول الغرويّة: ٢١/٧.

(٢) سورة النحل: من الآية ٩٠.

(٣) سورة الأعراف: من الآية ١٥٧.

(٤) سورة الأعراف: من الآية ٣٣.

(٥) سورة الأعراف: من الآية ٢٩.

(٦) سورة الأعراف: من الآية ٢٨.

(٧) سورة الأعراف: من الآية ٣٣.

كذلك، وإلا فلو لم يكن بين الظلم وغيره فرق، فما هذا الظلم الذي تنزه عنه تعالى، حتى ترادفت به الآيات، كقوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾^(١)، ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾^(٢)، ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا﴾^(٣)، إلى غير ذلك^(٤).

الوجوه التي
استدل بها على
أنَّ الحُسن
والقُبْح غير
عقليين

وأما ما احتجَّوا به على ما زعموه، فهو - وإن كان وجوهاً - لا يجديهم، فإنَّ منها:
أنَّها لو كانا بالعقل لزم قيام المعنى بالمعنى؛ إذ حُسن الفعل صفةٌ وجوديةٌ بلحاظ كون نقيضها - وهو: لا حُسن - سلباً^(٥).

الوجه الأول

كيف لا، وهو لا يقتضي محلاً موجوداً، وإلا لم يصدق على المعدوم فيكون الحُسن وجودياً، وإلا لارتفع النقيضان، فإذا ثبت كونه صفة وجودية ثبت كونه معنى؛ لأنَّه يتَّصف به الفعل ولا يصحَّ اتِّصافه به، وهو قائمٌ بغيره، فيلزم قيام المعنى بالمعنى، وهو باطل؛ لأنَّه يلزم أن يكون الوصف محلَّ الفعل لتبعيته له في التحيز، وهو معنى القيام، فلا يكون قيامه بالفعل.

(١) سورة فصلت: من الآية ٤٦.

(٢) سورة الكهف: من الآية ٤٩.

(٣) سورة طه: الآية ١١٢.

(٤) الوافي في شرح الوافية، (مخطوط): المجلد الثاني/ الورقة ١١.

(٥) تحفة المسؤول: ٤٢٦/١، وشرح مختصر المنتهى الأصولي: ٥٠/٢،

والفصول الغروية: ٣٢/٧.

وهذا كما ترى، فإنه:

الجواب عن
الوجه الأول

أولاً: منقوض بالحسن والقبح الشرعيين، مع جريان الإشكال المذكور في اتّصاف الفعل بهما أيضاً، البتّة.

وثانياً: نقول في حلّه بأنّا وإن لم نقل بكونهما من الصفات الاعتباريّة، حيث إنّ نفع الصدق وضرر الكذب - مثلاً - ممّاله وجود في موضوعه في ظرف الاتّصاف من الخارج البتّة، ممّا أخذ في ملاك الصفة الوجوديّة - أعني: ما له وجود في الموضوع - في ظرف الاتّصاف من الذهن أو الخارج، كالحركة، والحرارة، والبياض، نمنع: ما ذكر من عدم صحّة اتّصاف الفعل بالصفة - وهو قائم بغيره - بقولٍ مطلق، وإن كان الموصوف من المجرّدات عن التحيّز، بل حتّى لو كان الموصوف ممّا لم يُجرّد عن التحيّز؛ بداهة أنّه حيث لا تخرج الصفة عن كونها من آثار موصوفها، لا وجه لسلب الصحّة عن اتّصافه بها البتّة.

ولئن سلّم ما ذكر، فلا تُسلّم أنّه يلزم أن يكون الوصف لمحلّ الفعل لتبعيّته له في التحيّز، فإنّ العبرة في القيام المصحّح لصدق الوصف بالتبعيّة الابتدائيّة، وهي لاحقة للمعنى بالنسبة إلى المعنى، لا محلّه، كما لا يخفى على مَنْ تأمّل.

ومنها: أنّه لو حُسّن الفعل أو قُبّح لغير الشرع، لزم أن لا يكون الوجه الثاني الباري تعالى مختاراً في تشريع الأحكام، والتالي باطل اتّفاقاً.

وأما الملازمة، فلأنّ الحكم بالمرجوح قبيحٌ، فيمتنع صدوره منه

تعالى، فلا يكون مختاراً فيه^(١).

الجواب عن
الوجه الثاني

وفيه: أنه لو أُريد من الملزوم تحسُّن العقلِ الفعلِ أو تقبيحه إِيَّاه على خلافِ ما في نفس الأمر والواقع، فالملازمة وإن كانت مُسَلِّمة، لكنَّ هذا المعنى من الملزوم أجنبيٌّ عن محطِّ كلامِ العدليَّة.

وإن أُريد منه التحسين والتقييح على وفق ما في نفس الأمر والواقع، كما هو المستفاد من تحرير محلِّ النزاع، وأدلة الطرفين أنَّهما على هذا النحو هو محلُّ النزاع، فالملازمة ممنوعةٌ كُلُّ المنع، البتَّة. وإن أُريد أنَّ حُسْنَ الفعل أو قُبْحَه لملاكه، أو لما يترتَّب على ملاكه، يوجِبُ لا محالةَ صيرورة الباري جلَّ وعلا غيرَ مختارٍ في تشريع الأحكام، فكذلك الملازمة ممنوعةٌ، فإنَّ ملاكَ المختار ليس إلاَّ كون الفاعل يصدر عنه الفعل بالتفات واقتدار.

ومن البين أنَّه غيرُ مفقودٍ من المقام، وإن كان ما تكفَّله الفعل من الحُسْن أو القُبْح له اقتضاءٌ في ترتِّب الحكم عليه وتعلُّقه به؛ بداهة أنَّ فعليَّة تأثير اقتضائه لم تكن إلاَّ بالإرادة منه تعالى، وقد أودع العقل إدراك ما في الفعل من المقتضي لذلك الترتِّب على هذا النحو من الاقتضاء، كما لا يخفى على مَنْ له إلى ما حقَّقنا اهتداءً.

الوجه الثالث

ومنها: أنه لو حَسُنَ الفعل أو قَبِحَ لغير الطلب، لم يكن تعلُّق الطلب به لذاته - أي: لذات الطلب - لتوقُّف تعلُّقه حينئذٍ على حصول غيره،

(١) تحفة المسؤول: ١/ ٤٣٥، شرح مختصر المنتهى الأصولي: ٢/ ٧١، الفصول

وما يتوقّف ثبوته للشيء على حصول غيره، لا يكون له لذاته.

والتالي - أعني: لم يكن تعلّق الطلب به لذاته - باطل؛ لأنّ تعلّق الطلب بالمطلوب تعلّق عقلي؛ لأنّه صفة ذات إضافة، لا يُعقل إلاّ مضافاً إلى مطلوب، فمتى حصل الطلب تعلّق بالمطلوب بنفسه، بلا توقّف على غيره^(١).

وفيه: أنّه لو أريد من الملزوم أنّ غير الطلب موجد حسن الفعل أو قبحه أو مُستكشف به هذا، فالملازمة ممنوعة؛ ضرورة أنّ تعلّق الطلب بالمطلوب لمّا كان حقيقة ليس إلاّ بعد تحقّق الجهة المرجّحة ولحاظها، فلا توقّف له على شيء.

ولئن سلّمنا الملازمة، فبطان اللازم في حيّز المنع؛ ضرورة أنّه حقيقة كونه لا يُعقل تعلّق الطلب بالفعل على الفرض المزبور لذات الطلب، لا كونه بعد حصول الطلب لا يُعقل تعلّقه بالفعل لذاته. هذا، مضافاً إلى أنّ ما يلزم على رأي المستدلّ هو ما لا يتفوّه به عاقل، فضلاً عن فاضل، وهو: جعل ما هو من ملاك المطلوب متحقّقاً في مرتبة طلبه التي لا شبهة في تأخرها عن مرتبته؛ ضرورة أنّ الحُسن هو عنوانٌ لخصوص ذات المطلوب.

وكذا الحال في القبح، وإلاّ لزم ما مرّ من تحقّق كلّ من أمر الشارع ونهيه، لا لداعٍ في متعلّقه، البتّة.

(١) تحفة المسؤول: ١/ ٤٣٥، شرح مختصر المنتهى الأصولي: ٢/ ٧١، الفصول الغرويّة: ٧/ ٣٦.

الوجه الرابع

ومنها^(١): لِمَا رَأَوْا ظَهْرَ الْحَقِّ وَانْسَدَادَ الطَّرِيقِ نَكَسُوا إِلَى التَّعَلُّقِ بِهِ وَهُوَ شَبْهَةُ الْجَبْرِ، فَبَنَوْا هَذِهِ الْقَاعِدَةَ الْعَظْمَى - وَهِيَ قَاعِدَةُ التَّحْسِينِ وَالتَّقْيِيعِ - عَلَى أَصْلٍ فَاسِدٍ، تَحْكُمُ الضَّرُورَةَ وَالْوَجْدَانَ بِفَسَادِهِ، وَلَمْ يَلْتَفِتُوا إِلَى أَنَّ الْكَلَامَ فِي هَذَا الْأَصْلِ مَبْنِيٌّ عَلَيْهَا، وَالْجَبْرُ هُوَ أَنَّ فِعْلَ الْعَبْدِ غَيْرُ صَادِرٍ عَنْهُ بِاخْتِيَارِهِ.

إِمَّا لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ اخْتِيَارِيًّا لاحتاج إلى مرجح، وننقل الكلام إلى ذلك المرجح - أي: إلى تعقله - فإنه إن كان اختياريًّا تسلسل، وإلا فلا اضطرار. وإمَّا لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ لَازِمَ الصَّدُورِ، بَحِثْ لَا يُمْكِنُهُ التَّرْكُ، فَذَلِكَ الْاضْطِرَارُ، وَإِنْ جَازَ وَجُودُهُ وَعَدَمُهُ.

فإن افتقر إلى مرجح، قلنا: هو مع مرجحه، إمَّا أن يكون لازم الصدور أو جائزه، فإن كان لازمًا فلا اضطرار، وإلا فلا بد من مرجح وتسلسل.

وإن لم يفتقر إلى مرجح، بل كان بحيث يصدر عنه تارة ولا يصدر عنه أخرى، مع تساوي الحالين من غير تجديد أمر من الفاعل، فهو اتّفاقيّ، لا اختياريّ.

وإمَّا لِأَنَّ صَدُورَ الْفِعْلِ إِنْ وَجِبَ فَلَا اخْتِيَارَ، وَإِلَّا فَلَا صَدُورَ؛ لِمَا تَقَرَّرَ مِنْ أَنَّ: «الشَّيْءَ مَا لَمْ يَجِبْ لَمْ يَوْجَدْ»، وَمَا لَمْ يَكُنْ اخْتِيَارِيًّا، فَلَا يَوْصَفُ بِحُسْنٍ وَلَا قُبْحٍ إِجْمَاعًا.

(١) مختصر المنتهى الأصولي: ٢/ ٥٠، الفصول الغروية: ٧/ ٣٧.

الجواب على
الوجه الرابع

ولا يخفى أنّ هذه الشبهة - مع أنّها منقوضةٌ بلزوم ذلك في حقّه تعالى حرفاً بحرفٍ، مع اتّفاق الملّيين على اختياره، ومصادمةٌ للضرورة والوجدان، ولصحّة التكليف والحثّ والردع والوعيد والإنكار والإنذار والتوبيخ، وأنّ أقصى ما في التعلّق بها في هذا الباب عدم اتّصاف أفعال العباد بالحُسن والقُبْح، وخروج هذه القاعدة عن كونها مدركاً للأحكام الشرعيّة الفرعيّة.

وأنت تعلم أنّ المهمّ من هذه القاعدة - والذي مهّدت لأجله - إنّما هو تعرّف أفعال الله تعالى، وما تعلّق به بتلك الشبهة لا يمنع من ذلك. كيف لا، وهو بعد تمامه لا يستلزم سوى عدم حكم العقل بخصوص فعل العبد - هي^(١) يُجاب عنها بالحلّ: بالتزام وجوب الصدور عند تحقّق جميع ما يتوقّف عليه الفعل، لكن لا بمعنى امتناع الترك ليلزم الاضطرار، بل بمعنى أنّه يفعل - البتّة - بالاختيار، وهو قادرٌ على الترك إلى حين الفعل.

وعلى هذا سائر ما يعتاده الناس في معاشراتهم، ومحاوراتهم، ومعاملاتهم، ومجالسهم، وحركاتهم، وسكناتهم، فإنّك تقطع في جميع عاداتهم بالوقوع عند اجتماع الشرائط، وانتفاء الموانع على وجه الاختيار، إن شاءوا فعلوا، وإن لم يشاءوا لم يفعلوا، بل العقل يقطع بأنّ القادر المختار يفعل عند وجود المرجّح، ولا يفعل عند عدمه.

(١) «خبر أنّ هذه الشبهة»، (منه فَيَسَّرُ)

وهذا المعنى هو الذي أراده العلامة رحمته في جوابه الحلي، بما اشتهر في الحل من: «أن الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار، بل يؤكده»^(١)، وإنما يلزم الجبر لو كان الوجوب لا عن قدرة واختيار.

وكيف كان، فالمعنى الذي بيناه هو الذي ادعى أنه يتعلّق به التحسين والتقبيح، لا الأوّل، بل لو أُريد - كما هو مقتضى قول الخصم - منعناه؛ لثبوت القدرة وتحقيق الاختيار إلى حين الصدور.

ومن هذا الجواب يخرج الجواب عن سؤال الإرادة، وهو: أن الفعل الاختياري ما لا يقع إلا بإرادة، فإن كانت من فعله أيضاً تسلسل، وإن كان من فعل الغير جاء الاضطرار.

الجواب عن
سؤال الإرادة

وبيان ذلك: أننا لو قلنا بالشقّ الأوّل فلا تسلسل؛ لأن المختار مَنْ كان فعله بالإرادة، لا مَنْ كانت إرادته بالإرادة، كما عليه الوجدان؛ إذ لا نفعل إلا بالإرادة، ونريد بلا إرادة.

ولو قلنا بالثاني - كما عليه الأكثر - بل ربّما حُكي الإجماع عليه، كما في شرح الوافية للسيّد الكاظمي رحمته^(٢) وإن كان الحق أن الإرادة ليس مجرد الشوق إلى الفعل الذي يتزايد، بل هي العزم الذي يكون آخر مراتب تزايد الشوق، ويحصل عند انتهاء مراتب تزايد، فلا اضطرار؛ لأن الإرادة بعد تحقّقها لا تسلب قدرته واختياره، بل ما زال مختاراً قادراً على الترك إلى حين صدور الفعل، وإن وقع التلازم بينه وبين وجود المرجّح والإرادة.

(١) كشف المراد: ٢٦٠.

(٢) الوافي في شرح الوافية (مخطوط): المجلد الثاني/ ورقة ١٦.

كيف لا، والتلازم بين الفعل والإرادة لو اقتضى سلب القدرة والاختيار، للنزم ما هو الكفر الصريح من اقتضائه في الواجب تعالى. ومن أجل ذلك النفي - أي: أن التلازم لا يقتضي سلب الاختيار، مضافاً إلى أن كون الداعي الذي يجري الفعل الاختياري على حسبه، موجوداً في العبد بإيجاده تعالى على حسب ما فيه من الاستعداد - اتضح معنى قوله عليه السلام: «لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين أمرين»^(١).

إذا عرفت ما حققنا لك في المقام - مما يُنظر إليه ما صرح به أصحابنا في الكتب الأصولية والفقهية - وهو: أن من أدلة حكم الشرع العقل، ثم يذكرون في أقسام الأدلة العقلية ما يستقل به العقل، كقضاء الدين، وردّ الوديعة، وترك الظلم، وينادي بذلك قولهم في الكتب الكلامية^(٢) بوجوب اللطف على الله تعالى، وتفسيرهم اللطف بما يقرب من الطاعة، ويُبعد عن المعصية.

وجعلوا من اللطف إرسال الرسل وإنزال الكتب، وليس معنى ذلك إلا أن العقل يُدرك الأحكام الشرعية من أن الله تعالى يريد منهم العدل، وردّ الأمانة، وينهاهم عن الظلم والفساد، من حيث إدراكه أولاً ملاكها، وأن الصدق والتواضع والسخاء والعفو حسن، وأن الكذب والكبر والبخل والنفاق قبيح؛ إذ اللطف إنما هو لتعاضد

(١) الكافي: ١ / ١٦٠، باب الجبر والقدر والأمر بين أمرين، ح ١٣.

(٢) الذخيرة في علم الكلام: ١٨٦، تمهيد الأصول في علم الكلام: ٣٠٨ الأنوار الجلالية: ١٤١.

الاستدلال على
حجية العقل
والملازمة بين
حكم العقل
والشرع

العقل بالنقل، حتّى يكمل به البيان ويثبت به الحجّة مؤكّدة.

مضافاً إلى أنّ ما عن السيّد الكاظمي عليه السلام في شرحه ^(١) - من منع الكسبيّ استلزام الحكم الشرعيّ؛ استناداً إلى أنّ القطع بالحكم الشرعيّ فرعُ القطع بالمطابقة للواقع، ولا قطع بها؛ بداهة أنّ لا ملازمة بين قطع العقل ومطابقة ما قطع به للواقع - لا ينبغي صدوره عن مثل جلالته؛ ضرورة أن لا توقّف للقطع بالحكم الشرعيّ على تلك المطابقة.

كيف لا، ولم يؤخذ فيه أن يكون ما تعلّق به مطابقاً للواقع، مع أنّ القاطع لا يرى كون الأمر على خلاف ذلك في الواقع، ولا يميز على عقله حال القطع إن أخطأ بما قطع به، وإن أجاز عليه ذلك لا حال القطع، فإنّ الأوّل لا محالة لا يجمع القطع.

والثاني لا يكون مآله إلا أنّ القطع قد يكون من أوّل وهلة بلا تروّي ولا نظر تامّ.

ومن البيّن أنّ هذا وإن جاز فيه الخطأ، لكنّه لم يؤخذ في ملاك الدليل العقليّ.

فما عن السيّد عليه السلام في تأكيد رفع الملازمة - من تجويز القاطع على عقله أن يخطئ فيما قطع به - ^(٢)، كما ترى، كجوابه عن الإيراد عليه بالاكْتفاء في المعارف الواجبة، وفي إثبات حجّة الإجماع وخبر

(١) الوافي في شرح الوافية (مخطوط): المجلّد الثاني/ ورقة ٢٥.

(٢) الوافي في شرح الوافية (مخطوط): المجلّد الثاني/ ورقة ٢٥.

الواحد بتحصيل القطع بالاستدلال بما يرد عليه في المقام ويتوجّه عليه بلا كلام من أنّ التكليف بما وراء القطع تكليفٌ بما لا يُطاق، ومن أنّ الإجماع على تقدير كون الاعتماد في حجّيته على الكشف ليس بعد الكشف به والمعاينة بسببه من مطلب، كما هو غير خفيّ على من تأمّل.

فقد^(١) اتّضح لك صدق قولهم: كلّما «حكم به العقل فقد حكم به الشرع»^(٢).

حيث يُراد بالحكم العقليّ الحكم الضروريّ، بل هو كذلك، وإن فُسّر ما حكم به العقل بأنّه: مرادُ الله تعالى ومطلوبه، لا بما علِمَ ممّا تقدّم، وإن كان هو أظهر، لا لانحصار تغاير اللازم والملزوم ذاتاً به، كما ظنّ؛ بداهة أنّ التغاير لم يُفقد على هذا التفسير، لو أُريد من اللازم العلم بحكم الشرع بما حكم به العقل، بل لأنّ دليّة العقل على الحكم الشرعيّ، بمعنى كون ما استقلّ به العقل دليلاً على الحكم الشرعيّ، ممّا لا يلائم ذلك التفسير، البتّة.

ومن هنا يندفع ما يُقال من أنّ الدليل ما يستدلّ به العقل على ما يحتاج إلى الاستدلال، والعقل في التحسين والتقبيح غيرٌ مستدلّ به، بل هو مشاهد وواجد^(٣)؛ بداهة أنّ المذكور في الأدلّة ليس هو نفس العقل، حتّى يُقال ذلك، وإنّما هو حكمه بالحُسن والقُبْح، وهو ما يُستدلّ به.

(١) جواب: «إذا عرفت ما حقّقناه في المقام»، (منه تُستدرك).

(٢) القوانين المحكّمة: ١٤/٣، هداية المسترشدين: ٢/٢٢٢.

(٣) وسيلة الوسائل: ٤٦٢، هداية المسترشدين: ٣/٤٩٧.

مناقشة الأدلة على نفي الملازمة

وأما ما أُورِدَ على دليّته من أنّ قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(١) لَمَّا كَانَ دَالًّا عَلَى نفي التعذيب، إلّا بعد بعث الرسول وتبليغه، فلا يكون ما حكم العقل بوجوبه أو حرمة واجباً شرعياً، أو حراماً شرعياً^(٢).

المناقشة الأولى

ففيه: أنّ الآية لا نهوض لها على ذلك، وإن غَضِينَا عن اقتضاء سَوْقِهَا أنّ المراد بالتعذيب إنزال العذاب في الدنيا، كما نزل بَعَادٍ، وشمودٍ، وقوم لوط، وآل فرعون.

أما أولاً: فلأنّ مفادها الإنذار، ولا محلّ للإنذار فيما قطع العقل بوجوبه أو حظره، فهي مخصوصة لا أقلّ من أن تكون أقصى مراتبها العموم. ودليل العقل الدالّ على الملازمة خاصّ ينصّ على كلّ جزئيّ جزئيّ، والخاصّ يحكم على العامّ.

وثانياً: فلأنّ المنفيّ فيها وقوع العذاب لا استحقاقه، الذي هو مأخوذ في مفهوم الواجب والحرام الشرعيّين.

وتخيّل الملازمة بين الاستحقاق ووقوع المستحقّ بحكم الحكمة، فيكون نفي العذاب دليلاً على نفي الاستحقاق^(٣).

(١) سورة الإسراء: من الآية ١٥.

(٢) والذي أُورِدَ ذلك هو الفاضل التوّي في الوافية: ١٧٢، ونقله عنه المحقّق القمّي في القوانين المحكمة: ١٦/٣، والشيخ الإصفهاني في الفصول الغرويّة: ١٣٢/٧.

(٣) ذكر ذلك المحقّق القمّي في القوانين المحكمة: ١٦/٣.

يدفعه: أنَّ الحكمة لا تأبى العفو، وإن كان لا يحسن إلا لداعٍ؛ إذ لا حكم بنفي الداعي، مع عدم ظهوره بعد القطع بالحكم بالاستحقاق. وثالثاً: فلائنا لو قلنا بما في الوافية من «أنَّ الواجب شرعاً هو ما يجوز المكلف العقاب على تركه»^(١)، وغضينا عن كونه مناقشةً في الاصطلاح على الواجب الشرعي^(٢)، فلا يجدي في نهوض الآية على ما ذكر، اتكالا على أن لا يتصور وجوب شرعي - مثلاً - عند الجزم بسبب إخبار الله تعالى بعدم العقاب؛ ضرورة أنَّ جواز العقاب وصحته - مع أنه لا يكون إلا من حيث الاستحقاق، فلا انفكاك له عنه - هو لا يزيله الجزم بعدم العقاب لإخباره تعالى.

ورابعاً: فلأنَّ الغرض من الآية ليس إلا أنَّ التعذيب لا يكون إلا بعد الحجة، وإنَّما خُصَّ ذكر الرسول؛ لكون أغلب التكاليف الشرعية ممَّا لا يستقلُّ به العقل.

وعلى هذا، فلا شبهة ولا ريب في أنَّه لا وجه للإشكال في كون الدليل العقلي مثبتاً للحكم الشرعي.

وأغرب من الإشكال في ذلك ما عن بعضهم - كما في القوانين - من تسليم حجّة العقل في خصوص المعارف والعقائد؛ لما دلَّ عليه إطلاقات الأخبار الدالة على تعذيب عبدة الأوثان، فإنَّها تشمل حال الفترة أيضاً، بخلاف الأعمال لتلك الآية^(٣).

(١) الوافية في أصول الفقه: ١٧٢.

(٢) القوانين المحكمة: ١٦/٣.

(٣) القوانين المحكمة: ١٨/٣.

فإله - مع معارضته بالإطلاقات الدالة على العذاب، واللعنة على الظلم والكذب وغيرهما - فيه: أن مآل التعذيب على عبادة الأوثان مثلاً، يرجع إلى التعذيب على الأعمال؛ إذ الاعتقادات ليست اختيارية، فلا يترتب عقاب على أنفسها، بل المقدور هو النظر الذي هو من مقدماتها والتخلية واندراج النظر بمجرد أن في تركه مظنة الضرر.

ودفع الضرر المظنون واجب عقلاً في الواجبات الشرعية، وتسليم العقاب على تركه ليس بأوضح من اندراج الظلم في المحرمات الشرعية، وردّ الوديعة والدّين في واجباتها، كما لا يخفى.

المناقشة الثانية

وأما ما أورد على دليّة حكم العقل من أن الأخبار التي دلت على أنه لا يتعلّق التكليف إلا بعد بعث الرسل؛ ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾^(١).

وعلى أن على الله تعالى بيان ما يصلح للناس وما يفسد، وعلى أنه لا يخلو زمان عن إمام معصوم؛ ليعرّف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم، وعلى: «أن الله تعالى يحتجّ على العباد بما آتاهم وعرفهم، ثم أرسل إليهم رسولاً، وأنزل إليهم الكتاب، فأمر فيه ونهى، أمر فيه بالصلاة والصيام...»^(٢) الحديث، تزييفها^{(٣)(٤)}.

(١) سورة الأنفال: من الآية ٤٢.

(٢) الكافي: ١/ ١٦٤، باب اختلاف الحجّة على العباد، ح ٤.

(٣) كذا في النسختين، والمناسب: «تزييفها».

(٤) الذي أورد ذلك هو الفاضل التوحي في الوافية: ١٧٣، ونقله عنه المحقق القمي في القوانين المحكمة: ٣/ ١٩، وصاحب الفصول في الفصول الغروية: ١٧/ ١٣٧ - ١٣٨.

فنقول أيضاً: لا نهوض لها بذلك، كيف، والمراد من بعث الرسل هو التبليغ، ولا معنى له بعد إدراك العقل مستقلاً، فإنه تحصيلُ الحاصل، وإن كان هو لطفٌ وتأيدٌ وتأكيّدٌ، كموعظة الواعظين في التكاليف السمعية التي صار كثيرٌ منها من ضروريات الدين، والبيّنة أعمّ من الشرع، وإن أفاد التعليل انحصارها في الشرع؛ إذ لا يتمّ إلا فيما لا يدركه العقل.

على أن ما قدّمنا من الأدلة مخصّص، وبيان ما يصلح ويفسد لا ينحصر في بيان الرسول؛ إذ قد بين الله تعالى كثيراً من المصالح والمفاسد بسبب خلق العقل، وانحصار تعريف المصلح والمفسد في المعصوم ﷺ إنما هو إذا لم يكن بحيث يدركهما العقل.

وحديث: «إن الله يحتجّ على العباد بما آتاهم وعرفهم»^(١)، هو: كما سبقنا إليه القمّيّ ثبّت من أن: «الظاهر ممّا آتاهم وعرفهم هو ما أرشدهم العقل إليه»^(٢)، ولذا عقبه بما لا يستقلّ العقل به، ممّا أرسل به الرسول، وأنزل به الكتاب من الأمر بالصلاة والأمر بالصيام. ولئن فرض دلالة الخبر على أن الاحتجاج بالأمرين من الإتيان والتعريف وإرسال الرسل، وإنزال الكتاب، فلا دلالة فيه على أن الاحتجاج ليس إلا بالمجموع، كما قد يُتخيّل^(٣).

(١) الكافي: ١/ ١٦٤، باب اختلاف الحجّة على العباد، ح ٤.

(٢) القوانين المحكمة: ٣/ ٢٠.

(٣) ادّعاء المحقّق القمّيّ في القوانين المحكمة: ٣/ ٢٠.

الجواب عن
الاحتجاج
بالحديث

بل غاية ما يدلّ على الفرض المزبور تحقّق الاحتجاج بكلّ من الأمرين، بل لو قلنا بتحقّق الاحتجاج بمجموعهما، فلا يلزمه عدم صحّة الاحتجاج بحكم العقل، بعد فرض أنّه إتيان وتعريف، ومن البين أنّ لازم الحجّة صحّته، لا وقوعه.

هذا، مع أنّ الإعراض عمّا قطعت به العقول بالضرورة؛ لشبهة تُتراءى من خبر آحاد، كما ترى، لا ينبغي صدوره من عاقل فضلاً عن فاضل.

وعلى هذا، فلا دلالة لقوله عليه السلام: «كلّ شيءٍ مطلق حتّى يرد فيه نهى»^(١)، على أنّ كلّ ما لم يرد فيه نصّ فهو مباح، وإن أدرك العقل قبحه كما تُوهّم^(٢)، بل ما أدرك العقل قبحه مشمول لما يرد فيه من النهي، البتّة. وأما ما أُورد على دليّة حكم العقل أيضاً من أنّ: «أصحابنا»^(٣) والمعتزلة^(٤) على أنّ التكليف من الشارع فيما يستقلّ به العقل لطفً، والعقاب بدون اللّطف قبيحٌ، فلا يجوز العقاب على ما لم يرد فيه من الشرع نصّ؛ لعدم اللّطف فيه»^(٥).

المناقشة الثالثة

- (١) مَنْ لا يحضره الفقيه: ٣١٧/١، ح ٩٣٧.
- (٢) هو الفاضل التوحيّ في الوافية: ١٧٣، وحكاه عنه المحقّق القميّ في القوانين المحكمة: ٢٠/٣، والشيخ الإصفهانيّ في الفصول الغرويّة: ١٤١/٧.
- (٣) الذريعة إلى أصول الشريعة: ٢/٧٠١ - ٧٠٢، كشف المراد: ٣١٩.
- (٤) المواقف: ٣٢٨.
- (٥) المورد هو الفاضل التوحيّ في الوافية: ١٧٣.

فلا يخفى أنه لا يجدي، وإن كان انضمام التكليف الشرعي إلى التكليف العقلي وتواردهما معاً، لطفاً؛ ضرورة دوران قبح العقاب مدار انتفاء اللطف اللازم، لا مدار انتفاء لطف من الألفاظ.

كيف لا، والألفاظ كثيرة، منها ما لا تقوم الحجة إلا به، وما عداه فضلٌ وزيادةٌ إحسانٍ مما تقوم الحجة بدونه، كتكرار البيان وإرداف الأدلة.

مع أن إناطة صحة العقاب بتحقق الألفاظ - التي ملاكها ما يقرب معه العبد من فعل الطاعة، ويبعد عن المعصية، ولا يُنات التمكين به، ولا يبلغ إلى الإلجاء - توجبُ لا محالة أن لا تقوم لله تعالى على أحدٍ حجة؛ إذ لا ريب في أنه لو أرسل إلى كل قوم نبياً من أجلائهم، وأهل الثروة والعدد منهم، وأعطى كل واحدٍ جُل ما يتمناه، وأحى له أعزة موتاه، وأنطق له ما لم ينطق، وأحى له بعض الأموات يخبرونه بما عاينوه في عالم البرزخ، أو عاجل كل عاصٍ أو مكذبٍ للنبي ﷺ، أو منكرٍ للصانع بما يكون فيه عبرةً، أو جعل الصيام شفاءً من الأسقام، والصلاة منجحة للسؤال، ومكن أئمة الدين وأرباب الشريعة من إقامة الحدود وإمضاء الأحكام إلى غير ذلك من الألفاظ، لكانوا بذلك أقرب إلى الطاعات، وأدعى إلى الانقياد، وأبعد عن المعاصي، وقد أهمل كثير من الألفاظ بل أكثر، البتة.

ومع هذا، فتفريع^(١) عدم جواز العقاب على ما لم يرد فيه من الشرع

(١) قاله الفاضل التوحي في الوافية: ١٧٣، وعنه المحقق القمي في القوانين: ٢٥ / ٣.

نصّ، مُسلم، إن أُريد من النصّ ما هو على لزوم مطلق متابعة العقل،
وقلنا بلزوم التكليف الشرعيّ فيما يستقلّ به العقل، بمعنى تواردهما
معاً فيه، لكنّه لا يفيد في المقام شيئاً؛ ضرورة وجود ذلك النصّ من
الكتاب والسنة.

وإلا - بأن أُريد من النصّ خصوص نصّ خاصّ يرد على ما
يستقلّ به العقل، ولم نقل بلزوم التوارد المذكور، كما هو الحقّ - فلا
وجه للتفريع، وهو في حيّز المنع، البتّة.

المناقشة الرابعة

وأما ما أُورد على دليّة حكم العقل أيضاً، من أن: «العقل
يحكم بأنّه يبعد من الله تعالى وكول بعض أحكامه إلى مجرّد
إدراك العقول، مع شدّة اختلافها في الإدراكات والأحكام من
غير انضباطه بنصّ وشرع، فإنّه يوجب الاختلاف والنزاع، مع
أنّ رفعه من أحد الفوائد في إرسال الرسل، ونصب الأوصياء
عليه السلام»^(١)، ممّا حاصله - كما عن السيّد الكاظمي قدس سره في شرحه
الوافية - : «إنّ الاتفاق في الدين مطلوب للشارع، فإنّ الغرض من
الخلق، وإن كان هو نفس العبادة والتدين بدين الله تعالى، لكن لما
كان مطلوباً من كلّ أحد كان الاتفاق أيضاً مطلوباً بالتبع، وردّ بعض
الأحكام إلى العقول المختلفة مفضّ إلى اختلاف الأحكام، واختلاف
الناس في التدين، فكان نقضاً للغرض، وهو قبيح»^(٢).

(١) الوافية: ١٧٣ - ١٧٤.

(٢) الوافي في شرح الوافية (مخطوط): المجلد الثاني/ ورقم ٢٤.

ففيه: أن الكلام في المقام لما كان فيما إذا قطع العقل به بطريق الضرورة - ولو من حيث إنه لم يكن في البين ما ينفيه - فلا تخالف العقول في ضروريات العقل، وإلا فليس بضروريّ لديه، واتّفاقها مع شدة اختلافها أدلّ على مطابقة ما اتّفقت فيه للواقع، كما لا يخفى.

ومناظرة^(١) المنكرين إدراك العقل الحُسن والقُبْح، والقائلين بعدم إدراكه إِيّاهما على طريق السلب الكلّيّ مع القائلين بالإدراك في الأشياء الغير الضرورية قبل ورود الشرع أو وصول حكمه؛ لتعذّره مع وجود النفع فيها، كشمّ الطيب، وأكل الفاكهة، وكشكر المنعم، بأنّ العقل لا يدرك في الأوّلين شيئاً، ولا يحكم في الثالث بالوجوب، كما ترى^(٢):
أمّا أولاً: فلأنّ القائلين بالإدراك إنّما هو على طريق الإيجاب الجزئيّ، ومن البين أنّه يجدي القائل به، ولو بالنسبة إلى الأشياء الضرورية، كالتنفّس في الهواء، وشرب الماء عند العطش.

وثانياً: فلأنّ ما زعموه من عدم الإدراك، وعدم الحكم فيما ذكر من الأمثلة، في حيّز المنع.

كيف لا، والنفع في الأوّلين من الأمثلة لكلّ أحد عند الشمّ والأكل، لا لبعضٍ دون بعض، كما في الغناء والفقّاع الغير المسكر، قبل كشف الشرع، والظنّ بالضرر بترك الشكر كلّ منهما ممّا لا شبهة فيه.

(١) القوانين المحكمة: ٢٥ / ٣.

(٢) خبر: ومناظرة المنكرين.

ومن البين حكم العقل برجحان تحصيل ما فيه النفع، وبوجوب إيجاد ما يوجب تركه الظن بالضرر، وأيُّ حُسنٍ أعظم من الانتفاع العمومي، وأيُّ مظنون الضرر وارتكابه لا قُبَح فيه.

ولمّا كان قول الأكثر بالإباحة في مثل الأوّلين، ليس إلّا لأنّه منفعةٌ خاليةٌ عن أمارّة المفسدة، فلا يكون ما اخترناه فيه مخالفاً لما عليه القائلون بالتحسين والتقيح فيه، من موافقة بعضهم للمنكرين فيه، وذهاب آخرين إلى الحظر^(١)، وتوقف بعضهم^(٢)، وذهاب الأكثر إلى إدراك العقل الإباحة^(٣)، فإنّ النظر إلى ما ركن إليه الأكثر يقضي بأنّ قولهم يُنظر إلى ما قلناه، وإن كان الإباحة، كما لا يخفى على المتأمل.

كيف لا، وملاك الإباحة - التي هي الحكم الخامس، وهو: أن لا يكون في شيء من الفعل والترك مصلحة ولا مفسدة - لمّا كان ممّا لا يُجامع ما فُرِضَ في المقام، من وجود النفع في الفعل، فلا جرم أن يُراد بها خصوص المشترك بين الوجوب والندب، بمعنى أن لا حرمة مع رجحان الفعل؛ لفرض كونه ممّا ينتفع به بلا مفسدة فيه، الذي لا يشكّ عاقلٌ في حُسْنِهِ، وإن غَضَّ عن المأذونيّة، بل لا تصلح لأن

(١) نسبه الشيخ الطوسي في العدة إلى كثير من البغداديين، وطائفة من أصحابنا، ووافقهم عليه جماعة من الفقهاء، العدة في أصول الفقه: ٧٤٢ / ٢.

(٢) نسبه الشيخ الطوسي في العدة إلى أكثر الناس، وإلى الشيخ المفيد، وقوّاه، العدة في أصول الفقه: ٧٤٢ / ٢.

(٣) نسبه الشيخ الطوسي في العدة إلى أكثر المتكلّمين البصريين وكثير من الفقهاء، واختاره السيّد المرتضى، العدة في أصول الفقه: ٧٤٢ / ٢.

تكون منشأً للحسن، كما تخيّل في القوانين^(١)؛ بداهة أنّها منوطة بعدم كون متعلّقها ممّا فيه مفسدة، الّذي لا يلزمه الحُسن.

ومن هنا: لم يتّجه ما في القوانين^(٢) من الجواب عن جوابي الفاضل الجواد^(٣) عن إشكاله، وإن كانا لا يجديانه إن كان الكلام في المقام بالنظر إلى ما في الفعل من الانتفاع، كما هو الظاهر، ولعلّ أمره بالتأمّل^(٤) بعد جوابيه ناظرٌ إلى ما قلناه.

هذا، ولئن فرض كون الكلام في المقام، مع الغضّ عمّا فيه من تلك المنفعة، أو مع فرض عدم الوقوف عليها، كما يساعد عليه كلّ من جوابي الفاضل الجواد، فكَذلك لا منافاة بين ما اخترناه، وبين ما عليه القائلون بالتحسين والتقييح فيه، وإن كنّا نقول بالإباحة حينئذٍ.

وإن أُريد بها الحكم الخامس، ولو كان المقام في الواقع غير عريٍّ عن تلك المنفعة؛ لبداهة أنّ ما لم يُلاحظ فيه منشأ الحُسن والقُبْح مسلُوبٌ عنه الحكم بانتفاء موضوعه، وغير صالح لأن يكون محلّاً للنزاع، وأنّ ما قلناه واخترناه على تقدير ذلك اللحاظ المنتفي على تقدير كلّ من الغضّ، وفرض عدم الوقوف؛ للمحوظيّة ذات الفعل ليس إلّا حينئذٍ.

(١) القوانين المحكمة: ٢٦/٣.

(٢) القوانين المحكمة: ٢٩/٣.

(٣) وهو الشيخ جواد بن سعد الله بن جواد البغدادي الكاظمي، فاضل عالم محقّق جليل القدر، كان فقيهاً إمامياً مجتهداً، صاحب تحقيقات في الفقه والأصول والكلام وغيرها، ولد في الكاظميّة، وتوفّي في بغداد سنة (١٠٦٥هـ)، أمل الآمل: ٥٧/٢، رقم ١٤٩، روضات الجنّات: ٢/ ٢١٥، رقم ١٧٨.

(٤) القوانين المحكمة: ٢٩/٣.

اعتراض المحقّق
القمّي على
الفاضل الجواد

وعلى هذا، يكون أمر الفاضل الجواد بالتأمل إشارة إلى دفع ما يُقال: إنّ الكلام في المقام ملحوظ فيه ما في الفعل من الانتفاع، ويكون أيضاً انكشاف تحقّق تلك المنفعة، بعد الحكم على تقدير عدم الوقوف عليها، غير منافٍ لهذا الحكم، وإن لم يبقَ عند الانكشاف؛ ضرورة كون تبدّله لتبدّل موضوعه، وعليه لم يخرج الحكم عن كونه واقعياً في كلا الحالتين.

ومن هنا: لم يرد الإشكال بلزوم تسبيح الأحكام للقول بالإباحة،
تسبيح الأحكام
والقول بالخطر في مثل شَمّ الورد وأكل الفاكهة على تقدير عدم الوقوف
على ما فيهما من المنفعة.

ومما ذكرنا: ظهر أنّ الحكم - على تقدير كلّ من الغصّ، وفرض عدم الوقوف - قطعيّ، لا ظنيّ كما تخيل القمّيّ ثبوتاً^(١) مع مسبوقيته منه، بأنّ المبيح والحاضر لا يريدان إلاّ الإباحة والخطر النفس الأمرين، كما هو مقتضى دليلهما؛ وذلك لبداهة كون موضوع الحكم ذات الفعل، لا بلحاظ ما فيه من المنفعة الخالية عن المفسدة، كما لا يخفى على مَنْ تأمّل.

هذا، وأمّا استدلال القائلين بالحُسن والقُبْح العقليّين على نفي الملازمة بين حُسن الفعل وقُبْحه، وبين وقوع التكليف على حسبه: الدليل الأوّل بأنّ التكليف الابتلائي لا شبهة في حُسْنه، مع وضوح عدم حُسن الفعل بذاته.

استدلال
القائلين
بالحُسن والقُبْح
العقليّين على
نفي الملازمة

الدليل الثاني وبأنّ التكاليف التي ترد مورد التقيّة، مع عدم كون نفس العمل تقيّة، لا شبهة في وقوعها في الأخبار المأثورة عن الأئمة عليهم السلام، وأتّصافها بالحسن لما فيها من صون المكلف أو المكلف عن مكائد الأعادي، ممّا هو واضح جدّاً، وإن تجرّد ما كلف به عن الحسن الابتدائيّ.

الدليل الثالث وبأنّ ما علّل من الأحكام المقرّرة في الشريعة بحكم - كتشريع العدة لحفظ الأنساب من الاختلاط - ثبوته في المورد الذي يتجرّد عن الحكمة، كما لو قطع بعدم النسب، أو عدم الاختلاط، كما في المطلقة المدخول بها دبراً، أو مجرداً عن الإنزال، والغائب عنها زوجها.

ينادي بأن لا تحسن في نفس الفعل، وإنّما الحُسن في تعميم التكليف؛ لما فيه من حكمةٍ كمالِ المحافظة على موارد الحكم.

الدليل الرابع وبأنّ الأخبار الدالّة على عدم تعلّق بعض التكاليف بهذه الأئمة؛ دفعاً للكلفة والمشقة عنهم، كقوله عليه السلام: «لولا أن أشقّ على أمتي لأمرتهم بالسواك»^(١)، تنبئ بأنّ الفعل الشاقّ، وإن كان حسناً، لا يحسن الإلزام به شرعاً؛ لما فيه من التضييق على المكلف.

الدليل الخامس وبأنّ الصبيّ المراهق إذا كان كامل العقل، لطيف القريحة، تثبت الأحكام العقلية في حقّه، كغيره من الكاملين، ومع ذلك لم يكلفه الشارع بوجوبٍ ولا تحريمٍ؛ لمصالح داعية إلى

(١) الكافي: ٣/ ٢٢، باب السواك، ح ١، من لا يحضره الفقيه: ٥٥/ ١، ح ١٢٣.

ترك تكليفه بهما، من التوسعة عليه، وحفظ القوانين الشرعية عن التشويش، وعدم الانضباط.

الدليل السادس وبأن جملة من الأوامر الشرعية متعلقة بجملة من الأفعال، مشروطة بقصد القربة والامثال، حتى أنها لو تجردت عنه لتجردت عن وصف الوجوب، كالصوم والصلاة والحج والزكاة، فإن وقوعها موصوفة بالوجوب الشرعي، أو رجحانه مشروط بنية القربة، حتى أنها لو وقعت بدونها لم تتصف به، مع أن تلك الأفعال بحسب الواقع لا تخلو: إما أن تكون واجبات عقلية مطلقاً، أو بشرط الأمر بها ووقوعها بقصد الامثال، وعلى التقديرين يثبت المقصود.

أما على الأول، فلحكم العقل بوجوبها عند عدم قصد الامثال، وحكم الشارع بعدم وجوبه.

وأما على الثاني، فلانتفاء الحُسن قبل التكليف، وحصوله بعده.

فالجواب عنه - أي: الاستدلال المزبور - أنه لا يجدي شيئاً عند التأمل:

الجواب عن
هذه الأدلة

أما أولاً: فلأن حُسن الفعل - الذي أدركه العقل محل الكلام - ماله كون الفعل مما يحسن التكليف به، وإن كان امتحاناً.

ومن البين أن متعلق التكليف الابتلائي كذلك، ولئن خصّ المقام بما عداه، فمن البين جداً أنه لا يتأتى النقص به، من هنا يُعلم الجواب عن الثاني.

وثانيًا: فلأنّ تعميم التكليف - الذي سلّم حسنه - لمّا كان منوطاً بتعميم متعلّقه، فغير معقولٍ انفراده عنه بالحُسن، البتّة.

وثالثًا: فلأنّ الحُسن - الذي هو محلّ الكلام - لمّا كان أعمّ ممّا هو منشأ الحُسن الإلزام بالفعل، أو نديبته، فمن الواضح أنّه لا يقدر عدم حُسن خصوص الإلزام بالفعل الشاقّ.

ولئن فرض وجوبه عقلاً، فلا يحصى عن الالتزام بحُسن الإلزام به، فإنّ ما فيه من التضييق على المكلف ملحوظٌ حال حكم العقل عليه بالوجوب، فتأمّل جيّداً.

ورابعاً: فلأنّ كمال العقل الذي به يُوقَف على حُسن الفعل وقُبْحه، لا نُسلّم تحقّقه للصبيّ، وإن كان مرهقاً، وعلى تسليمه، لا نُسلّم ثبوت الحكم العقليّ الوجوبيّ في حقّه، كما لا يخفى على مَنْ تدبّر.

وخامساً: فلأنّ ما كان من العباديّات بلحاظ كونه كذلك، لا حكم للعقل عليه بشيءٍ، قبل ورود ما يشخصه؛ لعدم إحراز موضوعه، وبدون ذلك اللحاظ لا يقدر حكم العقل عليه بالوجوب على فرضه اشتراط وقوعه بقصد القربة والامثال؛ بداهة أنّ الاشتراط من حيث خصوص ذلك اللحاظ، فتدبّر جيّداً.

هذا كلّه في صحّة الكلّيّة، أعني: «كلّما حكم به العقل، فقد حكم به الشرع».

وأما العكس، فنقول: إن أحرز ما هو المنشأ لحكم الشارع والعلة له - ولو بإدراك العقل - فلا إشكال في الصدق؛ لعين ما ذكرنا في الأصل.

بيان عكس
الملازمة

وإلا، فإن أحرز حكم الشارع بغير حكم العقل، فغاية ما عند العقل حينئذٍ الحكم بوجوب الموافقة.

ومن البين أن هذا مما لا ربط له في المقام، وإن أحرز بسبب حكم العقل على ما هو الأظهر من تفسيره، بما علم، فلا يخفى أنه حينئذٍ لم يتجه كونه العكس؛ بداهة أنه - إذا - عين الأصل، وإن أحرز لا يحكم العقل على هذا النحو، بل بمجرد القطع، فالحال على المنوال الذي ذكر في الشق الثاني.

فما عن الفصول في المقام مبرهنًا به على الصدق - من: «أن احتمال كون التكليف أو حسنه مشروطًا ببلوغه بطريق سمعيٍّ، مع إمكان دعوى كونه مقطوعَ العدم في بعض الموارد، مما لا يعتد به العقل في إهمال ما أدركه من الجهات القطعية؛ لظهور أن الاحتمال لا يعارض اليقين، لا سيما إذا كان بعيدًا»^(١) - لا يخفى عليك ما فيه، بعدما علمت من تحقيقنا في المقام، الذي هو بتوفيق الملك العلام.

[المقام الثاني: بيان كيفية حجّة القطع ومنجزيته]

المقام الثاني: في بيان كيفية حجّة القطع، وبيان منجزيته على تقدير إجماله، وأنها على أيّ نحو تلزم؟

فهنا مطلبان:

المطلب الأول: في
حجّيته، وتحقيق
الحال فيها

فنقول: لَمَّا كان ملاكها خصوص كونه موجباً لتنجز التكليف الفعليّ، فيما أصاب باستحقاق الذمّ والعقاب على مخالفته.

ومن البين عند التأمل أنّ كونه موجباً للتنجز، بلحاظ أنّه انكشف ليس وراء طريقيّته، ولا بأمر خارج عن ماهيّته، وإن فرض لزومه لها، وأنّ الكلام في قابليّة طريقيّته للجعل وعدم قابليّتها له، ليس وراء الكلام في أنّه يمكن عقلاً النهي عن العمل به أو لا، وأنّه يقبل تعلّق أمر المولى به، أم لا؟

فلا جرم أنّه ينحصر مقام التكلّم في الحجّية في خصوص كونه موجباً للتنجز بلا جعل جاعل، وعدم كونه كذلك، لا أنّه يقع في ثلاث مقامات، كما صدر من بعض فضلاء العصر في فوائده^(١)، كالشيخ اليزديّ.

(١) «وهو الشيخ عبد الكريم» (منه تيسر). ينظر: درر الفوائد: ٢ / ٣٢٥.

ووجب أن ما صدر من صاحب الكفاية - من: «أن هذا الكون ليس بجعل جاعل؛ لعدم جعل تأليفي حقيقة بين الشيء ولوازمه، بل عرضاً يتبع جعله بسيطاً»^(١) - كما ترى، لا ينبغي صدوره عن مثله، حتى لو قلنا بأن هذا الكون من اللوازم الخارجية؛ بداهة أن الكلام حينئذ في خصوص الملازمة، وفي جعل هذا الكون لازماً، لا في جعله بعد لزومه، فتدبر جيداً.

ومن هنا: لم يتكلم شيخ الرسائل رحمته في سوى قابلية طريقيته لجعل الشارع إثباتاً ونفيًا^(٢).

وكيف كان، فكونه موجباً للتنجّز، بلا جعل جاعلٍ ما لم يكن من سنخ الضروري - كما هو فرض المقام - إن كان لما تحيل من أن الجعل السلبي:

إما ممتنع، حيث يكون السلب بالنسبة إلى تأثير القطع كونه موجباً للتنجّز؛ للزومه له.

وإما مُستلزم للتناقض، حيث يقطع بكون مائع بولاً - مثلاً - لحصول الصغرى بقطعه حينئذٍ، والكبرى بمقتضى الدليل الشرعي، كـ «كل بول يجب الاجتناب عنه، أو نجس»، مع أن النهي عن العمل بالقطع تجويزٌ للارتكاب، ورفعٌ للحكم الوضعي كالنجاسة، ومن أن ما لا يمكن رفعه على ما فرض لا يمكن إثباته؛ إذ هو - إذا - ضروري الثبوت.

(١) كفاية الأصول: ١١ / ٢.

(٢) فرائد الأصول: ٢٩ / ١.

ففيه: أنَّ الامتناع مبنِيٌّ على ما هو أوَّل الكلام من أنَّ كون القطع موجباً للتنجّز، لازِمٌ من لوازمه لا ينفكُّ عنه بقولٍ مطلقٍ، وأنَّ الاستلزام للتناقض مبنِيٌّ على ذلك، وهو في حيِّز المنع.

كيف لا، والسلب الشرعيّ يمكن أن يكون بالمآل سلباً لعنوان البوليّة - مثلاً - عن المائع المقطوع بكونه بولاً.

وعليه، فالموضوع في الكبرى لَمَّا كان أمراً واقعياً، فالحكم المتعلّق به حكم واقعيّ، فلا يناقضه ما هو حاصل الجعل السلبيّ من التجويز باعتبار مغايرة موضوعه لموضوع الكبرى، كما لا يخفى.

وبعبارة أخرى: أنَّ النهي الشرعيّ عن العمل بالقطع موجبٌ لزوال القطع كما هو الظاهر، بل لا محالة، وعليه فلا تناقض.

وإن أُيِّت عن ذلك، فلا مناص عن أنَّ حكم العقل بوجوب متابعة القطع، ليس إلّا فيما لم يمنع الشارع عن العمل به، أو يرخص العمل بغيره من دليلٍ تعبديٍّ أو أمارَةٍ.

هذا، وقد عثرنا على حاشية للسيد الأستاذ اليزديّ رحمته على المقام متكلّفة لبعض ما ذكرنا، حيث قال فيها: «إنَّ حكم العقل المستقلّ، إمّا تنجيزيّ قد حكم به العقل على جميع التقادير والأحوال الممكنة التحقق في الخارج، كحكم العقل بحرمة الظلم، فإنّه مطلقٌ لا يجوز في حال من الأحوال، ولا يمكن للشارع أن يحكم بخلافه.

وإمّا تعليليّ يحكم به العقل على تقديرٍ خاصّ، كما إذا حكم بوجوب

شيء، ما لم يمنع الشارع عنه، أو حرّمته ما لم يرخص الشارع فيه.

وهذا القسم من الحكم العقليّ معقولٌ واقعٌ كثيرًا، مثل حكم العقل بوجوب الاحتياط بعد فرض عدم سقوط الواجب بالاشتباه، ومع ذلك لو رخص الشارع بترك أحدهما لا محذور فيه في حكم العقل، لا بمعنى جعل الآخر بدلًا عن الواقع على تقدير المخالفة، بل بمعنى عدم المؤاخذه على ترك الواقع لو تخلف، مع كون الواقع مطلوبًا مطلقًا.

لكن في صورة المخالفة ليس منجزًا على المكلف، بحيث يترتب عليه العقاب، وفي الحقيقة موضوع حكم العقل في هذا القسم خاصٌّ^(١).

إلى أن قال بعدما مهّد من التقسيم، وترديده ما أراه الشيخ ثُمَّ سَمِعْتُ بقوله: «وليس طريقته قابلةً لجعل الشارع»^(٢) بين الكاشفة والحجّة.

وإيراده عليه على الأوّل بأنّه «وإن كان كما ذكر؛ ضرورة كونها مجعولةً أو منجعةً بجعلٍ تكوينيٍّ لازمة لوجود القطع، لا يلائمه الاستدلال بلزوم التناقض.

وعلى الثاني بأنّ العقل لا يحكم أزيد من وجوب متابعة القطع، لولا ردع الشارع.

(١) حاشية فرائد الأصول للسيد اليزدي: ٢٥ / ١ - ٢٦.

(٢) فرائد الأصول: ٢٩ / ١.

والحاصل: أنَّ القطع حُجَّةٌ يجب متابعتها بحكم العقل المستقلِّ المولويِّ أو الإرشاديِّ، ما لم يمنع الشارع عن العمل به، أو يرخص العمل به بغيره، من دليلٍ تعبديٍّ أو أمارَةٍ.

فلو مُنِعَ عن العمل به، أو جُعِلَ طريقاً آخر في قبالة، فلا يحكم العقل حينئذٍ بوجوب متابعتها؛ لارتفاع موضوعه^(١) انتهى.

هذا، وإن شئت قلت: إنَّ طَرِيقِيَّةَ الْقَطْعِ إن كانت بمعنى انكشاف الواقع بقولٍ مطلقٍ، بحيث لا يتخلَّف عن الواقع أصلاً، لا بلحاظ خصوص القاطع، فلا مجال لإنكار أنَّ ذلك غيرُ معقولٍ الجعل التشريعيِّ فيه سلباً، كيف؟ ولزوم التناقض لا مناص عنه.

وأما إيجاباً، فحيث لا يمكن السلب كان ضرورياً، ويلزم من تعلُّق الجعل به تحصيلُ الحاصل، وحينئذٍ كان الأمر كما حقَّقنا، لم يخرج الإثبات عن مرحلة الإمكان، البتَّة.

ودعوى: أنَّ الجعل إثباتاً موجبٌ للتسلسل، فإنَّ كلَّ ما أُقيم من الدليل على حُجِّيَّةِ الْقَطْعِ، فغاية ما يفيدُه هو القطع، فننقل الكلام إليه، وهلمَّ جرّاً.

أو لأنَّ الأمر المولويَّ لو تعلَّق بالإثبات لكان متعلِّقاً بالطاعة، والأمر بالطاعة لو كان مولوياً يحقِّق عنوان طاعة أخرى، فيتعلَّق الأمر به لكونها إطاعة.

وهذا الأمر أيضاً يحقِّق عنوان الإطاعة، فيتعلَّق الأمر به، وهكذا.

(١) حاشية فرائد الأصول للسيد اليزدي: ٢٦/١.

ممنوعة كلّ المنع؛ بداهة أنّ الدليل على الحجّة بلحاظ دليّته، واعتبار فعليّة الانكشاف به، لا يمكن أن يكون مفاده عريّاً عن الاعتبار، وإلّا لخرج الدليل عن كونه دليلاً، وهو خلاف الفرض.

وعلى هذا، لا مجال للبيان بعد تحقّقه، كيف لا، والبيان إنّما يكون حيث لا بيان؛ كي لا يلزم تحصيل الحاصل، والجعل الإثباتيّ - الذي هو عبارة عن الإلزام بترتيب الآثار الواقعيّة على متعلّق القطع - لا يُنَاط بشيء سوى بيانه.

ومن هنا: لم يتعلّق الأمر المولوي بالطاعة حتّى يلزم ما ذكر، بل لا يلزم وإن فُرِضَ تعلّقه بها؛ بداهة انقطاع الأوامر المتعدّدة بالفرض، بإتيان المكلف ما أمّر به أوّلاً.

كيف لا، والمنظور في كلّ من تلك الأوامر المتعلّقة بالطاعة أمرٌ واحدٌ، بلا ريب للمتأمل.

ودعوى: أنّ الجعل إثباتاً موجبٌ للغويّة؛ لأنّ الأمر المولوي ليس إلّا من جهة دعوة المكلف إلى الفعل، وهي موجودة هنا، فلا يحتاج إليه، سخيّةً، وإن كان ما عن بعض فضلاء العصر في فوائده - من «أنّه يكفي في الخروج من اللغويّة تأكيدُ داعي المكلف؛ لأنّه من الممكن أن لا ينبعث بأمرٍ واحدٍ، ولكنّه لو تعدّد وتضاعفت الآثار ينبعث نحو الفعل»^(١) - كما ترى، لا ربط له في الدعوى، بعد وضوح

مغايرة التأكيد لما يَحَقِّقُ الجعل من مفاد الأمر المولويّ، أعني: الداعي للمكَلَّفِ إلى الفعل؛ وذلك لأنَّ تحقُّقَ دعوة المكَلَّفِ إلى الفعل في المقام من دون الأمر المولويّ، هو أوَّل الكلام، كما لا يخفى على ذوي الأفهام. وإن كان لغير ما ذكر، فَلَمْ نُولِهِ تحقُّقاً، بل لَمْ نَعِثْ على التفوّه به.

كيف لا، والموجبُ للجعل موجودٌ؟! فإنَّ القطع كغيره من الطرق إذا لم يكن متعارفاً بلحاظ كون تأثير سببه على خلاف المتعارف، فلا يحكم العقل بطريقيّته، بل العقلاء لا يركنون إليه.

ومن هنا: حكم جماعة من علمائنا الأعيان (أسكنهم الله بجوهرات الجنان) - كصاحب الفصول رحمته الله في مبحث المستقلات العقلية^(١)، وكاشف الغطاء رحمته الله في مبحث كثير الشك^(٢)، على ما حكاه عنه شيخ الرسائل رحمته الله في ثالث تنبيهات المسألة^(٣) - بعدم اعتبار قطع القطّاع على نهج شكّ كثير الشكّ، وإن كان القطّاع هو مَنْ كان سريع القطع، من أيّ سبب كان.

والحقّ أنّه كذلك؛ بداهة أنّ بعد سلب الاعتبار عنه، وسلب الظنّ عن مورد قطعه، كما هو الفرض، لا محيص عن كون المقام مقام الشكّ، وإلّا لزم ارتفاعها بأسرها، وبطلان اللازم ضروريّ.

فاستبشاع شيخ الرسائل رحمته الله وتعجّبه - من الحكم على القاطع

(١) الفصول الغرويّة: ١٣٧/٧.

(٢) كشف الغطاء: ٣٠٨/١.

(٣) فرائد الأصول: ٦٥/١.

الْقَطَّاعَ بالتكليف بالرجوع - مثلاً - إلى ما دَلَّ على البناء على الأربع فيما لو قطع مثلاً: بأنَّه صَلَّى ثلاثاً^(١) - كما ترى لا وجه له.

هذا، مضافاً إلى أنَّ وجوب ردع الْقَطَّاع عن قطعه من باب الإرشاد، كما لو كان مَمَّنَّ لو قلت له: لا تعمل بقطعك، لاعتمد على قولك، أو من باب بيان خطأه في اعتقاده، كما في قضية أبان مع الصادق في دية قطع الأصابع على ما يظهر من صحيحة أبان.

فإنَّ استبعاده ممَّا حكم به الإمام عليه السلام بمجرد مخالفة عقله بقوله: «سبحان الله يقطع ثلاثاً، فيكون عليه ثلاثون...»^(٢) إلى آخره، إن لم يكن صريحاً في أنَّ ما حكم به عقله قطعيٌّ فهو ظاهر فيه.

كيف لا، ومخالفة الظنِّ العقليِّ ما لا يستبشع منه مَنْ هو أَقْلٌ مِنْ أبان؟! مضافاً إلى أنَّ قول أبان فقلنا: إنَّ «الَّذي جاء به شيطان»^(٣)، ينادي بكون أبان قاطعاً، وإن قال عليه السلام: «يا أبان إنَّك أخذتني بالقياس»، فإنَّه من حيث تعرّض أبان له، ومن البين أنَّه لا يلزم من التعرّض للقياس بما هو قياسٌ، أن يكون خصوص الظنِّيِّ على أيِّ حال.

وما ذكره ثُمَّ نَسَخَ - من المحذور في العمل بالقياس من انمحاق الدِّين - هو وإن انتفى في العمل بالقطع بمناطات الأحكام؛ لقلّة

(١) فرائد الأصول: ٦٦/١.

(٢) الكافي: ٢٩٩/٧، باب الرجل يقتل المرأة، والمرأة تقتل الرجل، ح ٦.

(٣) الكافي: ٢٩٩/٧، باب الرجل يقتل المرأة، والمرأة تقتل الرجل، ح ٦.

موارده، لكنّه إنّما ذكر بالنظر إلى كَيِّْ القياس، لا خصوص المقام، كما لا يخفى على ذوى الأفهام، فوجوب ردِّ القَطَّاعِ عن قطعه، كافٍ في صحّة الحكم بعدم اعتبار القطع بنفسه.

هذا، ولئن أُبَيِّت مع ذلك كلّّه، فلا مناصّ لك عمّا يلزمك من أنّه حينئذٍ لا سبيل إلى تكفير الزنادقة، ولا تفسيق الأشاعرة، ولا الطعن على الذهاب إلى ما يخالف ما نحن عليه، مع فرض قطعهم بصحّة مذهبهم، مع أنّ الأصحاب رحمهم الله لا يرتابون في التكفير والتفسيق والطعن، وما ذاك إلّا لما ذكرنا.

كيف لا، والاعتذار بأنّ ما وقع من الأصحاب لترك أولئك مقدّمات، وتقصيرهم في مقدّمات قطعهم، كما هو الحال في الجاهل المقصّر من غيرهم، كما صدر عن بعض المحقّقين من محسّني الرسائل^(١)، سخيّف جدًّا؛ فإنّ لزوم ترتيب الأثر على المقطوع به، من حيث تعلّق القطع به، من أي سبب كان، لا يجامع ادّعاء تقصير أولئك في مقدّمات قطعهم، بل هذا الادّعاء يوجبُ لا محالة الالتزام بالجعل، كما لا يخفى على مَنْ تأمّل.

لا يُقال: إنّ اللازم ممّا ذكرنا وحقّقنا في المقام عزل العقل عن الحكم بالاستقلال، فيتعرّى عن الدليليّة بالكليّة، وهو خلاف ما عليه التحقيق بالضرورة.

لأنّنا نقول: إنّ ما حقّقناه من حكم العقل بالاستقلال، هو

(١) هو الميرزا موسى التبريزيّ في أوثق المسائل: ١/ ١٢٢.

وإن كان في غير الضروري، كالتنفس في الهواء، لكن لما كان في خصوص ما لو علّق المحمول على تعنون موضوعه بعنوان عام كالنفع، لا يكاد أن يتخلف عنه حكمه، فلا يخرج عن كونه فيما هو كالضروري، فلا يندرج في محلّ الكلام في الجعل البتّة، هذا أولاً.

وثانياً: إنّ الحكم لما كان تأخّر رتبته عن رتبة الطريق إلى الواقع ضرورياً - مضافاً إلى ما تحقّق من أنّ الجعل، وإن كان عقلياً غير مفقود - فلا وجه للزوم ما ذكر بوجه من الوجوه.

هذا، والذي اخترناه ليس بمستشع من القول به لو انفردنا به، مع قيام البرهان الجليّ عليه.

فكيف الحال فيه، مع أن قد سبقنا إلى بعض ما اخترناه من الجعل العقليّ بعض السادات المتقدّم على أعصارنا من محثّي الرسائل^(١)، وإلى الجعل الشرعيّ صاحب الفصول، وكاشف الغطاء على ما مرّ^(٢)، والسيد الأستاذ اليزديّ في حاشيته على الرسائل^(٣)، وإن خصّه بخصوص عدم الردع عنه، بيان منه يلزمه الجعل الشرعيّ إثباتاً، لا بمعنى إنشاء حجّيته ابتداءً، نظير جعل الأدلّة الظنيّة، بل بمعنى تقريره وإمضائه.

نظير بناء العقلاء على شيء هو بمرأى ومسمع من المولى وسكوته عنه، بحيث يكشف ذلك عن رضاه به، وهو في قوّة الجعل أيضاً، لكنّه قابلٌ

(١) هو السيّد اليزديّ في حاشيته على الفرائد: ٢٤ / ١.

(٢) تقدّم في صفحة:

(٣) حاشية فرائد الأصول للسيّد اليزديّ: ٢٤ / ١.

لجعل بمعنى عدم الردع عن العمل به؛ وذلك لأنَّه بالمعنى الأوَّل، وإن كان كما ذكرنا لغاية وضوحه، كي لا يلزم تحصيل الحاصل؛ ضرورة أنَّ حُجَّتَهُ ووجوب متابعتة من مجعولات العقل، لكن من الواضح أيضاً جدًّا أنَّ عدم الردع تقريرٌ وإمضاءٌ.

وكيف كان، فقد زعم للمدعى - الذي قد سبقنا بادِّعائه - شواهد في العرف والشرع تقربه إلى الأذهان:

ذكرُ الشواهد
على المدعى

منها: ما لو أمر المولى عبده بشراء البطيخ الحلو الجيِّد مثلاً، وقال: اعتمد في معرفة أنَّه حلو جيِّد بقول زيد، ولا تعتمد برأيك، فإنَّه كثير الخطأ.

فإنَّنا نجد صحَّة هذا التكليف، وجعل الطريق الظنِّي، ومنع الطريق العلميِّ للمصلحة في نظر العقل والعقلاء، وليس السَّرَّ فيه إلَّا ما ذكرنا.

قال السيّد اليزدي: «ومنها: جواز جعل الطرق والأمارات في زمان انفتاح باب العلم قطعاً، ولم ينكره أحدٌ، والتقريب ما مرَّ. ومنها: إنَّ الإمام عليه السلام كان لا يحكم بعلم الإمامة في كثيرٍ من الموارد، بل بما يحصل له بالأسباب الظاهرية، وقد ورد عنه عليه السلام: «إنَّما أقضي عليكم بالبيِّنات والأيمان»^(١).

ويُعلم منه بمقتضى الحصر، أنَّه لا يحكم بعلم النبوة المقتضي؛

(١) الكافي: ٧/ ٤١٤، باب إنَّ القضاء بالبيِّنات والأيمان ح ١، تهذيب الأحكام: ٢٢٩/ ٦، كتاب القضايا والأحكام، باب ٨٩، ح ٣.

لعدم خفاء شيء من الأشياء عليه على مذهب العدلية، وتوجيهه ما ذكر من أنهم عليه منَعُوا عن العمل بعلمهم، أو أمروا بالعمل بما يحصل لهم من الأسباب الظاهرية.

ومنها: منع العمل بالقياس الوارد في الشرع بالأخبار المتواترة، مع حكم العقل المستقلّ بوجوب العمل بالظنّ في زمان انسداد باب العلم بمقدّماته المذكورة في بابه، بناءً على الحكومة، فقد أُشكل عليهم الأمر في إخراج القياس في الغاية، ووقعوا في حيصٍّ وبيصٍّ، وتكلّفوا في الجواب بأجوبة كثيرة بعيدة أو ممنوعة.

والتحقيق في الجواب هو ما اختاره المصنّف قضى هناك من أنّ موضوع حكم العقل بوجوب العمل بالظنّ مختصّ بغير مورد القياس، ممّا قد ثبت من الشارع منع العمل به بالخصوص.

ومنها: أنّه قد ثبت في الشريعة جعل ما ليس عندنا طريقاً إلى الواقع طريقاً - كخبر الواحد مثلاً - ولو كان المظنون خلافه، ومعنى جعله طريقاً تنزيله منزلة الواقع بترتيب آثار الواقع عليه، ولم ينكره أحدٌ من هذه الجهة.

وحينئذٍ، فأی فرق بينه وبين جعل ما هو طريق عندنا غير طريق، بمعنى تنزيله منزلة غير الطريق بعدم ترتّب آثار الواقع، وهذا من أوضح الشواهد^(١).

ولا يخفى أنّ ما ذكره قضى من هذه الشواهد في غاية المتانة.

(١) حاشية فرائد الأصول للسيد الزيدي: ٢٦ / ١ - ٢٨.

كيف لا، وهي ما بين ينادي بأن ما كثر الخطأ فيه من الطريق يُرْفَعُ النظر عنه - ولو كان قطعياً - إلى غيره، ولو كان ظنيّاً؛ لعدم كثرة الخطأ فيه.

وما بين ينادي بأن ما لا سهولة فيه من الطريق يُرْفَعُ النظر عنه - ولو كان علمياً - إلى غيره من الظنّيات؛ لما فيه من السّاحة والسهولة التي بُنِيَتِ الشريعة عليها؛ ضرورة أنّها مصلحةٌ تقاوم مفسدة الخطأ الذي هو قليلٌ.

وحينئذٍ، فردع الشارع عن العمل بالقطع، لمّا فيه من كثرة الخطأ - كقطع القطّاع - لا ضير فيه، حتّى فيما لو أصاب؛ ضرورة أنّ غلبة مخالفة الواقع تقاوم مصلحة ما هو القليل من موافقة الواقع، ولا ضير في لزوم ترك الواقع على تقدير الإصابة حينئذٍ؛ ضرورة أنّ الردع، مع كونه عذراً لو فُرض عدم صحّة صدوره، لكان المحذور أعظم، وهو مخالفة الواقع في غالب الأزمان، لا في حينٍ من الأحيان، كما هو الحال في صورة الإصابة.

وكيف كان، فما يُحْكى عن الإسترّابادي^(١)، وغيره^(٢) - من منع الاتّكال على القطع كيفما يكون سببه - لعلّه ناظرٌ إلى ما حقّقناه في حُجّة ما اخترناه، وإن غَضَّ عن استدلاله على انحصار الدليل في

(١) الفوائد المدنيّة: ٢٥٦ - ٢٦٠.

(٢) كالمحدّث الجزائريّ على ما حكاه عنه الشيخ الأنصاريّ في فوائده الأصول:

١/ ٥٤، والمحدّث البحرانيّ في الحقائق الناضرة: ١/ ١٥٣ - ١٥٤.

غير الضروريات الدينية بالسماع عن الصادقين عليه السلام، بما بناه على مقدمة دقيقة.

فإنّ تعليله المنع بكثرة الاشتباه والخطأ في المقدمات العقلية القطعية، وبالأخبار الرادعة عن العمل بسوى المسموع عن الصادقين عليه السلام على احتمال ذكره شيخ الرسائل قدس سره، بقوله: «فإن قلت: لعلّ نظر هؤلاء في ذلك...»^(١) إلى آخره، لا يبعد أنّه يشير إلى المحاولة لما ذكرنا.

أمّا الأوّل: فلاّنه إنّما كان من الأسترباديّ من حيث إنّ الحاصل من تلك المقدمات هو الظنّ المشتبه بالقطع عند مدّعيه؛ لما حكى بعض محشّي الرسائل من: «أنّ الأمين الإسترباديّ قد ذكر في عداد ما استدلّ به على انحصار الدليل في غير الضروريات الدينية في السماع عن الصادقين عليه السلام ما يُرشد إلى هذا، حيث قال: الدليل الأوّل: عدم ظهور دلالة قطعية، وإذنّ في جواز التمسّك في نظريات الدّين بغير كلام العترة الطاهرة عليه السلام»^(٢).

وقال أيضاً في الدليل الرابع: «إنّ كلّ مسلك غير ذلك المسلك، إنّما يُعتبر من حيث إفادته الظنّ بحكم الله تعالى، وقد أثبتنا سابقاً أنّه لا اعتماد على الظنّ المتعلّق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيتها»^(٣).

وحينئذٍ، فيعود إلى النزاع في الصغرى، هذا أوّلاً.

(١) فرائد الأصول: ٥٨/١.

(٢) أوثق المسائل: ١٠٩/١ - ١١٠.

(٣) الفوائد المدنية: ٢٥٤ - ٢٥٥.

وثانيًا: فلأنَّ الكثرة، لَمَّا لم تكن في الضروريات التي لم تختلف الآراء فيها، فلا بدَّ من كون المطابق للواقع في غير الضروري، بعض تلك المقدمات العقلية؛ بداهة وحدة الواقع.

وعليه، فلا مناص عن جعل ما هو الغالب فيه المطابقة من العلم الحاصل من بعضها؛ كي لا تفوت المصلحة الواقعية، وهو ما عليه بناء العقلاء، كما هو السرُّ في جعل الطرق الظنية الخاصة.

وما عليه العقلاء عليه ساداتهم عليه السلام، فالتمسك به تمسكٌ بما هم عليه السلام عليه.

ومن هنا كان نقض شيخ الرسائل قُدِّسَ سرُّه ^(١) على التعليل بالكثرة بالقطع الحاصل من المقدمات الشرعية، ومنعه التعليل بمطالبتها بإثبات أكثرية الخطأ في المقدمات العقلية منه في المقدمات الشرعية.

كما ترى لا ينبغي من مثله؛ بداهة أنَّ المقدمات الشرعية لم تخرج عن كونها من سنخ الغالب فيه المطابقة لو كانت ظنية، فضلاً عن كونها قطعية، فلا تلبس لها بعنوان كثرة الاشتباه والخطأ، وإلاَّ لزم ما هو قبيح على الشارع، من تفويته المصلحة الواقعية على المكلف، من دون معارضة مصلحة أقوى أو مساوية.

وأما الثاني: فلأنَّ ما عليه العقلاء في المقام لَمَّا كان عليه ساداتهم، والتمسك به لم يخرج عن كونه تمسكاً بما هم عليه السلام عليه كما مرَّ، فلا جرم أنَّ الأخذ به لم يكن منافياً لما هو المستفاد من تلك الأخبار الرادعة.

(١) فرائد الأصول: ٥١/١.

ومن هنا: لم يتضح مخالفة ما عليه الأسترآبادي، ومن تبعه في المقام، لما عليه المجتهدون، حتى بالنسبة إلى ما ذكره السيّد الصدر قده في شرح الوافية ممّا ذكر لفظه في الرسائل^(١)، بناءً على ما حقّقناه من حمل ما عليه الأسترآبادي على ما اخترناه، فإنّه لا يأبى ذلك عند التأمل.

وحينئذٍ، فمنع شيخ الرسائل قده^(٢) مدخليّة تبليغ الحجّة في وجوب إطاعة حكم الله سبحانه، مع اطلاع العقل على أنّه تعالى لا يرضى بترك الشيء الفلاني، وعلمه بوجوب إطاعة الله تعالى، اتّكالاً منه قده في ذلك إلى أنّه حينئذٍ لم يحتجّ إلى توسّط مبلّغ. كما ترى؛ بداهة أنّه:

إن أراد العقل الكامل، فهو لم يخرج في حكمه عمّا عليه العقلاء، ممّا هو لم يتجرّد عن اعتبار المبلّغ.

وإن أراد الناقص، فعدم احتياجه إلى التوسّط - بعد النظر إلى ما عليه العقلاء، وأنهم على خلافه - ممنوع كلّ المنع؛ كيف لا، وهو حينئذٍ يزول اطلاعه لا محالة، وإلاّ لزم ردعه وتنبهه، كما هو الحال فيما تعورف في ذلك الزمان من العمل بالأقيسة من ردع العامل بها وإن أفادته القطع.

وأعجب من هذا ما أجاب به ثانياً^(٣)، بعد تسليم مدخليّة تبليغ

(١) فرائد الأصول: ٦٠ / ١.

(٢) فرائد الأصول: ٦٠ / ١.

(٣) فرائد الأصول: ٦١ / ١.

الحُجَّةُ في وجوب الإِطاعة، ممَّا حاصله: أنَّ العلم الإجماليَّ بصدور حكم الواقعة من الحُجَّةِ يقيناً - ولو بلحاظ قوله ﷺ في خطبة حجة الوداع: «معاشر الناس، ما من شيءٍ يقربكم إلى الجنة، ويباعدكم عن النار إلا أمرتكم به، وما من شيءٍ يقربكم إلى النار ويباعدكم عن الجنة، إلا وقد نهيتكم عنه»^(١) - يوجبُ كون المستكشفِ بالعقل صادراً عن الحُجَّةِ؛ بداهة أن لا اقتضاء للعلم الإجماليَّ بذلك، فضلاً عن أنَّه يوجبُه.

هذا، وما ذكره أخيراً^(٢) - من أنَّ الإنصاف كون الركون إلى العقل فيما يتعلَّق بإدراك مناطات الأحكام لينتقل منها إلى إدراك نفس الأحكام موجباً للوقوع خطأ كثيراً - موجبٌ لا محالة هدم ما أسسه تَبَرُّهُ من استحالة المنع عن حكم العقل، ومن جوابه عن مستند خصمه.

كيف لا، وإدراك العقل الحكم الشرعيَّ بمقدِّمات عقلية لا يكاد يكون دون إدراك مناطه.

وكيف كان، فكون التبليغ قيدياً في التنجِّز والإِطاعة، كما هو الظاهر كلام السيِّد الصدر الكاظمي ولو بالنظر إلى ما قلناه، قد يُقال: بأنَّه يَأْبَاهُ كلام السيِّد الصدر، المذكور لفظه في الرسائل^(٣)، بلا تفاوت بين صدره وذيله، بأدنى تأمل فيه.

فإنَّ متعلَّق الوجوب في كلِّ من الصدر والذيل هو خصوصُ الفعل

(١) الكافي: ٧٤ / ٢، باب الطاعة والتقوى، ح ٢.

(٢) فرائد الأصول: ٦٢ / ١.

(٣) فرائد الأصول: ٥٩ / ١ - ٦٠.

أو الترك، لا الامتثال، خصوصاً المتعلق في الذيل، كما تحيَّله الفاضل
 الهمداني ثُمَّ في حاشيته^(١)؛ إذ ما نقله شيخ الرسائل عن السيد
 المزبور قبل هذا من منع حجّة حكم العقل في الشرعيّات، لكثرة
 الخطأ فيه، هو يوجبُ لا محالة ادّعاء كون نفس الأحكام مشروطة
 بوصولها بطريق سمعيٍّ، ما لم يحمل المنع على ما يوافق ما اخترناه.
 ومن البيّن أنّه على هذا لا يصلح المنع لأن يكون مؤيِّداً لإرادة تعلق
 الوجوب بالامتثال في خصوص الذيل من كلام السيد ثُمَّ، كما ظنّه
 الفاضل الهمداني.

وعلى هذا فما أورده الفاضل في حاشيته على السيد ثُمَّ^(٢) - على
 تقدير إرادته بيان كون التبليغ مأخوذاً في موضوع الأحكام الواقعيّة،
 من أنّ هذا تقييدٌ في إطلاقات الأدلّة من دون مقيّد صالح لذلك - كما
 ترى، لا ينبغي صدوره من مثله؛ بداهة أنّ المنع حينئذٍ يوجبُ لا محالة
 كون المقيّد عقليّاً.

ومن هنا بان لك ما في ترقّيه آخر كلامه إلى: «أنّ غير المستقلّات أيضاً
 ربّما لا تصلح للتقيّد؛ لإباء دليلها عن ذلك، وظهور أدلّتها السمعيّة في
 كون متعلّقاتها هي الأحكام الواقعيّة»^(٣)، كما لا يخفى إن تأملت.

وأما ما سبقه من تنزّله إلى قوله: «مع أنّه إن أمكن الالتزام
 به، ففي غير المستقلّات، وأمّا فيها - كوجوب مقدّمة الواجب، أو

(١) الفوائد الرضويّة: ٤٩.

(٢) الفوائد الرضويّة: ٤٩.

(٣) الفوائد الرضويّة: ٤٩.

حرمة الضدّ على القول بهما، أو وجوب ردّ الودیعة، وحرمة الظلم وغيرهما من الأحكام العقلیّة - فلا؛ لعدم قابليّتها للتقييد، حيث إنّ مناطها بيد العقل، فلا يُجدي الالتزام به في الفرار عن حجّة حكم العقل في المستقلّات»^(١).

ففيه: أنّ المستقلّات العقلیّة، إن كانت من سنخ الضروريّة، فما ذكره من عدم القابليّة للتقييد - وإن كان حقّاً - لا يُجديه في المقام أصلاً بلا كلام.

كيف لا، والكلام في غير الضروريّة؟! فالملتزم بالتقييد لا يرى حكماً للعقل مستقلاً به يعوّل عليه، حتّى يُقال بأنّ الحكم العقليّ لا يقبل التقييد؛ لكون مناطه بيد العقل، كما لا يخفى على مَنْ تأمّل.

لكن مع هذا كلّ قول السيّد تُدرّس: «من أيّ طريق كان»^(٢)، إن لم يكن صريحاً في الطريقيّة دون القيديّة، فلا أقلّ من ظهوره في ذلك، هذا كلّ في تحقيق الحال فيما نُسب إلى السيّد الصدر تُدرّس، وفيما أُورد عليه.

وأما ما نُسب إلى السيّد الجزائريّ - بعد قوله بأنّ البديهيّات هي للعقل وحده، وهو الحاكم فيها - من أنّ «النظريّات إن وافقت النقل وحكم بحكمه قدّم حكمه على النقل وحده، وأمّا لو تعارضا هو والنقل، فلا شكّ عندنا في ترجيح النقل، وعدم الالتفات إلى ما حكم به العقل»^(٣).

مناقشة الكلام
المنسوب إلى
السيّد الجزائريّ

(١) الفوائد الرضويّة: ٤٩.

(٢) حكاه عنه الشيخ الأنصاريّ في فرائد الأصول: ٦٠ / ١.

(٣) حكاه عنه الشيخ الأنصاريّ في فرائد الأصول: ٥٤ / ١.

فحيث يريد من الحكم العقلي ما كانت مقدّماته لا تفيد ظناً فضلاً عن العلم، كما صرح في الأنوار النعمانية - بأن «بعض أصحابنا يذهبون إلى أشياء قد قامت الدلائل النقليّة على خلافها؛ لوجود ما تحيلوا أنّه دليل عقليّ، كقولهم بنفي الإحباط في العمل؛ تعويلاً على ما ذكروه في محله من مقدّمات لا تفيد ظناً، فضلاً عن العلم»^(١) - فلا شبهة فيما ذكر من الترجيح وعدم الالتفات، بل هو كذلك.

وإن أراد من الحكم العقلي ما كانت مقدّماته مفيدة العلم، لكن لخصوص المستدلّ بها لا غير؛ بداهة إن حيثنّ لم يكن الحكم حكماً عقليّاً بقولٍ مطلق، حيث يلحظ تمام مقدّماته.

وعليه، فلا دليل عقليّ، وإلّا لزم أن لا سبيل إلى تكفير الزنادقة، ولا تفسيق المعتزلة والأشاعرة، ولا الطعن على مَنْ ذهب إلى ما يخالف ما نحن عليه، بل الأمر كما ذكر.

وإن أراد خصوص ما حكم به العقل بقولٍ مطلق، حيث يوقف على مقدّماته، لما لا يكاد يخفى على المتأمل من زوال الحكم العقليّ عند ورود الدليل النقليّ المعارض والوقوف عليه، وقطعية كلّ منهما أو ظنيّته، إنّما هي بالنظر إلى ما لو خُلّي كلّ منهما وذاته كما هو الحال في الظنيّين، وإلّا لسرى المنع إليهما.

ومن هنا اتّضح لك ما في استبشاع شيخ الرسائل رحمته ممّا ذكر السيّد الجزائريّ رحمته، حيث قال: «فليت شعري إذا فرض حكم

العقل على وجه القطع بشيء، كيف يجوز حصول القطع أو الظن من الدليل النقلّي على خلافه؟ وكذا لو فُرض حصول القطع من الدليل النقلّي، كيف يجوز حكم العقل بخلافه على وجه القطع؟^(١).

وكذا تعجّبه ممّا ذكره صاحب الحقائق في الترجيح عند تعارض العقل والنقل^(٢): «كيف يُتصوّر الترجيح في القطعيّين، وأيّ دليل على الترجيح المذكور؟»^(٣)، فإنّه بلحاظ ما علّم من زوال العقليّ عند ورود النقلّي المعارض يتّضح أنّ ما لا يزول مفاده بمعارضة غيره أرجح ممّا يزول.

نعم، ينبغي أن يتعجّب ممّا ذكره صاحب الحقائق من الاستشكال في تعارض العقليّين، من دون ترجيح، وفي تقديم النقلّي على العقليّ الفطريّ الخالي عن شوائب الأوهام، لكن لا لما عن الشيخ في المقام^(٤) ممّا لا يخفى ما فيه على ذوي الأفهام، بل لأنّ العقليّ الذي هو كالبديهيّ لا شبهة في ترجيحه على العقليّ الذي لم يكن كذلك، ولأنّ النقل والعقل الفطريّ عند فرض التعارض بينهما لا بدّ من تحقّق الانكسار في مفاد أحدهما.

وحينئذٍ فالمنكسر لا يصلح لأن يُعارض، فضلاً عن أن يتوقّف في الترجيح عليه، كما لا يخفى على مَنْ تأمّل ممّن مُنح بما منحنا به^(٥).

(١) فرائد الأصول: ٥٥ / ١.

(٢) الحقائق الناضرة: ١ / ١٥٥، المقدّمة العاشرة.

(٣) فرائد الأصول: ٥٦ / ١.

(٤) فرائد الأصول: ٥٦ / ١ - ٥٧.

(٥) «مَنْ منح بما منحنا به» ليس في المطبوع.

إطلاق الحجّة
على القطع
والمراد منها

وكيف كان، فعلى ما حقّقناه من قابليّة طريقيّة القطع لجعل الشارع،
ومن جعله يُعَلَم أنّ إطلاق الحجّة عليه، وكون القطع حجّةً معقولٌ،
وإن كانت هي ما تُوجِب القطع المطلوب، فإنّ هذا لا يُوجِب عدم
معقوليّة اتّصاف القطع بالحجيّة، كما ظنّه شيخ الرسائل^(١).

كيف لا، والمطلوب هو وإن كان خصوص النتيجة، لكن من اليّن
أنّ القطع بمحمول الصغرى وسطاً، والوسط باعتراف الشيخ مُدْرِكٌ
هو ممّا يُحتَجّ به على ثبوت الأكبر للأصغر^(٢)، وإنّه لهذا هو الحجّة.

وكون الوسط - في نحو: هذا خمر، وكلُّ خمرٍ يجبُ الاجتناب عنه -
غيرَ مقيدٍ بالقطع، لا يقدح فيما قلنا، فإنّ ترك التقييد إنّما كان لتكفّله مفاد
القضيّة دونه بالنظر إلى التقييد بنحو الظنّ، فلذا افتقر إلى التقييد.

هذا، مع أنّ الحجّة بما هي حجّة ما يعوّل عليها، ولا يُعذّر في
ترك العمل بمؤدّاها، وإن كانت عقليّة، وإلاّ لَعَرّت عن الحجّيّة، وإن
كانت بمعنى كونها وسطاً يُحتَجّ به على ثبوت الأكبر للأصغر.

وهو كما ترى، ممّا لا يصلح التفوّه به، بل صرّحوا بعدم تعرّي العقليّة
عن الحجّيّة.

كيف لا، وقد صرّح غيرنا من محشّي الرسائل، كميزا موسى مُدْرِكٌ
بأن «لم يظهر منهم كون إطلاق الحجّة بهذا المعنى - الذي ذكره من

(١) فرائد الأصول: ١ / ٣٠.

(٢) فرائد الأصول: ١ / ٢٩.

كونها وسطاً... إلى آخره - على وجه الحقيقة، كيف، وإطلاق الفقهاء والأصوليين الحجة على القطع في حدّ إطلاقهم لها على الكتاب، والسنة، والإجماع، وسائر الأمارات»^(١).

فما عن شيخ الرسائل قُدِّسَتْ قبل تحيُّله عدم معقولية اتّصاف القطع بالحجّة - من: «أنّ إطلاق الحجة عليه ليس كإطلاق الحجة على الإمارات المعتبرة شرعاً»^(٢) - كما ترى، لا ينبغي صدوره من مثله.

بل لو أراد مجرّد بيان الفرق بين الإطّلاقين - إطلاق الحجة على الإمارات المعتبرة، وإطلاقهم لها على القطع في الجعل الشرعيّ وعدمه - فهو كما ترى، لا يخفى على مَنْ تدبّر.

وكيف كان، فحجّيته التي لا كلام فيها، هل هي ثابتة وإن كان بحث التجري مخالفاً للواقع في علم الله تعالى، فيعاقب على مخالفته؟

أو أنّها إذا صادفت الواقع، بمعنى أنّه لو شرب الخمر الواقعيّ عالمياً عُوقِبَ، لا أنّه يعاقب على شرب ما قَطَعَ بكونه خمرًا، وإن لم يكن خمرًا في الواقع؟ فنزاعٌ في ذلك على قولين.

وتحقيق الحال في المجال هو أن يُقال: إنّ ملاك النزاع في المقام: إن كان هو: أنّ هذا السنخ من المخالفة - أعني: المخالفة لما قطع به، مع انكشاف مخالفته للواقع بعد - هل هو عصيانٌ - كما يظهر من جماعة^(٣) - أو ليس بعصيانٍ كما عن بعضهم؟ كما عن التذكرة فيما

(١) أوثق المسائل: ١/ ١٩.

(٢) فرائد الأصول: ١/ ٢٩.

(٣) كالعلامة في منتهى المطلب: ٤/ ١٠٧، والفاضل الهندي في كشف اللثام: ٣/ ١٠٩.

لو ظنّ ضيق الوقت وآخر وانكشف بعد خلافه^(١)، وكما عن سيّد مشايخنا في المفاتيح^(٢).

فلا وجه للقول بالأوّل، كيف لا وملاك العصيان - كما لا يخفى - لم يكن في البين، مضافاً إلى أنّ ما يدّعى من الإجماع عليه غير حاصل المحصّل منه^(٣)، خصوصاً مع لحاظ ما حُكي عن النهاية^(٤)، وعن شيخنا البهائيّ ثنّيته^(٥)، وعن قواعد الشهيد ثنّيته^(٦) من التوقّف في العصيان.

هذا، مع الغض عن كون المسألة عقلية، ولو بحسب المدرّك.

مضافاً إلى أنّ ظنّ الضيق وخطريّة الطريق والمخوف فيما لو تيمّم من أجله وصلّى به، ثمّ بان فساد ظنّه في جميع تلك لو قلنا بالعصيان في الأوّل والثاني، وبوجوب إتمام الصلاة في الثاني على تقدير السلوك، وبعدم إعادة الصلاة، فلا يجدي الخصم في المقام، بل هو أجنبيّ عنه. كيف لا، والالتزام بما ذكر لا سبيل إليه، إلّا والظنّ جزء موضوع، لا من باب الطريقيّة.

فإنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر محتملاً كان كما في الضرر

(١) تذكرة الفقهاء: ٣٩١ / ٢.

(٢) هو السيّد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٣٠٨.

(٣) ادّعاء العلّامة في منتهى المطلب: ١٠٧ / ٤.

(٤) الحاكي هو السيّد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٣٠٨.

(٥) زبدة الأصول: ٧٣.

(٦) القواعد والفوائد: ١٠٧ / ١.

الأخرويّ، أو مظنوناً كما في الدينيّ، وحكمه بلزوم تحصيل اليقين بالخروج عن عهدة التكليف المتيقّن اشتغال الذمّة به بإتيان المأمور به في ذلك الوقت الذي ظنّ ضيقه، وعدم تأخيره عنه، لا أثر لهما بعد انكشاف الخلاف، كما لا يخفى على مَنْ تأمّل.

مع أنّ الأمر الظاهريّ الثانويّ لا يفيد الإجزاء، وإن انكشف فيه الخلاف، كما حُقّق في محله.

وأما ما يُدّعى من بناء العقلاء على الاستحقاق على ذلك السنخ من المخالفة، فلو سلّم فإنّها هو على مذمّة الشخص من حيث قصده، لا من حيث فعله، ولو بلحاظ كاشفيّته عن وجود صفة الشقاوة لا نفسه، كما ظنّه شيخ الرسائل قُدِّسَتْ (١).

فإنّ الفعل ما لم يكن مذموماً نفسه، لا يُعقل أن يكون كاشفاً ومُحقّق الشقاوة غيره.

ومن البين أنّ القصد إلى المعصية، لا يوجب صيرورته منها بلا ريب بالبداهة، ولا يوجب عقاباً؛ للأخبار الكثيرة المصّرّحة بالعفو عنه (٢).

وإن كان هو أنّ هذا السنخ من المخالفة هو تجرّ يوجب عقاباً أولاً يوجب، كما يظهر من الاستدلال بحكم العقل بقبح التجريّ، على ما في الرسائل (٣)، فكذا لا وجه للقول بالأوّل، كيف لا، وقد ظهر لك

(١) فرائد الأصول: ٣٩ / ١.

(٢) وسائل الشيعة: ٤٩ / ١، الباب السادس من أبواب مقدّمة العبادات.

(٣) فرائد الأصول: ٤٥ / ١.

من تحقيق الحال في بناء العقلاء أن لا تجرّي - أعني: كون العبد سيء السيرة مع المولى - حاصلٌ بسوى القصد البتّة؛ بداهة دوران هذا الكون مدار القصد.

ولئن أُريد من التجرّي هتكُ العبد حرمة المولى، فلا محقّق له أصلاً، وإنّما المتحقّق قصد الهتك.

وحينئذٍ، فما عن شيخ الرسائل - من كون المتجرّي به خصوص الفعل - كما ترى، كقوله ثُمَّ يَنْتَهِ^(١): بأنّ قُبْح التجرّي، من حيث كشفُ الفعل عن حُبّ الفاعل، لا عن كون فعله مبغوضاً للمولى؛ لوضوح الملازمة بين ما لم يكن بنفسه تجرّياً، وبين عدم معقوليّة كشفه عن هذا الحُبّ.

وكون المراد من الكشف في المقامَيْن خصوص ما كان بواسطة كشفه عن القصد الذي هو محقّق الحُبّ وصفة الشقاوة^(٢)، لا ينبغي صدوره من مثل الشيخ ثُمَّ يَنْتَهِ، وبالبداهة أنّ هذا الفعل يفارق هذا القصد.

ومّا ذكرنا ظهر أنّ الاستدلال على القول الأوّل - بشهادة الوجدان بصحّة مؤاخذه المتجرّي، وذمّه على تجرّيه، وهتك حرمة مولاه، حيث صار بصدد الجري على طبق سوء سيرته، والعمل على وفقها، كما في الكفاية^(٣) - غير متّجهٍ.

(١) فرائد الأصول: ٣٩ / ١.

(٢) فرائد الأصول: ٣٩ / ١.

(٣) كفاية الأصول: ١٢ / ٢.

هذا، ولئن حرّر محلّ النزاع بما جعل في الرسائل حاصل الكلام
من: أنّ النزاع في التجريّ إنّما هو في أنّ غير المحرّم ذاتاً، هل يؤثّر
تعلّق الاعتقاد بحرمته في صيرورته حراماً شرعاً، بحيث يكون
تعلّق الاعتقاد جهة من جهات الفعل التي يتعلّق بسببها الأحكام
بمتعلقاتها؟

فلا جرم أنّ نمنع التأثير، لا نظراً إلى أنّ وجوب اتّباع العلم، كوجوب
الإطاعة وحرمة المعصية من العقليّات الغير القابلة لأن يتعلّق بها طلبٌ
شرعيٌّ مولويٌّ.

فيرد بأنّ تعلّق الوجوب الشرعيّ بإطاعة الأمر لا مانع منه، إن
كان من حيث إنّ الإطاعة قيدٌ فيما تعلّق به الغرض من الأمر،
كما في الواجبات التبعديّة، أو من حيث كون اتّباع العلم بنفسه
موضوعاً للوجوب، وإن زُيف على الأوّل بعموم المقام.

وعلى الثاني بأنّ الكلام على فرض الطريقيّة لا الموضوعيّة، بل نظراً
إلى أنّ الاعتقاد بما هو انكشاف لا يُعقل أن يكون له قابليّة التأثير، وإلاّ
لزم عدم تابعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، ولزم تغيير الفعل عمّا
هو عليه من المبغيضية والمحبوبيّة بسبب قطع العبد.

وإلى أنّ الفعل بعنوان ذاته الواقعيّ، أو بعنوان كونه متجريّاً^(١) -
أي: غير محرّم - اعتقد حرّمته، لمّا كان غير اختياريّ، فلا شبهة في أنّه
يمنع تعلّق النهي به بهذه الملاحظة.

(١) كذا في الأصل، وفي المطبوع: «تجريّاً».

ومع هذا، فلو قُرِّرَ دلالة العقل على قبح التجري: بأننا إذا فرضنا شخصين قاطعين بأن قطع أحدهما يكون مائعٍ معينٍ خمرًا، وقطع الآخر يكون مائعٍ آخر خمرًا، فشرباهما، فاتَّفَقَ مصادفةً أحدهما للواقع، ومخالفةً الآخر، فإمَّا أن يستحقَّ العقاب، أو لا يستحقَّه أحدهما، أو يستحقَّه مَنْ صادف قطعه الواقع دون الآخر، أو العكس. لا سبيل إلى الثاني والرابع، والثالثُ مستلزمٌ لإناطة استحقاق العقاب بما هو خارجٌ عن الاختيار، وهو منافٍ لما يقتضيه العدل، فتعيَّن الأول.

فلنا أن نلتزم باستحقاق خصوص مَنْ صادف قطعه الواقع؛ لأنَّه عصى حقيقةً اختياريًا.

أما أنَّه عصى، فلا يتَّيَّن به بالمبغوض واقعًا، وأمَّا كونه مختارًا، فلكون الفعلٍ مقدورًا له تركه، بأدنى تأمُّل.

وهذا بخلاف غير المصادف، فإنَّه - البتَّة - لم يأتِ بالمبغوض واقعًا. وحينئذٍ فسلب استحقاق العقاب عنه من باب السالبة بانتفاء موضوعها، التي لم تُخصَّ بخصوص ما لو كان الانتفاء اختياريًا. ومن هنا كان ما عن شيخ الرسائل رحمته من «أنَّ عدم العقاب لأمرٍ لا يرجع إلى الاختيار قُبْحُه غير معلوم»^(١)، لك أن تقول فيه: بل هو معلوم العدم.

هذا، ولئن حُرِّرَ النزاع في التجري بما عن الفاضل الهمداني رحمته في

(١) فرائد الأصول: ٤٠ / ١.

حاشيته - من: «أَنَّ التَّجَرِّيَّ وَالانْقِيَادَ بِنَظَرِ الْعَقْلِ وَالْعُقْلَاءِ فِي حُكْمِ الْمَعْصِيَةِ وَالْإِطَاعَةِ فِي اسْتِحْقَاقِ فَاعِلِهِمَا الذَّمَّ وَالْعِقَابَ وَالْمَدْحَ وَالثَّوَابَ، أَمْ لَا، بَلِ الْاسْتِحْقَاقُ إِنَّمَا هُوَ مِنْ آثَارِ الْمَعْصِيَةِ وَالْإِطَاعَةِ الْحَقِيقَتَيْنِ»^(١) - فلا يلزم ما التزم به ثَبَّتَ مِنْ أَنَّهُ: «لَا يَبْعَدُ الْقَوْلُ بِالْإِطَاعَةِ بِالْإِطَاعَةِ»، فضلاً عن أن نقول به بضرٍ قاطعٍ.

فإنَّ ما اتَّكَلَّ عَلَيْهِ فِي الْمَقَامِ مِنْ: «أَنَّ تَرْتِيبَ الْمَدْحِ وَالثَّوَابِ عَلَى فِعْلِ الْوَاجِبَاتِ، لَيْسَ لِأَجْلِ صُدُورِ ذَاتِ الْوَاجِبِ وَتَحَقُّقِهِ فِي الْخَارِجِ مِنْ حَيْثُ هِيَ، بَلِ لَا مَدْخِلِيَّةَ لَذَلِكَ فِي الْإِطَاعَةِ أَصْلًا، حَيْثُ لَا يَعُودُ نَفْعُهَا الْكَامِنُ فِيهَا إِلَّا إِلَى نَفْسِ الْفَاعِلِ، كَمَا لَوْ أَمَرَ الْأَبُ ابْنَهُ بِشَرْبِ دَوَاءٍ نَافِعٍ لَهُ، فَإِنَّهُ لَا يَسْتَحِقُّ بِسَبَبِ الشَّرْبِ - مِنْ حَيْثُ هُوَ - أَجْرًا عَلَى الْأَبِ، وَإِنَّمَا يَسْتَحِقُّ الْمَدْحَ وَالْإِكْرَامَ بِسَبَبِ إِطَاعَةِ أَمْرِهِ مِنْ حَيْثُ هِيَ.

مع كون العبد لا يستحقُّ من سيِّده أَجْرَةَ الْعَمَلِ، لَكُونِهِ مَمْلُوكًا لَهُ، وَإِنَّمَا يَسْتَحِقُّ الْإِكْرَامَ بِوِاسْطَةِ صَدَقِهِ فِي مَقَامِ الْعِبَادِيَّةِ، وَأَدَائِهِ لِمَا عَلَيْهِ مِنْ حَقِّ الْمَوْلَى، وَأَنَّ اسْتِحْقَاقَ الْمَذْمَةِ عَلَى الْمَعْصِيَةِ لَيْسَ لِحَصُولِ ضَرَرٍ مِنْ فِعْلِهِ، بَلِ لَكُونِهَا خُرُوجًا عَمَّا يَسْتَحِقُّهُ الْمَوْلَى مِنَ الطَّاعَةِ، فَيَكُونُ الْمَنَاطُ فِي اسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ نَفْسَ الْإِطَاعَةِ وَالْمَعْصِيَةِ، مِنْ حَيْثُ هُمَا، مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ مَتَعَلِّقِهِمَا.

وعليه أمكن أن يُقال: إِنَّ الْإِتْيَانَ بِمَا اعْتَقَدَ وَجُوبَهُ بِعَنْوَانِ الْإِطَاعَةِ

(١) الفوائد الرضويَّة: ٤٠.

كنفس الإطاعة، من حيث كونها موجبةً للمدح والإكرام، وكذا الإقدام على ما اعتقد حرمة، كالإقدام على نفس الحرام في كونه موجباً لاستحقاق الإهانة والخذلان»^(١).

فيه:

أولاً: إنّ حقوق النفع الكامن في الواجبات، والضرر الكامن في المحرمات لخصوص الفاعل، لا يوجب سلب مدخليتهما في الاستحقاق عنهما، وإلاّ لسرى ذلك في نفس الإطاعة، وفي نفس الخروج عنها لا محالة؛ بداهة أنّ ما يترتب عليهما حقيقة لا يعود إلّا إلى نفس الفاعل. مضافاً إلى أنّ ما يترتب على فعل الواجب لمّا كان ليس من سنخ الأجرة على العمل، بل هو من سنخ الجعل التفضيلي، فلا يجديه في المقام ما ذكره من: «كون العبد لا يستحقّ من سيّده أجرة العمل، لكونه مملوكاً له»، كما لا يخفى.

وثانياً: أنّه لو سلّم ما حقّقه في المناط في الاستحقاق، فلا تُسلّم ما رتبّه عليه، بل هو أوّل الكلام، إن لم يكن مراده من نظر العقل والعقلاء ما قد تقدّم من تقرير دلالة العقل وبيان بناء العقلاء، وإلّا فقد علمت تحقيق الحال فيهما.

وعلى هذا، وبلحاظ تمام ما حقّقناه في التجريّ، فلا شبهة في أنّ مفهومي الانقياد والتجريّ ما لم يرد منهما مجرد القصد إلى الطاعة والقصد إلى المعصية، الذي هو خلاف ظاهرهما، لا مجال للقول بالتغاير الحقيقيّ بينهما، وبين مفهومي الطاعة والمعصية.

وعلى تقدير إرادة ذلك منهما، لا شبهة في التغير، وفي ذاتية قُبْحِ التجري حينئذٍ، وأنه لا يختلف بالوجه والاعتبار، وإن اختلف المقصود عنواناً حال القصد، من حيث خيال القاصد وواقعية المقصود؛ بدهة أن القصد فيه لم يتعلق إلا بالمعصية، وتعلقه بما لم يكن منها واقعاً ليس إلا بحسب القاصد أنه منها.

وما في الفصول في باب الاجتهاد والتقليد في خصوص مسألة الجاهل المقصر - من «أن قبح التجري عندنا ليس ذاتياً، بل يختلف بالوجه والاعتبار»^(١) - فهو ليس كما تحيله شيخ الرسائل مُبَرِّئ^(٢)، من كون المراد لصاحب الفصول من التجري مفهومه، فأورد عليه: أولاً بما حاصله: أن التجري على المولى - بما هو تجري عليه - لا يُعَقَّل تجرده عن القبح الذاتي.

وثانياً: بما حاصله أيضاً أنه لو سُلِّم إمكان عروض جهة محسنة له، فهو باقٍ على قبحه ما لم تعرض له تلك الجهة، وليس هو ممّا لا يعرض له في نفسه حُسنٌ ولا قُبْحٌ إلا بملاحظة ما يتحقق في ضمنه، كما تعطيه عبارة الفصول.

بل هو كما يساعد عليه الإنصاف، وظهور العبارة من أنه لم يرد من التجري إلا خصوص الفعل المتجرى به، لا نفس مفهومه، ومن البين أن هذا الفعل من حيث واقعيته وخیال المتجري مختلف عنوانه.

وعلى هذا، فإيراد الشيخ مُبَرِّئ^(٢) بما ذكر، كما ترى، لا يمس صاحب

(١) الفصول الغروية: ٥٣٣/٧.

(٢) فرائد الأصول: ٤٣/١.

الفصول، بل هو مبنيٌّ على ما لم يكن محطَّ نظره، كما قد علمت، بل الإيراد غيرُ متَّجهٍ، حتَّى لو كان محطَّ نظره ما تخيَّله الشيخ رحمته.

كيف لا، والتجريُّ على المولى بما فيه مصلحة يريدُها، أو بما لا مفسدة فيه، إن لم يكن بنظر المولى والعقلاء عند انكشاف الواقع لهم تجريُّ حقيقة بذلك الفعل الصادر، كما هو الظاهر، فلا أقلَّ من كونه لا قُبَح فيه بنظرهم عند الانكشاف.

وعلى هذا، فالمتمحِّض للقُبَح خصوص ما إذا كان بما فيه مفسدة، أو بما هو مفوَّت مصلحة يريدُها المولى، فما لم يُحرَز أنَّه من سنخ أيِّ شيء من الأمرين، لا يرى اتِّصافه بحُسن أو قُبَح، وإن كان في الواقع لا يخلو من الاتِّصاف بأحدهما.

وحينئذٍ، فقول الشيخ رحمته: «وليس ممَّا لا يعرض له في نفسه حُسن ولا قُبَح، إلَّا بملاحظة ما يتحقَّق في ضمنه التجريُّ»^(١)، إن كان بالنظر إلى الواقع بما هو واقع فهو حقٌّ، لكنَّه ممَّا لا يمسُّ صاحب الفصول رحمته؛ إذ لم يكن محطَّ نظره.

وإن كان بالنظر إلى مَنْ يحكم على التجريِّ بالقُبَح من العقلاء، فهو وإن كان محطَّ نظر صاحب الفصول، كما يرشد إليه قوله: «فمَنْ اشتبه عليه مؤمنٌ ورعٌ عالمٌ بكافرٍ واجب القتل، فحَسِب أنَّه ذلك الكافر وتجرى فلم يقتله، فإنَّه لا يستحقُّ الدَّم على ترك الفعل عقلاً عند مَنْ انكشف له الواقع، وإن كان معذورًا لو فعل»^(٢).

(١) فرائد الأصول: ٤٣/١.

(٢) الفصول الغروية: ٥٣٣/٧.

لكنّه ممنوعٌ كلّ المنع، كيف لا، وما لم يلحظ ما يتحقّق في ضمنه لا يحرز أنّه من سنخ أيّ شيءٍ من الأمرين، فلا سبيل إلى الحكم عليه بالقُبْح أو الحُسْن.

نعم، إنّما يرد على صاحب الفصول ثُلَاثُ إِنْصَافٍ غَيْرُ مَا ذَكَرَ الشَّيْخُ ثُلَاثُ مِنْ الْأَمْرَيْنِ، وهو: أَنَّ كَوْنَ الْمُتَجَرِّى بِهِ مُحَقَّقًا لِلتَّجَرِّي، وإنْ انْكَشَفَ عَدَمُ مَبْغُوضِيَّتِهِ، فِي حَيْزِ الْمَنْعِ؛ لِمَا قَدْ عَلِمْتَ. وَأَنَّ التَّفْصِيلَ مِنْهُ - بَيْنَ كَوْنِ الْمُقْطُوعِ بِتَحْرِيمِهِ غَيْرَ مُحَرَّمٍ وَاقِعًا، فَالْراجِحُ اسْتِحْقَاقُ الْعِقَابِ بِفَعْلِهِ، وَبَيْنَ كَوْنِهِ وَاجِبًا وَاقِعًا غَيْرَ مُشْرُوطٍ بِقَصْدِ الْقَرْبَةِ، فَلَا يَبْعَدُ عَدَمُ اسْتِحْقَاقِ الْعِقَابِ عَلَيْهِ مُطْلَقًا، أَوْ فِي بَعْضِ الْمَوَارِدِ - لَا وَجْهَ لَهُ، وَإِنْ اتَّكَلْنَا فِي الشَّقِّ الثَّانِي إِلَى النَّظَرِ إِلَى مَعَارِضَةِ الْجِهَةِ الْوَاقِعِيَّةِ لِلجِهَةِ الظَّاهِرِيَّةِ؛ بِدَاهَةِ أَنَّ مَعَارِضَةَ الْجِهَةِ الْوَاقِعِيَّةِ لِلجِهَةِ الظَّاهِرِيَّةِ غَيْرُ مَنْحَصِرَةٍ بِخُصُوصٍ مَا لَوْ كَانَتِ الْجِهَةُ الْوَاقِعِيَّةُ وَجُوبِيَّةً. كَيْفَ لَا، وَالتَّعَارُضُ وَالتَّضَادُّ بَيْنَ الْأَحْكَامِ الْخَمْسَةِ مِمَّا هُوَ وَاضِحٌ لَا يُنْكَرُ، وَكَذَا مُصَادَمَةُ الْوَاقِعِيَّةِ لِلجِهَةِ الْخَيَالِيَّةِ كَمَا فِي الْمَقَامِ، فَإِنَّهَا كَالْحَجَرِ فِي جَنْبِ الْإِنْسَانِ.

وَأَمَّا مَا أَوْرَدَهُ الشَّيْخُ ثُلَاثُ ^(١) عَلَى مَا ذَكَرَهُ صَاحِبُ الْفُصُولِ فِي بَحْثِ مُقَدِّمَةِ الْوَاجِبِ ^(٢) فِي مَقَامِ الرَّدِّ عَلَى الْقَمِّيِّ ثُلَاثُ وَهُوَ: أَنَّ التَّجَرِّي إِذَا صَادَفَ الْمُعْصِيَةَ الْوَاقِعِيَّةَ تَدَاخَلَ عِقَابُهَا، مِنْ أَنَّهُ إِنْ أُرِيدَ

(١) فرائد الأصول: ٤٤ - ٤٥.

(٢) الفصول الغروية: ٣ / ٣٣٠.

بالتداخل وحدة العقاب، فلا وجه له بعد فرض كون التجري عنواناً مستقلاً في استحقاق العقاب؛ لأنه ترجيح بلا مرجح.

وإن أُريد به عقاب زائد على عقاب محض التجري، فهذا - بناءً على ذلك الفرض - ليس تداخلاً؛ لأنَّ كلَّ فعلٍ اجتمع فيه عنوانٌ من القُبْح يزيد عقابه على ما كان فيه أحدهما.

فهو كالإيرادَيْن السابقَيْن؛ بداهة أنَّه عند المصادفة لم يكن عند التحقيق إلا عصيان، وعليه فلا يلزم من إرادة وحدة العقاب الترجيح بلا مرجح.

ومن هنا بان لك ما في كلام الفاضل الهمداني رحمته في حاشيته على المقام^(١) - من أنَّه: لو قلنا بأنَّ الحرام هو نفس متعلِّقه لا معلوم الحرمة، وأنَّ عقاب المتجري إنما يحسن لأجل كون التجري بحكم المعصية، فلا يُعقل اجتماعه مع المعصية الحقيقية، حتَّى يستحقَّ عقابين، فهو: إمَّا متجرٌّ أو عاصٍ، فلا يُعقل تعدُّد العقاب حتَّى يُقال بالتداخل أو عدمه - وذلك لأنَّ لم يظهر من كلام صاحب الفصول في فرض المصادفة القولُ باجتماع التجري مع المعصية الحقيقية.

وإنَّما أُريد منه ما نبَّهنا عليه، وهو: أنَّ بالمصادفة للمعصية الواقعية يتمحُّض التجري والتجاسر لخصوص العصيان فيتحد العقاب، كما لا يخفى على أولي الأبواب، هذا تمام الكلام في المطلب الأوَّل من المطلبين اللذين تكفلهما المقام الثاني من مقامات الكلام في الأدلَّة العقلية.

[المطلب الثاني: في الشبهة المحصورة]

وأما المطلب الثاني، فهو في منجزية العلم على تقدير إجماله من حيث متعلقه.

والكلام فيه يقع في مقامات:

الأول: في المنجزية في الجملة في مقابل السلب الكلي، وأنه يوجب اشتغال ذمة المكلف في الجملة، لا أنه لا يوجب أصلاً كعدمه.

المقام الأول: هل يجوز ارتكاب جميع الأطراف؟

وتحقيق الحال فيه أن نقول: لا محيص عن كونه موجباً ذلك، وإن لم يكن مورده مما اختلط فيه الحرام والحلال اختلاط مزج، بل من الأمور المرددة فيها الحرام على نحو الحصر، الذي يمكن فيها الإحاطة بها بلا عسر وصعوبة؛ وذلك لأن أدلة البراءة غير شاملة له؛ ضرورة أنه نحو من البيان، فيخرج عما «لا يعلمون»، فيدخل بهذا تحت: «ما ورد فيه نهي»، ويدخل بهذا تحت: «حتى يعرف الحرام بعينه»^(١)، كما في صحيحة أبي عبيدة، عن الباقر عليه السلام، فيما يشتري من السلطان من إبل الصدقة وغنمها، مع العلم بأنهم يأخذون أكثر من الحق.

وتحت: «حتى تعرف الحرام منه بعينه، فتدعه»^(٢)، كما في صحيح عبد الله بن سنان التي رواها في الكافي في نوادر المعيشة، عن الصادق عليه السلام،

(١) الكافي: ٢٢٨/٥، باب شراء السرقة والخيانة، ح ٢.

(٢) الكافي: ٣١٣/٥، باب النوادر، ح ٣٩.

وغيرهما^(١) فيما لو كان المعلوم إجمالاً من سنخ الحرام. كيف لا، والمحرم نفسه قد عُلِمَ فيما بين الأطراف، فهو مشمولٌ لدليل كليّ، كـ «اجتنب عن الخمر»، حيث يكون المعلوم إجمالاً من سنخ الخمر. هذا، مع أنّ غائيّة معرفة الحرام، وإن كُيِّف بكونه من «كلّ شيء»، كما في الصحيحة الثانية، إنّما تنبئ بحليّة ما لم يوجب ارتكابه معرفة أنّه ارتكب الحرام منه بعينه، كما في ارتكاب الطرفين، أو الأطراف حال الارتكاب فلا يحلّ، وحينئذٍ فلا منافاة بين مفادها ومفاد دليل «اجتنب». وأمّا ما عن الشيخ رحمته في رسائله^(٢): من أنّ مؤدّاها اعتبار معرفة الحرام بشخصه في تحريمه، وأنّ إبقائها على هذا الظهور في ذلك، يوجبُ المنافاة لدليل حرمة ذلك العنوان المشتبه، كـ «اجتنب عن الخمر»؛ إذ الإذن في كلا المشتبهين يوجبُ الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم إجمالاً في متن الواقع، وهو ممّا يشهد الاتّفاق والنصّ على خلافه، حتّى نفس هذه الأخبار، حيث إنّ مؤدّاها ثبوت الحرمة الواقعيّة للأمر المشتبه. فهو ممّا لا يخفى ما فيه:

أما أولاً: فلأنّ ظهور الصحيحة في خصوص ما ذكر في حيّز المنع، وإن كان يُترأى رجوع ضمير «منه» فيها إلى «كلّ شيء»؛ إذ بأدنى تأمل فيها ترى رجوعه إليه بالنظر إلى ارتكابه؛ بداهة كون الارتكاب هو متعلّق الحلّ والحرمة، وارتكاب ما بين الطرفين مثلاً لا يكون إلّا بارتكابها قطعاً. وثانياً: فلأنّ الإذن في كلا المشتبهين، وإن أوجب الحكم بعدم

(١) الكافي: ٥/ ٣١٣، باب النوادر، ح ٤٠.

(٢) فرائد الأصول: ٢/ ٢٠٢.

حرمة الخمر المعلوم إجمالاً في متن الواقع، إلا أن كون هذا ممّا يشهد الاتفاق والنص على خلافه، حتّى نفس هذه الأخبار، لا يقدح؛ إذ ما قام عليه الاتفاق والنص هو خصوص مجرد ثبوت الحرمة لكلّ من المشتبهين بحدّ ذاته بلا تنجيز، وأنّ التنجيز بلحاظ انضمامه إلى الآخر الذي لم تثبت الإذن فيه بهذا اللحاظ. ومن هنا كان جوابه ثابت بعد عمّا أورده - من أن «مخالفة الحكم الظاهريّ للحكم الواقعيّ، لا يوجب ارتفاع الواقعيّ...»^(١) إلى آخره - «بأنّ مع علم المحكوم بالمخالفة يقبح من الجاعل جعل كلاً الحكمين...»^(٢)، إلى آخره. غير متّجه، بعد أوّل الإيراد إلى ما قلناه، الذي يقضي بعدم علم المحكوم بالمخالفة، ما لم يكن في البين ارتكاب للطرفين.

كيف لا، والعلم بالمحرّم في المقام ليس إلّا بكونه ما بين الطرفين، فلا يقتضي إلّا وجوب امتثال ما علم بكونه محرّماً، المتحقّق بترك ارتكابهما بلا ريب، وإن ارتكب أحدهما، فتدبّر جيّداً به تقف على أنّ ما ذكره ثابت بعد ذلك بفاصلٍ أسطر - من قوله: «وحاصل معنى تلك الصحيحة: أنّ كلّ شيءٍ فيه حلالٌ وحرامٌ فهو لك حلالٌ، حتّى تعرف أنّ في ارتكابه فقط، أو في ارتكابه المقرون مع ارتكاب غيره ارتكاباً للحرام»^(٣) - يؤيّد ما قلناه: من أنّه مع علم المحكوم بالمخالفة لا يقبح من الجاعل جعل كلاً الحكمين، ويزيّف ما تقدّم منه من دعوى قبح الجعل، كما لا يخفى.

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٢٠٢.

(٢) فرائد الأصول: ٢/ ٢٠٣.

(٣) فرائد الأصول: ٢/ ٢٠٤.

[المقام الثاني: في المخالفة الالتزامية]

الثاني: إنَّ منجزيّة العلم الإجماليّ وعدم المذوريّة على مخالفته، هل يفرق فيها بين ما لو كانت المخالفة التزاميّة، بأن لم تكن في البين مخالفةً، إلّا من حيث عدم الالتزام بحكم الله تعالى الواقعيّ فتجوز، وبين ما لو كانت المخالفة عمليّةً فلا تجوز، كما عليه شيخ الرسائل رحمته (١) وغيره (٢).

أو لا يفرق، بل المخالفة غيرُ جائزةٍ مطلقاً؟

وتحقيق الحال في المقام أن يُقال: إنّه إن كان جواز المخالفة لخصوص كون الأصل في الشبهة الموضوعيّة مُحَرِّجاً مجراه عن موضوع التكليفين، كما في المرأة المردّدة بين مَنْ حَرُمَ وطؤها بالحلف، وَمَنْ وجب وطؤها به، مع اتّحاد زمانيّ الوجوب والحرمة، وكما في التوضّئ ببائع مردّد بين الماء والبول.

فيُقال: الأصل عدم تعلّق الحلف بوطء هذه المرأة، وعدم تعلّق الحلف بترك وطئها.

ويُقال: الأصل طهارة البدن وبقاء الحدث.

أو لخصوص كون الأصل في الشبهة الحكميّة لا يلزم من إعماله

(١) فرائد الأصول: ٨٤ / ١.

(٢) كالمحقّق الآخوند في كفاية الأصول: ٢٦ / ٢.

مخالفةً عمليّةً؛ إذ لا معصية بمخالفة مجرّد الحكم الواقعيّ ما لم يكن متعلّقه من التبعديّات؛ استنادًا إلى أنّه لم يثبت وجوب الالتزام بالحكم الواقعيّ، مع قطع النظر عن العمل، فهو كما ترى.

أمّا أوّلًا: فلأنّ العلم الإجماليّ كالتفصيليّ رافع لموضوع الأصل، فلا يكون الموضوع في المقام غير موضوع الحكمين المرّدّ بينهما البتّة.

مضافًا إلى أنّ دوران الأمر بين المحذورين، يوجبُ لا محالة أن لا معنى للرجوع إلى أصل الإباحة فيه، مع الاضطرار إلى الفعل أو الترك. كيف لا، وأدلة أصل الإباحة إنّما تعمّ الموارد التي يمكن نهي الشارع عنها، دون ما لا بدّ من ارتكابه.

وثانيًا: فلأنّ عدم وجوب الالتزام بالحكم الواقعيّ على ما هو عليه، وجواز مخالفته لِمّا كان منافيًا للزوم التدبّين بالشرع، والتسليم له وتشريعًا وحكمًا بغير ما أتى به الشرع، فلا محيص عن كونه معصية.

كيف لا، وعدم الالتزام بالشرع يؤوّل إلى عدم تصديقه، والتشريع بعدما أقيم البرهان على معقوليّته في محله، لا شبهة في حرّمته، والحكم بغير ما أتى به الشرع، قد صرّح الكتاب وغيره بالعقاب عليه.

وثالثًا: فلأنّ مخالفة نفس الحكم - من حيث هو - هي كما سبقنا إليه بعض المحقّقين، كالفاضل الهمدانيّ رحمته في حاشيته^(١)، من أنّها عمليّة لا محالة، خصوصًا لو حكم بغيره، لا بمجرّد البناء عليه، كما هو واضح جدًّا.

(١) الفوائد الرضويّة: ٧١.

هذا، مع أنّ لنا أن نقول: بكون الالتزام بالأحكام الشرعية الفرعية؛ لِمَا كاد أن لا يتحقق إلّا بالأخذ بها، بل لا تحقق له عند التدبّر إلّا بالأخذ بها، فلا مناص عن كون عدم الالتزام بها ليس إلّا بترك الأخذ بها، ولا ريب في أنّ الترك لا خروج له عن كونه مخالفة عملية. ومن هنا بان لك ما في مستند جواز المخالفة للالتزامية^(١)، من أنّه لو وجب الالتزام، فإن كان بأحدهما المعين واقعاً، فهو تكليف من غير بيان، ولا يلتزم به أحدٌ.

وإن كان بأحدهما على وجه التخيير، فهذا لا يمكن أن يثبت بذلك الخطاب الواقعيّ المجمل، فلا بدّ له من خطاب آخر، وهو: إمّا غير معقول، إن كان الغرض منه حصول مضمونه بأيّ نحو؛ ضرورة حصوله من دون الخطاب التخييريّ.

وإمّا أنّه لا دليل عليه، إن كان الغرض من الخطاب التخييريّ خصوصاً ما يقصد منه التعبد بأحد الحكمين؛ وذلك لأنّ دليل الالتزام بما جاء به النبي ﷺ لا يثبت إلّا الالتزام بالحكم الواقعيّ، على ما هو عليه، وإن أفاد دليله كونه أحد الأمرين من الوجوب والتحريم على نحو الترديد بينهما، فإنّه يلزم من ذلك التخيير بينهما عقلاً.

وحيثُ، عُلِمَ ما حقّقناه في المقام، عُلِمَ ما في تحقيق شيخ

الرسائل مُنْصَرَفَةٌ لما اختاره في المقام^(١)، وكذا تحقيق صاحب الكفاية^(٢)، بل ما فيه أوضح عند ذي التأمل والدراية، فإنَّ ما استند إليه^(٣) من البرهان - أعني: ما ذكر من «شهادة الوجدان» - وإن كان هو الحاكم في باب الإطاعة والعصيان، لكنَّه يكون عليه، لا له، بعدما كان منّا من التبيان، كما لا يخفى على مَنْ تدبّر.

وأما ما استند إليه: - «من استقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممثل لأمر سيّده، إلّا المثوبة دون العقوبة...»^(٤)، إلى آخره - فهو ممّا لا ينبغي التفوّه به؛ ضرورة أنَّ الامتثال لأمر المولى ممّا لا يُجامع عدم الالتزام به، وإن حصل مضمون متعلّقه.

وكيف كان، فإلى ما اخترنا وحقّقنا يُنظر ما يظهر من جماعة من الأصحاب في مسألة الإجماع المركّب^(٥)، من إطلاق القول بالمنع عن الرجوع إلى حكمٍ علِمَ عدم كونه حكمَ الإمام عليه السلام في الواقع. وعليه، بنوا عدم جواز الفصل فيما علِمَ كون الفصل فيه طرحاً لقول الإمام عليه السلام، كما لا يخفى على ذوي الأفهام.

(١) فرائد الأصول: ٨٦/١.

(٢) كفاية الأصول: ٢٦/٢.

(٣) هذا دليل المحقّق الآخوند في كفاية الأصول: ٢٦/٢.

(٤) كفاية الأصول: ٢٦/٢.

(٥) معارج الأصول: ١٣١، معالم الدّين: ١٧٨.

[المقام الثالث: منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية]

الثالث: في أن منجزية العلم الإجمالي، هل توجب الموافقة القطعية؟ كما قال جماعة^(١)، بل نُسب إلى المشهور^(٢)، أم لا توجب ذلك، بل غاية ما يُستفاد من دليل منجزيته حرمة مخالفته القطعية، كما عليه الآخرون^(٣)؟ بمعنى: أن ما تقتضيه القاعدة العقلية الناشئة عما دل من الأدلة القطعية على وجوب الاجتناب عن العناوين المحرمة الواقعية، هل هو الأول أو الثاني؟

مختار المصنف

والذي يقتضيه التحقيق هو الثاني، فيما لو اشتبه الحرام بغير الواجب في الشبهة المحصورة؛ لأنه لما كان المحصل من دليل منجزيته، فيما لو تعلق بالمحرّم المردّد بين الطرفين أو الأطراف المحصورة، حرمة ارتكابها أو ارتكابها؛ إذ هو المحقق لارتكاب ما بينهما أو بينها من المحرّم، دون غير هذا الارتكاب، فلا حكم للعقل بامتنال سوى ذلك.

كيف لا، وحكم العقل بلزوم الامتنال ليس إلا بالنسبة إلى ما يفيد الدليل، وحكمه بالإطاعة والعصيان دائر مدار ما يقف

(١) في مدارك الأفهام: «أنه مقطوع به في كلام الأصحاب»: ٢/ ٢١٠، ونسبه المحقق البهبهاني إلى الأصحاب في الفوائد الحائرية: ٢٤٨.

(٢) فرائد الأصول: ٢/ ٢١٠.

(٣) كالسيد العاملي في مدارك الأفهام: ١/ ١٠٧ - ١٠٨، والمحقق السبزواري في ذخيرة المعاد: ٣/ ١٠٢، والمحقق القمي في القوانين المحكمة: ٣/ ٦٦.

عليه من خصوص ما تعلّق به التكليف.

والمفروض أنّه في المقام ما بين الطرفين أو الأطراف المحصورة، الذي يُحرّز تحقّقه بارتكاب الطرفين أو الأطراف، دون ارتكاب أحدهما أو أحدها. وحينئذٍ، لا يتّجه ما عن الشيخ قَسَمَ من الاستدلال على ما ادّعاه من وجوب الموافقة القطعيّة بأنّه: «إذا ثبت كون أدلّة تحريم المحرّمات شاملةً للمعلوم إجمالاً، ولم يكن هنا مانعٌ عقليٌّ أو شرعيٌّ من تنجيز التكليف به، لزم بحكم العقل التحرّز عن ارتكاب ذلك المحرّم بالاجتناب عن كِلا المشتبهين»^(١).

فإنّ اللازم بحكم العقل - على ما قد علّم - التحرّز عن ارتكاب ذلك المحرّم بالاجتناب عن ارتكاب كِلا المشتبهين معاً، لا عن كلّ منهما. بل ما تقدّم منه - من أنّ حاصل معنى الصحيحة^(٢) التي تكفّلت: «كلّ شيءٍ فيه حلالٌ وحرامٌ فهو لك حلال، حتّى تعرف أنّ في ارتكابه فقط أو في ارتكابه المقرون مع ارتكاب غيره ارتكاباً للحرام»^(٣) - يقضي بها قلناه البتّة، كما لا يخفى.

وأما تغييره الاستدلال بقوله: «وبعبارة أخرى: التكليف بذلك المعلوم إجمالاً، إن كان ثابتاً وجب الاحتياط فيه بحكم العقل؛ إذ يحتمل أن يكون ما يرتكبه من المشتبهين هو الحرام الواقعي، فيُعاقب عليه...»^(٤)، إلى آخره.

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٢١٠.

(٢) الكافي: ٥/ ٣١٣، باب: النوادر، ح ٣٩.

(٣) فرائد الأصول: ٢/ ٢٠٤.

(٤) فرائد الأصول: ٢/ ٢١٠ - ٢١١.

ففيه:

أولاً: أنه لا يجديه شيئاً؛ لورود ما ذكرنا عليه أيضاً، الذي به يظهر أن عدم قبح العقاب على المحرم، إذا اتفق ارتكابه مقروناً مع ارتكاب الآخر، لا بدون الاقتران.

وثانياً: إن ما ذكره - من اختبار ذلك من حال العبد إذا قال له المولى: «اجتنب وتحرز عن الخمر المرّد بين هذين الإناءين...»^(١)، إلى آخره - إنما يجديه، وأنه ممّا لا يرتاب في وجوب الاحتياط فيه، إذا كان له ظهور في التحرز عن كلّ من الإناءين، وهو في حيّز المنع، بلا ريب لمن تدبّر.

وأما ثالثاً: فلأنّ ما يتخيّل أنّه كالدليل على الأوّل، وأن القاعدة معتصدة به، كما عن الشيخ قُدس سرّه^(٢) من الوجهين الآخرين:

الأوّل: الأخبار الدالّة على المعنى الذي ادّعاه، كقوله عليه السلام: «ما اجتمع الحلال والحرام إلّا غلبَ الحرامُ الحلال»^(٣).

والمرسّل: «أتركوا ما لا بأس به حذراً عما به البأس»^(٤).

وكرواية ضريس، عن السمن والجبن في أرض المشركين التي فيها:

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٢١١.

(٢) فرائد الأصول: ٢/ ٢١٩ - ٢٢٢.

(٣) عوالي اللآلي: ٢/ ١٣٢، ح ٣٥٨.

(٤) ورد ما يقرب منه في تفسير مجمع البيان للطبرسي: ١/ ٨٣، فقال: «وروي عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: إنّما سمّي المتّقون لتركهم ما لا بأس به حذراً للوقوف فيما به بأس».

«أما ما علمت أنه قد خلطه الحرام، فلا تأكل»^(١)، بناءً على صدق الخلط مع الاشتباه.

وخبر التثليث^(٢)، ورواية ابن سنان: «كلُّ شيءٍ حلال، حتّى يجيئك شاهدان أنّ فيه الميتة»^(٣)؛ إذ يصدق على مجموع قطعات لحم أنّ فيه الميتة.

الثاني: ما ورد في المائين المشتبهين^(٤)، خصوصاً مع فتوى الأصحاب^(٥) - بلا خلاف بينهم - على وجوب الاجتناب عن استعمالهما مطلقاً، وما ورد في الصلاة في الثوبين المشتبهين^(٦)، وما ورد في غسل الثوب من الناحية التي يُعلم بإصابة بعضها للنجاسة معللاً بقوله: «حتّى يكون على يقين من طهارته»^(٧)؛ استناداً منه ثُمَّ يَنْتَهِ إلى «أنّ وجوب تحصيل اليقين بالطهارة - على ما يستفاد من التعليل - يدلّ على عدم جريان أصالة الطهارة بعد العلم الإجمالي بالنجاسة، وهو الذي بنينا عليه وجوب الاحتياط

(١) تهذيب الأحكام: ٧٩/٩، كتاب الصيد الباب ٢، ح ٧١.

(٢) الكافي: ٦٨/١، باب اختلاف الحديث، ح ١٠.

(٣) الكافي: ٣٣٩/٦، باب الجبن، ح ٢، وفيه: عن عبد الله بن سليمان.

(٤) الكافي: ١٠/٣، باب الوضوء من سور الدواب، ح ٦، تهذيب الأحكام:

٢٢٩/١، باب ١٠، ح ٤٥، الاستبصار: ٢١/١، باب ١٠، ح ٣.

(٥) جواهر الكلام: ٦٠٨/١ - ٦١٠.

(٦) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه: ٢٤٩/١، ح ٧٥٦، تهذيب الأحكام: ٢٢٥/٢، باب ١٠، ح ٩٥.

(٧) تهذيب الأحكام: ٤٢٢/١، الباب ٢٢، ح ٨، الاستبصار: ١٨٣/١، الباب ١٠٩، ح ١٣.

في الشبهة المحصورة، وعدم جواز الرجوع فيها إلى أصالة الحلّ، فإنّه لو جرت أصالة الطهارة وأصالة حلّ الصلاة في بعض المشتبهين لم يكن للأحكام المذكورة وجهٌ، ولا للتعليل في الحكم الأخير بوجوب تحصيل اليقين بالطهارة بعد اليقين بالنجاسة^(١).

ففيه:

أوّلاً: إنّ السنخ الأوّل من الأخبار:

منه: خبر «ما اجتمع الحلال والحرام»، وهو لمّا كان لا يُراد منه عمومّه لما تميّز فيه الحرام وتشخّص قطعاً؛ بداهة أنّ الحلال عند تشخّص الحرام لا حرمة فيه، فلا مناص عن التجوّز فيه، والتجوّز فيه بإرادة خصوص المشتبه مع عدم الامتزاج، ليس بأولى من إرادة خصوص الممتزج الذي لم يكن محلاً للكلام، بل ولا من إرادة غلبة خاصيّة الحرام الحلال، لا حرمة من غلب الحرام الحلال، وحينئذٍ لا يصلح أن يكون كالدليل، البتّة.

ومنه: المرسل، وهو كسابقه في عدم الصلاحية لذلك؛ إذ متعلّق الترك فيه - أعني: ما لا بأس به - يقضي بمنطوقه، كون الطلب المتعلّق بالترك ليس بالزاميّ قطعاً، لا أقلّ من عدم ظهوره في ذلك.

وكذا الحال في رواية ضريس، فإنّ صدق الخلط مع الاشتباه في حيّز المنع؛ لظهوره في الامتزاج.

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٢٢٢.

وأما خبر التلث، فهو كغيره، ممّا تقدّم في عدم الصلاحيّة أيضاً، فإنّ العلم الإجمالي لمّا كان غير عريّ عن نحو من البيان، ولذا نجّز، فلا شمول للشبهات للشبهة المقرونة بالعلم الإجماليّ، بل هي داخلة في الحرام البيّن، لكن بالنسبة إلى خصوص ارتكاب المشتبهين؛ إذ هو البيّن على ما تقدّم.

هذا، مع أنّ ارتكاب الشبهات الواقع في الخبر، لا يجدي بالنسبة إلى المقام على ما أراد ثنّيتي؛ لظهوره في أنّ الموجب للوقوع في المحرّمات والهلاك ارتكاب كلاً المشتبهين، أو تمام الأطراف، لا مجرد ارتكاب البعض.

وعلى كلّ، فلا يُراد من الهلاك المترتب على ارتكاب الشبهات - التي تكفلها الخبر - إلّا المنقصة الذاتية التي تكون للحرام، مع عدم تنجّز التكليف به.

كما يؤيّد ذلك تقييد الوقوع في المحرّمات والهلاك في الخبر، بقوله: «من حيث لا يعلم»، بلا ريب لمن تدبّر.

وأما رواية ابن سنان^(١)، فغاية ما يُستفاد منها: أنّ كلّ قطعة قطعة من قطعات لحم يصدق على مجموعها «أنّ فيه الميتة» ليست بحلال، وهذا ممّا لا يمسّ مدّعانا، وإنّما يمسّ القول بجواز ارتكاب كلاً المشتبهين البتّة، فتدبّر.

وثانياً: أنّ السنخ الثاني من الأخبار لا يمسّ ما بنينا عليه؛ إذ عدم

(١) في المصدر عبد الله بن سليمان.

ثبوت الحرمة لارتكاب بعض الطرفين، أو الأطراف المحصورة من حيث الدليل العقلي، ومن حيث مفاد الصحيحتين السابقتين، وهو: أن الحرام ارتكابها أو ارتكابها على ما حققناه آنفاً.

فتكون القاعدة هي ذلك، لو خَلينا ونفس الدليل العقلي وذینك الصحيحتين، لا يقدح فيه ما ثبت بالنص الخاص والإجماع، لما سيُعلم، فالخروج عن مقتضى القاعدة، فيما ثبت لزوم الاجتناب عن الطرفين، ليس إلا لذلك، فيبقى ما عداه تحتها.

ومن هنا: كان ما يُنسب إلى المشهور وإلى ما حكى عليه الإجماع غير واحد من الأعيان^(١)، من وجوب الموافقة القطعية، لا يبعد أنه بالنظر إلى خصوص ما ورد النص فيه، وقام عليه الإجماع، بل هو الظاهر.

مناقشة المصنف
للمشهور

كيف لا، والظاهر من النص الوارد في نحو الإناءين^(٢)، لم يكن إلا لإحراز عنوان خاص، كرافعية الحدث وكالصلواتية، وإرادة المعنى الصحيح منها، حتى لو قلنا بوضع ألفاظ العبادات للمعنى الأعم. مضافاً إلى ذلك: أن القائل بعدم وجوب الاجتناب عن الكل جماعة، بل المجلسي قده^(٣) على ما حكى عنه بعض الأجلة - كصاحب وسيلة

(١) مدارك الأحكام: ١/ ١٠٧، والمحقق البهبهاني في فوائده إلى الأصحاب: ٢٤٨، وحكاة الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول عن السيد الكاظمي في الوافي في شرح الوافية: ٢/ ٢١٠.

(٢) الكافي: ٣/ ١٠، باب الضوء من سؤر الدواب، ح ٦، تهذيب الأحكام: ١/ ٢٢٩، باب ١٠، ح ٤٥، الاستبصار: ١/ ٢١، باب ١٠، ح ٣.

(٣) الأربعون حديثاً للمجلسي: ٢/ ٤٤٠.

الوسائل في شرح الرسائل^(١) - أنه مع اختياره القول بعدم وجوب الاجتناب، ترقى إلى منع الشهرة بالنسبة إلى القدماء.

وغيره ادعى - على ما في هذا الشرح - : أن كلمات أكثر الأوائل والأواسط خالية عن التعرض للمسألة، حتى بالنسبة إلى جملة من موارد.

وكيف كان، فالقول بوجوب الاجتناب عن الكل في المقام، ليس
إلا لأنه اللازم من باب المقدمة؛ تحصيلًا للعلم بترك ما وجب تركه،
وبخصوص حرمة ما حرم فعله، واستعماله على مدّعاء.

فإن قلنا بلزومها عقلاً - غصًا عما حققنا - فهل يلزم الاجتناب
عن الملاقي لأحد الطرفين تحصيلًا للعلم بذلك، أي: ترك ما يحرم
استعماله؛ لجواز ملاقاته لخصوص النجس الواقعي مثلاً، أو لا يلزم؛
نظرًا إلى أن الاجتناب عن النجس لا يُراد به إلا الاجتناب عن العين،
وتنجس الملاقي للنجس حكمٌ وضعيٌ سببيٌ يترتب على العنوان
الواقعي من النجاسات كوجوب الحد للخمر؟

قولان، أقواهما الأوّل لما ذكر، وإن لم يكن تنجسه واقعياً بل هو
حكميٌ بحكم العقل بلزوم تركه؛ لكي تحصل الموافقة القطعية بناء
عليها كما قد فرض، هذا بالنظر إلى حكم العقل على فرضه في المشتبهين.

وأما بالنظر إلى ما ورد من الأخبار من السنخ الثاني المزبور، فلما
كان الوارد منه في الإناءين مفاده منع استعمال أحدهما في الوضوء،

(١) القوانين المحكمة: ٣/ ٧٢، وسيلة الوسائل: ٢١٨.

ولزوم إراقتهما؛ لإحراز عنوان رافعية الحدث التي لم تكن باستعمال أحدهما في الموضوع، فلا بدّ من تركهما، ومن التيمّم؛ كي يحصل العلم بالطهارة عن الحدث، فلا مناص عن لزوم الاجتناب عن الملاقي لأحدهما، وإن لم يكن ما لاقاه هو النجس الواقعي؛ بداهة أن لا علم بالطهارة عن الحدث، لو توضّأ بالملاقي له.

ولعلّه إلى هذا يُنظر ما عن العلامة ثُمَّ يَنْتَهِ في المنتهى^(١): من أنّ الشارع أعطاهما حكم المتنجّس، لا ما فهمه الشيخ ثُمَّ يَنْتَهِ^(٢)، حتّى يرد عليه ما أورده على الغنية في المقام^(٣)، مع أنّ ما أورده على الغنية - كما سيأتي - ممنوعٌ.

هذا، ولا يخفى أنّ كذلك الحال في مفاد الوارد من ذلك السنخ في غير الإناءين؛ إذ منعُ الاكتفاء باستعمال أحد الثوبين في الصلاة؛ لعدم حصول العلم بطهارته، يوجبُ الحكم بذلك بالنسبة إلى ملاقيه، البتّة.

وحينئذٍ، فما عن الشيخ ثُمَّ يَنْتَهِ من الاستدلال على مدّعه من عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي، بما حاصله: «أنّ حكم الشارع بوجوب ترك المشتبه في الشبهة المحصورة، لا يدلُّ على ترك ما يلاقيه»^(٤).

فإنّما يتمّ لو لم يكن حكم الشارع بلزوم ترك المشتبه في الشبهة

(١) منتهى المطلب: ١/ ١٧٨.

(٢) فرائد الأصول: ٢/ ٢٤٠.

(٣) غنية النزوع: ١/ ٤٦.

(٤) فرائد الأصول: ٢/ ٢٤٠.

المحصورة في الموارد التي هي موارد السنخ الثاني، لأجل ما ذكرنا، بل لمحض التعبّد، وهو ممنوع؛ لما عُلِمَ من أنّه ليس إلّا لأجل ما ذكرنا، كما هو صريحُ التعليل بقوله عليه السلام: «حتّى يكون على يقينٍ من طهارته»^(١)، الذي تكفّله ما ورد في وجوب غسل الثوب من الناحية التي يعلم بإصابتها للنجاسة.

وإلى ذلك يُنظر ما يُنسب إلى الغنية^(٢) من أن: إذا حكم الشارع بوجوب هجر كلّ واحدٍ من المشتبهين، فقد حكم بوجوب هجر كلّ ما لاقاه.

فلا يتّجه ما أورده الشيخ قده^(٣) من عدم دلالة حكم الشارع بوجوب هجر المشتبه في الشبهة المحصورة على وجوب هجر ما يلاقيه، فتدبّر.

هذا كلّه مع أنّ الملاقى - بالكسر - هو وما لاقاه، أحد طرفي الشبهة، ولا يقدح كون الشكّ في طهارته مسبباً عن الشكّ في طهارة ما لاقاه، مع عدم جريان أصل الطهارة في الشكّ في طهارة ما لاقاه للمعارضة بمثله، فإنّ ذلك، وإن اقتضى زوال المانع من جريان الأصل في الملاقى - بالكسر - إلّا أنّ ذلك لا يجدي البتّة، وإن

(١) الاستبصار: ١/ ١٨١، الباب ١٠٩، ح ١٣.

(٢) نسبه الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول إلى غنية النزوع: ٢/ ٢٤٠، يُنظر: غنية النزوع: ١/ ٤٦.

(٣) فرائد الأصول: ٢/ ٢٤٠.

تخيّل الشيخ في رسائله^(١) أنّه يجدي؛ ضرورة أنّ المانع ليس إلّا فوات الموافقة القطعيّة بجريانه.

هذا، مع أنّ أصالة الطهارة في الملاقي - بالكسر - إن كانت بمعنى أصالة عدم ملاقاته للنجس الواقعيّ، فهي لا تثبت كون الملاقي - بالفتح - ليس بنجس.

وكيف كان، فعلى ما حقّقنا من أنّ الملاقي - بالكسر - محكومٌ عليه بالاجتناب عنه، لا فرق بين كون ملاقيه باقياً بعد الملاقاة، أو مفقوداً بعدها.

بل وكذا لو كانت الملاقاة قبل العلم الإجماليّ، وكان الفقدان قبله أيضاً، بأن حصل العلم الإجماليّ بعدهما، لما ذكرنا من عدم إحراز الموافقة القطعيّة بارتكاب الملاقي - بالكسر - .

وما عن الشيخ رحمته^(٢) في الصورة الأخيرة: من وجوب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - وعن الباقي، فهو وإن وافقنا في الحكم، إلّا أنّ ما جعله منشأً للحكم من معارضة أصالة الطهارة في الملاقي - بالكسر - بأصالة الطهارة في المشتبه الآخر الباقي من حيث عدم جريان الأصل في المفقود؛ لعدم ابتلاء المكلف به.

محلّ تأمل، بل منع، فإنّ الملاقي - بالكسر - بعد إن لم يكن من شؤون ما لاقاه، ولا من أطراف العلم الإجماليّ، كيف يكون قائماً

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٢٤٠.

(٢) فرائد الأصول: ٢/ ٢٤٤.

مقام المفقود الذي كان العلم الإجمالي بنجاسته، أو خصوص المشتبه الباقي، فلا يكون الحكم عليه بوجوب الاجتناب عنه، إلا لما ذكرنا، فتدبر جيّداً.

هذا كلّه فيما يقتضيه التحقيق من حكم ملاقي أحد الطرفين أو الأطراف، بناءً على لزوم الموافقة القطعة.

والأما بالنظر إلى ما لو اضطرّ إلى أحدهما أو أحدها، فهل يكون الاضطرار مانعاً عن العلم بفعليّة التكليف وتنجزه، بلا فرق بين كون المضطرّ إليه معيّناً، وكونه غير معيّّن، وبين كون الاضطرار سابقاً على حدوث العلم، أو لاحقاً؛ لبداية كون الاضطرار موجباً لجواز ارتكاب أحد الأطراف تعيناً أو تخييراً، وهو ينافي العلم بحرمة المعلوم بينها فعلاً، ولأنّ التكليف المعلوم بينها من أول الأمر كان محدوداً ومقيّداً بعدم عروض الاضطرار إلى متعلّقه.

وعليه، لو عرض على بعض أطرافه لما كان التكليف به معلوماً؛ لاحتمال أن يكون هو المضطرّ إليه، فيما كان الاضطرار إلى المعيّّن، أو يكون هو المختار، فيما كان إلى بعض الأطراف بلا تعيين، كما عن صاحب الكفاية^(١)، أو لا يكون الاضطرار مانعاً عن العلم بفعليّة التكليف وتنجزه، إلا إذا كان المضطرّ إليه معيّناً، وكان الاضطرار إليه قبل حدوث العلم، كما عن الشيخ رحمته الله في رسائله^(٢)؛ استناداً منه في

(١) كفاية الأصول: ١٦٦/٢.

(٢) فرائد الأصول: ٢٤٥/٢.

الثاني إلى عدم إحراز تنجّز التكليف، لاحتمال أن يكون المحرّم هو المضطرّ إليه.

الاضطرار إلى المعين وفي الأوّل، فيما لو كان الاضطرار إلى المعين، بعد حدوث العلم الإجمالي إلى ما حاصله: أنّ الإذن في ترك بعض المقدمات العلميّة، مع فرض العلم بوجود الحرام الواقعيّ، لا يقضي برفع اليد عنه، بل يرجع إلى اكتفاء الشارع في امثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات.

الاضطرار إلى غير المعين وفيما لو كان الاضطرار إلى غير معيّن، وإن حدث الاضطرار قبل العلم إلى أنّ العلم الذي يتنجّز التكليف به حاصلٌ بحرمة واحدٍ من أمور، وترخيص بعضها، موجبٌ لاكتفاء الأمر بالاجتناب عن الباقي. كيف لا، واللازم من الترخيص في المقدّمة العلميّة عدم وجوب تحصيل العلم، لا عدم وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعيّ رأساً. تحقيق المصنّف والذي يقتضيه التحقيق هو أن نقول: إنّ المضطرّ إليه لما جاز أن يكون هو المحرّم - ولو من حيث الاختيار، كما كان الاضطرار إلى غير معيّن - فلا إحراز للتكليف بوجوب الاجتناب.

وحديث: إنّ الإذن في ترك بعض المقدمات العلميّة، مع فرض العلم بوجود الحرام الواقعيّ، يرجع إلى اكتفاء الشارع في امثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات، وأنّ ترخيص بعضها على البديل موجبٌ لاكتفاء الأمر بالاجتناب عن الباقي.

هو: إنّما ينفع حيث يكون التكليف بوجوب الاجتناب محرّزاً، وهو ممنوعٌ.

نعم، لو كان الكلام في حُسن الاجتناب - عمّا عدا المضطرّ إليه - لكان ذلك مجدياً.

وحينئذٍ، فلا يتّجه ما عن الشيخ، بل المتّجه ما عن الكفاية.

لكن ما فرّق به بين الاضطرار إلى بعض الأطراف، وفقدان بعضها؛ جواباً عن الإشكال بأنّ الاضطرار كالفقدان، فكما لا إشكال في لزوم رعاية الاحتياط في الباقي مع الفقدان، كذلك لا إشكال في لزوم رعايته مع الاضطرار، من قوله: «حيث إنّ فقد المكلّف به ليس من حدود التكليف به وقيوده، كان التكليف المتعلّق به مطلقاً، فإذا اشغلت الذمّة به كان قضيةً الاشتغال به يقيناً، الفراغ عنه كذلك، بخلاف الاضطرار...»^(١)، إلى آخره.

إنّما يجدي لو كان العلم بالمحرّم قبل فقد بعض الأطراف؛ إذ لو كان الفقدان قبل العلم فلا إحراز للتكليف بوجوب الاجتناب؛ لجواز كون المحرّم هو المفقود بلا ريب.

وحينئذٍ، لم يكن الاحتياط بالاجتناب في هذه الصورة لازماً، وإن كان حسناً، كما هو الحال في الاضطرار بقولٍ مطلقٍ.

فتبيّن ممّا ذكرنا: أنّ مقتضى القاعدة عند انسداد باب العلم التفصيلي بالأحكام الشرعيّة، وعدم وجوب تحصيل العلم الإجمالي

(١) كفاية الأصول: ١٦٧/٢.

فيها بالاحتياط؛ لمكان الحرج أو قيام الإجماع على عدم وجوبه، أن يرجع فيما عدا البعض المرخص في ترك الاحتياط فيه - أعني: موارد الظن مطلقاً، أو في الجملة - إلى الأصول الموجودة في غير موارد الظن، كما هو المختار.

وهو بناءً أهل الاستدلال بدليل الانسداد - بعد إبطال وجوب الاحتياط، وتعين العمل بالظن مطلقاً، أو في الجملة - على الرجوع في غير موارد الظن إلى الأصول الموجودة دون الاحتياط؛ إذ لا موجب له. كيف لا، والتكليف في غير موارد الظن غير محرز، فلا يكون الشك في المكلف به.

وعليه، لا يقدر اعتراف أكثرهم بأن الاحتياط هو الأصل في مسألة الشك في المكلف به، وأنه لا يجوز ترجيح المرجوح؛ إذ من المعلوم بلا ريب أن هذا لا يفيد جواز مخالفة الاحتياط بموافقة الطرف الراجح في المظنون دون الموهوم، مع كون الشك في المكلف به، كما تحيل الشيخ رحمته في رسائله^(١)؛ لفرض كون الشك في الموهوم في نفس التكليف، فلا يكون مقتضى هذا لزوم الاحتياط في غير المظنونات، كما تحيل رحمته، فتدبر.

العلم الإجمالي في التدرجيات هذا، ولو كان المشتبهات التي هي أطراف العلم الإجمالي، هل يفرق الحال فيها في وجوب الاحتياط بين ما لو كانت من التدرجيات في الوجود، وبين ما لو لم تكن منها، أو لا يفرق؟

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٢٤٧.

مثلاً: إذا كانت زوجة الرجل ناسية لوقت حيضها، حافظة لعدده ثلاثة أيام، فتعلم إجمالاً أنها حائض في الشهر ثلاثة أيام، فهل يجب على الزوج الاجتناب عنها في تمام الشهر، ويجب على الزوجة أيضاً الإمساك عن دخول المسجد وقراءة العزيمة تمام الشهر، أم لا؟ وكما إذا علم التاجر إجمالاً بابتلائه في يومه أو شهره بمعاملة ربوية، فهل يجب عليه الإمساك عما لا يعرف حكمه من المعاملات في يومه أو شهره، أم لا يجب؟

ذكر الشيخ رحمته الله في المقام تحقيقاً، وهو أن يُقال: «إنَّه لا فرق بين الموجودات فعلاً، والموجودات تدريجاً في وجوب الاجتناب عن الحرام المردّد بينها إذا كان الابتلاء دفعة^(١)؛ لاَّتحاد المناطق في وجوب الاجتناب، وهو تنجز التكليف.

لكن قد يمنع الابتلاء دفعة في التدريجيّات، كما في مثال الحيض، فإنَّ تنجز تكليف الزوج بترك وطء الحائض قبل زمان حيضها ممنوعٌ، فإنَّ قول الشارع: ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾^(٢)، ظاهرٌ في وجوب الكف عند الابتلاء بالحائض؛ إذ الترك قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء، فلا يطلب بهذا الخطاب...»^(٣)، إلى آخر ما ذكر.

والَّذي يقتضيه النظر في التحقيق في المقام هو: أنَّ الابتلاء الَّذي أُعْتَبِرَ فِي الْخُطَابَاتِ بِالْاجْتِنَابِ عَنِ الْمَحْرَمَاتِ لَمَّا كَانَ خُصُوصَ

تحقيق المصنّف
في المسألة

(١) في المصدر زيادة: (وعدمه).

(٢) سورة البقرة: من الآية ٢٢٢.

(٣) فرائد الأصول: ٢/ ٢٤٨ - ٢٤٩.

ما يُعدّ عرفاً ابتلاءً، ولذا يقبح عرفاً توجيهها، مع عدم الابتلاء بالمحرمات وبارتكابها؛ لخروجها عن سيطرة المكلف واستعمالاته، كما لو قال: اجتنب عن ذلك الطعام النجس الموضوع قدام أمير البلد، مع عدم جريان العادة بابتلاء المكلف به - كما تقدّم منه ذلك - فلا جرم أن أيام الحيض الثلاثة - التي هي في ضمن الشهر - مبتلاً بها في مجموع الشهر عرفاً، كما لو كانت مرددة بين الأحاد من العشرة الأولى منه مثلاً.

فإن ارتكاب واستعمال كل من الأطراف التي لا شبهة في الابتلاء بها، لما كان غير منفك عن كونه تدريجياً طويلاً، فلا وجه لاعتبار كونه دفعياً، إن أُريد به غير الطويل.

وإن أُريد به فعلية الابتلاء، فقد عُلِمَ تحققها بالنظر إلى مجموع الشهر الفعلي، أو مجموع العشرة المعينة منه.

وحينئذٍ، لا يلزم من تنجز تكليف الزوج بترك وطء الحائض بالنظر إلى ما كان مردداً بين أيام الشهر الفعلي من الحيض، أو بين أيام العشرة المعينة منه تنجزه قبل زمان الحيض، حتى يُقال بكونه ممنوعاً، وإلاّ لسرى منع التنجز بالنسبة إلى المثال الثاني، وإلى مسألتي النذر والحلف.

مع أنّه زعم كون الأظهر فيها وجوب الاحتياط، مع اعترافه بكون الفرق بين مسألة الحيض ومسألتي النذر والحلف مشكلاً^(١).

وأغرب من ذلك، ما ذكره عقيب ذلك الزعم، من قوله: «وحيث

(١) فرائد الأصول: ٢/٢٤٩.

قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة التدريجيّة، فالظاهر جواز المخالفة القطعيّة؛ لأنّ المفروض عدم تنجّز التكليف الواقعيّ بالنسبة إليه...»^(١)، إلى آخره، فإنّه:

أولاً: إذا فرض عدم التنجّز، فلا مخالفة قطعيّة.

وثانياً: إذا رجع في مثال الحيض إلى استصحاب الطهر إلى أن يبقى مقدار الحيض، فقوله: «يرجع فيه إلى أصالة الإباحة؛ لعدم جريان استصحاب الطهر»^(٢).

يدفعه: أن المانع من جريان الاستصحاب في ذلك المقدار - وهو العلم الإجمالي - مانعٌ من جريان أصل الإباحة فيه؛ لمنافاته له. كيف لا، وبقاؤه أحد طرفي العلم الإجماليّ، والثاني ما كان قبله من ذلك المقدار بلا ريب.

وأما ما ذكره أخيراً من قوله: «لكن الظاهر الفرق...»^(٣)، إلى آخره، جواباً عن الإيراد على أن لا مورد للتمسك بعموم صحّة العقود بالنسبة إلى المثال الثاني من المثالين الأوّلين؛ استناداً إلى العلم بخروج بعض المشتبهات التدريجيّة عن العموم، من حيث فرض العلم بفساد بعضها، وأنّه يسقط العامّ عن الظهور، والإيراد هو قوله: «اللهم إلّا أن يُقال: إنّ العلم...»^(٤)، إلى آخره.

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٢٤٩.

(٢) فرائد الأصول: ٢/ ٢٤٩.

(٣) فرائد الأصول: ٢/ ٢٥٠.

(٤) فرائد الأصول: ٢/ ٢٥٠.

فهو: وإن كان مفاده أنّ الأصول اللفظية، كالعمومات مدارها على الظهور، وحيث علم بخروج بعض المشتبهات من العام، فقد طرأ الإجمال على العام، وأنّ العملية مدارها على عدم تنجّز التكليف، فتجري في المثال الثاني دون اللفظية، إلّا أنّ زعم طرؤ الإجمال على العام بخروج بعض المشتبهات، بحيث لا يبقى له ظهورٌ فيما عدا ما علّم خروجه، في حيّز المنع. ولعلّ أمره بالتأمل^(١) إشارة إلى هذا، وإن أمكن كونه إشارة إلى وجه الفرق، هذا كلّ فيهما لو كان التردد والاشتباه في خصوص المكلف به.

الاشتباه في
نفس المكلف

وأما لو كان الاشتباه في نفس المكلف، كالخشي المشكل بناءً على كونه في الواقع، إمّا رجلاً أو امرأة، وأنّه ليس نوعاً ثالثاً، فهل تتوجّه الخطابات المختصة بأحد النوعين إليها، أو لا تتوجّه؛ لعدم إحراز الرجولية أو الأنوثة الموجب إحراز توجّه الخطاب إليه تفصيلاً؟ والذي يقتضيه النظر هو أن نقول: إنّ بالنسبة إلى المخالفة القطعية لا ريب في حرمتها بحكم العقل بأنّها معصية، وعند العقلاء كذلك؛ بداهة أن لا فرق بين الخطاب المعلوم تفصيلاً أو إجمالاً في عدّ مخالفته معصية. لكن تلك المخالفة القطعية هي ككشف كلّ من قبّليه، فلا ريب في حرمة؛ لأنّ أحدهما عورة قطعاً، وإن لم تكن المخالفة بذلك النحو من الارتكاب، كالنظر إلى الرجال والنساء، فلا ريب في عدم حرمتها وجواز النظر إلى كلا الطائفتين إن تعسّر ترك النظر إلى إحدى الطائفتين، وإن أدّى ذلك إلى إلغاء العلم الإجمالي؛ بداهة أنّ العسر والخرج يُسقطان التكاليف الثابتة، ويمنعان من تنجّزها.

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٢٥٠.

وإن لم يتعسر ذلك، فلا ريب ولا إشكال في عدم وجوب الموافقة القطعية بالنسبة إلى النظر إلى الطائفتين؛ بداهة أن الاجتناب عن كلٍّ منها متعسر جدًّا إن لم نقل بتعذُّره.

هذا، مع أن مسألة النظر لما كانت من الموارد التي علّق فيها الحكم على عنوان الذكورية والأنوثة تعليقاً يقضي بتوقّف تنجّز الحكم على إحراز العنوان لتعنون موضوعه به، فلا مانع من إجراء أصل الإباحة فيها بالنسبة إلى معاملة الخنثى مع الغير من الطائفتين، وإلاّ لمنع إجرائه في نظر كلٍّ من الطائفتين إليها.

والمفروض جوازه، كما عن الشيخ قده ^(١) بناءً منه على عدم العموم في آية الغض ^(٢) للرجال، وعدم جواز التمسك بعموم آية حرمة إبداء الزينة على النساء ^(٣)؛ لاشتباه مصداق المخصّص.

وحينئذٍ، فما عنه في آخر كلامه من أن «عدم جواز إجراء أصل الإباحة في المشتبهين، ثابتٌ في ما نحن فيه؛ ضرورة عدم جواز جريان أصل الإباحة ^(٤) في كشف كلٍّ من قبلي الخنثى...» ^(٥)، إلى آخره.

فهو غير مجدٍ بالنسبة إلى مسألة النظر؛ ضرورة ثبوت الحرمة في كشف العورة حتّى بالنسبة إلى المصداقين؛ لخصوص طائفة من الطائفتين، بخلاف مسألة النظر، البتة.

(١) فرائد الأصول ٢/ ٢٥٢.

(٢) قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾، سورة النور: من الآية ٣٠.

(٣) قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾، سورة النور: من الآية ٣١.

(٤) في المصدر: «أصالة الحل».

(٥) فرائد الأصول: ٢/ ٢٥٣.

كما أنّ عدم جواز إجراء أصل الإباحة في تزويج الخنثى وتزويجها؛
لثبوت حرمه ذلك عليها؛ لوجوب إحراز الرجوليّة في الزوج والأنوثة
في الزوجة، مع أنّ الأصل عدم تأثير العقد، ووجوب حفظ الفرج.

هو: لا يقضي بمنع جريان أصل الإباحة في مسألة النظر؛ للفرق
بين الأمرين كما لا يخفى على من تدبّر.

نعم، إذا كان المورد الذي علّق فيه الحكم على عنوان الذكوريّة
والأنوثة هو التستر في الصلاة، فهو وإن أمكن أن يقال بأنّه بالنسبة
إلى الخنثى بإجراء الأصل في ستر ما عدا القُبْل والدُّبْر من جميع
بدنه؛ لعدم إحراز موضوعه، الذي هو المرأة، وأنّ الذي يجب عليه
خصوص ستر القُبْل والدُّبْر، لكونه المتيقّن، إلّا أنّ الشكّ في ستر ما
عدا ذلك من جميع البدن من باب الشكّ في تحقّق الشرط - أي:
الستر في الصلاة - المعلوم الشرطيّة، فلا بدّ من إحرازه الذي لم يكن
بمجرد ستر القُبْل والدُّبْر بلا ريب.

فظهر لك ما ذكرنا وحقّقنا في الخنثى: أنّه بالنظر إلى ما تقتضيه
القواعد في أحكامه ليس التزام قاعدة الاشتغال في جميع موارد، ولا
إعمال البراءة فيها، وإنّ علّق الحكم على عنوان الذكوريّة والأنوثة، مع
عدم خروج الخنثى في الواقع عن كونه ذكرًا أو أنثى.

بل اللازم تتبّع الموارد والمقامات والرجوع في كلّ منها إلى ما يقتضيه
الأصل فيه وجودًا أو عدمًا، ولقد رأينا أنّ بعض المحشّين^(١) قد سبقنا إلى
ما صرنا إليه، فتدبّر.

(١) هو السيّد محمد باقر اليزديّ الطباطبائيّ في وسيلة الوسائل: ٢٢٩.

[المقام الرابع: الشبهة غير المحصورة]

الرابع من المقامات - التي هي قد وقع الكلام في منجزية العلم الإجمالي فيها - : أنه هل يفرق الحال في منجزيته بالمعنى المتقدم بين كون أطرافه محصورة أو غير محصورة، أو لا؟

والتحقيق في ذلك يستدعي:

أولاً: تمهيد بيان الضابط للمحصورة ولغيرها، فنقول: إنه قد اختلفت عبارات الأصحاب فيه، والذي يقتضيه النظر فيه هو: ما سَبَقْنَا إليه الوالد تَبَيَّنَ في الجملة^(١)، من أن الحصر وعدمه لما كانا من الحقائق العرفية بلا ريب، فإن تشخَّص الضابط لهما عند العرف فذاك، وإلا فالمرجع هو اعتناء العقلاء بالعلم الإجمالي في تلك الشبهة، وعدم اعتنائهم به؛ لكثرة الوقائع المحتملة للتحريم.

وما لم يُعَلَم الاعتناء به ولا عدمه، بأن شكَّ في كون الشبهة محصورةً أو غير محصورة، فحيث كان ذلك الشكَّ شكًّا في مصداقية تلك الشبهة لموضوع المحصورة أو لغير المحصورة، فلا يقدر في تميّزهما بذاتيهما، مع أن مرجع الشكَّ في ذلك حينئذٍ إلى الشكَّ في وجود المقتضي لوجوب الاجتناب، ومعه يرجع إلى أصالة الجواز -

(١) الرسائل الأصولية للشيخ علي الخافاني: ٣٣٢.

أي: جواز الارتكاب - السالبة عن المعارض.

وحينئذٍ، فما عن الشيخ قده - «من أن إحالة غير المحصور وتمييزه عن غيره إلى العرف، لا يوجب إلا زيادة التحير في موارد الشك»، وإن لو ذكر في ضبط غير المحصور: «أنه ما بلغ كثرة الوقائع المحتملة للتحريم إلى حيث لا يعتني العقلاء بالعلم الإجمالي الحاصل فيها... فمع ذلك لم يحصل للنفس وثوق...»^(١)، إلى آخره - فهو كما لا يخفى لا يمس الضابط.

وأما ما عنه أيضاً قده في مورد الشك ما حاصله^(٢): أن المقتضي لوجوب الاجتناب وهو العلم الإجمالي موجود، والمانع القاضي بالرخصة - أعني: قيام الدليل على قيام بعض المحتملات مقام الحرام الواقعي في الاكتفاء عن امتثاله - مشكوك، فيجب ترك جميع المحتملات.

ففيه: أن المقتضي إنما يُحكّم بوجوده، حيث يكون ممّا يعتني به العقلاء، وهو مشكوك؛ للشك في كون الشبهة محصورة أو غيرها. وأما الحكم بعدم المانع، ولو لعدم العلم به، فلا يجدي مع عدم إحراز المقتضي، على ما قد عرفت.

وحينئذٍ، لا يكون الشك في كون الشبهة محصورة أو غير محصورة، شكًا في قيام الدليل على قيام بعض المحتملات مقام الحرام الواقعي

(١) فرائد الأصول: ٢ / ٢٧١ - ٢٧٢.

(٢) فرائد الأصول: ٢ / ٢٧٠.

في الاكتفاء عن امثاله بترك ذلك البعض، حتّى يجب ترك جميع المحتمّلات؛ لعدم الأمن من الوقوع في العقاب بترك البعض، كما تحيّل الشيخ قُتِبَتْ في آخر كلامه^(١)؛ ضرورة أنّ ذلك إنّما يكون حيث يُحرز التكليف الذي يقضي بلزوم وجود المؤمن من الوقوع في العقاب، وقد عرفت عدم إحرازه، فتدبّر.

إذا تمّهد لك ذلك: فلا ريب في عدم وجوب الاجتناب في الشبهة غير المحصورة، ولا يجب إبقاء مقدار الحرام، كما هو المعروف بينهم، بل ادّعى الإجماع على ذلك غير واحد^(٢)، بل زاد المحقّق البهبهانيّ في فوائده أن: «مدار المسلمين في الأعصار والأمصار على ذلك»^(٣)، بل زاد بعضهم دعوى الضرورة عليه^(٤).

والذي يدلّ على ما قلناه من نفي الريب - مضافاً إلى نقل الإجماع المستفيض، مع ضمّ الزيادتين - :

أولاً: ما قد علّم من عدم اعتناء العقلاء بالعلم الإجماليّ في تلك الشبهة، وأنّ وجوده كعدمه؛ مؤيِّداً بأنّ عدم الابتلاء ببعض أطراف الشبهة المحصورة، لمّا كان موجباً لعدم تنجّز العلم الإجماليّ فيها،

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٢٧٣.

(٢) روض الجنان: ٢/ ١٨٢، جامع المقاصد: ٢/ ١٦٦، مفتاح الكرامة: ٦/ ٣٦٠.

(٣) الفوائد الحائريّة: ٢٤٧.

(٤) الحاشية على مدارك الأحكام للوحيد البهبهانيّ: ١/ ١٦٦، وسيلة الوسائل:

٢٢٩، أوثق المسائل: ٧/ ٤.

ففي غير المحصورة بالأولوية القطعية، كيف لا، وأغلب أطراف غير المحصورة لا ابتلاء بها، البتة.

وثانياً: لزوم العسر والخرج في أفراد غير المحصورة لأغلب أفراد المكلفين، إلا الفرد النادر منهم، مع ما ورد من إناطة الأحكام الشرعية الكلية وجوداً وعدمًا بالعسر واليسر الغالين، فأدلة نفي العسر والخرج من الآيات^(١) والروايات^(٢) دالة على عدم مشروعية ما فيه عسرٌ وخرجٌ من التكاليف.

وأما ما أورده الشيخ قده في رسائله على هذا الاستدلال من أن: «ارتفاع ما كان ضيقاً على الأكثر عمّن هو عليه في غاية السهولة، فليس فيه امتنانٌ على مَنْ لم يكن عليه ضيقٌ، بل فيه تفويتٌ مصلحة التكاليف من غير تداركها بالتسهيل»^(٣).

ففيه: أن المنن العظام بالنسبة إلى الأنعام قد يُلاحظ فيها حال الشخص في البقاء والدوام، كما إذا كان مقام الاضطراب، وقد يُلاحظ فيها بقاء الانتظام الكلي والنظام الجملي كما نحن فيه؛ إذ هو من هذا القبيل، فلا بدّ من إناطتها على ملاحظة ما هو الغالب دون الأفراد

(١) كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾، سورة البقرة: من الآية ١٨٥، وقول تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، سورة الحج: من الآية ٧٨.

(٢) الكافي: ٣/ ٣٣، باب الجبائر والقروح والجراحات، ح ٤، تهذيب الأحكام: ٨٦/ ١، الباب ٤، ح ٧٤.

(٣) فرائد الأصول: ٢/ ٢٥٨.

النادرة، فلا تفويت لمصلحة التكليف بالنسبة إليهم بلا تداركها بالتسهيل؛ إذ التسهيل لم يكن إلا لما هو الغالب الذي يتحقق به الانتظام الكلّي، وهو غير مفقود بالنسبة إليهم، كما لا يخفى على المتدبر. وحينئذٍ، فعموم لزوم الحرج ملاحظة الغالب، قاضٍ بعدم تشريع الحكم أصلاً، فيعمّ الموارد النادرة بلا ريب.

وأما جوابه فنذكر عموماً ورد: «من دوران الأحكام مدار السهولة على الأغلب، بأنه لا ينفع في ما نحن فيه؛ لأنّ الشبهة الغير المحصورة ليست واقعةً واحدةً حكم فيها بحكم، حتّى يدعى أنّ الحكم بالاحتياط في أغلب موارد عسرٍ على أغلب الناس، فيرتفع حكم الاحتياط فيها مطلقاً، بل هي عنوانٌ لموضوعاتٍ متعدّدة لأحكام متعدّدة...»^(١)، إلى آخره.

ففيه: أنّ الكلام في الشبهة الغير المحصورة، لا بالنظر إلى مفهومها، بل بالنظر إلى كلّ من مصاديقها، وهو واقعةٌ واحدةٌ.

قوله: «إنّ الاجتناب في صورة اشتباه ذلك الموضوع - الذي هو في كلّ من المصاديق - في غاية اليسر»^(٢)، ممنوعٌ كلّ المنع، كيف لا، والموضوع مشتبهٌ بين أمورٍ كثيرةٍ غيرٍ محصورةٍ يعسر اجتنابها.

ومن هنا: كان ما اعترف بلزوم الحرج فيه - من قوله بعد: «نعم، لو لزم الحرج من جريان حكم العنوان المحرّم الواقعيّ في خصوص

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٢٥٨ - ٢٥٩.

(٢) فرائد الأصول: ٢/ ٢٥٩.

مشتبهاته الغير المحصورة على أغلب المكلفين في أغلب الأوقات، كأن يدعى أن الحكم بوجوب الاجتناب عن النجس...».

إلى قوله: «أمكن التزام ارتفاع وجوب الاحتياط في خصوص النجاسة المشتبهة»^(١) - لا ريب في أنه موجبٌ لو هن استدراكه بعد، بقوله: «لكن لا يتوهم من ذلك: اطراد الحكم بارتفاع التحريم...»^(٢)، إلى آخره؛ بداهة اطراد الحكم بارتفاع التحريم في الخمر المشتبه بين مائعات غير محصورة، إلى غير ذلك من المحرمات.

كيف لا، والمناطق في ارتفاع وجوب الاحتياط في خصوص النجاسة المشتبهة - أعني: لزوم العسر والمشقة - من حيث الاشتباه بين أفراد غير محصورة، موجودٌ في الخمر المشتبه، ونحوه بلا ريب.

وحيثُ، فما ذكره - بعد: «ولعل كثيراً ممن تمسك في هذا المقام بلزوم المشقة أراد المورد الخاص»^(٣) - فهو كما ترى، أنه مما لا يتجه؛ إذ لا يليق منه أن ينسب تلك الإرادة إلى الأعلام الذين تمسكوا بذلك. مع أن ما ذكروا ذلك اللزوم في الطهارة والنجاسة ليس إلا من باب المثال، كما هو الظاهر.

وأعجب من ذلك: ما ذكره في المقام آخر كلامه من وجه منع لزوم الحرج في الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة، بقوله: «إنَّ

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٢٥٩.

(٢) فرائد الأصول: ٢/ ٢٥٩ - ٢٦٠.

(٣) فرائد الأصول: ٢/ ٢٦٠.

كثيراً من الشبهات الغير المحصورة لا يكون جميع المحتملات مورد ابتلاء المكلف...»^(١)، إلى آخره.

فإن الاستدلال بلزوم العسر والخرج لوجوب الاجتناب في الشبهة الغير المحصورة، إنما هو مع الغض عن عدم الابتلاء في جملة من أطرافها، أو بالنظر إلى ما عدا ذلك الكثير منها.

كما يرشد إلى ذلك ما ذكره تدبر بعد، من الاستدلال لعدم وجوب الاجتناب فيها، بما هو السادس من الأدلة، من: «أن الغالب عدم ابتلاء المكلف، إلا ببعض معيّن من محتملات الشبهة الغير المحصورة، ويكون الباقي خارجاً عن محلّ ابتلائه»^(٢)، فتدبر جيّداً، فإن ما حقّقناه في الاستدلال على ما هو المختار متين جداً.

ومنه يظهر لك وهنّ تحقيقه تدبر الذي ذكره في طيّ كلامه في المورد الأوّل، بعد الفراغ من تلك الأدلة، حيث قال: «والتحقيق عدم جواز ارتكاب الكلّ؛ لاستلزامه طرح الدليل الواقعي الدالّ على وجوب الاجتناب عن المحرّم الواقعي، كالخمر في قوله: اجتنب عن الخمر؛ لأنّ هذا التكليف لا يسقط من المكلف مع علمه بوجود الخمر بين المشتبهات، غاية ما ثبت في غير المحصور الاكتفاء في امثاله بترك بعض المحتملات...»^(٣)، إلى آخره.

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٢٦٠.

(٢) فرائد الأصول: ٢/ ٢٦٥.

(٣) فرائد الأصول: ٢٦٦ - ٢٦٧.

بل يظهر لك: أنّه لا ينبغي من مثله أن يذكر ذلك، فضلاً عن أن يجعله تحقيقاً؛ فإنّ عدم الابتلاء ببعض احتمالات الشبهة، فضلاً عن كثيرها موجبٌ لا محالة لعدم تنجيز العلم الإجمالي في الشبهة، وإن كانت محصورة، وأنّ وجوده كعدمه، كما وقع التصريح بذلك غير مرّة منه فدبرئ ^(١).

وحينئذٍ، لم يكن ما ذكره - من قوله: «غاية ما ثبت في غير المحصور الاكتفاء في امثاله...» ^(٢)، إلى آخره - في محلّه؛ ضرورة أنّ الاكتفاء في الامتثال لا يكون ولا يصحّ ثبوته إلّا بعد إحراز منجزية العلم الإجمالي، وقد علم عدمها بلا ريب.

إذا كان المرّد بين الأمور غير المحصورة أفراداً كثيرة
تنبيه: اعلم أنّه إذا كان المرّد بين الأمور التي يترأى من كثرتها أنّها غير محصورة، لكنّ نسبة مجموعها إلى المشتبهات كنسبة الواحد إلى الثلاثة، كما إذا علّم بوجود خمسمائة شاة محرّمة في ألف وخمسمائة شاة، على فرض أنّ خمسمائة منها في غاية الكبر، وخمسمائة في غاية الصغر، وخمسمائة متوسطة، وأنّ إحدى السلاسل محرّمة، وجمع كلّ ما هو داخل في صنف من الأصناف على حدة، وحصل ثلاث سلاسل متميِّزة، ولم تكن متشكّكة، لكنّ إحداها محرّمة، والباقيتان محلّتان، فالظاهر أنّه ملحقٌ حكماً بالشبهة المحصورة، بل لا يبعد أنّه منها عرفاً.

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٢٣٣ - ٢٣٤.

(٢) فرائد الأصول: ٢/ ٢٦٦ - ٢٦٧.

كيف لا، ولا عُسر في الاجتناب عنها، ولا خروج لتلك الأطراف عن محلّ الابتلاء على ذلك الفرض، بخلاف غيره من الفروض، فتدبر. هذا كلّه فيما لو دار الأمر بين الحرام وغير الواجب، بالنسبة إلى ما يقتضيه التحقيق فيما هو المهمّ منه.

وأما لو اشتبه الواجب بغير الحرام، فهو على قسمين:

الأوّل: ما إذا تردّد الواجب بين أمرين متباينين، كما إذا تردّد بين الظهر والجمعة في يوم الجمعة، وبين القصر والإتمام في بعض المسائل، كما في السفر إلى أربعة فراسخ، ولم يُعَلَم ما هو حكم الله تعالى، ولم يتمكّن من الاستعلام.

الثاني: ما إذا تردّد الواجب بين الأقلّ والأكثر.

أما الأوّل: فإن كان اشتباه الواجب بغير الحرام من جهة عدم النصّ، فبالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية في المثالين السابقين لا كلام فيها، كيف لا، وترك الصلاة فيهما رأساً مخالِفٌ للإجماع، بل الضرورة، وفي غير المثالين لا إشكال في حرمتها.

كيف لا، وهي معصية عند العقلاء! إذ لا يفرّقون بين الخطاب المعلوم تفصيلاً أو إجمالاً في حرمة مخالفته، وفي عدّها معصية بلا ريب، وإن ظهر من بعضهم كالمحقّق الخوانساريّ خلاف ذلك^(١)، وأنّ الحرمة في مثل الظهر والجمعة ليس إلّا من جهة الإجماع.

(١) مشارق الشموس: ٤٥٤/١.

ببحث وجوب
الموافقة
القطعية

وكيف كان، فعمدة النزاع والكلام في وجوب الموافقة القطعية، وفيه قولان، ولمّا كان المستند للقول بوجوب الموافقة القطعية، وأنّه القاعدة ليس إلّا وجود المقتضي وعدم المانع عقلاً وشرعاً^(١)، فليتكلم في تماميته.

فنقول: لا إشكال ولا ريب في وجود المقتضي؛ بداهة أنّ الواجب المرّد وجوبه ثابت في الواقع، وأنّ وجوبه يعمّ العالم والجاهل، وإن لم نقل بأنّه لو اختصّ موضوع الوجوب في خصوص العالم بها لزم الدور، كما عن العلامة في التحرير^(٢)؛ استناداً منه إلى أنّ العلم بالوجوب موقوفٌ عليه، فكيف يتوقّف الوجوب على العلم به، فإنّ المتوقّف عليه العلم الوجوب الواقعي - أي: ثبوته - والمتوقّف على العلم تنجيزه.

ولكنّ عدم المانع - الذي لا يكون تأثير المقتضي إلّا بإحرازه، أي انتفائه - محلّ نظر، بل منع:

أمّا أولاً: فلأنّ العقل إنّما يحكم بمنجزية الأمر بما هو مرّدّد بين شيئين، ليس إلّا على نحو لا تكون مخالفة قطعية وعصيان قطعي، بأن لا يترك كلا الأمرين اللذين تردّد الواجب بينهما.

كيف لا، وحكمه منوطٌ بمقدار ما علم من الواجب، فالجاهل

(١) هذا الدليل ذكره الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول: ٢/ ٢٨٠.

(٢) حكاه الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول عن العلامة في تحرير الأحكام:

٢/ ٢٨٠، ولم نعثر عليه في تحرير الأحكام. نعم، ذكره في منتهى المطلب:

٤/ ٢٣٠.

بخصوص الواجب لغرض تردده بين أمرين، هو وإن كان قابلاً لتوجه التكليف مجملاً، لكن لا يلزمه العقل بأزيد مما عُلِمَ، من كون المكلف به أحد الأمرين.

ومن هنا: قال الشيخ رحمته: «إنَّ حكم العقل بالعذر، إن كان من جهة كون الجاهل غير قابل لتوجه التكليف إليه هو أشدّ منعاً، وإلاّ لجاز إهمال المعلوم إجمالاً رأساً»^(١)؛ ضرورة أن لا يُقال بكون الجاهل في المقام غير قابل لتوجه التكليف إليه أصلاً، ولا يُقال بأنّ العقل حاكمٌ بمعذوريّة الجاهل في المقام بقولٍ مطلقٍ؛ لجواز التكليف بالمجمل بلا ريب، البتّة.

وأما ثانياً: فلأنّ النقل لا شيء منه يدلّ على وجوب الموافقة القطعيّة، بل فيه ما يدلّ على العذر بالنسبة إلى لزوم الجمع، فإنّ أدلّة البراءة، وإن لم تكن جاريةً بالنسبة إلى كلّ من الأمرين، وإلاّ لزم جواز المخالفة القطعيّة، لكنّها جاريةٌ بالنسبة إلى لزوم الجمع بينهما؛ إذ هو ممّا لم يُعلَم.

وأما صحيحة عبد الرحمن الواردة في جزاء الصيد^(٢)، فهي وإن كان فيها: «إذا أصبتم مثل هذا ولم تدروا، فعليكم بالاحتياط»، لكنّ الأمر بالاحتياط فيها، وإن كان في صورة عدم التمكن من العلم، كما ترشد إلى ذلك الغاية المذكورة فيها، بقوله: «حتّى تسألوا وتعلموا»، إلاّ أنّ تجويز الشارع لترك أحد المحتمّلين والاكتفاء بالآخر، كما في موارد

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٢٨٠ - ٢٨١.

(٢) الكافي: ٤/ ٣٩١، باب القوم يجتمعون على الصيد، ح ١.

التخيير بين الاحتمالين، مع أنّ المكلف به واحدٌ معيّنٌ في الواقع في تعارض النصّين ممّا يأبى إرادة اللّزوم من الأمر بالاكتياط، بناءً على ما لا يبعد من أنّ التجويزَ إرشاديٌّ لا تعبدِيٌّ، حتّى يكون الترخيص لترك الواقع بجعله المحتمل الآخر بدلاً عنه، وأنّه ما لم تحرز البدليّة، فلا اكتفاء، كما تخيّل الشيخ مُدَرِّسٌ^(١).

وحينئذٍ، فما عنه في بيان النظر في كلمات القمّيّ مُدَرِّسٌ^(٢) بعد ذلك من قوله: «نعم، بعد اختفاء هذا الخطاب المطلق يصحّ أن يرد خطابٌ مطلقٌ، كقوله: اعمل بذلك الخطاب ولو كان عندك مجهولاً، وائت بما فيه ولو كان غير معلوم، كما يصحّ أن يرد خطابٌ مشروطٌ، وأنّه لا يجب عليك ما اختفى عليك من التكليف في يوم الجمعة، وأنّ وجوب امتثاله عليك مشروطٌ بعلمك به تفصيلاً.

ومرجع الأوّل إلى الأمر بالاكتياط، ومرجع الثاني إلى البراءة عن الكلّ إن أفاد نفي وجوب الواقع رأساً...».

إلى قوله: «لكنّ دليل البراءة على الوجه الأوّل ينافي العمل الإجماليّ المعتبر بنفس أدلّة البراءة المغيابة بالعلم، وعلى الثاني غير موجود، فيلزم من وجوب مراعاة العلم الإجماليّ، وعدم وجود دليل على قيام أحد المحتملين مقام المعلوم إجمالاً، أن يحكم العقل بوجوب الاحتياط...»^(٣)، إلى آخره.

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٢٨٢.

(٢) القوانين المحكمة: ٣/ ٨٥ - ٨٦.

(٣) فرائد الأصول: ٢/ ٢٨٧ - ٢٨٨.

فهو مبنيٌّ على ذلك الذي تخيَّله الذي علِّمَ وهنه بلا ريب.

وأما ما ذكره^(١) من ورود الأمر بالاحتياط في كثيرٍ من الموارد، فما لم يستفد الوجوب منه لا يجديه قطعاً، وما كان منه مفاده الوجوب، كالوارد فيمن فاته فريضة مرددة بين ثنائية وثلاثية ورباعية من لزوم الإتيان بثلاث فرائض^(٢)، فهو كذلك أيضاً؛ إذ لا يمسّ محلّ الكلام - أعني: ما تقتضيه القاعدة - لخروجه عن مقتضاها بالنصّ، كما سيأتي بيان ذلك، بلا ورود شيء عليه.

هذا، مع أنّ التمكن من تمام الاحتياط في العبادات، حتّى من حيث مراعاة قصد التقربّ المعتبر في الواجب الواقعيّ، غير ممكنٍ بالنسبة إلى كلّ من المحتملين من جهة استلزامه للتشريع المحرّم؛ لإتيان غير الواجب الواقعيّ على جهة العبادة، وكون الأمر دائراً بين الاقتصار على أحد المحتملين، وبين الإتيان بهما مهماً لقصد التقربّ في الكلّ فراراً عن التشريع.

والثاني: لا شكّ في كونه أولى لوجوب الموافقة القطعية - كما عن الشيخ قدس سرّه^(٣) - إنّما يتّجه حيث يُسلّم وجوب الموافقة القطعية. وفرض إمكان قصد التقربّ بأن يقصد في كلّ منهما إلى: أنّي أفعله ليتحقّق به، أو بصاحبه التبعّد بإتيان الواجب الواقعيّ - كما عنه قدس سرّه^(٤) -

(١) ذكر ذلك الشيخ الأنصاريّ في فرائد الأصول: ٢/٢٨٨.

(٢) المحاسن: ٢/٣٥٢، كتاب العلل ح ٦٨.

(٣) فرائد الأصول: ٢/٢٩١.

(٤) فرائد الأصول: ٢/٢٩١.

لا يجديه أيضاً؛ إذ كلُّ منهما ما لم يتعبَّد به، كيف يحصل ويتحقَّق به، أو بصاحبه التعبَّد بإتيان الواجب الواقعي؟!

مع أنَّ التجاءه ^{فَدَّيْتُ} إلى هذا النحو من الإمكان بعد جزمه، بأنَّ قصد التقرُّب والتعبَّد في كلِّ منهما غيرُ ممكنٍ، ولم يبقَ على هذا الجزم، بل نقضه ممَّا تكفَّله قوله بعدُ: «والحاصل: أنَّ نيَّة الفعل...»^(١) إلى آخره، من كفاية قصد احتمال تحقُّق الواجب المتعبَّد به، والمتقرَّب به إلى الله تعالى في ضمن كلِّ منهما^(٢).

وكيف كان، فعلى ما تقتضيه القاعدة على المختار، فحيث كان احتمال الأمر مسوَّغاً لقصد التقرُّب - كما قد علمت من كفاية الاحتمال، وكالاحتياط لاحتمال الأمر، كغسل الجنابة إن احتمل الجنابة - لا يلزم محذور من لزوم مراعاة قصد التقرُّب في العبادات بلا ريب.

ثمَّ لا يخفى أنَّ ما ذكرنا من أنَّ التمكن من تمام الاحتياط في العبادة، حتَّى من حيث مراعاة قصد التقرُّب المعتبر في الواجب الواقعي، غيرُ ممكنٍ بالنسبة إلى كلِّ من المحتملين، ما لم نقل بإمكان إثبات الوجوب الشرعيِّ المصحَّح لنيَّة الوجه والقربة في المحتملين؛ استناداً إلى أنَّ الأوَّل منهما: واجبٌ بالإجماع، ووفراً عن المخالفة القطعيَّة، والثاني: واجبٌ بحكم الاستصحاب المثبت للوجوب الشرعيِّ الظاهريِّ؛ إذ مقتضى الاستصحاب بقاء الاشتغال وعدمُ الإتيان بالواجب الواقعي.

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٢٩٢.

(٢) فرائد الأصول: ٢/ ٢٩١ - ٢٩٢.

وأما لو قلنا بذلك، فلا يرد ما أجاب به الشيخ رحمته عنه بقوله: «قلت: أمّا المحتمل المأتيّ به أوّلاً...»^(١) إلى آخره، فإنّ جوابه عن وجوب المحتمل الأوّل: بأنّ وجوبه لاحتمال تحقّق الواجب به الموجب للفرار عن المخالفة القطعيّة، لا يجدي في دفع دعوى الإجماع على وجوبه، كما لا يخفى.

وأما جوابه^(٢) عن الاستصحاب بمنع جريانه في هذا المقام من جهة حكم العقل بوجوب الجميع من أوّل الأمر. ففيه: أنّ حكم العقل بذلك غير مسلّم للقائل بما ذكر.

وأما جوابه^(٣) عن الاستصحاب ثانياً بأنّ استصحاب عدم الإتيان بالواجب، لا يثبت وجوب المحتمل الثاني، كالظهر مثلاً، حتّى يكون وجوبه شرعيّاً إلّا على تقدير القول بالأصول المثبّته.

ففيه: أنّ الواجب في المقام المستصحب عدم إتيانه هو ما بين المحتملين الذي لا يكون ولا يتحقّق بدون المحتمل الثاني، لا خصوص أحدهما واقعاً، حتّى يُقال: إنّ وجوب الثاني كالظهر مثلاً من الأمور الاتّفاقيّة المقارنة مع المستصحب.

على أنّ كون وجوب المحتمل الثاني ليس من الآثار الشرعيّة لوجوب ما وجب سابقاً، بل من لوازمه عقلاً، لا يقدر في إثبات

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٢٩٣.

(٢) أي: الشيخ الأنصاريّ في فرائد الأصول: ٢/ ٢٩٣.

(٣) أي: الشيخ الأنصاريّ في فرائد الأصول: ٢/ ٢٩٤.

الوجوب بالاستصحاب، بعد أن كان اللزوم واضحاً، بحيث يلزم تنزيله عرفاً منزلة الأثر الشرعي، فيكون خطاب «لا تنقض» يفيد، كما يفيد بقاء ما وجب سابقاً، فتدبر جيّداً.

هذا كله مع أنّ اللازم للقول بوجوب الموافقة القطعية، فيما لو تردّد الواجب المترتبان - كالظهر والعصر - بين القصر والإتمام، أن يُعتبر في صحّة الدخول في محتملات الواجب اللاحق الفراغ اليقيني من الأول بإتيان جميع محتملاته، وإن ذكر في ذلك قولان، فإنّ الترتب وإن كان الإنصاف والحقّ أنّه بين الواجبين واقعاً، لكنّ الشروع في العصر، ولو بالنسبة إلى محتمل من محتملاته لا يصحّ، إلّا بعد إحراز الفراغ من الظهر الذي لا يكون إلّا بعد الإتيان بجميع محتملاته؛ بداهة أن إحراز الإتيان بالظهر واقعاً لا يكون بدون ذلك.

وكون المصحّح للإتيان بالعصر بعد الإتيان ببعض محتملات الظهر، بأن يؤتى ببعض محتملات العصر، هو المصحّح لإتيان محتمل الظهر لاحتمال الأمر، لاشتراكهما في الشكّ، وفي جريان أصالة بقاء الاشتغال.

وأصالة عدم فعل الواجب لا يجدي، بل لا يتّجه للفرق بين الأمرين؛ إذ المصحّح لإتيان محتمل الظهر توجّه الأمر به قطعاً، بخلاف الإتيان بمحتمل العصر قبل الفراغ من محتملات الظهر؛ إذ لا إحراز لتوجّه الأمر بالعصر قطعاً.

ومن هنا: يتّجه التمسك في عدم صحّة الإتيان بمحتمل العصر

قبل تماميّة محتمّلات الظهر، بأصالة بقاء الاشتغال بالظهر، وعدم فعل الواجب الواقعيّ.

فما في رسائل الشيخ ثُمَّرَتْ^(١)، من خلاف ذلك من صحّة محتمل العصر قبل تماميّة محتمّلات الظهر، ومن عدم جواز التمسك بالأصل المزبور، لا يخفى على المتدبّر وهنه، بلا ريب.

هذا كلّه فيما لو تردّد الواجب، واشتبه بغير الحرام من جهة عدم النصّ.

وأما لو كان الاشتباه من جهة إجمال النصّ، فالخلاف هنا كالخلاف هناك، والمختار هنا هو المختار هناك، من حيث القاعدة، بل لا يبعد كونه هنا أولى، فإنّ «عين» في قوله: «أئني بعين»، صادق على كلّ واحدٍ من معانيه، وكذا الوسطى في قوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾^(٢)؛ لصدق الوسطى على الجمعة وعلى الظهر؛ للتوسّط بين صلاة الغداء وصلاة العصر، وإن ورد في بعض الأخبار أنّها الجمعة^(٣)، وفي بعضٍ آخر غير الجمعة^(٤)؛ إذ لم يظهر منها خصوصيّة إحدى الصلاتين ليس إلّا.

وحينئذٍ، لم يكن التكليف بالمجمل الذي يتوقّف على بيان، حتّى يُقال بقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة.

(١) فرائد الأصول: ٣١٣/٢.

(٢) سورة البقرة: من الآية ٢٣٨.

(٣) مجمع البيان: ١٢٧/٢، وعنه الحرّ العامليّ في وسائل الشيعة: ٢٣/٤، الباب

٦ من أبواب أعداد الفرائض، ح ٤.

(٤) الكافي: ٢٧١/٣، باب فرض الصلاة ح ١.

هذا، مع أنَّ التكليف بالمجمل لا سبيل إلى تقييحه، مع العلم بتوجُّهه وحكم العقل بلزوم أحد الطرفين على المختار، وإلاَّ لجازت المخالفة القطعية التي لا ريب ولا إشكال، بل لا خلاف في حرمتها. وحيثُذِ فما عن الشيخ قَدْ رَسَّخَ في رسائله^(١) من لزوم الاحتياط بالجمع بين الأمرين، كما ترى.

هذا لو كان الإجمال من حيث متعلَّق الأمر اللزومي.

وأما لو كان من حيث اشتراك الأمر بين اللزوم والندب، وإن كان اشتراكاً معنوياً على ما هو المختار، كما حرَّراه في محله، فلا ريب في عدم لزوم الفعل حيثُذِ.

الإجمال من
جهة اشتراك
الأمر بين
اللزوم والندب

كيف لا، ولزومه لا شبهة في كونه مشكوكاً، فأصل البراءة جارٍ فيه، حتَّى أن الأخبارية قائلون به، مع إجمال النص، حيث تكون الشبهة وجوبية، كما يظهر من المحدث العاملي^(٢) وغيره^(٣) ممَّن نفى الخلاف في إجراء البراءة الأصلية عند الشك في الوجوب.

وإن نُقل عن المحدث صاحب الحقائق وجوب التوقُّف والاحتياط^(٤) - تبعاً للمحدث الإسترآبادي^(٥) - فيما لو أُجمل فيه

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٢٨٨.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧/ ١٦٣ - ١٦٤، الباب ٢ من أبواب صفات القاضي، ذيل الحديث ٣٣.

(٣) الحقائق الناضرة: ١/ ٧٧.

(٤) الحقائق الناضرة: ١/ ١٠٠، المقدمة الرابعة.

(٥) الفوائد المدنية: ٣٣٩.

النصّ، دون ما لا نصّ فيه، كيف لا، ولا فرق بين الأمرين، بعد عدم إحراز الإلزام فيهما، البتّة.

هذا كلّه فيما لو كان اشتباه الواجب بغير الحرام من جهة إجمال النصّ.

وأما لو كان من جهة تكافؤ النصّين، كما في بعض مسائل القصر والإتمام، فالمشهور فيه التخيير^(١)، بل قيل لا يُعرَف في ذلك خلافٌ من الأصحاب^(٢)، وإنّما نُسب القول بالاحتياط بالجمع إلى شريف العلماء^(٣).

اشتباه الواجب
بغيره لتكافؤ
النصّين

وكيف كان، فاللّذي يقتضيه التحقيق في المقام هو أن يُقال: لَمّا كان احتمالُ التساقط مخالِفاً للإجماع وطريقة العقلاء، وكان حكم العقل في المقام ليس إلّا بحرمة المخالفة القطعيّة الذي يدور مدارها العصيان، فلا مناص عن لزوم التخيير العقليّ.. هذا.

تحقيق المصنّف
في المسألة

مع أنّ أخبار التخيير سليمةٌ عن المعارض، حتّى ما دلّ على الأخذ بما فيه الاحتياط؛ إذ المفروض عدم موافقة شيء من الأمرين المتردّد بينهما المكلف به للاحتياط.

واستظهار مطلوبيّة الاحتياط من أدلّته عند تعارض الأدلّة، لا يجدي بعد كون أخبار الاحتياط لا تقاوم سنداً ودلالة لأخبار التخيير التي المشهور على مفادها بلا ريب.

(١) فرائد الأصول: ٢/٢٩٨.

(٢) وسيلة الوسائل في شرح الرسائل: ٢٣٧.

(٣) الذي نسبته إليه هو السيّد محمد باقر الطباطبائيّ اليزديّ في وسيلة الوسائل: ٢٣٧.

هذا كله لو كان الاشتباه من جهة تعارض النصين.

اشتباه الواجب
بغيره من جهة
اشتباه الموضوع

وأما لو كان من جهة اشتباه خصوص الموضوع، كما في صورة اشتباه الفاتئة، أو القبلة، أو الماء المطلق، فمن حيث القاعدة لا يجب الزائد على الواحدة؛ إذ هي المخاطب بها واقعاً، والعقل لا يحكم إلا بحرمة مخالفته القطعية الحاصلة بترك الأمرين، أو الأمور التي وقع التردد بينها، وإنها وجب قضاء ثلاث صلوات على مَنْ فاتته فريضة مرددة بينها؛ لخصوص ما ورد في ذلك مما لا يقتصر على مورده - أعني: ما كان الاشتباه في المصدق، لبعض العوارض الخارجية - حيث يكون التردد بين ما اختلف عدداً من الفرائض، لما تكفل ذلك التعليل الوارد ببراءة الذمة على كل تقدير، مما يقضي بلزوم إحراز عنوان المأمور به، كالاتينية أو الثلاثية.

ولولا ذلك الوارد لما خرجنا عن القاعدة، بل كان الأمر كالقول بعدم وجوب الاحتياط، فيما لو كان الاشتباه الموضوعي في شرط من شروط الواجب، كالقبلة.

مع أن الشيخ رحمته - مع قوله بوجوب الموافقة القطعية - قد صرح بإمكانه في التنبيه الأول^(١)، بل بعضهم قال به^(٢).

وليس القول به من حيث القول بسقوط الشرط عند الجهل، كما تحيل رحمته في الرسائل^(٣)، حتى يرد عليه ما أورده، بل من حيث

(١) فرائد الأصول: ٣٠١ / ٢.

(٢) كابن إدريس الحلبي في السرائر: ١٨٤ / ١ - ١٨٥.

(٣) فرائد الأصول: ٣٠١ / ٢.

كفاية الفعل، مع احتمال الشرط كالصلاة المحتَمَل وقوعها إلى القبلة بحكم العقل.

مضافاً إلى ما لا يبعد من أن تجويز الشارع لترك أحد المحتَمَلين، والاكتفاء بالآخر في موارد التخيير في تعارض النصين هو إرشادي لا تعبدي، حتّى يلزم إحراز المأمور به واقعاً، وإن كان الشرط في مثل القبلة من الشروط الواقعية لا العلمية التي تسقط عند الجهل.

ومن هنا: كان إيراد الشيخ رحمته أولاً على القول بسقوط الشرط في المقام - «بأن مفروض الكلام ما إذا ثبت الوجوب الواقعي للفعل بهذا الشرط، وإلا لم يكن من الشك في المكلف به...»^(١) إلى آخره - غير تامّ الورود؛ إذ الوجوب الواقعي للفعل ثابت، بلا فرق بين شرطه العلمي والواقعي، فتدبر.

وأما ما يُقال بل قيل^(٢) من أن تعدي المشهور عن مورد ذلك النصّ الوارد - وهو تردد الفاتّة بين رباعية وثلاثية وثنائية - إلى الفريضة الفاتّة من المسافر المرددة بين ثنائية وثلاثية، حيث اكتفوا فيها بصلاتين، لم يكن إلّا من أن ظاهر التعليل فيه يفيد عموم مراعاة ذلك في كلّ مقام اشتبه عليه الواجب، كما عن الشيخ رحمته.^(٣)

ففيه: أنّه لمّا كان مفاد النصّ لزوم إحراز التأدية، حيث يكون

(١) فرائد الأصول: ٣٠٢/٢.

(٢) القائل هو السيّد العاملي في مفتاح الكرامة: ٦٧٥ / ٩ - ٦٧٦.

(٣) فرائد الأصول: ٣٠٠/٢.

الترديد بين ما اختلف عددًا من الفرائض، فلا ريب في أنّ ما اكتفوا به في تلك الفائتة من المسافر من الصلاتين لم يكن من التعدي عن النص، وأنّ التعليل لا ظهور له فيما زعم من العموم المدعى، كما لا يخفى على مَنْ تدبّر.

وما ذكره الشيخ قده من الخامس من الأمور التي نبّه عليها، حكم كون محتملات الواجب غير محصورة حيث قال: «لو فرض محتملات الواجب غير محصورة لم يسقط الامتثال في الواجب المردّد باعتبار شرطه - كالصلاة إلى القبلة المجهولة وشبهها - قطعاً؛ إذ غاية الأمر سقوط الشرط، فلا وجه لترك المشروط رأساً...»^(١) إلى آخر ما ذكره.

فيه: لا يخفى عليك ما فيها اختاره من الوجه الثاني من الوجهين المذكورين في الأمر الخامس^(٢) - أعني: جواز الاقتصار على واحد من المحتملات - حذرًا من المخالفة القطعية ووجوب الإتيان بما تيسر من المحتملات؛ استنادًا إلى أنّ اللازم - بعد الالتزام بحرمة مخالفة الواقع - مراعاته مهما أمكن، وأنّ عليه بناء العقلاء في أوامرهم العرفية، وأنّ الاكتفاء بالواحد التخيري عن الواقع إنّما يكون مع نصّ الشارع عليه، وأمّا مع عدمه وفرض حكم العقل بوجوب مراعاة الواقع، فيجب مراعاته حتّى يقطع بعدم العقاب، إمّا لحصول الواجب، وإمّا لسقوطه بعدم تيسر الفعل.

(١) فرائد الأصول: ٣٠٨/٢.

(٢) فرائد الأصول: ٣٠٨/٢.

وهذا لا يحصل إلا بعد الإتيان بما تيسر، إلى أن قال: «وهذا هو الأقوى»^(١).

وبيان ما قلنا أنه:

أمّا أولاً: فلأن لزوم مراعاة الواقع مهما أمكن - بعد حرمة مخالفة الواقع، وأنّ عليه بناء العقلاء في أوامرهم العرفيّة - في حيّز المنع؛ إذ اللازم ترك مخالفة الواقع، وأنّ هذا عليه بناء العقلاء في أوامرهم العرفيّة، كيف لا، والشارع سيّد العقلاء واهتمامه بالواقع أقوى من اهتمام غيره؟!

مع هذا اكتفى بالواحد التخييريّ عنه، حيث ينصّ عليه؛ بناء على ما لا يبعد من كون اكتفائه بالواحد إرشادياً لا تعبدياً، حتّى لا يكتفى بأحد المحتمّلين مع عدم النصّ.

وثانياً: فلأنّ مع عدم نصّ الشارع على الاكتفاء بالواحد ذلك اللزوم - أي: لزوم مراعاة الواقع مهما أمكن، بعد حرمة مخالفة الواقع - إنّما هو مبنيّ على حكم العقل بوجوب الموافقة القطعيّة، وإن لم يكن للمأمور به عنوانٌ اعتبر بلا ريب.

وقد تقدّم أن لا حكم له بذلك، ما لم يكن للمأمور به عنوانٌ اعتبر، وحيثُذِ فالأقوى هو الوجه الأوّل.

وكيف كان، فما ذكره بعد تقويته الوجه الثاني، من قوله: «وهذا

(١) فرائد الأصول: ٣٠٩/٢.

الحكم مطّرد في كلّ موردٍ وجد المانع من الإتيان ببعضٍ غير معيّن من المحتملّات»^(١).

يزيّفه: ما عبّبه بقوله: «ولو طرأ المانع من بعضٍ معيّنٍ منها، ففي الوجوب - كما هو المشهور - إشكالٌ، من عدم العلم بوجود الواجب بين الباقي وأصل البراءة»^(٢)؛ بداهة عدم العلم بوجود الواجب أيضاً، فيما عدا البعض الغير المعيّن الذي طرأ المانع عليه.

مع أنّ وجوب كلّ من الأفراد ليس إلّا من باب الاحتياط، فلا يسقط من عدم التمكن من بعضها المتمكن منه ممّا عدا هذا البعض، بلا ريب على ما اختاره.

هذا كلّه فيما يقتضيه التحقيق في صور أقسام:

القسم الأول: من قسمي ما لو اشتبه الواجب بغير الحرام.

وأما القسم الثاني - وهو ما إذا تردّد الواجب بين الأقلّ والأكثر - فنقول: إنّ تحقيق الحال في المجال هو أن يُقال: إذا كان الأقلّ والأكثر ارتباطيّين، ومرجع تردّد الواجب بينهما إلى الشكّ في جزئية شيءٍ للمأمور به وعدمها، بلا فرق بين كون ذلك الجزء المشكوك خارجيّاً، أو ذهنيّاً، إمّا منتزِعاً من أمرٍ خارجيّ كالطهارة المقيّد بها الصلاة، أو خصوصيّة متّحدة في الوجود مع المأمور به، كما إذا دار الأمر بين وجوب مطلق الرقبة، أو رقبة مؤمنة، ففيما لو كان الشكّ في الجزء

المسألة الأولى:
الشكّ في
الجزئية من جهة
فقدان النصّ

(١) فرائد الأصول: ٣٠٩/٢.

(٢) فرائد الأصول: ٣٠٩/٢.

الخارجي ناشئاً من ذهاب جماعة إلى جزئيته^(١)، كاستعاذة قبل القراءة في الركعة الأولى، حيث لا نصّ معتبر في المسألة، فهل يجري أصل البراءة فيه، أو لا، بل يجب الاشتغال؟ قولان.

لا يبعد أن المتّجه الثاني، حيث إنّ المركّب المأمور به ذو عنوانٍ يُشكّ في حصوله إذا أتى بذلك المركّب، بدون الجزء المشكوك كالصلاة؛ بناءً على ما هو الحقّ من وضعها للصحيح، أو على ما لا خلاف فيه، من أن الشارع لا يريد إلّا الصحيح.

فالمقام، كما لو أمر المولى بمعجونٍ، وعلم أن إسهال الصفراء هو الغرض من المأمور به، فإنّ تحصيل العلم بإتيان المأمور به لازم حينئذٍ بلا ريب.

بل قد يُقال: إنّ الأوامر الشرعيّة كلّها من هذا القبيل؛ لابتنائها على مصالح في المأمور به، والمصلحة إمّا من قبيل العنوان في المأمور به، أو من قبيل الغرض.

وجواب الشيخ قدس سره عن هذا، حيث أبداه بقوله: «إن قلت: إنّ الأوامر الشرعيّة...» إلى آخره، بقوله: «قلت: إمّا أوّلاً: مسألة البراءة والاحتياط غير مبتنية على كون كلّ واجب فيه مصلحة...»^(٢) إلى آخره.

(١) نسبه الشهيد الأوّل في ذكرى الشيعة إلى الشيخ أبي عليّ بن الشيخ الطوسي: ٣/ ٣٣١، وفيه: ((وهو غريب))، ونسبه إليه أيضاً السيّد العاملي في مفتاح الكرامة: ٧/ ٢٣٤.

(٢) فرائد الأصول: ٢/ ٣١٩.

فيه:

أولاً: أنه لا ينبغي من مثله أن يتكلم على مذهب من قامت العدلية على خلافه.

وثانياً: إن التكلم على مذهب بعض العدلية المكتفين بوجود المصلحة في الأمر، وإن لم تكن في المأمور به، غير مجدٍ، مع أغلبية الأوامر الحقيقية وندرة الامتحانية، لا أقل من أن الإيراد باقٍ بالنسبة إلى الأوامر الحقيقية.

وثالثاً: أن المصلحة واللفظ والأثر الآخر من آثار العبادة، لو لم تكن في نفس الفعل، لم تكن في الإتيان به على وجه الامتثال، كما هو الحال في الأوامر الغيرية المقدمة الصرفة التي لم يكن الكلام فيها.

ورابعاً: أن زعمه كون «وجوب إيقاع الواجب على وجهه، ووجوب اقترانه، متعذراً في ما نحن فيه؛ لأن الآتي بالأكثر لا يعلم أنه الواجب أو الأقل^(١) في ضمنه»^(٢).

فيه: أن الآتي بالأكثر يعلم: إما بأنه خصوص الواجب، أو ما في ضمنه، وهذا النحو من العلم كافٍ في وجوب إيقاعه على وجهه، بلا ريب.

وأما جوابه فنذكر عما أبداه بعد ذلك - من أن: «لم يبق إلا التخلص من تبعة مخالفة الأمر الموجه إليه...»، إلى آخره - «بأن هذا التخلص

(١) في المصدر (الأقل المتحقق).

(٢) فرائد الأصول: ٢/ ٣٢٠.

يحصل بالإتيان بما يعلم أنّ مع تركه يستحقّ العقاب...»^(١)، إلى آخره. فيه: أنّ هذا إنّما يجدي لو كان المأمور به المركّب صادقاً على ما عدا المشكوك وهو في حيّز المنع، فإنّ أسماء العبادات على ما هو الحقّ من وضعها للمعنى الصحيح، لا إحراز لصدقها على ما جُرد من المشكوك، بل هو كذلك، وإن قلنا بوضعها للأعمّ، لكن حيث يتعلّق بها طلبٌ من الشارع، كما هو محلّ الكلام؛ إذ الشارع لا يريد إلّا الصحيح، البتّة.

وحينئذٍ، فالعقل غيرٌ مستقلّ بقبح مؤاخذه مَنْ كُلفَ بمركّب لم يعلم من أجزائه إلّا عدّة أجزاء، ويشكّ في أنّه هل هو هذا، أو له جزءٌ آخر وهو الشيء الفلانيّ، كما تخيل الشيخ قُدس سرّه ^(٢)؟

مع ما قد علم من لحاظ العنوان، إمّا في المأمور به، أو من قبيل الغرض، بل هو حاكمٌ بعدم المendoza في ترك المشكوك.

كيف لا، ولا امتثال بتركه، فإنّ أصالة عدم اعتبار الجزء المشكوك، غيرٌ صالحةٍ لإثبات ما علّم من العنوان الذي لا ريب في اعتباره.

هذا، مع أنّ ما ذكره في وجوب الاحتياط في المتباينين بعينه موجودٌ هنا، وهو أنّ المقتضي - وهو تعلّق الوجوب الواقعيّ بالأمر الواقعيّ المرّد بين الأقلّ والأكثر - موجودٌ، والجهل التفصيليّ لا يصلح مانعاً، لا عن المأمور به، ولا عن توجه الأمر، كما تقدّم في المتباينين منه حرفاً بحرف.

(١) فرائد الأصول: ٢ / ٣٢١.

(٢) فرائد الأصول: ٢ / ٣١٨.

فإنَّ جوابه تُنَبِّهُ عن هذا - بقوله: «نختار هنا: أنَّ الجهل مانعٌ عقليٌّ عن توجُّه التكليف بالمجهول إلى المكلف؛ لحكم العقل بقبح المؤاخذه على ترك الأكثر المسبَّب عن ترك الجزء المشكوك من دون بيان»^(١) - لا يخفى أنَّه غيرُ متَّجهٍ، وإن لم يعارض بقبح المؤاخذه على ترك الأقل، من حيث هو من دون بيان؛ إذ يكفي في البيان المسوِّغ للمؤاخذه عليه العلم بأنَّه مطلوبٌ للشارع على كلِّ تقديرٍ.

فإنَّ ما علِّم من العنوان الملحوظ الَّذي لم يُحرَز مع ترك المشكوك غيرُ عريٍّ عن كونه بياناً، وإلَّا لحكم العقل بتحقيق الامتثال بتركه واللازم منتفٍ، كما قد علِّم.

وحينئذٍ، فما ذكره عقيب ذلك - بقوله: «وبالجملة، فالعلم الإجماليُّ في ما نحن فيه غيرُ مؤثِّرٍ في وجوب الاحتياط؛ لكون أحد طرفيه معلومَ الإلزام تفصيلاً، والآخر مشكوك الإلزام رأساً»^(٢) - فهو ممَّا لا يجديه شيئاً، فإنَّه ملخَّصٌ ما قدَّمه من الجواب الَّذي قد علِّم وهنه. كيف لا، وقد علِّم أنَّ الطرف الآخر إلزامه بحكم العقل ثابتٌ؛ لإحراز العنوان الَّذي قد اعتبر بلا ريب.

ومن هنا: لا يمكن التمسُّك في عدم وجوب الأكثر بأصالة عدم وجوبه، وإن كانت سليمةً عن المعارضة بأصالة عدم وجوب الأقل، حيث إنَّ وجوبه معلومٌ على كلِّ تقديرٍ.

(١) فرائد الأصول: ٢ / ٣٢١.

(٢) فرائد الأصول: ٢ / ٣٢٢.

فإنَّ الطرف الآخر، لَمَّا علم إلزامه بحكم العقل، فلا مجرى للأصل بالنسبة إليه، البتّة.

ولمّا كان جريان الدليل العقليّ في المقام، ممّا لا ينبغي الإشكال فيه على ما حقّقنا، فلا مانع من التمسك للمختار باستصحاب الاشتغال بعد الإتيان بالأقلّ، وبأنّ الاشتغال اليقينيّ يقتضي وجوب تحصيل اليقين بالبراءة.

وما أجاب به الشيخ قدس سره عن الأوّل:

أوّلاً: «من منع جريانه، حتّى في مورد وجوب الاحتياط، كما تقدّم في المتباينين، حيث لا شكّ بعد الإتيان بالأقلّ بالنسبة إلى الزائد لحكم العقل بالبراءة.

وثانيّاً: من أنّ بقاء وجوب الأمر المردّد بين الأقلّ والأكثر بالاستصحاب لا يجدي؛ بعد فرض كون وجود المتيقّن قبل الشكّ، غير مجدٍ في الاحتياط، إلّا على القول بالأصل المثبت.

وثالثاً: أنّه يمكن أن يُقال: إنّنا نفينا في الزمان السابق وجوب الأكثر؛ لقبح المؤاخذه من دون بيان، فكيف يثبت في الزمان اللاحق»^(١).

ففيه:

أوّلاً: أنّ حكم العقل بالبراءة وإن مُنِعَ؛ لحكمه بعدمها على ما حقّقنا، وأنّ عده أيضاً لا يجري الاستصحاب.

لكنّ فرض جريانه والتمسك به في المقام، أن لو غَضَّ عن حكم

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٣٢٥ - ٣٢٦.

العل فيه، لأمكن التمسك به؛ إذ لا مانع حينئذٍ من جريانه.

وثانيًا: أن كون الاستصحاب في المقام من الأصل المثبت، وقلنا بعدم اعتباره، ممنوعٌ، كما منعناه في المتباينين.

ووجهه في المقام: أن المستصحب ليس خصوص أحد المحتملين واقعاً، بل هو ما بين المحتملين - أعني: الأقل والأكثر - الذي هو لا يتحقق بدون المحتمل الثاني.

ومما ذكرنا في الجواب أولاً، يظهر لك الجواب عما أجاب به فدسئ عن الثاني^(١) - أعني: اقتضاء الاشتغال اليقيني لزوم تحصيل اليقين بالبراءة - فلا تغفل.

هذا كله فيما يقتضيه الدليل العقلي في المقام من لزوم الاشتغال، لا البراءة.

وأما الدليل النقلى - وهو الأخبار الدالة على البراءة - فهي وإن كانت واضحةً سنداً، وحاكمةً على الدليل العقلي، إن كانت حكومته من حيث الضرر والعقاب المحتمل وعدم المؤمن، لا من حيث ما حققنا، وهذه الأخبار تفيد المؤمن، فهي حاكمةٌ عليه، وتكون حكومته متفيةً، البتة، لكن دالاتها على المقام ممنوعةٌ.

ما يقتضيه
الدليل النقلى
في المقام

كيف لا، ومفادها صريحاً البراءة، حيث لا علم، كقوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد، فهو موضوعٌ عنهم»^(٢)،

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٣٢٦.

(٢) الكافي: ١/ ١٦٤، باب حجج الله، ح ٣، التوحيد للشيخ الصدوق: ٤١٣ / ح ٩.

و«الناس في سعة مما لم يعلموا»^(١)، إلى غير ذلك^(٢).

والمقام غير عري عن العلم الذي هو كالتفصيلي، على ما حققنا بلا ريب.

وما عن الشيخ قده - من أنه: «يمكن تقريب الاستدلال بها: بأن وجوب الأكثر مما حجب علمه، فهو موضوع»^(٣) - فلا يخفى أنه مبني على تأسيسه الذي قد علم انهدامه بما ذكرنا.

كيف لا، ووجوب الأكثر قد علم بحكم العقل الذي كان لاعتبار العنوان في المأمور به، أو من قبيل الغرض؟!

وحينئذٍ، فما عقب ذلك كله - بقوله قده: «ثم إنه لو فرضنا عدم تامة الدليل العقلي المتقدم، بل كون العقل حاكماً بوجوب الاحتياط، ومراعاة حال العلم الإجمالي بالتكليف المردد بين الأقل والأكثر، كانت هذه الأخبار كافية في المطلب، حاكمة على ذلك الدليل العقلي؛ لأن الشارع أخبر بنفي العقاب على ترك الأكثر...»^(٤)، إلى آخره - فإنها يجدي على أن حكومة العقل من حيث الضرر والعقاب المحتمل، لا على ما حققنا بلا ريب، فافهم.

مناقشة المصنف
لصاحب
الفصول

وإلى ما ذكرنا يُنظر ما عن بعض معاصري الشيخ قده، كصاحب الفصول قده من حكومة أدلة الاحتياط في المقام على هذه الأخبار،

(١) عوالي اللآلي: ١/ ٤٢٤، ح ١٠٩.

(٢) الكافي: ١/ ١٦٤، باب حجج الله على خلقه، ح ٢.

(٣) فرائد الأصول: ٢/ ٣٢٨.

(٤) فرائد الأصول: ٢/ ٣٣٠.

حيث قال: «لا نسلم حجب العلم في المقام بوجود الدليل في المقام، وهي أصالة الاشتغال في الأجزاء والشرائط المشكوكة»^(١).

ثم قال: «لأن ما كان لنا طريقاً في الظاهر، لا يصدق في حقه الحجب، وإلا لدلت رواية: «ما حجب الله علمه عن العباد»، على عدم حجية الأدلة الظنية»^(٢)، كخبر الواحد وشهادة العدلين وغيرهما»^(٣).

إلى أن قال: «ولو التزم تخصيصها بما دل على حجية تلك الطرق، تعين تخصيصها أيضاً بما دل على حجية أصالة الاشتغال من عمومات أدلة الاستصحاب، ووجوب المقدمة العلمية»^(٤).

فالبعض المزبور غير متوهم بما ذكر، كما تخيل الشيخ قده^(٥).

نعم، هو متوهم بما عقب ذلك من قوله: «والتحقيق: التمسك بهذه الأخبار على نفي الحكم الوضعي، وهي الجزئية والشرطية»^(٦)، فإن التحقيق خلاف ذلك، كما لا يخفى على من تدبر هذه الأخبار تدبراً يقف على ما فهم المشهور منها من نفي الحكم التكليفي، دون ما زعمه من نفيها للحكم الوضعي، كالجزئية والشرطية.

ومن أجل زعمه ذلك، قال: «إن مقتضى هذه الروايات أن ماهيات

(١) الفصول الغروية: ٢/ ٥٠٢ - ٥٠٣.

(٢) في المصدر: «الظاهرة».

(٣) الفصول الغروية: ٢/ ٥٠٣.

(٤) الفصول الغروية: ٢/ ٥٠٣.

(٥) فرائد الأصول: ٢/ ٣٣٠.

(٦) الفصول الغروية: ٢/ ٥٠٤.

العبادات عبارة عن الأجزاء المعلومة بشرائطها، فيتبين مورد التكليف ويرتفع منها الإجمال»^(١).

واستدل على ذلك بفهم العلماء ذلك منها، حيث قال: «إنَّ من الأصول المعروفة عندهم ما يعبر عنه بأصالة العدم، وعدم الدليل دليل العدم، ويستعملونه في نفي الحكم التكليفي والوضعيّ.

ونحن قد تصفّحنا، فلم نجد لهذا الأصل مستنداً يمكن التمسك له، غير عموم هذه الأخبار، فيتعيّن تعميمها للحكم الوضعي، ولو بمساعدة إفهامهم»^(٢)، انتهى.

ولما ذكرنا - من أنَّ التدبّر بمفاد هذه الأخبار يقضي بما فهم المشهور منها - عدّل عن ذلك الزعم في باب بيان أصل العدم عند عدم الدليل، لا في باب البراءة والاحتياط من الأدلة العقلية^(٣)، كما في رسائل الشيخ^(٤)، وكيف كان، فلم يبقَ على توهمه، بل اعترف أخيراً بفساده.

وأما ما ادّعاه من الملازمة، فقد زعم الشيخ مُدرِّس^(٥) منعها؛ إذ الأدلة الظنيّة بالنسبة إلى الأصول لها مرتبة الورود، كيف لا، وهي رافعة لموضوع الأصل.

لكن لا يبعد أنّه أراد بالملازمة: أنَّ العلم المحجوب لمّا كان عامّاً

(١) الفصول الغرويّة: ٢ / ٥٠٥.

(٢) الفصول الغرويّة: ٢ / ٥٠٦.

(٣) الفصول الغرويّة: ٧ / ٢٢٩.

(٤) فرائد الأصول: ٢ / ٣٣٣.

(٥) فرائد الأصول: ٢ / ٣٣٥.

للشرعيّ الذي هو غير عريّ عنه استصحاب الاشتغال، فلا شمول لرواية الحُجْب بالنسبة إلى المقام مع جريان الاستصحاب، وإلاّ لزم ذلك المحذور الذي ذكره.

وحينئذٍ، فمنع الشيخ قَدَسَ سرُّهُ الملازمة^(١)، كما ترى، أنّه غير عريّ من الوهن، كإيراده على جعل المعاصر له المستند للأصلين المزبورين تلك الأخبار بما في رسائله^(٢)، بعد اعترافه بعدوله عن تحقيقه السابق إلى ما عليه المشهور في مفاد تلك الأخبار من نفي خصوص الحكم التكليفيّ؛ إذ حينئذٍ قطعاً لا تكون مستنداً للأصلين.

كيف لا، وقد صرّح - أي: ذلك المعاصر^(٣) - بأنّ الوجه في فساده كون التعميم للحكم الوضعيّ مع بعده عن سياق الرواية، منافيّاً لما تقرّر عند الأصحاب: من أنّ أحكام الوضع لا تدور مدار العلم.

فهذا الإيراد من الشيخ قَدَسَ سرُّهُ لا ريب في كونه غير متّجه، كإيراده الأوّل عليه بقوله: «إنّ استصحاب الاشتغال لا يثبت لزوم الاحتياط إلّا على القول بالأصل المثبت»^(٤)؛ لما ذكرنا آنفاً في المتباينين من أنّ المستصحب ليس خصوصاً أحدهما واقعاً، حتّى يُقال: إنّ وجوب الطرف الثاني وجوبٌ عقليّ لازمٌ للمستصحب، ومقارنٌ له غير

(١) فرائد الأصول: ٢ / ٣٣٥.

(٢) فرائد الأصول: ٢ / ٣٣٣ - ٣٣٤.

(٣) هو صاحب الفصول في الفصول الغرويّة: ٧ / ٢٣٤.

(٤) فرائد الأصول: ٢ / ٣٣١.

شرعيّ، بل المستصحّب هو ما بين المحتملين فلا يتمحّض وجوب الثاني، لكونه عقليّاً.

مضافاً إلى ذلك: أنّ وجوب الثاني لو لم يكن من الآثار الشرعيّة لوجوب ما وجب سابقاً، فلا يقدر في إثباته بالاستصحاب، لما كان اللزوم واضحاً، بحيث يلزم تنزيله عرفاً منزلة الأثر الشرعيّ، فيكون خطاب «لا تنقض» يفيد، كما يفيد بقاء ما وجب سابقاً، كما سبقنا إلى ذلك صاحب الكفاية في حاشيته^(١).

وكيف كان، فما ذكرناه أوّلاً في عنوان المسألة - من حكم العقل بلزوم الاحتياط، من حيث اعتبار العنوان في المأمور به من كونه الصحيح، أو ذا مصلحة، أو اعتبار شيء - عُلِمَ أنّه الغرض من المأمور به، كما لو أمر بمعجون، وعلم أنّ الغرض منه إسهاّل الصفراء، فلا يجدي في رفعه أصالة عدم جزئية ما شكّ في جزئيته بمعنى عدم اعتباره جزءاً، كما اعتبر غيره من الأجزاء وحكم عليه.

فإنّ أصالة عدم الجزئية بهذا المعنى، وإن كانت من الأصول الموضوعيّة التي لها مرتبة الورد بالنسبة إلى الأصول الحكميّة كالأدلة، لكن لا مجرى لها لحكم العقل بلزوم الأكثر من حيث اعتبار العنوان المزبور.

كيف لا، ولا شكّ في اعتباره حتّى يكون مجرى للأصل المذكور، فلا يجدي في إثبات كون الماهيّة المأمور بها هي الأقلّ، كما عن

(١) درر الفوائد للمحقّق الآخوند: ٢٥٠.

الشيخ رحمته ^(١)؛ استناداً إلى أن تعيين الماهية في الأقل يحتاج إلى جنس وجودي، وهو الأجزاء المعلومة الثابتة بالفرض، وفصلٍ عديمي، وهو عدم جزئية غيرها الثابت بالأصل.

وإنما يجدي لولم يُعتبر العنوان المزبور في المأمور به، أو من قبيل الغرض من المأمور به، الذي قد عُلِمَ اعتباره في المقام كما تقدّم. هذا، مضافاً إلى ما يُقال ^(٢) في قدح التعويل على الأصل المزبور: من أن جزئية الشيء مرجعها إلى ملاحظة المركب منه ومن الباقي شيئاً واحداً، وجعلها جعلاً واحداً.

كما أن عدم جزئيته راجعٌ إلى جعل غيره من الأجزاء جعلاً واحداً، فجزئية الشيء وكلية المركب المشتمل عليه مجموعٌ بجعل واحدٍ، فالشك في جزئية الشيء شكٌ في كلية الأكثر، ونفي جزئية الشيء نفيٌ لكلية الأكثر، فإثبات كلية الأقل بنفي كلية الأكثر إثباتٌ لأحد الضدين بنفي الآخر، وليس أولى من إثبات كلية الأكثر بنفي كلية الأقل، كما عن الشيخ رحمته، بعد زعمه تعيين الماهية في الأقل بجنس وجودي وفصلٍ عديمي.

ولا يجدي ما يُقال ^(٣) من أنه: بناءً على هذا الزعم ليس الملحوظ إثبات كلية الأقل، الذي لا يكون إلا بنفي كلية الأكثر، حتى يُقال:

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٢٣٧.

(٢) ذكره الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول: ٢/ ٣٣٨.

(٣) ذكره الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول: ٢/ ٣٣٨.

إنّ هذا ليس أولى من العكس.

بل الملحوظ تعيينُ المطلوب في الأقلّ بأمرٍ وجوديٍّ وأمرٍ عدميٍّ اقتضاه الأصل، وهذا ممّا لم يرد عليه أنّه ليس أولى من العكس، كما لا يخفى لما قد علّم من اعتبار العنوان في المأمور به، فتدبّر.

هذا كلّه فيما لو لم يكن في المسألة نصٌّ معتبر، كاستعاذة قبل القراءة في الركعة الأولى، وشكّ في الوجوب.

والألو كان الشكّ في الجزئية ناشئاً من إجمال الدليل، بمعنى علّق الوجوب فيه بلفظٍ عرفيٍّ في معناه إجمال، كظاهر البدن، حيث يجب غسله؛ إذ يشكّ في أنّ باطن الإذن أو عُكْنَةُ البطن - أي: الطي الذي في البطن من السمن - هل هو من الظاهر، أو من الباطن، أو علّق الوجوب فيه بلفظٍ عباديٍّ، معناه الشرعيّ مجملٌ كالصلاة وأمثالها، بناءً على وضعها للماهية الصحيحة، أعني: الجامعة لجميع الأجزاء الواقعية؟ والأقوى هنا أيضاً جريان أصالة الاشتغال دون البراءة؛ لما أسلفناه في المسألة السابقة حرفاً حرفاً، بل ربّما يتخيّل جريان قاعدة الاشتغال هنا، وإن جرت أصالة البراءة في تلك المسألة؛ لفقد الخطاب التفصيليّ المتعلّق بالأمر المجمل فيها، ووجوده هنا.

ولذا قرّعوا على القول بوضع الألفاظ للصحيح - كما هو المشهور^(١) - وجوب الاحتياط في أجزاء العبادات، وعدم جواز إجراء أصالة البراءة فيها.

(١) فرائد الأصول: ٣٤٠/٢.

لكنَّ التخيّل ممنوعٌ؛ لما حقّقناه في تلك المسألة، لا لما عن الشيخ رحمته في المقام من قوله: «وفيه: أنّ وجوب الاحتياط في المجمل المردّد بين الأقلّ والأكثر ممنوعٌ...»^(١)، إلى آخره؛ إذ ما حقّقنا يزيّفه لا محالة.

هذا، وما جعله الحاصل في وجوب ذلك التخيّل - من قوله: «والحاصل: أنّ مناط وجوب الاحتياط عدمُ جريان أدلّة البراءة في واحدٍ معيّنٍ من المحتملين، أي كالمبتابين، كالظهر والجمعة؛ لمعارضته بجريانها في المحتمل الآخر، حتّى تخرج المسألة بذلك عن مورد البراءة».

إلى قوله: «وإذا فقد المناط المذكور، وأمکن البراءة...»^(٢)، إلى آخره - فقد علّم كون المناط ليس مجردّ ما ذكر، بل حكم العقل لما حقّقناه على النحو الذي ذكرناه في المتباينين.

ومن أجل ذلك لا يرد الإيراد الذي أبداه الشيخ رحمته بقوله بعد ذلك: «فإن قلت: إذا كان متعلّق الخطاب مجملاً، فقد تنجّز التكليف بمراد الشارع من اللفظ، فيجب القطع بالإتيان بمراده، واستحقّ العقاب على تركه، مع وصف كونه مجملاً، وعدم القناعة باحتمال تحصيل المراد، واحتمال الخروج عن استحقاق العقاب»^(٣).

وأما جواب الشيخ رحمته عن ذلك الإيراد بقوله: «قلت: التكليف ليس متعلّقاً بمفهوم المراد من اللفظ ومدلوله، حتّى يكون من

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٣٤٠.

(٢) فرائد الأصول: ٢/ ٣٤٠.

(٣) فرائد الأصول: ٢/ ٣٤١.

قبيل التكليف بالمفهوم المبيّن المشتبه مصداقه بين أمرين، حتّى يجب الاحتياط فيه، ولو كان المصداق مردّدًا بين الأقلّ والأكثر؛ نظرًا إلى وجوب القطع بحصول المفهوم المعيّن المطلوب من العبد - كالشهر الهلاليّ الواجب صومه، وهو ما بين الهلالين، فشكّ في كونه ناقصًا أو تامًّا - وإنّما هو متعلّق بمصداق المراد والمدلول؛ لأنّ الموضوع له اللفظ والمستعمل فيه...»^(١)، إلى آخره.

فهو: غير معقولٍ دفعه للإيراد، فإنّ ما وضع له اللفظ في الشهر الهلاليّ، وفي ما نحن فيه، ليس إلّا المعنى الذي يدلّ عليه اللفظ، وهو مردّد بين الناقص جزئًا، وبين غير الناقص.

كيف لا، وكون الشهر الهلاليّ هو الزمان الواقع بين الهلالين لا يقضي بتجرّده عن الإجمال، وإلّا لما تردّد مصداقه بين الناقص وغيره. والصلاة مدلولها الموضوع له لفظها هو الأفعال والأقوال التي هي ما بين الأقلّ والأكثر، فالفرق بين الأمرين ما هو إلّا صرف ادّعاء، كما لا يخفى على من تدبّر.

ولعلّ قوله: «فافهم»^(٢)، في آخر كلامه إشارة إلى هذا، كما سبقنا إلى ذلك بعض المحشّين^(٣).

لكنّه بعيد جدًّا، كما يؤيّد ذلك ما صدر منه بعد ذلك، بعد إirاده

(١) فرائد الأصول: ٣٤١ / ٢.

(٢) فرائد الأصول: ٣٤١ / ٢.

(٣) هو السيّد محمّد باقر الطباطبائيّ اليزديّ في وسيلة الوسائل: ٢٤٥.

على الثمرة التي ذكرت للقول بوضع لفظ العبادة للأعم من الصحيح والفساد من قوله: «نعم، هنا توهم نظير ما ذكرناه سابقاً من الخلط بين المفهوم والمصدق...»^(١)، إلى آخره، كما لا يخفى.

وكيف كان، فذاك الذي صدر منه - الذي بزعمه أنه توهم، جوابه عنه: «بأن الصلاة لم تقيّد بمفهوم الصحيحة، وهو الجامع لجميع الأجزاء، وإنما قيّدت بما عُلِمَ اعتباره من الأدلة الخارجية...»^(٢)، إلى آخره - يوجبُ لا محالة الخروج عما هو محلّ الكلام والنزاع - أعني: ما كان المعنى مجملاً غير مبيّن - بداهة أن ما عُلِمَ من الأدلة اعتباره خصوص القليل، فلا وجه حينئذٍ لترديد المعنى بين القليل والأكثر قطعاً، فتدبّر جيّداً، فإنه متينٌ جداً.

ثم لا يخفى: أن ما أورده على الثمرة التي جعلت للقول بالوضع للأعم^(٣) - من أن جواز إجراء أصل البراءة إنما يتّجه حيث لا يكون الجزء من الأجزاء المقومة، وإلا كان الشك فيه شكاً في الصدق، أي صدق اسم الصلاة - هو لا يكون متّجهاً حقيقة؛ بداهة أن الموضوع له وهو الأعم، غير عري عن الصدق عليه أصلاً، وإلا لم يكن موضوعاً له قطعاً.

كما أن ما ذكره بعد ذلك بأسطر - من قوله: «إذا عرفت أن ألفاظ

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٣٤٤.

(٢) فرائد الأصول: ٢/ ٣٤٥.

(٣) فرائد الأصول: ٢/ ٣٤٣.

العبادات على القول بوضعها للأعم، كغيرها من المطلقات، كان لها حكمها، ومن المعلوم أن المطلق ليس يجوز دائماً التمسك به بإطلاقه، بل له شروط...»^(١)، إلى آخره - لا يتجه أصلاً بالنسبة إلى المطلق بلحاظ وصفه العنوائي.

كيف لا، وما ذكر من الشروط إنما هي شروط لصيرورة الإطلاق وتحققه، لا شروط للتمسك بالمطلق بإطلاقه بلا ريب، البتة، هذا كله فيما لو كان النص مجملاً.

وأما لو كان الشك في الجزئية، من حيث تعارض النصين الواردين فيها وفي عدمها، كما لو ورد نص في جزئية السورة، وآخر في عدم جزئيتها، ففيما إذا لم يكن إطلاق معتبراً للأمر بالصلاة بقول مطلق، وقلنا بأن حكم المتكافئين هو التساقط، والرجوع إلى الأصل المؤسس في ما لا نص فيه، أو ما هو مجمل، فما قلناه فيها، فهو جارٍ هنا.

المسألة
الثالثة: لو
تعارض نصان
متكافئان في
جزئية شيء
لشيء وعدمها

وإذا لم نقل بالتساقط، بل قلنا بالتخير، كما هو الظاهر؛ لأخباره التي هي حكمة على الأصول العملية في المسألة الفرعية، من حيث إن مؤداهما بيان حجية أحد المتعارضين، فلا ريب في أن هذا الفرض خارج عن موضوع المسألة؛ إذ هي كأمثالها مفروضة، فيما إذا لم يكن هناك دليل اجتهادي.

ومفاد أخبار التخير يقضي بوجوده، فلا تكون مجرى للأصول.

وأما لو كان للأمر بالصلاة إطلاق معتبر، فأيضاً بل قطعاً لا ريب

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٢٤٦.

في كون هذا الفرض خارجاً عن موضوع المسألة.

كيف لا، والمتعارضان مع وجود المطلق ممنوعٌ تعارضهما، إذ موافقة أحدهما للمطلق الموجود مرجحٌ له، فيؤخذ به ويترك الآخر.

وزعم^(١) تحقق التعارض مع وجود المطلق، وأنه مرجحٌ لا مرجحٌ للموافق له من المتعارضين؛ نظراً إلى كون أصالة عدم التقييد تعبديةً، لا من باب الظهور النوعي.

فيه: أن أصالة عدم التقييد لما كانت من الأصول اللفظية التي اعتبارها عند العرف لم يكن إلا من باب الظهور، فلا وجه لجعلها كالأصول العملية في الرجوع إليها عند فقد الدليل.

مع أن كون المطلق مرجعاً يلزمه بالأخرة كونه مرجحاً للموافق له لا محالة، بلا ريب لمن تدبر.

وحيث، فما عن الشيخ رحمته من احتمال كونه مرجعاً لا مرجحاً؛ استناداً إلى ذلك النظر، فكما ترى.

كما أن ما عنه بعد ذلك بأسطر - من قوله: «ولكن الإنصاف: أن أخبار التخيير حاکمةٌ على هذا الأصل، أي: أصالة الإطلاق، وإن كان جارياً في المسألة الأصولية»^(٢) - غير متجه؛ لظهور اختصاص تلك الأخبار بصورة عدم وجود الدليل الشرعي في تلك الواقعة،

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٢٤٩.

(٢) فرائد الأصول: ٢/ ٣٥٠.

والمفروض وجوده هنا بسبب أصالة عدم التقييد، وإن لم يكن مضمونها حكماً عملياً صرفاً؛ إذ يكفي كون مفادها ما يترتب عليه حكم عملي.

هذا، مضافاً إلى ما تقدّم من منع التعارض مع وجود المطلق على ما يقتضيه التحقيق، كما لا يخفى على مَنْ تدبّر، هذا.

وقد جعل الشيخ رحمته مسألة رابعة^(١)، وهي: ما لو شك في جزئية شيءٍ للمأمور به من جهة الشبهة في الموضوع الخارجي، كما إذا أمر بمفهوم مبينٍ مردّدٍ مصداقه بين الأقل والأكثر، كما إذا وجب صوم شهر هلائي - وهو ما بين الهلالين - فشك في أنّه ثلاثون أو ناقص.

المسألة الرابعة:
الشك في جزئية
شيء من جهة
اشتباه الموضوع

ومثل: ما أمر بالطهور لأجل الصلاة - أعني: الفعل الرفع للحدث أو المييح للصلاة - فشك في جزئية شيءٍ للوضوء أو الغسل الرافعين للحدث.

وذكر رحمته: «أنّ اللازم هنا الاحتياط؛ لأنّ المفروض تنجز التكليف بمفهوم مبينٍ معلومٍ تفصيلاً، وإنما الشك في تحقّقه بالأقلّ، فمقتضى أصالة عدم تحقّقه وبقاء الاشتغال: عدم الاكتفاء به، ولزوم الإتيان بالأكثر»^(٢).

إلى أن قال: «والفارق بين ما نحن فيه، وبين الشبهة الحكمية من المسائل المتقدمة التي حكمنا فيها بالبراءة هو: أنّ نفس التكليف فيها

(١) فرائد الأصول: ٣٥٢/٢.

(٢) فرائد الأصول: ٣٥٢/٢.

مردّد بين اختصاصه بالمعلوم وجوبه تفصيلاً وبين تعلّقه بالمشكوك». إلى أن قال: «وأما ما نحن فيه، فمتعلّق التكليف فيه مبيّن معيّن معلومٌ تفصيلاً، لا تصرّف للعقل والنقل فيه، وإنّما الشكّ في تحقّقه في الخارج بإتيان الأجزاء المعلومّة...»^(١)، إلى آخره.

ولا يخفى عليك ما فيه؛ لما تقدّم منّا في المسألة الثانية من: أن لا فارق بين مدلول الشهر الهلاليّ، ومدلول الصلاة، وأنّ كلّاً منهما مبيّن في الجملة، لا من جميع الجهات، وإلاّ لما تردّد مصداقه بين أمرين، وكذا الحال في الطهور.

وحيثّذ، فما حكم به هنا من لزوم الاحتياط؛ استناداً إلى أصالة عدم تحقّق ما كُلف به وبقاء الاشتغال، فهو لازمٌ فيما حكم فيه بالبراءة من المسائل المتقدّمة.

كيف لا، والشكّ في المحصل، وفي تحقّق ما كُلف به بالإتيان بالأقلّ، حاصلٌ في كلا المقامين، بلا ريب.

كما لا ريب في تحقّق الانحلال إلى معلوم التكليف به تفصيلاً - أعني: الأقلّ - وإلى مشكوك وهو الزائد عليه فيها أيضاً، بناءً على ما هو عليه من الانحلال، الذي لم يتّجه عليه ما عن الكفاية^(٢) من استلزامه المحال؛ استناداً إلى توقّف لزوم الأقلّ فعلاً - لنفسه أو

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٣٥٢ - ٣٥٣.

(٢) كفاية الأصول: ٢/ ١٧٢.

لغيره - على تنجّز التكليف مطلقاً، ولو كان متعلّقاً بالأكثر.

وأن لزومه الفعليّ على هذا النحو من التوقّف لو كان مستلزماً لعدم تنجّز التكليف - إلا إذا كان متعلّقاً بالأقلّ - كان خلفاً، فإنّ التوقّف على ذلك النحو ممنوع، بل المتوقّف عليه تنجّز التكليف مردّداً بين الأقلّ والأكثر.

وحينئذٍ، فاستلزام لزوم الأقلّ المعلوم - أي: على أيّ تقدير - من التريد، عدم تنجّز التكليف بالأكثر، لا يوجب خلفاً.

كما لم يتّجه عليه ما عن الكفاية أيضاً - من: «أنّه يلزم من وجود الانحلال عدمه، لاستلزامه عدم تنجّز التكليف على كلّ حال، المستلزم لعدم لزوم الأقلّ مطلقاً، المستلزم لعدم الانحلال، وما يلزم من وجوده عدمه محال»^(١) - وذلك لأنّ استلزام عدم تنجّز التكليف على كلّ حال - أي: ولو كان متعلّقاً بالأكثر، لعدم لزوم الأقلّ مطلقاً - مبنيّ على توقّف لزوم الأقلّ كذلك على تنجّز التكليف مطلقاً، وقد علّم منعه بلا ريب فتدبّر، هذا كلّه فيما لو كان الجزء جزءاً خارجيّاً.

وأما لو كان ذهنيّاً - أعني: القيد - فهو على قسمين:

إذ القيد إمّا مُنتزَع من أمرٍ خارجيٍّ مغاير للمأمور به في الوجود، كرفع الحدث المنتزَع من الوضوء، فيكون مرجع اعتباره إلى إيجاب ذلك المنتزَع منه.

(١) كفاية الأصول: ١٧٢/٢.

الشك في كون الشيء قيداً للمأمور به

وإما خصوصية متّحدة في الوجود مع المأمور به، كـ «المؤمنة» بالنسبة إلى «الرقبة».

والذي يقتضيه التحقيق: أن لا يفرّق بينهما، وبين الشكّ في الجزء الخارجي، بل ما حقّقناه فيه جارٍ فيها؛ لما استندنا إليه هناك.

وأما ما يفرّق بينهما: «بالحاق الأوّل بالشكّ في الجزئية دون الثاني؛ نظرًا إلى جريان العقل والنقل الدالّين على عدم المؤاخذه على ما لم يُعلم من الشارع المؤاخذه عليه في الأوّل...»^(١)، إلى آخر ما ذكر في الرسائل.

ففيه: منعُ الجريان، بعد منعه في الشكّ في الجزء الخارجي على ما حقّقناه فيه، وإلا فالجريان - أي: جريان العقل والنقل - في كليهما.

وكونُ: «الآتي بالرقبة الكافرة لم يأت في الخارج بما هو معلومٌ له تفصيلًا، حتّى يكون معذورًا في الزائد المجهول، بل هو تاركٌ للمأمور به رأسًا»^(٢)، كما في الرسائل.

فيه: أن الحكم بكونه تاركًا للمأمور به رأسًا، لا يتمّ إلا مع فرض العلم باعتبار القيد، وهو خروجٌ عمّا هو محلُّ الكلام من الشكّ في اعتباره.

مع أنّ المطلق ما لم يُحرّز تقييده ظاهرٌ في إطلاقه، الذي يقضي بأنّ الآتي بالرقبة الغير المؤمنة قد أتى في الخارج بما هو معلومٌ، بلا فرق بين قسَمي القيد، كما لا يخفى على مَنْ تدبّر.

(١) فرائد الأصول: ٣٥٤ / ٢.

(٢) فرائد الأصول: ٣٥٥ / ٢.

وحينئذٍ، فما صدر من الشيخ قُدس سرّه عقيب ذلك - من قوله: «وبالجملة: فالطلق والمقيّد من قبيل المتباينين، لا الأقلّ والأكثر»^(١) - فهو في غير محلّه، وإن كان في خصوص القسم الثاني من قسمي القيد و متمحّضاً لبيان وجه الفرق بينهما بلا اختياره له.

كما ينبئ بذلك تحقيقه الآتي بعد ذلك، الذي أبداه بعد نقل ما عن المحقّق القمّيّ قُدس سرّه في باب المطلق والمقيّد^(٢)، ممّا يتعلّق بالمقام، حيث قال: «ولكنّ الإنصاف: عدمُ خلوّ المذكور عن النظر...»^(٣)، إلى آخره. وهو: كما قال من الإنصاف، لكن بالنسبة إلى تزييف ما زعمه القمّيّ قُدس سرّه بأنّه لا ينطبق على ما ذكره - أي: القمّيّ - في باب البراءة والاحتياط من إجراء البراءة حتّى في المتباينين، فضلاً عن غيرهما.

وأما بالنسبة إلى ما اختاره في المقام من نفي القيود المشكوكة للمأمور به بأدلة البراءة، فتحقيقنا يأباه، كما لا يخفى على مَنْ تدبّر.

ومن تحقيقنا عند التدبّر به يظهر لك: الحكم فيما لو دار الأمر بين دوران الأمر بين التعيين والتخيير التعيين والتخيير، كما لو دار الواجب في كفارة رمضان بين خصوص العتق للقادر عليه، وبين إحدى الخصال الثلاث، فإنّه لا مجال للقول بالبراءة عن لزوم المعين، مع أنّ جريان أدلّتها فيه معارض بجريانها في الواحد المخير.

(١) فرائد الأصول: ٣٥٥/٢.

(٢) القوانين المحكمة: ١٨٤/٢.

(٣) فرائد الأصول: ٣٥٦/٢.

وكون^(١) الإلزام بخصوص أحدهما كلفة زائدة على الإلزام بأحدهما في الجملة، وضيقاً على المكلف، وأنه ما لم يعلم بتلك الكلفة ولا بذلك الضيق، هو موضوعه عنه بحكم: «مَا حَبَّبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ»^(٢)، وفي سعة من ذلك الضيق بحكم: «النَّاسُ فِي سَعَةٍ مِمَّا لَمْ يَعْلَمُوا»^(٣).

لا ريب في أنه غير مجدي، كيف لا، وإحراز المصلحة الخاصة المعتبرة في المأمور به والمسقط للتكليف يقيناً لا تحقق له بسوى إيجاد المعين. مع أن وجوب الواحد المردد بين المعين والمخير فيه لما كان معلوماً، فلا يكون موضوعاً عنه، ولا في سعة من جهته.

ومن هنا قال الشيخ رحمته في المقام - مع قوله بالبراءة فيما لو دار الأمر بين الجزئية وعدمها، أو بين القيد وعدمه - : «إِنَّ الْمَسْأَلَةَ فِي غَايَةِ الْإِشْكَالِ؛ لِعَدَمِ الْجُزْمِ بِاسْتِقْلَالِ الْعَقْلِ بِالْبَرَاءَةِ عَنِ التَّعْيِينِ بَعْدَ الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ، وَعَدَمِ كَوْنِ التَّعْيِينِ الْمَشْكُوكِ فِيهِ أَمْرًا خَارِجًا عَنِ الْمَكْلَفِ بِهِ». إلى أن قال: «فَلَعَلَّ الْحُكْمَ بِوُجُوبِ الْإِحْتِيَاظِ، وَإِلْحَاقِهِ بِالْمُتَبَايِنِينَ، لَا يَخْلُو عَنْ قُوَّةٍ»^(٤)، انتهى.

هذا، ولا يخفى أن هذا القول والحكم منه هنا جارٍ في الموارد التي حكم فيها بالبراءة؛ لتحقيق المنشأ فيها، بلا ريب لمن تأمل.

(١) فرائد الأصول: ٣٥٨/٢.

(٢) الكافي: ١/١٦٤، باب حجج الله، ح ٣، التوحيد للشيخ الصدوق: ٤١٣/٩ ح.

(٣) عوالي اللآلي: ١/٤٢٤، ح ١٠٩.

(٤) فرائد الأصول: ٣٥٨/٢.

بقيت أمور ينبغي التنبيه عليها:

تنبيهات

الأمر الأول: إن ما ثبت جزئيته، قد ذكر الشيخ رحمته في رسائله أن: «هل الأصل يقتضي بطلان المركب بنقصه سهواً، كما يبطل بنقصه عمداً، وإلا لم يكن جزءاً؟»^(١)، فجعل مسائل ثلاث:

المسألة الأولى: بطلان العبادة بتركه سهواً.

وذكر: أن الأقوى فيها: أصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهواً، ما لم يقدّم دليل عام أو خاص على الصحة، مستدلاً على ذلك بأن ما كان جزءاً في حال العمد كان جزءاً في حال الغفلة، إلى آخر ما ذكر^(٢).

ولا يخفى أن غاية ما يقال في تنقيح ما ذكر في المقام هو أن يقال: إن ما ثبت جزئيته في الجملة - أي: مجرد كونه جزءاً - الأصل الأولي فيه - مع قطع النظر عما تقتضيه الأدلة الدالة على بيان كيفية جزئية الأجزاء واختلافها - بطلان العبادة بنقصه سهواً، بناءً على أن الأصل فيما لو تردد كونه جزءاً، بين كونه واقعياً أو علمياً أنه واقعي، فالمركب ينتفي بانتفاء جزئه، ولم يكن حينئذٍ الفاقد له موافقاً للمأمور به، كما ينبئ بذلك قوله: «أما عموم جزئيته لحال الغفلة، فلائ الغفلة لا توجب...»^(٣)، إلى آخره.

ولا يخفى أن الموافق لرأيه من الأخذ بالمتيقن، فيما تقدّم ونفي ما

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٢٦١.

(٢) فرائد الأصول: ٢/ ٣٦٣.

(٣) فرائد الأصول: ٢/ ٣٦٣.

عداه بالأصل، القول بعدم البطلان؛ إذ المتيقن كونه علمياً على كل حال، كما هو واضح، فلا بدّ له ثُبُوتٌ حينئذٍ من القول بعدم البطلان الذي هو الموافق لرأيه من الأخذ بالمتيقن، ونفي ما عداه بالأصل، فيها تقدّم؛ لما ذكرنا.

كما يرشد إلى ذلك ما تكفّله قوله: «وحيئنذٍ، فمرجع الشكّ إلى الشكّ في الجزئية حال النسيان، فيرجع فيها إلى البراءة أو الاحتياط على الخلاف»^(١).

وأما جوابه ثُبُوتٌ عن الإيراد بقوله: «إن أريد بعدم جزئية ما ثبت جزئيته في الجملة في حقّ الناسي إيجاب العبادة الخالية عن ذلك الجزء عليه، فهو غير قابلٍ لتوجيه الخطاب إليه بالنسبة إلى المغفول عنه إيجاباً وإسقاطاً»^(٢).

ففيه: أن إيجاب العبادة الخالية عن ذلك الجزء عليه بالنسبة إليها نفسها هو محطّ الكلام، ولا ريب في كونه قابلاً لتوجيه الخطاب إلى الناسي، لا إيجابها على نحو توجيه الخطاب إلى الناسي بإسقاط المغفول عنه، مع كونه ناسياً، حتّى يُقال: بأنّه غير قابلٍ.

كيف لا، والأمر المتوجّه نحوه الأمر بما عدا المنسي، كما انكشف ذلك فيما حكم الشارعُ بصحة الصلاة المنسي في بعض الأجزاء، وأتمّها قد تمت ولا تُعاد، فجوابه ثُبُوتٌ بما ذكر غير متّجه.

(١) فرائد الأصول: ٢ / ٣٦٤.

(٢) فرائد الأصول ٢ / ٣٦٤.

وكذا جوابه بقوله: «وإن أُريد بعدم الجزئية إمضاء الخالي عن ذلك الجزء من الناسي بدلاً عن العبادة الواقعية...»^(١)، إلى آخره.

فإن إمضاء الخالي واكتفاء الشارع به، ليس إلا من حيث عدم اعتباره جزءاً حال النسيان؛ إذ هو لازمٌ لعدم هذا الاعتبار، فيكون المراد اللازم بلحاظ ملزومه، فاللازم وإن لم تجر فيه أدلة البراءة بحد ذاته، لكنّها جارية بالنظر إلى ملزومه.

هذا، مع أنّه لا يبعد كون الاكتفاء يؤول بالأخيرة إلى عدم اعتبار الجزء جزءاً حال النسيان.

كيف لا، ولو كان اعتباره جزءاً محققاً حال النسيان، لما صحّ الاكتفاء، البتّة.

هذا كلّه، مع أنّ دليل الجزء قد يكون من قبيل التكليف، وهو - لاختصاصه بغير الغافل - لا يقيّد إطلاق الأمر بالكلّ إلا بقدر مورده، وهو غير الغافل، فإطلاق الأمر بالكلّ - المقتضي لعدم جزئية هذا الجزء له بالنسبة إلى الغافل - بحاله.

وأما جواب الشيخ قده عن هذا بما له خاصّة دخل به من: «أنّ التكليف إن كان غيريّاً، فهو كاشفٌ عن كون متعلّقه جزءاً؛ لأنّ الأمر الغيريّ إنّما يتعلّق بالمقدّمة، وانتفاؤه بالنسبة إلى الغافل لا يدلّ على نفي جزئيّته في حقّه؛ لأنّ الجزئية غيرٌ مسبّبة عنه، بل هو مسبّب عنها»^(٢).

(١) فرائد الأصول: ٣٦٤ / ٢.

(٢) فرائد الأصول: ٣٦٦ / ٢.

ففيه: أن الأمر الغيري وإن كان مسبباً عن الجزئية، لكن انتفاء المسبب يوجب لا محالة انتفاء سببه، البتة.

ومما ذكرنا وحققنا ظهر لك: أن في المقام أمراً بما أتى به الناسي، لا كما تخيل الشيخ رحمته من أنه: «ليس فيه أمر بما أتى به الناسي أصلاً»^(١).

وما فقد من الالتفات إلى أنه ناسٍ عن الجزء لا يقدح؛ وإن كان الالتفات لا بد منه في التكليف؛ إذ فقدته ليس بالنسبة إلى تكليفه، حتى يُقال^(٢): باحتياج التكليف إليه.

كيف لا، وفقدته بالنسبة إلى حالة نفسه الواقعية لا الظاهرية التي أُنيط تكليفه بها.

وحيثُذ، فالمسألة من مسألة اقتضاء الأمر للإجزاء، لا أنها ليست منها، كما تخيل الشيخ رحمته^(٣)، فتدبر جيداً فإنه متينٌ.

هذا كله فيما يقتضيه التحقيق على رأي الشيخ رحمته، فيما شك في جزئيته.

والرأي المختار عند الشك في الجزئية وأما على المختار، فالأصل الأولي - مع قطع النظر عما تقتضيه الأدلة الدالة على بيان كيفية الأجزاء واختلافها - بطلانُ العبادة بترك الجزء سهواً؛ بداهة عدم إحراز عنوانها من الصحة وغيرها بفقد ذلك الجزء من المأتي به حال السهو، وعليه فلا تحرز مسقطيته للأمر بالعبادة.

(١) فرائد الأصول: ٢ / ٣٦٥.

(٢) القائل هو الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول: ٢ / ٣٦٥.

(٣) فرائد الأصول: ٢ / ٣٦٥.

لا يُقال^(١): إنّ الأصل الأوّليّ، وإن كان كما ذكرت، إلّا أنّ هنا أصلاً ثانوياً يقتضي إمضاء ما يفعله الناسي خالياً عن الجزء المنسيّ والاكتفاء به، وهو المستفاد من النبويّ - أعني: قوله ﷺ: «رفع عن أمّتي تسعة الخطأ والنسيان»^(٢) - بناءً على أنّ المرفوع ليس خصوص المؤاخذه، بل جميع الآثار الشرعيّة المترتبة على الشيء المنسيّ.

مثلاً: لولا النسيان، فيرفع فساد العبادة، ووجوب الإعادة بترك السورة مثلاً، نسياناً.

لأنّا نقول: إنّ المرفوع لا يتّجه كونه جميع الآثار الشرعيّة، كيف لا، ولا سبيل إلى القول برفعها كما حقّقنا ذلك، بل المتّجه كون المرفوع المؤاخذه، بل عن الشيخ تبارك وتعالى في رسائله^(٣): أن لو سلّم إرادة رفع جميع الآثار، فليست جزئية السورة من الأحكام المجعولة لها شرعاً، بل هي ككليّة الكلّ من الأمور الانتزاعيّة، وإنّما المجعول الشرعيّ وجوب الكلّ، والوجوب مرتفعٌ حال النسيان بحكم الرواية النبويّة، وأنّ وجوب الإعادة، وإن كان قابلاً للجعل والرفع، لكنّه لم يترتب على ترك السورة، بل هو مترتبٌ على الأمر الأوّل.

إلّا أنّ الإنصاف: أن لو سلّم إرادة رفع جميع الآثار من النبويّ، فلا مناص عن القول بكون المستفاد منه أصلاً ثانوياً يقتضي إمضاء ما فعله الناسي، لو خّلينا ونفس النبويّ.

(١) ذكره الشيخ الأنصاريّ في فرائد الأصول: ٢/ ٣٦٦ - ٣٦٧.

(٢) الخصال: ٤١٧، باب التسعة.

(٣) فرائد الأصول: ٢/ ٣٦٧.

أما أولاً: فلأن وجوب الكل - الذي لا ريب في كونه مجموعاً شرعياً - لما كان عبارة عن وجوب أجزاء قد ضُم بعضها إلى بعض، فلا جرم أن وجوب كل منهما غير عري عن الجعل، فهو قابل للرفع.

وثانياً: فلأن المنسي لم يكن إلا خصوص جزء، فلا وجه للحكم برفع الكل؛ إذ مفاد الرواية رفع حكم خصوص ما نسي.

وثالثاً: فلأنه لو فرض رفع وجوب الكل حال النسيان، فهو رفع للأمر به.

وحينئذٍ، فلا بقاء للأمر الأول، حتى يُقال: «بكون وجوب الإعادة بعد التذكّر مترتباً على الأول، لا على ترك السورة»^(١).

هذا كله، مع أن جزئية الشيء لما كانت عند التحقيق ليست إلا عبارة عن اعتباره، مع اعتبار غيره من أجزاء المركب، فلا جرم أنها لم تكن من الأمور الانتزاعية، بل هي غير عريّة عن الجعل والاعتبار.

وعليه لم تكن جزئية السورة - مثلاً - من الآثار الغير الشرعية.

ولئن سلّم كونها منها، وأن الجزئية أمر عقلي، فلا يقدح في الرواية، حيث لا يكون الرفع فيها إلا بالنظر إلى ما يترتب عليه من الأثر الشرعي؛ لعدم إمكان رفع لزوم اللزوم للزومه، كترك الجزء لنسيانه.

مضافاً إلى ذلك: أن الأحكام الوضعية، كالجزئية والشرطية لو لم نقل

(١) القائل هو الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول: ٣٦٧/٢.

بكونها مجعولة على نحو الاستقلال، فهي لما كانت مما تنالها يد التصرف من الشارع، ولو بواسطة ما يُتزع عنها من الأحكام التكليفية رفعاً ووضعاً، صحّ أن يتعلّق بها الرفع والوضع تبعاً، كما سبقنا إلى ذلك بعض المشايخ في حاشيته^(١)، فتدبّر جيّداً.

ومن أجل ذلك الذي حقّقناه بناءً على إرادة رفع جميع الآثار من النبويّ من كون المستفاد منه أصلاً ثانوياً، يقضي بكون جزئية السورة مثلاً مرتفعةً حال النسيان، بلا مانع من ذلك، فأصلُ العدم المستفاد منه ومن نحوه - كخبر الوضع - كأصل العدم المستفاد من الاستصحاب في نفي كلّ منهما ما يحتمل كونه جزءاً، بلا فرق بينهما في استفادة نفي الجزئية منهما.

وأما إثبات كون المأمور به هو الأقلّ، فقد يُقال: بالفرق بين الأصلين - أي: المستفاد من النبويّ، والمستفاد من الاستصحاب - بأنّ الأوّل يثبت كون المأمور به هو الأقلّ، وأنّ الثاني لا يثبت ذلك؛ لأنّه لازمٌ غير شرعيّ.

وقد نُسب ذلك إلى صاحب الفصول^(٢)، حيث ذكر في مسألة أصالة العدم في وجه الفرق: أنّ أصل العدم المستفاد من الاستصحاب يجري في نفي ما يحتمل اعتباره جزءاً أو شرطاً، لكنّه لا يصلح لتعيين الماهية كذلك، وأنّ أصل العدم المستفاد من أخبار

(١) هو المحقّق الآخوند في درر الفوائد: ٢٥٦.

(٢) الفصول الغروية: ٧ / ٢٣٢.

الوضع والرفع دائرته أوسع؛ لجريانه بمقتضى هذا الدليل في مطلق الأحكام الوضعيّة، حتّى الجزئية منها والشرطيّة.

ولا يخفى عليك ما في الفرق، فإنّ كون المأمور به هو الأقلّ لازماً غير شرعيّ يقضي بأنّ كلّاً من الأصليين غير صالح لإثباته، وأنّ لا اختصاص لنفي صلاحية الإثبات بخصوص أصل العدم المستفاد من الاستصحاب، هذا أوّلاً.

وثانياً: فلأنّ فرض دلالة أخبار الوضع والرفع على رفع الأحكام الوضعيّة التي يلزمها كون المأمور به هو الأقلّ، لا مانع منه في أخبار الاستصحاب، بعد كون أصل العدم المستفاد منه جارٍ في نفي ما يحتمل اعتباره شرطاً أو شرطاً باعترافه؛ بداهة كون النفي رفعاً للحكم الوضعي الذي يلزمه ذلك، فتدبّر جيّداً.

وحينئذٍ، فلا ريب في أنّ تزييف الأصل الثانويّ، بما عن الشيخ في رسائله - من قوله: «قلت: بعد تسليم إرادة رفع جميع الآثار: إنّ جزئية السورة...»^(١)، إلى آخره - غير متّجه.

وكيف كان، فالأصل الثاني والقاعدة الثانويّة المستفادة من الأخبار الخاصّة - كقوله ﷺ في مرسلة سفيان: «يسجد سجدي السهو في كلّ زيادة ونقيصة»^(٢)، وقوله ﷺ فيمن نسي الفاتحة: «أليس قد أتممت

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٣٦٧.

(٢) تهذيب الأحكام: ٢/ ١٥٥، الباب ٩، ح ٦٥، الاستبصار: ١/ ٣٦١، الباب

الركوع والسجود؟»^(١)، إلى غير ذلك - هو: ممّا لا كلام فيه البتّة، هذا كلّهُ في الكلام في الجزء.

وأما الكلام في الشرط، فالكلام في الجزء في الأصل الأوّل والثانويّ، بلا ريب.

في زيادة
الجزء عمداً

الثاني من الأمور: إنّ زيادة الجزء العمديّة، هل يُعتبر في صدقها قصد كونه من الأجزاء، أو لا يُعتبر؟ بحيث لو زاد صورة الجزء لا يقصدها، كما لو سجد للعزيمة في الصلاة لم يعد زيادة في الجزء.

وعلى كلّ، فهل تكون مبطلّة بقولٍ مطلق، أم لا؟

فهنا مقامان:

أما المقام الأوّل: فنقول: إنّ صدق الموضوع على معناه، لمّا كان منوطاً بوضعه له - الّذي هو متقدّم رتبة على استعماله فيه - فلا صحّة لأخذ ما يكون حال الاستعمال من القصد شرطاً في الصدق. مضافاً إلى أنّ المعنوّ بالانفراد - ولو بعدم انضمام شيء إليه - لا يبقى عنوانه بتكرّره، أو انضمام شيء إليه، وإن لم يقصد تكرّره الّذي هو في الحقيقة زيادة.

ومن هنا ورد في بعض الأخبار^(٢): أنّ السجود للعزيمة في الصلاة زيادةٌ في المكتوبة.

(١) الكافي: ٣/ ٣٤٨، باب السهو، ح ٣، تهذيب الأحكام: ٢/ ١٤٦، الباب ٩، ح ٢٨.

(٢) الكافي: ٣/ ٣١٨، باب عزائم السجود، ح ٦.

وحيثُ، فما عن الشيخ رحمته - من أنه: «يُشترط في صدق الزيادة: قصد كونه من الأجزاء»^(١) - فهو غير متّجه.

وأما المقام الثاني: فتحقيق الحال فيه أن نقول: إن مقتضى القاعدة الأوليّة في المأتيّ به من المشتمل على الزيادة الذي قصد الامتثال به، إن كان من حيث إنّه غير مأمور به، وأنّ ما أمر به - وهو ما عدا تلك الزيادة - لم يقصد به الامتثال، فلا ريب في بطلانه وفساده، بلا فرق بين أن تكون الزيادة بمعنى: أن يزيد المكلف جزءاً من أجزاء الصلاة بقصد كون الزائد جزءاً مستقلاً، كما لو اعتقد شرعاً، أو تشريعاً - أي: كالاعتقاد الحاصل لأكثر العوام عن تقصير بحيث لا يرتدعون - : أن الواجب في كلّ ركعة ركوعان كالسجود.

أو بمعنى أن يقصد كون الزائد والمزيد عليه جزءاً واحداً، كما لو اعتقد أن الواجب في الركوع ما ينطبق عليهما معاً.

أو بمعنى أن يأتي بالزائد بدلاً عن المزيد عليه، بعد رفع اليد عنه؛ ضرورة عدم تجرّد كلّ من تلك المعاني عن تلك الحيثيّة، وعدم اختصاص الأوّل منها بتلك الحيثيّة، وإن تحيّل الشيخ رحمته ^(٢).

وإن كان من حيث إنّ الشكّ في كون الزيادة مبطلّة مرجعه الشكّ في مانعيّة الزيادة، ومرجع الشكّ فيها إلى الشكّ في شرطية

(١) فرائد الأصول: ٣٧٠ / ٢.

(٢) فرائد الأصول: ٣٧٠ / ٢ - ٣٧١.

عدمها، كما عن الشيخ رحمته الله ^(١)، فلا ريب في البطلان في المقام، بلا فرق بين تلك الصور على ما هو المختار فيما لو شك في شرطيته من أن مقتضى الأصل فيه الاشتغال.

ولئن قلنا بما عليه الشيخ رحمته الله فيه، فلا مجال لأن نقول بما عليه رحمته الله في ما نحن فيه، من تخصيص أن مقتضى الأصل عدم بطلان العبادة في خصوص صورتين الأخيرتين؛ استناداً منه إلى ما ذكر من المرجعية؛ بداهة أن هذا المستند إليه غير عريّة منه الصورة الأولى البتّة.

هذا، مضافاً إلى أنه لا يلائم ما سيأتي منه بعد - في الفرق بين الشك في القاطعية والشك في مانعية الزيادة - من: «أن عدم الشيء في جميع آفات الصلاة قد يكون بنفسه من جملة الشروط، وأنه إذا وجد هذا الشيء آنأما، فقد انتفى الشرط، على وجه لا يمكن تداركه، فلا يتحقق المركب من هذه الجهة...» ^(٢)، إلى آخره.

وأما ما أورده صاحب الكفاية في حاشيته على ما بنى عليه الشيخ رحمته الله في الصورة الأولى من أنه: «يمكن أن يُقال بالصحة، حتى فيما إذا اعتقد تشريعاً إذا لم يلزم من ذلك عدم قصده؛ لامتنال الأمر بالعبادة وإطاعته بأن يكون مريداً لإطاعته بإتيان العبادة كيف ما كان، إلا أنه اعتقد أنها كذلك شرعاً أو تشريعاً، لا ما إذا لزم منه ذلك بأن لم يكن مريداً للامتنال، إلا على تقدير كون العبادة كما اعتقدها؛ وذلك لأن المفروض أن

(١) فرائد الأصول: ٣٧١ / ٢.

(٢) فرائد الأصول: ٣٧٤ / ٢.

الزيادة بنفسها ليست بمانعة، ومجرد اعتقاد الجزئية لا ينافي القربة وقصد الامتثال، ولا يُعتبر في صحّة العبادة أزيد من إتيان المأمور به بداعي التقرب والامتثال»^(١).

ففيه: أنّ اعتقاد الجزئية يقضي بمعلومية كون المأمور به المجموع، وأنّه الذي تعلّق به الأمر بحسب معتقده، فلا بدّ من أن يكون ما أتى به وقصد الامتثال والتقرب به ليس ما عدا تلك الزيادة؛ إذ لم يرَ للأمر تعلّقاً به، وما أمر به حقيقة وواقعاً خصوص ما عدا تلك الزيادة، وهو لم يأت به للأمر به، فلا امتثال ولا تقرب.

وصحّة العبادة منوطة بإتيانها بداعي التقرب والامتثال - أعني: خصوص الأمر المتعلّق بها - ولعلّه لهذا أمر في آخر حاشيته بالتأمل^(٢).

هذا، وقد يستدلّ على البطلان: بأنّ الزيادة تغييرٌ لهيئة العبادة الموظّفة، ولم يُعلم مشروعيتها - أي: ذلك التغيير - كما عُلِم مشروعية الهيئة التي قبلها، والأصل عدم المشروعية، فتكون الزيادة مبطلّة، أو أنّ محصله لما كان الزيادة موجبة مغايرة ذهاباً لمتعلّق الأمر الذي صار موظّفاً، من حيث تعلّق الأمر به مجرداً عنها، فلا جرم أن المشتغل عليها لا يسقط الأمر.

ولعلّه إلى ذلك يُنظر مَنْ احتجّ بأنّ الزيادة تغييرٌ لهيئة العبادة الموظّفة، فتكون مبطلّة، كالمحقّق في المعتبر^(٣).

(١) درر الفوائد للآخوند الخراساني: ٢٦٢.

(٢) درر الفوائد للآخوند الخراساني: ٢٦٢.

(٣) المعتبر: ٣٧٩/٢.

وحينئذٍ، فما عن الشيخ رحمته في رسائله - من: «وفيه نظر؛ لأنّه إن أُريد تغيير الهيئة المعتبرة في الصلاة، فالصغرى ممنوعة؛ لأنّ اعتبار الهيئة الحاصلة من عدم الزيادة أوّل الدعوى...»^(١)، إلى آخره - فهو ممّا لا يمسّ الاستدلال، على ما بيّناه بلا ريب.

وكيف كان، فهل يمكن الخروج عمّا تقتضيه القاعدة من البطلان بالاستصحاب صحّة الصلاة قبل عروض الزيادة إلى ما بعدها، أو لا يمكن التحقيق في المقام الثاني؟

الاستدلال
على الصحّة
باستصحاب
الصحّة

فإنّ صحّة الأجزاء السابقة - بحيث لو انضمّ إليها تمام ما يُعتبر في الكلّ حصل الكلّ البتّة - هي وإن كانت حقّاً لكنّها في المقام لم تكن كذلك؛ بداهة أن لو انضمّ إلى السابقة اللاحقة مع زيادة - كما هو المفروض - لا يصدق أنّه انضمّ إلى السابقة تمام ما يُعتبر في الكلّ؛ لاحتمال كون عدم الزيادة من الشرائط المعتبرة ولم يتحقّق، بل فرض الصدق بلحاظ أنّ المعتبر في الكلّ مطلقُ أجزائه، وإن اشتملت على الزيادة أوّل الدعوى^(٢).

وأما جواب الشيخ رحمته ^(٣) عن الاستصحاب بما حاصله: أنّ صحّة الصلاة مع صحّة تلك الأجزاء السابقة، بمعنى اجتماعها لما عداها من الأجزاء والشرائط الباقية، لا تثبت باستصحاب صحّة

(١) فرائد الأصول: ٣٧١ / ٢.

(٢) خبر: «فرض الصدق».

(٣) فرائد الأصول: ٣٧٣ / ٢.

تلك الأجزاء السابقة بتلك الحيثية.

فهو: لم يكن على أصله فيما شكّ في جزئيته أو شرطيته من البراءة، البتّة، وإنّما هو على أصلنا في ذلك من الاشتغال.

كما أنّ جوابه عمّا أورده - من قوله: «فإن قلت: فعلى ما ذكرت فلا يعرض البطلان...»، إلى آخره، بقوله: «قلت: نعم، ولا خير في التزام ذلك، ومعنى بطلانها...»^(١)، إلى آخره - للمتّجه، وإن أُريد من صحّة الأجزاء السابقة وقوعها مطابقة للأمر بها، فإنّ صحّتها بهذا المعنى مقيدةٌ بمقتضى النصوص، بما لم يعرض ناقض لها ومزِيلٌ كالحديث، فالناقض لم تكن ناقضيته لخصوص ضمّ تمام الباقي إليها، كما هو ظاهر جوابه.

ومن هنا: لم يكن قوله - بعد: «نعم، إنّ حكم الشارع على بعض الأشياء بكونه قاطعاً للصلاة، أو ناقضاً»^(٢)، إلى آخره - جواباً ثانياً، كما هو مفاده، فتدبّر.

هذا، ولا يخفى أنّ ما عقّب ذلك^(٣): من صحّة الاستصحاب في كلّ ما شكّ في قاطعية الوجود، حيث يكون الشكّ في القاطعية، وأنّ الشكّ في مانعية الزيادة ليس شكّاً في القاطعية؛ إذ عدم الزيادة من جملة الشروط، فإذا وجدت فقد انتفى الشرط.

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٣٧٣ - ٣٧٤.

(٢) فرائد الأصول: ٢/ ٣٧٤.

(٣) فرائد الأصول: ٢/ ٣٧٤.

بخلاف عدم القاطع؛ إذ وجوده هو القاطع والرافع للهيئة الاتصالية، فإذا شك في رافعية الوجود وقطعه لها، فالأصل بقاؤها. فيه: منع الفرق المزبور، فإن كون عدم الزيادة من جملة الشروط أوّل الدعوى، مع أنّ كلّاً من المانع من الاتصال والقاطع له، لا بدّ من اعتبار عدمه في أجزاء المركّب الاتصالية الارتباطية، ويكفي في إحرازه الأصل، حيث لم يعلم وجوده، بل شك فيه.

كيف لا، ولم يكن بين المانع من الاتصال والقاطع له من النسب سوى التساوي حقيقةً، ففرض الفرق صرف ادّعاء، كما لا يخفى.

وكيف كان، فلا يُقال^(١): إنّ استصحاب بقاء الأجزاء السابقة على قابلية إلحاق الباقي بها، لا يبعد كونه من الأصول المثبتة لازماً عقلياً - أعني: تحقّق الاتصال بين تلك وما يلحقها من الباقي من الأجزاء - بواسطة يترتب عدم وجوب الاستئناف على بقاء الأجزاء السابقة على تلك القابلية.

لأنّا نقول: لو لم نقل باعتبار الأصل المثبت، فالاستصحاب في المقام لما كان من الاستصحابات العرفية العريّة عن التدقيق، كان الحكم بقابلية الاتصال في قوّة الحكم بفعليّة الاتصال الذي يترتب عليه عدم وجوب الاستئناف.

هذا كلّ لو كان القاطع بمعنى: ما يرفع به ما اعتبر بين الأجزاء من الهيئة الاتصالية.

(١) القائل هو الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول: ٣٧٦/٢.

وأما إذا كان بمعنى: ما يرفع به قابلية الأجزاء السابقة لإلحاق الباقي، أو قابليته للحقوق بها، أو قابليتهما، ولم يُعتَبَر بينهما هيئة اتصالية فعلية، فلا إشكال في الاستصحاب أصلاً.

الاستدلال على الصحة، بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾.

وأما الخروج عما تقتضيه القاعدة من البطلان بآية: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾^(١)، والاستدلال بها على صحة العمل وإن طرأت الزيادة، كما عن غير واحد تبعاً للشيخ الطوسي رحمته الله^(٢). فهو: مما لا ينبغي، إن أُريد من الإبطال قطعه ورفع اليد عنه، كيف لا، والمدعى انقطاع العمل بسبب الزيادة، كما هو الحال في انقطاعه بالحدث، ولا معنى لقطع المنقطع؛ ضرورة أن القطع إنما يكون لغيره، فلا موضوع للقطع في المقام.

وأما لو أُريد من الإبطال إحداث البطلان، فهو أيضاً مما لا ينبغي؛ إذ بعدما عُلِم من كون البطلان مقتضى القاعدة يكون النهي عن الإبطال بهذا المعنى نهياً عما هو حاصل، فلا موضوع للإبطال، والعمل مفروض أنه باطل بسبب الزيادة.

(١) سورة محمد ﷺ: من الآية ٣٣.

(٢) استدلل بهذه الآية جماعة من الفقهاء على حرمة إبطال العبادة، وهذا موجب للمضي فيها وصحتها، ولم نعثر على الاستدلال بهذه الآية في كتب الشيخ الطوسي، تذكره الفقهاء: ٢/ ٢١٠، و٣/ ٢٩٩، ذكرى الشيعة: ٤/ ٥، وغاية المراد في شرح نكت الإرشاد: ١/ ٣٥٩، ورياض المسائل: ٣/ ٥١٦. نعم، ادعى ذلك الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول: ٢/ ٣٧٧، وتبعه المصنف.

ومن أجل ذلك: لا يصح الاستدلال على الصّحة في ما نحن الاستدلال
فيه، باستصحاب حرمة القطع الثابتة قبل وقوع الزيادة؛ بداهة أن لا على الصّحة
مجال بعدها لرفع اليد عن العمل وقطعه، مع تحقّق الانقطاع بسبب باستصحاب
الزيادة؛ لما قد علّم، لا لما في جملة من نُسخ رسائل الشيخ قَدِيسَ ^(١)
من احتمال حصول الانقطاع؛ إذ احتماله مدفوع بالأصل، فهو غير
مجدّد، البتّة.

كيف لا، والقطع بعدم انقطاعه قطعٌ بصحّته، فلا يكون المقام
مجرى للاستصحاب، فتدبّر.

وكذلك الحال في الاستدلال على الصّحة في المقام باستصحاب
وجوب إتمام العمل للشكّ في الزمان اللاحق على القدرة على
إتمامه؛ إذ بعد الزيادة لا إحراز لصّحة العمل بوجه، حتّى لو شكّ
في صحّته وعدم صحّته، فإنّ احتمال كون عدم الزيادة من الشروط
كافٍ في الحكم بعدم صحّته على المختار، فيما شكّ في شرطيّته.

والعجب من الشيخ قَدِيسَ ما صدر منه في رسائله من توهين
الاستصحاب المزبور، بقوله: «فلعلّ عدم الزيادة من الشروط...» ^(٢)،
إلى آخره، مع قوله بالبراءة فيما شكّ في شرطيّته.

فالتوهين في غير محلّه، وإلّا لانهدم ما بنى عليه فيما شكّ في شرطيّته
انهداماً يقلع ما أصّله في الصورتين الأخيرتين من صور الزيادة العمديّة.

(١) فرائد الأصول: ٢ / ٣٨٠.

(٢) فرائد الأصول: ٢ / ٣٨٠.

وكيف كان، فإذا تحقّق لك حال كلّ من استصحب حرمة القطع، واستصحب وجوب الإتمام، فلا وجه للجمع بين الحرمة ووجوب الإتمام، وبين أصالة الاشتغال بوجوب إتمام العمل، ثمّ إعادته؛ استناداً إلى الشكّ في أنّ التكليف هو إتمام العمل أو عمل مستأنف؛ إذ بعد ظهور الانقطاع والبطلان - بسبب الزيادة، وأنّ كلّاً من الاستصحابين لا يفيد صحّة العمل - ينحصر التكليف بخصوص الاستئناف.

وأما ما عن الشيخ تُنَوِّسَ في رسائله من الجواب عن لزوم الجمع بين ما ذكر بقوله: «وفيه نظر؛ فإنّ البراءة اليقينيّة...»^(١)، إلى آخره. فهو: ممّا لا يصلح كونه جواباً؛ لظهوره في التريد بالعمل بأحد الاستصحابين، ولزوم الجمع مبنيّاً على الجزم بعدم إفادتهما الصحّة، وأنّهما كعدمهما.

هذا، مع أنّ نفيه الاحتياط في الإتمام^(٢) - لكونه موجباً لإلغاء الاحتياط من جهة أخرى، وهي مراعاة نيّة الوجه التفصيليّ في العبادة؛ إذ لو أتمّ ثمّ أعاد، فانت منه نيّة الوجوب فيما هو الواجب - لا يخفى عليك وهنه؛ بداهة أنّ هذا النفي يوجب لا محالة ما لا يقول به هو ولا غيره من سدّ باب الاحتياط، فيما لو تردّد الأمر بين متباينين يمكن الجمع بينهما بلا ريب.

(١) فرائد الأصول: ٢ / ٣٨١.

(٢) فرائد الأصول: ٢ / ٢٨١.

بل لو قلنا بكون التكليف مردّداً بين الإتمام والاستئناف، كما هو مستند ادّعاء لزوم الجمع بينهما، فلا تيسّر لنية الوجوب على وجه الجزم بالاستئناف بعد القطع، كما تحيّل الشيخ قده ^(١)؛ لاحتمال الأمر بالإتمام. ومن هنا كان الأولى للفقيه إذا كان متردّداً بين الإتمام والاستئناف، بأن لا يرى كون تكليفه بخصوص الإتمام أو الاستئناف الحكم بالجمع بينهما، لا كما تحيّل الشيخ قده ^(٢) من الحكم بالقطع، ثمّ الأمر بالإعادة بنية الوجوب، فتدبّر.

وكيف كان، فما ذكرناه من حكم الزيادة، وأن مقتضى الأصل الأوّل مانعيّتها، تكون الأخبار المستفيضة الدالّة على بطلان الفريضة بالزيادة فيها - مثل قوله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة» ^(٣)، وقوله عليه السلام: «إذا استيقن أنّه زاد في المكتوبة واستقبل صلاته» ^(٤)، إلى غير ذلك - على وفق القاعدة الأوّليّة بلا ريب.

الثالث من الأمور: أنّ الزيادة السهوية التي تقدح عمداً الكلام فيها - كما في النقص سهواً - عند الشيخ قده من الحكم بالبطلان ^(٥)؛

(١) فرائد الأصول: ٣٨١/٢.

(٢) فرائد الأصول: ٢٨٢/٢.

(٣) الكافي: ٣/٣٥٥، باب من سها في الأربع والخمس، ح ٥، تهذيب الأحكام: ١٩٤/٢، باب ١٠، ح ٦٥.

(٤) الكافي: ٣/٣٥٥، باب من سها بين الأربع والخمس، ح ٢، تهذيب الأحكام: ١٩٤/٢، باب ١٠، ح ٦٤، باختلاف يسير.

(٥) فرائد الأصول: ٣٨٤/٢.

استناداً منه في المقام إلى أنّ مرجع الكلام في الزيادة السهوية إلى الإخلال بالشرط نسياناً، وقد عُلِمَ أنّ حكمه البطلان عنده، ووجوب الإعادة. والتحقيق: لا يأبى ذلك على مختارنا.

وأما على مختاره فيما شكّ في شرطيته، أو جزئيته من إجراء أصل البراءة فيه، فكلّا، بل يأباه؛ لما قد عُلِمَ من توهين ما استند إليه في الحكم بالبطلان في النقص السهوي مفصلاً في الأمر الأول^(١)، هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ شرطية عدم الزيادة غير محرزة، بل هي محتملة باعترافه، حيث ذكر في المسألة الثانية من المسائل الثلاثة في الأمر الأول^(٢): توهين استصحاب وجوب إتمام العمل، فيما لو عرضت زيادة الجزء في أثائه للشكّ في الزمان اللاحق في القدرة على إتمامه؛ استناداً إلى أن لعلّ عدم الزيادة من الشروط.

وأصرح من ذلك ما ذكره أيضاً في تلك المسألة، لكن في أوّلها حيث زعم: «أنّ مقتضى الأصل - في الصورتين الأخيرتين من صور الزيادة - عدم بطلان العباداة فيهما؛ استناداً إلى أنّ مرجع ذلك الشكّ في مانعته الزيادة، ومرجعها إلى الشكّ في شرطية عدمها، وقد تقدّم أنّ مقتضى الأصل فيه البراءة»^(٣)، انتهى.

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٣٦٣ و ٣٨٤.

(٢) فرائد الأصول: ٢/ ٣٨٠.

(٣) فرائد الأصول: ٢/ ٣٧١.

وثالثاً: إنّ مرجعية الكلام في الزيادة في المقام إلى الإخلال بالشرط نسياناً، الذي حكمه البطلان عنده؛ لكون فاقِد الشرط كالمتروك توجبُ لا محالة أن لا وجه للتفصيل الآتي في المقام منه، بين نقص الجزء وزيادته، في أنّ النقص مخلٌ ومفسدٌ، كما هو مقتضى الأصل، دون الزيادة الذي تكفّله تفرّيعه المذكور، بقوله: «ثبت من جميع المسائل الثلاث...»^(١)، إلى آخره.

فإنّ كون الكلام في المقام في خصوص الزيادة التي تقدح عمداً - كما هو صريح كلامه - يقضي بعدم الفرق بين النقص والزيادة، البتّة؛ بداهة أنّ الفاقد حينئذٍ للشرط، كالمتروك.

وإن كان المراد من الزيادة التي فرّق بينها وبين النقص مطلقها كما لا يبعد، فالفرق بينهما يأباه التحقيق الذي حقّقناه آنفاً، فلا تغفل. وعلى ذلك، كان مقتضى القاعدة البطلان بالزيادة سهواً، إلّا أن يدلّ دليلٌ على خلافه، مثل قوله ﷺ: «لا تُعاد الصلاة إلّا من خمسة»^(٢)؛ بناءً على شموله لمطلق الاختلال الشامل للزيادة.

وقوله ﷺ في المرسلة: «تسجد سجدي السهو لكل زيادة ونقيصة»^(٣).

فتلخّص لك من جميع ما حقّقناه في الأمور الثلاثة التي وقع

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٣٨٤.

(٢) الخصال: ٢٨٥، باب الخمسة، ح ٣٥.

(٣) تهذيب الأحكام: ٢/ ١٥٥، الباب ٩، ح ٦٥، الاستبصار: ١/ ٣٦١، الباب

٢١١، ح ٢.

التنبية عليها: إنَّ الأصل الأوَّليَّ فيما ثبت جزئيَّته الركنيَّة، فسَّر الركن وعرَّف بما يبطل بنقصه الصلاة، أو بما يبطلها بنقصه وزيادته عمداً وسهواً، لا التفصيل بين الزيادة والنقص على الثاني، كما عليه الشيخ مُتَّفَقٌ^(١)، وإن لم يكن له في الأخبار ذكرٌ، بل وإن لوحظ كون معناه لغةً وعرفاً معروفاً؛ لبداهة أنَّ جانب الشيء الذي هو معنى ركنه، ممَّا له دخلٌ في محيطه وقوائمه، وأنَّ ما يزيد يوجبُ لا محالة تغيير دائرة الإحاطة والقوائم.

ومن هنا: لم يكن التفصيل بين الزيادة والنقص سهواً موجوداً في الصلاة، بل فيها: أنَّ كلَّما يبطل الصلاة بالإخلال به سهواً، يبطل بزيادته عمداً وسهواً.

وكيف كان، فلا مجرى لأصل البراءة عن لزوم الاستئناف بسبب الزيادة السهوية؛ إذ الشكُّ في لزومه ناشئٌ عن الشكِّ في مسقطيَّة ما تحقَّقت الزيادة به؛ للأمر بالصلاة، فهو شكٌّ سببيٌّ، ومجرى لقاعدة الاشتغال، فهي حاکمةٌ على أصالة البراءة الشرعيَّة، وواردةٌ على العقليَّة، فيرتفع الشكُّ في لزوم الاستئناف.

وإن شئت قلت: إنَّ حكم العقل بوجوب الاحتياط في الزيادة السهوية يصلح بياناً لحكم الشارع بالبناء على شرطية عدمها في مرحلة الظاهر، فيرتفع موضوع البراءة العقليَّة حقيقةً، والشرعيَّة حكماً.

وحينئذٍ، ففرض التعارض بين الأصلين - على تقدير القول بعدم

(١) فرائد الأصول: ٣٨٥ / ٢.

جواز الفصل بمقتضى الأصول بين مسألتى الزيادة والنقيصة اللتين لا فصل بينهما واقعاً، كما عن الشيخ عليه السلام ^(١) - هو: ممّا لا ينبغي البتّة؛ بداهة أن لا أثر للمحكوم، مع تحقّق الحاكم، كالمرور عليه بالنظر إلى الوارد، فيلزم من ذلك أن لا مجرى لغير قاعدة الاشتغال، لا ترجيحها على البراءة، كما عن الشيخ عليه السلام ^(٢)؛ إذ الترجيح لا يكون إلّا مع تحقّق الأصلين المتعارضين وجريانها، البتّة.

هذا كلّ فيما يقتضيه الأصل، مع قطع النظر عمّا تفيدّه الأدلّة الاجتهادية.

ملاحظة

وأما بملاحظتها، فهي مختلفة مفاداً:

المسألة بما

تقتضيه الأدلّة

الاجتهادية

فمنها: مفاده بطلان الصلاة بزيادة جزء منها، بلا فرق بين العمد والسهو والنسيان، كقوله عليه السلام: «مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ فَعَلَيْهِ الْإِعَادَةُ» ^(٣).

وكالتعليل في الحكم بوجوب الإعادة على مَنْ أتمّ في السفر، بقوله عليه السلام: «لأنّه زاد في فرض الله عزّ وجلّ» ^(٤).

وكتعليل المنع من قراءة العزائم في الصلاة، بـ «أنّ السجود زيادة في المكتوبة» ^(٥).

(١) فرائد الأصول: ٣٨٥ / ٢.

(٢) فرائد الأصول: ٣٨٥ / ٢.

(٣) الكافي: ٣ / ٣٥٥، باب من سها في الأربع والخمس، ح ٥، تهذيب الأحكام: ١٩٤ / ٢، باب ١٠، ح ٦٥.

(٤) الخصال: ٦٠٤، باب الواحد إلى المائة، ح ٩.

(٥) الكافي: ٣ / ٣١٨، باب عزائم السجود، ح ٦، تهذيب الأحكام: ٩٦ / ٢، الباب ٧، ح ١٢٩.

ومنها: مفاده بطلان الصلاة بزيادة جزءٍ نسياناً لا غير، كقوله ﷺ: «إذا استيقن أنه زاد في المكتوبة استقبل الصلاة»^(١).

ومنها: مفاده عدم بطلان الصلاة بزيادة شيء من أجزائها أو نقصانه سهواً، كقوله ﷺ في الرسالة: «تسجد سجدي السهو لكل زيادة ونقصية تدخل عليك»^(٢).

ومنها: ما يقتضي التفصيل في الحكم بالبطلان بالزيادة السهوية والنقص السهوِي، كقوله ﷺ في الصحيحة: «لا تُعاد الصلاة إلا من خمسة أشياء: الركوع، والسجود، والطهور، والقبلة، والوقت»^(٣)؛ لاختصاصه بالسهو، كما هو ظاهر سياقه.

وإلا لزم منافاته لما هو قضية الجزئية والشرطية من بطلان المركب والمشروط بنقصان الجزء والشرط عمداً، ولزم تخصيص كثير فيه يأباه سياقه، البتة.

لكن هذا التفصيل مبني على عمومته للزيادة بأن يكون مَعْنَاهُ: لا تُعاد الصلاة إلا من الخلل الناشئ من قبل الخمسة، بزيادتها أو نقصانها، أي: بالنظر إلى كلٍّ منها بحد ذاته.

(١) الكافي: ٣/ ٣٥٥، باب من سها بين الأربع والخمس، ح ٢، تهذيب الأحكام: ٢/ ١٩٤، باب ١٠، ح ٦٤، باختلاف يسير.

(٢) تهذيب الأحكام: ٢/ ١٥٥، الباب ٩، ح ٦٥، الاستبصار: ١/ ٣٦١، الباب ٢١١، ح ٢.

(٣) الخصال: ٢٨٥، باب الخمسة، ح ٣٥.

وحينئذٍ، فمقتضاه عدمٌ قدح كلٍّ من النقص سهوًا والزيادة فيما عدا الخمسة، ومقتضى عموم أخبار الزيادة المتقدمة قدح الزيادة عمدًا وسهوًا مطلقًا، فالتعارض بينه وبينها في الزيادة السهوية، فيما عدا الخمسة.

لكن لما كان حاكمًا عليها وشارحًا لمفادها؛ لإفادته أن الإخلال بما دلّ الدليل على عدم جواز الإخلال به، إذا وقع سهوًا لا يوجب الإعادة، وإن كان من حقّه أن يوجبها، فلا تبقى على عمومها.

ومع هذه الحكومة لا ينافي تخصيصه بما هو أخصّ منه، كالوارد في تكبيرة الإحرام، والقيام المتصل بالركوع، لا مثل قوله عليه السلام: «إذا استيقن أنّه زاد في المكتوبة استقبل الصلاة»^(١)، كما عن الشيخ قدس سرّه^(٢).

فإنّه وإن كان نصًّا في الزيادة، وخبر «لا تُعاد» ظاهرٌ فيها على تقدير عمومهِ للزيادة والنقصان، لكن ليس بنصٍّ في غير الخمسة؛ لاحتمال إرادة خصوص الخمسة منه، فلا يليق لجعله مخصّصًا لخبر «لا تُعاد».

مع ظهور شرح «لا تُعاد» لمفاده ظهورًا أقوى من ظهور التخصيص عرفًا، كيف لا، وظهور «لا تُعاد» في المستثنى منه على حدّ ظهوره في المستثنى الذي لا ريب في قوّته، مع عدم القول بالفصل بين الزيادة والنقصان في المستثنى، فتدبّر.

(١) الكافي: ٣/ ٣٥٥، باب من سها بين الأربع والخمس، ح ٢، تهذيب الأحكام:

٢/ ١٩٤، باب ١٠، ح ٦٤، باختلاف يسير.

(٢) فرائد الأصول: ٢/ ٣٨٥.

تعذر الجزء
أو الشرط

الرابع من الأمور: ذكر الشيخ رحمته أنه: «إذا ثبت جزئية شيء، أو شرطيته في الجملة، فهل يقتضي الأصل جزئيته وشرطيته المطلقتين، حتى إذا تعذر سقط التكليف بالكل أو المشروط، أو اختصاص اعتبارهما بحال التمكن، فلو تعذر لم يسقط التكليف؟ وجهان، بل قولان»^(١).

ولينبغي أن يقال في المقام، بل الحق أن يقال فيه: ليس ما ذكر، بل إن ثبوت جزئية شيء أو شرطيته في الجملة لا يخلو: إما أن يكون بنفس الأمر بالكل، أو المشروط، أو بغيره.

وعلى الثاني، فإما أن يكون للأمر بالكل أو المشروط إطلاق، أم لا. فإن كان للأمر بالكل أو المشروط إطلاق، وكانت جزئية الشيء أو شرطيته مستفادة من غيره، فلا ينبغي النزاع في ثبوت التكليف بالعاري عن المفقود بالنسبة إلى العاجز عنه.

كيف لا، ولا ريب في ثبوته؛ لإحرازه بإطلاق الأمر، وإن كان لدليل الجزء أو الشرط إطلاق؛ لتقيده عقلاً بحال التمكن.

مضافاً إلى أن محل الكلام ما لو شك في ثبوته وعدم ثبوته؛ للشك في اختصاص اعتبار الجزء أو الشرط بحال التمكن، وعدم اختصاص اعتبارها بذلك، وإن لم يكن للأمر بالكل أو المشروط إطلاق، فلا ريب في عدم ثبوت التكليف بالعاري عن المفقود بالنسبة إلى العاجز عنه،

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٣٨٧.

فلا ينبغي الكلام في ذلك بلا ريب فيه، فهو أجنبى عن محل النزاع أيضاً، كما عُلِمَ.

وحينئذٍ، فلا بد من أن يكون النزاع في المقام متجهاً من حيث أوله إلى كون متعلق الأمر وهو الكلّ أو المشروط كالصلاة، هل هو موضوع للصحيح الجامع لجميع الأجزاء والشرائط، أو الأعم؟ وإلا، فلا وجه له.

وكيف كان، فالكلام في المقام إنّما هو مع قطع النظر عن الأدلة الدالة على اختلاف التكليف بحسب اختلاف العجز الموجبة رفع التكليف بالمشكوك جزئية أو شرطية؛ بداهة أنّ الكلام فيما يقتضيه الأصل الأوّل، هذا ما يقتضيه التحقيق فيما هو محل النزاع.

وأما ما يقتضيه التحقيق فيما هو المتّجه من القولين، فنقول: لما كان الحق وضع الصلاة - مثلاً - لخصوص المعنى الصحيح، وإنّما اسم له، كغيرها من العبادات كما حرّر في محلّه، فلا مناص عن لزوم انتفاء الأمر بها من انتفاء الجزء أو الشرط؛ بداهة انتفاء المركّب بانتفاء جزئه، والمشروط بانتفاء شرطه.

ولو فرض الشك في الانتفاء بأن شك في التكليف بالباقي، فالأصل البراءة من وجوب الإتيان بالباقي، فلا يقول على أصل البراءة من الفاقد في رفع التكليف بالنسبة إلى العاجز، ما لم يشك فيه، بل عُلِمَ انتفاؤه البتّة، كما قلنا.

تحقيق المصنّف

فما في رسائل الشيخ رحمته - من إطلاق التعويل عليه في ذلك ^(١) -
كما ترى؛ أنه مما لا ينبغي البتة.

الاستدلال على
القول الثاني

وأما ما استدلل به للقول الثاني من استصحاب وجوب الباقي،
حيث: «يكون المكلف مسبقاً بالقدرة، بناءً على أن المستصحب هو
مطلق الوجوب، بمعنى لزوم الفعل من غير التفاتٍ إلى كونه لنفسه
أو لغيره، أو الوجوب النفسي المتعلق بالموضوع الأعم، من الجامع
لجميع الأجزاء، والفاقد لبعضها، وبدعوى صدق الموضوع عرفاً على
هذا المعنى الموجود في اللاحق ولو مسامحة» ^(٢).

فهو: وإن ذكر الشيخ رحمته أنه متجه؛ استناداً إلى أن ما عند العرف
من إطلاقهم على مَنْ عجز عن السورة بعد قدرته عليها أن الصلاة
كانت واجبة عليه حال القدرة على السورة، ولا يعلم بقاء وجوبها
عليه بعد العجز عنها، كافٍ هذا المقدار في الاستصحاب.

لكن فيه:

أولاً: إنه ياباه ما هو ظاهر محل النزاع من كون الشك في
الجزئية المزبورة في أصل اعتبارها، لا في اعتبارها بعد وجوب
المركب منها ومن غيرها حال القدرة عليها.

وثانياً: إن الوجوب حال القدرة وجوب جامع لشرطه وهو القدرة،
فلا يمكن إثباته حال انتفاء شرطه؛ بداهة انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه.

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٣٨٨.

(٢) فرائد الأصول: ٢/ ٣٨٩.

وأما ما استدَلَّ به للقول الثاني أيضاً من النبويِّ والعَلَوِيِّين المرويين في عوالي اللآلي، كعن النبيِّ ﷺ: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»^(١).

وعن عليٍّ عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور»^(٢)، «وما لا يُدرك كله لا يترك كله»^(٣).

فهو: وإن كان ضَعْفُ إسنادها مجبوراً باشتهاار التمسك بها بين الأصحاب في أبواب العبادَة، على ما ذكره الشيخ مُنْتَهَى^(٤).

لكنَّ الاستدلالَ بها على تقدير دلالتها يثبت أصلاً ثانوياً، لا أولياً، مع قطع النظر عما تقتضيه الأدلة، كما هو محلّ النزاع، هذا أولاً.

وثانياً: إن في دلالتها على المطلب منعاً.

أما النبوي، فلو سُلِّم كون «مِنْ» بمعنى «الباء» مطلقاً، أو بيانية في خصوص المقام، و«ما» مصدرية زمانية، مخالفاً للظاهر وبعيداً، كما عن الشيخ مُنْتَهَى^(٥)، فلا بُعْدَ في حمل «ما» على الموصولة، و«مِنْ» على التبعية، كما هو الظاهر في مثل هذه القضية.

لكن جعل التبعية بلحاظ الأفراد، و«ما» عبارة عن المقدار،

(١) عوالي اللآلي: ٥٨ / ٤، ح ٢٠٦.

(٢) عوالي اللآلي: ٥٨ / ٤، ح ٢٠٥.

(٣) عوالي اللآلي: ٥٨ / ٤، ح ٢٠٧.

(٤) فرائد الأصول: ٣٩٠ / ٢.

(٥) فرائد الأصول: ٣٩٠ / ٢.

فيكون المعنى: إذا أمرتكم بشيء فأتوا من أفرادكم مقداراً استطعتم. ويؤيده: ما سُمع من أن هذا قد ورد جواباً عن سؤالهم بعد أمره ﷺ بالحج عن تكراره وعدم تكراره، بل لو لم يجعل التبعض الذي هو ظاهر في مثل القضية المزبورة بلحاظ الأفراد، فلا يعارض بلزوم تقييد الشيء بما كان له أجزاء، ثم تقييده بصورة تعدد إتيان جميعه؛ لوضوح استفادة القيد من قوله: «فأتوا منه» بناءً على عدم لحاظ الأفراد، وظهوره في ذلك حاكم عليهما وشارح لإرادتهما. وحينئذٍ، فلا يُعرض عن التبعض على ذلك من عدم الجعل، إلا إذا كان المتيسر صحته منوطة بإتيان المتعذر، كتيسر خصوص الركعة من ركعتي الفجر، أو الركعتين من المغرب، أو الثلاث من الرباعية، فتدبر. وأمّا العلوي الأول، فلأن معناه: أن الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط المعسور، ولا كلام في ذلك؛ لأن سقوط حكم شيء لا يوجب بنفسه سقوط الحكم الثابت للآخر، فتكون الرواية لدفع توهم السقوط في الأحكام المستقلة التي يجمعها دليل واحد ظني، كما في: «أكرم العلماء».

ودفع: كون معناه ذلك - «بأن»^(١) السقوط محمول على نفس الميسور، لا على حكمه، بمعنى أن الفعل الميسور إذا لم يسقط عند عدم تعسر شيء، فلا يسقط بسبب تعسره.

وأن عدم سقوط الحكم الثابت للميسور بسبب سقوط الحكم

(١) في المصدر (بأن عدم).

الثابت للمعسور، كافٍ في إثبات المطلوب، بناءً على ما ذُكر في توجيه الاستصحاب: من أن أهل العرف يتسامحون، فيعبرون عن وجوب باقي الأجزاء وبعد تعذر غيرها من الأجزاء ببقاء وجوبها، وعن عدم وجوبها بارتفاع وجوبها وسقوطه؛ لعدم مداقتهم في كون الوجوب الثابت سابقاً غيرياً، وهذا الوجوب الذي يتكلم في ثبوته وعدمه نفسي، فلا يصدق على ثبوته البقاء، ولا على عدمه السقوط والارتفاع...»^(١)، إلى آخره، كما عن الشيخ قده في رسائله ذلك - هو ممنوع كل المنع.

أمّا أولاً: فلأنّ سقوط الفعل وعدم سقوطه لا يكون إلا بالنظر إلى حكمه، بلا ريب لمن تدبّر.

وثانياً: فلائّه - وإن قلنا بالتسامح العرفي في التعبير المزبور - نمنع صدق الرواية لو شك بعد الأمر بالمركب في وجوب باقي الأجزاء بعد تعذر البعض، وإن تحقّق صدقها لو شك بعد ورود الأمر: بإكرام العلماء، بالاستغراق الأفرادي للفرق بين الأمرين؛ لما أشرنا إليه من أنّه على الثاني تكون أحكاماً مستقلة يجمعها دليل واحد، لا يلزم من سقوط بعضها لتعذّره سقوط الباقي منها مع عدم تعذّره، بلا ريب.

وأما العلويّ الثاني، فلائّه وإن قلنا بكون جملة «لا يُترك» للإنشاء الإلزامي الموجب لكون المراد بالموصول العموم الشامل لخصوص

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٣٩١ - ٣٩٢.

الأفعال الواجبة، لا ما يعمّ المباحة، لكن لفظ «الكلّ» فيه - أي: العلويّ -
مّا يقضي بكونه للعموم الأفرادي، فضلاً عن كونه محتملاً فيه.

ودعوى: أنّ كونه لذلك لا وجه له؛ إذ «المراد بالموصل هو فعل
المكلف، وكلّه عبارة عن مجموعه»^(١)، كما عن الشيخ قده.

مزيّفة: بأنّ فعل المكلف إذا تعلّق بأفراد، كالإكرام كان أفعالاً،
ولفظ «الكلّ» مّا يقضي بتعلّقه بها.

وكون لفظ «الكلّ» على تقدير كون المراد بالموصل الأفعال المتعلقة
بالأفراد، عمومُهُ حينئذٍ مجموعيٌّ، لا أفراديّ؛ إذ لو حمّل على الأفراديّ
كان المراد «ما لا يدرك شيء منها لا يُترك شيء منها»، ولا معنى له، كما
عن الشيخ قده.^(٢)

فيه: أنّ حمل عموم لفظ «الكلّ» على الأفراديّ لا يترتب عليه
كون المراد من الرواية ما ذكر، فإنّ مثل السلب فيها من السوالب
ظاهرٌ في سلب العموم، لا عموم السلب، حتّى يلزم ما ذكر، وإنّما
يكون لعموم السلب بقيام القرينة على ذلك، كما في قوله تعالى: ﴿لَا
يُحِبُّ كُلُّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾^(٣).

فثبت ممّا ذكرنا: أنّ مقتضى الإنصاف عدمُ تماميّة الاستدلال بهذه
الروايات بالنظر إلى الأصل الأوّل، ولا الثانويّ منها بخصوصها، لا

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٣٩٤.

(٢) فرائد الأصول: ٢/ ٣٩٤.

(٣) سورة لقمان: من الآية ١٨.

تماميته كما عن الشيخ قضى ^(١)، كما لا يخفى.

ولذا لم يتجه ما قيل من: أن شاع بين العلماء، بل جميع الناس الاستدلال بها في المطالب، حتى في المقام، كما عن الشيخ قضى ^(٢)؛ استناداً إلى ما تحيِّله من تمامية الاستدلال بها، فتدبّر.

وَمَا ذكرنا وحقّقنا في مفاد الروايات المزبورة ظهر لك عدم جريانها بالنسبة إلى الشرط المتعذّر بلا ريب، ولكنّ الشيخ قضى ^(٣) ذكر:

أولاً: إنّ الظاهر عدم جريان القاعدة المستفادة من تلك الروايات بالنسبة إلى الشرط المتعذّر؛ استناداً إلى أنّ الأولى والثالثة منها اختصاصهما بالمركب الخارجي واضح.

وأنّ الثانية على ما علّم من بيانه لمفادها قبل هي مختصة بالميسور الذي كان له مقتضى للثبوت، حتّى يُنفى كون المعسور سبباً لسقوطه، دون ما لو لم يكن المقتضي للثبوت فيه موجوداً، كالرقبة الكافرة بالنسبة إلى تعسّر الشرط، أو تعذّره وهو الإيذان.

وثانياً: استدرك، وقال: «ولكنّ الإنصاف: جريانها في بعض الشروط التي يحكم العرف - ولو مسامحةً - باتّحاد المشروط الفاقد لها، مع الواجد لها.

ألا ترى أنّ الصلاة المشروطة بالقبلة، أو الستّر، أو الطهارة إذا لم يكن

(١) فرائد الأصول: ٣٩٤ / ٢.

(٢) فرائد الأصول: ٣٩٤ / ٢.

(٣) فرائد الأصول: ٣٩٥ / ٢.

فيها هذه الشروط، كانت عند العرف هي التي فيها هذه الشروط، فإذا تعذر أحد هذه، صدق الميسور على الفاقد لها»^(١)، انتهى.

وفيه: أن ما ذكره أولاً بالنسبة إلى الأولى والثالثة من اختصاصهما بالركب الخارجي قد علم - مما حققناه - منعه.

وأما بالنسبة إلى الثانية، فمع الغض عما حققناه من مفادها نقول: إنَّ القيد - الذي هو جزء ذهني - هو وإن كان خصوصية متحدة في الوجود مع المأمور به، كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة، إلا أن اتحاده مع المأمور به في الوجود، لا يوجبُ نفي المقتضي؛ لثبوت مقيده عقلاً.

كيف لا، والواجب بحكم العقل أمران، غاية ما في الباب أن وجودهما متحدة.

مضافاً إلى أن لو كان الاتحاد موجباً ذلك، لسرى نفي المقتضي لثبوت الفاقد للجزء الخارجي المتعذر من المركب؛ ضرورة اتحاده مع جزئه الفعلي في الوجود، فتأمل.

وأن ما ذكره ثانياً هو: لو غَضِينَا عما عُلِمَ منعه مما حققناه في مفاد تلك الروايات، فإنَّها يُسَلَّمُ إذا تحقَّق حكم العرف بالاتحاد المشروط، كالصلاة الفاقد لبعض الشروط، كالقبلة، أو الستر، أو الطهارة، مع الواجد لها.

ولكن تحقَّق حكمهم بالاتحاد في مسألة الصلاة، في حيِّز المنع، لو

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٣٩٥.

أريد بالعرف خصوص التشرّعة، ولا يجدي لو أريد غيرهم؛ بداهة أنّ الصلاة لم تكن من الموضوعات العرفيّة.

ومّا حقّقناه أوّلاً في مفاد الرواية الثانية، وفي القيد - على تقدير الغضّ عن ذلك - يظهر لك الوجه فيما ذكره صاحب الرياض ^{تدريسي}، حيث قال في وجه حكم المحقّق بسقوط الغسل عند تعذّر الصدر ما هذا لفظه: «لقد المأمور به بفقد جزئه، وهو كذلك بعد تسليمه، إذا دلّت الأخبار على الأمر بالركّب، وليس كذلك لدلالة أكثرها - وفيها الصحيح وغيره - على الأمر بتغسيله بهاءٍ وسدرٍ».

فالمأمور به شيّان متمايزان وإن امتزجا في الخارج، وليس الاعتماد في إيجاب الخليطين على ما دلّ على الأمر بتغسيله بهاء الصدر خاصّة حتّى يرتفع الأمر بارتفاع المضاف إليه.

وبعد تسليم الاعتماد على ذلك، لا نُسلّم فوات الكلّ بفوات جزئه، بعد قيام المعبّرة بإتيان الميسور وعدم سقوطه بالمعسور، وضعفها بعمل الأصحاب مجبوراً^(١)، انتهى.

فإنّ ما ذكره أوّلاً - من كون المأمور به شيئين متمايزين - يكون مؤدّاه حينئذٍ حكمين مستقلّين تكفّلهما دليلٌ واحدٌ، لا يوجبُ سقوط أحدهما لتعذّر متعلّقه، سقوط الآخر مع تيسّر متعلّقه.

وما ذكره ثانياً يكون مؤدّاه حينئذٍ أمرين بحكم العقل، وإن اتّحدا في الوجود.

(١) رياض المسائل: ١٥٣/٢.

وحينئذٍ، فما عن الشيخ رحمته - من: «أنه لا فرق بين العبارتين، فإنه إن جعلنا ماء الصدر...»^(١) إلى آخره - فكما ترى من تحقق الفرق بينهما عند التأمل.

مضافاً إلى أن الأمر بالمقيّد هو تحقيقاً أمرٌ بمطلقٍ قد قيّد بقيد، فإذا تعذّر قيده، فلا يوجبُ سقوطه سقوطاً المطلق، مع وجود المقتضي لثبوته، كما قد علّم.

وإلى ذلك تُنظر الدعوى التي ذكرها الشيخ رحمته بعد ذلك بقوله: «ودعوى: أنه من المقيّد...»^(٢)، إلى آخرها.

ودفعه لها: «بأن الأمر في هذا المقيّد للإرشاد وبيان الاشتراط، فلا يسقط بالتعذّر، وليس مسوقاً لبيان التكليف...»^(٣)، إلى آخره.

مدفوع: بأن الظاهر كونه مسوقاً لبيان التكليف، وإن فرض انتزاع الاشتراط منه.

كيف لا، ولو لم يكن مسوقاً لهذا لم يكن التكليف المقدّمِي لجعل الصدر في الماء مقدّمةً للغسل بماء الصدر، كما لا يخفى على مَنْ تأمل.

ثم لا يخفى أن الاستدلال على عدم سقوط المشروط بتعذّر شرطه - برواية عبد الأعلى مولى آل سام، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء، قال:

الاستدلال
برواية عبد
الأعلى على عدم
سقوط المشروط
بتعذّر شرطه

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٣٩٦.

(٢) فرائد الأصول: ٢/ ٣٩٦.

(٣) فرائد الأصول: ٢/ ٣٩٦.

يُعرَف هذا وأشباهه من كتاب الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(١)، «امسح عليه»^(٢) - إنَّما يُجدي فيما يقتضيه الثانوي لا الأوَّلي، كما قد يظهر من كلام الشيخ على حدِّ ظهوره من استدلاله على ذلك بالنبويِّ والعُلويِّين بالنسبة إلى الجزء المتعذَّر^(٣).

فكلام الشيخ مُدْرِكٌ في المقامين لم يكن على ما ينبغي، بل هو غيرُ خالٍ من الخلط بين ما هو محلُّ الكلام وبين غيره، بلا ريب لمن تدبَّر. وكيف كان، فقد ذكر الشيخ مُدْرِكٌ بعد تعرُّضه للرواية على ما يقتضيه نظره فيها فرعين:

الأوَّل من الفرعين: «لو دار الأمر بين ترك الجزء وترك الشرط، في ما إذا لم يتمكَّن من الإتيان بزيارة عاشوراء بجميع أجزائها في مجلس واحد - على القول باشتراط اتِّحاد المجلس فيه - فالظاهر تقديم ترك الشرط، فيأتي بالأجزاء تامَّةً في غير المجلس؛ استنادًا إلى أنَّ فوات الوصف أولى من فوات الموصوف»^(٤).

والحقُّ أنَّه كما ذُكر؛ إذ مدخلية الجزء في الكلِّ أقوى من مدخلية ذلك الشرط فيه.

وحينئذٍ، فاحتمال التخيير بعد ظهور ذلك، كما عنه مُدْرِكٌ^(٥) ممَّا لا

(١) سورة الحج: من الآية ٧٨.

(٢) الكافي: ٣/ ٣٣، باب الجبائر والقروح والجراحات، ح ٤.

(٣) فرائد الأصول: ٢/ ٣٩٧.

(٤) فرائد الأصول: ٢/ ٣٩٨.

(٥) فرائد الأصول: ٢/ ٣٩٨.

يقدر، كيف لا، وهو مرجوحٌ بالنظر إلى ذلك الظهور.

لو جعل الشارع لكل بدلًا اضطراريًا كالتيّم، ففي تقديمه على الناقص وجهان:

من أن مقتضى البدلية كونه بدلًا عن التام، فيقدم على الناقص كالمبدل. ومن أن الناقص حال الاضطرار تامٌّ؛ لانتفاء جزئية المفقود، فيقدم على البديل كالتام، ويدلّ عليه رواية عبد الأعلى المتقدمة^(١).

ولم يظهر منه ما هو المختار من الوجهين بالنظر إلى ما تقتضيه القاعدة، كما هو محلّ الكلام، لا الدليل الخاصّ كالرواية.

والذي يقتضيه التحقيق هو الثاني منهما، فإنّ تمامية المبدل لما كانت مختلفة باختلاف حال المكلف من الاختيار والاضطرار، فلا يكون البديل إلا عن مطلق التام، فلا يقدم على أحد فرديه كالناقص حال الاضطرار.

كيف لا، والبديل إنّما وجب عند تعذّر ما هو المأمور به عقلاً أو شرعاً. وبعبارة أخرى: أن دليل الناقص لما كان حاكماً على الدليل الدالّ على إيجاب التام المقتضي لسقوطه عند عدم التمكن منه شارحاً ومبيّناً، وأنّ الواجب حينئذٍ خصوصُ الناقص، وحاكماً على الدليل الدالّ على إيجاب البديل عند تعذّر المبدل عقلاً أو شرعاً، وشارحاً ومبيّناً عدم تعذّر ما هو المأمور به حينئذٍ، فلا موقع للبديل البتّة، فلا وجه لتقديمه على الناقص، بلا ريب ولا إشكال.

(١) فرائد الأصول: ٢/٣٩٨.

ولعلَّ الشيخ تُدْرِيُّ يحاول في استدلاله بالرواية هذا المعنى بأن يشير إلى أنَّ دليل الناقص كالرواية فيه حكومة على الدليل الدالَّ على إيجاب التام، وبيان لكون المبدل غير منحصِرٍ بخصوص التام، كحكومة دليل الحرج، فلا يكون البدل لخصوص التام، بل للشامل له وللناقص، فتدبَّر.

الدوران بين الشرطيَّة والجزئيَّة
الشيخ تُدْرِيُّ، وتبعه غيره^(١)، أنَّه: «ليس في المقام أصلٌ كلِّيٌّ يتعيَّن به أحدهما، فلا بدَّ من ملاحظة كلِّ حكم...»^(٢)، إلى آخره. ومَعْنَاهُ: أنَّه يترتَّب عليه من أحكامهما كلُّ ما كان موافقاً للأصل، ويُطرح ما خالفه.

والأمر كما ذكره تُدْرِيُّ، لكن فيما إذا لم يلزم منه مخالفة العلم الإجمالي، وإلاَّ فيجب موافقته بترتيب أطرافه، بناءً على وجوبها، أو يحرم مخالفته، كما هو المختار، كما لا يخفى.

ومع هذا قد يُقال: إنَّ اعتبار الجزء لَمَّا كان في نفس الماهيَّة، وإن تقوُّمها به وبغيره من الأجزاء، بخلاف الشرط؛ إذ لم يكن من المقوِّمات، فالشكُّ في الجزء شكُّ في تحقُّقها للشكِّ في تحقُّق الأجزاء، فلا بدَّ من الحكم بالجزئيَّة لكي يحرز تحقُّقها، فتدبَّر.

(١) بحر الفوائد: ٨٦/٦.

(٢) فرائد الأصول: ٣٩٩/٢.

دوران الشيء بين كونه شرطاً أو مانعاً، أو بين كونه جزءاً، أو زيادةً مبطلَةً، فهل هو من دوران الأمر في ذلك الشيء بين الوجوب والتحریم الذي حكمه التخيير، أو ليس من ذلك، بل هو دوران الواجب بين المتباينين الذي حكمه وجوب الاحتياط بتكرار العبادة بفعلها مرةً مع ذلك الشيء، وأخرى بدونه؟ وجهان: ومثاله: الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة، حيث قيل بوجوبه^(١)، وقيل بوجوب الإخفات وإبطال الجهر^(٢).

والذي أراه أن نقول:

أولاً: أنه يمكن أن يُقال: إنّ الدوران بين الشرط أو المانع، أو بين الجزء، أو الزيادة المبطلَة، هو من سنخ الدوران بين الوجوب والتحریم؛ إذ الفعل على تقدير الشرطيّة واجبٌ، وعلى تقدير المانعيّة محرّمٌ، كما أنه على تقدير الجزئيّة واجبٌ، وعلى تقدير الزيادة المبطلَة محرّمٌ.

وثانياً: أن نتعرّض لما ذكره الشيخ رحمته وتصدّى له من بيان ترجيح كلّ من الحكمين، ثم أبدى ما اقتضاه تحقيقه، حيث قال في ترجيح التخيير: «فقد يرجح:

أما بناءً على ما اخترناه: من أصالة البراءة^(٣) في الشرطيّة والجزئيّة؛

(١) حكاها الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول: ٢/ ٤٠٠.

(٢) حكاها المحقق الحلي في المعتبر عن بعض الأصحاب: ٢/ ٣٠٤، واستقر به

الشهيد الأوّل في البيان: ١٦٢.

(٣) في المصدر: (البراءة مع الشك).

فلأن المانع من إجراء البراءة عن اللزوم الغيري في كل من الفعل والترك ليس إلّا لزوم للمخالفة القطعية، وهي غير قادحة؛ لأنها لا تتعلق بالعمل؛ لأنّ واحدًا من فعل ذلك الشيء وتركه ضروريّ مع العبادة، فلا يلزم من العمل بالأصل في كليهما معصية متيقّنة، كما كان يلزم في طرح المتباينين؛ إذ هذا المردّد بين الفعل والترك لا يصحّ استناد العقاب إليه؛ لعدم العلم به وتركها جميعاً غير ممكن.

وأما بناءً على وجوب الاحتياط عند الشكّ في الشرطيّة والجزئيّة؛ فلأنّ وجوب الاحتياط فرغ بقاء وجوب الشرط الواقعيّ المردّد بين الفعل والترك، وإيجابه مع الجهل مستلزمٌ لإلغاء شرطيّة الجزم بالنيّة، واقتران الواجب الواقعيّ بنيّة الإطاعة به بالخصوص مع التمكن، فلا بدّ من منع وجوب ذلك المردّد بين الفعل والترك من حيث ذلك الاستلزام^(١)، انتهى، ملخصاً في الجملة.

وفيه: أنّ ما ذكره بناءً على جريان أصالة البراءة، مع الشكّ في الشرطيّة والجزئيّة من كون المخالفة القطعيّة اللازمة في المقام من إجراء الأصل في كلّ الفعل والترك، غير متعلّقة بالعمل، إنّما يتمّ لو كان كلّ من الفعل والترك على تقدير الاعتبار من التوصلّيات، وإلّا فالمخالفة القطعيّة عمليّة، كما يصرّح بذلك بعد.

مضافاً إلى أنّ إجراء الأصل في كليهما بعد أن كان أحدهما ضروريّ اللزوم للعبادة، قد يُقال: بعدم إمكانه؛ لعدم إمكان تركها.

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٤٠٠ - ٤٠١.

وأما ما قاله في وجه ترجيح وجوب الاحتياط، بقوله: «وقد يُرجَّح الثاني، وإن قلنا بعدم وجوبه في الشك في الشرطية والجزئية؛ لأن مرجع الشك هنا إلى المتباينين؛ لمنع جريان أدلة نفي الجزئية والشرطية عند الشك في المقام من العقل والنقل»^(١).

ففيه:

أولاً: أنه على القول بعدم وجوب الاحتياط في الشك في الشرطية والجزئية، لا يصلح أن يكون الشك فيهما منشأً لكون الشك في المقام بين المتباينين، كيف لا، والشك بينهما شك في كون المراد مردداً بين ماهيتين بلا ريب.

وأجزاء كلٍّ مما شك في شرط له أو مانع، مندرجة تحت حقيقة واحدة، وكذا الحال فيما شك في جزء له أو زيادة مبطلّة.

وزعم: «أنّ المعتر من تلك الأجزاء في كلٍّ بحسب خصوصياتها الخارجية غير المعتر منها في الآخر، حيث إنها في أحدهما مقيدة بوجود ما شك في شرطيته أو مانعيته، وفي الآخر بعدمه، وأنه لا يتحقق في الخارج منها في واقعة واحدة، إلا ما يُعتبر في أحدهما»^(٢)، كما عن الفاضل الآخوند تُدرِسُ في حاشيته.

وهنه غير خفي؛ إذ المشخص الخارجي لا يوجب اختلافاً في الماهية المنطبقة على أفراد مختلفة بحسب الشخصيات الخارجية البتّة، ولعلّه لذا أمر بالتأمل بعد ذلك.

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٤٠٢.

(٢) درر الفوائد للمحقق الآخوند: ٢٧٠.

وثانيًا: أنّ تعليل مرجع الشكّ في المقام إلى المتباينين - بمنع جريان أدلّة نفي الجزئية والشرطيّة عند الشكّ في المقام من العقل والنقل - تعليلٌ بما هو أعمّ؛ ضرورة أنّ المنع متحقّق ولو لم يكن الشكّ بين المتباينين، كما هو القول المختار، فتدبّر.

وأما ما حقّقه في المقام بقوله: «والتحقيق: أنّه إن قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشكّ في الشرطيّة والجزئية...»^(١)، إلى آخره.

ففيه: أنّه إن قلنا بذلك أو لم نقل بذلك فالأقوى التخيير.

أمّا على الأوّل، مع عدم حرمة المخالفة القطعيّة الغير العمليّة، فواضح. وأمّا على الثاني، فعلى ما حقّقناه من أن مقتضى القاعدة الأوّليّة في منجزية العلم الإجماليّ إنّما هو حرمة المخالفة القطعيّة العمليّة، وإن كان التردد بين متباينين، لولا ورود الدليل الخاصّ في نحو الفاتئة المردّدة بين الثلاثيّة والأربعة مثلاً.

بل لو قلنا بوجوب الموافقة القطعيّة، فكذلك بعدما علّم من عدم كون المقام من قبيل المتباينين، لما أشرنا إليه، من أنّه لا يبعد كون الدوران في المقام من سنخ الدوران بين الوجوب والتّحريم الذي لا شبهة في كون الحكم فيه التخيير، فتدبّر جيّدًا.

هذا ما يقتضيه التحقيق فيما لو اشتبه الواجب بغير الحرام.

(١) فرائد الأصول: ٤٠٢/٢.

في اشتباه
الواجب بالحرام

وأما لو اشتبه الواجب بالحرام: بأن يعلم أنّ أحد الفعلين واجبٌ، والآخر محرّمٌ، واشتبه أحدهما بالآخر، فنقول: لمّا كان المعين لخصوص أحدهما غير متحقّق، وترجيح أحدهما على الآخر ترجيحاً بلا مرجّح، فلا مناص عن التخيير بينهما عقلاً؛ إذ الموافقة الاحتمالية في كلا التكليفين أولى من الموافقة القطعية في أحدهما، بأن يأتي بأحد الفعلين ويترك الآخر، ثم يعكس، مع تكفّل ذلك المخالفة القطعية في الآخر، فالإطاعة القطعية بالنسبة إلى كلّ منهما مزاحمة بالمخالفة القطعية في الآخر.

وكيف لا يكون أولى، والاحتياط لدفع الضرر المحتمل لا يحسن بارتكاب الضرر المقطوع، البتّة.

مضافاً إلى ذلك: أنّ التخيير الثابت بتعارض الخبرين بناءً على حجّة الأخبار من باب الطريقيّة، لمّا كان أحدهما واجداً لما هو المناط للطريقيّة من احتمال الإصابة، كان المستفاد منه - أي: من ذلك التخيير - أنّ المطلوب عند تعدّد الأخذ بالواقع الأخذ بمحتمله، فهو شاملٌ للمقام.

كيف لا، وما ذكر من المناط يوجب ذلك لا محالة، تدبّر.

ما يُعتبر
في العمل
بالاحتياط

بقي شيء، وهو: أنّ الشيخ قد ذكر في الخاتمة في أولها بالنسبة إلى الاحتياط: «أنّ الظاهر عدم اعتبار أمر زائد على تحقّق موضوعه في العمل به، ويكفي في موضوعه إحراز الواقع المشكوك فيه به، ولو كان على خلافه دليلٌ اجتهاديٌّ بالنسبة إليه؛ استناداً منه إلى أنّ قيام

الخبر الصحيح على عدم وجوب شيء، لا يمنع من الاحتياط فيه؛ لعموم أدلة رجحان الاحتياط، غاية الأمر عدم وجوب الاحتياط^(١). وهو كما ذكر من عدم اعتبار الزائد على تحقق موضوعه في العمل به، وأنه يكفي في موضوعه إحراز الواقع المشكوك فيه به.

ولكنّ تعميمه الموضوع إلى ما لو كان على خلافه دليلٌ اجتهاديٌّ بالنسبة إليه لما ذكر، محلٌ نظرٍ، بل منع:

أما أولاً: فلأنّ الاحتياط الذي يبحث عنه في قبال البراءة، والاستصحاب، والتخير هو خصوص اللازم منه، وهو محلّ الكلام.

وثانياً: أنّه لو جعل موضوع البحث الأعمّ من اللازم، ففيما لو قام دليلٌ اجتهاديٌّ على عدم وجوب شيء، فالواقع ليس بمشكوكٍ حتّى يُجرز بالاحتياط، وكون أدلة رجحانه عامّةً لذلك يأباه أدنى تأمل بها.

وثالثاً: أنّ فرض حُسْنِه فضلاً عن رجحانه، مع تحقّق الشكّ في مشروعيّته عند دلالة الدليل على عدم إرادة متعلّقه للشارع، ممّا لا ينبغي التفوّه به؛ ضرورة أنّ الأصل عدمُ المشروعية عند الشكّ فيها حال قيام الدليل على عدم الإلزام بذلك الشيء.

والحاصل: إنّ إحراز الواقع المشكوك الذي هو موضوع الاحتياط لا ريب في دوران الاحتياط مداره، فإذا أحرزه بغيره كالدليل، فلا مقتضى له، بل يشكّ حينئذٍ في مشروعيّته.

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٤٠٥.

وما نُفِي عنه الإشكال والخلاف من الاحتياط، فليس من السنخ الذي قام الدليل على رجحانه أو خلافه، الموجب؛ لكون الشك - مع هذا - شكًا في مشروعيته، بل هو ممّا احتمل الأمر الواقعيّ بمتعلّقه احتمالاً غير موهوم، قد دلّ الدليل على عدم اعتباره، كما هو مفروض الكلام.

بل مع ذلك قد يُقال: بأنّ في بعض الموارد لا مجال للاحتياط في العبادات المتوقّفة صحّتها على نيّة الوجه، بناءً على ذلك ما لم يفحص المجتهد عن الطرق الشرعيّة المبيّنة لوجه الفعل، ولا المقلّد قبل الفحص عن مذهب مَنْ قلّده؛ لعدم التمكن من الفعل حينئذٍ بنيّة الوجه، بأن يأتي ما فيه ليُحرز الواقع، والفعل بدونها غير مجديّ بناءً على اعتبارها؛ لفقد الشرط.

نعم، لو فحص ولم يعثر، فللاحتياط بإتيان الفعل بدونها مجال؛ إذ عدم التمكن منها بعد ذلك وتعدّرها حقيقة يقضي بسقوطها.

والحاصل: أنّ أصل الاحتياط كأصل البراءة لا يجري له، إلّا مع فقد الدليل الاجتهاديّ، أو قول المجتهد الذي لا يحرز فقده، إلّا بعد الفحص التامّ عنه.

ولعلّه من هنا قد اشتهر بين أصحابنا: أنّ عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد غير صحيحة، وإن عُلِم بمطابقتها للواقع إجمالاً، بل يجب أخذ أحكام العبادة عن اجتهاد أو تقليد، كما عن الشيخ ثُمَّ يَنْتَهِ ^(١) نقل ذلك

(١) فرائد الأصول: ٢/٤٠٦، والقوانين المحكمة: ٤/٣٠٧.

عنهم، لكنّ اعتبار كلّ من الاجتهاد والتقليد من باب الطريقيّة للواقع لا الموضوعيّة، يأبى ذلك.

وكيف كان، فالعامل التارك في عمله بطريقي الاجتهاد والتقليد إذا كان حين العمل باقياً على الاحتياط وإحراز الواقع، فإمّا أن يكون إحرازه للواقع لا يحتاج إلى تكرار العمل كالآتي بالسورة في صلاته احتياطاً، وغير ذلك من موارد الشكّ في الجزئية والشرطيّة، أو إحرازه للواقع يحتاج إلى تكرار، كما في المتباينين، كالجاهل بوجود القصر والإتمام في سير أربع فراسخ.

أمّا الأوّل، فبناءً على عدم اعتبار نيّة الوجه في العمل، الأقوى فيه الحكم بالصحة، بلا ريب فيها، ولا إشكال.

لكنّ هذا بالنسبة إلى ما نراه من الحكم، وهو غيرٌ مجدٍ للتارك للطريقين البتّة؛ ضرورة أنّه لو كان مجتهداً ولم يفحص عن الطرق، فلا ريب في أنّ حكم غيره لا يجديّه، وكذا لو كان مقلّداً ولم يفحص عن مذهب مقلّده.

وكيف كان، فلو شكّ في اعتبارها، ولم يقدّم دليلٌ معتبرٌ - من شرعٍ أو عرفٍ - حاكم بتحقيق الإطاعة بدونها، كان مقتضى الاحتياط اللازم الحكم بعدم الاكتفاء بعبادة الجاهل.

أمّا على المختار من الاشتغال فيما شكّ في شرطيّته، فواضح.

وأما على غيره من إجراء البراءة في ذلك، فقد ذكر الشيخ رحمته أنّه كذلك؛ استناداً منه إلى: «أنّ هذا الشرط ليس على حدّ سائر الشروط

المأخوذة في المأمور به الواقعة في حيّز الأمر، حتّى إذا شكّ في تعلّق الإلزام به من الشارع حكّم العقل بقبح المؤاخذه المسيّبة عن تركه، والنقل بكونه مرفوعاً عن المكلف، بل هو - على تقدير اعتباره - شرطٌ لتحقيق الإطاعة، وسقوط المأمور به، وخروج المكلف عن العهدة، ومن المعلوم أنّ مع الشكّ في ذلك لا بدّ من الاحتياط وإتيان المأمور به على وجه يقطع معه بالخروج عن العهدة^(١).

وفيه: أنّ هذا الشرط هو على حدّ سائر الشروط المأخوذة في المأمور به الواقعة في حيّز الأمر.

كيف لا، وكونه شرطاً لتحقيق الإطاعة وسقوط المأمور به، لا يتمّ ما لم يؤخّذ في المأمور به، ضرورة أنّ الإطاعة وسقوط المأمور به حكمٌ عقليٌّ منوطٌ باعتباره شرطاً مأخوذاً في المأمور به، وتابعٌ لاعتباره كذلك، وإلاّ فمع تحقّق المأمور به بدونه - كما هو الفرض - لا يمكن تخلف العقل عن الحكم بالامتثال، البتّة.

وحيثُ، فحكمُ العقل بعدم سقوط المأمور به بدونه باعتباره، أقوى شاهداً على وهن مختاره في ما شكّ في شرطيّته من إجراء أصل البراءة فيه، وقوّة ما اخترناه فيه، كما لا يخفى على مَنْ تدبّر.

هذا، وما استدركه بقوله: «ولكنّ الإنصاف: أنّ الشكّ في تحقّق الإطاعة بدون نيّة الوجه غير متحقّق؛ لقطع العرف بتحققها،

(١) فرائد الأصول: ٢ / ٤٠٧ - ٤٠٨.

وعدهم الآتي بالمأمور به بنية الوجه الثابت عليه في الواقع مطيعاً، وإن لم يعرفه تفصيلاً»^(١).

لا يخلو من نظرٍ، بل منعٍ؛ فإنَّ القطع العرفيَّ بتحققها بدون نية الوجه، إنّما يتمّ في الأوامر العرفيّة؛ لحصول الغرض، لا في الأوامر الشرعيّة؛ لعدم العلم بحصوله فيها؛ إذ لو شكّ في حصوله بدون قصد الوجه، فلا شكّ في عدم الجزم بتحققها.

مع أنّ عدّهم الآتي بالمأمور به بنية الوجه الثابت عليه في الواقع مطيعاً، وإن لم يعرفه تفصيلاً يوجبُ لا محالة أن لا قطع بتحققها بدون نية الوجه أصلاً، كما هو مفروض البحث.

غاية الأمر أنّه يقضي بكفاية نية الوجه الإجماليّة المنطبقة على ما في الواقع، ولا ضير فيها، فإنّها نية الوجه حقيقة بلا ريب، فتدبر جيّداً.

وأما الثاني - وهو ما يتوقّف الاحتياط فيه على تكرار العبادة - فذكر الشيخ رحمته الله أنّه: «قد يقوى في النظر أيضاً: جواز ترك الطريقتين فيه إلى الاحتياط بتكرار العبادة، بناءً على عدم اعتبار نية الوجه.

لكنّ الإنصاف عدم العلم بكفاية هذا النحو من الإطاعة الإجماليّة، وقوّة احتمال اعتبار الإطاعة التفصيليّة في العبادة، بأن يعلم المكلف حين الاشتغال بما يجب عليه، أنّه هو الواجب عليه...»^(٢)، إلى آخره.

(١) فرائد الأصول: ٤٠٨/٢.

(٢) فرائد الأصول: ٤٠٩/٢.

حكم توقّف
الاحتياط على
تكرار العبادة

والتحقيق فيه: أنّ الأنصاف، وإن كان العلم بعدم كفاية هذا النحو من الإطاعة الإجمالية، مع التمكن من الإطاعة التفصيلية، لا أقلّ من عدم العلم بالكفاية.

لكن لما ذكر من أنّ هذا التكرار مع التمكن من الإطاعة التفصيلية، يُعدّ في الشرع والعرف لاعباً بأمر المولى، بلا فرق بين الصلاة الكثيرة وصلاتين؛ لإمكان منع ذلك، خصوصاً بالنسبة إلى الصلاتين، بل لأنّ التكرار والاحتياط به، إنّما شرّع حيث لا يمكن العلم التفصيلي بإيجاد المأمور به، لا أقلّ من الشكّ في مشروعيته. ولعلّه من هنا دعوى الاتفاق على عدم مشروعيته مع التمكن من العلم التفصيلي بالإطاعة، على ما يظهر من بعضهم^(١).

هذا، مع أنّه لو غَضِينَا عَمَّا يقتضيه الإنصاف، فما ذكر أولاً من جواز ترك الطريقتين فيه إلى الاحتياط بتكرار العبادة عند مَنْ يرى ذلك، بناءً على عدم اعتبار نيّة الوجه، فلا يُجدي بالنسبة إلى غيره من المجتهد قبل الفحص عن الطرق الشرعية، أو المقلّد قبل الفحص عن مذهب مقلّده، كما ذكرنا في القسم الأوّل.

هذا لو دخل في العمل بانيّاً على إحراز الواقع بالتكرار.

وكذا الحال في عدم الجواز؛ لعدم العلم بالمشروعية، فيما لو دخل

(١) نسبه الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول: ٢/ ٤٠٩ - ٤١٠ إلى الشيخ يوسف البحراني، وينظر: الحقائق الناضرة: ٥/ ٣٦١.

بانياً على الفحص بعد الفراغ، فإن طابق الواقع، وإلا أعاده.

وأما: «لو دخل في العبادة بنية الجزم، ثم اتفق له ما يوجب تردده في الصحة ووجوب الإتمام، وفي البطلان ووجوب الاستئناف، ففي جواز الإتمام بانياً على الفحص بعد الفراغ، والإعادة مع المخالفة وعدم جوازه، وجهان:

من اشتراط العلم بالصحة حين العمل، باعتبار الجزم بالنية في الاستدامة، كالاتداء.

ومن أن المضي في العمل ولو متردداً بانياً على استكشاف حاله بعد الفراغ؛ محافظةً على عدم إبطال العمل، المحتمل حرمة واقعاً على تقدير صحته، هو ليس بأدون من الإطاعة التفصيلية، ولا ياباه العرف ولا سيرة المشرعة»^(١)، على ما ذكر الشيخ ثبوت في رسائله.

وعندي: أن المتجه من الوجهين هو الصحة ووجوب الإتمام، لا لما ذكر من المنشأ، بل لأن عروض ما أوجب التردد في الصحة والشك فيها، لا يوجب تجرد ما وقع صحيحاً من العمل قبل عروضه عن الصحة بعد عروضه.

كيف لا، وصحته قبل العروض مستصعبة فيما بعد العروض بلا ريب، فيجب الإتمام بلا تردد في النية بحكم الاستصحاب؛ بدهة أن

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٤١٠ - ٤١١.

لولاها فلا صحّة توجب الإتمام لحصول التردّد في النية لا محالة.

وكون المضي في العمل - ولو متردّدًا بانيًا على استكشاف حاله بعد الفراغ؛ للمحافظة على عدم إبطال العمل المحتمل حرمة واقعا على تقدير صحّته - ليس بأدون من الإطاعة التفصيليّة.

كما ترى أنّه ممّا لا ينبغي؛ إذ المضي في العمل حال التردّد مع البناء على الاستكشاف المزبور، كالدخول فيه مع التردّد والبناء على الاستكشاف في أنّه لم يعلم مشروعيته، بل شكّ فيها، والأصل عدمها بلا ريب.

ولعلّه لما ذكرنا: كانت سيرة المشرّعة على المضي ووجوب الإتمام، لا لما ذكر منشأ ثانيًا على ما عن الشيخ تدبر من قوله: «ومن أن المضي في العمل ولو متردّدًا بانيًا على استكشاف حاله بعد الفراغ...»^(١)، إلى آخره، فتدبر.

ومّا ذكرنا: ظهر أن لا حاجة إلى ما زعمه بعد من: «إمكان التفصيل بين كون الحادث الموجب للتردّد في الصحّة ممّا وجب على المكلف...»^(٢)، إلى آخره.

بل لا يجدي؛ لحصول التردّد في الصحّة وعدمها، حتّى لو عرف ما يعمّ به البلوى، حيث لم يشخص العارض من سنخه، كما هو مفاد التردّد، بلا ريب للمتدبر.

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٤١٠ - ٤١١.

(٢) فرائد الأصول: ٢/ ٤١١.

هذا تمام الكلام في الجزء الأول من تحريرنا في الأدلة العقلية.

والحمد لله على كمال الإنعام، ونسأله التوفيق والتفضل علينا بإتمام ما هو المرام من إكمال التحرير والتحقيق في مدارك الأحكام، بحق محمد وآله سادات الأنعام، فإنه أرحم الراحمين.

[^(١) الْقِسْمُ الثَّانِي]

(١) هذه بداية الجزء الثاني من الكتاب وفق الطبعة القديمة.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، خالق الخلق أجمعين، وصلى الله على سيّدنا
خير خلقه محمّد المبعوث لتمهيد قواعد الدين، وتهذيب مسالك
اليقين، الناسخ بشريعته شرائع الأوّلين، وعلى آله الهداة المهديّين،
وعترته الكرام الطيبين.

وبعد..

فيقول العبد الجاني حسن نجل الفقيه الوليّ الشيخ عليّ
الخاقانيّ رحمته الله: لمّا فرغت من الجزء الأوّل من تحريرنا وتحقيقنا في
الأدلة العقلية، شرعت في الجزء الثاني منه.

فقلت وعلى الله توكلت:

[المقام الثالث من مقامات الدليل العقلي: الأصول العلميّة الأربعة]

الكلام في أقسامه، وهي الأصول الأربعة: البراءة العقلية، والاشتغال، والاستصحاب والتخير العقليين.

ودعوى: عدم انطباق تعريف الدليل العقليّ عليها، وهو حكمٌ عقليّ يتوصّل به إلى حكمٍ شرعيّ؛ استنادًا إلى أنّ أصل البراءة لا يفيد أزيد من رفع العقاب وهو ليس من الأحكام الشرعيّة، وأنّ الإتيان بالمحتملات في الاشتغال إنّما هو حكم العقل من باب الإرشاد، لا من باب الحتم، وأنّ التخيير مآله إلى الاحتياط، وأنّه من باب الحكم العقليّ الإرشاديّ، لا الحتميّ، وأنّ الاستصحاب يشكل تطبيق التعريف عليه، كما عن بعض المحشّين^(١).

هي غير متّجهة:

أمّا أوّلًا: فلأنّ مفاد أصل البراءة نفْيُ الوجوب والحرمة الذي لا معنى له إلّا إباحة كلّ من الفعل والترك، وهي حكمٌ شرعيّ. مع أنّ رفع العقاب لو قيل بكونه مفادًا لأصل البراءة، فاللازم منه إثبات ملزومه، أعني: إباحة كلّ من الفعل والترك.

وثانيًا: فلأنّ الإتيان بالمحتملات في الاشتغال إنّما هو حكم العقل من باب الحتم، لا الإرشاد.

(١) ادّعه السيد محمد باقر الطباطبائيّ اليزديّ في وسيلة الوسائل: ١٧٥.

وكذا التخيير، إن قلنا مآله إلى الاحتياط؛ بالتزام أحدهما لا بإباحة أحدهما، كما هو المتّجه، فإنّه - على الأوّل - حكمٌ عقليٌّ من باب الحتم، لا الإرشاد.

وأما إشكال^(١) تطبيق التعريف على الاستصحاب، فهو ممّا لا وجه له، فإنّ الحكم ببقاء ما كان في السابق في اللاحق حكمٌ به في اللاحق، البتّة. وكيف كان، فيكفي لنا ذكر القوم لهذه الأصول في باب الأدلّة العقلية، فلنحذو حذوهم.

الأصل الأوّل: أمّا أصل الاشتغال، فهو ما كان موضوعه الشكّ في المكلف به، مع العلم بنوع التكليف.

والتحقيق في موارده - وإن خالف بعضٌ في إجراءاته في بعضها - قد علّم ممّا حقّقناه فيما لو دار الأمر في الواجب بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين، وفيما نبّهنا عليه من الأمور.

الأصل الثاني: أمّا أصل البراءة، فهو: ما كان موضوعه الشكّ في نوع التكليف - أي: النوع الخاصّ من الإلزام - وإن علّم جنسه، والكلام فيه يقع في مطالب ثلاثة:

الأوّل: دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب من الأحكام الثلاثة الباقية.

الثاني: دورانه بين الوجوب وغير التحريم.

الثالث: دورانه بين الوجوب والتحريم.

(١) المستشكل هو السيّد محمّد باقر الطباطبائيّ اليزديّ في وسيلة الوسائل: ١٧٥.

[المطلب الأول: دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب]

أما الأول، فإمّا أن يكون متعلّق الشكّ الواقعة الكلّيّة، كشرب التّن، ومنشأ الشكّ فيه عدم النصّ، أو إجماله، أو تعارضه. وإمّا أن يكون متعلّق الشكّ الواقعة الجزئيّة، كشرب هذا المائع المحتمل كونه خمرًا، ومنشأ الشكّ فيه اشتباه الأمور الخارجيّة. فالأول الذي لا نصّ فيه، فيه قولان:

الشبهة
التحریمیة
من جهة
فقدان النصّ

قول بإباحة الفعل شرعاً وعدم وجوب الاحتياط بالترك، وهو المنسوب إلى المجتهدين^(١).

وقول بوجوب الترك، وهو المنسوب إلى الأخباريين^(٢).

وقد استدللّ للقول بإباحة الفعل شرعاً وعدم وجوب الاحتياط بالترك، فيما لو دار الأمر فيه بين الحرمة وغير الوجوب؛ لعدم النصّ فيه: بالكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل.

الاستدلال
بالكتاب الكريم
على إباحة
الفعل شرعاً

أما الكتاب، فمنه آيات:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ آتَاهَا﴾^(٣).

(١) ينظر: فرائد الأصول: ٢٠ / ٢.

(٢) نسبه إليهم المحقّق القمّي في القوانين: ٤٦ / ٣، والشيخ الأنصاري في فرائد

الأصول: ٢٠ / ٢.

(٣) سورة الطلاق: من الآية ٧.

فإنَّه دالٌّ على ذلك، وإن كان الإيتاء حقيقته الإعطاء، وكان الموردُ الإنفاقَ من المال، لا لإرادة خصوص الإعلام من الإيتاء، حتَّى يُقال بأنَّ هذا منافعٌ لمورد الآية، بل لظهور عموم المعطى للإعلام والإقذار عليه؛ إذ لا صلاحية لخصوصية المورد لتخصيص الوارد، فلا يلزم من ذلك استعمال «ما» في المعنيين نفس الحكم، والفعل المحكوم عليه، مع عدم الجامع بين تعلُّق التكليف بهما، فلا يرد ما في الرسائل ممَّا حاصله: أنَّ موردها لما كان الإنفاق ممَّا أعطي من المال، فلا دلالة لها على ذلك، بلا فرق بين أن يُراد بالموصول: المال، بقرينة ما قبله: ﴿وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ﴾^(١).

وبين أن يُراد به: نفسُ فعل الشيء أو تركه، بقرينة إيقاع التكليف عليه، ويكون إعطاؤه كناية عن الإقذار عليه؛ اتِّكالا منه في ذلك، على أنَّ من المعلوم أنَّ ترك ما يحتمل التحريم ليس غيرَ مقدورٍ، وإلاَّ لم يَنَازَع في وقوع التكليف به أحدٌ من المسلمين^(٢).

كما أنَّه لا يرد ما فيها أيضًا: من أنَّه: «لو أُريد من الموصول نفس التكليف كان إيتاؤه عبارةً عن الإعلام به، لكنَّ إرادته بالخصوص تنافي مع مورد الآية، وإرادة الأعمَّ منه ومن المورد يستلزم استعمال الموصول في معنيين...»^(٣) إلى آخره؛ إذ قد علمت أنَّه لا

(١) سورة الطلاق: من الآية ٧.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٢١ / ٢.

(٣) فرائد الأصول: ٢١ - ٢٢.

استلزام بعدما عُلِمَ من وجود الجامع الذي هو مطلق الإعطاء وهو في كلِّ شيءٍ بحسبه.

ولعلَّ قوله في آخر كلامه: «فافهم»، إشارة إلى بطلان ما ذكر من نفي الجامع بين المعنيين، كما سبقنا إلى ذلك بعض المحققين، كالوالد مُتَدَرِّسٌ^(١).

بل يشهد لإرادة الأعمِّ في الآية في رواية عبد الأعلى، عن أبي عبد الله عليه السلام، «قال: قلت له: هل كُلُّ الناسِ بالمعرفة؟ قال: لا، على الله البيان؛ ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ آتَاهَا﴾^(٢)»^(٣)؛ لدلالة الاستدلال بالآية فيها على إرادة الأعمِّ.

وما في رسائل الشيخ المرتضى مُتَدَرِّسٌ - من أنه: «لا ينفع في المطلب؛ لأنَّ نفسَ المعرفة بالله غيرُ مقدورٍ قبل تعريف الله سبحانه...»^(٤) إلى آخره - لا يخفى ما فيه؛ إذ غيرُ المقدور من المعرفة خصوص المعرفة بالكنه والحقيقة، وهي ليست محلاً للسؤال جزمًا.

بل، وكذا المعرفة التفصيلية التي لم يصل إليها عقول أغلب الناس، وما عدا ذلك من المعرفة الإجمالية الحاصلة بدليل العجوز والأعرابي^(٥)، لا ريب في حصولها بالإعلام العقلي المشمول لـ ﴿مَآ آتَاهَا﴾، فتدبر.

(١) يُنظر: الرسائل الأصولية للشيخ علي الخاقاني: ٢٣٧.

(٢) سورة الطلاق: من الآية ٧.

(٣) الكافي: ١/ ١٦٣، باب البيان والتعريف ولزوم الحجة، ح ٥.

(٤) فرائد الأصول: ٢/ ٢٢.

(٥) يُنظر: بحار الأنوار: ٦٦/ ١٣٤.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(١)، فإن مفادها: ما كان من عادتنا وسجيتنا في الأمم السابقة ولا اللاحقة، فضلاً عن الأمة المرحومة أن نعذبها - من دون بيان من رسول منا - عذاباً دنيوياً كان أو أخروياً؛ إذ إتمام الحجّة له تعالى عليهم لا يكون بدون ذلك.

كيف لا، ولهم أن يقولوا: ما جاءنا من بشير ولا نذير حتى تعذبنا، ولفظ «كان» غير دالّ على عدم استمرار خبرها لاسمها مع انتسابها إليه تعالى، وورودها للاستمرار نحو: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾^(٢).

نعم، هي بالنسبة إلى غير مستقلّات العقل؛ لظهور «الرسول» فيها في خصوص الظاهري، وأنّه المراد، لا الأعمّ منه ومن الباطني.

وذكر الظاهري خاصّة؛ لأغلبية البيان به، ويكون حينئذ كأن المراد منها ذلك - بالنسبة إلى مستقلّات العقل - خصوص ما دلّ على اعتبار العقل، فيكون الدالّ على اعتباره كالمخصّص المنفصل.

بل لنا أن نقول: إنّ الظاهر من «الرسول» في الآية ما ذكرنا، بلا استثناء أصلاً، بأن تكون الآية ناظرة إلى نفي العقاب الفعلي على ارتكاب فعل، وإن حكم العقل بقبحه، لكن لم يرد النهي عنه شرعاً، وإن كان ما حكم العقل بقبحه يستحقّ فاعله العقاب، بلا تنافٍ بين

(١) سورة الإسراء: من الآية ١٥.

(٢) سورة النساء: من الآية ١٧.

الأمرين؛ لما أشرنا إليه من أن تأكيد الحجّة لا يكون إلا بالبيان النقلّي مؤيّدًا للعقلّي، وإن كان من باب اللطف.

وكيف كان، فلا ريب في دلالة الآية على المدعى من نفي العقاب قبل البيان.

وحينئذٍ فما في رسائل الشيخ قدس سره - من: أن «ظاهر الآية الإخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث...»^(١) إلى آخره - لا يخفى وهنه.

وأما إيراد القمّي^(٢) بلزوم التناقض على الفاضل التوحيّ رحمته الله صاحب الوافية^(٣)، والوحيد البهبهاني رحمته الله^(٤)، حيث جمعا بين التمسك بالآية في المقام، وبين ردّ من استدّل بها؛ لعدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، حيث استدّل على عدم الملازمة بها: أن مفادها انتفاء العذاب قبل البعث، فلو كان حكم العقل معتبراً لكان العذاب ثابتاً قبله أيضاً؛ إذ كونه محرّماً عقلاً - كما هو الفرض - يوجب فعله العقاب.

ورُدّ بأن نفي فعليّة التعذيب أعمّ من نفي الاستحقاق، وأنّ منع الملازمة إنّما يتمّ على الثاني دون الأوّل؛ لكونه قبل البعث للعفو عنه^(٥).

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٢٣.

(٢) يُنظر: القوانين المحكمة: ٤٨/ ٣.

(٣) يُنظر: الوافية في أصول الفقه: ١٧٥.

(٤) يُنظر: الرسائل الأصوليّة للوحيد البهبهاني: ٣٨٠، الفوائد الحائريّة: ٣٧٣.

(٥) ذكر الردّ الشيخ الأنصاريّ في فرائد الأصول: ٢٣/ ٣.

فحاصله - أي: الإيراد-: أن مقتضى الاستدلال بالآية لأصل البراءة هو: نفي الحكم المستتبع لنفي الاستحقاق، ومقتضى الردّ على المانع بما ذكر، من نفي فعلية التعذيب بالعفو عنه، مع تسليم أصل الاستحقاق. وإن شئت قلت: إن الإخبار بنفي التعذيب إن دلّ على عدم التكليف شرعاً فلا وجه للردّ، وإن لم يدلّ فلا وجه للاستدلال بها لأصل البراءة، فالتنافي بين الأمرين لا محيص عنه ما لم نقل بإمكان دفعه بأن: «عدم الفعلية يكفي في المقام - أي: مقام إجراء أصل البراءة - لأنّ الخصم يدّعي أنّ في ارتكاب الشبهة الوقوع في الهلاك فعلاً من حيث لا يعلم، كما هو مفاد رواية التثليث^(١) التي هي عمدة أدلتهم، مع اعترافه بعدم المقتضي للاستحقاق على تقدير عدم الفعلية»^(٢).

بخلاف مقام التكلّم في الملازمة؛ إذ المقصود فيه: إثبات الحكم الشرعيّ في مورد حكم العقل، بلا منافاة بين ثبوته وعدم ترتّب العقاب على مخالفته، كما في الظهار.

حيث قيل^(٣): إنّهُ محَرَّمٌ معفوٌّ عنه؛ إذ عدم الترتّب لورود العفو، لكن لا يخفى أنّ مع ورود العفو لا مجال للاستحقاق شرعاً، كما يظهر ممّا فرّعه على مسألة الملازمة، من أنّه إذا بنى على العفو وارتفاع العقاب الفعليّ، كان لازمه عدم الحرمة الشرعية.

(١) يُنظر: الكافي: ٦٨/١، باب اختلاف الحديث، ح ١٠.

(٢) فرائد الأصول: ٢/٢٣-٢٤.

(٣) قاله الشيخ الطبرسيّ في مجمع البيان: ٩/٤١٠.

وعليه، فلا حرمة شرعاً، فينفرد الحكم الشرعي عن العقلي، ويتخلف عنه، فلا يتجه رد الاستدلال بالآية على عدم الملازمة، ويكون التمسك بها على عدم الملازمة متجهاً، بلا ريب.

وحينئذ يكون الإنصاف أن الآية لها دلالة على عدم الملازمة، كدالتها على البراءة على ما تقدم، خلافاً للشيخ رحمه الله في رسائله^(١)، فتدبر.

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾^(٢)، أي: ما يجتنبون به من الأفعال والتروك، أو «حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه»، كما عن الكافي^(٣)، وتفسير العياشي^(٤).

ووجه الاستدلال بها على البراءة فيما لا نص فيه، كما هو المدعى: أن الله تعالى لا يقع منه الإضلال لقوم بأن يكلهم إلى أنفسهم في عصيانهم، إلا بعد إكمال الحجة منه عليهم بأن يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه، وأنه إذا عدلوا بعد ذلك عن الحق الذي جاءهم استحقوا بذلك التعذيب مطلقاً، الذي أريد من الإضلال؛ إذ الخذلان الذي لا يكون إلا بعد بيان ما يرضيه ويسخطه، وبعد مخالفة العبد له، وبعد إيعاده عليه مرة بعد أخرى؛ بإنزال البلاء، لا يصلح أن يُراد

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٢٤.

(٢) سورة التوبة: من الآية ١١٥.

(٣) الكافي: ١/ ١٦٣، باب البيان والتعريف ولزوم الحجة، ح ٣ و ٥.

(٤) تفسير العياشي: ٢/ ١١٥، ح ١٥٠.

من الإضلال، مع كون الغاية ما يجب بيانه على الله تعالى، أعني: بيان ما يتقون.

وحينئذٍ فالآية لما نفت ذلك قبل بيان ما يجب اجتنابه من الأفعال والتروك، وثبت أن لا عصيان ولا مخالفة قبل وصول البيان من الشارع، البتة.

فما عن رسائل الشيخ رحمته الله من قوله: «وفيه: ما تقدّم في الآية السابقة»^(١).

ففيه: ما تقدّم منّا فيه، مع أنّ عدم خذلان العباد في الدنيا ما لم يكن منه تعالى بيان، بناءً على إرادته من الإضلال يلزمه عدم عذابهم في الآخرة بالأولى؛ لأشدّية العذاب الأخرويّ من الخذلان الدنيويّ، كما هو مفاد قوله بعد: «مع أنّ دلالتها أضعف ...»^(٢) إلى آخره.

لكنّ كون الدلالة ضعيفةً حينئذٍ، كما ترى، حيث كانت الدلالة بالفحوى التي لا ريب في اعتبارها.

نعم، لو لوحظ ما يترتب على الخذلان الدنيويّ من الخذلان الأخرويّ، فلا ريب في نفي الدلالة أصلاً؛ لعدم الأولوية حينئذٍ؛ إذ لم يكن التعذيب الأخرويّ خاصّةً أشدّ من الخذلان حينئذٍ، البتة.

وكيف كان، فلا ينبغي الريب في دلالة الآية على ما ذكرنا من مفادها.

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٢٥.

(٢) فرائد الأصول: ٢/ ٢٥.

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾^(١)، كما استدلل بها غير واحد^(٢)؛ إذ الظاهر منها أن الهلاك وعدمه دائر مدار البينة وعدمها.

وكونُ موردِها غزوة بدر، لا يوجبُ كون المراد من الهلاك خصوص القتل، ومن البينة خصوص المعجزات الباهرة، كما تخيل بعض^(٣)، وتأمل في الدلالة في الرسائل^(٤)؛ إذ المورد لا يخصّص الوارد، وإن كانت لقضية غزوة بدر؛ إذ كون الغاية لا تفيد العموم، فيه تأمل.

الآية الخامسة: قوله تعالى مخاطباً لنبيه ﷺ ملقناً إياه طريق الردّ على اليهود، حيث حرّموا بعض ما رزقهم الله افتراءً عليه: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾^(٥)، فإنّه دالٌّ بمقتضى التلقين على كفاية عدم وجدان ما حرّم فيما أوحى، ويبيّن من المحرّمات في الإباحة الظاهرية التي هي مركوزة في العقل؛ إذ كون الدلالة منتفية، وأنّ المتحقّق في الآية مجرّد الإشعار بالإباحة لمركوزيتها في العقل قبل الشرع، ليس

(١) سورة الأنفال: من الآية ٤٢.

(٢) كالمحقّق الشيخ محمد مهدي النراقي في جامعة الأصول: ٣٣، والوحيد البهبهائي في الرسائل الأصولية: ٣٥٣، والمحقّق القمّي في القوانين: ١٧/٣.

(٣) ذكره الميرزا موسى التبريزي في أوثق الوسائل: ٤٣/٣، واحتمله المحقّق الأخوند في درر الفوائد: ١٨٩.

(٤) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/٢٥.

(٥) سورة الأنعام: من الآية ١٤٥.

إلا لما يرى من ظهور الوجدان في خصوص وجدانه ﷺ ما حرّمه
فيما أوحى إليه بخصوصه ﷺ.

وهو مما يوجب تجرّد الآية عن مفاد الردّ، وقد لقّن ﷺ طريق
الردّ بها بخصوصها، فلا بدّ من أن يُراد ما أشرنا إليه من: أن عدم
وجدان المحرّم فيما بين من المحرّمات كافٍ في إثبات إباحته ظاهراً.
وحينئذٍ فما في رسائل الشيخ رحمه الله - من: «أنّه لو سلّم دلالتها،
فغاية مدلولها ...»^(١) إلى آخره - لم يكن متّجهاً، فتدبّر جيّداً.

الآية السادسة: قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ
اللّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾^(٢)، فإنّها مع اعتراف
المانع من دلالتها على المقام، كالشيخ رحمه الله - من حيث كونها أظهر
من سابقتها؛ «إذ السابقة بناءً على ما ذكر من ذلك الظهور، قد
دلّت على أنّه لا يجوز الحكم بحرمة ما لم يوجد تحريمه فيما أوحى إلى
النبي ﷺ، وهذه تدلّ على أنّه لا يجوز التزام ترك الفعل، مع عدم
وجوده فيما فصل»^(٣) - لا يخفى أنّ دلالتها على المقام غير موهونة
من جهة ظهور الموصول في العموم، وأنّ التوبيخ على الالتزام بترك
الشيء، مع تفصيل جميع المحرّمات الواقعيّة، و عدم كون المتروك
منها؛ إذ لا يلزم من ذلك العلم بعدم كون المتروك محرّماً واقعياً،

(١) فرائد الأصول: ٢/٢٦.

(٢) سورة الأنعام: من الآية ١١٩.

(٣) فرائد الأصول: ٢/٢٦.

حتى تكون أجنبيّة عن المقام، كما تخيّل الشيخ رحمته الله في رسائله^(١).

كيف لا، ولم يظهر من الآية أنّهم كانوا عالمين بعدم كون المتروك من المحرّمات الواقعيّة المفصّلة؛ إذ لا يبعد كون توبيخهم إنّما هو بمجرد عدم كون المتروك في جملة ما فصّل، ولو مع احتمالهم كونه من المحرّمات، ولم يفصّل بعد، فتدبّر جيّداً.

وأما السنّة، فأخبار كثيرة:

منها: المرويّ عن النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم بسند صحيح في الخصال: «رُفِعَ عن أُمّتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطرّوا إليه...»^(٢)، الخبر.

ووجه دلالتّه: أنّه لما تعذّر حمل رفع ما عدا الحكم من هذه الأشياء على حقيقته، بحيث تكون هي المرفوعة؛ لبداهة تحقّقها، فلا مناص عن حمله على إرادة الرفع بالنسبة إلى الخطاب المتكفّل للحكم، بمعنى عدم توجيه الخطاب على وجه يشمل صورة الخطأ والنسيان - مثلاً - أيضاً.

فيكون المراد بـ «رُفِعَ ما لا يعلمون»: عدم توجيه التكليف، بحيث يشمل المجهولات.

وحينئذٍ فالرفع بذلك المعنى غيرٌ مختصّ بخصوص بعض تلك الأشياء، فلا مانع من شمول «ما لا يعلمون» للحكم الغير المعلوم، فإذا

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢٧/٢.

(٢) الخصال: ٤١٧، باب التسعة، ح ٩.

لم يكن في البين تكليفٌ إلزاميٌّ تحريميًّا كان أو وجوبيًّا، فالفعل مباحٌ. وهذا بخلاف ما لو كان المرفوع نفسَ المؤاخِذة في الكلِّ، فإنَّه وإن كان أقربَ عرفًا من تقدير جميع الآثار في كلِّ من التسعة، وأظهر من تقدير ما هو المناسب لبعضها، كالمضرة في الطيرة، والوسوسة في التفكير في الخلق، والمؤاخِذة في البواقي؛ لظهور كون الرفع بالنسبة إلى المجموع على نسقٍ واحد.

لكن لما كان أن لا معنى للمؤاخِذة على الحرمة؛ إذ هي على ارتكاب الحرام، وإن كانت من آثار الحرمة كان المؤاخِذ في «ما لا يعلمون» نفس فعل المكلف الغير المعلوم الحرمة، كما هو الحال في «ما أُكْرهوا عليه»، و«ما اضطرّوا»، فلا يكون «ما لا يعلمون» شاملًا للحكم الغير المعلوم.

فتكون الروايةُ النبويةُ مختصةً بخصوص الشبهات الموضوعية، فلا تكون دليلًا على المقام، كما هو محصّل كلام الشيخ رحمه الله في رسائله^(١).

بل نقول: لو كان المرفوعُ نفسَ المؤاخِذة في الكلِّ لا يلزم ما ذكره الشيخ من عدم كون الرواية دليلًا على المقام، بل الاستدلال بها عليه متّجهٌ أيضًا؛ لأنّ مفاد الرواية ومعناها على هذا التقدير: رُفِعَ عن أمتي الحرام الذي لا يعلمون كونه حرامًا.

وهذا أعمّ من أن يكون جعلهم بوصفه العنوائيّ مسببًا عن الجهل

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢٨/٢.

بذاته أو صفته، فالمدار في اندراج الفعل في موضوع الرواية على الجهل بكونه حراماً، سواء كان منشؤه الجهل بالحكم الشرعي، أو اشتباه الأمور الخارجيّة.

هذا، مع أنّه يمكن تقدير المؤاخذه في الجميع على النحو الذي يناسب عموم كلمة «ما» في «ما لا يعلمون» بنحو آخر، بأن نقول: رُفِعَ عن هذه الأشياء سببها للمؤاخذه، بل لا ريب في التعميم للآثار وإن قُدِّرَ خصوص المؤاخذه، بلا توقّف له على ما زعمه الشيخ رحمته الله في رسائله من ظهوره من بعض الأخبار، بقوله: «نعم، يظهر من بعض الأخبار الصحيحة عدم اختصاص المرفوع عن الأمة^(١) بخصوص المؤاخذه، فعن المحاسن، عن أبيه، عن صفوان بن يحيى والبنطيّ جميعاً، عن أبي الحسن عليه السلام: «في الرجل يستحلف على اليمين، فحَلَفَ بالطلاق..» الخبر^{(٢)(٣)}؛ إذ ما يظهر من الخبر لا ينافي تقدير خصوص المؤاخذه، مع تعميمها إلى ما كانت المؤاخذه مترتبة عليها بالواسطة، كما في الطلاق والصدقة والعناق فإنّها مستتبعةٌ إياها بواسطة ما يلزمها من حرمة الوطء في المطلقة، ومطلق التصرف في الصدقة والمعتق، فما زعمه من التوقّف كما ترى.

كما أنّ ما ذكره بعد هذا - من أنّ: «النبويّ المحكيّ في كلام الإمام عليه السلام في هذا الخبر، مختصّ بثلاثة من التسعة، فلعلّ

(١) ما أثبتناه من المصدر.

(٢) المحاسن: ٢/ ٧٠، كتاب العلل، ح ١٢٤.

(٣) فرائد الأصول: ٢/ ٢٩.

نفى جميع الآثار مختص بها»^(١) - غير متجه؛ لعدم ظهوره في الاختصاص بخصوصها، لا لأن ما يُستفاد منه ارتفاع الآثار التي ثبتت شرعاً بالتزام المكلف بحلف أو نذر أو نحوهما، لا الآثار الشرعية التي أثبتها الشارع ابتداءً، كالضمان المرتب على الإتلاف أو اليد، فيصير قرينةً على ارتكاب خلاف الظاهر في خبر الرفع بمقدار ذلك المستفاد، لا مطلق الآثار.

مضافاً إلى أن لو سُلم استفادة الزائد على ذلك المقدار، فإنها يصير قرينةً على ارتفاع الأحكام الوضعية خاصة، لا الأعم منها ومن التكليفية؛ وذلك لأنّ استشهاد الإمام عليه السلام بالنبويّ من قبيل الاستدلال بالكليّ على بعض جزئياته، فالمراد هو نفى جميع الآثار من دون اختصاص ببعضها.

لكن سيأتي إن شاء الله أنّ كلّاً من الاستفادتين لا ينهض به خبر المحاسن.

وكيف كان، فما صدر من الشيخ رحمته الله في رسائله^(٢) - بعد ذلك الذي ذكره من الأمر بالتأمل فلا يبعد أن يكون منه إشارة إلى أنّ كون الخبر قرينة على ارتكاب خلاف الظاهر في خبر الرفع على أيّ من الاستفادتين المزبورتين - غير مجدٍ في التعميم للحكم الغير المعلوم، بناءً على مبناه في خبر الرفع.

(١) فرائد الأصول: ٣٠ / ٢.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٣٠ / ٢.

أو إلى ما ذكرنا من عدم ظهور الخبر في اختصاص نفي جميع الآثار في خصوص الثلاثة المذكورة فيه، وأنّ ذكرها فيه لا لخصوصيّتها.

وكيف كان، فما يُقال^(١) من: أنّه ممّا يؤيّد إرادة العموم - أي: عموم الآثار من النبويّ - ظهور كون رفع التسعة من خواص أمّة النبيّ ﷺ؛ إذ لو اختصّ الرفع بخصوص المؤاخذة أشكل الأمر في كثير من تلك الأمور؛ إذ استقلال العقل بقبح المؤاخذة عليها يوجب أن لا اختصاص له بأمّة النبيّ ﷺ، مع أن المنّة على الأمّة - التي ورد النبويّ فيها منه ﷺ - لا تأتي في رفع ما يستقلّ العقل بقبح المؤاخذة عليه.

فهو متّجه^(٢)؛ إذ لم يظهر من النبويّ نسبة الرفع إلى كلّ واحدٍ واحد من التسعة، بل الظاهر رفع المجموع والاختصاص بالأمّة باعتبار رفع المجموع.

وزعم: أن ضمّ ما لا مدخلية له أصلاً فيما تكفّله النبويّ من بيان ما في رفعه الامتنان على خصوص أمّته إلى غيره قبيح بلا نهاية، كما عن بعض محقّقي العصر في حاشيته على الرسائل^(٣).

غير نقيّ من الوهن لمنع قبحه؛ إذ يكفي في حسنه أنّه بيان ما فيه للمشاركة - أي: مشاركة الأمّة لغيرها - مع ما فاقت به على

(١) القائل هو الشيخ الأنصاريّ في فرائد الأصول: ٣٠ / ٢.

(٢) خبر: «فما يقال من...».

(٣) هو المحقّق الآخوند في درر الفوائد: ١٩٣.

غيرها، بلا ريب لمن تدبّر.

فما في الرسائل - من: «أنّ القول بالاختصاص باعتبار رفع المجموع، وإن لم يكن رفع كلّ واحدٍ من الخواص، شططٌ من الكلام»^(١) - لم يكن في محله.

هذا، ولا يخفى أنّ المحكيّ عن احتجاج الطبرسيّ في حديث طويل، الوارد في سؤال النبي ﷺ من ربّه جلّ ذكره ليلة المعراج، بقوله: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾^(٢).

«قال عزّ وجلّ: لست أؤاخذ أمتك بالنسيان والخطأ لكرامتك عليّ، وكانت الأمم السالفة إذا نسوا ما ذكروا به فتحت عليهم أبواب العذاب، وقد رفعت ذلك عن أمتك، وكانت الأمم السالفة إذا أخطأوا أخذوا بالخطأ وعوقبوا عليه، وقد رفعت ذلك عن أمتك لكرامتك عليّ».

فقال ﷺ: اللهمّ إذا أعطيتني ذلك فردني.

فقال تعالى: سَلْ، فقال ﷺ: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا - يريد بالإصر الشدائد - كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا﴾^(٣).

فقال تعالى: قد رفعت عن أمتك الإصرار التي كانت على الأمم السالفة.

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٣٠.

(٢) سورة البقرة: من الآية ٢٨٦.

(٣) سورة البقرة: من الآية ٢٨٦.

ثم ذكر الله الإصرار التي على الأمم السالفة واحداً بعد واحد، وبعد ذكر الإصرار قال النبي ﷺ: إذا أعطيتني ذلك كله فزدني، قال: سل، قال: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾^(١).

قال تعالى: فعلت ذلك بأمّتك قد رفعت عنهم أعظم بلاء الأمم^(٢).

الحديث صريح في إرادته ﷺ منه تعالى رفع بعض ما كان في الأمم السالفة - أعني: ما ذكر في المحكي المزبور - الذي هو بعض التسعة.

ومن هنا قلنا: لا ريب في توهين ما ذكر في الرسائل بعد ذلك، من قوله: «لكنّ الذي يهوّن الأمر في الرواية: جريان هذا الإشكال في الكتاب العزيز أيضاً؛ فإنّ موارد الإشكال فيها، وهي: الخطأ، والنسيان، وما لا يُطاق، وما يضطروا إليه...»^(٣) إلى آخره؛ لظهور أن لا مجري الإشكال فيها من ذلك المحكي عن احتجاج الطبرسي رحمه الله.

كيف لا، وهو يقضي بمنع استقلال العقل بقبح المؤاخذ عليها.

وحينئذٍ فالإشكال منحسّم بالنسبة إليها، وعليه لا حاجة إلى ما تكلفه من حسّم الإشكال بقوله: «والذي يحسم أصل الإشكال: منع استقلال العقل بقبح المؤاخذة على هذه الأمور بقولٍ مطلق...»^(٤) إلى آخره.

على أنّ ما تكلفه في حسّم الإشكال، ممّا ياباه مفاد ذلك المحكي

(١) سورة البقرة: من الآية ٢٨٦.

(٢) الاحتجاج: ١/ ٢٨٧-٢٨٨، باختلاف يسير.

(٣) فرائد الأصول: ٢/ ٣٠.

(٤) فرائد الأصول: ٢/ ٣٠-٣١.

عن الاحتجاج؛ لما فيه من الإطلاق الشامل لترك التحفظ، وعدم تركه بالنسبة إلى الخطأ والنسيان، وإلا لم يكن رفعها من خواصّ أمة محمد ﷺ، ولما فيه أيضاً بالنسبة إلى ما لا يُطاق من كون المرفوع عنها أعظم بلاء الأمم، لا «ما لا يتحمّل في العادة»^(١)، كما زعمه في رواية الرفع؛ إذ «ما لا يتحمّل في العادة» أهون من أعظم بلايا الأمم السالفة بلا ريب.

كيف لا، وهم شدّدوا على أنفسهم فشّد الله تعالى عليهم، كبنّي إسرائيل.

لكن لا يخفى أنّ مع هذا كلّّه قد يُقال: بأنّ حمل رواية الرفع على عموم الآثار يوجبُ التخصيص فيها؛ لعموم الأدلّة المثبتة لآثار بعض تلك الأمور، كالخطأ والنسيان وغيرهما - أعني: الضمان والكفارة والقضاء والإعادة - تخصيصاً بغير صورة النسيان والخطأ مثلاً.

بخلاف حملها على خصوص المؤاخذه؛ إذ يوجبُ عدم التخصيص في تلك الأدلّة، وإبقائها على ظاهرها من إرادة العموم، وأصالة الحقيقة فيها تقضي بكون المراد بحديث الرفع هو: رفع خصوص المؤاخذه، وإن كان خاصّاً بالنسبة إلى تلك الأدلّة؛ إذ عموم العام يكون مبيناً لما أُريد من الخاصّ، إذا كان مجملاً.

وفي المقام كذلك؛ إذ حديث الرفع لمّا كان متردداً بين ما يوجبُ كثرة الخارج، وبين ما يوجبُ قلّته، كان عموم العام بالنسبة إلى التخصيص

(١) فرائد الأصول: ٣١ / ٢.

المشكوك فيه مبيّنًا لإجماله، وأنّ المراد منه ليس إلّا المتيقّن منه، أعني: رفع المؤاخذة.

إلّا أنّ هذا لا يخلو من نظر، فإنّ وجوب العمل بالعامّ عند الشكّ في أصل التخصيص أو مقداره لأجل إجمال المخصّص، لا يوجبُ خروجَه عن الإجمال وظهوره في القدر المتيقّن بواسطة ظهور العامّ في العموم، والعمل بعموم العامّ في غير القدر المعلوم تخصّصه به، إنّما هو لعدم ثبوت الصارف بالنسبة إليه، كما لا يوجبُ إجمال المخصّص المنفصل إجمالاً في العامّ.

وكذلك الحال في الحاكم الذي هو مفسّر بمدلوله اللفظي للمراد من المحكوم عليه، كأدلة نفي الضرر والعسر، بالنسبة إلى سائر العمومات والمطلقات المثبتة للتكاليف؛ لأنّ عموم العامّ واجبُ الإتيان بمقتضى أصالة العموم، إلّا فيما يكون المخصّص أو الحاكم دليلاً بالنسبة إليه، ومن البيّن أن لا دليل إلّا فيما هو ظاهرٌ فيه.

ولعلّه إلى هذا الذي ذكرنا من وجه النظر أشار الشيخ رحمته الله في رسائله، بقوله: «فتأمّل»^(١).

لكنّ الإنصاف: أنّ ظهور العمومات في العموم والمطلقات في الإطلاق - مع عمل الأصحاب به وإعراضهم عمّا عدا المتيقّن من حديث الرفع - يوجبُ لا محالة رفع الإجمال منه.

كيف لا، وكثير من الآثار، بل أكثرها لا ترتفع بالخطأ والنسيان وأخواتهما بلا ريب، البتة، كالضمان في مَنْ أتلف مال الغير خطأً، ووجوب القضاء إذا نسي صلاته حتّى خرج الوقت، أو أتى بإحدى المبطلات نسيًا، أو إكراهًا إلى غير ذلك.

وأما ما حققه الشيخ رحمته الله في رسائله في تحصيل معنى رواية الرفع تحصيلًا، كما هو حقّه من: «أنّه إذا بنينا على عموم رفع الآثار، فليس المراد بها الآثار المترتبة على هذه العنوانات من حيث هي؛ إذ لا يُعقل رفع الآثار الشرعيّة المترتبة على الخطأ والسهو من حيث هذين العنوانين، كوجوب الكفّارة المترتبة على قتل الخطأ، ووجوب سجدي السهو المترتب على نسيان بعض الأجزاء.

وليس المراد أيضًا رفع الآثار المترتبة على الشيء بوصف عدم الخطأ، مثل قوله: من تعمّد الإفطار، فعليه كذا؛ لأنّ هذا الأثر يرتفع بنفسه في صورة الخطأ.

بل المراد: أنّ الآثار المترتبة على نفس الفعل - لا بشرط الخطأ والعمد - قد رفعها الشارع عن ذلك الفعل، إذا صدر خطأ^(١).

فنقول: إنّ ما زعمه من عدم المعقوليّة هو وإن لم يكن كما زعمه بعض المحشّين من أنّه: لِمَا كان المتيقّن أنّ سبب رفع الآثار منه في الخطأ والنسيان، وهكذا إلى «ما لا يعلمون»، هو نفس هذه الأمور لمناسبتها للتسهيل، فلا يمكن أن يكون موضوعًا لما رفع من الآثار، وليس

(١) فرائد الأصول: ٣٢ / ٢.

موضوع الأثر إلا مقتضياً لوضعه، كما عن صاحب الكفاية في حاشيته^(١).
فإن هذا - مع كونه خلاف ظاهر العبارة، كما اعترف به في آخر حاشيته^(٢) - ليس بمتجّه، وإن كان موضوع الأثر ليس إلا مقتضياً لوضعه؛ إذ الموضوع في المقام الفعل المقيّد بالخطأ أو النسيان وهكذا، لا نفس السبب.

ورفع الأثر ليس إلا رفع أثر الفعل الغير المقيّد بذلك، مع أن مقتضى عند عدم المانع من تأثيره لا ريب في سببته للتأثير، فلا ضير في كون الموضوع بحد ذاته مقتضياً لوضعه وترتبه البتّة.

لكنّ عدم المعقولية في رفع الآثار الثابتة لهذه العناوين في شريعتنا إنّما هو مُسلّم بالنسبة إلى رفع جميع الآثار الثابتة للعناوين المزبورين، لا ما أفادته رواية الرفع، وموردها من الامتنان على أمّة محمد ﷺ؛ إذ مفاد الرواية - بلا ريب - رفع الآثار الثابتة لهذه العناوين في الشريعة السابقة امتناناً منه تعالى على أمّة محمد ﷺ إكراماً له ﷺ، وهي آثار مخصوصة - على ما أفاده ما تقدّم من المحكي عن احتجاج الطبرسي في حديث طويل - لا جميع الآثار حتّى ما ثبت في شريعتنا ممّا ينافي الامتنان، كما سيأتي.

وأما كون المراد من الرواية: أنّ الآثار المترتبة على نفس الفعل لا بشرط الخطأ والعمد، قد رفعها الشارع عن ذلك الفعل إذا صدر عن

(١) يُنظر: درر الفوائد للمحقّق الآخوند: ١٩٤.

(٢) يُنظر: درر الفوائد للمحقّق الآخوند: ١٩٥.

خطأ - كما تحيَّله ﷺ في آخر كلامه^(١) - فلا أرى له محصلاً، بعد أن كانت قضية: «إذا صدر عن خطأ» غير خالية عن مفاد الشرطيّة، وبعد كون أثر الفعل مختلفاً باختلاف ما يعتريه من الخطأ والعمد، ولا أثر له سوى ذلك حيث يكون مشروعاً، وإلا فلا أثر له حتّى يُرفع.

وما في خبر المحاسن^(٢) - من عدم لزوم الطلاق، والعتاق، وصدقة ما يملكه؛ مستشهداً بالإمام عليه السلام على ذلك بحديث الرفع - إنّما هو للتيقّية؛ إذ عدوله عليه السلام إلى التمسك بالنبويّ عن عدوله إلى ما لا ريب فيه عندنا من بطلان أصل الحلف، دون إسناد البطلان إلى الإكراه، شاهدٌ بعدم إرادته لبيان الواقع.

وحينئذٍ فما عن بعض المحشّين، كصاحب مصباح الفقيه - من أنّ المراد برواية الرفع هو: «أنّ الفعل الصادر سهواً لا يترتب عليه آثاره الثابتة له من حيث هو، كما يشهد به فهم الأصحاب، مضافاً إلى الرواية المتقدّمة عن المحاسن»^(٣) - فهو ممّا لا يخفى وهنه بما ذكرنا، مضافاً إلى ما تقدّم منّا من إعراض الأصحاب، عمّا عدا المتيقّن من المرفوع في حديث الرفع، فتدبّر.

وكيف كان، فالمراد بالآثار - التي هي محلّ للرفع ويتعلّق بها - خصوصُ الشرعيّة القابلة للارتفاع برفع الشارع بلا ريب في ذلك، دون ما لم تكن كذلك، كالعاديّة نحو الإسكار المرتّب على شرب الخمر

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٣٢ / ٢.

(٢) يُنظر: المحاسن: ٧٠ / ٢، كتاب العلل، ح ١٢٤.

(٣) الفوائد الرضويّة: ١٥٤.

ولو نسياناً، والتألم المرتّب على الضرب، وكالعقلية؛ إذ مع كونها ليستا من مجموعلاته، غير قابلة للارتفاع برفعه.

وأما كون العقلية، كبطلان المأمور به العبادي المرتّب على نسيان بعض الأجزاء والشرائط؛ لأنّ البطلان عبارة عن مخالفة المأتيّ به للمأمور به، وهي أمر عقليّ، - كما عن بعض المحشّين^(١) - فهو كما ترى؛ إذ الصحة والفساد من الأحكام الوضعيّة الشرعيّة، وإن حكّم العقل بلزومهما لما رتبّا عليه.

مع أنّ اللازم لمخالفة المأتيّ به للمأمور به الناشئة من نسيان بعض الأجزاء والشرائط، غير قابل للرفع، وإن كان حكماً شرعياً كوجوب الإعادة؛ لأنّ اللازم الذي لا ينفك عن ملزومه غير ممكن رفعه.

وما رتب عليه وجعل - كوجوب الإعادة - رفعه يوجب التناقض بين مقتضى الأمر بالفعل، الذي يوجب بقاؤه مخالفة المأتيّ به للمأمور به، وبين مقتضى رفع وجوب إعادته التي مرجعها إلى إيجاد المأمور به لا محالة.

إلا أن يرجع الرفع إلى شرطية طهارة اللباس بالنسبة إلى الناسي، وكذا جزئية المنسيّ، وأنّ كلّاً منهما شرعاً مختصّة بحال الذكر، فيتّجه الرفع إن قلنا بعمومه للرفع.

ومن هنا: كان ما في الرسائل^(٢) - من عدم دلالة رواية الرفع على

(١) يُنظر: أوثق الوسائل: ٦٧/٣ - ٦٨.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٣٣/٢.

رفع الآثار العقلية، ولا على الآثار المجعولة المترتبة عليها هو بالنسبة إلى الأولى - ممّا لا إشكال فيه ولا ريب يعتريه؛ إذ هي لم تكن من مجعولاته، مع أنّها غير منفكة عن ملزوماتها، فكيف يمكن رفعها.

وأما بالنسبة إلى الثانية، فلم يكن عدم دلالة رواية الرفع عليها من حيث كون الواسطة غير شرعية؛ بداهة أنّ وجودها كعدمه بالنسبة إلى بقاء الأمر بالفعل، بل للزوم ما ذكرنا من التناقض.

إلا أن يُقال: بما ذكر بعد ذلك من توجيه دلالة رواية الرفع على عدم وجوب الإعادة بأنّ الرفع بالنسبة إلى وجوبها راجع إلى شرطية طهارة اللباس بالنسبة إلى الناسي، وأنّ شرطية الطهارة شرعاً مختصة بحال الذكر.

فهو: وإن اتّجه، إن قلنا بأن يكفي في صدق الرفع كون المكلف من شأنه يوجّه إليه التكليف بالشرط، ولو بالاحتياط، كما هو عليه.

إلا أن الشرطية والجزئية كغيرهما من الأحكام الوضعية، بناءً على كونها أموراً أنتزعت من الأحكام التكليفية، كما عليه الشيخ رحمه الله^(١)، غير قابلة للجعل والرفع، فهي لم تكن من الآثار الشرعية.

إلا أن يُقال بكون الرفع أولاً وبالذات إلى ما هو منشأ الانتزاع - أعني: الأحكام التكليفية - ويكون إلى المنتزَع ثانياً وبالعرض.

لكن مع هذا ياباه ما تقدّم منه في رواية الرفع^(٢): من أنّ الأقرب

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١٢٦/٣.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٢٩/٢.

والأظهر كون المرفوع المؤاخذه.

مضافاً إلى أن اختصاص شرطية الطهارة شرعاً، أو جزئية الجزء المنسي بحال الذكر، مستفاد من بعض الأخبار الخاصة، ولعل أمره بالتأمل بعد ذلك^(١) إشارة إلى بعض ما ذكرناه.

هذا كله، مع أن الإنصاف كما تقدّم من أن مفاد رواية الرفع - على ما عن احتجاج الطبرسي رحمته الله - رفع الآثار الثابتة في الشريعة السابقة لهذه العناوين امتناناً منه تعالى على أمة محمد عليه السلام، إكراماً له عليه السلام، وهي آثارٌ مخصوصةٌ، فلا تشمل لما قد ثبت في شريعته.

كيف لا، والشمول ما ينافي الامتنان على الأمة، كما لو رفع الضمان الثابت بإتلاف المال المحترّم نسياناً أو خطأ؛ إذ هو - بلا ريب - إضرار المسلم، وكذا الإضرار بمسلم لدفع الضرر عن نفسه؛ إذ لا امتنان في رفع الأثر عن الفاعل بإضرار الغير، البتّة.

فلا يكون الإضرار بالغير نظير سائر المحرمات الإلهية الشرعية لدفع الضرر، بلا ريب.

وحينئذٍ فلا شمول «لما اضطرّوا إليه» بالنسبة إلى ما هو إضرار بمسلم، وإن رفع الضرر عن نفس الفاعل.

وأما خبر المحاسن^(٢)، فهو وإن ورد في حق الناس - أعني: العتق والصدقة - وآتاه لا يلزم بها الخالف للإكراه على الحلف، لكن لو

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٣٥ / ٢.

(٢) المحاسن: ٧٠ / ٢، كتاب العلل، ح ١٢٤.

لم نقل بكونه للتقيّة، فهو موجب فوات نفعٍ على المعتق والفقراء، لا إضراراً بهم، فلا ينافي الامتنان.

لكنّ كونه لا يوجبُ إضراراً بهم حينئذٍ، لا يخلو من تأملٍ. وأما رفع أثر الإكراه عن المكروه، فيما إذا تعلّق بإضرار مُسلمٍ، فقد يُقال: إنّه «من باب عدم وجوب تحمّل الضرر لدفع الضرر عن الغير، وإنّه لا ينافي الامتنان، وليس من باب الإضرار على الغير لدفع الضرر عن النفس لينا في ترخيصه الامتنان على العباد»^(١)، كما عن رسائل الشيخ رحمه الله.

ولكنّه أيضاً لا يخلو من تأمل، وإن لم يجب أوّلاً تحمّل الضرر لدفع الضرر عن الغير، فإنّه من باب الإضرار على الغير، وإن لم يكن مقصوداً للمكروه - بالفتح - بلا ريب، فهو كإتلاف المال المحترّم نسياناً أو خطأً، لا يوجبُ سقوط الضمان أصلاً، مع إسناد الإتلاف إلى المباشر، وإنّما ينافي الامتنان، فالإكراه لا يرفع إلّا الحكم التكليفي كالنسيان والخطأ، فتدبّر.

ومن السنّة قوله عليه السلام: «ما حَبَبَ اللهُ علَمَه عن العباد، فهو موضوعٌ عنهم»^(٢).

الخبر الثاني
المدالّ على
البراءة الشرعيّة

فإنّ مفاده: أنّ الحكم الواقعيّ الذي قد حجبّه الله تعالى عن العباد،

(١) فرائد الأصول: ٣٥-٣٦.

(٢) الكافي: ١/ ١٦٤، باب حجج الله على خلقه، ح ٣، التوحيد للشيخ الصدوق:

٤١٣، باب التعريف والبيان والحجّة والهداية، ح ٩.

بمعنى لم يوقفهم على معرفته، ولم يقدروا عليها، فهو ساقط عنهم، نظير قوله عليه السلام: «ما غلب الله على عباده فهو أولى بالعدر»^(١).

لا أن مفاده ما عن رسائل الشيخ رحمته الله من كونه: «ما لم يبينه للعباد»^(٢)، حتى بيانه للنبي صلوات الله عليه وآله، وبيان النبي صلوات الله عليه وآله للوصي، نظير قوله عليه السلام: «إن الله سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً»^(٣).

فإنه في غير محله، كما سبقنا إلى ذلك بعض المحشين^(٤)؛ إذ هذا مما يأباه ظاهر الرواية، لظهورها في كون المحجوب علمه من الحكم متحققاً في الواقع، لا كالمسكوت عنه من عدم تحققه في الواقع، حتى لا يكون للرواية دلالة على المدعى، كما لا يخفى على من تدبر.

ومنها قوله عليه السلام: «الناس في سعة ما لا يعلمون»^(٥)، ولا ريب في الخبر الثالث الدلالة، بلا فرق بين كون «ما» موصولة أو مصدرية؛ إذ ظاهر الرواية عدم كون الناس في ضيق من جهة جهلهم بحكم فعل، كوجوب الاحتياط في الشبهات؛ بداهة أنه ضيق، فتكون نافية لوجوبه، فتكون معارضة لأخبار الاحتياط إن تمت دلالة أو سنداً، بل واردة عليها كغيرها من أدلة البراءة من السنة حيث يدل.

كيف لا، وحكم الشارع بأن «الناس في سعة ما لا يعلمون»، يخرج

(١) علل الشرائع: ١ / ٣٦١، الباب ١٨٢، ح ٩.

(٢) فرائد الأصول: ٢ / ٤١.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ٤ / ٧٥، ح ٥١٤٩.

(٤) هو الشيخ موسى التبريزي في أوثق الوسائل: ٣ / ٧٨.

(٥) عوالي اللآلي: ١ / ٤٢٤، ح ١٠٩، وفيه: «إن الناس في سعة ما لم يعلموا».

شرب التتن عن كونه من مواقع الشبهة التي أمر بالتوقف فيها.
 وحينئذٍ فما عن الشيخ رحمته الله من الجواب عنه في رسائله بقوله:
 «وفيه: ما تقدم في الآيات: من أن الأخباريين...»^(١) إلى آخره، فلا
 ينبغي من مثله، كما لا يخفى على من تدبر.

خصوصاً لو أريد من كلمة «ما» الموصولة؛ لدلالة الرواية حينئذٍ
 على سعة ما لم يعلم بخصوصه وبعنوانه من الوجوب والحرمة، وهو
 عين ما أنكره الأخباريون؛ لقولهم بعدم جواز الاقتحام فيه، وأنه
 كالحرام يوجب العقاب.

ومنها: قوله عليه السلام: «أيما امرئ ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه»^(٢)،
 والرواية وردت في باب كفارات الحج، كما ذكرها في الوسائل
 هناك^(٣)، وفي المدارك في باب كفارات الصوم^(٤)، لكن: «أي رجل»
 بدل «أيما امرئ».

الخبر الرابع
المدال على
البراءة الشرعية

وكيف كان، فدالتها على المقام قد يُقال بمنعها^(٥)؛ لظهور الرواية
 في اعتقاد الصواب والغفلة عن الواقع، فلا عموم لها لصورة التردد في

(١) فرائد الأصول: ٤١/٢ - ٤٢.

(٢) تهذيب الأحكام: ٧٣/٥، كتاب الحج، الباب ٧، ح ٤٧، وفيه: «أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه».

(٣) يُنظر: وسائل الشيعة: ٤٨٨/١٢، الباب ٤٥ من أبواب تروك الإحرام، ح ٣، وأورده في: ٢٤٨/٨، الباب ٣٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١.

(٤) يُنظر: مدارك الأحكام: ٦٨/٦.

(٥) القائل هو الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول: ٤٢/٢.

كون الفعل صواباً أو خطأً، كما هو محلُّ الكلام، بل قبل ذلك ما عن الشيخ رحمته الله مؤيِّده: «بأنَّ تعميم الجهالة بصورة التردّد يُحوِّج الكلام إلى التخصيص بالشاكِّ الغير المقصّر، والسياق يأبى عن التخصيص»^(١)؛ استناداً إلى أنّ ظاهر الرواية لأجل بيان منشأ العذر، إعطاء قاعدة مطّردة في جميع مواردّها.

لكنّ الإنصاف: أن لا مناص عن ارتكاب التخصّص، وإن قلنا بكون المراد بالجهالة خصوص اعتقاد الصواب والغفلة عن الواقع؛ إذ لا ريب في ثبوت المؤاخذه على الجاهل بالأحكام إذا كان مقصّراً، شاكّاً كان أو معتقداً للصواب.

ولعلّ أمره بالتأمّل^(٢) بعدُ إشارة إلى ذلك، وحيثُذ فيمنع كون السياق يأبى عن التخصيص، فلا ضير في دلالتها، فتدبّر.

ومنها: قوله عليه السلام في مرسلة الفقيه: «كلّ شيء مُطلَق حتّى يرد فيه نهْي»^(٣)، وفي بعض الأخبار: «حتّى يرد فيه نصٌّ»^(٤)، وفي آخر: «حتّى يرد فيه أمرٌ أو نهْي»^(٥).

ودلالته على المطلب غير خفيّة، بل قيل: إنّها أوضح من الكلّ،

(١) فرائد الأصول: ٤٢/٢.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٤٢/٢.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ٣١٧/١، ح ٩٣٧.

(٤) عوالي اللآلي: ٤٤/٢، ح ١١١.

(٥) الأماليّ للشيخ الطوسي: ٦٦٩، ح ١٢، باختلاف يسير.

كما عن الشيخ رحمته الله ^(١)؛ إذ المراد بـ «المطلق» معناه اللغوي، أي: مطلق العنان، لا ما يقابل المقيّد، كما يؤيّد ذلك تبدّله بالمباح في بعض الأخبار ^(٢)، فيفيد عدم وجوب الاحتياط، حيث أريد بورود النهي، أي: المنع في الشيء من حيث هو، لا من حيث كونه مجهول الحكم، حتّى يرد بجواز ورودّه، واختفى بعروض بعض الأسباب الخارجيّة. هذا، ولا يبعد كون ظاهر المرسلة بيان لزوم تماميّة الحجّة في وجوب الاجتناب التي لا تكون بمجرد صدور الخطاب عن الشارع في الواقع من دون علم المكلف به؛ بداهة أنّ هذا غير مجدٍ في ذلك. كيف لا، والمراد بها - بحسب الظاهر - إرادة الحكم الفعليّ عند عدم ورود المنع عنه.

فحينئذٍ، المراد بعدم ورود النهي فيه عدم وصوله إلى المكلف، لا عدم ورودّه في الواقع، وإلاّ لكانت ثمرته علميّة لا عمليّة، وهو يأباه سوق الأخبار، بلا ريب.

فعلى هذا إن تمّ ما سيأتي من أدلّة الاحتياط دلالة وسنداً، وجب ملاحظة التعارض بينها وبين هذه الرواية، ثم الرجوع إلى ما يقتضيه قاعدة التعارض، كيف، والموضوع متّحد في القضيتين، والحكمان متناقضان، فلا بدّ فيهما من إعمال قاعدة الجمع أو الترجيح،

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٤٣/٢.

(٢) يُنظر الكافي: ٣١٣/٥، باب النوادر، ح ٤، تهذيب الأحكام: ٢٢٦/٧، كتاب المكاسب، باب ٢١، ح ٨.

البتّة، إلى غير ذلك من الأخبار^(١).

وأما الإجماع، فتقريره: دعوى الإجماع على أن الحكم فيما لم يرد دليل على تحريمه من حيث هو: هو عدم وجوب الاحتياط وجواز الارتكاب، وتحصيل الإجماع بهذا النحو متحقّق، وإن لم نقل باستفادة ذلك من عبارة ثقة الإسلام الكليني عليه السلام التي صرح بها في ديباجة الكافي^(٢)، ونقلها الشيخ رحمته الله في رسائله، وهي: «أن الحكم فيما اختلف فيه الأخبار التخيير...»^(٣) إلى آخره، ولا باستفادته من عبارة الصدوق عليه السلام، حيث قال: «اعتقدنا أن الأشياء على الإباحة، حتّى يرد النهي»^(٤).

أما الأولى فللفرق البين بين المقام وبين تعارض الخبرين؛ إذ الحكم بالتخيير في الثاني للأخبار الخاصّة، فالقول بعدم وجوب الاحتياط فيه ليس إلّا لتلك الأخبار الخاصّة، ولا يليق ما ورد فيه من الأخبار بوجوب الاحتياط لمعارضة تلك الأخبار الخاصّة الدالّة على التخيير، ولا لتقييد إطلاقها إلّا بالنسبة إلى حال التمكن من تحصيل العلم، وهو خارج عن محلّ الكلام، كما لا يخفى على من تأمل.

وأما الثانية، فلمنع ظهورها في موافقة والده ومشايخه، فضلاً عن

(١) يُنظر: الكافي: ١/ ١٦٢، باب البيان والتعريف ولزوم الحجّة، ح ٢١ و٢.

(٢) يُنظر: الكافي: ١/ ٩.

(٣) فرائد الأصول: ٢/ ٥١، وهذه العبارة جاءت بالمضمون في ديباجة الكافي.

(٤) الاعتقادات في دين الإماميّة: ١١٤، باختلاف يسير.

أن يُستظهر منها: «أنّه من دين الإماميّة»^(١)، البتّة.

وبيان تحقّق تحصيل الإجماع، مع ذلك كلّه أنّ سيرة المسلمين من أوّل الشريعة، بل في كلّ شريعة على عدم الالتزام والإلزام بترك ما يُجتمَل ورود النهي عنه من الشارع بعد الفحص وعدم الوجدان. مضافاً إلى أنّ المباحات لا تحتاج الرخصة في الفعل فيها إلى البيان من الشارع، ولا تتوقّف على بيانه، البتّة.

كيف لا، والإباحة موكولة إلى الأصول، ومركوزة في العقول، وهذه السيرة على هذا النحو لا ريب في كونها إجماعاً عملياً كاشفاً عن رضا المعصوم عليه السلام، وإلا لردعهم، البتّة.

دليل العقل على
البراءة الشرعيّة

وأما العقل وهو: حكمه بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف، بل قيل^(٢): إنّ بيانه مقتضى معناه لغةً وعرفاً؛ إذ هو من الكلفة، ومعناه: إيقاع الشخص في الكلفة والمشقة، ولا يصدق ذلك العنوان إلا بعد معرفة المكلف، كالتخويف الموقوف تحقّقه على وصول ما به التوعيد إلى المتوعد.

ولذا قال بعضهم^(٣): إنّ التكليف الشأنيّ ليس تكليفاً حقيقة؛ لظهور أنّ ثبوت الحكم في الواقع لا يوجب تحقّق العنوان المزبور. وكيف كان، فيشهد لحكم العقل بذلك حكم العقلاء كافّة بقبح

(١) الذي استظهره هو المحقّق القميّ في القوانين: ٤٧ / ٣.

(٢) حكاه السيّد محمد باقر الطباطبائيّ اليزديّ في وسيلة الوسائل: ١٨٨.

(٣) حكاه السيّد محمد باقر الطباطبائيّ اليزديّ في وسيلة الوسائل: ١٨٨.

مؤاخذه المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلاً بتحريمه. وليس هذا الاستشهاد يوهّم اختصاص محلّ الكلام بما إذا كان البيان من وظيفة الأمر، حتّى يرد ما عن الفاضل الهمداني رحمته الله ^(١) في حاشيته على المقام من: أنّ المدّعى أعمّ من ذلك؛ للاستدلال بهذه القاعدة لجواز الارتكاب في الشبهات الموضوعيّة، التي بيّنها ليس وظيفه الشارع.

وفي الشبهات الحكميّة التي علّم بأنّ الشارع بيّن فيها ما هو وظيفته، ولكن اختفى علينا لبعض دواعي الاختفاء، حتّى قال: «الشهادة المزبورة غير مجديّة في مثل الصور المفروضة، وأنّه لا بدّ فيها من التشبّث بحكم آخر للعقل والعقلاء، وهو قبح المؤاخذه على ما لا طريق للمكلّف إلى العلم به، بإرشاد عقله أو دلالة الشرع» ^(٢). فإنّ الذي أوقعه في الإيهام ذكر «الإعلام» بدلاً عن «البيان»، ولم يلتفت إلى أنّ المراد بـ «الإعلام» هو: البيان الذي ذكر بعدد: أنّه في المقام هو: «مطلق طريق معرفة التكليف» ^(٣).

ولعلّ أمره بالتأمّل بعد ^(٤)، إشارة إلى هذا.

وكيف كان، فلا ريب في دلالة حكم العقل بالقبح المزبور الذي هو قاعدة «القبح» على البراءة.

(١) يُنظر: الفوائد الرضويّة: ١٦٣.

(٢) الفوائد الرضويّة: ١٦٣-١٦٤.

(٣) الفوائد الرضويّة: ١٦٤.

(٤) يُنظر: الفوائد الرضويّة: ١٦٤.

وما يُقال: «من أن قاعدة حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيانٌ عقلي لا يقبح بعده المؤاخذة»^(١).

فهو مدفوعٌ بأن القاعدة الأولى واردةٌ على الثانية؛ إذ إثبات احتمال الضرر - أعني: العقاب - يتوقفُ على ثبوت الملازمة بين الحكم الواقعي واحتمال العقاب، وحكمُ العقل بقبح العقاب بلا بيانٍ يرفع هذه الملازمة، وبارتفاعها يرتفع موضوعُ قاعدة «وجوب دفع الضرر المحتمل».

كيف لا، وقاعدة «وجوب دفع الضرر» فرع احتمالها، وهو فرع عدم جريان قاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، والمفروض جريانها. وحيثُ لا تصلح القاعدة الثانية لأن تكون بياناً للتكليف المجهول المعاقب عليه؛ لارتفاع موضوعها بورود الأولى، فلا يكون موردُها المقام.

وإنما يكون موردُها ما ثبت العقاب فيه ببيان الشارع فيه للتكليف، فيردّد المكلف به بين أمرين، كما في الشبهة المحصورة.

ومّا ذكرنا ظهر لك واتّضح مفاد كلام الشيخ رحمته الله في رسائله^(٢): في عدم كون حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بياناً للتكليف المجهول، وعدم صلاحية وروده على حكم العقل بقبح العقاب على شيءٍ من دون بيان التكليف، وأنّ الوارد

(١) ذكر الدعوى والدفع الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول: ٥٦/٢.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٥٦-٥٧.

خصوص قاعدة «القُبْح»، والمورود عليه قاعدة «دفع الضرر». مضافاً إلى أن ما ذكره في خلال ذلك - من أن القاعدة الثانية: «إنما هي بيان لقاعدة كليّة ظاهريّة، وإن لم يكن في مورده تكليف في الواقع، فلو تمّت عوقب على مخالفتها، وإن لم يكن تكليف في الواقع»^(١) - ممّا يقضي أيضاً بأنّها إنّما تصلح لدفع القاعدة الأولى، أي: قاعدة «القُبْح»، المذكورة، إذا كان مقتضاها ثبوت العقاب على مخالفة الواقع، حيث يكون في موردها تكليف لا ثبوته على مخالفة مؤدّاها مطلقاً، كما هو مقتضاها.

والمفروض عدم تماميّتها في المقام على النحو الثاني من مقتضاها؛ لعدم ترتّب العقاب على مخالفتها على هذا النحو، فلا تصلح بياناً للتكليف المشكوك فيه، حتّى تكون هي الواردة.

كما لا يرد على ترتّب العقاب على تماميّتها^(٢): أنّها حكمٌ إرشاديٌّ محضٌ لا يترتّب على مخالفته عقابٌ وعلى موافقته ثوابٌ، كسائر الإرشاديّات، وإن توهّم ورود ذلك غفلةً عمّا فرض من عدم التماميّة في المقام.

وكيف كان، فتتمحّض للورود خصوص قاعدة «القُبْح» بلا ريب.

هذا كلّ لو أريد من الضرر المحتمل الذي حكم العقل بوجوب دفعه خصوص العقاب.

(١) فرائد الأصول: ٥٦/٢ - ٥٧.

(٢) يُنظر: وسيلة الوسائل: ١٨٩.

أَمْ لَوْ أُرِيدَ غَيْرُهُ، كَالْأَمْرِ الذَّاقِي لِلشَّيْءِ وَالْخَاصِيَّةِ لَهُ، كِإِهْلَاكِ
النَّفْسِ، وَقِسَاوَةِ الْقَلْبِ، وَالْبَعْدِ عَنِ الْحَقِّ، وَغَيْرِهَا مِمَّا لَا يَتَوَقَّفُ
تَرْتَّبُهُ عَلَى الْعِلْمِ، فَهُوَ وَإِنْ كَانَ مُحْتَمَلًا لَا يَرْتَفِعُ احْتِمَالُهُ بِقَاعِدَةِ
«الْقُبْحِ»؛ لِلزُّومِ لِنَفْسِ الشَّيْءِ وَعَدَمِ انْفِكَاكِهِ عَنْهُ.

لَكِنَّ الشَّبْهَةَ فِيهِ مَوْضُوعِيَّةٌ، بِمَعْنَى أَنَّ الْأَمْرَ الْخَارِجِيَّ، هَلْ هُوَ
مَنْدَرُجٌّ تَحْتَ عَنَوَانٍ مَا يَوْجِبُ ذَلِكَ الضَّرَرَ فِيحْرَمُ، أَوْ لَا، فَلَا يَحْرَمُ؟
وَالشَّبْهَةُ الْمَوْضُوعِيَّةُ لَا يَجِبُ الْإِحْتِيَاظُ فِيهَا بِاتَّفَاقِ الْفَرِيقَيْنِ، عَلَى مَا
عَنِ الشَّيْخِ رحمته الله فِي رِسَائِلِهِ^(١).

وَلَكِنْ لَوْ ثَبِتَ وَجُوبُ دَفْعِ تِلْكَ الْمَضَرَّةِ الْمُحْتَمَلَةِ بِحُكْمِ الْعَقْلِ،
كَمَا لَا يَبْعُدُ، فَقَاعِدَةُ «دَفْعِ الضَّرَرِ» صَلُحَتْ لَكُونِهَا بَيَانًا لِلتَّكْلِيفِ
الْمَشْكُوكِ حِينَئِذٍ، لَا مَنَاصَ عَنْهَا فِيمَا لَا يَتَوَقَّفُ تَرْتَّبُهُ عَلَى الْعِلْمِ -
أَعْنِي: مَا عَدَا الْعِقَابَ مِنَ الضَّرَرِ - لَا الْعِقَابَ الَّذِي هُوَ مُحَلٌّ الْكَلَامِ؛
لَمَّا قَدْ عُلِمَ مِنْ وَرُودِ قَاعِدَةِ «الْقُبْحِ» عَلَى تِلْكَ الْقَاعِدَةِ.

فَمَا عَنِ الشَّيْخِ رحمته الله - مِنْ أَنَّهُ: «لَوْ ثَبِتَ وَجُوبُ دَفْعِ الْمَضَرَّةِ
الْمُحْتَمَلَةِ، لَكَانَ هَذَا مُشْتَرَكِ الْوُرُودِ...»^(٢) إِلَى آخِرِهِ - فَكَمَا تَرَى؛ مِنْ
أَنَّهُ لَا جَمَالَ لِمَنْعِ وَجُوبِ الدَّفْعِ حِينَ ثُبُوتِ وَجُوبِهِ، وَلَا عِلْمَ بِتَرْخِيصِ
الضَّارِعِ فِيمَا شَكَّ فِي كَوْنِهِ مِنْ مَصَادِيقِ الضَّرَرِ، كَمَا لَا يَخْفَى.

(١) يُنْظَرُ: فَرَائِدُ الْأَصُولِ: ٥٧/٢.

(٢) فَرَائِدُ الْأَصُولِ: ٥٧/٢.

هذا، ولقد عثرت بعدُ على كلامٍ لصاحب الكفاية في حاشيته على المقام، بعد تسليمه كون الشبهة موضوعية، ممّا يقضي بموافقتنا فيما بنينا عليه من وجوب دفع الضرر المحتمل الغير العقابي، حيث قال: «ولا وجه للاعتراف بعدم وجوب الاحتياط فيها بمجرد تسميتها شبهة موضوعية بحسب الاصطلاح، لا من الأصوليين ولا الأخباريين؛ وذلك لعدم ما هو منشأ الاعتراف به في غيرها من الشبهات الموضوعية ها هنا.

أمّا العقل، فالمفروض حكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل.

وأما النقل، فمثل قوله عليه السلام: «كلُّ شيءٍ فيه حلال وحرام»، فسيجيء منه قُدْرَتُهُ: أنّه مختصُّ بما إذا كان منشأ الاشتباه فيه وجود الحلال والحرام فعلاً تحت الشيء، وعدم ما يميّز أنّه من أيّ منهما، ومن المعلوم أنّه ليس منشأ الاشتباه في المقام وجود القسمين...»^(١) إلى آخره، فتدبّر.

وأما ما استدللّ به في مسألة البراءة - ممّا عن السيّد أبي المكارم قُدْرَتُهُ في الغنية من: «أنّ التكليف بما لا طريق إلى العلم به تكليفٌ بما لا يُطاق»^(٢)، وتبعه بعض مَنْ تأخّر عنه^(٣) - فهو متّجه؛ لأنّ التكليف باعثٌ وداعٌ إلى المأمور به، وزاجرٌ ومانعٌ عن المنهيّ عنه، والزجرُ والبعثُ لا يُعقلُ كلُّ منهما ما لم يُعلم.

(١) درر الفوائد للشيخ الآخوند: ٢٠٥-٢٠٦.

(٢) غنية النزوع: ٢/٢٨٦.

(٣) كالمحقق الحليّ في المعارج: ٢١٢-٢١٣، والفاضل التونيّ في الوافية: ١٨٠.

فالفعل أو الترك بدون توجّه الأمر أو النهي نحو المكلف ودون قصده، لا يكون امثالاً، كما لا يكون مجرد الفعل أو الترك موجباً لسقوط التكليف في التوصلّيات، ما لم يكن في البين توجّه للأمر أو النهي نحو المكلف؛ بداهة إناطة الامثال بالتوجّه والقصْد وإناطة السقوط بتوجّه التكليف.

وحينئذٍ فكلُّ من البعث والزجر والامثال - مع عدم العلم وعدم القصد للباعث أو الزاجر حال الإتيان بالفعل أو حال الترك - غيرٌ معقولٍ.

وعليه، لا يتّجه كون المراد بـ «ما لا يُطاق» - الذي تكفّله الاستدلال - خصوصاً ما لا يُطاق الامثال به، كما في رسائل الشيخ رحمه الله، حيث قال: «والظاهر: أنّ المراد به ما لا يُطاق الامثال به، وإتيانه بقصد الطاعة»^(١)، كما لا يخفى على مَنْ تدبّر جيّداً، بل هو واضح جداً.

هذا كلّهُ فيما يقتضيه التحقيق في أدلّة القول بالإباحة، كما هو المدعى للأصوليين فيما لا نصّ فيه من الشبهة التحريميّة الكلّيّة. ولا يخفى أنّ جملة منها - كالدليل العقليّ وبعض ما تقدّم من الأدلّة النقلية - معلقٌ على عدم تماميّة أدلّة الاحتياط.

وعليه لا يثبت بالعقليّ - كبعض ما تقدّم - إلّا الأصل في البراءة، وأنّه لا يجوز الرجوع إليه إلّا في صورة فقدان الدليل في المسألة، كما هو شأن الأصل في كلّ مسألة.

(١) فرائد الأصول: ٥٨/٢.

وحيثُ فلا بدّ من التعرّض لأدلة القول بالاحتياط، ووجوب الكفّ عما يحتمل الحرمة، وهي ثلاثة: كتابٌ، وسنّةٌ، ودليلُ العقل.

أدلة الاحتياط من الكتاب
أما الكتاب، فمنه طائفتان:

إحدهما: ما دلّ على النهي عن القول بغير علم^(١)، فإنّ الحكم بترخيص الشارع لمحمّل الحرمة قولٌ عليه بغير علمٍ وافتراء، حيث إنّهُ لم يُؤدّن فيه؛ إذ الارتكابُ والعمل على الإباحة لا يكون إلّا بعد الحكم بالرخصة، بخلاف الترك الذي عليه أهل الاحتياط، فإنّه لم يكن منهم إلّا لاحتمال الحرمة، لا لحكمهم بها. وثانيهما: ما دلّ بظاهره على لزوم الاحتياط والاتّقاء والتورّع، وهي: قوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾^(٤)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(٥).

ولا يخفى أنّ الاستدلال بالطائفة الأولى - وهي الناهية عن القول بغير علم - فيه: أنّ فعل الشيء المشتبه حكمه اتكالا على «قبح العقاب بلا بيان» المتفق عليه بين المجتهدين والأخباريين، ليس من القول بغير علم.

(١) كقوله تعالى في سورة الإسراء: من الآية ٣٦: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾.

(٢) سورة آل عمران: من الآية ١٠٢.

(٣) سورة الحج: من الآية ٧٨.

(٤) سورة التغابن: من الآية ١٦.

(٥) سورة البقرة: من الآية ١٩٥.

مضافاً إلى النقص بالشبهة الوجوبية والموضوعية التحريمية؛ لجواز الارتكاب عند الأخباريين في الثانية، وجواز الترك عندهم في الأولى، مع كون قولهم بحرمة الارتكاب قولاً بغير علم، كما قد يُقال، بل قيل بناءً على عدم تمامية أدلة الاحتياط.

وأما الاستدلال بالثانية، فبالنسبة إلى ماعدا آية التهلكة، فيه: أنه لا يظهر منها إلا لزوم الإتيان بالواجبات وترك المحرمات، كما يرشد إلى ذلك ما ذكر الفقهاء عند تعريف العدالة بأنها: ملكة تبعث على ملازمة التقوى من الإتيان بالواجبات والاجتناب عن المحرمات.

وما ذكر قيدها في الآية الثالثة من قوله تعالى: ﴿مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ كما لا يخفى.

كيف لا، وفعل المشتبه مع عدم العلم بحرمة لا يكون ارتكاباً للمحرّم، وقيد الاستطاعة يقضي بكون المأمور به غير مشتبه؛ لما تقدّم من كون التكليف بما لا طريق إلى العلم به تكليفاً بغير المقدور.

ولعلّه إلى ما ذكرنا - من أنّ فعل المشتبه، مع عدم العلم به ليس بارتكاب المحرّم - يُنظر جواب الشيخ رحمه الله^(١): عمّا عدا آية التهلكة، بمنع منافاة الارتكاب للتقوى والمجاهدة، لو لم يفرض فيه الدلالة على مطلق الرجحان، لا الرجحان مع المنع عن النقيض.

وأما بالنسبة إلى آية التهلكة، ففيه: أنّ الهلاك بمعنى العقاب معلوم العدم؛ لما عُلِمَ من قبح العقاب بلا بيان، وبمعنى غيره من سائر

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٦٣ / ٢.

المفاسد تكون الشبهة حينئذٍ موضوعيّة، لا يجب فيها الاجتناب بالاتّفاق.

وأما السنّة، فهي طوائف:

أدلة الاحتياط
من السنّة

منها: ما دلّ على حرمة القول والعمل بغير العلم^(١)، وقد ظهر الجواب عنه ممّا ذكر في الآيات^(٢).

ومنها: ما دلّ على وجوب التوقّف عند الشبهة وعدم العلم^(٣)، وهو لا يحصى كثرة.

ولكن لا يُجدي في وجوب الاحتياط، بحيث يكون معارضاً لدليل البراءة الذي يفيد علماً شرعياً بالحكم، كما في جملة من أدلّة البراءة التي منها مرسلّة الفقيه على ما تقدّم^(٤).

بل هذا السنخ من أدلّة البراءة واردٌ على تلك؛ بداهة كون مفادها وجوب التوقّف عند عدم العلم، كما يؤيّد ذلك مقابلة التوقّف في بعض الأخبار بالاقتحام^(٥)، الذي هو الدخول في الشيء من غير رويّة لا بعدها، والاتّكال على مؤمّن، كما في جملة من أدلّة البراءة.

ولئن أبيت عن هذا كلّّه، فلا مناص عن كون مفاد: «خيرٌ من

(١) ينظر: الكافي: ١/ ٤٢-٤٣، باب النهي عن القول بغير علم.

(٢) تقدّم قبل صفحتين.

(٣) يُنظر: وسائل الشيعة: ٢٧/ ١٠٦، الباب التاسع من أبواب صفات القاضي.

(٤) يُنظر: من لا يحضره الفقيه: ١/ ٣١٧، ح ٩٣٧.

(٥) يُنظر: الكافي: ١/ ٦٨، باب اختلاف الحديث، ح ١٠.

الاقتراح^(١) الرجحان الاستحبابي، لا اللزومي الذي هو محل الكلام. وزعم: أن الاقتراح في التهلكة لا خير فيه أصلاً، فلا وجه للحمل على الاستحباب الذي يقضي بكون المجرور بـ «من» التفضيلية لا يخلو من مشاركة المفضل في المعنى، كما عن الشيخ رحمه الله^(٢).

مدفوع: بأن ذلك إنما يكون حيث يعلم الوقوع في التهلكة، كما هو مفاد التعليل بالوقوف عند الشبهة، لوجوب الإرجاء في مقبولة ابن حنظلة، عن أبي عبد الله عليه السلام، ومفاد التمهيد لوجوب طرح ما خالف الكتاب، حيث قال عليه السلام - بعد ذكر المرجحات -: «إذا كان كذلك، فأرجه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتراح في الهلكة»^(٣).

وكما هو مفاد قول سيّد الشهداء عليه السلام: «القتل أولى من ركوب العار، والعار أولى من دخول النار»^(٤).

لا فيما لم يعلم الوقوع فيها بل احتمال، كما هو محل الكلام، مع كون المكلف في سعة، كما هو منطوق بعض أدلة البراءة، ولا ريب في أن السعة نحو من الخير والامتنان، فلا يكون ما لم يعلم الوقوع في الهلكة، بل احتمال لا خير فيه، كما تحيّل الشيخ رحمه الله.

(١) الكافي: ٦٨/١، باب اختلاف الحديث، ح ١٠.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٦٥/٢.

(٣) الكافي: ٦٨/١، باب اختلاف الحديث، ح ١٠.

(٤) اللهوف على قتلى الطفوف: ٧٠.

وقول عليٍّ عليه السلام في وصيته لابنه عليه السلام: «امسك عن طريق إذا خفت ضلاله، فإنَّ الكفَّ عنده خيرٌ من ركوب الضلال، وخيرٌ من ركوب الأهوال»^(١) ليس من نظير المقام، وأخبار الشبهة، وإنَّ تحيّل الشيخ رحمته الله^(٢) كونه منها، فإنَّ خوف الضلالة ليس مجرد احتمالها، مع أنَّ مع وجود المؤمن عند الاحتمال لا خوف، البتّة. كيف لا، ومع وجوده لا تكليف بالاجتناب، كما لا تكليف بالصيام في مقام التقيّة، كما هو مفاد قوله عليه السلام في مقامها: «إنَّ أفطر يوماً من شهر رمضان فأفضيه أحبُّ إليَّ من أن يُضرب عنقي»^(٣).

وحينئذٍ لا يكون ما في المقام من محتمل الوقوع في الهلكة، كهذه الموارد التي لا خيرَ فيها، فتدبّر جيّداً.

ومّا ذكرنا وحققنا: ظهر لك أن لا حاجة إلى جواب الشيخ رحمته الله بعد ذلك عن جميع أخبار التوقّف، بقوله: «وملخص الجواب عن جميع تلك الأحاديث...»^(٤) إلى آخره.

مع أنَّ كون الأمر فيها للإرشاد^(٥) - من قبيل أوامر الأطباء المقصود منها عدم الوقوع في المضارّ، ولا يترتب على مخالفته عقاب - خلاف ظاهرها.

(١) تحف العقول: ٤٨.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٦٦/٢.

(٣) الكافي: ٨٣/٤، باب اليوم الذي يشكّ فيه من شهر رمضان، ح ٩.

(٤) فرائد الأصول: ٦٩/٢.

(٥) القائل بكونها كذلك هو الشيخ الأنصاريّ في فرائد الأصول: ٦٩/٢.

كما أن زعمه رحمه الله ^(١): أن الهلاك المحتمل فيها، إذا كان من قبيل العقاب الأخروي، فإنما هو بالنسبة إلى ما لو كان التكليف متحققاً فعلاً في موارد الشبهة، نظير الشبهة المحصورة، لا ظهور لها أيضاً فيه.

نعم، تقييد الاقتحام في الهلكة بعدم المذوريّة، حيث يقدر على إزالة الشبهة بالرجوع إلى الإمام عليه السلام، أو إلى الطرق المنصوبة متّجه، بل لا بدّ منه، كما هو مفاد المقبولة ^(٢) وغيرها، كموثقة حمزة بن الطيّار ^(٣).

ولكن لا يخفى أنّه يقضي لا محالة بعدم كون البراءة لدليلها، كمرسلة الفقيه ^(٤) ونحوها من الاقتحام في الهلكة؛ لإزالة الشبهة بالرجوع إلى الطريق المنسوب، ولذا قلنا بوروده على دليل الوقوف، فتدبر جيّداً.

هذا، ولقد ذكر رحمه الله - بعد ذلك بأسطر - ما يؤيد ما قلناه: من كون مفاد: «خيرٌ من الاقتحام» الرجحان الاستحبابي، ما لم يعلم الوقوع في الهلكة، كما في بعض الموارد الذي قد علم الوقوع فيها، من قوله: «وحيثنذ: فخيرية الوقوف عند الشبهة من الاقتحام في الهلكة، أعظم من الرجحان المانع من النقيض ومن غير المانع منه، فهي قضية تستعمل في المقامين، وقد استعملها الأئمة عليهم السلام كذلك...» ^(٥) إلى آخره.

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٦٩/٢.

(٢) يُنظر: الكافي: ٦٨/١، باب اختلاف الحديث، ح ١٠.

(٣) يُنظر: الكافي: ٥٠/١، باب النوادر، ح ١٠.

(٤) من لا يحضره الفقيه: ٧٥/٤، ح ٥١٤٩.

(٥) فرائد الأصول: ٧٢/٢.

بداهة أن ما عدا مورد لزوم التوقّف الذي قد علّم الوقوع في التهلكة - أعني: محتمل الوقوع فيها - الذي هو محلّ الكلام، رجحان التوقّف فيه ليس بلازم، والرجحان الغير اللازم ملاك الاستحباب، بلا ريب.

وحينئذٍ فلا ريب في أن هذا منه ﷺ هادئ لما تقدّم منه، من منع الحمل على الاستحباب، فيما لم يعلم الوقوع في الهلكة، كما لا يخفى على مَنْ تدبّر.

وكيف كان، فإنّ من الطوائف ما دلّ على وجوب الاحتياط، والأخبار الدالة على وجوب الاحتياط وهي كثيرة:

منها: صحيحة عبد الرحمن؛ قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً، وهما محرمان، الجزاء بينهما أو على كلّ واحدٍ منهما جزاء؟ قال: بل عليهما أن يجزي كلّ واحدٍ منهما الصيد. فقلت: إنّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك، فلم أدّر ما عليه، قال: إذا أصبتم بمثل هذا ولم تدروا فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا وتعلّموا»^(١).

ومنها: موثقة عبد الله بن وضّاح، قال: «كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام: يتوارى عنّا القرص، ويُقبّل الليل ويزيد الليل ارتفاعاً، ويستر عنّا الشمس، ويرتفع فوق الجبل حمرة، ويؤدّن

(١) الكافي: ٤ / ٣٩١، باب القوم يجتمعون على الصيد وهم محرمون، ح ١، تهذيب الأحكام: ٥ / ٤٦٧، كتاب الحجّ الباب ٢٦، ح ٢٧٧، باختلاف يسير.

عندنا المؤذّنون، فأصلي حينئذٍ، وأفطر إن كنت صائماً أو أنتظر،
حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل؟
فكتب عليه السلام: أرى لك أن تنتظر، حتى تذهب الحمرة، وتأخذ
بالحائطة لدينك»^(١)، الخبر.

لدلالاتها على لزوم الاحتياط مطلقاً، من حيث ظهور قوله: «تأخذ»
في كونه بياناً لمناط الحكم.

ومنها: ما أرسله الشهيد، وحكي عن الفريقين من قوله عليه السلام:
«دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، فإنك لن تجد فقد شيء تركته لله عز
وجل»^(٢)، إلى غير ذلك من الأخبار^(٣).

ولا يخفى أنّ الصحيحة إن كان المشار إليه في قوله عليه السلام فيها: «بمثل
هذا» نفس واقعة الصيد، فإن كان المورد من قبيل الشك في التكليف،
بمعنى أنّ وجوب نصف الجزاء على كلّ واحدٍ متيقّن، ويشك في وجوب
النصف الآخر عليه، بحيث يكون من قبيل وجوب أداء الدين المردّد بين
الأقلّ والأكثر، وقضاء الفوائت المردّدة، فلا ريب في أنّ الاحتياط في مثل
هذا غير لازم بالاتّفاق بين الفريقين؛ لأنّه شك في الوجوب.

بل لو قلنا بوجوب الاحتياط في مورد الرواية وأمثاله ممّا ثبت
التكليف فيه في الجملة - لأجل هذه الصحيحة - فلا ريب في أنّ ما

(١) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٥٩، كتاب الصلاة الباب ١٢، ح ٦٨، باختلاف يسير.

(٢) ذكرى الشيعة: ٢/ ٤٤٤، سنن النسائي: ٨/ ٣٢٧، ح ٥٧١١.

(٣) الأمالي للشيخ الطوسي، ١١٠، المجلس الرابع، ح ٢٢.

نحن فيه من الشبهة لم يكن مماثلاً له؛ لعدم ثبوت التكليف فيه أصلاً. وإن كان المورد من قبيل الشك في متعلق التكليف وهو المكلف به، لكون الأقل على تقدير وجوب الأكثر غير واجب بالاستقلال، نظير وجوب التسليم في الصلاة، والاحتياط فيها وإن كان مذهب جماعة من المجتهدين أيضاً^(١)، بل هو المتجه عندنا على ما مرّ تحقيقه.

إلا أن ما نحن فيه من الشبهة الحكمية التحريمية ليس مثلاً لمورد الرواية؛ إذ الشك في ما نحن فيه هو في أصل التكليف، فلا يصلح الاستدلال بها عليه، بل لا يصلح وإن كان المورد على النحو الأول؛ إذ ظاهر الرواية التمكن من استعمال حكم الواقعة بالسؤال والتعلم فيما بعد، ولا مضايقة عن القول بوجوب الاحتياط في هذه الواقعة الشخصية، حتى يتعلم المسألة، لما يستقبل من الوقائع.

وما نحن فيه إن لم يكن خصوص ما لم يتمكن من الاستعلام، فلا أقل من إطلاقه، وعلى أيّ منهما لا تصلح للنهوض عليه.

ومن هنا: يظهر أنه لو كان المشار إليه هو السؤال عن حكم الواقعة، فلا ينفع في ما نحن فيه ما ذكر في الرواية من الاحتياط فيه، بلا فرق بين أن يُراد بالاحتياط فيه: الإفتاء فيه بالاحتياط، أو الاحتراز عن الفتوى في الواقعة أصلاً حتى بالاحتياط، فتدبر.

(١) كالمحقق السبزواري في ذخيرة المعاد: ١٦٧/٥، والسيد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٥٢٨، والمحقق محمد تقي الأصفهاني في هداية المسترشدين:

وأما الموثقة، فلا دلالة لها على المدعى في المقام من وجوب الاحتياط، فإنها لو لوحظت بالنظر إلى خصوص قوله عليه السلام: «أرى لك»، دون ذكر ما يدل على وجوب الانتظار بدله، فهي ظاهرة في استحباب الاحتياط.

وإن لوحظت بالنظر إلى كون الشبهة فيها، إما حكمية أو موضوعية. فعلى الأول إرادة الاحتياط بعيدة عن منصب الإمام عليه السلام؛ لأنه لا يقرّر الجاهل بالحكم على جهله.

وعلى الثاني، فالاحتياط وإن كان واجباً، لكنه لا ينفع في المقام؛ إذ الشك فيه في أصل التكليف.

ومورد الموثقة ما كان التكليف فيه محرّزاً، والشك في الخروج عن عهده وحصول البراءة عمّا اشتغلت الذمة به من الصوم والصلاة، وهو ممّا اتفق الفريقان على وجوب الاحتياط في مثله.

بل لو كان المورد الشك في الموضوع الخارجي مع عدم تيقن التكليف، فلا يجدي ولا ينفع؛ إذ الاحتياط حينئذٍ ممّا لا يجب عليه باتّفاق من الأخباريين وغيرهم.

وهذا الذي قلناه من الجواب عن الموثقة هو الذي أراده الشيخ رحمته الله من الجواب عنها^(١)، وإن قصرت عبارته عن تأديته، ويرى أنّ ظاهر كلامه في المقام ممّا هو مختل النظام، فهو متّجهٌ.

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٨٠.

ولكن ما ذكره بعدُ - من قوله: «هذا كلّهُ على تقدير القول بكفاية استتار القرص في الغروب، وكون الحمرة غير الحمرة المشرقية»^(١) - لا يخلو من نظرٍ، بل من منعٍ؛ لتحقيق عدم الاحتياط والانتظار إلى ذهاب الحمرة بعد توارى القرص واستتاره على تقدير القول بكفاية استتار القرص في الغروب، وإن كانت الحمرة مشرقية؛ إذ الفارق بين هذا القول وغيره هو خصوص اعتبار ذهابها على غيره، وعدم اعتبار ذهابها عليه.

وزعم: أن اعتبار كون الحمرة غير الحمرة المشرقية لحصول الجزم بتحقيق سقوط القرص قبل ذهابها، وأنه لا يجب انتظارها، كما عن صاحب الكفاية في حاشيته على المقام^(٢).

هو وإن اتَّجه، لكن لا ريب في أنّه يُغني عن البناء على تقدير ذلك القول، ويوجبُ لا محالة أنّه لا يُستحبُّ أيضاً الاحتياط على ما فرض من الأمارات في السؤال من توارى القرص وإقبال الليل وزيادة ارتفاعه؛ لفرض حصول الجزم بالسقوط قبل ذهاب تلك الحمرة.

وحينئذٍ فلا يتَّجه ما ذكره ذلك المحشّي بعد ذلك، من قوله: «ثم لا يخفى أنّ حمل الأمر بالاحتياط على الوجوب على هذا التقدير، مبنيٌّ على عدم حجّية الظنّ بدخول الوقت، وإلا فلا يكاد يصحّ حمله إلا على الاستحباب، فإنّ الأمارات المتراكمة المفروضة في السؤال من

(١) فرائد الأصول: ٢ / ٨٠.

(٢) يُنظر: درر الفوائد للمحقّق الآخوند: ٢١٢.

تواري القرص، وإقبال الليل، وزيادة الليل ارتفاعاً.. إلى آخرها، مفيدة للظنّ جداً»^(١).

كيف لا، وهو ممّا ياباه ما تقدّم منه^(٢)، من فرض حصول الجزم بالسقوط قبل ذهاب تلك الحمرة لا الظنّ، حتّى يُقال بعدم حجّيته، فيحمل الأمر بالاحتياط على الوجوب.

هذا، مع أنّ حمل الأمر به على الوجوب، ياباه البناء على تقدير القول بكفاية استتار القرص في الغروب، كما هو مفروض الشيخ رحمه الله^(٣).

فظهر ممّا ذكرنا من النظر، بل المنع: إنّ المتّجه هو ما احتمله رحمه الله بعد قوله: «ويحتمل بعيداً أن يُراد من الحمرة...»^(٤) إلى آخره، فإنّه لم يُزيّف بشيءٍ ممّا ذكر، ولا بُعد فيه، فتدبّر.

وأما النبوي^(٥)، فهو وإن دلّ على ترك العمل بما هو محلّ الريب إلى ما ليس كذلك، لكنّ الكلام في كون العمل بالبراءة يوجبُ الريب، وإن كان مقتضاه الحكم بالإباحة؛ إذ البراءة بعدما ثبت حجّيتها بالأدلة لا تكون محلّ الريب أصلاً.

مع أنّ التكليف بالاحتياط من جهة صعوبته، وأنّه إلزام المكلف

(١) درر الفوائد للمحقّق الآخوند: ٢١٢.

(٢) يُنظر: درر الفوائد للمحقّق الآخوند: ٢١٢.

(٣) يُنظر: فرائد الأصول: ٨٠ / ٢.

(٤) فرائد الأصول: ٨٠ / ٢.

(٥) يُنظر: ذكرى الشيعة: ٢ / ٤٤٤، سنن النسائي: ٨ / ٣٢٧، ح ٥٧١١.

بالأثقل وهو منافٍ لأدلة اليُسْر، إن لم يمنع كما هو الظاهر، فلا أقل من كونه هو محلّ الريبة.

ومن هنا: كان جوابُ المحقق في المعارج عن النبويّ - «بأنّ الإلزام فيه إلزامٌ بالأثقل، وهو مظنة الريبة»^(١) - متّجهاً، لا يجدي في دفعه ما عن الشيخ رحمته الله من: «أنّ الإلزام من هذا الأمر، فلا ريبة فيه»^(٢)؛ إذ هذا النحو من الإلزام لا يصلح أن يعوّل على ما تكفّله من الأمر؛ لما قد علّم من منافاته لأدلة اليسر، فتدبّر جيّداً، فإنّه متينٌ جداً.

ومن الطوائف أخبار التثليث المروية عن النبيّ صلّى الله عليه وآله والوصيّ، وبعض أخبار التثليث الأئمة عليهم السلام.

ففي مقبولة ابن حنظلة الواردة في الخبرين المتعارضين، بعد الأمر بأخذ المشهور منهما، وترك الشاذّ النادر معلّلاً بقوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه»، وقوله عليه السلام: «إنّما الأمور ثلاثة: أمرٌ بين رشده فيتّبع، وأمرٌ بين غيّه فيجتنب، وأمرٌ مشكّلٌ يُردّ حكمه إلى الله ورسوله، قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: حلالٌ بين، وحرامٌ بين، وشبهاتٌ بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم»^(٣).

ووجه الاستدلال: أنّ الشاذّ النادر لما فيه من الريب فيجب

(١) معارج الأصول: ٢١٧.

(٢) فرائد الأصول: ٨٢ / ٢.

(٣) الكافي: ١ / ٦٧-٦٨، باب اختلاف الحديث، ح ١٠.

طرحه، وأنَّ الأمر المشكل يلزم ردَّ حكمه إلى الله ورسوله، وأنَّ الأخذ بالشبهات يوجبُ الوقوع في المحرّمات والهلاك، من حيث لا يعلم، بخلاف تركها، فإنّه يوجبُ النجاة، ولا يكون ذلك إلّا مع وجوب الاحتياط والاجتناب عن الشبهات.

ولا يخفى أنَّ ما علّم فيه الريب لمعدوميّة اعتبار غيره، كما تكفّلته المقبولة، ممّا لا كلام فيه..، فلا يجدي في المقام، أعني: ما شكّ في اعتباره، كما أنَّ ما يُردّ إلى الله ورسوله لا كلام فيه.

إنّما الكلام في لزوم الاجتناب مع قيام أدلّة البراءة على جواز الارتكاب الذي بتلك الأدلّة كان ممّا لا يوجبُ الوقوع في المحرّمات، بحيث يُعاقب عليها على تقدير مصادفة الوقوع فيها.

كيف لا، والعقابُ على الحكم المجهول باعتراف الأخباريين قبيحٌ.

وحيثُ لا يكون الأمر بالاجتناب عن الشبهات لخصوص الإلزام، بل يتمخّض لكونه إرشاديّاً للتحرّز والتفصّي عن الوقوع في المفسدة ولو مفسدة الحرام؛ لرجحان التفصّي وإن لم يكن مع المنع عن النقيض، فالنبويُّ ليس وارداً في مقام الإلزام بترك الشبهات.

كما يؤيّد ذلك عموم الشبهات فيه للشبهة الموضوعيّة التحريميّة، التي اعترف الأخباريون بعدم وجوب الاجتناب عنها.

ويؤيّد أيضاً ذلك: كون المراد منها فيه جنس الشبهة؛ لأنّه في مقام بيان ما تردّد بين الحلال والحرام، لا في مقام التحذير عن ارتكاب

المجموع؛ إذ هو منافع لاستشهاد الإمام عليه السلام.

ولا ريب في أن ارتكاب جنس الشبهة لا يوجب الوقوع في الحرام ولا الهلاك، من حيث لا يعلم، بحيث لا يتخلف.

والتجوز في الوقوع بإرادة المشارفة عليه مع مساعدة شيء عليه، إنما يتم بحيث يتجه الاستدلال لو أثبتت الكبرى، وهي أن الإشراف على الوقوع في الحرام والهلاك من حيث لا يعلم محرّم من دون سبق علم به أصلاً، ولا إثبات للحرمة، كما لا يخفى، هذا كله فيما تقتضيه السنة.

وأما العقل، فيقرر بوجهين:

دليل العقل على
البراءة الشرعية

الأول: ما ذكره الشيخ رحمته الله في رسائله^(١)، وحاصله مركّب من مقدمات ثلاثة:

الوجه الأول
من وجهي
تقرير العقل

إحداها: العلم إجمالاً بوجود محرّمات في الواقع بالضرورة.

الثانية: وجوب الانتهاء عنها في الجملة عقلاً، كما هو مفاد قوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَأَنْتُمْ مُوَدِّعُونَ﴾^(٢)؛ إذ مقتضاه لا يزيد على ما يستقلّ به العقل من وجوب إطاعة المولى.

الثالثة: كون الانتهاء عنها على وجه اليقين دون الظن والاحتمال بحكم العقل، الذي عليه اتفاق المجتهدين والأخباريين.

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٨٧ / ٢.

(٢) سورة الحشر: من الآية ٧.

ولا يخفى أن هذا الدليل المركب العقلي، حاصله: كونُ المقام من قبيل شبهة الكثير في الكثير التي هي في حكم شبهة المحصورة، لا من قبيل شبهة الغير الكثير في الكثير التي هي في حكم شبهة الغير المحصورة، حتى يُقال بأن الاحتياط فيها غير واجبٍ بلا خلاف.

وحينئذٍ فلا يُقال بعدم وجوبه في المقام، كما لا يُقال بأن العلم الإجمالي بوجود المحرمات الكثيرة إنما هو قبل مراجعة الأدلة الشرعية. وأما بعدها، فليس هنا علم إجمالي من حيث إنه بعد المراجعة يعلم تفصيلاً بحرمة أمورٍ كثيرة، ولا يعلم إجمالاً بوجود ما عداها. لأننا نقول: إن أريد من الأدلة ما يوجبُ العمل بالحكم الواقعي الأولي، فكلُّ مُراجعٍ في الفقه يعلم أن ذلك غير ميسرٍ؛ إذ سندُ الأخبار لو فرض قطعياً، لكن دالتها ظنيّة.

وإن أريد منها ما يعمّ الدليل الظنيّ المعتبر من الشارع، فمراجعتها لا توجبُ اليقين بالبراءة من ذلك التكليف المعلوم إجمالاً.

كيف لا، ومعنى اعتبار الدليل الظنيّ ليس إلا وجوب الأخذ بمضمونه، فإن كان تحريماً صار ذلك كأنه أحد المحرمات الواقعية.

وإن كان تحليلاً كان اللازم منه عدم العقاب على فعله، وإن كان في الواقع من المحرمات.

ومن البين أن هذا المعنى لا يوجبُ انحصار المحرمات الواقعية في

مضامين تلك الأدلة، حتّى يحصل العلم بالبراءة بموافقتها، بل ولا يحصل الظنّ بالبراءة عن جميع المحرّمات المعلومة إجمالاً.

كيف لا، والظنّ التفصيليّ بحرمة جملة من الأفعال ليس كالعلم التفصيليّ بها في انحصار المحرّمات بها؛ إذ العلم التفصيليّ بها بنفسه منافٍ لعدم الانحصار، ولو للعلم الإجماليّ بالنسبة إلى ما عدا تلك المعلومات. بخلاف الظنّ؛ إذ هو غير منافٍ له، لا بنفسه، ولا بملاحظة اعتباره شرعاً على الوجه المذكور.

وبعبارة أخرى: إنّ التكليف في الواقع لو كان متعلّقاً بما أدّى إليه الطرق، فمقتضى ذلك وإن كان عدم التكليف في الواقع في الموارد الخالية من الطرق الظاهريّة، لكن لما كان هذا مستلزمًا لما هو باطل قطعاً، لا لكون اللازم من ذلك التصويب، وإن كان كذلك، بل للزوم خروج الطرق عن كونها طرقاً، وأنها معتبرة على نحو الموضوعيّة، فلا سبيل إلى حصر الواقع بما هو في مؤدّياتها، حتّى يدعى انحلال العلم الإجماليّ - بعد مراجعة الأدلة - إلى علم تفصيليّ وشكّ بدويّ، بل حصر الواقع بما هو في مؤدّياتها يوجب أن لا شكّ فيما عداه، وهو خلاف فرض المورد.

ومع هذا كلّّه، فلا يتّجه الاستدلال بالعقل على لزوم الاحتياط على هذا الوجه من وجهي تقريره، فإنّ الظنّ التفصيليّ، وإن لم يكن منافياً لما عدا المظنونّات من حيث نفسه، ولا من حيث اعتباره شرعاً؛

لإمكان تحقق ما عداها واحتمال تحققه.

لكن لا يجامعه بعد تحققه علم إجمالي فيما عدا متعلقه، فلا موجب للاحتياط فيما عدا المظنونات.

كيف لا، ولم يكن إلا مجرد احتمال تعلق التكليف به، فلا يكون ممّا هو مكلفٌ به فعلاً إجمالاً.

وإلى هذا يُنظر ما عن الشيخ رحمته الله من الجواب أولاً عن الدليل على الوجه الأول: «بمنع تعلق تكليف غير القادر على تحصيل العلم...»^(١) إلى آخره.

ومن هنا: لم يتجه ما أورده بعضهم عليه - كصاحب الكفاية في حاشيته على المقام^(٢) - من أنّ العقل مستقلٌّ بتنجز التكليف المعلومة بالإجمالي على القادر على الامتثال، ووجوب الخروج عن عهدها.

وإن كان ما ذكره بعدُ في حاشيته^(٣) - من أنّ نصب الطريق المفيد وجوب البناء على كون مؤداه هو الواقع، لا يفيد عدم إرادة الشارع من الواقع، إلا ما ساعد عليه الطريق - هو ممّا لا ريب فيه؛ لأنّ ذلك إنّما يتمّ حيث يكون فيما عدا المظنونات علم إجمالي بالتكليف به، وقد علّم انتفاؤه، وأنّه لا علم إجمالي بالتكليف به في المقام.

وأما ما أجاب به الشيخ رحمته الله ثانياً، من قوله: «سَلَّمنا التكليف

(١) فرائد الأصول: ٨٩/٢.

(٢) يُنظر: درر الفوائد للمحقّق الآخوند: ٢١٤.

(٣) يُنظر: درر الفوائد للمحقّق الآخوند: ٢١٤.

الفعليّ بالمحرّمات الواقعيّة...»^(١) إلى آخره، فهو وإن صدر بتسليم التكليف الفعليّ، لكنّ محصّله أن لا علم إجماليّ فيما عدا ما علّم حرّمته تفصيلاً، كما هو مفاد قوله: «اقتصر في الاجتناب على ذلك القدر؛ لاحتمال كون العلوم الإجماليّ، هو المقدار المعلوم حرّمته تفصيلاً»^(٢)؛ ضرورة أنّ مع قيام هذا الاحتمال لا يُعقل بقاء المعلوم الإجماليّ على معلوميّته.

وحينئذٍ لا يكون التسليم منه إلّا على نحو الفرض من أوّل وهلة. وأمّا ما أورده صاحب الكفاية في حاشيته على الثاني، بقوله: «ليس مجرد عدم ثبوت العلم الإجماليّ بعد العلم بحرمة بعضها، يوجب ارتفاع أثره ما لم ينطبق ما علّم تفصيلاً على ما علّم إجمالاً؛ لأنّ العلم الإجماليّ بعد تأثيره التنجّز والاشتغال لا عبرة ببقائه وارتفاعه في لزوم تحصيل الفراغ اليقينيّ من ذاك التكليف»^(٣). ففيه: أنّه إنّما يُجدي في المقام، حيث يُحرّز عدم انطباق ما علّم تفصيلاً على ما علّم إجمالاً فيه، ولكن إحراز ذلك فيه في حيّز المنع. وعليه لا يكون تأثير العلم الإجماليّ التنجّز والاشتغال محرّزاً، حتّى يُقال: بأنّه بعد تأثيره لا عبرة ببقائه وارتفاعه.

هذا، مع أنّ ما ذكره في آخر كلامه في المقام ممّا يقضي بالرجوع

(١) فرائد الأصول: ٨٩/٢.

(٢) فرائد الأصول: ٨٩/٢.

(٣) درر الفوائد للمحقّق الآخوند: ٢١٥.

إلى ما بنينا عليه، حيث قال: «ولو سُلم كون التكليف بين الأطراف على حدّ الشبهة المحصورة، لكن لما كان العلم بالتكاليف في موارد الأمارات المثبتة بمقدار التكاليف الواقعية المعلومة، بل أزيد منها، وكان مقارنة للعلم بها، كان مانعاً من تأثير العلم بها، فإن الضابط في تأثيره أن يكون التكليف المعلوم بحيث لو كان متعلقاً بكل طرف كان يوجب الإتيان به فعلاً، وليس كذلك لو كان بعض الأطراف معلوم التكليف حين العلم به، فإنه لو كان متعلقاً بهذا الطرف لما كان مؤثراً له؛ لحصوله بدون»^(١).

فإنّ هذا التعليل منه ﷺ يُنبئ باشتراط قابلية المحل للتأثير بعدم حصول الأثر فيه من غير العلم، فتأمل جيّداً، كما أمر به ﷺ^(٢).

الوجه الثاني
من وجهي
تقرير العقل

أنّ الأصل في الأفعال الغير الضرورية - أي: التي يمكن البقاء والتعيش بدونها - الحظر، بلا منافاة في ذلك؛ لما نُقل من اتفاق الأخباريين كالأصوليين على قبح العقاب بلا بيان، كما تقدّم من الشيخ ﷺ في تقرير الإجماع^(٣)؛ وذلك لا لما قيل من أنّ الاتفاق إنّما هو بالنسبة إلى الأصل الأوّل، وفي ما نحن فيه بالنسبة إلى الأصل الثانوي بعد الشرع، كما عن بعضهم تقرير ذلك^(٤).

(١) درر الفوائد للمحقّق الآخوند: ٢١٥-٢١٦.

(٢) يُنظر: درر الفوائد للمحقّق الآخوند: ٢١٦.

(٣) يُنظر: فرائد الأصول: ٥٠ / ٢.

(٤) هو الميرزا موسى التبريزي في أوثق الوسائل: ١٦٨ / ٣.

بل لما هو الظاهر - كما عن غير واحد^(١) - من أن الأصل الأوَّلِيَّ قبل الشرع عند الأخباريين هو الحظر، وإن اعترفوا بقبح العقاب بلا بيان؛ لما يُرى من أن حكمَ العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيانٌ عقليٌّ، لا يقبح بعده المؤاخَذة.

ولما تقدّم منّا في تحقيق دلالة حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان على البراءة ما يقضي بعدم صلاحية حكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل، لكونه بياناً؛ لورود الأوَّل على الثاني، لارتفاع موضوعه بالأوَّل بلا إشكال لمن تدبّر، فلا جرم أن الأصل الإباحة، لا الحظر، هذا أوَّلاً.

وثانياً: إن الاستدلال بأصالة الحظر - على فرضها - استدلالٌ بما هو محلُّ الخلاف والإشكال، وإلّا لصحَّ الاستدلال على البراءة بما قيل من كون تلك الأفعال على الإباحة.

وثالثاً: إن مقتضى التعويل على أصالة الحظر أن يعمل به حتّى يثبت من الشارع الإباحة، كما صرّح بذلك المستدلّ به، وصرّح بأنّه لم يرد الإباحة فيما لا نصّ فيه، وإنّ ما ورد على تقدير تسليم دلالته معارِضٌ بما ورد من الأمر بالتوقّف والاحتياط، وبعد التعارض فالمرجع إلى الأصل.

وفيه: أنّه على تقدير تسليم دلالة ما ورد من الدليل على الإباحة - كما هو المحقّق على ما مرّ من دلالته - لا وجه للمعارضة، بما ورد من الأمر بالتوقّف والاحتياط، حتّى لو غَضِينَا عَمَّا تقدّم من مسألة الورد.

(١) كالسيد محمد باقر الطباطبائي اليزدي في وسيلة الوسائل: ١٦٤.

فإنَّ ما دَلَّ على حَلْيَةِ المشتبه أخصَّ، بل هو في الدلالة على الحَلْيَةِ نصٌّ، كما سبقنا إلى ذلك صاحب الكفاية^(١).

كيف لا، وهو ظاهر في مطلق الرجحان، إن لم نقل بظهوره في الرجحان الاستجابي، كما هو مفاد بعض أدلَّة الوقف فيها هو محلَّ الكلام - أعني: ما لم يعلم الوقوع في الهلكة بل احتمل - على ما حققناه آنفاً عند ذكر دلالة السنَّة على الإباحة؛ إذ الهلكة وإن كانت ظاهرة في العقوبة، لكن لا عقوبة في الشبهة البدويَّة قبل إيجاب الوقوف، فكيف يعلَّل إيجابه بأنَّه «خيرٌ من الاقتحام في الهلكة»؟

ورابعاً: أنَّه لو تنزَّل عن الرجوع إلى الأصل - أي: أصالة الحظر - بعد فرض المعارضة، فالقول بالوقف - كما حُكي عن بعضهم^(٢) في مسألة الإباحة - لا يستلزم القول بالاحتياط في مسألة الحظر؛ لإمكان أن يُقال معه بالبراءة؛ لقاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، كما سبقنا إلى هذا صاحب الكفاية رحمته الله^(٣).

كيف لا، وما قيل^(٤) - من أنَّ الإقدام على ما لا يؤمنُ المفسدة فيه، كالإقدام على ما تعلم فيه المفسدة - هو ممنوعٌ كلُّ المنع، كما سبقنا رحمته الله.

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ١٤٣/٢ - ١٤٤.

(٢) قاله الشيخ المفيد في التذكرة بأصول الفقه: ٤٣، والشيخ الطوسي في العدة في الأصول: ٧٤٢/٢، وحكاه الشيخ الأنصاري عنهما في فرائد الأصول: ٩٠/٢.

(٣) يُنظر: كفاية الأصول: ١٤٨/٢.

(٤) والقاتل هو الشيخ الطوسي في العدة في الأصول: ٧٤٢/٢.

إلى ذلك^(١)، وإن لم يتَّجه ردُّ المنع بما لو كان في الفعل مفسدةٌ لوجب على الحكيم لطفًا بيانه، لما في العدة^(٢) من أنه قد تكون المفسدة في الإعلام، والمصلحة تكون في كون الفعل على الوقف؛ وذلك لأنَّ كون نفس الإقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه، مثل الإقدام على ما تعلم فيه المفسدة بلا تفاوت، كما ترى، حتَّى لو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل، وسُلم حكم العقل بوجوبه لو أُريد من الضرر العقاب؛ لما قد عُلم من عدم صلاحية حكمه بذلك؛ لكونه بيانًا عقليًّا لا يقبح بعده المؤاخذة، فهو مع عدم البيان مأمونٌ.

ولو أُريد غيره ممَّا لا يدخل في عنوان المؤاخذة من اللوازم المترتبة مع الجهل، فوجوب دفعها غير لازم عقلاً مطلقاً؛ إذ العقل لا يحكم بوجوب الاحتراز عن الضرر الدنيوي المقطوع، فضلاً عن كونه مظنوناً أو محتملاً، إذا كان لبعض الدواعي النفسانية، وهو منفعةٌ مساويةٌ للضرر أو أقوى منه.

كيف لا، وتجوز الشارع له، بل أمر به في بعض الموارد ليس إلّا لذلك، فيكون حينئذٍ تجوز الشارع للاقتحام فيه بأدلة البراءة، كاشفاً عن وجود مصلحة له في الواقع.

ومن هنا ظهر لك: أن ما في رسائل الشيخ رحمه الله - من قوله: «وإن أُريد غيره ممَّا لا يدخل في عنوان المؤاخذة»، إلى قوله: «إذ العقل لا يحكم

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ١٤٨/٢.

(٢) يُنظر: العدة في أصول الفقه: ٧٤٢-٧٤٣/٢.

بوجوب الاحتراز عن الضرر الدنيوي للمقطوع...»^(١) إلى آخره - غير متّجهٍ مع إطلاقه وعدم تقييده بما ذكرنا.

كيف لا، وهو منافٍ لدعوى إطباق العقلاء على وجوب دفع الضرر المظنون، فضلاً عن المقطوع، التي ذكرها عند استدلاله على حجّة الظنّ المطلق بوجوب دفع الضرر المظنون^(٢)، فلا بدّ من أن يريد التقييد بما ذكرنا؛ ضرورة أنّ العقل إنّما يحكم بوجوب دفع الضرر إذا لم يكن متداركاً بمساويه منفعة أو أقوى منه.

كيف لا، والدواعي النفسانيّة ما لم تكن في البين منفعةً مساويةً أو أقوى، لا تمنع من تقبيح العقل ارتكاب الضرر، بلا ريب.

ولا يقدح في ذلك ما ذكره بعد من قوله: «وعلى تقدير الاستقلال، فليس ممّا يترتب عليه العقاب؛ لكونه من باب الشبهة الموضوعيّة؛ لأنّ المحرّم هو مفهوم الإضرار، وصدقه في هذا المقام مشكوكٌ، كصدق المسكر المعلوم التحريم على هذا المائع الخاصّ، والشبهة الموضوعيّة لا يجب الاجتناب عنها باتّفاق الأخباريين أيضاً»^(٣)، بل هذا الذي ذكره مؤيّدٌ لما قلناه.

وإلى ما ذكرنا - من تقييد عدم حكم العقل بوجوب دفع الضرر الغير العقابي، بما لو كان في ارتكابه منفعةً مساويةً له أو أقوى - يُنظر ما عن صاحب الكفاية فيها، من قوله: «مع أنّ الضرر ليس دائماً ممّا يجب

(١) فرائد الأصول: ٩١ / ٢.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٣٦٧ / ١.

(٣) فرائد الأصول: ٩١ / ٢.

التحرّز عنه عقلاً، بل يجب ارتكابه أحياناً، في ما كان المترتب عليه أهمّ في نظره ممّا في الاحتراز عن ضرره، مع القطع به، فضلاً عن احتمال^(١).
فهو: متّجه.

كما أنّ ما قبله^(٢) من تعليل منع أنّ الإقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالإقدام على ما تعلم فيه المفسدة، حتّى لو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل، بأنّ المفسدة المحتملة في المشتبه ليس بضرر غالباً؛ استناداً إلى بداهة أنّ المصالح والمفاسد التي هي مناسبات الأحكام ليست براجعة إلى المنافع والمضارّ، بل ربّما يكون المصلحة في ما فيه الضرر، والمفسدة في ما فيه المنفعة.

هو: أيضاً متّجه، فإنّه يؤول حقيقة إلى ما حقّقناه في ذلك المنع، وإن كان بعبارة أوجز، فتدبّر.

بقي أمور مهمّة ينبغي التنبيه عليها:

أن لا إشكال في كون مقتضى الأدلّة - التي أقيمت على إثبات الإباحة لموضوع المشتبه - إثبات الإباحة الظاهرية لا الواقعية التي هي أحد الأحكام الخمسة.

كيف لا، ومفاد تلك الأدلّة نفي العقاب على مخالفة الواقع إن اتّفقت، التي لا تتأتّى ولا تكون في الواقعية.

ومن هنا: لا يليق زعم إرادة تجرّد عدم المنع شرعاً، الذي يلزمه

(١) كفاية الأصول: ١٤٨/٢.

(٢) الذي قبل ذلك هو المحقّق الآخوند في كفاية الأصول: ١٤٨/٢.

الأوّل: هل أنّ أصالة الإباحة من الأدلّة الظنّية أو من الأصول العملية؟

العقاب من الإباحة لموضوع المشتبه، كما عن بعض المحشّين^(١)؛ إذ عدم المنع شرعاً علمٌ، ولا يلزم نفي العقاب على فرض المخالفة لكلا فريده، كما هو لازمٌ للإباحة المبحوث عنها في المقام؛ بداهة أن الفرد الآخر لا مخالفة فيه.

هذا، مع أن إرادة الإباحة الواقعية، بمعنى أن مشتبه الحكم موضوعٌ واقعيٌّ محكومٌ بحكم شرعيٍّ، أي: الإباحة، كثير من الأدلة، كحكم العقل، وبعض الأخبار وغيرهما، لا تفيدها، كما لا يخفى على مَنْ تأمل. وكيف كان، فأصل البراءة يفيد القطع بعدم اشتغال الذمة، لا الظنّ بعدم الحكم واقعاً، بل ظاهر المحقّق في المعارج^(٢) الإطباق على التمسك بالبراءة الأصلية، حتّى يثبت الناقل.

هذا، والشيخ رحمه الله في رسائله ذكر تحقيقاً، وهو: «أنّه لو فرض حصول الظنّ من الحالة السابقة فلا يعتبر، والإجماع ليس على اعتبار هذا الظنّ، وإنّما هو على العمل على طبق الحالة السابقة، ولا يحتاج إليه بعد قيام الأخبار المتقدمة وحكم العقل»^(٣).

والإنصاف: أن ما ذكره لا يخلو من نظر، فإنّ الإجماع على كون البراءة هي الحالة السابقة، كما هو مفاد قوله قبل هذا بلا فصل - أعني: قوله: «وظاهره أن اعتمادهم في الحكم بالبراءة على كونها هي الحالة السابقة

(١) هو المحقّق الآخوند في درر الفوائد: ٢١٧.

(٢) يُنظر: معارج الأصول: ٢٠٨.

(٣) فرائد الأصول: ١٠٠/٢.

الأصليّة»^(١) - يقضي بأنّ المنشأ لا اعتبار الحالة السابقة للإجماع، فاعتبارُ الظنّ بلحاظ تعلّقه بها التي قام الإجماع على اعتبارها حينئذٍ لازمٌ.

كيف لا، وليس اعتباره بلحاظ كونه منشأً لا اعتبارها، حتّى يُقال: بعدم اعتباره، وأنّه لا يحتاج إليه بعد قيام الأخبار المتقدّمة وحكم العقل، كما أنّه يترتّب على كون المنشأ للاعتبار خصوص الإجماع عدم الاحتياج بعده إلى قيام الأخبار المتقدّمة وحكم العقل.

وهو: ممّا لا يرتضيه ﷺ؛ لما تقدّم منه من منع الاتّكال على البراءة السابقة، وأنّ الأخبار المتقدّمة وحكم العقل هي ممّا لا بدّ منه في إثبات البراءة.

وزعمه: أنّ الإجماع إنّما هو على العمل على طبق الحالة السابقة، لا على اعتبارها، بحيث لا يكون منشأً لا اعتبارها.

هو: ممّا ياباه ما اعترف بأنّه الظاهر، من أنّ اعتمادهم في الحكم بالبراءة على كونها هي الحالة السابقة الأصليّة، لما علم من أنّ مفاده كون الإجماع منشأً لا اعتبارها، فتدبّر جيّداً.

إنّ أصالة الإباحة إنّما تجري في مشتبّه الحكم، فيما إذا لم يكن أصلٌ موضوعيٌّ؛ إذ لو كان فهو أصلٌ سببيٌّ حاكمٌ على أصل الإباحة، كما لو شكّ في حلّ أكل حيوانٍ، مع عدم العلم بقبوله التذكية، بل كان قبوله التذكية مشكوكاً، فالحكم الحرمة؛ لأصالة عدم التذكية، حيث كان من شرائطها قابليّة المحلّ، وهي مشكوكة، فيحكم بعدمها.

(١) فرائد الأصول: ٩٩/٢ - ١٠٠.

الثاني: إجراء أصل الإباحة إنّما هو عدم وجود أصل موضوعي حاكم عليه

بخلاف ما لو عُلِمَ بقبوله التذكية، فإنّه لا مجال حينئذٍ لجريان أصالة عدمها، وإن عرضه ما يوجبُ الشكَّ في ارتفاع قابليّته لها، كالجلل في الحيوان؛ لجريان أصالة عدم ارتفاع قابليّته لها حينئذٍ، البتّة. فأصالة الإباحة في صورة العلم محكمة؛ إذ لا أصل سواها في الصورتين، بلا ريب.

هذا، وما يظهر من المحقّق والشهيد الثانيين (قدّس سرّهما) ^(١) فيما إذا شكَّ في حيوان متولّد من طاهر ونجس لا يتبعهما في الاسم، وليس له مماثلٌ من أنّ الأصل فيه الطهارة والحرمة.

فهو: على ما يقتضيه الأصل، ولا حاجة إلى تقييده بما عن الشيخ رحمته الله في رسائله من: «عدم عموم يدلّ على جواز تذكية كلّ حيوانٍ إلّا ما خرج، كما ادّعاه بعضُ ^(٢)» ^(٣)، مع فرض الشكّ في قبولها فيه؛ إذ فرضُ الشكّ في قبول التذكية فيه يُغني عن التقييد؛ ضرورة أنّ فرضَ العموم يوجبُ أن لا شكَّ في قبولها.

وكيف كان، فقد عُرف الوجه فيما ذكره في ذلك الحيوان المذكور، كما اعترف الشيخ رحمته الله به، حيث زعم حسن الوجه الأوّل الذي ذكره وجهاً، ورجوع الوجه الثاني الذي ذكره بعد فرض

(١) يُنظر: جامع المقاصد: ١/١٦٦، الروضة البهيّة: ١/٦٦، تمهيد القواعد: ٢١٠، القاعدة: ٩٥.

(٢) الذي ادّعاه السيّد المرتضى في الناصريّات: ٩٩، المسألة الثامنة عشر، والفيض الكاشاني في مفاتيح الشرائع: ١/٦٩-٧٠، مفتاح: ٧٨.

(٣) فرائد الأصول: ١٠٩/٢.

الشكّ في قبول التذكية إلى الوجه الأوّل^(١).

وحينئذٍ فما ذكره ﷺ بعد هذا - من قوله: «وكيف كان، فلا يُعرَف وجهٌ لرفع اليد عن أصالة الحلّ والإباحة»^(٢) - فهو الذي لا يُعرَف له وجهٌ، فإنَّ أصالة الحلّ في مشتبّه الحكم إنّما تكون ما لم يكن في البين أصلٌ موضوعيٌّ حاكمٌ، ولم يكن عمومٌ يدلُّ على جواز تذكية كلّ حيوان إلّا ما خرج، وقد تقدّم منه فرض الشكّ في قبول التذكية في الحيوان المزبور، وعدم العموم الدالّ على جواز تذكية كلّ حيوان إلّا ما خرج، وأنّه الوجه لأصالة الحرمة.

والبناء على العموم لا يصحّ القول: بأنّه لا يُعرَف وجهٌ لرفع اليد عن أصالة الحلّ والإباحة، كما رفع الثانيان^(٣) اليد عن أصالة الحلّ والإباحة، كما لا يخفى، بل هو واضحٌ.

وحينئذٍ فما ذكره في الحيوان المزبور على النحو المذكور من الوجه، متّجهٌ. وكذا على ما ذكره بعضهم، كشارح الروضة^(٤) من الوجه، وهو: «أنّ كلّاً من النجاسات والمحلّلات محصورةٌ، فإذا لم يدخل في المحصورة

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١٠٩/٢ - ١١٠.

(٢) فرائد الأصول: ١١٠/٢.

(٣) أي: المحقّق الثاني في جامع المقاصد: ١/١٦٦، والشهيد الثاني في الروضة البهيّة: ١/٦٦، وتمهيد القواعد: ٢١٠.

(٤) هو الفاضل الهنديّ في المناهج السويّة، كما ضبطه الميرزا موسى التبريزيّ في أوثق الوسائل: ١٩٠/٣.

منها كان الأصل طهارته وحرمة لحمه»^(١)، فإن منع حصر المحللات بالعقل والنقل الدالين على إباحة ما لم يُعلم حرمة، إنما يجدي فيما لو لم يكن في البين أصل موضوعي، لا مع فرض وجوده، كما قد فرض وجوده في المقام.

كما لا يجدي الرجوع إلى أصالة الإباحة بعد تعارض أصالة عدم التحريم للمشكوك؛ كونه من الخبائث، وأصالة عدم إحلال الشارع للمشكوك كونه طيباً، لو قيل بأن الحل عُلّق على الطيب في قوله تعالى: ﴿قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾^(٢).

وأن التحريم محمولٌ في القرآن على الخبائث؛ لفرض وجود الأصل الموضوعي الحاكم، وفرض عموم قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ﴾^(٣)، وقوله ﷺ: «ليس الحرام إلا ما حرم الله»^(٤)، للمقام على تقديره، لا يقدر لما عُلِمَ من الوجه فيما ذكره.

ومما ذكرنا وحقّقنا - من الوجه لما ذكره شارح الروضة وجهٌ لما ذكره، وأنه متّجهٌ أيضاً - يظهر لك: ما في جواب الشيخ رحمه الله في رسائله عنه من الخلل والوهن ما لا يخفى على من تدبّر^(٥).

(١) حكاه عنه الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول: ١١٠/٢.

(٢) سورة المائدة: من الآية ٤.

(٣) سورة الأنعام: من الآية ١٤٥.

(٤) تهذيب الأحكام: ٤٢/٩، كتاب الصيد والذباحة، الباب ١، ح ١٧٦،

الاستبصار: ٧٥/٤، كتاب الصيد والذباحة، الباب ١٠، ح ٨.

(٥) يُنظر: فرائد الأصول: ١١٠-١١١.

كما لا يخفى عليه كون المراد بالطهارة في الحيوان المزبور، الطهارة حال الحياة لا بعد الذبح، فلا يتوجّه عليه^(١): أنّه إن كان ذلك لأجل العلم بقبوله التذكية، فالمرجع أصالة الحلّ لا الحرمة، وإلا فأصالة عدم التذكية المقتضية للحكم بانتفاء الحلّة والطهارة كليهما بلا تفكيك بينهما، فتدبر.

إنّ المحكيّ عن المحقّق رحمه الله التفصيل في اعتبار أصل البراءة بين ما يعمّ به البلوى وغيره، فيعتبر في الأوّل دون الثاني.

والحاكي ذلك - على ما يظهر من رسائل الشيخ رحمه الله^(٢) - هو الثالث: المحدث الإسترآبادي في فوائده، حيث ذكر تحقيقاً في كلام المحقّق في المعارج على ما حكى عنه، حيث ذكر في المعارج: «إنّ الأصل: خلوّ الذمّة عن الشواغل الشرعيّة، فإذا ادّعى مدّع حكماً شرعياً جاز لخصمه أن يتمسّك في نفيه بالبراءة الأصليّة، فيقول: لو كان ذلك الحكم ثابتاً لكان عليه دلالة شرعيّة، لكنّه ليس كذلك، فيجب نفيه، وهذا الدليل لا يتمّ إلاّ ببيان مقدّمتين:

إحدهما: أنّه لا دلالة عليه شرعاً، بأن يضبط طرق الاستدلالات الشرعيّة، وتبيّن عدم دلالتها عليه.

والثانية: أنّه لو كان هذا الحكم ثابتاً لدلت عليه إحدى تلك الدلائل؛ لأنّه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف

(١) القائل بذلك هو الشيخ الأنصاريّ في فرائد الأصول: ١٠٩/٢.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٩٣-٩٥.

إلى العلم به، وهو تكليفٌ بما لا يُطاق.

ولو كانت عليه دلالةٌ وهو غير تلك الأدلة لما كانت أدلةُ الشرع منحصرةً فيها، لكننا بيّنا انحصار الأحكام في تلك الطرق، وعند ذلك يتمّ كون ذلك دليلاً على نفي الحكم^(١)، انتهى.

والتحقيق الذي ذكره المحدث المزبور هو: «أنّ المحدث الماهر إذا تتبّع الأحاديث المروية عنهم عليهم السلام في مسألةٍ لو كان فيها حكمٌ مخالفٌ للأصل لاشتهر؛ لعموم البلوى بها، فإذا لم يظفر بحديث دلّ على ذلك الحكم، ينبغي أن يحكم قطعاً عادياً بعدمه؛ لأنّ جمّاً غفيراً من أفاضل علمائنا - أربعة آلاف منهم تلامذة الصادق عليه السلام كما في المعتمد^(٢) - كانوا ملازمين لأئمتنا عليهم السلام في مدّة تزيد على ثلاثمائة سنة.

وكان همّهم وهمّ الأئمة عليهم السلام إظهار الدين عندهم وتأليفهم كلّ ما يسمعون منهم في الأصول، لئلا يحتاج الشيعة إلى سلوك طريق العامّة، وليعمل بما في تلك الأصول في زمان الغيبة الكبرى.

فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام لم يضيّعوا مَنْ كان في أصلاب الرجال من شيعتهم، كما في الروايات المتقدمة.

ففي مثل تلك الصورة يجوز التمسك بأنّ نفي ظهور دليلٍ على حكمٍ مخالفٍ للأصل دليلٌ على عدم ذلك الحكم في الواقع».

إلى أن قال: «ولا يجوز التمسك به في غير المسألة المفروضة، إلّا عند

(١) معارج الأصول: ٢١٢-٢١٣.

(٢) يُنظر: المعتمد: ٢٦/١.

العامّة القائلين بأنّه ﷺ أظهر عند أصحابه كلّ ما جاء به، وتوفّرت الدواعي على جهةٍ واحدةٍ على نشره، وما خصّ أحدًا بتعليم شيء لم يُظهره عند غيره، ولم يقع بعده ما اقتضى اختفاء ما جاء به»^(١)، انتهى كلامه.

ولا يخفى أنّ ما تخيّل المحدث المزبور تحقيقًا لكلام المحقّق - مع أنّه غير تامّ بنفسه - أجنبنيّ عنه، لا أنّ الحكم المخالف للأصل، أمّا أن يُراد منه ما أمكن المكلف الوصول إليه، الذي هو مدار التكليف ومناطق الثواب والعقاب وهو الحكم الفعليّ اتّفاقًا.

فالمُتَّبَع حينئذٍ للأدلة إذا لم يجد بعد تتبّعه التامّ فيها ما يدلّ على حكم فعليّ مخالفٍ للأصل، فلا ريب في أنّه يصحّ له دعوى القطع بانتفاء الحكم الفعليّ، بلا فرق بين العامّ البلوى وغيره، ولا بين الخاصّة وغيرهم، ولا بين المخطئة والمصوّبة، ولا بين المجتهدين والأخباريين، ولا بين أحكام الشرع وغيرها من أحكام سائر الشرائع وسائر الموالي بالنسبة إلى عبيدهم.

وحينئذٍ بالتفصيل بين ما يعمّ به البلوى وبين غيره - كما عن المحدث المزبور - غير متّجه، ويأباه كلام المحقّق بلا ريب.

وأما أن يُراد منه خصوص الحكم الواقعيّ، فهو إمّا لم يكن في الواقع دليلًا أصلاً، أو كان ولم يتمكّن المكلف من الوصول إليه، أو يمكن لكن بمشقة رافعة للتكليف، أو تيسّر ولم يتمّ دلالتّه في نظر المستدلّ، مع عدم تقصيره بما يقضي بدلالته على تقديرها.

(١) الفوائد المدنيّة: ٢٨٣.

وعلى كلٍّ، فليس بحكم فعليٍّ؛ إذ المفروض عدم إناطة التكليف به، وإلا لكان قبيحاً؛ إذ هو تكليفٌ بما لا يُطاق، وحيث لم يكن حكماً فعلياً، فلا سبيل للاستدلال على نفيه بما ذكره المحقق من لزوم التكليف، بما لا طريق للمكلف إلى العلم به، إلا على فرض ثبوته مع عدم دلالة إحدى تلك الدلائل عليه، كما هو ظاهر كلام المحقق، إن لم يكن صريحه، فيستدلّ على نفيه بذلك.

لكن بلا فرق بين ما يعمّ به البلوى وبين غيره، فالتفصيل بينهما - كما عن المحدث المزبور - ممّا ياباه كلام المحقق أيضاً، البتّة.

هذا، مع أنّ عدم الظفر بدليل على ذلك الحكم إنّما يوجب القطع بعدم ذلك الحكم، ويكون دليلاً على عدمه إنّما هو في الأعصار المقاربة لأعصار الأئمة عليهم السلام، لا في مثل أعصارنا، وإنّما يظنّ فيها بعدمه، مع ظنّ عدم المانع من نشره، واعتبار هذا الظنّ - إن قلنا به - فيها، وإلا فلا.

ولا دخل لهذا الظنّ بأصل البراءة، ولا بمسألة التكليف بما لا يُطاق، ولا بكلام المحقق رحمته الله.

كما أنّ ما قد يُستفاد من استصحاب البراءة السابقة الظنّ بها فيما بعد الشرع - كما عن بعضهم^(١) - ليس من باب لزوم التكليف بما لا يُطاق الذي ذكره المحقق، وليس يتكلّ عليه، وإن ذكر في المعتبر:

(١) كالشيخ حسن في معالم الدين: ١٩٤، والشيخ البهائي في زبدة الأصول:

«أنّ من أدلّة العقل استصحاب حال العقل وهو البراءة الأصليّة، كما يُقال: الوتر ليس واجباً؛ لأنّ الأصل براءة الذمّة»^(١)؛ إذ مناط الاستدلال في هذا الاستصحاب مجرّد ملاحظة الحالة السابقة، كما يرشد إلى هذا جعله - أي: جعلُ المحقّق عدم الدليل دليل عدم الحكم - قسمًا ثانيًا مقابلًا لهذا القسم في المعتبر، وهو قوله: «الثاني أن يُقال: عدم الدليل على كذا، فيجب انتفاؤه»^(٢).

فإنّ مناط الاستدلال في هذا القسم الثاني كما ذكر الشيخ رحمته الله، من: «الملازمة بين عدم الدليل وعدم الحكم»^(٣)، لكن لا كما ذكر من كونه: «-مع قطع النظر عن ملاحظة الحالة السابقة، وإن جعله من أقسام الاستصحاب - مبنياً على إرادة مطلق الحكم على طبق الحالة السابقة عند الشكّ ولو لدليلٍ آخر غير الاتّكال على الحالة السابقة»^(٤).

فإنّ بناء هذا الجعل على تلك الإرادة ممّا لا ينبغي صدوره من مثل المحقّق؛ ضرورة أنّ ملاك الاستصحاب ما كان فيه ملحوظ الحالة السابقة، فما لم تُلحَظ فيه فلا وجه لجعله من أقسام الاستصحاب البتّة، بل لكونه من باب استصحاب اللازم - أعني: عدم الحكم - كما لا يخفى على مَنْ تدبّر.

(١) المعتبر: ٣٢/٢.

(٢) المعتبر: ٣٢/٢.

(٣) فرائد الأصول: ٩٨/٢.

(٤) فرائد الأصول: ٩٨/٢.

وكيف كان، فلا ريب في أنّ التحقيق الذي ينبغي أن يكون في المقام هو ما ذكرنا، كما لا يخفى على مَنْ تدبّر.

هذا تمام الكلام فيما لو كان دوران حكم الفعل بين الحرمة وغير الوجوب من جهة فقد النصّ.

وأما لو كان من جهة إجمال النصّ، إمّا بأن يكون اللفظ الدالّ على الحكم مجملاً، كالنهي المجرد عن القرينة، بناءً على اشتراكه بين الحرمة والكراهة.

وإمّا بأن يكون الدالّ على متعلّق الحكم كذلك، سواء كان الإجمال في وضعه كالغناء إذا قلنا بإجماله، فيكون المشكوك في كونه غناءً محتَمَل الحرمة، أم كان الإجمال في المراد منه، كما إذا شكّ في شمول الخمر للخمر الغير المسكر، ولم يكن هناك إطلاقٌ يؤخذ به.

والحكم في ذلك كلّه كما في المسألة الأولى، والأدلة المذكورة من الطرفين وتحقيق الحال فيها جاريةٌ هنا.

وربّما يُتوهّم: أنّ الإجمال إذا كان في متعلّق الحكم - كالغناء وشرب الخمر الغير المسكر - كان ذلك داخلاً في الشبهة في طريق الحكم وهي الشبهة الموضوعيّة، التي لا يقول الأخباريون بوجوب الاحتياط فيها أيضاً.

ولا يخفى أنّ هذا التوهّم^(١) فاسدٌ، كما عن غير واحد^(٢)، فإنّ متعلّق

دوران حكم
الفعل بين
الحرمة وغير
الوجوب

دوران حكم
الفعل بين
الحرمة وغير
الوجوب من جهة
إجمال النصّ

(١) المتوهّم هو المحدث الحرّ العامليّ في الفوائد الطوسيّة: ٥١٨.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ١١٤ / ٢.

الحكم إذا لم يتبين ولم يصر معلوماً، أو جب ذلك كون الحكم مشكوكاً فيه؛ إذ ليس الحكم عبارةً عن نفس الوجوب والتحريم وغيرهما، بل هو عبارةٌ عنها باعتبار تعلّقها بفعل المكلف، فالشكّ فيه يوجبُ الشكّ فيما تعلّق به من الحكم.

وبعبارة أخرى: أنّ الملاك في الشبهة الحكميّة أن يكون الشكّ في مراد الشارع، ولا ريب في أنّ الشكّ ها هنا فيه، وإن كان منشأه عدم المعرفة بالوضع.

بخلاف الشبهة الموضوعيّة؛ إذ المراد بها ما كانت الشبهة فيه في مصاديق مفاهيم ألفاظ الخطاب، بعد العلم بوضعها والمراد منها، ومنشأ الشبهة فيها اختلاط الأمور، بلا ريب.

لكن لما أمكن أن يُقال: إنّ الغناء مفهومه الصوت المطرب، بما هو صوت مُطرب، والخمر مفهومه ما يُقال له خمر بما هو خمر، فلا ريب في كونه غير عريٍّ عن الإطلاق الذي يؤخذ به.

وعليه، يكون الصوت المطرب الذي ليس له ترجيع إذا شكّ في كونه مصداقاً للغناء داخلاً في الشبهة الموضوعيّة لا محالة.

كيف لا، والإطراب الذي أنيط تعلّق الحكم به ممّا لا يتوقّف على الترجيع، بحيث ينتفي بانتفائه.

وكذا الحال فيما لو شكّ في كون الخمر الغير المسكر مصداقاً للخمر؛ لفرض صدقه بدون الإسكار، مع كون الشكّ في إرادته

ما هو إلا احتمالٌ موهومٌ بالنسبة إلى صدقه بدون الإسكار، كما هو المفروض في الشكِّ في مصداقيّته مع عدم الإسكار، فتدبّر جيّداً. هذا كلّه فيما لو كان دوران حكم الفعل بين الحرمة وغير الوجوب من جهة إجمال النصّ.

دوران حكم الفعل بين الحرمة وغير الوجوب من جهة تعارض النصّين، وعدم ثبوت ما يكون مرجّحاً لأحدهما، فالأقوى فيه أيضاً عدم وجوب الاحتياط؛ لعدم الدليل عليه على ما حقّقناه في تزييف ما استدلّ به عليه. وأما ما ورد في خصوص تعارض النصّين مثل ما في عوالي اللآلي: من مرفوعة العلامة إلى زرارة، عن مولانا أبي جعفر عليه السلام: «قال: قلتُ: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيّهما نعمل؟

فقال: يا زرارة، خذ بما اشتَهَرَ بين أصحابك، وأترك الشاذَّ النادر. فقلتُ: يا سيّدي، إنَّهما معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم، فقال عليه السلام: خذ بما يقوله أعدُّهُما عندك، وأوثُقْهُما في نفسك. فقلتُ: إنَّهما معاً عدلان مرضيان موثّقان عندي، فقال: أنظرُ ما وافق منهما مذهب العامّة فاتركه، وخذ بما خالفهم؛ فإنَّ الحقَّ فيما خالفهم. قلتُ: ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين، فكيف نصنع؟ قال: فخذ بما فيه الحائِطَةُ لدينك، واترك ما خالف الاحتياط. فقلتُ: إنَّهما معاً موافقان للاحتياط، أو مخالفان، فكيف أصنع؟

قال: إذن فتخيّر أحدهما، فتأخذه به وتدع الآخر..^(١)، الحديث.

فنقول: إن هذه الرواية - على تقدير صحتها، حيث بقطع النظر عن ضعف سندها، وعن طعن صاحب الحقائق فيها، وفي كتاب العوالي وصاحبه^(٢) - ليس مفادها إلا أن الأصل في تعارض الخبرين وتقدير التكافؤ هو التخيير، ولكن موافقة أحد الخبرين للاحتياط من المرجّحات، كما أن غير الموافقة للاحتياط مما تقدّم في الرواية من المرجّحات، وهذا يخالف لما أراه المستدلّ بهذه الرواية من دلالتها على وجوب الاحتياط، وأن التعارض موجب للاحتياط بقولٍ مطلق، كما هو المدّعي القائل به.

فلا يجدي أن يقال: يكون مفادها عند التكافؤ - بعد التساوي في تلك المرجّحات المتقدّمة على هذا المرجّح - لزوم الاحتياط.

هذا، مع منع التعويل عليها لمدّعي القائل بالاحتياط، وإن كانت أخصّ من أخبار التخيير؛ لاختصاص الحكم بالتخيير فيها، مع اعتبار فقد المرجّحات، حتّى بصورة موافقة الخبرين للاحتياط.

كما إذا أخبر أحدهما عن وجوب الظهر، والآخر عن وجوب الجمعة، أو دلّ أحدهما على حرمة شيء وإباحة غيره والآخر بعكسه، أو بصورة مخالفتها للاحتياط.

كما لو دلّ كلٌّ من الخبرين على جواز ارتكاب بعض أطراف الشبهة

(١) عوالي اللآلي: ٤/ ١٣٣، ح ٢٢٩.

(٢) يُنظر: الحقائق الناضرة: ١/ ١٢٥.

المحصورة، بحيث لو عمل بكلٍّ منهما لزم منه طرح العلم الإجمالي.
 بخلاف أخبار التخيير، لكونها أعمّ من تلك الصورة؛ وذلك
 لأنّ التعويل على تلك الرواية المرفوعة إنّ لم يكن ممّا يأباه خلافهم في
 تقديم الخبر المخالف للأصل المسمّى بـ (الناقل) على الخبر الموافق له،
 وفي مسألة تقديم الخبر الدالّ على الإباحة على الدالّ على الحظر.

فالقول بتقديم الناقل وبتقديم الحاضر في المسألتين مخالف لما
 يُشاهد من عمل علمائنا على عدم تقديم المخالف للأصل بل
 التخيير، أو الرجوع إلى الأصل - الذي هو وجوب الاحتياط -
 عند الأخباريين، والبراءة عند المجتهدين، حتّى العلامة^(١)، فإنّ
 هذا العمل يقضي بأن لا أثر للمرفوعة، وأنّ وجودها كعدمه عند
 المجتهدين، وإن لم نقل بما عن صاحب الحقائق^(٢) لمنعه بما عن الغاية
 القصوى من: «أنّ الكتاب معتبر»^(٣)، حيث إنّ مؤلفه هو محمد بن
 أبي جمهور، لا ابن جمهور، وأنّه رجلٌ جليلٌ القدر عظيم الشأن
 من العلماء المعروفين من الطائفة، وشرح أحواله يُؤخذ من أمل
 الآمل^(٤)، ومجالس المؤمنين^(٥)، واللؤلؤة^(٦).

(١) يُنظر: نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٣٢٦/٥.

(٢) يُنظر: الحقائق الناضرة: ١٢٥/١.

(٣) حكاها السيّد محمد باقر الطباطبائي في وسيلة الوسائل عن الغاية القصوى: ١٩٩.

(٤) يُنظر: أمل الآمل: ٢/٢٥٣، رقم الترجمة: ٧٤٩.

(٥) يُنظر: مجالس المؤمنين: ٣٧١/٢.

(٦) يُنظر: لؤلؤة البحرين: ١٦١، رقم الترجمة: ٦٤.

بل وإن قلنا بذلك؛ وذلك لأنّه مع كون مفادها أخصّ من المدعى للقائل بوجوب الاحتياط بقولٍ مطلقٍ عند التعارض، كما قد علم، ليس الأمر بالأخذ بما فيه الحائطة للدين، إلّا كالأمر بالاحتياط الوارد في الأخبار التي استدللّ بها للقول بالاحتياط في كونه لمطلق الرجحان، الذي هو لا نهوض له بالمدعى من لزوم الاحتياط، كما قد تقدّم.

هذا كلّه فيما دار الأمر فيه بين الحرمة وغير الوجوب، ومتعلّق الشكّ الواقعة الكلّيّة، كشرّب التتن.

وأما لو كان الشكّ في الواقعة الجزئيّة، لأجل الاشتباه في بعض الأمور الخارجيّة، كما إذا شكّ في حرمة شرب مائع وإباحته للتردد في أنّه خلّ أو خمر، وفي حرمة لحم؛ لتردده بين كونه من الشاة أو من الأرنب.

فالظاهر: عدم الخلاف في كون مقتضى الأصل فيه الإباحة؛ للأخبار الكثيرة في ذلك مثل قوله عليه السلام: «كلُّ شيءٍ لك حلالٌ، حتّى تعلم أنّه حرامٌ»^(١).

ومثل ما استدللّ به العلامة رحمته الله في التذكرة على ذلك^(٢)، وتبعه عليه جماعة^(٣)، من رواية مسعدة بن صدقة: «كلُّ شيءٍ لك حلال، حتّى تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك،

(١) الكافي: ٣١٣/٥، باب النوادر، ح ٤٠، تهذيب الأحكام: ٢٢٦/٧، كتاب المكاسب، باب ٢١، ح ٩.

(٢) يُنظر: تذكرة الفقهاء: ١٢/١٩١.

(٣) منهم المحدث البحراني في الحقائق الناضرة: ١/١٦٢، والوحيد البهبهاني في الرسائل الأصوليّة: ٣٩٩، والفاضل النراقي في مناهج الأحكام: ٢١١ و ٢١٦.

وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعلّه سرقة، أو العبد يكون عندك ولعلّه حرّ قد باع نفسه، أو فُهر فبيع، أو خُدع فبيع، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير هذا، أو تقوم به البيّنة»^(١).

إذ لا إشكال في ظهور صدرها وذيلها في المدّعى، فإنّ الأمثلة المذكورة فيها لا توجب ظهور اختصاص أصل الحليّة بما يوجد فيه أمانة على الحليّة كاليد، وإن تخيل ذلك بعض - كالشيخ رحمه الله^(٢) - استناداً إلى أنّه لو قطع النظر عن اليد كان الأصل في الثوب والعبد حرمة التصرف؛ لأصالة بقاء الثوب على ملك الغير، وأصالة الحرمة في الإنسان المشكوك رقيّته.

كما أنّ الزوجة لو قطع النظر عن أصالة عدم تحقّق النسب أو الرضاع، كان الأصل عدم تأثير العقد فيها، فيحرم وطؤها؛ وذلك لأنّ تلك الأمثلة بشهادة العموم الموجود في صدر الرواية وذيلها أمثلة للمقام بذاتها، لا بلحاظ الأمانة التي توجد فيها أو الأصل الموضوعي فيها، حتّى تكون ممّا لا دخل له في المقام، كيف لا، وذكر الأمثلة حينئذٍ لا يوجب إجمال طرفي الرواية، وإن توهم.

هذا، وقد جعل الشيخ رحمه الله^(٣) من الأخبار الدالة على الأصل

(١) الكافي: ٣١٣/٥، باب النوادر، ح ٤٠، تهذيب الأحكام: ٢٢٦/٧، كتاب المكاسب، باب ٢١، ح ٩.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ١٢٠/٢.

(٣) يُنظر: فرائد الأصول: ١١٩/٢.

المزبور قوله ﷺ: «وكل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه»^(١)، بلا شبهة منه في ذلك.

مع أنه في باب الاشتغال في تحقيق حرمة المخالفة القطعية^(٢)، منع دلالته كل المنع بما أطال به الكلام من المنافاة بينه وبين ما دل على حرمة ذلك العنوان المشتبه، مثل قوله: «اجتنب عن الخمر»، فهذا من مثله غريب.

وكيف كان، فلا يخفى أن في الأخبار المتقدمة، والكتاب، والعقل كفاية.

وأما ما يتوهم: من عدم جريان قبح التكليف بلا بيان في المقام؛ نظراً إلى أن الشارع بين حكم الخمر - مثلاً - فيجب حينئذ اجتناب كل ما يحتمل كونه خمرًا، من باب المقدمة العلمية، وأن العقل لا يقبّح العقاب، خصوصاً على تقدير مصادفة الحرام^(٣).

توهم عدم جريان قبح التكليف من دون بيان في المسألة، والجواب عنه

فهو مدفوع: بأن النهي عن الخمر يوجب حرمة الأفراد المعلومة تفصيلاً أو المعلومة إجمالاً على نحو التنجيز المترددة بين أمورٍ محصورة، بناءً على وجوب الموافقة القطعية، فالأول لا يحتاج إلى مقدمة علمية، والثاني يتوقف على الاجتناب من أطراف الشبهة لا غير.

وأما ما احتمل كونه خمرًا من دون علم إجمالي، فلا شمول للنهي

(١) الكافي: ٣١٣/٥، باب النوادر، ح ٣٩، تهذيب الأحكام: ٢٢٦/٧، كتاب المكاسب، باب ٢١، ح ٨.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/٢٠٠.

(٣) ذكر التوهم والدفع الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول: ١٢١/٢.

بالنسبة إليه مع عدم العلم من النهي بتحريمه خاصّة، وعدم كونه مقدّمةً للعلم باجتناب فردٍ محرّم يحسن العقاب عليه.

كيف لا، ولا فرق - بعد فرض عدم العلم بحرّمته ولا بتحريم خمرٍ يتوقّف العلم باجتنابه على اجتنابه - بين هذا الفرد المشتبه، وبين الموضوع الكيّ المشتبه حكمه كشرّب التن، في قبح العقاب عليه.

مع كون ما ذُكر من التوهّم جارٍ فيه أيضاً؛ إذ العمومات الدالّة على حرمة الخبائث والفواحش: ﴿وَمَا نَهَاكُم عَنْهُ فَأَنْتُهُوا﴾^(١)، دالّة على حرمة أمورٍ واقعيّةٍ يُحتمل كون شرب التن منها.

حيث كان منشأ التوهّم المذكور: ملاحظة تعلّق الحكم بكيٍّ مردّدٍ بين مقدارٍ معلومٍ وبين أكثر منه، فيتخيّل أنّ التردد في المكلف به، فمع العلم بالتكليف يجب الاحتياط.

وأما ما قيل^(٢): من أنّ الضررَ لِمَا كان محتملاً في هذا الفرد المشتبه، لاحتمال كونه محرّماً، فيجب دفعه.

ففيه: أنّه إن أُريد بالضرر العقاب وما يجري مجراه من الأمور الأخرويّة، فهو مأمونٌ بحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان، بل لو سلّم احتمال المصلحة في عدم بيان الضرر الأخرويّ، ووكل الأمر إلى ما يقتضيه العقل، فقولهم **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْوَدَّاعِ**: «كلُّ شيءٍ لك

(١) سورة الحشر: من الآية ٧.

(٢) ذكره الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول: ١٢٢ / ٢.

حلال، حتّى تعرف أنّه حرام»^(١) بيان لعدم الضرر الأخرى.

وإن أُريد غير ذلك من الضرر الدنيويّ، فقد تقدّم أنّ العقل إنّما يحكم بوجوب دفعه، حتّى لو كان مقطوعاً به ما لم يكن متداركاً بمنفعة مساوية، أو أقوى منه، فيكون على وفق مفاد: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(٢)، ولو كان متداركاً بتلك المنفعة، فلا حكم له بوجوب دفعه، ولذا جوّزه الشارع في بعض الموارد، بل أمر به وصرّح بحلّية كلّ ما لم يعلم حرّمته، وعليه لا مجال لحكم العقل بوجوب دفعه.

والملازمة بين حكم العقل والشرع، إنّما هي فيما لو حكم العقل بما لم يرد به أمرٌ من الشارع، لا العكس.

مع أنّ الملازمة لم تكن إلّا بنحو الاقتضاء، بمعنى أنّ حكم العقل مقتضى لحكم الشرع، لا علة له، فحينئذٍ لا مانع من التخلّف، فتدبّر.

تنبيهات مهمّة

بقيت أمور مهمّة ينبغي التنبيه عليها:

إنّ الكلام في الشبهة الموضوعيّة المحكومة بالإباحة، محلّه ما إذا لم يكن هناك أصلٌ موضوعيٌّ يقتضي الحرمة، فمثل المرأة المردّدة بين الزوجة والأجنبيّة خارجٌ عن محلّ الكلام؛ إذ أصالة عدم علاقة الزوجيّة المقتضية للحرمة، حاکمةٌ على أصالة الإباحة.

ونحوه: المال المردّد بين مال نفسه وملك غيره، مع سبق ملك الغير له.

(١) الكافي: ٣١٣/٥، باب النوادر، ح ٤٠، تهذيب الأحكام: ٢٢٦/٧، كتاب

المكاسب، باب ٢١، ح ٩.

(٢) سورة البقرة: من الآية ١٩٥.

الأمر الأوّل:
الكلام في الشبهة
الموضوعيّة
ما إذا لم يكن
أصل موضوعي
يقضي بالحرمة

وأما مع عدم سبق ملك أحد عليه، فذكر الشيخ رحمته الله أنه: «لا ينبغي الإشكال في عدم ترتب أحكام ملكه عليه: من جواز بيعه ونحوه مما يعتبر فيه تحقق المالِّية»^(١).

وفيه: أن المال المرّد بين مال نفسه وملك غيره، حينئذ يكون صادقاً على ما كان من المباحات الأصلية، مع الشك في حيازة مُسلم له قبله. وعليه، تكون أصالة الإباحة بضميمة أصالة عدم ثبوت يد الغير عليه، مقتضية جواز التصرف فيه على أنحائه.

وإن شئت قلت: إن العلم الإجمالي بالنسبة إلى أحد طرفيه - أعني: كون مال نفسه - لما كان لا أثر له في لزوم الاجتناب، فليس بمنجز أصلاً؛ لعدم إحراز التكليف به، بل حاله حال الشك بالنسبة إلى الطرف الآخر، الذي هو مجرى لأصالة عدم ثبوت يد الغير عليه، البتة.

وحينئذ فإباحة التصرفات الغير المترتبة في الأدلة على ماله وملكه بالنسبة إلى ذلك المال مما لا ينبغي الإشكال فيه.

كيف لا، وما ذكر وجهاً لعدم جوازه في رسائل الشيخ رحمته الله^(٢) - من أن الحلية لا بد لها من سبب، وأنه لا تحقق له ولو بالأصل - غير متّجه؛ إذ لا مجرى لأصالة عدم السبب، بعد إحراز كون المال المزبور مال نفسه، على ما ذكرنا من أصالة الإباحة، مع ضميمة أصالة عدم ثبوت اليد عليه، فتدبر جيّداً.

(١) فرائد الأصول: ١٢٧/٢.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ١٢٨/٢.

إنَّ إباحةَ ما يحتمل الحرمة، قد ذكر الشيخ رحمته الله: «كونها غيرَ مختصةٍ بالعاجز عن الاستعلام، بل يشمل القادر على تحصيل العلم بالواقع؛ لعموم أدلته من العقل والنقل.

الأمر الثاني:
عدم اختصاص
الإباحة بالعاجز
عن الاستعلام

فإنَّ قوله عليه السلام: في ذيل رواية مسعدة بن صدقة: «والأشياء كلها على هذا، حتَّى يستبين لك غيره، أو تقوم به البيّنة» ظاهرٌ في حصول الاستبانة، وقيام البيّنة، لا بالتحصيل.

وكذا قوله عليه السلام: «هو لك حلال حتَّى يجيئك شاهدان أنّ فيه الميتة»، وغير ذلك»^(١).

وهو: كما ذكر بالنسبة إلى الشبهات الموضوعيّة، كما هو المراد له فيما لو كانت الشبهة في التحريم، كما يُرشد إلى هذا جعل ذلك من تنبيهات المسألة الرابعة التي ذكرها - أعني: دوران الحكم بين الحرمة وغير الوجوب - مع كون الشكّ في الواقعة الجزئية، لأجل الاشتباه في بعض الأمور الخارجيّة.

أمّا عموم النقل - كالخبرين ونحوهما - للمدعى، فهو ممّا لا إشكال فيه ولا ريب يعتريه، بل لا خلاف ظاهرًا في عدم وجوب الفحص بالنسبة إليه.

وأما عموم دليل العقل لما قبل الفحص في المقام، فلعدم جريان الأدلة التي أقاموها على وجوب الفحص في الشبهات الحكميّة في المقام أصلاً.

كيف لا، ودليل عدم حكم العقل بالمعذورية قبل الفحص، ودليل استلزام العمل بالبراءة قبل الفحص للمخالفة الكثيرة، غير جارٍ شيء منهما في المقام؛ لأنّ عدم حكم العقل بالمعذورية قبل الفحص في الأحكام، إنّما هو لمنافاته لوجوب التبليغ على النبي ﷺ، ووجوب امتثال الأحكام للمكلفين؛ إذ لو جاز العمل بأصل البراءة قبل الفحص كان ذلك سبيلاً إلى عدم وجوب الالتزام بشيء، إلا القليل منها؛ لعدم ثبوت التكليف حينئذٍ بالفحص وبمراجعة الأدلة، كي يطّلع عليها فيمثّلها، فيلزم المنافاة.

بخلاف حكم العقل بالمعذورية قبل الفحص في المقام، فلا يلزم ذلك، فهذا الوجه غير جارٍ في المقام البتّة.

وأما العلم الإجمالي بالمخالفة الكثيرة، فهو أيضاً إنّما يوجبُ الفحص لأجل ما عُلِمَ من كون المخالفة الكثيرة منافيةً للغرض من تعب الأنبياء وتبليغ الأحكام، وقد عُلِمَ عدم جريانه في المقام بلا ريب.

والحاصل: أنّه لمّا كان عدم الفحص في الشبهة الحكميّة موجباً لطرح أكثر الأحكام الكلّية الواقعيّة؛ نظراً إلى جريان عادة الشرع على التبليغ من جهة الطرق المعهودة المتعارفة.

بخلاف عدم الفحص في الشبهة الموضوعيّة، حيث إنّّه لا يوجبُ ذلك، فلا موجب لتخصيص الإباحة في هذه الشبهة بخصوص العاجز عن الاستعلام، البتّة.

إن رجحان الاحتياط مطلقاً - حتّى فيما كان هناك أمارّة على الحلّ
مغنية عن أصالة الإباحة - لا سبيل إلى القول به ولو استحباباً.
الأمرالثلث: هل يترجّح الاحتياط
أمّا بالنسبة إلى ما لو كانت هناك أمارّة على الحلّ، فلا دليل على
رجحانه؛ إذ الأمارات في الموضوعات بمنزلة الأدلّة في الأحكام، مزيلة
للشبهة والتحير الذي هو مورد الاحتياط.

وماد دليل مشروعيّته، وإن لم يذكر لفظ الشبهة في بعض أدلّته،
كيف لا، والأشياء التي يكثر دورانها بين العباد - كالأدهان والأنعام
والغلات ونحوها - قد استمرّت السيرة على عدم الاحتياط فيها،
حتّى من النبي ﷺ، ووصيّيه وأوصيائه عليه السلام؛ إذ لم يحكّ من أحد
من الزهّاد والعبّاد والمتورّعين من العلماء الاجتناب عن ذلك، ولو
استحباباً، بل المتبّع في أحوال السلف يقطع بجريان عادتهم بارتكابها.
وقد ثبت استعمال النبي ﷺ وأوصيائه عليه السلام للسكر والمعطّرات،
مع كونها معمولين في بلاد الكفر، وكانوا أيضاً يستعملون أدهان
الأسواق، ويلبسون الأقمشة المشتراة من الأسواق المتطرّق عليها
الشبهة من وجوه، كما سبقنا إلى ذلك كاشف الغطاء رحمه الله (١).

هذا، وما ورد في أمر النكاح من رجحان الاحتياط، كقوله عليه السلام:
«لا تجامعوا على النكاح بالشبهة» (٢)، وقوله: «فإذا بلغك أنّ امرأة

(١) يُنظر: كشف الغطاء: ١/ ٢٣٣، وحكاه عنه الميرزا موسى التبريزي في أوثق
الوسائل: ٣/ ٢٢٥-٢٢٦.

(٢) تهذيب الأحكام: ٧/ ٤٧٤، كتاب النكاح، باب ١٧، ح ١١٢.

أرضعتك»، إلى أن قال: «إنَّ الوقوف عند الشبهة خيرٌ من الاقتحام في الهلكة»^(١)، فهو يُعارض بما دلَّ على عدم وجوب السؤال والتويخ عليه، فإنَّ التويخ عليه يقضي بعدم رجحانه ولو استحباباً بالبتة.

وحيثُذ فيما في رسائل الشيخ رحمه الله - من الجواب عن هذه المعارضة بقوله: «وفيه: أنَّ مساقها التسهيل وعدم وجوب الاحتياط، فلا ينافي الاستحباب»^(٢) - فهو كما ترى من وهنه؛ بداهة أنَّ التويخ ينافي الاستحباب.

بل لنا أن نقول: إنَّ التسهيل مع ما عُلِمَ من السيرة والتبّع في أحوال السلف يأبى مطلق رجحان الاحتياط في كلِّ موضع، وإنَّ قيد بعدم لزوم الحرام منه، كتفويت حقٍّ واجبٍ ونحوه، كما سبقنا إلى ذلك كاشف الغطاء رحمه الله^(٣).

كيف لا، وقد علم عدم التزام مَنْ هو أولى بالالتزام بالاستحباب به. مضافاً إلى عدم معلومية زيادة رجحان الاستحباب على رجحان التسهيل إن لم نقل بزيادة العكس، كما لا يبعد، وإلاَّ لما ترك الاستحباب مَنْ هو أولى بالالتزام به، فتدبّر.

هذا تمام الكلام في المطلب الأوَّل، وهو ما لو دار الأمر بين الحرمة وغير الوجوب.

(١) تهذيب الأحكام: ٤٧٤/٧، كتاب النكاح، باب ١٧، ح ١١٢.

(٢) فرائد الأصول: ١٣٨/٢.

(٣) يُنظر: كشف الغطاء: ٢٣٢/١.

[المطلب الثاني: دوران حكم الفعل بين الوجوب وغير الحرمة من الأحكام]

وأما الثاني: وهو ما لو دارَ الفعل بين الوجوب وغير الحرمة
من الأحكام.

فإنَّما أن يكون ما اشتبه حكمه الشرعيّ من جهة عدم النصّ
المعتبر، كما إذا ورد خبرٌ ضعيفٌ أو فتوى جماعية بوجوب فعلٍ، كالدعاء
عند رؤية الهلال، وكالاستهلال في رمضان.

وإنَّما أن يكون ما اشتبه حكمه من جهة إجمال اللفظ، كما إذا قلنا
باشترائك لفظ الأمر بين الوجوب والاستحباب والإباحة.

وإنَّما أن يكون ما اشتبه حكمه الشرعيّ من جهة تعارض النصّين.

وإنَّما أن يكون من جهة الاشتباه في موضوع الحكم.

أما الأوّل، فالمعروف من الأخباريّين فيه موافقة المجتهدين في عدم
وجوب الاحتياط، والعمل بأصل البراءة بلا خلافٍ بينهم، كما يظهر
ذلك من المحدث الحرّ العامليّ - في باب القضاء من الوسائل - حيث
قال: إنَّه «لا خلاف في نفي الوجوب عند الشكّ فيه، إلّا إذا علمنا
اشتغال الذمّة بعبادة معيّنة، وحصل الشكّ بين الفردين كالقصر

ما اشتبه حكمه
الشرعيّ الكلّي
من جهة عدم
النصّ المعتبر

والإتمام، والظهر والجمعة...»^(١)، إلى آخره ما ذكر.

وكما يظهر من المحدث البحراني ذلك في مقدّمات كتابه، حيث قال: «إنّ الأصل عدم الوجوب حتّى يقوم دليل على الوجوب، وهذا القسم ممّا^(٢) لا خلاف في صحّة الاستدلال به»^(٣).

وقال في محكيّ كتابه - المسمّى بالدرر النجفيّة -: «إن كان الحكم المشكوك دليله هو الوجوب، فلا خلاف ولا إشكال في انتفائه، حتّى يظهر دليله؛ لاستلزام التكليف به بدون الدليل الحرج والتكليف بما لا يُطاق»^(٤).

ولا يقدح ما ذكره في مسألة وجوب الاحتياط في كتابه المسمّى بالدرر النجفيّة، حيث قال - بعد القطع برجحان الاحتياط -: «إنّ منه ما يكون واجباً، ومنه ما يكون مستحبّاً»^(٥).

وجعل الأوّل على أقسام:

منها: ما لو كان تردّد المكلف في الحكم، لعدم الدليل بالكلّيّة، وهو بإطلاقه يشمل ما لو كانت الشبهة وجوبية، مع تمثيل تردّد المكلف

(١) وسائل الشيعة: ٢٧/١٦٣-١٦٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، باختلاف يسير.

(٢) ما أثبتناه من المصدر.

(٣) الحدائق الناضرة: ١/٧٧.

(٤) الدرر النجفيّة: ١/١٥٩، والحاكي عنه المحقّق محمد تقيّ الأصفهاني في هداية المسترشدين: ٣/٥٤٥.

(٥) الدرر النجفيّة: ٢/١١٧.

في الحكم بتردده بين الوجوب والاستحباب، وإن كان يتراءى من ذلك أنه منافع لما ذكره أولاً، فإن ذلك منه مبني على نفي البراءة الأصلية، وعدم القول بها، وإن لم يقل به، كما قد صرح بذلك البناء في الكتاب المسمى بالدرر النجفية^(١)، ونقل الشيخ رحمه الله تصريحه بذلك^(٢).

ومن هنا: لم يتجه استدراكه بعدما نقله عن المحدث البحراني رحمه الله، أولاً بقوله: «لكنه قد نتج في مسألة وجوب الاحتياط قال بعد القطع برجحان الاحتياط: إن منه ما يكون واجباً، ومنه ما يكون مستحباً...»^(٣) إلى آخره، المنبئ بكون ما ذكره في مسألة الاحتياط منافياً لما ذكره أولاً، بلا ريب.

وكيف كان، فما ذكره المحدث المزبور في القسم الأول من قسمي البراءة الأصلية من نفي الخلاف فيه، فهو الحق؛ إذ لا يبعد حدوث الخلاف بعد زمن الشيخ الحر العاملي، وإلا لما خفي على مثله.

وحينئذ لا يُعنى بصدوره، كيف لا، والمخالف خلافه - إذا - مزيف بما سبقه من الإجماع.

ولعله لذا، ولعدم الاعتناء بالخلاف، صرح السيد الصدر رحمه الله^(٤)، والمحقق القمي رحمه الله^(٥)، باتفاق الفريقين على العمل بالبراءة هنا. هذا، مع أن كلام المحدث الأسترآبادي الذي يظهر منه الخلاف،

(١) يُنظر: الدرر النجفية: ١١٧/٢.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ١٤٣-١٤٤/٢.

(٣) فرائد الأصول: ١٤٣/٢.

(٤) حكاه عنه السيد محمد باقر الطباطبائي في وسيلة الوسائل: ٢٠٥.

(٥) يُنظر: القوانين المحكمة: ٤١/٣.

وعدم العمل بالبراءة في الفوائد المدنية - حيث قال: «إِنَّ التَّمَسَّكَ بالبراءة الأصلية، إِنَّمَا يَجُوزُ قَبْلَ إِكْمَالِ الدِّينِ، وَأَمَّا بَعْدَ تَوَاتُرِ الْأَخْبَارِ، بَأَنَّ كُلَّ وَاقِعَةٍ يَحْتَاجُ إِلَيْهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فِيهَا خُطَابٌ قَطَعِيٌّ مِنْ اللَّهِ تَعَالَى، فَلَا يَجُوزُ قَطْعًا.

وكيف يجوز وقد تواتر عنهم عليه السلام وجوب التوقّف فيما لم يُعَلِّم حكمه...»^(١)، إلى آخر ما نقله الشيخ رحمته الله في رسائله عنه^(٢)؟ - لا يجدي فيما ادّعاه.

أَمَّا أَوَّلًا: فَلَأَنَّ تَمَسَّكَ الْمُجْتَهِدِينَ بِالْبَرَاءَةِ الْأَصْلِيَّةِ فِي الْمَقَامِ لَيْسَ لِنَفْسِ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مِنْجَزًا، حَتَّى يُقَالَ: بَأَنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا يَتِمُّ قَبْلَ إِكْمَالِ الدِّينِ.

كيف لا، وقد أُنيط التَّمَسُّكُ بِالْبَرَاءَةِ الْأَصْلِيَّةِ بِدَلِيلٍ عَقْلِيٍّ هُوَ: قُبْحُ التَّكْلِيفِ بِمَا لَا طَرِيقَ إِلَى الْعِلْمِ بِهِ، مِمَّا لَا دَخَلَ لَهُ بِإِكْمَالِ الدِّينِ وَعَدَمِهِ، وَلَا لَكُونَ الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ أَوْ الْوُجُوبِ وَالتَّحْرِيمِ عَقْلِيَّيْنِ أَوْ شَرْعِيَّيْنِ فِي ذَلِكَ. وَثَانِيًا: فَلَأَنَّ زَعْمَ^(٣) خُرُوجِ الْمَقَامِ مِنْ تَحْتِ حَدِيثِ: «مَا حَبَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ»^(٤)، وَحَدِيثِ «رَفَعَ التَّسْعَةَ»^(٥)، لِحَدِيثِ «التَّثْلِيثِ»^(٦)، لَا

(١) الفوائد المدنية: ٢٧٧.

(٢) يُنْظَرُ: فرائد الأصول: ١٤٤/٢ - ١٤٥.

(٣) الَّذِي زَعَمَ ذَلِكَ الْمَحْدِّثُ الْأَمِينُ الْإِسْتِرْأَادِيُّ رحمته الله فِي الْفَوَائِدِ الْمَدْنِيَّةِ: ٣٤٦.

(٤) الْكَافِي: ١/ ١٦٤، بَابُ حَجَجِ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ، ح ٣، التَّوْحِيدُ لِلشَّيْخِ الصَّدُوقِ: ٤١٣، بَابُ التَّعْرِيفِ وَالْبَيَانِ وَالْحُجَّةِ وَالْهُدَايَةِ، ح ٩.

(٥) الْخُصَالُ: ٤١٧، بَابُ التَّسْعَةِ، ح ٩.

(٦) الْكَافِي: ١/ ٦٧-٦٨، بَابُ اخْتِلَافِ الْحَدِيثِ، ح ١٠.

رب في وهنه؛ لأظهرية حديث: «ما حَجَبَ الله علمه»، وحديث: «رفع التسعة»، من حديث «التلث»، إن لم يكونا نصين، كيف لا، ولم يصدق بعد ورودهما كون الأمر الثالث الذي تكفله حديث «التلث» مشكلاً، البتة.

هذا، مع أن الأمر بالتوقف والاحتياط قد تقدم أنه ظاهر في مطلق الرجحان، إن لم نقل بظهوره في الرجحان الاستحبابي، كما هو مفاد بعض أدلة الوقف على ما حققناه آنفاً.

وثالثاً: فلأن أصل البراءة لو قلنا بكونه من الأدلة الظنية بعدم الحكم واقعاً - كما يظهر من صاحبي المعالم^(١) والزبدة^(٢) - فما ذكره^(٣) من إكمال الدين لا ينفي حصول الظن؛ لجواز دعوى أن المظنون بالاستصحاب أو غيره موافقة ما جاء به النبي ﷺ للبراءة.

وأما ما ذكره^(٤) من تبعية خطاب الله تعالى للحكم والمصالح، فلا ينافي ذلك.

وحينئذ فجريان أصالة البراءة في المقام ممّا لا إشكال فيه ولا ريب يعتريه؛ للأدلة الأربعة المتقدمة، فتدبر.

ثم لا يخفى أن محل الكلام في هذه المسألة هو: احتمال الوجوب

محل الكلام
في المسألة

(١) يُنظر: معالم الدين: ١٩٤

(٢) يُنظر: زبدة الأصول: ١٩٩.

(٣) أي المحدث الإسترآبادي في الفوائد المدنية: ٢٧٧.

(٤) أي المحدث الإسترآبادي في الفوائد المدنية: ٢٧٩.

النفسيّ المستقلّ، دون ما إذا احتمل كون شيء واجباً لكونه جزءاً أو شرطاً لواجبٍ آخر؛ إذ هو داخلٌ في الشكِّ في المكلف به، لا يجري فيه أصلُ البراءة على المختار؛ لما تقدّم ممّا حقّقنا، بل لو أُجري فيه أصلُ البراءة، كما هو مختار الشيخ رحمته الله ^(١)، فهو خارجٌ عن هذه المسألة الاتّفاقية، كخروج ما لو شكّ في الوجوب التخييريّ والإباحة، بحيث يكون التريديد بين الفعل المتيقّن وغيره، وإباحة تركه والإتيان بغيره، مع علم الوجوب في الجملة، لا ما إذا لم يعلم أصل الوجوب رأساً، كما توهم عبارة الرسائل ^(٢)؛ إذ لا شبهة في جريان أدلّة البراءة على الثاني البتّة، هذا لو كان التخيير شرعيّاً.

لو كان
التخيير عقليّاً

وأما لو كان عقليّاً، بأن كان الشكُّ في وجوبه في ضمن كلٍّ مشتركٍ بينه وبين غيره، أو وجوب ذلك الغير بالخصوص، فذكر الشيخ رحمته الله أنّه: «يُشكّل جريان أصالة عدم الوجوب»، استناداً منه إلى أن: «ليس هنا إلّا وجوبٌ واحدٌ مردّدٌ بين الكلّيّ والفرد» ^(٣)، وذلك كوجوب العتق المتحقّق في ضمن عتق المؤمن والكافر المشكوك في تحقّقه في ضمن الثاني، بعد تحقّقه في ضمن الأوّل، وأنّه لا بدّ من أن يتعيّن هنا إجراء أصالة عدم سقوط ذلك الفرد المتيقّن الوجوب بفعل هذا المشكوك. ولا يخفى أنّ ما ذكره لا يخلو من نظر، فإنّ الوجوب في المقام، وإن كان واحداً مردّداً بين الكلّيّ والفرد، لكنّ كونه على نحو التخيير

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١٤٩/٢.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ١٥٩/٢.

(٣) فرائد الأصول: ١٥٩/٢.

العقليّ مشكوكٌ، فهو مجرى لأصالة عدمه بلا إشكال في ذلك.

وتوضيح المدعى في المقامين هو أن نقول: إنَّ محلَّ الكلام فيما ثبت الوجوب قطعاً، وتيقّن تعلّقه بأحد الفعلين، وشكّ في تعلّقه بالآخر، بحيث لو تعلّق به كان واجباً تخييراً، فالمسألة تكون من دوران الأمر بين التخيير والتعيين، والكلام فيها إنّما هو من حيث جريان الأصل في نفي التخيير.

والكلام في محلّ البحث قد يقع من حيث جواز الرجوع إلى أصالة البراءة في نفي التخيير، الذي هو المقصود بالبحث، وقد يقع من حيث الرجوع إلى سائر الأصول.

أما الكلام من الجهة الأولى، فحاصله: أنّه لا إشكال في عدم جريان دليل البراءة بالنسبة إلى نفي التخيير بما أنّه تخييريٌّ، أمّا العقل فعدم جريانه واضحٌ، حيث إنّهُ ليس هناك مؤاخِذة مشكوكة محتملة يُقصد دفعها بحكم العقل على كلّ تقدير؛ إذ على تقدير الإتيان بما هو المتيقّن وجوبه يقطع بعدم العقاب، ولو كان المحتمل واجباً تخييراً، وعلى تقدير تركه يقطع بالعقاب مع ترك المحتمل، ولو لم يكن واجباً في الواقع.

وأما النقل، فانتفاء الإجماع ممّا لا شبهة فيه.

وأما الكتاب والسنة، فما كان منهما مساق حكم العقل ظاهراً في نفي المؤاخِذة على الحكم المجهول، فقد ظهر حاله ممّا ذكرنا، وما لم يكن منهما كذلك، فالظاهر منهما - بعد التأمل -

على ما هو المستفاد من أكثرها هو نفي التكليف المجهول فيما كان ثبوته موجباً لضيق على المكلف، فيختصان بما كان كذلك.

وليس الأمر كذلك في المقام؛ ضرورة عدم ضيق في الوجوب التخييري في مفروض البحث، بل فيه سعة على المكلفين.

وأما الكلام من الجهة الثانية، فقد يقع في إجراء أصالة العدم بالنسبة إلى الوجوب التخييري المشكوك، وقد يقع بالنسبة إلى الأمر الوضعي المترتب عليه وهو سقوط المتيقن به، فيما كان السقوط مترتباً على الوجوب.

الجهة الثانية:
إجراء أصالة
العدم بالنسبة
إلى الوجوب
التخييري
المشكوك

أما الكلام في إجراء الأصل بالنسبة إلى الحكم التكليفي - أعني: الوجوب التخييري - فقد يفرض فيما لو كان الشك فيه مسبباً عن احتمال إرادته من الأمر بالكلي المشترك بين الفرد المشكوك، والفرد المتيقن إرادته، بحيث يقطع بعدم أمر في الشريعة إلا بالكلي المفروض، مع فرض عدم إطلاق له يجوز التمسك به، والحكم بإرادة المشكوك منه، مع العلم بإرادة الفرد الآخر على كل تقدير.

وقد يفرض فيما لو كان الشك فيه - أي: في الوجوب التخييري - مسبباً عن احتمال تعلق أمر بالفرد المشكوك بالخصوص، كما تعلق بالفرد المتيقن وجوبه مع العلم بكونه تخييرياً على تقدير تعلقه به.

أما الفرض الأول: فقد استشكل الشيخ رحمته الله ^(١) في جريان الأصل، نظراً إلى أن متعلق التكليف حقيقة مردّد بين الكلي بما هو كلي، والفرد

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١٥٩/٢.

بما هو فرد، وليس هناك قدرٌ متيقّنٌ من حيث متعلّق الخطاب.

وإن كان تعلّق الوجوب المرّدّ بين التعيين والتخير بالفرد الآخر - أي: الغير المشكوك - يقينياً، فتعلّقه بالكلّي في مرتبة تعلّقه بالفرد المتيقّن، فنفي أحد التعلّقين بالأصل معارض بنفي الآخر، فهو في الحقيقة يرجع إلى نفي أحد الحادثين، مع العلم بحدوث أحدهما إجمالاً، فيكون من تعيين الحادث بالأصل، إن أُريد منه التعيين، فيعارض بمثله.

ولكن لنا أن نقول بعدم التعارض؛ نظراً إلى أن العلم بتعلّق الإرادة الحتمية بالفرد المتيقّن وجوبه، وإن لم يعلم كونها بعنوان التعيين أو التخير، يفضي بأن نفي الوجوب بالنسبة إلى الكلّي بالأصل فيما ترتّب أثرٌ شرعاً عليه، لا يعارض بنفيه بالنسبة إلى ذلك الفرد؛ للعلم بوجوبه على كلّ تقديرٍ.

وليس الغرض من نفي الوجوب بالنسبة إلى الكلّي بالأصل إثبات الوجوب التعيني للفرد المذكور، حتّى يُقال^(١): بكون الأصل حيثيّاً مثبتاً، بناءً على عدم اعتباره، أو يُقال بكونه معارضاً بأصالة نفي التعيين للفرد المذكور، ولذا لم يجزم الشيخ رحمته الله بجريان الأصل^(٢)، بل مجرد الاقتصار على ما علّم وجوبه الذي لا يعتريه نحو من الإشكال. هذا، مع أنّه قد يُقال: «إنّ المنفي بالأصل في الفرض هو الوجوب

(١) القائل هو الميرزا محمد حسن الأشتياني في بحر الفوائد: ٥٩ / ٥.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ١٥٩ / ٢ - ١٦٠.

بالنسبة إلى الفرد المشكوك، لا بالنسبة إلى الكلّي، وإن كان شكّه مسبباً عن احتمال تعلّق الأمر بالطبيعة الكلّيّة، وليس وجوبه عين تعلّق الطلب بها، وإن كان حاصلاً منه، فيرجع إليه بعد سقوط الأصل في الشكّ السببيّ لمكان التعارض، أو عدم جريانه لمكان العلم الإجمالي^(١).

وكيف كان، فييجاد الفرد المشكوك، لا يوجب سقوط الفرد المعلوم وجوبه للشكّ في سقوطه الذي هو مجرى للأصل.

بخلاف ما لو علم بكونه مسقطاً، لما علم وجوبه وشكّ في كونه واجباً مسقطاً له، أو مباحاً مسقطاً له، فإن الأصل جارٍ بالنسبة إلى طلبه وحكمه التكليفيّ دون حكمه الوضعيّ؛ لفرض ثبوته والعلم به، فلا يجب حينئذٍ لو فرض تعدّد الفرد المعلوم وجوبه.

ويمكن أن يكون من هذا القبيل مسألة: ما لو شكّ في وجوب الائتمام على مَنْ عجز عن القراءة وتعلّمها، بناءً على رجوع المسألة إلى الشكّ في كون الإتمام مستحبّاً مسقطاً، أو واجباً مخيراً بينه وبين الصلاة مع القراءة، فيدفع وجوبه التخييريّ بالأصل.

لكن عن الشيخ رحمه الله في رسائله: «أنّ الظاهر كون المسألة ليست من هذا القبيل؛ استناداً إلى أنّ صلاة الجماعة فردٌ من الصلاة الواجبة، فتتّصف بالوجوب لا محالة، وأنّ اتّصافها بالاستحباب من باب أفضل فرديّ الواجب، فيختصّ الاستحباب بما إذا تمكّن المكلف من غيره، فإذا عجز تعيّن وخرج عن الاستحباب، كما إذا

الشكّ في وجوب الائتمام على مَنْ عجز عن القراءة وتعلّمها

(١) القائل هو الميرزا محمد حسين الأشتيانيّ في بحر الفوائد: ٦٠ / ٥.

منعه مانعٌ آخر عن الصلاة منفردًا»^(١).

وفيه: أنّه كما استدرك^(٢) بعدُ بلا فصل من إمكان منع تحقّق العجز في ما نحن فيه؛ للتمكّن من الصلاة منفردًا بلا قراءة؛ لسقوطها عنه بالتعذّر، كسقوطها بالائتمام، ولا دليل على تعيين أحد المسقطين.

وكون المكلف العاجز متمكّنًا من صلاة صحيحة القراءة بالائتمام، لا يوجبُ الائتمام عليه، كما عن والد فخر المحقّقين^(٣): أقرّية وجوب الائتمام عليه، فإنّ قراءة الإمام وإن استفيد من الأدلّة كونها بدلًا عن قراءة المأموم وقائمة مقامها، لكن لما كانت بدليّتها مطلقة، وإن كان المأموم يحسن القراءة، فلا تصلح كونها موجبةً للائتمام عند تعذّر القراءة، بل حالها كحال التعذّر في الإسقاط، ولا معيّن لخصوص أحد المسقطين، كما هو مقتضى إطلاق أدلّة نديّة الجماعة، كما لا يخفى على من تدبّر.

ومن هنا: لم تكن المسألة محتاجةً إلى التأمل، كما عن رسائل الشيخ رحمته الله^(٤)، بعد ذكر قول فخر المحقّقين في الإيضاح في شرح قول والده ثمّرت: «والأقرب وجوب الإتمام على الأمّيّ العاجز...»^(٥) إلى آخره.

(١) فرائد الأصول: ١٦٠ / ٢.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ١٦٠ - ١٦١.

(٣) يُنظر: قواعد الأحكام: ٣١٨ / ١.

(٤) ادّعى الشيخ الأنصاريّ أنّ المسألة تحتاج إلى تأمل، فرائد الأصول: ١٦١ / ٢.

(٥) إيضاح الفوائد: ١٥٤ / ١.

الشك في
الوجوب الكفائي

ثم لا يخفى، أنه لو شك في الوجوب الكفائي - كوجوب رد السلام على المصلي إذا سلم على جماعة وهو منهم - فلا إشكال في جريان أصالة عدم الوجوب في حق الشاك فيه، ولو مع علمه بأصل الوجوب.

لكن مع تحييره في تعلقه به أو بغيره، أو مع العلم بتعلقه بغيره، لكن مع الشك في تعلقه به أيضاً، حتى لو لم يقم الغير به، بلا ريب.

ما اشتبه
حكمه الشرعي
من جهة
إجمال اللفظ

وأما الثاني، وهو ما اشتبه حكمه الشرعي من جهة إجمال اللفظ، كما إذا فرض اشتراك لفظ «الأمر» بين الوجوب والاستحباب أو الإباحة.

فالمعروف هنا: عدم وجوب الاحتياط، بل تقدم عن المحدث العاملي: «أنه لا خلاف في نفي الوجوب عند الشك فيه»^(١).

مضافاً إلى أن القائل بوجوب التوقف والاحتياط في المقام - كصاحب الحقائق تبعاً للمحدث الأسترآبادي^(٢) - الذي يستند إليه هو أن قال: «إن من يعتمد على أصالة البراءة بجعلها هنا مرجحة للاستحباب.

وفيه، أولاً: منع جواز الاعتماد على البراءة الأصلية في الأحكام الشرعية. وثانياً: أن مرجع ذلك إلى أن الله تعالى حكم بالاستحباب لموافقة البراءة. ومن المعلوم أن أحكام الله تعالى تابعة للمصالح، والحكم الخفية، ولا يمكن أن يقال: إن مقتضى المصلحة موافقة البراءة الأصلية، فإنه

(١) وسائل الشيعة: ٢٧/١٦٣-١٦٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي.

(٢) يُنظر: الفوائد المدنية: ٢٧٩-٢٨٠.

رجم بالغيب وجرأة، بلا ريب^(١)، انتهى.

وفيه: إنَّ ما ذكره أولاً وثانياً لا يخفى وهنه، فإنَّ جواز الاعتماد على البراءة الأصلية في الحكم الاستحبابي، بعد رفعها فصل الحكم الوجوبي، لا سبيل إلى منعه، بعد تيقن إرادة مطلق الرجحان، ورجوع الشك فيما لو دار الأمر بين الوجوب والاستحباب إلى خصوص الشك في إرادة فصل الوجوب وعدم إرادته بأن أريد جواز الترك؛ إذ الإجمال إنَّما هو بالنسبة إلى فصلي الوجوب والاستحباب.

هذا، مع أنَّ ملاك الاستحباب حينئذٍ لا مناص عن لزوم تحققه، البتة.

ومن هنا: كان القائل بالبراءة الأصلية لو رجع إليها من باب حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، فلا يقدح ذلك رجوعه إلى دعوى كون حكم الله تعالى هو الاستحباب ولو ملاكاً، كما عن الشيخ رحمته الله في رسائله^(٢).

وزعم^(٣): أنَّ مقتضى أصالة البراءة نفي العقاب على مخالفة الواقع لو اتَّفقت، لا نفي الوجوب فيه.

أنَّه: لا وجه لنفي الأثر بدون نفي مؤثره، ولا يقدح كون الثابت في الواقع، إمَّا الوجوب أو الاستحباب، وأنَّه لا ريب في قيام كلٍّ منهما بفصله الخاص، ولا بقاء للجنس مع عدم فصله، فإنَّ ارتفاع أحد

(١) الحقائق الناضرة: ١/ ١٠٠-١٠١.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ١٦٣.

(٣) الذي زعم ذلك هو الميرزا موسى التبريزي في أوثق الوسائل: ٣/ ٢٣٩.

النقيضين يوجبُ لا محالة إثبات النقيض الآخر؛ لا متناع ارتفاعهما البتّة، بلا ريب للمتدبّر.

وأما لو رجع إليها من باب النقل، وبدعوى حصول الظنّ، فحديثُ تبعيّة الأحكام الشرعيّة للمصالح لا نقول بكونه أجنبيّاً عن ذلك، وأنّ الواجب عليه حينئذٍ إقامة الدليل على اعتبار هذا الظنّ المتعلّق بحكم الله تعالى الواقعيّ الصادر عن المصلحة، أو لا عنها على الخلاف، كما عن الشيخ رحمته الله ^(١) تخلصاً عن الإيراد الثاني.

بل نقول: إنّ حديث التبعيّة المسلّم عندنا لا يتّجه الإيراد به على المدّعى، بعد إن كانت المصالح كثيرًا منها ما يكون خفيّة؛ إذ ذلك يقضي بكون المقام غير معلوم أنّه عريٌّ عنها، وإن كان موافقاً للبراءة الأصليّة، كما لا يخفى على مَنْ تدبّر.

ثمّ لو لم نقل باعتبار الظنّ المزبور المتعلّق بالحكم الشرعيّ المذكور - أعني: الاستحباب - فأخبار مَنْ بلغه الثواب على عمل فعله رجاء ذلك، كان أجرٌ ذلك له، وإن كان رسول الله صلّى الله عليه وآله لم يقله ^(٢)، التي لا إشكال في اعتبارها، هي كافيةٌ في استحباب فعل كلّ ما يُتملّ فيه الثواب الذي منه المقام.

ولا يورد عليه: بأنّ ثبوت الأجر لا يدلّ على الاستحباب الشرعيّ، وإن كان الظاهر من هذه الأخبار كون العمل متفرّعاً على البلوغ،

قاعدة التسامح
في أدلّة السنن

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ١٦٣.

(٢) يُنظر: المحاسن: ١/ ٩٣، ح ٢.

وكونه الداعي على العمل - كما عن الشيخ رحمته الله ^(١) - ذلك في كون الإيراد لا يخلو عن وجهٍ إنصافاً في التنبيه الثاني من التنبهات التي ذكرها بعد فراغه من الكلام في مسألة: «مالواشتهبه حكم الفعل الشرعي من جهة عدم النصّ المعتبر».

وبيان ذلك: أن ثبوت اللازم للحكم الاستحبابي لا ينفك عن ثبوت ملزومه، فلا يكون الثابت بهذه الأخبار مجرد الثواب، حتى تكون مؤكدة بحكم العقل باستحقاق العامل الثواب، ولا الثابت فيها طلب الشارع لهذا الفعل على وجه الإرشاد، لأجل تحصيل الثواب الموعود، حتى يُقال: «إنّه لازم للاستحقاق المذكور»، كما عن الشيخ رحمته الله ذلك ^(٢)، بل الثابت فيها طلب الشارع على وجه الطلب الشرعي المعبر عنه بالاستحباب.

وزعم أنّه: «غير لازم للحكم بتنجز الثواب؛ لكون هذا الحكم تصديقاً لحكم العقل بتنجزه، فيشبه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي﴾» ^(٣).

إلا أن هذا وعدٌ على الإطاعة الحقيقية، وما نحن فيه وعدٌ على الإطاعة الحكميّة، وهو الفعل الذي يُعدّ معه العبد في حكم المطيع، كما عن الشيخ رحمته الله ^(٤).

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١٥٥/٢.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ١٥٦/٢.

(٣) سورة النساء: من الآية ١٣.

(٤) فرائد الأصول: ١٥٦/٢.

فيه:

أولاً: إنّ ما حكم العقل به هو استحقاق الثواب لا تنجزه، وطلب الشارع على الوجه الذي فرض، لازم له.

وثانياً: إنّ كون المقام من سنخ الوعد على الإطاعة الحكمية، ممّا لا قرينة عليه، بل هو صرف دعوى.

كيف لا، وثبوت الثواب في هذه الأخبار، لمّا كان كثوته في الأخبار الواردة في الموارد الكثيرة المقتصر فيها على ذكر الثواب للعمل، مثل قوله عليه السلام: «مَنْ سَرَحَ لِحَيْتِهِ فَلَهُ كَذَا»^(١)، فلا مناص عن كونها تكشف عن تعلّق الأمر بها من الشارع.

كما أنّ تلك الأخبار الواردة تكشف عن تعلّق الأمر بها من الشارع، فالثواب في المقامين لازم للأمر يستدلّ به عليه استدلالاً إنشائياً. وحينئذٍ فاستفادة الاستحباب من أخبار «مَنْ بلغه»، كاستفادته من تلك الأخبار الواردة في الموارد الكثيرة، بلا فرق بينهما.

وما عن الشيخ رحمه الله^(٢): من الفرق بأنّ الثواب الموعود في أخبار «مَنْ بلغه» باعتبار الإطاعة الحكمية لازم لنفس عمله المتفرّع على السماع، واحتمال الصدق، ولو لم يرد به أمر آخر أصلاً.

وحينئذٍ لا يدلّ على طلب شرعي آخر له، وأنّ مدلول هذه

(١) الكافي: ٤٨٩/٦، باب التمشط، ح ١٠، من لا يحضره الفقيه: ١/١٢٨، ح ٣٢١.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ١٥٧/٢.

الأخبار، إخباراً عن تفضّل الله عزّ وجلّ على العامل بالشواب المسموع، وليس لازماً لأمرٍ شرعيٍّ هو الموجب بهذا الشواب، بل هو نظير قوله تعالى: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾^(١).

بخلاف تلك الأخبار الواردة في الموارد الكثيرة؛ إذ هي ممّا تكشف عن تعلّق الأمر بها من الشارع.

ففيه: إنّ الفرق إنّما يتمّ حيث يُحرّز كون المقام من سنخ الوعد على الإطاعة الحكميّة، وإحراز كونه كذلك في حيّز المنع.

كيف لا، وكون مدلول هذه الأخبار تنزيل البلوغ الخبري - وإن لم يكن معتبراً - منزلة البلوغ المعتبر، بلا بُعْدٍ فيه أصلاً، يوجبُ لا محالة كونها كتلك الأخبار في الكشف.

لا أنّها نظير الآية الكريمة على النحو الذي ذكر، بل التدبّر يقضي بأنّ مفاد هذه الأخبار، ومفاد الآية على سواء في ترتّب الشواب على الإطاعة الحقيقيّة، غاية الأمر أنّ في الآية ترتّب ما هو أكثر من الشواب على ذي الإطاعة، البتّة.

هذا، مع أنّه لو دار الأمر بين الوجوب والاستحباب من جهة إجمال اللفظ، كما هو محلّ الكلام، فلا ريب في أنّه على ما حقّقناه آنفاً استحباب الفعل ثابتٌ، بعد رفع البراءة الأصليّة خصوص فصل الحكم الوجوبيّ، فلم يحتج إلى أخبار «مَنْ بلغه».

(١) الأنعام: من الآية ١٦٠.

بل الشيخ رحمته الله ^(١) صرّح في آخر كلامه في مسألة: (ما لو دار الأمر بين الوجوب والاستحباب من جهة إجمال اللفظ) بذلك، فإنّه لم يحتج إلى أخبار «مَنْ بلغه» في إثبات استحباب الفعل حينئذٍ، وهو كما لا يخفى على وفق ما حقّقناه، البتّة.

ولعلّه لما ذكرنا كان ما عن المشهور ^(٢) من التسامح في أدلّة السنن، بل الظاهر أنّه كذلك.

كيف لا، وظاهر المشهور إرادة الاستحباب الحقيقي، بل لا ينبغي إرادة غيره بعد الاعتراف بظهور الأخبار في الطلب، وأنّه لا يُنكر، كما عن بعض المحقّقين ^(٣)؛ لبداية ظهور الطلب في الشرعيّ.

مضافاً إلى عدم انطباق التسامح في دليل السنن على ما عده من الطلب الإرشاديّ، فتدبّر جيّداً.

وأما الثالث - وهو ما لو اشتبه حكمه الشرعيّ من جهة تعارض النصّين - فهو كالثاني في عدم وجوب التوقّف والاحتياط، وأنّ المعروف عدم وجوبه.

ما اشتبه حكمه الشرعيّ من جهة تعارض النصّين

كيف لا، ونقل الوفاق والخلاف هنا أنّ، مع عدم سلامة ما استدلّ به المخالف من التزييف على ما حقّقناه آنفاً.

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ١٦٤.

(٢) يُنظر: الرعاية في علم الدراية: ٩٤، هداية المسترشدين: ٣/ ٤٦٧.

(٣) هو المحقّق الخوانساريّ في مشارق الشموس: ١/ ١٥٨، والسيد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٣٤٥.

مضافاً إلى ما دلّ على التوقّف في خصوص المتعارضين، وأنّ عدم العمل بواحدٍ منهما مختصّ بصورة التمكّن من إزالة الشبهة بالرجوع إلى الإمام عليه السلام^(١)، كما سبقنا إلى ذلك الشيخ رحمته الله^(٢).

ومضافاً إلى أنّ رواية عوالي اللآلي^(٣)، هي كما ذكرنا آنفاً، من أنّ - على تقدير صحّتها - ليس مفادها إلّا أنّ الأصل في تعارض الخبرين هو التخيير.

ولكن موافقة أحد الخبرين للاحتياط من المرجّحات، كما أنّ غير الموافقة ممّا ذكر من المرجّحات، ولا ريب في أنّ هذا يخالف ما أراده المستدلّ بها من دلالتها على وجوب الاحتياط، وأنّ التعارض موجبٌ له بقولٍ مطلقٍ، كما هو المدعى للقائل به.

فلا يُجدي أن يُقال: بكون مفادها عند التكافؤ بعد التساوي في المرجّحات - التي هي ما عدا المرجّح الاحتياطيّ - لزوم الاحتياط. هذا، مع أنّ الرواية، وإن كانت أخصّ من أخبار التخيير بما بيّنا، فيما لو دار حكم الفعل بين الحرمة وغير الوجوب من جهة تعارض النصّين، لكنّ التعويل عليها - إن لم يكن ممّا ياباه خلافهم - في تقديم الخبر المخالف للأصل المسمّى بالناقل على الخبر الموافق له، وفي مسألة

(١) كمقبولة عمر بن حنظلة التي رواها الشيخ الكليني في الكافي: ١/ ٦٧-٦٨،

باب اختلاف الحديث، ح ١٠.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ١٦٥.

(٣) يُنظر: عوالي اللآلي: ٤/ ١٣٣، ح ٢٢٩.

تقديم الخبر الدال على الإباحة على الدال على الحظر.

فالقول بتقديم الناقل وتقديم الحاضر في المسألتين، مخالف لما يُشاهد من عمل علمائنا على عدم تقديم المخالف للأصل، بل التخيير أو الرجوع إلى الأصل - الذي هو وجوب الاحتياط - عند الأخباريين، والبراءة عند المجتهدين حتى العلامة^(١)؛ إذ هذا العمل يقضي بأن لا أثر للرواية، وأن وجودها كعدمه عند المجتهدين.

اللهم إلا أن يُقال^(٢): إن ذلك منهم عليه السلام، مع قطع النظر عن الأخبار الواردة في مقام التعارض، ومع هذا فلا ظهور للرواية في لزوم الاحتياط دون مطلق رجحانه، خصوصاً لو قلنا بكون صيغة «افعل» لمطلق الرجحان، كما حققناه في محله.

كيف لا، والمعروف عدم وجوبه في المقام، وأن المخالف فيه خصوص المحدثين المتقدمين^(٣)؛ إذ هذا يقضي بعدم الاطمئنان بظهورها في اللزوم لو قلنا بكون صيغة «افعل» حقيقة في اللزوم.

هذا، وقد ذكر الشيخ رحمته الله في رسائله: «أن مما يدل على الأمر بالتخيير في خصوص ما نحن فيه من اشتباه الوجوب بغير الحرمة: التوقيع المروي في الاحتجاج عن الحميري، حيث كتب إلى صاحب

(١) يُنظر: نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٣٢٦/٥.

(٢) القائل هو الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول: ١٦٨/٢.

(٣) وهو المحدث الأمين الإسترآبادي في الفوائد المدنية: ٢٧٩-٢٨٠، والمحدث

البحراني في الحقائق الناضرة: ١٠١-١٠٠.

عَجَّلَ اللهُ فرجه: يسألني بعض الفقهاء عن المصلي إذا قام من التشهد الأول إلى الركعة الثالثة، هل يجب عليه أن يكبر؟ فإن بعض أصحابنا قال: لا يجب عليه تكبيرة، ويجوز أن يقول: بحول الله وقوته أقوم وأقعد.

الجواب في ذلك: حديثان:

أما أحدهما: فإنه إذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبير.

وأما الحديث الآخر: فإنه روي أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر، ثم جلس، ثم قام، فليس عليه في القيام بعد القعود تكبيرة، والتشهد الأول يجري هذا المجرى، وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً^(١)»^(٢).

إلى أن قال رحمه الله في وجه دلالة ذلك المروي: «فإن الحديث الثاني، وإن كان أخص من الأول، وكان اللازم تخصيص الأول به والحكم بعدم وجوب التكبير، إلا أن جوابه (صلوات الله وسلامه عليه) بالأخذ بأحد الخبرين من باب التسليم يدل على أن الحديث الأول نقله الإمام عليه السلام بالمعنى، وأراد شموله لحالة الانتقال من القعود إلى القيام، بحيث لا يمكن إرادة ما عدا هذا الفرد منه. فأجاب عليه السلام بالتخير...»^(٣)، إلى آخر ما ذكره رحمه الله في وجه دلالة ذلك المروي على التخير.

(١) الاحتجاج: ٦١٦/٢.

(٢) فرائد الأصول: ١٦٦/٢.

(٣) فرائد الأصول: ١٦٧/٢.

ولكن لا يخفى أنّ الأصحاب لمّا كانوا متّفقين على عدم وجوب التكبير عند الانتقال من حالٍ إلى حال، بل على استحبابه كاستحباب قول: «بحول الله وقوّته أقوم وأقعد» عند الانتقال من الجلوس إلى القيام، فلا جرّم أنّ التخيير بين مستحبّين، فلا يتّجه الاستدلال بالتوقيع في المقام على التخيير بين الواجب وغيره. مضافاً إلى أنّه لا يخلو من الإغراء بالجهل، من حيث قصد الوجوب فيما ليس بواجب.

كيف لا، ولا إغراء بالجهل أشدّ ممّا في ملازمة المكلف ومداومته ما لا يلزمه ويداومه، لو لم يعتقد بوجوبه، سيّما إذا لم يكن بانياً على امثال هذا الأمر الشخصي كائنًا ما كان، إلّا أن يعتقد وجوبه بحيث لا يدعوه إلى الامثال غير الإيجاب.

وحيثُذِ فما ذكره الشيخ رحمته الله ^(١) - من توجيه الاستدلال بالتوقيع المزبور - فهو ممّا لا ينبغي من مثله، تدبّر.

دوران الأمر بين الوجوب وغيره، من جهة الاشتباه في موضوع الحكم - فالظاهر جريان جميع ما تقدّم في الشبهة الموضوعيّة التحريميّة من أدلّة البراءة عند الشكّ في التكليف بلا ريب، بل لا خلاف فيه في المقام ولا شبهة فيه، ما لم يكن في البين علمٌ إجماليّ. وأمّا لو كان، كما لو تردّدت الفاتّة بين الأقلّ والأكثر، كصلاتين

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١٦٦/٢ - ١٦٧.

وصلاة واحدة، مع عدم الاختلاف في العدد، فقد يُقال بلزوم الإتيان بالأكثر من باب المقدّمة بل هو الظاهر، لا بناءً على أنّ الأمر بقضاء جميع ما فات واقعاً يقتضي ذلك؛ إذ قوله: «أقض ما فات»^(١) يوجب العلم التفصيلي بوجوب قضاء ما علم فوته الذي يصدق الفئات عليه.

ولا يدلّ أصلاً على وجوب ما شكّ في فوته، بل لأنّ فعله لما كان مقدّمة لواجب للعلم الإجمالي المرّد بين الأقلّ والأكثر، فيجب من باب المقدّمة.

ومن هنا: يظهر لك وهن ما عن الشيخ رحمته الله في رسائله - من كون: «المورد من موارد جريان أصالة البراءة، والأخذ بالأقلّ عند دوران الأمر بينه وبين الأكثر، كما لو شكّ في مقدار الدين الذي يجب قضاؤه...»^(٢) إلى آخره - مع ما تقدّم منه بأسطر من: «أنّ المقدّمة العلميّة المتّصفة بالوجوب لا تكون إلّا مع العلم الإجمالي»^(٣).

هذا، ويؤيّد ما قلناه من وجوب الأكثر، وهن ما عن الشيخ رحمته الله ما نقله رحمته الله عن المشهور، بقوله: «ولكنّ المشهور بين الأصحاب رضوان الله عليهم»^(٤)، بل المقطوع به^(٥)، من المفيد رحمته الله^(٦) إلى الشهيد

(١) الكافي: ٣/ ٤٣٥، باب من يريد السفر أو يقدم من سفر، ح ٧، وفيه: «يقضي ما فاتة كما فاتة».

(٢) فرائد الأصول: ٢/ ١٧١-١٧٢.

(٣) فرائد الأصول: ٢/ ١٧٠.

(٤) يُنظر: كفاية الفقه: ١/ ١٣٥، مفتاح الكرامة: ٩/ ٦٧٩.

(٥) يُنظر: مدارك الأحكام: ٤/ ٣٠٦.

(٦) يُنظر: المقنعة: ١٤٨-١٤٩.

الثاني مُدَّسَّسٌ^(١): أنه لو لم يعلم كمية ما فات قضى حتى يظن الفراغ منها. وظاهر ذلك - خصوصاً بملاحظة ما يظهر من استدلال بعضهم من كون الاكتفاء بالظن رخصة، وأن القاعدة تقتضي وجوب العلم بالفراغ - كون الحكم على القاعدة...»^(٢) إلى آخر ما نقله عن الأصحاب.

فإن ذلك يقضي بكون المورد لم يكن من موارد جريان أصالة البراءة. كيف لا، والعلم الإجمالي لا ينحل إلى علم تفصيلي، بحيث يكون كالمذكّر صلوات مفصلة قد فاتته، وإلى شك بدوي، كما يقضي بذلك جعل الغاية الظن بالفراغ؛ إذ الظن بالفراغ موجب لزوال العلم الإجمالي، كما لا يخفى على من تدبّر.

هذا، ويمكن أن يقال بأن إجراء أصالة عدم الإتيان بالفعل في الوقت يوجب قضاء ما عدا الأقل، ولا يقدر ترتب وجوب القضاء على صدق الفوت الغير الثابت بالأصل؛ لما يظهر من الأخبار^(٣) وكلمات الأصحاب^(٤)، من كون المراد بالفوت الترك وعدم الإتيان، كما اعترف بهذا الشيخ رحمه الله في رسائله^(٥)، وبينه في الفقه^(٦).

(١) يُنظر: الروضة البهية: ٢٩٢ / ١.

(٢) فرائد الأصول: ١٧٠ / ٢.

(٣) يُنظر: وسائل الشيعة: ٢٥٣ / ٨، الباب الأوّل من أبواب قضاء الصلوات، باب وجوب قضاء الفريضة الفاتئة بعمد أو نسيان أو نوم أو ترك طهارة.

(٤) يُنظر: إرشاد الأذهان: ٢٧٠ / ١، مفتاح الكرامة: ٥٨٥ / ٩.

(٥) يُنظر: فرائد الأصول: ١٧٤ / ٢.

(٦) يُنظر: الرسائل الفقهية للشيخ الأنصاري: ٢٢٣-٢٢٤.

ولأنّ ما دلّ على أنّ الشكّ في إتيان الصلاة بعد وقتها غير معتدّ به، لا يشمل ما نحن فيه ممّا هو مقرون بالعلم الإجماليّ.

مضافاً إلى ذلك: أنّ القضاء وإن كان بأمرٍ جديدٍ، إلّا أنّ ذلك الأمر كاشفٌ عن استمرار مطلوبيّة الصلاة من عند دخول وقتها إلى آخر زمان التمكن من المكلف.

غاية الأمر كون هذا على سبيل تعدّد المطلوب، بأن يكون الكليّ المشترك بين ما في الوقت وخارجه مطلوباً، وكون إتيانه في الوقت مطلوباً آخر، كما أنّ أداء الدين وردّ السلام واجبٌ في أوّل أوقات الإمكان، ولو لم يفعل ففي الآن الثاني، وهكذا.

وحيثُ إذا دخل الوقت وجب إبراء الذمّة عن ذلك الكليّ، فإذا شكّ في براءة ذمّته بعد الوقت، فمقتضى حكم العقل باقتضاء الشغل اليقينيّ للبراءة اليقينيّة وجوب الإتيان.

ولكن بعد ورود الأدلّة المتكفّلة لقاعدة الشكّ بعد الفراغ، وقاعدة الشكّ بعد التجاوز لم يكن مقتضى حكم العقل بذلك الاقتضاء وجوب الإتيان، ولا مجرى لأصالة عدم الإتيان بالصلاة الواجبة.

مع أنّه في البين علمٌ إجماليّ، كما في المقام فيتمحّض كون المستند لمشهور الأصحاب، فيما نقل عنهم ممّا ذكر ليس إلّا العلم الإجماليّ.

كما هو ظاهر كلامهم إن لم يكن صريحه؛ لما علم من عدم شمول ما دلّ على أنّ الشكّ في الإتيان بعد خروج الوقت لا يُعتدّ به للمقام.

وما عن الشيخ رحمه الله في رسائله^(١) - من أن منع الشمول خالٍ عن السند، خصوصاً مع اعتضاده بما دلّ على أن الشك في الشيء لا يُعتنى به بعد تجاوزه، مثل قوله رحمه الله: «إنما الشك في شيء لم تجزه»^(٢) - فهو كما ترى، أنه من الوهن غير خالٍ؛ لظهور قوله رحمه الله: «إنما الشك في شيء لم تجزه» إن لم يكن صريحه، في خصوص الشك بما هو شك، لا المقرون بالعلم الإجمالي. نعم، إذا كان التردد بين ما له أثر في صحة المأمور به، وبين ما لا أثر له، كالترديد بين الوضوء بالطاهر، أو النجس، لا كالمقام، فلا مانع من الشمول؛ إذ مفاد القاعدة كفاية احتمال ما له دخل في الصحة بالنظر إلى ذاته.

بخلاف مجرد احتمال حصول المكلف به بالنظر إلى أحد الطرفين، كما في المقام؛ إذ لا مفاد لها بالنسبة إليه.

وكيف كان، فذاك الذي ذكره رحمه الله هو كما ذكره ثالثاً في بيان ضعف توجيه الحكم بلزوم الأكثر، في ما نحن فيه: «بأن الأصل عدم الإتيان بالصلاة الواجبة...»^(٣) إلى آخره.

حيث قال: «وأما ثالثاً، فلائنه لو تمّ ذلك جرى فيما يقضيه عن أبويه إذا شكّ في مقدار ما فات منهما، ولا أظنهم يلتزمون بذلك»^(٤). فإنّ ظاهر ما نقله عن مشهور الأصحاب سابقاً: أنّهم يلتزمون بذلك

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١٧٥/٢ - ١٧٦.

(٢) تهذيب الأحكام: ١/١٠١، كتاب الطهارة باب ٤، ح ١١١.

(٣) فرائد الأصول: ١٧٣/٢.

(٤) فرائد الأصول: ١٧٦/٢.

بلا ريب، فهذا منه لغريب، كما هو الحال فيما ذكره أولاً بقوله ﷺ: «أَمَّا أَوَّلًا: فَلأنَّ من المحتمل - بل الظاهر - على القول بكون القضاء بأمرٍ جديد، كونُ كُلِّ من الأداء والقضاء تكليفًا مغايرًا للآخر، وهو من قبيل وجوب الشيء ووجوب تداركه بعد فوته، كما يكشف عن ذلك تعلُّق أمر الأداء بنفس الفعل وأمر القضاء به بوصف فوته»^(١)، انتهى.

فإنَّ كونَ أمرِ القضاء بالفعل بوصف فوته، إنَّما يجديده، بناءً على دعوى ترتب وجوب القضاء على صدق الفوت الغير الثابت بالأصل، لا مجرد عدم الإتيان الثابت بالأصل، وقد منعها آنفًا، وبنى على كون المراد بالفوت الترك وعدم الإتيان؛ لما يظهر من الأخبار وغيرها.

وكذا الحال فيما ذكره أخيرًا^(٢) من زيادة ضعف التمسك بالنصّ الوارد في «أنَّ مَنْ عَلَيْهِ مِنَ النافلة ما لا يحصيه من كثرته، قضى حتّى لا يدري كم صلّى من كثرته»^(٣).

فإنَّ الاستدلال بهذا النصّ ليس مبنياً على أولويّة الاهتمام بالفريضة من الاهتمام بالنافلة، حتّى تمنع الأولويّة؛ إذ مثل المشقة ربّما يمنع من الإيجاب لا من الاستحباب، بل هو مبنٍ على أنَّ كثرة ما قضاه - حتّى لا يدري كم صلّى - توجبُ زوال العلم الإجمالي لا محالة، فتدبّر.

هذا كلّه فيما لو دار الأمر بين الوجوب وغيره بتمام جهاته.

(١) فرائد الأصول: ١٧٥/٢.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ١٧٦/٢.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ١/٥٦٩، ح ١٥٧٣.

[المطلب الثالث: الدوران بين المحذورين]

وأما المطلب الثالث، فهو: ما لو دار الأمر فيه بين الوجوب والحرمة، وفيه مسائل، كما ذكر الشيخ رحمته الله ^(١):

الأولى: الدوران بين المحذورين من جهة
فقدان النص
في حكم دوران الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة عدم الدليل على تعيين أحدهما، بعد قيام الدليل على أحدهما، كما إذا اختلفت الأئمة على قولين، بحيث عُلِمَ عدم الثالث.

وقد ذكر في المسألة وجوه ثلاثة على ما عن رسائل الشيخ رحمته الله ^(٢):

الوجه الأول: الحكم بالإباحة ظاهراً، نظير ما يُحتمل الحرمة وغير الوجوب.

الوجه الثاني: التوقف بمعنى عدم الحكم بشيء، لا ظاهراً ولا واقعاً، وأنّ مرجعه إلى إلغاء الشارع لكلا الاحتمالين، فلا حرج في الفعل ولا في الترك بحكم العقل، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح.

الوجه الثالث: وجوب الأخذ بأحدهما، إمّا معيّناً أو لا بعينه.

والكلام في هذه المسألة يقع في مقامات:

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١٧٧/٢.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ١٧٨-١٧٩/٢.

المقام الأول: في الفرق بين الوجه الأول والثاني.

فنقول: إن كان المراد من الثاني عدم حكم الشارع بشيء، لا واقعاً ولا ظاهراً، حتى الإباحة شرعاً، فيأبى ذلك كون مرجعه إلى إلغاء الشارع لكلاً احتمالي الحرمة والوجوب؛ إذ إلغاء الشارع لهما لما كان ليس إلا باعتبار فصليهما، فلا يوجبُ إلغاؤه الإباحة من حيث الظاهر. وإن كان المراد منه عدم الحكم بشيء من المحتملين، لا ظاهراً ولا واقعاً، فهو وإن لم يأبه كون مرجعه إلى ذلك الإلغاء، لكن كونه قبلاً الأول في محل المنع.

أما أولاً: فلما عُلِمَ من أن إلغاء الشارع لكلاً الاحتمالين لا يوجبُ إلغاؤه الإباحة، من حيث الظاهر.

وثانياً: فلعموم الأول للحكم بالإباحة عقلاً، بلا ريب لمن تدبّر.

المقام الثاني: أن محل تلك الوجوه على فرضها خصوصاً ما لو كان كلٌّ من الوجوب والتحريم توصلياً، بحيث يسقط بمجرد الموافقة؛ إذ لو كانا تعبديين محتاجين إلى قصد امتثال التكليف، أو كان أحدهما المعين كذلك، وقد وقع العمل بلا نية التقرب على طبق ما كان منهما على تقدير ثبوته تعبدياً، فلا إشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع إلى الإباحة؛ بداهة أن لا إحراز لحصول التعبد ما لم يكن من باب الرجاء.

المقام الثالث: إن الحكم بالإباحة ظاهراً قد استدل له بعموم

أدلة الإباحة الظاهريّة، كقولهم عليه السلام: «كلُّ شيءٍ لك حلال»^(١)، وقولهم عليه السلام: «ما حَبَّبَ الله علمه عن العباد، فهو موضوعٌ عنهم»^(٢)؛ لكونِ كلِّ من الوجوب والحرمة قد حُجِبَ عن العباد علمه، وغير ذلك من أدلّته، مثل قوله عليه السلام: «كلُّ شيءٍ مطلق حتّى يرد فيه نهى»^(٣)، أو «أمر» على رواية للشيخ رحمته الله^(٤)، على ما عن صاحب الرسائل رحمته الله^(٥)، حيث إنّ الظاهر ورود أحدهما بحيث يعلم تفصيلاً، فيصدق في المقام أنّه لم يرد أمر ولا نهى.

واستدلّ له أيضاً^(٦) بحكم العقل بقبح المؤاخذه على كلِّ من الفعل والترك؛ إذ الجهلُ بأصل الوجوب علّة تامّة عقلاً بقبح العقاب على الترك من غير مدخليّة؛ لانتفاء احتمال الحرمة فيه، كما أنّ الجهلُ بأصل الحرمة علّة تامّة عقلاً بقبح العقاب على الفعل، بلا مدخليّة لانتفاء احتمال الوجوب فيه.

ولا يُقال: إنّ العلم بجنس التكليف المرّدّد بين نوعي الوجوب

(١) الكافي: ٣١٣/٥، باب النوادر، ح ٤٠، تهذيب الأحكام: ٢٢٦/٧، كتاب المكاسب، باب ٢١، ح ٩.

(٢) الكافي: ١/١٦٤، باب حجج الله على خلقه، ح ٣، التوحيد للشيخ الصدوق: ٤١٣، باب التعريف والبيان والحجّة والهداية، ح ٩.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ٣٠٧/١، ح ٩٣٧.

(٤) الأملّي للشيخ الطوسي: ٦٦٩، ح ١٤٠٥.

(٥) يُنظر: فرائد الأصول: ١٧٩/٢.

(٦) يُنظر: فرائد الأصول: ١٧٩/٢-١٨٠.

والحرمة - كما في المقام - كالعلم بنوع التكليف المتعلق بأمرٍ مردّد، حتى يكون التكليف في المقام منجّزًا للعلم الإجمالي.

فإنه إنما يكون مثله في التنجّز، إذا كان طرفاه متعلّقين بأمرين لا بأمرٍ واحدٍ، كما في المقام؛ وذلك لأنّ التنجّز يتقوّم بأمرين:

الأوّل: البيان الحاصل بالعلم ولو بالإجمال.

والثاني: التمكن من الامتثال، ولو بالاحتياط.

والأوّل وإن كان حاصلًا في المقام، لكنّ الثاني لا حصول له فيه، البتّة.

وأما ما يُقال^(١) - من وجوب الالتزام بحكم الله تعالى؛ لعموم دليل وجوب الانقياد للشرع - فلا يقدر؛ إذ المراد بالالتزام لا يخلو:

إمّا أن يكون مجرد الالتزام بما هو الممكن من الموافقة وهو الموافقة الاحتمالية، فلا ريب في حصوله في المقام؛ إذ في الفعل موافقة للوجوب احتمالاً في الترك موافقة للحرمة كذلك؛ بداهة كون المفروض عدم توقّف ذي الموافقة في المقام على قصد الامتثال.

وإمّا أن يكون الانقياد والتدين بحكم الله تعالى، فلا ريب في أنّه تابعٌ للعلم بالحكم، فإن علم تفصيلاً وجب التدين به كذلك، وإن علم إجمالاً وجب التدين بحكم الله على ما هو عليه في الواقع، وهو متحقّق بلا ريب؛ إذ طرح الوجوب والحرمة والحكم بالإباحة ظاهرًا، والتدين بها ظاهرًا، لم يكن إلّا من حيث العمل، وهو - مع أنّه أمرٌ

(١) ذكره الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول: ١٨٠ / ٢.

آخر - غيرُ معلوم المخالفة تفصيلاً، البتّة.

فلا منافاة عقلاً بين لزوم التدين بحكم الله تعالى والحكم بالإباحة ظاهراً، مع عدم العلم بكون حكمه تعالى خصوصاً الوجوب أو الحرمة. كيف لا، ووجوب الالتزام بخصوص أحدهما من اللوازم العقلية لخصوص العلم التفصيلي؛ إذ بدونه لا تحقق لهذا الوجوب. كيف لا، ولا دليل على تحققه، وإن لم يكن لازماً عقلياً، بحيث يكون منجّزاً.

ومّا ذكرنا ظهر لك اندفاع ما يُقال: إنّ الالتزام، وإن لم يكن واجباً بأحد الحكمين، إلّا أنّ طرحهما والحكم بالإباحة طرحٌ لحكم الله الواقعي، وترك له وهو محرّم قطعاً؛ ضرورة عدم خلوّ العمل على تقديرها عن موافقة أحدهما.

ومن هنا: إن قلنا: بأنّه يمكن أن يُقال: إنّ حكم الشارع بالتخيير في تعارض الخبرين، حيث كان المناط فيه رجحان الأخذ بالأحكام الواقعية مهما أمكن، ووجوب الأخذ بأحد الحكمين بلا تعيين؛ إذ هو الممكن، فلا ريب في أنّه لا يبطل قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجّية الدالّ أحدهما على الأمر والآخر على النهي، كما عن الشيخ رحمته الله (١).

بل يتّجه القول بذلك لوجود المناط في ما نحن فيه أيضاً، بل

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١٨١/٢.

على وجه الأولوية للعلم الإجمالي بصدق أحد الاحتمالين، بخلاف
الخبرين المتعارضين لاحتمال كذب المتعارضين.

ولا يُجدي ما يُقال^(١): من أن الوجه في حكم الشارع في باب
التعارض بالأخذ بأحدهما، هو أن الشارع أوجب الأخذ بكلٍّ من
الخبرين المفروض استجماعهما لشرائط الحجية، فإذا لم يمكن الأخذ
بهما للتعارض، فلا بدّ من الأخذ بأحدهما لا محالة، كي لا تلزم المخالفة
بحسب العمل للحكم الواقعي، بل الأمر كذلك لو لم يكن في باب
التعارض نصّ حاكمٌ بالتخير.

ولكنّ هذا تكليفٌ شرعيٌّ في المسألة الأصولية، غير التكليف
المعلوم تعلّقه إجمالاً في المسألة الفرعية بواحدٍ من الفعل والترك، وإنّ
ما نحن فيه لا تكليف فيه إلّا بما صدر واقعاً في هذه الواقعة، والالتزام
به حاصلٌ من غير حاجة إلى الأخذ بأحد الخبرين بالخصوص، كما في
باب التعارض.

كما عن الشيخ رحمته الله^(٢) ذلك الفرق بين التكليف في باب التعارض،
والتكليف في ما نحن فيه.

والوجه في كونه غير مجدٍ: أنّه لا ريب في كون التكليف في المسألة
الأصولية ليس إلّا من حيث العمل، وهو أمرٌ فرعيٌّ.

واحتمالٌ أن يكون أمر الشارع بالتخير في تعارض الخبرين لأجل

(١) القائل هو الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول: ٢/ ١٨١-١٨٢.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ١٨٢.

مصلحة في العمل بخبر العادل غير مصلحة الوصول إلى الواقع.

يأباه دليل اعتباره الذي لا يستفاد منه إلا مصلحة الوصول به إلى الواقع؛ إذ احتمال سواها منه معها، مع كونه خلاف الظاهر.

لا يتجه أن يُقال: إنه «يصلح فارقاً بين المقامين، مانعاً عن استفادة حكم ما نحن فيه من حكم الشارع بالتخير في مقام التعارض»^(١)، كما عن الشيخ رحمه الله؛ بداهة أن هذا الاحتمال لا يُعوّل عليه عند العقلاء.

ولعل قول الشيخ رحمه الله بعد ذلك: «فافهم»، إشارة إلى ما قلناه.

ومع هذا كله، فقد أورد الشيخ رحمه الله على نهوض أدلة البراءة لإثبات الإباحة الظاهرية في المقام بمنع نهوضها لذلك، بقوله: «ولكنّ الإنصاف: أن أدلة الإباحة في محتمل الحرمة تنصرف إلى محتمل الحرمة وغير الوجوب، وأدلة نفي التكليف عما لم يعلم نوع التكليف لا تفيد إلا عدم المؤاخذه على الترك والفعل، وعدم تعيين الحرمة أو الوجوب، وهذا المقدار لا ينافي وجوب الأخذ بأحدهما مخيراً فيه. نعم، هذا الوجوب يحتاج إلى دليل وهو مفقود...»^(٢) إلى آخره.

ولكنّ الإنصاف يأبى ما ذكره من الإيراد:

أمّا أولاً: فلأنّ دعوى الانصراف إلى محتمل الحرمة وغير الوجوب هي ممّا لا يساعد عليها شيء، حتّى لو كان قوله عليه السلام: «كلّ شيء

(١) فرائد الأصول: ٢/ ١٨٢-١٨٣.

(٢) فرائد الأصول: ٢/ ١٨٥.

مطلق حتى يرد فيه نهي^(١) واردة على غير رواية الشيخ^(٢) - أعني: حتى يرد فيه أمر - كما لا يخفى على المتدبر.

وثانيًا: فلأنَّ عدم المؤاخذه على الترك والفعل أصلاً، مع عدم تعيين أحدهما، هو وإن كان غير منافٍ لوجوب الأخذ بأحدهما، وإن كان مخيراً فيه، لكنَّ عدم المنافاة ليس إلّا من جهة أنَّ المكلف لا ينفك عنه الفعل أو الترك، وأنَّه يلزمه أحدهما لا محالة.

وهذا اللزوم بالبداهة ممّا لا تأباه الإباحة الظاهرية بالنسبة إلى كلّ منهما بخصوصه، لا أنَّ عدم المنافاة من حيث كون نفي العقاب على الفعل أو الترك، مع عدم تعيين أحدهما أعمّ من الإباحة الظاهرية. كيف لا، وما لم يعاقب عليه لا معنى لوجوبه، بداهة أنَّ الواجب ما يؤخذ على تركه.

وثالثًا: فلأنَّ دليل الوجوب الذي هو لا بدّ منه في إثباته، إذا فرض كونه مفقودًا، فلا وجه للقول به أو التوقّف من جهة فقدان دليله.

وزعم^(٣): أن لا دليل على عدم جواز خلوّ الواقعة عن حكم ظاهريّ، إذا لم يحتج إليه في العمل، إنّما يجدي في المقام إذا كان نظير ما لو دار الأمر بين الوجوب والاستحباب، وهو في حيّز المنع، البتّة.

(١) من لا يحضره الفقيه: ١/ ٣٠٧، ح ٩٣٧.

(٢) يُنظر: الأملّي للشيخ الطوسي: ٦٦٩، ح ١٤٠٥.

(٣) القائل بذلك هو الشيخ الأنصاريّ في فرائد الأصول: ٢/ ١٨٥.

وكيف كان، فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ وجوب الأخذ بأحد الحكمين بلا تعيين، إمّا أن يكون عقلياً تخييراً بين الفعل والترك على ما قد عُلم من تماميّة أدلّة الإباحة، أو شرعيّاً، حتّى لو لم نقل بأنّ إلغاء الشارع لاحتمالي الحرمة والوجوب ليس إلّا باعتبار فصليهما؛ وذلك لما حققنا من وجود المناط في حكم الشارع بالتخيير في تعارض الخبرين في خصوص المقام بلا رافع له، كما هو القول بالتخيير بين الأخذ بالحرمة وبين الأخذ بالوجوب.

وأما القول بتعيين الأخذ بالحرمة - أعني: لزوم الترك - حيث يدور الأمر بين التخيير والتعيين، كما في المقام، فهو وإن استدلّ عليه بعد قاعدة الاحتياط بظاهر ما دلّ على وجوب التوقّف عند الشبهة؛ إذ الظاهر من التوقّف ترك الدخول في الشبهة، وبأنّ رفع المفسدة أولى من جلب المنفعة؛ استناداً إلى أنّ الغالب في الحرمة رفع مفسدة ملزمة للفعل، وفي الوجوب تحصيل مصلحة ملزمة للفعل، واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفسدة أتمّ.

ويشهد له ما أرسل عن أمير المؤمنين عليه السلام من أن: «اجتناب السيئات أولى من اكتساب الحسنات»^(١)، وقوله: «أفضل من اكتساب الحسنات اجتناب السيئات»^(٢).

وإلى: «أنّ إفشاء الحرمة إلى مقصودها أتمّ من إفشاء الوجوب إلى

(١) غرر الحكم: ٨١، الفصل الأوّل، الحكمة: ١٥٥٩.

(٢) غرر الحكم: ١٩٦، الفصل الثاني، الحكمة: ٢٢٥.

مقصوده؛ إذ مقصود الحرمة يتأتى بالترك، سواء كان مع قصدٍ أم غفلة، بخلاف فعل الواجب»، كما عن النهاية^(١) ذانك الأمران المستند إليهما. لكن أولوية دفع المفسدة من تحصيل المصلحة، إنما تُسلم ما لم تكن المصلحة ملزمة للفعل.

وفي المقام المصلحة ملزمة للفعل، ومن البين أن فوات المصلحة بترك الواجب أيضاً مفسدة، وإلا لكان أصغر المحرمات أعظم من ترك أهم الفرائض، واللازم باطل البتة؛ بداهة جعل ترك الصلاة أكبر الكبائر.

ومن هنا لم يتجه، بل يبطل قياس ما نحن فيه على دوران الأمر بين فوت المنفعة الدنيوية وترتب المضرة الدنيوية؛ إذ لا ريب في أن فوات النفع من حيث هو نفع لا يوجب ضرراً، وإلا بأن كان فوات النفع مما يترتب عليه الضرر والمفسدة كان كالمقام.

وأما ما يرى من اقتحام كثير من الناس في المضار لطلب المنافع، فهو لعدم المبالاة بحكم العقل، كعدم المبالاة بحكم الشرع في جملة من الموارد.

هذا، مع أن ما ذكر^(٢) - من أن إفشاء الحرمة إلى مقصودها أتم من إفشاء الوجوب إلى مقصوده - لا يصلح لتعيين الحرمة؛ إذ هو إنما ينفع بعد إحراز أصل الحرمة، وهي في المقام مشكوكة.

(١) يُنظر: نهاية الوصول: ٣٢٩/٥.

(٢) أي العلامة الحلي في نهاية الوصول: ٣٢٩/٥.

فهذا الوجه لا يوجب قوّة احتمال الحرمة، ولا ضعف احتمال الوجوب الموجب الجواز مراعاته.

نعم، يصلح وجهاً لعدم تعيين الوجوب؛ إذ بعد مكافئة احتمال الحرمة لاحتمال الوجوب، مع كونه أتمّ في الإفضاء إلى المقصود، لا وجه للزوم الالتزام باحتمال الوجوب الذي ليس أرجح في حدّ ذاته، فلا يوجب إهمال احتمال الحرمة، فلا بدّ من الأخذ عقلاً بكلا الجانبين تحييراً، فلا يكون الوجه المزبور وجهاً لنفي التخيير بين الفعل والترك. وأمّا الأخبار الدالّة على التوقّف، فهي إن لم تكن ظاهرة أو صريحة فيما لا يحتمل الضرر، كما لو احتمل الحرمة وغير الوجوب؛ إذ تعليل الأمر بالوقوف عند الشبهة بقوله ﷺ: «فإنّ الوقوف عند الشبهة خيرٌ من الاقتحام في التهلكة»^(١) الذي هو كالصرّيح في كون الأمر بالوقوف فيما كانت المفسدة فيه في الفعل دون الترك، فلا أقلّ من كونها ظاهرة في التوقّف، حتّى بحسب الفتوى؛ إذ ظاهر التوقّف المطلق هو السكوت من حيث الفتوى، وعدم المضي من حيث العمل، ولا ريب في أنّ هذا لا يقول به مَنْ يقدّم جانب الحرمة.

وما يظهر من كلام السيّد ﷺ الشارح للوافية - على ما عن الشيخ ﷺ في رسائله^(٢) - من: «جريان أخبار الاحتياط في المقام»^(٣).

(١) الكافي: ١ / ٦٨، باب اختلاف الحديث، ح ١٠.

(٢) فرائد الأصول: ١٨٨ / ٢.

(٣) حكاه عنه الشيخ الأنصاريّ في فرائد الأصول: ١٨٨ / ٢.

فقد يُقال: - كما عن الشيخ رحمته الله - بكونه بعيداً^(١)، حيث إن الاحتياط في ما نحن فيه، وإن فرض إمكانه لأجل دوران الأمر فيه بين التعيين والتخير، إلا أن هذا الاحتياط في المسألة الأصولية وظاهر الأخبار، هو الاحتياط في المسألة الفقهية، وهو متعذر في ما نحن فيه بالفرض.

لكن مع هذا كله لا يبعد أن المراد من جريانها في المقام جريانها من حيث المناط، وهو إحراز فراغ الذمة وبرأتها يقيناً، بعد اشتغالها بالتكليف المعلوم إجمالاً، وهو حاصل بترك الفعل المحتمل الحرمة، كاحتمال وجوبه، حصوفاً على كل تقدير؛ ضرورة أن تركه إمّا متعين وإمّا أحد فردي التخير.

ومن هنا: كان المتجه تعيين الأخذ بالحرمة، لا لما ذكر ممّا عُلِمَ وهنه، ولا لما ادّعي من: «الاستقراء؛ بناءً على أن الغالب في موارد اشتباه مصاديق الواجب والحرام تغليب الشارع لجانب الحرام، وإن مثل له بأيام الاستظهار^(٢)، وتحريم استعمال الماء المشتبه بالنجس^(٣)».

فإن الغلبة ممنوعة، إن أُريد بهما الاستقراء التام، وإلا يمكن منع اعتبار الظنّ الحاصل منها أولاً، ومنع حصول الظنّ منها في خصوص المقام ثانياً؛ لوضوح عدم حصول الظنّ في مورد الشكّ بمجرد وجدان مثالين، كما هو واضح جداً، ومنع حجّيته على تقدير حصوله.

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ١٨٨.

(٢) الاستظهار هو: طلب ظهور الحال في كون الدم حيضاً، أو طهرًا بترك العبادة بعد العادة يومًا أو أكثر ثمّ الغسل بعده، يُنظر: مصابيح الظلام: ١/ ١٣٦.

(٣) قاله الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول: ٢/ ١٨٦.

ثالثاً: نظراً إلى أنّ الاستقراء إنّما يثمر فيما يكون من سنخ الأفراد المستقرّ فيها؛ لاشتراط اتّحاد موارد الاستقراء جنساً وفصلاً، كما صرح به القمّي رحمه الله في باب الفور والتراخي من القوانين^(١).

ولعلّه لذا منع القمّي رحمه الله حجّية هذا الاستقراء، وإلا فلا وجه له على مذهبه من اعتبار الظنّ المطلق على تقدير إفادته الظنّ.

وحينئذٍ فما ذكر من المثالين فهو ممّا لا يجدي في المقام؛ فإنّ ترك العبادة في أيّام الاستظهار ليس على سبيل الوجوب عند المشهور^(٢)، بل لو قيل بالوجوب^(٣) فلعلّه لمراعاة أصالة بقاء الحيض وحرمة العبادة، هذا في ذات الوقت، وأمّا ترك غير ذات الوقت العبادة بمجرد الرؤية، فهو للإطلاقات، وقاعدة: (كلّما أمكن)، وإلا فأصالة الطهارة وعدم الحيض هي المرجع، فهذا المثال ليس ممّا كان الحكم فيه مردّداً بين الوجوب والحرمة.

وأما المثال الثاني، فالمانع من الطهارة مع الاشتباه ليس إلّا النصّ على ما حقّقناه من أنّ ما يوجب العلم الإجمالي خصوص حرمة المخالفة القطعية، بل وكذا بناءً على وجوب الموافقة القطعية؛ إذ النصّ^(٤) أثبت بدلاً للوضوء في الإناءين المشتبهين، فهو من جهة ثبوت البدل له لا يزاحم محرّماً.

(١) يُنظر: القوانين المحكمة: ١/ ١٩٨.

(٢) يُنظر: مدارك الأحكام: ١/ ٣٣٣، مصابيح الظلام: ١/ ١٣٧.

(٣) القائل هو الشيخ الطوسي في النهاية: ١/ ٢٣٥، والرسائل العشر (الجمال والعقود): ١٦٣.

(٤) يُنظر: الكافي: ٣/ ١٠، باب الوضوء من سؤر الدواب والسباع والطيور، ح ٦.

لكن لا يخفى أنّ إثبات البدل له يُنبئ بتغليب جانب الحرمة عليه،
وإلا فلا وجه لجعل البدل له.

كيف لا، وثبوت البدل إنّما يجدي إذا كان اختيارياً ثابتاً في مرتبته،
وليس في ما نحن فيه كذلك، حيث لا يثبت إلا بعد تعذر المبدل عقلاً
أو شرعاً، فلا يرى له وجهٌ إلا ترجيح جانب الحرمة للغلبة.

ومن هنا: كان ما عن الشيخ رحمته الله - من قوله: «وبالجملية: فالوضوء
من جهة ثبوت البدل له لا يزاحم محرماً»^(١) - لا يخلو من وهنٍ.

ولا يُجدي ما عقبه بقوله: «مع أنّ القائل بتغليب جانب الحرمة لا
يقول بجواز المخالفة القطعية...»^(٢) إلى آخره؛ إذ بعد الإغماض عن عدم
كون حرمة الوضوء ذاتية بل تشريعية، لا مانع عن الالتزام بوجوب
ترك كليهما، لا لأجل جواز المخالفة القطعية في الواجب مقدّمة للقطع
بالتجنّب عن الحرام، بل لأجل أنّ الوضوء بكلّ من الإناءين في حدّ ذاته
بنظر العقل موضوعٌ مستقلٌّ، أمره دائرٌ بين الحرمة والوجوب، وقضية
تغليب جانب الحرمة، اختيار الترك في كلّ من الموضوعين.

هذا، مع أنّ وقوع المكلف في محذور النجاسة باستعمال الماءين
يقضي باختيار الترك فيهما؛ إذ يعلم بنجاسة يده بأوّل ملاقاتها للماء
الثاني، إمّا به أو بالأوّل، ولا يقطع بحصول الطهارة لها إلاّ بغسلها
بماء آخر، ولا يجدي فيه غسلها بهما أو بأحدهما؛ لأنّه وإن كان الغسل

(١) فرائد الأصول: ١٨٧/٢.

(٢) فرائد الأصول: ١٨٧/٢.

بهما يوجبُ القطع بزوال النجاسة الحادثة أوّلاً، لا بهما، إلاّ أنّه يوجبُ العلم بحدوثها ثانياً حين الملاقاة للثاني، بسبب ملاقاتهما، كما لا يخفى على مَنْ تدبّر.

وأما قاعدة الاحتياط عند الشكّ في التخيير والتعيين، فقد ذكر الشيخ رحمه الله: أنّها «غيرُ جاريةٍ في مثل المقام ممّا يكون الحاكم فيه العقل»؛ استناداً منه إلى ما ذكر من: «أنّ العقل إمّا أن يستقلّ بالتخيير، وإمّا أن يستقلّ بالتعيين، فليس في المقام شكّ على كلّ تقدير...»^(١)، إلى آخر ما ذكره.

ومحصّله: أنّ ما نحن فيه لمّا فرض كون الحكم بتقديم جانب الحرمة أو التخيير بين الأخذ بأحد الاحتمالين عقليّاً؛ إذ بعد إبطال القول بالإباحة الظاهريّة، وكذا القول بالتوقّف عن تعيين الواقع. والظاهر حيث إنّ مع فرض عدم إمكان الاحتياط، وعدم تعقّل التوقّف في مقام العمل، إمّا أن يستقلّ العقل بأولويّة دفع المفسدة عن جلب المنفعة، ويكون مستقلاًّ بتقديم جانب الحرمة.

وإمّا أن لا يستقلّ بذلك؛ نظراً إلى ما ذكره الشيخ رحمه الله من كون المقام من موارد تعارض المفسدتين، بل هو مستقلّ بالحكم بالتخيير لا محالة؛ لعدم الوساطة بينهما، فلا يُعقل الشكّ والتردد في حكم العقل، ليحكم في الظاهر بالاحتياط، كيف لا، والعقل لا يحكم بشيءٍ نفيّاً أو إثباتاً، إلّا بعد إحراز جميع قيود موضوعه، البتّة.

(١) فرائد الأصول: ١٨٨/٢.

إلا إذا كان احتمال التعيين شرعياً؛ لاحتمال الشمول الذي ذكره، فتخرج المسألة من كونها عقلية، وإن كان الحاكم بالاحتياط حيثئذ أيضاً هو العقل.

ولا يخفى أن مع هذا ما ذكره لا يخلو من الوهن، وإن غصينا عما ذكره بعض المحشّين من: «أنّ احتمال شمول أخبار التوقف لما نحن فيه لا يزيد في المقام شيئاً؛ إذ هذه الأخبار في عرض حكم العقل، فإن توافقا فهي تؤكّد حكمه، وإن اختلفا فمجرّد احتمال شمولها لما نحن فيه لا يمنع من حكم العقل بقبح العقاب على محتمل الحرمة والوجوب، نظير: عدم قدح احتمال تضمّن الكذب للمصلحة في مورد في حكم العقل بقبحه»^(١).

وبيان ذلك: أنّ ما يستقلّ به العقل من التخيير أو التعيين، وإن كان حكماً عقلياً، لكنّ التردّد والشكّ ليس بالنسبة إليه، حتّى يردّ بما ذكر، وإنّما هو بالنسبة إلى التكليف الثابت في الواقع المرّد بين الحرمة والوجوب، ونمنع كون موضوع مسألة الشكّ في التعيين والتخيير خصوصاً ما إذا ثبت تكليف ظاهريّ شرعيّ مرّد بين كونه تعيينياً أو تخييرياً، كما تخيّل بعض، وهو الفاضل الهمداني^(٢)، بل يعمّ ما كان التكليف خصوص الواقعيّ المرّد بين المحذورين.

وزعمه: أنّ «قضية تردّده بين الفعل والترك، وعدم مزية لأحد

(١) هو الميرزا موسى التبريزي في أوثق الوسائل: ٣/ ٣٥٦.

(٢) يُنظر: الفوائد الرضوية: ١٨٨.

الاحتمالين في نظر المكلف من حيث القوة والأهمية، جواز اختيار كلٍّ منهما بحكم العقل؛ إذ مجرد احتمال الشارع بالأخذ بأحد الاحتمالين عيناً، كما أنّه لا يصلح أن يكون دليلاً لتعيينه كذلك، لا يصلح أن يكون مانعاً عن استقلال العقل بجواز اختيار الآخر بعد مكافئة احتماله احتمال كونه هو تكليفه الواقعي...»^(١)، إلى آخر ما ذكره في تعليقه.

فيه: أنّه يصلح أن يكون مانعاً عن استقلال العقل بجواز اختيار الآخر ما لم تحرز به البراءة اليقينية على النحو الذي حقّقناه آنفاً، وعليه فلا استقلال للعقل بجواز هذا الاختيار، فتدبّر جيّداً.

وكيف كان، فلو قلنا بالتخير، فهل هو في ابتداء الأمر ليس إلّا، فلا يجوز له العدول عمّا اختار، أو هو مستمرّ فله العدول مطلقاً، أو بشرط البناء على الاستمرار؟ والذي أراه الأوّل.

أمّا أوّلاً: فلأنّ حكم العقل، وإن لم يكن بالنسبة إليه تردّد وشكّ، لكن لما كان بالنسبة إلى التكليف الثابت في الواقع المردّد بين الوجوب والحرمة على ما قد علّم، فبعد حكم العقل بالتخير واختيار الترك مثلاً، لا تردّد ولا تحيّر في التكليف الواقعي، فلا موجب لحكمه بالتخير بالنسبة إلى الطرف الآخر - أعني: الفعل - بلا ريب للمتأمل، لا أقلّ من الشكّ في تحقّق الموجب لحكمه بالتخير بالنسبة إلى ذلك الطرف، فهو مجرى الاحتياط الذي استدلّ به للمختار.

ومن هنا: يظهر لك وهن تضعيف الشيخ رحمه الله الاستدلال به:

(١) الفوائد الرضويّة: ١٨٨.

«بأنَّ حكم العقل بالتخير عقليٌّ، لا احتمال فيه حتّى يجري فيه الاحتياط»^(١)، كما لا يخفى عليك بعد التدبّر.

وثانيًا: فلاستصحاب حكم المختار أوّلاً، ومعارضته باستصحاب التخير الحاكم عليه موهونة، بما قد علّم من انتفاء موجب الحكم بالتخير بعد اختيار أحد الطرفين، حيث لا تحيّر حينئذٍ في التكليف الواقعيّ.

ومن هنا: كان ما عن الشيخ رحمته الله^(٢) - من تضعيف الاستدلال باستصحاب حكم المختار بمعارضة استصحاب التخير الحاكم عليه - كما ترى من الوهن، كتفويته التخير الاستمراريّ؛ استناداً إلى ادّعاء أنّ حكم العقل به في الزمان الثاني، كما حكم به في الزمان الأوّل؛ لظهور الفرق بين الزمانين ممّا ذكرنا.

وثالثًا: فلأنّ العدول اللازم لاستمرار التخير موجبٌ للمخالفة القطعيّة التي لا ريب في قبحها وحرمتها، وكون المخالفة في المقام كالمخالفة الحاصلة فيما لو بدا للمجتهد في رأيه، أو عدل المقلّد عن مجتهده؛ لعذرٍ - كما عن الشيخ رحمته الله^(٣) - في حيّز المنع؛ للفرق بين المقام والمثاليين؛ إذ المخالفة فيهما لم تكن اختياراً بلا موجب للعدول، ففي الحقيقة لا مخالفة قادحة، بخلاف المقام.

مضافاً إلى إمكان أن يُقال: «إنّ الاجتناب عن طرفي العلم الإجماليّ،

(١) فرائد الأصول: ١٨٩/٢.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ١٨٩/٢.

(٣) يُنظر: فرائد الأصول: ١٨٩/٢.

إنَّما يجب إذا كان كلٌّ من طرفيه محلَّ ابتلاء المكلف، وكلٌّ من الواقعتين فيما ذكر من المثال خارجٌ من محلَّ الابتلاء عند الابتلاء بالأخرى.
بخلاف ما نحن فيه؛ إذ كلٌّ من الفعل والترك محلَّ ابتلاء عند الابتلاء بالأخر^(١).

هذا، مع اعتراف الشيخ رحمه الله في فروع العلم الإجمالي بالفرق بينه وبين ما نحن فيه، فتدبر جيِّداً.

المسألة الثانية:
الدوران بين المحذورين من جهة إجمال الدليل
فيما لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة إجمال الدليل، إمَّا حكماً، كالأمر المردّد بين الإيجاب والتهديد، أو موضوعاً، كما لو أمر بالتحرّز عن أمرٍ مردّد بين فعل الشيء وتركه.
والحكم فيه، كما حقّقناه في المسألة الأولى.

المسألة الثالثة:
دوران الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة تعارض النصوص
فيما لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة تعارض الأدلّة. والحكم هنا، وإن كان المعروف بالتخير؛ لإطلاق أدلّته^(٢)، وخصوص بعضٍ منها الوارد في خبرين، أحدهما أمر، والآخر نهي^(٣)، إلّا أنّ المستفاد من الأمر بالتخير بعد فقد المرجّحات التي اعتبارها لمّا كان ليس إلّا لأقربيتها إلى الواقع، الموجبة لكون العمل بذیها وبمؤدّاه ممّا يُحرّز به الامتثال، إحرازاً لم يكن بالعمل بغيره، فلا يبعد ترجيح ما دلّ على

(١) أوثق الوسائل: ٣/ ٣٥٧.

(٢) يُنظر: الاحتجاج: ٢/ ١٠٨.

(٣) يُنظر: تهذيب الأحكام: ٣/ ٢٢٨ كتاب الصلاة الباب ٤٢، ٩٢.

النهي، كيف لا، والامتنال بالعمل بمؤداه محرزٌ على كل تقدير، إمّا لأنّه هو المتعيّن واقعاً، أو لأنّه أحد فردي التخيير، بلا ريب في ذلك.

ودليل التخيير لم يتكفّل المنع من الاقتصار على أحد فرديه، ومن أولويّة الترك من الفعل، حتّى تمنع الأولويّة، كما لا يخفى.

ولعلّه لذا كان ما عن العلامة رحمته الله في النهاية^(١)، وشارح المختصر^(٢)، وغيرهما^(٣)، من ترجيح ما دلّ على النهي.

وكيف كان، ففي كون التخيير هنا بدويّاً أو استمراريّاً، وجوه، لكن ما يَتمسّك به للاستمرار من إطلاق الأخبار بأباه.

أولاً: أنّ الأخبار مسوقةٌ لبيان حكم المتحيّر في أوّل الأمر، فلا تعرّض لها لحكمه بعد الأخذ بأحدهما.

وثانياً: أنّه بعد الأخذ بأحدهما لا يُقال بتحقيق التحير.

ومن هنا: لا يُقال^(٤) بإمكان استصحاب التخيير، حيث إنّ ثبت بحكم الشارع القابل للاستمرار.

كيف لا، وموضوع الحكم المستصحب حينئذٍ هو المتحيّر، لا أقلّ من كونه المتيقّن، وهو متنفّ.

كيف لا، والأخذ بأحدهما حكم ظاهريّ محرز به الامتنال،

(١) يُنظر: نهاية الوصول: ٣٢٩/٥.

(٢) يُنظر: شرح مختصر المنتهى الأصولي: ٦٦٤/٣.

(٣) يُنظر: الإحكام في أصول الأحكام: ٢٥٩/٤.

(٤) ذكره الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول: ١٩٢/٢.

خصوصاً إذا كان الأخذ بالترك على ما بيننا. ولا يجدي كون الموضوع في المقام عرفياً؛ إذ ليس هو المكلف، وزوال التحير من قبيل تغيير حالات الموضوع لا نفسه، بل هو المكلف المتحير على أن يكون التحير قيداً وجزءاً من الموضوع. وكون التحير سبباً لعروض الحكم وحدوثه لا في بقاءه، هو ممّا لا وجه له فضلاً عن كونه مجدياً، فإنّ المسبب يدور مدار سببه وجوداً وعدمًا.

مضافاً إلى أنّ السبب الذي يكون في مجرّد عروض الحكم لا في بقاءه، هو ما لم يؤخذ جزءاً من الموضوع. وفي المقام قد فرض أخذه كذلك، ولعلّ أمر الشيخ بالتأمل^(١) - بعد نفي التحير بالأخذ بأحد الأمرين - إشارة إلى ما ذكرنا، لا إلى ما ذكره بعض المحشّين^(٢) ممّا علم منعه، فتدبّر جيّداً.

فيما لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة اشتباه الموضوع،
دوران الأمر بين الوجوب والكلام فيه يقع في مقامين:

المقام الأوّل: فيما مثل له به الثاني في حكمه.

أمّا الأوّل، فقد مثل بعضهم له باشتباه الحليلة الواجب وطؤها والأجنبيّة، وباخللّ المحلوف على شربه المشتبه بالخمير.

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١٩٢/٢.

(٢) هو الميرزا موسى التبريزي في أوثق الوسائل: ٣٦٠/٣.

المسألة الرابعة:
دوران الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة اشتباه الموضوع

وقد أورد^(١) على المثالين بما حاصله: أنَّ جريان الأصل الحكمي مطلقاً، حتّى في الشبهة الموضوعيّة، إنّما هو فيما لم يكن أصلً موضوعيً سليمً عن المعارض يشخص حال الموضوع، كما هو محلّ الكلام.

وفي المثال الأوّل أصلً موضوعيً سليمً عن المعارض يشخص حال الموضوع؛ لأصالة عدم تحقّق العلاقة الزوجيّة بين المرأة المردّدة وبين المكلف، فيُحكم بحرمة وطئها، لهذا الأصل.

وعليه، لا معنى لإجراء أصالة عدم وجوب الوطء؛ بداهة أنَّ الحكم بالحرمة من جهة كونها أجنبيّة بالأصل الموضوعي الرافع لموضوع وجوب الوطء.

وكذا الحال في المثال الثاني؛ إذ أصالة عدم تعلّق الحلف بشرب المائع الخاص المردّد بين الخمر والخلّ المحلوف على شربه، تقضي بعدم وجوب شربه.

ومن البين أنَّ نفي تعلّق الحلف لشربه، لا يثبت كونه خمرًا حتّى يُجرّم؛ إذ هو أصلٌ مثبتٌ.

وعليه - بناءً على ما عليه الشيخ رحمته الله من عدم اعتباره - لا يكون المثال ممّا دار الأمر فيه بين الوجوب والحرمة، بل قال الشيخ رحمته الله: «إنّ الحكم فيه عدم وجوب الشرب وعدم حرّمته؛ جمعاً بين أصالتي الإباحة وعدم الحلف على شربه»^(٢)؛ استناداً إلى أنّ مخالفة العلم الإجمالي

(١) الذي أورد ذلك هو الميرزا الأشثاني في بحر الفوائد: ١١٣/٥.

(٢) فرائد الأصول: ١٩٣/٢.

اللازمة من العمل بالأصلين هنا غير ضائرة؛ لكونها بحسب الالتزام دون العمل، كما صرح بهذا بعض المحشّين^(١).

هذا، وقد ذكر الشيخ رحمته الله بعد هذا: أنّ «الأولى: فرض المثال فيما إذا وجب إكرام العدول، وحرّم إكرام الفسّاق، واشتبه حالّ زيدٍ من حيث الفسق والعدالة»^(٢).

ولا يخفى إنّما فرضه من المثال الأصل الموضوعي أيضاً موجودٌ فيه، بناءً على أن تكون العدالة من قبيل الملكة، والفسق من قبيل العدم.

ولذا قال بعض الأفاضل في حاشيته الأولى: «فرضه فيما إذا وجب إكرام العدول، وحرّم إكرام زيد، واشتبه عادلٌ بين أن يكون زيداً فيحرم إكرامه، أو غيره فيجب»^(٣).

وكيف كان، فقد ذكر بعضٌ - كالفاضل الهمداني رحمته الله في حاشيته على المقام المزبور - أن: «لعلّ نظر البعض المذكور في المثال المزبور إلى ما لو تعدّد أطراف الشبهة، كما لو علم بأنّ إحدى المرأتين زوجةً، والأخرى أجنبيّةً واشتبها، فإنّ العلم الإجماليّ على هذا التقدير مانعٌ عن إجراء الأصل، فيكون كلّ واحدةٍ منها مثلاً لما نحن فيه»^(٤)، انتهى.

ولا يخفى عليك ما فيه، فإنّ مفروضَ البحث إنّما هو في دوران الأمر

(١) هو الميرزا موسى التبريزي في أوثق الوسائل: ٣/ ٣٦٢.

(٢) فرائد الأصول: ١٩٣/ ٢.

(٣) درر الفوائد للمحقّق الآخوند: ٢٣٦.

(٤) الفوائد الرضويّة: ١٨٩.

بين الوجوب والتحريم بأن يكون نوع التكليف مشكوكًا، هل هو الوجوب أو التحريم؟

وما فرض النظر إليه إنما هو ما لو دار الأمر بين الواجب والحرام، وأنّ الشكّ فيه في خصوص المكلف به؛ للعلم بتحقيق خطابين إلزاميين بالنسبة إليهما: أحدهما الوجوب، والآخر الحرمة، كما سبقنا إلى ذلك الأشتيائي رحمه الله^(١)؛ إذ لا يفرّق الحال في العلم بذلك بأن يلحظنا معًا، أو يلحظ كلّ واحدة منهما؛ ضرورة أنّ الشكّ على الثاني حقيقة شكّ في أنّ كلّ واحدة منهما، هل هي الواجب أو الحرام؟ فوهن ما ذكره المقدّس الهمداني رحمه الله ممّا لا ريب فيه.

كما ذكره أيضًا بعد ذلك من أنّ ما ذكره الشيخ رحمه الله: «من إجراء الأصل فيه موردًا به على المثال، فرضه فيما لو حلف على وطء زوجته، واشتبهت عليه زوجته بأن رأى مثلاً بحيال وجهه امرأة، واحتمل كونها زوجته احتمالاً غير مقرون بعلم إجماليّ في مورد ابتلائه...»^(٢) إلى آخره.

فإنّ فرض المسألة في الدوران المزبور يقضي بتحقيق العلم الإجماليّ، وعدم تجرّد المسألة منه، فتدبّر جيّدًا.

وأما المقام الثاني: وهو الحكم، فكما في المسألة الأولى، ممّا حقّقناه فيها، فلا حظّه ولا تغفل، هذا تمام الكلام في دوران الأمر بين الوجوب وغير الحرمة، وعكسه، ودوران الأمر بينهما.

(١) يُنظر: بحر الفوائد: ٥/ ١١٣.

(٢) حكاه عنه المحقّق الهمداني في الفوائد الرضويّة: ١٨٩.

وأما دوران الأمر بين ما عدا الوجوب والحرمة من الأحكام، فقال الشيخ رحمته الله في ملخصه: «إنّ دوران الأمر بين طلب الفعل أو الترك وبين الإباحة، نظير المقامين الأولين، ودوران الأمر بين الاستحباب والكراهة نظير المقام الثالث»، إلى أن قال: «ولا إشكال في أصل هذا الحكم...»^(١)، إلى آخر ما ذكره.

وهو كما قال رحمته الله، لكن في خصوص نفي الإشكال عن كون الكلام في المسائل الثلاثة التي لخص الكلام فيها، نظير الكلام في المطالب الثلاثة.

فإنّ ما استدركه، بقوله: «إلا أنّ إجراء أدلة البراءة...»^(٢) إلى آخره، لا يخلو من وهن؛ إذ لو قلنا بكون دليل العقل في المطالب الثلاثة غير دالّ على نفي الخطاب، حتّى يتمسك به في المقام، فلا مناص عن القول بدلالة النقل من الكتاب والسنة عليه.

وكون مساقه عند التأمل مساق حكم العقل من الدلالة على كون المكلف مرخى العنان غير ملزم بفعل ما يحتمل الوجوب، وترك ما يحتمل الحرمة إنّما يجدي في جملة ما ورد من الكتاب والسنة، لا في جميع ما ورد منها.

كيف لا، ومن الكتاب قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا

(١) فرائد الأصول: ١٩٤ / ٢.

(٢) فرائد الأصول: ١٩٤ / ٢.

مَا آتَاهَا^(١)؛ إذ هو ظاهر في نفي مطلق التكليف، وإن لم يكن إلزامياً قبل البيان.

ومن السنة قوله ﷺ: «مَا حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ، فَهُوَ مُضَوِّعٌ عَنْهُمْ»^(٢)؛ لظهور ما حَجَبَ عِلْمَهُ عَنْهُمْ فيما يعم الإلزاميات وغيرها.

هذا، مضافاً إلى أن استصحاب عدم الاستحباب، أو عدم الكراهة، ممّا لا ينبغي الريب والإشكال فيه؛ إذ لا يُقال: إنّه تعارضه أصالة عدم الإباحة الشرعية من حيث إنّها من الخمسة التكليفية المسبوق بالعدم.

لأننا نقول: ليس المقصود منه إثبات الإباحة، حتّى يعارض بالمثل، بل المقصود مجرد نفي الاستحباب، أو الكراهة، مع قطع النظر عن كون الباقي بعده هي الإباحة^(٣).

هذا كلّه في خصوص الاستحباب والكراهة الشرعيين، كما هو محلّ الكلام.

وأما العقليّان، فإن قلنا بهما فيما لو دار الأمر بين الوجوب والكراهة، وبين الحرمة والاستحباب، كما لا يبعد؛ إذ الأخذ بمحمّل الوجوب

(١) سورة الطلاق: من الآية ٧.

(٢) الكافي: ١/ ١٦٤، باب حجج الله على خلقه، ح ٣، التوحيد للشيخ الصدوق:

٤١٣، باب التعريف والبيان والحجة والهداية، ح ٩.

(٣) ذكر القول مع جوابه الميرزا موسى التبريزي في أوثق الوسائل: ٣/ ٣٦٤.

وترك محتمل الحرمة حسنٌ عند العقلاء حُسناً يثبت به استحباب الأوّل وكراهة الثاني، فلا مانع من القول بهما في المقام، بل ينبغي القول بهما فيه، كما هو مقتضى كون الكلام في المسائل الثلاث التي لخص الكلام فيها نظير الكلام في المطالب الثلاثة المتقدمة، فتدبر جيّداً.

تنبيهات في
مسألة وجوب
الفحص
التنبيه الأول:
وجوب الفحص

إنّ الشكّ الموجب للرجوع إلى البراءة من جهة الشبهة في الحكم الشرعيّ مشروطٌ بالفحص عن الأدلّة الشرعيّة بلا إشكال ولا ريب في ذلك؛ للإجماع القطعيّ على عدم جواز العمل بأصل البراءة قبل استفراغ الوسع في الأدلّة.

ولا يقدر في ذلك مجرد مخالفة السيّد صدر الدّين على ما حكي عنه من تخصيص وجوب الفحص بصورة العلم بوجود المعارض^(١)، كما لا يخفى. مع أنّه لو بنى على ذلك لا نطوى طومار^(٢) الشريعة وانسدّ بابها في غير الضروريّات.

ولئن غصّينا عن الإجماع، فالأدلّة الدالّة على وجوب تحصيل العلم، مثل آيتي: *النفر للتفقه*^(٣)، *وسؤال أهل الذكر*^(٤)، والأخبار

(١) حكاه عنه السيّد محمد باقر الطباطبائيّ الزيديّ في وسيلة الوسائل: ٢٦١.

(٢) الطومار: الصحيفة. لسان العرب: ٥٠٣/٤.

(٣) وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، سورة التوبة: ١٢٢.

(٤) وهي قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، سورة النحل: من الآية ٤٣.

الدّالة على وجوب تحصيل العلم^(١)، وتحصيل التفقه^(٢)، والذمّ على ترك السؤال^(٣)، كخبر مَنْ غَسَلَ مجذوراً^(٤) أصابته جنابة، وهو لا يعلم، فكزّ فمات، القائل: «قتلوه قتلهم الله ألا سألوا ألا يتمّموه»^(٥).

ولحكم العقل بأن لا يُعذّر الجاهل القادر على الاستعلام في المقام.

كيف لا، والعلم الإجمالي بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة، حاصلٌ لكلّ أحدٍ قبل استعلام المسائل، فهو الموجبُ لمنع التمسك بأصل البراءة قبل هذا؛ إذ لولاه لما حكم العقل بذلك.

ومن هنا: كان ما عن الشيخ رحمه الله^(٦) - من جعل كلّ من حكم العقل وحصول العلم الإجمالي بوجود تلك الواجبات والمحرمات الكثيرة في الشريعة لكلّ أحدٍ قبل الاستعلام، دليلاً على وجوب

(١) يُنظر: الكافي: ١ / ٣٠، الباب الأوّل من كتاب فضل العلم، ح ١ و ٢ و ٤ و ٥.

(٢) يُنظر: الكافي: ١ / ٣١، الباب الأوّل من كتاب فضل العلم، ح ٦ و ٧ و ٨ و ٩.

(٣) يُنظر: الكافي: ١ / ٤٠، الباب التاسع من أبواب كتاب فضل العلم، ح ٢ و ٥.

(٤) وهو المجذور: المصاب بالجدريّ، والجدريّ هو قروح في البدن تنقّط عن الجلد مملئة ماءً. لسان العرب: ٤ / ١٢٠.

(٥) النصّ المذكور مأخوذ من روايتين: الرواية الأولى: «إنّ فلاناً أصابته جنابة وهو مجذور فغسّله، فمات، فقال: قتلوه ألا سألوا ألا يتمّموه»، الكافي: ٣ / ٦٨، باب ٤٥ من أبواب كتاب الطهارة، ح ٥.

الرواية الثانية: «أن رجلاً أصابته جنابة على جرح كان به، فأمر بالغسل فاغتسل فكزّ فمات، فقال رسول الله ﷺ: قتلوه قتلهم الله»، الكافي: ٣ / ٦٨، باب ٤٥ من أبواب كتاب الطهارة، ح ٤.

(٦) يُنظر: فرائد الأصول: ٢ / ٤١٤.

الفحص - كما ترى، ممّا لا ينبغي أن يكون على ظاهره.

وأما جعله أنّ ما دلّ على البراءة من النقل معارَض بما دلّ على وجوب الاحتياط منه^(١)، فلا يخفى وهنه؛ إذ بعد فرض تخصيص ما دلّ من النقل على البراءة بخصوص ما بعد الفحص لا علم بالتكليف حتّى يصحّ فرض المعارضة، ولا يجدي أن يكون الجعل منه مبنياً على فرض إطلاق ما دلّ من النقل على البراءة؛ إذ ذلك يأباه ظاهر كلامه وما قطع به من شرطية الفحص، كما لا يخفى على مَنْ تدبّر جيّداً.

لا يُقال: إنّ حصول العلم الإجماليّ بما ذكر يقضي بعدم جواز الرجوع إلى البراءة ولو بعد الفحص، إذ الفحص لا يوجبُ جريان البراءة مع العلم الإجماليّ.

لأنّا نقول: المعلوم إجمالاً وجود التكاليف الواقعيّة في الوقائع التي يقدر على الوصول إلى مداركها، وبعد الفحص والعجز عن الوصول إلى مدارك تلك الواقعة تخرج تلك الواقعة عن الوقائع التي علم إجمالاً بوجود التكاليف فيها، فيرجع فيها إلى البراءة بلا مانع^(٢).

كيف لا، والنظر والإشكال - من حيث إنّ العلم الإجماليّ إنّما هو بين جميع الوقائع من غير مدخليّة لتمكّن المكلف من الوصول إلى مدارك التكليف، وعجزه عن ذلك - هو: إنّما يتمّ على فرض ضياع جملة من الأخبار سوى ما بأيدينا، وعدم كونها مؤكّدات لها، وكلاهما ممنوعٌ كلّ المنع، وإلّا لانسدّ باب الرجوع إلى البراءة، البتّة.

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٤١٤.

(٢) أشار إلى القول ودفعه الشيخ الأنصاريّ في فرائد الأصول: ٢/ ٤١٤-٤١٥.

ومن هنا: أمر بعد ذلك بالتأمل والرجوع إلى ما ذكر في ردّ استدلال
الأخباريين على وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية^(١).

وعليه، لا يحسن إبداء النظر والإشكال منه على نحو الجزم
والإحكام، بل الذي يحسن نفي النظر والإشكال اتكالا على ما ذكره
في ردّ ذلك الاستدلال، كما لا يخفى على ذوي الأفهام.

التنبيه الثاني: حدّ وجوب
الفحص
إنّ الفحص الواجب حدّه ما يوجب اليأس عن وجدان الدليل فيما
بأيدينا، وإن كان اليأس ظنيّاً، فإنّ اعتبار العلميّ بخصوصه يوجب لا
محالة لزوم الحرج وتعطيل استعمال سائر التكليف.

كيف لا، وانتهاء الفحص في واقعة إلى حدّ يحصل العلم بعدم وجود
دليل التكليف، يوجب الحرمان من الاطلاع على دليل التكليف في غيرها
من الوقائع؛ لتعذر العلم بعدم في الواقع، ولتعرّس العلم بعدم في جميع
الكتب المتكفلة للأدلة.

مع أنّه موجب لتعطيل أكثر الأحكام، فلا بدّ من اعتبار الظنّ
بالعدم، ما لم يعارض بظنّ أقوى منه، بلا فرق في ذلك بين الاعتماد في
ما يدلّ على وجوب الفحص على العلم الإجماليّ بثبوت التكليف فيما
بأيدينا من الأدلة - بناءً على ذكر الشيخ رحمه الله لها^(٢) - وبين الاعتماد على
الإجماع وغيره؛ إذ بعد حصول الظنّ بعدم وجود دليل التكليف لا يبقى
علم إجماليّ بالنسبة إلى هذا التكليف، حتّى يُقال باعتبار حصول الجزم

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٤١٥.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٤١٥.

في حصول الفحص، كما صدر القول بهذا عن الفاضل الهمداني رحمته الله في حاشيته على المقام^(١)، فهذا منه غريب.

وأغرب منه ما ذكره بعد ذلك من قوله: «وإن بنينا على جميع الأدلة - التي ذكرها الشيخ رحمته الله على وجوب الفحص - وجب الأخذ بمقتضيات الجميع»^(٢).

مع أنه صرح في حاشيته: «بأن لو اعتمدنا على الإجماع ونحوه من الأدلة المجملة، فغاية مفادها وجوب الفحص إلى أن يظن بعدم الدليل»^(٣).

ومن البين تحقق التنافي بين هذا المفاد ومفاد الاعتماد على العلم الإجمالي على قوله به، كما لا يخفى على من تدبر.

والحاصل: أنه لا ريب في عدم اعتبار ما يزيد على اليأس الظني في حدّ الفحص، بل لزوم العسر والخرج وتعطيل استعلام سائر التكاليف تأبى اعتبار الزائد على الظن بعدم وجود دليل التكليف.

ومن هنا: لم يكن القول بالاحتياط ووجوبه في محله، وإن كان محصلاً للواقع، حتى لو غطينا عن لزوم العسر به؛ إذ بعد حصول الظن بعدم وجود دليل التكليف لا يبقى علم للمكلف بالتكليف، حتى يلزم الاحتياط تحصيلاً للواقع، كما لا يخفى.

(١) يُنظر: الفوائد الرضوية: ٣٠٠.

(٢) الفوائد الرضوية: ٣٠٠.

(٣) الفوائد الرضوية: ٣٠٠.

كما أنّ لزوم التقليد لمن بذل جهده في الأدلة على وجه علم بعد التكليف لم يكن في محله أيضاً؛ إذ اللازم حينئذ أن يتفحص في المسائل إلى أن يحصل الظنّ بعدم وجود دليل التكليف، ثم الرجوع إلى هذا الذي بذل جهده، فإن كان مذهبه مطابقاً للبراءة كان مؤيداً لما ظنه من عدم الدليل، وإن كان مخالفاً للبراءة، فلا دليل على اعتباره.

مع أنّه يحتمل في حقه ابتناء فتواه على الحدس والعقل.

نعم، لو لم يحتمل في حقه ذلك أخذ بقوله في وجود دليل وجعل فتواه كروايته، كما ينقل غير واحد^(١): أنّ القدماء كانوا يعملون برسالة الشيخ أبي الحسن عليّ بن بابويه عند إعواز النصوص لا مطلقاً؛ لترجيح النصّ المنقول بلفظه على الفتوى، حيث يحتمل الخطأ في النقل بالمعنى.

هذا، ولا يخفى أنّ اعتبار الفحص جارٍ في كلّ أصلٍ عمليّ خالف الاحتياط، فتدبّر.

التنبية الثالث: حكم الأخذ بالبراءة مع ترك الفحص مقامين: إنَّ الأخذ بالبراءة، مع ترك الفحص أصلاً، يقع الكلام فيه في

الأول: في استحقاق العقاب.

الثاني: في صحّة العمل الذي أخذ فيه بالبراءة.

(١) كالشهيد الأوّل في ذكرى الشيعة: ١ / ٥١، والعلامة المجلسي في بحار الأنوار: ١٠ / ٤٠٥، والمحدث البحراني في الحقائق الناضرة: ٧ / ١١٨، وغيرهم.

أَمَّا الْأَوَّلُ، فالمشهور^(١): أَنَّهُ يَتَرْتَّبُ عَلَى مَخَالَفَةِ الْوَاقِعِ لَوْ اتَّفَقَتْ، وَإِلَّا فَلَا عِقَابَ.

أَمَّا نَفْيُ الْعِقَابِ، فَلَأَنَّ مَا يَتَخَيَّلُ مِنْ ظُهُورِ أَدْلَةٍ وَجُوبِ الْفَحْصِ فِي الْوَجُوبِ النَّفْسِيِّ مَدْفُوعٌ بِكَوْنِ الْمُسْتَفَادِ مِنْ أَدْلَتِهِ - بَعْدَ التَّأَمُّلِ - لَيْسَ إِلَّا وَجُوبُ الْفَحْصِ لئَلَّا يَقَعَ فِي مَخَالَفَةِ الْوَاقِعِ.

وَمَا يَتَخَيَّلُ: مَنْ أَنَّ الْإِقْدَامَ عَلَى مَا لَا يُؤْمَنُ كَوْنُهُ مُضِرَّةً، كَالْإِقْدَامِ عَلَى مَا يُعْلَمُ كَوْنُهُ كَذَلِكَ، كَمَا صَرَّحَ بِهِ الشَّيْخُ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي الْعِدَّةِ^(٢)، وَأَبُو الْمَكَارِمِ فِي الْغَنِيَّةِ^(٣)، وَغَيْرُهُمَا^(٤).

فَفِيهِ: مَنَعُ ذَلِكَ، حَتَّى لَوْ كَانَ الْإِقْدَامُ عَلَى مِثْلِ مَا لَوْ حَصَلَ الظَّنُّ بِعَدَمِ دَلِيلِ التَّكْلِيفِ، وَإِنْ تَرَكَ الْفَحْصَ مِثْلًا؛ إِذْ كَوْنُ الْإِقْدَامِ حِينَئِذٍ كَالْإِقْدَامِ عَلَى مَا يُعْلَمُ كَوْنُهُ مُضِرَّةً، كَمَا تَرَى، بَلْ تَشْبِيهُهُ الْمَقَامَ بِمَا يُعْلَمُ كَوْنُهُ مُضِرَّةً مَمْنُوعٌ، وَإِنْ غَضَّيْنَا عَمَّا فَارَضَ؛ إِذْ هُوَ أَوَّلُ الْكَلَامِ، مَعَ أَنَّ تَرْتَّبَ الْعِقَابِ عَلَى الْمَشَبِّهِ بِهِ غَيْرُ مُسَلِّمٍ عَلَى إِطْلَاقِهِ، الْبَتَّةَ.

وَأَمَّا تَرْتَّبُ الْعِقَابِ عَلَى مَخَالَفَةِ الْوَاقِعِ، فَلَوْجُودِ الْمُقْتَضِي وَهُوَ الْخُطَابُ الْوَاقِعِيُّ الدَّالُّ عَلَى وَجُوبِ الشَّيْءِ، أَوْ تَحْرِيمِهِ، وَلَا مَانِعَ مِنْهُ

(١) يُنْظَرُ: فَرَائِدُ الْأَصُولِ: ٤١٦/٢.

(٢) يُنْظَرُ: الْعِدَّةُ فِي أَصُولِ الْفَقْهِ: ٧٤٢/٢.

(٣) يُنْظَرُ: غَنِيَّةُ التَّرْوَعِ: ٤١٦/٢.

(٤) كَالشَّيْخِ الْمَفِيدِ فِي التَّذَكُّرَةِ بِأَصُولِ الْفَقْهِ: ٤٣، وَنَقَلَهُ عَنْهُ الشَّيْخُ الطُّوسِيّ فِي الْعِدَّةِ: ٧٤٢/٢، وَالْحَرَّ الْعَامِلِيّ فِي الْفَوَائِدِ الطُّوسِيَّةِ: ٤٧٢ الْفَائِدَةُ ٩٦، وَالْمَحْدَّثُ الْبَحْرَانِيّ فِي الدَّرَرِ النَجْفِيَّةِ: ١٦٠/١.

فإنَّ جهلَ المكلف به غيرُ قابلٍ للمنع عقلاً، بعد حكم العقل بعدم قبح مؤاخذه الجاهل التارك للواجب، مع علمه أنَّ بناء الشارع على تبليغ الأحكام على نحو المعتاد، وإن استلزم اختفاء بعضها لبعض الدواعي، ولم يكن عاجزاً عن إزالة الجهل عن نفسه.

وأما النقل من الأخبار الدالة على الذم على ترك السؤال، فهي دالة على عدم المعذورية، كيف لا، والظاهر منها - خصوصاً بعد ملاحظة أدلة الاحتياط - الاختصاصُ بالعاجز عن معرفة الحكم بالفحص والسؤال. مضافاً إلى ما أيد بعض الأخبار التي دلت على الذم على ترك السؤال، كخبر مَنْ غَسَلَ مجذوراً وهو لا يعلم، بمثل رواية تيمم عمَّار المتضمنة لتوبيخ النبي ﷺ إياه، حيث ترك السؤال، وأتى به على خلاف الواقع؛ إذ الرواية: أنَّ عمَّاراً أصابته جنابة، فتمعك في التراب، فقال له رسول الله ﷺ: «كذلك يتمرغ الحمار، أفلا صنعت كذا»^(١)، فعلمه التيمم.

ومَّا ذكرنا ظهر لك: أنَّ المراد للشيخ رحمه الله بقوله في المقام: «وأما النقل فقد تقدّم...»^(٢) إلى آخره، هو ما ذكرنا.

لا ما توهمه بعض المحشِّين، كميرزا موسى: «من أخبار البراءة»^(٣)، فإنَّه اشتباهٌ صرفٌ، كما لا يخفى.

(١) من لا يحضره الفقيه: ١/ ١٠٤، ح ٢١٣.

(٢) فرائد الأصول: ٢/ ٤١٧.

(٣) أوثق الوسائل: ٤/ ٣١٢.

هذا، وقد يستدلّ أيضاً بالإجماع على مؤاخذه الكفار على الفروع مع جهلهم بها، فإنّ معقد الإجماع، وإن كان تساوي الكفار والمسلمين في التكليف بالفروع ومؤاخذتهم عليها، لكن لما كان تكليفهم بالفروع على حدّ تكليف المسلمين الذي لا يسقط عنهم بترك الفحص، فلا جرم أنّ تكليف الكفار بالفروع لا يسقط عنهم بجهلهم.

فما عن الشيخ رحمه الله - من الإيراد عليه بقوله: «وفيه: أنّ معقد الإجماع تساوي الكفار والمسلمين...»^(١) إلى آخره - فهو كما ترى في غير محله، كما لا يخفى على من تدبّر.

هذا كلّّه، مضافاً إلى أنّ من خالف المشهور في ما زعموه - كصاحب المدارك رحمه الله^(٢) تبعاً لشيخه الأردبيلي رحمه الله^(٣)، حيث زعما: أنّ عقاب الجاهل على ترك التعلّم؛ لقبح تكليف الغافل - يمكن توجيه كلامه بإرادة استحقاق عقاب ذي المقدّمة حين ترك المقدّمة، بتوجيه أنّ شرب العصير العنبيّ مثلاً بلا التفات إلى احتمال كونه حراماً هو وإن قبح توجّه النهي إلى فاعل الشرب في زمان عدم التفاته لغفلته، لكن يعاقب فاعله على النهي الموجه إليه قبل غفلته، حيث التفت إلى أنّ في الشريعة تكاليف لا يمكن امتثالها إلا بعد معرفتها المقدورة له بالفحص؛ إذ ترك المعرفة حينئذٍ مفضٍ إلى مخالفة تلك التكاليف بلا ريب، وإن كان في زمان الارتكاب - أي:

(١) فرائد الأصول: ٤١٨/٢.

(٢) يُنظر: مدارك الأحكام: ٣٤٤-٣٤٥ و ٣/٢١٩.

(٣) يُنظر: مجمع الفائدة والبرهان: ١١٠/٢.

ارتكاب شرب العصير العنبي مثلاً - لا تكليف؛ لانقطاع التكليف حين ترك المعرفة، أعني: الخطاب الإلزامي، لا ما يترتب عليه.

ومن هنا: لم يتجه زعم أن الذي يظهر من بعض كلمات المشهور - كحكمهم بفساد الصلاة في المغصوب جهلاً بالحكم؛ استناداً إلى أن الجاهل كالعامد، وأن التحريم لا يتوقف على العلم به - كون النهي بنفسه متوجّهاً إلى الجاهل حين عدم التفاته، كما عن الشيخ رحمته الله ^(١)، حيث أورد عليهم بذلك، فإنهم أرادوا بكون الجاهل كالعامد ليس إلا من حيث الأثر الذي يترتب عليه، لا الخطاب الموجّه نحوه، كما هو المراد من أن التحريم لا يتوقف على العلم به.

ولا يلزم من ذلك ما ذكره بعد من قوله: «ولولا توجه النهي إليه حين المخالفة لم يكن وجه للبطلان» ^(٢).

فإن الاعتذار عن ذلك: «بأنه يكفي في البطلان اجتماع الصلاة المأمور بها مع ما هو مبغوض في الواقع، ومعاقب عليه، ولو لم يكن منهياً عنه» ^(٣)، غير مدفوع بما تخيّل من عدم صحته في نفسه، ومن أنهم صرّحوا بصحة صلاة من توسّط أرضاً في حال الخروج عنها؛ لعدم النهي عنه.

أمّا الأول: فهو مبنيٌّ على ما لا صحة له، وليس بمتّجه حقيقة،

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٤١٩/٢.

(٢) فرائد الأصول: ٤٢٠/٢.

(٣) فرائد الأصول: ٤٢٠/٢.

وهو أن تعدّد الجهة في الأمر الخارجي المتّحد موجبٌ تعدّده.

وأما الثاني: فكما استدرك بقوله: «إلا أن يفرّق بين المتوسّط للأرض المغصوبة وبين الغافل، بتحقيق المغوضية في الغافل...»^(١) إلى آخره؛ إذ الحقّ ما استند إليه في استدراكه، من أنّه يقبح من الشارع تعلّق الكراهة الواقعيّة بالخروج كالطلب الفعليّ لتركه؛ لعدم التمكن من ترك الغضب، بناءً على انطباقه على الخروج للتخلّص، وحيثُ فلا موقع لزعمه ذلك.

كما لا موقع لزعمه رحمه الله بعد هذا بأسطر أنّه: «ومّا يؤيّد إرادة المشهور للوجه الأوّل - أي: توجّه النهي إلى الغافل حين غفلته - دون الأخير من الوجوه التي ذكرها: أنّه يلزم حيثُ عدم العقاب في التكاليف المؤقّته التي لا تتجنّز على المكلف إلا بعد دخول أوقاتها...»^(٢)، إلى آخر ما ذكره في بيان تأييد تلك الإرادة.

فإنّ ما استدركه - بقوله: «لكنّ الإنصاف: ظهور أدلّة وجوب العلم في كونه واجباً غيريّاً، مضافاً إلى الظاهر من الأخبار في المؤاخذه على نفس المخالفة»^(٣)، معقّباً ذلك بقوله: «ويمكن أن يلتزم باستحقاق العقاب...»^(٤)، إلى آخر ما قاله في ذلك الإمكان - يهدم لا محالة ذلك التأييد.

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٤٢٠.

(٢) فرائد الأصول: ٢/ ٤٢١.

(٣) فرائد الأصول: ٢/ ٤٢٢.

(٤) فرائد الأصول: ٢/ ٤٢٢.

فإن أمره^(١) بالتأمل في آخر كلامه لو أراد منه الإشارة إلى إمكان منع استقرار بناء العقلاء في مثال الطومار؛ استناداً إلى أنه لو صحّ ذلك لوجب تحصيل شرائط الوجوب أيضاً على فاقدها، كما تخيل بعض المحشّين، كميرزا موسى رحمته الله^(٢)، من حيث تخيله عدم الفرق بين شرائط الوجوب، وبين شرائط تنجزه كالعلم والالتفات في ما نحن فيه، وأنّه كما يقبح ترك الفحص المؤدّي إلى عدم تنجز التكليف بالحجّ بعد الاستطاعة، كذلك يقبح ترك تحصيل الاستطاعة ممّن قدر عليه.

فإمكان منع الاستقرار ممنوع كلّ المنع؛ لمنع قبح ترك تحصيل الاستطاعة ممّن قدر عليه.

كيف لا، ولا دليل على لزوم التحصيل، كما أُقيم على لزوم الفحص، فهذا هو الفارق بين الأمرين.

وحينئذٍ فلا يحسن من الشيخ رحمته الله إبداء التأييد على ذلك النحو، كما لا يحسن منه إبداء ذلك الزعم الذي ذكره قبله، بل الذي يحسن منه نفيهما؛ اتكالا على ما يهدمهما، بلا ريب لمن تدبّر.

وأما المقام الثاني - وهو صحّة العمل الذي أخذ فيه بالبراءة - فلا ريب في أنّ العمل إمّا أن يكون من المعاملات، أو من العبادات.

الكلام في صحّة العمل الذي أخذ فيه البراءة

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٤٢٢.

(٢) يُنظر: أوثق الوسائل: ٤/ ٣٣٠.

فإن كان من المعاملات، فالمشهور فيها^(١): أنَّ المدار في صحَّتها وعدم صحَّتها على مطابقة الواقع ومخالفته، بلا فرق بين وقوعها عن اجتهادٍ أو تقليدٍ، أو لا عنهما.

حكم العمل
في المعاملات
المأخوذ
فيها البراءة

لكن لو انكشف صحَّة المعاملة على التقدير الثالث رتب بعد الانكشاف حكم الصحيح من حين الوقوع، كما أنَّه لو انكشف فسادها رتب بعد الانكشاف حكم الفاسد من حين الوقوع، وليس له أن يرتب أثراً قبل الانكشاف، بل لو رتب أثراً قبله، فحكمه في العقاب مراعى بمخالفة الواقع.

كما لو وطأ بعد العقد قبل الانكشاف، ثم انكشف فساد العقد، وكذا الحكم الوضعي من الصحَّة والفساد، فإنَّه مراعى حتَّى تنكشف الحال بلا إشكال في ذلك؛ إذ المعاملات من قبيل الأسباب لأمر شرعيَّة، بلا دخل للعلم والجهل في تأثيرها وترتب المسببات عليها، كما هو المستفاد من أدلَّة سببيَّة تلك المعاملات.

بل الشيخ رحمته الله في رسائله^(٢) - بعد نقل ذلك عن المشهور - صرح بأنَّه: لا خلاف ظاهراً في ذلك إلا من بعض مشايخه المعاصرين، كالنراقي في المناهج فيما ذكره فيه^(٣): من أنَّ غير المجتهد والمقلد المتفطن؛ لاحتمال مخالفة ما أوقعه من المعاملة للواقع، وحكم

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٤٢٢.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٤٢٣.

(٣) يُنظر: مناهج الأحكام: ٣١٠.

المعاملة كان ثابتاً بالظنون الاجتهاديّة، لو أوقع معاملةً مع عدم تقليده، فالحقّ عدم ترتّب الأثر في حقّه، بل وجودها كعدمها، وإن طابقت أحد الأقوال.

وتقليده بعد وقوعها لمن يقول بصحّتها لا يجدي فيما لو اختصّ أثرها بمعين أو معيّنين، كالعقود والإيقاعات وأسباب شغل الذمّة؛ إذ لا معنى لسببيّة عقدٍ صادر عن رجل خاصّ على امرأة خاصّة لحليّتها، إلّا على كلّ من يرى جواز هذا العقد ومقلّديه، وقد فرض أنّ هذا الموقع للعقد لم يكن مقلّداً حال الإيقاع، حتّى يترتّب الأثر في حقّه، ودخوله في مقلّديه بالتقليد بعد الإيقاع لا يفيد ترتّب الأثر في حقّه، كيف، والمظنون لمجتهده سببيّة هذا العقد متّصلاً بصدوره للأثر، ولم يصّر سبباً كذلك.

أمّا السببيّة المنفصلة، فلا دليل عليها؛ إذ ليس العقد حال الإيقاع مظنون مجتهده، ولا دليل على كون الدخول في التقليد كإجازة المالك، والأصل في المعاملات الفساد.

مع أنّ عدم ترتّب الأثر كان ثابتاً قبل التقليد، فيستصحب، انتهى ملخصه أحسن تلخيص؛ إذ هو محطّ الكلام.

وقد أورد عليه في رسائله بما حاصله^(١): منع الفرق بين السببيّة المتّصلة وبين المنفصلة، وأنّ الظنّ الاجتهاديّ الذي قضى بسببيّة

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٤٢٧.

العد لا فرق بين كونه قبل صدوره، أو بعد صدوره؛ إذ دليل حجّية هذا الظن لا يفيد إلّا كونه طريقاً إلى الواقع. ولكنّ التحقيق يأبى ورود الإيراد، كما يأبى كون شيخه المعاصر له مخالفاً لما ينسب إلى المشهور.

أمّا الأوّل: فلاّنّ ما استند إليه^(١) في منع الفرق - من أنّ دليل حجّية الظنّ المزبور لا يفيد سوى كونه طريقاً إلى الواقع - إنّما يجديه لو كان فيه إطلاق أو عموم، حتّى لو كان التقليد بعد الإيقاع وهو غير مُسلّم. وأمّا الثاني: فلاّنّ ما يُنسب إلى المشهور^(٢)، وإن كان دوران الحكم بالصحة أو الفساد من حين الوقوع مدار الانكشاف بعد الوقوع، لكنّ صدق الانكشاف حينئذٍ مع وجود الخلاف في صحة ما وقع من العقد بحيث يُراد لهم - أي: انكشاف - في حيّز المنع.

وبالجملة: لا إطلاق في كلامهم، وعليه فلا يصلح عدّ ما عن النزائي مخالفاً لما عليه المشهور، مع أنّه على ما تقتضيه القاعدة الأوّلية، فتدبّر جيّداً، فإنّه متينٌ جداً.

ومع هذا، قد يُقال بالفساد في معاملة الجاهل؛ لعدم حصول قصد الإنشاء من حيث الشكّ في ترتّب الأثر على ما يوقعه؛ إذ المقصود الانتقال الشرعيّ في البيع الذي هو المسبّب لضيّعته، والزوجيّة الشرعيّة في النكاح الذي هو المسبّب لضيّعته، ولا ريب في أنّ الإنشاء

(١) هو الشيخ الأنصاريّ في فرائد الأصول: ٤٢٧/٢.

(٢) الذي نسبه إليهم الشيخ الأنصاريّ في فرائد الأصول: ٤٢٣/٢.

ليس إلّا لترتبها على ما يوقعه، فمع الشك في الترتب لا يحصل قصد للإنشاء الموجب للترتب، البتّة.

ومن هنا: يظهر لك ما في جواب الشيخ رحمته الله في رسائله بقوله: «وفيه: أنّ قصد الإنشاء إنّما يحصل...»^(١) إلى آخره، فإنّه مبنيّ على إرادة مطلق الانتقال والزوجيّة، ولو على نحو الفساد، وهو أجنبيّ عمّا نحن فيه.

ولذا لا يجدي قصد التمليك مع العلم بالفساد، كما في مسألة القمار وبيع المغصوب، فإنّهما من سنخ الخارج عمّا نحن فيه.

اللّهمّ إلّا أن يُقال: إنّ قصد المطلق قصد المنكشف على تقدير صحّته، ولعلّه لذا كان المشهور المدار على المطابقة للواقع بعد الانكشاف، لا لحصول قصد الانتقال، مع القطع بالفساد، كما في مسألة القمار ونحوها، كما عن الشيخ رحمته الله^(٢)؛ إذ لا يقضى بألويّة حصول قصد الانتقال، مع الشك في الفساد للفرق بين المقامين.

كيف، وما نحن فيه كون المقصود الانتقال الصحيح، وفي تلك المسألة خصوص الفاسد، ولعلّه لذا أمر رحمته الله في آخر كلامه بقوله: «فافهم»^(٣)، إلّا أنّه بعيدٌ، كما لا يخفى على من تدبّر.

هذا كلّه فيما لو كان العمل الذي أخذ فيه بالبراءة من سنخ المعاملات.

(١) فرائد الأصول: ٢/٤٢٨.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/٤٢٨-٤٢٩.

(٣) فرائد الأصول: ٢/٤٢٩.

وَأَمَّا لَوْ كَانَ مِنْ سِنَخِ الْعِبَادَاتِ، وَعَمِلَ بِمَا يَقْتَضِيهِ الْبَرَاءَةُ، كَأَنْ صَلَّى بِدُونِ السُّورَةِ، مَعَ عَدَمِ الْفَحْصِ، كَمَا هُوَ الْفَرَضُ، فَلَا يَخْلُو: **حُكْمُ الْعَمَلِ فِي الْعِبَادَاتِ الْمَأْخُوذِ فِيهَا الْبَرَاءَةُ** إِمَّا أَنْ يَكُونَ حِينَ الْعَمَلِ مَتَزَلِّزًا فِي صِحَّةِ عَمَلِهِ، بَانِيًا عَلَى الْاِقْتِصَارِ فِي الْاِمْتِثَالِ عَلَى مَا عَمِلَ بِهِ، فَلَا إِشْكَالَ فِي الْفَسَادِ، وَإِنْ انْكَشَفَ الصِّحَّةُ وَالْمُوَافَقَةُ لِلْوَاقِعِ بَعْدَ ذَلِكَ، بَلْ لَا يَنْبَغِي الْخِلَافُ فِي ذَلِكَ. كَيْفَ لَا، وَنِيَّةُ الْقُرْبَةِ وَقَصْدُ التَّقَرُّبِ الَّذِي هُوَ شَرْطُ فِي صِحَّةِ الْعِبَادَةِ إِجْمَاعًا وَنَصًّا وَفَتْوَى، غَيْرُ مُتَحَقِّقَةٍ.

وَكَيْفَ مَنْ يَشْكُ فِي كَوْنِ الْمَأْتِي بِهِ مُوَافِقًا لِلْمَأْمُورِ بِهِ يَتَقَرَّبُ بِهِ، وَإِتْيَانُ مَا يَحْتَمِلُهُ؛ لِاحْتِمَالِ مُطَابَقَتِهِ لَهُ، لَا يَعْدُ إِطَاعَةٌ عَرَفًا فِي الْمَقَامِ؟ فَإِنْ مَا يُرَى مِنَ الْحُكْمِ بِالصِّحَّةِ فِيمَا شُكَّ فِي صُدُورِ الْأَمْرِ بِهِ عَلَى تَقْدِيرِ صُدُورِهِ، كَبَعْضِ الصَّلَوَاتِ وَالْأَغْسَالِ الَّتِي لَمْ يَرِدْ بِهَا نَصٌّ مُعْتَبَرٌ، وَإِعَادَةُ بَعْضِ الْعِبَادَاتِ الصَّحِيحَةِ ظَاهِرًا إِعَادَةً مِنْ بَابِ الْاِحْتِيَاظِ، لَا يَشْبَهُ مَا نَحْنُ فِيهِ؛ إِذِ الْأَمْرُ عَلَى تَقْدِيرِ وَجُودِهِ هُنَاكَ لَا يُمْكِنُ قَصْدُ اِمْتِثَالِهِ، إِلَّا بِذَلِكَ النِّحْوِ، وَأَنَّهُ مِنْ بَابِ الرَّجَاءِ، فَهُوَ أَقْصَى مَا يُمْكِنُ هُنَاكَ مِنَ الْاِمْتِثَالِ.

بِخِلَافِ مَا نَحْنُ فِيهِ، حَيْثُ يَقْطَعُ بِوُجُودِ أَمْرٍ مِنَ الشَّارِعِ، فَاِمْتِثَالُهُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِإِتْيَانِ مَا يَعْلَمُ مُطَابَقَتَهُ لَهُ، الْبَتَّةَ.

وَأَمَّا أَنْ لَا يَكُونَ حِينَ الْعَمَلِ مَتَزَلِّزًا، بَلْ كَانَ إِمَّا غَافِلًا غَفْلَةً مُحْضَةً، أَوْ مُتَفَطِّنًا مُعْتَمِدًا عَلَى قَوْلِ مَنْ يَسْكُنُ إِلَيْهِ - مِنْ أَبَوَيْهِ وَأَمْثَالِهِمَا - فَعَمَلٌ بِاعْتِقَادِ التَّقَرُّبِ.

فهو، وإن كان خارجاً عن محلّ كلامنا الذي هو في عمل الجاهل الشاكّ قبل الفحص بما تقتضيه البراءة؛ بدهاة أنّ مجرى البراءة في الشاكّ دون الغافل، أو المعتقد بقول مَنْ سكن إليه من أبويه وأمّاهما، ممّن ليس بمجتهدٍ، بل هو عامّي، إلّا أنّ هذا الغافل أو المتفطن بقول مَنْ سكن إليه ممّن ذكر صحّة عبادته وعدم صحّتها هي محلّ النزاع، والأقوال فيها.

والذي أراه ما نُسب إلى المشهور من البطلان مطلقاً، فإنّ ما استند إليه الشيخ رحمه الله في رسائله^(١)، وغيره من علمائنا رحمهم الله^(٢)، لما قوّاه من الصحّة، إذا انكشف مطابقته للواقع، وهو أن لا يعتبر في العبادة إلّا إتيان المأمور به على قصد التقرب.

والمفروض حصوله، وأنّ العلم بمطابقته للواقع أو الظنّ بها من طريقٍ معتبرٍ شرعيٍّ، غيرُ معتبرٍ؛ لعدم الدليل، فإنّ أدلّة وجوب رجوع المجتهد إلى الأدلّة، ورجوع المقلّد إلى المجتهد، إنّما هي لبيان الطرق الشرعيّة، لا لبيان اشتراط كون الواقع مأخوذاً من هذه الطرق... إلى آخره.

فيه:

أوّلاً: إنّ وجوب رجوع المجتهد إلى الأدلّة، مع المنع عن الرجوع إلى غيرها، ووجوب رجوع المقلّد إلى المجتهد مع المنع عن رجوعه

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٤٣٠-٤٣١.

(٢) كالشيخ عبد الكريم الحائريّ في درر الفوائد: ٢٦٨، والشيخ إبراهيم الرودسريّ في الفوائد الغرويّة: ٥٩.

إلى غيره، لا يكون ولا يصلح إلّا لبيان ذلك الاشتراط، وإلّا لم يكن للوجوب في المقامين معنى، كيف، والمأخوذ في مفهومه المنع من الترك؟ وحينئذٍ فالغافل أو المتفطن لم يكن علمه أو ظنه من طريق معتبر.

وثانيًا: أنّ الرجوع إلى الأدلة الظنيّة، أو إلى المجتهد إنّما هو فيما لو كان باب العلم بالواقع منسداً، كما هو كذلك في محلّ الكلام كالغافل، بلا ريب.

وثالثًا: أنّ دليل حجّة ظنّ المجتهد بالنسبة إلى مقلّده، وإن أفاد كونه طريقاً إلى الواقع بالنسبة إلى مقلّده، لكن - كما تقدّم - لم يكن فيه إطلاقاً أو عموم، حتّى لو كان التقليد بعد العمل؛ إذ العمل متأخّر رتبة عن التقليد، كيف لا، وهو طريق له.

وحينئذٍ فقول الشيخ رحمته الله في آخر كلامه - «وتوهم: أنّ ظنّ المجتهد أو فتواه لا يؤثر في الواقعة السابقة غلط؛ لأنّ مؤدّى ظنه نفس الحكم الشرعيّ الثابت للأعمال الماضية والمستقبلّة»^(١) - إنّما يجدي بالنسبة إلى المقلّد لو كان التقليد سابقاً على العمل، وهو خلاف الفرض في المقام. كما أنّ تأثير ظنه بالنسبة إلى عمله نفسه، إنّما يكون لو كان اجتهاده سابقاً على عمله البتّة، فتدبّر جيّداً.

ومّا ذكرنا وحققنا ظهر لك: أنّ الاستناد في الصحّة إلى أصالة عدم اشتراط صحّة العبادة بالأخذ بأحد الطريقتين - أعني: الاجتهاد والتقليد - في غير محلّه؛ لقيام الدليل حينئذٍ على الاشتراط.

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٤٣١.

وأما الاستناد إلى تعسر الاجتهاد، والعلم بالمجتهد، واستجماعه للشرائط المعتبرة، فهو وإن كان كذلك في حق كثير من العوام، لكن لو رجعوا إلى مَنْ يرشداهم إلى مَنْ هو الجامع للشرائط، فلا تعسر بلا ريب. فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الحقّ ما عليه المشهور من بقاء التكليف بالواقع المجهول بالنسبة إلى الجاهل المزبور، غافلاً أو متفطناً بقول مَنْ لا يُعوّل عليه شرعاً، كأبويه.

وحيثُ فيقع الإشكال فيما استثناء الأصحاب من ذلك، وهو القصر والإتمام^(١)، والجهر والإخفات^(٢)، حيث إنهم حكموا بمعدوريّة الجاهل في هذين الموضعين، وإنّ الظاهر من كلامهم إرادتهم العذر من حيث الحكم الوضعيّ وهو الصّحّة بمعنى سقوط الفعل ثانياً، وهو الذي يقتضيه دليل المعدوريّة في الموضعين أيضاً.

والذي أراه في حسم الإشكال ودفعه، منع دخول المستثنى المزبور فيما استثنى منه، ومنع إرادة المشهور دخول الموضعين فيما هم عليه، من بقاء التكليف بالواقع المجهول بالنسبة إلى الجاهل المزبور، وإن أبطلوا صلاة الجاهل بحرمة الغصب، هو أنّ الظاهر من أدلّة السقوط لمّا كان أنّ المأتيّ به مأموراً به حقّه، وأنّه لا نقصان فيه، مثل قوله ﷺ في الجهر والإخفات: «تمّت صلاته»^(٣)، ونحو ذلك، فلا يبعد، بل

موافقة
المصنّف
لرأي المشهور
ببطلان
العبادة مع
العمل بالبراءة
دون الفحص

(١) يُنظر: مفتاح الكرامة: ١٠/٦١٧.

(٢) نسيبه سيّد المدارك إلى الأصحاب في مدارك الأحكام: ٣/٣٧٨، ويُنظر:

مفتاح الكرامة: ٧/١٨٨.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ١/٣٤٤، ح ١٠٠٣.

الظاهر كون القصر واجباً على المسافر العالم، وكذا الجهر والإخفات، وأنّ الجاهل منهما خارجٌ حكماً من المقام الذي هو محلّ الكلام؛ للدليل الخاص الوارد فيهما، كما هو الظاهر من الاستثناء، ومن المشهور في المقام.

وعليه، لا يلزم أن يكون ما بنينا عليه في الموضعين خلاف ما عليه المشهور في المقام، كما تخيّل الشيخ رحمه الله^(١)، كما هو واضح.

وحيثُ فلا حاجة إلى أن يتكلّف في دفع الإشكال بما تكلفه رحمه الله^(٢) ثانياً، وثالثاً، ورابعاً^(٣) بقوله: «وأما بمعنى معذوريّته فيه، بمعنى: كون الجاهل بهذه المسألة كالجاهل بالموضوع يعذر صاحبه...»^(٤)، إلى آخر ما تكلفه.

مع أنّ جميع ما تكلفه لا يخلو من نظر بل منع؛ إذ الثاني لا شاهد عليه، وكذا الثالث - أعني: المؤاخذه على ترك التعلّم - وكذا الرابع، - أعني: انقطاع الخطاب بالواقع عند الغفلة - لقبح خطاب العاجز، مع تحقّق العقاب حين الغفلة على ترك القصر، بل الأدلّة الواردة في المستثنى تأبى ذلك التكلّف بأسره، كما لا يخفى على مَنْ تدبّر.

وأما ما ذكر في دفع الإشكال^(٥)، من منع تعلّق الأمر بالمأني به، والتزام

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٤٣٩/٢.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٤٣٨-٤٣٩/٢.

(٣) فرائد الأصول: ٤٣٨/٢.

(٤) يُنظر: فرائد الأصول: ٤٣٩/٢.

أنَّ غير الواجب مسقطٌ عن الواجب؛ لعدم امتناع قيام ما اعتقد وجوبه مقام الواجب الواقعيّ، فقد كفانا الشيخ في ردّه بما نبّهنا عليه.

وأما ما ذكره كاشف الغطاء^(١) - من أنَّ التكليف بالإتمام مرتّبٌ على معصية الشارع بترك القصر، بأن كلفه بالقصر وبالإتمام على تقدير معصيته في التكليف بالقصر، كما سلك هذا الطريق في مسألة الضدّ في تصحيح فعل غير الأهمّ من الواجبين المضيّقين، إذا ترك المكلف الامتثال بالأهمّ - فهو كما ذكرنا في تحقيقاتنا في الأصول اللفظيّة من شرحنا على المعالم من عدم معقوليّة الترتّب في المقامين، وأنّه كيف يُعقّل الترتّب بالعصيان مع فرض بقاء الأمر بالمترك وتوجّه الأمر بالمأثي به، مع تضادّهما في زمان واحد.

كما لا يُعقّل، مع فرض ارتفاع الأمر بالمترك بسبب العصيان، مع بقاء وقته؛ ضرورة أنَّ العصيان لا يكون موجباً لرفع التكليف، ولا يُعقّل كونه رافعاً له.

وما يُقال^(٢): من كونه معقولاً، وأنّه في العرفيّات فوق حدّ الإحصاء، وكذا في الشرعيّات، بمعنى أنَّ طبيعة الصلاة مثلاً في حدّ ذاتها لها مصلحة ملزمة اقتضت وجوبها، وكونها في ضمن هذا الفرد فيه أيضاً مصلحة أخرى ملزمة، فاجتماع كلتا المصلحتين في هذا الفرد أوجب تأكّد طلبه، فإذا أتى بالطبيعة في ضمن فرد آخر، فقد أحرز

(١) يُنظر: كشف الغطاء: ٣ / ٣٣١ و ١ / ٣١٦، وحكاه عنه الشيخ الأنصاريّ في فرائد الأصول: ٢ / ٤٣٩ - ٤٤٠.

(٢) القائل هو المحقّق الهمدانيّ في الفوائد الرضويّة: ٢٩٦.

المصلحة المقتضية لتعلق الطلب بصرف الطبيعة، فلا يُعقَل بقاؤها بعد بصفة الوجوب.

وبعد ارتفاع الوجوب المتعلق بالطبيعة يتعدّر عليه إحراز مصلحة الخصوصية، سواء خرج وقت الفعل، أم بقي زمانه؛ إذ المفروض أنّ المصلحة المقتضية لخصوص الفرد تعلّقت بإيجاده امتثالاً للطبيعة، وقد فرضنا سقوط الأمر المتعلق بالطبيعة بحصولها في الخارج.

فهو: وإن بنى عليه بعض، كالهمداني رحمته الله في حاشيته^(١)، وأتعب فكره به، لكنّه لا يجدي في إثبات المعقوليّة، فإنّ الأمر الذي تعلّق بالطبيعة قد تقيّد متعلّقه بسبب إرادة المصلحة الثانية الملزمة بخصوص الطبيعة، الحاصلة المشخّصة في خصوص الفرد المتكفّل للمصلحة الثانية، فإذا أتى بالطبيعة في ضمن فرد آخر، فلم يحصل متعلّق الأمر في الخارج، حتّى يسقط.

كيف لا، والمصلحة المقتضية لخصوص الفرد لم تتعلّق بإيجاده امتثالاً للطبيعة بما هي، بل لها بلحاظ كونها في ضمن الفرد الذي فيه تلك المصلحة، ولا ريب حينئذٍ في عدم حصولها في الخارج.

وكيف كان، فلم يكن المقام من قبيل تعدّد المطلوب، كما تحيّل^(٢) فتدبّر ولا تغفل.

(١) يُنظر: الفوائد الرضويّة: ٢٩٦.

(٢) هو المحقّق الهمداني في الفوائد الرضويّة: ٢٩٦.

التنبيه الرابع: في
اعتبار الفحص
في الشبهة
الموضوعية

في اعتبار الفحص في إجراء الأصل ووجوبه بالنسبة إلى الشبهة الموضوعية، وعدم اعتباره.

فنقول: إن كانت الشبهة في التحريم - أي: تحريم الموضوع الخارجي - فلا إشكال، بل لا خلاف ظاهرًا في عدم وجوب الفحص عن الواقع، بل يجري أصل الإباحة بلا ريب؛ لإطلاق الأخبار الدالة على الإباحة.

مثل قوله عليه السلام: «كُلْ شَيْءَ لَكَ حَلَالٌ، حَتَّى تَعْلَمَ»^(١)، وقوله عليه السلام: «حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ هَذَا، أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ»^(٢)، وقوله عليه السلام: «حَتَّى يَجِيئَكَ شَاهِدَانِ يَشْهَدَانِ أَنَّ فِيهِ الْمَيْتَةَ»^(٣)، إلى غير ذلك^(٤).

مضافاً إلى أن المخالف في جريان أصالة الإباحة فيما لا نص فيه، لا يخالف في الشبهة الموضوعية، بل هو موافق للأصوليين في جريان الأصل؛ إذ تُحْمَلُ الأخبار الدالة على الإباحة فيما لا نص فيه على خصوص الشبهة في طريق الحكم، وإن كانت الشبهة وجوبية، فلا ريب في شمول الأدلة النقلية، كحديث الرفع^(٥)، والتوسعة^(٦)، ونحوهما لها، بلا منافاة لتقييدها

(١) الكافي: ٣١٣/٥، باب النوادر، ح ٤٠، تهذيب الأحكام: ٢٢٦/٧، كتاب المكاسب، باب ٢١، ح ٩.

(٢) الكافي: ٣١٣/٥، باب النوادر، ح ٤٠، تهذيب الأحكام: ٢٢٦/٧، كتاب المكاسب، باب ٢١، ح ٩.

(٣) الكافي: ٣٣٩/٦، باب الجبن، ح ٢.

(٤) يُنْظَرُ: الكافي: ٣٣٩/٦، باب الجبن، ح ١.

(٥) يُنْظَرُ: الخصال: ٤١٧، باب التسعة، ح ٩.

(٦) يُنْظَرُ: عوالي اللآلي: ١/٤٢٤، ح ١٠٩.

بالنسبة إلى الشبهات الحكمية، بما دَلَّ على وجوب الفحص.

مضافاً إلى أنه إذا لم يعلم ثبوت تكليف في الواقع ولو إجمالاً بالنسبة إلى الموضوع الخارجي المشتبه، ولم يكن من قِبَل الشارع دليلٌ تعبديٌّ يدلُّ على وجوب الفحص والاحتياط، فليس للعقل استقلالٌ بلزوم الفحص عن حاله، كما أنه لا استقلال له بلزوم الاحتياط فيه عند عدم التمكن من معرفة حكمه، حيث إنَّ حكمه بلزوم الفحص كحكمه بلزوم الاحتياط ليس إلا من باب دفع الضرر المحتمل.

ولا ريب في أنَّ قاعدة «القُبْح في العقاب بلا بيان» واردةٌ على قاعدة «لزوم دفع الضرر المحتمل»، ورافعةٌ لموضوعها؛ إذ لا احتمال المؤاخذة مع جريان الأولى، ولا مجال للثانية بدون احتمال المؤاخذة.

كيف لا، ومن الواضحات التي يشهد به ضرورة العقل ويعترف به كلُّ أحدٍ، أنَّ مؤاخذة الجاهل على ما لا يراه لازماً عليه بأن لم يكن له طريقٌ شرعيٌّ أو عقليٌّ يرشده إلى لزومه، قبيحةٌ.

ولا يرد النقض بوجوب الفحص في أصول الدين؛ إذ يكفي في جواز المؤاخذة على المخالفة، الموجب لإلزام العقل بالفحص، إخبارُ الشارع بمؤاخذة الكفار وخلودهم في النار، فضلاً عن استقلال العقل بوجوب شكر المنعم، وعدم قُبْح المؤاخذة على تركه؛ إذ إخبار الشارع بالعقوبة على ترك معرفته كافٍ في إتمام الحجّة، وقطع عُذر العبد، بعد استقلال عقله بوجوب دفع العقاب المحتمل.

وما يُقال، بل قيل - كما عن الأخوند رحمته الله في حاشيته على

المقام^(١):- من أنّ العقل بحدّ ذاته مانعٌ عن الاقتحام قبل الفحص، كما يظهر ذلك من استحقاق المبادر إليه قبل الفحص عند العقلاء للّوم والذمّ، مع قطع النظر عن تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، واحتمال المفسدة فيه لذلك، بل لمجرّد احتمال المخالفة، وإلاّ فالأمر أوضح؛ لوجوب دفع الضرر المحتمل، وأنّ إجراء الأصل في الشبهة الموضوعيّة التحريميّة، لإطلاق ما دلّ على الرخصة في الإقدام فيها، خصوصاً بملاحظة ما حكى من الاتفاق وعموم الابتلاء بها كثيراً، بحيث يوجبُ الفحص العسر.

بخلاف الشبهة الموضوعيّة الوجوبيّة، لقلة الابتلاء بها، ولا اتفاق على عدمه لما وقع من الخلاف بينهم فيما ذكر من الفروع، ولا إطلاق للنقل الدالّ على البراءة فيها؛ لقوّة احتمال سوقه مساق حكم العقل. ولا ينافيه كونه في مقام المنّة، فإنّها بملاحظة عدم إيجاب الاحتياط، مع أنّه كان بمكانٍ من الإمكان.

ففيه:

أوّلاً: إنّ دعوى استحقاق المبادر إلى الاقتحام قبل الفحص عند العقلاء للّوم والذمّ، إيجابيّةٌ عربيّةٌ عن البرهان، بل على خلافها الوجدان من لومهم لمن يفحص عن الموضوع الخارجي المشتبه، كما لا يخفى على من تدبّر.

وثانياً: إنّ وجوب دفع الضرر المحتمل، إنّما يجدي ما لم تكن قاعدة

(١) يُنظر: درر الفوائد للمحقّق الآخوند: ٢٨٠.

«قُبِحَ العقاب بلا بيان» جاريةً، لما علم من ورودها على قاعدة «دفع الضرر المحتمل»، وقد علم جريانها.

مضافاً إلى أنَّ المدار على الأمن من العقاب، لا مجرد عدم مبادرة العقلاء إلى الذم على الارتكاب، مع ترتب العقاب عليه على تقدير الحرمة واقعاً، كما سبق منه في بعض الحواشي^(١).

وثالثاً: إنَّ ما استند إليه في نفي الإطلاق عن النقل الدال على البراءة، وهو قوّة احتمال كون سوقه مساق حكم العقل قبل الفحص في الشبهة الموضوعيّة مطلقاً، أي: إنَّ سوق النقل، وإن كان في مقام الامتنان، إنّما هو بالنظر إلى عدم إيجاب الاحتياط، وإن كان ممكناً.

وهذا ممّا لا يكون مفاده الإطلاق، كمساق حكم العقل من عدم استقلاله بالبراءة قبل الفحص في الشبهة الموضوعيّة مطلقاً؛ لمنعه عن الاقتحام فيها قبل الفحص لولا الإطلاق وعموم الابتلاء بها كثيراً في التحريميّة منها، بحيث يوجبُ الفحص العسر.

هو مبنيٌّ على ما قد علم وهنه، ممّا ذكرنا أولاً وثانياً، وهو: منع العقل عمّا ذكر من الاقتحام، وعلى أنَّ ما ذكر من سوق النقل هو عريٌّ عن الإطلاق، وهو كما ترى بمكانٍ من الوهن.

كيف لا وحديث الرفع لمّا كان لا يصلح أن يتأتّى كونه في مقام الامتنان في رفع ما استقلّ العقل بقبح المؤاخذه عليه، البتّة، كما

(١) يُنظر: درر الفوائد للمحقّق الآخوند: ٢٠٤.

اعترف به في تحقيقه عند الكلام في حديث الرفع^(١)، فلا مناص عن كون الإطلاق بالنسبة إلى غيره، كالشبهة الموضوعية من حيث وجوب الفحص بلا فرق بين التحريمية والوجوبية، بلا ريب لمن تدبر.

وأما ما يترأى من بناء العقلاء في بعض الموارد على وجوب الفحص والاحتياط، كما إذا أمر المولى بإحضار علماء البلد، أو أطبائها، أو إضافتهم، أو إعطاء كل واحدٍ منهم ديناراً.

فليس كما يترأى، بحيث يقدح فيما ذكرنا، وإن أحرز كون غرضه استيعاب جميع الأفراد؛ إذ بعد إحراز ذلك خرج عن مفروض الكلام ومحله بلا ريب كما تقدّم؛ بداهة أنّه لولا الفحص حينئذٍ امتنع الخروج عن عهدة التكليف والإتيان بجميع ما تعلّقت به إرادته.

وأما لو لم يحرز ذلك، بل أحرز أو احتمل كون الفرض إيجاد هذه الأفعال بالنسبة إلى كل فرد أطلع عليه لا مطلقاً، بحيث يكون وجوبها مشروطاً بالاطلاع ونحوه، فلا موجب حينئذٍ للفحص، البتّة.

ومما ذكرنا وحققنا فيما يترأى ممّا ذكر، ظهر لك: وهن ما ذكره الشيخ رحمته الله في رسائله في آخر كلامه في المسألة، من قوله: «ثمّ الذي يمكن أن يُقال في وجوب الفحص: أنّه إذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقّف كثيراً على الفحص...»^(٢) إلى آخره.

(١) هو المحقّق الآخوند في درر الفوائد: ١٩٢.

(٢) فرائد الأصول: ٤٤٥ / ٢.

حيث يظهر منه: أنَّ الإمكان المذكور يمسُّ ما هو محلَّ الكلام، وقد علِمَ أنَّه أجنبيٌّ عنه البتَّة، فتدبَّر.

بقي أمران آخران تعرَّض لاعتبارهما في إجراء الأصل الفاضل التوئي، وتعرَّض الشيخ رحمته الله لتحقيق الحال فيهما في رسائله^(١)، فينبغي بل يلزم التعرُّض لهما، وما يقتضيه تحقيق الحال فيهما.

شرطان آخران
ذكرهما الفاضل
التوئي رحمته الله
لأصل البراءة

أما الأوَّل منهما، فهو: أن لا يكون إعمال الأصل موجباً لثبوت حكم شرعيٍّ من جهة أخرى، مثل أن يُقال في أحد الإناءين المشتبهين: الأصل عدم وجوب الاجتناب عنه، أو عدم بلوغ الملاقى للنجاسة كراً، أو عدم تقدُّم الكريَّة، حيث يعلم بحدوثها على ملاقة النجاسة، فإنَّ إعمال الأصول يوجبُ الاجتناب عن الإناء الآخر، أو الملاقى، أو الماء.

وقال الشيخ رحمته الله في توضيح الكلام فيه: «إنَّ إيجاب العمل بالأصل لثبوت حكم آخر: إمَّا بإثبات الأصل المعمول به لموضوع أنيط به حكمٌ شرعيٌّ، كأن يثبت بالأصل براءة ذمَّة الشخص الواحد لمقدار من المال وافٍ بالحجِّ من الدين، فيصير بضميمة أصالة البراءة من الدين مستطيعاً، فيجب عليه الحجُّ؛ إذ الدين مانعٌ من الاستطاعة، فيدفع بالأصل.

ومنه المثال الثاني؛ إذ أصالة عدم بلوغ الماء الملاقى للنجاسة كراً يوجبُ الحكم بقلته التي أنيط بها الانفعال.

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/٤٤٩ و ٢/٤٥٥.

وإمّا لاستلزام نفي الحكم به - عقلاً أو شرعاً، أو عادة، ولو في هذه القضية الشخصية - لثبوت حكم تكليفي في ذلك المورد أو في مورد آخر، كنفي وجوب الاجتناب عن أحد الإناءين.

فإن كان إيجابه للحكم على الوجه الأول كالمثال الثاني، فلا يكون ذلك مانعاً عن جريان الأصل؛ لجريان أدلته من العقل والنقل...»^(١)، إلى آخر ما ذكره في هذا الوجه، والوجه الثاني.

وتوضيح هذا التوضيح متكفلاً أموراً ثلاثة، بل أربعة:

توضيح
كلام الشيخ
الأنصاري
للشرط الأول

الأمر الأول: إن مرجع ما ذكره صاحب الوافية^(٢) إلى اشتراط جواز العمل بالأصل بعدم معارضته أصلاً آخر من جهة أخرى؛ لأنّه إذا استلزم العمل به لإثبات حكم شرعي من جهة أخرى، فأصالة عدم هذا الحكم تعارضه بلا فرق بين الأصول الحاكمة والمحكومة عليها والأصول المعارضة، كما يظهر ذلك منه بقرينة الأمثلة التي ذكرها؛ نظراً إلى معارضة أصالة طهارة الملاقي من الماء بأصالة عدم كرتيه، كما هو الحال في مسألة الدين والحج، وإلى معارضة أصالة البراءة عن حرمة أحد الإناءين بأصالة البراءة عن حرمة الآخر.

الأمر الثاني: الفرق بين الأصول الحاكمة والمحكومة عليها، وبين غيرها؛ إذ لا تعارض في الأولى؛ إذ إجراء الأصل في الشك السببي رافع للشك المسببي، فلا مجرى للأصل بالنسبة إليه، كما في الشك

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٤٤٩-٤٥٠.

(٢) يُنظر: الوافية في أصول الفقه: ١٨٦-١٨٧، ١٩٣.

في وجوب الحجّ والتنجّس؛ إذ هو مسبّب عن الشكّ في تعلّق الدّين بالذمّة، وعن الشكّ في الكريّة.

والأصل فيها يحقّق موضوع وجوب الحجّ وهي الاستطاعة، وموضوع تنجّس الملاقي - أعني: قلّته - فلا يبقى شكّ فيهما، بحيث يكون مجرى لأصالة عدم وجوب الحجّ، وعدم تنجّس الملاقي، بخلاف غير الأصول الحاكمة والمحكومة عليها.

الأمر الثالث: إنّ مثال ما لو انحصر الطهور في مشكوك الإباحة، مثلاً آخر من الأمثلة الشرعيّة للوجه الأوّل، والفرق بين الأمثلة المذكورة لهذا الوجه: أنّ هذا المثال من موارد جريان أصالة الإباحة. ومثال عدم بلوغ الماء كراً من موارد استصحاب العدم.

ومثال الحجّ كالمثال العرفي من موارد أصالة البراءة.

والأصول الثلاثة كلّها مشتركة في إثبات موضوعٍ أُنيط به حكمٌ شرعيّ.

وقد علّم ممّا ذكرنا من الفرق: أنّ مجرد إثباتها لذلك الموضوع لا يكون مانعاً عن جريان أدلّتها، بل لا مناص عنه.

الأمر الرابع: إنّ إيجاب العمل بالأصل لبثوت حكم آخر لو كان على الوجه الثاني من الاستلزام الراجع إلى وجود العلم الإجمالي ببثوت حكم مردّد بين حكّمين، كما في المثال الأوّل.

فان أُريد بإعمال الأصل في نفي أحدهما إثبات الآخر، ولم يكن

مفادُ الأصل من الحكم الظاهريّ موضوعاً لذلك الحكم الآخر، كما في مثال براءة الذمّة عن الدين والحجّ، كما يأتي في باب تعارض الاستصحابين.

ففيه: إنّ مفاد أدلّة أصل البراءة مجرّد نفي التكليف، دون إثباته وإن كان الإثبات لازماً واقعياً لذلك النفي، كما هو صريح كلام الشيخ رحمه الله^(١).

لكنّ التحقيق يأبى ذلك ما دام اللزوم واقعياً، بحيث لم يظهر من الشارع أنّه رافع يده عن اللازم الواقعيّ، بمعنى أنّه يريد الملزوم ولازمه، كما هو الشأن في الملازمة الواقعيّة، بلا ريب لمن تدبّر، هذا لو أُريد بالإعمال ما ذكر.

وإن أُريد بإعماله في أحدهما مجرّد نفيه دون إثبات الآخر، فهو جارٍ، إلّا أنّه معارِضٌ بجريانه في الآخر، فاللازم أحد أمور ثلاثة على ما هو صريح كلام الشيخ رحمه الله^(٢): إمّا إجراؤه فيهما، وإمّا إعماله في أحدهما بالخصوص، وإمّا إهماله فيهما.

وصرح رحمه الله بأنّه على الأوّل: يلزم طرح العلم الإجماليّ والغاؤه، لأجل العمل بالأصل حينئذٍ.

وعلى الثاني: يلزم الترجيح بلا مرجّح.

وعلى الثالث: يلزم إهمال الأصل فيهما، وأنّ هذا هو المطلوب على ما

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٤٥٠-٤٥١.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٤٥١.

تقتضيه القاعدة في منجزية العلم الإجمالي من وجوب الموافقة القطعية.

ولكن التحقيق يأبى ما صرح به، فإن إعمال الأصل في أحدهما لا بالخصوص لا محذور فيه، بعدما علم مما حققناه آنفاً من أن ما تقتضيه القاعدة في منجزية العلم الإجمالي ليس إلا حرمة للمخالفة القطعية، فتدبر ولا تغفل.

بقي الكلام فيما حققه الشيخ رحمته الله ^(١) فيما لو كان الماء الملاقي تحقيق الشيخ
للنجاسة مسبوقاً بالكربة، وكان الشك في تنجسه من حيث الشك في الأنصاري في
نقصانه منها، وأن الأصل هنا بقاءها، وهو كما حقق، كما هو الحال فيما
لو كان مسبوقاً بعدم الكربة، بلا ريب.

وأما لو لم يكن مسبوقاً بحال، فذكر رحمته الله ^(٢): أن في الرجوع إلى طهارة الماء للشك في كون ملاقاته مؤثرة في الانفعال؛ إذ الشك حينئذ في رافعيته للطهارة، أو إلى النجاسة؛ لأن الملاقاة مقتضية، والكربة مانعة عنها؛ بمقتضى قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كرم لم يُنجسه شيء» ^(٣)، ونحوه مما دل على سببية الكربة ^(٤)؛ لعدم الانفعال المستلزمة لكونها مانعة عنه، والشك في المانع في حكم العلم بعدمه وجهان، بدون الترجيح لأحدهما.

والذي يقتضيه التحقيق هو الأول، فإن طهارة الماء قبل الملاقاة

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٣/ ٤٥٢.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٤٥٢.

(٣) الكافي: ٢/ ٣، باب الماء الذي لا ينجسه شيء، ح ١.

(٤) يُنظر: الكافي: ٢/ ٣، باب الماء الذي لا ينجسه شيء، ح ٤ و ٧.

متيقّنة، وفي الملاقاة لم يحصل إلّا الشكّ في زوالها، والأصل عدمه، وهو كافٍ في إثبات المطلوب، بعد أن كان موضوع الحكم المستصحب مشكوكاً من حيث القلّة والكثرة؛ إذ لا علم بالزوال بمجرد عروض ملاقة المقتضي له؛ لاشرط تأثيره بقلّة الماء، ولا إحراز للشرط.

ولئن قيل بكون الكريّة مانعة عن التأثير والانفعال غصّاً عن إباء نحو قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كُرٍّ لم يُنجّسه شيء» ذلك، فكون الشكّ في المانع هنا في حكم العلم بعدمه، في حيّز المنع عند العقلاء، وإن لم يكن عدمه مورداً للاستصحاب، كما هو الفرض في المقام.

حيث إنّهُ إن أُريد به استصحاب عدم المانع في هذا الوجود الخارجي، فهو غيرُ مسبوقٍ بالعدم بالفرض.

وإن أُريد استصحاب عدم الكرّ في هذا المكان، فهو لا يثبت عدم كريّة هذا الماء، إلّا على القول بالأصول المثبتة، الذي لا يقول به الشيخ رحمه الله.

وإن أُريد استصحاب عدم كريّة هذا الماء، بناءً على ما هو الغالب من كون بلوغ الماء كراً تدريجياً، فهو وإن كان الأصل والاستصحاب حينئذٍ حاكماً على أصالة الطهارة واستصحابها، إلّا أنّه خروجٌ عن الفرض من عدم مسبوقيّته بالقلّة، البتّة.

ومن هنا: كان ما عن جماعة - كالفاضلين^(١) والشهيد^(٢) - من

(١) يُنظر: المعتبر: ٥٣/١، منتهى المطلب: ٥٤/١.

(٢) يُنظر: ذكرى الشيعة: ٨١/١.

نجاسة الماء المشكوك في كَرِيَّتِهِ بالملاقاة، غير شاملٍ ما لم يكن مسبوقاً بالقلّة، كما هو محلّ الكلام؛ لإمكان أن يريدوا ما هو الغالب من البلوغ التدريجيّ، كما لا يبعد.

هذا كلّ في المثالين الأوّلين اللّذين ذكرهما صاحب الوافية رحمته الله ^(١).

وأما الثالث - وهو: أصالة عدم تقدّم الكريّة على الملاقاة - فقد أورد الشيخ رحمته الله عليه ^(٢):

أوّلاً: بأنّه ليس من الحوادث المسبوقة بالعدم، حتّى يجري فيه الأصل. وهذا منه كما ترى من الوهن بمكان، فإنّ ما بعده من قوله: «نعم، نفس الكريّة حادثة...»، إلى قوله: «وهذا معنى عدم تقدّم الكريّة على الملاقاة» ^(٣)، يزيّف ذلك لا محالة؛ إذ لا يُراد من عدم تقدّم الكريّة على الملاقاة إلّا هذا المعنى.

وأورد ثانياً: بقوله: «لكن هنا أصالة عدم حدوث الملاقاة...» ^(٤) إلى آخره.

وحاصله: أنّ الأصل معارِضٌ بمثله؛ إذ الأصل أيضاً عدم حدوث الملاقاة في زمان الكريّة؛ إذ المفروض في المقام إنّما هو في جهل تأريخ كلّ من الكريّة والملاقاة، وعليه لا وجه لجعل المقام مورداً للأوّل.

(١) يُنظر: الوافية في أصول الفقه: ١٨٧.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٤٥٣/٢.

(٣) فرائد الأصول: ٤٥٣/٢.

(٤) فرائد الأصول: ٤٥٣/٢.

مع أنّ ظاهره - خصوصاً مع تخصيص الاعتراض على المفصل الآتي بحكمه بالطهارة، مع التقارن في صورة جهل تأريخهما - هو الحكم بالنجاسة في صورة العلم بتأريخ الملاقاة؛ لأجل أصالة عدم الكريّة في زمان الملاقاة، وبالطهارة في صورة العكس؛ لأجل أصالة عدم حدوث الملاقاة في زمان الكريّة.

وهذا الإيراد منه أيضاً، لا يخلو من نظر بل منع، فإنّ أصالة عدم حدوث الملاقاة إلى زمان حصول الكريّة لا يترتب عليها أثر؛ لعدم ترتب عدم الانفعال على عدم الملاقاة إلى زمان حصول الكريّة، بل على حصول الملاقاة في زمان الكريّة؛ إذ عدم الانفعال، وإن كان لازماً عقلياً لعدم حدوث الملاقاة إلى زمان حصول الكريّة، لكنّ أصالة عدم حدوث الملاقاة لا يثبت إلا على القول بالأصول المثبتة، الذي لا يقول به.

وبالجملة: إنّ الأصلين إذا لم يترتب على مقتضى أحدهما أثر شرعيّ لا يعارض ما ترتب عليه ذلك، كما هو المحقق عنده، فلا وجه لفرض التعارض فيهما.

هذا، مع إمكان أن يُقال - بل الظاهر -: إنّ الشكّ في حدوث الملاقاة في زمان الكريّة مسبّب عن الشكّ في الكريّة في زمان الملاقاة، ولا ريب في أنّ الأصل السببيّ حاكم على الأصل المسببيّ ورافع لموضوعه، فلا وجه للمعارضة به، بلا ريب.

فما أورده أوّلاً وثانياً في الوهن، كإيراده الآتي الذي أورده على الشقّ

الثاني من تفصيل المفصل - كصاحب الفصول - حيث فصل: «بين ما كان تأريخ كل واحد من الكريّة والملاقاة معلوماً، فيحكم بأصالة تأخر المجهول، بمعنى: عدم ثبوته في زمان يشكّ في ثبوته فيه، فيلحقه حكمه من الطهارة والنجاسة، وبين ما يُجْهَل التأريخان بالكلّيّة، وقضيّة الأصل في ذلك التقارن، ومرجعه إلى نفي وقوع كل منهما في زمان يحتمل عدم وقوعه فيه، وهو مقتضى ورود النجاسة على ما هو كَرُّ حال الملاقاة، فلا يتنجّس به»^(١)، انتهى.

والإيراد هو قوله ﷺ: «وفيه: أن تقارن ورود النجاسة والكريّة موجبٌ لانفعال الماء؛ لأنّ الكريّة مانعةٌ عن الانفعال بما يلاقيه بعد الكريّة، على ما هو مقتضى قوله ﷺ: «إذا كان الماء قدر كَرٍّ لم ينجسه شيءٌ»، فإنّ الضمير المنصوب راجعٌ إلى الكرّ المفروض الكريّة، فإذا حصلت الكريّة حال الملاقاة كان المعروض للملاقاة غير كَرٍّ...»^(٢) إلى آخره، فإنّ توهين هذا الإيراد من وجهين:

الوجه الأوّل: إنّ كون حصول الكريّة في أزمان الملاقاة، لا يوجب كون المعروض للملاقاة غير كَرٍّ، بل يأبى ذلك ويوجب الخروج عن فرض المقارنة؛ بداهة أنّها كون النجاسة واردة على ما هو كَرُّ حال الملاقاة، لا بعدها موجب لانفعال الماء.

(١) الفصول الغرويّة: ٧/ ٢٤٠، وعنه الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول:

٢/ ٤٥٣.

(٢) فرائد الأصول: ٢/ ٤٥٣-٤٥٤.

الوجه الثاني: إنّ رجوع الضمير المنصوب إلى المفروض الكرّية، وترتب «لم ينجسه شيء» على كون الماء قدر كرّ، لا يقضي كلّ منهما بما تخيل^(١) من كون المعروض للملاقاة غير كرّ، فإنّ إطلاق «لم ينجسه شيء» الشامل لصورة مقارنة الملاقاة لمفروض الكرّية، يأبى ذلك البتّة.

ومن هنا: لم يكن المقام نظير ما إذا حصلت الكرّية بنفس الملاقاة فيما إذا تمّ الماء النجس بطاهر كرّاً بلا ريب، بل حصولها بنفس الملاقاة صريح في كون الملاقاة لغير الكرّ، ولذا كان الحكم فيه النجاسة.

وحيث إنّ ظاهر المشهور - فيما نحن فيه من المقام من الحكم بالطهارة^(٢) - فهو المتّجه على وفق القاعدة، لا للإجماع الذي ادّعاه المرتضى رحمته الله^(٣) وإن لم يكن في الاستدلال به قدح كما قدح استدلال المرتضى رحمته الله به على كفاية تميم النجس كرّاً في زوال نجاسته؛ لأنّ معقده ممّا يأبى ذلك؛ ضرورة كون الملاقاة في المستدلّ عليه لما هو ناقص عن الكرّية ومعقد الإجماع، هو ما لم يعلم تقدّم وقوع النجاسة فيما هو كرّ على كرّيته، فمفاده لم يكن على خلاف المقام.

وعليه، يتّجه ردّ الفاضلان^(٤) الاستدلال بذلك الإجماع على تلك الكفاية المدّعاة للمرتضى رحمته الله: بأنّ الشكّ في المقام مرجعه إلى الشكّ في كون الملاقاة مؤثّرة، حيث يكون وقوعها قبل الكرّية، أو غير مؤثّرة

(١) الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول: ٤٥٤ / ٢.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٤٥٤ / ٢.

(٣) يُنظر: رسائل السيّد المرتضى: ٣٦١-٣٦٢ / ٢.

(٤) المعتبّر: ٥٣ / ١، مختلف الشيعة: ١٨١ / ١.

حيث يكون وقوعها بعد تحقق الكريّة، والشكّ في التأثير وعدمه مجرى لأصالة عدمه، وهذا بخلاف المستدلّ عليه، كما هو واضح.

ولا يقدح في المقام أيضاً كون الملاقاة سبباً للانفعال، لما علم من اشتراط تأثيرها بقلّة معروضها - أعني: الماء - فما لم يكن للشرط إحرازٌ فلا تأثير.

ولا يجدي فرض كون الكريّة مانعةً عنه، حتّى لو سُلم؛ لما مرّ تحقيقه مفصّلاً.

وحينئذٍ فإشكال الشيخ رحمه الله - في آخر كلامه، بقوله: «لكنّه يُشكّل، بناءً على أنّ الملاقاة سببٌ للانفعال، والكريّة مانعة...»^(١) إلى آخره - في غير محلّه.

كما أنّ تأمّله في الاكتفاء بوجود السبب من دون إحراز عدم المانع ولو بالأصل، في غير محلّه؛ لمّا تكفّله الإيراد الثاني المتقدّم - بقوله: «لكن هنا أصالة عدم حدوث الملاقاة...»^(٢) إلى آخره - من دعوى تعارض الأصلين، الموجب لعدم تحقق أصل يعوّل عليه في البين.

وعليه، لا ينبغي أن يتأمّل في عدم الاكتفاء بوجود السبب، مع عدم الإحراز لعدم المانع، ولعلّ أمره بالتأمّل^(٣) لهذا.

(١) فرائد الأصول: ٤٥٥/٢.

(٢) فرائد الأصول: ٤٥٣/٢.

(٣) يُنظر: فرائد الأصول: ٤٥٥/٢.

لكن مع هذا لا يجدي في بقاء الإشكال الذي أبداه لما قد علم ممّا مرّ تحقيقه مفصّلاً.

وما يُقال^(١): من أنّ الأمر بالتأمّل لعلّه إشارة إلى أنّ الشكّ في المانع في مثل المقام مرجعه إلى الشكّ في التخصيص، فيرجع إلى أصالة العموم. ففيه: أنّ الشكّ في التخصيص لا يقدح في ظهور العموم، فتدبر جيّداً.

الشرط الثاني

وأما الثاني من الأمرين - اللذين تعرّض لاعتبارهما في إجراء الأصل الفاضل التوفيّ ﷺ^(٢) - فهو: أن لا يتضرّر بإعمال أصل البراءة مُسلم، كما لو فتح إنسان قفص طائر فطار، أو حبس شاة فمات ولدها، أو أمسك رجلاً فهربت دابّته.

فإنّ إعمال البراءة في هذه الأمثلة يوجبُ تضرّر المالك، فيحتمل اندراجهُ تحت قاعدة «الإتلاف»، وعموم قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»^(٣).

وحيثُ لا علم ولا ظنّ بأنّ الواقعة غيرُ منصوصةٍ، فلا يتحقّق شرطُ التمسّك بالأصل من فقدان النصّ، بل يحصل القطع بتعلّق حكم شرعيّ بالضارّ، ولكن لا يعلم أنّه مجردُ التعزير، أو الضمان، أو هما معاً، فينبغي له تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح.

والكلام في اعتباره ﷺ هذا الشرط في إجراء الأصل بما ذكر من برهانه، وفيما يترتّب على فقدانه يقع في مقامات:

(١) القائل هو المحقّق الهمدانيّ في الفوائد الرضويّة: ٣٠٢.

(٢) الوافية في أصول الفقه: ١٩٣-١٩٤.

(٣) الكافي: ٥/ ٢٨٠، باب الشفعة، ح ٤، من لا يحضره الفقيه: ٣/ ٧٧، ح ٣٣٦٨.

المقام الأول: في قيام الدليل على اعتباره.

فنقول: إنَّ محصّل ما ذكره الفاضل رحمته الله من قيام الدليل على الاعتبار، مع زيادة توضيح منّا، لا يأبأها كلامه: أنَّ إجراء أصل البراءة إنّما يكون حيث يشكّ في الحكم، بمعنى: أنّه لم يكن علمٌ ولا ظنٌّ يعوّل عليه بما يدلّ عليه مع اليأس عن العثور على قيامه.

ولا ريب في أنّ ما تكفّلت الأمثلة لم يكن كذلك؛ إذ الأوّلين منها^(١) لا ريب في كونها تصرّفًا بهال الغير بغير إذنه، وهو محرّم بلا شبهة، وحرّمته تأبى قطعاً كونه مجرى للبراءة.

والثالث^(٢)، فحيث لا سبيل شرعيّ فكذاك، هذا أوّلاً.

وثانيًا: إنّ الضرر القطعيّ الذي يكون للمالك في تلك الأمثلة، لا أقلّ من كونه موجباً لاحتمال اندراجها تحت قاعدة «الإتلاف»، وعموم قوله عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار»^(٣)، واحتمال الاندراج يوجب لا محالة التوقّف من إجراء الأصل، حتّى يحصل اليأس من إفادة القاعدة، والعموم والشمول لنحو تلك الأمثلة، واليأس إمّا علمٌ أو ظنٌّ بعدم إفادتهما ذلك، ولا تحقّق لأحدهما مع قيام ذلك الاحتمال، بلا ريب في ذلك، فضلاً عن كون الاندراج تحت القاعدة والعموم مقطوعاً به؛ لصدق الإتلاف والضرر.

(١) وهما: لو فتح إنسان قفصاً لطائر فطار، أو حبس شاة فمات ولدها.

(٢) وهو: لو أمسك رجلاً فهربت دابّته.

(٣) الكافي: ٥/ ٢٨٠، باب الشفعة، ح ٤، من لا يحضره الفقيه: ٣/ ٧٧، ح ٣٣٦٨.

وحينئذ كان الدليل على الاعتبار، كما ذكرنا وحققنا، فلا يرد عليه ما ذكره الشيخ رحمه الله من الإيراد عليه: «بأنه إن كانت قاعدة نفي الضرر معتبرة في مورد الأصل، كانت دليلاً كسائر الأدلة الاجتهادية الحاكمة على البراءة، وإلا فلا معنى للتوقف في الواقعة وترك العمل بالبراءة. وأن مجرد احتمال اندراج الواقعة في قاعدة: الإتلاف، أو الضرر، لا يوجب رفع اليد عن الأصل»^(١).

وبيان عدم ورود ما ذكر من الإيراد غير خفي بعدما حققنا ونقحنا من قيام الدليل على اعتبار الشرط المزبور؛ بدهة أن لا مانع من الالتزام بكون قاعدة «نفي الضرر» على تقدير اعتبارها في مورد الأصل دليلاً كسائر الأدلة الاجتهادية الحاكمة على البراءة.

وأن مجرد احتمال اندراج الواقعة في القاعدتين، لما كان موجباً لعدم حصول اليأس العلمي أو الظني بعدم إفادتهما الشمول لنحو تلك الواقعة، فضلاً عن كون الاندراج مقطوعاً به لصدق الإتلاف والضرر، فلا ريب في كون المقام غير مجرى للأصل، وأن موضوعه منتفٍ، لا أن المقام مجرى للأصل، وما فرض من الاحتمال لا دليل على كونه رافعاً لليد عن إجراءاته، كما تحيّل.

قاعدة لا ضرر ولا ضرار المقام الثاني: إن الضرر والضرار بمعنى: خلاف النفع، والمضارّة أو الضرر بمعنى: أن الرجل ينقص أخاه شيئاً من حقه، والضرار: فعالٌ، يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه.

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٤٥٥-٤٥٦.

لا ريب في كون الأخبار تواترت على نفيهما، على ما ادّعى فخر الدين في الإيضاح في باب الرهن^(١)، وبعد تعذر إرادة الحقيقة من نفي الضرر لوجود حقيقة الضرر، لا بدّ من كون المعنى: عدم تشريع الضرر، بمعنى أنّ الشارع لم يشرّع حكماً يلزم منه ضررٌ على أحد، تكليفيّاً كان أو وضعيّاً.

فلزوم البيع مع الغبن حكمٌ يلزم منه ضررٌ على المغبون فينتفي بالخبر^(٢)، وكذلك لزوم البيع من غير شفعةٍ للشريك، وكذلك وجوب الوضوء على مَنْ لا يجد الماء إلّا بثمنٍ كثيرٍ، وكذلك سلطنة المالك على الدخول إلى عذقه - أي: نخلته الحاملة - التي طريقه إليها في جوف منزل رجلٍ من الأنصار، وإباحة الدخول إليها من دون استئذان من الأنصاري، كما تكفّل ذلك رواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «أنّ سمرة بن جندب...»^(٣)، إلى آخر ما ذكر فيها من قصّته.

وكذلك حرمة الترافع إلى حكام الجور^(٤)، إذا توقّف أخذ الحقّ عليه.

ومنه براءة ذمّة الضارّ عن تدارك ما أدخله من الضرر؛ إذ كما

(١) يُنظر: إيضاح الفوائد: ٤٨/٢.

(٢) وهو: «لا ضرر ولا ضرار»، الكافي: ٥/٢٨٠، باب الشفعة، ح ٤، من لا يحضره الفقيه: ٧٧/٣، ح ٣٣٦٨.

(٣) الكافي: ٥/٢٩٢، باب الضرار، ح ٢.

(٤) كمقبولة عمر بن حنظلة، يُنظر: الكافي: ٧/٤١٢، باب كراهية الارتفاع إلى قضاة الجور، ح ٥، تهذيب الأحكام: ٦/٢١٨، كتاب القضايا والأحكام الباب ١، ح ٦.

أنَّ تشريعَ حكمٍ يحدث معه الضرر منفيٌّ بالخبر، كذلك تشريع ما يبقى معه الضرر الحادث، بل يجب أن يكون الحكم المشروع في تلك الواقعة على وجهٍ يتدارك ذلك الضرر كأن لم يحدث، إمَّا بأخذ القيمة الذي لا يعدُّ ضررًا في العرف، أو برفعه على وجه لا يكون إضرارًا على الضار.

كيف لا، والتدارك على هذا النحو لا يكون منافيًا لقوله: «لا ضرار»، إذ لم يكن حينئذٍ الضرر من الاثنين حتَّى يُقال: إنَّه من الثاني منفيٌّ بالفقرة الأولى، وإنَّ ما يحدثه الثاني لا على ذلك الوجه، بل هو ضرر على الأوَّل، كما لو كسر زيدٌ إناء عمرو، فكسر عمرو إناءه ليس بتدارك، ولا يعدُّ عرفًا تداركًا بلا ريب.

وحيثُذِّفما عن الشيخ رحمته الله - عقيب قوله: «على وجه يتدارك ذلك الضرر كأن لم يحدث»، من قوله: «إلَّا أنَّه قد ينافي هذا قوله لا ضرار...»^(١) إلى آخره - فهو ممَّا لا ينبغي من مثله، كما لا يخفى.

وكيف كان، فحيث قد علم أنَّ الحكم الضروريَّ لم يشرَّع، ولم يكن مشروعًا، فقاعدةُ «الضرر» حاكمَةٌ على جميع العمومات الدالَّة بعمومها على تشريع الحكم الضروريِّ، كأدلة لزوم العقود^(٢)، وسلطنة الناس على أموالهم^(٣)،

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٤٦١.

(٢) كقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، سورة المائدة: من الآية ١.

(٣) كقول النبي ﷺ: «الناس مسلَّطون على أموالهم»، يُنظر: الخلاف: ٣/ ١٧٦،

مسألة: ٢٩٠، عوالي اللآلي: ١/ ٢٢٢، ح ٩٩.

ووجوب الوضوء على واجد الماء^(١)، وحرمة الترافع إلى حكام الجور وغير ذلك^(٢).

ومعنى حكومتها: أن دليلها بمدلوله اللفظي متعرض لحال دليل آخر، من حيث نفي الحكم الثابت بالدليل الآخر كما في تلك الأمثلة؛ إذ قاعدة «الضرر» رافعة للحكم الشرعي الثابتة مشروعيتها بالعمومات.

وما يقال، بل قيل - كما عن الفاضل الهمداني رحمته الله في حاشيته^(٣) - من منع كون لا ضرر حاكماً على سائر الأدلة، بمعنى: كونه بمدلوله اللفظي متعرضاً لحالها؛ لأن مفاد «لا ضرر» - على ما يظهر منه - أن الشارع لم يجعل حكماً ضررياً، لا أن أحكامه المجعولة مقصورة على غير موارد الضرر.

ففيه: أن الثاني مفاد السلب الكلي الذي هو المعنى الأول، ما لم يكن له مخصص، وعند وجوده يكون القصر بالنسبة إلى ما عدا الخارج، تدبر.

(١) كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ سورة المائدة: من الآية ٦.

(٢) كمقبولة عمر بن حنظلة، الكافي: ٤١٢/٧، باب كراهية الارتفاع إلى قضاة الجور، ح ٥، تهذيب الأحكام: ٢١٨/٦، الباب ١ من أبواب كتاب القضايا والأحكام ح ٦.

(٣) يُنظر: الفوائد الرضوية: ٣٠٦.

وأما ما تخيَّله بعضهم^(١): من أخذ التعارض بين العمومات المثبتة للتكليف، وهذه القاعدة ثم ترجيحها، إما بعمل الأصحاب، وإما بالأصول كالبراءة في مقام التكليف، وغير البراءة في غير مقام التكليف. فإنه خلاف ما يقتضيه التدبر فيها وفي نظائرها من أدلة «رفع الحرج»^(٢)، و«رفع الخطأ، والنسيان»^(٣)، و«نفي السهو على كثير السهو»^(٤)، و«نفي السبيل على المحسنين»^(٥)، و«نفي قدرة العبد على شيء»^(٦) ونحوها^(٧)، مع أن وقوعها في مقام الامتنان يكفي في تقديمها على العمومات.

كيف لا، والمتعارضان ليس في أحدهما دلالة لفظية على حال الآخر من حيث العموم والخصوص، وإنما يفيد حكماً منافياً لحكم الآخر، وبملاحظة تنافيهما وعدم جواز تحققهما واقعاً يحكم بإرادة خلاف الظاهر في أحدهما المعين، إن كان الآخر أقوى منه؛ إذ هو قرينة عقلية على إرادة خلاف الظاهر في ذلك.

(١) هو الفاضل التراقي في عوائد الأيام: ١ / ٧٠.

(٢) كقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ سورة الحج: من الآية ٧٨.

(٣) يُنظر: الخصال: ٤١٧، باب التسعة ح ٩.

(٤) يُنظر: الكافي: ٣ / ٣٥٩، باب من شك في صلاته كلها، ح ٨.

(٥) كقوله تعالى: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾، سورة التوبة: من الآية ٩١.

(٦) كقوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾، سورة النحل: من الآية ٧٥.

(٧) كقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، سورة الحج: من الآية ٧٨.

وليس في مدلوله اللفظي تعرّض لبيان المراد منه، كما هو الحال في الحاكم، حيث كان بمدلوله اللفظي كاشفاً عن حال الآخر المحكوم عليه، فلا يحتاج إلى ملاحظة مرجح له، ككاشفية أدلة «لا ضرر» عن حال العمومات الدالة بعمومها على تشريع الحكم الضري، وأنّه منفيٌ وغير مشروع، كما هو الحال فيما دلّ على الطهارة بالاستصحاب، أو بشهادة العدلين بالنسبة إلى ما دلّ على أنّه: «لا صلاة إلا بطهور»^(١)؛ لإفادته بمدلوله اللفظي على أنّ ما ثبت من الأحكام للطهارة في مثل: «لا صلاة إلا بطهور» وغيرها، من وجوب تحصيل الجزم بحصول الشرط الواقعي، لا كون الطهارة شرطاً في الصلاة.

والحال أنّ شرطيتها واقعيةٌ ثابتة للمتطهّر بالاستصحاب أو بالبيّنة، وكاشف عن ثبوته له، فالكشف في مثل ما دلّ على الطهارة بالاستصحاب أو بالبيّنة، إنّما هو بالنسبة إلى الأحكام الظاهرية الثابتة للشاكّ بالقواعد العقلية والنقلية، بمعنى: أنّ الدالّ على ثبوت الطهارة بالاستصحاب يكشف كون المراد بالطهارة في قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور»^(٢)، ما يعمّ الطهارة المستصحبة وما قامت عليه البيّنة.

والحاصل: أنّ قاعدة «الضرر» توجب اختصاص أدلة الأحكام بغير موارد الضرر بلا ريب، البتّة.

(١) من لا يحضره الفقيه: ٥٨/١، ح ١٢٩، تهذيب الأحكام: ٥٠/١، كتاب الطهارة الباب ٣، ح ٨٣، الاستبصار: ٥٥/١، كتاب الطهارة الباب ٣١، ح ١٥.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٥٨/١، ح ١٢٩، تهذيب الأحكام: ٥٠/١، كتاب الطهارة الباب ٣، ح ٨٣، الاستبصار: ٥٥/١، كتاب الطهارة الباب ٣١، ح ١٥.

كيف لا، ولا قصور فيها من حيث مدركها سنداً أو دلالة، ولا موهن فيها كما ادعى^(١) من كثرة التخصيصات فيها، بحيث يكون الخارج منها أضعاف الباقي، خصوصاً لو فُسّر الضرر بإدخال المكروه؛ لمنع أكثرية الخارج أوّلاً.

وثانياً: أن لو سُلمت كثرته، فلكون الموارد الكثيرة الخارجة عن العام، إنّما خرجت بعنوان واحد جامع لها، وإن لم نعرفه تفصيلاً، ولا ريب في أنّه قد تقرّر أنّ تخصيص الأكثر إذا كان بذلك العنوان لا استهجان فيه.

هذا، مضافاً إلى أن سيرة الأصحاب قد استقرّت على الاستدلال بها في مقابل العمومات المثبتة للأحكام، وعدم رفع اليد عنها إلاّ بمخصّص قويّ في غاية الاعتبار، كما في القصاص؛ لأخصيّة دليله من دليل نفي الضرر.

كيف لا، وورود أخبار هذه القاعدة في مقام الامتنان على العباد، وهو إنّما يتحقّق فيما كانت العمومات والمطلقات شاملة لموارد الضرر، ليكون رفعها بهذه الأخبار عن موارد الضرر منه على العباد.

وأما ورود الأمر بما فيه الضرر، كما في القصاص، فلعلّه بل الظاهر منه كونه لدفع ضررٍ أشدّ منه بدنيّ، أو ماليّ، أو لوجود مصلحة فيه فائقة على الضرر الحاصل، كما يظّر من قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ

(١) الذي ادّعى ذلك الشيخ الأنصاريّ في فرائد الأصول: ٢/ ٤٦٤-٤٦٥.

فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١﴾، مع أنّ الإضرار من الحكيم قبيحٌ بلا ريب.

فظهر ممّا ذكرنا وحققنا - من حكومة دليل القاعدة ووروده في مقام الامتنان، نظير: أدلة نفي الحرج والإكراه -: أنّ مصلحة الحكم الضرريّ المجعول بالأدلة العامة على ما يترأى من عمومها، لا يصلح أن يكون تداركاً للضرر لما قد علم من دلالة القاعدة على عدم جعل الأحكام الضرريّة، واختصاص أدلة الأحكام بغير موارد الضرر.

فلا يتّجه أن يُقال^(٢): إنّ الضرر يتدارك بالمصلحة العائدة إلى المتضرّر، وأنّ الضرر المقابل بمنفعةٍ راجحةٍ عليه ليس بمنفيٍّ، بل ليس ضرراً.

وأما ما يدفع هذا به ممّا عن صاحبي العوائد^(٣) والعناوين^(٤)، على ما ذكره الشيخ رحمه الله في رسائله من دفعها، وهو: «أنّ العمومات الجاعلة للأحكام إنّما تكشف عن المصلحة في نفس الحكم ولو في غير مورد الضرر، وهذه المصلحة لا يتدارك به الضرر الموجود في موردّه، فإنّ الأمر بالحجّ والصلاة - مثلاً - يدلّ على عوضٍ ولو مع عدم الضرر، ففي مورد الضرر لا علم بوجود ما يقابل الضرر»^(٥).

(١) سورة البقرة: ١٧٩.

(٢) حكاه الشيخ الأنصاريّ في فرائد الأصول: ٢/ ٤٦٣ - ٤٦٤.

(٣) لم نظفر به في عوائد الأيام المطبوع، ولعلّه في غيره.

(٤) يُنظر: العناوين للمحقّق المراغي: ١/ ٣١٤، وحكاه عنهما الميرزا التبريزي في

أوثق الوسائل: ٤/ ٤١١.

(٥) فرائد الأصول: ٢/ ٤٦٤.

فنقول: إن مفاده ومحصله: أن العمومات الجاعلة للأحكام لما كانت منوطةً بكشفها عن المصلحة في نفس الحكم في غير مورد الضرر، ففي مورد الضرر لا علم بوجود ما يقابل الضرر من المصلحة، فلا ريب في أن ما أجاب به الشيخ رحمته الله عن الدفع - من أنه: «إذا سلّم عموم الأمر لصورة الضرر كشف عن وجود مصلحة يتدارك بها الضرر في هذا المورد»^(١) - لا يمسّ الدفع.

كيف، ومحصل الدفع على ما ذكرنا يقضي بعدم إحراز العموم بالنسبة إلى مورد الضرر بلا ريب.

وأما على ما ذكر غير الشيخ رحمته الله من الدفع - كبعض المحشين لرسائله، كميرزا موسى رحمته الله - من: «أن أدلة الأحكام إما مثبتة لنفس الحكم الضروري، كأمر الزكاة والخمس والجهاد، أو ما يشمل ذلك، كالأمر بالوضوء الشامل لصورة استلزام استعمال الماء للضرر. وعلى أيّ تقدير، فالأمر يكشف عن وجود مصلحة في موارده فائقة على الضرر الحاصل منه.

فكل مورد ضرريّ يشمله الدليل خصوصاً أو عمومياً أو إطلاقاً، لا تشمله أدلة نفي الضرر، فيختصّ مورد هذه القاعدة، كموارد الأصول العملية، بموارد عدم الدليل عليها»^(٢).

فيتمحّض الجواب عنه - أي: عن هذا الدفع - بمنع شمول

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٤٦٤.

(٢) أوثق الوسائل: ٤/ ٤٠٤.

العموم أو الإطلاق لما فيه الضرر؛ بظهور كون أدلة نفي الضرر شارحةً ومبيّنةً لما أُريد من العموم أو الإطلاق، مع عدم إحراز المصلحة فيما فيه الضرر، بحيث يكون مندكًا بها.

كيف لا، وكونه ضررًا في الظاهر مقطوعٌ به، ومقابلته بالنفع الموجب اندكائه محتملةٌ، فلا يرفع اليد عن دليل نفيه بما هو محتمل بلا ريب في ذلك.

هذا، مضافاً إلى أنّ ما لم يكن مشمولاً للعموم أو الإطلاق من الضرر الذي لم يندك بمصلحة يكون خروجه لا محيص عنه، غاية ما في الباب أنّ خروجه لعدم ورود دليل التكليف به، وهو كافٍ لا يأبى كون أدلة نفي الضرر شارحةً ومبيّنةً لما أُريد من العموم أو الإطلاق. كيف لا، وبالاتدراك لا يعدّ ضررًا حقيقةً، والكلام إنّما هو في خروج ما يعدّ ضررًا، فتدبّر جيّدًا.

الضرر المنفي هو
الضرر النوعي
لا الشخصي

المقام الثالث: إنّ أدلة نفي الضرر، هل يُستفاد منها خصوص الضرر الشخصي، فينافي ما هو ظاهر العلماء من كون الضرر المنفي الضرر النوعي لا الشخصي؟ حيث إنّهم حكموا بشرعية الخيار للمغبون؛ نظرًا إلى ملاحظة نوع البيع المغبون فيه، وإن فرض عدم التضرر في خصوص مقام، كما إذا لم يوجد راغبٌ في المبيع، وكان بقاؤه ضررًا على البائع؛ لكونه في معرض الإباق أو التلف أو الغصب، وكما إذا لم يترتب على ترك الشفعة ضررٌ على الشفيع، بل كان له فيه نفعٌ.

أو يُستفاد منها نفي الضرر النوعي، فلا منافاة بين مفادها، وبين ما هو ظاهر العلماء؟

فالظاهر منها هو الثاني؛ لظهورها في انتفاء الحكم رأساً، إذا كان موجباً للضرر غالباً لما يقتضى ذلك عند التأمل عموم النفي، كعموم نفي الحرج، لا أقل من أن سيرة العلماء على اعتبار النوعي توجب صرف أدلة نفي الضرر عن ظهورها في الشخصي - لو سلم ظهورها فيه - إلى خصوص النوعي.

وكيف كان، فلا يُقال: إن نفي الضرر مستعقبٌ لضرر آخر، حيث إنَّ التسلّط على ملك الغير؛ بإخراجه عن ملكه قهراً عليه - بخيار أو شفعة - ضررٌ آخر أيضاً، فتعارض فيهما القاعدة، ويكون الأمر أشكل من دعوى استفادة نفي الضرر الشخصي من أدلته، كما أبدى ذلك الشيخ رحمه الله^(١).

لأننا نقول: إنَّ الضرر الثاني ليس بضرر، وإنما يترأى كونه ضرراً، فإنَّ ترتّب تسلّط الفسخ على تزلزل العقد الذي دخل فيه الخيار لا يعدّ ضرراً، بل ليس بضرر، كيف لا، ولم يكن حينئذٍ إخراجاً عن ملكه قهراً، بل هو انتهاء سلطته.

ولعلّ جواب الشيخ رحمه الله عن ذلك - بقوله: «إلا أن يُقال: إنَّ الضرر أوجب وقوع العقد على وجهٍ متزلزلٍ يدخل فيه الخيار»^(٢) -

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٤٦٦/٢.

(٢) فرائد الأصول: ٤٦٦/٢.

يُنظر إلى ما قلناه، خصوصاً بعد تعقيبه بالأمر بالتأمل، فتدبر جيداً.

المقام الرابع: لو تعارض الضرران: ضرر المالك بترك تصرفه في ملكه، وضرر غيره كجاره، حيث يكون تصرفه في ملكه موجباً لضرر جاره، فقد يُقال^(١) بأنه لا يعتبر في ترجيح المالك ضرر زائد على ترك التصرف فيه، للرجوع في ذلك إلى عموم التسلط.

مع إمكان الرجوع إلى قاعدة «نفي الحرج»، حيث إن منع المالك لدفع ضرر الغير حرجٌ وضيقٌ عليه، إمّا لحكومته ابتداءً على نفي الضرر عن الغير، وإمّا لتعارض الضررين والرجوع إلى الأصول، كأصل الإباحة.

ولكن التحقيق يأبى ذلك كله، فإن حكومة لا ضرر - مع عمومها لضرر نفس المالك وضرر غيره - على العمومات المثبتة للأحكام، تكليفية كانت أو وضعيّة، وشرحها لتلك العمومات، تقضي بأن لا عموم لـ «الناس مسلطون على أموالهم»^(٢)، حتّى لو أوجب التصرف في أموالهم ضرراً على الغير، وأنّ سلطنتهم على أموالهم فيما عدا ذلك، فلا يكون المنع عن التصرف الموجب للضرر على الغير ضرراً على المالك، كما لا يكون حرجاً وضيقاً عليه، بل هو خارجٌ عمّا تقتضيه سلطنته، البتّة. وتخيّل حكومة قاعدة «السلطنة»^(٣)، قد علم أنّه ممّا لا يأباه التحقيق،

(١) القائل هو الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول: ٢/ ٤٦٧.

(٢) الخلاف: ٣/ ١٧٦، مسألة: ٢٩٠، عوالي اللآلي: ١/ ٢٢٢، ح ٩٩.

(٣) ادّعه الميرزا موسى التبريزي في أوثق الوسائل: ٤/ ٤٢٩.

كف لا، وفرض الحكومة بين قاعدة «الضرر» وسبب السلطنة الذي هو لزوم العقد في مسألة بيع المغبون فيه، غير مجدٍ في رفع الحكومة بين قاعدة «الضرر» وقاعدة «السلطنة»، بدهاة أن رفع سبب السلطنة رفع لها حيث تكون لولا رفع سببها.

ولعلّه لذلك كان الشيخ رحمه الله في غير رسائله^(١) قد حكم بحكومة «لا ضرر» على قاعدة «السلطنة» ومنع ذلك؛ استناداً إلى أن قوله رحمه الله: «الناس مسلّطون على أموالهم» إخبارٌ عما جرت عليه طريقة الناس وإمضاء لطريقتهم، لا وارد في مقام إنشاء جواز تصرف أرباب الأملاك فيها.

فيه:

أولاً: أن مفاد قوله رحمه الله ذلك ممنوعٌ، بل مفاده الإنشاء.

وثانياً: أن كون طريقة الناس على عموم التصرفات التي من جملتها تضرر الجار بتصرفهم في حيز المنع، كيف لا، وقد استقرت سيرة الأصحاب وطريقتهم على تقديم قاعدة «الضرر» على قاعدة «السلطنة» في جملة من الموارد.

فظهر ممّا ذكرنا وحققنا: أنّه لا يكون لقاعدة «لا حرج» - بالنسبة إلى منع المالك - حكومة على نفي الضرر عن الغير، كما لا يكون تعارض بين الضررين، حتّى يرجع إلى الأصول.

هذا كلّّه، مضافاً إلى أن رفع الإضرار مسوّقٌ للامتنان على جنس

(١) يُنظر: الرسائل الفقهية للشيخ الأنصاري: ١١٧، قاعدة: لا ضرر، وحكاة عنه الميرزا موسى التبريزي في أوثق الوسائل: ٤/ ٤٢٩.

الأُمَّة، ولا حُسْن في الامتنان على بعضهم بترخيصه في الإضرار ببعض الآخر ما لم يكن عليه إكراه، كما هو المفروض في المقام.

وحينئذٍ فما عن الشيخ رحمته الله في رسائله ^(١) وجماعة ^(٢) - من جواز تصرف المالك في ملكه، وإن تضرّر الجار - فهو في غير محلّه.

وما يُقال: من أنّه المشهور، بل حكى عن الشيخ ^(٣)، والحلبي ^(٤)، وابن زهرة ^(٥) دعوى الوفاق عليه.

ففيه:

أولاً: إنّ جماعة يترأى من كلامهم الإطلاق، ولا إطلاق يشمل محلّ الكلام محرّز، فلا يكون كلامهم على وفق كلام الجماعة الذين قال الشيخ رحمته الله بمقاتلتهم، حتّى تحصل الشهرة بذلك.

وثانياً: أنّ معقد الإجماع المحكيّ لم يكن صريحاً ولا ظاهراً في كونه محلّ الكلام؛ لأنّ عبارة المبسوط - على ما حُكِيت في باب إحياء الموات ^(٦) - هي: «إن حفر رجل بئراً في داره، وأراد جاره أن يحفر

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٤٦٨ / ٢.

(٢) كالقاضي ابن البرّاج في المهذب: ٣١ / ٢، والشهيد الأوّل في الدروس: ٦٠ / ٣، والمحقق الكركي في جامع المقاصد: ٢٦ / ٧.

(٣) يُنظر: المبسوط: ٨٧ / ٣.

(٤) كذا في النسخة المطبوعة، ولعلّ الصحيح: «الحليّ»؛ لأنّه من جملة من ذكر الاتفاق، يُنظر: السرائر: ٣٨٢ / ٢، وستأتي عبارته.

(٥) يُنظر: الغنية: ٢٩٥ / ١.

(٦) الحاكي هو الميرزا موسى التبريزي في أوثق الوسائل: ٤٢٧ / ٤.

بـر كنيف، أو بالوعة بقرب هذا البئر لم يمنع منه، وإن أدى ذلك إلى تغيير ماء البئر، أو كان صاحب البئر يستقذر ماء بئره لقربه بالكنيفة والبالوعة؛ لأنّ له أن يتصرّف في ملكه بلا خلاف^(١).

ولا ريب في أن نفي الخلاف فيها إنّما هو بالنسبة إلى مجرّد تصرّف المالك في ملكه، لا تصرّفه فيه، وإن أوجب ضرر الغير.

وكذا الحال في عبارة السرائر في باب حريم الحقوق: «وإن أراد الإنسان أن يحفر في ملكه أو داره، وأراد جاره أن يحفر لنفسه بئراً بقرب تلك البئر، لم يمنع من ذلك بلا خلاف، وإن نقض بذلك ماء البئر الأولى؛ لأنّ الناس مسلّطون على أموالهم»^(٢)، انتهت.

فإنّ مجرّد النقص، وإن قلّ لا يُعدّ ضرراً بلا ريب.

وحينئذٍ فحال الإجماع المحكيّ، كحال الشهرة المحكيّة في عدم الإفادة للمدّعى الذي هو على خلاف المختار، فتدبّر جيّداً.

وأما الاتفاق على أنّه يجوز للمكره الإضرار على الغير بما دون القتل، لأجل دفع الضرر عن نفسه، ولو كان أقلّ من ضرر الغير.

فهو: وإن كان مُسلماً لا كلام فيه، لكنّه لا يمسّ المقام، فإنّه لدليله الخاصّ المخصّص لعموم «لا ضرر ولا ضرار» بلا ريب فيه.

فظهر لك من جميع ما حقّقناه في المقام: أنّ مناقشة صاحب الكفاية فيما بنى عليه الشيخ رحمته الله وجماعة، مع الاعتراف بأنّه المعروف بين

(١) المبسوط: ٨٧/٣.

(٢) السرائر: ٣٨٢/٢.

الأصحاب؛ بمعارضة عموم التسلّط بعموم نفي الضرر، على ما نقله الشيخ رحمته الله عنه، كقوله في الكفاية: «ويشكل جواز ذلك فيما إذا تضرّر الجار تضرراً فاحشاً، كما إذا حفر في ملكه بالوعة، ففسد بها بئر الغير، أو جعل حانوته في صفّ العطارين حانوت حدّادٍ، أو جعل داره مدبغةً أو مطبخةً»^(١).

لا يتوجّه عليهما اعتراض بعضهم^(٢) - تبعاً للرياض^(٣) - بما حاصله أنّه: «لا معنى للتأمّل بعد إطباق الأصحاب عليه نقلاً وتحصيلاً، والخبر المعوّل عليه، بل المتواتر من أنّ الناس مسلّطون على أموالهم، وأخبار الإضرار على ضعف بعضها وعدم تكافؤها لتلك الأدلّة...»^(٤) إلى آخر ما نقل في الرسائل؛ لما قد علم من تحقيقنا من أن لا إجماع، وإن كان منقولاً، فضلاً عن أن يكون محصّلاً، ومن مفاد الخبر.

مضافاً إلى أنّ ضعف بعض أخبار الإضرار منجبرٌ بعمل الأصحاب، بل تقدّم من الشيخ رحمته الله^(٥): أن سيرة الفريقين قد استقرّت على الاستدلال بقاعدة «الضرر» في مقابل العمومات المثبتة للأحكام، وعدم رفع اليد عنها إلا بمخصّص قويّ في غاية الاعتبار، فعدم تكافؤها لتلك الأدلّة، لا يصلح أن يعدّ قادحاً.

(١) كفاية الفقه: ٥٥٦/٢.

(٢) هو السيّد العامليّ في مفتاح الكرامة: ٦٨/١٩ - ٦٩.

(٣) يُنظر: رياض المسائل: ٣٥٩/١٢.

(٤) فرائد الأصول: ٤٦٩/٢، والعبارة منقولة من مفتاح الكرامة: ٦٨/١٩ - ٦٩.

(٥) يُنظر: فرائد الأصول: ٤٦٥/٢.

وحينئذٍ لا موجب لحمل تلك الأخبار على ما إذا لم يكن غرض
إلا الإضرار، وإن تكفل خبرُ سَمرة^(١) أن ليس الغرض له إلا الإضرار
والإيذاء، كما لا يخفى على مَنْ تدبّر.

تعارض
الضررين
من حيث
القلة والكثرة

المقام الخامس: أن لو كان تعارض الضررين، لا من تلك الحيثية،
بل من حيث القلة وعدمها، وهي التي أشار إليها الشيخ رحمته الله في
رسائله بقوله: «وأمّا في غير ذلك، فهل يرجع ابتداءً إلى القواعد
الأخر، أو بعد ترجيح بقلة الضرر؟»^(٢)، فالمسألة فيها قولان:
قول بترجيح الأقل على غيره، وتقديمه على الأكثر.

وقول بعدم الترجيح.

والذي أراه الأوّل، كما عليه جماعة^(٣)، بل يمكن بلا بُعْد أن ينزل
عليه ما عن المشهور^(٤)، فيما لو أدخلت الدابة رأسها في القدر بغير
تفريط من أحد المالكين، كما هو الكلام في المقام، من أن القدر يُكسر،
ويضمّن قيمته صاحب الدابة؛ معللاً بأنّ الكسر لمصلحته؛ لحمل
إطلاق كلامهم على الغالب من أن ما يدخل من الضرر على مالك
الدابة إذا حكم عليه بتلف الدابة وأخذ قيمتها من صاحب القدر،

(١) يُنظر: الكافي: ٢/٥، باب الضرر، ح ٢.

(٢) فرائد الأصول: ٢/٤٧١.

(٣) كالشهيد الأوّل في الدروس الشرعية: ٣/١١٠، والعلامة في تذكرة الفقهاء:

١٩/٢٨٤-٢٨٥، وصاحب الجواهر في جواهر الكلام: ٣٨/٣١٤-٣١٥.

(٤) يُنظر: مفتاح الكرامة: ١٨/٢٩٨.

أكثر ممّا يدخل عليه بتلف قدره وأخذ قيمته من مالك الدابة، وإلاّ بأن لو لم يكن إطلاق كلامهم على ما هو الغالب، إمّا لانعكست أكثرية الضرر، أو لم تكن في البين أكثرية.

وحينئذٍ كان الإطلاق على ما هو الغالب، لا يبقى مجالاً للاعتراض على تعليل الحكم بكونه لمصلحة صاحب الدابة، بما في المسالك^(١) من: أنّه قد يكون لمصلحة لصاحب القدر فقط، وقد تكون المصلحة مشتركةً بينهما.

وكذا الحال في حكمهم بضمّان صاحب الدابة، إذا دخلت في دار لا تخرج إلاّ بهدمها؛ معللاً بأنّه لمصلحة صاحب الدابة؛ لأنّ الغالب أن تدارك ما يهدم

لإخراجها أهون من تدارك الدابة.

وكيف كان، فالمعيّن لما اخترناه أنّ الضرر من الألفاظ الصادقة على القليل والكثير، كالخمر، وقد أريد من «لا ضرر» النهي عن إضرار الغير، فهو شاملٌ لكلّ من أبعاض الكثير، فارتكاب المنهي عنه فيه أكثر من ارتكابه في الأقلّ، ولا شكّ في رجحان الأقلّ عقلاً.

كيف لا، وفي الارتكاب الأوّل مخالفات بخلاف الثاني؛ إذ ليس فيه إلاّ مخالفة.

وحينئذٍ فلا يحتاج في الرجحان إلى إجماعٍ أو نصٍّ دالّ عليه.

وأما لو لم يعدّ الأقلّ ضرراً عرفاً لقلّته، فلا تعارض، مع قصور

(١) يُنظر: مسالك الإفهام: ١٢/ ٢٤٢.

اللفظ عن شموله، كما هو واضح.

والله أعلم، وله الحمد على ما أنعم من إتمام ما رمناه في الجزء الثاني من التحقيق بما تيسر، ونسأله من لطفه بحرمة سيد الخلق محمد وآله أن ييسر لنا ما هو أهم من الجزء الآخر وغيره من باقي أجزاء الفقه، فإنه أرحم وأكرم، وصلى الله على سيدنا محمد وآله سادات الأمم.

فهرس المحتويات

٧	مقدمة المركز
١١	مقدمة التحقيق
٣٥	المقام الأول: تعريف الدليل العقلي
٣٥	مسألة الحُسن والقُبْح
٣٩	الوجه التي استُدلّ بها على أنّ الحُسن والقُبْح عقليّان
٤٢	الوجه التي استُدلّ بها على أنّ الحُسن والقُبْح غير عقليّين
٤٢	الوجه الأول
٤٣	الجواب عن الوجه الأول
٤٣	الوجه الثاني
٤٤	الجواب عن الوجه الثاني
٤٤	الوجه الثالث
٤٥	الجواب عن الوجه الثالث
٤٦	الوجه الرابع
٤٧	الجواب على الوجه الرابع
٤٨	الجواب عن سؤال الإرادة
٤٩	الاستدلال على حجّة العقل والملازمة بين حكم العقل والشرع

٥٢	مناقشة الأدلة على نفي الملازمة
٥٢	المناقشة الأولى
٥٤	المناقشة الثانية
٥٥	الجواب عن الاحتجاج بالحديث
٥٦	المناقشة الثالثة
٥٨	المناقشة الرابعة
٦١	اعتراض المحقق القمي على الفاضل الجواد
٦٢	الإشكال بلزوم تسبيع الأحكام
٦٢	استدلال القائلين بالحسن والقبح العقليين على نفي الملازمة
٦٤	الجواب عن هذه الأدلة
٦٥	بيان عكس الملازمة
٦٧	المقام الثاني: بيان كيفية حجية القطع ومنجزيته
٦٧	المطلب الأول: في حجته، وتحقيق الحال فيها
٧٧	ذكر الشواهد على المدعى
٧٩	القطع الناشئ من المقدمات العقلية
٨٣	كلام السيد الصدر الكاظمي
٨٥	مناقشة الكلام المنسوب إلى السيد الجزائري
٨٨	إطلاق الحجة على القطع والمراد منها
٨٩	بحث التجري
٩٣	تحرير محل النزاع
١٠١	المطلب الثاني: في الشبهة المحصورة

المقام الأول: هل يجوز ارتكاب جميع الأطراف؟	١٠١
المقام الثاني: في المخالفة الالتزامية	١٠٤
المقام الثالث: منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية	١٠٨
مختار المصنّف	١٠٨
مناقشة المصنّف للشيخ الأنصاري	١٠٩
مناقشة المصنّف للمشهور	١١٤
الاجتناب عن الملاقي	١١٥
الاضطرار إلى أحد الأطراف	١١٩
الاضطرار إلى المعيّن	١٢٠
الاضطرار إلى غير المعيّن	١٢٠
تحقيق المصنّف	١٢٠
العلم الإجمالي في التدريجيات	١٢٢
تحقيق المصنّف في المسألة	١٢٤
الاشتباه في نفس المكلف	١٢٦
المقام الرابع: الشبهة غير المحصورة	١٢٩
حكم الشبهة غير المحصورة	١٣١
إذا كان المردّد بين الأمور غير المحصورة أفراداً كثيرة	١٣٦
اشتباه الواجب بغير الحرام	١٣٧
بحث وجوب الموافقة القطعية	١٣٨
اشتباه الواجب بغيره من جهة إجمال النصّ	١٤٥
الإجمال من جهة اشتراك الأمر بين اللزوم والندب	١٤٦

- اشتباه الواجب بغيره لتكافؤ النصين ١٤٧
- تحقيق المصنّف في المسألة ١٤٧
- اشتباه الواجب بغيره من جهة اشتباه الموضوع ١٤٨
- حكم كون محتملات الواجب غير محصورة ١٥٠
- المسألة الأولى: الشك في الجزئية من جهة فقدان النص ١٥٢
- ما يقتضيه الدليل النقلي في المقام ١٥٨
- مناقشة المصنّف لصاحب الفصول ١٥٩
- المسألة الثانية: ما إذا كان الشك في الجزئية ناشئاً من إجمال الدليل ١٦٥
- المسألة الثالثة: لو تعارض نصان متكافئان في جزئية شيءٍ لشيءٍ وعدمها ١٦٩
- المسألة الرابعة: الشك في جزئية شيءٍ من جهة اشتباه الموضوع ١٧١
- الشك في كون الشيء قيداً للمأمور به ١٧٣
- دوران الأمر بين التعيين والتخير ١٧٥
- تنبيهات ١٧٧
- الرأي المختار عند الشك في الجزئية ١٨٠
- في زيادة الجزء عمداً ١٨٥
- الاستدلال على الصحة باستصحاب الصحة ١٨٩
- الاستدلال على الصحة باستصحاب الزيادة ١٩٣
- في ذكر الزيادة سهواً ١٩٥
- ملاحظة المسألة بما تقتضيه الأدلة الاجتهادية ١٩٩
- تعذر الجزء أو الشرط ٢٠٢
- تحقيق المصنّف ٢٠٣

الاستدلال على القول الثاني	٢٠٤
الشرط المتعذر	٢٠٩
مناقشة المصنّف لصاحب الرياض	٢١١
الاستدلال برواية عبد الأعلى على عدم سقوط المشروط بتعذر شرطه ...	٢١٢
دوران الأمر بين ترك الجزء والشرط	٢١٣
لو جعل الشارع للكل بدلاً اضطرارياً	٢١٤
الدوران بين الشرطيّة والجزئية	٢١٥
دوران الشيء بين كونه شرطاً أو مانعاً	٢١٦
في اشتباه الواجب بالحرام	٢٢٠
ما يُعتبر في العمل بالاحتياط	٢٢٠
حكم توقف الاحتياط على تكرار العبادة	٢٢٥
المقام الثالث من مقامات الكلام: في الدليل العقليّ	٢٣٥
الإشكال على عدم انطباق تعريف الدليل العقليّ على الأصول الأربعة ..	٢٣٥
الأصل الأوّل: أصالة الاشتغال	٢٣٦
الأصل الثاني: أصالة البراءة	٢٣٦
المطلب الأوّل: دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب	٢٣٧
الشبهة التحريميّة من جهة فقدان النصّ	٢٣٧
الاستدلال بالكتاب الكريم على إباحة الفعل شرعاً	٢٣٧
الاستدلال بالسنة الشريفة على البراءة الشرعيّة	٢٤٧
الخبر الأوّل الدالّ على البراءة الشرعيّة	٢٤٧
الخبر الثاني الدالّ على البراءة الشرعيّة	٢٦٢

- الخبر الثالث الدالّ على البراءة الشرعية ٢٦٣
- الخبر الرابع الدالّ على البراءة الشرعية ٢٦٤
- الخبر الخامس الدالّ على البراءة الشرعية ٢٦٥
- دليل الإجماع على البراءة الشرعية ٢٦٧
- دليل العقل على البراءة الشرعية ٢٦٨
- كلام صاحب الكفاية على وجوب دفع الضرر المحتمل غير العقابي ٢٧٣
- أدلة القول بالاحتياط ٢٧٥
- أدلة الاحتياط من الكتاب ٢٧٥
- أدلة الاحتياط من السنة ٢٧٧
- الأخبار الدالة على وجوب الاحتياط ٢٨١
- أخبار التثليث ٢٨٧
- دليل العقل على البراءة الشرعية ٢٨٩
- الوجه الأول من وجهي تقرير العقل ٢٨٩
- الوجه الثاني من وجهي تقرير العقل ٢٩٤
- الأول: هل أنّ أصالة الإباحة من الأدلة الظنيّة أو من الأصول العملية؟ ٢٩٩
- الثاني: إجراء أصل الإباحة إنّما هو عدم وجود أصل موضوعيّ حاكم عليه .. ٣٠١
- الثالث: التفصيل بين ما يعمّ به البلوى وغيره ٣٠٥
- دوران حكم الفعل بين الحرمة وغير الوجوب من جهة إجمال النصّ ... ٣١٠
- دوران حكم الفعل بين الحرمة وغير الوجوب من جهة تعارض النصّين ٣١٢
- دوران الحكم بين الحرمة وغير الوجوب، مع كون الشكّ في الواقعة الجزئية . ٣١٥
- توهم عدم جريان قبح التكليف من دون بيان في المسألة، والجواب عنه ٣١٧

تنبيهات مهمّة.....	٣١٩
الأمر الأوّل: الكلام في الشبهة الموضوعيّة.....	٣١٩
الأمر الثاني: عدم اختصاص الإباحة بالعاجز عن الاستعلام.....	٣٢١
الأمر الثالث: هل يترجّح الاحتياط مطلقاً؟.....	٣٢٣
المقام الثالث من مقامات الدليل العقليّ: الأصول العلميّة الأربعة.....	٣٢٥
دوران حكم الفعل بين الحرمة وغير الوجوب.....	٣١٠
ما اشتبّه حكمه الشرعيّ الكليّ من جهة عدم النصّ المعتبر.....	٣٢٥
محلّ الكلام في المسألة.....	٣٢٩
لو كان التخيير عقليّاً.....	٣٣٠
الجهة الأولى: جواز الرجوع إلى أصالة البراءة لنفي التخيير.....	٣٣١
الجهة الثانية: إجراء أصالة العدم بالنسبة إلى الوجوب التخييريّ المشكوك.....	٣٣٢
الشكّ في وجوب الائتمام على مَنْ عجز عن القراءة وتعلّمها.....	٣٣٤
الشكّ في الوجوب الكفائيّ.....	٣٣٦
ما اشتبّه حكمه الشرعيّ من جهة إجمال اللفظ.....	٣٣٦
قاعدة التسامح في أدلّة السنن.....	٣٣٨
ما اشتبّه حكمه الشرعيّ من جهة تعارض النصّين.....	٣٤٢
دوران الأمر بين الوجوب وغيره، من جهة الاشتباه في موضوع الحكم.....	٣٤٦
المطلب الثالث: الدوران بين المحذورين.....	٣٥٣
الأولى: الدوران بين المحذورين من جهة فقدان النصّ.....	٣٥٣
المسألة الثانية: الدوران بين المحذورين من جهة إجمال الدليل.....	٣٧١
المسألة الثالثة: دوران الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة تعارض النصّين...٣٧١	

المسألة الرابعة: دوران الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة اشتباه الموضوع	٣٧٣
دوران الأمر بين ما عدا الوجوب والحرمة من الأحكام	٣٧٧
تنبيهات في مسألة وجوب الفحص	٣٧٩
التنبيه الأول: وجوب الفحص	٣٧٩
التنبيه الثاني: حدّ وجوب الفحص	٣٨٢
الثالث من الأمور: الأخذ بالبراءة مع ترك الفحص	٣٨٤
الكلام في صحّة العمل الذي أخذ فيه البراءة	٣٩٠
حكم العمل في المعاملات المأخوذ فيها البراءة	٣٩١
حكم العمل في العبادات المأخوذ فيه البراءة	٣٩٥
موافقة المصنّف لرأي المشهور ببطالان العبادة مع العمل بالبراءة دون الفحص	٣٩٨
التنبيه الرابع في اعتبار الفحص في الشبهة الموضوعيّة	٤٠٢
شرطان آخران ذكرهما الفاضل التوّنيّ ﷺ لأصل البراءة	٤٠٧
الشرط الأوّل	٤٠٧
توضيح كلام الشيخ الأنصاريّ للشرط الأوّل	٤٠٨
تحقيق الشيخ الأنصاريّ في الماء الملاقى للنجاسة	٤١١
الشرط الثاني	٤١٨
قاعدة لا ضرر ولا ضرار	٤٢٠
الضرر المنفيّ هو الضرر النوعيّ لا الشخصيّ	٤٢٩
تعارض الضررين	٤٣١
تعارض الضررين من حيث القلّة والكثرة	٤٣٦
فهرس المحتويات	٤٣٩