



مسئله تراث العلماء المخطوطات

صراط الأصول

تأليف

السيد محمد باقر محمد باقر النوري

١١١٤-١٢٦٢ الهجرة النبوية

الجزء الثاني

القسم الثاني

محقق
السيد محمد باقر النوري

إعداد وتصحيح السيد محمد باقر النوري

٣٦٦

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مِنْ أَرْبَابِ الْأَرْضِ

رقم الايداع في دار الكتب والوثائق - وزارة الثقافة العراقية لسنة - ٢٠١٧ - ١٥١٨

المصدر الفهرسة :	IQ-KaPLI ara IQ-KaPLI rda
رقم تصنيف LC :	BP158.86.I25 M8016 2018
المؤلف الشخصي :	الموسوي القزويني، ابراهيم بن محمد باقر، ١٢١٤ - ١٢٦٢ للهجرة. مؤلف.
العنوان :	ضوابط الأصول /
بيان المسؤولية :	السيد ابراهيم القزويني ؛ تحقيق السيد مهدي الرجائي.
بيانات الطبع :	الطبعة الأولى.
بيانات النشر :	العراق، كربلاء : العتبة الحسينية المقدسة، قسم الشؤون الفكرية والثقافية، شعبة احياء التراث الثقافي والديني، ٢٠١٨ / ١٤٣٩ للهجرة.
الوصف المادي :	٦ مجلد ؛ ٢٤ سم.
سلسلة النشر :	العتبة الحسينية المقدسة ؛ (٣٣٦).
سلسلة النشر :	قسم الشؤون الفكرية والثقافية، شعبة احياء التراث الثقافي والديني ؛ (٤)
تبصرة بليوجرافية :	يحتوي على ارجاعات بليوجرافية.
موضوع شخصي :	ابن الشهيد الثاني، الحسن بن زين الدين بن علي، ٩٥٩ - ١٠١١ للهجرة - معالم الدين وملاذ المجتهدين.
مصطلح موضوعي :	اصول الفقه الجعفري - القرن ١٠ للهجرة.
مؤلف اضافي :	الرجائي، مهدي، ١٣٧٧ - للهجرة - محقق.
مؤلف اضافي :	مختصر ل(عمل) : ابن الشهيد الثاني، الحسن بن زين الدين بن علي، ٩٥٩ - ١٠١١ للهجرة - معالم الدين وملاذ المجتهدين.
اسم هيئة اضافي :	العتبة الحسينية المقدسة (كربلاء، العراق). قسم الشؤون الفكرية والثقافية. شعبة احياء التراث الثقافي والديني. جهة مصدرة.
مدخل عنوان اضافي :	معالم الدين وملاذ المجتهدين.

تمت الفهرسة قبل النشر في مكتبة العتبة الحسينية



سلسلة تراث العلماء المخطوط (٤)

مِوَالِطُ الْأَصُولِ

تأليف

السَّيِّدُ مُحَمَّدُ بْنُ هَيْدَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْقَزْوِينِ الْحَارِثِي

١٢١٤-١٢٦٢ للهجرة النبوية

الجزء الثاني

القسم الثاني

تحقيق

السَّيِّدُ مُحَمَّدُ بْنُ الرَّجَائِي

العتبة الحسينية المقدسة

قسم الشؤون الفكرية والثقافية

شعبة إحياء التراث الثقافي والديني

طُبِعَ بِرعاية
العتبة الحسينية المقدسة

الطبعة الأولى
١٤٣٩ هـ - ٢٠١٨ م



العراق: كربلاء المقدسة - العتبة الحسينية المقدسة

قسم الشؤون الفكرية والثقافية - هاتف: ٣٢٦٤٩٩

[www. imamhussain-lib. com](http://www.imamhussain-lib.com)

E-mail: [info@imamhussain-lib. com](mailto:info@imamhussain-lib.com)

تنويه: إن الأفكار والآراء المذكورة في هذا الكتاب تعبر عن وجهة نظر كاتبها،

ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر العتبة الحسينية المقدسة

سَلَّمنا حصول الظنّ، لكن حجّيته في مثل المقام ممنوع للثبوت^(١)؛ لأنّ الدليل على حجّية الظنّ في الموضوع المستنبط هو الدليل العقلي المركّب من المقدّمات التي أحدها الانسداد، وهي غير آتية، لما عرفت من اتفاق العرف وأهل اللّغة على الخلاف فباب العلم هنا منفتح، فتدبّر.

هذا كلّه مع أنّ الرواية المذكورة مجملّة؛ لأنّها مشتملة على كلمة (لا يستغفر) وهي ظاهرة في نفي الجنس، وهذا الظهور مناسب للاحتمال الثاني الآتي، أعني الذنب مع المداومة على ترك التوبة، فإنّ الظاهر من قول القائل (فلان يأكل ولا يشبع) أنّه كذلك دائماً، فيصير الرواية مجملّة بين الأوّل والثاني، ولا يصحّ الاستدلال لها على الاحتمال الأوّل ولا على الاحتمال الثاني.

ورابعاً: قوله عليه السلام (لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار) فأثّرها دالة على انقسام المعاصي الى صغيرة وكبيرة على الاطلاق، وعلى أنّ الكبيرة يرتفع بالاستغفار، والصّغيرة متبدلة الى الكبيرة مع الاصرار؛ اذ لا يعقل قسم ثالث، واذا كان الاصرار بمعنى عدم التوبة كما قيل، فما الفرق بين الكبيرة والصغيرة مع ارتفاع كل منهما بعد التوبة، وكون كلّ منهما قبل التوبة كبيرة.

نعم يظهر فرق، وهو كون الكبيرة قادحة للعدالة بالطّبع والصغيرة بالعرض، ولا يخفى أنّ مجرد هذا الفرق غير موجب لصدور البيان من الشارع، وما مرّ من رواية جابر قد علمت فساده؛ لأنّ المراد منه إن كان بيان المراد فلا دلالة فيه، وإن كان بيان المعنى الحقيقي فمعارض مع العرف واللغة، وإن كان

(١) في (خ): غير مسلم.

بيان الحكم فقد عرفت من الأدلة السابقة أنّ الصّغيرة لا تضرّ بالعدالة، فهذا الاحتمال في معنى الاصرار فاسد.

ويحتمل أن يكون المراد منه فعل الذنب مع المداومة على ترك التوبة، وهو أيضاً مخالف لاجماع اللغويين ظاهراً والاهل العرف، ويحتمل أن يكون المراد منه فعل الذنب مع العزم عليه ثانياً، وهو أيضاً مخالف لفهم العرف، ويحتمل أن يكون المراد به الاكثار على النوع الواحد من الصّغيرة مع عدم تخلل التوبة.

والحقّ في هذا الاحتمال أن يقال بالتفصيل، وهو أنّه لو توجّه على المكلف وقائع عديدة من نوع واحد من المعصية، وكان متمكناً من ارتكاب الكلّ ومع ذلك ارتكبها في الأغلب أو كثيراً، فهو مصرّ على الذنب متّصلة كانت الوقائع أم منفصلة، وأمّا لو لم يكن كذلك، فلا يصدق الاصرار؛ اذ لا ينصرف اليه.

وبالجملة المناط في معنى الاصرار هو الصدق العرفي، وهذا ممّا لا اشكال فيه، وأنّما الاشكال في أنّه لو ارتكبها المكلف مع تخلل التوبة، فهل يصدق الاصرار أم لا؟ الظاهر ذلك، لكن لا ينصرف اليه كلمات الأصحاب في جعلهم من منافيات العدالة الاصرار على الصغائر، فإنّ هذا الكلام لا ينصرف الى ذلك، ولعلّه لا يضرّ بالعدالة للأدلة السابقة.

ويحتمل أن يكون المراد من الاصرار الاكثار على جنس المعصية، والمناط فيه أيضاً على الصدق العرفي، فربّ مقام يصدق فيه الاصرار، كما اذا توجه مائة نوع من المعصية، ولكلّ من الأنواع واقعتان وارتكب المعصية في كلّ من الواقعتين في الواقعة الواحدة من تلك الوقائع أي الانواع، وربّ مقام لا يصدق الاصرار،

كما لو توجه اليه مائة نوع من المعصية، وكان لكل من الأنواع مائة واقعة، وارتكب في كل مائة واقعة واحدة، فلا يصدق الاصرار حينئذ فتدبر، والحاصل أنّ المناط هو العرف.

الموضع الثالث: في أنّ الاصرار على الصّغيرة قاذح في العدالة أم لا؟ والتحقيق أنّ صدق الاصرار إمّا معلوم، أو عدم صدقه معلوم، أو ليس شيء من الصدق وعدمه بمعلوم، وعلى الأوّل أيضاً إمّا يكون الصدق بطريق التواطىء، وإمّا يكون بطريق التشكيك، فهذه صور أربع:

أما الأولى منها، فلا ريب في قدحها في العدالة لوجوه:

الأوّل: الاجماع الظني.

الثاني: مفهوم رواية علقمة الدالة على أنّ من لم تره بعينك يرتكب ذنباً الخ.

فان قلت: بوقوع التعارض بين هذا المفهوم ومنطوق قوله (باجتناب الكبائر التي اوعده الله عليها النار) ^(١) فأنّه دالّ على أنّ المجتنب عن الكبائر عادل وان أصرّ على الصّغائر، وهذا مقدّم لأنّه منطوق.

قلنا: انّ المفهوم مقدّم لاعتضاده بعمل الأصحاب، واعراض العلماء عن هذا المنطوق.

الثالث: قوله (لا صغيرة مع الاصرار) بناءً على ما حقّقناه في المقام الأوّل، أي الموضع الأوّل من عدم كون الاصرار على الصّغيرة كبيرة، فلا بدّ وأن يكون مشاركاً معها في الحكم أي في قدح العدالة.

(١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٨ برقم: ٣٣٨٠.

و أما الصّورة الثّانية أي صدق الاصرار مع التشكيك، فلا يضرّ بالعدالة، للاستصحابين السّابقين، مع صحيحة ابن أبي يعفور (وباجتناب الكبائر التي أوعده الله عليها النار) ودعوى تعارضها مع مفهوم رواية علقمة ساقطة عن درجة الاعتبار؛ لأنّ الصّحّة أقوى دلالة لكونها منطوقاً، ولا معاضد للمفهوم هنا لفرض التشكيك في صدق الاصرار، فلا ينصرف اليه عبائر العلماء، مضافاً الى بعض الروايات التي تمسّك الشّيخ على مطلوبه به ممّا دلّ على أنّ كلّ من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته ونظائره، فأثّنها أيضاً باطلاقها شاهدة لنا هنا.

و أمّا الصّورة الثّالثة التي يكون عدم الصدق معلوماً، فلا يضرّ؛ للاستصحابين وللإجماع الظنّي، و صحيحة ابن أبي يعفور، وحال المعارضة قد عرفت، مضافاً الى اعتضاد الصّحيحة بعمل الأصحاب مع الاعتضاد بها مرّ ممّا دلّ على مطلوب الشّيخ.

و أمّا الصّورة الرّابعة التي يشكّ فيه في الصّدق وعدم الصدق، فلا يضرّ أيضاً للوجوه السّابقة.

المقام السّادس: اعلم أنّه لا اشكال في جواز الرجوع الى العرف في تشخيص معنى الكبيرة والصّغيرة؛ لأنّها لم تنفلا عن المعنى اللغوي الى الشّرعي، وأنّما الاشكال في تميّز المصاديق، وهو لا يكون إلّا من جانب الشرع، ولذا اختلف فيه العلماء، فقليل بأنّ الكبيرة عبارة عمّا أوعده الله عليه النّار في الكتاب الكريم، وما وراءه صغيرة وإن أوعده به النّبي ﷺ.

وقيل: بأنّ الكبيرة عبارة عمّا اوعده الله عليه النار في الكتاب الكريم، أو أخبر به أحد من الأئمة المعصومين أو النبي صلوات الله عليهم أجمعين وما وراءه صغيرة.

وقيل: بأنّ الكبيرة ما دلّ قاطع بأنّه معصية من اجماع وكتاب ومتواتر لفظي ومعنوي وواحد محفوف بالقرينة القطعية ونحوها، وما وراءه صغيرة.

وقيل: أنّها يكشف من عدم المبالاة فهو كبيرة والآف صغيرة، وهذا يتفاوت بالنسبة الى الاشخاص.

وقيل: انّ الكبيرة ما دلّ عليه دلالة من كتاب أو سنة أو غيرهما، وما يكون مساوياً لأقلّ مرتبة الكبيرة أو زائداً منه فكبيرة أيضاً، مثلاً الفرار من الزحف دلّ دلالة على أنّه كبيرة ودلالة الكفار ربما يمكن لهم معه الغلبة على المسلمين والظفر عليهم ممّا لم يرد فيه دلالة على أنّه كبيرة، ولكن مرتبتها اشد من الفرار من الزحف بمراتب، فيكون كبيرة أيضاً، وما لم يرد فيه دلالة ولم يثبت بمساواته أو زيادته على أقلّ مرتبة الكبيرة فهو صغيرة.

وقيل: انّ الكبيرة عبارة عن المعاصي التي نهى الله تعالى منها في سورة النساء من أولها الى قوله تعالى ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ﴾^(١) وما وراءه صغيرة، وإن كان مذكوراً في الكتاب وأوعده الله عليه النار.

وقيل: أنّها عبارة عمّا اوعده الله عليها النار وما جعل له حدّاً من الحدود وإن لم يوعده عليه النار، وغيره صغيرة، وقيل غير ذلك من الأقوال.

ولكن المختار أنّ ما أوعده الله عليها النار كبيرة، وما ثبت مساواته أو زيادته على أقلّ مرتبة الكبيرة فهو كبيرة، سواء استفيد الزيادة أو المساواة من الشرع أو العقل وسواء كان الدالّ على التوعيد دالاً عليه مطابقة أو التزاماً.

أقول: ولا بدّ أن يكون دالاً على تحقّق العقاب لا على مجرّد الاستحقاق، فبناءً على هذا يكون كلّ من أوامر الله تعالى ونواهيه خارجة عن محلّ الكلام وأيضاً لا بدّ أن يكون الدلالة على العقاب والوعيد^(١) على وجه الخصوصية لا على وجه العموم، فلا يكفي مثل قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ﴾^(٢) الآية ﴿وَمَنْ يَعَصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾^(٣) الآية.

ثمّ تنقيح الكلام في بيان المختار يقتضي رسم مواضع:

الأوّل: في أنّ ما أوعده الله تعالى في كتابه الكريم عليه النار فهو كبيرة، ولنا عليه أولاً: الشهرة العظيمة المحكية من جماعة، وهي مورثة للظنّ، وهي حجة في المقام وإن كان ظناً بالموضوع الصرف؛ لأنّه مستلزم للظنّ بالحكم الفرعي، ولأنّ العلة في عدم حجّية الظنّ في الموضوع الصرف هو عدم كون بيانه من شأن الشارع، وما نحن فيه ليس كذلك بل بيان الكبيرة من شأن الشارع لأنّ باب العلم فيه منسّد، ولأنّ العلماء أطبقوا في المقام على اثبات الكبائر بالأخبار الآحاد، ولم يعترض عليهم بأنّ الخبر في الموضوع الصرف ليس بحجة.

(١) في (خ): والتوعيد.

(٢) سورة النور: ٦٣.

(٣) سورة النساء: ١٤.

وثانياً: الأخبار الكثيرة، كقول أبي جعفر عليه السلام الدالّ على ان كلّما أوعده الله عليه النار فهي كبيرة^(١)، وصحيحة ابن أبي يعفور (وباجتناب الكبائر التي أوعده الله تعالى عليه النار)^(٢).

وجه الدلالة: أنّها ناصّة على كون ما أوعده الله عليه النار من الكبائر، فهذا إمّا مختصّ بما هو مذكور في الكتاب الكريم، أو أعمّ من ذلك، وعلى التقديرين يشمل المواعيد الكتابيّة، ولا يحتمل اختصاص ذلك الخبر بالمذكور في غير الكتاب فقط، وهذه الأخبار وإن كانت ضعيفة لكنّها منجبرة بالشهرة، على أنّ رواية عبد العظيم التي تأتي تامّة على المدّعى، حيث إنّ الامام يكون في مقام تحديد الكبائر معللاً بايعاد النار عليها في الكتاب الكريم.

الموضع الثاني: في أن كان مساوياً لأقلّ مرتبة الكبيرة فهو كبيرة أيضاً، لأنّ العقل بعد ملاحظة التساوي مع الكبيرة أو الزيادة عليها قاطع في الحكم بكونه كبيرة أيضاً، ولرواية عبد العظيم الدالّة على حرمة شرب الخمر، وكونه من الكبائر، معللاً بأنّ الله عز وجل عدل بها عبادة الأوثان، حيث قال: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾^(٣) فتعليله كاشف عن كون المساوي أيضاً كبيرة.

فان قلت: ان جعل المساوي للكبيرة كبيرة، مناف للأخبار الكثيرة الحاصرة للكبائر في الأمور المحصورة، كصحيحة ابن أبي يعفور.

(١) تفسير العياشي ١: ٢٣٩، ح ١١٤.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٨ برقم: ٣٢٨٠.

(٣) سورة المائدة: ٩٠.

قلنا أولاً: أنّها محمولة على الأغلب، نظراً الى ان أغلبها مذكور في الكتاب وتوعد عليه النار.

وثانياً: أنّ تلك الأخبار منافية للعقل القاطع، فلا بدّ من التجوّز فيها بالحمل على التوعيد الأعمّ من الفعلى وبالقوّة، بحيث لو سئل لأوعد عليه النار، فاذن يشمل محلّ البحث من غير اشكال.

الموضع الثالث: في تعداد الكبائر.

ف قيل: أنّها سبعة: الشرك، وقتل النفس التي حرّم الله، وأكل مال اليتيم، وعقوق الوالدين، وقذف المحصنة، والفرار من الزحف، وانكار حقّ الأئمة عليهم السلام وقيل: أنّها ثمانية بزيادة أكل الربا على تلك السبعة، وقيل عشرة وهي الثمانية مع شرب الخمر، والظلم في بيت الله، وقيل بغير ذلك.

والحقّ عدم التحديد، إلّا أنّ ما اشتمل عليه صحيحة عبد العظيم كبيرة وغيره تابع بملاحظة المساواة أو الزيادة أو دلالة الدليل الخارجي العقلي أو الشرعي.

وأما رواية عبد العظيم، فلا بأس بذكرها، فاعلم أنّه روى عن الرضا عليه السلام عن أبيه عليه السلام يقول: دخل عمرو بن عبيد البصري على أبي عبد الله عليه السلام فلما سلّم وجلس تلا هذه الآية (الذين يحبّون كبائر الاثم) ثمّ أمسك، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: ما أمسكك؟ قال: أحبّ أن أعرف الكبائر عن كتاب الله عزّ وجلّ، فقال: نعم يا عمرو اكبر الكبائر الشرك بالله يقول الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾^(١).

ويقول الله عز وجل ﴿مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾^(١) وبعده اليأس من روح الله؛ لأن الله عز وجل يقول: ﴿إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾^(٢) ثم الأمن من مكر الله؛ لأن الله عز وجل يقول: ﴿فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾^(٣) ومنها عقوق الوالدين؛ لأن الله عز وجل جعل العاق جباراً شقيماً في قوله تعالى: ﴿وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيماً﴾^(٤) وقتل النفس التي حرم الله الآ بالحق؛ لأن الله عز وجل يقول (ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً)^(٥) الآية وقذف المحصنات؛ لأن الله عز وجل يقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ أُولَئِكَ لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^(٦) وأكل مال اليتيم ظلماً بقول الله عز وجل ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾^(٧) والفرار من الزحف؛ لأن الله عز وجل يقول: ﴿وَمَنْ يُؤْلَمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرُهُ إِلَّا مُتَحَرِّفاً لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلَى فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾^(٨) وأكل الربا؛ لأن الله عز وجل يقول الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ^(٩).

(١) سورة المائدة: ٧٣.

(٢) سورة يوسف: ٨٧.

(٣) سورة الأعراف: ٩٩.

(٤) سورة مريم: ٣٢.

(٥) سورة النساء: ٩٣.

(٦) سورة النور: ٣٣.

(٧) سورة النساء: ١٠.

(٨) سورة الأنفال: ١٦.

(٩) سورة البقرة: ٣٧٥.

ويقول الله عزّ وجلّ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾^(١) والسَّحَر لَأَنَّ اللَّهَ عزّ وجلّ يقول: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ﴾^(٢) والزنا لأنَّ اللَّهَ عزّ وجلّ يقول: ﴿مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا إِلَّا مَنْ تَابَ﴾^(٣) الآية واليمين الغموس؛ لأنَّ اللَّهَ تعالى يقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ﴾^(٤) والغلول قال اللَّه تعالى: ﴿وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾^(٥) ومنع الزكاة المفروضة لأنَّ اللَّهَ عزّ وجلّ يقول: ﴿يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتَكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ﴾^(٦) وشهادة الزور وكتمان الشهادة؛ لأنَّ اللَّهَ عزّ وجلّ يقول ﴿ومن يكتمها فإنه أثم قلبه﴾^(٧) وشرب الخمر؛ لأنَّ اللَّهَ عزّ وجلّ عدل بها عبادة الأوثان، وترك الصلّاة متعمداً أو شيئاً ممّا فرض اللَّه عزّ وجلّ؛ لأنَّ رسول اللَّه ﷺ قال من ترك الصلّاة متعمداً فقد براء من ذمّة اللَّه عزّ وجلّ وذمّة رسول

(١) سورة البقرة: ٣٧٨-٣٧٩.

(٢) سورة البقرة: ١٠٣.

(٣) سورة الفرقان: ٦٨-٧٠.

(٤) سورة آل عمران: ٧٧.

(٥) سورة آل عمران: ١٦١.

(٦) سورة التوبة: ٣٥.

(٧) سورة البقرة: ٢٨٣.

اللَّهُ ﷻ، ونقض العهد وقطعية الرحم؛ لأن الله عز وجل يقول: ﴿أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾^(١) الرواية^(٢).

فان قلت: ان جعل المساوي لأقل مرتبة الكبيرة كبيرة تمسكاً بالتعليل المذكور في الرواية بشرب الخمر من تعديله لعبادة الأوثان فاسد؛ للقطع بأن شرب الخمر لا يعدل عبادة الوثن.

قلنا: المراد بالتعادل في الرواية بين شرب الخمر وعبادة الوثن ان كان التعادل في المرتبة فالمطلوب ثابت، وان كان التعادل في الذكر فهو مناف لحكم العقل القاطع بأن التعادل في الذكر مع الكبيرة لا يوجب كون الشيء كبيرة، فكيف يجعله المعصوم دليلاً على مطلوبه، فانحصر في الأول، ومعه يتم الغرض، مع أن غرضنا ليس مساواة شرب الخمر مع عبادة الوثن حتى يرد ذلك، بل الغرض أن الحديث يدل أن المعادل للكبيرة كبيرة وهو يكفيننا، فحينئذ ان كان شرب الخمر مساوياً لعبادة الأوثان مرتبة فلا اشكال، وإلا فلا بد من حمل التعادل في الرواية على المبالغة وذلك لا يضرنا.

والحاصل أن ما أوعده الله عليه النار في الكتاب الكريم وما كان مساوياً بالأقل مرتبة فهو كبيرة، وما عداه فهو صغيرة، وان أوعده النبي (ﷺ) النار. نعم خرج من ذلك الفرائض التي ذكر في الكتاب وأوعده النبي (ﷺ) عليه النار، كقوله في تلك الرواية (وترك الصلاة متعمداً وشيء مما فرض الله).

(١) سورة الرعد: ٢٥.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٣٨٥-٣٨٧، ح ٣٣.

وأما ترك ساير الفرائض وان كانت مذكورة في الكتاب ولم يوعد النبي ﷺ عليه النار، فليس كبيرة ولا مضرّة للعدالة للشّهرة العظيمة، وللأصلين السّابقين من الموضوعي والحكمي، وللأخبار الدّالة على الحصر دخل فيها ما دخل وبقي الباقي خارجاً.

والرواية المذكورة وان دلّت على كون ترك كلّ من فرائض الله عز وجلّ كبيرة، لكنّها لا تفيد الوصف وبعد ملاحظة التعليل بأنّ رسول الله (ﷺ) و ساير التعليقات السابقة واللاحقة يحصل الظنّ بعدم كون ترك ساير فرائض فيه غير ما ذكر في الكبائر، لا سيّما بعد قول المشهور بخلافه.

الموضع الرابع: كل كبيرة على مذهبنا قاذحة في العدالة، وان لم يكن ممّا أوعده الله عليها النار، وذلك لظهور اتّفاقهم على أنّ كلّ كبيرة قاذحة في العدالة وان اختلفوا في تميّزها، فإنّه نزاع صغروي ولا ينافي الوفاق على حكم الكبروي.

ويدلّ عليه أيضاً مفهوم رواية علقمة (فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً فهو من أهل العدالة) ^(١) ومفهومها أنّ من تراه بعينك يرتكب ذنباً فهو ليس من اهل العدالة، خرج ما خرج وبقي الباقي تحت عموم المفهوم.

وأما المعارضة بأخبار الحصر، فقد مرّ الجواب عنها.

فان قلت: مفهوم هذه الرواية معارضة مع مفهوم صحيحة ابن أبي يعفور؛ لأنّه يقتضي كون المجتنب ممّا أوعده الله عليه النار عادلاً، وان ارتكب غيره من المعاصي، وهذا أخصّ مطلقاً من المفهوم الأخير، فيقدّم عليه.

(١) الأماي للمالي للشيخ الصدوق ص ١٦٣ برقم: ١٦٣.

قلنا: بعد ذهاب المعظم الى خلاف هذا المفهوم لا يحصل منه الظنّ حتّى يعمل به، والمفهوم الأوّل معتضد بالشهرة فيقدّم، فيخصّص مفهوم صحيحة ابن أبي يعفور بالتزام القول بأنّ التّارك للكبائر التي أوعده الله عليها النار عادلاً، إلّا اذا ارتكب ما هو مساو لأقلّ مرتبة^(١) الكبيرة مثلاً، بل نقول: انّ المذكورات في تلك الصّحيحة مضرة بالعدالة وان لم يكن من الكبائر.

المقام السّابع: هل التوبة تزيل الفسق أم لا؟.

الحقّ أنّ كون التوبة في الجملة مزيله للفسق ليس محلّ اشكال؛ للاجماع، والآيات الكثيرة، كقوله تعالى بعد آية رمي المحصنات ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾^(٢) وللأخبار كقوله عليه السلام (التائب من الذنب كمن لا ذنب له)^(٣) ولكن الاشكال في أنّ مجرّد صدور التوبة موجب لازالة الفسق وترتب الأحكام كما يقوله الشيخ، فنقول: انّ للحاكم ان يقول للشاهد الفاسق تب حتّى أقبل شهادتك، أم لا يكفي ذلك بل لا بدّ من انكشاف صدق التائب، وكون توبته واقعية، كما عليه بعض آخر.

الحقّ الاخير؛ لأصالة الفسق، والتمسك باطلاق قوله (التائب من الذنب كمن لا ذنب له) ونحوه، مدفوع بأنّ الصغرى اعني كون هذا الشخص تائباً مسلّمة، لكن كلّية الكبرى ممنوعة؛ لعدم انصراف اطلاق هذه الرواية ونحوها

(١) في (خ): مراتب.

(٢) سورة النور: ٤-٥.

(٣) اصول الكافي ٣: ٤٣٥، ح ١٠.

الى من لم يحصل لنا العلم ولا الظنّ بصدق تحقّق توبته في الواقعي، بل هي منصرفة الى صورة العلم أو الظنّ بصدقه.

والتمسك بما روى عن علي (عليه السلام) من أنّه أقام الحدّ على قاذف، ثمّ شهد المحدود بشيء، فقال عليه السلام له تب حتّى أقبل شهادتك فتاب وقبل^(١) فاسد؛ لأنّه قضية في واقعة لا تتعدّى الى غيرها مع ضعف الخبر وعدم جابر لها.

فان قلت: ما الدليل على كفاية الظنّ بصدقه؟ مع أنّ الأصل يقتضي الاختصار على صورة العلم بوضع الألفاظ للمعاني النفس الأمرية.

قلنا: إنّ الألفاظ في نبذ من المقامات تنصرف الى المعاني المعتضدة، وما نحن فيه من هذا الباب.

فان قلت: هل يكفي مجرد العلم أو الظنّ بصدق التائب وان علمنا بانتفاء الملكة منه، أم يشترط في ترتّب أحكام العدالة عدم العلم بفقدان الملكة.

قلنا: لا يشترط عدم العلم بفقدان الملكة، بل يترتّب الأحكام بعد التوبة، وان علمنا بفقدان الملكة لاطلاق الأدلة والمعارضة بقوله تعالى ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾^(٢) فاسد؛ لفهم العرف ورود الاطلاقات عليه.

فان قلت: هل الاستمرار على التوبة شرط كما قاله بعض أم لا؟ بمعنى أنّه هل يشترط الاستمرار على التوبة مدّة معتدّة بها التي يمكن فيها من المعصية ولم يفعل أم لا يشترط؟.

(١) فروع الكافي ٧: ٣٩٧، ح ٣.

(٢) سورة الطلاق: ٣.

قلنا: لا يشترط ذلك؛ لاطلاق الأدلة من الآية والأخبار.

والمعارضة بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا﴾^(١) حيث أنه يدل على اشتراط الاستمرار على التوبة.

مدفوعة بأن الآية وإن كانت ظاهرة في ذلك، إلا أنها واردة مورد الأغلب، بمعنى أنه شرط أغلبي نظراً إلى أنه لا يحصل العلم ولا الظن بصدقه إلا بعد مضي زمان معتد به كما، لا يخفى فاذن لو فرض ظهور الانكشاف عن الصدق بمجرد صدور التوبة لحكمنا بزوال الفسق وترتب الأحكام عليه.

فان قلت: هل يشترط فعل المستحب بعد التوبة أم لا؟.

قلنا: لا يشترط ذلك؛ لاطلاق قوله (الآ الذين تابوا) وقوله (التائب من الذنب كمن لا ذنب له) وتوهم وقوع التعارض بين تلك الاطلاقات وقوله (الآ من تاب وآمن وعمل صالحاً) مدفوع؛ لأن المفهوم من العمل الصالح ليس فعل المستحب، بل المفهوم منه أن يرتكب الأعمال الصالحة، من اتيان الواجبات وترك المحرمات، ورفع اليد عن الأعمال السيئة، فلا يشترط في تحقق مفهوم ذلك الاتيان بالمستحب بحيث لا يصدق بدونه.

ضابطة

تعرف عدالة الراوي أو غيره

إمّا بالصحبة المؤكدة، والملازمة المطلّعة على السّريّة اطلاّعاً علمياً أو ظنيّاً، وإمّا بالاشتهار المغني عن الملازمة، كالشيخين والصدوق ونحوهم، فإنّ العلماء لم يوثّقوا الصدوق وكفانا اشتهاره بالعدالة، وإمّا بالقرائن المتعاضدة، ككونه مرجعاً للعلماء، وواقعاً في روايات من لا يروي أو لا يرسل الا عن ثقة، كابن أبي عمير، وإمّا باخبار العدل المعلوم عدالته.

والكلام في الاخير يقع في موضعين:

الأوّل: في كفاية تزكية الواحد وعدمه في مقام قبول الرواية، وقد مرّ الكلام فيه سابقاً في مقام ابطال قول صاحب المعالم في عدم عمله بالصّحيح المشهور، واقتصاره بالصّحيح الأعلى، تمسّكاً بأنّ الفاسق في قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ﴾ منصرف الى الفاسق النفس الأمري، فلا بدّ من تحصيل العلم بعدم الفسق، والقدر الذي ثبت خروجه عن ذلك هو صورة تزكية العدلين اجماعاً، وما سواه مندرج تحت المنطوق، فلا بدّ من عدم العمل بعدم الفسق بقول من زكّاه عدل واحد من باب المقدّمة لاحتمال كونه فاسقاً، وقد أبطلناه بأنّ مفهوم الآية يقتضي العمل بقول العدل الواحد المزكي للراوي مثلاً، فهو معارض مع المنطوق ومقدّم عليه.

وبالجملة العمل بالتزكية في الراوي انما هو من باب الظنّ الاجتهادي، كقول أهل الخبرة وهو يحصل بالواحد.

أقول: وأمّا غير الراوي، فلا يثبت عدالته الاّ بشهادة العدلين.

الموضع الثاني: في كفيّة الجرح والتّعديل، فاعلم أنّ المعدّل والجرح ان ذكر السّبب اعتبر قولهما؛ لأنّ السّبب إن كان سبباً في الحقيقة عمل على طبقه وإلاّ فلا،

وان أطلقا كقول النجاشي فلان عدل أو فاسق ففيه أقوال، ثالثها القبول في الجرح دون التعديل، ورابعها عكس ذلك، وكلّها للعامة على ما نسب إليهم.

وفصل العلامة بين ما كانا عالين بالاسباب فالقبول وإلا فلا، وفصل الشهيد الثاني بين ما لو علم المخبر له بموافقة مذهبهما معه في اسباب الجرح والتعديل فالقبول وإلا فلا.

والحقّ هو التّفصيل، بأنّ المخبر له أمّا يعلم بموافقة المخبر معه في العدالة، وأمّا يعلم بموافقة معه^(١) في اسباب الجرح، وأمّا يعلم بمخالفته له فيهما، وأمّا لا يعلم شيئاً منهما.

أمّا الأوّل، فينقسم الى صور سبع بحسب العمل بالتّعديل في كلّها، للعلم بالموافقة في العدالة.

وأمّا الكلام في الجرح فإنّما ان يعلم بموافقة له في أسباب الجرح أيضاً، فيجب العمل بقوله في الجرح والتعديل معاً، سواء كان العمل به من باب الشهادة، أو البناء لشمول ادلة الشهادة وآية النّبيا له، ولظهور الاتّفاق هنا، والمانع مطلقاً ليس من أصحابنا.

وأمّا أن يعلم بمخالفته له في اسباب الجرح مع علمه بكون الجرح عند المخبر أقلّ منها عند المخبر له، فيجب العمل بقوله أيضاً فيهما؛ اذ المفروض أنّ كل ما هو سبب للجرح عنده فهو سبب عند المخبر له أيضاً.

(١) في (خ): بموافقة المخبر له.

وإما أن يعلم بأكثرية أسباب الجرح عند المخبر منها عند المخبر له، فلا يسمع في الجرح؛ اذ لعلّ باعته على الجرح شيء لا يقول به المخبر له.

وإما أن يشكّ في القلّة والكثرة مع علمه بالمخالفة، فسيجيء تحقيقه، وكذا لو شكّ في الموافقة أو المخالفة، فإما أن يعلم أنّه على فرض المخالفة يكون أسباب الجرح عنده أكثر منها عنده فلا يسمعه، وإما أن يعلم باقليتها فيسمع، وإما أن يشكّ فسيجيء تحقيقه.

و أما الثاني، فبهذا الطريق اقساماً وأحكاماً مع تبديل الأقلية والأكثرية بأعلائية العدالة أو ادنائيتها، فلو علم بكون العدالة عند المخبر هي الملكة مثلاً فتسمع، أو مجرد ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق فلا يسمع، وهكذا الى آخر الاقسام السبعة^(١).

و أما الثالث، فإما ان يعلم بأعلائية العدالة عند المخبر، أو بادنائيتها، أو يشكّ فيها، وعلى التقادير فإما أن يعلم بأقلية أسباب الجرح أو أكثريتها، أو يشكّ في القلّة والكثرة، فهذه صور تسع، ففي صورة العلم بأعلائية العدالة عند المخبر بصورها الثلاث يسمع التعديل، ومع العلم باقلية أسباب الجرح يسمع جرحه أيضاً، ومع العلم بأكثرية أسبابها لا يسمع في الجرح، ومع الشكّ في الأقلية والأكثرية ستعرف حكمه، وأما في صورة العلم بأدنائيتها، فلا يسمع تعديله في جميع صورها الثلاث، وفي أسباب الجرح ما مرّ بعينه، وأما في صورة الشكّ في الأعلائية والأدنائية، فمن حيث التعديل سيأتي ومن حيث أسباب الجرح ما مرّ.

(١) في (خ): السابقة.

و أما الرابع، فإمّا ان يعلم أنّه على فرض المخالفة يكون العدالة عند المخبر
أعلائية أو ادنائية او يشكّ فيها، الى آخر الأقسام التسعة السابقة أقساماً
وأحكاماً، وكلّ هذه الصّور الاثنين والثلاثين لا اشكال فيها الآ صور الشكّ
منها، وذلك لوجود القرينة الرافعة لابهام الاطلاق في غيرها، أمّا فيها فمقتضى
الأصل عدم سماع أخبار المعدل المطلق والجرح كذلك.

أمّا في الأوّل، فلأصالة حرمة العمل بها وراء العلم، ومنه تعديل المعدل،
وأصالة عدم لزوم متابعة ذلك المعدل، وأصالة عدم لزوم العمل بالأحكام
الالتزاميّة التي يخبرها هذا المعدل، وأصالة الفسق لغلبة الفسق وجوداً، وظهور
اقتضاء القوى الشهوانية تأثيرها، وهو المعصية الرافعة للعدالة.

و أمّا في الثاني، فلأصالة حرمة العمل بها وراء العلم، و لأصالة بقاء العدالة
في المسبوق بها، وكذا أصالة بقاء آثارها من لزوم اتّباع قوله والعمل بأخباره، ولا
وارد على هذه الأصول الاّ أحد الأمرين:

الأوّل: ما مضمونه أنّه ﷺ كان اذا تخاصم اليه رجلان يبعث رجلين من
خيار أصحابه الى آخر، ما مرّ سابقاً من تفسير مولانا العسكري^(١).

وجه الدلالة: أنّ أهل القبيلة لم يكونوا مخبرين الاّ بالعدالة المطلقة، ومع ذلك
كان يقبلها الرجلان وينقلانه لرسول الله ﷺ وهو ﷺ يقبل من غير تفتيش
عن حقيقة العدالة وأعلائيّتها أو أدنائيّتها.

(١) تفسير الإمام الحسن العسكري ص ٦٧٣-٦٧٤.

الثاني: أن بناء الامامية على الرجوع الى كتب الرجال، والاعتماد على جرحهم وتزكيتهم ولو كان مطلقا، وكذا في ابواب المرافعات كاشف عن كفاية الإطلاق. واما الأول فلا لأن الرواية على فرض تسليم تماميتها دلالة ضعيف السند. واما الثاني فلا لأن عمل العلماء لعله كان لعدم التفاتهم الى الاختلاف في الجرح والتعديل، أو لاعتقادهم باعتبار أخبارهم من باب السبب، ومع قيام الاحتمالين الظاهرين^(١) كيف يكون بناؤهم حجة على مثلنا.

فان قلت: بعد ملاحظة بناء علماء الرجال على تعميم الثقة، وعمل جميع العلماء على مذاهبهم المختلفة بكتبهم، يرتفع الاشكال، فان لازم ذلك أن لا يعدلوا الا من كان صاحب العدالة الأعلى، وأن يفسقوا من كان صاحب الأسباب القليلة من الفسق، فنعمل بتعديلهم وجرحهم.

قلت: هذا كلام متين، ولكنه فرع التفاتهم بالاختلاف فيهما، فلعلهم لم يلتفتوا اليه، أو التفتوا أو اعتقدوا اعتبار قولهم من باب السبب لمن بعدهم.

فالانسب التفصيل هكذا: بأن الجرح والمعدل إن كانا من ذوي البصائر أي عالمين بالاختلاف مع القطع أو الظن بالتفاتهما اليه خبر الجرح والتعديل، فيقبل قوله في الجرح والتعديل، والآ فلا، وأرباب الرجال كلهم من قبيل الأول على ما تصفحناه.

(١) في (خ): الأظهرين.

مضافاً الى أنّه بعد التتبع في كتب الرجال ينكشف كون بنائهم في التعديل على الأعلى، وفي الجرح على الأدنى، ألا ترى أنّ الشيخ (رحمه الله) مع كونه مكتفياً في كواشف العدالة بظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق، لا يحكم بعدالة أشخاص نقل مدائحهم الى مرتبة متجاوزة عن حسن الظاهر، وكذا حال غير الشيخ على ما لا يخفى على المتتبع في كتب الرجال، هذا حال الجرح والتعديل بالنسبة الى ارباب الرجال.

وأما بالنسبة الى المرافعات، ففي صورة كون المعدّل والجرح من ذوي البصائر، فلا اشكال في القبول، وأما في صورة عدم كونها منهم، ففيهما اشكال، إلا أنّ الظاهر من حال العرف أنّهم لا يعدلون إلا من رواه مرتكباً لصغيرة فضلاً عن كبيرة كما هو الظاهر، ولكن الإكتفاء بهذا الظهور في غاية الاشكال، فالاحوط عدم القبول من غير استفسار عن أسباب الفسق والعدالة المعتبرة، وأما معه فلا اشكال.

ضابطة

إذا تعارض الجارح والمعدل، فقليل: يقدم المعدل، وقيل: يقدم الجارح، وقيل: بأنّه لا مرجّح بالذات لأحدهما، بل المرجع المرجّحات الخارجيّة ن فإن وجدت في أحد الطرفين فهو، والّا حصل التساقت ويرجع الى الأصل، ففي المسبوق بالعدالة يحكم بها، وفي المسبوق بالفسق يحكم به للاستصحاب.

وقيل: ان أمكن الجمع بينهما، بأن لا يلزم من العمل بأحدهما تكذيب الآخر، فيقبل قول الجارح، وان لم يكن الجمع، فيرجع الى المرجّح الخارجي، ثم الى الاصول.

والحقّ أن يقال في صورة امكان الجمع: إن كان الجارح يدّعي كونه شارب الخمر مثلاً قبل الزمان الذي يعد له المعدل في ذلك الزمان، فيجب قبول قول المعدل والحكم بانقلاب حال الرّجل من الفسق الى العدالة، فعمل بهما معاً لكن كل في زمان، وإن كان تفسيق الجارح مؤخراً حكمنا بفسقه، ولو كان كلاهما مطلقاً قدّمنا الجارح أيضاً؛ اذ الغالب أن مرجع قول المعدل أنّها هو عدم وجدان أسباب الجرح.

ثمّ انّ القوم تعرّضوا لدفع التعارض بين قول واحد من أهل الرجال كالنجاشي أنّ فلاناً فطحي، وقول الآخر أنّه ثقة، حيث أنّ اطلاق الثقة ظاهر في كونه امامياً، وقول الآخر بأنّه فطحي نصّ في عدم كونه امامياً، بحمل الظاهر على النصّ، فحكموا بأنّه فطحي عدل في دينه، فيكون حديثه موثقاً.

وأنت خير بأنّ من شرط حمل الظاهر على النص والمطلق على المقيّد والعام على الخاص ان لا يكون الكلامان صادرين عن متكلمين، وان لا يكون صادراً عن اجتهاد الشّخص، ولو كان المتكلّم واحد الاحتمال تجدد الرأي، ولذا لا

يحمل المطلق من كلام الجوهري على المقيّد من كلام الأصمعي، كما لو قال أحدهما إنّ الصّعيد هو وجه الارض، والآخر أنّه التراب لكونهما مخبرين متعددين.

وكذا لا يحمل مطلق العلامة على مقيّد غيره، بل ولا مطلقه في كتاب على مقيّده في كتاب آخر لاحتمال تجدد الراي.

وأما حمل مطلق بعض الأخبار على مقيّدها وان صدر عن معصومين، فإنّما هو لأجل كونهم مخبرين عن شخص واحد، وأنّهم (عليه السلام) كشخص واحد.

وكذا حمل المطلق الوارد من أحدهم في مقام على المقيّد الوارد منه في مقام آخر؛ لعدم كون اخبارهم ناشياً عن الاجتهاد حتى يحتمل تجدد الرأي في حقّه.

والحاصل أنّهم كيف حملوا لكلام بعض من أهل الرجال على كلام الآخر، مع أنّه لا معنى له؛ اذ مجرد النّصوصيّة والظهور غير كاف، بل لا بدّ من تحقّق الشرطين المذكورين، وهما غير موجودين، فلا بدّ من الرجوع في كلماتهم اذا تعارضت الى المرجحات الخارجيّة، كما في سائر صور التعارض.

ضابطة

شترط في العمل بالتزكية و الجرح الفحص، أو لا.

أما على مذهب الوصفين فلأنّ العمل بهما حينئذ أنّها هو من باب الظنّ، وهو لا يحصل إلاّ بعد الفحص؛ لأنّا نعلم اجمالاً بوجود التعارض في كلمات العلماء في الجرح والتعديل، فلا يحصل الظنّ إلاّ بعد الفحص، ولو حصل الظنّ قبل الفحص أيضاً لم يكن حجّة؛ لأنّ المقدّمة المعمّمة في الدليل الرابع غير آتية الى هنا، لعدم مجئ بناء العقلاء وقاعدة الترجيح بلا مرجح أو ترجيح المرجوح الى هذا الظنّ، مع أنّ ظهور الاتفاق على اشتراط الفحص يوجب الوهم باعتباره قبل الفحص، فلا يشمل الدليل الرابع؛ لأنّه لا يثبت الاحجية الاسباب المشكوك الاعتبار.

وأما على القول بالتعبد، فلأنّه لا اجماع على حجّية قولهما الا بعد الفحص، وأما آتي النفر والنبا فينصرفان الى صورة الفحص لا مطلقاً.

سلّمنا التواطؤ لكن العلم الاجمالي حاصل بوجود المعارض غالباً بين العلماء في الجرح والتعديل؛ لاختلاف اجتهاداتهم في تشخيص تلك الموضوعات، فيجب الفحص.

ولو قيل بكونهما من باب الشهادة كما عليه صاحب المعالم لزم الفحص أيضاً؛ لاحتمال العثور على مزكّ أقوى من هذا المزكي وكذا الجارح، لا العمل بقوله بمجرد صغرى العدالة الموجبة لصدق مفهوم الآية على تزكية مجهول الحال، هذا حال الرواة.

وأما في جرح الشهود وتعديلهم في المرافعات، فلا يجب الفحص؛ لعدم العلم الاجمالي المذكور في تلك الأشخاص التي يحتاج الى تعديلها أو جرحها أحياناً في الموارد الخاصّة.

خاتمة:

اختلفوا في حجّية الخبر المرسل على اقوال، ثالثها التفصيل بين من يعلم أنّه لا يرسل الاّ عن ثقة فالحجّية، وبين غيره فلا.

والحقّ التفصيل بأنّ الراوي: امّا يعلم بأنّه لا يرسل الاّ عن ثقة كابن ابي عمير، أو لا يعلم ذلك، وعلى الأوّل إمّا نعلم بارساله عن الثقة المعلومة الثقية عند الكل، أو نظن بذلك، أو نشكّ فيه.

والحقّ اعتباره في جميع الصور على مذهب الوصفين ان حصل الوصف، واما على مذهب التعبد فلا حجّية الاّ في القسم الأوّل من الأربعة، وهو العلم بكون المرسل ثقة عند الكلّ، واما الباقي فباق تحت الأصل، ومفهوم آية النبإ لا يخرج به؛ لأنّه وان دلّ على حجّية قول العادل المرسل الذي يظنّ بأنّه لا يرسل الاّ عن ثقة عند الكل، ولكن لا شكّ في اختلاف العلماء في اجتهاداتهم في الجرح والتعديل، فلعلّ ما فهمه ثقة عند الكلّ لا يكون كذلك، ويكون المعادل الآخر المعارض له في تزكية هذا المرسل موجوداً، فيجب الفحص وتحصيل العلم بكونه ثقة عند الكلّ، أو السّؤال عن هذا المرسل من أنّك هل ترسل عن غير الثقة عند الكلّ أم لا؟ ان أمكن ذلك السّؤال وبالجمله لا دليل على حجّية هذا القسم من المرسل عند المتعبد، هذا في القسم الثاني.

وامّا القسم الثالث فعدم حجّيته على مذهب التعبد بطريق اولي.

و اما القسم الرابع فكذلك اذ لم يحصل من هذا المرسل تعديل أصلاً، فيكون المرسل مجهول الحال، بل يجب التحرّز عنه لمنطوق آية النبإ؛ لأحتمال فسقه في نفس الأمر.

الفصل السابع في الأدلة العقلية

وفيها ضوابط:

الأولى: في أنّ العقل مدرك للحسن والقبح بمعنى المدح والذمّ بطريق الإيجاب الجزئي في مقابل السلب الكليّ أم لا.

الثانية: في أنّه مدرك لاستحقاق الثواب على فعل الحسن والعقاب على فعل القبيح بطريق الإيجاب الجزئي أيضاً في مقابل السلب الكليّ أم لا، وهذا النزاع بعد النزاع الأول مبني على أحد القولين فيه.

الثالثة: أنّه بعد فرض ادراك العقل كلاً من المرحلتين السابقتين، هل يكون تارك المذموم وفاعل الممدوح مثاباً ومعاقباً في الآجل، بمعنى أنّ العقل حجة وأنّ كلّما حكم بها العقل حكم به الشرع أم لا.

الرابعة: في أنّ أحكام الشرع هل هي تابعة لمصالح كامنة في نفس الاشياء أم لا؟ وبعبارة أخرى كلّما حكم به الشرع حكم به العقل أم لا.

الخامسة: في أنّ حسن الأشياء وقبحها ذاتيان أم بالوجوه والاعتبارات.

السادسة: في جواز خلّو الواقعة عن الحكم الواقعي و عدم جوازه.

السابعة: في بيان نبذ من الاصول الشرعيّة، كأصل الاباحة والبراءة، وأصل الاحتياط.

الثامنة: في الاستصحاب.

وقبل الخوض في تلك الضوابط لا بدّ من تمهيد مقدّمة مشتملة على أمور أربعة:

الأول: اعلم أن لكل من الحسن والقبح اطلاقات:

منها: أن الحسن يطلق، ويراد به ما فيه المصلحة أي ما يوافق لغرض، والقبح ما يقابله، وهذا الاطلاق شائع، كقولك قتل زيد حسن لأعدائه وقبح عند اوليائه، ومن ذلك قول الطبيب شرب هذا الدواء حسن، أي موافق للمصلحة والغرض.

ومنها: أن الحسن يراد به ملايم الطبع، والقبح ما ينافره، كقولك المرأة الجميلة حسنة أي ملائمة للطبع، والمرأة السوداء قبيحة، وكقولك الصوت الحسن حسن، وصوت الحمير قبيح، وهذان الاطلاقان للفظين اضافيان، فيتفاوت بحسب الاشخاص والطباع الموافقة للغرض ومخالفته، وملائمة الطبع ومنافرته.

ثم قد يجتمع الحسن بالمعنى الأول، والقبح بالمعنى الثاني، كما أن شرب الدواء حسن، أي موافق للغرض والمصلحة، وقبيح أي منافر للطبع، وأكل الفاكهة قبيح أي مخالف للمصلحة، وحسن أي ملائم للطبع.

ومنها: أنه يراد من الحسن ما هو صفة كمال، والقبح ما هو صفة نقص، كقولك العلم حسن والجهل قبيح، ومثله الشجاعة والجبن، والسخاوة والبخل. ومنها: أنه يطلق الحسن ويراد به ما يمدح على فعله في العاجل أما مطلقا بحيث يشمل افعال الله تعالى، أو مع استحقاق فاعله الثواب في الآجل، فيختص بغيره تعالى والقبح يقابله، كقولك الصلاة حسنة، أي ممدوحة ويستحق فاعلها الثواب والزنا قبيح، أي مذموم يستحق فاعله العقاب ولعل اوامر الله تعالى، ونواهيه كلها من هذا القبيل، فبناء على ما ذكر لا يتصف الاباحة والكرهية بالحسن والقبح بهذين المعنيين.

و منها: أَنَّهُ قد يطلق الحسن ويراد به ما لا حظر فيه، والقبيح يقابله أي ما فيه حظر وعيب، وإرادة هذين المعنيين من هذين اللفظين لا بد وأن يكون في مقام يتوهم فيه الحظر، كما لو سأله أحد عن أن البيع الفلاني حسن أم لا فيقول: أَنَّهُ حسن، أي لا جرح ولا منع في فعله.

فبناءً عليه يكون أربعة من أقسام التكليف متصفة بالحسن بهذا المعنى، وهي ما سوى الحرام، ويكون مصداق القبيح بهذا المعنى هو الحرام، لكن هذا إذا لم يرد من الحظر ما هو أعم من الكراهة والحرمة، والآثلاثة منها متصفة بالحسن وهذان قبيحان، فهذا يكون إطلاقاً سادساً للحسن والقبح.

الأمر الثاني لا ريب في أن إطلاقها على المعنيين الأخيرين مجازي لتبادر الفرد، ولصحة سلب كلّ منهما عن المباح، فيقال: المباح ليس بحسن ولا قبيح، فلو كان الحسن حقيقة في القدر المشترك بين الأحكام الأربعة أعني ما سوى الحرام، لم يصح سلبه عن المباح؛ إذ لا معنى لسلب الأعم عن الأخص، فالإطلاق الخامس بكلاً احتماليه مجاز، وأمّا سائر الإطلاقات فحقيقة لعدم صحة السلب عن شيء منهما، لكن هل هما مشتركان لفظاً بين تلك الإطلاقات أم معنى؟ الأظهر الأخير؛ لأصالة عدم تعدد الوضع، وإن كنا شاكين في وجود الجامع، وكان الأصل عدم وجوده أيضاً، فيكون لازمة الاشتراك اللفظي، لكن هذا الأصل لا يقاومه أصالة عدم تعدد الوضع، فتدبر.

فان قلت: لو كان اللفظ موضوعاً للجامع لزم المجاز بلا حقيقة؛ للشك في استعمال اللفظ في القدر المشترك والأصل عدمه.

قلنا أولاً: أنا قاطعون بأنّ اطلاق هذين اللَّفظين على تلك المعاني أنّها هو من باب اطلاق الكليّ على الفرد لا من باب الاستعمال في خصوص الفرد، فلا شكّ في الاستعمال حتّى ينفى بالأصل، فتدبّر.

و ثانياً: سلّمنا عدم القطع بذلك، لكن القطع بالاستعمال في الخصوصيات أيضاً ممنوع، فيكون المستعمل فيه مشكوكاً، ويكون الشكّ في الحادث، فلا يجري الأصل، أي أصالة عدم الاستعمال في القدر المشترك، وأيضاً لا شكّ أنّ المتبادر من الحسن والقبح ليس الا امر مجمل هو القدر المشترك.

بل نقول: إنّ المتبادر من الحسن الأمر المرغوب اليه ولو من جهة واحدة، والمتبادر من القبح الأمر المرغوب عنه ولو من جهة، فكلّما هو مرغوب اليه حسن، سواء كان لموافقة الغرض، أو لصفة الكمال، أو لملاءمة الطّبع أو لمدح فاعله، وكلّما هو مرغوب عنه قبيح، وأيضاً لقبح سلب كلّ منهما عن كل من الاربعة بخصوصه، وذلك دليل على عدم الاشتراك اللفظي.

الأمر الثالث: اعلم أنّ النزاع في المقام الأوّل من الثمانية مع الأشعري، و النزاع معهم إنّ كان في المقام نزاع كما سيحييء أنّ الحقّ وجود النزاع في المقام الأوّل انها هو في ادراك العقل الحسن والقبح بالمعنى الرابع.

أمّا الأوّل، فقد اطبق الطائفتان من الأشعري والمعتزلة وغيرهم على ادراك العقل اياه؛ لأنّ ادراك العقل ما ينافي الغرض أو يوافقه من البديهيّات، أترى أنّ يقول أحد: إنّ العقل غير مدرك لقبح قتل زيد عند اوليائه وحسنه عند أعدائه.

وكذا المعنى الثاني؛ اذ لا يمكن انكار ادراك العقل أنّ شَمّ الريحان ملايم للطّبع، والخبائث منافر له.

وكذا الثالث وإن كان يظهر من العلامة في التهذيب أنّ بعضاً من الأشاعرة ينكره، وذلك لأنّه كيف يمكن أن ينكر العاقل كون العلم صفة كمال والجهل صفة نقص.

وأما المعنى الأخير بكلا اطلاقيه، فداخل في النزاع أيضاً إن كان المراد بالخطر والعيب الآخرين، وإن كان المراد الدنيويين فخارج.

ثمّ إنّ الإمامية والمعتزلة في البحث الأوّل والثاني انما يدعون الايجاب الجزئي لا الكلي لكن الاشكال في ان المدعين لادراك العقل هل يدّعون ادراكه في الجملة كلاً من المدح والذمّ والثواب والعقاب، والمنكر ينكر الجميع، فيكون كلّ من البحثين الأولين محلاً للنزاع بين الأقوام، أم المدّعون يدعون ما ذكر، لكن المنكر ينكر ادراك الثواب والعقاب لا المدح والذم، فيختصّ نزاعهم بالبحث الثاني، ويكون الأوّل من البحثين بلا نزاع أم المدّعون يدّعون ادراكه المدح والذمّ فقط، والمنكر ينكر ادراكه جميع الأربعة، فيختصّ النزاع بالبحث الأوّل، وتكون الثاني بلا نزاع، أم المدّعون يدّعون ادراكه^(١) المدح والذمّ فقط، والمنكر ينكر ادراكه الثوب والعقاب، فلا يكون شيء من البحثين محلاً للنزاع.

لكن الحقّ أنّ المعتزلة والإمامية الأفاضلهم يدّعون ادراكه في الجملة جميع الأربعة، ويشهد عليه اطلاق كلماتهم عليه، وأمّا المنكر فيظهر من قدماء الأشاعرة أنّهم ينكرون الجميع، فلا بدّ من النزاع في كلّ من البحثين.

(١) في (خ): ادراك العقل.

وعليه فهل النزاع في المقام الأوّل يكون في ادراك العقل المدح والذم ولو في الجملة وفي نظره، أم النزاع في ادراكه المدح والذم ولو في الجملة في نظر الكلّ حتّى الحكيم على الاطلاق؟.

الأظهر الاخير؛ لأنّه لو كان الأوّل لكان اللازم الخلاف في ساير اطلاقات لفظ الحسن والقبح أيضاً؛ لأنّ كون قتل زيد حسناً لاعدائه مثلاً وموافقاً لغرضهم لا ينفكّ عن الممدوحية في نظرهم من تلك الجهة، فمنكر ادراك المدح حتّى النظري لا بدّ أن ينكر ادراك العقل هذا المعنى الذي لا ينفكّ عن المدح النظري وقد عرفت ان النزاع مختصّ بالمعنى الرابع، ولأنّه لو كان النزاع في ذلك لما كان للامامية ان يتكلّموا فيه؛ لأنّ غرضهم من هذا النزاع ترتيب الأحكام الالهية، وهو لا يصير إلاّ مع كون النزاع في المدح والذمّ في نظر الكلّ.

ثمّ اعلم أنّ ما يستقلّ به العقل في الادراك على أقسام: قسم يكون العقل مستقلاًّ فيه من جهة الحكم والمحكوم به، أي يكون كلّ من الاستفادة والمستفاد أصليين، كإدراكه قبح الظلم وكفر المنعم، وحسن الاحسان وشكر المنعم وردّ الوديعة.

وقسم يكون الاستفادة فيه تبعية والاستفاد اصلياً كقبح النظر الى المرأة الأجنبية، فإنّ العقل بعد ملاحظة خطاب الشرع بأنّ النظر الى الأجنبية محرّم حكم بحرمة النظر في المرأة أيضاً لالتحاد المناط القطعي.

ومن هذا الباب قضية أبان، فإنّ العقل بعد ملاحظة أنّ الأصابع الثلاثة اذا قطعت عن المرأة كانت فيها ثلاثون من الابل، قطع بأنّ قطع الأربعة لا ينقص عن ثلاثين إبلا.

وقسم يكون الاستفادة والمستفاد كلاهما بتعيين، كوجوب المقدمات التي يحكم بوجوبها العقل بعد ملاحظة وجوب ذي المقدمة، وككون الضد الخاص منهيًا عنه، فإن المحكوم به هنا تابع بشيء آخر؛ لانتفاء وجوب المقدمة بانتفاء وجوب ذي المقدمة، وكذا المنهي عن الضد.

إذا ظهر ذلك، فاعلم أن النزاع في المقام الثاني والثالث في القسم الأول يقيناً، وفي القسم الثاني أيضاً، نظراً إلى تمسك الأخباريين في رد المجتهدين في المقام الثاني برواية أبان، وفي القسم الثالث كما يظهر من السيد صدر الدين رحمته في بحث الإجماع، حيث ذهب إلى أن اتفاق المحدثين والأخباريين حجة كاشفة عن وجود دليل على المتفق عليه؛ لأنهم لا يقولون بالاستلزامات العقلية، وأما اتفاق غيرهم فالاحتمال نشأ اتفاقهم عن الاستلزام العقلي هذا بناءً على مذهب الأخباريين. وأما بناءً على مذهب الأشعري، فالدليل على الأعمية من الأقسام الثلاثة أن ذلك لازم قولهم بأن أحكام الله تعالى غير تابعة للمصالح النفس الأمرية؛ إذ أدراك العقل الحسن والقبح إنما هو بملاحظة المصلحة والمفسدة، وحيث لا يكون الأحكام تابعة لهما ثم النزاع في الجميع من الأقسام، ولكن يشكل ذلك بأنهم يقولون بحجية القياس، فيحتمل أن يختص نزاعهم بالقسم الأول، فالتعيين مشكل.

ثم النزاع هل هو في الأحكام العملية من الأصلية والفرعية أم يشتمل الاعتقادات؟ الظاهر اختصاص نزاع الأخباري بالعمل، كما يظهر من الفاضل التوني، وأما الأشعري فلازم مذهبه تعميم النزاع لما عرفت الأمر الرابع: في ثمره النزاع.

اعلم أنّ ثمرة النزاع في البحث الأول أنّ من أثبته، فلازمه اثبات البحث الثاني أيضاً، ومن نفاه فلازمه نفي الثاني كما ستعرف، وفي البحث الثاني أنّ من أثبته اثبت البحث الثالث، بمعنى أنّ لازمه ذلك، ومن نفاه فلازمه نفي الثالث أيضاً كما سيجيء، وأمّا ثمرة البحث الثالث، فيظهر في مواضع:

منها: حجّة الظنّ وعدمها؛ لأنّ الدليل على حجّة الظنّ العقل.

فان قلت: أنّ تلك الثمرة تتمّ ان جعلنا النزاع في مطلق ما يستقلّ به العقل، لا في خصوص ما كان الاستفادة والمستفاد كلاهما أصليّين، كما يظهر من كثير من العبائر، فإنّه على ذلك لا تصحّ الثمرة المذكور؛ اذ جهة حجّة الظنّ من باب التبع؛ لأنّ العمل بالظنّ مقدّمة لتحصيل الأحكام الواقعيّة.

قلنا: أنّ محلّ كلامنا هو أنّه لو لم نقل بحجّة ما يستقلّ به العقل فيما كان الاستفادة والمستفاد أصليّين لما صحّ حجّة الظنّ؛ لأنّ اثبات حجّيته موقوف على مقدّمات ثابتة بالعقل المستقلّ من الجهتين، أعني الاستفادة والمستفاد، كابطال التّكليف بما لا يطاق، وترجيح المرجوح على الرّاجح، والتسوية بينهما، واختلال النّظم والاقتصار على القدر المعلوم، ونحو ذلك، فلو لم يكن العقل حجة لم يثبت تلك المقدمات فلا يثبت حجّة الظنّ.

والحاصل أنّ الكلام ليس في أنّ حجّة الظنّ أصلية أو تبعية، بل في أنّ اثبات حجّيته يتوقّف على حجّة ما يستقلّ به العقل من الجهتين، فمن نفي حجّة ذلك القسم، فلازمه نفي حجّة الظنّ في زماننا هذا، فتدبّر.

ويمكن الخدشة في هذه الثمرة بأنه لا ينحصر اثبات حجّة الظنّ بتلك المقدمات بالعقل، بل يمكن اثبات تلك المقدمات بالشرع أيضاً، فيثبت حجّة الظنّ وان لم نقل بحجّة العقل، وذلك لأنّ التكليف بما لا يطاق منفي بالكتاب، والاحتياط منفي بما دلّ على نفي العسر والحرج، وترجيح المرجوح منفي بالإجماع؛ اذ هو موجب لهدم الشريعة؛ للقطع بكون غالب المظنونات مطابقاً للواقع، وهدم الشريعة منفي بالإجماع، فالترجيح المذكور المستلزم له منفي بالإجماع.

ولا يتوهم عدم امكان اثبات المقدمات بالشرع، نظراً الى أنّ الدليل على حجّيته ان كان العقل، فهو لا يقول به، وان كان الشرع لزم الدور والتسلسل، وذلك لأنّ الكلام انما هو في بيان مقتضى مذهبهم حيث يقولون بحجّة الشرع، لا في فساد ذلك المذهب كما هو منشأ التوهم، على أنّ هذا الايراد لا يرد على الأخباري؛ لأنّه يقول بحجّة العقل في العقائد، كما صرح به الفاضل التّوني هذا. ويمكن جعل حجّة الظنّ ثمرة للنزاع؛ لأنّ ابطال ترجيح المرجوح بالشرع أعني الإجماع يتمّ اذا استلزم الترجيح هدم الشريعة، كما في الانسداد الأغلب، واما لو انسدّ باب العلم في مسألة واحدة أو ازيد لا بحيث يوجب أخذ المرجوح الهدم لم يتمّ الإجماع، وتمّ برهان العقل لو كان حجّة، فتدبرّ.

و منها: جعل الظنّ الغير معتبر مرجحاً في مثل ما لو دار القبله بين الجهات، وظنّ أحدها أنّها القبله بظنّ غير معتبر شرعاً كخبر الفاسق، وفرضنا أنّه لا يتمكن من الصلّاة إلّا الى جهة واحدة، وفي مثل ما تعارض فيه دليلان ظنيان، وكان الظنّ القياسي مرجحاً لأحد الطّرفين، فمقتضى القوة العاقلة الحكم في

المقامين بالأخذ بالمظنون؛ لبطلان ترجيح المرجوح على الرَّاجح، أو التسوية بينه وبين المرجوح، ومن لا يقول بحجّة العقل يقول بالتخير هاهنا.

والقول بورود الشّرع هنا أيضاً لدلالة قاعدة الاشتغال عليه، فلا ينفع دليل العقل ويكون وجوده كعدمه، مدفوع بأنّ مدرك أصل الاشتغال ان كان هو العقل، فينقل الكلام فيه، وان كان الشّرع كالأخبار، فليس لمن لا يقول بحجّة الأخبار الآحاد في نحو المسائل أن يقول بهذه المقالة، وكلامنا على هذا الفرض، فتدبّر.

ومنها: التخير فيما لو دار الأمر بين المحذورين، ولم يكن الدليل على الطرفين من الخبر، فالعقل حاكم بالتخير ولا دليل شرعي عليه.

فان قلت: ان الاستفادة هنا تبعية وإن كان الاستفادة أصلياً، وذلك لأنّ العقل بعد ملاحظة الأخبار الواردة في علاج التعارض بين الخبرين الحاكمة بالتخير، يفهم بتنقيح المناط القطعي أنّ الحكم في تعارض أمرين غير خبرين أو أحدهما خبر دون الآخر، هو التخير أيضاً، فلا يتمّ تلك الثمرة اذا جعلنا النزاع مختصاً بما كان العقل مستقلاً فيه من الجهتين.

قلنا: تنقيح المناط القطعي ممنوع، نعم يمكن الاشكال من جهة امكان اثبات التخير هنا بلزوم التكليف بما لا يطاق الذي نفاه الشّرع؛ لأنّ طرح الامرين يستلزم طرح المقطوع من الشّرع فلا سبيل اليه والعمل بها محال، فتعين التخير، فلو لم يكن هو المكلف به لزم التكليف بالمحال.

ومنها: قاعدة التسامح بناءً على عدم اعتبار الأخبار الواردة فيها: أمّا لكونها آحاداً والمسألة أصوليّة، أو لعدم حجّة الآحاد في الفرع إن كانت فرعية، أو

لضعف سندها وإن كانت فرعية والواحد فيها حجة فله حينئذ القول بجواز التسامح للقوة العاقلة.

ومنها: تكليف الكفار حتى القاصرين منهم فيما يستقل به العقل، ان قلنا أنهم مكلفون بالفروع، فيكون القاصرون منهم مكلفين بالفرع الذي يستقل به العقل، وأما المقصرون منهم فمكلفون على هذا القول مطلقاً، سواء فيما يستقل به العقل أم لا، وأما ان لم نقل بحجية العقل، فيختص التكليف بالفروع بالمقصرين منهم لا القاصرون، وان لم يجعل الكفار مكلفين بالفروع انتفت الثمرة.

ومنها: تكليف المسلم القاصر بالفرعي الذي يستقل به العقل.

ومنها: التكليف في أيام الفترة، وهي زمان بين الزمانين الذي انقضى فيه الحجة، فان قلنا بحجية العقل كان اهل ذلك الزمان مكلفاً بما يستقل به العقل، وإلا فلا تكليف؛ لفرض فقدان الشرع، وعدم حجية العقل.

وفيه أولاً: أن المراد من الفترة ليس ما ذكر؛ لأن الزمان لا يخلو عن حجة، بل المراد منها انما هو زمان بين الزمانين.

وثانياً: أنه يتم اذا اندرس آثار الشريعة السابقة بالكلية قبل ورود الشرع الآخر، والأصل بقاؤها حتى يثبت الانسلاخ، نعم يتم اذا انغمرت الآثار الشريعة السابقة بالكلية ولم يبق شيء، فتدبر.

ومنها: تكليف المسلم الموجود في بلد الاسلام العارف بغالب الأحكام، لكن اتفق له مسألة لا يعرفها ولا بد له من ارتكابها فوراً ولا يصل يده الى الفقيه، لكن العقل فيه مستقل، كما لو دار أمره في البول بين استقبال القبلة واستدبارها

مع علمه بحرمتها معاً، فالعقل حاكم هنا بلزوم التخلية مستدبراً؛ لأنّ المنع عن الاستقبال والاستدبار عند التخلية أنّها هو هتك الحرمة، وهو في الاستقبال أشدّ، فلا بدّ أن يرتكب أقلّ المحذورين، فمن يقول بحجّة العقل يقول بلزوم العمل هنا على مقتضاه، وإلاّ فلا.

هذا، وفي المثال مناقشة لمنع ادراك العقل أولوية الاستدبار، وأنّه أقلّ محذوراً، وأيضاً ذلك من العقل التبعي، والكلام في ثمرات العقل المستقلّ، نعم لو كان الكلام في ثمره مطلق ما يستقلّ به العقل، صح التمثيل بما لو دار أمر المرأة في التخلية بين استدبار الأجنبيّ واستقباله.

و منها: لو تعارض الخبر والعقل، فان قلنا بحجّة العقل عملنا به في مقابل الخبر اذا لم يرتفع القطع بملاحظة الخبر، وان قلنا بعدم الحجّة عملنا بالخبر. ومنها: القول بحجّة أصل البراءة والاباحة والاشتغال اذا لم نقل بحجّة الأخبار الواردة فيها لأحد الوجوه الماضية في التسامح، وان لم نقل بحجّة العقل ليس له القول بحجّة الأصول المذكورة حينئذ؛ لفرض عدم حجّة العقل، وعدم حجية الخبر الواردة في الباب.

ثمّ إنّ تلك الثمرات هي الثمرات المرتبة على القولين بطريق اشتراك الاشاعرة والأخباريين.

و أمّا الثمرة بين من يقول بحجّة العقل وبين الأشاعرة فكثيرة، مثل حجّة الظنّ، ومثل اشتراط الفقيه، وقبح تفضيل المفضل، وغير ذلك.

ثمَّ انَّ ما يقال في المقام في نفي الثمرة في حجّة العقل بأنّ التكليف فيما يستقل به العقل لطف، وكلّ لطف واجب، فبيان التكليف على الشارع واجب، وعليه لا ثمرة اذ الشارع بين كلّ الأحكام.

فمدفوع أولاً: بأنّ اللّطف قد يكون واجباً كما لو يكن قبله بيان، وكان بيان الشارع تأسيساً، وقد يكون مندوباً كما فيما يستقلّ به العقل، فأنّه بعد ادراك العقل يكون بيان الشارع تأكيداً ولطفاً مندوباً، فكلية الكبرى ممنوعة.

وثانياً: بأنّا سلّمنا أنّ كلّ لطف واجب، لكن اللطف قد يكون واجباً مطلقاً لا يمنع منه مانع كبعث الرّسل، ومشروطاً يقبل المانع، كإظهار القائم بالثبوت في هذا الزمان، والبيان فيما يستقل به العقل يحتمل الاشتراط بل هو الظاهر، كيف ووجوب اظهار المبين مشروط فضلاً عن المبين.

وثالثاً: بأنّ الدليل المذكور عقلي لا يقول بحجّة الخصم، إلّا أن يدعي ورود الشرع عليه، أو نقول: انّ الحجّة في العقائد مسلّمة والكلام في الفرع، أو يقال: انّ مقصوده من الدليل الالزام.

ورابعاً: بأنّا سلّمنا الجميع، لكن غاية ما في الباب اثبات ورود الدليل الشرعي في كل واقعة، ومجرّد ذلك لا ينفي الثمرة، بل المعيار الوصول إلينا وليس، نعم لو فرضنا العثور كذلك لم يكن ثمرة.

ضابطة

في اثبات ادراك العقل الحسن والقبح بمعنى المدح والذم، والظاهر ادراكه
لها وفاقاً للفرقة الناجية وللمعتزلة وشرذمة قليلة من الأشاعرة، كالزركشي
ومتابعيه على ما حكى عنه، وقد مرّ ظهور مخالفة بعض الاشاعرة في ذلك،
والدليل على المختار وجوه:

الأول: البداهة والضّرورة، فان العقل قاطع بأنّ الظلم من القوي على اليتيم
الضعيف قبيح في الغاية، لا سيّما اذا أحسن هو وأبواه اليه كثيراً، ففعله هذا
مذموم عند كلّ حكيم حتّى الحكيم على الاطلاق، ولا نعني بالتحريم العقلي الا
هذا، ومثله ردّ الوديعه الى المستودع^(١) المحتاج الذي أحسن الى الودعي في تمام
عمره، فالرد حسن وفاعله ممدوح وتاركه مذموم.

فان قلت: لعلّ المدح والذم فيما ذكرت ناشيء عن الشرع والأنس به،
كالمدح على فعل الصّلاة، أو عن العادة المأنوسة، كلبس الرجال لباس النساء فإنّه
مذموم، لا للقبح الذاتي بل للعادة المأنوسة، أو عن كونه صفة نقص أو كمال
كالعلم والجهل، أو عن كونه مخالفاً للغرض أو موافقاً له، كقبح قتل زيد عند
اوليائه، وحسنه عند أعدائه، أو عن ملائمة الطّبع ومنافرتة، فمع قيام تلك
الاحتمالات لا يمكن الحكم بأنّ المدح والذم نشأ عن الحسن والقبح الذاتيين.
قلنا: أمّا الاحتمال الأوّل، فبطلانه بأنّا نرى الحسن والقبح وان قطعنا النظر
عن الشرع.

وأما بطلان الثاني، فبأنّا نرى القبح وان فرضنا اعتياد الناس بالظلم.

و أما الثالث، فبأنَّ صفة الكمال والنقص من الأوصاف الباطنة على ما اصططحوا عليه، والظلم الذي مثلنا به من الأفعال الظاهرة، وليس من الأوصاف أصلاً، لا الوصف الظاهري ولا الباطني.

وأيضاً مطلوبنا اثبات مقام ادراك العقل القبح أو الحسن عند كلِّ حكيم حتّى الحكيم على الاطلاق، وليس المقصود أزيد من ذلك، وان كان الباعث على ذلك كونه صفة نقص أو كمال، فبعد ما سلّمت حكم العقل بالمدح والذم كذلك تمّ المقصود ولا يضرّ هذا الاحتمال.

و أما الرابع، فبأنّا نرى أن عدوّ زيد أيضاً بذمّ قائله اذا كان القتل ظلماً وإن كان موافقاً لغرضه.

و أما الخامس، فكالرابع.

الثاني: أنّه لو لم يدرك العقل الحسن والقبح

لما امثال احد أوامر الله تعالى ونواهيه، لجواز أن يصدر الكذب منه تعالى عند العقل؛ اذ حكم العقل بامتناع صدور الكذب منه تعالى ليس الا لقبحه لا لأجل عدم القدرة عليه، فاذا لم يحكم العقل بقبحه لم يحكم بامتناعه منه تعالى، فينتفي الوثوق بوعدده ووعيده لاحتمال الكذب، وانتفاء الوثوق لازمه ما ذكرنا من عدم امثال أحد بأوامره ونواهيه، وهو باطل بالاتّفاق من الخصم، وبلزوم كون التكليف حينئذ سفهاً.

فان قلت: انّ العلم بامتناع صدور الكذب منه تعالى ليس منحصراً في ادراك العقل قبحه، بل يمكن حصول العلم بعدم صدور الكذب منه تعالى لأجل أنّ عادته جارية على الصدق، أو لأجل أنّ الصدق صفة كمال والعقل مدرك لها

بالاتفاق فاذا كان الصدق كمالا لكان الواجب متصفا بها لاستجماعه جميع الصفات الكمالية أو ان الكذب صفة نقص وهو منزّه عن جميع النقائص اجماعاً، أو لأجل أنّ الصدق موافق لغرضه تعالى والكذب مخالف لغرضه، والحكيم لا يرتكب ما ينافي غرضه بالبداهة، أو لأجل أنّ الكذب منافر للطبع والحكيم لا يرتكبه.

قلنا: أمّا حصول العلم من جريان عادته تعالى بالصدق، فهو موقوف على الاطلاع غالباً غلبة معتدة بها على صدقه حتّى يحصل العادة والعلم بها، ثمّ يحصل بسبب العلم بالعادة العلم بالصدق، ونحن ننقل الكلام الى بدو الأمر حيث لم يكن هناك عادة، فمن أين حصل الاطلاع بالعادة وبالصدق الأغلب، مضافاً الى أنّه لو تمّ لتّم بالنسبة الى بعض المكلفين المطلعين على العادة بالممارسة، ولا يتم في حقّ الاكثر.

وأما حصول العلم بالصدق لأجل أنّه صفة كمال لا بدّ أن يكون موجودة معه تعالى، ففيه أنّ الأوصاف الباطنة كالعلم والجهل إنّما تسمى بصفة النقص أو صفة الكمال لأوصاف الأفعال الظاهرة كالصدق أو الكذب العارض للكلام، فان تسميتها بصفة النقص او الكمال خلاف الاصطلاح.

سلمنا أنّ الكذب صفة نقص، وأنّ العقل يدرك أنّ هذه صفة نقص، لكن مجرد ذلك لا يوجب عدم صدوره منه تعالى، بل لا بدّ من دركه^(١) أنّها ليست من صفاته تعالى، فان ادّعت أنّه يدرك ذلك أيضاً فقد ثبت المطلوب، والافمجرد

(١) في (خ): ادركه.

دركه أنَّ الكذب صفة نقص لا ينفع في العلم بعدم الصدور، والاتِّفاق الذي ادَّعيت أنَّها هو على درك العقل أنَّ الكذب صفة النقص لا على أنَّه لا يصدر منه تعالى.

وأما الاجماع الذي ادَّعيته على أنَّه تعالى منزَّه عن النَّقائص، فهو لا يكشف عن الواقع بعد عدم مدرك للمجمعين كما هو المفروض، ومع عدم الكشف لا حجَّة فيه بنفسه؛ اذ الدَّليل على حجَّة الاجماع بنفسه ان كان هو الشرع فلعلَّه كذب، وان كان العقل فمنع اعتباره بعد اجماع الإمامية الا من شدَّ على عدم حجَّة الاجماع بنفسه.

وأما حصول العلم بالصدق لكونه موافقاً، لغرضه تعالى ففيه منع كونه موافقاً لغرضه، فلعلَّ غرضه العكس كما عليه بعض المتصوفة، سلَّمنا أنَّه موافق لغرضه، لكن ذلك يستلزم كون أحكامه تعالى معللة بالاغراض وتابعة للمصالح وانت لا تقول به، سلَّمنا لكن امتناع صدور منافي الغرض عنه تعالى ممنوع.

وأما حصول العلم بالصدق لكونه ملائماً للطبع والكذب منافراً له، ففيه أنَّه تعالى منزَّه عن الطبع حتى يكون شيء ملائماً لطبعه أو منافراً، سلَّمنا لكن معرفة كون الشيء الفلاني منافراً لطبعه فرع المعاشرة معه واين المعاشرة، سلَّمنا لكن نمنع عدم صدور منافر الطبع عنه، فتأمَّل.

فان قلت: سلَّمنا عدم حصول العلم بالصدق، لكن لا يلزم ذلك عدم امتثال أحد بأوامر الله تعالى ونواهيه؛ اذ يلزم حيثئذ أيضاً الامتثال، لاحتمال الصدق ولزوم دفع الضرر المحتمل.

قلنا أولاً: أنه كما يمكن أن يكون وعده للصلاة ووعيده للزنا صدقاً، كذا يمكن كون الوعد للزنا والوعيد للصلاة في الواقع، فاحتمال الضرر مشترك بين الامتثال وتركه.

وثانياً: ان لزوم دفع الضرر المحتمل ان حكم به العقل فالمطلوب ثابت؛ لأننا لا نعنى باللزوم العقلي الا ذلك، وان حكم به غيره فعليك ببيانه، هذا. ويمكن للأشاعرة ابطال الدليل الثاني بوجهين:

الأول: ان حصول الوثوق بأوامره ونواهيه اضطراري؛ لأن كل أمر خارج عن اختيار العبد بمذهبه، فكل من الوثوق والامتثال اضطراري، وان جاز عند المكلفين صدور الكذب منه تعالى ولم يمتنع عند العقل ذلك.

الثاني: أننا نمنع بطلان الثاني اعني عدم الوثوق وعدم الامتثال بالأوامر والنواهي قولك (يلزم أن يكون التكليف سفهاً وعبثاً) حق لنا لا خير فيه.

الثالث من الوجوه: أن العقل لو لم يدرك الحسن والقبح لم يعلم الفرق بين النبي والمتنبي، ولم يعلم صدق النبي المعلوم نبوته.

أما الملازمة الثانية، فلجواز أن يرسل اليه رسولاً كاذباً.

وأما الاولى، فلجواز أن يظهر المعجزة على يد الكاذب، فلا يصح أن يقال: ان المظهر لخارق العادة ان لم يدع النبوة فلا اشكال، وان ادعى النبوة ومضى عليه زمان تبعه الناس فيها وعملوا على أقواله، ولم يرجع عن دعواه ولم يبطلها مبطل، فان كان صادقاً فالمطلوب ثابت، والآن لم الإغراء بالجهل، وعدم وجه الصحة أنه لا ضير في الإغراء حيثئذ بخلاف ما لو قلنا بالادراك، فتم الدليل المذكور ويحصل به العلم بالأمرين.

وإذا ظهر الملازمان فبطلانها أولاً بالاتفاق منا ومن الخصم على امكان
تحصيل العلم بالنبي وبصدقه.

ثانياً: بكون بناء المّليين على ذلك الامكان.

و ثالثاً: بلزوم كون التكليف وارسال الرّسل سفهاً وعشاً؛ اذ الفائدة فيها
الاطاعة والانقياد، وهما فرع الوثوق وليس بحاصل.

فان قلت: لعلّ حصول العلم بالنبي وبصدقه مسبّب عن كون اجراء المعجزة
على يد الكاذب أو ارسال النبي الكاذب خلاف ما جرى به عادته تعالى، أو
كونها صفتا نقص أو كونها منافر للطبع، وهو تعالى منزّه عنهما، أو كونها
مخالفين للغرض.

قلنا: الجواب ما مضى هذا.

ويمكن ابطال هذا الاستدلال بوجوه:

الأوّل: أنّه لو صحّ هذا الوجه العقلي لاثبات العلم بالأمرين، للزم صدق
زردشت والمزدك، فأتّهما أظهر الخارق وادّعى النبوة مدّة مديدة، وتبعهما النّاس
ولم يرجعا عن قولهما، ولم يبطلهما مبطل مع أنّهما لم يكونا نبين، فلو تم الدليل
العقلي الذي ذكرت لزم كونهما نبين ولم يقل به الخصم وكذبها قطعي.

الثاني: أنّ المتابعة لمن أظهر الخوارق إما مع العلم بعدم امكان ذلك لغير النبي
الواقعي، أو مع عدم العلم بذلك، وعلى الثاني لا اغراء ولا اضلال؛ اذ لزومهما
فرع حصول الاعتقاد، والمفروض عدم حصوله، سواء علم بامكان اظهار
الخارق المخصوص من غير النّبي، أو احتمل عنده ذلك.

وبالجملة اذا لم يعلم بعدم امكان ذلك من غير النّبي فلا اغراء، بل لا يجري الاشكال على قوله حينئذ، والمتبع مقصر، وعلى الأول يكون معتقدهم تكليفاً ظاهرياً لهم فلا اغراء أيضاً، سواء طابق اعتقادهم الواقع أم خالف، ولو سلّمنا لزوم الاغراء حينئذ لنسلّمه في الشق الآخر، بأن يحصل الاعتقاد مع المخالفة للواقع أيضاً لا مطلقاً.

والحاصل أنّ الاضلال أنّها يلزم على فرض عدم التطابق مع الاعتقاد للتطابق لا على فرض عدم النّبوة، وبينهما فرق بين، ومعه لا يتمّ التقريب، فلا يحصل العلم بالنّبوة أيضاً، بل يلزم حينئذ العلم بمطابقته الواقع لا بكونه نبياً.

الثالث: أنّه يمكن العلم بأنّه نبيّ وبصدق النّبي بغير هذا الوجه العقلي أيضاً، أمّا العلم بالصدق فيمكن حصوله من كثرة المباشرة معه، وأمّا العلم بالنّبوة وتميّز النبي عن المبتنى، فيمكن حصوله من نفس الخارق للعادة لاطباق العقلاء عليه، حيث يكتفون في الحكم بالنّبوة بمجرد اظهار الخارق، وهذه الطريقة كاشفة عن أنّ ديدنهم في تحصيل العلم بالنّبوة أنّها هو تحصيله بنفس الخارق.

وبالجملة هذا الوجه العقلي على فرض تماميته لا يدركه الآ لقليل من المكلفين، فلو انحصر الأمر فيه في باب تحصيل العلم بالنّبوة لزم التكليف بما لا يطاق في حقّ أغلب الناس إن كانوا مكلفين بتحصيل العلم من هذا الوجه، والآ ارتفع التكليف غالباً، فظهر عدم الانحصار، فلا يتمّ الدّليل العقلي المذكور؛ لكونه متفرعاً على حصر سبب العلم به وليس كذلك.

الرّابع: أنّ الأشعري يقول بأنّ حصول العلم بالأمرين اضطراري بناءً على مذهبه، فلا يتمّ الدّليل هذا.

ولكن التحقيق أنّ الدليل الثاني وكذا الجزء الثاني من الدليل الثالث المستحيل الى دليل رابع في الحقيقة دليان الزاميان على الأشعري؛ اذ وجه فسادهما ليس الآقاعدة الجبر، وهي باطلة لأنّه مخالف للضرورة والحسّ والعيان، ولأنّ حقّة^(١) شريعتنا قطعياً يعترف بها الخصم، وكذا بطلان التكليف بما لا يطاق، كقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٢) فينتج الأمران، أعني بقاء التكليف وعدم التكليف بما لا يطاق أنّه لا جبر علينا، ولأنّ الجبر خلاف الآية الشريفة؛ لأنّ ظاهرها ان للمكلّف حالتين: إحداهما الوسع، والأخرى عدم الوسع، والقول بالجبر مستلزم لانحصار الحالة في الواحدة.

(١) في (خ): حقيقة.

(٢) سورة البقرة: ٣٨٦.

ضابطة

في أنّه بعد ما قلنا بدرك العقل الحسن والقبح، فهل يدرك الثواب والعقاب أيضاً بطريق الإيجاب الجزئي كما عليه الإماميّة إلا القاصرون منهم، أم لا يدركهما أصلاً كما عليه الأشاعرة حتى الزركشي وتبعهم أكثر الأخباريين ظاهراً، أم يدركهما في العقائد لا العلميات كما عليه الفاضل التوني؟ الأظهر الأول الوجوه:

الأول: أنّ الضرورة قاضية بأنّ العقل كما يدرك حسن الاحسان ورد الودعة وقبح الظلم، كذلك يدرك الاستحقاق والمجازات إن خيراً فخيراً، فلو تعدّى بعض من عبید رئیس على بعض آخر بلا جهة داعية، وكان المظلوم منهما قد أحسن الى الظالم تمام عمره، فاطّلع عليه المولى ولم يعاقب الظالم منهما ولم ينتقم للمظلوم منه، لزمه العقلاء ويقولون: إنّ هذا المولى غير عادل لعدم المجازات.

وكذا لو أحسن أحد ابن آخر وانجاه من المهالك، ثمّ وقع له حاجة يقدر على قضائها أب المحسن اليه ولم يقضها له، فهلك ذلك الشخص، لزمه العقلاء بأنّ جزاء الاحسان هو الاحسان، ولا ينبغي ترك المجازات لأنّه خلاف العدل والمروءة؛ لأنّه نجّى ابنك عن الهلكة، وكان اللازم عليك نجاته من هذه الهلكة أيضاً والعجب من الأخباري والاشعري حيث أثّم يقولون بعدالة الله تعالى، وينكرون هذا المقام، مع كون انكاره مستلزماً لاسناد المنافي لعدالة الله تعالى، فتدبّر.

الثاني: أنّه بعد ما اثبتنا المقام الأوّل، فلازمنا اثبات هذا المقام أيضاً لقضاء الضرورة بأنّ ترتّب الثواب والعقاب على الأمر والنهي اللفظيّ أعني الواجب الشرعي ليس الا لأجل محبوبيّة المأمور به ومبغوضية المنهي عنه المعلومتين لنا

بسبب الامر اللفظي الكاشف عنها، وفيما نحن فيه بعد قطعنا من العقل بوجود المحبوبة والمبغوضية لزم القطع بترتب الثواب والعقاب، لما عرفت من أنهما المناط في ترتبهما، فالمناط في الأمر والنهي اللفظيين والعقليين قطعي منقح؛ لأنّ الدّاعي على ترتب الثواب والعقاب فيهما معاً هو ما ذكرنا من المحبوبة والمبغوضية الموجودتين فيهما معاً.

واحتمال مدخلية خصوص الأمر والنهي اللفظيين في ترتب الأمرين، مدفوع بما نشاهده في المقام من بناء أهل العقول هنا، بل وفيما صرح المولى للعبد باني لا أعاقبك على ما لم أتك عنه، ثمّ قتل العبد المولى معتدراً بأنّ المولى ما نهاني عن قتله، فأتهم يذمون العبد مع ذلك، وليس ذلك الا لما قلنا من عدم مدخلية للفظ بعد حكم العقل بالحرمة.

الثالث: أنّه لو لم يدرك العقل الوجوب والتحريم المستلزمين للثواب والعقاب لما كان تحصيل معرفة الله تعالى واجباً، والتالي باطل والمقدم مثله.

بيان الملازمة: أنّ الدال على الوجوب إن كان العقل فالمفروض أنّه معزول، وان كان الشرع فنقول: الايجاب إن كان بعد حصول المعرفة فهو تحصيل الحاصل، وان كان قبله فهو فرع ثبوت لزوم اطاعته، وهو ان ثبت بالعقل فهو معزول، وان ثبت بالشرع فالدالّ عليه إمّا العقل أو الشرع، وهكذا الى ان يدور أو يتسلسل.

و أمّا بطلان التالي فللاتّفاق من الخصم.

أقول: ولأنّه لو لم يكن تحصيل المعرفة واجباً لزم كون الخلق عبثاً؛ لأنّه لا يقدم على المعرفة أحد وفيه يلزم الغلبة، وينافيها قوله تعالى:

﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾^(١) ولأنَّ عدم وجوب المعرفة ينافية قوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٢) بناءً على أنَّ المراد ليعرفون.

الرَّابع: أنَّه لو لم يكن العقل مدرَكًا للوجوب والتحريم الملازمين للأمرين، لزم عدم وجوب معرفة النبي ﷺ، أمَّا بيان الملازمة وبطلان التالي فيظهر ممَّا ذكر في سابقه.

الخامس: أنَّه لو لم يكن الأمر كما ذكر لما كان النظر الى المعجزة واجباً، ويظهر الملازمة وبطلان التالي ممَّا مرَّ أيضاً.

ثمَّ انَّ الوجوه الخمسة واردة على الأشعري، وعلى من لم يفصل بين العلميات والعقائد من الأخباريين.

و أمَّا على المفصل منهم كالفاضل التوني، فلا يرد عليه الثلاثة الأخيرة، وان جعلنا كلَّ الأخباريين مفصلاً كالفاضل التوني، وجعلنا قوله مبيناً لمذهب الأخباريين، فحالهم حال الفاضل التوني في عدم ورود الثلاثة الأخيرة عليهم أيضاً، لكنه خلاف ظاهرهم.

ويرد على المفصل أنَّه لو لم يكن العقل مدرَكًا لما ذكر في العمليات لم يكن مدرَكًا له في العقائد بالأولوية القطعية؛ لأنَّ ادراك العقل في العقائد نظري وفي العمليات ضروري، فإن كان مدرَكًا للأول كما هو رأيك كان مدرَكًا للآخر أيضاً لأنَّه أسهل.

(١) سورة المؤمنون: ١١٥.

(٢) سورة الذاريات: ٥٦.

ثمَّ انَّ نظر المفصّل أنَّما هو على الأخبار الحاكمة على تعذيب عبدة الأوثان.
فنقول عليه: ان تلك الأخبار إمّا ان تجعل سبباً لادراك العقل في العقائد، أو
كاشفة عن الادراك، لا سبيل الى الأوّل لأنّ الوثني لا يقول بالشرع حتّى يكون
توعيده سبباً لدرك عقله، فتوعيد الشارع مساو له مع توعيد غيره، وأمّا على
الثاني فلا وجه للتفصيل لما عرفت من الأولوية.

ضابطة

في أنه كلما حكم به العقل حكم به الشرع أم لا

فنقول: يحتمل كون المراد من هذا الكلام أنّ ما حكم به العقل، فقد جعل له الشارع في متن الواقع حكماً وبيّنه لسفرائه وهم لعباده، أو أنّ ما حكم به العقل جعل له الشارع حكماً في الواقع وبيّنه لسفرائه وأنّ لم يبيّنه لعباده، وأنّ ما حكم به العقل جعل له الشارع حكماً وأنّ لم يبيّن لسفرائه أيضاً، أو أنّ ما حكم به العقل به وقال إنّ الفعل الفلاني واجب وفاعله ممدوح مثاب أي مستحق، لهما والفعل الفلاني حرام وفاعله مذموم معاقب، فهو كذلك عند الشارع أي يفعل كذلك، وإن يجعل حكماً على طبقه، لكنه لو جعل لجعل على طبق العقل.

ومحلّ النزاع هو الاحتمال الأخيرة، والثلاثة الأوّل ليست محلاً للبحث، ولعلّها لم يقل بها أحد، كيف والعقل غير مدرك للجعل، فكيف يدرك أنّ المجعول مبين للسفراء أو للعباد بمعنى أنّ الشارع يبيّن المجعول لهم.

نعم يمكن جعل نبذة من تلك الاحتمالات محلاً للبحث، لكن لا لأجل مجرد ادراك العقل المدح والذمّ والثواب والعقاب، بل بملاحظة المقدّمة الخارجية من امتناع خلّو الواقعة عن الحكم، لكن كلامنا الآن ليس من تلك الجهة.

وبالجملة النزاع في أنّ كلّما حكم به العقل، فهل هو كذلك في الواقع ونفس الأمر أم لا؟ اتفق الامامية الأفاضل على ذلك، وأنكره الأخباريون، كما يظهر عن صدر الأفاضل السيد صدر الدين، حيث قال: أنّا وأنّ سلّمنا ادراك العقل المدح والذمّ والثواب والعقاب، لكن لا دليل على الحجّة، والأظهر عندنا ما عليه الامامية لوجهه:

الأول: أنَّ العقل بعد ما قطع باستحقاق الثواب والعقاب، فلازمه القطع بالحجية أيضاً، ولا يتصور مع القطع باستحقاق الثواب أو العقاب القطع بعدم الحجية لأنَّ لازمه القطع بعدم الاستحقاق^(١)، ولا شك في الحجية؛ لأنَّ لازمه الشك في الاستحقاق، وبالجمله القول بحصول القطع بالاستحقاق ينافي عدم القطع بالحجية، فبعد تسليم المقامين الأولين لا مفر من قبول المقام الثالث.

وأما احتمال كون القطع بالاستحقاق جهلاً مركباً، ففي غاية الفساد؛ لأنَّ ذلك الاحتمال لا يتصور من القاطع بالاستحقاق ما دام قاطعاً، ومع زوال قطعه خرج عن الفرض، وأما احتمال غير القاطع كون قطع من قطع جهلاً مركباً، فهو لا يضرّ بتكليف القاطع وبقطعه بالحجية.

وأما توهم أنَّ القطع بالاستحقاق أنَّما هو في مرحلة الواقع، وهو لا ينافي عدم الحجية وعدم القطع في مرحلة الظاهر، فهو مدفوع بأنَّ القطع بالاستحقاق في مرحلة الظاهر بالفرض، فإنَّ المقطوع به هو الحكم الظاهري لا الواقعي المحض، وهو ملازم للقطع بالحجية في الظاهر.

الثاني: أنَّه لو لم يكن القطع بترتب الثواب والعقاب المسبب عن العقل حجة لم يكن القطع الحاصل بهما من الشرع حجة أيضاً؛ لأنَّ الدليل على حجية القطع باستحقاق الثواب والعقاب الحاصل أما الشرعي القطعي أو بالعقل القطعي، إن كان الأول فننقل الكلام فيه الى أنَّ يتسلسل أو يدور، وأنَّ كان الثاني فلا ريب أنَّ حكم العقل بلزوم اتباع القطع المسبب عن الشرع على الثواب والعقاب ليس الآ حكمه بلزوم دفع الضرر المقطوع، فكما أنَّ حاكم بلزوم دفع الضرر المقطوع في

(١) في (خ): استحقاق الثواب.

هذا القطع الشرعي، فكذا حاكم بلزوم دفعه اذا حصل القطع من العقل، والفرق بين الحكمين تحكم.

الثالث: أن القطع أن لم يكن حجة مطلقاً انسداد باب التكليف رأساً، وإن كان حجة اذا حصل من الشرع لا غير، لزم أن لا يكون عبدة الأوثان السابقين معذنين؛ لأنه لا دليل شرعي يحصل به القطع لهم، والتالي باطل بالاتفاق من الخصم وبالأخبار الكثيرة.

وإن كان حجة لو كان مسبباً عن الشرع أو عن غيره أيضاً لكن اذا دلّ الدليل الشرعي على اعتباره بحيث صار ذلك الدليل الشرعي سبباً لاعتباره، لزم عدم كون عبدة الأوثان معذنين أيضاً؛ لأن جعل الأمر اللاحق^(١) سبباً للسابقين غير معقول، مع أنه لو سلمنا وجود السبب للسابقين، فهو إما العقل فهو غير معلوم الحجية، وإما الشرع فهو دور أو تسلسل، فلازم ذلك الاحتمال أيضاً أن لا يكون عبدة الأوثان معذنين، وهو باطل لما مرّ أنفاً من اتفاق الخصم ومن الأخبار.

وإن كان القطع حجة لو كان مسبباً عن الشرع أو عن غيره، لكن مع دليل شرعي يكون كاشفاً عن حجية، فهو أيضاً مستلزم لعدم كون عبدة الأوثان معذنين؛ لأن كون الشرع كاشفاً أنّها هو قبل ورود الشرع وأما بعده فلا؛ اذ لا يعقل جعل الأمر اللاحق كاشفاً عن الحجية للسابقين، كما لا يكون مسبباً بعين ما مرّ في السبب من الوجهين.

(١) في (خ): الآخر.

وَأَنَّ كَانَ الْقَطْعَ حِجَّةً مُطْلَقاً فَهُوَ الْمَطْلَبُ الرَّابِعُ أَنَّ الْقَطْعَ أَنَّ كَانَ حِجَّةً مُطْلَقاً
فَلَا كَلَامَ، وَالْأَفْإِنْ كَانَ الْإِحْتِمَالُ الْأَوَّلُ مِنَ الدَّلِيلِ الثَّالِثِ، أَيَّ لَا يَكُونُ الْقَطْعُ
حِجَّةً مُطْلَقاً، لَزِمَ أَنَّ لَا يَكُونُ شَيْءٌ مِنْ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَمَعْرِفَةِ نَبِيِّهِ ﷺ فِي
النَّظَرِ إِلَى الْمَعْجِزَةِ وَاجِباً، وَالْمُلَازِمَةُ كِبْطَلَانِ التَّالِيِ غَنِيٍّ عَنِ الْبَيَانِ، وَإِنْ كَانَ
الْإِحْتِمَالُ الثَّانِي مِنْهُ لَزِمَ مَا لَزِمَ فِي السَّابِقِ وَالتَّالِيِ بَاطِلٌ.

أَمَّا بَيَانُ الْمُلَازِمَةِ فَلَأَنَّ كَلَاماً مِنَ الْمَعْرِفَةِ وَالنَّظَرِ إِمَّا أَنَّ لَا يَكُونُ وَاجِباً فَهُوَ
بَاطِلٌ، وَأَنَّ كَانَ وَاجِباً وَكَانَ دَلِيلٌ وَجُوبُهُ الْعَقْلُ، فَلَا عَتَبَارَ بِهِ بِالْفَرَضِ، وَأَنَّ
كَانَ دَلِيلٌ وَجُوبُهُ الشَّرْعُ، فَانْ كَانَ الْإِجْبَابُ بَعْدَ الْمَعْرِفَةِ فَهُوَ تَحْصِيلٌ لِلْحَاصِلِ،
وَأَنَّ كَانَ قَبْلَهَا فَنَقُولُ: أَنَّ الدَّلِيلَ عَلَى حَقِّيَّتِهِ أَمَّا الشَّرْعُ أَوْ غَيْرُهُ، وَهَكَذَا إِلَى أَنْ
يَدُورُ أَوْ يَتَسَلَّلُ، وَأَنَّ كَانَ الْإِحْتِمَالُ الثَّالِثُ وَالرَّابِعُ فِي الدَّلِيلِ الثَّالِثِ، فَيَلْزِمُ مَا
لَزِمَ فِيهِ، وَقَدْ مَرَّ بَطْلَانُهُ.

الخَامِسُ: أَنَّ الْقَبِيحَ فَاحِشَةٌ بِالْعَرَفِ وَنَصَّ أَهْلُ اللُّغَةِ، وَكُلُّ فَاحِشَةٍ مِنْهِيَّةٍ
عَنْهَا، لِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَيُنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(١) بِنَاءً عَلَى جَعْلِ الْآيَةِ انْشَاءً،
فَالْمَعْنَى أَنَّ الْفَحْشَاءَ مِنْهِيَّةٌ عَنْهَا، وَتَوَهَّمُ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْفَحْشَاءِ الْمَحْرَمَاتِ، فَهُوَ
فَاسِدٌ؛ لِأَنَّ تَحْرِيمَ الْمَحْرَمِ غَيْرُ مَعْقُولٍ، وَلِأَنَّ الْمُتَبَادِرَ عَنِ الْفَحْشَاءِ الْقَبَائِحَ.

ثُمَّ أَنَّ هَذَا الدَّلِيلَ يَتِمُّ^(٢) بَعْدَ اثْبَاتِ الْبَحْثِ الْأَوَّلِ، وَلَا يَحْتَاجُ إِلَى اثْبَاتِ
الْبَحْثِ الثَّانِي.

(١) سُورَةُ النُّحْلِ: ٩٠.

(٢) فِي (خ): نَسَلَّمَهُ.

ولكن يمكن الخدشة في هذا الدليل بأن المقصود اثبات حجّة العقل لأجل الثمرة فيما لا عثور فيه على الشرع واثبات الحجّة، وحرمة القبح حينئذ صار من الشرع وبعد العثور عليه، نعم اثبات الصغرى أعني كون الظلم مثلاً قبيحاً صار من العقل، وأما كون القبح محرّماً فلم يثبت من العقل.

ثم أنّ الآية الشريفة تدلّ أيضاً على كون احكامه تعالى تابعة للمصالح والمفاسد الكامنتين في نفس الشيء زعماً على الأشاعرة.

ويدل أيضاً على ادراك العقل المدح والذم بناءً على عدم كون المنكر عطف تفسير للفحشاء؛ اذ الفحشاء عبارة عن القبائح التي تكون هي القبائح عند الله تعالى، والمنكر عبارة عما يكون قبيحاً عند العقل، ولا ريب أنّ النهي عن المنكر فرع ادراك العقل المنكرية، وإلا فلا معنى للنهي، فتأمل.

فان قلت: إنّ هاهنا وجوها تنفي حجّة العقل، منها قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾^(١) حيث إنّ المتعلّق محذوف، وحذف المتعلّق يفيد العموم، فالتقدير أنّه تعالى يقول: ليس من شأنه أن يعذب أحد من المكلفين في زمان ومكان لأجل عمل حتّى يبعث الرسول.

والقول بأنّ الذي يحكم به العقل هو استحقاق العقاب، وهو معنى الحرام العقلي، والذي ينفيه الآية هو فعلية العقاب فلا منافاة بينهما.

مدفوع أولاً: بأنّ الظاهر منها نفي الاستحقاق، كما يشهد به قوله (وما كنّا) ولم يقل وما نعذب.

وثانياً: بأننا سلمنا ذلك، لكن نقول: إنّ نفي التعذيب المستفاد من الآية إمّا مع الاستحقاق، وإمّا مع عدمه، إن كان الثاني فالمطلوب ثابت، وإن كان الأول كان التنصيص بنفي التعذيب سفهاً وعبثاً؛ لكونه سبباً للتجّري على المعاصي.

وثالثاً: بأنّ الاستحقاق عبارة عمّا لو أُريد الفعلية جاز، ومع الجزم بعدم الفعلية لاخباره تعالى، فلا يجوز فلا استحقاق.

والحاصل أنّ الآية تنفي الاستحقاق، فيبطل جميع المقامات الثلاثة الى هنا، فلا درك للعقل أصلاً فلا حجّية، فانكشف خطأ العقل؛ لأنّ المذمومية عند الحكيم على الاطلاق ملازمة للمبغوضية عنده الملازمة لاستحقاق العقاب، فحيث نفت الآية اللازم الأخير انتفى جميع الملزومات.

قلت: هذا الوجه فاسد كالوجوه الآتية؛ لما ذكره بعض من أنّ الرّسول أعمّ من الظاهري والباطني حتّى يرد أنّه خلاف الظاهر، لا سيّما بملاحظة البعثة.

بل نقول إنّ الفساد إمّا أولاً فلاّن ظاهر الآية وأنّ كان نفي العذاب آجلاً وعاجلاً، إلّا أنّه بعد ملاحظة تفسير جمع من المفسرين على ما نقل من أنّ المراد نفي التعذيب في العاجل لا الآجل، وملاحظة الأخبار الدّالة على تعذيب عبدة الأوّثان وجريان عادة الله تعالى على تعذيب الأمم السّالفة^(١) في العاجل إنّ لم يظهر العاجل في نفي تعذيب العاجل، فلا أقلّ من الإجمال الموجب لسقوط الاستدلال؛ لأنّ القدر المتيقّن هو نفي الآية العذاب في العاجل، وهو لا يعارض ما دلّ على حجّية العقل.

(١) في (خ): السابقة.

وأما ثانياً، فلأننا سلّمنا أنّ الآية ينفي جنس العذاب آجلاً وعاجلاً، لكن كون حذف المتعلّق مفيد للعموم ممنوع، بل هو من باب المطلّقات، وينصرف الى الفرد الشّائع، وهو هنا نفي التعذيب عمّا يحتاج الى البيان، وفيما يستقلّ به العقل لا احتياج الى البيان، فلا ينصرف اليه الآية، ولا يكون ذلك تقييداً.

وإن شئت فارجع الى العرف، فلو قال المولى لعبيده: أي لا أعذبكم في فعل حتّى أبعث اليكم رسولاً يخبركم بما هو محبوب ومبغوضي أترى ان تقول انه ليس للمولى حينئذ عقاب العبيد فيما يستقلّ به عقولهم، كتلف أمواله وقتل أولاده وهتك حرّمته، معلّين بأنّه لم يبعث الرسول حينئذ.

وأما ثالثاً، فبأنّها معارضة بقوله تعالى: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾^(١) بناءً على التحقيق من حجّية منصوص العلة، ونسبة التعارض بين المنطوقين أعمّ عن وجه، مادّة الاجتماع ما يستقلّ به العقل قبل البعثة، ومادّة افتراق الأولى عن الثانية ما لا يستقلّ به العقل البعثة، ومادّة افتراق الثانية عن الأولى ما دلّ عليه دليل شرعي، ومن المقرّر في محلّه أنّ مادّة الاجتماع في العامّين عن وجه لا بدّ فيها من الرجوع الى المرجّحات، والآلالتوقّف، وهاهنا لو لم يرجح الآية الثانية فلا أقلّ من التساوي والتساقط، فيبقى ما ذكرنا من الدليل على حجّية العقل سليماً عن المعارض.

وأما رابعاً، فبأنّ تلك الآية ظاهرة، وما مرّ من الأدلّة قاطعة، فلا بدّ من تخصيص الآية بغير ما يستقلّ به العقل، وتوهم أنّ كون حكم العقل تعليلي

معلّق على عدم ورود الشّرع، وحجّيته أيضاً معلّقة على عدم ورود الدليل الشّرع غلط فاحش؛ لأنّ حكم العقل في الكبرى تنجيزي لا يجوز أن يحكم الحكيم على خلافه، نعم في الصغريات قد يحصل له الخطاء، وهو خارج عن محلّ البحث.

و منها قوله عليه السلام الدالّ على أنّ كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه أمراً ونهي^(١)، حيث إنّ المتبادر من الأمر والنهي اللفظيان، فحينئذ نقول: إنّ ما يستقلّ به العقل ممّا لم يرد فيه أمر أو نهي بالفرض، وكلّما كان كذلك فهو مطلق للرواية.

والحاصل أنّ الظاهر من الرواية أنّه لا تكليف إلّا بعد الاطلاع على الأمر والنهي الواردين، فما لم يرد فيه أمراً ونهي أصلاً، أو ورد ولم يطلع عليه كان الشيء مطلقاً، فلا يرد ما يتوهم من أنّك من أين علمت عدم ورود الأمر في الواقع، فلعلّه وارد وأنت ما عثرت عليه، فكيف تقول انه مطلق؟ لما عرفت من أنّ عدم الاطلاع كاف في الإطلاق.

والجواب أمّا أولاً: فبانصراف الرواية الى ما يحتاج الى البيان، وفيما يستقلّ به العقل لا احتياج^(٢) اليه، كما ذكرنا في رد الآية الشريفة.

وأما ثانياً: فبأنّها ظنيّة، والمسألة علميّة لا يعمل فيها بخبر الواحد.

وأما ثالثاً: فبأنّها ظاهرة، وما مرّ من الأدلّة على حجّية العقل قاطعة، فلا بدّ من حلّ الرواية على الاعم من الأمر والنهي اللفظيين، أو تخصيصها بغير ما يستقلّ به العقل.

(١) عوالي اللثالي ٣: ١٦٦، ح ٦٠ و ٣: ٤٦٣، ح ١.

(٢) في (خ): يحتاج.

و منها: ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبان بن تغلب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل قطع اصبعاً من أصابع المرأة كم فيها قال: عشرة من الابل، قلت: قطع اثنين، قال عشرون، قلت: قطع ثلاثاً، قال ثلاثون، قلت: قطع أربعاً، قال: عشرون، قلت: سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون، ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبراً تمن قاله، ونقول: الذي جاء به شيطان، فقال مهلاً يا أبان هذا حكم رسول الله ﷺ، ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية، فاذا بلغت الثلث رجعت الى النصف، يا أبان انك أخذتني بالقياس، والسنة اذا قيسست محق الدين^(١).

والدلالة ظاهرة، وتوهم أن الأولوية لعلها كانت ظنية مطلقاً، أو عند أبان، فلذا منع المعصوم عنها، مدفوع بأن الأولوية قطعية عند كل ذي مسكة؛ اذ بعد ما كان الثلث فيه ثلاثون يقطع بان الأربعة لا تنقص عن الثلاثين، ويشهد على القطعية عند أبان تعجبه واستيحاشه بعد كلام الامام عليه السلام.

فان قلت: ان الرواية تنفي حجية العقل فيما اذا كانت الاستفادة تبعية والمستفاد مستقلاً كما هو مورد الرواية، وما مر من الأدلة دلت على حجية ما يستقل فيه العقل من الجهتين، فلا تعارض بين الرواية وبين ما مضى.

قلنا: ان كل من قال بحجية العقل المستقل قال بحجية هذا القسم، ومن لم يقل بحجية هذا القسم لم يقل بحجية العقل المستقل، فالتعارض حاصل بضم الإجماع المركب، مضافاً الى تنقيح المناط المستفاد من الرواية، وهو تبعية أحكام

(١) فروع الكافي ٧: ٣٩٩، ح ٦، تهذيب الأحكام ١٠: ١٨٤، ح ٧١٩، من لا يحضره الفقيه ٤: ٨٨، ح ٣٨٣.

الله تعالى للصفات، وعدم درك العقل اياها، وهذا موجود في العقل المستقل أيضاً.

فان قلت: هاهنا مقامان: أحدهما في تشخيص الصغرى، والآخر في حكم الكبرى، ولعل منع المعصوم عليه السلام لأجل الخطأ في تشخيص الصغرى؛ لآته في حكم الكبرى حتى تقول بما تقول.

قلنا: ان الظاهر من الرواية تعلق المنع بالكبرى، أعني الحكم كما يشهد عليه قوله (يا أبان أنك اخذتني بالقياس، والسنة اذا قيست محق الدين).

فان قلت: ان انكاره لأبان قوله (يا أبان أنك اخذتني بالقياس) غير مناف لكون الخطأ في تشخيص الصغرى، نظراً الى أنه بعد ما اجابه المعصوم عليه السلام بما أجاب وتعبّب من قوله عليه السلام وقال سبحانه الله، فقال عليه السلام: يا أبان أنك أخذتني بالقياس.

قلنا: نعم، لكن ظاهر قوله عليه السلام (والسنة اذا قيست محق الدين) ظاهر في منع الكبرى.

والجواب: أن الدلالة مسلّمة، لكن الدليل ظني لا يقاوم القطعي، فلا بد من الاختصار على مورد النص والعمل فيما سواه على الدليل القطعي.
ومنها:

أن المتصدق بجميع ماله مع عدم عرفانه وليّ الله تعالى لا بد وأن يكون مستحقاً للثواب من الله؛ لقطع القوّة العاقلة بحسن الاحسان، مع أنه ورد في الخبر أنه لا يثاب، فيكشف عن خطأ العقل وعدم اعتباره.

وأما الخبر، فهو ما رواه ثقة الاسلام في صحيحة زرارة، عن الباقر عليه السلام، قال بني الإسلام على خمسة أشياء، الى أن قال: أما لو أن رجلاً قام ليله، وصام نهاره، وتصدق بجميع ماله، وحج جميع دهره، ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه، ويكون جميع أعماله بدلالته إليه، ما كان له على الله حق في ثوابه، ولا كان من أهل الايمان^(١).

والدلالة ظاهرة، والقول بانصرافها الى ما يحتاج الى البيان فاسد؛ لأن مورد الرواية هو ما يستقل به العقل كما قلنا.

والجواب أولاً: ان الثواب بمعنى الأجر، وله مراتب:

الأول: اعطاء الجنة.

والثاني: نفي التعذيب.

والثالث: تخفيفه ومن الرواية لم يستفد الا نفي الثواب في المرتبة الأولى؛ لأنها أظهر أفراد الثواب، وهو مطلق فينصرف اليه، والعقل انما حكم بالأجر^(٢) في الجملة لا خصوص المرتبة الأولى، فلا منافاة بين الدليل القطعي والرواية.

وتوهم أن الحق نكرة في سياق النفي يفيد العموم، ومعه يقع التعارض، مدفوع بأن الحق وان كان نكرة في سياق النفي، إلا أن المنفي هو الحق في الثواب، لا الحق المطلق حتى تقول بما تقول، فتدبر.

(١) اصول الكافي ٣: ١٨-١٩، ح ٥.

(٢) في (خ): بالأخير.

و ثانياً: أنّ العقل أثبت استحقاق الثواب لابقاؤه وفعلية الجزاء، والرواية لم يستفد منها إلاّ عدم البقاء لا نفي الاستحقاق سنخاً فلا تعارض، فتدبر.

وثالثاً: ان الرواية يحتمل معنيين: أحدهما أنّ من لم يعرف ولاية وليّ الله أو عرفها ولم يكن جمع أعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حقّ في ثوابه، والآخر أنّ من لم يعرف ولاية وليّ الله فيواليه الخ.

فعلى الأوّل يقع التعارض بينهما وبين ما دلّ على حجّية العقل؛ اذ يصدق حينئذ على من عرف وليّ الله ولكن لم يكن بعض أعماله بدلالته اليه بل بالعقل المستقلّ أنّه لم يكن جميع أعماله بدلالة وليّ الله تعالى، فلا حقّ له في الثواب.

وأما على الثاني، فلا تعارض لان كلامنا أنّما هو في العارف، و مورد الرواية نفي استحقاق من لم يعرف وليّ الله.

والقول بأنّ المناط منقح؛ لأن نفي الاستحقاق عن غير العارف أنّما هو لأجل عدم كون جميع أعماله بدلالة وليّ الله وهو في العارف موجود، مدفوع بأنّه لو كان المناط هو ذلك في نفي الاستحقاق للزم أن لا يكون العارف الذي ليس جميع أعماله بدلالته اليه من أهل الايمان لذيل الرواية، مع أنّه خلاف الاجماع، فلعلّ المناط في الجميع هو عدم المعرفة.

و القول بأنّه بعد ما ثبت عدم حجّية العقل لغير العارف ثبت عدم الحجّية للعارف بالاجماع المركّب.

مدفوع بقلب الإجماع المركّب؛ لأنّا بعد ما أثبتنا الحجّية للعارف بما مرّ، فثبت لغير العارف بالاجماع المركّب، وهذا أرجح، وبالجمله على المعنى الثاني لا تعارض بين الرواية وبين ما نحن بصددّه، لأنّ محلّ كلامنا العارف، ومحلّ الرواية غيره.

فنقول حينئذ أن الظاهر من الروايات هو المعنى الثاني الذي لا تعارض فيه، وذلك لأنه لو كان المراد المعنى الأوّل للزم التعبير عنه بأو العاطفة لا الواو؛ لأنّ هذا المعنى لا يستفاد إلا بهذا التعبير لا بواو العطف، بل بمجرد العطف بأو غير كاف؛ لأنه لا بدّ على هذا المعنى من تبديل قوله (ويكون) بقوله (لم يكن) وأيضاً لو كان المراد المعنى الأوّل لكان العارف الذي بعض أعماله ليس بدلالته اليه خارجاً عن الايمان، وهو خلاف الإجماع كما عرفت.

هذا، والتحقيق ردّ الرواية بوجوه ثلاثة:

الأوّل: أنها مختصة بغير العارف، و محلّ الكلام في العارف، على أنها تنفي المرتبة المخصوصة من الثواب لا مطلق الأجر، كما مرّ.

الثاني: ان الرواية من الآحاد والمسألة علمية^(١).

الثالث: سلّمنا أن صدورها قطعي، لكن الدّالة ظنيّة لا بدّ من طرحها بعد ملاحظة ما مرّ من الدليل القطعي.

ومنها: أن الأخبار الكثيرة دالة على أن أهل الفترة معذورون، وأنهم مكلفون يوم القيامة وفي النشأة الآخرة، مع أنّه لو كان العقل حجة لزم عدم كونهم معذورون.

والجواب عنه أمّا أولاً فبالنقض بالعقائد التي أنت تقول فيها بحجّة العقل، مع أن تلك الأخبار يقتضي المعذوريّة مطلقاً.

و أمّا ثانياً، فبأن تلك الأخبار معارضة بما دلّ على تعذيبهم لأجل شركهم وعبادتهم الأوثان، وعلى أنّه لا تكليف إلا في دار الدنيا، فلا بد من حمل تلك

(١) في (خ): عملية.

الأخبار على قاصريهم وهذه على مقصريهم، وبعبارة أخرى يحمل هذه على ما لا يستقلّ به العقل، وتلك على ما يستقلّ به العقل.

و أمّا ثالثاً، فبانها آحاد.

و أمّا رابعاً، فبانها مع فرض تواترها ظنّيات من حيث الدلالة، و الدلالة الظنّية مطروحة في مقابل ما مرّ من الأدلّة القطعية.

ومنها: الأخبار الكثيرة المتواترة الحاكمة بأنّه لا تكليف قبل بعث الرّسل (ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة)^(١) وحجّة العقل ملازم لوجود التكليف قبله.

والجواب أولاً: بانها لنا لا علينا؛ لأنّ النسبة بين منطوق المعلول ومنطوق العلّة أعمّ من وجه؛ لاجتماعهما فيما يستقلّ به العقل قبل بعث الرّسل، وافتراق منطوق المعلول فيما لا يستقلّ به العقل قبل بعث الرّسل، والعكس فيما بينه الرسول بعد البعث، ولا ريب أنّه لو كان التعارض بين العلّة والمعلول أعمّ من وجه كان العبرة بالعلّة في العموم والخصوص لبناء العرف، فنعمل بالعلّة في مادّيته^(٢) وثبت المطلوب.

وثانياً: بأنّا سلّمنا أنّ البيّنة ينصرف الى غير البيّنة العقلية، وتكون بالنسبة اليها مجملأً مشككاً، لكن يسقط الاستدلال أيضاً للاجمال.

لا يقال: أنّها مبينّ العدم.

لأنّا نقول: أنّه ممنوع.

(١) سورة الأنفال: ٤٣.

(٢) في (خ): مادّتها.

وثالثاً: بآنا سلّمنا أنّ الدليل العقلي مبينّ العدم، لكن القدر المسلّم من تواتر الأخبار أنّها هو بالنسبة الى ما لا يستقلّ به العقل قبل البعث لا غيره إلاّ أن يدعى التواتر اللفظي.

وفيه منع التواتر أولاً ولو كان لفظياً، وثانياً يمنع قطعية الدلالة بعد فرض التواتر اللفظي، فلا يقاوم ما مرّ.

ومنها: أنّه ان لم يكن تكليف فيما يستقلّ به العقل فلا كلام، وإن كان تكليف فإمّا أن يكون البيان لازماً على الله تعالى فلا كلام أيضاً، وإمّا أن لا يكون البيان لازماً، فيلزم خلاف الأخبار الكثيرة الدالة على أنّه يجب على الله بيان ما يصلح للنّاس وما يفسد لهم^(١).

والجواب أولاً: أنّ البيان منه تعالى حاصل هنا بلسان العقل، كما قد يكون بيانه حاصلًا بالالهام، وقد يكون بيانه حاصلًا بالشرع، فإنّ بيانه تعالى ليس كبيان العباد.

وثانياً: أنّا سلّمنا عدم انصراف البيان الى البيان العقلي، لكن نقول: انّ التشكيك مضرّ اجمالى مسقط للاستدلال، سلّمنا أنّه مبينّ العدم لكن القدر الثابت من التواتر أنّها هو بالنسبة الى غير ما يستقلّ به العقل إلاّ أن يدعى التواتر اللفظي، فنجيب عنه بالوجهين اللذين مرّا في الوجه السّابق في دعوى التواتر اللفظي.

و منها: أنَّ التكليف لو كان ثابتاً فيما يستقلُّ به العقل، فإن لزم على الحجية التعريف^(١) فلا كلام، والّا لزم خلاف الأخبار^(٢) المتواترة الحاكمة بأن الزمان لا يخلو عن حجة ليعرف الناس ما يصلحهم ويفسدهم.

والجواب الانصراف الى غير ما يستقلُّ به العقل أولاً، ومنع سنخ التواتر ثانياً، ومنع المقاومة لما مرَّ لو سلمنا التواتر اللفظي ثالثاً.

و منها: الأخبار^(٣) الدالة على أنَّه تعالى لا يحتجُّ على العباد الا بعد تحقق امرين ارشاد العقل، وارسال الرسل، فمتى انتفي أحدهما انتفي الاحتجاج.

و فيه أولاً النقض بالعقائد، فاللازم عدم الاحتجاج فيها أيضاً للأخبار المذكورة وهو باطل بالاتفاق من الخصم، وبالأخبار الكثيرة الدالة على تعذيب أهل الفترة بشركهم هذا، ولكن هذا الجواب فاسد؛ لأنَّ الأخبار التي تمسك بها الخصم إنما يدلُّ على عدم حجة العقل في العمليات لا مطلقاً، فلا نقض بالعقائد.

وثانياً: أنَّ تلك الأخبار دليل لنا؛ لأنَّ ظاهرها أنَّ كلاماً من العقل والشرع دليل مستقل للاحتجاج، فثبت من تلك الأخبار ادراك العقل ردّاً على الأشعري، وحجته بعد الادراك ردّاً على الأخباري لأنَّ الاحتجاج فرع الحجية، فتدبر.

(١) في (خ): العرفي.

(٢) الغيبة للشيخ الطوسي ص ٨٤، البحار ٥١: ١٨٦.

(٣) اصول الكافي ١: ٣٦٣.

و ثالثاً: أَنَّا سَلَّمْنَا عَدَمَ الظُّهُورِ فِي اسْتِقْلَالِ كُلِّ، لَكِنْ لَا نَسَلِّمُ الظُّهُورَ فِي التَّرَكِيبِ أَيْضاً، فَيَحْمِلُ الْأَمْرَ وَيَسْقُطُ الْاسْتِدْلَالُ، سَلَّمْنَا ظُهُورَ التَّرَكِيبِ مِنَ الرِّوَايَاتِ، لَكِنِّهَا مُنْصَرَفَةٌ إِلَى مَا لَا يَسْتَقِلُّ بِهِ الْعَقْلُ، فَتَدْبَرُ.

و رابعاً: سَلَّمْنَا أَنَّهَا مُتَوَاتِرٌ لَفْظاً أَوْ أَحَاداً وَمَقْطُوعَةٌ الصَّدُورِ بِالْقَرِينَةِ لَكِنْ الدَّلَالَةُ ظَنِّيَّةٌ، فَلَا تَقَاوِمُ مَا مَرَّ مِنَ الدَّلِيلِ الْقَطْعِيِّ.

و خامساً: سَلَّمْنَا التَّوَاتُرَ الْمَعْنَوِيَّ، لَكِنْ الْقَدْرُ الثَّابِتُ هُوَ فِيهَا لَا يَسْتَقِلُّ بِهِ الْعَقْلُ لَا غَيْرَ، فَتَدْبَرُ.

و منها: أَنَّ التَّكْلِيفَ فِيهَا أُرِيدَ فِيهِ التَّعْذِيبُ لَطْفٌ، وَكُلُّ لَطْفٍ وَاجِبٌ، فَمَا لَا تَكْلِيفَ فَلَا تَعْذِيبَ وَأَنَّ اسْتَقْلَالَ بِهِ الْعَقْلُ؛ لِأَنَّهُ لَا لَطْفَ فَلَا حُجَّةَ.

قُلْنَا فِي الْجَوَابِ: أَنَّ مِنَ اللَّطْفِ مَا هُوَ مُنْدُوبٌ، كَمَا نَحْنُ فِيهِ فِيهَا كَانَ التَّكْلِيفُ وَالْبَيَانُ تَأْكِيداً مِثْلَ مَا يَسْتَقِلُّ فِيهِ الْعَقْلُ، فَكَلِّيَّةُ الْكِبَرَى مَمْنُوعَةٌ.

فَانْ قُلْتُ: إِنَّ الْعِبَادَ مُجْبُورُونَ فِي الْأَفْعَالِ، فَلَا حَسَنَ وَلَا قَبِيحَ حَتَّى يَدْرِكَهُمَا الْعَقْلُ وَيَكُونُ حُجَّةً.

قُلْنَا: الْجَبْرُ بَاطِلٌ، أَمَّا أَوَّلًا فَبِالضَّرُورَةِ كَمَا مَرَّ، وَأَيْضاً التَّكْلِيفُ ثَابِتٌ قِطْعاً، وَالتَّكْلِيفُ بِمَا لَا يُطَاقُ مُنْفِي بِالْآيَةِ الْكَرِيمَةِ فَلَا جَبْرَ، وَالْأَلْزَمُ الْكَذِبُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى شَأْنُهُ عَنْ ذَلِكَ عَلَوّاً كَبِيراً، وَمَا يَنْقَلُ عَنْ بَعْضِ الْجَبَرِيَّةِ أَنَّا نَجُوزُ التَّكْلِيفَ بِمَا لَا يُطَاقُ لَكِنْ نَقُولُ أَنَّهُ غَيْرُ وَاقِعٍ، فَهُوَ فَاسِدٌ إِذَا بَعْدَ الْجَبْرِ لَا تَكْلِيفَ إِلَّا بِمَا لَا يُطَاقُ.

فَانْ قُلْتُ: لَوْ كَانَ اللَّازِمُ عَلَى الْحَكِيمِ عَلَى الْإِطْلَاقِ أَنْ يَأْمُرَ بِمَا يَأْمُرُ بِهِ الْعَقْلُ وَيَرَى حَسَنَهُ، وَيَنْهَى عَمَّا يَنْهَى عَنْهُ الْعَقْلُ وَيَرَى قَبِيحَهُ، لَزِمَ أَنْ لَا يَكُونَ الْحَكِيمُ

مختاراً ويكون حينئذ مجبوراً في ابداع الأحكام؛ لأنّه ليس له التخلّف عن تلك الصفات الكامنة، وهو باطل بالضرورة والوجدان.

قلنا: هذا فاسد؛ لأنّه تعالى أنّ شاء فعل وأنّ لم يشأ لم يفعل، لكنّه لا يشاء الا الحسن، ولا يشاء النّهي الا عن القبيح وهذا ليس جبراً.

ضابطة

في تبعية الأحكام للصفات وعدمها

و بعبارة أخرى: في أنّ الأحكام الشرعية معلّلة بالأغراض أم لا، بمعنى أنّه كلّما حكم به الشرع حكم به العقل أم لا.

ف نقول: إنّ تلك العبارة الأخيرة يحتمل أنّ يكون المراد منها أنّه كلّما جعل له الشارع حكماً في الواقع بيّنه للعباد أم لا لو اطلع العقل عليه لحكم على، وأنّ يكون أنّه كلّما جعل له الشارع وبيّنه لهم حكم به العقل لو اطلع عليه، وأنّ يكون أنّه كلّما يمكن أن يجعل له الشارع حكماً جعل أم لا بيّن للعباد بعد الجعل أم لا حكم عليه العقل بعد الجعل والاطلاع.

وقولنا (حكم به العقل) أيضاً يحتمل أن يكون المراد به الحكم التفصيلي بعد درك المصالح والمفاسد، وأن لا يكون المراد به الحكم الاجمالي، بمعنى أنّه يحكم اجمالاً أنّ فيه مصلحة أو مفسدة وأنّ لم يدركهما بالتفصيل، وبعد ضرب الاحتمالين الاخيرين في الثلاثة السابقة يحصل ستّة.

ولا ريب أنّ محلّ النزاع ليس الادراك التفصيلي للعقل^(١)، والحكم بعده بجميع احتمالاته الثلاثة، والآن لزم الكذب على العلماء حيث أطبقوا على أنّه كلّما حكم به الشرع حكم به العقل، مع أنّنا نرى بالعيان أنّ العقل لا يدرك الحكم والمصالح في كثير من الأحكام الشرعيّة، كوجوب الصلاة والحجّ وغيرهما، بل يدرك اجمالاً أنّ هاهنا مصلحة يقتضيها.

وأما الحكم الاجمالي، فيمكن جعله محلاً للنزاع بجميع احتمالاته، لكن الأخير أنسب؛ لأنّ كلاً من المتنازعين يدعون الكلية.

ثم إنّ النزاع هنا مع الاشعري فقط فيدعون السلب الكلّي، والامامية يدعون الايجاب الكلّي، وهو الحق لوجوه:

(١) في (خ): العقلي.

الأول: ما يكون مثبتاً للإيجاب الجزئي المبطل للسلب الكلي، وهو أنه لو لم يكن الأحكام مطلقاً تابعة للصفات لزم عدم ادراك العقل وعدم حجّيته، وقد قلنا بحجّيته كما مرّ.

الثاني: أن الأحكام لو لم تكن معلّلة بالغراض لزم اللغوّة والعبث، وهو لا يصدر منه تعالى، كيف والفعل لا يصدر من الجاهل بلا غرض فضلاً عن الحكيم على الاطلاق وإن كانت معلّلة بالأغراض، فإن كان الغرض راجعاً اليه تعالى لزم احتياجه تعالى، وهو باطل باعتراف الخصم.

وإن كان الغرض عائداً الى العباد، فأمّا أن يكون ذلك الغرض مسبباً من مجرّد الأمر والنهي، وهو حصول الاطاعة للثواب أو العصيان للعقاب، فهو مستلزم للعبث واللغو أيضاً، لا بالنسبة الى جعل سنخ الاحكام، بل بالنسبة الى خصوصيات الأحكام في الوقائع الخاصّة، كجعل الصلاة واجبة والزنا حراماً؛ لأنّ ذلك الغرض وهو الاطاعة والعصيان يحصل اذ انعكس الأمر وجعل المأمور به منهياً عنه، وبالعكس، فجعل بعض معيّن مأموراً به والبعض المعيّن الآخر منهياً، عنه ترجيح بلا داع وهو عبث ولغو أيضاً.

وأنّ كان هنا غرض راجع الى العبد لكن في نفس المأمور به والمنهي عنه ونحوهما من ساير الأحكام، فالمطلوب ثابت.

وبالجملة أو امره تعالى ونواهيّه بالنسبة الى العبيد كأوامر الطبيب ونواهيّه بالنسبة الى المريض من جهة، وهي عود الغرض الى المريض، وكأوامر الموالي ونواهيهم من جهة، وهي الاطاعة فالثواب، أو العصيان فالعقاب.

الثالث: دليل مركب من مقدمات ثلاثة:

الأولى: أن كل فعل من الأفعال في متن الواقع: إما فيه مصلحة في فعله، أو مصلحة في تركه، أو لا مصلحة في فعله ولا في تركه، فإن كان المصلحة في فعله، فلا بد أن يكون مأموراً به بالمعنى الأعم؛ لأن طلب تركه بالمعنى الأعم ترجيح للمرجوح، ولا يصدر عن العاقل فضلاً عن الحكيم؛ لأنه قبيح عقلاً قطعاً، والتسوية بين الفعل والترك تسوية بين الراجح والمرجوح، وهو كترجيح المرجوح في كونه قبيحاً وأن كان المصلحة في تركه فلا بد من كونه منهيّاً عنه بالمعنى الأعم، لأن طلب فعله بالمعنى الأعم أو جعله مباحاً مستلزم للمحذورين المتقدمين، وأن لم يكن مصلحة لا في الفعل ولا في الترك تعين جعله مباحاً، والآلزم الترجيح بلا مرجح.

الثانية: أنه لا ريب في اختلاف أحكام الله تعالى نوعاً، وأنها منوعة بالأنواع الخمسة من الوجوب والحرمة وأخواتها^(١).

الثالثة: أن اختلاف تلك الأحكام إن كان لاختلاف المصالح والمفاسد الموجودة في متعلقاتها، بمعنى أن ما تعلّق به الأمر أنها هو لأجل مصلحة في الفعل، وما تعلّق به النهي بالعكس، وما تعلّق به الإباحة مساو طرفاه، فالمطلوب ثابت والا لزم إما ترجيح المرجوح، أو التسوية بينه وبين الراجح، أو الترجيح بلا مرجح كما مرّ، وقد مرّ بطلانها.

(١) في (خ): وأضرابها.

الدليل الرابع قوله تعالى: ﴿وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾^(٢) فاتهما تدلّان على أنّه تعالى ينهي عن القبائح النفس الأمرية ولا يأمر بها، وأنّ هذا الالمفاسد كامنة فيها، فثبت أنّ المناهي معللة بالأغراض، ويتم الأمر في غير المناهي بالاجماع المركّب أنّ كان موجوداً كما هو كذلك، والّا فيصير هذا أيضاً كالدليل الأول في نفي السلب الكلّي واثبات الإيجاب الجزئي.

الخامس: الأخبار المتواترة معنّى الدالّة على أنّه يجب على الله تعالى بيان مصالح العباد ومفاسدهم، ولا ريب أنّ بيانه تعالى تلك المصالح والمفاسد أنّها هو بنفس الأوامر والنواهي، فإنّ بيانه تعالى ليس كبيان غيره، فلا بدّ أن تكون هاهنا مصالح ومفاسد يكشف عنها الأوامر والنواهي، والّا لم يكن لتلك الأخبار وجه صحة.

ثم أنّ تلك الأخبار لا تصير دليلاً على الاشعري، نعم هي ادلة سكوتية، لا اسكاتية فالدليل الأخير إقنائي لا الزامي.

ثم اعلم أنّ ثمرة هذا النزاع اثبات المبحث الثالث لمن يقول بتبعية الاحكام للصفات لو كان مثبتاً للمقام الأول للمبحث الأوّل و البحث السادس الذي يأتي أنّ شاء الله.

(١) سورة النحل: ٩٠.

(٢) سورة الأعراف: ٣٨.

فان قلت: انّ من أقسام التكاليف باعترافك الابتلائي الذي يكون المقصود فيه نفس التوطين على الفعل باتيان مقدّماته، ولا مصلحة في نفس المأمور به أصلاً، فنقول: يجوز أن يكون كلّ الأحكام من هذا القسم، فلا دليل على وجود المصالح والمفاسد في نفس الأفعال التي تعلّق بها الأحكام.

قلنا: أولاً: أنا وأنّ قلنا بصحّة التكليف الابتلائي، لكن نمنع كون جميع تكاليفه تعالى من هذا الباب؛ لأنّ لازم ذلك منعه تعالى عن اتيان نفس تلك الأفعال المأمور بها بعد الاتيان بمقدّماتها، كما هو لازم التكليف الابتلائي التوطيني؛ لأنّ المقصود قد حصل بعد الاتيان بالمقدّمة، فابقاء الأمر بعده لغو وسفه، مع أنّا نرى خلاف ذلك في كثير من الأفعال التي تعلّق بها الأمر ولم يرفع الى أن حصل الفعل في الخارج من المكلف، فخرج عن كونه ابتلائياً.

وثانياً: ننقل الكلام الى نفس التوطين، فنقول: لابدّ فيه من المصلحة حتّى يؤمر به، والّا لزم الترجيح بلا مرجّح أنّ لم يكن مصلحة في فعل التوطين وتركه، أو ترجيح المرجوح إن كانت المصلحة في الترك بالتفصيل الذي مرّ.

فان قلت: يمكن منع تبعية الأحكام للصفات الكامنة في نفس الأشياء، بأنّ يقال: انّ الغرض من جعل الأحكام نفس التعبد والاطاعة والانقياد للشواب والعقاب، وذلك الغرض وأنّ حصل بأنحاء مختلفة، لكن لما كان الأمر بالكلّ أي كلّ فعل أو النهي عن كلّ فعل تكليفاً بما لا يطاق، فجعل بعض الأفعال مأموراً به وبعضاً منهياً عنه، وبعضاً آخر مباحاً مثلاً، فصار الأحكام أنواعاً مختلفة لا نوعاً واحداً.

ثمَّ السبب في جعل شيء خاص كالصلاة مأموراً به، وشيء خاص منهيّاً عنه كالزنا، مع امكان تحصيل ذلك الغرض في العكس أيضاً، لعلّه كون بعض الأفعال ممّا يرغب اليه الطبع كالزنا والشرب، فنهى الله تعالى عنه ليحصل في الترك كف نفس، ويظهر بسببه كون العبد مطيعاً، فان فعل بمثل ما يرغب اليه الطبع لا يظهر فيه الاطاعة بل تركه مظهر لها، وكون بعض منها ممّا يرغب عنه الطبع فأمر به ليظهر الاطاعة في الفعل، كالصلاة والحجّ والصوم والخمس والزكاة ونحوها، فانّ ذلك أقرب بالعبودية، فلا يلزم حينئذ لغويّة لا في جعل سنخ الأحكام؛ لما عرفت من أنّ الغرض لعلّه حصول التعبّد، ولا في جعل الأحكام أنواعاً لما عرفت من لزوم التكليف بما لا يطاق في جعل الكل أمراً أو نهياً، ولا في جعل خصوص شيء مأموراً به والآخر منهيّاً عنه، لا العكس لما عرفت من احتمال كون بعض أقرب الى حصول ذلك الغرض من البعض الآخر فأمر به ونهى عن الآخر، ومع ذلك كلّ لا صفة في نفس الفعل أصلاً سوى حصول التعبّد المشترك بين الجميع.

قلنا: منع تبعية الأحكام للصفات الكامنة في نفس الأفعال، ويشهد على ما ذكرنا من كون الغرض نفس التعبّد قوله تعالى:

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(١) فدلت الآية على أنّ الغرض هو نفس التعبّد والانقياد، وأنّ اختلاف الأحكام أنّها هو من باب مقدّمة حصول ذلك الكلي.

وبالجملة الآية تفيد حصر الغرض في التعبد، فلو كان الغرض منحصرًا في اظهار المصالح والمفاسد، أو كان الغرض ذلك مع حصول التعبد أيضاً، لصارت الآية كذباً تعالى شأنه عن ذلك علواً كبيراً.

ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾^(١) وجه الدلالة هو الوجه في الآية السابقة، أعني الحصر المستفاد من الآية، ويدل على كون الغرض محض التعبد أيضاً لا اظهار المصالح والمفاسد الكامنة أنه لو كان الغرض ما تقولون به لزم خلاف اللطف عليه تعالى.

بيانه: أنكم تقولون أن التكليف لطف، ومعنى هذه العبارة على الفرض أن اظهار المصالح والمفاسد لطف، ويقولون أيضاً: أن تفويت المصلحة من العبد موجب لاستحقاق العقاب، وأن هذا خلاف اللطف.

أما ترى أنه لو كان لعبد ضعيف مولى رؤوف^(٢) في الغاية، فأمره بشرب السمومونيا لمصلحة نفسه رافة منه له، فقوت العبد تلك المصلحة بسوء اختياره، فقتله المولى بالسيف أو عاقبه عقاباً شديداً لأجل تفويته المصلحة من نفسه بنفسه بحيث لا يمكن التدارك بعده، لزم العقلاء ذلك المولى، معللين بأن فعله هذا مناف للرافة.

قلنا: ما أردت من التعبد الذي جعلت الأحكام لأجله؟ فان أردت منه الاطاعة والانقياد بعد تعلق الأمر والنهي، فلا كلام في حسنه، ولكن الكلام في

(١) سورة البينة: ٥.

(٢) في (خ): لو كان العبد ضعيفاً والمولى رؤوفاً.

أنّ الداعي على صدور الأمر والنهي ما ذا؟ مع أنّه بلا داع فهو قبيح، ومع ذلك لو أهمل العبد بعد الأمر صار مذموماً، ولو أطاع صار ممدوحاً.

وان أردت منه الاطاعة والانقياد قبل صدور الأمر والنهي بمعنى التذلل والخشوع والتهيو للاطاعة، كما هو ديدن المطيعين بالنسبة الى مواليتهم فلا كلام في حسنه أيضاً، بل هو معنى وجوب شكر المنعم الذي يحكم العقل بوجوبه، وهو الداعي لجعل سنخ التكليف.

فعليه لا بدّ عليه تعالى من تعيين الخصوصيات الموصلة الى التّعبد، ففي بعضها نقطع بأنّ الدّاعي على تعيين الخصوصية ليس الآ حصول نفس كلي العبودية من غير واسطة كايجاب الصّلاة والصّوم والحجّ ونحوها، فتدبر.

وفي بعضها نقطع بأنّ الدّاعي أنّه لولاه لزم خلاف التّعبد وهتك حرمة المعبود أو الغفلة عنه، كحرمة دخول الجنب المسجدين، وحرمة مكثه في المساجد، وحرمة مس الكتاب؛ لأنّها موجبة لهتك الحرمة، وحرمة استماع الغناء الموجب للغفلة.

وفي بعضها نقطع بأنّ الداعي غير التّعبد بلا واسطة، وأنّ رجع اليه مع الواسطة، كوجوب ردّ الوديعة، واداء الدين، وحرمة الظلم، ونحوها من المعاملات، فان الداعي عليها أنّه لو لا ذلك^(١) اختل النظام، وهو يستلزم خلاف التّعبد.

(١) في (خ): لولاه.

وفي بعضها نقطع بأنّ الداعي أمران: أحدهما خلاف التّعبّد، والآخر اختلال النظم، كحرمة شرب الخمر.

وفي بعضها نشكّ في أنّ الدّاعي هل هو لزوم خلاف التّعبّد أم غيره؟ كحرمة وطّي الامّهات وسائر المحارم، فلعلّ الدّاعي اشتباه الانساب لا خلاف^(١) التّعبّد.

إذا ظهر ذلك فنقول: إنّ هذا المدّعي لكون الغرض محض التّعبّد أنّ ادعى الإيجاب الكلّي، فقد عرفت بطلانه؛ إذ في بعض الموارد قطعنا بأنّ الغرض ليس محض ذلك، ولذا لم يشترط فيه نيّة التقرب، كما في ردّ الوديعة وأمثاله، والخصم متّفق فيه معنا، وبعد عدم اشتراط قصد القربة كيف يكون الغرض محض التّعبّد؟ وأنّ ادّعى الإيجاب الجزئي، فهو مسلّم ولا يضرنا. فنقول حينئذ:

إنّ الدّاعي في التكاليف التي ليس الغرض فيها محض التّعبّد: أمّا يكون الدّاعي اظهر المصالح والمفاسد الكامنة فهو المطلوب، والا لزم لغويّة التكليف، ومن هنا ظهر الجواب عن الآيتين أيضاً

و أمّا الجواب عن مخالفة اللّطف، فهو أولاً بالنّقص؛ لأنّه لو كان الغرض من التكليف محض التّعبّد أيضاً، لزم ما لزم بعين التقرير المذكور؛ لأنّ مخالفة الرأفة وذمّ المولى لازم في الصورتين.

(١) في (خ): لا خلال.

وثانياً: أنّ الغرض من هذا الكلام إن كان نفي التكليف رأساً، فهو باطل قطعاً؛ لأنّه واجب كما عرفت، وأنّ كان نفي الاستحقاق، ففيه أنّه من الجعليات، بل من لوازم التكليف كالزّوجية للأربع، وإن كان نفي العقاب، ففيه أنّ العقاب بيده إن شاء فعل وأنّ شاء ترك.

ضابطة

قاعدة الحسن والقبح العقليين

القائلون بالتحسين والتقبيح العقليين اختلفوا في أن حسن الاشياء وقبحها ذاتي، أم بالصفات اللاّزمة، أم بالوجوه والاعتبارات.

فمنهم من قال بأنّ الموصوف بهما نفس الفعل، وهو المقتضى للاتّصاف أيضاً، فلا مدخل للأوصاف في الاتّصاف أصلاً، نعم قد يجتمع مع الفعل الحسن صفة محسنة فتؤكده كالصدق النافع، أو مقبّحة فتعارضه كالصدق الضارّ، وكذا الفعل القبيح كالكذب النافع والضارّ، فحيث كان بين الفعل والصفة المحسنة أو المقبحة عموم من وجه، فلا بدّ من الرجوع الى المرجّحات الداخلة في مادّة التعارض أنّ وجدت، والا فالمرجّحات الخارجيّة.

ومنهم من قال بأنّ الموصوف بهما ليس الا الفعل المتّصف، فالتحسين والتقبيح أنّما يكونان بالأوصاف اللاّزمة، وقد يعبرّ عنها بالداخلية والثابتة والحقيقية، فالموصوف بالحسن الصدق النافع، وبالقبح الكذب الضار مثلاً، بمعنى أنّ الاتصاف داخل والوصف خارج.

ومنهم من قال: أنّ الموصوف بالقبح هو الفعل المتّصف، وأمّا الحسن فيكفي فيه انتفاء جهات القبح، بمعنى أنّه يقول في الحسن بالقول الأوّل، وفي القبح بالقول الثاني، وبعبارة أخرى الموصوف بالحسن هو نفس الفعل، وهو المقتضى للحسن، والموصوف بالقبح هو الفعل المتّصف.

ومنهم من قال: أنّ الفعل بنفسه لا يتّصف بهما، بل اتصافه بهما لأجل الوجوه والاعتبارات، مثلاً الصدق بنفسه ليس بحسن ولا قبيح، بل ربما يصير حسناً لكونه نافعاً، فيصير النافعية علّة لحسنه، وربما يكون قبيحاً لكونه ضاراً، فيصير ذلك علّة لقبحه أي لصيرورته قبيحاً.

ومنهم من قال^(١): أنَّهما قد يكونان لذات الفعل كالقول الأوّل، وقد يكونان الصفة الفعل كالقول الثاني، وقد يكونان بالوجه والاعتبارات كالقول الأخير. ومنهم من قال بالوقف^(٢)، بمعنى أن كلاً من الثلاثة قابل لصيرورته مقتضياً للتّحسين والتّقييح، لكن لم أجد دليلاً على التّعين.

إذا ظهر ذلك، فلنذكر قبل الشروع في المقصود مقدّمة مشتملة على بيان أمور ثلاثة:

الأول: اعلم أنّ الذاتي له اطلاقات ثلاثة: فقد يقال أنّ الحسن والقبح ذاتيان، بمعنى أنَّهما ليسا بشرعيّين، في ردّ من يقول بأنَّهما شرعيان، وقد يقال أنَّهما ذاتيان في مقابل من يقول أنَّهما بالوجوه والاعتبارات، وقد يقال: أنَّهما ذاتيان في مقابل من يقول أنَّهما بالأوصاف اللاّزمة، أمّا الكلام في الأوّل من الاطلاقات فقد مضى مشروحاً، وأمّا الآخرا فمحلّها هنا.

الثاني: في بيان الفرق بين القول بالصفات اللاّزمة والقول بالوجوه والاعتبارات، فاعلم أنّه يحتمل الفرق بينهما بوجه:

الأول أنّ من يقول بالصفات اللاّزمة يقول أنّ الجهة تقييدية، والمقابل يقول أنَّها تعليلية، وبعبارة أخرى: القائل بالصفات اللاّزمة يقول أنّ الحسن والقبح تابعان للأوصاف المغيرة للماهية بالمعنى الاعمّ من الذاتي والاعتباري، بحيث يشمل الماهيات المأمور بها أو المنهي عنها في الزمن السابق المنسوخة في الزمن

(١) في (خ): يقول.

(٢) في (خ): بالوصف.

اللاحق، نظراً إلى أن الماهية الكامنة في الزمن السابق عن الماهية الكامنة في الزمن اللاحق ولو بالاعتبار، والقائل بالوجوه والاعتبار لا يقول بتلك المقالة.

والحاصل أن الصدق والكذب مثلاً بانفسهما لا يتصفان بالحسن والقبح، بل المتصف بهما عند الأول الصدق النافع والكذب الضار بحيث يكون الاتصاف داخلاً والوصف خارجاً، وعند الثاني يكون المتصف بهما هو الصدق والكذب، لكن المقتضى - للاتصاف نافية الأول وضرر الثاني، فالنفع والضرر علتان لاحداث الحسن والقبح في ماهيتي الصدق والكذب، وهذا الفرق محكي عن سلطان العلماء^(١)، وجمال الدين^(٢)، والفاضل الشيرازي، والمحقق الطباطبائي.

الثاني: أن من يقول بالصفات اللازمة، يقول بانها تابعان للأوصاف المغيرة للماهية بالذات، سواء كان الوصف المغير جزءاً كالفعول أم لا، كالجهر والاختفاء للقراءة، فإن القراءة عبارة عن الصوت المتكيفية بالكيفية الخاصة، والجهر وضده كفيان خارجيان عن ماهية القراءة مغيران لتلك الماهية؛ إذ لا يشترط أن يكون المغير للماهية جزءاً من الماهية، والألزم أن لا يكون الألوان والأشكال مغيرة للماهية باختلافها، مع أنهما خارجيان عن ماهية الجسم مغيران له عند الاختلاف بداهة، والقائل بالاعتبار يقول: أنهما ليسا بتابعين للصفات اللازمة بهذا المعنى، فيحتمل أن يقول بتبعيتهما للأوصاف بطريق الإطلاق أعم من التقييدية والتعليلية، أو نقول بخصوص التعليلية.

(١) هو العلامة السيد الأجل الوزير السيد حسن بن الميرزا رفيع الدين محمد الحسيني الآملي، العالم المحقق المدقق المعروف بخليفة سلطان، المتوفى سنة (١٠٦٤) هـ ق.

(٢) هو العلامة المحقق المدقق الأغا جمال الدين محمد بن الحسين الخوانساري، العالم الفقيه الاصولي، صاحب الشروح والتعليقات الكثيرة، المتوفى سنة (١١٣٥) هـ ق.

الثالث: أنَّ الأول يقول بتبعيتها للأوصاف بطريق اللاشرطية، بمعنى عدم مدخلية للعلم والجهل فيهما، وأنَّ الحسن والقبح لا يتغيَّران بهما، والثاني يقول بتبعيتهما للعلم والجهل وتغيَّرهما بهما.

والرابع: أنَّ الأول يقول بأنَّه لا مدخلية للأصناف المغيَّرة للأحكام في الحسن والقبح، من العلم والجهل والغضب والاباحة والستر والطهارة للصلاة مثلاً، وغيرها من الوجوه التي يتَّصف الموضوع بسببها بأحد الأحكام الخمسة، أو تكون منشأً لوصف، فيكون معنى كون الحسن والقبح بالصفة اللازمة انه لا مدخلية للعلم والجهل ولا لسائر الأوصاف والوجوه التي هي متَّصفة بأحد الأحكام كالأمثلة المذكورة فيهما، بل هما لصفات غير تلك الصفات، والمقابل يقول باعتبار تلك الصفات واختلاف الحسن والقبح بها، مثلاً المتعدِّي الى الغير من غير اعتقاد المتعدِّي بالتعدِّي يكون فعله قبيحاً في الواقع، لكنَّه معذور للجهل عند من يقول بالصفة اللازمة، وعند المقابل ليس بقبيح أصلاً.

ثم أنَّ النسبة بين الاحتمالين الأولين عموم وخصوص مطلق؛ لأنَّ الأول أعمّ مطلق من الثاني، وكذا النسبة بين الأخيرين أعمّ مطلق؛ لأنَّ الأخير أخصّ من سابقه.

ثمَّ لا يخفى امكان اجتماع الاحتمال الأول مع كلّ واحد من الأخيرين، بأن يكون احتمال الأول مركَّباً مع كلّ من الأخيرين، فيزيد احتمالان آخران على الأربعة، فيصير الاحتمالات في بيان الفرق ستّة.

إذا ظهر ذلك، فنقول: أنّ الاحتمال الأول فاسد؛ إذ لا يترتب على النزاع حينئذ شيء من الثمرات الآتية، فيكون النزاع لفظياً، وقد ذكر القوم ثمرات للنزاع، وصرّح بعضهم بأنّ النزاع معنوي، ومن المستبعد منهم النزاع اللفظي جداً، مضافاً إلى أنّه حينئذ لا يرد النقض الذي أورده الفحول على القائل بالوصف اللازم من أنّه لا معنى للنسخ حينئذ، ولما جاز وقوعه وقد وقع، بيان الملازمة أنّ الماهية بعد ما كانت حسنة بالصفة اللازمة، فالحكم باق أبداً، فكيف يطرأ النسخ.

وأما بيان عدم الورود على الاحتمال، فواضح بعد التأمل؛ لأنّ هاهنا ماهيتان مختلفتان بالزمان: أحدهما حسنة، والأخرى قبيحة، لا ماهية واحدة، ويستبعد من العلماء هذا النحو من الإيراد الواضح الفساد، فهذا يكشف عن أنّ المراد بالصفات اللازمة ليس الاحتمال الأوّل، فتدبر.

مضافاً إلى أنّ الصفات اللازمة عبارة في اصطلاحهم عن الصفات المغيرة للماهية، فارادة الصفات التقييدية خلاف الاصطلاح فتأمل، على أنّ ارادة ذلك من الذاتي خلاف الظاهر، فتدبر.

و الاحتمال الثاني أيضاً فاسد؛ لعدم ترتب بعض الثمرات الآتية حينئذ مع ذكره الفحول من العلماء، وأيضاً لو كان كذلك لما كان للجواب الذي ذكره في إبطال البعض المذكور الوارد على القائلين بالصفات اللازمة، من أنّ الماهية الكامنة في الزمن السّابق غير الماهية الكامنة في الزمن اللاحق فتأمل.

وأما بطلان الثالث والرابع والخامس، فللوجه الأوّل من هذين الوجهين، وهو عدم ترتب بعض الثمرات، فتعيّن السادس، وهو المركّب من الاحتمال الأوّل والرابع؛ لأنّه المناسب للثمرات فتأمل.

وأما الفحول الذين نسب اليهم أن المراد هو الاحتمال الأوّل، وذكرناهم بأسامهم في بيان ذلك الاحتمال الأوّل، فلا يستفاد من كلامهم حصر المراد في الاحتمال الأوّل، فلا ينافي كلامهم التركيب مع الرابع، هذا.

ولكن الأظهر في وجه الفرق ما أفاده المحقّق الصّالح المازندراني^(١) في شرحه على الزبدة^(٢)، من أنّ القائل بالصفات اللازمة يقول بتبعيّة الحسن والقبح للصفات الداخلة في الماهيّة المقومة لها، مثلاً الصّدق حسن لكونه مطابقاً للواقع أو الاعتقاد على الخلاف، والكذب قبيح لكونه مخالفاً له، فعليه لو اجتمع الصّدق مع النفع فتؤكّده، ولو اجتمع مع الضرر فيعارضه، وأمّا القائل بالوجوه والاعتبار، فيقول بتبعيتهما للوجوه المغيرة للحكم، وإن كان كالعلم والجهل.

الأمر الثالث: اذا عرفت الفرق، فاعلم أنّ للمسألة ثمرات:

منها التخطئة والتصويب، فاختلفوا فيه، فقال الامامية بعدم التصويب، بمعنى انه يمكن للمجتهد الخطأ لأن كلّ ما اجتهد به فهو خطأ، وذهب بعض الى التصويب بمعنى أنّه لا حكم واقعي سوى ما ادى اليه الاجتهاد، والحكم تابع لرأي المجتهد.

فان قلت: انّ النزاع في التخطئة والتصويب ان كان في الحكم الواقعي الالهي المنزل على النبي ﷺ، فلا ريب في اتّفاق الفريقين على أنّه واحد للاجماع من

(١) هو العلامة المحدث الجامع للفروع والأصول، الماهر في المعقول والمنقول، صهر المولى محمد تقي المجلسي، صاحب شرح الكافي، المتوفى سنة (١٠٨١) هـ.ق.

(٢) هو كتاب زبدة الاصول للشيخ البهائي، وشرحه المولى محمد صالح المازندراني شرحاً مزجياً، وهو من أحسن وأبسط الشروح على الزبدة، راجع: الذريعة ١٣: ٣٠٠.

الطائفتين، على أنه تعالى أرسل رسولاً وأنزل كتاباً، وأنزل الى رسوله أحكاماً وقد بلغ الى المشافهين، وما بلغه اليهم ليس إلا حكماً واحداً في كل واقعة.

وبالجملة فأنزل اليه ﷺ حكم واحد في كل واقعة اتفاقاً، ولا قائل بالتعدد هنا، وإن كان في الحكم الظاهري المعمول به، فالاجماع منعقد على تعدده، وأن كل مجتهد يعتبر اجتهاده يعمل بما أدى اليه رأيه، فلا مورد لهذا النزاع؛ لأنّه إن كان في الحكم الواقعي فهو واحد يقيناً، وإن كان في الظاهر فهو متعدّد قطعاً^(١)، فلا معنى للنزاع في اتحاد حكم الله وتعدده إلا أن يجعل النزاع لفظياً، بحمل كلام القائل بالتعدّد على الظاهري، وكلام القائل بالاتحاد على الواقعي، فيصير النزاع لفظياً، وهو بعيد عنهم.

قلنا: النزاع معنوي، فإنّ النزاع في تلك المسألة أعني التخطئة والتصويب منشؤه النزاع في مسألة أخرى، وهي أن الله تعالى في كل واقعة بالنسبة الى العباد حكماً واحداً لا يختلف باختلاف الاعتقاد، أم له تعالى احكام متعدّدة مختلفة باختلاف العقائد، اختلفوا فيه على قولين أو اكثر.

ومنشأ النزاع في تلك المسألة أيضاً النزاع في مسألة أخرى، وهي أن أحكامه تعالى تابعة للمصالح والمفاسد الكامنتين في ذوات الأشياء، كما يقول به الفرقة المحقة أم تكون جزافاً كما يدّعيه الأشاعرة.

فعلى الأول كل من قال بالذاتي بالمعنى الأخصّ لزمه القول باتحاد حكم الله الملازم للقول بالتخطئة، ومن قال بالقدر المشترك بمعنى أن الموارد مختلفة، ففي

بعضها ذاتي، وفي بعضها بالوصف اللازم، وفي بعضها بالوجوه والاعتبارات،
لزمه الاتّحاد والتخطة أيضاً، إلّا أن يقول بمدخلة العلم والجهل، فاللّازم عليه
حيثنذ التفيق، ففي بعض الوقائع لازمه التخطة للاتّحاد، وفي بعضها لازمه
التصويب للزوم التعدّد، لكن ذلك ممّا لم يقل به أحد؛ اذ القول منحصر في
الايجاب الكلّي أو السلب الكلّي، ولا تفصيل بين الوقائع، فهذا خارج عن طريقة
العلماء.

ومن قال بالوقف، بمعنى انه يمكن عنده كون المصالح والمفاسد ذاتيان،
وكونها بالوصف اللازم وكونها بالوجوه والاعتبار، لزمه القول بالتخطة أيضاً،
إلّا اذا احتمل عنده مدخلة العلم والجهل أيضاً، فيحتمل حيثنذ عنده التخطة،
ويحتمل التصويب للشكّ في وحدة الحكم وتعدّده، وكلّ من قال بالوجوه
والاعتبار بالمعنى الأخصّ أعني بلا مدخلة العلم والجهل، لزمه الاتّحاد
والتخطة أيضاً.

وكلّ من قال بالوجوه بالمعنى الأعم من العلم والجهل، فلازمه التصويب،
وكون تلك الأحكام الظاهرية عند المخطئين احكاماً واقعية عند المصوّبين؛ لأنّ
الأفعال أو الأشياء لم تصر حسنة إلّا بعد العلم، فقليل ذلك لا حسن فلا حكم
حتّى يحتمل الاصابة، وعدمها فإلصالبه عندهم منتفية الموضوع بمعنى أنّه لا
حكم قبل حدوث المجتهد حتّى يحتمل الخطأ والاصابة، بل الأحكام إنّما صارت
حادثة بعد حدوث الآراء، فتلك أحكام واقعية ثانوية متعددة بتعدّد الآراء.

وان سلّمنا أنّ ما نزل الى النبي ﷺ أولاً واحداً في كلّ واقعة، فالتخطة
بالنسبة اليه مسلّم ولا يضرنا.

ومن هنا ظهر غفلة بعض عن طريقة الامامية، حيث قال: ان لكل واقعة حكمان الهيان واقعيان: أحدهما أولى، والآخر ثانوي، وبعبارة أخرى أحدهما اختياري، والآخر اضطراري، وأنت خبير بأن ذلك عين مذهب الجبائية وغيرهم من القائلين بالوجوه والاعتبار بالمعنى الأعم الذي لازمه التصويب، وأنه خارج عن طريقة الامامية، فكيف يتكلم به من هو من الامامية.

والحاصل أن الحكم الاهلي الواقعي لا يختلف باختلاف الاعتقاد، نعم ما اعتقده المجتهد مخالفاً لذلك الحكم الواقعي هو تكليفه الظاهري، وهو معنى لزوم العمل بالمعتقد، فيكون العمل بالمعتقد حسناً لا أن المعتقد يصير حسناً حينئذ هذا كله على طريقة غير الأشاعرة.

وأما على طريقتهم، فلا يلزم عليهم القول بالتخطئة أو التصويب؛ لأنهم لا يقولون بتبعية الأحكام للصفات أصلاً، فيحتمل تعلق ارادة الله تعالى بجعل الأحكام الواقعية متحدة في كل واقعة، فيكون تلك الأحكام أحكاماً ظاهريّة عندهم، ويحتمل تعلق ارادته تعالى متعددة ومتعلقة بآراء المجتهدين، ويحتمل تعلق ارادته تعالى بالتبعض والتلفيق، فيكون الوقائع مختلفة في التخطئة والتصويب، كما أنه على الاحتمال الأول يكون الكل تخطئة، وعلى الثاني يكون الكل تصويماً.

فنسبة بعضهم القول بالتصويب مطلقاً الى الأشعري لا وجه له؛ لما عرفت من أن قوله يجمع جميع تلك الاحتمالات، إلا أن يقال: انّ لهم القول بالتخطئة نظراً الى القواعد المسلمة من أن ما نزل الى النبي ﷺ ليس إلا حكماً واحداً في

كُلَّ واقعة، وأنَّ ما بَلَغَ اليه من الحكم هو حكم المشافهين، وأنه كَلَّمَا كان حكماً للمشافهين فنحن مشتركون معهم في التكليف، فلازم المقدمات الثلاثة التخطئة.

ثمَّ انَّ الحقَّ مع المخطئة؛ لاتَّفاق الامامية عليه، وللأخبار المتواترة معنى الدالة على أنَّ الله تعالى كما يكون واحداً ورسوله واحد فكذلك حكمه واحد، ولأنَّ طريقة أهل العقول في محاوراتهم على ذلك، ألا ترى انه لو قطع العبد بأنَّ مطلوب مولاه الخنطة فأتى بها، وكان مطلوبه في الواقع الشعير، كان العبد مصاباً ومثاباً من جهة الحكم الظاهري والعمل بمعتقده، ولكنَّه لا يصير الخنطة مطلوبة محبوبة للمولى بسبب اعتقاد العبد.

والحاصل أنَّه لا مدخل لاعتقاد العبد عندهم في الحسن والقبح، واختلاف احكامهم الواقعية، فيحصل من هنا القطع بأنَّ طريقة الشارع أيضاً كطريقتهم. ومنها: نزاعهم في أنَّه لو ارتكب المكلف محرماً كشرب الخمر غفلة ونسياناً، أو جهلاً، أو ترك واجباً كذلك حيث يكون العقاب عنه مرتفعاً للعذر، فهل لذلك الارتكاب والترك تأثير في نفس ذلك الشخص، وأنَّه من قبيل السموم، أم لا يترتب على المسألة.

فان قلنا بالذاتية بالمعنى الأخصّ، لزم القول بالتأثير.

و ان قلنا بالاحتمال الرابع لزم القول بعدم التأثير.

و ان قلنا باختلاف الموارد في الذاتية والوصف اللازم والوجوه والاعتبار بلا مدخلة للعلم والجهل أصلاً، كان كالقول الأول، والا كالقول الثاني، أعني عدم

التأثير إن كان الموارد مما يعلم فيه مدخلية العلم والجهل، والآن علم بعدم المدخلية في الموارد الخاص كان كالقول الأول أيضاً، وإن شك فذلك نظراً إلى ظاهر الأوامر المتعلقة بالطبائع المقتضي لكون الحسن في الطبيعة بلا مدخلية للعلم والجهل.

والحاصل أنه على القول باختلاف الموارد مع مدخلية العلم والجهل فيما يكون بالوجوه والاعتبار لا بد من ملاحظة الموارد، فإن علم أن هذا المورد ذاتي وليس بالوجوه والاعتبار حكم بالتأثير، وإن علم أنه بالوجوه والاعتبار حكم بعدم التأثير، وإن شك حكم بعدم التأثير أيضاً إن كان الدليل لفظياً لما مر.

ومنها: جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه، فمن قال بالوجوه والاعتبار بالمعنى الرابع أعني الوجوه الموجبة لاختلاف الحكم من العلم والجهل والغضب والاباحة ونحوها، فلازمه القول بعدم جواز الاجتماع؛ لأن طبيعة الصلاة لا حسن فيها، بل هي حسنة في المكان المباح، وقبيحة في المكان المغضوب.

والحاصل أن الحسن حيثئذ أي على ذلك القول هو الطبيعة المنتزعة من الأفراد المباحة لا الطبيعة من حيث هي الشاملة للأفراد المغضوبة؛ لأنه ملزوم للقول بالذاتية بالمعنى الأخص، وهو خلاف الفرض، ولا خصوص الأفراد الغير المغضوبة؛ لأنه ملزوم القول بتبعية الأحكام لكل الوجوه والاعتبارات، وإن لم يكن مغيرة للأحكام ومتصفة بأحد الأحكام الخمسة، وهو أيضاً خلاف الفرض.

فملازم هذا القول المفروض جعل المأمور به الطَّبيعة المنتزعة من الافراد الغير المغصوبة، لا الطبيعة الكلّية الشاملة للمغصوب، ولا خصوص الأفراد الغير المغصوبة.

فما قيل من أنّ لازم القول بالوجوه والاعتبار تعلّق الحكم بالأفراد لا الطباع، وأنّ القول بالذاتية يجمع القول بالتعلّق بالطبيعة وبالفرد، لا بدّ من حمل كلام قائله على ما ذكرنا، بمعنى جعل فردّه من الأفراد الصّنف، أعني الطبيعة المنتزعة من الأفراد المباحة، وإن كان ذلك خلاف ظاهر هذا الكلام لا خصوص تلك الافراد لما عرفت.

ومن قال بالذاتي بالمعنى الاخصّ، فله القول بجواز الاجتماع، والقول بعدم الجواز من تلك الجهة، ومن قال بالقدير المشترك بين الموارد، ففي المعلوم الذاتي له الخيار، وفيما علم خلاف الذات لزم القول بعدم الجواز، وفي المشكوك كالأول لما مرّ.

ومنها: اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص على القول بالوجوه والاعتبارات بالمعنى الرابع؛ لأنّ الصلاة مع قطع النظر عن ايقاعها في زمن الواجب المضيق وغيره لا حسن فيها، بل هي حسنة عند ايقاعها في غير زمن الواجب المضيق وقبيحة عند ايقاعها في زمنه، فلا تكون مأمورة بها حيثنّذ، والألّ لزم اجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد الشخصي من الأفراد.

وعلى القول بالذاتية بالمعنى الأخصّ، يمكن القول بالاقتضاء وبعدمه، وعلى القول باختلاف الموارد لزم القول بالاقتضاء فيما علم بالتبعية للوجوه والاعتبار وإلّا فلا كما مرّ.

فان قلت: انّ القائل بالوجوه والاعتبار أنّها يقول بها في الاعتبار المتصفة بوصف من الأوصاف الخمسة مع موصوف بالحسن أو القبح بوجود واحد، كالغصب بالنسبة الى الصلاة، ولا ريب أنّ ترك المأمور به المضيق الذي يكون وجهاً من الوجوه المتصفة بوصف من الأوصاف الخمسة غير موجود مع فعل الضدّ بوجود واحد، وإن كان أحدهما لازماً للآخر، والقائلون بالوجوه والاعتبار كالجبائية لا يقولون بهذه الوجوه، فلا يكون هذا الثمرة في محلّها.

قلنا: انّ قول الجبائية أعمّ من متحد الوجود ومتعدّد الوجود؛ لأنّهم أوردوا على القائل بالذاتية والصفة اللازمة بلزوم التناقض في قول القائل لأ كذب غداً فصدق في الغد أم كذب؛ لأنّ الصدق في الغد قبيح لكونه موجباً للكذب، وحسن لانه صدق، وكذا الكذب في الغد يكون بالعكس، فالشيء الواحد الشخصي في آن واحد موصوف بالحسن والقبح، وهو محال عقلاً وغير وارد علينا لتعدّد الجهة.

ثم أورد عليهم بأنّ الجهة وان تعدّدت إلّا أنّه يلزم اجتماع علتين مختلفتين في الاقتضاء على شيء واحد شخصي.

وأجيب بان المحال أنّها هو ما لو تواردتا على الشيء الشخصي ولم يزل التأثير من إحداها، وأما لو زال فلا، وأنت خير بأنّه لو لم يكن القائل بالوجوه والاعتبار قائلاً بها في متعدّد الوجود لصحّ لهم الجواب عن الإيراد الوارد عليهم هنا، بأنّا نقول في مثل المقام بالوجوه والاعتبار نظراً الى تعدّد الوجود لأنّ كذب الكلام السابق لاجل الصدق في الغد المقتضي للقبح غير

موجود مع المقتضي للحسن لوجود واحد وكذا العكس، فعدم جوابهم عن الإيراد الوارد عليهم بذلك الجواب كاشف عن أنّ قولهم بالوجوه أعمّ من متحد الوجود ومتعدّد الوجود، وكذا يشهد على ذلك تفصيلهم عن الأشكال الوارد عليهم بتعدد الجهة.

ومنها: أنّ القائل بالوجوه والاعتبار لازمه القول بفساده العبادات المكروهة كالصلاة في الحّمّام؛ لأنّها مع قطع النظر عن الإيقاعات الخاصّة لا حسن فيها، بل إيقاعها في غير الحمام حسن وفيه قبيح، فيكون الصلاة في الحمام مطلوب الترك، ولا يصحّ كونها مطلوبة الفعل حيثنّ للزوم اجتماع المحبوبة والمبغوضة في شيء واحد شخصي.

وأما القائل بالذاتية بالمعنى الأخصّ، فله القول بالفساد والقول بالصحة معاً، والقائل في بالاختلاف في الموارد حاله ظاهر ممّا سبق، هذا في المكروهات التي لها بدل من العبادات.

وأما ما لا بدل له من المكروهات في العبادات، كالنوافل المبتدأة في المواقيت المعهودة، والصوم في الأيام المعدودة، فالمعظم بل الكلّ حكموا بالصحة مع الكراهة.

وفيه أنّه لا معنى لذلك، بل لا بدّ إمّا من التحريم، أو الصحة بلا كراهة؛ لأنّه على القول بالصحة مع الكراهة إمّا المراد من الكراهة ما هو المصطلح، وإمّا المراد قلّة الثواب كما قاله بعض.

فإن كان الأوّل، فهو باطل؛ لعدم امكان الامتثال بالطلبين معاً، سواء جعلنا متعلّق الأحكام الأفراد أم الطبائع، لفرض حصر الطبيعة في الفرد المبغوض.

وإن كان الثاني لما تركها المعصوم عليه السلام، ولما أمر العباد بالترك لمحض قلة الثواب.

وتوهم أن الترك والأمر به لعلّه كان لاختيار الأفضل فاسد أولاً بالنقض بالصوم الذي لا يخل باشتغال الأفضل.

وثانياً بأنه لو كان الغرض من الأمر بالترك ذلك لما اطلقوا الأمر بل قيّدوها باختيار الأفضل.

وثالثاً بأنه لو كان المراد من الكراهة قلة الثواب، لجعلوا ترك الصلاة في الدار أيضاً مطلوباً وفعلها مكروها، وكذا نظائرها مما هو قليل الثواب بالنسبة الى ما فوقه.

ورابعاً بأن ذلك خلاف ظاهر الكراهة، هذا اذا كان المراد بالصحة موافقة الأمر.

وأما إن كان المراد منها موافقة المحبوبة الموجب للتقرب واستحقاق الثواب، ففيه أنه غير صحيح أيضاً بجميع المذاهب.

أما على مذهب الأشعري الذي لا يقول بالتحسين والتقبيح العقليين، بل هما تابعان عنده للشرع فواضح؛ لأن الكاشف عن المحبوبة والحسن حيثئذ هو الأمر الشرعي، وهو مفقود بالفرض.

وأما على مذهب من يقول بتبعية التقرب واستحقاق الثواب على أمر الشارع لا نفس الحسن والقبح كالأخباريين، فواضح أيضاً؛ لفقد الأمر بالفرض، فلا ينفع مجرد درك العقل الحسن في استحقاق الثواب بمجرد الاتيان.

وأما على مذهب من يقول بالوجوه والاعتبارات، فلأنَّ الصَّلَاةَ مثلاً من حيث هي ليست متصفة بالحسن والقبح، بل حسنها بمقتضى الاعتبارات وخصوص الإيقاعات، ولا ريب أنَّ إيقاعها عند طلوع الشمس صفة مقبَّحة. فعليه نقول: أنَّ هذا الوجه المقبَّح للصلاة إن كان خالياً عن المعارض، فالفعل قبيح صرف فاين المحبوبة، وإن كان له معارض فالفعل ليس بحسن ولا قبيح؛ لأنَّ هذا القائل يقول بتبعية الحسن والقبح لكل وجه، ولا ريب أنَّ من جملة الوجوه التي لها مدخل في الاتِّصاف بالحسن أو القبح خلو الوجه عن المعارض، وعرفت مراراً أنَّه لا يمكن التعارض على مذهب هذا الشخص بين الحسن والقبح.

وأما على مذهب القائل بالذاتية بالمعنى الأخص، فلأنَّ الطَّبيعة وإن اتَّصفت بالحسن في أيِّ مادة تحقَّقت، لكن ذلك لا يجامع تعلق النهي بالشخص؛ إذ تعلق النهي حينئذ بالصَّلَاة عند طلوع الشمس مثلاً إن كان لذاتها، لزم اجتماع المتضادَّين أعني المحبوبة والمبغوضة، وهو محال، وإن كان لشخصها وهو خصوصية وقوعها في الزمان الخاص، لزم أن لا يكون القائل بالذاتي قائلاً بالذاتية، وهو خلف، فظهر أنَّه لا يصحَّ على القول بالذاتية أيضاً أن يكون الصلاة محبوبة ومنهية عنها ولو بالنهي التنزيهي.

وأما على مذهب من يقول باختلاف الموارد، فلأنَّ المقتضى فيها نحن فيه: إمَّا الذات وإما الوجوه والاعتبارات، وقد عرفت عدم الصَّحَّة على التقديرين، ومن هنا ظهر عدم الصَّحَّة أي صحَّة قول المعظم على القول المتوقف أيضاً.

نعم لو كان القائل باختلاف الموارد مجوزاً للتلفيق، بأن يكون مورد له جهتان، من إحداهما ذاتي، ومن الأخرى اعتباري، أمكن له القول بما ذكر فيما يستقل به العقل، وأمّا ما لا يستقل به العقل فلا أيضاً؛ لأنّ الكاشف عن المحبوبة فيما يستقل به العقل كالصلاة إن كان هو العقل فالمفروض انه لا يستقل في هذا المورد، وإن كان أمر الشارع بالمفروض انتفاؤه فمن اين تحكم بالمحبوبة، إلا أن تقول بأنّ المحبوبة استفيدت من الشرع أيضاً، لكن من الأدلة المثبتة للأحكام الوضعية الغير المعارض معها النواهي، كقوله (الصلاة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر) (والصوم جنة من النار) وهكذا.

ووجه عدم تعارض النهي حينئذ: أنّ انفهام التعارض إن كان من العرف فهو مقصود، وإن كان من العقل فكذلك؛ لأنّ التعارض إنّما كان لاجتماع الأمر والنهي، والمفروض انتفاء الأمر حينئذ.

فالحق أنّه على القول بالقدر المشترك أعني اختلاف الموارد يتمّ كلام المعظم بمعنى المحبوبة مع الكراهة، فالصحة من الجهة الأولى والكراهة للنهي.

بقى اشكال، وهو أنّه لو كان العبادة في الأوقات المعهودة محبوبة، لما تركها المعصوم، ولما أمر بتركها دائماً، لا سيّما بملاحظة ارتكابه المباح، بل المكروه أيضاً لبيان الجواز.

ويمكن التفصي عنه بأنّ المصلحة الكامنة في الطبيعة مع المفسدة الموجودة في الخصوصية: إمّا متساويتان، فلا بدّ من أن لا يؤمر بالفعل ولا ينهي عنه؛ لأنّ الأمر والنهي عنه معاً موجبان للاجتماع في الواحد الشخصي وهو محال، والأمر به فقط ترجيح بلا مرجح كالنهي عنه فقط.

وإما يكون المصلحة أقوى من المفسدة، فلا بدّ من الأمر به دون النّهي؛ لأنّ وجود الأمر والنّهي معاً يستلزم المحال كما مرّ، والنّهي فقط مستلزم لترجيح المرجوح وفقدان الأمر والنّهي معاً للمصلحة، ومناف لوجوب بيانها على الشارع، وإن كان المفسدة أقوى فلا بدّ من النّهي عنه دون الأمر؛ لأنّ وجودهما معاً مستلزم والمحال، ووجود الأمر فقط لترجيح المرجوح، وفقدانها معاً مستلزم لتفويت بيان المفسدة التي هي أقوى فلا بدّ من النّهي عنه دون الأمر، وما نحن فيه من الأخير، فلذا ترك المعصوم وأمر بالترك.

ومنها: حجّة الظنّ على القول بالوجوه والاعتبارات بالاحتمال الرابع؛ لأنّ الحسن والقبح تابعان للاعتقاد، فما حصل الاعتقاد بوجوبه فهو حسن، وما حصل الاعتقاد بحرمة فهو قبيح، سواء كان الاعتقاد علمياً أو ظنيّاً، وعلى القول بالذاتية يمكن القول بالحجّة وعدمها.

و فيه نظر والثمرة غير مترتبة؛ لأنّا وإن قلنا بمدخلية الاعتقاد في الحسن والقبح، لكن القدر الثابت من سجيّة القائلين بالوجوه والاعتبار هو مدخلية الاعتقاد العلمي أو الظنّ المعبر شرعاً لا مطلق الظنّ وإن لم يقدّم دليل على اعتبارها.

مضافاً الى أنّا لو سلّمنا ذلك، فغاية ما في الباب حجّة الظنّ بالوجوب أو التحريم، وأمّا الظنّ بعدمها فلا؛ لأنّ الكلام أنّها هو بعد القطع بالتكليف، فعليه لو قلنا بحجّة الظنّ بعدم الوجوب والحرمة، لزم خلاف ما حكم به العقل من لزوم الاحتياط.

على أنّ تلك الثمرة مشتركة بين الفريقين، إلا أنّ القائل بالذاتية يقول بلزوم العمل بالمعتقد لأجل كون العمل بالمعتقد حسناً، والقائل بالوجوه والاعتبار يقول به لأجل كون المعتقد حسناً وهذا لا يوجب الفرق المذكور، نظراً إلى أنّ الاختلاف إنّما هو في المدرك لا في المطلب.

فان قلت: إنّ القائل بالذاتية يلزمه القول بحجّة الظنّ بناءً على ما مرّ من أنّه على هذا القول يترتب المصالح والمفاسد، وإن لم نعلم بالموضوع فعليه نقول: إنّ مخالفة ما ظنه المجتهد مظنة للضرر، ودفع الضرر المظنون لازم لحكم القوّة العاقلة.

قلنا أولاً: إنّ تلك الثمرة ليست بثمرة على حدة، بل هي جزئية من جزئيات الثمرة السابقة، وهي ترتّب المصالح وعدمه.

وثانياً: بأنّ هذا الوجه لو تمّ لدلّ على لزوم الاحتياط لا حجّة الظنّ؛ لأنّ القوّة العاقلة حاکمة بلزوم دفع الضرر وإن كان مشكوكاً أو محتملاً، إلا أنّ يدفع المشكوك والمحتمل بقاعدة الاختلال، وعليه أيضاً لا يتمّ المطلوب كما لا يخفي.

وثالثاً: أنّ الثمرة مشتركة بين الفريقين؛ لأنّ الظنّ بالوجوب والتحريم الواقعتين للقائل بالوجوه والاعتبار لو لم يكن ملازماً للظنّ بالوجوب والتحريم الظاهرين، فلا أقلّ من الاحتمال ولو موهوماً، فيجب عليه دفع الضرر المحتمل أيضاً بالقوّة العاقلة فتأمل.

ورابعاً: أنّ اللازم على القائل بالذاتية حرمة التعبد بالظنّ كابن قبة؛ لأنّه لما قال بترتب المصالح والمفاسد بلا مدخلة للعلم والجهل، فاللازم على الحكيم من باب اللطف اظهارها للعباد علماً، والا لزم خلاف للطف.

إذا تحقّق تلك المقدّمة، فهأهنا مقامات:

الأول: في إبطال كون الحسن والقبح ذاتيّين بطريق الإيجاب الكلّي، بأن يكون كلّ الموارد كذلك، كما يقوله القائل بالذاتية، فنقول: أنّه لو كان كذلك لما جاز النسخ، و التالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الملازمة: أنّ الداعي لاختلاف الحكم في النّاسخ والمنسوخ إمّا نفس الذات فيهما، أو الوجوه والاعتبار فيهما، أو نفس الذات في النّاسخ والوجوه والاعتبار فيهما، أو نفس الذات في النّاسخ والوجوه والاعتبار في المنسوخ، أو العكس، لا سبيل الى الأول؛ لاستحالة اقتضاء الشيء الواحد بذاته الحسن والقبح، وفرض تعدّد الذات خروج عن محلّ الكلام.

و أمّا الثلاثة الباقية، فكلّ منها يثبت المطلوب، أعني بطلان القول بالذاتية كلّية و على وجه الإيجاب الكلّي، وأمّا بطلان التالي، فلقوع النسخ في الشرع. فظهر انه لا بدّ من مدخلة الوجوه والاعتبار في موارد النسخ في الجملة، لكن نعلم أنّ ذلك الوجه ليس نفس اختلاف الزمان، بل وجوه أخرى؛ للقطع بأنّ حلّة المحارم في الزمن السابق مثلاً أنّها كان لمصلحة غير الزمان، لو كانت موجودة في هذا الزمان لكانت الحلّة ثابتة أيضاً، لا أنّ مجرد الزمان كان داعياً على ذلك، فإنّ بطلانه مقطوع، هذا.

ويمكن ردّ هذا الدليل على القول بالذاتية بارتكاب القول بتعدّد الذات والموضوع في موارد النسخ، ففي المثال المفروض أعني وطى المحارم نقول: أنّ وطى المحارم قبيح بالذات في كلّ زمان، وبقاء النّسل حسن بالذات، والنسبة بين الأمرين عموم من وجه، كالصدق الضارّ والكذب النافع، ففي مادّة التعارض بين الذاتيين لا بد من الرجوع الى المرجّحات الخارجية.

و أقول: لا يقال أنّه ان لم يكن الحسن وضده بالوجوه والاعتبار، فلا يخلو إمّا أن يكون مثل الصدق الضارّ، مادة الاجتماع الأمر والنهي، فهو محال أو قبيح، وان كان أحدهما دون الآخر أو انتفي الأمران لزم تخلف المقتضي عن المقتضى، أو عدم كون الحسن مقتضياً للأمر والقبح مقتضياً للنهي، وكلاهما فاسد؛ لاستحالة تخلف ما بالذات ما عن الذات.

لأنّا نقول: نختر الشقّ الثاني، أعني عدم اجتماع الأمر والنهي حينئذ وقولك (أنّه يلزم تخلف المقتضى عن الاقتضاء) باطل؛ لأنّا نسلم الاقتضاء لكن المانع عنه موجود، وتأثير المقتضى فرع السلامة عن المعارض، نعم لو سلّمنا أنّ الحسن والقبح علّة تامّة للأمر أو النهي لتمّ ذلك وليس كذلك.

وبالجملة نسلم في المقام وجود الحسن والقبح المقتضيين للأمر والنهي، لكن ان تساويا انتفي الأمر والنهي معاً، وان ترجّح أحدهما انتفي الآخر.

ولا يقال: أنّها لو كانا ذاتيين لزم اجتماع الضدين في الكلام الصادق في الغد بعد قوله لا كذب هذا، وكذا الكلام الكاذب في الغد المستلزم لصدق قوله لأكذب غداً، فإنّ الصدق في الغد حسن لصدقه، وقبيح لأنّه مستلزم لكذب الكلام الآخر، وبالعكس في المثال الآخر.

لأنّا نقول: أنّه لا قبح في هذا الصدق المستلزم لكذب كلام الآخر حتّى بالعرض لأنّ الاستلزام للقبح لا يوجب الاتّصاف بالقبح حقيقة، ألا ترى ان ترك المقدمات المستلزم لترك ذيها لا قبح فيه حتّى بالعرض وتسميته بالقبح مجاز، فتدبر.

فظهر ممّا مرّ أنّه لا دليل على ابطال القول بالذاتية؛ لأنّه يمكن فرض تعارض الذاتيتين في موارد النقض بأجمعها حتّى في العبادات المكروهة التي مرّ الكلام فيها، فلهم أن يقولوا: إنّ هاهنا ذاتين ماهيتين يكشف عنهما الأمر والنهي لتبعية الأحكام للصفات وإن لم نعلمهما بخصوصهما، تعارضتا في المقام إحداهما طبيعة الصلّة، والآخر شيء آخر يكشف عنه النهي، فلا دليل على أنّ الأمر إنّما هو لحسن الطبيعة من حيث هي، والنهي متعلّق على الخصوصية للوجه الاعتباري حتّى يبطل اطلاق القول بالذاتية.

المقام الثاني: اعلم أنّ القول بالوجوه والاعتبار بطريق الايجاب الكلي فاسد؛ للقطع بحسن الصدق وإن كان ضاراً، وقبح الكذب وإن كان نافعاً، فيكون المقام من باب التعارض الذاتيين الملازم لابطال كلية القول بالوجوه والاعتبار.

المقام الثالث: أنّه من المقطوع عدم مدخلية العلم والجهل في الحسن والقبح، وإن قلنا بالوجوه والاعتبار؛ لأنّه ملازم للقول بالتصويب، ويكفي عليه شاهداً ما مرّ في ابطال القول بالتصويب من الاجماع والأخبار وبناء أهل العقول.

المقام الرابع: اعلم أنّه لا شكّ في عدم مدخلية الاستلزامات في الاتّصاف بالحسن والقبح، فالمستلزم للحسن والقبح ليس بحسن ولا قبيح من تلك الجهة واطلاق الحسن والقبح عليه مجاز كما مرّ.

المقام الخامس: اعلم أنّه ليس لنا مورد يحصل لنا العلم والقطع فيه بأنّ الحسن أو القبح فيه لأجل ذات الذات، نعم هاهنا موارد علمنا فيها بكون الحسن أو القبح بالوصف اللازم.

والمُلَخَّصُ ممَّا ذكر: أنَّه لا دليل لنا على ابطال الذاتي ولا على اثباته كليَّة، وكذلك لا دليل على ابطال الوجوه والاعتبار بطريق السَّلب الكلي، وأمَّا الوصف اللَّازِم، فقد وجدناه في موارد كثيرة، فهذا خلاصة ما استفدناه من الباب، فتدبَّر في المقام فإنَّه ممَّا يستصعبه أقوام وقد مرَّ الكلام في ذلك في بحث اجتماع الأمر والنهي، فلاحظ.

ضابطة

عدم خلّو واقعة عن جميع الأحكام

هل يجوز خلّو واقعة من الوقائع عن جميع الأحكام في حقّ المتكلفين، ويكون حالهم بالنسبة الى ذلك العمل كحال الأطفال والبهايم والمجانين أم لا؟ وتحقيق المقام يقتضي رسم مقامات:

الأول: اعلم أنّ المسألة ليست من الموضوعات المستنبطة؛ لأنّها إمّا عبارة عن ألفاظ الكتاب والسنة، أو عبارة عن مطلق الألفاظ، ومعلوم أنّ محلّ الكلام ليس من باب الألفاظ، وليست من الموضوعات الصّرفة أيضاً، وهو واضح وليس من الأصول العملية أيضاً، إذ مسائلها عبارة عن عوارض الادّلة وهنا ليس كذلك، وليست من الفروع أيضاً لأنّها عبارة عن العوارض العارضة للفعل الظاهري للمكلف وليس هذا منه، فتعين كون المسألة من المسائل الاعتقاديّة الكلامية.

الثاني: اعلم أنّ هذه المسألة إنّ كانت من الفروع، فلا اشكال في حجّة الظنّ فيها للاجماع المركّب، وإن كانت من العقائد كما هو عقيدتنا، ففي حجّة الظنّ فيها اشكال، لكن الأظهر الحجّة أيضاً؛ لأنّ الظنّ بها مستلزم لحصول الظنّ في المسألة الفرعية، والظنّ في المسألة الفرعية حجّة، فهذا الظنّ حجّة من تلك الجهة.

الثالث: اعلم أنّ الأصل في المسألة الجواز لا الامتناع، وقد مرّ مراراً أنّ هذا الأصل مقرّر عند العلماء والعقلاء، مضافاً الى عدم إباء العقلي عن خلّو الواقعة عن الحكم.

الرابع: اعلم أنّ ثمرة هذا النزاع اثبات المبحث الثالث، أعني التطابق بين العقل والشرع، خلافاً لأصحابنا الأخباريين، حيث أثبتوا البحث الأول أعني

ادراك العقل الحسن والقبح عند كلِّ أحد حتّى الحكيم على الاطلاق بطريق
الايجاب الجزئي، وأثبتوا البحث الرابع أيضاً، أعني تبعيّة الأحكام للصفات،
وأنكروا البحث الثالث.

فنقول: إنهم لو كانوا قائلين مع ذلك بعدم جواز خلّو الواقعة عن الحكم
لألزمناهم بقبول البحث الثالث أيضاً كالأول والرابع؛ لأننا نقول حينئذ إنّ
الشيء الفلاني ممّا أدرك العقل حسنه، وإنّ الأحكام تتبع المصالح، وإنّه لا يجوز
خلّو واقعة من الوقائع عن الحكم المجعول الالهي فينتج المقدّمات الثلاث أنّه
كلّما حكم به العقل حكم به الشرع، وهو البحث الثالث؛ لأنّه لا يمكنه حينئذ
نفي وجود الحكم في الواقعة التي أدرك العقل حسنه أو قبحه نظراً إلى المقدمة
الثالثة، وبعد وجود الحكم لا يمكنه القول بأنّ الحكم المجعول على خلاف ما
أدركه العقل؛ لأنّه اما مستلزم لنفي المقدّمة الأولى، أعني ادراك العقل الحسن
والقبح عند الكلّ حتّى عند الحكيم على الاطلاق، أو لنفي تبعية الاحكام
للصفات، وهي المقدمة الثانية، والمفروض أنّه لا ينفيهما.

الخامس: اعلم أنّ الواقعة: إمّا محتاجة إليها، وأمّا غير محتاجة إليها للعباد، فإن
كانت محتاجة إليها ولو لواحد من العباد، فلا يجوز خلّو تلك الواقعة عن الحكم
بوجوه:

الأوّل: أنّه لا شك أنّ جعل الحكم في الواقعة المحتاجة لطف؛ لأنّه اظهار
للمصلحة أو المفسدة، وإن كان العقل يستقلّ فيه أيضاً، ففيما لم يستقلّ بطريق
أولى، وكلّ لطف كذلك فهو واجب، فتدبّر.

فان قلت: انّ هذا الدليل لو تمّ لتمّ في الواجب والحرام دون المباح وأخويه.
قلنا: نعم الآنّ عدم الاعلام بالمباح وأخويه يوجب الاخلال بالواجب
والحرام، لبناء جمع من العلماء على لزوم التحرّز عن محتمل التحريم، والاقدام
على محتمل الوجوب، فحينئذ ربما يقع التعارض بين الواجب الواقعي والواجب
الظاهري، أو الحرام الواقعي والظاهري، ويرجّح المكلف الظاهري مع عدم
وجوبه أو حرمة في الواقع ويترك الواقعي، فيحصل خلاف اللطف.

فان قلت: لو كان الأمر كذلك، فلم لم يظهر الحكم للعباد في كثير من مواقع
الاحتياج.

قلنا: وجوب اظهار الحكم ليس مطلقا حتّى يرد ذلك، بل نحن ندّعي
وجوبه في الجملة، فتدبّر.

الثاني: الأخبار^(١) الكثيرة الدّالة على ان الله تعالى جعل لكلّ واقعة حكماً وبيّنة
للنبي ﷺ حتّى أرش الخدش، وكونها آحادا لا يضرّ لما مرّ في المقام الثاني.

الثالث: قوله ﷺ: اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به، واذا جاءكم ما لا
تعلمون فيها، وأهوى بيده الى فيه، فقلت: لم ذا؟ قال: فانّ النبي ﷺ اتى الناس
بما اكتفوا به على عهده، وبما يحتاجون اليه الى يوم القيامة^(٢). فهي دالة على اظهار
الأحكام المحتاج اليها للنبي ﷺ بعد جعلها.

(١) اصول الكافي ١: ٥٩، ٣٤١ و ٧: ١٧٥.

(٢) اصول الكافي ١: ٥٧، ح ١٣.

فان قلت: هذا الدليل لا يتم فيما لا يستقل به العقل؛ لأن الظاهر من قوله عليه السلام (بما يحتاجون اليه) هو الاحتياج الابتلائي والاطلاعي معاً، وفيما يستقل به العقل لا يتصور الاحتياج الاطلاعي، بل الاحتياج ابتلائي فقط، فلا يتم المطلوب.

قلنا أولاً: ان الظاهر من الاحتياج هو الابتلائي مطلقاً، أي سواء كان اطلاقاً أيضاً أم لا.

و ثانياً: أنه لو سلمنا ذلك، فنسلمه فيما يستقل به عقل كل أحد، لا عقل بعض دون آخر.

الرابع: قوله عليه السلام (كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر أو نهى) ^(١) فان ظاهر الرواية أنه مهمل لم يعلم بورود أحد الأمرين لا يكون تكليفه، وأن هذا الآعين الجعل.

وفيه أن تلك الرواية تثبت الحكم الظاهري لكل شيء، ومحل الكلام جعل الحكم الواقعي فتأمل.

وأيضاً هي تدل على جعل الحكم فيما يكون فيه أحد من الأحكام الخمسة، وأما فيما لم يكن فيه ذلك كالمواريث وغيرها من المعاملات فلا إلا أن يتمسك بالاجماع المركب، وان لم يكن الواقعة محتاجة اليها، ففي جواز الخلو وعدمه اشكال، لكن الأظهر عدم الخلو أيضاً للدليل الثاني من الأدلة الأربعة التي مر ذكرها.

(١) عوالي اللئالي ٣: ١٦٦، ح ٦٠ و ٣: ٤٦٣، ح ١.

فان قلت: انّ الأخبار المنقولة في الدليل الثاني مطلقة، والخبر المذكور في الدليل الثالث مقيّد بما يحتاج اليه الناس، فلا بدّ من حمل المطلق على المقيّد. قلنا أولاً: انّ الأخبار المذكورة عامة لا مطلقة. وثانياً: أنّ حمل المطلق على المقيّد مشروط بفهم العرف التناقض، وهو هنا غير مفهوم.

ضابطة

في ذكر جملة من الأصول

وفيه مقامان:

الأول: في بيان ان الأصل في الأفعال قبل ورود الشرع هو الحظر أم الاباحة.

و فيه مقامات أربع:

المقام الأول: اعلم أنّ قولهم (قبل ورود الشرع) يحتمل أن يكون المراد منه قبل بعث جميع الرّسل قبلاً حقيقياً، بمعنى أنّ الأفعال الصّادرة عن العباد قبل بعث الرّسل هل الأصل فيها الحظر أم الاباحة.

ويحتمل أن يكون المراد قبل بعث الرّسل قبلاً تقديرياً، بمعنى أنّه لو فرض تلك الأفعال قبل جميع الرّسل، فهل الأصل فيها ما ذا؟.

ويحتمل أن يكون المراد قبل بعث نبيّنائِ اللَّهِ ﷺ، وهو زمن الفترة.

ويحتمل أن يكون المراد قبل الاطلاع على الدليل الشرعي، وان كان بعد الشرع والبعثة.

ويحتمل أن يكون المراد أنّه لو قطعنا النظر عن الدليل الشرعي، فهل الأصل ما ذا؟.

وأما الاحتمال الأول، ففيه أنّه خلاف الواقع؛ لأنّ الشرع إمّا مقدّم على الخلق أو مقارن معه، فلا يتصوّر تقدّم أفعالهم على البعثة حقيقة.

وأيضاً لا ثمرة في هذا النزاع؛ اذ اثبات أصالة الحظر أم الاباحة في حقّ الموجودين قبل الشرع مطلقاً لا ينفع لنا، إلّا أن يكون النظر الى استصحاب حكم السّابقين للّاحقين، لكن فيه أنّ من شرط الاستصحاب بقاء الموضوع، وهو هنا منتف؛ لأنّ الحكم أنّما ثبت لهؤلاء السّابقين المعدومين بالفعل، فبانفائهم انتفى الموضوع.

نعم لو كانوا موجودين وشكّ في بقاء حكمهم، صحّ الاستصحاب وليس كذلك، مع أنّ الاستصحاب اختلفوا في حجّيته على أقوال ثمانية، منها عدم الحجّية مطلقاً، ومنها عدم الحجّية في الأحكام دون الموضوعات، ومنها غير ذلك، والكلّ من هؤلاء العاملين نراهم يتمسّكون بالاباحة العقلية في الموارد، وذلك يكشف عن أنّ قولهم بالاباحة ليس مبتتياً على استصحاب الاباحة السابقة؛ لأنّ الفرض أنّ كلّهم لا يقولون بالاستصحاب، مع أنّنا نعلم اجمالاً بأنّ بعضاً من المشتبهات تبدل حكمه عن الحالة السابقة على الشرع، فحينئذ ان أجريت الاستصحاب في جميع المشتبهات لزم طرح المقطوع، فتأمّل والا لزم الترجيح بلا مرجح، فظهر أنّ الاستصحاب ليس بصحيح هنا، وأنّ الاحتمال الأوّل فاسد للوجهين المذكورين.

وكذا الاحتمال الثاني للوجه الثاني من الوجهين، أعني عدم الفائدة في هذا النزاع، الاّ أنّ يتمسّك بالاستصحاب أيضاً، لكنّه فاسد للقطع بتبدل الموضوع، فإنّ ما كان على الفرض فرضي وفي زمان الشكّ وقوعي، فأين هذا من ذاك، مضافاً الى الوجهين الآخرين في ابطال الاستصحاب السابق.

وكذا الاحتمال الثالث؛ لأنّ الكلام في اباحة الأفعال في زمن الفترة إمّا أن يكون مع فرض العثور على الدليل، أو مع فرض عدم العثور، أو مع فرض كون العباد والأفعال قبل البعثة نسخاً.

لا سبيل الى الأوّل؛ لأنّ الدليل حينئذ هو المتّبّع، ولا الى الآخرين لا مكان فرض كلّ منهما بعد بعث النبي ﷺ أيضاً، بل هو أولى نظراً الى عدم الافتقار الى التمسّك بالاستصحاب على فرض وبآخر بعد آخر.

وكذا الاحتمال الرابع؛ لأنّه مخالف لما هو الظاهر من قبل ورود الشرع؛ ولأنّه مخالف لتصريح بعضهم بأنّ المراد من قبل ورود الشرع إمّا الاحتمال الثاني أو الخامس، ولأنّ من جملة أقوال المسألة عدم الحكم معللاً بأنّه لا شرع فلا حكم، فهذا يكشف عن أنّ النزاع ليس في ذلك^(١) الاحتمال، مع ملاحظة أنّ أحداً لم يجب عن قوله بأنّ النزاع بعد الشرع قبل الاطلاع، فلم تقول لا شرع فلا حكم، فعدم جوابهم أيضاً بذلك الجواب يكشف عن ما ذكر من بطلان الاحتمال.

وكذا الاحتمال الخامس؛ لعدم الفائدة في النزاع حينئذٍ إلّا أن يتمسك بالاستصحاب، وقد عرفت فساده.

وبالجملة محلّ النزاع في المسألة غير محرّر، وإن صرح بعض بأنّ المراد هو الاحتمال الثاني، وآخر بأنّ المراد هو الاحتمال الرابع، فلا بد من التكلّم في كلا الاحتمالين.

المقام الثاني: في بيان المراد من الافعال.

اعلم أنّ الفعل: إمّا اضطراري فهو خارج عن محلّ الكلام اجماعاً، وإمّا اختياري، والثاني إمّا ضروري كالتنفس في الهواء، أو غير ضروري كشتم الورد، والاول خارج عن محلّ النزاع.

والأخير إمّا ممّا يستقلّ العقل بحكمه بخصوصه، كالظلم ورد الوديعة، فهو أيضاً خارج، وأمّا ممّا لا يستقلّ به العقل، وهو على أقسام أربعة: إمّا فيه امارة المنفعة من دون امارة مفسدة ظاهرة لا احتمالاً، فإنّ ما لا احتمال فيه للمفسدة

(١) في (خ): هذا.

خارج عن محلّ الكلام، وإما فيه امارة المفسدة دون المنفعة، وإما فيه امارة المنفعة والمفسدة، وإما ليس فيه شيء من الامارتين، ومحلّ نزاعهم من بين تلك الأربعة الأخيرة هو القسم الأول.

فظهر أنّ محلّ النزاع هو الفعل الاختياري الغير الضروري الذي لا يستقل فيه العقل بخصوصه مع تضمّن الفعل امارة المنفعة دون المفسدة.

وجعل بعضهم النزاع في مطلق الفعل الاختياري وان كان ضرورياً، لكن قال: إنّ النزاع في الضروري مع قطع النظر عن كونه ضرورياً، وإن كان العقل بعد ملاحظة كونه ضرورياً يستدعي حكماً آخر، فعلى ذلك يدخل في النزاع ما يستقلّ به العقل أيضاً في بعض الموارد التي يستقلّ العقل فيه بحكمه بالخصوص من الضروريات، لكن لا من حيث كونه ضرورياً بل من حيث أنّه فعل اختياري فيه امارة المنفعة دون المفسدة.

ثمّ اتهم لم ينازعوا فيما لا منفعة فيه ولا مفسدة ظاهرة، مع امكان القول بالاباحة وعدمه هنا أيضاً، إلاّ أنّ ذلك النزاع فيما فيه المنفعة أظهر وأوقع لكنّه لا يصير سبباً لتخصيص النزاع، إلاّ أنّ يقال ان ارتكاب مثل ذلك يعدّ مذموماً وسفهاً، فالحكم بالاباحة لا يخلو من اشكال.

ثمّ اعلم أنّ الأفعال بالقسمة الثانوية تنقسم على قسمين: أحدهما ما يكون متعلّقاً بالأعيان كالأكل والشرب، والآخر ما لا يتعلّق بها كالضحك والعثار، لا ريب في دخول الأوّل في النزاع.

و أمّا الثاني، فظاهر كلمات الاصحاب فيه مختلف، فمن بعض يظهر الخروج، حيث قال: إنّ الأصل في الأفعال هل الحظر أم الحليّة؟ فإنّ ظاهر الحليّة الفعل المتعلّق بالعين الخارجي.

ومن بعض يظهر الأعمّ، حيث قال: بل الأصل هو الحظر أم الاباحة، فإنّ ظاهر لفظ المباح أعمّ ممّا تعلّق بالعين الخارجى، إلّا أنّ يقال: ان الآخر مطلق، والأول مقيد فيحمل عليه.

وفيه أنّ شرط حمل المطلق على المقيد اتّحاد المتكلم بهما حقيقة أم حكماً كالمعصومين، وهنا ليس كذلك، إلّا أنّ يدعى أنّ ما نحن فيه من قبيل اتّحاد الشخصين حكماً، فلا بدّ من الحمل.

المقام الثالث: الاباحة المتنازع فيها

يحتمل أن يكون المراد فيها الاذن المطلق الشامل لغير الحرام، وأن يكون الاذن في الفعل والترك معاً الشامل لغير الحرام والواجب، وأن يكون الاذن في الفعل والترك معاً مع عدم المرجّحات في الفعل، فيشمل الاباحة والكراهة لا غير، وأن يكون الاذن في الفعل والترك معاً مع عدم الرجحان في الترك، فيشمل المندوب والمباح خاصّة، وأن يكون الاذن في الفعل والترك معاً مع عدم الرجحان في شيء من الطرفين، فيختصّ بالإباحة بالمعنى الأخصّ، ولكنّ الأخير أظهر من لفظ الإباحة حيث اطلقت بلا تأمل.

المقام الرابع: في بيان الفرق بين أصل البراءة وأصل الاباحة.

فنقول يمكن الفرق بوجه:

الأول: أن يكون مسألة أصالة الإباحة معنويّة لاثبات الاذن المطلق الشامل للأحكام الأربعة، ومسألة اصل البراءة معنوية لاثبات فصله وهو الاذن الخاصّ.

وفيه أولاً: أنّه خلاف ظاهر لفظ الاباحة.

أقول: ويشهد به كلام المحقق الصالح المازندراني^(١) فيما نقل نسبة اليه في ردّ كلام شيخنا البهائي المصريح بعدم حرمة الافعال، حيث قال: أنّك كيف قلت بأنّ المراد أنّ الافعال غير محرمة مع أنّك قلت باباحتها، وهي الاذن في الفعل والترك.

وثانياً: أنّه مناف لتصديهم في أصل البراءة للشبهة المحصورة لاثبات الاذن بالارتكاب وعدمه.

الثاني: أن يكون الأوّل لبيان حكم الشبهة التحريميّة، والثاني لبيان حكم الشبهة الوجوبية.

وفيه أنّه مناف لما صرّحوا به في أكثر العنوانات في مسألة أصل البراءة من أنّه لو شكّ في وجوب شيء أو حرّمته إلى آخره. فذلك يكشف عن أنّ النزاع في مسألة البراءة لمطلق الشكّ في التكليف، فيكون مغنياً عن هذه المسألة.

أقول: ويشهد به عنوان الشبهة المحصورة في أصل البراءة.

الثالث: أن يكون عنوان الأوّل لبيان الحكم الاجتهادي، والثاني لبيان الحكم الفقاهتي، أعني مقام العمل.

وفيه أنّه يكون عنوان اصل الاباحة حيثث مغنياً عن عنوان البراءة؛ لأنّ الاجتهاد لا ينفكّ عن بيان العمل ولا ينعكس.

الرّابع: أن يكون مورد الأوّل قبل ورود الشرع، و مورد الثاني بعد ورود الشرع قبل الاطلاع على الدليل.

(١) هو العلامة المحقق المدقّق الملاّ محمد صالح المازندراني في شرحه على زبدة الأصول للشيخ البهائي (قدس سرّهما).

وفيه أوّلاً: أنّه قد عرفت فساد ارادة ما هو الظاهر من قولهم قبل ورود الشرع وقبل بعث الرّسل.

وثانياً: لو سلّمنا ذلك، فإنّما يتمّ على مذهب من صرّح بأنّ النزاع هنا يكون في الأفعال بعد ورود الشرع مع تصدّيه لكلا العنوانين، وأمّا على مذهب ذلك الشخص، فلا يتمّ هذا الفرق، سلّمنا لكن حينئذ لا فائدة في ذكر كلا العنوانين؛ لأنّ احدهما مغن عن الآخر.

الخامس: أن يكون الأوّل لأجل بيان الحكم في الأفعال المتعلقة بالاعيان، و يكون الثاني أعمّ من الفعل المتعلّق بالعين ومن غيره.
وفيه أنّ الثاني حينئذ مغن عن الأوّل.

السادس: عكس الخامس.

وفيه ما في الخامس؛ لأنّ الأوّل حينئذ مغن.

السابع: أن يكون الأوّل لبيان حكم ما فيه امارة المنفعة دون المفسدة، و الثاني لبيان حكم ما لا امارة فيه للمفسدة أعم من أن يكون فيه امارة منفعة أم لا.
وفيه أنّ الثاني مغن حينئذ.

الثامن: عكس ذلك.

وفيه أنّ الأوّل مغن حينئذ.

التاسع: أن يكون عنوان الثاني لنفي التكليف وجوباً أو حرمة، و عنوان الأوّل لاثبات الحكم وان استلزم ذلك أيضاً نفي التكليف، إلّا أنّ أصل البراءة ينفي التكليف بالأصالة، ولهذا يسمّونه بأصالة النفي، وأصل الاباحة ينفي التكليف بالالزام.

العاشر: أن يكون الأوّل لبيان حكم الأفعال التي توجد فيها المنفعة من غير امارة المفسدة من نصّ أو فتوى فقيه ينبئ عن النصّ مع عدم تطرّق احتمال الوجوب، والثاني لبيان حكم ما وراه، وهذان الفرقان كلاهما محتملان ولا مبطل لهما.

فان قلت: إنّ الأول منهما فاسد؛ لأنّ من جملة أقوال هذه المسألة الحظر، وهو اثبات التكليف، فكيف يجامع ذلك نفي التكليف في مسألة أصل البراءة، فلا يصحّ أن يقال: ان المسألة الثانية معنويّة لنفي التكليف، وهذه لاثبات الحكم؛ لما عرفت من لزوم التناقض حينئذ.

قلنا: يشترط في التناقض اتحاد الجهة، ولا ريب أنّ القائل بالحظر هنا قائل به من غير الجهة التي يقول بالنفي فيها؛ بل هو يقول في تلك المسألة أيضاً بالحظر من هذه الجهة، فتدبر.

فان قلت: إنّ الثاني منهما فاسد؛ لأنّه مناف لأمثلتهم في بحث أصل البراءة بمثل شرب التن ونظائره ممّا لا نص فيه، فهذا يكشف عن أعمية أصل البراءة، فيكون مغنياً عن أصل الاباحة.

قلنا: يمكن أن يكون ذكر مثل ذلك من باب الاستطراد.

وقد يورد على الأول من الوجهين أيضاً انه مناف للاتفاق المحكي على حجّية أصل البراءة، مع أنّ الشبهة التحريميّة اختلف فيه الأخباريون مع الاصحاب، فهذا يكشف عن أنّ أصل البراءة ليس لمطلق نفي التكليف الأعم من الوجوب والحرمة، فتأمل.

ثم اتهم اختلفوا في المسألة على أقوال: الاباحة والحظر، و الوقف، وعدم الحكم، لكن كل من القولين الأولين يحتمل أن يكون مراد قائله الاباحة أو الحظر الواقعي، أو يكون مراده الاباحة أو الخطر الظاهري، لكن لازم من قال بأن الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات الاحتمال الاخير، ولازم غيره الاحتمال الأول، أعني الواقعيين، والمتوقف يحتمل أن يكون متوقفاً في أصل الحكم، ويحتمل أن يكون متوقفاً في خصوص الحكم، ويحتمل أن يكون متوقفاً فيهما.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن الأصل الأولى الحظر لوجهين:

أحدهما: أن ارتكاب الفعل الاختياري الغير الضروري الذي لا يستقل به العقل محتمل المفسدة بجميع الأقسام الاربعة المتقدمة التي جعل القوم واحداً منها محل النزاع، وهو ما فيه منفعة لا مفسدة، وكل محتمل المفسدة محتمل الضرر، وكل محتمل الضرر ولو وهماً لزم التحرز عنه عقلاً.

فان قلت: احتمال الضرر موجود في الفعل والترك معاً؛ لاحتمال وجوب ذلك الفعل المشكوك فلا يتم الدليل قلنا نحن وان لم نقدر على نفي وجوب كل واقعة بالخصوص، لكننا نعلم بأن الجميع غير واجب لقبح التكليف بما لا يطاق، فحيث إن لا يكون شيء منها واجب الارتكاب فالمطلوب ثابت والدليل تمام، وإن كان البعض واجباً دون بعض لزم الترجيح بلا مرجح.

فان قلت: لا نسلم وجوب دفع كل ضرر محتمل ولو بالاحتمال الوهمي، كيف والعقلاء يسفهون من احترز كذلك.

قلنا: ان بناء العقلاء عليه لأجل ارتكاب أقل القبيحين لا لأجل عدم لزوم دفع الضرر الغير المعارض.

وثانيهما: الدليل الاجتهادي بخلاف الأوّل فإنّه كان فقاهتياً، وهو أن تصرف أحد في مال الغير إن كان مع القطع بالاذن إمّا بالتنصيص، أو بحكم العقل، وقضاء العادة كالاستظلال بجدار الغير والاستضاءة بضوئه، فلا اشكال في الجواز، وإن كان مع القطع بعدم الاذن بأحد الوجهين السابقين كهدم بيته، فلا ريب في عدم الجواز، وإن كان الأوّل مشكوكه فلا شبهة في عدم الجواز أيضاً لحكم القوة العاقلة بقبح التصرف في مال الغير بلا اذنه، وعليه اطباق العقلاء.

وهكذا الكلام في تصرف العبد في نفسه أيضاً بالنسبة الى مولاه، وتصرف العباد في أنفسهم بالنسبة اليه تعالى؛ لأنّ نفس العبد ملك المولى.

فان قلت: منع النفس من الفعل تصرف في النفس أيضاً، فهو أيضاً ممنوع منه، فما وجه الترجيح؟.

قلنا: نعم الآن كون التروك من جملة التصرف ممنوع، وإن كان على وجه الكف، فتدبّر.

فان قلت: انّ بناء العقلاء على عدم جواز التصرف في الموضع المشكوك أنّما هو لأجل احتياج المالك الى المتصرف فيه، وهذا بالنسبة الى الحكيم على الاطلاق لا يتصور، فلا داعي لعدم الجواز.

قلنا: انّ الخالق وان تنزّه عن الاحتياج الآن المخلوق غير منزّه عنه، وهو يكفي في عدم الجواز، فتدبّر.

فان قلت: عدم الجواز في صورة الشكّ في الاذن معلوم، لكن محلّ الكلام ليس من محلّ الشكّ، بل الاذن معلوم كما في الاستظلال بجدار الغير.

قلنا: أولاً: إنّ الظلّ والضوء ليسا ممّا يصدق عليه الملك حتّى يصدق التصرّف في ملك الغير، وأين هذا ممّا نحن فيه.

وثانياً: أنّهما ممّا يستقلّ به العقل بجواز التصرّف فيهما بخلاف محلّ الكلام، فالقياس مع الفارق.

فان قلت: الأصل جواز التصرّف في المشكوك لاستصحاب الحالة السابقة على البلوغ.

قلنا: محلّ الكلام قبل ورود الشرع، وحينئذ لا يعتبر الاستصحاب؛ لأنّ الدليل عليه إن كان هو الحديث فخلاف الفرض، وإن كان بناء العقلاء فهو على الخلاف كما قلنا.

سألنا جريان الأصل واعتباره أيضاً، لكن الكلام في الأصل الأولى، والاستصحاب دليل وارد، هذا هو الكلام في تأسيس الأصل بالنسبة الى قبل ورود الشرع.

وأما بالنسبة الى بعده وقبل العثور عليه، فالأصل أيضاً الحظر للوجهين السابقين، ولأنّ المجتهد بعد التتبع وجد الأفعال في أحكام الشرع أقساماً: ما علم حرمة، وما علم عدم حرمة، وما شكّ في حرمة مع عدم احتمال الوجوب، ومع ذلك يقطع بوجود محرّم واقعي بين المشكوكات، فحينئذ لزم الاجتناب عن الكلّ بقاعدة الاشتغال.

والفرق بين هذا الوجه والوجه الأوّل من الوجهين السابقين، أنّ المناط هنا في تمامية الدليل اعتبار العلم الاجمالي بوجود محرّم في البين، بخلاف السابق.

إذا ظهر لك الأصل، فاعلم أنّ الكلام في اصل المسألة يقع في مقامات:

المقام الأوّل: في اثبات الاباحة العقلية بالنسبة الى قبل ورود الشرع.

فنقول: الحقّ ذلك؛ لأنّ بناء العقلاء على التخيير بين ارتكاب هذه الأفعال وعدم ارتكابها، ويسفّهون من اقتصر في أفعاله على الضروريات، وهذا البناء حجة لهم، والّا لزم التكليف من غير بيان، وهو تكليف بما لا يطاق؛ لأنّ التكليف بخلاف المعتقد مستلزم للتكليف بالمحال.

وما تمسّك به الخصم من أنّ الارتكاب محتمل للضرر، ودفع الضرر المحتمل لازم، فهو مسلّم فيما كان بناء العقلاء عليه، وفيما كان احتمال الضرر ناشياً عن مجرد الامكان الذاتي ليس بناؤهم على الاحتراز، فلا دليل على لزوم الاحتراز.

وما تمسّك به من لزوم الاجتناب عن التصرّف في مال الغير عند الشكّ في الاذن، فهو مسلّم لكن المقام ممّا علم الاذن فيه ببناء العقلاء.

وبعبارة أوضح: ما شكّ فيه في الاذن وعدمه إن كان ممّا يمكن فيه الاستئذان لزم الاجتناب، وإن كان ممّا لا يمكن فيه الاستئذان صحّ التصرف، لما عرفت من بنائهم.

المقام الثاني: في الاباحة العقلية بعد ورود الشرع وقبل العثور عليه.

فنقول: إنّ الحقّ جواز التصرّف أيضاً لما مرّ في المقام الأوّل، وما تمسّك به زيادة على الوجهين من قاعدة الاشتغال، فهو باطل لا لمنع العلم الاجمالي بوجود الحرام بين المشتبهات كما توهمه بعض مدّعي أنّ العلم الاجمالي أنّها هو بين المظنونات لا المشكوكات والموهومات، ولا لمنع اعتبار العلم الاجمالي لكون

الشبهة قليلة في كثير، بل لأنّ بناء العقلاء على عدم الاجتناب؛ لأنّ المدرك في أصالة الاشتغال هو القوّة العاقلة، وهي أنّها تحكم بالاجتناب فيما كان ديدن العقلاء على الانزجار وهاهنا ليس منه.

المقام الثالث: في اثبات الاباحة الشرعيّة.

و الدليل عليه وجوه:

الاول قوله ﷺ (كُلُّ شَيْءٍ مُّطْلَقٌ حَتَّى يَرُدَّ فِيهِ نَهْيٌ) ^(١) والمستفاد من المطلق في هذا المقام الاباحة بالمعنى الأخصّ، سلّمنا لكن المستفاد الرخصة في الفعل والترك معاً، ولا نعني بالاباحة الشرعيّة الآ هذا.

فان قلت: إنّ الدليل يتمّ لو علمنا بعدم ورود النهي من الفعل المشكوك في نفس الأمر؛ لأنّ لفظ الورود كسائر الالفاظ موضوع للأمر النفسي الأمري من غير مدخلية العلم حتّى اجمالاً، وفيما نحن فيه لا نعلم بعدم الورود؛ لأنّ غاية الأمر بعد الفحص عدم العثور على النهي، وعدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود، فيشك في كون ما نحن فيه ممّا لم يرد فيه نهى حتّى تنضمّ اليه الكبرى.

قلنا أولاً: إنّ اللفظ وإن كان موضوعاً للأمر النفس الأمري، لكن العرف يفهم منه الورود المعلوم، فيكون معنى الرواية كلّ شيء مطلق حتّى يعلم بورود النهي فيه، ومعه يتمّ المطلوب، فنقول: الفعل المتنازع فيه ممّا لم يعلم بورود النهي فيه، وكلّمّا كان كذلك فهو مباح للحديث.

(١) عوالي اللئالي ٣: ١٦٦، ح ٦٠ و ٣: ٤٦٣، ح ١.

واعلم أنّا لا ندّعي وضع اللفظ في العرف للمعلوم حتّى يحصل تعارض العرف واللّغة، ويدّعى أنّ اللّغة مقدّم على مذهبك فلا يتمّ الدليل، بل نحن ندّعي الانصراف في العرف الى المعلوم لا الوضع له.

وثانياً نقول: سلّمنا عدم الانصراف في العرف الى المعلوم، لكن العلم الشرعي بعدم ورود النهي حاصل بعد ما تتبّعنا ولم نجد النهي، نظراً الى أصالة عدم ورود النهي في نفس الأمر، فنقول: هذا ممّا لم يرد فيه نهى في نفس الأمر بالاصل وكلّما كان كذلك فهو مباح للحديث.

فان قلت: لا يجري الاصل؛ لأنّا نعلم أنّ الشارع جعل لكلّ واقعة حكماً بخصوصه؛ لعدم جواز خلّو الواقعة عن الحكم، ففي كلّ فعل مشكوك بخصوصه نعلم أنّ الشارع اما جعل فيه النهي، أو غيره من الأحكام، فلا يصحّ انّ يقال: ان الأصل عدم النهي؛ لكون الشكّ في الحادث.

سلّمنا أنّه تعالى لم يجعل في كلّ فعل حكماً بخصوصه، بل جعل حكماً إمّا بالخصوص أو بالعموم، لكن نقول: انّ الأفعال التي لم يصل اليها حكمها بخصوصها وان شملها الجعل العام نقطع بأنّ بين تلك الأفعال فعلاً جعل الشارع له حكماً بالخصوص، وهي الآن مشتبهة علينا، فحينئذ ان تمسّكت بالأصل في جميع تلك المشتبهات لزم ترك المقطوع، والّا لزم الترجيح بلا مرجح، فلا يصحّ التمسّك بالأصل في شيء منها.

قلنا: أمّا الجواب عن قولك أولاً (من جعل الشارع لكلّ شيء حكماً بالخصوص) فهو بالمنع عنه؛ اذ غاية ما دلّ عليه الدليل هو جعل الحكم لكلّ واقعة في الجملة إمّا عموماً أو خصوصاً لا خصوصاً فقط.

وأما عن قولك بعد التنزل والتسليم من وجود العلم الاجمالي بين المشتبهات، فهو مسلم لكن لا يضرّ باجراء الأصل؛ لكون المشتبهات كثيرة، والمعلوم بالاجمال قليلاً كما في الشبهة الغير المحصورة.

و ثالثاً: سلمنا أنّ الرواية لا تدلّ الآ على اباحة ما علم بعدم ورود النهي عنه في نفس الأمر، لكنّه يكفي ردّاً على القائل بالحظر؛ لأنّه يقول بحرمة ما لم يعلم اباحته، وان علم بعدم تحريمه في نفس الأمر فتأمل.

فان قلت: إنّ العقل كما سبق مانع عن الاقدام بالفعل المتنازع فيه، وأنت معترف به، ومعترف أيضاً بأنّ ما حكم به العقل حكم به الشرع، ولا ريب أنّ النهي في الرواية أعمّ من اللفظي واللبّي، فنقول: إنّ ما نحن فيه ممّا ورد فيه النهي الشرعي، وكلّما كان كذلك فهو لازم الاجتناب، أمّا الصغرى فلحكم العقل وقاعدة تطابقه مع الشرع، وأمّا الكبرى فلمفهوم الرواية.

قلنا أولاً: إنّ الورود منصرف الى الورود اللفظي وغيره مبين العدم. وثانياً: أنّ لفظ النهي منصرف الى اللفظي.

وثالثاً: عدم انصرافهما الى اللفظي، بل هما منصرفان الى الاعمّ من اللفظي وغيره، لكن النهي غير منصرف الى العقلي الغير المستقل كمحلّ الفرض، فتدبّر. فان قلت: إنّ الرواية من الآحاد والمسألة اصولية علمية.

قلنا ان المسألة فرعية؛ لأنّها عبارة عن العوارض العارضة لفعل المكلف، وما نحن فيه من ذلك الباب، إلّا أنّه يكون قاعدة كلى يندرج تحتها جزئيات، ولذا ذكروها في الأصول.

فان قلت: الرواية ضعيفة.

قلنا انها منجبرة بعمل الأصحاب، ويدلّ على المطلوب ثانياً قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾^(١).

وجه الدلالة: أنّ كلمة (ما) مفيدة للعموم وان لم يتعقبها الفاء، ولا سيما اذا كان معها لفظ الجميع المؤكد لها، ولا ريب أنّ اللام للانتفاع، فالمعنى خلق لنفعكم جميع الأشياء الموجودة في الأرض.

فحينئذ نقول: إن كان المراد جميع المنافع فلا كلام، وإن كان منفعة معيّنة له تعالى وللعباد فهو خلاف الفرض، وإن كانت منفعة معيّنة عنده تعالى ومجهولة للعباد، فهو مناف لمقام الامتنان مع أنّه لغو أيضاً؛ لعدم امكان استيفاء تلك المنفعة.

وفي الدليل نظر من وجوه:

أما أولاً: فلأنّ الحمل على العموم في المطلقات مشروط بعدم كون المقام مقام الاجمال والاهمال بل مقام البيان، وهاهنا ليس مقام البيان، بل الغرض بيان أنّ في خلق الاشياء منفعة لكم لا بيان أنّها أيّ شيء.

وأما ثانياً: فبأننا نختار الشقّ الثاني ونقول: المنفعة معيّنة عندنا أيضاً وهي العبرة، كما في تفسير الآية الكريمة ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾ لتعتبروا به، إلّا أن يقال: أن الرواية^(٢) ضعيفة لا جابر لها، وهو حسن.

(١) سورة البقرة: ٣٩.

(٢) تفسير الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) ص ٣١٥.

و أمّا ثالثاً: فبأنّ غاية ما دلّت عليه الآية الشريفة هو اباحة الأفعال المتعلقة بالأعيان كما هو ظاهر السياق، والمدّعي أعمّ من ذلك، اللهم إلا أن يقال باختصاص النزاع بها كما هو ظاهر بعض، ويتمّ الكلام في غيرها بالاجماع المركّب، هذا.

والانصاف أنّ الحكم باجمال الآية مطلقاً غير صحيح، بل الاظهر ان يقال: انّ الشيء إمّا معلوم المنفعة، أو غير معلوم المنفعة، والثاني أيضاً معلوم المنفعة اجمالاً، حذراً من لزوم الكذب في الآية.

وعلى الأول أيضاً، إمّا المنفعة واحدة، أو متعددة، وعلى الآخر اعني تعدد المنفعة: إمّا أن يكون بين المنافع ما هو أظهر، أم الكلّ مساو، فهذه أربعة أقسام: ما لا يوجد فيه المنفعة ظاهراً، وما يوجد فيه منفعة واحدة، وما يوجد فيه المنافع مع وجود الأظهر في البين، وما فيه منافع مع عدم وجود الأظهر بينها.

ولا ريب أنّ اجمال الآية أنّها هو بالنسبة الى الأوّل والآخر دون الثاني والثالث، فعليه التمسك بالآية في اثبات الاباحة على الوجه الكلي فاسد، بل الثابت بهما القسمان المذكوران، فيحصل منها رفع السلب الكلي لا الايجاب الكلي.

المقام الثاني: في أصل البراءة.

ففيه مقامات:

الأوّل: في الشبهة الوجوبية من غير احتمال التحريم والثاني في عكسه، والثالث فيما يحتمل الوجوب والتحريم، سواء احتمل غيرهما أيضاً أم لا.

ثمَّ القسم الأوَّل ينقسم على أقسام: قسم منها ما لا يعلم فيه بتعلّق التكليف بالزامي ولو اجمالاً بين المشتبهات لقلتها، وهذا القسم لا يكاد يوجد في مثل زماننا وما ضاهاه على القول بالانسداد الاغليي، نعم يمكن وجوده في الأزمنة السابقة لعدم اختفاء القرائن الموجبة للعلم وقلة المشتبهات، وكذا يمكن وجود ذلك للأخباريين المدّعين لقطعية الأخبار مطلقاً، أو المودعة في الكتب الأربعة لقلة المشتبهات حينئذ.

وقسم منها ما علم بوجود التكليف في البين أي بين المشتبهات لكثرتها، وإن لم نعلم بالتكليف في خصوص الواقعة، فيكون الشك في خصوص كلّ واقعة في التكليف ومن هذا الباب أغلب الشبهات الوجوبية التي بايدينا الآن.

وقسم منها نعلم بثبوت التكليف في خصوص الواقعة أيضاً، مضافاً إلى علمنا بثبوتها بين الوقائع المشتبهة، كما في دوران الأمر بين الظهر والجمعة يوم الجمعة، وهذا القسم الأخير إمّا الأمر فيه دائر بين المتباينين وليس قدر متيقّن في البين كالظهر والجمعة، وإمّا الأمر دائر بين الأقل والأكثر، كدوران الأمر بين وجوب الغسلات الثلاث والسبع في ولوغ الكلب.

و القسم الأوَّل ينقسم على قسمين: إمّا يكون الاجمال في المراد، كما في الظهر والجمعة وإمّا في المصداق كما في اشتباه جهات القبلة، والمرأة المنذورة وطبها بغيرها من الزوجات.

و القسم الأوَّل من هذين اعني الشبهة العرضية المرادية فيما دار الأمر بين المتباينين ينقسم على قسمين: إمّا ينشأ الاجمال من تعارض الأدلة كما في الظهر والجمعة، وإمّا من اشتغال الدليل على لفظ مشترك بلا قرينة، وفي القسم الأخير

من القسمين السابقين أعني ما دار الأمر فيه بين الأقل والأكثر: إمّا ان يكون الاتيان بالأقلّ على فرض كون الأثر واجباً في الواقع موجبا للامتنال ولو بقدره، وإمّا ان لا يكون كذلك، كالشك في أنّ الصلاة الواجبة هل هي مع السورة أم بدونها.

وعلى الأوّل: إمّا ان يكون الشبهة مصداقية، كما في دوران الأمر في الفائتة بين الأربعة والخمسة، وفي الدين بين الدرهم والدّرهمن، وإمّا ان يكون الشبهة المراد، كما في الغسلات للولوغ، وكمنزوحات البرء.

وهذا القسم الأخير: إمّا أن يكون الاجمال فيه ناشياً عن الشكّ في الحدوث، كما لو شككنا في صدور الأمر على اكرام زيد بعد القطع بصدور الأمر على اكرام عمرو، فيكون الأمر دائراً بين الأقلّ والأكثر، وكان منشأ الشكّ في حدوث الأمر الآخر، وإمّا أن يكون الاجمال ناشياً عن الشكّ في الحادث لأجل الاختلاف في كيفية الحدوث، كما في تعارض الأدلة، وإمّا أن يكون أيضاً كالسابق لكن لأجل اشتمال الدليل على لفظ مشترك بين الأقلّ والأكثر بلا قرينة معيّنة.

ثمّ إنّ تنقيح الكلام في بيان تلك الأقسام يقتضي رسم مقدّمة مشتملة على بيان أمرين: الأول تحرير محلّ النزاع، والثاني تأسيس الأصل الأوّل.

أمّا الكلام في الأمر الأوّل فيقع من جهات:

الجهة الأولى: في بيان المراد من الشكّ والاحتمال في قولهم (إذا شك في وجوب شيء) فنقول: يحتمل أن يكون المراد منه ما يقابل العلم ظناً أم شكاً أم وهماً، ويحتمل أن يكون المراد منهما تساوي طرفاه اعتقاداً، ويحتمل أن يكون غيره.

لكن لا سبيل الى الأوّل؛ للزوم الاختلال ان قلنا بأصالة الاحتياط، والخروج عن الدين ان قلنا بأصالة البراءة.

ولا سبيل الى الثاني أيضاً؛ لأنّه مناف لموارد تمسكاتهم، فانهم يتمسكون بأصالة البراءة والاحتياط في كلّ مقام لم يقدّم دليل معتبر على الخلاف، وان ظنّوا بالوجوب أو التحريم أو بعدمها.

ثمّ إنّ هاهنا اشكالا، وهو أنّ حجّة الظنّ موقوفة على عدم حجّة أصل البراءة والاحتياط، وعدم حجّيتها موقوف على عدم حجّة الظنّ، وهذا دور مصرّح، ونظيره وارد في بعض موارد الاستصحاب؛ اذ حجّة الاستصحاب موقوفة على عدم حجّة الظنّ، وعدم حجّيته موقوف على حجّة الاستصحاب. ويمكن الجواب عن الاشكال الأوّل: بأنّ المراد من الشك المعنى المقابل للعلم، ولا ضير فيه اذ حجّة كلّ من أصل البراءة والاحتياط تعليقية، وبعد فرض لزوم الاختلال أو الخروج عن الدين لم يبقيا على الحجّة؛ لأنّها دليلان واردان عليهما.

وعن الثاني: بأنّ حجّة الظنّ ليست موقوفة على عدم حجّيتها، وليست موقوفة على عدم حجّة الاستصحاب أيضاً؛ لأنّها معلولان لعلّة واحدة هي الاختلال أو الخروج عن الدين، فيكون نفس الاختلال ملزوماً لعدم الاحتياط وحجّة الظنّ، وكذلك الخروج عن الدين فانه ملزوم لعدم حجّة الاستصحاب واصل البراءة وحجّة الظنّ.

الجهة الثانية: لا ريب في دخول ما فيه نصّ غير معتبر بالمعنى الأعمّ الشامل

لفتوى المفتي المنبئ عن النص ولو بطريق الاحتمال في محل النزاع، ولو لم ينبئ فتوى المفتي عن النص ولو احتمالاً، كان وجوده كعدمه، ويكون مندرجاً فيما لا نص فيه، ولا ريب أيضاً في دخول ما لا نص فيه بالمعنى الأعم في النزاع في الشك التحريمي دون الوجوبي، ولعله محل وفاق؛ اذ من أقوال المسألة هو لزوم الاحتياط وهو في الشك الوجوبي الذي لا نص فيه غير متصور إما لعدم امكان الاحتياط من شيء اذ ما من شيء الا ويحتمل الوجوب ولو بمجرد الامكان الذاتي، وإما لأن كل ما يحتمل الوجوب يحتمل الحرمة أيضاً، فلا يمكن الاحتياط حينئذ، والا لزم التكليف بما لا يطاق، وما فيه نصان متعارضان أحدهما موافق للأصل والآخر مخالف له، داخل في النزاع أيضاً، وان كان قد يتوهم عدم الدخول.

والسر فيه: أنهم اختلفوا في التعادل والتراجع في هذه الصورة على قولين: أحدهما ان الأصل مرجح لما يوافقه، والآخر التساقط والرجوع الى الأصل وعلى التقديرين لا بد من أن يكون الأصل مؤسساً حتى يكون مرجحاً أو مرجعاً، والا لم يكن معنى لما قالوه.

الجهة الثالثة: اعلم أن النزاع هنا في الشك الوجوبي الذي لا يحتمل التحريم إنما هو بعد ورود الشرع وقبل العثور على الدليل لا قبل الشرع؛ لأن القول بلزوم الاحتياط على الاطلاق في هذه المسألة كما صدر عن بعض لا يتصور في غير ما ذكر؛ لعدم امكان الاحتياط في الشك الوجوبي قبل الشرع، كما مر آنفاً من جهة أن ما يحتمل الوجوب قبل الشرع يحتمل التحريم أيضاً، أو من جهة أنه ما من شيء الا ويحتمل الوجوب.

وما يتوهم في وجه ذلك من أنَّ القول بالاحتياط يكون ناشئاً عن العلم الاجمالي بالتكليف الالزامي، وقبل الشرع لا علم اجمالي في البين حتّى يقال بالاحتياط، فلا بدّ أن يكون القول بالاحتياط بعد الشرع.

فهو فاسد؛ لأنّ المدرك في لزوم الاحتياط ليس منحصراً في ذلك بل له وجوه آخر منها لزوم دفع الضرر المحتمل، وهو لا يتوقّف على العلم الاجمالي، وأمّا في الشكّ التحريمي فيمكن جعل النزاع قبل ورود الشرع وبعده، فتأمل.

الجهة الرابعة: قد عرفت للشكّ الوجوبي أقساماً فهل الكل محلّ النزاع أم لا؟ الأظهر شمول النزاع للكلّ لمناسبة ذلك للأقوال الآتية التي من جملتها التفصيل بين ما يعلم فيه بالتكليف في الواقعة اجمالاً كالظهر والجمعة، وبين ما لو لم يعلم بذلك، سواء لم يكن علم اجمالي أصلاً أو كان في البين وشكنا في خصوص الوقائع، ففي الثاني بكلا قسميه حكم بالبراءة وفي اغلب احوال الصورة السابقة بالاحتياط، فلو لا كان النزاع أعمّ لم يكن معنى لهذا التفصيل.

الجهة الخامسة: في أنّ المراد من الأصل ماذا فاعلم أنّ الأصل له اطلاقات كثيرة، منها الدليل الراجح والاستعجاب والقاعدة، ومرجع الاطلاقات الى تلك الأربعة، ولا يحتمل في المقام ارادة الاول؛ اذ لا معنى لقولنا الدليل البراءة. وقد يقال: أنّه ان أريد من صحّة ارادة ما وراء الدليل من المعاني صحّة ارادته بلا اضرار، فغلط اذ هو والدليل سواء، فلا يصحّ ان يقال مثلاً الاستصحاب البراءة، كما لا يصحّ ان يقال الدليل البراءة.

وان أريد صحّة ما سوى الدليل مع الاضرار، فهو أيضاً مشترك، فكما تقول: مقتضى الاستصحاب البراءة، كذا تقول مقتضى الدليل البراءة.

وفيه أنّ ذلك مسلّم إلا أنّ الاضمار في غير الدليل أشيع، مضافاً الى أنّ المتبادر من الأصل ما سوى الدليل، وأمّا الثلاثة الأخر فالكُلّ محتمل، أمّا الرَّاجح فظاهر لو قلنا باختصاص النزاع بما يعمّ به البلوى، فإنّ احتمال كون الحكم الصادر عن الشارع الوجوب مثلاً خلاف الأصل، أي خلاف الظاهر والراجح؛ لأنّه لو كان كذلك لوصل مع عموم البلوى.

وأمّا الاستصحاب، فيمكن اجراؤه بالنسبة الى قبل ورود الشرع، فيقال قبل الشرع لم يكن تكليف الزامي لا وجوباً أم حرمة، فيستصحب الى بعد ورود الشرع. وما يقال في منع جريان هذا الاستصحاب من أنّ الشك في الحادث للقطع بأنّ الشارع جعل للوقائع أحكاماً بعد ورود الشرع، فلا يعلم أنّ المجعول ما ذا.

فهو مدفوع بأنّ لا تجري الأصل في نفس عدم الوجوب وعدم الحرمة، بل في لازمهما، كما في استصحاب الطّهارة في الثوب الذي كان طاهراً وأصابه فطرة لا نعلم أنّها ماء أم بول، فلا نقول الأصل أن يكون ماءً، بل نقول: الأصل طهارة الثوب. ويمكن اجراؤه بالنسبة الى البراءة السابقة الثابتة حال الصّغر أو الجنون، أو حالة علم فيها بعدم الاشتغال، كالبراءة عن الدّعاء قبل رؤية الهلال، وعن المهر قبل النكاح، وعن الصلاة قبل الزوال، وعن الدين قبل المطالبة وهكذا.

وأمّا القاعدة وهي الأمر الكليّ المستفاد من الشرع أو العقل أصالة، كقوله تعالى: ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(١) أم تبعاً كالاستصحاب مثلاً فأيضاً ظاهر.

هذا والانصاف أنّ ارادة الظاهر من الأصل ليس كما ينبغي؛ اذ عليه لا معنى للتمسك بأصل البراءة فيما لا يعمّ به البلوى، وقد أطبق غير المحقق (رحمته الله) على التمسك به فيه، واردة الاستصحاب أيضاً كذلك؛ لأنّ حجّة أصالة البراءة في الجملة اجماعية ظاهراً، وحجّة الاستصحاب خلافية، فكيف يكون معنى أصل البراءة استصحاب البراءة.

إلاّ أن يقال: إنّ استصحاب البراءة استصحاب عدمي، ومحلّ الخلاف في حجّة الاستصحاب هو الاستصحاب الوجودي لا العدمي، فإنّه وفاقي أيضاً فلا تنافي.

لكن يدفعه اطباقهم على التمسك بأصل البراءة فيما كان الشكّ فيه في الحادث، بناءً على عدم جواز خلّو الواقعة عن الحكم، فعليه كما يمكن أن يقال: الأصل عدم كون الوجوب مجعولاً، كذا يمكن أن يقال: الأصل عدم كون الاباحة أو غيرها مجعولاً، فتأمل.

مضافاً الى أنّا نرى تمسكهم بأصل البراءة فيما لا يصحّ فيه الاستصحاب، كما في مسألة تبعية القضاء للأمر الأوّل، أو للفرض الجديد، فالمعظم على الثاني؛ لأصالة البراءة، مع أنّه لا معنى لاستصحاب البراءة هنالو لم نقل أنّ الاستصحاب يقتضي الخلاف، فتدبّر.

وكما في دوران الأمر بين الوجوب والاستحباب بعد القطع بالطلب، فإنّهم يحكمون بالاستحباب الأصل البراءة، ولا مجرى للاستصحاب، مضافاً الى منع اعتبار الاستصحاب هنا؛ لأنّ المدرك إنّ كان طريقة أهل العقول، فلم نر أحداً

من العقلاء يقول بجواز تصرف العبد فيما شك في اذن مولاه فيه، نظراً الى أصالة عدم المنع الثابت في الزمان السابق قبل البلوغ أو بعده، فتدبر، وإن كان المدرك الأخبار، فهي منصرفة الى ما عليه بناء العقلاء، فتدبر.

و أما الأمر الثاني فاعلم أن الأصل الأولى هو لزوم الاحتياط، أما فيما شك في الوجوب مع عدم العلم الاجمالي بثبوت التكليف ولو في البين، فبأن دفع الضرر المحتمل لازم، وأما فيما حصل العلم الاجمالي بثبوت التكليف بكلاً قسميه الماضيين، فلما مرّ أيضاً مع أصل الاشتغال، مضافاً الى استصحاب بقاء التكليف؛ لأنّ الشك بعد اتیان البعض يرجع الى الشك في البقاء بعد القطع بالحدوث، فيستصحب التكليف.

إذا ظهر تلك المقدمة، فنقول: أما المقام الأول أعني الشبهة الوجوبية من دون احتمال التحريم، فالكلام فيه أولاً يقع في مقامين:

الأول: في محتمل الوجوب غير النذب أي الاباحة.

الثاني: فيما دار الأمر فيه بين الوجوب والنذب.

أما المقام الأول، فاختلفوا فيه على الظاهر على أقوال: الاحتياط كما عن بعض الأخباريين، حيث ألزم الاحتياط مطلقاً لقلّة الشبهات عنده، والبراءة كما عن الجمهور، والتفصيل بين ما يعمّ به البلوى فالثاني وما لا يعمّ به البلوى فالأول، وهو عن المحقق.

والأظهر الثاني من الأقوال؛ لأنّ الضرر المحتمل في دليل الخصم إن أريد به التأثير الذاتي، فهو مسلّم، لكن لزوم دفعه ممنوع، والآلزم الاجتناب عن كلّ مظنون الضرر حتّى بالقياس ونحوه ممّا لا يعتبر من الأسباب، وهو باطل بالاجماع.

فان قلت: انّ الاجماع أخرج ذلك عن تحت القاعدة.

قلنا: انّ الأدلة الآتية أيضاً يخرج ما نحن فيه عن تحت القاعدة.

وان أريد بالضرر المحتمل أثر التكليف من استحقاق العقل ونحوه، فهو بنفسه ممنوع؛ اذ بعد ملاحظة ما سنذكر من الأدلة لا يبقى احتمال العقاب، و تلك الادلة عشرة:

الأوّل: ظهور الاتفاق من الامامية على حجّية أصل البراءة في الشكّ الوجوبي الشامل لهذا القسم من الشكّ قطعاً، وذلك الدليل ظني لكنّه كاف؛ لأنّ المسألة فرعية.

الثاني: الاجماعات المحكيّة وان لم ندّع بلوغها حدّ التواتر، فلا أقلّ من الظنّ.

الثالث: استصحاب البراءة الثابتة قبل الشكّ في التكليف، كالشكّ في وجوب غسل الجمعة، والدعاء عند الاستهلال؛ للقطع بالبراءة قبل الجمعة ورؤية الهلال فيستصحب.

فان قلت: ذلك الدليل أخصّ من المدعى لأنّه لا يتمّ فيما لا يجري فيه الاستصحاب، كما في مسألة تبعية القضاء للاداء ونحوها.

قلنا: يتمّ الأمر في الباقي بالاجماع المركّب.

فان قلت: يمكن عكس ذلك بأن يتمسّك بأصالة الاحتياط أعني الأصل الأوّل فيما لا يجري فيه الاستصحاب، ويتمّ الأمر في غيره بالاجماع المركّب.

قلنا: ضميمة اجماعنا وهو الاستصحاب أقوى من ضميمة اجماعك وهي

الأصل الأوّل.

الرابع: حكم القوة العاقلة بقبح التكليف بلا بيان و علم؛ اذ من شرائط التكليف العلم، وبدونه يصير التكليف تكليفاً بما لا يطاق، فنقول: انّ المشكوك فيه ممّا لم يرد فيه بيان بالأصل، وكلّمّا كان كذلك فالأصل البراءة للقوّة العاقلة.

فان قلت: اثبات الصغرى بالأصل ينافية ما ورد من الأخبار من أنّ الله تعالى جعل لكلّ واقعة حكماً وبيّنه، فحينئذ يصير الشكّ في الحادث وهو ما بيّنه تعالى فلا نعلم أنّه الوجوب أو غيره.

قلنا: البيان يمكن أن يكون بطريق العموم، ويمكن ان يكون بطريق الخصوص، والأخبار لا تثبت الآليان في الجملة، فيكون الشكّ في البيان الخاصّ بعد ورود البيان العامّ شكّاً في الحدوث، فيجري الأصل بالنسبة اليه، ويتم المطلوب.

فان قلت: ربما نعلم بورود الدليل الخاصّ، لكن نشكّ في أنّ مدلوله هل هو الوجوب أم الاباحة؟ فلا يجري الأصل لاثبات الصغرى حينئذ، ويكون الشكّ في الحادث أيضاً.

قلنا: يتمّ الأمر في مثله بالاجماع المركّب، وان أردت قلب الاجماع المركّب فالجواب هو ما مرّ.

الخامس: أنّا بعد ما استقرّ أن الأفعال المتعلّقات للأحكام وجدناها على أقسام منها: معلوم الوجوب، ومنها معلوم عدم وجوبه ومنها مشكوك، ولا ريب ان القسم الثاني اكثر فيلحق المشكوك به، هكذا قيل.

وفيه نظر؛ إذ الاستقراء إن كان في جنس الأحكام الشامل لما لا فيه أيضاً، ففي حصول الظنّ فيه اشكال، وإن كانت الغلبة في الجنس مسلّمة، وذلك لأنّ المشكوك فيه مع المستقرّ فيه غير متحد، والمستقرّ فيه هو الجنس، والمشكوك فيه نوع خاص، وهو ما يعارض فيه النّصّان، أو ما فيه نصّ غير معتبر فتدبّر، وإن كان الاستقراء في خصوص ما تعارض فيه النّصّان أو ما فيه نصّ غير معتبر، فالغلبة ممنوعة.

السادس: أنّ الاحتياط في المشكوك الذي لا علم اجمالاً بالتكليف فيه ولو في البين: أما أن لا يكون لازماً فلا كلام، وإن كان لازماً فيلزم الاحتياط في سائر أقسام الشك أيضاً ممّا علم فيه بالتكليف اجمالاً بقسميه: أمّا للأولوية القطعية، أو للمساواة، ومعه يلزم العسر والحرج الموجبين للاختلال، فلا بدّ من رفع اليد عن الإيجاب الكلّي، فإن كان ذلك باختيار السلب الكلّي للاحتياط فالمطلوب ثابت، وإن كان بطريق السلب الجزئيّ فالمسلوب عنه الاحتياط إن كان محلّ نزاعنا في هذا المقام أيضاً، فالمطلوب أيضاً ثابت.

وإن كان المسلوب عنه الاحتياط القسم الآخر الذي فيه العلم الإجمالي بالتكليف، فيلزم سلب الاحتياط عن محلّ النزاع أيضاً بالأولوية القطعية.

وفيه أنّ المراد من الشكّ إن كان أعمّ من الظنّ، فلزوم الاختلال مسلّم، وكذا بطلانه، لكن النتيجة ممنوعة؛ إذ رفع اليد عن الإيجاب الكلّي يمكن بالسلب الجزئيّ، وإذا أمكن كان متعيناً للأصل فإن الضرورات تتقدّر بقدرها، فلا نعمل بالاحتياط فيما ظنّ بعدم الوجوب أو الحرمة، وفي غيره يعمل بالاحتياط.

وإن كان المراد من الشكّ الذي تساوي طرفاه، فلزوم العسر والاختلال عند الاحتياط ممنوع؛ لقلة الشبهات، هذا.

مضافاً الى دليل آخر لا بطلان الدليل المذكور، وهو أنّ اللازم المذكور أعني العسر والاختلال أنّها يلزم من اجتماع الأقسام، ولزوم الاحتياط في جميعها والحال أنّه لا يمكن اجتماع القسم الأول، وهو ما لم يكن فيه علم اجمالي بالتكليف أصلاً ولو بين المشتبهات مع القسم الذي علم بالتكليف اجمالاً ولو بين المشتبهات، فإنّ المجتهد الواحد لا يمكن له اجتماع هذين القسمين، نعم يمكن اجتماع القسم الأوّل مع القسم الذي علم فيه بالتكليف الإجمالي في الواقعة الخاصة، فتدبرّ.

فان قلت: يكفي اجتماع هذين القسمين في لزوم العسر- بناء على الاحتياط فيهما، فلا بدّ من ترك الاحتياط إما في القسمين معاً، أو في القسم الأوّل الذي هو محل الكلام، أو في القسم الآخر، لا سبيل الى الأخير لأنّ ترك الاحتياط فيه يوجب تركه في القسم الأوّل أيضاً بالأولوية أو المساواة، فتعيّن أحد الاحتمالين الأوّلين، والمطلوب^(١) يثبت على التقديرين.

قلنا: إنّ هذا اللازم ان كان على مذهب القائل بانفتاح باب العلم في الاغلب كالأخباري، فهو ممنوع؛ اذ على ذلك القول المشتبهات قليلة، وإن كان على مذهب القائل بالانسداد الأغلب، فمع انه خارج عن محلّ النزاع^(٢) حيثنّذ؛ لأنّ

(١) في (خ): فالظاهر.

(٢) في (خ): الكلام.

الشبهات عند هذا القائل يكون من القسم الذي لا يجتمع مع القسم الأول، فانه عالم بالتكليف بين المشتبهات لكثرتها يرد عليه الايراد الأول على الدليل المذكور آنفاً من أن الشك إمّا أعمّ من الظنّ الخ.

فان قلت: انّ الاحتياط في القسمين الأخيرين اللذين يكون التكليف فيهما معلوماً بالإجمال: إمّا في خصوص الواقعة كما في أحدهما، أو بين المشتبهات كما في الآخر، إن كان لازماً لزم العسر والاختلال، فتعيّن عدم اللزوم فيهما، ويلزم من ذلك عدم لزوم الاحتياط في القسم الأول أيضاً؛ للأدلة القطعية، أو الإجماع المركب؛ لأنّه لا قائل بالفعل بين الأقسام بهذا النحو، وان وجد القول بالفعل بين ما كان الشكّ في الواجب فالاحتياط، أو في الوجوب فعدم الاحتياط، واما عكس ذلك فلا قائل به.

ولازم ما ذكر من لزوم الاحتياط في هذين القسمين دون القسم الأوّل هو ذلك القول الذي هو عكس قول المفصّل المذكور فينبهه بالاجماع المركب؛ لأنّ القول في المسألة ثلاثة: الاحتياط، والبراءة، والتفصيل المذكور، وأمّا عكسه فلا قائل به.

قلنا: أمّا الأولوية فممنوعة؛ لأنّ الداعي على نفي الاحتياط في القسمين الأخيرين هو لزوم العسر والاختلال، وقد عرفت أنّ لا عسر في القسم الأوّل، وان اجتمع مع القسم الآخر أيضاً، وأمّا الإجماع المركب فهو مسلّم، ولكن ذلك التفصيل خرقاً للإجماع المركب، بل هو تفصيل في الموضوع دون الحكم.

وبعبارة أخرى أوضح: الموضوع أعني الشبهات عند المجتهد إما من القسم الأول، أو من القسمين الأخيرين، فإن كان الثاني فمذهبه البراءة مطلقاً فتأمل وإن كان الأول مع انضمامه إلى الأخير، فله أن يقول بالبراءة أو بالاحتياط أو بالفصل بين الشك في الواجب أو في الوجوب، وليس شيء منها قولاً رابعاً وخرقاً للإجماع، مع أن عدم العلم بمخالفة الإجماع كاف.

السابع: أن ترك المشكوك فيه أن لم يكن معاقباً ومستحقاً له فلا كلام، وإن كان مستحقاً له فإما أن يكون الاستحقاق لأجل ترك الواجب الواقعي، بمعنى أنه أخل به فصار معاقباً لذلك، فهو مستلزم للسفهيّة إن كان معاقبة المولى مستندة إلى أنه لم تترك الواجب المعلوم الوجوب عندي الغير المعلوم عندك، والخلاف الفرض أن قال لم تترك الواجب المعلوم عندك وجوبه.

وإما أن يكون الاستحقاق لأجل ترك الاحتياط اللازم عند الشك، وإن لم يكن الشيء واجباً في الواقع، فيعاقبه^(١) بأنك لم تترك الاحتياط، فهو أيضاً فاسد، سواء قال لم تترك الاحتياط المعلوم الوجوب عندي لا عندك، أو معلوم الوجوب عندك، لعين ما مرّ في الشق السابق، وتوهم كون الاحتياط معلوم الوجوب بالأدلة السمعية، فيظهر فساد.

وإما أن يكون الاستحقاق والعتاب لأجل ترك دفع الضرر المحتمل، فهو أيضاً فاسد؛ إذ لزم دفع الضرر المحتمل فرع ثبوت صغراه، وبعد فساد الاحتمالين الأولين بكلا قسميهما لا يبقى ضرر احتمال الضرر.

(١) في (خ): فيعاقبه.

إذا عرفت ذلك، فنقول هذا الشخص الشاكّ لم يظهر له التكليف سنخاً؛ لأنّ المظهر ان كان هو العقل، فهو منتف لما مرّ، وان كان الشرع فكذلك لما قلنا، وكل ما كان التكليف غير ظاهر، فلا تكليف له أصلاً للقوة العاقلة.

الثامن: أنّ سجيّة أهل العقول مستقرّة على عدم الاعتناء بالاحتمالات المسبّبة من الأسباب الغير المعتبرة، وربما ينسبون المعنّي بها الى السفه، ألا ترى أنّه لو أخبر صبي غير مميّز لعبد من عبيد مولى بتكليف لم يعمل به الاّ مع الاطمئنان بخبره.

وبعد ما ثبت أنّ بناء العقلاء في أمثال المقام وفيما تعارض فيه نصّان أحدهما يوافق الأصل دون الآخر على عدم لزوم الاحتياط، فنقول: ان اعتبر بناءهم فلا كلام، والاّ لزم التّكليف بها لا يطاق، وهذا خلاف اللطف، فيكشف بناؤهم عن الواقع كشفاً قطعياً، فلا أقلّ من الكشف الظنّي وهو أيضاً كاف في المسألة الفرعية، فتأمل.

التاسع: قوله عزّ شأنه ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(١) وجه الدلالة: أنّ الرسول عبارة عن الذات مع الوصف، أعني المنبئ المبلّغ، فالتقدير ما من شأننا أن نعذب أحداً في شيء الاّ بعد البعث المنبئ المبلّغ في ذلك الشيء.

فنقول: المشكوك فيه ممّا يبلّغ من الله تعالى فيه حكم بالعيان، وكلّما كان كذلك فلا عذاب فيه لتطرّق الآية الشريفة.

ويمكن تقرير الاستدلال بوجه آخر: وهو أن المنطوق دلّ على عدم استحقاق العقاب قبل البعث الرسل، والمفهوم دلّ على استحقاق العقاب بعد بعث الرسل، ومعلوم أنّ عدم الاستحقاق قبل بعث الرسل وجهه ليس الّا عدم البيان وفي الاستحقاق بعده ليس الا البيان، فاذن بعث الرسل، مع عدم البيان يكون كعدم بعثه فنقول المشكوك فيه مما لم يصل فيه بيان من الرسول، وكلّما كان كذلك لم يكن فيه عذاب بالآية.

والفرق بين التقريرين أنّ دلالة الآية على الظاهر أنّها هي بالمطابقة على التقرير الأوّل، وبالاتزام على الثاني.

ومثلها قوله تعالى: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾^(١) تقرير الدلالة بوجهين:

أحدهما: أنّ لازم الآية الشريفة بمنطوقها دالّة على الهلاكة عند البينة، وبمفهومها على عدم الهلاكة اذا لم تكن بينة.

فنقول: هذا الشخص ممّن لم يصل اليه بينة، وكلّ من كان كذلك لم يكن مستهلكاً لمفهوم الآية.

وثانيهما: أنّ منطوق الآية يثبت المطلوب؛ لأنّ لفظه (من) مفيدة للعموم وان لم يكن واقعة موقع الشرط ومتعقبة بالفاء، فهي في المقام مفيدة للعموم، فالمعنى ان كلّ من هلك هلك عن بينة.

فنقول: هذا الشخص لم يصل اليه بينة فلا يكون مستهلكاً لمنطوق الآية، والفرق بين التقريرين أنَّ الدلالة في أحدهما بالمفهوم وفي الآخر بالمنطوق.

ومثلها قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(١) بناءً على أنَّ الوسع هو الطاقة، فالمعنى أنَّه لا يكلف الله نفساً فوق الطاقة.

فنقول: أنَّ ديدن العقلاء استقرَّ على عدم لزوم الاحتياط في أمثال المقام، فإن كان تكليفهم هو ذلك فهو، والآن لزم التكليف بخلاف المعتقد، وهو تكليف بما فوق الوسع^(٢).

وتوهم ظهور الآية الشريفة في نفي التكليف عن غير المقدور بالذات لا عما يكون عدم القدرة فيه ناشئاً عن عدم العلم، فاسد بل هي متواطئة بالنسبة الى الصورتين: إمَّا اجتهداً، وإمَّا أصلاً..

ومثلها قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا آتَاهَا﴾^(٣) لأنَّ المراد الا ما أقدرها أو ما أعلمها، وعلى التقديرين المطلوب ثابت أمَّا على الأوّل فكالسابق، وأمَّا على الثاني فلأنَّ التكليف فيما شكَّ في وجوبه مع عدم العلم بالوجوب تكليف بما لا يعلم والآية تنفيه.

العاشر: جملة من الأخبار منها قول الصادق عليه السلام: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم، أو ما حجبه الله عن العباد فهو موضوع عنهم^(٤). على

(١) البقرة: ٣٨٦.

(٢) في (خ): الطاقة.

(٣) سورة الطلاق: ٧.

(٤) أصول الكافي ١: ١٦٤، ح ٣، التوحيد للشيخ الصدوق ص ٤١٣، ح ٩.

اختلاف الروایتين والأولى أشهر إلا أن الثانية أقرب؛ لاحتياج الأولى الى ارتكاب التجوّز في لفظ الحجب بخلاف الثانية؛ اذ الحجب هو الستر، وكون الشيء محجوباً موقوف على كون ذلك الشيء ظاهراً فطرأه الاحتجاب، وهو خلاف الفرض.

وكيف كان الرواية إما أن يعمّ بحيث يشمل الشبهة الموضوعية أيضاً، أم مخصوصة بالشبهة الحكمية، والمطلوب ثابت على التقديرين، إلا أنه على الأول لأنّه من اضمار المؤاخذه لاشتماله الشبهة الموضوعه اذ لا معنى لوضع الموضوع، وليس هذا من باب الاستخدام؛ لأنّه عبارة عن ارجاع الضمير الى معنى لم يرد من اللفظ ذلك المعنى قبل الارجاع، وهنا ليس كذلك، وليس أيضاً من باب ذكر العام وارجاع الضمير الى بعض ما يتناوله حتى يكون مندرجاً في النزاع المشهور، من أنّه لو ذكر عام ورجع ضمير الى بعض مدلوله فهل يخصّص العام أم لا؟ وذلك لأنّ النزاع المشهور أنّها هو فيما ثبت للعام حكم قبل ارجاع الضمير كقوله ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾^(١) الآية وما نحن فيه ليس كذلك.

فنقول: مشكوك الوجوب ممّا حجب الله علمه عن العباد، أو ممّا حجبه الله عن العباد، وكلّ ما كان كذلك فهو موضوع عنهم؛ اذ المؤاخذه موضوع عنهم. فان قلت: الرواية مخدوشة الدلالة لوجوه:

أما أولاً، فلاشتمالها على كلمة (ما) وهي هنا مفيدة للعموم اتفاقاً؛ اذ قيل بافادتها العموم مطلقاً، وقيل بها اذا كانت واقعة موقع الشرط ومتعقبة بالفاء

وهنا كذلك، فهي هنا مفيدة للعموم باتفاق الفريقين، فالرواية عامّة شاملة للشبهة الموضوعيّة والحكميّة معاً، فلا يمكن الحمل على ظاهرها؛ اذ لا معنى لوضع الموضوع، فلا بدّ من حملها على خلاف ظاهرها بعد وجود هذه القرينة الصّارفة، ولا يكفي مجرّد تلك القرينة في تعيين المراد لأنك عرفت ان المجاز على المختار يحتاج الى قرائن ثلاثة، ولو كانت واحدة ذي جهات:

الأولى: القرينة الصارفة عن ارادة الظاهر.

الثانية: المعينة لارادة سنخ المجاز حذراً عن اللّغوية، وهذه القرينة لا تنفك عن الصارفة.

الثالثة: المعينة لشخص المجاز، كالوحدة أو الاقربيّة مع التعدّد والّا صار اللفظ مجملاً.

فنقول: انّ الرواية حينئذٍ يحتمل احتمالات خمسة:

أحدها: اضرار المؤاخذة في جانب الجزاء، وتخصيص الشرط بما وراء الأحكام الثلاثة، أعني النذب والكراهة والاباحة؛ اذ لا معنى للمؤاخذة عن تلك الثلاثة فيكون التقدير أنّ الشبهات الموضوعية التي حجت عن العباد مع كونها غير الثلاثة المذكورة المؤاخذة عنها موضوعة عنهم.

وثانيها: اضرار الحكم التكليفي في جانب الجزاء، وتخصيص الشرط بالشبهة الموضوعيّة فقط، فالتقدير أنّ الشبهات التي حجت عن العباد فحكمها التكليفي موضوع عنهم.

و ثالثها: ارتكاب التجوّز في لفظ الموضوع الواقع في الجزاء، وتخصيص الشرط بالشبهة الموضوعيّة، فالتقدير أنّ الشبهات الموضوعيّة التي حجت من العباد غير مطلوبة منهم.

ورابعها: تخصيص الشرط بالشبهة الحكمية مطلقاً حتّى الاباحة بلا اضمار ومجاز في الجزاء، فالتقدير الشبهات الحكمية بالمعنى الأعمّ التي حجت عن العباد موضوعة عنهم.

وخامسها: تخصيص الشرط بالحكم التكليفي من غير تجوّز و اضمار أيضاً في الجزاء، فالتقدير الشبهات الحكمية التي يجيء فيها أساس التكليف المحجوبة^(١) عن العباد موضوعة عنهم.

والرّابع: من المحتملات أقرب من الجميع؛ اذ الأوّل اقرب من الثاني لاشتراكهما في الاضمار، وكون الأوّل أقلّ تخصيصاً من الثاني، والاول اقرب من الثالث أيضاً من جهتين: أمّا من جهة الشرط فلأنّ التخصيص في الأوّل أقلّ من الثالث، وإمّا من جهة الجزاء فلدوران الأمر بين المجاز والاضمار، وقد برهنّا في مقامه أنّ الاضمار أولى من المجاز.

وأما الأخيران فكلّهما أوليان من الأوّل؛ لدوران الأمر بين ارتكاب التخصيص فقط وارتكابه مع الاضمار، والاول أولى، والرابع أقرب من الآخر؛ لكون التخصيص فيه أقلّ، فحيثنّ لا تدلّ الرواية على المطلوب^(٢)؛ اذ ليس الا

(١) في (خ): المحجوب.

(٢) في (خ): المقصود.

نفى الوجوب واثبات الاباحة، والرواية على الفرض وان دلت على نفى الوجوب لكنها نفت الاباحة أيضاً، فلا يتم التقريب.

و أمّا ثانياً، فلأنّ الشيء المحجوب من الله تعالى عبارة عمّا من شأنه أن يظهره الله تعالى ولم يظهره، وارادة هذا المعنى في خصوص المقام فاسد للاخبار المتواترة بالمعنى الدالّة على أنّه تعالى بيّن كلّ شيء لنبيه صلى الله عليه وآله، وهو لحزنته عليهم السّلم، ولأنّه لا ينفع الرواية حينئذ للعباد؛ إذ كلّ موضع مشكوك يحتمل فيه البيان وعدم الحجب، فمن أين يعلم الصغرى أعني كون هذا الشيء من شأنه الاظهار، وأنّه تعالى لم يظهره فيحتمل ان يكون المشكوك من شأنه الاظهار، ويحتمل البيان على فرض الشّأن واذا لم يحصل العلم بالصغرى سقط الاستدلال بالرواية.

و أمّا ثالثاً، فلأنّ ترتّب الجزاء موقوف على تحقّق الشرط، وهو هنا كون الشيء محجوباً عن كلّ عبد قضية للجمع المحلّي باللام المفيد للعموم، فلا ينفع الرواية؛ لعدم امكان الاطلاع بالحجب عن كل عبد والحجب عن البعض غير كاف ساكت عنه الرواية، فالاستدلال ساقط.

قلنا: أمّا الجواب عن الأوّل، فبأنّ الاقرب عرفاً من بين الاحتمالات الخمسة هو الخامس وهو المتّبع، لا القرب الاعتباري الموجود في الاحتمال الرابع.

مضافاً الى أنّه على الاحتمال الرابع أيضاً يتم المطلوب؛ إذ بعد رفع الأحكام الخمسة بأجمعها بمقتضى الرواية يكون الفعل المشكوك مخيراً في فعله وتركه بمقتضى القوة العاقلة، على أنّ الاباحة اباحتان: اباحة ظاهريّة، واباحة واقعيّة،

ومن الرواية استفيد نفى جميع الأحكام حتّى الاباحة الواقعية، لكن العرف يفهم من تلك الاباحة الظاهرية، فيتمّ المطلوب وهو الاباحة في الجملة على الاحتمال الرابع أيضاً.

و أما عن الثاني، فبأنّ معنى الحجب و ان كان ما ذكر، إلا أنّ المفهوم من الرواية عرفاً هو ما ذكرنا، أعني ترتّب الجزاء على ما ليس فيه بيان، مضافاً الى أنّه لو لم يكن المراد من الرواية ما ذكرنا لزم لغويّة الرواية؛ اذ لا فائدة فيها حينئذ.

فان قلت: إنّ الحجب بالمعنى الذي ذكرنا اذا لم يكن مراداً، فلا بدّ من الحمل على أقرب المجازات، وهو عدم البيان الواقعي، وحينئذ لا يتمّ التقريب أيضاً؛ لأنّه لا يعلم عدم البيان الواقعي؛ اذ غاية ما في الباب عدم العلم بالبيان لا العلم بعدمه في الواقع.

قلنا: إنّ عدم البيان الواقعي وإن كان أقرب اعتباراً، لكن عدم البيان الظاهري أقرب عرفاً فيقدم، مضافاً الى أنّه لو لم يكن المراد عدم البيان الظاهري لزم لغويّة الرواية لعدم الفائدة حينئذ أيضاً.

وأما عن الثالث فأولاً بأنّ ترتّب الجزاء على الشرط المشتمل على العام المستغرق إنّما هو بعد تحقّق العامّ بأجمعه اذا كان الحكم ثابتاً في الجزاء لغير افراد العامّ، كقولك ان جاءك العلماء فأكرم زيداً، فلا يجب اكرام زيد إلا بعد مجيء جميع العلماء.

وأما اذا كان في الجزاء ضمير يرجع الى العامّ، وكان الحكم في الجزاء ثابتاً لافراد العامّ، فهو محمول على التوزيع لفهم العرف، فلو قال ان جاءك العلماء

فأكرمهم، وجب إكرام كل واحد بمجيئه، ولا يتوقّف إكرام البعض حيثنذ على مجيء الكلّ، وما نحن فيه من قبيل الأخير، فكلّ من تحقّق له الحجب يترتّب عليه الجزاء بالنسبة اليه.

وثانياً بأنّ الجمع المحلّي باللام من جملة اطلاقاته الجنس المفرد، وهو المراد هنا لفهم العرف.

وثالثاً: بأنّه لو لم يكن المراد ما ذكرنا خلا الرواية عن الفائدة.

فان قلت: إنّ عدم العلم بشيء قد يكون لعدم الالتفات الى الواقعة، وقد يكون لعدم الالتفات الى الوجوب، وقد يكون للشكّ في الوجوب بعد الالتفات الى الواقعة والى الوجوب معاً، فلو لم نقل باختصاص الرواية بالحالتين الأوليين فلا أقلّ من احتمال الاختصاص، فصارت الرواية مجملة.

قلنا: نحن لو لم ندّع الظهور في الأخير، فلا أقلّ من التواطىء والتعميم بالنسبة الى الصّور الثلاثة.

فان قلت: الدلالة مسلّمة، لكن السند ضعيف؛ لاشتماله على يحيى بن زكريّا، وهو مشترك بين الثقة وغيرها، فهي ضعيفة^(١) لا عبرة بها.

قلنا أولاً: إنّ الضّعف بعمل الأصحاب منجبر.

وثانياً: بأنّه بعد تماميّة الدلالة نضمّ تلك الرواية الى ساير الروايات، فيحصل التواتر اللفظي أو المعنوي، فلا يقدر الضّعف حيثنذ.

(١) في (خ): فالرواية ضعيفة.

فان قلت: انّ الرواية ظنيّة.

قلنا: انّ المسألة فرعيّة، مضافاً الى الجواب الثاني عن الايراد السابق.

ومنها: قوله صلى الله عليه وآله: رفع عن أمتي تسعة أشياء: الخطأ، وعدّ منها ما لا يعلمون^(١).

وجه الدلالة: أنّه لا يمكن حمل الرواية على ظاهرها لوجود ما لا يعلم للأمة كثيراً، فلا بدّ إمّا من حمل كلمة (ما) على الحكم، أو اضممار المؤاخذه، أو اضممار التكليف، والاحتمال الأوّل وإن كان أقرب بحسب النوع لكنّه مرجوح في المقام؛ لاستلزامه التفكيك، فأنّه لا يصحّ في بعض الأشياء التسعة، فتعيّن الاحتمال الثاني.

فنقول: هذا ممّا لا علم لنا به، وكلّمها كان كذلك فالمؤاخذه عنه مرفوعة للرّواية.

ثمّ إنّ أورد مورد علينا بعض الايرادات السابقة في الرّوايات السابقة، لأجبناه بما مرّ.

فان قلت: الرواية لا يصحّ التمسك بها للمطلوب لوجهين:

الأوّل: أنّ حمل الرواية على ظاهرها مخالف للعقل القاطع نظراً الى مفهومها؛ لأنّ الأمّة يفيد العموم الاستغراقي، والاضافة تفيد الاختصاص، فالمعنى أنّ المؤاخذه عن تلك التسعة غير مرتفعة عن غير أمتي من الأمم السابقة، والحال أنّ

(١) تحف العقول ص ٥٠، التوحيد للشيخ الصدوق ص ٣٥٣، الخصال ص ٤١٧.

العقل قاطع بلزوم عدم المؤاخذه عن الخطأ والسَّهو والنسيان وما لا يعلم مثلاً عن كلِّ أُمَّة، والآلزم التكليف بما لا يطاق، وهو باطل الآ على مذهب من جَوَّزه قَبَّحه الله، فلا بدَّ من صرف الرواية عن ظاهرها: إمَّا بعدم ارادة المفهوم أو بحمل العموم في الأُمَّة على المجموعي، فيصح الرواية بلا اضمار حيثنذ لوجود المعصوم عليه السلام في أُمَّة محمَّد صلى الله عليه وآله، وهو عن تلك التسعة بأعيانها، فيصدق رفع تلك التسعة عن مجموع الأُمَّة بوجود معصوم فيهم.

والاحتمال الثاني أعني حمل العام على المجموعي ان لم يكن أرجح فلا أقلَّ من التساوي، فيسقط الاستدلال؛ لأنَّه على الاحتمال الثاني لا ربط للرواية بالمدَّعي.

وتوهم أنَّ المعصوم عليه السلام كان موجوداً في كلِّ زمان للأدلة الدالة عليه، فلا يصح جعل المفهوم على الاحتمال الثاني عدم رفع تلك التسعة عن مجموع الأمم السَّالفة، فلا بدَّ من رفع اليد عن المفهوم أيضاً، مضافاً الى حمل العام على المجموعي، فتعيَّن الاحتمال الأوَّل، أعني ابقاء العام بحاله ورفع اليد عن المفهوم فقط، فتمَّ الدلالة حيثنذ.

فاسد لأنَّه بعد حمل العام على المجموعي يكون المفهوم بحاله، ويكون المراد أنَّ تلك التسعة لم يرفع عن الأُمَّة السَّالفة في كلِّ زمان، وان ارتفعت عنهم في الزمان الذي كان فيهم معصوم، بخلاف هذه الأُمَّة فإنَّ المعصوم فيهم أبداً ودائماً الى يوم القيامة وأمَّا أُمَّة موسى عليه السلام مثلاً، فكان فيهم المعصوم بعض الازمنة لا في كلِّ زمان، فإنَّ في هذا الزمان ليس في أُمَّته عليه السلام معصوم، وكذا ساير الأمم.

الثاني: أَنَّا سَلَّمْنَا أَنَّ المفهوم ليس مخالفاً للعقل القاطع؛ اذ ليس للرواية مفهوم، لكن نقول: اضممار المؤاخذه خلاف الأصل، وكذا ارتكاب التجوّز في الامة، فما وجه ترجيح الاضممار مع أَنّه اضممارات متعدّدة.

قلنا: أَنّه ليس شيء من الايرادين بوارد، أمّا الأوّل فلأنّه يمكن ابقاء العموم بحاله، أعني الاستغراق مع ارادة المفهوم أيضاً من دون مخالفة للعقل القاطع، وذلك؛ لأنّ الخطأ والسّهو والنسيان وعدم العلم مثلاً قد يكون مسبباً عن نفس المكلف وعن اختياره، وقد لا يكون مسبباً عنه والمراد من مفهوم الرواية اختصاص تلك الامة برفع الخطأ ونحوه عنهم بجميع الأقسام وإن كان ممّا تسبّب المكلف له، بخلاف ساير الأمم فانه لم يرتفع عنهم ما كان السبب فيه أنفسهم بل ما لم يكن باختيارهم.

فان قلت: هذا تقييد في المفهوم والأصل عدمه.

قلنا: ان لم نشترط موافقة المفهوم مع المنطوق كما فلا كلام ولا مخالفة للأصل، وان اشترطناها فنقول: انّ التقييد في المفهوم قدر مشترك بين ما قلناه وبين ما قاله الخصم من حمل العام على المجموعي، فأنّه على ذلك أيضاً لا بدّ من تقييد المفهوم ببعض الأزمنة التي لا معصوم في الامة السابقة كما مرّ، فالتقييد لازم على التقديرين.

وأمّا الثاني، فلأنّ الاضممار أولى من المجاز عرفاً، و الاضممار أيضاً ليس متعدّداً بل هو واحد، ولو سلّمنا أولوية المجاز نوعاً، ففي خصوص المقام نقول: انّ الاضممار أولى لفهم العرف.

والحاصل أنّه لا شكّ في عدم جواز ابقاء الرواية على ظاهرها لأنّه كذب، فلا بدّ أمّا من تقدير المؤاخذه، أو التجوّز في الأُمّة بالحمل على العموم المجموعي، وعلى التقديرين: أمّا أن يكون للرواية مفهوم أم لا، وعلى فرض المفهوم إمّا يشترط الموافقة في الكمّ مع المنطوق أم لا، فإن قلنا بعدم المفهوم أو بعدم اشتراط الموافقة في الكمّ، فالأمر دائر بين التجوّز والاضمار، والاضمار أولى من المجاز سنخاً، سلمنا لكنّه أولى منه في خصوص المقام لفهم العرف.

وان قلنا باشتراط الموافقة في الكمّ وبوجود المفهوم أيضاً، فلا بدّ أيضاً إمّا من التجوز في الأُمّة أو الاضمار ومن تقييد المفهوم أيضاً، لكن على فرض الاضمار تقيّد المفهوم ببعض الأفراد، وهو ما كان مسبباً عن المكلف، وعلى التجوز تقيّد المفهوم ببعض الزمان كما مرّ، فالتقييد مشترك بينهما، ولكن الاضمار أولى من المجاز لما مرّ فالمطلوب ثابت بالرواية.

و منها ما روى عن الصادق (عليه السلام) الناس في سعة ما لم يعلموا. وفي بعض النسخ أو الطرق الناس في سعة ما لا يعلموا^(١).

وجه الدلالة: أنّ كلمة (ما) في المقام لا يمكن حملها على الزائدة ولا النافية ولا المصدرية، وإن كانت هي مستعملة فيها في غير المقام، فلا بدّ من حملها في المقام إمّا على الموصولة، أو الموصوفة أو الزمانية، لكن على الزمانية لا بدّ من التنوين في لفظ سعة، وعلى الآخرين لا بدّ من اضافة كلمة (ما) اليه وعلى التقادير ثبت المطلوب، لكن الأرجح عرفاً كون ما زمانية.

فان قلت: بعد حمل (ما) على الزمانية للأرجحية عرفاً لا دلالة في الرواية على المطلوب؛ لأنّ حذف المتعلّق حينئذ يفيد العموم، ويكون معنى الرواية أنّ الناس في سعة ما دام لم يعلموا شيئاً، كالمجنون والبعيد عن الاسلام سنخاً، وأما من علم بعض الاشياء فلا سعة أصلاً له.

قلنا: إنّ ذلك فاسد؛ لأنّه مستلزم للتخصيص في الناس، وهو خلاف الأصل فتأمل؛ ولأنّ حذف المتعلّق إنّما يفيد العموم بعد التسليم فيما لم يكن بين المتعلّقات ظاهر، ولكن الظاهر هنا موجود، وهو الذي اريد من متعلّق السّعة، فالمعنى أنّ الناس في سعة في كلّ شيء ما لم يعلموا ذلك الشيء، ولأنّ القاعدة مسلّمة كلّية فيما لم يكن فهم العرف معلوماً، وهاهنا معلوم ان المفهوم عرفاً هو ما ذكرناه.

ومنها: قوله كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه أمر أو نهي، أو حتّى يرد فيه نصّ أو حتّى يرد فيه نهي^(١)، على اختلاف الطرق، وعلى كلّ طريق يدل على المطلوب.

أما على الطّريق الأوّل، فلما مرّ في بحث أصل الاباحة.

وأما على الطّريق الثاني، فلعين ما ذكر في الطريق الأوّل، فنقول: هذا الشيء ممّا لم يرد فيه نصّ، وكلّما لم يرد فيه نص فهو مطلق للرواية.

وان قيل أنّ المراد هو الورود الواقعي وعدم الورود الواقعي، ومن أين يحصل العلم به؟.

(١) عوالي اللئالي ٣: ٤٤، ح ١١١ و ١٦٦، ح ٦٠، و ١٤٦، ح ٤ و ٤٦٣، ح ١.

قلنا: الجواب ما مرّ فراجع الى أصل الاباحة.

فان قلت:

نحن وان سلّمنا أنّ المراد بالنصّ المعبر، لكن مع ذلك لا يكون مثبتاً لتمام المدّعي، فلا يشمل ما ورد فيه نصان معتبران، بل يختصّ بما لا نصّ فيه أصلاً أو نصّ غير معتبر.

قلنا: أولاً: أنّ الظاهر من الرواية العلم بورود النصّ المفيد لا مطلقاً، فيشمل ما تعارض فيه نصّان بلا مرجح.

وثانياً: أنّه يتمّ الكلام فيه بعدم القول بالفصل.

فان قلت: يمكن أن يعكس القضية بضمّ عدم القول بالفصل، فنقول أنّ الرواية بمفهومها دلّت على أنّ ما ورد فيه نصّ، فهو مقيد وليس بمطلق، فنقول: هذا ممّا ورد فيه نصّ معتبر، وكلّما كان كذلك فهو مقيد، ويتمّ الأمر في غيره بالضميمة المذكورة.

قلنا أولاً: نمنع ظهور الرواية في مطلق النصّ أعمّ من المقيّد وغيره وان لم ندّع الظهور في النصّ المقيّد.

و ثانياً: نمنع وجود المفهوم للرواية في خصوص المقام، وان قلنا بحجّة مفهوم الغاية، وذلك لأنّ الرواية في مقام بيان حكم ما لا نصّ فيه فقط؛ لأنّ ما ورد فيه النصّ فالحكم تابع للنصّ، فلا احتياج الى البيان فتأمل.

و ثالثاً: أنّ المنطوق نصّ والمفهوم ظاهر؛ اذ شمول المنطوق لما لا نصّ فيه بطريق النصّ وشمول المفهوم لما تعارض فيه النصان بطريق الظهور لاحتمال اندراجه في المنطوق فضميتمنا أقوى.

ورابعاً: أنّ المنطوق مقدّم على المفهوم بالذات، مضافاً الى أنّ المنطوق هنا معتضد بالأخبار والآيات المتقدّمة وعمل الاصحاب، فيكون ضميمتهما أيضاً أقوى.

و أمّا الطّريق الثالث، فلما مرّ من أنّ الأمر هو الالتزام، سواء كان الزاماً على الترك أو على الفعل، فيكون قولنا أترك أمراً ولا يصحّ أن يقال: ما أمره بالترك والنهي هو المتّبع، سواء كان منعاً عن الفعل أو منعاً عن الترك، فيكون لا تترك نهياً، ولا يصحّ أن يقال: أنّه ما نهاه عن الترك، فنقول حينئذ ان ترك الاستبراء وترك الدعاء عند رؤية الهلال أو نحوهما ممّا لم يرد فيه نهي، فهو مطلق للرواية.

ومّا ذكر ظهر صحّة التمسك بتلك الرواية بجميع طرقها في الشبهة^(١) الوجوبية أيضاً حتّى في الطّريق الأخير، وإنّ توهم الاختصاص بالشبهة التحريمية على هذا الطريق فاسد، والأخبار بهذه المضامين كثيرة.

ثمّ أنّك اذا أحطت خبراً بما مرّ من الأدلّة قطعت بحجّة أصل البراءة في المقام من اجتماعها ان لم يكن بعض منها مفيداً للقطع مستقلاً، ولو سلمنا عدم تحقّق القطع، فلا أقلّ من الظنّ بحجّة أصل البراءة، وهو هنا حجة لأنّ المسألة فرعية. فان قلت: انّ ما دلّ على حجّة أصل البراءة، كلّها كانت تعليلية كالأصلين وبناء العقلاء، ومدلول بعضها تعليلية كالعقل والكتاب والسنة، وأيضاً حجّة أصل البراءة موقوفة على عدم العثور على الدليل على الخلاف، وهو هنا موجود اعني الأخبار، منها ما رواه الفاضل التوني، عن محمد بن الحكم، عن أبي

(١) في (خ): للشبهة.

الحسن عليه السلام: اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به، واذا جاءكم ما لا تعلمون فيها، فوضع يده فيه فقلت: لم ذاك؟ فقال عليه السلام: انّ النبي صلّى الله عليه وآله أتى الناس بما اكتفوا به الخ^(١). ولا ريب في دلالة الرواية على لزوم التوقّف والاحتياط فيما لم يعلمه.

قلنا: هذا الخبر ونحوه من الأخبار الآتية كلّها غير كافية، أمّا الآتية فستعرفها واما بطلان التمسك بهذا الخبر على الاحتياط أمّا أولاً: فلأنّ تلك الرواية حكم بالوقف عند الافتاء حتّى يعلم لا بعدم العمل حتّى نعلم، ومحلّ الكلام هو العمل لا الافتاء، كما يشهد بأنّ النهي أنّما هو عن الافتاء قوله عليه السلام (فقولوا به) إلّا ان يقال: لا قائل بالفصل بين الافتاء والعمل، فكذاك من أوجب الاحتياط في الافتاء أوجبه في مقام العمل أيضاً.

و فيه أنّه يمكن القلب حينئذ بأنّا نقول: لا يجب الاحتياط عند العمل لما مرّ من الأدلّة، فلا يجب عند الافتاء أيضاً بالاجماع المركّب، وضميمتنا أقوى لكثرة معتضداته، ولا أقلّ من التساوي، فيرجع الى حكم العقل، وقد عرفت أنه البراءة و أمّا ثانياً: فلأنّ الرواية تدلّ على وجوب الوقف قبل الفحص، كما يرشد اليه التعليل بقوله (لأنّ النّبي صلّى الله عليه وآله) الخ وحينئذ لا ربط للرواية بالمدعى، لأنّا نقول بالبراءة بعد الفحص لا قبله، فلا تعارض بين الرواية وبين ما دلّ على حجّية البراءة، سلّمنا عدم ظهور الرواية فيما ذكرنا من ارادة الوقف قبل الفحص، فلا أقلّ من احتمال ذلك، فيسقط الاستدلال أيضاً للاجمال.

و أمّا ثالثاً: فلأنّ مشكوك الوجوب ليس داخلاً في صغرى ما لا يعلم، حتّى يكون اللازم الوقف والاحتياط اذ بعد قيام الأدلّة على البراءة حصل العلم بالحكم الظاهري، فخرج عن تحت تلك الرواية.

و أمّا رابعاً: فلأنّ قوله (اذا جاءكم ما لا تعلمون فيها)^(١) يحتمل احتمالات ثلاثة ما لا يعلم حكمه الظاهري والواقعي معاً، وما لا يعلم حكمه مطلقاً سواء كان ظاهرياً أم واقعياً، وما لا يعلم حكمه الواقعي فقط، والاحتمالان الأوّلان لا يضرّ؛ لأنّ مشكوك الوجوب حكمه الظاهري معلوم بعد أدلّة البراءة، وأمّا الاحتمال الأخير، فإن كان المراد بالوقف فيه الوقف بحسب الواقع فقط، فلا يضرّ أيضاً؛ اذ نحن نحكم بالبراءة في الظاهر لا غير، ويتوقّف في حكمه الواقعي عملاً بمضمون الرواية، وإن كان المراد الوقف مطلقاً فهو مضرّ لكنّه مخالف للاجماع، حيث يكون مقتضاه الوقف بحسب الظاهر، مع أنّ الفريقين مطبقان على خلافه، بل لا بدّ في مرحلة الظاهر من العمل إمّا بالبراءة أو الاحتياط.

و أمّا خامساً: فهي ضعيفة، والوصف منها غير حاصل لذهاب المعظم على خلافها، سلّمنا حجّة الضعاف، لكنّها معارضة لأقوى منها، وهو ما مر من أدلّة البراءة.

و منها: ما روي عن الرضا (عليه السلام): أنّه قال قال أمير المؤمنين (عليه السلام) لكميل بن زياد أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت^(٢).

(١) اصول الكافي ١: ٥٧، ح ١٣.

(٢) وسائل الشيعة ٣٧: ١٦٨، ح ٤٦٦، البحار ٣: ٣٥٨، ح ٤.

و منها قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لَكَ أَنْ تَأْخُذَ بِالْحَزْمِ وَالْحَائِطِ لَدَيْكَ^(١). والحزم هو الاحتياط، وفيهما معاً نظراً.

أَمَّا فِي الْأَوَّلَى مِنْهُمَا، فَلَأَنَّ الرِّوَايَةَ بَعْدَ مَلَا حِظَةِ دَلَالَتِهَا عَلَى التَّخْيِيرِ فِي الْإِحْتِيَاظِ بِحَسَبِ الْكَمِّ، وَكَوْنِ هَذِهِ الدَّلَالَةِ خِلَافَ الْإِجْمَاعِ لَمْ يَسْتَفِدْ مِنْهَا إِلَّا حَسَنُ الْإِحْتِيَاظِ وَاسْتِحْبَابُهُ، مُضَافاً إِلَى أَنَّا نَخْتَارُ الْإِحْتِيَاظَ فِيْمَا شَكَّ فِي الْوَاجِبِ، كَمَا لَوْ دَارَ الْأَمْرُ بَيْنَ الْمُتَبَايِنِينَ وَقُطِعَ بَشَوْتُ التَّكْلِيفِ فِي الْجُمْلَةِ لَا فِيْمَا شَكَّ فِي الْوَجُوبِ وَذَلِكَ غَيْرُ مُنَافٍ لِمُضْمُونِ الرِّوَايَةِ، أَعْنِي التَّخْيِيرَ فِي كَمِّ الْإِحْتِيَاظِ، عَلَى أَنَّهُ يَرُدُّ عَلَيْهَا الْجَوَابَ الْخَامِسَ عَنِ الرِّوَايَةِ السَّابِقَةِ.

وَأَمَّا فِي الثَّانِيَةِ، فَلَأَنَّ الْمَفْهُومَ مِنَ الرِّوَايَةِ عَرَفَافاً هُوَ جَوَازُ الْإِحْتِيَاظِ وَالتَّرْخِصُ فِيهِ، لَا الْإِسْتِحْبَابَ فَضْلاً عَنِ الْوَجُوبِ، مُضَافاً إِلَى مَا مَرَّ مِنَ الْوَجْهِ الْآخَرِ فِي الرِّوَايَةِ السَّابِقَةِ.

و منها: قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ دَعِ مَا يَرِيكَ إِلَى مَا لَا يَرِيكَ^(٢).

و منها الْأَخْبَارُ الْعِلَاجِيَّةُ الْحَاكِمَةُ بِالْإِحْتِيَاظِ فِيْمَا تَعَارَضَ فِيهِ النَّصَانُ عِنْدَ فَقْدِ الْمَرْجَحَاتِ، كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: خُذْ بِالْحَائِطِ لَدَيْكَ وَاتْرِكْ مَا خَالَفَ الْإِحْتِيَاظَ^(٣).

و منها: قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ خُذْ بِالْحَائِطِ لَدَيْكَ مَا تَجِدُ إِلَيْهِ سَبِيلاً^(٤).

(١) وسائل الشيعة ٣٧: ١٧٣، ح ٦٥.

(٢) وسائل الشيعة ٣٧: ١٧٣، ح ٦٣، عوالي اللئالي ١: ٣٩٤، ح ٤٠.

(٣) عوالي اللئالي ٤: ١٣٣، ح ٣٣٩.

(٤) وسائل الشيعة ٣٧: ١٧٣، ح ٦١.

واعلم أنّ الانصاف أنّ تلك الروايات الآ الأولى منها واردة على ما دلّ على أصل البراءة، إلّا أنّها ضعيفة غير منجبرة في المقام بعمل الأصحاب، فإنّ الأكثر على الخلاف، فنعم ما قيل في خصوص المقام من أنّه كلّما ازدادت اخبار الاحتياط في مقابل الشهرة ازدادت ضعفاً.

و أمّا المقام الثاني، أعني ما دار الأمر فيه بين الوجوب والاستحباب، فإن احتمل مع ذلك الاباحة، فالحال فيه هو الحال في المقام الأوّل، أعني ما دار الأمر فيه بين الوجوب والاباحة فقط، فيحكم بالبراءة أيضاً، نعم لا بأس من الحكم باستحباب المشكوك فيه في هذا القسم والقسم السابق استحباباً ظاهرياً من باب التسامح وحسن الاحتياط، وإن لم يحتمل الثالث بان دار الأمر بين الوجوب والاستحباب^(١)، وقطعنا بأنّه لا ثالث في البين واقعاً، سواء كان الاحتمالان مسبّين عن النصّ، أو عن قول المفتي، أو أحدهما من أحدهما والآخر من الآخر، فاختلفوا فيه على أقوال:

منها: الوجوب، وهو المحكي عن طائفة، وفيهم^(٢) من قال بأصل البراءة في القسمين السّابقين، وأنّما قال بالوجوب هنا لبناء العقلاء على ما يظهر منه، لا للأخبار الدالّة على لزوم الاحتياط، ولا للتحرّز عن الضرر المحتمل؛ لأنّ مقتضاهما هو الوجوب في القسمين السّابقين أيضاً، والمفروض أنّه لم يقل به. ومنها: القرعة على احتمال؛ لأنّ الأمر مشكل، والقرعة لكل أمر مشكل.

(١) في (خ): والندب.

(٢) في (خ): ومنهم.

ومنها طرح الاحتمالين والرجوع الى الأصل؛ لأنّ القدر الثابت من التلازم بين الظاهر والواقع أنّها هو فيها علم الواقع تفصيلاً لا اجمالاً كما فيها نحن فيه.

ومنها التّخير كما عن بعض الأخباريين، و السَّيِّد المرحوم أعلى الله مقامه أيضاً قائل بأنّ الشكّ الواقع في المكلف به على قسمين: أحدهما الشكّ في متعلّق الطلب، كما لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة، والآخر الشكّ في كَيْفِيَّة الطلب، كما في دوران الأمر فيما نحن فيه بين الوجوب والاستحباب، وفي كلا القسمين نحكم بالتّخير البدوي.

أمّا في الأوّل، فواضح.

وأمّا في الثاني، فلعلّ المستند فيه أنّه لا ريب في كون أحد الأمرين أعني الوجوب والاستحباب مطابقاً للواقع بالفرض، فالمكلف ان بنى الأمر على طرحهما ورجع الى الأصل لزم طرح المقطوع، وان بنى على القرعة لرواية القرعة لكلّ أمر مشكل، ففيه أنّ الاستفادة من الرواية في خصوص المقام بمقتضى الفهم السليم ثبوت القرعة في الموضوعات لا الأحكام، وان اشتملت على لفظ الكلّ الموضوع للاستغراق، مع ضعف الرواية ولا جابر لها.

وان بنى على الوجوب، لزم التّرجيح بلا مرجّح؛ لأنّ المرجّح إن كان خبر الاحتياط، فمنع دلالته أولاً، واعتباره ثانياً وإن كان لزوم دفع الضرر المتحمل، فلا دليل على لزومه مطلقاً وإن كان بناء العقلاء فهو غير معلوم، فظهر فقدان المرجّحات.

وان بنى على الاستحباب لزم التّرجيح بلا مرجّح أيضاً؛ لأنّ المرجّح إن كان أصالة عدم الدليل على الوجوب، فهو معارض بأصالة عدم الدليل على

الاستحباب أيضاً، فإن أجريت الأصل فيهما معاً لزم طرح المقطوع، وإن أجريته في أحدهما دون الآخر لزم الترجيح بلا مرجح، وإن كان المرجح أصالة بقاء الحالة السابقة الوجودية فلا ريب في ارتفاعها بعد القطع بالطلب؛ لأن الحالة السابقة هي المساواة وقد ارتفعت قطعاً، وإن كان المرجح أصالة بقاء الحالة العدمية السابقة بمعنى أن الوجوب لم يكن في السابق فيستصحب، فهو معارض باستصحاب عدم الاستحباب الذي كان في السابق.

لا يقال: إن المنع من الترك لم يكن سابقاً فيستصحب ويتعين الاستحباب بعد القطع بالطلب لأننا نقول إن التمسك بالأصول في نفي الفصول غير صحيح عند الفحول، ولعل السر فيه أنه يعارض بالمثل؛ إذ كما يمكن أن يقال: الأصل عدم المنع من الترك، كذا يمكن أن يقال: الأصل عدم الاذن في الترك؛ لأن جواز الترك الذي كان سابقاً في ضمن الاباحة قد ارتفع قطعاً بارتفاع الاباحة، وتحقق فصل الطلب، وهو يحتمل أن يكون هو المنع عن الترك، ويحتمل أن يكون الاذن في الترك.

فان قلت: إن الدليل النقلي الرافع للتكليف قبل البيان ينفي الوجوب. قلنا: إن كان المراد من البيان هو الاجمالي فهو حاصل هنا وإن كان المراد من البيان الذي هو لازم البيان التفصيلي بحيث لولاه لارتفع التكليف فذلك كما يقتضي نفي الوجوب كذا يقتضي نفي الاستحباب أيضاً؛ لأنه تكليف أيضاً، مع أنه لا يمكن نفيها معاً لما عرفت.

و أما الدليل العقلي الرافع للتكليف بلا بيان، فالقدر الثابت منه ما إذا لم يكن بيان حتى اجمالاً، وهو هنا موجود اجمالاً، وعلى فرض التسليم، فمقتضاه نفي الاستحباب أيضاً.

لا يقال: أنَّ مطلق الرجحان ثابت بتعاقد الامارتين، ومقتضى احدى الامارتين منتفي بحكم العقل، فتعيّن الاستحباب؛ لأنّه المتيقن.

لأنّا نقول: أنَّ القدر المتيقّن هو ثبوت الرجحان مع كون كلّ من المحتملين محتملاً، وأمّا مع انتفاء أحد المحتملين، فثبوت الرجحان غير متيقّن؛ اذ لعله كان في ضمن الاحتمال المنفي وبانتفائه انتفى، فظهر بطلان جميع الاحتمالات، فتعيّن التخيير.

و منها: القول بالاستحباب^(١) الظاهري وهو الأقوى، و تفصيل الكلام يقتضي رسم مرحلتين:

الأولى: في نفي الوجوب المنافي لجميع الاحتمالات السابقة، والدليل عليه وجوه:

الأول: ذهاب المعظم الى نفي الوجوب المفيدة للظنّ الذي هو معتبر في هذه المسألة الفرعية.

الثاني: اطلاق الاجماع المنقولة على نفي الوجوب عند الشكّ فيه، فانه شامل لدوران الأمر بين الوجوب والاباحة، وبين الوجوب والاستحباب كما فيما نحن فيه، بل يمكن دعوى انصراف الاطلاق الى الثاني لكثرة مواردّها.

الثالث: أنّ المطلوبات الشرعيّات على أقسام: معلوم الوجوب، ومعلوم الاستحباب، ومشكوك الحال كما نحن فيه، والقسم الثاني أكثر، فيلحق به الثالث للظنّ.

(١) في (خ): بالندب.

الرابع: حكم القوة العاقلة بقبح التكليف من غير بيان، كحكمها بقبح الطلب بلا بيان، والتفصيل قد مضى. في الوجه السابع على نفي الوجوب في القسم السابق الذي دار الأمر فيه بين الوجوب والاباحة.

فان قلت: انّ البيان موجود هنا، وهو بناء العقلاء على الاحتياط اذا دار أمرهم في أوامر مواليتهم بين الوجوب والاستحباب.

قلنا: ذلك البناء في أوامرهم العرفية مسلّم لا في الأوامر الشرعية، والوجه فيه ندرة الأمر الاستحبابي في الأوامر العرفية وغلبة الأوامر الوجوبية فيها، فيلحقون المشكوك فيه بالغالب، والأوامر الشرعية حالها بالعكس، فيلحق المشكوك فيه بالأغلب أيضاً، فالقياس مع الفارق.

الخامس: الآيات النافية للعقاب بلا بيان كقوله تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(١) وقوله تعالى ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾^(٢) ووجه دلالتها واضح، وكقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٣) فانه تعالى نفي التكليف الذي هو حقيقة في الحتم والالزام عرفاً عند عدم الاتيان بعلامة دالة عليه.

فظهر بطلان توهم أنّ الآية لو نفت الوجوب نفت الاستحباب أيضاً، وذلك لما عرفت من أنّ التكليف حقيقة في الحتم والالزام إيجاباً أو تحريماً، وإنّ إطلاقه على غيرهما أنّما هو اصطلاح أهل الأصول لا معناه العرفي.

(١) سورة الاسراء: ١٥.

(٢) سورة الأنفال: ٤٣.

(٣) سورة البقرة: ٣٨٦.

السادس: الأخبار النافية للتكليف بلا بيان، كرواية^(١) رفع التسعة عن الأمة، ورواية^(٢) الحجب.

فان قلت: الأخبار العلاجية حاکمة بالتخير بين الروایتين المتعارضتين عند فقد المرجحات التعبدية، كما فيما نحن فيه فان توهم أحد أن المرجح التعبدی هنا موجود، وهو ذهاب المعظم الى الاستحباب، فلا يمكن الحكم بالتخير لاشتراط فقد المرجحات التعبدية باعترافك.

فندفعه أولاً: بأن الرواية لم تدلّ الا على لزوم الأخذ باشهر المتعارضين، وهو أنّها يتحقّق في الشهرة الموجودة في الرواية لا الفتوى. لا يقال: العبرة بعموم اللفظ.

لأنّا نقول: هذا تحصيل العموم بالمحلّ^(٣) لا تخصيص العموم بالمحلّ. وثانياً: سلّمنا دلالة الرواية على الأخذ بالمشهور وإن كانت الشهرة فتوائية، لكن نقول: أنّه لا ربط للرواية بالمقام؛ لأنّ في خصوص كلّ واقعة لم يثبت الشهرة على الاستحباب لا رواية ولا فتوى، فليس مورداً للرواية، فظهر أنّه لا بدّ من الحكم بالتخير للخبر العلاجي.

قلنا أولاً: انّ الرواية أخصّ من المدّعي، لحكمها بالتخير في تعارض النصّين، ومحلّ الكلام أعمّ منه ومما لا نصّ فيه ونحوه، فحينئذ ان اقتضرت في

(١) التوحيد للشيخ الصدوق ص ٣٥٣ والخصال ص ٤١٧.

(٢) اصول الكافي ١: ١٦٤، ح ٣، التوحيد للشيخ الصدوق ص ٤١٣، ح ٩.

(٣) في (خ): بالمورد.

الحكم بالتخيير على صورة تعارض النصين، فهو خرق للاجماع المركب وان تعديت الى ما لا نص فيه بالاجماع المركب، فهو مقلوب؛ اذ نحن أيضاً ثبت عدم الوجوب فيما لا نص فيه، ونحوه بما مر من الآية والخبر، ويتم الأمر في تعارض النصين بالاجماع المركب.

الآن نقول: انّ الاجماع المركب الأوّل أقوى؛ لكون ضميمته وهي الأخبار العلاجية أدلة اجتهادية في مقابل ضميمة الاجماع المركب الآخر؛ لأنّ ضميمته وهي النافية للوجوب فيما لا نص فيه ونحوه دليل فقاهتي، وإن كان كتاباً أو سنة لأنّه كالأصول، ولا ريب في تقدم الدليل الاجتهادي على الفقاهتي.

سلمنا تعارض الاجماعين وتساقطهما، فالمرجع هو الأصل، وهو التخيير بحكم العقل كما مرّ.

وفيه أن مجرّد ثبوت أحد الشطرين بالدليل الاجتهادي لا يوجب التقديم؛ لأنّ المرجح لما دلّ على نفي الوجوب فيما لا نص فيه من الآية والخبر موجود أعني ذهاب المعظم، أو اطلاق الاجماع المنقول فيقدم، وإن كان فقاهتياً، وأيضاً مجرّد التعارض لا توجب التساقط، بل لا بدّ من التكافؤ، ولا تكافؤ لما عرفت من المرجح.

وثانياً: أنّ الأخبار العلاجية معارضة مع الأخبار النافية للتكليف عند عدم البيان، والنسبة بينهما أعمّ من وجه، مادّة الاجتماع تعارض نصين دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على الاستحباب، فالأخبار العلاجية تثبت التخيير، والأخبار النافية تنفي الوجوب سنخاً، ومادّة الافتراق من جانب الأخبار

العلاجية تعارض نصّين أحدهما يأمر والآخر ينهي، وقطعنا بنفي الثالث في الواقع ومادة الافتراق من الآخر تعارض قولين بلا نصّ أحدهما يقول بالوجوب والآخر بالاستحباب.

وإذا كان بين المتعارضين أعّم من وجه، فلا بدّ من الرجوع الى المرجّحات في مادة الاجتماع، وهي معنا في التكليف نظراً الى الشهرة، والإجماع المنقول المطلق. وثالثاً: أنّ التخيير بين الدليلين مسألة أصوليّة لا يعتبر فيها الخبر العلاجي؛ لأنّه ظنّ لا قطع بصدوره.

ورابعاً: سلّمنا حجّة الظنّ أيضاً في تلك المسألة، لكن لا يحصل الظنّ الخبر العلاجي؛ لكثرة الخلاف بين الأخبار العلاجية الموجب للترّزل وعدم حصول الظنّ.

وخامساً: أنّا نمنع انصراف الأخبار العلاجية الى المتعارضين اللذين يحكم أحدهما بالوجوب والآخر بالاستحباب أو الاباحة.

المرحلة الثانية: في اثبات الاستحباب الظاهري بعد نفي الوجوب في مقابل من طرح الأمرين ورجع الى الأصل عليه وجوه:
الاول: ذهاب المعظم.

الثاني: الاجماع المركّب؛ لأنّ الظاهر أنّ كلّ من نفي الوجوب أثبت الاستحباب.

الثالث: أنّ بناء العقلاء على الاستحباب بعد القطع بالطلب ونفي الوجوب.

الرَّابِع: ما دَلَّ من الخبر على أَنَّ من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب أوتيه وان لم يكن كما بلغه^(١)، وليس المقصود من الاستحباب الظاهري إلا أصابة الأجر عند العمل.

الخامس: الأولوية القطعية، فأنّا بعد ما حكمنا بالاستحباب الظاهري فيما اذا كانت المطلوبة محتملة بناءً على ما قرّر في مسألة التسامح، ففيما قطعنا بالمطلوبة نحكم بالاستحباب الظاهري بطريق أولى.

السادس: أن المطلوبة^(٢) يقينية من تعاضد الامارتين والمنع عن الترك أيضاً منتف لقبح المنع من الترك بلا بيان، فبقى المطلوبة مع جواز الترك؛ لأن الطلب لا يتحقّق بلا فصل، فاذا انتفي احد الفصلين أعني المنع من الترك، لزم تحقّق الفصل الآخر، وهو جواز الترك المتحقّق في ضمنه الطلب وهو الاستحباب.

فان قلت: انّ ثبوت الاستحباب بعد القطع بانتفاء أحد الفصلين موقوف على القطع بثبوت المطلوبة في ذلك الحين وليس؛ لأنّ القطع بثبوت المطلوبة أنّها هو فيما اذا كان تحصيلها في ضمن كلّ من الفصلين محتملاً، وأمّا بعد القطع بعدم تحصيلها في ضمن احد الفصلين، فأين القطع بالتحصيل بل هو مشكوك؛ اذ لعله يكون في ضمن الفصل المنفي وبانتفائه انتفي.

قلنا: هذا الكلام متين لو كان كلّ من القطعيتين أعني القطع بالطلب والقطع انتفي الفصل المعين، وهو المنع من الترك ظاهرياً أم واقعياً.

(١) اصول الكافي ٣: ٨٧، ح ٣.

(٢) في (خ): الأولوية.

وأما إذا كان أحد القطعيين واقعياً وهو القطع بالطلب، والآخر ظاهرياً وهو القطع بنفي الوجوب، فلأنَّ القطع بالمطلوبية الواقعية غير منافع للقطع بانتفاء أحد الفصلين بحسب الظاهر؛ إذ القطع بانتفاء أحدهما ظاهراً لا يلزم القطع بانتفائه بحسب الواقع، بل تحصيله في ضمن كلٍّ من الفصلين مع القطع بعدم تحصيله في ضمن أحد الفصلين مقطوع، لكن لا ظاهراً بل واقعاً.

ويمكن الإيراد على هذا الدليل بأنَّ المستدل به إمّا أن يثبت الاستحباب بمجرد المقدّمتين السابقتين، أعني القطع بالطلب واقعاً والقطع بعدم الفصل الوجوبي ظاهراً، ويضمّ إلى ذلك مقدّمة أخرى، وهي أنّه كلّما ثبت أنّه مطلوب واقعي، فهو مطلوب ظاهري، فهذا مطلوب، وحيث يكون المطلوبية جنساً وتحصيل الجنس بدون الفصل محالاً، فلا بدّ من تحصيله في ضمن أحد الفصلين من جواز الترك أو المنع عنه، ولما كان تحصيله في ضمن الثاني مقطوع العدم فتعيّن الآخر، ومعه يثبت الاستحباب الظاهري.

إن كان الأوّل ففيه أنّ مجرد المقدّمتين السابقتين لا يوجب إثبات الاستحباب الظاهري؛ إذ لا ضير في كون الشيء مطلوباً واقعاً لا ظاهراً، بأنّ يكون في الظاهر مباحاً، أو غير محكوم بحكم من الأحكام.

وإن كان الثاني، فنسأل منه أنّه بعد ترتيب هذا القياس، أعني قولك هذا مطلوب واقعي، وكلّ مطلوب واقعي فهو مطلوب ظاهري، فهل حصل لك القطع بالمطلوبية الظاهرية من اتفاق الامارتين، بمعنى أنّه حصل لك القطع من اتفاقهما بكون مضمون أحدهما مطابقاً للحكم الظاهري، أم لا يحصل لك هذا القطع.

ان قلت بالثاني فقد أخطأت لوضوح حصول هذا القطع بعد ترتيب القياس المذكور.

و ان قلت بالأول، فنقول: انّ القطع بالمطلوبية الظاهرية المسبّب من اتفاق الامارتين انما هو مع بقائهما على حالهما، أمّا مع القطع بانتفاء مدلول أحدهما وبعدم كونه حكماً ظاهرياً، فيكون المطلوبية الظاهرية مشكوكة؛ لاحتمال كونها في ضمن الفصل المنفي وبانتفائه انتفي، فمن أين ثبت ^(١) الاستصحاب الظاهري مع كون المطلوبية مشكوكة.

ويمكن دفع هذا الاشكال وتتميم الوجه السادس أولاً: بأنّ هذه شبهة في مقابلة البداهة؛ لأنّنا نقطع بالمطلوبية الظاهرية بعد ما قطعنا بالمطلوبية الواقعية، وثبتت التلازم بين الواقعي والظاهري وان قطعنا ينفي أحد الفصلين في الظاهر.

أ لا ترى أنّه لو فرضنا أنّ المعصوم عليه السلام أخبر بكون الشيء الفلاني مطلوباً واقعياً، ثم أخبر بأنّ كلّ مطلوب واقعي مطلوب ظاهري، ثمّ قال: انّ الوجوب الظاهري منفي عند عدم العلم به، لحصل القطع بالاستحباب الظاهري، وأنّ كلّ العقلاء مطبقون عليه.

وثانياً: بأنّ القطع بالمطلوبية الظاهرية انما حصل من القياس لا من اتفاق الامارتين، حتّى يمكن القول بمشكوكيتها بعد القطع بانتفاء أحدهما، نعم هذا القطع قد يجامع القطع الحاصل من اتفاق الامارتين كما هنا، وقد يتخلف عنه كما

(١) في (خ): يثبت.

لو فرض حصول القطع بانتفاء الوجوب أولاً، ثم حصول القطع بالمطلوبية الواقعية ثانياً، ثم حصول القطع بأن كل مطلوب واقعي فهو مطلوب ظاهري ثالثاً، فإنَّ المطلوبية الظاهرية هنا مقطوعة، وليس ذلك القطع مجامعاً مع القطع المسبب من اتفاق الأمارتين، فتأمل.

الوجه السابع: أنَّ المطلوبية الواقعية ثابتة من اتفاق الأمارتين، فحينئذ إما يطرح الأمران ظاهراً، فهو مخالف لطريقة العلماء، أو يقرع فهو خال عن المستند كما مرَّ أو يتخير، فهو فرع الخيرة ولاخيرة بعد مصير الأكثر الى الاستحباب، أو يحكم بالوجوب، فهو مناف لبنائهم أيضاً مع أنَّه ترجيح للمرجوح، فتعين الاستحباب ظاهراً.

تمَّ الكلام في المقام الثاني من المقامين المرسومين أولاً في الشبهة الوجوبية، لكن كل ذلك كان مع عدم العلم الاجمالي بالتكليف أصلاً.

وأما اذا علم بالشبهة الوجوبية بالتكليف اجمالاً، فإن كان العلم الاجمالي الحاصل بالتكليف لا في واقعة خاصة بل بين المشتبهات الكثيرة، فالتحقيق فيه هو التحقيق في المقامين السابقين اللذين لم يكن فيهما علم اجمالي أصلاً، فما مرَّ فيهما فهو جار هنا أيضاً بجميع الأحكام والمختار واحد في الجميع.

والسرّ فيه: أنَّك خبير بأنَّ القسم الأوّل الذي لا علم اجمالياً فيه أصلاً ولو بين المشتبهات لا يمكن اجتماعه في مجتهد واحد مع القسم الذي فيه العلم الاجمالي بين المشتبهات لتضادهما عقلاً، بل الأوّل يمكن على مذهب من يقول بالفتح الأغلب، والثاني على مذهب من يدعي السدّ الأغلب، كما هو المختار.

فعليه نقول: إنّ العلم الاجمالي بثبوت التكليف بين المشتبهات لكثرتها على المختار من الانسداد الأغلب أنّها هو قبل حجّة الظنّ، وأمّا بعد حجّة الظنّ نفيّاً وإثباتاً لا علم اجمالياً بين المشكوكات التي لا ظنّ فيها لقلّتها، فيرجع الى القسم الأول، وعلى فرض وجوده لا عبرة به، فنحن نعمل بأصل البراءة حينئذ أيضاً، وأمّا إن كان العلم الاجمالي في الشبهة الوجوبية في الواقعة الخاصة، فهل يعمل بالبراءة^(١) أو الاحتياط؟ فيه اشكال، وتحقيق الكلام فيه يقتضي رسم مقامات:

الاول: في الشبهة الوجوبية المرادية التي يعلم فيها بالتكليف في الواقعة الخاصة

اجمالاً مع دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، مع عدم كفاية الأقلّ أصلاً لو كان المطلوب هو الأكثر في الواقع، كما لو شككنا في وجوب السورة في الصلاة، فاختلّفوا فيه في لزوم الاحتياط والرجوع الى البراءة على قولين.

ولنقدّم قبل الشروع في المقام ايراداً على القائلين بالبراءة هنا، وهو أنّ العلماء اتّفقوا في بحث الصّحيح والأعمّ على ما حكى عنهم على أنّه لو شكّ في ركنية شيء للصلاة مثلاً، كان الأصل مقتضاه الركنية.

وفي هذه المسألة اختلفوا في الشكّ في جزئية شيء للعبادة مثلاً على قولين: الاحتياط نظراً الى قاعدة الاشتغال، والبراءة نظراً الى ما سيجيء من الدليل، وكلامهم هنا أعمّ من الجزء الركني وغيره فحينئذ ان أبقينا كلامهم واختلافهم هنا على اطلاقه، فيشمل كلام من قال بالبراءة هنا الجزء الركني أيضاً، فيلزم التناقض بين هذا الخلاف وبين الوفاق في بحث الصّحيح والأعمّ.

(١) (خ): بأصل البراءة.

وأن أخرجناه عن ظاهره وقلنا: إنَّ محلَّ الخلاف هنا أيضاً هو الجزء الغير الركني، وأمّا الركني فاتَّفَقوا هنا أيضاً على أنَّ الأصل فيه الاحتياط.

فنقول: أمّا الفرق بين الجزء الركني وغيره، فإنَّ دليل من يقول بالبراءة في الجزء الغير الركني جارٍ في الجزء الركني أيضاً، وكذا دليل من يقول بالاحتياط جارٍ في الركني وغيره، فما وجه الفرق؟ فلا بد حينئذٍ إمّا من منع الوفاق في الجزء الركني أيضاً، وإمّا من اخطاء الفارق.

وقد يجاب عنه: بأنَّ الشكَّ في الركنية إن كان بعد ثبوت الجزئية، فهو محلَّ دعوى الوفاق على الاحتياط، وإن كان الشكَّ في الركنية مع الشكَّ في الجزئية أيضاً، بمعنى أنَّنا لا ندري أنَّه جزء أم لا، وعلى فرض الجزئية ركن أم لا، فهذا من محلَّ الخلاف، وكلام من يقول بالبراءة أعمّ من هذا الجزء المشكوك الركنية بهذا النحو.

والوجه فيما ذكر من اختصاص محلَّ الوفاق بالقسم الأوّل من الشكَّ في الركنية لا غير إمّا التّصريح، وإمّا أنَّ كلام من يدّعي الوفاق مطلق ينصرف الى هذا القسم، فيندفع التناقض.

وفيه أنَّ التناقض على هذا وإن كان مرتفعاً إلا أنَّ الفارق غير معلوم كما مرّ. لا يقال: إنَّ الشكَّ في الركنية بعد القطع بالجزئية شكَّ في المكلف به، فمقتضى القواعد الاحتياط، وأمّا الشكَّ في الركنية مع الشكَّ في الجزئية أيضاً، فمرجعه الى الشكَّ في التكليف، فمقتضى القاعدة البراءة.

لأننا نقول: إنّ الثاني أيضاً شكّ في المكلف به بعد القطع بمطلوبية المركّب، كما لو شككنا في جزئية السّورة للصّلاة وفي ركنيتها بعد فرض الجزئية، فلا فارق أيضاً.

وقد أجيب أيضاً: بأنّ متعلّق الشكّ إمّا الحكم التكليفي، كما لو شككنا في وجوب شيء في الصلاة مثلاً بطريق الجزئية وعدم وجوبه، فإنّ متعلّق الشكّ هو الحكم التكليفي واما متعلّق الشكّ الحكم الوضعي كما لو شكّ في كون الشيء الفلاني تركه مفسداً للصّلاة حالة السّهو أم لا، بمعنى أنّه ركن أم لا فإنّ متعلّق الشكّ الحكم الوضعي، ومحلّ الوفاق هو القسم الأخير، ومحلّ الخلاف هو القسم الأوّل، فلا تناقض.

وفيه أنّ المتفق عليه حينئذٍ وإن كان من الأحكام الوضعيّة، إلّا أنّ حكم التكليفي من لوازمه؛ إذ الحكم بالفساد ملزوم للحكم بوجوب القضاء والإعادة، فالاتّفاق على الحكم الوضعي ليس في الحقيقة إلّا اتّفاقاً على الحكم التكليفي، ومعه يلزم المحذور.

وقد يجاب عنه: بأنّ النزاع في هذه المسألة صغروي لا كبروي، بمعنى أنّ الاجماع من الفريقين منعقد على لزوم الاحتياط إن كان الشكّ في المكلف به، وعلى البراءة إن كان الشكّ في التكليف، وأنّما النزاع في ان الشكّ المتعلق بالشيء الفلاني شكّ في المكلف به حتّى يلزم الاحتياط أو شكّ في التكليف حتّى يرجع الى البراءة.

فعليه نقول: إنّ الفريقين لما اتَّفَقوا على أنّ الشكَّ في الركنية يرجع الى الشكَّ في المكلف به، فاتَّفَقوا على الاحتياط، وأمّا الشكَّ في الجزء غير الركن لما اختلفوا في أنّ مرجعه الى الشكَّ الى التكليف أو المكلف به، فاختلفوا في لزوم الاحتياط والبراءة.

فان قلت: ما الفارق بين الشكَّ في الركنية والشكَّ في الجزء الغير الركني حتّى يكون أحدهما وفاقياً في كون الشكَّ فيه شكّاً في المكلف به، والآخر خلافاً من تلك الجهة، فإنّما يتَّفَقوا فيها على الشكَّ في المكلف به أو التكليف، أو يختلفوا فيها.

قلت: الفارق أنّ الركن مقوم للشيء، فالشكَّ فيه يرجع الى الشكَّ في تحقّق الماهية وصدق اللفظ، فيكون شكّاً في المكلف به، فلا ندري أنّ الصلاة بدون هذا الشيء صلاة أم لا، بخلاف ما لو كان متعلّق الشكَّ الجزء الغير الركني، فانّ الصدق مع عدمه مقطوع أيضاً؛ لأنّه المفروض فهو الفارق.

وفي هذا الجواب أيضاً نظر؛ لأنّ لازم ذلك أن لا يرجع الصحيح الى أصالة البراءة أصلاً؛ لأنّ الشكَّ له شكَّ في الصدق دائماً، فإنّ اللفظ عنده مجمل، سواء كان المشكوك الركن أو غيره، بل كلّ عنده مقوم في الصدق، فحينئذ لازم الاحتياط دائماً على مقتضى هذا الجواب.

مع أنّا نرى مصير جمع من الصحيحين^(١) الى أصل البراءة هنا، وذلك لأنّ المشهور في مسألة الصحيح والأعم هو الصحيح، على ما نقل عن المحقّق

(١) في (خ): منهم.

الطباطبائي في شرح الوافية، وعن معظم الأخباريين أيضاً، على القول بان الألفاظ اسامي للصّحيحة، والمعظم في هذه المسألة على أصالة البراءة، ولازم هاتين الشهرتين مصير بعض الصحيحين الى أصل البراءة.

فالأحسن في الجواب أن يقال: ان العلماء اختلفوا أولاً في بحثنا هذا، فذهب جمع الى أصالة البراءة مطلقاً، سواء كان الشكّ في الركن أو الجزء وجمع الى أصالة الاحتياط.

ثمّ المحتاطون عنوانوا مسألة الصحيح والأعم، فذهب بعضهم الى الاول وبقي الأصل الأولى أعني لزوم الاحتياط سلباً عن الدليل الوارد لاجمال اللفظ، وأما الأعمى فعلى مذهبه يكون اطلاق اللفظ دليلاً اجتهدياً وارداً على الأصل الأولى أعني الاحتياط.

وأما الشكّ في الركن، فقد اتفق الصّحيحي والاعمى على الاحتياط، لسلامة الأصل الأولى عن المعارض بالنسبة الى الركن على القولين من الصّحيحي والأعمى.

والحاصل أنّ النزاع في بحث الصحيح والأعم، وكذا الاتفاق على الاحتياط في الركن مختصّ بالمحتاطين.

وأما القائلون بالبراءة هنا، فلا يفرقون بين الجزء والركن، ولا يحتاجون الى عنوان الصحيح والأعمّ لأنّه إن كان اللفظ مطلقاً صار مؤيداً للأصل الأولى اعني البراءة، وإن كان مجملاً كان الأصل الأولى أيضاً بحاله، بخلاف المحتاطين فيحتاجون الى هذا العنوان لما قلنا فلا تناقض.

وفيه أيضاً أن لازم هذا الجواب أن لا يقول أحد من الصحيحين بالبراءة، مع أن منهم من يقول بالبراءة كما مر.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن الكلام في المقام الأول يقع في أربعة مواضع: **الموضع الأول:** ما إذا قطعنا بأن الشيء المشكوك الوجوب لو كان واجباً لكان جزءاً من العبادة، أو شرطاً لا ركناً، كما لو شككنا في وجوب السورة في الصلاة ونحو ذلك، فالأظهر لزوم الاحتياط حينئذ تبعاً لجماعة من المحققين، خلافاً لثقة الاسلام، فقال بالبراءة حيث تمسك في جواز القنوات بالفارسية في الصلاة بقوله **عليه السلام** (كل شيء مطلق)^(١) وهو عن جماعة أيضاً كالمحقق الخوانساري وصاحب المدارك والفاضل القمي، لنا وجوه:

الأول: أنه لو بني على الأقل كالصلاة بلا سورة شك في ارتفاع الأمر وبقائه، والاستصحاب يقتضي البقاء.

فان قلت: المستصحب إما هو الأمر بالاقل فهو غلط؛ لأن الأقل قد أتى به المكلف بالفرض، فارتفع الأمر به قطعاً وإما هو الأمر بالاكثير، فهو فاسد أيضاً لأن الأمر به لم يثبت أولاً حتى يستصحب وإما هو الأمر بنفس الأمر فهو غلط أيضاً؛ لعدم الدليل على التكليف بنفس الأمر أولاً حتى يستصحب.

قلنا أولاً: إن اشتراك الغائب مع الحاضر مقطوع حتى فيما علم المأمور به اجمالاً، فحينئذ نقول: إن تكليف الحاضر لعله الأكثر ولعله الأقل، وبعد الاتيان بالأقل شككنا في ارتفاع التكليف والأصل البقاء.

(١) عوالي اللئالي ٣: ١٦٦، ح ٦٠.

و ثانياً: أَنَّا سَلَّمْنَا عَدَمَ وَجُودِ الدَّلِيلِ عَلَى الْإِشْتِرَاكِ فِيهِمَا عِلْمَ الْمَأْمُورِ بِهِ أَجْمَالاً لَا تَفْصِيلاً، لَكِنْ لَا دَلِيلَ عَلَى عَدَمِ الْإِشْتِرَاكِ أَيْضاً، فَحِينَئِذٍ يَحْتَمِلُ كَوْنُ الْمَأْمُورِ بِهِ الْأَقْلَ الَّذِي ثَبَتَ، وَيَحْتَمِلُ كَوْنُهُ الْأَكْثَرَ أَعْنِي نَفْسَ الْأَمْرِ، وَبَعْدَ الْإِتْيَانِ بِالْأَقْلِ أَيْضاً شَكُّنَا فِي ارْتِفَاعِ التَّكْلِيفِ وَبَقَائِهِ، وَالْأَصْلُ الْبَقَاءُ.

و ثالثاً: أَنَّ التَّكْلِفَ بِالْأَقْلِ يَقِينِي، لَكِنْ لَا نَعْلَمُ أَنَّ وَجُوبَ الْأَقْلِ نَفْسِي - أَوْ مَقْدَمِي، فَنَقُولُ: لَعَلَّ التَّكْلِفَ بِالْأَقْلِ كَانَ مَقْدَمِيّاً، وَبِدُونِ إِتْيَانِ الْأَكْثَرِ لَمْ يَحْصُلِ الْإِمْتِثَالُ حَتَّى بِالْأَقْلِ، فَيَسْتَصْحَبُ الْأَمْرَ بِنَفْسِ الْأَقْلِ الَّذِي كَانَ التَّكْلِفُ بِهِ فِي الْجُمْلَةِ يَقِينِيّاً، فَظَهَرَ فَسَادُ قَوْلِهِ (لَا مَعْنَى لاسْتَصْحَابِ الْأَمْرِ بِالْأَقْلِ).

فَانْ قُلْتُ: الشَّكُّ الْمَحْجُوجُ إِلَى التَّمَسُّكِ بِالْإِسْتِصْحَابِ عَلَى أَقْسَامٍ: قِسْمٌ يَكُونُ سَبَبَ الشَّكِّ فِي بَقَاءِ الْمَقْتَضَى وَارْتِفَاعِهِ، كَمَا لَوْ شَكُّنَا فِي بَقَاءِ الْبَيْتِ لِلشَّكِّ فِي أَنَّ اسْتِعْدَادَ بَنِيَانِهِ كَانَ بِحَيْثُ يَبْقَى إِلَى الْآنَ أَمْ لَا، وَمِنْ هَذَا الْقِسْمِ مَا لَوْ ظَهَرَ فِي الزَّوْجَةِ عَيْبٌ مُوجِبٌ لَجَوَازِ الْفَسْخِ كَالرِّتْقَاءِ وَاطَّلَعَ عَلَيْهِ الزَّوْجُ، فَالْإِجْمَاعُ قَائِمٌ عَلَى جَوَازِ الْفَسْخِ لِلزَّوْجِ بِمَجَرَّدِ الْإِطْلَاعِ لَكِنْ لَوْ لَمْ يَفْسَخْ وَمَضَى زَمَانٌ، فَشَكُّنَا فِي ارْتِفَاعِ الْخِيَارِ لِاحْتِمَالِ فَوْرِيَّتِهِ وَبَقَائِهِ لَعَدَمِ الْفَوْرِيَّةِ، كَانَ ذَلِكَ الشَّكُّ مُسَبِّباً عَنِ الشَّكِّ فِي أَنَّ الْمَقْتَضَى لِلْخِيَارِ هَلْ هُوَ مُقْتَضَى لِلْخِيَارِ فَوْرًا أَمْ دَائِماً.

وَقِسْمٌ يَكُونُ الشَّكُّ لَا فِي الْمَقْتَضَى بَلْ فِي عُرُوضِ الْمَانِعِ الْمَعْلُومِ الْمَانِعِيَّةِ، بِحَيْثُ لَوْلَاهُ لَكَانَ الْمَقْتَضَى بَاقِيّاً عَلَى اقْتِضَائِهِ، كَمَا لَوْ عَلِمْنَا أَنَّ الْبَيْتَ لَهُ اسْتِعْدَادُ الْبَقَاءِ إِلَى مِائَةٍ، لَكِنْ نَشَكَّ فِي الْبَقَاءِ أَيْضاً لِاحْتِمَالِ عُرُوضِ سَانِحَةِ كِتْخَرِيبِ أَحَدِ أَيَّاهُ، وَفِي الشَّرْعِ مِثْلُ مَا لَوْ شَكَّ فِي أَنَّهُ بَالٌ بَعْدَ الْوَضْعِ أَمْ لَا.

وقسم لا يكون الشك في شيء منهما بل في نقض العارض، وهذا على قسمين: أحدهما ما يكون الموضوع معلوماً وشكنا أنه ناقض أم لا، كما لو خرج المذي وشكنا في ناقضيته، والآخر أن لا نعلم الموضوع كما لو علمنا بان البول ناقض دون المذي وخرج شيء ولم نعلم انه بول حتى يكون ناقضاً أم مذي حتى لا يكون ناقضاً.

والذي يصح التمسك فيه بالاستصحاب هو القسم الثاني من الثلاثة والأخير من الأخير دون الآخرين، فإن قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) (لا ينقض اليقين) يدل على عدم جواز نقض اليقين للمكلف بان يكون المكلف ناقضاً، وفي القسم الأول ليس الناقض المكلف بل الناقض هو؛ لأنه لم يبين قدر الاقتضاء وكيفيته، وأما في الأول من الأخير، فلأن اليقين انما نقض باليقين، فلا يشمل النهي فحينئذ نقول: ان المورد الذي تمسكت فيه بالاستصحاب انما هو من القسم الأول، أو الأول من الأخير، فلا يصح التمسك بالاستصحاب.

قلنا هذا الكلام فاسد، أما اذا جعلنا محل الكلام من القسم الأول، فلأن المراد من قوله (لا ينقض اليقين) إن كان ما ذكرت لما صح التمسك بالاستصحاب في شيء من المواضع؛ اذ لا موضع يكون المكلف فيه بنفسه ناقضاً لليقين، بل المراد كما يفهم عرفاً ليس الا النهي عن الانقاض الآ مع القطع به فحينئذ يصح التمسك بالاستصحاب حتى في القسم الأول.

وأما اذا جعلنا محل الكلام من الأول من الأخير؛ فلأن المراد من قوله (لا ينقض) ليس الا الأمر بابقاء الحكم الثابت في السابق يقيناً في زمان الشك، ومعه يتم المطلوب.

فان قلت: انّ الجزء المشكوك فيه كالسورة لم يكن واجباً قبل تعلّق الأمر بالمركب، وبعد التعلّق بالمركب شككنا في التعلّق بهذا الجزء كسائر الأجزاء، فيستصحب عدم الأمر بهذا الجزء، فيكون الاستصحابان متعارضين ويبطل الاستدلال.

قلنا أولاً: انّ الشكّ المتعلّق بالأجزاء في الأغلب شكّ في الحادث؛ لدوران الأمر بين الوجوب والاستحباب كالسورة، فلا يجري أصالة عدم الأمر بهذا الجزء؛ لأنّ الأمر يقيني، لكن لا يعلم أنّه وجوب أم نهي.

وثانياً: نمنع اعتبار هذا الاستصحاب؛ لأنّه استصحاب في التبعيات، ولم يثبت اعتبار الاستصحاب فيها، والقدر المتيقّن اعتبار الاستصحاب في النفسيات.

و ثالثاً: أنا سلّمنا جريان هذا الاستصحاب واعتباره أيضاً لكن استصحابنا اقوى لوجهين:

الأول: أنّه مثبت وذاك ناف، والمثبت مقدّم على النافي، وتوهم أنّه لا دليل على تقديم المثبت على النافي، مدفوع بأنّه وان لم يقدّم عليه دليل، لكن اشتهاره في السنة العلماء يكفي مرجحاً.

الثاني: أنّ استصحابنا في المتبوع واستصحابك في التابع، والأوّل عند التعارض مقدّم وان عارضه ألف استصحاب في التابع، كما ان العقلاء لو شكّوا في بقاء زيد لاستصحابوه وإن كان ذلك معارضاً باستصحاب عدم أكله وعدم شربه وعدم كلامه ونحو ذلك.

فان قلت: بعد الدخول في الصلاة مثلاً وقبل ترك السورة كانت الصلاة محكومة بالصحة، فيستصحب الصحة بعد ترك السورة، فهذا الاستصحاب يعارض استصحابك ويقدم عليه؛ لفهم الورود عند العقلاء.

قلنا: انّ الشكّ المتعلّق بالمشكوك فيه الأثنائي إمّا ان يكون في الاثناء أيضاً كالمشكوك فيه، وإمّا أن يكون الشكّ في بدو الأمر وقبل الدخول في الصلاة وإن كان المشكوك فيه في الاثناء كالسورة، فان أجريت استصحاب الصحة في القسم الأوّل فهو غير نافع أولاً؛ لأنّ المستصحب إن كان صحّة الاجزاء السابقة على الجزء المشكوك فيه، فهو مسلّم لكن لا يجدي نفعاً، فتأمّل.

وان كان صحّة نفس الصلاة، فنقول: هذا الاستصحاب إن كان قبل الفراغ من الصلاة فلا يصحّ؛ اذ قبل الفراغ لا يصدق الصلاة حتى يستصحب صحتها، وإن كان بعد الفراغ فمع ما فيه من عدم كونه مربوطاً بالمقام وخلاف الظاهر من تقرير الاستصحاب، لا نمنع صحّة التمسك حينئذ لكن نقول: أنّه غير محتاج اليه لانعقاد الاجماع على عدم اعتبار الشكّ بعد الفراغ من العمل.

وثانياً: سلّمنا الجريان والاعتبار أيضاً، لكن هذا الاستصحاب ينفع في قليل من الموارد؛ لأنّ أكثر الموارد ممّا يكون الشكّ فيه قبل الشروع لا في الاثناء، فلا يتم في أكثر الموارد ولا اجماع مركّباً في البين، وعلى فرض وجوده يمكن القلب ويكون اجماعنا أقوى لكثرة موارد.

وثالثاً: نمنع اعتبار الاستصحاب المذكور؛ اذ لا دليل على العمل بالاصل قبل الفحص.

لا يقال: الأمر دائر لهذا الشخص الملتفت في الأثناء بين محذورين: أحدهما العمل بالأصل قبل الفحص، والآخر إبطال العمل للفحص، ولا يمكن الجمع بينهما، بل لا بدّ من أخذ أحدهما ولا ترجيح للإبطال، فله العمل قبل الفحص بالأصل، كما أنّ له الإبطال.

فإنّا نقول: يمكن التفصّي عن المحذورين بارتكاب الاحتياط، فعليه الاحتياط باتيان الجزء في الأثناء وهو المطلوب، وإن أجريت الاستصحاب في القسم الثاني أي فيما لو كان الشكّ قبل الشروع، ففيه أنّ الصّحة قد كانت مشكوكة في بدو الأمر فكيف نستصحب.

فان قلت: إنّ الاستصحاب المذكور معارض بأصالة عدم الدليل على الوجوب.

قلنا أولاً: إنّ الشكّ في الحادث غالباً لدوران الأمر بين الوجوب والاستصحاب كما مرّ.

وثانياً: ان استصحبنا مقدّم للوجهين السابقين.

الثاني: أصالة الاشتغال المقتضي لتحصيل القطع بالامثال الذي لا يحصل الا عند الاتيان بالأكثر.

فان قلت: إنّ الاشتغال الثابت إن كان بالنسبة الى الأقل، فقد حصل القطع بالامثال به بعد اتيانه، وإن كان بالنسبة الى الاكثر أو الأمر النفس الأمري المردّد بين الأمرين، فلم يثبت ذلك الاشتغال أولاً حتّى يقتضي القطع بالامثال.

قلنا: الجواب ما مرّ في الدليل السابق.

فان قلت: انّ المكلف بعد ما أتى بالأقل صار شاكاً في التكليف، ومن القواعد المقررة الرجوع الى البراءة اذا شك في التكليف.

قلنا أولاً: بالنقض بما اذا شك المكلف في اتيان المكلف به المعلوم ثبوت التكليف بالنسبة اليه، كما لو شك في أنّه صلى الظهر أم لا والوقت باق فمقتضى ما ذكرت أن لا يصلي حينئذ؛ لأنّه لا شك في التكليف، فيرجع الى البراءة وليس كذلك.

وثانياً نقول: انّ الشك في التكليف على قسمين: إمّا شك في حدوث التكليف فهذا محل البراءة، وإمّا شك في بقاء التكليف بعد القطع بحدوثه كما فيما نحن فيه، فهذا محل الاشتغال.

فان قلت: ما الدليل على لزوم تحصيل القطع بالامثال بعد حصول القطع بالاشتغال؟ بل عدم القطع بالمخالفة كاف، وهو يحصل باتيان الأقل.

قلنا: الدليل عليه أولاً الاجماع على ذلك، أي على أنّه لو وقع الشك في المكلف به كان اللازم العمل بقاعدة الاشتغال، ومن يرجع الى البراءة حينئذ يبدل الصغرى ويمنع القطع بالاشتغال، لا أنّه بعد ما ثبت لا يلزم تحصيل القطع بالامثال.

وثانياً: بناء العقلاء وثالثاً حكم القوّة العاقلة على ذلك.

الثالث: من الوجوه: بناء العقلاء على لزوم الاحتياط في مثل محل النزاع، فلو قال المولى لعبده: ركّب لي المعجون الفلاني، وتبع العبد الكتب الطبيّة لتشخيص اجزائه، فصادف في جزء مخصوص، على قولين أحدهما حاكم بلزوم ذلك الجزء بحيث لو لم يأت به لم يكن خاصيّة للمركّب بدونه أصلاً، والآخر بعدم لزومه بل هو مكمل للمعجون، لكان بناء العبد حينئذ الالتزام باتيان الجزء المشكوك،

بحيث لو لم يأت به فانكشف أنَّ المركَّب لم يتمَّ بدون ذلك الجزء لاستحقَّ الذمَّ من المولى، معللاً بأنَّك بعد ما احتمل عندك احتمالاً مساوياً مدخلية ذلك الجزء، وعلمت بأنَّ الاتيان به لا يضرُّ؛ لأنَّه إما جزء ينتفي فائدة المركب بدونه، أو مكَّمَل للمركب، فلم ما أتيت به مع ذلك.

بل يمكن أن يقال: أنَّ للمولى الذمَّ والعتاب على ترك الاتيان، وأنَّ انكشف ان المشكوك فيه كان غير جزء وكان مكَّملاً، وبالجمله من راجع الوجدان علم أنَّ بناء العقلاء على ما ذكرنا.

الرابع: جملة من الأخبار الحاكمة بلزوم الاحتياط، كالنبوي المشهور (دع ما يريبك الى ما لا يريبك) ^(١) وجه الدلالة أنَّ الرواية مشتملة على كلمة (ما) وهي مفيدة للعموم، وان لم يكن واقعة موقع الشرط والاستفهام ومتعقبة بالفاء، فالتقدير أترك جميع ما يوجب الريبة والشكَّ واختر ما لا يوجب الشكَّ.

فنقول: الاتيان بالأقلَّ ممَّا يوجب الشكَّ والريبة، وكلَّما كان كذلك وجب تركه للرواية، وكقوله عليه السلام الدالَّ على أنَّه يجب عليك الأخذ بالاحتياط في جميع امورك ما تجد اليه سبيلاً ^(٢) وقد مرَّ، وكقول الباقر عليه السلام في مرفوعة زرارة أنَّه قال قلت: جعلت فداك يأتي عنك الخبر ان او الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟ فقال: يا زرارة خذ بما اشتسهر بين اصحابك ودع الشاذَّ النادر، الى أن قال: اذن فخذ بما فيه الحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط ^(٣).

(١) وسائل الشيعة ٣٧: ١٦٧، ح ٤٣.

(٢) وسائل الشيعة ٣٧: ١٧٣، ح ٦١.

(٣) عوالي اللئالي ٤: ١٣٣، ح ٣٣٩.

فان قلت: انّ تلك الرواية لا عموم فيها فلا يشمل خصوص الكلام، أي لا يدلّ عليه بخصوصه.

قلنا: هي وان لم تشمل على ادوات العموم، الا أنّ ترك الاستفصال يفيد العموم، فيشمل الحديث لمحلّ الكلام بخصوصه أيضاً، ويدخل ما نحن فيه تحته.

فان قلت: انّ تلك الأخبار حاكمة بلزوم الاحتياط حتّى في المقام السابق الذي لا علم اجمالاً فيه بالتكليف أصلاً، وكذا يشمل ما فيه علم اجمالى بين المشتبهات لا في خصوص الواقعة، قد مرّ الدليل على عدم لزوم الاحتياط فيهما، فلا بدّ من اخراج الروايات عن ظاهرها، ومعه لا يتم الاستدلال، بل يصحّ الاستدلال بتلك الرواية بوجوب الاحتياط على جميع الاقوال المتصورة.

وتفصيله: انا ان قلنا باشتراك صيغة الأمر بين الوجوب والندب اشتراكاً لفظياً أو معنوياً، فوجه عدم دلالة الروايات على وجوب الاحتياط واضح.

وان قلنا بكون الصيغة حقيقة في الندب فقط، فبطريق اولى، وان قلنا ان الصيغة حقيقة خاصّة في الوجوب لكنّه مجاز مشهور في الندب في أخبار الأئمة عليهم السلم، كما عليه صاحب المعالم^(١) والمحقّق الشيرازي^(٢)، فوجه عدم الدلالة على المطلوب واضح أيضاً.

(١) معالم الدين ص ٥٣.

(٢) وهو الميرزا محمد بن الحسن الشيرازي، صاحب حاشية المعالم.

أما بناءً على تقديم المجاز المشهور على الحقيقة المرجوحة أو الوقف فظاهر، وأما على القول بتقديم الحقيقة المرجوحة؛ فلأن القرينة هنا موجودة على عدم ارادة الحقيقة المرجوحة، لما عرفت من أنه لا معنى لوجوب الاحتياط في جميع المقامات؛ فلا بد من ارادة المجاز المشهور حينئذ أو القول بأن كل احتياط واجب إلا ما أخرجه الدليل كالمقامين السابقين، فيكون تخصيصاً، كما أن الأول يكون مجازاً مشهوراً، لكن الأول متعين؛ لأن كل من قال بلزوم حمل اللفظ على الحقيقة المرجوحة، قال بلزوم الحمل على المجاز الراجح عند اقامة القرينة على عدم ارادة الحقيقة المرجوحة، وإن دار الأمر بينه وبين التخصيص كما هنا.

وإن قلنا بأن الصيغة حقيقة خاصة في الوجوب وليس مجازاً مشهوراً في النذب أيضاً، كما هو اظهر الأقوال، فلا يتم الاستدلال أيضاً؛ لأن ذهاب الفحلين السابقين على كون النذب مجازاً مشهوراً مورث للظن بغلبة الاستعمال في النذب وإن لم يبلغ حد المجاز المشهور، فحينئذ بعد قيام القرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي دار الأمر بين الحمل على هذا المجاز الغالب الاستعمال وبين التخصيص، بأن يقال: كل احتياط واجب إلا ما أخرجه الدليل، ولا مرجح للتخصيص على هذا القسم من المجاز، فتصير الرواية مجملة ويسقط الاستدلال. قلنا: المختار هو الشق الأخير، أعني كون الأمر حقيقة في الوجوب ومجازاً غير مشهور في النذب؛ لأن مجرد غلبة الاستعمال في النذب لا يصير سبباً لكون المجاز مشهوراً، كما أن العام غالب الاستعمال في التخصيص بحيث قيل ما من عام إلا وقد خص منه، ومع ذلك ليس العام^(١) في الخاص مجازاً مشهوراً، ويحمل

(١) (خ): العام لا يكون.

اللفظ على العموم عند عدم القرينة على الخصوص.

فنقول حينئذ: إنّ الظاهر من تلك الروايات ولو بعد ملاحظة الغلبة الخارجية بمقتضى فهم العرف ليس الا التخصيص، ومعه يتم المطلوب مضافاً الى النقض بمثل أعتق رقبة، وأعتق رقبة مؤمنة، حيث يكون الأمر فيه دائراً بين حمل المطلق على المقيّد وارتكاب التقييد، وبين حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب، ولا ريب أنّ العرف يفهم التقييد، وإن كان الندب غالب الاستعمال، ولازم كلامك أن يتوقّف هنا أيضاً لعدم الدليل على ترجيح التقييد على هذا القسم من المجاز كما لا دليل على تقديم التخصيص، وهو كما ترى.

فان قلت: إنّ ارتكاب التخصيص والقول بوجوب الاحتياط الآما أخرجه الدليل مستلزم لارتكاب تخصيص الأكثر؛ لأنّ الاغلب دوران الأمر في المشتبهات بين الاستحباب والاباحة، ولا معنى للزوم الاحتياط فيها، فباخراج ذلك عن تحت الأخبار يلزم تخصيص الأكثر، ولا ريب ان تخصيص الاكثر مرجوح في جنب هذا المجاز أعني الندب، فيحمل الروايات عليه وبطل الاستدلال.

قلنا أولاً: إنّ صدق الاحتياط على الشبهات الاستحبابية ممنوع، فهي خارجة عن تحت أخبار الاحتياط بالذات.

وثانياً: سلّمنا الصدق لكنّها مبينّ العدم بالنسبة الى تلك الأخبار، سلّمنا لكنّها مشكّكة بالتشكيك المضرّ الاجمالي بالنسبة اليها، ومعه يتم الاستدلال.

فان قلت: انّ ابقاء الروايات على ظاهرها بالتزام خروج ما خرج بالدليل على فرض عدم شمولها للشبهات الاستحبابية^(١) أيضاً يلزم تخصيص الأكثر؛ لشمولها الشبهات الموضوعية التي لم يكن الاحتياط فيها واجباً قطعياً، فيلزم تخصيص الأكثر المرجوح أيضاً بالنسبة الى المجاز.

قلنا أولاً: نمنع انصراف الأخبار الى الشبهات الموضوعية فتأمل.
وثانياً نقول: لو تمّ ذلك لتمّ في الروایتين الأولين، وأمّا رواية زرارة فصریحة في الشبهة الحكمية.

وثالثاً نقول: أنّ أرجحية المجاز من التخصيص أنّها هو اذا كان التخصيص الى حدّ لم يبق من أفراد العامّ الاّ أقلّ قليل لا مجرد خروج الأكثر يكون سبباً لذلك، فإنّ الباقي هنا له كثرة معتدّة بها، فهنا يتعيّن المصير الى التخصيص أيضاً، ولعلّ بناء العرف عليه.

فان قلت: الروايات ضعاف ولذا لم يكن حجة في المقامين السابقين.
قلنا: الضعف هنا منجبر ببناء العقلاء، والأصلين السابقين أعني الاستصحاب وأصالة الاشتغال، فيحصل الظنّ بملاحظة الجابر هنا بصدق المضمون فيصير حجة، وأمّا في المقامين السابقين فلم يكن انجبار، بل الاصحاب أعرضوا عن تلك الأخبار هناك، وأمّا هنا فان لم يتحقق الشهرة على الاحتياط الجابر لم يتحقّق الشهرة على الخلاف أيضاً، ويكفي في الجبر ما مرّ من الأصل وبناء العقلاء.

الخامس: قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل، ووجه الدلالة واضح^(١).

السادس: ما اخترناه في بحث مقدّمة الواجب من استحقاق تارك المقدّمة العقاب على الترك الحكمي لذي المقدّمة، فيجب قراءة السورة مثلاً حينئذ في الصلاة لاحتمال المقدميّة في الواقع به.

فان قلت: إنّ هاهنا وجهاً يدلّ على البراءة، وهو البرهان الذي مرّ من أنّ المكلف إمّا أن لا يكون معاقباً على ترك السورة مثلاً، فهو المطلوب، وإن كان معاقباً فإنّما أن يكون العقاب والعتاب مستنداً الى ترك السورة، أو الى ترك الاحتياط، أو الى عدم التحرّز عن الضرر المحتمل، والكلّ باطل لما مرّ فتعيّن عدم العقاب.

قلنا أولاً: إنّ الحصر ممنوع؛ اذ لعلّ العقاب على ترك الصلاة المأمور بها، أو على ترك العمل بالاستصحاب.

لا يقال: ننقل الكلام اليها ونجري الدليل المذكور فيها أيضاً.

لأنّا نقول: أنّا نختار أولاً كون المعاتبة على ترك الصلاة المعلوم تحقّق الأمر بها.

وتوهّم أنّ الأمر بالصلاة والمعاتبة على تركها لما لم تكن معلومة بالتفصيل قبيح، لحكم العقل بقبح التكليف الاجمالي كحكمه بقبح التكليف من دون البيان النسخي.

(١) في (خ): ظاهر.

مدفوع بما مرّ من بناء العقلاء على حسن المعاتبة فيما نحن فيه، وهو كاشف عن عدم القبح العقلي، ونختار ثانياً أنّ المعاتبة مستندة الى ترك العمل بالاستصحاب الذي هو واجب للدلالة الدالة عليه.

وثانياً نقول: إنّ العقاب مستند الى ترك الاحتياط المعلوم لزومه بما مرّ من الأخبار المنجبر ضعفها بالاصلين وبناء العقلاء.

فان قلت: لو كان الاحتياط لازماً لزم قصد الوجه الواقعي لاحتمال وجوبه، ولو كان قصد الوجه لازماً من باب الاحتياط لزم تكرار العبادات، وهو مستلزم للعسر- والحرّج الشديدين المنفيين آية ورواية، الموجبين للاختلال في نظم المعاش، الموجب لاختلاف نظم المعاد المتنافي لغرض الحكيم، فلا بدّ من رفع اليد عن الاحتياط الكلّي، وذلك إن كان بطريق السلب الكلّي فالمطلوب ثابت، وإن كان بطريق السلب الجزئي لزم التحكم لعدم وجود المرجّح.

قلنا أولاً: إنّ الاحتياط إنّما هو في محلّ الشكّ، ولا شكّ في عدم وجوب قصد الوجه الواقعي، اما على القول بالبراءة في ماهية العبادة فلا أنّ أصل البراءة لا يثبت الوجه الواقعي بل الظاهري ثابت به فلا معنى للزوم قصد الوجه الواقعي وأمّا على القول بلزوم الاحتياط، فللزوم الاختلال المذكور فنقطع بعدم وجوب^(١) القصد، فخرج عن محلّ الاحتياط.

وثانياً: أنّ لزوم الاختلال اذا لزم قصد الوجه الواقعي، إن كان على مذهب القائلين بانفتاح باب العلم في الأغلب فهو ممنوع؛ لقلّة الشبهات حيثنّذ أو عدم

(١) في (خ): لزوم.

وجودها، وإن كان على مذهب القائلين بالانسداد الأغلب مع قولهم بحجية الظنّ، فهو ممنوع أيضاً؛ لقلة الشبهات أيضاً، وإن كان على فرض الانسداد الأغلب مع عدم القول بحجية الظنّ، فالملازمة مسلّمة أعني لزوم الاختلال، لكن قد عرفت حجّة الظنّ حينئذ وأنّ خلافه باطل.

فان قلت: أنا بعد ما استقرينا في الشرعيّات وجدنا معلوم الاستحباب غالباً ومعلوم الوجود نادراً، فيلحق المشكوكات بالأغلب^(١).

قلنا الاستقراء ان كان في جنس المطلوبات فمسلّم، لكنّه لا يحصل منه الوصف فلا ينفع، وإن كان في خصوص المطلوبات التبعيّة، فالاستقراء ممنوع لو لم ندّع الاستقراء على الخلاف.

فان قلت: الأخبار النافية للتكليف فيما لا يعلم مثبت لأصل البراءة، كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (كل شيء مطلق)، فنقول: هذا ممّا لم يرد به أمر، وكلّمّا كان كذلك فهو مطلق، وكذا غيره من الأخبار.

قلنا أولاً: إنّ معنى قوله (مطلق) إنّ كان هو المرخص فيه فالاستدلال تمام، لكنّه خلاف التحقيق، بل معناه الإباحة، وحينئذ لا يتم الاستدلال للقطع بارتفاع الإباحة السابقة وحصول المطلوبيّة إمّا وجوباً وإمّا استحباباً، فيخرج عن مورد الرواية، وعلى فرض التسليم نقول: الرواية مجملة من حيث أنّ المراد من المطلق المرخص فيه او المباح فيسقط الاستدلال أيضاً وهذا الجواب يختصّ^(٢) بهذه الرواية، بخلاف الجوابين الآتين.

(١) في (خ): بالغالب.

(٢) في (خ): مختصّ..

وثانياً: أنا نمنع انصراف تلك الأخبار النافية للتكليف الى صورة يستقل فيها العقل، سواء كانت الاستفادة تبعية أم استقلالية؛ لأنه لا يحتاج الى البيان حينئذ، والروايات المذكورة تنصرف الى ما يحتاج الى البيان.

فنقول: انّ العقل فيما نحن فيه قاطع بلزوم الإتيان بالجزء المشكوك فيه، فلا تنصرف الروايات الى ما يدركه العقل ويثبت التكليف فيها.

لا يقال: انّ المقدّمة أعني الجزئية هنا ممّا يحتاج فيه الى بيان الشّارع، وذلك لأنّ المقدّمات ان لم تكن جعليّة للأمر بل لغيره، كفى فيه الأمر باتيان ذي المقدّمة، ويلزم حينئذ الإتيان بجميع المشكوكات لتحصيل القطع بالامتنال، كما لو أمر عبده باتيان المعجون الأفلاطوني.

وأما إن كانت المقدّمات جعليّة للأمر كما فيما نحن فيه، فاللّازم عقلاً على الأمر بيان جميع الأجزاء والشّروط المجعولة، فلو لم يبينها أو بعضها بعد جعلها لم يكن العبد مذموماً في ترك الاتيان بها، وكون بناء العقلاء على لزوم الاتيان بما يحتمل المقدّمة حينئذ مم وانصراف قوله (كل شيء مطلق) ونحوه الى غير تلك الصورة نظراً الى ان العقل مستقل في لزوم الاتيان بالمقدّمات المحتملة ممنوع.

لأنّا نقول: الأمر كما ذكرت في الجعليات، لكن ذلك صحيح بالنسبة الى المخاطبين، بمعنى أنّه لو لم يبيّن المقدّمات الجعلية لهم لم تكن لازمة عليهم للاجمال الذاتي، وأما اذا بيّن ذلك المولى الجاعل جميع المجعولات للمخاطب، ثم اتفق الاشتباه فيها للغائبين المشتركين مع المخاطبين في التكليف، وعرض الاجمال لهم للموانع الخارجية، فالحال فيه هو الحال في المقدّمات الغير المجعولة للأمر وما نحن فيه من هذا القبيل بالنسبة اليها.

و ثالثاً نقول: انّ تلك الرواية معارضة بأقوى منها وهو أخبار الاحتياط المعتضد في المقام بالاصلين وبناء العقلاء.

فان قلت: استصحاب الصحة بعد ترك الجزء المشكوك فيه كالسورة يقتضي عدم وجوب السورة، وكذا غيرها من الاجزاء والشرائط.

قلنا: انّ الشكّ المحوِّج الى الاستصحاب سواء كان المشكوك فيه جزءاً أو شرطاً، ينقسم الى بدوي حاصل قبل الشروع في العمل، والى اثنائي حاصل بعد الشروع، وعلى التقديرين المشكوك فيه اما بدوي او اثنائي فهذه أربع صور:

الأولى: كون الشكّ بدوياً والمشكوك فيه كذلك، كأن شكّ قبل الشروع في الصلاة في اشتراط ستر العورة، فلا ريب في عدم جريان الاستصحاب حينئذ، ولعلّ ذلك أيضاً ليس منظور القائل.

الثانية: كون الشكّ بدوياً والمشكوك فيه ثنائياً، كما لو شكّ قبل الشروع في الصلاة في جزئية السورة أو في شرطية عدم كشف العورة بين الصلّة، وهاهنا يمكن التمسك بالاستصحاب العرضي، بأن يقول: لو دخلت في الصلاة كانت صحيحة، فيصحّ تكبيرة الاحرام والحمد، فلو تركت السورة وركعت كنت شاكاً في بقاء الصحة، فاستصحبها واركع واسجد، فمرجع هذا الاستصحاب الى الاستصحاب الفرضي.

وفيه أولاً: أنّه مستلزم للدور؛ اذ صحّة التمسك باستصحاب الصحة متوقّفة على تحقّق الصحة في الزمان السابق على زمان الشكّ، وتحقّق الصحة كذلك موقوف على العلم بالوجه لفساد عبادة الجاهل بالوجه، وان طابقت الواقع والعلم بالوجه على الفرض موقوف على الاستصحاب اذ بدونه لا يعلم الوجه، وهذا دور مضمر بواسطة واحدة فتأمل.

ثانياً: أن المستصحب إما صحة الصلاة فهي لم تتحقق حينئذ حتى يستصحب صحتها في الاثناء.

وأما صحة الأجزاء السابقة على الجزء المشكوك فيه، ففيه أن صحة الأجزاء السابقة ارتباطية ومراعى على صحة سائر الأجزاء.

فنقول: إن المستصحب حينئذ إن كان هو صحة الأجزاء بالصحة الواقعية^(١)، فهو فاسد؛ لأن المكلف بعد ترك السورة في البين يصير شاكاً في صحة الأجزاء السابقة في بدو الأمر أيضاً، فيكون الشك طارياً، والاستصحاب أنها يعتبر في الشك الطاري؛ لأن المتبادر من قوله (لا ينقض اليقين) أنها هو اليقين الاستدامي الباقي بعد الشك بالنسبة إلى الزمان السابق، وإن كان هو صحة الأجزاء السابقة بالصحة الظاهرية.

ففيه أن الاستصحاب وإن جرى حينئذ وكان طارياً، لكن لا دليل على اعتبار الاستصحاب في الظاهريات السارية بالنسبة إلى الواقعيات كما هنا؛ لعدم انصراف خبر (لا تنقض) بالنسبة إليه بل هو مبين العدم.

و ثالثاً: سلمنا حجية الاستصحاب في الشك الساري والحكم الظاهري أيضاً، لكن في خصوص المقام لا عبرة به؛ لأن بناء العقلاء على عدم اعتبار هذا الاستصحاب كما مرّ بل يحتاجون هنا، وإذا لم يكن بناء العقلاء على اعتباره لم ينصرف إليه خبر (لا تنقض) ونحوه من أخبار الاستصحاب.

(١) في (خ): اجزاء الصحيحة الواقعية.

ورابعاً نقول: ان اخبار الاستصحاب مع اخبار الاحتياط، و النسبة بينهما أعمّ من وجهه، وأخبار الاحتياط أقلّ مورداً فتقدّم على اخبار الاستصحاب، هذا مع عدم ملاحظة ما خرج عن تحت اخبار الاحتياط بالدليل، والا فالنسبة حينئذ أعمّ وأخصّ مطلق؛ لأنّ أخبار الاحتياط أخصّ مطلق فتقدّم أيضاً.

الصّورة الثالثة: كون الشكّ والمشكوك فيه كليهما في الأثناء، ولا يصحّ التمسك بالاستصحاب حينئذ أيضاً؛ لأنّ المكلف إما قاصر أو مقصّر، وعلى الأوّل يأتي في التمسك بالاستصحاب الوجوه الأربعة السابقة الآ الأوّل منها مضافاً الى عدم جواز العمل بالأصل قبل الفحص، وعلى الثاني يأتي الوجوه السابقة أيضاً مضافاً الى فساد عبادة الجاهل المقصّر.

الصورة الرابعة: ان يكون المشكوك فيه بدوياً و الشكّ في الأثناء، كأن يني من شكّ في وجوب تكبيرة الاحرام على الاحتياط وكبر، فدخل في الصّلاة ثم شكّ في الأثناء في لزوم الاحتياط، فظنّ الشكّ في أصل التكبيرة أيضاً، ولا يصحّ الاستصحاب هنا أيضاً؛ لأنّ الباني على الاحتياط من أوّل الأمر إن كان مجتهداً فيه فهو مفروغ عنه، مضافاً الى عدم الاحتياج الى الاستصحاب حينئذ؛ للاجماع على العمل بما اجتهد المجتهد ما لم يحصل تبدل الرأي والظنّ على الخلاف، وإن كان غير مجتهد بل بني على ذلك رمية من غير رام، فالفساد للوجوه السابقة فتدبر جداً.

الموضع الثاني: في انه اذا شكّ في ركنية شيء للعبادة، فهل الأصل ما ذا؟ والكلام فيه يقع في أقسام:

القسم الأول: فيما اذا ثبت جزئية شيء وشك في ركنيته، فقل بأن الأصل الركنية، وهو الأظهر وقل بان الأصل عدم الركنية، وهو ضعيف، ويمكن له التمسك بوجهه:

منها: استصحاب الصحة بالنسبة الى الجاهل المقصر اذا دخل في العبادة وسها عن الجزء المشكوك الركنية ومضى محله، فنقول: الأجزاء المأتي بها قبل السهو كانت صحيحة، فتستصحب الى بعد السهو والالتفات اليه، واذا كانت تلك الأجزاء صحيحة صحّ ساير الأجزاء أيضاً للارتباط، واذا ثبت صحة الصلاة ثبت عدم الركنية، وفي البواقي يتم الأمر بالاجماع المركب.

وفيه أولاً: أنّ الدليل دوري، اذ استصحب الصحة فرع ثبوتها في الزمان السابق، وثبوتها في السابق موقوف على الدخول في العبادة على الوجه الشرعي، والدخول فيها كذلك موقوف على العلم بالوجه الشرعي؛ لعدم صحة عبادة الجاهل، وأصالة الشرطية في المشكوك الشرطية، وأصالة العينية فيما شك في العينية والكفائية، فلو كان العلم بالوجه موقوفاً على الاستصحاب لزم الدور.

و ثانياً: سلّمنا جريان الاستصحاب لكن نمنع اعتباره؛ اذ الدليل على اعتبار الاستصحاب ان كان بناء العقلاء، فهو هنا على الاحتياط، سواء كان الواجب توصلياً أم تعبدياً، لكن في التوصليات بناءؤهم على الاحتياط اجتهداً، وفي التعبديات فقاها، وإن كان الدليل الأخبار فهي لا تنصرف الى ما ليس بناء العقلاء عليه، ولا دليل يعتد به على الاستصحاب سوى الأمرين المذكورين.

و منها: قاعدة الاجزاء، وهي أيضاً بالنسبة الى الجاهل المقصر السّاهي عن الجزء المشكوك الركنية، لأنّ التمسك بتلك القاعدة أنّها هو فيما اذا كان الالتفات الى السّهو بعد الفراغ من العبادة.

فنقول: أنّه أتى بالصلاة على الوجه الشرعيّ المأمور به، وكلّما كان كذلك فهو مجزئ للقاعدة المقرّرة في محلّها، فلا يجب الاعادة، فلا يكون ركناً، وفيما سوى تلك الصورة يتمّ الأمر بالاجماع المركّب.

وفيه أولاً: أنّ ذلك أيضاً دوري؛ لأنّ الحكم بعدم الركنية موقوف على صحّة القياس المذكور، وصحّة القياس المذكور موقوفة على صحّة صغراه أعني كون المأتي به على الوجه المعتبر شرعاً، وصحّة صغراه موقوفة على الدّخول فيه على الوجه الشرعيّ، والدخول فيه كذلك موقوف على العلم بالوجه، فلو كان العلم بالوجه موقوفاً، على القياس المذكور لزم الدور.

و ثانياً: سلّمنا القاعدة لكنّها معتبرة اذا لم يقيم على خلافها في المقام دليل، وارد وهو هنا موجود؛ لما عرفت من بناء أهل العقول، وأخبار الاحتياط، واستصحاب التكليف، وقاعدة الاشتغال.

ومنها: استصحاب الصحّة بالنسبة الى الجاهل القاصر السّاهي عن الجزء المشكوك فيه الملتفت اليه في الأثناء، وتقريره كالسّابق.

وفيه منع اعتبار الاستصحاب، مضافاً الى لزوم العمل بالأصل قبل الفحص في بعض الصور مع كون الشكّ في البعض سارياً.

و منها: قاعدة الاجزاء بالنسبة الى الجاهل القاصر السّاهي عن الجزء المشكوك الملتفت اليه بعد الفراغ من العبادة، وتقريره كالسّابق.

وفيه أنّا سلمنا القاعدة، لكن المستدلّ به ان اقتصر في الحكم بعدم الركنية على تلك الصورة، فهو خرق للاجماع، وان تعدّى الى غيرها بالاجماع المركّب فهو مقلوب عليه؛ لأنّا ننقل الكلام الى القاصر المفروض فيما اذا التفت الى السهو في أثناء العبادة، ونقول: أنّه حينئذ مكلف بأحد الأمرين من الاتمام كما هو مذهب النافي للركنية، أو الاعادة كما هو مذهب من يحكم بالركنية، فالتكليف ثابت باتّفاق الفريقين، والمكلف به مشتهر فيرجع الى الاشتغال؛ لأنّ الشكّ في المكلف به، فيحكم بلزوم الاتمام والإعادة.

لا يقال: أنّ الأمر دائر بين المحذورين: وجوب الاتمام على المذهب الأوّل، ووجوب الاعادة على المذهب الثاني، وكلّ منهما يحرم الآخر، فلا بدّ من الحكم بأنّ المكلف حينئذ مخير بين الأمرين؛ اذ لولاه لزم المخالفة القطعية.

لأنّا نقول: هذه المخالفة القطعية غير مضرّة بالاجماع لأنّها احتياط والاتفاق قائم على حسنه، فلا بد لقاعدة الاشتغال من الاحتياط على هذا القاصر الشاكّ في الأثناء بعد السهو، وفي غير تلك الصورة يتمّ الاجماع المركّب، فتعارض الاجماعان المركّبان، لكن ضميمة اجماعنا المركّب أصالة الاشتغال المقدّمة على ضميمة الاجماع الآخر، وهي أصالة البراءة، مضافاً الى كثرة مواردها واعتضادها باستصحاب التكليف وبناء العقلاء وخبر الاحتياط، سلّمنا التكافؤ والتساقط بقى أصالة الاشتغال سليمة عن المعارض، فظهر ممّا ذكر أنّ الاصل الركنية، لما مر من بناء العقلاء، وخبر الاحتياط، واستصحاب التكليف، وقاعدة الاشتغال.

واعلم أنَّ المعظم ذهبوا في هذه المسألة الى الركنيّة، وفي مسألة الاجزاء الى الاجزاء، ولازم الأوّل الاعادة اذا سها عن ذلك الجزء المشكوك الركنية، وتذكر بعد الفراغ ولازم الثاني عدم الاعادة، وان هذا الّا تناقضاً أيضاً لو سها عن ذلك الجزء المشكوك وتذكر في الاثناء بعد فوات المحلّ، فقد حكم المعظم القائلون بالركنية على الابطال والاعادة وحرمة الاتمام، مع أنّ مدرك أصالة الركنية هو قاعدة الاشتغال، ولا ريب انها تقتضى حينئذ الاتمام ثمّ الاعادة، لا الابطال والاعادة، فما وجه عملهم بقاعدة الاشتغال في اثبات الركنيّة دون اثبات لزوم الاتمام في الصورة المفروضة؟.

ويمكن الجواب عن الاشكال الأوّل أولاً بمنع ذهاب المعظم الى اصالة الركنية.

وثانياً: بأنّهم وان حكموا باقتضاء اتيان المأمور به على وجه الاجزاء، لكن حكمهم بذلك أنّها هو من باب القاعدة، وذلك لا ينافي حكمهم بعدم الاجزاء في خصوص مورد لدليل وارد كما فيما نحن فيه اعني الشكّ في الركنية.

لا يقال: أنّ الدليل على الركنية هنا هو قاعدة الاشتغال، ولو كان ذلك دليلاً وارداً على قاعدة الاجزاء لم يبق مورداً للقاعدة؛ اذ قاعدة الاشتغال جارية في كلّ مورد يجري فيه قاعدة الاجزاء، فلا بدّ حينئذ من رفع اليد عن قاعدة الاجزاء كلّية ولا يقول به القائل.

لأنّا نقول: الدليل هنا ليس منحصراً بقاعدة الاشتغال؛ لما عرفت من الاستصحاب، وبناء العقلاء، وأخبار الاحتياط.

وعن الاشكال الثاني بأنّ القائلين بلزوم الابطال وحرمة الاتمام ليسوا من القائلين بأصالة الركنية من باب قاعدة الاشتغال، بل قائلون بها من باب الدليل الاجتهادي، ومعه لا محذور.

القسم الثاني: في انه لو شكّ في جزئية شيء مع القطع بالركنية على فرض الجزئية، كأن نفرض اختلاف العلماء في الركوع على قولين: قول بأنّه جزء ركني، وقول بأنّه ليس بجزء أصلاً، فهل الأصل الركنية أم لا؟ الأظهر الركنية، سواء قلنا في القسم الأول بالركنية أم لا.

أما ان قلنا بالركنية في القسم الأول، فلو جهين:

أحدهما: أنّ ذلك الشيء ممّا شكّ في جزئيته، وكلّما كان كذلك فهو جزء؛ لما مرّ في الموضع الأول، واذا ثبت الجزئية ثبت الركنية بالاجماع المركب.

وثانيهما: أنّ الشيء ممّا شكّ في ركنيته، وكلّما شكّ في ركنيته فهو ركن؛ لما مرّ في القسم الأول.

وأما ان لم نقل بالركنية في القسم الأول، بل قلنا بأصالة عدم الركنية فيه، فنقول هنا: إنّ مقتضى القاعدة حينئذ الحكم بحرمة الشيء المشكوك وعدم ركنيته، مع قطع النظر عن الاجماع المركب.

أما الأول، فلما مر من اصالة الجزئية فيما شكّ في جزئيته.

وأما الثاني، فلنفرض أصالة عدم الركنية فيما شكّ في ركنيته، لكن رعاية هذين الأصلين خرق للاجماع المركب، فلا بدّ من رفع اليد إمّا عن أصالة الجزئية، وإمّا عن أصالة عدم الركنية، فان علمنا بأصالة الجزئية رفعنا اليد عن

أصالة عدم الركنية بالإجماع المركب فان علمنا بأصالة عدم الركنية رفعنا اليد عن أصالة الجزئية بالإجماع المركب، فتعارض الأصلان بضميمة الاجماعين المركبين، لكن الاجماع الذي ضميمته أصالة الجزئية مقدم على الاجماع الذي ضميمته أصالة عدم الركنية؛ لأنّ مدرك الضميمة الأولى قاعدة الاشتغال، ومدرك الضميمة الثانية أصل البراءة وهو فقاھتي بالنسبة الى قاعدة الاشتغال فضميمة أحد الاجماعين اقوى فيقدم ويثبت الجزئية والركنية معاً.

فان قلت: الحكم بالجزئية وعدم الركنية للأصلين غير قادح في مرحلة الظاهر؛ لعدم القطع بانتفائه ظاهراً، نعم في الواقع نقطع بان العمل بالأصلين لا يمكن، والقطع بالانتفاء بحسب الواقع لا يلزم القطع بالانتفاء بحسب الظاهر.

قلنا: نعم إلا أنّ العلماء مطبقون على رعاية الواقع في جميع الأحوال إلا اذا دار أمرهم بين محذورين كالوجوب والحرمة، فيحكمون بالتخير ظاهراً مع القطع بخلافه في الواقع.

القسم الثالث: لو شكّ في جزئية شيء وعدمها مع الشكّ في الركنية على فرض الحرمة، فالأصل أيضاً الحكم بأنّه جزء وركن أمّا الجزئية، فلاّنه مشكوك الجزئية، وقد مرّ أنّ الأصل فيه ذلك. وأمّا الركنية، فلاّنه مشكوك الركنية، وقد مرّ أنّ الأصل فيه ذلك، هذا بناءً على المختار من أصالة الجزئية عند الشكّ فيها، والركنية عند الشكّ فيها، وأمّا اذا قلنا بأصالة الجزئية وأصالة عدم الركنية فنحكم هنا بالجزئية لا غير، واذا قلنا بأصالة عدمها، فلا نحكم هنا لشيء من الجزئية والركنية.

الموضع الثالث: في انه لو ثبت وجوب شيء في العبادة وشك في نفسيته وغيريته بالمعنى الأعمّ الشامل للشرطية والجزئية، فهل الأصل ما ذا؟ الأظهر الحكم بالوجوب الغيري أعني المقدّمي؛ لأصالة عدم استحقاق العقاب على ترك ذلك الشيء مستقلاً، كما هو لازم كون وجوبه نفسياً، ولأصالة الاشتغال بالنسبة الى الشيء الذي شككنا في كون ذلك الشيء مقدّمة له أم واجباً على حدة غير مرتبط به.

فنقول: لا بدّ من الاتيان بذلك الشيء المشكوك فيه عند الاتيان بالمأمور به المستقلّ النفسي الذي شككنا في مقدّمية ذلك الشيء له؛ لقاعدة الاشتغال، وان هذا الاّ الوجوب الغيري، وللاستقراء فانّ الواجب المعلوم غيريته أكثر من الواجب المعلوم نفسيته، فيلحق المشكوك بالأغلب.

ثمّ اعلم أنّه اذا علمنا بوجوب شيء بين العبادة وجوباً نفسياً سواء كان أصلياً بأن جعل الشارع اتيانه مخصوصاً باثناء العبادة أم اتفاقياً كما في ردّ السلام بين الصلاة، فهل يكون ترك ذلك الواجب النفسي في أثناء العبادة والاشتغال باتمام العبادة مفسداً للعبادة أم لا؟ الحقّ لا، سواء كان وجوب ذلك الواجب النفسي موسّعاً أم فورياً تقليدياً، أم تعدداً مطلوبيّاً، أم مردداً بين التوسعة والفور، أو بين قسمي الفور أو غير ذلك، وسواء كان المأمور به فعلاً كالترتيب في القراءة مثلاً، أو قولاً كالاستغفار بعد التسبيح في الركعتين الأخيرتين مثلاً.

والسرّ في عدم الفساد: انّ المسألة راجعة الى أنّ الأمر بشيء هل يقتضي النهي عن ضده الموسع أو عدم الأمر به، أم لا يقتضي شيئاً منهما، فعلى الأخير كما هو

المختار لا فساد فيما اذا ترك ردّ السلام المأمور به المضيق في أثناء الصلاة، واشتغل بضدّه الموسّع بالنسبة اليه أعني الصلاة واجزائها فأتها موسعة بقدر ردّ السلام على الفرض.

وأما على القولين الأخيرين، فنحكم بفساد العبادة: أمّا للنهي عن الجزء الذي أتى به في محلّ ردّ السلام أو لعدم الأمر، وعلى التقديرين يثبت الفساد.

الموضع الرابع: لو شك في غيريّة شيء في عبادة بعد القطع بنفسيته، فالأصل الحكم بالغيرية أيضاً، لما عرفت من أصالة الغيرية عند الشكّ فيها فنقول: هذا الشيء واجب نفسي وغيري، ثمّ أنّه لو علم بكون شيء موقوفاً عليه العبادة لكن لم يعلم أنّه جزء العبادة أم شرطها، فهل الأصل الشرطية أم الجزئية، وتظهر الثمرة في مواضع:

منها: وجوب النية فيه لو حكمنا بجزئيّته، فينوي المكلف اتيان الماهية المركّبة من هذا الجزء وساير الاجزاء؛ لأنّ جزء العبادة عبادة أيضاً، ومطلق العبادة عبارة عمّا يشترط فيه النية، وأمّا لو جعلناه شرطاً فلا يحتاج الى النية؛ لأنّ الغرض محض التوصل حينئذ وهو يحصل بلا نية.

ومنها: لزوم المباشرة ان جعلناه جزءً، فلا يجري مباشرة الغير اياه، وان جعلناه شرطاً فلا حاجة الى المباشرة؛ لأنّ الغرض التوصل وهو يحصل بفعل الغير.

ومنها: لزوم الاتيان على الوجه المباح على الجزئية بخلاف الشرط، فيحصل الغرض أعني التوصل وان أتى به على الوجه المحرّم كالغسل بالمغصوب، فتأمل.

وتظهر ثمرة أخرى من بعض الأفاضل، وهي لزوم تحصيل العلم بالمسألة على فرض الجزئية دون الشرطية، فلو كان جزءً وأخلّ به عمداً أو سهواً أو عمداً فقط، كان موجباً للاخلال بالماهية أو صحتها.

وفيه أنّ ذلك التفصيل بين الجزء والشرط إن كان مستنداً الى دليل اجتهادي فعليه بالبيان، وإن كان مستنداً الى دليل فقاهتي حاكم بلزوم تحصيل العلم بالمسألة في الأجزاء وهو قاعدة الاشتغال، فلا ريب في أنها مقتضية لذلك في الشرائط أيضاً، وبالجمله الدليل الاجتهادي مفقود، والفقاهتي مشترك الورد بين الجزء والشرط، فلا وجه للتفصيل.

إلا أن يقال: إنّ الأصل الأوّلي يقتضي عدم لزوم تحصيل العلم بالمسألة أصلاً، لا في الأجزاء ولا في الشرائط، خرجنا عن مقتضى ذلك الأصل في الأجزاء لا طباق العلماء على اللزوم فيها، وبقي الشرط بحسب الأصل الأوّلي لعدم الدليل الوارد.

وفيه نظر أيضاً؛ لأنّ بناء العلماء على لزوم تحصيل العلم بالمسألة مطلقاً أي في الأجزاء والشرائط ولا يفرقون بينهما ألا ترى انهم حكموا بان المصلّى في المكان المغصوب عالماً بالموضوع جاهلاً بالحكم التكليفي أو الوضعي أم كليهما، مستحقّ للعقاب وعبادته فاسدة، مع أنّ عدم عصبية المكان من الشرائط، فلو لم يكن بناؤهم على تحصيل العلم بالمسألة في الشرط لم يحكموا بالفساد هنا.

وأيضاً حكموا بفساد صلاة من صلّى مع الثوب النجس عالماً بالموضوع وجاهلاً بالحكم، وقالوا باثمه، مع أنّ طهارة الثوب والبدن شرط.

فان قلت: فرق بين المعاملة والعبادة، فإنَّ المعيار في المعاملة في صحتها وفسادها هو المطابقة للواقع وعدمها، ولا مدخلية للعلم والجهل فيها أصلاً، وأمَّا العبادة فالمناط فيها العلم والجهل لا المطابقة والعدم^(١)، فالمطابق من العبادة فاسد بلا علم وغير المطابق منها صحيح مع العلم.

فعليه نقول: إنّ حكم العلماء بفساد عبادة الجاهل بالحكم العالم بالموضوع في الموارد التي استشهدت بها، وحكمهم بلزوم تحصيل العلم بالمسألة فيها، ليس من باب عدم العلم بالمسألة، بل هو من باب عدم المطلوبية وعدم المطابقة، وقد عرفت أنّ المعاملة الغير المطابقة غير صحيحة^(٢).

قلنا: الكلام متين، لكن القدر المسلم من المناط المذكور للمعاملة أنّها هو في المعاملة التي لا مدخل لها في العبادات بوجه من الوجوه، وأمّا في الشرائط المعاملية التي لها مدخلية وارتباط بالعبادة، كما في الموارد التي استشهدنا بها، فلا نسلم أنّ المعيار مجرّد المطابقة واللامطابقة، وعدم العلم يكفي.

وكيف كان فهل الأصل الشرطيّة أم الجزئية؟ يظهر من بعض الأفاضل اصالة الجزئية؛ لأنّ قاعدة الاشتغال يقتضي اتيان المأمور به اليقيني على وجه يقطع معه بالامثال، والقطع بالامثال أنّها يحصل اذا أتى بنفسه بذلك المشكوك على الوجه المباح مع النية بمعنى أنّ قاعدة الاشتغال يقتضي النية والمباشرة والاتيان على الوجه المباح، واذا لزم تلك الثلاثة لزم كونه جزءاً؛ لأنّه لو كان شرطاً لم يلزم هذه الأمور.

(١) في (خ): وعدمها.

(٢) في (خ): المطابقة فاسد.

وفيه أولاً: أنَّ نفس النية ممَّا اختلف في جزئيتها وشرطيتها، كما يشعر به قول الشهيد (رحمته الله)، وهي بالشرط أشبه، فاذا كان نفس النية محل النزاع، فلا بد لهذا الفاضل من اثبات جزئية النية بأصل الاشتغال وحكمه بلزوم الأمور الثلاثة فيها، مع أنَّ وجوب النية للنية يستلزم التسلسل، وهو باطل.

وثانياً: أنَّ شرط العبادة منها ما هو معلوم أنَّه شرط عبادي كالوضوء، ومنها ما هو معلوم أنَّه شرط معاملي كالغسل، ومنها ما هو مردد بين الأمرين، ومشكوك.

فنقول: إنَّ الذي شكَّ في شرطيته وجزئيته: إمَّا يعلم أنَّه لو كان شرطاً لكان شرطاً عبادياً، فيشترط فيه الأمور الثلاثة: من المباشرة، والaitian على الوجه المباح، والنية. وإمَّا يعلم أنَّه لو كان شرطاً لكان شرطاً معاملياً، فلا يشترط فيه شيء من الثلاثة. وإمَّا لا يعلم أنَّه على فرض الشرطية هل هو من أي القسمين عبادي أم معاملي.

ولا يخفي أنَّ التمسك بقاعدة الاشتغال، واثبات لزوم الأمور الثلاثة حتَّى يثبت الجزئية لا يتمَّ إلا فيما علمنا بانه لو كان شرطاً لكان شرطاً معاملياً لا غير. وأمَّا اذا علمنا بأنَّه لو كان شرطاً عبادياً، فلا يتمَّ لاشتراط الأمور الثلاثة حينئذ على التقديرين الشرطية والجزئية.

وأما اذا شككنا في كونه على فرض الشرطية عبادة أم معاملة، فغاية ما يحصل من قاعدة الاشتغال نفي كونه شرطاً معاملياً، ولا يلزم من ذلك الجزئية، كما لا يخفي.

وثالثاً: ان ذلك لا يتمّ فيما لو نذر المكلف اعطاء درهم لمن أتى بجزء من العبادة، فأتى شخص بما شكّ في جزئيه وشرطيته، فإن أصل البراءة حينئذ يقتضي الشرطية، والألزم كون الناذر متعلّقاً به التكليف، والأصل عدمه.

فالحقّ انّ يقال: ان الأصل يختلف بالنسبة الى الموارد، فقد يكون الأصل الشرطية كما مثلنا، وقد يكون الأصل الجزئية، كما لو نذر في المثال المذكور اعطاء الدرهم لمن أتى بشرط العبادة، فأتى شخص بما شكّ شرطيته وجزئيته، فالأصل الجزئية؛ لما قلنا من أصل البراءة.

ثمّ اعلم أنّ التميز بين الأجزاء و الشرائط وجداني، وان شئت فانظر الى قول المولى لعبده: ركّب لي المعجون الفلاني، ولكن استمع منّي كيفية تركيبه، فاعلم أنّه يتوقّف على أمور: الأوّل الياقوت المسحوت، الثاني كون السحق بالحديد، الثالث المرجان المسحوق، الرابع كون سحقه في الليل، الخامس الزبد، السادس كونه من البقر، فإنّك لو راجعت وجدانك وتأملت علمت أنّ الأوّل والثالث والخامس أجزاء والبواقى شرائط، وقس عليه ما لو أمر الشارع بالصلاة، وقال أنّها يتوقّف على الرّكوع والسجود والقبلة، وكون السجود على التراب، فالوجدان حاكم بجزئية الأوّلين وشرطية الآخرين.

المقام الثاني: فيما لو دار الأمر بين الاقل والاكثر مع كون الأقل موجباً للامتثال بقدره، وإن كان الأكثر مطلوباً في الواقع، فهل الاصل بعد العلم الاجمالي بالتكليف في الواقعة البراءة أو الاحتياط؟.

فاعلم أنّ هاهنا مواضع:

الأول: فيما اذا كان الدوران بين الأقل والأكثر هنا ناشياً عن تعارض الدليلين:

أمّا صريحاً أو مآلاً، والأظهر هنا البراءة؛ لانتفاء المقتضي للاحتياط ووجود المقتضي للبراءة.

أمّا الاول، فلأنّ المقتضي للاحتياط إن كان هو قاعدة الاشتغال، ففيه أنّه ان أريد الاشتغال بالنسبة الى الأقل، فالمفروض أنّ المكلف أتى به وحصل الامثال، وان أريد الاشتغال بالنسبة الى الأكثر أو الأمر النفس الأمري المردّد بين الأمرين، فالاشتغال ممنوع.

لا يقال: الغائب مشارك مع الحاضر، ويحتمل كون تكليف الحاضر الأكثر، فيكون تكليف الغائب أيضاً الأكثر ويحتمل كون تكليف الحاضر الأقل فيكون الشكّ في المكلف به فيجري فيه قاعدة الاشتغال وأيضاً الشكّ أنّما هو في بقاء التكليف، وارتفاعه والأصل البقاء.

لأنّا نقول: القدر الذي حصل العلم بكون المشافه مكلفاً به هو الأقل، وأمّا الأكثر فمشكوك فيه يدفع بالأصل، ومشاركة الغائب مع الحاضر حتّى فيما ليس التكليف فيه معلوماً ولو بالاجمال غير ثابتة، وإن كان المقتضى للاحتياط الاستصحاب، فالمستصحب إما التكليف بالأقل فقد حصل، وأمّا بالأكثر أو الأمر النفس الأمري، فهما لم يثبتا أولاً حتّى يستصحب، وان كان المقتضي للاحتياط بناء العقلاء، فهو غير ثابت هنا لو لم يكن على الخلاف، وإن كان المقتضي للاحتياط الأخبار المذكورة سابقا، فهي ضعيفة لا جابر لها هنا.

وأما المقتضي للبراءة، فهو أكثر الوجوه السابقة من أصالة عدم الدليل على مطلوبيّة الزائد، واستصحاب عدم وجوبه، لو لم يكن الأمر دائراً بين الوجوب والاستحباب، والآفهما متعارضان بالمثل، ومن ذهاب الأكثر، وإطلاق الاجماع المنقولة، والبرهان العقلي، وبناء العقلاء والأخبار والآيات.

الموضع الثاني: فيما لو كان الدوران بين الأقل والأكثر ناشياً عن اجمال الدليل، كما في قوله (زكاة الفطرة صاع من الغلات) لو كان تفسير الصاع خلافياً ومردداً بين تسعة أرطال وستة أرطال، والظاهر هنا أيضاً البراءة؛ لما مر في الموضع السابق، وإن كان الحكم بالبراءة في السابق أسهل من هذا الموضع.

الموضع الثالث: فيما لو كان الدوران بين الأقل والأكثر ناشياً عن تعارض الدليلين اللذين يكون مرجعهما في المال الى الأقل والأكثر، وفي الظاهر الى المتباينين، مع العلم بعدم مدخلية الخصوصية، كما في قوله (ان ظهرت فتصدق بمثقال من الذهب، وان ظهرت فتصدق بمثقال من الفضة) مع فرض علمنا بأنه لا مدخلية لخصوصية الذهب والفضة، بل يكفي قيمتهما، والظاهر هنا أيضاً البراءة لما مر.

المقام الثالث: فيما لو دار الأمر فيه بين المتباينين لتعارض الدليلين، كالظاهر والجمعة يوم الجمعة، والأظهر فيه لزوم الاحتياط بالجمع بينهما؛ لأنّ طرح الدليلين خلاف الاجماع وطريقة أهل العقول، والرجوع الى القرعة أيضاً فاسد؛ لأنّ من يقول بها على فرض وجود القول بها هنا أنّها يسلم أنّ المكلف به هو الأمر الواقعي، لكنّه يقول: إنّ هاهنا وسيلة لتعيين الواقع وهي القرعة، ولا

ريب أنه يقول بوجوب القرعة وجوباً شرطياً، بمعنى أن المكلف لو أراد الاختصار على أحدهما لزم عليه القرعة لا وجوباً نفسياً، بأن يكون أثماً في ترك القرعة.

فبعد ما عرفت أنه يسلم الاشتغال بالواقع، فلازمه الاحتياط لقاعدة الاشتغال ما لم يرد دليل وارد، فالقرعة حينئذ خلاف الأصل محتاجة الى دليل يدل عليها، وهو يدعي وجود ذلك الدليل ونحن ننكره.

ونقول: إن الدليل على القرعة إن كان رواية قطيعة الغنم^(١)، ففيه أولاً: اختصاصها بالموضوعات لا الاحكام.

وثانياً: أنها خاصة بمورد الغنم لا عموم فيها، والتعدي يحتاج الى الدليل. وإن كان الدليل قوله (القرعة لكل أمر مشكل)^(٢) ففيه أولاً: أنه لا اشكال هنا للزوم الاحتياط فيه.

وثانياً: أنها منصرفة الى الموضوعات.

وثالثاً: أنها ضعيفة لا جابر لها، فانحصر الأمر في الاحتياط بالجمع، أو البراءة بالتخير بينهما، لكن الأول متعين هنا لوجوه:
الأول: أصالة الاشتغال.

فان قلت: إن الاشتغال إن كان بالنسبة الى الأمر النفس الأمري، فهو ممنوع لعدم الدليل عليه، وإن كان بحسب الظاهر، ففيه أن القدر المتيقن موجود، وهو لزوم الاتيان بأحدهما والزائد الأصل عدمه.

(١) تهذيب الأحكام ٩: ٤٣، ح ١٨٣، بحار الأنوار ٦٥: ٣٥٤، ح ١٠.

(٢) هداية الأئمة الى الأحكام الأئمة (عليهم السلام) ٨: ٣٤٨، ح ٥٦.

قلنا أولاً: أنَّ التكليف بالواقع ثابت هنا؛ لقاعدة الاشتراك مع الحاضر الثابتة في صورة كون المكلف به معلوماً بالاجمال كما هنا.

سَلَّمْنَا أَنَّ قاعدة الاشتغال في مثل المقام أعني ما لم يكن معلوماً بالتفصيل غير ثابتة، لكن نفيها أيضاً غير ثابتة، فيحتمل حينئذ كون المكلف به الواحد المعين في نفس الأمر المقتضي للزوم الاحتياط، ويحتمل أن يكون المكلف الواحد المبهم الكلّي المقتضي للتخير، فيجري قاعدة الاشتغال ويتم المطلوب.

سَلَّمْنَا عدم جريان قاعدة الاشتغال، لكن أقول بعد الاحتمالين المذكورين في المكلف به: أنَّ المكلف به إن كان الأوّل فالمطلوب ثابت، وإن كان الثاني فهو مستلزم لا اعتقاد وجوب شيء في الظاهر مع القطع بعدم وجوبه في الواقع؛ لأنّ المأمور به الواقعي هو واحد معيّن فيهما لا الواحد الكلّي، فهذا مخالفة قطعية بحسب الاعتقاد، ومستلزم للمخالفة القطعية بحسب العمل أيضاً إذا أتى بأحدهما في جمعة وبآخر في أخرى.

وأما على الاحتياط، فلا يلزم شيء من المخالفتين القطعيتين، إلا أن يقول الخصم بالتخير البدوي، فيندفع المخالفة الثانية، أعني المخالفة في مقام العمل. لكن يرد عليه حينئذ المخالفة الأولى، مضافاً إلى أنّه خلاف الظاهر من التخير، وأنّه مستلزم لكون المأمور به واحداً معيّناً في الواقع، فمقتضي الاشتغال الاحتياط حينئذ ويتم المطلوب، ولا يكون معنى للتخير؛ لأنّه عند التخير وعدم إمكان الاحتياط، وهو هنا ممكن، إلا أن يدّعي عدم إمكان الاحتياط هنا؛ لأنّه مستلزم للعسر الموجب للاختلال بغير ملاحظة وجوب

الاحتياط في المقام السابق، أعني ما دار الأمر فيه بين الأقل والأكثر كما مر، فيحصل من الهيئة التركيبية العسر والخرج.

لكن يدفعه أنّ ذلك فرع كثرة الشبهات، وهي غير كثيرة على مذهب مدّعي فتح باب العلم، أو مع حجّة الظنّ كما هو المختار، فلا عسر حينئذ.

الثاني: استصحاب الحال، وتقريره واضح، ولو أورد الخصم بما أورده على قاعدة الاشتغال، فالجواب ما مرّ.

الثالث: حكم القوّة العاقلة بالتحرز عن الضرر المحتمل، المقتضي للاحتياط في المقام بالجمع بين الأمرين.

الرابع: بناء أهل العقول.

الخامس: الأخبار الدالّة على لزوم الاحتياط المنجبة ببناء العقلاء، والقوّة العاقلة، بل بذهاب الأكثر، فلا يضرّ ضعفها.

فان قلت: إنّ مقتضى أصالة عدم الدليل، واستصحاب عدم الوجوب، وذهاب المعظم، والاجماع المنقولة، وبناء العقلاء، والقوّة العاقلة والآيات والأخبار البراءة، والتخير.

قلنا: أمّا الأوّلان، فهما متعارضان بالمثل.

وأمّا الثالث، ففيه ما عرفت من ذهاب المعظم الى الاحتياط، بل قال بالاحتياط هنا بعض من لم يقل به في دوران الأمر بين الأقل والأكثر والاجماع المنقولة لا تنصرف الى هنا، وبناء العقلاء وعلى الاحتياط، أقول ولا تتخلّف حكم القوّة العاقلة عن حكم العقلاء أيضاً.

وأما الأخبار والآيات، فأولاً: بالقلب يحاب؛ اذ كما للخصم أن يقول إنّ الواحد المعين النفس الأمري ممّا لم يرد به أمر معلوم، أو هو ممّا حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم، يمكن لنا أن نقول: إنّ الأمر بالواحد الكلّي ممّا لم يرد به أمر معلوم، أو هو ممّا حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فما هو جوابه فهو جوابنا.

و ثانياً: بأن الآيات والأخبار مقتضاهما نفي التكليف عن كلّ من المتباينين؛ لأنّ شيئاً منهما لم يعلم بورود الأمر به وهو محجوب عن العباد، فلا بد من نفي التكليف عن كلّ من المتباينين بمقتضى ظواهر الآيات والأخبار، وهو خلاف الاجماع، فلا بدّ من تخصيصهما بما وراء المقام، ومعه لا يبقى دلالة.

فان قلت: كما يمكن تخصيصهما باخراج الموضوع رأساً عن تحتها، كذلك يمكن التقييد فيهما بالقول بأنّ كلّ شيء مطلق على سبيل الاطلاق أعمّ من أن يكون مع البدل أو بدونه، الآل شيء الذي نحن بصدد كالظهر مثلاً، فانه مطلق ويجوز تركه إن كان مع البدل وهو الجمعة وبالعكس، ولا ريب أنّ التقييد أولى من التخصيص؛ لأنّه لا يوجب اخراج الموضوع رأساً، بل اخراج بعض أحواله، فيتم المطلوب.

قلنا: هاهنا أمور: الظهر والجمعة وأحدهما المبهم، وأحدهما المجمل، وترك الكلّ، والأخير مقتضى دليل البراءة لكنّه خلاف الاجماع فلا بدّ إمّا من الحمل والتخصيص بالواحد المبهم، أو من الحمل والتخصيص بالواحد المجمل، ولو لم يكن الأجزاء أرجح لمقتضى الاحتياط لم يكن الأوّل أرجح، فتصير جملة ويسقط الاستدلال؛ لحصول التخصيص بالمجمل في العامّ الموجب لعدم حجّيته.

و ثالثاً: أن تلك الأدلة من الأخبار والآيات معارضة بأخبار الاحتياط، وهي أقوى للاعتضاد بما مرّ، سلّمنا التساوي والتساقط، فبقى قاعدة الاشتغال سليمة عن المعارض.

فان قلت: مقتضى الأخبار العلاجية التخيير فيما تعارض فيه النصان. قلنا أولاً: نمنع انصرافها الى ما نحن فيه وسيما أن مورد بعضها هو تعارض نصين احدهما يأمر والآخر ينهي، وما نحن فيه ليس كذلك.

وثانياً: أن الظاهر من التخيير في تلك الأخبار التخيير البدوي، وهو فيما نحن فيه خلاف الاجماع، فلا بدّ من صرفها عن ظاهرها بالحمل على التخيير الاستمراري حتّى ينطبق بالمقام وهو مع أنّه خلاف ظاهر لا دليل عليه مستلزم للمخالفة القطعية في مقام العمل اذا أتى في كلّ جمعة مثلاً بواحد منها.

وثالثاً: أنّه لا يحصل من تلك الأخبار الوصف للاختلاف بينها؛ لأنّ مفاد بعضها التخيير وبعضها الوقف وبعضها الاحتياط، فلا يحصل منها الظنّ فلا يكون حجة.

ورابعاً: أنّها معارضة مع اخبار الاحتياط، وهي أقوى للاعتضاد المذكور سابقاً بالأموال المذكورة.

وخامساً: سلّمنا التساوي والتساقط، بقى قاعدة الاشتغال سليمة عن المعارض.

ثمّ بعد ما عرفت أنّ الحقّ هو لزوم الاحتياط والجمع هنا، فهل التارك لأحد الأمرين يستحقّ العقاب مطلقاً أو يتوقّف استحقاق العقاب على كشف أنّ المتروك كان هو الواجب الواقعي النفس الأمري وإلاّ فلا عقاب؟ وتظهر الثمرة في الفسق والعدالة، كما مرّ في بحث مقدّمة الواجب.

الأظهر الأول؛ لما مرّ في مقدّمة الواجب من استحقاق العقاب على ترك ذي المقدّمة وان كان تركاً حكماً لا حقيقياً، وهو هنا حاصل عند ترك أحد المحتملين أي أحد الأمرين، ولأنّه خالف قوله عنه (لا تنقض اليقين) ونقض اليقين بغير اليقين والمخالف للنهي آثم، ولأنّه خالف الأمر بالاحتياط فهو آثم. ثمّ أنّ ما ذكرنا من لزوم الاحتياط إنّما هو اذا كان المكلف متمكّناً عن كلّ من الأمرين من أوّل الوقت الى آخره، أو الى أن ينقضي زمان تمكّن من الاتيان، ثم طرأ عدم الامكان من أحدهما، فيجب عليه الاتيان بالممكن منهما حيثنذ.

وأما اذا لم يتمكّن من أحدهما من أول الوقت إلى آخره مثلاً، فلا يجب عليه شيء حتّى الفرد الممكن، وذلك لرجوع الشكّ حيثنذ الى التكليف الصرف؛ لاحتمال كون المكلف به الواحد المجمل المعيّن في نفس الأمر، وكان الفرد الغير المتمكن فيه هو ذلك الواحد، فلا يكون مكلفاً في الواقع لعدم القدرة عليه، فاذا كان الشكّ في التكليف يرجع الى البراءة.

ثمّ أنّ ما مرّ أنّما هو حكم تعارض الدليلين الراجعين الى المتباينين ظاهراً ومآلاً، وأمّا اذا كان الدوران بين المتباينين ناشياً عن الدليل المجمل، أو عن المتعارضين الراجعين الى المتباينين ظاهراً وإلى الأقلّ والأكثر مآلاً، سواء كان مع القطع بمدخلية الخصوصية، أو مع عدم القطع بعدم المدخلية، فالحكم فيه أيضاً هو الاحتياط لما ذكر، فتدبرّ جدّاً.

ثمّ الكلام الى هنا أنّما كان في المجمل العرضي المرادي، وأمّا المجمل العرضي المصدقي في الشبهة الوجوبية مع العلم الاجمالي بالتكليف، فالكلام فيه يقع أيضاً في مقامين:

المقام الأول: فيما دار الأمر فيه بين الأقل والأكثر وذلك على قسمين: إمّا ارتباطي أي لا يحصل الامتثال بالأقلّ أصلاً لو كان المطلوب في الواقع الأكثر، فلا ريب أنّ الحكم فيه الاحتياط، لكن لم نجد لذلك مثلاً في الشرعيات في شبهة العرضية المصادقية، وإمّا استقلالي أي يحصل الامتثال بقدر ما أتى به من المصاديق، وإن كان الواجب في الواقع الأكثر، كما لو اشتبه الفاتنة في عدد محصور أو الدين كذلك، وأمّا التمثيل لذلك باشتباه آخر رمضان بشوال وأول الطّهر بآخر الحيض، فلا ربط له بالمقام لأنّ الأمر فيهما دائر بين الواجب والحرام ومحلّ الكلام ما دار الأمر فيه بين الواجب وغير الحرام، وكيف كان الأظهر في المقام ان يقال ان المحتملات ستّة :

الأول: لزوم الاحتياط والاتيان بما يحصل به يقين البراءة

الثاني: التزام الاحتياط بالنحو المذكور ما لم يحصل الظنّ بالبراءة، وبعد حصول الظنّ بالبراءة يبنى على الظنّ.

الثالث: الرجوع الى البراءة بالاتيان على ما يتفق باشتغال الذمة به لا غير.

الرابع: الرجوع الى البراءة في نفي الزائد، إلّا اذا حصل الظنّ بالاشتغال به، بناءً على حجّة الظنّ في الموضوع الصّرف.

الخامس: ما يحكى عن صاحب الرياض، ففي الشكّ البدوي يحكم بالبراءة، وفي الشكّ الطّاري على الاحتياط للاستصحاب، وهذا الكلام يحتمل احتمالات أربعة:

أحدها التزام الاحتياط في الشكّ الطاري ما لم يحصل القطع بالبراءة، وكذا في الشك البدوي، والبراءة ما لم يحصل القطع بالاشتغال.

و ثانيها: اعتبار الظنّ في المقامين، فالظنّ بالبراءة كاف في الأول في عدم لزوم الاحتياط، والظنّ بالاشتغال كاف في الثاني في عدم جواز العمل بالبراءة.

و ثالثها: اعتبار الظنّ في الشكّ الطاري لا البدوي.

و رابعها: بالعكس.

السادس: القرعة.

إذا عرفت ذلك، فنقول: يمكن الحكم بالاحتياط الى زمان تيقن البراءة أعني الاحتمال الأول لوجوه:

الأول: أنّ الالفاظ أسامي للأُمُور النفس الأُمُرية، ومنصرفه اليها أيضاً عند الاطلاق، فيكون مقتضى قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (اقض ما فات) ^(١) أو أَدَّ الدين، وجوب قضاء الفاتت النفس الأُمُرية وان لم يكن معلوماً، وكذا الدين الواقعي وان كان مجهولاً، ولازم ذلك لزوم الاحتياط حتى في الشكّ السنخي للقضاء والدين، لكنّه خرج بالاجماع وبقي صورة الشكّ في المقدار مندرجاً تحت الكلام.

فنقول: حينئذ التكاليف بنفس الأمر في القضاء والدين ثابت، وبعد الاتيان بالأقلّ نشكّ في صورة سقوط الأمر، والاصل بقاؤه، فيكون المستصحب هو الأمر النفس الأُمُري المردّد بين الأقلّ والأكثر لا خصوص الأمر بالأقلّ والاكثر، هذا مضافاً الى قاعدة الاشتغال؛ لأنّ الاشتغال ثابت فالمكلّف به مشتبّه، فلا بد من تحصيل اليقين بالبراءة.

(١) فروع الكافي ٣: ٤٥١، ح ٣، الوسائل ٤: ٣٧٥-٣٧٦، و ٨: ٣٦٨.

وان قلت بما قلت في السابق من أنّ الاشتغال هل هو بالنسبة الى الأقل أو الأكثر أو الأمر المردّد فقد مرّ جوابك عنه، مضافاً الى أنّ تارك الأكثر وان أتى بالأقلّ تارك لذي المقدّمة حكماً، فهو مستحق للعقاب، فالدليل الأوّل وهو الاستصحاب مؤيّد بهذين الأمرين اللذين كلّ منهما متممّان للمقصود بعد الفرض المذكور.

فان قلت: ما ذكرت من انصراف الألفاظ الى الأمور النفس الأمرية ينافي ما قلت سابقاً من انصرافها الى المعلومة، في ردّ من قال بعدم حجّية خبر مجهول الحال؛ لقوله تعالى ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(١) بناءً على أنّ الفاسق اسم للفاسق النفس الأمري، فلا بدّ من الفحص عن خبر مجهول الحال؛ لاحتمال فسقه في نفس الأمر، فقد أجبت عنه سابقاً بأنّ الفاسق منصرف الى معلوم الفسق، فلا يتمّ الدليل، فهذا الجواب ينافي كلامك هاهنا بالانصراف الى نفس الأمر.

قلنا: إنّ المعلوم إما اجمالي أو تفصيلي، والذي ندّعيه هنا من الانصراف الى نفس الأمر أنّها هو بالنسبة الى المعلوم بالتفصيل، بمعنى أنّه لا يحتاج الى العلم التفصيلي في الانصراف، بل يكفي العلم الإجمالي فيه مثل ما نحن فيه، كقوله (عليه السلام) (اقض ما فات كما فات)^(٢)، وأدّ الدين، اذا علمنا بفوات فريضة واشتغال الذمّة بهن في الجملة وان لم يعلم المقدار، فلا بدّ من الإتيان بنفس الأمر

(١) سورة الحجرات: ٦.

(٢) وسائل الشيعة ٨: ٣٦٨.

بعد تحقّق العلم الإجمالي، ولا يشترط العلم التفصيلي، والذي منعناه في السابق أنّها هو عدم اشتراط العلم أصلاً حتى اجمالاً، بمعنى أنّه يجب الإتيان بنفس الأمر وان لم يكن علم اجمالي بالاشتغال، كما لو شكّ بدوّاً في فوات فريضة ووجود دين في علم اجمالي بتحققها في الجملة.

فهاهنا نقول: لا ينصرف اللفظ الى نفس الأمر، بل لا بدّ من العلم ولو اجمالاً، فلا يجب الفحص عن خبر مجهول الحال اذا لم يعلم حتّى اجمالاً لوجود الفاسق بين المنبئين.

الثاني: بناء أهل العقول فلو قال المولى لعبده: أُسكن داري في شهر رجب، ثمّ سكنها العبد الى يوم التاسع والعشرين، فشكّ في اليوم الآتي أنّه من هذا الشهر أم لا، لكان بناؤه على الاحتياط، وكان ملتزماً به، والفرق بين هذين الدليلين وسابقه أنّ هذا انتقال من اللازم الى الملزوم، فيكشف بناؤهم عن أنّ المراد الإتيان بالأمر النفس الأمري، وأمّا الدليل الأوّل، فهو تمسكّ بنفس الملزوم أولاً.

فان قلت: لعلّ بناؤهم على ما ذكرت من الاحتياط في المثال المذكور لعلّه لأجل استصحاب عدم دخول الشهر الآتي لا لأجل الاحتياط.

قلنا: لا معنى للتمسكّ بالاستصحاب في الزمانيات بمعنى أجزاء الزمان، وان اشتهر بينهم اجزاء الاستصحاب فيها، كتمسكهم باستصحاب النهار في صورة الشكّ في دخول زمان الإفطار، وباستصحاب الليل عند الشكّ في طلوع الفجر ونحو ذلك؛ لأنّ المستصحب أنّها هو في الأجزاء السابقة على زمان الشكّ وعند دخول وقت الفجر مثلاً.

إن كان الأوّل، ففيه أنّ الجزء السّابق من الزّمان قد انعدم بمجيء اللاحق؛ لأنّه غير قارّ الذات.

وإن كان الثاني، ففيه أنّ الشكّ في الحادث؛ لأنّا نقطع في الآن المشكوك فيه يتحقّق زمان لكن، لا نعلم أنّه من اليوم أو من الليل، فتدبّر.

الثالث: أخبار الاحتياط المنجبر ضعفها ببناء العقلاء، والقوّة العاقلة بل وعمل الأصحاب.

فان قلت: إنّ لازم ما اخترته هنا من لزوم الاحتياط هو أن تحتاط فيما لو قال المولى لعبده: أكرم العلماء، فصار عشرون منهم معلوماً بالتفصيل للعبد، وشكّ في الباقي أنّه عالم أم لا، فيلزم عليه الاحتياط هنا باكرام من احتمل كونه عالماً، مع أنّ بناء العقلاء على أصل البراءة في الباقي المشكوك؛ لرجوع الشكّ الى الشكّ في التكليف حينئذ.

قلنا: فرق بين ما نحن فيه وبين هذا المثال، ولا يلزم من الاحتياط فيما نحن فيه الاحتياط فيما ذكرت من المثال، ووجه الفرق أنّ التكليف في قولنا أكرم العلماء متعدّد بحسب فهم العرف، فاكرام كل عالم تكليف فيكون الشكّ في الزائد شكّاً في التكليف الصرف، فيرجع الى البراءة وأما فيما نحن فيه فالمطلوب متّحد لا متعدّد، فإنّ المتبادر من قوله (أدّ الدين) و(اقض ما فات) ليس إلّا وجوب شيء أي الدين النفس الأمري والفائت الواقعي، فالشكّ فيه شكّ في المكلف به، فلا بدّ من الاحتياط.

إلّا أن يقال: إنّ الشكّ في زيادة الدين والفائت أيضاً يرجع الى الشكّ في زيادة الحادث وعدمها، ولا ريب أنّ الأصل عدمها.

لأنّا نقول: إنّ الشكّ في الفاتئة شكّ في أنّه أتى بالفريضة في وقتها أم لا، ولا ريب أنّ الأصل عدم الاتيان بها، فالاصل الفوات.

فان ظاهر حال المسلم أنّ لا يفوت الفريضة في الوقت.

قلنا: نعم لكن حينئذ يعارض الأصل والظاهر، والأصل مقدّم على الظاهر، هذا مضافاً الى أنّ كلامه في مثل الدين غير صحيح على اطلاقه أيضاً، إذ هو يتمّ فيها شكّ في تعدّد الاستقراض واتّحاده أو قلّته وكثرته، بأن لا يعلم أنّه استقرض عشر مرّات أو عشرين مرة، وأمّا اذا علم أنّه استقرض مرة، ولا يعلم كم القرض في هذه المرة، فلا يعلم أنّه كان درهماً أو ديناراً، فلا يجري الأصل ايضاً؛ لأنّ الشكّ في الحادث.

مضافاً الى أنّ الكلام أنّما في بيان حكم الأقلّ والأكثر مع قطع النظر عن المرجّحات الخارجية فيما يكون الأصل فيه مقتضياً للاحتياط أو البراءة من وجه آخر، خارج عن محلّ النزاع هذا ولكن التحقيق الذي يقتضيه التدقيق هو القول بالبراءة على الاطلاق من حيث القاعدة في مقامنا هذا، وأنّ الوجوه الثلاثة للاحتياط لا يتم، نعم قد يقتضي المرجّح الخارجي في خصوص المقام الحكم بالبراءة، وان قلنا أنّ القاعدة الاحتياط، وقد يقتضي المرجّح الخارجي في خصوص المقام الاحتياط.

وان قلنا بالبراءة من حيث القاعدة^(١)، فليتمثل لك أولاً بعض الأمثلة لخصوص المقامات الموجودة فيها الدليل الخاصّ على البراءة أو الاحتياط، ثمّ نشعر في بيان ان القاعدة هي البراءة مطلقاً.

(١) في (خ): أنّ القاعدة البراءة.

فنقول: أمّا المقام الذي نحكم فيه بالبراءة للمرجّح الخارجي، فكما لو علم بأنّه استقرض من زيد أوّل الشهر كذا، وشكّ في أنّه هل استقرض منه وسط الشهر أيضاً كذا أم لا، فنقول بأصالة عدم الاستقراض ثانياً، وأصالة عدم ايصال المطلوب الى المستقرض على فرض الاستقراض يقتضيان الاقتصار بالأقلّ.

واما المقام الذي تحكم بالاحتياط للمرجّح الخارجي وان كنا عاملين بالبراءة قاعدة، فكما لو شكّ أنّ الفأنت منه أربع فرائض أو خمسة، فنقول: يجب عليه اتيان الزائد المشكوك فيه؛ للأصليين الأولين: أصالة عدم الاتيان به، فيكون المشكوك فيه فأنتاً بحكم الأصل، وكلّما كان فأنتاً وجب الاتيان به لقوله (اقض ما فات) ولا يمكن أن يقال إنّ الصغرى أعني قولنا (هذا فأنت) اذا ثبت بالأصل فلا دليل على قضائه، وذلك لأنّ معنى حجّة الأصل هو ترتّب أحكامه عليه، ومن احكامه لزوم القضاء.

الثاني: استصحاب الأمر المتعلّق بالمشكوك فيه في وقته، فيستصحب بقاء الأمر بعد مضي الوقت، ويقال: إنّ المكلف ما أتى بالمأمور به حتّى يرتفع الأمر للاستصحاب.

فان قلت: لا معنى لاستصحاب الأمر، ولأنّ الأمر لم يتعلّق بطبيعة الصلاة بل بها في الوقت الخاصّ، فالمأمور به الماهيّة المقيدة، وقد انتفت بانتفاء القيد قطعاً، فانفني الأمر يقيناً لعدم امكانه حينئذ.

نعم لو قلنا بأنّ قوله (صلّ من دلوك الشمس الى الغروب) يدلّ على تعدّد المطلوب تمّ الاستصحاب، لكنّه خلاف مذهبك، وخلاف التحقيق أيضاً.

قلنا أولاً: إنّ الأمر بالقضاء وباتيان الطّبيعة خارج الوقت يكشف عن كون الطّبيعة من حيث هي مطلوبة بعد خروج الوقت.

فنقول: إنّ الماهية المطلقة الثابتة مطلوبيتها في أوّل زمان الغروب لا يخلو إمّا أن يكون مطلوبة في الزمان السّابق على هذا الزمان وهو الجزء الأخير من اليوم أيضاً، وإما أن لا يكون كذلك، فإن كان الأوّل ثبت تعدّد المطلوب، وإن كان الثاني لزم تجدد الرأى وهو محال في حقّ العالم بالعواقب.

وثانياً: انا لو ألقينا قوله (صلّ من الزوال الى الغروب) مثلاً وقوله (اقض ما فات الى الغروب) يفهمون تعدّد المطلوب قطعاً، فكان الأمر بالقضاء كاشفاً عن مطلوبة الطّبيعة من حيث هي في كلّ وقت بعد دخول أوّل الوقت.

وان شئت فراجع الى المولى من أهل العرف يقول لعبده: اشتر اليوم منّا من التّن فلم يشتر، ثمّ بعد خروج الوقت أمره بالاشتراء أيضاً، فيحصل الكشف حينئذ للعبد؛ اذ المطلوب من أوّل الوقت أنّها كان اتيان الطّبيعة، ولكن كان الأمر بالتعجيل لمصلحة أخرى غير مصلحة نفس الطّبيعة.

فان قلت: لا نسلّم فهم العرف كذلك، بل لم يحتمل كون الأمر الثاني من المولى باشتراء التّن لتجدد رأيه، وأنّى لك دليل على نفي هذا الاحتمال.

قلنا: نعم لكن ذلك الاحتمال لا يمكن في حقّ العالم بالعواقب، وإن كان ممكناً في حقّ غيره.

وثالثاً: أنّه لا ريب في دلالة الأمر بالقضاء على اتّصاف الماهية بالصّفة المحسّنة المقتضية لتعلّق الأمر بها بعد فوات الوقت.

فنقول: إنّ تلك الماهية المطلقة إمّا كانت متّصفة بتلك الصّفة بخصوصها في الوقت أيضاً، أم لا، إن كان الأوّل فالمطلوب ثابت، أعني مطلوبة الطّبيعة المطلقة في الزمان السّابق، فيستصحب وإن كان الثاني لزم تبدّل الصّفة ليس الا الطّبيعة و هو خلاف الأصل.

فان قلت: إنّ الأصلين المذكورين لو تمّ لزم الاحتياط في الشكّ السنخي في وجود القضاء في الدّمة، وان لم يكن في البين معلوم الفوات أصلاً، لجريانها هنا أيضاً وأنت لا تقول بذلك.

قلنا: مقتضى الأصلين ذلك، لكن خرج تلك الصورة بالاجماع. ثمّ اعلم أنّ الأصلين المذكورين، أعني أصالة عدم الاتيان بالمشكوك، واستصحاب بقاء الأمر به، أنّها يجريان في الشكّ في وجود القضاء في الدّمة اذا كان شكّه في تعلّق الأمر بالقضاء سبباً عن احتمال عدم الاتيان بالفريضة في الوقت، وأما اذا كان قد أتى بالفريضة في الوقت، ولكن يحتمل عدم الاتيان بها على الوجه الشرعي، فيجب قضاؤها أيضاً للأصل الثاني، أعني استصحاب الأمر وأما الأصل الأوّل فلا يجري حينئذ.

ثمّ إنّ من جملة الأمثلة على لزوم الاحتياط بالعمل بالمرجح الخارجى صوم يوم شكّ أنّه آخر رمضان وأوّل شوال، فبناء العرف حينئذ على الصوم، ألا ترى أنّ العبد لو شكّ في ذلك بعد قول المولى له أسكن في دارى تمام شهر رمضان، لكان بناؤه على السكون في اليوم المشكوك^(١) فيه، ولعلّ السرّ في بنائهم هو أصالة عدم دخول الشهر الآتي.

(١) في (خ): يوم الشكّ.

وما قلنا من عدم جريان الاستصحاب في أمثال تلك المقامات، فهو خلاف الانصاف، وخلاف طريقة أهل العقول، فيصحّ استصحاب عدم دخول الشهر الآتي، واستصحاب عدم دخول الليل اذا شك في وصول زمان الافطار، واستصحاب عدم طلوع الفجر اذا شك في الصّبح، لكنهم قد يعبرون عن الاستصحابين الأخيرين بالاستصحاب الوجودي، وهو استصحاب اليوم والليل وهو كما ترى، فإنّ الاستصحاب الوجودي غير معقول هنا لعدم المستصحب كما مرّ، فلا بدّ أن يكون مرادهم ما ذكرنا من استصحاب العدم.

وكيف ما كان فالاستصحاب صحيح، والقول بأنّ الشكّ في الحادث غلط، بل الشك في الكلّ انذما هو في الحدوث، وأمّا في مثل الشهر فلأنّ تمامية الشهر فرع سير القمر جميع البروج الاثني عشر، والأصل تأخّر تمام السير الى الغد، وأمّا في النهار فلأنّ أجزاء الزمان وإن كانت غير قارّة بالذات، إلّا أنّها تدريجية الحصول، لا يوجد الجزء الثاني منه إلّا بعد الجزء الأوّل.

فعليه نقول: إنّ أصالة تأخّر الحادث يقتضي عدم كون الجزء المشكوك فيه اول جزء الليل؛ لأنّه لو كان أوّل جزء من الليل، لكان اللازم حدوث الحادث المقطوع الحدوث، بخلاف ما لو كان آخر جزء من النهار، فإنّ اللازم حينئذ ليس حدوث الحادث، ولا ريب أنّ أصالة تأخّر الحادث يقتضي عدمه، وأمّا في الليل فكما في النهار.

إذا عرفت ذلك، فلنرجع الى بيان أنّ القاعدة من حيث هي مع قطع النظر عن الأمور الخارجيّة هي البراءة، فنقول: لا مقتضى للاحتياط هنا إلّا ما مرّ من الوجوه الثلاثة، وهي غير تامّة.

أما الأول، فلأننا نقول: ان قوله (اقض ما فات) و (أد حقوق الناس) ونحوهما يحتمل بحسب انفهام العرف أحد أمور اربعة:

الأول: أنه يجب عليك قضاء الفئات النفس الأمري كائناً ما كان، علمت بالفوات أم لا، وعلى هذا يكون خروج صورة الشكّ السنخي وعدم الالتفات من باب التقييد، فيشتمل الرواية باطلاقها ما نحن فيه، أعني دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشبهة العرضية المصادقية، فيجب الاحتياط.

الثاني: الفئات المعلوم بالعلم التفصيلي يجب قضاؤه لا غير، وعلى هذا لا يجب القضاء في الفئات المعلوم اجمالاً المرّدّد بين صلوات مثلاً.

الثالث: الأمر المعلوم ولو اجمالاً، فيكون المعنى اقض ما علمت فواته ولو اجمالاً، ولازم ذلك وجوب القضاء فيما علم بفوات فريضة مشتبهة بين فرائض، وأما اذا علم بفوات فريضة وشكّ في الزائد مثل ما نحن فيه، فلا يجب أيضاً الزائد.

الرابع: أنّ الأمر المعلوم في الجملة من الفئات يجب اتيانه، فالمعنى أنّه يجب الاتيان بالفئات النفس الأمرية ان كنت عالماً بالفوات في الجملة، فيخرج المشكوك السنخية، ويندرج في الرواية المعلوم التفصيلي والإجمالي، ومقامنا^(١) هذا أيضاً، فيجب الاحتياط متى علم الفوات في الجملة.

وبالجملة على الاحتمال الأول والآخر يجب الاحتياط فيما نحن فيه باتيان الأكثر، وعلى الاحتمال الثاني والثالث لا يجب فيما نحن فيه الاحتياط، فلا بدّ من تحقيق أنّ أيّاً من المعاني مفهوم من الرواية ونحوها عرفاً.

(١) في (خ): ومعناها.

والأظهر هو الاحتمال الثالث بحسب فهم العرف، ولو سلّمنا عدم الظهور في ذلك فلا نسلم الظهور في غيره أيضاً، فتصير جملة، ويسقط الاستدلال، ويرجع الى الأصل وهو البراءة بالنسبة الى ما زاد عن الفئات المتيقن.

فان قلت: بعد تسليم عدم الظهور في الثالث والشك فيها هو ظاهر من الرواية لا مناص عن الاحتياط؛ لدوران الأمر حينئذ بين كون المطلق متواطياً أو مشككاً، والأصل التواطىء بالنسبة الى جميع افراده، ولازم ذلك الاحتياط.

قلنا: حجّة الأصول في الألفاظ دائر مدار حصول الوصف، ولا دليل على حجّيتها فيها من باب الأسباب؛ لأنّ الدليل إن كان هو الكتاب، فهو ساكت عن هذا الباب، وإن كان السنة أعني أخبار الاستصحاب فهي غير منصرفة الى الألفاظ، وإن كان الإجماع فهو غير ثابت، وإن كان العقل فهو ساكت، وإن كان بناء العقلاء فغير معلوم، فلا دليل على الحجّية من باب السبب، فانهصر بالوصف فهو غير حاصل هنا.

وأما الثاني أعني بناء العقلاء، فلا بُدّ بناؤهم في المثال المفروض وإن كان على اتیان الزائد المشكوك، ولكن لعل ذلك لا لأجل الاحتياط من حيث هو بل من باب خصوصية للشهر، أو لاستصحاب عدم دخول الشهر الآتي، وإذا احتمل كون الإتيان بالزائد لغير جهة الاحتياط ما تم الدليل، بل يكون ذلك أعم^(١) من المدعي، وهو لزوم الاحتياط مطلقاً من حيث هو احتياط.

(١) في (خ): أخصّ.

وأما الثالث أعني الأخبار، فهي ضعيفة لا جابر لها في المقام؛ لعدم ثبوت الشهرة وبناء العقلاء هنا على الاحتياط حتى ينجبر ضعف الأخبار بهما فظهر أنّ المقتضى للاحتياط مفقود، وأما المقتضى للبراءة، فهو الأخبار والآيات النافية للتكليف عند عدم العلم، فنقول: الزائد المشكوك فيه مما لم يعلم بورود الأمر فيه، وكلما كان كذلك فهو مطلق.

فان قلت: إنّ تلك الآيات والأخبار منصرفة الى ما هو شأن الشارع بيانه، ولا ريب أنّ مسألتنا هذه من الموضوعات، وليس شأن الشارع بيانها. قلنا: كلامنا ليس في خصوص موضوع حتّى يقال: بيان الموضوع ليس من شأن الشارع، بل الكلام أنّما هو في الكلّي، بمعنى أنّه لو دار الأمر بين الأقلّ والأكثر في الشبهة المصدقية، فهل الحكم فيه البراءة أو الاحتياط؟ ولا ريب أنّ بيان هذا الكلّي من شأن الشارع، فينصرف اليه الأخبار والآيات.

ومن جملة المقتضى للبراءة أيضاً البرهان العقلي السابق من ان المكلف بالزائد أمّا معاقب بتركه أم لا ان كان الثاني فهو المطلوب، وان كان الأول، فاستحقاقه العقاب إما أن يكون مستنداً الى ترك الفعل، أو الى ترك الاحتياط، أو الى عدم دفع الضرر المحتمل الى آخر ما مرّ.

ثمّ انك عرفت في صدر المقام أنّ لاحتتمالات ستّة:

الأوّل: الاحتياط مطلقاً.

الثاني: الاحتياط مقيّداً بعدم الظنّ بالبراءة.

الثالث: البراءة مطلقاً.

الرابع: البراءة مقيداً بعدم الظنّ بالبراءة بالاشتغال.

الخامس: التفصيل بين الشكّ البدوي والطاريء.

السادس: القرعة، وعلمت أنّ الحقّ هو الاحتمال الثالث لفساد البواقي.

أمّا الأوّل، فلعدم المقتضى للاحتياط، مضافاً إلى أنّه لو سلّم وجود المقتضى للاحتياط، فرفع اليد عنه للظنّ بالبراءة فرع حجّة الظنّ في الموضوع الصرف وهو خلاف الحقّ.

وأمّا الرابع، فلاّنه مبني أيضاً على حجّة الظنّ في الموضوع الصرف، وهو خلاف التحقيق كما عرفت.

وأمّا الخامس، فلاّنه مبني أيضاً على حجّة الظنّ في الموضوع الصرف، وإن وافقنا في الشكّ البدوي من العمل بالبراءة، لكن مخالفته في الشكّ الطاريء، ليس في محله، وإن كان استصحاب التكليف بالنسبة إلى الأمر المعلوم في السابق المشتبه في الحال معه حينئذ، لكن بناء العقلاء على عدم هذا التفصيل، بل بناء العقلاء إمّا على الاحتياط في البدوي والطاريء معاً، أو على البراءة كذلك.

وأمّا السادس، فلعدم دليل معتبر عليه المقام.

الثاني: فيما دار الأمر فيه بين المتباينين في الشبهة المصدقية، والكلام فيه يقع في موقعين:

الأوّل: فيما كان الشكّ في المكلف به، سواء كان المكلف به المشتبه نفسياً، كدوران الأمر في الفاتئة بين كونها ظهراً أو مغرباً، أو غيرياً كاشتباه القبلة، والأظهر في المقامين أعني النفسي والغيري معاً لزوم الاحتياط.

أما في النفسي، فلأننا ان طرحنا الاحتمالين معاً ولم نأت بشيء من المشتبهين، بناءً على انصراف الألفاظ الى المعلوم بالتفصيل، فهو مخالف للإجماع، مضافاً الى ما عرفت من أن اللفظ منصرف الى المعلوم أعم من العلم الإجمالي التفصيلي. وان رجعنا الى القرعة لخبر قطيعة الغنم أو الخبر المشهور، فقد عرفت فساد مدرك القرعة، وقد مرّ الجواب مفصلاً، فإنّ الخبر الأول مخصوص بمورده، والتعدي يحتاج الى الدليل، سلّمنا لكن في الشبهة التحريمية محلّ الكلام الشبهة الوجوبية، سلّمنا لكن ضعيف.

وأما الثاني، فهو أيضاً ضعيف، وان قلنا بالتخير بين المشتبهين، فهو فرع عدم وجود المقتضى للاحتياط، أو وجود المانع عنه، وكلاهما مفقودان؛ لأنّ مقتضى الاحتياط عرفته سابقاً من التبادر العرفي، وبناء العقلاء، وأخبار الاحتياط، والمانع من الاحتياط ليس الآيات والأخبار النافية للتكليف، ولكن قد عرفت فساده بالنقض أولاً، وتخصيصها بالمجمل ثانياً، ومعارضتها للأخبار الاحتياط ثالثاً.

وان قلنا بلزوم الجمع بين المشتبهين لكن على نهج اتحاد العقاب، بأن لا يكون في اتیان أحدهما واتیان الآخر عقاب اذا كان المأتي به الواجب الواقعي، فهو أيضاً فاسد؛ لما عرفت في بحث مقدمة الواجب من ان الترك الحكمي كالحقيقي، ولما مرّ من خبر الاستصحاب، ومن خبر الاحتياط المقتضى كلّ تلك الثلاثة لاستحقاق العقاب بترك أحدهما، وان كان الآخر المأتي به الواجب الواقعي، فتعيّن بعد بطلان تلك الاحتمالات لزوم الاحتياط على نهج استحقاق العقاب لو ترك أحدهما.

وأما في الغيرى، فالدليل على لزوم الاحتياط أمران:

الأول: الأولوية القطعية بالنسبة الى النفسي، فإن لزوم الاحتياط في النفسي يستلزمه في الغيري بطريق أولى.

الثاني: أن الدليل الدالّ على اشتراط القبلة في الصلاة مثلاً أنّها دلّ اذا كانت الجهة معلومة بالتفصيل، بناءً على انصراف الألفاظ الى المعلوم التفصيلي، ولكنّه لم يدلّ على أنّه لو لم يكن معلومة بالتفصيل وكانت مشتبهة لا يشترط الاستقبال، بل هو ساكت حينئذ، فيحتمل حينئذ اشتراط القبلة أيضاً، ويحتمل اختصاص اشتراطها بغير تلك الصورة، فيرجع الشكّ الى الشكّ في شرطية شيء للعبادة، وقد مرّ أن الأصل الاشتراط.

الموضع الثاني: في بيان حكم المتباينين مع كون الاشتباه في مصداق المكلف لا المكلف به، كواجد المني في الثوب المشترك، فلا ندري أيهما جنب ومكلف بالغسل، وكما في خنثى وهو وطى امرأة ووطئه رجل بلا انزال، فنعلم أن الخنثى في الواقع لعدم الواسطة واقعاً، أو للحصر- الخارجي إمّا رجل أو امرأة، وإن اشتباه علينا، فعليه نعلم أن احدى فرجيه زائد إمّا آلة رجولية أو آلة انوثية، فنعلم أنّه يلزم الغسل إمّا على الرجل الواطىء، أو على المرأة الموطوءة له؛ لأنّه ان كان رجلاً فقد وطأ المرأة، فوجب على المرأة الغسل لا على الرجل لكون الثقب زائداً، ولا يوجب ايلاج الذكر فيه الغسل، وإن كان امرأة فقد وطأه الرجل، فوجب الغسل على الرجل لا على المرأة؟ لكون الآلة زائدة فيه، ولا يوجب ايلاجها في فرج المرأة الغسل عليها، فحصل العلم الاجمالي بأنّ أحداً من الواطىء والموطوءة جنب واشتبها.

وأما الخنثى فالغسل عليه لازم يقينا وبلا شبهة؛ لأنه إن كان رجلاً فقد وطئ المرأة، وإن كان أنثى فقد وطأه الرجل، وهذا واضح، وهذا هو مراد من أوجب الغسل على الخنثى، فقال: إذا دخل الرجل بالخنثى والخنثى بالأنثى، وجب الغسل على الخنثى دون الرجل والأنثى.

إذا ظهر ذلك، فاعلم أن الذي يظهر من الأصحاب هنا هو البراءة، والذي يقتضيه بادي الرأي هو الاحتياط، وإن كان الظاهر عدم وجود القول به، والوجه في ذلك أمور:

الأول: استصحاب بقاء الأمر بالصلاة بالنسبة إلى هذين المكلفين إلى أن يحصل لهما اليقين بالارتفاع، وهو لا يحصل إلا بالاحتياط، وهو الغسل مع الوضوء.

الثاني: استصحاب بقاء الأمر بالطهارة إلى أن يحصل اليقين بحصولها، وهو يحصل إذا جمع بين الغسل والوضوء لا بالغسل وحده ولا بالوضوء وحده.

الثالث: أصالة الاشتغال بالصلاة المقتضية لتحصيل القطع بالامثال الذي لا يحصل إلا بعد الجمع بين الأمرين أي الغسل والوضوء.

الرابع: أصالة اشتغالهما بالطهارة.

الخامس: أصالة بقاء الحالة السابقة المانعة عن الدخول في الصلاة إلى أن يغتسل ويتوضأ معاً.

فان قلت: هذا يتم إذا كان حالة المكلف قبل ذلك حالة الحدث المانعة عن الصلاة، وأما إذا كانت حالته الطهارة ثم ارتكب ذلك الفعل، فالاستصحاب يقتضي جواز الدخول بدون الاحتياط.

قلنا: ان لم يكن اجماع مركّب في الصورتين يعمل في كلّ بمقتضى الأصل الموجود فيه، وإن كان اجماع مركّب في البين فنحن نتمّ تلك الصورة التي تقول باجماع المركّب.

وتوهم أنّه يمكن القلب حينئذ فاسد؛ لقوة اجماعنا بكونه مثبتاً وذاك نافياً، والمثبت يتقدّم لأنّه من المرجّحات، والدليل لمرجّحية الاثبات هو الشهرة بين القوم وهو كاف.

السادس: استصحاب المنع عن الدخول في العبادة قبل الاحتياط، والفرق بين هذا وسابقه أنّ المستصحب هنا الحكم وفي سابقة الموضوع، فالدليلان مختلفان فان قلت هنا بمثل ما قلت في الدليل السابق من أنّه أخصّ من المطلوب ولا يتمّ إلّا في بعض الصور، فالجواب هو ما مرّ.

ثمّ اعلم أنّ الذي يقتضيه النظر الدقيق هو القول بالبراءة مطلقاً، سواء كان المكلف قبل ذلك على حالة الطهارة أم الحدث، لا لاستصحاب عدم التكليف بالغسل؛ لأنّ هذا الشخص مكلف قطعاً، إمّا بالوضوء أو بالغسل فلا يصحّ أن يقال: الاصل عدم التكليف بالغسل؛ لأنّ الشكّ في الحادث، ولا لاستصحاب عدم حدوث سبب الغسل؛ اذ الشكّ في الحادث أيضاً؛ لأنّا نعلم بتحقق حادث من الشخص وهو الايلاج مثلاً، لكن لا نعلم أنّه سبب للغسل أم لا، فكما يصحّ أن يقال: الأصل عدم كون ذلك الحادث سبباً للغسل، كذا يصحّ أن يقال: الأصل عدم كونه غير سبب للغسل تمسكاً بأصالة العدم، فتأمل.

ولا لاستصحاب عدم الجنابة؛ للقطع بحدوث سبب من الأسباب، ويكون ذلك الحادث الصادر من المكلف سبباً لأثر، لكن لا نعلم أن أثره الجنابة أو غيرها، فكما يصح أن يقال: أن الأصل أن لا يكون أثره الجنابة، كذا يصح أن يقال: أن الأصل أن لا يكون أثره غير الجنابة، فالاصلان متعارضان فلا يجريان. كما في كل ما كان الشك فيه شكاً في الحادث، فإن إجراءهما^(١) معاً موجب لطرح المقطوع، وإجراء أحدهما فقط ترجيح بلا مرجح، بل لأصالة الطهارة فيمن كان قبل ذلك متطهراً، ولأصول أخر هي أربعة فيمن كان قبل ذلك محدثاً، وذلك لأن محل الكلام أنما هو في المحدث بالأصغر لا الأكبر فإن المحدث بالأكبر يجب عليه غسل واحد، سواء أتى بذلك الفعل فعل الموجب لشبهة أم لا.

وإذا كان محل الكلام المحدث بالحادث، فنقول: أن ناقض الوضوء الصادر من المكلف قبل ذلك الفعل الموجب للاشتباه أنما كان موجباً للوضوء اتفاقاً، وكان الوضوء لازماً عليه وحده لا الغسل ولا الوضوء مع الغسل.

فنقول حينئذ: بعد الفعل المشتبه يستصحب وجوب الوضوء، ويستصحب كفاية الوضوء في صحة العبادة، وإباحة الدخول فيها ويستصحب تحريم الغسل، ولو عبّر عن هذا الاستصحاب باستصحاب عدم الوجوب كان أولى؛ للقطع بانتفاء التحريم حينئذ للاجماع على حسن الاحتياط ويستصحب عدم كفاية الغسل.

(١) في (خ): أخرجهما.

ويمكن التمسك بأصل آخر غير تلك الأربعة، وهو استصحاب بقاء الحالة السابقة الغير المقتضية للغسل.

فان قلت: بناء العقلاء هنا على الالتزام بالاحتياط، وحيث لا يعتبر تلك الأصول؛ لأنّ دليل اعتبار الاستصحاب اقواه هو بناء العقلاء، وقد عرفت أنّه هنا على الخلاف، والأخبار وهي أنّها تنصرف الى ما عليه طريقة أهل العقول.

قلنا أوّلاً نمنع كون بناء العقلاء على الاحتياط بل هو على البراءة، فلو أخبر عبداً أحد من مولاه بأنّه يجب عليك اكرام زيد، وأخبر شخص آخر عبداً آخر لهذا المولى بأنّه يجب عليه اكرام زيد، وعلم العبدان بأنّ الاكرام يجب على أحدهما لا غير، لكان بناء كلّ منهما على البراءة الى أن يظهر خصوص المكلف.

وثانياً: سلّمنا أنّ بناء العقلاء على الاحتياط، لكن حجّيته تعليقية معلّقة على عدم ورود الدليل على الخلاف، وقد ورد الدليل وهو أخبار الاستصحاب.

قولك (انها منصرفه الى ما عليه ما بناء العقلاء) قلنا: نعم الانصراف يصحّ اذا كان دلالة الدليل من باب الاطلاق أو العموم لا من باب النصّ، وأخبار الاستصحاب بالنسبة الى استصحاب الطهارة نصّ لورودها كثيراً في خصوص الطهارة، فلا يصحّ حينئذ دعوى الانصراف، بل لا بدّ من طرح بناء العقلاء فيما نحن فيه، أعني استصحاب الطهارة.

فان قلت: أنّك تدّعي قطعاً اعتبار الاستصحاب من تراكم الظنّون التي أقواها بناء العقلاء، بحيث لولاه لم يحصل القطع باعتباره، فحيث اعترفت هنا بعدم بناء العقلاء على هذا الاستصحاب، بل بنائهم على الاحتياط، فكيف يقطع بحجّة الاستصحاب هنا؟.

قلنا: بعد ما ثبت قطعية اعتبار الاستصحاب من باب الأسباب فيما يكون بناؤهم عليه لأجل تراكم الظنون، ثبت فيما ليس بناؤهم عليه بالاجماع المركّب؛ اذ لا قائل بالفرق بين الموارد، فتدبر.

ثمّ الكلام الى هنا أنّها كان في المقام الأوّل من المقامات الثلاثة المرتبة في صدر مسألة البراءة.

و اما المقام الثاني، أعني الشبهة التحريمية فقط، بمعنى دوران الأمر بين الحرام وغير الواجب، فهو أيضاً ينقسم كالسابق الى ما لا علم اجمالي فيه بالتكليف أعني الحرمة أصلاً حتّى بين المشتبهات، والى ما فيه علم اجمالي بالحرام لكن بين المشتبهات، والى ما فيه علم اجمالي بالحرام في خصوص الواقعة.

والقسم الأخير من الثلاثة إمّا الاشتباه فيه مرادي، واما مصداقي، وأيضاً هنا كالسابق في عدم امكان اجتماع الأوّل من الثلاثة مع الثاني منها؛ لابتناء الأوّل على قلة الشبهات كما على مذهب المدعين للانفتاح، وابتناء الثاني على كثرة الشبهات المناسب لمذهب مدّعي الانسداد أيضاً، والثاني كالسابق يرجع الى الأوّل في قلة الشبهات، وعدم العلم الاجمالي بالتكليف في البين بعد فتح باب الظن.

وأيضاً النزاع هنا كالسابق أعمّ مما لا نصّ فيه ومّا فيه نصّ لا يعتبر، وما تعارض فيه النصّان بالمعنى الأعمّ من تعارض النصّين والقولين والملفقين.

وأيضاً النزاع هنا ليس كالنزاع في أصل الاباحة لتخصيص النزاع ثمة بما فيه امارة منفعة لا مفسدة من الافعال بل يشمل جميع الأقسام الأربعة الماضية في أصل الاباحة.

إذا ظهر ذلك، فاعلم أنّ هاهنا مواضع:

الموضع الأوّل: في الشكّ التحريمي بلا علم اجمالى بالتكليف أصلاً حتّى في المشتبهات وبينها، واختلفوا في لزوم الاحتياط هنا والرجوع الى البراءة على قولين، ثانيهما عن المجتهدين والظاهر اطباقهم عليه، إلا أنّ منهم من قال بالخطر في بحث أصل الاباحة على ما حكى، ويلزمه هنا الخطر بطريق أولى؛ اذ القول بالخطر قبل ورود الشرع مع كونه ملزوماً للاقتصار على القدر الضروري لكثرة المشتبهات، يقتضي القول به بعد الشرع بالأولوية القطعيّة لقلة المشتبهات.

والحاصل أنّ كلّ من قال بالخطر في أصل الاباحة، فعليه أن يقول به هنا أيضاً بالأولوية القطعيّة، وعن الأخباريين هنا القول بالخطر والظاهر اطباقهم في الجملة، وإن اختلفوا على أقوال ستعرفها، والحقّ مع المجتهدين، سواء كان النزاع قبل ورود الشرع أو بعده.

أمّا على الأوّل، فلحكم القوّة العاقلة التي يكشف عنها بناء العقلاء، حيث لا يقتصرون على القدر الضروري من التعيش، ولو كان اللازم الاحتياط لكان الواجب عليهم الاقتصار على الضروريات، كما مرّ في أصل الاباحة.

وما يتوهم من استقرار ديدنهم على عدم التصرف في مال الغير بغير استئذان، فهو مسلم فيما أمكن الاستئذان، وأمّا فيما لا يمكن فلا بل لا يبعد حيثنذ دعوى كون بناءهم على التصرف لا سيّما إذا كان العبد مطعاً على اذن مولاه.

وأما على الثاني، فلو جوه:

الأول: ذهب المعظم المورث للوصف الذي هو حجة هنا لأن المسألة فرعية.
 الثاني: أصالة عدم الدليل، بيانه أن المشكوك فيه مما لم يبيّن حرمة للمشافهين،
 وكلّمّا لم يبيّن حرمة لهم فهو غير حرام عليهم، أمّا الكبرى فلحكم القوة العاقلة
 بقبح التكليف بلا بيان، وأمّا الصغرى فلأنّ البيان أمر حادث والأصل عدمه.
 فان قلت: إنّ الشكّ في الحادث لا الحدوث؛ لأنّ الله تعالى جعل لكل واقعة
 حكماً وبينه لنبيه وهو لسفرائه، فالبيان يقيني وأنا الشكّ في أن المبيّن هل هو
 التحريم أم غيره، فلا يجري الأصل.

قلنا: سلّمنا البيان في الجملة حتى للمشافهين، ولكنّ البيان أمّا بيان بطريق
 العموم، وأمّا بيان بطريق الخصوص، والذي يقطع بحدوثه أنّما هو بيان العام
 الذي هو قوله (كلّ شيء مطلق) وأمّا البيان الخاصّ فنفس حدوثه مشكوك،
 والأصل عدمه.

فان قلت: أنا نقطع بحدوث بيان خاصّ بين المشتبهات التحريميّة، فيصير
 الشكّ أيضاً شكّاً في الحادث، ولا يجري الأصل.

قلنا أولاً: نمنع هذا العلم الإجمالي لقلة المشتبهات.

وثانياً: لو سلّمنا كثرة المشتبهات وحصول العلم الإجمالي في البين، فنقول: إنّ
 هذا العلم الإجمالي الحاصل بين المشتبهات الكثيرة لا يعتبر ولا يضرّ باجراء
 الأصل، كما في المشتبهات الغير المحصورة.

فان قلت: نحن نقطع اجمالاً بوجود محرّم بين المشتبهات التحريميّة، فلا
 يجري الاصل.

قلنا: الجواب هو الوجهان السابقان.

فان قلت: غاية ما ثبت من الأصل المذكور اثبات نفي الحرمة، وحصول الاباحة الظاهرية لا الواقعية.

قلنا: الفرض ليس أزيد من ذلك.

فاذا ظهر عدم البيان للمشافهين بها ذكر، فنقول: هذا مما لم يكن محرماً على المخاطبين، وكلما لم يكن محرماً عليهم لم يحرم على الغائبين لأدلة الاشتراك.

الثالث: استصحاب عدم الحرمة، ويقرر على وجهين:

أحدهما: أنّ المشكوك فيه كسر التن قبل وقوع الشكّ في حرمة كان مباحاً ولم يكن محرماً، وبعد وقوع الشكّ فيه يستصحب الحكمان المذكوران، أعني الاباحة وعدم الحرمة.

وثانيهما: بالنسبة الى قبل البلوغ، وتقريره يظهر من سابقه.

الرابع: بناء العقلاء.

الخامس: أنّ المرتكب لمحتمل الحرمة ان لم يكن معاقباً، فهو المطلوب، وإن كان معاقباً بالعقاب إما على فعل المحرم، أو على ترك الاحتياط، أو على عدم دفع الضرر المحتمل الى آخر ما مرّ.

السادس: الأخبار النافية للتكليف عند عدم العلم.

السابع: الآيات التي مرّت حجة المقائلين المحتاطين لا يخلو من أمور:

الأول: الأصل، ويمكن تقريره بوجهين:

أحدهما: أن ارتكاب المشكوك فيه محتمل للضرر، فالتحرز عنه لازم بحكم العقل، فيكون ارتكابه حراماً.

وفيه منع الصغرى لا سبباً بعد ملاحظة ما مرّ من الدليل. وثانيهما: أن ارتكاب المشكوك فيه تصرف في مال الغير بغير اذنه، والتصرف في مال الغير بلا اذن منه حرام.

وفيه منع الكبرى أولاً، نعم ذلك مسلم فيما أمكن الاستيذان، وإلا فلا يحرم كما يكشف عنه بناء أهل العقول. وثانياً سلّمنا حكم العقل بذلك؛ لكنّه تعلّقي معلّق على عدم الدليل الوارد، وقد عرفت الأدلة الواردة.

الثاني: أن الاقدام على المشكوك فيه عمل بما لا يعلم، والعمل بما لا يعلم حرام للأدلة الدالة على حرمة العمل بما وراء العلم. وفيه أنّه بعد ملاحظة ما ذكرنا من الدليل يصير الاقدام عملاً بالعلم لا بما ورائه.

الثالث: أن الاقدام على المشكوك فيه ترجيح لما فيه الريبة على ما لا ريبة فيه أعني الاحتياط، وهذا الترجيح حرام لقوله ﷺ (دع ما يريبك الى ما لا يريبك)^(١) وغيره من أخبار الاحتياط التي مرّ ذكرها.

وفيه أنّه لا ريبة بعد ملاحظة ما مرّ من الدليل على الاباحة، فصغرى فيما شكّ باطل، سلّمنا لكن أخبار الاحتياط ضعيفة لا جابر لها، مع أنّها معارضة بأقوى منها، وهو ما ذكرنا من الأدلة على الاباحة.

الرَّابِع: أخبار لزوم الوقف عند الشبهة المستلزم للاحتياط عند العمل، كحديث التثليث المشهور بين العامة والخاصة، قال ابو عبد الله عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم^(١). وكقوله عليه السلام: اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به، واذا جاءكم ما لا تعلمون فيها^(٢).

وفيه أن عدم حرمة المشكوك فيه مما يكون معلوماً للأدلة السابقة، فلا بد أن يقال به؛ لقوله عليه السلام (اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به) مضافاً الى أن الظاهر من تلك الرواية الاحتياط في مقام الافتاء، فلا يدل هذا الخبر على تمام المدعى، وهو لزوم الاحتياط عملاً وفتوى، إلا أن يتمسك بالاجماع المركب، بأن يقول: كل من احتاط في الافتاء احتاط في العمل أيضاً.

ولكن نقل عليه الدليل حينئذ ونقول: نحن نثبت البراءة عملاً بما مر من الأدلة، ونتم المطلوب وهو البراءة في الافتاء بالاجماع المركب، واجماعنا أقوى لقوة ضميمته من الأدلة القويمة والبراهين المحكمة.

مضافاً الى أن الرواية دليل لنا لا علينا؛ لأن مقتضاها لزوم الاحتياط ولزوميته غير معلوم، فيكون داخلاً في قوله (واذا جاءكم ما لا تعلمون) فيجب فيه الوقف.

(١) اصول الكافي ١: ٦٨.

(٢) اصول الكافي ١: ٥٧، ح ١٣.

مضافاً إلى أنّ الظاهر من الرواية الوقف قبل الفحص، لا سيما بملاحظة تعليقه عليه عليه السلام الوقف في ذيل الرواية بأنّ النبي صلى الله عليه وآله أتى الناس بما اكتفوا به، فلا تدلّ الرواية على الوقف بعد الفحص أيضاً، فالأدلة على البراءة بعد الفحص سليمة عن المعارض، مضافاً إلى أنّها معارضة بأقوى منها، وهو ما مرّ من الأدلة.

ثمّ اعلم أنّ ما ذكرنا من الرجوع إلى البراءة في محتمل الحرمة هل يشتمل اللحوم أم لا؟ فيه اشكال، يظهر من الشهيد الثاني أنّ الأصل في اللحوم الحرمة، فقال في كتاب الطهارة من الروضة: إنّ الحيوان التموّلّد من الحيوانات اللذين أحدهما طاهر حلال والآخر نجس حرام، لا يخلو إمّا أن يكون له مماثل في الخارج ولو من غير أبويه، فيلحق به في الحكم، لدوران الأحكام مدار الأسماء، والّا يكون له مماثل في الخارج حكم بطهارة الجلد وحرمة اللحم للأصل فيهما^(١).

وتبعه السيّد المرحوم صاحب الرياض في العمل بالأصلين عند فقدان المماثل، معللاً طهارة الجلد بأنّ نجاسته يستلزم لزوم الاجتناب عنه، والأصل عدمه، وبقوله عليه عليه السلام (كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر)^(٢) وحرمة اللحم بقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾^(٣) لأنّ الميتة لغة حقيقة فيما زهق روحه بأيّ وجه اتّفق فنقول: إنّ هذا الحيوان الذي لا مماثل له في الخارج بعد التذكية ميتة، فهو حرام للآية.

(١) شرح اللمعة الدمشقية ١: ٣٨٥-٣٨٦.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٤٣، ح ٣.

(٣) سورة المائدة: ٣.

هذا وفي التمسك بتلك الآية لهذا المدعى نظر؛ لأن الميتة وإن كانت لغة حقيقة في مطلق ما زهق روحه، إلا أن المتبادر منه تبادراً وضعياً في عرف المتشرعة هو ما زهق روحه بما وراء التذكية الشرعية، فلا يصح التمسك في حرمة هذا الحيوان بعد التذكية الشرعية بتلك الآية الكريمة.

إلا أن يقال: كون لفظ الميتة في عرف المتشرعة حقيقة فيما ذكر مسلم، لكن كونه حقيقة في عرف الشارع وفي زمن الصدور في ذلك ممنوع، وأصالة التأخر يقتضي عدمه، فيتم الاستدلال بالآية بحملها على المعنى اللغوي.

وفيه أننا ان قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية، فلا اشكال في بطلان الاستدلال، وان قلنا بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية، فلا يتم الاستدلال أيضاً.

وان سلمنا أن الميتة لغة هو ما ذكره المستدل، وأن الشرع كاللغة، وذلك لأن الميتة مطلق يشترط في حمله على العموم التواطي وعدم ورود الكلام في مورد حكم آخر، والشرط الأول هنا مفقود؛ لانصراف الميتة الى غير المذكي شرعاً. والحاصل أن الآية مخدوشة بوجوه:

الأول: أن ذلك مبني على كون الميتة لغة لمطلق ما زهق روحه، وهو ممنوع، بل الظاهر أنها فيها موضوعة أيضاً لما يقابل المذكي كما قيل.

الثاني: أننا سلمنا ذلك، لكن في عرف المتشرعة صارت حقيقة فيما يقابل المذكي، وحينئذ ان قلنا ان الحقيقة الشرعية ثابتة كان الشرع أيضاً كالمتشرعة، وان لم نقل بثبوتها، فنقول: ان اللفظ مطلق ينصرف الى الفرد الظاهر، وهو ما يقابل المذكي.

الثالث: أن الآية مخصصة بقوله تعالى (الآن ما ذكيتم)^(١) وحيث لا عبرة بالعام لاجمال المخصص، لا لأن العام المخصص غير حجة مطلقاً.

هذا ويمكن تأسيس أصالة الحرمة بوجوه أخرى:

الأول: ذهاب المعظم الى أصالة الحرمة في اللحوم، فتأمل.

الثاني: أن الحيوان المشكوك الحال كان قبل التذكية حراماً قطعاً، وبعد التذكية يستصحب الحرمة.

الثالث: أن الحيوان الغير المأكول لحمه أكثر مما يؤكل لحمه شرعاً، فيلحق المشكوك فيه بالأغلب.

الرابع: الأخبار الحاكمة بالاحتياط، كقوله (عَلَيْكُمْ) (دع ما يريبك الى ما لا يريبك) ولا ريب أن أكل هذا اللحم ترجيح لما فيه الريبة على ما لا ريبة فيه، فيجب دفعه.

ويمكن القول بأصالة الحلية لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾^(٢) فإن الآية تدل على الحلية الذاتية، والتذكية ترفع الحرمة العرضية، فلازم المقدمتين كون الأصل الحلية.

فان قلت: ان تمامية الاستدلال بالآية فرع عمومها، وهو ممنوع.

لا يقال: ان العموم ثابت بدليل الحكمة، وهي أن المنفعة التي خلق الاشياء لاستيفائها إن كانت هي الجميع فالمطلوب ثابت، وإن كانت هي البعض من

(١) سورة المائدة: ٣.

(٢) سورة البقرة: ٣٩.

المنافع المعيّنة عندنا، فهو خلاف الفرض، وإن كانت هي البعض المعيّنة عنده تعالى الغير المعين عندنا، فهو مناف للامتنان الذي هو الغرض من الآية؛ لكون هذه المنفعة الغير المعيّنة وجودها كعدمها.

لأنّا نقول: إنّ البعض معيّن عند الله غير معيّن عندنا، ومع ذلك لا ينافي مقام الامتنان؛ لأنّ المنافع اختيارية وقهرية، والقهرية منها لا دخل لها بالعلم والجهل في ترتّبها أصلاً، نعم الاختيارية منها كما ذكرت من توقّف استيفائها على العلم مع كون العلم مفقوداً، لكن المراد من الآية المنافع القهرية في كلّ شيء للعباد، فلا منافات لما ذكر مع الامتنان.

قلنا: أنّه لا يتوقّف اثبات المطلوب على افادة الآية العموم؛ لما مرّ في ذيل بحث أصل الاباحة أنّ كلّ شيء لا بدّ أن يكون له مانعة للعبد ولو قهراً، والّا لزم الكذب في الآية الشريفة، فلا بدّ من وجود منفعة في الشيء وإن لم نعلمها بخصوصها، فحينئذ ان لم نعلم تلك المنفعة تفصيلاً كان الحكم بالمنفعة اجمالياً، وإن علمنا تفصيلاً بمنفعة، فإن كانت متّحدة تلك المنفعة، فلا بدّ من اباحتها لفرض عدم وجود غيرها، وإن كانت متعدّدة وكان بعضها أظهر فهو مباح قطعاً، وفي اباحة غير الاظهر اشكال، الأجود الاباحة أيضاً، وإن كان الكلّ مساوياً ولم يكن في البين اظهر فالكلّ مباح.

ولا ريب في أنّ المنفعة الظاهرة في الحيوان هو أكل لحمه، ومقتضى ذلك هو الحلّيّة، خرج ما خرج وبقي ما بقي تحت العموم، فالأصل في اللحم هو الاباحة.

والوجوه الأربعة المذكورة آنفاً لاثبات اصالة الحرمة في اللحم مخدوشة أما الشهرة فلأن حجيتها لافادة الوصف، وهو غير حاصل بعد ملاحظة الآية. فان قلت: الآية أيضاً لا يحصل منها الظن بعد ذهاب المشهور على الحرمة. قلنا: نعم لكن حجية الآية من باب السببية المقيدة؛ لأنها من الظنون المخصوصة.

وأما الاستصحاب، فلانتفاء المستصحب؛ لأن المستصحب إن كان هو الحرمة العرضية، فقد انتفيت بالتذكية يقيناً، وإن كان هو الحرمة الذاتية، فمن الأول كان مشكوكاً، فلا يجرى الاستصحاب.

مضافاً الى أنه بعد ملاحظة الآية نحن نقضنا اليقين باليقين، فمع تسليم جريان الاستصحاب أيضاً نقول: أنه جاء الدليل الوارد وهو الآية، وادخل ما نحن فيه في المستثنى، أي قوله (إلا بيقين) سلّمنا أن الآية غير واردة على خبر لا تنقض اليقين بالشك بل معارضة معها، لكنّها أقوى فيقدم عليه.

وأما الاستقراء، فهو كالشهرة في الجواب، أي لا يحصل منه الظن بعد ملاحظة الآية الشريفة، بل يمكن أن يقال: لا يحصل هنا منه الوصف بالذات؛ لعدم اتحاد المشكوك فيه مع المستقرء فيه فتأمل.

وأما الأخبار، فهي معارضة مع الآية الشريفة، والنسبة بينها أعم من وجه، مادة افتراق الأخبار الشبهة الوجوبية، ومادة افتراق الآية ما يعلم حليته وابطاحته، ومادة الاجتماع الشبهة التحريمية، وإذا كان النسبة بعد التعارض أعم من وجه، فلا بد من الأخذ بالأرجح في محل التعارض، والآية أقوى كما لا يخفى.

فان قلت: الأخبار وإن كانت ضعيفة، لكنها معتضدة بالشهرة، وهي مرجحة لها.

قلنا: الضَّعِيفُ اذا انجبر بالشهرة صار كالصحيح، ونحن نقدم الكتاب على الخبر الصحيح، وكذا نقدمه على الضَّعِيف المنجبر بتلك الأخبار.

فان قلت: ان الآية بمقتضى الوضع اللغوي دلّت على أنّ الأشياء التي كانت موجودة في زمن الصدور وسابقه مخلوقة لأجل انتفاء العباد، وأمّا ما وجد في الزمان المتأخّر، كما فرضنا في الحيوان المتولّد من الحيوانين المتغايرين نوعاً، ولم يكن له مماثل في الخارج، فلا يدلّ الآية على اباحتها، فلا يتمّ الغرض.

لا يقال: لو كان كذلك لما صحّ التمسك بالآية لاثبات اباحة شيء من الاشياء الموجودة في هذا الزمان؛ لعدم وجودها زمن الصدور بأشخاصها، مع أنّ العلماء مطبقون ظاهراً على التمسك بها في زمانهم.

لأنّا نقول: هذا الكلام صحيح لو قلنا باستفادة اباحة الاشياء الموجودة زمن الصدور بأشخاصها، ونحن لا نقول به، بل نقول بأنّ الآية دلّت على حلّية الأنواع الموجودة زمن الصدور، وحينئذ لا خير في اثبات اباحة شيء من الأشياء الموجودة في هذا الزمان التي كان نوعها موجوداً زمن الصدور وسابقه، بخلاف فرد النوع المتأخّر وجوداً، فانه لا يصحّ اثبات حلّية شخصه ولا نوعه بالآية، كما في الحيوان المفروض.

قلنا: الظاهر من الآية اباحة الأشياء من بدو الأمر الى آخره للعباد، وكون هذا المعنى خارجاً عن الحقيقة مسلّم، ولكن لا يضرّ بعد الظهور فيما ذكر، فإنّ خلاف الحقيقة يصار اليه حينئذ.

فان قلت: الآية دلّت على جواز الأكل، وهو مستلزم لجواز الذبح، والذبح ظلم على الحيوان قبيح ينهى عنه القوة العاقلة، فلا بدّ من ترك الذبح لحرمته، ومن حرمة الذبح يلزم حرمة الاكل بالاجماع المركّب.

فان قلت: نحن نثبت جواز الأكل بالآية، وجواز الذبح بالاجماع المركّب. قلنا: إنّ الاجماع المركّب الأول اقوى؛ لأنّ شطره البرهان العقلي، وشرط الاجماع المركّب الثاني الدليل اللفظي، وهو لا يقاوم الدليل العقلي. لا يقال: إنّ الذبح كيف يكون ظلماً قبيحاً مع تجويز الشارع آياه.

لأنّا نقول: تجويز الشارع في الموارد الخاصّة كشف عن خطأ العقل في هذا الصغرى المجوّز من الشرع، ولا يلزم منه الخطأ في كلّ موضع.

قلنا أولاً: إنّ العقل بعد ملاحظة أنّ أكل الحيوان إنّما هو لاجل نظام تعييش العباد، وإنّ الشارع جوّزه في موارد كثيرة، حصل له الشكّ في صغرى الظلم، والشكّ فيه يستلزم الشكّ في الكبرى.

وثانياً: أنّ الحكم بحرمة الذبح مستلزم للحكم بنجاسة الجلد مع أنّ الأصل الطّهارة، اللهمّ إلّا أن يدّعي المراد بنجاسته بعد التذكية أيضاً، هذا.

واعلم أنّ الانصاف ان الآية المذكورة لا تفي باثبات الحليّة هنا لوجوه: الأول: ما عرفت في بحث أصل الاباحة أنّ الظاهر من قوله (خلق) هو خلق ما في الأرض للانتفاع في الجملة، ويكفي فيه الانتفاعات القهرية.

والحاصل أنّه تعالى ليس في مقام بيان حكم الأشياء، بل غرضه تعالى محض بيان أنّ في الأشياء لكم منفعة وان كانت قهرية، نعم لو قال: أبيح لكم ما في الأرض تمّ المطلوب.

الثاني: أنَّ الموصول المذكور فيها وإن كان من أداة العموم، لكن ينصرف الى ما فيه اماره منفعة ليس فيه اماره مفسده، وفيما نحن فيه اماره المفسده موجودة.

الثالث: أنَّ الآية قيِّدت بقيود متشعبة بحسب الأحوال، وهو موجب للوهن في الإطلاق الموجب للوهن في التمسك.

الرابع: أنَّها خصصت في المجمل، وهو قوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾. لا يقال: هذه الآية ليست بمجمله.

لأننا نقول: نعم لكنَّها مخصصة بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ وذلك مجمل، فيسري الإجمال إلى الجميع.

فان قلت: هذا الايراد مبني على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ الميتة، وهو خلاف الحق.

قلنا: ذلك الايراد وارد، سواء قلنا بالحقيقة الشرعية فيها أم لا، بل وان لم يثبت الحقيقة اللغوية في الأعم أيضاً؛ لأنَّ الاستثناء بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ يكشف عن أنَّ المراد من الميتة أعم من المذكى.

فان قلت: لعلَّ الاستثناء منقطع.

قلنا: أنَّه حقيقة في المتصل، فيحمل عليه الى أنَّ يحجى دليل على خلافه نظراً الى أصالة الحقيقة.

فان قلت: أصالة الحقيقة أنَّها هي من باب الوصف، وهو هنا غير حاصل، لا سيما بعد ظهور الميتة في المعنى المقابل للمذكى.

قلنا: نعم إلا أنَّ الظهور بدوي، وبعد ملاحظة الاستثناء لو لم نقل بتبدل الظهور على الخلاف، فلا أقلَّ من عدم الظهور فيما ذكرت ومعه يتم المطلوب.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ أدلة البراءة أيضاً لا يصحّ التمسك بها هنا لاثبات الحلية في اللحم كالأية الشريفة، أمّا قوله عَلَيْهِ السَّلَام (كل شيء مطلق) فلعدم انصرافه الى ما نحن فيه، لما مرّ في وجه عدم انصراف الآية.

وأما بناء العقلاء على البراءة، فهو أيضاً غير معلوم ان لم ندّع العلم بأن بناؤهم على الاحتياط.

وأما عدم استصحاب الدليل على الحرمة، فمعارض باستصحاب عدم الدليل على الاباحة.

فان قلت: دليل الاباحة قد بلغ وهو قوله (كل شيء مطلق).

قلنا: قد مرّ عدم انصرافه الى ما نحن فيه.

والحاصل أنّ شيئاً من أدلة البراءة غير جارية هنا، وما يقتضي الاحتياط فهو موجود.

أمّا أولاً، فبالاستقراء الحاكم بحرمة أغلب اللحوم، فيلحق عليه المشكوك.

وأما ثانياً، فلأخبار الاحتياط.

وأما ثالثاً، فلبناء العقلاء، هذا هو تمام الكلام في اثبات الحرمة.

وأما طهارة الجلد قبل التذكية، فلقلوه (كل شيء طاهر) وللأخبار الدالة على

البراءة عن لزوم الاجتناب الملازم للنجاسة، كقلوه (كل شيء مطلق) ولاستصحاب طهارة الملاقي لهذا الحيوان، فهذه الوجوه الثلاثة تفيد الطهارة قبل التذكية.

وأما الطَّهارة بعد التذكية، فيمكن التمسك فيه باستصحاب الطهارة الحاصلة حال الحياة الثابتة بالأدلة الثلاثة المتقدمة، إلا أنَّ هذا الاستصحاب لا يعمل به الأصحاب، بل يقتصرون في جواز تذكية ما ثبت طهارته حال الحياة من الحيوانات على الموارد الخاصّة التي ورد فيها جواز التذكية، وما لم يرد فيه دليل بالخصوص يحكمون بعدم جواز التذكية وإن كان الحيوان طاهراً، فلو عملوا بذلك الاستصحاب، لكان اللازم عليهم الحكم بالجواز إلا ما أخرجه الدليل، ولم يفعلوا كذلك.

ثمَّ اعلم أنَّ الكلام في الفروج ممّا يناسب هنا، فنقول: إنَّ الشبهة التحريميّة في الفروج وإن كانت من قبيل العرضيات، كالشكّ في تحقّق الرّضاع بالعرش، فالأصل البراءة، وإن كانت من قبيل الذاتيات، فالأصل الحرمة، هذا تمام الكلام في الشبهة التحريميّة التي لا علم اجماليّاً في البين بكلا قسميه.

الموضع الثاني: في الشبهة التحريميّة مع العلم الاجمالي بالتكليف في خصوص الواقعة.

فنقول: إنَّ ذلك كالشبهة الوجوبية: إمّا مرادية، وإمّا مصداقية، والمرادية منها تنقسم الى الأقسام السّابقة في الشبهة الوجوبية، وحكمها كحكمها فاستخرجها، والمصداقية منها: إمّا دائرة بين الأقل والأكثر، فحكمها أيضاً كما مرّ في الشبهة الوجوبية، وإمّا دائرة بين المتباينين والشبهة حينئذ أي في المصداقي إذا دار الأمر بين المتباينين إمّا بين الأمور المحصورة أو بين الأمور الغير المحصورة، فعليه يقع الكلام في موضعين: الموضع الأوّل في الشبهة المحصورة، والموضع الثاني في الشبهة الغير المحصورة.

أما الموضع الأول، فنقول فيه: إنّ الشبهة المحصورة: إمّا مزجية كالخبز المطبوخ من الدقيق الحلال والحرام، وإمّا غير مزجية، أي يمكن أن يمتاز فيه من الحرام والحلال، كالإناءين المشتبه أحدهما بالمغصوب أو النجس، والآخر حلال أو طاهر.

فنقول: في كلا القسمين من المزجي وغيره أنّه يحتمل أن لا يكون تكليف حينئذ سواء أرتكب دفعة أم تدريجاً. ويحتمل جواز الارتكاب تدريجاً لا دفعة، كأن يخلط أحد الإناءين بالآخر ويشرب، فانه معاقب حينئذ.

ويحتمل وجوب القرعة وجوباً شرطياً لا نفسياً، حتى يستلزم العقاب، وان ترك الجميع ولم يرد الاستعمال بل اذا أراد الاستعمال وجب القرعة. ويحتمل وجوب الاجتناب عن قدر الحرام، وجواز ارتكاب الباقي. ويحتمل وجوب الاجتناب عن الجميع تحصيلاً لترك الحرام الواقعي من باب المقدمة العقلية المحضة، فلا يكون معاقباً اذا ارتكب البعض، إلا اذا انكشف أنّ الذي ارتكبه كان هو الحرام الواقعي.

ويحتمل وجوب الاجتناب عن الجميع من باب المقدمة الشرعية، فلو أرتكب واحداً من المشتبهات كان عليه العقاب، وان لم يكن هو الحرام الواقعي، ويحكم بفسقه بمجرد ارتكابه البعض؛ لأنّ الاحتياط كان واجباً شرعياً وتركه، فلو أرتكب بعد ذلك واحداً آخر من هذه المشتبهات أيضاً كان له عقاب آخر، حتى لو ارتكب الجميع تدريجاً عوقب بعدد الارتكابات، ولو ارتكب الجميع مرة واحدة كان له عقاب واحد أيضاً لا أزيد.

ثمَّ إنّ هذه الاحتمالات الستة أنّها كان من جهة الحكم التكليفي، وأمّا من جهة الحكم الوضعي أي ترتّب الأثر من الضمان أو النجاسة، فمحَلّ وفاق بعد ما حصل الكشف باستعمال النجس أو مال الغير، وإن كان جائزاً أو كان جاهلاً.

إذا ظهر ذلك، فالأظهر في النظر هو الاحتمال الأخير، وما سواه فاسد.

أمّا الأوّل، فلأنّ القائل به لو وجدان كان يقول به لعدم المقتضى لنسخ لزوم الاجتناب، فلا ريب أنّ المقتضى موجود، وهو الاجماع على عدم جواز ارتكاب الجميع في الجملة، والأدلة اللفظية كقوله (اجتنب عن النجس) أو (لا تتصرّف في مال الغير) فاتّها ناصّة في عدم جواز الارتكاب دفعة واحدة بطريق المزج، سواء قلنا بانصراف اللفظ الى نفس الأمر، أو الى المعلوم بالتفصيل، أو الى المعلوم ولو اجمالاً، أو الى المعلوم في الجملة، وإن كان يقول به لوجود مانع من الاحتياط، فعليه بيانه.

فان قلت: إنّ المانع قوله (كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو حلال لك حتّى تعرف الحرام بعينه)^(١).

قلنا: هذا ردّ عليك لا علينا.

وأمّا فساد الثاني، فلوجوه:

الأوّل هو ما مرّ في الاحتمال الأوّل من الاجماع.

(١) فروع الكافي ٦: ٣٣٩، ح ١، الوسائل ٣٤: ٣٣٦، ح ٣ و ٣٥: ١١٨-١١٩.

والثاني: هو ما مرّ في الأوّل أيضاً من الأدلّة اللفظيّة، بناءً على التحقيق من انصرافها الى المعلوم الأعمّ من الاجمالي والتفصيلي.

والثالث: قوله (حلال بيّن وحرام بيّن)^(١).

فان قلت: انّ تلك الرواية معارضة بقوله (كلّ شيء حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه)^(٢).

قلنا: انّ المتعارضين متباينان؛ لشمولهما للمحصورة وغير المحصورة، فعليه نقول: يجب الأخذ بالرواية الأولى، سواء كان ملاحظة المتعارضين قبل التخصيص والايحراج أو بعده، أمّا على الأوّل فلاعتضاده بعمل الأصحاب، وأمّا على الثاني فلأنّ الرواية الأولى بعد ايحراج الشبهة الغير المحصورة للاجماع على عدم لزوم التحرّز عنها خاصّة، بخلاف الأخيرة فانّها عامّة، والخاصّ المطلق مقدّم على العامّ المطلق.

وأما فساد الثالث، فلأنّ القرعة خلاف الأصل يحتاج الى الدليل، وليس الآ قوله (القرعة لكل امر مشكل)^(٣) وخصوص الرواية الواردة في قطعية الغنم^(٤).

والأول مدفوع أولاً بأنّه لا اشكال في المقام.

فان قلت: فأين مورد الرواية؟

(١) اصول الكافي ١: ٦٨.

(٢) فروع الكافي ٥: ٣١٣، ح ٤٠، الوسائل ١٧: ٨٩، ح ٤.

(٣) هداية الأئمة ٨: ٣٤٨، ح ٥٦.

(٤) تهذيب الأحكام ٩: ٤٣، ح ١٨٣، بحار الأنوار ٦٥: ٣٥٤، ح ١٠.

قلنا: موردها في الموضوعات الخارجية كثير كما في أحكام الموارِيث.

وثانياً: بأنّه ضعيف لا جابر له في المقام، وإن كان في غيره له جابر، نعم لو حصل القطع بصدق الصدور من تمسك العلماء في الموارد الخاصة لكان جابراً للضعف، لكن تمسكهم في الموارد الخاصة لا يفيد القطع بالصدور.

وثالثاً: بأنّه معارض مع أخبار الاحتياط، وهي أرجح لكثرة معتضداته.

والثاني أيضاً مدفوع بالوجهين الأخيرين في الأوّل، مضافاً الى عدم عموم فيه، فالتعدي يحتاج الى الدليل.

فان قلت: إنّ الايراد الثاني غير وارد على ترك الرواية؛ لأنّ تلك الرواية أخصّ من أخبار الاحتياط، فهي مقدّمة عليها، فكيف نقول أنّ الوجهين الأخيرين جار هنا أيضاً، لما عرفت من أنّ الثاني من هذين الوجهين لا يرد. قلنا: العام قد يقدّم على الخاص لكثرة معتضداته.

وأما فساد الرابع فلو جوه:

الأوّل أصالة الاشتغال؛ لأنّ هذا القائل قائل بوجود تكليف هنا، لكنّه نقول: إنّ المكلف هو الاجتناب عن القدر الكلّي من الحرام، ويحتمل كون المكلف به خصوص الحرام الواقعي، ولا ريب أنّ الاشتغال يقتضي الثاني.

الثاني: أنّه بعد التحرّز عن القدر الكلّي من الحرام ويشكّ في بقاء الأمر بالتحرّز وارتفاعه، فيستصحب الأمر بالتحرّز.

الثالث: أنّ الدليل اللفظي كقوله (لا تتصرّف في مال الغير) ينصرف الى نفس الأمر، أو الى المعلوم أعمّ من الاجمالي، أو الى المعلوم في الجملة، وعلى

التقدير يثبت المطلق، وأما انصرافه الى المعلوم بالتفصيل^(١)، فينافي مذهب الخصم أيضاً؛ لأن مقتضاه نفي التكليف هنا رأساً وهو لا يقول به، اللهم إلا أن يكون دليله على التكليف هنا أمر خارجي لا الدليل اللفظي.

الرابع: حديث التثليث، وهو قوله (حلال بين، وحرام بين) وجه الاستدلال بتلك الرواية يحتاج الى تمهيد مقدّمة، وهي أن الجمع المحلّ له اطلاقات خمسة: العموم الاستغراقي كأكرم العلماء، والعهد الخارجي كأكرم هؤلاء الرجال، والعهد الذهني كقولك أكرم القوم إلا الرجال اذا اردت رجالاً منكراً، ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ﴾^(٢) اذا أردت من المستضعفين الجمع المنكر، وجنس الجمع، كقوله (على ان لا أتزوج الثيات بل الأبكار) وقوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾^(٣) وجنس المفرد كما في لفظ الأحكام في تعريف الفقه على مذهب من يجعل المتجزّي فقيهاً.

وما يظهر من بعض القائلين^(٤) بالتجزية من جعل المراد بالأحكام العهد الذهني ليشمل المتجزّي، فهو فاسد لخروج من علم بحكم أو حكمين مع كونه متجزّياً، ومن هذا الباب أفعال المكلفين في تعريف الحكم، حيث أريد منه الفعل والمكلف لئلا ينتقض بخواص النبي ﷺ.

(١) في (خ): فبناءً.

(٢) سورة النساء: ٩٨.

(٣) سورة النساء: ٣٤.

(٤) في (خ): العاملين.

إذا عرفت ذلك، فنقول: يحتمل الرواية أحد معان ثلاث:

الأوّل: أن يكون المراد من الجمع المحلّ الجنس المفرد، فيكون المعنى من أخذ بالشبهة ارتكب المحرم، وحينئذ يحتمل أن يكون المراد بالمحرّم المحرّم الظاهري، ويحتمل أن يكون المراد منه المحرّم الواقعي الحقيقي، فيكون المعنى أنّ من ارتكب الشبهة ارتكب المحرم الواقعي حقيقة، ويحتمل أن يكون المراد المحرّم الواقعي مجازاً ليكون المعنى أنّ من أخذ الشبهة فكأنه ارتكب المحرّم الواقعي، فهذه الاحتمالات الثلاث.

لا شبهة في فساد الثاني منها؛ لاستلزامه الكذب؛ لأنّ من ارتكب شبهة ليس لازمه أنّه ارتكب حراماً واقعياً حقيقة، فتعيّن الاحتمالان الآخران، وكلّ منهما ثبت حرمة ارتكاب المشتبهات واستحقاق العقاب وإن لم يرتكب لجميعها، أمّا الأوّل منها واضح، وأمّا الأخير فلاّ تشبيه شيء بشيء يحمل على أظهر أوصاف المشبه به إن كان، والّا فيحصل الاجمال كما هو الحقّ، وهنا أظهر الأوصاف في الحرام الواقعي هو الأثمّ، فيثبت المطلوب.

الثاني: أن يكون المراد من الجمع المحلّ العموم الاستغراقي، فالمعنى حينئذ أنّ من أخذ جميع الشبهات، فقد ارتكب جميع المحرّمات.

الثالث: أن يكون المراد من الشبهات والمحرّمات المعنى الأعمّ الذي يشمل جميع الشبهات والمحرّمات في الواقعة الخاصّة، فالمعنى ان من أخذ جميع الشبهات مطلقاً، سواء كان تلك الشبهات جميع شبهات العامّ أو الواقعة الخاصة فقد ارتكب المحرّمات كذلك.

وعليه أيضاً نقول: يحتمل أن يكون المحرمات الظاهرية، أو الواقعية الحقيقية، أو الواقعية المجازية، والثاني منها فاسد لما مرّ، وأمّا على الاحتمالين الآخرين، فتدلّ الرواية على أنّ من أخذ جميع الشبهات في الواقعة استحقّ عقابات عديدة على حسب تعدّد الشبهات المرتكبة.

وأما أنّه لو ارتكب البعض دون بعض، فهل هو آثم بقدره أم لا؟ فلا تدلّ عليه الرواية على شيء من هذين الاحتمالين في الاحتمال الثالث.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ المعنى الثاني للرواية غير وجيه؛ إذ ما من أحد ارتكب جميع شبهات العالم أو اجتنب عن جميعها، فيكون الرواية بلا مورد. وأمّا المعنى الأول والثالث، فكُلّ منهما محتمل، إلّا أنّ الأول أظهر بل هو الظاهر، وقد مرّ أنّه بكلاً احتماليه مثبت للمدّعى لو سلّمنا عدم ظهور المعنى الأول بالذات من الرواية، فلا شبهة في ظهوره بعد ملاحظة فساد المعنى الثاني من الثلاثة.

ولو سلّمنا أنّ الظاهر هو المعنى الثالث لا غير، نقول: إنّما يتم المطلوب أيضاً بالاجماع المركّب؛ لأنّ من أوجب عقابات عديدة عند ارتكاب جميع الشبهات في الواقعة، بأنّ حكم بعقاب لكلّ مشتبّه، فقد أوجب العقاب كذلك أيضاً إذا ارتكب البعض دون بعض، فهو معاقب بعدد ارتكاب البعض على حسبه.

فان قلت: يمكن القلب، فنقول فيما إذا ارتكب البعض: لا عقاب عليه بالدليل، وفيما إذا ارتكب الجميع أيضاً لا تعدّد للعقاب للاجماع المركّب.

قلنا أولاً: ان ثبوت الحكم في أحد شطري الاجماع موقوف على الدليل

وليس.

وثانياً: أن إجماعنا أقوى؛ لأنّه مثبت، والمثبت مقدّم.

وثالثاً: نقول بتعارض الاجماعان، وبقي قاعدة الاشتغال سليمة عن المعارض.

الخامس: أخبار الاحتياط المنجبرة بعمل الأصحاب، فظهر أن الحق الاحتياط والاجتناب عن الكلّ، والقائل بلزوم الاجتناب عن القدر الكلّي من الحرام إن كان دليله انصراف اللفظ الى المعلوم التفصيلي، فهو ينافي مذهبه، أعني لزوم الاجتناب عن القدر الكلّي، فإنّ ذلك تكليف مع عدم العلم بالتفصيل، إلاّ ان يكون دليله على هذا التكليف الاجماع لا اللفظ.

وفيه أنّه بعد ملاحظة الخلاف بين المجمعين وقع الشكّ في المكلف به، فيرجع الى الاشتغال، إلاّ أن يدّعي كون الشكّ في التكليف حينئذ اذ القدر المتيقّن في لزوم الاجتناب هو الكلّي، وأما الخصوصية فأمر زائد، والأصل عدمه. وفيه أولاً: أنّ الأمر دائر بين المتباينين لا الأقلّ والأكثر؛ لأنّ لازم كلام هذا القائل جواز ارتكاب ما عدا قدر الحرام، ولازم القائل بأنّ المكلف به هو الاجتناب عن الحرام الواقعي عدم جواز ارتكاب شيء منها، واختلاف اللازم كاشف عن اختلاف الملزوم.

وثانياً: أنّا سلّمنا دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، لكن نقول فيما اذا ارتكب البعض وأبقى قدر الحرام: لعلّ المكلف به هو الحرام الواقعي، ويكون هو نفس المرتكب دون المتروك، فلم يحصل الامتثال أصلاً، ولعلّ المكلف التحرز عن القدر الكلّي، فحصل الامتثال، فالقطع بالامتثال غير حاصل، ولا ريب أنّ

القطع بالاستغلال يقتضي القطع بالامثال الذي لا يحصل الا بترك الجميع، وإن كان دليله ما مرّ من أدلة البراءة، أو قوله (كلّ شيء حلال حتّى تعرف انه حرام بعينه) ففيه نظر يظهر بعد التأمل.

ثمّ اعلم أنّ الدليل على تعدّد العقاب بتعدّد الارتكاب أمور:

الأوّل: حديث التثليث الدالّ على المطلوب بنفسه، أو بضميمة الاجماع المركّب كما مرّ.

الثاني: خبر الاستصحاب.

الثالث: خبر الاحتياط، وقد مرّ وجه الاستدلال.

الرابع: ما مرّ من أنّ الترك الحكمي لذي المقدّمة يوجب العقاب.

الموضع الثاني: في الشبهة التحريميّة مع دوران الأمر بين امور غير محصورة و فيه مقامات:

الأوّل: في تميز المحصور من غير المحصور، فاعلم أنّ الشبهة الغير المحصورة تنقسم على قسمين: أحدهما ما يكون بنفسه غير محصورة، وثانيهما ما لا يكون كذلك، بأن يكون بالنسبة الى واقعة واحدة من الوقائع محصورة، وبالنسبة الى الهيئة الاجتماعية غير محصورة، كجوائز الظلمة فإنّ الشبهة بالنسبة الى كلّ واحد من الظلمة محصورة، وبالنسبة الى الجميع غير محصورة.

والقسم الأوّل على أقسام ثلاثة:

الأوّل: ما يتعذر الاحاطة به عادة.

الثاني: ما يتعسر الاحاطة به عادة.

الثالث: ما لا يكون متعذراً وما لا يكون متعسراً، إلا أن المشتبه لقلته كالمعدوم بين المشتبهات، بحيث صارت مضمحلة في جنبها، واستقر سجيّة العقلاء على عدم التحرّز عنها.

والحاصل أن ما يتعدّر الاحاطة، أو يتعسر، أو يكون الحرام مضمحلاً في المشتبهات، أو يكون التحرّز عنه موجباً للضيق والخرج على العباد، فهو غير محصور وما وراءه محصور.

المقام الثاني: اعلم أنّه لا يجب التحرّز عن الشبهة الغير المحصورة مطلقاً.

أمّا في القسمين الأوّلين، فلو جهين:

الأوّل: أن مقتضى للاحتياط متنفّ؛ لأنّ الدليل اللفظي كقوله (اجتنب عن الحرام) لا ينصرف الى ما لا يتعدّر أو يتعسر، وقاعدة الاشتغال والاستصحاب فرع ثبوت التكليف، وليس خبر الاحتياط ضعيف لا جابر له هنا، وكذلك حديث التلث، فانتفي ما يقتضي الاحتياط، وأمّا ما يقتضي البراءة من الأدلة السابقة فهي آتية هنا.

الثانيك أنّا سلّمنا ثبوت مقتضى الاحتياط، لكن المانع عنه موجود، وهو الاجماع القاطع أولاً، ولزوم العسر أو التكليف بما لا يطاق ثانياً.

وأمّا في القسم الثالث، فلو جهين:

الأوّل: هو الأوّل.

والثاني: هو الثاني، إلا أنّ المانع الأوّل هنا الاجماع الظني، والمانع الثاني العسر، ولا يخفى أنّ لزوم العسر هنا ليس كالسابق؛ لأنّ العسر هنا أنّها يلزم على

فرض لزوم التحرّز عن جميع الاشخاص بخلاف ثمة، والتبعيض في الشبهات تحكّم وخلاف الاجماع، والتبعيض في أشخاص المكلفين أيضاً خلاف الاجماع. وأما القسم الرابع، فللاجماع، ولزوم الضيق والخرج، وان كان مقتضى الاحتياط هنا موجود؛ لانصراف الأدلة اللفظية اليه.

المقام الثالث: فيما دار الأمر بين الواجب والحرام، كما فيمن قرأ العزيمة في النافلة فالأمر دائر بين وجوب السجدة وحرمتها، والثالث مقطوع الانتفاء، كما فيمن اشتبه له من نذر وطئها من زواجته على من حرم وطئها كالمطلقة ثلاثاً، والاجنبية ذات البعل، ونظائرها ممّا لا يتصوّر فيه جهة الحلية وقت الوفاء بالنذر، كاشتباه آخر رمضان بأوّل شوال، أو يوم الطهر بيوم الحيض، وهاهنا موضعان:

الموضع الاول: في الشبهة المرادية كما مثلنا بالسجدة، فهل الأصل مع قطع النظر عن المرجّحات الخارجية الوجوب أو الحرمة؟ فيحتمل الطرح والرجوع الى الأصل، نظراً الى عدم الدليل على التلازم بين الواقع والظاهر، وهذا هو الظاهر من بعض الاصحاب في بحث الاجماع المركّب.

لكن لا سبيل الى هذا الاحتمال؛ للاجماع على فساده ظاهراً، ولأنّ الوجوب أو الحرمة كان حكماً للمشافهين، وكلّما هو حكمهم فهو حكمنا لأدلة الاشتراك المشتبه له إمّا قطعاً، أو ظناً، فمقتضى الأصل منفي في حقنا إمّا قطعاً وإمّا ظناً. ويحتمل الجمع، ولا ريب أنّه محال لتضادّ الحكمين ولا قائل به.

ويحتمل تعيين الوجوب أو تعيين الحرمة في الواقع مع كونه هو المكلف به لنا، وهو أيضاً باطل؛ لأنّه تكليف بما لا يطاق؛ لعدم العلم بالمأمور به، لا اعتقاداً كما هو واضح، ولا عملاً لعدم امكان الاحتياط.

وما توهمه الآمدي وجماعة من أنّ الاحتياط حينئذ هو في اختيار الحرمة؛ لأنّ ترك الحرام دفع للمفسدة، وفعل الواجب جلب للمنفعة والاولّ أولى من الثاني. فهو فاسد؛ لأنّه قد يترجّح جلب المنفعة على دفع المفسدة، وقد يكون بالعكس، وقد لا يترجّح شيء منهما على الآخر، فأين الرجحان في دفع المفسدة على سبيل الاطلاق.

مضافاً الى أنّ في ترك الواجب أيضاً مفسدة، ودفع المفسدة مشترك بين الواجب والحرام.

ويحتمل القرعة، لكن مبناها ضعيف كما مرّ، مع أنّه مخالف للاجماع على الظاهر، ولم يقل به أحد في المقام، مضافاً الى أنّه مخالف لأخبار العلاج عامّة وخاصّة، أمّا العامة فلائها حاكمة بالتخير فيما تعارض فيه النصّان مطلقاً، وأمّا الخاصّة فللدلالتهما على التخير في نصّين أحدهما يأمر والآخر ينهي.

فان قلت: إنّ تلك الأخبار نافية للقرعة فيما تعارض فيه النصّان، وأمّا اذا كان الدوران بين الوجوب والحرمة ناشياً لا عن تعارض النصّين، فلا ينفي الأخبار المذكورة القرعة فيه.

قلنا: يتمّ الأمر فيه بالاجماع المركّب، ويحتمل التخير الاستمراري، لكنّه فاسد أيضاً لأصالة الاشتغال، فانّها يقتضي التخير البدوي، والعمل في كلّ

وقت بما اختاره أولاً، ولاستصحاب الحكم الفرعي الذي اختاره أولاً، فإنه كان ثابتاً في ذمته قبل تجدد رأيه وبعده يستصحب وجوب الأخذ بما اختاره أولاً؛ إذ لا شبهة في لزوم الأخذ بما أخذه أولاً في بدو الأمر ما دام كونه باقياً على الاختيار السابق، وبعد ارتفاع ذلك الاختيار وحدث اختيار الأخذ بمضمون الآخر وقع الشك في بقاء ذلك اللزوم الأوّل وارتفاعه، والأصل البقاء، ولأنّه مخالف لظاهر الأخبار الحاكمة بالتخير، فإنّ ظاهرها التخير البدوي.

فان قلت: دعوى ظهور التخير في البدوي ينافي ما مرّ منك مراراً من أنّ الظاهر من التخير هو الاستمراري.

قلنا: الذي ادّعينا فيه الظهور في الاستمراري أنّها هو في غير تعارض النصين، وما يقال في ابطال التخير الاستمراري من استلزامه المخالفة القطعية إذا اختار مرّة هذا والأخرى ذلك، فهو مدفوع بأنّ المخالفة القطعية^(١) مستلزم للواقعية القطعية أيضاً فيتعارض ما يقال في تصحيح التخير الاستمراري من أنّ استصحاب التخير يقتضي استمراره، فهو مدفوع أيضاً بأنّ الدليل الدالّ على الوجوب يقتضي الوجوب في كلّ زمان، وكذا ما يقتضي- التحريم يقتضيه مطلقاً، فحينئذ إن كان الدليل الدالّ على التخير مقتضياً له مطلقاً، وفي كلّ واقعة وكل زمان، فمثل ذلك الدليل ممنوع، مع أنّه لا احتياج الى الاستصحاب حينئذ، ولا مجرى له لعدم الشك.

(١) في (خ): مستلزماً للتخير البدوي.

وإن كان الدليل الدالّ على التخيير دالاً على التخيير في الأخذ في الجملة، فنقول: إنّ القدر الثابت من الخيار حينئذ إنّما هو في المرتبة الأولى، وأمّا في المرتبة الثانية فلا، فعليه المستصحب: إمّا هو الخيار في المرتبة الأولى فقد ارتفع قطعاً، وإمّا هو الخيار في المرتبة الثانية فلم يثبت أولاً حتّى يستصحب.

وإن كان الدليل الدالّ على التخيير مردّداً بين المطلق وفي الجملة، ففيه أنّ الكلّي لا وجود له مستقلاً في الخارج، فلا بد أن يوجد إما في ضمن الأوّل، أو الثاني، وعلى التقديرين عرفت عدم جريان الاستصحاب، سلّمنا الجريان لكنّه معارض باستصحاب الحكم الاصيلي كما مرّ، فظهر أنّ الحقّ التخيير البدوي.

ثمّ إنّ اللازم على المجتهد هو الافتاء على التخيير عند تعارض امارتيه، كما أنّه يفتي بالتخيير في امارته في المقلد اذا تساوى، كالمجتهدين المتساويين لمن يريد التقليد بأحدهما أو يفتي على المختار فيختار احدهما أولاً، وإن لم يكن الواقعة محتاجة لنفسه أيضاً ثمّ يفتي بعد الاختيار.

فيه اشكال، والأصل يقتضي اختيار المجتهد في الفتوى بالتخيير أو بالمختار؛ لأنّ طرح الفتوى رأساً خلاف الاجماع، والجمع بين الفتوى بالتخيير والفتوى بالمختار محال وتعيين الفتوى بالتخيير فقط أو المختار فقط تكليف بما لا يطاق؛ لأنّه تعيين بلا معيّن، فتعيّن ان المجتهد مخير بين قسمي الافتاء، هذا هو الاصل في المسألة.

وأما المرجح الاعتباري، فهو موجود في الطرفين، فالتوسعة على العباد يقتضي الفتوى بالتخيير، وكون التخيير بين الامارتين للمجتهد نظير وجوب

العمل بالراجح عليه، فكما أنه لا يجوز له الافتاء بالعمل الراجح من الامارتين، فكذا لا يجوز له الافتاء بالتخير فيما يكون الامارتين متساويتين يقتضي الفتوى بالمختار.

هذا، ولكن الاظهر تعيين الفتوى بالتخير نظراً الى أن ظاهر سيرة العلماء على ذلك، ولظهور عدم الخلاف الذي ادّعاه بعض الأجلة العصر^(١).

الموضع الثاني: فيما كانت الشبهة مصداقية، كما مثلنا بالمرأة المشتبهة، فهل الاصل ما ذا؟ والتحقيق أن الصور ثلاثة:

الأولى: مورد يقتضي الأصل ترجيح جانب الحرمة، كالحائض اذا اشتبه آخر أيام حيضها بالطهر، فيستصحب الحالة المانعة عن دخول للعبادة.

الثانية: عكس ذلك كما لو اشتبه آخر رمضان بأول الشّوال، فالاصل يقتضي ترجيح الوجوب لوجوه:

الأول: بناءً العقلاء، كما لو قال: أسكن داري هذا جميع شهر رمضان، فيسكنها الى أن يحصل اليقين بخروج الشهر.

الثاني: استصحاب عدم دخول الشهر الآتي كما مرّ.

الثالث: قوله (لا تنقض اليقين إلا بيقين مثله) فإن الاشتغال بصوم رمضان قطعي، فلو بني الأمر على الافطار في يوم الشك من الآخر لنقض اليقين، بغير اليقين وهو منهي عنه.

فان قلت: انّ التكليف بصوم رمضان ينحلّ الى تكاليف عديدة، والاشتغال بصوم اليوم المشكوك لم يثبت من الأصل حتى يدخل تحت الرواية.

قلنا: لو ألقينا تلك الرواية مع قوله (صم شهر رمضان) الى العرف، لحكم بأنّ هذا الشخص المفطر في يوم الشكّ من الآخر ناقض لليقين بغير اليقين، ومن هذا الباب المرأة المتطهرة، أو الشاكّة في الحيض، أي في دخولها فيه.

الثالثة: أن لا يكون أصل ترجيح الوجوب أو الحرمة كالمرأة المنذورة المشتبهة المحرمة.

اذا عرفت تلك الصور فالحكم في الأوّلين ما مرّ من العمل بالأصل المرجح لأحد الطرفين، وأمّا في الأخيرة فيجزي فيها الاحتمالات السابقة آنفاً في الشبهة المرادية المصادقية، والمختار هو المختار، لأنّ الدالّ على بطلان الاحتمال الأوّل أعني الطرح هنا أمران:

الأوّل: هو ما مرّ في السابق من الاجماع الظنيّ.

الثاني: الأدلة اللفظية المنصرفه الى ما نحن فيه، سواء قلنا بانصرافها الى نفس الأمر، أو الى المعلوم أعمّ من الاجمالي والتفصيلي.

بقي في المقام أمران:

الأوّل: أنّه لو دار الأمر بين الوجوب والكراهة، ففيه احتمالات سبعة: الطرح والرّجوع الى البراءة، والجمع، وتعيين الوجوب، وتعيين الكراهة، والقرعة، والتّخير البدوي، والتّخير الاستمراري.

ويمكن القول بالكراهة لقبح العقاب بلا بيان، وكون الطلب القدر المشترك بين الوجوب والكراهة يقيناً، وهو جنس لا يحصل بلا فصل، وحيث انتفي الفصل الوجوبي بحكم العقل القاطع تعين الفصل الآخر، فتعين الآخر الكراهة، والاحتمال الأخير وسابقه أعني قسمي التخيير قد ظهر فسادهما مما ذكر؛ لأنّ التخيير فرع التخيير وبعد حكم العقل الأخيرة.

وأمّا الاحتمال الأوّل فبطلانه لا تتّفاق الدليلين على نفي الأصل، ولأدلة الاشتراك كما مرّ.

وأمّا بطلان الاحتمال الثاني فلائّه محال وأمّا الثالث، فلأنه تعيين بلا معيّن وتكليف بما لا يطاق. وأمّا القرعة، فقد عرفت فسادهما مراراً.

هذا، والأظهر هنا الحكم بالاستحباب الظاهري؛ لأنّ الحكم بالكراهة فرع ابطال الاحتمال الأوّل، وهو ممنوع اذ تعاضد الدليلين على رفع الأصل إنّما هو بالنسبة الى الواقع، وأمّا الاستحباب الظاهري فلا، ولا تلازم بين الواقع والظاهر على الإطلاق لعدم الدليل عليه.

وكذلك قاعدة الاشتراك اذ انصراف الأدلة الى ما استقرّ سجيّة العقلاء على خلافه ممنوع، ومع تسليم الانصراف ندّعي الدليل الوارد، وهو أمران:

أولهما: أنّ فصل الوجوب منفي بحكم العقل القاطع كما مرّ، ولا ريب أنّ الاقدام على الفعل حسن أيضاً بحكم العقل، ضرورة أنّه بعد ملاحظة قلّة المفسدة في الفعل على فرض الكراهة وكثرة المفسدة في الترك على فرض الوجوب يحكم حكماً قطعياً بحسن الارتكاب، وهذا هو الاستحباب الظاهري.

وثانيهما: بناء أهل العقول على حسن الاقدام على الفعل المفروض.

فان قلت: انّ تسمية هذا بالاستحباب الظاهري ليس بوجيه؛ لأنّ الحكم الظاهري انما يسمّى فيما كان ذلك الحكم منبأ عن الواقع، وهاهنا ليس كذلك.

قلنا: ليس المناط في تسمية الحكم بالظاهري ما ذكرت، بل هم يسمّون الحكم بالظاهري وان لم يكن منبأ عن الواقع، كما أنّهم حكموا بالاستحباب الظاهري في دوران الأمر بين الوجوب والاباحة، وليس منبأ عن الواقع، مضافاً الى أنّ النزاع في التسمية ليس من دأب العلماء.

والأمر الثاني: لو دار الأمر بين الحرمة والاستحباب، فالكلام هو الكلام في الأمر الأوّل بعينه.

تذنيبان:

الأوّل: اعلم أنّه لا يجوز العمل بأصل البراءة قبل الفحص لعدم وجود المقتضى للأصل حينئذ، ولوجود المانع عنه أيضاً، أمّا المانع فهو الاجماع المنعقد على لزوم الفحص، مضافاً الى أنّ العمل بالأصل قبل الفحص مستلزم للخروج عن الدين.

وأما عدم وجود المقتضى، فلأنّ الاجماع المنقولة وذهاب المعظم ليسا فيما نحن فيه، وكذلك بناء العقلاء، وكذا العقل غير حاكم بالأصل قبل الفحص، والعسر والخرج أيضاً غير لازم، والآيات والأخبار غير منصرفة الى ما نحن فيه.

الثاني: اعلم أنّ الفعل إمّا غير مقدور للمكلف، وإمّا مقدور له، والأخير إمّا لا مشقة فيه أصلاً، كالأكل والشرب الضروريين من الوجوديات، وترك التكليف والتأمين في العدميات، وإمّا فيه مشقة لكن يتحمّل عادة ولا ينضجر

عنه، كأغلب التكاليف الشرعية التي أقواها الجهاد مع عدم العلم بالمعنى الأعم بالهلكة، وإما فيه مشقة لا تتحمل عادة.

وعلى الأخير: إما أن يبلغ المشقة الى حدّ يوجب اختلال النظام على فرض وقوع الفعل من المكلفين، كتحصيل الاجتهاد من الكلّ، والاحتياط في العبادات لو بيننا الأمر على التكرار، وإما لا يبلغ الى تلك المرتبة.

وعليه أيضاً: إما أن يكون مفضياً الى الضرر كتلف النفس، وبطوء البرء، ونقص الأطراف ونحوها، كما في الاقدام على الجهاد مع العلم بالهلاك، أو الضرر كما اتفق لجرجيس عليه السلام في دعوته حيث قيل: أنّه قتل سبعون مرّة، وكما اتفق لسيد الشهداء عليه السلام بنينوى، وإما ما لا يفضي الى ذلك، كما في صوم الشيخ والشيخة، والمرضة القليلة اللبن، وفي لبث المرأة للزوج المفقود مائة وعشرين سنة، وكما في قضية ابراهيم عليه السلام، فهذه أقسام ستّة:

الأول: الفعل الغير المقدور؟ ولا شكّ في عدم جواز التكليف به، سواء كانت الاستحالة ذاتية أم عرضية، نعم لو نشأ عدم القدرة من سوء اختيار المكلف، فهو يدخل في مسألة أنّه هل الامتناع بالاختيار مناف مع الاختيار أم لا ينفيه، فحيثما بنينا الأمر في تلك المسألة على عدم المنافاة، فنحكم بجواز تعلّق التكليف لأجل محض العقاب على الترك بمعنى الفعل تجويز ذلك، كما في من قطع يده ولم يقدر بسببه على الوضوء، وكمن دخل الدار غصباً باختياره، فهنا لا نستوحش من العقاب على المكلف لو انصرف الأدلّة على المجبوبة الى حالة عدم الامكان كذلك.

وأما إذا لم تنصرف الأدلة، فلا عقاب شرعاً وإن صحَّ العقاب عقلاً؛ لأنَّ العقل يجوز العقاب لا أنَّه يلزمه، ومع عدم الانصراف لا دليل على العقاب فعلاً وإن أمكن عقلاً.

ثمَّ الدليل على عدم جواز التكليف بغير المقدور هو العقل القاطع والاجماع حتى من الأشعري.

فان قلت: الأشعري يجوز التكليف بما لا يطاق، فكيف جعلته من المجمعين على عدم الجواز هنا؟.

قلنا: إنَّ الأشعري أنَّه يقول بجواز التكليف بما لا يطاق فيما هو مقدور على اعتقادنا، كالأفعال الصادرة من العباد من الصلاة وغيرها، فالأشعري يقول: إنَّ كذا فعل غير مقدور للمكلف، فهذه التكاليف كلّها تكليف بما لا يطاق ونحن نقول أنَّها مقدور، فالتكليف ليس تكليفاً بما لا يطاق، فالنزاع مع الأشعري صغروي، وأما فيما إذا كان الصغرى وفاقياً بأن يكون الفعل غير مقدور حتّى على مذهبنا كالطيران الى السماء، فالأشعري أيضاً لا يجوز هنا التكليف بما لا يطاق، وما نحن فيه من الأخير.

الثاني: أن يكون الفعل مقدوراً بلا مشقّة، فلا ريب في جواز التكليف به للاتّفاق، ولأنَّه لو لم يجز التكليف بهذا القسم لم يجز التكليف بسائر الأقسام أيضاً، فينسدّ باب التكليف وهو محال للضرورة.

الثالث: أن يكون الفعل مقدوراً مع مشقّة يتحمّل عادة، وهذا أيضاً يجوز به التكليف كأغلب تكاليف الشرع، والدليل عليه الاتّفاق، مضافاً الى أنَّه لو لا

ذلك انسَدَّ باب التكليف أيضاً في الأغلب؛ لأنَّ أغلب الأفعال الصّادرة من العباد يكون مع المشقّة، وما لا مشقّة فيه فهو في غاية النّدرّة.

لا يقال: القاعدة تقتضي في هذا القسم عدم الجواز، وما خرج فقد خرج بالدليل، وما شكّ فيه يبقى تحت القاعدة.

قلنا: لو كان كذلك لزم تخصيص الأكثر في القاعدة، وهو إمّا غلط أو مرجوح.

الرّابع: ان يكون الفعل مقدوراً مع مشقّة لا يتحمّل عادة، وموجبة لاختلال النظم، فلا شبهة في عدم جوازه للاجماع، ولأنّ الغرض من خلق العالم بقاء النظم، فهذا التكليف المنافي لبقاء النظم مناف للغرض من الحكيم، وهو قبيح، ولأنّ الأدلّة على نفي العسر والخرج، فنفي ذلك على ذلك، بل ذلك أقوى من العسر بمراتب، ومن نفي العسر يلزم نفيه بطريق أولى.

الخامس والسادس: أن يكون الفعل مقدوراً مع مشقّة تتحمّل عادة مفضية الى الضرر كاهلاكة، أو غير مفضية كصوم الشيخ والشيخة، ولبث المرأة المدّة الطويلة، فلا ريب في عدم جواز تعلّق التكليف بهما أيضاً لوجوه سبعة:

الأوّل: الاجماع الظنّي على ذلك، بل يمكن دعوى الاجماع القطعي على القاعدة، بمعنى انعقاد الاجماع على نفي التكليف فيما فيه المشقّة الغير المحتملة ما لم يقدّم دليل اجتهادي على الثبوت.

فان قلت: ما الفرق بين هذا الاجماع والاجماع المدّعي على أصل البراءة.

قلنا: الفرق يحصل فيما علم فيه بالتكليف في الواقعة الخاصّة، فإنّ هذا

الاجماع ينفي التكليف هنا أيضاً، بخلاف الاجماع المدّعي في أصل البراءة.

الثاني: الآيات، كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(١) فانَّ من لم يرد العسر على العباد لم يأمرهم به، وكقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٢) الحرج الضيق والعسر.

فان قلت: انَّ الأمر الدالَّ على وجوب الصوم مثلاً أو الصلاة أو غيرها أعم من صورة الانجرار الى العسر، كما في الشيخ والشيخة وعدمه، والآيات النافية للعسر أعم مورداً من الصوم وغيره، فالنسبة بين الدليلين أعم من وجه، مادة تعارضهما الصَّوم الموجب للعسر، فالأمر بالصوم تقتضيه الدلالة تنفيه، فلا بد من الرجوع الى المرجح، وهو قد يكون مع الدليل على التكليف، فكيف حكمت مطلقاً بالعمل بالآيات، وبالجمله الآيات متعارضة مع الأدلة المثبتة للتكليف.

قلنا: المرجح مع الآيات، وستعرفه في الفوائد الآتية.

الثالث: الأخبار المتواترة مع النافية للتكليف فيما فيه الحرج، المعللة بعضها بالآيتين السابقتين، ويمكن دعوى التواتر اللفظي أيضاً، بمعنى العلم بصدور احد من تلك الروايات من المعصوم، فهو بهذا الاعتبار متعارضة مع الأدلة المثبتة للتكليف، والنسبة أعم من وجه.

الرابع: الاجماع المنقولة، وهي لما كانت قابلة للاطلاق والتقييد كالأدلة اللفظية، فمعارضة مع الأدلة على التكليف كالسابق.

(١) سورة البقرة: ١٨٥.

(٢) سورة الحج: ٧٨.

الخامس: العقل القاطع؛ لأنّ التكليف فيما فيه المشقة غير المتحمّلة خلاف الفرض؛ لأنّ الدّاعي على التكليف في الأغلب هو الاطاعة والانقياد، فحينئذ لو كلّف مع العلم بالتحرّز وعدم التحمّل، لزم ما ذكر أعني نقض الغرض، وهو محال عن الحكيم على الاطلاق، بل عن كلّ عاقل.

فان قلت: هذا الدليل يقتضي القبح العقلي في هذين القسمين من التكليف، مع أنّ وقوعه من الشارع في موارد كثيرة يكشف عن عدم القبح، وعدم حصول خلاف الغرض، كما في قضية سيّد الشهداء عليه السلام وأصحابه حيث كانوا عالمين بالقتل.

وما أجابه الفاضل الطبرسي، من ذلك في ذيل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ ^(١) حيث أنّه عليه السلام كان عالماً ومع ذلك القى نفسه الى التهلكة، من أنّه عليه السلام كان ظاناً بالسّلامة لمكانه من رسول الله صلّى الله عليه وآله ^(٢).

فهو في غاية السّقوط؛ لأنّه عليه السلام كان عالماً وأصحابه كانوا عالمين بالقتل، كما يؤيّده من نقل من حبيب بن مظاهر.

فالتحقيق في الجواب: أنّه عليه السلام وأصحابه كانوا مأمورين بالبقاء النفس الى التهلكة، لمصلحة حفظ بيضة الاسلام، كما دلّ عليه الأخبار وجرجيس وابراهيم عليه السلام، وصبر المرأة على زوجها الى تمام العمر الطّبيعي، والاقتصار على القدر الضروري من التعيش لمن اشتغل ذمّته بالفاتنة، كما قاله المشهور من القدماء.

(١) سورة البقرة: ١٩٥.

(٢) مجمع البيان ٣: ٣٧، دار الكتب العلمية، بيروت.

وتوهم أنّ القاعدة تقتضي ما ذكر، وقد خرج ما خرج بالدليل، وما بقي مندرج في القاعدة.

مدفوع بأنّ العقل لا يقبل التخصيص.

قلنا: إنّ الاستحالة العقلية أنّها هي فيما لزم خلاف الفرض، ولا مخالفة للغرض في واقعة سيّد الشهداء عليه السلام روجي فداه وجرجيس وإبراهيم عليه السلام؛ لأنّ المفروض حصول الغرض كما ترى، فإنّهم قد امتثلوا بما أمروا.

وأما وجوب صبر المرأة المدّة المذكورة فهو ممنوع وان قال به شرذمة من العلماء، بل واجب عليها التريّص أربع سنين، بشرط الفحص عنه في تلك المدّة من الجهات الأربع.

وكذلك وجوب الاقتصار على القدر الضروري من التعيّن على من فات عنه الفريضة ممنوع وان قال به معظم القدماء؛ لأنّ زعمهم في مدرك حكمهم بذلك هو الاقتصار الأمر بشيء التّهي عن الضدّ، أو عدم الأمر به وهو فاسد.

السادس: أنّ التكليف في هذين القسمين مستلزم لخلاف اللّطف؛ لأنّ اللّطف عبارة عن التقرب إلى الطّاعة المبعد عن المعصية، ولا ريب أنّ هذين القسمين من التكليف مع العلم بعدم تحمّل الأغلب أيّهما مقرب عن المعصية، فهو خلاف اللّطف.

السّابع: أنّ أهل العقول مطبقون على تسفيه من أمر عبده بقطع يده أو اهلاك نفسه، والاقتصار على القدر الضروري من التعيّن والتزام التكليف دائماً بحضرته، فخدمته إلّا اذا بين لهم المصلحة الكائنة في المأمور به بياناً تفصيلياً لا اجمالاً، فلا يكتفون في مثل تلك التكاليف إلاّ بالبيان المفصّل.

هذا، والتحقيق فساد الوجه الخامس؛ لكونه مبنياً على انحصار الغرض من التكليف في الإطاعة وليس؛ لجواز كون الدّاعي هو الابتلائي، كما في تكليف الكفّار والعصاة، فإنّ الغرض من تكليفهم الابتلائي لا الإطاعة، والآلزم خلاف الغرض.

وأما السادس فباطل أيضاً؛ لأنّ المراد من التقرب الى الطاعة والبعد عن المعصية المعبر عنه باللطف إن كان توطين المكلف على ايقاع الفعل، فلا نسلم أنّه معنى اللطف، ولو سلّمنا أنّه معنى اللطف منعنا وجوبه؛ لأنّه لو كان كذلك لزم خلاف اللطف بالنسبة الى الكفار والعصاة.

وإن كان المراد منه اظهار المصالح والمفاسد، ففيه أنّ الملازمة المدّعاة في الوجه السادس حيثئذ ممنوع؛ لأنّ نفس التكليف مظهر للمصلحة والمفسدة لتبعية الأحكام للصفات، فعليه يكون ترك التكليف مخالفاً للطف.

وإن كان المراد منه التكليف بالميسور وعدم التكليف بالمعسور، وإن كان الثاني مع المصلحة والأوّل بلا مصلحة، فمنع كون ذلك معنى اللطف، سلّمنا أنّه معنى اللطف، لكن نقول: لو كان ذلك لازماً عليه تعالى لزم عدم تبعيّة الاحكام للصفات.

سلّمنا لكن نقول: لو كان اللازم عليه تعالى ترك التكليف بالمعسور وإن اقتضت المصلحة، لما وقع ذلك من الشارع كثيراً، وقد وقع في قضية سيّد الشهداء عليه السلام روي فداه وجرجيس عليه السلام وإبراهيم عليه السلام.

وإن كان المراد منه التكليف بالمعسور أبداً؛ لأنّ فيه المصلحة وترك التكليف بالمعسور لخلوّه عن المصلحة أبداً، ففيه أنّ معنى اللطف ليس ذلك.

سَلَّمْنَا لَكِنْ نَقُولُ: لَوْ كَانَ الْأَمْرُ بِالْمَعْسُورِ لَازِمًا عَلَيْهِ تَعَالَى لَاسْتِمَالَهُ عَلَى الْمَصْلَحَةِ، لَزِمَ خِلَافَ اللَّطْفِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى جَمِيعِ الْمَكْلُوفِينَ؛ لِأَنَّهُ كَمْ مِنْ مَيَسُورٍ لَمْ يُؤْمَرْ بِهِ.

وَالْوَجْهُ السَّابِعُ فَاسِدٌ أَيْضًا؛ لِأَنَّ بِنَاءَ الْعُقْلَاءِ عَلَى مَا ذَكَرَ مُسَلَّمٌ فِي الْأَوَامِرِ الْعَرَفِيَّةِ، وَأَمَّا فِي أَوَامِرِ الْعَالَمِ بِالْعَوَاقِبِ فَلَا؛ لِكِفَايَةِ الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ بِمَصْلَحَةِ اقْتَضَتْ تَعَلُّقَ الْأَمْرِ.

وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْأَوَامِرِ الْعَرَفِيَّةِ وَالشَّرْعِيَّةِ فِي كِفَايَةِ الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ بِالمَصْلَحَةِ فِي الثَّانِي دُونَ الْأَوَّلِ عِنْدَ الْعُقْلَاءِ، وَهُوَ أَنَّ الْأَفْعَالَ الْمَعْهُودَةَ نَظْرًا إِلَى تَحَرُّزِ الْعُقْلَاءِ عَنْهَا وَعَدَمِ تَحْمِلِهِمْ أَيَّاهَا صَارَتْ، مِنْ الْقَبَائِحِ الشَّنِيعَةِ، وَلَا يُوجِبُ الْعِلْمُ الْإِجْمَالِيُّ بِالمَصْلَحَةِ فِي الْأَوَامِرِ الْعَرَفِيَّةِ اضْمِحْلَالَ الْقُبْحِ الذَّاتِيِّ؛ لِاحْتِمَالِ كَوْنِ الدَّاعِي وَالْغَرَضِ مِنَ الْإِغْرَاضِ الْفَاسِدَةِ وَالِدَّاعِي الْبَاطِلَةِ، وَأَمَّا الْأَوَامِرُ الشَّرْعِيَّةُ فَهَذَا الْبَابُ فِيهِ مُنَسَدٌّ، فَيَكْفِي الْعِلْمُ الْإِجْمَالِيُّ بِالمَصْلَحَةِ عِنْدَ الْعُقْلَاءِ، هَذَا.

وَالْتَحْقِيقُ أَنَّ يُقَالُ: أَنَّ الْأَفْعَالَ الْغَيْرَ الْمُتَحَمِّلَةَ فِي الْأَغْلَبِ مِنْهَا مَا يَكُونُ ارْتِكَابُهُ مَفْضِيًّا إِلَى آلَامِ النِّفْسَانِيَّةِ مِنَ الْهَلَاكَةِ وَنَقْصِ الْأَطْرَافِ، وَمِنْهَا مَا يَكُونُ الْمَشَقَّةُ فِيهِ بِالْغَةِ إِلَى حَدٍّ يَعُدُّ مِنْ أَعْظَمِ الْمَشَاقِّ، كَالِاقْتِصَارِ عَلَى الْقَدْرِ الضَّرُورِيِّ مِنَ التَّعْيِشِ، وَمِنْهَا مَا لَا يَكُونُ الْمَشَقَّةُ فِيهِ بِالْغَةِ إِلَى هَذَا الْحَدِّ، كَتَرْبِصِ الْمَرْأَةِ الْعُمُرَ الطَّبِيعِيِّ.

أما القسم الأول، فالعقل غير حاكم بقبح التكليف به في حق المخلصين والأوتاد، كالأنبياء والأوصياء وخلصى أصحابهم، كيف وهو واقع كما، وأما في حق غيرهم من عامة المكلفين، فلا جواز عقلاً؛ لأن هذا التكليف لعامة الناس ان كان حقيقياً، فشرطه العلم بالامتنال، وهو منتف لعلمه بعدم تحملهم آياه، وإن كان ابتدائياً فهو مشروط بقابلية المحل للابتلاء وليس؛ لاطباق أرباب العقول على عدم قابلية المحل للابتلاء.

وأما القسم الثاني، فجائز أيضاً بالنسبة الى المخلصين والأوتاد، للأولية بالنسبة الى القسم الأول، وغير جائز بالنسبة الى عامة المكلفين، كالسابق أيضاً لما مرّ فيه.

وأما القسم الثالث، فلا يأبى العقل من التكليف به مطلقاً، إلا أنا نفيه شرعاً بالأدلة الأربعة.

فان قلت: حكمت بقبح التكليف بعامة الناس في القسم الأول من الثلاثة، مع ما نقل من تكليف بني اسرائيل بقرض اللحوم بالمقاريض لو أصابها قطرة من البول، فالوقوع يدل على الجواز.

قلنا أولاً: أنه لم يثبت هذا التكليف على بني اسرائيل؛ لعدم وجود المتواتر وعدم حجية الأحاد.

وثانياً: ندعي قابلية المحل، لم لا يجوز ان يكون لحومهم كالأعقاب في عدم الألم النفساني في قرضها بالمقراض كما قيل.
ثم ان هاهنا فوائد:

الأولى: ان تلك القاعدة هل يقبل التخصيص أم لا؟ وعلى فرضه هل هو تخصيص حقيقة أم تخصيص، بمعنى أن الاستثناء حكمي أم موردي؟.

الأظهر أن نفي العسر إن كان من باب العقل بطريق الإيجاب الكلّي، فلا يقبل التخصيص، وإن كان من باب الشرع فيقبل، لكن إن كان مدركه الإجماع المحقّق كان الاستثناء موردّاً، والألّا كان حكماً وإن كان نفي العسر في بعض المقامات بالعقل وفي بعض المقامات بالشرع فالعقلي لا يقبل التخصيص، والشرعي يقبل، وفي الإجماعي يكون تخصيصاً، وفي غيره تخصيصاً.

الثانية: لو دلّ دليل على التكليف في معسور ويعارض مع القاعدة، فالتحقيق أن النسبة بين الدليلين والقاعدة: إمّا عموم وخصوص مطلق، أو من وجه. وعلى الثاني: إمّا أن يكون الدليل على ثبوت التكليف فقاهتياً كالاشتغال والاستصحاب وإمّا أن يكون اجتهادياً كالأيات والأخبار، ففي الثاني من الأقسام يعمل بالقاعدة لوجه:

الأوّل: أنّه لو لم يعمل بالقاعدة فيما كان التعارض لها الدليل الفقاهتي، لزم عدم العمل بها، فما كان التعارض دليلاً اجتهادياً بطريق أولى لزم من ذلك عدم قاعدة في تأسيس تلك القاعدة قطّ؛ إذ ما من مورد إلّا ويوجد فيه دليل على الحكم، ولا أقلّ من أصالة البراءة النافية للتكليف فيما ليس دليل اجتهادي أو فقاهتي على التكليف، فيكون تصدّى العلماء لتلك القاعدة لغواً.

الثاني: أن القاعدة تنجزية، والدليل الفقاهتي تعليلي، فيكون الأولى مقدماً على الثاني. وبعبارة أخرى: القاعدة واردة على الدليل الفقاهتي، فلا يلزم من العمل بالقاعدة طرح الدليل الفقاهتي بخلاف العكس.

الثالث: أن بناء العلماء على ذلك لو لم ندّع الإجماع عليه، فهذا يترجّح القاعدة.

الرابع: أن القاعدة أقلّ مورداً فيقدم.

وفي الثالث من الأقسام اشكال؛ لأن لكلّ منها جهة رجحان ومرجوحية، والكلام هنا في تعارض القاعدة مع الدليل الاجتهادي من حيث هما، مع قطع النظر عن المرجّحات الخارجيّة من الشهرة وغيرها.

وحينئذ لا ريب أنّ الرجحان في جانب الدليل الاجتهادي؛ لقلة مورده بالنسبة الى القاعدة، ولكن المرجّح في جانب القاعدة كثير.

منها: أنّ العمل بالقاعدة تقييد في دليل التكليف، والعمل بدليل التكليف تخصيص في القاعدة، ولا ريب أنّ التقييد أولى من التخصيص.

ومنها: أنّ العمل بتلك الأدلّة مستلزم للاستثناء المستغرق في القاعدة، أو تخصيص الأكثر، وأمّا العمل بالقاعدة، فهو ملازم للتخصيص الراجح في الأدلّة.

ومنها: أنّ العمل عند أهل العقول على القاعدة لو لم ندّع الاجماع عليه، وبناء العقلاء مرجّح.

ومنها: أنّه لو بنينا الأمر على تقديم تلك الأدلّة، لكان تأسيس القاعدة قليل الفائدة أو عديمها، لكن التالى باطل، فالمقدم مثله.

أمّا الملازمة الأولى، فثابتة بناءً على مذهب من يقول بحجّة الأصول، فإنّ مورد تلك القاعدة على الفرض ليس إلّا فيما تعارض معها الأصول، ولا ريب أنّه قليل الفائدة.

وأمّا الملازمة الثانية، فثابتة بناءً على مذهب من يقول بعدم اعتبار الاستصحاب، وكون المرجّح في الموارد التي يكون موارد الاستصحاب هو البراءة الأصلية، فإنّ للقاعدة على الفرض لم يبق مورد أصلاً، فيكون تأسيسها لغواً.

ومنها: أن بعد ما تتبّعنا في الشرع وجدنا موارد الضيق والخرج على أقسام:
منها ما علمنا بنفي التكليف فيه بالدليل الخاص، كما في صوم الشيخ
والشيخة، وذو العطاش، والمرضعة القليلة اللبن، وأحكام التقية وغيرها.
ومنها علمنا فيه بالتكليف، وهو قليل في الغاية لو لم يكن مفقوداً، منها ما هو
مشكوك الحال كصبر المرأة مثلاً المدّة، ولا ريب أن القسم الأول أكثر جدّاً،
فيلحق عليه المشكوك.

ومنها: أنّا نمنع انصراف دليل التكليف الى صورة الخرج والضيق، لا بأن
يكون مبينّ العدم حتّى يرتفع التعارض، بل من باب المفرّ الاجمالي، ومعه يرتفع
المرجح الذي ذكرنا في جانب الدليل على التكليف من اقلية مورده؛ اذ حيثنذ
وقع الشكّ في أنّه ذات مورد أم لا.

ومنها: أن مدارك القاعدة جملة خبريّة، كقوله عَلَيْهِ السَّلَام (لا حرج في الدين) ^(١)
(ما جعل عليكم في الدين من حرج) ^(٢) وغيرهما، ومدارك التكليف أنشأت في
الأغلب، والتخصيص في الأخبار أقلّ من التخصيص في الانشائات، فيكون
ارتكاب التخصيص في الإنشاء أرجح.

ولعلّ السرّ في قلة التخصيص في الأخبار: أنّ التخصيص في الأخبار فيه
شائبة الكذب، وهذه المرجّحات كلّها فيما كان الدليل على التكليف قطعي
الصدور، وإن كان ظنّاً، الصدور فهاهنا مرجّح آخر للقاعدة، وهو قطعية
صدور مدركه ^(٣) وأمّا الأول من الأقسام، أي ما كان الدليل أخصّ مطلق من

(١) الفصول المهمّة في اصول الأئمّة ١: ٤٥٧.

(٢) سورة الحجّ: ٧٨.

(٣) في (خ): مدركه.

القاعدة، فيعمل بالدليل ان كان ظنيّاً، لبناء الأصحاب عليه وجوه دلالة الخاصّ، كلّ ذلك اذا كان المدرك للقاعدة الدليل الشرعي.

وان كان مدرّكها العقل، فإن كان حكم العقل تنجيزياً، كما في نفي العسر الموجب للاختلال، أو الموجب للآلام والمشقة الشديدة بالنسبة الى عامة الناس، قدّمنا القاعدة وإن كان الدليل على التكليف قطعي الصدور واضح.

وإن كان حكم العقل تعليقياً، كما في نفي العسر الموجب للايلاام في حقّ مكلف واحد لو وجد في الشرعيات، قدّمنا دليل التكليف ان كان قطعي الصدور؛ لأنّ حكم العقل على النفي أنّها كان لأجل المنافرة الذاتية، ومع القطع بالصدور المستلزم للقطع بالمصلحة يرتفع تلك المنافرة.

وإن كان الدليل ظنيّ الصدور، قدّمنا القاعدة لعدم حصول الوصف بعد ملاحظة المنافرة الذاتية، فيكون القاعدة سليمة عن المعارض.

الثالثة: اعلم أنّ العسر المنفي هو العسر الذي لا يكون المكلف سبباً له بسوء اختياره، وأمّا اذا كان هو السبب في حصول العسر، فلا ينفي الدليل العقلي ولا الشرعيّ هذا النحو من العسر، بمعنى أنّه يجوز العقاب على ترك هذا المعسور.

أمّا أنّ الدليل العقلي لا ينفي ذلك، فلأنّ مرجع ذلك الى مسألة أنّ الامتناع بالاختيار هل ينافي الاختيار أم لا؟ وقد مرّ سابقاً أنّه ينافي الاختيار خطاباً، ولا ينافيه عقاباً، إنّ العقل لا يأبى عن التكليف بهذا الشخص بهذا المعنى من العسر أعني مجرّد العقاب على ترك المعسور لا الخطاب عليه.

وأمّا أنّ الدليل الشرعي لا ينفي ذلك، فلأنّ ما دلّ على نفي العسر لا ينصرف الى نفي مثل ذلك، فان ظاهر قوله (لا يريد بكم العسر) هو العسر

بالذات، أو بالعرض الناشيء من غير اختيار المكلف، وكذا الأخبار مثل (بعثت على الملة السمحة السهلة) ^(١).

ومثال ذلك: أنّ المقلّدين مأمورون بالرجوع الى المجتهد في مسائلهم ومرافعاتهم، مع أنّ المجتهدين ليسوا في كلّ بلد بقدر الكفاية في المسائل والمرافعات، فقد يحتاج تحصيل خدمة المجتهد الى السفر الى البلاد النائية، فإنّ بعض البلاد أو أكثر البلاد لا مجتهد فيه، فكونهم مكلفين مع ذلك بالرجوع الى المجتهد في المسائل والمرافعات، مستلزم للعسر الشديد في الانتقال من بلد الى آخر الى البلاد النائية، لكن ذلك العسر - في هذا التكليف بسبب عن سوء اختيارهم؛ لأنّ اللازم على العباد تحصيل الاجتهاد، والمجتهد بقدر الكفاية لهم، فلم يفعلوا ذلك، فوقعوا في العسر، ومن أجل لزوم العسر ذهب بعض الى جواز المرافعة الى المقلّد.

والحاصل أنّ الكلام في هذا المثال يقع في مقامات ثلاثة:

الأول: اثبات أنّ ذلك موجب للعسر أم لا.

الثاني: أنّ العسر ناشيء عن اختيارهم أم لا.

الثالث: في بيان الحكم.

أمّا الأول، فالحقّ أنّ العسر لازم؛ لأنّ العباد اذا احتاجوا الى المسائل والمرافعات في البلاد أن شرعوا في التحصيل الى ان يبلغوا رتبة الاجتهاد بقدر الكفاية حتّى يعرفوا المسائل، فهو موجب لاختلال النظام، وهم مأمورون على

(١) وسائل الشيعة ٨: ١١٦، ح ١، البحار ٣٠: ٥٤٨.

إبقاء النظم، وإن بنوا أمرهم على الرجوع إلى المجتهدين الموجودين في البلاد النائية بالمسافة اليهم، فهو أيضاً عسر، فالعسر لازم على التقديرين.

وأما الثاني، فالحق أن العسر تسبب من أنفسهم؛ لأنهم لو بنوا أمرهم أولاً على تحصيل المجتهدين، بأن يتكفل كل طائفة لجمع من المؤمنين، فأعانوا اليهم من حيث المعيشة وأسباب التحصيل حتى يصيروا مجتهدين لهم، لم يلزم لهم عسر عند الاحتياج؛ لأنه حينئذ يكون المجتهد موجوداً في كل بلد وموضع بقدر كفايتهم، وإذا ثبت كون العسر من قبلهم، ثبت حكمه وهو جواز التكليف به؛ لأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فيجوز أن يقول يجب عليكم إبقاء النظم والرجوع إلى المجتهدين أيضاً، بمعنى أن يعاقبهم على ترك الأمرين لأن مخاطبهم باتيانها معاً، فيجوز عقلاً العقاب وإن كان أحد التكليفين منافياً للآخر.

فإن قلت: لا يجوز عليهم العقاب؛ لأنهم غير مقصرين؛ لعدم التفاتهم إلى ذلك.

قلنا: غالب الناس إن لم نقل كلهم مقصرون؛ لعلمهم إجمالاً بوجود أحكام في الدين، فيجب عليهم الفحص عنها، فهم لعدم فحصهم مقصرون، ولو لا ذلك لم يوجد مقصر.

ثم إن هذا يشكل بلزوم كون كل الأشخاص عاصين من زمن الأئمة عليهم السلام إلى هذا الزمان؛ لعدم وجود المجتهد بقدر الكفاية في كل زمان.

نعم المجتهدون الجامعون للشرائط والمحصلون للعلم ومن كان بناؤه على مراعاتهم في تميم أسبابهم من حيث المعاش والكتب ليسوا عاصين، والباقي

عصاة حيث قَصَّروا مع القدرة على التَّحصيل، أو على مراعاة المحصِّلين ولم يفعلوا، ويشكل حينئذ الأمر بلزوم الحكم بفسقهم، وعدم قبول شهادتهم والاقْتداء بهم إلاَّ أن يقال هذه المعصية صغيرة، وفيه اشكال لأنَّ صحَّة كلِّ العبادات موقوفة على ذلك.

الرَّابعة: هل العسر منفي في التكاليف الغير الالزاميَّة كالمندوبات أيضاً أم لا؟ فيه تفصيل، وهو أنَّ العسر في النَّدب ان انجَرَّ الى اختلال النِّظم، كما لو قال: صوموا في كلِّ يوم وصلُّوا دائماً، فهو لا يجوز طلبه عقلاً وشرعاً حتَّى ندباً؛ لأنَّ تجويزه يقتضي تجويز اختلال النِّظم.

وان لم ينجرَّ الى ذلك، فإنَّما أن يكون ايلاًماً لطلب قطع بعض الأعضاء، وإنَّما أن لا يكون كذلك، بل يكون فيه مشقَّة شديدة يتحرَّز عنها غالب الأشخاص عادة، كالأمر بالغسل النَّدبي في أيَّام الشتاء بالماء البارد في الغاية الموجب للضرر- عادة.

فاذاً نقول: إن كان مدرك نفي العسر هو العقل، جاز التكليف النَّدبي في غير الالزامي من هذين القسمين مطلقاً، وفي الإلزامي منهما يجوز في حقِّ أعظم الدِّين كالنَّبِيِّ ﷺ والوصيِّ دون عامة النَّاس.

وإن كان مدرك نفي العسر الشرعي، أي الدَّلِيل اللفظي، فهو لا ينصرف الى نفي العسر في غير الإلزاميات بهذين المعنيين، نعم قوله تعالى: ﴿لَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ يمكن أن يقال بشموله لغير الالزاميات أيضاً، فيتنفى العسر بهذين المعنيين، إلاَّ أن يدَّعى انصرافه أيضاً الى الالزاميات بهذا.

وفيه اشكال، وهو أنّ العقل إما مساو لمقدار الزمان، أو أنقص منه، أو أزيد، اتفقوا على جواز الأوّل مع أنّه لا يجوز تركاً، واختلفوا في جواز الثاني، وقد أثبتنا جوازه في محله، واتفقوا على عدم جواز الثالث، مع أنّ الطلب الندي في شرعنا من القسم الثالث موجود.

إلاّ أن يقال: إنّ نقض المستحبات لا يكون من قبيل الطلب، بل من الحكم الوضعي كما يقال ويستحب وغير ذلك.

ولكن نقول مع ذلك أيضاً: الطلب الندي فقط أزيد منه، إلاّ أن يقال: إنّ ذلك من باب التخيير، ولكن في التخيير لا بدّ أن يكون المصلحة بين الأشياء متّحدة، كما في خصال كفارة رمضان، وفي الطلبات الندي مصالح مختلفة محلّ على حدة.

إلاّ أن يقال: إنّ التخيير على قسمين: أحدهما أن يكون المصلحة متّحدة في اشخاص الواجب كما في كفارات رمضان، والآخر أن يكون المصلحة فيه مختلفة متعدّدة، كما لو دار الأمر بين أمرين في ضيق الوقت، ولا يقدر إلاّ على أحدهما، فهو تخيير بينهما مع اختلاف المصلحة، إلاّ أن يتعيّن أحدهما بدليل خارجي ويقدم، كصلاة الآيات مع اليومية إذا تعارضتا فإنّه يقدم اليومية حينئذ.

ضابطة
في الاستصحاب

وفيه مقامات سبعة:

الأول: في اثبات حجّة الاستصحاب في الجملة في مقابل من يدّعي السلب الكلي.

الثاني: في تعميم موارد حجّة الاستصحاب في الجملة.

الثالث: في بيان مجرّد الاستصحاب من حيث دلالة الألفاظ الدالة على الحكم المستصحب.

الرابع: في بيان أنّ من شرط الاستصحاب بقاء الموضوع مع الإشارة الى دوران الأحكام مدار الاسماء، ويتبعهما ذكر أحكام الاستحالة والانقلاب ونظائرها.

الخامس: في تعارض الاستصحابين.

السادس: في جواز العمل بالاستصحاب قبل الفحص وعدمه.

السابع: في بيان جواز استصحاب أحكام الأمم السالفة وعدمه.

وقبل الخوض في المقامات لا بدّ من ذكر مقدّمة مشتملة على بيان أمور:

الأوّل: اعلم أنّ للعلماء في تعريف الاستصحاب عبارات:

منها: أنّه الحكم ببقاء ما كان على ما كان عليه.

وفي معناه تعريف آخر: وهو أنّه ابقاء ما كان على ما كان عليه.

وفي معناهما تعريف ثالث: وهو أنّ الاستصحاب هو التمسك بثبوت ما ثبت

في وقت أو حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت وفي غير تلك الحالة.

ومنها: أنّ الاستصحاب هو كون حكم أو وصف يقيني الحصول في الآن

السَّابِق مشكوك البقاء في الآن اللاحق، ويحتمل كونه عبارة عن نفس الحالة السابقة وان لم يكن له قائل، ويحتمل كونه عبارة عن القاعدة الشرعية، وهي أنّ كلّ أمر ثبت تحقّقه سابقاً حكم بالبقاء ما لم يتحقّق المزيل.

ثمّ اعلم أنّ منظور العلماء من تعاريفهم هذه إن كان بيان ما هو المصطلح عند العرف، فلا مشاحة فيه. وإن كان غرضهم بيان مصطلح الأصوليين في الاستصحاب، فنقول عليه: إنّ الكلّ فاسد إلاّ الاحتمال الأخير، وذلك لأنّه لو كان معنى الاستصحاب حقيقة أحد المعاني الثلاثة الأول لزم صحة قولنا (يجب الاستصحاب كما يصحّ قولنا يجب الحكم بالبقاء أو ابقاء ما كان أو يجب التمسك) فإنّ ذلك لازم الترادف؛ إذ لا معنى لصحة اسناد شيء الى أحد المترادفين دون الآخر، مع أنّا نرى منافرة قولنا (يجب الاستصحاب) لا لأجل اللفظ بل من جهة اللب، فذلك يكشف عن عدم الترادف بين الاستصحاب وبين المعاني الثلاثة.

وأيضاً يصحّ قولنا (الاستصحاب حجة ويجب العمل بالاستصحاب ولا يصحّ قولنا ابقاء ما كان) على ما كان حجة ويجب العمل على ابقاء ما كان على ما كان وكذا لا يصحّ في التعريفين الآخرين، وذلك اعني الحكم ببقاء ما كان والتمسك بثبوت ما ثبت، فلا يقال أنّهما حجة، أو يجب العمل بهما، فهذا أيضاً كالسابق يكشف عن عدم الترادف بين التعاريف الثلاثة مع الاستصحاب.

وبالجملة اختلاف اللّوازم يكشف عن عدم الترادف.

ويمكن إبطال الوجه الأخير: بأنه لا مانع من أن يكون لفظ الاستصحاب موضوعاً لأحد الثلاثة، ولكن لفظ (حجة) ولفظ (العمل) في التركيبين قرينة صارفة للفظ عن معناه الحقيقي إلى المجازي وهو القاعدة، فلو جعلنا الاستصحاب في التركيبين بمعناه الحقيقي وهو أحد الثلاثة، لحصل المنافرة أيضاً كما يحصل في الثلاثة.

فان قلت: لا شك في أنه يصح قولنا إن الحكم الفلاني كان ثابتاً فيجب استصحابه، ويصح أيضاً أن يقال: استصحاباً للحالة السابقة، كما يصح أن يقال فيجب إبقاؤه أو الحكم ببقائه أو التمسك الخ ويصح أيضاً إبقاء أو تمسك الخ، ولا يصح أن يقال قاعدته، وهذا يكشف عن عدم كون القاعدة معنى الاستصحاب كما هو مختارك.

قلنا: نعم، ولكن صحة استعماله في المعاني الثلاثة غير مطردة، وذلك من علائم المجاز على ما قيل، والقرينة في المثالين موجودة على عدم ارادة المعنى الحقيقي أعني القاعدة وهي المضاف إليه من الضمير ولفظ الحالة، ونحن لا ندعي كون الاستصحاب بمعنى القاعدة حتى مع القرينة الصارفة.

ثم إن هاهنا شبهات:

الأولى: أنهم يقولون إن الشيء الفلاني كان نجساً مثلاً فيستصحب، أو فنجاسته مستصبة، ولا ريب أن قولهم (يستصحب) مستعمل في أحد المعاني الثلاثة وحقيقة فيه بحكم التبادر، وهذا التبادر وضعي قطعاً، ولو شك في وضعيته فأصالة الوضعية كافية.

فحينئذ نقول: أنّ لفظ الاستصحاب أيضاً كلفظ (يستصحب) حقيقة في أحد المعاني الثلاثة: لدليل فقاهتي، وهو أصالة عدم النقل، فإن المادّة في يستصحب لا بدّ وأن تنقل عن معناها الحقيقي الى أحد الثلاثة، وهو خلاف الأصل. ولدليل اجتهادي، وهو حكم الاستقراء بموافقة جلّ المشتقات للمبادئ، بل لم نر سوى الموافقة، ولم نجد مشتقاً خالف معناه معنى مبدئه، فلو لم يكن هذا الاستقراء قطعياً فلا أقلّ من ظنيته، والظنّ في الموضوع المستنبط حجة، فظهر أنّ الاستصحاب موضوع لأحد الثلاثة.

الثانية: أنّ لفظ (الاستصحاب) مصدر من الاستفعال، نقل عن معناه اللغوي وهو الموافقة والمرافقة الى المعنى الاصطلاحي، فذلك المعنى الاصطلاحي المنقول اليه إن كان هو أحد الثلاثة، فمعنى المصدرية باق في المنقول اليه وإن كان هو القاعدة، فمعنى المصدرية غير بان، فيخالف المنقول اليه، المنقول عنه من تلك الجهة أيضاً.

ونحن بعد ما استقرينا المصادر المنقولة عن معناها الأصل الى معنى آخر، كالطهارة والصلاة والزكاة والحجّ وغيرها، وجدنا بقاء معنى المصدرية في المنقول اليه غالباً، فالظنّ يلحق المشكوك بالأغلب فيحصل الظنّ بأنّ معنى الاستصحاب هو أحد الثلاثة والظنّ حجة في الموضوع المستنبط.

الثالثة: أنّ القوم وإن اختلفوا في تعريف الاستصحاب، وعبروا عنه بعبارات، لكن أحد منهم لم يقل بأنّ معناه هو القاعدة، فيحصل من ذلك الظنّ بأنّ القاعدة ليست معنى الاستصحاب، والظنّ حجة.

والجواب عن الأولى، فإمّا أولاً: فنمنع تبادر احد الثلاثة من لفظ يستصحب.

وأما ثانياً: فنمنع كون تبادر أحد الثلاثة من لفظ يستصحب ونحوه وضعياً بعد تسليم سنخ التبادر، والقرينة موجودة على المجاز في المقام، وهو ضمير الفاعل من الحكم والنجاسة وما ضاهاهما.

وأما ثالثاً فنقول: سلّمنا لكن صحة قولنا يجب البقاء والتمسك والحكم، وعدم صحة قولنا (يجب الاستصحاب) نصّ بالنسبة الى الظنّ الحاصل من غلبة عدم الاختلاف، وكذا صحة الاستصحاب حجة، وعدم صحة الابقاء حجة، والحكم حجة، والتمسك حجة والاصل لا يعارض الدليل الاجتهادي، والنصّ مقدّم على الظاهر.

وأما عن الثانية، فهو الجواب الثالث في الشبهة الأولى، وهو الجواب عن الشبهة الثالثة أيضاً، والحاصل ان ما ذكرنا من الدليل أقوى ظناً من تلك الشبهات.

فان قلت: لا تطرح ظهور اتفاق الأصحاب على عدم كون الاستصحاب بمعنى القاعدة، كما ذكرنا في الشبهة الثالثة، بل أجمع بينه وبين دليلك بحمل ظهور اتفاقهم على الزمان السابق، وحمل دليلك على زمانك.

قلنا: ذلك يستلزم تعدّد النقل، والأصل عدمه.

فان قلت: لا بدّ لك من انكار تعدّد النقل؛ لأنّ هذا الأصل ان عملت به من باب السببية المطلقة فلا دليل عليه، وان عملت به من باب السببية المقيدة أو من

باب الوصف، فلا ريب أنَّ الوصف هنا أنَّما هو في جانب ظهور اتِّفاق الاصحاب، على أنَّ معنى الاستصحاب عندهم وفي زمانهم ليس هو القاعدة، فلا بدَّ من قولك بأنَّ المنقول اليه الآن غير المنقول اليه سابقاً، لحصول الظنِّ بذلك من ضمِّ دليلك مع ظهور اتِّفاقهم، والظنُّ حجّة، فيطرح الأصل.

قلنا: نمنع أولاً: حصول الظنِّ من وفاقهم خصوصاً بعد ملاحظة اضطراب كلماتهم واختلاف أقوالهم.

وثانياً نقول: إنَّ لنا غير الأصل دليل آخر على عدم صحّة هذا الجمع، وهو أنَّ غالب المنقولات متّحد النقل، فيلحق المشكوك بالأغلب، فيتعارض هذا الاستقراء مع ظهور اتِّفاقهم، ويبقى الأصل سليماً عن المعارض، فظهر ممّا ذكرنا بطلان التعاريف الثلاثة الأولى.

وأما الرَّابِع، فبطلانه يظهر ممّا مرَّ؛ لأنّه يصحّ أن يقال: الاستصحاب حجّة، ويجب العمل بالاستصحاب، ولا يصحّ أن يقال: يجب العمل بكون حكم أو وصف الخ. وأن يقال: كون حكم أو وصف حجّة، على أنَّ لفظ الاستصحاب لم يستعمل في هذا المعنى قطّ قطعاً، فلو كان حقيقة فيه لزم المجاز بلا حقيقة.

وأما فساد كون الاستصحاب نفس الحالة السابقة، فلعدم صحّة قولنا الحالة السابقة حجّة، ويجب العمل بالحالة السابقة مع صحّة الاستصحاب حجّة، ويجب العمل بالاستصحاب، فظهر بطلان الخمسة.

وأما الدليل على صحّة الأخير وكون الاستصحاب حقيقة فيه، فهو التبادر من قولنا (الاستصحاب حجّة) وعدم وجود المنافرة اللازمة للمجاز بين لفظ الاستصحاب ولفظ حجّة، كما هو موجود في مثل أسد يرمي.

فان قلت: لو كان الاستصحاب حقيقة في القاعدة ومجازاً في الثلاثة الأول، لكان اللازم وجود المنافرة عند استعماله في الثلاثة، مع أنّا نرى أنّه لا منافرة في قولنا يستصحب، أو استصحاباً للحالة السابقة.

قلنا: وجود المنافرة وارتكاب المجاز في هذا الاستعمال يقيني لا يقبل الانكار، أمّا على القول بحقيقة الاستصحاب في القاعدة فواضح، وأمّا على القول بحقيقته في أحد الثلاثة فلا رتكاب التجريد الذي هو من أقسام المجاز، فإنّ المراد من الاستصحاب في قولنا (استصحاباً للحالة السابقة) الآ نفس الابقاء مجرداً عن الحالة، والمفروض أنّه غير موضوع بازائه.

ثم النقل في لفظ الاستصحاب تعيّن لا تعيّن لأصالة تأخّر الحادث، وغلبة النقل التعيّن.

وما يقال أنّ النقل التعيّن محتاج الى قرائن كثيرة، والأصل عدمها، فمدفوع بأنّه أصل في غير المتبوع، ومرجوح بالنسبة الى أصالة تأخّر الحادث؛ لأنّه استصحاب في المتبوع مضافاً الى أنّ الأصل لا يعارض الغلبة.

هذا والأظهر عندي أنّ الاستصحاب عبارة عن بقاء ما كان كما كان. الأمر الثاني: في أنّ هذه المسألة أصوليّة أم فرعية؟ والأظهر في بادي النظر الأوّل.

فنقول: لا ريب في أنّه إن كان حجّة الاستصحاب من باب الوصف اندرج في المسائل الأصولية؛ لكونه حينئذ جزئياً من جزئيات العقل، وإن كان حجّيته من باب الأسباب، ففي اندراجه في الأصول والفروع اشكال، من حصر الأكثرين الأدلّة في الأربعة وليس منها الاستصحاب، فخرج عن المسائل الأصولية.

وما يظهر من بعض من أنّ الاستصحاب ان أخذ من الأخبار فهو من السنة،
والأفمن العقل.

فهو فاسد، لا لما قيل من أنّ الدليل على حجّية الاستصحاب لو كان هو
الاستقراء، فلا يدخل في الأدلة الأربعة؛ لأنّ مدرك حجّيته حينئذ غير الأدلة
الأربعة؛ اذ لقائل أن يقول: إنّ الاستقراء إمّا حجة من باب الوصف، أو السبب،
وعلى التقديرين داخل في الأربعة، فكذا الاستصحاب الثابت من الاستقراء؛
لأنّ الاعتبار بمدرك الاعتبار لا بمدرك الحكم، بل لأنّ الإناطة أنّها هي بمدرك
الحكم ولا اعتبار بمدرك الاعتبار؛ لأنّه لو كان كذلك لزم حصر الدليل في
العقل؛ لأنّه مدرك الكل.

أقول: وما قد يتوهم من أنّ موضوع علم الأصول هو الدليل بعد ثبوت
دليلية، فحينئذ لا يكون حجّية الاستصحاب وحجّية الكتاب وحجّية الخبر،
ونحوها من المسائل الأصولية؛ لأنّ ذلك اثبات الدليلية لا عوارض الدليل،
فتلك المسائل من توابع علم الكلام، فهو بمعزل عن التحقيق؛ اذ موضوع علم
الأصول ليس هو الكتاب المقيد بالحجّة حتّى يكون الكلام في الحجّة خارجاً
عن الفنّ، ولا الكتاب مطلقاً ولا بشرط، بل هو الكتاب مثلاً من حيث عروضة
العارض، فيكون النزاع في الحجّة داخلاً في العلم.

فظهر أنّه لو كان حجّية الاستصحاب من المسائل الأصولية، كان منافياً
لحصر الأكثرين الأدلة في الأربعة، بل لازم حجّية الاستصحاب حال عدم
حصر الأدلة في الأربعة، والعجب منهم أنّهم حصروا الأدلة في أربعة، ومع
ذلك قالوا بحجّية الاستصحاب، وقد عرفت أنّ الحصر ملازم لعدم الحجّية،
والحجّية ملازم لعدم الحصر، فهذا تناقض.

مضافاً إلى أنّ الحصر في الأربعة يقتضي عدم كون العلم المسبّب من الرّمْل والجفر ونحوهما بالأحكام الشرعية من أدلة الفقه، وهو بديهي الفساد، فظهر ممّا ذكر وجه اشكال الاندراج في المسائل الأصولية إذا قلنا بالحجّة من باب الأسباب.

وأما وجه الاشكال في الاندراج في الفرع حينئذ، فهو أنّه يلزم حينئذ دخول ما ليس من المحدود في الحدّ، فلا بدّ من خروجه عن الفرع أيضاً.

وتفصيله: أنّ الأحكام الفرعيّة على أقسام ستة؛ لأنّ متعلّق الحكم الشرعي: إمّا فعل ظاهري من المكلف كالصلاة التي تعلّق بها الوجوب، وإما فعل باطني له كالبنية العارض عليها الوجوب، وإما ليس بفعل المكلف بل عينه، كالمحدثية والمتطهريّة اللتين هما حكمان وضعيان عارضان لعين المكلف، فإنّ الحكم الوضعي هو ما سوى الحكم التكليفي من الأحكام الشرعية كائناً ما كان.

وإمّا المتعلّق عين من الأعيان الخارجيّة، كالطّهارة والنجاسة العارضتين للغنم والكلب، فإنّ الوضعي يتعلّق بالأعيان الخارجيّة أيضاً، بخلاف الحكم التكليفي فإنّه يختصّ بالمكلف.

وإمّا المتعلّق حال من أحوال عين المكلف، كالمانعيّة عن الدخول في العبادة العارضة لحال المكلف أعني المحدثية.

وإمّا المتعلّق حال من أحوال عين الخارجي، كالسببية العارضة لحالة الشمس وهي الدلوّك.

إذا ظهر ذلك، فنقول: إنّ مسألة الفقه على ما قالوه هو ما يعرض فعل المكلف، وذلك فيه احتمالات:

الأوّل: كون المراد من العروض الحقيقي، ومن الفعل الظاهري.

الثاني: هو ذلك مع كون المراد من الفعل الأعمّ من الظاهري والباطني.

الثالث: كون المراد من العروض الأعمّ من الحقيقي والمجازي، أي بلا واسطة ومعها ومن الفعل الظاهري.

الرّابع: ذلك مع كون الفعل أعمّ من الظاهري والباطني.

وعلى الأوّل لا عكس؛ لخروج ما سوى القسم الأوّل من الستّة عن الفقه، وهو واضح الفساد.

وعلى الثاني لا عكس؛ لخروج ما سوى الأوّلين من الستّة عن الفقه ولا طرد أيضاً لدخول بعض مسائل الكلام، كالإيمان والاسلام.

وعلى الثالث لا طرد لدخول كثير من المسائل الأصوليّة بل كلّها في الفقه؛ لأنّ الحكم العارض على الأدلّة عارض للفعل الظاهري للمكلف ولو بوسائط. وأما اندراج بعض مسائل الكلام حيثنّذ كالإيمان والاسلام، مدفوع بأنّ الإيمان والاسلام لهما جهة مقدّمية، ومن هذه الجهة داخلان في المسائل الفرعيّة لا الكلاميّة، وجهة نفسيّة ومن تلك الجهة لا يعرضان للفعل الظاهري للمكلف أصلاً، بل هما حيثنّذ من العوارض الباطنية، فهما من تلك الجهة من المسائل الكلاميّة، فلا نقض بهما.

وعلى الرابع ينعكس ولا يطرد لدخول اغلب مسائل الأصولية وشطر من المسائل الكلاميّة فظهر مما ذكر ان اندراج الاستصحاب في الفرع مستلزم لدخول ما ليس من المحدود في الحدّ.

ثمَّ إنّ أهل الميزان جعلوا المعيار في تمييز مسائل كلّ علم وموضوعه أنّ المسائل عبارة عن العوارض الذاتية المبحوث عنها في ذلك العلم، والموضوع هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية.

ونحن نقول: إنّ تنقيح الكلام في هذا المقام لتمييز مسائل كلّ علم وموضوعه، وتشخيص مسائل الفروع والأصول وموضوعهما، يقتضي رسم مقامات ستّة:

الأول: في بيان مميّز لتمييز مسائل كلّ علم عن غيره، فاعلم أنّ مسائل كلّ علم عبارة عن مطالب دَوْن العلم لأجل بيانها، والشاهد على ذلك المعيار هو الوجدان والعيان.

فان قلت: إنّ العلم هو نفس المسائل، فأخذه في مفهوم المسائل تعريف للشيء بنفسه.

قلنا: إنّ العلم قد يطلق على الملكة، وقد يطلق على المسائل نفسها، وقد يطلق على التصديق بالمسائل، وقد يطلق على ما دون الألفاظ والنقوش، والمراد من العلم في التعريف هو الأخير، وإن قلنا أنّه ليس معنىً حقيقاً للعلم.

فان قلت: لازم قولك من أنّ المسائل عبارة عمّا دَوْن العلم لأجل بيانها، هو دوران المسائل مدار التدوين والعدم، بحيث لو فرضنا عدم تدوين مسائل الأصول لم يكن له مسائل، وهو فاسد، وأيضاً لازم قولك عدم كون المسائل المستحدثة من العلم لعدم كونها مدوّنة.

قلنا: أما الإيراد الأول، فهو فاسد أولاً: بالنقض على تعريف أهل الميزان الذي تقول به؛ إذ اللازم حينئذ دوران المسائل مدار البحث؛ لأنك جعلت المسائل العوارض الذاتية المبحوث عنها لا نفس العوارض، فما هو جوابك فهو جوابنا.

وثانياً: بأنك إن أردت من عدم المسائل على فرض عدم التدوين عدم مسائل هذا العلم على فرض عدم التدوين فيه، فبطلان اللازم ممنوع والملازمة مسلّمة؛ لأنّ كون المسائل مسائل هذا العلم موقوف على تدوين ذلك العلم، وإن أردت عدم المسائل سنخاً، فالملازمة ممنوعة؛ إذ اللازم لتلك المقالة ليس إلا عدم مسائل هذا العلم على فرض عدم التدوين لا عدم المسائل مطلقاً.

وثالثاً: بأنّ المراد ممّا دوّن العلم لأجله، هو من ما شأنه التدوين في العلم لا التدوين الفعلي.

وأما الإيراد الثاني، فغاية المناط هو نوع الطالب لا خصوص الأشخاص.

المقام الثاني: في تمييز موضوع كلّ علم عن غيره.

فنقول: الموضوع عبارة عمّا يكون قدراً مشتركاً بين موضوعات المسائل ومتعلّقاته، بحيث يصحّ حمل كلّ الأحكام والعوارض على ذلك الموضوع، وهو قد يكون واحداً كما في علم الأصول، وقد يكون متعدّداً.

المقام الثالث: في تمييز مسائل الفقه عن غيرها.

فاعلم أنّ الأحكام الإلهية: إمّا يرتبط بالعقائد محضاً، ولا دخل له في العمليّات ولو بعيداً، كما في الوجوب النفسي، وإمّا يتعلّق بما يرتبط بالعمليّات

ولو بواسطة، ولكنه يكون مباني لما سواه من ساير الأحكام، كحجية الكتاب وخبر الواحد، وإما يتعلق بها يرتبط بالعمليات ولو بعيداً ولكنه ليس من المباني، كوجوب الصلاة والصوم والحج ونحوها، وهذا ينقسم على قسمين: أحدهما: يكون الحكم فيه تكليفيّاً، والفعل ظاهريّاً، والعروض حقيقيّاً كما مثلاً، وهذا هو القسم الأول من الستة.

وثانيهما: ما لا يكون كذلك أعم من الأقسام الخمسة الباقية من الستة السابقة، فهذه أربعة أقسام.

لا ريب في أنّ المسائل الفقهية ليست هي القسم الأوّل من الاربعة بل هو من الكلام، ولا ريب في عدم كونها القسم الثاني أيضاً من الأربعة؛ لأنّه المسائل الأصولية، ولا ريب أيضاً في كون القسم الثالث من الفقه، لكن الاشكال في ان القسم الرابع أيضاً من الفقه ليكون جميع الستة السابقة من الفقه أم لا.

يمكن أن يقال: ان القطع بأنّ المدعي على تدوين الفقه هو بيان موارد الاطاعة والعصيان، وان ذلك لا يحصل الا في ضمن الأحكام التكليفية المرتبطة بفعل المكلف، ومع ذلك جعلوا مسائل الفقه عبارة عن عوارض فعل المكلف، وكان الظاهر من الفعل هو الفعل الظاهري، يقتضي أن يكون الداعي على التدوين بيان الأحكام التكليفية المرتبطة بالأفعال الظاهرية، ومقتضى ما ذكرنا في تميز مسائل العلم أن يكون مسائل الفقه منحصرة بالحكم التكليفي المتعلق بالفعل الظاهري للمكلف، فيكون مسائل الفقه منحصرة في القسم الأول من الستة، ويكون الخمسة الباقية من المسائل الفرعية، ويكون الفرعية أعم مطلق من الفقهية لشمول الفرعية لجميع الستة، والفقهية مختصة بالقسم الأوّل من الستة.

مضافاً الى تصريح صاحب المعالم وغيره بكون مسائل الفقه هي ما يعرض فعل المكلف من حيث الاقتضاء والتخير، ولكن يشكل ذلك باطباق العلماء خلفاً وسلفاً على ذكر الأحكام الستة بأجمعها في كتبهم الفقهية، وأنه لو ذكر واحد من تلك الأقسام الستة في غير الفقه اطبقوا على فساد.

فالأظهر أنّ مسائل الفقه مرادف لمسائل الفرع، وأنه لا دليل على اعتبار قول صاحب المعالم ومن يحدو حدوه، لا سيما بعد ملاحظة اطلاق عبائهم حيث لم يأخذوا قيدي الاقتضاء والتخير في تعريف مسائل الفقه، ولعدم التلازم بين الداعي والمقصود فمن الجائز أن يكون الداعي أخصّ والمقصود أعمّ.

المقام الرابع: في تميز موضوع علم الفقه، وهو فعل المكلف بالمعنى الأعمّ؛ لأنّه القدر المشترك بين موضوعات المسائل، كما مرّ في بيان مطلق الموضوع.

المقام الخامس: في بيان مسائل اصول الفقه وهي الأحكام المتعلقة بما يرتبط بالعمليات ولو بعيداً، لكن مع كون تلك الأحكام مباني لما سواها من ساير الأحكام.

المقام السادس: في بيان موضوع علم الاصول.

قالوا: إنّ موضوع الأصول الأدلّة الأربعة، ولنا معهم كلامان:

الأوّل: ما مرّ من منع الحصر.

والثاني: منع تعدّد الموضوع؛ لأنّ جعل الموضوع متعدّداً صحيح اذا لم يمكن جعله واحداً، وهو هنا ممكن.

فنقول: موضوع علم الأصول دليل الفقه، فظهر أن الاستصحاب من المسائل الأصولية، نظراً إلى كونه من المباني، وكذلك مسائل الاجتهاد والتقليد بأجمعها؛ لأنّها مباني للمقلّدين، وليس المراد من المباني مباني جميع الأمة، فلا يقدح اختصاص المبانية بالمجتهدين في الأدلة الخاصّة، وبالمقلّدين في مسائل الاجتهاد والتقليد.

فان قلت: جعل موضوع علم الأصول هو المباني يستلزم كون بعض مسائل الفقه كأصل البراءة من الأصول فينتقض التعريف طرداً.

قلنا: ذلك لا يراد ناشيء عن خلط القاعدة الأصولية والفرعية، والمعيار في تميّزهما هو أنّه إن كان مفاد القاعدة من الجزئيات المندرجة تحتها، فالقاعدة فرعية، كقولك يجب الوفاء بكلّ عقد، وإن كان المفاد من المتفرعات، فالقاعدة الاصوليّة كقاعدة الاستصحاب التي يتفرع منها كلّ حكم شرعي من التكليفي والوضعي.

وبعبارة أخرى: إن كان المفاد مندرجاً تحت القاعدة فهي فرعية، وإن كان مستنبطاً منها فهي أصولية، وعليه فأصل البراءة من حيث اندراج الحكم الفرعي تحته فرعي، ومن اعتبار هو أصولي؛ لدخوله في تلك التحسين والتقييح العقليين. ثمّ أنّه بعد ما جعلنا الاستصحاب مسألة أصولية، فلو جعلنا حجّيته من باب الأسباب، فهل يدخل في الأدلة الأربعة أم لا بل هو دليل خامس؟ وقد عرفت فساد ما ذكره بعض من أنّ حجّية الاستصحاب لو كانت مأخوذة من الأخبار اندرج الاستصحاب في السّنة، لما مرّ من أنّ الاعتبار لو كان بمدرك المدرك انحصر الدليل في العقل.

وما يقال: أنَّ المناط عند الفاضل السابق الذكر أنَّها هو مدرك الحكم، والعقل أنَّها هو مدرك للمدرك.

فهو فاسد اذ لازم ذلك أن يكون النزاع في مسألة الاستصحاب في دلالة الأخبار وعدمها، وهو باطل ينفيه عباراتهم، على أنَّه لو كان النزاع في الدلالة لم يكن المسألة من المسائل الأصولية؛ لأنَّها حينئذ من الموضوعات الصرفة.

فان قلت: اذا خرج الاستصحاب من الأدلة الأربعة، فما وجه حصرهم الأدلة في الأربعة كما فعله الأكثر.

قلنا: وجهه أنَّ الاستصحاب عند المعظم كان حجَّيته من باب الوصف، فكان داخلاً في العقل فانحصر الأدلة في الأربعة.

وما قيل في وجه الحصر من أنَّ مقصودهم حصر الأدلة المجمع عليها في الأربعة، فمدفوع بأنَّ شيئاً منها ليس بمجمع عليه، وما قيل في وجهه من أنَّ الحصر غالبي، مدفوع بأنَّ موارد الاستصحاب أغلب ممَّا سواها.

فظهر الى هنا أنَّ الاستصحاب من المسائل الأصولية، سواء أخذناه من العقل أو السنة.

هذا، ويمكن أن يقال: أنَّ الاستصحاب مسألة فرعية؛ لأنَّ المسائل الأصولية كما مر هي أحوال المباني، بحيث يكون كلُّ من المباني مدركاً للحكم ومفيداً له، فيكون نفس تلك الاحوال من الحجية، والعدم موجبا للاستقرار المفاد في الذمة، كما أنَّ حجية أقيموا الصلاة موجبة لاستقرار ذلك المفاد في الذمة فهذه اي الحجية مسألة من المسائل الأصولية، بخلاف الاستصحاب فان دلالة

(لا تنقض) على الحكم من الوجوب والتحريم والطهارة والنجاسة ليست الّا كدلالة أقيموا على وجوب الصّلاة، وليس شيء من الدّالّتين بمسألة أصولية. والحاصل أنّ كلما يصحّ استناد^(١) الحكم الفرعي اليه بلا واسطة، فمفاده من الأحكام الفرعية كلاً تنقض.

ومن هنا اندفع ما قيل من أنّ اللازم كون حجّة خبر الواحد مسألة فرعيّة لدلالة مفهوم آية النّبأ عليها، وذلك لعدم صحّة استناد الحكم الفرعي المستفاد من الخبر الى الآية.

وبالجملة كون الحكم كلياً لا يوجب جعله مسألة أصولية، فكما أنّ مفاد قوله (من كان على يقين من وضوءه فليمض عليه حتى يتيقن بالحدث) ليس الّا حكماً فرعياً، فكذا قوله (من كان على يقين فشك فليمض على يقينه)^(٢).

والحاصل أنّ المسائل الفرعية هي الأحكام المعارضة للفعل الظاهري للمكلّف ولو بعروض بعيد، مع عدم كونها من المباني لأحكام آخر والحكم المستفاد من جزئى المدرك ولو من باب الاستلزام، كوجوب الاجتناب المستفاد من النجاسة من باب الاستلزام حكم فرعي والاستصحاب أيضاً من هذا الباب، فإنّ المستفاد من (لا تنقض) أمران: أحدهما حرمة النقض ووجوب الابقاء، والآخر بقاء الأحكام الثابتة في الآن السّابق وليس هذا الا حكماً فرعياً.

(١) في (خ): اسناد.

(٢) الخصال للشيخ الصدوق ص ٦١٩.

ولو سلّمنا أنّه لا يستفاد من (لا تنقض) إلا الأمر الأوّل، لكان الأمر الثاني مستفاداً منه بالاستلزام، وقد عرفت أنّ الاستلزام من الفرع.

فان قلت: قولهم الاستصحاب حجّة ينافي كونه فرعياً.

قلنا: إنّ حجّة الاستصحاب إمّا من باب الوصف وحكم العقل، وإمّا من باب السبب لدلالة (لا تنقض) وعلى التقديرين لا ريب في أنّ النزاع في هذه المسألة ليس في حجّة العقل المطلق، ولا في حجّة خصوص هذا الحكم المستفاد من العقل هنا، وكذا لا نزاع في هذا البحث في حجّة مطلق الخبر، ولا في حجّة خصوص خبر (لا تنقض) فان حجّة العقل مطلقاً وحجّة خبر الواحد أنّها ثبت في مقام آخر ومبحث على حدة.

وأما النزاع هنا في أنّ تلك القاعدة الكلية أي الاستصحاب هل لها صدق أم لا؟ وهو المراد من الحجّة في قولهم (الاستصحاب حجّة) فالنزاع بناءً على حجّة الاستصحاب من باب السبب أنّها هو في اثبات دلالة الروايات، وبناءً على حجّيته من باب الوصف أنّها هو في اثبات حكم العقل بذلك لا في حجّة الرواية أو العقل، فصارت مسألة فرعية هذا.

والتحقيق أنّ الاستصحاب تابع للمستصحب، فان كان المستصحب مسألة أصولية كما في استصحاب جواز تقليد المتجزّي المسبوق بالاطلاق فالمسألة أصولية، وإن كان المستصحب مسألة فرعية صار مسألة الاستصحاب أيضاً فرعية.

إذا عرفت ذلك فهل الظنّ يكفي في مسئلتنا هذه ام لا ولا بد من الكلام

في مقامين:

الأول: أنا لو قلنا بحجّة الاستصحاب من باب السبب، فهل الظن كاف أم لا.

الثاني: أنا لو قلنا بحجّة الاستصحاب من باب الوصف، فهل الظن حجة أم لا؟.

فالكلام في المقام الأوّل يقع في مواضع:

الأوّل: فيما اذا كان المستصحب مسألة فرعية كاستصحاب الطهارة.

الثاني: فيما كان المستصحب مسألة أصولية كاستصحاب جواز التقليد.

الثالث: فيما كان المستصحب من الموضوعات المستنبطة أو الصّرفة.

أما الموضع الأوّل: فالأظهر فيه اعتبار الظنّ في مدرك الاستصحاب، فلو حصل الظنّ من خبر واحد بأنّ ما ثبت يدوم الى أن يعلم الزوال، علمنا بالنسبة الى الفرعات، فنحكم ببقاء الطهارة والنجاسة ونحوهما الى أن يتيقن الخلاف، وذلك لما مرّ من حجّة الظنّ في الفرع للدليل الرابع.

فان قلت: إنّ ذلك دليل مركّب من مقدمات أربع، ثلاث منها يفيد حجّة الظنّ في الجملة والمقدّمة الرابعة منه تفيد تعميم الأسباب والموارد بملاحظة الاجماع المركّب، أو الترجيح بلا مرجّح، وكلاهما منتفیان في المقام.

أمّا الاجماع المركّب، فلاّنّ من العلماء من جعل الظنّ حجة في الأحكام الواقعية دون الظاهرية، والظنّ بحجّة الاستصحاب من باب السبب ظنّ بالحكم الظاهري، وإن كان قد يجامع ذلك الظنّ بالواقع أيضاً، كما لو كان المستصحب مظنون البقاء، فلا يلزم من حجّة الظنّ في الأحكام الواقعية حجّيته في الأحكام الظاهرية؛ لما عرفت من فقدان الاجماع المركّب.

وأما فقدان الترجيح بلا مرجح، فلأن جريانه فرع عدم وجود القدر المتيقن في البين وهو موجود، فإن الظن في الحجية بالحكم الواقعي قدر متيقن.

قلنا: إن كل من قال بحجية الظن الواقعي، قال بحجية الظن بالحكم الظاهري إذا استفيد ذلك الظن من الأخبار الخاصة، كما لو دلّ خبر على بقاء الوضوء أو الغسل إلى أن يحصل اليقين بالحدث ونحو ذلك.

وإذا ثبت حجية الظن بالحكم الظاهري من الأخبار الخاصة بالاجماع المركب، ثبت حجية الظن بالحكم الظاهري إذا استفيد من الأخبار العامة، كقوله (لا تنقض) بحكم العقل القاطع؛ لأن تلك الأخبار العامة إما أرجح من الأخبار الخاصة لكثرة معتضداتها، وإما مساوية مع الأخبار الخاصة، وعلى التقديرين لا بدّ من الحجية في الأخبار العامة المثبتة للأحكام الظاهرية حذراً من الترجيح للمرجوح أو الترجيح بلا مرجح.

فان قلت: حجية الظن بالحكم الظاهري في الفرعيات ملازمة لحجية الظن في المسائل الأصولية، مع أنك لا تقول بها.

ووجه الملازمة: إن الظن بالحكم الأصلي وإن كان مبيناً للظن بالحكم الفرعي الواقعي تبايناً جزئياً، لكنّه لا ينفك عن الظن بالحكم الظاهري الفرعي؛ لأنّ الظن بحجية الخبر الواحد ملازم للظن بكون مفاد خبر الواحد حكماً ظاهرياً، وإن لم يفد الخبر الظن الشخصي بمفاده.

فنقول حينئذ: بعد ما ثبت حجية الظن بالحكم الظاهري الفرعي من الأخبار الخاصة بالاجماع المركب أن الظن بالحكم الفرعي الظاهري المسبذ من الظن

بالحكم الأصلي، لا بدّ أن يكون حجة أيضاً في الفرع؛ لأنّ الظنّ الثاني أعني المسبّب من الأصول إمّا أرجح من الظنّ الأوّل أعني المستفاد من الخبر الخاصّ، أو مساو معه، وعلى التقديرين لا بد من الحجّة حذراً من الترجيح للمرجوح، أو الترجيح بلا مرجّح.

قلنا: فرق بين الظنّ بالحكم الفرعي الظاهري المستفاد من الأخبار الخاصّة أو العامّة كلا تنقض، وبين الظنّ بالحكم الظاهري الفرعي المسبّب من الظنّ بالحكم الأصلي من وجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّ الظنّ الأوّل مسبّب عن نفس الدليل بلا واسطة، كلا تنقض وغيره، والظنّ الثاني مسبّب عن دليل الدليل ومع الواسطة.

الثاني: أنّ حجّة الظنّ الأوّل ملازمة لحجّة الظنّ في المسائل التي باب العلم فيها منسد في الأغلب أعني الفرعيات، وحجّة الظنّ الثاني ملازمة لحجّة الظنّ في المسائل التي باب العلم منفتح فيها غالباً أعني المسائل الأصولية.

الثالث: أنّ الأحكام منها واقعية صرفة مسببة عن الصفات الكامنة علمنا بها أم لم نعلم، ومنها ما هو ظاهري مجعول في الواقع من الله تعالى في حقّ العباد وان خالف الواقعي الأوّل، كمسألة الاستصحاب والبراءة والاحتياط، وهذان القسمان يشتركان في جواز اجتماعهما مع القطع بعدم الاعتبار، ومع القطع بالاعتبار ومع الظنّ بالاعتبار، أو بعدم الاعتبار ومع الشكّ في الاعتبار.

ومنها ما هو ظاهري صرف، وهو عبارة عن الحكم المستقر في الذمة للعمل في اعتقاد المكلف قطعاً أو ظناً، وهذا القسم من خواصه عدم جواز اجتماعه مع القطع بعدم الاعتبار أو الظنّ بعدم الاعتبار أو الشكّ فيه.

فنقول: انّ الظنّ الأوّل من قبيل الثاني كلا تنقض، والظنّ الثاني من قبيل الثالث كما لا يخفى، فظهر الفرق بين الظنّين من وجوه ثلاثة، وبعد ظهور الفرق كذلك نقول: انّ التعديّ يحتاج الى دليل وهو مفقود؛ لأنّ الاجماع متنفّ والعقل غير حاكم لجواز كون الظنّ في غير المباني معتبراً عند الشارع دون الظنّ في المباني لزيادة الاهتمام بها.

وأما الموضع الثاني: فالذي يمكن أن يقال فيه هو عدم الحجّية حينئذ؛ لأنّ الأصل عدم حجّية الظنّ، خرج الفرعي بالدليل وبقي الأصولي بحاله لعدم المخرج.

إلا أن يقال: انّ كلّ من تمسّك بلا تنقض لم يفرق بين الفرعية والأصوليّة، فالتفصيل خرق للاجماع المركّب، فلا بدّ إمّا من القول بحجّية لا تنقض في الفرعي والأصلي معاً، وإمّا من نفي حجّيته فيهما معاً، وقد ظهر في الموضع الأوّل بطلان نفي الحجّية في الفرع؛ لاستلزامه نفي حجّية الأخبار الخاصّة المثبتة للأحكام الظاهرية، ومن نفي حجّيتها يلزم نفي مطلق الظنّ في الفرعيات، ومنه يلزم ما يلزم، فإنّ حصر الأمر في القول بحجّية (لا تنقض) فيهما معاً، وهو المطلوب، فالظنّ حجة في الاستصحاب اذا كان من باب الأسباب في الفرعية والأصولية.

فان قلت: أنّك اذا جعلت الظنّ حجة في هذه المسألة الأصولية، أعني حجّية الاستصحاب المتعلّق بالمسألة الأصولية، فان اقتضرت على ذلك، فقد خالفت الاجماع المركّب؛ لأنّ من عمل بالظنّ في الأصول عمل به مطلقاً، وان تعدّيت الى ساير المسائل الأصولية، وجعلت للظنّ حجة فيها، فقد خالفت مذهبك في عدم حجّية الظنّ في الأصول.

قلنا: نقتصر على ذلك، ونمنع الاجماع المركّب، فظهر أنّ الحق في الموضع الثاني الحجّية.

هذا، والتحقيق عدم حجّية الظنّ في الموضع الثاني للأصل الأصيل، وأمّا دعوى أنّ كلّ من عمل بلا تنقّض عمل مطلقاً، فالتفصيل خرق للاجماع، فهو مدفوع بأنّه لو لم يكن أحد من المتمسّكين بالرواية فارقاً بين المسائل الفرعيّة والأصلية في اعمال الظنّ وعدمه، مع القول بدوران الاستصحاب في كونه مسألة أصولية أم فرعية مدار المستصحب كما هو المختار، لكان الاجماع موجوداً، ولكن الأمر ليس كذلك؛ لأنّ من العلماء من تمسّك بالرواية مع عدم فرقه بين الأصلية والفرعية في العمل بالظنّ. ومنهم من فرق بينهما وتمسّك بها معتقداً فرعية المسألة مطلقاً، وليس هذا اجماعاً على العمل بالرواية من جهة بل جهة مختلفة وتقييدية، وهذا مضرّ بالاجماع؛ لأنّه لا بدّ أن يكون الجهة في الاجماع تعليلية لا تقييدية.

وامّا الموضع الثالث: فيه مراحل:

الأولى: في أنّ المستصحب لو كان من الموضوعات الصرّفة المرتبطة بالفرعيات، فهل الظنّ حجّة في حجية الاستصحاب من باب الأسباب أم لا؟. مثاله: ما لو علمنا بقلّة الماء سابقاً، ثمّ مضى زمان شككنا في صيرورته كثيراً، فلاقاه النجاسة، فالاستصحاب يقتضي البقاء على القلّة المستلزم للانفعال بالملاقاة، وكذلك لو علمنا برطوبة الجسم، ثمّ شككنا في يبوسته بعد ذلك، فلاقاه النّجاسة اليابسة، كالعذرة اليابسة فاستصحاب الرطوبة يقتضي النّجاسة، وكذلك لو علمنا بحياة زيد وشككنا في مماته، فالاستصحاب يقتضي حياته وبقاء أنكحته وأمواله، الى غير ذلك من الأمثلة.

الثانية: هو ذلك مع فرض الارتباط بالمسائل الأصولية، كما في العدالة والفسق المعلومين في السابق المشكوكين في اللاحق مع صدور الرواية من هذا الشخص المشكوك الحال.

الثالثة: في أنّ المستصحب لو كان من الموضوع المستنبط، فهل الظنّ حجة في حجية الاستصحاب من باب السبب أم لا؟.

أما المرحلة الأولى: فالحقّ فيها حجية الظنّ وإن كان الأصل عدم الحجية، وذلك لعموم قوله عليه السلام (لا تنقض اليقين إلّا بيقين مثله)^(١) الشامل لعدم نقض يقين القلّة إلّا بيقين الكثرة، ولازم ذلك ترتّب آثار القلة على المشكوك من النجاسة وغيرها، فإنّ مجرد البقاء على القلة ليس من شأن الشارع بيبانه، فلا بدّ من الحمل على ترتيب الآثار، فيدلّ الرواية على حجية الاستصحاب بالنسبة الى تلك اللوازم الفرعية بدلالة الالتزام والاقتضاء، وقد مرّ أنّ الظنّ في الفرعيات حجة.

فان قلت: المعمّم بحجية الظنّ في الفرع الى هنا إن كان هو الاجماع فهو منتف؛ لأنّ من الأقوال حجية الاستصحاب في الأحكام دون الموضوعات، وإن كان هو العقل فهو لا يدلّ هاهنا لتجويز العقل جعل الشارع الظنّ حجة في الأحكام دون الموضوعات، ويكون الفارق نفس الحكم والموضوع.

قلنا أولاً: أنّه لا شكّ في أنّه لورود خبر خاصّ في موضوع خاص مرتبط بالفقه وأفاد الظنّ، كأن يدلّ خبر على أنّه لو علم قلّة ماء سابقاً، ثمّ شكّ في

(١) وسائل الشيعة ١: ٣٤٥ و ٣: ٣٥٦ و ٤: ٣١٢.

كثرت، فلا بدّ من الحكم بالقلة وترتيب آثارها حتّى تعلم الكثرة، لعمل به كلّ من عمل بالظنّ للإجماع المركّب فحينئذ نقول: لا فرق بين الخبر الخاصّ المفيد للظنّ في الموضوع الصرف المرتبط بالفقه، وبين الخبر العامّ كذلك، ان لم يكن الأخير أرجح، فالعمل بالظنّ الحاصل من الخاصّ دون العامّ إمّا ترجيح للمرجوح أو بلا مرجّح كما مرّ نظيره.

و ثانياً نقول: إنّ المقدّمة المعممة أعني الإجماع المركّب موجود، فإنّا لا ندعي الإجماع في مسألة الاستصحاب بين الأحكام والموضوعات حتّى تقول بما تقول، بل نقول: إنّ كلّ من تمسّك بلا تنقّض، وقال باعتبار الظنّ المسبّب منه في الأحكام الفرعية الغير المرتبطة بالموضوع تمسّك به في الفرعية المرتبطة بالموضوع أيضاً، والعقل أيضاً قاطع بأنّ الارتباط بالموضوع والعدم ليس فارقاً، فالمعتمدان كلاهما موجودان.

و أمّا المرحلة الثانية: فالحقّ فيها عدم حجّية الظنّ في مدرك الاستصحاب من باب الأسباب للأصل، ولا معتمّ هنا لحجّية الظنّ؛ لأنّ العقل مجوّز لحجّية الظنّ في غير المباني، وعدم حجّيته في المباني، وأمّا الاجماع فهو وان كان موجوداً لكنه قد مرّ أنّ الحيثية تقييدية لا تعليلية.

واعلم أنّ اعتبار الظنّ باعتبار الاستصحاب من باب الأسباب في المسائل الأصولية، وما يرتبط بها من الموضوعات الصرفة، أنّها هو فيها إذا لم يكن الأمر دائراً بين المحذورين، كما لو علمنا من الاجماع جواز رجوع المقلّد من الميت الى الحيّ اما مطلقاً، أو إذا كان الحيّ أعلم، ولكن شككنا في حرمة البقاء وجوازه.

وأما إذا دار الأمر بين المحذورين كالمسألة المفروضة حيث أنّ العلماء اختلفوا في حرمة الرجوع ووجوبه، وكالمتجزي المسبوق بالاطلاق أو التقييد، فنقول باعتبار الظنّ بالاستصحاب من باب كونه مرجحاً لأحد المحذورين لا استقلالاً وأما المرحلة الثالثة: وهي حجّة الظنّ في الاستصحاب المعمول به من باب الاسباب في الموضوع المستنبط، كأصالة عدم النقل، وعدم الوضع، وعدم القرينة، وأصالة البقاء على الحقيقة، بناءً على انصراف الأخبار الى الموضوعات المستنبطة، ففيها اشكال من أنّ الظنّ بالموضوع المستنبط ملازم للظنّ بالحكم الفرعي الظاهري، ومن أصالة حرمة العمل بالظنّ، خرج عنه بالدليل الظنّ بالحكم الفرعي الواقعي أو الظّاهري المسبّب من الدليل بلا واسطة، وأما ما كان بواسطة الظنّ بالموضوع المستنبط، فخروجه عن الأصل لا دليل عليه.

والحاصل أنّ المعتمّ بحجّة الظنّ من الاجماع والعقل متنفّ هنا، مضافاً الى أنّ التمسك بقوله (لا تنقض) ملازم لعدم التمسك به حينئذ وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

بيان الملازمة: أنّ العلماء بنوا أمرهم على أصليين: أحدهما أصالة عدم السقط^(١) اذا شكّوا في سقط الراوي من الرواية بعضها، والآخر أصالة عدم الزيادة اذا شكّوا في الحاق الراوي كلاماً زائداً في الحديث، ومبني الأصل الأوّل واضح؛ لأنّ مرجع الشكّ فيه الى الشكّ في أنّ الصادر من المعصوم عليه السلام هل هو القدر الصادر من الراوي أم أزيد؟ ولا ريب أنّ الأصل عدم صدور أزيد ممّا نقله الراوي.

(١) في (خ): السقوط.

أما مبني الأصل الثاني، فغير واضح؛ لأنَّ الشكَّ في الزيادة من الراوي والعدم يرجع الى أنَّ الصَّادر من المعصوم هل يكون القدر الذي روى عنه الراوي أو يكون انقص؟ ولا ريب أنَّ الأصل عدم صدور ما يحتمل زيادته من الراوي عن المعصوم، فيكون الاصل الزيادة، فبعد ما صار الأصل الزيادة لا يصحَّ التمسك برواية (لا تنقض) في حجية الاستصحاب؛ لاحتمال أن يكون اللفظ الصادر من المعصوم ^{الثاني} انقص من ذلك، كما هو مقتضى الأصل الثابت من (لا تنقض) فيلزم من صحة التمسك به عدم صحة التمسك به.

ولكن يمكن الجواب عن ذلك بوجوه:

الأول: أنَّ أصالة الزيادة مسلّمة، ولكن غلبة عدم الزيادة دليل اجتهادي وارد على الأصل، فيحصل من الغلبة الظنّ بعدم الزيادة، وهذا الظنّ قطعي الاعتبار، فيدخل ما نحن فيه في المستثنى أعني (إلاّ بيقين) ويخرج عن المستثنى منه، ويخرج عن مجرّد. أصالة الزيادة؛ لأنَّ مجراها صورة الشكّ، ولا شكّ هنا في عدم الزيادة، فيكون المراد على الظاهر من أصالة عدم الزيادة ظهور عدم الزيادة لا استصحاب عدم الزيادة، بقرينة أنَّ الاستصحاب لا يجري هنا، بل يقتضي الزيادة.

الثاني: سلّمنا أنَّ الأصل الزيادة عند الشكّ، ولكن لا شكّ في الزيادة في خصوص حديث الاستصحاب، بل نقطع بأنّه لو صدر من المعصوم لفظ في باب الاستصحاب لكان هو ما ذكره الراوي.

الثالث: أنّا لو قلنا بانصراف (لا تنقض) الى الموضوعات المستنبطة، لما يفهم منه عرفاً اجراء القاعدة في نفس (لا تنقض) فيفهمون من الحديث أنّ مورد النهي عن النقض هو ما سوى هذا المورد، وقد مرّ نظير ذلك في الأخبار في الاستدلال على عدم حجّية خبر الواحد بالإجماع الذي أخبر به السيّد المرتضى رَحِمَهُ اللهُ، حيث قيل في ردّه أنّه لو كان قول السيّد حجّة لزم عدم حجّية قوله؛ لأنّ قوله أعني اجماعه المنقول خبر واحد أيضاً، فأجبنا عنه بأنّ قوله، لا ينصرف الى نفي قوله فظهر ممّا مرّ أنّ الظنّ بحجّية الاستصحاب من باب الأسباب ليس بحجّية في الموضوع المستنبط.

المقام الثاني: في أنّ الظنّ في مدرك الاستصحاب حجّة أم لا، بناءً على حجّية الاستصحاب من باب الوصف، والكلام في هذا المقام أيضاً كالمقام السابق يقع في مواضع؛ لأنّ المستصحب إمّا حكم فرعي، وإمّا حكم أصولي، وإمّا موضوع صرف مرتبط بالفرعية أو الأصولية وإمّا موضوع مستنبط.

والتحقيق في تلك المقامات هو التحقيق في المقام السابق، إلّا أنّ الظنّ بالموضوع المستنبط هنا حجّة لا ثمّ؛ لأنّ الملازم لهذا الظنّ الظنّ بالحكم الفرعي الواقعي الذي دلّ الدليل على حجّيته بخلاف ثمة، فإنّ الظنّ اللازم فيه هو الظنّ بالحكم الظاهري.

وأما الظنّ المتعلّق بالموضوع الصرف المرتبط بالحكم الالهي، فليس بحجّة أيضاً؛ لأنّ الكلام حينئذ يرجع الى حجّية الظنّ في الموضوع الصرف، واختلفوا فيه على أقوال، ثالثها الحجّية ان طابق الظنّ الحالة السابقة وإلّا فلا.

والأظهر عدم الحجية مطلقاً؛ لعدم الدليل على حجية الظنّ الذي يكون متعلّقه الحكم الفرعي الجزئي، كما اذا تسبب من الظنّ بالموضوع الصرف، بل القدر الثابت حجية الظنّ بالحكم الفرعي الكلي.

ومتّما ذكر ظهر أنّ كلّ من قال بحجية الظنّ في الموضوع الصرف عند المخالفة للحالة السابقة، قال به عند المطابقة من دون عكس.

ثمّ المفصل إمّا أن يقول بحجية الظنّ في الموضوع الصرف المرتبط بالحكم الفرعي عند المطابقة للحالة السابقة من جهة أنّه ظنّ بحكم فرعي، والظنّ في الفرع^(١) حجة مع عدم مدخليته للحالة السابقة في ذلك، بأن لم تسبّب الحجية من المطابقة، أو يقول بحجية الظنّ المذكور من جهة فحص المطابقة للحالة السابقة من دون مدخلة لكونه ظناً بالحكم الفرعي، أو يقول بالحجية من جهة تركّب^(٢) الأمرين معاً، ومدخليتهما في الحجية، فيكون الحجية مسببة عن الظاهر بالحكم الفرعي مع مطابقته للحالة السابقة.

إن كان الأول، ففيه أولاً: أنّه لم يثبت في الفرع إلا حجية الظنّ بالحكم الكلي لا الجزئي.

وثانياً: أنّ الفرق حينئذ في الحجية بين المطابقة للحالة السابقة وغير المطابق لها تحكم؛ اذ بعد عدم مدخلة المطابقة في الحجية انتفي الفرق بين المطابق وغير المطابق لوجود المناط، وهو الظنّ بالحكم الفرعي فيهما معاً.

(١) في (خ): الفروع.

(٢) في (خ): تركيب.

وإن كان الثاني والثالث، ففيهما ما قلنا أولاً في الأول.

ثم إن ما ذكرنا هنا من عدم حجّية الظنّ في الموضوع الصرف المرتبط بالحكم الفرعي في الاستصحاب لا من باب الأسباب، لا ينافي ما مرّ سابقاً من حجّية ذلك الظنّ بعينه اذا قلنا بحجّية الاستصحاب من باب الأسباب؛ لأنّ الظنّ هنا متعلّق بالحكم الجزئي وهناك بالحكم الكلّي الفرعي.

إلا أن يقال: إنّ العقل قاطع بعدم الفرق بين الجزئي والكلّي، فمحض الجزئية والكلّية لا تصير سبباً للفرق فتأمل.

ثم إن ما ذكرنا من عدم حجّية الظنّ في الموضوع الصرف انما هو من حيث الأصل، والآفقد يقوم دليل على حجّية الظنّ في الموضوع الصرف في مقام خاص، كالظنون الرجالية، والظنّ باجتهد المجتهد، وغيرهما.

الأمر الثالث: اعلم أنّ الاستصحاب باعتبار المستصحب ينقسم الى قسمين: وجودي، وعدمي. وباعتبار المتعلّق الى حكمي وموضوعي، وباعتبار الدليل الى الاستصحاب حال العقل، واستصحاب حال الشرع، وعلى الأخير إما استصحاب حال النصّ، وإما استصحاب حال الاجماع، وقد يعبر عن استصحاب حال العقل بأصالة النفي أي البراءة الاصلية، وهو مجرّد اصطلاح. والغرض ممّا ذكرنا ليس حصر الأقسام، بل الاشارة الى بعضها للتبصرة، والآفقد يكون الاستصحاب استصحاباً لحالة شيء خارج عن الأدلّة المعهودة.

ثم اعلم أنّ تحرير محلّ النزاع في الاستصحاب يقع في جهات:

الأولى: لا ريب في دخول الاستصحاب الوجودي في محلّ النزاع، ويظهر من بعض المتأخرين كون الاستصحاب العدمي أيضاً محلّ النزاع، فالحق خلافه لوجوه:

الأول: الاجماع المحكي عن الفاضل الجواد و صاحب الرياض على خروج العدمي عن النزاع الثاني.

والثاني: اتفاق العلماء قديماً وحديثاً على التمسك بالآيات والأخبار، مع أن التمسك بهما من دون ضمنية الأصول العدمية غير ممكن الا فيما شذّ وندر. ودعوى كون الجميع عند الجميع قطعية الدلالة، قطعية الفساد، فهذا يكشف عن اتفاقهم على حجية الأصول العدمية.

الثالث: اشعار بعض أدلّتهم بذلك، حيث تمسكوا على حجة الاستصحاب بأنّ الثابت أولاً قابل للثبوت ثانياً، والآنقلب من الامكان الذاتي الى الاستحالة، واذا جاز ثبوته في الزمان الثاني كما كان أولاً، فلا ينعدم الا بمؤثر؛ لاستحالة خروج الممكن عن أحد طرفيه الى الآخر الا بمؤثر، فاذا لم يعلم بالمؤثر فيكون البقاء ارجح في اعتقاد المجتهد، والعمل بالراجح واجب.

وأجيب عن ذلك: بأنّه مبتنى على عدم احتياج الباقي في البقاء الى المؤثر، وهو خلاف الحق، بل يحتاج في البقاء أيضاً كما يحتاج اليه في الحدوث.

ولا يخفى أنّه بعد ملاحظة الجواب والدليل يظهر ما ادّعينا من كون النزاع في الوجودي، وما قيل من أنّه لعلّ النزاع أعمّ، والدليل أخصّ من المدعى، فهو خلاف الصواب، سيما مع ملاحظة عدم تصدّي المجيبين لذلك.

الرَّابِع: أَنَّ الظَّاهِرَ مِنْ قَوْلِهِمْ اخْتَلَفُوا فِي اسْتِصْحَابِ الْحَالِ هُوَ الْوُجُودِي، مِضَافاً إِلَى تَصْرِيحِ بَعْضِ الْأَجَلَّةِ، فَيُظْهِرُ خُرُوجَ الْعَدَمِيَّاتِ عَنِ النِّزَاعِ.

الْجِهَةُ الثَّانِيَّةُ: لَوْ قُلْنَا بِدُخُولِ الْعَدَمِيَّةِ فِي النِّزَاعِ، فَهَلْ اسْتِصْحَابُ الْحَالِ الْعَقْلِيِّ الْمُسَمَّى بِأَصَالَةِ النَّفْيِ أَيْضاً دَاخِلٌ أَمْ؟ الْأَظْهَرُ لَا؛ لِأَنَّ الظَّاهِرَ مِنْ اسْتِصْحَابِ الْحَالِ اسْتِصْحَابِ الْحَالَةِ الْوُجُودِيَّةِ الثَّابِتَةِ مِنَ الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ، وَأَيْضاً يَكْشِفُ عَنْ خُرُوجِ أَصَالَةِ النَّفْيِ تَعَدُّدَ الْعُنْوَانِ.

الْجِهَةُ الثَّلَاثَةُ: اعْلَمْ أَنَّ النِّزَاعَ الْوَاقِعَ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ أَنَّمَا هُوَ فِي حُجَّةِ الْاسْتِصْحَابِ مِنْ بَابِ الْوَصْفِ لَا السَّبَبِ، وَأَمَّا النِّزَاعُ مِنْ بَابِ السَّبَبِ، فَانَّمَا ظَهَرَ^(١) مِنَ الْمُتَأَخِّرِينَ، أَمَّا الْقَدَمَاءُ فَلَمْ يَظْهَرِ مِنْهُمْ النِّزَاعُ مِنْ بَابِ السَّبَبِ، وَالسَّرُّ فِيهِ كَوْنُ النِّزَاعِ وَاقِعاً بَيْنَ الْعَامَّةِ وَالْخَاصَّةِ، وَلِذَا لَمْ يَتِمَسَّكُوا فِي حُجَّةِ الْاسْتِصْحَابِ بِأَخْبَارِ الْأَثَمَةِ، وَأَمَّا مِنْ بَابِ السَّبَبِ فَحَالَهُمْ مِنْ حَيْثُ الْوَفَاقُ وَالْخِلَافُ غَيْرُ مَعْلُومٍ.

ثُمَّ إِنَّ الشُّهُرَةَ فِي الْمَسْأَلَةِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ السَّبَبِ وَالْوَصْفِ، أَنَّمَا هِيَ عَلَى حُجَّةِ الْاسْتِصْحَابِ عَلَى أَشْكَالٍ.

إِذَا عُرِفَتْ مَا ذَكَرَ، فَاعْلَمْ أَنَّ الْأَقْوَالَ فِي الْمَسْأَلَةِ يَرْتَقِي إِلَى عَشْرَةٍ، ثَالِثُهَا الْحُجَّةُ فِي الْمَوْضُوعَاتِ لَا الْأَحْكَامَ وَرَابِعُهَا الْعَكْسُ، وَخَامِسُهَا الْحُجَّةُ فِي الْأَحْكَامِ الْوَضْعِيَّةِ لَا فِي غَيْرِهَا مِنَ التَّكْلِيفِيَّةِ وَالْمَوْضُوعَاتِ الْخَارِجِيَّةِ، وَسَادِسُهَا حُجَّةُ اسْتِصْحَابِ حَالِ غَيْرِ الْإِجْمَاعِ لَا اسْتِصْحَابِ حَالِ الْإِجْمَاعِ وَالْمَوْضُوعَاتِ

(١) فِي (خ): يَظْهَرُ.

الخارجية، وسابعتها الحجية فيما اذا لم يكن الشك في المقتضى، بل في حدوث المانع أو مانعية الحادث، وثانيتها الحجية اذا شك في طرد المانع، وعدمها اذا شك في مانعية الطارى، وتاسعها الحجية من حيث الوصف لا السبب، وعاشرها عكس ذلك، والمختار الحجية مطلقاً.

اذا ظهر تلك الأمور الثلاثة فلنرجع الى المقامات، فنقول:

المقام الأول: اثبات حجية الاستصحاب في الجملة والدليل عليه وجوه:

الأول: الأخبار العامة القريبة من التواتر:

منها: صحيحة زرارة، عن الباقر عليه السلام، قال قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال عليه السلام يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فاذا نامت العين والأذن والقلب وجب الوضوء، قلت: فان حرّك إلى جنبه شيء وهو لا يعلم به؟ قال: لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيئ من ذلك أمر بين والآفانه على يقين من وضوئه، ولا تنقض اليقين بالشك أبداً، ولكنه تنقضه ييقين آخر^(١).

وجه الدلالة: انّ قوله عليه السلام (لا ينقض) في قوّة الكبرى الكلية، أي كلّ من كان على يقين من شيء حرم عليه نقضه إلا ييقين آخر.

مضافاً الى أنّ قوله عليه السلام (فانه على يقين من وضوئه) كاف في اثبات المطلق، أعني حجية مطلق الاستصحاب، نظراً الى حجية منصوص العلة.

(١) تهذيب الأحكام ١: ٨، ح ١١.

والعجب من صاحب الذخيرة حيث نفي حجّية الاستصحاب فيما اذا شكّ في مانعية شيء، كالمذي للوضوء، أو شكّ في كون شيء فرداً من المانع المعلوم المانعية، كالحفقة والخفقتان اذا شككنا في صدق النوم عليهما.

إمّا القسم الأول، أو الآخر، ولا يخلو عن هذين القسمين اللذين منعهما هذا المحقق.

والحاصل أنّ الرواية في الجملة مثبتة لحجّية الاستصحاب.

فان قلت: حمل الرواية على ظاهرها محال، لأنّ الظاهر من اليقين والشكّ الفعلين، فالمعنى بظاهر الرواية أنّه لا تنتقض اليقين الفعلي بالشكّ الفعلي، ولا ريب أنّ اجتماع اليقين الفعلي مع الشكّ محال، فكيف يؤمر بعدم النقض، فانذ النقض لازم عقلي، وبمجرّد الشكّ ينقض اليقين، فلا بدّ من اخراج الرواية عن ظاهرها، والحمل على خلاف الظاهر.

وكما يمكن الحمل على اليقين السابق والشكّ اللاحق ليدلّ على حجّية الاستصحاب، كذا يمكن حمل اليقين على الظنّ ليكون المعنى لا ينقض الظنّ بالشكّ، فيكون الرواية دليلاً على حجّية الظنّ، ولا دخل لها بحجّية الاستصحاب.

وحينئذ توهم أنّ الشكّ أيضاً لا يجامع الظنّ، فلا يمكن الحمل على المعنى الأخير أي الظنّ، مدفوع بأنّ الشكّ معناه اللغوي مجرد الاحتمال لا ما تساوى طرفاه، فيصحّ الحمل على المعنى الأخير أيضاً، كما يمكن الحمل على المعنى الأول، وحيث تعدّد الاحتمال جاء الاجمال وسقط الاستدلال.

قلنا أولاً: ان الظاهر من قوله (لا تنقض اليقين) هو اليقين السابق بعد ملاحظة قوله في صدر الرواية (الرجل ينام وهو على وضوء) والظاهر من الشكّ الشكّ اللاحق فهأنا قرينة على ارادة معنى الأوّل بعد نفي الحقيقة، فلا اجمال لرجحان أحد المجازين.

سَلَّمْنَا عدم تلك القرينة، ولكن حمل اليقين على الظنّ مجاز، وحمله على اليقين السَّابِق تقييد؛ لأنّ اليقين حقيقة في القدر المشترك بين اليقين السَّابِق واليقين الفعلي، واليقين اللاحق الحاصل بعد ذلك بحكم عدم صحّة سلب اليقين عن غير الفعلي، فيكون ظهوره في اليقين الفعلي ظهوراً اطلاقاً لا وضعياً، واذا ثبت كون اليقين السابق من أفراد اليقين حقيقة بخلاف الظنّ، تعيّن الحمل على الفرد لكونه تقييداً مقدماً على المجاز، فثبت المطلوب.

فان قلت: التقييد مقدّم على المجاز، لكن لا اذا كان تقييداً على الفرد الغير الظاهر، أعني اليقين السَّابِق، فإنّ المجاز أرجح من هذا القسم من التقييد أو مساو له.

قلنا أولاً: انّ التقييد مقدّم مطلق على المجاز.

وثانياً: أنّ المرجوحية لو سلّمت فهي بدوية، وبعد ملاحظة صدر الرواية يصير التقييد راجحاً، مضافاً الى أنّ استعمال اليقين في الظنّ غير معهود، كما قاله بعض الفحول.

وثالثاً: أنّا سلّمنا جواز حمل اليقين على الظنّ، وعدم أولوية التقييد من المجاز من حيث هو تقييد، لكن نقول: أنّك اذا جعلت اليقين في قوله (عَلَيْهِ) لا تنقض

اليقين بمعنى الظنّ، فلا بدّ لك أن تجعل اليقين في قوله (الثالث) (فأنّه على يقين من وضوئه) بمعنى الظنّ أيضاً، والألم يرتبط الصدر مع الدليل؛ اذ المعنى حينئذ فأنّه على يقين من وضوئه ولا تنقض الظنّ بالشكّ.

واذا جعلت اليقين بمعنى الظنّ، فلا بدّ لك اخراج لفظ الوضوء الواقع بعد اليقين الأوّل عن معناه الأصلي، أي الغسلات والمسحات الى معناه المجازي أيضاً أي الطهارة؛ لأنّه اذا أبقى على معناه الحقيقي بعد جعل اليقين السّابق عليه بمعنى الظنّ، فإمّا أن يكون المراد أنّه على ظنّ من وضوئه السّابق، وإمّا أن يكون المراد أنّه على ظنّ من وضوئه الموجود في الحال.

إن كان الأوّل، فهو فاسد؛ لأنّه على يقين من وضوئه السّابق لا على ظنّ منه. وإن كان الثاني، ففاسد أيضاً؛ لأنّ وضوءه بالمعنى الحقيقي قد سبق، فلا معنى للظنّ بوجوده في الحال، فلا بدّ من جعل الوضوء بمعنى الطهارة، فيكون المعنى حينئذ فأنّه على ظنّ من طهارته بالفعل ولا ينقض الظنّ بالشكّ، فيلزم ثلاث مجازات كلها خلاف الأصل، وعلى ما اخترناه من حمل اليقين على اليقين السّابق لا يلزم الا خلاف أصل واحد وهو التقييد، فيكون أرجح فتأمل.

وثالثاً: أنا سلمنا عدم أولوية التقييد، وعدم أولوية ما هو أقلّ مخالفة للأصل، لكن نقول: اذا جعلت معنى الرواية فأنّه على ظنّ من طهارته ولا تنقض الظنّ بالشكّ، فلا بدّ لك من اخراج لفظ (يستيقن) ولفظ (بين) الواقعيين في الرواية عن ظاهرهما وارادة الظنّ منهما؛ لأنك لو أبقيتهما على ظاهرهما كان مقتضى الصدر عدم وجوب الوضوء عند الظنّ بعدم الطهارة، مع أنّ مقتضى الذيل

حجّة الظنّ بعدم الطهارة، ولزوم الوضوء عنده، وهذا تناقض بين، فلا بدّ من حملهما على الظنّ أيضاً، فيلزم خلاف أصليين آخرين، ويلزم مع ذلك أخصية التعليل من المدعى، اذ مقتضى قوله (لا حتّى يستيقن) بناءً على ذلك أنّه لا يجب الوضوء حتّى يظنّ بعدم الطهارة.

والدليل المذكور أعني (فأنّه على ظنّ من طهارته) لا يصير دليلاً إلاّ على صورة الظنّ بالوضوء، وأمّا صورة الشكّ المساوي فيه، فلا يظهر من التعليل مع دخوله في المعلّل.

ورابعاً: أنّا نمنع عدم جواز اجتماع اليقين والشكّ الفعليين، بل هما مجتمعان في زمان واحد، لكن متعلّق اليقين هو الوضوء السابق، ومتعلّق الشكّ الوضوء اللاحق، والحاصل أنّ متعلّقهما مختلف، ومعه يجوز اجتماعهما في زمان واحد، إلاّ ان يدّعي أنّ ظاهر الرواية اتحاد متعلّقهما، وحينئذ يكون اجتماعهما في زمان واحد محالاً.

فان قلت: كما يمكن حمل اليقين في قوله (لا ينقض اليقين) على الجنس ليكون دالاً على المطلوب، كذا يمكن حمله على العهد وهو يقين الوضوء، فلا يكون دالاً على المطلوب أعني حجّة مطلق الاستصحاب، وبعد تعدد الاحتمال سقط الاستدلال، بل نقول: إنّ الاحتمال الثاني متعيّن؛ لأنّك جعلت قوله (ولا تنقض) بمنزلة الكبرى الكلّية، فلا بدّ من حلّ اليقين على يقين الوضوء لتكرّر الحدّ الأوسط.

قلنا: تمامية الاستدلال غير موقوفة على قوله (ولا ينقض) اذ يكفي فيها قوله (فأنه على يقين من وضوئه) لحجية منصوص العلة عرفاً، فإنه يفهم من قول المولى لعبده لا تلبس هذا اللباس لأنه اسود أو لسواده، أو للسواد، مبغوضية كل لباس أسود له، ولا يكون مدخلية للاضافة الى المحل الخاص في عدم فهم العموم، بل يفهم العموم عرفاً، وأنه ليس للاضافة مدخل في الحكم، كما لو قال الطبيب للمريض: لا تأكل الرمان لحموضته.

بل يمكن أن يقال: ان قوله (ولا ينقض) أيضاً يفهم منه العموم عرفاً، كما لو قال لا تأكل الرمان لحموضة والحامض مضر لك.

والقول بأنه من القواعد المقررة حمل المفرد المحل على العهد اذا سبقه نكرة، كما في قوله تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾^(١) وأن ما نحن فيه من هذا الباب.

مدفوع بأن حمل الرسول الثاني في الآية الشريفة على الجنس والعموم غير معقول، بل لا بد من حمله على الرسول السابق بالقرينة العقلية، وأما في الرواية فلما أمكن الحمل على الجنس وأمکن الحمل على العهد، وكان الأوّل حقيقة والثاني مجازاً، حملناه على الأوّل لتقدّم الحقيقة على المجاز فالمطلوب ثابت، إلا ان يقال: أن المفرد المحل حقيقة في الجنس والعهد معاً كما هو الحق، فلا يتم هذا الجواب.

ولكن نقول في جوابه: أنا نمنع تلك القاعدة المقررة من حمل المفرد المحل على العهد اذا سبقه نكرة، بل المعيار العرف، وهو يفهم منها العموم.

ثم إنَّ ما ذكره المورد من أنَّ جعل قوله (لا ينقض) بمنزلة الكبرى الكلية يقتضي الحمل على يقين الوضوء حذراً من عدم تكرّر الأوسط.

مدفوع أولاً: بأنَّ ذلك مستلزم لتكرار المطلب الواحد؛ لأنَّ هذا المعنى قد علم من قوله (فإنَّه على يقين من وضوئه) فلا يحتاج الى اعادته ثانياً، فلا بد من حمل قوله (لا ينقض) على العموم حتى لا يلزم التكرار فتدبر.

وثانياً أنَّ جعل قوله (لا ينقض) بمنزلة الكبرى الكلية، وقوله (فإنَّه على يقين من وضوئه) بمنزلة الصغرى لا يخالف شرط الشكل الأول كما زعمت؛ لأنَّ التقدير حينئذ أنَّ الوضوء يقيني، وكلَّ يقيني لا ينقض بالشك، فالوضوء لا ينقض بالشك.

فان قلت: على فرض هذا التقدير من الصغرى والكبرى لزم اضمار جزاء قوله عليه السلام، والآل فالتقدير حينئذ فان لا يستيقن أنَّه قد نام فلا يجب عليه الوضوء؛ لأنَّ الوضوء يقيني، وكلَّ يقيني لا ينقض بالشك، ولا ريب أنَّ الاضمار خلاف الأصل.

قلنا: الاضمار خلاف الأصل، ولكنه يرتكب لقيام الدليل.

فان قلت: أين الدليل؟

قلنا: الدليل هو عدم صحّة جعل قوله (فإنَّه على يقين من وضوئه) جزاءً للشرط؛ لأنَّ عدم الاستيقان بالنوم وعدم مجيء الأمر البين لا يقتضي اليقين بالوضوء، فعدم ترتب ذلك على الشرط يقتضي اضمار الجزاء.

فان قلت: يمكن جعل قوله (فانه على يقين من وضوئه) جزاءً للشرط بتأويل الإنشاء، فيكون المعنى والآ يستيقن ولم يحج من ذلك أمر بين، فليكن على يقين من وضوئه في الظاهر من قبلي، ولا ينقض اليقين بالوضوء الظاهري، أو مطلق اليقين الظاهري بالشك، فالرواية حينئذ لا تدل على المطلوب؛ لأن مفادها حينئذ هو لزوم العمل بما علم أنه حكم ظاهري لا حجة الاستصحاب، فحيث تعدد الاحتمال جاء الاجمال وسقط الاستدلال.

قلنا: ان الاحتمال وان تعدد لكن الأول أرجح؛ لأنه مستلزم لاضرار الجزاء، ولحمل اليقين على اليقين السابق، فهذه خلاف أصول ثلاثة.

وأما الاحتمال الذي ذكرت، فهو مستلزم لتأويل قوله عَلَيْهِ السَّلَام (فانه على يقين من وضوئه) على الإنشاء، وحمل اليقين على اليقين الظاهري لا الواقعي، مع أنه الظاهر من اليقين، وحمل الوضوء على الطهارة، فهذه خلاف أصول أربعة، فالأول أرجح.

فان قلت: إنا ذكرنا انما يصح لو جعلنا الجزاء خصوص الفقرة الأولى، وأما لو جعلنا الفقرتين بطريق التركيب جزاء فلا؛ لجواز أن يكون المراد من اليقين المعروف باللام في الفقرة الثانية هو يقين الوضوء فقط لا مطلق اليقين، بل الظاهر هو الأول؛ لأن المعصوم عَلَيْهِ السَّلَام انما هو في مقام بيان حكم مورد السؤال على الظاهر، ومع الترك يكفينا الاحتمال الموجب لسقوط الاستدلال، وعلى كل من الاحتمال المفرد المحلى يكون حقيقة.

والحاصل يحتمل احتمالات ثلاثة: اضرار الجزاء وجعل الفقرة الأولى جزاء، وجعل الفقرتين جزاءً، والأوسط مرجوح بالنسبة الى طرفيه، والأخير أرجح من الأول لعدم كونه ملزوماً للاضرار المخالف للاصل، ومع التنزل فلا أقل من المساوات، فلا يتم الدليل.

قلنا: الجزاء في خصوص الرواية إمّا مضمّر، أو الجزاء هو الفقرة الأولى، أو الجزاء هو الفقرة الثانية، أو الجزاء الفقرتان مركّبة، فتلك احتمالات اربعة، والثاني منها قد عرفت مخالفته للأصول وفهم العرف، والأخير منها فاسد أيضاً؛ اذ يلزم حينئذ كون الفقرة الأولى لغواً؛ لصحّة القول بأنّه ان لا يتيقّن فلا ينقض اليقين أو يقين الوضوء بالشكّ، فالاعراض عن المجاز الى الاطناب لا فائدة فيه، فيكون لغواً، فدار الأمر بين الاضرار وبين كون الجزاء الفقرة الثانية فقط، وكلّ منها يتمّ به المطلوب بعد حجّة منصوص العلة، لكن الاضرار أرجح لا لعدم صحّة الفصل بين الشرط والجزاء، فإنّه صحيح كما في قولنا ان جاءك زيد فلمجيئه يجيى عمرو، بل لعدم صحّة الفصل بينهما بالواو، ألا ترى فساد قولنا ان جاءك زيد فلمجيئه ويجيى عمرو.

فان قلت: انّ الرواية يقتضي حجّة كلّ استصحاب وابقاء كلّ ما ثبت على حاله، مع أنّا نرى عدم رعاية تلك القاعدة في موارد كثيرة، كما لو شكّ بين الواحد والاثنين في كلّ صلاة، وبين الاثنين والثلاث في المغرب، فإنّ مراعاة تلك القاعدة تقتضى الحكم بالصحّة، والبناء على الأقلّ مع حكمهم بفساد الصلاة.

وكما لو شكّ بين الاثنين والثلاث في الرباعية، أو بين الثلاث والاربع، فقد حكموا بالبناء على الأكثر على خلاف الأصل.

وكما لو شكّ في فعل من افعال الصلاة بعد تجاوز المحلّ، أو في الوضوء بعد الفراغ، فقد حكموا بعدم الالتفات الى الشكّ.

وكما لو دخل الوقت وهو حاضر ثمّ سافر قبل الصلاة أو العكس، وغيرهما من مواضع الاحتياط، فإنّ الاجماع منعقد على جواز الجمع والاحتياط هنا، مع أنّ العمل بالاستصحاب يقتضي حرمة القصر في الأول، وحرمة الاتمام في الثاني.

وبالجملة الموارد كثيرة، فحينئذ بدور الأمر بين ابقاء الرواية على العموم والقول بأنّه خرج ما خرج، وبين الحمل على العهد، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

وتوهّم أنّ الأوّل أرجح؛ لأنّ الحمل على العهد مستلزم لايخراج غير الوضوء مطلقاً، فيكون اكثر اخراجاً بخلاف الأوّل فيكون أقل اخراجاً؛ لأنّ بعض الموارد غير الوضوء مندرج في الرواية.

مدفوع بأنّ أولوية اخراج الأقلّ وإن كان مرجحاً لعدم العهد، ولكن ظاهر السياق يقتضي الحمل على العهد فاذا تعارض المرجحان فيجئ اساس الاجمال. قلنا أولاً: إنّ تلك الموارد التي ذكرت انها نقض اليقين، فيها باليقين فليس ذلك موجباً للتخصيص في العموم واخراج بعض افراده، بل ذلك داخل في المستثنى.

وثانياً: أَنَّا سَلَّمْنَا أَنَّ ذَلِكَ تَخْصِصٌ نَظْراً إِلَى كَوْنِ الظَّاهِرِ مِنَ الْيَقِينِ الْيَقِينِ الْوَجْدَانِي، وَمِنَ الشَّكِّ الْإِحْتِمَالِ النَّفْسِ الْأَمْرِي، وَفِي تِلْكَ الْمَوَارِدِ لَيْسَ الْيَقِينُ وَاقِعِيّاً بَلْ ظَاهِرِي، لَكِنْ نَقُولُ: إِنَّ الْمَصِيرَ إِلَى التَّخْصِصِ لَا زَمَ بَعْدَ وُرُودِ الدَّلِيلِ عَلَيْهِ، فَالْإِحْتِمَالُ الْأَوَّلُ أَرْجَحُ وَظُهُورُ السِّيَاقِ لَا يَضُرُّ لِأَنَّهُ إِنَّمَا يَجْدِي عِنْدَ التَّحِيرِ وَلَا تَحِيرٍ^(١).

فَانْ قُلْتُ: أَنَّ الْقَوْلَ بِحُجَّةِ الاسْتِصْحَابِ لِلرَّوَايَةِ مُسْتَلْزَمٌ لِلْقَوْلِ بِعَدَمِ حُجَّةِ الاسْتِصْحَابِ؛ لِأَنَّ الرِّوَايَةَ خَبَرٌ وَاحِدٌ، وَصُدُورُهَا عَنِ الْإِمَامِ مُشْكُوكٌ، وَالْأَصْلُ عَدَمُ صُدُورِهَا عَنْهُ، فَيَلْزَمُ مِنْ حُجَّةِ الرِّوَايَةِ عَدَمُ حُجَّةِ الرِّوَايَةِ. قُلْنَا أَوَّلًا: أَنَّهُ بَعْدَ قِيَامِ الْقَاطِعِ عَلَى أَنَّ الظَّنَّ بِالصَّدُورِ قَائِمٌ مَقَامَ الْقَطْعِ بِهِ، لَا شَكَّ فِي الصَّدُورِ حَتَّى يَنْفِي الصَّدُورَ بِالْأَصْلِ، فَإِنَّ ذَلِكَ نَقْضُ الْيَقِينِ بِالْيَقِينِ، وَخَارِجٌ عَنِ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ.

و ثَانِيًا: نَقُولُ سَلَّمْنَا أَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ اعْتِبَارِ الرِّوَايَةِ، لَكِنْ يَحْصُلُ مِنْهَا الظَّنُّ بِحُجَّةِ الاسْتِصْحَابِ لِأَجْلِ الظَّنِّ بِالصَّدُورِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ الظَّنُّ مُعْتَبَرًا بِنَفْسِهِ، لَكِنْ غَرَضُنَا فِي هَذَا الْمَقَامِ إِقَامَةُ الْأَدَلَّةِ الظَّنِّيَّةِ لِيَحْصُلَ مِنْ تَرَاكُمِهَا الْقَطْعُ بِحُجَّةِ الاسْتِصْحَابِ.

و ثَالِثًا: أَنَّ الْعَرَفَ لَا يَفْهَمُ أَجْرَاءَ الْقَاعِدَةِ فِي نَفْسِ الرِّوَايَةِ، بَلْ يَنْصَرِفُ الرِّوَايَةُ إِلَى غَيْرِ نَفْسِهَا، فَيَكُونُ الْمَنْهَى عَنْهُ غَيْرُ هَذَا الْمَوْرَدِ.

فَانْ قُلْتُ: إِنَّ الرِّوَايَةَ لَهَا إِحْتِمَالَاتٌ ثَمَانِيَّةٌ، وَالْكُلُّ فَاسِدٌ إِلَّا الْأَوَّلَ، وَمَعَهُ لَا يَصِحُّ الاسْتِدْلَالُ.

(١) فِي (خ): عِنْدَ التَّخْيِيرِ وَلَا تَخْيِيرِ.

بيان ذلك: انّ الرواية إمّا أن يكون المراد منها خصوص النّهي عن نقض يقين
الوضوء، فيكون اللازم في اليقين للعهد، فهو صحيح لا يثبت مطلوبك.
وإمّا الرواية شاملة للوضوء ولبعض آخر غير الوضوء، معيّن عند الله غير
معين عندنا، فهو مستلزم للاغراء بالجهل.

وإمّا الرواية شاملة للوضوء، ولكلّ ما سوى الوضوء من موارد
الاستصحاب، لكن غير المعارض مع استصحاب آخر، بمعنى أنّها شاملة
للوضوء ولكلّ استصحاب خال عن المعارض، فهو فاسد أيضاً؛ لأنّ مورد
السؤال هو الاستصحاب المعارض، فإنّ استصحاب الوضوء معارض
باستصحاب الأمر بالصلاة فكيف يحمل المفرد المحلّي في الجواب على غير مورد
السؤال، ولأنّ حمل العامّ أي المفرد المحلّي باللام على الاستصحاب الغير
المعارض موجب لاخراج أكثر الاستصحابات؛ إذ الاستصحاب الغير المعارض
مع استصحاب آخر قليل، فيلزم تخصيص الأكثر، ولأنّ لو كان الأمر كما ذكر لما
جاز التمسك بالاستصحاب الذي له معارض، مع أنّ بناء العلماء على التمسك
به جداً.

وإمّا الرواية شاملة للوضوء ولكلّ استصحاب خال عن المعارض أو مع
المعارض مع كون الحكم في ذي المعارض الوجوب العيني بمعنى أنّه يجب
العمل بالمعارضين عيناً، فهو فاسد أيضاً لأنّه تكليف بما لا يطاق في المتعارضين،
ولأنّ الامام حكم في مورد السؤال بأخذ أحد الاستصحابين مع وجود
التعارض كما مرّ.

وإما الرواية شاملة كذلك، لكن مع كون الحكم في مادة التعارض الوجوب التخييري في غير مادة التعارض العيني، فهو فاسد أيضاً؛ لأن ذلك إما باستعمال اللفظ في القدر المشترك بين الوجوب العيني والتخييري مجازاً، وإما باستعمال اللفظ في الوجوب العيني والتخييري معاً.

إن كان الأول، ففيه أنه محتاج الى القرينة، ولا قرينة في المقام بالعيان، مضافاً الى أن مورد السؤال من محل التعارض، والامام حكم بأحد الاستصحابين يقيناً لا تخييرياً؛ اذ حمل كلامه على ذكر أحد فردى الواجب المخير خلاف الظاهر. وإن كان الثاني، ففيه الوجهان المذكوران في الأول، مضافاً الى عدم جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد.

وإما الرواية شاملة لكل استصحاب أيضاً خلا عن المعارض أم لا، لكن مع كون الحكم في محل التعارض العمل بأحدهما المعين عند الله لا عندنا، فهو اغراء بالجهل.

وإما الرواية شاملة كذلك أيضاً مع كون الحكم عند التعارض العمل بأحدهما المعين عند الله تعالى وعندنا، فهو خلاف الفرض.

فظهر بطلان المحتملات سوى الأول، ومعه لا يتم المطلوب لاختصاص الرواية حينئذ بالوضوء، فيكون من الروايات الخاصة لا العامة.

قلنا أولاً: نحن نلزم عدم دلالة الرواية لظهورها في العينية الآ على لزوم العمل بالاستصحاب الخالي عن المعارض، أو ما له معارض مرجوح، وأما ما له معارض مساو فلا دلالة في الرواية على حجّيته، ولكن نقول عند التساوي في

الاستصحابين المتعارضين: لا يمكن العمل بهما وهو واضح، ولا طرحهما لا للرواية بل لأنَّ كلَّ من قال بحجّية الاستصحاب في غير المعارض وفيما له معارض مرجوح، قال بحجّيته في صورة المعارض المساوي، فلا يصحَّ طرحهما للاجماع، فلا يصحَّ ترجيح أحدهما أيضاً لأنّه ترجيح بلا مرجّح، فتعيّن التخيير بينهما.

و ثانياً: أنّ للرواية دلالتين: أحدهما العينية، والآخر المنع من الترك، فحيثما ارتفع إحدى الدالتين وهي الأولى في صورة وجود المعارض المساوي بحكم العقل بقيت الدلالة الأخرى بحالها، وهي المنع من ترك الكلي.

فنقول: اذن لا يصحَّ طرحهما للرواية لو لا جمعها لكونه محالاً، ولا ترجيح أحدهما لكونه بلا مرجّح، فتعيّن التخيير، فتأمل.

و ثالثاً: أنّ بناء أرباب العقل على التخيير في المتعارضين المتساويين.

ومن جملة الأخبار الدالّة على حجّية مطلق الاستصحاب، ما رواه زرارة مضمراً عن الباقر عليه السلام في زيادات أبواب الطهارة من التهذيب، قال قلت: أصاب ثوبي دم رعا ف أو غيره أو شيء من مني، فعلمت أثره، الى أن قال: قلت: فان ظننت أنّه قد أصاب ولم أتيقن، فنظرت فلم أر شيئاً، ثمّ صليت فرأيت فيه، قال: تغسله ولا تعيد الصّلاة، قلت: لم ذلك قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك ثمّ شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً^(١).

وتلك الرواية دالّة على أمور ثلاثة:

(١) تهذيب الأحكام ١: ٤٣١-٤٣٣، ح ٨.

الأول: حجية الاستصحاب، فان قوله (فليس ينبغي) بمنزلة الكبرى الكلية على أن نفس منصوص العلة حجة، فهذان شاهدان على الدلالة، وأمّا الايرادات السابقة فأكثرها غير واردة هنا.

الثاني: قاعدة الاجزاء اذا أتى بالمأمور به على الوجه الظاهري ثم انكشف خلافه؛ لأنّ سؤال السائل بعد جواب المعصوم (عَلَيْهِ) بعدم الاعادة أنّها هو عن أن عدم الاعادة لأيّ شيء مع أنّي كنت جاهلاً بالموضوع، فجوابه (عَلَيْهِ) بقوله (لأنّك كنت) نصّ في أنّ حكمه الظاهري هو ما فعل، بحيث لو أعاد لكان داخلاً في النهي، نظراً الى صدق انتقاضه اليقين السابق بالشكّ.

وبالجملة الرواية دالة على الاجزاء، سواء كان السؤال عمّا يقع أو عمّا وقع. أمّا على الاول، فواضح للعلم بالحكم الظاهري من الرواية، فيستفاد الاجزاء بالنسبة الى ما يقع، وان اشترطنا اعتبار العلم بالمطابقة في مفهوم الاجزاء. و أمّا على الثاني، فيرجع الى مسألة صحّة عبادة الجاهل، ولكن الرواية من حيث قاعدة الأجزاء نصّ؛ لعدم كون العلم بالمطابقة الظاهرية مأخوذاً في مفهوم الاجزاء.

الثالث: صحّة عبادة الجاهل بالحكم الوضعي اذا طابقت الواقع، لقوله (عَلَيْهِ) (لأنّك كنت على يقين) وفيه أنّ ذلك أي الدلالة على صحّة عبادة الجاهل مبني على كون صحّة سؤال السائل بعد جواب الإمام لأجل كونه جاهلاً بالحكم، وهو خلاف الظاهر لأنّ الظاهر كون السؤال لأجل الجهل بالموضوع لا للحكم، مضافاً الى أنّ الظاهر من الصّدر كون السؤال عمّا يقع لا عمّا وقع، ومعه لا جهل بالحكم؛ لأنّ السائل بعد ذلك يعلم الحكم الظاهري، فالرواية لا تدلّ على الأمر الثالث.

و من جملة الأخبار ما رواه العلامة المجلسي في البحار، في باب من نسي أو شك في شيء من أفعال الوضوء على ما حكى عنه، عن الخصال، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن عيسى اليقطيني، عن القاسم بن يحيى، عن جدّه الحسن بن راشد، عن أبي بصير ومحمد بن مسلم، عن أبي الله عليه السلام، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، فإنّ الشك لا ينقض اليقين^(١).

وعن أواخر الخصال في حديث الأربعائة، عن الباقر عليه السلام، عن أمير المؤمنين من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، فإنّ الشك لا ينقض اليقين إلى آخره^(٢).

قيل: وقد روى بعض مشايخنا عن الخصال هكذا: من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، فإنّ اليقين لا يدفع بالشك.

وعن البحار: أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال: من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإنّ اليقين لا يدفع بالشك^(٣) ونقل بعضهم عنه كما رويناه عن الخصال انتهى.

ودلالة هذه الروايات واضحة، وأكثر الايرادات السابقة هنا غير واردة.

(١) الخصال ص ٦١٩، ح ١٠.

(٢) نفس المصدر السابق.

(٣) بحار الأنوار ٣: ٣٧٣، ح ٣.

الوجه الثاني من الوجوه الدالة على حجّية الاستصحاب: بناء العقلاء على العمل به في الموضوعات والأحكام الصادرة عن مواليهم بالنسبة الى العبيد، فيحكمون ببقاء زيد الى أن يعلم الخلاف، وبقاء الأمر الى أن يظهر الزوال، فلو تقاعد العبد عن الامتثال بالأمر بمجرد احتمال رجوع المولى عن الأمر لكان معاقبا وسفّه العقلاء، وبالجملّة على ذلك بناء بني آدم في نظم العالم في الأسفار والمراسلات وغيرهما.

واحتمال كون ذلك من باب العادة لا الاستصحاب، مقطوع الفساد، فإنّ المناط عندهم في ذلك هو نفس الحالة السابقة، فلو علم تاجر في زمان سابق بأنّ نقل الأقمشة الى البلد الفلاني موجب للربح لأجل الرواج سافر الى ذلك البلد ونقل الأقمشة اليه، وان احتمل الكساد حين المسافرة، وليس ذلك الآ لأجل اليقين السابق.

وإن كان شاكاً الآن، بخلاف ما لو احتمل عنده كون المسافرة الى البلد الفلاني موجبة للربح من دون يقين سابق، فانه حينئذ لا يحمل الأقمشة الى تلك البلدة بمجرد ذلك الاحتمال، وان كان ذلك الاحتمال مساوياً للاحتمال في الفرض السابق المسبوق باليقين، فإنّه يعمل به دون هذا، مع أنّ احتمال الربح قائم فيهما.

وكذا الرفيق الغائب عن الشخص بمدة مديدة لو ترك المكاتبات اليه والألطف، لكان سائلاً عن سبب قلّة الملاحظة وجعله منسياً، ويقبح عن المسؤول عنه الاعتذار بأنّي أحتمل عندي موتك، فلذا تركت الملاحظة وارسال المكاتيب ونحوها من الاقمشة وغيرهما، وليس ذلك الآ لأجل اليقين السابق.

ألا ترى أنّه لو لم يكن يقين سابق لصحّ السؤال وصحّ الجواب فيما لو سئل أحد الرفيقين عن الآخر بأنّي ذهبت الى البلد الفلاني، وتزوّجت فيه وصار لي ولد، ولم ما أرسلت لزوجتي ولا لولدي شيئاً من الأطعمة والأقمشة، فيصحّ الجواب عن المسؤول عنه بأنّي ما أطلعت على تزويجك أو على ولدك، ويقبح من الآخر أن يقول أنّك ما أحتمل عندك ذلك، فلم ما علمت بالاحتمال.

وبالجملة هم دائرون مدار اليقين السابق، ولذا لا يسبقون على البدويات وما استقرّ عادتهم على خلاف الحالة السابقة.

فان قلت: غاية ما ثبت هو بناؤهم على الاستصحاب في الموضوعات وفي الأحكام العرفية، ولا يلزم من ذلك بناؤهم على حجّة لاستصحاب في الأحكام الشرعية والموضوعات المرتبط بها.

قلنا أولاً: ان بناؤهم في الشرعيات أيضاً على الاستصحاب، فلو أخبرهم أحداً وعلموا من غير اخبار أنّ النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أحلّ المتعة قبل رحلته بعام، يبنون^(١) عند الشكّ في بقاء الحلّة على البقاء حتّى يقطع بخلافه، ولا يتوقفون في ذلك فتأمّل.

وثانياً: سلّمنا عدم العلم بكون بنائهم على الحجّة في الأحكام الشرعيّة، لكن نقول: يكفي العلم ببنائهم على الاستصحاب في الأحكام العرفيّة للقطع بعدم الفرق عندهم، فإنّ المناط منقّح، ومجرّد اختلاف الأمر في العرف والشرع لا يوجب الاختلاف، والفرق في حجّة الاستصحاب والعدم.

(١) في (خ): يتبعون.

فان قلت: لو سافر أحد الى جهة البغداد مثلاً، وعلموا به العقلاء، ولكن لا يعلمون أن بناء المكث في البغداد أو المشي منه الى البصرة، فلا يرسلون له المكاتب ولا الأمتعة الى أن يتحقق لهم مقر ذلك المسافر ومكانه، وان علموا بأنه دخل البغداد أيضاً ولكن بمجرد احتمال الارتحال عنه لا يكتبون، وهذا يكشف عن عدم حجّية الاستصحاب عندهم، والآل علموا في المثال المفروض بأصالة عدم الخروج من البغداد الى البصرة، وأرسلوا اليه الكتاب.

قلنا: اذا خرج ذلك المسافر الى السفر، فإما أن يعلم العقلاء ان بناءه وارادته البقاء في المكان الفلاني كالبغداد مثلاً، أو يعلمون أن ارادته الخروج من هذا المكان أي البغداد وعدم التوقّف فيه، أو لا يعلمون أن غرضه البقاء في ذلك المكان أم الارتحال.

ففي الصورة الأولى يعلمون باستصحاب عدم الخروج من البغداد المعتضد باستصحاب عدم تبدّل ارادته وبقائه كما كانت.

وفي الصورة الثانية لا يعلمون باستصحاب عدم الخروج لكونه معارضاً مع استصحاب بقاء الارادة على الخروج، والأخير مقدّم، لكونه استصحاب متبوع والأوّل استصحاب تابع.

وفي الصورة الثالثة التي يكون الشكّ فيها بالنسبة الى الارادة شكّاً في الحادث، وبالنسبة الى الخروج شكّاً في الحدوث اشكال؛ لسلامة الأصل عن المعارض بالنسبة الى الخروج، ومع ذلك لا يعملون به، ولكن نقول: انّ ذلك لا يضرّنا؛ لأنّا في مقام اثبات حجّية الاستصحاب في الجملة لا مطلقاً، ويكفي فيه العمل بالاستصحاب في الصورتين الأوليين.

هذا، وقد يجاب عن هذا الايراد بأنّه لا يحصل في الصورة المفروضة الوصف، ولذا لا يعملون به؛ لأنّ عملهم بالاستصحاب من باب الوصف لا السّبب.

وفيه أنّ بناءهم على العمل بالاستصحاب من باب السّبب لا الوصف، ألا ترى أنّهم عند الشكّ بالمعنى المصطلح أيضاً يعملون بمقتضى اليقين السّابق، ولا يرفعون اليد عن ارسال المكاتيب والسّفَر والتجارة بمحض الشكّ، ولو فعل واحد منهم ذلك لم يكن مورد الذمّ، مع أنّهم مع الشكّ البدوي الغير المسبوق ييقين لا يعملون بمثل ذلك، وعند التعارض ودوران الأمر بين المشكوك المسبوق باليقين والمشكوك الابتدائي يرجحون الأوّل، ولو ترك واحد منهم الأوّل وأخذ بالثاني ليدّمونه، وإن هذا الّا لمحض الاعتبار عندهم باليقين السّابق الى أن يحصل القطع أو الظنّ المعتبر عندهم في معاشهم أو معادهم على الخلاف. ثمّ اعلم أنّ بناء العقلاء حجّة ما لم يرد دليل على خلافه؛ لأنّ حجّيته أنّها هو من باب تقرير المعصوم عليه السلام، وإذا ردّ المعصوم عليه السلام إياهم فلا حجّية في عملهم من حيث هو، فإذا اطّلع المعصوم عليه السلام على سجية العقلاء ولم يردعهم قطعنا بصحّة طريقتهم، كما نقول ذلك في تقرير المعصوم بل هنا أشدّ، ولأنّ عدم المنع حينئذ اغراء بالجهل بالنسبة الى كلّ العقلاء، وفي التقرير المصطلح اغراء بالجهل بالنسبة الى بعض معيّن.

وإذا علمنا ببناء العقلاء، وشككنا في ردع المعصوم عليه السلام نفيناها بالأصل، ويكون بناء العقلاء حينئذ تماماً لضميمة الأصل، وأمّا اذا قطعاً بردع المعصوم عليه السلام، فلا حجّية في بناء العقلاء.

ففي خصوص بنائهم على الاستصحاب نقول أولاً بالقطع بأن المعصوم لم يمنعهم، بل صرح بالبقاء على طريقتهم، كما عرفت من الأخبار. ولو سلمنا عدم القطع بالتصريح على طبقهم، فيكفي القطع بعدم المنع عن بنائهم، وهذا كاف في الحجية أيضاً.

ولو سلمنا أيضاً عدم القطع بشيء من البناء والاعتبار، فلا أقل من الظن وهو كاف لنا، فإن غرضنا حصول القطع ولو من ضمّ الظنون بعضها ببعض، فإذا ضمنا ذلك الظن إلى سائر أسباب الظن بحجية الاستصحاب حصل القطع.

فان قلت: منع الشارع أهل العقول عن عملهم بالاستصحاب، فلا حجة في بنائهم، وذلك للآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم، فإن الاستصحاب ليس بعلم.

قلنا: هم يعملون بالاستصحاب، وإن لا خطوا الآيات الناهية، فتلك الآيات لا تنصرف عندهم إلى الاستصحاب، فلم يتحقق من الشارع منع مثمر يفهمه أهل العقول حتى يكون حجة عليهم، ومع عدم الفهم كان ورود هذا الدليل كعدمه فلا يضرّ بحجية بنائهم لعدم تحقق ما هو قابل لردعهم فلا تغفل. الوجه الثالث: الاستقراء وهو على قسمين: قسم يوجب الظن باعتبار الاستصحاب، وهو يجمع اعتباره من باب السبب ومن باب الوصف، لدوران الأمر فيه مدار الاستقراء إن ظناً فظناً وإن سبباً فسبباً. وقسم يوجب الظن ببقاء المستصحب، وهو لا يجمع غير الوصف كما لا يخفى.

أما القسم الأول، فتقريره: أن بناء الشارع في أكثر الموارد من الأصليّات والارتباطيات على اعتبار الحالة السابقة إمّا للوصف وإمّا للسبب، فمحلّ الشكّ يلحق بالأغلب.

ففيه مع أنّه لم يتمسك به الأصحاب هنا وجهان من الاشكال:
الأوّل: منع الاستقراء.

و الثاني: أنّه لو كان اعتبار الاستصحاب عند الأصحاب من هذا الباب لما صحّ لهم التمسك بالاستصحاب فيما يكون مقتضى الاستقراء الصنفي عدم اعتبار الاستصحاب، مع أنّه يتمسكون به فيه أيضاً، كما في الصلاة والوضوء والحج ونظائرها، فان بناء الشارع على عدم اعتبار الاستصحاب غالباً في خصوص تلك المواضع، كما لو شكّ في فعل من أفعال الصلاة بعد تجاوز المحلّ، وكما لو شكّ في عدد الركعات كما مرّ، فمقتضى الاستقراء الصنفي المقدّم على الاستقراء النوعي عدم اعتبار الاستصحاب في تلك المواضع، مع أنّهم يعتبرونه فيها.

و أمّا القسم الثاني من الاستقراء، فيمكن تقريره لوجوه:

الأوّل: الاستقراء الصنفي، أي الاستقراء في خصوص الأحكام الشرعية.
والثاني: الاستقراء النوعي، أي الاستقراء في مطلق الأحكام الصّادرة عن الموالى الى العبيد.

الثالث: الاستقراء الجنسي، وهو الاستقراء في مطلق الممكنات القارّ بالذات.

ولا بدّ في تحقيق ذلك من تمهيد مقدّمة مشتملة على بيان كيفية حصول الظنّ من الاستقراء، والاشارة الى بعض الفضلات، فعلم أنّ الاستقراء إنّما ينفع في مورد الشك؛ لأنّ المقطوع غير محتاج الى الاستقراء، فحينئذ ذلك المشكوك إمّا فرد من صنف، أو صنف من نوع، أو نوع من جنس.

أمّا القسم الأوّل، فهو ثلاثة عشر قسمًا:

الاول: أن يكون في الصّنف غالب معلوم بالتفصيل، وفي النوع أيضاً غلبة صنفية وفردية موافقة لغالب الصنف.

الثاني: أن يكون الصورة بحالها إلا أنّ الغلبة في النوع صنفية لا غير.

الثالث: الصّورة أيضاً بحالها، إلا أنّ الغلبة النوعية فردية لا غير.

الرابع: أن يكون في الصّنف غالب معلوم بالتفصيل، وفي النوع أيضاً غالب صنفًا وفردًا، لكنّه مخالف للغلبة الصّنفية.

الخامس: الصورة بحالها إلا أنّ الغلبة النوعية المخالفة للصّنف متحققة في ضمن الاصناف فقط.

السادس: هو الخامس مع فرض الغلبة النوعية المخالفة للصّنف فردية فقط.

السابع: أن يكون في الصّنف غالب معلوم ولو لم يكن في النوع غلبة أصلاً لا صنفًا ولا فردًا ولا معارضًا.

الثامن: أن لا يكون في الصّنف غالب ولا في النوع غالب.

التاسع: أن لا يكون في الصّنف غالب وكان في النوع غالب العاشر ان يكون في الصّنف غلبة مجملة بان كان الغالب مشكوكا ولا يكون في النوع غالب.

الحادي عشر: هو ذلك مع وجود الغالب في النوع.

الثاني عشر: أن يكون وجود الغلبة وعدمها في الصنف مشكوكاً والنوع لم يكن فيه غالب.

الثالث عشر: هو ذلك مع وجود الغالب في النوع.

إذا ظهر تلك الأقسام الثلاثة عشر، فاعلم أن القسم السابع لا شك فيه في إلحاق الفرد المشكوك بالصنف لحصول الظن، كما لو علمنا للانسان صنفين زنجي ورومي، وكان الزنجي مائة فرد تسعون منها اسود وتسع منها ابيض وواحد منها مشكوك، فالظن يلحق المشكوك بالأغلب من صنف الزنجي وهو الأسود، لوجود الغلبة فيه من دون غلبة معارضة في النوع ولا موافقة.

وكذا الاشكال في اللاحق في الأقسام الثلاثة الأولى، بل بطريق أولى بالنسبة الى القسم السابع، لوجود الغلبة الصنفية أيضاً مع الاعتضاد بالغلبة النوعية.

وأما القسم الرابع والخامس والسادس، فلا اشكال فيها أيضاً في أن المشكوك يلحق بها هو الغالب من صنفه؛ لكون الظن معه وان عارضه الغلبة النوعية، كما لو كان للانسان عشرة أصناف أحدها الزنجي، وكان الغالب في الزنجي السواد، والغالب في ساير الأصناف وأفرادها البياض، فشككنا في فرد من الزنجي أنه ابيض أو أسود، فلا ريب أن الظن يذهب الى السواد، وإذا ذهب الظن الى السواد في صورة المعارض مع الغلبة النوعية صنفًا وفردًا كما في المسائل الذي فرضنا، ففيما اذا كان الغلبة في النوع صنفية فقط، وفردية فقط فبطريق أولى.

فظهر أنّه تعارض الغلبة الصنفيه مع الغلبة النوعية لعدم الغلبة الصنفيه على الغلبة النوعية، كما في المجاز المشهور اذا تعارض مع الحقيقة المرجوحة، فقليل بتقديم الأوّل، وقبل بتقديم الثاني، وقليل بالوقف.

واستدلّ الأوّل بالاستقراء؛ لأنّ استعمال هذا اللفظ من حيث هو في المعنى المجازي أكثر من الحقيقي بمراتب، فيلحق المشكوك بالأغلب، وهذا استقراء في سنخ الاستعمال في هذا اللفظ.

واستدلّ الثاني أيضاً بالاستقراء الصنفي؛ لأنّ غالب استعمال هذا اللفظ مجرداً عن القرينة أنّها كان في المعنى الحقيقي، فيلحق كلّ استعمال خال عن القرينة على الحقيقة للغلبة الصنفيه المقدّمة على الغلبة النوعية التي ادعاها الأوّل؛ لأنّ الاستقراء أنّها كان في مطلق استعمال هذا اللفظ، والاستقراء الثاني أنّها كان في صنف من استعماله، وهو الاستعمال بلا قرينة، فمقتضى مذهبنا هنا من ترجيح الغلبة الصنفيه عند التعارض مع الغلبة النوعية هو القول بتقديم الحقيقة، ولكن مع ذلك نتوقّف في المجاز المشهور للشكّ في كون الشهرة قرينة.

ومّا تعارض فيه الغلبة الصنفيه مع النوعية أيضاً محلّ النزاع المشهور مع ابن جنّي في لفظ (استعمل) في معنى واحد لا غير، ولا نعلم أنّ المستعمل فيه معنى حقيقي أم مجازي فمقتضى غلبة أنّ اللفظ الذي استعمل في معنى واحد لا غير كان فيه حقيقة، لندرة المجاز بلا حقيقة، أو فقدانه أن نحكم بأنّه حقيقة، ومقتضى غلبة المجاز في مطلق الالفاظ ونوعها الحكم بالمجازية، فيقدم الغلبة الأولى الصنفيه على الثانية لنوعيتها، فيكون الحقّ مع المشهور لا ابن جنّي.

وأما القسم الثامن والعاشر والثاني عشر، فلا بدّ فيها من الوقف لفقدان الظنّ فيها، وهو واضح، فالحكم والالحاق ببعض دون بعض تحكّم.

وأما القسم التاسع، فلمشهور في الالسن الالحاق لغالب النوع، والأظهر الوقف لعدم الظنّ، ألا ترى أنّك لو وجدت الانسان عشرة أصناف، تسعة من تلك الأصناف أبيض، ووجدت صنفاً منها وهو الزنجي مختلفاً في السواد والبياض بطريق التساوي، لم يحصل لك ظنّ بالبياض اذا شككت في فرد من الزنجي، فلا تغفل.

وأما القسم الحادي عشر فلا يخلو: إمّا أن يكون ما وراء الصّنف المفروض من الأصناف ذات أغلب في الغالب على نهج واحد، بأن يكون الغالب في جميع الأصناف السواد، فلا شكّ في الحكم الظنّي بأنّ الغالب المعلوم بالإجمال من ذلك الصّنف المفروض أنّها هو على طبق الغالب في سائر الأصناف، وإمّا أن لا يكون كذلك، سواء لم نجد الأغلب في الأغلب، أو وجدناه لا على نهج واحد، فلا بدّ من الوقف لعدم الظنّ ولزوم التحكّم في الأحكام.

وأما القسم الثالث عشر، فإن كان فيه ما وراء الصّنف المفروض من أصناف النّوع بأجمعها أو أكثرها ذات أغلب على نهج واحد، فيلحق هذا الصنف على سائر الأصناف في الصفة الغالبة في سائر الأصناف، فيكون على نهجها، وإن لم يكن كذلك بأن لم يكن سائر الأصناف بأجمعها أو أكثرها ذات أغلب، أو كان ولكن لا على النهج الواحد، فلا بدّ من الوقف لعدم الظنّ.

بقي قسم آخر لم يذكر، وهو أن يشكّ في فرد من صنف مع الشكّ في وجود سنخ الغلبة في الصّنف والنّوع معاً، فإن كان في الجنس غالب من حيث الأنواع، وإن كان غالب أنواع ذلك الجنس ذات الغالب على النهج الواحد، بأن يكون الغالب في كلّ نوع السواد، فيلحق الفرد المشكوك بالغالب بوسائط، أي بعد إلحاق النوع بالجنس، وإلحاق هذا الصنف بالنوع، فيلحق الفرد بغالب الصنف حينئذ، وإن لم يكن كذلك، سواء لم يكن غلبة أو كانت لا على النهج الواحد، فالوقف.

و أمّا القسم الثاني أي ما كان الشكّ فيه في صنف من نوع، فهو على اقسام أيضاً.

الأول: أن يكون الشكّ في الصّنف مع تحقّق الغلبة في النوع، وكون الغلبة النوعية صنفية فقط، كما لو كان للانسان عشرة أصناف، وكان تسعة من تلك الأصناف ذات أفراد عشرة كلّها أسود، وواحد منها وهو الزنجي ذات مائة فرد، ولم يعلم حاله في السواد والبياض، فلا ريب أن الظنّ يلحق الصّنف المشكوك بسائر الأصناف.

القسم الثاني: هو ذلك بعينه إلا أنّ الغلبة النوعية فردية فقط، كما لو كان للانسان صنفان: أحدهما الزنجي له مائة فرد لا يعلم سوادها وبياضها، والآخر الرومي له آلاف من الأفراد كلّها أبيض، فيلحق المشكوك أيضاً بالغالب، وإن كان فرداً من صنف الزنجي المشكوك بصنفه لوجود الظنّ.

ويظهر من بعض التردّد في اللاحق هنا، نظراً الى اشتراط اتّحاد المشكوك فيه مع المستقرّ فيه صنفاً، وهو وهم؛ اذ بعد ما حملنا الصنف المشكوك على أكثر افراد النوع للظنّ، حملنا أفراد ذلك الصّنف أيضاً على النوع بالاستقراء، ولا يشترط هنا الشرط المذكور، أعني اتّحاد الصّنف.

القسم الثالث: هو ذلك الآ أنّ الغلبة النوعيّة فرديّة وصنفيّة معاً متعاضدتين، وهاهنا أيضاً لا شكّ في اللاحق بطريق أولى.

القسم الرابع: أن يكون في النوع غلبة صنفية وفرديّة لكن متعارضتين، فهاهنا إن كان الغلبة الفرديّة مضمحلّة في جنب الغلبة الصنفية أو العكس، فلا اشكال في اللاحق أيضاً، وان تساويا الغلبتان، فلا بدّ من الوقف لفقد الظنّ، سواء تحقّق الغلبة الجنسية مطابقة لأحدى الغلبتين أم لا.

القسم الخامس: أن يكون الشكّ في الصّنف مع الشكّ في الغلبة النوعيّة مطلقاً فرداً وصنفاً، كأن يختلف أصنافه في البياض والسّواد كالأفراد من دون غلبة معلومة، وشككنا بعد ذلك في صنف.

القسم السادس: أن تعلم بوجود غلبة في النّوع لكن شككنا في الغالب، وهذان القسمان حكمهما حكم القسمين في خصوص ما تعلّق الشكّ بفرد صنف بلا تفاوت فاستخرج.

القسم السابع: أن نقطع بفقدان الغلبة في النّوع مطلقاً مع كون ما وراء الصّنف المشكوك متبعضاً لا على نهج واحد، كما لو كان للانسان صنفان رومي وزنجي، فوقع الشكّ في الرومي، وعلم فقد الغلبة في الزنجي، مع كون أفراد الزّنجي مختلفة في السّواد والبياض، فلا شبهة في الوقف لعدم الظنّ.

القسم الثامن: هو السّابع بعينه، لكن مع كون ما وراء الصّنف المشكوك على نهج واحد، كما لو وجد الانسان على صنفين، وتتبعنا في أحد الصنفين، ووجدنا أفراد ذلك الصّنف على نهج واحد لا اختلاف فيه بوجه، ولا ريب في حصول الظنّ حينئذ بكون الصنف المشكوك فيه كالصّنف المستقرء فيه، وإن كان أفراد المستقرء فيه أقلّ من أفراد الصنف المشكوك فيه بمراتب.

ومن هنا يظهر فساد ما قيل من أنّ الصّحة استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ مشروط بكون التركيب حسياً، مع كون الجزء ممّا ينتفي الكلّ بانتفائه؛ لأنّ صّحة المجازات دائرة مدار الاستقرء في استعمال اللفظ، ولا يكفي نوع العلاقة، ولا يشترط نقل الآحاد أيضاً، بل المعيار هو القدر المأذون فيه الحاصل من استقرء جزئيات استعمال هذا اللفظ في المعنى المجازي.

وحينئذ نقول: إنّ الاستقرء أنّما يتحقّق في استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ فيما كان واجدا للشرطين المذكورين، ولم يتحقّق في غيره، فلا يحكم في الصنف الآخر الفاقد للشرطين بالجواز.

ووجه الفساد ما عرفت من أنّه يلحق المشكوك بسبب الاستقرء في القسم الثامن، وهذا منه؛ لأنّ اللفظ الموضوع للجزء: إمّا أن يكون الجزء والكلّ فيه واجدين للشرطين المذكورين أم لا، وفي الصّنف الأوّل أعني الواجد لم نره مآدة التخلّف في الجواز بل كان على نهج واحد، وفي الصّنف الآخر المشكوك أعني غير الواجد لهما، يحكم بالجواز أيضاً للاستقرء، كما عرفت.

فهذا التفصيل من هذا القائل ليس كما ينبغي، نعم نحن أيضاً لا نجوز الاستعمال في الصنف الفاقد للشرطين المذكورين، لكن لا من حيث عدم وجود المقتضى كما يقوله القائل بل لأجل المانع أعني الاستهجان العرفي.

نقل مقال لتحقيق حال: اعلم أنّ القائل بالفور في الأمر تمسك فيه بالاستقراء؛ لأنّ أغلب الألفاظ موضوعة للفورية بالمعنى الأعمّ من حال النطق وثنائي الحال منه، كما في الجمل الخبرية، كزيد قائم، وعمرو قائم، ونحوهما مما يفيد الحال، أي الفور بالمعنى الأخصّ، أي تحقّق المراد حال النطق، وكقوله أنت حرّ وهي طالق، وهل زيد قائم، ولا تضرب زيدا، ممّا يراد منه الفورية بعد تمام الكلام، وهي الفورية بالمعنى الأعمّ؛ لأنّه لا يمكن في مثل الاستفهام والنهي الطلب الفوري بالمعنى الأخصّ؛ لأنّه تكليف بالمحال، أو تحصيل للحاصل، فظهر أنّ أغلب الألفاظ مفيدة للفور في الجملة.

فنقول: إنّ الأمر مشكوك فيه، فيلحق بالأغلب، فيحكم الاستقراء نحكم بافادته الفور في الجملة، وإذا ثبت الفور في الجملة نقول: إنّ هذا الفور الثابت ليس الفور بالمعنى الأخصّ؛ لأنّه محال في الأمر كالنهي، فتعيّن الفور بالمعنى الآخر، أعني بعد النطق؛ إذ لا ثالث في البين.

وفيه نظر بيانه: أنّ الاستقراء المحقّق في الجنس.

أمّا أن يكون المستقراء فيه في ذلك الاستقراء متّحداً جنساً وفصلاً، كما لو كان للانسان أصناف أربعة، ووجدنا ثلاثة أصناف منها أسود اللون مائلاً سوادهم الى الحمرة، وشككنا في الصنف الرابع، فلا ريب في اللاحق جنساً وفصلاً.

وإما أن يكون متّحداً جنساً ومختلفاً فصلاً، مع كون خصوص الفصل المشكوك على فرض الالحاق معلوماً بالاجمال، كأن يكون فصله متردداً بين تلك الفصول المختلفة، كما لو كان للانسان أربعة اصناف، وجدنا ثلاثة منها أسود، مع كون سواد واحد مائلاً الى الحمرة، وسواد الآخر الى الصفرة، وسواد الثالث الى الغبرة، وشككنا في الصّنف الرابع جنساً وفصلاً، وحينئذ لا ريب في الالحاق جنساً للظنّ والوقف فصلاً لئلا يلزم التحكّم.

وإما أن يكون متّحداً جنساً لا فصلاً، مع كون الفصل المشكوك معلوماً بالتفصيل على فرض الالحاق، كأن يقوم قاطع على نفي ما وراء الواحد من الفصول على فرض السواد في المثال المفروض في سابقه، فلا شك حينئذ في الالحاق أيضاً جنسياً، وتعيّن الفصل بالحصص الخارجية المفروض.

وإما أن يكون متّحداً جنساً لا فصلاً، مع وجود صنف آخر مغاير للمستقرء فيه جنساً أيضاً، بحيث يحتمل إلقاء المشكوك فيه بهذا الصّنف المغاير، ويحتمل الحاقه بالجنس المستقرء، فيه لكن اذا الحق بالجنس كان الفصل معلوماً بالتفصيل كالقسم السابق، كما لو كان للانسان أصناف خمسة، وجدنا صنفاً منها أسود بالسواد المائل الى الحمرة، وآخر كذلك لكن بالسواد المائل الى الصفرة، وثالث كذلك لكن بالسواد المائل الى الغبرة، ووجدنا الصّنف الرابع أبيض وشككنا في الخامس أنّه أبيض أم أسود مائل الى الحمرة، ولا يحتمل على فرض السواد الفصلان الآخران.

والحقّ حينئذ عدم اللاحق، وإن اقتضى ملاحظة الغلبة الجنسية اللاحق، وذلك لأنّه بعد القطع بارتفاع الفصلين من الجنس عن محلّ الشكّ لم يبق إلاّ الغلبة الصّنفية المقتضية لعدم اللاحق لعدم اتّحاد المشكوك فيه مع المستقرّ فيه صنفًا.

إذا ظهر ذلك فنقول: إنّ الاستقراء المذكور لفوريّة الأمر إنّما هو من قبيل الأخير؛ إذ كما أنّ غالب أصناف الألفاظ للفورية بالمعنى الأعمّ كذا، بعض أصنافها ليس للفور أصلاً كالمضارع، وحينئذ يحتمل إلحاق الصنف المشكوك أي الأمر على المضارع لتغاير المستقرّ فيه جنساً، ويحتمل اللاحق على الفور، لكن على فرض اللاحق به لا يحتمل إلاّ فصل واحد منه في الأمر، وهو الفور غير حال النطق، فيكون ذلك بعينه من القسم الرابع، أعني القسم الأخير من تلك الأربعة، وقد عرفت أنّ الحقّ عدم اللاحق فيه.

إذا ظهر تلك المقدّمة، فاعلم أنّ الكلام في الاستقراء لبيان موارد الاستصحاب يقع في مقامان:

الأول: اجراء الاستقراء في الأحكام الشرعية، فاعلم أنّ الشكّ في بقاء الحكم الشرعي وارتفاعه: إمّا أن يكون مسبباً من تغيير الزمان، وإمّا أن يكون مسبباً من تغيير الحالة وعروض الوصف، كما لو صار السفري حاضراً أو العكس.

أمّا القسم الأول، فهو لا يخلو: إمّا أن يكون الشكّ فيه شكّاً في بقاء الحكم الشرعي وارتفاعه سنخاً، بأن يشكّ في السّنخ والعدم، أو يكون الشكّ فيه شكّاً في بقاء الحكم وارتفاعه في خصوص الواقعة لا سنخاً كالشكّ في فورية الخيار.

وعلى الثاني أيضاً لا يخلو يكون الشكّ في البقاء في خصوص الواقعة شكّاً في كيفية جعل الجاعل، كدوران الأمر بين التوسعة والضيق، أو شكّاً في الموضوع كالشكّ في أنّ الخارج.

وبعبارة أخرى: إمّا أن يكون الشكّ في المقتضى أو في عروض المانع، فهذه أقسام أربعة، ثلاثة منها من أقسام الشكّ المسبّب عن تغيير الزمان، وواحد منها ما كان الشكّ فيه لعروض الوصف.

أمّا قسم الأوّل، فالاستقراء فيه جار، وتقديره: أنّ أغلب الأحكام الشرعية من الوضعية والتكليفية باقية بعد ثبوتها وغير منسوخة غالباً، فيلحق المشكوك فيه بالأغلب.

وبتقرير آخر: مطلق الأحكام الإلهية وجدناها ثابتة غير منسوخة غالباً، فيلحق المشكوك بالأغلب.

وبتقرير آخر: مطلق الأحكام الصادرة عن الموالى بالنسبة الى العبيد كانت باقية غالباً، فيلحق المشكوك فيه بالأغلب، والفرق بين التقريرات الثلاث أنّ الأوّل أخصّ من الثاني، والثاني أخصّ من الثالث.

وأمّا التمسك بالاستقراء في المقام بالنسبة الى مطلق الممكنات القارة، فمشكل لاختلاف مراتبها بحسب البقاء، فبعضها يمكن بقاؤه الى ساعة، وبعضها الى شهر، وبعضها الى سنة وهكذا، فمع هذا الاختلاف كيف يحكم ببقاء ما لا يعلم امكان بقائه الى مدّة معينة ومجرد القابلية البقاء في الجملة لا ينفع.

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي، أَعْنِي مَا كَانَ الشَّكُّ فِي الْبَقَاءِ مُسَبِّبًا عَنْ تَغْيِيرِ الزَّمَانِ فِي خُصُوصِ الْوَاقِعَةِ مَعَ كَوْنِ الشَّكِّ فِي الْمَقْتَضَى، فَهُوَ عَلَى قَسَمَيْنِ: أَحَدُهُمَا مَا كَانَ الشَّكُّ فِيهِ بَيْنَ كَوْنِ الشَّيْءِ مُضِيقًا أَوْ مُوسَّعًا بَعْدَ مَا ثَبَتَ أَنَّهُ مُحْدُودٌ بِحَدٍّ، وَالْآخَرُ أَنَّ يَشْكُ فِي التَّوْقِيتِ وَالِدَّوَامِ، فَإِنْ كَانَ مِنَ الْأَوَّلِ، فَلَا شُبْهَةَ فِي تَمَامِيَةِ الْاسْتِقْرَاءِ لَغَلْبَةِ الْمَوْسَعَاتِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَضِيقَاتِ. وَإِنْ كَانَ الثَّانِي، فَفِيهِمَا وَرَاءَ الْوُجُوبِ وَالِاسْتِحْبَابِ أَيْضًا لَا كَلَامَ فِي تَمَامِيَةِ الْاسْتِقْرَاءِ؛ لِأَنَّ أَغْلَبَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ غَيْرُ الْوُجُوبِ وَالِاسْتِحْبَابِ مُؤَيَّدَاتُ دَائِرَةِ مَدَارِ مَوْضُوعَاتِهَا، فَمَا دَامَ الْمَوْضُوعُ بَاقٍ الْحُكْمَ مُتَرَتِّبٌ^(١)، كَمَا فِي نَجَاسَةِ الْكَلْبِ وَحَرَمَةِ الْخَنْزِيرِ وَحَلْيَةِ الْغَنَمِ وَنَحْوِهَا.

وَأَمَّا فِي الْوُجُوبِ وَالِاسْتِحْبَابِ، فَاشْكَالٌ لِأَنَّ الصُّورَ أَرْبَعَ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْغَلْبَةُ فِي صِنْفِ الْوُجُوبِ وَالِاسْتِحْبَابِ مَوْجُودَةً مَعْلُومَةً، أَوْ لَا يَكُونَ كَذَلِكَ، وَعَلَى الْأَوَّلِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ تِلْكَ الْغَلْبَةُ مُطَابِقَةً لِلْغَلْبَةِ النَّوْعِيَّةِ وَهِيَ الدُّورَانِ مَدَارِ الْمَوْضُوعِ، أَوْ يَكُونُ مُخَالَفَةً لَهَا، وَعَلَى الثَّانِي: إِمَّا أَنْ يَشْكُ فِي الْغَلْبَةِ وَالتَّسَاوِيِّ، أَوْ يَقْطَعُ بِعَدَمِ الْغَلْبَةِ، لَا اشْكَالَ فِي الْأَوَّلِ مِنْ حَيْثُ الْإِلْحَاقُ، وَفِي الثَّانِيَةِ مِنْ حَيْثُ عَدَمُ الْإِلْحَاقِ.

وَأَمَّا فِيمَا يَشْكُ فِيهِ فِي الْغَلْبَةِ وَالتَّسَاوِيِّ، فَلَا رَيْبَ أَيْضًا فِي إِلْحَاقِ الصَّنْفِ بِالنَّوْعِ أَوَّلًا، وَالْحَاقِ الْفَرْدَ بِالصَّنْفِ بَعْدَهُ، وَأَمَّا فِي^(٢) الْمَقْطُوعِ عَدَمَ الْغَلْبَةِ، فَلَا رَيْبَ فِي الْوَقْفِ.

(١) فِي (خ): مُرْتَّبٌ.

(٢) فِي (خ): أَنْ.

والظاهر في الواجبات والمستحبات أنها مما قطع فيهما بالمساوات فيتوقف، ولكن يمكن ان يقال باجراء الاستقراء فيهما أيضاً، أما الواجبات فلأن الغالب من موقتاتها مما لا يرتفع عنها الوجوب بارتفاع الوقت، بل يبقى الوجوب ببقاء الموضوع، ويكشف عنه الأمر بالقضاء كما سلف، والذي لا قضاء فيه من الواجبات قليل، فكلما شككنا في واجب أنه باق ببقاء الموضوع أم لا نقول: أنه باق للاستقراء، وأما المستحبات فلأن أغلب المستحبات من الرواتب، والمبتدأة باقية ببقاء الموضوع، فمحلّ الشكّ يلحق بالأغلب.

ثم لو سلّمنا عدم تحقّق الغلبة في الواجبات والمستحبات، فلا نسلّم ثبوت القطع بعدم الغلبة، فيصير التساوي والغلبة في صنف الواجب والمستحب مشكوكاً، فيلحق بالنوع كما مر.

وأما القسم الثالث، أي ما كان الشكّ في بقاء الحكم فيه مسبباً عن عروض القادح، فهو من شعب الموضوعات الصرفة ويحى الكلام فيه في المقام الثاني. وأما القسم الرابع الذي يكون الشكّ فيه ناشياً عن عروض الوصف وتغيّر الحالة.

فالحقّ جريان الاستقراء، فيه فنقول فيمن دخل عليه الوقت ثم سافر: أنه يجب عليه الاتمام؛ لأنّ أغلب أحوال المكلف مما لا يتغيّر فيه حكم صلاته من حيث القصر والاتمام، والحالة الموجبة لتغيير الحكم من حيث القصر والاتمام في جنب الحالات الغير الموجبة للتغيير، كالقطرة في جنب البحر، فكلّما شككنا في تغيير الحكم المخصوص بسبب تغيير حاله، نقول بعدم تغيير الحكم بتلك الحالة

حملاً على أغلب الأحوال وكذا فيمن دخل عليه الوقت ثم صار حاضراً أنه يجب عليه القصر لعين ما ذكر.

نعم في خصوص المقام اشكال من حيث اختلاف الموضوع وثبوت الحكم المغاير لكل من الموضوعين، أمّا مع قطع النظر عن ذلك الاختلاف، فلا وجه للتردد.

وكما فيمن خرج عنه المذي وشكّ في انتقاض الوضوء، فنقول: ذلك لا ينقض الوضوء؛ لأنّ أغلب الأحوال لا يغيّر الطهارة، كالقيام والقعود، ومسّ الاحليل، وخروج حجر المثانة، والتكلم، والاضطجاع، وغيرها ممّا لا يعدّ ولا يحصى، فالمشكوك يلحق بالأغلب.

وكما فيمن كان متيمّماً، ثم صار واجداً للماء في أثناء الصلاة، فنحكم بعدم نقض تلك الحالة للغلبة، أي حملاً على الأحوال الغالبة الغير الناقضة، وأمّا في مثل الماء الذي صار متغيّراً، ثم زال تغيره، ففي الحكم ببقاء النجاسة للاستقراء اشكال.

والتحقيق أنّ الصّور ثلاثة: إمّا أن يعلم بأنّ الحالة المرتفعة ليست من الأسباب المحدثّة للحكم حتّى يرتفع الحكم بارتفاعها، كالشّاب إذا صار شبيّاً، فإنّ حدوث الشّباب ليس بنفسه سبباً للحكم حتّى يكون ارتفاع الحكم مستنداً الى ارتفاعه، فحينئذ لو شكّ في بقاء الحكم بعد ارتفاع تلك الحالة حكمنا بالبقاء للاستقراء، وإمّا ان يعلم أنّ حدوث الحكم أنّما كان لأجل تلك الحالة، ولكن تلك الحالة آنية لا استقرار لها في الوجود، كالقسوة والقربة الموجبتين للوضوء،

فحينئذ أيضاً لا اشكال في اجراء الاستقراء في الحكم ببقاء الحكم بعد ارتفاع تلك الحالة، وإما أن يعلم بأن الحالة سبب حدوث الحكم، ولكن الحالة أيضاً مما لها استقراء كالتغير في الماء، فحينئذ لو ارتفعت تلك الحالة يشكل الحكم ببقاء الحكم من باب الاستقراء؛ لأنّ غلبة بقاء الأحكام بعد ارتفاع أسبابها التي لها بقاء في الجملة مشكوكة فلا استقراء.

المقام الثاني: في جواز التمسك بالاستصحاب من باب الاستقراء فيما كان المستصحب من الموضوعات الصرفية، وفيه موضعان:
الأول: فيما كان الموضوع الصرف من الممكنات الغير القارّة، كالتكلم والزمان.

الثاني: فيما كان الموضوع الصرف من الممكنات القارّة، كبقاء زيد والرطوبة ونحوهما.

أمّا الموضوع الأوّل، فلا ريب في عدم صحّة التمسك بالاستصحاب فيه، وإن تمسك به في أجزاء الزمان علمائنا الأعلام، فحكموا بعدم جواز الافطار لمن شكّ في انقضاء اليوم، وبجواز الأكل والشرب لمن شكّ في طلوع الفجر، استصحاباً للنهار واستصحاباً لليل.

وفيه أنّ المستصحب ان كان هو الأمر المركّب من أجزاء الزمان، فهو لم يتحقّق بعد، وعلى فرض التحقق انعدم فكيف يستصحب، وإن كان هو الأجزاء، فالسابق منها على زمان الشكّ واللاحق لم يجرى بعد فما يستصحب، اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ نظرهم الى استصحاب عدم دخول الليل أو عدم دخول النهار بالتفصيل الذي مرّ في أصل البراءة فراجع.

وأما الموضع الثاني، فيجوز التمسك فيه بالاستصحاب من باب الاستقراء بعد تميّز كلّ نوع من انواع الممكنات من حيث استعداده لمقدار البقاء، فحينئذ لو علمنا بأنّ الانسان قابل للبقاء مائة وعشرين سنة، فيستصحب وجوده اذا شككنا فيه؛ لاحتمال طرو المانع من باب الاستقراء، وأما لو وقع الشك في مقدار الاستعداد للبقاء واقتصار المقتضى، فيلحق المشكوك فيه من أجل ذلك بالجنس كما لا يخفى.

المقام الثالث: في جواز التمسك بالاستصحاب من باب الاستقراء في الموضوع المستنبط، والحقّ ذلك، فلو علمنا بالوضع وشككنا في البقاء والارتفاع، فنحكم بالبقاء للغلبة لندرة النقل، ولو علمنا بعدم وضع اللفظ للمعنى الفلاني، كالاسد للشجاع، وشككنا حينئذ في كون اللفظ موضوعاً له أم لا، فنحكم بالعدم للغلبة لندرة الاشتراك، نعم يشكل الأمر في جواز التمسك بأصالة تأخر الحادث نظراً الى انعدام المستقرء فيه.

أقول: ويشكل التمسك أيضاً بأصالة عدم التخصيص، وأصالة عدم التقييد لغلبة التخصيص والتقييد.

ثمّ اعلم أنّ الوجه في حجّية الاستصحاب من باب الوصف لا ينحصر في الاستقراء، بل نفس الحالة السابقة ممّا يفيد الظنّ بالبقاء، وان قطعنا النظر عن الاستقراء، كما أنّه لو صار زيد صديقاً لشخص موجود في الهند في الغياب، ولم يحصل بينهما ملاقات، لكان بناء كلّ من الصديقين على ارسال المكاتيب الى الآخر، وان مضى مدّة طويلة الى أن يحصل اليقين أو الظنّ القائم مقام العلم على

الخلاف، وهو الموت وان لم يعلم أحدهما عمر الآخر، وإن هذا الآ من باب أحداث نفس الحالة السابقة الظن.

ثم أنه قد يتمسك في حجية الاستصحاب من باب الوصف بما حققه المحققون من أن علة الحدوث هي علة البقاء، فيقال: إن المشكوك فيه مما كان حدوثه متحققاً في زمانه، وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء؛ لأن علة الحدوث هي علة البقاء.

وفيه أولاً: منع ذلك القول، بل البقاء أيضاً محتاج الى العلة.

وثانياً: سلمنا ذلك لكن ان أريد من أن علة الحدوث علة البقاء أنها علة تامة له، فهو مع أنه فاسد فيه أنه لا احتاج الى الاستصحاب حينئذ، وان أريد أنها علة ناقصة له، بمعنى أنها مقتضية للبقاء، ففيه أن مجرد وجود المقتضى لا يكفي، بل لا بد من رفع المانع، مع أن تحققه محتمل.

إلا ان يقال: ان الأصل عدم عروض المانع، ففيه أنه تمسك بالاستصحاب في الاستصحاب، وهو دور، إلا أن يقال: ان ذلك أصل عدمي وهو معتبر اتفاقاً، أو يقال: ان خصوص أصل عدم عروض المانع يقيني كما هو عن بعض الاجلة، فلا دور حينئذ.

الوجه الرابع: الأخبار الخاصة منها موثقة عمار عن الصادق (عليه السلام): كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر^(١). وقوله (عليه السلام): كل ماء طاهر حتى تعلم أنه قدر^(٢).

(١) تهذيب الأحكام ١: ٣٨٥.

(٢) فروع الكافي ٣: ١، ح ٣ و ٣، من لا يحضره الفقيه ١: ٥، ح ١.

وقولهم: كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه^(١). وهذه الروايات يحتمل احتمالات ثلاثة:

الأول: أن يكون مخصوصة بالشبهة الحكمية، فيكون التقدير كل شيء لا تعلم حكمه من الطهارة والنجاسة وهو ظاهر نظيف حتى تعلم أنه قدر، وكذا في الآخرين.

الثاني: أن يكون مخصوصة بالشبهة الموضوعية، فالتقدير كل شيء علمت فيه الحكم وشككت في موضوعه من حيث النظافة والقذارة، فهو نظيف وكذا في الآخرين.

والثالث: أن يكون أعم من الشبهتين الحكمية والموضوعية، فالتقدير كل شيء لا تعلم حكمه من النجاسة والطهارة، أو علمت حكمه وشككت في موضوعه، فهو لك نظيف، وكذا في الآخرين.

ومبنى الاستدلال بتلك الأخبار أنها هو الاحتمال الثاني؛ إذ على الأول لا دخل للاستصحاب حينئذ، وكذا على الأخير؛ إذ ليس الغرض حينئذ إلا جعل القاعدة، والمناط الجهل سواء تعلّق بالحكم أو الموضوع، وسواء كان كل منهما مسبوقاً بالحالة السابقة أم لا.

ثم على الاحتمال الثاني كل من الروايات فيه احتمالات: أحدها: أن يكون المراد مخصوصاً بالموضوع المسبوق بالحالة السابقة، فالتقدير في الروايات الأولى كلما علمت بطهارة شيء ثم شككت فيه فهو باق على طهارته السابقة حتى تعلم أنه صار قذراً، وكذا الآخرين.

(١) فروع الكافي ٦: ٣٣٩، من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٤١.

وثانيها: أن يكون مخصوصاً بغير المسبوق بالحالة السابقة، فيختصّ بالشكوك البدوية.

وثالثها: أن يكون المراد أعمّ من المسبوق والبدوي.

ومبنى الاستدلال بتلك الأخبار أنّها هو الاحتمال الأول؛ إذ على الثاني لا مدخل للاستصحاب أصلاً، وعلى الثالث كذلك؛ لأنّ المناط حينئذ يصير هو الجهل بالموضوع لا جهة الاستصحاب.

فظهر أنّ الاحتمالات متعدّدة، والاستدلال منوط بواحد منها، وهو الاحتمال الأول من الاحتمال الثاني، مع أنّ ظاهر الروايات أنّها هو الثالث من الثاني أي الاحتمال الأخير، ومعه لا يتمّ الاستدلال بحجّة الاستصحاب في تلك الموارد الخاصّة.

ومنها صحيحة عبد الله بن سنان قال: قال رجل أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر أنّي أعيّر الذمي ثوبي، وأنا أعلم أنّه يشرب الخمر، ويأكل لحم الخنزير، فيرده عليّ، فأغسله قبل أن أصليّ فيه؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنّك أعرته آياه وهو طاهر ولم يتيقّن نجاسته^(١)، فلا بأس أن تصلّي فيه حتّى تستيقن أنّه نجس^(٢).

وهذه الروايات صريحة في المطلوب إلّا أنّ جعلها من الأخبار الخاصّة لا يخلو عن شيء، بل الظاهر أنّها من الأخبار العامّة لفهم عدم مدخلية الاضافة عرفاً.

(١) في تهذيب: ولم تستيقن أنّه نجسّه.

(٢) تهذيب الأحكام ٣: ٣٦١، ح ٣٧، وفي آخره: أنّه نجسّه.

و منها ما روي عن بكر قال قال ابو عبد الله (عليه السلام): اذا استيقنت أنك قد توضأت، فأياك أن تحدث وضوءاً حتى تستيقن أنك قد أحدثت^(١).

ومنها ما في معناها، وهذه الروايات وان وردت في الموارد الخاصة إلا أن استقراءها والتأمل فيها يورث الظن بأن السبب في تلك الأحكام الخاصة هو الاعتماد على اليقين السابق، بل في كل من الروايات أيضاً أشعار بالغلبة، فإذا اجتمع تلك الظنون مع ما مر وسيجيء أفاد القطع بحجية الاستصحاب في الجملة.

الوجه الخامس: أنه ثبت بالاجماع اعتبار اليقين السابق في بعض المسائل، كمن تيقن الطهارة وشك في الحدث وعكسه وتيقن طهارة الثوب والجسد وشك في نجاستها، وبناء الشاهد على ما اشهده ما لم يعلم رافعها، والحكم ببقاء الزوجية في المفقود وكذا في المال وعزل نصيبه من الميراث وغير ذلك مما لا يحصى، فيحصل الظن بأن الحالة السابقة معتبرة عند الشارع، وأنها المناط في تلك الأحكام التي صارت اجماعية.

الوجه السادس والسابع: الشهرة والاجماع المنقولة على حجة الاستصحاب في الجملة، فيحصل من تراكم تلك الأدلة السبعة القطع بحجية الاستصحاب في الجملة.

المقام الثاني من المقامات السبعة: في ذكر تفاصيل هذه القضية المجملية، وفيه تسعة عشرة مرحلة:

(١) تهذيب الأحكام: ١٠٣، ح ١١٧.

المرحلة الأولى: في حجّة الاستصحاب في الأمور الخارجيّة المرتبطة بالأحكام الشرعيّة.

نفقول: الحقّ الحجّية لوجهين:

الأوّل: قاعدة الاشتغال، وتقريره: أنّه لا شكّ في وجوب العمل بالاستصحاب في الجملة، كما ظهر في المقام الأوّل، ولا شكّ في أنّ القطع بالاشتغال يقتضي تحصيل القطع بالامتنال، وهو هنا لا يحصل إلا بالعمل بجميع أفراد الاستصحاب من الأمور الخارجيّة والأحكام؛ لأنّه لا قدر متيقّن في البين كما مرّ؛ اذ بعضهم قال بالحجّة في الأمور الخارجيّة دون الأحكام، وبعضهم بالعكس، فلا قدر متيقّن في البين، فحينئذ ان طرحنا العمل بالاستصحاب في الأحكام والأمور الخارجيّة معاً، لزم طرح المقطوع، وان عملنا بهما فهو المطلوب، وان عملنا بأحدهما المعيّن دون الآخر، فهو مع أنّه ترجيح بلا مرجح لا يحصل معه القطع بالامتنال، وان خيرنا بينهما، فهو أيضاً لا يصحّ على مذهبنّا من اشتراط القطع بالامتنال، وعدم كفاية عدم القطع بالمخالفة، كما هو مذهب المحقّق الخوانساري ومن تبعه، فلا بدّ حينئذ من العمل به فيهما معاً.

وبالجملة ضمّ المقدمات الثلاث وهي وجوب العمل بالاستصحاب في الجملة، وعدم وجود القدر المتيقّن في البين، ولزوم تحصيل القطع بالامتنال بعد القطع بالاشتغال، يثبت المطلوب.

ولا يتوهم أنّ التمسك بقاعدة الاشتغال تمسك بالاستصحاب في الاستصحاب؛ لأنّ قاعدة الاشتغال غير استصحاب الاشتغال، ونحن تمسكنا بالقاعدة، مع أنّه يمكن أن يقال: ان استصحاب الاشتغال خارج عن النزاع، كما قرّره بعض الأجلّة.

فان قلت: الأصل حرمة العمل بالاستصحاب؛ لأنه أمر غير علمي، سواء كان في الأحكام أو في الأمور الخارجية، والقدر الذي خرج عن تحت الأصل في المقام الأول هو الاستصحاب في أحدهما، وأمّا الآخر فخرجه عن الأصل غير معلوم فيحكم بحرمة للأصل فيكون العمل بالاستصحاب في أحدهما واجباً لما مرّ من الدليل، وفي الآخر حراماً للأصل، فيدور الأمر في كلّ الاستصحابات من الأحكام والأمور الخارجية بين الوجوب والحرمة، فلا بدّ حينئذ من التخيير والعمل بالاستصحاب في أحدهما دون الآخر؛ لئلا يلزم المخالفة القطعية في العمل بهما معاً، كما أنّه يلزم المخالفة القطعية اذا تركنا العمل بالاستصحاب مطلقاً.

قلنا: إنّ أصالة حرمة العمل بها وراء العمل لا نعمل بها في خصوص الاستصحاب؛ لأنّها صارت مخصّصة بالمجمل، بل لا بدّ من العمل بأصل الاشتغال حينئذ كلّية؛ اذ كلّ فرد من افراد الاستصحاب حينئذ يحتمل كونه واجب العمل، كما هو مقتضى أصل الاشتغال، ويحتمل كونه محرّم العمل، كما هو مقتضى الأصل الذي ذكرت، فيدور الأمر بين المحذورين، ويكون المرجّح مع أصل الاشتغال؛ لأنّ العلم الاجمالي حاصل بلزوم العمل بالاستصحاب في الجملة، فيكون هذا العلم الاجمالي مرجّحاً لأصل الاشتغال.

وأيضاً حجّية كلّ فرد من الاستصحاب أعني كلّ من استصحاب الحكم والموضوع مظنون من الأدلة السابقة، وحرمة موهومة، فهذا مرجح آخر.

وأيضاً لو كان مجرّد احتمال التحريم مضرّاً في المقام لانسدّ باب الاحتياط كلّية، كما في اشتباه جهة القبلة، مع أنّ بناء العمل على الاحتياط فتأمل.

فان قلت: انّ العمل بأصالة الاشتغال هذه معارض بأصل الاشتغال في بعض الموارد الخاصّة من الأحكام والأُمور الخارجيّة، كما في الطهارة المستصحبة، فإنّ أصل الاشتغال بالصلاة يقتضي القطع بآتيان الصلاة مع الطهارة، ومقتضاه عدم اعتبار الطهارة المستصحبة، وكذا استصحاب كَرِيَةِ الماء الملاقي للنجاسة زمن الشكّ في الكَرِيَةِ المقتضى لجواز التوضي منه معارض بأصل الاشتغال بالصلاة، الى غير ذلك ممّا لا يحصى.

لا يقال: انّ مرجع ما ذكرت الى تعارض الاستصحاب مع قاعدة الاشتغال، ولا ريب أنّ الاستصحاب مقدّم على قاعدة الاشتغال عند العلماء.

لأنّا نقول: بناء العلماء على تقديم الاستصحاب على قاعدة الاشتغال مسلّم، لكن فيما لم يكن مدرك الاستصحاب هو القاعدة المذكورة كما هو المفروض هنا، فإنّه حينئذ لا نسلم بنائهم.

وتوهم انّ أحداً لم يفرّق في تقديم الاستصحاب على الاشتغال بين ما يكون مدركه هو القاعدة المذكورة أم غيرها، مدفوع بعدم وجود قول بحجّة الاستصحاب من باب أصل الاشتغال فاذا لم نجده.

والحاصل أنّ الأصليين متعارضان، وأصل الاشتغال في الموارد الخاصّة مقدّم عند التعارض؛ لأنّه أخصّ من أصل الاشتغال المقتضي لحجّة مطلق الاستصحاب، وفيما لا تعارض فيه بين الأصليين، كما لو كان الاستصحاب على طبق الاشتغال، أو لم يكن اشتغال في الموارد الخاصّة، يتمّ الأمر بالاجماع المركّب.

وتوهم أنه يمكن اثبات حجّة الاستصحاب في صورة عدم المعارضة بأصل الاشتغال الغير المعارض، وفي صورة المعارضة بالاجماع المركّب، فيكون الاجماع مقلوباً، مدفوع بأنّه غاية ما في الباب حينئذ تعارض الاجماعين، ويبقى أصالة عدم الحجّة سليمة عن المعارض.

قلنا: اجماعنا المركّب أقوى؛ لأنّ مع العمل به لا يلزم المخالفة القطعيّة، وأمّا لو عملنا بالاجماع المركّب الذي يقتضي عدم حجّة الاستصحاب رأساً، لزم طرح ما قطعنا به من حجّة الاستصحاب في الجملة، مع أن اجماعنا مثبت واجماعك نافٍ، والمثبت مقدّم.

فظهر أن الاشتغال يقتضي الحكم بحجّة الاستصحاب في الموضوع والحكم معاً في الجملة، ويثبت التعميم في أفراد كلّ منهما أيضاً بنفس الاشتغال، مضافاً الى الاجماع المركّب.

وبهذا القسم أثبتنا تعميم حجّة الظنّ سابقاً، فقلنا بعد ما ثبت لزوم العمل بالظنّ في الجملة من المقدّمات الثلاث أن أصل الاشتغال يقتضي العمل بكلّ ظنّ، وأوردنا عليه نظير هذا الايراد من أن أصل الاشتغال في المسألة الأصولية معارض مع أصل الاشتغال في المسألة الفرعيّة في مثل ما لو ظنّ المجتهد بعدم وجوب السورة في الصلاة، فإنّ أصل الاشتغال بالصلاة يقتضي قراءة السورة. وأجبنا عنه بأنّ الاجماع المركّب يقتضي عدم الفصل في العمل بالظنّ بين موارد الفقه، فإمّا لا بدّ من العمل بأصل الاشتغال مطلقاً في المسألة الأصولية، والحكم بحجّة الظنّ مطلقاً، وإمّا باصل الاشتغال مطلقاً في المسألة الفرعية، والحكم بعدم حجّة الظنّ مطلقاً.

فان عملنا بأصل الاشتغال في الفرع عند التعارض مع أصل الاشتغال في المسألة الأصولية وفي الباقي بالاجماع المركّب، لزوم عدم حجّة الظنّ مطلقاً، ولزم منه طرح المقطوع بخلاف العكس.

وأيضاً اجماعنا المركّب مثبت لحجّة الظنّ وذاك ناف، والمثبت مقدّم، وأيضاً اجماعك المركّب لو عملنا به لزوم اختلال نظم المعاش للزوم الاحتياط.

هذا، وفي تتميم الاستدلال على حجّة الاستصحاب بقاعدة الاشتغال اشكال؛ اذ هو فرع تاميّة الاجماع المركّب بين ما تعارض أصل الاشتغال في الأصول مع أصل الاشتغال في الموارد الخاصّة، وبين ما لم يتعارض فيه الأصلان.

ولكنّا نقول: الاجماع المركّب بين صورة التعارض وعدمها وإن كان موجوداً، لكن يجوز خرق هذا القسم من الاجماع المركّب الثابت أحد شطريه بالأصل الفقاهتي، كأصل الاشتغال، نعم اذا ثبت أحد شطري الاجماع بالدليل الاجتهادي القطعي أو الظنيّ لم يجوز خرقه؛ لأنّه يحصل القطع أو الظنّ حينئذ بالواقع في كلّ من الشطرين بعد ملاحظة الاجماع المركّب، ولا بدّ معه من بناء العمل عليه في الظاهر؛ لأنّ كلّ حكم واقعي حكم ظاهري، وأمّا اذا ثبت أحد الشطرين بالأصل الفقاهتي، فلا يحصل الظنّ بالواقع مطلقاً، وحينئذ لا دليل على عدم جواز الخرق.

فان قلت: إنّ الشطر المدعى حينئذ ثابت بالدليل القطعي، وهو أنّه قد ثبت من الأدلّة لزوم العمل بالاستصحاب في الجملة، فإن كان ذلك الأمر الاجمالي هو

صورة عدم المعارضة، فهو وإن كان مجموع صورة المعارضة، وعدم المعارضة فتدبر لصورة عدم المعارضة التي هي شطر للمدعى.

وإن كان هو خصوص صورة المعارضة، بمعنى أن الاستصحاب حجة في صورة المعارضة، فيكون صورة عدم المعارضة أيضاً حجة بالأولوية القطعية، فصورة عدم المعارضة يقيني الحجية على جميع التقادير، فيكون شطر الاجماع المركب قطعياً، فلا يجوز الخرق حينئذ؛ للقطع بكون الحجية على الاطلاق قولاً للمعصوم عليه السلام بضمم الاجماع المركب.

قلنا: سلمنا دفع هذا الاشكال، ولكن هاهنا اشكال آخر، وهو أن قاعدة الاشتغال التي أثبت بها حجية الاستصحاب ليست من القواعد التعبدية المعمول بها مطلقاً، بل القدر الذي ثبت من العمل بأصل الاشتغال أنها هو اذا لم ينجر الى ارتكاب محتمل الضرر.

وتفصيله: ان الاستصحاب: إمّا في الأمور الخارجية، أو في الأحكام، وكلّ منهما إمّا محتمل الضرر بالاحتمال العقلاء، وإمّا غير محتمل له.

فنقول فيما نحن فيه: ان حجة الاستصحاب المعلوم بالاجمال: إمّا موردها الأمور الخارجية، أو الأحكام، أو هما معاً، والعمل بالاستصحاب في الأمور الخارجية إمّا محتمل الضرر كاستصحاب الكرية، أو غير محتمل الضرر كاستصحاب قلة الماء، وكذا في الأحكام إمّا محتمل الضرر، كاستصحاب الاباحة والاستحباب والكرهية فيما يحتمل الحرمة أو الوجوب، واستصحاب ملكية زيد، واستصحاب الطهارة، وإمّا لا يحتمل الضرر، كاستصحاب

الوجوب والحرمة وأصالة الاشتغال بالأمر الاجمالي وان اقتضى العمل بالاستصحاب في الأحكام والأمور الخارجية معاً، سواء احتمل الضرر أم لا، لكن لا دليل على العمل بأصل الاشتغال فيما يحتمل الضرر، والقدر اليقيني منه العمل به فيما لا يحتمل الضرر؛ لأنّ دليل العمل بأصل الاشتغال إن كان هو الكتاب، فقدانه واضح.

وإن كان السنّة أي خبر (لا تنقض) فهو دور، أو خبر الاحتياط فمع ضعفه معارض فيما يحتمل الضرر بالمثل؛ لأنّ الاحتياط في الفرع يقتضي عدم العمل بالاستصحاب فيما كان الاستصحاب على خلاف الاحتياط.

وإن كان الاجماع أو العقل فقدانها واضح.

وان كان بناء العقلاء، فهو على الخلاف.

فلو علم العبد من جانب المولى لزوم اتباع زيدا أو عمرو اجمالاً، بمعنى أنّه اشتبه عليه أنّ لازم الاتباع هل هو زيد أو عمرو أو هما معاً، مع القطع بأنّه لو كان هو زيد لزم اتّباعه مطلقاً، ولو مع احتمال الضرر والمبغوضية، ولو كان هو عمرو فكذلك ولو كان كلّ منهما لازم الاتباع فكذلك أيضاً، وبالجملة يعلم عدم الفرق بين احتمال الضرر وعدم احتماله في جميع الحالات.

فنحن نرى بناء العقلاء حينئذ على أنّه لو اتفق زيد وعمرو على أمر وإن كان محتمل الضرر، عملوا به للقطع التفصيلي بأنّه حكمه من جانب مولاه؛ اذ لو كان عمرو لازم الاتباع فهذا حكمه، وإن كان زيد لازم الاتباع فهذا حكمه، وإن كانا معاً لازماً للاتباع فهذا حكمهما، فيحصل العلم للعبد بأنّ ذلك هو المكلف به.

وأما لو حكم أحدهما بشيءٍ يحتمل الضرر، والآخر بما لا يحتمله، أو سكت الآخر، لم يعملوا بقول الحاكم الأول، بل يأخذون بقول الثاني الذي ليس مخالفاً للاحتياط، ولو سكت الآخر لم يعملوا أصلاً، وبالجمله هم دائرون مدار الاحتياط لا العمل بقول زيد وعمرو، أو قولهما من حيث أنه قولهما، ولا على العمل بقاعدة الاشتغال.

إذا عرفت المثال، فنقول: العلم الاجمالي حاصل بحجّة الاستصحاب إمّا في الأحكام، أو الأمور الخارجية أم هماً، ونقطع بأنّه على التقادير الثلاثة لا فرق بين ما يحتمل الضرر وغيره، مثل المثال السابق بعينه.

ففي المقام لا معنى للحكم بأصل الاشتغال والتعميم؛ لما عرفت من اختلاف الموارد بحسب احتمال الضرر وعدمه، بل لا بدّ من الاحتياط وترك ما يحتمل الضرر والعمل بما لا يحتمله لبناء العقلاء، وذلك البناء منهم يوجب ترك العمل بالاستصحاب من حيث هو استصحاب حتّى فيما لا يحتمل الضرر، لما عرفت من أنّ نظرهم مقصور على الاحتياط من حيث هو احتياط، لا على الاستصحاب من حيث هو استصحاب.

فظهر عدم حجّة أصل الاشتغال في اثبات حجّة الاستصحاب مطلقاً، وإنّ المعمول به هو الاحتياط لا غير، فبطل الوجه الأوّل بتأمّله.

الوجه الثاني: أنّ الأدلّة السبعة السابقة مثبتة لحجّة الاستصحاب في خصوص الأمور الخارجية أيضاً، وما مرّ من ثبوت حجّة الاستصحاب من الوجوه السبعة بطريق الإجمال، فإنّما كان على سبيل المماشة، والآن نقول بدلالة تلك الأدلّة تفصيلاً على المدعى.

فنقول: إنّ الكلام هنا يقع في موضعين:

الأول: في اثبات جريان الوجوه السبعة في خصوص الأمور الخارجية.

والثاني: في كيفية التمسك بها هنا.

أما الموضوع الأول، فنقول فيه: أنّه لا شبهة في دلالة الأخبار العامة على حجّة الاستصحاب في الأمور الخارجية، وأنها منصرفة إليها، كالأحكام.

ودعوى عدم الانصراف الى الموضوعات، فاسدة لم يقل به أحد حتّى المفصل به بين الأحكام والأمور الخارجيّة، بل هو يدعي وجود الصّارف، وهو عدم كون بيان الموضوعات من شأن الشارع، فلا بدّ أن يكون مقصود الشارع بيان الأحكام لا غير.

وفيه ما لا يخفى لأنّا نمنع أنّ الموضوعات المرتبطة بالأحكام ليس من شأن الشارع بيانها، بل ذلك من شأنه، فلا صارف حينئذ، فالدلالة تامّة.

وأما بناء العقلاء، فلا ريب في أنّهم لا يفرّقون في العمل بالاستصحاب بين الموضوعات المرتبطة بالأحكام، ونفس الأحكام ولا يفرّقون في ذلك بين أمر المعاش وبين الشرعيّات، ألا ترى أنّهم يستصحبون الكريّة، ولا يحكمون بالانفعال عند الملاقاة مع النجس إلّا اذا قطعوا بذهاب الكريّة.

فان قلت: حكمهم بعدم النجاسة في المثال المفروض لعلّه للاستصحاب الحكمي، أعني استصحاب الطهارة لا الاستصحاب الموضوع أعني الكريّة.

قلنا: هم يعملون بالاستصحاب وان لم يكن المقام مقام استصحاب الحكم، فيحكمون بنجاسته بالملاقات بعد علمهم بالقلّة، وحصول الشكّ في الكريّة مع

أَنَّ الاستصحاب الحكمي يقتضي الطهارة، فليس ذلك إلا لاستصحاب القلّة، وكذلك يحكمون بنجاسة الثوب الرطب إذا لاقى النجاسة في زمان الشكّ في ارتفاع الرطوبة، فإنّ الاستصحاب الحكمي يقتضي الطهارة، والحكم بالنجاسة حينئذ مستند الى استصحاب الرطوبة الى زمان الملاقاة للنجاسة، وكذلك يحكمون ببقاء زيد الغائب اذا مات أبوه، فيعزلون نصيبه وان اقتضى استصحاب الحكم عدم العزل، وأمّا الاستقراء وغيره من الوجوه، فكلّها واضحة الجريان في الموضوعات.

و أمّا الموضع الثاني، فيمكن اثبات الحجّة هنا بطرق ثلاث:

الأول من حيث الأخبار

و الثاني: من باب بناء العقلاء.

والثالث: من المركّب.

أمّا الطريق الأول فنقول: لا شبهة في دلالة الأخبار العامّة على حجّة الاستصحاب في الموضوعات المرتبط بالأحكام، وكذا لا كلام في حجّة تلك الأخبار.

فان قلت: تلك الأخبار آحاد والمسألة علمية.

قلنا: تلك الأخبار متواترة بالتواتر اللفظي الاجمالي، بمعنى أنّنا قطعنا من تكرار تلك الأخبار أنّ واحداً منها صدر بلفظه عن المعصوم عليه السلام، فيكون حجّة وان لم نعلمه بخصوصه، فإنّ الاجماع واقع على حجّة الظنّ الحاصل من المتواتر اللفظي، سواء كان معلوماً بالتفصيل أو الاجمال.

وأنما النزاع في حجية الخبر أنّها هو فيما كان الصدور ظنيّاً لا قطعياً، ولذا خصصنا النزاع في حجية الظنّ بالظنّ الصدوري لا المضموني ولا هما معاً، ألا ترى أنّ الأخباريين يقولون: نحن نعمل بالقطع مع أنّهم لا يدعون إلا القطع بالصدور لا الدلالة إلا من شدّد منهم، فظهر أنّ مقطوع الصدور مقطوع الحجية وإن كان دلالة ظنية.

فان قلت: لو كانت تلك الأخبار متواترة كما تقول، فلم ما تمسك المعظم بها في حجية الاستصحاب، بل تمسكوا بوجوه ضعيفة، ودعوى عدم اطلاعهم على تلك الأخبار مع تواترها بعيدة، وعدم تمسكهم بها بعد الاطلاع على تواترها أبعد.

قلنا: إنّ نزاعهم أنّها كان في حجية الاستصحاب من باب الوصف لا السبب، وتلك الأخبار مشتبه للحجية من باب السبب، فكانت خارجة عن محلّ نزاعهم، ولذا ما تمسكوا بها، ولذا صرنا متوقّفين ومتردّدين في حجية الاستصحاب من باب الاسباب عند الأصحاب.

مضافاً إلى أنّ النزاع في السابق أنّها كان مع العامة، ولذا لم يعنونوا في كتبهم الأصولية المسائل المختصة بالخاصة، بل عنونوا المسائل المختصة بالعامة، والمشارك بينهما ومعاً لا معنى للتمسك بتلك الأخبار الواردة عن الأئمة عليهم السلام في مقابل العامة، مضافاً إلى أنّ عدم تمسكهم بها أعمّ من عدم التواتر.

فان قلت: إنّ تلك الأخبار معارضة مع الأدلة الناهية عن العمل بما وراء العلم، فان لم يكن الأخير أقوى، فلا أقلّ من التساوي الموجب لسقوط الاستدلال.

قلنا: إنّ العلم الذي يكون خلافه منهياً عنه إن كان أعمّ من العلم الوجداني والعلم الظاهري الشرعي، فمنع الصغرى، أعني كون العمل بالاستصحاب عملاً بما وراء العلم، وإن كان مختصاً بالعلم الوجداني، فمنع كلىة الكبرى، أعني حرمة العمل بهذا القسم من الأمر الغير العلمي وهو الاستصحاب.

لأنّا نقول: بعد تعارض دليل الاستصحاب مع الآيات أنّ الأخبار أخصّ مطلقاً من الآيات؛ لأنّ الآيات تمنع عن العمل بكلّ أمر غير علمي سبقه العلم بالحالة السابقة أم لا، وتلك تقول بحجّة الاستصحاب فيما سبقه العلم خاصّة والخاص مقدّم على العامّ.

فان قلت: خبر الاستصحاب معارض مع خبر الاحتياط، فلو لم يكن الآخر أرجح، فلا أقلّ من التساوي الموجب للوقف الملازم للرجوع الى الأصل الذي هو عدم الحجّة.

قلنا أولاً: إنّ خبر الاحتياط ضعيف لا جابر له.

وثانياً: سلّمنا الصّحّة لكن خبر الاستصحاب كما عرفت قطعي وذاك ظنيّ. وثالثاً: سلّمنا التساوي من تلك الجهة، لكن نقول: بعد كون النسبة بين الخبرين أعمّ من وجه أنّه لو عملنا بخبر الاحتياط لزم طرح خبر الاستصحاب كلىة بحيث يبقى بلا مورد، أو لزم تخصيصها بغير المورد في الأغلب ان خصصناه بغير مورد الاحتياط؛ لكون المورد من موارد الاحتياط غالباً كخبر زرارة، بخلاف ما لو عملنا بخبر الاستصحاب، فإنّه يلزم مجاز في خبر الاحتياط ان حملناه على الاستصحاب، أو يلزم تخصيص غير مضرّ ان حملناه على غير

المسبوق بالعلم، وبعد دوران الأمر بين الطّرح والحمل على الغير المورد، وبين المجاز أو الحمل على بعض الأفراد، كان الأخير أرجح قطعاً.

ثمّ المنكر لحجية الاستصحاب في الأمور الخارجية لا الأحكام: إمّا أن يقول بعدم حجّيته فيها من باب الوصف؛ لأنّ الظنّ في الموضوعات الصرفة ليس بحجّة، ففيه أنّ اللازم حينئذ عدم حجّية الاستصحاب من باب الوصف في المثال الأصولية أيضاً، إلّا أن يقول بحجّية الظنّ في كلّ الأحكام من الأصولية والفرعية دون الموضوعات، وهو كما ترى.

وإمّا أن يقول بعدم حجّيته فيها من باب السبب لأجل عدم انصراف الأخبار الى الموضوعات، ففيه أنّه مكابرة، أو لأجل وجوب الصارف وإن كان فيها دلالة، ففيه أنّ الصّارف المعقول هنا ليس بالأعدم كون بيان الموضوع شأن الشارع، ولا يخفى أنّ بيان الموضوع المرتبط بالحكم من شأن الشارع؛ لأنّه بيان للحكم الكلّي بواسطة.

سَلّمنا أنّ بيان الموضوع ليس من شأنه مطلقاً، سواء كان مرتبطاً بالحكم أم لا، لكن نقول: إنّ غلبة ذلك عدم لزوم بيانه على الشارع، ولا يلزم من ذلك أنّه لو بيّنه لكان قبيحاً، ألا ترى أنّ المعصوم عليه السلام ربما بيّن أحكام الطبّ أو اللّغة، مع أنّه ليس من شأنه، فلا يلزم بعد عدم كونه قبيحاً صرف كلامه عن ظاهره بعد الدلالة.

وبالجملة الذي هو صارف لكلام الشارع عن ظاهره هو قبيح بيان الموضوع لا مجرد عدم كونه من شأنه، فإنّ عدم كونه من شأنه لا يضرّ بالدلالة، ولا يوجب الصرف اذا كان في البيان فائدة.

نعم لو لم يكن من شأنه وكان بيانه أيضاً قبيحاً، كما لو كان اظهاراً للبديهي^(١) كان ذلك سبباً للصرف، ولا ريب أنّ ما نحن فيه ليس من ذلك القبيل، بل فيه الفائدة المعلومة.

والحاصل أنّ الروايات بمرتبة من الظهور في الدلالة، ولا صارف في المقام أيضاً، أو لأجل عدم اعتبار تلك الأخبار لاعراض العلماء عنها، ففيه ما مرّ، أو لأجل أنّ تلك الأخبار آحاد والمسألة أصولية، فقد عرفت أنّها متواترة اجمالاً، سلّمنا ولكنّه ظاهراً آحاد مخوفة بالقرينة القطعية الصدور، وهي السيرة المتداولة.

سلّمنا أنّها آحاد ظنيّة الصدور، ولكن نقول: إنّ ذلك الخصم ان كان يقول إنّ مسألة الاستصحاب مسألة أصولية فكيف يفرّق بين الأحكام والأمور الخارجيّة مع أنّه تحكّم، سواء قال بحجّة الظنّ في المسائل الأصولية أم لا، بل عليه إمّا الحكم بالحجّة فيها، أو نفيها فيها؛ لأنّ المدرك في الكلّ هو هذا الخبر الواحد.

وان كان يقول في مسألة الاستصحاب بأنّه تابع للمستصحب في الأصولية والفرعية كما هو المختار، فلا يخلو: إمّا أن يكون قائلاً بحجّة الظنّ مطلقاً، ففيه أنّ التفصيل حينئذ تحكّم؛ إذ اللازم حينئذ الحجّة في الأحكام والامور الخارجيّة معاً.

(١) في (خ): اظهار البديهي.

وإما أن يكون قائلاً بحجّة الظنّ في الأحكام الفرعية أصلية أم ارتباطية لا غير، ففيه أنّ اللازم حينئذ التفصيل بين الأحكام الاصولية والفرعية من حيث الحجية والعدم، فكذلك اللازم حينئذ التفصيل في الحجية بين الموضوعات المرتبط بالفرعية وبين غيرها، لا الاطلاق في الحجية في الأحكام وعدم الحجية في الموضوعات.

وإما أن يكون قائلاً بحجّة الظنّ في الأحكام الفرعية الأصلية فقط، ففيه أنّ اللازم حينئذ التفصيل بين الفرعية والأصلية لا اطلاق الحجية في الأحكام. وإما ان يكون قائلاً بحجّة الظنّ في مطلق الأحكام الأصلية لا الارتباطية، فهو صحيح لكنّه خلاف التحقيق.

وأما الطريقة الثانية، فهي أنّ بناء العقلاء بنفسه يقتضي الحجية في الأمور الخارجية.

فإن قلت: القدر الثابت من بنائهم أنّها هو العمل بالاستصحاب في الموضوعات الغير المرتبط بالأحكام، وأما في المرتبطة بها فلا.

قلنا: بناؤهم ثابت في المقامين، فيستصحبون الموضوع المتفرّع عليه الحكم الشرعي، كما في المقصور والعدالة والفسق والرطوبة واليبوسة والكرية والقلة وغيرها، ولا ريب أيضاً في أنّ محطّ نظرهم في تلك الموارد أيضاً على استصحاب نفس الموضوع لا الحكم المقارن معه، ولذا يحكمون ببقاء الموضوع وان لم يكن هنا حكم يستصحب، أو كان استصحاب الحكمي على الخلاف، كما مرّ سابقاً في الموضوع الأوّل في استصحاب قلة الماء، أو رطوبة الثوب الملاقي للنجس وحياة الغائب.

فان قلت: لعلّ حكمهم ببقاء القلّة أو الرطوبة أو الغائب أنّها هو لأجل الاحتياط لا الاستصحاب في الموضوع.

قلنا: أولاً: أنّا نجد من أنفسنا أنّ محطّ نظرهم ليس إلاّ استصحاب الموضوع لا جهة الاحتياط.

وثانياً: أنّه لو كان للاحتياط لما يحكمون ببقاء الموضوع فيها خالف الاحتياط، أو لم يكن في البين احتياط، كما في استصحاب الملكية لأحد المتخاصمين اذا لم يكن لأحدهما ما يدل على الملكية.

فان قلت: لعلّ حكمهم ببقاء الموضوع لأجل اجتهادهم أو تقليدهم. قلنا أولاً: أنّه ليس إلاّ للاستصحاب أي الحالة السابقة، لا للتقليد ولا للاجتهاد.

و ثالثاً: أنّا نرى يعمل بالاستصحاب ممّن لا يعرف التقليد والاجتهاد. فان قلت: كيف ندّعي بناء العقلاء على حجّة الاستصحاب مع أنّ جمّاً غفيراً من العلماء مع كونهم من أذكى العقلاء قالوا بعدم حجّيته في الأمور الخارجية. قلنا: أنّ بناء عملهم على خلاف مقالتهم، فهم في مقام الاجمال والعمل كسائر العقلاء، وفي مقام التفصيل أذهانهم مسبوقة بالشبهة. فان قلت: بناء العقلاء ليس بحجّة للأصل.

قلنا: قد مرّ أنّه حجّة ما لم يرد دليل على خلافه، وهاهنا لو لم ندع القطع بورود الشرع على طبقه، فلا أقلّ من القطع بعدم ورود الشرع على خلافه، وهو كاف.

وأما الطريقة الثالثة، فهي أنّ من مجموع ما سبق من الوجوه السبعة يحصل العلم بحجّة الاستصحاب في محلّ النزاع.

المرحلة الثانية: في حجّة الاستصحاب في الأحكام.

فنقول: يمكن اثبات ذلك بالطرق الثلاثة المتقدّمة في المرحلة الأولى؛ لأنّ الأخبار العامّة بنفسها دالّة على المطلوب، بل هي في الأحكام أظهر.

ولا يرد ما أورد على المرحلة السّابقة من عدم كون بيان الموضوع من شأن الشارع، فيتمّ وجه الاستدلال هنا بعين ما سبق بوجه أظهر.

وأما بناء العقلاء، فهو أيضاً موجود ودالّ على المدعى مستقلاً، ألا ترى أنّهم لو شكّوا في بقاء الوجوب بعد العلم به لحكموا ببقائه، ولو شكّوا في التوسعة والفور بنوا على الأول، ولو شكّوا في التوسعة المطلقة والموقّعة بنوا على الأول، ولو شكّوا في بقاء النّجاسة بعد زوال التغيّر عن الماء الكرّ بالرياح بنوا على النّجاسة.

نعم قد نراهم يتوقّفون فيما لو ثبت حكمان مختلفان لموضوعين، وتبدل أحد الموضوعين بالآخر بعد تعلّق الحكم بالموضوع الأوّل، كالحضري الثابت في حقّه الاتمام، والسفري اللازم عليه القصر، فإنّ الحضري والسفري موضوعان جعل الشارع لكلّ منهما حكماً، فلو كان شخص حضرياً وقت دخول الوقت، ثمّ سافر قبل الصلاة أو العكس، أشكل عند العقلاء العمل بالاستصحاب حيثنّذ لتبدل الموضوع كأنّه بموضوع آخر.

والحاصل أنّ المانع هنا موجود في العمل بالاستصحاب عندهم؛ لأنّ التوقف أنّما هو لأجل عدم اعتبار الاستصحاب بالذات، ولعلّ المانع هنا موجود في العمل بالاستصحاب عندهم؛ لأنّ التوقف أنّما هو لأجل عدم اعتبار الاستصحاب بالذات ولعلّ المانع هنا هو حصول الشكّ في حصول المانع المعلوم المانعيّة فتدبرّ.

ثمّ الخصم المنكر لحجية الاستصحاب في الأحكام دون الأمور الخارجية: إمّا يقول بعدم حجّيته فيها من باب الوصف، بمعنى أنّه يقول: إنّنا وإن قلنا بعد الفصل من حيث المظنون في حجّية الظنّ، لكن نفصل في أسباب الظنّ ونقول بحجّية الأسباب المتعارفة في الأمور الخارجية؛ لأنّ الأسباب المتعارفة في الأمور الخارجية، لأنّ الأسباب المتعارفة فيها هي الاستقراء والوجدان.

وأما الأسباب المتعارفة في الأحكام، فلمّا كانت هي ما سواهما من الأخبار والآيات والاجماع ونظائرها، فقلنا بعدم الحجّية فيها، ففيه أنّ عدم الحجّية من باب الوصف لا يلازم عدم الحجّية من باب السبب.

مضافاً الى أنّ هذا التفصيل في خصوص الأسباب فاسد؛ لأنّنا نتعدّى من المظنون الغير الموهوم والاعتبار الى نوع موهوم الاعتبار بعدم الكفاية، وثبت التعميم في أفراد موهوم الاعتبار بعدم الترجيح بلا مرجّح، فلا نفصل من حيث اسباب الظنّ بل من حيث المظنون عكس هذا القائل، وإمّا يقول بعدم حجّيته في الأحكام من باب التعبد إمّا لأجل عدم دلالة الأخبار لكون موردها الموضوعات، فيكون الجواب مختصّ بها، أو مخصّصاً بها حتّى يلزم التخصيص.

ففيه أولاً: أنّ المورد كالطّهارة في الثوب والجسد ليس من الموضوعات بل من الأحكام، فإنّ الطّهارة حكم شرعي.

وما يترأى في النّظر من تقديم استصحاب الطّهارة على استصحاب الوجوب وغيره من الأحكام، معلّين بأنّ هذا موضوعي وذاك حكمي والموضوعي مقدّم على الحكمي.

فهو مدفوع بأنّ غرضهم من ذلك هو كون استصحاب الطّهارة موضوعاً من حيث التقديم، بمعنى أنّه كما يكون الاستصحاب الموضوعي مقدّماً على الحكمي، فكذلك استصحاب الطّهارة مقدّم على استصحاب الوجوب، ونحوه من الأحكام، لا أنّه حقيقة استصحاب موضوعي.

ألا ترى أنّهم يقدّمون الاستصحاب الموضوعي على استصحاب الطّهارة، معلّين بأنّه استصحاب حكمي وذاك موضوعي، ونظير ذلك أنّهم يقولون: إنّ أصل الاشتغال مقدّم على أصالة البراءة؛ لأنّه اجتهادي وأصل البراءة فقاهتي، ولا ريب أنّ غرضهم ليس أنّ أصل الاشتغال من الأصول الاجتهادية حقيقة، ولذا يقدّمون الأصول الاجتهادية على أصل الاشتغال معلّين بأنّ أصل الاشتغال فقاهتي.

وثانياً: سلّمنا كون المورد من الموضوعات، لكن يستفاد العموم من التعليل في الجواب. ودعوى انصراف الجواب الى الموضوعات التي هي مورد السّؤال دون الأحكام، فاسدة لأنّ المعرف باللام في الجواب إنّ كان محمولاً على العهد، فالتعدّي الى مطلق الموضوعات فاسد، بل لا بدّ من الاختصار على شخص مورد السّؤال، وإن كان محمولاً على الجنس، فالتفرقة بين الموضوع والحكم تحكم.

وثالثاً: أنّ ذلك لا يتمّ فيما ليس مسبقاً بالسؤال من الأخبار العامّة، كالرواية^(١) العلوية.

ورابعاً: انّ الدليل لا ينحصر في الأخبار كما مرّ.

وإمّا لأجل كون الأخبار ظنيّة والمسألة علمية، ففيه ما مرّ من قطعيّة الأخبار، مضافاً الى أنّ هذا الوجه مشترك الورود بين الأحكام والموضوعات.

فان قلت: إنّ الأخبار العامّة تدلّ باطلاقها على حجّية الاستصحاب مطلقاً في الموضوعات والأحكام، سواء كان قبل الفحص أم بعده، ولا ريب ان العمل بالاستصحاب، بل كلّ أصل في الأحكام قبل الفحص خلاف اطلاق العلماء؛ للزوم المخالفة القطعيّة، والخروج عن الدين لو بنى على ذلك، فلا بدّ من اخراج الأخبار عن ظاهرها، وهو كما يمكن بتخصيص عموم الأخبار على بعد الفحص في خصوص الأحكام، يمكن تخصيصها بالموضوعي؛ لأنّه لا يحتاج الى الفحص، واخراج الحكمي رأساً ولو لم يكن الثاني أولى، فلا أقلّ من تساوي الاحتمالين، فيسقط الاستدلال بتلك الأخبار على حجّية الاستصحاب في الأحكام.

قلنا أوّلاً: انّ أوّل الأمرين أولى من الثاني؛ لأنّه أقلّ تخصيصاً؛ اذ على الثاني يخرج سنخ الأحكام قبل الفحص وبعده، وعلى الأوّل لا يخرج الآ حالة عدم الفحص، فهو أولى.

وثانياً: إنّ العموم المستفاد من الأخبار أنّها هو أفرادي لا أحوالي، بمعنى أنّها تدلّ على حجّية كلّ استصحاب في الجملة، وأمّا من حيث الأحوال أعني قبل

الفحص وبعده، فلا عموم في الأخبار ولا إطلاق، بل هي من هذه الجهة مجملة وواردة مورد حكم آخر، فلا يكون اخراج حالة عدم الفحص تخصيصاً أو تقييداً؛ اذ هما فرع العموم أو الإطلاق من حيث الأحوال، وقد عرفت عدمه، فليس الروايات بظاهرها خلاف الاجماع؛ اذ لا ظهور فيها في الحجية قبل الفحص.

فان قلت: يلزم من حجية الاستصحاب في الأحكام عدم حجته فيها؛ لأننا نقول بناءً على حجية الاستصحاب في الأحكام أنّ العمل بالاستصحاب قبل الفحص كان حراماً قطعاً وبعد الفحص شككنا في بقاء الحرمة وارتفاعها، ومقتضى الاستصحاب البقاء، فلا يكون الاستصحاب في الأحكام حجة للاستصحاب الحكمي، أي استصحاب الحرمة.

قلنا أولاً: إنّ حرمة العمل بالاستصحاب: إمّا عرضية مسببة عن عدم الفحص، وإمّا ذاتية مسببة عن عدم حجته سنخاً ولو بعد قطع النظر عن الموانع، فإن كان المستصحب هو الحرمة العرضية، فقد انتفت قطعاً بعد الفحص، وان كان المستصحب هو الحرمة الذاتية، فمن الأول كانت مشكوكة فكيف تستصحب.

والحاصل أنّ الاستصحاب عرضي لا عبرة به، نظير استصحاب حرمة الحيوان المشكوك كونه مأكول اللحم، فيقال: أنّه قبل التذكية أي حال الحياة كان حراماً قطعاً، فيستصحب الى بعد التذكية.

وكاستصحب نجاسة الحيوان المولد من طاهر العين ونجس العين اذا كان حين الولادة نجساً لاختلاطه بالدم، فيقال: أنّه قبل تطهير دمه بالكرّ كان نجساً واجب الاجتناب، فيستصحب الى بعد تطهير الدم بالالقاء في الكرّ.

فإنَّ الاستصحابين المذكورين كليهما عرضيان مثل ما نحن فيه؛ لأنَّ المستصحب ان كان هو الحرمة العرضية المسببة عن عدم التذكية، أو النجاسة العرضية المسببة من اختلاطه بالدم، فقد انتفيا قطعاً بعد التذكية والالقاء في الكرّ، وإن كان المستصحب الحرمة أو النجاسة الذاتيين، فمن الأوّل كانت مشكوكاً.

وثانياً نقول: إنّ الاستصحاب العرضي صحيح، ولكن العرف يفهم من هذا الكلام ما وراء المورد، فكان هذا المورد عندهم ليس منهياً عنه، قد مرّ نظير ذلك في الأخبار.

وثالثاً نقول: إنّ حجّة الاستصحاب في الأحكام بعد الفحص بعد تسليم دلالة الأخبار أنّها هي من قبيل نقض اليقين باليقين، فيدخل في المستثنى لا المستثنى منه.

المرحلة الثالثة: في بيان أنه لا فرق في حجّة الاستصحاب بين الأحكام الوضعية والتكليفية.

و الدليل هو ما مرّ في المرحلتين السابقتين، والقائل بعدم الحجّة في التكليفي فقط ان كان يقول بعدم الحجية من باب الوصف، فهو خرق للاجماع، وإن كان يقول بعدم الحجّة من باب التعبد من جهة عدم دلالة الأخبار إلا على الوضعية لكون مورد السؤال هو ذلك، فينصرف الجواب إليه.

ففيه أنّ المعروف باللام ان حمل على العهد، فكيف يتعدّى الى ساير الوضعيات التي ليست في مورد السؤال، وان حمل على الجنس، فالتفرقة بين الوضعي والتكليفي تحكم، أو من جهة أنّ المسألة علمية والخبر واحد، ففيه أنّه مشترك الورود بين الوضعي والتكليفي.

فان قلت: من قبل المفصل انّ اليقين في الروايات: إمّا محمول على اليقين بالحكم الوضعي، وإمّا محمول على اليقين بالحكم التكليفي، وإمّا محمول على الأعمّ منها، وإن كان الأوّل فلا وجه للاستدلال بها على حجّة الاستصحاب في الأحكام، وإن كان الثاني فلا وجه لاستدلال المعصوم عليه السلام؛ لأنّ مورد السؤال الحكم الوضعي، ومورد العلة هو الحكم التكليفي، فلا يرتبط الاستدلال بالمستدل عليه.

وان كان الثالث، فلا معنى لاستدلال المعصوم عليه السلام أيضاً، بيانه: أنّه لا ريب في كون مورد السؤال ممّا تعارض فيه الاستصحابان، فإنّ استصحاب الطهارة معارض لاستصحاب الأمر بالصلاة المقتضى للطهارة اليقينية، ولا ريب أيضاً في أنّ المعصوم رجّح استصحاب الحكم الوضعي أي الطهارة على الاستصحاب الآخر.

ولا ريب أيضاً في أنّ ترجيح أحد المتعارضين على الآخر لا بدّ وأن يكون الوجه موجود في الراجح دون المرجوح؛ اذ لو وجد فيهما وكان قدرا مشتركاً بينهما امتنع ترجيح أحدهما على الآخر لأجل ما هو مشترك بينهما، فإنّ ما به الاشتراك لا يصير مرجحاً قطعاً، فلا يصح للمولى ان يقول لعبده: اذا أخبرك عدل بلزوم اكرام زيد، وعدل آخر بلزوم اكرام عمرو، فعليك العمل بقول من أخبرك باكرام زيد لكون المخبر عادلاً.

ولا ريب أيضاً في أنّ الظاهر من التعليل باليقين السابق في الأخبار العامة على ابقاء الطهارة أنّها هو كون العلة التامة في الأمر بابقاء الطهارة هو اليقين السابق ليس الا.

ولا ريب أنَّ اليقين السابق لا يمكن أن يصير علة تامّة لترجيح استصحاب الحكم الوضعي على التكلّيفي؛ لأنّ ذلك قدر مشترك بين الاستصحابين، والقدر المشترك لا يصير مرجّحاً، فلا بدّ ملاحظة المقدمات الأربع، وهي: كون محلّ السّؤال مادّة تعارض الاستصحابين، وكون المعصوم عليه السلام مرجّحاً لاستصحاب الحكم الوضعي، وكون القدر المشترك بين المتعارضين غير قابل للمرجّحية، وكون الظاهر من الروايات استقلال اليقين السابق في العلية، لا بدّ من اخراج الروايات عن ظاهرها، وخلاف الظاهر منحصر في أمرين:

الأوّل: حمل العلة المذكورة على المقتضي لا العلة التامة التي هي الظاهرة من الكلام، فيلزم المجاز.

الثاني: حمل اليقين على اليقين بالأحكام الوضعية، فيكون تخصيصاً في العموم، وتامة الاستدلال فرع لاحتمال الأوّل، أنّى لك بتعيينه، بل المتعيّن هو الأخير لرجحان التخصيص على المجاز.

ولو سلّمنا فلا أقلّ من التساوي، فيحمل الروايات المسبوقة بالسّؤال، وأمّا الابتدائيات فهي وإن لم يجر فيها هذا الاشكال، لكنّها بنفسها غير كافية في الحرام، لكونها آحاداً والتواتر الاجمالي لا يحصل الآ بعد ضم ساير الأخبار.

وبالجملة حجّة الاستصحاب في الوضعيات يقينية مندرجة في الأخبار المسبوقة بالسّؤال وفي الابتدائيات بخلاف الاستصحاب في الحكم التكلّيفي.

قلنا أولاً: إنّ المقدّمة الأولى ممنوعة، أعني كون مورد السّؤال ممّا تعارض فيه الاستصحابان، فإنّه لا تعارض هنا؛ إذ قبل الاشتغال بالصلاة وقبل اتمامها هو

قاطع ببقاء الأمر بالصلاة، فلا استصحاب حكماً يعارض استصحاب الطهارة حينئذ، وأما بعد الفراغ من الصلاة فلا تعارض أيضاً؛ للقطع بارتفاع الأمر باليقين الشرعي المأمور به، فلا شك في ارتفاع الأمر وبقائه حتى يستصحب.

وثانياً نقول: إنَّ خلاف الظاهر لا ينحصر في أمرين، بل هنا احتمال ثالث، وهو ابقاء الرواية على ظاهرها، فالقول بأنَّه خرج ما خرج.

وتفصيله: أنَّه يستفاد من (لا تنقض) أنَّ اليقين السابق علة مستقلة للحكم ببقائه مطلقاً وفي جميع الموارد، ولكن باعتبار هذا المحذور الذي ذكرت يخصص تلك الكلية بغير صورة المعارضة، يجعل في صورة المعارضة مقتضياً وجزءاً للعلة التامة، وجهة الوضعية جزءاً آخر، فيتم استدلال المعصوم عليه السلام، فيكون المراد أنَّ اليقين مطلقاً غير منقوض بالشك الآفياً تعارض فيه استصحابان: أحدهما وضعي، والآخر تكليفي، أو فيما تعارض فيه الاستصحابان مطلقاً؛ لأنَّ القرينة العقلية قائمة على عدم استقلال العلة حينئذ أي حين التعارض، وليس هذا من باب تخصيص العموم بغير الموارد؛ لأنَّ التخصيص أنَّما هو في استقلال العلة لا في عمومها، والتخصيص بغير المورد أنَّما يلزم على الثاني لا الأول.

والحاصل أنَّ الأمر هاهنا دائر بين مجاز وتخصيص، أحدهما بالحكم الوضعي كما قاله الخصم، والآخر ما ذكرنا من تخصيص استقلال العلة بغير صورة التعارض، ولا ريب أنَّ الأخير أرجح لكونه أقلَّ أخرجاً من الأول، وأما المجاز فهو مغلوب في جنبهما.

فان قلت: انّ اليقين السابق في الرواية إن كانت علّة تامّة، فما وجه التخلف في موارد كثيرة، فهذا يكشف قطعاً عن عدم كونه علّة تامّة، وان كانت علّة ناقصة، فكيف يتعدّى عن مورد السؤال الى غيره بالحكم بعدم النقض بمجرد وجود العلّة الناقصة في ذلك الغير.

قلنا: انّ الجواب عن ذلك يحتاج الى بيان مقدّمة، وهي أنّ العلماء اختلفوا في حجّية المنصوص العلّة، فالأظهر كما عليه الأكثر هو الحجّية، وفهم العرف يساعدهم، والمرضى عليه السلام على عدم الحجّية إمّا لأنّ علل الشرع معرّفات، أو لأنّ الاستعمال علامة الحقيقة بناءً على قاعدته؛ لأنّ علل الشرع منها ما هو الدواعي والمعرّفات، ومنها ما يكون من الأسباب والمؤثرات، فاذا انقسمت على قسمين لا يصحّ جعلهما قسمًا واحدًا، وقد عرفت أنّ الحقّ مع الأكثر.

ثمّ اختلفوا في أنّه لو خرج بعض ما وجد فيه العلّة المنصوصة الكلّية عن تحت الحكم، كأن يقول: النبيذ المسكر حلال بعد قوله الخمر حرام لأنّه مسكر، فهل هذا الاخراج يوجب رفع اليد عن سنخ العلّة، فيكشف ذلك عن كون العلّة من المعرّفات لا المؤثرات، فلا يمكن التعدّي عن مورد النصّ، أم لا يوجب ذلك، بل يكشف عن المعرفة وعدم التأثير في خصوص المخرج لا مطلقاً، فيتعدّى الى غير المورد الى أن يرد الدليل على الخلاف.

والحاصل أنّ العرف يفهم من قوله (الخمر حرام لأنّه مسكر) أنّ الاسكار علّة تامّة في كلّ مورد للحرمة، ولكن تحليل الشارع في مورد خاصّ يكشف عن عدم العلّة التامة في هذا المورد الخاصّ لا مطلقاً، فنعمل بالعموم في غير هذا المورد، والأظهر في هذا النزاع هو الأخير للعرف.

فحينئذ نجيب عن اليراد: بأننا نختار الشقَّ الأوَّل من الترديد ونقول خرج ما خرج.

فان قلت: انَّ الحكم الوضعي على أقسام: إمَّا مقيد كقوله الماء المتغيّر نجس أي ما دام التغيّر، وإمَّا مطلق كقوله اذا تغيّر الماء نجس وان زال التغير وإمَّا مهمل كقوله اذا تغير الماء نجس، فأنه ساكت بالنسبة الى بعد زوال التغير.

ولا ريب في عدم اجراء الاستصحاب في القسمين الأولين للقطع بانتفاء الحكم في أولهما وبقائه في ثانيهما، وأنما يجري في القسم الثالث.

وأما الحكم التكليفي، فهو إمَّا موقت، أو غير موقت، ولا يجري الاستصحاب في شيء منهما، أمّا في الموقت فلاّته إن كان التمسك بالاستصحاب بعد خروج الوقت فهو غير صحيح؛ لأنّ الأمر الأول قد ارتفع قطعاً، والقضاء بفرض جديد كما هو الحقّ، وان كان التمسك بالاستصحاب في الوقت فهو أيضاً فاسد؛ اذ قبل العمل ببقاء الأمر قطع، وبعد العمل قطع الارتفاع، فلا شكّ حتّى يستصحب.

وأما في غير الموقت، فان قلنا بدلالة الأمر والنهي على التكرار، فالإتيان والانزجار من مقتضيات الأمر والنهي، وان قلنا بعدم التكرار، فعدم الإتيان والانزجار من مقتضى الامتثال بالطبيعة الملازم لرفع الاشتغال، فظهر أنّه لا يجري الاستصحاب في الأحكام التكليفية، بل يجري في الوضعية فقط.

قلنا أولاً: أنّه قد يحصل الشكّ في الموقّات، كمن مرض فشكّ في اتمام وجوب الصيام الى الليل.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرس المحتويات

ضابطة تعرف عدالة الراوي أو غيره	٢١
ضابطة	٢٩
ضابطة	٣٣
ضابطة	٥١
ضابطة	٦١
ضابطة في أنه كلما حكم به العقل حكم به الشرع أم لا	٦٧
ضابطة في تبعية الأحكام للصفات وعدمها	٨٧
ضابطة قاعدة الحسن والقبح العقليين	٩٩
ضابطة عدم خلل واقعة عن جميع الأحكام	١٢٥
ضابطة في ذكر جملة من الأصول	١٣٣
ضابطة في الاستصحاب	٣١٣