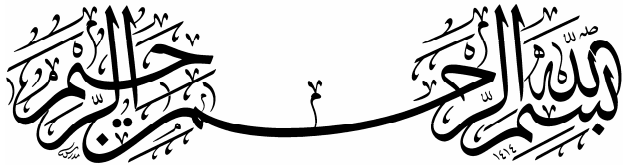

جواهر الأصول

الجزء السادس

تقرير أبحاث الأستاذ الأعظم والعلامة الأفخم
آية الله العظمى السيد روح الله الموسوي
الإمام الخميني قدس سره

تأليف
آية الله السيد محمد حسن المرتضوي اللنگرودي قدس سره

مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره

سرشناسه : مرتضوی‌لنگرودی، محمدحسن، ۱۳۰۸ ـ
عنوان ونام پدیدآور : جواهرالاُصول: تقریر اُبحاث ... الإمام‌الخمینی 1 (جلد ششم)/ مؤلف[محرر] محمدحسن مرتضوی‌لنگرودی.
مشخصات نشر : تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س)، مؤسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۹۱.
مشخصات ظاهری : ج.۶ (۴۰۰ ص). ج.
شابک : (دوره) 9 - 436 - 335 - 964 (ج.۶) 5 - 258 - 212 - 964 - 978
وضعیت‌فهرستنویسی : فیپا
یادداشت : عربی. کتابنامه: ص. ۳۷۱ ـ ۳۹۴؛ همچنین به صورت زیرنویس.
موضوع : خمینی، روح‌الله، رهبر انقلاب‌وبنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، ۱۲۷۹ ـ ۱۳۶۸./ اصول فقه شیعه.
شناسه افزوده : مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س)، دفترقم. مؤسسه چاپ و نشر عروج.
رده‌بندی کنگره : ۹ ج ۴ م / ۸ / ۱۵۹ BP
رده‌بندی دیویی : ۲۹۷ / ۳۱۲
شماره‌کتابشناسی‌ملی : ۱۰۸۱۸ ـ ۷۸ م

کد/ م ۲۸۱۱

جواهرالاُصول (الجزءالسادس)

المؤلف: آیةالله السیّدمحمدحسن المرتضوی‌اللنگرودی
التحقیق‌والنشر: مؤسسة تنظیم و نشر تراث الإمام الخمینی(س)
المطبعة: مطبعة مؤسسة العروج
الطبعة الاُولی: ۱۳۹۱ ش/ ۱٤۳۳ ق
الکمیة: ۵۰۰ نسخة
السعر: ۲۵۰۰۰ تومان

• خیابان انقلاب، بین۱۲فروردین‌وفخررازی، فروشگاه مرکزی، تلفن: ۶۶۴۰۴۸۷۳ ـ دورنگار: ۶۶۴۰۰۹۱۵
• خیابان انقلاب، تقاطع حافظ، فروشگاه شماره۱، تلفن: ۶۶۷۰۱۲۹۷
مراکزپخش: • خیابان انقلاب، خیابان۱۲فروردین، خیابان شهدای ژاندارمری، فروشگاه شماره۲، تلفن: ۶۶۹۵۵۷۳۷
• حرم مطهر حضرت امام‌خمینی(س)، ضلع شمالی، فروشگاه شماره۳، تلفن: ۵۵۲۰۳۸۰۱
• کلیه نمایندگیهای فروش در استانها
نشانی الکترونیکی: pub@imam-khomeini.ir

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى لم يشهد أحداً حين فطر السموات والأرض ولا اتّخذ معيناً حين برء النسمات والصلاة والسلام على محمد خاتم انبيائه وتمام عدّة رسله، وعلى آله الطيّبين من عترته، سيّما المنتظر لإحياء شريعته بقية الله في أرضه عجّل الله فرجه الشريف وجعلنا من المستشهدين بين يديه.

وبعد ما بين يديك هو الجزء السادس من كتاب «جواهر الأُصول»، تقرير ما ألقاه سماحة أُستاذنا الأكبر آية الله العظمى نائب الإمام عليه السلام الإمام الخميني قدس سره فى مباحث الشكّ.

نسأل الله التوفيق والتسويد، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

تنبيهات

البراءة

التنبيه الأوّل

في مورد جريان الأُصول

يشترط في جريان أصل البراءة وما يحذو حذوها من أصالة الطهارة والحلّية بل وغيرها من الأُصول حتّى الأُصول المحرزة كالاستصحاب، أن لا تكون هناك أمارة أو أصل حاكم أو وارد مطلقاً موافقاً كان أو مخالفاً.

فينحصر إجراء الأصل بما إذا لم تكن هناك أمارة أو أصل حاكم. مثلاً: الأصل الجاري في ناحية الموضوع حاكم على الأصل الجاري في ناحية الحكم حكومة الأُصل السببي على الأصل المسبّبي. فإذا شكّ في حلّية حيوان أو حرمته لأجل الشكّ في قبول الحيوان للتذكية، فعلى فرض جريان أصالة عدم التذكية لا تصل النوبة إلى إجراء أصالة الحلّ؛ لأنّ الشكّ في ناحية الحلّ ناشٍ عن ورود التذكية عليه، فإذا حكم بالعدم لما بقي الشكّ في ناحية الحلّية.

وبالجملة: الأصل الجاري في ناحية الموضوع حاكم على الأصل الجاري في الحكم؛ سواء كانت الشبهة موضوعية أو حكمية.

فالأوّل: كاستصحاب عدم ذهاب ثلثي العصير إذا شكّ في ذهاب الثلثين

وعدمه، فهو حاكم على أصالة الإباحة ومانع عن جريانها؛ لأنّه بمنزلة الأصل السببي وأصالة الإباحة بمنزلة الأصل المسبّبي.

والثاني: كاستصحاب جلل الحيوان إذا شكّ في أنّ استبراء الجلل يتحقّق عند الشارع بسبعة أيّام أو بعشرة أيّام، فهو حاكم على أصالة الحلّية؛ لنفس العلّة؛ لأنّ الشكّ في الحلّية مسبّب عن الشكّ في بقاء الجلل وعدمه.

ومن هنا يظهر: أنّ المراد من الموضوع في أنّ الأصل الموضوعي حاكم على الأصل الجاري في الحكم، أعمّ من الموضوع الجزئي كما في المثال الأوّل، أو الكلّي كما في المثال الثاني.

ولعلّ هذا واضح في الجملة؛ فلا يهمّ لتوضيح الأمر فيه إلى إطناب المقال وتطويل الكلام، والمهمّ كما اعتنى به الأعلام هو البحث عن المثال الدائر بين السنة الأعلام من أصالة عدم التذكية وتقدّمها على أصالتي الحلّية والطهارة في اللحم، عند الشكّ في اللحم المطروح لشبهة حكمية أو موضوعية، فنقول وبالله الاستعانة:

نقدّم أُموراً لتوضيح المقام:

الأمر الأوّل: أنّ الشبهة في الحلّية أو الطهارة: إمّا حكمية أو موضوعية، والشبهة الحكمية تارةً، تكون من جهة قابلية الحيوان للتذكية، وأُخرى: من جهة الشكّ في شرطية شيء أو جزئيته لها، وثالثةً: لأجل الشكّ في مانعية شيء عنها.

ثمّ الشكّ في القابلية إمّا من جهة الشبهة المفهومية إمّا من جهة الإجمال في المفهوم، كما إذا شكّ في طهارة الكلب البحري من جهة الشكّ في شمول ما ورد: أنّ الكلب رجس نجس للبحري منه أو اختصاصه بالبرّي، أو من جهة

أُخرى كما إذا شكّ في الحيوان المتولّد من حيوان قابل للتذكية كالشاة، ونجس غير قابل للتذكية، كالكلب، مع عدم دخوله في عنوان أحدهما، أو لأجل الشكّ في مانعية شيء عنها كالجلل في الحيوان.

وأمّا الشبهة الموضوعية، أي ما كان منشأ الشكّ أُموراً خارجية، كما إذا رأى مذبوحاً في الليل ولم يتّضح لديه كونه كلباً أو شاة.

فمنشأ الشكّ إمّا لأجل تردّد الحيوان بين ما يقبل التذكية وعدمه، كتردّده بين الكلب والشاة، أو لأجل الشكّ في تحقّق التذكية خارجاً ولم تكن هناك أمارة على التذكية كيد المسلم أو سوقه، أو لأجل الشكّ في طرف المانع كما إذا شككنا في حصول الجلل للحيوان إن قلنا بمانعيته، أو لأجل تردّد القطعة المطروحة بين كونها ممّا علم تذكيته وبين ما علم عدم تذكيته أو شكّ في عدمها إلى غير ذلك ممّا يوجب الشكّ من جهة الأُمور الخارجية.

الأمر الثاني: يحتمل أن تكن التذكية التي سبباً للحلّية والطهارة مركّبة خارجية عن: ١. فري المسلم؛ ٢. أوداج الأربعة؛ ٣. عن حيوان قابل للتذكية؛ ٤. بالحديد؛ ٥. متوجّهاً لمقاديم بدن الحيوان إلى القبلة؛ ٦. مع التسمية، أو أنّها أمر بسيط متحصّل من تلك الأُمور الستّة، كما احتمل الأمران في الطهارة المعتبرة في الصلاة وغيرها من أنّها عبارة عن المسحتين والغسلتين أو أنّها أمر بسيط متحصّلة من المسحتين والغسلتين.

أو أنّ التذكية عبارة عن قبول الحيوان للتذكية متقيّداً بالأُمور الخمسة.

أو أنّ التذكية عبارة عن نفس الأُمور الخمسة مقيّداً بالقابلية.

أو أنّ التذكية عبارة عن الأمر المنتزع من الأُمور الستّة، موجوداً بعين

وجودها، كما هو الشأن في الانتزاعيات، لا أمر بسيط خارج عن وجوداتها، إلى غير ذلك من الاحتمالات.

يختلف الأمر في جريان الأُصول الموضوعية والحكمية بالاختلاف في حقيقة التذكية، كما سيظهر لك إن شاء الله.

الأمر الثالث: لابدّ وأن يبحث عن جريان أصالة عدم قبول التذكية في حدّ نفسها، ثمّ على تقدير جريانها هل تنفع في التقدّم على أصالة عدم التذكية وإن كانت موافقة لها، أم لا؟ وذلك كما إذا شكّ في كون حيوان مذكّى أو لا لأجل الشكّ في كونه قابلاً للتذكية أم لا، أو في المرأة من حيث كونها قرشية أم لا، أو في الشرط من حيث كونه مخالفاً للكتاب والسنّة أم لا؛ إن كان من هذا القبيل.

لقد كان شيخنا العلامة الحائري[1] يقول في المرأة القرشية: أنّ القرشية ليست من صفات ذات المرأة وماهيتها ولا من عوارضها اللازمة أو المفارقة؛ لأنّ المرأة حال العدم لا تكون شيئاً حتّى تكون قرشية أو نبطية، بل إذا وجدت وجدت إمّا قرشية أو غيرها، فتكون القرشية من لوازم وجود المرأة؛ لأنّ القرشية عبارة عن الانتساب في الوجود الخارجي إلى قريش.

فعليه لنا أن نشير إلى ذات المرأة المشكوك فيها ونقول: إنّ ماهية تلك المرأة قبل وجودها لم تكن متّصفة بالقرشية، وبعد وجودها نشكّ فيه، فيستصحب عدمها.

هذا محصّل مقاله في باب القرشية، وكان كثيراً ما يحكم بذلك، ولم أتذكّر الآن مقاله في باب أصالة عدم قبول التذكية، والظاهر أنّ وزانها عنده

---

١. أفاده المحقّق الحائري في مجلس درسه.

وزان القرشية. فعليه لنا أن نشير إلى ماهية الحيوان المشكوك فيه ونقول هذه الماهية قبل وجودها لم تكن قابلة للتذكية، ويشكّ في عروض القابلية لها حين تلبّسها بالوجود، فالأصل يقتضي عدم عروضها لها.

فإذا شكّ في تذكية حيوان من حيث الشكّ في قابليته للتذكية مع العلم بفرى الأوداج الأربعة وغيرها من الأُمور المذكورة، فيحكم بأصالة عدم قبول التذكية، فيرتفع بذلك الشكّ في ناحية المسبّب، ويترتّب عليه الحرمة والنجاسة، فلا مورد لأصالتي الطهارة والحلّية. ولو فرض جريان الأصلين تكون أصالة عدم التذكية أيضاً مقدّمة على ذينك الأصلين.

أقول بتحقيق الحال يستدعي التكلّم في مقامين: الأوّل: في جريان أصالة عدم قبول التذكية في الحيوان المشكوك قابليته للتذكية. والثاني: في جريان أصالة عدم التذكية.

أمّا المقام الأوّل: في جريان أصالة عدم قبول التذكية

فالكلام فيه يقع في جهتين: الأُولى: في جريان أصالة عدم قبول التذكية في الحيوان المشكوك قابليته للتذكية، والثانية: في تقدّمها على أصالة عدم التذكية، على فرض جريانها في حدّ نفسها.

وحيث إنّ البحث عن أصالة عدم قبول التذكية طويل الذيل مترامى الأطراف، بخلاف البحث عن تقدّمها على أصالة عدم التذكية، فنؤخّر البحث عنها ونقول:

أمّا الجهة الثانية: وهي تقدّم أصالة عدم قبول التذكية على فرض جريانها

في حدّ نفسها، على أصالة عدم التذكية على فرض جريانها في حدّ نفسها، كما عليه شيخنا العلامة الحائري‌ﷺ، فظاهر مقالهﷺ كغيره تقدّمها عليها؛ لأنّ الشكّ فيها مسبّب عن الشكّ في قابليته للتذكية وعدمها، وبجريان الأصل في القابلية يرفع الشكّ في ناحية التذكية.

ولكن أشرنا غير مرّة في أمثال المقام: أنّه لا حكومة لأحد الأصلين في حدّ نفسه على الآخر، إلا إذا كان الأصل الجاري في أحدهما منقّحاً لموضوع دليل الآخر، وبعد تنقيح موضوع الدليل الاجتهادي يقدّم الدليل الاجتهادي على ذلك الأصل، ولذا قلنا في الثوب المغسول بالماء المشكوك كرّيته المسبوق بالكرّية: إنّ إجراء الأصل في كلّ منهما يصادم الأصل الجاري في الآخر، إلا أنّ الأصل الجاري في الماء المشكوك كرّيته المسبوق بها منقّح لموضوع الدليل الاجتهادي؛ وهو كون ذاك الماء كرّاً، وبذلك ينهدم ويرتفع الشكّ في ناحية الثوب المغسول به، بخلاف الأصل الجاري في ناحية الثوب المغسول به، فإنّه غير منقّح لموضوع الدليل الاجتهادي.

فالقول بكون الأصل المنقّح للموضوع سبباً رافعاً للشكّ في الأصل غير المنقّح، غير وجيه؛ فإنّ الرافع في الحقيقة إنّما هو الدليل الاجتهادي والأصل منقّح لموضوعه. نعم إن أُطلق السببي على أحد الأصلين بهذه العناية مسامحة فله وجه، وإلا فلا، فتدبّر.

فعلى هذا نقول: إنّ أصالة عدم قبول التذكية وإن كان يرفع الشكّ في ناحية التذكية عقلاً؛ لأنّ التعبّد بانتفاء القابلية التي لها دخل في التذكية على أحد الوجوه المتقدّمة يلازمه عقلاً انتفاء التذكية ويحكم العقل عند ذلك بعدم

التذكية، إلا أنّها غير منقّح لموضوع الدليل الاجتهادي إذ ليس عدم قبول التذكية موضوعاً لعدم التذكية في شيء من الأدلّة الشرعية؛ لأنّ ما هو الموضوع للأثر الشرعي هو عنواني المذكّى وغير المذكّى.

فإذاً على فرض جريان أصالة عدم قبول التذكية في حدّ نفسها لا تكاد تنفع ولا تقدّم بالنسبة إلي أصالة عدم التذكية؛ لعدم كون الترتّب بينهما شرعياً بل عقلياً فيكون مثبتاً.

أمّا الجهة الأُولى: وهي جريان أصالة عدم قبول التذكية في حدّ نفسها فنذكر لتوضيح الأمر مسألة القرشية فيعلم منها حال غيرها، فنقول:

إذا ورد: أنّ المرأة ترى الحمرة أو الدّم إلى الستّين إلا أن لا تكون قرشية، أو أن تكون غير قرشية، فهناك قضيتان:

إحداهما عقد المستثنى منه.

والثانية: عقد المستثنى.

يتصوّر في عقد المستثنى بحسب الاحتمالات البدوي صور تختلف من حيث جريان الأصل وعدمه.

الأُولى: أن يكون غير القرشية عنواناً مشيراً إلى أصناف النساء غير صنف القرشية كالنبطية والإيرانية والزنجية والحبشية وغيرها، يكون بالعنوان الجامع بين الطوائف موضوعاً للحكم.

الثانية: أن يكون عنوان غير القرشية على نحو الموجبة المعدولة موضوعاً للحكم؛ أي المرأة المتّصفة بعدم القرشية.

الثالثة: أن تكون عنوان غير القرشية على نحو السالبة المحمول بمعنى سلب

المحمول ـ وهو القرشية ـ عن الموضوع، ثمّ إثبات ذلك السلب على الموضوع.

وهاتان الصورتان مشتركتان مع الموجبة البسيطة، في لزوم وجود الموضوع أداءً لحقّ القاعدة الفرعية؛ وهي أنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، إلا أنّ الميزان في اعتبار المعدولة أن يكون للمعنى العدمي المنتسب إلى الموضوع نحو حصول في الموضوع كأعدام الملكات كـ«زيد لا بصير» المساوق لقولنا: «زيد أعمى» بخلاف الموجبة السالبة المحمول؛ فإنّ الميزان في اعتبار ما توصيف الموضوع بما يدلّ على سلب الربط.

الرابعة: أن تكون غير القرشية على نحو السالبة المحصّلة؛ أي المرأة التي لا تكون قرشية، وحيث إنّ السالبة كما يصدق مع عدم المحمول ووجود الموضوع فكذلك يصدق مع عدم الموضوع، فتكون هذه الصورة أعمّ الصور السابقة.

ثمّ إنّ هذه القضية يمكن أن يجعل بنحو الأعمّية موضوعاً، كما يمكن أن يجعل عند تحقّقها في القسم الخاص؛ وهو ما يكون بوجود الموضوع وسلب المحمول، موضوعاً.

وبعد ما عرفت الصور المحتملة تصل النوبة إلى مقام التصديق، فنقول:

لا يمكن التصديق بإرادة بعضها، كما لا تنفع المقام إرادة بعضها الآخر على فرض إمكان إرادته؛ وذلك لأنّه لا يمكن إرادة السالبة المحصّلة بالأعمّ من وجود الموضوع مع عدم المحمول وعدم الموضوع؛ لأنّ الموضوع المعدوم لا يصلح للحكم عليه. فلا يصحّ جعل المرأة المعدومة موضوعاً في لسان الدليل، بأن يقال: المرأة المعدومة ترى الحمرة إلى ستّين إلا أن تكون غير قرشية أو لا تكون قرشية.

وأمّا إرادة قسم خاصّ من السالبة المحصّلة؛ وهو ما يكون بعدم المحمول فقط؛ أو إرادة الموجبة المعدولة المحمول، أو الموجبة السالبة المحمول من الدليل فبمكان من الإمكان، إلا أنّه لا حالة سابقة لها.

والكلام في عدم التذكية كالكلام في عدم القرشية من حيث عدم إمكان جعل بعض الصور موضوعاً دون الآخر، ولا فرق في ذلك بين كون المحمول هو الحرمة، كأن يقال الحيوان الذي لا يقبل التذكية محرّم، وبين كونه غير محلّل الأكل؛ لأنّ نفي الحلّية عبارة أُخرى عن الحرمة، فيكون وزانه وزانها من حيث الاحتياج إلى الموضوع.

وبهذا يظهر ضعف ما توهّم: أنّ سلب الحلّية لا يحتاج إلى وجود الحيوان غير القابلة للتذكية، بخلاف الحلّية التي هي حكم ثبوتي.

توضيح الضعف: أنّ سلب الحلّية أيضاً حكم ثبوتي وهو الحرمة، مجعول من الشرع.

تنبيه: فيما أفاده شيخنا العلامة

قد عرفت ما تلوناه عليك حول القرشية فيما أفاده شيخنا العلامة الحائري قدس سره بأنّه قال: إنّ القرشية وعدمها، وكذا قبول التذكية وعدمه من اللوازم الوجودية المقارنة لأصل الوجود، بحيث لا توجد المرأة إلا مع إحدى الصفتين، وكذا الحيوان فعليه لابدّ وإن يعترف قدس سره بعدم تمامية الاستصحاب إذا كانت بنحو السالبة المحصلّة المركّبة، إمّا لعدم المتيقّن السابق، أو لكونه مثبتاً.

وذلك لأنّه وإن لم يعتبر في الاستصحاب ثبوت الأثر للمتيقّن السابق بل يكفيه ثبوته للمشكوك اللاحق، إلا أنّ المستصحب في المقام لا يخلو إمّا أن تكون

المرأة الموجودة، أو المرأة المعدومة، أو ذاتها وماهياتها المنقسمة إلى الوجود والعدم.

فعلى الأوّل يقال: هذه المرأة الموجودة لم تكن من قريش حال العدم فالآن كذلك، ولكن لم يتمّ فيه ركن الاستصحاب؛ لعدم المتيقّن السابق؛ إذ لا يصدق على هذه المرأة مع الإشارة إلى هذيتها أنّها حال العدم لم يكن كذا؛ لعدم انحفاظ الهذية حال العدم؛ لأنّ التي لم تكن من قريش حال العدم هي المرأة المعدومة لا هذه المرأة.

وعلى الثاني أي كان المستصحب المرأة المعدومة، يقال: المرأة المعدومة لم تكن من قريش؛ لصدق السلب المحصّل مع عدم الموضوع أيضاً. وفيه أنّ المستصحب وإن كان متيقّناً في السابق، إلا أنّ جرّه بالاستصحاب ثمّ إثبات المحمول؛ أي سلب القرشية لعدلها؛ وهي المرأة الموجودة، تعدّ من إجراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر.

وبالجملة: المتيقّن المرأة المعدومة والمشكوك المرأة الموجودة والحكم بسلب القرشية عنها في حال الشكّ تعويلاً على سلبها عن المرأة المعدومة في حال اليقين تعدّ من إسراء حكم موضوع إلى موضوع آخر، وذلك ممّا لا يرضيه العارف بأُصول الاستصحاب أبداً.

وعلى الثالث أي كان المستصحب ذات المرأة وماهيتها، يقال: إنّ تلك الطبيعة لم تكن سابقة من قريش ولو لعدم الموضوع، فالآن كذلك، فيتوجّه عليه إشكال المثبتة؛ لأنّ استصحاب الجامع إنّما ينفع في ترتّب الآثار الشرعية المترتّبة على نفس الجامع، وأمّا ترتيب آثار قسم منه فلا، نظير استصحاب

الحيوان الكلّي وترتيب آثار الفرد. وحيث إنّ حكم رؤية الدم إلى خمسين إنّما هو للمرأة الموجودة التي لا تكون من قريش لا لماهية المرأة وطبعها فلا يكاد ينفع استصحاب الجامع.

والسرّ في ذلك: هو عدم مساعدة العقلاء حتّى مع نظرهم المسامحي في الحكم باتّحاد الموجود والمعدوم؛ لأنّ غاية تسامحهم إنّما هي في مثل صيرورة العنب زبيباً والرطب تمراً، حيث يساعدون باتّحاد القضيتين، حيث يرون أنّ هذا الموجود الخارجي؛ أي الزبيب، كان عنباً سابقاً بحيث إذا غلى يحرم، فالآن كما كان.

وعليك بإجراء هذا المقال في أصالة عدم قبول التذكية، وأصالة عدم مخالفة الشرط للكتاب والسنّة.

وليعلم: أنّ ما تلونا عليك هو الذي يقتضيه البحث الأُصولي، وإيّاك أن تعتمد بمجرّد ذلك في بيان الحكم الشرعي للحم المطروح، أو المرأة المشكوك حالها، أو الشرط المحتمل مخالفته للكتاب والسنّة، من دون المراجعة إلى المباحث الفقهية المعدّة في الفقه، ممّا تلونا عليك في المقام الأوّل.

فظهر وتحقّق ممّا تلونا عليك في المقام الأوّل عدم جريان أصالة عدم قبول التذكية، وعلى تقدير جريانها لا تفيد؛ لعدم تنقيح موضوع الدليل الاجتهادي بجريانها، وإن أوجب رفع الشكّ في ناحية المسبّب؛ وهو أصالة عدم التذكية. وقد عرفت أنّ مجرّد ذلك لا يوجب جريان الأصل السببي وتقدّمه على الأصل المسبّبي.

هذا كلّه في المقام الأوّل.

المقام الثاني: في أصالة عدم التذكية

قد أشرنا إلى المحتملات في التذكية التي تكون موجبة للحلّية والطهارة، فنقول:

يشترك جميع المحتملات بالنسبة إلى جريان أصالة عدم التذكية في إشكال واحد لو أُغمض عن ذلك الإشكال فيجري أصالة عدم التذكية على جميع المحتملات، إلا على احتمال كون التذكية عبارة عن نفس الأُمور الستّة، فلا يجري إذا كان الشكّ في قابلية الحيوان للتذكية بعد تحقّق الأُمور الخمسة.

أمّا عدم جريانها على ذلك الاحتمال فلأنّه حسب الفرض تكون التذكية مركّبة من ستّة أُمور، والمفروض تحقّق خمسة منها، وكان الشكّ في قابلية الحيوان. وقد أشرنا في المقام الأوّل إلى عدم جريان الأصل بالنسبة إلى القابلية، فلا تكاد تجري أصالة عدم التذكية من جهة عدم جريان الأصل في أحد أجزائه، وإن علم تحقّق سائر أجزائه. فبعد عدم تمامية الأصل الموضوعي تصل النوبة إلى الأصل الحكمي، فيكون المرجع أصالة الحلّ والطهارة.

وأمّا جريان أصالة العدم على سائر الاحتمالات، فأمّا على القول بكون التذكية أمراً بسيطاً متحصّلاً من أُمور خارجية فواضح؛ لأنّه مقطوع العدم قبل وقوع تلك الأُمور، وبعد وقوع الأُمور المذكورة على حيوان شكّ في قابليته يشكّ في حصوله، والأصل عدمه. واختلاف منشأ الشكّ واليقين من حيث إن مستند اليقين القطع بعدم وقوع تلك الأُمور، ومستند الشكّ قابلية الحيوان للتذكية لا يضرّ ولا يمنع من جريان الاستصحاب.

وكذلك احتمال كون التذكية أمراً بسيطاً منتزعاً، فإنّه وإن كان على فرض وجوده يتحقّق بعين منشأ انتزاعه، إلا أنّه مسبوق بالعدم ويشكّ في تحقّقه.

وهكذا احتمال كون التذكية أمراً متقيّداً بأمر آخر؛ لأنّ المتقيّد بها أنّه متقيّد مسبوق بالعدم مشكوك التحقّق.

ذكر وتعقيب

وبما ذكر من جريان أصالة العدم على جميع المحتملات في التذكية غير كونها مركّبة من الأُمور الخارجية يظهر النظر في التفصيل الذي ذهب إليه المحقّق النائيني قدس سره وحاصل ما أفاده قدس سره هو التفصيل بين كون التذكية عبارة عن المعنى البسيط المتحصّل من قابلية المحلّ والأُمور الخمسة، وبين كونها عبارة عن نفس الأُمور الخمسة، وقابلية المحلّ أمر خارج عن حقيقة التذكية ولكن لها دخل في تأثير الأُمور الخمسة في الطهارة والحلّية، فقال بجريان الأصل على الأوّل، وإليك نصّ عبارته: فعند الشكّ في قابلية الحيوان للتذكية من جهة الشبهة الحكمية تجري أصالة عدم التذكية؛ لأنّ الحيوان في حال الحيوة لم يكن مذكّي فيستصحب العدم إلى زمان خروج روحه وورود فعل المذكّي عليه، وقال بعدم جريانه على الثاني، وقال في وجهه: إنّ قابلية الحيوان للتذكية ليس لها حالة سابقة وجوداً وعدماً، فلا موقع لاستصحاب عدم التذكية عند الشكّ، بل المرجع عند الشكّ في القابلية أصالة الحلّ والطهارة، بناءً على جريانهما في الشبهات الحكمية.[1]

---

١. فوائد الأُصول ٣: ٣٨١ ـ ٣٨٢.

توضيح النظر: هو أنّه لا فرق بين كون التذكية عبارة عن معنى بسيط متحصّل من ذينك الأُمور، أو كونها عبارة عن الأُمور الخمسة مع دخالة القابلية في التأثير من حيث كونه مسبوقاً بالعدم؛ فإنّ معنى دخالة القابلية في التأثير هو تقييد موضوع الحكم بها واشتراطه بها، ومعلوم أنّ هذا المعنى المتقيّد المشروط مسبوق بالعدم، كما أنّ المعنى البسيط المتحصّل كذلك. وقد أشرنا أنّ اختلاف منشأ اليقين والشكّ لا يضرّ بجريان الاستصحاب.

فظهر و تحقّق عدم جريان أصالة العدم على احتمال كون التذكية مركّبة من ستّة أُمور، وجريانها على سائر الاحتمالات، ولا ينبغي الإشكال فيه.

إشكال وإرشاد

ولكن هناك إشكال سارٍ في جميع المحتملات لا مخلص عنه وهو أنّ حقيقة التذكية إمّا عبارة عن إزهاق الروح بالكيفية الخاصّة، أو عبارة عن ذبح الحيوان بتلك الكيفية[1]، والمعنى المقابل لتلك الحقيقة التي يعبّر عنها بعدم التذكية لا يكاد يمكن أن يؤخذ على نعت السلب المحمولي ـ أي السلب التامّ ـ موضوعاً لحكم شرعي؛ ضرورة أنّ هذا المعنى العدمي؛ أي عدم إزهاق الروح أو عدم الذبح بالكيفية الخاصّة، متحقّق قبل تحقّق الحيوان وفي حال حياته، ولم يكن موضوعاً للحكم عند ذلك، بل الموضوع هو الميتة، وهي الحيوان الذي زهق روحه أو ذبح بغير تلك الكيفية أو مسلوباً عنه تلك الكيفية على نحو الموجبة

١. قلت: ولمناقشة كون ذبح الحيوان أو إزهاق روحه بالكيفية الخاصّة عبارة عن التذكية في سائر الحيوانات مجال؛ لأنّه ربما يقال إنّ تذكية الحوت إنّما هي بخروجه من الماء حيّاً وإن لم يذهب روحه. تحقيق الأمر موكول إلى محلّه. [المقرّر دام ظله]

المعدولة أو الموجبة السالبة المحمول.

وواضح أنّ هذين المعنيين غير مسبوقين بالوجود؛ ضرورة أنّ زهوق الروح بغير تلك الكيفية أو مسلوباً عنه تلك الكيفية لم يكن متحقّقاً في زمان حتّى يصحّ استصحابه.

فظهر: أنّ عدم التذكية بالسلب التامّ والعدم المحمولي وإن كان مسبوقاً بالوجود، إلا أنّه بهذا المعني لم يكن موضوعاً للحكم الشرعي. وأمّا على الموجبة المعدولة أو الموجبة السالبة المحمول وإن كان موضوعاً له إلا أنّه غير مسبوق بالوجود. فما هو موضوع غير مسبوق بالوجود، وما هو مسبوق به ليس موضوعاً له.

وتوهّم: أنّ الحيوان حال حياته يكون موضوعاً للحكم وهو الحرمة، وكان حيواناً لم يكن مذبوحاً بكيفية خاصّة، والآن يشكّ في ذبحه بتلك الكيفية فيستصحب.

مدفوع: بأنّه تصوّر محض لا يمكن التصديق به؛ لأنّ الظاهر من الأدلّة أنّ التذكية وعدمها وصفان للحيوان الذي ذبح أو زهق روحه، ففي حال حياته لم يتّصف بذينك الوصفين.

نعم لاحتمال كون مجرّد إخراج المسلم الحيوان من الماء في مثل الحوت، وإن لم يزهق روحه تذكيته، تحقيقه على ذمّة الفقه.

وتخيّل: أنّه تقرّر أنّه لم يعتبر في الاستصحاب ثبوت الأثر للمتيقّن السابق، بل يكفيه ثبوته للمشكوك اللاحق فيستصحب السلب التامّ ويثبت بذلك عدم زهوق الروح بالكيفية الخاصّة. فاسد؛ لأنّه لا يتمّ إلا على الأصل المثبت الذي لا نقول

به. فقد ظهر لك ممّا ذكرنا أنّ موضوع الحكم في الشريعة للتذكية وعدمها هو الحيوان المزهوق روحه، فإن كان الزهوق عن كيفية خاصّة يكون الحيوان مذكّى، وإن لم يكن الزهوق عن كيفية خاصّة يكون غير مذكّى. وهذا أمر يقتضيه ظواهر أدلّة الباب؛ ضرورة أنّه ليس مطلق عدم التذكية بقول مطلق، الصادق مع عدم وجود الحيوان في البين، أو مع وجوده حيّاً يرزق ويمشي في الأسواق، موضوعاً للأحكام في الشريعة المقدّسة؛ لعدم الموضوع في الأوّل، ولابدّ من تعلّق الأحكام على موضوع محقّق الوجود.

وعدم كون الحيوان حال حياته موضوعاً لعدم الطهارة أو الحلّية في الثاني؛ ضرورة أنّ الحيوان غير الكلب والخنزير حال حياته طاهر، ولم يدلّ دليل على عدم الحلّية حال حياته، واستبعاد أكله أو عدم إمكان أكله كلام آخر، فإن أمكن أكله كلّه كما في السماك الصغار التي يمكن بلعها فلا يبعد الجواز، بل الموضوع لعدم الطهارة والحلّية هو ما إذا زهق روحه لا بالكيفية المقرّرة في الشريعة، كما أنّ الموضوع لهما هو زهوق روحه بالكيفية المقرّرة.

فالمذكّى وعدمها وصفان للحيوان الذي ذبح أو زهق روحه، إلا أنّ الأوّل وصف له إذا زهق بالكيفية المقرّرة في الشريعة، والثاني وصف له إذا زهق لا بتلك الكيفية.

وبعد ما ظهر لك موضوع الدليل في التذكية وعدمها في لسان الشرع يظهر لك حال بعض ما قيل في المقام؛ فإنّه لا ينفع إلا لتشحيذ الأذهان، ولا يخلو عن خلط واشتباه.

ذكر وتعقيب

وبما ذكرنا يظهر ضعف ما أفاده العلمان النائيني والهمداني في المقام.

قال المحقّق النائيني قدس سره[1]: إنّ الموضوع المركّب من جزئين على أنحاء، فإذا كان مركّباً من جوهرين أو من عرضين لمحلّ واحد أو جوهر وعرض لمحلّ آخر، كوجود زيد وقيام عمرو، فلا يعتبر فيه أزيد من الاجتماع في الزمان، إلا إذا استفيد من الدليل كون الإضافة الحاصلة من اجتماعهما في الزمان لها دخل في الحكم، كعنوان الحالية، والتقارن والسبق واللحوق ونحو ذلك. ولو لم يتمّ ما يدلّ على ذلك فالموضوع المركّب من جزئين لا رابط بينهما إلا الوجود في الزمان، لا يقتضي أزيد من اجتماعهما في الزمان. بخلاف ما إذا كان الموضوع المركّب مركّباً من العرض ومحلّه كقيام زيد وقرشية المرأة ونحو ذلك، فإنّه لا يكفي فيه مجرّد اجتماع العرض والمحلّ في الزمان ما لم يثبت قيام الوصف بالمحلّ.

ولا يخفى أنّ المقام من قبيل الأوّل؛ لأنّ الموضوع للحرمة والنجاسة مركّب من خروج الروح وعدم التذكية وهما عرضان للحيوان؛ فيكفي في تحقّق الموضوع اجتماع الجزءين في الزمان. فيكفي احراز أحدهما؛ وهو عدم التذكية بالأصل، والآخر؛ وهو خروج الروح، بالوجدان. فمن ضمّ الوجدان إلى الأصل يلتئم كلا جزئي المركّب ويتحقّق موضوع حرمة لحم الحيوان ونجاسته. فالأقوى ما عليه المشهور من جريان أصالة عدم التذكية عند الشكّ فيها انتهى.

توضيح الضعف: هو أنّ عدم التذكية وصف للحيوان بعد زهوق روحه، كما

---

١. قلت: لاحظ ذيل تنبيه الثالث من تنبيهات الاستصحاب من فوائد الأُصول[أ]. [المقرّر قدس سره]

أ ـ فوائد الأُصول ٤: ٤٣٤.

أنّ التذكية وصف له كذلك. فالكيفية الخاصّة وعدمها وصفان لزهوق الروح. فلم تكن التذكية أو عدمها شيء والزهوق شيء آخر يتركّب الموضوع منهما. فلم يكن موضوع دليل الحرمة والنجاسة مركّباً من خروج الروح وعدم التذكية، كما توهّم.

وفي كلامه قدس سره بعض الإشكالات تعرّضنا له في غير المقام، فليراجع.[1]

وقال المحقّق الهمداني قدس سره ما نصّه: مقتضى القاعدة هو التفكيك بين الآثار، فما كان منها مترتّباً على عدم كون اللحم مذكّى ـ كعدم حلّيته وعدم جواز الصلاة فيه وعدم طهارته وغير ذلك من الأحكام العدمية المنتزعة من الوجوديات التي تكون التذكية شرطاً في ثبوتها ـ ترتّب عليه فيقال: الأصل عدم تعلّق التذكية بهذا اللحم الذي زهق روحه، فلا يحلّ أكله ولا الصلاة فيه ولا استعماله فيما يشترط بالطهارة.

وأمّا الآثار المترتّبة على كونه غير مذكّى، كالأحكام الوجودية الملازمة لهذه العدميات، كحرمة أكله ونجاسته وتنجّس ملاقيه وحرمة الانتفاع به ببيعه أو استعماله في سائر الأشياء غير المشروطة بالطهارة كسقي البساتين أو إحراقه على القول بها وغير ذلك من الأحكام المعلّقة على عنوان الميتة وغير المذكّى، فلا،[2] انتهى موضع الحاجة.

توضيح الضعف: ظاهر ممّا اسلفنا. ولا يخلو مقاله قدس سره من الخلط كما لم تخلو مقال المحقّق النائيني قدس سره عن ذلك أيضاً.

---

١. حاشية فرائد الأُصول، المحقّق الهمداني: ٣٨٨.

٢. مصباح الفقيه، الطهارة ٨: ٣٧٨ ـ ٣٧٩؛ حاشية فرائد الأُصول، المحقّق الهمداني: ٣٨٨.

وذلك لأنّه إن عنى بالأصل استصحاب عدم التذكية بالعدم المحمولي بالمعنى الصادق مع عدم الحيوان أو في زمان حياته، فلم يكن موضوعاً لتلك الأحكام الوجودية التي يريد رفعها برفع أسبابها.

وإن عني قسم منه؛ وهو عدم المحمول مع وجود الموضوع، فلم يكن له حالة سابقة.

وبعبارة أُخرى: لم تكن عدم التذكية بقول مطلق، الصادق مع عدم الحيوان أو مع وجوده بوصف الحيوة، موضوعاً ولا جزء موضوع لتلك الأحكام، بل الموضوع هو قسم منه وهو ما زهق روحه لا بالكيفية المقرّرة في الشريعة. فالعدم المطلق وإن كان له متيقّن سابق إلا أنّه غير موضوع الدليل، وما يكون موضوع الدليل لم تكن له حالة سابقة، واستصحاب السلب المطلق لإثبات قسم منه؛ أي نفي الأحكام المذكورة بعد زهوق روحه، يكون مثبتاً.

وبالجملة: استصحاب عدم المحمولي الصادق مع عدم الحيوان، أو مع وجوده بوصف الحيوة لا يثبت عدم الرابط؛ أعني كون هذا الحيوان غير مذكّى.

مضافاً إلى أنّ المقصود الحكم بعدم جواز الصلاة وعدم الحلّية وعدم استعماله فيما يشترط فيها الطهارة لا عدم الحكم بعدم الجواز فلابدّ من إثبات العدم الرابط.

تذنيب

فيما إذا كان منشأ الشكّ في غير ناحية الشكّ في القابلية.

وليعلم: أنّ ما تقدّم فيما إذا كان منشأ الشكّ في الشبهة الحكمية في قابلية الحيوان للتذكية.

وربّما يكون منشأ الشكّ من ناحية أُخرى، كما إذا كان الشكّ في اعتبار الدفعة في فرى الأوداج أو يكفي قطعها ولو تدريجاً، أو كان الشكّ في اعتبار أن يكون الذبح تحت الحنك أو يكفي ولو من القفا إلى غير ذلك.

وبالجملة: لو تحقّق ما علم اعتباره وشكّ في اعتبار أمر زائد أو احتمل ناقضية أمر، فهل يكفي في الحكم بالتذكية مجرّد تحقّق ما علم اعتباره ولا يضرّ وجود ما احتمل مانعيته، أم لا؟

الحقّ التفصيل بين المحتملات في أمر التذكية.

فإن قلنا: إنّها مركّبة من عدّة أُمور فيمكن القول بالكفاية؛ لأنّ ما ثبت من الشرع هو تلك الأُمور الخمسة والمفروض تحقّقها؛ وأمّا ما عداها فحيث إنّه مشكوك الاعتبار بعد القطع بعدم اعتباره قبل اعتبار تلك الأُمور، فالأصل عدمه، وكذا الكلام في المانعية.

وأمّا على القول بكون التذكية عبارة عن معنى آخر وراء الأُمور الخمسة، كأن تكون عنواناً متحصّلاً أو منتزعاً أو نحو ذلك فلا؛ لأنّه بعد تحقّق ما علم اعتباره يشكّ في حصول ذاك العنوان، والأصل عدمه.

وكذا لا يصحّ الاكتفاء إذا شكّ في كون التذكية من أيّ القبيلتين؛ للشكّ في تحقّق ما اعتبره الشرع.

إن قلت: فعلى هذا يكون اللحم المطروح غير مذكّى، مع أنّ رواية السفرة المطروحة الواردة في آخر كتاب اللقطة من الوسائل خلافه.

فقد روى الكليني عن السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام: «**أنّ أميرالمؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة، كثير لحمها وخبزها وبيضها، وفيها**

سكّين، فقال أميرالمؤمنين عليه السلام: يقوّم ما فيها ثمّ يؤكل؛ لأنّه يفسد وليس له بقاء، فإن جاء طالبها غرموا له الثمن»، فقيل: يا أميرالمؤمنين! لا يدرى سفرة مسلم أو سفرة مجوسي، فقال عليه السلام: هم في سعة حتّى يعلموا».[1]

قلت: والسرّ في ذلك هو كون الاشتباه في الرواية من جهة الأُمور الخارجية، فالشبهة تكون موضوعية، والكلام بعد في الشبهة الحكمية.[2] تحقيق الأمر في ذلك على ذمّة الفقه.

خاتمة

فيما إذا كان الشكّ في التذكية من جهة الشبهة الموضوعية.

تقدّم الكلام في أصالة عدم التذكية في الشبهة الحكمية، وأمّا إذا كان الشكّ في الشبهة الموضوعية فلها صور يجري في جميعها الإشكال السيّال في جميع صور الشبهة الحكمية، ولكن نلاحظ كلّ صورة منها مع قطع النظر عن ذلك الإشكال، وهاتيك الصور:

الصورة الأُولى: ما إذا ذبح حيوان وشكّ في وقوع التذكية عليه؛ أو وجد جزء من حيوان شكّ في وقوع التذكية عليه.

لا إشكال في جريان استصحاب عدم التذكية، كما عليه القوم، إلا الإشكال السيّال.

الصورة الثانية: ما إذا أخذ جزء من أحد حيوانين يعلم أنّ أحدهما المعيّن

---

١. الكافي ۶: ۲۹۷ / ۲؛ وسائل الشيعة ۲۵: ۴۶۸، كتاب اللقطة، الباب ۲۳، الحديث ۱.

٢. قلت: يمكن أن يقال: مضافاً إلى ضعف السند ـ إنّ السفرة كانت مطروحة في بلد المسلمين فتكون هناك أمارة على التذكية؛ لأنّ بلد الإسلام من أمارات التذكية. [المقرّر دام ظله]

مذكّى والآخر غير مذكّى، ولكن شكّ في أنّ ذاك الجزء أُخذ من المذكّى أو من غير المذكّى.

لا يخفى: أنّ جريان الأصل في الجزء وعدمه مبنيّ على أنّ التذكية وعدمها وصفان لنفس الحيوان فقط، وأنّ أجزاءه لا تتّصف بهما إلا تبعاً وعرضاً، أو أنّه كما تتّصف نفس الحيوان بهما فكذلك تتّصف الأجزاء بهما.

فعلى الأوّل: لا يكون الجزء بما هو مذكّى ولا غير مذكّى، نعم إذا زكّي الحيوان تكون جميع أجزائه حلالاً وطاهراً، وإن لم يذكّ تكون حراماً ونجساً.

فعلى هذا: تسقط أصالة عدم التذكية في الجلود واللحوم، فيرجع في الجزء إلى الأصل الحكمي، وهو الطهارة والحلّية، فتدبّر.

وعلى الثاني ـ كما هو الظاهر من المحقّق الهمداني قدس سره ـ[1] فأصالة عدم التذكية مع قطع النظر عن الإشكال السيّال، محكّمة.

الصورة الثالثة: ما إذا شكّ في جزء أنّه مأخوذ من حيوان شكّ في تذكيته، أو علم تذكيته أو علم عدم تذكيته، كما في الجلود المجلوب من بلاد الكفر لو شكّ في أنّها هي الجلود التي نقلت من بلاد الإسلام إلى بلاد الكفر فعملوا فيها ما عملوا، ثمّ ردّت إليهم، أو هي جلود ذبائحهم ممّا علم عدم تذكيتها، أو هي ممّا شكّ في تذكيتها.

والكلام في جريان الأصل في هذه الصورة كالصورة السابقة، فإن قلنا باتّصاف الأجزاء بالتذكية وعدمها، فأصالة عدم التذكية مع قطع النظر عن الإشكال السيّال محكّمة. وإن لم تتّصف الأجزاء بهما فلا تجري، فتصل النوبة

---

١. مصباح الفقيه، الطهارة ٨: ٣٧٨.

إلى الأصل الحكمي وهو أصالة الطهارة والحلّية.

الصورة الرابعة: ما إذا أُخذ من أحد حيوانين علم إجمالاً كون أحدهما مذكّى والآخر غير مذكّى، ولم يكن هناك طريق إلى تعيين المذكّى من غيره، فلا يخلو إمّا أن يكون كلا الحيوانين في محلّ الابتلاء، أو كلاهما خارجان عن محلّ الابتلاء، أو كان الحيوان الذي أُخذ منه ذاك الجزء داخلاً في محلّ الابتلاء، والحيوان الآخر خارجاً عنه؛ أو بالعكس، فهناك صور:

منها: ما لو كان الحيوانان في محلّ الابتلاء.

تحقيق الكلام فيه على عهدة مباحث أطراف المعلوم بالإجمال، وما نذكره في المقام على سبيل الفرض.

فإن قلنا: بجريان الأُصول في أطراف المعلوم بالإجمال ما لم تلزم مخالفة عملية[1] فتجري أصالة عدم التذكية في الحيوانين فيحكم بعدم تذكية الجزء؛ لعدم مخالفة عملية من اجتناب كلا الحيوانين.

وإن قلنا: بعدم جريان الأُصول في أطراف العلم الإجمالي أصلاً، أو قلنا بالجريان لكنّه يسقطان عن الحجّية بالتعارض، فحينئذٍ إن قلنا: بأنّ الشكّ في تذكية الجزء مسبّب عن الشكّ في تذكية الكلّ وفي طوله، كما هو الشأن في الشكّ في الملاقي (بالكسر) بالنسبة إلى الشكّ في الملاقى (بالفتح)، فبعد خروج السبب عن مصبّ الأصل إمّا لعدم الجريان أو لسقوطه بالتعارض، تصل النوبة إلى الأصل الجاري في المسبّب. وحيث إنّ التذكية وعدمها وصفان لنفس

---

١. قلت: كما فيما إذا علم بصيرورة أحد الإنائين النجسين، طاهراً بخلاف ما إذا علم بصيرورة أحد الإنائين الطاهرين نجساً؛ فإنّ إجراء الأصل فيهما توجب مخالفة عملية. [المقرّر]

الحيوان لا لأجزائه، فتسقط أصالة عدم التذكية في ناحية المسبّب، فتصل النوبة إلى الأُصول الحكمية من أصالتي الطهارة والحلّية، إن لم نقل بمنجّزية العلم الإجمالي بالنسبة إلى المسبّب، وإن قلنا بمنجّزية العلم الإجمالي فلابدّ من الاجتناب. وسيوافيك تحقيق ذلك في مبحث الملاقي، فارتقب.

ومنها: ما إذا كان الحيوانان خارجين عن محلّ الابتلاء.

فإن قلنا: بأنّ الخروج عن محلّ الابتلاء، لا يوجب عدم فعلية الحكم وعدم جريان الأُصول ـ كما هو التحقيق وسيوافيك إن شاء الله ـ فالكلام في هذه الصورة هو الكلام في الصورة السابقة.

وإن قلنا ـ كما هو المشهور ـ بأنّ الخروج عن محلّ الابتلاء يوجب عدم فعلية الحكم وعدم جريان الأصل، فلا يجري الأُصول في الحيوان غير المتّخذ منه لكونه خارجاً عن محلّ الابتلاء وعدم ترتّب الأثر عليه، وأمّا في الحيوان المتّخذ منه وإن كان شخصه خارجاً عن محلّ الابتلاء، إلا أنّه بلحاظ الجزء المتّخذ منه الداخل في محلّ الابتلاء يكون له أثر، فيجري الأصل بالنسبة إلى الحيوان المتّخذ منه.

وإن أبيت عن ذلك، ورأيت عدم جريان الأصل في الخارج عن محلّ الابتلاء، وزعمت أنّ التذكية وعدمها وصفان لنفس الحيوان، فتصل النوبة إلى الأصل الحكمي في الجزء، وهو الطهارة والحلّية، فتدبّر.

ومنها: ما لو كان الحيوان المتّخذ منه خارجاً عن محلّ الابتلاء وغير المتّخذ منه داخلاً فيه.

واضح: أنّ الأصل جارٍ في غير المتّخذ منه؛ لدخوله في محلّ الابتلاء، وأمّا

المتّخذ منه الخارج عن الابتلاء فيجري الأصل فيه على كلا المذهبين.

أمّا على ما هو التحقيق عندنا من عدم إضرار الخروج عن محلّ الابتلاء عن جريان الأصل فيجري الأصل بوضوح.

وأمّا على ما ذهب إليه المشهور بين المتأخّرين من عدم جريان الأصل في الخارج عن محلّ الابتلاء، فلوقوع جزء الحيوان المتّخذ منه داخلاً في الابتلاء. فالأصل الجاري في نفس الحيوان غير خالٍ عن الأثر.

ولك أن تتفطّن أنّه على هذا تكون هذه الصورة كالصورة الأُولى فيجري فيها المباني في جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي وعدمه.

ومنها: على عكس الصورة السابقة، بأن كان المتّخذ منه داخلاً في محلّ الابتلاء وغير المتّخذ منه خارجاً عنه، فحكمه ظاهر ممّا أسلفناه، فيكون الكلام في هذه الصورة الكلام في الصورة الأُولى، وإلا فإن قلنا بأنّ الخروج عن محلّ الابتلاء موجب لعدم فعلية الحكم وعدم جريان الأصل، فلا يكون في الغرض علم إجمالي بتكليف منجّز، فيكون حال الحيوان المتّخذ منه حال الشبهة البدوية، فيجري الأصل فيه، ويحكم على الجزء بالحرمة والنجاسة.

وإيّاك أن تغفل عن الإشكال السيّال في جميع الصور، فتدبّر.

التنبيه الثاني

في موقف الاحتياط[1]

لا إشكال ولا خلاف في حسن الاحتياط ومحبوبيته عند العقل في جميع الموارد، من غير فرق بين الشبهات الحكمية والموضوعية، بل لا فرق في ذلك بين العبادات والتوصّليات، والملاك في الكلّ واحد وإنّما الكلام والإشكال في إمكان الاحتياط في جميع الموارد.

ربّما يقال: بعدم إمكان الاحتياط في العبادات لوجهين:

الوجه الأوّل: ما قاله الشيخ الأعظم الأنصاري[2]، قال: الأقوى عدم إمكان ذلك في العبادات إذا دار الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب وأفاد في وجهه:

أنّه يعتبر في العبادة قصد القربة وهو يتوقّف على العلم بالأمر تفصيلاً أو

---

١. تاريخ الشروع ٢١ ربيع الثاني من سنة ١٣٨٣ هـ‌ق.

٢. قلت: لاحظ التنبيه الثاني من المسألة الأُولى من المطلب الثاني من رسالة البراءة من فرائد الأُصول.(أ) [المقرّر]

أ ـ فرائد الأُصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ١٥٠ ـ ١٥١.

إجمالاً، كما في كلّ الصلوات الأربع عند اشتباه القبلة، والمفروض انتفاءه. فلا يكون الاحتياط مشروعاً من حيث توقّفه موضوعاً على إتيان الواقع على تقدير ثبوته بجميع ما يعتبر فيه شرطاً أو شطراً والمفروض عدم إمكانه.

ولتوضيح مقاله نقول:

إنّه لابدّ في العبادة من قصد القربة، ولا يكاد يحصل القصد عند الاحتمال؛ لأنّ القصد كسائر الأفعال الاختيارية له مبادئ من التصوّر والتصديق وغيرهما. فإذا شكّ في كون شيء عبادة لاحتمال كونه مكروهاً، أو مباحاً، كيف يصدّق به ويقصد القربة إلى الله تعالى؟ وغاية ما يمكن عند ذلك هو إتيانه باحتمال التقرّب، ومعلوم أنّ الإتيان باحتمال التقرّب غير الإتيان بالمتقرّب به وما يعتبر في عبادية العبادة هو إتيان العمل بقصد التقرّب لا احتماله.

أجاب عنه المحقّق النائيني بعد استعجابه من الشيخ ـ أعلى الله مقامه ـ: أنّه كيف ينكر إمكان الاحتياط في العبادات مع أنّ بناءه ـ أعلى الله مقامه ـ في الكتب الفقهية والرسائل العملية على خلاف ذلك، وقال فيما قال:

الانصاف: أنّه ما كان ينبغي أن يجري هذا الإشكال على قلم الشيخ فضلاً عن أن يختاره ويقوّيه ورجّح ما نقل عنه ـ أعلى الله مقامه ـ أنّه لم توجد كلمة «الأقوى» في نسخة أصل الرسالة بما نصّه:

إنّ للامتثال مراتب أربع:

أحدها: الامتثال التفصيلي، ثانيها: الامتثال العلمي الإجمالي، ثالثها: الامتثال الظنّي، رابعها: الامتثال الاحتمالي، وهذه المراتب الأربع مرتّبة عند العقل حسب ترتّبها في الذكر، بمعنى أنّه لا تحسن المرتبة اللاحقة إلا عند تعذّر المرتبة

السابقة. وعلى كلّ حال بعد تعذّر المراتب الثلاث من الامتثال التفصيلي والإجمالي والظنّي، تصل النوبة إلى الامتثال الاحتمالي، والعقل يستقلّ بحسنه، ويكون ذلك امتثال للأمر الواقعي على تقدير وجوده، ولا يتوقّف حقيقة الامتثال على قصد الأمر التفصيلي.

وبالجملة: لا ينبغي الإشكال في أنّ الامتثال الاحتمالي من أحد مراتب الامتثال، والعقل يستقلّ بحسنه، وسقوط الأمر به على تقدير ثبوته واقعاً. نعم ليس هو في عرض الامتثال التفصيلي بل في طوله. وما أبعد بين القول: بأنّ الامتثال الاحتمالي في عرض الامتثال التفصيلي، وبين القول: بأنّ الامتثال الاحتمال ليس من مراتب الامتثال، ولا تصحّ به العبادة ولا يسقط به الأمر،[1] انتهى.

أقول: فيما أجاب به المحقّق النائينيﷺ نظر؛ لعدم وجود المراتب للامتثال أوّلاً، وعلى تقدير وجود المراتب لا يتمّ ما رتّبه. ولكنّه مع ذلك لا يتمّ ما أفاده الشيخ ـ أعلى الله مقامه ـ في الرسالة.

---

١. فوائد الأُصول ٣: ٤٠٠ ـ ٤٠٢.

قلت: ثمّ أضافﷺ أنّه لو توقّف حقيقة الامتثال على قصد الأمر كان اللازم عدم حصول الامتثال في موارد العلم الإجمالي وانحصاره على قصد الأمر التفصيلي؛ لأنّ مجرّد العلم بتعلّق الأمر بأحد فردي الترديد في العلم الإجمالي لا يكفي، ولا يوجب التفرقة بينه وبين الشبهات البدوية؛ لأنّه حين الامتثال بكلّ واحد من فردي الترديد لا يمكن قصد التقرّب به وامتثال أمره بخصوصه؛ لعدم العلم بتعلّق الأمر به، لاحتمال أن يكون متعلّق الأمر هو الفرد الآخر الذي يأتي به بعد ذلك، أو الذي أتى به قبل ذلك. ففي جميع موارد العلم الإجمالي لا يمكن أزيد من قصد امتثال الأمر الاحتمالي بالنسبة إلى كلّ واحد من العملين اللذين يعلم إجمالاً بتعلّق الأمر بأحدهما. فلو لم يكف الامتثال الاحتمالي في الصحّة كان اللازم عدم التمكّن من الامتثال في موارد العلم الإجمالي، وهو كماترى.(أ) انتهى كلامه. [المقرّرﷺ]

أ ـ فوائد الأُصول ٣: ٤٠١.

يظهر ضعف ما أجاب به هذا المحقّق ممّا نذكره في نقد مقال الشيخ ﷺ فنقول:

قد ذكرنا: في مبحث التعبّدي والتوصّلي إمكان أخذ قصد القربة وقصد الأمر وغيرها من الأُمور المتأخّرة عن التكليف في متعلّق الأمر،[1] فإذا أمكن أخذه في لسان الدليل مع كونه ممّا يبتلي به الناس، ولم يكن بحيث يكون مغفولاً عنه، كما قاله المحقّق الخراساني ﷺ ولم يؤخذ، فمقتضى الإطلاق عدم اعتباره، كما هو الشأن في كلّ ما يمكن أخذه في لسان الدليل ولم يؤخذ.

فحينئذٍ لا يجب إلا إتيان ذات العمل، وأمّا إتيانه بقصد القربة أو قصد الأمر فلا. نعم حيث إنّ محطّ البحث عبادية العمل فلا يكون إتيانه كيف اتّفق، كما هو الشأن في العمل التوصّلي كافياً، بل لابدّ من إتيانه لله تعالى، فمن احتمل وجوب صلاة الجمعة، فأتى بها لله ولرجاء رضاه تعالى، لكفاه مؤونة الإعادة لو أحرز وجوبها بعد.

مضافاً إلى أنّ مقتضى اعتبار قصد الأمر والقربة في العبادة هو اعتبار الجزم في النيّة في تصحيح العبادة، ولم يدلّ عليه دليل من العقل، ولا من الشرع شيء في ذلك.

أمّا العقل فواضح؛ ضرورة أنّه لا يعقل تجاوز الأمر عمّا تعلّق به الأمر، وبعثه إلى غير ما تعلّق به، والمفروض: أنّ مصبّ الأمر وما وقع تحت دائرة الطلب ليس إلا ذات العمل. فلا يكاد يدعوا إلا إلى ما انحدر عليه الأمر فقط.

---

١. تقدّم في الجزء الثاني: ١٦٥.

وأمّا الشرع فلعدم دليل لفظي في البين، وغاية ما يتوهّم هو الإجماع وضرورة الفقه.

وفيه: أنّه على تقدير ثبوته لم يكن إجماعاً تعبّدياً؛ لوجوده في كلمات المتكلّمين، واتّفاق الفقهاء على ذلك بما هم متكلّمون وفي أمر عقلي.

مضافاً إلى أنّ القدر المتيقّن من إجماعهم هو إتيان العمل لله تعالى و خالصاً لوجهه الكريم، لا إتيانه كيف اتّفق.

وواضح: أنّ ذلك كما يكون عند العلم بعبادية عمل والجزم بالنيّة، كذلك يكون عند احتمال كونه عبادة وإتيانه بعنوان الاحتياط؛ بداهة أنّ داعي المحتاط في أعماله كلّها هو طلب رضاه ومرضاته تعالى.

فلا فرق بين العلم التفصيلي بعبادية أمر، وبين غيره من العلم الإجمالي والظنّ والاحتمال، فيما هو المعتبر في العبادة. ووجود الجزم في النيّة في العلم التفصيلي كالحجر جنب الإنسان.

وإيّاك أن تتوهّم من ذلك الاكتفاء بالامتثال الظنّي أو الاحتمالي عند إمكان الإتيان العلمي؛ لحكم العقل بأنّ الاشتغال اليقيني بالتكليف يقتضي البراءة اليقينية منه، ولم يكن الكلام في ذلك، بل في أنّه لا يعتبر في صدق العبادة أن يكون المأتي به خارجاً مأموراً به مقرّباً إلى الله تعالى، بل يكفي في ذلك احتمال الأمر.

وتظهر الثمرة في أنّه لا يحتاج إلى إعادة ما أتى به رجاءً إذا جزم بالأمر بعد ذلك، مثلاً: من علم بأنّه يجب عليه إكرام العالم وشكّ في زيد أنّه عالم فأكرمه رجاء كونه عالماً وبعد إكرامه أحرز علمه لا يجب عليه إكرامه ثانياً.

ولمزيد الإيضاح نقول: إذا كان هناك أربع رجال يعلم أحدهم تفصيلاً

بوجوب صلاة الجمعة والثاني يعلمه إجمالاً، والثالث يظنّه، والرابع يحتمله وجميعهم في صف واحد أتوا بالصلاة الجمعة، وبعد الصلاة علم غير الأوّل منهم تفصيلاً بوجوب صلاة الجمعة، فهل يجب عليهم إعادة الصلاة أو يكفيهم ما أتوا به أوّلاً؟

وبالجملة: لم يكن الكلام في الاكتفاء بالامتثال الظنّي أو الاحتمالي عند إمكان الامتثال العلمي، بل في صدق الامتثال عليهما كما يصدق على العلمي. فلا فرق بين العلمي وغيره فيما هو المهمّ في صدق العبادة؛ و هو إتيانه لله تعالى.

نعم يكون في العلم الجزم بالنيّة ولكنّه كالحجر جنب الإنسان لا يسمن ولا يغني من جوع.

وبذلك يظهر: أنّه ليس للامتثال مراتب، كما زعمه المحقّق النائيني قدس سره هذا أوّلاً.[1]

ويتوجّه على الشيخ ـ أعلى الله مقامه ـ ثانياً بأنّه إذا توقّف صدق العبادة على قصد القربة والأمر يلزم أن لا تتحقّق العبادة في أطراف المعلوم بالإجمال؛[2] لأنّ إتيان كلّ طرف منه إنّما يكون لاحتمال انطباق المأمور به عليه.

---

١. قلت ولا يخفى بأنّ المترائي من كلام هذا المحقّق صدراً وذيلاً خصوصاً قوله: ولا تحسن المرتبة اللاحقة إلا عند تعذّر المرتبة السابقة، وعلى كلّ حال بعد تعذّر المراتب الثلاثة: ١. التفصيلي، ٢. والإجمالي، ٣. والظنّي تصل النوبة إلى الامتثال الاحتمالي، يعطي بأنّ نظره في مقام الاكتفاء وأنّه لا تحسن ولا تكفي المرتبة اللاحقة إلا بعد تعذّر المرتبة السابقة، لا مجرّد صدق الإطاعة والامتثال، فلاحظ. [المقرّر قدس سره]

٢. قلت: وقد أوضحه المحقّق النائيني قدس سره بما لا مزيد عليه، كما أوردناه بعنوان التعليقة، فلاحظ.(أ) [المقرّر قدس سره]

أ ـ تقدّم في الصفحة ١٥.

فإن أبيت إلا أن يكون للامتثال مراتب فلا تقدّم لرتبة الامتثال الإجمالي على الامتثال الاحتمالي؛ لعدم الفرق، كما لا يخفى.

فالأولى تقديم الامتثال الظنّي على الامتثال الإجمالي؛ لأنّه أقرب من غيره إلى العلم التفصيلي؛ ضرورة أنّه لا فرق بين العلم والظنّ إلا من حيث إنّ الاعتقاد في أحدهما جزمي دون الآخر.

فإذاً للامتثال مراتب ثلاث: الأُولى الامتثال العلمي التفصيلي، الثانية: الامتثال الظنّي، الثالثة: الامتثال الاحتمالي بقسميه.

الوجه الثاني: أنّه لا يكفي في العبادة إتيان الفعل كيف اتّفق، بل لابدّ فيها من تحصيل عنوان الإطاعة، ويتوقّف صدق الإطاعة على كون الانبعاث عن البعث، وذلك يتوقّف على إحراز البعث. ولا يكاد يكون ذلك فيما إذا أتى بالعمل احتياطاً؛ ضرورة أنّ المحتاط لا يأتي بالعمل إلا برجاء الأمر فلا ينبعث إلا عن احتمال البعث فلا تصدق الإطاعة عند ذلك.

وبالجملة: الانبعاث على أقسام:

فتارة: يكون عن نفس البعث بحيث يكون البعث تمام الموضوع للانبعاث.

وأُخرى: يكون عن صرف احتمال البعث.

وثالثة: يكون عن البعث المحتمل بحيث يكون البعث الواقعي مع احتمال البعث محرّكاً، فيكون كلّ منهما جزء الموضوع.

ويعتبر في صدق عنوان الإطاعة أن يكون الانبعاث عن نفس البعث. ولو تنزّلنا عن ذلك فنقول: بإمكان دخالة البعث في الانبعاث في صدق الإطاعة عقلاً، ولو على نحو جزء الموضوع؛ بأن يكون الانبعاث عن البعث المحتمل، وواضح أنّ

الانبعاث في موارد الاحتياط لا يكون عن نفس البعث ولا البعث المحتمل، بل عن صرف احتمال البعث:

أمّا الأوّل فظاهر؛ لأنّه بعد العلم بالبعث لا يكون هناك احتياط.

وأمّا الثاني فلازمه أن لا يمكن الاحتياط إلا مع البعث واقعاً، مع أنّه يصحّ الاحتياط مع عدم وجود البعث كذلك. فيعلم: أنّه ليس للمحتاط باعث سوى احتمال البعث، فلا تصدق الإطاعة عند ذلك.

وفيه: أنّه لو اعتبر وجود البعث واقعاً في صدق عنوان الإطاعة يلزم أن لا تصدق الإطاعة حتّى فيما تسالموا عليه؛ وهو مورد العلم بالبعث؛ ضرورة أنّ الانبعاث هناك لم يكن عن نفس البعث، بل بالقطع بالبعث؛ بدليل أنّه عند مخالفة قطعه للواقع يأتي بالمقطوع. فلو كان البعث بوجوده الواقعي ولو على نحو جزء الموضوع دخيلاً في صدق عنوان الإطاعة لكان لازمه عدم صدقها عند ذلك؛ أي عند مخالفة القطع للواقع.

وبالجملة: لو كان البعث بوجوده الواقعي مؤثّراً في الانبعاث لما كاد يحصل الانبعاث عند كون القطع جهلاً مركّباً، وكذا لو كان وجود البعث واقعاً وخارجاً تمام الموضوع للانبعاث يلزم أن ينبعث عند الغفلة أو عند القطع بعدم البعث مع وجوده.

والسرّ في ذلك: هو أنّ المحرّك والباعث ليس إلا الصورة المتصوّرة في الذهن لا نفس البعث واقعاً، وهو الملاك في الخوف والحبّ والبغض وغير ذلك؛ فإنّ الإنسان لا يخاف من الأسد الواقعي بل يخاف عن صورة الأسد المتصوّرة في ذهنه؛ بدليل أنّه إذا تخيّل وجود الأسد هناك يخاف مع عدم وجوده، وقد لا

يخاف مع وجود الأسد هناك لكنّه تخيّل أنّه سنّور. فلا يخاف الإنسان إلا من وجدانيات نفسه والواقعيات لا دخالة لها أصلاً.

وكذلك الأمر في اللذّة والألم، فقد يتخيّل صورة محبوبه فيستلذّ بها مع عدم وجود المحبوب خارجاً، وقد لا يتخيّل ذلك فلا يستلذّ مع وجود محبوبه هناك. فالمؤثّر والباعث والموجب للخوف والحبّ والبغض ونحو ذلك هو الصورة المتصوّرة في الذهن، وما يجده الإنسان في نفسه لا الواقع.

فالباعث عند العلم بالبعث هو تصوّر البعث وتخيّله لا واقع البعث، وإلا لما كان له مورد تخلّف، فلا يكون البعث بوجوده الواقعي والخارجي دخيلاً في صدق عنوان الإطاعة وإلا لما تخلّف في مورد، كما لا يخفى.

فإن كفى في صدق الإطاعة أن يكون الانبعاث عن صورة القطع بالأمر لقلنا بكفاية احتمال وجود البعث أيضاً فيه، ولا فرق بين القطع بالبعث وبين احتمال البعث إلا من جهة أنّ القطع كاشف وجداني عن الواقع دون الاحتمال، وقد عرفت: أنّ المنكشف غير مؤثّر وغير دخيل في الانبعاث، بل المؤثّر إنّما هو الصورة الذهنية.

فظهر: أنّه لو أتى بشيء باحتمال وجود البعث وكان في الواقع بعث لكان كافياً في صدق الإطاعة، ولا يحتاج في صدقها إلى العلم بوجود الأمر.

بل ربّما لا يحتاج إلى وجود الأمر واقعاً، وذلك في صورة ابتلاء الواجب بضدّه الأهمّ إذا لم نقل بالترتّب، أو لم نقل بإمكان الخطاب القانوني بالضدّين في عرض واحد، كما اخترناه في محلّه؛[1] فإنّه حينئذٍ عند الابتلاء بضدّه الأهمّ

١. قلت: يمكن أن يقال: إنّ في المفروض وإن لم يوجد البعث إلا أنّ روح البعث وملاكه معلوم التحقّق، فلعلّ المخالف يرى كفاية ذلك في صدق الإطاعة، والله العالم. [المقرّر دام ظله]

يسقط الأمر المتعلّق به، إلا أنّه مع ذلك تصدق الإطاعة بإتيانه إذا ترك الأهمّ وأتى به. فلم يعتبر في صدق الإطاعة وجود الأمر هناك فضلاً عن أن يكون انبعاثه عن البعث.[1]

وإن أبيت عن ذلك فنقول: أيّ دليل يدلّ على وجوب الإطاعة شرعاً حتّى تدور مدار صدقها، وما ورد في الشريعة في وجوب الإطاعة إرشاد إلى ما عليه العقلاء، وغاية ما يدلّ عليه العقل والعقلاء، هي لزوم إتيان العمل على طبق ما أمر به والمفروض تحقّقه في المقام.

ثمّ إنّ الانبعاث له مبادئ تخصّه تختلف باختلاف الأشخاص والأفراد، فربما يكون مبدأ الانبعاث الخوف من النار والعذاب الأليم، أو الطمع بالجنّة ودرجات النعيم، بل ربما يكون للأوحديون والإحراز أيضاً غاية وهي صلوحه تعالى للعبودية. ولولا تلك المبادئ لما يحصل الانبعاث وإن كان هناك بعث معلوم، ألا ترى أنّه إذا أحرز العبد وجود أمر هناك ولكن لم يعلم أنّ الآمر صالح للآمرية، أو علم ذلك منه إلا أنّه لم يكن له خوف من عذابه، أو لم يكن له طمع في نعيمه، فلا يكاد ينبعث عند ذلك، مع أنّه لو كان لنفس البعث والعلم به موضوعية للانبعاث لما تخلّف الانبعاث عند ذلك.

فظهر وتحقّق أنّ القول بلزوم صدق عنوان الإطاعة في التعبّديات، وأنّ الإطاعة عبارة عن الانبعاث عن البعث الخارجي المعلوم غير سديد؛ لصدق الإطاعة فيما إذا أتى بالعمل برجاء وجود الأمر هناك وكان في الواقع أمر.

---

١. تقدّم في الجزء الثالث: ٣١٥.

ويرشدك إلى ما ذكرنا حسن الاحتياط من الصدر الأوّل إلى زماننا هذا في جميع الأُمور عند كلّ أحد، كما لا يخفى، على من له إلمام بالكتب الفقهية والرسائل العملية.

تذييل

في عدم إمكان تصحيح عبادية الشيء بأوامر الاحتياط ثمّ إنّه على تقدير عدم إمكان الاحتياط في العبادات للوجه الأوّل، أو الوجه الثاني أو كليهما فهل يمكن تصحيح عبادية الشيء بأوامر الاحتياط، بأن يقصد المكلّف الأمر الاحتياطي المتعلّق بالعبادة أم لا؟

الحقّ وفاقاً للمحقّق الخراساني[1] خلافاً لبعض الأساطين[2] هو العدم.

وذلك لأنّ إطلاق أدلّة الاحتياط وشمولها لجميع الشبهات الموضوعية من العبادات و غيرها فرع إمكان الاحتياط فيها، فإذا امتنع الاحتياط في العبادات فيها حسب الفرض، فكيف يتطرّق احتمال الإطلاق لأدلّة الاحتياط بالنسبة إليها وغيرها.

وبالجملة: الاحتياط للتحفّظ على الواقع وناظر إلى الأدلّة الواقعية، فكلّ مورد يمكن تطرّق الاحتياط فيه تشمله أدلّة الاحتياط، وأمّا فيما لا يمكنه الاحتياط في حدّ نفسه فلا تكاد تشمله، وهو واضح.

---

١. كفاية الأُصول: ٣٩٩.

٢. قلت: على ما في تقرير المحقّق النائيني[(أ)]. [المقرّر]

أ ـ فوائد الأُصول ٣: ٤٠٢.

ذكر و تعقيب

حاول بعض الأساطين قدس سره لتصحيح الاحتياط في العبادات بأوامر الاحتياط، وحاصل ما أفاده هو أنّ الأمر بالاحتياط تعلّق بذات العمل الذي يحتمل وجوبه، لا بالعمل بقيد أنّه محتمل الوجوب. فيكون احتمال الوجوب حيثية تعليلية، لا تقييدية حتّى يكون قيداً في المأمور به. فيصحّ إتيان العمل بقصد الأمر بالاحتياط المتعلّق بذاته فينوي التقرّب به ويقصد امتثاله. ولذا حكي أنّ قدماء الأصحاب كانوا يفتون باستحباب نفس العمل في الشبهات البدوية الحكمية، من دون أن يقيّدوا إتيان العمل بداعي احتمال المطلوبية. مع أنّه لو لم يتعلّق أمر الاحتياط بخصوص نفس العمل بل بها بداعي احتمال الأمر، ما كان وجه لإطلاق الفتوى باستحباب العمل، بل كان اللازم تقييد الفتوى بإتيان العمل بداعي احتمال الأمر، كما عليه المتأخّرون.[1]

أمّا الذي تفطّنا به فتفصيله يطلب من باب الترتّب ومسألة اجتماع الأمر والنهي وغيرهما.[2] أمّا إجماله فهو أنّ الأحكام متعلّقة بالعناوين لا المعنونات الخارجية؛ ضرورة أنّ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ظرف ثبوته والتعلّق. فلا يتعلّق التكليف بالمصداق والمعنون أصلاً، ولا يعقل تجافي الحكم المتعلّق بعنوان عنه إلى عنوان آخر، ولو اتّحد العنوانان في مصداق واحد خارجاً؛ ضرورة أنّ المأمور به هو متعلّق الهيئة؛ والمادّة التي تعلّقت بها هيئة البعث والزجر. فإذاً

---

١. أُنظر: فوائد الأُصول ٣: ٤٠٢.

٢. تقدّم في الجزء الثالث: ٣٠٢ و ٤١٠ و في الجزء الرابع: ٧٦ ـ ٨٢.

الحكم المتعلّق بعنوان الاحتياط أو الوفاء بالنذر أو الوفاء بالعقد مثلاً، لا يتجافي عنه إلى المعنون الآخر المتّحد معه خارجاً، وغاية ما هناك هي كون المصداق الخارجي مجمع العنوانين، كانطباق عناوين العالم والعادل والهاشمي على شخص خارجي بجهات مختلفة.

فإذا تمهّد لك أنّ مركز تعلّق الأحكام هو العناوين، وأنّه في عالم العنوانية يباين أحد العنوانين للآخر، ولا اجتماع لهما هنا و إن اجتمعا خارجاً، وعرفت أنّ الحكم المتعلّق بعنوان لا تتجافي عنه إلى العنوان الآخر المتّحد معه خارجاً، ولا يكون ذلك العنوان متعلّق ذاك الحكم ما لم يقع بذاته متعلّقاً بذاك الحكم أيضاً، ينقدح لك أنّ الأمر المتعلّق بالاحتياط لا يكاد يتجاوز عن حريم عنوان الاحتياط إلى عنوان المصداق المتّحد معه خارجاً. فلا تكون ذات الصلاة كما حكي عن القدماء، أو مع تقيّده باحتمال المحبوبية كما عن المتأخّرين، مأموراً به، بل المأمور به هو متعلّق الهيئة؛ وهو نفس عنوان الاحتياط ليس إلا. فلا تكون للصلاة بأحد الوجهين أمر حتّى يأتيها بداعيه.

وتوهّم: انحلال الأمر المتعلّق بعنوان الاحتياط إلى ذلك، مدفوع: بأنّه لا معنى لانحلال الاحتياط إلا إلى موارد الاحتياط، لا إلى الصوم والصلاة والزكاة؛ لأنّ الانحلال عبارة عن تفصيل العنوان الإجمالي لا تفصيل شيء آخر.

وبذلك ينقدح أنّ مقتضى لزوم العقد هو لزوم الوفاء بنفس العقد، ومقتضى الوفاء بالنذر هو الوفاء بعنوان النذر، فلا تتجافى الحكم عنهما إلى الفعل المتّحد معهما خارجاً.

ذكر وتعقيب

وأمّا الذي أجاب به المحقّق النائيني قدس سره وقد ذكره في موارد عديدة، فحاصله:

أنّ الأمر بالعمل إمّا أن يكون بنفسه عبادياً كالأمر المتعلّق بالصلاة، أو يكتسب العبادية من أمر آخر، وذلك فيما إذا اتّحد متعلّقهما كوجوب الوفاء بالنذر، فإنّ الأمر بالوفاء بالنذر أمر توصّلي لا يعتبر في سقوطه قصد الامتثال والتقرّب، ولكن لو تعلّق النذر بما تكون عبادة كنذر صلاة الليل يكتسب الأمر بالوفاء بالنذر العبادية من الأمر بصلاة الليل، كما أنّ الأمر بصلاة الليل يكتسب الوجوب من الأمر بوفاء النذر.

والسرّ في ذلك: هو أنّ النذر إنّما يتعلّق بذات صلاة الليل لا بها بما أنّها مستحبّة بحيث يؤخذ استحبابها قيداً في متعلّق النذر، وإلا كان النذر باطلاً؛ لعدم القدرة على وفائه؛ فإنّ صلاة الليل بالنذر تصير واجبة فلا يمكن بعد النذر فعل صلاة الليل بقيد كونها مستحبّة.

فكلّ من الأمر الاستحبابي والأمر بالوفاء قد تعلّق بذات صلاة الليل، ولمكان اتّحاد متعلّقهما يكتسب كلّ منهما من الآخر ما كان فاقداً له. فالأمر النذري يكتسب العبادية من الأمر الاستحبابي، والأمر الاستحبابي يكتسب الوجوب من الأمر النذري.

وأمّا إذا لم يتّحد متعلّقهما فلا يمكن أن يكتسب أحد الأمرين العبادية مع كونه فاقداً لها من الآخر الواجد لها؛ لأنّه لا ربط لأحدهما بالآخر حتّى يكتسب الفاقد منهما عن الواجد. وذلك كالأمر بالوفاء بالإجارة إذا كان متعلّق الإجارة أمراً عبادياً، كما لو أُوجر الشخص على الصلاة الواجبة أو المستحبّة؛ فإنّ الأجير

إنّما يستأجر لتفريغ ذمّة الغير، فالإجارة إنّما تتعلّق بما في ذمّة المنوب عنه، وما في ذمّته إنّما هي الصلاة بوصف كونها واجبة أو مستحبّة. فمتعلق الإجارة إنّما يكون عبارة عن الصلاة بقيد كونها مستحبّة على المنوب عنه لا بذات الصلاة بما هي هي، ومتعلّق الأمر الاستحبابي أو الوجوبي إنّما هو نفس الصلاة، فلا يتّحد الأمران فلا معنى لحديث الاكتساب.

وبعد ما تمهّد لك ذلك فنقول: الأمر الاحتياطي لم يكن عبادياً بنفسه بل توصلياً، وإلا يلزم بطلان الاحتياط في التوصّليات وذلك واضح. ولا يمكنه اكتساب العبادية من الأمر المتعلّق بذات العمل؛ لأنّه لم يتعلّق أمر الاحتياط بذات العمل مرسلاً عن قيد كونه محتمل الوجوب، بل التقييد بذلك مأخوذ في موضوعه وإلا لم يكن من الاحتياط بشيء، بخلاف الأمر المتعلّق بالمحتاط فيه، فإنّه متعلّق بذات العمل، فلم يتّحد متعلّق الأمرين، فلا معنى لاكتساب الأمر بالاحتياط العبادية من الأمر المتعلّق بالعمل؛ لما عرفت أنّ الملاك في الاكتساب ليس إلا وحدة المتعلّق[1] انتهى.

أقول: فيما أفاده وجوه من النظر.

الأوّل: هل مراده أنّه بعد تعلّق كلّ من الأمر النذري والأمر الصلاتي بشيء واحد واكتساب كلّ منهما عن الآخر ما كان فاقداً له، يبقى الأمران على ما هما عليه بحيث يكونان متعلّقين بعد بذات الصلاة، أو أنّهما يسقطان ويتولّد أمر ثالث وهو الوجوب العبادي، أو يسقط أحد الأمرين دون الآخر؟

لا سبيل للأخير للزوم الترجيح بلا مرجّح، ولا يلتزم‌ قدس سره به أيضاً.

---

١. فوائد الأُصول ٣: ٤٠٣ ـ ٤٠٦.

وإن أراد الأوّل ففيه ما ذكرناه غير مرّة أنّه لا يكاد يمكن تعلّق حكمين مستقلّين بشيء واحد بحيثية فاردة؛ ضرورة أنّ للحكم مبادئ تخصّه من التصوّر والتصديق بالفائدة والشوق أحياناً والإرادة ونحوها. وهي ممّا يوجب تشخّص المتعلّق كالعلم والمحبّة والشوق، فكما أنّ تشخّص العلم بالمعلوم ولا يمكن أن يكون شيء واحد معلوماً لشخص واحد من جميع الجهات أزيد من مرّة[1]، فكذلك في مبادئ الأمر؛ لأنّ تشخّص الإرادة بالمراد ولا يمكن تعلّق إرادتين مستقلّتين بشيء واحد في جميع الجهات، بل وكذا لا يمكن التصديق بالفائدة بشيء واحد من جميع الجهات أو تصوّره كذلك. فإذا امتنع مبادئ الحكم أزيد من مرّة واحدة لشيء واحد من جميع الجهات، فكذلك في الحكم نفسه. فلا يمكن تعلّق حكمين مستقلّين بذلك الشيء.

ولا فرق في الامتناع بين أن يكون الأمران كلاهما وجوبين أو مختلفين من حيث الوجوب والندب؛ لوحدة الملاك.

وإيّاك أن تختلط الأمر التأسيسي بالأمر التأكيدي؛ فإنّ التكرار في الأمر التأكيدي لمكان أهمّية المتعلّق بمكان من الإمكان؛ فإنّه إذا كان للمأموربة أهمّية عند المولى يأمر به ويطلب ويؤكّده بالتكرار أو بما يفيد فائدة التكرار، بأن يستمدّ بأدوات التأكيد ونحوها لئلا ينقدح التساهل عن إتيان المأمور به في نفس المأمور. وقد ورد في ذينك النحوين في الشريعة المقدّسة في حقّ الصلاة.

---

١. قلت: وكذا الأمر في المحبّة والشوق حيث لا يكاد يمكن تعلّقهما بشيء واحد شخصي أزيد من مرّة واحدة. [المقرّر دام ظله]

فظهر وتحقّق: أنّ ما أُفيد من أنّ كلاً من الأمر الندبي والنذري متعلّق بذات الصلاة، في غير محلّه.

وإن أراد الاحتمال الثاني، من سقوط الأمرين وتولّد الأمر الثالث، فإن أراد أنّه بعد تفرّد الأمرين يسقطان، ففيه ما عرفت من أنّ تعلّق الأمرين بشيء واحد ممتنع، ولا فرق في ذلك بين الحدوث والبقاء. وإن أراد بذلك معنى معقولاً فلذلك وإن كان ممكناً، إلا أنّ دون إثبات أمر ثالث متولّد من الأمرين؛ وهو الوجوب العبادي فقط، خرط القتاد.

فتحصّل: أنّ ما أفاده﵀ لا يستقيم على شيء من المحتملات فتدبّر.

الثاني: أنّه على فرض إمكان تعلّق الأمرين بشيء واحد، وأنّ ذات الصلاة مركز تعلّق الأمر الندبي والأمر النذري، فلا معنى لحديث الكسب والاكتساب، بل هو كلام شعري أشبه بالخطابة منه إلى البرهان، بل لابدّ من بقاء كلّ منهما على ما هو عليه؛ لأنّ لكلّ من الأمرين مبادٍ تخصّه ضرورةً، واختلاف المبادئ صار سبباً لتعدّد الحكمين حسب الفرض، وإلا فمع كون مبدء الأمر الاستحبابي العبادي والأمر النذري التوصّلي واحداً لا معنى لتعدّد الحكمين وصيرورة أحدهما واجباً توصّلياً والآخر مستحبّاً عبادياً.

وبالجملة: لكلّ من الأمرين مبادٍ تخصّه، ولا سبيل إلى اختلاف الإرادة وصيرورة التوصّلي تعبّدياً. ومع سقوط المبادئ يلزم سقوط الأمرين، وتولّد أمر آخر غيرهما منهما أو من مبادئ تخصّه فدون إثباته خرط القتاد.

الثالث: أنّ ما ذكره من حديث انقلاب استحباب صلاة الليل بالنذر إلى الوجوب ناشٍ عمّا زعمه غير واحد من الأصحاب بل كأنّه ممّا تسالموا عليه،

حيث يعبّرون في كتاب الطهارة مثلاً أنّ الوضوء، أو الغسل مستحبّ بحسب الذات إلا أنّه يصير واجباً للصلاة الواجبة أو النذر. فيرون أنّه مستحبّ نفسي وواجب غيري، ولم يتفطّنوا بأنّ الوضوء مثلاً مستحبّ في نفسه أزلاً وأبداً لا ينقلب عما هو عليه؛ سواء صار مقدّمة لما اشترط بالطهارة أم لا، وسواء تعلّق به النذر وشبهه أم لا.

والسرّ في ذلك: هو أنّ مصبّ الجميع ليس نفس عنوان الوضوء من دون تقييد بحكمه النفسي، بل الأحكام الغيرية والثانوية تنحدر إلى الوضوء مع ماله من الحكم النفسي. فالذي يجب إتيانه مقدّمة للصلاة هو الوضوء المستحبّ نفساً. فالمستحبّ صار مقدّمة وجودية للصلاة.

وهكذا إذا نذر صلاة الليل تكون صلاة الليل مستحبّة أزلاً وأبداً لا تنقلب عمّا هي عليها؛ فإنّ الأمر النذري تعلّق بعنوان الوفاء بالنذر، وفي عالم العنوانية يكون بين عنوان الوفاء بالنذر وعنوان صلاة الليل مباينة لا يرتبط أحدهما بالآخر.

نعم ربما يتصادق العنوانان خارجاً على شيء واحد، ويكون مجمع العنوانين. وواضح أنّ الشيء بعد تحقّقه الخارجي لا يكون مستحبّاً ولا واجباً. فإذاً بعد نذر صلاة الليل لا تصير صلاة الليل واجباً، بل يكون عنوان الوفاء بالنذر واجباً، فيأتي بصلاة الليل المستحبّ بما أنّه وفاء بالنذر.

وبالجملة: لا يسري حكم الوجوب المتعلّق بعنوان الوفاء بالنذر إلى ذات المنذور وصلاة الليل مثلاً. فالواجب بالنذر إنّما هو الوفاء بالنذر لا صلاة الليل، والامتثال إنّما هو بإتيان صلاة الليل مستحبّة، فلو اعتبر قصد الوجه لوجب قصد الاستحباب، ولذا لو كان المنذور و متعلّق النذر واجباً كصلاة الظهر فإن تخلّف

ولم يصلّ الظهر يعاقب عقابين، أحدهما لترك الواجب النفسي التعبدي،؛ وهو صلاة الظهر، والآخر لترك الواجب التوصّلي؛ وهو الوفاء بالنذر.

والحاصل: أنّه بالنذر لا تصير صلاة الليل واجبة، بل الواجب هو الوفاء بالنذر، وصلاة الليل تكون مصداقاً ذاتياً لصلاة الليل ومصداقاً عرضياً لوجوب الوفاء. فمن أتى بصلاة الليل يجزءه الأمر المتعلّق بصلاة الليل والأمر المتعلّق بالوفاء.

وإن شئت مزيد توضيح لما ذكرنا فاستوضح الأمر من باب اجتماع الأمر والنهي؛ فإنّهما من وادٍ واحد، فترى أنّ اجتماعهما خارجاً لا يضرّ، ولا يوجب صيرورة الواجب حراماً وبالعكس، بعد اختلافهما وتباينهما في مركز تعلّق الحكم، من جهة أنّ مركز تعلّق الأمر عنوان ومركز تعلّق النهي عنوان آخر. فأزلاً وأبداً يكون عنوان الصلاتية محبوباً ومطلوباً، كما أنّ عنوان التصرّف في الغصب مبغوضاً ومنهياً.

فتحصّل لك ممّا ذكرنا أنّ حديث الاكتساب لا أساس له، ولا يوجب عبادية التوصّلي ولا وجوب الندبي أصلاً.

والجواب الحقيق بعدم صحّة الاحتياط في العبادات بأخبار الاحتياط هو ما أفاده المحقّق الخراساني[1] بأحسن بيان وأخصر عبارة.

إيقاظ

ربّما يكون دليلاً على إمكان الاحتياط في التعبّديات أخبار يدّعي ويعرف بأخبار من بلغ، حيث إنّ لسان أخباره مع اختلاف في التعبير تدلّ على أنّ تمام

١. كفاية الأُصول: ٣٩٩ ـ ٤٠٠.

الموضوع للثواب هو بلوغ شيء من الثواب أو سماعه. فمن سمع أو بلغه شيء من الثواب على عمل فعمله رجاء أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قاله، يثاب وإن لم يقله صلى الله عليه وآله وسلم.

وبالجملة: ظاهر الأخبار أنّه بمجرّد السماع والبلوغ على عمل إذا عمل الشخص على وزانه رجاءً فيثاب عليه الثواب المقرّر على إتيانه في صورة مصادفة ما بلغه أو سمعه للواقع، بل في صورة المخالفة أيضاً. فلو كان لأخبار من بلغ إطلاق يشمل صورة السماع أو البلوغ عن طريق غير صحيح، لكان ذلك أقوى دليل على عدم اشتراط الجزم في النيّة وقصد الأمر في تحقّق الإطاعة، بل يكفي في ذلك إتيان العمل برجاء إدراك الواقع، فيثاب عين الثواب الواقع في صورة المصادفة أو مثل الثواب الواقع في صورة عدم المصادفة، فلم يكن الإتيان كذلك لغواً ومحرّماً. فلو اشترط الجزم بالنيّة والصدور لما كان وجه لإعطاء الثواب النفسي بمجرّد البلوغ؛ لعدم الإتيان بالعمل الصحيح بمجرّد ذلك.

تكملة: في أخبار من بلغ

وحيث وقع ذكر من أخبار من بلغ في المقام ينبغي الإشارة الإجمالية إليها وإلى مفادها، وإلى أنّها هل تكون لها إطلاق يشمل مطلق البلوغ أو السماع أو لا. فيقع الكلام في جهات:

الجهة الأُولى: في أخبار من بلغ

وقد أورد أخبارها المحدّث الجليل الشيخ الحرّ العاملي في الباب ١٨ من أبواب مقدّمات العبادات من كتابه القيّم وسائل الشيعة، نشير إلى بعضها.

منها: خبر هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام ـ برواية الكليني ـ هكذا: «**من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه، كان له، وإن لم يكن على ما بلغه**».[١]

وبرواية المحاسن: «**من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله**».[٢]

ومنها: خبر محمّد بن مروان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله** شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه وآله كان له ذلك الثواب، وإن كان النبي صلى الله عليه وآله لم يقله».[٣]

وعنه أيضاً قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «**من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أُوتيه، وإن لم يكن الحديث كما بلغه**».[٤]

ومنها: خبر صفوان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل (فعمله) به كان له أجر ذلك، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله**».[٥]

إلى غير ذلك من الأخبار.

---

١. الكافي ٢: ٨٧ / ١؛ وسائل الشيعة ١: ٨١، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمات العبادات، الباب ١٨، الحديث ٦.

٢. المحاسن ١: ٢٥ / ٢؛ وسائل الشيعة ١: ٨١، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمات العبادات، الباب ١٨، الحديث ٣.

٣. المحاسن ١: ٢٥ / ١ ؛ وسائل الشيعة ١: ٨١، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمات العبادات، الباب ١٨، الحديث ٤.

٤. الكافي ٢: ٨٧/ ٢؛ وسائل الشيعة ١: ٨٢، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمات العبادات، الباب ١٨، الحديث ٧.

٥. ثواب الأعمال: ١٦٠ / ١؛ وسائل الشيعة ١: ٨٠، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمة العبادات، الباب ١٨، الحديث ١.
وفي بعض النسخ : «**وإن لم يكن على ما بلغه**».

الجهة الثانية: في اعتبارها

لا ينبغي الإشكال في اعتبارها؛ إذ يدلّ عليه جملة من الأخبار مع أنّ بعضها صحاح كخبر هشام بن سالم. ولا نحتاج إلى ملاحظة أسنادها، وقد عمل بها المشهور وأفتوا على طبقها.[1]

والعنوان المأخوذ فيها على نحوين:

أحدهما: كما هو عنوان الأكثر منها: بلوغ الخبر أو ثواب العمل ونحو ذلك.

ثانيهما: عنوان سماع ذلك. وبينهما فرق كما سنشير إليه.

ولا يخفى: أنّ ما فيها عنوان السماع وإن كان في سنده علي بن إبراهيم، إلا أنّه صحيح عندنا يصحّ الركون عليه. فاعتبار أخبار الباب بالنسبة إلى بعض جهات البحث ممّا لا إشكال فيه. فلا نحتاج إلى سرد أسناد كلّ واحد منها والبحث فيها، ففي أخبار الباب بالنسبة إلى السند غنى وكفاية.

الجهة الثالثة: في مفادها

يحتمل أن يكون مفادها أحد اُمور:

---

١. قلت: بل قال الشيخ قدس سره في الرسالة الشهرة العظيمة عليه بل الاتفاق المحقّق عليه(أ)، إلى أن قال: إنّ الأخبار الدالّة عليه مستفيضة، بل لا يبعد تواترها إجمالاً(ب). ولقد أجاد العلامة المشكيني قدس سره في تعليقته على الكفاية حيث قال: لا إشكال ظاهراً في بلوغ تلك الأخبار إلى المرتبة الحجّية إمّا لصحّة بعضها أو للوثوق بصدور بعضها؛ لتعدّد أسنادها، أو لعمل المشهور، أو لوجود التواتر الإجمالي، كما في الرسالة المنسوبة إلى الشيخ قدس سره(ج)، انتهى. [المقرّر قدس سره]

أ ـ رسائل فقهية، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٣: ١٣٨.

ب ـ رسائل فقهية، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٣: ١٤٢.

ج ـ حاشية كفاية الأُصول، المحقّق المشكيني ٤: ١٢٤.

الأوّل: أن تكون بصدد أنّ ثواب الانقياد كثواب الإطاعة، فكما يثاب إذا طابق المأتي به للمأمور به فكذلك يثاب إذا لم يطابق إذا أتى بالعمل رجاءً، نظير ما قد يقال في باب التجرّي: بأنّه لا فرق بين المتجرّي والعاصي فيما يرجع إلى اختيار المكلّف؛ فإنّ كلاً منهما يأتي بالعمل ويرى أنّ مولاه لا يرضى بفعله، ويكون بصدد الطغيان عليه. وكذا لا فرق فيهما من حيث كاشفية ذلك عن مبادئ الطغيان وسوء السريرة وخبث النيّة فيهما. وفيما نحن فيه أيضاً كذلك، فإنّه لا فرق بين المنقاد والمطيع في تحقّق مبادئ القرب من المولى، ولا أثر لذلك الأمر الخارجي من مصادفة فعل أحدهما للواقع في أحدهما وعدمها في الآخر؛ فإنّها خارجة عن اختيار المكلّف، فيثاب المنقاد بما يثاب المطيع.

فعلى هذا الاحتمال يكون مفاد أخبار من بلغ هو الإخبار بالتساوي بين من يأتي بعمل رجاء الثواب أو رجاء درك الواقع، ومن يأتي به قاطعاً بترتّب الثواب ووجود الأمر الواقعي من حيث الثواب.

الثاني: أن يكون وزانها وزان الجعل في باب الجعالة من حيث جعل الثواب على عنوان عامّ ليتعقّبه كلّ من أراد. فكما أنّ قول القائل: «من ردّ ضالّتي فله كذا» جعل الأجر على عنوان ردّ الضالّة ليتعقّبه كلّ من أراد؛ لزعمه أن الخطاب الشخصي لفرد أو فردين ربما لا يحصّل غرضه ولا يوصل إلى ضالّته، فكذلك في المقام جعل الثواب على عنوان بلوغ الثواب أو سماعه وإن لم يعلمه؛ تحفّظاً على الواقع.

وبعبارة أُخرى: كما أنّ من فقد منه خاتم ثمين في أرض رملة يقول: «من أتى كيلاً من الرمل فله كذا»، مع أنّه لا يترتّب على إتيان الكيل الفاقد للخاتم أثر، إلا

أنّه لترغيب الناس وحثّهم على التقاط خاتمه يجعل الأجر على كلّ من يجيء بمقدار من الرمل، فكذلك الشارع الأقدس؛ لكونه جواداً محضاً؛ لما تعلّق غرضه بنيل العباد ووصولهم إلى الخيرات والفوائد الموجودة في إتيان عامّة السنن والمستحبّات، وحيث إنّ أكثر طرقها لم تكن واصلة إلى العباد بطرق صحيحة أو موثّقة، فلا تكاد تصل تلك الخيرات إليهم إذا اكتفوا في تحصيل ذلك على الطرق المألوفة؛ فلأجل ذلك توصّل إلى مراداته بالحثّ والترغيب وجعل الثواب على إتيان العمل بمجرّد البلوغ أو السماع من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وإن لم يقله صلى الله عليه وآله وسلم واقعاً.

ولك تنظير المقام بجعل عشرة أمثال لمن جاء بالحسنة الواحدة، كما نطقت بها قوله تعالى: ﴿**مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها**﴾[1]، حيث إنّ الحسنة الواحدة لا تستتبع لعشرة أمثالها لولا لسان التفضّل وجعل الشرع.

أو تنظيره بباب جعل الثواب على مقدّمات أمر مطلوب، كجعل الثواب على المشي إلى زيارة الكعبة المعظّمة زادها الله شرفاً أو زيارة قبر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، أو الأئمّة الطاهرين خصوصاً سيّد الشهداء عليه السلام، مع أنّه لا مطلوبية لذات المشي مثلاً، وإنّما جعل للتشويق إلى درك زيارة الكعبة المعظّمة وزيارتهم عليهم السلام.

الثالث: أن يكون بصدد بيان أن إتيان العمل رجاء إدراك الثواب أو الواقع من العناوين التي إذا انطبق على أمر وعمل يوجب كون ذلك الأمر مستحبّاً ومطلوباً.

وبالجملة: انطباق عنوان الانقياد في مورد موجب لتبدّله عمّا هو عليه وصيرورته مستحبّاً وإن كان ذلك بمكان من الإمكان.

---

١. الأنعام (٦): ١٦٠.

الرابع: ما أفاده المحقّق النائيني قدس سره فنتعرّض له قريباً مع ما فيه، فارتقب.

فبعد ما تمهّد لك محتملات أخبار من بلغ نقول.

الأقرب من بينها هو الاحتمالين الأوّلين؛ بأن يكون الثواب للانقياد أو كون الثواب المقرّر نظير الأجر في باب الجعالة، وإن كان الاحتمال الثاني أقرب منه إلى الأوّل. وأمّا الاحتمال الثالث فبعيد يشكل الالتزام به؛ لأدائه إلى صيرورة الحرام مندوباً في بعض الأحيان، كما إذا أتى بالحرام انقياداً بزعم كونه مطلوباً عند بلوغه إيّاه، وهو كما ترى وأمّا الاحتمال الرابع فكذلك، كما سيتلى عليك.

الجهة الرابعة: جرم العمل من المستحبّات أم لا؟

في أنّه على الاحتمالين الأوّلين هل يوجب البلوغ أو السماع استحباب جرم العمل وصيرورة جرم العمل من المستحبّات أو لا؟ وجهان، أقربهما: الثاني.

بيان ذلك: هو أنّ المستحبّ هو ما يترتّب فيه الثواب على إتيان جرم العمل؛ لخصوصية ورجحان ذاتي فيه. وأمّا إذا ترتّب الثواب على عمل لأجل الوصول إلى أمر آخر مطلوب لذاته فلا، وإلا يلزم فيما إذا جعل الثواب للمقدّمات العلمية لأجل إدراك الواقع أن يكون مستحبّاً، وهو كما ترى.

وفي المقام حيث إنّ ترتّب الثواب على الاحتمال الثاني الذي هو أقرب المحتملات، لم يكن الثواب لخصوصية ومطلوبية في نفس ما بلغ أو سمع؛ ضرورة أنّه ربما يكون الأمر حراماً أو مكروهاً أو مباحاً، بل لأجل التحفّظ والوصول إلى المطلوبات الواقعية.

وبالجملة: جعل الشارع الأقدس الثواب على نفس إتيان العمل لأجل الحثّ

والترغيب إلى إتيان جميع مؤدّيات الأخبار الدالّة على السنن؛ لعلمه بأنّ كثيراً من السنن الواقعية موجودة فيها، لا لخصوصية في جرم العمل. فإعطاء الثواب وإن كان لنفس إتيان العمل رجاءً، إلا أنّه للتحفّظ والوصول إلى السنن الواقعية، لا لخصوصية في جرم العمل.

وكذا بناءً على الاحتمال الأوّل، حيث إنّ ترتّب الثواب على الانقياد لا يوجب أن يكون جرم العمل مستحبّاً، كما لا يخفى.

ذكر وتعقيب

وبما ذكرنا يظهر الضعف فيما أفاده المحقّق الخراساني قدس سره من أنّه لا يبعد دلالة بعض تلك الأخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب، فإنّ صحيحة هشام بن سالم المحكية عن «المحاسن» عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله**»،[1] ظاهرة في أنّ الأجر كان مترتّباً على نفس العمل الذي بلغه عنه صلى الله عليه وآله أنّه ذو ثواب[2] انتهى.

توضيح الضعف: هو أنّ المستحبّ هو الذي يكون مطلوباً ومحبوباً لذاته لا لأمر آخر.

فعلى ما استظهرناه ترتّب الثواب على نفس العمل لا يوجب كونه مستحبّاً؛ لما أشرنا أنّه للتحفّظ والوصول على السنن الواقعية أو لمجرّد الانقياد، ولا

---

١. تقدّم في الصفحة ٤٨.
٢. كفاية الأُصول: ٤٠١.

يلزم من ذلك أن يكون جرم العمل مطلوباً نفسياً.[١]

الجهة الخامسة: هل يكون لأخبار الباب إطلاق؟

أنّه هل يكون لأخبار الباب إطلاق يشمل مطلق البلوغ أو السماع وإن لم يكن بطريق عقلائي، حتّى يعمّ مطلق الخبر وإن كان مكتوباً على ظهر ورقة مطروحة في البيت أو المكتبة، أو خصوص ما وصل بطريق متعارف عقلائي؟

أقول: إنّ العنوان المأخوذ في أخبار الباب كما أشرنا على نحوين:

أحدهما: عنوان البلوغ، كما هو عنوان الأكثر منها.

والثاني: عنوان السماع كما في رواية هشام بن سالم، وبينهما فرق من جهة أنّ عنوان البلوغ إنّما يصدق إذا وصل بطريق متعارف، وذلك فيما إذا اطمئنّ أو اعتقد أنّه قاله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فإذا أخبر وهب بن وهب أكذب البريّة ومن يحذو حذوه بخبر، فخبره وإن كان محتمل الصدق، إلا أنّه لا يصدق عليه أنّه وصل إليه من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

وبالجملة: الظاهر من عنوان البلوغ هو البلوغ والوصول على النحو المتعارف، فيشكل شمول أخبار من بلغ للخبر الضعيف، بل لابدّ وأن يكون واجداً لشرائط الحجّية والاعتبار عند العقلاء.

---

١. قلت: لعلّ ما أفاده سماحة الأُستاذ دام ظلّه يرجع إلى مناقشة اصطلاحية وهو عدم التسمية ما لم يكن ترتّب الثواب لذاته بل لأمر آخر، مستحبّاً اصطلاحياً. فلعلّه لم يتمّ هذا الاصطلاح عند المحقّق الخراساني قدس سره، بل يرى كما استظهر من فتوى المشهور باستحباب نفس العمل؛ أنّ المستحب هو الذي يترتّب الثواب على فعله، إمّا لكونه محبوباً لنفسه أو لأجل التحفّظ على ما هو المحبوب واقعاً. [المقرّر قدس سره]

فعلى هذا فغاية ما تقتضيه أخبار الباب هي أنّه عند قيام الخبر المعتبر على الثواب يثاب عليه وإن لم يطابق الخبر للواقع.

وأمّا عنوان السماع فهو وإن لم يشمل ما إذا شوهد خبر لا واقع له، ولابدّ من أخذ مصاحبه بقراءة ذلك الخبر عليه حتّى يستمع ويتحقّق عنوان السماع، إلا أنّ نطاق دائرته أوسع من نطاق دائرة البلوغ؛ لأنّ البلوغ كما أشرنا يشعر بالواقع الواصل بأن كان هناك شيء واقع وصل إليه دون السماع. فيكون لعنوان السماع إطلاق يشمل إخبار كلّ أحد لم يعلم كذبه، فيشمل ضعاف الأخبار أيضاً.

وقد أشرنا أنّ عنوان السماع مأخوذ في صحيحة هشام بن سالم، فيكفي ويصحّ الاستناد إليها في إدخال الخبر الضعيف في أخبار الباب.

وإيّاك أن تفهم منها أنّه لابدّ في ذلك من قراءة شخص خبراً وسماع الآخر إيّاه ليصدق عنوان السماع؛ لعدم خصوصية لذلك، بل يفهم من ذلك ولو بإلغاء الخصوصية، أنّ المراد نقله عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولو بصورة الكتابة، والتعبير بالسماع لأجل تعارفه في ذلك الزمان.

ذكر وتعقيب

احتمل المحقّق النائيني قدس سره في أخبار من بلغ وجوهاً ثلاثة فرجّح أحدها، وحاصل ما رجّحه هو أن يكون قوله عليه السلام: «**فعمله**» أو «**فعله**» جملة خبرية بمعنى الإنشاء وجعل الحجّية واعتبار قول المبلّغ؛ سواء كان واجداً لشرائط الحجّية أو لم يكن. فيكون مفاد الأخبار مسألة أُصولية؛ لرجوع مفادها إلى حجّية خبر الضعيف الذي لا يكون. واجداً لشرائط الحجّية؛ وفي الحقيقة تكون أخبار من بلغ مخصّصة لما دلّ على اعتبار الوثاقة والعدالة في الخبر وأنّها تختصّ

بالخبر القائم على وجوب الشيء، وأمّا الخبر القائم على الاستحباب فلا يعتبر فيه ذلك.

وتوهّم: أنّ النسبة بين أخبار من بلغ وما دلّ على اعتبار الشرائط في حجّية الخبر عموم من وجه، من حيث إنّ الثاني يعمّ الخبر القائم على الوجوب والاستحباب، وأنّ الأوّل وإن كان مختصّاً بما دلّ على الاستحباب، إلا أنّه يعمّ الواجد للشرائط وفاقدها. فيقع التعارض في الخبر القائم على الاستحباب الفاقد للشرائط. فلا وجه لتقديم أخبار من بلغ على ما دلّ على اعتبار الشرائط في الخبر.

مدفوع أوّلاً: بأنّ أخبار من بلغ يمكن أن تكون ناظرة إلى إلغاء الشرائط في الأخبار القائمة على المستحبّات فتكون حاكمة على ما دلّ على اعتبار الشرائط في الخبر، ولا تلاحظ النسبة في الحكومة.

وثانياً: أنّ الترجيح لأخبار من بلغ لعمل المشهور بها، وبنائهم في الفقه على التسامح في أدلّة السنن.

وثالثاً: أنّه لو قدّم ما دلّ على اعتبار الشرائط في الخبر لم يبق مورد لأخبار من بلغ بخلاف العكس؛ فإنّ الواجبات و المحرّمات تبقى مشمولة لما دلّ على اعتبار الشرائط في الخبر[1]، انتهى.

وفيه أوّلاً: أنّ لسان أخبار الباب آبية عن جعل الحجّية لخبر الضعيف؛ وذلك لأنّ معنى حجّية طريق حسب ما يرون هو جعل علم تعبّدي في عالم التشريع، فيكون للعلم مصداقان مصداق وجداني ومصداق تعبّدي؛ فيكون حال الطريق

---

١. فوائد الأُصول ٣: ٤١٢ ـ ٤١٤.

المجعول حال القطع، فمقتضاه أنّه في صورة مصادفة الطريق للواقع يكون المؤدّي هو الواقع ويترتّب عليه ثواب الواقع، وفي صورة المخالفة يكون معذوراً لا ثواب فيه أصلاً. فلا بدّ في الحجّة من واقع محفوظ يطابقه الطريق المجعول تارة ويخالفه أُخرى.

ومعلوم: أنّ لسان أخبار من بلغ هو جعل الثواب على نفس ما بلغ، وإن لم يقله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؛ أعني إعطاء الثواب بمجرّد العمل على طبق البلوغ، طابق الواقع أم لا.

وقد أشرنا: أنّ مقتضى الحجّية هي إعطاء الثواب في صورة المصادفة فقط. فلسان أخبار من بلغ من حيث إعطاء الثواب تفضّلاً بمجرّد العمل بما بلغ أو سمع، ينافي جعل الحجّية.

وبعبارة أُخرى: إنّ معنى الحجّية حسب ما يرون هو إلغاء احتمال الخلاف وجعل علم في عالم التعبّد، فيكون المرويّ هو الواقع، ولسان أخبار من بلغ تنافيه؛ فإنّ المفروض فيها كما هو صريح قوله عليه السلام: «**وإن كان رسول الله** صلى الله عليه وآله وسلم لم يقله»، احتمال عدم صدور الحديث.

وبعبارة ثالثة: لسان جعل الحجّية هو جعل الوسطية في الإثبات وأنّه هو الواقع، وهذا اللسان ينافي إبداع احتمال الخلاف، كما هو صريح لسان أخبار من بلغ.

وإيّاك أن لا تراجع في فهم أمثال هذه العبارات إلى فهم العرف والعقلاء، وهم ببابك فاعرض عليهم لسان الحجّية ولسان أخبار الباب، فيرون أنّ الجمع بين اللسانين أمر بارد غير متناسب، واعتبار عدم الصدور مع جعل الحجّية أمر مستهجن متناقض.

وثانياً: أنّ جعل الخبر بمعنى الإنشاء في أمثال المقام يخالف لصناعة الأدب؛ فإنّه لو كان «**فعمله**» بمعنى الإنشاء فيكون معناه: فليعمل، فيكون هو الجزاء لقوله عليه السلام: «**من بلغه شيء من النبي** صلى الله عليه وآله وسلم...» إلى آخره، فلا مورد لذكر لفظة «**كان أجر...**» إلى آخره بعد ذلك بعنوان الجزاء.

وبالجملة: لا مورد للفظة «**كان**» حينئذٍ لمعنى جزاء الشرط، فيكون ما بعده مستدركاً.

وثالثاً: أنّ لسان أخبار الباب لو كان حجّية مطلق الخبر في المستحبّات فلا وجه لدعوى حكومتها على ما دلّ على اعتبار الوثاقة في الخبر؛ لعدم وجود مناط الحكومة في البين؛ لعدم تعرّضها لحال ما دلّ على اعتبار الوثاقة من تفسير أو توضيح، أو تصرّف من جهة من جهاتها ممّا به قوام الحكومة.[1]

ورابعاً: أنّه لا وجه لجعل عمل المشهور مرجّحاً لأخبار الباب على غيرها بعد

---

١. قلت: نعم كما في تهذيب الأُصول: لو كان أخبار الباب ناظرة إلى إلغاء الشرائط لكان للحكومة وجه صحيح لكنّه غير تامّ[أ]، فتدبّر ثم إنّه لا يخفى: أنّ الإشكال الثاني الذي أورده في التهذيب من عدم التنافي بين مفاد أخبار من بلغ وما دلّ على حجّية خبر الثقة[ب]، غير وجيه؛ لأنّه لا يخفى أنّ بين اعتبار الوثاقة في مطلق الخبر وبين اعتبار مطلق الخبر في خصوص المستحبّات تناف ظاهر، إلا أن يراد اعتبار الوثاقة في خصوص الأخبار الدالّة على الواجبات والمحرّمات، فلا تكون بينهما تناف. إلا أنّ المحقّق النائيني قدس سره دفعه: بأنّ عمدة أدلّة اعتبار الشرائط في الخبر لا تدلّ على اعتبارها في خصوص الواجبات والمحرّمات كما يظهر من الشيخ قدس سره بل يعمّ المستحبّات[ج] فيكون أخبار من بلغ مخصّصة لها بالنسبة إلى خصوص المستحبّات. [المقرّر قدس سره]

أ ـ تهذيب الأُصول ٣: ١٥٨.

ب ـ نفس المصدر: ١٥٧.

ج ـ فوائد الأُصول: ٣: ٤١٤.

عدم معلومية وجهة العمل؛ لاحتمال أن يكون المشهور فهموا ما استظهرناه من كون جعل الثواب على وزان الجعل في الجعالة أو كون الثواب على نفس الانقياد، إلى غير ذلك من الوجوه. ومجرّد الثواب على نفس العمل وإن لم يكن لذاته بل للتحفّظ والوصلة إلى غيره، يكفي في صيرورته مستحبّاً، كما صرّح به المحقّق الخراساني قدس سره[1]

وبذلك يظهر: أنّ مجرّد اشتهار التسامح في أدلّة السنن لا يدلّ على إلغاء شرائط الحجّية في المستحبّات؛ لاحتمال أن يكون ذلك للمعنى الذي ذكرنا.

وبالجملة: الترجيح بعمل المشهور إنّما يتمّ فيما إذا كان وجهة العمل معلوماً ولم يكن بعد معلوماً.

وخامساً: أنّه لا يمكن الجمع بين قوله: «إنّ النسبة بينهما عموم من وجه وبين قوله: إنّه لو قدّم ما دلّ على اعتبار الشرائط في مطلق الأخبار لم يبق مورد لأخبار من بلغ، وهو من غرائب المقال؛ لأنّه لو كانت النسبة عموماً من وجه فلابدّ من فرض مورد التخالف من كلّ من الطرفين وذلك واضح؛ لأنّ مرجع العموم من وجه إلى سالبتين جزئيتين وموجبة جزئية. وإلا فلم تكن النسبة عموماً من وجه وذلك ظاهر.

مضافاً إلى وجود المورد لها أيضاً؛ فإنّ أخبار من بلغ لا تختصّ بخبر غير الثقة، بل تعمّ خبر الثقة وغيرها، وبعد خروج مورد التعارض وهو خبر غير الثقة، يبقى خبر الثقة داخلاً تحته.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لا يستفاد من أخبار من بلغ استحباب نفس العمل، ولا

---

١. كفاية الأُصول: ٤٠١.

استحباب العمل فيما إذا أتى به بعنوان الرجاء والاحتياط. وغاية ما يستفاد منها ترتّب الثواب على ما إذا أتى بعمل بعنوان الرجاء واحتمال المطلوبية، على ما يستفاد من قوله عليه السلام: «**فعمله التماس ذلك الثواب، أو طلب قول النبي** صلى الله عليه وآله وسلم». فلا يترتّب الثواب على ما إذا أتى بالعمل لغرض آخر، فتدبّر.[1]

١. قلت: ما أوردناه هنا هو بعض الكلام في أخبار من بلغ، وفيها بعض مباحث مفيدة لم يتعرّضها سماحة الأُستاذ، ولكن أوردناه في الرسالة التي أفردناها في أخبار من بلغ، ولعلّها ستطبع في القريب العاجل. [المقرّر قدس سره]

التنبيه الثالث

في بيان اختلاف جريان أصالة البراءة وعدمها[1]

يختلف جريان البراءة وعدمه باختلاف كيفية أخذ المتعلّق في الأمر أو النهي، فلابدّ أوّلاً من الإشارة إلى أقسام ما يتصوّر في ذلك، ثمّ بيان حكم كلّ منها من الجريان وعدمه، فالكلام يقع في موردين.

المورد الأوّل: في أنحاء ما يتصوّر في متعلّق الأمر أو النهي

يمكن تارة: أن يؤخذ متعلّق الأمر أو النهي على نحو صرف وجود الطبيعة، والمراد به الطبيعة بما هي ناقضة العدم وطارده.

وإن شئت فعبّر عنه بأوّل الوجود بمعنى ما يسبق بالغير، لا بمعنى السابق على ما عداه.

وأُخرى: أن تؤخذ على نحو الطبيعة السارية في الأفراد أو أفراد الطبيعة على

---

١. تاريخ شروع البحث ٢٨ ربيع الثاني من سنة ١٣٨٢هـ ق.

النحو المعقول، حيث يكون الفرد بعد وجوده الخارجي موجباً لسقوط التكليف لا ثبوته.

وثالثة: أن يؤخذ على نحو مجموع الأفراد، كعنوان مجموع العلماء.

ورابعة: أن يؤخذ نفس الطبيعة الصالحة للكثرة بلا قيد أصلاً.

والفرق بين الصور واضح، حيث إنّه في الأُولى عبارة عن صرف الطبيعة، وفي الثانية عبارة عن الطبيعة المتكثّرة أو جميع الأفراد، كما أنّه في الثالثة يكون عنوان المجموع، وفي الرابعة فيكون نفس الطبيعة.

فإن أُخذ المتعلّق على النحو الأوّل فلا يتصوّر فيه الامتثال والعصيان أزيد من مرّة واحدة. فإذا تحقّق فرد من الطبيعة المأمور بها في الخارج فقد تحقّق عنوان الصرف أو التناقض للعدم ونحو ذلك، فيتحقّق الامتثال. وهكذا في النهي، حيث إنّه بمجرّد تحقّق فرد من الطبيعة المنهي عنها يتحقّق العصيان. ولا معنى للامتثال والعصيان بالنسبة إلى ما في طوله؛ لعدم صلوح الفعل للتكرار.

نعم يمكن أن تتحقّق أفراد من الطبيعة مرّة واحدة ويصدق الامتثال بتحقّقها؛ لعدم الميز والطولية فيها، حتّى يقال بحصول الامتثال أو العصيان بالأوّل منها.

وبالجملة: لا تكرار في إطاعة عنوان الصرف ونحوه وعصيانه، ولا يكون له أفراد طولية؛ لعدم صلوح المتعلّق لذلك. والمتعلّق على هذا يكون معناً محصّلاً أو معنى منتزعاً، ولكن كما يتحقّق ذلك العنوان بإتيان فرد من الطبيعة فكذلك يتحقّق بإتيان أفراد من الطبيعة دفعة واحدة، والمكلّف في كلا الصورتين مطيع باعتبار تحقّق صرف الوجود أو ناقض العدم أو أوّل الوجود، وبعد تحقّق العنوان لا يكون الآتي به ثانياً إطاعة.

وإن أُخذ على النحو الثاني، فحيث إنّ الطبيعة السارية في حكم الانحلال إلى الأفراد، فالحكم المتعلّق على هذا النحو ينحلّ إلى أوامر أو نواهي متعدّدة بعدد أفراد تلك الطبيعة المتعلّقة للأمر أو النهي، فله إطاعات ومعاصي، ولا ارتباط بين أفرادها؛ لكون كلّ منهما له حكم يخصّه، فإن أتى بالأكثر من فرد دفعة واحدة أو متعاقباً يصدق تكثّر الإطاعة أو المعصية بعدد تلك الأفراد.

وإن أُخذ على النحو الثالث: فهو كالأوّل في عدم تعدّد الطاعة أو المعصية ودوران أمره بين الوجود والعدم من دون انحلال للحكم في جانبي الأمر والنهي أصلاً. وعدم المجموع كما يتحقّق بعدم جميع الأفراد فكذلك يتحقّق بعدم بعض أجزائه.

وبالجملة: عنوان المجموع عنوان بسيط لا يتحقّق إلا بتحقّق جميع أجزائه، وإلا لم يتحقّق؛ سواء لم يتحقّق جميع أجزائه أو بعض أجزائه.

وإن أُخذ على النحو الرابع: كما هو الغالب في أخذ متعلّق الأوامر والنواهي، حيث يؤخذ نفس الطبيعة القابلة للكثرة متعلّقة للأمر أو النهي، فهل يتصوّر فيه تعدّد الطاعة أو المعصية مطلقاً، أو لا يتصوّر فيه تلك مطلقاً، أو يفصّل بين الأمر والنهي فبالعدم في الأوّل دون الثاني، وجوه.

قد يقال في جانب الأمر: إنّ الطبيعة حيث إنّها قابلة للكثرة فإذا أوجد مصداقاً من الطبيعة يكون له إطاعة واحدة، وإن أوجد عشرة مصاديق دفعة واحدة يكون له عشرة إطاعات وعدم تكرّرها بعد تحقّق مصداق ليس لقصور في الطبيعة، كما هو الشأن في صرف الطبيعة، بل لقصور في ناحية الأمر حيث إنّه إذا تعلّق بشيء فمقتضاه إيجاده خارجاً، والمفروض تحقّقه.

نعم إذا أوجد مصاديق عديدة معاً دفعة واحدة، فحيث إنّ المطلوب يتحقّق في الجميع وموجود مع المصاديق، فيثاب علي الجميع.

وذلك مثل الواجب الكفائي من حيث إنّ المطلوب فيه نفس الطبيعة، كتجهيز الميّت ودفنه. فكما أنّه في الواجب الكفائي إذا أوجده شخص واحد يثاب على ما فعله، وإن أوجده أشخاص عديدة فيثاب الجميع، فكذلك المقام.

فكما أنّه في الواجب الكفائي إذا أوجده مرّة لا معنى لإيجاده ثانياً، فكذلك في المقام.

وبالجملة: أنّه بتعدّد الطاعة في الكفائي إذا أتى بأكثر من فرد واحد دفعة واحدة، كأن تصلّي على الميّت جماعة فرادى أو بجماعة، فيثاب كلّ منهم ثواب الصلاة على الميّت.

وإن لم يكن كذلك وذلك إذا كان على التدريج والطولية، فكما لا يثاب إلا الأوّل فكذلك في المقام، حيث إنّ المطلوب في كلا المقامين نفس الطبيعة. هذا في جانب الأمر.

وأمّا في جانب النهي فحيث إنّ النهي عن الطبيعة عبارة عن الزجر عنها، لا طلب تركها حتّى يتحقّق المطلوب تركها في فرد، فيتحقّق التعدّد وإن كان بالتعاقب.

وبالجملة: مقتضى النهي الزجر عن الطبيعة، وذلك إنّما يتحقّق فيما إذا لم يأت بها في ضمن أيّ فرد. فكلّ فرد ومصداق له حكم يخصّه.

أقول: قبل التعرّض لما في مقاله ينبغي التنبيه على أمر، وهو أنّ ميزان تعدّد الطاعة والعصيان إنّما هو بتعدّد الأمر أو النهي صريحاً أو ما هو في حكم

الصراحة من الانحلال، ومادام لم يتطرّق التعدّد حريم الحكم لا تعقل تطرّقه حريم لازمه من الطاعة أو العصيان.

وبالجملة: تعدّد الطاعة والمعصية مع وحدة الحكم ممّا لايجتمعان، وبذلك يظهر النظر فيما أفاده في جانب الأمر؛ وذلك لأنّ مجرّد قابلية الطبيعة للتكرار لا يوجب تعدّد الإطاعة إلا إذا تطرّق التعدّد في حريم الحكم صريحاً أو ما في حكمه، والمفروض أنّه أمر واحد متعلّق بنفس الطبيعة، ومن المعلوم أنّه لم يكن للأمر الواحد إلا إطاعة واحدة ومعصية فاردة. فحديث تعدّد الإطاعة مستنداً بقابلية الطبيعة للتعدّد فاسد.

ولو أوجب إتيان الطبيعة في ضمن عشرة مصاديق إطاعات عديدة، فيلزم أن يكون في تركها معاصي كذلك، مع أنّه ليس كذلك ضرورة. هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ قياس المقام بالواجب الكفائي مع الفارق؛ لأنّ المتعلّق في الكفائي وإن كانت نفس الطبيعة، إلا أنّ المأمور به متعدّد؛ فإنّ المكلّف فيه آحاد الناس، ولأجل ذلك يتعدّد الأمر. فبتعدّد الحكم يتعدّد الطاعة والعصيان. فلأجل أنّ المطلوب إيجاد نفس الطبيعة إذا أوجدها فرد فلا يكون مورد لإتيانها ثانياً.

ولأجل أنّ المكلّف به متعدّد إن اتّفقوا على الإتيان بها دفعة واحدة تتعدّد الطاعة ويثاب الجميع؛ لكونهم آتين بما كلّفوا به، كما أنّه تتعدّد المعصية عند ترك الكلّ كذلك.

وأمّا المقام فحيث إنّ الأمر واحد والمأمور به أيضاً واحد والطبيعة المأمور بها واحدة، لا مجال لتطرّق تعدّد الحكم لا صريحاً ولا انحلالاً، ومع اتّحاد الحكم لا مورد لتعدّد الإطاعة، كما لا يخفى.

وأمّا ما أفاده قدس سره في جانب النهي فليس النكتة فيه كون النهي عبارة عن الزجر عن الطبيعة لا طلب تركها؛ لاستواء الحكم فيما لو صرّح الناهي بكون المراد طلب تركها لا الزجر عنها، حيث يصدق طلب الترك الزجر عن الطبيعة عند تركها. بل النكتة الفهم العرفي من النهي، حيث يرون أنّ مقتضى النهي عن طبيعة، الانزجار عن جميع الأفراد، بخلاف الأمر بها.

وهذا نظير الوجود بحسب الفهم العرفي، حيث إنّه يوجد بوجود فرد ما وينعدم بانعدام جميع الأفراد، لا حكم العقل، كما زعم المحقّق الخراساني قدس سره[1]

وقد تقدّم في مبحث النواهي:[2] أنّ المحقّق الخراساني يرى أنّ الحاكم بذلك هو العقل، وقد أشرنا إلى فساده؛ لأنّ حقيقة الوجود كما يكون لها وجودات في ضمن الأفراد، فكذلك يكون لها أعدام بعددها. نعم بعد تحقّق مصداق منه يحكم العقلاء بتحقّق حقيقة الوجود، وانعدامها عندهم إنّما هو بانعدام جميع الأفراد.

وبالجملة: ليست المسألة عقلية بل عقلائية عرفية، يرون العقلاء لزوم الانزجار عن جميع أفراد النهي دون الأمر فظهر وتحقّق ممّا ذكرنا أنّه فرق بحسب الفهم العقلائي بين الأمر المتعلّق بنفس الطبيعة والنهي المتعلّق بها، بتعدّد الإطاعة والمعصية في الثاني دون الأمر.

---

١. كفاية الأُصول: ١٨٢ ـ ١٨٣.

٢. تقدّم في الجزء الرابع: ١٣.

المورد الثاني: في حكم جريان البراءة وعدمه

يختلف جريان البراءة وعدمه باختلاف كيفية أخذ المتعلّق في الأمر أو النهي.

وذلك لأنّه لو تعلّق الأمر أو النهي على الطبيعة على نحو الوجود الساري أو أفراد الطبيعة كـ«أكرم العالم» أو «أكرم كلّ عالم» و«لا تشرب الخمر» و «**لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه**»، فلو شكّ في تعلّق الأمر بمصداق خارجي للشكّ في كونه عالماً أو شكّ في شمول النهي لمايع خارجي شكّ في خمريته، فهل القاعدة تقتضي وجوب إكرام المشكوك فيه وحرمة شرب المايع، أو البراءة بمعنى عدم وجوب الإكرام وجواز شربه، وجهان.

يظهر من عبارة الشيخ ـ أعلى الله مقامه ـ في موضع علي ما يبالي، الأوّل وقد كان بعض الأكابر مصرّاً على ذلك، وقال في تقريب الاحتياط: إنّ الشارع أو المولى ليس له إلا إلقاء الكبريات وبيان حدودها، وليس له بيان الصغريات. فبعد تمامية البيان من الشارع أو المولى بإلقاء «لا تشرب الخمر» مثلاً، تصل النوبة إلى تفريغ العبد ذمّته من الكبرى الملقاة لديه، ولا يحصل الفراغ القطعي إلا بالاحتياط والاجتناب عن المانع المشكوك خمريته: ولا فرق في ذلك بين النواهي النفسية كالمثال المتقدّم، وبين الغيرية، كقوله: «**لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه**».[1]

وفيه: أنّ محلّ البحث ليس في تعلّق الحكم بعنوان بسيط، حتّى يكون الشكّ في تحقّق ذاك العنوان بدون تحقّق ما شكّ فيه، كعنوان العلماء، بل فيما لو تعلّق

---

١. أُنظر: نهاية التقرير ١: ١٧٨.

الحكم على نحو العامّ الأُصولي.

وذلك لأنّه لم يكن عنوان كلّ عالم في قولنا: «أكرم كلّ عالم» مركزاً للتكليف والحكم، كما هو الشأن في «أكرم مجموع العلماء»؛ لأنّ لفظة «كلّ» وسيلة لسراية الحكم إلى أفراد العالم، فكأنّه قال: «أكرم هذا العالم وذاك العالم وهكذا...»، ولأجل صعوبة انحدار الحكم على آحاد كلّ واحد من العلماء وذكر كلّ فرد بخصوصه، بل لعدم إمكان انحدار البعث لكلّ فرد فرد أحياناً، يقال: «أكرم كلّ عالم». فعنوان كلّ عالم قنطرة ووسيلة لتعلّق الحكم على آحاد العلماء، ولكلّ منهم حكم يخصّه لا يتجاوزه إلى غيره، فلا تعمّ «أكرم كلّ عالم» إلا لمن هو عالم. فالمشكوك غير معلوم فيشكّ في تعلّق التكليف به. ومعلوم أنّ مجرّد تمامية البيان بالنسبة إلى الكبرى لا تكون حجّة على الصغرى المشكوك فيه؛ لكون الشكّ عند ذاك في وجود التكليف. ولو كان موجوداً يكون العبد معذوراً.

وبالجملة: فرق بين تعلّق الحكم على عنوان بسيط كعنوان مجموع العلماء، وبين تعلّقه على عنوان أُخذت قنطرة ووسيلة إلى تعلّق الحكم على الأفراد الواقعية، كأكرم كلّ عالم. فعلى الأوّل يكون لما أفاده وجه، إلا أنّ محلّ البحث من قبيل الثاني، ولذا يتعدّد الإطاعة بعدد آحاد ما يكون تحت دائرة الكلّ بخلاف الأوّل. فلكلّ فرد من أفراد العلماء حكم يخصّه، فما علم فرديته يجب عليه إكرامه؛ لتمامية الحجّة عند ذاك، بخلاف ما شكّ فيه. فحديث كون بيان الكبرى حجّة على الصغرى لا أساس له. هذا ما عندنا لعدم تمامية ذلك التقريب للاحتياط، فتدبّر.

ذكر ودفع

ولكن المحقّق النائيني قدس سره تصدّى لدفعه ببيان آخر حاصله:

أنّ القضايا الشرعية تكون على نهج القضايا الحقيقية، والحكم فيها مشروط بتحقّق الموضوع؛ لأنّ الحكم في الحقيقية على الأفراد المفروض وجودها خارجاً. فالحقيقية في الحقيقة قضية مشروطة وبالعكس.

ولا فرق بين قولك: «المستطيع يحجّ» وبين قولك: «حجّ إن استطعت»،فإذا كان الشرط عنوان الموضوع فما لم يتحقّق الشرط في الخارج لم يكن الحكم فعلياً.

فعلى هذا: يكون معنى لا تشرب الخمر هو أنّه إذا كان شيء في الخارج خمراً فلا تشربه، فإذا كان في الخارج ثلاث مصاديق: ١. مصداق معلوم خمريته، ٢. مصداق معلوم عدم خمريته، ٣. مصداق مشكوك خمريته، لا إشكال في القطع بفعلية الحكم وعدمها في الأوّل والثاني، وأمّا في الثالث فيشكّ في فعلية الحكم، فالأصل البراءة.[1]

وفيه: أنّه قد ذكرنا غير مرّة عدم استقامة ما أفاده في القضية الحقيقية، ولعلّ منشأ توهّمه قول بعض أهل المعقول من أنّ الحكم في الحقيقية على الأفرد المحقّقة والمقدّرة، فتوهّم لزوم فرض الوجود، فأرجع القضية الحقيقية إلى القضية الشرطية، وصرّح بعدم الفرق في ذلك بين الإنشاء والإخبار، مع أنّ ذلك من سوء تعبير ذاك البعض لتفهيم المتعلّمين، ومقصوده أنّ الحكم في الحقيقية

---

١. فوائد الأُصول ٣: ٣٩٢ ـ ٣٩٤.

لم يكن مقصوراً على خصوص الموجودين في الخارج، كما هو الشأن في القضية الخارجية، بل تعمّهم والأفراد التي لم يتحقّق بعد.

وقد صرّح أرباب المعقول بأنّ كلاً من الحقيقية والخارجية والذهنية ينقسم إلى قسمين:

١ ـ بتّية

٢ ـ وغير بتّية.

فالقضية الحقيقية البتّية تقابل الحقيقية الشرطية، فلا معنى لإرجاع إحداهما إلى الأُخرى. مثلاً قولنا: «النار حارّة» معناه: أنّ الحرارة غير مخصوصة بنار أو فرد دون نار وفرد وزمان دون زمان، بل تعمّ أيّ مصداق تكون للنار في أيّ مكان كانت وأيّ زمان تحقّقت، فإذا فرض مصداق من النار تكون لها الحرارة.

نعم تنتفي الحرارة عند عدم النار وليس ذلك لعدم وجود الشرط بل لعدم الموضوع. وكم فرق بين اشتراط أمر بوجود شيء، وبين تعلّق الحكم على عنوان لا ينطبق على غير الموجود، نظير عنوان العالم في قولنا «أكرم كلّ عالم»، فإنّه بحيث لا ينطبق على الجاهل من دون أن يكون هناك اشتراط.

وبالجملة: فرق بين اشتراط الحكم بالوجود؛ وبين تعلّقه على عنوان لا ينطبق على ما لا تحقّق له؛ ضرورة أنّ ترتّب لوازم الطبيعة عليها لم تكن مشروطة بوجود الماهية، لا خارجاً ولا ذهناً ولا هما معاً، وإلا تكون لوازم وجودها وهو خلف، ومع ذلك لا تترتّب عليها إذا لم تكن موجودة. فالوجود وإن كان مأخوذاً في ترتّب اللوازم على الماهية على نحو القضية الحقيقية، إلا أنّه غير مشروطة به.

وهكذا الأمر في ثبوت ذاتيات الماهية، فإنّه مرهون بوجودها من دون أن تكون مشروطة به.

ويلزم على ما ذكره‌ﷺ أن يرجع الحيثيات التعليلية في الأحكام إلى الحيثيات التقييدية.

والحاصل: أنّ قولك: «الخمر حرام» حكم فعلي على عنوان الخمر، فعدم الحرمة عند عدم الخمر ليس لاشتراط الحرمة بوجود الخمر، بل لأجل أنّه متى لم يوجد الخمر لم يكن شيء حتّى يترتّب عليه الحرمة.

ولا يخفى: أنّ الأحكام القانونية فعلية بالنسبة إلى العالمين بها والجاهلين، غاية الأمر الشاكّ في الحكم معذور في الترك دون العالم به، فقوله‌ﷺ إنّه عند الشكّ في خمريته يشكّ في فعلية الحكم غير وجيه، فتدبّر.

هذا كلّه إذا كانت الطبيعة المأخوذة متعلّقة للأمر أو النهي مأخوذة على نحو الطبيعة السارية أو أفراد الطبيعة.

فأمّا إذا أُخذ المتعلّق على نحو صرف الوجود من الطبيعة كقولنا: «أكرم العالم»، بحيث يكون إكرام زيد أو عمرو أو غيرهما محصّلاً إيّاه، فالعقل يحكم بعدم جواز الاكتفاء بفرد شكّ في عالميته، فتكون النتيجة على هذا، الاحتياط وفي جانب النهي كقولنا: «لا تشرب الخمر» يكون مقتضاه الزجر عن صرف طبيعة الخمر، فيكون مثل تعلّق النهي بوجود الأفراد الخارجي، فإذا شكّ في مايع أنّه خمر أم لا، فلا تكون هناك حجّة عليه.

وإن أُخذ على نحو مجموع العلماء فيجب إتيان الفرد المشكوك فيه في جانب الأمر، ولابدّ من تركه في جانب النهي أو الانزجار عنه.

وإن أُخذ على نحو الطبيعة القابلة للكثرة فلا يكتفي بما يشكّ في فرديته؛ للشكّ في تحقّق الطبيعة القابلة بذلك، ولابدّ من إتيانها في ضمن فرد معلوم الفرديّة.[1]

١. قلت: لم أحضر ما أفاده سماحة الأُستاذ دام ظلّه في مجلس الدرس وما أوردته هو ما خطر ببالي في المسألة. [المقرّر]

التنبيه الرابع

في دوران الأمر بين كون الواجب تعييناً أو تخييرياً[1]

يتصوّر ذلك بنحوين:

الأوّل: ما إذا علم بوجوب الشيئين أو الأشياء، ولكن شكّ في كون كلّ منهما أو منها واجباً عينياً لا يسقط أحدهما أو أحدها بفعل الآخر، أو واجباً تخييرياً يسقط كلّ منهما أو منها بفعل الآخر.

الثاني: ما إذا علم بوجوب الشيء الخاصّ وتوجّه الخطاب نحوه، ولكن شكّ في شيء آخر في أنّه عدله حتّى يكون أحد فردي الواجب، أو ليس له عدل بل هو إمّا مباح أو مستحبّ.

قد يقال: إنّ الواجب التخييري سنخ واجب قبال الواجب التعييني، بحيث تكون الإرادة والمراد على نحوين، فقد تتعلّق الإرادة بشيء مخصوص لا يقوم غيره مقامه فيكون الواجب واجباً تعيينياً، مطلقاً كان أو مشروطاً، وقد تتعلّق بأحد

---

١. تاريخ الشروع يوم الإثنين ۴ جمادى الأُولى ١٣٨٢ هـ‌ق.

الشيئين أو الأشياء فيكون واجباً تخييرياً.

ولكن أُشكل القول بذلك، بل قيل بامتناعه؛ لأنّ الإرادة كالعلم من الصفات النفسانية ذات الإضافة، فلها وجود في النفس وتشخّصها إنّما هي بالمراد. فكما أنّه لا يتعلّق العلم وكذا الحبّ والبغض بأمر مبهم فكذلك الإرادة لا تتعلّق بأمر مبهم.

وبالجملة: متعلّق الإرادة لابدّ وأن يكون أمراً موجوداً متشخّصاً، ومن المعلوم ضرورة أنّه لا يمكن أن يكون الوجود الخارجي أمراً مبهماً. فإذا امتنع تعلّق الإرادة بأمر مبهم، فكذلك الإنشاء المتعقّب للإرادة، حيث إنّه يتعلّق بأمر موجود في الخارج، ولا يمكن أن يكون الوجود الخارجي مبهماً.

والحاصل: أنّ الإرادة والمراد والإنشاء والمنشأ لها نحو وجود، ولا يكاد يمكن أن يكون الموجود مبهماً.

فإذا امتنع تعلّق الإرادة والإنشاء بأمر مبهم فلا بدّ في الواجب التخييري، إمّا أن يقال بمقال المحقّق الخراساني[1] من أنّ الواجب عند ذلك الجامع بين الفردين أو الأفراد، بلحاظ امتناع صدور الغرض الواحد من إثنين أو أكثر، فتكلّف في مثل وجوب خصال الكفّارات بأنّ الواجب هو الجامع بينها.

ولكن فيه: أنّ مجرى القاعدة المبرهن عليها في فنّ المعقول هو الواحد الحقيقي الذي لا يشوب فيه شائبة الكثرة والإثنينية أصلاً، لا في أمثال المقام، كما لا يخفى على من له إلمام بفنّ المعقول. فاستناد المحقّق الخراساني بتلك القاعدة في غير مورد من مباحث الأُصول ممّا لا أساس له، فليكن على ذكر منك.

---

١. كفاية الأُصول: ١٧٤.

ولو سلّم جريان القاعدة في أمثال المقام فربما لا يكون لأمرين أو الأُمور ارتباط بل تباين، فتصوير جامع مدرسي غير معقول.

أو يقال بمقال المحقّق النائيني قدس سره من تقييد إطلاق الخطاب المتعلّق بكلّ من الفردين أو الأفراد بما إذا لم يأت المكلّف بعدله، فيكون وجوب كلّ منهما أو منها مقيّداً بعدم إتيان الطرف الآخر أو الأطراف، فيكون وجوب العتق في الخصال مقيّداً بعدم الإطعام و الصيام، ووجوب الإطعام مقيّداً بعدم العتق والصيام وهكذا... ومن تقييد إطلاق الخطابين ينشأ التخيير.[1]

فمرجع الواجب التخييري إلى واجبين مشروطين أو واجبات مشروطات.

ولكن فيه: أنّه لا وجه له؛ لعدم وجه لإرجاع الواجب المطلق إلى الواجب المشروط، بعد كون التعيين والتخيير قسمين من الواجب المطلق أو المشروط.

أو يقال: ما اخترنا على تسليم جريان القاعدة في أمثال المقام من دون احتياج إلى تجشّم تعلّق الإرادة بالجامع ولا تصوير الواجب المشروط، وحاصله: أنّ كلّ واحد من الطرفين أو الأطراف له مبادي يخصّه بعين ما يكون في الواجب التعييني طابق النعل بالنعل، فيتصوّر في مورد تعمّد الإفطار في نهار شهر رمضان مثلاً أنّ إطعام ستّين يوماً يكون كفّارة وجريمة لما ارتكبه، فبعد حصول سائر المبادي يريد إتيانه من المتخلّف فيوجبه عليه. وحيث يرى أنّ الجريمة لا تنحصر بذلك بل محصّل بصوم ستّين يوماً أيضاً، فيتحقّق مبادي الإرادة بالنسبة إلى صوم الستّين فيريده، فيوجبه عليه. وهكذا بالنسبة إلى عتق الرقبة حيث يراه أيضاً محصّلاً لغرضه فيوجبه.

---

١. فوائد الأُصول ٣: ٤١٧.

فالإرادة فيها متعيّنة والمراد أيضاً كذلك، وكذا الإنشاء.

فلا فرق بين الواجب التعيينى والتخييري إلا من جهة انحصار حصول الغرض في الأوّل بعمل دون الثاني، حيث إنّه يحصل بإتيان كلّ واحد منهما أو منها. ولتفهيم ذلك يتخلّل لفظة «أو» في كلامه ويقول مثلاً: إن أفطرت في شهر رمضان متعمّداً يجب عليك إطعام ستين مسكيناً أو صيام ستين يوماً أو عتق رقبة.

فإذاً كلّ من الخصال الثلاث تعلّقت به إرادة مخصوصة وإنشاء مخصوص، من دون أن يكون بينها جامع معقول. نعم يمكن تصوير جامع مدرسي غير معقول.

فحديث تصوير الجامع حتّى يتعلّق به الإرادة والإنشاء غير وجيه؛ لما أشرنا من أنّه ربما لا يكون بين الواجبين المخيّرين ارتباط بل تباين. مع ما أشرنا من عدم تمامية إجراء قاعدة الواحد في أمثال المقام. كما أنّه لا وجه لإرجاع الواجب المطلق إلى الواجب المشروط، بعد كون التعييني والتخييري قسمين من الواجب المطلق أو المشروط.

فظهر و تحقّق ممّا ذكرنا أنّ المحتملات في الواجب التخييري أربعة:

الأوّل: أنّ الإرادة في الواجب التخييري أو الوجوب فيه سنخ إرادة ووجوب في قبال الواجب التعييني.

الثاني: ما ذكره المحقّق الخراساني قدس سره من تعلّق الإرادة في الواجب التخييري بالجامع.

الثالث: ما ذهب إليه المحقّق النائيني قدس سره من إرجاع الواجب التخييري إلى واجبين مشروطين أو واجبات مشروطات.

الرابع: ما اخترناه من أنّ كلّ واحد من الطرفين أو الأطراف تعلّقت به إرادة مخصوصة وإنشاء مخصوص، غاية الأمر يحصل الغرض بإتيان كلّ واحد. ولإفهام ذلك يتشبّث بتخليل لفظة «أو» وما يشابهه في البين.

تذييل فيه تتميم

قسّم المحقّق النائينيﷺ الواجب التخييري إلى أقسام ثلاثة:

القسم الأوّل: الواجب التخييري بحسب الجعل الابتدائي الشرعي، بأن كان الخطاب من أوّل الأمر خطاباً تخييرياً ذا أفراد في مقابل الخطاب التعييني، كخصال الكفّارات.

القسم الثاني: التخيير الناشي عن تزاحم الحكمين وتمانع الخطابين في مقام الامتثال، إذا لم يكن أحد الحكمين أهمّ وأولى بالرعاية، على أحد الوجهين في باب التزاحم.

الأوّل: تقييد إطلاق الخطابين المطلقين بحسب أصل الجعل بالنسبة إلى حال اجتماع كلّ مع الآخر، كما هو الحقّ عندنا؛ لأنّ المفروض عدم قدرة المكلّف على الجمع بينهما في الامتثال، واشتراط التكليف بالقدرة ضرورة، فلا يمكن بقاء الإطلاق بالنسبة إلى كلّ من الخطابين المتزاحمين. فإن كان أحد المتعلّقين أهمّ وأولى بالرعاية عقلاً أو شرعاً يبقى إطلاق خطابه على حاله ويقيّد إطلاق خطاب غير الأهمّ، وأمّا إذا لم يكن كذلك بل كانا ككفّتي الميزان من حيث الأهمّية فلابدّ من تقييد إطلاق كلّ الخطابين بصورة عدم امتثال الآخر، فتكون النتيجة التخيير في الإتيان بأحد المتعلّقين وامتثال أحد الخطابين.

الثاني: سقوط أصل الخطابين، ولمكان تمامية الملاك في باب التزاحم يستكشف العقل خطاباً تخييرياً آخر.

والفرق بين هذا القسم على ما قرّبناه، والقسم الأوّل هو أنّ التخيير على القسم الثاني يعرض للخطابين بعد ما كانا عينين، بخلاف الأوّل فإنّه كان بحسب الجعل الابتدائي. وأمّا على القول الآخر فيكون كالخطاب التخييري المجعول ابتداءً بحسب أصل التشريع، فيندرج في القسم الأوّل.

القسم الثالث: التخيير الناشي عن تعارض الحجّتين وتنافي الطريقين، فبناءً على المختار في باب الطرق والأمارات من أنّ المجعول فيها هي نفس الحجّية والطريقية والوسطية في الإثبات من دون أن يحدث في مؤدّى الطريق مصلحة، يكون الأصل التساقط. والحكم بالتخيير في الأخذ بأحد المتعارضين يكون لمحض التعبّد من جهة الأخبار الآمرة. فهذا قسم آخر من التخيير أجنبي عن القسم الأوّل والثاني.

وأمّا بناءً على ما ينسب إلى مشهور القدماء من القول بالسببية، وأنّ قيام الأمارة توجب حدوث مصلحة في المؤدّى غالبة على ما كان عليه من الملاك عند مخالفتها للواقع، فيكون التخيير عند ذلك على القاعدة ومن صغريات التخيير في باب المتزاحمين، فيندرج في القسم الثاني؛ لأنّ كلاً من الأمارتين استتبعت حكماً على طبقها، وحيث إنّه لا يمكن الجمع بينهما في الامتثال التضادّ مؤدّاهما، فلا محيص عن التخيير، إمّا بتقييد الإطلاق أو بسقوط الحكمين واستكشاف العقل حكماً تخييرياً لتمامية الملاك، وهو واضح.[1]

---

١. فوائد الأُصول ٣: ٤١٧ ـ ٤٢١.

أقول: ولا يخفى أنّ لهذا المحقّق يد طويلة في باب التقسيم، فربما يذكر لشيء واحد أقسام عديدة ويتعب نفسه الشريفة في ذلك، مع أنّه ليس له إلا قسم واحد أو قسمين، مع أنّه لابدّ في التقسيم أن يكون القسم قبال القسم الآخر؛ لأنّ القسم عبارة عن ضمّ القيد إلى المقسم، ومن المعلوم بداهية أنّ الأقسام التي ذكرها لم يكن أقساماً لحقيقة التخيير، بحيث يكون التخيير ماهية على أنحاء ثلاثة، حتّى يوجب اختلافاً في أصل الواجب التخييري، وغاية ما هناك أنّ المخيّر فيه ومتعلّق التخيير يكون مختلفاً.

ونظير هذا التقسيم منه تقسيمه الحكومة إلى الواقعية والظاهرية، وجعل أدلّة الشكوك من الحكومة الظاهرية.

وقلنا في محلّه: إنّه لم يكن لنا سنخان من الحكومة بل الحكومة على نحو واحد، نعم متعلّق الحكومة على نحوين، فتارة: تكون بالنسبة إلى الأحكام الواقعية فتكون الحكومة واقعية، وأُخرى تكون بالنسبة إلى الأحكام الظاهرية فتكون الحكومة ظاهرية، ولا وجه لتقسيم الشيء بلحاظ المتعلّق وإلا فلا تقف التقسيم إلى حدّ ضرورة.

وبالجملة: لم يكن الاختلاف فيما ذكره من الأقسام في أصل التخيير وشخصه، بل في متعلّقه وموضوعه.

مضافاً إلى عدم تمامية تقييد إطلاق كلّ من الخطابين بصورة عدم امتثال الآخر في التخيير في باب التزاحم؛ لما أشرنا في محلّه: أنّ الخطابات والأحكام الشرعية خطابات وأحكام فعلية غير مقيّدة بصورة القدرة وعدم الاضطرار ونحوهما.[1]

---

١. جواهر الأُصول ٣: ٣١٨ ـ ٣١٩.

نعم في مقام الامتثال إن تركه لعدم القدرة أو الاضطرار إلى تركه يكون عند العقل معذوراً، وإلا يكون مؤاخذاً عنده. فالباب باب المعذّرات لا تقييد إطلاقات الخطابات، وأنّى للشارع والمولى ولمقام الامتثال، بل للعقل سلطة تامّة في حيطة الامتثال، ولا يكاد يمكنه التجافي عن مقامه والتصرّف فيما ليس له شأنه.

ففي باب المتزاحمين إن ترك أحدهما إلى بدله يكون معذوراً في تركه؛ لعدم قدرته على إتيانهما، وإذن تركه لا إلى بدل، بأن تركهما معاً، لا يكون معذوراً.

فتحصّل: أنّ التخيير لا يكون على أنحاء ثلاثة.

فبعد ما تمهّد لك ما ذكرنا نشير إلى أمرين يكونان دخيلين في أصل البحث.

الأمر الأوّل: أنّ البحث في المقام في جريان البراءة العقلية وعدمها لا البراءة الشرعية، وتمام الملاك في إجراء البراءة العقلية هو عدم تمامية حجّة المولى على العبد وكون الشكّ في أصل التكليف، كما أنّ تمام الملاك في إجراء الاشتغال العقلي تمامية حجّة المولى وثبوت التكليف، وكون الشكّ في سقوط التكليف.

فالشرائط التي ذكرها المحقّق النائيني[1] في إجراء البراءة الشرعية من اعتبار كون المشكوك فيه ممّا يكون وضعه ورفعه بيد المولى، وأن يكون رفعه منّة للأُمّة، وكونه أمراً وجودياً، غير محتاج إليه فيما هو المهمّ في المقام. فما أتعب له نفسه الشريفة على تقدير تماميته إنّما يجدي في جريان البراءة الشرعية، ومحلّ الكلام في حكم العقل في دوران الأمر بين التعيين والتخيير، من أنّه يرجع إلى

١. فوائد الأُصول ٣: ٤٢٢ ـ ٤٢٣.

الشكّ في ثبوت التكليف حتّى يحكم بالبراءة، أو سقوطه حتّى يحكم بالاشتغال. فلابدّ من تمحيص النظر وقصره في حكم العقل عند دوران الأمر بين التخيير والتعيين، وإن لم يكن لجريان البراءة الشرعية هناك سبيل.

الأمر الثاني: تعرّض المحقّق النائينيﷺ في أمر على حدة أنّ التكليف كما يمكن أن يكون في عالم الجعل والثبوت ومرحلة التشريع والحدوث مشروطاً، كاشتراط وجوب الحجّ بالاستطاعة والصلاة بالوقت، فكذلك يمكن أن يحدث للتكليف الاشتراط في مرحلة البقاء والاستمرار بعدما كان مطلقاً في مرحلة الثبوت والحدوث، كما إذا عرض اشتراط بقاء التكليف بالصلاة بعدم الصيام، ثمّ قال: إنّ الفرضان متعاكسان في جريان البراءة والاشتغال عند الشكّ فيهما، فقال في الأوّل بالبراءة عند عدم وجود ما شكّ في شرطيته؛ للشكّ في التكليف، وفي الثاني بالاشتغال لأنّ الشكّ في الحقيقة يرجع في سقوط التكليف عند عدم الشرط.[1]

أقول: مرادهﷺ بالشكّ في الاشتراط في مقام البقاء كما يظهر من خلال كلامه، أنّه مثل الواجبات التخييرية التي يرجع إلى واجبين مشروطين يرجع فيه الشكّ إلى مقام البقاء، فالتكليف بالصلاة مثلاً كان باقياً ولكن يشكّ في اشتراط بقاء التكليف بالصلاة بعدم الصيام.

ولا يخفى: أنّ معنى الاشتراط في بقاء التكليف غير معقول، لأدائه إلى البداء المستحيل في حقّه تعالى؛ لأنّ التكليف ثبوتاً إمّا يكون مطلقاً وغير مشروط بشيء أو مشروطاً به، فإن كان مطلقاً ثبوتاً وبحسب اللبّ فلا يعقل عروض

---

١. فوائد الأُصول ٣: ٤٢١ ـ ٤٢٢.

الاشتراط له في مقام البقاء؛ لإيجاب الجهل في حقّه تعالى.[١]

فإذا امتنع ذلك في حقّه تعالى فلا معنى لحديث الشكّ في الاشتراط في البقاء، ولا معنى لإرجاع استنتاج مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير إلى أمر محال.

فإذاً يرجع الشكّ في كون التكليف مطلقاً أو مشروطاً إلى الشكّ في اشتراط البقاء.

إذا عرفت ما مهّدنا لك فنقول: إنّ المحقّق النائينيﷺ بعد ما قسّم التخيير إلى أقسام ثلاثة قسّم الشكّ في كلّ واحد منها إلى أقسام ثلاثة، فإنّه تارة: يعلم بتعلّق التكليف بأحد الشيئين بخصوصه، ويشكّ في أنّ الشيء الآخر هل هو عدله حتّى يكون ما علم تعلّق التكليف به أحد فردي الواجب؟ أو أنّه ليس عدله، كما لو علم بوجوب العتق وشكّ في وجوب الصيام على نحو يكون عدلاً للعتق وأحد فردي الواجب، وعدم وجوبه بل هو مستحبّ أو مباح.

وأُخرى: يعلم بتعلّق التكليف بكلّ من الشيئين، ولكن يشكّ في أنّ كلاًّ منهما واجب عيني لا يقوم أحدهما مقام الآخر، أو أنّهما واجبان تخييريان يسقط كلّ منهما بفعل الآخر، فيكون كلّ واحد منهما عدلاً للآخر.

وثالثة: يعلم بتعلّق الوجوب بأحد الشيئين المعيّن، ويعلم أيضاً بأنّ الشيء الآخر مسقط لوجوب ما علم وجوبه، ولكن يشكّ في أنّ إسقاطه للوجوب لمكان أنّه قد تعلّق الوجوب به أيضاً وجعل أحد فردي الواجب المخيّر، أو أنّه لم

---

١. قلت: إن قلت يصحّ أن يكون وجوب الشيء ثبوتاً غير مشروط بشيء، ولكن بعد وجوبه وصيرورته واجباً شرط بقاء وجوبه بعدم شيء آخر. قلت: نعم يمكن ذلك ولكنّه حكم آخر والكلام في حكم شخصي واحد، فتدبّر. [المقرّرﷺ]

يتعلّق الوجوب به بل هو إمّا مباح أو مستحبّ، إلا أنّه مسقط الواجب؛ فإنّه ثبوتاً يمكن أن يكون ما ليس بواجب مسقط للواجب، إمّا لفوات الملاك أو عدم إمكان استيفائه.[1]

وعلى هذا يكثر الأقسام، ولتوضيح الحال في جريان الأصل فيها وعدمه نقدّم قسماً منها ونتكلّم حوله على المباني في الواجب التخييري، ثمّ نشير إجمالاً إلى حال بقيّة الأقسام، فنقول:

إذا كان الشكّ في التعيين والتخيير على الوجه الأوّل من الوجوه السابقة؛ وهو ما إذا علم بتعلّق التكليف بأحد الشيئين بخصوصه، ويشكّ في أنّ الشيء الآخر هل هو عدله وأحد فردي الواجب التخييري أو ليس عدلاً له، وكان الواجب التخييري الذي هو طرف الشكّ من الواجبات التخييرية الابتدائية في عالم الجعل والتشريع، فيختلف جريان البراءة وعدمه باختلاف المباني في تصوير الواجب التخييري.

فإن قلنا بمقال المحقّق النائينيﷺ من إرجاع الواجب التخييري إلى واجبين أو واجبات مشروطات، فعند الشكّ في كون الواجب مطلقاً أو مشروطاً لا يكون للمولى حجّة على التعيين، وغاية ما يكون هي العلم بالخطاب والتكليف في الجملة، فلا يجوز التقاعد وترك كلا الطرفين، أو الأطراف، وأمّا لزوم إتيان طرف معيّناً فلا.

وبالجملة: بعد ما أشرنا أنّ محطّ البحث لم يكن في ظاهر الكلام، بل في مقتضى حكم العقل في التعيينية والتخييرية، فيدور الأمر في أنّ التكليف

---

١. فوائد الأُصول ٣: ٤٢٤.

الموجود المعلوم هل هو مطلق أو مشروط؟ فمن صام ستّين يوماً أو أطعم ستّين مسكيناً لا يكون للمولى عليه حجّة لعتق الرقبة، نعم إن لم يصم ولم يطعم ستّين مسكيناً لابدّ وأن يعتقها، إمّا لكونه واجباً مشروطاً تحقّق شرطه؛ وهو عدم إتيان الغير، أو لكونه واجباً مطلقاً.

وبما ذكرنا من أنّ البحث في مقتضى حكم العقل يظهر النظر فيما أفاده المحقّق النائينيﷺ لعدم جريان البراءة، من أنّ المشكوك فيه لم يكن أمراً مجعولاً شرعياً تناله يد الوضع أو الرفع التشريعي،[1] انتهى.

فإنّه كما أشرنا على تقدير تمامية مقاله يكون مخصوصة بجريان البراءة الشرعية ومحطّ البحث في العقلي منها[2] وأشرنا أنّ تمام الملاك في جريانها عدم تمامية حجّة المولى وكون الشكّ في أصل التكليف.[3]

وقد أشرنا: أنّ إرجاع الواجب التخييري إلى الواجب المشروط غير معقول إن أُريد به تبدّل الواجب المطلق إلى المشروط.[4]

نعم إن أُريد أنّ الواجب التخييري يكون من أوّل الأمر مشروطة فلم يكن فيه محذور.

وإن قلنا: بمقال المحقّق الخراسانيﷺ من أنّ التكليف في الواجب التخييري يتعلّق بالجامع، وإيجاب هذا أو ذاك إرشاد إلى مصداق الجامع الذي هو المأمور

---

١. فوائد الأُصول ٣: ٤٢٦.
٢. تقدّم في الصفحة ٨٠.
٣. تقدّم في الصفحة ٨٠.
٤. تقدّم في الصفحة ٨١.

به،[1] ففي جريان البراءة وعدمه وجهان بل وجوه، ثالثها التفصيل في الموارد بين ما إذا كان المخيّر فيه من قبيل المطلق والمقيّد فالبراءة، وبين ما لم يكن كذلك فالاشتغال.

يمكن التقريب للبراءة: بأنّ الأمر المتعلّق بالخاصّ ينحلّ عقلاً إلى الأمر بالطبيعة مع الخصوصية، وباصطلاح شيخنا العلامة الحائري‌ﷺ في أمثال المقام: إنّ الأمر المتعلّق بالخاصّ ينسب إلي المهملة، فالأمر إذا كان متعلّقاً بالجامع فيكون كلّ واحد مصداقاً له، وإن تعلّق بأحدهما بخصوصه فيكون أمراً بالجامع لكنّه مع الخصوصية. فحجّية أمر المولى على أصل الطبيعة والجامع تمام، إمّا لكونه مأموراً به لنفسه، أو بواسطة كون الخاصّ مأموراً به، وأمّا بالنسبة إلى الخصوصية فحجّيته غير تمام، فيكون من قبيل المطلق والمقيّد حيث يشكّ في وجوب القيد، فكما ينفى القيد الزائد هناك بالأصل فكذلك تنفى خصوصية الفردية في المقام.

وبالجملة: المقام نظير الأقلّ والأكثر، فكما قلنا بالبراءة بالنسبة إلى الأكثر فكذلك بالنسبة إلى خصوصية الفردية هنا. ففي دوران الأمر بين كون عتق الرقبة واجباً معيّناً أو مخيّراً بينه وبين إطعام ستّين مسكيناً لا يتعيّن عتق الرقبة.

وبتقريب آخر: يدور أمر الخاصّ بين كونه أمراً إرشادياً أو مولوياً؛ لأنّه على تقدير وجوب الجامع يكون إرشادياً وعلى التقدير الآخر يكون مولوياً، فإثبات المولوية يحتاج إلى مؤونة زائدة مدفوع بالأصل.

ويمكن التقريب للاشتغال: بأنّه فرق واضح بين المقام وبين المطلق والمقيّد

---

١. كفاية الأُصول: ١٧٤.

والأقلّ والأكثر؛ وذلك للعلم بوجوب المطلق والأقلّ هناك قطعاً، والشكّ إنّما هو في الخصوصية الزائدة، وأمّا هنا فلا؛ لأنّه على فرض كون الخاصّ واجباً لا يكون الجامع المنطبق على هذا وذاك واجباً، كما لا يخفى. فلا يكون الجامع واجباً على كلّ تقدير.

وبعبارة أُخرى: الأمر بالخاصّ ليس أمراً بالطبيعة مع الخصوصية، ومجرّد انحلال الخاصّ إليهما في محيط العقل لا يكاد يجدي، كما في انحلال الأمر بالماء إلى الأمر بالهيولى والصورة، وهو كما ترى.

فالانحلال المعتنى به إنّما هو الانحلال في رتبة الأمر وهو المقبول عند العقلاء، كالمطلق والمقيّد والأقلّ والأكثر، لا الانحلال بتعمّل من العقل نظير انحلال الماء إلى الهيولى والصورة، والمقام من قبيل الثاني دون الأوّل، فتدبّر.

فظهر الفرق بين المقام والمطلق والمقيّد، فتدبّر.

إذا أحطّت خبراً بما ذكرنا دريت أنّ الأقوى التفصيل في الموارد، فإن كان المورد ممّا له جامع عقلائي في رتبة تعلّق الأمر نظير المطلق والمقيّد، كما إذا تردّد الأمر بين وجوب خصوص عتق الرقبة المؤمنة، ووجوب مطلق الرقبة فالقاعدة البراءة، بعين ما يذكر في مسألة الأقلّ والأكثر والمطلق والمقيّد. وأمّا إذا لم يكن بينهما جامع إلا بالتحليل العقلي نظير انحلال الماء إلى الهيولى والصورة، فالقاعدة الاشتغال بعين ما يذكر في دوران الأمر بين المتباينين.

وأمّا على مسلكنا في الواجب التخييري فالقاعدة الاشتغال؛ لأنّ لكلّ من الطرفين أو الأطراف تكليفاً يخصّه على مبادي مخصوصة به، فيتخلّل لفظة «أو» في البين لأجل حصول الغرض بكلّ منهما أو منها. فأصل وجوب ما تردّد كونه

واجباً تعيينياً أو تخييرياً مسلّم، والشكّ في وجوب ما يحتمل كونه عدلاً له.

وأمّا على تقدير كون الواجب التخييري سنخ واجب قبال الواجب التعييني، أي له وجوب إبهامي مردّد بين هذا وذاك. والإرادة فيه متعلّقة بأمر مبهم، فيمكن التقريب للبراءة بأنّ التكليف الذي تعلّق بالطرف أمره دائر بين كونه تكليفاً بمعيّن وتكليفاً بمبهم، فليس للمولى إلا حجّة على أصل التكليف المردّد بين المبهم والمعيّن، فليس للعبد التقاعد عنهما وتركهما رأساً، ولا حجّة للمولى بالنسبة إلى خصوص أحدهما.

وبالجملة: أصل التكليف المردّد بين التكليف بالمعيّن والمبهم معلوم قامت الحجّة عليه، وبالنسبة إلى أحدهما بخصوصه فمشكوك لم تتمّ الحجّة عليه.

ولكن الأقوى الاشتغال بتقريب: أنّ المعلوم ضرورةً تعلّق التكليف بهذا الأمر الخارجي، فيكون حجّة على العبد، لابدّ من الجواب عنه ولا عذر له في تركه إلى بدله.

وبالجملة: يعلم تعلّق التكليف بصلاة الظهر إمّا لنفسها أو لكونها أحد طرفي التخيير، وأمّا بالنسبة إلى صلاة الجمعة فمشكوك فيه.

وهذا غير المطلق والمقيّد والأقلّ والأكثر؛ لأنّ فيهما التكليف المطلق والأقلّ معلوم والشكّ في المقيّد والأكثر، فتجري البراءة بالنسبة إلى الزائد، وأمّا هنا فتعلّق التكليف بهذا الطرف معلوم، والشكّ في كيفية تعلّق التكليف بأنّه هل تعلّق بنحو التعيين حتّى لا يسقط إلا بإتيان هذا لا غير، أو تعلّق بنحو التخيير حتّى يسقط بفعل كلّ منهما.

هذا كلّه في الوجه الأوّل من الوجوه الثلاثة، وهو ما إذا علم بتعلّق التكليف

بأحد الشيئين بخصوصه وشكّ في أنّ الشيء الآخر هل هو عدله أو لا، وقد بيّنّا مقتضي القاعدة على اختلاف المشارب.

وأمّا الوجه الثاني وهو ما إذا علم بتعلّق التكليف بكلّ من الشيئين، ولكن شكّ في أنّ كلاًّ منهما واجب عيناً لا يقوم أحدهما مقام الآخر، أو أنّهما واجبان تخييراً يسقط كلّ منهما بفعل الآخر، فالكلام الكلام في سابقه فلا يحتاج إلى إعادة المطالب، إلا أنّ المحقّق النائينيﷺ حيث قال بالاشتغال[1] فنقول: إنّ القاعدة على مبناه من حيث إرجاع الواجب التخييري إلى الواجب المشروط، البراءة؛ وذلك لأنّه لو دار أمر الطرف بين كونه واجباً مطلقاً غير مشروط بشرط وبين كونه مشروطاً بعدم إتيان الغير، فأصل التكليف مشكوك فيه فالقاعدة البراءة، فتدبّر.

وأمّا الوجه الثالث وهو ما إذا علم تعلّق الوجوب بأحد الشيئين المعيّن، كعتق الرقبة مثلاً، ويعلم أيضاً بأنّ الشيء الفلاني كالصيام مثلاً مسقط لوجوب ما علم وجوبه، ولكن يشكّ في أنّ إسقاط الصوم الوجوب لمكان وجوبه أو لكونه مباحاً أو مستحبّاً يسقط به الوجوب، فلا يخلو إمّا أن يتمكّن من الإتيان بما علم تعلّق التكليف به من العقل مثلاً، أو لا يتمكّن وتعذّر على المكلّف عتق الرقبة، فمقتضى القاعدة على الثاني البراءة؛ لأنّه بتعذّر العتق قد سقط التكليف عنه، أو يكون معذوراً في تركه عند ذاك على المختار، والمفروض أنّ التكليف لم يتعلّق بالصيام فلا ملزم لفعله.

وبالجملة: يدور أمر الصيام بين كونه أحد طرفي الواجب المخيّر، وبين كونه مباحاً أو مستحبّاً يسقط به، وبعد عدم التمكّن من العتق لا تكليف بالنسبة إليه، فلا

---

١. فوائد الأُصول ٣: ٤٢٥.

يكون للصيام شائبة للإسقاط، ولم يعلم بكونه طرفاً للواجب التخييري حتّى يتعيّن الإتيان به بعد تعذّر العتق، فالقاعدة البراءة.

وأمّا على الأوّل أي يتمكّن من الإتيان بما علم التكليف به، فقال المحقّق النائينيﷺ لابدّ من الإتيان به؛ لأنّه عند ترك المكلّف العتق مع العلم بتعلّق التكليف به والاكتفاء بالصوم ـ مع أنّه يمكن أن يكون في الواقع ممّا لم يتعلّق التكليف به، وكان مسقطيته للتكليف عن العتق لمكان كونه مفوّتاً لملاكه ومانعاً عن استيفائه ـ يستحقّ العقوبة.[1]

وفيه: أنّه على مبناه في الواجب التخييري من إرجاعه إلى الواجب المشروط تكون القاعدة البراءة؛ لأنّ الشكّ يرجع إلى الإطلاق والاشتراط، وقد أشرنا أنّ مقتضاها البراءة[2].

وأمّا على المختار فالقاعدة الاشتغال؛ لأنّ بيان المولى وحجّته بالنسبة إلى ما علم تعلّق التكليف به تمام، لا يصحّ التقاعد عنه إلى الآخر.

هذا كلّه فيما يتعلّق بالقسم الأوّل من أقسام الواجب التخييري؛ وهو ما إذا كان التخيير فيه بجعل ابتدائي.

وأمّا القسم الثاني؛ وهو ما إذا كان التخيير فيه لأجل تزاحم الحكمين في مقام الامتثال، فإن قلنا: إنّ الشارع تصرّف في مورد التزاحم بلزوم الإتيان بذي المزيّة والتخيير عند عدمها، فالقاعدة الاشتغال؛ لأنّه بعد احتمال المزيّة لأحدهما لا حجّة للعبد في التقاعد عنه إلى ما لا مزيّة فيه. كما أنّه إن قلنا بأنّه ليس وظيفة

---

١. فوائد الأُصول ٣: ٤٣٠.

٢. تقدّم في الصفحة ٨٤.

الشارع التصرّف في مورد التزاحم ولا حكم له في ناحية الامتثال لكنّ العقل لتمامية الملاك فيهما يرى لزوم الإتيان بذي المزيّة والتخيير عند عدمها، فالقاعدة أيضاً الاشتغال بالبيان المتقدّم، حيث إنّ العقل لا يرى التقاعد عن محتمل المزيّة إلى غيره.

والذي يسهّل الأمر عدم تمامية كلا المبنيين في باب التزاحم.

وكذا على المبنى الصحيح[1] من بقاء الحكم على فعليته في كلا الطرفين، وباب التزاحم باب العذر، كالحرج والجهل والعجز والاضطرار ونحوها.

فكما أنّ التكليف فعلي بالنسبة إلى الجاهل والعاجز غاية الأمر يكون الجهل والعجز عذراً لهما، فكذلك الحكمان في باب التزاحم فعليان لا يكون المكلّف معذوراً في عدم امتثالهما معاً، ولذا يعاقب بعقابين إذا تركهما معاً.

فكما أنّه عند الشك في أصل القدرة لا تصحّ التقاعد عن التكليف الفعلي بمجرّد احتمال العذر، بل لابدّ له من القطع بالعذر، فكذلك في المتزاحمين عند احتمال تعيّن أحدهما وأهمّيته لا عذر له في تركه إلى غيره.

وبالجملة: بعد فعلية الحكمين في باب المتزاحمين والمفروض أنّ التعيينية والتخييرية في ناحية الامتثال، فكما يعاقب على تركهما معاً لعدم العذر فكذلك على ترك ما احتمل تعيّنه، ولا يقبل منه الاعتذار لتركه باشتغاله بالطرف الآخر. وأمّا ترك الطرف الآخر والاشتغال بما احتمل تعيّنه ومزيّته يكون لعذر مقبول.

والحاصل: أنّ ترك ما احتمل تعيّنه بالاشتغال بالآخر لم يكن لعذر مقبول، بخلاف العكس فإنّه مقبول.

---

١. قلت: أي على المبنى الصحيح أيضاً تكون القاعدة الاشتغال. [المقرّر]

فظهر: أنّ القاعدة في التعيين والتخيير في المتزاحمين الاشتغال على جميع المباني، والظاهر أنّه لا فرق في ذلك بين الوجوه الثلاثة، فتدبّر.

وأمّا القسم الثالث: وهو ما إذا كان التخيير فيه لأجل تعارض الحجّتين والطريقين.

والبحث فيه مترامى الأطراف يوجب التطويل، وقال المحقّق النائيني قدس سره: إنّ البحث فيه على السببية بأقسامها على وزان واحد[1]، انتهى وقد أوردنا عليه بعض الكلام، ولكن إيراد ما ذكره ونقده يوجب تضييع الوقت وإتلافه.

ولكن لا بأس بالإشارة إلى مقتضى القاعدة بناءً على المسلك الحقّ في الطرق والأمارات، وهو كون الأمارة طريقاً وكاشفاً محضاً من دون سببية فنقول: مقتضى القاعدة على القول بالطريقية المحضة في الطرق والأمارات، الأخذ بما احتمل تعيّنه؛ لأنّ القاعدة في الأمارتين المتعارضتين التساقط، وحكم الشارع بالتخيير حكم جديد يشكّ فيه بعد وجود ما احتمل تعيّنه، فحجّيت هذه مقطوعة دون ذاك، فتدبّر.

---

١. فوائد الأُصول ٣: ٤٣٤.

التنبيه الخامس

في دوران الأمر بين كون الواجب عينياً أو كفائياً

إذا دار أمر الواجب بين كونه واجباً عينياً بحيث لا يجوز الاكتفاء بإتيان الغير أو كفائياً يجوز الاكتفاء بإتيان الغير، فهل القاعدة البراءة وجواز الاكتفاء بإتيان الغير، أو الاحتياط بلزوم إتيان نفسه؟

ولـيعلم أوّلاً: أنّ البحث عقلي ليس المقصود منه إثبات عنوان العينية أو الكفائية عند الدوران، بل المقصود أنّه عند الدوران يصحّ الاكتفاء بإتيان الغير أم لا.

وبعبارة أُخرى: هل يرجع الشكّ إلى ثبوت التكليف حتّى يكون مجرى البراءة، أو سقوطه حتّى يكون مجرى الاحتياط.

إذا تمهّد لك ذلك فنقول: يختلف إجراء البراءة وعدمه باختلاف المشارب في تصوير الواجب الكفائي، ولسنا فعلاً بصدد بيان ما هو الحقّ عندنا في تفسير الواجب الكفائي، بل بيان مقتضى القاعدة على المباني المتصوّرة، فنقول: يحتمل في تعلّق التكليف في الواجب الكفائي أحد أُمور:

الأوّل: أنّه تكليف بعامّة المكلّفين وكلّ واحد منهم مكلّف بإتيان نفس الطبيعة القابلة للكثرة، غاية الأمر يكون الوجوب مشروطاً بعدم إتيان الغير.

الثاني: بعبارة من المحقّق النائينيﷺ أن يكون المخاطب النوع، ولمكان انطباق النوع على الآحاد يكون كلّ واحد من أفراد المكلّفين مخاطباً لذلك الخطاب الواحد، فلو أشغل أحد المكلّفين صفحة الوجود بالفعل سقط الخطاب عن الباقي؛ لأنّ الخطاب الواحد ليس له إلا امتثال واحد وقد امتثله من خوطب به من جهة انطباق النوع عليه.[1]

وبعبارة أُخرى: أن يكون صرف وجود المكلّف، مكلّفاً بنفس الطبيعة القابلة للكثرة، بحيث لو أتى فرد ينطبق عليه عنوان الصرف، فلا يكون الفرد الثاني مكلّفاً. نعم إذا أتى الجميع بها في عرض واحد ينطبق عليهم عنوان صرف المكلّف.

الثالث: أن يكون المكلّف جميع الأفراد لا بنحو الواجب المشروط كما في الأوّل، بل بنحو الواجب المطلق، غاية الأمر يكون المكلّف به صرف وجود الطبيعة غير القابلة للتكرار. فعلى هذا يكون الفرق بين الواجب الكفائي والعيني في المكلّف به.

الرابع: أن يكون صرف وجود المكلّف مكلّفاً بإتيان صرف الطبيعة؛ بحيث لو أتى به فرد من الأفراد لم يكن الفرد الثاني مكلّفاً. ولو أتى الجميع به في عرض واحد دفعة واحدة يصدق عند ذلك أنّ صرف وجود المكلّف امتثل صرف وجود الطبيعة، فيسقط التكليف فلا يكون عند إتيانه ثانياً مكلّف ولا مكلّف به.

---

١. فوائد الأُصول ٣: ٤٣٧.

يمكن تصوير احتمالات أُخرى للواجب الكفائي من كون المكلّف آحاد الناس بنحو الواجب المشروط، أو الواجب المطلق والمكلّف به صرف الوجود، إلا أنّه يظهر حكمها من هذه الاحتمالات.

فلو كان الواجب الكفائي على النحو الأوّل؛ أي بأن يكون آحاد الناس مكلّفون بإتيان الطبيعة بنحو الواجب المشروط، فمرجع الشكّ على هذا إلى كون الواجب مطلقاً أو مشروطاً بشرط؛ وهو عدم إتيان الغير ويتحقّق شرطه. وقد عرفت في مسألة الواجب التخييري أنّه كلّما رجع الشكّ إلى الإطلاق والاشتراط فالقاعدة البراءة، مثلاً: لو شكّ في كون صلاة الميّت واجباً كفائياً أو عينياً فبعد الصلاة عليه لا يجب على الشاكّ أن يصلّي عليه؛ لأنّه يرجع شكّه إلى أنّه واجب مطلق أو مشروط بعدم إتيان الغير، فيشكّ في أصل توجّه الخطاب نحوه.

وقال المحقّق النائيني قدس سره هنا: إنّ القاعدة الاشتغال[1] على مبناه المتقدّم: من أنّ الشكّ في الاشتراط في مقام البقاء والإطلاق لا في الحدوث والثبوت. وجوابه الجواب.[2]

وأمّا لو كان الواجب الكفائي على النحو الثاني، بأن كان صرف وجود المكلّف مكلّفاً بإتيان الطبيعة، فالقاعدة الاحتياط؛ لأنّه قبل إتيان الغير يكون الشخص مكلّفاً بالإتيان إمّا لأجل أنّه أحد أفراد المكلّفين، أو لأجل أنّه منطبق عليه عنوان الصرف، وبعد إتيان الغير يشكّ في سقوط التكليف المعلوم.

وأمّا على النحو الثالث، بأن يكون آحاد الناس مكلّفين بإتيان صرف الطبيعة،

---

١. فوائد الأُصول ٣: ٤٣٧.

٢. تقدّم في الصفحة ٨١.

فالقاعدة أيضاً الاحتياط؛ للعلم بتوجّه التكليف الفعلي إلى عامّة الناس ومنهم شخص نفسه، غاية الأمر يشكّ في أنّ المكلّف به صرف الوجود غير القابل للتكرار حتّى لا يجب عليه بعد إتيان الغير، أو نفس الطبيعة القابلة للكثرة، فيجب عليه إتيانه حينئذٍ. فمرجع الشكّ على هذا في سقوط التكليف المعلوم بفعل الغير أم لا، لا في ثبوته كما هو الشأن في المطلق والمقيّد.

وأمّا على الرابع، بأن يكون صرف وجود المكلّف مكلّف بإتيان صرف الطبيعة فالقاعدة أيضاً الاشتغال؛ لأنّه بعد العلم بتوجّه التكليف إلى شخص نفسه إمّا لكونه أحد المكلّفين على تقدير كون الواجب عينياً أو لانطباق عنوان الصرف عليه، فأصل التكليف معلوم والشكّ في سقوطه بإتيان الغير.

فتحصّل: أنّ القاعدة في صورة الدوران بين الكفائية والعينية على بعض الوجوه؛ وهو الاحتمال الأوّل، البراءة، وعلى بعض أُخر؛ وهو الاحتمالات الآخر، الاشتغال.

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بمبحث البراءة وهو الشكّ في أصل التكليف، وهي المرحلة الأُولى من المقصد السابع ولله الحمد.

المرحلة الثانية

في التخيير

ولقلّة مباحث أصالة التخيير لم يعقد لها بعضهم فصلاً مستقلاً، بل جعلوا البحث عنها بعنوان الخاتمة في خاتمة بحث البراءة إلا أنّ الأولى إفراد البحث عنها مستقلاً، فنقول:

إنّ مجرى التخيير هو فيما إذا علم بجنس التكليف وتردّد أمره بين الوجوب والحرمة ـ أي بين المحذورين ولم يمكن فيه الاحتياط، ففي جريان البراءة الشرعية والعقلية وعدمهما وجوه، بل أقوال ثالثها: التفصيل بين العقلية والشرعية، فتجري العقلية دون الشرعية فنقول:

دوران الأمر بين المحذورين لا يخلو إمّا أن يكون من جهة فقدان النصّ، أو إجماله، أو تعارض النصّين، أو الأُمور الخارجية، وعليها إمّا بتحقّق الدوران في واقعة واحدة أو في وقائع متعدّدة، والحكمان إمّا توصّليان أو تعبّديان أو مختلطان، وهما إمّا متساويان من جهة الأهمّية أم لا إلى غير ذلك من الصور المتصوّرة في المقام.

الـصورة الأُولـى: دوران الأمـر بـين المحـذورين فـي واقعـة واحـدة وكـان الحكمان توصّليين من دون ترجيح.

إذا دار الأمر بين المحذورين في واقعة واحدة وكان الحكمان توصّليين يحصل الغرض منه بمجرّد الموافقة كيفما اتّفق ـ لئلا يمكن الموافقة والمخالفة القطعيتان ـ ولم يقم دليل على ترجيح واحد منهما، فقد ذهب المحقّقان النائيني والعراقي إلى عدم جريان الأُصول الشرعية والعقلية ولكن لكلّ منهما بيان يخصّه.

أمّا البيان الذي ذكره المحقّق النائيني‌ﷺ لعدم جريان التخيير العقلي فهو أنّ التخيير العقلي إنّما هو فيما إذا كان في طرفي التخيير ملاك يلزم استيفائه، ولم يتمكّن المكلّف من الجمع بين الطرفين كالتخيير الذي يحكم به في باب التزاحم، وفي دوران الأمر بين المحذورين ليس كذلك؛ لعدم ثبوت الملاك في كلّ من طرفي الفعل والترك، فالتخيير العقلي في باب دوران الأمر بين المحذورين إنّما هو من التخيير التكويني، حيث إنّ الشخص لا يخلو بحسب الخلقة من الأكوان الأربعة[1] لا التخيير الناشئ عن ملاك يقتضيه فأصالة التخيير عند دوران الأمر بين وجوب الفعل وتركه ساقطة[2].

وفيه أوّلاً: أنّه لا إشكال في حكم العقل في دوران الأمر بين المحذورين بعد العلم بجنس التكليف حيث يرى عدم إمكان الموافقة القطعية حتّى يحكم بالاحتياط، وعدم إمكان المخالفة القطعية حتّى يمنع عنها، ويرى عدم ترجيح

---

١. قلت: وهي عبارة عن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق [المقرّرﷺ].
٢. فوائد الأُصول ٣: ٤٤٤.

لأحدهما على الآخر من حيث الأهمّية إحتمالاً ومحتملاً ويدرك بأنّ المكلّف في سعة عند ذاك بين الفعل والترك، فليس حكم العقل بالتخيير إلا إدراكه ذلك كما هو الشأن في حكمه في سائر الموارد، لا شيء آخر حتّى يستبعد وجوده.

وثانياً: أنّ حصر التخيير فيما إذا كان في طرفي التخيير ملاك كما في المتزاحمين لا وجه له؛ لجريانه أيضاً فيما إذا كان لأحدهما ملاك، وذلك إذا علم مثلاً أنّ أحد الكأسين خمر والآخر ماء واضطرّ إلى شرب أحدهما فلا إشكال في أنّ العقل يحكم بالتخيير باختيار أيّهما شاء مع أنّه لم يكن هناك إلا ملاك واحد في الترك، وهو الإناء الذي فيه الخمر.

وثالثاً: عدم خلوّ الإنسان من أحد النقيضين وعدم إمكان رفعهما وجمعهما أمر حقّ لا سترة فيه ولكن لا يوجب ذلك عدم إمكان اختيار الفعل أو الترك، بل العقل يدرك بأنّه عند ذلك للمكلّف اختيار الفعل من مباديه أو اختيار الترك كذلك.

وبالجملة: العقل يدرك عدم لزوم إتيان أحد الطرفين بخصوصه في دوران الأمر بين المحذورين عند التساوي وعدم المزية وهذا عبارة أُخرى عن الحكم بالتخيير.

فاختلط لديه ما لا يكون تحت سلطنة العقل واختياره وهو اجتماعهما وارتفاعهما معاً بما يكون تحت سلطنته واختياره وهو إدراك عدم لزوم خصوص الفعل أو الترك.

ورابعاً: لم نفهم قوله فالتخيير العقلي في الدوران بين المتزاحمين إنّما هو من التخيير التكويني حيث إنّ الشخص بحسب الخلقة لا يخلو من الأكوان الأربعة

لأنّه إن كان التخيير تكوينياً من حيث إنّ الجسم لا يخلو بحسب خلقته من الأكوان الأربعة التي هي عبارة عن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ولذا يكون الحجر أيضاً كذلك، فلا سبيل للعقل في الحكم بالتخيير هناك، وأيّ ربط للعقل في التجافي عن حريمه إلى حريم التكوين بحسب الخلقة الإلهية إنساناً كان أم حيواناً، بل جماداً لا يخلو عن أحد الأكوان الأربعة، فلا معنى للجمع بين التخيير العقلي والتكويني.

فالجسم بحسب الخلقة الإلهية إنساناً كان أم حيواناً، بل جماداً لا يخلو عن أحد الأكوان الأربعة كان في العالم عقل وإدراك أم لا، فالجمع بين التخيير العقلي والتكويني ممّا يصعب أو يتعذّر فهمه.

اللّهمّ أن يرجع مقاله إلى أنّه لنا نحوان من التخيير أحدهما التخيير في باب التزاحم وهو الذي يكون في كلا الطرفين ملاك والثاني التخيير في غير باب التزاحم، وهو الذي لم يكن الملاك إلا في أحدهما، وتسمّى الأوّل بالتخيير العقلي والثاني بالتخيير العقلي التكويني، فيرجع مقاله إلى مجرّد التسمية والظاهر أنّه بصدد إيفاء معنى آخر.

والحاصل أنّ العقل في دوران الأمر بين المحذورين المتساويين من جميع الجهات يدرك بعدم مزية لأحدهما على الآخر، وهذا عبارة أُخرى عن التخيير.

ولم يكن فرق بين إدراك العقل التخيير في المقام وبين إدراكه التخيير في باب المتزاحمين وإن كان بينهما فرق من جهة وجود الملاك في كلا الطرفين هناك دون المقام، فقوله: إنّ التخيير في المقام غير التخيير في باب المتزاحمين إن أراد في أصل إدراك العقل ففيه أنّ العقل له درك في كلا المقامين؛ وإن أراد

أنّ التخيير هنا نحو آخر غير التخيير في باب المتزاحمين؛ لوجود الملاك فيهما هناك دون هنا فهو صحيح نعترف به ولكن ليس النزاع في ذلك.

وبما ذكرنا يظهر ضعف مقال المحقّق العراقيﷺ في عدم جريان التخيير حيث قال: إنّ المقام لا يصلح للحكم التخييري؛ لأنّ الحكم التخييري شرعياً كان كما في باب الخصال، أو عقلياً كما في المتزاحمين إنّما يكون في مورد يكون المكلّف قادراً على المخالفة بترك كلا طرفي التخيير، فكان الأمر التخييري باعثاً على الإتيان بأحدهما وعدم تركهما معاً لا في مثل المقام الذي هو من التخيير بين النقيضين، فإنّه بعد عدم خلوّ المكلّف تكويناً عن الفعل أو الترك لا مجال للأمر التخييري بينهما وإعمال المولوية فيه يكون لغواً محضاً، فالتخيير في المقام حينئذٍ بالعقلي المحض بمناط الاضطرار والتكوين بضميمة بطلان الترجيح بلا مرجّح.

توضيح الضعف: أنّ المضطرّ إليه هو عدم إمكان الخروج من أحد الطرفين وليس الكلام في ذلك، وأمّا بالنسبة إلى خصوص الفعل أو الترك فلم يكن مضطرّاً إليه، فهو بالخيار في انتخاب الفعل أو الترك، فعلى فرض كون الفعل واجباً وقد تركه المكلّف أو كان الفعل حراماً وقد فعله، فليس عدم الفعل أو الترك لأجل الاضطرار إليه لكون انتخاب الفعل في الأوّل وانتخاب الترك في الثاني معذوراً له بلا إشكال، بل لقبح العقاب بلا بيان.

وبالجملة: العقل يدرك بكون المكلّف عند ذلك مخيّر في اختيار خصوص الفعل أو الترك، ولا نعني بحكم العقل إلا هذا لا شيئاً آخر وراء ذلك حتّى يقال بأنّه لغو.

ذكر وتعقيب

ثمّ إنّ المحقّق النائيني قال: إنّ في البين جهة أُخرى توجب المنع عن جريان البراءة في باب دوران الأمر بين المحذورين وهي أنّه لا موضوع لها، لعدم جريان البراءة العقلية؛ لأنّ مدركها قبح العقاب بلا بيان وفي باب دوران الأمر بين المحذورين يقطع بعدم العقاب؛ لأنّ وجود العلم الإجمالي كعدمه لا يقتضي التخيير والتأثير بالبيان المتقدّم فالقطع بالمؤمّن حاصل بنفسه بلا حاجة إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان[1].

وأفاد قريباً من ذلك المحقّق العراقي قدس سره لكنّه في جميع الأُصول عقلية وشرعية، وهو اختصاص جريان الأُصول بما إذا لم يكن هناك ما يقتضي الترخيص في الفعل والترك بمناط آخر من اضطرار ونحوه غير مناط عدم البيان، فمع حصول الترخيص بحكم العقل بمناط الاضطرار والتكوين لا تنتهي الأمر إلى الترخيص الظاهري بمناط عدم البيان.

ولئن شئت قلت: إنّ الترخيص الظاهري بمناط عدم البيان إنّما هو في طرف سقوط العلم الإجمالي عن التأثير والمسقط له حينما كان هو حكم العقل بمناط الاضطرار، فلا يبقى مجال لجريان أدلّة البراءة العقلية والشرعية نظراً إلى أنّ حصول الترخيص حينئذٍ في الرتبة السابقة عن جريانها بحكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك.

أقول: ولا يخفى ما في كلام العلمين، ولعلّه يتفطّن الخبير بما ذكرناه آنفاً

---

١. فرائد الأُصول ٣: ٤٤٨.

حاصله: أنّ الذي لا يخلو الإنسان منه ويكون مضطرّاً إليه هو أحدهما ـ من الفعل أو الترك ـ ولذا يسقط العلم الإجمالي عن التأثير بالنسبة إلى الموافقة القطعية والمخالفة كذلك، وأمّا بالنسبة إلى خصوص الفعل أو الترك فلم يكن مضطرّاً إليه ولا مفرّ إلا من إجراء قاعدة قبح العقاب بلا بيان في ذلك، ضرورة أنّه لولا تلك القاعدة فأنّى يجوز انتخاب الفعل وقد كان في الواقع حراماً؟ بل أيّ مجوّز لاختيار الترك وقد كان في الواقع واجباً؟ فإجراء تلك القاعدة في كلّ من الفعل أو الترك لو فرض كون الفعل واجباً ومع ذلك فقد تركه، أو كون الفعل حراماً وقد فعله هو المصحّح؛ لعدم العقاب لا الاضطرار.

وبالجملة: قضية قبح العقاب بلا بيان لا ربط له بسقوط العلم الإجمالي عن التأثير، والعلم الإجمالي من جهة عدم إمكان الموافقة القطعية والمخالفة كذلك ساقط عن التأثير إلا أنّه مع ذلك يكون إتيان خصوص الفعل أو الترك باختياره ولابدّ للمكلّف من إجراء قبح العقاب بالنسبة إلى خصوصية أحد الطرفين، وإلا فمع احتمال عدم القبح عند ذلك لم يحكم العقل بالتخيير.

والحاصل أنّه اختلط بين مصبّ ما اضطرّ إليه وهو أحدهما وبين مصبّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان وهو خصوص أحدهما، ومجرّد الاضطرار إلى أحدهما لا يصحّح الإتيان بخصوص اختيار الفعل أو الترك ما لم تجر قاعدة القبح وهو المصحّح لذلك لا غير، فحديث حصول القطع بالمؤمّن والترخيص في الرتبة السابقة عن جريان أصل البراءة، بل الأُصول لا يركن إليه، فتدبّر.

جريان الأُصول الشرعية في دوران الأمر بين المحذورين

ما ذكرنا كلّه بالنسبة إلى عدم جريان الأُصول العقلية، وأمّا بالنسبة إلى إجراء الأُصول الشرعية، ففي جريانها في دوران الأمر بين المحذورين مطلقاً، أو عدمه كذلك أو يفصّل بين الأُصول؛ وجوه:

قال المحقّق النائينيﷺ: لا مجال لجريان أصالة الإباحة والبراءة الشرعية واستصحاب عدم الوجوب والحرمة إلا أنّه ليس بملاك واحد، بل عدم جريان كلّ واحد منهما بملاك يخصّه.

فعدّ في عدم جريان أصل الإباحة وجوهاً ثلاثة، بل أربعة:

الأوّل: أنّ دليل أصالة الإباحة مختصّ بما إذا كان طرف الحرمة الإباحة والحلّ، لا الوجوب كما هو الظاهر من قولهعليه السلام: «**كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال**»[1]، فلا تشمل صورة دوران الأمر بين المحذورين لكون طرف الحرمة فيها الوجوب لا الإباحة والحلّ.

الثاني: ما تقدّم منهﷺ أنّ دليل الحلّ مختصّ بالشبهات الموضوعية ولا يعمّ الشبهات الحكمية.

الثالث: أنّ أصالة الإباحة بمدلولها المطابقي تنافي المعلوم بالإجمال؛ لأنّ مفاد أصالة الإباحة الرخص في الفعل والترك وذلك يناقض العلم بالإلزام وإن لم يكن لهذا العلم أثر عملي وكان وجوده كعدمه لا يقتضي التخيير إلا أنّ العلم بثبوت

---

١. الفقيه ٣: ١٠٠٢/٢١٦؛ وسائل الشيعة ١٧: ٨٨، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ١.

الإلزام المولوي حاصل بالوجدان ومع العلم به وجداناً لا يمكن جعل حكم ظاهري يناقض بمدلوله المطابقي نفس ما تعلّق به العلم؛ لأنّ الحكم الظاهري إنّما يكون في مورد الجهل بالحكم الواقعي فمع العلم به وجداناً لا يمكن جعل حكم ظاهري يناقض بمدلوله المطابقي نفس ما تعلّق العلم به.

والحاصل فرق واضح بين أصالة الإباحة وأصالة البراءة والاستصحاب؛ فإنّ مورد أصالة البراءة والاستصحاب إنّما يكون خصوص ما تعلّق بالفعل من الوجوب أو الحرمة، فيحتاج كلّ من الوجوب والحرمة إلى برائة واستصحاب يخصّه ولا تنفى أصالة البراءة في ظرف الوجوب عن أصالة البراءة في ظرف الحرمة، وكذا الاستصحاب بل لابدّ لجريانها في ذلك الطرف أيضاً، وأمّا أصالة الإباحة فبخلاف ذلك فإنّ جريانها في كلّ من طرف الفعل والترك يغني عن جريانها في الطرف الآخر، فإنّ معنى إباحة الفعل وحلّيته هو الرخص في الترك وبالعكس، ولذلك كان مفاد أصالة الحلّ بمدلوله المطابقي يناقض العذر المشترك المعلوم بالإجمال وهو جنس الإلزام.

الرابع[1]: أنّ غاية أصل الإباحة هي العلم بالتكليف، فمع العلم بالتكليف لا مورد لأصل الإباحة لحصول الغاية، ففي دوران الأمر بين المحذورين حيث يقطع بجنس التكليف، فتكون الغاية حاصلة هناك، فلا معنى لجعل أصالة الإباحة[2].

---

١. قلت: لا يخفى أنّ هذا الوجه غير مصرّح في كلامه وإنّما هو مستفاد من خلال كلامه، فلاحظ [المقرّر].

٢. فوائد الأُصول ٣: ٤٤٥.

أقول: فيما أفاده مواقع للنظر.

فأوّلاً: أنّ قضية اختصاص أدلّة أصالة الحلّ بالشبهات الموضوعية قد مضى الكلام فيها، فليراجع[١].

وثانياً: أنّ أصالة الحلّ بالمعنى الذي ذكره ـ بأن يكون مفادها الترخيص في الفعل والترك أي حكمان ترخيصيان في الفعل والترك ـ لم يكن بيّناً ولا مُبيّناً لم يرد عليه دليل، فإنّ ما يكون دليلاً على أصالة الإباحة هو الدليل على أصالة الحلّ والبراءة كقوله عليه السلام: «**كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي**»[٢]، وقوله عليه السلام: «**كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه**»[٣] إلى غير ذلك، وموردها الشبهة في الحلّية والحرمة فمفاد الإباحة حينئذ هو الحلّية في مقابل الحرمة لا الحرمة والوجوب كما اعترف دام ظله في الوجه الأوّل، فإذاً لازم الحكم بالحلّية رفع الحرمة التي هو أحد الطرفين لا رفع الإلزام الموجود في البين فما هو مرتفع غير معلوم وجداناً وما هو معلوم لا ينافيه الحلّية.

وبالجملة: أدلّة أصالة الإباحة مخصوصة بالشبهات التحريمية وليس في الأدلّة ما يظهر منه الرخصة في الفعل والترك إلا قوله عليه السلام: «**الأشياء مطلقة ما لم يرد**

---

١. قلت: وعلى تقدير اختصاصها بالشبهات الموضوعية لم يكن إشكالاً في المسألة بل يكون مجراها خصوص ما إذا كان الاشتباه للأُمور الخارجية وقد أشرنا في صدر المسألة أنّ محطّ البحث أعمّ ممّا إذا كان الاشتباه لإجمال النصّ أو فقدانه أو تعارض النصّين أو للأُمور الخارجية [المقرّر دام بقاه].

٢. الفقيه ١: ٩٣٧/٢٠٨؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٧٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٦٧.

٣. الكافي ٥: ٤٠/٣١٣؛ وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٤.

عليك أمر ونهي» على رواية الشيخ[١] وقد عرفت الإشكال فيه.

وثالثاً: أنّ بين ما أفاده في الوجه الأوّل وما أفاده في الوجه الثالث تنافٍ؛ ضرورة أنّ مفاد الوجه الأوّل اختصاص دليل الإباحة بالشبهة التحريمية التي موردها ما إذا كان صرف الحرمة الإباحة والحلّ لا الوجوب، ومفاد الوجه الثالث حيث جعل مفاد الإباحة الترخيص في الفعل والترك جميعاً ولذا جعلها بمدلولها المطابقي مناقضاً ومنافياً للمعلوم بالإجمال اختصاص دليل الإباحة بما إذا كان طرف الحرمة الوجوب لا الإباحة؛ ضرورة أنّ مقتضى أصالة الإباحة في الشبهة الوجوبية هي الوجوب أمّا عدم الحرمة فلا، نفي خصوص الشبهة التحريمية، أو الوجوبية لا يكون ترخيص في الجانبين، وأمّا إذا كان طرف الحرمة الوجوب، فمقتضى نفيهما الترخيص في الجانبين.

وبالجملة: صريح الوجه الأوّل اختصاص أدلّة الإباحة بخصوص الشبهة التحريمية، ولازم الدليل الثالث اختصاصها بالدوران بين المحذورين وعدم جريانها في الشبهة التحريمية فقط، أو الشبهة الوجوبية فقط، لعدم الترخيص في الفعل في الأُولى أو الترك في الثالثة.

وبعبارة أُخرى ـ كما أُفيد ـ لو كانت الإباحة بالمعنى الذي ذكره ثابتاً؛ أعني جعل الترخيص في جانب الفعل والترك معاً بحيث يكون متعلّق الترخيص المجعول هو كلّ من الفعل والترك لا نحصر مجراها بصورة دوران الأمر بين المحذورين، إذ لو دار الأمر بين الحلّ والحرمة يكون جعل الترخيص بالنسبة إلى الفعل والترك أمراً لغواً؛ لأنّه قاطع بالترخيص في جانب الترك؛ لدوران أمره

---

١. الأمالي، الطوسي: ١٢/٦٦٩.

بين الحلّ والحرمة؛ بحيث يكون جواز الترك مقطوعاً به، وكذا لو دار الأمر بين الحلّ والوجوب، فإنّ جعل الترخيص في الجانبين أمر لغو؛ لأنّه قاطع بالترخيص في جانب الفعل[١].

ورابعاً: أنّ نقيض كلّ شيء رفعه فنقيض الإباحة لا الإباحة الواقعية لا العلم بالإلزام وجنس التكليف والعلم بالإلزام يكون نقيضاً للعلم بعدم الإلزام لا عدم الإلزام، ولابدّ من حفظ الوحدة في التناقض، وهذا إشكال على سوء تعبيره ولعلّه غير مهمّ.

وخامساً: إنّ التناقض بين الترخيص الظاهري مع الإلزام الواقعي ليس إلا كمناقضة الأحكام الظاهرية للأحكام الواقعية وبالجمع به بينهما هناك هو الجمع بينهما هنا، فتدبّر.

وسادساً: إنّ ما ذكره أخيراً من أنّ غاية أصل الإباحة حاصلة الخ يتمّ إذا كان أصل الإباحة بالمعنى الذي ذكره وقد أشرنا أنّه بهذا المعنى لم يدلّ عليه دليل، وما دلّ عليه الدليل هو أصالة الإباحة بمعنى أصالة الحلّ والبراءة وهو يناقض مع العلم بجنس التكليف.

هذا كلّه فيما أفاده المحقّق النائيني قدس سره في عدم جريان البراءة العقلية وقد أشرنا إلى ضعفه.

وأمّا بالنسبة إلى جريان البراءة الشرعية فقال المحقّق النائيني قدس سره في وجه عدم جريانها: بأن مدركها قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «**رفع ما لا يعلمون**»[٢] والرفع فرع إمكان الوضع

---

١. تهذيب الأُصول ٣: ١٦٦.

٢. الخصال: ٩/٤١٧؛ التوحيد، الصدوق: ٢٤/٣٥٣؛ وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

وفي موارد دوران الأمر بين المحذورين لا يمكن وضع الوجوب والحرمة كليهما لا على سبيل التعيين ولا على التخيير كما تقدّم وجهه[١] ومع عدم إمكان الوضع لا يعقل تعلّق الرفع، فأدلّة البراءة الشرعية لا تعمّ المقام[٢].

أقول: عدم إمكان التكليف التعييني بالطرفين مسلّم وأمّا التكليف التخييري فقد أشرنا أنّه بمكان من الإمكان، فيمكن الرفع.

ولو سلّم عدم إمكان الوضع التخييري والتعييني بالنسبة إلى كلا الطرفين فيمكن الوضع بالنسبة إلى خصوص الفعل أو الترك، فيتعلّق الرفع بالنسبة إلى الجهة المشكوك فيها.

وبالجملة: لو كان النافع في جريان البراءة الشرعية هو لزوم تعلّق الرفع بما يمكن فيه الوضع، فمن الواضح أنّ المعلوم في المقام هو العلم بجنس التكليف، أمّا خصوص الوجوب أو الحرمة فمشكوك فيه ولا محذور عنده قدس سره في إجراء الأُصول في أطراف المعلوم بالإجمال، فتجري البراءة بالنسبة إلى خصوص الوجوب أو الحرمة.

ولا يخفى أنّ إشكاله قدس سره على فرض تماميته يكون مخصوصاً بحديث الرفع والكلام في جريان البراءة الشرعية ولم يكن دليلها منحصر بحديث الرفع وما يحذو حذوه كقوله عليه السلام: «**ما حجب الله علمه عن العباد، فهو موضوع عنهم**»[٣].

---

١. قلت: وهو ما قاله: من أنّه لا يمكن جعل التخيير الواقعي ولا جعل التخيير الظاهري؛ لأنّ التخيير بين فعل الشيء وتركه حاصل تكويناً فلا يمكن جعل ما هو الحاصل بنفسه. [المقرّر قدس سره]

٢. فوائد الأُصول ٣: ٤٤٨.

٣. التوحيد، الصدوق: ٩/٤١٣؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٣٣.

فإنّ قوله تعالى: ﴿**مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً**﴾[١] وقوله: «**الناس في سعة ما لم يعلموا**»[٢] وقوله: «**أيّ رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه**»[٣] إلى غير ذلك وقد أوضحنا لعلّه بما لا نريد عليه أنّ مفاد هذه الأدلّة مفاد حكم العقل بالبراءة ووزانها وزانه فلاحظ.

ولك أن تتفطّن أنّ حديث الرفع بحسب الواقع لم يكن من أدلّة البراءة؛ لأنّ البراءة المبحوث عنها هو ما يكون عقليتها وشرعيتها واحدة، ولذا يقيم عليها العقل تارة والنقل أُخرى. ومعلوم أنّ حكم العقل بالبراءة إنّما هو في مورد يقبح التكليف ويكون العقاب هناك عقاباً بلا بيان ولم يكن شروطاً بقابلية المورد للوضع.

وبالجملة: لابدّ وأن تكون حقيقة البراءة العقلية والشرعية واحدة، والفرق في دليل اعتبارها، وقد أشرنا إلى الأدلّة الشرعية التي يكون وزانها وزان حكم العقل، وأمّا حديث الرفع وما يحذو حذوه، فيستفاد منه أزيد من حكم العقل من حيث إنّ لسان الرفع يقتضي سبق الوضع هذا إذا كان المراد بحديث الرفع رفع الموضوع أو الحكم؛ وأمّا لو كان المرفوع المؤاخذة فيكون مفاده مفاد حكم العقل.

هذا كلّه فيما لو كان المحذور عنده في عدم الجريان عدم شمول حديث

---

١. الإسراء (١٧): ١٥.

٢. عوالي اللئالي ١: ١٠٩/٤٢٤؛ مستدرك الوسائل ١٨: ٢٠، كتاب الحدود، أبواب مقدّمات الحدود، الباب ١٢، الحديث ٤.

٣. تهذيب الأحكام ٥: ٢٣٩/٧٢؛ وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٨، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٥، الحديث ٣.

الرفع للمقام كما هو الظاهر من كلامه.

وأمّا لو كان المحذور هو أنّه لا معنى للبراءة مع القطع بعدم الحكم والمؤمّن ففيه ـ مضافاً إلى ما أشرنا إليه آنفاً ـ لا وجه لاختصاص ذلك بالبراءة الشرعية لجريان ذلك في البراءة العقلية أيضاً، فلا وجه للتفكيك في البيان في عدم الجريان بين البرائتين.

فظهر ممّا ذكرنا أنّه لا مانع من جريان البراءة الشرعية في خصوص طرف الوجوب أو الحرمة، فتدبّر.

وأمّا بالنسبة إلى الاستصحاب فقال المحقّق النائينيﷺ في عدم جريانه: إنّه من جهة انحفاظ الرتبة لا محذور فيه؛ فإنّ كلاًّ من الوجوب والحرمة مجهول والاستصحاب إنّما يجري بالنسبة إلى خصوص نوع التكليف المتعلّق بالفعل، فهو من هذه الجهة كأصالة البراءة لا يكون مؤدّاها متضادّاً للمعلوم بالإجمال الذي هو جنس الإلزام، وكذا من جهة المخالفة العملية؛ فإنّه أيضاً غير لازم من جهة جريانه في كلّ من الوجوب والحرمة؛ لأنّ المكلّف لا يخلو من الفعل أو الترك.

إلا أنّ الاستصحاب حيث إنّه من الأُصول التنزيلية فلا يمكن الجمع بين مؤدّاه والعلم الإجمالي؛ لأنّ البناء على عدم وجوب الفعل وعدم حرمته واقعاً كما هو مفاد الاستصحابين لا يجتمع مع العلم بوجوب الفعل أو حرمته.

وإن شئت قلت: إنّ البناء على مؤدّى الاستصحابين ينافي الموافقة الالتزامية، فإنّ التديّن والتصديق بأنّ لله تعالى في هذه الواقعة حكم إلزامي ـ إمّا الوجوب أو الحرمة ـ لا يجتمع مع البناء على عدم الوجوب والحرمة واقعاً، ولا فرق في عدم

جريان الأُصول التنزيلية في أطراف العلم الإجمالي بين لزوم المخالفة العملية منه أو لا[١].

وفيه: أنّه إن أراد بكون الاستصحاب أصلاً تنزيلياً هو التديّن والالتزام القلبي بمؤدّاه حتّى يكون مقتضى الاستصحابين الالتزام بعدم الوجوب والحرمة، فهذا وإن كان ينافي الإلزام الموجود في البين إلا أنّ الالتزام كذلك في حال الشكّ ـ كما هو مورد الاستصحاب ـ غير ممكن؛ ضرورة أنّه كما لا يمكن الإخبار بعدم الوجوب والحرمة مع الإخبار بجنس الالتزام صدقاً، فكذلك لا يمكن الالتزام وعقد القلب كذلك.

وبالجملة: لو أمكن الالتزام القلبي لذلك لأمكن الالتزام وعقد القلب بكون الإنسان حجراً وهو كما ترى.

وإن أراد بتنزيلية الاستصحاب التعبّد بترتيب الآثار بلسان تحقّق الشيء فمعناه البناء العملي على وجود الشيء وتنزيله منزلة تحقّقه تعبّداً وعملاً، فلا مانع منه مع العلم بالإلزام.

وبالجملة: لا مانع من إجراء الأصل التنزيلي التعبّدي بالنسبة إلى عدم الوجوب والحرمة والبناء العملي على عدم الوجوب والحرمة مع العلم بحرمته أو وجوبه واقعاً.

هذا كلّه فيما يتعلّق بجريان الأُصول العقلية والشرعية في الصورة الأُولى من صور دوران الأمر بين المحذورين، وهي ما إذا كانا توصّليين متساويين من حيث الأهمّية بالنسبة إلى واقعة واحدة.

---

١. فوائد الأُصول ٣: ٤٤٨.

الصورة الثانية: كالصورة السابقة إلا أنّ لأحدهما مزيّة على الآخر إمّا من حيث الاحتمال أو يكون احتمال الوجوب أقوى في نظر العالم من الحرمة بأن كان احتمال الوجوب مثلاً لكونه جلباً للمنفعة أقوى من الحرمة لكونه دفعاً للضرر، أو من حيث المحتمل، كما إذا تردّد الشخص بين كونه نبيّاً أو سابّ النبيّ، ومن المعلوم أنّ حفظ وجود النبيّ أهمّ من قتل سابّه.

فهل وزان هذه الصورة وزان الصورة السابقة من حيث جريان التخيير وسائر الأُصول شرعية وعقلية أو لا أو يفصّل بين صورة قوّة الاحتمال وقوّة المحتمل؟ وجوه.

فعن المحقّق الخراساني قدس سره الأخذ بذي المزيّة مطلقاً[1].

وعن المحقّق النائيني قدس سره أنّ وجود المزيّة كعدمها حتّى لو كان المحتمل من أقوى الواجبات الشرعية وأهمّها[2]، وفصّل سماحة الأُستاذ في الدورة السابقة بين قوّة المحتمل والاحتمال فأوجب الأخذ بذي المزيّة في قوّة المحتمل دون الاحتمال[3] ولكن عدل عنه في الدورة الأخيرة، فأوجب الأخذ بذي المزيّة مطلقاً وإن كان من حيث قوّة الاحتمال وذلك لما أشرنا في الصورة الأُولى من أنّ مجرّد دوران الأمر بين المحذورين لا يوجب الاضطرار، بل يكون الاختيار بالنسبة إلى انتخاب خصوص الفعل أو خصوص الترك باقياً بعد وله انتخاب أيّ منهما بمباديه ولذا حكمنا هناك بالتخيير لقبح الترجيح بلا مرجّح، بل أوضحنا

---

١. كفاية الأُصول: ٤٠٦.
٢. فوائد الأُصول: ٣: ٤٥٠ ـ ٤٥١.
٣. تهذيب الأُصول ٣: ١٧٠.

جريان الأُصول العقلية والشرعية.

ولكن لا يجري شيء منهما في هذه الصورة.

أمّا التخيير فلما أشرنا من أنّه لتساوي الطرفين وقبح الترجيح بلا مرجّح، فإن كان لأحدهما مزيّة إمّا لقوّة الاحتمال أو قوّة المحتمل، فليس العقل حكم بالتخيير، بل يحكم بلزوم الأخذ بذي المزيّة، فترك الأهمّ مع العلم الإجمالي بجنس التكليف والاشتغال بالمهمّ ليس بوجيه عند العقل ولا يكون عذره مقبولاً عنده ولكن لو ترك المهمّ واشتغل بالأهمّ لكان عذره مقبولاً.

وبالجملة: مع العلم بجنس التكليف واحتمال المزيّة لا سبيل لحكم العقل بالتخيير؛ لعدم وجود ملاكه وهو تساوي الطرفين.

وأمّا عدم جريان الأُصول فكذلك.

توضيحه: أنّ العلم الإجمالي في باب دوران الأمر بين المحذورين ليس كلا علم، بل لا قصور في ناحيته من حيث التأثير إلا أنّه لنقيصة في بعض أقسام دوران الأمر بين المحذورين ـ وهو ما إذا كان الحكمان توصّليين ـ ودار المحذورين في واقعة واحدة وكان الحكمان متساويين لا يؤثّر أثره، وإلا فلو فرض كون الحكمين غير توصّليين، أو فرض الوقايع متعدّدة إلى غير ذلك، فلا مانع من تأثير العلم الإجمالي لتطرّق الموافقة القطعية والمخالفة كذلك فيها.

وبالجملة: في دوران الأمر بين المحذورين المتساويين ليس العلم الإجمالي كلا علم، بل حيث إنّهما متساويين ككفّتي الميزان ولا ترجيح لأحدهما على الآخر يحكم العقل بالتخيير وإجراء البراءة بالنسبة إلى خصوصية كلّ من الفعل والترك.

وأمّا إذا كان لأحدهما مزيّة فلا يحكم العقل بالبراءة بالنسبة إلى ما فيه المزيّة فلا يكون معذوراً في ترك ما له المزيّة والاشتغال بما ليس فيه المزيّة.

وبعبارة أُخرى: باب دوران الأمر بين المحذورين كباب المتزاحمين من حيث كون القصور في ناحية المكلّف من جهة عدم إمكان صرف قدرته إلا في أحدهما، لا من ناحية التكليف والمعلوم بالإجمال، فعند تساوي الطرفين له اختيار أيّاً منهما وإجراء البراءة بالنسبة إلى خصوصيّة كلّ منهما ويكون معذوراً في ترك كلّ واحد منهما والاشتغال بالآخر.

ولكن لو كان لأحدهما مزيّة من حيث قوّة الاحتمال أو قوّة المحتمل فلا مانع من تأثير العلم الإجمالي بالنسبة إلى ما له المزيّة ولا يكون معذوراً في ترك ما له المزيّة والاشتغال بما ليس فيه المزيّة فلابدّ من الاحتياط بالاشتغال بما فيه المزيّة، فلا تجري البراءة الشرعيّة والعقلية ولا غيرهما من الأُصول.

هذا غاية التقريب الذي قرّبه سماحة الأُستاذ دام ظلّه في هذه الدورة وقد كان قرّر سابقاً جريان البراءة في كلا الطرفين فيما إذا كان لأحدهما مزيّة على الآخر احتمالاً.

وحاصل ما أفاده في جريان البراءة في كلا الطرفين إذا كان لأحدهما مزيّة على الآخر احتمالاً هو أنّ نوع التكليف عند ذلك مشكوك فيه وإن كان جنس التكليف معلوماً فلا حجّة للمولى بالنسبة إلى نوع التكليف، فتجري البراءة والمعذورية بالنسبة إليه، وقد تقرّر في محلّه أنّه لا مانع من شمول إطلاق أدلّة البراءة لأطراف المعلوم بالإجمال؛ لعدم لزوم التناقض ما لم تلزم مخالفة عملية.

وبالجملة: بعد الشكّ في نوع التكليف لا يلزم في إتيان ما له المزيّة احتمالاً.

نعم، إن كانت المزيّة لأحدهما من حيث المحتمل بأن كان له أهمّية عند العقل والشرع، كما إذا تردّد الشخص بين كونه نبيّاً أو مرتدّاً، أو تردّدت المرئة بين كونها واجبة الوطي أو محرّمة الوطي، فيجب الاحتياط[1].

ولا يخفى أنّ لزوم الاحتياط ليس للعلم، بل لخصيصةٍ في المورد استفدناه من مذاق الشرع وضرورة العقل ولذا يحكم بالاحتياط في مثل تلك الموارد وإن لم يكن هناك علم بأن كانت الشبهة بدوية، فتدبّر.

الصورة الثالثة: ما إذا كانت الوقائع متعدّدة وكان الحكمان متساويين.

لا يخفى أنّه يمكن فيها تطرّق الموافقة القطعية والمخالفة كذلك.

والفرق بين هذه الصورة والصورة الأُولى واضح؛ لعدم إمكان الموافقة القطعية والمخالفة كذلك في الواقعة الواحدة ـ أي في الصورة الأُولى ـ وإمكانهما بالنسبة إلى الوقائع المتعدّدة؛ ضرورة أنّه لو تردّد صلاة الجمعة في عصر الغيبة بين كونها محرّمة أو واجبة، ففي واقعة واحدة حيث لا يخلو الإنسان إمّا أن يكون فاعلاً أو تاركاً يمكنه الموافقة الاحتمالية أو المخالفة كذلك، وأمّا بالنسبة إلى الوقائع المتعدّدة، فكما يمكنه أن يصلّي الجمعة في جمعتين ويتركهما في جمعتين، فتكون عند ذلك مخالفته وموافقته احتمالية، فكذلك يمكنه أن يصلّي الجمعة في جمعة ويتركها في الجمعة الأُخرى، فعند ذلك تكون موافقته ومخالفته قطعية بملاحظة الواقعتين.

---

١. قلت: والأقوى في النظر ما قوّاه سماحة الأُستاذ دام ظلّه في هذه الدورة، ووجهه واضح يتفطنه المتدرّب من التقريبين. [المقرّر].

وبالجملة: فيمكن بالنسبة إلى الوقائع المتعدّدة تطرّق الموافقة القطعية والمخالفة كذلك في الجملة.

إذا تمهّد لك ذلك فنقول: هل التخيير في هذه الصورة بدوي، حيث له اختيار فعل صلاة الجمعة وتركها ابتداء، فلو اختار فعلها في جمعة، فيجب عليه إتيانها في الأُسبوع الآتي أيضاً أو استمراري بحيث يجوز له في كلّ جمعة اختيار الفعل أو الترك؟ وجهان.

ربما يقرّب التخيير الابتدائي؛ بأنّ التخيير الاستمراري ربما يؤدّي إلى المخالفة القطعية بخلاف التخيير الابتدائي لكون المخالفة احتمالية ودفع الضرر أولى من جلب المنفعة وهو كما ترى.

وربما يقال في ذلك: إنّ العلم الإجمالي علّة تامّة بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية ومقتضٍ بالنسبة إلى الموافقة القطعية فلو دار الأمر بينهما يقدّم حيثية العلّة التامّة.

وهذا أيضاً كما ترى؛ لما عرفت أنّ العلم الإجمالي الوجداني علّة تامّة بالنسبة إلى كلّ من الموافقة القطعية والمخالفة القطعية، والعلم الإجمالي بالحجّة، فيمكن الترخيص بالنسبة إلى كلّ منهما.

وبالجملة: لا فرق بين المخالفة والموافقة منعاً وجوازاً بالنسبة إلى العلم الإجمالي[1].

---

١. قلت: مضافاً إلى أنّ المراد بالاقتضاء إمكان الترخيص بالنسبة إلى خصوص الموافقة القطعية، والمراد بالعلّية عدم إمكان الترخيص في خصوص المخالفة القطعية، وأنّى للمقام وذلك؟! حيث إنّ مقتضى التخيير الابتدائي الموافقة الاحتمالية التوأمة مع المخالفة الاحتمالية، كما أنّ مقتضى التخيير الاستمراري المخالفة التوأمة مع الموافقة القطعية، فتدبّر. [المقرّر دام ظله]

والـذي يـساعده الاعتبـار هـو أنّـه بعـد مـا كـان كـلّ مـن الوجـوب والحرمـة متـساويين، والتخييـر البـدوي وإن لـم يوجـب مخالفـة قطعيـة إلا أنّـه لا توجـب موافقته كذلك أيضاً، وأمّا الاستمراري وإن كان يلزم منه مخالفـة قطعيـة إلا أنّهـا توأمة مع الموافقة القطعية ولا ترجيح للمخالفـة الاحتماليـة التوأمـة مـع الموافقـة القطعية، فلا وجه لعدم كون التخييـر هنـا اسـتمرارياً، فلـه فـي كـلّ جمعـة اختيـار صلاة الجمعة والظهر، فتدبّر.

ذكر وتعقيب

تصدّى المحقّق النائيني قدس سره لـدفع القـول بعـدم اسـتمرارية التخييـر بـأنّ التخييـر البدوي في المقام يـدور مـدار أمـرين: أحـدهما حرمـة المخالفـة القطعيـة شـرعاً ليجب التجنّب والفرار عن حصولها ولو بعـد ذلـك، فيجـب علـى المكلّـف عـدم إيجاد ما يلزم منه المخالفة القطعية.

والثاني ملاحظة الوقائع المتعدّدة منضمّاً بعضها إلى بعض فـي تعلّـق التكليـف بها حتّى يـتمكّن المكلّـف مـن مخالفـة التكليـف بتبعـيض الوقـائع واختيـاره فـي البعض ما يخالف اختياره في الآخر وكلّ من الأمرين محلّ منع.

أمّا الأوّل فلأنّ المخالفة القطعية لم يتعلّـق بهـا التكليـف التحريمـي المولـوي، وغاية ما يكون هي حكم العقل بقبحها لحكمه بحسن الإطاعـة مـن دون اسـتتباع للخطاب المولوي، وحكم العقل بقبح المخالفة القطعية فرع تنجّز التكليف، وإلا فـنفس المخالفـة بمـا هـي مخالفـة لا يحكـم العقـل بقبحهـا كمـا لـو اضـطرّ إلـى الاقتحام في أحد الأطـراف المعلـوم بالإجمـال واتّفقـت مـصادفة مـا اضـطرّ إليـه للحرام الواقعي، فإنّه مع حصول المخالفة يكون المكلّف معذوراً وليس ذلـك إلا

لعدم تنجّز التكليف، ولا يكون التكليف منجّزاً في كلّ ليلة من ليالي الجمعة لأنّه في كلّ ليلة منها يكون الأمر دائراً بين المحذورين.

وأمّا الثاني فلأنّ متعلّق التكليف إنّما هو الوطي أو الترك في كلّ ليلة من ليالي الجمعة ففي كلّ ليلة يدور الأمر بين المحذورين ولا يلاحظ انضمام الليالي بعضها مع بعض حتّى يقال: إنّ الأمر فيها لا يدور بين المحذورين من جهة أنّ المكلّف يتمكّن من الفعل في جميع الليالي المنضمّة، ومن الترك في جميعها أيضاً، ومن التبعيض بأن يفعل في بعض الليالي ويترك في بعضها الآخر.

وبالجملة: الليالي بقيد الانضمام لم يكن متعلّقاً للتكليف، بل المتعلّق كلّ ليلة من ليالي الجمعة مستقلّة بحيال ذاتها، فإذا كان كلّ من الأمرين الذين يبتني على أحدهما التخيير البدوي محلّ منع فلا محيص من التخيير الاستمراري وإن حصل العلم بالمخالفة[1] أو محرّراً.

أقول: لو أُغمض النظر عمّا ذكرنا من أنّهما متساويين ولا يرى العقل ترجيحاً للموافقة الاحتمالية التوأمة مع المخالفة الاحتمالية على المخالفة القطعية التوأمة مع الموافقة القطعية لا يتمّ ما أفاده؛ لأنّه لا قصور في منجّزية العلم الإجمالي ولا في المعلوم، حيث إنّه تكليف فعلي معلوم والقصور في ناحية المكلّف، حيث إنّه لا يمكنه الجمع بين الفعل والترك، وإلا فلو أمكن المكلّف من الجمع بين النقيضين لأثّر العلم الإجمالي أثره ولذا لو دار الأمر بين التعبّديين، أو بين تعبّدي وتوصّلي حيث إنّه يمكن منه المخالفة القطعية فيؤثّر أثره.

وبالجملة: لا قصور في ناحية العلم الإجمالي؛ لأنّه كاشف عن الواقع ولا في

---

١. فوائد الأُصول ٣: ٤٥٣ ـ ٤٥٥.

المعلوم لكونه حكماً فعلياً، بل القصور في ناحية المكلّف من جهة عدم قدرته في التوصّليين من الموافقة القطعية والمخالفة القطعية، فليس ذلك إلا لحضيضية المورد بالنسبة إلى المكلّف، فإن أمكن الموافقة القطعية لأثّر العلم الإجمالي أثره.

وأمّا قوله‌ﷺ إنّ النهي عن المخالفة ليس نهياً شرعياً الخ فلو تمّ ذلك في جانب المخالفة يمكن أن يقال بذلك في جانب الموافقة القطعية ولا فرق بين الموافقة والمخالفة في ذلك.

الصورة الرابعة: ما إذا كانت الواقعة واحدة وكان الطرفان تعبّديين أو أحدهما المعيّن تعبّدياً.

ولا يخفى أنّ الموافقة القطعية منها وإن كانت ممتنعة إلا أنّ المخالفة القطعية عند ذاك بمكان من الإمكان من جهة إمكان الإتيان بأحد الطرفين أو المعيّن كونه تعبّدياً بلا قربة، فيخرج عن موضوع البحث الذي هو دوران الأمر بين المحذورين وحيث نمتنع الموافقة القطعية فيحرم المخالفة القطعية بلا إشكال.

وأمّا إذا كان أحدهما غير المعيّن تعبّدياً فهل يجوز أن يأتي بأحد الطرفين والعمل على طبقه بلا قربة، أو يجب إتيانه بقصد القربة والرجاء؟ وجهان:

فإن قلنا: إنّه لا قصور في العلم الإجمالي ولا في المعلوم كما هو الحقّ عندنا فيجب إتيانه بقصد القربة والرجاء إلا إذا كان في البين عذراً.

وذلك لأنّه إذا أتى بأحد الطرفين بلا قصد القربة يوجب مخالفة العلم الإجمالي من جهتين إحداهما احتمال كون الطرف الآخر واجباً وقد تركه

والثانية احتمال كون ما أتى به واجباً تعبّدياً، وأما إذا أتى به بقصد القربة فاحتمال المخالفة إنّما هي من جهة واحدة وهو احتمال كون الطرف الآخر واجباً، فلابدّ من حفظ القدرة مهما أمكن، ولا يكون معذوراً في مخالفة الجهة الثانية ولاحجّة مقبولة في يده فإتيانه مع قصد القربة أقلّ محذوراً من إتيانه بلا قصد القربة.

نعم لو قلنا: إنّ العلم الإجمالي في دوران الأمر بين المحذورين وجوده كعدمه فلا، فلا ضير لإتيان الفعل بلا قصد القربة فتدبّر والحمد لله ربّ العالمين.

المرحلة الثالثة

في

الاشتغال

إذا كان جنس التكليف أو نوعه معلوماً وتردّد متعلّقه بين أمرين فصاعداً وأمكن الاحتياط فهو الموضوع للبحث في المقام، فيخرج عن موضوع البحث فيما لا علم فيه بالتكليف أصلاً كالشبهة البدوية أو كان هناك علم بالتكليف ولكن لا يمكن فيه الاحتياط كما في دوران الأمر بين المحذورين. فموضوع البحث إنّما هو في المكلّف به بعد العلم بالتكليف فيبحث تارة عن مقتضى حكم العقل في ذلك وأُخرى عن مقتضى حكم الشرع فيه، ويختلف حال المكلّف به من حيث دورانه بين المتباينين تارة وبين الأقلّ والأكثر أُخرى؛ فيبحث حول كلّ منها علي‌حدة.

فالكلام يقع في مقامين. المقام الأوّل في المتباينين والمقام الثاني في الأقلّ والأكثر.

المقام الأوّل

في الدوران بين المتباينين

والمهمّ عجالة تنقيح محلّ البحث حيث لم يكن محطّ البحث منقّحاً في كلمات القوم حتّى في كلمات خرّيت فنّ الأُصول العلامة الأنصاري ـ أعلى الله

مقامه ـ فتراهم قسّموا المباحث أوّلاً إلى القطع، والظنّ والشكّ وجرّدوا مباحث الشكّ عن أخويه، وتعرّضوا فيها للأُصول الأربعة: من البراءة والتخيير والاشتغال، والاستصحاب وذكروا مباحث العلم الإجمالي في موضعين: أحدهما في ذيل مبحث القطع فتعرّضوا لها إجمالاً، والثاني في مبحث الاشتغال ويبحثون في كلا الموضعين في أنّ العلم الإجمالي هل هو علّة تامّة بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية وحرمة الموافقة كذلك، أو مقتضٍ بالنسبة إلى الموافقة القطعية.

مع أنّ الحقيق بالبحث ـ كما أشرنا إليه سابقاً ـ هو تجريد مباحث العلم الإجمالي الوجداني عن العلم الإجمالي بالحجّة غير العلمي، فيبحث عمّا يتعلّق بالعلم الوجداني في ذيل مبحث القطع بأنّ العلم الإجمالي الوجداني هل هو كالعلم التفصيلي الوجداني علّة تامّة بالنسبة إلى الموافقة والمخالفة القطعيتين أو لا، أو فيه تفصيل؟

ثمّ يبحث في ذيل مبحث الظنّ عن العلم الإجمالي بالحجّة غير العلمي بأنّ الأمارة القائمة على كون أحد الإنائين خمراً مثلاً كقيام الأمارة على خمرية هذا الإناء بخصوصه أم لا؟

فظهر أنّ المناسب تجزئة مباحث الاشتغال بذكر ما يتعلّق بالعلم الوجداني في ذيل مبحث القطع، وما يتعلّق بالحجّة غير العلمي في ذيل مبحث الظنّ.

نعم لذكر ما يتعلّق بالعلم الإجمالي في مبحث الشكّ وجه بلحاظ كون المتعلّق مردّداً غير معلوم.

وكيف كان هذا ليس بمهمّ والمهمّ هو أنّ البحث في جواز الترخيص في بعض الأطراف هل يعمّ القسمين من العلم الإجمالي، أو يخصّ بالعلم الإجمالي بالحجّة؟

فقد وقع الخلط في كلماتهم حتّى من الشيخ الأعظم ـ أعلى الله مقامه ـ فيظهر من بعض كلماته أنّ النزاع يعمّ القسمين.

وذلك حيث جعل المانع عن جريان الأُصول لزوم الإذن في المعصية، ويظهر من بعض آخر منها كون النزاع مخصوصاً بقيام الحجّة الإجمالية[1] إلا أنّ الترخيص لا يناسب العلم الوجداني ضرورة أنّه مع العلم الوجداني بتكليف فعلي لا يرضى الشارع بتركه لا يمكن الترخيص في بعض الأطراف أو جميعها، وليس ذلك لأجل كون القطع منجّزاً، أو كون تحصيل الموافقة القطعية واجباً أو المخالفة القطعية حراماً.

بل لأدائه إلى اجتماع النقيضين قطعاً أو احتمالاً؛ ضرورة أنّ القطع بالإرادة الإلزامية لا يجتمع مع احتمال الترخيص فضلاً عن القطع به، فلا وجه للترخيص في أطراف غير المنحصرة؛ لأنّ احتمال انطباق الواقع على المورد المرخّص فيه وإن كان ضعيفاً إلا أنّه على فرض المطابقة لا يرضى بتركه، وكذا لو اضطرّ إلى بعض الأطراف، أو خرج عن محلّ الابتلاء.

وبالجملة: الترخيص في أطراف العلم الإجمالي جميعها أو بعضها يناقض الحكم العقلي الذي لا يرضى بتركه، ولا أظنّ أنّ المحقّقين الخونساري والقمّي

١. قلت: حيث استدلّ﵀ على حرمة المخالفة القطعية بوجود المقتضي للحرمة وعدم المانع عنه، أمّا ثبوت المقتضي فلعموم دليل تحريم ذلك العنوان المشتبه؛ فإنّ قول الشارع: اجتنب عن الخمر يشمل الخمر الموجود المعلوم المشتبه بين الإنائين أو أزيد إلى أن قال... وأمّا عدم المانع فلأنّ العقل لا يمنع من التكليف عموماً أو خصوصاً بالاجتناب عن عنوان الحرام المشتبه في أمرين أو أُمور والعقاب على مخالفة هذا التكليف، وأمّا الشرع فلم يرد فيه ما يصلح للمنع عدا ما ورد من قولهم: «كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام» إلى آخر ما أفاده فراجع. [المقرّر﵀] فرائد الأُصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٢٠٠.

حيث جوّزا ـ على ما حكي عنهما ـ ارتكاب جميع الأطراف[١] إرادة العلم الوجداني لجلالة قدرهما وعلوّ مجدهما، ووضوح المسألة بنحو لا يحتاج إلى تجشّم الفكر والتدبّر، ومن القريب جدّاً أن يكون مقصودهما العلم الإجمالي بالحجّة غير العلمية كإطلاق الدليل أو عمومه على المورد إلا أنّه لا يعلم بالحكم الفعلي هناك؛ لاحتمال أن تكون حجّة أقوى ببركة الترخيص بأدلّة الأُصول، فيقيّد أو يخصّص إطلاق الدليل أو عمومه كما إذا علم إجمالاً بقيام الأمارة المعتبرة على وجوب أحد الأمرين.

ولك أن تتفطّن ممّا تلونا عليك أنّه ينبغي أن يقيّد موضوع البحث أيضاً عند قيام الأمارة بأنّه لا بدّ وأن لا يكون بحيث لو فرض انطباق التكليف الفعلي على المورد لا يرضى بتركه؛ بداهة أنّه لو كان لا يرضى بتركه على فرض الانطباق لا وجه للترخيص.

فلا فرق بين العلم الوجداني بتكليف في البين وبين العلم بالحجّة إذا كان بمثابة لا يرضى بتركه عند انطباق الواقع على المورد.

بل لا مورد لشمول الأدلّة المرخّصة للشبهة البدوية إذا كانت بمثابة لا يرضى بتركه كما إذا تردّد شخص بين كونه نبيّاً أو مرتدّاً.

فمحطّ البحث في جريان الترخيص في جميع الأطراف أو بعضها هو في خصوص ما لم يكن التكليف المعلوم بالإجمال بحيث لا يرضى بتركه ـ أي عدم العلم الوجداني بالتكليف الفعلي لا فعلاً ولا على تقدير المصادفة ـ.

---

١. مشارق الشموس: ٧٧ / السطر ٨؛ القوانين المحكمة ٢: ٣٧ / السطر ٢.

وأمّا بالنسبة إلى التكليف الذي لا يرضى بتركه فلا مجال للبحث عن الترخيص أصلاً.

فمآل البحث إلى أنّ أدلّة الأُصول هل لها إطلاق أو عموم يشمل أطراف المعلوم بالإجمال حتّى يقيّده أو يخصّصه أو لا؟

وبعبارة أُخرى ـ كما أُفيد ـ بعد قيام الحجّة العقلية على التكليف من إطلاق أو عموم يكون هاهنا حجّة أُخرى أقوى ـ أعني الأُصول ـ حتّى ترفع اليد عن الأُولى ويكون من قبيل دفع الحجّة بالحجّة[1].

وليعلم أنّ المهمّ في المباحث الآتية هو ما إذا كان الشكّ في المكلّف به من جهة اشتباه الموضوع الخارجي ـ كما إذا تردّد الخمر المعلوم بين إنائين أو أزيد فيبحث في شمول إطلاق أدلّة الأُصول لكلّ واحد من الطرفين بلحاظ أنّه بحياله شكّ يخصّه أم لا.

نعم ربما يعرض الشكّ من جهة الشبهة الحكمية كما إذا قامت أمارة على وجوب صلاة الظهر أو الجمعة.

كيفية وضع الأحكام ومراتبها

فبعد معلومية موضوع البحث نشير إلى كيفية وضع الأحكام الشرعية ومراتبها، وإنّ تقديم الأدلّة المرخّصة على الحجّة المعلومة هل يوجب

---

١. قلت: ولا يخفى أنّ ما أفاده سماحة الأُستاذ دام ظلّه متين جدّاً إلا أنّه لا يخلو عن شائبة خلط، حيث مزج بين ما يكون مختاراً عنده وما هو موضوع البحث عند القوم، فإنّ حاصل ما أفاده هو التفصيل بين ما إذا كان في البين تكليف لا يرضى بتركه وبين إطلاق الدليل وعمومه بإمكان الرجوع في الثاني دون الأوّل وهو تفصيل في المسألة وإلا يلزم أن يجعل المختار في المسألة عنواناً وكم من مورد قد ناقش سماحته (دام ظلّه) على القوم بمثل ذلك، فتدبّر. [المقرّر]

تخصيصاً لأدلّة الواقعية أم لا؟

يظهر من المحقّق الخراساني قدس سره أنّ للحكم مراتب أربعة:

الأُولى: مرتبة الاقتضاء. الثانية: مرتبة الإنشاء. الثالثة: مرتبة الفعلية. الرابعة: مرتبة التنجّز.

لا يبعد أن يكون مراده بيان مراتب الحكم وشؤونه وما له من الحواشي والملحقات لا حقيقة الحكم؛ لأنّ مرتبة الاقتضاء هي مرتبة الملاكات والمصالح والمفاسد التي تكون موجبة وسبباً لجعل الأحكام فمرتبة الاقتضاء إحدى طرفي الحكم وحاشيته كما أنّ مرتبة التنجّز طرفه الآخر وحاشيته؛ لأنّه بالعلم مثلاً يتنجّز الحكم وتتمّ حجّة المولى على العبد.

فلا وجه لعدّ مرتبتين الاقتضاء والتنجّز من مراتب الحكم وما يمكن أن يقال بحيث يكون متعارفاً في وضع القوانين العرفية المنزّلة عليها الأحكام الشرعية: هو أن يكون للحكم مرتبتان: مرتبة الإنشاء، ومرتبة الفعلية، فإنّ المقنّن يتصوّر أنّ إعزام الرجال للجنديّة صلاح للملكة مثلاً فيضع قانوناً بأنّ من بلغ سنة كذا. لابدّ له من الدخول في العسكر، ثمّ يرى أنّ في الناس من لم يكن صحيحاً وسالماً فلا يتسيّر لكلّ أحد أن يدخل العسكر للخدمة فيذكر تحت عنوان المادّة الواحدة أو التبصرة أو نحوهما أنّ من لم يكن صحيحاً وسالماً، أو لا يتسيّر له الدخول للخدمة لا يجب عليه الخدمة للجندية، وهكذا جرت سيرة المقنّنين في وضع القوانين بالنسبة إلى جميع شؤون مجتمعهم الحياتية، فنعبّر عن الحكم المجعول أوّلاً على كلّ أحد الحكم الإنشائي، وربما استفيد منه بعد ملاحظة ما في المادة الواحدة والتبصرة ما بالحكم الفعلي.

وبالجملة: العمومات أو المطلقات أحكام إنشائية على موضوعاتها ويعد طروّ

التخصيص أو التقييد عليهما تكون المخصّصات أو المقيّدات أحكاماً فعلية.

والحاصل أنّ المتعارف في وضع القوانين أنّه بوضع الحكم أوّلاً ثمّ ربما لا تكون في العمل بها على نحو العموم والإطلاق مصلحة أو يكون له مصلحة، لكن لا بالنسبة إلى جميع الأزمان، بل بالنسبة إلى حصّة من الزمان، والحكم على هذه كلّها حكم إنشائي فإن وصل بحدّ وكيفية لابدّ من العمل به فهو حكم فعلي.

هذا حال وضع القوانين العرفية الدارجة بينهم والشارع أيضاً وافقهم في وضع القوانين بذكر العمومات والمطلقات أوّلاً ثمّ تعقيبها بذكر المخصّصات والمقيّدات فمثلاً قال: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾[1] ثمّ عقّبه بإخراج العقود الربوية مثلاً، وقال: ﴿**أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ**﴾[2] وعقّبه بالقيود؛ فقال: ﴿**وَحَرَّمَ الرِّبَوا**﴾.

فالحكم المجعول أوّلاً على نحو العموم والإطلاق حكم إنشائي وما بقي منه بعد التخصيص والتقييد حكم فعلي، فإنّه يستكشف بعد التخصيص والتقييد أنّ العموم والإطلاق ذكر على نحو القانون، والإرادة الجدّية تعلّقت بما عدا التخصيص والتقييد، ولوضع القوانين كذلك مصالح منها صحّة التمسّك بالعموم أو المطلق عند الشكّ في التخصيص والتقييد.

وحيث إنّ الوحي كان ينقطع بموت النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن لبعض الأحكام اقتضاء الإجراء ومصلحة عند ذلك، فلابدّ للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم من تبليغه للوصيّ بعده، وهو للوصيّ بعده إلى زمان تقتضي المصلحة الإتيان به، وقد ورد بالنسبة إلى نجاسة العامّة روايات إلا أنّها لا يكون مدلولها حكم فعلي قبل ظهور شمس تلك

١. المائدة (٥): ١.
٢. البقرة (٢): ٢٧٥.

الهداية مولاي ومولى كلّ مؤمن ومؤمنة ـ عجّل الله فرجه الشريف ـ، بل هو حكم إنشائي قبل ظهور دولة الحقّ، نعم بعد ظهوره يصير حكماً فعلياً.

فظهر أنّه يمكن المساعدة على أنّ للحكم مرتبتين: مرتبة الإنشاء، ومرتبة الفعلية في محيط وضع القوانين العرفية والشرعية.

وليعلم: أنّه بعد وصول الحكم للمرتبة الفعلية ربما تَعرض أعذار عقلية ـ كالجهل والاضطرار والحرج ونحوها ـ توجب التقاعد عن إتيان المتعلّق، إلا أنّها لا تكون مخصّصات أو مقيّدات بالنسبة إلى الأحكام العقلية، ولو كانت مقيّدة لابدّ وأن يجوز أن يجعل المكلّف نفسه مضطرّاً كما يمكن أن يجعل الحاضر نفسه مسافراً أو بالعكس.

بل الأحكام باقية على فعليتها لا تمسّ كرامتها شيئاً وقد تسالموا على التعميم وعدم تقييد الأحكام بالعالمين بها إمّا للتصويب أو للاستحالة ـ وإن ناقشنا في الاستحالة ـ وقلنا بعدم اختصاص ذلك بالعلم، بل تعمّ سائر الأعذار العقلية فإنّها كالعلم لا توجب تقييداً في الأحكام الأوّلية.

وغاية ما في الباب أنّه عند طروّ واحد من الأعذار العقلية يكون الشخص معذوراً في ترك الحكم الفعلي.

وأمّا الترخيصات الشرعية لو قلنا بجريانها في جميع أطراف العلم الإجمالي أو بعضها فهي كالأعذار العقلية من جهة عدم تقييد الأحكام وتخصيصها بوجه، كما أنّ جريان الأُصول في الشبهات البدوية إذا كانت مخالفة للواقع لا توجب تقييداً بل يكون حال قيام الأمارات على خلاف الأحكام الواقعية.

وبالجملة: يشترك الأدلّة المرخّصة في أطراف المعلوم بالإجمال كلاًّ أو بعضاً مع الأعذار العقلية من جهة عدم تخصيصها وتقييدها للأحكام الواقعية وإن كان بينهما

فرق من جهة أُخرى، وفي أنّ الأحكام في الأعذار العقلية باقية على فعليتها لا تمسّ كرامتها شيء؛ ضرورة أنّه ليس في وسع العقل التعدّي عن حريمه والتصرّف في حيطة سلطنة الشرع وتضييقه تخصيصاً أو تقييداً، وغاية مآله هي دركه المعذورية، وقاطعية العذر عند ترك الحكم الواقعي الفعلي عند طروّ الأعذار.

وأمّا في الترخيصات الشرعية فقد رفع اليد عن الأحكام عند مخالفة الأدلّة المرخّصة إيّاه لمصلحة أقوى وملاك أتمّ، كما هو الشأن في الأمارات والأُصول في الشبهات البدوية إذا خالفت الواقع، فإنّه كما أنّ في الأمر بالعمل بالأمارة أو إمضائها احتمال تفويت الواقع والمصالح والأعراض بلحاظ أدائها أحياناً إلى خلاف المطلوب ولكن رفع اليد عنها للتحفّظ على غرض أهمّ من حفظ النظام، وعدم إعراض الناس عن الدين ونحو ذلك، وإلا كان عليه حفظها بإيجاب الاحتياط فكذلك في جعل الترخيص في أطراف المعلوم بالإجمال، فإنّه وإن كان يؤدّي إلى تفويت مصلحة الحجّة المعلومة في البين إلا أنّ مصلحة الترخيص أولى وأهمّ منها، فيرفع اليد عن مصلحة تحفّظ الواقع.

وبالجملة: بعد إمكان شمول الأدلّة المرخّصة لأطراف المعلوم بالإجمال كلاًّ أو بعضاً يكون وزانها وزان الأمر بالعمل بالإجازة والترخيص في الشبهات البدوية من حيث عدم تقييد الأحكام وتخصيصها، بل إجازة في الترك أو الفعل لمصلحة أقوى وملاك أتمّ.

إذا عرفت ما مهّدنا فالبحث تارة في تجويز المخالفة القطعية في أطراف العلم بالحجّة وأُخرى في وجوب الموافقة القطعية فيقع الكلام في إمكان كلّ منهما، ثمّ الكلام بعد ذلك في وقوع الترخيص.

القول في المخالفة القطعية

فالكلام في تجويز المخالفة القطعية يقع في جهتين:

الجهة الأُولى: في إمكان الترخيص ثبوتاً كلاًّ أو بعضاً

وليعلم أوّلاً أنّ العقل لو خلّي وطبعه يحكم بوجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية بالنسبة إلى الأمارات ـ سواء علم قيامها على أمر تفصيلاً أو إجمالاً ـ كما يحكم كذلك بالنسبة إلى العلم الوجداني بالحكم.

ولكنّ الوجوب والحرمة ليستا بملاك الإطاعة والمعصية ضرورة أنّ المعصية مخالفة الأمر الواقعي كما أنّ الإطاعة موافقة الأمر الواقعي ولم يعلم في ارتكاب أحد طرفي المعلوم بالإجمال أنّه خالف أمر المولى بل في ارتكاب الطرفين أيضاً لا يعلم بالعقاب لاحتمال مخالفة الأمارة للواقع؛ ضرورة أنّ العلم بالحجّة لم يكن ملازماً مع العلم بالحكم الواقعي بل بملاك قاطعية العذر واستحقاق العقاب على فرض مطابقها للواقع[1].

ضرورة أنّه لو ارتكب أحد طرفي الحجّة المعلومة وفرضت مصادفة الحجّة لا يكون معذوراً في ترك الحكم الواقعي، وللمولى عقوبته.

وبالجملة: لا أظنّ إشكالاً في أنّ الحجّة الإجمالية كالحجّة التفصيلية في نظر العقل من حيث إنّ العمل على طبقها واتّباعها مؤمّن من العقاب طابق الواقع أم لا

---

١. قلت: وإن شئت قلت بملاك المعصية التقديرية بمعنى أنه على فرض المصادفة يعني لو ارتكب أحد طرفي الحجّة المعلومة إجمالاً فصادف الواقع، فلا عذر له في ترك المأمور به الواقعي فيستحقّ العقوبة عند ذلك. [المقرّر].

والإعراض عنها يحتمل معه العقاب.

فوجوب الموافقة أو حرمة المخالفة ليس بملاك المعصية، بل بلحاظ قاطعية العذر عند ذلك.

ولم يحضرني كلام العلمين الخونساري والقمّي قدّس سرّهما حتّى أُلاحظه بأنّهما هل يرون أنّ مجرّد الاشتباه وتردّد ما قامت عليه الحجّة بين أمرين أو أكثر يكون مؤمّناً ومعذراً في ارتكاب جميع الأطراف أو بعضها، أو أنّهما بصدد تفهيم إمكان شمول أدلّة المرخّصة لجميع الأطراف أو بعضها؟ ولا أظنّ أنّهما مع علوّ شأنهما يقولان بأنّ مجرّد اشتباه الأطراف يوجب جواز الارتكاب، ولا يبعد أن يكون نظرهم إمكان شمول الأدلّة المرخّصة والله العالم.

فإذا أحطت خبراً بمحطّ البحث فلا نحتاج إلى تجشّم البحث عن إمكانه؛ لكونه مقطوع الجواز؛ ضرورة أنّه لا يلزم من الحكم بجواز الترك مع قيام الحجّة على وجوبه إذناً في المعصية، وغاية ما يلزم هي الإذن في مخالفة الأمارة ولا ملازمة بين الإذن في مخالفة الأمارة وبين الإذن في المعصية.

نعم فيه يلزم منه الإذن في مخالفة الواقع ولا مانع منه، لأنّه يستكشف من ذلك أنّه رفع اليد بالنسبة إليه لتزاحم جهات أهمّ منه، كما هو الشأن عند طروّ الاضطرار فيرفع اليد عن الحكم الفعلي مع قوّة ملاكه وكمال اشتياقه به بطروّ الاضطرار لتزاحم جهات أهمّ وأقوى[1].

وإن شئت مزيد توضيح فإليك بأشباه المقام ونظائره كالشكّ بعد الوقت

---

١. قلت: وهل ترى من نفسك أنّ الشارع أذن في المعصية في الشكّ بعد الفراغ عن العمل وخروج الوقت، فتدبّر. [المقرّر دام ظله]

والمحلّ والفراغ، فإنّ الترخيص وعدم الاعتناء بالشكّ مع احتمال عدم الإتيان بالمأموربه بما له من الأجزاء والشرائط لا يكون تقييداً أو تخصيصاً فيما اعتبر في الصلاة بل رفع اليد عنه لمزاحم أقوى؛ حيث إنّه قلّما يتّفق أن يحصل للشخص قطع بتمامية صلاته من حيث الأجزاء والشرائط وتحصيل اليقين بها يوجب وقوعهم في ضيق وضنك فربما يوجب إعراضهم عن الدين ورغبتهم عن الشريعة المقدّسة.

ومثل المقام الأمر بالعمل بالأمارات، أو إمضاء الطرق العقلائية والإذن بالعمل بالاستصحاب أو إيجاب العمل به، فإنّ الأمر والإمضاء والإذن والإيجاب فيها يكشف عن رفع اليد عن الأحكام الواقعية لمزاحم أقوى من دون تقييدأو تخصيص.

فتحصّل ممّا ذكرنا إمكان الترخيص في أطراف المعلوم بالإجمال كلاً أو بعضاً من دون أن يلزم إذناً في المعصية، فتدبّر.

هذا تمام في الجهة الأُولى وفي إمكان الترخيص.

الجهة الثانية: في وقوع الترخيص في أطراف العلم الإجمالي

فلابدّ من ذكر الروايات وبيان ما يستفاد منها.

منها: صحيحة عبدالله بن سنان[1] عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**كلّ شيء فيه حلال**

---

١. قلت: رواها في الوسائل، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١، وعن الصدوق بإسناده عن الحسن بن محبوب عن عبدالله بن سنان، وعن الشيخ بإسناده عن الحسن بن محبوب، وبإسناده عن أحمد بن محمّد عن ابن محبوب مثله، وعن الكليني عن عدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد وأحمد بن محمّد عن ابن محبوب مثله(أ). [المقرّر دام ظله]

أ ـ الكافي ۵: ۳۱۳/۳۹؛ الفقيه ۳: ۱۰۰۲/۲۱۶؛ تهذيب الأحكام ۹: ۳۳۷/۷۹؛ وسائل الشيعة ۱۷: ۸۷، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ۴، الحديث ١.

وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»[١].

الاحتمالات الثبوتية في الرواية

في الرواية بحسب بادي النظر احتمالات، فلابدّ أوّلاً من ذكر المحتملات ثمّ بيان ما يستظهر منها.

أمّا المحتملات:

فالأوّل: أن يراد بلفظة شيء الموجود المتشخّص الخارجي، وهذا فيما اختلط وامتزج أمران بحيث صار موجوداً واحداً بنظر العرف كامتزاج الخلّ والأنجبين، واختلاط الصاع من الحنطة الرديّة بالحنطة الجيّدة، فمعنى الرواية على هذا كلّ موجود خارجي مختلط أو ممزوج من الحلال والحرام يكون لك حلال إلى أن تعرف ما هو الحرام منه بعينه.

وبالجملة: معنى الرواية كلّ موجود متشخّص جزئي إذا اختلط أو امتزج من الحلال والحرام فهو لك حلال حتّى يتميّز الحرام من الحلال وتعرف الحرام

---

١. قلت: ورواها في الوسائل، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ١، بعبارة لعلّها يستظهر منها غير ما نقله سماحة الأُستاذ (دام ظلّه) وهاتيك الرواية: عن محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن أبي أيّوب، عن عبداللّه بن سنان، عن عبداللّه بن سليمان، قال: سئلت أبا جعفر عليه‌السلام عن الجبن، فقال: «سئلتني عن طعام يعجبني»، ثمّ أعطى الغلام درهماً فقال: «يا غلام! إبتع لنا جبناً»، ثمّ دعا بالغذاء فتغذّينا معه، فأتى بالجبن، فأكل وأكلنا فلمّا فرغنا من الغذاء، قلت: ما تقول في الجبن، فقال: «أولم ترني آكله؟» قلت: بلى ولكنّي أحبّ أسمعه منك فقال: سأُخبرك عن الجبن وغيره: «كلّ ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى الحرام بعينه فتدعه».

ورواه البرقي في المحاسن عن ابن محبوب عن عبداللّه بن سنان مثله(أ). [المقرّر دام بقاه]

أ ـ المحاسن ٢: ٦٠٢/٤٩٦؛ الكافي ٦: ١/٣٣٩؛ وسائل الشيعة ٢٥: ١١٧، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١، الحديث ١.

بخصوصه فتدعه، فتدلّ على الحلّية ما دام الاختلاط أو الامتزاج.

الثاني: أن يراد بالشيء مجموع الأفراد بأن لوحظ بعض الأشياء المحرّمة والمحلّلة شيئاً واحداً.

والفرق بين هذا الاحتمال والاحتمال الأوّل هو أنّه لم يكن هنا امتزاج واختلاط، بل أشياء متعدّدة إلا أنّه لوحظت الوجدة اعتباراً، وقد كان في الاحتمال الأوّل امتزاج واختلاط.

فمعنى الرواية كلّ مجموع يكون فيه حلال وحرام يكون المجموع لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه، فتدلّ على حليّة أطراف المعلوم بالإجمال.

ويقرب هذا الاحتمال بالنسبة إلى الاحتمال الأوّل من جهة أنّ ظاهر الرواية بقرينة لفظة (في) يعطي بأنّ في الشيء حلالاً مُنحازاً وحراماً كذلك.

الثالث: أن يراد بالشيء الشخص الجزئي ويستخدم في الضمير الراجع إليه بإرجاعه إلى نوعه، فالمعنى كلّ شخص يكون في نفسه نوعان: نوع حلال، ونوع حرام ـ كاللحم حيث يكون له نوعان ـ فهو لك حلال حتّى تعرف النوع الحرام بعينه، فتدلّ الرواية على حلّية خصوص الشبهة البدوية.

الرابع: أن يراد بالشيء المهية والنوع، فالمعنى كلّ مهية ونوع يكون في تلك المهية حرام وحلال بحيث ينقسم إليهما تقسيماً فعلياً واشتبه فرد منها أنّه من أيّ القسمين فهو لك حلال فالجبن حيث يكون فيه حلال وحرام، فهذا الجبن لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه، فتدلّ الرواية على حلّية الشبهة البدوية.

الخامس: أن يراد بالشيء ـ حيث إنّه من ألفاظ العموم ـ جميع المعاني الأربعة، أو الثلاثة منها، أو الاثنين منها، فتدلّ الرواية على حلّية جميع الأقسام من

المخلوط والممزوج وطرفي العلم الإجمالي، وكذا الشبهة البدوية.

فظهر أنّ المراد بكلّ شيء إمّا خصوص الشبهة البدوية كما هو مقتضى بعض الاحتمالات، أو خصوص أطراف المعلوم بالإجمال كما هو مقتضى بعض آخر، أو أعمّ من المعلوم بالإجمال والشبهة البدوية.

وعلى كلّ حال: الظاهر، بل المتعيّن ـ على بعض الاحتمالات ـ أن يكون المراد بمعرفة عينه خصوص العلم التفصيلي لا العلم الإجمالي أو الأعمّ منهما.

وذلك لأنّه لو كانت الرواية بصدد الوظيفة في الشبهة البدوية فلابدّ وأن يكون لأمرين:

أحدهما: لفظة «**تعرف**»، حيث إنّه لا يستعمل العرفان إلا في مورد لا يكون في الشيء إبهام في جهة من الجهات بخلاف العلم، فلا يقال في دوران النجاسة مثلاً بين أمرين: إنّه عرف النجاسة ولكن يقال: علمها، ففي التعبير بلفظة ـ حتّى تعرفه ـ دلالة على عدم كفاية العلم الإجمالي في الحكم بالحرمة، بل لابدّ من العرفان التفصيلي بالحرمة.

والثاني: لفظة «**بعينه**» فإنّ الظاهر منها أنّ المراد به شخصه، فمقتضى الرواية على هذا الاحتمال جواز ارتكاب المشتبه حتّى يعلم بالحرام تفصيلاً، فالعلم الإجمالي بالحرمة لا يكاد يفيد في الحكم بالحرمة هذا هو الظاهر على الاحتمال الأوّل ـ أي على إرادة اختصاص الرواية بالشبهة البدوية يقال: إنّ كلّ طبيعة فيها الحرام والحلال وتنقسم الطبيعة إليهما فهو حلال.

ولكن على هذا الاحتمال إرادة الأعمّ من التفصيلي والإجمالي بلا محذور عقلي وغايته هي كونه خلاف الظاهر.

وأمّا لو كانت الرواية بصدد بيان الوظيفة في خصوص أطراف العلم الإجمالي فمضافاً إلى الأمرين المذكورين يتعيّن إرادة العلم التفصيلي ولا يمكن إرادة العلم الإجمالي للزوم اجتماع حكمين مختلفين والتناقض بلحاظ قبل حصول الغاية وبعدها[١].

وإن كانت الرواية للأعمّ من العلم الإجمالي والشبهة البدوية فلا يمكن إرادة العلم الإجمالي، لأنّ لازمه كون المشتبه بدواً حلال حتّى يعلم إجمالاً أو تفصيلاً بحرمته، والمعلوم الإجمالي حلال حتّى يعلم تفصيلاً بحرمته، فيلزم التناقض بالنسبة إلى المعلوم بالإجمال المغيّى بالعلم التفصيلي؛ ضرورة أنّ مقتضاه أن المعلوم الإجمالي حلال حتّى تعلم تفصيلاً بحرمته وقد كان حراماً بلحاظ كون العلم الإجمالي غاية للشبهة البدوية.

وإن أُريد الأعمّ من العلم التفصيلي والإجمالي في خصوص الشبهة البدوية، وخصوص العلم التفصيلي في أطراف المعلوم بالإجمال.

ففيه: مضافاً إلى أنّه غير صحيح للزوم التفكيك في الدلالة في جملة واحدة، أنّه يصير أشبه شيء بالأُحجيّة وهي بعيد عن مساق الروايات.

والحاصل: أنّ الظاهر كون العلم المأخوذ في الغاية العلم التفصيلي لا العلم الإجمالي، فتدبّر.

فذلكة البحث

وبالجملة لك أن تقول: إنّ احتمالات الرواية ثلاثة:

---

١. قلت: مضافاً إلى عدم معقولية العلم الإجمالي غاية للعلم الإجمالي. [المقرّر]

أحدها: اختصاصها بالشبهة البدوية بأن يقال: إن كانت طبيعة فيها الحلال والحرام وتنقسم الطبيعة إليهما تقسيماً فعلياً واشتبه فرد منها أنّه من أيّ القسمين فهو لك حلال، فعلى هذا الاحتمال الظاهر أنّ المراد من «**حتّى تعرف**» خصوص المعرفة التفصيلي لا العلم الإجمالي ولا الأعمّ منهما وذلك لأمرين:

الأوّل: لفظة «**تعرف**»؛ حيث إنّها لا تشمل العرفان إلا في مورد لا يكون في الشيء إبهام من جهة من الجهات، بخلاف العلم فلا يقال في صورة دوران النجاسة بين أمرين: إنّه عرف النجاسة ولكن يقال: إنّه علمها، ففي التعبير بلفظة «**حتّى تعرف**» دلالة على كفاية العلم الإجمالي في الحكم بالحرمة، بل لابدّ من العرفان التفصيلي.

الثاني: لفظة «**بعينه**» فإنّ الظاهر أنّ المراد بها شخصية فمقتضى الرواية على هذا الاحتمال جواز ارتكاب المشتبه حتّى يعلم بالحرام تفصيلاً، فالعلم الإجمالي بالحرمة لا تكاد تفيد في الحكم بالحرمة.

هذا هو الظاهر من الرواية على هذا الاحتمال.

ولكن إرادة الأعمّ من العلم التفصيلي والإجمالي لا محذور عقلي فيه إلا أنّه خلاف الظاهر.

ولا يخفى أنّ إرادة هذا الاحتمال من الرواية بعيدة؛ لأنّ المناسب التعبير عن الشبهة البدوية: أن يقال: كلّ ما شككت فيه فهو لك حلال.

الاحتمال الثاني: اختصاص الرواية بالعلم الإجمالي فقط بأن يقال: إنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «**كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال**» أنّ ما فيه الحلال والحرام حلال بسبب الشبهة الموضوعية كما هو في خبر عبدالله بن سليمان في

مسألة الجبن، فإذا كان عند الرجل مثلاً خمسون ديناراً بعضها معلوم الحرمة وبعضها معلوم الحلّية يقال: إنّه شيء فيه حلال وحرام.

فعلى هذا الاحتمال لابدّ وأن يراد من الغاية العلم التفصيلي ولا يمكن إرادة الأعمّ منه والإجمالي.

وذلك لأنّه لا معنى لجعل الغاية في صورة العلم الإجمالي، الأعمّ من العلم التفصيلي والإجمالي للزوم التناقض ـ أي حلّية المعلوم بالإجمال وحرمته ـ فتدبّر.

الاحتمال الثالث: كون الرواية بصدد إرادة الأعمّ من العلم الإجمالي والشبهة البدوية بأن يقال: إنّ كلّ طبيعة فيها حلال معيّن وحرام معيّن وفرد مشتبه، فالمشتبه لك حلال حتّى تعرف الحرام، وعلى هذا الاحتمال يلزم التكليف في إدخال الفرد المشتبه، فلابدّ وأن يراد بالغاية العلم التفصيلي، فلا معنى لجعل الغاية الأعمّ من التفصيلي؛ لأنّ لازمه أن تكون الشبهة البدوية حلالاً حتّى تعلم إجمالاً أو تفصيلاً أنّه حرام والمعلوم الإجمالي حلال حتّى تعلم تفصيلاً أنّه حرام، وهو باطل بالضرورة؛ لأنّ لازم جعل الغاية أعمّ هو التناقض ـ أي حلّية المعلوم بالإجمال أو حرمته ـ كما أشرنا.

هذا كلّه في محتملات الرواية ثبوتاً.

المعنى المستظهر من الرواية

يبعد أن يريد شخص متعارف منّا فضلاً عن الإمام عليه السلام الواقف باللغة العربية من هذه الجملة بيان الشبهة البدوية بداهة أنّه لو كان بصدد إيفاء هذا المعنى لكان الأولى أن يقول: كلّ ما اشتبه لديك فهو حلال، أو كلّما شككت فهو لك حلال ونحو ذلك.

وكذا إرادة الاحتمال الثاني بعيدة؛ لأنّ الشيء ظاهر فيما يكون له وحدة حقيقية ولا أقلّ من أن تكون له وحدة عرفية، ومجرّد لحاظ المجموع واحداً لا يجعله واحداً عرفاً، فما ظنّك بالحقيقي فإرادة المجموع الذي لا يكون له إلا وحدة اعتبارية لحاظية من لفظة «**الشيء**» بعيدة إلا أنّ لفظة «**فيه**» يُقرّب هذا الاحتمال من حيث دلالتها على أنّ في ذلك الشيء حلالاً وحراماً بالفعل ولكن يكون جعل الشيء الظاهر فيما يكون له وحدة عرفية قرينة على أنّ المراد بالحلال والحرام هما القسمان من الطبيعة الواردة من لفظة الشيء.

ومن هنا يتّضح حكم الاحتمال الرابع، فتدبّر.

وبالجملة: لكلّ من الاحتمال الثاني والرابع جهة قرب وجهة بعد.

وأمّا الاحتمال الثالث فهو من حيث إرادة الأشياء الخارجية من لفظة «**شيء**» وإن كان قريباً إلا أنّ ارتكاب الاستخدام في الضمير بإرجاعه إلى نوع ذلك أوجبته خلاف الظاهر.

وأمّا الاحتمال الخامس فأمره واضح؛ للزوم غير واحد من المحاذير المتقدّمة.

فظهر وتحقّق أنّه لا ظهور لهذه الرواية في خصوص أطراف العلم الإجمالي كما لا ظهور لها في خصوص الشبهة البدوية، فالإنصاف عدم دلالة الرواية على وقوع الترخيص في أطراف المعلوم بالإجمال، فتدبّر.

ومن أخبار الباب: موثّقة مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: «**كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك لعلّه حُرّ قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أُختك أو**

رضيعتك والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة»[١].

هذه الرواية بصدرها وذيلها تشمل أطراف العلم الإجمالي خصوصاً قوله عليه السلام: «**حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه**» إلا أنّ في الرواية إشكالاً عويصاً وهو أنّ الأمثلة المذكورة فيها لا تطابق قاعدة الحلّ.

وبالجملة لا تطابق الأمثلة للممثّل.

حول الإشكالات الواردة على موثّقة مسعدة بن صدقة

توضيح الإشكال هو أنّه فرق بين الأصل والأمارة بعد اشتراكهما في أصل الشكّ من حيث إنّ الشكّ موضوع للأصل ومورد للأمارة، وعند قيام الأمارة لا مورد للأصل.

وبعبارة أُخرى عند قيام الأمارة لا يلحظ الشكّ بما هو موضوع وإن كان ملحوظاً بما هو مورد؛ لأنّه بقيام الأمارة يلغى الشكّ فلا مورد للأصل، كما أنّه لا مورد للأصل إذا كان هناك أصل حاكم عليه.

والأمثلة المذكورة في الرواية ممّا أُقيمت الأمارة في موردها فلا تكون أمثلة لأصالة الحلّ:

أمّا مثال الثوب فإنّ الشكّ هنا إمّا من ناحية يد نفسه؛ بأن شكّ أنّه سرقة أو تملكه على وجه صحيح، أو من جهة اليد التي انتقل الثوب منها إليه، وبناء

---

١. رواها في الوسائل، في الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤ عن علي بن إبراهيم عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن الشيخ بإسناده عن علي بن إبراهيم[أ]. [المقرّر دام ظله]

أ ـ الكافي ٥: ٣١٣/٤٠؛ تهذيب الأحكام ٧: ٢٢٦/٩٨٩؛ وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٤.

العقلاء استقرّ في تينك الصورتين على أمارية اليد للملكية وأنّهم يرتّبون آثار الملكية فيهما عند الشكّ في الملكية، ومع قيام الأمارة لا سبيل إلى أصالة الحلّ.

وإن أبيت إلا عن تحقّق بناء العقلاء بالنسبة إلى يد الغير فنقول: إنّ ظاهر الرواية أيضاً بيان تلك الصورة لبعد تطرّق الشكّ في كون ما استقرّت عليه يده في أزمنةٍ متطاولة سرقة.

ولو لم يتمّ بناء العقلاء بالنسبة إلى بناء نفسه فهناك روايات خاصّة تدلّ على اعتباره مثل ما ورد في الصندوق[١] وفي بيت يتردّد فيه غيره، فلاحظ مبحث اليد[٢].

وبالجملة: اليد على الشيء أمارة على ملكية ذلك الشيء من غير فرق بين يد نفسه على ما بيده، وبين يد غيره عليه، وبعد قيام الأمارة لا مورد لأصل الحلّ.

وأمّا مثال المملوك فيحتمل أن يكون العبد الذي تحت يد فلان حُرّاً إلا أنّه لجهة باع نفسه، أو قهر فبيع قهراً إلا أنّ الأمارة العقلائية هناك على الملكية ويترتّبون آثار ملكية فلان لعبده فلا مورد لأصالة الحلّ.

وبالجملة: لو باع نفسه مع الإقرار بالعبودية يحكم بكونه عبداً اعتماداً على إقراره الذي هي الحجّة عليه والإقرار أمارة، فإذا بيع مع احتمال مخدوعيته، أو مقهوريته، فيرتفع ذلك الاحتمال بأمارية يد مالكه ومع الإقرار واستقرار يد المالك يرتفع الشكّ في صحّة المعاملة فلا مورد لأصل الحلّ.

وأمّا مثال الزوجية فكذلك بعد تعميم أمارية اليد عن ملكية ما في يده إلى أماريتها عمّا استقرّت عليه اليد، فكما أنّ اليد أمارة على ملكية ما في تحتها،

---

١. الكافي ٥: ٣/١٣٧؛ وسائل الشيعة ٢٥: ٤٤٦، كتاب اللقطة، الباب ٣، الحديث ١.
٢. راجع: الاستصحاب، الإمام الخميني: ٢٦٦.

فكذلك تكون أمارة عن واقعية الأمر المستولى عليه، فمن كان مستولياً على شيء فشكّ في أن يده عليه صحيحة، ليصحّ الاستيجار منه أم لا. فبناء العقلاء على اعتبار يده وكذلك إذا استولى على موضع بنحو التحجير واحتمل أن يكون الموضع متعلّقاً للآخر فيرون أنّ حقّ التحجير ثابت له.

وبالجملة: من استولى على شيء يكون استيلائه كاشفاً وأمارة لصحّة ما استقرّت عليه فاستيلائه وسلطنته على الزوجية أمارة على صحّة ذلك.

ولو سلّم عدم توسعة نطاق أمارية اليد بالنسبة إلى الزوجية صحّ استصحاب عدم الزوجية عند الشكّ في كونها رضيعة.

نعم، لو شكّ في جهة الأُختية فلا يجري الاستصحاب؛ لأنّها إمّا توجد أُختاً أو غير أُخت بخلاف الرضاعة المسبوقة بالعدم.

نعم، يمكن جريان الاستصحاب عند من يرى استصحاب العدم الأزلي، فحينئذٍ يكون كذلك في الرضاعة، ولكن لا نقول باستصحاب العدم الأزلي مع وجود الاستصحاب الذي هو أصل حاكم، فلا مجال لأصل الحلّ الذي هو أصل محكوم، وعلى تقدير عدم جريان أصل الحاكم لا نحتاج إلى قاعدة الحلّ، بل يتمسّك بأصالة صحّة العقد وأصالة الصحّة في العقد محكّمة، ولا يبعد إجراء قاعدة الفراغ في صحّة العقد الذي شكّ في وجدانه بعض شرائط الصحّة؛ لصدق الفراغ عنه.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون ذاك الشرط المشكوك فيه من شرائط صحّة العقد ـ أي الصيغة ـ أو من شرائط العاقد، أو ما وقع عليه العقد، فإذا شكّ في صلوح المرأة للزواج مع هذا الرجل لاحتمال كونها أُختاً له ولم يكن أصل رافع

للشكّ من ناحية السبب تصل النوبة إلى أصالة الصحّة في العقد، وليس المراد بها إثبات أنّها ليست أُختاً له حتّى يترتّب آثار عدم الأُختية، بل الغرض مجرّد ترتيب آثار صحّة ذلك النكاح.

فتحصّل أنّ الأمثلة المذكورة في موثّقة مسعدة بن صدقة لا ينطبق على الكبرى المستفادة من صدر الرواية وذيلها ـ أعني أصالة الحلّ ـ وهذا يوهن الاستدلال بها.

ويمكن التخلّص عن الإشكالات بوجوه لا يساعد بعضها لأصل الحلّ:

الأوّل: أن يكون صدر الرواية بصدد أصل الحلّ وذكر الأمثلة في ذيلها من باب التنظير والتشبيه لا التمثيل بلحاظ عدم المنع؛ حيث يشترك كلّ من أصل الحلّ وقيام الأمارة في ذلك، ولا بأس بارتكاب خلاف هذا المقدار من الظهور في الأمثلة بعد وجود القرينة العقلية على عدم إمكان اندراج الأمثلة في القاعدة المضروبة في الصدر.

فمعنى الرواية على هذا أنّ المشكوك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه نظير حلّية ما عليه اليد مع كونها مشكوكة وجداناً، والذي يدلّ على حلّية المشكوك فيه إلى أن يستبين أو تقوم به البيّنة.

الثاني: أن يراد من الصدر بيان قاعدة كلّية تنطبق على الأمثلة المذكورة فيها، وهي بيان الحلّية الواقعية في مورد الشكّ لا موضوعه وتكون الغاية هي المعرفة التفصيلية الوجدانية أو ما هو بحكمها كالبيّنة.

يؤيّد إرادة هذا المعنى من الصدر جعل الغاية في ذيل الرواية الاستبانة والعلم الوجداني أو البيّنة على الخلاف، بداهة أنّه لو كان المراد بيان الحلّية الظاهرية

تكـون الغايـة هـي الحجّـة علـى الخـلاف سـواء كـان علمـاً وجـدانياً، أو بيّنـة أو غيرهما، وحيث إنّه لم يؤخذ ذلك غاية، بل أُخذت الاستبانة التي هي ظـاهرة فـي العلم الوجداني وقيام البيّنة فيكشف ذلك عن كـون المغيـىّ هـو الحلّيـة الواقعيـة؛ لأنّها التي تكون غايتها العلـم الوجـداني علـى الخـلاف، أو حجّـة أقـوى كـذلك كالبيّنة، فاليد ونحوها أمارة للحلّيـة الواقعيـة إلا أنّ أماريتهـا لا تكـافئ ولا تقابـل العلم الوجـداني بـالخلاف أو قيـام البيّنـة عليـه، بـل كـلّ منهمـا مقـدّم علـى اليـد ونحوها.

وبالجملة: المراد بالصدر بقرينة الغاية في الذيل بصدد بيان الحلّيـة الواقعيـة لا تكون إلا في مورد الأمارة كأكثر الأمثلة المذكورة في الرواية، بل جميعهـا علـى المختار؛ حيث لم يحرز في مثله الزوجية إلا باستـصحاب العـدم الأزلـي، فتكـون الأمثلة المذكورة بعض مصاديق الصدر.

فعلى هذا الوجه لم يرتكب خلاف الظاهر إلا من حيـث إنّ الـصدر لـو خلّـي وطبعه يكون ظاهراً في إعطاء الحلّية الظاهرية إلا أنّ ارتكابه مع ظهور الأمثلة في المثالية وجعل الغاية في الذيل العلم أو الاستبانة مشكل.

الثالث: أن يكون المراد بالصدر إفادة أمارية اليد بالنـسبة إلـى كـلّ مـا يكـون تحت استيلائها واختصاصها والشاهد على ذلك إيقاع لفظة «هو» بـين «**كلّ شيء**» وبين «**لك**»، فإنّه لإفهام نكتة وهو أنّ كلّ شيء يكون تحت يدك واستوليت عليه واختصّ بك فهو لك حلال إلى أن تحصل الغاية وهي الحكـم بـالخلاف، وعلـى هذا الاحتمال تكون الرواية أجنبيّة عـن أصـالة الحـلّ رأسـاً إلا أنّ ظهـور الأمثلـة جميعاً في التمثيل متحفّظ على مسلك المختار من حيث إنّ اليد أمارة.

الرابع: أن يكون المراد بالصدر بيان الجامع بين أصل الحلّ وما يكون مؤدّى الأمارة، فالمراد بالحلّية هو الأعمّ من الظاهرية والواقعية، فتكون الأمثلة مثالاً لما فيه أمارة الحلّ، فتصير الأمثلة من باب الاكتفاء ببعض المصاديق.

نعم، إن أُجري الاستصحاب في بعضها كالأُختية والرضاعية فلا تختصّ الأمثلة بما يكون فيه أمارة الحلّ.

وإيّاك أن تنفي الجامع بينها إذ من الممكن أن يعدّ في مقام الحصر أنّ حلال الله تعالى كذا... وكذا، وحرامه كذا.. وكذا بنحو الضبط الجامع ولا يلزم مراعاة خصوصية كلّ من الواقعي والظاهري.

فمعنى الرواية على هذا هو أنّ كلّ شيء لك حلال بالأعمّ من الحلّية الظاهرية كما في موارد الأُصول، والحلّية الواقعية كما في موارد الأمارات، والحلّية في كلّ منهما مغيىّ بالعلم بالخلاف أو البيّنة عليه.

فتحصّل أنّه يمكن رفع المحذور بأحد هذه الوجوه وإن كان بعضها أبعد من الآخر من حيث الظهور، والاحتمال النافع للتمسّك بأصل الحلّ هو الاحتمال الأوّل والأخير.

والإنصاف أنّه لا ظهور لواحد منها بالنسبة إلى الآخر؛ بحيث يتّكل عليه ويستند إليه، فلا يصحّ التمسّك بهذه الرواية لأصل الحلّ، فلا مجال للبحث عن سعتها وعمومها لأطراف العلم الإجمالي فلا يصحّ الاستدلال بهذه الموثّقة على وقوع الترخيص في أطراف المعلوم بالإجمال، فتدبّر.

ومنها: قوله عليه السلام: «**كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي**»[١] وقوله: «**الناس في سعة ما لم يعلموا**»[٢] إلى غير ذلك من الأخبار التي استدلّ بها للبراءة وجواز ارتكاب المشتبه.

والظاهر عدم شمولها لأطراف العلم الإجمالي، لأنّ المراد بالعلم فيها الحجّة الأعمّ من العقلية والشرعية لا العلم الوجداني، وقد شاع إطلاق العلم واليقين على الحجّة في الأخبار كثيراً والمفروض أنّه قامت الحجّة في أطراف العلم الإجمالي على لزوم الاجتناب.

مضافاً إلى أنّ المنصرف إليه أو الظاهر من قوله: «**ما لا يعلمون**» كونه غير معلوم من رأس ـ يعني المجهول المطلق، لا ما علم وشكّ في انطباق المعلوم على هذا وهذا.

أضف إلى ذلك أنّ هنا إشكالاً آخر يعمّ جميع أخبار الباب عموماً أو خصوصاً، وهو أنّ الترخيص في أطراف العلم الإجمالي الذي ثبت الحكم فيه بالحجّة يُعدّ عند ارتكاز العقلاء ترخيصاً في المعصية وتفويتاً للغرض.

وما ذكرناه في أوّل البحث من إمكان الاستظهار من الأدلّة ارتكاب بعض أو جميع الأطراف وإنّ ذلك ترخيصاً في مخالفة الأمارة لا ترخيصاً في المعصية كلام مدرسي لا يتجاوز حريمها ولا يساعد عليه فهم العقلاء، فإنّهم يرون الترخيص في أطراف المعلوم بالإجمال ترخيصاً في المعصية مثلاً إذا علم بحرمة

---

١. الفقيه ١: ٢٠٨/٩٣٧؛ وسائل الشيعة ٦: ٢٨٩، كتاب الصلاة، أبواب القنوت، الباب ١٩٠، الحديث ٣.
٢. عوالي اللئالي ١: ٤٢٤/١٠٩؛ مستدرك الوسائل ١٨: ٢٠، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب مقدّمات الحدود، الباب ١٢، الحديث ٤.

شرب الخمر وتردّد الخمر بين إنائين يرون الترخيص في شرب أحد الإنائين، أو كليهما ترخيصاً في ارتكاب الخمر، فينكرونه على من تلقوا منه حرمة شرب الخمر، واحتمال شمول إطلاق قوله عليه السلام: «**كلّ شيء مطلق...**» لأطراف المعلوم بالإجمال حتّى يوجب أن يكون المراد من أدلّة حرمة الخمر، الخمر المعلومة تفصيلاً فبعيد لا يصحّ الاتّكال عليه بمجرّد الاحتمال بعد عدم مساعدة الفهم العرفي، بل لابدّ من مؤونة زائدة.

وإن شئت قلت: لا ينقدح من أدلّة حرمة الخمر مثلاً حرمة خصوص ماعلم تفصيلاً بحرمته، وأمّا أطراف المعلوم بالإجمال الذي يحكم العقل بعدم جواز ارتكابه ويرى العقلاء بأنّ الترخيص فيها ترخيص وإجازة في المعصية.

نعم، يحكم العقل والشرع بعدم شمولها للشبهة البدوية.

ويؤيّد ذلك حكم الأعاظم من المتأخّرين بأنّ الترخيص في أطراف العلم الإجمالي إذن في ارتكاب المعصية، فإنّ حكمهم هذا ناشٍ عن ارتكاز صحيح.

وبالجملة: العرف لا يرتدع عن فطرته بهذه الروايات حتّى يرد عليه بيان أوضح وأصرح.

مضافاً إلى أنّ ما أفاده صاحب الجواهر رحمه الله في باب الربا من أنّ ظاهر هذه الروايات حلّ الجميع، ولكن لم يعمل بها إلا نادراً في الطائفة[1].

أضف إلى ذلك أنّ روايات الحلّ مختصّة بالشبهة الموضوعية والبحث في الأعمّ منها.

---

١. جواهر الكلام ٢٣: ٣٩٧.

بيان لعدم شمول الأدلّة المرخّصة لأطراف المعلوم بالإجمال ودفعه

ثمّ إنّ لكلّ من الشيخ الأعظم ـ أعلى الله مقامه ـ والمحقّق النائيني قدس سره طريقاً آخر لعدم شمول الأدلّة المرخّصة لأطراف المعلوم بالإجمال.

فأفاد الشيخ ـ أعلى الله مقامه ـ أنّ شمول الأدلّة المرخّصية من الاستصحاب وغيره لأطراف المعلوم بالإجمال مستلزم للتناقض بين صدرها وذيلها، وما شأنه هذا يمتنع الشمول[1].

وحاصل ما أفاده ـ أعلى الله مقامه ـ بتوضيح وتقرير منّا هو أنّه إذا علم بنجاسة أحد الإنائين المعلوم طهارتها سابقاً فكلّ واحد من الإنائين يشكّ في طهارته ونجاسته، فإن شمل دليل الاستصحاب لأطراف المعلوم بالإجمال بمقتضى صدر قوله عليه السلام «**لا تنقض اليقين بالشك**»[2] حرمة نقض اليقين بطهارة هذا أو ذاك بالشكّ في نجاسته وطهارته بخصوصه إلا أنّ مقتضي الذيل وهو قوله عليه السلام: «بل انقضه بيقين آخر» هو نقضه باليقين بالخلاف، وهنا قد علم إجمالاً بنجاسة أحدهما.

وبالجملة: مقتضى صدر الرواية من عدم نقض اليقين هو الحكم ببقاء ما كان في كلّ واحد من الطرفين وهو الطهارة في المثال، ومقتضى ذيله من نقض اليقين باليقين هو عدم الحكم ببقاء ما كان، بل الحكم على طبق ما علم به ثانياً وهو النجاسة في المثال، وبينهما تنافٍ وتناقض نظير السالبة الكلّية والموجبة الجزئية،

---

١. قلت: ولك أن تتفطّن من كلامه اعلى الله مقامه أنّ هذا المحذور للشمول إثباتي لا ثبوتي، فتدبّر. [المقرّر قدس سره]

٢. تهذيب الأحكام ١: ١١/٨؛ وسائل الشيعة ٣: ٤٦٦. كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

والموجبة الكلّية والسالبة الجزئية.

ثمّ قال ـ أعلى الله مقامه ـ: نظير ذلك في أدلّة الحلّ فإنّه إن شمل: «**كلّ شيء مطلق**»[١] أطراف المعلوم بالإجمال بلحاظ كون كلّ واحد من الأطراف مشكوكاً فيه، وحلّية كلّ واحد منهما تنافٍ حرمة أحدهما المعلوم بالإجمال، فمقتضى الصدر الحكم بحلّية كلّ واحدٍ منهما، ومقتضى الذيل عدم الحكم بالطهارة، بل الحكم بالنجاسة المعلومة في البين.

فظهر أنّ شمول دليل الاستصحاب وغيره من الأدلّة المرخّصة لأطراف المعلوم بالإجمال مستلزم للتناقض بين صدرها وذيلها، فلا تشملها[٢].

أُجيب عن المناقضة في دليل الاستصحاب بأنّ الذيل لم يكن إلا في رواية واحدة وسائر روايات الباب خالية عن هذا الذيل، فالإشكال على فرض تماميته مخصوص برواية واحدة من أخبار الاستصحاب فسائر الروايات سليمة عن إشكال التنافي بين الصدر والذيل فتشمل أخبار الاستصحاب لأطراف المعلوم بالإجمال[٣].

ولا يخفى: أنّ هذا الجواب غير مستقيم؛ ضرورة أنّه لابدّ من ملاحظة جميع أخبار الباب والاستنتاج ممّا يحصل من مجموعها، وذلك إنّما يكون بعد حمل العاري عن القيد على المشتمل عليه وتقديم المشتمل على خصوصية على العاري منها فيعود المناقضة.

---

١. الفقيه ١: ٩٣٨/٢٠٨؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٧٤، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٦٧.

٢. فرائد الأُصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٢٠٠ ـ ٢٠١؛ ٢٦: ٤١٠.

٣. فوائد الأُصول ٤: ٢٢.

والجواب الحقيقي عن مقال الشيخ ـ أعلى الله مقامه ـ بأمرين:

الأمر الأوّل: أنّ التناقض إنّما يكون إذا كان هناك حكمان وإنشاءان فعليان: أحدهما إيجابي والآخر سلبي، ضرورة أنّه إذا قيل: أكرم زيداً وأكرم عمرواً، ثمّ قيل: لا تكرم أحدهما يكون بينهما تنافٍ وتناقض، فإذا لم يكن في مورد إلا حكم واحد، فلا مورد للتناقض؛ لاستحالته في أمر واحد بما هو واحد، والمقام كذلك لأنّه لم تكن لأدلّة الاستصحاب إلا حكم واحد مولوي، وهو التعبّد ببقاء ما كان متيقّناً وهو مفاد قوله عليه السلام: «**لا تنقض اليقين بالشك**»، وأمّا نقض اليقين بيقين آخر، وهو مفاد قوله عليه السلام: «**بل انقضه بيقين آخر**» فليس حكماص مولوياً؛ لأنّ اليقين بشيء متنقض قهراً باليقين بالخلاف قهراً وتكويناً بحكم العقل، فالأمر بالنقض في ذيل دليل الاستصحاب عند حصول اليقين بالخلاف نظير الأمر بإطاعة الله والرسول في أنّه إرشادي لا مولوي فيه.

نعم، يمكن إعمال المولوية في مقام العمل عند طروّ الشكّ؛ بأن يوجب ترتيب آثار اليقين عند طروّ الشكّ.

وبالجملة: لا يعقل أن يكون الأمر بنقض اليقين بشيء عند اليقين بخلافه أمراً مولوياً بل إرشاد وبيان لتحديد حدود الموضوع وأنّ غاية عدم نقض اليقين مستمرّ إلى اليقين بخلافه.

فتحصّل أنّه لم تكن أدلّة الاستصحاب بصدد إثبات حكمين بل بصدد إثبات حكم واحد فلا تناقض.

وبما ذكرنا يتّضح الأمر في أدلّة المرخّصة، بل الإشكال فيها أسوء فإنّ لاحتمال كون المجعول في أدلّة الاستصحاب حكماً مستقلاً لو لا القرينة العقلية

بخلاف دليل الحلّ مثلاً، فإنّه لا يمكن أن يكون قوله عليه السلام: «**حتّى تعرف**» في قوله: «**كلّ شيء حلال**» الخ إلا محدّداً للموضوع بالشكّ وأنّ العلم خارج عن الحدّ، فليس فيها أزيد من حكم مولوي واحد وهو حلّية المشكوك.

الأمر الثاني: أنّ ظاهر قوله عليه السلام في الذيل: «**بل انقضه بيقين مثله**» هو لزوم المماثلة بين يقين الناقض والمنقوض في الإجمال والتفصيل بطهارة كلّ واحد من الإنائين، فليس العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما مثل العلم بالطهارة، وإنّما يكون إذا علم تفصيلاً بنجاستهما، فالمراد باليقين في الذيل خصوص اليقين التفصيلي لا الأعمّ منه ومن الإجمالي، فيصحّ الاستصحاب في أطراف المعلوم بالإجمال لعدم اليقين التفصيلي.

نعم، لو كان العلم الأوّل إجمالياً فإن تعلّق بطهارة أحد الإنائين لكان العلم الإجمالي الناقض أيضاً مثله؛ إلا أنّه خلاف الظاهر، والظاهر هو أن يكون المراد باليقين في الصدر اليقين التفصيلي، فالمراد باليقين الناقض أيضاً التفصيلي، فتدبّر.

هذا كلّه فيما يتعلّق بما أفاده الشيخ الأعظم ـ أعلى الله مقامه ـ؛ لعدم جريان الأُصول في أطراف المعلوم بالإجمال.

وأمّا ما أفاده المحقّق النائيني قدس سره فذهب إلى عدم جريان الأُصول التنزيلية في أطراف المعلوم بالإجمال مطلقاً وإن لم يستلزم مخالفة عملية، وعدم جريان الأُصول غير التنزيلية فيما إذا استلزمت مخالفة عملية، وقال: سرّ الفرق بين الأُصول التنزيلية وغيرها هو اختلاف المجعول فيهما؛ حيث إنّ المجعول في الأُصول التنزيلية هو البناء على أحد طرفي الشكّ على أنّه هو الواقع وإلغاء الطرف الآخر وفي غير التنزيلية هو مجرّد الجري العملي وتعليق العمل على أحد

طرفي الشكّ لا على أنّه هو الواقع.

وحاصل ما أفاده في سرّ عدم جريان الأُصول في الأُصول التنزيلية هو أنّ المجعول في الأصل التنزيلي كما أُشير إليه، إنّما هو البناء العملي والأخذ بأحد طرفي الشكّ على أنّه هو الواقع وإلغاء الطرف الآخر وجعل الشكّ في عالم التشريع، فإنّ الظاهر من قوله عليه السلام في أخبار الاستصحاب: «**لا تنقض اليقين بالشكّ**» هو البناء العملي على بقاء المتيقّن وتنزيل حال الشكّ منزلة حال اليقين والإحراز، ولا يمكن جعل هذا المعنى من الحكم الظاهري في جميع أطراف الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي للعلم بانتقاض الحالة السابقة في بعض الأطراف وانقلاب الإحراز السابق الذي كان في جميع الأطراف إلى إحراز يضادّه، ومعه كيف يحكم ببقاء الإحراز السابق في جميع الأطراف ولو تعبّدياً فإنّ الإحراز التعبّدي لا يجتمع مع الإحراز الوجداني بالخلاف.

والحاصل: أنّه لا يمكن الحكم ببقاء الطهارة الواقعية في كلّ من الإنائين مع العلم بنجاسة أحدهما.

ولا فرق في ذلك بين لزوم المخالفة العملية في جريان الاستصحابين ـ كما في المثال، حيث إنّ استصحاب طهارة كلّ من الإنائين يقتضي جواز استعمال كلّ منهما في شروط الطهارة، فتلزم مخالفة عملية للتكليف المعلوم في البين وهو وجوب الاجتناب عن النجس بينهما وعدم جواز استعماله في شروط الطهارة ـ وبين عدمه كما إذا كان الإناءان مقطوعي النجاسة سابقاً، فعلم بطهارة أحدهما لاحقاً، فإنّه لا يلزم من استصحاب نجاسة كلّ منهما مخالفة عملية؛ لأنّ العلم بطهارة أحدهما لا يقتضي تكليفاً ليلزم من جريانها مخالفة عملية، لما أشرنا

من عدم إمكان الحكم ببقاء المستصحبين مع العلم بانتقاض أحدهما.

وحاصل ما أفاده قدس سره في عدم الجريان في الأُصول غير التنزيلية هو لزوم المخالفة العملية فكلّما لزم من الجريان مخالفة عملية فلا يجري بخلاف ما لم يلزم منه ذلك فيجري.

وقال في سرّ ذلك: إنّ المجعول فيها مجرّد تطبيق العمل على أحد طرفي الشكّ من دون تنزيل المؤدّى منزلة الواقع المشكوك فيه كما كان هو المجعول في الأُصول التنزيلية؛ فإنّ مفاد الإباحة مثلاً هو مجرّد الترخيص الظاهري وعدم المنع من الفعل والترك ولا مانع من الترخيص الظاهري في كلّ واحد من الأطراف من حيث نفسه مع قطع النظر عن استلزامه المخالفة العملية فإنّه لا يضادّ نفس المعلوم بالإجمال؛ لأنّ الترخيص يرد على كلّ طرف بخصوصه وليس فيه جهة إحراز وتنزيل للواقع المشكوك فيه حتّى يضادّ الإحراز التعبّدي في كلّ طرف للإحراز الوجداني بالخلاف، فينحصر المانع بالمخالفة العملية للتكليف المعلوم بالإجمال[1].

أقول: لنا معه قدس سره كلامان: الأوّل في عدم كون الاستصحاب أصلاً محرزاً بالمعنى الذي ذكره، والثاني في أنّه على فرض كون الاستصحاب أصلاً محرزاً بالمعنى الذي ذكره لا يكون المحذور في جريانه في أطراف المعلوم بالإجمال هو الذي أفاده.

أمّا الأوّل: فواضح أنّ استفادة كون الأصل محرزاً بالمعنى الذي ذكره إنّما يكون مرهون لسان الدليل، فالاختفاء في أنّ استفادة ذلك فيما ورد في قاعدتي

١. فوائد الأُصول ٤: ١٤ ـ ١٧.

الفراغ والتجاوز من قوله عليه السلام: «**قد ركع**»[١]، أو «**إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء**»[٢] إلى غير ذلك من التعبيرات، فإنّ لسانها أنّ الشكّ ليس بشيء، وإنّما الشكّ إذا كان في شيء لم تجزه فيستفاد من أمثال هذه التعابير كون القاعدة المضروبة من الأُصول المحرزة التنزيلية، ولا يكاد يستفاد ذلك من أخبار الاستصحاب؛ لأنّ الظاهر منها لحاظ الشكّ واعتباره كما تنادي به تعبير قوله عليه السلام: «**لأنّك كنت على يقين من طهارتك ثمّ شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً**»[٣]، ضرورة أنّ الظاهر منه أنّ الشكّ ملحوظ فيه لكنّه ليس معه نقض اليقين به ولابدّ عند الشكّ ترتيب آثار اليقين الطريقي ومعه لا يكون من الأُصول المحرزة بالمعنى الذي ذكره.

وأمّا الثاني: فلو سلّم كون الاستصحاب أصلاً محرزاً بالمعنى الذي ذكره فما جعله مانعاً غير وجيه؛ لأنّ حاصله: أنّه لا يمكن البناء العملي على أنّه هو الواقع وجعل الشكّ كالعدم في عالم التشريع في جميع الأطراف مع العلم بانتقاض الحالة السابقة في بعضها.

هذا الإشكال هو الإشكال المتوهّم في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي فقد فرغنا عنه كما فرغ هو قدس سره أيضاً.

---

١. تهذيب الأحكام ٢: ٥٩٦/١٥١؛ وسائل الشيعة ٦: ٣١٨، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٣، الحديث ٦.

٢. تهذيب الأحكام ٢: ٤٥٩/٣٥٢؛ راجع: وسائل الشيعة ٨: ٢٣٧، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٣، الحديث ١.

٣. تهذيب الأحكام ١: ١٣٣٥/٤٢١؛ وسائل الشيعة ٣: ٤٦٦، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٣٧، الحديث ١.

فعلى هذا القول: لو علمنا بوقوع نجاسة في أحد الإنائين فالتعبّد بكون كلّ واحد منهما طاهراً واقعاً لا ينافي العلم الإجمالي بكون واحد منهما نجساً يقيناً؛ لأنّ المنافاة إن رجعت إلى جهة الاعتقاد وأنّ الاعتقادين لا يجتمعان ففيه أنّ الحديث في باب الاستصحاب حديث تعبّد لا اعتقاد واقعي، وهو يجتمع مع العلم بالخلاف إجمالاً إذا كان للتعبّد أثر عملي ـ لو سلّم عن بقية الإشكالات من كونه ترخيصاً في المعصية أو موجباً للمخالفة القطعية، فإنّ المانع عنده هو قصور المجعول لا ما ذكره ـ.

وإن رجع إلى أنّ هذا التعبّد لا يصدر من الحكيم مع العلم الوجداني ففيه: أنّ الممتنع هو التعبّد بشيء في عرض التعبّد على خلافه وأمّا التعبّد في ظرف الشكّ على خلاف العلم الوجداني فلا.

وإن شئت قلت: إنّ كلّ طرف من الأطراف يكون مشكوكاً فيه فيتمّ أركان الاستصحاب ومخالفة أحد الأصلين للواقع لا يوجب عدم جريانه لو لا المخالفة القطعية العملية كاستصحاب طهارة الماء ونجاسة اليد إذا غسلت بالماء المشكوك كُرّيته، فإنّ للشارع التعبّد بوجود ما ليس بموجود، والتعبّد بتفكيك المتلازمين، وتلازم المنفكّين.

وبالجملة: لا مانع من اجتماع الإحراز التعبّدي مع الإحراز الوجداني بالضدّ.

هذا كلّه بالنسبة إلى المخالفة القطعية وقد عرفت حالها.

حكم وجوب الموافقة القطعية

وأمّا وجوب الموافقة القطعية فالكلام فيه كالكلام في المخالفة القطعية يقع في مرحلتين إحداهما مرحلة الثبوت والأُخرى مرحلة الإثبات.

أمّا مرحلة الثبوت فنقول عند قيام الحجّة بالتكليف فمقتضى حكم العقل لو خلّي وطبعه هو الحكم بلزوم الموافقة القطعية عند العلم بالحجّة الإجمالية كما هو مقتضاه عند العلم بالحجّة التفصيلية، وليس ذلك لأجل لزوم إطاعة الأمر الواقعي وإن تركه عصياناً له؛ لما أشرنا في مسألة المخالفة القطعية من أنّ إطاعة الحجّة وعصيانها لا يلازم إطاعة الأمر الواقعي أو عصيانه لاحتمال خطاء الحجّة، بل لأجل أنّه لا عذر له في ترك الموافقة القطعية عند قيام العلم بالحجّة.

وبالجملة: بعد قيام الحجّة لابدّ له من تحصيل المؤمّن، ولا مؤمّن له في ترك الموافقة القطعية كما لا مؤمّن له في المخالفة القطعية.

نعم، يمكن التفرقة بينهما بحسب الفهم العقلائي؛ حيث إنّه لو فرض دليل على بعض الأطراف لا يرونه ترخيصاً وإذناً في مخالفة الواقع وارتكاب الحرام، بل إذناً في المشتبه بما هو مشتبه، وهو غير مستنكر عند العقلاء حتّى يوجب انصراف أدلّة الأُصول أو صرفها عن أطراف المعلوم بالإجمال.

وأمّا لو فرض الإذن في جميع الأطراف عامّة فإنّه عند العقلاء مستنكر قبيح يرونه إذناً في المعصية.

فبما ذكرنا يصحّ أن يقال: إنّ العلم الإجمالي بالحجّة علّة تامّة لحرمة

المخالفة القطعية في نظر العقلاء، بحيث يرون الإذن في جميع الأطراف ترخيصاً في المعصية.

وأمّا بالنسبة إلى الموافقة القطعية فإنّما هو مقتبضٍ؛ أي يحكم بلزومها مع عدم ورود الرخصة من الشارع ولكن لا يستنكرون ورد الرخصة من الشارع كما لم يستنكروا ورود الترخيص في بعض موارد الاشتغال مع العلم التفصيلي، كالشكّ بعد الفراغ أو مضيّ الوقت، فيمكن الأخذ بأحد الطرفين تخييراً أو تعييناً.

وأمّا مرحلة الإثبات والأدلّة المرخّصة فبعضها مثل أحاديث الرفع[١] والحجب[٢] والاستصحاب فالظاهر عدم شمولها لأطراف العلم الإجمالي لما أشرنا غير مرّة أنّ المراد بالعلم في أمثال المقام هو الحجّة لا العلم الوجداني، وقلنا: إنّ المراد بالعلماء هم الذين قام لديهم الحجج، والعالم من استنتج الأحكام الشرعية بالحجج الشرعية وهو المعنى بمن قضى بالحقّ وهو يعلم[٣] لا العلم الوجداني بصحّة الحكم والقضاء بالطرق والأمارات، إلى غير ذلك من الآيات والأخبار الواردة في فضل العلم والعلماء وتفضيلهم على غيرهم؛ لعدم العلم الوجداني بالأحكام الشرعية إلا نادراً.

فعلى هذا يكون المراد بالعلم في حديث الرفع أو الحجب هو الحجّة على

---

١. الخصال: ٤١٧؛ التوحيد، الصدوق: ٢٤/٣٥٣؛ وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

٢. التوحيد، الصدوق: ٩/٤١٣؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٣٣.

٣. راجع: الكافي ٧: ١/٤٠٧؛ راجع: وسائل الشيعة ٢٧: ٢٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٤، الحديث ٦.

الحرمة، كما هو الشأن في أخبار الاستصحاب؛ حيث إنّه لم يرد باليقين اليقين الوجداني، بل المراد الحجّة؛ لأنّه في استصحاب الأحكام الكلّية لا تنقض إلا بالحجّة على الخلاف غالباً، بل وكذا في الموضوعات لانتقاض الاستصحاب بقيام الأمارة ـ كاليد ـ على خلافها.

فعلى هذا حيث تكون الحجّة قائمة على الحرمة في أطراف المعلوم بالإجمال لا يجري للبراءة والاستصحاب.

وإن أبيت عن إطلاق الحجّة إلا على قيام الأمارة على الواقع بخصوصه فنقول بأنّه عند قيام الحجّة على أحد الطرفين يصحّ احتجاج المولى على ارتكاب كلّ من الأطراف لو صادف الواقع.

ولك أن تقول: إنّ الأدلّة المرخّصة لاسيّما أدلّة الاستصحاب منصرفة إلى الشكّ السازج لا المقرون بالعلم الإجمالي.

عدم شمول الأخبار المرخّصة للحجّة الإجمالية

فتحصّل أنّ أصالة البراءة كحديثي الرفع والسعة وكذا أخبار الاستصحاب لا تعمّ الحجّة الإجمالية في البين.

وأمّا موثّقة مسعدة بن صدقة[1] فقد عرفت الكلام فيها وأنّها بلحاظ اشتمالها على أمثلة يشكل إدراجها في الكبرى المذكورة فيها؛ وقلنا: إنّ الاحتمالات في قوله عليه السلام «**كلّ شيء هو لك حلال**» الخ أربعة لا ترجيح لإحداها على الأُخرى ولا ظهور لها في الترخيص في الشبهات بحيث يعمّ جميع الأبواب.

---

١. تقدّمت في الصفحة ١٤٥ ـ ١٤٦.

بقي أخبار الحلّ فما ورد في الجبن أمّا غير خبر عبدالله بن سنان من سائر أخبار الباب[١] ففيه مضافاً إلى ضعف السند يكون ظاهرها ورودها في الشبهة غير المحصورة كما صرّح به في خبر أبي الجارود: «**أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرّم في جميع الأرضين**»[٢].

وأمّا خبر عبدالله بن سنان[٣] فهو وإن كان صحيح السند وهو المهمّ في المقام إلا أنّه قد أشرنا أنّ المحتملات فيه خمسة ولا ظهور له في الترخيص في أطراف المعلوم بالإجمال، وقلنا: إنّ شمول الترخيص بإطلاقه أو عمومه لأطراف المعلوم بالإجمال وإن كان لا مانع منه عقلاً؛ لعدم كونه رخصاً في المعصية بعد قيام الحجّة، وغاية ما هناك هي الترخيص في مخالفة الحجّة، إلا أنّه بفهم العقلاء يُعدّ ترخيصاً في المعصية، فإذا حرم شرب الخمر وتردّد أمره بين إنائين أو أكثر يرى العقلاء الاجتناب عنهما أو عنها و يرون أنّ ترخيص ارتكابهما ترخيص وإذن في شرب الخمر، ولذا قلنا: إنّ أخبار الحلّ منصرفة عن شمولها لجواز ارتكاب جميع الأطراف المعلوم بالإجمال.

وإن أبيت إلا عن إطلاقها لأطراف المعلوم بالإجمال فقد أشرنا أنّ صاحب الجواهر قدس سره يرى أنّ ظاهر الأخبار من حيث دلالتها على الجميع معرض عنها[٤].

وبالجملة: مفاد صحيح عبدالله بن سنان علي تقدير شموله لأطراف المعلوم

---

١. راجع: وسائل الشيعة ٢٥: ١١٧، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١.
٢. المحاسن: ٥٩٧/٤٩٥؛ وسائل الشيعة ٢٥: ١١٩، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١، الحديث ٥.
٣. وسائل الشيعة ٢٥: ١١٧، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١، الحديث ١.
٤. جواهر الكلام ٢٣: ٩٣٧.

بالإجمال في حدّ نفسه إلا أنّه بحسب الفهم العرفي منصرف عنها أو معرض عنها.

ذكر وتعقيب

لكن ربما يفصّل بين المخالفة القطعية وبين الموافقة القطعية بأنّ غاية ما يمكن أن يقال: إنّ ترخيص جميع الأطراف ترخيص في المعصية، وأمّا ترخيص بعض الأطراف فيقال في تقريبه:

بأنّ لقوله عليه السلام «**كلّ شيء هو لك**» الخ عموم أفرادي وإطلاق أحوالي، ومقتضى عمومه الأفرادي شموله لأطراف المعلوم بالإجمال ومقتضى إطلاقه الأحوالي هو حلّيته حال ترك الآخر أو فعله، فيقتصر في التقييد بالقدر المتيقّن وهو حال ترك الطرف الآخر، فتكون النتيجة هي الترخيص في أحد الطرفين فلا تجب الموافقة القطعية في المعلوم بالإجمال.

ولكن فيه: أنّ هذا التقريب ممكن في قوله عليه السلام: «**كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه**» لما سنشير إليه، لا قوله عليه السلام: «**كلّ شيء فيه حلال وحرام**» كما في خبر ابن سنان[1]؛ لظهوره في حلّية ما اختلط الحلال فيه بالحرام جميعاً، فالمراد بالشيء فيه كلّ مختلط ـ أي كلّ فرد من أفراد الاجتماع الذي فيه حرام وحلال فهو لك حلال ـ وواضح أنّ أطراف المعلوم بالإجمال لم يكن في كلّ واحد منها الحلال والحرام، فلا تعمّه لفظة الشيء في الحديث.

وبالجملة: موضوع الحكم في الخبر كلّ مختلط من الحرام والحلال فلا تعمّ أطراف المعلوم بالإجمال؛ لعدم كون كلّ واحد من الطرفين يكون الحلال فيه

---

١. الفقيه ٣: ١٠٠٢/٢١٦؛ وسائل الشيعة ١٧: ٨٧، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ١.

مختلطاً بالحرام، فلم يكن كلّ واحد من الطرفين بخصوصه مصداق لكلّ شيء، فلا سبيل للبحث عن الإطلاق وعدمه.

والحاصل أنّ مفاد الخبر حكم واحد مجعول لكلّ مجتمع فيه الحلال والحرام، والأجزاء محكوم بالحلّية ما دام كذلك، وليس لكلّ جزء حكم مستقلّ، فلا معنى لشموله لأطراف المعلوم بالإجمال فلا معنى للإطلاق المتقدّم.

فظهر أنّ المختار أنّ أخبار الباب لا تكاد تشمل أطراف المعلوم بالإجمال لانصرافها عنها، والله العالم.

جُولة مع المشايخ في شمول أدلّة الأُصول لأطراف المعلوم بالإجمال

ربما يناقش في انصراف أدلّة الأُصول عن أطراف المعلوم بالإجمال بل يقال بشمولها لأطراف المعلوم بالإجمال والشبهة البدوية واستفيد من ذلك الترخيص في بعض الأطراف فقيل في تقريبه وجوه:

التقريب الأوّل: أنّ مقتضى قوله عليه السلام: «**كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه**» عامّ يشمل الترخيص في أطراف المعلوم بالإجمال والشبهات البدوية، ومقتضى شموله لأطراف المعلوم بالإجمال وإن كان الترخيص في كلّ الأطراف إلا أنّ في شموله بهذا النطاق محذور عقلي، لأنّ في الترخيص في جميع الأطراف إذناً في المعصية بحسب المفهوم العرفي والمحذورات تتقدّر بقدرها، فيرفع اليد عن شمول الأدلّة المرخّصة بالمخصّص العقلي وهو الترخيص في جميع الأطراف، وأمّا الترخيص في بعضها فلا محذور في شمول الأدلّة ولا تخصيص، وحيث لا ترجيح لإخراج واحد معيّن من عموم الأدلّة المرخّصة

فيحكم بخروج واحد لا بعينه وبقاء الباقي كذلك، حفظاً لأصالة العموم فيما لم يدلّ دليل على التخصيص.

ولكن فيه، كما أشار إليه شيخنا العلامة الحائري‌ﷺ «إنّ البعض غير المعيّن لا يكون موضوعاً للعامّ من أوّل الأمر حتّى يحفظ العموم بالنسبة إليه؛ لأنّ موضوعه هو المُعيّنات فالحكم بالترخيص في المبهم يحتاج إلى دليل آخر[١].

وبالجملة: موضوع كلّ شيء حلال هو كلّ واحد واحد من الطرفين بعينه، وأمّا أحدهما غير المعيّن أو مجموعهما فلم يكن من مصاديق كلّ شيء، فلا معنى لتحفّظ العامّ بالنسبة إليهما، فالحكم بالترخيص في المبهم يحتاج إلى دليل آخر.

التقريب الثاني: أنّه كما يقال في الخطاب في المتزاحمين كإنقاذ الغريقين عند عدم القدرة على إنقاذهما: إنّه غير شامل لهما بحكم العقل لقبح التكليف بما لا يطاق إلا أنّه حيث يكون ملاك الوجوب في كلّ من الغريقين موجوداً يكشف العقل خطاباً وحكماً آخر ـ ولو لم يكن لفظياً ـ تخييرياً متعلّقاً بأحدهما إن لم يكن لأحدهما مزيّة على الآخر، أو خطاباً تعيّنياً متعلّقاً بالأهمّ إذا كان كذلك.

فكذلك في المقام يقال: إنّ الأدلّة المرخّصة وإن لم تشمل جميع الأطراف المعلوم بالإجمال بحكم العقل لاستلزامه الإذن والترخيص في المعصية إلا أنّه حيث يكون في كلّ مشكوك ومشتبه ملاك الترخيص والإباحة في حدّ نفسه ولا ترجيح لأحدهما على الآخر فيكشف العقل عند ذلك حكماً تخييرياً فيكون البعض على سبيل التخيير مرخّصاً فيه.

---

١. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٤٥٨.

إن قلت: إنّ ما عليه العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، فإنّما هي بوجود الأمر أو النهي فبتعلّق الأمر بشيء يستكشف ملاك المصلحة هناك كما أنّه عند تعلّق النهي بشيء يستكشف ملاك المفسدة، ولا طريق لنا إلى استكشاف الملاك من غير ناحية الأوامر والنواهي فبعد سقوط الخطاب حسب الفرض لا طريق لنا إلى إحراز الملاك حتّى نستكشف خطاباً تخييرياً، فلا دليل لإطلاق المادّة على وجود ملاك الوجوب في كليهما بعد سقوط الخطاب.

نعم، وجود الملاك في مثال الغريقين معلوم من الخارج، لا من ناحية الخطاب، ولذا يصحّ استكشاف الخطاب التخييري عند التزاحم وسقوط الخطابين فقياس المقام بمسألة الغريقين قياس مع الفارق.

قلت: وإن لم يكن لنا طريق إلى إحراز الملاكات من غير ناحية الأوامر أو النواهي إلا أنّ سقوط الخطابين في أطراف المعلوم بالإجمال أو عند تزاحم الخطابين ليس لأجل قصور في شمول الدليل بل لحكم العقل بعدم إمكان الجمع، ولزوم الترجيح بلا مرجّح، فهو تقييد عقلي لا فرعي، فعدم شمول الخطاب لمحذور عقلي لا لقصور في شمول الخطاب، فلا سبيل لعدم إحراز الملاك عند سقوط الخطاب في أطراف المعلوم بالإجمال وعند التزاحم.

ولكن يجاب عن هذا التقريب بأنّه فرق بين المقام ومسألة الغريقين، فإنّ الحكم بالتخيير من العقل إنّما يكون فيما يقطع بأنّ الجري على طبق أحد الاقتضائين لا مانع فيه كما هو الشأن في مسألة الغريقين، وأمّا فيما نحن فيه فكما أنّ الشكّ يقتضي الترخيص فكذلك العلم الإجمالي يقتضي الاحتياط ولعلّ

انقضاء العلم الإجمالي يكون أقوى في نظر الشارع، فلا وجه لقطع العقل بالترخيص.

وبالجملة: بعد سقوط أدلّة الترخيص في الطرفين مع اقتضاء العلم الإجمالي الاحتياط يمنع عن استنكاف الحكم التخييري.

التقريب الثالث: أنّه كما يقال في باب المتزاحمين: إنّ التكليف تعلّق بإنقاذ الغريقين وبعد عدم إمكان إنقاذهما لا يسقط الخطاب وغاية ما هناك هو تقييد إطلاق أحدهما بإتيان الآخر.

وبالجملة كما أنّ قوله: أنقذ كلّ غريق له عموم يشمل الموارد وله إطلاق بالنسبة إلى حالتي إتيان الآخر وعدمه وعند التزاحم وعدم إمكان إنقاذهما لا وجه لسقوط الخطابين لعدم المزاحمة بينهما مع وجود الملاك فيهما، بل المزاحمة في الجمع بينهما؛ لأنّ إنقاذ أحدهما حال ترك الآخر ممكن، فلا مزاحمة في شمول الخطاب وعمومه لكلّ فرد وغاية ما هناك هو المزاحمة في إطلاق الخطاب، فيرفع اليد عن إطلاق الخطاب دون عمومه.

فكذلك أدلّة الأُصول، فإنّ قوله عليه السلام: «**كلّ شيء لك حلال**» مثلاً له عموم أفرادي بالنسبة إلى كلّ مشتبه وإطلاق أحوالي بالنسبة إلى حالات المشتبه، فكلّ مشتبه مأذون فيه، أتى المكلّف بالطرف الآخر أم لا، والمزاحمة في أطراف المعلوم بالإجمال إنّما هي بين إطلاقهما لا في أصلهما؛ لأنّ الترخيص في كلّ من الطرفين حال ترك الآخر لا مانع منه فلابدّ من رفع اليد عن إطلاقهما دون أصلهما فتصير النتيجة الإذن في كلّ منهما مشروطاً بترك الآخر وهذا مساوق للترخيص التخييري.

فظهر أنّ وزان نسبة أدلّة الأُصول إلى كلّ واحد من الأطراف وزان المتزاحمين أو الأمارتين المتعارضتين بناءً على السببية.

ولكن فيه: أنّ مجرى هذا التعريب هو ما إذا كان دليل الترخيص بنحو هذه العبارة، «**كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه**»، ولم توجد في خبر يصحّ الاستناد إليه من حيث السند والدلالة، نعم هذه العبارة توجد في موثّقة مسعدة بن صدقة[1] وهي معتبرة سنداً إلا أنّها بلحاظ تطرّق احتمالات فيها وذكر أمثلة بعد إلقاء تلك الكبرى يظنّ أنّها كبرى لتلك الأمثلة، فلا يصحّ الاعتماد على ظهورها في الترخيص في الشبهات.

وما في صحيح ابن سنان ليس بهذه العبارة، بل وقفت هكذا: «**كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال**»[2] ولا يتطرّق فيه العموم الأفرادي والإطلاق الأحوالي بما ذكر، لأنّ ظاهره هو كون موضوع الحلّية ما يكون فيه حلال وحرام بالفعل فهو ليس إلا مجموع المختلط، والضمير في قوله: «منه» راجع إلى الشيء المقيّد بأنّ فيه حلال وحرام فالموضوع للحلّية في الصحيح هو نفس المجموع بما هو مجموع فليس كلّ جزء محكوماً بالحلّية فلو تطرّق الإطلاق عليه فلابدّ وأن يكون مصبّه وموضوعه المجموع المختلط، فيصير المعنى أنّ هذا المختلط من الحرام والحلال محكوم بالحلّية سواء كان المختلط الآخر محكوماً بها أم لا، فلو قيّد بحكم العقل تصير نتيجة التقييد هي حلّية هذا المختلط عند ترك

---

١. الكافي ١: ٣٣٩؛ راجع: وسائل الشيعة ٢٥: ١١٨، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١، الحديث ٢.

٢. راجع: الفقيه ٣: ١٠٠٢/٢١٦؛ وسائل الشيعة ١٧: ٨٧، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ١.

المختلط الآخر وهو خلاف المطلوب؛ لأنّه ترخيص في المعصية.

ولا يصحّ أن يقال: إنّ مقتضى الإطلاق أنّ أحد جزئي المختلط محكوم بالحلّية سواء كان الجزء الآخر محكوماً بها أم لا حتّى تصير نتيجة التقييد بحكم العقل ما ادّعي من جواز ارتكاب هذا الجزء عند ترك الآخر؛ لأنّ الجزء ليس محكوماً بحكم حتّى يقع مصبّ الإطلاق والتقييد.

ذكر وتعقيب

إنّ للمحقّق النائيني قدس سره جواباً لنفي التخيير غير ما ذكرناه وإجمال ما أفاده هو أنّ جميع الموارد التي نقول فيها بالتخيير مع عدم قيام دليل عليه بالخصوص لا يخلو عن أحد أمرين:

الأوّل: من ناحية اقتضاء الكاشف والدليل الدالّ على التخيير في العمل.

الثاني: من ناحية المنكشف والمدلول وإن كان الدليل يقتضي التعيينية، ولا شاهد لأدلّة الأُصول لذلك لا من ناحية الكاشف ولا المنكشف.

وذلك لأنّه من التخيير من ناحية اقتضاء الكاشف والدليل ما إذا ورد عامّ كقولك: أكرم العلماء، وعلم بخروج زيد وعمرو من العامّ ولكن شكّ في أنّ خروجهما هل هو على وجه الإطلاق؛ بحيث لا يجب إكرام كلّ منهما في حال من الأحوال، أو أنّ خروج كلّ منهما ليس على وجه الإطلاق، بل كان خروج كلّ منهما مشروطاً بحال عدم إكرام الآخر ـ بمعنى أنّ عدم وجوب إكرام كلّ منهما مقيّد بحال إكرام الآخر بحيث يلزم من خروج أحدهما عن العموم دخول الآخر فيه فيرجع الأمر بين كون المخصّص أفراديا وأحوالياً ـ لو كان خروج الفردين على وجه الإطلاق ـ أو أحوالياً فقط ـ لو كان خروج أحدهما حال

دخول الآخر ـ فلابدّ من القول بالتخيير في أكرم أحد الفردين وترك إكرام الآخر، والحكم بالتخيير في مثل هذا الفرض إنّما نشأ من اجتماع دليل العامّ وإجمال دليل الخاصّ بضميمة وجوب الاقتصار على القدر المتيقّن في التخصيص، فإنّ اجتماع هذه الأُمور أوجب التخيير في العمل، وليس التخيير فيه لاقتضاء المجعول ذلك، بل المجعول في كلّ من العامّ والخاصّ هو الحكم التعييني، والتخيير فيه إنّما نشأ من ناحية الدليل لا المدلول.

كما أنّه من التخيير من ناحية المنكشف والمدلول ما إذا تزاحم الواجبان في مقام الامتثال؛ لعدم القدرة على الجمع بينهما، فإنّ التخيير في باب التزاحم لأجل أنّ المجعول في باب التكاليف معنى يقتضي التخيير في امتثال أحد المتزاحمين؛ لأنّه يعتبر في المجعولات الشرعية القدرة على امتثالها لقبح تكليف العاجز والمفروض حصول القدرة على امتثال كلّ من المتزاحمين عند ترك امتثال الآخر، ولا موجب لتعيين صرف القدرة في امتثال أحدهما بالخصوص؛ لأنّ كلاً من المتزاحمين صالح لأن يكون معجزاً مولوياً وشاغلاً عن الآخر؛ إذ كلّ تكليف يستدعي نفي الموانع عن وجود متعلّقه، وحفظ القدرة عليه، وحيث لا يمكن الجمع بينها في الامتثال فالعقل يستقلّ حينئذٍ بصرف القدرة في أحدهما تخييراً، إمّا لأجل تقييد التكليف في كلّ من المتزاحمين بحال عدم امتثال الآخر، وإمّا لأجل سقوط التكليف معاً واستكشاف العقل حكماً تخييراً لوجود الملاك العامّ في كلّ منهما على اختلاف المسلكين.

وعلى كلّ: التخيير في باب التزاحم لم ينشأ من ناحية الدالّ على وجوب كلّ من المتزاحمين، بل نشأ من ناحية المدلول والمنكشف.

والفرق بين التخييرين أنّ التخيير الجائي من قبل الدليل، والتخيير الجائي من قبل المدلول هو أنّ التخيير في الأوّل ظاهري وفي الثاني واقعي كما لا يخفى وجهه.

ولا شاهد للقول بالتخيير في الأُصول لا من ناحية الدليل والكاشف ولا من ناحية المدلول والمنكشف.

أمّا من ناحية الدليل فواضح فلأنّ دليل اعتبار كلّ أصل إنّما يقتضي جريانه عيناً سواء عارضه أصل آخر أم لم يعارضه، وليس في الأدلّة ما يوجب التخيير في إجراء أحد الأصلين المتعارضين.

وأمّا من ناحية المدلول فلأنّ المجعول في باب الأُصول العملية ليس إلا الحكم بتطبيق العمل على مؤدّى الأصل، إمّا مع انحفاظ رتبة الحكم الظاهري، وإمّا باجتماع القيود الثلاثة، وهي الجهل بالواقع، وإمكان الحكم على المؤدّى بأنّه هو الواقع، وعدم لزوم المخالفة العملية، وعند اجتماع هذه القيود الثلاثة يصحّ جعل الحكم الظاهري بتطبيق العمل على المؤدّى، ومع انتفاء أحدها لا يمكن جعل ذلك، وحيث إنّه يلزم من جريان الأُصول في أطراف العلم الإجمالي مخالفة عملية، فلا يمكن جعلها جميعاً، وكون المجعول أحدهما تخييراً وإن كان بمكان من الإمكان إلا أنّه لا دليل عليه لا من ناحية أدلّة الأُصول ولا من ناحية المجعول فيها.

والحاصل أنّ مجرّد عدم صحّة الجمع في إجراء الأصلين المتعارضين لا يوجب الحكم بالتخيير بينهما؛ لأنّ الحكم التخييري كسائر الأحكام يحتاج إلى قيام الدليل عليه ولم يكن[1].

---

١. فوائد الأُصول ٤: ٢٨.

وفيما أفاده‌ قدس سره مواقع للنظر:

فأوّلاً: ليت شعري كيف عدّ التخيير في مثال: أكرم العلماء من ناحية الكاشف دون المنكشف؟ مع أنّه لو كان المجعول أمراً تعييناً لم يبقى مجال للشكّ؛ ضرورة أنّه إذا فرض خروج زيد وعمرو عن تحت العامّ بنحو التعيين فلا وجه للشكّ، والباعث للشكّ هو احتمال كون المجعول في المخصّص أمراً ينطبق على التخيير؛ بأن تردّد المجعول بين خروج كلّ فرد مستقلاً أو خروج كلّ واحد مشروطاً بعدم خروج الآخر.

وحيث إنّ العامّ حجّة في أفراد العامّ وأحواله فلازم ذلك الاكتفاء بما هو القدر المتيقّن وهو خروج كلّ عند عدم خروج الآخر.

وبالجملة: الموجب للتخيير إنّما هو دوران الأمر في المخصّص بين التعيين والتخيير ـ أي خروج الفردين مطلقاً ـ أو خروج كلّ منهما مشروط بدخول الآخر والثاني هو القدر المتيقّن من التصرّف في العامّ.

فما أفاده‌ قدس سره من أنّ التخيير من ناحية الدليل والكاشف دون المدلول والمنكشف ممّا لا يعقل.

وثانياً: أنّ ما أفاده من أنّ التخيير في باب المتزاحمين من ناحية المدلول والمنكشف غير ظاهر؛ لأنّ التخيير هناك من ناحية الدليل ضرورة أنّ المجعول في المتزاحمين هو التعيين لتعلّق الإرادة بكلّ من الغريقين إلا أنّ عجز العبد عن القيام بإنقاذهما أوجب حكم العقل بالتخيير بملاحظة أنّ العامّ له إطلاق أحوالي، وكون المكلّف عاجزاً عن القيام بكلا المتزاحمين أوجب الاقتصار على القدر المتيقّن في التصرّف فيه، فالتخيير نشأ من إطلاق الدليل وعدم الدليل على

التصرّف فيه إلا بمقدار يحكم العقل بامتناع العمل بالعامّ وهو الأخذ بالإطلاق الأحوالي في كلا الفردين فلابدّ من التصرّف فيه من تلك الجهة.

فظهر أنّه لا فرق في التخيير في المثال الذي ذكره وفي مسألة الغريقين إلا من ناحية المخصّص؛ لأنّ المخصّص في الأوّل دليل لفظي بحمل دائر بين الأقلّ والأكثر، وفي الثاني عقلي يحكم بخروج القدر المتيقّن من العامّ.

وثالثاً: أنّ ما ذكره من أنّه لا شاهد لكون التخيير في ناحية الأُصول من ناحية الكاشف، ولا من ناحية المنكشف غير وجيه لإمكان التقريب من الناحيتين على حسب ما يراه في المثال وفي المتزاحمين.

أمّا من ناحية الدليل فيقال: إنّ قوله عليه السلام: «**كلّ شيء فيه حلال وحرام**» الخ يدلّ على حلّية كلّ مشتبه، وله عموم أفرادي وإطلاق أحوالي وواضح أنّ الإذن في حلّية كلّ واحد يوجب الإذن في المعصية والترخيص في مخالفة المولى، وحيث إنّ الموجب لذلك هو إطلاق دليل الأصلين لا عمومه فيقتصر في مقام العلاج إلى تقييده وهو حلّية أحدهما عند عدم حلّية الآخر فيكون مرجع الشكّ إلى الجهل بمقدار الخارج، فالعموم حجّة حتّى يجيء الأمر أو النهي على خلافه.

وليت شعري ما الفرق بين المثال الذي ذكره وبين أدلّة الأُصول؟ فكما أنّ الموجب للتخيير اجتماع دليل العامّ وإجمال دليل الخاصّ بضميمة وجوب الاقتصار على القدر المتيقّن في التخصيص، كذلك اجتماع دليل الأُصول مع لزوم التخصيص ـ حذراً من المخالفة العملية ـ ودورانه بين خروج الفردين مطلقاً في جميع الأحوال، أو خروج كلّ منهما في حال عدم إمكان موجب للتخيير في العامّ، فتدبّر.

وأمّا تقريب التخيير من ناحية المنكشف فيمكن أن يقال: إنّ الحلّية المستفادة من أدلّة الأُصول مقيّدة عقلاً بعدم استلزامها الإذن في المعصية القطعية، فيجري فيه ما أفاده قدس سره في المتزاحمين طابق النعل بالنعل من أنّ كلّ واحد من المتعارضين يقتضي صرف قدرة المكلّف في متعلّقه، فلمّا لم يكن للعبد إلا صرف قدرته في واحد منهما فيقع التعارض فيقيّد إطلاق كلّ منهما بحال امتثال الآخر، فيكون حال الأُصول المتعارضة حال المتعارضين حرفاً بحرف.

فتحصّل أنّ التقريب الذي أفاده قدس سره بطوله لا يرجع إلى محصّل.

فوضح بما ذكرنا أنّ مقتضى القاعدة الأوّلية حرمة المخالفة القطعية والاحتمالية، ولم يرد دليل من الشرع على جواز المخالفة القطعية في أطراف المعلوم بالإجمال، بل ولا جواز المخالفة الاحتمالية، بل يمكن أن يستفاد ممّا ورد في إهراق الإنائين المعلومة نجاسة أحدهما وجوب الموافقة الاحتمالية.

ففي خبر سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل معه إناءان وقع في أحدهما قذر ولا يدرى أيّهما هو وليس يقدر على ماء غيرهما قال: «**يهريقهما ويتيمّم**»[1].

ونحوه خبر عمّار الساباطي عن أبي عبدالله عليه السلام[2].

تقريب الدلالة: هو دلالتهما على عدم جريان الأُصول الناهية في موردها، ومورد الخبرين الشبهات التحريمية، إلا أنّه يمكن أن يستفاد منهما حرمة المخالفة الاحتمالية في الشبهات الوجوبية أيضاً بإلغاء الخصوصية.

---

١. تهذيب الأحكام ١: ٦٦٢/٢٢٩؛ راجع: وسائل الشيعة ١: ١٥١، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٨، الحديث ٢.

٢. تهذيب الأحكام ١: ٧١٢/٢٤٨؛ وسائل الشيعة ١: ١٥٥، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٨، الحديث ١٤.

حكم الترخيص في بعض أطراف العلم الإجمالي

يظهر من الشيخ الأعظم أعلى الله مقامه ـ ببالي أنّه قاله شيخنا العلامة الحائري قدس سره أيضاً[١] ـ ووافقه المحقّق النائيني قدس سره[٢].

أنّ الترخيص في بعض أطراف العلم الإجمالي لا يمكن إلا مع جعل البدل في الطرف الآخر، فالترخيص في بعض الأطراف يرجع إلى جعل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع[٣].

وفيه: أنّ جعل البدلية لو لم يكن جزافياً لابدّ وأن يكون لملاك، ولا ملاك للبدلية في الطرف الآخر، فلو كان الطرف مباحاً فليس في تركه ملاك البدلية حتّى يكون بدلاً عنه، وأسوء منه لو كان الطرف مستحبّاً في الشبهة التحريمية، أو مكروهاً في الشبهة الوجوبية وليس لترخيص الشارع سببيّة لحصول الملاك لاسيّما بالنسبة إلى الطرف الآخر.

فلو فرض دليل على الترخيص فلابدّ وأن يكون لمصلحة أقوى كالتسهيل، أو مفسدة التضييق من غير أن تمسّ كرامة الواقع وتغييره، فهو راجع إلى رفع اليد والغمض عن التكليف الواقعي على بعض الفروض لغرض أهمّ، كما هو الحال في العمل بالظواهر والطرق والأمارات وهو الشأن في قاعدة الفراغ والتجاوز والشكّ بعد المحلّ.

ولا مانع من رفع اليد عن تكليف لمصالح أقوى من دون أن يكون لمتعلّق

---

١. درر الفوائد، المحقق الحائري: ٤٥٧.
٢. فوائد الأُصول ٤: ٣٥.
٣. فرائد الأُصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٢٠٤.

الشيء مصلحة؛ لأنّ المصلحة أو المفسدة تارة يكون في المتعلّق وأُخرى لمصلحة أو مفسدة خارجية؛ لأنّ نجاسة الكفّار لعلّها ليست لقذارة في أنفسهم، بل لمصالح خارجية ومقاصد دينية.

وبالجملة: وزان الترخيص في أطراف المعلوم بالإجمال ـ لو فرض ـ يكون وزان العمل بالطرق والأمارات لمصالح أُخر أهمّ من حفظ الواقع في هذا الحال، والذي يسهّل الخطب عدم شاهد للبدلية في الأخبار.

تذييل

في منجّزية العلم الإجمالي في التدريجيات وعدم الفرق بين كون الواجب مطلقاً أو مشروطاً.

الظاهر أنّه لا فرق في منجّزية العلم الإجمالي وسائر ما يقع الكلام فيه بين كون الأطراف حاصلاً فعلاً، وفي عرض واحد أو تدريجياً في عمود الزمان؛ ضرورة أنّه كما يحكم العقل عند اشتباه الخمر في عدّة إناء موجودة فعلاً بتنجّز التكليف ووجوب الاجتناب عن الإناءات فكذلك إذا علم بتكليف كالصوم مثلاً وتردّد أمره بين أوّل الشهر أو وسطه أو آخره يحكم العقل بوجوب إتيانه في الأوقات.

وبالجملة لا فرق لدى العقل في صورة مخالفة المولى قطعاً أو احتمالاً في ارتكاب الأطراف بين كونها محقّقة فعلاً أو تدريجاً، فلو علم بحرمة شيء عليه إمّا في الحال أو في زمان مستقبل يحكم العقل بوجوب تركه في كلتا الحالتين فالتكليف الواقعي منجّز عليه في الحالتين.

ولا فرق في ذلك بين كون الواجب مطلقاً، أو شروطاً وإن كان جريانه في الواجب المشروط نحو خفاء بلحاظ عدم وجوب الواجب قبل شرطه، إلا أنّه فيما هو المهمّ مثل الواجب المطلق؛ لأنّ الواجب المشروط مع العلم بتحقّق شرطه في محلّه بكون مثل الواجب المطلق، ولذا يحكم العقل بإتيانه وإن لم يتحقّق شرطه بعد، وليس له تركه إذا لم يقدر عليه في ظرفه معتذراً بأنّه لم يجب عليه بَعد، نعم يمكنه أن يمنع تحقّق شرطه.

وبالجملة: لا فرق في منجّزية العلم الإجمالي بين كون الأطراف جميعاً موجودةً فعلاً أو تدريجية، كما لا فرق بين كون الواجب مطلقاً أو مشروطاً بشرط العلم بتحقّق شرطه في محلّه.

ينبغي التنبيه على أُمور:

التنبيه الأوّل

في اضطرار إلى أحد الأطراف

وليعلم أنّه من شرائط تنجيز العلم الإجمالي أن يكون متعلّقاً بتكليف فعلي صالح للاحتجاج في أيّ طرف اتّفق وجود المعلوم بالإجمال، فإذا دار أمر المعلوم بالإجمال بين كونه فعلياً إذا كان في طرف وإنشائياً إذا كان في طرف آخر، أو غير صالح للاحتجاج به لا يوجب التنجيز أصلاً.

وبالجملة: لابدّ وأن يكون العلم الإجمالي مؤثّراً في ثبوت تكليف فعلي بالاجتناب عن الحرام المشتبه مثلاً على كلّ تقدير بمعنى أنّه يعتبر أن يكون كلّ واحد من الأطراف بحيث لو علم تفصيلاً كونه هو لكان التكليف بالأخذ عنه منجّزاً فلو لم يكن بعض الأطراف كذلك لما كان للعلم الإجمالي تأثيراً في التكليف الفعلي أصلاً ولو بالنسبة إلى الطرف الآخر؛ لرجوع الشكّ في التكليف بالنسبة إليه إلى كونه شكّاً في أصل التكليف لا في المكلّف به.

ولذا وقع البحث في تنجيز العلم الإجمالي إذا كان المكلّف مضطرّاً إلى بعض الأطراف وأنّه عند الاضطرار إلى أحد الأطراف هل يجب الاجتناب عن الطرف الآخر في الشبهة التحريمية، أو لا يجوز تركه في الشبهة الوجوبية، أو يوجب انحلال العلم الإجمالي وعدم وجوب الاجتناب عنه ويجوز تركه؟

وحيث إنّ الاضطرار على أنحاء فربّما يوجب انحلال العلم الإجمالي وعدم تأثيره، وقد لا يوجبه ويؤثّر العلم الإجمالي في الطرف غير المضطرّ إليه.

فلابدّ أوّلاً من بيان أقسام الاضطرار، ثمّ بيان كلّها، فنقول المعلوم أو الزائد منه، وإلا فلا تأثير له في سقوط العلم عن التأثير.

فذكر ما يكون محطّاً للبحث وما يكون المهمّ حكماً ويظهر منه ـ بعون الله تعالى ـ حكم بقية الصور:

فلو اضطرّ إلى واحد معيّن قبل تعلّق التكليف وقبل العلم به، أو بعد التكليف وقبل العلم به؛ أو كان الاضطرار مقارناً للتكليف والعلم به، أو لأحدهما، فلا يجب الاجتناب عن غير مورد الاضطرار ـ من غير فرق بين كون الاضطرار عقلياً أو عادياً على المبنيين في الأعذار العقلية أو الشرعية.

وذلك: لأنّه ذهب المشايخ ـ وهو الرأي المشهور بين المحقّقين ـ إلى أنّه في صورة الاضطرار والعذر العقلي لا يكون هناك حكم فعلي وحاصله أنّ الاضطرار مثلاً مُحدّد للتكليف ومقيّد لفعلية الحكم فلا يكون عند العذر حكم فعلي.

والمختار عندي ـ كما سنشير إليه في التنبيه الآتي ـ أنّ الأعذار غير موجب لسقوط فعلية الحكم، بل هو باقٍ على ما عليه من الفعلية وغاية ما يكون عند العذر معذورية العبد عن امتثال التكليف الفعلي، ولذا قلنا ـ ردّاً على المشايخ ـ: إنّه على مبناهم في الأعذار لابدّ وأن يجروا البراءة عند الشكّ في القدرة على إتيان المتعلّق للشكّ في فعلية الحكم عند الشكّ في القدرة، مع أنّهم يحتاطون عند ذلك، وأما على المختار فحيث إنّ الحكم فعلي في صورتي القدرة وعدمها ولا يسوغ له مخالفة التكليف إلا عند عذر مسلّم.

وبالجملة: لا فرق بين ذوي الأعذار وغيرهم في فعلية الحكم في حقّهم وكلاهما خالفا الحكم الفعلي إلا أنّ ذا العذر معذور عند ذلك دون غير ذي

العذر، ولذا يعاقب غير ذي العذر على مخالفة التكليف الفعلي وذو العذر معذور في ذلك.

إذا عرفت: المبنيين في الاعذار العقلية والشرعية، فنقول:

أمّا على مسلك المشهور فعدم وجوب الاجتناب عن الطرف غير المضطرّ إليه واضح؛ لأنّ العلم الإجمالي حسب الفرض لم يكن فعلياً في جميع الأطراف، وقلنا وقالوا: إنّه لابدّ في تأثير العلم الإجمالي أن يكون الحكم في جميع الأطراف فعلياً، والحكم في الطرف المضطرّ إليه لم يكن فعلياً عندهم، فكما أنّه إذا علم إجمالاً بوقوع قطرة من الخمر في هذا الإناء أو الماء الكثير لا يكون التكليف منجّزاً ولا يوجب الاجتناب عن كليهما. أمّا الماء الكثير فلعاصميته وأمّا ماء الإناء فلأنّ نجاسته مشكوكة، فكذلك في المفروض؛ لأنّ الحكم في الطرف المضطرّ إليه لم يكن فعلياً، وفي الطرف الآخر مشكوك فيه، وغاية ما هناك هي العلم بالتكليف الإنشائي وهي غير مؤثّر، فكما أنّه مع العلم التفصيلي بنجاسة شيء إذا اضطرّ إلى ارتكابه لا يكون حكماً فعلياً فكذا في صورة العلم الإجمالي.

وأمّا على المسلك المختار ـ من بقاء الأحكام على فعليتها عند طروّ الأعذار وأنّ التكليف فعلي في حقّ القادر المختار والعاجز المضطرّ، وغاية الأمر يكون المكلّف معذوراً في ترك الواجب في الشبهة الوجوبية أو فعل الحرام في الشبهة التحريمية ـ فكذلك لا يجب الاجتناب عن غير مورد الاضطرار.

ولكن فيه خفاء؛ لأنّه يمكن أن يقال: على هذا المبنى يلزم الاجتناب عن الطرف الآخر لحصول العلم بالتكليف الفعلي عند الاضطرار، والمفروض عدم ارتفاعه بحدوث الاضطرار.

وإن شئت نزّلت المقام بما لو علم بالتكليف الفعلي مع الشكّ في القدرة، فكما أشرنا إلى أنّه يجب امتثال التكليف عند الشكّ في القدرة ولا يكون عند الشكّ في القدرة معذوراً في ترك الامتثال وإنّما يكون معذوراً إذا أُحرز عدم القدرة، فكذلك في المقام؛ لأنّه حيث يعلم بتكليف فعلي إجمالي وشكّ في كونه مضطرّاً إلى الإثبات بمتعلّق التكليف فيكون من قبيل الشكّ في القدرة فيجب عليه الاحتياط ولا فرق في ذلك بين العلم الإجمالي والتفصيلي.

ولكن فيه: أنّ الشكّ في القدرة بعد العلم بالتكليف وإن كان يوجب الاحتياط من غير فرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي، فكلّ مورد علم إجمالاً بتكليف فعلي، فشكّ في القدرة عليه يجب الاحتياط، ولكن في المقام خصيصة لا يوجب ذلك، فإنّ المكلّف يعلم بعجزه واضطراره ويشكّ في انطباق التكليف على مورد عذره واضطراره بخلاف ما هناك.

وبالجملة: فرق واضح بين الشكّ في القدرة والاضطرار مع العلم بتكليف فعلي، وبين العلم بالعجز أو الاضطرار مع الشكّ في انطباق التكليف أو غيره، فإنّ العلم بالعجز والاضطرار يكون عذراً وجدانياً فلم يكن علم المكلّف بتكليف فعلي لا يكون معذوراً فيه.

وإن شئت قلت كما أشرنا إلى أنّه لابدّ في منجزّية العلم الإجمالي بأن يكون منجّزاً أو مؤثّراً في تمام الأطراف، فحيث إنّ ترك المضطرّ إليه أو فعله جائز قطعاً لكان معذوراً وبالنسبة إلى الطرف الآخر غير معذور.

وبالجملة: متعلّق العلم الإجمالي وإن كان حكماً فعلياً إلا أنّه لا ينجّز بل لابدّ وأن يتعلّق بحكم فعلي صالح للاحتجاج مطلقاً عند العقلاء، والمفروض ليس

كذلك لأنّه في الطرف المضطرّ إليه لا يصلح للاحتجاج؛ بحيث لو علم تفصيلاً لا يجب الاجتناب عنه، نعم صالح للاحتجاج على وجه.

ولك أن تقيس المقام بما إذا علم إجمالاً بوقوع نجاسة إمّا في هذا الماء القليل أو في الماء الكثير؛ فحيث إنّ العلم الإجمالي لا يكون مؤثّراً في الطرفين بعد العلم بعدم انفصال الكثير قطعاً بملاقات النجاسة والشكّ في توجّه التكليف في الماء القليل، فكذلك في المقام؛ لأنّه في الواحد المعيّن حيث يكون مضطرّاً يجوز ارتكابه ويكون معذوراً فيه، وهو أحد طرفي المعلوم بالإجمال، فلا يكون التكليف الفعلي مؤثّراً بالنسبة إلى هذا الطرف، وبالنسبة إلى غير المضطرّ إليه مشكوك فيه.

فحصل الفرق بين المقام والشكّ في القدرة، من غير فرق بين كون الاضطرار قبل التكليف وقبل العلم به، أو مقارناً لحصول التكليف، أو العلم به، وذلك لأنّ العلم الإجمالي المقارن للعذر لا يمكن أن يصير حجّة.

وبالجملة: بعد عدم العلم بتكليف فعلي على مسلك المشايخ وعدم العلم بتكليف فعلي صالح للاحتجاج على المختار لا وجه للتنجيز.

وأمّا لو حصل الاضطرار بعد العلم بالتكليف كما إذا اضطرّ إلى أحد الإنائين معيّناً بعد العلم بنجاسة أحدهما، فلا ينبغي الإشكال في منجّزية العلم الإجمالي ولزوم الاجتناب عن غير الطرف المضطرّ إليه.

وكم فرق بين هذه الصورة والصورة الأُولى؛ لأنّ التكليف الفعلي الصالح للاحتجاج لم يكن موجوداً في الصورة الأُولى من أوّل الأمر، ثمّ يشكّ في حصوله، وأمّا في هذه الصورة فقد تعلّق العلم بتكليف صالح للاحتجاج قبل

حدوث الاضطرار، والاجتناب عن غير مورد الاضطرار إنّما هو من آثار ذلك العلم.

وبالجملة ـ كما أُفيد ـ العلم الإجمالي في المفروض كان علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعية بالاجتناب من الطرفين في الشبهة التحريمية، فإذا حدث الاضطرار وارتفع حكم العقل في واحد من الطرفين لأجله بقي حكمه بوجوب الموافقة الاحتمالية، فالحكم بلزوم الاجتناب عن غير مورد الاضطرار إنّما هو من آثار العلم الإجمالي المتقدّم، فالاضطرار إلي واحد معيّن من الطرفين كإراقته، أو مخالفته في ذلك الطرف بشربه وارتكابه، فكما لا يوجب هذان جواز ارتكاب الطرف الآخر فهكذا الاضطرار في هذه الصورة.

وإن شئت قلت: إنّ مقتضى العلم الإجمالي لزوم الاجتناب عن جميع الأطراف؛ لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية والمحذورات تتقدّر بقدرها والاضطرار لا يكون عذراً إلا بمقداره وهو مورد الاضطرار فإذا تعذّر الموافقة القطعية، فالعقل يحكم بلزوم الموافقة الاحتمالية.

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا يظهر لك حال الواجب المشروط لو علم به قبل تحقّق شرطه واضطرّ إليه قبل حصوله.

وذلك لأنّه إن قلنا بأنّ الواجب المشروط قبل تحقّق شرطه لم يكن حكماً فعلياً بكون حاله حال الاضطرار قبل العلم بالتكليف، وإن قلنا بأنّه تكليف فعلي وأنّ الشرط قيد المادّة، أو ظرف لتعلّق التكليف بكون حاله حال الاضطرار بعد العلم.

وأمّا لو كان العلم بالتكليف بعد الاضطرار وكان الاضطرار بعد التكليف ـ بأن

وقعت قطرة من الخمر إمّا في هذا الإناء أو ذاك الإناء ولكن لم يعلم فاضطرّ إلى ارتكاب أحدهما ثمّ علم بالتكليف، فيمكن أن يقال بمنجّزية العلم الإجمالي؛ فإنّ العلم بالتكليف وإن كان بعد الاضطرار إلا أن متعلّقه وهو التكليف قبل الاضطرار، فظرف العلم بالتكليف وإن كان بعد الاضطرار، إلا أنّ متعلّقه وهو التكليف قبل الاضطرار، فلا يوجب الاضطرار انحلال العلم الإجمالي ويكون وزانه وزان وقوع الاضطرار بعد العلم بالتكليف، إلا أنّه يمكن أن يقال: إنّ العلم وإن كان يكشف عن تكليف أوّل الصبح إلا أنّ التكليف في أوّل الصبح لا أثر له ولا منجّزية له، وإنّما يكون ذا أثر بعد العلم، وبعد العلم به حيث يكون الاضطرار قبل العلم فيكون وزان الاضطرار في المفروض وزان الاضطرار قبل التكليف.

والظاهر أنّه لا فرق في ذلك بين كون الاضطرار عرفياً وعادياً أو عقلياً في منجّزية العلم الإجمالي، إذا كان الاضطرار بعد التكليف والعلم به، أو قبل التكليف والعلم به كما لا يخفى.

ولو اضطرّ إلى أحدهما غير المعيّن وقبل الارتكاب علم إجمالاً بوقوع النجاسة في أحدهما، فهل وزانه وزان الاضطرار إلى أحدهما المعيّن حتّى يفرّق بين الاضطرار قبل التكليف والاضطرار بعد التكليف أو لا؟ ففي المسألة احتمالات:

الأوّل: منجّزية العلم الإجمالي بالنسبة إلى طرف غير المضطرّ إليه مطلقاً سواء كان الاضطرار بأحدهما قبل العلم أو بعده[1].

---

١. قلت: وهو مختار شيخنا الأعظم الأنصاري والمحقّق النائيني قدس سرهما[أ]. [المقرّر دام بقاه]

أ ـ فرائد الأُصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٢٤٥؛ فوائد الأُصول ٤: ١٥١.

الثاني: سقوط العلم الإجمالي عن التأثير مطلقاً.

الثالث: وزان الاضطرار إلى أحدهما غير المعيّن وزان الاضطرار إلى أحدهما المعيّن ومقتضاه الفرق بين الاضطرار قبل التكليف أو الاضطرار بعده.

اختار سماحة الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ الأوّل وذلك لعدم الاضطرار إلى مخالفة التكليف الواقعي، بل ما تعلّق به الاضطرار غير ما تعلّق به التكليف بخلاف ما إذا اضطرّ إلى واحد من الطرفين معيّناً.

وذلك لأنّ متعلّق التكليف عند الاضطرار إلى الواحد المعيّن يحتمل أن يكون عين ما تعلّق به التكليف، ومع هذا الاحتمال لو كان الاضطرار قبل التكليف والعلم به لا يبقى علم بالتكليف الصالح للاحتجاج بل الأمر يدور بين التكليف الصالح للاحتجاج وغير الصالح له، ومرجع ذلك إلى الشكّ في التكليف.

وأمّا الاضطرار إلى غير المعيّن، فحيث إنّه لم يتعلّق بواحد معيّن حتّى يكون مضطرّاً في ارتكابه ولا يمكنه العدول إلى غيره وإن فرضنا انكشاف الواقع، بل متعلّق الاضطرار إنّما هو أحد الإنائين؛ بحيث لو انكشف الواقع عليه يجب العدول إلى غير المحرّم لكون الآخر غير المحرّم يندفع به الاضطرار بلا محذور.

فعلى هذا يكون متعلّق الاضطرار في نفس الأمر غير ما تعلّق به التكليف، وهذا بخلاف الاضطرار إلى المعيّن.

وبالجملة: ما هو متعلّق التكليف غير ما اضطرّ إليه وإن كان ربما ينطبق عليه إلا أنّه من آثار الجهل لا الاضطرار؛ بحيث لو ارتفع الجهل لما وقع في ارتكابه أصلاً، وهذا بخلاف الاضطرار إلى المعيّن؛ إذ لو تبيّن كونه خمراً لما كان له مناص عن ارتكابه.

فعلى هذا لابدّ من التفكيك بين ما هو لازم الجهل وما هو لازم الاضطرار، فشرب الخمر مثلاً عند الاضطرار إلى غير المعيّن من آثار الجهل لإمكان دفعه بالإناء الآخر، وأمّا الاضطرار إلى المعيّن لو صادف المحرّم من آثار الاضطرار إليه[1].

فيحصل الفرق بين الاضطرار إلى المعيّن والاضطرار إلى غير المعيّن وأنّ ما ذكرنا من التفصيل بين سبق العلم على الاضطرار ولحوقه بالاضطرار إلى المعيّن لا يتأتي في الاضطرار إلى غير المعيّن، بل ينبغي تعميم البحث فيه لكلتا صورتي الاضطرار قبل العلم وبعده.

ولك أن تقول: إنّه عند الاضطرار إلى غير المعيّن لم يكن مضطرّاً بخصوص هذا الطرف الذي فيه النجس أو ذاك الطرف بخصوصه، بل هو مضطرّ إلى الشرب ولم يكن مضطرّاً بشرب الخمر، وغاية ما يقتضيه الجهل بالنجس هي أنّه

---

١. قلت: وبعبارة أُخرى أشار إليها المحقّق النائينيﷺ أنه فرق بين الاضطرار إلى المعيّن والاضطرار إلى غير المعيّن؛ فإنّ الاضطرار إلى المعيّن يزاحم التكليف الواقعي بنفس وجوده إذا صادف كون متعلّق التكليف هو المضطرّ إليه، ولا تتوقّف المزاحمة بينها على العلم بالتكليف والجهل بموضوعه، بل تدور المزاحمة مدار واقع المضطرّ إليه، فإن كان هو متعلّق التكليف فلا محالة تقع المزاحمة بينها ويسقط التكليف بسببه ولذا كان العلم الحاصل بعد الاضطرار إلى المعيّن لا يقتضي التنجيز؛ لاحتمال أن يكون التكليف المضطرّ إليه هو متعلّق التكليف، وهذا بخلاف الاضطرار إلى غير المعيّن؛ فإنّه لوجوده الواقعي لا يزاحم التكليف؛ لأنّه لا يتعيّن رفع الاضطرار بمتعلّق التكليف؛ لإمكان رفع الاضطرار بغيره.
والذي يدلّك على ذلك هو أنّه لو علم بمتعلّق التكليف في حال الاضطرار، فالواجب رفع الاضطرار بغيره بخلاف الاضطرار إلى المعيّن؛ فإنّ العلم بالمتعلّق لا يزيد شيئاً إذا اتّفق كون المضطرّ إليه هو متعلّق التكليف.(أ) [المقرّرﷺ]
أ ـ فوائد الأُصول ٤: ١٠٠.

لا يمكن الجمع بين مقتضى العلم الإجمالي بالتكليف والاضطرار بأحدهما غير المعيّن؛ بحيث تجب الموافقة القطعية للمعلوم بالإجمال، وأمّا حرمة المخالفة القطعية فلا ينافيه.

وبالجملة: مقتضى العلم الإجمالي وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية وغاية ما تقتضيه الاضطرار إلى أحدهما هي عدم وجوب الموافقة القطعية، وأمّا المخالفة القطعية فلا مخلص عنها[1].

ذكر وتعقيب

ذهب المحقّق الخراساني قدس سره إلى سقوط العلم الإجمالي بالاضطرار من غير فرق بين الاضطرار إلى المعيّن أو غير المعيّن، بل ولا فرق بين الاضطرار قبل التكليف والعلم به وبين الاضطرار بعد التكليف والعلم به، وحاصل ما أفاده في ذلك كما في الكفاية هو أنّ الاضطرار إلى بعض الأطراف مانع عن فعلية

١. قلت: وإن شئت قلت ـ كما أفاده المحقّق العراقي قدس سره ـ إنّ غاية ما يقتضيه الاضطرار إلى أحدهما غير المعيّن بعد رجوعه إلى الاضطرار على ترك الجمع بين المحتملين في الامتثال إنّما هو رفع الحكم الظاهري بوجوب الجمع بينهما المعبّر عنه بالموافقة القطعية لا رفع أصل التكليف، كما في الاضطرار إلى المعيّن؛ كي يلزم سقوط العلم بالمرّة عن التأثير حتّى بالنسبة إلى المخالفة القطعية، ولازمه وإن كان هو الترخيص في تطبيق الاضطرار على مورد التكليف، ولكنّه لم يكن الاضطرار المزبور بنفس وجوده مزاحماً للتكليف مع قطع النظر عن الجهل بموضوعه كالاضطرار إلى المعيّن، بل كان يلائمه كمال الملائمة بشهادة لزوم صرفه إلى غير مورد التكليف في فرض تبيّن الحال والعلم به تفصيلاً، فلا محالة كان الواقع على فعليته ولازمه بقاء العلم الإجمالي على تأثيره، غير أنّه يرفع اليد لأجله عن لزوم الموافقة القطعية ويجمع بين هذا الترخيص الظاهري في هذه الحالة وبين فعلية الواقع بما يجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية بلا مضادّة بينهما[أ].
أ ـ نهاية الأفكار ٢: ٣٥١.

التكليف المعلوم بالإجمال مطلقاً؛ لأنّ الاضطرار من قيود التكليف شرعاً فطرّوه يوجب سقوط العلم الإجمالي عن الحجّية والأثر؛ لأنّ حجّيته فرع تعلّقه بتكليف فعلي.

وبهذا فرّقﷺ بين فقد بعض الأطراف وتلفه بعد العلم بالتكليف وبين الاضطرار إليه بعده؛ بأنّ تلف موضوع التكليف ليس من حدود التكليف وقيوده الشرعية، بل سقوط التكليف بتلف الموضوع عقلاً إنّما هو لأجل انعدام الموضوع وفواته فالمعلوم بالإجمال من أوّل الأمر هو التكليف المطلق غير المقيّد شرعاً بعدم تلف الموضوع، وقد تنجّز التكليف المطلق بالعلم الإجمالي وارتفاع التكليف بانتفاء موضوعه بحكم العقل بانتفائه عند انتفائه كفقد المكلّف، فلابدّ من الخروج عن عهدته بترك التصرّف في الطرف الآخر.

وهذا غير الاضطرار إلى موضوع التكليف فإنّ التكليف من أوّل الأمر محدود شرعاً بعدم عروض الاضطرار إلى متعلّقه، فلا موجب لتنجّز التكليف مطلقاً حتّى مع حصول الاضطرار الذي أُخذ حدّاً للتكليف شرعاً؛ لأنّه لا يقين باشتغال الذمّة بالتكليف إلا إلى هذا الحدّ فلا يجب رعاية التكليف بعد الحدّ[1].

هذا ما أفادهﷺ في متن الكفاية.

ولكن حكي أنّه رجع عنه في هامش الكتاب وفصّل بين الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه وبين الاضطرار إلى المعيّن فأوجبه الاحتياط في الثاني دون الأوّل مُعَلّلاً بأنّ العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي المحدود في هذا الطرف أو المطلق في الطرف الآخر يكون منجّزاً، وأمّا إذا عرض الاضطرار إلى أحدهما لا

١. كفاية الأُصول: ٤٠٨.

بعينه؛ فإنّه يمنع عن فعلية التكليف مطلقاً[١].

ولكن رُدّ مقاله أوّلاً: أنّ المراد بالاضطرار إمّا الاضطرار العقلي أو العرفي، فإن أراد العقلي فنمنع كون الاضطرار العقلي من حدود التكليف وقيوده؛ لأنّ الاضطرار العقلي بمعنى عجز المكلّف عن القيام بوظائفه يوجب معذورية المكلّف بترك المأمور به، فلا يكون للمولى حجّة عليه، بل له الحجّة على المولى وهذا غير محدودية التكليف وتقييده.

وإن أراد الاضطرار العرفي الذي إليه مآل حديث الرفع[٢] فهو وإن كان من حدوده الشرعية حسب مذاق القوم، إلا أنّه أشرنا إلى أنّ ما هو متعلّق التكليف عند الاضطرار إلى غير المعيّن غير ما هو متعلّق الاضطرار، ولا مصادمة بين حديث الرفع ودليل التكليف لعدم عروض الاضطرار إلى متعلّق التكليف.

وبالجملة: اشتراط التكليف بالاضطرار شرعاً إنّما هو في الاضطرار غير السالب للقدرة العقلية وإلا فالسالبة منه شرط عقلي وليس من حدوده الشرعية بل نظير موضوع التكليف، وقد أشرنا إلى أنّه عند الاضطرار إلى غير المعيّن لا يكون اضطراراً إلى الحرام.

وثانياً: أنّ التفريق بين فقد المكلّف‌به وعروض الاضطرار فيما نحن فيه غير وجيه؛ فإنّ الكبريات الكلّية إنّما يحتجّ بها عند وجود موضوعاتها ولا يصحّ أن يحتجّ بالكبرى على الصغرى، وعليه لو فقد بعض الأطراف قبل حدوث العلم

---

١. كفاية الأُصول: ٤٠٩، الهامش ١.

٢. الخصال: ٩/٤١٧؛ التوحيد، الصدوق: ٢٤/٣٥٣؛ وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

الإجمالي، ثمّ علم إجمالاً بأنّ النجس إمّا وقع في المفقود أو في الموجود، فلا يؤثّر العلم الإجمالي نظير الاضطرار إلى المعيّن قبل حدوث العلم.

ولو فقد بعض الأطراف بعد حدوث العلم يكون العلم حجّة على الطرف الموجود؛ لأجل احتمال انطباق التكليف المنجّز سابقاً عليه، وهذا التفصيل يجيء بعينه عند الاضطرار إلى المعيّن.

وثالثاً: أنّ ما اختاره‌ﷺ من عدم وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر عند الاضطرار إلى غير المعيّن قائلاً بمنافاته مع التكليف في البين غير صحيح؛ لما أشرنا من أنّه لا مزاحمة بينها، وانطباق ما اختاره المكلّف على المحرّم الواقعي أحياناً لا يوجب كون التكليف الواقعي متقيّداً باختيار المكلّف وعدمه.

فإذاً لا مانع من أن يوجب الترخيص في أحدهما لا بعينه ويحرم النجس الواقعي لاختلاف المتعلّقين في مقام الإنشاء ورتبة التكليف.

ألا ترى أنّه لو وقف المكلّف في مقام دفع الاضطرار على النجس الواقعي لوجب عليه دفع الاضطرار بغير مورد التكليف وهذا أوضح دليل على عدم المزاحمة في رتبة التكليف وكان الأولى والأنسب عدوله إلى ما أفاده في هامش الكفاية فتدبّر.

التنبيه الثاني

في حكم الخروج عن محلّ الابتلاء

المشهور بين الأصحاب، بل استقرّ آراء جلّ المتأخّرين على عدم لزوم الاجتناب عن أطراف المعلوم بالإجمال إذا خرج بعضها عن محلّ الابتلاء.

وبالجملة: يرون أنّ من شرائط تنجيز العلم الإجمالي أن يكون تمام أطرافه ممّا يمكن عادة ابتلاء المكلّف بها، فلو كان بعضها خارجاً عن محلّ الابتلاء لا يتنجّز العلم ويكون الطرف الآخر مورداً للبراءة العقلية.

يوجّه ذلك بأنّ الأمر أو النهي لداعي البعث أو الزجر ولأجل ذلك يعتبر أن يكون مورد التكليف مورداً للابتلاء نوعاً بحيث لا يعدّ من الحالات النوعية حتّى لا يكون البعث إليه أو الزجر عنه لغواً كجعل الحرمة للخمر الموجودة في أقصى نقاط العالم لمن لا يقدر على السفر إليها؛ فإنّه يعدّ من الحالات العادية ابتلاء المكلّف في محيطنا بها.

وبالجملة: إنّ التكاليف المتوجّهة إلى المكلّفين لأجل إيجاد الداعي إلى الفعل أو الترك، فإذا لم يمكن عادة تركه أو إتيانه، فلا مجال لتعلّق التكليف به، فالنهي عن شرب الخمر الموجودة في أقصى نقاط العالم يكون مستهجناً؛ فإذا كان هذا حال الخطابات التفصيلية فلحاظه في الخطابات الإجمالية أوضح.

ومقصودهم من الخروج عن محلّ الابتلاء أعمّ ممّا يكون غير مقدور عادة، أو يرغب عنه الناس عادة، ويكون الدواعي عنه مصروفة نوعاً، والميزان استهجان الخطاب عنه عند العقلاء.

وإن شئت قلت: إنّ الغرض من الأمر أو النهي ليس إلا حصول ما اشتمل على المصلحة، أو عدم حصول ما اشتمل على المفسدة، وواضح أنّه مع عدم التمكّن العادي عن الترك أو الفعل لا يكاد تفوت المصلحة أو تحصل المفسدة، فلا موجب للتكليف، بل لا يصحّ لاستهجانه.

وبالجملة التكاليف المتعلّقة بالمكلّفين لها مبادئ، فإذا لم تتحقّق المبادئ، فلا يمكن تعلّق الأمر أو النهي منهم، ومن الواضح أنّ الأمر بداعي الانبعاث إلى الفعل أو النهي بداعي الانزجار عنه، ولا مصلحة لمجرّد إنشاء البعث أو الزجر، فإذا كان الشيء خارجاً عن ابتلاء المكلّف وغير مقدّر له، فعلاً أو تركاً لا يكاد يحصل البعث أو الزجر من المولى، ولذا قالوا: من شرائط صحّة التكليف قدرة المكلّف على الانبعاث أو الانزجار، فلا يصحّ، بل لا يمكن للمولى الحكيم الملتفت بعجز المكلّف تكليفه بإتيان شيء أو تركه.

والحاصل: أنّ الخروج عن محلّ الابتلاء نظير كون الشيء غير مقدور فكما لا يكون بعث وزجر عند عدم القدرة، فكذلك عند عدم الابتلاء فعند ذلك لا تكون إرادة؛ لأنّها من الأفعال الاختيارية فلابدّ وأن تكون لها مبادئ فعند عدم إمكان انبعاث المكلّف لا يكاد تتعلّق إرادة البعث أو الانزجار.

نعم، لو احتمل إمكان الانبعاث أو الانزجار لصحّ تعلّق البعث أو الزجر.

فعلى هذا لو كان الشيء خارجاً عن محلّ الابتلاء فكما لا يمكن النهي تفصيلاً، أو يكون مستهجنة فكذلك لا يمكن النهي الإجمالي عنه فكذا قالوا: إنّ من شرائط تنجيز العلم الإجمالي أن يكون جميع أطرافه محلاً للابتلاء، فقيل العلم الإجمالي إذا خرج بعض أطرافه عن محلّ الابتلاء، فلا يكون العلم الإجمالي منجّزاً.

هذا غاية ما يوجّه لاعتبار الابتلاء في تنجيز العلم الإجمالي وعدم لزوم الاجتناب عن الأطراف إذا خرج بعضها عن محلّ الابتلاء.

عدم اعتبار ابتلاء جميع الأطراف في تنجيز العلم الإجمالي

ولكنّ التحقيق عند سماحة الأُستاذ كما أوضحه في محلّه[1] هو الفرق بين الخطابات الكلّية المتوجّهة إلى عامّة المكلّفين والخطابات الشخصية المتوجّهة إلى آحادهم.

وذلك لأنّ الخطاب الشخصي إلى خصوص العاجز وغير المتمكّن عقلاً أو عادة لا يصحّ؛ لأنّ تكليف العاجز من المولى الحكيم ممتنع.

وأمّا الخطابات الكلّية المتوجّهة إلى عامّة المكلّفين المختلفين بحسب الحالات والعوارض لا استهجان فيه، إذا تمكّنت عدّة معتنى بهم من القيام بالعمل بالتكليف.

نعم إذا كان العموم أو الغالب الذي يكون غيرهم كالمعدوم غير متمكّنين عادة يكون الخطاب العمومي أيضاً قبيحاً.

وبالجملة: ملاك استهجان الخطاب الشخصي غير ملاك استهجان الخطاب الكلّي؛ فإنّ ملاك الاستهجان في الأوّل هو ما إذا كان المخاطب غير متمكّن، وفي الثاني هو ما إذا كان العموم أو الغالب الذي يكون غيرهم كالعدم غير متمكّنين عادة أو مصروفة عند دواعيهم.

فإذاً نقول: إنّ التكاليف الشرعية ليست إلا كالقوانين العرفية المجعولة لحفظ

---

١. تهذيب الأُصول ٢: ٢٣.

الاجتماع وتنظيم الأُمور، فكما أنّه ليس فيها خطابات ودعايات، بل خطاب واحد متعلّق بعنوان عامّ حجّة على عامّة الناس، فكذلك ما اتّخذه في الشرع من الخطابات المتعلّقة بالمؤمنين، أو الناس ليس إلا خطاب واحد قانوني يعمّ الجميع.

فما هو الموضوع في دائرة التشريع هو عنوان الناس، أو المؤمنون فلو قيل: يا أيّها الناس، أو يا أيّها الذين آمنوا: اجتنبوا عن الخمر ولا تقربوا الزنا، أو أوفوا بالعقود إلى غير ذلك، فليس الموضوع للتكليف إلا عنوان الناس أو المؤمنين بالأعمّ من العاجز والقادر والجاهل والعالم.

ولأجل ذلك يكون الحكم فعلياً بالنسبة إلى جميع الناس أو المؤمنين غير أنّ العجز أو الجهل عذر عقلي عن تنجّز التكليف.

والملاك في صحّة هذا الخطاب وعدم استهجانه صلوحه لبعث أو زجر عدد معتنى به من المكلّفين لا جميعهم، والاستهجان في الخطاب العمومي إنّما يلزم إذا علم المولى عدم تأثير خطابه في جميع المكلّفين أو الغالب الذي يكون غيرهم كالمعدوم.

فلو علم تأثيره في جميع المكلّفين أو الغالب منهم فلا استهجان في الخطاب، بل مع احتمال التأثير في عدد معتدّ به غير مضبوط تحت عنوان خاصّ يصحّ الخطاب العمومي، بل لا محيص من الخطاب العمومي ولا استهجان فيه كما هو الشأن في جعل القوانين العرفية العامّة في الدول المتمدّنة.

وبما ذكرنا يظهر الكلام في الخارج عن محلّ الابتلاء في الخطابات القانونية، فالحكم فيه فعلي، نعم المكلّف معذور في الخارج عن محلّ الابتلاء.

وبالجملة: خطاب العاجز والجاهل وغير المبتلى بمورد التكليف قبيح أو غير ممكن في الخطابات الشخصية، وأمّا في الخطابات القانونية فإذا كانت عدد معتدّ بها قادراً وعالماً ومبتلى بها، فلا استهجان في المخاطبة، نعم الفاقد لها معذور عقلاً مع فعلية التكليف.

فعلى هذا قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ**﴾[1] خطاب واحد لعموم المؤمنين من دون أن يُقيّد بقيد العالم أو القادر أو غيرهما فالخطاب واحد والمخاطب كثير، ولذا لو قال أحد: كلّ نار باردة لا يكون إلا كذباً واحداً لا أكاذيب متعدّدة بعدد النيران الموجودة في الخارج.

فإذاً القول بأنّ الخطابات الشرعية منحلّة بعدد آحاد نفوس المكلّفين ولا يكاد يخفى أنّ الخطاب المنحلّ إلى غير المتمكّن مستهجن.

ففيه: أنّه إن أُريد أنّ كلّ مكلّف مخصوص بخطاب يخصّه وتكليف مستقلّ متوجّه إليه فهو ضروري البطلان، بل كما أشرنا أنّه خطاب واحد متوجّه إلى مخاطبين كثيرين.

فكما إذا اَشَرتَ بيدك إلى جماعة كثيرين تكون الإشارة واحدة والمشار إليهم كثيرون لا إشارات متعدّدة بعددهم وهو من الوضوح بمكان.

فعلى هذا قوله تعالى: ﴿**لا تَقْرَبُوا الزِّنى**﴾[2] خطاب واحد متوجّه إلى كلّ مكلّف ويكون الزنا تمام الموضوع للحرمة والمكلّف تمام الموضوع لتوجّه الخطاب إليه، وهذا الخطاب الوحداني يكون حجّة على كلّ مكلّف من غير

---

١. البقرة (٢): ١٨٣.

٢. الإسراء (١٧): ٣٢.

إنشاء تكاليف مستقلّة، أو توجّه خطابات عديدة.

لست أقول: إنّ المنشأ في قوله تعالى: ﴿**لا تَقْرَبُوا الزِّنى**﴾ تكليف واحد لمجموع المكلّفين؛ لأنّه ضروري الفساد، بل أقول: إنّ الخطاب واحد والإنشاء واحد والمنشأ هو حرمة الزنا على مكلّف من غير توجّه خطاب خاصّ أو تكليف مستقلّ إلى كلّ أحد.

ولا استهجان في هذا الخطاب العمومي إذا كان المكلّف في بعض الأحوال، أو بالنسبة إلى بعض الأمكنة غير متمكّن عقلاً أو عادة.

فالخمر حرام على كلّ أحد، تمكّن من شربها أو لم يتمكّن. وليس جعل الحرمة لغير المتمكّن بالخصوص حتّى يقال: إنّه مستهجن خطابه فليس للمولى إلا خطاب واحد لعنوان واحد يرى الناس كلّهم أنّه حجّة عليهم ولا إشكال في عدم استهجان هذا الخطاب العمومي.

فكما لا إشكال في أنّ التكاليف الشرعية ليست مقيّدة بالعلم على مذاق القوم، ولا بالقدرة على مذهب المختار، فكذلك غير مقيّدة بالدخول في محلّ الابتلاء.

فالأحكام بالنسبة إلى العالمين والجاهلين والقادرين والعاجزين والداخلين في محلّ الابتلاء والخارجين عنه فعلية، نعم الجاهل والعاجز والخارج عن محلّ الابتلاء معذورون.

وليعلم أنّه يترتّب على القول بأنّ الخطابات الشرعية منحلّة إلى خطابات شخصية يلاحظ حال آحاد المكلّفين من حيث عدم الاستهجان مفاسد.

أحدها: عدم صحّة خطاب العصاة من المسلمين، فإنّ خطاب من لا ينبعث به

قبيح لو لم نقل: إنّه غير ممكن؛ لأنّ الإرادة الجزمية لا تكاد تحصل في لوح النفس إلا بعد حصول مبادئ قبلها التي فيها احتمال حصول المراد والمفروض القطع بعدم حصوله.

الثاني: عدم صحّة تكليف الكفّار بالأُصول والفروع بالوجه الذي ذكرناه في عدم صحّة خطاب العصاة.

الثالث: قبح تكليف صاحب المروّة بستر العورة بأنّ الدواعي مصروفة عن كشف العورة منه فلا يصحّ خطابه.

وذلك لأنّه أيّ فرق بين النهي عن شرب الخمر الموجود في أقصى نقاط العالم، حيث يرون قبح التكليف بها، وبين نهي صاحب المروّة عن كشف سُوأته بين ملاء من الناس.

ونظيره نهي المكلّفين عن شرب البول وأكل القاذورة ممّا تكون الدواعي عن الإتيان بها مصروفة لأنّه لا فرق بين عدم القدرة العادية أو العقلية على العمل وكون الدواعي مصروفة عنها.

وبالجملة: الغرض من الأمر أو النهي ليس إلا حصول ما اشتمل على المصلحة، أو عدم حصول ما اشتمل على المفسدة، ومع عدم التمكّن العادي على الفعل أو الترك، أو صرف الدواعي عن الارتكاب لا تكاد تفوت المصلحة أو تحصل المفسدة، فلا موجب للتكليف، بل لا يصحّ لاستهجانه.

وقد أشرنا إلى أنّه حكى شيخنا العلامة الحائري عن أُستاذه المحقّق الفشاركي أنّ النهي عن عضّ رأس الشجرة وقبّة المنارة؛ حيث إنّ الدواعي عنهما مصروفة غير ملائم لذلك ولا نجد أحداً أحسن أمراً وعرف يمينه عن

يساره. فعلى هذا حسب العادة النوعية فلا موجب للتكليف بل لا يصحّ لاستهجانه.

وبالجملة: حيث إنّ عرض الأمر أو النهي ليس إلا حصول ما اشتمل عليه المصلحة أو عدم حصول ما اشتمل على المفسدة، ومع عدم التمكّن العادي على الفعل أو القول، أو صرف الدواعي عن الارتكاب أو القول لا يكاد تفوت المصلحة أو تحصل المفسدة فلا موجب للتكليف، بل لا يصحّ.

ذكر وتعقيب

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا يظهر لك النظر فيما أفاده المحقّق النائينيﷺ فإنّه فصّل بين عدم القدرة العادية وعدم الإرادة عادة بتقريب: أنّ القدرة من شرائط حسن الخطاب ولابدّ من أخذها قيداً في التكليف، وأمّا إرادة الفعل فليس لها دخل في حسن الخطاب ولا يعقل أخذها قيداً فيه وجوداً وعدماً؛ لأنّه من الانقسامات اللاحقة للتكليف ولا دخل لها في حسن الخطاب ولا يعقل أخذها قيداً في التكليف وجوداً وعدماً؛ لأنّ التكليف إنّما هو لبعث الإرادة فلا يمكن التكليف مقيّداً بحال وجود الإرادة بخلاف القدرة، فإنّها بكلا قسميها من العقلية والعادية من الانقسامات السابقة على التكليف التي لابدّ من اعتبارها في متعلّق التكليف؛ لما عرفت من قبح التكليف واستهجانه عند عدم القدرة العقلية والعادية، فقياس باب القدرة بباب الإرادة ليس في محلّه[1].

توضيح النظر: هو أنّ التفرقة بين عدم القدرة العقلية أو العادية، ووجود

---

١. فوائد الأُصول ۴: ۵۳.

الداعي الطبيعي إلى العمل أو الانزجار الفطري عنه بعدم الصحّة في الأُوليين والصحّة في الأخيرتين غريب فإنّ خطاب من يريد العقل طبعاً أو يترك الشيء ذاتاً مستهجن؛ لعدم الملاك لإبراز الإرادة كخطاب من لا يقدر، فكما لا يصحّ النهي عن فعل غير مقدور عادة، فكذلك يقبح النهي عن شيء لا ينقدح في الأذهان ارتكابه كالنهي عن كشف العورة بين الناس موجّهاً ذلك الخطاب إلى صاحب المروّة والنهي عن أكل القاذورات.

والحاصل: أنّ التكليف لإيجاد الداعي ولو لأجل الخوف من العذاب أو لطمع في الثواب، والتارك للشيء بالطبع سواء نهى المولى عنه أو لم ينه عنه يكون تاركاً له، فالزجر عنه غير ممكن؛ لعدم تحقّق مبادئ الإرادة الجدّية هناك.

الرابع: أنّه يلزم على كون الخطاب شخصياً عدم وجوب الاحتياط عند الشكّ في القدرة يكون الشكّ في تحقّق ما هو الجزء للموضوع، لأنّ خطاب العاجز قبيح والشكّ في حصول القدرة وعدمها شكّ في المصداق وهو خلاف السيرة الموجودة بين الفقهاء من لزوم الاحتياط عند الشكّ في القدرة.

الخامس: لزوم الالتزام بأنّ الخطابات والأحكام الوضعية مختصّة بما هو محلّ الابتلاء؛ لأنّ جعل الحكم الوضعي إن كان تبعاً للتكليف فواضح، ومع عدم التبعية والاستقلال بالجعل فلأنّ الجعل إنّما هو بلحاظ الأثر، ولهذا لا يمكن جعل حكم وصفي لا يترتّب عليه أثر مطلقاً، فجعل النجاسة للخمر أو البول للآثار المترتّبة عليهما، كحرمة الشرب وبطلان الصلاة مع تلوّث اللباس بهما، ومع الخروج عن محلّ الابتلاء لا يترتّب عليهما الأثر، فلابدّ من الالتزام بأنّ النجاسة أو الحلّية وغيرهما من الوضعيات من الأُمور النسبية بلحاظ حالات المكلّفين،

فتكون الخمر والبول نجسين بالنسبة إلى من كان مبتلىً بهما دون من لم يبتل بهما، ولا أظنّ التزامهم بذلك؛ للزوم الإخلال في الفقه والدليل العقلي غير قابل للتخصيص.

وبعد ما عرفت أنّ اللوازم المذكورة غير الملائمة يكشف ذلك عن فساد المبنى، وأمّا على المبنى المختار فكلّها مندفعة، فإنّ الخطابات الإلهية أحكام فعلية في حقّ الجميع، كان المكلّف عاجزاً أو جاهلاً، أو مصروفاً عنه دواعيه أو لم تكن، وإن كان العجز أو الجهل عذراً عقلياً، وقس عليه الخروج عن محلّ الابتلاء فهو لا يوجب وهناً في التكليف، ولابدّ من الخروج عن عهدته بترك ما يكون في محلّ الابتلاء، وقد أشرنا إلى أنّ ما هو الشرط في صحّة الخطاب القانوني غير ما هو الشرط في صحّة الخطاب الشخصي، من غير فرق بين التكليف المعلوم بالتفصيل أو بالإجمال.

فلابدّ من الخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالموافقة القطعية، والاجتناب عن المخالفة القطعية، بل الاحتمالية، ومجرّد كون أحد الطرفين أو الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء أو مصروفاً عنه الدواعي لا يوجب نقصاً ووهناً في التكليف القانوني، وإن كان موجباً له في التكليف الشخصي.

ولا يلزم ممّا ذكرنا من عدم التكليف الجدّي الشخصي في الموارد التي تكون الدواعي مصروفة عنها أن يكون التكليف متقيّد بالإرادة حتّى يقال: إنّ التقييد بها غير معقول دون التقييد بالقدرة العقلية أو العادية، كما أشار إليه المحقّق النائيني قدس سره.

بل المراد أنّ التكليف إنّما يتوجّه إلى المكلّف لأجل الداعي له ولو بمبادٍ

أُخر من خوف العقاب، أو الطمع في الثواب والتارك للشيء بإرادته ـ سواء تعلّق النهي به أم لا ـ لا يصير التكليف داعياً له وباعثاً إيّاه، فيكون مستهجناً لغواً، بل في جميع تلك الموارد يكون التكليف الجدّي للبعث محالاً؛ لعدم تحقّق مبادئ الإرادة فيها فمن يترك شرب الخمر بإرادته كمن لا يقدر عليه عادة يستهجن بل يمتنع الخطاب بالنسبة إليه، هذا واضح لا سترة فيه.

إن قلت: إنّ عدم إيجاب الخروج عن محلّ الابتلاء نقصاً ووهناً في التكليف ولابدّ من الخروج عن عهدته بترك ما يكون في محلّ الابتلاء بالنسبة إلى حكم العقل فما تقول في الأدلّة النقلية والأُصول الشرعية كأصلي الطهارة والحلّية؟ فإنّ جريان الأصل العملي بالنسبة إلى الخارج عن محلّ الابتلاء ممّا لا معنى له، ومع عدم جريانه بالنسبة إلى بعض الأطراف يكون جريانه بالنسبة إلى البعض الآخر ممّا لا مانع منه؛ لعدم الإذن في المخالفة القطعية والإذن في المخالفة الاحتمالية ممّا لا مانع منه.

قلت: أوّلاً إنّ عدم جريان الأُصول العملية في الخارج عن محلّ الابتلاء محلّ منع؛ فإنّ جعل الطهارة والحلّية الظاهريتين في المشكوك فيه بنحو الجعل العامّ ممّا لا مانع منه وليس لكلّ أحد أصل مجعول بالخصوص، بل الشارع جعل الحلّية والطهارة بنحو العموم للمشكوك ولازمه ترتّب الآثار العملية، وليست الأدلّة ناظرة إلى آحاد الأشخاص وآحاد الوقائع المشكوك فيها.

وثانياً: لو سلّم عدم جريانه في الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء فلا يجري في الطرف الآخر، لما ذكرنا من أنّ الأدلّة العامّة المرخّصة لا يصلح للترخيص بالنسبة إلى أطراف المعلوم بالإجمال، بل لابدّ منه من دليل دالّ على نحو الضابطة.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء ممّا لا تأثير له في منجّزية العلم الإجمالي وبعد الخروج يؤثّر العلم الإجمالي أثره.

إن قلت: فما معنى صحيح علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل رعف فامتخط، فصار بعض ذلك الدم قطراً صغاراً، فأصاب إنائه، هل يصلح له الوضوء منه؟ فقال: «**إن لم يكن شيئاً يستبين في الماء، فلا بأس، وإن كان شيئاً بيّناً فلا تتوضّأ منه**»[1].

حيث دلّ على عدم الاجتناب عن الإناء الذي أصابه الماء إذا لم يكن شيئاً يستبين في الماء وقد حمله الشيخ الأنصاري قدس سره على العلم الإجمالي بإصابة ظهر الإناء أو باطنه المحتوي للماء وحملها على خروج ظاهر الإناء عن محلّ الابتلاء.

وبالجملة: يدلّ الصحيح على عدم الاجتناب عن أطراف العلم الإجمالي إذا كان بعض أطرافه خارجاً عن محلّ الابتلاء[2].

قلت: حمل الشيخ قدس سره لا يخلو عن غرابة؛ إذ كيف يكون ظهر الإناء الذي بين يدي المكلّف خارجاً عن ابتلائه.

وبالجملة: الإناء الذي بين يديه محلّ لابتلائه ومجرّد عدم إرادة استعمال ظهر الإناء لا يوجب خروجه عن محلّ الابتلاء، كما لا يخفى.

وقد حمله شيخ الطائفة قدس سره[3] على الأجزاء الصغار جدّاً ممّا لا يدركها الطَرف ولابدّ لرؤيتها من استعمال آلات مكبّرة ممّا لا حكم له شرعاً؛ لخروجها عن

---

١. وسائل الشيعة ١: ١٥٠، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٨، الحديث ١.
٢. كتاب الطهارة، ضمن تراث الشيخ الأعظم ١: ٢٨٠.
٣. الاستبصار ١: ٢٣.

الموضوع العرفي كالأجزاء الصغار التي لا تكون ينظرها العرف، أو الأجزاء الصغار الموجودة في البخار الحاصل منه، ولا ينافي هذا الحمل العلم بإصابة الإناء؛ فإنّ العلم بها لا يكون بإدراك الطرف.

ولك أن تحمل الصحيح على إبداء الشكّ في أصل الإصابة مطلقاً، كما حكي عن الشهيد الثاني قدس سره في المسالك، بدعوى أنّ التفرقة بين الإصابة وعدم الاستبانة إشارة إلى صورة العلم وصورة الشكّ فيه[1].

ولكن فيه: أنّه خلاف ظاهره وخلاف التعبير بإصابة الإناء.

وقد حمل بعضهم الصحيح على خروج ذلك عن الشبهة المحصورة[2].

ولكنّه بعيد.

وكيف كان: الصحيح بظاهره ممّا أعرض عنه الأصحاب فلابدّ من تأويله؛ لأنّ ظاهره عدم تنجّس الماء القليل بدم لا يدركه الطرف، أو ردّ علمه إلى أهله فتدبّر.

استدراك

استدرك سيّدنا الأُستاذ في هذه الدورة أنّ ما ذكره شيخنا العلامة الأنصاري قدس سره في كون ظهر الإناء خارجاً عن محلّ الابتلاء وإن كان غير وجيه لما أشرنا من أنّ الإناء الذي بين يدي الرجل لم يكن خارجاً عن محلّ ابتلائه، ومجرّد عدم استعمال ظهره لا يوجب خروجه عن محلّ الابتلاء.

إلا أنّه يمكن أن يقال: إنّ ظهر الإناء كبطن الإناء، وإن كان محلّ ابتلاء

---

١. مسالك الأفهام ١: ٢٥.

٢. أُنظر: مدارك الأحكام ١: ١٣٩.

الشخص؛ ضرورة أنّ الإناء بطرفيه يكون بمرأى منه ومنظر له إلا أنّ بناء المشرّعة على عدم الاحتراز عن مثل ذلك؛ فإنّه لو علم بوقوع نجس إمّا في ثوبه أو في ثوب رجل آخر لا يجب الاجتناب عن ثوبه، وكذا لو شكّ في إصابة النجس في هذا الإناء أو على الأرض لا يجتنبون عن الإناء مع أنّ الأرض لو كانت نجسة لا يصحّ السجود عليه.

وبالجملة: فرق بين كون الطرف محلاً الابتلائه فعلاً كالإنائين الذين بين يديه وبين أن يكون الطرف الآخر غير مبتلى به فعلاً وإن كان ربما يبتلى به أحياناً كالأرض.

وإن شئت قلت ـ كما أُفيد ـ: إنّه لابدّ في كون الشيء ممّا يبتلي به المكلّف دخوله إمّا في مأكوله أو ملبوسه أو في أحد تقلّباته الأُخرى الواجبة أو المستحبّة عليه، كالتوضّئ والاغتسال والتطهير ونحوها. ومن الواضح أنّ خارج الإناء ليس داخلاً في واحد منها. نعم قد يبتلى المكلّف بملاقيه أحياناً.

وبالجملة: عند عدم الابتلاء بأحد الطرفين فعلاً وإن لم يكن الخطاب بالاجتناب مستهجناً إلا أنّ بناء المتشرّعة على عدم الاجتناب عن مثل ذلك، فتدبّر.

ذكر وإرشاد

ثمّ إنّه على مبنى المشهور من أنّ الخروج عن محلّ الابتلاء مانعاً عن تأثير العلم الإجمالي وأنّ العلم الإجمالي غير منجّز إذا كان خارجاً عن محلّ الابتلاء يقع الكلام فيما إذا شكّ في خروج الطرف عن محلّ الابتلاء، لا من جهة الأُمور الخارجية، بل من جهة إجمال ما هو خارج عن مورد التكليف الفعلي، فهل

الأصل يقتضي البراءة أو الاشتغال؟ وجهان، بل قولان.

قد يقال بالاحتياط عند الشكّ في خروجه عن محلّ الابتلاء ـ كما يقال بالاحتياط عند الشكّ في القدرة ـ بتقريب.

أنّ القدرة بكلا قسميها ـ من العقلية أو العادية ـ ليست دخيلة في الملاكات النفس الأمرية ومناطات الأحكام، بل هي باقية على ما هي عليها ـ قَدَرَ على إتيانها أو عجز عنها ـ بل هي من شرائط حسن الخطاب والتكليف لقبح التكليف واستهجانه عند عدم القدرة العقلية والعادية، وبعد وجود الملاك في كلتا صورتي القدرة وعدمها يستقلّ بلزوم رعاية الملاك إذا كان للمولى حكم على طبقه ولا يجوز تفويته مهما أمكن إلا إذا أحرز عدم وجود التكليف، وأمّا عند الشكّ في القدرة فيحكم بلزوم رعاية الاحتمال؛ تخلّصاً عن الوقوع في مخالفة الواقع، كما هو الشأن في جميع المستقلات العقلية؛ حيث إنّه للعقل حكم طريقي في موارد الشكّ على طبق ما استقلّ به، وليس في شيء من الأحكام العقلية ما يحكم العقل بالبراءة عند الشكّ في موضوع حكمه، فعند الشكّ في القدرة لا يحكم بالبراءة، بل يستقلّ بلزوم الاحتياط.

نعم يختلف حكم العقل في الشكّ في القدرة العقلية والشكّ في القدرة العادية.

وذلك لأنّ النتيجة عند الشكّ في القدرة العقلية هي وجوب الفحص عنها حتّى يظهر الحال عنها ـ كما لو علم بتحقّق ما هو المناط والملاك في تكليف المولى برفع الحجر عن الأرض، وشكّ في القدرة عليه؛ فإنّ ضرورة العقل حاكمة بلزوم الفحص عن القدرة إلى أن يتبيّن العجز وليس للعبد الاتّكال على الشكّ وإجراء البراءة عن التكليف.

وأمّا النتيجة عند الشكّ في القدرة العادية كالخروج عن محلّ الابتلاء، فهي وجوب ترتيب آثار تحقّق التكليف في المشكوك فيه ووجوب الاجتناب عمّا يكون محلاً للابتلاء كما في العلم بالقدرة وكونها في محلّ الابتلاء.

وبعبارة أُخرى بعد العلم بالملاك فمجرّد الشكّ في الخطاب واستهجان الخطاب لا يكون عذراً في عدم الاحتياط عن الطرف الذي يكون محلاً للابتلاء والرجوع إلى البراءة، بل لابدّ من العلم بما يوجب سقوط الملاك، فالشكّ في المقام ينتج نتيجة الشكّ في المسقط الذي يقتضي الاشتغال دون البراءة[1].

ما ذكرناه حاصل ما ذكره العلامة الكاظميني رحمه الله تقريراً لما أفاده المحقّق النائيني، ثمّ قال رحمه الله: إنّي نقضت على شيخنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ بما حاصله:

إنّه على هذا يجب الاجتناب عن أحد طرفي العلم الإجمالي مع العلم بخروج الآخر عن مورد الابتلاء؛ للعلم بتحقّق الملاك أيضاً في أحد الطرفين؛ لأنّ المفروض أنّه لا دخل للابتلاء وعدمه في الملاك فلو كان العلم بثبوت الملاك يقتضي وجوب الاجتناب عن أحد الطرفين مع الشكّ في خروج الآخر عن مورد الابتلاء فليقتن ذلك أيضاً مع العلم بخروج أحدهما عن مورد الابتلاء، مع أنّ خروج بعض الأطراف يقتضي عدم وجوب الاجتناب عن الآخر.

والسرّ في ذلك هو أنّ مجرّد وجود الملاك لا يكفي في حكم العقل بوجوب دعا فيه ما لم يكن تامّاً في الملاكية، ولم يعلم أنّ الملاك في الخارج عن مورد الابتلاء يكون تامّاً في ملاكيته، وعليه لا فرق بين المتيقّن خروجه عن محلّ مورد الابتلاء والمشكوك خروجه، في عدم وجوب الاجتناب عن الآخر.

---

١. فوائد الأُصول ۴: ۵۵.

ثمّ قال العلامة الكاظمينيﷺ: إنّ شيخنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ بعد أن أوردت عليه النقض أسقط هذا الوجه عن الاعتبار بعد ما كان بانياً عليه، واستند في وجوب الاحتياط في الشكّ في القدرة إلى الوجه الثاني الذي ذكره الشيخ الأنصاريﷺ من التمسّك بإطلاقات أدلّة المحرّمات[1].

أقول: لا وجه لإسقاط أُستاذه لما أورده عليه، لأنّه بعد تمامية الملاك في حالتي القدرة والعجز ولم تكن القدرة دخيلة في الملاك ولا العجز مانعاً عنه، فلا وجه لسقوط التكليف؛ لأنّ سقوط الخطاب ليس لعدم الملاك في حالة العجز، بل لعجز المكلّف وعدم قدرته لتحصيل الملاك، فعدم التكليف ليس لنقصان في التكليف، بل لعجز المكلّف، فتدبّر.

والذي يسهّل الخطب: أنّ ما قاله من أنّه بعد وجود الملاك في حالتي القدرة وعدمها يجب الاحتياط في الشكّ في حالتي القدرة العقلية والعادية، غير وجيه لأنّه فيما إذا علم وجود الملاك مع عدم تكليف من المولى لا يجب الاحتياط، ولو علم بالتكليف وكان التكليف عندهم مشروطاً بالقدرة، كما هو محلّ الكلام، وأنّ الدخول في محلّ الابتلاء من حدود التكليف وقيوده.

فعند الشكّ في القدرة والخروج عن محلّ الابتلاء يشكّ في التكليف، فلا موقف للاحتياط، بل تجري البراءة.

وبالجملة: بعد ما كان التكليف مشروطاً بالقدرة والابتلاء وإن علم بوجود الملاك، فعند الشكّ في الابتلاء يشكّ في التكليف، فالأصل البراءة وإن علم بوجود الملاك.

---

١. فوائد الأُصول ٤: ٥٧، الهامش ١.

والحاصل أنّه كما أنّه عند العلم بخروج متعلّق التكليف عن الابتلاء عند القوم لا يكون تكليف فكذلك عند الشكّ في الخروج يشكّ في وجود التكليف الفعلي المنجّز، فالأصل البراءة.

هذا على مذاق القوم في اعتبار القدرة في متعلّق التكاليف في الخطابات القانونية.

وأمّا على المختار من عدم اعتبار القدرة في آحاد المكلّفين في متعلّقات التكاليف، فالملاك في حالتي القدرة وعدمها متحقّق، والبعث فعلي حتّى عند العجز، غايته يكون معذوراً في مخالفة التكليف الفعلي، فعلى هذا عند الشكّ في القدرة يجب الاحتياط دون البراءة، فتدبّر.

تقريب للاحتياط في الشكّ في القدرة

ثمّ إنّ المحقّق النائيني قدس سره حكى عن الشيخ الأعظم قدس سره[1] وجهاً للاحتياط في الشكّ في القدرة والخروج عن محلّ الابتلاء وواقفه على ذلك، حاصله: أنّه لا إشكال في إطلاق أدلّة المحرّمات، فلدليل حرمة شرب الخمر مثلاً إطلاق يشمل لصورتي الابتلاء وعدمه وقد قيّد الإطلاق بدليل عقلي بالنسبة إلى الخارج عن محلّ الابتلاء؛ لاستهجان النهي عنه بنظر العرف، وحيث إنّه مجمل مفهومي؛ لأنّ القدرة العادية المعبّر عنها بإمكان الابتلاء، لها مراتب تختلف حسن الخطاب وعدمه حسب اختلاف مراتبها، فإنّ الخمر الموجودة في أقصى بلاد الهند مثلاً ممّا يقطع بخروجه عن مورد الابتلاء وعدم التمكّن العادي منه، كما أنّ الخمر

---

١. فرائد الأُصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٢٣٧.

الموجودة في هذا البلد ممّا يقطع بإمكان الابتلاء به وحصول القدرة العادية عليه، واستهجان النهي عنه في الأوّل، وعدم استهجانه في الثاني، وأمّا الخمر الموجودة في البلاد المتوسطة بين البعيدة والقريبة فقد يحصل الشكّ في القدرة العادية عليه وإمكان الابتلاء به.

والقدر المتيقّن من التقييد هو ما إذا كان خارجاً عن الابتلاء ففي صورة الشكّ في إمكان الابتلاء يشكّ في استهجان الخطاب فيصحّ التمسّك بإطلاق دليل الحرمة، لما تبيّن في مبحث العامّ والخاصّ أنّ التخصيص بالمجمل مفهوماً المردّد بين الأقلّ والأكثر لا يمنع عن التمسّك بالعامّ فيما عدا القدر المتيقّن من التخصيص وهو الأقلّ؛ بل جواز التمسّك بعموم أدلّة المحرّمات في المقام أولى من غيره؛ لأنّ المقيّد فيما نحن فيه إنّما هو حكم العقل باشتراط كون موضوع التكليف ممّا يمكن الابتلاء به، وفي المقيّدات اللبّية يجوز التمسّك بالعامّ في الشبهات الموضوعية فضلاً عن الشبهات المفهومية إذا كان الترديد بين الأقلّ والأكثر.

كما فيما نحن فيه؛ لما أشرنا من أنّ للقدرة العادية المعبّر عنها بإمكان الابتلاء، مراتب متعدّدة يختلف حسن التكليف وعدمه حسب اختلاف مراتب القدرة، وقد يشكّ العرف في حصول القدرة في بعض الموارد المستلزم لحصول الشكّ في حسن الخطاب واستهجان التكليف وعدمه.

ولا يسري إجمال القيد أو الخاصّ في المخصّص أو المقيّد العقلي إلى العامّ أو المطلق، ولا ينبغي التأمّل في جواز التمسّك بإطلاق أدلّة المحرّمات الواردة في الكتاب والسنّة في كلّ ما يشكّ في حصول القدرة العادية وعدمها؛ فعليه

يكون حال ما شكّ في خروجه عن مورد الابتلاء حال ما علم دخوله في مورد الابتلاء في وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر.

والسرّ في التمسّك بالعامّ في المخصّصات اللبّية هو أنّ العقل لا يخرج العنوان عن تحت العامّ، بل يخرج ذوات المصاديق الخارجية فمرجع الشكّ إلى الشكّ في التخصيص الزائد ولا يكون مصداقيته كالمخصّصات اللفظية.

وبالجملة: الشكّ في المخصّصات العقلية ليس في أصل التخصيص، بل الشكّ في انطباق عنوان المخصّص على الشيء الخارجي فلا يسري إجمال المخصّص اللبّي إلى العامّ، بل يصحّ التمسّك به.

فأشكل قدس سره على نفسه بأنّ المخصّصات اللبّية الحافّة بالكلام ـ كما فيما نحن فيه ـ يسري إجمالها إلى العامّ كالمخصّصات اللفظية المتّصلة المجملة.

وبالجملة: المخصّص العقلي فيما نحن فيه حيث يكون ضرورياً ـ حيث إنّ ضرورة العقل قاضية باستهجان النهي عمّا لا يمكن الابتلاء به ولا يقدم عليه عادة ـ فحكمه حكم المخصّص المتّصل في سراية إجماله إلى العامّ وسقوطه عن قابلية التمسّك.

والسرّ في ذلك أنّ المخصّص إذا كان ضرورياً، فبمجرّد صدور العامّ من المتكلّم ينتقل الذهن إليه ويكون كالقرينة المحفوفة بالكلام يسري إجماله إليه لا محالة. نعم المخصّص العقلي النظري، حيث إنّه لا ينتقل الذهن إليه إلا بعد الالتفات إلى المبادئ وقد لا يكون المبادئ حاضرة في الذهن، فلا يمنع عن انعقاد الظهور للعامّ، ولا يسري إجماله إليه.

فأجاب عنه: أوّلاً: بمنع كون المخصّص في المقام من الضروريات العقلية

المرتكزة في أذهان العرف والعقلاء.

وثانياً: بأنّ السراية مسلّم إذا كان المخصّص عنواناً واقعياً غير مختلف المراتب كالفاسق المردّد بين مرتكب الكبيرة أو الأعمّ وأمّا إذا كان عنواناً ذا مراتب مختلفة وعلم بخروج بعض مراتبه عن العامّ ويشكّ في بعض آخر فلا؛ لأنّ مرجع الشكّ إلى التخصيص الزائد فيصحّ التمسّك بالعامّ.

ثمّ أوردﷺ على نفسه ثانياً: بأنّ التمسّك بالإطلاق فرع إمكان الإطلاق الواقعي وإمكان تشريع الحكم على وجه يعمّ المشكوك فيه، وفيما نحن فيه يكون الشكّ في صحّة الإطلاق النفس الأمري؛ لاحتمال استهجان التكليف.

فأجاب عنه: بأنّ هذا الكلام بمكان من الغرابة؛ لأنّ التمسّك بالإطلاق لو كان فرع الإمكان الواقعي لا نسدّ باب التمسّك بالإطلاق مطلقاً، لأنّ في كلّية الموارد يكون الشكّ في إمكان الإطلاق النفس الأمري خصوصاً على مذهب العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد النفس الأمرية، لأنّ الشكّ يرجع إلى الشكّ في وجود مصلحة أو مفسدة ويمتنع الإطلاق مع عدمهما، فكما أنّ الإطلاق يكشف عن المصلحة النفس الأمرية يكشف عن عدم الاستهجان[1].

هذا محصّل ما أفاده المحقّق النائيني وفاقاً للعلامة الأنصاري في جواز التمسّك بإطلاق أدلّة المحرّمات عند الشكّ في الخروج عن محلّ الابتلاء.

والذي يقتضيه النظر عدم تمامية ما أفاده وفيه مواقع للنظر:

منها: قولهﷺ: إنّ المخصّص العقلي هنا غير ضروري، ممنوع؛ ضرورة حكم العقل بديهياً باستهجان النهي عمّا لا يمكن الابتلاء به فلا يقدر عليه عادة.

---

١. فوائد الأُصول ٤: ٥٧ ـ ٦٢.

وبالجملة: المخصّص هنا ضروري مرتكز في الأذهان لا نظري.

ومنها: أنّه لو سلّم كون المخصّص العقلي نظرياً فعدم سراية إجماله إلى العامّ غير وجيه لسراية إجمال المخصّص اللبّي إلى العامّ مطلقاً ضرورياً كان أو نظرياً لأنّه إن كان ضرورياً فواضح؛ لأنّه بحكم المتّصل اللفظي، فكما يمنع المخصّص اللفظي المردّد بين الأقلّ والأكثر عن انعقاد الظهور للعامّ إلا في العامّ المقيّد بالعنوان المردّد بين الأقلّ والأكثر كالعلماء العدول، فلا تثبت حجّية العامّ إلا في المتيقّن لا المشكوك، فكذلك حكم العقل الضروري فيسري إجماله إلى العامّ، فإجمال حكم العقل الضروري يسري إلى العامّ، فلا يصحّ التمسّك به في المشكوك فيه.

وأمّا إذا كان حكم العقل نظرياً فكذلك أيضاً، لأنّه بعد الانتقال إلى حكم العقل ولو بعد بُرهة من الزمان، فيستكشف عن أنّ ما تخيّله من العموم كان غير صحيح، بل كان الكلام من أوّل الأمر مقيّداً بغير عنوان المخصّص، لوجود حكم العقل في زمن الصدور وإن كان المكلّف غير ملتفت إليه.

وبالجملة: العقل في المقام يكشف ـ بعد برهة من الزمان ـ أنّ الخطاب لم يكن متوجّهاً إلى الخارج عن محلّ الابتلاء، وقياس حكم العقل النظري بالمخصّص اللفظي المتّصل فاسد.

فكم فرق بين المخصّص اللفظي المنفصل وبين حكم العقل النظري وقياس أحدهما بالآخر قياس مع الفارق؛ لأنّ في المخصّص المنفصل قد انعقد الظهور للعامّ، فلا يكاد يرفع عن الظهور المنعقد إلا بحجّة أقوى وهو القدر المتيقّن من المخصّص المجمل، ففي غير المتيقّن يكون العامّ مرجعاً، وأمّا حكم العقل

النظري حيث إنّه يكشف بعد برهة من الزمان بمحدودية الخطاب وتقييده من أوّل الأمر.

ولك أن تقول: إنّ العقل النظري نظير كشف القرينة اللفظية الحافّة بالكلام بعد حين، فكما أنّها تسقط العامّ عن الحجّية في غير المتيقّن، فكذلك العقل النظري.

وبعبارة أوضح: أنّ إجمال المخصّص الحافّ بالكلام ـ سواء كان لفظياً أو لبّياً عقلياً بديهياً أو نظرياً ـ يسري إلى العامّ؛ لعدم انعقاد ظهور للعامّ إلا في المقدار المتيقّد أو يستكشف أنّ الخطاب في نفس الأمر متقيّد، والمفروض دوران الأمر في المخصّص بين الأقلّ والأكثر، فلا يكون العامّ حجّة إلا في القدر المتيقّن.

ومنها: أنّ التفرقة بين المخصّص اللبّي والمخصّص اللفظي بجواز التمسّك بالعامّ في المخصّص اللبّي المجمل دون اللفظي؛ بدعوى أنّ العقل يخرج ذوات المصاديق لا العنوان حتّى يصير الشبهة مصداقية، بل يصير من قبيل التخصيص الزائد، فيصحّ التمسّك بالعامّ في غير المتيقّن بخلاف المخصّص اللفظي حيث يخرج العنوان، فالمصداق المشتبه ينطبق عليه عنوان العامّ والمخصّص، فلا تكون حجّة بالنسبة إليه غير وجيه لأنّ الأفراد تخرج عن تحت العامّ بملاك واحد وعنوان فارد، كما تخرج الأفراد في المخصّص اللفظي بعنوان واحد، بل لسان العقل أولى؛ لقولهم: إنّ العقل يدرك الكلّيات.

نعم، قد يخرج العقل كلّ فرد بملاك يخصّه، كما يخرج المخصّص اللفظي كلّ فرد بعنوان يخصّه، فعند ذلك يصحّ التمسّك بالعامّ في الزائد.

وبالجملة: المخصّص اللبّي والمخصّص اللفظي يرتضعان من ثدي واحد

فكما أنّه قد يخرج المخصّص اللفظي العنوان، فكذلك المخصّص اللبّي قد يخرج العنوان، فلو قال المولى: أكرم جيراني مثلاً وحكم العقل بحرمة إكرام أعداء المولى، فلا إشكال في أنّ المخرج هو العنوان الوجداني والمخصّص واحد لا كثير والشبهة مصداقية وخروج الفرد المشكوك فيه لا يستلزم تخصيصاً آخر، فلا يجوز التمسّك فيه بالعامّ بعين ما ذكر في المخصّص اللفظي المتّصل.

ألا ترى أنّ حكم العقل بقبح الظلم حكم على العنوان لا على الأفراد، وكذا حكم العقل بقبح الخطاب عمّا يكون خارجاً عن محلّ الابتلاء حكم على العنوان لا على الأفراد.

نعم، ربما يخرج العقل الأفراد كما يخرج الدليل الأفراد أحياناً.

سرّ عدم جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية للمخصّص

ينبغي الإشارة الإجمالية إلى سرّ عدم جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية للمخصّص، كما هو المشهور ـ خلافاً لما يظهر من بعضهم من جواز ذلك مطلقاً، أو جوازه في المخصّص اللبّي دون اللفظي تفصيله يطلب من غير المقام ـ: وهي أنّه إذا كان هناك عموم، كقوله: أكرم كلّ عالم مثلاً ثمّ ورد مخصّص بأنّه لا تكرم الفاسق، فإن كان عنوان الفاسق مبيّناً مفهوماً، ثمّ شككنا في زيد أنّه فاسق أم لا، مع العلم بكونه عالماً لا يصحّ التمسّك بعموم أكرم كلّ عالم لإكرام زيد، لأنّه عند قوله: أكرم كلّ عالم مقتضى تطابق الجدّ للاستعمال هو لزوم إكرام كلّ فرد من العلماء، فإذا خصّص بقوله: لا تكرم الفسّاق، فحيث إنّ التخصيص غير النسخ، فمقتضاه عدم تعلّق جدّ المولى بإكرام الفسّاق، فالفاسقون غير مأمورين بالإكرام، فإذا شكّ في مصداق بعد العلم بكونه عالماً في

أنّه فاسق أم لا، فمرجعه إلى الشكّ في انطباق العالم الذي تعلّق جدّ المولى به على هذا الرجل، وهذا الرجل وإن كان عالماً يشمله عموم كلّ عالم إلا أنّه يعد تخصيصه بعد إكرام الفاسق لا يكون إكرام كلّ عالم مراداً جدّياً للمولى، فيشكّ في انطباق العالم الذي تعلّق جدّ المولى به، فلا يصحّ التمسّك بعموم العامّ في المصداق المشتبه كونه عادلاً، فتدبّر.

وبالجملة: يشكّ في المصداق المشتبه انطباق عنوان العامّ المخصّص الذي تعلّق جدّ المولى به على هذا المصداق، فلا يصحّ التمسّك بالعامّ في شبهة مصداقية المخصّص.

فإذاً العنوان الخارج عن موضوع العامّ قد يكون لفظياً، كقوله: لا تكرم الفسّاق، وقد يكون عقلياً لبّياً كعدوّ المولى، أو عنوان الظلم فالمصداق المشتبه وإن كان عالماً إلا أنّه حيث يستكشف العقل أنّ إرادة الجدّ تعلّق بالعالم غير العدوّ، أو العالم الذي لا يكون ظالماً، وهذا العالم يشكّ في كونه عادلاً أو ظالماً، فلا يصحّ التمسّك بالعامّ في المصداق المشتبه.

فما يظهر منه التفرقة بين المخصّصات اللبّية واللفظية بجواز التمسّك في المخصّصات اللبّية دون المخصّصات اللفظية غير وجيه لما أشرنا من أنّهما يرتضعان من ثدي واحد.

نعم، إذا كان المخصّص اللبّي يخرج الفرد وإن كان يصحّ التمسّك بالعامّ عند ذلك؛ لأنّه شكّ في تخصيص زائد فكذلك المخصّص اللفظي إذا كان كذلك يجوز التمسّك بالعامّ، وقد أشرنا إلى أنّ الغالب في أحكام العقل هو الحكم على الكلّيات دون الأفراد.

ومنها: أنّ ما أفاده من الفرق بين المخصّص الذي هو ذو مراتب، كالخروج عن محلّ الابتلاء، والمخصّص الذي ليس كذلك، كالفاسق بجواز التمسّك بالعامّ في الأوّل حتّى في المخصّص المنفصل، لفظياً كان أو لبّياً، دون الثاني معلّلاً بأنّ الشكّ في الثاني يرجع إلى التخصيص الزائد فيما عدى المراتب المنتفية.

ففيه أوّلاً: أنّه لم يكن الفرق بين الخروج عن محلّ الابتلاء وبين الفاسق بيّناً، ولا بيّنه مع أنّ للخروج عن طاعة الله مراتب مختلفة، فإنّ مرتبة ارتكاب الصغائر دون مرتبة ارتكاب الكبائر، ومرتبة ارتكاب الكبائر دون مرتبة الموبقات، فربما يشكّ في أنّ الخارج عن عنوان العامّ هو مطلق من خرج عن طاعة الله تعالى، أو المرتبة الخاصّة منه، كما أفاده في الخارج عن محلّ الابتلاء، فإنّه مختلف المراتب، فالواقع في أقاصي العالم يُعدّ خارجاً عن محلّ الابتلاء يقيناً ويشكّ في البلاد المتوسّطة في دخولها في محلّ الابتلاء.

ولعلّ عدّ مفهوم الفاسق ذا مراتب أولى من عدّ مفهوم الخارج عن محلّ الابتلاء ذا مراتب، فتدبّر.

وثانياً: أنّ دعوى عدم سراية إجمال المخصّص المفهومي المنفصل إلى العامّ إذا كان المخصّص ذا مراتب غير وجيهة.

وذلك لأنّه لو ورد: أكرم العلماء إلا الأبيض منهم وشككنا في أنّ الخارج هو الأبيض الشديد أو الأعمّ منه، فلا إشكال في عدم جواز التمسّك بالعامّ لوجوب إكرام الأبيض الناقص لرجوعه إلى التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية بالنسبة إلى نفس العامّ لا المخصّص؛ لأنّه حسب الفرض ليس للكلام حينئذٍ إلا ظهور واحد، فمع إجمال المقيّد لا يعقل عدم السراية.

وثالثاً: عدّ المقام من قبيل الشبهة المفهومية غير وجيه؛ لأنّه إذا فرض كون مفهوم ذا مراتب وشكّ في خروج بعض مراتبه من العامّ خروج عن الشبهة المفهومية وداخل في إجمال المراد بعد كون المفهوم مبيّناً.

وبالجملة: الشبهة المفهومية هي ما يكون مشتبهاً في مقام المفهومية فلا يعلم انطباقه على موضوع مثل مفهوم الفاسق المردّد بين كونه مرتكب الكبيرة أو الأعمّ، فيكون الشكّ في انطباق مفهوم الفاسق على مرتكب الصغيرة، وأمّا إذا علم أنّ مفهوماً له مراتب وشكّ في خروج بعض مراتبه بعد العلم بخروج بعضها فهو خارج عن الشبهة المفهومية وداخل في إجمال المراد بعد كون المفهوم مبيّناً، فتدبّر.

ومنها: ما أفاده ردّاً للإشكال الذي أورده على نفسه من أنّ التمسّك بالإطلاق فرع صحّة الإطلاق النفس الأمري وإمكان تشريع الحكم على وجه يعمّ المشكوك فيه والشكّ في المقام يرجع إلى صحّة الإطلاق النفس الأمري؛ لاحتمال الاستهجان.

حيث أجاب قدس سره أنّ التمسّك بالعموم لو كان مشروطاً بإحراز إمكان الإطلاق النفس الأمري لانسدّ باب التمسّك بالإطلاق لاسيّما على مذهب العدلية.

وفيه: أنّه فرق واضح بين قضية استهجان الخطاب وغيره؛ لأنّ الشكّ في التقييد في موارد يكون الخطاب تامّاً متوجّهاً إلى المكلّف ويكون الأصل العقلائي هو مطابقة الإرادة الاستعمالية للإرادة الجدّية فإذا شكّ في التقييد تكون أصالة الإطلاق محكّمة لتمامية ما هو ملاك الاحتجاج عندهم.

وكون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد ممّا يغفل عنها العامّة وإنّما هي أمر

مبحوث عنه عند العقلاء الباحثين عن دقائق المسائل، وليس العلم باشتمال الموضوع على المصلحة أو المفسدة من مبادئ الاحتجاج في محيط العقلاء ولذا لو سمع العبد في محيط العقلاء قول مولاه: أكرم العلماء يرى أنّ تمام الموضوع لوجوب الإكرام هو عنوان العلماء من دون توجّه إلى إمكان الإطلاق النفس الأمري على مسلك العدلية، فلو شكّ في دخول فرد أو دخالة شيء فيه يحكم بالإطلاق على عدم دخالة شيء أو عدم خروجه من غير التفات إلى إمكان الإطلاق النفس الأمري.

وأمّا قضية استهجان الخطاب في الموارد الخارجية عن محلّ الابتلاء ممّا يكون كالضروري عند العقلاء، فلو شكّ في استهجان الخطاب للشكّ في كونه مورداً للابتلاء، وعدمه لما كان بنائهم على التمسّك بالإطلاق لكشف حاله.

وبالجملة: فرق بين التمسّك بالإطلاق فيما لو شكّ في الإطلاق في غير استهجان الخطاب لبنائهم على التمسّك بالإطلاق لتطابق الجدّ للاستعمال ولا يقفون عند ذلك ولا يكون تمسّكهم به مشروطاً بإمكان الإطلاق النفس الأمري ولا يلتفتون إلى تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد النفس الأمرية، نعم إنّ استهجان الخطاب للخارج عن محلّ الابتلاء، أمر ضروري يعرفه العقلاء ويرون تقييد الخطاب بعدم الاستهجان، فلو شكّ في استهجان الخطاب وعدمه لا يكون بنائهم على التمسّك بالإطلاق لكشف حاله، والتمسّك بالإطلاق في المقام فرع إحراز إمكان الإطلاق بهذا المعنى.

فتحصّل أنّ ما أفاده المحقّق النائيني قدس سره وفاقاً لشيخنا العلامة الأنصاري في جواز التمسّك بالإطلاق عند الشكّ في الخروج عن محلّ الابتلاء غير وجيه، بل

لا مناص على مبنى القوم ـ من اشتراط صحّة التكاليف على قدرة المكلّف ـ عند الشكّ في القدرة عن البراءة، نعم، على مختار سيّدنا الأُستاذ حيث لا يرى القدرة شرطاً للتكليف، بل يعمّ عنده التكليف للعاجز والقادر، غايته يكون العجز عذراً، فعند الشكّ في القدرة يجب الاحتياط، فتدبّر.

بقي في كلامه قدس سره بعض إشكالات لا يهمّ التعرّض له.

التنبيه الثالث

في الشبهة غير المحصورة

مقتضى العلم الإجمالي وفعلية التكليف المعلوم هو عدم الفرق بين كون أطراف المعلوم بالإجمال محصورة أو غير محصورة، إلا أنّهم فرّقوا بينهما وقالوا بعدم لزوم الاجتناب في الأطراف غير المحصورة وادّعي عليه الإجماع، بل الضرورة.

وليعلم أنّ عدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة في الجملة ممّا لا ينبغي الإشكال فيه والكلام في ميزان المحصورة وغيرها وفي سرّ عدم وجوب الاحتياط في غير المحصورة.

وليعلم أنّه لابدّ من قصر الكلام في غير المحصورة؛ بحيث لو كانت محصورة لوجب الاحتياط، ففرض خروج بعض أطراف غير المحصورة عن محلّ الابتلاء، أو الاضطرار أو حرجية الاحتياط ونحو ذلك خروج عن محطّ البحث.

وبالجملة: ينبغي للباحث عن عدم الاجتناب عن أطراف الشبهة غير المحصورة أن يقصر همّه في أنّ مجرّد كون الشبهة غير المحصورة لا يجب الاحتياط قبال ما إذا فرض كون الشبهة محصورة يجب فيه الاحتياط، ففرض خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء، أو الاضطرار إلى بعضها أو حرجية الاحتياط خروج عن محطّ البحث؛ لأنّه إذا كانت الشبهة محصورة يكون كذلك.

وقد اضطربت كلمات القوم في ميزان الشبهة غير المحصورة وفي سرّ عدم وجوب الاحتياط عن بعض أطرافها فلابدّ أوّلاً من البحث في ميزان الشبهة المحصورة والشبهة غير المحصورة ثمّ بيان سرّ عدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة وبيان أنّ المخالفة القطعية في الشبهة غير المحصورة جائزة أم لا؟

أمّا ميزان الشبهة غير المحصورة ـ وبذلك يظهر عدم وجوب الاحتياط في أطرافها ـ فأحسن ما قيل في المقام هو ما أفاده شيخنا العلامة الحائري قدس سره حيث قال:

غاية ما يمكن أن يقال في وجه عدم وجوب الاحتياط هو أنّ كثرة الأطراف توجب ضعف احتمال كون الحرام مثلاً في طرف خاصّ؛ بحيث لا يعتني به العقلاء ويجعلونه كالشكّ البدوي، فيكون في كلّ طرف يقدم الفاعل على الارتكاب طريق عقلائي على عدم كون الحرام فيه[1].

وإن شئت توضيح ذلك وتصديقه فلاحظ حال العقلاء وطريقتهم؛ فإنّه تريهم أنّ كثرة الأطراف قد يكون بحدّ يعدّ الاعتناء ببعضها خروجاً عن طريقة العقلاء وحكم العقل مثلاً لو سمع الرجل أنّ واحداً من بيوت بلدة تكون فيها آلاف بيت قد أغرقه السيل، أو وقع فيه الحرق وكان بيته في تلك البلدة تراه لا يبالي بما سمعه ولو صار بصدد التفتيش وأظهر الاضطرار والوحشة لاحتمال كون متعلّق الغرق أو الحرق بيته عُدّ عند العقلا، ضعيف العقل وليس ذلك إلا لكثرة الأطراف وضعف الاحتمال، وإلا فالعلم الإجمالي محقّق وبيته

١. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٤٧١.

أحد الأطراف وغرضه قائم في حفظ بيته.

وكذا لو سمع أحد أنّ واحداً من أهل بلدة فيها ألف نسمة قد قتل وكان ولده العزيز فيها، فاضطرب من هذه الجهة ورتّب عليه الأثر من التفتيش عن حال ولده وأظهر الوحشة والاضطراب لعُدّ ضعيف العقل وليس ذلك إلا لكثرة الاحتمال وأنّ العقلاء لا يعتنون به؛ لأجل موهونية الاحتمال وهذا واضح.

ولكن شيخنا العلامة بعد أن ذكر ما حكيناه استشكل فيما أفاده لشبهة تكلّفها في عدم وجوب الاجتناب وحاصله:

أنّ الاطمينان بعدم الحرام في كلّ واحد من الأطراف بخصوصه لا يجتمع مع العلم بوجود الحرام فيها.

وبالجملة: لا يجتمع الاطمينان بعدم المعلوم في كلّ مورد مع العلم الإجمالي بوجوده في الأطراف، فإنّ الاطمينان بالسالبة الكلّية لا يعقل مع العلم بالموجبة الجزئية.

فقال: إن تمّ الإجماع في المسألة فهو وإلا فالقول بعدم وجوب الاحتياط مشكل لعين ما ذكر في الشبهة المحصورة من دون تفاوت ولا يبعد أن يكون حكمهم بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة من جهة مقارنتها غالباً مع فقد بعض شروط التنجيز وعلى هذا لا خصوصية لها في الحكم المذكور[1].

وفيه: أنّه لا يخفى أنّ فيما أفاده نحو مغالطة نشأت من الخلط بين بعض أطراف الشبهة بشرط لا، عن بقية الأطراف وبينه مع شرط الاجتماع معها.

---

١. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٤٧١ ـ ٤٧٢.

وذلك لأنّ ما لا يجتمع هو الاطمينان بعدم الحرام في كلّ من الأطراف بنحو السالبة الكلّية مع العلم بوجوده بينها، وأمّا الاطمينان بعدم الحرام في واحد في مقابل البقية ومقايسة احتمال واحد في مقابل ألف احتمال، فلا مانع من اجتماعه معه، فكلّ واحد من الأطراف إذا لوحظ في مقابل البقية يكون احتمالاً واحداً في مقابل الاحتمالات الكثيرة، ولا إشكال في ضعف احتمال واحد في مقابل ألف احتمال.

فتحصّل تمامية ما أفادهﷺ في الضابط في الشبهة غير المحصورة وهو أنّ كثرة الأطراف إذا كانت بمثابة لا يعتني العقلاء باحتمال كون الواقع في بعض الأطراف في مقابل البقية؛ لضعف الاحتمال الحاصل لأجل البقية.

وأمّا إشكاله على ذلك فغير وارد؛ لما أشرنا من أنّ الإيجاب الجزئي وإن كان لا يجتمع مع السلب الكلّي إلا أنّ المنافاة إنّما يتحقّق في المقام إذا لوحظت الأفراد في عرض واحد لا إذا لوحظت كلّ واحد في مقابل الباقي فكلّ واحد من الأطراف إذا لوحظ في مقابل الباقي يكون فيه احتمال واحد في مقابل الاحتمالات الكثيرة ولا شكّ في ضعف احتمال واحد في مقابل ألف احتمال.

وبالجملة: لم يكن البحث في ارتكاب جميع الأطراف غير المحصورة في ارتكاب واحد من غير المحصورة، فتدبّر.

الاستدلال لعدم وجوب الاجتناب عن أطراف غير المحصورة

يمكن الاستدلال لعدم وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة غير المحصورة بأخبار:

منها: صحيح عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**كلّ شيء فيه حلال**

وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه»[١].

تقريب الدلالة: أنّه قد تقدّم ظهوره في العلم الإجمالي وظاهره وإن عمّ الشبهة المحصورة أيضاً إلا أنّ مقتضى الجمع بينه وبين ما دلّ على وجوب الاجتناب عن أطراف العلم الإجمالي بالقول المطلق هو حمله على الرخصة في غير المحصور وحمل ما دلّ على الاجتناب على الشبهة المحصورة.

وبالجملة: ظاهره يدلّ على الرخصة في خصوص العلم الإجمالي ـ كما تقدّم ـ خرج منه الشبهة المحصورة إمّا بالإجماع أو العقل وبقيت الشبهة غير المحصورة.

والقول بأنّ الشبهة المحصورة نادرة فلا يحمل الصحيح عليها ضعيف جدّاً؛ ضرورة أنّ غالب الشبهات غير محصورة، نعم قد يتّفق كونها محصورة.

ومنها: الأخبار الواردة في الجبن كخبر معاوية بن عمّار عن رجل من أصحابنا قال: كنت عند أبي جعفر عليه السلام فسأله رجل عن الجُبُن، فقال أبو جعفر عليه السلام: «**إنّه لطعام يعجبني فسأُخبرك عن الجبن وغيره: كلّ شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام فتدعه بعينه**»[٢].

وقريب منه: خبر عبدالله بن سليمان قال: سئلت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن، فقال: «**لقد سئلتني عن طعام يعجبني**» ثمّ أعطى الغلام درهماً، فقال: «**يا غلام ابتع لنا جبناً**»، ثمّ دعا بالغداة، فتغدينا معه، فأتى بالجبن، فأكل وأكلنا، فلمّا فرغنا من

---

١. راجع: الفقيه ٣: ١٠٠٢/٢١٦؛ وسائل الشيعة ١٧: ٨٧، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ١.

٢. المحاسن: ١/٤٩٦؛ وسائل الشيعة ٢٥: ١١٩، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١، الحديث ١.

الغداة، فقلت: ما تقول في الجبن؟ قال: «**أولم ترني آكله؟**» قلت: بلى ولكنّي أحبّ أن أسمعه منك، فقال: «**سأُخبرك عن الجبن وغيره، كلّ ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه، فتدعه**»[1].

وخبر أبي الجارود قال: سئلت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن، فقلت له: أخبرني من رأى أنّه يجعل فيه الميتة، فقال: «**أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم في جميع الأرضين؟! إذا علمت أنّه ميتة فلا تأكله وإن لم تعلم فاشتر وبع وكل، والله إنّي لأعترض السوق فأشتري بها اللحم والسمن والجبن، والله ما أظنّ كلّهم يسمّون هذه البربر وهذه السودان**»[2].

ولا يخفى أنّ ظاهر مصبّ هذه الأخبار هو الشبهة غير المحصورة، خصوصاً بقرينة خبر أبي الجارود.

ناقش العلامة الأنصاري ـ أعلى الله مقامه ـ الاستدلال بها بإبداء احتمال أنّ المراد أنّ جعل الميتة في مكان واحد لا يوجب الاجتناب عن جبن غيره من الأماكن الذي هو مشكوك فيه ولا كلام في ذلك، ولا دلالة له على عدم وجوب الاجتناب عن كلّ جبن يحتمل أن يكون من ذلك المكان، فلا دخل له بالمدّعى.

وقال: إنّ المراد بقوله عليه السلام في خبر أبي الجارود: «**ما أظنّ كلّهم يسمّون**» عدم وجوب الظنّ أو القطع بالتسمية، بل يكفي أخذه من سوق المسلمين؛ بناءً على أنّ السوق أمارة شرعية فيحلّ الجبن المأخوذ منه ولو أُخذ من يد مجهول الحال إلا

---

١. الكافي ٦: ١/٣٣٩؛ وسائل الشيعة ٢٥: ١١٧، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١، الحديث ١.

٢. المحاسن ٥٩٧/٤٩٥؛ وسائل الشيعة ٢٥: ١١٩، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١، الحديث ٥.

أن يقال: إنّ سوق المسلمين غير معتبر مع العلم الإجمالي فلا مُسوّغ للارتكاب إلا كون الشبهة غير محصورة، ثمّ أمر بالتأمّل[١].

ولا يخفى: أنّ احتماله الأوّل وهو حمله على الشبهة البدوية بعيد عن مساق الخبر خصوصاً مع ذيله ممّا هو كالنصّ في العلم الإجمالي ومعلوم أنّ ذيله غير أجنبيّ عن الصدر، بل يكون قرينة عليه.

ثمّ إنّ ما احتمله في معنى قوله عليه السلام: «**ما أظنّ**» الخ بعيد أيضاً؛ لأنّ قوله عليه السلام هذا ظاهر في حصول القطع بعدم التسمية لكون السودان والبربر ليستا من طوائف المسلمين.

فعلى هذا لا ينبغي الإشكال في دلالة المرسلة كرواية عبدالله بن سنان، نعم فيها احتمال التقيّة؛ لكون الميتة فيها عبارة عن الأنفحة وهي طاهرة بإجماع الطائفة، كما قرّر في محلّه[٢].

ومنها: موثّق سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام في بعض عمّال بني أُميّة: قال: سئلت أبا عبدالله عليه السلام في رجل أصاب مالاً من عمل بني أُميّة وهو يتصدّق منه ويصل منه قرابته ويحجّ ليغفر له ما اكتسب ويقول: ﴿**إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ**﴾[٣]، فقال أبو عبدالله عليه السلام: «**إنّ الخطيئة لا تكفّر الخطيئة، وإنّ الحسنة تحطّ الخطيئة**» ثمّ

---

١. فرائد الأُصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٢٦٢ ـ ٢٦٣.

٢. قلت: إلا أن يقال ـ كما قيل ـ إنّ طهارتها الذاتية لا تنافي عروض النجاسة عليها من ناحية ملاقاتها بسائر الأعضاء النجسة غالباً، فلابدّ من تطهيرها فيحمل الخبر على مورد عدم التطهير، ويمكن أن يقال: إنّ صدر الخبر وإن حمل على التقية إلا أنّه لا ينافي حجّية الذيل الذي صدر على نهج الكبرى الكلّية فحاصل كلام الإمام عليه السلام: أنّه لو سلّم كون الأنفحة نجسة إلا أنّه لا يجب الاجتناب عنها لكون الشبهة غير محصورة فتدبّر [المقرّر دام ظله].

٣. هود (١١): ١١٤.

قال: «**إن كان خلّط الحرام حلالاً فاختلطا جميعاً فلم يعرف الحرام من الحلال، فلا بأس**»[١].

ولا يبعد أن يكون مورده الشبهة غير المحصورة.

ومنها: صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «**لو أنّ رجلاً ورث من أبيه مالاً وقد عرف أنّ في ذلك المال رباً ولكن قد اختلط في التجارة بغيره حلال كان حلالاً طيّباً فليأكله، وإن عرف منه شيئاً أنّه ربا فليأخذ رأس ماله وليردّ الربا (الزيادة ن ـ خ)**»[٢].

ونحوه صحيح آخر له لاحظ الباب الخامس من أبواب الربا من كتاب التجارة من الوسائل، الحديث الثالث[٣].

إلى غير ذلك من الأخبار التي جمعها العلامة الطباطبائي اليزدي قدس سره في الحاشية على المكاسب عند البحث عن جوائز السلطان[٤]، ولا يبعد كون مورد أكثرها من قبيل الشبهة غير المحصورة.

الأخبار الدالّة على وجوب الاجتناب عن الشبهة

وفي قبال هذه الأخبار أخبار تدلّ على وجوب الاجتناب عن المشتبه كالأخبار الواردة في تخميس الحلال المختلط بالحرام: كخبر حسن بن زياد عن

---

١. الكافي ٥: ٩/١٢٦؛ وسائل الشيعة ١٧: ٨٨، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٢.

٢. الكافي ٥: ٤/١٤٥؛ وسائل الشيعة ١٨: ١٢٨، كتاب التجارة، أبواب الربا، الباب ٥، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ١٨: ١٢٩، كتاب التجارة، أبواب الربا، الباب ٥، الحديث ٣.

٤. حاشية المكاسب، المحقّق اليزدي ١: ١٧٢ ـ ١٧٤.

أبي عبدالله عليه السلام قال: «**إنّ رجلاً أتى أمير المؤمنين عليه السلام، فقال: يا أمير المؤمنين! إنّي أصبت مالاً لا أعرف حلاله من حرامه، فقال له: أخرج الخمس من ذلك المال؛ فإنّ الله عزّ وجلّ قد رضي من المال بالخمس، واجتنب ما كان صاحبه يعلم**»[١].

وخبر السكوني: «**قال: أتى رجل أمير المؤمنين عليه السلام فقال: إنّي كسبت مالاً أغمضت في مطالبه (طلبه) حلالاً وحراماً وقد أردت التوبة ولا أدري الحلال منه والحرام وقد اختلط عليّ، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: تصدّق بخمس مالك، فإنّ الله قد رضي من الأشياء بالخمس وسائر المال (كلّه) لك حلال**»[٢].

ومرسل صدوق قال: جاء رجل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين! أصبت مالاً أغمضت فيه أفلي توبة؟ قال: «**ائتني بخمسه**» فأتاه بخمسه، فقال: «**هو لك، إنّ الرجل إذا تاب تاب ماله معه**»[٣].

وخبر عمّار بن مروان قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «**فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام، إذا لم يعرف صاحبه والكنوز، الخمس**»[٤].

إلى غير ذلك من الأخبار.

---

١. تهذيب الأحكام ٦: ٩١٥/٣٣٠؛ وسائل الشيعة ٩: ٥٠٥، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، الباب ١٠، الحديث ١.

٢. الكافي ٥: ٥/١٢٥؛ وسائل الشيعة ٩: ٥٠٦، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، الباب ١٠، الحديث ٤.

٣. الفقيه ٢: ٨٣/٢٢؛ وسائل الشيعة ٩: ٥٠٦، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، الباب ١٠، الحديث ٣.

٤. وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، الباب ٣، الحديث ٦.

وهذه الأخبار محمولة على الشبهة المحصورة، ولا يبعد حملها على ما إذا جهل مقدار الحرام واحتمل كون الحرام بمقدار الخمس والزيادة والنقيصة وأمّا إذا علم أنّ في ماله الذي بلغ ملائين ديناراً من الحرام، فلا إشكال في عدم وجوب التخميس.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ الأخبار التي دلّت على عدم وجوب الاجتناب عن أطراف المعلوم بالإجمال واضحة الدلالة على الشبهة غير المحصورة نعم، يخرج منها بعض الموارد، كما لو عرف صاحب المال فيجب له التخلّص من ماله.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ الضابط في الشبهة غير المحصورة هو الذي أشار إليه شيخنا العلامة الحائري قدس سره وحاصله:

أن يكون كثرة الأطراف بمثابة لا يعتني العقلاء باحتمال كون الواقع في بعض الأطراف في مقابل البقية لضعف الاحتمال الحاصل من كثرة الأطراف[1].

وقد أشرنا إلى دلالة جملة من الأخبار على عدم الاجتناب عن أطراف الشبهة إذا كانت الأطراف غير محصورة.

وبما ذكر يظهر أنّ المكلّف إذا شرع في أطراف الشبهة غير المحصورة قاصداً ارتكاب جميعها ولو في مدّة طويلة لم يكن معذوراً؛ لأنّ التكليف باقٍ على فعليته.

كما أنّه إذا قسّم الأطراف غير المحصورة بأقسام معدودة وأراد ارتكاب بعض الأقسام الذي يكون نسبته إلى البقية نسبة محصورة كأن يكون الأطراف

---

١. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٤٧١.

مثلاً عشرة آلاف وقسّمها عشرة أقسام وأراد ارتكاب قسم منها؛ فإنّه غير معذور فيه؛ لأنّه يصير كالشبهة المحصورة؛ لعدم كون احتمال الواقع في القسم الذي أراد ارتكابه ضعيفاً؛ بحيث لا يعتني العقلاء به.

هذا بناءً على أنّ عدم الاجتناب عن أطراف الشبهة غير المحصورة لعدم اعتناء العقلاء باحتمال الواقع في البعض.

وأمّا لو كان المستند في عدم الاعتناء الأخبار التي أشرنا إليها، فيجوز ارتكاب جميع الأطراف كما لا يخفى، فتدبّر.

هذا كلّه في الشبهات التحريمية.

وكذا الحال في الشبهة الوجوبية فإنّه لو كان أطرافها كثيرة جدّاً ـ بحيث لا يعتدّ العقلاء بكون الواجب في بعض الأطراف في مقابل البقية ـ لم يجب الاحتياط، كما لو نذر شرب إناء واشتبه بين إناءات كثيرة غير محصورة لا يجب الاحتياط؛ لقيام الأمارة العقلائية على عدم كونه هو الواقع ولا يعتني العقلاء بمثل هذا الاحتمال الضعيف.

نعم، لو تمكّن المكلّف من إتيان عدّة من الأطراف يكون نسبتها إلى البقية نسبة محصورة وجب الاحتياط فلو تمكّن من إتيان مأة من بين عشر مآت وجب الاحتياط، فتدبّر.

ذكر وتعقيب

بعد ما عرفت الضابط في غير المحصورة حسبما أفاده شيخنا العلامة الحائري قدس سره من بناء العقلاء ودلالة الأخبار لا يهمّنا التعرّض لما نقله شيخنا الأعظم

ـ أعلى الله مقامه ـ من كلمات الأصحاب في ضابطها ومن أراد فليراجعها[1].

نعم، لا بأس بالإشارة إلى ذكر بيان الضابطة التي تصدّى المحقّق النائيني قدس سره لبيانها على ما في تقريراته، وبيان النظر فيها.

وذلك لأنّه قدس سره حكى اختلاف كلمات الأصحاب في الضابط لكون الشبهة غير محصورة، فعن بعضهم تحديدها ببلوغ الأطراف إلى حدّ يعسر عدّها، وزاد بعض قيد في زمان قليل، وعن بعض إرجاعه إلى العرف، وقد قيل في تحديدها أُموراً أُخر لا تخفى على المتتبّع مع ما فيها من عدم الانعكاس والاطّراد إلى أن قال:

والأولى أن يقال: إنّ ضابط الشبهة غير المحصورة هو أن تبلغ أطراف الشبهة حدّاً لا يمكن عادة جمعها في الاستعمال من أكل أو شرب أو لبس أو نحو ذلك، وهذا يختلف باختلاف المعلوم بالإجمال فتارة يعلم بنجاسة حبّة من الحنطة في ضمن حقّة منها. فهذا لا يكون من الشبهة غير المحصورة؛ لإمكان استعمال الحقّة من الحنطة بطحن في خبز وأكل، مع أنّ نسبة الحبّه إلى الحقّة تزيد عن نسبة الواحد إلى الألف، وأُخرى يعلم بنجاسة إناء من لبن البلد، فهذا يكون من الشبهة غير المحصورة ولو كانت أواني البلد لا تبلغ الألف؛ لعدم التمكّن العادي من جمع الأواني في الاستعمال وإن كان المكلّف متمكّناً من آحادها، فليس العبرة بقلّته وكثرته فقط؛ إذ ربّ كثير تكون الشبهة فيه محصورة كالحقّة من الحنطة كما أنّه لا عبرة بعدم التمكّن العادي من جمع الأطراف في الاستعمال فقط إذ ربما لا يتمكّن عادة من ذلك مع كون الشبهة محصورة كما لو

---

١. فرائد الأُصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٢٦٨.

كان بعض الأطراف في أقصى بلاد المغرب، بل لابدّ من كلا الأمرين: وهما كثرة الأطراف وعدم التمكّن العادي من الجميع.

وبهذا تمتاز الشبهة غير المحصورة عمّا تقدّم في الشبهة المحصورة من أنّه يعتبر فيها إمكان الابتلاء، بكلّ واحد من أطرافها، فإنّ إمكان الابتلاء بكلّ واحد غير إمكان الابتلاء بالمجموع، فالشبهة غير المحصورة ما تكون كثرة الأطراف فيها بحدّ يكون عدم التمكّن من استعمال الجميع مستنداً إلى كثرة الأطراف لا إلى أمر آخر.

ومن ذلك يظهر حكم الشبهة غير المحصورة وهو عدم حرمة المخالفة القطعية وعدم وجوب الموافقة القطعية.

أمّا عدم حرمة المخالفة القطعية فلأنّ المفروض عدم التمكّن العادي منها.

وأمّا عدم وجوب الموافقة القطعية فلأنّ وجوبها فرع حرمة المخالفة القطعية؛ لأنّها هي الأصل في باب العلم الإجمالي؛ لأنّ وجوب الموافقة القطعية يتوقّف على تعارض الأُصول في الأطراف، وتعارضها يتوقّف على حرمة المخالفة القطعية، فيلزم من جريانها في جميع الأطراف مخالفة عملية للتكليف المعلوم في البين، فإذا لم تحرم المخالفة القطعية كما هو المفروض لم يقع التعارض بين الأُصول ومعه لا تجب الموافقة القطعية[1].

ولكن فيما أفاده نظر:

فأوّلاً: أنّه ما المراد بعدم التمكّن من الجمع بينها في الاستعمال؟ فإن أراد عدم إمكان الجمع دفعة فيلزم أن يكون غالب الشبهات المحصورة غير المحصورة

---

١. فوائد الأُصول ٤: ١١٧ ـ ١١٩.

كما لا يخفى؛ وإن أراد الأعمّ منها ومن التدريج ولو في ظرف مدّة، فلابدّ من تعيين ذلك الزمان الذي لا يمكن الجمع التدريجي؛ لأنّه إن أراد عدم التمكّن في مدّة قليلة يلزم أن يكون كثير من الشبهات المحصورة غير محصورة؛ إذ قلّما يتّفق أن لا يمكن الجمع بين الأطراف ولو في مدّة سنة مثلاً فتكون الشبهة على ما أفاده محصورة وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به.

إن قلت: إنّ ارتكاب جميع الأطراف ممّا لا يمكن غالباً ولو تدريجاً لفقدان بعض الأطراف في طول المدّة لا محالة.

مضافاً إلى أنّ تأثير العلم الإجمالي في التدريجيات محلّ إشكال.

قلت: خروج بعض الأطراف بعد تنجيز العلم الإجمالي غير مؤثّر ولا يضرّ بتنجيز العلم الإجمالي في بقية الأطراف.

مضافاً إلى ما أشرنا من أنّ البحث ممحّض في كون الشبهة غير محصورة مع قطع النظر عن الجهات الأُخر من فقدان بعض الأطراف.

مع أنّ تأثير العلم الإجمالي في التدريجيات من حيث الاستعمال ممّا لا إشكال فيه ومن حيث التدريج في الوجود أيضاً مؤثّر على الأقوى.

وثانياً: ـ وهي العمدة في الجواب ـ أنّ الميزان في تنجيز العلم الإجمالي هو فعلية التكليف وعدم استهجان الخطاب ومورد التكليف إنّما هو كلّ فرد فرد لا الجمع بين الأطراف والمفروض تمكّنه من استعمال كلّ واحد، والجمع بين الأطراف وإن لم يكن متمكّناً إلا أنّه غير مورد التكليف.

وبالجملة مورد التكليف في المفروض إنّما هو كلّ واحد من الأطراف والمكلّف متمكّن من الإتيان به غير خارج عن ابتلائه وما لا يكون متمكّناً منه

وهو الجمع بينها لم يتعلّق به تكليف من المولى وإنّما هو حكم العقل في أطراف العلم الإجمالي.

فالعلم الإجمالي منجّز بالنسبة إلى الأطراف وإن لم يتمكّن المكلّف من الجمع بينها ونتيجته حرمة المخالفة الاحتمالية بارتكاب بعض الأطراف، فارتكاب بعضها لا يجوز عقلاً لتعلّق العلم بالتكليف الفعلي وكونه منجّزاً بالنسبة إلى الأطراف.

فاتّضح ممّا ذكرنا النظر فيما أفاده أخيراً من عدم حرمة المخالفة القطعية وعدم وجوب الموافقة القطعية؛ لأجل تفرّع الثانية على الأُولى؛ لأنّ عدم التمكّن من الجمع بين الأطراف لم يكن مورداً للتكليف شرعاً، بل كلّ واحد من الأطراف وهو مقدور له ومورد لابتلائه، فتحرم عليه المخالفة الاحتمالية بارتكاب بعض الأطراف، فضلاً عن البقية.

ثمّ إنّه بعد ما اتّضح لك بما ذكرنا في ضابط الشبهة غير المحصورة وأنّه لا فرق في ذلك بين الشبهات التحريمية والشبهات الوجوبية يظهر النظر فيما ذكره في ذيل المسألة بقوله:

«ما ذكرنا في وجه عدم وجوب الموافقة القطعية إنّما يختصّ بالشبهات التحريمية؛ لأنّها هي التي لا يمكن المخالفة القطعية فيها وأمّا الشبهات الوجوبية، فلا يتمّ فيها ذلك؛ لأنّه يمكن المخالفة القطعية فيها بترك جميع الأطراف وحينئذ لابدّ من القول بتبعيض الاحتياط ووجوب الموافقة الاحتمالية في الشبهات الوجوبية»[1].

توضيح النظر لائح ممّا ذكرنا، فلاحظ.

---

١. فوائد الأُصول ۴: ١١٩.

ذكر وإرشاد

وبعد ما أشرنا من سقوط العلم الإجمالي عن التأثير في أطراف الشبهة غير المحصورة، هل يسقط حكم الشبهة البدوية عن الأطراف أيضاً بحيث يكون عادم الشبهة أو يكون لها حكمها؟

فلو علم بأنّ مايعاً مضافاً بين الأواني غير المحصورة هل يجوز التوضّأ من بعض الأطراف أم لا؟

فإن كان بحكم الشبهة البدوية فلا يصحّ التوضّأ به للشكّ في كونه مايعاً مطلقاً أو مضافاً، فكما أنّه لا يصحّ التوضّأ من ماء شكّ في إطلاقه وإضافته بالشبهة البدوية؛ لأنّه لابدّ من إحراز كون ماء الوضوء مطلقاً فكذلك لا يصحّ التوضّأ من بعض أطراف الشبهة غير المحصورة، وأمّا إن كان عادم الشبهة فيجوز التوضّأ.

فعلى المختار في الشبهة غير المحصورة حيث قلنا إنّه إن كانت الأطراف بحدّ من الكثرة بحيث يكون انطباق المعلوم بالإجمال موهوناً لا يعتنى به العقلاء وخلاف المتعارف لديهم يسقط حكم الشبهة البدوية عن الأطراف، فيجوز التوضّأ منه.

وبالجملة: على المختار في ضابط الشبهة غير المحصورة تكون هناك أمارة عقلائية على عدم الإضافة، فيجوز التوضّئ منه.

وأمّا على الضابط الذي أفاده المحقّق النائينيﷺ فلازمه عدم سقوط حكم الشكّ عن الأطراف؛ لأنّ عدم حرمة المخالفة القطعية الجائية من قبل عدم إمكان الجمع في الاستعمال اللازم منه عدم وجوب الموافقة القطعية لا يلازم سقوط حكم الشكّ كما لا يخفى؛ لأنّه لا يرى الأمارة العقلائية على نفي الشكّ فعلى

مبناه قدس سره لا يجوز التوضّأ منه؛ لأنّه بحكم الشبهة البدوية، فكما أنّه في مشكوك الإطلاق والإضافة في الشبهة البدوية لا يصحّ التوضّأ منه؛ لعدم إحراز الشرط ـ وهو الإطلاق ـ فكذا في أطراف الشبهة غير المحصورة.

ولكنّ العلامة المقرّر رحمه الله قال: إنّ شيخنا الأُستاذ دام ظلّه يميل إلى سقوط حكم الشبهة أيضاً[1].

وبالجملة: ما ذهب إليه من سقوط حكم الشبهة في أطراف الشبهة غير المحصورة غير وجيه على مبناه في سقوط العلم الإجمالي.

نعم على المختار متّجه كما أشرنا إليه، فتدبّر.

وأمّا لو كان المستند في عدم الاجتناب في أطراف غير المحصورة الأخبار كقوله عليه السلام: «**كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك أبداً حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه**»[2] فإن قلنا: إنّ المراد بالحلّية خصوص الحلّية التكليفية، فلا يكاد ينفع، وإن أُريد بالحلّية المعنى الشامل للحلّية الوضعية، فيحلّ له الوضوء بالماء المشتبه كونه مطلقاً أو مضافاً، فتدبّر.

---

١. فوائد الأُصول ٤: ١٢٢.

٢. الفقيه ٣: ١٠٠٢/٢١٦؛ وسائل الشيعة ١٧: ٨٧، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ١.

التنبيه الرابع

في ملاقى الشبهة المحصورة

لو علم بملاقاة شيء لأحد طرفي المعلوم بالإجمال أو أحد أطرافه، فهل يجب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ أم لا أو فيه تفصيل؟

توضيح الحال يستدعي البحث عن جهات:

الجهة الأُولى: من أنّ ملاقي النجس بعنوانه من النجس

حيث إنّ المسألة مسألة فقهية حيث يبحث فيها عن نجاسة المشتبه، فمحلّها باب النجاسات من كتاب الطهارة، فلابدّ وأن يبحث هناك إلا أنّه لا بأس بالإشارة الإجمالية إليها هنا، فنقول:

هل النجاسات الشرعية هي المستقذرات العرفية، فكلّ ما يستقذره العرف والعقلاء ويتنفّرون منه هو الذي جعله الشارع نجساً، فكما أنّ العرف والعقلاء قد يتقذّرون من بعض الأشياء ويتنفّرون منه، وقد لا يتقذّرون من بعض آخر، والشارع جعل ما يستقذره العقلاء نجساً، فالنجس الشرعي عبارة عن المستقذر العرفي، فجميع النجاسات مستقذرات عرفية عقلائية.

أو يقال: إنّ القذارات العرفية وإن كانت هي النجاسات إلا أن الشارع الأقدس جعل النجاسة على بعض أُمور لا يكون قذراً عند العرف والعقلاء وأمر بترتّب آثار القذارة عليها مثلاً حكم الشارع بنجاسة الكافر ليس لقذارة فيه تزول

بالإسلام وبإقرار الشهادتين ولعلّه لا ينقدح ذلك في ذهنهم، بل لأجل عدم معاشرة المسلمين ومخالطتهم إيّاهم، فالحكم بنجاستهم حكم سياسي إسلامي ليتنفّر المسلمون عنهم ولا يخالطوهم، لا لأجل قذارة معنوية فيهم.

وكذا حكم الشارع بنجاسة الخمر ليس لقذارة فيها، بل لأجل ترتّب مفاسد كثيرة مترتّبة عليها. فالنجاسات الشرعية على نحوين، فقسم منه ما يكون قذراً عرفاً وقسم آخر ما لم يكن قذراً عرفاً إلا أنّ الشارع لمصالح جعله نجساً.

فلابدّ من ملاحظة محيط العرف والعقلاء فيما يستقذرونه فإذا استقذروا من شيء يستقذرون من ملاقيه، ولا إشكال ولا خلاف في ذلك بل ضرورة الفقه على وجوب اجتناب ملاقي النجس القطعي.

ولكن وقع الخلاف في أنّ وجوب الاجتناب عن الملاقي، هل هو من شؤون الاجتناب عن نفس النجس وليس وجوب الاجتناب عن الملاقي لأجل تعبّد آخر وراء التعبّد بوجوب الاجتناب عن النجس ويكون المرتكب للملاقي معاقباً على ارتكاب النجس لا على ارتكاب ملاقيه؛ لعدم حكم مستقلّ للملاقي.

وبالجملة: ليس هنا إلا وجوب اجتناب واحد وهو وجوب الاجتناب عن النجس ولا يتحقّق ذلك إلا بالاجتناب عنه وعن حواشيه وملاقيه.

أو أنّ الملاقي يختصّ بجعل مستقلّ في عرض الاجتناب عن النجس وهذا الوجوب مجعول على عنوان ملاقي النجس من دون أن يكون وجوبه عين وجوبه ومن شؤونه، فالاجتناب عن الملاقي امتثال مستقلّ كما أنّ الاجتناب عن النجس امتثال آخر؟ ـ وقس عليه العصيان والعقاب ـ وجهان، بل قولان:

حكي الأوّل عن ابن زهرة[١] ومن تبعه[٢] كما حكي الثاني عن المشهور.

واستدلّ لمقال ابن زهرة بقوله تعالى: ﴿**وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ**﴾[٣]؛ لأنّ معنى الهجرة عن النجس الاجتناب عنه وعن ملاقيه وحواشيه.

وبما رواه عمرو بن شمر عن جابر الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام: أنّه أتاه رجل، فقال له وقعت فأرة في خابية فيها سمن أو زيت فما ترى في أكله؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: «**لا تأكله**»، فقال الرجل: الفأرة أهون عليّ من أن أترك طعامي لأجلها، فقال أبو جعفر عليه السلام: «**إنك لم تستخفّ بالفأرة وإنّما استخففت بدينك، إن الله حرّم الميتة من كلّ شيء**»[٤].

تقريب الدلالة: أنّه جعل عليه السلام عدم الاجتناب عن الطعام الذي وقعت فيه الفأرة استخفافاً للدين وبيّنه بأنّ الله حرّم الميتة من كلّ شيء ولو لا كون الاجتناب من الملاقي ـ بالكسر ـ من شؤون الاجتناب من الملاقى ـ بالفتح ـ لم يكن عدم الاجتناب عن الطعام استخفافاً بتحريم الميتة.

ولكن نوقش فيهما: أمّا الاستدلال بالآية الشريفة ففيه أنّه فسّر المفسّرون ﴿**الرُّجْزَ**﴾ بالمعصية[٥] دون النجس.

وبناءً على كون المراد بالرجز النجس، فغاية ما تدلّ عليه الآية الشريفة هي

---

١. غنية النزوع ١: ٤٦.

٢. أُنظر: فرائد الأُصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

٣. المدّثّر (٧٤): ٥.

٤. تهذيب الأحكام ١: ١٣٢٧/٤٢٠؛ وسائل الشيعة ١: ٢٠٦، كتاب الطهارة، أبواب الماء المضاف، الباب ٥، الحديث ٢.

٥. التبيان في تفسير القرآن ١٠: ١٧٣؛ مجمع البيان ١٠: ٥٨١.

وجوب الاجتناب عن نفس النجس ولا دلالة لها على الاجتناب عن ملاقي النجس، والقول بأنّ الاجتناب عن الرجز والنجس اجتناب عنه وعن جوانبه وملاقيه خلاف الظاهر.

وأمّا الاستدلال بالرواية ففيه ـ مضافاً إلى ضعف السند بعمر بن شمر واحتمال تفسّخ الميتة في السمن، بحيث جعل الامتزاج والاختلاط وصار الحكم واحد في الاستعمال والاجتناب ـ أنّ الرواية لم تسق لبيان نجاسة الملاقي للفأرة حتّى يستطهر منها ما ذكر، بل سيقت لبيان ردّ قول السائل: إنّ الفأرة أهون عليّ من أن أترك طعامي من أجلها؛ فإنّ ذلك استخفاف لحكم الله تعالى لتعلّق حكمه على كلّ ميتة.

وبالجملة: الرواية بصدد ردّ مزعمة الراوي أنّ بنجاسة الفأرة وهي جسم صغير كيف يحرم ما في الخابية مع عظمها؟ فردّه عليه السلام بأنّ مزعمتك استخفاف بدين الله حقيقة لا استخفاف بالفأرة؛ لأنّ الله تعالى جعل النجاسة لكلّ أفراد الميتة صغيرها وكبيرها.

فتحصّل أنّه لا يستفاد من الآية الشريفة ولا من الرواية أن نجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ والاجتناب عنه من شؤون الاجتناب عن النجس.

والذي عليه العقلاء هو أنّ استقذارهم الملاقي للنجس بلحاظ وجود القذر فيه؛ لأنّ الشيء غير النجس خال عن القذارة لا يتنفّرون عنه، وبلحاظ ملاقاته للنجس يتنفّرون عنه تنفّراً مستقلاً بتبع الملاقي للقذر، فيرون سراية القذر من النجس إلى الملاقي ـ بالكسر ـ.

ويستفاد ممّا دلّ على طهارة الشي النجس بالماء أو إشراق الشمس والأرض

ونحوها: أنّ الأشياء غير المتنجّسة بملاقاتها النجس تصير قذراً وتلك الأُمور تطهّرها.

وما ذكرنا هو ارتكاز العقلاء في الأشياء الملاقية للنجس، والشارع أقرّهم على ذلك فبملاقا الشيء للنجس يصير نجساً وقذراً فيجب الاجتناب عنه مستقلاً وإن كان ذلك بتبع ملاقاة النجس وتزول ذلك بالماء والشمس والأرض وغيرها من المطهّرات.

ولإيضاح ما ذكرنا يمكن الاستدلال لكون نجاسة الملاقي نجاسة أُخرى مستقلّة بالجعل والتعبّد بالاجتناب عنه بمفهوم قوله عليه السلام: «**إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء**»[1] فإنّ المفهوم منه أنّ الماء غير البالغ حدّ الكرّ ينجّسه كلّ النجاسات أو بعضها ـ أي يجعله نجساً ـ فالظاهر منه أنّ الأعيان النجسة واسطة لثبوت النجاسة للماء غير البالغ للكرّ، فيصير الماء لأجل ملاقاة النجس فرداً من النجاسات مختصّاً بالجعل ووجوب الاجتناب.

وكذا يمكن الاستدلال بقوله عليه السلام: «**الماء كلّه طاهر حتّى تعلم أنّه قذر**»[2] فإنّ معناه أنّ الماء طاهر حتّى تعلم أنّه صار قذراً بواسطة الملاقاة للقذر.

وكذا يمكن الاستظهار لذلك بما دلّ على أنّ الماء، أو الأرض أو الشمس وغيرها مطهّرات للأشياء، فإنّ الظاهر منها أنّ الأشياء تصير نجسة، فتطهر بها.

فتحصّل أنّه لا ينبغي الإشكال في أنّ نجاسة الملاقي للنجس إنّما هي من نجاسة العين النجسة التي يلاقيها، كما أنّ الظاهر أنّه مختصّ بجعل آخر ووجوب

---

١. راجع: وسائل الشيعة ١: ١٥٨، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٩.
٢. راجع: وسائل الشيعة ١: ١٣٤، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ١، الحديث ٥.

اجتناب مستقلّ به، لا أنّ وجوب الاجتناب عنه عين وجوب الاجتناب عن العين النجسة من غير جعل آخر متعلّق به.

وبما ذكرنا يعلم حكم الملاقي لأحد أطراف المعلوم بالإجمال فعلى القول الأوّل يجب الاجتناب عن الملاقي لأجل تحصيل البراءة اليقينية عن الاشتغال اليقيني؛ للشكّ في حصول الامتثال بالاجتناب عن الأطراف دون الملاقي؛ لأنّ وجوب الاجتناب عن الملاقي على فرض نجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ ليس وجوباً وتكليفاً مستقلاً بل وجوب الاجتناب عنه بنفس الوجوب المتعلّق بالملاقى ـ بالفتح ـ فيجب الاجتناب عن الكلّ تحصيلاً للبراءة، وأمّا على القول المختار، فحيث إنّه حكم مستقلّ، فالحكم هو البراءة للشكّ في حدوث النجاسة، لكن على تفصيل سيأتي بيانه فارتقب.

الجهة الثانية: في أنحاء الملاقات

الملاقي لأحد أطراف المعلوم بالإجمال يتصوّر على أنحاء:

فتارة يكون العلم بالملاقاة بعد العلم بنجاسة بعض الأطراف.

وأُخرى يكون العلم بالملاقاة قبل العلم بنجاسة بعض الأطراف.

وثالثة يكون العلم بالملاقاة مقارناً للعلم بنجاسة بعض الأطراف.

ورابعة يعلم بنجاسة هذا الإناء أو إناء آخر، ثمّ علم بأنّ نجاسة هذا من نجاسة ذاك.

وعلى أيّ حال قد يكون الملاقى ـ بالفتح ـ خارجاً عن محلّ الابتلاء رأساً ولا يعود إليه.

وقد يكون عائداً إليه بعد خروجه عن محلّ الابتلاء حين العلم بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف.

الجهة الثالثة: في مقتضى الأصل في أنحاء الملاقاة

بعد عدم تمامية الاستدلال بالآية والرواية لنجاسة الملاقي يقع الكلام في مقتضى الأصل العقلي في أنحاء الملاقاة والصور المذكورة فهل مقتضى حكم العقل عدم وجوب الاجتناب في جميعها كما حكي ذلك عن المشهور، أو وجوب الاجتناب عن الملاقي في جميع الصور كما حكي ذلك عن العلامة في «المنتهى»، أو فيها تفصيل كما ذكره المحقّق الخراساني[1] فذكر لها صوراً ثلاث، فقال في بعضها بوجوب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ دون الملاقى ـ بالفتح ـ وقال في آخر بوجوب الاجتناب عن الملاقى ـ بالفتح ـ دون الملاقي ـ بالكسر ـ وقال في ثالث بوجوب الاجتناب عنهما؟ وجوه بل أقوال.

يوجّه قول المشهور بأنّ الأصل العقلي في جميع الصور البراءة وعدم وجوب نجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ فإنّ العلم الإجمالي بنجاسة بعض الأطراف منجّز لها؛ فإذا علم بالملاقاة أو كانت نجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ على فرض كونه نجساً من الملاقى ـ بالفتح ـ لا يؤثّر العلم الإجمالي الثاني؛ لأنّ العلم الإجمالي بنجاسة بعض الأطراف يكون رتبته سابقة على العلم بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ والطرف سواء كان بحسب الزمان مقارناً له أو متقدّماً عليه أو متأخّراً عنه فيتنجّز الأطراف في الرتبة السابقة على تأثير العلم الإجمالي الثاني، وبعد تنجيز الأوّل للأطراف لا

---

١. كفاية الأُصول: ٤١٢.

يؤثّر العلم الثاني؛ لعدم إمكان تنجّز المتنجّز؛ للزوم تحصيل الحاصل.

فإذا علم بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف، ثمّ علم بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ أو الطرف، وأنّ نجاسة الملاقي بالكسر على فرضها يكون من الملاقى بالفتح، فالعلم الإجمالي الثاني المتأخّر زماناً ينجّز أطرافه في الرتبة السابقة؛ لأنّ معلومه يكون متقدّماً على المعلوم الأوّل، والمناط في التنجيز هو تقدّم المعلوم زماناً أو رتبة لا العلم، كما لو علمنا بوقوع قطرة من الدم في أحد الأواني الثلاث، ثمّ علمنا بوقوع قطرة منه قبله في أحد الإنائين منها يكون العلم الأوّل بلا أثر، ولا يجب الاجتناب عن الطرف المختصّ به؛ لأنّ العلم الثاني يؤثّر في تنجيز معلومه في الزمان السابق على العلم الأوّل.

وبالجملة: بعد تقدّم تنجّز الملاقى ـ بالفتح ـ على الملاقي ـ بالكسر ـ بالرتبة يكون العلم المتعلّق بالملاقى ـ بالكسر ـ والطرف في جميع الصور بلا أثر؛ لأنّه لا معنى للتنجيز فوق التنجيز، فيجب الاجتناب عن الملاقى ـ بالفتح ـ والطرف دون الملاقي الإجمالي الأوّل ومتأخّر عنه رتبة لكن لم لا يجوز أن يصيرا بجامعهما منجّزين بالنسبة إلى المعلوم الأوّل.

وبعبارة أُخرى يمكن أن ينجّز العلم الإجمالي السابق رتبة الطرفين حدوثاً وبعد تولّد العلم الثاني من الأوّل يؤثّر العلم الأوّل والثاني ـ أي المعلول والعلّة ـ بجامعهما في تنجيز الطرفين ويستقلّ المعلول في تنجيز الملاقي ـ بالكسر ـ وترتيبهما لا يضرّ بتأثير جامعهما.

وبعبارة أوضح: العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإنائين منجّز للاجتناب عنهما، وبعد ملاقاة الثوب لأحدهما يتولّد ويحدث علم إجمالي بنجاسة هذا الثوب

والإناء الآخر، فكلا العلمين أو الجامع بينهما منجّزان بالنسبة إلى الإناء الآخر والعلم الإجمالي الأوّل منجّز بالنسبة إلى خصوص هذا الإناء الملاقى ـ بالفتح ـ والعلم الإجمالي الثاني منجّز بالنسبة إلى خصوص الثوب الملاقي.

ولكن يجاب عن الإشكال أمّا حديث تأثير الجامع فغير صحيح في العلّتين المستقلّتين الواردتين على المعلول الواحد؛ لعدم وجود الجامع في الخارج مضافاً إلى كلّ واحد منهما حتّى يؤثّر في شيء فالمؤثّر ذاتهما لا الجامع.

ولو تمّ ذلك في العلّتين المستقلّتين، فلا يكاد يجري في موضوع البحث في باب الاحتجاجات وموضوعات الأدلّة.

وأمّا قضية المنجّزية فلا تقبل التعدّد، وذلك لأنّه لو أقرّ الرجل بأنّ زيداً له عليّ دين والإقرار من أقوى الحجج، وبعد ذلك لو قامت بيّنة على كونه مديوناً لزيد لا تكون مؤثّرة ومنجّزة ولا يجعل الإقرار جزءاً للمؤثّرية.

وكذا قضية الاحتجاج لا تقبل التكرار ولا يوجب ذلك جعل الاحتجاج الأوّل جزءاً للمؤثّرية.

مثلاً إذا علمت أنّ هذا الإناء أو ذاك الإناء نجس وهذا العلم الإجمالي منجّز بالنسبة إلى الطرفين فيجب الاجتناب عنهما، فإذا ارتكب أحدهما وصادف الواقع يستحقّ العقاب، فإذا حدث علم إجمالي آخر لا يوجب استحقاق أشدّ، والموجب لاستحقاق العقاب هو العلم الإجمالي الأوّل ولا موقف للعلم الإجمالي الثاني.

نعم، لو ذهب العلم الإجمالي الأوّل يكون العلم الإجمالي الثاني مؤثّراً.

وفي باب الحجج العقلائية أيضاً كذلك؛ لأنّه لو قام برهان قطعي على وجود

الصانع تعالى فحصل له القطع بوجوده تعالى لا يؤثّر برهان آخر في ذلك ولا يكون برهاناً فعلياً، وإنّما هو برهان اقتضائي؛ لأنّه كما يقال: ليس قرى وراء عبّادان.

هذا ما ذهب إليه سماحة الأُستاذ سابقاً ولكن عدل عنه ومال إلى التفصيل الذي ذهب إليه المحقّق الخراساني[1] ويظهر ضعف هذا الوجه ممّا سنشير إليه في بيان تفصيل المحقّق الخراساني فقال ـ كما أشرنا إليه ـ: إنّه في بعض الصور يجب الاجتناب عن الملاقى ـ بالفتح ـ والطرف دون الملاقي ـ بالكسر ـ وفي بعض الصور يجب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ والطرف دون الملاقى ـ بالفتح ـ وفي بعض الصور يجب الاجتناب عن الجميع فقال: **أمّا الصورة الأُولى** فهي وجوب الاجتناب عن الملاقى ـ بالفتح ـ والطرف دون الملاقي ـ بالكسر ـ وهي ما إذا كان العلم بالملاقاة متأخّراً عن العلم بنجاسة الأطراف وقال في وجهه بأنّه إذا اجتنب عن الملاقى ـ بالفتح ـ والطرف فقد اجتنب عن النجس في البين ولو لم يجتنب عمّا يلاقيه فإنّه على تقدير نجاسته فرد آخر من النجس قد شكّ في وجوده.

وحاصله: أنّ مقتضى العلم الإجمالي تنجيز الحكم، فالاجتناب عن الطرفين وبعد ذلك لو لاقى ثوبه لأحد الطرفين لا يكاد تنجيز العلم الإجمالي بالنسبة إلى الملاقي والطرف؛ لأنّه لا معنى للتنجيز الفعلي الإجمالي ثانياً بشيء بعد التنجيز إذا لم تصل الغفلة كما أنّه لا معنى للعلم التفصيلي ثانياً بشيء بعد العلم التفصيلي به ما لم تحدث الغفلة.

---

١. كفاية الأُصول: ٤١٢.

وحيث إنّ العلم الإجمالي الأوّل منجّز بالنسبة إلى طرف الملاقى ـ بالفتح ـ والعلم بملاقاة ثوبه لأحد الطرفين لا يحدث تنجيزاً آخر بالنسبة إلى طرف الملاقى ـ بالفتح ـ وبالجملة: الكشف والتنجيز من الأُمور التي لا يقبل التعدّد والاثنينية ـ فلا يعقل أن ينكشف الشيء الواحد لدى العالم مرّتين ما لم ينفصل بينهما ذهول أو نسيان، ومثله التنجيز؛ فإنّ معناه تمامية الحجّة وانقطاع العذر على العبد وهو لا يقبل التكرار فإذا تمّت الحجّة بالنسبة إلى الطرف في العلم الإجمالي الأوّل أو حصل الانكشاف فلا معنى لأن تتمّ الحجّة بالنسبة إلى الطرف في العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف، كما لا معنى لتعدّد الانكشاف.

وبعبارة أُخرى بعد العلم بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ والطرف فإذا لاقاه الثوب لا يحدث علم إجمالي آخر بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ.

ولو حدث لا يكون العلم الإجمالي الثاني منجّزاً بالنسبة إلى الطرف؛ لأنّه بعد ما وجب الاجتناب عن الطرف بالعلم الإجمالي الأوّل لا معنى لتعلّق وجوب اجتناب آخر عليه وعلى الملاقى ـ بالفتح ـ والطرف، وبعد ملاقاة الثوب لأحدهما لا ينجّز العلم الإجمالي فمرجع ذلك إلى نجاسة الثوب الملاقي لأحد الطرفين نظير الأقلّ والأكثر؛ فإنّ الأقلّ مقطوع والزائد مشكوك فيه، فوجوب الاجتناب عن الطرفين قطعيّ وأمّا وجوب الاجتناب عن الثوب الملاقي لأحدهما فمشكوك فيه.

فتحصّل أنّه لو علم الملاقاة لأحد الطرفين بعد تنجيز العلم الإجمالي بنجاسة

أحدهما لا يجب الاجتناب عنه إمّا لعدم العلم الإجمالي به أو لعدم كون العلم الثاني منجّزاً.

فبما ذكرنا ظهر أنّ عدم وجوب الاجتناب عن ملاقي أحد الطرفين واضح، فاتّفق نظرنا في الدورتين.

الصورة الثانية ما يجب فيه الاجتناب عن الجميع وهي فيما إذا حصل العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ والطرف بعد العلم بالملاقاة مع كون الجميع مورداً للابتلاء.

والسرّ في وجوب الاجتناب عن الجميع هو أنّ العلم بالملاقاة وإن كان متقدّماً إلا أنّه لا يحدث تكليفاً؛ فإنّ الملاقاة الخارجي ليس موضوعاً للحكم ما لم يعلم بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ وما هو الموجب للتكليف إنّما هو العلم بنجاسة الملاقي أو الطرف وهو قد تعلّق بالجميع في عرض واحد؛ لأنّ العلم بالملاقاة المتقدّم قد جعل الملاقي والملاقى عدلاً واحداً، فإذا تعلّق العلم بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ أو الطرف نفي الحقيقة تعلّق ببركة العلم بالملاقاة من قبل بنجاستهما والطرف.

الصورة الثالثة ما يجب فيه الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ والطرف دون الملاقى.

فذكر ﷺ لها موردين:

المورد الأوّل: ما إذا تأخّر العلم بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ أو الطرف عن العلم بالملاقاة وعن العلم بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف كما إذا علم أوّلاً بالملاقاة ثمّ علم بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف من دون التفات إلى سبب

نجاسة الملاقي، ثمّ حدث العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ أو الطرف.

والسرّ في ذلك ما مرّ من أنّ شرط تنجيز العلم الإجمالي أن يكون متعلّقاً بالتكليف الفعلي على أيّ تقدير منجّزاً.

ومقتضى العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ والطرف وجوب الاجتناب عن الملاقي والطرف، ولا يكاد يؤثّر العلم الإجمالي الثاني لتردّد متعلّقه بين ما كان واجب الاجتناب لو لا هذا العلم وهو الطرف، وما ليس كذلك، وهو الملاقى ـ بالفتح ـ فينحلّ العلم الإجمالي الثاني إلى مقطوع الاجتناب وهو الطرف ومحتمله وهو الملاقى ـ بالفتح ـ فلا يحدث العلم الإجمالي الثاني تكليفاً على كلّ تقدير.

وبالجملة: إنّ العلم الإجمالي الأوّل نجّز الحكم على كلّ واحد من الملاقي ـ بالكسر ـ والطرف، والعلم الإجمالي الثاني تعلّق بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ والطرف، والمفروض أنّ الطرف كان في ظرف حدوث العلم الثاني واجب الاجتناب بالعلم الإجمالي الأوّل وقد تمّت حجّة المولى فيه على العبد، ومعه لا يحدث العلم الثاني تكليفاً على كلّ تقدير، فينحلّ العلم الثاني إلى مقطوع الاجتناب، وهو الطرف ومشكوك الاجتناب وهو الملاقي.

إن قلت: إنّ العلم الثاني يوجب بطلان العلم الأوّل وفساد زعم التنجيز؛ لأنّ التنجيز فرع هذا العلم لنفس الأمر وقد كشف خلافه؛ لأنّه بعد حصول العلم الثاني يستكشف بطلان الأوّل الذي تعلّق بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف وعلمنا أنّ الذي يليق أن يقع عدلاً للطرف إنّما هو الملاقى ـ بالفتح ـ لا الملاقي.

وبالجملة: بعد ما حدث العلم الثاني كشفنا عن أنّ العلم الذي تعلّق بوجوب

الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف كان وهناً محضاً ولم يكن ملاك وجوب الاجتناب موجوداً هنا، فيبطل ما يقال من أنّ الطرف كان واجب الاجتناب من أوّل الأمر ولم يحدث العلم الثاني تكليفاً آخر بالنسبة إليه ويصير الملاقى ـ بالفتح ـ مشكوكاً فيه.

قلت: إنّ العلم الثاني يكشف عن سبب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ لا عن بطلان العلم الأوّل والشاهد عليه أنّه بعد العلم الثاني لنا أن نقول: إنّ الطرف واجب الاجتناب أو الملاقي ـ بالكسر ـ لكونه ملاقياً للنجس واقعاً، غاية الأمر كان وجوب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ مجهولاً سببه وكان المكلّف معتقداً أنّ علّة نجاسته على فرضها هو وقوع النجس فيه بلا واسطة ثمّ بان أنّ سببها هو الملاقاة لما هو نجس على فرض نجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ

وهذا مثل ما إذا وقفنا على وجوب أحد الشيئين، ثمّ وقفنا على ضعف الطريق مع العثور على طريق صحيح، فالتغاير في السبب لا يوجب التغاير في المسبّب.

المورد الثاني: ما إذا علم بالملاقاة ثمّ حدث العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ أو الطرف ولكن كان الملاقي حال حدوث العلم داخلاً في مورد الابتلاء والملاقى ـ بالفتح ـ خارجاً عنه، ثُمّ عاد إلى محلّ الابتلاء[1].

أورد عليه المحقّق النائيني قدس سره بأنّه لا أثر لخروج الملاقى ـ بالفتح ـ عن محلّ الابتلاء في ظرف حدوث العلم مع عوده إلى محلّ الابتلاء بعد العلم، نعم، لو فرض أنّ الملاقى ـ بالفتح ـ كان في ظرف حدوث العلم خارجاً عن محلّ الابتلاء ولم يعد بعد ذلك إلى محلّه ولو بالأصل، فالعلم الإجمالي بنجاسته أو

١. كفاية الأُصول: ٤١١ ـ ٤١٢.

الطرف ممّا لا أثر له ويبقى الملاقي ـ بالكسر ـ طرفاً للعلم الإجمالي، فيجب الاجتناب عنه وعن الطرف؛ لأنّ العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ والطرف وإن تقدّم معلومه على العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف إلا أنّه لمّا كان الملاقى ـ بالفتح ـ خارجاً عن محلّ الابتلاء، فلا أثر للعلم الإجمالي بنجاسته أو الطرف[1].

ولكنّ التحقيق: أن يقال ـ كما أشرنا إليه ـ عدم الاعتبار بالخروج عن محلّ الابتلاء: لما أشرنا من أنّ الأحكام المجعولة أحكام قانونية أو خطابات قانونية لا يعتبر فيها عدم الخروج عن محلّ الابتلاء.

ولو سلّم أنّ الخروج عن محلّ الابتلاء معتبر فيها وذلك فيما إذا لم يكن للخارج أثر فعلي داخل في محلّ الابتلاء وأمّا إذا كان له أثر فعلي فلا نسلّم قبح الخطاب؛ فإنّ جعل النجاسة للإناء الخارج عن محلّ الابتلاء مع كون ملاقيه داخلاً فيه ليس بقبيح؛ لأنّ أثر نجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ الخارج عن محلّ الابتلاء إنّما هو نجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ الذي هو داخل فيه.

فظهر أنّ عود الملاقى ـ بالفتح ـ إلى محلّ الابتلاء وعدم عوده سيّان، فما فصّله المحقّق النائيني قدس سره من تسليم ما ذكره المحقّق الخراساني فيما إذا عاد الملاقى ـ بالفتح ـ إلى محلّ الابتلاء دون ما إذا لم يعد لا يرجع إلى محصّل؛ لما أشرنا من أنّ خروج الملاقى ـ بالفتح ـ كلا خروجه لوجود أثره.

---

١. فوائد الأُصول ٤: ٨٦

في مقتضى الأصل الشرعي في الملاقي

فعلى المختار من عدم جريان أدلّة الأُصول في أطراف المعلوم بالإجمال، فلا إشكال في جريان الأصل في الملاقي ـ بالكسر ـ في الصورة الأُولى ـ وهي ما إذا كان العلم بالملاقاة متأخّراً عن العلم بنجاسة الأطراف لأنّ العلم الإجمالي منجّز في الصورة الأُولى، فيجب الاجتناب عن الملاقى ـ بالفتح ـ والطرف، فلا يجري الأصل الشرعي فيه وفي طرفه فيبقى جريان أصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ بلا مانع.

وكذا في المورد الأوّل من الصورة الثالثة ـ وهي ما يجب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ والطرف دون الملاقى ـ بالفتح ـ وهو ما إذا تأخّر العلم بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ أو الطرف عن العلم بالملاقاة وعن العلم بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف.

والحاصل: أنّه لا ينبغي الإشكال في جريان الأصل في الملاقي ـ بالكسر ـ في الصورة الأُولى والملاقى ـ بالفتح ـ في المورد الأوّل من الصورة الثالثة؛ لعدم تأثير العلم الإجمالي بالنسبة إليه، فيكون كالشبهة البدوية فلا يجب الاجتناب عنه.

وأمّا على جريان الأُصول في أطراف المعلوم بالإجمال وسقوطها بالمعارضة فقد تصدّى المحقّقون لرفع التعارض بأنّ الأصل في الملاقى ـ بالفتح ـ حاكم على الأصل في الملاقي ـ بالكسر ـ ويكون الشكّ في طهارته ونجاسته ناشٍ من الشكّ في الملاقى ـ بالفتح ـ فجريان الأصل فيه برفع الشك عن ملاقيه، فلا مجرى

للأصل في الملاقي في رتبة جريان الأصل في الملاقى ـ بالفتح ـ فأصالة الطهارة في الملاقى ـ بالفتح ـ معارضة لمثلها في الطرف، فبعد سقوطهما يبقى الأصل في الملاقي جارٍ بلا معارض من غير فرق بين تأخّر العلم بالملاقاة عن العلم بنجاسة بعض الأطراف أو تقدّمه أو تقارنه، ومن غير فرق بين خروج الملاقى ـ بالفتح ـ عن محلّ الابتلاء، ثمّ عوده إليه وعدمه؛ لأنّ رتبة السبب مقدّمة على المسبّب والأصل الجاري فيه يرفع الشكّ عن المسبّب كلّما تحقّق، فإذا علم إجمالاً بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ والطرف، ثمّ علم بأنّه لو كان نجساً؛ فإنّما هو من الملاقى ـ بالفتح ـ يكون الأصل فيه للشكّ في ملاقيه ويصير معارضاً للأصل في الطرف ويصير الأصل في الملاقي ـ بالكسر ـ بلا معارض.

ذكر وإرشاد

قالوا في كثير من الموارد: إنّ بعض أقسام الاستصحاب حاكم ويقدّم على بعض الآخر؛ لكون الاستصحاب في الآخر مسبّب عن ذلك مثلاً إذا غسل الثوب النجس بماء مستصحب الكرّية، فالشكّ في طهارة الثوب ونجاسته مسبّب عن الشكّ في كرّية الماء المغسول به فبجريان الأصل في كرّية الماء يرفع الشكّ عن طهارة الثوب ولا شكّ في طهارة الثوب بعد جريان استصحاب الكرّية، وهذا أمر شايع عندهم.

ولابدّ وأن يلاحظ وجه تقدّم الأصل السببي على الأصل المسبّبي، وهل ذلك بلحاظ حكومة أحدهما على الآخر، أو لأمر آخر؟ فقد تعرّضنا للمسألة مستوفاة في خاتمة الاستصحاب ولكن لا بأس بالإشارة الإجمالية إليها هنا.

وحاصلها أنّ مجرّد كون الشكّ في أصل متقدّم على أصل آخر رتبة لا يوجب حكومته عليه ولا يصير رافعاً لشكّه، لأنّ الحكومة ـ كما أشرنا غير مرّة ـ متقوّم بلسان الدليل وأن يكون أحد الدليلين بلسانه متقدّماً على الآخر كما في دليل حجّية خبر الواحد بالنسبة إلى الاستصحاب بأنّ مقتضى قول السائل للإمام عليه السلام عمّن آخذ معالم ديني؟ وقول المعصوم عليه السلام: «**زكريّا بن آدم القمّي المأمون على الدين والدنيا**»[1] هو أنّ هذا اللسان بالنسبة إلى الاستصحاب الذي هو عبارة عن عدم نقض اليقين بالشكّ رافع لشكّه.

وكذا قوله عليه السلام: «**لاسهو لمن أقرّ على نفسه بالسهو**»[2] لا شكّ لكثير الشكّ؛ فإنّ لسانه حاكم على أدلّة الشكوك وأنّ أحكام الشكّ عند كثرة الشكّ لا أثر له.

ولا يكاد يجري ذلك في تقدّم الأصل السببي بالنسبة إلى الأصل المسبّبي وحكومة أحدهما على الآخر؛ لأنّ دليل الاستصحاب هو قوله عليه السلام: «**لا تنقض اليقين بالشك**»[3]. ومعناه عدم الاعتناء إذا شكّ في بقاء الشيء في الزمان المتأخّر وحيث إنّ الشكّ في السبب والمسبّب حادثان في عمود الزمان دفعة بلا تقدّم وتأخّر فيشملهما دليل الاستصحاب دفعة واحدة في عرض واحد، فلا يعقل حكومة أحدهما على الآخر مع عرضهما في المورد، فقوله: «**لا تنقض اليقين**

---

١. اختيار معرفة الرجال : ١١١٢/٥٩٤ ؛ وسائل الشيعة ٢٧ : ١٤٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٢٧.

٢. السرائر ٣: ٦١٤؛ وسائل الشيعة ٨: ٢٢٩، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلوة، الباب ١٦، الحديث ٨.

٣. تهذيب الأحكام ١: ١١/٨؛ وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

بالشكّ» كما يشمل استصحاب كرّية الماء، فكذلك يشمل استصحاب طهارة الثوب المغسول به.

وبالجملة: مفاد الاستصحاب الحكم ببقاء المتيقّن عند الشكّ من دون انحلال إلى المصاديق وهذا العنوان كما ينطبق على الأصل السببي ينطبق على الأصل المسبّبي في عرض واحد.

ولو سلّم الانحلال إلى المصاديق فلا شكّ في وجود اليقين السابق والشكّ اللاحق في كلّ من الماء المسبوق بالكرّية والثوب المسبوق بالنجاسة.

ومفاد كلّ منهما الحكم ببقاء الكرّية وبقاء النجاسة وليس مفاد الاستصحاب نفي استصحاب النجاسة ولا يكون لسان أحدهما مقدّم على الآخر.

وسرّ تقدّم الأصل السببي على المسبّبي ليس لذلك، بل لأجل أنّ الأصل السببي يُنقّح موضوع الدليل الاجتهادي والدليل الاجتهادي يقدّم على الأصل المسبّبي، ولا إشكال في تقدّم الدليل الاجتهادي على الأصل.

وذلك لأنّه باستصحاب بقاء الكرّية في الماء المسبوق بالكرّية مثلاً بكون الماء كرّاً ومن مصاديق الكرّ ومن الواضح أنّ المغسول بماء الكرّ طاهر.

فاستصحاب بقاء الكرّية ليس حاكماً على استصحاب بقاء النجاسة، كما زعمه القوم. بل استصحاب بقاء الكرّية يُنقّح موضوع الدليل الاجتهادي وهو أنّ الماء كرّ في عالم التعبّد ومن الواضح الثوب المغسول به طاهر.

ففي الحقيقة: يكون الدليل الاجتهادي مقدّم على الأصل.

فإذا لم يكن الأصل الجاري في السبب منقّحاً لموضوع دليل اجتهادي فلا كما في مسألة الملاقي والملاقى، فإنّ الشكّ في طهارة الملاقي ـ بالكسر ـ

ونجاسته وإن كان مسبّباً عن الملاقى ـ بالفتح ـ إلا أنّ الميزان المذكور غير موجود فيه؛ لأنّ استصحاب طهارة الملاقى ـ بالفتح ـ لا ينقّح موضوع الدليل الاجتهادي؛ فإنّ غايته إنّما هي طهارة الملاقى ـ بالفتح ـ ولم يقم دليل على أنّ كلّ ما لاقى الطاهر فهو طاهر.

وتوهّم أنّه وإن لم يقم دليل على أنّ ملاقي الطاهر طاهر إلا أنّه قام الدليل على أنّ ملاقي الطاهر ليس بنجس.

مدفوع بأنّ ذلك ليس حكماً شرعياً، بل هو مستنبط من لا اقتضائية الشيء لتنجيس الشيء كما لا يخفى.

فلابدّ من العلاج من طريق آخر غير طريقية سببية الأصل في أحدهما ومسبّبية في الآخر وهو أنّه كلّما صار الملاقي ـ بالكسر ـ أو الملاقى ـ بالفتح ـ في حكم الشبهة البدوية يجري فيه الأصل، وكلّما صار طرفاً للعلم الإجمالي فلا، كما هو الشأن في الصورة الأُولى من الصور الثلاث وهي ما إذا كان الملاقي ـ بالكسر ـ بعد العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي والطرف؛ وفي المورد الثاني من الصورة الثالثة وهو ما إذا علم بالملاقاة ثمّ حدث العلم بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ والطرف، ولكنّ الملاقي ـ بالكسر ـ حال حدوث العلم كان محلاً للابتلاء والملاقى ـ بالفتح ـ خارجاً عنه إلاّ أنّه عاد إلى محلّ الابتلاء بعد ذلك.

توضيح وتأكيد

ولتوضيح المقال نشير إلى الصور الثلاث:

أمّا الصورة الأُولى أعني ما إذا علم بنجاسه الملاقى ـ بالفتح ـ أو الطرف ثمّ علم بالملاقاة، فيجري في الملاقي ـ بالكسر كلّ من أصالتي الحلّية والطهارة،

فحيث إنّ العلم الثاني المتعلّق بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف ليس علماً بالتكليف المنجّز وإن كان علماً لوجود الموضوع ـ أعني النجس بينهما ـ لأنّ الميزان هو العلم بالتكليف المنجّز على كلّ تقدير، لا العلم بالموضوع وإن لم يكن حكمه منجّزاً والمانع من الجريان هو الأوّل دون الثاني.

وإن شئت مزيد توضيح في ذلك فنقول:

إذا علم بوقوع قطرة من البول في إناء زيد أو إناء عمرو، فلا إشكال في تنجيز ذاك العلم، فيجب الاجتناب عن الإنائين، فإن علم بعد ذلك بوقوع قطرة أُخرى من البول، إمّا في إناء عمرو أو إناء خالد، فالعلم بوقوع القطرة الثانية وإن كان موجوداً بين إناء عمرو وإناء خالد إلا أنّه ليس علماً بتكليف منجّز على كلّ تقدير، فإنّ القطرة الثانية إن وقعت في إناء عمرو لم يحدث تكليفاً جديداً ولم يوجب إلزاماً على كلّ تقدير، بل هو كان قبل حدوث هذا العلم واجب الاجتناب للعلم الأوّل ولذا لو شرب من إناء عمرو والخالد وفرضنا وقوع القطرة الأُولى في إناء عمرو فهو وإن شرب النجس، إلا أنّه لم يخالف التكليف المنجّز على كلّ تقدير وأمّا الاجتناب؛ عن إناء عمرو فهو لأجل العلم الأوّل دون الثاني ولذلك يجري في إناء خالد عامّة الأُصول دون إناء عمرو.

وقس عليه المقام، فإنّ العلم الثاني وإن تعلّق بنجاسة الطرف أو الملاقي ـ بالكسر ـ إلا أنّه ليس علماً بالتكليف المنجّز على كلّ تقدير؛ لأنّ الطرف كان واجب الاجتناب؛ لأجل العلم الأوّل ولذلك لو شرب الطرف والملاقي ـ بالكسر ـ وفرض وقوع النجس في نفس الأمر في العلم الأوّل في الإناء الملاقى ـ بالفتح ـ فهو وإن شرب النجس في نفس الأمر إلا أنّه لم يخالف التكليف المنجّز، فلا

يعاقب على شرب النجس، وإن كان يصحّ عقابه على شرب إناء الطرف على القول بعقاب المتجرّي لإناء الذي يعدّ طرفاً إنّما يجب الاجتناب عنه للعلم الإجمالي الأوّل لا العلم الإجمالي الثاني.

الصورة الثانية وهي ما يجب فيه الاجتناب عن الملاقي والملاقى جميعاً وهو ما إذا حصل العلم الإجمالي بنجاسة الطرف والملاقى ـ بالفتح ـ بعد العلم بالملاقاة، فيحصل العلم بنجاسة مردّدة بين الطرف وغير الطرف عن الملاقي وملاقيه ويصير الملاقي ـ بالكسر ـ طرفاً للعلم، فلا مجال للأُصول.

الصورة الثالثة وهي ما يجب فيه الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ والطرف دون الملاقى ـ بالفتح ـ

وقد أشرنا إلى أنّ لها موردين:

المورد الأوّل: ما إذا تأخّر العلم بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ أو الطرف عن العلم بالملاقاة وعن العلم بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف فإن علم أوّلاً بالملاقاة ثمّ علم بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف من دون التفات إلى سببية نجاسة الملاقي ثمّ حدث العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ أو الطرف.

والحكم الشرعي في المفروض لا يتخلّف عمّا حكم به العقل من منجّزية العلم الإجمالي الأوّل وإن انكشف سبب وجود النجاسة فإنّه من الملاقى ـ بالفتح ـ دون العلم الإجمالي الثاني لامتناع إفادة العلم الثاني التنجيز على كلّ تقدير؛ لأنّ طرف الملاقي ـ بالكسر ـ محكوم بوجوب الاجتناب بالعلم الأوّل ولا معنى للتنجيز فوق التنجيز، فيصير الملاقى ـ بالفتح ـ مورداً للأصل دون الملاقي ـ بالكسر ـ.

المورد الثاني: ما إذا علم بالملاقاة ثمّ حدث العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ أو الطرف ولكن حال حدوث العلم الإجمالي كان الملاقي ـ بالكسر ـ داخلاً في مورد الابتلاء، والملاقى ـ بالفتح ـ خارجاً عنه، ثمّ عاد إلى محلّ الابتلاء، فحكمه ما أوضحناه من أنّ الملاقي ـ بالكسر ـ يصير طرفاً للعلم الإجمالي وخروج الملاقى ـ بالفتح ـ عن محلّ الابتلاء غير مؤثّر، ولذا لو عاد وجب الاجتناب عنه كما أشرنا إليه.

إشكال وجواب

بقي هنا إشكال في باب الملاقي حاصله: أنّه على مسلك القوم من سببية نجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ لنجاسة الملاقي يلزم أن يكون الملاقي ـ بالكسر ـ حلالاً لم يحرز طهارته وذلك لأنّه في كلّ من الملاقى ـ بالفتح ـ والطرف والملاقي أُصولاً ستّة تحصل من ضرب الأصلين ـ الطهارة والحلّية ـ في الثلاثة، فكلّ من الملاقي ـ بالكسر ـ والملاقى ـ بالفتح ـ والطرف طاهر وحلال، إلا أنّ أصالتي الحلّية والطهارة مختلفة رتبة لأنّ أصالة الطهارة في كلّ من الملاقى ـ بالفتح ـ والطرف في رتبة واحدة، كما أنّ الشكّ في حلّيتهما في رتبة ثانية، لأنّ الشكّ في حلّيتهما سبب عن طهارتهما والأصل الموضوعي وهو أصالة الطهارة موضوع للأصل الجاري في الحكم وهو الحلّية؛ لأنّ الأصل الحكمي محكوم بالنسبة إلى الأصل الجاري في الموضوع.

وأمّا الملاقي ـ بالكسر ـ فحيث إنّ الشكّ في طهارته سبب عن الشكّ في طهارة الملاقى ـ بالفتح ـ فيكون الشكّ في طهارته في الرتبة الثانية ـ أي يتأخّر الشكّ في طهارة الملاقي ـ بالكسر ـ عن الشكّ في طهارة الملاقى ـ بالفتح ـ

والطرف برتبة ويتّحد رتبة الشكّ في طهارة الملاقي ـ بالكسر ـ مع رتبة الشكّ في حلّية الملاقى ـ بالفتح ـ والطرف، لأنّ الشكّ في طهارة الملاقي ـ بالكسر ـ وحلّية الملاقى ـ بالفتح ـ والطرف مسبّب عن طهارة الملاقى ـ بالفتح ـ والطرف.

وعلى هذا تتّحد رتبة أصالة الحلّية في الملاقى ـ بالفتح ـ والطرف وأصالة الحلّية في الملاقي ـ بالكسر ـ فحيث إنّه أصل حكمي متأخّر عن أصل الطهارة في الملاقي، فهو في رتبة ثالثة.

فإذا تمهّد لك ما ذكرنا، فنقول:

إنّ الأُصول الموجودة في الرتبة الواحدة وهي أصالة الحلّية في الملاقى ـ بالفتح ـ وأصالة الحلّية في الطرف، وأصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ في رتبة، فيتساقط بالتعارض، ويبقى الأصل الذي لم يوجد له معارض وهو أصالة الحلّية في الملاقي ـ بالكسر ـ وعليه، فيسقط كلّ من أصالتي الطهارة في الملاقى ـ بالفتح ـ والطرف، كما تسقط أصالة الحلّية فيهما مع أصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ ويبقى أصالة الحلّية في الملاقي ـ بالكسر ـ بلا معارض، فالملاقي ـ بالكسر ـ حلال لم يحرز طهارته محكوم بالاجتناب.

ولكن يجاب عن الإشكال بوجهين:

الوجه الأوّل: على المختار من قصور شمول الأدلّة المرخّصة لأطراف المعلوم بالإجمال واضح، فلم يجر الأُصول الموضوعية والحكمية في الملاقي والطرف للعلم الإجمالي ويكون جريان الموضوعي والحكمي في الملاقي بلا مانع؛ لعدم تأثير العلم الإجمالي بالنسبة إليه؛ لكونه كالشبهة البدوية فيجري في الملاقي ـ بالكسر ـ أصالة الطهارة والحلّية إلا ما عرفت من بعض الصور الذي

يكون الملاقي ـ بالكسر ـ طرفاً للعلم الإجمالي على ما أشرنا إليه.

الوجه الثاني: على مسلك القوم: أمّا في الصورة الأُولى من الصور الثلاثة وهي ما إذا تقدّم العلم الإجمالي بالنجاسة على الملاقاة فلأنّ أصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ غير معارضة لأصالة الحلّ في الطرف، فلا مانع من جريانها؛ لأنّ أصالة الطهارة في الطرف متقوّم بالعلم الإجمالي المنجّز ولا تأثير للعلم الإجمالي الثاني في الملاقي كما تقدّم ومخالفة العلم الإجمالي غير المنجّز لا مانع منه.

وبالجملة: إنّ ما يجري فيه الأصل في الملاقي ـ بالكسر ـ إنّما هو طرف العلم الإجمالي غير المنجّز، وما لا يجري فيه الأصل ـ أعني الملاقى ـ بالفتح ـ والطرف ـ فهما طرفان للعلم الإجمالي المنجّز، وعليه فتجري أصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ ولا تعارض ذلك الأصل مع أصالة الحلّ في الطرف وإن كان تعارض أصالة الحلّ في الطرف مع أصالة الحلّ في الملاقى ـ بالفتح ـ لكونهما طرفين للعلم المنجّز.

وأمّا الصورة الثانية وهي ما إذا تعلّق العلم بنجاسة الملاقي والملاقى والطرف في عرض واحد فقد حصل العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ والطرف بعد العلم بالملاقاة، فلا يجري الأصل في واحد منها؛ لكون الجميع طرفاً للعلم الإجمالي وقد أشرنا إلى قصور الأدلّة المرخّصة عن شمولها لأطراف المعلوم بالإجمال ومع تسليم جريانها، فيجري ويسقط بالتعارض من غير تقدّم للأصل السببي والمسبّبي لما سيجيء من أنّ الرتب العقلية لا اعتبار بها وما هو الميزان لتقدّمه عليه، مفقود في المقام.

وأمّا الصورة الثالثة فقلنا: إنّ لها موردين: أمّا المورد الأوّل وهو ما إذا علم بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف ثمّ علم بالملاقاة وعلم بنجاسة الطرف والملاقى ـ بالفتح ـ بحيث لا وجه لنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ غير نجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ فلا يجري الأصل في الملاقي ـ بالكسر ـ والطرف لكونهما طرفين للعلم المنجّز وأمّا الملاقى ـ بالفتح ـ فقد أشرنا إلى أنّه خارج عن كونه طرفاً للعلم، فتجري فيه الأُصول عامّة.

وأمّا المورد الثاني ـ وهو ما إذا علم بالملاقاة ثمّ حدث العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ أو الطرف ولكن حال حدوث العلم الإجمالي كان الملاقى ـ بالفتح ـ خارجاً عن الابتلاء ـ فقد أشرنا إلى ما هو الحقّ عندنا على خلاف ما عليه القوم؛ لأنّه على المختار لا يجري الأصل في الملاقى ـ بالفتح ـ كالملاقي ـ بالكسر ـ لعدم الاعتبار بالخروج عن محلّ الابتلاء على خلاف من اعتبر الخروج عن محلّ الابتلاء.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ ما أُفيد في الشبهة لا يجري في الملاقي في الصورة الأُولى؛ لكونه كالشبهة البدوية، فلا تتعارض أُصوله مع غيره ولا في الملاقى ـ بالفتح ـ في المورد الأوّل من الصورة الثالثة مطلقاً ولا في الملاقي ـ بالكسر ـ أيضاً في المورد الثاني منها على مباني القوم وأمّا الصورة الثانية، فالأُصول في الجميع متعارضة ولا اعتبار بالسببي والمسبّبي في المقام لما عرفت.

ثمّ إنّه أجاب شيخنا العلامة الحائري قدس سره عن الشبهة بوجه[1] أشار إليه سماحة

---

١. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٤٦٩.

الأُستاذ في أنوار الهداية[١] وفي التهذيب[٢] أغمضنا عن ذكرها والمناقشة فيها ومن أراد، فليراجعهما.

مقتضى الأصل عند الشكّ في اختصاص الملاقي بجعل مستقلّ

تقدّم الكلام في أنّ الاجتناب عن ملاقي النجس، هل هو من باب سراية النجاسة إليه وأنّ الاجتناب عن النجس اجتناب عنه وعن ملاقيه، أو أنّه بملاقاة النجس يوجد فرد آخر من النجاسة حكم الشارع بوجوب الاجتناب عنه؟

وبالجملة: هل الاجتناب عن النجس الاجتناب عن ملاقيه أو أنّ الاجتناب عن النجس حكم يخصّه مستقلاً والاجتناب عن الملاقي بلحاظ حكم مستقلّ آخر حكم الشارع بالاجتناب عنه؟

وقد أشرنا إلى ثمرة القولين، فلاحظ.

فلو شككنا في كيفية جعل نجاسة الملاقي وأنّه هل يجعل مستقلّ حتّى لا يجب الاجتناب عنه أو لا؟ حتّى يجب الاجتناب عنه، فهل الأصل يقتضي الاحتياط أو البراءة؟ وجهان، بل قولان.

الظاهر جريان البراءة العقلية والشرعية فيه؛ لرجوع الشكّ فيه إلى الأقلّ والأكثر؛ فإنّ التكليف بوجوب الاجتناب عن نفس الأعيان النجسة معلوم وشكّ في كونه بحيث يقتضي وجوب الاجتناب عن ملاقيه أيضاً أو لا، فيكون الشكّ في خصوصية زائدة على أصل التكليف بالاجتناب عن الأعيان النجسة موجبة

---

١. أنوار الهداية ٢ : ٢٤٧.
٢. تهذيب الأُصول ٣: ٢٧٦.

للاجتناب عن ملاقيها أيضاً وهو مورد الأصل عقلاً وشرعاً.

وبعبارة أُخرى: تكليف المولى بوجوب الاجتناب عن النجس معلوم وكونه بحيث يكون تكليف العبد بوجوب الاجتناب عن الملاقي مشكوك فيه، ألا ترى أنّه لو لم يدلّ دليل على وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس لم تكن نفس تلك الأدلّة الدالّة على وجوب الاجتناب عن الأعيان النجسة حجّة على المكلّف؛ لقصورها عن إفادة ذلك؟

نعم، لو ادّعى أحد أنّ وجوب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ إنّما بحكم العقل وأنّه من كيفيات إطاعة وجوب الهجر عن الرجز لكان للاحتياط عند الشكّ وجه، إلا أنّه معلوم البطلان كما تقدّم، فلاحظ.

وبما ذكرنا يظهر ضعف ما أفاده المحقّق النائينيﷺ كما في تقريراته[1] حيث حكم بالاحتياط وأتعب نفسه الزكيّة وجعل المسألة مبنيّة على أمر يشبه الأكل من القفا، كما يظهر الإشكال فيما أفاده المحقّق العراقيﷺ[2].[3]

---

١. فوائد الأُصول ۴: ۸۹ ـ ۹۳.

٢. نهاية الأفكار ٣: ٣۶۵.

٣. وقد بحث سماحة الأُستاذ حول كلام العلمين في بعض الأدوار، وقد طوى عنه في بعض أدوار أُخر، كما أنّه طوى عن ذكر بعض المباحث غير الهامّة، فنحن نقتفي أثره في عدم التعرّض لمقالهما ومن أراد، فليراجع أنوار الهداية. (أنوار الهداية ٢: ٢۵۶ وما بعدها)

تنبيهات

ينبغي التعرّض لتنبيهات ذكرها الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره[١] ووافقه في ذلك المحقّق النائيني قدس سره[٢].

التنبيه الأوّل: في لزوم الاحتياط عند الجهل بالموضوع مطلقاً

في عدم الفرق في لزوم الاحتياط من الشرائط والموانع عند الجهل بالموضوع لا إشكال في عدم الفرق، بحسب القواعد العقلية في وجوب الاحتياط عند الجهل بالموضوع بين الشرائط والموانع، فيجب تكرار الصلاة إلى أربع جهات عند اشتباه القبلة، أو في ثوبين يعلم بطهارة أحدهما، أو بخلوّه ممّا لا يؤكل لحمه، ولا وجه لسقوط الشرطية والمانعية بمجرّد المانعية.

فما حكى عن المحقّق القمّي قدس سره من التفصيل بين ما يستفاد من قوله عليه السلام: «**لا صلاة إلا بطهور**»[٣] فذهب إلى عدم السقوط ووجوب الاجتناب وبين ما يستفاد من قوله عليه السلام: «**لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه**»،[٤] فذهب إلى السقوط وعدم وجوب الاحتياط[٥].

فلعلّه مبنيّ على ما هو المعروف منه من عدم تنجيز العلم الإجمالي مطلقاً،

---

١. فرائد الأُصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٢٠١.
٢. فوائد الأُصول ٤: ١٣٤.
٣. الفقيه ١: ١/٣٥؛ وسائل الشيعة ١: ٣٦٥، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ١، الحديث ١.
٤. تهذيب الأحكام ٢: ٨١٩/٢٠٩؛ وسائل الشيعة ٤: ٣٤٦، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٢، الحديث ٥.
٥. جامع الشتات: ٨٣٩ / السطر ١٧.

فإنّه كالشبهة البدوية[1].

وحينئذٍ لابدّ من الرجوع إلى الأُصول وبما أنّ المستفاد من الأوّل الشرطية، وهو ممّا يجب إحرازه، فيجب أن يكرّر الصلاة على وجه تحصيل اليقين بالبراءة، فيجب أن يكرّر الموضوع عند اشتباه الماء المطلق بالمضاف وأن يكرّر الصلاة عند اشتباه القبلة لتحصيل الشرط وهكذا.

وبما أنّ المستفاد من الثاني المانعية، فيرجع فيها إلى البراءة؛ لانحلال الحكم فيه حسب أفراد المانع ومصاديقه، فيؤخذ بالمعلوم منه ويرجع في المشكوك فيه إلى البراءة؛ لكون الشكّ في حكم مستقلّ، فيجوز أن يصلّي المصلّي في الثوبين المعلوم كون أحدهما ممّا لا يؤكل.

ذكر وتعقيب

وأمّا ما أفاده المحقّق النائيني قدس سره من أنّ المحقّق القمّي فصّل بين الشرائط ـ لا بين الشرائط والموانع ـ المستفادة من مثل قوله عليه السلام: «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه» فذهب إلى سقوط الشرط في موارد اشتباهه، وبين الشرائط المستفادة من قوله عليه السلام «**لا صلاة إلا بطهور**»؛ فذهب إلى عدم سقوط الشرط عند الجهل.

ثمّ قال قدس سره إنّه لم يحضرني كتب المحقّق قدس سره حتّى أُراجع كلامه، وكأنّه قاس باب العلم والجهل بالموضوع بباب القدرة والجهل، ثمّ أشكل عليه بعدم الفرق بين الشرائط وغيرها في وجوب الاحتياط عند الجهل بالموضوع وتردّده بين أُمور محصورة فيجب تكرار الصلاة إلى أربع جهات عند اشتباه القبلة وفي

---

١. القوانين المحكمة ٢: ٢٥ / السطر ٣.

الثوبين عند اشتباه الطاهر بالنجس أو الحرير بغيره ولا وجه لسقوط الشرط... إلى أن أشكل أنّ قياس باب العلم والجهل بباب القدرة والعجز ليس على ما ينبغي؛ لأنّ القدرة من شرائط ثبوت التكليف والعلم من شرائط التنجيز، والمفروض أنّه قد علم بحصول الشرط بين الأطراف، فلا موجب لسقوطه[1] فغير صحيح احتمالاً وإشكالاً.

أمّا احتمالاً فلأنّ القياس المذكور لا يقتضي التفصيل المحكيّ عنه؛ ضرورة أنّ العجز عن الشرط والمانع على حدّ سواء، فإن كان مفاد الدليل هو الشرطية والمانعية على نحو الإطلاق ـ أعني حتّى حال العجز ـ فلازمه سقوط الأمر والتكليف عن المشروط والممنوع؛ لعدم التمكّن من الإتيان بالمكلّف به، وإن لم يكن كذلك فلازمه سقوط الشرط والمانع عن الشرطية والمانعية من غير فرق، فالتفصيل غير ملائم.

وأمّا إشكالاً فمحصّل إشكاله قدس سره الفرق بين العلم والقدرة فإنّ العلم من شرائط التنجيز والقدرة من شرائط ثبوت التكليف وفعليته.

وفيه ما مرّ من منع كون القدرة من شرائط التكليف، بل حالها حال العلم، ولذا يجب الاحتياط عند الشكّ في القدرة.

وبالجملة: القدرة الشخصية من شرائط التنجيز؛ لما تقدّم من أنّ الأحكام الشرعية أحكام قانونية لم يعتبر فيها قدرة آحاد المكلّفين، ولذا قلنا بوجوب الاحتياط عند الشكّ في القدرة ولو كانت القدرة من شرائط ثبوت التكليف لكانت البراءة محكّمة عند الشكّ في القدرة، كما لا يخفى.

---

١. فوائد الأُصول ٤: ١٣٤ ـ ١٣٥.

أضف إلى ذلك أنّه من البعيد أن يذهب المحقّق القمّي قدس سره إلى أنّ المستفاد من قوله عليه السلام: «**لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه**» هي الشرطية مع أنّ جمهور الأصحاب إلا ما شذّ قالوا بالمانعية، فمن البعيد أن يكون ذلك مختار المحقّق القمّي قدس سره.

وبذلك يظهر الخلل في حكاية مقال المحقّق القمّي قدس سره كما لا يخفى.

ثمّ إنّ ما نسب المحقّق النائيني قدس سره إلى الحلّي من أنّ فتواه بعدم وجوب الستر عند اشتباه اللباس النجس بالطاهر لعلّه بدعوى سقوط الشرط عند عدم العلم به تفصيلاً فيأتي بالمشروط فاقداً للشرط[1].

فغير وجيه؛ لأنّ الحلّي قدس سره صرّح في السرائر بخلاف ذلك وجعل وجه ما ذهب إليه هو لزوم كون المكلّف عالماً بتحقّق الشرط عند إتيانه[2]، فتدبّر.

التنبيه الثاني: كيفية النيّة لو كان المعلوم بالإجمال من العبادات

وقع النزاع في كيفية النيّة في إتيان أطراف المعلوم بالإجمال وإتيان المشتبه غير المقرون بالعلم إذا كان المعلوم بالإجمال أو المحتمل من العبادات.

ففصّل الشيخ الأعظم قدس سره بين الشبهات البدوية والمقرونة بالعلم بكفاية مجرّد قصد احتمال المحبوبية والأمر في الشبهات البدوية فإنّه هو الذي يمكن في حقّه، وعدم كفايته في المقرونة بالعلم بل لابدّ فيها من قصد امتثال الأمر المعلوم بالإجمال على كلّ تقدير وقال قدس سره إنّ لازم ذلك أن يكون المكلّف حال الإتيان

---

١. فوائد الأُصول ١: ١٣٤.

٢. السرائر ١: ١٨٥.

بأحد المحتملين قاصداً لإتيان بالآخر، إذ مع عدم ذلك لا يتحقّق قصد امتثال الأمر المعلوم بالإجمال على كلّ تقدير، بل يكون قاصداً لامتثال الأمر على تقدير تعلّقه بالمأتيّ به وهذا لا يكفي في تحقّق الامتثال مع العلم بالأمر[١].

وتنظّر المحقّق النائينيﷺ فيما أفاده وقال: بأنّ العلم يتعلّق الأمر بأحد المحتملين لا يوجب فرقاً في كيفية النيّة في الشبهات؛ فإنّ الطاعة في كلّ من المحتملين ليست إلا احتمالية، كالشبهة البدوية؛ إذ المكلّف لا يمكنه أزيد من قصد امتثال الأمر الاحتمالي عند الإتيان بكلّ من المحتملين وليس المحتملان بمنزلة فعل واحد مرتبط الأجزاء حتّى يقال: العلم بتعلّق التكليف بعمل واحد يقتضي قصد امتثال الأمر المعلوم، فلو أتى المكلّف بأحد المحتملين من دون قصد الإتيان بالآخر يحصل الامتثال على تقدير تعلّق الأمر بالمأتيّ به وإن كان متجرّياً في قصده عدم الامتثال على كلّ تقدير[٢].

أقول: لنا كلام مع الشيخ الأعظم وكلام مع المحقّق النائيني.

أمّا الكلام مع الشيخ فقد تقدّم في مبحث القطع من أنّه لا دليل على أنّ إطاعة الأمر المعلوم وامتثاله يتوقّف على أن يكون المكلّف حال الإتيان بأحد المحتملين قاصداً للإتيان بالآخر؛ لأنّ مقتضاه أنّه لابدّ في الإطاعة والامتثال من الجزم بوجود الأمر ولا دليل على اعتبار الجزم بالنيّة في تحقّق الإطاعة والامتثال؛ لأنّه يكفي كون العمل المأتيّ به لله تعالى وهو حاصل في إتيان كلّ واحد من العملين من غير احتياج إلى الجزم بوجود الأمر في البين حتّى لا يصحّ إطاعة

١. فرائد الأُصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣٠٣ ـ ٣٠٤.
٢. فوائد الأُصول ٤: ١٣٦ ـ ١٣٧.

المحتمل الأوّل إلا بالقصد إلى ضمّ الآخر.

والحاصل أنّ الداعي إلى الإتيان بأحد المحتملين ليس إلا إطاعة المولى فهو على فرض الانطباق مطيع للأمر وكونه قاصداً للإتيان بالآخر أو تركه لا ينفع ولا يضرّ بذلك، فلا يتوقّف امتثال الأمر المعلوم على قصد امتثال كلا المشتبهين.

وأمّا الكلام مع المحقّق النائيني قدس سره فهو أنّ ما أفاده في جواب الشيخ الأعظم، وإن كان وجيهاً من جهة إلا أنّه غير وجيه من ناحية أُخرى، وهو أنّ العلم بتعلّق الأمر بأحد المحتملين لا يوجب فرقاً في كيفية النيّة؛ إذ المكلّف لا يمكنه أزيد من قصد احتمال الأمر الاحتمالي عند الإتيان بكلّ من المحتملين، وذلك لوضوح الفرق في الداعي في الشبهة البدوية والشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي؛ فإنّ الداعي في الشبهة البدوية ليس إلا احتمال الأمر وأمّا في الشبهة المقرونة بالعلم، فليس احتماله فقط، بل له داعيان: داعٍ إلى أصل الإتيان ـ وهو الأمر المعلوم ـ وداعٍ آخر إلى الإتيان بالمحتمل لأجل انطباق المعلوم عليه والداعي الثاني ينشأ من الأوّل.

فالآتي بأحد طرفي المعلوم بالإجمال يأتيه لداعيين: أحدهما الأمر المعلوم في البين، والآخر: احتمال انطباق المعلوم عليه وهذا ينشأ من الأوّل، فتدبّر.

التنبيه الثالث: ما لو كان المعلوم بالإجمال أمرين مترتّبين شرعاً

إذا كان المعلوم بالإجمال واجبين مترتّبين شرعاً ـ كالظهر والعصر ـ فاشتبه شرط من شرائطهما كالقبلة، فهل يجب استيفاء جميع محتملات المترتّب عليه قبل الشروع في الآخر، أو يجوز الإتيان بهما مترتّبين إلى كلّ جهة، فيجوز

الإتيان بظهر وعصر إلى جهة، ثمّ ظهر وعصر إلى الجهة الأُخرى وهكذا... حتّى يستوفى جميع الجهات؟ وجهان، بل قولان:

الأقوى الثاني، والمختار عند المحقّق النائيني قدس سره الأوّل.

فبنى قدس سره مختاره على ما قوّاه سابقاً من ترتّب الامتثال الإجمالي على الامتثال التفصيلي من أنّه مع التمكّن من الامتثال التفصيلي لا تصل النوبة إلى الامتثال الإجمالي قال ما حاصله: إنّ فيما نحن فيه جهتين إحداهما: إحراز جهة القبلة وهو ممّا لا يمكن على الفرض حيث اشتبه جهة القبلة، والأُخرى إحراز الترتّب بين الظهر والعصر وهو بمكان من الإمكان وذلك بالإتيان بجميع محتملات الظهر، ثمّ الاشتغال بالعصر، وعدم العلم حين الإتيان بجميع محتملات الظهر ثمّ الاشتغال بالعصر، وعدم العلم حين الإتيان بكلّ واحد من محتملات العصر بأنّه صلاة صحيحة واقعة عقيب الظهر إنّما هو للجهل بالقبلة لا الجهل بالترتيب، وسقوط اعتبار الامتثال التفصيلي في شرط؛ لعدم إمكانه لا يوجب سقوطه في سائر الشرائط مع الإمكان[1]. انتهى محصّلاً.

وفيه منع الكبرى والصغرى كليهما:

أمّا ممنوعية الكبرى فلما أشرنا من عدم الدليل على تقديم الامتثال التفصيلي على الامتثال الإجمالي ولا طولية بينهما. ولذا يجوز الاحتياط مع التمكّن من الاجتهاد والتقليد ويجوز الجمع بين المحتملات مع التمكّن من العلم إذا كان هناك له غرض عقلائي بحيث لا يعدّ ذلك لعباً بأمر المولى على ما عرفت من حكم العقلاء بذلك.

---

١. فوائد الأُصول ٤: ١٣٨ ـ ١٤١.

وأمّا ممنوعية الصغرى فلعدم كون المفروض من دوران الأمر بين الموافقة التفصيلية والموافقة الإجمالية حتّى يقال: إنّهما مترتّبان؛ لأنّ أقصى ما يحصل من الشروع بمحتملات العصر مثلاً بعد استيفاء محتملات الظهر هو العلم بالإتيان بالظهر محقّقاً على كلّ تقدير، وهذا بخلاف ما لو شرع بالعصر قبل الاستيفاء؛ لعدم العلم بتحقّق الظهر واقعاً حين الشروع في صلاة العصر.

ولكن هذا المقدار غير فارق؛ لأنّ في الإتيان بكلّ من الظهر والعصر مترتّباً إلى جهة موافقة على تقدير وعدم موافقة رأساً بالنسبة إلى كلّ واحد من الظهر والعصر على تقدير آخر، وليس الأمر دائراً بين الموافقة الإجمالية والتفصيلية حتّى يقال: إنّهما مترقّبان؛ لأنّ كلّ واحد من محتملات العصر لو صادف القبلة فقد أتى قبله بالظهر ويحصل الترتيب واقعاً، وغير المصادف منها عمل لا طائل تحته كغير العبادة من الآخر، ولا ترتيب بينهما حتّى يقال: إنّه موافقة إجمالية.

والعلم بحصول الترتيب بين الظهر والعصر حين الإتيان بهما لا يمكن على أيّ حال ـ سواء أتى بجميع محتملات الظهر قبل العصر أم لا ـ.

ومجرّد العلم في فرض استيفاء محتملات الظهر أنّه عند الإتيان بكلّ محتملات العصر أنّها واقعة عقيب الظهر الواقعي لا يقتضي لزوم مراعاته؛ لأنّه حين إتيانه بالعصر لا يعلم كونها عصراً واقعياً لاحتمال أن يكون إلى القبلة.

ولا يصغى إلى ما ادّعاه‌ﷺ من أنّ عدم العلم حين الإتيان بكلّ عصر بعد استيفاء محتملات الظهر بأنّها صلاة صحيحة واقعة عقيب الظهر إنّما هو للجهل بالقبلة لا الجهل بالترتيب: ضرورة أنّ الترتيب مجهول على كلّ تقدير؛ فإنّ المكلّف لا يعلم ولو استوفى محتملات الظهر عند الإتيان بكلّ عصر أنّها صلاة

واقعية مترتّبة على الظهر أم لا، بل يعلم إجمالاً أنّها صلاة واقعية مترتّبة على الظهر وأنّها ليست بصلاة أصلاً فضلاً من أن يكون مترتّباً، وهذا العلم حاصل عيناً فيما إذا أتى بكلّ ظهر وعصر مترتّبين إلى كلّ جهة؛ فإنّه يعلم إجمالاً أنّ العصر الواقع عقيب الظهر إمّا صلاة واقعية مترتّبة على الظهر، وإمّا ليس بصلاة وهذا من الوضوح بمكان.

هذا كلّه في المقام الأوّل من المرحلة الثالثة التي هي في المشكوك ـ وهي الشكّ في المكلّف به ـ وهو فيما إذا تردّد الواجب بين المتباينين وقد استوفينا بحمد الله البحث عنها.

المقام الثاني

في الأقلّ والأكثر الارتباطيين

وهو من أنفع المباحث الأُصولية، فنقول: تنقيح البحث فيه يتوقّف على بيان مقدّمات :

الأُولى: في الفرق بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين والاستقلاليين

الفرق بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليين والارتباطيين واضح؛ لأنّ الأقلّ في الاستقلاليين مغاير مع الأكثر غرضاً، وملاكاً وأمراً وتكليفاً كالفائتة المردّدة بين الواحدة وما فوقها، والدين المردّد بين الأقلّ والأكثر، فهناك أغراض وموضوعات وأوامر وأحكام على تقدير وجوب الأكثر، ومن هنا يعلم أنّ إطلاق الأقلّ والأكثر عليهما بضرب من المسامحة والمجاز، وباعتبار أنّ الواحد من الدرهم مثلاً أقلّ من الدرهمين وهو كثير، وإلا فلكلّ تكليف وبعث عليحدة.

وأمّا الارتباطيين فالغرض قائم بالأجزاء الواقعية، فلو كان هو الأكثر، فالأقلّ خالٍ عن الغرض والبعث من رأس فورانه في عالم التكوين كالمعاجين؛ فإنّ الغرض

والأثر المطلوب قائم بالصورة الحاصلة من تركيب الأجزاء الواقعية على ما هي عليها ولا يحصل الغرض إلا باجتماع الأجزاء عامّة بلا زيادة ولا نقيصة؛ كما هو الحال في المركّبات الاعتبارية أيضاً، فلو تعلّق الغرض بإرعاب العدوّ مثلاً فيؤمر بعرض الجنود والعساكر، فلابدّ من إرائة صفوف من العساكر ـ كالجند، والفوج ونحوهما ـ لا إرائة آحاد الجندي؛ فإنّه لا يكاد يحصل الغرض كما لا يخفى.

ومن ذلك يظهر أنّ ملاك الاستقلالية والارتباطية باعتبار الغرض القائم بالموضوع قبل تعلّق الأمر؛ لأنّ الغرض قد يقوم بعشرة أجزاء مثلاً وقد يقوم بأزيد منها.

فما يظهر من بعضهم من أنّ ملاكهما وحدة التكليف وكثرته[1] غير ملائم؛ لأن وحدة التكليف وكثرته إنّما هي بلحاظ الغرض الباعث على التكليف، فلا معنى لجعل المتأخّر عن الملاك الواقعي ملاكاً لتمييزهما كما لا يخفى.

وإن شئت قلت: إنّ ملاك الاستقلالية والارتباطية بالغرض القائم بالموضوع قبل تعلّق التكليف المستكشف لوحدة التكليف وتعدّده، فما عن بعضهم من أنّه لوحدة التكليف وتعدّده لا بالأغراض غير وجيه.

الثانية: تنقيح محطّ البحث

وليعلم أنّ محطّ البحث في الأقلّ والأكثر فيما إذا كان الأقلّ مأخوذاً بنحو لا بشرط حتّى يكون محفوظاً في ضمن الأكثر، وإلا فلو كان مأخوذاً بشرط لا فلا يكون الأقلّ أقلّ الأكثر، بل يكون مبايناً له.

رتّب المحقّق العراقي قدس سره على هذا خروج ما دار الأمر فيه بين الطبيعي والحصّة

---

١. نهاية الأفكار ٣: ٣٧٣ و٣٧٧.

كالإنسان بالنسبة إلى زيد عن موضوع الأقلّ والأكثر بلحاظ أنّ الطبيعي بلحاظ قابليته للانطباق على حصّة أُخرى المباينة مع زيد لا يكون محفوظاً بمعناه الإطلاقي في ضمن الأكثر، فيدخل في التعيين والتخيير الراجع إلى المتباينين[١].

ولكن فيه أوّلاً: أنّ ما سمّاه حصّة مخالف لاصطلاح القوم في الحصّة فإنّ الحصّة عندهم عبارة عن الكلّي المقيّد بكلّي آخر كالإنسان الأبيض، وأمّا الهوية المتحقّقة المتعيّنة، فهو فرد خارجي لا حصّة، فتدبّر.

وثانياً: أنّ لازم ما ذكره خروج المطلق والمقيّد عن محطّ النزاع بعين ما ذكره؛ لأنّ المطلق لم يبق بإطلاقه في ضمن المقيّد؛ ضرورة سقوط إطلاقه بعد تقييده، فلو دار الأمر بين كون المولى أمر بإكرام الإنسان أو الإنسان الأبيض فالمطلق على فرض وجوب الأكثر قد بطل إطلاقه.

وثالثاً: أنّ السرّ في خروج الطبيعي وفرده عن محطّ البحث إنّما هو لأجل أنّه يشترط في باب الأقلّ والأكثر كون الأمر المتعلّق بالأكثر ـ على فرض تعلّقه ـ داعياً إلى الذات والقيد، بحيث لو فرضنا الانحلال لكان ينحلّ إلى الأمر بالذات والقيد، وأمّا الطبيعي والفرد فليسا كذلك وإن انحلّ الفرد بالنظر الدقّي الفلسفي إلى الذات والخصوصية.

وبالجملة: تحليل الفرد إلى الطبيعي والخصوصيات الحافّة به إنّما هو تحليل عقلي فلسفي ولا دلالة للفظ عليه أصلاً، فلو فرضنا وقوع كلمة (زيد) في مصبّ الأمر، فهو لا تدلّ دلالة لفظية عرفية على إكرام الإنسان.

وقس عليه الأمر في دوران الأمر بين الجنس ونوعه كالحيوان والإنسان، فلو

---

١. نهاية الأفكار ٣: ٣٧٣.

تردّد الواجب بين كونه الحيوان أو الإنسان فخارج عن موضوع البحث.

نعم، لو دار الأمر بين الطبيعي وحصّته، كالحيوان والحيوان الأبيض فلا يبعد دخوله في موضوع البحث، فتدبّر.

الثالثة: في أقسام الأقلّ والأكثر وأحكامها

إنّ الترديد بين الأقلّ والأكثر على أنحاء: فتارة يكون في متعلّق التكليف من الفعل أو الترك المطالب به، وأُخرى في موضوع التكليف فيما إذا كان التكليف متعلّقاً بالموضوع الخارجي، وثالثة في السبب المحصّل الشرعي، أو السبب المحصّل العقلي، أو السبب المحصّل العادي.

وعلى كلّ تقدير قد يكون الأقلّ والأكثر من قبيل الجزء والكلّ، وقد يكون من قبيل الشرط والمشروط، وقد يكون من قبيل الجنس والنوع إلى غير ذلك من التقسيمات التي يتّضح حالها وأحكامها ممّا نذكره إن شاء الله.

الجهة الأُولي: في ما إذا كان الشكّ في جزئية شيء للمركّب

إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم أنّهم اتّفقوا على كون المرجع في الأقلّ والأكثر الاستقلاليين البراءة وإنّما اختلفوا في الارتباطي منهما، فذهب بعضهم إلى البراءة مطلقاً ـ عقلاً وشرعاً ـ وبعض آخر إلى الاشتغال كذلك وفصّل ثالث ـ كالمحقّق الخراساني قدس سره ـ بين العقلي والشرعي، فقال بالاشتغال عقلاً والبراءة شرعاً[1] والمختار الأوّل.

---

١. كفاية الأُصول : ٤١٣.

المرجع في الأقلّ والأكثر الارتباطيين

توضيح المختار يستدعي تقديم أُمور:

الأمـر الأوّل: إنّ وزان المركّبات الاعتبارية في عالم الاعتبار من بعض الجهات وزان المركّبات الحقيقية في الخارج، فكما أنّ المركّب الحقيقي إنّما يحصل بعد كسر صورة الأجزاء بواسطة التفاعل الواقع بينها، بحيث تخرج الأجزاء عن الاستقلال لأجل الفعل والانفعال والكسر والانكسار وتحصل صورة مستقلّة أُخرى هي صورة المركّب فيكون لها وجود ووحدة غير ما للأجزاء، فكذلك المركّب الاعتباري من جهة كالقوم والفوج، فيحصل له في عالم الاعتبار بعد ملاحظة وانضمام بعضها ببعض واندكاكها في الهيئة التركيبية بحيث لها صورة ذهنية وراء صورة الأجزاء.

وكذا الأمر في الأعمال العبادية كالصلاة والحجّ والمركّبات الصناعية كالبيت والمسجد، فإنّ كلّ جزء منها وإن كان باقياً على فعليته بحسب التكوين ولا يكسر عن سورة الأجزاء في الخارج شيء إلا أنّها في عالم الاعتبار لمّا كان شيئاً واحداً ووجوداً فارداً تكسر سورة الأجزاء وتخرج الأجزاء عن الاستقلالية في عالم الاعتبار وتفنى في الصورة الحاصلة للمركّب في عالم الاعتبار فما لم يحصل للمركّب الاعتباري أو الصناعي وحدة اعتبارية لصورتها لم يكن له وجود في ذلك اللحاظ، فإنّ ما لا وحدة له لا وجود له تكويناً واعتباراً، وإنّما تحصل الوحدة بذهاب فعلية الأجزاء وحصول صورة أُخرى مجملة غير صورة الأجزاء المنفصلة.

وبالجملة: كما أنّه في المركّب الحقيقي تكسر سورة الأجزاء، فكذلك في

المركّب الاعتباري تكسر سورة الأجزاء، لكنّه في عالم الاعتبار، فتخرج عن استقلال الوجود اللحاظي وفنائها في صورة المركّب وحصول الوحدة الاعتبارية، فما لم يحصل للمركّب صورة وحدانية في عالم الاعتبار لم يكن له وجود، فإنّ ما لا وحدة له لا وجود له وإنّما تحصل الوحدة بذهاب حكم الأجزاء وحصول صورة أُخرى مجملة غير صورة الأجزاء المفصّلات.

والحاصل أنّ النفس بعد ما شاهدت أنّ الغرض قائم بالهيئة الاعتبارية من الفرج وبالصورة المجتمعة من الأفعال والأذكار، فينزع عند ذلك وحدة اعتبارية وتبلغ فعلية الأجزاء وأحكامها في عالم الاعتبار، فيكون الفرق بين الصورة المركّبة والأجزاء هو الفرق بين الإجمال والتفصيل.

فظهر أنّ المركّبات الاعتبارية والصناعية وإن كانت تفارق المركّبات الحقيقية خارجاً وتكويناً إلا أنّها من جهة اشتمالها على الصورة الاعتبارية أو الصناعية أشبه شيء بها والتفصيل يطلب من محلّه.

الأمر الثاني: أنّ الآمر إذا همّ بتعلّق الأمر بالمركّب فلابدّ له غالباً من تصوّر الأجزاء والشرائط والمعدّات، ثمّ ترتيبها حسب ما تقتضي المصلحة والملاك النفس الأمريين، ثمّ يلاحظها على نعت الوحدة وإفناء الكثرات فيها؛ ليحصل المركّب الاعتباري، ثمّ يجعله موضوعاً للإرادة والبعث، فالأمر ينتهي من الكثرة إلى الوحدة غالباً.

وأمّا المأمور والآتي بالمركّب خارجاً فبعكس ذلك؛ لأنّه ينتهي غالباً من الوحدة إلى الكثرة، فإنّ الإنسان إذا أراد إتيان المركّب في الخارج وتعلّقت إرادته بإيجاد المركّب يتصوّر المركّب بنعت الوحدة أوّلاً ويجد في نفسه شوقاً

إليه ولما يرى أنّه لا يحصل في الخارج إلا بإتيان أجزائها وشرائطها ومعدّاتها حسب ما قرّره الآمر يجد في نفسه إرادات تبعية متعلّقة بها، فالمأمور على عكس الآمر ينتهي من الوحدة إلى الكثرة.

الأمر الثالث: أنّ الأمر المتعلّق بالمركّب الاعتباري واحد متعلّق بأمر واحد وليست الأجزاء والشرائط عند ذلك متعلّقة للأمر؛ لعدم شيئية لها في لحاظ الآمر عند لحاظ المركّب ولا يرى الآمر عند البعث إليه إلا صورة وحدانية هي صورة المركّب فانياً فيها الأجزاء والشرائط، فهي مغفولاً عنها عند ذاك ولا تكون متعلّقة للأمر أصلاً.

وبالجملة: الآمر لا يرى في ذاك اللحاظ إلا أمراً واحداً ولا يأمر إلا بشيء واحد، لكن هذا الأمر الوحداني يكون داعياً إلى إتيان الأجزاء بعين داعويته للمركّب وحجّة عليها بعين حجّيته عليه لكون المركّب هو الأجزاء والشرائط في لحاظ الوحدة والاضمحلال بنحو، فلكون المركّب يتركّب من الأجزاء والشرائط وينحلّ إليها يكون الأمر بالمركّب حجّة عليها لا بحجّة مستقلّة وداعياً إليها لا بداعوية علي حدة.

ولك أن تتفطّن من ذلك أنّ ما يقال في عنوان البحث من أنّ الواجب يتردّد بين الأقلّ والأكثر لا يخلو من مسامحة لما أشرنا أنّ الأمر متعلّق بالصورة الوحدانية وفي هذا اللحاظ لا أقلّ ولا أكثر في البين وإنّما الدوران بين الأقلّ والأكثر في صورة لحاظ الكثرة وباعتبار الانحلال والأمر سهل، فتدبّر.

الأمر الرابع: أنّ الصورة في المركّب الاعتباري غير مغاير للأجزاء بالأسر، بل هي عينها حقيقة والاختلاف بينهما بالوحدة والكثرة، لما أشرنا من أنّ المراد

بالمركّب ليس إلا الأجزاء في لحاظ الوحدة، كما أنّ الأجزاء عبارة عن المركّب في لحاظ الكثرة فلا تكون صورة المركّب الاعتباري بالنسبة إلى أجزائها كالمُحصِّل والمحصَّل؛ ضرورة أنّ الأمر لم يتعلّق بأمر خارج عن الأجزاء حتّى تكون هي المحصّلة له.

وإن شئت فلاحظ العشرة، فإنّها عبارة عن هذا الواحد وذاك الواحد وهكذا، وليست أمراً مغايراً لتلك الوحدات بل هي عبارة عن هذه الكثرات في لحاظ الوحدة والعنوان، فالفرق بينهما إنّما هو بالإجمال والتفصيل، فالعنوان مجمل هذه الكثرات، كما أنّ الأجزاء مفصّل ذلك العنوان.

فظهر أنّ الفرق بينهما بالوحدة والكثرة والإجمال والتفصيل لا بالمُحصِّلية والمحصَّلية، فإذاً الأمر بالعشرة مثلاً أمر بالوحدات في لحاظ الوحدة.

الأمر الخامس: بعد ما عرفت أنّ المركّب الاعتباري غير الأجزاء في لحاظ الوحدة وأنّه لا فرق بينهما إلا من حيث الإجمال والتفصيل والمركّب ينحلّ إلى الأجزاء انحلال المجمل إلى مفصّله يظهر لك أنّ الحجّة على المركّب والدعوة إليه حجّة على الأجزاء وداعٍ إليها.

فدعوة الأمر بإيجاد الأجزاء بعين دعوته إلى المركّب لا بدعوة مستقلّة، ولا بدعوة ضمنية، ولا بحكم العقل الحاكم بأنّ إتيان الكلّ لا يحصل إلا بإتيان ما يتوقّف عليه الأجزاء.

وإن شئت قلت: إنّ الأمر بالمركّب ينحلّ إلى الأمر بالأجزاء.

فالبعث إلى إحضار عشرة رجال مثلاً بعث إلى إحضار هذا وذاك وهكذا حتّى يصدق العشرة.

فعلى هذا تكون الحجّة على المركّب حجّة على الأجزاء وداعياً إليها، فإذا قامت الحجّة على كون المركّب مركّباً من الأجزاء الكذائية ومنحلاً إليها يجب إتيانها، وأمّا مع عدم قيام الحجّة على ذلك، فلا يكون الأمر بالمركّب حجّة عليها وداعياً إليها.

فمع الشكّ في جزئية شيء للمركّب لا يكون الأمر المتعلّق به حجّة عليه؛ ضرورة أنّ تمامية الحجّة إنّما تكون بالعلم والعلم بتعلّق الأمر بالمركّب إنّما يكون حجّة على الأجزاء التي علم تركّب المركّب منها؛ لما أشرنا من أنّ سرّ داعوية الأمر المتعلّق بالمركّب إلى الأجزاء ليس إلا كونه منحلاً إليها ومتركّباً منها، فمع الشكّ في دخالة شيء في المركّب واعتباره فيه عند ترتيب أجزائه لا يكون الأمر بالمركّب حجّة عليه.

إذا عرفت ما ذكرنا يتّضح لك جليّاً أنّ الأصل العقلي في باب الأقلّ والأكثر الارتباطيين هو البراءة، فإذا اجتهد العبد في استعلام ما أخذه المولى جزءاً للمركّب وبذل جهده في ذلك فوقف على عدّة أجزاء دلّت الأدلّة عليها وترك ما لم يقم عليه دليل لا يعدّ عاصياً، بل يعدّ مطيعاً لأمر مولاه، فلو عاقبه المولى على ترك الجزء المشكوك فيه يكون عقاباً بلا بيان ولا برهان.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ العبد مأخوذ بما قامت عليه الحجّة لا أزيد ولا أنقص أمّا عنوان المركّب فقد قامت عليه الحجّة فهو مأخوذ به، وأمّا الأجزاء فما علم جزئيتها فقد لزم على العبد إتيانها لما أشرنا من أنّ الحجّة على عنوان المركّب حجّة على الأجزاء التي علم انحلال المركّب إليها، وأمّا الأجزاء المشكوك فيها فلم يعلم انحلال العنوان إليها ولم تتمّ الحجّة عليها للشكّ في دخولها في العنوان، فيحكم العقل بالبراءة.

وإيّاك أن تتوهّم أنّ الحجّة قد قامت على العنوان الإجمالي، فلابدّ من الإتيان بالأكثر حتّى يحصل العلم بإتيان ما قامت الحجّة عليه تفريغاً لفراغ الذمّة يقيناً عمّا اشتغلت به؛ لما أشرنا إليه آنفاً من أنّ نسبة العنوان إلى الأجزاء ليست نسبة المحصَّلية والمحصِّلية حتّى يرجع بالمآل إلى الشكّ في السقوط، بل نسبة العنوان المجمل إلى مفصّله وأنّ الأمر بالعنوان عين الأمر بالأجزاء في لحاظ الوحدة.

إشكالات وأجوبة

إذا تمهّد لك هذا التقريب الذي ذكرنا يندفع به أكثر الإشكالات الواردة في جريان البراءة في الأقلّ والأكثر الارتباطيين ولكن مع ذلك لا بأس بالإشارة إلى جملة من الإشكالات التي ذكرها الأصحاب والتفصّي عنها.

الإشكال الأوّل:[1]

حاصله أنّ العلم الإجمالي بوجوب الأقلّ والأكثر حجّة على التكليف ومنجّز له ولابدّ من الاحتياط بإتيان الجزء المشكوك فيه ولا ينحلّ هذا العلم الإجمالي بالعلم بوجوب الأقلّ والشكّ في الأكثر؛ لتردّد وجوبه بين المتباينين، فإنّه لا

١. قلت: نسب هذا الإشكال في التهذيب(أ) إلى المحقّق صاحب الحاشية قدس سره والظاهر أنّه أخذه ممّا في فوائد الأُصول وقد صرّح العلامة الكاظميني قدس سره (ب) في ذيل الصفحة بعدم مطابقته لما في الحاشية، وفي ذيل أنوار الهداية(ج) صرّح بأنّه بمراجعة هداية المسترشدين ٤٤٩ ـ ٤٥٠ لم يوجد هذا التقريب فيه وإنّما هو موجود في فوائد الأُصول ولعلّه لذا لم يصرّح سماحة الأُستاذ في الأنوار باسم المحقّق صاحب الحاشية. [المقرّر قدس سره]

أ ـ تهذيب الأُصول ٣: ٢٩٨.

ب ـ فوائد الأُصول ٤: ١٥٤، الهامش ١.

ج ـ أنوار الهداية ٢: ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

إشكال في مباينة المهية بشرط شيء للمهية لا بشرط؛ لكونهما قسمين من المهية ولو كان متعلّق التكليف هو الأقلّ، فالتكليف به إنّما يكون لا بشرط عن الزيادة ولو كان الأكثر، فالتكليف يكون بشرط انضمامه مع الزيادة، فوجوب الأقلّ يكون مردّداً بين المتباينين باعتبار سنخي الوجوب الملحوظ لا بشرط شيء أو بشرطه.

كما أنّ امتثاله أيضاً يكون مختلفاً ـ حسب اختلاف الوجوب فإنّ امتثال الأقلّ إنّما يكون بانضمام الزائد عليه إذا كان التكليف به ملحوظاً بشرط شيء بخلاف ما إذا كان ملحوظاً لا بشرط، فيرجع الشكّ في الأقلّ والأكثر الارتباطيين إلى الشكّ بين المتباينين تكليفاً وامتثالاً[1].

يرد عليه أوّلاً: أنّ الموصوف باللا بشرطية وقسيمها فإنّما هو متعلّق التكليف لا نفس التكليف والتكليف على سنخ واحد، والاختلاف لو كان فإنّما هو في المتعلّق فقوله: لتردّد وجوبه بين المتباينين غير وجيه إلا أن يقال: إنّه من سوء التعبير والمراد ما ذكرنا، فتدبّر.

وثانياً: أنّ متعلّق التكليف أيضاً ليس أمره دائراً بين المهية اللا بشرط شيء وبشرطه؛ إذ ليس التكليف متعلّقاً بالأقلّ لا بشرط انضمامية مع الزيادة أو بشرط انضمامية حتّى يكون الأقلّ متعلّقاً له والزيادة من قبيل الشرائط؛ لأنّ لازم ذلك تسليم أنّ مصبّ الأمر مطلقاً هو الأقلّ، والشكّ في اشتراطه بالزيادة وعدمها، مع أنّه غير صحيح؛ لأنّ الأجزاء كلّها في رتبة واحدة وليس بعضها جزءاً وبعضها شرطاً له، بل الأمر دائر بين تعلّق التكليف بالمركّب المنحلّ إلى الأقلّ أو

١. أُنظر: فوائد الأُصول ٤: ١٥٢ ـ ١٥٤.

المركّب المنحلّ إلى الأكثر، ولا تكون الأجزاء بما هي أجزاء متعلّقة للتكليف كما أشرنا قريباً إلى كيفية تعلّق الأوامر بالمركّبات الاعتبارية، فلاحظ.

وثالثاً: أنّ الأقلّ اللا بشرط أو التكليف اللا بشرط على تعبير المستشكل لم يكن مبايناً لما هو بشرط الشيء تباين القسم مع المقسم؛ لأنّ معنى كون الأقلّ لا بشرط أنّ الملحوظ نفس الأقلّ من غير لحاظ انضمام شيء معه لا عدم لحاظ شيء معه ملحوظاً حتّى يكون مبايناً مع الملحوظ بشرط شيء، ومعلوم أنّ نفس الأقلّ مع الأقلّ بشرط شيء لم يكونا متباينين، فيكون الأقلّ متيقّناً والزيادة مشكوكاً فيها، فينحلّ العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بوجوب الأقلّ والشكّ البدوي في وجوب الزيادة، هذا.

وقد أشرنا أيضاً إلى أنّ الأجزاء لم تكن متعلّقة للتكليف، بل المتعلّق إنّما هو العنوان وهو المركّب الواحد الذي تعلّق به بعث واحد وهو يصير حجّة على الأجزاء المعلوم انحلاله إليها ولا يصير حجّة على الزيادة المشكوكة فيها.

ورابعاً: أنّ لازم كون الأقلّ والأكثر من قبيل المتباينين هو لزوم إتيان الأقلّ منفصلاً عن الأكثر كما هو الشأن في الاحتياط في المتباينين لا منضمّاً، فيجب الإتيان بالصلاة، مرّة مع الزيادة، ومرّة بغيرها؛ لأنّ المتباينين غير ممكن الاجتماع في التحقّق والامتثال، مع أنّ القائل لا يلتزم به، فتدبّر.

ذكر وتعقيب

أجاب المحقّق النائيني قدس سره عن الإشكال بوجه آخر:

وهو أنّ المهية لا بشرط والمهية بشرط شيء ليستا من قبيل المتباينين الذين لا جامع بينها، فإنّ التقابل ليس من تقابل التضادّ، بل من تقابل العدم والملكة؛ فإنّ

المهية لا بشرط ليس معناها لحاظ عدم انضمام شيء معها بحيث يُؤخذ العدم قيداً في المهية وإلا رجعنا إلى المهية بشرط لا ويلزم تداخل أقسام المهية، بل الماهية لا بشرط معناها عدم لحاظ شيء معها لا لحاظ العدم، ومن هنا قلنا: إنّ الإطلاق ليس أمراً وجودياً، بل هو عبارة عن عدم ذكر القيد، فالمهية لا بشرط ليست مباينة بالهوية والحقيقة مع المهية بشرط شيء بحيث لا يوجد بينهما جامع، بل يجمعهما نفس المهية والتقابل بينها، إنّما يكون بمجرّد الاعتبار واللحاظ.

ففيما نحن فيه يكون الأقلّ متيقّن الاعتبار على كلّ حال، سواء لوحظ الواجب لا بشرط أو بشرط شيء، فإنّ التغاير الاعتباري لا يوجب خروج الأقلّ عن كونه متيقّن الاعتبار[1].

وفيه أوّلاً: أنّ المهية اللا بشرط ـ أي التي لم تلحظ معها شيء ـ هي المهية اللا بشرط المقسمى التي هي نفس المهية، ونفس المهية عبارة أُخرى عن المهية التي لم يلحظ معها شيء بنحو السلب التحصيلي لا الإيجاب العدولي ولا يكاد يعقل الجامع بين اللا بشرط القسمي وغيرها، وأقسام المهية ـ أي المهية بشرط شيء، والمهية لا بشرط والمهية بشرط لا ـ من الاعتبارات الواردة على نفس المهية وتكون تلك الأقسام متقوّمة بالاعتبار الذهني وليس لها وجود في الخارج حتّى المهية الملحوظة بشرط شيء؛ فإنّ المهية الملحوظة بشرط شيء إنّما تتقوّم باللحاظ.

وبالجملة: أنّ المهية لا بشرط التي هي مقسم الاعتبارات إنّما هي نفس المهية

---

١. فوائد الأُصول ۴: ۱۵۴ ـ ۱۵۵.

من غير لحاظ شيء معها، ولحوق الاعتبارات الثلاثة بها يجعلها أقساماً وهي متقوّمة بالاعتبار لا يمكن انسلاخ الاعتبار عنها وبقائها على المقسمية، ولهذا لا تكون الأقسام موجودة في الخارج والموجودات الخارجية مصداق نفس المهية لا المهية بشرط شيء.

فإذاً ما يظهر منه قدس سره من أنّ المهية اللا بشرط القسمي هي التي لم يلحظ معها شيء غير تمام؛ لأنّه معنى اللا بشرط المقسمي، فيرجع القسم إلى المقسم ويتداخل الأقسام.

والحاصل أنّ نفس المهية ليست جامعة للمهية بشرط شيء والمهية لا بشرط ـ أي التي لم يلحظ معها شيء ولم تتقيّد بشيء ـ وإنّما تكون جامعة للمهية بشرط شيء والمهية اللا بشرط التي تلحظ متقيّدة باللابشرطية ومتقوّمة بها فالمهية ـ بمعنى ما لم يلحظ معها شيء ـ ليست مقابلة للمهية بشرط شيء بشيء من التقابل، لا العدم والملكة ولا عبرها، فتدبّر.

وثانياً: أنّ ما يظهر منه قدس سره من أنّه لا جامع بين المتضادّين غير وجيه لما تقرّر في محلّه[1] وعرّف الضدّان بأنّهما أمران وجوديان داخلان تحت جنس قريب بينها غاية الخلاف كالبياض والسواد الداخلين تحت مطلق اللون فتسليم الجامع بين العدم والملكة دون المتضادّين غير متين.

وثالثاً: أنّه لو سلم كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لا يوجب ذلك سقوط الاحتياط إذا كان بين المتعلّقين تباين ولو بنحو العدم والملكة ألا ترى أنّه لو علم إجمالاً بوجوب إكرام شخص مردّد بين كونه كوسجاً أو ملتحياً يجب الاحتياط؟

---

١. الحكمة المتعالية ٢: ١١٢؛ شرح المنظومة، قسم الحكمة: ٤١.

وأمّا لو علم بوجوب إكرام شخص من الإنسان مردّد بين مطلق الإنسان أو الإنسان الرومي لا يجب إلا إكرام شخص، رومياً كان أو غيره؛ لعدم التقابل بينهما وعدم كون المتعلّق مردّداً بين المتباينين.

وبالجملة: ليس مجرّد كون التقابل بينها تقابل العدم والملكة ميزاناً للرجوع إلى البراءة، ولا كون التقابل غير التباييني ميزاناً للرجوع إلى الاحتياط، بل الميزان في الاحتياط كون المتعلّق مردّداً بين المتباينين، وفي البراءة كونه مردّداً بين الأقلّ والأكثر.

الإشكال الثاني:

إنّ متعلّق التكليف في الأقلّ والأكثر الارتباطيين مردّد بين المتباينين؛ فإنّ المركّب الملتئم من الأقلّ له صورة وحدانية غير صورة المركّب الملتئم من الأكثر، فهما صورتان وحدانيتان متباينتان ويكون التكليف مردّداً بين تعلّقه بهذا أو ذاك، فلابدّ من الاحتياط.

وفيه أوّلاً: أنّه كما أشرنا غير مرّة أنّ نسبة صورة المركّب الاعتباري إلى أجزائه ليست نسبة المحصَّل والمحصِّل وليس لها حقيقة وراء حقيقة الأجزاء حتّى يكون المتحصّل من عدّة أجزاء غير المتحصّل من عدّة أُخرى أكثر، بل ليس للمركّب تحصّل إلا بتحصّل الأجزاء فهو هي، وهي هو لكنّ العقل تارة يرى الأجزاء في لحاظ الوحدة وأُخرى في لحاظ الكثرة، وهذا لا يوجب اختلافاً جوهرياً بين الملحوظين.

وبالجملة: ليس الاختلاف بين الأقلّ والأكثر إلا بالأقلّية والأكثرية ولا غير، فهما مشتركان في عدّة أجزاء وممتازان في بعض أجزاء أُخر.

ولا إشكال في أنّ الحجّة قائمة على وجوب إتيان الأقلّ والزيادة مشكوك فيها لم تقم حجّة عليها.

وثانياً: أنّه لو صحّ الإشكال وأنّ صورة الأقلّ تباين صورة الأكثر لزم وجوب الاحتياط بتكرار الصلاة تارة في صورة الأقلّ وأُخرى في صورة الأكثر لا ضمّ المشكوك بالمتيقّن بإتيان الأكثر كما لا يخفى.

الإشكال الثالث:

أنّ وجوب الأقلّ دائر بين كونه نفسياً أصلياً يوجب مخالفته العقاب وبين كونه نفسياً ضمنياً لا يعاقب على تركه؛ لأنّ العقاب إنّما هو على ترك الواجب الأصلي لا الضمني، فلا يحكم العقل بلزوم إتيان الأقلّ على أيّ تقدير، بل يكون أمره من هذه الجهة كالمردّد بين الواجب والمستحبّ، فإذا لم يحكم العقل بوجوب إتيانه كذلك، فلا ينحلّ به العلم الإجمالي، فلابدّ من الخروج عن عهدته بضمّ الزيادة عليه.

وفيه أوّلاً: أنّ حصول المركّب في الخارج وإن كان بوجود عامّة أجزائه بلا نقص واحد منها، وأمّا عدم المركّب خارجاً، فكما يكون بترك جميع الأجزاء فكذلك بترك أيّ جزء منه ولو كان الجزء صغيراً.

ولكن ليس ذلك لأجل أنّ للمركّب تروكاً؛ لأنّ نقيض الواحد لا يكون إلا واحداً، بل له ترك واحد وهو عدم المركّب، وهو كما يتحقّق بعدم الإتيان به رأساً، فكذلك يتحقّق بعدم جزء منه، فعدم الحمد مثلاً عين عدم الصلاة، وعدم السورة كذلك وهكذا.

فلو ترك المكلّف المركّب من رأس، أو الأجزاء المعلومة ـ أعني الأقلّ ـ فقد ترك المكلّف فيكون معاقباً على ترك المأمور به بلا عذر.

وأمّا لو أتى بالأجزاء المعلومة ـ أعني الأقلّ ـ وترك الجزء المشكوك فيه بعد ما فحص واجتهد ولم يعثر على بيان من المولى بالنسبة إليه وفرضنا وجوب الأكثر في نفس الأمر، فقد ترك المأمور به أيضاً، لكن ليس ذلك عن عصيان، بل عن عذر.

فالفرق بين الأوّلين والأخير واضح جدّاً؛ لأنّ المكلّف وإن ترك المأمور به في الجميع إلا أنّه في صورة ترك الأجزاء المعلومة يكون عاصياً للمولى؛ لأنّ تركه للأجزاء عين تركه للمأمور به فيعاقب على ترك المأمور به بلا عذر ولا حجّة.

وأمّا في الصورة الأخيرة فلا يكون تركه عصياناً للمولى، فالأقلّ واجب الإتيان بحكم العقل على كلّ حال والزائد مشكوك فيه.

وبالجملة: إنّ المكلّف حين ترك الأقلّ يعلم تفصيلاً ترك المركّب الواجب تفصيلاً، إمّا لأنّ الواجب هو الأقلّ الذي تركه أو الأكثر الذي يحصل تركه بترك الأقلّ فيجب الإتيان بالأقلّ على كلّ حال.

فما ذكره المستشكل من أنّ ترك الأقلّ ليس بحرام على كلّ حال غير وجيه؛ لأنّ ترك الأقلّ لما كان تركاً بلا عذر يجب الإتيان به للعلم بأنّ في تركه عقاباً على أيّ تقدير وهذا كافٍ في الانحلال.

وثانياً: أنّ ما يلزم على العبد هو تحصيل المؤمّن القطعي من العقاب الذي هو مستند البراءة العقلية ولا يتحقّق المؤمّن القطعي إلا في مورد يكون العقاب قبيحاً

على المولى الحكيم؛ لامتناع صدور القبيح منه.

فحينئذٍ لو علم أو احتمل العقاب يجب عليه الإطاعة والاحتياط وإن كان الاحتمال ضعيفاً؛ لأنّ تمام الموضوع للاجتناب هو احتمال البعث لا غير.

فلو دار التكليف بين كونه ممّا يعاقب عليه أم لا كما هو شأن الأقلّ والأكثر يجب عليه الاحتياط بلا كلام.

إذا عرفت ما ذكرنا فقد تقدّم أنّ التكليف بالأجزاء عين التكليف بالمركّب وأنّ الأقلّ دائر أمره بين كونه واجباً نفسياً أصلياً ـ أي كونه تمام المركّب ـ موجباً للعقوبة على تركه، أو نفسياً ضمنياً ويكون المركّب هو الأكثر والعقوبة على تركه، لا على ترك الأقلّ وفي مثله يحكم العقل بالاحتياط؛ لأنّه لو صادف كونه تمام المركّب لا يكون العقاب عليه بلا بيان.

فظهر أنّ انحلال العلم الإجمالي في المقام أوضح من أن يخفى؛ لأنّ كون الأقلّ واجباً تفصيلياً ممّا لا سترة عليه، فكيف يقع طرفاً للعلم الإجمالي؟

الإشكال الرابع:

يمكن تقريبه بثلاث تقريبات أورد تقريبين منها المحقّق النائينيﷺ يشترك كلّها في أنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية ولا تحصل إلا بالإتيان بالأكثر.

التقريب الأوّل: هو أنّ العقل يستقلّ بعدم كفاية الامتثال الاحتمالي للتكليف القطعي ضرورة أنّ الامتثال الاحتمالي إنّما يقتضيه التكليف الاحتمالي وأمّا التكليف القطعي فهو يقتضي الامتثال القطعي؛ لأنّ العلم باشتغال الذمّة يستدعي العلم بالفراغ عقلاً ولا يكفي احتمال الفراغ لتنجّز التكليف بالعلم به ولو إجمالاً

ويتمّ البيان الذي يستقلّ العقل بتوقّف صحّة العقاب عليه، فلو صادف التكليف في الطرف الآخر غير المأتيّ به لا يكون العقاب على تركه بلا بيان. ففي ما نحن فيه لا يجوز الاقتصار على الأقلّ عقلاً؛ لأنّه يشكّ معه في الامتثال والخروج عن عهدة التكليف المعلوم في البين ولا يحصل العلم بالامتثال إلا بعد ضمّ الخصوصية الزائدة المشكوكة، والعلم التفصيلي بوجوب الأقلّ المردّد بين كونه لا بشرط أو بشرط شيء هو عين العلم الإجمالي بالتكليف المردّد بين الأقلّ والأكثر، ومثل هذا العلم التفصيلي لا يعقل أن يوجب الانحلال؛ لأنّه يلزم أن يكون العلم الإجمالي موجباً لانحلال نفسه[1].

وفيه: أنّ الاشتغال اليقيني وإن كان يقتضي البراءة اليقينية إلا أنّ ثبوت الاشتغال إنّما هو بمقدار تمامية الحجّة والعلم بالتكليف، وواضح أنّه في المقام لم تقمّ الحجّة إلا على وجوب الأقلّ وأمّا الزيادة عنه فمشكوك بالشكّ البدني؛ ضرورة حكم العقل بوجوب الأقلّ، لأنّ الأكثر ليس إلا الأقلّ والزيادة، ولا يفترق حال الأقلّ بالنسبة إلى تعلّق التكليف به بين ضمّ الزيادة عليه وعدمه.

وبالجملة: ذات الأقلّ واجب ووجوبه لا ينافي مع وجوب شيء آخر أو عدم وجوبه؛ لما أشرنا من أنّ الأكثر ليس إلا الأقلّ والزيادة، ولا يفترق حال الأقلّ بالنسبة إلى تعلّق أصل التكليف بين ضمّ الزيادة عليه وعدمه.

فالقطع التفصيلي حاصل من غير دخول الإجمال بالنسبة إلى وجوب الأجزاء التي يعلم انحلال المركّب إليها، وإنّما الشكّ في أنّ الجزء الزائد هل يكون دخيلاً فيه حتّى يكون متعلّق التكليف بعين تعلّقه بالمركّب أم لا؟ فهناك علم

١. فوائد الأُصول ۴: ١٥٩ ـ ١٦٠.

تفصيلي بالأقلّ وشكّ بدوي بالزائد.

وما أفاده‌ﷺ من أنّ الأقلّ المردّد بين لا بشرط أو بشرط شيء هو عين العلم الإجمالي، فيلزم أن يكون العلم الإجمالي موجباً لانحلال نفسه غير وجيه؛ لما أشرنا من أنّ الأقلّ متعلّق للعلم التفصيلي ليس إلا، والشكّ إنّما في الزيادة لا في مقدار الأقلّ.

وبعبارة أُخرى ليس هناك علم إجمالي بالأقلّ والأكثر من رأس حتّى يحتاج إلى الانحلال، بل علم تفصيلي بالأقلّ وشكّ بدوي بالزائد.

فليس المقام من باب قيام الأمارة على بعض الأطراف الموجب للانحلال، فتدبّر.

التقريب الثاني ـ الذي ذكره المحقّق النائينيﷺ ـ هو أنّ الشكّ في تعلّق التكليف بالخصوصية الزائدة المشكوكة من الجزء أو الشرط وإن كان عقلاً لا يقتضي التنجيز واستحقاق العقاب على مخالفته من حيث هو للجهل يتعلّق التكليف به إلا أنّ هناك جهة أُخرى تقتضي التنجيز واستحقاق العقاب على ترك الخصوصية على تقدير تعلّقه بها وهي احتمال الارتباطية وقيدية الزائد للأقلّ؛ فإنّ هذا الاحتمال بضميمة العلم الإجمالي يقتضي التنجيز واستحقاق العقاب عقلاً؛ فإنّه لا رافع لهذا الاحتمال، وليس من وظيفة العقل وضع القيد به أو رفعها، بل ذلك من وظيفة الشارع ولا حكم للعقل من هذه الجهة، فيبقى حكمه بلزوم الخروج عن عهدة التكليف المعلوم والقطع بامتثاله على حاله فلابدّ من ضمّ الخصوصية الزائدة[1].

---

١. فوائد الأُصول ۴: ١۶١.

وفيه: أنّه بعد اعترافه‌ﷺ بأنّ الخصوصية الزائدة مشكوكة فيها لا يكون العقاب على تركها على تقدير تعلّقه بها إلا عقاباً بلا بيان لا دفع لدعوى العلم الإجمالي المنجّز؛ لوضوح أنّ احتمال الارتباطية والقيدية من القيود الزائدة المشكوكة فيها لا تكون الحجّة قائمة بالنسبة إليها.

وليت شعري ما الفرق بين الجزء الزائد واحتمال الارتباطية والقيدية في جريان البراءة العقلية في الأوّل دون الأخيرين؟ مع أنّ جميعها يرتضع من ثدي واحد، ويكون من القيود الزائدة المشكوكة فيها التي أشرنا من أنّه يكون العقاب على تركها عقاباً بلا بيان وقد اعترفﷺ في صدر كلامه أنّ كلّ خصوصية مشكوكة فيها يكون العقاب عليها عقاباً بلا بيان، ففي صدر كلامه وذيله مناقضة ظاهرة، فتدبّر.

وبالجملة: ليس معنى البراءة العقلية رفع التكليف حتّى يصحّ أن يقال ـ كما أفادﷺ ـ إنّه ليست وظيفة العقل رفع القيدية أو وضعها، بل معناه أنّ العقل كما يحكم بأنّ العقاب على ترك الجزء المشكوك عقاب بلا بيان ـ كما اعترف بهﷺ ـ كذلك يحكم العقل بأنّ العقاب على الارتباطية والقيدية على تقدير تعلّق التكليف بها بلا بيان، فإذا كان الأقلّ متعلّقاً للعلم التفصيلي تجري البراءة في أيّ خصوصية مشكوكة؛ سواء كانت في ذات الجزء أو الارتباطية أو القيدية، فتدبّر.

التقريب الثالث: هو أنّ الأقلّ معلوم الوجوب بالضرورة ولكن مع إتيانه بدون الأكثر يشكّ في البراءة عن هذا التكليف المعلوم؛ لأنّ الأكثر لو كان واجباً لا يسقط التكليف المتوجّه إلى الأقلّ بإتيانه بلا ضمّ القيد الزائد،

فلابدّ للعلم بحصول الفراغ من ضمّه إليه[١].

وبعبارة أُخرى: أنّ الاشتغال وإن تعلّق بالأكثر لكنّ الخروج عن الاشتغال المعلوم تعلّقه بالأقلّ لا يحصل يقيناً إلا بضمّ المشكوك إليه والذي يحمل المكلّف على الإتيان بالأكثر إنّما هو الاشتغال بالأقلّ الذي لا يحصل اليقين بالبراءة عنه إلا بضمّ المشكوك به.

وفيه: أنّه ـ كما أشرنا إليه ـ أنّ الأقلّ لا يكون واجباً مستقلاً، بل وجوبه بعين وجوب المركّب؛ لما أشرنا من أنّ الوجوب المتعلّق بالأجزاء في لحاظ داعٍ بنفسه إلى الإتيان بالأجزاء وليست الأجزاء واجبة غيرية ولم تكن نسبة الأجزاء إلى المركّب نسبة المحصِّل إلى المحصَّل.

فإذا تمهّد لك ذلك، فنقول: إنّ ما قامت الحجّة عليه وهو الأقلّ قد أتى به المكلّف، والأكثر الذي تركه لم تقم عليه الحجّة فما علم اشتغال ذمّته به قد أطاعه وما لم يعلم اشتغال ذمّته به لم يلزم امتثاله.

فإذاً لو كان الواجب واقعاً هو الأقلّ فقد امتثله وأمّا لو كان الواجب هو مع الأكثر فيكون له المؤمّن من العقاب وبكون العقاب عليه عقاباً بلا بيان.

وبالجملة: لا يعقل داعوية الأمر بالمركّب بالنسبة إلى أجزائه مرّتين، مرّة إلى المجموع ومرّة إلى الأجزاء، بل له دعوة واحدة إلى المجموع والكلّ وهو يدعو بهذه الدعوة إلى كلّ واحد من الأجزاء فالمكلّف إذا جدّ جهده في الفحص عن أجزاء المركّب وأتى بما هو المعلوم جزئيته، فقد أتى بما يكون الأمر داعياً إليه والأكثر الذي لم يأت به فهو مشكوك فيه ليس للأمر بالمركّب داعوية بالنسبة إليه.

---

١. الفصول الغروية: ٣٥٧ / السطر ١٢؛ أُنظر: مقالات الأُصول ٢: ٢٦١.

إن قلت: لو كان الواجب هو الأكثر يكون الأقلّ المأتيّ به لغواً وباطلاً، فمع الشكّ في كون الأكثر واجباً يدور أمر الأقلّ بين كونه إطاعة أو أمراً لغواً وباطلاً، فلابدّ للمكلّف من إحراز كون المأتيّ به إطاعة ومنطبقاً عليه عنوان الإطاعة ولا يكاد يحصل ذلك إلا بإتيان الأكثر.

قلت: إنّ الإطاعة والعصيان من الأُمور العقلية، والعقل يحكم بوجوب إطاعة ما أمر به المولى وبيّنه وأوضحه لا ما أضمره وكتمه، والمفروض أنّ ما أوضحه وبيّنه قد امتثله، فلا وجه لعدم انطباق الإطاعة عليه.

لا وجه لأن يقال: إنّ ألفاظ العبادات كالصلاة مثلاً وإن كانت موضوعة للأعمّ من الصحيح والفاسد إلا أنّ البعث لا يكاد يتعلّق إلا بالصحيح منها؛ بداهة أنّ الملاك في التسمية غير الملاك في تعلّق الطلب، فعلى هذا يلزم الإتيان بالجزء المشكوك فيه حتّى يحرز انطباق عنوان الصحيح على المأتيّ به.

لأنّا نقول ـ كما أشرنا إليه في محلّه ـ: إنّ الصحّة والفساد من عوارض الطبيعة الموجودة بلحاظ مطابقتها للمأمور به وعدمها ويستحيل تعلّق البعث بأمر موجود وما هو متعلّق الأمر إنّما هو نفس الطبيعة وعلى هذا لا إشكال في صدق الطبيعة على الأقلّ والأكثر، فما علم تقييد الطبيعة به من الأجزاء يجب الإتيان به وما لم يعلم تعلّق التكليف به، ففيه البراءة، فتدبّر.

الإشكال الخامس:

هو ما أفاده المحقّق الخراساني قدس سره وهو دعوى تحقّق العلم الإجمالي وامتناع الانحلال؛ لأمرين: مرجع الأمر الأوّل إلى لزوم الخلف ومرجع الأمر الثاني إلى

أنّ وجود الانحلال مستلزم لعدمه وما يستلزم من وجوده عدمه فهو محال[١].

أمّا تقريب الأمر الأوّل فهو أنّ تنجّز التكليف وتعلّقه بالأكثر لابدّ وأن يكون مفروضاً حتّى يحرز وجوب الأقلّ فعلاً على كلّ تقدير، إمّا لنفسه أو لغيره، لأنّه مع عدم مفروضية تنجّزه وتعلّقه بالأكثر لا يعقل العلم بفعلية التكليف بالنسبة إلى الأقلّ على كلّ تقدير، فإنّ أحد التقديرين كونه مقدّمة للأكثر، فلو لزم من فعلية التكليف بالأقلّ عدم تنجّز الأكثر يكون خلف الفرض.

وأمّا تقريب الأمر الثاني ـ وهو أنّ انحلال العلم الإجمالي مستلزم لعدمه ـ فلأنّ لازم انحلال العلم الإجمالي بوجوب الأقلّ عدم تنجّز التكليف على أيّ تقدير حتّى على تقدير تعلّقه بالأكثر؛ لأنّه على هذا يكون وجوب الأقلّ مقدّمياً وعلى تقدير تعلّقه بالأقلّ نفسياً، وعدم تنجّز التكليف على أيّ تقدير مستلزم لعدم وجوب الأقلّ على أيّ تقدير، وهو مستلزم لعدم الانحلال، فلزم من وجود الانحلال عدمه وهو محال، فالعلم الإجمالي منجّز بلا كلام ولا إشكال، فيجب الاحتياط بحكم العقل.

وهنا تقريب ثالث أشرنا إليه عند البحث عن مقدّمة الواجب[٢] وهو أنّ العلم التفصيلي المتولّد من العلم الإجمالي لا يعقل أن يكون مبدءاً لانحلال العلم السابق؛ لأنّ قوام العلم التفصيلي بالعلم الإجمالي، فلا يتصوّر بقاء العلم التفصيلي مع العلم الإجمالي، فلا يتصوّر بقاء العلم التفصيلي مع زوال ما هو قوام له، فلو علم إجمالاً أنّ واحداً من الوضوء والصلاة واجب له ولكن دار وجوب الوضوء

---

١. كفاية الأُصول: ٤١٣.

٢. تقدّم في الجزء الثالث: ١٣٨ و١٣٩.

بين كونه نفسياً أو غيرياً، فلا يصحّ أن يقال: إنّ الوضوء معلوم الوجوب تفصيلاً لكونه واجباً، إمّا نفسياً أو غيرياً، وأمّا الصلاة فمشكوكة الوجوب من رأس، لأنّ العلم على وجوبه على أيّ تقدير إنّما نشأ من التحفّظ بالعلم الإجمالي، ولو رفع اليد عنه فلا علم لوجوبه على أيّ تقدير.

والجواب عن هذه التقريبات: هو أنّ روح هذه التقريبات واحد وكلّها مبنيّ على أنّ الأجزاء واجبة بالوجوب الذي يترشّح من الأمر بالكلّ وأنّ وجوبها وجوب غيري مقدّمي تابع لوجوب ذيها وواضح أنّه لا يعقل تنجّز الأقلّ بالنسبة إليها مع عدم تنجّزه بالنسبة إلى ذي المقدّمة، وقد عرفت فساده وأنّ الوجوب المتعلّق بالأقلّ غير الوجوب المتعلّق بالمركّب سواء ضمّ إليه شيء أو لم يضمّ، وأنّه لو انضمّ إليه شيء لا يتغيّر حال الأقلّ في تعلّق الأمر به.

نعم، لو انضمّ شيء ينحلّ إليه المركّب ويُحتجّ بالأمر المركّب بالنسبة إلى الزائد، وإن لم ينضمّ إليه فلا ينحلّ ولا يحتجّ.

فعلى هذا ـ أي على كون الأجزاء واجباً بعين وجوب الكلّ ـ لا يتوقّف وجوب الأقلّ على أيّ تقدير على تنجّز الأكثر، فإنّ الأمر بالمركّب معلوم وهو أمر بالأجزاء المعلومة أي التي ينحلّ المركّب الذي تنجّز الأمر بالنسبة إليه إلى الأجزاء المعلومة بلا إشكال؛ سواء كان الجزء الآخر واجباً أو غير واجب، فتنجّز الأمر بالأقلّ غير تنجّز الأمر بالمركّب ولا يتوقّف وجوبه على وجوب شيء آخر.

فإذاً لا إشكال في وجوب الأقلّ على كلّ تقدير؛ سواء انحلّ المركّب إلى تلك الأجزاء فقط، أو إليها وإلى أمر آخر.

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا يظهر لك ضعف ما تفصّى به المحقّق النائيني قدس سره

عن الإشكال بقوله: ثانياً بعد تسليم كون وجوب الأجزاء مقدّمياً[١] لما أشرنا من أنّه على تقدير كون وجوب الأجزاء مقدّمياً لأجل وجوب ذي المقدّمة لا معنى للانحلال، فتدبّر.

الإشكال السادس:

ما أورده شيخنا العلامة الأنصاري‌ﷺ بصورة «إن قلت» وأجاب عنه بقوله «قلت» وهو أنّ المشهور بين العدلية أنّ الواجبات الشرعية إنّما وجبت لكونها ألطافاً في الواجبات العقلية، فاللطف إمّا هو المأمور به حقيقة أو غرض للأمر، فيجب تحصيل العلم بحصول اللطف ولا يكاد يحصل إلا بإتيان كلّ ما شكّ في مدخليته[٢].

يستفاد من كلامهﷺ هذا تقريبان لا بأس بتوضيحهما:

التقريب الأوّل: هو أنّ المشهور بين العدلية أنّ الأوامر والنواهي تابعة لمصالح ومفاسد في المأمور بها والمنهيّ عنها وأنّ الواجبات الشرعية ألطاف في الواجبات العقلية، والأحكام الشرعية وإن تعلّقت بعناوين خاصّة كالصلاة والصوم والخمر والزنا إلا أنّ المأمور به والمنهيّ عنه حقيقة هو المصالح والمفاسد والأمر بالصلاة والنهي عن الخمر مثلاً إرشاد إلى ما هو المطلوب النفس الأمري.

والسرّ في تعلّق الأوامر أو النواهي بالعناوين دون المصالح أو المفاسد عدم

---

١. فوائد الأُصول ۴: ١٥٨.

٢. فرائد الأُصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣١٩.

علم العباد بكيفية تحصيلها والاجتناب عنها، ولو اطّلع العقل بتلك المصالح والمفاسد لحكم بلزوم الإتيان بها أو الاجتناب عنها، فالمصالح والألطاف هي المأمور بها بالأمر النفسي كما أنّ المفاسد هي المنهيّ عنها بالنهي النفسي والعناوين التي تعلّق بها الأوامر والنواهي في ظاهر الشرع محصّلات ـ بالكسر ـ تلك الغايات وأوامرها ونواهيها إرشادية مقدّمية لتحصيلها، ومعلوم أنّه مع الشكّ في المحصّل ـ بالفتح ـ لا مناص من الاحتياط.

التقريب الثاني: هو أنّ الأوامر والنواهي المتعلّقة بالعناوين وإن كانت أوامر ونواهي حقيقة وغير إرشادية إلا أنّ المصالح والمفاسد أغراض وغايات لتلك الأوامر والنواهي ولا يكاد يحرز الغرض إلا بالإتيان بالأكثر.

وبعبارة أُخرى: إنّ المصالح والمفاسد والأغراض علل البعث أو الزجر نحو العمل أو الزجر عنه.

فكما أنّ وجود الأشياء وبقائها إنّما هو بوجود عللها وبقائها، فكذلك نعدامها وسقوطها بسقوط عللها وفنائها.

فعلى هذا يتوقّف العلم بسقوط الأوامر أو النواهي على العلم بسقوط الأغراض وحصول الغايات الداعية إليها، فمع الإتيان بالأقلّ يشكّ في إحراز المصلحة، فيشكّ في سقوط الأمر، وواضح أنّه مع العلم بالثبوت لابدّ من العلم بالسقوط وهو لا يكاد يحصل إلا بالإتيان بالأكثر.

والفرق بين التقريبين واضح؛ لأنّ المأمور به والمنهيّ عنه على التقريب الأوّل هو المصالح والمفاسد والعناوين محصّلات لها وأمّا على التقريب الثاني وإن تعلّقت حقيقة بالعناوين لكنّها لأجل أغراض ومقاصد، فما لم يحصل تلك

الأغراض لا تسقط الأوامر والنواهي.

ولا يخفى أنّ ما ذكرنا هو الظاهر من الشيخ الأعظم قدس سره فما أفاده المحقّق النائيني قدس سره من أنّ مراد الشيخ قدس سره ليس مصلحة الحكم وملاكه، بل المراد منه التعبّد بالأمر وقصد امتثاله[1] ليس بشيء وإن أتعب نفسه الزكيّة في ذلك وحصل في أطراف المسألة، فراجع.

وكيف كان، فالجواب عن التقريب الأوّل أوّلاً:

هو أنّ مسألة كون الأوامر والنواهي تابعة لمصالح أو مفاسد في المأمور به والمنهيّ عنها شعبة من المسألة الكلامية المعروفة التي عليها العدلية من أنّه تعالى يفعل لغرض ويمتنع عليه تعالى الإرادة الجزافية؛ للزوم العبث في فعله والظلم على العباد في تكليفه في مقابل الأشاعرة النافين للأغراض والغايات في مطلق أفعاله تعالى.

فالأوامر والنواهي لكونها من الأفعال الاختيارية لله تعالى لابدّ وأن يكون لها أغراض وغايات وواضح أنّ دفع الإرادة الجزافية والعبثية كما يحصل باشتمال نفس تلك العناوين على مصالح ومفاسد قائمة بها متحصّلة بوجودها كذلك يحصل بكون المصلحة في نفس البعث والزجر.

بل يمكن أن يقال: إنّ تلك العناوين مطلوبات بالذات من قبيل نفس الأغراض ـ أي تكون الأحكام تابعة لمصالح في نفسها كما هو الحال في الأحكام الوضعية كالملكية والزوجية ونحوهما ـ أو تكون الأغراض اُموراً اُخر غير المصالح والمفاسد لا نعلمها.

---

١. فوائد الأُصول ٤: ١٧٢ ـ ١٧٣ و١٧٦.

وبالجملة: غاية ما تقتضيه الأدلّة المذكورة في محلّه في قبال الأشاعرة هي أنّ أوامره تعالى ونواهيه ليست جزافية بلاغرض وجهة ولكن لا يثبت ذلك الوجه الأوّل من كون متعلّقاتها ذات مصالح ومفاسد، بل يمكن أن تكون في نفس الأمر أو النهي.

وثانياً: أنّ تعلّق الأوامر بتلك المصالح النفس الأمرية المستتبعة لتلك العناوين ممّا يمتنع عليه تعالى للزوم اللغوية والعبث عليه تعالى؛ لأنّ الأمر بشيء والبعث إليه لإيجاد الداعي في نفس المكلّف حتّى ينبعث ببركة سائر المبادئ نحوه وهو فرع وصول الأمر إليه ولا يعقل أن تكون الأوامر النفس الأمرية غير الواصلة إلى المكلّفين متعلّقة بعناوين واقعية مجهولة لديهم وباعثة نحوها، فإنّ البعث والتحريك فرع الوصول والاطّلاع، فعليه فتعلّقها بها لا يكون إلا لغواً وعبثاً يمتنع عليه تعالى، فتدبّر.

وأمّا الجواب عن التقريب الثاني فيظهر ممّا ذكرناه في دفع التقريب الأوّل حاصله: أنّ ما قام به الدليل الكلامي إنّما هو امتناع خلوّ فعله تعالى عن الغرض وأمّا كون الغرض مغايراً لنفس العنوان الذي وقع تحت دائرة الطلب فلا، بل من المحتمل أن يكون الغرض الذي دلّ الدليل على امتناع خلوّ فعله تعالى عنه هو قائماً بنفس الأمر أو المأمور به بمعنى كونه محبوباً بالذات من غير أن يكون محصّلاً للغرض وخارجاً عنه نظير الأحكام الوضعية كالملكية والزوجية ونحوهما ومع هذا الاحتمال ينفى الاشتغال ويكون من قبيل الأقلّ والأكثر هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّه لم يدلّ دليل على تحصيل الأغراض الواقعية للمولى التي لم تقم عليها حجّة، بل العقل يحكم بلزوم الخروج عن العهدة بمقدار ما قامت الحجّة عليه، وبما أنّ الحجّة قامت على الأقلّ، فلو كان الغرض حاصلاً به فهو، وإلا ففوت الغرض مستند إلى قصور بيان المولى؛ لعدم البيان، أو لعدم إيجاب التحفّظ والاحتياط.

بل يمكن أن يقال: إنّ الغرض يسقط بإتيان الأقلّ ويتبعه سقوط الأمر؛ إذ لو لم يسقط به في نفس الأمر لوجب على المولى الحكيم، إمّا البيان أو جعل الاحتياط تحفّظاً على أغراضه، وإلا يلزم التلاعب بالغرض ونقضه وهو قبيح على الحكيم تعالى وحيث إنّه لم يبيّنه ولم يوجب الاحتياط نستكشف من ذلك قيام الغرض بالأقلّ وسقوطه به.

وثالثاً: أنّ العلم الإجمالي إذا كان بعض أطرافه مجهول العنوان؛ بحيث لا ينقدح في ذهن المكلّف بعنوانه أبداً لا يكون منجّزاً؛ فإنّ تنجّزه متوقّف على إمكان الباعثية على أيّ تقدير ـ أي في أيّ طرف كان من الأطراف ـ فإذا كان بعض أطرافه مجهول العنوان لا يمكن البعث إليه، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّه ما من تكليف من التكاليف المركّبة إلا ويحتمل أن يكون له جزء دخيل في سقوط الغرض يكون مخفيّاً عنّا؛ لعدم العثور على دليله، فمن الممكن أن يكون للصلاة مثلاً جزء أو شرط آخر لم يصل إلينا ويكون دخيلاً في سقوط الغرض، فالعلم بأنّ الغرض إمّا قائم بالأقلّ، أو الأكثر، أو هو مع شيء آخر لا نعلمه، لا يمكن أن يكون منجّزاً.

وبعبارة أُخرى: يحتمل أن يكون للصلاة مثلاً أجزاء وشرائط لم تصل إلينا

أصلاً ويحتمل دخولها في سقوط الغرض ومثل هذا العلم غير منجّز أصلاً؛ لكون طرف العلم مجهول العنوان فلزوم العلم بسقوط الغرض الواقعي موجب لعدم العلم في مطلق التكاليف بسقوط الأوامر؛ إذ ما من مكلّف إلا ويحتمل دخالة شيء في متعلّقه دخيل في حصول الغرض لم يصل إلينا حتّى يصحّ الاحتياط، ويلزم منه سدّ باب الإطاعات.

فتحصّل ممّا ذكرنا عدم لزوم شيء على العبد إلا الخروج عن عهدة ما قامت الحجّة عليه؛ يسقط الغرض أم لا، نعم، مع العلم بالغرض الملزم لابدّ من تحصيله، كان أمر من المولى أم لا.

الإشكال السابع:

وهو يختصّ بالأوامر القربية والواجبات التعبّدية ولا يجري في التوصّليات، وهو أنّه يعتبر في الواجب التعبّدي قصد التقرّب ولا يكاد يحصل بالأقلّ؛ لأنّ أمر الأقلّ دائر بين كونه نفسياً صالحاً للتقرّب به وكونه غيرياً غير صالح له وما شأنه كذلك لا يمكن أن يتقرّب به.

وأمّا الأكثر فالأمر المتعلّق به نفسي صالح للتقرّب إمّا لكونه بنفسه هو المأمور به، أو كون المأمور به هو الأقلّ ولكنّه يقصد التقرّب بما هو واجب في الواقع، فينطبق على الأكثر على كلّ حال.

وبعبارة أُخرى ذكرها العلامة الحائري: وهو أنّ الواجب في الواجبات التعبّدية قصد التقرّب ولا يحصل إلا بقصد إتيان ما هو تكليف نفسي للمولى؛ إذ في الواجبات الغيرية ـ على ما حقّق في محلّه ـ لا يتأتّى قصد القربة، فيجب من جهة

حصول هذا المعنى المبيّن إتيان الأكثر وقصد التقرّب بإتيان ما هو واجب في الواقع[١].

وفيه: أنّ ما هو المعتبر في التعبّديات هو أن يكون العبد متحرّكاً بتحريك المولى ويكون الأمر باعثاً فعلياً مع مبادئ أُخر كالخوف والرجاء ونحوهما نحو المتعلّق، أو يكون متحرّكاً بداعي العبودية ولا يكون الداعي في إتيانه أغراضاً أُخر نفسانية كالرياء ونحوه.

وأمّا قصد الأمر والامتثال وقصد التقرّب ونحوهما فغير دخيل فيها، بل حقيقة الامتثال ليست إلا كون الأمر داعياً وبه يحصل التقرّب ويصير العبد ممتازاً عن غيره.

وقد أشرنا إلى أنّ المركّب عبارة عن أجزاء وشرائط في لحاظ الوحدة ويكون الأمر الداعي إلى نفس المركّب داعياً إلى الأجزاء والشرائط لا بداعوية أُخرى، بل بداعوية نفس المركّب.

وبعد ما وضح لك الأمران، فنقول:

لا ينبغي الإشكال في أنّ الآتي بالأقلّ القائل بالبراءة عن الأكثر، والآتي بالأكثر القائل بالاشتغال كلّ واحد منهما متحرّك بتحريك الأمر المتعلّق بالمركّب، فإذا سئل عنهما ما السبب والمحرّك لكما في الإتيان بهذا الموجود الخارجي؟ لأجابا قوله تعالى ﴿**أقيمُوا الصَّلَوةَ**﴾[٢] مثلاً ونحوه.

فقوله تعالى كما يكون محرّكاً للإتيان بالأكثر كذلك يكون محرّكاً للإتيان

---

١. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٤٧٨.

٢. الأنعام (٦): ٧٢.

بالأقلّ من غير فرق بينهما من هذه الجهة وإنّما يفترقان في أنّ القائل بالبراءة لا يرى نفسه مكلّفاً بإتيان الجزء المشكوك فيه بخلاف القائل بالاشتغال، وهذا لا يصير فارقاً فيما هما مشتركان فيه وهو الإتيان بالأجزاء المعلومة بداعوية الأمر بالمركّب.

هذا كلّه على تقدير كون وجوب الأجزاء نفسياً واجباً بنفس الوجوب المتعلّق بالمركّب كما هو التحقيق حسبما عرفت.

وأمّا على فرض كون وجوب الأجزاء غيرياً مقدّمياً فيمكن أن يقال: إنّ الآتي بالأقلّ يمكنه قصد التقرّب لاحتمال كون الأقلّ واجباً نفسياً، وما لا يمكن له هو (الجزم) بالنسبة وهو غير معتبر في العبادات ولذا كان الحقّ صحّة عمل الاحتياط وترك طريقي الاجتهاد والتقليد.

ثمّ إنّ الجزم بالنيّة كما أنّه غير ممكن مع الإتيان بالأقلّ كذلك غير ممكن مع الإتيان بالأكثر؛ لعدم العلم بمتعلّق التكليف والشكّ في أنّ الواجب هو الأقلّ أو الأكثر ومعه لا يمكن الجزم بالنيّة، فقصد القربة ممكن منهما والجزم بالنيّة غير ممكن منهما بلا افتراق بينها.

فتحصّل ممّا ذكرنا بطوله أنّ مقتضى حكم العقل في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين ـ سواء كان الواجب عبادياً أو توصّلياً ـ هو البراءة؛ لانحلال العلم الإجمالي بالأقلّ والشكّ البدوي في الزائد؛ والإشكالات الواردة على جريان البراءة كلّها مدفوعة، نعم، لا بأس بالإتيان بالجزء أو الشرط المشكوك فيه رجاء واحتياطاً، فتدبّر.

هذا كلّه في مقتضى الأصل العقلي في الأقلّ والأكثر الارتباطيين أمّا الأصل

الشرعي في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

لا يخفى أنّه بعد ما أشرنا من انحلال العلم الإجمالي بوجوب الأقلّ والشكّ في وجوب الزائد يقع الجزء المشكوك فيه مورداً للبراءة الشرعية، لشموله حديثا الرفع[١] والحجب[٢] وغيرهما من أخبار الباب لأنّ شأن حديث الرفع مثلاً هو الرفع التعبّدي ومعناه البناء على عدم كون المشكوك فيه جزءاً للمركّب فالآتي بالأجزاء المعلومة إنّما يأتي بها بداعوية الأمر المتعلّق الذي أشرنا إلى داعويته إلى نفس الأجزاء بدعوة واحدة وينفى لزوم الإتيان بالجزء المشكوك أو جزئيته للمركّب، فإذا أتى بما هو المعلوم وترك ما هو المشكوك فيه بحديث الرفع يكون مأموناً من العقاب.

وبالجملة: الحديث يدلّ على الرفع التعبّدي للجزء المشكوك فيه ولو برفع منشأه، والأمر بالمركّب يدلّ على وجوب الأجزاء المعلومة بعين وجوب الكلّ، والمكلّف إذا أتى بها فهو في أمن من العقاب من غير احتياج إلى إثبات كونها تمام المكلّف به، أو كونها واجباً نفسياً، فتدبّر.

هذا كلّه في الجهة الأُولى في الأقلّ والأكثر الارتباطيين ـ وهي ما إذا كان المشكوك فيه جزءاً للمركّب.

---

١. الخصال: ٩/٤١٧؛ وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

٢. التوحيد، الصدوق: ٩/٤١٣؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٣٣.

أمّا الجهة الثانية: في ما إذا كان الشكّ في شرطية شيء للمركّب

وليعلم أنّ تفصيل القول في جريان البراءة بقسميها من العقلية والشرعية في الجزء المشكوك فيه يغني عن البحث في الشرط المشكوك فيه، لأنّهما يرتضعان من ثدي واحد؛ لأنّ المناط في الجزء والشرط واحد ولكن نُفرد البحث في الشرط تبعاً ووفاقاً للأصحاب، فنقول:

إنّ منشأ انتزاع الشرطية تارة يكون أمراً مبايناً للمشروط في الوجود كالطهارة في الصلاة وأُخرى يكون أمراً متّحداً معه كالإيمان في الرقبة.

أمّا الكلام في الأوّل فواضح جدّاً؛ لأنّ داعوية الأمر إلى ذات الصلاة مثلاً معلوم؛ سواء تعلّق الأمر بها بلا اشتراط شيء أو مع اشتراطه، والتقييد والاشتراط أو القيد والشرط مشكوك فيه، فتجري أدلّة البراءة العقلية والشرعية.

وأمّا الكلام في الثاني ـ أي فيما إذا كان منشأ انتزاع الشرط متّحداً معه ـ فقد يقال: ربما ينسب ذلك إلى المحقّق القمّي قدس سره.

أنّ مقتضى الأصل فيه الاحتياط؛ لرجوع دوران الأمر في المطلق والمقيّد والشرط إلى المتباينين بتوهّم أنّ مطلق الرقبة مثلاً غير موجود في الخارج والموجود منها إمّا الرقبة الكافرة أو المؤمنة وهما متباينان، فيجب الاحتياط[1].

ولك في توضيح ذلك أن تقول: إنّ المناط في انحلال العلم الإجمالي هو صيرورة بعض الأطراف معلوماً تفصيلياً وبعض آخر مشكوكاً فيه بالشكّ البدوي كدوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين في الأجزاء كما أشرنا إليه.

---

١. قوانين الأُصول: ٣٢٥ ـ ٣٢٦.

وأمّا في الشرائط فليس كذلك لما حقّق في محلّه[١] أنّ الكلّي الطبيعي يتحقّق في الخارج بنعت الكثرة والتباين؛ بمعنى أنّه ليس للأفراد جامع في الخارج وإنّما الجامع بينهما أمر عقلي ذهني وإلا يلزم قول الرجل الهمداني الذي صادفه الشيخ الرئيس في مدينة همدان من كون الكلّي الطبيعي بنعت الوحدة موجوداً في الخارج يكون نسبته إلى الأفراد نسبة الأب الواحد إلى أبناء متعدّدة[٢]، فعلى ما ذكره تكون الرقبة في ضمن الرقبة الكافرة مباينة للرقبة في ضمن الرقبة المؤمنة في الخارج، فإذا وضح ذلك يتّضح لك عدم الانحلال؛ فإنّ الرقبة بما أنّها جامعة بين الرقبتين لم تتحقّق في الخارج وإنّما المتحقّق فيه الرقبة الكافرة خاصّة والرقبة المؤمنة خاصّة وهما متباينتان، فإذاً الأمر بين المطلق والمشروط دائر بين المتباينين فيجب الاحتياط.

هذا غاية التقريب للاحتياط في دوران الأمر بين المطلق والمشروط.

ولكن فيه: أنّه وقع خلط في البين؛ لأنّ التحقيق في باب الكلّي الطبيعي أنّه موجود في الخارج بنفس ذاته ولكن بنعت الكثرة لا التباين؛ فإنّ الطبيعي هو نفس المهية وهي موجودة بتبع الوجود في الخارج، وحيث إنّ الطبيعي بذاته لم يكن واحد ولا كثير، ولا كلّي ولا جزئي يكون مع الواحد واحد ومع الكثير متكثّر فيكون الطبيعي موجوداً مع كلّ فرد بتمام ذاته ويكون متكثّراً بتكثّر الأفراد.

فزيد مثلاً إنسان، وعمرو إنسان آخر، وبكر إنسان ثالث وهكذا... لا

---

١. الحكمة المتعالية ١: ٢٧٢؛ شرح المنظومة، قسم الحكمة: ٩٩.

٢. راجع: رسالة بعض الأفاضل إلى علماء مدينة السلام، ضمن رسائل ابن سينا: ٤٦٣ ـ ٤٧٩.

أنّها متباينات من حيث الإنسانية.

وبالجملة: الحقيقة الإنسانية تتكثّر بتكثّر الأفراد، لا أنّها متباينة كما زعم القائل، ولا أنّها واحدة بالوحدة العددية كما زعم الرجل الهمداني، بل الإنسانية موجودة في الخارج بنفس ذاته مع كلّ فرد والكثرة والوحدة في الخارج خارجتان عن ذاتها.

إذا تمهّد لك ما ذكرنا فنقول: إنّ الرقبة المؤمنة في الخارج تنطبق عليها عنوانان: عنوان طبيعي الرقبة وعنوان طبيعي المؤمنة، فهي مصداق لمفهومين؛ كما أنّ الرقبة الكافرة مصداق لمفهومين: طبيعي الرقبة وطبيعي الكافرة؛ فالرقبة المؤمنة والرقبة الكافرة في مصداقيهما للرقبة لا افتراق بينهما وليستا متباينتين والفرق بينهما في جهات أُخرى لكون إحداهما مصداق للمؤمنة والأُخرى مصداق للكافرة، وإحداهما متشخّصة بتشخّص خاصّ غير الأُخرى، وأمّا في مصداقيتهما لطبيعي الرقبة لا افتراق بينهما وكلتاهما مصداقان للرقبة.

فعلى هذا إذا أمر المولى عبده بعتق مردّد بين طبيعي الرقبة والرقبة المؤمنة ـ أي الطبيعي مع قيد زائد ـ يكون طبيعي الرقبة موضوعاً للأمر والأمر داعياً إليه، غايته أنّه إذا كان المأمور به بحسب الواقع هو الرقبة المؤمنة لا ينطبق على الرقبة الكافرة، كما أنّ الأمر كذلك في باب الأقلّ والأكثر.

وعدم انطباق المأمور به عليها ليس لأجل عدم انطباق الرقبة عليها، بل لعدم انطباق المقيّد عليها، فالأمر يكون حجّة على الرقبة تفصيلاً والقيد مشكوك فيه، فإذا أتى المأمور بالرقبة الكافرة أتى بما قامت الحجّة عليه وما لم يأت به لم تقم حجّة عليه، فتجري البراءة بالنسبة إليه.

وبعبارة أُخرى كما في التهذيب[١] إنّ متعلّق البعث والزجر إنّما هو المهيات والعناوين دون المصاديق الخاصّة؛ لأنّ الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت حسبما تقدّم بيانه.

فالمدار في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر إنّما هو ملاحظة لسان الدليل الدالّ على الحكم بحسب دلالته اللفظية لا المصاديق الخارجية، فلو دار متعلّق الأمر بين كونه مطلق الرقبة أو الرقبة المؤمنة، فيكون من موارد البراءة العقلية والشرعية لانحلال العلم فيه، ودورانه بين الأقلّ والأكثر؛ لأنّ مطلق الرقبة وإن لم يكن موجوداً في الخارج؛ فإنّ الموجود فيه، إمّا الرقبة المؤمنة أو الكافرة وهما متباينتان بنحوٍ إلا أنّ الميزان في كون الشيء من قبيل المتباينين أو الأقلّ والأكثر ـ كما أشرنا إليه ـ ليس المصاديق الخارجية؛ لعدم كونها متعلّقات للأحكام؛ لأنّ متعلّقات الأحكام هي العناوين المأخوذة في لسان الدليل لا المصاديق الخارجية.

فعلى هذا إنّ البعث إلى طبيعة الرقبة معلوم وتعلّقه بالمؤمنة مشكوك فيه، فتجري فيه البراءة كما يجري في الجزء المشكوك فيه.

وبالجملة: إنّ البعث إلى الطبيعة ـ أي طبيعة الرقبة مثلاً ـ غير البعث إلى الطبيعة المقيّدة ـ أي الرقبة المؤمنة مثلاً ـ والنسبة بين المتعلّقين هي القلّة والكثرة، وإن كانت المصاديق على غير هذا النحو باعتبار العوارض من قبيل المتباينين.

إذا تمهّد لك ما ذكرنا يظهر لك حال المركّبات التحليلية مطلقاً ـ سواء كانت بسائط خارجية كالبياض السواد والمنحلّين إلى اللون المفرّق للبصر أو القابض له؛ أو كالإنسان المنحلّ عقلاً إلى الحيوان الناطق؛ فإنّ الجنس والفصل وإن لم

---

١. تهذيب الأُصول ٣: ٣٢٤.

يكونا من الأجزاء الخارجية للمحدود، بل هما من أجزاء الحدّ وإن كان مأخذهما المادّة والصورة بوجه حسبما هو المقرّر في محلّه.

وقريب منهما بعض الأصناف والأشخاص المنحلّين في العقل إلى المهية والعوارض المصنّفة وإلى المهية والعوارض المشخّصة.

فإذا دار أمر صبغ ثوب المولى بمطلق اللون أو الأسود مثلاً يكون مطلق الثوب ـ أي اللا بشرط المنطبق على الأسود وغيره على السواء ـ معلوماً تفصيلاً، وخصوصية الأسودية مشكوك فيها، فتجري البراءة بالنسبة إليها، وهكذا سائر الأمثلة والموارد من غير فرق بينها.

وبالجملة: ملاك جريان البراءة موجود في جميع الموارد المتقدّمة من غير فرق بين ما له منشأ انتزاع مغاير أم لا؛ لأنّ الموضوع ينحلّ عند العقل إلى معلوم ومشكوك، فالصلاة المشروطة بالطهارة مثلاً عين الصلاة في الخارج، كما أنّ الرقبة المؤمنة عين مطلقها فيه، كما أنّ الإنسان عين الحيوان وهكذا... وإنّما الافتراق في التحليل العقلي وهو في الجميع سواء مع تفاوت في الوضوح والخفاء، فكما تنحلّ الصلاة المشروطة بالطهارة بالصلاة والاشتراط، كذا ينحلّ الإنسان إلى الحيوان والناطق.

ففي جريان البراءة وعدم قيام الحجّة بالنسبة إلى الزائد لا فرق في جميع الموارد وإنّما الاختلاف في وضوح الأمر وخفائه وهو قد صار منشأً للاشتباه والتفصيل، فتدبّر.

ذكر وتعقيب

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا يظهر لك ضعف ما أفاده المحقّقين النائيني والخراساني في المقام:

أمّا المحقّق النائيني قدس سره فذهب إلى الاحتياط ونفي البراءة إذا كان الأقلّ والأكثر من قبيل الجنس والنوع فقال:

إنّ الترديد بين الجنس والنوع وإن كان يرجع بالتحليل العقلي إلى الأقلّ والأكثر إلا أنّه خارجاً بنظر العرف يكون من الترديد بين المتباينين؛ لأنّ الإنسان بما له من المعنى المرتكز في الذهن مباين للحيوان عرفاً، فلو علم إجمالاً بوجوب إطعام الإنسان أو الحيوان، فاللازم هو الاحتياط بإطعام خصوص الإنسان؛ لأنّ نسبة حديث الرفع إلى كلّ من وجوب إطعام الإنسان أو الحيوان على حد سواء، وأصالة البراءة في كلّ منهما تجري وتسقط بالمعارضة مع الأُخرى فيبقى العلم الإجمالي على حاله، فلابدّ من العلم بالخروج عن عهدة التكليف ولا يحصل ذلك إلا بإطعام خصوص الإنسان؛ لأنّه جمع بين الأمرين؛ فإنّ إطعام الإنسان يستلزم إطعام الحيوان أيضاً[1].

توضيح الضعف أوّلاً: أنّ مرجع ما أفاده إلى المناقشة في المثال؛ لأنّ الإنسان والحيوان وإن كانا بنظر العرف من قبيل المتباينين إلا أنّه ليس في جميع موارد الترديد بين النوع والجنس كذلك، كما إذا دار الأمر بين الحيوان والفرس؛ فإنّهما ليسا بنظر العرف من قبيل المتباينين، فلو دار الأمر بينهما، فلا مناص من

١. فوائد الأُصول ٤: ٢٠٨.

البراءة، كما لو دار الأمر بين مطلق اللون واللون الأبيض أو مطلق الرائحة ورائحة المسك، فإنّ الجميع من قبيل الأقلّ والأكثر.

وبالجملة: مرجع إشكاله إلى المناقشة في المثال.

وثانياً: أنّه لو كان الدوران بين الإنسان والحيوان من قبيل المتباينين فطريق الاحتياط هو الجمع بينهما في الإطعام لا إطعام خصوص الإنسان كما ذكره.

وما ذكره من أنّ إطعام الإنسان يستلزم إطعام الحيوان أشبه شيء بالمناقضة، بل ما ذكره هو الدليل على انحلال العلم الإجمالي؛ لأنّ إطعام الإنسان إذا كان إطعام الحيوان أيضاً لابدّ وأن يكون عنوان الحيوان منطبقاً عليه ومعه يكون الحيوان متيقّناً والزائد مشكوكاً فيه، فتدبّر.

وأمّا المحقّق الخراساني ﷺ فقال: إنّ الصلاة مثلاً في ضمن الصلاة المشروطة أو الخاصّة موجودة بعين وجودها وفي ضمن صلاة أُخرى فاقدة لشرطها وخصوصياتها تكون متباينة للمأمور بها كما لا يخفى[1].

توضيح الضعف: هو أنّ فيما أفاده خلطاً واضحاً لما أشرنا إليه آنفاً من أنّ الكلّي الطبيعي موجود في الخارج بنعت الكثرة لا بنعت التباين؛ لأنّ الطبيعي لمّا لم يكن في حدّ ذاته واحداً ولا كثيراً فلا محالة يكون مع الواحد واحداً ومع الكثير كثيراً، فيكون الطبيعي موجوداً مع كلّ فرد بتمام ذاته ويكون متكثّراً بتكثّر الأفراد غير مباين.

فزيد إنسان وعمرو إنسان آخر وخالد إنسان ثالث وهكذا لا أنّهم متباينون في الإنسانية، بل متكثّرون فيها وإنّما التباين في لحوق عوارض مصنّفة ومشخّصة

---

١. كفاية الأُصول: ٤١٧.

كما لا يخفى، وواضح أنّ التباين في الخصوصيات لا يجعل المهية المتّحدة مع كلّ فرد وخصوصية متباينة مع الأُخرى؛ فإنّ الإنسان بحكم كونه مهية بلا شرط شيء غير مرهون بالوحدة والكثرة وهو مع الكثير كثير، فالإنسان بتمام حقيقته متّحد مع كلّ خصوصية والإنسان متكثّر بتكثّر الأفراد غير متباين مع الكثرة هذا إجمال المقال وتفصيله يطلب من أهله ومحلّه، فتدبّر.

أضف إلى ذلك أنّ كون الطرفين متباينين غير مفيد أصلاً لما أشرنا من أنّ الميزان في ذلك هو ما يقع تحت دائرة الطلب وقد أشرنا إلى أنّ متعلّق الأحكام إنّما هو العناوين والمهيات ومن الواضح أنّ مطلق الصلاة أو الصلاة المشروطة بالطهارة مثلاً من قبيل الأقلّ والأكثر، فتدبّر جيّداً.

بقي أمران:

الأوّل: دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الأسباب والمحصّلات

وليعلم أنّ الأسباب المحصّلة تنقسم إلى العقلية والعادية والشرعية.

أمّا الأوّلان فمركز البحث فيهما ما إذا تعلّق الأمر بمفهوم مبيّن لا يكون في مصبّه ومتعلّقه شكّ وكان له سبب عقلي أو عادي ودار أمر السبب بين الأقلّ والأكثر، كما لو أمر بقتل شخص وتردّد سببه بين ضربة وضربتين، أو أمر بتنظيف البيت ودار أمره بين كنسه ورشّه، أو كنسه خاصّة.

ومثله ما لو شكّ في اشتراط السبب بكيفية خاصّة من تقديم أجزاء على أُخرى كما إذا شكّ في حصول الطهارة من حيث تقديم غسل الشقّ الأيسر على الشقّ الأيمن في الاغتسال.

وبالجملة يكون الأمر في المحصّل ـ بالكسر ـ دائراً بين الأقلّ والأكثر لا في المحصَّل ـ بالفتح ـ.

وعلى هذا لا إشكال في عدم جريان البراءة؛ لأنّ المأمور به حسب الفرض مبيّن معلوم لا يكون دائراً بين الأقلّ والأكثر وما هو دائر بينهما غير مأمور به، والشكّ إنّما هو في حصول المأمور به وسقوطه بعد قيام الحجّة على الأمر المبيّن، فلابدّ من العلم بفراغ الذمّة والخروج عن العهدة، فالعقل يحكم بالاشتغال دون البراءة.

ولا فرق في ذلك بين كون العنوان البسيط المأمور به أمراً دفعي الحصول أو تدريجياً ـ بأن شككنا أنّ العنوان البسيط الذي يكون مأموراً به ذات مراتب متفاوته متدرّجة الوجود ـ فلو قلنا بحصول الطهارة في الغسل تدريجاً ولكن شككنا في أنّ هذه الحقيقة المتدرّجة الوجود هل تحصل بمطلق الغَسل أو بشرط أمر آخر كقصد الوجه مثلاً أو تقديم بعض الأجزاء على بعض، فلا ينبغي الإشكال في لزوم العلم بالخروج عن العهدة، فمقتضى حكم العقل الاشتغال.

ولكن يظهر من المحقّق العراقي قدس سره التفصيل بين كون السبب ذا مراتب ومن البسائط التدريجية وبين ما لا يكون كذلك، فإن كان البسيط دفعي الحصول عند تمامية أسبابه، فأجري البراءة في التدريجيات والاحتياط في دفعي الحصول وقال في وجهه:

بأنّه إذا كان العنوان البسيط تدريجي الوجود بأن يكون كلّ جزء من أسباب سببه مؤثّراً في تحقّق مرتبة منه إلى أن يتمّ المركّب، فيتحقّق تلك المرتبة الخاصّة التي هي منشأ الآثار نظير مرتبة من النور الحاصلة من عدّة الشموع، والظاهر أن

الطهارة من هذا القبيل، فما يجري عليه الماء، فقد ظهر كما يكشف عنه ظاهر بعض الأخبار الواردة في باب غسل الجنابة من نحو قوله عليه السلام: «**تحت كلّ شعرة جنابة نبّلوا الشعر وانقوا البشرة**»[١] وقوله عليه السلام في الصحيح: فما جرى عليه الماء فقد طهر[٢]، وقوله عليه السلام في الصحيح الآخر: «**وكلّ شيء أمسسته فقد أنقيته**»[٣] إلى غير ذلك.

فلا قصور في جريان البراءة عند الشكّ في المحقّق ودورانه بين الأقلّ والأكثر؛ لأنّ مرجع الشكّ بعد فرض تسليم سعة دائرة ذلك الأمر البسيط وضيقه، فينتهي الأمر في مثله إلى الأقلّ والأكثر في نفس الأمر البسيط، فتجري فيه البراءة العقلية والشرعية وهذا بخلاف ما إذا كان البسيط دفعي الحصول عند تحقّق الجزء الأخير من الماء في الغسل مثلاً، فلا محيص عن الاحتياط عند الشكّ في حصوله؛ لأنّ التكليف قد تنجّز بمفهوم متبيّن معلوم بالتفصيل بلا إبهام والشكّ إنّما هو في تحقّقه والعقل يستقلّ في مثله بوجوب الاحتياط تحصيلاً للجزم بالفراغ عمّا ثبت الاشتغال به يقيناً[٤].

ولكن فيه: أنّ ما ذكره خروج عن محلّ البحث على فرض وغير صحيح على فرض آخر لأنّه لو كان الشكّ في أنّ الواجب هو غسل جميع الأجزاء أو يكفي الغالب ولا يضرّ النادر، فيكون الشكّ في المأمور به بين الأقلّ والأكثر، فلجريان

---

١. السنن الكبرى، البيهقي ١: ١٧٩.
٢. الكافي ٣: ١/٤٣؛ وسائل الشيعة ٢: ٢٢٩، كتاب الطهارة، أبواب الجنابة، الباب ٢٦، الحديث ١.
٣. تهذيب الأحكام ١: ٤٢٢/١٤٨؛ وسائل الشيعة ٢: ٢٣٠، كتاب الطهارة، أبواب الجنابة، الباب ٢٦، الحديث ٥.
٤. نهاية الأفكار ٣: ٤٠١.

البراءة مجال ولكنّه خارج عن محلّ البحث؛ لأنّ مرجع البحث على هذا يكون في الأقلّ والأكثر في نفس المأمور به وقد أشرنا جريان البراءة العقلية والشرعية فيه.

وأمّا إن كان الواجب هو تحصيل الطهور ولكن شكّ في أن السبب في حصوله هل هو نفس الغسل مثلاً أو هو مع اشتراط تقديم بعض الأجزاء كتقديم غسل الشقّ الأيمن على الشقّ الأيسر، فلا محيص عن الاحتياط وأن السبب تدريجي الحصول، فلو علمنا باشتراط الصلاة بالطهارة وشككنا في حصوله بالغسلتين والمسحتين مطلقاً أو مع شرط وكيفية خاصّة ودار الأمر في المحصّل ـ بالكسر ـ بين الأقلّ والأكثر، فلا إشكال في عدم جريان البراءة من غير فرق بين العنوان البسيط ـ أعني الطهارة ـ الذي يكون مأموراً به ذا مراتب متفاوتة متدرّج الحصول أو يكون دفعي الحصول.

فتحصّل أنّ ما فصّله قدس سره على فرض خارج عن محلّ البحث وعلى فرض آخر، غير صحيح، فما فصّله غير وجيه.

وللمحقّق العراقي قدس سره تفصيل آخر وهو التفصيل بين كون العلم الإجمالي مقتضياً قابلاً لإجراء الأُصول في أطراف العلم أو علّة تامّة بجريان البراءة على الأوّل دون الأخير.

وقد أجاب عنه قدس سره بما هو مذكور في كلامه[1] وناقشه سماحة الأُستاذ إلا أنّه لا يهمّنا التعرّض له ولردّه ومن أراد فليراجع التهذيب[2].

---

١. نهاية الأفكار ٣: ٤٠٢ ـ ٤٠٤.
٢. تهذيب الأُصول ٣: ٣٢٧ ـ ٣٢٩.

ذكر وإرشاد

ثمّ إنّ المحقّق النائيني قدس سره وإن ذهب إلى الاحتياط في الشكّ في الأسباب والمحصّلات في الأسباب العقلية والعادية، كما هو المختار إلا أنّه قال: إنّ المجعول الشرعي فيهما ليس إلا المسبّب ولا شكّ فيه والمشكوك فيه ليس من المجعولات الشرعية ولا تناله يد الوضع والرفع التشريعي، فلا تعمّه أدلّة البراءة الخ ما ذكره[1].

ولا يخفى ما فيه: فإنّ المسبّبات العقلية والعادية كأسبابها ليست تحت الجعل التشريعي، بل أُمور واقعية خارجة عن طول الاعتبار، غايته اعتبرها الشارع وأمر بتحصّلها كما أشرنا إليه.

وكيف كان لا إشكال في وجوب الاحتياط وعدم جريان البراءة الشرعية والعقلية.

هذا كلّه في الأسباب العقلية والعادية.

القول في الأسباب الشرعية

وأمّا الأسباب الشرعية فقد يقال: بجريان البراءة الشرعية في الأسباب الشرعية فلابدّ أوّلاً من الإشارة الإجمالية إلى كيفية جعل الأسباب والمحصّلات الشرعية حتّى يظهر جريان البراءة الشرعية وعدمها فيها، تفصيلها يطلب من مباحث الاستصحاب فنقول: إنّ السببية والمسبّبية في الشرعيات والأُمور الاعتبارية العقلائية ليست بمعنى كون الأسباب مؤثّرات حقيقة في المسبّبات بحيث لم

---

١. فوائد الأُصول ۴: ١۴۵.

يكن المسبّب قبل تحقّق السبب موجوداً في عالم التكوين وبعد تحقّق السبب يوجد المسبّب حقيقة في الخارج وهذا واضح.

وكذا ليست أيضاً بمعنى تأثير الأسباب في إيجاد المسبّبات في عالم الاعتبار ـ لا في اعتبار العقلاء ولا في اعتبار الموجد للسبب ـ لأنّ اعتبار العقلاء أمر قائم بأنفسهم وله أسباب خاصّة وليس إنشاء المنشئ للسبب مؤثّراً وعلّة موحدة لاعتبار العقلاء ولا في اعتبار نفسه؛ فإنّ لاعتبار العقلاء والمعتبر أسباباً خاصّة من قبيل مبادئ الإرادة وليس وراء وجود الحقيقي والاعتباري شيء آخر يؤثّر السبب فيه نحو تأثير الأسباب في المسبّبات بل معنى السببية والمسبّبية العقلائية أنّ الأسباب تكون موضوعات لاعتبار العقلاء، فإذا قال الرجل: بعت داري من زيد بكذا... بما له من المعنى الإنشائي أي بداعي الجدّ يصير موضوعاً لاعتبار العقلاء فإنّ الدار التي كانت مضافة إلى البائع قبل إنشائه بالإضافة الاعتبارية صارت مضافة إلى زيد بواسطة بيعه له، فالبائع إذا علم اعتبار العقلاء عقيب إنشائه الجدّي للبيع، ويؤيّد بيع داره لزيد يستعمل الصيغة ويريد تحقّق المعنى الاعتباري، فيكون موضوعاً لاعتبار نفسه وسائر العقلاء.

وبالجملة: إذا استعمل لفظ موضوع للإنشاء بداعي تحقّق المنشأ يصير اللفظ بما له من المعنى موضوعاً للاعتبار المذكور من غير أن يصير اللفظ علّة لتحقّق الاعتبار ولا لتحقّق شيء آخر.

إذا تمهّد لك ما ذكرنا نقول: إنّ المجعولات الشرعية في باب الأسباب والمسبّبات ليست على وتيرة واحدة:

فتارة يكون إمضاء للسبب والمسبّب العقلائي وسببيتهما للمسبّب الاعتباري

ولم يتصرّف فيه إلا تصرّفاً طفيفاً من زيادة جزء أو شرط.

وأُخرى يكون سلب السببية عن الأسباب العقلائية وحصر السببية في سبب واحد كما في باب الطلاق، فإنّ الطلاق ـ بمعنى الهجران عن الزوجة ـ والزوجية أمر عقلائي كسائر الأُمور العقلائية متعارف عند العقلاء في كلّ ملّة منتحلة بدين وغيره ولم يتصرّف الشارع في تلك الحقيقة العقلائية وإنّما تصرّف الشارع في سببها وسلب السببية عن الأسباب المتعارفة العقلائية وردعهم عن ترتيب الآثار على تلك الأسباب، وحصر السببية على لفظة خاصّة أعني: «هي طالق» فاعتبر السببية الاعتبارية لتلك اللفظة دون غيرها.

وبالجملة: خلع سائر الأسباب عن السببية من غير تصرّف في المسبّب وحصر السببية على لفظة خاصّة وهي: «هي طالق».

وثالثة: يكون بسط دائرة السببية والسبب ممّا ليس له منه بين العقلاء عين ولا أثر، كما في باب الضمان فقد بسط الشارع دائرة الضمان، بحيث يحصل الضمان بمجرّد وضع اليد المستفادة من قاعدة اليد ممّا ليس منه بين العقلاء عين ولا أثر.

ورابعة: يكون المسبّب من المخترعات المحضة التي ليس لها سابقة عند العقلاء كالظهار إذا قال الزوج لزوجته: ظهركِ كظهر أُمّي، حيث جعله الشارع سبباً لحرمة زوجته ولم يكن له سابقة عند العقلاء.

كيفية الجعل في المخترعات الشرعية

هل في المخترعات الشرعية يتعلّق الجعل بكلّ واحد من السبب والمسبّب أو يكفي تعلّقه بأحدهما وجهان، بل قولان:

ذهب المحقّق النائينيﷺ إلى الثاني حيث قال: لو كانت المجعولات الشرعية

نفس المسبّبات وترتّبها على أسبابها كترتّب الطهارة على الغسلات الثلاث، فالأسباب تكون خارجة عن دائرة الجعل ولا تنالها يد الوضع والرفع التشريعي إذ لا يعقل أن يتعلّق الجعل الشرعي بكلّ من السبب والمسبّب؛ لأنّ جعل أحدهما يغني عن جعل الآخر، فبناء على تعلّق الجعل بالمسبّبات تكون الأسباب الشرعية كالأسباب العقلية والعادية غير قابلة للوضع والرفع الخ[1].

ولكن فيه: أنّ منشأ ما أفاده مقايسة الأسباب الشرعية بالعلل والأسباب التكوينية، فإنّ الجعل التكويني إنّما يتعلّق بوجود السبب جعلاً بسيطاً وسببية السبب أو نفس المسبب غير مجعول إلا بالعرض، فالجاعل جعل النار، لا جعل النار ناراً ومؤثّراً وسبباً للإحراق ولا نفس الإحراق.

ولمّا كان الأمر في الأسباب التكوينية كذلك صار منشأً للاشتباه في الأسباب الشرعية، فلهذا اشتهر بينهم أنّ الجعل إنّما يتعلّق بالسبب لا بالسببية مع أنّ الأمر في التشريع ليس كذلك لأنّ المفروض أنّ المسبّب حيث لم يكن من الأُمور العقلائية، بل يكون من المخترعات الشرعية التي لا سابقة لها عند العقلاء، وما كان كذلك لا يعقل أن يكون له مسبّب عقلائي أو عقلي أو عادي فلابدّ وأن يكون سببه أيضاً اختراعياً، فلابدّ من تعلّق الجعل بالسبب والمسبّب من غير فرق بين تعلّق الجعل ابتداءً بالسبب أو المسبّب، أو أدّى كلاماً يتكفّل الجعلين.

وبالجملة: في الأسباب والمسبّبات الجعلية الاختراعية لا يمكن أن يتعلّق الجعل بالسبب فقط أو بالمسبّب فقط ولا يكون جعل أحدهما مغنياً عن جعل الآخر.

---

١. فوائد الأُصول ۴: ١۴۵ ـ ١۴۶.

ولا يخفى أنّ الجعل إنّما يتعلّق بوصف السببية لا ذات المسبّب على عكس الأسباب التكوينية أعني يجعل الشارع ما ليس سبباً سبباً ويعطيه وصف السببية.

فلو فرضنا أنّ قول القائل لزوجته: ظهرك كظهر أُمّي ليس عند العقلاء محرّماً، بل جعله الشارع سبباً لحرمة زوجته، فالجعل لم يتعلّق بذات اللفظ ـ أي بتلك الألفاظ، بل بوصف السببية ـ أي صيّره الشارع سبباً للتحريم بعد ما لم يكن سبباً، لا أنّ الجعل تعلّق بالسبب ويكون وصف السببية انتزاعياً، كما هو المشهور.

وبالجملة: لفظة «ظهرك كظهر أُمّي» مثلاً ليست متعلّقة للجعل الشرعي لا مفرداتها ولا جملتها التركيبية، بل هي موضوعة بالوضع اللغوي، ولكن لمّا لم يكن قبل اعتبار الشارع وجعله مؤثّرة في الافتراق بين الزوجين فإعطاء الشارع وصف السببية بالمعنى الذي ذكرناه.

فإذاً المجعول هو سببية تلك اللفظة التي كانت مجعولة بالجعل اللغوي.

وهكذا الأمر في مطلق الأُمور الاعتبارية العقلائية والشرعية ولا إشكال في جواز جعل السببية الاعتبارية؛ لعدم التأثير والتأثّر الحقيقي، بل التأثير في عالم التشريع عبارة عن كون السبب موضوعاً لاعتبار الشارع المقنّن، وصيرورته كذلك يكون نافذاً في أُمّته وتابعيه وذلك واضح عند التأمّل في موارد المجعولات الشرعية والعقلائية.

فإذا تمهّد لك ما ذكرنا، فالتحقيق يقتضي عدم جريان البراءة العقلية والشرعية في الأسباب الشرعية.

أمّا البراءة العقلية فلتعلّق الأمر بالمفهوم البيّن أعني المسبّب ويشكّ في سقوطه بالأقلّ، فلا تجري البراءة العقلية.

وتوهّم أنّه بعد ما كانت سببية السبب والمسبّب مجعولين والمفروض أنّ ما وقع تحت البيان في ناحية السبب إنّما هو الأقلّ ولو شكّ في دخالة شيء فيما اعتبره الشارع فعلى تقدير اعتباره لا يصحّ العقاب عليه؛ لكونه عقاباً بلا بيان، فتجري البراءة العقلية مدفوع بأنّ المكلّف وإن كان في نسخة من ناحية السبب لجريان البراءة العقلية في سببية الجزء المشكوك فيه إلا أنّه من ناحية تعلّق الأمر بالمسبّب الذي يكون مفهوماً مبيّناً؛ حيث قامت الحجّة عليه، فلا يصحّ رفع اليد عن الحجّة إلا بحجّة أُخرى، وحكم العقل بقبح العقاب في ناحية السبب لا يكون حجّة على المسبّب.

فمرجع الشكّ إلى فراغ الذمّة عن اشتغال الذمّة بالمسبّب الذي يكون مفهوماً مبيّناً، فالأصل الاشتغال.

وأمّا البراءة الشرعية، فغاية ما يمكن أن يقال في جريان البراءة الشرعية هي أنّ الشكّ في تحقّق المسبّب وعدمه ناشٍ من اعتبار أمر زائد في السبب وعدمه وبما أنّ سببية السبب مجعولة شرعاً، فترفع جزئية المشكوك للسبب، فيرفع الشكّ من ناحية المسبّب فيجريان حديث الرفع في السبب برفع الشكّ عن المسبّب، فيحكم بتحقّقه لوجود الأقلّ وجداناً ودفع الزيادة بحديث الرفع، فيرفع الشكّ تحقّق المسبّب، فيحكم أنّه موجود وليست السببية عقلية حتّى تكون من الأصل المثبت.

ولكن فيه، أنّ السببية وإن كانت شرعية إلا أنّ الشكّ في تحقّق المسبّب ناشٍ عن كون الأقلّ تمام المؤثّر، ورفع الزيادة بالحديث لا يثبت كذلك أي لا يثبت كون الأقلّ تمام السبب إلا بالأصل المثبت.

وبالجملة: إنّ المسبّب يترتّب حسب الجعل على السبب الواقعي التامّ وليس رفع الزيادة مثبتاً لذلك بالأصل حتّى يرفع الشكّ من السبب.

وليس عدم الزيادة وحصول الأقلّ سبباً بنحو التركيب حتّى يحرز أحد الجزئين بالوجدان والآخر بالأصل ويترتّب عليه المسبّب؛ ضرورة أنّ تمام السبب حينئذٍ هو الأقلّ والزيادة لا تكون دخيلة في حصول المسبّب وجوداً وعدماً حتّى يؤخذ عدمها جزءاً للسبب وإنّما السبب هو تمام السبب، فلابدّ من إثبات سببية الناقص وأنّ الأقلّ هو تمام السبب حتّى يترتّب عليه تمام المسبّب وذلك لا يمكن بجريان حديث الرفع في الزيادة.

نعم، لو دلّ دليل شرعي بأنّه كلّما وجد الأقلّ ولم تتحقّق الزيادة وجد المسبّب أمكن دعوى إثبات أحد الجزئين بالأصل والآخر بالوجدان، لكنّه خارج عن مبحث الأقلّ والأكثر.

فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ الأصل في باب الأقلّ والأكثر في الأسباب والمحصّلات هو الاشتغال وليس فيه مورد جريان البراءة العقلية والشرعية، فتدبّر.

الثاني: في الشبهة الموضوعية من الأقلّ والأكثر الارتباطيين

اعلم أنّ التكليف المتعلّق بأمر قد لا يكون للمتعلّق تعلّق بموضوع خارجي كقوله: أكرم العلماء، فإنّ الإكرام الذي يكون مصبّ الحكم له تعلّق بأمر خارجي وهو العلماء ويعبّر عن متعلّق متعلّق الحكم بالموضوع.

وقد لا يكون لمتعلّق التكليف ومصبّه موضوع خارجي كقوله: صلّ، فإنّ الصلاة التي تكون متعلّقاً للتكليف لا يكون متعلّقاً بموضوع خارجي.

وبالجملة: قد يكون لمتعلّق التكليف موضوع خارجي كالمثال الأوّل وقد لا يكون له موضوع كذلك كالمثال الثاني.

فظهر الفرق بين متعلّق الحكم ـ وهو الإكرام ـ في المثال الأوّل والصلاة في المثال الثاني، وبين الموضوع الذي عبارة عن متعلّق المتعلّق.

وعلى أيّ حال قد يكون التكليف أمراً وقد يكون نهياً.

وأيضاً قد يكون الشكّ في أصل التكليف وقد يكون في جزء المكلّف به، وقد يكون في شرطه، وقد يكون في مانعه، وقد يكون في قاطعه.

وعلى كلّ حال، أنّ العنوان والموضوع الذي تعلّق به الحكم يتصوّر على أنحاء:

فتارة يتعلّق الحكم على الطبيعة بوجودها السارية والاستغراق الأفرادي ويسمّى بالعامّ الأُصولي.

وأُخرى يتعلّق الحكم على الطبيعة بوجودها المجموعي ويسمّى بالعامّ المجموعي.

والفرق بينهما هو أنّ المحكوم بالحكم في الأوّل كلّ فرد فرد وفي الثاني مجموع الأفراد، وفي الأوّل عصيانات أو إطاعات وامتثالات بخلاف الثاني؛ فإنّ فيه امتثالاً وإطاعة واحدة أو عصياناً كذلك.

وثالثة: يتعلّق بنفس الطبيعة أعني الماهية من حيث هي هي.

ورابعة: يتعلّق الحكم بها على نحو صرف الوجود؛ أعني فاقض العدم عند البعث إليها، أو ناقض الوجود عند الزجر عنها.

ولا يخفى أنّ الأقسام المذكورة متصوّرة وإن كان بعضها صرف التصوّر ولا واقعية له.

ثمّ إنّه لا يخفى أنّه يمكن فرض الشبهة الموضوعية؛ سواء تعلّق التكليف بموضوع خارجي أم لا، وسواء كان الشكّ في الجزء، أو الشرط أو المانع.

والأوّل كالشكّ في أنّ زيداً عالم أم لا، وأنّ هذا المانع الخارجي خمر أم لا.

والثاني مثل ما إذا علم أنّ الغناء المحرّم هو الصوت المشتمل على الضرب وشكّ في أنّ الصوت الكذائي مطرب أم لا من جهة الشبهة الخارجية.

والشكّ في الشرط والمانع معلوم، والشكّ في الجزء كما لو شكّ في أنّ سورة الفلق، أو الناس مثلاً جزء من القرآن أم لا.

فما يظهر من بعضهم من عدم تصوّر الشبهة الموضوعية مطلقاً[1] وما يظهر من المحقّق النائينيﷺ من أنّه لا يمكن تحقّق الشبهة الموضوعية في الأجزاء؛ لأنّ التكليف بها ليس له تعلّق بالموضوع الخارجي غير وجيه[2].

إذا تمهّد لك ما ذكرنا فنقول: إذا تعلّق الحكم الوجوبي النفسي على الموضوع بنحو الطبيعة أو صرف الوجود؛ سواء كان له تعلّق بالموضوع الخارجي كقوله: أكرم عالماً، أو لا كقوله: صلّ، فلا إشكال في لزوم الإطاعة والخروج عن الاشتغال بإكرام عالم معلوم ولا يجوز الاكتفاء في مقام إيجادها أو ناقض عدمها بإكرام من كان مشكوك العالمية، ولا الاكتفاء بأمر يكون صدق الإكرام عليه مشكوكاً، فمرجع الشكّ إلى تحقّق المأمور به الطبيعة أو صرف الوجود بالفرد المشكوك فيه.

وهكذا الحال في الخروج عن عهدة الصلاة.

---

١. راجع: فوائد الأُصول ٣: ٣٩٠.

٢. فوائد الأُصول ٣: ٣٩٤ ـ ٣٩٥.

كما أنّ الأمر كذلك فيما إذا كانت الجزئية والاشتراط بنحو صرف الوجود كاشتراط كون الصلاة مع الطهور وكجعل صرف وجود السورة جزءاً للصلاة، فلا يجوز الاكتفاء بما شكّ في جزئية سورة للقرآن أو شرطية شيء لأنّ مرجع الشكّ إلى تحقّق الطبيعة أو صرف الوجود بالفرد المشكوك فيه.

وكذا الحال إذا تعلّق الحكم الوجوبي النفسي بالمجموع؛ بأن أوجب إكرام مجموع العلماء؛ بحيث تعلّق الحكم على ذلك العنوان لا على ذوات الأفراد ولو بتوسط لفظة (كلّ) فإنّه لا محيص عن الاشتغال، لأنّ الاشتغال بمجموع العلماء يقتضي البراءة اليقينية، فإنّ ترك إكرام من يشكّ كونه عالماً والاكتفاء على إكرام من علم كونه عالماً يوجب الشكّ في تحقّق هذا العنوان الذي تعلّق به الأمر وقامت عليه الحجّة نظير الشكّ في المحصّل وإن كان بينهما فرق من جهة.

وبعبارة أُخرى: إنّ وصف الاجتماع مأخوذ في موضوع الحكم، فيكون ما هو الموضوع أمراً وحدانياً في الاعتبار وهو المجموع من حيث المجموع، ومع الشكّ في الموضوع يكون الشكّ في انطباق المأمور به على المأتيّ به.

وبما ذكرنا يظهر أنّ ما أفاده الشيخ الأعظم ـ أعلى الله مقامه ـ من لزوم الاحتياط فيما إذا أمر بالصوم بين الهلالين[1] في غاية المتانة، وتكون الشبهة مع الشكّ في تمامية الشهر ونقصانه موضوعية وفي انطباق المأتيّ به على المأمور به.

كما أنّه يظهر أنّ ما أفاده المحقّق النائينيﷺ من الرجوع إلى البراءة عند الشكّ في تعلّق الحكم بالعامّ المجموعي في غاية الضعف؛ لأنّه قالﷺ: إن لوحظ الحكم على نحو العامّ المجموعي فمرجع الشكّ في عالمية بعض الأفراد إلى

١. فرائد الأُصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣٢٥.

الشكّ بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين فإنّه لم يتعلّق التكليف الاستقلالي بإكرام من شكّ في كونه من أفراد العلماء على تقدير أن يكون من أفراد العلماء واقعاً؛ لأنّه ليس هناك إلا تكليف واحد تعلّق بإكرام مجموع العلماء من حيث المجموع، فيكون إكرام كلّ فرد من العلماء بمنزلة الجزء لإكرام سائر العلماء، كجزئية السورة للصلاة، فيرجع إلى الشكّ بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين، غايته أنّ التكليف بالسورة ليس له تعلّق بالموضوع الخارجي، فلا يمكن أن تتحقّق الشبهة الموضوعية فيها، بل لابدّ وأن تكون حكمية بخلاف المقام أي الشكّ في وجوب إكرام من يشكّ في كونه من أفراد العلماء فإنّ الشكّ فيه موضوعية[1].

توضيح الضعف: هو وضوح الفرق بين المقامين، فإنّ الأمر في الأقلّ والأكثر الارتباطيين تعلّق بالأجزاء والشرائط في لحاظ الوحدة وأشرنا إلى أنّ الصلاة ليست عنواناً متحصّلتين الأجزاء، بحيث شكّ في تحقّقها مع ترك الجزء أو الشرط، فالشكّ في جزئية السورة مثلاً شكّ في انبساط الأمر أو في داعويته المتعلّق بالمركّب بالنسبة إليه حسبما تقدّم توضيحه بخلاف المقام، فإنّ الأمر تعلّق بعنوان خاصّ ـ أعني المجموع بما هو هو ـ وقد قامت الحجّة عليه بما هو هو، فمرجع الشكّ في المقام إلى انطباق المأتيّ به للمأمور به.

وبالجملة: الشكّ في المقام شكّ في تحقّق عنوان المأمور به بخلاف الشكّ في تقييد الصلاة بشيء، أو جزئية شيء لها، هذا أوّلاً.

وثانياً: يمكن تصوير الشبهة البدوية فيها كالشكّ في جزئية بعض السور التي يدّعيها بعض الأخباريين من الإمامية وبعض الحشوية من العامّة فإنّ القول بذلك

---

١. فوائد الأُصول ٤: ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

وإن كان واضح الفساد إلا أنّ تصويرها ممكن في حدّ نفسه.

وأمّا إذا تعلّق الحكم النفسي الوجوبي بالموضوع على نحو العامّ الاستغراقي كقوله: أكرم كلّ عالم أو صلّ مع كلّ سورة فالحقّ فيه البراءة؛ لأنّ مصبّ الحكم بمقتضى الدليل وإن كان عنوان الكلّ إلا أنّه عنوان مشير إلى الأفراد وقد جعل ذاك العنوان وسيلة لبعث المكلّف إلى إكرام كلّ واحد من الأفراد ولم يتعلّق الحكم بعنوان واحد حتّى يشكّ في انطباقه على المأتيّ به؛ لوضوح أنّ لفظة (كلّ) في المثالين لم يكن لها موضوعية للحكم، بل هي واسطة لإيصال الحكم إلى الموضوعات الخارجية وهي أفراد الطبيعة، فكأنّه أنشأ أحكاماً عديدة على موضوعات كذلك، فهناك إطاعات وعصيانات، فمن علم كونه من مصاديق الموضوع، فقد تعلّق الحكم به، ومن شكّ في كونه عالماً، فقد شكّ في تعلّق الحكم عليه، فيقع المشكوك فيه مصبّ العقاب بلا بيان في حكم العقل ومصبّ حديث الرفع في البراءة الشرعية.

وتوهّم: أنّ وظيفة المولى بيان الكبريات لا الصغريات فما يرجع إلى المولى هو بيان الحكم الكلّي والمفروض أنّه قد بيّنه فعند الشكّ في الموضوع بالشبهة الموضوعية فهو خارج عن وظيفة المولى، فلابدّ من الاحتياط خروجاً عن مخالفته في الأفراد الواقعية التي تمّ نطاق بيانه بالنسبة إليها.

وبالجملة: لابدّ للمكلّف من الخروج عن عهدة الكبرى الكلّية المعلومة وهو لا يكاد يحصل إلا بالاحتياط.

مدفوع: بأنّ بيان الكبرى ليس بياناً للفرد المشكوك فيه بالضرورة، وتعلّق الحكم على الأفراد الواقعية ليس بياناً للفرد المشكوك فيه.

وما ذكر من أنّ وظيفة المولى إنّما هي بيان الكبريات لا المصاديق وإن كان صحيحاً إلا أنّ العقاب لا يصحّ إلا مع تمامية الحجّة على العبد، وبيان الكبرى لا يصير حجّة على الصغرى بل لابدّ من عثوره عليه بطريق عقلائي أو علمي.

وبعبارة أُخرى: ما هو موضوع حكم العقل هو قبح العقاب بلا حجّة وهي مؤلّفة من صغرى وكبرى، فلابدّ من قيام الحجّة على الصغرى والكبرى معاً، والحجّة في المفروض وإن قامت على الكبرى إلا أنّ الصغرى مشكوكة لم تقم الحجّة عليها.

وقياس المقام بصورة العلم الإجمالي بأنّه كما أنّ العلم بالكبرى حجّة على الصغرى، فوجب الاجتناب عن كلّ ما شكّ في انطباق الكبرى عليه، فليكن المقام كذلك، فبيان الكبرى حجّة على الصغرى، فيجب الاحتياط في كلّ ما شكّ في مصداقيته لها قياس مع الفارق؛ لأنّ العلم الإجمالي قد تعلّق بالصغرى ولكنّها مردّدة بين أمرين أو أُمور، فالحجّة بالنسبة إلى الصغرى تامّة وعروض الإجمال لا تأثير له في تمامية الحجّة بخلاف المقام؛ فإنّ الصغرى غير معلومة لا تفصيلاً ولا إجمالاً.

وبعبارة أُخرى: إنّ الشكّ في المقام شكّ في التكليف بخلافه في العلم الإجمالي، فإنّه شكّ في المكلّفبه بعد العلم به.

فظهر أنّ الأمر في جريان البراءة العقلية والشرعية فيما إذا تعلّق الحكم على الموضوع على نحو العامّ الاستغراقي عند الشكّ في الموضوع واضح لا يحتاج إلى بيان زائد عمّا ذكرنا.

هذا كلّه في تعلّق الحكم الوجوبي النفسي بأقسامه الأربعة من كون المتعلّق

نفس الطبيعة، أو صرف الوجود، أو العامّ المجموعي أو العامّ الاستغراقي.

وأمّا إذا تعلّق الحكم التحريمي النفسي فحيث إنّه كما تقدّم لم يكن مفاد النهي طالب الترك، بل هو الزجر عن الوجود، فلا فرق في جريان البراءة في الشبهة الموضوعية فيه بين صورها الأربعة.

فإذا تعلّق النهي بنفس طبيعة الخمر مثلاً، أو صرف وجودها وشكّ في المانع الخارجي أنّه خمر أو ماء يجوز ارتكابه وتجري البراءة. وهو واضح.

ونظيره في الوضوح ما إذا تعلّق الحكم على نحو الاستغراق لكون مرجع الشكّ عند ذلك إلى الشكّ في تعلّق الحكم المنحلّ به وهو البراءة.

وبالجملة: مرجع الشكّ في الصور الثلاث إلى الشكّ في تحقّق الفرد المبغوض، فالعقاب عليه عقاب بلا حجّة.

وكذا الحال إذا تعلّق الحكم على نحو العامّ المجموعي كأن قيل: لا تكرم مجموع الفسّاق، فله إكرام من علم فسقه مع ترك إكرام من شكّ فسقه.

وبالجملة: له ترك المشكوك فيه وارتكاب الباقي للشكّ في كون الباقي موضوعاً للحكم ومتعلّقاً للنهي، وإن شئت قلت: للشكّ في تحقّق المبغوض بذلك.

هذا كلّه في الحكم النفسي بقسميه من الوجوبي والتحريمي.

وأمّا في الأوامر والنواهي الغيرية فأمّا الشرطية والجزئية فإن كانا على نحو الاستغراقي فمورد البراءة، كما أنّه إذا كانا على نحو المجموعي فمورد البراءة لأنّ مرجع الشكّ في الاستغراقي إلى الشكّ في تعلّق الأمر الغيري الانحلالي به أم كالشكّ في جزئية السورة التي تخيّلها الحشوية من العامّة وبعض الأخباريين من

الخاصّة كونها جزءاً من القرآن، فلو كانت قرائة السورة في الصلاة مثلاً مـأخوذة على نحو الجزئية، فلا يجب قرائة المشكوكة ويجوز الاكتفاء بالمعلوم منها كمـا أنّه مرجع الشكّ فيما إذا كان بنحو العامّ المجموعي إلى الشكّ فـي تحقّـق عنـوان المجموع المأمور به بترك السورة المشكوكة فيها فلابدّ، من الإتيان بها.

والذي يسهّل الخطب أنّه لم يكن لهما تحقّق في الخارج بـل مـن التـصوّرات المحضة كما أشرنا إليه.

أمّا إذا كانت الجزئية أو الشرطية مأخوذة على نحـو تعلّـق الحكـم بالطبيعـة أو على صرف الوجود، فالاشتغال محكّم، فلا يجوز الاكتفاء بسورة شكّ في كونهـا من القرآن.

وأمّا المانعية: كقوله: «**لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه**»[1] فـإن كـان مرجعهـا إلى مضادّية وجود المانع للمأمور به ـ كما هو الشأن في التكوين، فالظاهر جريان البراءة مطلقاً؛ سواء كانت على نحـو العـامّ الاسـتغراقي، أو العـامّ المجمـوعي، أو القضية الطبيعية، أو صرف الوجود ـ لكون مرجع الشكّ في الأوّل إلى الـشكّ فـي تعلّق الحكم الغيري به مستقلاً على نحو الانحلال المغفول.

وعلـى الثـاني إلـى الـشكّ فـي تحقّـق هـذا العنـوان مـع تـرك المـشكوك فيـه وارتكاب جميع ما علم كونه مانعاً كما هو الحال في النهي النفسي.

ومرجع الشكّ على الأخيرين القضية الطبيعية أو صرف الوجود إلى الشكّ فـي تحقّق المانع بارتكاب الفرد المشكوك فيه.

---

١. علـل الـشرايع: ١/٣٤٢؛ وسـائل الـشيعة ۴: ٣۴٧، كتـاب الـصلاة، أبـواب لبـاس المـصلّي، البـاب ٢، الحديث ٧.

ولا يخفى أنّ للتأمّل في جريان البراءة في جلّها لو لا كلّها مجالاً فتدبّر.

وأمّا إن كانت مرجع المانعية إلى شرطية عدمه على خلاف الاعتبار والتحقّق، فتصير حالها حال الشرط في التفصيل بين صور في الانحلال وعدمه، ففي العامّ الاستغراقي يرجع إلى البراءة للشكّ في شرطية عدم هذا اللباس المشكوك كونه ممّا لا يؤكل شرطاً في الصلاة، وفي العامّ المجموعي، فالمرجع الاشتغال؛ لأنّ ما هو الشرط هو مجموع الأعدام، فلابدّ من إحراز ذلك الشرط بترك المشكوك فيه.

وإذا كانت بنحو القضية الطبيعية، أو صرف الوجود، ففي الرجوع إلى البراءة؛ لأنّ ما هو الشرط هو طبيعة العدم، أو ناقضيته وهو يحصل بترك اللباس المعلوم كونه ممّا لا يؤكل لحمه، أو الاشتغال محلّ إشكال وتردّد وإن كان البراءة أوضح.

وأمّا المانعية: فلو قلنا: إنّ اعتبارها بلحاظ مضادّة الشيء مع الهيئة الاتّصالية المأخوذة في المركّب، ومع الشكّ في عروض القاطع يجري فيه ما ذكرناه في المانع ـ بالمعنى الأوّل ـ أعني مضادّية وجودها مع المأموربه.

ولو قلنا بأنّ الهيئة الاتّصالية مأخوذة في المأموربه على وجه العنوان، فجريان البراءة لا يخلو من إشكال.

وسيأتي إن شاء الله تتميم ذلك في استصحاب الهيئة الاتّصالية عن قريب فارتقب.

هذا تمام الكلام في الأقلّ والأكثر.

مقتضى الأصل في الشكّ في الجزئية أو الشرطية

إذا ثبت جزئية شيء أو شرطيته للمركّب في الجملة، فيقع الكلام في نقصه أو زيادته عمداً وسهواً في مباحث:

الأوّل: في أنّ الأصل العقلي في الجزئية أو الشرطية ماذا؟ هل يوجب نقصه سهواً بطلان المركّب أم لا؟

وبعبارة أُخرى: هل الأصل العقلي فيما إذا ثبت جزئية شيء للمركّب أو شرطيته له الركنية أم لا؟

الثاني: في أنّ الأصل الشرعي في ذلك ماذا؟

الثالث: في حال الزيادة العمدية والسهوية ومقتضى الأصل العقلي والشرعي عند ذلك؟

الرابع: في أنّه بعد ما ثبتت جزئية شيء أو شرطيته في حالتي الذكر والسهو والنسيان.

وبعبارة أُخرى على القول بأصالة الركنية في الأجزاء والشرائط هل قام دليل على خلافها وأنّ الناقص في حال السهو والنسيان يجزي عن الواقع التامّ أم لا؟

تنقيح المقال في هذه المباحث يستدعي البحث في مقامات:

المقام الأوّل: فيما يقتضيه الأصل العقلي

في أنّه إذا أثبتت جزئية شيء أو شرطيته للمركّب، فهل الأصل العقلي هو الركنية، فيبطل المركّب لو أخلّ بهما أم لا؟

قبل الورود في المقصود لابدّ من تنقيح محلّ البحث فنقول:

إنّ محلّ البحث في جريان البراءة أو الاشتغال العقليين هو ما إذا لم يكن لدليل المركّب، ولا لدليل الجزء أو الشرط إطلاق وإلا لم تصل النوبة إلى جريان البراءة أو الاشتغال لأنّه لو كان لدليل المركّب إطلاق بالنسبة إلى جزئية الشيء أو شرطيته، فعند الإخلال بأحدهما سهواً يؤخذ بإطلاق دليل المركّب عند ذلك فيقتصر في تقييد إطلاق دليل المركّب بالإخلال بهما بحال الذكر والالتفات، فعند تركهما سهواً تصحّ الصلاة.

كما أنّه إذا كان لدليل الجزء أو الشرط إطلاق بالنسبة إلى حالتي الذكر والنسيان، فمقتضاه ثبوت الجزئية أو الشرطية في حال النسيان، فعليه يكون المأتيّ به باطلاً.

وبالجملة: جريان الأصل العملي من الاشتغال أو البراءة إنّما هو إذا لم يكن إطلاق لفظي ودليل اجتهادي لدليل المركّب أو لدليل الجزء أو الشرط ومع وجود أحدهما لا تصل النوبة إلى جريان الأصل العملي.

ثمّ إنّه هل يكون هناك ضابط كلّي لبيان وجود الإطلاق وعدمه في المركّب وفي الأجزاء والشرائط أم لا؟ وجهان، بل قولان.

الظاهر أنّه لا يكون هناك ضابط كلّي في ذلك، نعم لا يبعد أن يقال: إنّ الأدلّة

المتضمّنة لبيان حكم المركّبات غالباً بصدد مقام أصل التشريع، لا إطلاق لها غالباً، كما أنّ أدلّة الأجزاء والشرائط لها إطلاق غالباً بالنسبة إلى الحالات الطارية ومع ذلك لابدّ من ملاحظة الموارد.

ربما يظهر من بعضهم وجود ضابطة في ذلك فقيل: إنّ أدلّة إثبات الأجزاء أو الشرائط وكذا الموانع إن كانت بنحو التكليف مثل قوله: اغسل ثوبك، وقوله تعالى: ﴿**فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ**﴾.[1] وقوله عليه السلام: «**لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه**» ممّا لا يمكن عمومها وشمولها لحال الغفلة والنسيان، فلا يمكن عمومها وشمولها لحالتي الغفلة والنسيان فتخصيص جزئيتها وشرطيتها لحال الذكر والالتفات؛ لامتناع انتزاع الوضع المطلق من التكليف المختصّ بحال الذكر والالتفات.

وبالجملة: بعد عدم إمكان إتيان الجزء أو الشرط في حالتي الغفلة والنسيان، فلا يمكن تعلّق التكليف بالغافل والناسي فلا يصحّ انتزاع الجزئية المطلقة أو الشرطية كذلك من التكليف المختصّ بحال الذكر.

وأنّه إذا كانت بنحو الوضع كقوله عليه السلام: «**لا صلاة إلا بطهور**» أو قوله عليه السلام: «**لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب**»، فيمكن انتزاع الوضع المطلق والجزئية أو الشرطية المطلقة؛ لعدم انتزاعهما من الخطاب أو التكليف المختصّ بحالة الذكر والالتفات[2].

ولا يخفى أنّ هذا يتمّ لو سلّم امتناع شمول إطلاق أدلّة التكاليف وعمومها

---

١. المائدة (٥): ٦.

٢. أُنظر: فرائد الأُصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣٦٣.

لمثل الساهي والغافل، لكن قد تقدّم مستوفىً في باب الخروج عن محلّ الابتلاء تصحيح تعلّق التكليف بمثلهم.

وبالجملة: ما ذكر إنّما يتمّ في الخطابات الشخصية دون الخطابات القانونية؛ لما أشرنا من عدم اعتبار قدرة آحاد المكلّفين في الخطابات القانونية.

فعلى هذا لا محذور في شمول قوله تعالى: ﴿**فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ**...﴾ لحالتي الغفلة والنسيان.

وعن المحقّق العراقي قدس سره ضابط آخر في ذلك بعد تسليم امتناع شمول الخطاب لحالتي الغفلة والنسيان حاصله:

أنّه يمكن استفادة إطلاق الشرطية والجزئية من تلك الأدلّة من جهات.

إمّا لما هو الحقّ من ظهور تلك الأدلّة في الإرشاد إلى الحكم الوضعي وأنّ ذلك جزء، أو شرط أو مانع.

أو لأجل أنّه لو سلّم ظهورها في المولوية ولكن امتناع تكليف الناسي والغافل ليس من ضروريات العقول حتّى يكون كالقرينة الحافّة بالكلام مانعة عن الظهور، بل هو من النظريات المحتاجة إلى التأمّل في مباديها، فيكون حاله، كالقرائن المنفصلة المانعة عن حجّية الظهور لا أصل الظهور.

فعلى هذا يمكن أن يقال: إنّ غاية ما يقتضيه العقل المنع عن حجّية ظهورها في الحكم التكليفي دون الوضعي، فيؤخذ بظهورها بالنسبة إلى إثبات الجزئية والشرطية والمانعية.

أو لأجل أنّه على فرض الإغماض عنه يمكن التمسّك بإطلاق المادّة لدخل الجزء أو الشرط في الملاك والمصلحة مطلقاً في حالتي الذكر والنسيان.

فلا فرق حينئذٍ في صحّة التمسّك بإطلاق دليل الجزء مثلاً؛ لعموم الجزئية لحال النسيان والغفلة بين كونه بلسان الحكم التكليفي أو الوضع[١].

وفيما أفاده مواقع للنظر:

الأوّل: ما أفاده من أنّ تلك الأوامر والنواهي إرشادات إلى الجزئية والشرطية والمانعية؛ فإن أرادﷺ أنّ الهيئة فيها مستعملة في إفادة الجزئية والشرطية والمانعية من دون أن تستعمل في البعث إلى الشيء أو الزجر عنه، ففيه أنّه خلاف الوجدان؛ ضرورة أنّها غير منسلخة عن معانيها وحقايقها، غاية الأمر أنّه يفهم العرف من البعث إلى جزء المركّب أو شرطه الإرشاد إلى كونه جزءاً أو شرطاً، كما أنّ النهي عن الصلاة في وبر ما لا يؤكل لحمه مثلاً مستعمل في الزجر عن إيجاد الصلاة فيه ولكن ينتقل منه العرف إلى أنّ النهي ليس لمفسدة ذاتية فيه، بل لأجل مانعيته عنها.

وإن أرادﷺ أنّها وإن كانت مستعملة في البعث أو الزجر إلا أنّا ننتقل منها إلى الجزئية أو الشرطية أو المانعية المطلقة ففيه أنّه غير صحيح؛ لأنّ استفادة الحكم الوضعي بتبع تعلّق التكليف على ذات الجزء أو الشرط أو المانع، فحينئذٍ يكون الإرشاد بمقدار تعلّق التكليف وإلا فلا وجه للإرشاد ولا دليل عليه.

الثاني: أنّ استفادة الجزئية ونحوها تبع للتكليف فإذا امتنع تكليف الناسي والغافل فكيف يمكن انتزاع الوضع مع فقد منشأه؟ وما قرع الأسماع من التفكيك في حجّية الظهور بين الملزوم ولازمه ليس في مثل المقام حتّى يتوهّم الانفكاك بين استفادة الجزئية ونحوها مطلقاً مع امتناع تكليف الناسي والغافل؛ لأنّ ذلك

---

١. نهاية الأفكار ٣: ٤٢٤.

فيما إذا كان هناك ظهوران عرضيان لا فيما إذا كان ظهور أحدهما في طول الآخر ومن متفرّعاته بحيث يكون وجود الوضع وإطلاقه تابعاً لوجود التكليف وإطلاقه، فلا يعقل ذلك بعد سقوط المتبوع وارتفاعه.

الثالث: إنّ كشف الملاك والمصلحة من إطلاق المادّة إنّما هو في مورد تعلّق التكليف بها مطلقاً؛ لأنّ كشف المصلحة على مذهب العدلية إنّما هو من الأمر والطلب الحقيقي ومع سقوط الأمر حال السهو والنسيان كما هو ظاهر مبنى القائل والقوم من أين يحصل العلم باشتمالها على المصلحة التامّة؟

نعم، ربما يقطع بقيام المصلحة بالمادّة الخالية من الأمر بجهات أُخر، لكنّه خارج عمّا نحن فيه، فتدبّر.

فنحصّل ممّا ذكرنا أنّ الضابط الذي ذكره المحقّق العراقي قدس سره لاستفادة الجزئية والشرطية والمانعية مطلقاً، مع كون أدلّة مثبتها بلسان التكليف غير وجيه.

إشكال الشيخ في جريان البراءة في المقام ودفعه

إذا تمهّد لك ما ذكرنا فيقع الكلام في أنّ الأصل العقلي عند ترك الجزء سهواً ونسياناً هل هو البراءة والاكتفاء بالناقص، أو الاشتغال ولزوم الإعادة؟ وجهان، بل قولان.

اختار شيخنا الأعظم الأنصاري ـ أعلى الله مقامه ـ الثاني واحتجّ على مقاله: بأنّ ما كان جزءاً حال العمد يكون جزءاً حال الغفلة والنسيان؛ لامتناع اختصاص الغافل والناسي بالخطاب بالنسبة إلى المركّب الناقص؛ لأنّ الخطاب إنّما يكون للانبعاث ويمتنع انبعاث الغافل؛ لأنّه يتوقّف على توجّهه إلى الخطاب بعنوانه،

ومعه يخرج عن كونه عاقلاً، فخطابه لغو، فالأصل العقلي هو لزوم الاحتياط[١].

أجاب سماحة الأُستاذ عن الإشكال سابقاً على مذاق القوم على أنّ النسيان والغفلة مانعان عن فعلية التكليف، وله جواب آخر على مختاره على أنّ النسيان والغفلة ـ كالجهل والعجز ـ أعذار عقلية مع بقاء التكليف على فعليته عند ذلك.

أمّا ما أجاب عن الإشكال على مذاق القوم فحاصله: أنّ جريان البراءة لا يتوقّف على اختصاص الناسي والساهي بخطاب، بل اختصاصهما بالخطاب لغو؛ لأنّه يكفي في ذلك الخطابات القانونية من قوله تعالى ﴿**أَقِمِ الصَّلوةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ**﴾[٢] والخطابات الواردة على العناوين العامّة من قوله تعالى ﴿**يَا أَيُّها الّذِينَ آمَنُوا**﴾، وقوله: ﴿**يَا أَيُّها النَاس**﴾ افعلوا كذا ضرورة أنّ الغرض من الخطاب هو بعث المكلّف نحو العمل وهذه الخطابات كافية في البعث نحو العمل، نعم العالم والعامد ينبعث منها إلى المركّب التامّ، والناسي والساهي عن الجزء ينبعث إلى المركّب الناقص؛ لأنّ المفروض سقوط التكليف بالجزء عن الناسي والساهي، وأنّه فرق بينه وبين غيره في تعلّق التكليف، فيكون اختصاصهما بالخطاب مع حصول الغرض بتلك الخطابات لغواً.

فإذا أتى الناسي أو الساهي فالمركّب الناقص ثمّ وقف على الجزء المنسيّ أو المسهيّ يشكّ في أنّ الجزء المنسيّ والمسهيّ هل كان له اقتضاء بالنسبة إليه النسيان والسهو حتّى يحتاج إلى الإعادة أو لا اقتضاء له، فيجري في حقّه البراءة بعين ما قدّمناه في الأقلّ والأكثر.

---

١. فرائد الأُصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣٦٣.
٢. الأسراء (١٧): ٧٨.

ولا فرق في ذلك بين النسيان والغفلة المستوعبة لجميع الوقت وغير المستوعبة؛ لأنّ الأمر المتعلّق بالمركّب كان داعياً إلى الأجزاء بعين داعويته إلى المركّب، والمفروض أنّ الأجزاء التي كان الأمر بالمركّب داعياً إليه قد أتى بها الناسي مثلاً وبعد الإتيان بها يشكّ في أنّ الأمر هل له دعوة أُخرى إلى إتيانها ثانياً حتّى يكون داعياً إلى إتيان الجزء المنسيّ أيضاً أو لا؟ ومع الشكّ في ذلك فالأصل البراءة.

وإن شئت مزيد توضيح في ذلك، فنقول: إنّه من الممكن أن يكون الغرض المطلوب في حقّ الذاكر والملتفت هي الصلاة التامّة مثلاً وفي حقّ الناسي هي الناقصة منها ولا استحالة في ذلك ثبوتاً.

ولك أن تقول: إنّ الصلاة التامّة في حقّ الذاكر ما يأتي بها من الأجزاء، كما أنّ الصلاة للناسي هي الأجزاء ما عدا المنسيّ، فكلّ منهما صلاة تامّة في حالتين، فإذا أمكن ذلك يكفي في رفع الاستحالة التي ادّعاها الشيخ الأعظم.

والأمر المتعلّق بالمركّب داعٍ كلّ فريق من العامل والذاكر والساهي والغافل إلى العنوان الذي تعلّق به الأمر، فلو فرض أنّ المكلّف الناسي مثلاً أتى بما عدا المنسيّ ثمّ تذكّر يشكّ بعد ذكره والتفاته في داعوية الأمر المتعلّق بالمركّب إلى الجزء الفائت ثانياً والأصل يقتضي البراءة.

هذا على مذاق القوم ومسلكهم من أنّ النسيان أو الغفلة مانع عن فعلية التكليف بالجزء المنسيّ أو المغفول عنه.

وأمّا على مسلك مختار سيّدنا الأُستاذ من أنّ النسيان والغفلة كالعجز والجهل أعذار عقلية مع بقاء التكليف على ما كان عليه فمع ترك الجزء نسياناً مثلاً يجب

الإعادة إذا كان لدليل الجزء إطلاق؛ لعدم الإتيان بالمأموربه بجميع أجزائه؛ ومع عدم الإطلاق له، فالبراءة محكّمة لرجوع الشكّ إلى الأقلّ والأكثر، فتدبّر.

الوجوه التي ذكرت في دفع إشكال الشيخ وتزييفها

وقد أجابوا عن إشكال الشيخ الأعظم ـ أعلى الله مقامه ـ بوجوه لا يخلو عن مناقشة وإشكال:

أحدها: الالتزام بعدم الخطاب أصلاً حين الغفلة لا بالتامّ المغفول عنه؛ لأنّه غير قادر عليه، ولا بالناقص المأتيّ به؛ لأنّه غير قابل للخطاب، فتوجّه الخطاب إليه لغو ثمّ إنّه بعد ارتفاع العذر يشكّ الناسي في أنّه هل صار مكلّفاً بالإتيان بالمركّب التامّ أم لا؛ لاحتمال وفاء الناقص المأتيّ به بمصلحة التامّ؟ فالأصل البراءة.

وثبوت الاقتضاء بالنسبة إلى الجزء الفائت لا دليل عليه والأصل البراءة عنه كما هو الشأن في الأقلّ والأكثر[1].

أقول: هذا الوجه وجيه على مذاق القوم من سقوط الخطاب عن الناسي والغافل وأمّا على مختار سيّدنا الأُستاذ فالتكليف باقٍ عند العذر وإن كان الناسي أو الغافل معذوراً، فبعد زوال العذر يجب إتيانه.

وأمّا حديث امتناع بعث الناسي إلى الناقض فقد أشرنا آنفاً إلى إمكان بعثه إلى الناقض.

الثاني: ما حكاه المحقّق النائينيﷺ عن تقريرات بعض الأجلّة لبحث

---

١. أُنظر: درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٤٩١ ـ ٤٩٢.

الشيخ قدس سره في مسائل الخلل حاصله:

يرجع إلى إمكان أخذ الناسي عنواناً للمكلّف وتكليفه بما عدا الجزء المنسيّ بتقريب أنّ المانع من ذلك ليس إلا توهّم كون الناسي لا يلتفت إلى نسيانه في ذلك الحال، فلا يمكنه امتثال الأمر؛ لأنّه فرع الالتفات إلى ما أُخذ عنواناً للمكلّف ولكن يضعّف ذلك بأنّ امتثال الأمر لا يتوقّف على الالتفات إلى ما أخذ عنواناً له بخصوصه، بل يمكن الامتثال بالالتفات إلى ما ينطبق عليه العنوان ولو من باب الخطاء في التطبيق فيقصد الأمر المتوجّه إليه بالعنوان الذي يعتقد أنّه واجد له فالناسي للجزء يقصد الأمر الواقعي له وإن أخطأ في تطبيق أمر الذاكر عليه.

وبالجملة: الناسي للجزء حيث لم يلتفت إلى نسيانه، بل يرى نفسه ذاكراً، فيقصد الأمر المتوجّه إليه بتخيّل أنّه أمر الذاكر فيؤول إلى الخطاء في التطبيق نظير قصد الأمر بالأداء والقضاء في مكان الآخر، فأخذ الناسي عنواناً للمكلّف أمر بمكان من الإمكان ولا مانع عنه لا في عالم الجعل والثبوت ولا في عالم الإطاعة والامتثال[1].

ثمّ أورد عليه المحقّق المزبور قدس سره بأنّه يعتبر في صحّة البعث والطلب أن يكون قابلاً لانبعاث عنه، بحيث يمكن أن يصير داعياً لانقداح الإرادة وحركة العضلات نحو المأمور به ولو في الجملة وهذا التكليف الذي يكون دائماً من الخطاء في التطبيق لا يمكن أن يكون داعياً أصلاً فهو لغو، ولا يقاس هذا بأمر الأداء والقضاء لأنّ الخطاء في التطبيق فيهما قد يتّفق بخلاف ما نحن فيه[2].

---

١. فوائد الأُصول ۴: ٢١١.

٢. فوائد الأُصول ۴: ٢١١ ـ ٢١٢.

لسماحة الأُستاذ كلام مع المجيب وكلام مع المحقّق المورد.

أمّا الكلام مع المجيب فهو أنّ دعوى كون الأمر الواقعي المتوجّه إلى الناسي محرّكاً له واقعاً وإن كان الخطاء في التطبيق ممنوعة؛ لأنّ المحرّك له ليس إلا الأمر المتوجّه إلى الذاكر؛ فإنّ خطأه إنّما هو في تطبيق عنوان الذاكر على نفسه وتوهّمه أنّه متذكّر وبعد هذا الخطاء لا يكون محرّكه إلا الأمر المتوجّه إلى الذاكر، والشاهد على ذلك هو أنّ وجود الأمر المتوجّه إلى الناسي وعدمه سواء؛ بمعنى أنّه يتحرّك نحو المأمور به كان في الواقع أمر متوجّه إلى الناسي أو لا.

وأمّا الكلام مع المحقّق النائينيﷺ فهو أنّه بعد تصديق كون الأمر الواقعي المتعلّق بالناسي بعنوان أنّه ناسٍ محرّكاً واقعاً وإنّما وقع الخطاء في تطبيق عنوان أمر الذاكر على الناسي لا مجال لهذا الإشكال؛ لأنّ المفروض أنّ المحرّك للناسي دائماً إنّما هو الأمر الواقعي المتعلّق به لا الأمر المتوجّه إلى الذاكر، فتدبّر.

الثالث: ما أفاده المحقّق الخراساني وارتضاه المحقّق النائينيﷺ حاصله أنّه يمكن أن يكون المكلّف به أوّلاً في حقّ الذاكر والناسي هو خصوص ما عدا الجزء المنسيّ ثمّ يختصّ الذاكر بتكليف يخصّه بالنسبة إلى الجزء المنسيّ له، ويكون المكلّف به في حقّه هو العمل المشتمل على الجزء الزائد المتذكّر له ولا محذور في خطاب الذاكر بخطاب يخصّه، وإنّما المحذور في تخصيص الناسي بخطاب يخصّه[1].

وفيه: أنّه لا داعي إلى تجشّم تصوير الخطابين بعد إمكان انبعاث الفريقين

---

١. كفاية الأُصول: ٤١٨.

الذاكر والناسي ـ من الخطاب الواحد المتوجّه إلى مطلق المكلّف حسبما تقدّم آنفاً توضيحه.

وهناك وجه رابع أشار إليه المحقّق الخراساني قدس سره في الكفاية وأوضحه المحقّق النائيني حاصله: أنّه يمكن اختصاص الناسي بخطاب بالنسبة إلى ما عدا الجزء المنسيّ لا بعنوان الناسي حتّى يرد عليه المحذور من عدم انبعاثه بذلك العنوان بل بعنوان آخر يلازم عنوان الناسي بما يمكن الالتفات إليه، كما لو فرض أنّ بلغمي المزاج يلازم في الواقع نسيان السورة في الصلاة، فيؤخذ بلغمي المزاج عنواناً للمكلّف[1] ويخاطب بهذا العنوان؛ لأنه من الواضح أنّه يمكن أن يلتفت المكلّف إلى كونه بلغمي المزاج وإن لم يلتفت إلى ما يلازمه من نسيان السورة، فإنّ التفكيك في الالتفات بين المتلازمين بمكان من الإمكان، فيعضد الناسي السورة الأمر المتوجّه إلى ما يلازم نسيان السورة من العنوان الذي يرى نفسه واجداً له[2].

ولكن يتوجّه إليه كما أشار إليه المحقّق النائيني قدس سره[3]: أنّ ذلك مجرّد فرض لا واقع له؛ لأنّه ليس في البين عنوان يلازم نسيان جزء من الصلاة كسورة مثلاً، بحيث لا يقع التفكيك بينها خصوصاً مع تبادل النسيان في الأجزاء، فتارة يعرض للمكلّف نسيان السورة، وأُخرى يعرض له نسيان التشهّد، وثالثة يعرض له نسيان

---

١. قلت: أو كما قاله سيّدنا الحكيم في حقائق الأُصول : مثل أن يؤخذ ضعيف الدماغ، أو رطب الدماغ أو نحو ذلك(أ). [المقرّر قدس سره]

أ ـ حقائق الأُصول ٢ : ٣٣٩.

٢. فوائد الأُصول ۴: ٢١٢.

٣. فوائد الأُصول ۴: ٢١٣.

الذكر الواجب، وهكذا بقية الأجزاء.[١]

هذه جملة ما قيل من الأجوبة في دفع الإشكال وتصحيح جريان البراءة العقلية، فعلى هذه الوجوه: أنّ الأصل العقلي في الجزء المنسيّ يقتضي البراءة إذا لم يكن لدليل الجزء إطلاق.

ذكر وتعقيب

ثمّ إنّ مقتضى التدبّر في الوجه الصحيح الذي ذكرنا في الجواب عن مقال الشيخ ـ أعلى الله مقامه ـ يعطي عدم الفرق في الرجوع إلى البراءة بين النسيان المستوعب للوقت وعدمه خلافاً لما يظهر من المحقّق النائينيﷺ حيث فرّق بينهما وحاصل ما أفاده:

هو أنّ أصالة البراءة عن الجزء المنسيّ في حال النسيان لا يقتضي عدم وجوب الفرد التامّ في ظرف التذكّر، بل يقتضي إطلاق الأدلّة وجوب ذلك؛ لأنّ المأمور به هو صرف وجود الطبيعة التامّة الأجزاء والشرائط في مجموع الوقت ويكفي في وجوب ذلك التمكّن من إيجادها كذلك ولو في جزء من الوقت ولا يعتبر التمكّن في تمامه كما هو الحال في غير الناسي من سائر أُولي الأعذار فإنّه لا يجوز الاعتذار بالمأتيّ به في حال العذر مع عدم استيعاب العذر لتمام الوقت.

---

١. قلت: وبعبارة أُخرى أشار إليه بعض الأساطين(أ): أنّ هذا مجرّد فرض وهي لا دافع له ولاسيّما أنّ النسيان ليس له ميزان ليفرض له عنوان ملازم، فإنّه يختلف باختلاف الأشخاص والأزمان واختلاف متعلّقه من الأجزاء، والشرائط فكيف يمكن فرض عنوان يكون ملازماً للنسيان أينما تحقّق ولاسيّما إذا اعتبر فيه عدم كون الناسي ملتفتاً إلى الملازمة بينهما؟ [المقرّرﷺ]
أ ـ مصباح الأُصول ٢: ٤٦٠.

وبالجملة: إنّ رفع الجزئية بأدلّة البراءة في حال النسيان لا يلازم رفعها في ظرف التذكّر لأنّ الشكّ في الأوّل يرجع إلى ثبوت الجزئية في حال النسيان وفي الثاني يرجع إلى سقوط التكليف بالجزء في حال الذكر والأوّل مجرى البراءة والثاني مجرى الاشتغال.

هذا إذا لم يكن المكلّف ذاكراً في أوّل الوقت ثمّ عرض له النسيان في الأثناء وإلا فيجري استصحاب التكليف الثابت عليه في أوّل الوقت للشكّ في سقوطه بسبب النسيان الطاري الزائل في الوقت[1].

وفيه: أنّه بعد اعترافه قدس سره وفاقاً للقوم من سقوط التكليف بالجزء، حال النسيان يرجع الشكّ بعد التذكّر إلى حدوث التكليف بالجزء بعد التذكّر وتوجّه داعوية أُخرى للتكليف الثابت للمركّب بالنسبة إلى بقية الأجزاء المأتيّ بها والأصل يقتضي البراءة.

وأمّا ما أفاده من أنّ المأمور به صرف وجود الطبيعة التامّة الأجزاء في مجموع الوقف وكفاية التمكّن فيه في الجملة صحيح لو لم يأت بالمأمور به رأساً وأمّا بعد ما أتى بالمركّب الناقص وفرضنا سقوط التكليف بالجزء المنسيّ، فتوجّه التكليف إليه بالنسبة إلى الجزء المنسيّ أو تجديد داعوية أُخرى للمركّب بالنسبة إلى الباقي مشكوك فيهما يكون مورداً للبراءة.

ومنه يعلم حال ما إذا كان ذاكراً في أوّل الوقت، ثمّ طرء عليه النسيان وأتى بالمركّب ممّا عدى الجزء المنسيّ، ثمّ ارتفع العذر، فالتمسّك باستصحاب التكليف الموجود أوّل الوقت غير سديد؛ لأنّا نعلم حسب الفرض بسقوط الأمر

---

١. فرائد الأُصول ٤: ٢٢٠ ـ ٢٢١.

الأوّل بعروض النسيان، فكيف يجوز استصحابه.

وإن أراد منه التمسّك بإطلاق دليل الجزء، فهو مخالف للمفروض حسبما أشرنا إليه مكرّراً.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ الأصل العقلي في الجزء المنسيّ يقتضي البراءة العقلية، سواء قلنا بسقوط التكليف بالنسبة إلى الناسي أو كان معذوراً.

المقام الثاني: مقتضى الأصل الشرعي عند الشكّ في المقام

إذا ثبتت جزئية شيء أو شرطيته للمركّب في الجملة فهل يجوز التمسّك بحديث الرفع[1] لرفع الجزئية أو الشرطية في حال النسيان وتخصيصه بحال الذكر، بحيث يلزم أجزاء المأتيّ به من المركّب الناقص وكونه تمام المأمور به أم لا؟ وجهان، بل قولان:

التحقيق أنّه يصحّ التمسّك بحديث الرفع لرفع الجزئية أو الشرطية في حال النسيان، وإن كان نسيان الموضوع، فتصير نتيجة الأدلّة الأوّلية إذا فرضت إطلاقها لحال النسيان إذا ضمّت إلى الحديث الحاكم عليها الدالّ على أنّ الجزء أو الشرط مرفوع في حال النسيان أنّ المأمور به في حال النسيان هو البقية.

وذلك لما أشرنا من أنّ الأمر المتعلّق بالمركّب له داعوية بعين تلك الدعوة إلى الأجزاء والشرائط؛ لأنّ الأجزاء عين المركّب في حال الكثرة كما أنّ المركّب عين الأجزاء في لحاظ الوحدة، فلو قال المولى: «ابن مسجداً» ليس له

---

١. التوحيد، الصدوق: ٢٤/٣٥٣؛ وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

إلا امتثال هذا الأمر، فكلّ ما يصدر من البناء من الحركات والسكنات ورفع القواعد والجدار وغير ذلك مأمور به بذلك الأمر وفعل العبد امتثال له، لا الامتثال الضمني أو الغيري.

فلو قام الدليل ـ كحديث الرفع ـ على أنّ دعوة المركّب إلى هذا الجزء في حال النسيان وإن كان ثابتاً بالدليل الأوّل إلا أنّه لم تتعلّق به الإرادة الجديدة في تلك الحالة من دون تعرّض لباقي الأجزاء والشرائط غير المنسيّة، فلا مناص تنحصر دعوته بالبقية منهما.

وقد تقدّم أنّ رفع الجزء ـ أعني الحمد مثلاً ـ في حال النسيان معناه رفع ماله من الآثار والأحكام عامّة ومن الآثار الجزئية والشرطية.

وواضح أنّ النسيان يتعلّق بنفس طبيعة الجزء كالحمد مثلاً لا بوجود الطبيعة أو بعدمها حتّى يقال: إنّ أثر وجود الجزء هو الصحّة ورفعها يناقض المطلوب؛ لأنّ المصلّي غفل عن طبيعة الجزء وحضورها في الذهن ولذا قلنا: إنّ الأثر المرفوع إنّما هو جميع الآثار لا خصوص المؤاخذة أو الأثر المناسب، فرفع الطبيعة يناسبها رفع ما له من الآثار من وجوب وجزئية وشرطية وغير ذلك.

ذكر ودفع

لا يقال ـ كما قاله المحقّق النائينيﷺ ـ إنّ رفع الجزئية أو الشرطية غير ممكن؛ لأنّها من الأُمور الانتزاعية فليست الجزئية مثلاً تحت الجعل فلا تنالها يد التشريع، وكون منشأ انتزاعها بيد الشرع عبارة عن رفع التكليف عن المركّب، فلابدّ من القول بأنّ التكليف مرفوع عن المركّب بحديث الرفع؛ لتعلّق الرفع بمنشأ انتزاع

الجزئية وبناء عليه لا يمكن إثبات التكليف لبقية الأجزاء، فلم يكن مصداقاً للمأمور به حتّى يكون الإتيان بها مجزياً عنه[١].

فإنّه يقال: ليس معنى رفع الجزئية مثلاً هو أنّ الجزء الثابت بالأدلّة الأوّلية جدّاً مرفوع بحديث الرفع جدّاً؛ فإنّه من قبيل النسخ الممتنع، بل الرفع بحسب الإرادة الاستعمالية وكاشف عن سلب الإرادة الجدّية من رأس.

وإن شئت قلت: إنّ الرفع بحسب التعميم القانوني لا الحكم الواقعي كما هو الشأن في جميع الأدلّة الثانوية الحاكمة على الأدلّة الأوّلية.

فحديث الرفع يكشف عن الأمر المتعلّق بالمركّب التامّ صورة المطلق لحال الذكر والنسيان لا يكون متعلّقاً إلا بالمركّب الناقص في حقّ الناسي.

فتحصّل صحّة تعلّق حديث الرفع بالجزء المنسيّ ومعناه رفع نفس طبيعة الجزء ومعناه عدم جزئية الحمد مثلاً في الصلاة حال النسيان، فتكون دعوة الأمر المتعلّق بالمركّب دعوة إلى بقية الأجزاء فيعد زوال العذر وإن كان النسيان غير مستوعب لا تجب الإعادة.

المقام الثالث: في حال الزيادة العمدية أو السهوية

قبل التعرّض لحكم مقتضى الأصل العقلي والشرطي للزيادة لابدّ من التنبيه على أمر وهو أنّه هل يمكن تصوير الزيادة في المأمور به أو المكتوبة أم لا؟

فيظهر من بعضهم تصوير الزيادة، كما يظهر من بعض آخر عدم تصويرها عقلاً، كما يظهر من ثالث، التفصيل بين ما إذا أُخذ الجزء لا بشرط مع أخذ

---

١. فوائد الأُصول ٣: ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

المركّب بشرط لا، فيتصوّر الزيادة وبين ما إذا أُخذ بشرط لا، فلا يتصوّر فيه الزيادة.

ولكنّ التحقيق أن يقال: إنّ الزيادة في المأمور به أو المكتوبة ممّا لا يتصوّر ولا يعقل سواء أُخذ المركّب والجزء لا بشرط أو أُخذ كلاً منهما بشرط لا، أو أُخذا مختلفين، نعم يتصوّر ويتحقّق الزيادة منهما عرفاً، وأمّا النقيصة فهي تتحقّق فيهما عقلاً وعرفاً.

وبالجملة: تصوير النقيصة في المأمور به والمكتوبة عقلاً وعرفاً بمكان من الإمكان أو بالزيادة فيهما؛ فلا تكاد تتصوّر عقلاً وتتصوّر عرفاً.

أمّا تصوير النقيصة فيهما فلأنّه لو كان المركّب ذا أجزاء وشرائط دخيلة في حصول الغرض فلا ريب في أنّ المكلّف إذا أخلّ بواحدة منها يصدق أنّه نقص في المأمور به أو المكتوبة عقلاً وعرفاً.

وبالجملة: الجزئية من الأُمور الانتزاعية من تعلّق الأمر بمجموع أُمور في لحاظ الوحدة، كما تقدّم آنفاً، فإذا تعلّق به كذلك ينتزع من المجموع الكلّية ومن كلّ واحد منها الجزئية للمأمور به، فحينئذ نقيصة الجزء ممكنة؛ لأنّها عبارة عن إتيان المركّب مع ترك ما اعتبر جزءاً وأُخذ فيه في لحاظ التركيب.

وأمّا تصوير الزيادة بهذا المعنى فلا تتصوّر؛ لأنّ الزيادة بهذا المعنى ينافي الجزئية، فلا يعقل الإتيان بشيء معتبر في المركّب لمكان انتزاع الجزئية ومع ذلك يكون زائداً.

وبالجملة: كون شيء جزءاً بالفعل منتزعاً منه الجزئية فرع تعلّق الأمر به، ومعنى الزيادة عدم تعلّق الأمر به، فزيادة الجزء في المأمور به أشبه شيء

بالمتباينين في نظر العقل، فكيف يجتمعان؟

وبعبارة أُخرى: إنّ الزيادة في المأمور به لا يصدق عقلاً إلا إذا كان ظرف الزيادة هو المأمور به، ولا يكاد يصدق ذلك إلا إذا كان الجزء الزائد متعلّقاً للأمر حتّى يصدق عليه أنّه زيادة في المأمور به، وإلا فهو أجنبيّ واقع بين المأمور به.

نعم الزيادة في الجزء ممكنة بالمعنى العرفي فإذا تكرّر الجزء يصدق على الثاني منه عرفاً أنّه زيادة في المركّب غير محتاج إليه، فتدبّر.

ذكر وإرشاد

يظهر من المحقق الخراساني قدس سره التفصيل في تحقّق الزيادة بين ما أُخذ الجزء لا بشرط، فتحقّق الزيادة وبين ما إذا أُخذ الجزء بشرط لا فإنّ مآله إلى النقيصة؛ لأنّه حيث يكون مقيّداً بأن لا يكون معه شيء آخر، فإذا تحقّق شيء وجزء آخر معه، فلم يتحقّق الجزء[1].

وفيه: أنّ ما هو الجزء إنما هو ذات الركوع وكونه مأخوذاً بشرط لا، شرط له أو وصف له، فلو أتى بالجزء كالركوع مثلاً. ثانياً يصدق أنّه زاد في الجزء وإن كانت الزيادة توجب ورود النقص لمكان الشرط أيضاً، فكأنّه وقع الخلط بين زيادة الجزء ونقصان الشرط فالتكرار بذاته زيادة في الجزء وباعتبار آخر منشأ للإخلال بقيد الجزء وشرطه ولا مانع من كون شيء زيادة ومنشأ للنقصان.

إن قلت: إنّ ما هو الجزء هو مجموع الشرط والمشروط، فذات الركوع مثلاً ليس بجزء، فلا يصير تكرار زيادة في الجزء.

---

١. كفاية الأُصول: ٤١٨.

قلت: إنّ جعل المجموع جزءاً لا يوجب خروج ذات الجزء عن الجزئية؛ لأنّ جزء الجزء جزء.

ذكر وتعقيب

وقد تصّدى المحقّق العراقي قدس سره لتصوير الزيادة الحقيقية في الأجزاء والشرائط وأوضحه بمقدّمات لا تخلو عن خلط.

منها: أنّه يعتبر في صدق الزيادة الحقيقية في الشيء أن يكون الزائد من سنخ المزيد عليه، وبدونه لا يكاد يصدق عنوان الزيادة الحقيقية، فلا تصدق الزيادة على الكلام الأجنبيّ من الصلاة مثلاً.

ومنها: أنّه يعتبر في صدق الزيادة كون المزيد فيه محدوداً بحدّ مخصوص ولو اعتباراً.

ومنها: أنّ اعتبار المركّب وتقديره قبل تعلّق الأمر به يتصوّر على أنحاء ثلاثة.

أحدها: أن يعتبر الأجزاء والشرائط في مقام التقدير بشرط لا عن الزيادة في مقام الوجود والتحقّق.

ثانيها: أن يعتبرها لا بشرط عن الزيادة بحيث لو زيد عليه لكان الزائد خارجاً عن مهية المركب، لعدم اللحاظ بالزائد عند اعتباره جزءاً، كما لو فرض أنّه اعتبر في جعل مهية الصلاة ذات الركوع الواحد لا مقيّداً بشرط عدم الزيادة، ولا طبيعة الركوع؛ فإنّ في مثله يكون الوجود الثاني من الركوع خارجاً عن الصلاة لعدم تعلّق اللحاظ به في مهية الصلاة.

وثالثها: أن يعتبر طبيعة الركوع مثلاً جزءاً للصلاة بنحو اللا بشرط بحيث لو

زيد عليه لكان الزائد أيضاً من المركّب وداخلاً فيها لا خارجاً عنه، كما لو اعتبر طبيعة الركوع الجامعة بين الواحد والمتعدّد في كلّ ركعة من الصلاة لا الركوع الواحد.

فبعد ما عرفت ذلك فنقول: لازمه خروج الوجود الثاني عن دائرة المطلوبية أو بالمعنى الثاني الراجع إلى كون المطلوب هو صرف الوجود المتحقّق بأوّل الوجود.

أمّا على الأوّلين فظاهر؛ لأنّ الوجود الثاني من طبيعة الجزء ممّا يصدق عليه الزيادة بالنسبة إلى ما اعتبر في المأمور به من تحديد الجزء بالوجود الواحد؛ حيث أنّه يتعلّق الأمر بالصلاة المشتملة على ركوع واحد تتّحد طبيعة الصلاة بالقياس إلى دائرة المأمور به منها يكون الوجود بالنسبة إلى ذلك الحدّ من الزيادة لقلب حدّه إلى حدّ آخر وإن لم تصدق الزيادة لا مجال لتصوير الزيادة على الاعتبار الأوّل؛ لرجوعها إلى النقيصة، وكذا على الاعتبار الثاني؛ لأنّ الزائد عليه ليس من سنخ المزيد عليه؛ لخروج الوجود الثاني عن دائرة اللحاظ، فيستحيل اتّصافه بالصلاة؛ لأنّه بعد خروج الوجود الثاني عن دائرة اللحاظ في مقام جعل مهية الصلاة، فيستحيل اتّصاف الوجود الثاني بالصلاتية.

وأمّا على الاعتبار الثالث، فيتصوّر الزيادة الحقيقية سواء أُخذ الجزء في مقام الأمر بشرط لا، أو لا بشرط بالمعنى الأوّل الذي لازمه خروج الوجود الثاني عن دائرة المطلوبية أو بالمعنى الثاني الراجع إلى كون المطلوب هو صرف الوجود المتحقّق بأوّل الوجود.

أمّا على الأوّلين فظاهر؛ لأنّ الوجود الثاني من طبيعة الجزء ممّا يصدق عليه

الزيادة بالنسبة إلى ما اعتبر في المأمور به من تحديد الجزء بالوجود الواحد، حيث إنّه يتعلّق الأمر بالصلاة المشتملة على ركوع واحد تتّحد طبيعة الصلاة بالقياس إلى دائرة المأمور به منها يكون الوجود بالنسبة إلى ذلك الحدّ من الزيادة بقلب حدّه إلى حدّ آخر وإن لم تصدق الزيادة بالنسبة إلى المأمور به بما هو مأمور به.

وكذلك الأمر على الأخير؛ إذ بانطباق صرف الطبيعي على الوجود الأوّل في المتعاقبات يتحدّد دائرة المركّب والمأمور به بجدّ قهراً يكون الوجود الثاني زيادة في المركّب والمأمور به، فتأمّل[1]. انتهى ملخّصاً.

أقول: فيما أتعب على نفسه في تصوير الزيادة الحقيقية تأمّلات لعلّه أشار إليها أو إلى بعضها بالأمر بالتأمّل.

منها: أنّ الفرض الثاني الذي ذكره لاعتبار الأجزاء والشرائط ممّا لا محصّل له، لأنّه لا يخلو إمّا أن يعتبر الجزء كالركوع في الصلاة بشرط لا وبقيد الوحدة، أو لا بشرط، ولا يخفى أنّ اعتبار الأوّل هو الفرض الأوّل الذي ذكره، واعتبار الثاني يرجع إلى الفرض الثالث، والواقع لا يخلو عن أحدهما فليس اعتبار الفرض الثاني اعتبار فرض آخر وراء الفرض الأوّل والثالث.

ومنها: أنّه يرد على ما ذكره في الفرض الثالث من فرض الجزء أو الشرط، لا بشرط أنّه لو اعتبر نفس طبيعة الجزء أو الشرط، فمعناه أنّ نفس طبيعة الركوع مثلاً اعتبرت جزءاً للصلاة، وواضح أنّ طبيعة الركوع بتمامها تتحقّق في الخارج

---

١. نهاية الأفكار ٣: ٤٣٦ ـ ٤٣٨.

بأوّل فرد من الركوع في الركعة، فيصير جزءاً للصلاة، فلا يصير الفرد الثاني من الركوع جزءاً لها.

ومنها: أنّ الظاهر من كلامه ـ كما صرّح به في أواخر كلامه ـ أنّ ما يعتبره قبل الحكم غير ما تعلّق به الحكم وبهذا يزيل تصوير الزيادة وهذا بمكان من الغرابة ولغو؛ بداهة أنّ اعتبار المركّب قبل تعلّق الحكم لا بشرط، ثمّ تعليق الحكم بها بنحو بشرط لا، أو لا بشرط بالبعض الثاني لغو محض لا يترتّب على الاعتبار المتقدّم والرجوع عنه أثر، مع أنّ الاعتبار قبل تعلّق الحكم مقدّمة لتعلّق الحكم به.

وبالجملة: لا معنى للاعتبار بنحو قبل تعلّق الحكم، ثمّ الرجوع عنه وتعليق باعتبار آخر، والجمع بين الاعتبارين لأجل التنافي بينهما غير ممكن.

ومنها: أنّه لو سلّم ذلك لا تتصوّر الزيادة؛ لأنّ ما يوجب البطلان هو الزيادة في المكتوبة والمأمور به، والموضوع الذي اعتبره قبل تعلّق الحكم ولم يؤمر به لم يكن مكتوبة ولا مرتبطة بالمكلّف حتّى تكون صلاة له وزيادة.

ومنها: أنّ الزيادة المتخيّلة لا تكون في المأمور به كما اعترف به ولا يمكن أن تكون في الطبيعة اللابشرطية؛ لفرض كونها على نحو لو زيد عليه لكان الزائد أيضاً من المركّب، فأين الزيادة؟

فظهر أنّ تصوير المحقّق العراقي﵀ الزيادة الحقيقية في الأجزاء والشرائط غير صحيح، ووقوع الزيادة في الأجزاء والشرائط على وزان وقوع النقيصة فيهما باطل من غير فرق بين أنحاء الاعتبارات المذكورة.

نعم، تصوير الزيادة بالمعنى العرفي بمكان من الإمكان، فتصدق الزيادة العرفية على ما إذا ركع ثانياً مثلاً ويصدق عليه أنّه زاد في صلاته، فتدبّر.

مقتضى القاعدة في الزيادة

إذا تمهّد لك عدم تصوير الزيادة عقلاً في الجزء وإمكانه عرفاً، فنقول: مقتضى القاعدة مع قطع النظر عن أدلّة إبطال الزيادة أنّ الزيادة العمدية، فضلاً عن السهوية لا توجب البطلان إذا لم يؤخذ عدمها في المركّب أو الجزء، لأنّ الفساد إنّما ينتزع من عدم تطابق المأتيّ به مع المأمور به، والمفروض أنّ الزائد غير دخيل في المأمور به، وما هو الدخيل فيه فقد أُتي به على ما هو حقّه والمفروض أنّ المولى لم يقيّد المأمور به أو جزئه بعدمها.

وأمّا إذا كان عدمها مأخوذاً في المركّب أو جزئه، فيوجب البطلان ولكن بطلانه مستنداً إلى النقيصة لا إلى الزيادة؛ فإنّ القيد لم يحصل بعد وهو واضح، كما أنّه إذا كان الإتيان بصحيحة الزائد مع عدم أخذ عدمها قيداً في المأمور به، أو في جزئه على نحو التشريك في الداعوية يوجب البطلان، لا للزيادة بما هي زيادة، بل نقص ما هو معتبر عقلاً في الامتثال من كون الأمر مستقلاً في الداعوية، فتدبّر.

ولك أن تقول: إنّ الزيادة من حيث إنّها زيادة لا توجب البطلان حتّى مع أخذ عدمها في المركّب أو في جزئه؛ لأنّه يرجع إلى النقيصة؛ فإذا شكّ في أخذ عدمه في المركّب أو في جزئه فيكون من مصاديق الأقلّ والأكثر، فالمرجع البراءة.

التمسّك بالاستصحاب لإثبات الصحّة مع الزيادة وتزييفه

ثمّ إنّه ربما يتمسّك بصحّة ما أُتي به مع الزيادة بالاستصحاب ويقرّر ذلك بوجوه:

الوجه الأوّل: ما أفاده شيخنا العلامة الحائري ﷺ في مقامات كثيرة منها هذا المقام حاصله:

أنّ مقتضى استصحاب عدم قاطعية الزائد أو عدم مانعيته بنحو العدم الأزلي، فيشار إلى مهية الزائد فيقال: إنّها قبل تحقّقها لم تتّصف بالقاطعية أو المانعية والآن كما كان[1].

وفيه أنّه أشرنا سابقاً وسيأتي مفصّلاً في الاستصحاب عدم حجّية الاستصحاب في الأعدام الأزلية؛ لعدم محفوظية الهذية قبل وجود الزيادة في المفروض؛ لأنّ الشيء قبل تحقّقه لم يكن يشار إليه ولا محكوماً بشيء إثباتاً أو نفياً، والمهية قبل وجودها لا شيئية لها حتّى يقال: إنّها قبل وجودها كانت كذا، أو لم تكن كذا.

وبعبارة أُخرى: لابدّ في الاستصحاب من وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة وليس في السالبة بانتفاء الموضوع ـ على حذو سائر القضايا ـ موضوع ومحمول ونسبة حاكية عن الواقع بوجه فاستصحاب العدم ممّا لا أصل له.

مع أنّه على فرض جريانه يمكن أن يقال: إنّه من الأُصول المثبتة، لأنّ إثبات صحّة المأتيّ به باستصحاب عدم اتّصاف الزائد بالقاطعية أو المانعية عقلي، بل لا يبعد أن يقال: إنّ سلب قاطعيته أو مانعيته للصلاة الموجودة بذلك الاستصحاب أيضاً عقلي هنا.

---

١. أُنظر: درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٤٩٣.

وفي استصحاب العدم الأزلي إشكال آخر بطول المقام بذكره يطلب من محلّه.

الوجه الثاني: استصحاب عدم وقوع القاطع في الهيئة الاتّصالية التي في الصلاة ـ بناء على اعتبارها فيها ـ كما سيجيء الإشارة إليه. بأن يقال: إنّ الصلاة لها هيئة اتّصالية متحقّقة حين اشتغال المصلّي بالصلاة قبل تحقّق تلك الزيادة، فإذا وجدت الزيادة يشكّ في حصول القاطع فيستصحب عدمه.

وبهذا البيان يمكن أن يستصحب عدم المانع لدى الشكّ في كون الزيادة مانعة أم لا.

إن قلت: لعلّ الصلاة تكون متقيّدة بعدم المانع والاستصحاب لا يثبت التقييد.

قلت: إنّ الاستصحاب جارٍ في نفس التقييد ـ أي الكون الرابط ـ فإنّ استصحاب عدم تحقّق المانع في الصلاة عبارة أُخرى عن كون الصلاة بلا مانع وهذا ممّا لا إشكال فيه.

إلا أن يقال: إنّ عدم تحقّق المانع فيها ملازم عقلاً لكونها بلا مانع نظير استصحاب عدالة زيد لإثبات كونه عادلاً؛ فإنّ الظاهر أنّه مثبت أيضاً.

فكما أنّه لو أراد أن يأتمّ بزيد وشكّ في كونه عادلاً وقت الائتمام مع كونه عادلاً فيما سبق، فلابدّ من أن يستصحب كون زيد عادلاً واستصحاب عدالة زيد لا يثبت كون زيد عادلاً.

فكذلك في المقام؛ فإنّ أصالة عدم المانع يلازم عقلاً كون الصلاة بلا مانع.

وبالجملة: لو قال المولى: صلّ خلف العادل، فما هو موضوع للحكم كون الرجل عادلاً، وربما يترتّب الحكم على المحمول المتقيّد بالموضوع كعدالة

زيد، كما إذا نذر التصدّق عند قيام الدليل على عدالته فلكلّ من الموضوعين أثر ومقام، فلو أراد أن يأتمّ بزيد وشكّ في كونه عادلاً عند الايتمام ـ مع كونه عادلاً فيما سبق ـ؛ فلابدّ له من أن يستصحب كونه عادلاً، ولكن استصحاب عدالة زيد لا يثبت كون زيد عادلاً.

ومن هنا قلنا في محلّه: إنّ كون المرئة حائضاً موضوع للأثر، فلابدّ من استصحابه لا استصحاب حيضية الدم؛ فإنّه لا يثبت كونها حائضاً[1]، فتدبّر.

فعلى هذا، المفيد من الاستصحاب في المقام استصحاب ما هو موضوع للأثر وهو كون الصلاة بلا مانع أو الهيئة الاتّصالية بلا قاطع، فيستصحب بقائها على هذه الحالة عند الشكّ في طروّهما.

وأمّا استصحاب عدم وقوع المانع فيها، أو عدم وقوع القاطع في الهيئة الاتّصالية لا يثبت كون الصلاة بلا مانع أو كون الهيئة بلا قاطع.

أقول: وليعلم أنّ جريان هذا الاستصحاب في المانع، والقاطع لا يحتاج إلى إثبات الهيئة الاتّصالية للصلاة كما ادّعي. نعم، لا يجري هذا الاستصحاب فيما يقارن للصلاة من أوّل وجودها كاللباس المشكوك فيه، وإنّما يجري في الطاري المحتمل في أثناء الصلاة.

ثمّ إنّ جريان هذا الاستصحاب مبنيّ على أنّ مانعية الشيء أو قاطعيته راجعة إلى أخذ عدمهما في الصلاة بحيث يكون المأمور به الصلاة المقيّدة بعدمهما كما هو المعروف في معنى القاطع والمانع.

وأمّا لو قلنا بأنّ كون الشيء مانعاً أو قاطعاً فليس إلا كون وجوده مخرّباً

---

١. الطهارة، الإمام الخميني ١: ٩٨.

وهادماً للصلاة من دون أن يقع الشيء مورداً للأمر، ومن دون أن يكون مؤثّراً في حصول الغرض، كما هو الحال في المانع التكويني، فإنّ المؤثّر هو النار مثلاً، لا النار مع عدم الرطوبة، وإنّما الرطوبة مخرّبة وهادمة لأثرها، فإذاً لا مجال لهذا الاستصحاب؛ لأنّ المأمور به على هذا ليست الصلاة المتّصفة بلا مانع ولا قاطع، بل ذات الصلاة التي لا تجتمع في نفس الأمر مع هذه الموانع والقواطع، وهو لايحرز بالأصل، لأنّ أحد الضدّين لا يلازم شرعاً ثبوت الآخر، وهذا مثل إثبات السكون لنفي الحركة.

هذا كلّه في تصوير معنى القاطع والمانع وأنّ مرجعهما هل إلى أخذ العدم في الصلاة؛ بحيث يكون المأمور به الصلاة المتقيّدة بعدمهما أو إلى مخرّبيّة وجودها وهادميتها في الصلاة من دون أخذه في المأمور به؟ وأمّا استظهار أنّ المانع والقاطع أيّهما، فيطلب من محلّه فارتقب حتّى حين.

الوجه الثالث: استصحاب الهيئة الاتّصالية عند تحقّق زيادة الجزء

والهيئة الاتّصالية أمر اعتباري وراء نفس الأجزاء يكون تحقّقها من أوّل وجود المركّب إلى آخره، فيصير المركّب بهذا الاعتبار أمراً وحدانياً متّصلاً كالموجودات غير القارّة، كالزمان والحركة، فإنّ كلّ واحد منهما أمر واحد ممتدّ متّصل يوجد بأوّل جزء وينعدم بآخر جزئه بلا تخلّل عدم بينهما، ولا فرق بينهما إلا أنّ الاتّصال في المقام وفي الهيئة الاتّصالية اعتباري وفي الزمان والحركة حقيقي.

وإيّاك أن تتوهّم أنّ الهيئة الاتّصالية هي الوحدة المعتبرة في كلّ مركّب يقع تحت دائرة الطلب أو في أُفق الإرادة كما أشرنا إليه في مبحث الأقلّ والأكثر،

لأنّ الوحدة المعتبرة في كلّ مركّب تجعل الأُمور المختلفة شيئاً واحداً يتعلّق به أمر واحد وأمّا السكونات المتخلّلة بين الأجزاء، فتكون خارجة عن المركّب.

وأمّا الهيئة الاتّصالية فتجعل تلك السكونات داخلة في المركّب لا على نحو سائر الأجزاء حتّى تكون في عرضها، بل هي كخيط ينضمّ شتات الأجزاء ويوصل بعضها ببعض، فيكون الآتي بالمركّب داخلاً فيه من أوّله إلى آخره حتّى في السكونات المتخلّلة.

واعتبار الهيئة الاتّصالية في المركّب يحتاج إلى دليل يدلّ عليها، وقد دلّ الدليل عليها في الصلاة، فقد عبّرت روايات مستفيضة معتبرة عن جملة من المبطلات بالقواطع كقوله عليه السلام: «**الالتفات إذا كان بكلّه يقطع الصلاة**»[1].

وقوله عليه السلام: لا يقطع الصلاة إلا أربعة: الخلاء والبول والريح والصوت[2] إلى غير ذلك من الأخبار؛ فإنّها ظاهرة في كونها قاطعة لنفس الصلاة، فلو لم تعتبر للصلاة هيئة اتّصالية لما كان وجه لاستعمال القاطع فيها كما لا يخفى.

وقد استقرّ ارتكاز المتشرّعة على ذلك في الصلاة الكاشف قطعاً عن اعتبار الشارع الهيئة الاتّصالية فيها، فترى كلّ متشرّع يصلّي يرى نفسه بتكبيرة الإحرام داخلاً في الصلاة إلى أن يخرج منها بالسلام حتّى في السكونات المتخلّلة وهذا أوضح دليل على اعتبار الهيئة الاتّصالية في الصلاة.

وبالجملة: المصلّي بعد دخوله في الصلاة إذا تخلّل بشيء في الصلاة بأن زاد جزءاً مثلاً فيها، فيشكّ عند ذلك في بقاء الهيئة الاتّصالية المعتبرة

---

١. وسائل الشيعة ٧: ٢٤٤، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب ٣، الحديث ٣.
٢. وسائل الشيعة ٧: ٢٢٣، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب ٤، الحديث ٢.

شرعاً فيها، فتستصحب، فتصحّ الصلاة.

فظهر أنّ هذا الاستصحاب والاستصحاب المتقدّم متعاكسان في الجريان وعدمه، فتدبّر.

استشكل المحقّق النائينيﷺ على استصحاب الهيئة الاتّصالية بوجوه[1] تعرّض لها ولردّها سماحة الأُستاذ في الدورة السابقة ومن أراد فليراجع أنوار الهداية[2].

الوجه الرابع: استصحاب الصحّة التأهّلية للأجزاء بعد وقوع ما يشكّ في قاطعيته أو مانعيته، ومعنى الصحّة التأهّلية: أنّ الأجزاء السابقة تكون لها حيثية استعدادية للحوق الأجزاء اللاحقة ولم تخرج بواسطة تخلّل ما يشكّ في قاطعيته أو مانعيته عن تلك الحيثية ولم يبطل الاستعداد بواسطته.

إذا تمهّد لك ما ذكرنا في معنى الصحّة التأهّلية للأجزاء، يظهر لك ضعف ما أفاده المحقّق النائيني في المقام أوّلاً: من أنّ استصحاب الصحّة التأهّلية استصحاب تعليقي؛ لأنّ معنى الصحّة التأهّلية هو أنّه لو انضمّ إليها البقية تكون الصلاة صحيحة ولا مجال لجريان الاستصحاب التعليقي كما سيأتي بيانه.

وثانياً: أنّ معنى الصحّة التأهّلية حيث يكون أنّه لو انضمّ إليها البقية تكون الصلاة صحيحة وهذا المعنى فرع وقوع الأجزاء، السابقة صحيحة وهذا ممّا يقطع به، فلا شكّ حتّى يجري الاستصحاب.[3]

توضيح الضعف ما أشرنا إليه من أنّ الصحّة التأهّلية هي الحيثية الاستعدادية

---

١. فوائد الأُصول ۴: ٢٣٥ ـ ٢٣٨.

٢. راجع: أنوار الهداية ٢: ٣٥٥ ـ ٣٥٨.

٣. فوائد الأُصول ٤: ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

المعتبرة في الأجزاء السابقة لتأهّل لحوق البقية إليها وهذا أمر مشكوك فيه وواضح أنّه لا يكون تعليقياً.

فظهر صحّة جريان استصحاب الصحّة التأهّلية للأجزاء عند طروّ ما يشكّ في قاطعيتها أو مانعيتها.

نعم، يتوجّه على هذا الاستصحاب أنّ أصالة بقاء الاستعداد في الأجزاء السابقة لا يثبت ربط الأجزاء اللاحقة بها وتحقّق الصحّة الفعلية إلا على القول بالأصل المثبت.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ مقتضى القاعدة فيما إذا شكّ في مانعية الزائد أو قاطعيته عدم بطلان العمل، فيكون الأصل في ظرف زيادة الجزء عدم الركنية إلا أن يقوم دليل على خلافه.

المقام الرابع: في مقام الدليل علي خلاف مقتضى القاعدة

ما تقدّم هو مقتضى القاعدة الأوّلية من حيث النقيضة أو الزيادة فلابدّ من ملاحظة ما بدل على خلافها فنقول: ...

ذكر واعتذار

علينا في ختام العمل أن نتكلّم مع القرّاء الكرام؛ أنّه كان للمقرّر المرحوم ثلاث مكتوبات حول ما ألقي أُستاذه إمامنا الراحل(س): أحدها مسودّات المباحث وبعدها مبيضّات تلك المباحث التي كان يكتبها بدقّة وحسن سليقة وخطٍ جيّد ولكن هو قدس سره بعد ما طلبت مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني منه تسليم المباحث والمكتوبات للنشر، كان يكتب المباحث من جديد مع تحسين وتكميل المباحث التي فات منه بسبب مرض ونحوه في خلال التدريس. فلذا كتب بقلمه الشريف تمام المباحث من أوّلها إلي هنا وهو في هذه السنوات كان أُستاذاً في المرحلة العليا فقهاً وأُصولاً، ولذا كان يلقى مباحث الأُصول على تلامذته؛ كما يؤمى ببعض تعابيره في الكتاب علي هذه النكتة.

ولكن مع الأسف الشديد قبل تكميل المباحث لبيّ دعوةربّه وارتحل إلى جوار ربّه وما كتبه في «المقام الرابع» كان آخر سطورٍ كتبها.

نسئل الله تبارك وتعالي أن يتقبّل منه هذه الخدمة لفقه آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم بقبول حسن ويحشره وأُستاذه إمامنا الراحل مع محمّد وآله الطاهرين.

فهرس المصادر

١. **الاثنا عشرية في الصلاة اليومية**. الشيخ بهاء الدين البهائي محمّد بن الحسين بن عبدالصمد الحارثي (م ١٠٣٠)، تحقيق الشيخ محمّد الحسون، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٦.

٢. **أجود التقريرات**. السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي (١٣١٧ـ ١٤١٣)، قم، مكتبة المصطفوي.

٣. **الاحتجاج على أهل اللجاج**. أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي (القرن السادس)، قم، منشورات أُسوة، ١٤١٣.

٤. **اختيار معرفة الرجال** «رجال الكشي». أبو جعفر شيخ الطائفة محمّد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠)، مشهد المقّدسة، جامعة مشهد، ١٣٤٨ ش.

٥. **الأربعون حديثاً**. الشيخ بهاء الدين محمّد بن الحسين بن عبدالصمد الحارثي العاملي، الملقّب بالشيخ البهائي (م ١٠٣٠) مركز إحياء تراث العلامة الخواجوي، قم، ١٤٢٦.

٦. **إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين**. جمال الدين مقداد بن عبدالله السيّوري الحلّي (م ٨٢٦)، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٥.
٧. **الإرشاد، ضمن مصنّفات الشيخ المفيد**. أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان العكبري البغدادي المعروف بالشيخ المفيد (م ٤١٣)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٣.
٨. **الاستبصار فيما اختلف من الأخبار**. أبو جعفر شيخ الطائفة محمّد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠)، إعداد السيّد حسن الموسوي الخرسان، الطبعة الرابعة، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٠.
٩. **الاستصحاب**. الإمام الخميني قدس سره (١٣٢٠ ـ ١٤٠٩)، قم، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره، ١٤١٧.
١٠. **الإشارات والتنبيهات**. الشيخ الرئيس أبو علي حسين بن عبدالله بن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٧) طهران، دفتر نشر كتاب، ١٤٠٣.
١١. **الاعتقادات**. العلامة المجلسي محمد باقر بن محمّد تقي المجلسي، أصفهان، مكتبة المجلسي، ١٤٠٩.
١٢. **أعيان الشيعة**. السيّد محسن الأمين (١٢٨٤ ـ ١٣٧١)، تحقيق السيّد حسن الأمين، بيروت، دار التعارف، ١٤٠٣.
١٣. **إفاضة العوائد**. السيّد محمّد رضا الموسوي الگلپايگاني، قم، دار القرآن الكريم، ١٤١٠.
١٤. **إقبال الأعمال**. أبو جعفر بن محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١)، طهران، مكتبة الصدوق، ١٣٦٨.

١٥. **إكمال الدين**. أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تحقيق علي أكبر الغفاري، طهران، مكتبة الصدوق، ١٣٩٠.

١٦. **الأمالي**. أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١)، الطبعة الخامسة، بيروت، موسّسة الأعلمي، ١٤٠٠.

١٧. **الأمالي**. أبو جعفر شيخ الطائفة محمّد بن الحسن الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠)، قم، دار الثقافة، ١٤١٤.

١٨. **أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية**. الإمام الخميني قدس سره (١٣٢٠ ـ ١٤٠٩). قم، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره ١٤١٤.

١٩. **أوائل المقالات، ضمن مصنّفات الشيخ المفيد**. أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان العكبري البغدادي، المعروف بالشيخ المفيد (م ٤١٣)، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٣.

٢٠. **أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك**. جمال الدين ابن هشام، قم، سيّدالشهدا، ١٣٦٦.

٢١. **إيضاح الفوائد في شرح القواعد**. فخر المحقّقين الشيخ أبو طالب محمّد بن الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلي (م ٧٧١)، قم، المطبعة العلمية، ١٣٨٧.

٢٢. **بحار الأنوار** الجامعة لدُرَر أخبار الأئمّة الأطهار. العلامة محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسي (١٠٣٧ ـ ١١١٠)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣.

٢٣. **بحر الفوائد في شرح الفوائد**. العلامة ميرزا محمّد حسين الآشتياني

(م ١٣١٩) الطبعة الحجرية، قم، مكتبة آية اللّه المرعشي، ١٤٠٣.
٢٤. **بدائع الأفكار** (تقريرات المحقّق العراقي). الشيخ هاشم الآملي، الطبعة الحجرية، ١٣٧٠.
٢٥. **بدائع الأفكار**. الشيخ حبيب الله الرشتي، الطبعة الحجرية، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
٢٦. **بصائر الدرجات**. أبو جعفر محمّد بن الحسن بن فروخ الصفّار (م ٢٩٠)، تحقيق الميرزا محسن كوچه باغي، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤.
٢٧. **البيان**. السيّد أبوالقاسم الموسوي الخوئي (١٣١٧ ـ ١٤١٣)، قم، دار الثقلين، ١٤١٨.
٢٨. **البيع**. الإمام الخميني قدس سره (١٣٢٠ ـ ١٤٠٩)، قم، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره، ١٣٧٥ ش.
٢٩. **تجريد الاعتقاد**. أبوجعفر محمّد بن محمّد بن الحسن نصرالدين الطوسي (٥٩٧ ـ ٦٧٢)، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٧.
٣٠. **تحريرات فى الأُصول**. السيّد مصطفى الخميني، قم، مؤسّسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، ١٤١٨.
٣١. **التحصيل**. أبوالحسن بهمنيار بن مرزبان، تصحيح مرتضى المطهري، تهران، انتشارات دانشگاه، ١٣٧٥ ش.
٣٢. **تذكرة الفقهاء**. العلامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهّر (٦٤٨ ــ ٧٢٦)، طهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ١٣٨٨، «بالأُوفست عن طبعته الحجرية».

٣٣. **تشريح الأُصول**. الشيخ علي بن فتح الله النهاوي، الطبعة الحجرية، ١٣٢٠.
٣٤. **التعادل والترجيح**. الإمام الخميني قدس سره (١٣٢٠ ـ ١٤٠٩)، قم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره ١٣٧٥ ش.
٣٥. **تعليقات صدر المتألهين على إلهيات الشفاء**. صدرالدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي، الطبعة الحجرية، مكتبة بيدار.
٣٦. **تفسير البرهان**. السيّد هاشم بن سليمان بن إسماعيل بن عبدالجواد بن علي بن سليمان بن السيّد ناصر الحسيني البحراني، التوبلي الكتكتاني (م ١١٠٧)، قم، مؤسّسة البعثة، ١٤١٥.
٣٧. **تفسير التبيان**. الشيخ الطائفة أبو جعفر محمّد بن الحسن بن علي بن الحسن الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠) مؤسّسة الأعلمي، بيروت، بالأُفست عن مكتبة الأمين في النجف الأشرف.
٣٨. **تفسير الصافي**. محمّد بن مرتضى المولى محسن الفيض الكاشاني (١٠٠٧ ـ ١٠٩١)، مشهد، دار المرتضى للنشر، ١٤٠٢.
٣٩. **تفسير العيّاشي**. أبو النضر محمّد بن مسعود بن محمّد بن عيّاش السمرقندي (القرن الرابع)، طهران، المكتبة العلميه الإسلامية.
٤٠. **تفسير القرآن الكريم**. صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي، قم، مكتبة بيدار، ١٣٦٤ ش.
٤١. **تفسير القرطبي** «الجامع لأحكام القرآن». أبو عبدالله محمّد بن أحمد الأنصاري القرطبي (م٦٧١)، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
٤٢. **تفسير القمّي**. أبو الحسن علي بن إبراهيم بن هاشم القمي (م ٣٠٧)، إعداد

السيّد الطيّب الموسوي الجزائري، الطبعة الثالثة، قم، دار الكتاب، ١٤٠٤.
٤٣. **التفسير الكبير**. محمّد بن عمر الخطيب فخرالدين الرازي (٥٤٤ ـ ٦٠٦)، الطبعة الثانية، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١١.
٤٤. **تفسير مجمع البيان**. أبو علي أمين الإسلام الفضل بن الحسن الطبرسي (م ٥٤٨)، تحقيق الميرزا أبي الحسن الشعراني، طهران، المكتبة الإسلامية، ١٣٩٥.
٤٥. **تقريرات السيّد المجدّد الشيرازي**. الشيخ علي الروزدري، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، ١٤٠٩.
٤٦. **تنقيح الأُصول** (تقريرات الإمام الخميني قدس سره). حسين التقوي الاشتهاردي، قم، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره، ١٤١٨.
٤٧. **تنقيح المقال في علم الرجال**. الشيخ عبدالله بن محمّد حسن المامقاني (١٢٩٠ ــ ١٣٥١)، قم، بالأُوفست عن طبعة النجف الأشرف، المطبعة المرتضوية، ١٣٥٢.
٤٨. **تهذيب الأحكام**. أبو جعفر محمّد بن الحسن، الشيخ الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠)، إعداد السيّد حسن الموسوي الخرسان، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٤ ش.
٤٩. **تهذيب الأُصول** (تقريرات الإمام الخميني قدس سره). بقلم الشيخ جعفر السبحاني التبريزي، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٥.
٥٠. **التوحيد**. أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تحقيق علي أكبر الغفاري والسيّد هاشم الحسيني

الطهراني، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٣٩٨.
٥١. **ثواب الأعمال**. أبو جعفر بن محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١)، طهران، مكتبة الصدوق، ١٣٦٨ ش.
٥٢. **جامع الأُصول في أحاديث الرسول**. أبو السعادات مجدالدين المبارك بن محمّد بن محمّد المعروف بابن الأثير الجزري (م ٦٠٦)، تحقيق عبدالقادر الأرناووط، الطبعة الثانية، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٣.
٥٣. **جامع الشتات**. الميرزا أبوالقاسم بن الحسن الجيلاني المحقّق القمّي (١١٥١ ـ ١٢٣١)، الطبعة الحجرية، ١٣٢٤.
٥٤. **جامع الشواهد**. المولى محمّد باقر الشريف، أصفهان، مطبعة المحمّدية.
٥٥. **جامع المقاصد في شرح القواعد**. المحقّق الثاني علي بن الحسين بن عبدالعالي الكركي (٨٦٨ ـ ٩٤٠)، تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأُولى، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٨ ـ ١٤١١.
٥٦. **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**. الشيخ محمّد حسن بن باقر النجفي (م ١٢٦٦)، إعداد عدّة من الفضلاء، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٨.
٥٧. **الجوهر النضيد في شرح كتاب التجريد**. العلامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهّر (٦٤٨ ـ ٧٢٦)، طهران، ١٣١١.
٥٨. **حاشية كفاية الأُصول**. الميرزا أبوالحسن المشكيني، قم، منشورات دار الحكمة، ١٤١٣.
٥٩. **حاشية المكاسب**. العلامة السيّد محمّد كاظم الطباطبائي اليزدي (م ١٣٣٧)، الطبعة الحجرية، قم، مؤسّسة إسماعيليان، ١٣٧٨.

٦٠. **الحاشية على كفاية الأُصول**. تقريراً لبحث الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردي (١٢٩١ ـ ١٣٨٠)، بقلم الشيخ بهاء الدين الحجّتي، قم، مؤسّسة أنصاريان، ١٤١٢.

٦١. **حاشية فرائد الأُصول**. الحاج آقا رضا بن محمّد هادي الهمداني النجفي (م ١٣٢٢)، الطبعة الحجرية.

٦٢. **حاشية كتاب فرائد الأُصول**. الآخوند الخراساني المولى محمّد كاظم بن حسين الهروي (١٢٥٥ ـ ١٣٢٩)، قم، مكتبة بصيرتي.

٦٣. **حقائق الأُصول**. السيّد محسن الطباطبائي الحكيم (١٣٠٦ ـ ١٣٩٠)، قم، مكتبة بصيرتي، «بالأُوفست عن طبعة النجف الأشرف، المطبعة العلمية ١٣٧٢».

٦٤. **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**. صدر المتألّهين محمّد بن إبراهيم الشيرازي (م ١٠٥٠)، قم، مكتبة المصطفوي.

٦٥. **الخصال**. أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٣.

٦٦. **خلاصة الأقوال في معرفة الرجال**. العلامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهّر (٦٤٨ ـ ٧٢٦)، قم، منشورات الرضي، ١٤٠٢.

٦٧. **الدُرّة النجفية «منظومة في الفقه»**. العلامة السيّد محمّد مهدي بحر العلوم الطباطبائي (١١٥٥ ـ ١٢١٢)، قم، مكتبة المفيد، ١٤١٤، «بالأُوفست عن النجف، مطبعة النعمان».

٦٨. **درر الفوائد في الحاشية على الفرائد**. الآخوند محمّد كاظم الهروي الخراساني (١٢٥٥ ـ ١٣٢٩)، طهران، مؤسّسة الطبع والنشر التابعة لوزارة

الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٤١٠.

٦٩. **دُرر الفوائد**. الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي المهرجردي الميبدي (١٢٧٦ ـ ١٣٥٥)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٨.

٧٠. **دُرر الفوائد**. الشيخ محمّد تقي الآملي (١٣٠٤ ـ ١٣٩١)، الطبعة الثانية، قم، مؤسّسة إسماعيليان.

٧١. **الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة**. جلال الدين عبدالرحمن السيوطي (م ٩١١)، مخطوطة.

٧٢. **دعائم الإسلام**. القاضي نعمان بن محمّد بن منصور بن أحمد بن حيّون التميمي المغربي، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بالأُوفست عن طبعة القاهرة، دار المعارف، ١٣٨٣.

٧٣. **الذريعة إلى أُصول الشريعة**. أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي، الشريف المرتضى (٣٥٥ ـ ٤٣٦)، تحقيق أبو القاسم گرجي، طهران، جامعة طهران، ١٣٤٨ ش.

٧٤. **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**. الشيخ محمّد حسن آقا بزرگ الطهراني (١٢٩٣ ـ ١٣٨٩)، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٣.

٧٥. **ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة**. الشهيد الأوّل شمس الدين محمّد بن مكي العاملي (م ٧٨٦)، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤١٤.

٧٦. **رجال النجاشي**. أبو العباس أحمد بن عليّ بن أحمد النجاشي (٣٧٢ ـ ٤٥٠)، تحقيق السيّد موسى الشبيري الزنجاني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧.

٧٧. **رسائل الشريف المرتضى**. أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي المعروف

بالشريف المرتضى وعلم الهدى (٣٥٥ ـ ٤٣٦)، قم، دار القرآن الكريم، ١٤٠٥.
٧٨. **الرسائل الفشاركيّة**. السيّد محمّد الطباطبائي الفشاركي (م ١٣١٦)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣.
٧٩. **رسالة بعض الأفاضل إلى علماء مدينة الإسلام** ضمن «الرسائل». الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبدالله بن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٧)، قم، مكتبة بيدار.
٨٠. **رسالة الصلاة فى المشكوك**. المحقّق المجدّد الميرزا محمّد حسين الغروي النائيني (١٢٧٦ ـ ١٣٥٥)، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤١٨.
٨١. **رسالة فقهية** «ضمن تراث الشيخ الأعظم». الشيخ الأعظم مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري الدزفولي (١٢١٤ ـ ١٢٨١)، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، ١٤١٨.
٨٢. **زبدة الأُصول في أحكام القرآن**. الشيخ البهائي محمّد بن الحسين بن عبدالصمد (م ١٠٣٠) مخطوطة.
٨٣. **السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى**. أبو جعفر محمّد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّي (م ٥٩٨)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٠ ـ ١٤١١.
٨٤. **سنن ابن ماجة**. أبو عبدالله محمّد بن يزيد بن ماجة القزويني (م ٢٧٥)، تحقيق فؤاد عبدالباقي، بيروت، دار الكتب العلمية.
٨٥. **السنن الكبرى**. أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (٣٨٤ ـ ٤٥٨)، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٨.
٨٦. **سنن النسائي**. أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب النسائي (٢١٤ ـ ٣٠٣)، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

٨٧. **شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب**. أبو محمّد عبدالله ابن هشام الأنصاري (٧٠٨ ـ ٧٦١)، قم، دارالهجرة، ١٤١٠.

٨٨. **شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام**. المحقّق الحلّي نجم الدين جعفر بن حسن بن يحيى بن سعيد الهذلي (٦٠٢ ـ ٦٧٦)، قم، مؤسّسة إسماعيليان، ١٤٠٩.

٨٩. **شرح ابن عقيل**. البهاء الدين عبدالله بن عبدالرحمن بن عبدالله بن عقيل القرشي، الهاشمي العقيلي (٦٩٨ ـ ٧٦٩)، انتشارات ناصر خسرو، طهران، الطبعة السادسة، ١٤٢٢.

٩٠. **شرح الإشارات والتنبيهات**. المحقّق الطوسي محمّد بن محمّد بن الحسن (٥٩٧ ـ ٦٧٢)، مركز نشر الكتاب، ١٤٠٤.

٩١. **شرح الشمسية**. قطب الدين محمّد بن محمّد الرازي البويهي (٦٩٤ ـ ٧٦٦)، إيران، الطبعة الحجرية، ١٣٠٤.

٩٢. **شرح العضدي على المختصر ابن حاجب**. عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالغفار، تصحيح أحمد رامز الشهير بشهري المدرس، ١٣٠٧.

٩٣. **شرح الكافية**. رضي الدين محمّد بن الحسن الأسترآبادي النحوي (م ٦٨٨)، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٣٩٩.

٩٤. **شرح المطالع**. قطب الدين الرازي (م ٧٦٦)، قم، مكتبة الكتبي النجفي.

٩٥. **شرح المقاصد**. مسعود بن عمر بن عبدالله المعروف بسعد الدين التفتازاني (م ٧٩٣)، تحقيق عبدالرحمن عميرة، قم، منشورات الرضي، ١٣٧١ ش.

٩٦. **شرح المنظومة**. المولى هادي بن مهدي السبزواري (١٢١٢ ـ ١٢٨٩)، الطبعة

السادسة، قم، مكتبة العلامة، ١٣٦٩ ش.
٩٧. **شرح المواقف**. السيّد الشريف علي بن محمّد الجرجاني (م ٨١٦)، إعداد السيّد محمّد بدرالدين النسعاني، قم، منشورات الرضي، ١٤١٢، «بالأُوفست عن طبعة مصر، ١٣٢٥».
٩٨. **شرح شواهد المغني**. جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر (م ٩١١)، قم، نشر أدب الحوزة.
٩٩. **شرح فصوص الحكم**. محمّد داود بن محمود القيصري الرومي، أُفست، قم، مكتبة بيدار، ١٣٦٣ ش.
١٠٠. **شروح التلخيص**. سعد الدين التفتازاني، ابن يعقوب المغربي، بهاءالدين السبكي، قم، نشر أدب الحوزة.
١٠١. **شروح الشمسية**. مجموعة حواش وتعليقات. قطب الدين الرازي، محمّد بن محمّد الرازي وغيره، شركة شمس المشرق، بيروت.
١٠٢. **الشفاء**. الشيخ الرئيس أبو علي حسين بن عبدالله بن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٧)، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٥.
١٠٣. **شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام**. المولى عبدالرزّاق بن علي بن الحسين اللاهيجي (م ١٠٥١)، أصفهان، نشر مهدوي، الطبعة الحجرية.
١٠٤. **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**. محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي المعروف بصدر المتألّهين (م ١٠٥٠)، تعليق وتصحيح السيّد جمال الدين آشتياني، مركز نشر دانشگاهي، ١٣٦٠ ش.
١٠٥. **الصحاح**. إسماعيل بن حمّاد الجوهري (م ٣٩٣)، تحقيق أحمد عبدالغفور

عطّار، بيروت، دار العلم للملايين، ١٣٩٩.
١٠٦. **صحيح مسلم**. أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٠٦ ـ ٢٦١)، تحقيق محمّد فؤاد عبدالباقي، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٨.
١٠٧. **الصلاة**. المحقق الشيخ عبدالكريم الحائري، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٣٦٢ ش.
١٠٨. **ضوابط الأُصول**. السيّد إبراهيم القزويني، الطبعة الحجرية.
١٠٩. **طب الأئمّة**. عبدالله بن بسطام والحسين بن بسطام، تصحيح محمّد مهدي الخرسان، قم، دار الشريف الرضي، ١٤١١.
١١٠. **الطهارة** (تقريرات الإمام الخميني قدس سره). الشيخ محمّد الفاضل اللنكراني، قم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره، ١٤٢١.
١١١. **الطهارة**. الشيخ الأعظم مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري الدزفولي (١٢١٤ ـ ١٢٨١)، طهران، ١٢٩٨.
١١٢. **عدّة الأُصول**. أبو جعفر شيخ الطائفة محمّد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠)، قم، مطبعة ستاره، ١٤١٧.
١١٣. **العروة الوثقى**. السيّد محمّد كاظم الطباطبائي اليزدي، مع تعليقات أعلام العصر ومراجع الشيعة الإمامية، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية، ١٣٦٣ ش.
١١٤. **علل الشرائع**. أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١)، النجف الأشرف، المكتبة الحيدرية، ١٣٨٦.
١١٥. **علم اليقين**. محمّد بن المرتضى المدعوّ بالمولى محسن الكاشاني، (م ١٠٩١)، قم، مكتبة بيدار، ١٤٠٠.

١١٦. **عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية**. محمّد بن علي بن إبراهيم الأحسائي، ابن أبي جمهور (م أوائل القرن العاشر)، تحقيق مجتبى العراقي، قم، مطبعة سيّد الشهداء، ١٤٠٣.

١١٧. **عيون أخبار الرضا**عليه السلام. أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تصحيح السيّد مهدي الحسيني اللاجوردي، منشورات جهان.

١١٨. **غنية النزوع إلى علم الأُصول والفروع**. السيّد حمزة بن علي بن زهرة الحلبي (٥١١ ـ ٥٨٥)، تحقيق الشيخ إبراهيم البهادري، قم، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤١٧.

١١٩. **الغيبة**. الشيخ الطائفة أبو جعفر محمّد بن الحسن بن علي بن الحسن الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠) مؤسّسة المعارف الإسلامية، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٧.

١٢٠. **الفتوحات المكيّة**. أبو عبدالله محمّد بن علي حاتمي طائي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

١٢١. **فرائد الأُصول** «ضمن تراث الشيخ الأعظم». الشيخ الأعظم مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري الدزفولي (١٢١٤ ـ ١٢٨١)، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، ١٤١٨.

١٢٢. **الفصول الغروية في الأُصول الفقهية**. الشيخ محمّد حسين بن عبدالرحيم الطهراني الأصفهاني الحائري (م ١٢٥٠)، قم، دار إحياء العلوم الإسلامية، ١٤٠٤، «بالأُوفست عن الطبعة الحجرية».

١٢٣. **الفقه المنسوب للإمام الرضا**عليه السلام. تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء

التراث، مشهد المقدّس، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، ١٤٠٦.
١٢٤. **الفقيه** «كتاب من لا يحضره الفقيه». أبو جعفر بن محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تحقيق علي أكبر الغفاري، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٠.
١٢٥. **فوائد الأُصول** (تقريرات المحقّق النائيني). الشيخ محمّد علي الكاظمي الخراساني (١٣٠٩ ـ ١٣٦٥)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٤.
١٢٦. **الفوائد الحائرية**. الوحيد البهبهاني محمّد باقر بن محمّد أكمل، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٥.
١٢٧. **الفوائد المدنية**. محمّد أمين بن محمّد شريف الأخباري الأسترابادي المدني ثمّ المكّي (م ١٠٣٣)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٢٤.
١٢٨. **قواعد الأحكام في مسائل الحلال والحرام**. العلامة الحسن بن يوسف بن علي بن المطهّر الحلّي (٦٤٨ ـ ٧٢٦)، الطبعة الحجرية، قم، منشورات الرضي.
١٢٩. **قوانين الأُصول**. المحقّق ميرزا أبو القاسم القمّي بن المولى محمّد حسين الجيلاني المعروف بالميرزا القمّي (١١٥١ ـ ١٢٣١)، الطبعة الحجرية، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية، ١٣٧٨.
١٣٠. **قوانين المحكمة**. المحقّق ميرزا ابوالقاسم القمّي بن المولى محمّد حسين الجيلاني المعروف بالميرزا القمّي (١١٥١ ـ ١١٣١)، الطبعةالحجرية.
١٣١. **الكافي في النحو**. ابن الحاجب جمال الدين أبي عمرو عثمان بن عمر النحوي المالكي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٣٩٩.
١٣٢. **الكافي**. ثقة الإسلام أبو جعفر محمّد بن إسحاق الكليني الرازي (م ٣٢٩)،

تحقيق علي أكبر الغفاري، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٨.

١٣٣. **كامل الزيارات**. أبو القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه القمّي، مؤسّسة نشر الفقاهة، ١٤١٧.

١٣٤. **كتاب سليم بن قيس الهلالي**. سليم بن قيس الكوفي الهلالي (م ٩٠)، تهران، دار الكتب الإسلامية.

١٣٥. **كشف الرموز في شرح المختصر النافع**. زين الدين أبو علي الحسن بن أبي طالب ابن أبي المجد اليوسفي المعروف بالفاضل والمحقّق الآبي (م بعد ٦٧٢)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٨.

١٣٦. **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**. العلامة الحلّي جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر (م ٧٢٦)، تحقيق حسن حسن زاده الآملي، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧.

١٣٧. **كفاية الأُصول**. الآخوند الخراساني المولى محمّد كاظم بن حسين الهروي (١٢٥٥ ـ ١٣٢٩)، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٩.

١٣٨. **كفاية الأُصول**. الآخوند الخراساني المولى محمد كاظم بن حسين الهروي (١٢٥٥ ـ ١٣٢٩)، مع تعليقة الشيخ علي القوچاني، قم، مكتبة الوجداني.

١٣٩. **كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال**. علاء الدين علي المتّقي بن حسام الدين الهندي (٨٨٥ ـ ٩٧٥) مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٩.

١٤٠. **كنز الفوائد**. الكراجكي، أبوالفتح محمّد بن علي بن عثمان الكراجكي، قم، دار الذخائر، ١٤١٠.

١٤١. **لسان العرب**. أبو الفضل جمال الدين محمّد بن مكرم بن منظور المصري

(م ٧١١)، بيروت، دار صادر، بالأُوفست عن طبعة البولاق بمصر.

١٤٢. **لمحات الأُصول** (تقريرات المحقّق البروجردي). الإمام الخميني قدس سره (١٣٢٠ ـ ١٤٠٩)، قم، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره، ١٤٢١.

١٤٣. **المباحث المشرقية**. فخر الدين محمّد بن عمر الرازي (م ٦٠٦)، قم، مكتبة بيدار، ١٤١١.

١٤٤. **مبادي الوصول إلى علم الأُصول**. العلامة الحلّي الحسن بن يوسف بن علي بن المطهّر الحلّي، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤.

١٤٥. **المبسوط**. أبو جعفر شيخ الطائفة محمّد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠)، طهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ١٣٨٧ ـ ١٣٩٣.

١٤٦. **مجمع البحرين ومطلع النيّرين**. فخر الدين الطريحي (٩٧٢ ـ ١٠٨٧)، بيروت، مكتبة الهلال، ١٩٨٥ م.

١٤٧. **مجمع البيان**. أبو علي أمين الإسلام الفضل بن الحسن الطبرسي (م ٥٤٨)، تحقيق الميرزا أبي الحسن الشعراني، طهران، المكتبة الإسلامية، ١٣٩٥.

١٤٨. **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان**. أحمد بن محمّد المحقق الأردبيلي (م ٩٩٣)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٢ ـ ١٤١٤.

١٤٩. **المجموع شرح المهذّب**. أبو زكريا يحيى بن شرف النووي الشافعي (م ٦٧٦)، بيروت، دار الفكر.

١٥٠. **مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق**. شهاب الدين يحيي السهروردي (م ٥٤٩ ـ ٥٨٧)، تهران، مؤسّسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ١٣٧٢.

١٥١. **المحاسن**. أبو جعفر أحمد بن محمّد بن خالد البرقي (م ٢٧٤ أو ٢٨٠)، تحقيق جلال الدين الحسيني، المحدّث الأُرموي، قم، دار الكتب الإسلامية.

١٥٢. **محاضرات في أُصول الفقه**. (تقريرات المحقّق الخوئي)، محمّد إسحاق الفيّاض، قم، دار الهادي للمطبوعات، ١٤١٠.

١٥٣. **المحجّة البيضاء في تهذيب الأحياء**. محمّد بن المرتضى المولى محسن الكاشاني (م ١٠١٩)، قم، مكتبة الإعلام الإسلامي.

١٥٤. **المحصول في علم أُصول الفقه**. الفخر الرازي محمّد بن عمر الطبري، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨.

١٥٥. **المحكم والمتشابه**. السيّد المرتضى علم الهدى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي (٣٥٥ ـ ٤٣٦) قم، منشورات دار الشبستري.

١٥٦. **مختلف الشيعة في أحكام الشريعة**. العلامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهّر (٦٤٨ ـ ٧٢٦)، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٢ ـ ١٤١٨.

١٥٧. **مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام**. السيّد محمّد بن علي الموسوي العاملي (م ١٠٠٩)، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤١٠.

١٥٨. **مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول**. العلامة محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسي (١٠٣٧ ـ ١١١٠)، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٤١١.

١٥٩. **مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام**. العلامة الفاضل الجواد الكاظمي، المكتبة المرتضوية لآثار الجعفرية.

١٦٠. **مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام**. زين الدين بن علي العاملي

الجبعي المعروف بالشهيد الثاني (٩١١ ــ ٩٦٥)، قم، مؤسّسة المعارف الإسلامية، ١٤١٨.

١٦١. **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**. الحاج الميرزا حسين المحدّث النوري (١٢٥٤ ـ ١٣٢٠)، تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأُولى، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٧.

١٦٢. **المستصفى من علم الأُصول**. أبو حامد محمّد بن محمّد الغزالي، قم، دار الذخائر، ١٣٦٨ ش.

١٦٣. **مستمسك العروة الوثقى**. السيّد محسن الطباطبائي الحكيم (١٣٠٦ ــ ١٣٩٠)، قم، مؤسّسة إسماعيليان، ١٤١١.

١٦٤. **مشارق الشموس**. آقا حسين بن جمال الدين محمّد الخوانساري (١٠١٩ ــ ١٠٩٩)، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

١٦٥. **مصباح الأُصول**. تقريراً لأبحاث السيّد أبو القاسم بن علي أكبر بن هاشم الموسوي الخوئي (١٣١٧ ـ ١٤١٣)، السيّد محمّد سرور بن الحسن الواعظ الحسيني البهسودي (١٢٨٩ ــ ١٣٥٧ ش)، قم، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ١٤٢٢.

١٦٦. **مصباح الفقيه**. الحاج آقا رضا بن محمّد هادي الهمداني النجفي (م ١٣٢٢)، طهران، منشورات مكتبة الصدر.

١٦٧. **مصباح المتهجّد وسلاح المتعبّد**. أبو جعفر شيخ الطائفة محمّد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠)، الطبعة الحجرية.

١٦٨. **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**. أحمد بن محمّد بن علي

المقري الفيّومي (م ٧٧٠)، قم، منشورات دار الهجرة، ١٤٠٥.

١٦٩. **مطارح الأنظار** (تقريرات الشيخ الأعظم الأنصاري). الشيخ أبو القاسم الكلانتري (١٢٣٦ ـ ١٣١٦)، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام.

١٧٠. **المطالب العالية من العلم الإلهي**. محمّد بن عمر بن الحسين فخر الدين الرازي، تحقيق أحمد الحجازي سقا، قم، الشريف الرضي.

١٧١. **المطوّل «كتاب المطوّل في شرح تلخيص المفتاح»**. مسعود بن عمر بن عبدالله المعروف بسعد الدين التفتازاني (م ٧٩٣)، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية، ١٣٧٤.

١٧٢. **معارج الأُصول**. أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن بن أبي زكريّا يحيى بن سعيد الهذلي، المعروف بالمحقّق الحلّي (٦٠٢ ـ ٦٧٦)، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأُولى، ١٤٠٣.

١٧٣. **معالم العلماء**. أبو جعفر محمّد بن علي بن شهرآشوب المازندراني (م ٥٨٨)، إعداد السيّد محمّد صادق بحر العلوم، النجف الأشرف، المطبعة الحيدرية، ١٣٨٠.

١٧٤. **معاني الأخبار**. أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، الشيخ الصدوق (م٣٨١)، تحقيق علي أكبر الغفاري، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٣٦١.

١٧٥. **المعتبر في شرح المختصر**. المحقق الحلّي نجم الدين جعفر بن حسن بن يحيى بن سعيد الهُذَلي (٦٠٢ ــ ٦٧٦)، قم، مؤسّسة سيّد الشهداء عليه السلام، ١٣٦٤ ش.

١٧٦. **المعتمد في أُصول الفقه**. أبو الحسين محمّد بن علي بن الطيّب البصري المعتزلي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣.

١٧٧. **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**. ابن هشام أبو محمّد عبدالله بن يوسف الأنصاري (م ٧٦١)، قم، مكتبة سيّد الشهداء عليه السلام، ١٣٧٥ ش.

١٧٨. **مفاتيح الأُصول**. السيّد محمّد الطباطبائي، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام.

١٧٩. **مفتاح العلوم**. يوسف بن أبي بكر محمّد بن علي السكاكي، بيروت، دار الكتب العلمية.

١٨٠. **المفردات في غريب القرآن**. حسين بن محمّد المفضّل الراغب الأصفهاني (م ٥٠٢)، طهران، المكتبة المرتضوية.

١٨١. **مقالات الأُصول**. الشيخ ضياء الدين العراقي، قم، مؤسّسة مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٤.

١٨٢. **المقنع**. أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّي، المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١)، قم، مؤسّسة الإمام الهادي عليه السلام، ١٤١٥.

١٨٣. **المكاسب** «ضمن تراث الشيخ الأعظم». الشيخ الأعظم مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري الدزفولي (١٢١٤ ـ ١٢٨١)، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، ١٤١٨.

١٨٤. **المكاسب**. الشيخ مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري الدزفولي (١٢١٤ ـ ١٢٨١)، الطبعة الحجرية، تبريز، ١٣٧٥.

١٨٥. **الملهوف على قتلي الطفوف**. أبو القاسم رضي الدين علي بن موسى بن طاووس الحسني (م ٦٦٤)، طهران، دارالأُسوة للطباعة والنشر، ١٤١٧.

١٨٦. **مناقب آل أبي طالب**. أبو جعفر رشيد الدين محمّد بن علي بن شهر آشوب المازندراني (م ٥٨٨)، إعداد محمّد حسين دانش الآشتياني والسيّد هاشم الرسولي المحلاتي، قم، مكتبة العلامة.

١٨٧. **مناهج الأحكام والأُصول**. المولى أحمد بن المولى مهدي بن أبي ذر النراقي (م ١٢٤٤)، الطبعة الحجرية.

١٨٨. **مناهج الوصول إلى علم الأُصول**. الإمام الخميني قدس سره (١٣٢٠ ـ ١٤٠٩)، قم، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره، ١٤١٤.

١٨٩. **المنخول من تعليقات الأُصول**. أبو حامد محمّد بن محمّد الغزالي (م ٥٠٥)، بيروت، دار الفكر، ١٤١٩.

١٩٠. **منية الطالب «في شرح المكاسب»**. الشيخ موسى بن محمّد النجفي الخوانساري، تقريرات أبحاث أُستاذه آية الله الشيخ محمّد حسين الغروي النائيني (م ١٣٥٥)، طهران والنجف الأشرف، المكتبة الحيدرية، والمكتبة الرضوية.

١٩١. **المهذّب**. القاضي عبدالعزيز بن البرّاج الطرابلسي (٤٠٠ ـ ٤٨١)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٦.

١٩٢. **الميزان في تفسير القرآن**. السيّد محمّد حسين الطباطبائي، قم، مؤسّسة إسماعيليان، ١٣٧١ ش.

١٩٣. **الناصريات** «مسائل الناصريات». أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي المعروف بالشريف المرتضى وعلم الهدى، (٣٥٥ ـ ٤٣٦)، طهران، مؤسسة الهدى، ١٤١٧.

١٩٤. **نهاية الأُصول** (تقريرات المحقّق البروجردي). الشيخ حسينعلي المنتظري، قم، نشر تفكّر، ١٤١٥.

١٩٥. **نهاية الأفكار** (تقريرات المحقّق آغا ضياء الدين العراقي). الشيخ محمّد تقي البروجردي النجفي، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٥.

١٩٦. **نهاية التقرير** (تقريرات المحقّق البروجردي). محمّد الموحّدي الفاضل، قم.

١٩٧. **نهاية الدراية في شرح الكفاية**. الشيخ محمّد حسين الأصفهاني (م ١٣٦١)، تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤١٤.

١٩٨. **نهاية النهاية في شرح الكفاية**. الميرزا علي الإيرواني النجفي (م ١٣٥٤)، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٣٧٠.

١٩٩. **النهاية في غريب الحديث والأثر**. مجدّد الدين أبو السعادات المبارك بن محمّد الجزري المعروف بابن الأثير (٥٤٤ ـ ٦٠٦)، قم، مؤسسة إسماعيليان، ١٣٦٤ ش.

٢٠٠. **نهج الحقّ وكشف الصدق**. العلامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهّر (٦٤٨ ـ ٧٢٦)، قم، دار الهجرة، ١٤٠٧.

٢٠١. **هداية المسترشدين في شرح معالم الدين**. الشيخ محمّد تقي الأصفهاني (م ١٢٤٨)، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، «بالأُوفست عن طبعته الحجرية».

٢٠٢. **الوافية**. الفاضل عبدالله التوني (م ١٠٧١)، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٢.

٢٠٣. **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**. الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي (١٠٣٣ ـ ١١٠٤)، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، ١٤٠٩.

٢٠٤. **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**. الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي (١٠٣٣ ـ ١١٠٤)، المكتبة الإسلامية، ١٣٨٣ ـ ١٣٨٩.

٢٠٥. **وقاية الأذهان**. أبو المجد محمّدرضا النجفي الأصفهاني، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، ١٤١٣.

فهرس المطالب

تنبيهات البراءة

التنبيه الأوّل: في مورد جريان الأُصول..... ٣

المقام الأوّل: في جريان أصالة عدم قبول التذكية ٧

تنبيه: فيما أفاده شيخنا العلامة ١١

المقام الثاني: في أصالة عدم التذكية..... ١٤

ذكر وتعقيب ١٥

إشكال وإرشاد ١٦

ذكر وتعقيب ١٩

تذنيب..... ٢١

خاتمة ٢٣

التنبيه الثاني: في موقف الاحتياط ٢٨

تذييل..... ٣٨

ذكر وتعقيب ٤١

إيقاظ ٤٦
تكملة: في أخبار من بلغ ٤٧
الجهة الأُولى: في أخبار من بلغ ٤٧
الجهة الثانية: في اعتبارها ٤٩
الجهة الثالثة: في مفادها ٤٩
الجهة الرابعة: جرم العمل من المستحبّات أم لا؟ ٥٢
ذكر وتعقيب ٥٣
الجهة الخامسة: هل يكون لأخبار الباب إطلاق؟ ٥٤
ذكر وتعقيب ٥٥
التنبيه الثالث: في بيان اختلاف جريان أصالة البراءة وعدمها ٦١
فالكلام يقع في موردين:
المورد الأوّل: في أنحاء ما يتصوّر في متعلّق الأمر أو النهي ٦١
المورد الثاني: في حكم جريان البراءة وعدمه ٦٧
ذكر ودفع ٦٩
التنبيه الرابع: في دوران الأمر بين كون الواجب تعييناً أو تخييرياً ٧٣
تذييل فيه تتميم ٧٧
التنبيه الخامس: في دوران الأمر بين كون الواجب عينياً أو كفائياً ٩٢

المرحلة الثانية: في التخيير

ذكر وتعقيب ١٠٤
جريان الأُصول الشرعية في دوران الأمر بين المحذورين ١٠٦
ذكر وتعقيب ١٢٠

المرحلة الثالثة: في الاشتغال

الكلام يقع في مقامين:
المقام الأوّل: في الدوران بين المتباينين ١٢٧
كيفية وضع الأحكام ومراتبها ١٣١
القول في المخالفة القطعية ١٣٦
الجهة الأُولى: في إمكان الترخيص ثبوتاً كلاً أو بعضهاً ١٣٦
الجهة الثانية: في وقوع الترخيص في أطراف العلم الإجمالي ١٣٨
الاحتمالات الثبوتية في الرواية ١٣٩
فذلكة البحث ١٤٢
المعنى المستظهر من الرواية ١٤٤
حول الإشكالات الواردة على موثّقة مسعدة بن صدقة ١٤٦
بيان لعدم شمول الأدلّة المرخّصة لأطراف المعلوم بالإجمال ودفعه ١٥٤
حكم وجوب الموافقة القطعية ١٦٢
عدم شمول الأخبار المرخّصة للحجّة الإجمالية ١٦٤
ذكر وتعقيب ١٦٦
جُولة مع المشايخ في شمول أدلّة الأُصول لأطراف المعلوم بالإجمال ١٦٧
ذكر وتعقيب ١٧٢
حكم الترخيص في بعض أطراف العلم الإجمالي ١٧٨
تذييل ١٧٩
ينبغي التنبيه علي أُمور:
التنبيه الأوّل: في اضطرار إلى أحد الأطراف ١٨١
ذكر وتعقيب ١٩٠

التنبيه الثاني: في حكم الخروج عن محلّ الابتلاء ١٩٤
عدم اعتبار ابتلاء جميع الأطراف في تنجيز العلم الإجمالي ١٩٦
ذكر وتعقيب ٢٠١
استدراك ٢٠٦
ذكر وإرشاد ٢٠٧
تقريب للاحتياط في الشكّ في القدرة ٢١١
سرّ عدم جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية للمخصّص ٢١٧
التنبيه الثالث: في الشبهة غير المحصورة ٢٢٣
الاستدلال لعدم وجوب الاجتناب عن أطراف غير المحصورة ٢٢٦
الأخبار الدالّة على وجوب الاجتناب عن الشبهة ٢٣٠
ذكر وتعقيب ٢٣٣
ذكر وإرشاد ٢٣٨
التنبيه الرابع: في ملاقى الشبهة المحصورة ٢٤٠
الجهة الأُولى: من أنّ ملاقي النجس بعنوانه من النجس ٢٤٠
الجهة الثانية: في أنحاء الملاقات ٢٤٥
الجهة الثالثة: في مقتضى الأصل في أنحاء الملاقاة ٢٤٦
مقتضى الأصل الشرعي في الملاقي ٢٥٥
ذكر وإرشاد ٢٥٦
توضيح وتأكيد ٢٥٩
مقتضى الأصل عند الشكّ في اختصاص الملاقي بجعل مستقلّ ٢٦٦
تنبيهات:
التنبيه الأوّل: في لزوم الاحتياط عند الجهل بالموضوع مطلقاً ٢٦٨

ذكر وتعقيب ٢٦٩
التنبيه الثاني: كيفية النيّة لو كان المعلوم بالإجمال من العبادات ٢٧١
التنبيه الثالث: ما لو كان المعلوم بالإجمال أمرين مترتّبين شرعاً ٢٧٣
المقام الثاني: في الأقلّ والأكثر الارتباطيين ٢٧٧
تنقيح المبحث يتوقّف على بيان مقدّمات:
الأُولى: في الفرق بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين والاستقلاليين ٢٧٧
الثانية: تنقيح محطّ البحث ٢٧٨
الثالثة: في أقسام الأقلّ والأكثر وأحكامها ٢٨٠
الجهة الأُولي: في ما إذا كان الشكّ في جزئية شيء للمركّب ٢٨٠
المرجع في الأقلّ والأكثر الارتباطيين ٢٨١
إشكالات وأجوبة ٢٨٦
الإشكال الأوّل: ٢٨٦
الإشكال الثاني: ٢٩١
الإشكال الثالث: ٢٩٢
الإشكال الرابع: ٢٩٤
الإشكال الخامس: ٢٩٩
الإشكال السادس: ٣٠٢
الإشكال السابع: ٣٠٧
أمّا الجهة الثانية: في ما إذا كان الشكّ في شرطية شيء للمركّب ٣١١
ذكر وتعقيب ٣١٦
بقي أمران:
الأوّل: دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الأسباب والمحصّلات ٣١٨

ذكر وإرشاد ٣٢٢
القول في الأسباب الشرعية ٣٢٢
كيفية الجعل في المخترعات الشرعية ٣٢٤
الثاني: في الشبهة الموضوعية من الأقلّ والأكثر الارتباطيين ٣٢٨
مقتضى الأصل في الشكّ في الجزئية أو الشرطية ٣٣٩
تنقيح المقال يستدعي البحث في مقامات:
المقام الأوّل: فيما يقتضيه الأصل العقلي ٣٤٠
إشكال الشيخ في جريان البراءة في المقام ودفعه ٣٤٤
الوجوه التي ذكرت في دفع إشكال الشيخ وتزييفها ٣٤٧
ذكر وتعقيب ٣٥١
المقام الثاني: مقتضى الأصل الشرعي عند الشكّ في المقام ٣٥٣
ذكر ودفع ٣٥٤
المقام الثالث: في حال الزيادة العمدية أو السهوية ٣٥٥
ذكر وإرشاد ٣٥٧
ذكر وتعقيب ٣٥٨
مقتضى القاعدة في الزيادة ٣٦٢
التمسّك بالاستصحاب لإثبات الصحّة مع الزيادة وتزييفه ٣٦٣
المقام الرابع: في مقام الدليل علي خلاف مقتضى القاعدة ٣٦٩
ذكر واعتذار ٣٧٠