مركز مديريت حوزه‌هاى علميه

التقريرات الأصولية

الجزء الخامس

تقرير أبحاث الأستاذ المحقق

الميرزا محمد حسين الغروي النائيني

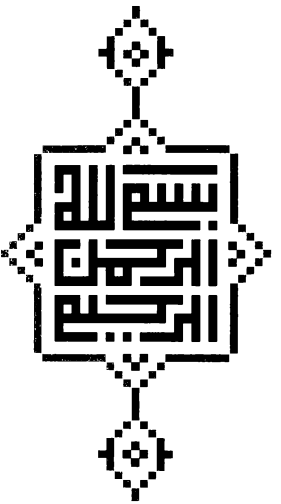
تأليف

العلامة الشيخ حسين الحلي

تحقيق

الشيخ مصطفى أبو الطابوق

الناشر: الإدارة العليا للحوزات العلمية / قم المقدسة



شبكة الفكر
alfeker.net

سرشناسه: نائيني، محمدحسين، ۱۲۷٦-۱۳۵۵ق.
عنوان و نام پديدآور: موسوعة العلّامة المحقّق النائيني / تأليف: ميرزا محمدحسين الغرويّ النائيني.
مشخصات نشر: قم: مركز مديريت حوزهٔ علميهٔ قم، ۱٤٤٦ق.= ۱٤۰۳ -.
مشخصات ظاهری: ج.
ISBN:
978-622-358-167-0 :3 ج / 978-622-358-166-3 :2 ج / 978-622-358-165-6 :1 ج
978-622-358-170-0 : 6 ج / 978-622-358-169-4 : 5 ج / 978-622-358-168-7 :4 ج
978-622-358-173-1 : 9 ج / 978-622-358-172-4 : 8 ج / 978-622-358-171-7 : 7 ج
978-622-358-176-2 : 12 ج / 978-622-358-175-5 : 11 ج / 978-622-358-174-8 : 10 ج
978-622-358-179-3 : 15 ج / 978-622-358-178-6 : 14 ج / 978-622-358-177-9 : 13 ج
978-622-358-182-3 : 18 ج / 978-622-358-181-6 : 17 ج / 978-622-358-180-9 : 16 ج
978-622-358-185-4 : 21 ج / 978-622-358-184-7 : 20 ج / 978-622-358-183-0 : 19 ج
978-622-358-188-5 : 24 ج / 978-622-358-187-8 : 23 ج / 978-622-358-186-1 : 22 ج
978-622-358-191-5 : 27 ج / 978-622-358-190-8 : 26 ج / 978-622-358-189-2 : 25 ج
978-622-358-194-6 : 30 ج / 978-622-358-193-9 : 29 ج / 978-622-358-192-2 : 28 ج
978-622-358-197-7 : 33 ج / 978-622-358-196-0 : 32 ج / 978-622-358-195-3 : 31 ج
978-622-358-200-4 : 36 ج / 978-622-358-199-1 : 35 ج / 978-622-358-198-4 : 34 ج
978-622-358-203-5 : 39 ج / 978-622-358-202-8 : 38 ج / 978-622-358-201-1 : 37 ج
978-622-358-204-2 : 40 ج
وضعيت فهرست نويسی: فيپا
يادداشت: زبان: عربی.
مندرجات: ج: ۱. الصلاة في المشكوك. ج: ۲. وسيلة النجاة. ج: ۳. رسالة لا ضرر. ج: ٤-۷. الفتاوى ج: ۸. استفتائات فارسی. ج: ۹. كتاب الحج و أحكام العبادات و المعاملات. ج: ۱۰. حاشية العروة الوثقى ج: ۱۱. تنبيه الأمة و تنزيه المِلّة. ج: ۱۲ - ۱۵. أجود التقريرات. ج: ۱٦ - ۲۰. فوائد الأصول ج: ۲۱ - ۲٦. التقريرات الأصولية. ج: ۲۷-۳٤: الصلاة. ج: ۳۵- ۳۷. منية الطالب في شرح المكاسب ج: ۳۸ - ۳۹. المكاسب والبيع. ج: ٤۰. رسائل فقهيه
موضوع: نائينی، محمدحسين، ۱۲۷٦-۱۳۵۵ق. -- كتابشناسی
موضوع: مجتهدان و علما -- ايران -- كتابشناسی
ULAMA -- IRAN -- BIBLIOGRAPHY
شناسه افزوده: حوزهٔ علميهٔ قم. مركز مديريت
شناسه افزوده: ناشر همكار (مشارك): دار العتبة الحسينية للطباعة والنشر.
رده بندی كنگره: Z ۸۸٤۹ / ٤
رده بندی ديويی: ۰۱٦ / ۲۹۷۹۸٤
شماره كتابشناسی ملی: ۱۰۰۰۸۰۳۹

مركز مديريت حوزه‌هاى علميه

الأمانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة

موسوعة العلامة المحقق النائيني

(١٢٧٦ - ١٣٥٥ق)

٢٥

التقريرات الأصولية

تقرير بحوث الأستاذ الأعظم

المبرز المحقق حسين بن العزوي النائيني

الجزء الخامس

تأليف

العلامة الشيخ حسين الحلي

تحقيق

الشيخ مصطفى أبو الطابوق

مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلامية

الناشر: الإدارة العليا للحوزات العلمية / قم المقدسة

مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

انتشارات مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

موسوعة العلامة المحقق النائيني

رقم المجلّد ■ الخامس و العشرون

عنوان الجزء ■ التقريرات الأُصوليّة/الجزء الخامس

تقريراً لبحوث الأستاذ الأعظم الميرزا محمدحسين الغرويّ النائينيّ ﷺ

تأليف ■ الشيخ حسين الحلّي ﷺ

تحقيق ■ الشيخ مصطفى أبوالطابوق

الناشر ■ الإدارة العليااللحوزات العلمية

الناشر المشارك ■ دارالعتبة الحسينية للطباعة والنشر

الطبعة ■ الأُولى / قم المقدّسة

سنة الطبع ■ ١٤٤٦ هـ.ق

عدد النسخ ■ ٥٠٠ نسخه

شابك الدورة ■ ٢-١٦٣-٣٥٨-٦٢٢-٩٧٨

شابك الجزء ■ ٢-١٨٩-٣٥٨-٦٢٢-٩٧٨

إيران■قم المقدّسة■شارع معلّم
جنب بيت الإمام الخميني ﷺ

(98+) (25) 37 74 84 73

www.nashrehowzeh.ir

nashrehowzeh@gmail.com



[المقصد الثالث:
في الأُصول العمليّة]

المقصد[1] الثالث
في الأُصول العمليّة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله ربِّ العالمين، وعليه نتوكّلُ، ومنه نستمدّ التوفيق والعناية، وبه نستعين والصلاة والسلام على أشرف خلقه من الأوّلين والآخرين محمّدٍ وآله الطيّبين الطاهرين*.

---

* كان الشروع في هذا المقصد ليلة الأربعاء: (غرّة جمادى الأُولى، ١٣٤٩هـ)، وكان هذا الدرس تتمّةً لما أفاده (دام ظلّه) في هذه الليلة ممّا يتعلّق ببعض مباحث الظنّ، ونسأله تعالى دوام ظلّه، وأن يُوفّقنا للاستفادة منه والاستضاءة بأنواره القدسيّة إن شاء الله تعالى».

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث، ليلة الأربعاء غرّة جمادى الأولى، ١٣٤٩هـ.

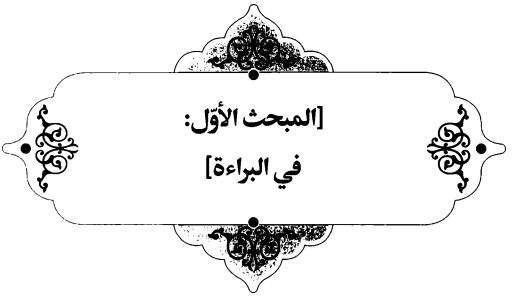
في الأُصول العمليّة الجارية عند الشكّ

تقدّم في أوّل الكتاب[1] تقسيم المكلّف إلى القاطع، والظانّ، والشاكّ، وأنّ الكتاب باعتبار هذه الأحوال إلى ثلاثة مقاصد، وتقدّم الكلام على المقصدين الأوّلين، وهذا المقصد الثالث، وقد تقدّم أيضاً تقسيم الشكّ باعتبار ما يجري فيه من الأُصول إلى أربعة أقسام:

مجرى الاستصحاب، ومجرى البراءة، ومجرى التخيير، ومجرى الاحتياط.

---

١. يُنظر: ١/١٧٤ من هذا الكتاب.



[المبحث الأوّل:
في البراءة]

الجهة الأولى في وجه حصر الأُصول في الأربعة

وقد أورد فيما تقدّم[1] على هذا التقسيم بما حاصله عدم كونه عقليّاً دائراً بين النفي والإثبات لجواز أن يكون هناك قسم خامس، وكان هذا الإيراد مبنياً على النظر في نفس الأُصول، وأنّ الحصر في الأُصول الأربعة المذكورة ليس بعقليّ، ولكن لم يكن نظر الشيخ ﷺ[2] في هذا التقسيم إلى كون الحصر في نفس هذه الأُصول عقليّاً[3] كي يتوجّه الإيراد عليه بأنّ الانحصار ليس بعقليّ، بل هو استقرائيّ وإنّما كان نظره ﷺ في الحصر إلى حصر أقسام الشكّ في الأربعة المذكورة.

ومن الواضح أنّ الانحصار فيها عقليّ دائر بين النفي والإثبات، فإنّ المراد أنّ الشكّ إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أولا، والثاني إمّا أن يكون جنس التكليف فيه معلوماً أولا، والأوّل إمّا أن يكون الاحتياط فيه ممكناً أولا، ومن الواضح أنّ كلّ واحدٍ من هذه التقسيمات عقليّ دائر بين النفي والإثبات.

نعم، إنّ أحكام هذه الشقوق وما يجري فيها استقرائيّ تابع لما يمكننا

---

١. يُنظر: ١٧/٤ من هذا الكتاب.

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢٥/١.

٣. صرّح الشيخ الأنصاريّ ﷺ في مبحث البراءة من فرائد الأُصول: ١٤/٢، أنّ الانحصار عقليّ، فقال: «ثمّ إنّ انحصار موارد الاشتباه في الأُصول الأربعة عقليّ».

إقامته من الأدلّة الشرعيّة أو العقليّة على حكم كلّ واحدٍ منها من الوظائف المقرّرة عقلاً أو شرعاً.

فنقول: إنّ الوظيفة المقرّرة للشقّ الأوّل منها -وهو ما لوحظ فيه الحالة السابقة- هو الاستصحاب.

والوظيفة المقرّرة للشقّ الثاني منها -وهو ما لم يكن جنس التكليف فيه معلومًا- هي البراءة.

والوظيفة المقرّرة للشقّ الثالث منها -وهو ما كان جنس التكليف فيه معلوماً وكان الاحتياط فيه ممكنًا- هو الاحتياط.

والوظيفة المقرّرة للشقّ الرابع منها -وهو ما كان جنس التكليف فيه معلوماً، وكان الاحتياط فيه غيرممكن- هو التخيير، على أبحاث في ردّ بعض هذه الموارد إلى بعض من حيث الوظيفة الجارية فيه مذكورة في الأبواب الآتية إن شاء الله تعالى.

وكيف كان، فالذي ينبغي هو حصر مباحث الشكّ في أربعة.

وكان الأنسب أن يجعل ترتيب المباحث مرتّبة على ترتيب هذا الحصر، فيقدّم الاستصحاب على البراءة، وهي على الاحتياط، وهو على التخيير، إلّا أنّه ﷺ قدّم المباحث الثلاثة على الاستصحاب:

الأوّل: مبحث البراءة.

والثاني: مبحث الاحتياط.

والثالث: مبحث التخيير.

والرابع: مبحث الاستصحاب.

كما أفاده الشيخ ﷺ في ترتيب هذه المباحث وحصرها في الأربعة

المذكورة[١]، ولنعم ما أفاده ﷺ، وجزاه الله تعالى عن العلم وأهله خير الجزاء.

الجهة الثانية في النسبة بين الأُصول والأمارات

ولا بأس[٢] بالتعرّض لما أفاده الشيخ ﷺ[٣] من بيان عدم التنافي بين أدلّة الأمارات والأُصول العمليّة، وتقدّم الأولى على الثانية بالحكومة، أو أنّه من قبيل الورود، أو غير ذلك من التخصّص أو التخصيص، وحيث إنّ ذلك موقوف على بيان المصطلح عليه في هذه الألفاظ، فنقول:

أمّا التخصّص فهو عبارة عن الخروج الموضوعيّ التكوينيّ غير الموقوف على تصرّف شرعيّ أصلاً كما نقول: إنّ الجاهل خارج عن عموم «أكرم العلماء» بالتخصّص لا بالتخصيص.

ويقابله التخصيص، وهو كون الخروج حاصلاً بحكم من الشارع، بمعنى أنّ الشارع يحكم بخروج «زيد العالم» -مثلاً- عن عموم «أكرم العلماء» حكماً ابتدائيّاً بلا تصرّف في الموضوع ولا في المحمول ولا في النسبة، بل لا يكون إلّا مجرّد الحكم بسلب وجوب الإكرام عن «زيد» مع بقاء كلّ من عنوان «العالم» و«الوجوب» و«الإكرام» بحاله لم يحدث فيه أدنى تصرّف من جانب الشارع، هذا إجمال الفرق بين التخصّص والتخصيص.

وأمّا الورود والحكومة فهما متوسّطان بين الأمرين المذكورين، غير أنّ الورود إلى التخصّص أقرب منه إلى التخصيص، كما أنّ الأمر في الحكومة بالعكس، يعني أنّها إلى التخصيص أقرب منها إلى التخصّص.

وكيف كان، فإنّ كلا الورود والحكومة مشتركان في كون رفع الموضوع

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢٥/١.

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: ٤ جمادى الأولى، ١٣٤٩هـ.

٣. يُنظر: فرائد الأُصول: ١٧٢/١.

فيهما متوقّفاً على الجعل الشرعيّ، إلّا أنَّ الرافع له في الورود هو نفس الجعل وفي الحكومة هو المجعول.

ثمّ إنَّ الأمارات وإن كانت مشاركةً للأُصول العمليّة في انحصار موردهما بصورة عدم العلم بالحكم الواقعيّ، إلّا أنَّ الأمارات تخالف الأُصول في عدم أخذ الشكّ موضوعاً لها، بل لا يكون مفادها إلّا الحكاية عن الحكم الواقعيّ اللاحق للأشياء بعناوينها الأوّليّة الواقعيّة، بخلاف الأُصول العمليّة فإنَّ مفادها تقرير الوظيفة للشاكّ بعنوان كونه شاكّاً، فيكون الشكّ مأخوذاً في موضوعها دون الأمارات.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنَّ تقدّم الأمارات على الأُصول العقليّة مثل البراءة العقليّة، والتخييروالاحتياط العقليّين من قبيل الورود؛ لأنَّ دليل الأمارة بواسطة تضمّنه لجعل الهوهويّة، أو أيّ شيء كان المجعول على ما تقدّم تفصيله[1] يكون رافعاً لما هو موضوع هذه الأُصول من قبح العقاب بلا بيان، أو التحيّر، أو الضرر المحتمل، ولكنَّ ارتفاع الموضوع المذكور إنَّما هو بواسطة نفس الجعل لا بواسطة المجعول، وذلك لا يحتاج إلى مزيد بيان، وهذا بخلاف الأُصول الشرعيّة، فإنَّها حيث كان موضوعها هو الشكّ لم يكن نفس جعل حجّيّة الأمارة كافياً في رفعه، بل كان الرافع له هو المجعول فيها.

وبعبارة أُخرى ليس نفس التعبّد في باب الأمارات كافياً في رفع موضوع الأُصول -أعني الشكّ- فإنَّ كلّاً من البابين مشتمل على التعبّد*، ولا وجه لتقدّم التعبّد في أحدهما على التعبّد في الآخر، بل إنَّ الرافع لموضوع الأُصول هو ما يتعبّد به** في باب الأمارات -أعني ما هو المجعول فيها- من

* وكأنَّ هذا منشأ الإشكال الذي ذكره الشيخ ﷺ أوّلاً.

** إلى هذا أخيراً استند الشيخ ﷺ في تقدّمها على الأُصول.

١. يُنظر: صفحة (١٥) من هذا الجزء.

الهوهويّة أو غيرها أيّ شيء كان، فيكون تقدّمها على الأُصول المذكورة من باب الحكومة لا الورود، وبهذا الذي ذكرنا من الفرق بينهما في أنّ الرافع للموضوع في الحكومة هو المجعول، وفي الورود هو نفس الجعل، تعرف السرّ فيما أشرنا إليه من كون الورود إلى التخصّص أقرب منه إلى التخصيص، والحكومة إلى التخصيص أقرب منها إلى التخصّص.

وتوضيح ذلك: أنّ الورود يشارك التخصّص في أنّ ارتفاع الموضوع به يكون ارتفاعاً حقيقيّاً، إلّا أنّه يخالفه في كون الارتفاع فيه بسبب الجعل الشرعيّ، لا بسبب أمر تكوينيّ كما في التخصّص، والحكومة تشارك التخصيص في كون الموضوع فيه باقياً وجداناً، وأنّ المرفوع إنّما هو الحكم إلّا أنّها تخالفه في أنّ المرفوع فيه هو الحكم ابتداءً بلا تصرّف في ناحية الموضوع، والمرفوع فيها هو الحكم بلسان رفع الموضوع تنزيلاً لوجوده منزلة عدمه، فتكون مشتملة على التصرّف في الموضوع بخلاف التخصيص، فإنّه لا تصرّف فيه في ناحية الموضوع، بل ولا في ناحية[1]، بمعنى أنّه لا يشتمل على تنزيل، لا في الموضوع ولا في الحكم*.

---

* **قلتُ:** ومن ذلك يظهر لك أنّ للحكومة نحواً آخر غير هذا النحو الذي ذكرنا، وذلك بأن يكون التصرّف في ناحية الحكم، كما في حكومة أدلّة العسر والحرج وأدلّة الضرر على أدلّة الأحكام الأوّليّة، بناءً على ما حقّقناه من كونها رفعاً للحكم الحرجيّ أو الضرريّ بلسان نفي الحرج أو الضرر، أمّا بناءً على أنّ المرفوع هو الحكم بلسان رفع الموضوع الضرريّ أو الحرجيّ، ففي كونه من قبيل الحكومة، أو من قبيل التخصيص تأمّل و إشكال.

---

١. كذا في النسختين، لعلّ المناسب: (ناحية الحكم).

في بيان نحو آخر للحكومة

ثمّ[1] **إنّ** للحكومة نحواً آخر غير هذا الذي ذكرناه من كون الدليل الحاكم رافعاً لموضوع الدليل المحكوم رفعاً تعبّدياً، وذلك النحو هو أن يكون الدليل الحاكم متكفّلاً للتصرّف في الحكم الذي يتكفّله الدليل المحكوم، وذلك كما في حكومة أدلّة العسر والحرج، وأدلّة الضرر على الأدلّة الأوّليّة المتكفّلة للأحكام الواقعيّة، فإنّ دليل نفي الضرر -مثلاً- لو قسناه إلى دليل وجوب الوضوء كان موجباً للتصرّف فيه في ناحية الحكم الذي تكفّله -أعني وجوب الوضوء- وأنّه معنون بما إذا لم يكن الوجوب المذكور ضرريّاً، وبذلك يمتاز هذا النحو من الحكومة عن التخصيص، فإنّهما وإن اشتركا في كون كلّ منهما موجباً لارتفاع الحكم عن موضوعه، إلّا أنّ التخصيص كما أنّه ليس متكفّلاً للتصرّف في الموضوع في ناحية الدليل العامّ، فكذلك لا يكون متكفّلاً للتصرّف في الحكم الذي يتكفّله ذلك الدليل العامّ، وإنّما أقصى ما فيه أنّه بواسطة المعارضة بينه وبين الدليل العامّ، والجمع بينهما بتقديم الأظهر على الظاهر، يكون نتيجة هذا الجمع هو ارتفاع الحكم عن مورد الخاصّ وانحصار الحكم في ناحية العامّ بما عدا عنوان الخاصّ، بخلاف هذا النحو من الحكومة، فإنّه ابتداءً يتصرّف في الحكم الذي يتكفّله الدليل المحكوم، ويرفع ذلك الحكم عن مورد الدليل الحاكم، فصار حاصل الفرق بينهما هو أنّ الدليل الحاكم يكون ابتداءً متكفّلاً بما يحكم به العقل بعد وقوع التعارض بين الخاصّ والعامّ، والجمع بينهما بتقديم الخاصّ على العامّ من ارتفاع الحكم عن مورد الخاصّ وتقييد الحكم العامّ بما عدا مورد الخاصّ.

---

١. أرخ المقرّر قدس سره هذا المقطع من البحث الأحد: (٥ جمادى الأولى، ١٣٤٩هـ).

وبالجملة: أنَّ نتيجة التعارض بين مثل «أكرم العلماء»، ومثل «لا تكرم الفسّاق»، والجمع بينهما بتقديم الثاني على الأوّل هو ارتفاع وجوب الإكرام عن الفسّاق وتقيّد وجوب إكرام العلماء بما عدا الفسّاق، وهذه النتيجة بعينها يتكفّلها ابتداءً دليل نفي الضرر بالنسبة إلى دليل وجوب الوضوء بناءً على أنَّ المنفي هو الحكم الضرريّ -أعني الحكم الذي يكون معنوناً بعنوان الضرر بواسطة تولّد الضرر منه- فإنَّ مفاده حينئذٍ هو نفي الحكم الضرريّ، وهو عين رفع وجوب الوضوء عن مورد الضرر وتقيّده بما عدا الضرر.

ومن ذلك يظهر لك الحال في الفرق بين المخصّص المتّصل والمخصّص المنفصل، فإنَّ الأوّل متكفّل ابتداءً لما هو نتيجة الجمع بين الثاني -أعني المخصّص المنفصل- وبين الدليل العامّ.

وبيان ذلك هو: أنَّ نتيجة الجمع بينها هو حكم العقل بأنَّ المتكلّم بالعامّ لا يريد الخاصّ إرادة جدّيّة، وبعد ثبوت أنّه لا يريده إرادة جدّيّة تسقط دلالته عليه، وهذه النتيجة يتكفّلها المخصّص المتّصل ابتداءً، ولأجل ذلك نقول: إنَّ القرينة المتّصلة حاكمة على ذي القرينة*.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنَّ بناءه (دام ظلّه) في باب التعادل والتراجيح على أنَّ تقدّم مثل الخاصّ والمقيّد المنفصلين على العامّ والمطلق من قبيل الحكومة، ومن باب تقدّم القرينة على ذيّها، وحينئذٍ فيكون الحال فيهما هو الحال في القرينة المتّصلة من حيث ملاك التقديم، وأنّه من باب الحكومة، ولكنّها نحو آخر غير الحكومة التي هي محلّ الكلام -أنَّ حكومة دليل الأمارة على الأُصول وحكومة دليل نفي الحرج على أدلّة الأحكام[1]- غاية الأمر أنَّ الدليل المنفصل يسقط حجّيّة العامّ لا ظهوره، والمتّصل يُوجب سقوط ظهوره ابتداءً.

وأظنّ أنَّ هذا الذي حرّرته عنه (دام ظلّه) في الفرق بين القرينة المتّصلة

---

١. كذا في النسختين.

والقرينة المنفصلة اشتباه منّي، وأنّ الذي أفاده هو العكس كما حرّرت ذلك عنه (دام ظلّه) في باب التعادل والتراجيح، فإنّ حاصل ما حرّرته هناك هو أنّ نتيجة ما تفعله القرينة المتّصلة في ذيها من كون المراد به هو ما عدا مورد القرينة المتّصلة هو الذي تتكفّله القرينة المنفصلة.

في الفرق بين تقديم (لا حرج)، وتقديم الدليل الخاصّ المنفصل

ثمّ إنّ ما أفاده (دام ظلّه) من كون الفرق بين تقديم «لا حرج» على أدلّة الأحكام، وبين تقديم الدليل الخاصّ المنفصل على العامّ بأنّ الأوّل متكفّل لنتيجة ما يحكم به العقل بعد التعارض والجمع في الباب الثاني؛ رُبّما يُقال: إنّه منقوض بمثل قولنا: «يجب إكرام العلماء»، وقولنا: «لا يجب إكرام الفسّاق منهم»، فإنّ الدليل الخاصّ المنفصل في هذا المثال متكفّل لرفع الحكم عن مورده ابتداءً، فينبغي أن يكون تقدّمه على «يجب إكرام العلماء» من قبيل تقدّم «لا حرج» على أدلّة الأحكام، مضافاً إلى أنّ مجرّد كون «لا حرج» رافعاً للحكم عن مورده لا يقتضي تقدّمه على دليل ذلك الحكم؛ لأنّ ذلك الدليل مثبت للحكم المذكور في مورده، فيقع بينهما التعارض، ولا وجه للتقديم حينئذٍ إلّا بمثل التشبّث بالأخصّيّة أو البقاء بلا مورد ونحو ذلك.

ومن الواضح أنّ تقدّم «لا حرج» على أدلّة الأحكام أوضح من أن يتشبّث له بهذه الأمور -أعني الأخصّيّة أو البقاء بلا مورد- فلا بُدّ أن يكون المدرك في التقديم، وهو أن رفع الحكم في الدليل نفي الحرج ونحوه لم يكن رفعاً له ابتداءً وبعنوانه الأوّليّ، بل كان رفعاً له معنوناً بعنوان كونه حرجيّاً، فكأنّ نسبة رفع الحرج ونحوه إلى تلك الأدلّة كنسبة الدليل المتكفّل للعنوان الثانويّ إلى ما يتكفّل العنوان الأوّليّ.

وهذا التقريب إنّما يحتاج إليه في مثل «لا ضرر»، وأمّا «نفي الحرج»، فهو في تقديمه على أدلّة الأحكام غير محتاج إلى ذلك، بل إنّ دليل نفي الحرج هو عبارة عن قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1] ومن الواضح أنّ هذه الآية بمنزلة الشارح لأدلّة الأحكام، وإنّه ليس فيها ما يكون حرجيّاً، فمع هذا الشرح لا يُعقل التنافي -ولو بدواً- بين هذا الدليل وبين أدلّة الأحكام، فتأمّل.

---

١. سورة الحجّ، الآية: ٧٨.

ثمّ إنّي راجعت ما حرّرته عنه (دام ظلّه) في قاعدة «لا ضرر» فوجدته صريحاً في توجيه حكومة «لا حرج»، و«لا ضرر» في هذا الأخير -أعني كون دليل «لا حرج» شارحاً لأدلّة الأحكام- وهذا نصّ ما حرّرته عنه (دام ظلّه) في ذلك المقام: «معنى الحكومة أن يكون دليل الحاكم ناظراً إلى الدليل المحكوم، إمّا بأن يكون مضيّقاً لدائرة موضوعه، مثل «**لا شكّ لكثير الشكّ**» بالقياس إلى الأدلّة المتضمّنة لأحكام الشكّ، فإنّ قوله عليه السلام: «**لا شكّ لكثير الشكّ**» موجب لتضييق[1] موضوع تلك الأحكام وحصره فيما عدا كثير الشكّ، وحيث إنّ ذلك التضييق كان بلسان نفي الموضوع كان الدليل الدالّ عليه حاكماً على تلك الأدلّة، لا معارضاً لها؛ لأنّ أهل العُرف لا يرونه معارضاً ومنافياً لها، حتّى المنافاة بين العامّ والخاصّ.

و إمّا بأن يكون مضيّقاً لدائرة الحكم في الدليل المحكوم، مثل قوله تعالى: ﴿**مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[2] بالقياس إلى الأدلّة المثبتة للأحكام حتّى في مورد الحرج؛ فإنّ هذه الآية الشريفة مضيّقة لدائرة تلك الأحكام، وموجبة لحصرها فيما عدا مورد الحرج، وحيث كان ذلك التضييق والحصر بلسان نفي الحكم الحرجيّ كانت الآية الشريفة حاكمة على تلك الأدلّة، لا معارضة لها؛ لأنّ أهل العُرف لا يرون منافاةً ومعارضة بين تلك الأدلّة وبين الآية الشريفة، بل يرون أنّ هذه الآية شارحة لتلك الأدلّة ومبيّنة؛ لأنّ المراد من تلك الأحكام التي تكفّلتها تلك الأدلّة هو ما عدا مورد الحرج، ومن ذلك نفي الضرر فيما نحن فيه، غير أنّ حكومة الآية الشريفة على تلك الأدلّة بالصّراحة، وما نحن فيه بالظهور.

وهناك أقسام أخر للحكومة، وفيها تفاصيل وفروع يطول شرحها، إلّا أنّ المهمّ فيما نحن فيه هو بيان هذا المقدار، فإنّ تمام الكلام في الحكومة، وتفاصيل موارداها وفروعها موكول إلى محلّه[3]»، انتهى.

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (لتضيّق).

٢. سورة الحجّ، الآية: ٧٨.

٣. يُنظر: ٨/؟/؟ من هذا الكتاب

بيان الحكومة الواقعيّة والظاهريّة

والظاهر[1] أنَّ هذا النحو من الحكومة -أعني ما يكون الدليل الحاكم متصرّفاً في الحكم الذي تضمّنه الدليل المحكوم- منحصر فيما ذكرناه من حكومة أدلّة العسر والحرج، وأدلّة نفي الضرر على الأدلّة المتكفّلة للأحكام الواقعيّة.

أمّا النحو الأوّل: وهو ما يكون الدليل الحاكم بواسطة ما يتضمّنه من المجعول الشرعيّ متصرّفاً في موضوع الدليل المحكوم، فهو على نحوين:

أحدهما: الحكومة الواقعيّة، وهي مثل حكومة مثل «لا شكّ لكثير الشكّ» أو للمأموم مع حفظ الإمام على أدلّة أحكام الشكوك.

والنحو الآخر: الحكومة الظاهريّة، وهي حكومة الأمارات على الأُصول، وحكومة الأُصول بعضها على بعض، وحكومة الأمارات بعضها على بعض، فإنَّ الإقرار -مثلاً- حاكم على الحلف وحكم الحاكم، وهما حاكمان على البيّنة، وهي حاكمة على اليد، وهي حاكمة على الاستصحاب، وهو حاكم على باقي الأُصول، وبعض الأُصول أيضاً يكون حاكماً على بعض كما في حكومة قاعدة التجاوز والفراغ على الاستصحاب، وهذا في الأُصول الإحرازيّة بعضها على بعض، وكما في حكومة الاحتياط الشرعيّ في بعض موارده على البراءة الشرعيّة، وهذا في الأُصول غير الإحرازيّة بعضها على بعض.

وأمّا حكومة الأُصول الإحرازيّة على الأُصول غير الإحرازيّة، فهو مثل «حكومة الاستصحاب» الذي هو أصل إحرازيّ على مثل «البراءة» التي هي من الأُصول غير الإحرازيّة، وربّما كان الأمر بالعكس، يعني أنّه يكون الأصل غير الإحرازيّ حاكماً على الأصل الإحرازيّ، كما في حكومة قاعدة

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٦ جمادى الأولى، ١٣٤٩هـ).

الطهارة في الماء المشكوك طهارته على استصحاب النجاسة في الثوب المغسول فيه، وضابط هذه الحكومات -أعني حكومة الأمارات على الأُصول، والأُصول بعضها على بعض- هو كون الدليل الحاكم بواسطة ما يتضمّنه من الحكم الذي يتعبّد به فيه رافعاً للشكّ المأخوذ موضوعاً في الدليل المحكوم، سواء كانا من سنخين، كما في حكومة الأمارات على الأُصول، وحكومة بعض الأُصول مثل الاستصحاب على غيره من الأُصول، أو كانا من سنخ واحد كما في حكومة الاستصحاب السببيّ على الاستصحاب المسبّبيّ، فإنّه أيضاً داخل في هذا الضابط -أعني كون الأوّل مزيلاً للشكّ المأخوذ موضوعاً للثاني- هذا كلّه في حكومة الأمارات على الأُصول، وحكومة بعض الأُصول على بعض.

وأمّا حكومة الأمارات بعضها على بعض، فإنَّ الملاك فيها هو كون الأمارة الحاكمة رافعة لما أخذ قيداً في موضوع الأمارة المحكومة كما ترى في حكومة البيّنة على اليد، فإنَّ المدار في حجّيّة اليد ولزوم الأخذ بها على عدم العلم بفسادها، وعدم كونها عادية -مثلًا- والبيّنة القائمة على خلاف اليد يكون ما تثبته وما يتعبّد به فيها رافعاً للقيد المذكور، وبذلك يكون موجباً لسقوط اليد، وهكذا الحال في باقي حكومات الأمارات بعضها على بعض، وجميع هذه الحكومات حكومة ظاهريّة في قبال الحكومة الواقعيّة التي أشرنا إليها في حكومة مثل «لا شكّ لكثير الشكّ» على أدلّة أحكام الشكّ.

والسرّ في ذلك هو: أنَّ قوله ﷺ: «**لا شكّ لكثير الشكّ**» يُوجب سقوط حكم الشاك عن كثير الشكّ سقوطاً واقعيّاً، بخلاف مثل «حكومة الأمارة»، مثل «خبر الواحد القائم على حرمة شرب التتن -مثلًا- على أصالة البراءة

الشرعيّة، فإنّها حكومة ظاهريّة، فإنّها لا تُوجب إلّا الحكم ظاهراً على شرب التتن بالحرمة، فلأجل ذلك نصطلح عليها بالحكومة الظاهريّة*.

في الشكّ في التكليف

إذا عرفت هذه المقدّمة، فلنشرع فيما هو المقصود، فنقول بعون الله تعالى: إنّ الشيخ ﷺ[1] قد قسّم مبحث البراءة إلى الشبهة التحريميّة والشبهة الوجوبيّة، وكلّ منهما إلى أربع مسائل: فقد النصّ، وتعارض النصّين وإجمال النصّ، واشتباه الأمور الخارجيّة، ويعبّر عن المسألة بالشبهة الموضوعيّة[2] وهو أولى من تعبير قدماء الأصحاب[3] عنها بالشبهة في طريق الحكم في قبال الشبهة الحكميّة التي يعبّرون عنها بالشبهة في الحكم.

المسألة الأولى في الشبهة التحريميّة حال فقد النصّ

المسألة[4] **الأولى**: هي مسألة فقد النصّ، والنزاع فيها بين الأُصوليّين ومعظم الأخباريّين، ذهب الأوّلون إلى البراءة، والآخرون إلى الاحتياط، وقبل الشروع في ذكر أدلّة الطرفين لا بُدَّ لنا من تمهيد مقدّمتين:

المقدّمة الأولى في الفرق بين البراءة والاحتياط ومسألة الحظر والإباحة

الأولى: أنّه لا ريب في عدم جواز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص، كما سيأتي إن شاء الله تعالى تفصيله في محلّه، إلّا أنّ الغرض منه هنا الإشارة الإجماليّة إلى مدركه لأجل غرض يتعلّق به قبل الدخول في ذكر أدلّة الطرفين، كما سيتّضح لك هذا الغرض بعد الفراغ من ذكر الدليل على لزوم الفحص، وعدم جواز الرجوع إلى البراءة قبله.

---

* **قلتُ**: والأولى أن يُقال: إنّ هذه حكومة واقعيّة في الأحكام الظاهريّة.

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ١٧/٢، وما بعدها.
٢. يُنظر: المصدر نفسه: ٣٦٥/١، و٣٧٥.
٣. يُنظر: الفوائد الطوسيّة: ٥١٨، فائدة: ٩٨، والرسائل الأُصوليّة: ٣٤٩، ومناهج الأحكام: ٢١٨.
٤. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٧ جمادى الأولى، ١٣٤٩هـ).

فنقول: إنَّ حاصل ذلك الدليل هو أنَّ وظيفة الشارع بيان التكليف والإعلام به ببعث الرسل، وإنزال الكتب، ونصب الحجج إلى أن تنتهي النوبة إلى وصول البيان إلى الجوامع والكتب التي بأيدينا من كتب الحديث، ووظيفة المكلّف هي السعي وراء ذلك التكليف بأخذه من مظانّه وامتثاله بعد الاطّلاع عليه، وليس له أن يقعد في داره تاركاً للفحص والسؤال ويرجع إلى البراءة بحجّة أنَّ التكليف لم يصل إليّ، بل يعدّه العقل في هذه الصورة مقصّراً مستحقّاً للعقاب على المخالفة لو صادفت، وبواسطة هذا الحكم العقليّ يكون التكليف الواقعيّ على تقديروجوده في الواقع ووجود الدليل عليه فيما بأيدينا من الكتب واصلاً بطريقه -أعني ذلك الدليل الموجود في تلك الكتب- بضمّيمة حكم العقل بلزوم الفحص عنه.

هذا لو فرض وجود الدليل على التكليف الواقعيّ فيما بأيدينا من الكتب، فإنَّ التكليف الواقعيّ يكون واصلاً بطريقه -أعني الدليل الموجود في الكتب- بضميمة حكم العقل بلزوم الفحص.

وإن شئت قلت: إنَّه واصل بطريق طريقه، يعني أنَّ التكليف واصل بطريقه -أعني ما في الكتب- وطريقه واصل بطريقه، أعني الحكم العقليّ بلزوم الفحص.

وأمّا لو لم يكن لذلك التكليف الواقعيّ دليل يدلّ عليه فيما بأيدينا من الكتب، فالوجه في تنجّزه واستحقاق العقاب على مخالفته لو أقدم على مخالفته قبل الفحص ليس هو ما ذكرناه من كون ذلك التكليف واصلاً بطريقه -أعني الدليل في الكتب بضميمة حكم العقل بلزوم الفحص عنه- لأنَّ المفروض أنّه ليس في تلك الكتب ما يدلّ عليه، بل إنَّ المنجّزلمثل

ذلك التكليف هو الاحتياط العقليّ الناشئ عن حكمه بلزوم الفحص خوفاً من وجود الدليل على الحكم الواقعيّ، فإنّ الحكم العقليّ بلزوم الفحص خوفاً من احتمال وجود الدليل على ثبوت التكليف يكون علّةً لحكم العقل بلزوم الاحتياط في هذه المرحلة -أعني مرحلة قبل الفحص- وبهذه الواسطة -أعني إلزام العقل بالاحتياط- يكون التكليف الواقعيّ منجّزاً.

وإن شئت قلت: إنّ لنا على لزوم الفحص دليلين: أحدهما ما ذكرناه من ما حاصله: أنّ احتمال التكليف يُوجب الفحص عن الدليل عليه؛ لأنّ احتمال وجوده في هذه الكتب يكون باعثاً على الفحص عنه مخافة وجوده؛ لأنّ وجوده يكون موجباً لتنجّز التكليف الواقعيّ واستحقاق العقاب على مخالفته، وهذا الوجه إنّما ينفع في صورة كون الدليل موجوداً في الكتب، وأمّا لو فرض كونه غير موجود فيها مع فرض كون التكليف موجوداً في الواقع، فلا يكون هذا الوجه نافعاً في تنجّز ذلك التكليف، لفرض عدم المنجّز له في الواقع -أعني الدليل في الكتب- وحينئذٍ فلا بُدَّ في هذه الصورة من سلوك طريق آخر لوجوب الفحص.

وذلك الطريق هو العلم الإجماليّ، وهذا العلم الإجماليّ متعلّق بالتكاليف التي لو تفحّصنا عنها فيما بأيدينا لعثرنا عليها، فقبل الفحص يكون التكليف الواقعيّ منجّزاً للعلم الإجماليّ، وبعد الفحص ينحلّ هذا العلم الإجماليّ، أو لكون فائدة الفحص هو خروج المورد عن أطراف العلم الإجماليّ، وأيّ واحدٍ من هذين الطريقين سلكناه تكون المنجّزية به محدودة بما قبل الفحص، وبعد يرتفع ذلك المنجّز ويكون العقل حاكماً بقبح العقاب من دون بيان.

والحاصل: أنَّ هذا الحكم العقليّ الناشئ عن الوجه الأوّل* أو عن الوجه الثاني -أعني العلم الإجماليّ- محدود بالفحص وعدم العثور، فإذا تفحّص المكلّف في مورد الشبهة ولم يعثر على ما يدلّ على ثبوت الحكم فيها، وحصل له اليأس انقلب ذلك الإلزام العقليّ بالاحتياط إلى حكم العقل بجواز الارتكاب؛ لقبح العقاب بلا بيان؛ لأنَّ الشبهة حينئذٍ تكون من صغريات هذا الحكم العقليّ -أعني قبح العقاب بلا بيان- بعد أن كانت قبل تماميّة الفحص من صغريات حكم العقل بالاحتياط ولزوم دفع الضرر المحتمل، لاحتمال وجود الدليل والبيان على ذلك التكليف المحتمل.

في دعوى الأخباريّين أنّ الأصل هو الاحتياط

ومن ذلك يظهر لك أنّه ليس للأخباريّين أن يدّعوا فيما نحن فيه إلحاق حال ما بعد الفحص بحال ما قبله، بحيث إنّه يكون العقل حاكماً بلزوم الاحتياط، ليكون على الأُصوليّين إقامة الدليل على الخروج عن هذا الحكم العقليّ والرجوع إلى البراءة.

وذلك، لأنَّ هذه الدّعوى إنّما تتمّ لو بقي ذلك الحكم العقليّ الثابت قبل الفحص مستمرّاً إلى ما قبل الفحص ولم ينقطع بعد الفحص وينقلب إلى الحكم

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّه (دام ظلّه) في الليلة الأولى اقتصر في توجيه وجوب الفحص على الوجه الأوّل، ولكنّه في الليلة الأُخرى ذكر الوجه الثاني -أعني العلم الإجماليّ- وكأنّه إنّما أضافه لأجل أن يكون مصححاً لتنجّز التكليف في الصورة المذكورة -أعني ما لو لم يكن الدليل موجوداً في الكتب- ولكن قد عرفت في تحرير الأوّل كفايته في المنجزية في الصورة المفروضة.

ثمّ إنّه (دام ظلّه) لم يذكر ما أشرنا إليه في تحرير العلم الإجماليّ من كون المعلوم فيه معلّماً، وأنّ فائدة الفحص هي انكشاف أنّ المورد ليس من أطراف العلم الإجماليّ، وإنّما كانت هذه الإضافة من النظر القاصر، فتأمّل.

بقبح العقاب من دون بيان، أمّا بعد فرض انقطاع ذلك الحكم وانقلابه إلى الحكم بقبح العقاب من دون بيان، فالذي يكون محتاجاً إلى إقامة الدليل هو الأخباريّ دون الأُصوليّ.

والحاصل: أنّه ربّما يتوهّم من ناحية الأخباريّين[1] دعوى أنّ العقل قبل الفحص كان حاكماً بلزوم الاحتياط، فيكون ذلك الحكم العقليّ من قبيل الأصل الذي لا يخرج عنه إلى الحكم بالبراءة وجواز الارتكاب إلّا بدليل، فعلى الأُصوليّين إقامة الدليل على ذلك، فيكون المدّعي في هذا النزاع هم الأُصوليّون فهم المطالبون بالدليل على مسلكهم.

والجواب عنه: أنّ هذا إنّما يتمّ لو لم ينقطع ذلك الحكم العقليّ بالاحتياط الثابت قبل الفحص، ولم يتبدّل بعد الفحص إلى الحكم بقبح العقاب بدون بيان، أمّا بعد تبدّله إلى ما ذكر- كما عرفت فيما تقدّم[2] - فلا ريب في كون المدّعي في هذا النزاع هو الأخباريّ، فعليه إقامة الدليل على مسلكه من لزوم الاحتياط؛ لكونه على خلاف ما يحكم به العقل من قبح العقاب بدون بيان، فتأمّل *.

---

* إشارة إلى أنّ هذا -أعني كون الأخباريّ مدّعيًا- إنّما يتمّ لو سلّم الأخباريّ هذا الحكم العقليّ -أعني قبح العقاب من دون بيان- كما هو الظاهر من[3] استدلّ منهم على مسلكه بأخبار الاحتياط، أمّا بناءً على ما يدّعيه البعض منهم من منع حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، وأنّ المرجع في الشبهة -ولو بعد الفحص- إلى حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، ففي كون هذا البعض مدّعياً تأمّل وإشكال.

ولكن لا يخفى أنّ الكلام إنّما هو على تقدير انقطاع حكم العقل بالاحتياط الثابت

---

١. يُنظر: رسائل المحقّق الكلباسيّ: ٢٧٩.

٢. يُنظر: صفحة (٢٧) من هذا الجزء.

٣. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (ممّن).

المقدّمة الثانية في الفرق بين المسألتين

المقدّمة الثانية: أنَّ عنوان هذا النزاع، كما عرفت[١] عبارة عن أنّه هل الأصل عند احتمال حرمة الشيء هو البراءة، أو أنَّ الأصل هو الاحتياط، وكان القدماء[٢] يحرّرون نزاعاً آخر، وهو أنّه هل الأشياء على الحظر أو على الإباحة؟ وربّما جمع بينهم بين المسألتين، والغرض من تعرّضنا لذلك في هذه المقدّمة هو بيان الفرق بين هاتين المسألتين[٣].

فنقول: إنَّ بينهما فرقاً من حيث المورد، ومن حيث جهة البحث، أمّا الفرق بينهما من حيث المورد فلأنَّ مسألتنا هذه أعمّ من تلك المسألة من جهتين:

الجهة الأولى: أنَّ تلك المسألة مختصّة بخصوص ما في الوجود من أعيان خارجيّة، فيتكلّم حينئذٍ في أنّها هل هي على الحظر أو الإباحة؟ ومسألتنا هذه شاملة لها وللأفعال المشتبهة الحكم، سواء كانت متعلّقةً بأعيان خارجيّة، مثل «الأكل» و«الشرب»، أو كانت أفعالاً مجرّدة، مثل «الغيبة» و«الغناء» ونحوهما.

الجهة الثانية: أنَّ بعضهم قيّد الأعيان الخارجيّة في تلك المسألة بما فيه منفعة عائدة إلى المكلّف بعد الفراغ عن تقييدها بعدم الاضطرار[٤]، فبناءً على التقييد المزبور تكون مسألتنا هذه أعمّ من تلك المسألة، لعدم تقييد النزاع في مسألتنا هذه بما يكون له فائدة.

قبل الفحص، وأنَّ الحكم العقليّ يتبدل بعد الفحص إلى قبح العقاب من دون بيان.

ومن الواضح أنّه مع تسليم هذه الجهات كيف يمكن دعوى منع حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان؟ والتشبّث بحكمه بلزوم دفع الضرر المحتمل المفروض أنّه قد انقطع وتبدل، فتأمّل.

---

١. يُنظر: صفحة (٢٤) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: تمهيد القواعد: ٦٦، (قاعدة: ١٤).

٣. كذا في النسختين.

٤. يُنظر: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ١٢٩.

وأمّا الفرق بينهما من حيث جهة البحث، فحاصله أنّ النزاع في تلك المسألة كان في الحكم الواقعيّ ما هو؟ من دون ارتباط لذلك النزاع بالشكّ، بخلاف مسألتنا هذه، فإنّ النزاع فيها في أنّ الحكم الظاهريّ المنوط بالشكّ ما هو؟

وتوضيح ذلك: أنّ النزاع في تلك المسألة عبارة عن أنّ الأشياء الخارجيّة التي خلقها الله سبحانه وتعالى في هذا العالم، هل يجوز لنا أن نتصرّف فيها بالأكل والشرب ونحوهما من دون توقّف في ذلك على الإذن منه تعالى، أو أنّه لا يجوز لنا ذلك إلّا بعد صدور الإذن منه تعالى؟ لكونها مملوكة له تبارك وتعالى، فلا يجوز لنا التصرّف فيها إلّا بإذنه؟

وحاصل النزاع في تلك المسألة هو أنّ العقل هل يحكم بعدم جواز الانتفاع بتلك الأشياء إلّا بعد ورود الإذن من الشارع، أو أنّه لا يحكم بذلك، بل يحكم بجواز الارتكاب؟ وعلى التقدير الأوّل هل لنا دليل شرعيّ عامّ يدلّ على جواز الانتفاع أو لا؟ والظاهر الأوّل لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾.

وكيف كان، فلا يكون النزاع فيها إلّا نزاعاً في الحكم الواقعيّ العقليّ أو الشرعيّ، فيكون النزاع نزاعاً في مسألة اجتهاديّة، بخلاف النزاع في مسألتنا هذه، فإنّه نزاع في أنّ المرجع فيما يُشكّ في حكمه، هل هو أصالة البراءة أو الاحتياط؟ فلم يكن النزاع فيها في الحكم الواقعيّ، وإنّما كان فيما يقتضيه الأصل في مورد الشكّ في الحكم الواقعيّ.

ثمّ إنّه رُبّما يفرّق بين المسألتين: بأنّ النزاع في تلك المسألة واقع في أنّ الأشياء قبل الشرع ماذا حكمها، هل هو الإباحة أو الحظر[1]؟ وفي هذه المسألة كان النزاع في حكم الأشياء في الشريعة ما هو، واورد عليه بأنّه لا معنى

---

١. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٢٧٢، وخزائن الأُصول: ١٣٧، وتمهيد القواعد: ٦٦، القاعدة ١٤.

للنزاع حينئذٍ في المسألة الأولى؛ إذ لا محصّل للنزاع في الحكم قبل الشريعة، ويمكن الجواب عنه بأنّه ليس المراد بـ«القبليّة» القبليّة الزمانيّة، بل المراد القبليّة الرتبيّة، فيكون الحاصل هو أنّ النزاع في الحكم العقليّ قبل ملاحظة الحكم الشرعيّ، هل هو المنع أو الإباحة؟ بمعنى أنّ العقل قبل ملاحظة ما يحكم به الشارع، هل يكون حاكماً بالحظر أو أنّه يكون حاكماً بالإباحة؟ وهذا بخلاف النزاع في مسألتنا هذه، فإنّ النزاع فيها إنّما يكون بالنظر إلى الحكم الشرعيّ، وأنّه عند الشكّ فيه هل يكون هو البراءة أو الاحتياط؟*

في الطوليّة والترتّب بين المسألتين

ثمّ إنّك[1] قد عرفت في صدر المسألة أنّ النزاع في هذه المسألة إنّما هو بين الأُصوليّين والأخباريّين، فقد اختلف الفريقان في أنّ المرجع هو البراءة أو أنّ المرجع هو الاحتياط، ولا بُدّ أن يكون نزاعهم هذا بعد الفراغ عن النزاع في المسألة السابقة الذكر -أعني مسألة الحظر والإباحة- بأن يُقال بعد فرض حكم العقل بجواز الانتفاع بالأشياء الموجودة في هذا العالم أو حكمه بعدم جواز ذلك

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّه لو فسرنا «القبليّة» بالقبليّة الرتبيّة لم يكن النزاع إلّا في الحكم العقليّ، وحينئذٍ فلا وجه للاستدلال عليه بقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا﴾[2].

اللّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّ أصل النزاع في المسألة المذكورة نزاع في الحكم العقليّ، ولكن بعد الفراغ عن حكم العقل بالمنع من الانتفاع وتوقّفه على الإذن الشرعيّ يقع نزاع آخر لا ربط له بالنزاع الأوّل، وحاصله: هل لنا إذن شرعيّة أو لا؟ والمقيّد بالقبليّة الرتبيّة إنّما هو النزاع الأوّل دون النزاع الثاني.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث: الأربعاء: (٨ جمادى الأولى، ١٣٤٩هـ).

٢. سورة الحجّ، الآية: ٧٨.

إلّا بعد ورود الإذن الشرعيّ، وهو حاصل بقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا﴾ لو حصل الشكّ في حرمة فعل من الأفعال، سواء كان متعلّقاً بأحد الأشياء الخارجيّة أولا يكون له تعلّق بها، هل المرجع في هذا الشكّ هو البراءة، أوأنّ المرجع فيه هو الاحتياط؟

فذهب الأُصوليّون إلى الأوّل، والأخباريّون إلى الثاني، وحينئذٍ فلو بنى في تلك المسألة على حكم العقل بالجوازكان على الأخباريّين إقامة الدليل على ما يُوجب الخروج عن ذلك الحكم العقليّ من الأدلّة الشرعيّة التي أقاموها على الاحتياط الشرعيّ، أو الأدلّة العقليّة التي أقاموها على الاحتياط العقليّ من قبيل العلم الإجماليّ، أو قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل، وكذلك لو بنى على الثاني، وهو حكم العقل بتوقّف جواز الانتفاع على ورود الإذن الشرعيّ، وقد فرض وروده بقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا﴾[1]؛ فإنّ هذا العموم و إن كان متحقّقاً؛ إلّا أنّ الأخباريّين يدّعون الخروج عنه بمخصّص أو علم إجماليّ أو نحوه، أمّا لو بنى على الثاني -أعني حكم العقل بالمنع والتوقّف على الإذن وعدم دلالة تلك الآية الشريفة على الإذن مطلقًا- فعلى الأُصوليّين إقامة الدليل على الترخيص عن البراءة الشرعيّة أو العقليّة -على تأمّل في كونها مصحّحة للخروج عن الحكم العقليّ أولا- بالمنع والتوقّف على الإذن.

ولايخفى أنّ ذلك كلّه إنّما هو في خصوص الأفعال المتعلّقة بالأشياء الخارجيّة، أمّا الأفعال التي لا تعلّق لها بشيء خارجيّ، فهي أجنبيّة عن النزاع في تلك المسألة، كما عرفت.

---

١. سورة الحجّ، الآية: ٧٨.

[في أدلّة البراءة]

وكيف كان، فقد استدلّ الأُصوليّون على ما صاروا إليه من البراءة -وهو الحقّ الذي لا محيص عنه- بأمور:

الأمر الأوّل في الآيات الشريفة

الأوّل: الآيات الشريفة ولا يخفى أنَّ محلّ النزاع هو ما عرفت من أنّه بعد الفراغ عن أنَّ الشارع قد أدّى ما عليه من بيان التكاليف على وجه لو كان المكلّف بصدد الإطاعة لوصل إليه ذلك بالفحص عنه في مظانّ وجود الدليل عليه.

نقول: إنَّ لو شكّ في هذا النحو من التكليف بعد الفحص عنه وعدم العثور على ما يدلّ عليه وبقاء احتمال وجود دليل عليه لم يصل إلينا، هل المرجع هو البراءة أو الاحتياط؟ أمّا ما كان من التكاليف، فما لم يبلغه الشارع وبقي مخزوناً عند وليّه (صلوات الله عليه)، فلا أثر للشكّ فيه.

وحينئذٍ نقول: إنَّ جميع هذه الآيات الشريفة ناظرة إلى هذا المعنى -أعني أنَّ الشارع لا يعاقب إلّا بعد البيان والتبليغ- وهذا المعنى ممّا لا إشكال، وهو خارج عمّا هو محلّ النزاع.

وكيف كان، فمن الآيات الشريفة التي استدلّ بها للبراءة، قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾[1]، وتقريب الاستدلال أنّ الإتيان في هذا المقام كناية عن الإعلام فيكون دالّاً على عدم إلقاء كلّفة على أيّ نفس إلّا بمقدار ما أعطاها من العلم بما يكلّفها به.

وأورد عليه: بأنّ «الإيتاء» يستعمل، بمعنى «الإقدار»، وبمعنى «الإعطاء»، وبمعنى «الإعلام»، وعلى الأوّل يكون الموصول كناية عن الفعل، وعلى الثاني يكون كناية عن المال كما يشهد به ما قبل هذه الآية، وذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا أَتَاهُ اللَّهُ﴾[2]، وعلى الثالث كون الموصول كناية عن الحكم، ولا دليل على تعين الأخير من هذه الاحتمالات لو لم نقل بقيام القرينة على الثاني منها، وهو سوق الآية الشريفة ومناسبة ما قبلها، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ﴾[3][4].

ويمكن الجواب عن هذا الإيراد: بأنّ ما تقدّم من قبيل الصغرى، وهذه الآية -أعني قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ...﴾[5] إلخ- من قبيل الكبرى، وإلّا لكان من قبيل التكرار.

ومّا[6] يشهد بأنّه ليس المراد في ﴿مَا آتَاهَا﴾ خصوص إعطاء المال ما ورد في بعض الروايات[7] من السؤال عن أنّه هل كُلّف العبد بالمعرفة؟

---

١. سورة الطلاق، الآية: ٧.

٢. سورة الحشر، الآية: ٧.

٣. سورة الحشر، الآية: ٧.

٤. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢٢/٢.

٥. سورة الطلاق، الآية: ٧.

٦. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس في الأسبوع الماضي من وفاة الصدّيقة صلوات الله عليها، السبت: ١٨ جمادى الأولى، ١٣٤٩هـ».

٧. يُنظر: الكافي: ١٦٣/١، كتاب التوحيد، باب البيان والتعريف ولزوم الحجّة، ح٥.

فأجاب عليه بالنفي، وأنّه على الله تعالى البيان، واستشهد بهذه الآية الشريفة، وحينئذٍ فتطبيقه ﷺ هذه الآية على لزوم البيان عليه تبارك وتعالى بما يشهد على أنّها لا تكون مختصّة بخصوص إعطاء المال.

ولكن لا يخفى أنّ مجرّد تطبيق الآية الشريفة على مورد الرواية لا يدلّ على أنّ المراد بـ«الإتياء» فيها ما يشمل الإعلام بالتكليف؛ وذلك لأنّ المعرفة المسؤول عنها ليست هي المعرفة الإجماليّة الحاصلة لكلّ إنسان غير مكابر لوجدانه، وذلك مجرّد الاعتراف بوجود صانع للعالم، فإنّ تلك الدرجة من المعرفة لا يمكن حصولها بالبيان منه تعالى و إلّا تسلسل، بل المراد بها خصوص المعرفة التفصيليّة المتعلّقة بأُصول العقائد، مثل «صفاته تعالى» و«النبوّة» و«الإمامة»، وغير ذلك من مسائل أُصول الاعتقاد.

ومن الواضح أنّ أمثال هذه الأمور لا تكون معرفتها مقدورة للمكلّف إلّا بالبيان منه تبارك وتعالى أو بالإيكال إلى الحجّة العقليّة التي منحها تعالى للمكلّفين، وحينئذٍ فيكون البيان في مثل هذه الأمور ممّا يتوقّف عليه القدرة العقليّة على المكلّف به -أعني المعرفة- فلا يكون تطبيق الآية الشريفة على تلك الأمور إلّا دليلاً على أنّ المراد من الإيتاء مطلق الإقدار الجامع بين إعطاء المال و إعطاء القدرة العقليّة، فلا يشمل ما نحن فيه من الإعلام بالتكليف، بل لا جامع بينه وبين ما ذكر من مطلق الإقدار.

هذا غاية تحرير ما أفاده الشيخ ﷺ، وقد أمر بالفهم بعده[1]، ولعلّه إشارة إلى إمكان كون الجامع هو مطلق الإعطاء، فيكون إعطاء السلطنة على المال والقدرة على الأفعال والإعلام بالتكليف كلّها من قبيل مصاديق الإعطاء.

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢/٢٢.

وأمّا ما أشكل به ﷺ على ذلك من أنّ تعلّق التكليف بالمال الذي أعطاه الله سبحانه وتعالى للمكلّف أو بالفعل الذي أقدره تعالى عليه من قبيل تعلّق الفعل بالمفعول به، وتعلّقه بالتكليف -أعني الحكم الواقعيّ- من قبيل تعلّقه بالمفعول المطلق، ولا جامع بين التعلّقين.

فيمكن الجواب عنه: بأنّ ذلك - أعني تعلّق قوله تعالى: ﴿يُكَلِّفُ﴾[1] بالموصول - بناءً على كونه بمعنى الحكم الواقعيّ الذي أعلم به المكلّف لا يكون من قبيل تعلّق الفعل بالمفعول المطلق، بل هو من قبيل تعلّقه بالمفعول به، ويكون التفاوت بين الفعل وما تعلّق به من قبيل التفاوت بين المصدر، وما هو نتيجة المصدر، ويكون الحال في هذا التعلّق نظير تعلّق قوله تعالى: ﴿خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ﴾[2]، فإنّ الزمخشريّ ذكر أنّ ﴿السَّمَاوَاتِ﴾ مفعول مطلق، لكونه عين الخلق[3].

وأجيب عنه: بالتفاوت بينهما بالاعتبار الذي ذكرناه، يعني أنّ ﴿السَّمَاوَاتِ﴾ وكلّ المخلوقات نتيجة ذلك الخلق فهما مختلفان مفهوماً واعتباراً وإن اتّحدا خارجاً، باعتبار كون الخلق عين المخلوق، فلا تكون ﴿السَّمَاوَاتِ﴾ إلّا مفعولاً به، بل هو من أقوى اتّحاء المفعول به، حيث إنّه يقع صادراً من الفاعل ابتداءً، فتأمّل*.

---

* **قلتُ**: فإنّ ما يكون مفعولاً للفاعل ابتداءً عين المفعول المطلق كما ذكروه[4] في وجه تسميته به، ولو سلّم صدق المفعول به عليه، فلا إشكال في أنّ تعلّق الفعل به يكون مغايراً لتعلّقه بغيره من أنحاء ما هو المفعول به، فيكون

---

١. سورة الطلاق، الآية: ٧.

٢. سورة الحجّ، الآية: ٧٨.

٣. يُنظر: كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ١٦١٣/٢، وما بعدها.

٤. يُنظر: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك: ٣٣/٢، وشرح الأنموذج في النحو: ٨٥.

الإشكال باقياً بحاله، مضافاً إلى أنّ المفعول المطلق لا يكون إلّا نتيجة الفعل المعبّر عنه باسم المصدر، ولا يصحّ فيه أخذ جهة الصدور والانتساب، ولأجل ذلك يقولون[1]: إنّ المفعول المطلق لا يعمل[2].

ثمّ لا يخفى أنّا لو سلّمنا كون المراد بالموصول هو التكليف، وكون المراد من «الإيتاء» هو الإعلام، لكانت الآية الشريفة دالّة على تقييد التكاليف الواقعيّة بالعلم، وقد حقّق في محلّه استحالته مع أنّه لو سلّم إمكانه لم تكن الآية الشريفة دالّة على المطلوب الذي هو البراءة عند الشكّ، بل يكون عدم الحكم الواقعيّ بمجرّد الشكّ فيه معلوماً.

وأمّا ما حرّرناه قبل ذكر الآيات الشريفة، وكذلك ما تضمّنه بعض التقريرات من الإشكال «ثانياً: بأنّه على فرض ظهور الآية الشريفة في إرادة التكليف من «الموصول» و إرادة الوصول والإعلام من «الإيتاء» فأقصى ما تدلّ عليه الآية المباركة هو أنّ المؤاخذة والعقوبة لا تحسن إلّا بعد بعث الرسل و إنزال الكتب وتبليغ الأحكام والتكاليف إلى العباد، وهذا لا ربط له بما نحن فيه...»[3] إلخ فهو غير متوجّه على الاستدلال بهذه الآية الشريفة، و إنّما يتوجّه على الاستدلال بالآية الثانية، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[4].

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يحمل قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا﴾[5] على إرادة نفي العقاب، وهو في غاية البعد.

ولو سلّم، فلا يكون تعلّق نفي التكليف الذي هو بمعنى نفي العذاب بالموصول الذي هو بمعنى التكليف تعلّق المفعول المطلق، بل الظاهر أنّه لا يصحّ تعلّقه به، ولو على نحو تعلّق المفعول به، هذا.

---

١. يُنظر: شرح ألفية ابن مالك لابن الناظم: ١٠٧.
٢. يُنظر: المصدر نفسه.
٣. فوائد الأُصول: ٣٣٣/٣.
٤. سورة الإسراء، الآية: ١٥.
٥. سورة الطلاق، الآية: ٧.

وحاصل الأمر[1]: أنَّ المصدر المؤكّد الذي يسمّونه مفعولاً مطلقاً إنّما هو الحدث من حيث جهة الصدور المعتبر عنه بالمعنى المصدريّ دون ما هو نتيجة الفعل المعتبر عنه بالمعنى الاسم المصدريّ، فإنَّ ذلك -أعني الاسم المصدريّ- يكون مفعولاً به حقيقةً، بل هو أقرب إلى ذلك ممّا يقع عليه الفعل مثل «ضربت زيدًا».

نعم، المفعول المطلق المبيّن للنوع أو العدد يكون هو الحدث بما له من المعنى الاسم المصدريّ، فتأمّل.

ثمَّ إنَّك قد عرفت أنَّ الآيات الشريفة أجنبيّة عمّا هو محلّ النزاع من مورد الشكّ في التكليف الذي يكون على فرض وجوده مبيّناً ومبلّغاً به من جانب الشارع، ومن الواضح أنَّ هذا الشكّ لا ربط له

بما تدلّ عليه الآيات الشريفة من تعليق إلقاء الكلفة والعقاب على البيان والتبليغ وإرسال الرسل، ونحو ذلك ممّا تضمّنته تلك الآيات الشريفة التي ذكرها ﷺ.

مضافاً إلى أنّه موجب لتماميّة الاستدلال بهذه الآيات على نفي الملازمة، ولا يندفع إلّا بما أفاده في التقرير المذكور عند الكلام في الآية الثانية[2]، بأنَّ المراد بالرسول كناية عن الحجّة، لكنّه موجب حينئذٍ لتماميّة الاستدلال بالآية المذكورة على البراءة.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنَّ المراد من الرسول هو الحجّة الكافية في مقام تبليغ الحكم، فلا دلالة لنفي العقاب بدونها على نفيه عند الشكّ في الحكم بعد أن تقمت درجة التبليغ، فتأمّل.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (١٩ جمادى الأولى، ١٣٤٩هـ).

٢. يُنظر: فوائد الأُصول: ٣٣٤/٣.

وأمّا ما تضمّنته الآية الشريفة المعلّقة لإلقاء الكلفة على وسع المكلّف فكونه أجنبيّاً عن المطلوب أوضح من غيره من ما تضمّنته بقية الآيات؛ إذ لا ربط لتعليق التكليف على ما في وسع المكلّف وطاقته بكون المرجع عند عدم العلم بالتكليف هو البراءة لا الاحتياط، وكذلك ما تضمّنته الآية الشريفة الأُخرى من حصر المحرّمات بعناوين خاصّة - أعني قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ...﴾[1] إلخ فإنّ ذلك إنّما هو في قبال اليهود الذين يدّعون تحريم أشياء تحريماً واقعيّاً من دون دليل لهم على ذلك، وأين هذا ممّا يدّعيه الأخباريّون من لزوم الاحتياط في موارد الشبهة التحريميّة استناداً إلى أخبار الاحتياط؟!

الأمر الثاني في الاستدلال على البراءة بالسنّة

وكيف كان، فالذي ينبغي هو صرف الكلام إلى الاستدلال على البراءة بالأمر الثاني: وهو السنّة.

١- حديث الرفع

وأهمّها هو «حديث الرفع»[2]، ولا ينبغي الريب في سنده لشهرته وشهرة ما روي عنهم عليهم السلام من الاستشهاد به، فالذي ينبغي هو صرف الكلام إلى دلالته على ما هو المطلوب، وذلك موقوف على بيان أمور:

الأمر الأوّل في نزاع الأُصوليّين في دلالة الاقتضاء

الأوّل: أنّ للأُصوليّين نزاعاً يعبّرون عنه بعموم المقتضي أو عموم المقتضى[3]، وحاصله: أنّه لو تعلّق فعل بشيء لا يصحّ تعلّقه به ابتداءً، بحيث كان صحّة الكلام متوقّفة على تقدير مضاف، مثل قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾[4]، فلو لم يكن في البيّن قرينة ظاهرة في تعيّن ذلك المحذوف وبقينا نحن وهذه القرينة الإجماليّة المعتبر عنها بدلالة الاقتضاء -أعني عدم صحّة تعلّق الفعل الموجود

---

١. سورة الأنعام، الآية: ١٤٥.

٢. كتاب الخصال: ٢/ ٤١٧، باب التسعة، ح٩.

٣. يُنظر: الوافية في أصول الفقه: ٢٢٨، والقوانين المحكمة في الأُصول: ٣٨٥/١، وفرائد الأُصول: ٢٨/٢.

٤. سورة يوسف، الآية: ٨٢.

بما قد تعلّق به صورة- فهل المقدّر هو جميع الآثار المضافة إلى ذلك الشيء الذي وقع متعلّقاً لذلك الفعل، أو الآثار الظاهر[1]، أو خصوص أثر واحد، أو يبقى الكلام مجملاً مردّداً بين كون المرفوع هو الأثر الفلانيّ، أو الأثر الآخر، أو جميع الآثار.

وعلى الظاهر أنّ النزاع فيما نحن فيه من الحديث المبارك مبني على ذلك النزاع، فإنّ تسلّط الرفع على مثل الخطأ لا يمكن أن يحمل على حقيقته، فإنّ هذا الرفع، وإن لم يكن رفعاً تكوينيّاً، بل هو رفع تشريعيّ، إلّا أنّه ليس المرفوع في عالم التشريع هو نفس الخطأ، أو نفس الفعل المعنون بعنوان الخطأ، لعدم قابليّة ذلك للرفع التشريعيّ، بل لا بُدَّ أن يكون المرفوع هو أثره، وحينئذٍ يقع الكلام في أنّ ذلك الأثر المصحّح لتسلّط الرفع على الخطأ، هل هو أثر مخصوص أو الأثر الظاهر، أو أنّ المرفوع هو جميع الآثار، أو التوقّف والإجمال*.

---

* **قلتُ:** ولكن صرّح في باقي التقريرات المطبوعة بالفرق بين الرفع التكوينيّ والرفع التشريعيّ[2]، فإنّ الأوّل محتاج إلى التقدير ويدخل في دلالة الاقتضاء، بخلاف الثاني، فإنّه لمّا كان الرفع فيه في مقام التشريع لم يكن محتاجاً إلى التقدير، ويكون خارجاً عن دلالة الاقتضاء، بل لا يكون الرفع الشرعيّ المتوجّه إلى ما هو موجود وجداناً إلّا عبارة أُخرى عن رفع آثار ذلك الشيء الموجود.

وفيه ما لا يخفى، فإنّه بعد فرض امتناع تعلّق الرفع التشريعيّ بما هو موجود وجداناً لا محيص لنا من الالتزام بأنّ ذلك الرفع كناية عن رفع الآثار، تصحيحاً لتوجّه الرفع الشرعيّ إلى ذلك الموجود، ويكون ذلك من باب دلالة الاقتضاء، و إن لم يكن من باب التقدير والحذف، فالأولى في تحرير المطلب هو ما حرّرناه، و إن كان الأمر سهلاً لوحدة النتيجة على كلّ من التحريرين، و إنّما البحث في ذلك راجع إلى جهة لفظيّة استعماليّة من جهات فنّ البلاغة[3].

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (الظاهرة).

٢. فوائد الأُصول: ٣٣٦/٣، وأجود التقريرات: ٢٩٨/٣.

٣. يُنظر: شرح التلويح على التصريح: ٢٩٢.

الأمر الثاني في الفرق بين الرفع والدفع

الأمر الثاني[1]: أنّهم[2] فرّقوا بين الرفع والدفع، بأنَّ الأوّل يكون رافعاً للشيء الموجود، والثاني يكون دافعاً لوجود الشيء، لكن لا مطلقاً، بل لا بُدَّ في ذلك الشيء المفروض دفعه من كون مقتضيه -بالكسر- تامّاً، ويكون المنشأ في عدم وجوده هو ذلك الدافع، وحينئذٍ فيكون الدافع للشيء واقعاً في رتبةٍ مانعة على وجه يكون مزاحماً للمقتضي -بالكسر- وموجباً لعدم تأثيره فيما يقتضيه بخلاف الرافع، فإنَّه واقع في درجة المقتضى - بالفتح-، بل يكون متأخراً عنه في الرتبة، لكونه رافعاً له بعد فرض وجوده.

وحاصل الفرق بينهما أنَّ الدافع يكون مزاحماً للعلّة في اقتضائها لترتّب معلولها عليها على وجه يكون مانعاً من وجود معلولها، والرافع يكون رافعاً لمعلول العلّة بعد فرض تحقّق وجوده[3].

ولا يخفى أنَّ هذا الفرق إنّما يتمّ بناءً على القول بأنَّ العلّة المحدثة هي العلّة المبقية، وأنَّ الشيء بعد فرض وجوده بوجود علّته لا يحتاج في بقائه إلى بقاء تلك العلّة، فإنَّه بناءً على هذا القول لا يكون ما يقطع استمرار وجود ذلك الشيء إلّا رافعاً له لا دافعاً.

وحاصلها هو أنَّ أمثال هذه الاستعمالات المشتملة على نسبة شيء من نفي أو إثبات إلى ما لا يعقل أن يتوجّه إلّا بنحو من العناية، هل يكون ذلك من باب التجوّز في الكلمة، أو هو من باب مجاز الحذف، أو لا من هذا ولا من ذاك، بل هو من باب التنزيل في ناحية المنسوب إليه منزلة ذلك الذي تصحّ النسبة إليه؟ والتحقيق هو الأخير، من دون فرق في ذلك بين أن يكون الكلام خبراً أو إنشاءً.

---

١. أرّخ المقرّرﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٠ جمادى الأولى، ١٣٤٩هـ).
٢. يُنظر: تقريرات المجدّد الشيرازي: ٣٦/٤.
٣. يُنظر: الرسائل الفشاركيّة: ٤٢.

وأمّا بناءً على ما هو الحقّ من أنّ الشيء كما يحتاج في أصل وجوده إلى العلّة كذلك يحتاج في بقائه إلى بقاء العلّة واستمرارها؛ لأنّ الممكن ما كان محتاجاً في كلٍّ من طرفي وجوده وعدمه وفي بقاء كلٍّ من وجوده وعدمه إلى العلّة، فلا يتمّ الفرق المذكور، حيث إنّ الشيء بعد فرض وجوده بوجود علّته لو عرض له ما يقطع استمرار وجوده كان ذلك القاطع دافعاً لوجوده في المستقبل، لا أنّه رافع له فيكون الدافع والرافع مشتركين في أنّ كلّاً منهما رافعاً لرشح المقتضي فيما يقتضيه ومنعه عن التأثير فيه في المستقبل، فلا يتم الفرق بينهما في أنّ الدافع يكون مانعاً من وجود المقتضى -بالفتح- في المستقبل والرافع يكون رافعاً لما هو الموجود منه[1].

نعم، بينهما فرق في الجملة، وهو أنّ الرافع يكون مسبوقاً بالوجود والدافع لا يكون مسبوقاً به، أمّا بالنسبة إلى ما بعد وجود الشيء، فكلّ من الرافع والدافع لا يكون إلّا دافعاً لما قد تمّ مقتضى وجوده، ولا رفع في كلٍّ منهما.

وهذا المقدار من الفرق بين الأمرين -أعني كون الرافع مسبوقاً بالوجود والدافع غير مسبوق به- لا يُوجب عدم صحّة استعمال كلّ منهما في مورد الآخر، أو عدم إمكان استعمال أحدهما في كلا الموردين، وذلك لإمكان تجريد المورد عن تلك الخصوصيّة الفارقة بين الأمرين.

وبالجملة: أنّ هذا المقدار من الفرق ممّا يمكن غضّ النظر عنه على وجه يصحّ استعمال الرفع في كلا الموردين بعد تجريده عن خصوصيّة المسبوقيّة بالوجود كما أنّه يصحّ استعمال الدفع في كلٍّ من الموردين بعد تجريده عن خصوصيّة المسبوقيّة بالعدم، وباب التسامح والتساهل في أمثال

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (فتأمّل).

هذا النحو من التجريد واسع، كما لا يخفى على أهل اللسان والمحاورة*.

---

* **قلتُ**[1]: لا يخفى أنّ ما أفاده ﷺ من إرجاع الرافع إلى الدافع الذي هو عبارة أُخرى عن المانع إنّما يمكن تسليمه في التكوينيّات، بناءً على ما أفاده من احتياج الممكن في بقائه إلى العلّة كحدوثه، على أنّ تلك الدقّة العقليّة ممّا يقطع بعدم ابتناء المحاورات والاستعمالات عليها.

أمّا الأمور الشرعيّة، فحيث إنّها لا تتوقّف في أصل تحقّقها في عالمها، ولا في بقائها على أزيد من الجعل الشرعيّ إمضاءً أو تأسيساً، فلا ينبغي التأمّل في تحقّق الرفع بالنسبة إليها، ومهما نشكّ في شيء فلا نشكّ في أنّ الطلاق -مثلاً- رافع لعلّقة الزوجيّة، والعتق رافع للملكيّة والرقيّة، وأمثاله ذلك في الفقه كثيرة، وعليها تدور رحى أغلب موارد الاستصحاب، خصوصاً بناءً على عدم شمول أدلّته للشكّ في المقتضي.

ولو كان كلّ رافع راجعاً إلى الدافع الذي هو عبارة أُخرى عن المانع للمقتضي عن تأثيره فيما يقتضيه، لكان الاستصحاب في جميع تلك الموارد راجعاً إلى قاعدة المقتضي والمانع؛ إذ لا يكون الشكّ في وجود الرافع أو رافعيّة الموجود إلّا من قبيل الشكّ في المانع أو مانعيّة الموجود، ولا يكون ملاك الاستصحاب هو الأخذ بالمتيقّن السابق؛ إذ لا أثر حينئذٍ للوجود السابق، ويكون الملاك في الاستصحاب الراجع إلى إلغاء احتمال الرافع راجعاً إلى إلغاء احتمال المانع، فتأمّل.

في كون النسخ من الروافع الشرعيّة

ومن جملة ما يكون رافعاً في الشرعيّات النسخ، بناءً على ما حرّرناه في محلّه من كونه من قبيل الرفع، ولا ينافيه القول بتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلّقات، فإنّ ذلك لا يُوجب كون النسخ من قبيل الدفع أو التخصيص الأزمانيّ؛ إذ لا منافاة بين كون مصلحة الفعل الذي تعلّق به الوجوب محدودة إلى زمان خاصّ، وبين كون الوجوب المتعلّق به لا يرتفع إلّا بالنسخ،

---

١. هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ: » إلى قوله: «محذور اختلاف السياق» موجود في أوراق منفصلة ألحقت بالأصل، أرّخه المقرّر ﷺ الخميس: (٢٥ جمادى الأولى، ١٣٥٨هـ)، وذكر ما نصّه: «صفحة: ١٣، مباحث البراءة» وقد وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

غايته أنّه يلزم على الحكيم أن ينسخه في وقت انتهاء أمدّ مصلحة ذلك الفعل، فإنّ علم الشارع في حال جعل الحكم الوجوبيّ بأنّه ينسخه بعد ذلك لا تستلزم أن يكون ذلك الوجوب الذي جعله محدوداً بذلك الزمان، بل أقصى ما فيه أنّه يجعل الوجوب -المفروض أنّه بحسب طبعه- يبقى دائماً ما لم يرفعه وينسخه، وأنّه في حال جعله بانٍ على نسخه ورفعه عند انتهاء أمدّه، ويكون ذلك نظير عقد النكاح -مثلاً- الموجب لجعل الزوجيّة المفروض أنّها بحسب طبعها تبقى مع علم العاقد بأنّه بعد ذلك يُوقع ما هو رافعها -أعني الطلاق- فإنّ علم العاقد بذلك لا يُوجب تحديداً فيما يُنشؤه من الزوجيّة.

وحاصل المراد: أنّ من سبر الفقه يحصل له القطع بأنّ جملة من الأمور الشرعيّة، سواء كانت وضعيّة أو تكليفيّة، قد جعل الشارع لها روافع ترفعها بعد أن تحقّق جعلها في الشريعة كما في النكاح ورافعه وهو الطلاق، وكما في الطهارة من الحدث ورافعها هو الحدث، وكما في كلّ حكم ورافعه وهو النسخ، وهكذا.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّ جميع المجعولات الشرعيّة ليست إلّا اعتباريّة من جانب الشارع، خصوصاً بناءً على عدم جعل السببيّة، كما حقّق في محلّه، فإنّه بناءً عليه لا تكون العلّة في تلك المجعولات، إلّا جعل الشارع واعتباره، فتكون تلك المجعولات معلولة لذلك الجعل الذي هو الاعتبار الشرعيّ كما في الوضعيّات، أو نفس جعل التكليف كما في التكليفيّات، وليس محصّل رفعها أو جعل الرافع لها إلّا حدوث جعل آخر أو اعتبار آخر، وتحقّق هذا الجعل والاعتبار الطارئ عبارة أُخرى عن رفع اليد عن الجعل الأوّل أو الاعتبار الأوّل، فعند التحقيق لا يكون المجعول أو المعتبر ثانياً رافعاً لما هو المجعول والمعتبر أوّلاً، بل يكون نفس الجعل أو الاعتبار الثاني واقعاً في رتبة الجعل والاعتبار الأوّل في كونه موجباً لعدم تأثيره.

وأمّا الرافع في باب الاستصحاب، فهو مبني على الذوق العرفيّ دون حقيقة الرافع[1].

---

١. المبني على أنّ ما يكون مانعًا من تأثير العلّة في الاستمرار يسمّى رافعًا، وما يكون مانعًا من تأثيرها في أصل الوجود يسمّى دافعًا، يُنظر: أُصول الفقه: ١١٦/٧.

ولكن لا يخفى أنّه على تقدير صحّة ذلك لم يكن الجعل الثاني من قبيل المانع والدافع بالنسبة إلى الجعل الأوّل، بل لا يكون إلّا من مجرّد رفع اليد عن الجعل والاعتبار الأوّل، فلا يكون من قبيل الدفع، ولا من قبيل الرفع.

وكيف كان، فهذه أمور لا دخل لها بما نحن بصدده من الجهة اللفظيّة الاستعماليّة التي يكون قوامها هو الفهم العرفيّ غير المبني على هذه التدقيقات التي ربّما لا يتعقّلها غالب أهل اللسان، وفائدة هذه الجهة الاستعماليّة وإن كانت لاستنتاج فهم المراد من كلام الشارع، وهو العالم الحكيم إلّا أنّ كلامه منزّل على الفهم العرفيّ الذي يفهمه أهل اللسان؛ إذا[1] الخطاب إنّما هو معهم، وإذا رجعنا إلى أهل اللسان نجدهم يفرّقون بين قولهم: «رفعت الحجر عن الأرض»، وقولهم: «دفعت الحجر عن زيد» إذا منعه من الوصول إليه، فإنّهم يحكمون بأنّ المراد من الرفع في الجملة الأولى غيره في الجملة الثانية على وجه لو استعمل الرفع في الثاني لكان في نظرهم غلطاً إلّا إذا نزّل اقتضاء قوّة الرامي لذلك الحجر منزلة وقوعه على زيد ونحو ذلك من التنزيلات.

أمّا استعمال الدفع في مورد الجملة الأولى، فلا استحضر له مصحّحاً ولو على نحو التنزيل، وعناية التجوّز.

نعم، وقع الرفع مسنداً إلى الشارع في كثير من الموارد، وليس المراد به الرفع الحقيقيّ، كما في قوله ﷺ: «**رفع القلم عن الصبيّ حتّى يحتلم، والمجنون حتّى يفيق، والنائم حتّى يستيقظ**»[2] ونحو ذلك ممّا ورد فيه الرفع منسوباً إلى الشارع مع العلم بخلوّ صفحة التشريع قبل ذلك الرفع عن ذلك المرفوع، ولعلّ من هذا القبيل قوله ﷺ: «**ما حجب الله علمه عن العباد، فهو موضوع عنهم**»[3]، بناءً على أنّ المراد من حجب العلم هو عدم صدور البيان من جانب الشارع، ويكون من قبيل «**اسكتوا عمّا سكت الله عنه**»[4].

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (إذ).

٢. يُنظر: صفحة (٣٩) من هذا الجزء.

٣. كتاب التوحيد: ٤١٤، ب ٦٤، ح ٩.

٤. عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ١٦٦/٣.

فإنّ جميع ما كان من هذا القبيل لا يراد به الرفع الحقيقيّ -أعني رفع شيء موجود متحقّق في وعائه- كما أنّه ليس المراد به هو الدفع، بل المراد به عدم الجعل، غايته أنّه لا بُدَّ في تلك الموارد من كون المورد قابلاً للجعل، لتكون تلك القابليّة مصحّحة لتنزيل المعدوم منزلة الموجود ليصحّ نسبة الرفع إليه، ليكون من قبيل الاستعارة التي يبتني عليها أغلب الاستعمالات.

وليس المراد من القابليّة المصحّحة لاستعمال الرفع القابليّة التامّة حتّى بالنظر إلى عدل الشارع وحكمته وعدم صدور القبيح منه، وإلّا لما صحّ استعمال الرفع في المجنون ونحوه ممّا يكون التكليف بالنسبة إليه قبيحاً، بل المراد القابليّة في الجملة، في قبال الرفع عن الحيوان والجماد -مثلاً- بحيث كان المورد ممّا يمكن في حدّ نفسه أن يكون مورداً للحكم الشرعيّ، وإن كان تكليفه ممتنعاً بالنظر إلى عدل الشارع وحكمته وعدم صدور القبيح منه، فإنّ هذا المقدار من القابليّة مصحّح لاستعمال الرفع، ويكون وزان الرفع فيه وزان عدم الجعل، ويكون ذلك بمنزلة رفع الحكم الحرجيّ المستفاد من قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1].

ولا فرق بين العبارتين إلّا باعتبار راجع إلى خصوصيّات بيانيّة راجعة إلى فنّ البلاغة، وربّما كان لتلك الخصوصيّات البيانيّة أثر عمليّ شرعيّ، كما يظهر ذلك في تحكيم الأُصول بعضها على بعض؛ إذ ليس ذلك التحكيم إلّا من جهة تلك الخصوصيّات كما شرحناه[2] في حكومة الاستصحاب على الأُصول الأخر وحكومة قاعدة الفراغ والتجاوز على الاستصحاب، وغير ذلك ممّا هو ناشئ عن تلك الخصوصيّات، مع فرض كون النتيجة لبّاً شيئاً واحداً.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّه قد سبق إلى نظريّ القاصر قياس ما نحن فيه -أعني حديث الرفع[3]- على الأمثلة المزبورة، فيقال: إنّه ليس المراد بـ«الرفع» في هذا الحديث الشريف إلّا مجرّد عدم الجعل، غايته أنّه يكون واقعيّاً فيما عدا «ما لا

١. سورة الحجّ، الآية: ٧٨.

٢. يُنظر: صفحة (٢٢) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (٣٩) من هذا الكتاب.

يعلمون» من تلك التسعة، وفي خصوص «ما لا يعلمون» لا يكون الرفع الذي هو عبارة عن عدم الجعل إلّا ظاهرياً، وذلك الاختلاف لا يُوجب اختلافاً في معنى الرفع لغةً واستعمالاً، بل لا يكون الرفع في الجميع، إلّا بمعنى واحد، وهو مجرّد عدم الجعل وخصوصيّة كونه ظاهرياً أو واقعيّاً إنّما تكون في المنسوب إليه، فحيث كان موضوعه في «ما لا يعلمون» هو عدم العلم بالحكم الواقعيّ، وكان ذلك الرفع وارداً في طريق ذلك الحكم الواقعيّ لم يكن رفع ذلك الحكم الذي هو عبارة عن عدم جعله إلّا حكماً ظاهرياً، بخلاف باقي التسعة، والقرينة الموجبة لحمل التصرّف في «ما لا يعلمون» على الحكم الظاهريّ هي ما أقمناه من الأدلّة القطعيّة العقليّة والنقليّة على مشاركة العالم والجاهل في الأحكام الواقعيّة الشرعيّة، فإنّ تلك الأدلّة تكون من قبيل القرينة القطعيّة الموجبة لعدم حمل الرفع المسند إلى «ما لا يعلمون» على الرفع الحقيقيّ الواقعيّ، فلا بُدَّ حينئذٍ من التنزّل إلى حمله على الرفع الظاهريّ.

هذا حاصل ما وقع في الذهن القاصر من توجيه الرفع في الحديث الشريف، ومجمله: حمل الرفع في جميع فقراته على مجرّد عدم الجعل مع فرض كون المورد في جميع هذه الفقرات التسع قابلاً للجعل الشرعيّ، ويكون وزان الحديث حينئذٍ وزان حديث رفع القلم عن الصبيّ، والمجنون، والنائم، غايته أنّه يكون الرفع الذي هو بمعنى عدم الجعل واقعيّاً في جمع الفقرات التسع ما عدا «ما لا يعلمون»، وفي خصوص «ما لا يعلمون» يكون ذلك -أعني الرفع بمعنى عدم الحكم- ظاهرياً.

وفيه ما لا يخفى.

أمّا أوّلاً: فلعدم الداعيّ إلى حمل الرفع في «ما لا يعلمون» على مجرّد عدم الجعل، ولو كان ظاهرياً، بل يمكن أن يحمل الرفع فيه على حقيقة الرفع، غايته أنّه رفع ظاهريّ، وحينئذٍ يتوجّه إشكال اختلاف السياق مع باقي الفقرات باعتبار أنّ المراد من الرفع في باقي الفقرات هو مجرّد عدم الجعل، والمراد به في «ما لا يعلمون» هو رفع الحكم الواقعيّ، غايته أنّه رفع ظاهريّ.

والحاصل: أنّه بعد فرض كون ما ورد على «ما لا يعلمون» ليس إلّا الحكم

الظاهريّ، فلا داعيَ إلى حمل الرفع فيه على مجرّد عدم الحكم الذي هو المعنى المسامحيّ، بل يتعيّن حمل الرفع فيه على معناه الحقيقيّ الذي هو رفع الحكم الواقعيّ الثابت في حدّ نفسه، غايته أنّه رفع ظاهريّ كمعناه المسامحيّ الذي هو مجرّد عدم جعل الحكم.

وأمّا ثانياً: فلما عرفت من أنّ الرفع في «ما لا يعلمون» سواء أخذناه بمعنى عدم الجعل، أو أخذناه بمعنى الرفع لا يكون إلّا ظاهريّاً، وحينئذٍ يتوجّه اختلاف السياق من جهتين أخريين:

الأولى: من جهة المسند إليه، فإنّ المرفوع في «ما لا يعلمون» هو نفس الموصول الذي هو الحكم، وفي البواقي يكون المرفوع هو أحكامها لا نفسها.

الثانية: من جهة المسند، فإنّه في «ما لا يعلمون» لا يكون إلّا ظاهريّاً طريقيّاً، وفي باقي التسعة لا يكون إلّا واقعيّاً، وهذه الجهة -أعني الواقعيّة والظاهريّة الطريقيّة- تُوجب الاختلاف في ناحية نفس المجعول الذي هو المسند إلى كلّ واحدة من هذه الفقرات، وإن كان ذلك الاختلاف ناشئاً عن المسند إليه.

في بيان المراد من المرفوع ما هو؟

ولا يخفى أنّ التعبير عن الإشكال باختلاف السياق في الجهة الثانية لا يخلو عن مسامحة، حيث إنّ اختلاف السياق إنّما يكون في المتعاطفات من دون أن تجمعها ثمّ بعد ذلك يذكر التعاطف، وما نحن فيه -أعني الحديث الشريف- قد أسند الرفع فيه أوّلاً إلى مجموع التسعة، ثمّ تلاها التعاطف، فليس الإشكال من جهة اختلاف السياق، بل هو راجع إلى الجمع بين معانٍ متعدّدة في لفظ واحدة.

نعم، الإشكال من الجهة الأولى سياقيّ؛ لأنّ الاختلاف فيه إنّما هو في المتعاطفات، فبعضها وهو «ما لا يعلمون» سلّط عليه الرفع باعتبار نفسه، والبواقي سلّط عليه الرفع باعتبار حكمها.

وأمّا ما أفاده الشيخ ﷺ من الالتزام بإسناد الرفع في «ما لا يعلمون» إلى نفس الأمر بالاحتياط[1].

ففيه: أنّه لا تساعد عليه الفقرة الشريفة، حيث إنّ المراد بـ«ما لا يعلمون» هو

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٤/٢.

نفس الحكم الواقعيّ الذي لا يعلمونه، لا الأمر الاحتياطيّ الواقع في طريق ذلك الحكم.

ومنه يظهر التأمّل في ما أفاده الأستاذ ﷾ من توجيه الرفع إلى اقتضاء الحكم الواقعيّ لإيجاب الاحتياط[1]، فإنّه إن أراد به نفس المقتضى -بالفتح- كان ذلك عبارة أُخرى عمّا أفاده الشيخ ﷺ، وإن كان المراد به هو نفس الاقتضاء توجّه عليه أنّه غير قابل للرفع الشرعيّ، سواء قلنا إنّ المقتضي للاحتياط هو عين مقتضي الحكم الواقعيّ، أو قلنا إنّ المقتضي للاحتياط هو نفس الحكم الواقعيّ، فإنّ صفة الاقتضاء للشيء ليست شرعيّة لتكون قابلة لورود الرفع عليها، سواء جعلناه رفعاً حقيقيّاً أو جعلناه من مقولة الدفع الراجع إلى مجرّد عدم الجعل مع فرض ثبوت المقتضي له مع أنّه يرد عليه عين ما توجّه على الشيخ، فإنّ المراد بـ«ما لا يعلمون» هو نفس الحكم الواقعيّ، لا اقتضاءه لإيجاب الاحتياط.

وكيف كان، فلا يكون رفع الاحتياط أو رفع اقتضاء الاحتياط إلّا رفعاً واقعيّاً، ولا يكون الترخيص الملازم له إلّا ترخيصاً واقعيّاً، ولم أتوفّق لمعرفة الوجه في التزامه ﷾ بكون ذلك الرفع والترخيص ظاهريّاً لكي يتوجّه عليه اختلاف السياق على ما تقدّم شرحه[2]، هذا.

ويمكن أن يوجّه ما أفاده ﷺ بتوجيه أدقّ وأمتن ممّا يتراءى من ظاهر كلامهما ﷺ، وذلك بأن يُقال: إنّ الشيء المفروض الوجود واقعاً وجداناً لو تسلّط عليه الرفع الشرعي لا بُدَّ أن يكون محصّل رفعه مع فرض وجوده وجداناً هو الرفع التشريعيّ، وذلك لا يكون إلّا برفع الأثر الشرعيّ المترتب عليه، وذلك واضح في باقي الأمور التسعة ما عدا «ما لا يعلمون»، أمّا نفس «ما لا يعلمون» بعد فرض حمل الموصول فيه على نفس الحكم الواقعيّ، فتوجّه الرفع الشرعيّ إليه بعد فرض قيام الأدلّة القطعيّة على وجوده وتحقّقه في حقّ غير العالم كالعالم يدرجه فيما توجّه إليه الرفع الشرعيّ مع فرض تحقّقه واقعاً، فيلزم صرف الرفع المتوجّه إليه إلى رفع الأثر الشرعيّ المترتب عليه، وهو منحصر بالاحتياط.

---

١. يُنظر: فوائد الأُصول: ٣٣٨/٣، وما بعدها.

٢. يُنظر: صفحة (٤٧) من هذا الجزء.

فإذا قال الشارع: إنَّ الحكم الواقعيّ مرفوع في حقّ غير العالم به، مع فرض قيام الدليل القطعيّ العقليّ والنقليّ على عدم ارتفاع ذلك الحكم حقيقة، فلا بُدَّ من حمل الرفع في كلامه المذكور على الرفع التشريعيّ التنزيليّ، ويكون محصّله هو رفع ذلك الأثر الشرعيّ المترتب عليه الذي هو إيجاب الاحتياط، فيكون ذلك عبارة أُخرى عن عدم وجوب التحرّز عن مخالفة الحكم الواقعيّ في مورد عدم العلم به.

وبناءً على هذا التوجيه لا يكون الرفع في جميع الفقرات حتّى في «ما لا يعلمون» إلّا الرفع الواقعيّ، ويكون معناه في الجميع واحداً وهو الرفع -أعني رفع الشيء الموجود- دون الدفع، غايته أنّه لا يكون الرفع في الجميع إلّا رفعاً تنزيليّاً، أعني رفع الآثار الشرعيّة المترتبة على ذلك العنوان الذي تسلّط الرفع عليه، وإن كانت تلك الآثار غير موجودة قبل الرفع إلّا اقتضاء، فإنّ الرفع لم يتوجّه ابتداءً إليها كي يكون عدم وجودها إلّا اقتضاءً موجباً لحمل الرفع على الدفع، بل كان الرفع متوجّهاً ابتداءً إلى ذي الأثر وهو موجود، فيصحّ نسبة الرفع إليه، غايته أنّه لمّا لم يكن رفعاً تكوينيّاً، بل كان رفعاً تشريعيّاً الذي هو عبارة عن إخلاء صفحة التشريع عنه كان ذلك عبارة أُخرى عن سلب الآثار القابلة لأن تكون لاحقة له، هذا.

مضافاً إلى إمكان دعوى أنَّ الشارع نزّل تلك الآثار منزلة الموجود بعناية وجود مقتضيها، وبعد هذا التنزيل جعل رفع تلك الآثار الموجودة تنزيلاً مصحّحاً لرفع ذي الأثر.

وينبغي أن يعلم أنَّ هذا التوجيه يمشى مع القول بأنَّ المستفاد من حديث الرفع هو رفع العقاب والمؤاخذة، لوضوح أنّه ليس المراد من كون المرفوع هو العقاب والمؤاخذة أن تكون نفس العقوبة والمؤاخذة مصداقاً لهذه العناوين؛ إذ لا شبهة في أنّه ليس المراد من الموصول في «ما لا يعلمون» وغيره هو نفس المؤاخذة، بل لا بُدَّ من أن يكون المراد بذلك هو أنَّ الرفع لمّا كان مسلّطاً على ما هو موجود ومتحقّق وجداناً كان رفعه عبارة عن رفع آثاره التي هي المؤاخذة والعقوبة.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنَّ مراد من يقول: إنَّ المرفوع هو المؤاخذة هو حمل الحديث الشريف على مجاز الحذف، ويكون التقدير في «ما لا يعلمون» أنَّه رفعت المؤاخذة على مخالفة الحكم الذي لا يعلمونه.

لكنَّه مع بُعده لا يتأتّى في الحديث الشريف؛ إذ الرفع فيه منسوب إلى مجموع التسعة بعبارة واحدة، وهي قوله ﷺ: «رفع عن أمّتي تسعة أشياء»[1] فإنَّ هذا التقدير -أعني تقدير المؤاخذة على مخالفة الحكم المعنون بأنَّه لم يعلم- لا تتأتّى في باقي التسعة.

وعلى أيّ حال يتوجّه عليه أنَّ نفس المؤاخذة والعقوبة ليست من الآثار الشرعيّة القابلة بنفسها للرفع الشرعيّ، فلا بُدَّ أن يكون المصحّح لنسبة الرفع إلى تلك الموجودات وجداناً هو خصوص الأثر الشرعيّ المترتب عليها.

نعم، يلزم من رفع ذلك الأثر الشرعيّ ارتفاع العقوبة، لا أنَّ المرفوع ابتداءً هو العقوبة.

ومن ذلك كلّه يظهر لك: أنَّ ما أفاده الأستاذ دام ظله على ما حرّرناه عنه[2]، وعلى ما حرّره في التقريرات المطبوعة في النجف بقوله: «وورود الرفع على الأحكام الواقعيّة على وجه ينتج عدم إيجاب الاحتياط لا يمكن إلّا بأن يراد دفع الأحكام الواقعيّة عن تأثير مقتضياتها في إيجاب الاحتياط، وتكون النتيجة الترخيص الظاهريّ في ارتكاب الشبهة والاقتحام فيها»[3] لا يخلو عن نحو من التسامح، بل لا يخلو عن تأمّل؛ لما عرفت[4] سابقاً من أنَّ نفس الاقتضاء ليس من الأحكام الشرعيّة اللاحقة للأحكام الواقعيّة؛ كي يكون رفعها مصحّحاً للرفع الشرعيّ المتعلّق بالأحكام الواقعيّة، فالأولى هو تحرير المطلب على النحو الذي ذكرناه، فإنّه لمّا كان من الممكن أن يجعل الشارع وجوب الاحتياط في مقام الشكّ في وجود التكليف الواقعيّ محافظة على ملاكه، وتحرّزاً من الوقوع في مخالفته، صحّ

---

١. يُنظر: صفحة (٣٩) من هذا الجزء.
٢. يُنظر: صفحة (٤٩) من هذا الجزء.
٣. فوائد الأُصول: ٣٣٨/٣، وما بعدها.
٤. يُنظر: صفحة (٤٩) من هذا الجزء.

لنا أن نقول: إنّ إيجاب الاحتياط من الآثار الشرعيّة اللاحقة للتكليف الواقعيّ، فإذا توجّه الرفع الشرعيّ إلى التكليف الواقعيّ في مقام الشكّ فيه، مع فرض قيام الدليل القطعيّ على عدم ارتفاع التكاليف الواقعيّة عن الجاهلين بها، كان المصحّح لذلك الرفع الشرعيّ المتوجّه إلى التكليف الواقعيّ الذي تعلّق به الشكّ هو رفع أثره، الذي هو إيجاب الاحتياط.

لا يُقال: إذا رجع مفاد حديث الرفع إلى مجرّد عدم جعل الاحتياط، لم يكن ذلك مسوّغاً للارتكاب ما لم ينضمّ إليه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فلا يكون حديث الرفع دليلاً مستقلّاً في قبال حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان[1].

لأنّا نقول: لو كان لسان الحديث هو مجرّد عدم إيجاب الاحتياط، لكان الأمر كما ذكرتم، لكن لمّا كان بلسان الرفع المتوجّه إلى التكليف الواقعيّ كان دليلاً مستقلّاً غير البراءة العقليّة على وجه لو كان المورد ممّا لا تجري فيه البراءة العقليّة، كما في مسألة الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، لكان الحديث المذكور جارياً فيه ونافعاً في جواز ترك الجزء أو الشرط المشكوكين، فإنّ لسان رفع التكليف الواقعيّ غير لسان مجرّد عدم جعل الاحتياط، وقد عرفت أنّ لهذه الخصوصيّات اللسانيّة آثاراً مترتّبة عليها، وإن كان حاصل اللسانين لبّاً أمراً واحداً، ولأجل ذلك حكّمنا بعض الأُصول على بعض مع كون النتيجة في الجميع بحسب اللبّ والواقع واحدة.

وبالجملة: أنّ تعلّق الرفع بالتكليف الواقعيّ له خصوصية زائدة على مجرّد عدم جعل إيجاب الاحتياط، وتلك الخصوصيّة هي التي أوجبت استفادة الترخيص من العبارة الأولى دون الثانية، وإن كانت العبارة الأولى بحسب اللبّ والواقع راجعة إلى الثانية.

على أنّا لو سلّمنا أنّ مفاد الرفع المذكور هو مجرّد عدم جعل إيجاب الاحتياط، لكان ذلك كافياً في إثبات الترخيص الشرعيّ الذي هو جواز الاقتحام، لأنّ محصّل عدم إيجاب الاحتياط هو عدم إيجاب التحرّز عن مخالفة ذلك الحكم

---

١. يُنظر: الرسائل الفشاركيّة: ٤٣.

الواقعيّ المحتمل، وذلك عبارة أُخرى عن جواز الاقتحام فيه؛ إذ ليس الحديث الشريف مسوقاً لتبرئة الشارع من جريمة جعل الاحتياط، ليقال: إنّه لا دلالة فيه على أزيد من رفع الاحتياط أو عدم جعله، بل هو مسوق لبيان امتنان الشارع على هذه الأمّة، وهو إنّه لم يضع عليهم ولم يجعل عليهم كلفة الاحتياط والتحرّز عن مخالفة الأحكام الواقعيّة في مقام الشكّ وعدم العلم بها، وهذا المعنى يعطي أنّه رخّصهم في مخالفة تلك الأحكام على تقدير اتّفاق مصادفة الواقع.

ولا يخفى أنّ هذا -أعني الاحتياج إلى الترخيص وجواز الاقتحام شرعًا- مبني على ما قرّره الأستاذ ﷺ[1] في كيفية التوفيق بين هذا الحكم الظاهريّ -أعني الترخيص المذكور- وبين الحكم الواقعيّ، مع الاعتراف بكون الترخيص المذكور ترخيصاً شرعيّاً، أمّا بناءً على ما حرّرناه سابقاً في ذلك المبحث[2] من أنّ المجعول الشرعيّ ليس هو الترخيص، وأنّ المجعول إنّما هو الحكم الوضعيّ -أعني حجّيّة احتمال عدم التكليف في خصوص الأثر الرابع من آثار القطع الوجدانيّ- وهو خصوص المعذوريّة فيما لو أخطأ، فنحن لا نحتاج في الاستغناء عن البراءة العقليّة إلى الترخيص الشرعيّ؛ لأنّ جعل هذا المقدار من الحجّيّة كافٍ في الاستغناء عن البراءة العقليّة.

ولا يتوجه علينا: أنّه بناءً على ما ذكرتموه من جعل هذا المقدار من الحجّيّة لا يكون الرفع في «ما لا يعلمون» رفعاً شرعيّاً، فيتسجّل عليكم إشكال اختلاف السياق.

لأنّا نجيب عنه: بأنّه إذا فرضنا أنّ الشارع جعل احتمال عدم التكليف حجّة في خصوص المعذوريّة، كان ذلك عبارة أُخرى عن أنّ الشارع رفع ذلك التكليف الواقعيّ بمقدار المعذوريّة في مخالفته.

وإن شئت فقل: بمقدار كون احتمال عدمه حجّة في المعذوريّة، فلا يخرج الرفع بذلك عن كونه رفعاً في عالم التشريع إلى كونه رفعاً عقليّاً، ليختلف مع الرفع في باقي التسعة، بل لا يكون الرفع إلّا رفعاً تشريعيّاً، غايته أنّ ذلك الرفع

---

١. يُنظر: صفحة (٤٦) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٤٩) من هذا الجزء.

التشريعيّ للحكم الواقعيّ الذي لم يعلمه المكلّف لم يكن رفعاً ابتدائيّاً، بل كان بواسطة جعل احتمال عدمه حجّة في خصوص المعذوريّة، فإنّ هذا المقدار من جعل الحجّيّة عبارة أُخرى عن رفع ذلك الحكم الواقعيّ في عالم التشريع المفروض، الذي لا يترتّب عليه إلّا المعذوريّة في مخالفته، من دون أن يكون في البين ترخيص شرعيّ كي يكون منافياً للحكم الواقعيّ.

نعم، بعد فرض جعل ذلك المقدار من الحجّيّة التي هي عبارة عن رفع التكليف بذلك المقدار - أعني بمقدار المعذوريّة في مخالفته - يكون الترخيص عقليّاً لا شرعيّاً، فتأمّل.

في كون حديث الرفع معارضاً لأخبار الاحتياط وليس حاكمًا

ثمّ لا يخفى أنّه بناءً على ما شرحناه في مسلك الأستاذ ﷺ من كون الحكم الواقعيّ غير مرفوع بنفسه، بل يكون المرفوع هو أثره الذي هو إيجاب الاحتياط، لا يكون لحديث الرفع في «ما لا يعلمون» حكومة على الأدلّة المتكفّلة للأحكام الواقعيّة، لا حكومة واقعيّة ولا حكومة ظاهريّة، بل إنّما تكون حكومته متوجهة إلى دليل الاحتياط لو فرض اتّفاق أنّ المسألة ممّا يجب فيها الاحتياط واقعاً، وتكون تلك الحكومة حكومة واقعيّة، نظير حكومة رفع الإكراه والاضطرار على الأدلّة المتكفّلة للأحكام الأوّليّة، وحينئذٍ لا يتمّ ما أفاده ﷺ من كون الحكومة في «ما لا يعلمون» على أدلّة الأحكام الواقعيّة حكومة ظاهريّة، بل إنّ الالتزام بالحكومة الواقعيّة في «ما لا يعلمون» على أدلّة الاحتياط - لو اتّفق في الواقع وجوبه - مشكل.

ولأجل ذلك نقول: إنّ دليل الرفع في «ما لا يعلمون» معارض لأخبار الاحتياط لا حاكم؛ إذ لو كان حاكماً على تلك الأخبار لكانت بلا مورد، وليس من شأن الحكومة إلغاء الدليل المحكوم بالمرّة على وجه لا يبقى له مورد أصلاً.

والحاصل: أنّه بناءً على هذا التقريب من كون الرفع متوجّهاً إلى الحكم الذي لا يعلمونه باعتبار أثره الذي هو وجوب الاحتياط، لا يكون حديث الرفع في «ما لا يعلمون» حاكماً على الأدلّة الواقعيّة، لا حكومة واقعيّة ولا حكومة ظاهريّة، وأمّا بالنسبة إلى دليل وجوب الاحتياط - لو اتّفق وجوبه في الواقع - فقد عرفت أنّ الحديث المذكور معارض له لا حاكم عليه.

تقريب لبيان الحكومة الواقعيّة لحديث الرفع على دليل الاحتياط

وقد يُقال: بكونه حاكماً عليه حكومة واقعيّة، بتقريب: أنّ حديث الرفع لمّا

كان رافعاً لوجوب الاحتياط بلسان رفع منشئه الذي هو الحكم الواقعيّ، يكون حاكماً على دليل وجوب الاحتياط، لكونهما من قبيل ما لو كان لسان أحد الدليلين هو رفع موضوع الدليل الآخر.

وفيه ما لا يخفى، فإنّه لو كان دليل الرفع حاكماً على دليل الاحتياط لو اتّفق وجوده واقعاً لبقي ذلك الدليل -أعني دليل الاحتياط- بلا مورد، وليس من شأن الحكومة إلغاء الدليل المحكوم بالمرّة على وجه لا يبقى مورد للدليل المحكوم، بل الذي ينبغي أن يُقال: إنّ دليل الاحتياط لو كان مفاده لزوم الاحتياط في كلّ مورد لم يعلم فيه التكليف الواقعيّ يكون معارضاً لحديث الرفع، ولو كان دليل الاحتياط أخصّ من دليل الرفع بأن كان عدم وجوب الاحتياط في مورد الشكّ في أصل الحكم الواقعيّ مفروغاً عنه، وكان الشكّ قد حصل في أنّ المورد هل هو من الموارد التي أوجب الشارع فيها الاحتياط نظير الدماء والفروج، كان دليل الاحتياط على تقدير وجوده واقعاً مقدّماً على دليل البراءة لكونه أخصّ منه.

نعم، لو شكّ في مثل اللحوم أنّها محكومة بالاحتياط بخصوصها، كان المرجع منه هو عموم دليل الرفع، لكون الشبهة حينئذٍ من قبيل الشكّ في التخصيص، فتأمّل.

تقريب لبيان الحكومة الظاهريّة لحديث الرفع على دليل الاحتياط

وكيف كان، فلا ينبغي الريب في أنّ هذا التقريب لا تتمّ معه الحكومة الظاهريّة، سواء أريد بها الحكومة على الأدلّة الواقعيّة، أو أريد بها الحكومة على وجوب الاحتياط.

وأمّا ما يُقال في تقريب الحكومة الظاهريّة لحديث الرفع، بأنّ موضوعه لمّا كان هو عدم العلم بالحكم الواقعيّ، كان الرفع المذكور حكماً ظاهريّاً، فتكون حكومته حكومة ظاهريّة، ففيه ما لا يخفى.

أمّا أوّلاً: فلأنّ مجرّد أخذ عدم العلم في موضوع الرفع المذكور لا يُوجب كونه حكماً ظاهريّاً لإمكان كون الحكم الوارد على الشكّ، وعدم العلم حكماً واقعيّاً.

وأمّا ثانياً: فلأنّ عدم العلم بالحكم الواقعيّ لو أخذ موضوعاً لرفع ذلك الحكم الواقعيّ لكان الرفع المذكور ظاهريّاً، لكنّه إنّما أخذ موضوعاً لرفع أثر ذلك الحكم الواقعيّ الذي هو إيجاب الاحتياط، فكان من قبيل ما أخذ فيه عدم العلم

بحكم موضوعاً لرفع حكم آخر، وفي مثله لا ينبغي أن يكون الرفع إلّا رفعاً واقعيّاً.

وأمّا ثالثاً: فلأنّا لو سلّمنا كون الرفع المذكور رفعاً ظاهريّاً، فلا يلزم منه إلّا أن يكون وجوب الاحتياط مرفوعاً رفعاً ظاهريّاً، فلا يصحّ بذلك ما أفاده الأستاذ ﷺ[1] من كون حديث الرفع في «ما لا يعلمون» حاكماً على الأدلّة الواقعيّة حكومة ظاهريّة، بل أقصى ما فيه هو الحكومة على دليل الاحتياط.

وأمّا رابعاً: فلأنّا لو سلّمنا كون الرفع رفعاً ظاهريّاً، وكونه حاكماً على الأدلّة الأوّليّة حكومة ظاهريّة، لكان ذلك موجباً لاختلاف السياق مع باقي التسعة، الذي عرفت أنّ مرجعه إلى الالتزام باستعمال الرفع في قوله ﷺ: «**رفع عن أمّتي تسعة أشياء**»[2] في الرفع الحقيقيّ الواقعيّ، والرفع الصوريّ الظاهريّ.

ومن ذلك كلّه يظهر لك التأمّل فيما أفاده من توجيه كون الرفع ظاهريّاً بأنّه واقع في درجة إيجاب الاحتياط، ووجه التأمّل واضح، فإنّه بناءً على هذا التقريب -أعني كون الرفع رفعاً لوجوب الاحتياط بلسان رفع أصل الحكم الواقعي- لا يكون الرفع المذكور واقعاً في درجة إيجاب، بل لا يكون إلّا رفعاً لإيجاب الاحتياط.

ولا يخفى أنّ إيجاب الاحتياط، و إن كان حكماً ظاهريّاً، إلّا أنّ كونه حكماً ظاهريّاً لا يُوجب كون رفعه رفعاً ظاهريّاً، لوضوح أنّ رفع الحكم الظاهريّ لا يلزمه أن يكون رفعاً ظاهريّاً، بل يمكن أن يكون رفعاً واقعيّاً كما يمكن أن يكون رفعاً ظاهريّاً، والظاهر فيما نحن فيه هو الأوّل؛ إذ لم يُؤخذ عدم العلم بوجوب الاحتياط موضوعاً لرفعه كي يكون الرفع فيه ظاهريّاً، هذا.

ولكن يمكن أن يوجّه ما أفاده ﷺ من الحكومة الظاهريّة على الأدلّة المتكفّلة للأحكام الواقعيّة بما أشرنا إليه سابقاً، وحاصله أنّ توجّه الرفع إلى الحكم الواقعيّ برفع أثره الذي هو إيجاب الاحتياط، ولزوم التحرّز عن مخالفة الواقع يلزمه الترخيص الشرعيّ في مخالفة الحكم الواقعيّ على تقدير وجوده، ووجه الملازمة هو ما عرفت من عدم كون سوق الحديث الشريف لتبرئة الشارع عن إيجاب الاحتياط، بل هو مسوق لبيان امتنان الشارع على هذه الأمّة بعدم جعل كلفة الاحتياط عليهم، وأنّه

---

١. يُنظر: صفحة (٤٧) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٣٩) من هذا الكتاب.

لم يكلّفهم بالتحرّز عن مخالفة الحكم الواقعيّ عند الشكّ فيه وعدم العلم به، وهذا المعنى -أعني امتنانه عليهم برفع كلفة التحرّز عنهم- يعطي أنّه قد رخّصهم في مخالفة تلك الأحكام الواقعيّة على تقدير مصادفتها الواقع، ولا ريب في أنّ هذا اللازم -أعني الترخيص في مخالفة الواقع وجواز الاقتحام في مقام الشكّ فيه لا يكون إلّا حكماً ظاهريّاً، ويكون هذا الحكم حاكماً على أدلّة الأحكام الواقعيّة حكومة ظاهريّة.

والحاصل: أنّ هذا اللازم -أعني الترخيص في الاقتحام في مورد الشكّ وعدم العلم بالحكم الواقعيّ- لا يكون إلّا حكماً ظاهرياً، ويكون حاكماً على دليل الحكم الواقعيّ حكومة ظاهريّة، وهذا الحكم الظاهريّ -أعني الترخيص المذكور- هو الذي أفاد ﷺ أنّه واقع في درجة إيجاب الاحتياط، وبواسطة هذا الترخيص الظاهريّ يكون حديث الرفع غير محتاج في جواز الاقتحام إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

و إن شئت فقل: إنّ المجعول حقيقةً في «ما لا يعلمون» هو هذا الترخيص الظاهريّ، ولكن لأجل اعتبارات لسانيّة راجعة إلى فنّ البلاغة عبّر بالرفع، ونسب الرفع إلى «ما لا يعلمون» باعتبار أثره، وهو إيجاب التحرّز والاحتياط، والمراد الجدّي الحقيقيّ هو جعل الترخيص المذكور، وتلك الجهات اللسانيّة كافية في توحيد السياق ومصحّحة لاستعمال الرفع منسوباً إلى جميع التسعة، فتأمّل لئلّا تُشكل بعود محذور اختلاف السياق.

الكلام في إشكال مقتضى سياق الموصولات

بقي الكلام في إشكالٍ تعرّضنا له إجمالاً فيما حرّرناه عنه ﷺ، صفحة (١٦) درس الأربعاء: ٢٢ جمادى الأولى، ١٣٤٩هـ[١] وتعرّض له مفصّلاً في التقريرات المطبوعة في النجف في الأمر الثالث[٢]، وحاصل ذلك الإشكال هو أنّ مقتضى سياق الموصولات في «ما لا يطيقون، وما أكرهوا عليه، وما اضطرّوا إليه» هو كون المراد من الموصول في «ما لا يعلمون» هو الفعل الذي لا يعلمون، وبناءً عليه يكون الظاهر توجّه الرفع في «ما لا يعلمون» إلى الفعل غير المعلوم، والمراد من عدم العلم بالفعل هو عدم العلم -مثلاً- بأنّ هذا الشرب هو شرب خمر، فلا ينطبق إلّا على الشبهة الموضوعيّة.

---

١. ينظر: صفحة (٦٥) من هذا الجزء.
٢. يُنظر: فوائد الأُصول: ٣٤٤/٣.

أمّا الشبهة الحكميّة، مثل «شرب التتن»، فلا تكون مشمولة للرفع المذكور؛ إذ لا يصدق على شرب التتن أنّه غير معلوم، لعدم تعلّق الجهل بانطباق عنوان على الشرب المذكور، وإنّما تعلّق الجهل بحرمته، فلا تدخل في رفع الفعل الذي لا يعلمون عنوانه.

ثمّ لو خالفنا السياق، وحملنا الموصول في «ما لا يعلمون» على الحكم على خلاف بقيّة الفقرات، لكان الرفع في «ما لا يعلمون» مختصّاً بالشبهة الحكميّة، فإنّها هي التي لا يكون الحكم فيها معلوماً.

أمّا الشبهة الموضوعيّة، فلا يكون عدم العلم فيها متعلّقاً ابتداءً بالحكم، و إنّما يكون عدم العلم فيها متعلّقاً بعنوان الفعل، فلا تدخل في «ما لا يعلمون» بناءً على كون المراد بالموصول فيه هو الحكم.

والذي يظهر منه ﷺ في التقارير هو الالتزام بمخالفة السياق المذكور، و إن المراد من «ما لا يعلمون» هو الحكم، وأنّه شامل للشبهة الحكميّة والموضوعيّة.

أمّا الأولى فواضح، وأمّا الثانية، فلأنّ عدم العلم فيها وأنّ لم يتعلّق ابتداءً بالحكم، إلّا أنّه بواسطة تعلّقه بالموضوع يكون أيضاً متعلّقاً بالحكم غايته الحكم الجزئيّ لا الكلّيّ، ويكون الحاصل هو رفع الحكم غير المعلوم، سواء كان عدم العلم به من جهة كونه بنفسه مجهولاً أو كان من جهة الجهل بتحقّق موضوعه.

ولا يخفى أنّه يمكن أن يحمل[1] الموصول في «ما لا يعلمون» على الفعل كسائر أخواته، ويكون المراد من عدم العلم الأعمّ من عدم العلم بأنّه شرب خمر-كما في الشبهات الموضوعيّة- أو عدم العلم بأنّه حرام -كما في الشبهات الحكميّة- والجامع هو الجهل بحكم ذلك الفعل، سواء كان متعلّقاً ابتداءً بحكم ذلك الفعل أو كان متعلّقاً به بواسطة الجهل بعنوانه، ويكون المراد من رفع ذلك الفعل المجهول الحكم هو رفع الآثار القابلة للرفع، وهي إيجاب الاحتياط دون نفس ذلك الحكم المجهول؛ لما تقدّم[2] من قيام الضرورة على عدم ارتفاعه بالجهل، بل يمكن أن يُقال: إنّ كون وجوب الاحتياط من آثار الفعل المجهول الحكم أولى من كونه

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (حمل).

٢. يُنظر: صفحة (٦٣) و ما بعدها من هذا الجزء.

من آثار نفس الحكم المجهول بناءً على كون المراد بالموصول هو نفس الحكم.

وبتقريب أوضح: أنّه بعد فرض كون المراد بالموصول في «ما لا يعلمون» هو نفس الفعل لا يعقل أن يكون متعلق عدم العلم هو ذات الفعل كما في أخواته، وإلّا لعتبر بالمعرفة؛ لأنّها هي التي تتعلق بنفس الذات، وأمّا العلم وعدمه فلا يعقل تعلّقها في المقام إلّا بنسبة تصديقيّة، فلا بُدَّ حينئذٍ من أخذ النسبة التصديقيّة في ناحية الصلة، وفي كيفيّة أخذ تلك النسبة التصديقيّة وجهان:

الأوّل: أن تكون هي حرمة الفعل، ويكون حاصل المراد أنّه رفع الفعل الذي لا يعلمون حرمته الأعمّ من الحرمة الكلّيّة، كما في الشبهات الحكميّة التي كان العنوان فيها معلوماً، وكانت الحرمة بنفسها مجهولة أو الحرمة الجزئيّة، كما في الشبهات الموضوعيّة التي كان السبب في الجهل بها هو الجهل بعنوان ذلك الفعل، ويكون المرفوع هو أثر ذلك الفعل الذي لم تعلم حرمته، وهو إيجاب الاحتياط.

الوجه الثاني: أن تكون تلك النسبة التصديقيّة التي وقعت متعلقاً لعدم العلم هي الأعمّ من كون ذلك الفعل غير معلوم العنوان، كما في الشبهات الموضوعيّة، أو كونه غير معلوم الحرمة، كما في الشبهات الحكميّة، فإنّ كلّاً منهما يكون داخلاً في إطلاق عدم العلم المتعلّق بنسبة شيء إلى ذلك الفعل، ويكون الحاصل أنّه رفع الفعل الذي لم تكن حرمته معلومة، أو لم يكن كونه شرب خمر معلوماً، لدخول كلّ منهما في عدم العلم بذلك الفعل.

ولا وجه لاختصاص ذلك الإطلاق بالفعل الذي لم يعلم أنّه شرب خمر، بل هو شامل للفعل الذي لم يعلم أنّه حرام كشموله للفعل الذي لم يعلم أنّه شرب خمر، ويكون المرفوع هو أثر ذلك الفعل الذي لم يعلم أنّه حرام أو لم يعلم أنّه شرب خمر هو إيجاب الاحتياط، وبأيّ الوجهين أخذنا يكون المرفوع هو الفعل المجهول العنوان أو الفعل المجهول الحرمة.

والمراد برفع ذلك الفعل هو رفع أثره الذي هو إيجاب الاحتياط، فإنّ كون إيجاب الاحتياط أثراً للفعل المزبور أولى من كونه أثراً لنفس الحرمة التي لم تكن معلومة، لكون الاحتياط متعلّقاً بنفس الفعل على الأوّل، وإنّما قلنا بأنّه من آثار الحرمة المجهولة على الثاني، لكونه ناشئاً عنها، هذا.

الأمر الثالث في اختلاف نسبة الرفع إلى الأشياء التسعة

الأمر الثالث: أنَّ الحديث الشريف قد اشتمل على التعرّض لرفع تسعة أشياء: «**الخطأ، والنسيان، وما لا يطيقون، وما أُكرهوا عليه، وما اضطرّوا إليه، وما لا يعلمون، والحسد، والطيرة، والوسوسة في الخلق**»[1]، وليس المراد بالاثنين الأوليين -أعني الخطأ والنسيان- هو رفع أنفسها ولو تشريعاً، فإنَّ رفع نفس الخطأ تشريعاً يكون منتجاً لما محصّله أنَّ الشارع قد نزّل الخطأ منزلة عدمه، فكان الخطأ في الفعل الصادر خطأً لم يكن متحقّقاً.

ومن الواضح أنَّ ذلك عبارة أُخرى عن تنزيل الخطأ منزلة العمد، فيكون منتجاً لما هو ضدّ المطلوب الذي سيق له الحديث المبارك، وهو الامتنان على الأمة، فلأجل هذه القرينة -أعني كون الحديث مسوقاً للامتنان- ولأجل ملاحظة السياق في باقي الفقرات -أعني ما لا يطيقون وأخواتها- لا بُدَّ أن نقول: إنَّ المراد بهاتين الفقرتين -أعني الخطأ والنسيان- الأفعال الخارجيّة المعنّونة بهذه العناوين، فيكون المرفوع تشريعاً هو تلك الأفعال، ويكون ذكرها

ولكنّ الأولى هو ما أفاده الأستاذ ﷺ من كون المراد بالموصول هو نفس الحكم، ولا يتوجّه عليه اختلاف السياق؛ لأنَّ الموصول في الجميع لم يخرجه عن كونه شيئاً موصوفاً بالصلة التي بعده، وكون بعض هذه الصلات غير مناسبة إلّا لكون المراد بالموصول هو الفعل، وبعضها لا يناسب إلّا الحكم، ليس من قبيل اختلاف السياق.

ووجه الأوْلوية هو أنّه بناءً عليه لا يحتاج إلى تقدير نسبة تصديقيّة في ناحية الصلة، بل تكون الصلة في «ما لا يعلمون» متعلّقة بنفس المراد بالموصول كسائر إخواته ممّا لا يطيقون، وما اضطرّوا إليه والوجه في شموله للشبهة الموضوعيّة والحكميّة هو إطلاق الحكم المراد من الموصول، فإنّه شامل للحكم الجزئيّ كشموله للحكم الكلّيّ.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٩) من هذا الجزء.

بهذين العنوانين لبيان أنّهما هما المنشأ في ارتفاعهما، وبذلك يحصل التوافق من هذه الجهة بين هاتين الفقرتين، وبين الفقرات الأخر -أعني ما لا يطيقون وأخواتها- وبه يتمّ المطلوب -أعني ما سيق له الحديث المبارك من الامتنان في رفع هذين العنوانين- كرفع بقية الفقرات.

الآثار المتصوّر لحوقها للأفعال الخارجيّة

ثمّ إنّ الآثار المتصوّر لحوقها للأفعال الخارجيّة في مورد تحقّق أحد هذه العناوين الخمسة يكون على أنحاء:

الأوّل: ما يكون لاحقاً لها بما أنّها مقيّدة بذلك العنوان، مثل «وجوب الكفّارة على القتل الخطأ»، ووجوب سجود السهو على من ترك التشهّد سهواً، مثلاً.

الثاني: ما يكون لاحقاً لها بما أنّها مقيّدة بضدّ ما هو أحد تلك العناوين، مثل كفّارة الإفطار في نهار [شهر] رمضان لمن تعمّد الإفطار فيه.

والنحو الثالث: ما يكون لاحقاً لها في حدّ أنفسها وبعناوينها الأوّليّة غير ملحوظ فيها تعنّونها بأحد تلك العناوين، أو بما هو ضدّها كما في مثل «وجوب الوضوء» و«حرمة شرب الخمر»، ونحو ذلك والمرفوع بحديث الرفع من هذه الآثار إنّما هو هذا النحو الأخير دون النحوين الأوّلين لما هو واضح من أنّ الأثر المقيّد بالعمد يرتفع قهراً بمجرّد كون الفعل صادراً خطأً من دون حاجة إلى دليل يرفعه، وكذلك الحال فيما يكون من تلك الآثار مقيّداً بتلك العناوين، فإنّ الأثر اللاحق للفعل مقيّداً بكونه معنوناً بعنوان الخطأ لا يعقل أن يكون مرفوعاً بحديث رفع الخطأ، وحينئذٍ فيكون المرفوع في هذه الخمسة هو خصوص ما كان من الآثار على النحو الثالث -أعني ما يكون لاحقاً لنفس الفعل- غير مقيّد بواحد من تلك العناوين، ولا بعدمها*.

---

* **قلتُ**: ومن ذلك يتّضح لك فساد ما ربّما يتوهّم من أنّ «رفع الخطأ»

في محصّل الرفع التشريعيّ

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ محصّل الرفع التشريعيّ في الخمسة الأولى هو رفع الأحكام الشرعيّة المجعولة للفعل الواقع خطأً أو نسياناً أو كان ممّا أُكرهوا عليه، أو ممّا لا يطيقون، فيكون نسبة هذا الرفع التشريعيّ في هذه الأمور الخمسة إلى الأدلّة الأوّليّة المتكفّلة لثبوت الأحكام الواقعيّة كنسبة المخصّص إلى الدليل العامّ أو كنسبة الحاكم إلى المحكوم.

وعلى أيّ حال، فلا يكون مفادها إلّا رفع الحكم في مواردها رفعاً واقعيّاً، ويكون تقدّمها على الأدلّة الواقعيّة تقدّماً واقعيّاً نظير تقدّم حديث «**لا شكّ لكثير الشكّ**»[1] على الأدلّة المتكفّلة لأحكام الشكّوك، وهذا بخلاف الرفع في

و«النسيان» نظير «رفع الحسد» وأخواته ناظراً إلى رفع الأثر المترتّب على نفس الخطأ والنسيان لا الآثار المترتبة على الفعل الصادر خطأً أو نسياناً؛ لما فيه:

أوّلاً: من كونه خلاف سياق أخواته «**ممّا لا يطيقون**» و«**ما أُكرهوا عليه**» فإنّ المراد بها الفعل المعنّون بهذه العناوين لا نفس هذه العناوين.

وثانياً: أنّه لا ريب في شمول رفع الخطأ والنسيان للفعل الصادر خطأً ونسياناً، فلا يعقل أن يشمل مع ذلك آثار نفس الخطأ والنسيان.

وثالثاً: أنّ لازم ذلك -أعني حمل رفع الخطأ والنسيان على رفع الآثار اللاحقة لنفس الخطأ والنسيان- هو التخصيص في كثير من هذه الموارد التي ثبت فيها آثار الخطأ والنسيان، مثل كفّارة الخطأ وسجود السهو، ونحو ذلك، مع أنّ سياقه آبٍ عن التخصيص، فتأمّل، فإنّ إشكال لزوم التخصيص جارٍ فيما لو حملناه على رفع آثار الفعل الصادر خطأً أو نسياناً.

والأولى الاستشهاد على أنّ المراد من الخطأ والنسيان هو الفعل الصادر خطأً أو نسياناً بقوله ﷺ في رواية المحاسن الواردة في الحلف على الطلاق، وذلك قوله ﷺ: قال رسول الله ﷺ: «**رفع عن أمّتي ما أكرهوا عليه، وما لم يطيقوا، وما أخطأوا**»[2] الخبر.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٩) من هذا الجزء.

٢. المحاسن: ٣٣٩/٢، كتاب العلل، ح١٢٤.

«ما لا يعلمون» فإنّه لا يكون إلّا حكماً ظاهريّاً مجعولاً في مقام عدم العلم بالحكم الواقعيّ، وليس تقدّمه على أدلّة الأحكام من قبيل التخصيص، ولا الحكومة الواقعيّة، وإلّا لزم منه التصويب الباطل كما هو واضح لا يخفى.

وأمّا الرفع في الثلاثة الأخيرة -أعني «الحسد»، و«الطيرة»، و«الوسوسة»- فهو أجنبيّ عن الرفع في الخمسة الأولى، وعن الرفع في «ما لا يعلمون»، بل هو عبارة عن عدم الحكم واقعاً للثلاثة المذكورة، لا أنّه كان لها حكم ثابت بحسب الأدلّة، وكان حديث الرفع حاكماً على تلك الأدلّة أو مخصصاً لها كما في الخمسة الأولى، أو أنّ حديث رفع الحكم فيها يكون مفاده الحكم الظاهريّ كما في «ما لا يعلمون»، بل إنّ رفع الحكم فيها يكون على نحو آخر غير هذين النحوين، وذلك عبارة عن عدم تأثير المقتضي للحكم فيها، بمعنى أنّ الحسد فيه اقتضاء التحريم، ولكنّ الشارع المقدّس منّةً منه على هذه الأمّة رفع ذلك الحكم -بمعنى أنّه لم يجعله عليهم- رفقاً بهم ومنّةً منه عليهم، وهكذا الحال في رفع «الطيرة»، و«الوسوسة».

وأنت إذا عرفت ذلك يظهر لك أنّ نسبة الرفع في هذا الحديث المبارك إلى ما ذكر فيه من المرفوعات مختلفة، ففي الخمسة الأولى يكون مفاده الرفع الواقعيّ وتخصيص الأدلّة الأوّليّة والحكومة الواقعيّة عليها، وفي «ما لا يعلمون» يكون مفاده الرفع الظاهريّ وجعل الوظيفة الظاهريّة في مقام الشكّ وعدم العلم، وفي الثلاثة الأخيرة يكون مفاده عدم جعل الحكم على طبق اقتضاء المقتضي، فهل يمكننا أن نلتزم بوجود جامع لهذه الأنحاء الثلاثة، أم أنّه لا يمكننا ذلك؟

في الجامع بين الخمسة الأول والثلاثة الأخيرة

فنقول[1] ومنه نستمدّ التوفيق والعناية، أمّا الجامع بين الخمسة الأُول

١. أرّخ المقرّرﷺ هذا المقطع من البحث، الثلاثاء: (٢١ جمادى الأولى، ١٣٤٩هـ).

والثلاثة الأخيرة، فهو الرفع المانع من تأثير المقتضي، ومنعه مِن رشحه في مقتضاه، حيث إنَّ في كلٍّ من الحسد وأخويه ما يقتضي جعل الحكم التحريميّ والشارع قد رفع ذلك، بمعنى أنَّ ذلك الرفع يكون مانعاً من تأثيره ذلك المقتضي، ومِن رشحه في مقتضاه، وكذلك الحال في رفع «الخطأ» وأخواته، فإنَّ الفعل المعنّون به ما يقتضي وجود الحكم فيه على طبق الأدلّة الأوّليّة المتكفّلة للأحكام العامّة لذلك الفعل ولغيره، والشارع قد رفع عن المكلّفين ذلك الحكم بأن جعل ما يكون مانعاً من رشح ذلك المقتضي، وحينئذٍ فالرفع المنسوب إلى كلّ واحدٍ من هاتين الطائفتين كان بمعنى واحد، وهو منع تأثير المقتضي ومزاحمته في رشحه لمقتضاه.

ملخّص في كيفيّة جعل الطرق

أمّا بالنسبة إلى «ما لا يعلمون» فهو أيضاً كذلك، إلّا أنَّ توضيحه يتوقّف على تمهيد مقدّمة وهي أنّه تقدّم في كيفيّة جعل الطرق ما محصّله أنَّ الأحكام الواقعيّة بنفسها قاصرة لأن تكون نازلة إلى مرتبة عدم العلم بها والشكّ فيها، وإنَّ هذه المرتبة قابلة للجعل، أمّا جعل المتمّم لو كان ملاك تلك الأحكام موجباً لانحفاظها في تلك المرتبة، وذلك إمّا بجعل الاحتياط، أو بجعل أصالة الحرمة في مثل «النفوس» و«الأموال» و«الفروج».

وأمّا جعل الترخيص -أو مجرّد- لو لم يكن الملاك موجباً لانحفاظ تلك الأحكام في تلك المرتبة والرفع في قبال الاحتياط والترخيص الذي هو أصالة الحلّ في قبالة أصالة التحريم، وحينئذٍ فلا يكون الرفع في «ما لا يعلمون» إلّا رفعاً لما يقتضيه ملاك الحكم الواقعيّ من انحفاظ ذلك الحكم في رتبة عدم العلم به الموجب لإيجاب الاحتياط، فالرفع رفع لأثر ذلك المقتضي ومانع له

من رشحه، فيكون الرفع فيه كالرفع في أخواته رفعاً لأثر المقتضي ومنعاً له عن رشحه لمقتضاه، فتأمّل *.

الأمر الرابع في الأثر المرفوع

الأمر الرابع: أنّه قد اتّضح لك ممّا ذكرناه أنّ الأثر المرفوع في «ما لا يعلمون» أثر واحد معيّن، وهو إيجاب الاحتياط، وفي «الحسد» وأخويه أيضاً يكون المرفوع أثراً واحداً معيّناً وهو التحريم، وأمّا المرفوع في الخمسة الأُخرى -أعني «الخطأ» و«النسيان» وأخواتهما- ففيه كلام، حيث إنّها في قبال الأدلّة الأوّليّة المثبتة للأحكام الواقعيّة في مواردها وغير مواردها، فهل المرفوع هو جميع تلك الأحكام أو خصوص بعضها، وما هو ذلك البعض المرفوع؟

وليس المرفوع في الحقيقة هو الحكم في مرحلة الجهل وعدم العلم به ليلزم منه التصويب، بل ليس الرفع إلّا عبارة عن الترخيص -أعني جعل الرخصة في قبال جعل الاحتياط- والفرق بين هذا الترخيص الشرعيّ والترخيص العقليّ واضح لا يخفى لا من جهة كون أحدهما بحكم الشارع والآخر بحكم العقل لعدم كون العقل حاكماً بشيء وإنّما وظيفته الإدراك، فإذا أدرك عدم وصول التكليف إلى المكلّف يحكم قطعاً بقبح العقاب على مخالفته، ولازم ذلك هو الترخيص العقليّ، لا أنّ العقل يكون حاكماً في هذا المقام بالترخيص[1]

---

* **قلتُ**[2] لا يُقال إنّ الرفع في «ما لا يعلمون» لو كان رافعاً لرشح المقتضي لكان المقتضي مؤثّراً أثره لولا ذلك الرفع فيلزم من ذلك أنّه لو لا ذلك الرفع لكان الاحتياط واجباً مع أنّه لا ريب في أنّ المرجع حينئذٍ في هذه الصورة هو البراءة العقليّة.

---

١. من قوله: (وليس المرفوع في الحقيقة) وضعته هنا لظنّي أنّه المكان المناسب.
٢. هذا المطلب من قوله: «قلتُ:» إلى قوله: «العقليّة» لم أعرف مكانه، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

وليس[١] المرفوع في «ما لا يعلمون» هو وجوب الاحتياط[٢].

نعم، إنَّ الرفع ضدّ للاحتياط، فإنَّ الحكم الواقعيّ لمّا كان ملاكه قابلاً لأن يكون مقتضياً لانحفاظ التكليف في رتبة عدم العلم به على وجه يكون موجباً لجعل الاحتياط المتمّم للجعل الأوّل -أعني نفس التكليف الواقعيّ- بحيث يكون إيجاب الاحتياط ناشئاً عن انحفاظ التكليف الواقعيّ في رتبة عدم العلم به الناشئ عن كون ملاكه مقتضياً كان رفع الحكم في تلك الرتبة الموجب لانقطاعه وعدم وصوله إلى مرتبة عدم العلم به ضدّاً لوجوب الاحتياط، لا أنَّ المرفوع هو نفس إيجاب الاحتياط*.

وبالجملة: أنَّ أثر الرفع بالنسبة إلى «ما لا يعلمون» من الأحكام هو انقطاع الحكم عن أن يكون ملاكه مؤثّراً في انحفاظه في رتبة عدم العلم به، فالمرفوع في الحقيقة هو الحكم الواقعيّ بلحاظ انحفاظه في مرتبة عدم العلم به، وبذلك يتمّ وحدة السياق مع باقي الفقرات، فإنَّ الرفع في الجميع يكون رفعاً تشريعيّاً، والمرفوع هو الحكم.

---

* **قلتُ**[٣]: لا يخفى أنَّ الحكم الواقعيّ بنفسه لا يكاد يصلّ إلى مرتبة عدم العلم به، فكيف يعقل أن يتوجّه إليه الرفع في هذه المرتبة؟!

نعم، يمكن أن يكون ملاكه مقتضياً لانحفاظه في رتبة عدم العلم به ويكون ذلك مقتضياً لجعل الاحتياط في هذه المرتبة، فأقصى ما في البين هو أن يكون الرفع متوجهاً إلى جعل إيجاب الاحتياط.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث، الأربعاء: (٢٢ جمادى الأولى، ١٣٤٩هـ).

٢. كذا في النسختين.

٣. هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ» إلى قوله: «الاحتياط» لم أعرف مكانه، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

وحاصل الرفع هو منع المقتضي له من أن يكون مؤثّراً فيه في هذه الموارد -أعني مورد «الخطأ» وأخواته، ومورد «ما لا يعلمون» ومورد «الحسد» وأخواته- ومن ذلك يتّضح اندفاع الإشكال على الاستدلال بالحديث الشريف بما حاصله عدم وحدة السياق بواسطة كون المرفوع في بعض فقراته وهي «ما لا يعلمون» هو الحكم، وفي البواقي هو الموضوع، وبه أيضاً يندفع إشكال عدم الشمول للشبهة الحكميّة والشبهة الموضوعيّة بدعوى أنّ الرفع في الأولى يكون مسلّطاً على نفس الحكم الذي لا يكون معلوماً، وفي الثانية يكون مسلّطاً على الموضوع الذي لا يكون حكمه معلوماً، ولا بُدَّ أن يكون الرفع مسوقاً بأحد الوجهين، ولا جامع بينهما.

أمّا الايراد الأوّل: فقد اتّضح الجواب عنه ممّا ذكرناه[1] -أعني كون الرفع في جميع هذه الفقرات رفعاً تشريعيًّا- وأنّه عبارة عن منع المقتضي من تأثيره ورشحه في ما يقتضيه، أعني الحكم في جميع هذه الفقرات.

وأمّا الإيراد الثاني: فقد اتّضح الجواب عنه ممّا ذكرناه[2] من كون المرفوع هو الحكم الأعمّ من الحكم الكلّيّ أو الجزئيّ نظير شمول «لا تنقض اليقين بالشكّ» في باب الاستصحاب للأعمّ من كون المتيقّن هو الحكم الكلّيّ أو الجزئيّ *.

---

* **قلتُ**[3]: لا يخفى أنّا لو أخذنا الحكم في متعلّق الرفع في «ما لا يعلمون» كان الموصول فيه عبارة عن الحكم، وكان رفعه التشريعي رفعاً حقيقيّاً غير محتاج إلى التنزيل، وحينئذٍ فيكون مخالفاً لسياق أخواته -أعني ما استكرهوا عليه وما

---

١. يُنظر: صفحة (٦٣ و٦٦) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٤٨) من هذا الجزء.

٣. هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ:» إلى «الموضوعيّة» لم أعرف مكانه، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

الأمر الخامس في كون الأحكام اللاحقة للأفعال تكليفيّة ووضعيّة

الأمر الخامس: أنّه قد اتّضح لك ممّا ذكرناه[1] أنّ المرفوع في «ما لا يعلمون» أثر واحد معيّن، وهو الحكم غير المعلوم كما أنّه قد اتّضح لك أنّ المرفوع في «الحسد» وأخويه أيضاً أثر واحد معيّن وهو التحريم، وأمّا في الخمسة الأخر -أعني الخطأ وأخواته- ففيه تفصيل؛ وهو: أنّ الأحكام اللاحقة للأفعال المعنونة بتلك العناوين -أعني الخطأ، والنسيان، والاستكراه، والاضطرار، وما لا يطيقون- تارةً تكون من قبيل الأحكام التكليفيّة، وأخرى تكون من قبيل الأحكام الوضعيّة.

في أنحاء الأحكام التكليفيّة اللاحقة للأفعال

وما هو من قبيل الأحكام التكليفيّة تارةً يكون نسبة الأفعال إليه من قبيل الأسباب والمسبّبات، بأن يكون الحكم لاحقاً للفعل بعد فرض وجوده كما في الأفعال الموجبة للكفّارة ونحوها، فإنّ مثل هذه الأحكام أحكام انحلاليّة معلّقة على تحقّق موضوعها، أعني تلك الأفعال التي أخذت موضوعاً لها على نحو القضيّة الانحلاليّة بحيث تكون تلك الأفعال موضوعاً لتلك الأحكام مأخوذة فيها على نحو القضيّة الحقيقيّة، ويكون تحقّق الحكم تابعاً لتحقّق الفعل في الخارج، وأخرى تكون الأفعال متعلقة للحكم، بحيث يكون الحكم متحقّقاً قبل تحقّق الفعل، والحكم المذكور المتعلق بذلك الفعل إمّا أن يكون تحريميّاً، ولازمه الانحلال، وإمّا أن يكون وجوبيّاً، ولازمه عدم الانحلال.

اضطرّوا إليه وما لا يطيقون- إذ لا يصحّ جعل الموصول فيها عبارة عن الحكم، بل إنّه فيها عبارة عن الموضوع فيكون رفعه التشريعي رفعاً تنزيليّاً برفع حكمه، فالأولى أن يُقال: إنّ الموصول في «ما لا يعلمون» عبارة عن الموضوع أيضاً ويكون عبارة أُخرى عن الفعل الذي لا يعلمون حكمه أعمّ من أن يكون كلّيّاً أو جزئيّاً، والأوّل للشبهة الحكميّة، والثاني للشبهة الموضوعيّة.

---

١. يُنظر: صفحة (٦٥) من هذا الجزء.

النحو الأوّل في كون الفعل موضوعاً للحكم على نحو القضيّة الحقيقيّة

أمّا النحو الأوّل: -أعني ما يكون الفعل موضوعاً للحكم على نحو القضيّة الحقيقيّة- فلا ريب في ارتفاع الحكم فيه عن ذلك الفعل عند صدوره معنوناً بأحد العناوين الخمسة، من دون فرق في ذلك بين كون ذلك المأخوذ في ذلك الحكم الانحلاليّ فعلاً، كما في مثل باب الكفّارات المترتّبة على الأفعال، أو كان تركاً، كما في مثل من ترك الفعل الفلانيّ وجب عليه كذا، فإنّ مثل الترك داخل في حديث الرفع لو كان عن خطأ أو نسيان، أو إكراه، أو اضطرار. نعم، يشكل الأمر في مسألة القضاء بناءً على كون موضوعه هو ترك الصلاة في الوقت لو كان الترك نسياناً.

اللّٰهمّ إلّا أن يدفع الإشكال بأنّ المستفاد من دليله هو الوجوب في جميع أنحاء الترك، ولو كان نسياناً على وجه لا يمكن أن يقدّم عليه حدث الرفع، فتأمّل *.

والسرّ[1] في ذلك هو: أنّ الفعل في هذا النحو من الأحكام يكون من قبيل العلّة والسبب للحكم، وبعد الفراغ عن كون الرفع في هذا المقام رفعاً تشريعيّاً يكون المتحصّل أنّ ذلك الفعل المفروض وجوده وتحقّقه خارجاً مرتفع تشريعاً، ومن الواضح أنّ ارتفاعه في عالم التشريع موجب لعدم ترتّب الأثر عليه -أعني أنّه لا يترتّب عليه من الأحكام الشرعيّة ما يكون نسبتها إليه كنسبة المعلول إلى العلّة- وهذا واضح لا يخفى.

---

* **قلتُ**: هذا بناءً على أنّ القضاء بأمر جديد يترتب على الترك في الوقت، وأمّا بناءً على أنّه بالأمر السابق، وأنّ وجوب الصلاة في الوقت من قبيل تعدّد المطلوب بأن تكون أصل الصلاة مطلوبة وكونها في الوقت مطلوب آخر، فلا مورد للإشكال المزبور كما هو واضح لا يخفى.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢٥ جمادى الأولى، ١٣٤٩هـ).

النحو الثاني في كون الحكم فيها متحقّقاً قبل تحقّق الفعل وكان تحريميًّا

وأمّا النحو الثاني: -أعني ما يكون الحكم فيها متحقّقاً قبل تحقّق الفعل ويكون ذلك الحكم انحلاليّاً، مثل سائر الأحكام التحريميّة[1]، وبعض الأحكام الوجوبيّة الانحلاليّة المتعلّقة بالأفعال الخارجيّة- فقد يتوهّم أنّ ارتفاعها في عالم التشريع لا يكون موجباً لهذا النحو من الأحكام، لعدم كون الحكم متأخّراً عن وجود هذا النحو من الأفعال.

ولكن لا يخفى ما فيه، حيث إنّ الحكم بالنسبة إلى هذا النحو من الأفعال، وإن لم يكن من قبيل نسبة المعلول إلى علّته، إلّا أنّه -أعني الحكم- لمّا كان بمنزلة العارض على ذلك الفعل، وكان الفعل بمنزلة معروض لذلك الحكم، كان نفي ذلك الفعل ورفعه تشريعاً موجباً لرفع ذلك العارض، حيث إنّ رفع المعروض رفع لعارضه *.

فإنّ ذلك -أعني كون الحكم التكليفيّ من قبيل العلّة بالنسبة إلى متعلّقه- إنّما يتأتّى في الواجبات، ولم يحضرني مثال لكون المتعلّق فيها انحلاليّاً.

نعم، يتصوّر الانحلال في موضوع المتعلق، مثل «أكرم كلّ عالم»، لكن لا يترتب أثر على الترك في البعض إلّا إذا كان منذوراً ونحوه ممّا يترتّب الكفّارة على الترك فيه، فيدخل حينئذٍ في القسم السابق -أعني ما كان على نحو القضيّة الحقيقيّة- فإنّك قد عرفت أنّه شامل للترك، فيكون المثال داخلاً في

---

* **قلتُ**: الظاهر أنّ نسبة الأحكام التكليفيّة إلى متعلّقاتها كنسبة العلل إلى معلولاتها، لا كنسبة العوارض إلى معروضاته، وبناءً عليه فلا يكون نفيها ورفعها موجباً لرفع تلك الأحكام، ولازم ذلك خروج هذا النحو من الأحكام عن عموم حديث الرفع، فتأمّل.

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (التكليفيّة).

حديث الرفع باعتبار رفع الكفّارة لو صدر بأحد هذه العناوين[1]*.

---

* **قلتُ**[2] **لا يُقال**: إنّ الرفع المتوجّه إلى مثل «شرب الخمر» الصادر عن نسيان أو خطأ أو إكراه، لا يعقل أن يكون متوجّهاً إلى رفع عارضه الذي هو التحريم؛ لأنّ هذا العارض إنّما يعرضه قبل الوجود، أمّا بعد فرض تحقّق وجوده، كما هو المفروض، فلا يعقل أن يعرضه التحريم المذكور؛ لأنّ مرتبة وجود شرب الخمر ليست هي مرتبة عروض التحريم عليه، وإنّما هي مرتبة سقوط ذلك التحريم بالعصيان[3].

لأنّا نقول: ليس المراد من رفع تحريمه رفع التحريم بعد وجود شرب الخمر، بل المراد رفع التحريم في عين الصقع الذي يمكن فيه عروض التحريم عليه، بمعنى أنّ كلّيّ شرب الخمر في حدّ نفسه لمّا كان معروضاً للتحريم، مع قطع النظر عن كونه صادراً بالإكراه كان ذلك الكلّيّ مرفوعاً عنه التحريم إذا كان قد تعلّق به النسيان، أو الخطأ أو الإكراه، ومن الواضح أنّ رفع ذلك الحكم الشرعيّ مصحّح لرفع الشرب الإكراهي رفعاً تشريعيّاً، بمعنى أنّ الشرب المذكور لمّا لم يكن معروضاً للحرمة، وكان الشارع قد رفع حرمته، كان ذلك الشرب معدوماً ومرتفعاً في عالم التشريع، ألا ترى أنّ قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً...﴾[4] إلخ قد نفى وجدان ما عدا المذكورات -أعني الميتة وأخواتها- في صفّ المحرّمات الشرعيّة، وقد جعل نفي وجدانها في قسم المحرّمات دليلاً على نفي تحريمها، وما ذلك إلّا لأنّ انتفاء وجود الشيء في المحرّمات عبارة أُخرى عن كونه غير محرّم، فيكون عدم تحريم الشيء ورفع حرمته مصحّحاً لعدم ذلك الشيء في الشريعة.

---

١. من قوله: «فإنّ ذلك» وجدته في هامش نسخة الأصل مرتبطاً مع قوله: «عموم حديث الرفع، فتأمّل»، وفي نسخة (ب) بعد قوله: «رفع لعارضه».

٢. هذا المقطع من البحث من قوله: قوله: «قلتُ» إلى قوله: «بالأمر السابق» موجود في أوراق منفصلة ألحقت بالأصل، وأرّخه المقرّرﷺ بما نصّه: «في ما يتعلّق بحديث الرفع صفحة: ٣٩ من هذا الجزء، الأحد: ٥ جمادى الثانية، ١٣٥٨هـ» وقد وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

٣. والمفروض أنّ حديث الرفع إنّما ينظر إلى الشيء بعد فرض وجوده فيرفعه، ويكون دفعه كناية عن دفع أثره، ينظر: أُصول الفقه: ١٣٧/٧.

٤. سورة الأنعام، الآية: ١٤٥.

ولكن لا يخفى ما في ذلك من التكلّف[1]، وما أدري لماذا أعرض الأستاذ ﷺ في هذه المسألة عن مسلكه ﷺ؟ وهو كون نفي الاقتضاء مصحّحاً لنفي الشيء، ولِمَ لَمْ يقل في هذا المقام إنَّ المصحّح لرفع شرب الخمر الإكراهيّ هو أنَّ الشارع لمّا رفع تأثير ملاك شرب الخمر في تحريمه إذا كان إكراهياً، صحّ أن يُقال: إنَّ الشارع رفع الشرب الإكراهيّ، بمعنى أنَّه رفع تأثيره أو تأثير ملاكه في التحريم، أي أنَّه منعه من أنَّ يؤثّر في التحريم، ويستغني بذلك عن تصحيح الرفع بطريق العارض والمعروض[2].

ولكنّي لا أجد أثراً عمليّاً لرفع حرمة شرب الخمر إذا كان نسياناً أو خطأً، أمّا إذا كان مضطرّاً إلى الشرب، فيمكن إدخالها في «ما لا يطيقون»، حيث إنَّ المضطرّ إلى ارتكاب فعل الحرام يصدق عليه أنَّه لا يطيق تركه، فنقول: بجواز إقدامه؛ لأنَّه لا يطيق تركه، فيدخل في «ما لا يطيقون»، وبعد دخوله فيه لا نحتاج في تصحيح الرفع فيه إلى مسألة العارض والمعروض، ولا إلى مسألة التأثير والتأثّر، بل يكون صحّة الرفع فيه باعتبار أنَّ الإلزام بترك شرب الخمر -مثلاً- فيه كلفة وتحميل للترك على عاتق المكلّف، وحيث إنَّه لا يطيقه كان رفع تلك الكلفة مصححاً لنسبة الرفع إلى ذلك الذي كلّفه به، أعني الترك المذكور.

والحاصل: إنَّ رفع التكليف بشيء مصحح لنسبة الرفع إلى ذلك الشيء، كما تقول: رفع الصوم، أيّ رفع الإلزام به، ومنه رفع الوضوء الضرريّ، أمّا إذا كان الشرب إكراهيّاً، فيمكن إدخاله في «ما لا يطيقون» أيضاً باعتبار أنّ الإكراه على الفعل يُوجب كون الترك داخلاً في «ما لا يطيقون» ولو سلّم عدم دخوله فيه، فلا أقلّ من الحكم بجوازه، ولو بأدلّة العسر والحرج ونحوهما، وحاصل الغرض أنّه لم يظهر أثر عمليّ لعدم جريان حديث الرفع في رفع الحرمة المذكورة.

---

١. هذا، مضافًا إلى منافاته لتطبيق الرفع على الأسباب، الذي يكون مقتضاه هو كون الرفع مسوقًا لرفع ما هو موجود، تنزيلًا له منزلة المرتفع باعتبار ارتفاع أثره، فإنَّ تطبيقه على رفع الحرمة فيما نحن فيه لا يكون بتلك العناية، وإنَّما يكون بعناية أنّ الفعل غير المحرّم منفي في صفّ المحرّمات الشرعيّة، فتأمّل، يُنظر: أُصول الفقه: ١٣٨/٧.

٢. نعم، يمكن التأمّل في ذلك، باعتبار أنّ نفس الاقتضاء غير قابل للرفع الشرعي، يُنظر: أُصول الفقه: ١٣٨/٧.

النحو الثالث في كون الحكم فيها متحقّقاً قبل تحقّق الفعل وكان وجوبيًّا

وأمّا[1] النحو الثالث: وهو ما كان من الأفعال متعلّقاً للحكم التكليفيّ، ولم يكن انحلاليّاً، بل كان من قبيل صرف الوجود، فلا ينبغي الإشكال في عدم جريان حديث الرفع فيه لو كان مورداً لأحد العناوين الخمسة، حيث إنّ المعتبر في جريان حديث الرفع في مورد هذه العناوين كون المعنون بها في حدّ نفسه ممّا يترتّب عليه الأثر الشرعيّ، ويكون في رفع أثره الشرعي نحو تسهيل وامتنان على الأمّة فالعدم* لا يدخله الرفع المذكور وإن تعنون بواحد من هذه العناوين، إذ لا أثر شرعي مترتب عليه كي يكون تعنونه بأحد العناوين المذكورة موجباً لرفع ذلك الأثر، وحينئذٍ نقول: إنّه لو نسي جزءاً أو شرطاً من الصلاة لم يكن مورداً لحديث رفع النسيان.

ثمّ لا يخفى أنّه لو تمّ ما أفاده الأستاذ ﷺ من كون رفع الحرمة مصحّحاً لنسبة الرفع إلى متعلّقها، أمّا من جهة طريق العارض والمعروض، أو من جهة التأثير والتأثّر لأشكل الأمر في ترك الجزء أو الشرط نسياناً أو خطأً، بأن نقول: إنّ ترك الجزء أو الشرط يكون ضدّاً عامّاً لنفس فعل الجزء أو الشرط، وقد حقّق في محلّه أنّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه العامّ الذي هو الترك، ولا أقلّ من كونه ملازماً له، فيكون الترك المفروض مرفوع الحرمة، ورفع الحرمة عين رفع الأمر بالجزء أو الشرط، أو أنّه ملازم له، فتأمّل، فإنّه سيأتي دفع هذا النقض في النسيان غير المستوعب للوقت، بل في النسيان المستوعب بناءً على كون القضاء بالأمر السابق.

* **قلتُ**[2]: ومن ذلك يتّضح لك أنّه لو كان لذلك العدم أثر شرعيّ، كما لو

---

١. أرجع المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٦ جمادى الأولى، ١٣٤٩هـ).

٢. هذا المقطع من البحث من قوله: قوله: «قلتُ:» إلى قوله: «فتأمّل جيّدًا» موجود في أوراق منفصلة ألحقت بالأصل، أرخه بما نصّه: «صفحة: ٣٩ و مابعدها، فيما يتعلّق بحديث الرفع، الأحد: ٥ جمادى الأولى، ١٣٥٨هـ»، وقد وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

كان الفعل منذوراً وقد تركه إكراهاً ونحوه، فإنّ حديث الرفع يجري فيه، ويُوجب رفع الكفّارة على ذلك الترك، ويكون داخلاً في القسم الأوّل.

نعم، خصوص عنوان «ما لا يطيقون» يجري في نفس الفعل الواجب، سواء كان وجوبه انحلالياً أو كان المطلوب فيه هو صرف الوجود لصحّة نسبة الرفع إلى المكلّف به إذا كان المرفوع هو نفس التكليف، فيكون الفعل الذي لا يطيقونه مرفوعاً برفع وجوبه، وذلك واضح، وبما عرفت من إرجاع «ما أكرهوا عليه وما اضطرّوا إليه» إلى «ما لا يطيقون» يصحّ لنا أن نحكم بجواز ترك الواجب في مورد الإكراه على تركه، أو في مورد الاضطرار إلى تركه؛ لأنّ فعله يكون داخلاً في «ما لا يطيقون» فيكون وجوبه مرفوعاً، وبذلك يتمّ رفع الجزئيّة والشرطيّة في مورد عدم إطاقة الجزء وفي مورد الإكراه على تركه أو الاضطرار إلى تركه.

نعم، يبقى مورد تركه نسياناً، فإنّه لا يمكن ارجاعه إلى «ما لا يطيقون» فإنّ المنسي لا يكون مقاً لا يطاق، ولو صحّ لنا أن نقول: إنّ المنسي غير مقدور كان أيضاً داخلاً في «ما لا يطيقون» وكان مقتضاه ارتفاع وجوب الجزء أو الشرط المنسيين، ولازم ذلك هو صحّة الصلاة في المورد المزبور.

ثمّ إنّه بناءً على ما أفاده الأستاذ ﷺ من تصحيح جريان حديث الرفع في الحكم التحريميّ، وكون رفع الحرمة مصحّحاً لنسبة الرفع إلى متعلّقها إمّا من جهة طريق العارض والمعروض، أو من جهة التأثير والتأثّر يمكن القول بجريان حديث الرفع في الواجب الذي أكره المكلّف على تركه أو حصل له الاضطرار إلى تركه أو أنّه قد تركه خطأً أو نسياناً باعتبار كون حرمة ترك الفعل هي عين الأمر بنفس الفعل، فإذا ارتفعت الحرمة الواردة على ترك الفعل، لأجل الإكراه عليه أو الاضطرار إليه أو وقوع تركه خطأً أو نسياناً يرتفع وجوبه؛ لأنّ وجوبه عين حرمة تركه، بل لو لم نقل بأنّ الأمر بالشيء عين النهي عن تركه، فلا أقلّ من كونه ملازماً له يتأتّى حديث الرفع في الموارد المذكورة، فإنّ رفع الحرمة المتعلّقة بالترك يكون حينئذٍ ملازماً لرفع الوجوب المتعلّق بنفس الفعل.

ويتفرّع على ذلك أنّ نسيان الجزء أو الشرط يكون موجباً لرفع وجوبه الذي

هو عين الجزئيّة والشرطيّة من جهة أنّ ارتفاع الحرمة المتعلّقة بالترك الصادر نسياناً عين ارتفاع وجوب الجزء أو الشرط؛ لأنّ الأمر المتعلّق بالجزء أو الشرط هو عين النهي المتعلّق بتركه، ولا أقلّ من كونه ملازماً له.

ملخّص في جريان حديث الرفع في الواجبات

فتلخّص لك من هذا كلّه: أنّه يمكن جريان حديث الرفع في الواجبات المتعنونة بأحد العناوين الخمس من نواحٍ أربع:

الناحية الأولى: أنّه رُتّما كان الترك ذا أثر شرعيّ كما في الفعل المنذور، فإنّ تركه يترتّب عليه الكفّارة، فلو كان ترك ذلك الفعل مضطرّاً إليه أو كان مكرهاً عليه أو كان خطأً أو نسياناً، كان حديث الرفع جارياً في الترك المذكور، وكان محصّله هو رفع ذلك الأثر، أعني وجوب الكفّارة.

الناحية الثانية: أنّه لو كان فعل الواجب مما لا يطيقه المكلّف كان حديث الرفع في «ما لا يطيقون» حاكماً برفع وجوبه.

الناحية الثالثة: أنّه لو كان ترك الفعل الواجب مكرهاً عليه، أو كان مضطرّاً إليه، فهو وإن لم يجرِ فيه حديث الرفع في «ما أكرهوا عليه، وما اضطرّوا إليه» إلّا أنّه يجري فيه حديث الرفع في «ما لا يطيقون» لما ذكرناه من أنّه لو كان الترك مضطرّاً إليه، أو كان مكرهاً عليه كان الفعل داخلاً في «ما لا يطيقون» ويكون رفعه موجباً لرفع وجوبه، ولو قلنا بدخول المنسي في «ما لا يطيقون» اتّسع الخرق وزاد الطين بلّة.

الناحية الرابعة: مبنيّة على ما ذكرناه من كون حرمة الترك هي عين وجوب الفعل أو أنّها ملازمة له، وأنّه بناءً على ما أفاده الأستاذ ﷾ من أنّ رفع الحرمة مصحّح لنسبة الرفع إلى متعلّقها نقول: إنّه لو ترك الفعل الواجب خطأً أو نسياناً أو لأجل الإكراه عليه أو الاضطرار إليه تكون حرمة الترك مرتفعة، وارتفاعها عين ارتفاع وجوب الفعل، أو أنّه ملازم له ويترتب على ذلك صحّة الصلاة فيما لو ترك الجزء أو الشرط نسياناً؛ لأنّ ارتفاع حرمة الترك عين ارتفاع الوجوب الذي هو عين الجزئيّة أو الشرطيّة.

لكن سيأتي الجواب عن هذه الجهة الرابعة بأنّ حديث رفع الحرمة المذكورة

لا يجري في النسيان غير المستوعب للوقت، بل لا يجري أيضاً في النسيان المستوعب، بناءً على كون القضاء بالأمر السابق لا بأمر جديد.

وأمّا ما أفيد في التقريرات المطبوعة في النجف صفحة (١٢٨) من قوله: «فإنّ شأن الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم، لا تنزيل المعدوم منزلة الموجود؛ لأنّ تنزيل المعدوم منزلة الموجود إنّما يكون وضعاً لا رفعاً...»[1] إلخ فيمكن التأمّل فيه؛ لأنّ هذا الإشكال إنّما يتّجه لو أريد تطبيق حديث الرفع على نفس الجزء المنسي بأن يكون المراد من النسيان هو الجزء المنسي، ويكون المراد من رفع الجزء المنسي رفع وجوبه الضمنيّ الذي هو عبارة عن الجزئيّة، فإنّه حينئذٍ يُقال في جوابه: إنّ الجزء المتروك نسياناً لا يعقل توجّه الرفع إليه، أمّا لو أريد من النسيان الفعل أو الترك الصادر عن نسيان، ويكون معنى رفع الترك الصادر عن نسيان رفع حرمته التي هي عين إيجابه، أو هي ملازمة له، فلا يتوجّه الإشكال المزبور من جهة أنّ حديث الرفع ليس من شأنه التنزيل، وإنّما شأنه رفع أثر الشيء إذا كان معنوناً بأحد العناوين المذكورة فيه، فلو كان الترك ذا أثر، وكان ذلك الترك داخلاً في أحد العناوين المذكورة كان ذلك الأثر مرتفعاً، وكان ارتفاعه مصحّحاً لنسبة الرفع إلى ذلك الترك من دون أن يكون ذلك موجباً لوضع شيء، كما أفاده ﷺ في القسم الأوّل من الآثار التكليفيّة المترتبة على ما يكون معنوناً بأحد العناوين المذكورة، فإنّه ﷺ قد صرّح فيما حكيناه عنه فيما تقدّم بأنّه لا فرق في موضوع ذلك الأثر بين كونه فعلاً أو تركاً.

وهكذا الحال فيما لو قلنا بما أفاده ﷺ من أنّ مفاد حديث الرفع هو منع المقتضي من تأثيره فيما يقتضيه، فإنّه أيضاً يتأتّى عليه ما ذكرناه من إمكان شموله للترك المذكور، فإنّ الترك له اقتضاء تعلّق الطلب به الذي هو معنى النهي، أو نقول: إنّ متعلّق الحرمة له اقتضاء تعلّق الحرمة به، أيّ شيء كان ذلك المتعلّق المطلوب بالنهي، فإذا فرضنا كون المتعلّق معنوناً بأحد العناوين المذكورة كان تعنونه بذلك العنوان موجباً لرفع تأثيره، أو منعه عن التأثير في

١. يُنظر: فوائد الأُصول: ٣٥٢/٣، وما بعدها.

التحريم من دون توقّف على تكفّل وضع شيء كي يتوجّه عليه أنّ حديث الرفع إنّما يتكفّل الرفع دون الوضع.

والحاصل: أنّه لو كان ترك الفعل ممّا يترتّب عليه الأثر كمن نذر أن يكرم زيداً العالم، أو نذر الغسل يوم الجمعة، فإنّ أثر ترك ذلك الفعل المنذور هو وجوب الكفّارة، فلو كان الترك نسياناً أو خطأً أو كان الترك عن إكراه أو اضطرار كان حديث رفع الخطأ والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما اضطرّوا إليه منطبقاً على الترك المذكورة، وكان مقتضاه رفع الأثر المزبور -أعني وجوب الكفّارة- وليس الغرض من رفع الترك في هذه العناوين المذكور هو إثبات الفعل، بمعنى جعل عدم الإتيان بغسل الجمعة بمنزلة الإتيان به، بحيث يكون عدم امتثال الأمر النذريّ بمنزلة امتثاله كي يتوجّه عليه أنّ الرفع الذي تضمّنه حديث الرفع لا يتكفّل الوضع، بل الغرض من رفع الترك المذكور هو رفع أثره الذي هو وجوب الكفّارة، ومن الواضح أنّ ارتفاع الأثر المترتّب على ذلك الترك مصحّح لنسبة الارتفاع إلى ذلك الترك من دون توقّف على تنزيل ذلك الترك منزلة الوجود، بحيث يكون ترك امتثال الأمر النذري بمنزلة امتثاله.

ومن ذلك يظهر لك: أنّه لو كان الترك محرّماً لكون ضدّه -أعني الفعل- مأموراً به، وقد ترك لأجل أحد هذه العناوين المذكورة، فبناءً على ما أفاده الأستاذ ﷺ[1] من كون رفع الحرمة مصححاً لنسبة الرفع إلى متعلّقها يكون حديث الرفع في هذه العناوين منطبقاً على الترك المزبور، ويكون مقتضاه رفع الحرمة المذكورة، وبناءً على أنّ الأمر بالفعل عين النهي عن ضدّه العامّ الذي هو الترك، أو أنّه لازمه يكون لازم ارتفاع الحرمة عن الترك هو ارتفاع وجوب الفعل، ويتفرّع على ذلك دلالة حديث الرفع في هذه العناوين على صحّة الصلاة في مورد ترك الجزء أو الشرط خطأً، أو نسياناً، أو إكراهاً، أو اضطراراً.

نعم، يتوجّه عليه: أنّ الترك المحرّم إنّما هو الترك في مجموع الوقت، لا الترك في حال النسيان؛ لأنّ هذا التحريم إنّما نشأ عن الوجوب، والمفروض أنّه

---

١. يُنظر: صفحة (٧٦) من هذا الجزء.

غير انحلاليّ، بل هو متعلّق بالجزء في مجموع الوقت، فلا يكون تركه في كلّ آن محرّماً، بل يكون المحرّم هو تركه في مجموع الوقت، فلا يكون تركه في حال النسيان محرّماً كي يكون ارتفاع حرمته ملازماً لارتفاع وجوبه.

نعم، في النسيان المستوعب يتّجه الطريق المذكور، لكنّه مبني على كون القضاء بأمر جديد، وأمّا بناءً على كونه بالأمر السابق، فلا يكون حاله إلّا حال النسيان في بعض الوقت، فتأمّل.

لا يُقال: إنّ ترك الجزء حرام من جهة كونه في حدّ نفسه مبطلاً للصلاة وهو -أعني الإبطال- حرام، ومن الواضح ثبوت هذه الحرمة للترك المزبور بمجرّد الشروع في الصلاة.

لأنّا نقول: الحرام إنّما هو تعمّد دون البطلان القهري الحاصل من مثل ترك بعض الأجزاء نسياناً، مضافاً إلى أنّ رفع هذه الحرمة ينتج ضدّ المقصود؛ لأنّ نتيجته هي تحقّق البطلان، غايته لم يكن حراماً، والمطلوب من إجراء حديث الرفع في الترك المزبور هو إثبات صحّة الصلاة منه لا إبطالها، ومع تسليم جميع ذلك نقول: إنّ الحكم بالبطلان فيما نحن فيه منافٍ للامتنان المسوق له هذا الحديث الشريف، فتأمّل.

وأمّا ما أفيد في التقريرات المطبوعة في بيروت صفحة (١٧٥) بقوله: «وليس ترك الصلاة المشتملة على السورة في تمام الوقت، ذا حكمٍ متعلّق به أو حكمٍ مترتّب عليه، أمّا الحكم المتعلّق به -وهو الحرمة- فلا ريب في ارتفاعه حال النسيان، لكنّه لا يثبت كون بقية الأجزاء مأموراً بها لاحتمال سقوط الأمر بالكلّيّة...»[1] إلخ فهو إنّما يتوجّه فيما لو أردنا بالحرمة المرفوعة -كما أفاده- هي حرمة ترك المركّب التام، فإنّ رفع حرمته لا يثبت وجوب ما عدا الجزء المنسي كما أفاده[2].

لكنّا لا نريد بالحرمة المرفوعة، هي حرمة ترك المركّب التام، بل نريد بها حرمة ترك الجزء المنسي، وحيث إنّ ارتفاع حرمة ترك ذلك الجزء ملازم لرفع وجوبه كان

١. أجود التقريرات: ٣/٣٠٤.

٢. المصدر نفسه.

ذلك كافياً في الحكم بصحّة الصلاة الفاقدة لذلك الجزء، ولا يتوجه عليه ما أفاده من أنَّ ذلك لا يثبت كون بقية الأجزاء مأموراً بها لاحتمال سقوط الأمر بالكلّية، وذلك لأنّا لا نريد أن نثبت وجوب باقي الأجزاء برفع وجوب الجزء المنسي، بل إنَّ وجوب تلك الأجزاء ثابت بدليل وجوبها، وبه يندفع احتمال سقوط الأمر بالكلّية.

وبالجملة: أنَّه بعد فرض كون المنسي مرفوع الجزئيّة بواسطة رفع حرمة تركه يكون حاله حال الجزء المشكوك الجزئيّة في أنَّ رفع جزئيّته ووجوبه الضمنيّ يكون مصحّحاً للحكم بصحّة الباقي وكونه مسقطاً للأمر المتعلّق بالمجموع، بل إنَّ ما نحن فيه أولى بذلك من مسألة الشكّ؛ لأنَّ الرفع في تلك المسألة ظاهريّ، وفيما نحن فيه واقعيّ، سيّما بناءً على ما مرَّ تحقيقه[1] من أنَّه ليس المرفوع في «ما لا يعلمون» إلّا إيجاب الاحتياط، وإن كان لازمه هو الترخيص الظاهر في مخالفة التكليف الواقعيّ.

وأمّا الفرق بينهما بما أفيد في الجزء الثاني من التقريرات المطبوعة في النجف صفحة (٧٦) بقوله: «الفرق بينهما في غاية الوضوح، فإنَّ تقطيع الطلب في قوله ﷺ: «**رفع ما لا يعلمون**» ورفع التكليف عن خصوص الجزء المشكوك إنّما هو لمكان العلم بتعلّق الطلب بما عدا الجزء المشكوك، فلا يمكن رفع التكليف عن الكلّ؛ لأنَّه يلزم التناقض، وهذا بخلاف قوله ﷺ: «**رفع النسيان**»، فإنَّ تقطيع الطلب ورفع التكليف عن خصوص الجزء المنسي بلا موجب؛ لأنَّه لا مانع من رفع الطلب عن الكلّ في حال النسيان.

نعم، لو استوعب النسيان لتمام الوقت أمكن أن يُقال: بكون المرفوع خصوص القطعة من الطلب المتعلّقة بالجزء المنسيّ، فتأمّل، فإنَّه للمنع من دلالة قوله ﷺ: «**رفع النسيان**» على سقوط التكليف عن خصوص الجزء المنسي مجال، حتّى في النسيان المستوعب»[2] انتهى.

ففيه ما لا يخفى، فإنَّ ما عدا الجزء المنسيّ معلوم الوجوب أيضاً؛ إذ لا موجب لرفع اليد عن وجوبه بمجرّد تعلّق النسيان ببعض الأجزاء، وهذا -أعني

---

١. يُنظر: صفحة (٦٥) من هذا الجزء.
٢. فوائد الأُصول: ٤/٢٢٧، وما بعدها.

العلم بتوجّه التكليف إلى الناسي، مع فرض سقوط بعض الأجزاء لأجل النسيان- هو المانع من رفع الطلب عن الكلّ في حال النسيان.

نعم، لو لم يكن النسيان مستوعباً للوقت كان رفع وجوب الجزء المنسي في حال النسيان غير موجب لسقوط وجوب ذلك الجزء بالمرّة، بل أقصى ما فيه هو سقوطه في حال النسيان، وذلك لا ينافي بقاء وجوبه فيما بعد ارتفاع النسيان نظير الاضطرار في أوّل الوقت، مع التمكّن في آخره، والمكلّف وإن لم يكن ملتفتاً إلى ذلك في حال نسيانه، لكنّه بعد التذكّر يلتفت إلى ذلك ويلزمه الإعادة.

وبتقريب أوضح: أنّا إنّما نحكم برفع وجوب الجزء في حال نسيانه من جهة ارتفاع حرمة تركه على ما مرّ تفصيله[1]، ومن الواضح أنّ المحرّم إنّما هو ترك الجزء في مجموع الوقت لا تركه في حال النسيان كي يكون حرمة تركه في ذلك الحال مرتفعة، ويكون ارتفاعها ملازماً لرفع وجوبه في ذلك الحال، والوجه فيما ذكرناه من أنّ المحرّم إنّما هو تركه في مجموع الوقت، لا تركه في خصوص حال النسيان هو أنّ حرمة الترك المذكور إنّما هي متولّدة من إيجاب ذلك الجزء، وهو غير انحلاليّ، بل إنّ الواجب إنّما هو طبيعة الجزء في مجموع الوقت، أمّا حرمة ترك الجزء الناشئة عن كونه مبطلاً للصلاة، فقد عرفت[2] عدم جريان حديث الرفع فيها فيما نحن فيه -أعني الترك السهويّ- أمّا إذا كان النسيان مستوعباً للوقت، فإن كان القضاء بالأمر السابق كان حاله من هذه الجهة حال النسيان غير المستوعب، وإن كان بالأمر الجديد كان مقتضى رفع الجزئيّة في الوقت هو سقوط الأمر بما أتى به من الفاقد.

ولعلّ هذا أولى في وجه التأمّل ممّا ذكره في قوله: «فإنّه للمنع عن دلالة قوله ﷺ: «رفع النسيان...» إلخ؛ فإنّ هذا الذي ذكره مبنيّ على أنّ المرفوع هو وجوب الكلّ لا وجوب خصوص الجزء المنسيّ، وقد عرفت ما فيه[3].

ومن ذلك يظهر لك المنع ممّا أفاده في التقرير المزبور في الصفحة

---

١. يُنظر: صفحة (٧٧) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٧٨) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (٧٩) من هذا الجزء.

المذكورة، بقوله: «وثالثاً: أنّه ليس في المركّبات الارتباطيّة إلّا طلب واحد تعلّق بعدّة أمور..»[1] إلخ إذ لو تمّ ما أفاده من كون الارتباطيّة مانعة من جريان البراءة في البعض كان ذلك موجباً لعدم جريانها في صورة الشكّ في الجزئيّة، فتأمّل.

وأمّا ما أفاده من الإيراد أوّلاً، فهو راجع إلى المنع من شمول حديث الرفع للتروك، وقد عرفت[2] ما فيه، فالعمدة حينئذٍ هو ما أورده ثانياً، وهو ما أفاده من عدم جدوى رفع الجزئيّة في بعض الوقت، بل قد عرفت عدم الجدوى في رفعها في تمام الوقت بناءً على كون القضاء بالأمر السابق، فراجع وتأمّل.

هذا كلّه في الجزء والشرط، أمّا المانع لو كان مورداً لأحد الأعذار المذكورة، كما لو أوجده نسياناً أو اضطراراً، فحيث إنّ نفس وجود المانع كان معنوناً بالنسيان أو الاضطرار، وكان أثر وجوده المانعيّة ومطلوبيّة الترك، كان داخلاً في رفع هذه الأمور، فإن كان العذر مستوعباً للوقت سقطت مانعيّته ومطلوبيّة تركه بناءً على كون القضاء بأمر جديد، و إن كان في بعض الوقت لم يسقط مانعيّته للتمكّن من الصلاة المجرّدة عن ذلك المانع في باقي الوقت، ففي مثل الاضطرار لا يمكن القول بجواز إقدامه على الصلاة في حال وجود العذر، وأمّا في النسيان، فحيث إنّه قد أقدم على الإتيان بالصلاة مع وجود المانع نسياناً كانت صلاته بعد الفراغ والالتفات مورداً لحديث «لا تعاد»[3] دون رفع النسيان.

لا يُقال: إنّ النسيان و إن لم يستوعب الوقت، إلّا أنّه موجب لسقوط المانعيّة عن ذلك الفرد من الصلاة، فتضحّ صلاته بلا حاجة إلى حديث «لا تعاد»[4].

لأنّا نقول: إنّ المانعيّة ليست منسوبة إلى الفرد، و إنّما هي منسوبة إلى طبيعة الصلاة المفروض أنّه متمكّن من الإتيان بما هو التامّ منها بعد التذكّر وارتفاع النسيان في أثناء الوقت، فلا يكون النسيان في أوّل الوقت موجباً لسقوط المانعيّة عن طبيعة الصلاة المأمور بها في مجموع الوقت، و إلّا كان

---

١. فوائد الأُصول: ٢٢٦/٤.

٢. يُنظر: صفحة (٧٦) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (٨٣) من هذا الجزء.

٤. يُنظر: كتاب الصلاة (للكاظمي): ١٩٠/٢.

اللازم هو الاكتفاء بالصلاة في أوّل الوقت لمن اضطرّ في أوّله فقط إلى وجود المانع، ومن الواضح أنّ ذلك لا يمكن الالتزام به، والمانعيّة، وإن كانت انحلاليّة، إلّا أنّ انحلاليّتها إنّما هي بالنسبة إلى نفس المانع دون الممنوع -أعني الصلوات الخاصّة- التي وقع فيها المانع.

ويمكن أن يُقال: إنّ المفروض إنّما هو الالتفات بعد الفراغ من الصلاة وبحكم رفع النسيان تكون تلك الصلاة قد وجدت مع عدم مانعيّة ذلك المانع، فيلزم الحكم بصحّتها، وبذلك يحصل الفرق بين صورة وجود المانع نسياناً وبين صورة الاضطرار إليه، فإنّ الاضطرار الحاصل قبل الدخول في الصلاة، مع العلم أو احتمال أنّه يندفع بعد ذلك مع بقاء الوقت يكون موجباً لعدم صحّة دخوله في الصلاة بخلاف مسألة النسيان، فإنّ المفروض فيه أنّه قد دخل فيها وقد فرغ منها.

اللّٰهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّه بعد الالتفات ينكشف له أنّه لم يكن له في الواقع الدخول في تلك الصلاة لتمكّنه في الواقع من الحصول على الصلاة الفاقدة لذلك المانع بعد ارتفاع النسيان وحصول التذكّر، فتأمّل.

بقي الكلام في الجامع بين الرفع بالنسبة إلى «ما لا يطيقون» والرفع بالنسبة إلى البواقي، فإنّ العناية في الرفع بالنسبة إلى «ما لا يطيقون» هي أنّ رفع التكليف مصحح لنسبة الرفع إلى متعلّقه؛ لأنّ التكليف يلقي متعلّقه على عاتق المكلّف، فإذا كان المكلّف لا يطيق القيام بذلك المتعلّق كان رفع التكليف به رفعاً لذلك المتعلّق عن عاتقه. أمّا العناية في رفع ما أكرهوا عليه إذا كان ذلك المكرّه عليه ممّا يترتّب عليه الحكم الشرعيّ كالكفّارة -مثلاً- فهي أنّ رفع أثر الشيء يكون رفعاً تنزيليّاً لذلك الشيء.

وهناك عناية أُخرى ثالثة، وهي العناية في رفع حرمة الفعل إذا صدر معنوناً بالخطأ، أو النسيان، أو الإكراه، أو الاضطرار، وكذلك العناية في رفع الحسد، وأخويه، فإنّ العناية في جميع ذلك هي كون رفع الحرمة رفعاً لمتعلّقها في عالم التشريع، وهذه العنايات الثلاث مختلفة، فما هو الجامع بينها؟

أمّا أوّلاً: فلأنّه لو جرى الحديث المذكور في مثله لزم منه فقه جديد، وانهدام ما جرى عليه الفقهاء من التمسّك في باب الخلل بحديث «لا تعاد»[1].

وأمّا ثانياً: فلأنّ ناسي الجزء إمّا أن يستوعب الوقت نسيانه، وإمّا أن يتذكّر في أثناء الوقت، فإن تذكّر في أثناء الوقت، فإمّا أن نقول: إنّ الصادر نسياناً هو ترك الجزء، ليكون هو مورد الرفع، أو نقول: إنّ الصادر نسياناً هو الصلاة الفاقدة للجزء المنسي، وكلّ منهما لا يمكن أخذه مورداً لحديث الرفع.

ويمكن الجواب عنه: أمّا بناءً على مسلك الأستاذ ﷺ من أنّ العناية في الجميع هي رفع تأثير المقتضي فيما يقتضيه، فواضح؛ لرجوع الكلّ إلى ذلك، وأمّا بناءً على ما ذكرناه من العناية هي رفع الأثر، فكذلك؛ إذ ليس المراد بالأثر ما ينحصر بنحو العلّيّة والمعلوليّة لينحصر بمثل ما ذكرناه من مثال الكفّارة، بل المراد به مطلق الأثر والصيغة الشرعيّة للشيء، فيشمل، مثل حرمة الشي إذا كان واقعاً لأحد العناوين المذكورة، وكذلك الحسد وأخويه، ويشمل أيضاً، مثل وجوب الشيء إذا كان فعله لا يطيقه المكلّف، ومثل حرمة الشيء إذا كان تركه لا يطيقه المكلّف، فإنّ جميع هذه الأحكام عوارض شرعيّة، ويصحّ نسبة الرفع إلى مواردها إذا كانت هي مرتفعة، وهذا جامع واحد يشمل الجميع حتّى فيما ذكرناه من مثال الكفّارة؛ إذ ليس في البين تأثير وتأثّر، ولا علّيّة ومعلوليّة حقيقيّين بناءً على ما هو الحقّ من عدم جعل السببيّة؛ إذ ليس في البين على هذا القول -الذي هو المختار- إلّا مجرّد جعل الأحكام عند وجود موضوعاتها.

ومن الواضح أنّه لا يفرّق في صحّة كون رفع الحكم مصحّحاً لنسبة الرفع إلى مورده بين كون المورد موضوعاً لذلك الحكم، كما في مثال الكفّارة، أو كون المورد المزبور متعلّقاً لذلك الحكم، كما في الواجبات أو المحرّمات إذا كانت معنونةً بأحد العناوين المذكورة، فتأمّل جيّداً.

---

١. يُنظر: كتاب من لا يحضره الفقيه: ١/ ٢٨٠، باب القبلة، ح ٨٥٧.

أمّا الأوّل: فلما عرفت من اعتباركون المرفوع ذا أثر شرعيّ، ومن الواضح أنّ ترك الجزء في حدّ نفسه ممّا لا يترتّب عليه الأثر الشرعيّ، وأقصى ما فيه أنّه مبطل، وهو من الآثار العقليّة، وهكذا الحال في الثاني لو قيل: إنّ المرفوع هو ترك المركّب التامّ، فإنّه أيضاً ممّا لا يترتّب عليه الأثر سوى الإعادة، وهي من مقتضيات الأمر عقلاً، أمّا الأجزاء فلا يمكن أن يكون مشمولاً لحديث الرفع؛ لكونه منافياً للامتنان[1].

ومنه يعلم الحال، فيما لو لم يتذكّر إلّا بعد خروج الوقت، لما هو واضح من أنّه لولا حديث الرفع لم يكن أثر لنسيان الجزء في تمام الوقت إلّا سقوط التكليف بالمركّب في الوقت، لكونه حينئذٍ غير مقدور، ومن الواضح أنّ السقوط المذكور حكم عقليّ لا يمكن رفعه بحديث الرفع، مضافاً إلى كون رفعه منافياً للامتنان[2].

لا يُقال: لِمَ لا تجعلوا مورد الرفع هو الجزء المنسي، فإنّه أيضاً فعل من الأفعال معنّون بعنوان النسيان، غايته أنّه معنّون بعنوان كونه منسياً، لا بعنوان كونه صادراً نسياناً.

لأنّا نقول:

أوّلاً: إنّا قلنا: إنّه لا بُدَّ في مورد الرفع من كونه فعلاً خارجيّاً يكون مورداً لأثر من الآثار الشرعيّة، بحيث يكون فعلاً خارجيّاً شخصيّاً لا أمراً كلّيّاً، كما في الجزء المنسي.

---

١. قلتُ: هذا مضافًا إلى أنّ نفس الفاقد لم يكن قد صدر نسيانًا، وإنّما الصادر نسيانًا هو ترك الجزء المنسي لا باقي الأجزاء التي جاء بها، وقد أشار إلى ذلك المحقّق الكاظمي في فوائد الأُصول: ٣/ ٣٥٤، بما نصّه: «إلّا أنّه أوّلًا ليس هو المنسي أو المكره عليه، ليتوجّه الرفع إليه»، يُنظر: أُصول الفقه: ١٤٩/٧.

٢. قلتُ: نعم، هناك أثر آخر وهو العقوبة على ترك المركّب التامّ، لكنّها غير شرعيّة، وتسليط الرفع عليها باعتبار دفع علّتها الذي هو وجوب الجزء أو وجوب المركّب التامّ، قد عرفت ما فيه من توقّفه على العناية فلا يشمله العموم، ينظر: أُصول الفقه: ١٤٩/٧.

وثانياً: أنّ النسيان قد أخذناه عنواناً للفعل الصادر نسياناً كما في الخطأ، وما أستكرهوا عليه[١]، وحينئذٍ فكيف يمكن أخذه أيضاً عنواناً للفعل المنسي؟[٢]

لا يُقال: إنّ الجزء غير المعلوم الجزئيّة داخل في «ما لا يعلمون»، فلِمَ لا نقول بكون الجزء المنسي داخلاً في النسيان، وأيّ فرقٍ بين مورد عدم العلم ومورد النسيان.

لأنّا نقول: إنّ عدم العلم مسلّط على نفس الجزئيّة غير المعلومة، فتكون هي المرفوعة ابتداءً، لا أنّ المرفوع هو الجزء الذي لم تكن جزئيّةً معلومة، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ المنسي هو الفعل لا الجزئيّة، فلا بُدَّ أن يكون المسلّط عليه الرفع هو الفعل المنسي لا الجزئيّة، وقد عرفت أنّ الفعل المنسي لا يمكن أن يتسلّط عليه الرفع في حديث رفع النسيان.

نعم، لو ورد دليل بالخصوص يدلّ على رفع الجزء المنسي لالتزمنا بدلالة ذلك الدليل على رفع جزئيّته؛ إذ لا معنى لرفع ذلك الجزء المنسي، ولا أثر لرفعه في عالم التشريع إلّا رفع جزئيّته، فنلتزم حينئذٍ برفع الجزئيّة تصحيحاً لرفع الجزء المنسي في عالم التشريع، وإخراجاً له عن اللغويّة.

هذا كلّه فيما لو كان الدليل خاصّاً، بحيث كان متعرّضاً بالخصوص لرفع

---

١. كما لو خالف النذر نسيانًا.

٢. وهذا هو العمدة في الجواب، وإلّا فلو قلنا بشمول حديث رفع النسيان للجزء المنسي لكان دفعه برفع وجوبه الضمنيّ في حال نسيانه، وذلك عبارة أُخرى عن رفع جزئيّته، خصوصًا بناءً على مختار شيخنا في كون المجعول هو ذلك الأمر الضمنيّ، وذلك كافٍ في الحكم بصحّة الصلاة، أمّا جزئيّة الجزء المنسي في حال نسيانه كافٍ في الحكم بصحة الصلاة.

ومن ذلك يتّضح التأمّل فيما أفيد في فوائد الأُصول: ٣٥٣/٣، بقوله: فإنّه لا محلّ لورود الرفع على السورة المنسية في الصلاة مثلاً؛ لخلو صفحة الوجود عنها، إلى آخر المبحث.

ومثله أيضًا ما حرّره عنه السيّد أبو القاسم الخوئي ﷺ في أجود التقريرات: ٣٠٤/٣، فإنّهما لم يذكرا تطبيق رفع النسيان على ترك الجزء المنسي، بل طبّقاه على نفس الجزء المنسي، يُنظر: أُصول الفقه: ١٥٠/٧.

الجزء المنسي، بخلاف ما لو لم يكن عندنا إلّا ذلك الدليل العامّ الدالّ على رفع النسيان بنحو العموم، فإنّه لا يمكن القول بشموله للجزء المنسي المتوقّف جريان ذلك الرفع التشريعيّ فيه على الالتزام باللازم المذكور، أعني رفع الجزئيّة. وقد تعرّضنا في موارد متعدّدة لما هو نظير هذا المقام من توقّف شمول العامّ لفرد على إعمال عناية في ذلك الفرد.

نعم[1] رُبّما يتوهّم أنّ نفس الجزئيّة لو كانت منسية كانت داخلة تحت حديث رفع النسيان[2]، إلّا أنّه لو فرض نسيان نفس الجزئيّة كانت مرفوعة بما لا يعلمون لا برفع النسيان، لكونها حينئذٍ مجهولة.

لا يُقال: لو استوعب النسيان تمامَ الوقت كان ترك المركّب التامّ عن نسيان، فيدخل تحت حديث رفع النسيان، ويكون أثره رفع وجوب القضاء.

لأنّا نقول: قد عرفت في صدر المبحث[3] عدم إمكان تقديم حديث رفع النسيان على دليل القضاء، لكونه دالّاً على لزوم القضاء على كلّ من ترك الفريضة في وقتها نسياناً كان أو عن عمد، بل هو إلى النسيان أقرب، هذا كلّه في الأحكام التكليفيّة، **وأمّا** الأحكام الوضعيّة، مثل «المسبّبات» في باب المعاملات، ومثل «الطهارة» و«النجاسة» بناءً على ما هو الحقّ من كونها من المجعولات الشرعيّة، وعلى الإجمال نقول: إنّ الظاهر هو جريان حديث الرفع في الخمسة الأُولى في المسبّبات في باب المعاملات، وأنّه لا مجرى له في الأسباب في باب الطهارة والنجاسة، كما لو لاقى النجاسة سهواً، فإنّه يحكم

في شمول حديث الرفع للأحكام الوضعيّة

---

١. أرجع المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٧ جمادى الأولى، ١٣٤٩هـ).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٦٦/٢.

٣. يُنظر: صفحة (٦٢) من هذا الجزء.

بالتنجيس، وإن كان المسبّب سهواً، بل ولا في المسبّبات فيهما والأسباب في باب المعاملة، كما لو قدّم الإيجاب على القبول خطأً أو إكراهاً، أو لغيرهما من العناوين الخمسة هذا هو إجمال الأمر.

وأمّا التفصيل، فنقول: ومنه تعالى نستمدّ التوفيق والعناية:

أمّا المسبّبات في باب المعاملات، فلا ينبغي الإشكال في الجملة في دخولها تحت حديث الرفع[1] لو وقعت مورداً لأحد العناوين الخمسة، كما لو أكره على البيع أو الطلاق ونحو ذلك، فإنّه مضافاً إلى أنّه ممّا يصدق عليه أنّه فعل ذو أثر شرعيّ، وقد وقع مكرهاً عليه، أو خطأً، أو نسياناً، فيكون مرفوعاً بحديث الرفع أنّه قد وردت به الرواية الشريفة[2] الواردة، في من أكره على الحلف بالطلاق المتضمنة للحكم بأنّه لا يلزمه ذلك مستشهداً على ذلك بما عنه ﷺ من هذا الحديث المبارك، والمورد -أعني الحلف بالطلاق- وإن كان غير صحيح في نفسه عندنا من دون حاجة إلى التمسّك بكونه واقعاً عن إكراه، فيكون التمسّك على إبطاله بحديث الإكراه تقيّةً، إلّا أنّ هذا -أعني كون تطبيق الكبرى* على الصغرى تقيّةً- لا يضرّ بالدلالة على صحّة الكبرى، وإن كان التمسّك بها في غير ذلك المورد ممّا يكون في نفسه صحيحاً لولا الإكراه، كما في البيع والصلح والطلاق ونحوها من المعاملات الصحيحة لولا الإكراه.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ الكبرى منطبقة على الصغرى، وليس حاله حال بقية الأمثلة في كون تطبيق الكبرى على الصغرى تقيّةً.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٩) من هذا الجزء.

٢. وهي رواية البرقيّ في المحاسن: ٣٣٩/٢، ح١٢٤، عن أبيه عن صفوان بن يحيى والبزنطيّ جميعًا عن أبي الحسن ﷺ: «**في الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك، أيلزمه ذلك؟ فقال ﷺ: لا، قال رسول الله ﷺ: وضع عن أمّتي ما أكرهوا عليه وما لم يطيقوا وما أخطأوا**».

في حكم الحاكم في الهلال

ونظير ذلك ما نتمسّك به على نفوذ حكم الحاكم في الأهلّة بما ورد عن الصادق عليه الصلاة والسلام في قضيّة إفطاره بحضور الرشيد[1] بعد سؤال منه ﷺ من قوله ﷺ: «ذلك إلى أمير المؤمنين أو وليّ المسلمين»، مع قوله ﷺ بعد ذلك: «لئن أفطر يوماً من شهر رمضان أحبّ إليّ من أن يهراق دمي»[2] الكاشف عن كون إفطاره كان تقيّةً، فإنّ التقيّة في الإفطار وفي تطبيق الكبرى على حكم لا ينافي الدلالة على صحّة الكبرى، وهي نفوذ حكم وليّ المسلمين الذي نسربه إلى حكم المجتهد النائب عنه بالنيابة العامّة.

وهكذا في صحيحة زرارة المتضمّنة لقوله ﷺ: «قام فأضاف إليها أخرى»[3] الظاهر في كون الركعة متّصلة، مع أنّ الحكم باتّصال الركعة استناداً إلى الاستصحاب من قبيل التقيّة؛ لأنّ ذلك لا ينافي الحكم الكبرويّ، وهو الاستصحاب، وإن كان تطبيقه على الصغرى، وهو الركعة المشكوكة من قبيل التقيّة.

وكيف كان، فإنّ هذا الذي ذكرناه من عدم نفوذ المعاملات فيما لو كان وقوع المسبّب[4] مورداً لأحد العناوين الخمسة في الجملة ممّا لا إشكال فيه، وإن كان الضابط في ذلك في غاية الإشكال.

نعم، أنّ الحلف بالطلاق باطل من جهتين:

الأولى: من جهة أنّه في حدّ نفسه لا ينعقد، ولو لم يكن إكراه في البين.

الثانية: أنّه من جهة الإكراه، وإن لم يكن في البين حلف عليه، بحيث كان يُوجب التعليق فيه، والإعراض عن الاستدلال على بطلانه من حيث الجهة الأولى كان تقيّةً، لا أنّ التقيّة كانت في تطبيق الكبرى على الصغرى.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (السفّاح).

٢. يُنظر: الكافي: ٤/٨٣، كتاب الصيام، باب اليوم الذي يشكّ فيه، ح٩.

٣. المصدر نفسه: ٣/٣٥٢، كتاب الصلاة، باب السهو بين الثلاثة والأربعة، ح٣.

٤. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (السبب).

ومن موارد الإشكال ما لو أكره على البيع -مثلاً- فأوقع الصلح، ونحو ذلك ممّا كان الواقع غير ما أكره عليه، وكان مشاركاً له في الأثر هذا كلّه في المسبّبات في باب المعاملات.

وأمّا المسبّبات في باب النجاسة، فعلى الظاهر أنّه لا مورد فيه لحديث الرفع، بل وهكذا الأسباب في ذلك الباب، كما لو أكره على ملاقاة النجس أو وقع منه نسياناً أو خطأً، فإنّه لا يدخل في حديث الرفع أيضاً، وكأنّه لما تقدّم نظيره في باب القضاء من دعوى عموم الأدلّة الأوّليّة لمورد العناوين الخمسة بأن يُقال: إنّ الظاهر من أدلّة التنجّس بالملاقاة هو التعميم لما لو وقعت الملاقاة معنّونة بأحد العناوين الخمسة، فتأمّل.

وتوضيح ذلك أو حاصله أنّ «الخطأ»، و«النسيان»، و«ما لا يطيقون» كلّ هذه العناوين لا تتصوّر في المسبّبات في باب المعاملات، فلم يبقَ إلّا الإكراه والاضطرار، أمّا الإكراه، فقد عرفت جريان الرفع في المسبّبات المذكورة، وأمّا الاضطرار، فلا يجري فيها حدوث رفعه؛ لكونه خلاف الامتنان.

وأمّا المسبّبات في مثل «الطهارة» و«النجاسة»، فهي خارجيّة عن حديث الرفع؛ لأنّ المستفاد من أدلّتها هو أخذ السببيّة فيها على حذوّ العلّيّة الواقعيّة التي لا يرتفع تأثيرها بوقوعها سهواً و خطأً أو إكراهاً أو اضطراراً.

وأمّا نفس الأسباب في باب المعاملات لو سها فيها، أو أخطأ، أو أكره، أو اضطرّ بأن قدّم القبول على الإيجاب لأحد هذه الجهات، فلا يجري فيها حديث الرفع؛ إذ لا أثر لترك الجزء أو الشرط في باب المعاملات، بل يبقى الحال على ما هو عليه قبل الإتيان بذلك الفاقد من عدم وقوع المعاملة.

عدم جريان حديث الرفع في المسبّبات من المعاملات

ولكن[1] الإنصاف أنّ حديث الرفع بالنسبة إلى العناوين الخمسة ما

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٨ جمادى الأولى، ١٣٤٩هـ).

عدا الإكراه في خصوص المسبّبات في باب المعاملات لا مساس له بباب الأسباب والمسبّبات لا في المعاملات، ولا في غيرها حتّى مثل «الذباحة» ونحوها، وإنّما ثبت اغتفار بعض الشرائط في باب الذباحة بالأدلّة الخاصّة، لا بحديث الرفع، فإنّ أدلّة الأسباب في المعاملات وغيرها ظاهرة في الشمول لمورد الاضطرار ونحوه؛ إذ لا معنى لأن يُقال: إنّ البيع الواقع عن اضطرار لا يترتّب عليه الأثر*.

هذا كلّه في الفقرات الخمسة المذكورة، وأمّا المرفوع في «ما لا يعلمون» فهو كلّ أثر مجهول مجعول شرعاً، وكان ممّا يترتّب الثواب والعقاب على فعله أو تركه، وكان في رفعه المنّة على الأمّة، وحينئذٍ فلو كان المجهول هو الحكم التكليفيّ كان داخلاً في حديث الرفع، سواء كان استقلالياً، كما في مثل «وجوب الدعاء عند رؤية الهلال»، أو «حرمة شرب التتن»، أو كان ضمنياً، كما في الجزء

والشرط والمانع من دون فرق في ذلك كلّه بين الشبهات الموضوعيّة والشبهات الحكميّة؛ لما عرفت[1] من أنّ المرفوع في «ما لا يعلمون» هو

---

* **قلتُ:** أمّا الخطأ والنسيان، فلا يتصوّران في المسبّبات، وبالنسبة إلى الأسباب إنّما يتصوّر الخطأ في ترك جزء أو شرط، ومن الواضح أنّ الترك لا أثر له في المقام، كما أنّ الفاقد المأتي به لا أثر له؛ كي يرتفع بحديث الرفع.

نعم، يمكن تصوّر الخطأ والنسيان في تمام السبب، بأن يبيع نسياناً أو خطأً بأن يصدر العقد منه نسياناً أو خطأً، وهذا لا بأس في دخوله تحت حديث رفع الخطأ والنسيان، وإن أمكن أن يُقال بأنّه ليس بيعاً، لا أنّه بيع وقع خطأً أو نسياناً، فتأمّل.

---

١. يُنظر: صفحة (٦٨) من هذا الجزء.

الحكم غير المعلوم أعمّ من أن يكون منشأ عدم العلم به هو عدم النصّ، أو تعارضه أو إجماله أو اشتباه الأمر الخارجيّ، كما أنّه لا فرق في ذلك الحكم المجهول بين المستقلّ وبين الضمني، فإنّ كلّ واحد من الأجزاء والشرائط والموانع متعلّق للتكليف النفسيّ، غايته أنّه ضمنيّ لا استقلاليّ، فإنّ التكليف المتعلّق بالمركب ينبسط على مجموع أجزائه وشرائطه وموانعه، ويكون لكلّ واحد من تلك الأجزاء والشرائط والموانع حظّاً من التكليف، فلو كان ذلك التكليف مجهولاً ارتفع بحديث الرفع، كما يرتفع التكليف الاستقلاليّ لو كان مجهولاً من دون حاجة في ذلك إلى دعوى كون المرفوع هو التكليف الغيريّ المقدّميّ، كما رُبّما يظهر من عبارة الكتاب، كما أنّه لا فرق في ذلك التكليف الانبساطيّ بين ما هو منبسط على الأجزاء والشرائط، وما هو منبسط على الموانع، غايته أنّه في الأوّلين تكليف بالوجود، وفي الثالث تكليف بالعدم.

نعم، يظهر الفرق بين الشرائط والموانع في الشبهات الموضوعيّة، حيث إنّ المانعيّة لمّا كانت انحلاليّة كان حالها حال الحكم التحريميّ في الانحلال وجريان البراءة في الشبهة الموضوعيّة منها، بخلاف الشرطيّة، فإنّ حالها من هذه الجهة حال الحكم الوجوبيّ في كون المطلوب فيه صرف الوجود الموجب لعدم إمكان الرجوع إلى البراءة في شبهته الموضوعيّة، كما فصّلنا ذلك في مسألة اللباس المشكوك[1].

في حكم الشكّ في المحصّل والمحقّق

هذا في التكاليف المجهولة، وأمّا ما هو المحصّل للمكلّف به لو كان مورداً للجهل وعدم العلم، كما لو وقع الشكّ في كون المحصّل للطهارة من

---

١. يُنظر: رسالة الصلاة في المشكوك: ٢٤٧، وما بعدها.

الخبث هو الغسلة الواحدة، أو لا بُدَّ من الغسلتين، أو شكّ في اعتبار شيء في الوضوء أو الغسل جزءاً أو شرطاً بناءً على ما يدّعيه البعض[1] من كون المأمور به هو الطهارة من الحدث، وأنَّ أفعال الوضوء أو الغسل* محقّقات لما هو المأمور به، فلا ينبغي الإشكال في عدم جريان حديث الرفع فيه؛ إذ لم يكن الشكّ في نفس المأمور به، وإنّما وقع الشكّ في محصّله وسببه والفرق بينه وبين المركّب المأمور به واضح لا يخفى، حيث إنَّ المتيقّن في ذلك المقام -أعني المركّب المأمور به- يكون هو الأقلّ، ويكون الأكثر مشكوكاً، بمعنى أنَّ المعلوم وجوبه إنّما هو الأقلّ ووجوب الأكثر مشكوك، بخلاف هذا المقام -أعني ما كان من قبيل المحصّل والمحقّق لما هو المأمور به- فإنَّ الأمر فيه بالعكس، لأنَّ المتيقّن فيه هو الأكثر والأقلّ مشكوك، بمعنى أنَّ حصول ما هو المأمور به بالأقلّ مشكوك وحصوله بالأكثر متيقّن.

ومن الواضح عدم إمكان الرفع في ما هو المعلوم، ولو أريد به رفع مدخليّة الزائد على الأقلّ، فقد عرفت أنَّ المرفوع لا بُدَّ أن يكون أمراً شرعيّاً يترتّب الثواب على فعله أو تركه.

---

* **قلتُ**: ورتما أفيد أنّه يتفرّع على هذا القول لزوم قصد الكون على الطهارة عند عدم حصول قصد غاية من الغايات.

ولكنْ الظاهر أنّه لا يترتّب الفرع المذكور على ذلك النزاع، فإنَّ الكون على الطهارة الذي هو المسبّب بناءً على كونه هو المأمور به إن كان محصّل قصده بقصد تلك الأفعال المولّدة له لم يجب قصده، سواء كانت في البين غاية أُخرى أو لم تكن، وإن لم يحصل قصد ذلك المسبّب بقصد تلك الأفعال وجب قصد ذلك المسبّب في كلا الصورتين.

---

١. يُنظر: حاشية فرائد الأُصول: ١٩٧/٣.

ومن الواضح أنّ المدخليّة ليست كذلك، وأمّا نفس المكلّف به الذي يترتب الثواب والعقاب على فعله أو تركه، فهو معلوم لا شكّ فيه، وإنّما وقع الشكّ في سببه ومحصّله من دون فرق في ذلك بين كونه محصّلاً شرعيّاً أو محصّلاً عقليّاً.

في المراد من المجعول في الأسباب

كما[1] **أنّه لا فرق في ذلك** بين كون المجعول هو السببيّة ابتداءً، كما قيل[2]، أو كون المجعول هو الحكم الشرعيّ المترتّب على السبب، كما هو الحقّ والمختار.

نعم، لو كان المسبّب أمراً تكليفيّاً، كما في وجوب الحجّ المرتّب على الاستطاعة لو شكّ في شيء من شرائطها، أو أجزائها، أو موانعها، فإنّ المرجع فيه إلى البراءة عن التكليف بالحجّ عند تحقّق الاستطاعة المجرّدة عمّا شكّ في اعتباره فيها.

وتوضيح ذلك: أنّ السبب أو المحصّل إمّا أن يكون سبباً عقليّاً أو عاديّاً -كما في سببيّة الضرب بالسيف لقتل المرتدّ الواجب القتل- وإمّا أن يكون سبباً لتكليف شرعيّ، كما فيما عرفت من سببيّة الاستطاعة لوجوب الحجّ، وأمّا أن يكون سبباً لحكم وضعيّ مجعول شرعيّ إمضاءً أو تأسيساً، كما في سببيّة عقد البيع -مثلاً- للنقل، وفي عدّ عقد البيع بالنسبة إلى النقل من قبيل الأسباب والمسبّبات تسامح واضح لما حقّقناه في محلّه[3] من كونهما من قبيل الآلة وذي الآلة، فإنّ العقد آلة إيجاد البيع وإنشائه، لا أنّه سبب له، أو أنّ النقل عنوان ثانويّ للعقد، وكما في سببيّة الملاقاة للنجاسة وسببيّة

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٩ جمادى الأولى، ١٣٤٩هـ).
٢. يُنظر: نهاية الوصول: ٥٥/١، وإشارات الأُصول: ٣، ومحجّة العلماء: ١٩٩/٢.
٣. يُنظر: ٣٥٩/١ و ما بعدها من هذا الكتاب.

الغسل مرّتين أو ثلاثاً للطهارة من الخبث، أو سببيّة أفعال الوضوء أو الغسل للطهارة من الحدث.

أمّا النحو الأوّل؛ فلا شبهة في عدم دخوله تحت حديث الرفع لو شكّ في اعتبار شيء فيه جزءاً، أو شرطاً، أو مانعاً.

وأمّا الثاني؛ فلا شبهة فيه في الرجوع إلى حديث الرفع عند الشكّ في اعتبار شيء فيه، فإنّ مرجع الشكّ المذكور إلى الشكّ في توجّه وجوب الحجّ عند وجوب الاستطاعة الفاقدة لما هو مشكوك الاعتبار، ومن الواضح أنّ المرجع فيه هو البراءة بلا إشكال.

وأمّا الثالث؛ فإن قلنا -كما هو الحقّ والمختار- من أنّ المجعول الشرعيّ الذي رتّبه الشارع على وجود ما هو المسمّى بالسبب، وأنّ جعل السببيّة محال؛ لعدم إمكان جعل ما ليس سبباً سبباً، وعدم معقوليّة كون المجعول الشرعيّ رشحاً لما هو المسمّى بالسبب، فلا إشكال في عدم جريان حديث الرفع فيما شكّ في اعتباره في السبب جزءاً أو شرطاً، أو مانعاً، أمّا بالنسبة إلى نفس ما شكّ في اعتباره فواضح؛ لعدم كون السببيّة من المجعولات الشرعيّة فضلاً عن جزئيّة جزئها، أو شرطيّة شرطها، أو مانعيّة مانعها.

نعم، لازم رفع الجزئيّة أو الشرطيّة أو المانعيّة هو تحقّق الأثر الشرعيّ بدون ما هو المشكوك من الجزء أو الشرط أو مع المانع، فإن ورد دليل بالخصوص يدلّ على رفع ذلك المشكوك التزمنا به وأخذنا بلازمه المذكور صوناً لذلك الدليل عن اللغويّة.

أمّا لو لم يكن لنا إلّا ذلك الدليل العامّ -أعني رفع ما لا يعلمون- فلا يمكننا الحكم بشمول ذلك العامّ لما هو مشكوك الاعتبار فيما نحن فيه لنرتّب

عليه لازمه المذكور، كما حقّقنا ذلك في الأصل المثبت وغيره من المباحث.

ومن ذلك يتّضح لك فساد ما رُبّما يتوهّم القائل بأنّ الصلاة -مثلًا- اسم لما يتولّد من تلك الأفعال الخارجيّة من العنوان البسيط المعبّر عنه بـ«معراج المؤمن»[1] أو «الناهية عن الفحشاء»[2] لو شكّ في جزئيّة شيء، أو شرطيّته، أو مانعيّته يكون المرجع هو البراءة ويترتب على جريانها الحكم بكون الفاقد لما هو المشكوك محصّلاً لما هو المأمور به، أعني ذلك العنوان البسيط.

وبيان فساد هذا القول متّضح لك ممّا شرحنا هنا، فإنّ دليل البراءة لا يجري في جزئيّة جزء السبب، أو شرطيّة شرطه، أو مانعيّة مانعه؛ لعدم كونها من الآثار الشرعيّة.

ولو أريد بإجرائه إثبات محصّليّة الفاقد، ففيه: أوّلاً أنّ حديث الرفع إنّما يجري في رفع ما هو المجعول الشرعيّ، وليس هو ممّا يجري في مقام إثبات الفراغ والخروج عن العهدة التي تكون المحصّليّة راجعة إليها، مضافاً إلى أنّ ثبوت المحصّليّة إنّما هو بعد الفراغ عن صحّة جريان البراءة في موردها كي نحكم حينئذٍ بترتّب ذلك اللازم، وهو المحصّليّة، وقد عرفت أنّ ما هو المشكوك -وهو الجزئيّة- لا تجري فيه البراءة، فتأمّل.

هذا كلّه فيما لو كان المدّعى أنّ المرفوع هو نفس ما هو مشكوك الاعتبار.

وأمّا لو كان المدّعى أنّ المرفوع هو سببيّة الفاقد لما هو مشكوك الاعتبار، ففيه ما عرفت من أنّه بناءً على ما هو المفروض من عدم جعل السببيّة

---

١. يُنظر: بحار الأنوار: ٣٠٣/٧٩، ذيل الحديث: ٢.

٢. في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾. سورة العنكبوت، الآية: ٤٥.

لا يكون ترتّب الأثر الشرعيّ على ما هو الفاقد وسببيّته له من المجعولات الشرعيّة؛ كي يمكن رفعه بحديث الرفع.

ومع غضّ النظر عن ذلك، فليس رفع هذا الأثر ممّا فيه المنّة على الأمة؛ لأنّ نتيجة رفعه هو ضدّ ما هو المقصود من ترتّب الأثر الشرعيّ، فإنّ رفع سببيّة العقد بالفارسيّة -مثلاً- منتج لعدم ترتّب الأثر عليه من النقل والانتقال.

ومن الواضح أنّ المطلوب إنّما هو الحكم بترتّب الأثر المذكور، لا الحكم برفعه *.

هذا كلّه لو قلنا بعدم جعل السببيّة، كما هو الحقّ والمختار.

وأمّا بناءً على القول بجعلها، فهو -أعني كون المجعول هو السببيّة- مع كونه محالاً -كما عرفت[1] الإشارة إليه- لا يكون نافعاً في تصحيح جريان حديث الرفع في مورد الشكّ في اعتبار شيء في السبب جزءاً، أو شرطاً، أو مانعاً.

أمّا بالنسبة إلى سببيّة الفاقد لما هو مشكوك الاعتبار، بأن يُقال: إنّ المرفوع هو سببيّته للأثر الشرعيّ، فلما عرفت[2] من أنّه منتج لما هو ضدّ المقصود، وأمّا بالنسبة إلى نفس ما هو مشكوك الاعتبار، بأن يُقال: إنّ المرفوع هو ما لكلّ واحدٍ من الجزء أو الشرط أو المانع من الحظ من السببيّة المنبسطة على المجموع نظير ما يكون لكلّ واحدٍ من هذه الثلاثة من الحظ من التكليف المنبسط على المجموع.

---

* **قلتُ**: نعم، هذا الإشكال لا يتأتّى في مثل «سبب النجاسة»، فتأمّل. انتهى.

---

١. يُنظر: صفحة (٩٤) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٩٥) من هذا الجزء.

ففيه ما لا يخفى؛ إذ ليست السببيّة من قبيل التكليف المنبسط على المركّب بمجموع أجزائه وشرائطه وموانعه على وجه يكون لكلّ واحد منها حظ من السببيّة، كما كان لها حظ من التكليف المنبسط على المركّب، ليكون هو المرفوع بحديث الرفع، وذلك لما هو واضح من أنّ السببيّة ليست إلّا عبارة عن كون المجموع مؤثّراً في سببه، وليس هذا المعنى ممّا يقبل الانبساط على المجموع المركب.

نعم، إنّ لكلّ من جزء السبب وشرطه ومانعه مدخليّة فيه، ولكن ليست تلك المدخليّة إلّا عبارة عن الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة، فلو ادّعى كون المرفوع هو جزئيّة الجزء أو شرطيّة الشرط أو مانعيّة المانع، ففيه:

أنّا وإن سلّمنا جعل السببيّة، وأغضينا النظر عمّا تقدّمت الإشارة إليه من المحاليّة، إلّا أنّه لا ريب في عدم كون جزئيّة جزء السبب، أو شرطيّة شرطه السبب[1]، أو مانعيّة مانعة من المجعولات الشرعيّة؛ إذ ليست هذه الأمور إلاّ منتزعة من جعل السببيّة للمجموع المركّب.

نعم، لو قلنا بجعل السببيّة، وقلنا أيضاً بجعل جزئيّة جزء السبب وشرطيّة شرطه ومانعيّة مانعه كان لحديث الرفع مجال فيما نحن فيه من الشكّ في اعتبار شيء في السبب، لكنّه محال في محال.

٢- حديث: ما حجب الله

ومن[2] جملة الروايات التي استُدلّ بها للبراءة، قوله عليه السلام: «**ما حجب الله علمه عن العباد، فهو موضوع عنهم**»[3].

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (شرطه).

٢. أرّخ المقرّر رحمه الله هذا المقطع من البحث بما نصّه: «السبت: ٢ جمادى الثانية، والأحد ٣ منه، كان تعطيلاً من جهة وفاة الصدّيقة عليها السلام، وكان الشروع ليلة الاثنين: ٤ منه، وكان إعادة لما تقدّم، الثلاثاء: ٥ جمادى الثانية، ١٣٤٩هـ».

٣. الكافي: ١٦٤/١، كتاب التوحيد، باب حجج الله على خلقه، ح٣.

والإنصاف: أنّها ظاهرة في أنّ ما كان السبب في عدم وصول المكلّفين إليه هو عدم البيان من الشارع فهو موضوع عنهم، فيكون مساقه مساق «**اسكتوا عمّا سكت عنه الله**»[1] وهو أجنبيّ عمّا هو المطلوب من الرجوع إلى البراءة عند الشكّ في الحكم الواقعيّ مع فرض صدور بيانه من الشارع على تقدير وجوده واقعًا*.

---

* **قلتُ**[2]: هذا الإشكال -أعني كون قوله ﷺ: «**ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم**»[3] مسوقاً مساق قوله ﷺ: «**اسكتوا عمّا سكت الله عنه**»[4] - هو للشيخ ﷺ[5]، ولكنّ الإنصاف يحكم ببعد الرواية الشريفة عن هذا المساق، لا لأنّ قوله ﷺ: «**ما حجب الله علمه**» يعطي وجود شيء، وعلى تقدير حمله على معنى «**اسكتوا عمّا سكت الله عنه**» ممّا لم يصدر بيانه حتّى للنبيّ ﷺ لا يكون في البين شيء؛ لإمكان أن يكون المراد هو الأحكام التي بينها الله تعالى لنبيّه ﷺ، وبيّنها النبيّ ﷺ لأوصيائه ﷺ، وأمروا بكتمانها حتّى تظهر دولتهم ﷺ، بل لأنّ الظاهر من قوله ﷺ: «**ما حجب الله**...» إلخ هو الأحكام التي اتّفق عدم العلم بها من جهة الطوارئ والعوارض التي أوجبت عدم تمكّن العباد من العلم بها، فيكون مساقه مساق، قوله ﷺ: «**ما غلب الله عليه، فهو أولى بالعذر**»[6]، ونسبة الفعل بهذا المعنى إليه تعالى شايع كثيراً.

ويمكن أن يجعل القرينة على ذلك تعلّق الحجب بالعلم؛ إذ لو كان المراد هو الأحكام المخزونة لكان الأنسب تعلّق الحجب بنفس الحكم، ولو سلّم فلا أقلّ من شموله للأحكام المخزونة عندهم ﷺ وللأحكام التي بيّنوها، ولم يصل بيانها لنا، ويدفع الجمع بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ بأنّ الأوّل -أعني ما كان مخزونًا- من قبيل عدم النصّ، فتأمّل.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٥) من هذا الجزء.

٢. أرجع المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ» إلى «الظاهريّ» بما نصّه: «فيما يتعلّق بباقي أخبار البراءة صفحة: ٢٤ الجمعة: ١٠ جمادى الثانية، سنة ١٣٥٨هـ».

٣. يُنظر: الكافي: ١٦٤/١، كتاب التوحيد، باب حجج الله على خلقه، ح٣.

٤. يُنظر: صفحة (٤٥) من هذا الجزء.

٥. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٢/٢.

٦. الكافي: ٤١٢/٣، كتاب الصلاة، باب صلاة المغمى عليه والمريض الذي تفوته الصلاة، ح١.

بل يمكن أن يُقال بشمول الرواية الشريفة للشبهات الموضوعيّة، بل يمكن أن يُقال: إنَّ هذه الرواية الشريفة أوضح دلالة على البراءة في مورد الشكّ من حديث الرفع لإمكان أن يتوجّه على حديث الرفع أنّه مسوق في مقام الغفلة وعدم الالتفات، بخلاف هذه الرواية فإنّها لا يتوجّه عليها الإشكال المزبور؛ إذ لو لم نقل باختصاصها بالجهل البسيط، فلا أقلّ من شمولها له ولموارد الغفلة وعدم الالتفات.

ومن ذلك يظهر لك الكلام في قوله عليه السلام: «الناس في سعة ما لا يعلمون»[1] فإنَّ قرائنها بالتنوين، وإن كانت أنسب من الإضافة، إلّا أنَّ ذلك -أعني القراءة بأحد الوجهين- ليس له أثر مهمّ في ناحية الاستدلال بها، وإنّما المهمّ في مقام الاستدلال بها هو أنَّ متعلّق عدم العلم فيها ما هو، فإن كان هو مطلق الوظيفة -ولو الأمر الاحتياطيّ- كانت أخبار الاحتياط واردة عليها.

لكنّ الإنصاف يحكم بأنَّ ذلك خلاف الظاهر، بل الظاهر هو أنَّ متعلّق عدم العلم هو الحكم الواقعيّ، سواء قرئت بالإضافة، قرئت بالتنوين.

نعم، على تقدير الإضافة يتعيّن كون متعلّق العلم فيها هو الحكم. اللَّهُمَّ إلّا أن يجعل الموصول فيه كناية عن مطلق الوظيفة، وهو في غاية البعد، وعلى كلّ من هذين الوجهين يتمّ دلالتها على المطلوب، وتكون مختصّة بموارد الجهل البسيط؛ لأنَّ جعل التوسعة يناسب ذلك دون الغفلة وعدم الالتفات، ولا يبعد شمولها للشبهات الموضوعيّة.

نعم، يبقى الكلام في مقابلة هذين الروايتين الشريفتين بأخبار الاحتياط فإنَّ قوله عليه السلام: «موضوع عنهم» يراد به رفع الاحتياط،

---

١. عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ٤٢٤/١، ح١٠٩.

وقول ﷺ: «**في سعة**» ضدّ للاحتياط، فلا بُدَّ حينئذٍ من انحصار المناقشة في أخبار الاحتياط بالمناقشة من حيث الدلالة، أو حيث السند، سواء قلنا بأنَّ مفاد أخبار الاحتياط أخصّ من مفاد هاتين الروايتين الشريفتين بناء على انحصاره في الشبهات الحكميّة التحريميّة، أو قلنا بأنَّ مفاد أخبار الاحتياط مباين لمفاد هاتين الروايتين الشريفتين بناءً على كون مفادها هو الاحتياط في جميع الشبهات.

وعلى أيّ حال لا وجه لحكومة أمثال هاتين الروايتين الشريفتين حتّى حديث الرفع على أخبار الاحتياط.

أمّا مثل قوله ﷺ: «في سعة» فواضح؛ لأنّه يتضمّن جعل الترخيص ابتداءً، وهو ضدّ الاحتياط، وأمّا مثل «حديث الرفع»، و«حديث الحجب»، فهو وإن كان لسانه رفع الحكم الواقعيّ برفع أثره الذي هو إيجاب الاحتياط، ومقتضاه حكومته على أخبار الاحتياط، إلّا أنّك قد عرفت عدم إمكان الحكومة في مثل ذلك لأنّها موجبة لبقاء الدليل المحكوم الذي هو إيجاب الاحتياط بلا مورد، سيّما إذا قلنا بأنَّ مفاده أخصّ.

وأمّا ما أفيد من أنَّ لسان حديث الرفع آبٍ عن التخصيص، فيمكن منعه، والشاهد على ذلك تخصيصه بأدلّة وجوب الاحتياط في الدماء والفروج، بل وفي الأموال.

وأمّا قوله ﷺ: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي»[1] فقد أفاد ﷺ أنّها ناظرة إلى الأشياء قبل صدور تحريمها من جانب الشارع، وأفاد أنَّ هذا هو الظاهر منها[2].

---

١. من لا يحضره الفقيه: ٣١٧/١، باب وصف الصلاة من فاتحتها إلى خاتمتها، ح٩٣٧.

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٢/٢.

ولكنّه قابل للتأمّل، بل يمكن أن يدّعى ظهورها في الحكم بإطلاق الشيء والرخصة فيه ما لم يصل فيه النهي إلى المكلّف، فإنّ الظاهر من الورود هو الوصول دون أصل الصدور، مضافاً على أنّ حمله على الصدور يُوجب حمل الجملة على معنى غير مهمّ؛ إذ أنّ محصّله هو أنّ كلّ شيء يكون مطلقاً قبل أن يحرّمه الشارع، وهذا أشبه شيء بتوضيح الواضحات، سيّما بعد تماميّة الشريعة وتكفّلها بأحكام الأشياء.

ثمّ إنّ هذا المعنى -أعني كون الأشياء قبل الشريعة على الإباحة دون الحظر- ممّا لا يناسب التعبير بالغاية، بل المناسب له هو التعبير بالشرط بأن يُقال: «كلّ شيء مطلق ما لم ينهَ عنه الشارع»، فالتعبير بالغاية يدّل على أنّ الحكم قابل للاستمرار، ولا يكون ذلك إلّا بحمل الورود فيه على الوصول إلى المكلّف، وحينئذٍ فتكون الرواية الشريفة من أدلّة البراءة، وتكون مختصّة بالشبهات الحكميّة التحريميّة إن حملنا الإطلاق والنهي على خصوص الفعل، وإن جعلناه شاملاً للترك كان[1] شاملة للشبهات الحكميّة الوجوبيّة.

لا يُقال: إنّ كلّ شيء مطلق يشمل ما لا شكّ في حكمه وإباحته، فتكون الرواية متكفّلة للحكم الواقعيّ والظاهريّ، ولا يخفى فساده.

لأنّا نقول: بعد حمل الورود على الوصول إلى المكلّف يكون الشيء فيها مقيّداً قهراً بما لم يثبت فيه النهي، وهو مختصّ بالشكّ في النهي عنه، فتكون الرواية الشريفة متعرّضة لخصوص الظاهريّ.

ومنها قوله ﷺ: «**الناس في سعة ما لا يعلمون**»[2]. ٣- حديث السعة

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (كانت).

٢. عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ٤٢٤/١، ح١٠٩.

ولا يخفى أنّ قراءتها بتنوين «سعةٍ» أنسب بالسبك، وحينئذٍ فلا يكون مساقها إلّا مساق ما يوافق البراءة العقليّة من الحكم بالتوسعة وعدم الضيق عند عدم العلم، وذلك أجنبيّ عمّا نحن بصدده.

ولو فرض أنّ الرواية بالإضافة، فلا تكون إلّا من قبيل العموم والشمول؛ لدلالتها حينئذٍ على أنّهم في سعة الحكم الذي لا يعلمونه، وحينئذٍ فما يستدلّ به غالب الأخباريّين على مسلكهم من الاحتياط في الشبهة التحريميّة دون الوجوبيّة -أعني أخبار الاحتياط- يكون أخصّ من هذه الرواية فتكون مقدّمة عليها، وهذا الإشكال غير متوجّه على حديث الرفع، لأنّه غير قابل للتخصيص، لإبائه عن ذلك*.

---

* **قلتُ**: ويمكن أن يُقال في وجه عدم إمكان تخصيص حديث الرفع بأخبار الاحتياط في الشبهة التحريميّة أنّ حديث الرفع لمّا كان متكفّلاً برفع الحكم الواقعيّ في مورد الشكّ فيه لم يمكن جعل أخبار الاحتياط مخصّصة له، بل يكون حاكماً عليها.

وفيه ما لا يخفى، فإنّه بعد تسليم تماميّة أخبار الاحتياط من حيث السند والدلالة لا يمكن القول بحكومة حديث الرفع عليها؛ لكون الحكومة المذكورة موجبة للغويّة أخبار الاحتياط بالمرّة، وذلك ممّا لا يمكن الالتزام به بعد تسليم تماميّتها من حيث السند والدلالة.

ثمّ إنّ هذا -أعني الحكومة المذكورة- إنّما تتمّ بناءً على حديث الرفع متكفّلاً لرفع الحكم الواقعيّ، أمّا بناءً على كونه متكفّلاً لرفع الاحتياط ابتداءً، فلا وجه للحكومة المذكورة أصلاً، بل تكون أخبار الاحتياط في الشبهة التحريميّة أخصّ من حديث الرفع، فيلزم تخصيصه بها.

ولا دافع لهذا الإشكال إلّا ما أفاده (دام ظلّه) من كون لسان الحديث المذكور آبياً عن التخصيص، والمناقشة في أخبار الاحتياط من حيث الدلالة، كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى عند ذكر أدلّة الأخباريّين، أمّا المناقشة فيها من حيث[1]، فعلى الظاهر أنّه لا مجال لها إلّا بكونها معارضة لأخبار البراءة، فتأمّل، انتهى.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (من حيث السند).

ثمّ لا يخفى أنّ الشيخ ﷺ[١] لم يفرّق بين قراءة الإضافة، وقراءة[٢] وجعل مفاد الرواية على كلا الوجهين هو التوسعة في مورد عدم العلم، وبناءً على ذلك يكون دليل وجوب الاحتياط وارداً وحاكماً على مفاد هذه الرواية.

ولكن لا يخفى، فإنّ هذا إنّما يتوجّه على قراءة التنوين، حيث إنّ مفادها حينئذٍ هو أنّ الناس في سعةٍ عند عدم العلم بما يُوجب التضييق ودليل وجوب الاحتياط موجب للعلم بالضيق، بخلاف ما لو قرئت بالإضافة، فإنّ المفاد حينئذٍ هو أنّ «**الناس في سعة ما لا يعلمونه**»[٣] من الحكم الواقعيّ، فيكون إيجاب الاحتياط بالنسبة إلى ما لا يعلمونه من الحكم موجباً للضيق، وبذلك يحصل التعارض بينه وبين هذه الرواية*.

ومنها: قوله: «**سألته** ﷺ **عمّن لم يعرف شيئاً، هل عليه شيء؟ فقال** ﷺ: **لا**»[٤].

٤- حديث عبد الأعلى

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ الحكومة والتعارض مبنيّان على أن متعلّق «ما لا يعلمون» ما هو؟ فإن كان هو الحكم الواقعيّ كان دليل الاحتياط معارضاً للرواية، سواء قُرئت بالتنوين أو الإضافة، و إن كان المتعلّق هو ضدّ التوسعة -أعني الضيق- كان دليل الاحتياط حاكماً من دون فرق أيضاً بين قراءة التنوين وقراءة الإضافة.

نعم، يمكن أن[٥] المتعلّق على قراءة التنوين هو المطلق أعمّ من الحكم الواقعيّ أو التضيّق الظاهريّ، وفي قراءة الإضافة هو نفس الحكم الواقعيّ، وسند هذه الدعوى هو الظهور.

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٧٢.

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (وقراءة التنوين).

٣. عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ٤٢٤/١، ح١٠٩، وفيه: «ما لم يعلموا».

٤. الكافي: ١٦٤/١، كتاب التوحيد، باب حجج الله على خلقه، ح٢.

٥. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (أنْ يكون).

فإن كان المراد هو السالبة الكلّيّة، كانت الرواية أجنبيّة عمّا نحن بصدده، وإن كان المراد من «الشيء» شيئاً معيّناً يفرضه السائل، وإنّه قد تعلّق به عدم العلم، فإن كان المراد من عدم المعرفة خصوص الجهل المركّب، كانت أيضاً أجنبيّة عمّا نحن بصدده، وإن كان المراد الأعمّ من الجهل المركّب والجهل البسيط، كانت أخبار الاحتياط مخصّصة لها بما عدا ما هو محلّ الكلام وهو الشبهة التحريميّة، كما أنّها بالنسبة إلى الجهل المركّب تكون مخصّصة بما عدا مورد التقصير وهو الجهل عن القصور.

٥- حديث: أيّما أمرئ ركب أمراً بجهالة

ومنها قوله ﷺ: «أيّما أمرئ ركب أمراً بجهالة، فلا شيء عليه»[1].

والمراد بـ«الجهالة» عدم العلم، ويأتي فيه التفصيل السابق في من لم يعرف شيئاً من أنّه إن كان المراد هو خصوص الجهل المركّب كانت الرواية أجنبيّة عن المقصود، وإن كان المراد الأعمّ من الجهل المركّب والجهل البسيط، كانت أخبار الاحتياط مخصّصة لها، كتخصيصها بما يدلّ على عدم معذوريّة الجاهل المقصّر، وما أفاده الشيخ ﷺ من إبائها عن التخصيص[2]، لا وجه له بعد فرض القطع بكونها مخصّصة بالجهل المركب التقصيريّ والجهل البسيط التقصيريّ أيضاً.

في دعوى عدم قابليّة الرواية للتخصيص

فالأولى أن يُقال: إنّه بعد الفراغ عن أنّ المراد بـ«الجهالة» ليس هو المراد بها في آية النبأ من الاعتماد على ما لا ينبغي الاعتماد عليه؛ لعدم كون ذلك المعنى مناسباً للمقام، فلا بُدَّ أن يكون المراد من الجهالة عدم العلم، وهو ظاهر في الشمول لكلّ من الجهل المركّب والجهل البسيط، غايته خرج

---

١. تهذيب الأحكام: ٧٢/٥، كتاب الحجّ، ب ٧، ح ٤٧.
٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٢/٢.

منه ما كان عن تقصير، فبقي القاصر من كلّ من الجهلين تحت العموم، ومن هذه الجهة تكون هذه الرواية باعتبار الحكم فيها بأنّ الجاهل البسيط لا شيء عليه معارضة لأخبار الاحتياط؛ إذ المستفاد من هذه الرواية نفي كلّ شيء عن الشاكّ في الحكم الواقعيّ، فيكون معارضاً لما دلّ على وجوب الاحتياط عليه.

نعم، يرد على الرواية المذكورة الإشكال الذي أشرنا إليه[1] من كون أخبار الاحتياط أخصّ، ولا يمكن دفعه بعدم قابليّته للتخصيص، فإنّ ذلك إنّما هو في حديث الرفع المسوق للامتنان على تأمّل في ذلك أيضاً دون مثل هذه الرواية التي عرفت ورود التخصيص عليها بالنسبة إلى المقصّر.

وعلى أيّ حال، فقد ظهر لك من هذا كلّه اندفاع ما أفاده

الشيخ قدس سره[2] من أنّ مساق هذه الرواية مساق قبح العقاب من دون بيان، فتكون أخبار الاحتياط حاكمة عليها، وذلك إذ ليس المراد من مثل هذه الرواية الشريفة هو الإخبار عن أنّه لا عقاب على الجاهل، فإنّ هذه الإخبار غير مناسب لمقام صدور مثل هذا الكلام منه عليه السلام، بل هي ظاهرة في بيان جواز ارتكاب ما هو المجهول، أمّا دلالة مطابقيّة أو دلالة التزاميّة.

وعلى أيّ حال، فلا يكون مفادها من جواز الارتكاب، إلّا معارضاً لما هو مفاد أخبار الاحتياط من لزوم التوقّف وعدم جواز الارتكاب بلحاظ الحكم الواقعي وكونه حافظاً له ومن قبيل متمّم الجعل، كما سيجيء توضيحه إن شاء الله تعالى.

بل يمكن أن يُقال: إنّ أخبار الاحتياط ليست بأخصّ من هذه الرواية،

---

١. يُنظر: صفحة (١٠٤) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٢/٢.

بل هما متباينان؛ لظهور اختصاص هذه الرواية بالشبهة التحريميّة، كأخبار الاحتياط، وذلك فإنّ الارتكاب إنّما يُناسب الإقدام على الفعل الوجوديّ الخارجيّ دون مجرّد الاقتصار على الترك الذي هو مورد الشبهة الوجوبيّة.

٦- حديث الاحتجاج

ومنها قوله ﷺ: «إنّ الله يحتجّ على العباد بما آتاهم وعرّفهم»[١].

وهي أجنبيّة عمّا هو المقصود من البراءة الشرعيّة عند الشكّ في الحكم الواقعيّ، فلا يكون المفهوم فيها إلّا موافقاً للبراءة العقليّة[٢].

٧- مرسلة الصدوق ﷺ

ومنها قوله ﷺ: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي»[٣].

ودلالتها على المطلوب موقوفة على كون المراد من «الشيء» الشيء المشكوك الحكم، والمراد من «الورود» الوصول إلى المكلّف؛ ليكون كناية عن العلم بالنهي، ولا يخفى ما في ذلك من خلاف ما هو الظاهر من الرواية الشريفة، فإنّ الظاهر منها أنّ الأشياء الواقعيّة قبل ورود حكم التحريم عليها من جانب الشارع هي مطلقة وجائزة الارتكاب، فتكون الرواية الشريفة بمسألة الأشياء قبل الشرع على الإباحة أدخل منها بمسألة البراءة عند الشكّ في الحكم الواقعيّ.

نعم، لو سلّمت دلالتها على كون الأشياء المشكوكة مطلقة ومرخّصاً فيها حتّى يصل النهي إلى المكلّف، ويحصل العلم به أو ما يقوم مقامه، لكانت دالّة على ما نحن فيه، ولا يرد عليها ما تقدّم[٤] من كون أخبار الاحتياط مخصّصة لها؛ لأنّ المفروض حينئذٍ هو اختصاص هذه الرواية بالشبهة التحريميّة بقرينة

---

١. الكافي: ١٦٢/١، كتاب التوحيد، باب البيان والتعريف ولزوم الحجّة، ح١.

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٥/٢.

٣. من لا يحضره الفقيه: ٣١٧/١، باب وصف الصلاة من فاتحتها إلى خاتمتها، ح٩٣٧.

٤. يُنظر: صفحة (١٠٥) من هذا الجزء.

«مطلق» وقوله: «حتّى يرد فيه نهي» وإن أمكن حمل الإطلاق على ما يقابل الضيق، أعمّ من كونه في ناحية الفعل أو الترك، وحمل النهي على الالتزام بترك الفعل أو ترك عدمه لتكون شاملة للشبهتين، وتكون النسبة بينها وبين أخبار الاحتياط هي العموم المطلق والعموم في جانب الرواية، إلّا أنَّ ذلك خلاف الظاهر في ما هو خلاف الظاهر، فتأمّل.

٨- حديث التزويج في العدّة

ومنها[1] رواية[2] الواردة في التزويج في العدّة[3]، ولا يخفى ما في الاستدلال بها لما نحن فيه فإنّها أجنبيّة عنه بالمرّة، حيث إنّها متضمّنة ومتكفّلة لبيان أنَّ الجهل بكون المعقود عليها في العدّة يرفع التحريم الأبديّ، وأين هذا من مسألة البراءة الشرعيّة؟

ولا يُقال: إنَّ ارتفاع الحرمة الأبديّة يتوقّف على عدم منجّزيّة حرمة العقد الناشئة عن كونها في العدّة، فلا بُدَّ من دلالتها بالالتزام على البراءة الشرعيّة؛ لترتفع منجّزيّة تحريم العقد في العدّة، ليكون ذلك موجباً لارتفاع الحرمة الأبديّة[4].

لأنّا نقول: إنَّ ارتفاع الحرمة الأبديّة لا يتوقّف على إجراء البراءة الشرعيّة،

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٦ جمادى الثانية، سنة ١٣٤٩هـ).

٢. كذا في النسختين، المناسب: (رواية عبد الرحمن بن الحجّاج).

٣. سألته عن الرجل يتزوّج المرأة في عدّتها بجهالة أهي ممّن لا تحلّ له أبدًا؟ فقال: لا، أمّا إذا كان بجهالة فليتزوّجها بعد ما تنقضي عدّتها، وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك، فقلت: بأيّ الجهالتين يعذر؟ بجهالته أن يعلم أنّ ذلك محرّم عليه أم بجهالته أنّها في عدّة؟ فقال: إحدى الجهالتين أهون من الأُخرى الجهالة بأنّ الله حرّم ذلك عليه؛ وذلك بأنّه لا يقدر على الاحتياط معها، فقلت: فهو في الأُخرى معذور؟ قال: نعم، إذا انقضت عدّتها فهو معذور في أن يتزوّجها، فقلت: فإن كان أحدهما متعمّدًا والآخر بجهل، فقال الذي تعمّد لا يحلّ له أن يرجع إلى صاحبه أبدًا، يُنظر: الكافي: ٤٢٧/٥، كتاب النكاح، باب المرأة التي تحرم على الرجل فلا تحلّ له أبدًا، ح٣.

٤. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٤/٢.

بل يكفي فيه عدم العلم بالعدّة إذا كان منضمّاً إلى عدم العلم بلزوم الاحتياط عند الشكّ في الحكم الكلّيّ، أو في موضوع الحكم، أعني كونها في العدّة.

وبالجملة: أنّ الرواية ليست متكفّلة إلّا بارتفاع الحكم الوضعيّ -أعني الحرمة الأبديّة- عند الجهل بحرمة العقد عليها أو بكونها في العدّة، ومن الواضح أنّ هذا المعنى أجنبيّ عمّا هو المطلوب من الدلالة على البراءة الشرعيّة -أعني رفع الحكم الشرعيّ- أو الاحتياط فيه عند الشكّ فيه.

نعم، إنّ في الرواية إشكالاً في فقهها ذكره الشيخ ﷺ، وأمر بالتأمّل فيه وفي جوابه[1]، وحاصل الإشكال هو السؤال عن وجه ما فرّق به الإمام ﷺ في معذوريّة الجاهل بالحكم والجاهل بالموضوع بأنّ الأوّل أحقّ بالعذر؛ لعدم تمكّنه من الاحتياط، بخلاف الثاني، فإنّ الجهل في كلّ منهما إن كان بسيطاً كان الاحتياط فيهما ممكناً، وإن كان مركّباً كان الاحتياط غيرممكن فيهما أيضاً.

والإنصاف: أنّ هذا الإشكال لا مدفع له إلّا بأن يُقال: إنّ الجاهل بالحكم مقيّد بخصوص الجهل المركّب، والجهل بالموضوع مختصّ بخصوص الجهل البسيط، وهذه الدعوى ممّا لا يساعد عليها ظهور الرواية.

اللّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّ الغالب في الجهل بالحكم هو خصوص المركّب، والغالب في الجهل بالموضوع هو البسيط، ولو باعتباركون الجهل بالحكم ناشئاً غالباً عن الرجوع إلى من لا يرى كون العقد على ذات العدّة محرّماً، بخلاف الجهل بالموضوع، فإنّه لمّا كان مقروناً بالعلم بالحكم كان غالباً بسيطاً، لكونه مقروناً بما يحرّك على السؤال والتفتيش عن حال المرأة.

وممّا ينبغي الالتفات إليه هو أنّ المستند للقائلين بعدم لزوم الاحتياط أمور:

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٤/٢ - ٤٥.

الأوّل: البراءة الشرعيّة، **الثاني**: البراءة العقليّة، **الثالث**: قاعدة الحلّ.

والمقابل لهذه الأدلّة هو أخبار الاحتياط، والعمدة في ردّ أخبار الاحتياط هو المناقشة في دلالتها.

أمّا بعد الفراغ عن تماميّتها سنداً ودلالة، فلا ريب في حكومتها على قاعدة «قبح العقاب من دون بيان»، لكون لزوم الاحتياط بياناً، أمّا البراءة الشرعيّة فليس من أدلّتها ما يكون معارضاً لأخبار الاحتياط، إلّا ما مرّ[١] من قوله ﷺ: «**كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي**»[٢] بناءً على تماميّة دلالته على المطلوب.

أمّا بقيّة الأدلّة، فقد عرفت أنّ ما هو الدالّ عنها[٣] إنّما يدلّ بالعموم وأخبار الاحتياط أخصّ منه.

نعم، إنّ حديث الرفع وإن كان أعمّ من أخبار الاحتياط، إلّا أنّه لا يمكن تخصيصه بها؛ لما عرفت[٤] من كونه آبياً عن التخصيص بواسطة كونه وارداً في مقام الامتنان على تأمّل في ذلك؛ إذ لا إشكال على الظاهر في كون بعض فقرات الحديث الشريف قابلاً للتخصيص، كما وقع في موارد الاضطرار ممّا هو خارج عن عموم الرفع *.

ولكنّ العمدة في دفع أخبار الاحتياط هو ما سيجيء إن شاء الله تعالى من المناقشة في دلالتها.

ملخّص في كلام الأُصوليّ والأخباريّ

* **قلتُ:** لا ريب في أنّ حديث الرفع حتّى في ما لا يعلمون قابل للتخصيص، ولأجل ذلك نقول: إنّ أدلّة وجوب الاحتياط في الدماء والفروج، بل وفي الأموال أيضاً مقدّمة على حديث الرفع.

---

١. يُنظر: صفحة (١٠٦) من هذا الجزء.
٢. يُنظر: صفحة (١٠٦) من هذا الجزء.
٣. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (منها).
٤. يُنظر: صفحة (١٠٠) من هذا الجزء.

في الروايات الدالّة على أصالة الحلّ

وأمّا قاعدة الحلّ، فهي عبارة عن الحكم على ما هو مشكوك الحلّيّة والحرمة بالحلّيّة، فتكون معارضة لما يدلّ على لزوم الاحتياط فيه، ولكنّ العمدة في ذلك هو النظر في أخبار قاعدة الحلّ، وهل هي شاملة للشبهة الموضوعيّة والحكميّة، أم أنّها مختصّة بخصوص الشبهة الموضوعيّة؟

فنقول[١]: إنّ الأخبار الواردة في هذا المقام ثلاثة:

الأوّل: رواية مسعدة بن صدقة المتضمّنة لقوله ﷺ: «**كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قِبَل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعلّه سَرِقة**» إلى قوله ﷺ: «**والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير هذا، أو تقوم به البيّنة**»[٢].

الثاني: ما عن عبد الله بن سليمان، عنه ﷺ في جواب سؤاله عن الجبن «**سأخبرك عن الجبن وغيره، كلّ ما فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه**»[٣].

الثالث: ما عن عبد الله بن سنان عنه ﷺ: «**كلّ شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه**»[٤].

في رواية مسعدة بن صدقة

أمّا رواية مسعدة بن صدقة *، فلا إشكال في أنّ صدرها لو خلّيَ ونفسه

---

* رواية مسعدة بن صدقة هي التي استدلّ بها العلّامة ﷺ في التذكرة على الشبهة الموضوعيّة، وهي قوله ﷺ: «**كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك، ولعلّه سرقة والعبد**

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٩ جمادى الثانية، سنة ١٣٤٩هـ).
٢. الكافي: ٣١٣/٥، كتاب المعيشة، باب النوادر، ح٤٠.
٣. المصدر نفسه: ٣٣٩/٦، كتاب الأطعمة، باب الجبن، ح١.
٤. المصدر نفسه: ٣١٣/٥، كتاب المعيشة، باب النوادر، ح٣٩.

يكون عندك، ولعلّه حرّقد باع نفسه، أو قهر فبيع، أو أمرأة تحتك، وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البيّنة»[1].

وقد يروى هذا المضمون بلفظ آخر، كما رواه في الذكرى عن الكافي في النوادر في المعيشة بسنده الصحيح عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: **«كلّ شيء يكون فيه حلال وحرام، فهو حلال لك أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»**[2].

وفي رواية أُخرى عن عبد الله بن سليمان عن أبي جعفر عليه السلام عن الجبن إلى أن قال فقال عليه السلام: **«أخبرك عن الجبن وغيره كلّ ما فيه حلال وحرام، فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»**[3]، وبهذا المضمون روايات أخر، فمن ذلك رواية أبي الجارود المرويّة في كتاب المحاسن قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن، فقلت: أخبرني من رأى أنّه يجعل فيه الميتة، فقال عليه السلام: **«أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرّم جميع ما في الأرض، فما علمت أنّه ميتة فلا تأكله، وما لم تعلم فاشترِ وبع وكلّ»** الحديث[4].

ومن ذلك صحيحة ضريس قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن السمن والجبن نجده في أرض المشركين بالروم أنأكله؟ فقال عليه السلام: **«ما علمت أنّه خلطه بالحرام فلا تأكل، وما لم تعلم فكلّه حتّى تعلم أنّه حرام»**[5].

ومن ذلك ما عن عليّ بن جعفر عليه السلام، عن أخيه عليه السلام، قال سألته عن الدقيق يقع فيه خرء الفأر هل يصلح أكله إذا عجن مع الدقيق؟ قال: **«إذا لم تعرفه فلا بأس، وإن عرفته فلتطرحه»**[6][7].

---

١. تذكرة الفقهاء: ١/١٩٧، مسألة٦٩١.

٢. ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة: ١/٢٥٢.

٣. الكافي: ٦/٣٣٩، كتاب الأطعمة، باب الجبن، ح١.

٤. المحاسن: ٢/٤٩٥، باب الجبن، ح٥٩٧.

٥. تهذيب الأحكام: ٩/٧٩، كتاب الصيد والذباحة، ب٢، ج٧١.

٦. قرب الإسناد: ٢٧٥، ح١٠٩٣.

٧. هذا المقطع من قوله: (رواية مسعدة بن صدقة)، وضعه في نسخة (ب) مقابل قوله: (أمّا رواية مسعدة بن صدقة).

شامل للشبهة الموضوعيّة والحكميّة، ولا يخدش في هذا الظهور ما قيل[١]: من عدم صلاحيّة اللّفظ للشمول لكلّ من الأفراد والأنواع، كما أُشكل بذلك أيضاً على شمول قولهم عليه السلام: «كلّ شيء لك طاهر»[٢] لكلا الشبهتين، وذلك لوضوح ما في هذا الإشكال من الوهن والسقوط؛ إذ لا مانع من كون الشيء شاملاً لكلّ ما هو داخل تحت مشكوك الحلّيّة أو الطهارة، سواء كان موضوعاً شخصيّاً، أو كان عنواناً كلّيّاً، وليس ذلك من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، حيث إنّ الموضوعات الكلّيّة بالنسبة إلى المجتهد في مقام استنباط حكمها من قبيل الموضوعات الجزئيّة*.

هذا، ولكن ملاحظة ذيل الرواية الشريفة من قوله عليه السلام: «حتّى تعلم أنّه حرام بعينه» وقوله عليه السلام: «وذلك مثل الثوب...» إلخ

وقوله عليه السلام: «والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين، أو تقوم به البيّنة» يعطي كونها في مقام الشبهة الموضوعيّة.

أمّا قوله: «بعينه»، فإنّه إنّما يناسب الشبهة الموضوعيّة، ليكون في قبال أنّ معرفة الحكم الكلّيّ الكبرويّ لا تنفع في وجوب الاجتناب ما لم يعرف

---

* **قلتُ:** و إن شئت قلت: إنّ العناوين الكلّيّة ليست مأخوذة في مثل هذه القضايا إلّا مرآةً لأفرادها الخارجيّة، فيكون المراد بالشيء حينئذٍ كلّ مصداق خارجيّ لم يكن معلوم الحلّيّة والحرمة، سواء كان عدم العلم بذلك ناشئاً عن عدم العلم بعنوان ذلك الشيء وتردّده بينما يكون حكمة الحلّيّة أو التحريم، أو كان عدم العلم ناشئاً عن عدم العلم بحكم ذلك الشيء مع العلم بعنوانه الواقعيّ المنطبق عليه، انتهى.

---

١. يُنظر: بدائع الأفكار: ١٦٨.

٢. المقنع: ١٥.

انطباقه على ذلك الموضوع المشتبه، وذلك هو المراد من قوله عليه السلام: «بعينه»، وحمله على الأعمّ من ذلك ومن المعرفة التفصيليّة بتحريم العنوان الكلّيّ في قبال العلم الإجماليّ بوجود محرّمات شرعيّة لا يخفى بعده.

وأمّا قوله عليه السلام «**وذلك مثل الثوب...**» إلخ فإنّه وإن لم تكن الأمثلة من صغريات قاعدة الحلّ وكان ذكرها من قبيل التنظير لا التمثيل، إلّا أنّ الاقتصار في هذه النظائر على خصوص ما هو من قبيل الشبهة الموضوعيّة ممّا يشعر أنّ المراد بالصدر هو خصوص تلك الشبهة.

وأمّا قوله عليه السلام: «**حتّى يستبين، أو تقوم به البيّنة**» فإنّه وإن أمكن حمل الاستبانة فيه على خصوص الشبهة الحكميّة، وحمل قيام البيّنة على خصوص الشبهة الموضوعيّة، إلّا أنّ ذلك لا يخفى بعده.

بل يمكن أن يُقال: إنّ المراد ممّا قامت عليه البيّنة هو عين ما كان متعلّقاً للاستبانة؛ لكون مرجع الضمير فيهما واحداً وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يكون المتعلّق في أحدهما متّحداً مع ما هو متعلّق الآخر، ومن الواضح اختصاص قيام البيّنة بالشبهات الموضوعيّة.

ثمّ لو أغضى[1] النظر عمّا تقتضيه هذه الفقرات الثلاث من قلب ظهور الصدر وجعله مقصوراً على خصوص الشبهة الموضوعيّة، فلا أقلّ من كونها من قبيل اكتناف الكلام بما يصلح للقرينيّة، وهو موجب لسقوط ظهوره في العموم عن الاعتبار إن لم تكن هذه القرائن موجبة لانعقاده في الخصوص.

المناقشة في رواية عبد الله بن سليمان

وأمّا رواية عبد الله بن سليمان الواردة في الجبن، فهي وإن كانت في نفسها عامّة؛ لأنّ المورد لا يخصّص الوارد، إلّا أنّ اشتمالها على قوله عليه السلام:

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (أغضينا).

«حتّى تعرف أنّه حرام بعينه» ممّا سقط[١] عمومها عن الاعتبار لو لم يكن موجباً لظهورها في خصوص الشبهة الموضوعيّة.

المناقشة في صحيحة عبد الله بن سنان

وأمّا صحيحة عبد الله بن سنان، فحاصل الكلام فيها هو أنّ الشيخ ﷺ ردّد الأمر في «الشيء» فيها بين أن يكون كناية عن العنوان الكلّيّ الذي يكون بعض منه حراماً وبعض منه حلالاً، وبين أن يكون المراد من «الشيء» الفرد الخارجيّ الخاصّ، ويكون المراد حينئذٍ من قوله: «فيه حلال وحرام» أنّ في نوعه حلالاً وحراماً على سبيل الاستخدام، وأفاد أنّ الأوّل أظهر؛ لعدم احتياجه إلى الاستخدام[٢].

وعلى أيّ حال، فتكون مختصّة بالشبهة الموضوعيّة؛ لأنّ الظاهر من قوله ﷺ: «فيه» هو الانقسام الفعليّ، لا بمعنى القابليّة للحلّيّة والحرمة؛ كي يكون حملها على هذا المعنى موجباً لشمولها للشبهة الحكميّة؛ لأنّ المعنى حينئذٍ إنّ كلّ نوع أو فرد قابل لأن يكون حراماً أو يكون حلالاً، فهو لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه.

ولكن لا يخفى أنّها -أعني قوله ﷺ: «فيه»- لو حملت على القابليّة لا الانقسام الفعليّ لم تكن حاجة في شمولها للشبهة الحكميّة إلى دعوى أنّ كلّ شيء شامل للأفراد الخارجيّة والعناوين الكلّيّة ليتوجّه عليه أنّ الشيء يُساوق الوجود، وهو منحصر في الأفراد الخارجيّة، ولا يشمل العناوين الكلّيّة، بل إنّ الشيء حينئذٍ في قوله ﷺ: «كلّ شيء» لا يشمل إلّا الموضوعات الخارجيّة وتوصيفه بأنّه القابل للحلّيّة والحرمة يعطي شموله للشبهة الحكميّة والموضوعيّة؛ لأنّ قابليّته لذلك أعمّ من كونه قابلاً لأن يكون داخلاً تحت ما

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (يسقط).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٣/٢.

هو معلوم الحلّيّة أو تحت ما هو معلوم الحرمة، ومن كون نوعه المعلوم قابلاً لأن يكون محكوماً بالحلّيّة أو محكوماً بالحرمة.

وبعبارة أُخرى: قابليّة الفرد للحلّيّة والحرمة شاملة لما يكون قابلاً لذلك بنفسه، لتردّده بين كونه مصداقاً لما هو معلوم الحلّيّة، أو مصداقاً لما هو معلوم الحرمة ولما يكون قابلاً لذلك بواسطة قابليّة نوعه المعلوم لأن يكون محكوماً بالحلّيّة أو محكوماً بالحرمة، والأوّل هو الشبهة الموضوعيّة، والثاني هو الشبهة الحكميّة، ولكنّ هذا كلّه على تقدير كون المراد من قوله عليه السلام: «فيه...» إلخ هو مجرّد القابليّة، لا الانقسام الفعليّ، وذلك -أعني حمله على القابليّة- وإن كان خلاف الظاهر؛ لأنّ الظاهر هو الانقسام الفعليّ، إلّا أنّ الانقسام الفعليّ لمّا كان متوقّفاً على الاستخدام في ضمير «فيه» وهو خلاف الظاهر أيضاً كان الكلام من قبيل الدوران في ارتكاب خلاف أحد الظاهرين، ولا يبعد ترجيح التصرّف في قوله: «فيه»، بحمله على إرادة القابليّة على التصرّف في الضمير بحمله على الاستخدام.

والحاصل: أنّه بعد ثبوت كون المراد من «الشيء» هو الفرد الخارجيّ من جهة كون الشيئيّة مساوقة للوجود الخارجيّ الذي هو الفرد يدور الأمر بين حمل قوله: «فيه» على القابليّة بالمعنى الذي ذكرناه الشامل للشبهة الموضوعيّة والشبهة الحكميّة، وبين حمل قوله: «فيه» على الانقسام الفعليّ المستلزم للاستخدام في الضمير الموجب للاختصاص بالشبهة الموضوعيّة والتصرّف الأوّل أقرب من التصرّف الثاني.

نعم، لو حملنا «الشيء» على النوع الكلّيّ ليكون المعنى أنّ كلّ نوع فيه حلال وفيه حرام فهو حلال، لكان حمل قوله: «فيه» على الانقسام الفعليّ غير محتاج إلى الاستخدام ولكان مختصّاً بالشبهة الموضوعيّة؛ لأنّ الظاهر

أنَّ ذلك الانقسام هو المنشأ في الاشتباه، فلا يشمل الشبهة الحكميّة، فإنَّ الحاصل حينئذٍ إنَّ مثل اللحم حيث كان فيه ما هو الحلال، وهو لحم الغنم، وفيه ما هو الحرام، وهو لحم الحيوان القابل للتذكية المحرّم الأكل، مثل الثعالب رُبّما اشتبه ما هو الحلال بما هو الحرام، فإن اشتبه فهو لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه، ومن الواضح أنَّ ذلك لا يشمل مثل «لحم الحمير» لو فرض الشكّ في حلّيّته؛ إذ لا يكون لذلك الانقسام مدخليّة في الشكّ في حلّ لحم الحمير، إلّا أنَّ ذلك كلّه فرع كون المراد من الشيء هو النوع الكلّيّ، وقد عرفت ظهوره في الفرد الشخصيّ، وحينئذٍ يدور الأمر بين الأخذ بظاهر قوله: «فيه» من الانقسام الفعليّ، فيلزم التصرّف في الضمير بالاستخدام، وحينئذٍ فيختصّ بالشبهة الموضوعيّة وبين الأخذ بظاهر الضمير فيلزم التصرّف في الجارّ والمجرور بحمله على القابليّة، وحينئذٍ فتكون الجملة شاملة للشبهة الموضوعيّة والحكميّة، وقد عرفت أنَّ التصرّف الثاني أولى.

وحينئذٍ، فينبغي أن يُقال بشمول هذه الرواية لكلا الشبهتين، إلّا أنَّ قوله عليه السلام: «بعينه» يمنع من ذلك؛ لما عرفت من ظهوره في خصوص الشبهة الموضوعيّة.

وأمّا قوله: «منه» بعد لفظ الحرام، فهو وإن كان أيضاً ظاهراً في خصوص الشبهة الموضوعيّة، إلّا أنّه حيث لم يُوجد إلّا في بعض النسخ لم يمكن الاستناد إليه في دعوى الاختصاص*.

في دوران لفظ «فيه» بين الاستخدام والتجوّز

* **قلتُ:** الظاهر أنَّ الوجه في اختصاص هذا المبحث -أعني الدوران بين الاستخدام في الضمير وبين التجوّز في قوله: «فيه» بحمله على القابليّة- بصحيحة عبد الله بن سنان[1] دون رواية عبد الله بن سليمان[2] هو اشتمال صحيحة ابن

١. يُنظر: صفحة (١١٠) من هذا الجزء.
٢. يُنظر: صفحة (١١٠) من هذا الجزء.

هذا[1] تمامُ الكلام في الروايات، وقد عرفت أنَّ جملة منها مسوق في مقام بيان حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، فتكون أخبار الاحتياط حاكمة عليه وبعضها متعرّض للترخيص في مخالفة التكليف غير المعلوم أعمّ من الشبهة الوجوبيّة والشبهة التحريميّة حكميّة أو موضوعيّة، كما هو مفاد حديث الرفع، وبعض من باقي الروايات، فتكون أخبار الاحتياط على تقدير تماميّتها من حيث السند والدلالة أخصّ منه، غير أنَّ مثل «حديث الرفع» آبٍ عن التخصيص، وبعض من تلك الأخبار مختصّ بالشبهة التحريميّة، فتكون أخبار الاحتياط معارضة له، فلا بُدَّ من المرجّح السنديّ أو الدلاليّ.

سنان على لفظ «شيء» الظاهر في الفرد الخارجيّ دون رواية عبد الله بن سليمان، فإنَّ فيها عوض الشيء «ما» الموصوفة أو الموصولة.

ولكن يمكن أن يُقال: إنَّ «ما» أيضاً عبارة عن الشيء، إمّا معرفة أو نكرة، فينبغي أن يطّرد فيها البحث المذكور، مع أنَّه يمكن منع هذا البحث من أصله؛ لكونه متفرّعاً على اختصاص الشيء بالفرد الخارجيّ وعدم شموله للكلّيّ الطبيعيّ، ولا برهان لهذا الاختصاص إلّا كون الشيئيّة مساوقة للوجود، والوجود عين الفرد.

ويمكن أن يُقال: إنَّ «الشيء» لغةً وعرفاً عبارة عن الموجود الخارجيّ، فيدخل فيه الكلّيّ الطبيعيّ، بل الظاهر أنَّ الشيء في العرف واللّغة أعمّ من الموجود الخارجيّ، فيكون شاملاً للموجودات الذهنيّة، بل هو شامل للمعدوم وحينئذٍ فيلتئم الانقسام الفعليّ الظاهر من قوله: «فيه» مع عدم الاحتياج إلى الاستخدام في الضمير وبواسطة ظهور الجملة في كون الانقسام هو المنشأ في الشبهة وعدم العلم المستفاد من قوله ﷺ: «**حتّى تعرف**» تكون الصحيحة المزبورة مختصّة بالشبهة الموضوعيّة من دون حاجة إلى التمسّك بظهور «ما» في الذيل من قوله ﷺ: «**بعينه**» مضافاً إلى إمكان منع أقربيّة التصرّف في قوله ﷺ: «**فيه**» من التصرّف بالضمير بالاستخدام.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (١٠ جمادى الثانية، ١٣٤٩هـ).

الأمر الثالث في الاستدلال على البراءة بالإجماع

الثالث: ممّا استدلّ به للبراءة الإجماع[١]، **ويُقرب بوجهين**:

الأوّل: الإجماع على البراءة من التكليف حتّى عند الأخباريّين عند عدم الملزم من ثبوت نفس التكليف، أو ثبوت الحكم الظاهريّ، أعني وجوب الاحتياط.

والثاني: هو الإجماع على تجويز الارتكاب الذي هو مساوق للبراءة الشرعيّة.

أمّا الإجماع بالتقريب الثاني، فلا ينبغي الريب في عدم تماميّته، كيف وقد خالف الأخباريّون في ذلك[٢]، وهم ممّن لا يستهان بخلافهم.

وأمّا التقرير الأوّل، فليس هو إلّا عبارة عن الإجماع على الحكم العقليّ من البراءة وعدم استحقاق العقاب عند عدم ثبوت التكليف الواقعيّ، والتكليف الظاهريّ الذي هو وجوب الاحتياط، وهذا ممّا لا إشكال فيه، وليس له مساس بالإجماع المعتبر كاشفاً عن الحكم الشرعيّ، مضافاً إلى عدم كونه حاسماً للمسألة؛ لأنّه معلّق على عدم ثبوت وجوب الاحتياط، وعمدة الخلاف من الأخباريّين إنّما هو في ثبوت الاحتياط.

الأمر الرابع في الاستدلال على البراءة بالعقل

الرابع: من الأدلّة هو حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان.

وتوضيحه: أنّ التكليف الواقعيّ يكون من قبيل الداعي والمحرّك على الامتثال، وليس هو موجد تكوينيّ للفعل من المكلّف، بل إنّما يكون داعياً ومحرّكاً له بمعنى كونه من مقدّمات إرادة المكلّف، لكونه محرّكاً له على إرادة الفعل، ولا ريب أنّ الدواعيّ والمحرّكات إنّما تكون داعية ومحرّكة بوجودها

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٥٠/٢.

٢. يُنظر: الفوائد المدنيّة: ٢٧٧.

العلميّ لا بوجودها الواقعيّ مجرّداً عن العلم به، وحينئذٍ فالتكليف إن كان معلوماً للمكلّف أمكن أن يكون داعياً له على الفعل وكان محرّكاً له على إرادته إتيانه، وكان للمولى أن يحتجّ على العبد ويعاقبه على عدم التحرّك والانبعاث لو لم يتحرّك عن ذلك التكليف الذي فرض كونه معلوماً له وصالحاً لأن يكون محرّكاً له، ويلحق بالتكليف المعلوم التكليف الذي حصل له إحدى المنجّزات الشرعيّة أو العقليّة.

أمّا إذا لم يكن في البين إلّا مجرّد الاحتمال، فلا ريب في أنّ الوجود الاحتماليّ لا يصلح بنفسه لأن يكون داعياً ومحرّكاً إلّا بضميمة كبرى أُخرى أجنبيّة، وهي التزام الشخص واعتنائه بذلك الذي احتمله على وجه يحافظ على وجوده ويتحرّز من فوته وذلك ما سيأتي إن شاء الله تعالى من حسن الاحتياط.

وبالجملة: فليس الاحتمال بنفسه مجرّداً عن كلّ شيء، سوى أنّه مجرّد الاحتمال ممّا يصلح لأن يكون داعياً ومحرّكاً على الفعل، ولا ممّا يصلح الاحتجاج به من المولّى على العبد، وهذا محصّل قبح العقاب من دون بيان، فيكون محصّل ذلك هو حكم العقل بأنّ المولّى لا يصلح له أن يحتجّ على العبد بمجرّد الاحتمال، ولا يحسن أن يعاقبه على مخالفة الواقع من دون بيان منه على ذلك الواقع يكون منجّزاً له، ولو بمثل وجوب الاحتياط، وهذا الحكم العقليّ ممّا لا ريب فيه، ولكنّه رُبّما يُعارض بحكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل.

وفيه: أنّ الضرر إن كان المراد به العقاب، فهو -أعني لزوم الدفع- يتوقّف

على احتماله، واحتماله منوطة بتنجّز التكليف الواقعيّ على تقدير ثبوته، وما لم يكن التكليف الواقعيّ منجّزاً يكون العقل حاكماً بقبح العقاب على مخالفته، وذلك ممّا يُوجب القطع بعدم العقاب، فأين العقاب المحتمل كي يكون العقل حاكماً بدفعه من باب لزوم دفع الضرر المحتمل؟!

وإن كان المراد من «الضرر» الضرر الدنيويّ كالمتوجّه على النفس، أو العرض، أو المال على إشكال فيه.

ففيه: أنّه وإن وجب دفعه، إلّا أنّه لا ربط له بما نحن فيه من التكاليف الواقعيّة، حيث إنّها غير مربوطة بما يُوجب النقص في النفس أو العرض.

وإن كان المراد به المصالح والمفاسد التي هي مناطات الأحكام وملاكاتها.

ففيه: أنّ احتمال التكليف وإن كان موجباً لاحتمال الضرر بهذا المعنى -أعني فوت الملاك الواقعيّ- إلّا أنّ الملاكات لمّا كانت مختلفة فبعضها كان ممّا يُوجب المحافظة عليه حتّى في مقام الشكّ وعدم العلم، وهذا ممّا لا يكفي فيه الجعل الأوّليّ، بل هو محتاج إلى الجعل الثانويّ المتمّم للجعل الأوّليّ، وهو المعبّر عنه بإيجاب الاحتياط، وبعض الملاكات ليست كذلك، فلا تكون مقتضية للانحفاظ في مقام الشكّ وعدم العلم، وحينئذٍ فإن أوجب الشارع الاحتياط علمنا أنّ الملاك من قبيل النحو الأوّل، وإن لم يوجبه علمنا أنّ الملاك من النحو الثاني، وإن شككنا في وجوب الاحتياط كان ذلك الشكّ موجباً للشكّ في مؤثّريّة الملاك وتحقّقه في حال الجهل بالحكم الواقعيّ، فلا يكون الشكّ في تحقّق الملاك في حال الجهل بالحكم الواقعيّ إلّا من قبيل الشبهة الموضوعيّة المصداقيّة التي وقع الإجماع على عدم الاعتناء بها.

في بيان الضرر المحتمل

فقد تلخّص لك أنّ الضرر المحتمل على نحوين:

الأوّل: ما يكون واقعاً في سلسلة معلولات الحكم الشرعيّ، وهو العقاب، وهذا ممّا لا يقبل الحكم الشرعيّ؛ لما عرفت من وقوعه في سلسلة معلولاته.

والثاني: ما يكون واقعاً في سلسلة علل الأحكام، وهو أحد أمرين:

الأوّل: الضرر الدنيويّ المتعلّق بالنفس والعرض.

والثاني: الضرر بمعنى ملاك الحكم الواقعيّ، بناءً على المختار عند العدليّة من تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها.

وكلّ من هذين النحوين ممّا يصلح لجعل الحكم الشرعيّ على طبقه.

أمّا النحو الأوّل منهما، فإيجاب التحرّز عن الضرر في النفس، أو العرض معلومة ومظنونة ومحتملة، كما هو مفاد قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[1] بناءً على دلالته على ذلك.

وأمّا النحو الثاني منهما، فبإيجاب الاحتياط الناشئ عن تحقّق الملاك في حال الجهل بالحكم الواقعيّ.

إذا عرفت ذلك فنقول: أمّا النحو الأوّل -أعني العقاب- فليس هو في محلّ الكلام بمحتمل، بل هو بواسطة حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان مقطوع العدم.

وأمّا النحو الثاني: -أعني ما يكون واقعاً في سلسلة المعلولات- فالنحو الأوّل منه -أعني المتعلّق بالنفس والعرض- أجنبيّ عمّا نحن فيه، والنحو الثاني منه -أعني ما هو من قبيل الملاكات والمصالح والمفاسد- فهو -و إن كان فيما نحن فيه- ممّا يصلح لأن يكون منشأ لجعل الحكم الثانويّ

---

١. سورة البقرة، الآية: ١٩٥.

الشرعيّ المعبّرعنه بمتمّم الجعل -أعني وجوب الاحتياط- إلّا أنّه حيث كان وجوب الاحتياط فيما نحن فيه مشكوكاً كان نفس وجوب الاحتياط مورداً للبراءة العقليّة -أعني قبح العقاب من دون بيان- وأمّا بالنسبة إلى ملاكه المحتمل كونه على وجه يكون مقتضياً وموجباً لإيجابه، فهو من قبيل الشبهة الموضوعيّة التي أجمعوا على عدم وجوب الاحتياط فيها*.

في تقسيم ملاكات الأحكام وصور الشكّ في التكليف

* **قلتُ**[1]: قد مرَّ مراراً تقسيم الملاكات إلى قسمين:

الأوّل: ما يكون موجباً لجعل الاحتياط في مورد الشكّ.

الثاني: ما لا يكون موجباً لجعل الاحتياط، بل رُبّما كان موجباً لجعل الترخيص في مقام الشكّ.

وقد يُقال: إنّه نظراً إلى هذا التقسيم أنّ الشكّ في التكليف يكون على صور ثلاث:

الأولى: أنّ يعلم بأنّ ذلك التكليف المشكوك على تقديروجوده واقعاً، فهو من قبيل القسم الأوّل.

الثانية: أنّ يعلم كونه من القسم الثاني على تقديروجوده واقعاً.

الثالثة: أنّ لا يعلم شيء من الأمرين، بل كما يكون أصل التكليف مشكوكاً، فكذلك على تقديروجوده واقعاً يشكّ في كونه من قبيل القسم الأوّل، أو كونه من قبيل القسم الثاني.

أمّا الصورة الأولى، فلا ريب في وجوب الاحتياط فيها وعدم جريان البراءة فيها لمرجعها إلى العلم بوجوب الاحتياط عند الشكّ في ذلك التكليف.

وأمّا الصورة الثانية، فلا ريب في عدم وجوب الاحتياط فيها لا لحديث البراءة، بل للعلم بأنّ ذلك التكليف الواقعيّ لا يكون ملاكه مؤثّراً في مقام الشكّ فيه، إلّا أنّ التحقيق هو قابليّة هذه الصورة لكلّ من البراءة العقليّة والشرعيّة؛ لأنّ عدم

---

١. أرجع المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ» إلى قوله: «وهلم جرّا» بما نصّه: «صفحة: ٢٤ من مباحث البراءة الأحد: ١٢ جمادى الثانية، ١٣٥٨هـ».

قابليّة تأثير الإرادة في مقام الشكّ منها[1] لا يخرج المقام عن احتمال التكليف الواقعيّ، فنحتاج في نفي ذلك الاحتمال إلى البراءة العقليّة والشرعيّة؛ إذ ليس معنى ذلك هو اختصاص الإرادة الواقعيّة بخصوص العالمين بها، وإلّا للزم انسداد باب الاحتياط الاستحبابيّ في ذلك، فتأمّل.

وأمّا الصورة الثالثة، فيلحقها حكم الصورة الأولى، فإنّ احتمال كون ملاك التكليف المشكوك من قبيل القسم الأوّل كافٍ في تحقّق الحكم بوجوب الاحتياط.

وبعبارة أُخرى إذا فرضنا أنّ الشارع أوجب الاحتياط عند احتمال القسم الأوّل من الملاك، فلا فرق في احتمال ذلك الملاك بين أن يكون على تقديره[2] تحقّقه ممّا يعلم كونه من قبيل الملاك الأوّل، وبين أن يكون على تقدير تحقّقه ممّا يحتمل كونه من قبيل الملاك الأوّل.

غايته أنّ احتمال ملاك القسم الأوّل تارةً يكون احتمالاً بسيطاً وأخرى يكون احتمالاً في احتمال، وحيث إنّ النتيجة تتبع الأخس تكون النتيجة هي احتمال وجود ملاك القسم الأوّل.

ألا ترى أنّه لو قال الشارع: إذا احتملت تنجّس ثوبك بالدم فاغسله في الماء ثلاثاً، وفي احتمال غير الدم من باقي النجاسات لا تغسله، كان وجوب الغسل بالماء ثلاثاً متحقّقاً في الصورتين -أعني في صورة ما احتمل النجاسة وأنّها على تقديرها هي الدم لا غير وصورة ما احتمل النجاسة وأنّها على تقديرها يحتمل كونه الدم ويحتمل كونها غيره، لرجوع كلتا الصورتين إلى احتمال النجاسة بالدم، غايته أنّ الاحتمال في الأولى بسيط، وفي الثانية احتمال في احتمال، فكذلك نقول فيما نحن فيه إذا علمنا إنّ الشارع أوجب الاحتياط في مورد احتمال التكليف الناشئ عن الملاك التامّ (الذي هو عبارة عن القسم الأوّل) كان وجوب الاحتياط جارياً في صورة الشكّ في التكليف المقرون باحتمال كونه من ذي الملاك التامّ بعين جريانه في صورة الشكّ في التكليف المقرون بالعلم بكونه من ذي الملاك التامّ؛ لأنّ النتيجة في كلّ منهما هي احتمال وجود تكليف ناشئ عن ملاك تامّ.

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (فيها).

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (تقدير).

والجواب عن هذه الشبهة هو: أنَّ ملاك وجوب الاحتياط ليس هو احتمال الملاك التامّ كي يكون متحقّقاً في الصورة الثالثة بعين تحقّقه في الصورة الأولى، بل إنَّ ملاك وجوب الاحتياط ليس إلّا عبارة عن كون التكليف المحتمل تامّ الملاك، فلا يتحقّق إلّا في الصورة الأولى، وحينئذٍ تكون الصورة الثالثة مردّدة بين كونها ممّا يجب فيها الاحتياط، وممّا لا يجب الاحتياط فيها، وحيث إنَّ عمومات البراءة تشملها يحكم فيها بعدم وجوب الاحتياط، ومقتضى ذلك هو الحكم ظاهراً بأنَّها من قبيل الصورة الثانية، فإنّا لا طريق لنا إلى كون الملاك من قبيل القسم الأوّل أو كونه من قبيل القسم الثاني، إلّا ما نستفيده من دليل الاحتياط أو دليل البراءة.

ولمّا رأينا الشارع أوجب الاحتياط في مقام الشكّ في بعض التكاليف، قلنا: إنَّه لا بُدَّ أن يكون ملاك تلك التكاليف تامّاً على وجه يقتضي الانحفاظ حتّى في مقام الشكّ فيها، كما أنّا لما رأيناه لم يحكم بالاحتياط فيما عدا تلك التكاليف، قلنا: إنَّ ملاك تلك التكاليف لم يكن تاماً على وجه يقتضي الانحفاظ حتّى في مقام الشكّ، بل رُبّما كان في البين ما يقتضي الترخيص في مخالفتها، وهو مفاد البراءة الشرعيّة.

وحينئذٍ نقول: إنّا لو رجعنا إلى الأدلّة الشرعيّة نجد أنَّ الشارع قد حكم بالترخيص في جميع التكاليف المشكوكة، كما هو مفاد عموم حديث الرفع وغيره من أدلّة البراءة الشرعيّة، كما نجده قد حكم في بعض التكاليف المشكوكة بالاحتياط، كما في الدماء والفروج، فلا بُدَّ من جعل الدليل على لزوم الاحتياط في مثل هذه الأحكام مخصّصاً لعمومات البراءة، وبعد التخصيص المذكور نستكشف تماميّة الملاك في مثل هذه الأحكام ونقصانه في البواقي، وهكذا نقول لو ثبت ما يدّعيه الأخباريّون من دلالة الأدلّة الشرعيّة على لزوم الاحتياط في الشبهات التحريميّة الحكميّة.

ومنه يظهر لك أنّا محتاجون إلى عمومات البراءة، غايته أنَّه بعد تطبيقها على المورد نستكشف أنَّ الملاك فيه من قبيل القسم الثاني، لا أنّا نعلم كون الملاك من قبيل القسم الثاني، فنكون في غنية عن عمومات البراءة.

وبناءً على ذلك نقول: إنّا لو شككنا في تكليف واحتملنا كون ملاكه من

النحو الأوّل كان عموم دليل البراءة شاملاً له، ومقتضاه أنَّ ملاكه من النحو الثاني.

ولا يخفى أنَّ الشبهة في هذه الصورة الثالثة ليست مصداقيّة بالنسبة إلى عمومات البراءة، وإلّا لما كان لنا أن نتمسك فيها بحديث الرفع ونحوه؛ لعدم جواز التمسك بالعموم في الشبهات المصداقيّة.

نعم، لو كان الخارج عن أدلّة البراءة هو عنوان ما يكون ملاكه تامّاً لكان الشكّ في الصورة الثالثة من قبيل الشبهة المصداقيّة، ولامتنع التمسك فيها على نفي الاحتياط بعمومات البراءة الشرعيّة.

وهذه المسألة عين مسألة عمومات البيع مع ما خرج منها، مثل «الربا»، أو مثل «اعتبار الصيغة» ونحو ذلك مما قد خرج عن العمومات بالتخصيص أو بالتقييد، فإنّه بعد الحكم بخروجه يكون محكوماً بالفساد، لا أنَّ الخارج هو عنوان الفاسد؛ كي يكون ذلك موجباً لسقوط العموم عن الحجّيّة.

نعم، يصدق على هذه الشبهة أنَّها موضوعيّة بالنظر إلى حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بناءً على دخول المفسدة الواقعيّة التي هي ملاك الحكم في الضرر.

وذلك بأن يُقال: إنَّ المفسدة المعتبر عنها بملاك الحكم إن كانت من القسم الأوّل المفروض لزوم مراعاتها في مقام الشكّ كانت داخلة في احتمال الضرر، وإن كانت من القسم الثاني كانت خارجة عن احتمال الضرر؛ لأنَّ المفروض عدم لزوم مراعاتها في مقام الشكّ، وإن كانت من النحو[1] الثالث كانت مردّدة بين ما يحكم العقل بلزوم دفعها، وما لا يحكم به، فتكون الشبهة من هذه الجهة موضوعيّة.

ولا يتوجّه عليه أنَّ احتمال كونها من قبيل القسم الأوّل كافٍ في تحقّق احتمال الضرر، وحيث إنَّه مورد لحكم العقل بلزوم دفعه، فبالملازمة نستكشف حكم الشارع بلزوم دفعه، وذلك هو عبارة أُخرى عن لزوم الاحتياط شرعاً، وذلك لما تقدّم في بعض مباحث الظنّ من أنَّ الضرر المحتمل إن كان هو العقاب كان منجّزاً للتكليف الواقعيّ وإن كان هو الضرر الدنيويّ كان حكم العقل بقبحه ولزوم دفعه ملازماً لحكم الشارع بذلك.

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (القسم).

أمّا إذا كان هو ملاك الحكم الواقعيّ المعبّر عنه بـ«المصالح والمفاسد»، فحيث إنّه ليس براجع إلى العقوبة لم يكن منجّزاً للواقع، وحيث إنّه ليس براجع إلى الضرر الدنيويّ، بل كان عبارة عن ملاك الحكم، فلا يعقل أنّ يكون ملازماً للحكم الشرعيّ على طبقه، فإنّ ملاكات الأحكام لا أثر لها إلّا جعل الحكم الواقعيّ على طبقها.

فإن كان الملاك المحتمل من قبيل القسم الأوّل كان مؤثّراً في الحكم الواقعيّ وفي جعل الاحتياط في مقام الشكّ فيه.

وإن كان من قبيل القسم الثاني لم يكن مؤثّراً إلّا في جعل الحكم الواقعيّ من دون جعل الاحتياط.

وإن كان من قبيل القسم الثالث كان الاحتياط فيه مشكوكاً، ولا يمكن أن يستكشف وجوبه بحكم العقل بلزوم دفع الضرر الذي هو بمعنى المفسدة من جهة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع؛ لما عرفت[1] من أنّ المفسدة لا يترتّب عليها إلّا الحكم الواقعيّ الذي تقتضيه، وحيث قد انتهت المسألة إلى الشكّ في وجوب الاحتياط كانت عمومات البراءة بالنسبة إلى التكليف الواقعيّ جارية، بل كانت البراءة العقليّة أيضاً جارية، لكن جريان البرائتين إنّما هو في نفس التكليف الواقعيّ المحتمل، لا أنّ البراءة الشرعيّة تجري في نفس وجوب الاحتياط؛ لما هو واضح من أنّ البراءة الشرعيّة إنّما هي في رتبة الاحتياط وفي مقابله فلا يعقل أن تكون رافعة لوجوبه.

اللّٰهمّ إلّا أن يُقال: إنّ الاحتياط يكون بمنزلة الواقعيّ، وعند احتماله أعني عند كون التكليف المحتمل ممّا يحتمل أن يكون ملاكه مقتضياً لجعل الاحتياط من باب متمّم الجعل وحينئذٍ يكون محصّل تطبيق حديث الرفع على وجوب الاحتياط المذكور هو رفعه برفع الاحتياط فيه، لكنّه تكلّف لا داعيّ له بعد فرض إمكان تطبيق حديث الرفع على نفس الحكم الواقعيّ المحتمل، ويكون محصّل رفعه هو رفع الاحتياط المذكور، فتأمّل.

---

١. يُنظر: صفحة (١٢٥) من هذا الجزء.

والحاصل: أنّ المفسدة التي هي ملاك الحكم الواقعيّ و إن كانت من قبيل الضرر الذي يحكم العقل بلزوم دفعه في مقام الاحتمال، كما يحكم بلزوم دفعه في مقام العلم به، إلّا أنّ هذا الحكم العقليّ لا يؤثّر في احتمال العقاب، فلا يكون منجّزاً للحكم الواقعيّ، كما أنّه لا يمكن أن يستكشف منه بقاعدة الملازمة حكم الشارع بلزوم الاحتياط كي يكون حكم العقل بلزوم دفع المفسدة دليلاً عقليّاً على لزوم الاحتياط شرعاً، وحينئذٍ فلا أثر لاحتمال كون المفسدة في التكليف المحتمل ممّا تكون مؤثّرة في حال الشكّ.

ولكن يمكن المناقشة في كلّ من الأمرين المذكورين.

أمّا الأوّل: -أعني كون حكم العقل بلزوم الاجتناب عن المفسدة المحتملة في مقام الشكّ- و إن كان أجنبيّاً عن احتمال العقاب، إلّا أنّه مع وجود حكم العقل بلزوم الاجتناب عن المفسدة المحتملة لا يكون الاقتحام فيها سائغاً لدى العقل، وهذا المقدار من الحكم العقليّ يمكن أن يكون حجّة عقليّة، بحيث يكون قاطعاً للعذر ومصحّحاً للعقاب على مخالفة الواقع لو صادف، فبواسطة حكم العقل بلزوم الاجتناب عن المفسدة المحتملة تكون المسألة خارجة عن قاعدة «قبح العقاب بلا بيان».

ومن ذلك يظهر لك الخدشة فيما حرّرته عن درس بعض الأجلّة[1] بعد الاعتراف بأنّ المفسدة من قبيل الضرر الذي يحكم العقل بلزوم دفعه، وهو قولنا: «إنّ مجرّد حكم العقل بوجوب دفع الضرر لا يكفي في وجوب الاجتناب عمّا يشكّ في كونه ضرراً، فلا يكون ذلك الحكم الكلّيّ -أعني وجوب الاجتناب عن الضرر- منجّزاً في مورد الشكّ في تحقّق موضوعه.

نعم، يحكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، ولكنّ حكمه بذلك صرف إرشاد إلى التجنّب عن الوقوع في الضرر، فلا يكون مستلزماً لاستحقاق العقاب على تقدير المصادفة؛ كي يكون بيانًا»[2] انتهى.

---

١. هو المحقّق القدير الشيخ آغا ضياء الدين العراقيّ ﷺ.
٢. مخطوط لم يطبع بعد.

فإنّه قد اتّضح لك أنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل الذي هو بمعنى المفسدة كافٍ في البيانيّة، فراجع وتأمّل.

وأمّا الثاني: - أعني أنّ حكم العقل بلزوم الاجتناب عن المفسدة المحتملة الوجود التي يحتمل كونها من قبيل القسم الأوّل، لا يؤثّر في إيجاب الاحتياط شرعًا- فلإمكان المناقشة فيه بأنّكم قد التزمتم بأنّ حكم العقل بلزوم الاجتناب عن احتمال المفسدة المعلوم كونها من قبيل القسم الأوّل يكون كاشفاً عن حكم الشارع بوجوب الاحتياط، فلا بُدَّ لكم أن تلتزموا بأنّ حكم العقل بلزوم الاجتناب عن احتمال المفسدة التي يحتمل كونها من قبيل القسم الأوّل يكون كاشفاً عن حكم الشارع بوجوب الاحتياط لرجوع الصورة الثانية إلى احتمال المفسدة أيضاً.

فالأولى أن يُقال: إنّ ملاكات الأحكام -أعني المفاسد- ليست من قبيل الأضرار التي يحكم العقل بلزوم الاجتناب عنها في كلّ من مقام العلم ومقام الاحتمال بملاك واحد أو بملاكين، وأقصى ما في البين هو أنّ الملاكات موارد التحسين والتقبيح العقليّين، فالعقل يستحسن الإتيان بما فيه المصلحة التي هي ملاك الوجوب ويستقبح الاقتحام فيما فيه المفسدة التي هي ملاك التحريم، ومن الواضح أنّ الحكم العقليّ بالتحسين والتقبيح إنّما يتحقّق عند إحراز موضوعه أمّا مع الشكّ في تحقّق موضوعه الذي هو عبارة عن المصلحة والمفسدة فلا يتحقّق الحكم العقليّ المذكور، وحينئذٍ ففي مقام الشكّ في التكليف لا يكون العقل حاكماً من ناحية المصلحة أو المفسدة المحتملتين بحسن ولا بقبح، فلا يكون في البين ما يكون حجّة عقليّة رافعة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، كما لا يكون في البين حكم عقليّ؛ كي يستكشف منه الحكم الشرعيّ بلزوم الاحتياط.

ثمّ إنّ أصل حكم العقل بلزوم دفع الضرر المعلوم والمحتمل يمكن منعه، فإنّ الابتعاد عمّا فيه الضرر أو عمّا يحتمل فيه الضرر ليس من الأحكام العقليّة؛ كي يُقال: إنّه يستكشف منه الحكم الشرعيّ بقاعدة الملازمة، بل هو طبعيّ جبلّيّ متحقّق في جميع الحيوانات، ومن الواضح أنّ التنفّرات الطبعيّة ليست ممّا يدخل تحت الحسن والقبح العقليّين كي يستكشف منها الأحكام الشرعيّة.

وقد تلخّص لك من جميع ما تقدّم أنّ التمسّك لإيجاب الاحتياط بلزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى المفسدة التي هي ملاك الحكم المحتمل مخدوش من جهات:

الأولى: أنّ المفاسد التي[1] ملاكات الأحكام، وأنّ حكم العقل بقبحها ولزوم النفرة منها، إلّا أنّها ليست من الأضرار التي يحكم بلزوم الابتعاد عنها حتّى في مقام الشكّ والاحتمال، بل ليس الحكم العقليّ في باب الملاكات إلّا محض التحسين والتقبيح غير المتحقّق إلّا مع إحراز الموضوع.

الثانية: أنّا لو سلّمنا كونها من قبيل الأضرار، إلّا أنّ أصل حكم العقل بوجوب دفع الضرر المقطوع به والمحتمل ممنوع، بل ليس النفرة عن الضرر إلّا طبعيّة جبلّيّة متحقّقة حتّى في الحيوانات، ومن الواضح أنّ ذلك الحكم الطبعيّ الجبلّيّ لا يكون كاشفاً عن الحكم الشرعيّ على طبقه.

الجهة الثالثة: أنّا لو سلّمنا كون دفع الضرر حكماً عقليّاً وراء التحسين والتقبيح العقليّين، وقلنا إنّه كاشف عن الحكم الشرعيّ على طبقه بقاعدة الملازمة، وقلنا إنّ المفاسد من الأضرار، إلّا أنّ حكم العقل بلزوم دفع هذه الأضرار التي هي ملاكات الأحكام لا يعقل أن يكون ملاكاً لحكم شرعيّ غير الحكم الشرعيّ الناشئ عن تلك الملاكات، بل لا يكون في البين إلّا تلك الأحكام الشرعيّة الواقعيّة الناشئة عن الملاكات الواقعيّة، فلا أثر لحكم العقل بأنّ تلك المفاسد أضرار، وأنّه يلزم دفعها.

مضافاً إلى أنّا لو قلنا بأنّ ذلك الحكم العقليّ كاشف عن حكم شرعيّ ثانٍ على طبقه غير الحكم الشرعيّ الأوّل ننقل الكلام إلى ذلك الحكم الشرعيّ الثاني، فنقول: إنّه لا بُدّ أن يكون ناشئاً عن مفسدة أُخرى غير المفسدة التي اقتضت الحكم الشرعيّ الأوّل بناءً على مذهبنا معاشر العدليّة من لزوم كون الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح والمفاسد في المتعلّق، وتلك المفسدة الأُخرى أيضاً ضرر يلزم دفعه بحكم العقل، فلا بُدّ أن يكون ذلك الحكم العقليّ كاشفاً عن حكم شرعيّ ثالث، وهلمّ جرّاً.

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (التي هي).

الضابط في ملاكات الأحكام راجع للشارع لا المكلّف

وتوضيح[1] كون ذلك من قبيل الشبهة الموضوعيّة هو أن يُقال: إنّ الشبهة تكون راجعة إلى الشكّ في كون ملاك الحكم متحقّقاً في حال الشكّ والجهل، بمعنى الشكّ في كون الملاك الباعث على تشريع وجعله، هل كان على نحو يكون موجباً للمحافظة عليه حتّى في مورد الشكّ على وجه يكون مقتضياً لرفع اليد عن جملة من المباحات محافظة على عدم فوت ذلك الملاك، وذلك عبارة عن إيجاب الاحتياط، أو أنّه لا يكون مقتضياً إلّا لزوم المحافظة عليه في حال العلم به، أو ما يقوم مقامه على وجه لا يكون مقتضياً لرفع اليد عن جملة من المباحات محافظة على عدم فوت ذلك الملاك، وحينئذٍ فيكون هذا الشكّ راجعاً إلى أنّ الملاك، هل يكون مقتضياً للانحفاظ ومتحقّقاً في حال عدم العلم بالحكم الواقعي، وذلك عبارة أُخرى عن كون الشبهة موضوعيّة لرجوع الشكّ المذكور إلى الشكّ في تحقّق الملاك في هذه المرحلة.

ثمّ إنّ الإشكال بكون الشبهة موضوعيّة إنّما يورد به بعد فرض كون الملاك ممّا يلزم على المكلّف تحصيله، فإنّه حينئذٍ يتوجّه أنّ الشبهة في تحقّق الملاك فيما نحن فيه من قبيل الشبهة الموضوعيّة.

أمّا لو قلنا - كما هو الحقّ المحقّق في محلّه - من أنّ حفظ ملاكات الأحكام ليس ممّا يرجع إلى المكلّف، بل إنّما هو راجع إلى الشارع، وأنّ لزوم حفظ ملاكات أحكامه عليه لا على المكلّف فلا يحتاج في التمسّك في دفع إشكال قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل إلى كون الشبهة موضوعيّة، بل لا

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١١ جمادى الثانية، ١٣٤٩هـ).

يكون تحصيل الملاك حينئذٍ واجباً على المكلّف مطلقاً كانت الشبهة حكميّة أو كانت موضوعيّة.

ثمّ إنَّ الذي يظهر من كلام الشيخ ﷺ[1] في مقام الجواب عن إشكال قاعدة دفع الضرر المحتمل على تقدير كون المراد بالضرر العقاب، أنّه أجاب عنها بوجوه ثلاثة:

الأوّل: منع حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل.

والثاني: ما أشرنا إليه من كون قاعدة قبح العقاب من دون بيان واردة عليها.

والثالث: ما حاصله: أنَّ قاعدة دفع الضرر المحتمل قاعدة متكفّلة لحكم ظاهريّ مستقلّ لا ربط له بالحكم الواقعيّ، فلا تكون مصحّحة للعقاب على الواقع، بل يكون العقاب على مخالفتها ولم يكن في البين تكليف واقعيّ، فهي على تقدير تسليمها لا تكون منافية؛ لعدم استحقاق العقاب على الواقع، بل يكون العقاب على مخالفته، على ما هو عليه من كونه بلا بيان وممّا يحكم العقل بقبحه.

ولا يخفى ما في هذا الأخير من توجّه الإشكال على ظاهره، فإنَّ قاعدة دفع الضرر المحتمل على تقدير تماميّتها تكون منجّزة للواقع وموجبة لاستحقاق العقاب على مخالفته كالاحتياط الشرعيّ، وبذلك يرتفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

ويمكن أن يُقال: إنَّ مراده ﷺ إبداء الفرق بين وجوب الاحتياط شرعاً، وبين حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل بأنَّ وجوب الاحتياط طريقيّ، كان

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٥٦/٢، وما بعدها.

الملحوظ به هو حفظ التكليف الواقعيّ، ولازم ذلك أنّه عند تحقّق التكليف واقعاً يكون ذلك التكليف الواقعيّ واصلاً إلى المكلّف بطريقه فيتنجّز عليه من هذه الجهة، وبه يرتفع موضوع قاعدة قبح العقاب من دون بيان، بخلاف حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، فإنّه ليس طريقيّاً، بل هو حكم عقليّ نفسيّ لم يكن الملحوظ به المحافظة على التكليف الواقعيّ، ويكون المنشأ في احتمال العقاب هو احتمال الملازمة بين مجرّد تحقّق التكليف واقعاً وبين ترتّب العقاب على مخالفته، وحينئذٍ فلا يعقل أن يكون بياناً على التكليف الواقعيّ ورافعاً لقاعدة قبح العقاب من دون بيان.

وتوضيح[1] ما أراده ﷺ في توجيه حكومة قاعدة «قبح العقاب من دون بيان» على قاعدة لزوم «دفع الضرر» المحتمل، هو أن يُقال: إنّا ننظر قبل كلّ شيء إلى أصل المسألة، وهي احتمال التكليف في الواقع، فنفرض -ولو محالًا- أنّه مورد لكلا القاعدتين، فنقول: إنّه لا ريب في كون العقاب على ذلك الواقع عقاباً بلا بيان، فيحكم العقل بقبحه.

وأمّا لزوم «دفع الضرر» المحتمل، فلا يكون رافعاً لموضوع تلك القاعدة؛ إذ لا يرتفع موضوعها إلّا بتحقّق البيان الرافع لحكم العقل بالقبح المذكور.

ومن الواضح أنّ البيان على التكليف الواقعيّ الموجب لتنجّزه منحصر في العلم، والأمارات المعتبرة، والأُصول العمليّة الإحرازيّة، والأُصول غير الإحرازيّة كالاحتياط، فإنّه وإن لم يكن محرزاً للواقع، إلّا أنّه لمّا كان مجعولاً شرعيّاً، وكان النظر بجعله إلى حفظ الواقع كان من هذه الجهة منجّزاً للواقع.

ومن الواضح أنّ مجرّد حكم العقل بلزوم «دفع الضرر» المحتمل الذي

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٢ جمادى الثانية، ١٣٤٩هـ).

هو ليس إلّا حكماً عقليّاً على نفس احتمال الضرر، والعقاب من دون نظر إلى الواقع أصلاً لا يكون بياناً على الواقع، فإنّ أقصى ما في البين أنّ العقل قبل النظر إلى كلّ شيء وإن احتمل بدواً الملازمة بين وجود التكليف واقعاً وبين ترتّب العقاب على مخالفته لو اتّفقت، وبذلك يتحقّق عنده صغرى لزوم دفع الضرر المحتمل، إلّا أنّه لمّا كان حاكماً بقبح العقاب من دون بيان كان ذلك الحكم منه ممّا يُوجب القطع بعدم تلك الملازمة، فيرتفع احتمال الضرر الذي موضوع تلك القاعدة، ولا يتأتّى العكس بأن يُقال: إنّ العقل وإن حكم بدواً قبل النظر في كلّ شيء بقبح العقاب على مخالفة ذلك التكليف المجهول لو صادف الواقع؛ لكونه عقاباً بلا بيان إلّا أنّه لمّا كان حاكماً بلزوم دفع العقاب المحتمل على مخالفة ذلك التكليف ولو من جهة احتمال الملازمة بينهما؛ لكون ذلك حينئذٍ من قبيل الضرر المحتمل كان هذا الحكم العقليّ بياناً ورافعاً لموضوع قاعدة قبح العقاب من دون بيان، لكون هذا الحكم العقليّ بمنزلة الاحتياط الشرعيّ منجّزاً للواقع ومصحّحاً للاحتجاج منه من المولى، وذلك لما أوضحناه من الفرق بين الاحتياط وبين لزوم دفع الضرر المحتمل في كون الأوّل صالحاً لأن يكون بياناً لكون النظر في جعله إلى الحكم الواقعيّ والمحافظة عليه، بخلاف لزوم دفع الضرر المحتمل، فإنّه كما عرفت[1] حكم عقليّ مستقلّ لا يكون النظر به إلى حفظ التكليف الواقعيّ، وحينئذٍ فمع فرض جريان لزوم دفع الضرر المحتمل لا يخرج التكليف الواقعيّ عن كونه بلا بيان، فيحكم العقل بقبح العقاب على مخالفته، وإذا حكم العقل بذلك حصل القطع بعدم الملازمة بين وجود التكليف واقعاً وبين العقاب على مخالفته،

---

١. يُنظر: صفحة (١٢٧) من هذا الجزء.

فيرتفع موضوع قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل*.

حكم العقل بقبح العقاب لا ينحصر بالبيان الشرعيّ

* **قلتُ**: إنّ الظاهر أنّ البيان الذي يحكم العقل بقبح العقاب عند عدمه لا ينحصر بالبيان الشرعيّ، بل إنّ العقل إنّما يحكم بعدم قبح العقاب عند قيام الحجّة القاطعة للعذر، سواء كانت حجّةً عقليّة أو كانت حجّة شرعيّة، فالعمدة حينئذٍ هو صرف الكلام إلى أنّ حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل هل يكون صالحاً للحجّيّة في هذه المرحلة أم لا؟ وعدم صلاحيّتها للحجّيّة في هذه المرحلة يتوقّف على أمرين:

الأوّل: كون قاعدة قبح العقاب من دون بيان رافعة لموضوعها.

والثاني: عدم صلاحيّة هذه القاعدة -أعني قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل- لأن تكون رافعة لموضوع قاعدة قبح العقاب.

أمّا الأوّل، فقد اتّضح بيانه ممّا تقدّم.

وأمّا الثاني، فلأنّ كون قاعدة دفع الضرر المحتمل رافعة لموضوع تلك القاعدة يتوقّف على جريانها في نفسها، وجريانها في نفسها يتوقّف على تحقّق موضوعها، وهو احتمال الضرر، وتحقّق موضوعها يتوقّف على تحقّق المنجّز للتكليف الواقعيّ وقيام الحجّة عليه، وليس ذلك المنجّز والحجّة إلّا نفس الحكم في هذه القاعدة -أعني لزوم دفع الضرر- فكان تحقّق حكم هذه القاعدة موقوف على موضوعها، وهو موقوف على نفس هذه القاعدة.

لا يُقال: إنّ توقّف تحقّق موضوع هذه القاعدة -أعني احتمال الضرر على وجود المنجّز والحجّة- إنّما كان من جهة الأخذ بقاعدة قبح العقاب من دون بيان، وإلّا فيمكن أن يُقال بترتّب العقاب ولو لم يُوجد البيان والمنجّز؛ للملازمة بين وجود التكليف واقعاً، وبين تحقّق العقاب على مخالفته إذ لا دافع لاحتمال هذه الملازمة إلّا قاعدة قبح العقاب من دون بيان.

والحاصل: أنّ المدّعي لدفع التوارد بين القاعدتين يحتاج إلى أن يثبت أنّ قاعدة دفع الضرر المحتمل لا تجري في حدّ نفسها حتّى لو أغضى النظر عن قاعدة قبح العقاب من دون بيان، والذي أثبته في هذا التقريب إنّما هو عدم جريانها بالنظر إلى قاعدة قبح العقاب من دون بيان.

تنبيهات الأمر الأوّل في المراد من البيان

وينبغي التنبيه على أمور:

الأوّل: أنّه ليس «البيان» المعتبر عدمه في قاعدة قبح العقاب من دون بيان هو بيان الشارع بمعنى جعل الحكم وتشريعه والإعلام به، فإنّ ذلك خارج عمّا هو محلّ الكلام، ويكون من قبيل «ما سكت الله عنه»، وإنّما محلّ الكلام في التكليف الشرعيّ المجعول الذي أعلم به الشارع وأظهر للمكلّفين، ولكن طرأ الجهل به لبعضهم، فالمراد بـ«لبيان» البيان الواصل إلى المكلّف من العلم بالتكليف، أو قيام الأمارات أو الأُصول عليه[1].

لأنّا نقول: إنّ توقّف تحقّق احتمال الضرر على وجود الحجّة والمنجّز ليس من جهة قاعدة قبح العقاب من دون بيان، بل من جهة أنّ العقل مع عدم وجود الحجّة والمنجّز ومع قطع النظر عن قبح العقاب من دون بيان يبقى ساكتاً ومتحيّراً لا يحكم باستحقاق العقاب على مخالفة التكليف الواقعيّ على تقدير المصادفة، ولا يحكم بعدم الاستحقاق، ففي الحقيقيّة لا يحكم باحتمال العقاب، ولا بعدم احتماله، فلا يتحقّق عنده موضوع قاعدة دفع الضرر المحتمل، هذا.

ولكن لا يخفى أنّ احتمال العقاب تارةً يكون من جهة الملازمة بين وجود التكليف واقعاً، وبين العقاب على مخالفته، وهذا الاحتمال عند عدم المنجّز والحجّة وعند غضّ النظر عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا يحكم العقل بتحقّقه ولا بعدمه، وأخرى يكون من جهة احتمال الملازمة، بمعنى أنّه يحتمل التكليف الواقعيّ ويحتمل كون وجود الواقعيّ ملازماً للعقاب، فبالآخرة صار العقل محتملاً للعقاب، فيكون حاكماً بلزوم دفعه، فلا محيص حينئذٍ عن الالتزام بما أفاده (دام ظلّه) في رفع التوارد بين القاعدتين، فتأمّل.

وإن شئت، فراجع ما حرّرناه أخيراً في ملحق صفحة (١١٦) من مباحث الظنّ[2].

---

١. بياضٌ في النسختين بمقدار سبعة أسطر تكفي لذكر الأمر الثاني الذي لم أعثر عليه في المقام، وكذا في أجود التقريرات لم أجد سوى هذين الأمرين.

٢. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (فراجع ما ألحقناه أخيرًا لبحث ليلة السبت، غرّة صفر، ١٣٤٩هـ).

الأمر الثالث: أنّه قد استُدلّ على البراءة بأمور أخر

منها: استصحاب عدم التكليف، وهو حاكم على البراءة، ولازم هذا الاستدلال سقوط البراءة في جميع الشبهات الحكميّة؛ لجريان الاستصحاب المذكور وحكومتها عليها.

وتوضيح ما أفاده الشيخ ﷺ[1] في الإيراد عليه هو أنّ الاستصحاب وإن لم ينحصر بما إذا كان المستصحب أثراً شرعيّاً قابلاً للتعبّد بنفسه، أو باعتبار كونه ذا أثر شرعيّ عند حدوثه، بل يجري فيما لو كان نفس بقائه قابلاً للتعبّد، والحكم بالبقاء وإن لم يكن عند حدوثه أثراً شرعيّاً، ولا ممّا يترتّب عليه الأثر الشرعيّ، فلا مانع من هذه الجهة من استصحاب عدم التكليف الثابت في حال الصغر[2]، فإنّ ذلك العدم وإن لم يكن في زمان اليقين به -أعني حال الصغر- أثراً شرعيّاً، ولا ممّا يترتّب عليه الأثر الشرعيّ، إلّا أنّه في مرحلة الحكم ببقائه -أعني حال الكبر- أثر شرعيّ قابل للحكم بالبقاء، فلا إشكال من هذه الجهة على استصحاب عدم التكليف، إلّا أنّ فيه إشكالاً من جهة أُخرى، وهي أنّ العدم المطلق ليس بنفسه أثراً شرعيّاً، ولا ذا أثر شرعيّ، فالحكم ببقائه إلى ما بعد البلوغ لا ينفع إلّا باعتبار مقارنته وملازمة بقائه مع العدم المضاف، فإن أريد إثبات العدم المضاف كان الأصل مثبتاً، وإن أريد القدر المشترك بين العدم المطلق والعدم المضاف، فلا أثر له إلّا عدم العقاب، وهو حاصل يقيناً بنفس الشكّ في التكليف، فيكون الركون إلى الأصل المذكور من قبيل الركون إلى الأصل في إثبات الأمر المتحقّق وجداناً، هذا.

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٥٩/٢.

٢. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٥٤٤/٣، وما بعدها.

مضافاً إلى العلم بانتقاض العدم السابق بالعلم بورود أحد الأحكام الخمسة عليه، سواء كان المستصحب هو العدم الثابت في حال الصغر أو العدم قبل الشريعة.

ومنه يعرف الجواب عن الاستدلال بأصالة الحظر، فإنّه مضافاً إلى المناقشة في أنّ الأصل قبل الشريعة هو الحظر يتوجّه عليه ما عرفت من ثبوت أحد الأحكام بعد وروود الشريعة المطهّرة، فتأمّل.



[المبحث الثاني:
في الاحتياط]

استدلال الأخباريين على الاحتياط

الأوّل: الآيات والأخبار الكثيرة

أمّا[1] الأخباريّون، فقد استدلّوا على مختارهم من الاحتياط بأمور:

الأوّل: الآيات، والأخبار الكثيرة، ولا يخفى أنّها على كثرتها لا تنفع في مطلوبهم:

أمّا ما دلّ منها على التقوى والمدح عليها[2]، فهو أجنبيّ عنه، كما هو واضح.

وأمّا ما دلّ منها على النهي عن الإلقاء باليد إلى التهلكة[3]، فهو موقوف على كون محلّ النزاع من التهلكة، حيث إنّ النهي عن الإلقاء في التهلكة لا يكفي في تحقّق التهلكة فيما نحن فيه، بل لا بُدَّ من إثبات كونه تهلكة من دليل آخر، وهو أوّل الكلام.

وأمّا ما دلّ على وجوب التوقّف عند الشبهة[4]، فهو بلزوم الفحص أشبه منه بلزوم الاحتياط، والفحص إمّا بالسؤال من الإمام عليه السلام حيث أمكن، أو

---

١. أرخ المقرّر رحمه الله هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٣ جمادى الثانية، ١٣٤٩هـ).

٢. كما في سورة آل عمران، الآية: ١٠٢، وسورة التغابن، الآية: ١٦.

٣. كما في سورة البقرة، الآية: ١٩٥.

٤. يُنظر: الكافي: ٥٠/١، كتاب فضل العلم، باب النوادر، ح٩.

بالتفتيش في مظانّه عمّا يدلّ على ثبوت التكليف[١].

وأمّا ما دلّ على تشبيه الشبهات بما حول الحمى[٢]، والمحرّمات بالحمى[٣]، فهو إلى الإرشاد إلى مراتب التقوى أقرب منه إلى إيجاب الاحتياط، فإنّ ارتكاب الشبهات وعدم المبالاة بها رُبّما أوجب الجرأة على ارتكاب المحرّمات[٤] لما في ذلك[٥] من التعوّد على عدم المبالاة الموجب للقساوة، والبعد، والخذلان.

وأمّا ما دلّ على تثليث الأشياء[٦]، وأنّ من ارتكب الشبهات وقع في المحرّمات من حيث لا يعلم، فهو وإن أمكن حمله على الوقوع في المحرّمات التي هي في تلك المشتبهات، إلّا أنّ الأظهر في ذلك هو أنّ المراد هو الوقوع في المحرّمات المعلومة الحرمة؛ لما عرفت من الجواب عن أخبار التشبيه بالحمى من أنّ ارتكاب الشبهات رُبّما أوجب التجرّي وعدم المبالاة بارتكاب ما هو معلوم الحرمة.

ويؤيّد ذلك قوله: «وقع في المحرّمات من حيث لا يعلم»، فإنّه لو حملناه على إرادة المحرّمات في الشبهات لم يكن الوقوع فيها من حيث لا يعلم، بل يكون الوقوع فيها من حيث يعلم، وهو ارتكاب تلك الشبهات،

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٤٠/١.

٢. وهو مفاد قوله ﷺ: «**مَن حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه**»، سنن أبي داود: ٢٤٣/٣، ح٣٣٢٩.

٣. كما في مرسلة الصدوق، عن أمير المؤمنين ﷺ: «**أنّه ﷺ خطب وقال: حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك. والمعاصي حمى الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها**»، معاني الأخبار: ٢٥٢/١.

٤. يُنظر: أمالي الطوسيّ: ٣٨١، المجلس الثالث عشر، ح٦٨.

٥. ورد في الأصل: (فيها) وفوقها كلمة (في ذلك) من دون ضرب على (فيها)، وفي نسخة (ب): (فيما في ذلك).

٦. يُنظر: الكافي: ٦٧/١، كتاب العقل والجهل، باب اختلاف الحديث، ح١٠، ومن لا يحضره الفقيه: ٥/٣، ح١٨، تهذيب الأحكام: ٣٠٧/٦، كتاب القضايا والأحكام، ب ٩٢، ح٥٢.

بخلاف ما لو حملناه على المحرّمات المعلومة، فإنّ الحاصل حينئذٍ يكون أنّ الإنسان إذا أكثر من ارتكاب الشبهات أوجب ذلك عدم مبالاته وخذلانه، فيتجرّى ويرتكب المحرّمات المعلومة، ولا يعلم من أين أوتي، ومن أين وقع في هذا العصيان والخذلان.

الثاني: العقل

وممّا[1] استدلّ به الأخباريّون الاحتياط للعلم الإجماليّ الكبير.

وفيه أوّلاً: أنّ مقتضاه الاحتياط حتّى في الشبهة الوجوبيّة، وهم لا يقولون بذلك.

وثانياً: -وهو العمدة- أنّ العلم الإجماليّ المذكور منحلّ بقيام الأمارات المعتبرة والأُصول المثبتة، أو أنّه لا أثر له بناءً على ما سيأتي إن شاء الله تعالى في الشبهة المحصورة من أنّه مع وجود الأمارة على التكليف في أحد الأطراف لا يكون العلم الإجماليّ مؤثّراً لو كان قيام الأمارة متقدّماً على العلم الإجماليّ، ويكون العلم الإجماليّ منحلّاً لو كان قيامها بعد حصوله، وسيأتي إن شاء الله تعالى أيضاً الوجه في ذلك.

وحاصله: أنّ مفاد الحجّيّة لمّا كان هو الهوهويّة كانت بذلك موجبة لرفع أثر العلم الإجماليّ أو انحلاله، بخلاف ما لو قلنا بكون مفاد الحجّيّة هو جعل المعذوريّة والمنجّزيّة، فإنّ جعلها* لا يُوجب الانحلال، ولا رفع أثر العلم الإجماليّ، مضافاً إلى ما مرَّ في جعل الأحكام الظاهريّة من عدم معقوليّة هذا الجعل.

---

* هذا المطلب - أعني المنع من الانحلال - بناءً على أنّ المجعول هو التنجّز،

---

١. أرجع المقرّر‌ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (١٦ جمادى الثانية، ١٣٤٩هـ).

وأمّا ما أجيب به عن العلم الإجماليّ بكونه منحلّاً إلى العلم الإجماليّ بما في مؤدّيات الطرق والأُصول المثبتة فهو مبنيّ على ما سلكه صاحب الحاشية[١] وصاحب الفصول ﷺ[٢] من دعوى تقييد الأحكام الواقعيّة بمؤدّيات الطرق أو تبدّلها إليها، وقد عرفت ما فيه فيما تقدّم، وأنّ ما ذكراه لا بُدّ أن يرجع إلى أحد الأمرين -أعني الصرف أو التقييد- وكلّ منهما راجع إلى التصويب الباطل، هذا.

تنبيه: في حكومة الأُصول الموضوعيّة على البراءة

ولم يبقَ لما استدلّ به الأخباريّون على مسلكهم ما يستحقّ الذكر، فالأولى عدم إطالة الكلام في ذكره والتعرّض لما فيه، كما أنّ ما أفاده الشيخ ﷺ[٣] من التنبيهات ممّا لا فائدة في التعرّض له وشرحه.

نعم، العمدة من تلك التنبيهات هو التنبيه الخامس[٤]، وحاصله: أنّ البراءة لا تجري مع وجود الأصل الموضوعيّ، بل مع كلّ أصل حاكم عليها.

و إن كان نظيره موجوداً في التقريرات المطبوعة في بيروت[٥]، إلاّ أنّه ينبغي الضرب عليه؛ لأنّ التنجّز في بعض الأطراق أيضاً يُوجب الانحلال حتّى في ما لو كان المنجّز هو العلم الإجماليّ الآخر إذا كان معلومه متقدّماً أو مقارناً للمعلوم الإجماليّ الأوّل، كما حقّق في محلّه في باب الشبهة المحصورة (١٦ جمادى الثانية، ١٣٥٨هـ).

---

١. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٦١/٣.

٢. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٢٧٢.

٣. يُنظر: فوائد الأُصول: ٩٣/٢.

٤. يُنظر: المصدر نفسه: ١٠٩/٢.

٥. يُنظر: أجود التقريرات: ٣٣٤/٣.

وتوضيح ذلك: أنّ آخر مراتب الأُصول هي مرتبة البراءة وأصالة الاشتغال، فأيّ أصل يكون على خلافها أو على وفقها يكون حاكماً عليها، سواء كان ذلك الأصل موضوعيّاً أوكان استصحاباً حكميّاً، سواء كانت الشبهة التي هي مجرى أصالة البراءة أو الاشتغال شبهة موضوعيّة أوكانت شبهة حكميّة، وهذا المقدار لا إشكال فيه، وإنّما محلّ الكلام في مسألة واحدة لخصوصيّة فيها، وهي مسألة أصالة عدم التذكية وأصالة الحلّ، فإنّ لها خصوصيّة من جهة النظر في أصالة عدم التذكية، وهل تجري لتكون موجبة لسقوط أصالة الحلّ والبراءة أم أنّها لا تجري؟

الكلام في أصالة عدم التذكية

فنقول: إنّ هذه المسألة -أعني جريان أصالة عدم التذكية وعدم جريانها- مذكورة في تنبيهات الاستصحاب، وربّما يظهر من بعض العبائر المنقولة هناك أنّ العدم المستصحب هو العدم الأزليّ المتحقّق قبل وجود الحيوان.

وفيه ما لا يخفى، فإنّ هذا العدم هو العدم المحموليّ المعبّر عنه بمفاد «ليس» التامّة، والمترتّب عليه الأثر هو العدم النعتيّ الذي هو مفاد «ليس» الناقصة، فلا يكون استصحابه إلّا مثبتاً.

أمّا كونه مثبتاً فواضح، وأمّا كون العدم الذي يترتّب عليه الأثر فيما نحن فيه هو العدم النعتيّ؛ فلما حقّقناه غير مرّة من ضابط الموضوعات المركّبة[1]، وأنّ ما كان منها من قبيل تركّب العرض ومعروضه يكون من قبيل التركّب النعتيّ المعبّر عنه بمفاد «كان» الناقصة إن كان العرض وجوديّاً، وبمفاد «ليس» الناقصة إن كان العرض عدميّاً، وما عدا هذا القسم من المركّبات لا يكون من

---

١. يُنظر: كتاب الصلاة (للكاظميّ): ٣٥١/١، وكتاب الصلاة (للآمليّ): ٢٥٨/١، ورسالة الصلاة في المشكوك: ٣٧٥.

قبيل التركّب النعتيّ، بل يكون من قبيل الاجتماع في الوجود الذي تجري فيه قاعدة إحراز أحد جزئي الموضوع بالأصل، والآخر بالوجدان، بخلاف المركّبات النعتيّة، فإنّها لا يمكن فيها إحراز أحد الجزئين بالأصل، والآخر بالوجدان، إلّا إذا كانت الذات متّصفة سابقاً بذلك القيد الذي يراد استصحابه، عدميّاً كان ذلك القيد أو وجوديّاً، وما لم يكن لها حالة سابقة كذلك، فلا يكاد ينفع فيها استصحاب ذلك الجزء بما هو «كان» التامّة في القيد الوجوديّ أو بما هو «ليس» التامّة في القيد العدميّ إلّا على تقدير الأصل المثبت، وما نحن فيه من هذا القبيل، حيث إنّ موضوع النجاسة وحرمة الأكل هو الحيوان الذي زهقت روحه بلا تذكية، فلا ينفع فيه إحراز أحد الجزءين -وهو زهوق الروح- بالوجدان، والآخر -وهو عدم التذكية- بأصالة عدم التذكية بذلك المعنى -أعني العدم الأزليّ- المتحقّق قبل وجود الحيوان، بل لا بُدَّ حينئذٍ من كون المستصحب هو عدم التذكية المتحقّق عند حياة الحيوان، ليكون المستصحب هو اتّصاف الحيوان بعدم التذكية، ليسلم عن إشكال المثبتيّة.

وجهان في تفسير التذكية

إذا[1] عرفت ذلك، فنقول: إنّ في تفسير* التذكية وجهين:

الأوّل: أنّها عبارة عن فعل المذكّي من الذبح بشروطه الخاصّة من الاستقبال والتسمية ونحوهما، وهذا المقدار هو تمام حقيقة التذكية، وأمّا قابليّة الحيوان لذلك، فهو شرط في تأثيرها وغير داخل في حقيقتها.

في بيان المراد من الميتة

*__قلتُ__[2]: لا يخفى أنّ الترديد بين الوجهين المذكورين مبنيّ على أنّ المراد

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (١٧ جمادى الثانية، ١٣٤٩هـ).

٢. هذا المقطع من البحث من قوله: قوله: «قلتُ» إلى قوله: «مسامحةً وتنزيلًا»، أرخه المقرّر ﷺ بما نصّه: «فيما يتعلّق بأصالة عدم التذكية من مباحث البراءة صفحة (١٤٥ و ١٥٤) الاثنين: (٢٠ جمادى الثانية، ١٣٥٨هـ)».

من التذكية والذكاة ونحوهما ممّا يشتقّ من هذه المادّة هو معنى آخر غير الطهارة؛ ليقع الكلام حينئذٍ في أنّ ذلك المعنى الذي هو محكوم عليه بالطهارة والحلّيّة، هل هو نفس تلك الأفعال مع اشتراط كون المحلّ قابلاً، أو أنّ ذلك المعنى هو المسبّب والمتولّد عن هذه الأمور؟

أمّا بناءً على أنّ المستفاد من هذه المادّة هو نفس الطهارة، فالمتعيّن هو كون تلك الأفعال من قبيل الأسباب، وأنّ المسبّب هو ذلك المعنى البسيط الذي هو الذكاة بمعنى الطهارة، ويكون محصّل الشكّ في القابليّة، سواء كان على نحو الشبهة الموضوعيّة، أو على نحو الشبهة الحكميّة هو الشكّ في تحقّق الحكم المذكور -أعني الطهارة التي معنى الذكاة- عند تحقّق تلك الأمور.

وهكذا الحال فيما لو شكّ في اعتبار شيء آخر، مثل كون الذابح بالغاً أو ذكراً -مثلاً- ويكون محصّل أصالة عدم التذكية في جميع ذلك هو أصالة عدم جعل ذلك الحكم الذي هو الطهارة المعبّر عنها بالذكاة، ومع جريان أصالة عدم جعل الطهارة، لا يمكن الرجوع إلى قاعدة الطهارة.

بل قد يُقال: إنّ ما زهقت روحه ولم يحكم عليه بالطهارة هو الميتة، فيترتّب عليه آثار الميتة، فلا يمكن الرجوع حينئذٍ إلى قاعدة الطهارة.

ومن ذلك يظهر ذلك الخدشة فيما أفاده المرحوم الحاج آغا رضا الهمدانيّ في طهارته[1] وفي حاشيته على هذه المسألة في باب الاستصحاب من الرسائل[2]، بأنّ المرتّب على أصالة عدم التذكية هو عدم الحلّ وعدم الطهارة دون نفس الحرمة والنجاسة بناءً منه على أنّ آثار التذكية هي الحلّيّة والطهارة، فيحكم بنفيهما بأصالة عدم التذكية، لا[3] يترتّب على ذلك آثار الميتة -أعني الحرمة والنجاسة- فإنّ الميتة عبارة عن زهوق الروح بغير تذكية، وهذا المعنى -أعني اتّصاف الزهوق بكونه بغير تذكية- لا يثبت بأصالة عدم التذكية إلّا بالأصل المثبت.

ووجه الخدشة في ذلك: أنّ الميتة عبارة عن زهوق الروح واتّصاف الحيوان

---

١. يُنظر: مصباح الفقيه: ٣٨٠/٨، وما بعدها.

٢. يُنظر: الفوائد الرضويّة على الفرائد المرتضويّة (حاشية الرسائل): ١٥١.

٣. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (ولا).

بعدم التذكية، وهذا المعنى -أعني اتّصاف الحيوان بعدم التذكية المأخوذ على نحو مفاد «ليس» الناقصة- ثابت للحيوان قبل موته، فيبقى موصوفاً به إلى حين زهوق روحه، ويكون تحقّق موضوع الميتة بأصالة عدم التذكية من قبيل إحراز أحد جزئي الموضوع بالوجدان، والآخر بالأصل، فإنّ الزهوق محقّق بالوجدان وعدم التذكية الذي هو مفاد «ليس» الناقصة محرز بالأصل، وفيه تأمّل يأتي بيانه فيما بعد إن شاء الله تعالى، وهذا كلام وقع في البين، فلنرجع إلى ما كنّا فيه من كون المراد بالتذكية ماذا.

فنقول: الظاهر أنّ التذكية هي غير الطهارة وإن كان حكمها هو الطهارة، فإنّ مادّة الذكاة وإن استعلمت هي ومشتقّاتها في الطهارة، إلّا أنّ الظاهر أنّه تجوّز باعتبار لازم معناها، وإلّا فإنّ حقيقة الذكاة ليس إلّا معنى بسيطاً يتولّد من هذه الأفعال -أعني ذبح الذابح مع الشرائط- وذلك المعنى البسيط هو يقارب معنى النقاء ونحوه، فراجع كتب اللغة[1] في هذه المادّة، وما يرجع إليها من ذكى الغلام وذكيت النار وغير ذلك من موارد استعمالاتها، فإنّك تراهم يذكرون لهذه المادّة معانٍ متعدّدة، ولكنّ الظاهر أنّها جميعاً ترجع إلى معنى واحد يمكن أن يعبّر عنه بالنقاء، غير أنّه في مثل «ذكى الغلام» يكون عبارة عن نقاء فكره وصفائه عن كدورة الجهل ونحوه. وهكذا في «ذكت النار»، فإنّه عبارة عن خلوصها من كدورة الدخّان، وهكذا في الذكاة بمعنى الطهارة.

وفي خصوص تذكية الحيوان، إمّا أن نقول: إنّه عبارة عن إيجاد سبب الطهارة، أو نقول: إنّه عبارة عن إيجاد سبب النقاء، تكون الطهارة أو نفس النقاء أمراً اعتبارياً، وقد أمضاه الشارع مع اعتبار زيادة بعض الشروط الوجوديّة والعدميّة، وعلى أيّ حال، لا يكون ذكاة الحيوان إلّا عبارة عن المسبّب.

ومن ذلك يظهر لك التأمّل فيما أفاده الأستاذ ﷺ[2] من كون التذكية عبارة

---

١. يُنظر: لسان العرب: ٢٨٧/١٤، مادّة (ذكا)، ومجمع البحرين: ١٥٩/١، مادّة (ذكا)، والمنجد: ٢٣٦، مادّة (ذكا).

٢. يُنظر: فوائد الأُصول: ٣٨٣/٣.

عن نفس تلك الأمور -أعني ذبح الذابح وباقي الشروط- وكذلك تمسّكه ﷺ لذلك بإطلاق التذكية على نفس الفعل، فإنّه يمكن الخدشة فيه بأنّه توسّع وتساهل باعتبار كون الذكاة مولّدة ومستبتة عن ذلك الفعل، فيكون الفعل مصداقاً للتذكية، نظير ترتّب الطهارة على غسل الثوب وصدق التطهير عليه، وهذا أمر يساعد عليه الذوق، لا أنّه بعيد بحسب الذوق، كما أفاده ﷺ.

ثمّ لا يخفى أنّه لو تمّ ما أفاده ﷺ في معنى التذكية وأنّها لا تجري أصالة عدمها عند الشكّ في القابليّة، لم يكن لنا طريق إلى الحكم بعدم تذكية الحشرات من ذوات النفس السائلة[1]، كما هو مذهب الإماميّة على ما أفاده ﷺ؛ إذ لا مستند لنا في الحكم بعدم تذكيتها إلّا أصالة عدم التذكية، فراجع الجواهر[2] وغيرها[3].

ثمّ لا يخفى أنّ الغرض ممّا حرّرناه عنه ﷺ[4] في أوّل المسألة من التعرّض لمفاد «ليس» التامّة، و«ليس» الناقصة هو دفع الشبهة المنسوبة إلى الفاضل التونيّ[5] ومن تبعه، ومنهم الحاج آغا رضا[6] ﷺ على ما يعطيه ظاهر كلامه.

وقد تعرّض الشيخ[7] والأستاذ ﷺ لدفع هذه الشبهة مفصّلاً في أواخر التنبيه المتعلّق باستصحاب الكلّيّ من تنبيهات الاستصحاب.

وحاصل تلك الشبهة: هو أنّ عدم التذكية الثابت بأصالة عدم التذكية ليس إلّا مفاد «ليس» التامّة، والذي يترتّب عليه الأثر -أعني الحرمة والنجاسة اللاحقين للميتة- إنّما هو مفاد «ليس» الناقصة بعد البناء على أنّ الميتة، وإن لم يكن مقابلتها للمذكى مقابلة ضدّية، بل إنّ الميتة عبارة عن عدم التذكية، إلّا أنّه يعتبر

---

١. مثل الجرذان.

٢. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٣٦/١٩٣، وما بعدها.

٣. يراجع في ذلك شروح شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، في شرح قوله: «القسم الثاني: فيما يقع عليه الذكاة».

٤. يُنظر: صفحة (١٤٥) من هذا الجزء.

٥. يُنظر: الوافية في أُصول الفقه: ١٩٣.

٦. يُنظر: مصباح الفقيه: ٨/٣٨٠، وما بعدها.

٧. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣/١٩٧.

فيها عدم التذكية بمفاد «ليس» الناقصة، وأصالة عدم التذكية بمفاد «ليس» التامّة لا يثبته إلّا بالأصل المثبت.

وملخّص الجواب على ما حرّرناه[1] عنه ﷺ هو: أنّ العدم الثابت بأصالة عدم التذكية هو مفاد «ليس» الناقصة؛ لاتّصاف الحيوان حين حياته بذلك العدم وبزهوق روح الحيوان يتمّ الموضوع الذي هو الميتة، ويكون من قبيل إحراز أحد جزءي الموضوع الذي هو الميتة بالوجدان، وهو زهوق الروح، و إحراز الجزء الآخر وهو عدم التذكية بأصالة عدم التذكية، وبذلك يتمّ موضوع الحرمة والنجاسة وهو الميتة، بناءً على كون الميتة عبارة عن خروج الروح مع اتّصاف الحيوان بعدم التذكية.

ولكنّ ذلك لا يخلو عن تأمّل من جهات:

الجهة الأولى: متوقّفة على مقدّمة، وهي أنّ طهارة الحيوان المذكّى فيما هو قابل للتذكية قطعاً -مثل «الغنم»- هل هي نفس الطهارة الثابتة في حال حياته، ويكون خروج روحه بالتذكية من قبيل الحالة الطارئة التي لا تغيّر موضوع تلك الطهارة، مثل «الهزال»، و«السمن»، و«السواد»، و«البياض»، أو أنّ الطهارة الثابتة في حال الحياة غيرها في حال التذكية، فيكون تبدّله من الحياة إلى خروج الروح بالتذكية من قبيل تبدّل الموضوع و إن كان كلّ من الموضوعين محكوماً بالطهارة، نظير ما لو استحال الغنم ملحاً، وينبغي القطع بفساد الوجه الأوّل، و إلّا لكان اللازم في المورد الذي لم يجرِ فيه أصالة عدم التذكية -كما فرضه الأستاذ ﷺ- هو الرجوع إلى استصحاب الطهارة الثابتة في حال الحياة دون قاعدة الطهارة.

نعم، في المورد الذي تجري فيه أصالة عدم التذكية، حيث إنّها -أعني أصالة عدم التذكية- محقّقة لموضوع الميتة تنقطع الطهارة السابقة الثابتة في حال الحياة.

وأمّا ما أفاده ﷺ فيما سيأتي في ما حرّرناه عنه ﷺ من كون المسألة بالنسبة إلى حرمة الأكل من قبيل تبدّل الموضوع؛ لأنّ الحرمة الثابتة في حال الحياة

---

١. يُنظر: صفحة (١٤٥) من هذا الجزء.

مقيّدة بالحياة من جهة مناسبة الحكم والموضوع، أو من جهة ما يستفاد من أدلّة التذكية بالذبح من أنّه موجب لخروج ما فيه من الدم المحرّم الذي كان قوام حياته، وهذا بخلاف الطهارة، فإنَّ الظاهر أنّها لاحقة لذات الحيوان، وأنَّ حياته وموته تُعدُّ من قبيل الحالات الطارئة... إلخ.

فيمكن التأمّل فيه من جهة أنَّ مناسبة استقذار الميّت عرفاً يعطي أنَّ الحكم بالطهارة الحاصلة حال الحياة كان قوامه هو الحياة، وأنَّ الذبح و إخراج ذلك الدم مزيل ورافع لذلك الاستقذار، فتكون المسألة بالنسبة إلى كلّ من الحلّيّة والطهارة من قبيل تبدّل الموضوع، بل إنَّ كونها من قبيل تبدّل الموضوع بالنسبة إلى الطهارة أظهر من كونها كذلك بالنسبة إلى الحلّيّة.

وحيث قد تحقّق عندك أنَّ زهوق روح الحيوان ولو بالتذكية يكون من قبيل تبدّل الموضوع يظهر لك: أنَّ عدم التذكية الثابت في حال الحياة لا يمكن جرّه إلى ما بعد زهوق الروح، حيث إنَّ التذكية بناءً على كونها مسبّبة من الأفعال لا تكون إلّا حكماً وضعيّاً شرعيّاً إمضائيّاً أو تأسيسيّاً، فلا يمكن جرّ عدم ذلك الحكم الثابت في حال الحياة إلى ما بعد زهوق الروح، لكونه من قبيل جرّ الحكم من موضوع إلى موضوع آخر.

نعم، يتّجه ذلك في موارد الشكّ في أصل وقوع الذبح وباقي الشرائط، مثل «التسمية»، و«الاستقبال»، فإنّها يمكن جرّ عدمها الثابت في حال الحياة إلى حين زهوق الروح دون ما نحن فيه من موارد الشكّ في القابليّة مقام يكون مرجعه إلى الشكّ في تحقّق ذلك الحكم الوضعيّ الناشئ عن إيقاع تلك الأمور على الحيوان و إزهاق روحه بها، فإنَّ مرجعه إلى جرّ عدم ذلك الحكم الثابت في حال الحياة إلى حين زهوق روحه، وحيث إنّهما -أعني الحياة وزهوق الروح- من قبيل الموضوعين المختلفين يكون ذلك من جرّ الحكم من موضوع إلى موضوع آخر.

الجهة الثانية: أنَّ التذكية التي هي حسب الفرض مسبّبة عن تلك الأفعال لا يكون الحيوان قابلاً للاتّصاف بها ولا بعدمها إلّا عند زهوق روحه بمعنى أنَّ تقابل التذكية وعدمها تقابل العدم والملكة، و إنّما يكون مركّبهما الحيوان عند زهوق روحه، فلا يُعقل اتّصافه بالتذكية، ولا بعدمها في حال حياته إلّا من قبيل

السالبة بانتفاء الموضوع، بل هو من قبيل اتّصاف الجدار بأنّه ليس بأعمى واتّصاف الحمار بأنّه ليس بعادل أو ليس بفاسق، ومن الواضح أنّ هذا الاتّصاف لا أثر له في تصحيح الاستصحاب، وإلّا لنفع ذلك الاتّصاف في جميع ما كان الأثر فيه مرتّباً على مفاد «ليس» الناقصة، كعدم القرشيّة ونحوها، وقد أبطله الأستاذ ﷺ، وتعرّض لإفساد الأخذ بالعدم الذي هو من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع في مسألة اللباس المشكوك[1] بلا مزيد عليه، فراجعه.

الجهة الثالثة: أنّا لو سلّمنا اتّصاف الحيوان في حال حياته بعدم التذكية بما هو مفاد «ليس» الناقصة وأخرجناه عن مفاد السالبة بانتفاء الموضوع، لم يكن ذلك نافعاً في دفع الشبهة المنسوبة إلى الفاضل التونيّ[2] على ما أوضحه الحاج آغا رضا ﷺ في حاشيته[3] وطهارته[4]؛ إذ الظاهر أنّه ليس ذلك الإشكال من جهة أنّهم يمنعون اتّصاف الحيوان في حال حياته بعدم التذكية، بل إنّ إشكالهم خصوصاً على[5] ما قرّره الحاجّ آغا رضا ﷺ راجع إلى أنّه لا يمكن ترتّب آثار الميتة -أعني الحرمة والنجاسة- بأصالة عدم التذكية بناءً على ما ذكروه من أنّ الميتة عبارة عن خروج الروح بغير التذكية، فإنّهم يقولون لا بُدّ في تحقّق عنوان الميتة من اتّصاف خروج الروح بأنّه بلا تذكية.

ومن الواضح أنّ هذا المعنى -أعني اتّصاف خروج الروح بذلك الوصف العدميّ- لا ينفع فيه اتّصاف الحيوان في حال حياته بذلك الوصف العدميّ.

وبعبارة أُخرى: أنّ مطلوبهم هو أنّ نسبة ذلك الوصف العدميّ إلى خروج الروح يكون على نحو مفاد «ليس» الناقصة، والذي أفاده الأستاذ ﷺ هو أنّ نسبة ذلك الوصف العدميّ إلى نفس الحيوان بمفاد «ليس» الناقصة.

فالأولى في الجواب أن يُقال: إنّ تركّب خروج الروح مع عدم التذكية ليس

---

١. يُنظر: رسالة الصلاة في المشكوك: ٢٧٣، وما بعدها.

٢. يُنظر: الوافية في أُصول الفقه: ٢١٠.

٣. يُنظر: الفوائد الرضويّة على الفرائد المرتضويّة (حاشية الرسائل): ١٥١.

٤. يُنظر: مصباح الفقيه: ٣٨٠/٨، وما بعدها.

٥. قوله: (على) من نسخة (ب).

من قبيل مفاد «ليس» الناقصة، فإنَّ خروج الروح صفة لاحقة لنفس الحيوان، والتذكية -حسبما عرفت- حكم شرعيّ، فلا بُدَّ أن يكون التركّب الحاصل من خروج الروح، وعدم ذلك الحكم الشرعيّ، من قبيل التركّب مع العدم المحموليّ لا النعتيّ الذي هو مفاد «ليس» الناقصة، و إذا كان التركّب من قبيل التركّب من العدم المحموليّ الذي هو مفاد «ليس» التامّة كان عدم التذكية الثابت بأصالة عدمها المقارن لخروج الروح كافياً في تحقّق موضوع الميتة ولزوم ترتيب آثارها من الحرمة والنجاسة وغير ذلك من الأحكام من دون حاجة إلى تجشّم اتّصاف الحيوان في حال حياته أو اتّصاف خروج الروح بذلك العدم.

وبالجملة: أنَّ مفاد أصالة عدم التذكية هو بعينه مفاد أصالة عدم ترتّب الأثر في باب المعاملات المعبّرعنه بأصالة الفساد.

والظاهر أنَّه لا فرق في ذلك بين أن نقول بأنَّ ذلك المعنى البسيط المسبّب من تلك الأفعال هو حكم شرعيّ وضعيّ، أو نقول إنَّه -أعني ذلك المعنى البسيط- غيرشرعيّ، بل هو عقليّ أو عرفيّ ناشئ عن تلك الأفعال، فإنّه على أيّ من هذين الاحتمالين بنينا لا يكون تركّب الميتة من خروج الروح، وعدم ذلك الأمر البسيط، إلّا من قبيل التركّب من العدم المحموليّ لا العدم النعتيّ، و إن كان الظاهر، بل ينبغي الجزم به هو كون ذلك المعنى البسيط من قبيل الأحكام الشرعيّة الوضعيّة الإمضائيّة من دون فرق بين أن نقول: هو نفس الطهارة، أو نقول إنَّه أمر آخر يكون من آثاره الطهارة، كما أنَّه لا فرق في ذلك بين جميع موارد الشكّ في التذكية، سواء كان منشأ الشكّ هو الشكّ في القابليّة على نحو الشبهة الحكميّة، كما لو شكّ في أنَّ المسوخ أو الحشرات قابلة لها، أو كان الشكّ في القابليّة على نحو الشبهة الموضوعيّة الصرفة، كما لو قلنا بعدم قبول الأرنب -مثلًا- للتذكية، وشككنا في كون هذا اللحم هو لحم أرنب أو لحم غزال بعد إحرازوقوع الذبح عليه بالشرائط المعتبرة، أو كان على نحو الشبهة الموضوعيّة المفهوميّة، كما لو قلنا بأنَّ المسوخ لا تقبل التذكية، وشككنا في كون النعامة من المسوخ، أو كان منشأ الشكّ في التذكية هو الشكّ في تحقّق الذبح على النحو المشروع، كما هو الغالب من موارد الشكّ في التذكية.

نعم، في خصوص هذه الصورة رُبّما لا نحتاج إلى أصالة عدم التذكية، بمعنى عدم ذلك المسبّب، بل يكفينا في هذه الصورة أصالة عدم تحقّق السبب، وهو نفس الذبح أو كان منشأ الشكّ في السبب على نحو الشبهة الحكميّة، بأن احتملنا اعتبار بلوغ الذابح في تحقّق التذكية إلى غير ذلك من موارد الشكّ، فإنّ المرجع في جميع تلك الموارد هو أصالة عدم التذكية، بمعنى أصالة عدم تحقّق ذلك المعنى البسيط الذي هو من الأحكام الوضعيّة الإمضائيّة، سواء قلنا أنّه نفس الطهارة، أو قلنا: أنّه النقاء المعتبر عنه بالذكاء، فإنّه وإن كان في غير مورد تذكية الحيوان أمراً تكوينيّاً غير شرعيّ، إلّا أنّه في مورد تذكية الحيوان يكون شرعيّاً، ولو من جهة أنّه قبل الإسلام كانوا يعتبرون تحقّق النقاء وارتفاع دنس خروج الروح بخروج ذلك المقدار من الدم بفري الأوداج، فيكون ذلك النقاء أمراً اعتباريّاً قائماً باعتبارهم لا واقعيّة له، والشارع قد أمضى ذلك الاعتبار، فيكون النقاء المذكور أمراً اعتباريّاً شرعيّاً بالإمضاء، وذلك عبارة أُخرى عن كونه من الأحكام الشرعيّة الوضعيّة الإمضائيّة، غايته أنّه يترتّب على ذلك الحكم الوضعيّ حكم شرعيّ آخر، وهو حلّيّة الأكل والطهارة.

وعلى أيّ حال، يكون المرجع عند الشكّ في جميع الصور المزبورة هو أصالة عدم تحقّق ذلك المسبّب، بل قد عرفت أنّ الأصل المزبور يجري حتّى لو قلنا بأنّ ذلك المسبّب ليس من قبيل الأحكام الشرعيّة.

في وجه جريان أصالة عدم التذكية

ومن ذلك كلّه يظهر لك جريان أصالة عدم التذكية حتّى لو قلنا بأنّه عند التذكية لا يكون من قبيل تبدّل الموضوع، وبكون الطهارة الثابتة في حال الحياة مستمرّة إلى ما بعد التذكية؛ لما عرفت من أنّ أصالة عدم التذكية بالمعنى الذي شرحناه[1] يدرج الحيوان في الميتة، وبه يرتفع موضوع الطهارة الثابتة في حال الحياة.

ولكن مع ذلك كلّه يمكن المناقشة في كون التركّب فيما نحن فيه من قبيل التركّب من العدم المحموليّ؛ لأنّ ذلك السبب البسيط، وإن كان من الأحكام الشرعيّة الوضعيّة، إلّا أنّه لا يخرج عن كونه صفة للحيوان ومن عوارضه، فلا بُدّ أن يكون تركّب الميتة من زهوق الروح وعدم ذلك المسبّب من قبيل

١. يُنظر: صفحة (١٥٠ و١٥٣) من هذا الجزء.

التركّب من العدم النعتيّ، لأنَّ ذلك العدم و إن لم يكن نعتاً لزهوق الروح، إلّا أنَّ كلّاً منهما نعت للحيوان المفروض كونه ميتة، فالعبرة إنّما هي في انتسابها إلى الحيوان لا انتساب الثاني -أعني العدم- إلى الأوّل -أعني زهوق الروح- فالأولى حينئذٍ في الجواب هو ما أفاده الأستاذ دام ظله.

وأمّا الجهات التي تخيّلنا ورودها عليه فهي مندفعة.

أمّا الجهة الأولى، فلمنع كون المسألة من قبيل تبدّل الموضوع بالنسبة إلى عدم التذكية، سواء قلنا بأنّها بالنسبة إلى الطهارة من قبيل تبدّل الموضوع، أو لم نقل، فإنَّ كونها من قبيل تبدّل الموضوع بالنسبة إلى الطهارة لا يلازم كونها كذلك بالنسبة إلى عدم التذكية.

وأمّا الثانية، فلأنَّ التذكية بعد فرض كونها حكماً وضعيّاً مسبّباً عن الذبح بشرائطه يكون الحيوان في حال حياته متّصفاً بعدمها، لعدم تحقّق سببها، وليس ذلك إلّا من قبيل استصحاب عدم الملكيّة فيما لو شكّ في رقّيّة ما اشتراه واستصحاب عدم تحقّق زوجيّة هذه المرأة فيما لو عقد على امرأة يحتمل كونها محرّمة عليه.

وأمّا الثالثة، فلأنَّ الحيوان إذا فرضناه في حياته متّصفاً بعدم التذكية، وقد أحرزنا زهوق روحه بالوجدان يتحقّق كونه ميتة؛ لأنّه قد طرأ عليه الزهوق في حال اتّصافه بعدم التذكية من دون حاجة إلى اتّصاف نفس الزهوق بعدم التذكية، أو أنّه عن غير تذكية.

وبالجملة: المدار في مفاد «ليس» الناقصة على اتّصاف نفس الحيوان، لا اتّصاف عارضه الذي هو زهوق الروح بالعارض الآخر الذي هو عدم التذكية.

والحاصل: أنَّ المحرّم هو الميتة، والميتة هي ما طرأ عليها زهوق الروح في حال اتّصافها بعدم التذكية، فتأمّل.

فإنّه يمكن أن يُقال: إنَّ الميتة هي ما اجتمع فيه الموت وعدم التذكية، والعدم بمفاد «ليس» التامّة كافٍ في ذلك.

في أخبار تذكية السمك والجراد

[١-] خبر الاحتجاج: «**إنَّ زنديقاً قال له: والسمك ميتة؟ قال عليه السلام: إنَّ السمك ذكاته إخراجه من الماء حتّى يموت من ذات نفسه، وذلك أنَّه ليس له دم،**

وكذلك الجراد»[١] انتهى.

[٢-] خبر أبي حفص عن أبي عبد الله ﷺ: **«إنّ عليّاً ﷺ كان يقول في صيد السمك: إذا أدركتها، وهي تضطرب وتضرب ببدنها، وتطرف بعينها فهي ذكاتها»**[٢] انتهى.

[٣-] الحسن كالصحيح عن أبي عبد الله ﷺ: **«إنّ عليّاً ﷺ قال: إنّ السمك والجراد إذا خرج من الماء، فهو ذكي، والأرض للجراد مصيدة، وللسمك قد تكون أيضاً»**[٣] انتهى.

[٤-] في الوسائل في باب ذكاة السمك، عن أبي عبد الله ﷺ: قال ﷺ **«الحوت ذكيّ حيّه وميّته»**[٤].

[٥-] وعن جعفر بن محمّد ﷺ عن أبيه ﷺ: **«أنّ عليّاً ﷺ كان يقول: الجراد ذكيّ والحيتان ذكيّ، فما مات في البحر فهو ميّت»**[٥].

[٦-] وعنه ﷺ في آخر **«الجراد ذكي كلّه، والحيتان ذكيّ كلّه، وأمّا ما هلك في البحر، فلا تأكل»**[٦].

وهذا المتن عن عليّ ﷺ متكرّر في هذا الباب، وفي الباب الذي بعده[٧].

[٧-] وفي المرسل في كتاب عليّ ﷺ **«عمّا أصاب المجوسيّ من الجراد والسمك أيحلّ أكله؟ قال ﷺ: صيده ذكاته، لا بأس به»**[٨].

وورد فيما عاد إلى الماء النهي عن أكله معلّلاً بأنّه مات في الذي فيه حياته[٩]، وكذلك ورد النهي عن أكل ما نضب عنه الماء، وما نبذه الماء[١٠].

---

١. يُنظر: كتاب الاحتجاج: ٢٣٨/٢.
٢. يُنظر: الكافي: ٢١٧/٦، كتاب الصيد، باب صيد السمك، ح٧.
٣. المصدر نفسه: ٢٢٢/٦، كتاب الصيد، باب الجراد، ح١.
٤. يُنظر: وسائل الشيعة: ٧٤/٢٤، كتاب الصيد، ب ٣١ من أبواب الذبائح، ح٥.
٥. المصدر نفسه، ح٦.
٦. المصدر نفسه، ح٧.
٧. يُنظر: المصدر نفسه، ح٧، والباب الذي يليه.
٨. المصدر نفسه، ح٦.
٩. يُنظر: تهذيب الأحكام: ١٧/٩، كتاب الصيد والذبائح، ب١، ح٤٠.
١٠. يُنظر: المصدر نفسه: ٧/٩، ح٢١.

في الجواهر في مسألة حلّ أكل السمك حيّاً عن ابن أبي يعفور الواردة في الجراد[١] إنّ الله تعالى أحلّه وجعل ذكاته موته، كما أحلّ الحيتان وجعل ذكاتها موتها، انتهى.

وأجاب عنه، وعن خبر الاحتجاج بما محصّله: عدم وجدانه أحداً عمل بمفادهما من عدم الحلّ إلّا بالموت، وقال: «بل يمكن القطع بعدم اعتبار الموت حتف الأنف في تذكيته، وحينئذٍ فالمذهب الجواز»[٢] انتهى.

والأولى الجواب عنهما: بأنّهما في مقام بيان عدم توقّف الحلّيّة على الذبح و إخراج الدم، كما هو ظاهر قوله: «**وذلك أنّه ليس له دم**».

بقي: التأمّل في القابليّة التي اعتبروها في التذكية، ومن أين مأخذها؟ في حين أنّه لا دليل بأيدينا سوى ما يمكن أن يدّعى دلالته على الحيوان الكذائيّ، كالمسوخ لا يحلّ بالتذكية، وحينئذٍ يكون المدار على سعة ذلك الدليل وثبوته، وليست القابليّة إلّا عبارة عن الحكم الشرعيّ أنّه يطهر أو يحلّ بالتذكية.

وينبغي أيضاً مراجعة ما علّقناه بعنوان الاستطراد[٣] في بعض تنبيهات الاستصحاب في الشكّ في التأخّر والتقدّم.

[٨-] التهذيب أحمد عن محمّد بن زياد، عن الريّان بن الصلت، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن لبس فراء السمّور، والسنجاب، والحواصل، وما أشبهها، والمناطق والكيمخت، والمحشوّ بالقزّ والخفاف من أصناف الجلود، فقال: «**لا بأس بهذا كلّه إلّا الثعالب**»[٤].

[٩-] عن جلود الثعالب إذا كانت ذكية أيُصلّى فيها، قال عليه السلام: «**نعم**»[٥].

[١٠-] عن اللّحاف من الثعالب، أو الجزر، أو الخوارزميّة أيُصلّى فيها أم لا؟ قال عليه السلام: «**إذا كان ذكيّاً فلا بأس**»[٦].

---

١. الكافي: ٤٠٠/٣، كتاب الصلاة باب اللباس الذي تكره الصلاة فيه وما لا تكره، ح١١.

٢. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ١٧٧/٣٦، وما بعدها.

٣. يُنظر: أُصول الفقه: ٢١٣/٧، وما بعدها.

٤. كتاب الوافي: ٧٢١/٢٠، تتمّة كتاب المطاعم والمشارب والتجميلات، باب أجناس اللباس، ح٨، وتهذيب الأحكام: ٣٦٩/٢، كتاب الصلاة، ب ١٧، ح٦٥.

٥. تهذيب الأحكام: ٢٦٧/٢، كتاب الصلاة، ب ١٧، ح٥٩.

٦. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار: ٣٨٢/١، كتاب الصلاة، باب ٢٣٢، ح٧.

[١١-] عن الصلاة في جلود الثعالب، فقال ﷺ: «**إذا كانت ذكيّة، فلا بأس**»[١].

وكون جواز الصلاة في الثعالب محمولاً على التقيّة، لا ينافي حجّيّة دلالته على قبوله للتذكية، إلّا أن يحمل دلالته على هذه الجهة الثانية على التقيّة أيضاً.

[١٢-] التهذيب محمّد بن أحمد عن العبّاس عن ابن أبي عمير عن حمّاد عن الحلبيّ عن أبي عبد الله ﷺ، قال: سألته عن الفراء، والسمّور والسنجاب، والثعالب وأشباهه، قال ﷺ: «**لا بأس بالصلاة فيه**»[٢].

[١٣-] التهذيب أحمد بن يقطين، عن أخيه، عن أبيه قال: سألت أبا الحسن ﷺ عن لباس الفراء السمّور، والفنك، والثعالب، وجميع الجلود، قال ﷺ: «**لابأس بذلك**»[٣].

يمكن القول بأنّ هذه المطلقات مقيّدة بمفاد الثلاثة الواردة في الثعالب بقوله ﷺ: «إذا كان ذكيًّا»، فيكون محصّله أنّ لباس الجلود لا بأس به إذا كان ذكيّاً، ويكون مفاد أنّ جلد كلّ حيوان يكون قابلاً للتذكية، وأنّ جواز لبسه مشروط بالتذكية، وحينئذٍ لا حاجة إلى التخصيص بعدم الميتة؛ ليكون التمسّك من قبيل التمسّك في الشبهة المصداقيّة، لنحتاج إلى تكلّف الجواب عنه بما في شرح العروة[٤].

هذه الأخبار شاهدة بأنّه لا تذكية في السمك والجراد، وأنّ إطلاق التذكية على صيدها وأخذها مسامحة تنزيليّة، باعتبار ترتّب حلّيّة الأكل على ذلك، وإلّا فإنّه كلّه ذكيّ حيّاً كان أو ميّتاً، كما قال ﷺ: «**الحوت ذكيّ حيّه وميّته**»[٥] فإنّه بمعنى طاهر، ولا ينافيه ترتّب الحرمة عليه لو مات في الماء، كما لا ينافيه قوله ﷺ: «**أنّ**

---

١. تهذيب الأحكام: ٢٠٦/٢، كتاب الصلاة، ب ١١، ح ١٧.

٢. كتاب الوافي: ٤٨٧/٧، كتاب الصلاة والدعاء والقرآن، باب الصلاة في الجلود والأوبار والأشعار، ح ٢١، و تهذيب الأحكام: ٢١٠/٢، كتاب الصلاة، ب ١٧، ح ٣٣.

٣. المصدر نفسه: ٧٢١/٢، تتمّة كتاب المطاعم والمشارب والتجميلات، باب أجناس اللباس، ح ٩، وتهذيب الأحكام: ٢١٧/٢، كتاب الصلاة، ب ١٧، ح ٣٤.

٤. يُنظر: دليل العروة الوثقى: ٣٠٤/١، وما بعدها.

٥. المحاسن: ٤٧٥/٢، ح ٤٨٠.

السمك ذكاته إخراجه من الماء»؛ لأنَّ الذكاة هنا كناية عمّا يُوجب حلّ أكله، كما في قوله ﷺ: **«صيده ذكاته»** ولأجل ذلك لم يعتبر فيها ما يعتبر في الذباحة، بل ولا في الصيد من التسمية.

قال في الجواهر: «ومن ذلك يظهر لك أنَّ تذكية السمك إثبات اليد عليه على أن لا يموت في الماء، فهو حينئذٍ كحيازة المباح الذي هو بمعنى الصيد الموافق له، لا المعنى الذي هو التذكية المخصوصة، ولعلّه لذلك أطلق عليه أنَّه ذكي، بل أطلق عليه في بعض النصوص اسم الميتة، كقوله في البحر: **«الطهور ماؤه، الحلّ ميتته»**[1]؛ إذ ليس تذكيته كتذكية الحيوان المشتمل على فري الأوداج ونحوها...»[2] إلخ، وبنحو ذلك صرّح ابن إدريس[3].

وحينئذٍ لا يرد النقض على ما ذكرناه من معنى التذكية من المعنى البسيط الذي هو مسبّب عن فري الأوداج مع الشرائط المقرّرة التي من جملتها قابليّة الحيوان للتذكية، ولو سلّمنا أنَّ التذكية في السمك والجراد تذكية حقيقيّة لقلنا: إنَّها أيضاً عبارة عن ذلك المعنى البسيط الذي هو موضوع الحلّيّة، غاية الأمر أنَّها في تذكية سائر الحيوانات يترتّب عليها الطهارة والحلّيّة فيما يحلّ أكله والطهارة فقط فيما لا يحلّ أكله، وفي تذكية السمك والجراد يترتّب عليها حلّ الأكل فقط دون الطهارة مع كونها في الجميع بمعنى واحد مسبّب عن أسبابه المختلفة، وليس هو إلّا ذلك الذكاء والنقاء الذي هو ضدّ تلك القذارة الحاصلة بالموت حتف الأنف في سائر الحيوانات، وبالموت بدون قبض في السمك والجراد الموجب لحرمة الأكل في الجميع، وللنجاسة أيضاً في سائر الحيوانات.

نعم، لو قلنا بأنَّ ذلك المعنى البسيط في سائر الحيوانات هو نفس الطهارة الشرعيّة ورد النقض بتذكية السمك والجراد، فلا مخلص عن هذا النقض على هذا التقدير إلّا بالالتزام بأنَّ حقيقة التذكية هو ما يتحقّق في سائر الحيوانات، أمّا التذكية في السمك والجراد، فلا يكون إطلاق التذكية عليها بالأخذ إلّا مسامحةً وتنزيلاً.

---

١. دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام: ١١٧/١، كتاب الطهارة، ذكر المياه.

٢. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ١٦٥/٣٦.

٣. يُنظر: موسوعة ابن إدريس الحلّي، (كتاب السرائر): ١٣٨/١٢.

الوجه الثاني: أنّها عبارة عن المجموع المركّب ممّا ذكر، ومن القابليّة على وجه تكون التذكية هو الأثر الحاصل من اجتماع هذه الأمور التي منها القابليّة.

والفرق بين هذين الوجهين هو أنّه على الثاني منهما يكون المرجع عند الشكّ في التذكية هو أصالة عدمها؛ لأنّها حينئذٍ معنى بسيط يحصل من اجتماع أمور، فإذا شككنا فيه -ولو من جهة الشكّ في حصول واحد من تلك الأمور المحصّلة له التي من جملتها القابليّة- كان المرجع هو أصالة العدم؛ لرجوع الشكّ إلى الشكّ في حصول ذلك الأثر، والمستصحب هو عدم حصوله بما هو مفاد «ليس» الناقصة؛ لاتّصاف الحيوان في حال حياته بعدم حصول ذلك المعنى البسيط المتولّد من الذبح والقابليّة، لا أنّ المستصحب هو عدم المجموع المركّب منهما؛ ليُقال: إنّ المجموع المركّب من الذبح والقابليّة لم يحصل اليقين باتّصاف الحيوان به من جهة أنّ ذلك إمّا أن يكون من أوّل وجوده واجداً للقابليّة، أو أنّه غير واجد لها بخلاف الوجه الأوّل، فإنّه بناءً عليه لا يكون المرجع هو أصالة عدم التذكية، إلّا إذا كان منشأ الشكّ هو احتمال عدم تحقّق ذلك الفعل أو عدم تحقّق شيء ممّا اعتبر فيه من الاستقبال ونحوه أمّا لو كانت تلك الأفعال محرزة بجميع شروطها، ولكن حصل الشكّ في تحقّق شرط تأثيرها وهو القابليّة، فلا يكون المرجع حينئذٍ هو أصالة عدم التذكية، بل لا بُدَّ حينئذٍ من الرجوع إلى أمر آخر من عموم أو إطلاق، وإن لم يكن كان المرجع هو قاعدة الحلّ وقاعدة الطهارة.

والمختار والمحقّق من هذين الوجهين هو الأوّل منهما؛ لأنَّ ذلك هو الظاهر من لفظ التذكية؛ لوضوح أنَّ دعوى كونها عبارة عن نفس ذلك المعنى البسيط المسبّب عن تحقّق تلك الأفعال مع القابليّة ممّا لا يساعد عليه الذوق العرفيّ،

بل يكاد يحصل القطع بأنّه ليس المراد من مثل قوله تعالى: ﴿ذَكَّيْتُمْ﴾[١].

وممّا يشهد بذلك ما ورد في باب لباس المصلّي من الرواية المتضمّنة لسؤال السائل: أليس الذكيّ ما ذكّاه الذابح؟ وجوابه عليه السلام بقوله: «**بلى إذا كان ممّا يُؤكل لحمه**»[٢]، فإنّ سؤال السائل كاشف عن أنّ كون التذكية عبارة عن الذبح كان مفروغاً عنه والإمام عليه السلام قرّره على ذلك، فيكون الشرط المذكور من قبيل الشرط في الحكم السابق، وهو جواز الصلاة في أجزائه، فلا يدلّ على كونه دخيلاً في حقيقة التذكية*.

---

* هذا ما حرّرته[٣] سابقًا[٤] في سالف الزمان.

ولكن لا يخفى أنّ الظاهر أنّ الرواية المشار إليها هي رواية عليّ بن حمزة عنهما عليهما السلام، وهي إنّما تشتمل على قوله: «**قلتُ: أوليس المذكى ما ذكي بالحديد؟ فقال: «بلى إذا كان ممّا يُؤكل لحمه**»[٥]، وحينئذٍ لا يتمّ الاستدلال بها على أنّ التذكية هي الذبح.

نعم، يمكن الاستدلال بها على أنّ الذكاة فعل الفاعل، لا المسبّب عنه لقوله عليه السلام: «**أليس الذّكيّ ما ذكّي بالحديد**»[٦]، وقد عرفت الجواب عنه فيما تقدّم[٧].

ثمّ إنّ التقريرات المطبوعة في صيدا مشتملة على كون الثعالب من المسوخ وكون الأرانب منها أيضًا[٨]، ولا يخفى أنّ صاحب الجواهر[٩] قدس سره ناقش في كون الثعالب من المسوخ.

---

١. سورة المائدة، الآية: ٥.
٢. الكافي: ٣٩٧/٣، كتاب الصلاة، باب اللباس الذي تكره الصلاة فيه وما لا تكره، ح٣.
٣. مخطوط لم يطبع بعد. يُنظر: كتاب الصلاة (للكاظمي): ٣٥١/١، وكتاب الصلاة (للآملي): ٢٥٨/١، ورسالة الصلاة في المشكوك: ١٤٤.
٤. قوله: (سابقًا) من نسخة (ب).
٥. تهذيب الأحكام: ٢٠٤/٢، كتاب الصلاة، ب١١، ح٥.
٦. المصدر نفسه.
٧. يُنظر: صفحة (١٦٠) من هذا الجزء.
٨. يُنظر: أجود التقريرات: ٣٣٩/٣.
٩. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ١٩٩/٣٦.

ومن العجب أنّ الشيخ ﷺ جرى على كون حقيقة التذكية هو الوجه الثاني[١]، وأرسل ذلك إرسال المسلّمات على وجه لم يذكر الوجه الأوّل بالمرّة ولا احتمالاً.

الأقوال في قابليّة الحيوانات للتذكية

وكيف كان، فقد وقع الخلاف في قابليّة كلّ حيوان للتذكية وعدمه على أربعة أقوال:

الأوّل: اختصاص القابليّة بخصوص ما يحلّ أكله[٢]، واستُدلّ على ذلك بما تقدّم[٣] من الرواية، وقد عرفت أنّ الشرط فيها ليس براجع إلى حقيقة التذكية، بل إلى كونها مسوّغة لجواز الصلاة في أجزاء المذكّى، فكأنّ السائل[٤] لمّا سمع منه ﷺ اشتراط التذكية في جواز الصلاة، سئل عن أنّه هل يكفي في جواز الصلاة مجرّد التذكية التي هي ذبح الذابح؟ فأجابه ﷺ: بأنّ التذكية وإن كانت كذلك، إلّا أنّه لا بُدّ في تأثيرها في جواز الصلاة من كون الحيوان حلال الأكل، فتأمّل *.

الثاني: توسعتها إلى ما عدا المسوخ[٥].

الثالث: توسعتها إلى ما عدا الحشرات[٦]، وممّا يشهد بذلك ما ورد في

---

*__قلتُ__: لا يخفى أنّ ما أفاده ﷺ من إرجاع القيد المذكور إلى جواز الصلاة ينافي ما أفاده ﷺ في اللباس المشكوك في شرح الرواية المزبورة، وعدم دلالتها على الشرطيّة[٧]، فراجع وتأمّل.

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ١١٠/٢.
٢. يُنظر: مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام: ٥١٦/١١، وما بعدها.
٣. يُنظر: صفحة (١٦٠) من هذا الجزء.
٤. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (السامع).
٥. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٣٥٠/٦، و١٩٦/٣٦.
٦. يُنظر: غاية المراد في شرح نكت الإرشاد: ٥٠٨/٣.
٧. يُنظر: رسالة الصلاة في المشكوك: ١٤٤، وما بعدها.

تذكية الأرانب والثعالب[١]، وما ورد في العاج[٢] الذي هو عظم الفيل بضميمة ما ورد من الروايات الدالّة على كونها من المسوخ*.

الرابع: التوسعة حتّى للحشرات، وكان هذا القول للعامّة[٣].

والمختار هو القول الثالث.

ثمّ إنّه[٤] بناءً على القول الأوّل -أعني اختصاص القابل للتذكية بحلال الأكل- لو تردّد الحيوان بين كونه حلال الأكل، أو حرام الأكل يكون من قبيل الشكّ في قابليته للتذكية وعدم قابليّته، وبناءً على أنّ القابليّة دخيلة في حقيقة التذكية يكون المحكم هو أصالة عدم التذكية، من غير فرق في ذلك

***قلتُ**: أمّا عظم[٥]، فلا يدلّ ما ورد فيه على قبوله للتذكية، لأنّ العظم من مستثنيات الميتة، كما ذكره في المستند[٦].

وأمّا ما ورد في الأرانب والثعالب، فقد أجاب عن مثلها في الجواهر[٧]، وفي المستند[٨] بأنّها إنّما تدلّ على حلّه، وهو خلاف مذهبنا فحمل على التقيّة، فالعمدة هو صحيح ابن يقطين[٩]، فراجع الجواهر[١٠].

---

١. يُنظر: الكافي: ٢٤٦/٦، كتاب الأطعمة، باب جامع في الدواب التي لا تؤكل لحمها، ح١٤، علل الشرائع: ٤٨٥، باب: ٢٣٩، ح١و٢، من لا يحضره الفقيه: ٢١٣/٣، ح٩٨٨، تهذيب الأحكام: ٣٩/٩، ح١٦٦.

٢. يُنظر: الكافي: ٤٨٨/٦ وما بعدها، كتاب الزيّ والتجمّل والمروءة، باب التمشيط، ح٣و٥.

٣. يُنظر: الحاوي الكبير: ١٤/١٥.

٤. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٨ جمادى الثانية، ١٣٤٩هـ).

٥. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (عظم الفيل).

٦. يُنظر: مستند الشيعة في أحكام الشريعة: ٤٤٤/١٥.

٧. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ١٩٨/٣٦.

٨. يُنظر: مستند الشيعة في أحكام الشريعة: ٣٠٨/٤، وما بعدها.

٩. يُنظر: تهذيب الأحكام: ٢١٧/٢، كتاب الصلاة، باب١١، ح٣٤.

١٠. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ١٩٥/٣٦، وما بعدها.

بين كون الشبهة موضوعيّة -كما لو تردّد اللحم بين كونه من مثل «الغنم»، أو من مثل «الأرانب»، أو كونها حكميّة -كما لو تردّد الحيوان المعلوم بين كونه محلّل الأكل أو محرّمه-.

وأمّا بناءً على كون القابليّة أجنبيّة عن المدخليّة في حقيقة التذكية، فلا يكون المرجع في مورد الشكّ المذكور هو أصالة عدمها للعلم بتحقّقها و إنّما وقع الشكّ في تأثيرها، فيكون المرجع هو قاعدة الحلّ والطهارة.

وأمّا بناءً على القول الثاني أعني باختصاص القابليّة عمّا عدا المسوخ- فيكون مورد الشكّ في القابليّة هو ما لو تردّد الحيوان بين كونه من المسوخ، أو من غيرها. وكذلك على القول الثالث -أعني تعميم القابليّة إلى ما عدا الحشرات- يكون مورد الشكّ هو ما لو تردّد الحيوان بين كونه من الحشرات أو من غيرها من دون فرق في ذلك كلّه بين الشبهة الموضوعيّة، والشبهة الحكميّة على تأمّل في إمكان تأتّي الشبهة الحكميّة على هذين القولين *.

---

* **قلتُ**[1]: لا يخفى أنّ الشكّ في قابليّة مثل «المسوخ»، أو «الحشرات» للتذكية شبهة حكميّة صرفة، كما أنّا لو ثبت عندنا عدم قابليّة الأرنب لها، وشكّ في كون هذا الحيوان أرنباً، أو غزالاً -مثلاً- كان من قبيل الشبهة الموضوعيّة الصرفة، أمّا لو قلنا -مثلاً- بأنّ المسوخ أو غير المأكول غير قابل للتذكية، وشككنا في أنّ الحيوان الفلانيّ هل هو غير مأكول اللحم، أو هل هو من المسوخ؟ فعلى الظاهر أنّه ليس من قبيل الشبهة الحكميّة، بل هو من قبيل الشبهة الموضوعيّة بالنسبة إلى قبول التذكية.

نعم، في خصوص الشكّ في المأكوليّة لو قلنا بعدم قابليّة غير المأكول للتذكية يحكم الحكم بقابليّة ذلك المشكوك لها اعتماداً على أصالة الحلّ.

---

١. هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ» إلى قوله: «أصالة الحلّ» وجدته في هامش المخطوط من دون إشارة إلى محلّ وضعه، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

وعلى أيّ حال، فبناءً على مدخليّة القابليّة في التذكية يكون المرجع هو أصالة عدمها، وبناءً على ما هو المختار من عدم مدخليّتها فيها يكون المرجع ما عرفت من قاعدتي الحلّ والطهارة، وربّما يحكم في مثل ذلك بحرمة الأكل وطهارة اللحم، وهو مبنيّ على انقلاب الأصل في باب اللحوم أو عموم المطعومات إلى أصالة الحرمة من جهة تعلّق الحلّ فيها على عنوان وجوديّ وهو الطيّبات.

وحاصل هذه القاعدة هو أنّ تعليق الحكم الترخيصيّ على عنوان وجوديّ موجب لانقلاب الأصل وعدم جواز الإقدام إلّا مع إحراز ذلك العنوان، وهذا المعنى وإن تأتّى في تعليق الحكم التحريميّ على العنوان الوجوديّ، إلّا أنّا في غنى عن هذا الأصل المتولّد منه بأصالة الحلّ والبراءة.

وبالجملة: فإنّ هذه القاعدة مختصّة بما إذا علّق الحكم الترخيصيّ على عنوان وجوديّ، كما حقّقنا ذلك غير مرّة في باب الكرّيّة وعدم الانفعال، وفي نظائره من الأبواب.

وقد أوضحنا في مسألة التمسّك بالعموم في الشبهات المصداقيّة أنّ هذه القاعدة ليست راجعة إلى التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة، ولا من قبيل المقتضي والمانع، ولا من قبيل أخذ العلم قيداً في العنوان الوجوديّ المرتّب عليه الحلّيّة، ولا من قبيل كون الدليل الواحد متكفّلاً للحكم الواقعيّ والظاهريّ، بل إنّ ذلك استفادةٌ عرفيّة من الدليل المعلّق فيه الحكم الترخيصيّ على عنوان وجوديّ خصوصاً إذا كان ذلك بلسان النفي والإثبات، مثل «لا يحلّ مال أمرئ إلّا بطيب نفسه»[1] ونحوه، فإنّ المستفاد عرفاً من مثل هذا

---

١. يُنظر: عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ٤٧٣/٣، ح٣.

الدليل* هو كون الإقدام والترخيص معلّقاً على ذلك العنوان، ولازمه أنّه ما لم يحرز ذلك العنوان لم يمكن الإقدام على الفعل.

وبالجملة: أنّ هذه القاعدة ممّا لا ينبغي الإشكال فيها، وإنّما الإشكال في تطبيقها على ما نحن فيه، حيث إنّ الحلّيّة وإن كانت معلّقة على كون المأكول من الطيّبات، إلّا أنّ الحرمة أيضاً معلّقة على عنوان الخبائث، وهما عنوانان وجوديّان وضدّان لا ثالث لهما، فكما أنّ الحلّيّة معلّقة على العنوان الوجوديّ، فكذلك الحرمة معلّقة أيضاً على العنوان الوجوديّ، فلا يمكن الأخذ بالقاعدة المذكورة في مثل ذلك**.

---

* **قلتُ:** يمكن نقض هذه القاعدة بجواز مسّ المصحف المعلّق على أمر وجوديّ في قوله تعالى: ﴿لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾[1] فلو تعاقب على المكلّف كلّ من الطهارة والحدث، وسقط في حقّه الاستصحابان، ينبغي أن يُقال بعدم جواز إقدامه على المسّ، مع أنّه على الظاهر لم يلتزموا بذلك، بل جوّزوا له المسّ استناداً إلى البراءة، ومنعوه ممّا يكون الطهارة شرطاً فيه استناداً إلى لزوم إحراز الشرط، فراجع.

** **قلتُ:** يمكن التأمّل في ذلك من جهة أنّ تعليق الحرمة على العنوان الوجوديّ الذي هو الخبيث لا أثر له في القاعدة المزبورة؛ لاختصاصها بتعليق الحكم الترخيصيّ على العنوان الوجوديّ.

اللّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّ منشأ القاعدة المزبورة هو الاستفادة العرفيّة، وهي لا تأتي فيما لو كان كلّ من الحكمين علّق على ضدّ ما قد علّق عليه الحكم الآخر، فتأمّل.

---

١. سورة الواقعة، الآية: ٧٩.

ولا يمكن أن يوجّه القول بحرمة الأكل والطهارة بدعوى استصحاب حرمة الأكل الثابتة حال الحياة واستصحاب الطهارة أو قاعدتها، فإنَّ الحيوان وإن كان حين الحياة محرّم الأكل، إلّا أنَّ هذه الحرمة مقيّدة بحال الحياة من جهة مناسبة الحكم والموضوع، أو من جهة ما يستفاد من أدلّة التذكية بالذبح من أنّه موجب لخروج ما فيه من الدم المحرّم الذي كان قوام حياته، وهذا بخلاف الطهارة، فإنَّ الظاهر أنّها لاحقة لذات الحيوان، وأنَّ حياته وموته تُعدُّ من قبيل الحالات* الطارئة الأجنبيّة عن كونها عنواناً في الحكم المذكور، فلا مانع من استصحابها، مضافاً إلى ما عرفت الإشارة إليه[1] من كفاية قاعدة الطهارة عن استصحابها.

المسألة الثانية في الشبهة التحريميّة: تعارض النصّين

المسألة الثانية من مسائل الشبهة التحريميّة: مسألة تعارض النصّين والحكم فيها هو التخييربين العمل بأيّهما شاء، كما دلّت عليه أخبار التعارض، وأمّا ما تضمّنته مرفوعة الغوالي[2] من الأمر بالاحتياط، فلا يمكن الأخذ بها؛ لما في الكتاب وصاحبه ونفس الرواية من الضعف، ولعلّ النظر فيها إلى صورة التمكّن من الوصول إلى الإمام عليه السلام[3].

---

* **قلتُ:** يمكن التأمّل في ذلك، فإنَّ مناسبة استقذار الميّت عرفاً يعطي أنَّ الحكم بالطهارة الحاصلة حال الحياة كان قوامه هو الحياة، وأنَّ الذبح ذلك الدم مزيل ورافع لذلك الاستقذار، ومعه لا يمكن إجراء الاستصحاب، وإلّا لكان المرجع عند عدم جريان أصالة عدم التذكية هو استصحاب الطهارة دون قاعدتها، وقد تقدّم منه قدس سره[4] أنَّ الرجوع في ذلك إلى قاعدة الطهارة.

---

١. يُنظر: صفحة (١٥٠) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ٤/١٣٣، ح٢٢٩.

٣. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢/١١٦.

٤. يُنظر: صفحة (١٥١) من هذا الجزء.

المسألة الثالثة في الشبهة التحريميّة: إجمال النصّ وتردّده بين الأقلّ والأكثر

المسألة الثالثة: مسألة إجمال النصّ، وتردّده بين الأقلّ والأكثر، كما لو تردّد «الغناء» المحرّم بين كونه المشتمل على الترجيع والإطراب، أو المشتمل على مطلق الترجيع وإن لم يكن مطرباً.

ولا ينبغي الإشكال في كون المرجع فيما هو الزائد على المتيقّن إلى البراءة، فإنّا وإن قلنا: إنّ تردّد الخاصّ بين الأقلّ والأكثر موجب لإجمال العامّ المتّصل به، أو مطلقاً حتّى المنفصل، إلّا أنّ مسألتنا هذه أجنبيّة عن تلك المسألة، فإنّ في تلك المسألة يكون ذلك الخاصّ، وما قابله من العامّ المنفصل من سنخٍ واحد من الأدلّة، ويكون المجموع المؤلّف من ذلك العامّ، وهذا الخاصّ المنفصل المردّد بين الأقلّ والأكثر بمنزلة دليل واحد قام الحكم المتحصّل من المجموع، فيمكن أن يُقال: إنّ ضمّ ذلك الدليل الخاصّ المنفصل المجمل إلى ذلك العامّ موجب لإجمال ذلك العامّ وسراية الإجمال من ذلك الخاصّ إليه بخلاف ما نحن فيه، فإنّ المقابل للدليل المجمل إنّما هو الأصل العمليّ والدليل وارد عليه، فلا يضمّ أحدهما إلى الآخر كي يمكن أن يُقال: إنّ إجمال الدليل يسري منه إليه ويُوجب سقوطه في مورد الشكّ.

وربّما[1] يُستدلّ لوجوب الاحتياط في هذه الصورة -أعني صورة إجمال النصّ وتردّده بين الأقلّ والأكثر- بما حاصله: أنّ تعلّق التكليف التحريميّ بمثل «الغناء» معلوم، والخروج عن عهدته باجتناب خصوص ما كان مشتملاً على الترجيع والإطراب غير معلوم، ولا يحصل العلم بالخروج عن عهدته إلّا باجتناب مطلق ما اشتمل على الترجيع وإن لم يكن مطرباً.

وفيه ما لا يخفى، فإنّ التكاليف لا تعلّق لها بنفس المفاهيم، بل إنّما

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٩ جمادى الثانية، ١٣٤٩هـ).

تتعلّق بها بما أنّها حاكية عن الحقائق الخارجيّة، وحينئذٍ فيكون ما علم تعلّق التكليف بالاجتناب عنه هو خصوص ما كان مشتملاً على الجهتين، وما كان واجداً لإحدى الجهتين دون الأُخرى لم يعلم تعلّق التكليف به، فيرجع فيه إلى قاعدة الحلّ والبراءة.

المسألة الرابعة: مسألة الشبهة الموضوعيّة التحريميّة

المسألة الرابعة: مسألة الشبهة الموضوعيّة التحريميّة ولا ينبغي الإشكال فيها في الرجوع إلى البراءة.

ولا ينبغي الإصغاء إلى ما تُوهّم[1] من لزوم الاحتياط فيها استناداً إلى دعوى العلم الإجماليّ بحرمة مثل شرب الخمر -مثلاً- وأنّه مع ارتكاب ما يشكّ في كونه خمراً أو خلّاً يشكّ في الخروج عن عهدته.

وفيه ما لا يخفى من انحلال النهي عن مثل «شرب الخمر» إلى نواهٍ متعددة حسب تعدّد أفراد الخمر، فما أحرزكونه خمراً كان التكليف بالاجتناب عنه معلوماً، وما لم يحرزكان التكليف بالاجتناب عنه مشكوكاً، فيرجع فيه إلى البراءة من دون فرق في ذلك بين البراءة العقليّة، والبراءة الشرعيّة، وقاعدة الحلّ.

أصالة البراءة العقليّة في الشبهات الموضوعيّة

وغاية[2] ما يمكن أن يتوهّم في قبال البراءة العقليّة هو أنّها معلّقة على عدم البيان، والمفروض تحقّق البيان من الشارع بالإعلام بالتكليف الكبرويّ، فلا يكون العقاب على مخالفته عند الشكّ في تحقّق موضوعه عقاباً بلا بيان.

وفيه ما لا يخفى، فإنّ محصّل البراءة العقليّة، وإن كان هو قبح العقاب بلا بيان، إلّا أنّ هذا ليس بدليل لفظيّ كي يُؤخذ باطلاقه ويُقال: إنّ الحكم فيها معلّق على عدم البيان، وهو -أعني البيان- صادق على الإعلام بالحكم

---

١. يُنظر: الفوائد المدنيّة: ٢٧٧.

٢. أرخ المقرّر هذا المقطع من البحث الاربعاء: (٢٠ جمادى الثانية، ١٣٤٩هـ)

الكبرويّ، بل ليس في البين إلّا محضّ حكم العقل بالقبح عند عدم وصول التكليف إلى المكلّف؛ لما عرفت من أنَّ التكليف إنَّما يكون محرّكاً للمكلّف ويصير داعياً له على الفعل المكلّف به بوجوده العلميّ، فمع تحقّق وجوده العلميّ يكون حجّة من جانب الشارع على المكلّف في تحقّق ما يمكن أن يتحرّك وينبعث عنه، وهو الوجود العلميّ للتكليف الواقعيّ.

أمّا مع عدم العلم بتوجّه التكليف إليه، فلا يكون مجرّد العلم بالكبرى الكلّيّة كافياً في تحريكه وانبعاثه كي يكون حجّة عليه، وحينئذٍ فلا يكون العقاب على مخالفة مثل هذا التكليف إلّا قبيحاً بنظر العقل؛ لكونه عقاباً بلا حجّة وبلا أن يكون في البين ما يمكن أن يكون باعثاً ومحرّكاً للمكلّف على الإتيان بما تعلّق به التكليف، وهذا هو محصّل قاعدة قبح العقاب من دون بيان.

وتوضيح ذلك: أنَّ التكليف الواقعيّ تارةً لا يكون لما تعلّق به متعلّق أصلاً بأن يكون المكلّف به فعلاً خارجيّاً غير متعلّق بموضوع من الموضوعات الخارجيّة، وذلك مثل «القيام» و«القعود»، و«الصيام» و«الصلاة» ونحوهما من الأفعال المعرّاة عن متعلّق من الموضوعات الخارجيّة، وأخرى يكون ما تعلّق به التكليف مربوطاً ومتعلّقاً بموضوع خارجيّ، وهذا على نحوين:

الأوّل: أن يكون إيجاد ذلك الموضوع ممّا يدخل تحت قدرة المكلّف، مثل «توضّأ بالماء»، بحيث يمكن أن يكون التكليف مطلقاً بالنسبة إليه ومستدعياً لطلب إيجاده من المكلّف.

النحو الثاني: أن لا يكون إيجاد ذلك الموضوع ممّا يدخل تحت قدرة المكلّف، وهذا على نحوين:

أحدهما: ما يكون مدخليّته في التكليف من باب اعتبار القدرة العقليّة من دون مدخليّة له في ملاكه، ويعبّر عنه بشرط الخطاب.

والآخر: ما يكون له المدخليّة في الملاك أيضاً، ويعبّر عنه بشرط الخطاب والملاك.

وكلّ من هذه الأنحاء إمّا أن يكون المأخوذ فيه صرف الوجود، وإمّا أن يكون المأخوذ فيه مطلق الوجود، وهذه الأقسام بأسرها جارية في التكاليف الوجوبيّة، وقد استوفينا الكلام في مسألة اللباس المشكوك[1]*.

في وجه القول بالاحتياط في اللباس المشكوك

* **قلتُ**[2]: الذي ينبغي في التكاليف الوجوبيّة هو أن يُقال: إنّ المكلّف به إن لم يكن له تعلّق بموضوع خارجيّ، فلا يتصوّر فيه الشبهة الموضوعيّة إلّا إذا كان على نحو المستبات التوليديّة، ومع الشكّ في تحقّقه يكون المرجع هو الاحتياط.

و إن كان له تعلّق بموضوع خارجيّ فإنّ كان انحلاليّاً، مثل «أكرم كلّ عالم» وشككنا في كون زيد عالماً كان المرجع هو البراءة، و إن لم يكن انحلاليّاً، بل كان المطلوب فيه صرف الوجود، مثل «أكرم عالماً» كان المرجع في الشكّ المزبور هو الاحتياط.

أمّا النواهي المتعلّقة بموضوع خارجيّ، فعلى الظاهر أنّه لا يتصوّر فيها صرف الوجود، وقد يمثّل له بما إذا أبيح له أو أمر بارتكاب أفراد نوع أو صنف خاصّ، ونهي عن واحد لا بعينه وقد ارتكبها وبقي واحد يشكّ في كونه من ذلك النوع أو الصنف، فتكون الشبهة موضوعيّة مع كون النهي غير انحلاليّ.

وهل يكون المرجع في ذلك الفرد المشكوك هو البراءة أو الاحتياط؟ ولا يبعد الثاني؛ لمرجع المسألة إلى الأمر بإبقاء فرد من تلك الأفراد.

وفيه أنّه يكون المرجع هو البراءة حتّى على هذا التقدير للشكّ في وجوب إبقاء ذلك الفرد.

نعم، مع ارتكابه يحصل القطع بعدم الامتثال، بخلاف تركه، فإنّه لا يحصل له القطع المزبور، فتأمّل.

---

١. يُنظر: رسالة الصلاة في المشكوك: ٥٠٤، وما بعدها.

٢. هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ» إلى قوله: «فتأمّل» وجدته في هامش المخطوط من دون إشارة إلى محلّ وضعه، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

أمّا التكاليف التحريميّة، فلا يجري فيها من هذه الأقسام إلّا قسمان:

الأوّل: ما لا يكون متعلّق التحريم فيه متعلّقاً بموضوع من الموضوعات، مثل النهي عن الغناء ونحوه.

وأُخرى: يكون له تعلّق بذلك بأحد أنحاء التعلّق -أعني تعلّق المفعول به أو المفعول فيه- ونحوهما، والأوّل يتحقّق التكليف فيه، ويتنجّز بمجرّد العلم به، ولا يتوقّف تنجّزه على أزيد من العلم بالحكم الكبرويّ الكلّيّ *.

---

* **قلتُ:** فلا يتصوّر فيه الشبهة الموضوعيّة، إلّا إذا كان النهي عنه عنواناً مولّداً عن فعل خارجيّ، وكان الشكّ متعلّقاً في مدخليّة شيء في سببيّته لذلك المنهي، فإنّ ذلك يكون من قبيل الشكّ في المحصّل، وعلى الظاهر أنّ المرجع فيه هو البراءة، وكون الشبهة فيه مصداقيّة موضوعيّة.

لكنّه (دام ظلّه) أفاد فيما حرّرته عنه في مسألة اللباس المشكوك[1]: أنّ المرجع في ذلك هو الاحتياط؛ لكون التكليف بالاجتناب عن ذلك المسبّب البسيط معلوماً، ومع ارتكاب ذلك الذي يشكّ في كونه محصّلاً له يحصل الشكّ في امتثال ذلك التكليف، فيلزم الاجتناب تحصيلاً للفراغ اليقينيّ عن التكليف المعلوم.

قلتُ: هذا التقريب إنّما يتمّ لو كان التكليف المتعلّق بذلك المسبّب البسيط إيجابيّاً، أمّا لو كان تحريميّاً فلا يكون الشكّ فيه -في المحصّل- إلّا شكّاً في توجّه التكليف، فإنّ نفس البرهان على وجوب الاجتناب فيما لو كان التكليف وجوبيّاً -أعني الشكّ في حصول متعلّق التكليف بما هو مشكوك المحصليّة- يقتضي الرجوع إلى البراءة فيما لو كان التكليف تحريميّاً للشكّ في كون المشكوك المحصليّة محصّلاً لما هو المنهي عنه.

والحاصل: أنّه لو قلنا: إنّ الوضوء اسم لما يتحصّل من أفعال الطهارة، وشككنا في مدخليّة شيء في محصّله، فكما أنّه لو كان الوضوء مأموراً به نقول: إنّ حصول المأمور به بدون ذلك الشيء يكون مشكوكاً فيلزم الرجوع إلى الاحتياط.

---

١. مخطوط لم يطبع بعد، ويُنظر: رسالة الصلاة في المشكوك: ٥٠٤، وما بعدها.

وأمّا الثاني: فحيث إنَّ التكليف فيه أخذ متعلّقاً بموضوع خارجيّ مثل «لا تشرب الخمر» وكان ذلك على نحو القضيّة الحقيقيّة كان ذلك الموضوع الخارجيّ الذي هو الخمر موضوعاً للحكم التحريميّ الذي هو النهي عن الشرب، وقد حقّقنا في محلّه في باب الواجب المشروط، وفي غيره من الأبواب المناسبة، لذلك أنَّ ما هو موضوع الحكم بمنزلة الشرط فيه، وما هو الشرط بمنزلة الموضوع، وأنّه لا فرق بين أن يقول: «لا تشرب الخمر»، وبين أن يقول: «إن وجد الخمر فلا تشربه» في أنَّ المرجع في كلّ من القضيتين إلى مفاد واحد، وهو تعليق حرمة الشرب على وجود الخمر سواء أبرز ذلك بلسان القضيّة الشرطيّة، كأن يقول: «إن وجد الخمر فلا تشربه» أو أبرز بلسان القضية

فكذلك ينبغي أن نقول: إنَّه لو كان الوضوء المذكور منهيّاً عنه لكان حصول ذلك المنهي عنه بدون ذلك الشيء مشكوكاً، فيرجع فيه إلى البراءة للشكّ في كونه محصّلاً لما هو المنهي عنه.

ولكن يمكن الفرق بأن يُقال: إنَّه إذا كان التكليف وجوبيّاً كان من قبيل الشكّ في حصول ما هو المأمور به فيلزم فيه الاحتياط، بخلاف ما لو كان التكليف تحريميّاً، فإنَّ نفس المحصّل لا يكون متعلّقاً للتحريم، فلا يكون بنفسه مجرى للبراءة، ولا معنى لجريان البراءة فيه بنفسه، فلم يبقَ إلّا نفس ما يترتّب عليه، والتكليف بالاجتناب عنه معلوم.

ولكن لا يخفى ما فيه، فإنَّ العلم بالتكليف بالاجتناب إنَّما يكون مؤثّراً في لزوم الاحتياط إذا كان ترتّبه عليه معلوماً، والمفروض أنَّه لم يكن معلوماً، فتأمّل.

ويمكن أن يمثّل للشبهة الموضوعيّة في النواهي التي لا تعلّق لها بموضوع خارجيّ بما لو قلنا: إنَّ الغيبة هي ذكر الشخص بشيء لا يعلمه السامع وحصل الشكّ في علم السامع بما نريد أن نذكر به الشخص، فهل المرجع هو البراءة، أو الاحتياط؟ فيه تأمّل.

الحمليّة كأن يقول: «الخمر لا تشربه» أو أبرز بلسان القضيّة الفعليّة كأن يقول: «لا تشرب الخمر»، فإنّ مفاد الجميع هو القضيّة الحقيقيّة التي جعل الحكم فيها معلّقاً على فرض وجود الموضوع، ويكون الحكم فيها منحلّاً إلى أحكام متعدّدة حسب تعدّد ذلك الموضوع.

وأنت إذا عرفت هذا التفصيل يظهر لك أنّه لا يكفي في تحقّق مثل هذا الحكم وفعليّته مجرّد جعل الحكم الكبرويّ، بل لا بُدَّ في تحقّق الحكم وفعليّته من تحقّق الموضوع خارجاً.

وبالجملة: فيتوقّف تحقّق الحكم وفعليّته على تحقّق كلّ من الكبرى -أعني حرمة شرب الخمر- والصغرى -أعني تحقّق الخمر خارجًا- فيكون نسبة الخمر إلى مثل هذا التكليف كنسبة نفس المكلّف إليه في توقّف تحقّق التكليف على تحقّق الحكم الكبرويّ، وعلى تحقّق المكلّف ووجوده خارجاً، وكما أنّ تحقّق الحكم، وفعليّته متوقّف على وجود كلّ من الكبرى والصغرى يكون تنجّز ذلك الحكم موقوفاً على العلم بكلّ من الكبرى والصغرى.

وبالجملة: فكما أنّ تحقّق ذلك الحكم وفعليّته لا يكفي فيه مجرّد تحقّق الكبرى، أو مجرّد تحقّق الصغرى، بل لا بُدَّ في تحقّقه وفعليّته واقعاً من تحقّق كلّ من الكبرى والصغرى، فكذلك تنجّزه لا يكفي فيه مجرّد العلم بالكبرى أو مجرّد العلم بالصغرى، بل لا بُدَّ في تنجّزه من العلم بكلّ من الكبرى والصغرى، ولا يكفي في تنجّزه مجرّد العلم بالكبرى، مع عدم إحراز الصغرى، كما أنّه لا يكفي في تنجّزه مجرّد إحراز الصغرى، مع عدم إحراز الكبرى.

فتلخّص لك: أنّه كما لو لم يكن حرمة شرب الخمر معلوماً لا يكفي في

العلم به وفي تنجّزه مجرّد إحرازأنّ هذا المائع خمر، بل يكون المرجع في ذلك إلى البراءة العقليّة -أعني حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان- فكذلك الحال لو أحرزنا الكبرى ولم نحرز الصغرى يكون التكليف بالاجتناب عن هذا المائع المشكوك كونه خمراً غير معلوم، فلا يكون منجّزاً، ولا يكفي في العلم بالتكليف وإحرازه وتنجّزه مجرّد العلم بالكبرى.

وبالجملة: العلم بالحكم الكبرويّ لا ينفع ولا يكون بياناً؛ لعدم تحقّق ذلك الحكم بمجرّد تحقّق الكبرى، فلا يكون العلم بالكبرى علماً بالتكليف ما لم ينضمّ إليه العلم بالصغرى، فلا يكون العقاب على مخالفته حينئذٍ إلّا عقاباً بلا بيان.

صور ثلاثة في: لا تشرب الخمر

ثمّ إنّ[1] مثل قولنا: «لا تشرب الخمر» يتصوّر فيه في مقام الثبوت صور ثلاثة:

الأولى: أن يكون المكلّف به هو اتّصاف المكلّف بكونه غير شارب الخمر، فيكون من قبيل الموجبة المعدولة المحمول، ويكون كلّ من الخمر وعدم شربه أجنبيّاً عن متعلّق التكليف، ولا يكون لهما دخل فيه سوى أنّهما بالنسبة إليه من قبيل المحصّل، فإنّ اتّصاف الشخص بكونه غير شارب للخمر يكون مسبّباً ومتحصّلاً عن انعدام شرب الخمر عنه، والموجبة المعدولة المحمول وإن كانت ملازمة في الصدق خارجاً للسالبة البسيطة، إلّا أنّ لكون التكليف مأخوذاً على طبق الأولى أو على طبق الثانية آثاراً مهمّة بحيث كان الأثر المترتّب على النحو الأوّل غيره على النحو الثاني، ويتّضح ذلك في جريان الأُصول في مقام الشكّ، كما سيتّضح إن شاء الله تعالى.

الثانية: أن يكون المكلّف به هو العدم الواحد البسيط المنبسط على تمام أفراد الخمر، بحيث كان المكلّف هو عدم الشرب بما أنّه عدم واحد

---

١. أرّخ المقرّر هذا المقطع من البحث السبت: (٢٣ جمادى الثانية، ١٣٤٩هـ).

منبسط على تمام تلك الأفراد.

وذلك كما يُقال فيمن نذر أن لا يشرب ماء دجلة -مثلًا- من أنّ المنذور هو الترك الواحد المنبسط على تمام أفراد ماء دجلة، بحيث إنّه لو شرب منه مرّة واحدة حصل الحنث وانحلّ نذره.

الثالثة: أن يكون المكلّف هو التروك المتعدّدة حسب تعدّد تلك الأفراد، فيكون هناك نواهي متعدّدة حسب تعدّد تلك الأفراد، ويكون كلّ نهي من تلك النواهي مشروطاً بتحقّق موضوعه، أعني ذلك الفرد من آحاد الخمر كما عرفت تفصيله[1].

إذا عرفت هذه الصور الثلاث، فنقول: لو حصل الشكّ في كون هذا المائع خمراً.

فعلى الصورة الأولى يكون المرجع هو استصحاب اتّصاف المكلّف بكونه غير شارب للخمر، ويكون الاستصحاب المذكور كافياً في جواز ارتكاب شرب ذلك المشكوك؛ لما عرفت من أنّ نفس الخمر وشربه لم يقع مورداً للتحريم كي يتوهّم كون الاستصحاب بالنسبة إلى هذا الأثر -أعني جواز شرب هذا المشكوك- مثبتاً؛ وذلك لما عرفت من عدم تعلّق التكليف به نفياً ولا إثباتاً، فلا يكون مطلوب الفعل ولا مطلوب الترك، بل هو باقٍ على ما هو عليه قبل حدوث ذلك التكليف من كونه مباحاً، وإنّما وقع الشكّ في أنّه عند شربه هل يخرج المكلّف عمّا كان عليه من كونه واجداً للاتّصاف بكونه غير شارب للخمر الذي كان هو المكلّف به؟

ومن الواضح أنّ استصحاب كونه متّصفاً بذلك كافٍ في إزالة هذا الشكّ، ولولا الاستصحاب المذكور لكان اللازم هو الاحتياط بالاجتناب؛ لما عرفت من كون المكلّف به هو العنوان المتحصّل، والمسبّب عن ترك شرب الخمر

---

١. يُنظر: صفحة (١٧١) من هذا الجزء.

الواقعيّ، فيكون المكلّف عند إقدامه على شرب ذلك المشكوك شاكاً، في تحقّق ما هو المكلّف من الاتصاف المذكور، ويكون ذلك من قبيل ما لو تعلّق التكليف الوجوبيّ بعنوان بسيط متولّد عن فعل خارجيّ، وحصل الشكّ في المحصّل لذلك العنوان البسيط، وقد عرفت[1] أنّ المرجع فيه هو الاحتياط، كما لو كلّف بالوضوء وقلنا: إنّه اسم للحالة الحاصلة من تلك الأفعال، وحصل الشكّ في مدخليّة شيء من تلك الأفعال في محصّلية ذلك العنوان جزءاً كان أو شرطاً، فإنّ الحكم في مثل ذلك هو لزوم الاحتياط للشكّ في تحقّق ما هو المأمور به بدون ذلك المشكوك المدخليّة.

وأمّا على الصورة الثانية فيكون الشكّ المذكور من قبيل الشكّ بين الأقلّ والأكثر، فانّ المكلّف به لمّا كان أمراً واحداً منبسطاً على تمام الأفراد كان زيادة تلك الأفراد موجباً لزيادة المكلّف به، فيكون الشكّ في فرديّة فرد موجباً للشكّ في كون المكلّف به هو ترك ما عدا هذا الفرد، أو هو تركه وترك ما عداه، والأوّل هو الأقلّ، والثاني هو الأكثر.

وأمّا على الصورة الثالثة فيكون الشكّ المذكور من قبيل الشكّ في التكليف الاستقلاليّ المتعلّق بهذا الفرد المشكوك على ما عرفت تفصيله[2].

في عدم اجتماع الاستصحاب والبراءة في مورد واحد

فتلخّص لك أنّه لا مجرى للاستصحاب إلّا في الصورة الأولى، وأنّ ما هو مجرى البراءة -وهو الصورة الثالثة والثانية- لا مورد فيه للاستصحاب، وما هو مورد الاستصحاب وهو الصورة الأولى لا مورد فيه للبراءة، بل لو أغضى النظر فيه عن الاستصحاب لكان مورداً للاحتياط، لكون الشكّ فيه شكّاً في محصّل ما هو الواجب.

---

١. يُنظر: صفحة (١٧١) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (١٧١) من هذا الجزء.

ومن ذلك يظهر لك ما فيما يظهر من الكفاية من الجمع بين التمسّك في الشبهة التحريميّة بأصالة البراءة والاستصحاب [١]*.

في مناقشة رأي الأخوند الخراساني ﷺ

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ الذي ذكره في الكفاية في الأمر الثالث من الأمور التي ذكرها[٢] ما حاصله: هو الرجوع إلى الاستصحاب المذكور فيما أخذ العموم فيه مجموعيّاً، وهو الصورة الثانية، و إلى البراءة فيما أخذ العموم فيه انحلاليّاً، وهو الصورة الثالثة، فلم يجمع بين الاستصحاب والبراءة في موردٍ.

نعم، في حاشية منه على هامش حاشيته على الرسائل[٣] في مسألة الشبهة المفهوميّة و إجمال النص ذكر ما محصّله الجمع بين الرجوع إلى الاستصحاب وأصالة البراءة.

لكنّه لا ربط له بما نحن، فيه لأنّ ذلك في الشبهة المفهوميّة الناشئة عن إجمال النص، وما نحن فيه إنّما هو الشبهة الموضوعيّة الناشئة عن اشتباه الأمور الخارجيّة.

ثمّ إنّ ما أفاده ﷺ في الكفاية[٤] ظاهر في أنّ مراده من القسم الأوّل الذي أجرى فيه الاستصحاب هو عين الصورة الثانية -أعني ما كان المطلوب هو إخلاء صفحة الوجود عن الطبيعة- فيكون ذلك من قبيل العامّ المجموعيّ، وليس مراده بذلك هو الصورة الأولى - أعني ما أخذ السلب فيه صفةً ونعتاً للمكلّف، وكأنّ حاصله ما أراده في الكفاية هو انحصار الصورة العقليّة للنهي المتعلّق بموضوع خارجيّ في صورتين: العموم المجموعيّ، والعموم الانحلاليّ، وفي الأوّل يكون المرجع هو أصالة الاحتياط لولا الاستصحاب، وفي الثاني يكون المرجع هو البراءة، وأمّا أخذ السلب صفة للمكلّف، فليس هو من قبيل أقسام النهي، بل إنّ التكليف فيه راجع إلى التكليف الوجوديّ.

وتوضيح ذلك: أنّ الظاهر أنّه ﷺ يفرّق بين العامّ المجموعيّ في الأوامر، والعامّ المجموعيّ في النواهي، وحاصل ما يمكن من الفرق بين البابين هو أن يُقال: إنّ

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٥٦/٢.

٢. المصدر نفسه.

٣. يُنظر: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٢١٩.

٤. يُنظر: المصدر نفسه.

الآمر إذا أمر بإكرام كلّ عالم على نحو العموم المجموعيّ كان هناك وجوب واحد منبسط على المجموع، وكان ذلك الحكم -أعني وجوب الإكرام- مختلفاً سعة وضيقاً باعتبار كثرة أفراد العلماء وقلّتها، فلو فرض أنّ هذا الشخص المشكوك كونه عالماً لم يكن عالماً في الواقع، كان ذلك التكليف -أعني وجوب الإكرام- أقلّ منه على تقدير كون الشخص المذكور عالماً في الواقع، فيرجع الشكّ حينئذٍ إلى الشكّ في الأقلّ والأكثر في ناحية المكلّف به، بخلاف ما لو قال: «لا تشرب الخمر» على نحو العموم المجموعيّ، فإنّه لا يكون المطلوب به إلّا ترك تمام أفراد طبيعة الخمر، بحيث كان المطلوب هو انعدام هذه الطبيعة بتمام أفرادها عن صفحة الوجود، وهذا المعنى -أعني انعدام الطبيعة عن صفحة الوجود المعبّر بخلوّ صفحة الوجود عن مجموع أفراد طبيعة الخمر- لا يختلف سعةً وضيقاً بقلّة أفراد تلك الطبيعة أو كثرتها، فلو كان هذا الفرد المشكوك كونه خمراً فرداً من أفراد تلك الطبيعة، لم يكن ذلك موجباً لزيادة في المكلّف به -أعني انعدام مجموع الأفراد عن صفحة الوجود وخلوّها عنها- إذ العدم أمر واحد بسيط لا يختلف سعةً وضيقاً بكثرة ما يضاف إليه وبقلّته، فلا يرجع الشكّ في كون هذا المائع خمراً إلى الشكّ في الأقلّ والأكثر في ناحية المكلّف به، بل يرجع الشكّ المذكور إلى الشكّ في حصول ما هو المطلوب، أعني خلوّ الصفحة عن مجموع الأفراد عند الإقدام على شرب ذلك المشكوك، فيلزم الاحتياط بالاجتناب عنه.

وبيان ذلك هو: أنّ انعدام مجموع الأفراد عن صفحة الوجود وخلوّها عنها يكون أمراً بسيطاً مسبّباً عن ترك كلّ واحدٍ من أفراد الطبيعة، وحينئذٍ فنشكّ في حصول ذلك الأمر البسيط عند الإقدام على شرب ذلك المشكوك.

وبعبارة أُخرى يكون ترك ذلك الفرد المشكوك مقايحتمل له المدخليّة في حصول ما هو المطلوب -أعني ذلك الأمر البسيط الوجدانيّ- الذي هو خلوّ صفحة الوجود عن مجموع أفراد طبيعة الخمر، فيكون الشكّ في ذلك من قبيل الشكّ في المحصّل.

والحاصل: أنّ ذلك المطلوب الوجدانيّ البسيط - أعني خلوّ الصفحة عن مجموع أفراد طبيعة الخمر- يكون مسبّباً عن ترك هذا الفرد وذاك الفرد، وهكذا إلى آخر تمام الأفراد، فيكون ترك كلّ فرد مقامله الدخل في تحقّق ذلك المطلوب، فإنّ كلّ فرد من تلك الأفراد لو لم يترك انتقض ذلك المطلوب، وارتفع خلوّ

الصفحة عن تلك الأفراد، فيكون ترك كلّ واحد منها ممّا له الدخل في حصول ذلك المطلوب، فإذا شككنا في كون هذا المائع خمراً، فقد شككنا في حصول ذلك المطلوب عند الإقدام على شربه، فإن كان في البين استصحاب بأن كانت الصفحة قبل ذلك المشكوك خالية عن تلك الأفراد، لم يكن بالإقدام على ذلك الفرد المشكوك بأس؛ لاستصحاب بقاء خلوّ الصفحة الذي هو المطلوب، وهذا الاستصحاب مزيل للشكّ في حصول ذلك المطلوب عند الإقدام على ذلك المشكوك، بخلاف ما لو لم يكن الاستصحاب المذكور جارياً، فإنّ المرجع حينئذٍ هو الاحتياط في تحصيل ذلك المطلوب بالاجتناب عن ذلك المشكوك.

والحاصل أنّه بناءً على هذا التقرير لا يكون المطلوب هو ترك هذا الفرد وترك ذلك الفرد، وهكذا، بل يكون المطلوب هو ما ذكرناه من خلوّ الصفحة وانعدام تلك الأفراد عنها، ويكون ترك هذا الفرد وترك ذلك الفرد دخيلاً في تحقّق ذلك المطلوب البسيط المسبّب عن تلك التروك، وحينئذٍ فلو كان في البين استصحاب كان ذلك الاستصحاب حاكماً بحصول ذلك المطلوب، وهو خلوّ الصفحة، ومع جريانه لا مانع من الإقدام على شرب ذلك المشكوك؛ لما عرفت من عدم تعلّق التكليف بنفس ترك كلّ فرد، بل إنّه إنّما تعلّق بما يتولّد عن ذلك الترك، فمع فرض تحقّقه قبل الإقدام على المشكوك يجري استصحابه عند الإقدام على شرب المشكوك، وبذلك الاستصحاب يزول الشكّ في تحقّق ما هو المطلوب عند الإقدام على ذلك المشكوك، ولو لم يكن في البين ذلك الاستصحاب كان الشكّ في حصول ذلك المطلوب عند الإقدام المذكور باقياً بحاله، فيلزم الاحتياط بالاجتناب عن ذلك المشكوك، لا لأجل احتمال تكليف بتركه، بل لأجل أنّ الإقدام عليه موجب لاحتمال عدم حصول ذلك الأمر البسيط الذي هو المطلوب يقيناً.

هذا حاصل ما يمكن أنْ يوجّه به ما أفاده في الكفاية من الرجوع إلى الاستصحاب في الصورة المفروضة[1]، وأمّا الوجه في عدم ذكره الصورة الأولى، وهي ما لو كان المطلوب هو اتّصاف المكلّف بعدم شرب الخمر، فهو و إن كان الحكم فيها كذلك -يعني أنّه يرجع في مورد الشكّ المذكور إلى الاستصحاب،

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٥٦/٢.

ولولا ذلك الاستصحاب كان مقتضى القاعدة هو الاحتياط - إلّا أنّه خارج عن أقسام النواهي، بل هو داخل في أقسام الأوامر؛ لأنّ المطلوب حينئذٍ هو نفس الاتّصاف، وهو أمر وجوديّ، فكان من قبيل الأمر المتوجّه إلى المكلّف بالاتّصاف المذكور المتسبّب عن التروك المذكورة.

وحاصل الفرق بينهما أنّ المطلوب في صورة الاتّصاف أمر وجوديّ، وفي الصورة التي هي محلّ كلامنا أمر عدميّ، فيكون الأوّل متعلّقاً للأمر، والثاني متعلّقاً للنهي مع اشتراكهما في كون كلّ منهما مسبّباً عن تلك الأعدام وهاتيك التروك، ففي مقام الشكّ في كون هذا المائع خمراً إن كان في البين استصحاب كفى في الصورتين، وإلّا كان اللازم هو الاحتياط بالاجتناب عن المشكوك في الصورتين أيضاً؛ لأنّ الشكّ في كلّ منهما من قبيل الشكّ في المحصّل، فالصورتان وإن اشتركا في الحكم، إلّا أنّ الأولى منهما مورد للأمر والإيجاب؛ لأنّ التكليف فيها بمنزلة قول المولى: كن متّصفاً بعدم شرب الخمر، والثاني منها مورد للنهي؛ لأنّ التكليف فيها بمنزلة قول المولى: إعدم الأفراد من صفحة الوجود واجعلها خالية منها، فيكون المطلوب أمراً عدميّاً، وهو مضمون النهي.

ويقابل هاتين الصورتين ما لو كان المطلوب إعدام أمر وجوديّ متولّد عن أفعال وجوديّة، فإنّ المرجع فيها في مقام الشكّ الموضوعيّ إلى البراءة على خلاف ما أفاده (دام ظلّه) فيها من كون المرجع فيها هو الاحتياط، كما تقدّمت الإشارة إليه[1].

ولا يخفى أنّ عمدة ما يبتني عليه هذا التوجيه الذي ذكرناه لما أفاده ﷺ في الكفاية[2] هو أنّ المطلوب في العموم المجموعيّ في باب النواهي عنوان بسيط مسبّب عن ترك كلّ فرد من الأفراد، وأنّ الشكّ في فرديّة فرد من قبيل الشكّ في محصّل ذلك المطلوب لا من قبيل الشكّ في الأقلّ والأكثر.

ويمكن منع ذلك من أصله بأن نقول: إنّ المطلوب في تلك النواهي هو نفس الترك المضاف إلى الأفراد، غايته أنّه لم يطلب كلّ ترك فرد بطلب مستقلّ، بل كان المطلوب تروكاً متعدّدة حسب تعدّد الأفراد.

---

١. يُنظر: صفحة (١٧٦) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٥٦/٢.

غاية الأمر أنّ تلك التروك لوحظت مقيّداً ومرتبطاً بعضها ببعض، بخلاف التروك في النهي الشمولي، فإنّها باقية بحالها من التعدّد وعدم اعتبار انضمام بعضها إلى بعض، فيكون كلّ واحد منها مطلوباً بطلب مستقلّ، وبناءً على ذلك كما هو الظاهر، فلا يكون الشكّ المذكور من قبيل الشكّ في المحصّل، بل يكون من قبيل التردّد في متعلّق التكليف بين الأقلّ والأكثر.

نعم، في آخر هذا الأمر الثالث من الكفاية عبارة رُبّما يُقال: إنّ مفادها هو الجمع بين أصالة البراءة والاستصحاب، بل والاحتياط أيضاً، وذلك قوله: «والفرد المشتبه، و إن كان مقتضى أصالة البراءة جواز الاقتحام فيه، إلّا أنّ قضية لزوم إحراز الترك اللازم وجوب التحرّز عنه، ولا يكاد يحرز إلّا بترك المشتبه أيضاً، فتفطّن»[1] انتهى.

فإنّ ظاهر العبارة هو أنّه ﷺ يجري البراءة في الفرد المشتبه ويجري أصالة الاحتياط في الترك المطلوب، ويجري الاستصحاب فيما لو كان مسبوقاً بالترك.

ولكن يمكن تصحيح العبارة وتوجيهها بأنّ مراده بقوله: «والفرد المشتبه و إن كان مقتضى أصالة البراءة جواز الاقتحام فيه...»[2] إلخ أنّا لو خلّينا نحن والفرد المشتبه لكان مورداً لأصالة البراءة من حرمته، لكن لمّا كان الترك مطلوباً، ولا يحرز الترك المذكور إلّا بترك الأفراد المشتبهة كان اللازم وجوب التحرّز عن ذلك الفرد المشتبه.

نعم، يرد عليه أنّ الترك المطلوب إن كان مسبّباً عن تروك الأفراد الواقعيّة لم يكن كلّ واحد من الأفراد مطلوباً تركه، و إنّما يكون تركه مقدّمة عقليّة لحصول ذلك المطلوب الذي هو ترك الطبيعة، وفي مثله لا تجري البراءة الشرعيّة، ولا الاحتياط، و إن كان ترك الأفراد الواقعيّة عين ما هو المطلوب الذي هو ترك الطبيعة، لم يكن محصّل للاحتياط ولا للاستصحاب، بل كانت المسألة من قبيل الأقلّ والأكثر، والمرجع فيها هو البراءة عن مطلوبيّة ترك ذلك الفرد المشكوك، ولعلّ قوله ﷺ: «فتفطّن» إشارة إلى ذلك.

وأمّا ما أفاده ﷺ في حاشية منه على حاشيته على الرسائل[3] فيما يتعلّق

---

١. كفاية الأُصول: ٢/١٥٧.

٢. المصدر نفسه.

٣. درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٢١٩.

بإجمال النصّ، فإنّه ﷺ ذكر في أصل الحاشية توهّم الاحتياط، بدعوى أنّ التكليف بالاجتناب عن الغناء وشرب الخمر -مثلاً- ثابت، فيجب الخروج عن عهدته.

وأجاب عن هذا التوهّم بما حاصله: أنّ التكليف الثابت، إنّما هو خصوص ما كان الخطاب بياناً له، وهو القدر المتيقّن، وأمّا غيره فلم يكن التكليف فيه منجّزاً، كتب في الهامش ما نصّه: «أنّ التكليف بالاجتناب عن الطبيعة المنهي عنها و إن كان منجّزاً يجب إحراز الاجتناب عنها، لكن يكفي في ذلك إحرازه بأصالة العدم الجارية غالباً عند الإتيان بما يشكّ أنّه منها، حيث إنّ المكلّف به ليس إلّا الترك، وهو محرز بالأصل، ولو أتى بما يحتمل حرمته، وأمّا وجه جواز الاتيان به فلعدم كون الخطاب والنهي عن الطبيعة بياناً للتكليف من غير ما علم تفصيلاً أو إجمالاً من أفراده، فليفهم»[1] انتهى.

ولا يخفى ما فيه من التناقض، فإنّ مقتضى الحاجة إلى الرجوع إلى استصحاب الترك هو أنّ المطلوب هو عنوان مسبّب عن ترك الطبيعة، ومقتضى ما ذكره من عدم كون الخطاب والنهي عن الطبيعة بياناً على التكليف في غير ما علم تفصيلاً أو إجمالاً من أفراده هو عدم ثبوت التكليف فيما عدا الزائد وعدم الحاجة إلى استصحاب الترك.

والحاصل: أنّ مثل هذه الحاشية ممّا لم يترقب صدوره من مثله ﷺ، ولعلّ قوله: «فليفهم»[2] إشارة إلى ما عرفت من عدم الحاجة إلى الاستصحاب المذكور، مضافاً إلى إمكان القول بعدم جريان الاستصحاب المزبور؛ لأنّ المستصحب إن كان هو ترك القدر المتيقّن حرمته فهو معلوم غير مشكوك، و إن كان هو ترك ذلك المشكوك، فهو معلوم الوجود، و إن كان المستصحب هو ترك الطبيعة على واقعها، فهو لا ينفع في جواز الإقدام على ذلك المشكوك، فتأمّل.

ولعلّ نظره في هذه الحاشية إلى الشبهة المصداقيّة، كما يُومئ إليه في أصل الحاشية إلحاقه شرب الخمر بحرمة الغناء.

وكيف كان، فإنّ ما أفاده ﷺ في هذه الحاشية لم يظهر وجهه، ولم يكن مترقّباً من مثله، ولعلّ قوله: «فليفهم» إشارة إلى ذلك.

---

١. المصدر نفسه.

٢. المصدر نفسه.

ثمّ لايخفى أنّ ما ذكرناه من الصورة الأولى محضّ تصوير عقليّ، والمظنون عدم وقوعه في الشرعيّات، وربّما تخيّل[1] أنّ اشتراط المأكوليّة في لباس المصلّي من قبيله بأن يكون الشرط هو اتّصاف المصلّي بأن لا يكون لباسه من غير المأكول، أو أنّ الشرط هو اتّصاف صلاته بعدم كونها مع اللباس من غير المأكول.

ويتفرّع على هذين الوجهين آثار مذكورة في محالها، وعلى أيّ منهما فيكون المرجع في مقام الشكّ في كون هذا اللباس من المأكول هو الاستصحاب.

لكنّه على الأوّل يكون المستصحب هو اتّصاف المكلّف بعدم كون لباسه من غير المأكول، وعلى الثاني يكون المستصحب هو اتّصاف الصلاة بذلك، ولكن هذا الثاني يختصّ بما إذا كان طروّ ذلك المشكوك في أثناء الصلاة.

ثمّ إنّا قد حقّقنا في محلّه: أنّ دعوى كون الاشتراط المذكور من قبيل النحو المسطور خلاف ما هو الظاهر من الأدلّة الواردة في ذلك الباب، بل الظاهر منها هو المانعيّة، وأنّ غير المأكول مانع من صحّة الصلاة، وأنّ عدمه معتبر قيداً فيها، وأنّ المرجع في مورد الشكّ في كون هذا اللباس من غير المأكول هو البراءة من التكليف بعدم ذلك اللباس، بناءً على استفادة القضيّة الحقيقيّة من دليله التي يكون مفادها الانحلال.

هذا كلّه في أصالة البراءة العقليّة في الشبهات الموضوعيّة.

---

١. يُنظر: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٢١٩.

أصالة البراءة الشرعيّة في الشبهات الموضوعيّة

وأمّا البراءة الشرعيّة، فجريانها في الشبهات المذكورة أولى من جريان البراءة العقليّة؛ لما سيأتي في محلّه إن شاء الله تعالى من أنّ البراءة الشرعيّة تجري في بعض الموارد التي لا تجري فيها البراءة العقليّة، كما في مسألة الأقلّ والأكثر، وهكذا الحال في قاعدة الحلّ، بل هي أولى من البراءة الشرعيّة، فإنّا لو سلّمنا عدم جريان البراءة العقليّة والبراءة الشرعيّة فيما نحن فيه لكانت قاعدة الحلّ فيه جارية؛ لخصوص رواية مسعدة بن صدقة[1] الواردة في خصوص الشبهة الموضوعيّة.

ولم يبقَ[2] في البين ما يستحقّ إطالة الكلام فيه.

في حسن الاحتياط شرعاً

أمّا حسن الاحتياط، فلا ينبغي الريب فيه، فإنّ أوّل مراتب التقوى هو الإتيان بالواجبات والاجتناب عن المحرّمات، والمرتبة الثانية هي التورّع عن المشتبهات، وما بعد هذين المرتبتين مراتب أخر، والظاهر من أخباره أنّه بنفسه مستحبّ، لا أنّه طريق إلى التخلّص من مخالفة التكاليف الواقعيّة.

---

١. الكافي: ٣١٣/٥، كتاب المعيشة، باب النوادر، ح٤٠.

٢. أرخ المقرّرﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٤ جمادى الثانية، ١٣٤٩هـ).

كما أنّه لا ينبغي إطالة الكلام أيضاً في الشبهات الوجوبيّة وأقسامها؛ إذ لا ينبغي الريب في عدم لزوم الاحتياط فيها، ولم ينقل الخلاف في ذلك من الأخباريّين إلّا من الاسترآباديّ[1]، وصاحب الحدائق[2]، فالأولى صرف الكلام إلى بيان حسن الاحتياط في الشبهات الوجوبيّة العباديّة.

في حسن الاحتياط في الشبهات الوجوبيّة العباديّة

فنقول: لا ريب في حسنه فيما لو دار الأمر بين وجوب شيء واستحبابه؛ إذ لم يفُت في ذلك إلّا نيّة الوجه، وهي -مضافاً إلى ضعف القول باعتبارها- إنّما تكون معتبرة عند من اعتبرها في خصوص صورة التمكّن منها، أمّا مع عدم التمكّن كما فيما نحن فيه، حيث إنّ الكلام إنّما هو بعد الفحص و إجراء دليل البراءة، وذلك موجب للعجز عن تحصيل نيّة.

نعم، لو دار الأمر بين الوجوب وعدمه، لكان الاحتياط فيه مفوّتاً لنيّة الجزم بالنيّة، كما أنّه مفوّت لنيّة الوجه، ومع ذلك لا ينبغي الإشكال في حسنه، وفي صحّة العبادة في مورده.

وحاصل[3] الكلام في الاحتياط أنّه لا شبهة في حسنه عقلاً، بمعنى أنّ العقل يحكم بحسن الاحتياط الذي هو الإطاعة الاحتماليّة، كما يحكم بحسن الإطاعة التفصيليّة، ولكن هذا الحكم العقليّ لا يكون موجباً لاستحبابه شرعاً، فلو أريد إثبات استحبابه شرعاً لم يكن لنا بُد من التمسّك له بأخبار الاحتياط بأن يُقال ليس المراد منها هو الإرشاد إلى ما حكم به العقل من حسن الاحتياط، كما أنّه ليس الأمر به فيها مجملاً مردّداً بين كونه إرشاداً إلى ما ذكروكونه أمراً مولويّاً استحبابيّاً، بل لا بُدّ من إثبات كون الأمر فيها ظاهراً في

---

١. يُنظر: الفوائد المدنيّة: ٢٧٧، وما بعدها.

٢. يُنظر: الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: ١/ ٦٨.

٣. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٥ جمادى الثانية، ١٣٤٩هـ).

الطلب المولويّ الاستحبابيّ، ويكون ملاك ذلك الحكم الشرعيّ الاستحبابيّ هو ما ذكرمن حكم العقل بحسن الاحتياط.

وحاصله هو: أنَّ الغاية من استحبابه هو تمرين النفس وتنميتها في مقام الإطاعة، كما يرشد إليه قوله عليه السلام في بعض تلك الأخبار ما محصّله: من أجتنب الشبهات، فهو لما استبان له من الإثم أترك[1].

وكيف كان، فلا ينبغي الريب في حسن الاحتياط في الشبهات التوصّليّة.

في جريان الاحتياط في العباديّات

أمّا العباديّات، ففاية ما يُشكل به على الاحتياط فيها هو توقّف صحّة العبادة على الإتيان بها بداعي الأمر، بحيث يكون الباعث على الإتيان بها هو الأمر الواقعيّ، فلا بُدَّ من كون الأمر فيها محرزاً ليأتي المكلّف بها بداعي ذلك الأمر، وما لم يكن الأمر محرزاً لا يمكنه الإتيان بها بداعيه، والأمر بالاحتياط لا يجدي في دفع هذا الإشكال؛ لتوقّفه على صحّة العبادة في نفسها ليتسنّى للمكلّف الإتيان بها امتثالاً لذلك الاحتياطيّ.

ولايخفى ما في هذا الإشكال، فإنَّ العقل كما يحكم بحسن الإطاعة التفصيليّة، فكذلك يحكم بحسن الإطاعة الاحتماليّة عند عدم التمكّن من الإطاعة التفصيليّة.

وبالجملة: أنَّ الإطاعة التفصيليّة هي التي يحكم بها العقل ابتداءً، وذلك عند التمكّن من إحراز التكليف الواقعيّ، فإنَّه إذ ذاك يكون المكلّف متمكناً من الإطاعة التفصيليّة التي هي الإتيان بالفعل بداعي الأمر الواقعيّ، بحيث كان الباعث له على الإتيان بالفعل هو ما أحرزه من التكليف، ولكن هذا كلّه مع التمكّن من الإطاعة التفصيليّة الناشئ عن التمكّن من إحراز التكليف الواقعيّ.

---

١. يُنظر: الكافي: ٦٨/١، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ح١٠.

في اندكاك الأمرين

أمّا بعد انسداد باب العلم بذلك التكليف الواقعيّ، وعدم التمكّن من الوصول إليه الموجب لعدم التمكّن من الإطاعة التفصيليّة، فلا ريب حينئذٍ في تنزّل العقل إلى الحكم بحسن الإطاعة الاحتماليّة، وهي الإتيان بذلك الفعل بداعي احتمال وجوبه، وهذا المقدار كافٍ في كون الفعل عبادة من دون حاجة إلى الأمر الاستحبابيّ المتعلّق بنفس الاحتياط، بل إنّ ذلك الأمر الاستحبابيّ لا يمكن أن يكون نافعاً في عباديّة الفعل، حيث إنّ نفعه في ذلك متوقّف على كون الأمر الاستحبابيّ متعلّقاً بذات العمل نظير الأمر النذريّ المتعلّق بمثل «صلاة الليل» في كونه متعلّقاً بذات الصلاة، وهو في نفسه توصّلي إلّا أنّه لمّا اجتمع هو والأمر الأوّليّ المتعلّق بتلك الصلاة، وكان كلّ منهما متعلّقاً بذات الفعل اكتسب الأمر النذريّ التعبّديّة من الأمر الأوّليّ واكتسب الأمر الأوّليّ الإلزام والإيجاب من الأمر النذريّ، فكانت النتيجة هي الوجوب التعبّديّ، ويكون الحال في الأمر الاحتياطيّ كذلك، بمعنى أنّه يتعلّق بنفس الفعل مع كون الأمر الواقعيّ على تقديره متعلّقاً أيضاً بنفس الفعل، وحيث إنّ أحدهما تعبّديّ والآخر توصّليّ، اكتسب أحدهما من الآخر، فكانت النتيجة هي الأمر التعبّديّ لو صادف الواقع، ويكون الحاصل أنّ الأمر الاحتياطيّ في التوصّليّات توصّليّ، وفي العباديّات عباديّ لو كان مصادفاً للواقع، وعلى هذا الأساس تبتني الفتوى التي نقلها المصنّف ﷺ[1] عن المشهور من استحباب ذات العمل المحتمل وجوبه واقعاً ولم يقيّدوا ذلك الاستحباب بالإتيان به بداعي الاحتياط واحتمال المطلوبيّة واقعاً.

ولكن لا يخفى أنّ الأمر الاحتياطيّ لم يكن متعلّقاً بذات الفعل، وإلّا

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ١٥٠/٢.

لكان ذات الفعل المحتمل كونه واجباً في الواقع مستحبّاً، كسائر المستحبّات النفسيّة على أنَّ كون الأمر المذكور متعلّقاً بذات الفعل[١]*.

الكلام في جهات البحث عن الاحتياط في العبادات

* **قلتُ**[٢]: الأولى في مبحث الاحتياط في العبادات أن يكون الكلام فيه من جهات أربع:

الأولى: في إمكانه، وتكون نقطة الإشكال في هذه الجهة هي فقدان الجزم بالنيّة، فيتأتّى حينئذٍ ما علّقناه على مبحث الاحتياط من مباحث القطع، ومن جملة تلك المباحث: مبحث أنَّ ما في بعض التقريرات من المراتب الأربع للطاعة لا دخل به في هذا المقام[٣].

الثانية: في حسنه عقلاً، ولا إشكال من هذه الجهة.

الثالثة: في استحبابه شرعاً ولو جهة الملازمة بين الحسن العقليّ والاستحباب الشرعيّ.

وما في بعض التقارير من أنَّ هذا الحكم العقليّ من معلولات الحكم الشرعيّ، فلا يكون داخلاً في باب الملازمة[٤]، يمكن التأمّل فيه بأنَّ الحكم العقليّ الذي لا يكون مورداً لقاعدة الملازمة إنّما هو حكمه بلزوم الطاعة في مورد إحراز التكليف، أمّا حكمه بحسن الاحتياط، وأنّه يستحسن أن يأتي المكلّف بما يحتمل أنّه مكلّف به، فلا مانع من كونه مورداً لقاعدة الملازمة، فيستكشف منه حكم الشرع باستحباب الاحتياط، وحينئذٍ لا داعي لحمل أخبار الاحتياط على الإرشاد بعد فرض إمكان المولويّة فيها. ثمّ بعد الفراغ عن هذه الجهة ينقل الكلام إلى الجهة:

---

١. ذكر المقرّر في نهاية هذه الورقة ما نصّه: «تعطّل الدرس في هذه المدّة من جهة الزيارات، وكان الشروع ليلة الأحد: ٢٢ رجب، ١٣٤٩هـ».

٢. هذا المقطع من البحث من قوله: قوله: «قلتُ» إلى: «الأمر بالاحتياط» وجدته في هامش النسخة من دون إشارة إلى محلّ وضعه، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب، أرخه المقرّر ﷺ الأحد: ٢٦ جمادى الثانية، ١٣٥٨هـ).

٣. يُنظر: فوائد الأُصول: ٤٠٠/٣.

٤. يُنظر: المصدر نفسه: ٣٩٩/٣.

وتفصيل[١] **الكلام** في هذا المقام أنّه لا ريب في حسن الاحتياط عقلاً، وأنّ هذا الحكم العقليّ من الأحكام العقليّة الصرْفة غير القابلة للحكم الشرعيّ؛ لكون الحكم المذكور من المستبَدات للحكم الشرعيّ الواقعة بالنسبة إليه في مرتبة المعلول عنه.

نعم، إنّ نفس الاحتياط رُبّما كانت فيه مصلحة تُوجب الحكم الشرعيّ باستحبابه، وتلك المصلحة هي ما أشير إليها في بعض الأخبار المتعرّضة لحسن الاحتياط، وهي كونه موجباً لحفظ النفس وتربيّتها في مقام الإطاعة وتحفظها عن الوقوع في الإقدام على ما كان محرّماً شرعاً، وذلك قولهم عليهم السلام: «**فهو لما استبان له أترك**»[٢].

وبعد[٣] التأمّل في تلك الروايات لا يبقى إشكال في استحباب الاحتياط، وإنّما الإشكال في متعلّقه، وهل هو نفس العمل، أم أنّه مقيّد بداعي احتمال الأمر؟ بمعنى أنّ المأمور به بالأمر الاحتياطيّ هو الفعل المقيّد بداعي احتمال الأمر الواقعيّ.

الرابعة: وهي أنّ عباديّة العبادة المحتاط فيها هل هي من جهة الإتيان بها بداعي احتمال الأمر، أو هي من جهة نفس الأمر الاحتياطيّ؟

والظاهر الأوّل، فإنّ الاحتياط في العباديّ لا يكون إلّا إذا كان الإتيان بها بداعي أمرها، مضافاً إلى ما يشاهد من عمل المحتاطين، فإنّهم إنّما يأتون بداعي الاحتمال لا بداعي الأمر بالاحتياط[٤].

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث ليلة الأحد: (٢٢ رجب، ١٣٣٩هـ).

٢. يُنظر: من لا يحضره الفقيه: ٧٥/٤، كتاب الحدود، باب نوادر الحدود، ح٥١٤٩.

٣. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٣ رجب، ١٣٤٩هـ).

٤. حتّى لو سلّمنا كون أوامر الاحتياط إرشاديّة لكان عمل هؤلاء صحيحًا لا غبار عليه، يُنظر: أُصول الفقه: ٢٥٥/٧.

والظاهر من كلام شيخنا ﷺ هو الأوّل، وفي أثناء كلامه أفاد ما يظهر منه اختيار الثاني، كما يظهر من فتاويه في الرسائل العمليّة هو الثاني[١]، كما جرى عليه أيضاً سيّدنا الأستاذ ﷺ[٢].

ولكن شيخنا ﷺ أخيراً اختار الوجه الأوّل، بدعوى أنّ الأمر الاحتياطيّ متعلّق بنفس ما تعلّق به الأمر الواقعيّ، فيكون حاله حال الأمر النذريّ الذي عرفت أنّه متعلّق بنفس ما تعلّق به الأمر الأوّليّ الموجب لاندكاك الأمر الأوّليّ بالأمر النذريّ واكتساب الأمر النذريّ التعبّديّة من الأمر الأوّليّ، واكتساب الأمر الأوّليّ الوجوب من الأمر النذريّ، فينحلّ الأمر حينئذٍ إلى أمر واحد وجوبيّ تعبّديّ.

وهكذا الحال فيما نحن -فيه يعني أنّ الأمر الاحتياطيّ وإن كان في حدّ نفسه توصّليّاً، بمعنى أنّه لم يكن متعلّقاً إلّا بذات العمل -إلّا أنّه يكتسب التعبّديّة من الأمر الواقعيّ لو صادفه، بمعنى أنّ الأمر الاحتياطيّ في العباديّات والتوصّليّات أمر واحد غير أنّه في التعبّديّات بواسطة اندكاكه مع الأمر الواقعيّ لو صادفه ينحلّ إلى الأمر التعبّديّ، وحينئذٍ فاللازم هو الإتيان بنفس العمل بداعي أمره الاحتياطيّ من دون حاجة إلى الإتيان بذلك العمل بداعي احتمال الأمر الواقعيّ، وهذا بخلاف ما لو قلنا: إنّ متعلّق الاحتياطيّ هو العمل بداعي احتمال أمره الواقعيّ، فإنّه حينئذٍ لا بُدَّ في امتثال ذلك الأمر الاحتياطيّ من الإتيان بالعمل بداعي احتمال أمره الواقعيّ.

ولا يكفي في ذلك الإتيان بالعمل بداعي أمره الاحتياطيّ، ولا يرد على

---

١. يُنظر: صراط النجاة المحشّاة: ١٦٨ (مسألة: ٦٥٧)، وحاشية نجاة العباد: ١٧٦.

٢. يُنظر: المصدر نفسه، وتقريرات المجدّد الشيرازيّ: ١٢٩/٤.

هذا الوجه أنَّ الأمر الاحتياطيّ أمر واحد في التعبّديّات والتوصّليّات، فلا وجه لكونه في التعبّديّات تعبّدياً، وفي التوصّليّات توصّلياً.

وبيان عدم توجّه هذا الإيراد هو أنَّ الأمر وإن كان في البابين واحد، إلّا أنّه انحلاليّ، فينحلّ إلى أوامر متعدّدة حسب تعدّد موارد الشبهة، فالأمر بالاحتياط في الشبهات التعبّديّة غير الأمر به في باب الشبهات التوصّليّة، فإذا فرضنا أنَّ الأمر الاحتياطيّ في التعبّديّات متعلّق بنفس العمل كان لازمه ما عرفت من انحلال الأمر الاحتياطيّ إلى الأمر التعبّديّ، هذا.

ولكن لا يخفى أنَّ هذا كلّه -كما عرفت- مبني على كون متعلّق الأمر الاحتياطيّ هو نفس «بيكرة العمل»[1] وهو أوّل الكلام.

أمّا أوّلاً: فلأنَّ الإتيان بنفس العمل من دون قصد احتمال كونه مأموراً به في الواقع ليس باحتياط أصلاً وإنّما الاحتياط هو الإتيان به بداعي احتمال أمره الواقعيّ.

وأمّا ثانياً: فلأنَّ ما أفاده ﷺ فيما وجّهنا به كلامه ﷺ من قياس متعلّق الأمر الاحتياطيّ على متعلّق الأمر الواقعيّ قياس مع الفارق؛ لأنَّ الأمر الواقعيّ لمّا كان من المستحيل تقييد متعلّقه بالإتيان به بداعيه كان اللازم هو الالتزام بكون متعلّقه غير مقيّد بالقيد المذكور، بمعنى كون المتعلّق المذكور مهملاً من هذه الجهة، لعدم إمكان كلّ من الإطلاق والتقييد فيه، وأنّه لا بُدَّ من إتمام الأمر بأحد الوجوه التي ذكرناها في باب التعبّديّ، بخلاف الأمر الاحتياطيّ، فإنّه لمّا أمكن أن يكون متعلّقه مقيّداً بالإتيان به بداعي احتمال الأمر الواقعيّ، وكان تحقّق الاحتياط متوقّفاً على ذلك، لم يكن مانع من أخذ هذا القيد في متعلّقه.

---

١. كلمة فارسيّة بمعنى هيكل أو أساس.

وأمّا ثالثاً: فلأنّا لو سلّمنا أنّ الأمر الاحتياطيّ، مثل الأمر الواقعيّ في كون متعلّقه هو نفس «بيكرة العمل» وأنّه لا يمكن أخذ القيد المزبور في متعلّقه، فلا أقلّ من كونه مثله في أخذ القيد المزبور فيه بأحد الوجوه التي ذكرناها في باب الواجب التعبّديّ.

وأمّا رابعاً: فلأنّ الأمر العباديّ لا بُدَّ أن يكون ناشئاً عن ملاك في نفس الفعل الذي تعلّق به، وملاك الاحتياطيّ ليس هو الصلاح في نفس الفعل، بل هو ما أشرنا إليه من تربية النفس في مقام الإطاعة.

وبالجملة: فلا ينبغي الإشكال في كون متعلّق الأمر الاستحبابيّ الاحتياطيّ هو العمل المقيّد بالإتيان به بداعي احتمال الأمر الواقعيّ، وأنّه لا يكفي في امتثال الأمر الاحتياطيّ مجرّد الإتيان بمتعلّقه بداعي نفس ذلك الأمر الاحتياطيّ، بل لا بُدَّ في امتثاله من الإتيان به بداعي احتمال الأمر الواقعيّ، كما جرى عليه الشيخ، وسيّدنا الأستاذ ﷺ في حواشيهما في الرسائل العمليّة[1].

هذا كلّه في استحباب الاحتياط في موارد احتمال الأمر الواقعيّ مع قطع النظر عن ورود رواية ضعيفة بذلك الأمر.

قاعدة التسامح في أدلّة السنن

وأمّا لو وردت به رواية ضعيفة، وكان الأمر في تلك الرواية استحبابيّاً، فهي المسألة المعروفة بمسألة التسامح في أدلّة السنن، وقد وردت في المسألة المذكورة روايات كثيرة بالغة حدّ التواتر، مضمونها ترتّب الثواب على ذلك العمل وإن لم يكن مستحبّاً في الواقع[2]، فهل يكون مفاد تلك الروايات هو مجرّد الاحتياط، أو أنّ مفادها هو الاستحباب؟

---

١. يُنظر: صفحة (١٩١) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: وسائل الشيعة: ١/ ٨٠، ب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، وهو باب استحباب الإتيان بكلّ عملٍ مشروع روي له ثواب عنهم ﷺ.

في كون المسألة تصلح أن تكون أُصوليّة وفقهيّة وكلاميّة

وقبل الشروع في تحرير ما هو الحقّ من هذين القولين ينبغي تقديم مقدّمة، وهي أنَّ هذه المسألة يمكن عقدها أُصوليّة، ويمكن عقدها فقهيّة، ويمكن عقدها كلاميّة.

أمّا الأوّل: فبأن يكون مرجع النزاع فيها إلى النزاع في توسعة دليل حجّيّة الخبر في خصوص المستحبّات إلى كلّ رواية ولو كانت ضعيفة.

ومرجع ذلك إلى تخصيص ما دلّ على ما يعتبر في حجّيّة خبر الواحد من الشروط المذكورة في ذلك الباب بإخراج باب المستحبّات عن اعتبار تلك الشروط.

وأمّا الثاني: فبأن يكون مرجع النزاع إلى أنَّ مجرّد ورود الرواية هل يكون من العناوين المقتضية لصلاح في الفعل يُوجب استحبابه أم لا؟

ومرجع ذلك إلى ما هو نظير السببيّة في خصوص الأحكام غير الإلزاميّة، فتكون حينئذٍ من الكبريات اللاحقة لعمل المكلّفين.

ولكن لا يخفى أنَّ ذلك بمجرّده لا يكفي في كونها مسألة فقهيّة ما لم يكن تطبيق تلك الكبرى على صغرياتها ممّا يرجع إلى المقلّد.

ومن الواضح أنَّ تطبيق الكبرى فيما نحن فيه على صغرياتها ليس ممّا يرجع إلى المقلّد؛ إذ لا يميّز بين الخبر الضعيف وبين غيره، كما أنّه لا يميّز بين موارد جريان هذه القاعدة وبين موارد عدم جريانها ممّا يزاحمه غيرها، فذلك نظير الاستصحاب، وقاعدة الوفاء بالعقود، وغيرهما من القواعد المتعلّقة بعمل المكلّف التي لا يرجع فيها إلّا إلى المجتهد، وحينئذٍ فإمّا أن نقول بكونها مسألة أُصوليّة، أو نقول إنّها خارجة عن كلا البابين.

وأمّا الثالث: فبأن يكون مرجع النزاع إلى أنَّ العمل على طبق الرواية الضعيفة، هل يُوجب استحقاق الثواب أم لا؟

إذا[١] عرفت ذلك، فنقول: إنَّ الظاهر الأوّليّ من روايات الباب[٢] هو ترتّب الثواب على نفس العمل الذي يُؤتى به بداعي احتمال الأمر الواقعيّ، فيكون النظر بها إلى الجهة الثالثة -أعني كون المسألة كلاميّة- ولكن سوقها يأبى عن تعرّضها لمجرّد ترتّب الثواب، بل إنَّ سوقها يشهد بأنّها واردة في مقام الترغيب على العمل المذكور والحثّ عليه، وحينئذٍ فيكون الاحتمال الثالث فيها ساقطاً بالمرّة، فيبقى الكلام فيها مردّداً بين الاحتمالين الأوّلين، والاحتمال الأوّل -أعني الحجّيّة- وإن كان ممكناً، ولا يرد عليه المعارضة بأدلّة حجّيّة خبر الواحد؛ لما عرفت من كونها أخصّ منها مطلقاً، حيث إنَّ تلك تدلّ على اشتراط العدالة، أو الوثاقة في الراوي في جميع الأحكام، وهذه تدلّ على عدم اعتبار ذلك في خصوص المستحبّات، فتكون أخصّ من الأولى.

وبذلك يظهر ما في ما أفاده الشيخ ﷺ في رسالته[٣] نقلاً عن البعض من كون النسبة بينهما هي العموم من وجه[٤].

النسبة بين أخبار التسامح وأدلّة الخبر الواحد

ولا يخفى أنَّ الشيخ ﷺ[٥] قد أجاب عن دعوى العموم من وجه بدعوى اختصاص آية النبأ[٦] بقرينة التعليل فيها بخصوص الإيجاب والتحريم.

ولا يخفى ما فيه لإمكان منع اختصاص الآية الشريفة بذلك أوّلاً، ومنع اختصاص أدلّة اعتبار العدالة أو الوثوق في حجّيّة خبر الواحد بالآية الشريفة ثانياً، مع أنّه لو سلّم العموم من وجه، أو فرض التباين -بأن يُقال: إنَّ أدلّة خبر

---

١. أُنهي المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٤ رجب، ١٣٤٩هـ).

٢. يُنظر: وسائل الشيعة: ٨٠/١، ب١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، .

٣. يُنظر: رسائل فقهيّة، (رسالة التسامح في أدلّة السنن): ١٥١.

٤. يُنظر: مفاتيح الأُصول: ٤٣٨.

٥. يُنظر: رسائل فقهيّة، (رسالة التسامح في أدلّة السنن): ١٤٣، وما بعدها.

٦. سورة الحجرات، الآية: ٦.

الواحد تدلّ على اعتبار العدالة في مطلق الأحكام، وأدلّة التسامح تدلّ على عدم اعتبارها في مطلق الأحكام، فتأمّل- لكانت هذه الأخبار مقدّمة على تلك؛ لترجّحها عليها في مورد المعارضة بعمل الأصحاب، إلّا أنّ الشأن في كون هذه الأخبار دالّة على الحجّيّة؛ إذ ليس فيها ما يدلّ على أنّ تلك الرواية الضعيفة حجّة خصوصاً بملاحظة ما تضمّنه بعض تلك الأخبار[1] من الحكم بترتّب الثواب وإن لم يكن كما بلغه؛ فإنّ ذلك كالنصّ في نفي الحجّيّة.

وحينئذٍ فيكون المتعيّن في تلك الأخبار هو الاحتمال الثاني وهو جعل الاستحباب لما ورد أو بلغ الثواب عليه، ويكون ذلك بمنزلة السببيّة والتصويب المعتزليّ *، ويكون البلوغ من قبيل العناوين الثانويّة الموجبة لاستحباب ما بلغ عليه الثواب، ويكون وزان الوعد بالثواب عليه في مقام الترغيب على فعله كالوعد بالثواب على زيارة الحسين ﷺ في كشفه عن كونه مستحبّاً شرعاً.

ومن ذلك يظهر الجواب عمّا يُورد به على القول بكون مفاد تلك الأخبار هو الاستحباب النفسيّ بما حاصله أنّ اللازم منه هو الاعتناء بخبر الفاسق المتضمّن لاستحباب شيء من الأفعال، وهو منهي بما هو مستفاد من منطوق آية النبأ وغيره من الأدلّة المانعة من الأخذ بخبر الفاسق، فإنّ هذا الإيراد إنّما يتوجّه على القول بأنّ مفاد تلك الأخبار هو حجّيّة الخبر الضعيف.

---

* **قلتُ:** لكن لا يتوجّه عليه الإشكال المتوجّه على التصويب المعتزليّ من كونه خلاف الإجماع ونحو ذلك، فإنّ ذلك الإشكال ونحوه إنّما يتوجّه إذا كانت جميع الأحكام مبنيّة على التصويب المذكور دون ما لو كان ذلك في خصوص بعض الأحكام.

---

١. يُنظر: الكافي: ٨٧/٢، كتاب الإيمان والكفر، باب من بلغه ثواب من الله على عمل، ح٢.

أمّا بناءً على ما ذكرناه من عدم كون مفادها إلّا الحكم الشرعيّ باستحباب ما ورد باستحبابه الخبر الضعيف، فلا ورود للإيراد المذكور؛ إذ لم يكن ذلك من باب الأخذ بالخبر الضعيف، بل هو من باب الأخذ بأخبار التسامح.

ومنه أيضاً يظهر الفرق بين الوجهين -أعني كون الأخبار المذكور متعرّضة لحجّيّة الخبر الضعيف، وكونها متعرّضة للحكم الشرعيّ باستحباب ما ورد باستحبابه الخبر الضعيف- فما في رسالة الشيخ ﷺ من عدم الفرق بينهما[1] ليس كما ينبغي، فتأمّل *.

جواز الحكم بالاستحباب لاعتبار التسامح

والحاصل[2]: أنّ الظاهر الأوّليّ من الروايات الواردة في هذا الباب، وإن كان

---

* **قلتُ**[3]: وكأنّ دعوى كون النسبة بين أخبار التسامح وبين أدلّة حجّيّة خبر الواحد هي العموم من وجه ناظرة إلى أنّ أدلّة حجّيّة خبر الواحد تدلّ على حجّيّة خصوص خبر العدل أعمّ من كونه في الأحكام الإلزاميّة أو في المستحبّات، وأخبار التسامح تدلّ على حجّيّة الأعمّ من خبر العدل في خصوص المستحبّات.

ولا يخفى ما فيه، فإنّه حينئذٍ لا تعارض بينهما؛ لكونهما مثبتين، لكن هذا إن لوحظت النسبة بين أخبار التسامح وبين منطوق أدلّة خبر الواحد، أمّا لو لوحظت النسبة بين أخبار التسامح ومفهوم أدلّة خبر العادل، وإن شئت، فقل وبين منطوق آية النبأ[4] القائل إنّه لا يقبل خبر الفاسق، فوقوع التعارض بالعموم من وجه بينهما واضح؛ لأنّ أخبار التسامح تقول بحجّيّة مطلق الخبر في خصوص المستحبّات، والمفهوم المذكور أو منطوق آية النبأ يقول بعدم قبول خبر الفاسق في مطلق الأحكام، فيتعارضان في خبر الفاسق الدالّ على استحباب شيء، وبناءً عليه ينحصر الجواب عن المعارضة المذكورة بتقديم أخبار التسامح؛ لشهرة العمل بها.

---

١. يُنظر: رسائل فقهيّة، (رسالة التسامح في أدلّة السنن): ١٤٣، وما بعدها.

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس الأربعاء [(٢٥ رجب، ١٣٤٩هـ)] من جهة الوفاة، وكان الشروع السبت: (٢٨ رجب، ١٣٤٩هـ).

٣. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ» إلى قوله: «كما عرفت» بما نصّه: «في ما يتعلّق بمسألة التسامح في أدلّة السنن صفحة (١٩٣) الأحد: ٢٦ جمادى الثانية، ١٣٥٨هـ».

٤. سورة الحجرات، الآية: ٦.

أمّا ما أفيد في بعض التقريرات[١] من الحكومة، فلم يظهر وجهه.

كما أنّ ما أفيد من أنّه لو قدّمت أدلّة خبر الواحد على أخبار التسامح لم يبقَ مورد لأخبار التسامح، ممّا لم يظهر وجهه؛ إذ لو قدّمت أدلّة حجّيّة خبر الواحد يبقى خبر العدل في المستحبّات مورداً لأخبار التسامح، غايته أنّه مشمول أيضاً لأخبار حجّيّة خبر الواحد.

نعم، يمكن إسقاط دعوى العموم من وجه، فإنّها مبنيّة على لحاظ نسبة أخبار التسامح مع المنطوق وحده، أو مع المفهوم وحده، وذلك لا وجه له، بل بحسب الصناعة ينبغي نسبة أخبار التسامح إلى مجموع ما تدلّ عليه أخبار حجّيّة خبر الواحد، فإنّ حاصل تلك الأدلّة هو أنّ الخبر إن كان راويه عادلاً كان مقبولاً في جميع الأحكام، وإن كان فاسقاً لم يكن مقبولاً.

و إن شئت، فقل: إنّ أدلّة خبر الواحد تشرط العدالة في جميع الأحكام، فتكون أخبار التسامح أخصّ منها؛ لأنّ مفادها عدم اشتراط العدالة في خصوص المستحبّات، ولعلّ هذا هو المراد من الحكومة.

نعم، هو تخصيص بحسب الصناعة لا حكومة.

وبالجملة: أنّ ما أفيد في التقرير المشار إليه بقوله: «قلتُ: مع أنّه يمكن أن يُقال: إنّ أخبار «من بلغ» ناظرة إلى إلغاء الشرائط في الأخبار القائمة على المستحبّات، فتكون حاكمة على ما دلّ على اعتبار الشرائط في أخبار الآحاد، وفي الحكومة لا تلاحظ النسبة إنّ الترجيح لأخبار «من بلغ»...»[٢] إلخ لا يلتئم صدره مع ذيله، فإنّ الحكومة في صدر الكلام لو فرضنا توجيهها بما ذكرناه من كون أخبار «من بلغ» أخصّ مطلقاً، لم يتّجه قوله: حينئذٍ في ذيل العبارة «وفي الحكومة لا تلاحظ النسبة» كما أنّ هذه الجملة -وهي قوله: «وفي الحكومة لا تلاحظ النسبة»- لا تلتئم مع قوله: مع أنّه لو قدّم ما دلّ على اعتبار الشرائط في مطلق الأخبار لم يبقَ لأخبار «من بلغ» مورد...»[٣] إلخ فإنّ عدم بقاء المورد إنّما يناسب كون النسبة هي العموم المطلق دون العموم من وجه، كما عرفت.

---

١. يُنظر: فوائد الأُصول: ٤١٣/٣.

٢. يُنظر: فوائد الأُصول: ٤١٣/٣.

٣. يُنظر: المصدر نفسه.

هو النظر إلى ما بعد العمل، فتكون منطبقة على الاحتمال الثالث، إلّا أنَّ كونها مسوقة في مقام الحثّ على العمل والترغيب فيه يكون صارفاً لها عن ذلك الظهور وموجباً لكون النظر فيها إلى ما قبل العمل، وبما قدّمناه -من عدم تعرّضها لإثبات حجّيّة الخبر الضعيف- ينتفي الاحتمال الأوّل ويتعيّن الاحتمال الثاني.

وغاية ما يورد على إرادة المعنى الثاني -أعني تعرّض الروايات لإثبات الاستحباب الشرعيّ للعمل بعنوانه الثانويّ أعني كونه ممّا بلغ عليه الثواب- هو أنَّ بعض تلك الروايات مشتمل على قوله عليه السلام: «**فعمله رجاء ذلك الثواب**»، أو «**التماس ذلك الثواب**»[1]، بدعوى: أنَّ تقييد العمل بكونه برجاء الثواب، أو بالتماسه يكون موجباً لحمل تلك الرواية على العمل من باب الاحتياط؛ لاحتمال كون ذلك العمل مطلوباً واقعاً، فيكون مساقها مساق أخبار الاحتياط من الترغيب فيه والحثّ عليه التي يكون الأمر فيها إرشاداً إلى حسن الاحتياط عقلاً، أو يكون استحبابيّاً مولويّاً، فتدخل المسألة حينئذٍ فيما تقدّم من الإشكال على الاحتياط في العبادات، وأنَّ المستحبّ هو نفس العمل، أو أنّه العمل بداعي احتمال كونه مطلوباً واقعًا*.

---

* **قلتُ**[2]: يمكن التأمّل في كون ورود تلك الأخبار في مقام الحثّ والترغيب قرينة على نفي الاحتمال الثالث؛ لإمكان أن يكون الحثّ والترغيب حثّاً وترغيباً على الاحتياط، بل لا يبعد الوجه الثالث، بل ينبغي الجزم به لقرينة قوله: «**رجاء ذلك الثواب**»[3]، ولقوله: «**وإن لم يكن، كما بلغه**»[4].

---

١. الكافي: ٨٧/٢، كتاب الإيمان والكفر، باب من بلغه ثواب من الله على عمل، ح٢.

٢. هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ» إلى قوله: «بلغه» وجدته في هامش النسخة من دون إشارة إلى محلّ وضعه، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

٣. يُنظر: المصدر نفسه.

٤. يُنظر: المصدر نفسه.

وبعد الفراغ عن كون الرواية المذكورة المشتملة على ذلك القيد دالّة على تقييد العمل بقصد الاحتياط، وبرجاء المطلوبيّة الواقعيّة، يتعيّن انطباقها على الاحتمال الثالث، ويلزم حينئذٍ تقييد باقي الأخبار بالقيد المزبور، فإنَّ الحكم في الطائفتين وإن كان هو الإثبات ولم يكن بينهما تدافع في النفي والإثبات، فكان مقتضى الصناعة في بادئ النظر هو عدم حمل المطلق على المقيّد؛ لتوافقهما في الإثبات وعدم تدافعهما في النفي والإثبات، إلّا أنَّ الظاهر من الطائفتين لمّا كان هو وحدة الحكم فيهما وجب حمل المطلق منهما على المقيّد، وبعد هذا الحمل يكون جميع ما ورد من الروايات في هذا الباب محمولاً على العمل الاحتياطيّ برجاء المطلوبيّة الواقعيّة.

والجواب عن هذا الإيراد هو أن يُقال: إنَّ قوله عليه السلام: «**فعمله برجاء ذلك الثواب**»[1] في حدّ نفسه يحتمل معنيين:

أحدهما: مجرّد بيان كون الداعي على ذلك العمل هو رجاء ذلك الثواب الذي بلغه، بمعنى أنَّ النظر في هذا القيد يكون إلى حالة العامل حين ما بلغه الثواب على العمل، وأنّه إنّما يعمله رجاءً لذلك الثواب من دون أن يكون ذلك قيداً في العمل المحكوم عليه بالاستحباب بعنوانه الثانويّ المستفاد من قوله عليه السلام: «**أوتي ذلك الثواب**».

وثانيهما: أن يجعل ذلك قيداً في العمل.

ولا ريب أنَّ الأوّل هو الأظهر.

والحاصل: أنَّ قوله عليه السلام: «**أوتي ذلك الثواب**» بعد أن جعلناه كناية عن الحكم بالاستحباب نظير الأخبار بالثواب على زيارة الحسين عليه السلام كان الحكم

---

١. يُنظر: الكافي: ٨٧/٢، كتاب الإيمان والكفر، باب من بلغه ثواب من الله على عمل، ح٢.

المذكور وارداً على العمل بعنوانه الثانويّ، أعني كونه ممّا بلغ عليه الثواب.

وحينئذٍ نقول: إنّ قوله عليه السلام: «**رجاء ذلك الثواب**» يحتمل أن لا يكون ناظراً إلّا إلى حالة العامل في ذلك الحال، وأنّه لا يفعل الفعل المزبور إلّا من جهة التماس ذلك الثواب على ذلك العمل من دون أدنى تعرّض لتقييد ذلك العمل في مقام الحكم عليه بالاستحباب بقيد كونه صادراً برجاء المطلوبيّة الواقعيّة، وحينئذٍ فيلتئم الصدر مع الذيل -أعني أنّ قوله عليه السلام: «**فعمله رجاء لذلك الثواب**»- لا يكون منافياً للظهور السياقيّ الذي استفدناه من قوله عليه السلام: «**كان ذلك الثواب له**» من الحكم بالاستحباب الشرعيّ اللاحق له بعنوان كونه ممّا بلغ عليه الثواب، ويكون حاصل قوله عليه السلام: «**فعمله**» راجعاً إلى أن يقول عليه السلام: «**فليعمل**»، بخلاف ما لو حملناه على التقييد المزبور، فإنّه حينئذٍ يكون منافياً لذلك؛ إذ لا تكون الرواية الشريفة متعرّضة حينئذٍ إلّا لمجرّد ترتّب الثواب، وبيان مجرّد حسن الاحتياط عقلاً أو استحبابه شرعاً بعنوان كونه احتياطاً، لا بعنوان كونه ممّا بلغ عليه الثواب، فلا يلتئم الصدر مع الذيل، بل لا بُدَّ حينئذٍ من صرف قوله عليه السلام: «**كان ذلك الثواب له**» عن الدلالة على الاستحباب الشرعيّ اللاحق للعمل بعنوان كونه ممّا بلغ عليه الثواب وصرفه إلى النظر إلى ما بعد العمل من ترتّب الثواب على العمل، وقد عرفت أنّه منافٍ لمساق هذه الروايات من الحثّ والترغيب على العمل ممّا بلغ عليه الثواب*.

---

* **قلتُ:** الظاهر أنّ قوله عليه السلام: «**كان ذلك الثواب له**» من قبيل الحكم، وقوله عليه السلام: «**من بلغه ثواب على عمل فعمله رجاء ذلك الثواب**» بمنزلة الموضوع، فلا بُدَّ أن يكون الموضوع واجداً لجميع ما هو عليه من قيد أو نحوه، مع قطع عن نفس الحكم، بمعنى أنّ كلّ ما يكون من شؤون الموضوع لا يعقل أن يكون آتياً

في أنّ أوامر الاحتياط تعبّديّة أو توصّليّة

ثمّ إنّك[1] قد عرفت فيما تقدّم[2] في الأمر بالاحتياط أنّه قيل بتعلّقه بنفس العمل مع كون الأمر المذكور عباديّاً، وجعل ذلك الأمر نظير الأمر الواقعيّ في تعلّقه بذات العمل مع كونه عباديّاً، وقد أشكلنا على ذلك فيما تقدّم[3] بالفرق الواضح بين الأمر الاحتياطيّ والأمر الواقعيّ، فإنّ الأمر الواقعيّ لا يُعقل فيه كلّ من الإطلاق والتقييد بالنسبة إلى عباديّة متعلّقه، فلا بُدَّ أن يكون مجملاً من هذه الجهة، بخلاف الأمر الاحتياطيّ، فإنّه يمكن فيه تقيّد متعلّقه

من ناحية الحكم، وحينئذٍ نقول: إنّ قوله ﷺ: «**فعمله رجاء ذلك الثواب**» وإن لم يكن قيداً، بل كان من قبيل الداعي، إلّا أنّه من شؤون الموضوع، فلا بُدَّ أن يكون هذا الداعي على العمل آتياً من جهة أُخرى غير جهة حكمه اللاحق له بقوله ﷺ: «**كان ذلك الثواب**».

فنقول: إنّ ذلك الرجاء إن كان آتياً من قبل إحراز الطلب الواقعيّ من جهة الاعتماد على المخبر، خرجت المسألة عن مسألة التسامح وكان مفاد تلك الأخبار هو أنّ من أخبر بترتّب ثواب على عمل واعتقد بذلك وعمل لأجل ذلك الثواب كان ذلك الثواب له وإن لم يكن الأمر كذلك في الواقع، ولا ريب في عدم ارتباط ذلك بمسألة التسامح في أدلّة السنن، وإن كان الرجاء المذكور آتياً من قبيل احتمال الطلب الواقعيّ كان ذلك عبارة عن العمل الاحتياطيّ وكان مرجع الحكم منه ﷺ بأنّ ذلك الثواب له وإن لم يكن كما بلغه إلى الثواب الحاصل على الانقياد، أو أنّه كناية عن استحباب الاحتياط، وترتّب الثواب عليه، وإنّه بمقدار ثواب ما يحتاط فيه إن لم يصادف الواقع، فيكون ذلك من قبيل الحثّ على العمل بالاحتياط والترغيب فيه والحكم باستحبابه شرعاً بلسان ترتّب الثواب عليه، وبذلك يندفع إشكال عدم ملائمة الصدر للذيل.

---

١. أرجَ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٩ رجب، ١٣٤٩هـ).

٢. يُنظر: صفحة (١٨٨ و١٩٠) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (١٩١) من هذا الجزء.

بالإتيان به بداعي احتمال الأمر الواقعيّ، ويكون هذا التقييد[1] كافياً في عباديّة متعلّقه من دون حاجة إلى الالتزام بأنّ متعلّق الأمر الاحتياطيّ هو ذات العمل، وأنّ العباديّة متأتّية من ناحية دليل آخر، نظير عباديّة الأمر الواقعيّ الحاصلة من جهة أُخرى.

هذا مضافاً إلى أنّ الأمر العباديّ لا بُدَّ أن يكون ناشئاً عن صلاح وملاك في نفس الفعل.

ومن الواضح أنّ ملاك الأمر الاحتياطيّ لم يكن من الجهات المتحقّقة في نفس الفعل، بل ملاكه هو ما عرفت من تربية النفس في مقام الإطاعة، فلا يكون إلّا توصّليّاً، ولا يكون ما ذكرناه في الأمر النذريّ المتعلّق بذات العبادة من الاتّحاد مع الأمر الواقعيّ نافعاً فيما نحن فيه، لعدم إحراز الأمر الواقعيّ في المقام، **فتأمّل** *.

---

* إشارة[2] إلى أنّ الغرض من التعبّديّة لو كان هو عباديّة الأمر الاحتياطيّ على إطلاقه أصاب الواقع أو أخطأ، لكان مجرّد اتّحاده مع الأمر الواقعيّ عند الإصابة غير نافع.

أمّا لو كان الغرض هو عباديّة الأمر الاحتياطيّ عند الإصابة، فلا ريب في كون الاتّحاد المذكور نافعاً، والظاهر هو الأوّل؛ لأنّ الكلام مبني على استحباب الاحتياط مولويّاً، وأنّ ذلك الاستحباب عباديّ، ولا ريب في عدم اختصاصه بصورة الإصابة، مضافاً إلى أنّ الاتّحاد في المقام ليس من قبيل اتّحاد الأمر النذريّ مع الأمر الواقعيّ، بل من قبيل اتّحاد الطريق مع ذي الطريق، فإنّ الأمر الاستحبابيّ طريق إلى الواقع، وهذا الأخير أفاده (دام ظلّه).

ويمكن أن يُقال: إنّ الأمر الاحتياطيّ بناءً على كونه استحبابيّاً مولويّاً لا يكون طريقيّاً، بل يكون كسائر المستحبّات النفسيّة.

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (التقيّد).

٢. هذا المقطع من البحث من قوله: «إشارة» إلى قوله: «النفسيّة» وجدته في هامش النسخة من دون إشارة إلى محلّ وضعه، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

في بيان المصحّح لعباديّة أوامر الاحتياط

وكيف كان، فهذا الإشكال الذي وجّهناه على القول بكون متعلّق الأمر الاحتياطيّ الاستحبابيّ هو نفس العمل وبيكرة العبادة لا يتأتّى فيما نحن فيه من الأمر الاستحبابيّ المستفاد من روايات التسامح، بناءً على ما اخترناه من كون مفادها هو الاستحباب الشرعيّ؛ وذلك لإمكان تعلّق ذلك الأمر الاستحبابيّ بذات العمل ويكون عباديّته آتية من قبل ما في نفس العمل بعنوان كونه ممّا بلغ فيه الثواب من الصلاح والملاك، غايته: أنّه في مقام كون العمل توصّليّاً يكون الأمر المذكور توصّليّاً، وفي مقام كونه عباديّاً يكون الأمر المذكور عباديّاً.

والذي ببالي أنّه (دام ظلّه) أفاد: أنّ المصحّح للعباديّة هو اتّحاد هذا الأمر مع الأمر الواقع نظير باب النذر، وفرق بين المقام وبين الأمر الاحتياطيّ بأنّ ذلك الأمر الاحتياطيّ لا يمكن أن يكون عباديّاً؛ لعدم كون متعلّقه بنفسه ممّا فيه الصلاح، وأنّ الصلاح فيه آتٍ من جهة أُخرى، بخلاف الأمر الاستحبابيّ هنا، فإنّه لمّا أمكن تعلّقه بنفس الفعل صحّ كونه عباديّاً بما عرفت من الاتّحاد.

وقد عرضت بخدمته (دام ظلّه): أنّ الأمر الاحتياطيّ يمكن تصحيح عباديّته بالاندكاك مع الأمر الواقعيّ، فأجاب بما حاصله ما تقدّم ذكره من عدم إحراز الأمر الواقعيّ في مقام الاحتياط الاستحبابيّ *.

---

* **قلتُ**: وهذا الإشكال متأتٍ في الأمر الاستحبابيّ فيما نحن فيه بطريق أولى؛ إذ ليس المنوط فيه هو الواقع، فلأجل ذلك قلنا: إنّ الوجه في عباديّة هذا الأمر هو عباديّة متعلّقه، بمعنى أنّه من الأعمال التي نعلم بطريق القطع أنّها لو كانت مأموراً بها لكانت عبادة، فتأمّل.

وينبغي التنبيه على أمور:

تنبيهات الأمر الأوّل: في كون المسألة أصوليّة أو فقهيّة

الأوّل: أنّه قد مرّت الإشارة إلى أنّ هذه المسألة لو رجع النزاع فيها إلى حجّيّة الخبر الضعيف، لكانت مسألة أُصوليّة باحثة عن حجّيّة الخبر الضعيف في خصوص باب المستحبّات، ولو كان النزاع فيها راجعاً إلى ما اخترناه من الاستحباب الشرعيّ بعنوان «ما بلغ» كانت فقهيّة، وقد عرفت أيضاً الإشارة إلى أنّها على هذا التقدير لا تكون فقهيّة صرفة؛ لأنّ ملاك كون المسألة فقهيّة وإن كان هو تعلّقها بالعمل، إلّا أنّه لا بُدّ فيها من كون تشخيص الصغرى راجعاً إلى المقلّد دون المجتهد، والمفروض أنّ تشخيص الصغرى فيما نحن فيه منوط بنظر المجتهد، فهي مثل قاعدة «الوفاء بالعقود» وغيرها من القواعد التي يكون تنقيح صغراها[1] بيد المجتهد، فلا ينبغي عدّها من المسائل الفقهيّة، بل إمّا أن تُعدّ من المسائل الأُصوليّة، أو تُعدّ من القواعد الفقهيّة التي هي في الحقيقة نحو ثالث خارج عن كلّ من فنّ الأُصول، وفنّ الفقه.

الأمر الثاني في شمول القاعدة للمكروهات وعدمه

الأمر الثاني: هل القاعدة المذكورة تشمل المكروهات، أم هي مختصّة بالمستحبّات؟

والذوق وإن كان مساعداً على الشمول، وأنّ ذكر الثواب في أخبار الباب إنّما هو من مجرّد التمثيل، إلّا أنّ الحكم بذلك والجزم به في غاية الإشكال؛ إذ ليس المقام من قبيل الأدلّة المتضمّنة لأحكام الرجل في ظهورها في مجرّد المثال، وأنّ الحكم فيها شامل للرجل والمرأة.

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (صغرياتها).

وبالجملة: فإنّ دعوى اختصاص القاعدة بخصوص المستحبّات مشكل، وكون ذكر الثواب من باب المثال في أخبار الباب أشكل.

الأمر الثالث في عدم جريان القاعدة في القصص والحكايات

الأمر الثالث: هل القاعدة تشمل القصص والحكايات المتعلّقة بالمناقب والمصائب، كما هو المنقول عن الشهيد الأوّل في الذكرى[1]، والشهيد الثاني في شرح الدراية[2]، وعبارة الأوّل نسبة ذلك إلى أهل العلم، ويقرب منها عبارة الثاني، أو أنّها لا تشمل مثل ذلك؛ لعدم كون الأخبار المذكورة مربوطة بعمل المكلّف كي يحكم بدخولها في من بلغه ثواب على عمل، والظاهر الثاني؛ إذ لا وجه للأوّل إلّا دعوى كون النقل عملاً.

وفيه: أنّ الرواية الضعيفة المتضمّنة لنقل مصيبة أو منقبة لم تكن متضمّنة لثواب على عمل، بل ليست متضمّنة لعمل فضلاً عن الثواب عليه.

نعم، أنّها على تقدير صحّتها محقّقة للثواب على نقل ما تضمّنته، وأين هذا من كونها محقّقة لبلوغ الثواب على عمل؛ كي تدخل في القاعدة المذكورة، مضافاً إلى أنّ النقل إن كان مع حفظ النقل عن الرواي بأن يقول: روى فلان كذا، أو روى كذا، فهذا ممّا لا إشكال فيه، ولا حاجة فيه إلى قاعدة التسامح، وإن كان بعنوان الحكاية عن الواقع، فهذا وإن لم يكن ممّا أحرز كذبه، إلّا أنّه ملحق به في القبح العقليّ؛ لكونه من دون علم بما يحكيه، ولا ما يقوم مقامه.

الأمر الرابع في شمول الرواية الضعيفة الدالّة على الاستحباب

الأمر الرابع[3]: أنّه لو كانت الرواية الضعيفة الدالّة على الاستحباب مقرونة باحتمال التحريم من ناحية جهة من الجهات، فبعد جريان أصالة البراءة

---

١. يُنظر: ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة: ٢/٣٤.

٢. يُنظر: شرح البداية في علم الدراية: ٦٣.

٣. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (غرّة شعبان، ١٣٤٩هـ).

في احتمال التحريم، لا مانع من جريان قاعدة التسامح بالنسبة إلى الرواية الضعيفة الدالّة على الاستحباب.

الأمر الخامس في شمول القاعدة لفتوى الفقيه وعدمه

الخامس: هل القاعدة المذكورة شاملة لفتوى الفقيه بالاستحباب أم لا؟

وينبغي أن يكون مثل «مقنعة الصدوق»، و«نهاية الشيخ» خارجين عن هذا النزاع؛ لما تحرّر في محلّه[1] من فتاويهما في هذين الكتابين مضمون روايات، فيكون الحكم في ذلك هو الحكم في رواتهما المرسلة، وحينئذٍ فمحلّ النزاع مختصّ بالفتوى الاجتهاديّة، ومقتضى ظاهر أخبار المسألة هو الاختصاص بما كان البلوغ بطريق الرواية.

مضافاً إلى ما اشتملت عليه تلك الأخبار من التقييد بكون البلوغ عن النبيّ صلى الله عليه وآله، ويلحق به ما كان عن أحدهم عليهم السلام، أمّا مجرّد الفتوى فيشكل الحكم في إلحاقها بذلك، لكنَّ الظاهر من الأصحاب هو الحكم بالإلحاق، وهو في غاية الإشكال.

ومرادهم هو الحكم بالاستحباب بالنسبة إلى الفقيه الآخر، أمّا بالنسبة إلى من قلّد الفقيه الأوّل الذي أفتى بالاستحباب، فلا إشكال في حجّيّة الفتوى عليه، وحينئذٍ فيشكل الأمر بالنسبة إلى الفقيه الآخر، فإنَّ الفقيه الآخر غالباً يكون قاطعاً بعدم الاستحباب بالعنوان الأوّليّ، أو أنّه قد قام عنده الدليل على عدم الاستحباب المذكور، فكيف يمكن أن يُقال بثبوت الاستحباب بالنسبة إليه بالعنوان الثانويّ الذي هو عنوان البلوغ.

---

١. يُنظر: رجال السيّد بحر العلوم: ٢٣٠/٣، وأعيان الشيعة: ١٦٦/٩، ومستدرك الوسائل: ١٨٩/١٩، الخاتمة، وكتاب المقنع: ٣٨.

الأمر السادس في شمول القاعدة للخبر الضعيف الدالّ على الوجوب

السادس: أنّه لو كان في البين رواية ضعيفة دالّة على الوجوب، فهل تدخل في القاعدة المذكورة ويحكم بالاستحباب أم لا؟

والظاهر الأوّل؛ لدخول الوجوب في كونه مصداقاً لبلوغ الثواب، غايته أنّه لا يمكن الحكم بالوجوب لضعف الرواية، أمّا الاستحباب فلا مانع من الحكم به استناداً إلى روايات الباب، وعليه فلو كانت لنا رواية ظاهرها الوجوب، وأخرى معارضة لها دالّة على التحريم، وقلنا بشمول القاعدة للمكروهات، فبعد التعارض وسقوط كلّ منهما في إثبات الحكم الإلزاميّ يمكن الالتزام بالاستحباب والكراهة، كما هو الظاهر من رسالة الشيخ ﷺ[1]، فإنّه بنى على ذلك، وألحقه بالعبادات المكروهة التي لا بدل لها بحمل الكراهة على مطلوبيّة الترك مع الحكم بمطلوبيّة الفعل، فيكون كلّ من الفعل والترك مستحبّاً، وقد عرفت في محلّه[2] ما في هذا التوجيه *.

في حكم الشكّ في الوجوب التخييريّ وأنحائه

التنبيه[3] الثالث من التنبيهات[4] التي عقدها الشيخ ﷺ للشبهة الوجوبيّة، مسألة الشكّ في الوجوب التخييريّ[5]، ولا يخفى أنّ الشكّ فيه يكون على أنحاء:

---

* **قلتُ**: يمكن أن يُقال في مثل ذلك بالتزاحم، إلّا أنّ يُقال بعدم جريانه في الأحكام غير الإلزاميّة.

---

١. يُنظر: رسائل فقهيّة، (رسالة التسامح في أدلّة السنن): ١٦٠.

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ١٥٩/٢.

٣. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم الثلاثاء: ٢ شعبان، ١٣٤٩هـ».

٤. رجع المقرّر ﷺ إلى أصل البحث، إذ ذكر التنبيه الثالث من التنبيهات التي عقدها الشيخ الأنصاريّ ﷺ في الشبهة الوجوبيّة.

٥. يُنظر: فرائد الأُصول: ١٠٧/٢.

النحو الأوّل: أنَّ يشكّ في أصل الوجوب التخييريّ، كما لو شكّ في أنَّ تعمد القيء للصائم في نهار رمضان يُوجب الكفّارة أم لا.

النحو الثاني: أنَّ يكون وجوب الشيء معلوماً وكون الشيء الآخر مسقطاً لوجوب الشيء الأوّل أيضاً معلوم، ولكن يحصل الشكّ في كون الوجوب المتعلّق بالأوّل تعيينيّاً، ويكون حينئذٍ الثاني مباحاً أو مستحبّاً مسقطاً للواجب، مثل القراءة في صلاة المنفرد، والائتمام في صلاة الجماعة، أو كون الوجوب المتعلّق بالأوّل تخييريّاً بينه وبين الشيء الآخر.

النحو الثالث: أن يكون تعلّق الوجوب بالشيء معلوماً، ولكن يشكّ في أنّه على نحو الوجوب التخييريّ بينه وبين شيء آخر، أو أنّه على نحو الوجوب التعيينيّ، بحيث كان مسقطيّة الطرف الآخر وكذلك وجوبه التخييريّ مشكوكاً.

النحو الرابع: أن يكون وجوب الشيء معلوماً ووجوب الشيء الآخر أيضاً يكون معلوماً، ولكن يشكّ في كون الوجوب وجوباً واحداً تخييريّاً بينهما، أو أنَّ في البين واجبين تعيينيّين، بحيث كان كلّ من الوجوبين وجوباً تعيينيّاً.

أمّا النحو الأوّل من الأنحاء المذكورة، فلا ينبغي الريب في جريان أصالة البراءة عند الشكّ فيه، وإن كانت عبارة الشيخ ﷺ رُبّما يتوهّم منها خلاف ذلك، إلّا أنَّ الإنصاف: أنّه ليس المراد منها ما ذكر؛ إذ ليس الوجوب التخييريّ بأعظم من الوجوب التعيينيّ الذي تجري فيه البراءة عند الشكّ في أصل تحقّقه.

وهاك نصّ عبارة الشيخ ﷺ: «أمّا لو شكّ في الوجوب التخييريّ والإباحة، فلا تجري فيه أدلّة البراءة؛ لظهورها في عدم تعيين الشيء المجهول على المكلّف، بحيث يلتزم به ويعاقب عليه»[1] انتهى.

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ١٥٩/٢.

ونظره في هذه العبارة إلى النحو الثالث، ومراده من عدم جريان دليل البراءة هو عدم جريانها في الطرف الآخر المحتمل كونه عدلاً لما تعلّق الوجوب به، فإنّ ذلك الطرف الآخر يتردّد أمره بين الإباحة والوجوب التخييريّ، ومن الواضح عدم جريان البراءة بالنسبة إلى الطرف الآخر المردّد بين كونه واجباً تخييريّاً وبين كونه مباحاً.

البراءة عند تعذّر الطرف المعلوم الوجوب

وينبغي أن يكون فرض الكلام في صورة عدم تعذّر الطرف المعلوم تعلّق الوجوب به، أمّا في صورة تعذّره فلا ينبغي الإشكال في جريان البراءة في الطرف الآخر.

لا يُقال: إنّه في صورة عدم تعذّر ما علم وجوبه يبقى الشكّ فيما احتمل وجوبه تخييراً بحاله لا يجري فيه أصل أصلاً؛ لأنّ المفروض عدم جريان البراءة فيه، وعدم جريان أصالة عدم الوجوب -كما سيأتي إن شاء الله تعالى بيانه- من أنّ عدم الجعل لا أثر له وعدم المجعول لا أصل له، وحينئذٍ فتبقى الشبهة المذكورة بلا أصل، وهو غريب[1].

لأنّا نقول: لا غرابة في ذلك؛ إذ لا يترتّب أثر عمليّ على الشكّ المزبور إلّا من جهة كون الطرف المذكور مسقط لما علم وجوبه، والمفروض أنّ أصالة الاشتغال من هذه الجهة خارجة.

وبالجملة: أنّ هذه الشبهة من جهة الأثر المترتّب عليها، وهو إسقاط ما علم وجوبه يجري فيها أصالة الاشتغال، ومن جهة الشكّ في أصل وجوب ذلك الطرف تخييراً لا أثر لها، فلا غرابة في كونه بلا أصل جارٍ فيها.

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ١٦٠/٢، وأوثق الوسائل في شرح الرسائل: ٣٠٧.

ومنه يعلم: أنّه عند تعذّر الطرف المحتمل الوجوب يكون الطرف الآخر المردّد بين الوجوب التخييريّ والتعيينيّ متعيّناً.

البراءة عند تعذّر الطرف المشكوك الوجوب

وأمّا الأنحاء الثلاثة الأخر، فلا يخفى أنّ النظر في الكلام فيها إنّما هو إلى الشكّ في هذا الشيء الذي فرض العلم بوجوبه في كلّ من الأنحاء الثلاثة، فإنّ الشكّ في جميعها راجع إلى جهة واحدة، وهي الشكّ في كون الوجوب المتعلّق بذلك الشيء، هل هو تخييريّ أو أنّه تعيينيّ؟ وإنّما وقع الاختلاف في هذه الأنحاء الثلاثة من الجهة الأُخرى -أعني جهة الطرف الآخر- في كون الشكّ فيه في النحو الأوّل منها متعلّقاً بكونه أحد العدلين، أو أنّه من مجرّد المسقط لوجوب الشيء الأوّل، وفي النحو الثاني وقع الشكّ في كونه عدلاً للأوّل، أو أنّه أجنبيّ بالمرّة لا مسقط ولا عدل، وفي النحو الثالث وقع الشكّ في كونه عدلاً للأوّل أو كونه واجباً مستقلّاً، وهذه الجهات جهات أخر أجنبيّة عمّا هو محلّ البحث من الشكّ في كون الأوّل واجباً على نحو التعيين أو على نحو التخيير، وهذه الجهة قدر مشترك بين هذه الأنحاء الثلاثة.

وكيف كان، إنّ محلّ الكلام هو ما لو علم وجوب شيء وحصل الشكّ في كون وجوبه تعيينيّاً أو كونه تخييريّاً بينه وبين شيء آخر نقول: إنّ الكلام في ذلك متوقّف على بيان حقيقة الوجوب التخييريّ، وأنّه مختلف بالهويّة مع الوجوب التعيينيّ، أو أنّه لا اختلاف بين الوجوبين بالهويّة، وإنّما كانت جهة التخييرناشئة عن جعل العدل للواجب الموجب لسقوط وجوب الشيء عند الإتيان بالعدل الآخر، والذي حقّقناه في محلّه هو الوجه الثاني، وعليه فيكون الفرق بين الوجوب التعيينيّ والوجوب التخييريّ في مقام الثبوت هو مجرّد

كون الأوّل لا عدل له في مقام الجعل والتشريع بخلاف الثاني مع اتّحاد حقيقة الوجوب في كلّ منهما.

وبالجملة: أنّ جهة التعيين والتخيير منتزعة عن عدم جعل العدل في مقام التشريع، وعن جعله وعن هذا الفرق بينهما في مقام الثبوت ينشأ الفرق بينهما في مقام الإثبات، وهو كون الثاني محتاجاً في مقام الإثبات إلى ذكر العدل بمثل العطف بلفظ «أو»، بخلاف الأوّل.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّه لو كان في البين دليل لفظيّ، وكان وارداً في مقام البيان، كان الإطلاق وعدم ذكر العدل بالعطف بلفظ «أو» ونحوه دليلاً على إرادة الوجوب التعيينيّ؛ لأنّ ذلك هو مقتضى تطبيق مقام الإثبات على مقام الثبوت، بحيث نستكشف من عدم ذكر العدل في مقام الإثبات الوارد في مقام البيان أنّ ذلك الواجب لا عدل له في مقام الجعل والتشريع، فيكون وجوبه وجوباً تعيينيّاً.

وإن لم يكن لنا ذلك الدليل اللفظيّ، فهل المرجع في الشكّ المزبور هو البراءة أو الاحتياط؟

والحقّ هو الثاني، أعني الرجوع إلى أصالة الاشتغال؛ لإحراز تعلّق التكليف بذلك الشيء مع الشكّ في سقوطه بالإتيان بذلك الطرف الآخر، ومقتضى أصالة الاشتغال هو الحكم بعدم السقوط إلّا بفعل نفس ما تعلّق به الوجوب، وهذا هو الذي ينبغي أن يُصار إليه في توجيه ما هو المختار من الجري على طبق كون الوجوب تعيينيّاً.

في دفع توهّم كون البراءة تجري فيما لا بدل له

وأمّا ما رُبّما يتوهّم[1] في توجيه ذلك من الرجوع إلى أصالة البراءة من

---

١. يُنظر: أوثق الوسائل في شرح الرسائل: ٣٠٧، وما بعدها.

جعل العدل الموجب للحكم بكون هذا الواجب ممّا لا بدل له.

ففيه: ما لا يخفى من الفساد، فإنَّ دليل البراءة إنَّما هو مسوق للتوسعة والامتنان، فلا يجري في مورد تكون الفائدة من إجرائه منحصرة بالتضييق على المكلّف، كما فيما نحن فيه؛ لأنَّ ذلك خلاف مقتضى الامتنان.

مضافاً إلى إنّ ترتّب الحكم بالتعيين فيما هو معلوم الوجوب على هذا الأصل لا يكون إلّا مثبتاً، كما لا يخفى.

هذا كلّه في دليل المختار من الرجوع إلى أصالة الاشتغال.

في تقريب القول بالبراءة

وأمّا القول بالبراءة، فغاية ما يمكن أن يُقال في تقريبه وجهان:

الأوّل: هو ما يُقال[1] من إنَّ التعيين كلفة زائدة، فالمرجع فيها هو البراءة.

وفيه: أنّه ليس مجرّد كون الكلفة زائدة محقّقاً للرجوع إلى البراءة ما لم يكن في البين ما يكون مجعولاً شرعيّاً، والمفروض أنَّ تعلّق التكليف بذلك الشيء كان معلوماً، وإنّما كان الشكّ في سقوطه بالطرف الآخر، فلا محيص إلّا من الرجوع إلى ما يقتضيه شغل الذمّة اليقينيّ من الفراغ اليقينيّ.

الثاني: ما رُبّما يتوهّم[2] من أنَّ أحد فردي الواجب التخييريّ مرخّص في تركه، غايته أنّه إلى بدل بخلاف الواجب التعيينيّ، فإذا حصل الشكّ في كون وجوب هذا الشيء تعيينيّاً أو تخييريّاً، فقد حصل الشكّ في تحقّق الإلزام بذلك الشيء بالنحو المزبور، فيرجع فيه إلى البراءة.

وفيه: أنَّ هذا التوهّم مبني على الاختلاف بين الوجوبين بالهويّة، وأنَّ الوجوب التخييريّ مجتمع مع الترخيص في الترك، بخلاف الوجوب التعيينيّ،

---

١. يُنظر: شرح كفاية الأُصول: ١١٠/١.

٢. يُنظر: فراد الأُصول: ٣٨٥/١.

وقد حقّقنا في محلّه فساد ذلك، وبيّنا أنَّ التحقيق أنَّ الوجوب فيهما واحد بحسب الحقيقيّة والهويّة، وإنّما جاء الاختلاف بينهما من كون الواجب ممّا جعل الشارع له العدل أو ممّا لم يجعل ولازم جعل العدل هو السقوط بالإتيان بذلك العدل، لا أنَّ الواجب مرخّص في تركه*.

---

* **قلتُ:** لا يخفى إنَّ الكلام في هذه الجهة التي حرّرناها عنه (دام ظلّه) ممحض لجهة الشكّ في سقوط الوجوب بفعل العدل الآخر، وإنّ المرجع حينئذٍ هو أصالة الاشتغال، فينبغي أن يكون النحو الأوّل من الأنحاء الثلاثة خارجاً عن هذه الجهة التي هي محلّ الكلام، لكون السقوط بفعل الطرف الآخر محرزاً فيه، وسيأتي الكلام فيه مفصّلاً إن شاء الله، فإنَّ كلامه (دام ظلّه) في هذه الجهة منحصر في النحو الثالث، وأمّا النحو الأوّل، والرابع فسيأتي الكلام فيهما مفصّلاً إن شاء الله تعالى.

وحينئذٍ، فيكون أثر الشكّ في النحو الأوّل منحصراً في صورة تعذّر هذا الطرف الذي علم تعلّق الوجوب به، وأنّه عند تعذّره هل يتعيّن عليه الطرف الآخر، بناءً على كون الوجوب تخييرياً، أو أنّه لا يتعيّن عليه بناءً على كونه تعيينياً وأنَّ ذلك الطرف الآخر من مجرّد المسقط؟ والمرجع حينئذٍ هو البراءة من وجوب ذلك الطرف الآخر عند تعذّر هذا الطرف، وهكذا الحال من هذه الجهة في النحو الثاني.

في مناقشة المقرّر لجواب الوجه الثاني

نعم، في النحو الثالث لو تعذّر هذا الطرف يتعيّن الطرف الآخر قطعاً.

ثمّ إنَّ الذي يظهر ممّا حرّرته عنه (دام ظلّه) في جواب الوجه الثاني[1] من وجهي الرجوع إلى البراءة هو أنّه لو كان مرجع الوجوب التخييريّ إلى الترخيص في ترك الواجب عند الإتيان بالطرف الآخر يكون المرجع هو البراءة.

والظاهر أنّه لا يكون المرجع هو البراءة ولو على هذا التقدير، كما سيتّضح لك ممّا نحرره في تحقيق هذه المسألة، وهي مسألة الشكّ في كون الشيء الآخر

---

١. يُنظر: صفحة (٢١٣) من هذا الجزء.

مسقطاً محضاً، بعد الفراغ عن كون الوجوب تعينيّاً، وأنّ ذلك الطرف الآخر غير واجب لا تعييناً ولا تخييراً، فهل يكون المرجع بعد تحقّق الطرف الآخر هو البراءة أو يكون المرجع هو الاحتياط؟

وتفصيل ذلك هو أنّ يُقال: لو توجّه إلى شخص تكليف بفعل، مثل قضاء الوليّ ما فات عمّن هو وليّ عنه من الصلاة -مثلًا- وشكّ في كون فعل شخص آخر كـ«المتبرّع» أو «الأجير» مجزياً عنه، فهل الأصل يقتضي عدم سقوطه عنه بفعل ذلك الغير، أو أنّ الأصل يقتضي سقوطه؟

وهكذا الحال في كلّ ما لو توجّه تكليف إلى شخص بفعل من الأفعال، وشكّ في سقوطه عنه بشيء آخر، مثل فعل الغير أو أمر آخر تكوينيّ، فهل الأصل هو السقوط بذلك الشيء، أو أنّه يقتضي عدم السقوط؟

الظاهر أنّ جميع ذلك من قبيل الشكّ في المسقط، وأنّ المرجع فيه هو أصالة الاشتغال دون البراءة[1].

وقد يُقال بأنّ ذلك من قبيل الترديد بين الأقلّ والأكثر، وأنّ المرجع فيه هو البراءة.

وتوضيح ذلك هو أنّه لو كان ذلك الأمر الآخر غير مسقط للتكليف المتوجّه إلى الشخص، بأن فرض عدم دلالة الدليل على أنّ قضاء غير المولى مسقط لوجوبه عن الوليّ، لكان ترك قضاء الوليّ ممنوعاً عنه بجميع أنحائه[2] تروكه، فيكون كلّ من تركه في حال قضاء الغير وتركه في حال عدم قضاء الغير محرّماً وممنوعاً عنه، بخلاف ما لو كان فعل ذلك الغير مسقطاً، بأن دلّ الدليل على سقوط القضاء عن الوليّ بفعل الغير، فإنّه على هذا التقدير لا يكون ترك قضاء الوليّ بجميع أنحاء

١. إن لم يكن هو استصحاب بقاء ذلك التكليف، وفي المثال مناقشة خارجة عن البحث، وهي أنّ نزع غير الوليّ موجب لبراءة ذمّة الميّت، فلا يبقى موضوع لقضاء الوليّ، لكنّ الكلام في المشكوك المسقطيّة، ولو كان فعل الغير موجبًا لانعدام الموضوع لم يكن إشكال في مسقطيّته، يُنظر: أُصول الفقه: ٢٩٦/٧.

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (أنحاء تروكه).

تروكه محرّماً وممنوعاً عنه، بل يكون الممنوع عنه هو خصوص الترك المقارن لعدم فعل الغير دون الترك المقارن لفعل الغير.

وبعبارة أُخرى: على الأوّل يكون عدم قضاء الوليّ ممنوعاً عنه بكلا فرديه، يعني أنّه يكون كلّ من عدمه في حال وجود فعل الغير، وعدمه في حال عدم فعل الغير ممنوعاً عنه، وعلى الثاني يكون العدم الممنوع عنه هو خصوص العدم المقارن لعدم فعل الغير دون العدم المقارن لفعل الغير.

وبعبارة أُخرى: على الأوّل يكون مرجع وجوب القضاء على الوليّ إلى المنع عن كلا نحوي عدمه، أعني المنع عن عدمه المقارن لفعل الآخر، وعدمه المقارن لعدم فعل الآخر، وعلى الثاني يكون مرجع الوجوب المذكور إلى المنع عن خصوص عدمه المقارن لعدم فعل الغير، دون العدم المقارن لفعل الغير.

والحاصل: أنّ نحو الوجوب يختلف حاله في هذين النحوين، فعلى الأوّل منهما لا يكون في التكليف نقصان، ويكون ساداً لجميع أنحاء عدم متعلّقه، ويكون كلّ واحد من أنحاء عدمه ممنوعاً عنه ومحرّماً، وعلى النحو الثاني يكون في التكليف نقصان، ولا يكون ساداً لجميع أنحاء عدم متعلّقه، بل إنّما يكون ساداً لعدمه المقارن لعدم فعل الآخر دون عدمه المقارن لفعل الآخر، بل يكون ذلك العدم المقارن لفعل الآخر مرخّصاً فيه وجائزاً شرعاً، بمعنى أنّ الشارع يرضى بعدمه المقارن لفعل الآخر، بحيث إنّه يكون تركه عند فعل الآخر جائزاً.

وحينئذٍ، فعلى النحو الأوّل من هذين النحوين يكون التكليف منحلّاً هو[1] المنع عن كلا العدمين، وعلى النحو الثاني يكون التكليف منحلّاً إلى المنع عن خصوص العدم المقارن لعدم فعل الآخر، أمّا العدم المقارن لفعل الآخر فلا يكون ممنوعاً عنه، بل يكون جائزاً ومرخّصاً فيه، فمرجع دوران الأمر بين هذين النحوين والشكّ بينهما إلى الشكّ في أنّ المحرّم والممنوع عنه هو كلّ واحد من التركين، أو أنّه خصوص الترك المقارن لعدم فعل الآخر، فيكون الأمر من هذه

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (إلى).

الجهة[1] إلى الشكّ بين الأقلّ والأكثر؛ لأنّ المحرّم على الأوّل هو كلا العدمين، والممنوع عنه هو كلا التركين، وعلى الثاني هو خصوص ما كان مقارناً لعدم فعل الآخر دون ما كان مقارناً لوجوده، بل يكون العدم المذكور جائزاً ومرخّصاً فيه، فيكون القدر المتيقّن هو المنع عن الترك في حال عدم فعل الآخر، وأمّا المنع عنه في حال وجود فعل الآخر فهو مشكوك منفي بالبراءة، كما هو الشأن في كلّ تكليف مردّد بين الأقلّ والأكثر.

وبتقريب أوضح: أنّه لو كان فعل الآخر مسقطاً للأمر المتوجّه إلى الوليّ -مثلاً- كانت المصلحة المقتضية لإيجاب القضاء على الوليّ قائمة بالقدر المشترك بين قضاء الوليّ وقضاء الآخر، فيكون الممنوع عنه من أنحاء عدم قضاء الوليّ هو عدمه بما أنّه عدم لذلك القدر المشترك بين الفعلين، وذلك إنّما يكون في حال انعدام قضاء الآخر دون حال وجود قضاء الآخر فإنّ عدم الوليّ[2] في ذلك الحال لا يكون عدماً لطبيعة ذلك القدر المشترك، بل يكون عدماً لخصوصيّة قضاء الوليّ، وهي أجنبيّة عمّا هو قوام المصلحة من القدر المشترك بين الفعلين، وحينئذٍ فيكون الممنوع عنه هو خصوص العدم الموجب؛ لانعدام ما هو قوام تلك المصلحة -أعني القدر المشترك- بمعنى أنّ العدم الممنوع عنه هو العدم بما أنّه عدم لطبيعة ذلك القدر المشترك بين قضاء الوليّ وقضاء الغير، لا بما أنّه عدم لخصوص قضاء الوليّ؛ لعدم مدخليّة تلك الخصوصيّة بما هو قوام المصلحة المشتركة بين قضاء الوليّ وقضاء ذلك الغير، وعليه فينحلّ الشكّ المذكور إلى الشكّ في أنّ الممنوع عنه هو العدم بما أنّه عدم لطبيعة القدر المشترك، أو بما أنّه عدم لخصوص ذلك الفرد -أعني خصوص قضاء الوليّ- والقدر المتيقّن من ذلك هو المنع عن العدم بما أنّه عدم لطبيعة القدر المشرك -أعني العدم في حال عدم فعل الآخر- دون العدم الخاصّ -أعني العدم في حال وجود فعل الآخر- فلو شكّ في كونه من أيّ النحوين كان من قبيل الشكّ بين الأقلّ والأكثر،

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (راجعًا إلى).

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (قضاء الوليّ).

والمرجع فيه هو أصالة البراءة من الزائد، وهو المنع عن عدم المكلّف به في حال وجود فعل الآخر، والقدر المتيقّن من المطلوبيّة إنّما هو العدم في حال عدم الآخر.

ولا يخفى أنّ هذا البيان و إن جرى بعينه في مسألة دوران الأمر بين كون الواجب تعيينيّاً أو تخييريّاً، فإنّ مرجع الوجوب التعيينيّ إلى المنع عن جميع أنحاء أعدام[1] الواجب، ومرجع الوجوب التخييريّ إلى المنع عن خصوص عدمه المقارن لعدم عدله دون عدمه المقارن لوجود عدله، وحينئذٍ فيكون الشكّ في أنّ هذا الوجوب تخييريّ أو تعيينيّ راجعاً إلى الشكّ في أنّ الممنوع عنه، هل هو جميع أنحاء عدمه، ما كان منه مقارناً لوجود عدله وما كان مقارناً لعدمه، أو أنّ الممنوع عنه هو خصوص عدمه المقارن لعدم عدله دون ما كان مقارناً لوجوده، ويكون القدر المتيقّن من المنع هو المنع عن العدم في حال عدم العدل الآخر؟ وأمّا المنع عن العدم المقارن لوجود الآخر، فهو غير معلوم، فينفى بالبراءة.

ولكنّ الموجب للاحتياط في تلك المسألة[2] هو العلم الإجماليّ، فإنّ علم بتوجّه الأمر إليه بالصيام، وتردّد فيه بين كونه تعيينيّاً وكونه تخييريّاً بينه وبين الإطعام، كان المنع عن عدم الصيام في حال عدم الإطعام معلوماً لديه، كما أنّ عدم المنع عن عدم الإطعام في حال وجود الصيام معلوماً لديه، ولكنّه إن كان الوجوب تعيينيّاً كان عدم الصيام في حال الإطعام ممنوعاً عنه، و إن كان تخييريّاً كان عدم الإطعام في حال عدم الصيام ممنوعاً، فهو يعلم إجمالاً بأنّه إمّا أن يكون ممنوعاً عن عدم الصيام في حال وجود الإطعام، و إمّا عن عدم الإطعام في حال عدم الصيام، وحينئذٍ فيكون عدم الصيام ممنوعاً عنه بكلا نحويه، أمّا النحو المقارن لعدم الإطعام فللعلم التفصيليّ بكونه ممنوعاً عنه على كلّ من التعيينيّة والتخييريّة، وأمّا النحو المقارن لوجود الاطعام، فلكونه أحد طرفي العلم الإجماليّ المذكور.

---

١. **قوله:** (أعدام) غير موجودة في نسخة (ب).

٢. أيّ الدوران بين التعيين والتخيير.

هذا غاية الكلام في تحرير ما أورده بعض أجلّة العصر -هو جناب الآغا ضياء الدين العراقيّ عند مذاكرتي معه في بعض المجالس في ليلة (١٦ من شهر رمضان، ١٣٤٩هـ)- على القول بأنّ المرجع فيما هو نظير المثال هو الاحتياط من جهة كون الشكّ فيه من قبيل الشكّ في المسقط.

ولا يخفى أنّه جارٍ في ما لو دار الأمر بين كون الوجوب عينيّاً أو كفائيّاً، وأيضاً هو جارٍ في كلّ واجب شكّ في كون وجوبه مطلقاً أو مشروطاً بشرط، فإنّ الشكّ في ذلك ينحل إلى الشكّ بين الأقلّ والأكثر في ناحية المنع عن إعدامه، حيث إنّه لو كان وجوبه مطلقاً لكانت جميع أنحاء إعدامه ممنوعاً عنها، ولو كان مشروطاً لكان الممنوع عنه من أنحاء إعدامه هو خصوص ما كان مقروناً بوجود الشرط دون ما كان منها مقروناً بعدم ذلك الشرط، فلو كان ذلك الشيء المحتمل الشرطيّة غير موجود لم يكن إشكال في جريان البراءة، ولو كان موجوداً وكان مقروناً بعدم ذلك الشرط فلو كان ذلك الشيء المحتمل الشرطيّة غير موجود لم يكن إشكال في جريان البراءة، ولو كان موجوداً وكان أخذه على تقدير كونه شرطاً على نحو البقاء بأن كان المعتبر في بقاء التكليف بقاءه كان طروّ عدمه من قبيل الشكّ في المسقط، فمع قطع النظر عن استصحاب التكليف يُورد على القول بالاحتياط بعين ما تقدّم من كون المقام من قبيل الأقلّ والأكثر بالنسبة إلى الأعدام، فإنّه على تقدير عدم كون بقاء الموجب مشروطاً ببقائه يكون الممنوع عنه جميع أنحاء عدمه، وعلى تقدير كونه مشروطاً بذلك يكون الممنوع عنه خصوص العدم المقارن لوجود ذلك الشرط دون العدم المقارن لعدمه، فيرجع في ذلك إلى البراءة.

والجواب عن هذا الإيراد بتمامه هو أن يُقال[1] -بعد تسليم أن التكليف في

---

١. إشارة إلى أنّه يمكن أن يكون المسقط من قبيل الرافع للموضوع نظير موت المرتدّ الواجب قتله، فلا يكون عدمه شرطًا وقيدًا في التكليف؛ كي يكون الفعل المطلوب مرخّصًا في عدمه على تقدير وجوده، بل يكون من قبيل انتفاء الموضوع، وإن أمكن إرجاع ما يكون معدمًا للموضوع إلى ما يكون قيدًا في نفس التكليف؛ إذ الموضوع من حدود التكليف وقيوده. (منه ﷺ)، وفي نسخة (ب) وضعه بين قوسين بعد كلمة (فتأمّل).

مثل ذلك ينحلّ إلى المنع عن العدم المقارن لعدم الطرف الآخر، و إلى الترخيص في العدم المقارن لوجود الطرف الآخر نقول - إنّ الترخيص في العدم المذكور لمّا كان مقيّداً بوجود الطرف الآخر؛ لأنّه إنّما يرخّص فيه على تقدير تحقّق وجود الطرف الآخر، فقبل وجود الطرف الآخر لا يكون الترخيص فعليّاً، بل يكون العدم فعلاً ممنوعاً عنه، و إنّما يرخّص فيه عند وجود الطرف الآخر، فقبل وجوده لا ترخيص في العدم، وحينئذٍ نقول في مورد الشكّ المزبور: إنّ ذلك المطلوب كان قبل وجود الطرف الآخر ممنوعاً من تركه، وكانت الذمّة مشغولة بوجوده وبالمنع عن عدمه، فعند وجود الطرف الآخر نشكّ في فراغ الذمّة من ذلك الذي اشتغلت به، وشغل الذمّة اليقينيّ يستدعي الفراغ اليقينيّ، مع قطع النظر عن استصحاب بقاء نفس التكليف السابق على وجود ذلك الطرف لو لم يشكل على الاستصحاب المذكور بأنّ نفس المتيقّن لم يعلم حاله، وأنّه محدود بعدم وجود الطرف الآخر أو غير محدود به.

نعم، لو كان الترخيص المذكور على نحو الواجب المعلّق، بمعنى أنّه قبل وجود الطرف الآخر مرخّصاً فعلاً بالترك المقيّد بوجود الطرف الآخر، لكان الإيراد المذكور متوجّهاً إلّا أنّه قد حقّق في محلّه عدم معقوليّة التعليق بالمعنى المذكور، وأنّ مرجع الكلّ إلى الاشتراط، فيكون الجواز المذكور مشروطاً بوجود الطرف الآخر، فقبل وجوده لا ترخيص.

و إن شئت قلت: إنّه قبل وجود الطرف الآخر لا يكون العدم إلّا العدم المقارن، لعدم وجود الطرف الآخر الذي يكون ممنوعاً عنه، والعدم المرخّص فيه إنّما هو العدم المقارن لوجود الآخر، ففي ذلك الحال - أعني حال عدم وجود الطرف الآخر - لا يكون ترخيص في العدم أصلاً، بل يكون ممنوعاً عنه، فتأمّل.

هذا كلّه فيما لو كان وجود التكليف وتحقّقه سابقاً على وجود ما يحتمل كونه مسقطاً له، أمّا لو كان وجوده مقارناً لوجود ما يحتمل كونه مسقطاً له، فلا إشكال في كون المرجع فيه هو البراءة؛ لكون الشكّ حينئذٍ شكّاً في أصل توجّه التكليف.

في ضابط التخيير الشرعيّ والعقليّ

هذا[1] تمامُ الكلام في الفرع الذي ذكره الشيخ ﷺ[2]، وهو ما لو علم وجوب شيء، وتردّد الأمر في وجوبه بين كونه تعينيّاً أو تخييريّاً بينه وبين شيء آخر، بحيث إنّ ذلك الشيء الآخر على تقدير كون الوجوب المذكور تعينيّاً لا يكون واجباً ولا مسقطاً للواجب، وأمّا لو كان ذلك الشيء الآخر مسقطاً للوجوب، وتردّد الأمر فيه بين كونه واجباً تخييريّاً، وبين كونه من مجرّد المسقط، فهو مثل «الجماعة» بالنسبة إلى القراءة في صلاة الفرادى.

وقد الخوض في الكلام في هذا الفرع ينبغي أن يعلم:

أوّلاً: أنّه لا إشكال في التخييريين صلاة الفرادى وصلاة الجماعة بالنسبة إلى الأمر بطبيعة الصلاة، فإنّه لا إشكال في التخييريين هذين النوعين بالنسبة إلى أصل الصلاة، غاية الأمر: أنّه وقع الكلام في كون هذا التخيير شرعيّاً أو عقليّاً، وعلى الأوّل لا بُدَّ أن يكون الأمر الشرعيّ المتوجّه إلى المكلّف مخيّراً تخييراً شرعيّاً بين الصلاة فرادى وبين الصلاة جماعة، بحيث يكون هذان النوعان متبائنين ولو بنظر العرف، وعلى الثاني لا بُدَّ أن نقول: إنّ المأمور به هو طبيعة الصلاة التي هي قدر مشترك بين الصلاة فرادى والصلاة جماعة.

وعلى أيّ حال، تكون صلاة الفرادى بجميع أفرادها الطوليّة والعرضيّة من صلاة المنفرد المتمكّن من القراءة، وغير المتمكّن منها في قبال صلاة الجماعة بجميع مراتبها أيضاً، وهذه الجهة من التخيير لا تقتضي تعيّن صلاة الجماعة، إلّا إذا تعذّرت صلاة الفرادى بجميع مراتبها وأفرادها.

وبذلك يندفع ما رُبّما يتوهّم من أنّ تحقّق هذا التخيير الشرعيّ أو العقليّ

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٣ شعبان، ١٣٤٩هـ).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ١٦٠/٢.

بين الصلاة فرادى والصلاة جماعة يُوجب تعيّن الجماعة لو عجز عن القراءة، فيسقط البحث الآتي[1].

ووجه اندفاع هذا التوهّم ما عرفت من أنّ طرف التخيير لصلاة ليس هو صلاة الفرادى التامّة الواجدة للقراءة الصحيحة؛ كي يكون العجز عن القراءة موجباً لتعيّن صلاة الجماعة، بل إنّ طرف هذا التخيير هو صلاة الفرادى بجميع مراتبها، فلا يكون هذا التخيير موجباً لتعيّن صلاة الجماعة إلّا بعد تعذّر صلاة الفرادى بجميع أنحائها وتمام مراتبها التي من جملتها الصلاة بدون القراءة أو بدون القراءة الصحيحة.

ثمّ إنّ الفرق بين كون التخيير شرعيّاً وبين كونه عقليّاً يظهر في كون التخيير بدويّاً أو استمراريّاً بناءً على أنّ ما هو الأصل في التخيير الشرعيّ هو كون التخيير بدويّاً، وفي التخيير العقليّ هو كونه استمراريّاً، فبناءً على كون التخيير شرعيّاً لو اختار أحد الفردين وشرع فيه لا يجوز له العدول في الأثناء إلى الفرد الآخر، وبناءً على كون التخيير عقليّاً لو اختار أحد الفردين وشرع فيه يجوز له العدول في أثنائه إلى فرد آخر، فيكون الحال في ذلك هو الحال فيما لو اختار الصلاة في المسجد، وشرع فيها وكان مكانه ملاصقاً إلى ما هو خارج عن المسجد، فإنّه يجوز له في أثناء الصلاة الخروج عن المسجد، وإتمام الصلاة خارج المسجد.

هذا كلّه بالنسبة إلى التخيير في أصل الصلاة، والمقابلة بين أصل صلاة الفرادى وصلاة الجماعة، وليس ذلك هو محلّ كلامنا، وإنّما محلّ الكلام هو المقابلة بين نفس قراءة المنفرد والائتمام، فإنّه لا ريب في كون القراءة واجبة على المنفرد، كما أنّه لا ريب في كون الائتمام مسقطاً للقراءة، وحينئذٍ

---

١. يُنظر: إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد: ١٥٤/١.

يقع الكلام في كون مسقطيّة الائتمام للقراءة من باب التخييرالشرعيّ، بمعنى كون الواجب على المكلّف هو أحد الأمرين من القراءة والائتمام، أو أنّه من باب مجرّد المسقطيّة، وأنّ الواجب تعيينيّاً هو القراءة والائتمام مسقط لها.

في احتمالات كون الائتمام مسقطاً للقراءة

ثمّ إنّ كون الائتمام مسقطاً يحتمل فيه وجوه:

أحدها: كونه من باب كون أحد الفعلين رافعاً لمصلحة الفعل الآخربأن يكون الائتمام رافعاً لمصلحة القراءة الموجبة لإيجابها، فتكون رافعة للوجوب ومسقطة له.

ثانيها: أن يكون ذلك من قبيل كون أحد الفعلين رافعاً لموضوع الفعل الآخر نظيرالقتل بالسيف والقتل بالخشبة مثلاً.

ثالثها: أن يكون ذلك من قبيل كون الفعل من أحد الشخصين نيابة عن فعل الشخص الآخربأن تكون قراءة الإمام عوضاً عن قراءة المأموم.

وهذا الوجه الأخيرهو المستفاد من أدلّة الجماعة، ومن الحكم في بعض الفروع، مثل ما لوانفرد المأموم بعد فراغ الإمام من القراءة وقبل الركوع، فإنّ الحكم في ذلك هوأنّه لا يجب على المأموم القراءة والاعتبارالعرفيّ أيضاً يساعد عليه، لكون الحال في صلاة الجماعة هو الحال في وفد قدموا على ملك عظيم وقدّموا بين أيديهم شخصاً منهم يتكلّم عن الجميع عند دخولهم مجتمعين، بحيث يكون ذلك الشخص هو المتكلّم بأغراض الجميع، بخلاف ما لو دخلوا متفرّقين فإنّه يلزم كلّ واحدٍ منهم أن يذكرحاجته الخاصّة به.

وحاصل هذا الوجه الأخيرهوكون قراءة الإمام مُنزّلة منزلة قراءة المأموم.

وتشترك الوجوه الثلاثة في عدم اقتضائها تعيّن الجماعة عند تعذّرالقراءة منفرداً، فإنّه لو تعذّرالواجب التعيّنيّ لا يلزم الإتيان بما يسقطه حتّى ما يكون منزّلاً عند الشارع منزلته، كما هو حاصل الوجه الثالث، ولا يُقاس ذلك -أعني

الوجه الثالث- بالأوامر الظاهريّة بالنسبة إلى الأوامر الواقعيّة في كونها منزّلة منزلتها، وأنّه عند العجز عن امتثال الأوامر الواقعيّة يتعيّن على المكلّف امتثال الأوامر الظاهريّة، وذلك للفرق الواضح بين صلاة الجماعة بالنسبة إلى وجوب القراءة وبين الأوامر الظاهريّة بالنسبة إلى الأوامر الواقعيّة، فإنّ تنزيل الأوامر الظاهريّة منزّلة الأوامر الواقعيّة وكونها مسقطة لها لم يكن مشروطاً بشيء، بل ذلك التنزيل والإسقاط كان مطلقاً وفي عرض جعل الأوامر الواقعيّة، بخلاف تنزيل قراءة الإمام منزلة قراءة المأموم وإسقاطها لوجوب القراءة على المأموم، فإنّ هذا التنزيل والإسقاط مشروط بالائتمام وبالإتيان بالصلاة جماعة، فيكون الإسقاط المذكور بمنزلة الواجب المشروط، فللمكلّف أن لا يحصّل شرطه ولو في مورد تعذّر القراءة عليه.

ثمّ إنّه (دام ظلّه) ذكر الإشكال المذكور، وأجاب عنه:

أوّلاً: بما تقدّم، وأفاد أنّه جواب ظاهر.

والتحقيق في الجواب هو أن يُقال: إنّ قراءة الإمام وإن كانت مُنزّلة منزلة قراءة المأموم، إلّا إنّها ليس مُنزّلة منزلة خصوص قراءته الصحيحة؛ كي يُقال: إنّ لازم ذلك هو تعيّن الائتمام لو لم يتمكّن من القراءة الصحيحة، بل الظاهر من أدلّة الجماعة هو أنّ قراءة الإمام مُنزّلة منزلة قراءة المأموم بجميع مراتبها، بحيث إنّه لو كان الإمام تمتاماً أو قافاءً لكانت قراءته قائمة مقام قراءة المأموم بجميع مراتبها*.

---

* **قلتُ:** لو فرض تعذّر القراءة على الشخص بجميع مراتبها، لكان اللازم هو تعيّن الائتمام عليه.

اللّهمّ إلّا أن يُقال: إنّه لا يتصوّر تعذّر القراءة بجميع مراتبها حتّى الإشارة بناءً على أنّ الإشارة من مراتبها، فتأمّل.

والإنصاف: أنَّ البحث في هذه المسألة -أعني مسألة الائتمام وقراءة المنفرد- لم تتّضح للنظر القاصر تمام الاتضاح، فإنَّه بعد البناء على ما تقدّم ذكره من التخيير بين صلاة الجماعة وصلاة الفرادى بجميع مراتبها، سواء كان التخيير شرعيّاً أو كان عقليّاً، لا يكون التخيير إلّا بين نوعين أو فردين يكون كلّ منهما مختصّاً بأحكام.

ومنها: عدم وجوب القراءة في الأوّل وعدم وجوبها في الثاني، لا يبقى محلّ للتكلّم في أنَّه عند تعذّر القراءة أو عند تعذّر أوّل مرتبة منها هل يتعيّن الجماعة أو لا تتعيّن؟ إذ لا تكون القراءة حينئذٍ واقعة في عرض صلاة الجماعة كي يتكلّم في تعيّن الجماعة عند تعذّرها، بل الذي يكون واقعاً في عرض صلاة الجماعة هو صلاة الفرادى بجميع مراتبها.

وعليه، فيتعيّن كون الجماعة من باب المسقط للقراءة، بل التعبير بالإسقاط لا يخلو عن مسامحة، فإنَّه بناءً على التخيير المزبور لا تكون القراءة واجبة أوّلاً وبالذات في مطلق الصلاة، لتكون الجماعة مسقطة لها، بل إن كان التخيير عقليّاً يكون الواجب من أوّل الأمر هو القدر المشترك بين الفرد الذي تجب فيه القراءة والفرد الذي لا تجب فيه القراءة، وإن كان التخيير المزبور شرعيّاً يكون الواجب مخيّراً بين النوع الذي تجب فيه القراءة والنوع الذي لا تجب فيه القراءة، وعلى أيّ حال لا يكون هناك وجوب للقراءة ابتداءً وتكون الجماعة مسقطة له فضلاً عن كون الجماعة في عرض وجوب القراءة، فتأمّل.

نعم، يمكن توجيه هذا البحث بأنَّ التخيير الثابت بين صلاة الجماعة

وصلاة الفرادى، سواء كان شرعيّاً أو كان عقليّاً، هل هو بين صلاة الجماعة وصلاة الفرادى بجميع مراتبها، أو أنّه بين صلاة الجماعة وصلاة الفرادى المشتملة على القراءة الصحيحة، وعلى الأوّل لو لم يتمكّن من القراءة الصحيحة، أو لم يتمكّن من أصل القراءة لا يتعيّن عليه صلاة الجماعة، وعلى الثاني يتعيّن عليه صلاة الجماعة[1].

وكيف كان، فلو دار الأمر في وجوب القراءة والائتمام بين كونهما واجبين تخييراً، أو كون الأوّل هو الواجب عيناً والثاني مسقط له بأحد الوجوه المزبورة، فإنّ أثر هذا الشكّ إنّما يظهر في خصوص ما لو تعذّرت القراءة، فعلى تقدير كون الوجوب تخييريّاً يتعيّن الائتمام، وعلى التقدير الثاني بجميع محتملاته لا يتعيّن الائتمام، بل له أن يصلّي منفرداً من دون قراءة، أو بما يحسنه منها أو من الترجمة أو الملحون، وحينئذٍ ففي ذلك الحال يشكّ في وجوب الائتمام عليه، فيكون المرجع هو البراءة*.

في بيان حال التردّد بين التعيين والتخيير

* **لا يُقال**[2]: قد علم بتوجّه خطاب إليه مردّد بين التعيينيّ والتخييريّ، وبعد تعذّر ما يحتمل تعيّنه يشكّ في سقوط ذلك الخطاب عنه.

لأنّا نقول: ليس بين الخطاب التعيينيّ والخطاب التخييريّ قدر جامع حتّى يُقال: إنّه بعد التعذّر المذكور يشكّ في سقوط ذلك القدر الجامع -أعني ذلك الخطاب الكلّيّ الذي يمكن انطباقه على التخييريّ، ويمكن انطباقه على التعيينيّ- وأمّا العلم الإجماليّ المردّد بين الخطابين، فقد انحلّ قبل التعذّر بتنجّز ما يحتمل

١. من قوله: (عند دخولهم مجتمعين) علّق المقرّر ﷺ عليه ما نصّه: «هذا الذي في الهامش كلّه منقول عمّا حرّرته عنه (دام ظلّه) في الدورة السابقة».

٢. هذا المقطع من البحث من قوله: «لا يُقال» إلى قوله: «من قبيل الامتثال» موجود في أوراق منفصلة ألحقت بالأصل، وذكر المقرّر ﷺ فيها ما نصّه: «صفحة (٢٣٦) فيما يتعلّق بمسألة الشكّ بين التخيير والتعيين الثلاثاء: ٢٨ جمادى الثانية، ١٣٥٨هـ».

تعيينه لكونه قدراً متيقّناً، ولو كان التعذّر المذكور حاصلاً قبل توجّه هذا الخطاب المردّد لكان جريان البراءة من تعيين ما لم يتعذّر واضحاً، كما لا يخفى.

وهذا الإيراد وجوابه منقول ممّا حرّرته عنه ﷺ في الدورة السابقة، وفي هذه الدورة ذكر ﷺ هذا الإشكال، وقرّره بطريق التمسّك باستصحاب الوجوب الثابت قبل التعذّر، وأجاب عنه بأنّه لا يثبت وجوب الباقي إلّا على القول بالأصل المثبت.

قلتُ: لو كان ملاك الإشكال هو التمسّك بالاستصحاب فهو كما أفاده ﷺ من كونه مثبتاً، أمّا لو كان ملاكه هو التمسّك بقاعدة الاشتغال تعيّن الجواب عنه بما تقدّم نقله عن الدورة السابقة.

ولكن مع ذلك قد يتوجّه عليه النقض بأصالة الاشتغال فيما لو تردّد وجوب العتق -مثلًا- بين التعيين والتخيير بينه وبين الصيام، فإنّه قد تحقّق أنّه بعد الإتيان بالصيام يكون المرجع هو أصالة الاشتغال، مع أنّه يتوجّه عليه ما أفاده ﷺ من أنّه ليس بين الخطاب التعيّنيّ المتعلّق بالعتق والخطاب التخييريّ بينه وبين الصيام قدر جامع؛ كي يتمسّك بأصالة الاشتغال بذلك القدر الجامع التي هي العمدة في لزوم الإتيان به بعد الإقدام على الصيام.

وأمّا العلم الإجماليّ المردّد بين كون وجوبه تعيّنيّاً أو تخييريّاً، فلا أثر له في الإلزام به؛ لأنّ أحد طرفي هذا العلم الإجماليّ وهو التخيير غير ملزم بالإتيان بالعتق، فلا يكون موجباً للعلم بتكليف إلزاميّ بالعتق على كلّ تقدير.

وأمّا الإلزام المردّد بين كون الملزم به هو خصوص العتق أو المردّد بينه وبين الصيام، فيمكن الخدشة فيه بعدم وجود القدر الجامع بين الإلزامين، لكنّها مندفعة بأنّه لو كان المراد هو العلم الإجماليّ بوجوب خصوص العتق المردد بين كونه تعيينيّاً أو تخييريّاً لاتّجه أنّه لا جامع بين الوجوبين، و إن كان المراد هو أنّ المكلّف يعلم بأنّه قد اشتغلت ذمّته بشيء مردّد بين خصوص العتق وبين أحد الأمرين منه ومن الصيام، فلا ريب في رجوعه إلى القدر الجامع وهو الإلزام الوجوبيّ الذي تردّد متعلّقه بين كونه هو خصوص العتق أو أحد الفعلين منه ومن الصيام، ويكون ذلك من قبيل الشكّ في تحقّق الامتثال و إن لم يكن من قبيل الشكّ في المسقط.

وكيف كان، فالذي ينبغي هو تحرير المسألة على وجه يظهر لك صحّة الرجوع إلى أصالة الاشتغال بعد الإتيان بالصيام، والتأمّل في صحّة الرجوع إلى أصالة البراءة بعد تعذّر العتق ليتّضح لك الحال فيما نحن فيه ممّا لو علم بكون الطرف الآخر مسقطاً وشكّ في أنّ إسقاطه، هل من باب كونه واجباً تخييراً أو كونه من باب المباح أو المستحبّ المسقط للواجب في أنّه عند تعذّر الطرف الذي علم تعلّق الوجوب به، هل يكون المرجع هو أصالة البراءة من الطرف الآخر الذي يحتمل كونه عدلاً له وكونه مسقطاً صرفاً أو لا؟

فنقول بعونه تعالى: إنّ الوجوب التخييريّ بين الفعلين:

إمّا أن نقول: إنّ مرجعه إلى وجوب كلّ من الفعلين تعييناً، لكن يكون بقاء وجوب كلّ منهما مشروطاً بعدم الإتيان بالآخر، فيكون مرجع جعل وجوب العدل إلى جعل المسقط.

و إمّا أن نقول: إنّ مرجع الوجوب التخييريّ إلى وجوب كلّ من العدلين تعيّنياً أيضاً، لكن يكون مرجع جعل وجوب العدل إلى الترخيص في ترك أحدهما عند الإتيان بالآخر.

و إمّا أن نقول: بأنّ مرجع الوجوب التخييريّ إلى كون الواجب هو أحد الفعلين على البدل، كما هو مفاد لفظ «أو»، فهذه وجوه ثلاثة في الوجوب التخييريّ.

وبعد تنقيح شرح هذه الوجوه، نقول: إذا وجب العتق وتردّد وجوبه بين التعيين والتخيير بينه وبين الصيام -مثلاً- وقد أقدم المكلّف على الصيام فقد قلنا: إنّ المرجع هو أصالة الاشتغال، ولكن ما المراد بالاشتغال، يعني ما هو الواجب الذي علمنا باشتغال ذمّتنا به.

فنقول: إنّه على الوجه الأوّل، وكذا الوجه الثاني هو نفس العتق؛ لأنّه قبل الاشتغال بالصيام قد اشتغلت به ذمّتنا ولم نكن مرخّصين في تركه قبل الإتيان بالصيام، فبعد الإتيان بالصيام نشكّ في فراغ ذمّتنا منه، وفي ترخيص الشارع لنا بتركه من دون فرق في ذلك بين الوجه الأوّل والوجه الثاني، غايته أنّه على الوجه الأوّل يكون من قبيل الشكّ في المسقط، وعلى الثاني يكون من قبيل الشكّ في طرق الترخيص في الترك بعد فرض كونه قبل هذا ممنوعاً منه.

ومن ذلك يتّضح أنَّ ما أفيد في التقريرات[1] المطبوعة في بيروت من أنّه بناءً على كون مرجع الوجوب التخييريّ هو اشتراط كلّ منهما بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر يكون الأصل التخيير، وأنّه بعد الإتيان بما يحتمل كونه عدلاً يكون المرجع هو أصالة البراءة من الآخر المحتمل التعيين ليس كما ينبغي، فراجع صفحة (٢٢٠)، ولعلّ المراد هو التقييد في مقام الحدوث لا في مقام البقاء.

أمّا على الوجه الثالث، فلا يكون ما اشتغلت به ذمّتنا هو نفس العتق، بل يكون الذي اشتغلت به ذمّتنا هو القدر المشترك بين نفس العتق وبين أحد الأمرين على البدل منه ومن الصيام؛ لأنّ الوجوب إن كان تعيّنياً كان الواجب هو خصوص العتق، وإن كان تخييريّاً كان الواجب هو أحد الأمرين من العتق والصيام، فعند تردّد الوجوب المذكور بين التعيين والتخيير يكون القدر المتيقّن الذي اشتغلت به ذمّتنا هو القدر المشترك بين خصوص العتق وبين أحد الأمرين منه ومن الصيام، فإن تصوّرنا هذا القدر المشترك كان لأصالة الاشتغال معنى محصّل، وإلّا لم يكن لها معنى محصّل أصلاً، وتنحصر الوظيفة حينئذٍ بذلك العلم الإجماليّ المردّد بين وجوب خصوص العتق وبين وجوب أحد الأمرين منه ومن الصيام، وهل يكون الرجوع في الطرف الأوّل -وهو وجوب خصوص العتق- إلى البراءة، أو أنّه لا يمكن ذلك؟ فيحكم العقل حينئذٍ بلزوم الإتيان بخصوص العتق، لكونه محصّلاً للخروج اليقينيّ عن عهدة ذلك التكليف بخلاف الاكتفاء بالصيام، والأوجه الثاني، كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

هذا كلّه فيما لو أردنا الاكتفاء بالصيام عن العتق مع التمكّن من العتق.

وأمّا في صورة اتّفاق عدم التمكّن من العتق، فإن كان عدم التمكّن منه سابقاً على توجّه التكليف فلا إشكال في الرجوع إلى البراءة من وجوب الصيام على جميع الوجوه الثلاثة المذكورة، وإن كان عدم التمكّن من العتق طارئاً بعد توجّه التكليف فبناءً على الوجه الأوّل والثاني لا ينبغي الإشكال في سقوط أصالة الاشتغال والرجوع في وجوب الصيام إلى أصالة البراءة.

---

١. يُنظر: أجود التقريرات: ٣/٣٧٤.

نعم، بناءً على الوجه الثالث لو قلنا بجريان أصالة الاشتغال، وقلنا إنّ لها -بناءً على الوجه المذكور- معنى محصّل، وهو الاشتغال بالقدر المشترك بين خصوص العتق وأحد الأمرين منه ومن الصيام لا يكون تعذّر العتق الطارئ موجباً لسقوط أصالة الاشتغال بذلك القدر المشترك المزبور، ومع بقاء أصالة الاشتغال لا يمكن الرجوع في وجوب الصيام إلى أصالة البراءة.

و إن قلنا بعدم جريان أصالة الاشتغال لعدم المعنى المحصّل لها انحصر الطريق بالعلم الإجماليّ، كما في صورة إرادة الاكتفاء بالصيام، لكنّ الفرق بين هذه الصورة -أعني صورة التعذّر- والصورة المشار إليها إنّ العقل في الصورة المشار إليها حاكم، كما عرفت بلزوم الإتيان بالعتق، أمّا في هذه الصورة -أعني صورة التعذّر- فحيث إنّه قد تعذّر ذلك، فهل هو من قبيل التعذّر الطارئ لأحد أطراف العلم الإجماليّ غير الموجب لسقوطه عن التأثير؟ فإنّه بعد العلم الإجماليّ بأنّه مكلّف بأحد الأمرين -أعني خصوص العتق- والمردّد بينه وبين الصيام، فإن كان المكلّف به هو الأوّل فقد سقط بالتعذّر، و إن كان الثاني فقد بقي وتعذّر العدل الثاني وهو الصيام، فيكون من قبيل الشكّ في كون التعذّر مسقطاً لذلك التكليف، غايته أنّ منشأ الشكّ في كونه مسقطاً هو الشكّ في كيفيّة أصل ذلك، أو أنّ المقام من قبيل الشكّ في التكليف فيرجع في الثاني إلى البراءة، وقد عرفت أنّ الأوجه هو الوجه الأوّل، كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى.

المرجع في الشكّ في تخييريّة واجبين

وينبغي أن يعلم أنّ هذا البحث -أعني البحث عن المرجع بعد تعذّر ما هو معلوم الوجوب- لا يتأتّى فيما لو علم وجوب كلّ من العتق والصيام واحتمل التعيين والتخيير في كلّ منهما، حيث إنّه بعد تعذّر العتق -مثلاً- لا إشكال في وجوب الصيام تعيّنياً و إنّما يتأتّى هذا البحث فيما لو وجب العتق واحتمل كون الصيام عدلاً له بأن يكون واجباً تخييريّاً، وكذا فيما لو علم بكون الصيام مسقطاً له واحتمل كون إسقاطه له من باب كونه عدلاً له وواجباً تخييريّاً، أو كونه من باب مجرّد المسقط، فإنّه لو تعذّر العتق يقع الكلام في لزوم الصيام نظراً للعلم الإجماليّ قبل التعذّر الذي يكون أحد طرفيه هو وجوب خصوص

العتق، والطرف الآخر منه هو وجوب أحد الأمرين منه ومن الصيام على ما عرفت تفصيله[1].

ولو لم يتعذّر العتق، فلا إشكال في سقوطه عند الإتيان بالصيام.

أمّا جواز الإقدام على الصيام فإن كان احتمال مسقطيّته للعتق من باب كون ملاك وجوب العتق محدوداً بعدم الصيام بأن لم يحتمل في الصيام إلّا كونه واجباً تخييرياً وعدلاً للعتق، أو كون ملاك وجوب العتق محدوداً بعدمه، فلا إشكال في الحكم بجواز الإقدام على الصيام المذكور، و إن انضمّ إلى ذلك احتمال ثالث، وهو كونه مفوّتاً لموضوع العتق مع بقاء ملاك وجوب العتق بحاله، بأن كانت الاحتمالات في الطرف المقابل للعتق ثلاثة:

أحدها: كونه عدلاً له.

ثانيها: كون ملاك وجوبه محدوداً بعدمه.

ثالثها: كونه مفوّتاً لنفس الواجب الذي هو العتق نظير ما لو وجب قتل المرتدّ -مثلًا- بالشنق فقتله بطريقة أُخرى، ففي هذه الصورة التي تطرّق فيها الاحتمال الثالث يشكل الحكم بجواز الإقدام على ذلك الطرف، فإنّه بعد فرض وجوب العتق وتردّد ذلك الطرف بين كونه عدلاً له وكونه مسقطاً لملاكه، وكونه موجباً لعدم التمكّن من استيفائه لكونه رافعاً لموضوعه، لا يمكن الركون في الإقدام على ذلك الطرف إلى أصالة البراءة في المنع عنه، فإنّه و إن كان مسقطاً لوجوب العتق على كلّ حال، إلّا أنّ إسقاطه له على الاحتمال الأوّل يكون بالإطاعة، وعلى الثاني يكون إسقاطه له من باب أنّ بقاء الأمر بالعتق يكون مشروطاً بعدمه، وعلى الثالث يكون إسقاطه له من قبيل العصيان.

وحيث قد تطرّق هذا الاحتمال الثالث يكون الحكم بجواز الإقدام عليه منافياً لمقتضى الاشتغال بالعتق، فإنّ مقتضى اشتغال الذمّة به هو المنع من إسقاطه بالعصيان، وحيث كان إسقاطه بذلك الطرف يحتمل كونه من قبيل الإسقاط بالعصيان كان مقتضى الاشتغال هو المنع عنه، ولا تنفع فيه أصالة

---

١. يُنظر: صفحة (٢٢٨) من هذا الجزء.

البراءة؛ لأنّها لا تجري في الفعل الذي يحتمل كونه موجباً لعصيان تكليف آخر قد تنجّز عليه واشتغلت به ذمّته.

بل قد يُقال: إنّه لا معنى لأصالة البراءة من حرمة الفعل المزبور؛ إذ ليس هو بحرام، و إنّما أقصى ما فيه أنّه موجب لعدم التمكّن من امتثال الواجب، فيكون مقارناً أو ملازماً لعصيان ذلك، فلا يكون محتمل الحرمة كي تجري أصالة البراءة فيه، و إنّما أقصى ما فيه أنّه مفوّت للواجب، فيكون محقّقاً أو ملازماً أو مقارناً لترك الواجب، فإن كان في البين أصل نافٍ، فالذي ينبغي إجراؤه في ترك الواجب.

ومن ذلك يتّضح لك أنّه يترتّب الأثر على الشكّ المزبور، وهو أنّ الوظيفة في الإقدام على ذلك الطرف ما هي، هل هي أصالة البراءة، أم أنّ مقتضى الاشتغال بما علم وجوبه هو المنع من الإقدام عليه؟ فلا يكون الأثر منحصراً بالعصيان.

نعم، لو أقدم على ذلك الطرف كان الأثر منحصراً بالعصيان، فما أفيد في التقريرات المطبوعة في النجف[1] من أنّه لا يترتّب على الشكّ المزبور إلّا الحكم بالعصيان ليس كما ينبغي، و إلّا لسقط البحث عن الوظيفة في محتمل الأهمّيّة في باب التخيير الناشئ عن التزاحم، فإنّه بعد الإتيان بالطرف الآخر لا يكون أيضاً أثر إلّا العصيان.

ومن ذلك كلّه يظهر لك أنّ التعبير بأصالة الاشتغال، وبكون المسألة من قبيل الشكّ في المسقط في مسألة محتمل الأهمّيّة في باب التزاحم، لا يخلو عن مسامحة، سواء قلنا بصحّة الترتّب أو لم نقل؛ إذ لا ريب في سقوط التكليف بما يحتمل الأهمّيّة بعد الإتيان بالطرف الآخر، غايته أنّه لو كان المتروك محقّق الأهمّيّة في الواقع يكون تركه والاشتغال بالطرف الآخر من قبيل السقوط بالعصيان، وحينئذٍ يتمحّض البحث في أنّه هل يسوغ له ترك محتمل الأهمّيّة، أو أنّه لا يسوغ له؟ فعلى تقدير صحّة الترتّب يكون مرجع هذا الشكّ إلى الشكّ في سقوط إطلاق الأمر في محتمل الأهمّيّة، وعلى تقدير عدم صحّة الترتّب يكون مرجع الشكّ المزبور إلى الشكّ في سقوط أصل الأمر بمحتمل الأهمّيّة.

وعلى أيّ حال، حيث إنّ الأمر بما هو محتمل الأهمّيّة كان محقّق الفعليّة، حيث إنّه إن كان مطلقاً فواضح، و إن كان مشروطاً بعدم الإتيان بالطرف الآخر، فقد

---

١. يُنظر: فوائد الأُصول: ٤٣٠/٣.

تحقّق شرطه؛ لأنّ الكلام إنّما هو قبل الشروع في الطرف الآخر، وبعد تحقّق فعليّة الأمر بما هو محتمل الأهميّة لا يسوغ العقل مخالفته بالإتيان بالطرف الآخر، لأنّ ذلك متوقّف على إحراز التساوي الموجب لجواز ترك كلّ منهما والاشتغال بالآخر.

وبالجملة: أنّ الكلام في هذه المسألة يكون عين الكلام في مسألة التردّد بين التعيين والتخيير الشرعيّ الأصليّ فيما لو كان مسقطيّة الطرف الآخر معلومة واحتمل كون إسقاطه لما هو محتمل التعيين من باب العصيان، لكونه رافعاً للتمكّن منه مع فرض التمكّن من كلّ من الطرفين، فإنّك قد عرفت أنّ البحث في تلك المسألة يكون ممحّضاً في جواز ترك محتمل التعيين والإتيان بالطرف الآخر، لا أنّه بعد الإتيان بالطرف الآخر هل تجري أصالة الاشتغال؟ وهل تكون المسألة من قبيل الشكّ في المسقط؟

وكذلك الحال فيما نحن فيه ينبغي أن يكون الكلام ممحّضاً في جواز ترك محتمل الأهمّيّة بالإتيان بالطرف الآخر، أو أنّه لا يسوّغ له ذلك، وإن كان بعد الإتيان بذلك الطرف الآخر يكون سقوط ما هو محتمل الأهمّيّة معلوماً، غايته: يحتمل أنّ سقوطه كان مقروناً بالعصيان لو كان المتروك محقّق الأهمّيّة في الواقع.

والحاصل: أنّ الكلام في مسألة محتمل الأهمّيّة في باب التزاحم، وفي محتمل التعيين -فيما لو كانت مسقطيّة الطرف معلومة- لا يكون إلّا بالنظر إلى ما قبل الشروع في الطرف الآخر، وأنّه هل يسوغ له ترك ما هو محتمل الأهمّيّة أو ترك ما هو محتمل التعيين والإتيان بالطرف الآخر الذي يكون الاشتغال به؟ وترك ذلك المحتمل محتمل العصيان، بخلاف باقي مسائل دوران الأمر بين التخيير والتعيين، أعني مسألة ما لو علم وجوب العتق -مثلًا- وشكّ في كون الصيام عدلاً، أو علم وجوبهما واحتمل كونه من باب التخيير، فإنّه على كلّ من المسألتين لا إشكال في جواز الإقدام على الصيام، وإنّما الإشكال فيما بعد الإتيان بالصيام، هل يكون من باب أصالة الاشتغال والشكّ في كون الصيام مسقطاً للعتق، أو أنّه من باب الرجوع إلى أصالة البراءة من تعيين العتق.

بل قد عرفت أنّه بناءً على ما هو الحقّ والمختار من كون الوجوب التخييريّ راجعاً إلى طلب أحد العدلين تكون المسألة -أعني مسألة ما لو أتى بالطرف الآخر

المحتمل كونه عدلاً لما علم وجوبه- من باب الشكّ في الامتثال لا من باب الشكّ في المسقط، وأنّ التعبير بأصالة الاشتغال في مثل ذلك لا يكون بالنظر إلى ما علم تعلّق الوجوب به -أعني خصوص العتق- وإنّما يكون التعبير المذكور بالنظر إلى ما علم إجمالاً اشتغال ذمّته به من طرفي العلم الإجماليّ اللذين يكون أحدهما هو خصوص العتق، والآخر منهما هو أحد الفعلين منه ومن الصيام.

وتوضيح هذا المبحث من أوّله إلى آخره يحصل بأمور:

الأمر الأوّل في كون الوجوب التخييريّ اشتاً عن ملاك واحد

الأوّل: ما حقّق في محلّه في مبحث الوجوب التخييريّ من أنّه لا يكون ناشئاً إلّا عن ملاك واحد يقوم به كلٌّ من الفعلين، غايته: أنّه لمّا لم يكن بينهما جامع عرفيّ قريب كان التخيير بينهما شرعيّاً، وإلّا ففي الحقيقة لا يكون الواجب إلّا القدر الجامع بين الفعلين، بحيث إنّه لو كان ذلك الجامع ممّا يدركه العرف وكان قريباً لأذهانهم، لكان الوجوب متعلّقاً به وكان التخيير بين الفعلين عقليّاً.

أمّا ما يُقال من إمكان تصوير كون التخيير الشرعيّ ناشئاً عن ملاكين فقد حقّق في محلّه، وهنا أيضاً أنّه:

أوّلاً: خلاف الظاهر من إبراز الحكم بقالب العطف بلفظ «أو».

وثانياً: منع إمكان ذلك من أصله، حيث إنّ فرض تزاحم الملاكين في مقام الجعل والتشريع يُوجب الجعل على طبق أحدهما، فلا يكون المؤثّر إلّا ملاكاً واحداً، وهو أحد الملاكين، لا أنّ المؤثّر هو كلّ من الملاكين ليكون ذلك موجباً لاشتراط التكليف بكلّ من الفعلين في مرحلة البقاء بعدم الإتيان بالفعل الآخر[1].

الأمر الثاني في كون الوجوب التخييريّ تكليفاً واحداً على نحو البدل

الأمر الثاني: أنّه بعد فرض كون المنشأ في الخطاب التخييريّ هو الملاك الواحد، لا بُدَّ أن يكون مرجعه إلى تكليف واحد متعلّق بأحد الفعلين على البدل، لا أنّه يكون مرجعه إلى التكليف بكلّ من الفعلين مشروطاً في مرحلة البقاء بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر، بحيث إنّه قبل الإتيان بشيء منهما يكون لنا تكليفان فعليّان يكون بقاء كلّ منهما مشروطاً بعدم الإتيان بمتعلّق التكليف الآخر؛ إذ لو كان مرجعه إلى ذلك لزم منه كون الملاك الواحد علّة لتكليفين فعليّين،

---

١. يُنظر: أجود التقريرات: ٢٦٨/١، وما بعدها، وفوائد الأُصول: ١ - ٢٣٢/٢، وما بعدها.

واشتراط بقاء كلّ منهما بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر لا يدفع هذا المحذور -أعني استحالة كون الملاك الواحد علّة- في توجّه تكليفين فعليّين.

نعم، هذا الاشتراط الذي يكون مرجعه إلى الترتّب من الطرفين يدفع إشكال التدافع والتطارد بين الخطابين فيما لو كان المكلّف غير قادر على امتثالهما، كما لو كان التزاحم في مقام الامتثال من جهة عدم قدرة المكلّف على الجمع بينهما، كما في مسألة الغريقين.

الأمر الثالث في أنّ الإتيان بأحد فعلي الوجوب التخييريّ مسقط للآخر

الأمر الثالث: أنّه بعد أن عرفت أنّ مرجع الخطاب التخييريّ إلى تكليف واحد متعلّق بأحد الفعلين، تعرف أنّ الإتيان بأحد الفعلين لا ينبغي أن يُعدَّ من قبيل المسقط للتكليف بالآخر إلّا مسامحة، حيث إنّك قد عرفت أنّه ليس لنا في الوجوب التخييريّ تكليفان يكون الإتيان بمتعلّق أحدهما مسقطاً للآخر، بل لا يكون لنا إلّا تكليف واحد متعلّق بأحد الفعلين، فهو أشبه شيء بالتخيير العقليّ، بل هو هو بعينه، غايته أنّه لم يكن فيه جامع عرفيّ بين الفعلين، فلا يكون الإتيان بأحد الفعلين إلّا امتثالاً لذلك التكليف -أعني التكليف بأحد الفعلين- لا أنّه امتثال للتكليف المتعلّق بالمأتي به و إسقاط للتكليف المتعلّق بالآخر الذي لم يأتِ به، ولو كان كذلك لعاد المحذور السابق المذكور في الأمر الثاني.

وبالجملة: أنّ كلّ واحدٍ من العدلين لا يكون إلّا امتثالاً لنفس التكليف التخييريّ، وليس كلّ منهما مسقطاً للتكليف بالآخر و إلّا لكان عدمه شرطاً للتكليف بالآخر ولو في مرحلة البقاء، فيعود إشكال استحالة كون الملاك الواحد علّة لتكليفين فعليّين ولو بالنسبة إلى ما قبل الشروع في شيء من المتعلّقين.

ومن ذلك كلّه يظهر لك أنّه لو أتى بهما دفعة واحدة يكون أحدهما لا بعينه امتثالاً والآخر لغواً، ويحتمل أن يكون المجموع امتثالاً واحداً، نظراً إلى ما ذكرناه من رجوع التكليف التخييريّ في الحقيقة إلى التكليف بالقدر الجامع و إن لم يكن ذلك الجامع عرفيّاً، فيكون المجموع من الفعلين مصداقاً ووجوداً واحداً من تلك الطبيعة التي هي القدر الجامع.

وعلى أيّ حال، فإنّ احتمال كون ذلك المجموع عبارة عن امتثالين لا وجه له، كاحتمال عدم حصول الامتثال بذلك المجموع، نظراً إلى أنّ كلّاً منهما ورد

في مورد مسقطه الذي هو متعلّق التكليف الآخر، فإنّ هذه الشبهة إنّما نشأت من دعوى كون أحد الفعلين مسقطاً للتكليف المتعلّق بالآخر، وقد عرفت عدم صحّتها، وأنّ الصحيح هو أنّ أحد الفعلين يكون امتثالاً للتكليف التخييريّ، الذي هو عبارة عن وجوب أحد الفعلين.

الأمر الرابع في صور الشكّ في امتثال الوجوب التخييريّ

الأمر الرابع: أنّه بعد ما عرفت أنّ الإتيان بأحد الفعلين لا يكون إلّا امتثالاً لذلك التكليف التخييريّ، تعرف أنّه لو علم بوجوب العتق -مثلاً- واحتمل كون الصيام واجباً أيضاً تخييريّاً بينه وبين العتق لو أتى المكلّف بالصيام لا يكون من قبيل الشكّ في سقوط التكليف، ولا من قبيل الشكّ في كون الصيام مسقطاً له، بل لا يكون إلّا من قبيل الشكّ في الامتثال؛ لأنّه على تقدير كون التكليف متعلّقاً بأحد الأمرين من العتق والصيام فقد حصل امتثاله، وعلى تقدير كونه متعلّقاً بخصوص العتق لم يكن الامتثال حاصلاً، فلا يكون الشكّ إلّا من قبيل الشكّ في حصول الامتثال، فهو من هذه الجهة أشبه شيء بما لو توجّه إليه الخطاب المردّد بين الجمعة والظهر وقد أتى بأحدهما.

نعم، يمكن التعبير بأصالة الاشتغال، وأنّ شغل الذمّة اليقينيّ يستدعي الفراغ اليقينيّ، لكن لا بالنسبة إلى خصوص العتق، بل بالنسبة إلى العلم الإجماليّ المردّد بين كون المكلّف به هو خصوص العتق أو هو أحد الأمرين منه ومن الصيام.

وبالجملة: أنّ المعوّل عليه في المسألة -أعني مسألة الدوران بين التخيير والتعيين- هو العلم الإجماليّ المذكور، بل يكون هذا هو المعوّل عليه حتّى لو لم نتمكّن من إثبات كون الوجوب التخييريّ لم ينشأ إلّا عن ملاك واحد، بأن احتملنا كونه ناشئاً عن ملاكين، فإنّه عند الدوران في وجوب العتق بين التعيين والتخيير بينه وبين الصيام يحصل لنا ذلك العلم الإجماليّ أيضاً؛ لأنّا حينئذٍ نعلم بأنّا مكلّفون إمّا بالعتق وحده، أو بأحد الأمرين منه ومن الصيام إن كان الخطاب التخييريّ ناشئاً عن ملاك واحد، أو بكلّ من الأمرين المذكورين في ظرف عدم الآخر إن كان الوجوب التخييريّ ناشئاً عن ملاكين، وعلى كلّ حال[1] من هذه الأطراف الثلاثة يكون الفراغ اليقينيّ منحصراً بالإتيان بالعتق.

---

١. **قوله**: (حال) من نسخة (ب).

ومن ذلك يظهر لك أنّه لو تعذّر عليه العتق بعد توجّه الخطاب المذكور، يكون المرجع هو مقتضى ذلك العلم الإجماليّ، ويكون أشبه شيء بما لو تعذّر عليه أحد طرفي العلم الإجماليّ بعد توجّه التكليف المردّد بين الطرفين.

لا نقول: إنّ المرجع هو أصالة الاشتغال بالعتق ليتوجّه إليه ما أفاده الأستاذ دام ظله من أنّه لا جامع بين طرفي وجوبه المردّد بين كونه تخييريّاً أو تعيينيّاً، بل نقول: إنّ المرجع هو مقتضى العلم الإجماليّ المردّد بين وجوب خصوص العتق أو وجوب أحد الفعلين منه ومن الصيام، وهذا العلم الإجماليّ لا يسقطه تعذّر العتق؛ لأنّه من قبيل التعذّر الطارئ، فيكون من هذه الجهة من قبيل الشكّ في كون هذا التعذّر مسقطاً؛ لأنّه إن كان الوجوب متعلّقاً بخصوص العتق، فقد سقط بتعذّره، وإن كان متعلّقاً بأحد الأمرين منه ومن الصيام لم يكن تعذّر العتق مسقطاً له.

وأمّا ما أفاده الأستاذ دام ظله من دفع هذا العلم الإجماليّ بأنّه قد انحلّ قبل التعذّر، فيمكن التأمّل فيه؛ إذ لم ينحلّ ذلك العلم الإجماليّ بلزوم الإتيان بالعتق، بل كان لزومه هو عين تأثيره، وفي الحقيقة يكون ذلك أشبه شيء بالأقلّ والأكثر، وقد حكمنا بلزوم الأكثر، وذلك عبارة أُخرى عن عدم انحلال العلم الإجماليّ.

نعم، لو قلنا بتعدّد الملاك في الوجوب التخييريّ، ليكون وجوب كلّ واحد من العدلين مشروطاً ولو في مرحلة البقاء بعدم الإتيان بالعدل الآخر، بحيث إنّه كان يتحقّق التكليف بكلّ من العدلين في ظرف عدم الإتيان بهما الذي هو قبل الشروع في أحدهما، لكانت دعوى الانحلال بوجوب العتق -مثلاً- والشكّ في وجوب الصيام في محلّها؛ لأنّه إن كان الوجوب تخييريّاً كان الواجب تعيّناً في تلك المرحلة هو كلّ منهما، وإن كان الوجوب تعيينيّاً كان الواجب تعيّناً في تلك المرحلة هو خصوص العتق، فلو فرض تعذّر العتق بعد ذلك لم يخرج الصيام عمّا كان عليه قبل التعذّر من كون المرجع في الشكّ في وجوبه التعيينيّ هو البراءة.

الأمر الخامس كون الأصل اللفظيّ مقتضٍ للتعيين

الأمر الخامس: أنّه رُبّما يظهر ممّا حرّرناه عن الأستاذ دام ظله، وممّا هو موجود في التقريرات المطبوعة في النجف[1]، والتقريرات المطبوعة في بيروت[2] في تقريب

١. يُنظر: فوائد الأُصول: ٤٣٣/٣.

٢. يُنظر: أجود التقريرات: ٣٧٣/٣.

أصالة التعيين[١] هو إحراز التعيينيّة[٢] بالأصل، بناءً على ما أفاده ﷺ من أنّه ليس في الوجوب التعيينيّ[٣] صفة وجوديّة زائدة على أصل الوجوب الذي هو قدر مشترك بين الوجوب التعيينيّ[٤] والوجوب التخييريّ[٥]، بل إنّ محصّل وجوب الشيء تعييناً هو تعلّق الطلب به مع عدم جعل العدل له، فليست الجهة الفارقة بين الوجوب التعيينيّ والوجوب التخييريّ[٦] إلّا تلك الجهة العدميّة في طرف الوجوب التعيينيّ، وهو عبارة عن عدم جعل البدل، وهذه الجهة يمكن إحرازها في مقام الإثبات بالأصل اللفظيّ المعتبر عنه بالإطلاق، كما حقّق في محلّه من إطلاق الصيغة يقتضي التعيين.

و إن لم يكن في البين ذلك الأصل اللفظيّ، وبقينا نحن ومقام الثبوت، كان لنا إحرازها بالأصل العمليّ -أعني أصالة عدم جعل البدل- فإذا أحرزنا جعل الوجوب للعتق، وشككنا في جعل الصيام بدلاً عنه، وأجرينا أصالة العدم في جعل الصيام بدلاً عنه، كان ذلك عبارة أُخرى عن إحراز وجوب العتق تعييناً، ويكون إحراز التعيينيّة بهذه الطريق من قبيل ما يحرز أحد الجزئين بالأصل والآخر بالوجدان.

وأصرح العبارات في هذا المطلب عبارة التقرير المطبوع في بيروت صفحة (٢١٥)، فإنّه قال في تقريب أصالة التعيين ما نصّه: «إذ الواجب التعيينيّ غير محتاج في عالم الثبوت إلّا إلى قيدٍ عدميّ، بأن لا يكون له عدل في مرحلة الطلب، كما أنّه في عالم الإثبات كذلك، بل إنّ إثبات التعيينيّة في عالم الإثبات بعدم التقييد بمثل العطف «أو» إنّما هو لكشفه عن العدم في عالم الثبوت، فإذا كان أصل الوجوب معلوماً وشكّ في تخييريّته من جهة احتمال تقيّده بوجود العِدل

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (التعيّن).
٢. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (التعيّنيّة).
٣. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (التعيّنيّ).
٤. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (التعيّنيّ).
٥. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (التخيّريّ).
٦. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (التخيّريّ).

له، فلا محالة يحكم بالتعيينيّة بمقتضى ضمّ الوجدان إلى الأصل، لعدم ثبوت التقييد مع حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف الثابت يقينًا»[١]، انتهى.

ولا يخفى أنَّ إحراز التعيين[٢] بهذا الطريق لو تمّ لكان فوق العلم الإجماليّ وفوق أصالة الاشتغال، أو أصالة البراءة من التعيين لو قلنا بجريانها؛ لأنَّ نسبة هذا الطريق إلى الأُصول المذكورة كنسبة الأصل الموضوعيّ إلى الأُصول الحكميّة، بل هو هو بعينه؛ لأنَّ إحراز أحد جزأي التعيينيّة بالوجدان والآخر بأصالة عدم جعل العدل، عبارة أُخرى عن إحراز الموضوع الذي هو التعيين بالأصل الإحرازيّ الذي هو أصالة العدم، فيكون حاكماً على كلّ أصل عمليّ يمكن إجراؤه في المسألة، ويكون رافعاً لكلّ وظيفة عمليّة في مقام الشكّ المزبور حتّى وظيفة الجري على طبق العلم الإجماليّ، أو انحلاله بالعلم بوجوب خصوص العتق.

ولكنَّ الشأن كلّ الشأن في تماميّة هذا الطريق، فإنّه إنّما يتمّ في خصوص مقام الإثبات من جهة أنّه بعد إحراز تعلّق الوجوب بالعتق في مقام الإثبات يكون مقتضى إطلاق الصيغة المتكفّلة لإثبات تعلّق الوجوب به هو كون الوجوب المذكور تعيينيًّا[٣].

أمّا في مقام الثبوت، فإن كان كهذا المقام من الإثبات بأن يكون الشارع في مقام الثبوت قد علّق الوجوب بالعتق، ونشكّ في جهة زائدة عليه، وهي أنّه هل جعل له بدلًا؟ لكان الأمر كما أفيد من الرجوع في تلك الجهة الزائدة إلى أصالة العدم، وبناءً على أنَّ التعيين عبارة عن عدم جعل البدل يتمّ ما هو المطلوب، وهو الحكم بالتعيين[٤].

أمّا إذا لم يكن مقام الثبوت، كهذا المقام من الإثبات بأن يكون الشارع في مقام جعل الوجوب التخييري[٥] قد علّق الوجوب ابتداءً بأحد الأمرين بأن يقول:

---

١. يُنظر: أجود التقريرات: ٢٧٢/٣، وما بعدها.

٢. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (التعيّن).

٣. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (تعيّنيًّا).

٤. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (التعيّن).

٥. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (التخيّري).

«أوجبت أحد الأمرين العتق والصيام»، كما ربّما يكون مقام الإثبات كذلك، فكيف لنا أن نقول: إنّه في مقام الثبوت قد أوجب الشارع العتق ونشكّ في جهة زائدة على وجوب العتق، وهي جعل البدل.

والحاصل: أنّ مقام الثبوت في كيفيّة جعل الوجوب التخييريّ كمقام الإثبات، فتارةً يكون الوجوب التخييريّ مولّداً من جعلين: أحدهما جعل وجوب العتق، والآخر جعل البدل له، وأخرى يكون الوجوب التخييريّ مولّداً من جعل واحد، وهو جعل الوجوب متعلّقاً بأحدهما.

وما أفيد من الطريقة المذكورة إنّما يتمّ إذا كان كيفيّة جعل الوجوب التخييريّ في مقام الثبوت بالنحو الأوّل دون النحو الثاني؛ إذ ليس فيه جعل فوق جعل كي ينفي الثاني بالأصل، كما أنّه في النحو الثاني لا يكون الفارق بين التعيين والتخيير في تلك الجهة العدميّة في ناحية التعيين، بل يكون الفارق بينهما بأنّ الأوّل من قبيل جعل وجوب الشيء بعينه، والثاني من قبيل جعل وجوب أحد الشيئين.

والحاصل: أنّ كيفيّة جعل الوجوب التخييريّ[1] في مقام الثبوت تكون على نحوين:

الأوّل: يكون حاصله التركّب من جعلين: أحدهما جعل الوجوب متعلّقاً بالعتق، والآخر جعل الصيام بدلاً عنه، وفي هذا النحو يكون التقابل بين الوجوب التعيينيّ والوجوب التخييريّ من قبيل الأقلّ والأكثر في مقام الجعل، ويكون الوجوب التعيينيّ هو الأقلّ جعلاً، وحينئذٍ يمكن الرجوع في نفي الجعل الثاني إلى أصالة العدم، وبذلك يثبت كون وجوب العتق تعيينياً؛ لأنّ التعيينيّة[2] حينئذٍ مركّبة من أمر وجوديّ، وهو تعلّق الطلب بالعتق - مثلاً - وآخر عدميّ، وهو عدم جعل الصيام - مثلاً - بدلاً عنه.

النحو الثاني: لجعل الوجوب التخييريّ في مقام الثبوت، لا يكون إلّا جعلاً بسيطاً، وهو تعلّق الطلب بأحد الأمرين منه ومن الصيام، وفي هذا النحو لا يكون

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (التخيّري).

٢. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (التعيّنيّة).

التقابل بين الوجوب التعيينيّ والوجوب التخييريّ في مقام الجعل من قبيل الأقلّ والأكثر بل لا يكون كلّ من الوجوبين إلّا جعلاً بسيطاً، فإن كان متعلّقاً بالعتق كان تعيينيًّا[1]، و إن كان متعلّقاً بأحد الأمرين منه ومن الصيام كان تخييريّاً وفي هذا النحو لا يمكن الرجوع في إثبات التعيين إلى أصالة العدم من الجعل الآخر.

ومن ذلك يظهر اندفاع ما قد يتوهّم لتقريب إجراء أصالة العدم من الجعل الثاني، بأنّا نعلم قطعاً أنّ العتق قد دخل تحت الطلب، سواء كان بالنحو الأوّل أو كان بالنحو الثاني، حيث إنّه على كلّ منهما يكون العتق داخلاً تحت الطلب، غايته أنّه على الأوّل يكون داخلاً تحت الطلب بنفسه، وفي النحو الثاني يكون داخلاً تحته بعنوان كونه أحد الأمرين و إذا كان دخول العتق تحت الطلب معلوماً لدينا فلم يبقَ إلّا أنّا نشكّ في أنّ الشارع جعل له بدلاً فننفيه بالأصل، وبذلك يثبت كون وجوبه تعيّنيًّا، بناءً على ما عرفت من أنّها عبارة عن تعلّق الطلب بشيء مع عدم جعل بدل له.

ووجه اندفاع هذا التوهّم هو ما أشرنا إليه، وحاصله: أنّا و إن كنّا عالمين بأنّ العتق قد دخل تحت الطلب، إلّا أنّا لا يمكننا الحكم بأنّه تعيينيّ، إلّا بأن نضمّ إليه الجزء الآخر وهو عدم جعل الصيام بدلاً عنه، وهذا الجزء الآخر لا يمكننا إثباته بأصالة العدم؛ لأنّه يتوقّف على أن يكون جعل الصيام بدلاً عنه جعلاً زائداً على أصل جعل وجوب العتق، وهو إنّما يتمّ فيما لو أحرزنا أنّ جعل وجوبه كان في مقام الثبوت على النحو الأوّل؛ لما عرفت من أنّه لا محصّل لأصالة عدم جعل البدل لو كان الجعل في مقام الثبوت على النحو الثاني.

ثمّ لا يخفى أنّ أصالة عدم جعل البدل ليست إلّا عبارة عن استصحاب عدم تعلّق الوجوب التخييريّ[2] بالطرف الثاني الذي هو الصيام فيما ذكرناه من المثال، فتكون عين الاستصحاب الذي أدّعاه الشيخ ﷺ ومنعه الأستاذ ﷺ أشدّ المنع مع اعترافه ﷺ بأنّ الوجوب التخييريّ في مقام الثبوت مركّب من جعلين، ومع

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (تعيّنيًّا).
٢. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (التخيّريّ).

بنائه ﷺ على أنّ التعيينيّة[١] مركّبة من أمر وجوديّ وهو تعلّق الطلب بالعتق، وآخر عدميّ وهو عدم جعل الصيام بدلاً عنه، ومع ذلك منع الاستصحاب المذكور نظراً منه ﷺ إلى أنّ المستصحب إن كان هو عدم الجعل فهو لا يثبت عدم المجعول إلّا بالأصل المثبت، و إن كان هو عدم المجعول فهو - مع أنّه ليس له حالة سابقة - غير نافع في إثبات التعيّنيّة إلّا بالأصل المثبت؛ لأنّها و إن كانت مركّبة من ذلك الأمر العدميّ، إلّا أنّ اعتباره فيها يكون من قبيل عدم الملكة، فراجع التقريرات المطبوعة في بيروت صفحة (٢١٦)[٢] و إذا كان الاستصحاب المذكور ساقطاً، فكيف صحّ لنا إثبات التعيين بأصالة العدم، وهل هي -أعني أصالة العدم- إلّا عبارة عن الاستصحاب المذكور.

ومن ذلك يتّضح لك التأمّل فيما في التقريرات المطبوعة في النجف صفحة (١٥٨)[٣] من أنّه بعد ثبوت أصالة التعيين لا حاجة إلى الاستصحاب المذكور، فإنّه يتوجّه عليه أنّه كيف نقول لا حاجة إلى الاستصحاب المذكور، مع فرض توقّف ثبوت أصالة التعيين عليه، كما يعطيه قوله في صفحة (١٥٥): «من أنّ التعيينيّة ليس لها فصل وجوديّ، بل حدّها عدم تعلّق الإرادة بشيء آخر يكون عدلاً، لما تعلّقت به الإرادة...»[٤] إلخ.

نعم، لو تمكنا من إثبات أصالة التعيين بأصالة الاشتغال، كما يعطيه جملة من كلمات التحرير أو بمقتضى العلم الإجماليّ، كما حرّرناه، لأمكن أن يُقال: لا حاجة لنا إلى الاستصحاب المذكور، و إن كان ذلك غير متّجه أيضاً حيث إنّ الاستصحاب المذكور لو جرى وقلنا: إنّ التعيّنيّة مركّبة من جهة عدميّة، لكان هو الوحيد في إثبات التعيين، لكونه فوق جميع هذه الوظائف، وهو حاكم عليها برمّتها، فراجع وتأمّل.

فقد ظهر لك من جميع هذا الذي حرّرناه أنّ المرجع الوحيد الذي ينبغي

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (التعيّنيّة).

٢. يُنظر: أجود التقريرات: ٣٧٤/١، وما بعدها.

٣. يُنظر: فوائد الأُصول: ٤٣٥/٣، وما بعدها.

٤. يُنظر: المصدر نفسه: ٤٢٨/٣، وما بعدها.

أن يعوّل عليه في مسألة الشكّ في التخيير والتعيين هو العلم الإجماليّ الذي يكون أحد طرفيه هو وجوب العتق بعينه، وطرفه الآخر هو وجوب أحد الأمرين منه ومن الصيام، بناءً على أنَّ الواجب التخييريّ هو أحد العدلين، كما هو صريح ما أفاده شيخنا الأستاذ ﷺ في هذا المقام، وفي مبحث الواجب التخييريّ[1]، ولو منعنا من ذلك بدعوى أنَّ أحد الأمرين لا واقعيّة له، كما ربّما يظهر ممّا أفاده ﷺ في مبحث بيع الصاع من الصبرة من مباحث البيع[2]، فلا محيص لنا عن القول بأنَّ الطرف الآخر للعلم الإجماليّ المذكور هو القدر الجامع بين العدلين وإن لم نعرفه بنفسه، فإنَّ معرفته بما أنَّه مؤثّر في تحقّق الملاك كافٍ في تصحيح الأمر به، غايته أنَّه في مقام الإثبات يكون التعبير عنه بأحد الأمرين كافياً في إيصال الأمر به إلى المكلّف، وإن لم يعرفه بنفسه، هذا كلّه لو أحرزنا كون الملاك واحداً.

ولو احتملنا تعدّد الملاك في الواجبات التخييريّة، بحيث كان لازمه توجّه التكليف بكلّ من العدلين مشروطاً في مرحلة البقاء بعدم الإتيان بالعدل الآخر على وجه يكون كلّ منهما فعليّاً قبل الشروع في أحدهما، لكانت أطراف العلم الإجماليّ ثلاثة:

أحدها: وجوب العتق بنفسه وجوباً مطلقاً.

ثانيها: وجوب أحد الأمرين منه، ومن الصيام أو الجامع بينهما.

ثالثها: وجوب كلّ منهما مشروطاً في مرحلة البقاء بعدم الإتيان بالعدل الآخر.

ولا يتوجّه على هذا العلم الإجماليّ أنَّه لا جامع بين طرفيه أو أطرافه الثلاثة، لوضوح الجامع بينها وهو التكليف الإلزاميّ الإيجابيّ، غايته أنَّ الواجب كان مردّداً بين الأمرين أو الأمور الثلاثة.

والحاصل: أنَّه يكون من العلم بالتكليف مع تردّد المكلّف به بين أمرين أو أمور ثلاثة، وليس ما نحن فيه من قبيل الدوران بين المحذورين في عدم الجامع بينهما، كما سيأتي بيانه منه ﷺ.

---

١. يُنظر: أجود التقريرات: ١/٢٦٥، وما بعدها، وفوائد الأُصول: ١/٢٣٥.

٢. يُنظر: منية الطالب في شرح المكاسب: ٢/٣٨٧.

مضافاً إلى منع عدم الجامع حتّى في تلك المسألة لإمكان كون الجامع هو التكليف الالزاميّ، غايته أنّه مردّد بين كون المكلّف به هو الفعل أو الترك على أنّ في النفس شيئاً من أصل هذه المسألة -أعني مسألة مدخليّة إمكان الجامع في تنجيز العلم الإجماليّ- لإمكان القول بعدم مدخليّته، و إن كان وجوده ضرورياً في كلّ علم إجماليّ، وأمّا عدم منجّزيّة العلم الإجماليّ في مسألة الدوران بين المحذورين، فإنّما هو لأجل عدم التمكّن من كلّ من مخالفته القطعيّة وموافقته القطعيّة.

وكيف كان، فلا ينبغي التأمّل في منجّزيّة العلم الإجماليّ فيما نحن فيه وأنّ[1] هو الموجب؛ لعدم جواز الاكتفاء بالصيام بدلاً عن العتق وأنّه عند تعذّر العتق الطارئ يكون ذلك العلم الإجماليّ موجباً للإتيان بالطرف الآخر الذي هو الصيام.

الأمر السادس فيما لو دار التكليف بين العينيّة والكفائيّة

الأمر السادس: فيما لو دار التكليف بين العينيّة والكفائيّة فإن قلنا بتعدّد الملاك في الواجبات الكفائيّة على نحو ما قيل به في الواجبات التخييريّة، فلا شبهة في كون المسألة من قبيل الشكّ في المسقط فيما لو قام به بعض المكلّفين.

و إن قلنا بوحدة الملاك وأنّ المطلوب هو صرف الطبيعة من صرف طبيعة المكلّفين، تأتّى فيه نظير ما قدّمناه من العلم الإجماليّ؛ لأنّ كلّ مكلّف يعلم بأنّه قد توجّه إليه التكليف، إمّا بنفسه، أو بعنوان كونه مصداقاً لطبيعة المكلّف، بل إنّ جريان العلم الإجماليّ أوضح من سابقه؛ لأنّه على تقدير الكفائيّة يكون المكلّف هو القدر الجامع بين المكلّفين لا أحد المكلّفين، ولا يجري فيه ما تقدّم في الوجوب التخييريّ من عدم الجامع العرفيّ بين الأبدال المكلّف بها؛ وذلك لإمكان الجامع العرفيّ في ناحية المكلّف هنا، وهو ما ذكرناه من طبيعة المكلّفين، بل يمكن في هذا المقام الرجوع إلى قاعدة الشكّ في المسقط؛ لأنّ التكليف لو كان متوجّهاً إلى طبيعة المكلّف، فلا ريب في أنّ فعل البعض يكون بالنسبة إلى شخص غيره من المكلّفين من قبيل المسقط، و إن كان بالقياس إلى طبيعة المكلّف من قبيل الامتثال.

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (أنّه).

هذا غاية ما ينبغي أن يُقال في هذين الفرعين.

الأصل في التعيين والتخيير الاشتغال

وأمّا ما أفاده الشيخ ﷺ من الرجوع إلى أصالة عدم وجوب ذلك الطرف المحتمل كونه واجباً تخييراً عدلاً لهذا الطرف المعلوم الوجوب المردّد وجوبه بين التخيير والتعيين[1]، فلم نعرّف له معنى محصّلاً، فإنّ المراد إن كان استصحاب عدم المجعول فليس له حالة سابقة، وإن كان عدم الجعل فلا أثر له.

قلتُ: وتوضيح ذلك هو: أنّ المستصحب إن كان هو عدم جعل الوجوب لذلك الطرف المشكوك وجوبه، فهو غير نافع في إثبات كون الوجوب الوارد على هذا الطرف المعلوم الوجوب تعيينيّاً إلّا على تقدير الأصل المثبت، وإن كان المراد استصحاب حال هذا الوجوب المعلوم تعلّقه بهذا الطرف، وأنّه لا عدل له، فلا إشكال في أنّه ليس له حالة سابقة.

وبعبارة أُخرى: أنّ المستصحب إن كان هو العدم التامّ، فهو غير نافع فيما هو المطلوب من العدم الناقص، أعني اتّصاف هذا الوجوب المعلوم بكونه لا عدل له، وإن كان المستصحب هو العدم الناقص المعبّر عنه بمفاد «ليس» الناقصة، فمن الواضح أنّه ليس له حالة سابقة بذلك، ولو قلنا: إنّ العدم المعتبر في الوجوب التعييني من قبيل عدم الملكة كان الأمر في مثبتيّة الأصل المذكور أوضح، فتأمّل.

هذا كلّه إذا لم يكن الطرف الآخر معلوم الوجوب، أمّا إذا كان الطرف الآخر معلوم الوجوب أيضاً وحصل الشكّ في كون وجوبهما على سبيل التخيير بينهما، أو على سبيل التعيين في كلّ منهما، فكلّ واحدٍ منهما يحتمل فيه

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ١٦٠/٢.

التعيينيّة[1] والتخييريّة، والمرجع في هذا الشكّ هو الاشتغال أيضاً، ولو تعذّر أحدهما تعيّن الآخر قطعاً.

التنبيه الأوّل في عدم اعتبار محتمل الأهمّيّة في المقام

تنبيه أنّ ما تقدّم كلّه كان في دوران الأمر بين التعيين والتخيير الأصليّ، وقد عرفت أنّ المرجع فيه هو أصالة الاشتغال والاحتياط بالتعيين، وأمّا لو كان التخيير عارضيّاً، كما في باب التزاحم بناءً على صحّة الترتّب لو دار الأمر بين كون أحد المتزاحمين معيّناً أهمّ من الآخر أو التساوي بينهما، فإنّه حينئذٍ يكون من دوران الأمر بين تعيّن ما هو محتمل الأهمّيّة وكون الأمر بالآخر معلّقاً على عصيانه، وبين كون المكلّف مخيّراً بينهما لعدم أهمّيّة أحدهما على الآخر، فيلزم الاحتياط بالتعيين ولو قلنا بالبراءة في ما تقدّم من دوران الأمر بين التعيين والتخيير الأصليّ.

وأوضح من ذلك في جريان الاحتياط وعدم الرجوع إلى البراءة ما لو قلنا بعدم صحّة الترتّب، فإنّ الدوران حينئذٍ يكون بين تعيّن ما هو محتمل الأهمّيّة وكون الآخر ساقطاً وبين سقوط كلا الخطابين، ولا ريب أنّ عدم جريان البراءة على هذا القول أوضح منه على القول بصحّة الترتّب.

ويلحق بالتخيير العارضيّ الناشئ عن التزاحم التخيير[2] في باب تعارض الأمارات بناءً على الموضوعيّة.

وأمّا بناءً على الطريقيّة، فلو دار الأمر بين كون هذه الأمارة مثل فتوى هذا الفقيه هي الحجّة، لكونه هو الأعلم، وبين كون المكلّف مخيّراً بينهما

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (التعيّنيّة).

٢. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (التخيّر).

لتساويهما، كان جريان الاحتياط فيه وعدم جريان البراءة أوضح من جميع ما تقدّم.

والحاصل: أنّ جريان أصالة الاشتغال وعدم جريان أصالة البراءة في باب التخييرالناشئ عن تعارض الدليلين وتساويهما بناءً على الطريقيّة، أوضح منه في التخييرالناشئ عن تزاحم التكليفين بناءً على عدم صحّة الترتّب، وهو بناءً على عدم صحّة الترتّب أوضح منه بناءً على صحّته، وهو بناءً على صحّته أوضح منه في باب التخييرالأصليّ الشرعيّ.

وبالجملة: أنّا لو سلّمنا جريان البراءة وعدم جريان أصالة الاشتغال في دوران الأمربين التعيين والتخييرالأصليّ، فلا نسلّمه في الدوران بين التعيين والتخييرالعارضيّ الناشئ عن التزاحم بناءً على صحّة الترتّب.

ولو سلّمنا عدم لزوم الاحتياط في ذلك، فلا نسلّمه بناءً على عدم صحّة الترتّب، ولو سلّمناه في ذلك فلا نسلّمه في دوران الأمربين التعيين والتخيير العارضيّ[1] الناشئ عن تعارض الدليلين بناءً على الطريقيّة.

فتلخّص أنّ لنا مسائل أربع:

[١-] دوران الأمربين التعيين والتخييرالأصليّ.

[٢-] ودوران الأمربين التعيين والتخييرالعارضيّ الناشئ عن التزاحم بناءً على صحّة الترتّب.

[٣-] ودوران الأمرفيما ذكربناءً على عدم صحّة الترتّب.

[٤-] ودوران الأمربين التعيين والتخييرالعارضيّ الناشئ عن تعارض الدليلين بناءً على الطريقيّة، وجريان أصالة الاشتغال في كلّ مسألة من هذه

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (التعيّن).

المسائل أوضح منه في سابقتها، بحيث لو سلّمنا عدم جريان أصالة الاشتغال في السابقة فلا نسلّمه في لاحقتها.

مقدّمة في حقيقة التخيير الأصليّ ومرجعه

ولتوضيح[1] بيان ما ذكرناه في هذه الأقسام ينبغي تقديم مقدّمة، وهي: أنّ الواجب التخييريّ الثابت فيه التخيير بأصل الشريعة، ونعبّر عنه بالتخيير الأصليّ في مقابل التخيير العارضيّ الآتي من ناحية التزاحم، أو من ناحية تعارض الأدلّة، وإن ذكروا في شرح حقيقته وجوهاً حتّى أرجعه في الكفاية إلى التخيير العقليّ بناءً على استشكاف الجامع المأمور به من قضيّة «الواحد لا يصدر منه إلّا واحد»[2]، ونحن قد أجبنا عنه في محلّه بأنّ أقصى ما في هذه القضية أن تكون كاشفة عن وجود جامع بين العدلين، وذلك الجامع إن كان جامعاً عرفيّاً قريباً على وجه يمكن أن يتعلّق به الخطاب العرفيّ كان التخيير عقليّاً لا شرعيّاً، وإن لم يكن كذلك، بل كان جامعاً بعيداً لا يمكن الحكم به إلّا من ناحية هذا الحكم العقليّ كان التخيير شرعيّاً، ولم يكن الجامع المذكور إلّا جامعاً ملاكيّاً، بمعنى أنّه يكون الملاك في طلب ذينك العدلين ملاكاً واحداً، ويكون كلّ واحد منهما وافياً في القيام بذلك الملاك، كما رُبّما نقول به في مثل الكفّارة الرمضانيّة -مثلاً- بناءً على أن يكون الإفطار في نهار رمضان موجباً لحدوث مفسدة ورتق لا ينسدّ إلّا بإحدى الخصال على وجه يكون كلّ واحدٍ من تلك الخصال رافعاً لتلك المفسدة وساداً لذلك الرتق، بحيث يكون كلّ واحدٍ منها وافياً بذلك الملاك الواحد، ففي مثل ذلك يكون التخيير شرعيّاً ويكون التعبير عن الواجب في مثل ذلك بلفظ «أو».

---

١. أرتج المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٦ شعبان، ١٣٤٩هـ).

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٥٩/٢.

وهذه الخصال وإن كان وفاؤها بسدّ ذلك الرتق ورفع تلك المفسدة لا يكون إلّا من جهة رجوعها إلى قدر جامع بينها لما ذكر من القضية العقليّة، إلّا أنَّ ذلك القدر الجامع لمّا لم يكن جامعاً قريباً عرفيّاً، ولم يمكن إدخاله تحت خطاب لم يكن مؤثّراً في كون التخييربين تلك الخصال شرعيّاً لا عقليّاً، وهذا النحو هو أحد النحوين المتصوّرين.

وأمّا النحو الآخر، فهو أن يكون لكلّ واحدٍ من العدلين ملاك يخصّه غير ملاك العدل الآخر مع التباين بين الملاكين، ولكن كان استيفاء أحد الملاكين مانعاً من استيفاء الملاك الآخر، وقهراً يكون وجوب كلّ واحدٍ من العدلين مشروطاً بعدم فعل الآخر، وعن ذلك ينتزع الوجوب التخييريّ لكلّ منهما.

والفرق بين هذين النحوين في مقام الإثبات هو ما أشرنا إليه من كون النحو الأوّل يكون اظهاره بقالب العطف بـ«أو»، والثاني يكون إظهاره بقالب القضيّة الشرطيّة التي يكون شرطها عدم الإتيان بأحد العدلين وجزاؤها إيجاب الإتيان بالعدل الآخر، وربّما كان الواجب التخييريّ مردّداً بينهما، كما لو ورد الأمر بصلاة الجمعة يومها وورد أمر آخر بصلاة الظهر، وقام الإجماع على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد، وجمعنا بين الأمرين بحمل وجوب كلّ منهما على الوجوب التخييريّ، فإنَّ مقتضى الجمع الدلاليّ بينهما هو حمل الإطلاق في كلّ منهما على التقييد بعدم الآخر، ولكن حيث لم يكن التقييد المذكور وارداً في لسان الدليل لم يمكن أن نستكشف منه أنَّ الوجوب على النحو الثاني، فيمكن أن يكون ذلك الوجوب التخييريّ على النحو الأوّل كما يمكن أن يكون على النحو الثاني.

والحاصل[1]: أنَّ جميع ما ورد في الواجبات التخييريّة إنَّما ورد بلسان العطف بـ«أو» وهو إنَّما ينطبق على الوجه الأوّل -أعني كون الوجوب ناشئاً عن ملاك واحد يفي به كلّ واحد من الأعدال- ولم يرد فيها ما هو بلسان القضيّة الشرطيّة المنطبق على الوجه الثاني، أعني تعدّد الملاكات وتزاحمها.

نعم، في المثال المزبور يدور الأمر فيه بين التقييد بالنحو الأوّل بأن يكون المراد في «صلِّ الجمعة» يومها هو «صلّ الجمعة أو الظهر» وكذا في «صلِّ الظهر»، وبين التقييد بالنحو الثاني، بأن يكون المراد صلِّ الجمعة إن لم تصلِّ الظهر، وكذا في صلِّ الظهر.

والظاهر تقدّم التصرّف الأوّل على التصرّف الثاني، فإنَّهما وإن احتاج كلّ منهما إلى المؤنة الزائدة، وكان مقتضى ظاهر اللفظ لو خلّي ونفسه هو عدم كلّ من التصرّفين، إلّا أنَّه عند دوران الأمر بينهما يكون التصرّف الأوّل هو المقدّم؛ لأنَّ الأوّل لا يكون موجباً لخلل في ناحية الوجوب الذي هو مفاد الهيئة، فإنَّه إنَّما يكون رافعاً لظهور مجموع الجملة مع بقاء مفاد الهيئة بحاله، بخلاف الثاني فإنَّه يكون موجباً لرفع اليد عن ظهور الهيئة من إطلاق الوجوب بالنسبة إلى الإتيان بالطرف الآخر وعدمه وضمناً يكون موجباً لرفع اليد عن ظهور مجموع الجملة، فالأوّل يكون أولى.

مضافاً إلى بُعد احتمال كون الوجوب ناشئاً عن ملاكات متعدّدة، وإنَّها متزاحمة في حدّ نفسها، وأيضاً فأقصى ما في البين هو الإجماع على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد، وهو إنَّما يقتضي أنَّه لا ملاك إلّا ملاك واحد، وكونه من قبيل الملاكين المتزاحمين بعيد جدّاً.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٧ شعبان، ١٣٤٩هـ).

وكيف كان، فالظاهر في الواجبات التخييريّة الثابتة في أصل الشريعة هو وحدة الملاك، وحينئذٍ فلو قام الدليل على وجوب شيئين وتردّد الأمر فيهما بين كون كلّ واحدٍ منهما واجباً تعيينيّاً، أو أنّ الوجوب لكلّ منهما تخييريّ، كان مرجع الشكّ المزبور إلى الشكّ في مسقطيّة كلّ منهما عن الآخر، فيكون المرجع هو أصالة الاشتغال والاحتياط بالإتيان بكلّ منهما*.

هذا كلّه لو كان التخيير المزبور على تقديره تخييراً أصليّاً.

في حقيقة التخيير العارضيّ

أمّا لو كان تخييراً عارضيّاً ناشئاً عن التزاحم بين الخطابين الناشئ عن عدم القدرة على امتثال كلّ منهما، واحتمل كون أحد الخطابين معيّناً أهمّ من الآخر، بأن احتمل كون أحد الفريقين هاشميّاً أو عالماً، بناءً على كونه أهمّ في مقام التزاحم، فهل يكون المرجع هو أصالة البراءة من التعيين، أو أنّ المرجع هو أصالة الاشتغال؟

---

* **قلتُ:** قد يُقال: إنّه بناءً على تعدّد الملاك، وكون كلّ من العدلين مشروطاً وجوبه بعدم الإتيان بالآخر لو شكّ في التعيين والتخيير يكون المرجع هو البراءة؛ للشكّ في توجّه الخطاب عند الإتيان بالطرف الآخر.

ولكن لا يخفى أنّ هذا إنّما يتمّ فيما لو كان توجّه الخطاب بما يحتمل التعيين عند فعل الآخر.

أمّا لو توجّه إليه الخطابان قبل فعل شيء منهما، فقد تنجّز في حقّه كلا الخطابين ويشكّ في سقوط ما يحتمل التعيين بفعل الآخر، فيكون مجرى لأصالة الاشتغال.

وهكذا الحال في كلّ خطاب مردّد بين الإطلاق والاشتراط بشرط، فإنّه لو توجّه الخطاب المذكور قبل حصول ذلك الشرط كانت أصالة البراءة جارية، و إن كان توجّه الخطاب في حال وجود ذلك الشرط ثمّ انعدم ذلك الشرط اتّفاقاً أو اختياراً كانت أصالة الاشتغال محكّمة.

والحقّ هو الثاني، بل إنّه أولى بذلك ممّا تقدّم من التخيير الأصليّ.

وقبل الشروع في بيان ذلك ينبغي تقديم مقدّمة، وهي أنّ التدافع بين الخطابين الناشئ عن عدم القدرة على امتثالهما معاً، هل يكون ناشئاً عن إطلاق كلّ منهما بالنسبة إلى امتثال الآخر وعدمه، أو أنّه يكون ناشئاً عن نفس التكليفين وامتناع توجّههما إلى من لا يقدر على امتثالهما معاً، وعلى الأوّل لا يكون التزاحم المذكور مقتضياً إلّا سقوط الإطلاقين والحكم العقليّ بتقيّد كلّ منهما بعدم امتثال الآخر، وعلى الثاني يكون نتيجته التساقط -أعني سقوط كلا التكليفين- واستكشاف خطاب فعليّ بكلّ من المتعلّقين مشروط بعدم الإتيان بالآخر.

والفرق بين هذين الوجهين أنّ التقييد على الأوّل يكون بحكم العقل مع كون التكليف الواقعيّ المجعول أوّلاً بحاله، وعلى الثاني يكون العقل حاكماً بسقوط التكليف من أصله، وبعد سقوطهما يستكشف العقل خطاباً شرعيّاً مولويّاً متعلّقاً بكلّ من الفعلين، مشروطاً كلّ منهما بعدم الآخر، على وجه عند الإتيان بأحد الفعلين لا يكون الآخر مأموراً به أصلاً، لا أنّه مأمور به، ولكن كان امتثال الأمر الآخر موجباً لسقوطه بسلب القدرة عليه، كما هو مقتضى الوجه الأوّل.

ثمّ إنّ هذا الاستكشاف العقليّ ليس من قبيل قاعدة الملازمة، بل هو من قبيل الأحكام الشرعيّة التي يستكشفها العقل بالملازمات، نظير كون إيجاب الشيء موجباً للنهي عن ضدّه أو إيجاب مقدّمته.

وعلى كلّ حال، فهذا الوجوب الشرعيّ بناءً على الوجه الثاني يكون من قبيل الوجوب التخييريّ الناشئ عن ملاكين متزاحمين، بحيث إنّه يكون لنا

وجوبان تخييريّان، كلّ واحد منهما مشروط بعدم الإتيان بالآخر، بخلافه على الوجه الأوّل، فإنّه عليه لا ينقلب الوجوب عن كونه تعيّنيّاً إلى كونه تخييريّاً، بل يبقى على ما هو عليه من التعيين، غايته أنّ العقل يحكم بكون أحدهما مقيّداً بعدم امتثال الآخر، هذا كلّه على تقدير تساوي الفعلين.

ولو كان أحدهما أهمّ، فبناءً على الأوّل يكون الأمر بالأهمّ باقياً بحاله مع تحقّق الأمر بالمهمّ، غايته أنّ الأمر بالمهمّ يكون مقيّداً عقلاً بعدم امتثال الأمر بالأهمّ، وبناءً على الثاني يكون الأمر بالمهمّ ساقطاً بالمرّة، ولا يكون في البين إلّا أمر واحد وهو الأمر بالأهمّ، وعلى هذين الوجهين يبتني القول بالترتّب وعدمه.

شبهة القول بعدم الترتّب

وعمدة شبهة القائلين بعدم الترتّب هي أنّ مجرّد تقييد الأمر بالمهمّ بعدم امتثال الأمر بالأهمّ لا يدفع إشكال التنافي بينهما؛ فإنّه عند عدم الإتيان بشيء منهما يتوجّه إليه كلا الأمرين، ونحن قد تعرّضنا لدفع هذه الشبهة في محلّه بما لا مزيد عليه.

وكيف كان، فبناءً على الوجه الأوّل لو كان أحد الأمرين ممّا يحتمل فيه الأهميّة دون الآخر، كما لو احتمل كون أحد الغريقين هاشميّاً، فلا ينبغي الإشكال في الحكم بتعيّنه، لا من جهة الشكّ في بقاء إطلاق أمره كي يكون الأصل لفظيّاً؛ إذ ليس التقييد المذكور على تقدير التساوي من قبيل التقييد اللفظيّ كي ينفى بأصالة الإطلاق، بل هو تقييد عقليّ (لبّيّ) لاحقٌ لواقع التكليف لا لما يدلّ عليه، ولأجل ذلك نقول بذلك التقييد حتّى لو كان دليل الأمر لبّيّاً مثل الإجماع ونحوه، بل من جهة إحراز توجّه الأمر بذلك المحتمل الأهمّيّة.

وكون الإتيان بالطرف الآخر مسقطاً له مشكوك، بل لو قلنا بجريان البراءة من التعيين في المسألة السابقة -أعني ما لو كان التخيير المحتمل تخييراً أصليّاً- لم يكن مجال للقول بذلك في هذه المسألة، فإنّ تقريب القول بالبراءة في المسألة السابقة هو أنّ التعيين جهة زائدة شرعيّة موجبة للضيق على المكلّف، فتكون مرفوعة بالبراءة.

ومن الواضح أنّ هذا التقريب لا يتأتّى في هذه المسألة؛ لأنّ كون الوجوب في ما هو محتمل الأهمّيّة تعينيّاً محقّق لا إشكال، وإنّما أقصى ما في البين من الشكّ هو الشكّ في كون الإتيان بالطرف الآخر مسقطاً له، فيكون الشكّ فيه ممحّضاً للشكّ في المسقطيّة من دون شائبة[1] شيء هو مجرى للبراءة الشرعيّة أو العقليّة*.

تقريب القول بالبراءة في التعيين والتخيير

* **قلتُ**: وأوضح من ذلك في جريان الاحتياط وعدم جريان البراءة ما لو قيل بعدم صحّة الترتّب، فإنّه بناءً على ذلك يكون الأمران المتساويان ساقطين عند التزاحم، وبعد سقوطهما يستكشف العقل خطاباً شرعيّاً آخر مشروطاً في كلّ منهما بعدم امتثال الآخر، ولو كان أحدهما أهمّ كان الأهمّ باقياً بحاله لم يسقط بالتزاحم ولم يتبدّل، والساقط هو خصوص الأمر بالمهمّ، وحينئذٍ ففي مورد احتمال أهمّيّة أحدهما يكون مرجع الشكّ إلى الشكّ في أنّ هذا الخطاب المتعلّق بمحتمل الأهمّيّة قد سقط بالمزاحمة، وكان هناك خطاب آخر استكشفه العقل قد تعلّق بما هو محتمل الأهمّيّة مشروطاً بعدم الآخر، أو أنّ هذا الخطاب المتوجّه بما هو محتمل الأهمّيّة باقٍ بحاله، لم يكن التزاحم مسقطاً له وموجباً لتبدّله إلى خطاب مشروط، فلا ريب حينئذٍ في لزوم الجري على طبقه وعدم إمكان الحكم بفراغ الذمّة عنه بالإتيان بالطرف الآخر، بحيث إنّا لو قلنا بجريان البراءة على القول بالترتّب لم يمكننا القول بها على تقدير القول بعدم صحّة الترتّب.

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (شأنية).

وحاصل الفرق بين هذه المسائل الثلاث:

أنّ المسألة الأولى -وهي كون التخيير المحتمل تخييراً شرعيّاً أصليًّا- يكون جهة التعيين التي يدّعى كونها مرفوعة بالبراءة جهة شرعيّة مجعولة للشارع موجبة للضيق على المكلّف، فيمكن رفعها بـ«حديث الرفع».

وأمّا في المسألة الثانية -وهي كون التخيير المحتمل تخييراً عقليّاً عارضيّاً من جهة التزاحم بناءً على القول بالترتّب- فإنّ جهة التعيين التي تكون في قبال ذلك التخيير لا تكون إلّا عقليّة، فلا يمكن رفعها بـ«حديث الرفع».

وأمّا في المسألة الثالثة -وهي تلك المسألة على القول بعدم صحّة الترتّب- فإنّها لم تكن مشتملة على جهة تعيين أصلاً، وإنّما كان مرجع الشكّ فيها إلى بقاء التكليف فيما يحتمل الأهمّيّة بحاله، أو أنّه قد سقط بالتزاحم وتبدّل إلى الخطاب المشروط بعدم الإتيان بالمهمّ.

وهنا شبهة عرضت لي، وهي أنّ جريان أصالة الاشتغال إنّما يتّضح في المسألة الثالثة لو كانت الذمّة قد اشتغلت بما هو محتمل الأهمّيّة قبل عروض الطرف الآخر بأن يكون قد غرق من هو محتمل الهاشميّة أوّلاً ثمّ بعده -يعني قبل إنقاذه- غرق الشخص الآخر المقطوع كونه غير هاشميّ.

وهكذا الحال، فيما لو ابتلى بهما ولم يكن بينهما تزاحم ثمّ طرأ التزاحم بينهما، أمّا لو كان ابتلاؤه بالأوّل مقارناً للثاني أو متأخّراً عنه، ففيه إشكال.

حاصله: أنّه على تقدير التساوي لم يكن في البين تبدّل، بل يحتمل أنّ الخطاب بما يحتمل الأهمّيّة من أوّل حدوثه كان هو ذلك الخطاب الذي استكشفه العقل -أعني الخطاب المشروط بعدم الإتيان بالآخر- أو أنّه كان مطلقاً غير مقيّد بعدم الآخر، فتنحلّ المسألة حينئذٍ إلى الشكّ في كون الخطاب بما هو محتمل الأهمّيّة مشروطاً بعدم الآخر أو كونه مطلقاً، فعند الإتيان بالآخر يشكّ في تكليفه بما هو محتمل الأهمّيّة، فيكون المرجع فيه هو البراءة.

هذا[1] كلّه بناءً على ما هو المختار من صحّة الترتّب.

وأمّا بناءً على القول بعدم صحّته، فقد عرفت أنّ لازمه القول بسقوط كلا الخطابين عند التساوي واستكشاف العقل خطاباً تخييريًّا وأمّا بناءً على القول بعدم صحّته، فقد عرفت أنّ لازمه القول بسقوط كلا الخطابين عند التساوي واستكشاف العقل خطاباً تخييريّاً شرعيّاً من القسم الثاني -أعني ما كان ناشئاً عن ملاكين متزاحمين- الذي عرفت أنّه يكون كلّ من الوجوبين فيه مشروطاً بعدم امتثال الآخر، وعند كون أحدهما أهمّ هو سقوط الخطاب بالمهمّ بتاتاً وبقاء التكليف بالأهمّ بحاله وعلى إطلاقه، وقد حقّقنا في محلّه أنّ القائل بعدم الترتّب إنّما يقول بسقوط الخطاب بالمهمّ وبقاء الخطاب بالأهمّ

اللّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّه قبل اشتغاله بكلّ منهما كان محتمل الأهمّيّة منجّزاً في حقّه؛ لأنّه إمّا أن يكون مطلقاً، و إمّا أن يكون مشروطاً بعدم الإتيان بالآخر، والمفروض حصول هذا الشرط، وحينئذٍ فيشكّ أنّه عند اشتغاله بالآخر هل سقط عنه ذلك التكليف بما هو محتمل الأهمّيّة فيكون مجرى لأصالة الاشتغال؟

لا يُقال: إنّ التكليف بما هو محتمل الأهمّيّة، حيث كان مردّداً بين كونه مشروطاً بعدم الآخر، وبين كونه مطلقاً كان حاصله التردّد بين كونه محدوداً بعدم الآخر، أو غير محدود، وقد تقرّر في محلّه[2] هو الرجوع إلى البراءة فيما زاد على ذلك الحدّ.

لأنّا نقول: إنّ الرجوع إنّما تقرّر فيما يكون الحدّ المشكوك حدّاً للمكلّف به، أمّا إذا كان الحدّ حدّاً لنفس التكليف المتعلّق بصرف الطبيعة -يعني أنّه يكون من قبيل شرط البقاء- فلا يكون من قبيل الشكّ بين الأقلّ والأكثر.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث، في يوم الاثنين: (٨ شعبان، ١٣٤٩هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٢١٧) من هذا الجزء.

على إطلاقه من جهة تلك الشبهة، وهي أنَّ رفع إطلاق الأمر بالمهمّ بتقييده بعدم امتثال الأهمّ لا يرفع غائلة اجتماع الخطابين في مرتبة الإتيان بالمهمّ لبقاء الأمر بالأهمّ بحاله، وتحقّق شرط الأمر بالمهمّ، وهو عدم امتثال الأمر بالأهمّ، وقد رفعنا هذه الشبهة في محلّه بما لا مزيد عليه، وقلنا: إنَّ هذه الشبهة آتية بعينها في صورة تساوي الخطابين، حيث إنَّه لا محيص له عن الالتزام بكون كلّ من الخطابين مقيّداً بعدم امتثال الآخر الذي لازمه ما فرّمنه من لزوم اجتماع الخطابين في صورة كون أحدهما أهمّ، فإنَّ هذه الشبهة تتوجّه عليه بعينها في صورة تساويهما؛ إذ لا محيص له عن الإلتزام بتقييد كلا الخطابين ولازمه توجّه كلا الخطابين في مرتبة عدم الإتيان بكلّ منهما.

كما أنَّ ما أورده على القول بصحّة الترتّب من أنَّ لازمه استحقاق العقابين عند عدم فعل كلّ منهما، مع أنَّه لا يتمكّن إلّا من فعل واحد منهما بعينه وارد عليه في صورة تساويهما؛ إذ لازمه أنَّه عند ترك كلّ منهما يكون مستحقّاً لكلا العقابين لتحقّق شرط كلّ منهما مع أنَّه لا يقدر إلّا على واحد منهما.

وقد أوردنا في محلّه التناقض على الشيخ ﷺ، حيث إنَّه منع من صحّة الترتّب* وبنى أساس منعه على عدم كون التدافع بين الخطابين آتياً من قبل إطلاقهما؛ كي يرتفع بتقييد ذلك الخطاب في ناحية الأمر بالمهمّ.

---

* **قلتُ**: يمكن أن يكون نظر الشيخ ﷺ فيما أفاده في باب التعادل والتراجيح إلى ما تقدّم[1] ذكره من الالتزام بسقوط كلا التكليفين واستكشاف العقل الخطاب التخييريّ المشروط كلّ منهما بعدم الآخر، فتأمّل.

---

١. يُنظر: صفحة (٢٥٢) من هذا الجزء.

وأفاد أنّ التدافع إنّما نشأ من قبل نفس التكليفين، فلا يرتفع إلّا برفع الأمر بالمهمّ بالمرّة، فإنّ هذا الكلام منه ﷺ منافٍ لما ذكره في باب التعادل والتراجيح من كون تقييد كلّ من الأمرين بعدم أمثال الأمر الآخر رافعاً لغائلة التدافع بينهما، فإنّ هذا الكلام منه ﷺ مناقض لما أفاده في مبنى ما منعه من صحّة الترتّب، كما هو واضح لا يخفى.

وكيف كان، لو كان أحد التكليفين محتمل الأهمّيّة، فبناءً على هذا القول يكون المرجع هو أصالة الاشتغال أيضاً.

ولكن قد يُشكل في هذا المقام بأن يكون الخطاب بالمحتمل الأهمّيّة من قبيل ما يحتمل فيه الاشتراط بعدم الإتيان بالمهمّ، فعند الإتيان بالمهمّ يشكّ في توجّه الخطاب إليه بالأهمّ، فيكون المرجع فيه هو البراءة، كما هو الشأن في كلّ خطاب مردّد بين الإطلاق[1] والاشتراط بشرط غير حاصل، وهذا الإشكال بعينه متأتٍ فيما تقدّم من القسم الثاني من قسمي الواجب التخييريّ الأصليّ، أعني ما كان ناشئاً عن ملاكين متزاحمين.

ويمكن الجواب عن الإشكال المزبور: بأنّ الشكّ في مثل هذه الموارد من قبيل الشكّ في القدرة بعد إحراز تماميّة الملاك الذي عرفت أنّه موجب للاحتياط أو الفحص.

وتقريب ذلك فيما نحن فيه أن يُقال: إنّ محتمل الأهمّيّة تامّ الملاك، ووجود المهمّ يحتمل أن يكون سالباً شرعاً للقدرة عليه؛ لأنّ امتثال ذلك رافع للقدرة على محتمل الأهمّيّة لو كانا متساويين في الواقع، ولو كان محتمل الأهمّيّة أهمّ في الواقع لم يكن امتثال المهمّ سالباً شرعيّاً للقدرة على

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (الإطلاقين).

امتثال محتمل الأهمّيّة، وحيث رجع[1] الأمر بالآخرة إلى الشكّ في القدرة على الأهمّ عند الاشتغال بالمهمّ كان مورداً لحكم العقل بلزوم الاحتياط للعلم بتماميّة ملاك الأهمّ، مع الشكّ في ارتفاع القدرة عنه شرعاً، وبهذا البيان يرتفع الإشكال عن ما تقدّم من القسم الثاني من الواجب التخييريّ الأصليّ.

ولكن يمكن أن يُقال: إنّ هذا الحكم العقليّ إنّما يجري بعد إحرازتماميّة الملاك، والشكّ إنّما يقع في حصول القدرة على امتثال التكليف، والمفروض فيما نحن فيه أنّ ملاك ما هو محتمل الأهمّيّة لم يكن تامّاً من جميع الجهات؛ لأنّه محتمل المزاحمة بملاك الطرف الآخر على تقديركونهما متساويين.

وبالجملة: أنّ ملاك ما هو محتمل الأهمّيّة إنّما يكون تامّاً على تقدير كونه أهمّ؛ إذ لوكان مساوياً لملاك الطرف الآخر لا تكون ملاكيّته تامّة عند وجود الطرف الآخر؛ لأنّ المفروض أنّ وجوده مانع من تأثيره فيما يقتضيه من التكليف بما هو محتمل الأهمّيّة، وهذا الإشكال بعينه جارٍ في القسم الثاني من قسمي التخيير الأصليّ.

ولكنّ الذي يهوّن الخطب هو ما أشرنا إليه من أنّ ذلك من قبيل الفرض والتقدير، وإلّا فالمختار في التخيير الأصليّ هو انحصاره في القسم الأوّل -أعني ما يكون ناشئاً عن ملاك واحد- وفي التخيير الناشئ عن التزاحم بين الخطابين لعدم القدرة على الجمع بينهما هو صحّة الترتّب *.

---

* **قلتُ**: قد تقدّمت الإشارة إلى ما يمكن أن يرتفع به الإشكال بحذافيره،

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (يرجع).

هذا[1] تمام الكلام في صور دوران الأمر بين التعيين والتخيير الأصليّ والعارضيّ الناشئ عن التزاحم.

في دوران الأمر بين التعيين والتخيير العارضيّ

وأمّا دوران الأمر بين التعيين والتخيير[2] العارضيّ الناشئ عن تعارض الأدلّة أو تعارض فتوى المجتهدين المحتمل أعلميّة أحدهما المعيّن، فتفصيل الكلام فيه أنّ حجّيّة الأمارات إن قلنا بكونها من باب السببيّة التصويبيّة كان الحكم في الدوران المذكور عين الحكم في الدوران في صورة كون التخيير ناشئاً عن التزاحم، وكذلك الحال لو قلنا بالسببيّة الطريقيّة الراجعة إلى الالتزام بالمصلحة الطريقيّة على إشكال في تصوير ذلك ومعقوليّته.

وعلى كلّ حال، فلو صحّحنا السببيّة الطريقيّة كان في البين أمران سلوكيان، فإن كانت الأمارتان متساويتين كان من التخيير التزاحميّ، ولو كان إحداهما أقوى من الأُخرى تعيّن الأمر بسلوك ذات المزيّة الموجبة للقوّة والتقديم في مقام التعارض، ولو احتمل كون إحداهما أقوى كان من دوران الأمر

وهو أنّه قبل الإتيان بكلّ من الفعلين يكون كلّ من الخطابين فعليّاً في حقّه لتحقق شرط كلّ منهما لو كانا متساويين، وحينئذٍ فلو احتمل كون أحدهما أهمّ كان محتمل الأهمّيّة فعليّاً قطعاً في حقّه قبل الإقدام على فعل شيء منهما، فعند الإقدام على ما هو المهمّ يشكّ في سقوط ذلك التكليف الذي تنجّز في حقّه، وهذا الأساس جارٍ في كلّ واجب مردّد بين الإطلاق والاشتراط بشرط حاصل ثمّ يتّفق ارتفاع ذلك الشرط أو يختار المكلّف رفعه؛ إذ لا ريب حينئذٍ في جريان أصالة الاشتغال في مثل ذلك وعدم جواز الرجوع إلى البراءة، وبهذا البيان يرتفع الإشكال عن القسم الثاني من التخيير الأصليّ، وعن التخيير الناشئ عن التزاحم على القول بعدم الترتّب، بل هو جارٍ على القول بالترتّب أيضاً.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٩ شعبان، ١٣٤٩هـ).

٢. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (التخيّر).

بين التعيين والتخيير التزاحميّ، والحكم فيه هو الرجوع إلى أصالة الاشتغال، ولو قلنا بما هو المختار من الطريقيّة الصرفة كان ذلك -أعني لزوم الالتزام بما يحتمل التقديم- أوضح للشكّ في حجّيّة الطرف المقابل الموجب للقطع بعدم جواز العمل على طبقه.

في دوران الأمر بين كون الوجوب عينيّاً أو كفائيّاً

بقي الكلام في دوران الأمر بين كون الوجوب عينيّاً أو كفائيّاً، وقد ذكرنا في محلّه أنّ الأقوى في الوجوب الكفائيّ هو كون الملاك قائماً بفعل واحد صادر من نوع المكلّفين، وأنّ احتمال تعدّد الملاكات حسب تعدّد أفعال المكلّفين مع وقوع التزاحم في تلك الملاكات بعيد غايته.

وكيف كان، ففي صورة الدوران بين العينيّة والكفائيّة بناءً على الوجه الأوّل يكون المكلّف بواسطة انطباق عنوان نوع المكلّف عليه عالماً بتوجّه الخطاب إليه على كلّ من العينيّة والكفائيّة، ويكون سقوط ذلك التكليف عنه بفعل الآخر مشكوكاً، ومقتضى الاشتغال هو الحكم بعدم السقوط، وأمّا بناءً على الوجه الثاني، فإنّ أصالة الاشتغال فيه أولى؛ لتنجّز التكليف وصيرورته فعليّاً في حقّه على كلّ تقدير ويشكّ في ارتفاعه عنه بفعل الغير فيلزم الرجوع إلى أصالة الاشتغال.

التنبيه الثاني في لازم كون الوجوب على كلّ فرد مشروطاً بعدم امتثال الآخر

تنبيه:

لا يُقال: إنّ لازم كون الوجوب على كلّ فردٍ من المكلفين مشروطاً بعدم امتثال المكلّف الآخر أنّه لو أتوا به جميعاً دفعة واحدة هو عدم اتّصاف كلّ فعل من تلك الأفعال بصفة الوجوب؛ لأنّ الوجوب كما هو المفروض مشروط بعدم قيام الغير

لأنّا نقول: إنَّ الشرط إنَّما هو عدم تقدّم قيام الغير، ولكن يلزم مراجعة ما حرّرناه في مبحث الوجوب التخييريّ والوجوب الكفائيّ فإنّا قد حقّقنا هناك أنّه بناءً على وحدة الملاك يكون الجميع امتثالاً واحداً، أمّا بناءً على تعدّده فقد احتملنا أن يكون الامتثال حاصلاً بأحد الأفعال أو بفعل أحد المكلّفين مع لغويّة الباقي، ولكن يمكن أن يكون الجميع امتثالات متعدّدة بناءً على أنَّ التزاحم بين الملاكات إنَّما يكون بمعنى أنّه مع استيفاء البعض لا يمكن استيفاء الباقي، فلا تزاحم بينها إذا استوفيت دفعة، فتأمّل.

انتهى الكلام[1] على الشبهة التحريميّة بأقسامها والشبهة الوجوبيّة، وقد عرفت أنَّ القائل بالاحتياط في الشبهة التحريميّة إذا كان منشأ الشكّ هو عدم النصّ هم الأخباريّون، والقائل بالبراءة في ذلك هم الأُصوليّون، وأنَّ بعضهم -الأُصوليّين- وافق الأخباريّين في الرجوع إلى الاحتياط فيما لو كان منشأ الشبهة إجمال النصّ، وأنّه على الظاهر[2].

في الشبهة الوجوبيّة الموضوعيّة

تقدّم الكلام[3] على الشبهة التحريميّة بأقسامها الأربعة، وعلى الشبهة الوجوبيّة، ولم يبقَ إلّا الكلام في الشبهة الوجوبيّة الموضوعيّة، وحالها من

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٠ شعبان، ١٣٤٩هـ).

٢. بياض في النسختين بمقدار نصف ورقة.

٣. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم، الحمدُ لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمّد وآله الطاهرين، ومنه تعالى نستمد التوفيق والعناية وعليه نتوكّل وبه نستعين، اللّٰهمَّ إنّا نتوسّل إليك بأحبّ [الخلق] إليك محمّد وآله صلواتك عليهم أجمعين أن تسامحنا وترحمنا وتحفظنا من بين أيدينا ومن خلفنا، ومن جميع نواحينا، حفظًا عاصمًا عن معصيتك، وهاديًا لنا إلى طاعتك وأن لا تكلنا إلى أنفسنا طرفة عين أبدًا ما أبقيتنا، وأن توفّقنا لما تحبّه وترتضيه إنّك أرحم الراحمين، وصلّ اللّٰهمَّ على أشرف الأوّلين والآخرين محمّد وآله الطاهرين. السبت: ١٠ شوّال، ١٣٤٩هـ».

حيث جريان البراءة فيها حال الشبهة التحريميّة الموضوعيّة، وذلك واضح لا ينبغي إطالة الكلام فيه.

حكم من فاتته فرائض ولا يعلم مقدارها

ولكن ينبغي التكلّم في خصوص مسألة واحدة من مسائل الشبهات الوجوبيّة الموضوعيّة، وهي مسألة من فاتته فرائض لا يعلم مقدارها، فقد نُسِب إلى المشهور القول بلزوم الاحتياط فيها حتّى يحصل اليقين بالفراغ ما لم يكن موجباً للعسر والحرج[1].

وتحرير الكلام في ذلك يحصل بتوضيح أمور:

الأوّل: أنَّ الفوت المعلّق عليه أمر القضاء هو عبارة عن فوت الملاك مع الخطاب، وربّما كان ممحضًا لفوت الملاك، وأظهر أفراده النوم عن الصلاة.

الثاني: أنَّ الفوت ليس عبارة عن عنوان عدميّ صرف أعني عدم الإتيان بالفريضة في وقتها، بل هو أشبه شيء بالعدم المقابل للملكة، أعني عدم حصول ما من شأنه أن يتحصّل.

ومن هذه الجهة لا يجري فيه استصحاب العدم الأزليّ، ولا العدم المتحقّق في أوّل الوقت، حيث إنَّ ذلك الفوت منحصر تحقّقه بخروج الوقت مع عدم الإتيان بما شأنه أنَّ يُؤتى به، فلا يمكن أن يكون من قبيل ما أحرز فيه أحد الجزئيين بالأصل والآخر بالوجدان.

ولو سلّم[2] جريان الأصل المذكور فهو غير نافع في خصوص الصلاة لحديث الحيلولة الحاكم عليه.

---

١. يُنظر: مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام: ٤، ٣٠٦، وما بعدها، وجواهر الكلام في مسائل الحلال والحرام: ١٣/١٢٦.

٢. أرجّح المقرّر دام ظله هذا المقطع من البحث الأحد: (١١ شوّال، ١٤٤٩هـ).

نعم، هذا جارٍ ونافع في خصوص ما لو كان الوقت باقياً، ولا يرد عليه إشكال المثبتيّة؛ لأنَّ وجوب الإتيان في الوقت يكفي فيه مجرّد عدم الإتيان فيما مضى منه بخلاف القضاء خارج[1]، فإنّه معلّق على الفوت.

ونظير ذلك في باب الزكاة، فإنَّ أصالة عدم الأداء جارية ونافعة ما دامت العين الزكويّة باقية، أمّا بعد تلفها، فحيث إنَّ لزوم الأداء معلّق على الضمان واشتغال الذمّة بالحقّ، وهو غير محرز بمجرّد عدم الإتيان لم يكن جريان الأصل نافعاً فيه.

في توجيه صاحب الحاشية للحكم بالاحتياط

ثمّ إنَّ لصاحب الحاشية[2] ﷺ تحقيقاً دقيقاً في توجيه ما ذهب إليه المشهور من الاحتياط في المسألة المفروضة.

وحاصله: حمل كلامهم على ما هو الغالب من كون الفائت معلوماً عند فوته، ثمّ يطرأ بعد ذلك عليه النسيان ويحصّل الشكّ في مقدار ما علم فوته، ففي هذه الصورة يلزم الاحتياط لتنجّز الفائت بالعلم به في وقت فوته وبعد طرو نسيانه والشكّ في مقداريكون المقام من قبيل الشكّ في مقدار ما تنجّز عليه، فيكون مورداً لقاعدة دفع الضرر المحتمل دون قاعدة قبح العقاب من دون بيان، فلا تجري فيه البراءة الشرعيّة ولا العقليّة.

وفيه ما لا يخفى، فإنَّ البراءة الشرعيّة وإن أمكن المناقشة في إطلاقها وكون الشكّ في شمولها لما نحن فيه من قبيل الشبهة المصداقيّة، إلّا أنّها مناقشة واهية، لأنّها بالنظر إلى هذه الحالة -أعني حالة الشكّ- لا يكون المقدار الزائد على القدر المتيقّن معلوماً، فتجري فيه البراءة الشرعيّة.

---

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (في الخارج).

٢. يُنظر هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٧٥٦/٢، وما بعدها.

وأمّا البراءة العقليّة، فلا يقف في قبالها إلّا ما ذكر من دعوى كون العلم السابق منجّزاً لما تعلّق به، إلّا أنّه لا يخفى ما في هذه الدعوى من منع كونه منجّزاً بقول مطلق، بل إنّ منجّزيّته مقيّدة بما دام العلم، ومع طروّ الجهل وارتفاع العلم لا يكون المورد من موارد قيام البيان فعلاً، فتجري فيه قاعدة قبح العقاب من دون بيان.

فالإنصاف: أنّه لا يمكن توجيه فتوى المشهور بما أفاده من التحقيق المذكور، وإن أطلنا الكلام في توضيحه في الدورة السابقة[1]، فراجع وتأمّل.

والحاصل[2]: أنّ دعوى صاحب الحاشية لا تكاد تتمّ إلّا بأحد وجوه:

الأوّل: دعوى كفاية العلم السابق في تحقّق البيان ووصوله، بحيث إنّه لو كان ذلك المقدار الزائد المشكوك فائتاً لكان العلم المتعلّق به سابقاً كافياً في كونه منجّزاً على المكلّف وبياناً واصلاً إليه.

الثاني: دعوى كون العلم بالملازمة بين الفوت وبين تحقّق العلم به كافياً في وصول البيان إلى المكلّف.

الثالث: دعوى قصور دليل البراءة الشرعيّة أو العقليّة عن شمول ما نحن فيه.

ولا يخفى ما في كلّ من هذه الوجوه من الخدشة الواضحة، فإنّ العلم وإن كان بياناً واصلاً إلى المكلّف، إلّا أنّه يكون منوطاً ومحدوداً بوجوده، فإذا زال لعارض من العوارض لم يكن في البين ما هو البيان الواصل إلى المكلّف.

وبذلك يتّضح لك الخدشة في الوجه الأوّل؛ إذ بعد فرض انسلاخ العلم عن المكلّف لا يكون في هذه الحالة ممّن وصل إليه البيان.

ومنه يتّضح لك الخدشة في الوجه الثاني، لأنّ مجرّد العلم بالملازمة بين

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٣٨/٣، وما بعدها.

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٢ شوّال، ١٣٤٩هـ).

الفوت وبين العلم سابقاً بذلك الفائت لا يُوجب العلم الفعليّ بذلك الفائت كي يكون ذلك من البيان الواصل إلى المكلّف في ذلك الحال.

ومنه أيضاً يتّضح لك الخدشة في الوجه الثالث، فإنّ المكلّف في هذا الحال بعد فرض أنّه لم يكن في حقّه بيان واصل يكون مشمولاً لعدم العلم، فإنّ المراد من العلم المنفي هو البيان الواصل لا العلم بما أنّه علم؛ كي يُقال لعلّه كان عالماً بالفائت المشكوك ليتوجّه عليه أنّ التمسّك بالإطلاق المذكور تمسّك في الشبهة المصداقيّة، كما كنّا بنينا عليه في الدورة السابقة.

أمّا[1] البراءة العقليّة، فإنّا وإن قلنا في محلّه أنّه يمكن أن يتردّد العقل في موضوع حكمه بين الأقلّ والأكثر إلّا أنّ ذلك إذا لم يكن ملاك حكمه متّضحاً لديه، والمفروض فيما نحن فيه اتّضاحه[2] ملاك حكمه بقبح العقاب بدون بيان -يعني من دون وصول ما يكون حجّة على التكليف بنفسه أو بطريقه- حيث إنّ التكليف الواقعيّ بمجرّده لا يمكن أن يكون محرّكاً وداعياً للمكلّف على الإتيان بما كلّف به، بل لابُدّ من قيام ما يكون موجباً لوصوله للمكلّف بنفسه أو بطريقه، والأوّل مثل ما لو قامت الأمارة على التكليف الواقعيّ، والثاني مثل «الشبهة قبل الفحص»، فإنّ الاحتمال قبل الفحص، وإن لم يكن موجباً بنفسه لوصول التكليف إلى المكلّف إلّا بسبب طريقه، وهو حكم العقل بلزوم الفحص يكون موجباً لوصول التكليف إلى المكلّف، فيكون من قبيل الواصل بطريقه.

ومن الواضح أنّ الاحتمال فيما نحن فيه ليس إلّا عبارة عن احتمال كون التكليف قد وصل إلى المكلّف، وهذا بمجرّده لا يكون من قبيل الموصل

---

١. أرجع المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٣ شوّال، ١٣٤٩هـ).

٢. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (اتّضاح).

بنفسه، وهو واضح، ولا بطريقه؛ لعدم وجود جهة أُخرى تُوجب الوصول غير مجرّد الاحتمال المذكور.

وأمّا ما حاولنا فيه تصحيح ما ذهب إليه صاحب الحاشية[1] من دعوى قياس العلم بالقدرة في كونه موجباً لضيق التوسعة وانحصار الأفراد الطوليّة بالأفراد حال العلم وخروج الأفراد التي هي ما بعد العلم، فلا يخفى ما فيه من أنَّ العلم طريق صرف لا يعقل أن يكون مغيّراً للواقع عمّا هو عليه من التوسعة.

وكذلك الحال، فيما حاولنا تصحيحه أيضاً بدعوى كون الزمان مأخوذاً في المتعلّق لا ظرفاً للحكم، فإنَّ هذا أيضاً أجنبيّ عن المطلب، وسيأتي في محلّه إن شاء الله تعالى أنّه لا يمكن الالتزام بأخذ الزمان قيداً في المتعلّق على الإطلاق، بل في ذلك تفصيل نذكره في محلّه إن شاء الله تعالى *.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّه قد عنون في مستدرك الوسائل باب من فاتته فريضة ولا يعلمه بعينها، ومن فاتته فرائض كثيرة لا يعلم عددها يقضي حتّى يغلب على ظنّه الخروج عن العهدة[2]، إلاّ أنّه ﷺ لم يذكر في ذلك الباب إلاّ أخبار العنوان الأوّل، ولم يتعرّض لما يدلّ على العنوان الثاني.

أمّا صاحب الوسائل[3] ﷺ، فإنّه ذكر نظير ذلك، إلاّ أنّه ذكر أنّه قد تقدّم ما يدلّ على العنوان الثاني في عداد الفرائض، والظاهر أنّ مراده هو ما تقدّم في ذلك الباب ممّا ورد في من فاتته نوافل كثيرة ولا يعلمها بعينها[4]، ويشهد بذلك ما في المدارك[5] من أنّ الشيخ في التهذيب استدلّ لما عليه المشهور بما ورد في

---

١. يُنظر صفحة (٢٦٤) من هذا الجزء.

٢. مستدرك الوسائل ٤٣٧/٦، كتاب الصلاة، ب٩ من أبواب قضاء الصلوات.

٣. وسائل الشيعة: ٢٧٥/٨، كتاب الصلاة، ب١١ من أبواب قضاء الصلوات.

٤. المصدر نفسه: ٧٨/٤، كتاب الصلاة، ب١٩ من أبواب قضاء الصلوات.

٥. مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ٣٠٦/٤.

ثمّ لا يخفى أنّ ما أخذ موضوعاً في الأحكام الكلّيّة على نحو القضيّة الحقيقيّة تارةً يكون من الأفعال الاختياريّة، مثل «وجوب الكفّارة على من تعمّد الإفطار في نهار رمضان»، ومثل «وجوب الكفّارات الإحراميّة» المترتّبة على بعض منافيات الإحرام ونحو ذلك ممّا علّق فيه الحكم على فعل اختياريّ، وتارةً يكون من الأمور الخارجة عن الاختيار، مثل زوال الشمس بالنسبة إلى وجوب صلاة الظهر، ونحو ذلك.

ولا ريب أنّ النحو الأوّل يكون تحقّق الموضوع فيه ملازماً لتحقّق العلم التفصيليّ به عند تحقّقه، وإن طرأه النسيان والشكّ بعد ذلك ولازم هذا التفصيل هو عدم جريان البراءة في الشبهات الموضوعيّة فيما هو من هذا القبيل، ولا أظنّ أنّ القائل بذلك التفصيل قائل بانسداد البراءة في جميع ما كان من هذا القبيل -أعني القسم الأوّل- ممّا علّق فيه الحكم التكليفيّ على فعل اختياريّ *.

من فاتته نوافل متعدّدة[1]، وقد تعرّض الفقهاء -في الجواهر[2] وغيرها- لردّ هذا الاستدلال، فراجع الجواهر وغيرها في هذه المسألة.

* **قلتُ:** بل لازم هذا التفصيل هو الالتزام بعدم جريان البراءة فيما احتمل أنّه فاتته فريضة احتمالاً بدويّاً مقروناً بأنّه على تقدير فوتها منه كان عالماً بفوتها عند فوتها منه؛ إذ لا فرق في هذا التفصيل بين القدر الزائد المشكوك المجتمع مع القدر المتيقّن -أعني العلم الإجماليّ المردّد بين الأقلّ والأكثر- وبين احتمال الفوت احتمالاً بدويّاً مقروناً بالعلم بأنّه على تقدير الفوت كان عالماً به عند فوته، ولا أظنّ أنّ المشهور ملتزمون بذلك.

ثمّ إنّ في حاشية الميرزا ﷺ[3] أنّ المراد ببعض المحقّقين الذي نسب إليه

---

١. تهذيب الأحكام: ١٩٨/٢، كتاب الصلاة، ب١٠، ح٧٩.

٢. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ١٢٦/١٣.

٣. يُنظر: أوثق الوسائل في شرح الرسائل: ٣١٢.

مسألة في حكم تارك الصلاة والسارق إذا تابا

الشيخ ﷺ[1] هذا التفصيل هو الشيخ البهائيّ ﷺ في حاشية المدارك[2]، فيلاحظ ذلك.

مسألة[3]: لو مضت عليه مدّة وهو تارك الصلاة عمداً وكان طول هذه المدّة مشغولاً بنهب أموال الناس بالسلب والنهب والسرقة والربا ونحو هذه الأمور، ثمّ أدركته الرحمة فتاب، وأراد تفريغ ذمّته ممّا قد اشتغلت به عصياناً من العبادات والماليّات للناس ولله تعالى، فهل عليه أن يأخذ بالأكثر أو أنّه ليس عليه إلّا الأقلّ القدر المتيقّن؟

رُبّما يُقال بالأولى نظراً إلى أنّه لا تجري في حقّه البراءة من الزائد على الأقلّ؛ لأنّه على تقديره يكون قد وقع منه عصياناً موجباً للعقاب والتكليف المحتمل المقرون وجداناً باحتمال العقاب والتنجّز لا يمكن جريان البراءة فيه.

وفيه:

أوّلاً: أنّ ذلك لو سلّم، فإنّما يكون مانعاً من جريان البراءة العقليّة دون الشرعيّة، فإنّها حاكمة برفع ذلك التكليف المحتمل وبرفعه يكون العقاب مرفوعاً ولو ظاهراً وذلك كافٍ.

وثانياً: أنّ ذلك غير مانع من البراءة العقليّة فضلاً عن البراءة الشرعيّة.

وتوضيحه يتوقّف على ذكر مقدّمتين:

الأولى: أنّه لا تنافي بين الحكم بعدم استحقاق العقاب وبين ثبوت الأثر الوضعيّ للتكليف الواقعيّ - أعني الضمان في الماليّات واشتغال الذمّة في العبادات - فإنّ النائم لو كسر آنية الغير في حال نومه ولم يعلم بذلك حتّى مات لا عقاب عليه قطعاً، لكنّه مشغول الذمّة بما أتلفه في نومه على وجه يجب على وارثه أو وصيّه تفريغ ذمّته من ذلك المال لو علموا بذلك، بل إنّ لصاحب تلك الآنية الاقتصاص من ماله في حال حياته وبعد مماته.

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ١٧٢/٢.

٢. يُنظر: الفوائد الحائريّة: ٣٩١، الحاشية على المدارك: ٣٣/٢.

٣. هذا المقطع من البحث المعنون بـ«مسألة» موجود في ورقة منفصلة ألحقت بالأصل، أرخه المقرّر ﷺ الأحد: (٦ شوّال، ١٣٦٩هـ)، وذكر ما نصّه: «ينبغي إلحاقه بتقرير درس (١٣ شوّال) صفحة (٧٣) من الدفتر».

وهكذا الحال فيما لو فاتته فرائض ماليّة أو عباديّة وهو لم يعلم بفوتها حتّى مات، فإنّ على وارثه أو وصيّه إيفاء ذلك عنه، وللحاكم الأخذ من ماله بما يكون وافياً بما اشتغلت به ذمّته، بل لو كان ذلك الميّت قد التفت إلى ذلك واحتمله، لكنّه أجرى قاعدة الشكّ بعد الوقت، أو قاعدة الفراغ فيما شكّ في بطلانه من عباداته، أو قامت البيّنة عنده على عدم شغل ذمّته أو على صحّة عبادته، أو على البراءة من القضاء، أو من اشتغال ذمّته بشيء من أموال الناس، وقد علم الحاكم أو وصي ذلك الميّت أو وارثه كان لهم الأخذ من ماله وعليهم إيفاء ذمّته مع فرض كونه غير مستحقّ للعقاب على ذلك.

المقدّمة الثانية: أنّ هذا الشخص -المفروض في صدر السؤال- لو أقدم على الأخذ بالزائد ودفع الأكثر ممّا يحتمل انشغال ذمّته به من الأموال أو قضاء ذلك الزائد الذي يحتمله من العبادات لم يكن ذلك رافعاً للعقاب على عصيانه السابق، فإنّ ذلك العصيان السابق لا يرتفع إلّا بالتوبة، فليس الغرض من إجراء البراءة من ذلك الزائد هو رفع العقاب والعصيان السابق بالنسبة إلى ذلك الزائد، و إنّما أثره رفع العصيان الفعليّ، وأنّه لو لم يفعله لا يكون مستحقّاً للعقاب على عدم فعله فعلاً بالنسبة إلى حالته العقليّة الحاضرة التي هي حالة الشكّ في الزائد وعدم العلم به، ولا ريب أنّه بالنسبة إلى حالته العقليّة يكون مورداً لعدم العلم بذلك الزائد وعدم تنجّزه وعدم استحقاق العقاب على تركه فعلاً، و إن كان مستحقّاً للعقاب على تركه سابقاً لو كان له وجود في الواقع، وكان أثره الوضعيّ ثابتاً، وهو انشغال ذمّته به؛ لما عرفت من أنّ البراءة فعلاً لو كانت مخطئة لا ترفع العقاب السابق على الترك السابق، كما أنّها لا ترفع الضمان الواقعيّ وانشغال الذمّة، و إنّما أقصى ما فيها هو رفع العقاب على الترك اللاحق.

وبالجملة: أنّ حال البراءة في هذا المقام كحال البيّنة القائمة على نفي ذلك الزائد في أنّها لا تُوجب رفع الضمان لو كانت مخطئة، ولا ترفع العقاب الذي استحقّه سابقاً بالعصيان، و إنّما أقصى ما فيها هو الحكم الظاهريّ بعدم الضمان، وبعدم استحقاق العقاب السابق كحكمها الظاهريّ بعدم استحقاق العقاب اللاحق.

المسألة الثالثة في دوران الأمر بين المحذورين

المسألة الثالثة[1]: من المسائل التي عنونها الشيخ ﷺ مسألة دوران الأمر بين الوجوب والتحريم[2]، وهي المسألة المعنونة في كلماتهم بمسألة دوران الأمر بين المحذورين، ولا بُدَّ فيها من كون مورد الشكّ فعلاً واحداً، فيخرج ما لو دار الأمر بين وجوب شيء وحرمة شيء آخر، كما أنّه يخرج عنه ما كان قابلاً للتعدّد من الأفعال، ولا بُدَّ فيها أيضاً من كون كلّ من الوجوب والتحريم المحتملين توصّليّاً؛ إذ لو كانا تعبّديّين أو كان أحدهما المعيّن تعبّديّاً، كما[3] ممّا يمكن فيه المخالفة القطعيّة.

في منجّزيّة العلم الإجماليّ بأحد المحذورين

والحاصل: أنّه لا بُدَّ في هذه المسألة من اعتبار عدم التمكّن من المخالفة القطعيّة، وقبل الشروع في بيان الوظيفة في هذه المسألة ينبغي تقديم مقدّمة، وهي أنّه يعتبر في منجّزية العلم الإجماليّ إمكان الخطاب بالقدر الجامع بين المحتملين وإمكان تحقّق المخالفة القطعيّة، ليكون تحريمها موجباً لوجوب

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٤ شوّال، ١٣٤٩هـ).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢/١٧٨.

٣. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (كان).

الموافقة القطعيّة، وحيث إنّ ما نحن فيه فاقدة لكلا هذين الشرطين، أمّا الأوّل فلوضوح أنّه لا يمكن الخطاب بالقدر الجامع بين فعل الشيء وتركه، لكونه لغواً صرفاً؛ إذ لا يخلو المكلّف من أحد الأمرين المذكورين، أعني فعل ذلك الشيء أو تركه.

وأمّا الثاني فلوضوح عدم إمكان مخالفة كلّ من المحتملين -أعني الوجوب والتحريم- ومنه يتّضح سقوط العلم الإجماليّ فيما نحن فيه عن التأثير من جهة فقده لكلا[1] ما يعتبر في كونه منجّزاً.*

---

* في[2] بيان عدم جريان البراءة والاستصحاب في دوران الأمر بين المحذورين.

قلتُ: لا يخفى أنّه لو كان المراد من إجراء البراءة إجراؤها في نفس الحكم الإلزاميّ، وكذا لو كان المراد بالاستصحاب استصحاب الإباحة السابقة الثابتة قبل طرق أحد التكليفين لكان المانع من ذلك نفس العلم كما مرّ في أصالة الإباحة، وإنّما عمدة الكلام في إجراء الاستصحاب والبراءة في كلّ من الطرفين، وسيأتي إن شاء الله تعالى أنّ المانع من إجراء الأُصول في أطراف العلم الإجماليّ هو لزوم المخالفة العمليّة لو كانت الأُصول نافية والعلم مثبتاً.

وإن كان الأمر بالعكس، فإن كان الأُصول إحرازيّة كان العلم الإجماليّ بخلافها مانعاً من إجرائها وإن لم تكن في البين مخالفة عمليّة.

وإن لم تكن الأُصول إحرازيّة لم يكن في البين مانع لها سوى دعوى المخالفة الالتزاميّة، وقد تقدّم[3] وسيأتي عدم كونها مانعة، وحيث إنّ المخالفة العمليّة للعلم الإجماليّ فيما نحن فيه من الدوران بين المحذورين غير ممكنة

---

١. كذا في النسختين، ولعلّ المناسب: (كان).

٢. هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ» إلى «فتأمّل» موجود في أوراق منفصلة ألحقت بالأصل أرّخها المقرّر الأحد: (١١ رجب، ١٣٥٨هـ) وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

٣. يُنظر: صفحة (٢٧١) من هذا الجزء.

لم يكن مانع من ناحيتها من إجراء الأصلين المزبورين، أعني الاستصحاب والبراءة.

نعم، يمتنع الاستصحاب فيما نحن فيه من جهة المانع الثاني، أعني كونه إحرازياً.

أمّا البراءة، فقد أفاد الأستاذ ﷺ في وجه عدم جريانها بما حاصله: أنّها إنّما يمكن إجراؤها في الموارد التي يكون جعل الاحتياط فيها ممكناً ليتّجه الرفع نحوه، أمّا إذا لم يكن الاحتياط ممكناً -كما فيما نحن فيه- فلا يكون إجراؤها ممكناً؛ لأنّ الرفع يتوقّف على إمكان الوضع.

ويمكن التأمّل في ذلك، فإنّ الاحتياط غير الممكن إنّما هو الاحتياط لكلا الطرفين -أعني احتمال الحرمة واحتمال الوجوب- لكنّ جريان البراءة في كلّ من الطرفين، لا يتوقّف على إمكان الاحتياط في كلّ من الطرفين، بل إنّ إجراء البراءة في كلّ طرف إنّما يتوقّف على إمكان الاحتياط في ذلك الطرف الذي يراد إجراء البراءة فيه، فلو أردنا إجراء البراءة في ناحية احتمال التحريم لقلنا: إنّه من الممكن أنّ الشارع قد لاحظ احتمال التحريم في المسألة ورجّحه على احتمال الوجوب؛ لأنّ له أن يقول: إذا احتملت التحريم المقرون باحتمال الإيجاب من جهة العلم الإجماليّ بأحدهما كان عليك الاحتياط في الترك و إن صادف كون ذلك المتروك واجباً، وحيث كان جعل الاحتياط بذلك المقدار ممكناً كان لحديث الرفع مجال في المسألة من ناحية احتمال التحريم.

وهكذا الحال في ناحية احتمال الإيجاب، و إذا كان باب إمكان الاحتياط في أحد الطرفين ممكن الصدور من الشارع كان للبراءة الشرعيّة مجال واضح، بل يمكن أن يتّجه الحكم بالتخيير في قبال ذلك الاحتمال، إمّا بأن نقول: إنّه تخيير واقعيّ نظراً إلى أنّه حكم ثانويّ طارئ على الفعل باعتبار دوران الأمر فيه بين المحذورين، أو نقول: إنّه تخيير ظاهريّ نظراً إلى أنّه منوط بالجهل والشك في الحكم، بل يمكن الحكم عليه بالاباحة إمّا واقعيّة أو ظاهريّة على حذو ما نقوله في التخيير.

نعم، لا دليل على كلّ من التخيير والإباحة فيما نحن فيه، لكن عموم البراءة لمّا كان شاملاً لما نحن فيه، فلا مانع من القول به، لكن هذا التأمّل إنّما يتّجه لو

كان المحتمل فيه الاحتياط هو أحد الطرفين معيّناً، فلا تجري البراءة إلّا في ذلك الطرف فقط دون مقابله.

أمّا لو كان كلّ منهما يحتمل فيه الاحتياط وإن لم يكن على نحو الجمع، يعني الاحتياط في كلّ من الطرفين، فإنّه غير معقول، بل على نحو الانفراد، بمعنى أنّا نحتمل الاحتياط في ناحية التحريم دون الإيجاب، وفي ناحية الإيجاب دون التحريم، فهذا الاحتمال بهذه الكيفيّة لا ينفع في تصحيح جريان البراءة؛ لأنّه لا يزيد على أصل المسألة، أعني احتمال كون الفعل المذكور حراماً وليس بواجب، أو واجباً، وليس بحرام؛ إذ يقطع حينئذٍ بعدم العقاب على ذلك الحكم المحتمل وبعدم العقاب أيضاً على الاحتياط من ناحيته؛ لأنّه لمّا كان معارضاً باحتمال الاحتياط من الناحية الأُخرى لم يكن لكلّ من الاحتياطين أثر، فلا تجري لأجله البراءة الشرعيّة ولا العقليّة.

ومن ذلك يتّضح لك صحّة ما أفيد في بعض التقريرات[1] من الإشكال على الاستصحاب والبراءة فيما نحن فيه بعدم ترتّب الأثر، مضافاً إلى بقيّة الإشكالات.

وأمّا ما أشكل به على الاستصحاب من الإشكال على استصحاب عدم التكليف في الشبهات الحكميّة، فيمكن دفعه بأنّ دوران الأمر بين المحذورين لا ينحصر بالشبهة الحكميّة، بل يتأتّى فيه الشبهة الموضوعيّة أيضاً.

ومن جملة ما أشكل به على الاستصحاب، مضافاً إلى ما عرفت من الإحرازيّة التي لا تجتمع مع العلم الإجماليّ بالخلاف «بأنّه منافٍ للعلم الإجماليّ، فقال: وجريانها -أعني استصحاب عدم الوجوب وعدم الحرمة، مع كونهما من الأُصول التنزيليّة- منافٍ للعلم الإجماليّ بالوجوب أو الحرمة.

مضافاً على عدم ترتّب أثر على جريانهما بالنسبة إلى محطّ الكلام، وإلى عدم جريانهما في الشبهات الحكميّة...»[2] إلخ، ولم نعرف وجه منافات الاستصحاب المذكور للعلم الإجماليّ زائداً على ما أشير إليه من كونه الأصل التنزيليّ لا يجري في طرفي العلم الإجماليّ.

---

١. يُنظر: فوائد الأُصول: ٤٥١/٣، وما بعدها.

٢. أجود التقريرات: ٤٠١/٣.

نعم، لو كان المستصحب هو الإباحة السابقة أو عدم الإلزام، لكان ذلك منافياً للعلم التفصيليّ بالإلزام، كما ذكرناه في أصالة الاباحة، لكنّ هذا غير استصحاب عدم الوجوب واستصحاب عدم الحرمة، فتأمّل[1].

١. في نسخة (ب): «تمّت المجلّد الثالث من تقريرات شيخنا المحقّق النائينيّ (دام ظلّه) حسب ما صدر من قلم شيخنا الأستاذ الحلّيّ (أدام الله ظلّه العالي) على رؤوس الأنام ونفعنا بوجوده الشريف، آمين.
وقد تمّ تحريره بيد أقلّ تلامذته الشيخ محمّد حسين الكلباسيّ (عفي عنه) في تاريخ ٢ ذي الحجّة سنة ١٣٧٤هـ».



[المبحث الثالث:
في التخيير]

بسم الله الرحمن الرحيم وله الحمد[1]

ثمّ إنّ[2] التخيير على ثلاثة أقسام:

أوّلها: التخيير الأصليّ الثابت بأصل الشريعة، ومنشؤه وجود الجامع الملاكيّ مع عدم الجامع الخطابيّ، بمعنى عدم وجود جامع عرفيّ قريب يمكن أخذه في مرحلة الخطاب وإن وجد جامع بين العدلين في مرحلة تحصيل - الغرض المترتّب على وجود كلّ منهما، وهو المعبّر عنه بالجامع الملاكيّ، ومرجع التخيير الشرعيّ إلى كون كلّ من الوجوبين مشروط بقاءً بعدم وجود متعلّق الآخر، فيكون وجود أحدهما مسقطاً لوجوب الآخر*.

---

* الذي فهمته منه (دام ظلّه): أنّ المصلحة تارةً تكون بالنسبة إلى المتعلّقات من قبيل العناوين التوليديّة، وتارةً تكون من قبيل الآثار المستبتة عنه، فعلى الأوّل يصحّ جعلها متعلّق الأمر؛ لكونها داخلة تحت قدرة المكلّف، وعلى الثاني لا يمكن جعلها متعلّقة للأمر؛ لعدم دخولها تحت القدرة، وحينئذٍ فيتعلّق الأمر

---

١. من هنا بداية الدورة السابقة التي حضرها المقرّرﷺ عند الميرزا، وفيها مطالب متكرّرة مع الدورة اللاحقة ذكرناها كما هي من دون حذف أو تغيير لتحقيق تمام الفائدة في الوصول إلى مباني الميرزا.

٢. أرّخ المقرّرﷺ هذا المقطع من البحث السبت: ٦ شوّال، ١٣٤٢هـ.

ثانيها: التخيير العارضيّ الناشئ عن التزاحم بين المتعلّقين والتزاحم، بناءً على المختار هو نتيجة إطلاق كلّ من الخطابين،

فإن كان أحدهما أهمّ من الآخر كان الأمر بالأهمّ باقياً على إطلاقه، والأمر بالمهمّ مقيّداً بعدم الإتيان بالأهمّ، وهو معنى الترتّب وإن لم يكن أحدهما من الآخر كان إطلاق كلّ من الخطابين مقيّداً بقاءً بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر ونتيجة ذلك التخيير، ويلزم القائل بعدم إمكان الترتّب القول بتساقط الإطلاقين إن لم يكن في البين أهمّيّة لأحد المتعلّقين، ولو كان في البين ما هو الأهمّ تعيّن وسقط الخطاب المتعلّق بالمهمّ.

ثالثها: التخيير الناشئ عن تعارض الدليلين، كما في الطرق والأمارات بناءً على الطريقيّة، وأمّا بناءً على الموضوعيّة، فيكون الكلام في تعارض الطريقين هو الكلام في القسم الثاني حرفاً بحرف.

بأسبابها، فالجامع إن كان من قبيل النحو الأوّل يعتبر عنه بالجامع الخطابيّ، وإن كان من قبيل النحو الثاني يعتبر عنه بالجامع الملاكيّ، وحينئذٍ فالجامع الملاكيّ لا يمكن تعلّق التكليف به، لعدم دخوله تحت قدرة المكلّف.

[في أقسام الوجوب التخييريّ]

القسم الأوّل في الشكّ في التخيير الأصليّ

أمّا القسم الأوّل من أقسام الوجوب التخييريّ، فالشكّ فيه يكون على أنحاء:

في أنحاء الشكّ في التخيير الأصليّ

النحو الأوّل: الشكّ في أصل ثبوت الخطاب التخييريّ، كما في بعض أقسام المفطرات التي يشكّ في إيجابها للكفّارة.

النحو الثاني: أن يعلم بتعلّق الخطاب بشيء، ولكن يشكّ في كونه على نحو التعيين، أو أنّه على نحو التخيير بينه وبين شيء آخر.

النحو الثالث: أن يعلم بتعلّق الخطاب بشيئين، ولكن يشكّ في أنّه على نحو التعيين، أو أنّه على نحو التخيير بينهما.

النحو الرابع: أن يعلم بأنّ الشيء الفلانيّ مسقط للأمر المتعلّق بالشيء الآخر، ولكن يشكّ في أنّه من باب الإسقاط المحض، أو أنّه من باب التخيير بينهما، كما في مسألة القراءة وصلاة الجماعة.

أمّا النحو الأوّل، فلا ينبغي الريب في كونه مجرى للبراءة، وما ربّما يتراءى

من ظاهر عبارة الشيخ ﷺ[١] في هذا المقام من التوقّف في ذلك ممّا يقطع بأنّ المراد خلافه، فإنّ جلالته ﷺ وعمله في الفقه وذيل عبارته المشتمل على التعليل والتقسم إلى التخيير الشرعيّ والعقليّ وكلامه في هذه المسألة في ذيل مسألة الأقلّ والأكثر[٢] كلّ ذلك يشهد بأنّ التوقّف في إجراء البراءة إنّما هو في النحو الثاني، وأمّا النحو الأوّل، فهو ممّا لا كلام لأحد في كونه مجرى للبراءة؛ لكونه شكّاً في أمر مجعول شرعاً مستتبع للعقاب.

أمّا النحو الثاني، فجريان البراءة فيه مبنيّ على أنّ نحو الوجوب التخييريّ مغاير لنحو الوجوب التعيينيّ من حيث إنّ الثاني مشتمل على خصوصيّة شرعيّة مجعولة موجبة للضيق على المكلّف ومستتبعة للعقاب، أو أنّ الوجوب التخييريّ مشروط بعدم الإتيان بمتعلّق الأمر الآخر، فعلى الأوّل تجري البراءة، وعلى الثاني يجري الاحتياط فقد يُقال بالأوّل، والتحقيق هو الثاني، حيث إنّ التعيينيّة ليست جهة وجوديّة في ناحية الإيجاب التعيينيّ، وإنّما هي منتزعة عن عدم جعل العدل، فيكون الإيجاب التعيينيّ ثبوتاً منتزعاً عن عدم جعل العدل والبدل، كما أنّه في مقام الإثبات يكون منتزعاً من الإطلاق وعدم العطف بـ«أو» وبعبارة أُخرى الوجوب التخييريّ في مقام الثبوت محتاج إلى جعل زائد على جعل الإيجاب، كما أنّه في مقام الإثبات محتاج إلى بيان زائد على أصل الخطاب بإيجاب الشيء.

وحينئذٍ، فما لم يحرز جعل البدل الذي هو المسقط يلزم الخروج عن عهدة ما علم اشتغال الذمّة به، وهو ما يحتمل التعيين.

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ١٥٩/٢، وما بعدها.

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٩٠/١، وما بعدها.

وأمّا التمسّك بأصالة عدم الوجوب التخييريّ، فالذي ينبغي التنبيه عليه:

أوّلاً: أنّ المصحّح لإجراء أصالة عدم الوجوب في جميع المقامات هو كون قيد موضوع الوجوب الذي يشكّ في تحقّقه إن كان ممّا يمكن التسامح فيه عرفاً، بحيث يُعدُّ عرفاً من بقاء الموضوع السابق جرى فيه استصحاب العدم، وإلّا فلا يجري فيه الاستصحاب المذكور.

وتوضيح ذلك: أنّ الشكّ في حدوث الوجوب لا بُدَّ أن يكون ناشئاً عن الشكّ في تحقّق موضوعه، أو عن الشكّ في كون الحادث موضوعاً له، وحينئذٍ فإن كان ذلك الحال العارض للمكلّف معدوداً عرفاً من حالاته جرى استصحاب عدم الوجوب، وإن كان معدوداً من مقوّماته لم يمكن جريان الاستصحاب المذكور لعدم إحراز الموضوع، كما هو الغالب في موارد الشكّ في حدوث التكليف، وهذا التفصيل هو المنشأ في إجراء الشيخ ﷺ[1]؛ لأصالة عدم الوجوب في بعض المقامات وعدم إجرائه لها في بعض آخر.

وحينئذٍ، ففي مورد الشكّ في حدوث الوجوب التخييريّ، كما فيما نحن فيه مثل ما إذا شككنا في أنّ الإفطار بالشيء الفلانيّ هل يُوجب الكفّارة أم لا؟ لا يمكن إجراء أصالة العدم؛ لأنّ العدم الثابت قبل الإفطار إنّما ثبت لنفس المكلّف وبعد تعنونه بعنوان المفطر يتبدّل الموضوع، حيث إنّ عنوان المفطر عرفاً مغاير لعنوان نفس المكلّف من دون فرق في ذلك بين أن يكون الشكّ في حدوث أصل الوجوب التخييريّ في مقابل عدم الوجوب بالكلّيّة، وبين أن يكون الشكّ في حدوث الوجوب التخييريّ للصيام -مثلاً- بعد إحراز تعلّق الوجوب بالعتق، وثمّ مع قطع النظر عن هذا الإشكال نقول: إنّ إجراء أصالة

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ١٥٩/٢، وما بعدها.

عدم الوجوب التخييريّ بالنسبة إلى الصيام فيما مثلنا لا معنى له؛ لأنّه إن كان الغرض منه رفع الشكّ في كيفيّة إيجاب العتق، وإثبات كون وجوبه تعيينياً كان من أظهر أفراد الأُصول المثبتة، وإن لم يكن الغرض منه إلّا مجرّد رفع الشكّ في تعلّق الوجوب التخييريّ بالصيام فلا فائدة فيه ولا أثر عمليّ يترتّب عليه، وظهور أثر الأصل المذكور عند تعذّر العتق لا ربط له بما نحن فيه؛ إذ يخرج الصيام حينئذٍ عن كونه محتمل الوجوب التخييريّ ويكون محتمل الوجوب التعيينيّ، وهو خارج عمّا نحن فيه.

هذا تمام الكلام في النحو الثاني من أنحاء الشكّ في الوجوب التخييريّ، ومنه يعلم الكلام في **النحو الثالث** من أنحاء الشكّ المذكور، غاية الأمر تكون قاعدة الاشتغال في النحو الثالث جارية في الطرفين؛ لأنّ كلًّا منهما محتمل التعيين بعد العلم بتعلّق الإيجاب بخلاف النحو الثاني، فإنّ قاعدة الاشتغال فيه جارية في طرف واحد وهو ما علم تعلّق التكليف به واحتمل تعيينيّته.

وبعبارة أُخرى: النحو الثالث يحتاج إلى قاعدتي اشتغال، والنحو الثاني يحتاج إلى واحدة.

وأمّا الكلام في **النحو الرابع**، فتفصيله أنّ كون الشيء الفلانيّ -كصلاة الجماعة- مسقطاً للشيء الفلانيّ -كالقراءة- تارةً يكون من جهة وجود الجامع الملاكيّ دون الجامع الخطابيّ، فيتعلّق الأمر بكلٍّ منهما مشروطاً بقاؤه بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر، ويكون الأمر تخييريّاً، ويكون كلّ منهما مسقطاً للآخر بناءً على ما اخترناه في توجيه الأمر التخييريّ، وأخرى يكون من جهة كون الشيء رافعاً لمصلحة الواجب أو مستلزماً لعدم التمكّن من استيفائها،

وعلى أيّ حال يكون من قبيل المسقط لوجوب ذلك الشيء.

غاية الأمر: بناءً على الأوّل الذي هو المختار يكون ارتفاع الوجوب من قبيل عدم المقتضي؛ لأنَّ ذلك الشيء يرفع مصلحة المأمور به، وعلى الثاني الذي تصوّره وفرضه الآخند ﷺ[1] يكون ارتفاع الوجوب من قبيل وجود المانع، وعلى أيّ حال يكون وجود ذلك الشيء مسقطاً للوجوب بلا كلام.

ولكنَّ هذا القسم بكلا شقّيه لا يمكن فيه الخطاب التخييريّ؛ لما عرفت[2] من أنَّه لا بُدَّ في الخطاب التخييريّ من قيام مصلحة واحدة بكلٍّ من الطرفين، وأنَّه لعدم وجود الجامع الخطابيّ العرفيّ القريب يتعلّق بهما الإيجاب التخييريّ مع وجود الجامع الملاكيّ بينهما.

ثمّ إنَّه يمكن أن يكون الوجه في اسقاط الجماعة للقراءة غير ما ذكرنا من احتمال الوجوب التخييريّ، أو كون الجماعة رافعة لمصلحة القراءة، أو مانعة من استيفائها، وذلك بأن يكون الوجه في ذلك أنَّ قراءة الإمام قراءة للمأموم تنزيلاً، كما يظهر ذلك من تتبّع أخبار صلاة الجماعة، مثل أنَّها -أيّ القراءة- في عهدة الإمام، وغير ذلك من عبائر نصوص الباب[3] التي ليس هذا موضع ذكرها، فيكون ذلك -أعني قراءة الإمام- نظير تكلّم من قدّمه جماعة عند دخولهم على ملك يتكلّم عنهم إذا دخلوا مجتمعين، بخلاف دخول كلّ واحدٍ منهم منفرداً، فإنَّهم إذا دخلوا منفردين يلزم كلّ واحدٍ أن يتكلّم بحاجته منفرداً، وبناءً على هذا الاحتمال أيضاً تكون صلاة الجماعة مسقطةً للقراءة عن المأموم، غاية الأمر يكون اسقاطها للقراءة، لا من باب أنَّ قراءة

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٦٦/٢.

٢. يُنظر: صفحة (٢٢٦) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: وسائل الشيعة: ٣٥٨/٨، كتاب الصلاة، ب٣٠ من أبواب صلاة الجماعة، ح١ - ٤.

الإمام تكون رافعة لمصلحة قراءة المأموم أو مانعة من استيفائها، بل من باب أنّ قراءة الإمام مُنزّلة منزلة قراءة المأموم.

ثمّ الفرق بين هذه الاحتمالات التي ذكرناها يظهر أثره في صورة تعذّر القراءة، فعلى تقديركون الجماعة واجبة تخييراً يتعيّن على المكلّف العاجز عن القراءة الائتمام بمن يحسنها، وعلى تقديركونها رافعة لمصلحة القراءة أو مانعة من إمكان استيفائها لا يجب عليه الائتمام، بل يجوزله الصلاة منفرداً؛ لكون الائتمام حينئذٍ من باب المسقط المحض لوجوب القراءة.

ومن الواضح أنّه لا يجب على من تعذّرعليه امتثال الواجب أن يأتي بما يكون مسقطاً لوجوبه، وهكذا لو قلنا بالاحتمال الأخيروإنّ قراءة الإمام قراءة للمأموم تنزيلاً، ولا يُقاس ذلك بالأوامرالظاهريّة بالنسبة إلى الأوامرالواقعيّة في كونها مُنزّلة منزلة الأوامرالواقعيّة، وأنّه عند العجزعن امتثال الأوامرالواقعيّة يتعيّن على المكلّف امتثال الأوامرالظاهريّة، وذلك للفرق الواضح بين صلاة الجماعة بالنسبة إلى وجوب القراءة وبين الأوامرالظاهريّة بالنسبة إلى الأوامر الواقعيّة، فإنّ تنزيل الأوامرالظاهريّة منزلة الأوامرالواقعيّة وكونها مسقطة لها لم يكن مشروطاً بشيء، بل ذلك التنزيل والإسقاط مطلقاً وفي عرض جعل الأوامرالواقعيّة بناءً على ما حقّقه صاحب الحاشية[1]، بخلاف تنزيل قراءة الإمام منزلة قراءة المأموم وإسقاطها لوجوب القراءة على المأموم، فإنّ هذا التنزيل والإسقاط مشروط بالائتمام وبالإتيان بالصلاة جماعة، فيكون الاسقاط المذكور بمنزلة الواجب المشروط، فللمكلّف أن لا يحصّل شرطه ولو في مورد تعذّرالقراءة عليه.

---

١. يُنظر هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٧٥٦/٢، وما بعدها.

هذا كلّه فيما لو احرز أنّ صلاة الجماعة من أيّ الاحتمالات، وأمّا لو شكّ في ذلك وتردّد الأمر بين هذه الاحتمالات، بأن لم يعلم أنّها من باب المسقط المحضّ باحتمالاته الثلاثة -أعني احتمال كون صلاة الجماعة رافعة لمصلحة قراءة المأموم، أو مانعة من استيفاء مصلحتها، أو كون قراءة الإمام مُنزّلة مَنزِلة قراءة المأموم- أو أنّها -أعني صلاة الجماعة- أحد فردي الواجب التخييريّ، فحينئذٍ لو تعذّرت القراءة فهل الأصل يقضي بلزوم الجماعة أو بعدم لزومها؟

ولا ينبغي الإشكال في أنّ مقتضى الأصل البراءة عن لزوم الجماعة؛ لأنّه بعد تعذّر الانفراد يشكّ في وجوب الجماعة عليه تعييناً شكّاً بدويّاً والأصل البراءة عن وجوبها.

لا يُقال: قد علم المكلّف بتوجّه خطاب إليه مردّد بين التعيينيّ والتخييريّ، وبعد تعذّر ما يحتمل تعيينيّته يشكّ في سقوط ذلك الخطاب عنه.

لأنّا نقول: ليس بين الخطاب التعيينيّ والخطاب التخييريّ قدر جامع حتّى يُقال: إنّه بعد التعذّر المذكور يشكّ في سقوط ذلك الخطاب الكلّيّ الذي يمكن انطباقه على التخييريّ، ويمكن انطباقه على التعيينيّ، وأمّا العلم الإجماليّ المردّد بين الخطابين فقد انحلّ قبل التعذّر بتنجّز ما يحتمل تعيينيّته؛ لكونه قدراً متيقّناً.

القسم الثاني في الشكّ في التخيير العارضيّ الناشئ من باب التزاحم

هذا تمام الكلام في أقسام الشكّ في التخيير الشرعيّ الأصليّ.

وأمّا الكلام في الشكّ في التخيير العارضيّ الناشئ عن باب التزاحم، فتفصيله:

أنّه لو توجّه أمران إلى مكلّف لا يمكنه الجمع بينهما في مقام الامتثال، فلا شبهة في وقوع التزاحم بينهما، فإن -قلنا- كما هو المختار- أنّ التزاحم إنّما نشأ من إطلاق كلّ منهما وعدم تقييده بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر، و إنّه لا بُدَّ من تقييد كلّ من الإطلاقين بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر إن لم يكن في البين ما هو الأهمّ و إن كان في البين ما هو الأهمّ أبقى الأمر المتعلق به على إطلاقه وقيد الأمر المتعلّق بغير الأهمّ بعدم الإتيان بالأهمّ، وعلى الأوّل تكون النتيجة هي التخيير، وعلى الثاني تكون النتيجة هي الترتّب حينئذٍ كان الشكّ في أهميّة أحدهما من قبيل الشكّ في المسقط؛ لأنّه على تقدير كونه أهمّ يكون هو المتعيّن لبقاء إطلاقه[1] أمره بحاله، وإنّما المقيّد هو إطلاق أمر المهمّ، فلا يكون الإتيان بالمهمّ مسقطاً له، وعلى تقدير عدم كونه أهمّ وأنّهما متساويان في الأهمّيّة يكون الإتيان بمتعلّق الأمر الآخر مسقطاً للأمر المتعلّق بما يحتمل الأهمّيّة، لأنّه على تقدير تساوي المتعلّقين في الأهمّيّة يكون كلّ من الأمرين مقيّداً بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر، فيكون الإتيان بمتعلّق كلّ منهما مسقطاً للإتيان بمتعلّق الآخر.

وحينئذٍ، ففي صورة احتمال أهمّيّة أحدهما المعيّن يكون تعلّق الأمر بما يحتمل الأهميّة معلوماً، ومع الإتيان بمتعلّق الآخر غير المحتمل الأهمّيّة يشكّ في سقوط الأمر المتعلّق بما يحتمل الأهمّيّة، فمقتضى الأصل الاحتياط بالإتيان بما يحتمل الأهمّيّة*.

---

* قلتُ: ولو احتمل أهمّيّة كلّ منهما تخيّر؛ لعدم إمكان الاحتياط.

---

١. كذا في الأصل؛ ولعلّ المناسب: (إطلاق).

هذا بناءً على ما هو المختار من كون التزاحم ناشئاً عن إطلاق كلّ من الأمرين، وأمّا بناءً على ما يدّعيه القائل بإنكار الترتّب فلازمه أن يقول بأنَّ التزاحم إنَّما نشأ عن نفس الأمرين ولو لم يكونا مطلقين؛ إذ لا وجْه لإنكاره الترتّب إلّا بناءه على كون التزاحم ناشئاً عن نفس الأمرين لا عن إطلاقهما، و إلّا فلو كان بناؤه على كون التزاحم ناشئاً عن الإطلاقين يلزم أن تقيّد كلّ منهما بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر إن لم يكن أحدهما أهمّ، وإلّا قيّد الأمر بالمهمّ بعدم الإتيان بالأهمّ وهو معنى الترتّب.

وحينئذٍ، فلو لم يكن في البين ما هو الأهمّ سقط الأمران ولزم القول بالتخيير العقليّ، ولو كان أحدهما المعيّن أهمّ بقي الأمر المتعلق به على حاله وسقط الأمر المتعلّق بغير الأهمّ بالكلّيّة، وحينئذٍ فلو احتمل أهمّيّة أحدهما المعيّن لم يكن إشكال في أنَّ اللازم هو الاحتياط بالإتيان بما يحتمل أهمّيّته، وهو في لزوم الاحتياط أوضح من جميع صور الشكّ في التعيين والتخيير؛ لأنَّ الإسقاط في تلك الصور لم يكن مسبوقاً بإحراز التعيينيّة، وفيما نحن فيه يكون الأمر المتعلّق بما يحتمل أهمّيّته تعيينيّاً، وكون الإتيان بما تعلّق به الأمر الآخر مسقطاً على تقدير تساويهما في الأهمّيّة إنَّما هو بعد فرض كون الأمر المتعلّق بما يحتمل أهمّيّته تعيينيّاً، وإنَّما ينشأ الإسقاط عن التخيير العقليّ الناشئ عن التزاحم الناشئ عن عدم إمكان الإتيان بكلا المتعلّقين مع عدم كون أحدهما أهمّ من الآخر.

والحاصل: أنَّ التعيينيّة بناءً على هذا الوجه مفروغ عنها، وإنَّما وقع الشكّ في سقوط الأمر المتعلّق بما يحتمل أهمّيّته عند الإتيان بمتعلّق الأمر الآخر، ومنشأ الشكّ احتمال تساوي المتعلّقين، وهذا بخلاف بقية

الصور؛ لأنّها يمكن فيها أن يُقال إنّ جهة التعيين مشكوكة، وهي كلفة زائدة فتنفى بالبراءة، أمّا في التخيير الأصليّ فواضح؛ لأنّ الشكّ فيه إنّما وقع في أصل الخطاب الشرعيّ وأنّه أنشىء ابتداءً تعيينيّاً أو أنشىء تخييريّاً، وأمّا في التخيير الناشئ عن التزاحم بناءً على ما اخترناه من كون التزاحم ناشئاً عن إطلاق كلّ من الخطابين، وأنّه لا بُدَّ من تقييد كلّ منهما بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر إن لم يكن في البين ما هو الأهمّ، وإن كان أحدهما المعيّن أهمّ بقي على إطلاقه وقيّد الآخر بعدم الإتيان بالأهمّ، فإنّه في صورة الشكّ في الأهمّيّة أحدهما المعيّن أيضاً يمكن فيه القول بأنّ التعيينيّة جهة زائدة، فهي منفيّة بالبراءة، حيث إنّ التخيير على تقدير التساوي، وإن لم يكن أصليّاً وثابتاً بأصل الخطاب، إلّا أنّه بعد فرض التزاحم والتساوي وتقييد كلّ منهما بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر يكون التخيير أيضاً شرعيّاً في الجملة فيكون مقابله وهو التعيين أيضاً شرعيّاً يمكن رفعه بالبراءة، وإن كان التحقيق حسبما شرحناه في المقامين أنّ مقتضى الأصل الاشتغال، وأنّ الشكّ في التخيير والتعيين من قبيل الشكّ في المسقط، سواء كان التخيير أصليّاً، أو كان ناشئاً عن التزاحم بناءً على ما أخترناه، وإن كان الرجوع إلى الاشتغال في الثاني أوضح منه في الأوّل، كما أنّ الرجوع إلى الاشتغال في الثاني بناءً على ما يقتضيه القول بإنكار الترتّب أوضح منه بناءً على ما أخترناه.

في التخيير الناشئ عن تعارض الدليلين وتساويهما

وأمّا القسم الثالث من التخيير -أعني التخيير الناشئ عن تعارض الدليلين وتساويهما- كان الحكم هو تقديم ما هو الأقوى في باب الأدلّة الاجتهاديّة، وتقديم فتوى الأعلم في باب حجّيّة الفتوى، ومع التساوي يكون

الحكم هو التخيير، ولو احتمل أقوائيّة أحد الدليلين أو أعلميّة أحد المفتيين، فعلى الموضوعيّة يكون الكلام فيه هو الكلام في القسم الثاني، أعني التخيير الناشئ عن التزاحم حرفاً بحرف.

وأمّا بناءً على الطريقيّة، فلا شبهة في عدم إمكان الرجوع إلى البراءة حتّى لو قلنا بجريانها في الأقسام المتقدّمة؛ وذلك لأنّه بناءً على الطريقيّة يكون المطلوب للمكلّف هو تحصيل المؤمّن عن عقوبة مخالفة التكاليف الواقعيّة لو اتّفقت المخالفة، والمؤمّن هو موافقة الحكم الظاهر والعمل على طبق الطريق المعلوم الحجّيّة.

ومن الواضح أنّ الدليل الاجتهاديّ المحتمل كونه أقوى من معارضه وفتوى الفقيه المحتمل الأعلميّة يكون هو المعلوم الحجّيّة والدليل المعارض المحتمل المساواة وفتوى الفقيه المحتمل المساواة يكون مشكوك الحجّيّة، فلا يحصل إلّا من محذور مخالفة التكليف في العمل على طبقه لو اتّفق مخالفته للواقع، وبعبارة أُخرى ما يحتمل تعيينيّته يكون معلوم الحجّيّة ومقابله يكون مشكوك الحجّيّة، ولا يصحّ العمل بما هو مشكوك الحجّيّة.

ومنه يظهر لك: أنّه لا يتصوّر الرجوع في هذا القسم إلى البراءة حتّى لو قلنا بالبراءة في جميع الأقسام المتقدّمة؛ إذ ليس الشكّ في هذا القسم من قبيل الشكّ في التعيين أصلاً، وإنّما هو من قبيل الشكّ في حجّيّة ما لا يحتمل أهمّيّته، ولذلك أطبق العلماء على عدم الرجوع إلى البراءة في هذا القسم.

فتلخّص: أنّ المرجع في جميع موارد الشكّ في التعيين والتخيير إلى الاشتغال دون البراءة، وإن كان عدم جريان البراءة في كلّ قسم أوضح منه في سابقه.

القسم الثالث في الشكّ في كون الوجوب كفائيّاً أو عينيّاً وبيان حقيقة الكفائيّ

وأمّا الكلام في الشكّ في كون الوجوب كفائيّاً أو عينيّاً، فهو مبنيّ على كيفيّة تصوير الوجوب الكفائيّ، فإن قلنا: إنّ المخاطب بالوجوب الكفائيّ هو نوع المكلّفين، وأنّه تكليف واحد مكلّف به النوع، وأنّ سقوطه عن الباقين فيما لو امتثله أحدهم من جهة كون ذلك الممتثل مصداقاً للنوع، فلا شبهة في عدم إمكان الرجوع إلى البراءة فيما لو شكّ في الكفائيّة وفعله أحد المكلّفين لوضوح كونه من قبيل الشكّ في المسقط حتّى لو قلنا بالرجوع إلى البراءة في جميع صور الشكّ في التعيين والتخيير لم يمكننا القول بذلك في هذا المقام؛ وذلك لأنّ الخطاب المذكور قد علم توجّهه إلى كلّ واحد من المكلّفين، غاية[1] أنّه على تقدير كونه كفائيّاً يكون موجّهاً إلى كلّ واحدٍ باعتبار كونه مصداقاً للنوع، وعلى تقدير كونه عينيّاً يكون موجّهاً إلى كلّ واحد باعتبار شخص نفسه، ولمّا لم يحرز كونه بالاعتبار الأوّل كان الشكّ في بقاء التكليف فيما لو امتثله الغير من قبيل الشكّ في المسقط.

وإن قلنا: إنّ الوجوب الكفائيّ موجّه إلى كلّ شخص باعتبار شخص نفسه لا باعتبار كونه مصداقاً للنوع، غاية الأمر يكون الوجوب مشروطاً بقاؤه بعدم امتثال الغير كان أيضاً من قبيل الشكّ في المسقط، لما عرفت من أنّ محصّل كون الوجوب مشروطاً بقاؤه بعدم حصول الشيء الفلانيّ أنّ ذلك الشيء الفلانيّ يكون وجوده رافعاً للوجوب ومسقطاً له، وينبغي[2] أنّ جهة كلامنا جميع ما يرجع إلى الشكّ في المسقط ممحّضة للبراءة والاشتغال، وأمّا استصحاب بقاء الوجوب، فللكلام فيه محلّ آخر غير هذا المقام.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (غاية الأمر).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (وينبغي أن يعلم).

انتهى الكلام على الصورة الأولى من صور الشبهة الوجوبيّة، وهي صورة عدم النصّ.

صور الشبهة الوجوبيّة

وأمّا صورة إجماله، فهي راجعة إلى صورة عدمه.

وأمّا صورة تعارض النصّين، فلا يدخل في باب البراءة، إلّا على تقدير التساقط والتوقّف وإلّا فعلى تقدير التخيير هي من صور وجود النصّ، ولا دخل في ذلك للبراءة أصلاً والتوقّف، وإن ورد في بعض الأخبار، مثل «أرجِه حتّى تلقى إمامك»[1] إلّا أنّه إنّما يلزم التوقّف في زمان التمكّن من لقاء المعصوم، وهو زمان الحضور، أمّا زمان الغيبة الذي هو زماننا، فلا مجال فيه للتوقّف وأخبار التوقّف لا تشمله.

في الشبهة الموضوعيّة

بقي الكلام في الصورة الرابعة: وهي كون منشأ الشكّ هو اشتباه الأمور الخارجيّة، وهي المعبّر عنها بالشبهة الموضوعيّة، وقد مرَّ الكلام على نظيرها في الشبهة التحريميّة، والكلام فيهما متّحد وبيّنا هناك أنّ الحكم الكبرويّ، مثل «وجوب الصلاة»، و«وجوب الاجتناب عن النجس»، و«وجوب قضاء ما فات» تارةً يكون متعلّقاً بصرف الطبيعة، وأخرى يتعلّق بالكلّيّ الانحلاليّ، فيكون متعلّق الحكم هو كلّ واحد من الأفراد الخارجيّة، مثال الأوّل: «وجوب الصلاة»، ومثال الثاني: «وجوب الاجتناب عن النجس»، و«وجوب قضاء ما فات»، والأوّل يكون الخطاب فيه قبل حصول الفرد، والثاني يكون الخطاب فيه بعد تحقّق الفرد، فلو لم يكن هناك نجس خارجيّ، أو فوت لم يكن هناك خطاب متعلّق بالمكلّف أصلاً، فإنّما يتوجّه الخطاب إلى المكلّف إذا ابتلي بالنجس الخارجيّ أو بفوت بعض الفرائض.

---

١. الكافي: ٦٨/١، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ح١٠.

وبعبارة أُخرى: موضوع الحكم بمنزلة شرطه، بل إنَّ الشرط والموضوع مقالهما[1] إلى الشيء واحد، وإنَّما الاختلاف بينهما في التعبير، كما أنَّه لا يتحقّق الحكم إلّا بعد وجود شرطه، فكذلك لا يتحقّق الحكم إلّا بعد وجود موضوعه، ولمّا كان الموضوع في الأحكام المتعلّقة بالكلّيّات الانحلاليّة هو كلّ واحد من الأفراد الخارجيّة كان الحكم المذكور متأخّراً عن وجود الفرد الخارجيّ نظير تأخّر المعلول عن علّته.

وحينئذٍ، فلو شكّ في وجود الفرد الخارجيّ كان من قبيل الشكّ في توجّه الخطاب إلى المكلّف، فتجري فيه البراءة، وهذا بخلاف الأحكام المتعلّقة بصرف وجود الطبيعة، فإنّه لو شكّ في تحقّق فرد تلك الطبيعة كان من قبيل الشكّ في المسقط؛ لأنَّ الحكم في مثل ذلك يتوجّه قبل وجود الفرد ويكون وجود الفرد مسقطاً له، فيكون الشكّ في تحقّق الفرد شكّاً في تحقّق المسقط، وهذا هو السرّ في جريان البراءة في الشبهات الموضوعيّة تحريميّة كانت أو وجوبيّة، وبهذا البيان يظهر لك القصور في عبارة الشيخ[2] ﷺ في بيان الوجه في جريان البراءة، فإنّها توهّم اشتراط توجّه الخطاب بالعلم بالموضوع.

فرع في وجوب الاحتياط في قضاء الفوائت التي لا يعلم كمّيّتها

ثمّ إنّ في المقام فرعاً ينبغي التنبيه عليه، وهو أنَّ الفقهاء ﷺ ذكروا أنَّ من كانت عليه فوائت لا يعلم كمّيّتها لزمه الاحتياط، مع أنّه في بادئ النظر مورد البراءة؛ لكون الشبهة موضوعيّة، ولصاحب الحاشية ﷺ[3] في الفرع المذكور تحقيق وتفصيل دقيق لو تمّ كان من أمتن ما يُقال في هذا الفرع.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (مآلهما).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ١٥٩/٢.

٣. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٧٥٦/٢، وما بعدها.

وحاصله بتوضيح وتنقيح منّا: أنّه إذا لم يكن الشكّ في الكميّة مسبوقاً بالعلم التفصيليّ بها بأن أغمي على المكلّف -مثلًا- وفاتته فرائض لا يعلم عددها، وتردّد في كونها عشرة -مثلًا- أو خمسة عشر لم يكن إشكال في إجراء البراءة عن الزائد على القدر المعلوم، ولو كان الشكّ مسبوقاً بالعلم التفصيليّ بعددها ثمّ عرضه النسيان وشكّ في عددها لزمه الاحتياط.

وسرّه: أنّ العلم التفصيليّ يكون منجّزاً وعند انقطاعه لا ينقطع تنجّزه وكون المكلّف في حال النسيان معذوراً لا يصحّح عذره عن ترك الامتثال الذي كان يلزمه في حال العلم، لأنّه إذا اعتذر بأنّي نسيت العدد الذي فاتني يُقال قد مضى عليك زمان وأنت عالم به.

وبعبارة أُخرى: أنّه في حال النسيان وإن كان جاهلاً بوجوب قضاء الخمسة عليه فيما مثّلنا، إلّا أنّ جهله المذكورلا يصحّح عذره عن تركها بعد أن مضى عليه زمان كان فيه عالماً بها، وكانت فيه منجّزة عليه، فهو في هذا الحال -أعني حال النسيان- يحتمل استحقاق العقاب على تركها، لأنّه يحتمل أنّها كانت منجّزة عليه؛ لأنّه يحتمل أنّها كانت فائتة، وأنّها كانت معلومة له، ومع احتمال استحقاق العقاب على تركها؛ فالعقل يلزمه بالإتيان بها تحصيلاً للأمن من العقاب، هذا غاية تنقيح مطلب صاحب الحاشية ونهاية توضيحه.

وفيه: أنّه إنّما يتمّ لو كان وجوب القضاء فوريّاً، فإنّه مستلزم لاستحقاق العقاب على الترك في حال العلم، وأمّا بناءً على كونه موسّعاً، فلا يتمّ المطلب المذكور؛ لأنّ[1] حينئذٍ جائز شرعاً، وحينئذٍ فترك الخمسة في حال

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (لأنّه).

العلم لا يُوجب استحقاق العقاب حتّى إنّه لو مات قبل عروض النسيان عليه لم يكن عليه إلّا القضاء.

وحينئذٍ، ففي حال النسيان لو لم يأتِ بالخمسة واتّفق أنّها فاتته في الواقع، وأنّه كان عالماً بها قبل النسيان لم يكن مستحقّاً للعقاب، فلا يحصل في حال النسيان احتمال العقاب على تركها، فلا يلزمه العقل بالإتيان بها فراراً عن العقاب المحتمل[1].

والتحقيق أن يُقال: إنّ المدار في جريان عقليّها ونقليّها على حصول القطع بوجود المؤمّن من تبعة التكليف لو فرض وجوده واقعاً، وإن لم يحصل القطع المذكور كان الاحتياط جارياً بلا شبهة في ذلك أصلاً، ففي ما نحن[2] نقول: إن حصل القطع للمكلّف بأنّ علمه السابق لو فرض وجوده لم يكن له أثر أصلاً وكان وجوده كعدمه في عدم استحقاق العقاب حصل له المؤمّن وجرت في حقّه البراءة، وإلّا فلا محيص عن الالتزام بالاحتياط.

فنقول: الواجب فيما نحن فيه وإن كان موسّعاً إلّا أنّ العمدة في تنقيح الوظيفة، وأنّها الاحتياط أو البراءة أنّ نسبة العلم إلى تنجّز التكليف واستحقاق العقاب على مخالفته كنسبة القدرة، فكما أنّ التكليف الموسّع ينحصر في الأفراد المقدورة والأفراد غير المقدورة لا تكون داخلة تحت التكليف، وأنّ عدم القدرة على بعض الأفراد يُوجب تعيّن الأفراد المقدورة، فكذلك العلم يكون عدم تعلّقه ببعض الأفراد موجباً لانحصار التكليف فيما يكون منها معلوماً بالأمر الموسّع المتعلّق بالقضاء لمّا كان وقته العمر كانت له أفراد طوليّة بحسب[3]

---

١. وقع هنا بياض في نسخة الأصل بمقدار نصف ورقة.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب زيادة: (فيه).

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (بحسبه).

وكانت الأفراد التي فيما بعد زمان العلم غير معلومة انحصرت أفراده فيما قبل النسيان والشكّ، وحينئذٍ فتكون الأفراد التي بعد العلم[1] مجرى للبراءة، والأفراد التي تعلّق بها العلم جائزة الترك، لكون الواجب موسّعاً، أو أنّ نسبة العلم إلى التكليف لا ربط لها بنسبة القدرة إليه، فيكون التكليف الذي تعلّق به العلم في قطعة من الزمان شاملاً للأفراد التي لم يتعلّق بها العلم كالأفراد التي تعلّق بها، وحينئذٍ فيكون المرجع هو الاحتياط.

هذا غاية ما يوجّه به كلّ من البراءة والاحتياط، والتحقيق عدم جريان البراءة العقليّة، ولا النقليّة.

أمّا العقليّة، فلأنّها لا تجري إلّا في مورد إحراز عدم وصول - البيان، ومع الشكّ في تعلّق العلم السابق لا يكون المقام من إحراز عدم وصول البيان؛ إذ لعلّ العلم قد تعلّق بالزائد، فلا يكون من موارد عدم وصول البيان.

وأمّا النقليّة، فلأنّ موضوعها عدم العلم، ومع احتمال تعلّق العلم بالزائد يكون التمسّك بقوله: «ما لا يعلمون» تمسّكاً في العموم مع الشبهة المصداقيّة، ولكن كلّ ذلك إنّما يتمّ بناءً على عدم كون العلم بمنزلة القدرة، والإنصاف: أنّه محلّ شكّ وتأمّل.

وأمّا ما يذكر في المقام من ابتناء كون القضاء بالأمر السابق أو بأمر جديد وإن تعدّد المطلوب على عدمه، فهذا ممّا لا يمكن الالتزام به، وإلّا فبناءً على الأوّل فاللازم ثبوت القضاء في جميع المؤقّتات؛ لأنّا إذا بنينا على كون المؤقّتات من قبيل تعدّد المطلوب لزم القضاء في جميعها، واللازم باطل بالضرورة، فلا بُدَّ أن يكون المبنى في هذا النزاع غير ذلك، وهو أن

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (العلم بها).

يُقال: إنّ محصّل كون القضاء بالأمر السابق أنّ الأمر القضائيّ لو ورد من الشارع كان كاشفاً عن كون ذلك الأمر المؤقّت من قبيل تعدّد المطلوب، ومحصّل كونه بالأمر الجديد عدم دلالته على ذلك، بل أقصى ما يدلّ عليه الأمر هو كون متعلّقه ذا مصلحة، وأنّ ملاك الأمر متحقّق فيه، وهذا كما يمكن أن تكون تلك المصلحة هي المصلحة الأولى في المطلوب الأوّل، وأنّ المصلحة الثانويّة فيه قد فاتت، فيكون من قبيل تعدّد المطلوب، ويكون القضاء بالأمر السابق، فكذلك يمكن أن تكون المصلحة هي مصلحة جديدة لا ربط لها بالمصلحة السابقة، فلا يكون من تعدّد المطلوب ويكون القضاء بأمر جديد.

وكيف كان، فلا يظهر أثر لهذا النزاع؛ لأنّ أقصى ما يترتّب عليه أنّه بناءً على كون القضاء بالأمر السابق لو شكّ في الأمتثال في الوقت كان استصحاب العدم محكّماً، وبناءً على كونه بالأمر الجديد لا يجري استصحاب عدم الامتثال، ولكنّ هذا أيضاً لا أثر له؛ لأنّ المرجع في أمثال ذلك إلى قاعدة الحيلولة، وهي حاكمة على الاستصحاب لو فرض جريانه.

نعم، لو حصل بعد الوقت علم إجماليّ بفوات أحد الظهرين سقطت قاعدة حيلولة الوقت، وحينئذٍ فلو قيل بجريان الاستصحاب المثبت للتكليف في مورد العلم الإجماليّ بناءً على أنّ المانع من جريان الاستصحاب في مورد العلم الإجماليّ هو لزوم المخالفة القطعيّة، وهي غير لازمة فيما لو كان الاستصحاب مثبتاً للتكليف ظهر أثر عمليّ لهذا النزاع، حيث إنّه بناءً على كون القضاء بالأمر السابق يجري استصحاب عدم الإتيان، وبناءً على كونه بالأمر الجديد لا يجري الاستصحاب المذكور بناءً على أنّ موضوع الأمر الجديد هو الفوت.

وعلى أيّ حال، فلا ربط لشيء من ذلك فيما نحن فيه؛ لأنّ الشكّ فيما نحن فيه من قبيل الشكّ بين الأقلّ والأكثر، فتجري فيه قاعدة الحيلولة على كلّ حال، وهي حاكمة على الاستصحاب لو فرض جريانه في نفسه، وحينئذٍ، فالعمدة في هذا الفرع هو تنقيح ما أفاده صاحب الحاشية[1]، وأنّ العلم كالقدرة أوّلاً.

والحاصل: أنّ جميع الأُصول العمليّة الشرعيّة مغيّاة بالعلم، فلا تجري فيما نحن فيه للشكّ في مصداق عمومها، فلم يبقَ إلّا البراءة العقليّة، وهي مثلها في كون ملاك حكم العقل بقبح العقاب هو وصول البيان، والمفروض أنّ تحقّق الملاك فيما نحن فيه مشكوك.

وفي المقام تحقيق ينبغي الألتفات إليه، وهو الوجوب الموسّع فيما نحن فيه هل هو استمراريّ مبدؤه بعد انقضائه ومنتهاه ضيق زمان القضاء؟ إمّا أن يكون وجوب واحد مستمرّ -نظير وجوب الإمساك- وإمّا أن يكون وجوبات متعدّدة من أوّل الزمان إلى آخره -نظير حرمة شرب الخمر- أو أنّه وجوب واحد غير مستمرّ ومتعلّقه صرف الوجود مخيّراً عقليّاً بين أفراد ذلك الوجود المتعدّدة حسب تعدّد الآنات، فبناءً على الأوّل بكلا شقّيه نجري البراءة بالنسبة إلى الزائد المشكوك، وبناءً على الثاني لا نجري البراءة، بناءً على عدم كون العلم بمنزلة القدرة، ولكن لا ينبغي الريب في عدم كون القضاء من قبيل القسم الأوّل، وإلّا لزم التكرار فيه.

المسألة الثالثة في دوران الأمر بين المحذورين

المسألة[2]: في دوران الأمر بين المحذورين، وهو تارةً يكون من جهة

---

١. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٧٥٦/٢، وما بعدها.

٢. مرّ ذكر هذه المسألة سابقًا تحت عنوان المسألة الثالثة، يُنظر: صفحة (٢٧١) من هذا الجزء.

دوران الأمربين وجوب الشيء وحرمته، وأخرى من جهة الدوران بين الشرطيّة والمانعيّة، والأوّل إمّا أن يكون الوجوب والتحريم توصّليّين، وإمّا أن يكونا تعبّديّين، وإمّا أن يكون الوجوب تعبّديّاً والتحريم توصّليّاً، وإمّا أن يكون على العكس.

أمّا دوران الأمر بين الوجوب والتحريم التوصّليّين، فتحقيق الكلام فيه يتوقّف على تمهيد مقدّمة، وهي أنّا قد بيّنا في باب العلم الإجماليّ أنّ العلم الإجماليّ مؤلّف من علم تفصيليّ وجهل، والعلم التفصيليّ متعلّق بالكلّيّ الصالح للانطباق على كلّ من الطرفين، والجهل والشكّ متعلّق بكلّ واحدٍ من الطرفين بخصوصه، وبيّنا أنّ العلم الإجماليّ المنجّز يتصوّر على صور:

الأولى: أن يتعلّق بنجاسة أحد الإناءين.

الثانية: أن يتعلّق بوجوب أحد الشيئين.

الثالثة: أن يتعلّق بوجوب شيء، أو حرمة آخر، وبيّنا أنّ المناط في تنجّز العلم الإجماليّ أمران:

الأوّل: أن يكون ذلك الكلّيّ المعلوم ممّا يمكن أن يتعلّق به خطاب تفصيليّ.

الثاني: أن تكون المخالفة القطعيّة ممكنة، حيث إنّ الملاك في وجوب الموافقة القطعيّة أنّه لمّا حرّمت المخالفة القطعيّة من جهة العلم بوجود التكليف في البين لم يمكن إجراء الأصل النافي للتكليف في أحد الطرفين دون الآخر، لكونه ترجيحاً بلا مرجّح، فتعيّن الإتيان بكلّ من الطرفين، وهو معنى الموافقة القطعيّة، فلو كانت المخالفة القطعيّة غير ممكنة، كما لو كانت الشبهة غير محصورة سقطت الموافقة القطعيّة، لأنّها فرع المخالفة القطعيّة،

وحينئذٍ نقول فيما نحن فيه إنَّ العلم الإجماليّ فيما نحن فيه غير منجّز لانتفاء الشرط الأوّل من شرطي تنجيز العلم الإجماليّ.

والحاصل: أنّه لا بُدَّ في منجّزيّة العلم الإجماليّ من كون الكلّيّ المعلوم الصالح للانطباق على كلّ واحد من الطرفين ممّا يمكن أن يتعلّق به الخطاب، ومن الواضح أنّه لا يمكن الخطاب بالقدر الجامع بين الفعل والترك لعدم إمكان التخلّص عن أحدهما، فأحدهما واقع تكويناً لا محالة.

ومنه يظهر لك أنّه لا يمكن القول بالتخيير الواقعيّ ولا الظاهريّ، فإنّه تحصيل الحاصل.

أمّا التخيير العقليّ فهو ممّا لا بُدَّ من القول به، ولكن لا بمعنى الحكم العقليّ، ولا بمعنى الإرشاد من باب حكمه بالإطاعة، بل بمعنى أنّه لا بُدَّ من وقوع الفعل أو الترك.

وأمّا الحكم بالتخيير نظير التخيير بين الخبرين، ففيه: أنَّ التخيير هناك إن كان في المسألة الفرعيّة كان عين التخييريّ الواقعيّ أو الظاهريّ، وإن كان في نفس الطريق كان أجنبيّاً عمّا نحن فيه. وعلى هذا الأساس تبنى مسألة كون التخيير بدويّ أو استمراريّ، فإنّه إن كان التخيير في المسألة الفرعيّة وكان تخييراً بين الفعل والترك كان استمراريّاً، وإن كان بين الطريقين كان بدويّاً.

ثمّ إنَّ المراد من التخيير إن كان هو التخيير الواقعيّ، فهو محتاج إلى الدليل، وإن كان هو التخيير الظاهريّ، فهو فرع تنجّز الطرفين وعدم إمكان الجمع بينهما، والمفروض عدم إمكان تنجّزهما، وأنّه لا أثر للعلم الإجماليّ بأحدهما.

أمّا الإباحة الواقعيّة فهي وإن كان جعلها في المقام ثبوتاً ممكناً، ولكنّه

لا يمكن القول بها إثباتاً، لعدم دلالة الأخبار عليها، حيث الأخبار الواردة في المقام ثلاث روايات، اثنان منها بلسان «كلّ شيء فيه حلال وحرام»، ومن الواضح اختصاص هذا المفاد بما حصل التردّد[1] بين نفس الحرمة والحلّيّة، لا بين الوجوب والحرمة، والرواية الثالثة، وهي رواية مسعدة المتضمّنة لقوله: «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه...إلخ» فهي وإن لم تكن صريحة في ذلك اللسان، إلّا أنّه بقوله حتّى تعرف الحرام، وبقرينة الأمثلة المذكورة فيها يعرف منها أنّ موردها إنّما هو الترديد بين الحرمة والإباحة، لا بين الوجوب والحرمة.

ومنه يعلم: أنّ الإباحة الظاهريّة لا يمكن جعلها إثباتاً؛ لعدم دلالة الأخبار المذكورة عليها، وأمّا جعل الإباحة الظاهريّة ثبوتاً، فهو وإن كان الكلام فيه خالٍ من الفائدة العمليّة بعد فرض عدم صحّة القول بها من جهة الإثبات، إلّا أنّه لا بأس في شرح الكلام فيه من باب البحث العلميّ لا العمليّ.

فنقول: إنّ المانع من جعل الإباحة الظاهريّة ثبوتاً أمران:

أحدهما: من جهة عدم محفوظيّة موضوع الحكم الظاهريّ، فنقول سيأتي إن شاء الله تعالى في باب الشبهة المحصورة تحقيق أنّ الحكم بالإباحة الظاهريّة بالنسبة إلى كلّ من الطرفين بخصوصه مع قطع النظر عن الآخر ممّا لا إشكال في إمكانه لتحقّق موضوع الحكم الظاهريّ وحفظ مرتبته في كلّ واحد من الطرفين، غايته لزوم الجمع بين الإباحتين الظاهريّتين، وسيأتي إن شاء الله أيضاً بيان أنّ الجمع بين الإباحتين الظاهريّتين مع قطع

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (التردّد فيه).

النظر عن لزوم المخالفة القطعيّة ممّا لا بأس به، لعدم منافاة الإباحتين الظاهريّتين في كلّ واحد من الطرفين لما علم من التكليف، وإنّما يلزم المنافاة لو كان بين الحكمين الظاهريين في كلّ واحد من الطرفين قدر جامع، ليكون هذا الحكم الظاهريّ الذي هو القدر بين الحكمين الظاهريّين منافياً لما علم تفصيلاً من الحكم الواقعيّ المتعلّق بالكلّيّ الصالح للانطباق على كلّ واحد من الطرفين.

وهذا المعنى -أعني عدم منافاة الإباحتين الظاهريّتين في كلّ واحد من الطرفين للتكليف الفعليّ المعلوم وجوده في البين- وإن أمكن القول به في باب الشبهة المحصورة على إشكال فيه، إلّا أنّه لا يمكن الالتزام به في هذا المقام، وإن قلنا بإمكانه في ذلك المقام، وذلك لوضوح منافاة الحكم بالإباحة الظاهريّة هنا لما هو المعلوم -أعني الإلزام- إمّا بالفعل أو الترك.

وبعبارة أُخرى: أنّ الفعل المردّد بين الوجوب والحرمة يعلم تفصيلاً بتعلّق الخطاب الإلزاميّ به إمّا إيجاداً أو تركاً ومع هذا العلم التفصيليّ لا يمكن القول بأنّه مباح ظاهراً لما هو معلوم من أنّه مع العلم التفصيليّ بالحكم الواقعيّ لا يكون موضوع الحكم الظاهريّ محفوظاً.

والحاصل: أنّ المقام لا تجري فيه الإباحة واحدة متعلّقة بنفس الفعل؛ إذ ليس مفاد إباحة الايجاد وإباحة الترك اللذان هما طرفا علمنا الإجماليّ إلّا إباحة نفس الفعل، وهي منافية للعلم بالخطاب الإلزاميّ المتعلّق بالفعل، إمّا إيجاداً وإمّا تركاً لكون الإلزام معلوماً تفصيلاً، ومع العلم التفصيليّ لا تبقى مرتبة الحكم الظاهريّ محفوظة.

والمانع الآخر الذي يتصوّر مانعيّته من جعل الإباحة الظاهريّة هو لزوم

المخالفة الالتزاميّة، وبيان هذا المانع يتوقّف على شرح لزوم الموافقة الالتزاميّة، وبيان المراد منها.

فنقول: إنّ الالتزام بالحكم يتصوّر على وجهين:

أحدهما: راجع إلى لزوم التديّن والاعتقاد بما جاء به النبيّ ﷺ من الله بمعنى أنّه يجب على كلّ مكلّف أن يعتقد بكلّ ما جاء به النبي ﷺ من الأحكام الشرعيّة، فإن كان ثبوت الحكم ضروريّاً من ضروريات الدين كان عدم الاعتقاد به وإنكاره مستلزماً للكفر والخروج عن الدين وإن لم يكن ضروريّاً كان إنكاره تشريعاً محرّماً.

والوجه الثاني: هو عقد القلب عليه نظير ما ذكره المحقّق ﷺ في بيان النيّة من: «أنّها إرادة تفعل بالقلب»[1]، ولا ريب في أنّ الواجب من الالتزام إنّما هو النحو الأوّل، أمّا النحو الثاني، فلا دليل على وجوبه.

ثمّ نقول: إنّ من الواضح أنّ التزام[2] بالمعنى الأوّل؛ لأنّه يتوقّف على العلم التفصيليّ بالحكم، بل يجب الاعتقاد به وإن كان معلوماً بالإجمال، وحينئذٍ نقول إنّ الحكم بإباحة الفعل ظاهراً لا ينافي الاعتقاد بتعلّق الإلزام به، وحينئذٍ فيكون الحكم بالإباحة الظاهريّة غير مستلزم للمخالفة الإلتزاميّة.

والحاصل: أنّ المانع فيما نحن فيه من جعل الحكم الظاهريّ المستفاد من الأصل أحد أمور:

الأوّل: عدم حفظ مرتبة الحكم الظاهريّ للعلم التفصيليّ بتعلّق الخطاب الإلزاميّ بالفعل، وهذا العلم التفصيليّ وإن لم يكن له أثر عمليّ، فإنّه بواسطة تردّد ذلك الإلزام المعلوم تفصيلاً بين الإلزام بالترك والإلزام بالإيجاد لا يمكن

---

١. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: ٢٠/١.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الالتزام).

امتثاله، إلّا أنّ ذلك لا يصحّح جعل الحكم الظاهريّ، لأنّ العلم التفصيليّ بمجرّد وجوده يكون مانعاً من الجعل المذكور، وإن لم يكن للعلم المذكور أثر عمليّ.

الثاني: منافاة الحكم الظاهريّ للموافقة التزاميّة، وهذا الأمر هو الذي تصدّى له الشيخ ﷺ وأتعب نفسه في تفصيل الكلام فيه[1].

الثالث: عدم شمول دليل الحكم الظاهريّ لما نحن فيه وهذه الجهة راجعة إلى مرحلة الإثبات، والجهتان الأولتان راجعتان إلى مقام الثبوت، والكلام فيهما بعد الفراغ عن تحقّق الثانية علميّ محض.

ثمّ إنّ الأُصول المتصوّرة في المقام ثلاثة: أصالة الحلّ، والاستصحاب، والبراءة العقليّة والنقليّة.

فنقول: أمّا أصالة الإباحة ففيها:

المانع الأوّل، فإنّا وإن قلنا بجريانها في أطراف الشبهة المحصورة، ولم يكن العلم التفصيليّ بالخطاب المتعلّق بالقدر الجامع بين الأطراف مانعاً عن جريانها في كلّ طرف، إلّا أنّه لا يمكننا القول بجريانها في المقام، والفرق بين المقامين أنّ مقام الشبهة المحصورة إنّما تجري أصالة الحلّ في كلّ واحد من الطرفين على حدة، وظاهر[2] أنّ مرتبة الحكم الظاهريّ محفوظة في كلّ واحد من الطرفين بخصوصه، وإن كان الخطاب المتعلّق بالقدر الجامع بينهما معلوماً تفصيلاً، وليس لنا قدر جامع بين الإباحتين الظاهريّتين كي يُقال إنّ إجراء أصالة الإباحة في كلّ واحد من الطرفين بخصوصه موجب لجريانها في القدر الجامع بينهما، فيكون إجراء الإباحة في القدر

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢/٢٠٢.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (والظاهر).

الجامع بين الطرفين منافياً للعلم التفصيليّ بتعلّق الخطاب بذلك الجامع، فلا تكون مرتبة الحكم الظاهريّ بالنسبة إلى القدر الجامع محفوظة للعلم التفصيليّ المذكور.

وهذا بخلاف المقام الذي نحن فيه من جهة أنَّ أصالة الإباحة لا تجري في نفس الطرفين -أعني الوجوب والحرمة، أو الفعل والترك- كي يكون لنا أصلتا إباحة يجري أحدهما في أحد الطرفين والأُخرى في الآخر؛ ليكون نظير أصالة الإباحة في طرفي الشبهة المحصورة، بل إنَّ أصالة الإباحة التي هي عبارة عن جواز الفعل والترك إنَّما تجري في نفس الفعل المشكوك الحرمة والوجوب، فلا يكون لنا إلّا أصالة إباحة واحدة جارية في نفس الفعل المشكوك، فيكون الحكم الظاهريّ بإباحة الفعل منافياً للعلم التفصيليّ بتعلّق الخطاب الإلزاميّ به، فلا يكون مرتبة هذا الحكم الظاهريّ محفوظة للعلم التفصيليّ المذكور.

وأمّا المانع الثاني -وهو لزوم المخالفة الالتزاميّة- فلا يكون مانعاً عن جريان أصالة الإباحة، فإنّ العلم بالخطاب الإلزاميّ ولزوم الالتزام به لما لم يكن له أثر عمليّ لم يكن منافياً لجعل الإباحة الظاهريّة، فلا تكون الإباحة الظاهريّة منافية للالتزام بالخطاب الإلزاميّ، فلا تحصل مخالفة التزاميّة.

وشرح ذلك: أنَّ الأُصول على نحوين:

أحدهما: ما كان مفاده التنزيل، **والآخر** ما كان مفاده جعل الوظيفة للشاكّ، فالأوّل مثل «الاستصحاب»، والثاني مثل «قاعدة الطهارة» في مورد الشكّ، وقد حقّقنا أنَّ قاعدة الحلّيّة من قبيل النحو الثاني، وهذا مطلب نفيس تترتّب عليه مطالب أُصوليّة، وفروع فقهيّة نُنبّه عليها في مقاماتها إن شاء الله.

إذا عرفت ذلك، فنقول: بعد البناء على أنَّ أصالة[1] من قبيل النحو الثاني

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (أصالة الإباحة).

يكون مفادها جعل الترخيص في مورد الشكّ، فلا تكون منافية فيما نحن فيه للالتزام بالخطاب الإلزاميّ المعلوم تفصيلاً تعلّقه بالفعل، وإنّما تكون منافية للالتزام المذكور لو كانت من قبيل النحو الأوّل؛ لأنّها يكون مفادها حينئذٍ الحكم بالبناء على أنَّ الفعل مباح.

ومن الواضح أنَّ البناء على كونه مباحاً منافٍ للالتزام بحكمه الإلزاميّ، وبعبارة[1]: يكون مرجع الأمر بالبناء على الإباحة مع العلم بكون الفعل محكوماً بالإلزام إلى الأمر بالتشريع.

وأمّا المانع الثالث، فقد عرفت عدم وفاء أدلّة أصالة الإباحة بالشمول لما نحن فيه من دوران الأمر بين الوجوب والتحريم.

وأمّا الاستصحاب، فإن كان المراد به استصحاب الحلّيّة، كان فيه المانعان الأوّل دون الثالث، وإن كان المراد استصحاب عدم الوجوب واستصحاب عدم التحريم، فبالنسبة إلى المانع الأوّل يكون الكلام فيه عين الكلام في إجراء أصالة الإباحة في كلّ واحد من طرفي الشبهة المحصورة، حيث إنَّ ما يجري فيه استصحاب العدم، وهو الوجوب والتحريم لم يكن معلوماً تفصيلاً، فيكون لنا استصحابان، عدم أحدهما جارٍ في الوجوب والآخر في التحريم، وكلّ واحد من الوجوب والتحريم لم يكن معلوماً تفصيلاً فتكون مرتبة الحكم الظاهريّ في كلّ واحدة منهما محفوظة.

وبالنسبة إلى المانع الثاني يمتنع إجراؤه؛ لأنّه لمّا كان من الأُصول الإحرازيّة وكان مفاد الاستصحابين البناء على عدم الوجوب والبناء على عدم التحريم كان مفاد الجمع بينهما هو البناء على عدم الإلزام، وهو منافٍ لوجوب الالتزام بالإلزام الذي علم تفصيلاً.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (وبعبارة أخرى).

وبالنسبة إلى المانع الثالث، لا مانع منه؛ لعموم دليله لما نحن فيه، فهو بالنسبة إلى المانع الأوّل على خلاف الإباحة، وبالنسبة إلى الثاني والثالث على عكسها.

وأمّا أصالة البراءة، فالعقليّة لا تجري في المقام؛ لأنّ موردها مختصّ بما يكون العقاب فيه محتملاً مع قطع النظر عن حكم العقل بقبح العقاب بدون بيان، والمفروض أنّ ما نحن فيه لا يحتمل فيه العقاب، ولو فرض عدم حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، وذلك لعدم القدرة على الاحتياط وملاك احتمال العقاب مع الفرض المذكور إنّما هو القدرة على الاحتياط *.

---

* فيما يتعلّق بكون التخيير بدويّاً أو استمراريّاً في مسألة الدوران بين المحذورين.

قلتُ[1]: قد يُقال: إنّه بعد الفراغ عن عدم التقييد، وعن كون الفعل في كلّ ليلة واقعة مستقلّة لا ربط لها بالفعل في الليلة الأُخرى يكون لنا علم إجماليّ مردّد بين كون المكلّف به هو الترك في هذه الليلة، أو الفعل في الليلة الثانية، فيكون من قبيل دوران الأمر بين وجوب شيء وحرمة شيء آخر.

وفيه ما لا يخفى، فإنّ هذا العلم الإجماليّ معارض بالعلم الإجماليّ بالعكس -يعني العلم الإجماليّ بين وجوب الفعل في هذه الليلة والترك في الليلة الثانية- فيكون نتيجة هذين العلمين الإجماليّين هو تنجّز كلّ من الترك والفعل في كلّ من الليلتين، وحينئذٍ يعود المحذور -وهو دوران الأمر بين المحذورين- في كلّ ليلة، وحيث إنّه غير مقدور، فيلزم سقوط كلّ من هذين العلمين.

اللّٰهمَّ إلّا أنْ يُقال: إنّ السقوط إنّما هو بمقدار ما يكون غير مقدور، وهو الموافقة القطعيّة للعلمين في كلّ من الليلتين، أمّا المخالفة القطعيّة، فلا مانع من تأثير العلمين في حرمتها، ولا يمكن الجواب عن هذه الشبهة بأن يُقال: إنّ تأثير العلم الإجماليّ في التنجّز في الأمور التدريجيّة ولو بالنسبة إلى خصوص حرمة المخالفة القطعيّة إنّما يكون إذا كان الملاك محرزاً محقّقاً، أمّا فيما نحن

---

١. هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ: » إلى «هذه المسألة» موجود في أوراق منفصلة ألحقت بالأصل، أرّخها المقرّر (الأحد: ١١ رجب، ١٣٥٨هـ) وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

فيه، فليس الأمر كذلك؛ إذ لم يعلم تحقّق الملاك لكلّ من التكليفين، بل إنّ الملاك فيه يكون مشكوكاً، وذلك لوضوح العلم بتحقّق ملاك أحد التكليفين، وهو كافٍ في تنجّز كلّ منهما.

وبالجملة: أنّ ما نحن فيه من ناحية هذين العلمين بمنزلة ما لو كان في البين إيجاب وتحريم، وتردّد الأمر في متعلّق كلّ منهما بين المتبائنين، كما لو نذر وطء إحدى زوجتيه في ليلة معيّنة، وترك الأُخرى في تلك الليلة، ثمّ اشتبه الزوجتان، فإنّهم - كما سيأتي في محلّه إن شاء الله تعالى - حكموا بعدم جواز وطئهما معاً وتركهما معاً، بل حكموا بلزوم وطء إحداهما وترك الأُخرى مخيّراً بينهما، فإنّ ما منعوه هناك من وطئهما معاً أو ترك وطئهما معاً، أنّما هو من جهة الفرار عن لزوم المخالفة القطعيّة مع فرض سقوط العلم الإجماليّ هناك أيضاً عن التأثير في لزوم الموافقة القطعيّة؛ لعدم القدرة، ومقتضى المقايسة أن يحكموا هنا بلزوم الترك في كلّ من الليلتين، أو بلزوم الفعل فيهما والمنع من الوطء في إحداهما والترك في الليلة الأُخرى حذراً من لزوم المخالفة القطعيّة.

ويمكن التفرقة بين المسألتين، فإنّ تلك[1] المسألة لنا علمان إجماليّان: أحدهما العلم بوجوب وطء أحدى الزوجتين، والآخر العلم بحرمة وطء إحداهما والموافقة القطعيّة لكلّ من هذين العلمين مقرونة بالمخالفة القطعيّة للآخر، فلو وطأهما معاً فقد وافق العلم بالوجوب، لكنّه خالف العلم بالتحريم[2] ولو تركهما معاً فقد العلم بالتحريم، لكنّه خالف العلم بالإيجاب، وحينئذٍ يقع التزاحم بين العلمين في مقام تحصيل الموافقة القطعيّة في أحدهما بالمخالفة القطعيّة في الآخر، فتسقط الموافقة القطعيّة في كلّ منهما لعدم القدرة عليها، ويبقى اقتضاء كلّ منهما لحرمة المخالفة القطعيّة بحاله، فتكون النتيجة هي لزوم الموافقة الاحتماليّة بالنسبة إلى كلّ منهما، فلا يسوغ له تركهما معاً، ولا وطئُهما معاً، بل يلزم وطء إحداهما وترك الأُخرى مخيّراً بينهما.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (في تلك).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (وافق العلم).

وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإنَّ التكليف المعلوم في البين لم يكن إلّا واحداً مردّداً بين الإيجاب والتحريم، وليست موافقته القطعيّة مزاحمة لمخالفة تكليف منجّزآخر؛ كي يكون سقوطها من جهة المزاحمة غير موجب لسقوط حرمة المخالفة القطعيّة، بل إنَّ هذا العلم الإجماليّ المردّد بين كون الواجب هو الترك في الليلة والفعل في الليلة الثانية، لا يعقل أن يكون موجباً للموافقة القطعيّة؛ لأنَّ موافقته القطعيّة موجبة للقطع بمخالفته القطعيّة لأنَّ محصّل هذا العلم هو العلم بوجوب أحد الأمرين من الترك في إحدى الليلتين والفعل في الليلة الأُخرى، فلو ترك في الأولى وفعل في الثانية وافق ذلك العلم قطعاً، لكنّه خالفه أيضاً قطعاً.

والحاصل: أنَّه لو ترك في الأولى وفعل في الثانية، فقد وافق ما علم وجوبه -أعني المردّد بين الترك في إحدى الليلتين والفعل في الأخرى- كما أنَّه لو فعل في الأولى وترك في الثانية، فقد وافق أيضاً.

ومن الواضح أنَّ التعاكس يعطي كون الأوّل مخالفة للثاني، فيكون كلّ ممّا صنعه مشتملاً على الموافقة لما علمه، وعلى المخالفة لما علمه، وبذلك يتّضح لك أنَّ نفس الموافقة القطعيّة هنا لما علمه من الوجوب المذكور غير مقدورة من دون أن نقول: إنَّ هذا العلم -أعني العلم بوجوب أحد الأمرين من الفعل في أحد[1] الليلتين والترك في الأخرى- مزاحماً بالعلم بحرمة أحد الأمرين المذكورين -أعني الفعل في إحدى الليلتين، والترك في الأخرى- بل إنَّ العلم بحرمة أحد الأمرين المذكورين هو عين العلم بوجوب أحدهما.

ولكن لا يخفى أنَّه مع هذا كلّه، فالإشكال باقٍ، فإنَّ العلم الإجماليّ فيما نحن فيه و إن لم يكن مؤثّراً في لزوم الموافقة القطعيّة لما ذكرناه من كون موافقته القطعيّة هي عين مخالفته القطعيّة، أو نقول: إنَّ العلم بوجوب أحد الأمرين من الفعل في أحد الليلتين والترك في الأُخرى مزاحم بالعلم الإجماليّ بحرمة أحد الأمرين أيضاً -أعني الفعل في إحدى الليلتين والترك في الأخرى- إلّا أنَّ سقوط العلم المذكور عن التأثير في ناحية الموافقة القطعيّة لا يُوجب سقوطه عن التأثير في حرمة المخالفة القطعيّة، بل يبقى تأثيره في حرمة المخالفة القطعيّة بحاله،

١. كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (إحدى).

ومقتضى حرمة مخالفته القطعيّة هو عدم التبعيض، بل يلزمه إمّا الترك في كلّ من الليلتين أو الفعل فيهما، وذلك هو معنى التخيير البدويّ.

والجواب الحقيقيّ الدافع لهذا الإشكال هو أن يُقال: إنّ هذا العلم الإجماليّ فيما نحن فيه لا واقعيّة له أصلاً؛ إذ ليس الأمر مردّداً بين حرمة الترك في الليلة الأولى وحرمة الفعل في الثانية، ولا بين وجوب الترك في الأولى والفعل في الثانية، ولا بين حرمة الترك في أحدهما والفعل في الأُخرى، ولا بين وجوب الترك في إحدى الليلتين والفعل في الأُخرى، كلّ ذلك لم يكن، بل إنّ الأمر فيما نحن فيه إنّما يكون دائراً بين حرمة الترك في الليلتين، أو حرمة الفعل في الليلتين أيضاً؛ لأنّ التكليف الواقعيّ واحد، وهو إن كان وجوباً حرم الترك في الليلتين، وإن كان تحريماً حرم الفعل في الليلتين أيضاً.

نعم، يصحّ لنا أن نقول: إنّه إذا كان الترك حراماً في الليلة الأولى لم يكن الفعل حراماً في الثانية، بل كان الفعل واجباً فيها وكان تركه حراماً، وهكذا العكس.

والقول بأنّه إمّا أن يكون الترك في الأولى حراماً أو يكون الفعل في الثانية حراماً مغالطة صرفة، وهكذا التعبير -بأنّه إمّا أن يكون الترك في الأولى واجباً أو يكون الفعل في الثانية واجباً أيضاً- مغالطة صرفة؛ فإنّ التعبير بكون الترك حراماً في الليلة الأولى أو في إحدى الليلتين، عبارة أُخرى عن كون الفعل واجباً فيها، فيكون محصّله أنّه إمّا أن يكون الفعل في الأولى واجباً أو يكون الفعل في الثانية حراماً.

ومن الواضح عدم صحّة هذه المقابلة؛ لأنّه عند كون الفعل في الأولى واجباً يكون الفعل في الثانية واجباً أيضاً، وفي الحقيقة لا خصوصيّة لليلة الأولى، ولا للثانية، بل تكون المقابلة حقيقة واقعة بين الوجوب في كلّ من الليلتين والحرمة في كلّ منهما، وهذه كلّها تعبيرات صوريّة عن هذه الحقيقة، فليس في البين علم إجماليّ غير العلم بحرمة الفعل في كلّ من الليلتين أو وجوبه فيهما.

ومن ذلك كلّه تعرف الفرق بين ما نحن فيه وبين المسألة السابقة -أعني ما لو نذر الفعل بالنسبة إلى زوجة معيّنة والترك بالنسبة إلى الأُخرى واشتبها- فإنّه في هذه الصورة يعلم إجمالاً بحرمة الفعل في إحداهما، كما يعلم بوجوبه أيضاً وتكون الموافقة القطعيّة بالنسبة إلى العلم بالتحريم في إحداهما مزاحمة

للمخالفة القطعيّة بالنسبة إلى العلم بالوجوب في إحداهما، وهكذا العكس فلا يمكنه الموافقة القطعيّة في كلّ من العلمين، فلم يبقَ إلّا حرمة المخالفة القطعيّة، فيتعيّن عليه الفعل في إحداهما والترك في الأُخرى مخيّراً بينهما ولا يسوغ له الترك فيهما معاً؛ لأنّه مخالفة قطعيّة للعلم بالوجوب بالنسبة إلى إحداهما، ولا الفعل فيهما؛ لأنّه مخالفة قطعيّة للعلم بالتحريم بالنسبة إلى إحداهما.

ولو نذر نذراً واحداً وتردّد بين كون المنذور هو الترك في هذه الليلة أو الفعل فيها بالنسبة إلى الزوجتين معاً، فالظاهر أنّ حاله حال النذر الواحد بالنسبة إلى الزوجة الواحدة في الليلتين.

وهكذا الحال، فيما لو نذر نذراً واحداً وتردّد بين كون المنذور هو الفعل أو الترك، وأنّ المنذور فعلها أو تركها هي هذه الزوجة أو تلك الزوجة، لكنّ الظاهر أنّه لا تتصوّر فيه المخالفة القطعيّة، فتأمّل.

وينبغي مراجعة ما حرّرناه عنه[1] ﷺ في أخريات البراءة قبل الخاتمة -أعني ما أفاده ﷺ في مسألة دوران الأمر بين الوجوب والتحريم- في شيئين بأن علم وجوب أحدهما وحرمة الآخر واشتبها.

ولكن مع ذلك ففي النفس شيء من هذا العلم الإجماليّ، خصوصاً فيما لو كان قد تعلّق نذره بالزوجتين وتردّد في أنّ نذره كان على الفعل أو على الترك، فإنّ العلم الإجماليّ المتعلّق بحرمة أحد الأمرين من وطء إحدى الزوجتين وترك وطء الأُخرى قويّ جدّاً، غايته: أنّ موافقته القطعيّة هي عين مخالفته القطعيّة، فلا أرى العقل يسوغ له وطء إحدى الزوجتين وترك الأُخرى فراراً من المخالفة القطعيّة لهذا العلم الإجماليّ المتعلّق بحرمة أحد الأمرين المذكورين -أعني الإقدام بالنسبة إلى إحداهما والترك بالنسبة إلى الأخرى- بل العقل يلزمه بتركهما معاً أو فعلهما معاً.

نعم، فيما لو كان النذر المذكور قد تعلّق بزوجة واحدة وكان التعدّد باعتبار الزمان كالليلتين الذي هو أصل المسألة، رُبّما أمكن منع العلم الإجماليّ المذكور

---

١. يُنظر: صفحة (٢٧١) من هذا الجزء.

نظراً إلى إمكان القول بعدم توجّه الخطاب بالنسبة إلى ما لم يأتِ وقته والتمسّك بأذيال المقدّمة المفوّتة -كما يشير إليه في التقريرات المطبوعة في بيروت[١]- لا أظنّه نافعاً في تنجيز المتأخّر زمانه لعدم المقدّمات المفوّتة في هذا النحو من التكاليف.

ولكن مع ذلك كلّه، فإنّ النفس لا تطاوعني على القول بجواز المخالفة القطعيّة حتّى في هذه الصورة والأولى، بل الأحوط إن لم يكن أقوى في هذه الصورة هو عدم التخيير الاستمراريّ.

بقي الكلام فيما أفاده ﷺ من أنّه في موارد التردّد بين وجوب الجهر والإخفات يلزمه تكرار الصلاة أو تكرار القراءة، فإنّ هذا إنّما يتّضح فيما لو كان التردّد بينهما من قبيل الشبهة الحكميّة، كما في الظهر يوم الجمعة، أمّا لو كان التردّد المذكور من قبيل الشبهة الموضوعيّة، كما لو علم بفوات رباعيّة مردّد بين العصر والعشاء -مثلًا- فإنّ ظاهرهم عدم لزوم تكرار الصلاة، ولا تكرار القراءة فيها، بل إنّما أفتوا بأنّه يصلّي في مثل ذلك رباعية يقصد بها ما في الذمّة مخيّراً فيها بين الجهر والإخفات، والمفروض أنّه من قبيل التردّد بين شرطيّة الجهر ومانعيّته، أو من قبيل التردّد بين كون الشرط هو الجهر أو الإخفات.

اللّٰهمّ إلّا أنْ يُقال: إنّ القاعدة و إن اقتضت في ذلك تكرار الصلاة أو تكرار القراءة، إلّا إنّا خرجنا عن القاعدة المذكورة لإطلاق دليل المسألة -وهو المرسلة[٢] المتضمّنة- لأنّه يصلّي رباعيّة بقصد ما في الذمّة من دون تعرّض لحال الجهر والإخفات فيها، ومقتضى ذلك الإطلاق هو التخيير، بل قيل[٣]: إنّ مقتضى إطلاقه هو سقوط اعتبار الجهر والإخفات، حتّى أنّه قيل له: إنّه يبعّض فيقرأ في تلك الفريضة الواحدة جهراً و إخفاتاً، فراجع الكتب الفقهيّة[٤] في هذه المسألة[٥].

---

١. يُنظر: أجود التقريرات: ٣٩٧/٣.

٢. يُنظر: تهذيب الأحكام: ١٩٧/٢، كتاب الصلاة، ب١٠، ح٧٥.

٣. يُنظر: فرائد الأُصول: ١٠١/١.

٤. يُنظر: مستند الشيعة في أحكام الشريعة: ٣٠٥/٧، ومصابيح الظلام في شرح مفاتيح شرائع الإسلام: ٤٣٧/٩، ومختلف الشيعة: ٢٤/٣.

٥. يُنظر: أُصول الفقه: ٣٥٢/٧، وما بعدها.

ومنه يظهر عدم جريان البراءة الشرعيّة بطريق أولى؛ لأنّ الشرط في جريان حديث[1] هو إمكان الوضع شرعاً، ومع عدم القدرة على الاحتياط واستقلال العقل بعدم العقاب حتّى مع عدم حكم العقل بقبحه من دون بيان لا يكون الوضع الشرعيّ ممكناً.

قلتُ: وفيه تأمّل؛ لإمكان جريان البراءة الشرعيّة في كلّ واحد من الوجوب والتحريم، وكلّ واحد منهما قابل للوضع والرفع.

نعم، لا يمكن الجمع بينهما لمنافاته للعلم التفصيليّ بالخطاب الإلزاميّ، إلّا أنّ هذا أمر آخر راجع إلى المانع الأوّل، وهو غير مطلب عدم المورد لقابليّة الوضع، فالبراءة الشرعيّة يمنعها المانع الأوّل دون الثاني والثالث*.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا: أنّه لا يمكن الرجوع فيما نحن فيه إلّا إلى التخيير العقليّ الذي هو عبارة عن عدم الحكم من العقل بشيء غير أنّه لمّا لم يكن المورد ممّا يمكن فيه الاحتياط كان للمكلّف أن يختار أيّ طرفٍ

---

* **قلتُ:** لم يتّضح من الأستاذ (دام ظلّه) نسبة البراءة الشرعيّة إلى الموانع الثلاث، وإنّما ذكر المانع المتقدّم، وهو عدم قابليّة المورد للرفع والوضع من جهة أنّ المرفوع بحديث الرفع إنّما هو ما كان قابلاً للوضع، وكان وضعه منتجاً لوجوب الاحتياط ليكون حديث الرفع معارضاً لأخبار الاحتياط، وما نحن فيه وإن كان الوضع بالنسبة إلى كلّ واحد من الاحتمالين بانفراده ممكناً، إلّا أنّه لا يمكن أن يكون الوضع منتجاً لوجوب الاحتياط، فلا يجري فيه حديث الرفع.

وبهذا البيان يظهر لك أنّ كلّ واحد من الموانع الثلاث غير متحقّق في البراءة الشرعيّة، وإنّما المانع لها أمر آخر غير تلك الموانع الثلاث، ولعلّ هذا المانع راجع إلى المانع الثالث، فتأمّل.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (حديث الرفع).

شاء وظهر لك أيضاً أنَّ الحكم فيما لو تعارض النصّان الدالّ أحدهما على الإيجاب، والآخر على التحريم هو التخيير الشرعيّ إن قلنا إنَّ التخيير في مثل ذلك يكون في المسألة الأُصوليّة، وإلّا فإن جعلناه في نفس المسألة الفرعيّة ومدلول كلّ واحد من النصّين كان التخيير هو التخيير العقليّ بالمعنى المزبور.

بقي في المقام مطالب ينبغي التنبيه عليها:

المطلب الأوّل في كون أحد الطرفين محتمل الرجحان

الأوّل: أنّه لو كان أحد الطرفين محتمل الرجحان، إمّا لأجل احتمال أنَّ أحد المحتملين أرجح من الآخر، وإمّا لأجل أنَّ الاحتمالين أرجح من الآخر، وبعبارة أُخرى لو احتمل الرجحان في ناحية الاحتمال أو في ناحية المحتمل، فهل يكون من قبيل دوران الأمر بين التخيير والتعيين فيلزم الاحتياط بالتعيين، أو أنّه لا يكون من ذلك القبيل؟

والحقّ هو الوجه الثاني، فإنَّ غاية تقريب الوجه الأوّل أن يُقال: إنّه لو كان أحد الطرفين أرجح احتمالاً أو محتملاً لكان من قبيل المتعيّن شرعاً، ولو لم يكن أرجح لكان من قبيل التخيير العقليّ بالمعنى المتقدّم فيدور الأمر بين التعيين الشرعيّ والتخيير العقليّ.

وفيه: أنَّ الملاك في وجوب الاحتياط في دوران الأمر بين التخيير والتعيين هو كون الشكّ راجعاً إلى الشكّ في المسقط إن لم يكن ذلك من قبيل الطرق، و إن كان من ذلك القبيل كان الشكّ راجعاً إلى الشكّ في حجّيّة الطرف المقابل لما يحتمل تعيينيّته، ومن الواضح أنَّ شيئاً من هذين لا يتأتّى فيما نحن فيه.

نعم، لو دلّ دليل على حجّيّة ذلك المرجّح لوجب الأخذ به.

ثمّ لو فرضنا تعيّن ما يحتمل رجحانه، فهل يكون ترجيح جانب التحريم لازماً من جهة أنَّ دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة أو أنّه لا يلزم ترجيحه؟

الحقّ هو الثاني؛ لأنَّ قاعدة أنَّ دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة ممنوعة صغرى وكبرى من جهات شتى، فهي أشبه بالقضايا الخطابيّة.

المطلب الثاني في كون التخيير بدويّاً أو استمراريّاً

المطلب الثاني: هل التخيير بدويّ أو استمراريّ؟[1]

قد يُقال[2] بالأوّل نظراً إلى أنَّ كون التخيير استمراريّاً مستلزماً للمخالفة القطعيّة، فإنّه فيما لو تردّدت المرأة بين كونها محلوفاً على وطئها وكونها محلوفاً على ترك وطئها إذا اختار في إحدى الليلتين الوطء، وفي الأُخرى ترك الوطء حصل العلم بالمخالفة القطعيّة وهي محرّمة.

هذا غاية تقريب القول بكون التخيير بدويّاً.

وفيه: أنَّ هذا مغالطة صرفة، فإنّه خلط بين كون الوطء واجباً أو محرّماً في كلا الليلتين، وبين كونه واجباً أو محرّماً في كلّ ليلة من الليلتين.

بيان ذلك: أنَّ حرمة المخالفة القطعيّة ليست حرمة شرعيّة؛ لعدم الدليل عليها، وإنّما هي حرمة عقليّة مرجعها إلى منع العقل من عصيان التكليف المنجّز، وحينئذٍ فلا يكون بأس في مجرّد العلم بالمخالفة للتكليف الواقعيّ المعبّر عنه بالمخالفة القطعيّة، وإنّما البأس في المخالفة القطعيّة للتكليف، فإنّها هي التي منع العقل عنها، ولمّا لم يكن التكليف الواقعيّ منجّزاً

---

١. ضرب المقرّر ﷺ في الأصل على ما نصّه: «ولا يخفى أنَّ هذا البحث إنّما يتأتّى فيما لو كان المورد ممّا يقبل تعدّد الوقائع، أمّا إذا لم يكن لنا إلّا واقعة واحدة، فلا يتأتّى فيها هذا البحث.

فنقول: قد نبّهنا في باب العلم الإجماليّ أنّه لو كان المعلوم بالإجمال مردّدًا بين أمرين مختلفين من جهة الزمان فلا يكون العلم الإجماليّ منجّزًا إلّا أن يكون المتأخّر واجبًا تعليقيًّا بناءً على ما حقّقناه في الواجب التعليقيّ من كون الواجب مطلقًا غاية الأمر: أنّه لما كان مقيّدا بالزمان المتأخّر وكان جزء الزمان المتأخّر غير مقدور كان امتثاله منحصرًا في ذلك الوقت المتأخر عن الوقت الذي نحن فيه وفي هذا الفرض يكون الترديد بين أمرين فعليّين فيكون العلم الإجماليّ بوجوب أحدهما منجّزًا».

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٣١، ودرر الفوائد (الحائريّ): ٣٤٦.

لا في الليلة الأولى، ولا في الليلة الثانية لم يكن العلم بمخالفته القطعيّة علماً بمخالفة التكليف المنجّز.

نعم، لو كان التحريم أو الإيجاب في الليلة الأولى مقيّداً في مرحلة الواقع أو في مرحلة التنجّز بالتحريم أو الإيجاب في الليلة الثانية، بحيث كان الإيجاب أو التحريم في كلا الليلتين بأن يعلم إجمالاً أنّ المرأة إمّا محرّمة الوطء أو واجبة الوطء في كلا الليلتين كان العلم الإجماليّ مردّداً بين التحريم في كلا الليلتين وبين الإيجاب في كليهما، وكان المعلوم بالتفصيل الذي هو القدر المشترك بين الفعل في كلا الليلتين والترك في كليهما منجّزاً، فيكون تنجّزه مانعاً من الشقّ الثالث، وهو الفعل في أحدهما والترك في الأُخرى.

وبعبارة أُخرى: لو كان علمنا الإجماليّ متعلّقاً إمّا بلزوم الفعل في كلا الليلتين، وإمّا بلزوم الترك في كليهما كان ذلك موجباً لتعلّق العلم التفصيليّ بلزوم القدر الجامع بين الفعل في كلا الليلتين والترك في كليهما، فيكون هناك شقّ ثالث خارج عن هذا المعلوم بالتفصيل وذلك الشقّ هو الفعل في إحداهما والترك في الأُخرى.

وهذا الشقّ الثالث مخالف لما تنجّز بتعلّق العلم التفصيليّ به -أعني القدر المشترك- فيكون ارتكاب ذلك الشقّ الثالث عصياناً لمّا علم تفصيلاً تعلّق الإلزام به، وهذا كلّه فيما لو كان المعلوم بالإجمال هو الإيجاب أو التحريم في كلا الليلتين، وأمّا لو كان المعلوم بالإجمال هو الإيجاب أو التحريم في كلّ واحدة من الليلتين فكلّ واحدة منهما إمّا أن يكون الفعل واجباً فيها، وأمّا أن يكون محرّماً مع قطع النظر عن الليلة الأُخرى لم يكن القدر الجامع إلّا القدر الجامع بين الفعل والترك في كلّ ليلة، وتعلّق العلم التفصيليّ بالالتزام بمثل

هذا القدر الجامع لا أثر له؛ إذ لا يمكن أن يكون هناك شقّ ثالث خارج عن ذلك القدر الجامع ليكون ارتكابه موجباً لتحقّق العصيان لما علم تفصيلاً من الإلزام بالقدر الجامع.

والحاصل: أنّه لو كان التكليف بالليلة الأولى مقيّداً بالليلة الثانية كان طرفا العلم الإجماليّ هما الترك في الأولى والثانية، والفعل في الأولى والثانية، فيكون الفعل في الأولى والترك في الثانية خارجاً عن كلا الطرفين، فيكون عصياناً للتكليف المردّد بين الطرفين.

وأمّا لو لم يكن هناك تقييد لليلة الأولى بالثانية، بل كان الأمر في كلّ ليلة مردّداً بين الفعل والترك، فلا يكون لنا شقّ ثالث خارج عن الطرفين؛ لأنّ طرفي الإجماليّ حينئذٍ هما الفعل والترك في الليلة الأولى، وكذا في الليلة الثانية، ومن الواضح أنّه لا يمكن لنا أن نرتكب شقّاً ثالثاً خارجاً عن هذين الطرفين.

وبعبارة أُخرى أقصر: بناءً على التقييد يكون لنا علم إجماليّ واحد مردّد بين الفعل في كلا الليلتين والترك في كليهما، وبناءً على عدم التقييد يكون لنا في كلّ ليلة علم إجماليّ مردّد بين الفعل والترك فيها، فيكون طرفا العلم الإجماليّ على الأوّل هما الفعل في الليلتين والترك فيهما، فيكون لنا شقّ ثالث، وهو الفعل في إحداهما والترك في الآخر خارجاً عن الطرفين، فيظهر أثر للعلم التفصيليّ المتعلّق بالقدر الجامع بين الطرفين، وهو المنع من الطرف الثالث وبناءً على الثاني يكون طرفا العلم الإجماليّ هما الفعل والترك في الأولى، والفعل والترك في الثانية كلّ واحدة على حيالها.

وحينئذٍ، فلا يكون لنا شقّ ثالث خارج عن هذين الطرفين، فلا يظهر أثر

للعلم التفصيليّ المتعلّق بالقدر الجامع بينهما، فلا يتحقّق في المقام عصيان أصلاً؛ إذ غاية ما يحصل بعد اختيار الفعل في الأولى والترك في الثانية أو بالعكس هو العلم بمخالفة التكليف الواقعيّ في إحدى الليلتين؛ لأنّه يعلم حينئذٍ أنّه إمّا قد خالف التكليف الذي توجّه إليه واقعاً في الليلة الأولى، وأمّا أنّه قد خالف التكليف الواقعيّ الذي توجّه إليه في الليلة الثانية، إلّا أنّه لمّا لم يكن التكليف في كلّ واحدة من الليلتين منجّزاً عليه لم يكن العلم بمخالفته موجباً للعصيان واستحقاق العقاب.

فتلخّص: أنّه بناءً على التقييد تحرم المخالفة القطعيّة للتمكّن منها، ولا تجب الموافقة القطعيّة لعدم التمكّن منها، ونتيجة ذلك هو التخيير البدويّ، وبناءً على عدم التقييد لا تحرم المخالفة القطعيّة؛ لعدم كونها مخالفة لتكليفٍ منجّز، ولا تجب الموافقة القطعيّة وهو واضح، ونتيجة ذلك هو التخيير الاستمراريّ.

ثمّ إنّك بعد أن عرفت اختلاف الوجهين -أعني التقييد وعدمه- في الآثار يظهر لك الوجه في بطلان الاستدلال على بطلان التخييريّ الاستمراريّ بأنّه مستلزم للمخالفة القطعيّة، ويظهر لك الوجه أيضاً في بطلان قياس ما نحن فيه على العلم الإجماليّ المردّد بين الأفراد التدريجيّة؛ لأنّ ذلك كلّه إنّما يتمّ لو كانت الليلة الأولى مقيّدة بالليلة الثانية، ومن الواضح بطلانه؛ إذ التحريم على تقدير تحقّقه واقعاً وكذا الإيجاب إنّما يتعلّق بكلّ واحدة من الليلتين لا بكليهما، وظهر لك أيضاً ممّا قدّمناه[1] عدم التدافع بين قول الشيخ قدس سره[2] هنا:

---

١. يُنظر: صفحة (٣١٦) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٣١٦) من هذا الجزء.

إنَّ حرمة المخالفة القطعيّة لا دليل عليها، وبين قوله في باب العلم الإجماليّ: إنَّ العلم الإجماليّ علّة تامّةٌ لحرمة المخالفة القطعيّة[1]*.

---

* **قلتُ:** قد يُقال: إنَّه بعد الفراغ عن عدم التقييد وعن كون الفعل في كلّ ليلة واقعة مستقلّة لا ربط لها بالفعل في الليلة الأُخرى يكون لنا علم إجماليّ مردّد بين كون المكلّف به هو الترك في هذه الليلة أو الفعل في الليلة الثانية، فيكون من قبيل دوران الأمر بين وجوب شيء وحرمة شيء آخر، وفيه ما لا يخفى.

أمّا أوّلاً، فلأنَّ مقتضى هذا العلم الإجماليّ هو الترك في الليلة الأولى، والفعل في الليلة الثانية، فيكون ذلك عكس ما رامه المستدلّ من منع التخيير الاستمراريّ.

وأمّا ثانياً، فلأنَّ هذا العلم الإجماليّ معارض بالعلم الإجماليّ بالعكس يعني العلم الإجماليّ بين وجوب الفعل في هذه الليلة والترك في الليلة الثانية، فيكون نتيجة هذين العلمين الإجماليّين هو تنجّز كلّ من الترك والفعل في هذه الليلة، أمّا الترك فلكونه طرفاً للعلم الإجماليّ الأوّل، وأمّا الفعل فلكونه طرفاً للعلم الإجماليّ الثاني، وهكذا الحال في الليلة الثانية.

وحينئذٍ، فيعود المحذور وهو دوران الأمر بين المحذورين في كلّ ليلة، يعني أنّه يكون مقتضى هذين العلمين هو تنجّز كلّ من الفعل والترك في كلّ من الليلتين، وحيث إنّه غير مقدور فيلزم سقوط كلّ من هذين العلمين.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنَّ السقوط إنَّما هو بمقدار ما يكون غير مقدور، وهو الموافقة القطعيّة للعلمين في كلّ من الليلتين، أمّا المخالفة القطعيّة فلا مانع من بقاء العلمين مؤثّرين فيها.

وحينئذٍ، فلا بُدَّ في الجواب عن هذه الشبهة بأن يُقال: إنَّ تأثير العلم الإجماليّ في التنجّز في الأمور التدريجيّة إنَّما يكون إذا كان الملاك محرزاً محقّقاً، أمّا فيما نحن فيه فليس الأمر كذلك؛ إذ لم يعلم تحقّق الملاك لكلّ من التكليفين، بل إنَّ الملاك يكون مشكوكاً، فلا يكون العلم الإجماليّ المردّد بين

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢/٢١٠.

فعل هذه الليلة وترك الليلة الأُخرى، أو بين الترك في هذه الليلة والترك في الليلة الأُخرى مؤثّراً، فتأمّل، لوضوح تعلّق العلم بتحقّق ملاك أحد التكليفين المذكورين.

ثمّ إنّه لا يمكن أن يُقاس ما نحن فيه بما لو كان في البين إيجاب وتحريم، وتردّد الأمر في متعلّق كلّ منهما بين المتبائنين، كما لو نذر وطء إحدى زوجتيه ليلة معيّنة وترك وطء الأُخرى في تلك ثمّ اشتبها[1] الزوجتان، فإنّهم -كما سيأتي في محلّه إن شاء الله تعالى- حكموا بعدم جواز وطئهما معاً وتركهما معاً، بل حكموا بلزوم وطء إحداهما وترك الأُخرى مخيّراً بينهما، بدعوى أنّ ما مانعوه[2] هناك من وطئهما معاً أو ترك وطئهما معاً نظير ما حكمتم بجوازه هنا من التخيير الاستمراريّ، فإنّ كلّاً منهما موجب للمخالفة القطعيّة؛ وذلك لوضوح الفرق بين ما نحن فيه وبين تلك المسألة، فإنّ تلك المسألة لمّا كان كلّ من الإيجاب والتحريم معلوماً ووقع التزاحم بينهما في مقام تحصيل الموافقة القطعيّة كان العلم الإجماليّ المردّد بين كون الواجب هو وطء هذه وكونه هو وطء تلك منجّزاً، غايته: أنّه لمّا لم يمكن فيه الموافقة القطعيّة لأنّها مزاحمة للتحريم المعلوم بالإجمال المردّد بين وطء هذه ووطء تلك سقطت موافقته القطعيّة، ويبقى اقتضاؤه لحرمة المخالفة القطعيّة بحاله.

وهكذا الحال من ناحية العكس -أعني أنّ العلم الإجماليّ المردّد بين حرمة وطء هذه وحرمة وطء تلك- تكون موافقته القطعيّة مزاحمة بالإيجاب المعلوم بالإجمال المردّد متعلّقه بين وطء هذه ووطء تلك، فتسقط موافقته القطعيّة، ويبقى اقتضائه لحرمة المخالفة القطعيّة بحاله، فتكون النتيجة هي لزوم الموافقة الاحتماليّة بالنسبة إلى كلّ من التكليفين المعلومين في البين.

وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإنّ التكليف المعلوم في البين لم يكن إلّا واحداً مردّداً بين الإيجاب والتحريم، وليست موافقته القطعيّة مزاحمة لتكليف منجّز

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (اشتبهت).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (ما منعوه).

آخر؛ كي يكون سقوطها من جهة المزاحمة غير موجب لسقوط حرمة المخالفة القطعيّة، بل إنَّ هذا العلم الإجماليّ لا يعقل أن يكون موجباً للموافقة القطعيّة؛ لأنَّ موافقته قطعاً موجبة لمخالفة نفسه قطعاً.

وإن شئت قلت: إنَّ ما فرض فيما نحن فيه من العلم الإجماليّ المردّد بين وجوب الفعل في هذه وحرمته في الليلة الأُخرى لا يعقل أن يكون منجّزاً ومؤثّراً في اقتضاء الموافقة القطعيّة، لأنَّ موافقته القطعيّة عين مخالفته القطعيّة، لا أنّه يقتضي وجوب الموافقة القطعيّة، وأنّها سقطت بالتزاحم.

لا يُقال: ليس الكلام في حال المكلّف فيما بعد الليلتين فيما لو ترك في إحداهما وفعل في الأولى، بل إنّما الكلام إنّما هو فيما قبل ذلك الذي هو في أوّل الليلة الأولى، فإنّه في ذلك الظرف يعلم أنَّ أحد الأمرين من الترك في الليلة الأولى والفعل في الليلة الثانية محرّم عليه وهكذا العكس، وهذا العلم الإجماليّ، وإن لم يمكن أن يؤثّر في لزوم الموافقة القطعيّة؛ لأنَّ موافقته القطعيّة عين مخالفته القطعيّة، إلّا أنَّ سقوطه عن التأثير في ناحية الموافقة القطعيّة لا يسوّغ مخالفته القطعيّة، بل يبقى منعه عن المخالفة القطعيّة بحاله ومقتضى حرمة مخالفته القطعيّة هو عدم التبعيض، بل يلزمه إمّا الترك في الليلتين أو الفعل فيهما، بمعنى أنّه إذا اختار في الأولى الفعل، فليس له أن يختار في الثانية الترك وهكذا العكس، وذلك هو معنى التخيير البدويّ.

لأنّا نقول: هذا العلم الإجماليّ لا واقعيّة له أصلاً؛ إذ ليس الأمر مردّداً بين حرمة الترك في الليلة الأولى وحرمة الفعل في الثانية، بل إنَّ الأمر دائر بين حرمة الترك في الليلتين أو حرمة الفعل في الليلتين؛ لأنَّ التكليف الواقعيّ واحد، وهو إن كان وجوباً حرم الترك في الليلتين، وإن كان تحريماً حرم الفعل في الليلتين.

نعم، يصحّ لنا أن نقول: إنّه إذا كان الترك حراماً في الليلة الأولى لم يكن الفعل حراماً في الثانية، بل كان الفعل واجباً فيها وكان تركه حراماً، وهكذا العكس، والقول بأنّه إمّا أن يكون الترك في الأولى حراماً، أو يكون الفعل في الثانية حراماً مغالطة صرفة.

المطلب الثالث: أنّه لو كان تردّد الأمر بين تحريم شيء وإيجابه من جهة تعارض النصّين، فإن قلنا: إنّ التخيير في مورد التعارض تخيير في المسألة الفرعيّة كان الكلام فيه ما تقدّم[1] وإن قلنا: إنّ التخيير في تلك المسألة تخيير في المسألة الأُصوليّة -كما هو الحقّ- كان التخيير بدويّاً، ولو وجد المرجّح لأحد الاحتمالين أو لأحد المحتملين فإن رجع لأقوائيّة أحد الدليلين عمل به، وإلّا كان الكلام فيه عين الكلام في المرجّح في المسألة السابقة من عدم الاعتباريّة.

ومن ذلك تعرف الفرق بين ما نحن فيه وبين ما لو نذر الفعل بالنسبة إلى زوجة معيّنة والترك بالنسبة إلى زوجة أُخرى واشتبها، فإنّه في هذه الصورة يعلم إجمالاً بحرمة الفعل في إحداهما، كما يعلم بوجوبه أيضاً، وتكون الموافقة القطعيّة بالنسبة إلى العلم بالتحريم في إحداهما مزاحمة للمخالفة القطعيّة بالنسبة إلى العلم بالوجوب في إحداهما، فلا يمكن الموافقة القطعيّة في كلّ من العلمين فلم يبقَ إلّا حرمة المخالفة القطعيّة فيهما، فيتعيّن عليه الفعل في إحداهما والترك في الأُخرى مخيّراً بينهما، ولا يسوغ له الترك فيهما معاً؛ لأنّه مخالفة قطعيّة للعلم بالوجوب في إحداهما، ولا الفعل فيهما معاً، لأنّه مخالفة قطعيّة للعلم بالتحريم في إحداهما.

والظاهر: أنّه لو نذر نذراً واحداً وتردّد بين كون المنذور هو الترك في هذه الليلة -مثلاً- بالنسبة إلى الزوجتين أو المنذور هو الفعل بالنسبة إليهما يكون حاله حال النذر الواحد بالنسبة إلى الزوجة واحدة[2] في الليلتين.

وهكذا الحال، فيما لو نذر نذراً واحداً وتردّد بين كونه[3] المنذور هو الفعل أو الترك، وأنّ المنذور تركها أو فعلها هي هذه الزوجة أو تلك الزوجة، لكنّ الظاهر أنّه لا تتصوّر فيه المخالفة القطعيّة، فتأمّل.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٠١ و٣١٤) من هذا الجزء.
٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الواحدة).
٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (كون).

المطلب الرابع في كون أحد الأمرين أو كليهما تعبّديًّا

المطلب الرابع: لو كان أحد الأمرين من الإيجاب والتحريم تعبّديّاً، أو كان كلاهما تعبّديين[1] (ومثّل للحرمة التعبّديّة بتروك الإحرام وفيه: أنّ نفس الترك ليس بتعبّديّ، وإنّما التعبّديّ هو نفس الإحرام، فالظاهر أنّ فرض كون الحرام تعبّديّاً لا واقع له في الشريعة، وإنّما هو مجرّد فرض)[2] كانت المخالفة القطعيّة ممكنة، وإن لم تكن الموافقة القطعيّة ممكنة، فيكون ذلك نظير عدم القدرة على الإتيان بجميع أطراف العلم الإجماليّ في الشبهة المحصورة الوجوبيّة، بأن كان أحد الأطراف لا بعينه مضطرًّا إليه.

وقد حقّقنا في ذلك الباب عدم سقوط العلم الإجماليّ عن التأثير غايته تسقط الموافقة القطعيّة؛ لعدم القدرة عليها، ويبقى تأثيره بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعيّة بحاله، خلافاً

للآخند ﷺ[3]، وإن كان القدر المتيقّن في مخالفة في هذه المسألة إنّما هو فيما لو كان الدليل على سقوط الاحتياط في أحد الأطراف شرعيّاً.

وهذا -أعني كون المخالفة القطعيّة ممكنة، والموافقة القطعيّة غير ممكنة- بخلاف العكس بأن كانت المخالفة القطعيّة غير مقدورة، وكانت الموافقة القطعيّة مقدورة، فإنّه يكون موجباً لسقوط العلم الإجماليّ عن التأثير بالكلّيّة من جهة أنّ وجوب الموافقة القطعيّة فرع حرمة المخالفة القطعيّة، فإذا كانت المخالفة القطعيّة غير محرمة لعدم القدرة عليها لم تكن الموافقة القطعيّة واجبة وإن كانت مقدورة، كما حقّقنا ذلك في الشبهة غير المحصورة،

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (تعبديين).

٢. ما بين القوسين وجدته في الهامش من دون إحالة، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

٣. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢/٣٤، وما بعدها.

وجعلناه هو الضابط في كون الشبهة غير محصورة، وهو الملاك في سقوط الاحتياط فيها.

المطلب الخامس في الدوران بين الشرط والمانع

المطلب الخامس: لو دار الأمر بين كون الشيء شرطاً وبين كونه مانعاً، وذلك إمّا من جهة العلم الإجماليّ بشرطيّة أحد الضدّين، كما لو دار الأمر في صلاة الجمعة بين كون الجهر بالقراءة شرطاً فيها وبين كون الإخفات هو الشرط فينشأ عن ذلك العلم الإجماليّ بشرطيّة كلّ من الجهر والإخفات ومانعيّته، وإمّا من جهة العلم الإجماليّ ابتداءً بشرطيّة قول «آمين» -مثلاً- بعد الفاتحة، أو مانعيّته والحكم في كلا هذين القسمين وجوب التكرار لو لم يكن تكرار الجزء المشكوك شرطيّته أو مانعيّته ممكناً، وذلك للقدرة على الموافقة القطعيّة بالتكرار، وعلى المخالفة القطعيّة بترك العمل أصلاً، وذلك لدوران الأمر بين كون الواجب هو الصلاة الإخفاتيّة أو الجهريّة في القسم الأوّل ودوران الأمر في القسم الثاني بين كون الواجب هو الصلاة المشتملة على قول «آمين»، أو الصلاة الفاقدة له، ومن الواضح أنّه يمكن المخالفة القطعيّة بترك كلّ واحد من الطرفين في كلّ واحد من القسمين*.

ويمكن الموافقة القطعيّة بالإتيان بكلّ واحد من الطرفين في كلّ واحد من القسمين.

هذا إذا لم يكن الجزء الذي هو مورد العلم الإجماليّ قابلاً أن يكرّر بنفسه مع عدم تكرار الصلاة، كما في القسم الثاني.

---

* **قلتُ**: إمّا بأن يترك كلّ واحد من الصلاتين، وإمّا أن يترك القراءة فيهما، والأوّل مبنيّ على ما ذكرنا من كون مورد العلم الإجماليّ هو الصلاة الإخفاتيّة والصلاة الجهريّة، والثاني مبنيّ على كون مورد العلم الإجماليّ هو نفس القراءة، إمّا الجهريّة أو الإخفاتيّة.

أمّا إذا كان قابلاً لذلك، كما في القسم الأوّل؛ إذ يمكن فيه تكرار القراءة بقصد القرآنيّة مرّة جهراً وأخرى إخفاتاً، فحينئذٍ لا تصل النوبة إلى تكرار الصلاة في الاحتياط، بل يكفي في الاحتياط تكرار نفس القراءة، ويكون نسبة الاحتياط بتكرار الجزء إلى الاحتياط بتكرار الصلاة كنسبة الاجتهاد أو التقليد إلى الاحتياط بتكرار العمل، فكما أنّه مع التمكّن من الأوّل لا ترجع النوبة إلى تكرار العمل، ولا يصار إلى تكرار العمل إلّا مع تعذّر الاجتهاد أو التقليد، فكذا ما نحن فيه لا يصار إلى الاحتياط بتكرار الصلاة مع التمكّن من الإتيان بصلاة واحدة مع تكرار الجزء، فإنّ تكرار الجزء لا ينافي نيّة الوجه بخلاف تكرار نفس الصلاة*.

---

* **قلتُ:** هذا -أعني لزوم تكرار الجزء، أو تكرار نفس الصلاة- إنّما يتّضح فيما لو كان التردّد بين الشرطيّة والمانعيّة من جهة الشبهة الحكميّة، كما تقدّم[1]، وأمّا لو كان التردّد المذكور من جهة الشبهة المصداقيّة، كما علم بفوات رباعيّة مردّدة بين العصر والعشاء، فالظاهر أنّه لم يفتِ أحد بوجوب تكرار الجزء عليه أو تكرار الصلاة، وإنّما أفتوا بأنّه يصلّي رباعيّة يقصد بها ما في ذمّته مخيّراً بين الجهر والإخفات فيها، والمفروض أنّه من قبيل العلم الإجماليّ المردّد بين شرطيّة الجهر أو مانعيّته لتردّد ما في ذمّته بين ما يكون الجهر شرطاً فيها وبين ما يكون مانعاً منها؛ لأنّها إن كانت عشاءً كان الجهر شرطاً فيها والإخفات مانعاً منها، وإن كانت عصراً كان الأمر بالعكس.

لا يُقال: ليس ذلك من قبيل التردّد بين المانعيّة والشرطيّة؛ لأنّه إنّما يكون من ذلك القبيل لو كان عدم الشرط مانعاً وليس كذلك، وإنّما ذلك من قبيل التردّد بين شرطيّة الإخفات وشرطيّة الجهر لتردّد ما في ذمّته بين ما يكون الجهر شرطاً فيها وبين ما يكون الإخفات شرطاً فيها.

لأنّا نقول: لو كان من هذا القبيل لكان جريان الاحتياط فيه بلزوم تكرار القراءة أو تكرار الصلاة أولى؛ لوضوح كونه حينئذٍ من دوران الأمر بين المتباينين.

---

١. يُنظر: صفحة (٢٧١ و٢٩٩) من هذا الجزء.

المطلب السادس في الشكّ في المكلّف به مع العلم بأصل التكليف

المطلب: في الشكّ في المكلّف به مع العلم بأصل التكليف وهو تارةً يكون في الشبهة التحريميّة، وأخرى يكون في الشبهة الوجوبيّة، وكلّ منهما تارةً يكون من جهة الشبهة الحكميّة، وأخرى يكون من جهة الشبهة الموضوعيّة، والشيخ ﷺ قدّم الكلام على الشبهة الموضوعيّة في باب الشكّ في المكلّف به، على عكس ما صنعه في الشكّ في التكليف[1]؛ وذلك لأنّ الشبهة الحكميّة في باب الشكّ في التكليف أقرب إلى الشكّ في التكليف من الشبهة الموضوعيّة، وإن كان التحقيق أنّ الشبهتين راجعتين إلى الشكّ في التكليف، إلّا أنّ كون الشبهة الحكميّة من قبيل الشكّ في التكليف أوضح من الشبهة الموضوعيّة، وهذا في باب الشكّ في المكلّف به على العكس؛ لأنّ الشبهة الموضوعيّة أقرب إلى الشكّ في المكلّف به من الشبهة الحكميّة، فإنّ للشكّ في المكلّف به مراتب:

مراتب الشكّ في المكلّف به

أوّلها: أن يعلم التكليف ويشكّ في مصداقه، ولتردّده بين هذا الفرد أو ذاك، كما إذا علم بنجاسة أحد الإناءين، فإنّ وجوب الاجتناب عن النجس معلوم لا شكّ فيه، وإنّما الشكّ في أنّ النجس هو هذا الإناء أم ذاك، وهذا من أوضح أفراد الشكّ في المكلّف به.

ثانيها: أن يعلم الوجوب، ولكنّه تردّد بين صلاة الظهر أو صلاة الجمعة.

ثالثها: أن يعلم التكليف، ولكنّه يشكّ في أنّه هل هو وجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو حرمة الشيء الفلانيّ؟

ولاريب في اختلاف هذه الصور الثلاث في وضوح كونها من قبيل الشكّ في المكلّف به مع العلم بالتكليف، والصورة الأولى هي أوضح من الباقيين، والثانية

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ١٩٨/٢.

أوضح من الثالثة، ولذلك كان تقدّم الكلام على الأولى أولى كما صنعه الشيخ ﷺ، وإن لم يذكرﷺ هذا الوجه في تقديم الكلام عليها، بل ذكرأنّ الوجه في تقديمها هو طول الكلام عليها؛ لكونها محلّ نظر عند الأساطين من جهات شتّى[1].

في ضابط الشكّ في المكلّف به والتكليف

ثمّ إنّ ملاك الشكّ في التكليف وضابطه هو إحراز الصغرى مع الشكّ في الكبرى، وملاك الشكّ في المكلّف به عكس ذلك، وهو -أعني الشكّ في المكلّف به- تارةً يكون مع العلم بالتكليف جنساً وصنفاً ومتعلقاً ولكن يقع الشكّ في حصول الأمتثال، وأخرى يكون مع العلم بجنس التكليف وصنفه ومتعلّقه ولكن يشكّ في تحقّق مصداق متعلّقه ويتردّد الأمرفيه بين شخصين، وهو الشبهة المحصورة، وهي تارةً تكون وجوبيّة، وأخرى تكون تحريميّة.

والظاهر: أنّه لا خلاف في الأوّل في الرجوع إلى الاحتياط، وإنّما وقع الخلاف في الشقّ الثاني بكلا قسميه والخلاف في الأوّل منهما أهون منه في الثاني؛ لقلّة المخالفين في الأوّل -أعني الشبهة المحصورة الوجوبيّة- دون الثاني، وهو الشبهة المحصورة التحريميّة، وقد يكون الشكّ في المكلّف به مع العلم بجنس التكليف وصنفه وإنّما يحصل التردّد في متعلّقه، كما في مثل الظهروالجمعة، وقد يكون مع العلم بجنس التكليف ويحصل التردّد في صنفه لتردّده بين التحريم والإيجاب مع إحرازكون جنس التكليف هو الإلزام، وهذا القسم على نحوين:

النحو الأوّل: أن يكون متعلّق الإلزام المعلوم المردّد بين الإيجاب والتحريم واحداً، كما تقدّم[2] في دوران الأمربين المحذورين.

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢/ ١٩٨.

٢. يُنظر: صفحة (٢٧١ و٢٩٩) من هذا الجزء.

النحو الثاني: أن يكون متعلّق الإلزام المذكور متعدّداً، كأن يعلم بتوجّه تكليف إلزاميّ إليه، ولكن يشكّ في أنّه هل هو تحريم الشيء الفلانيّ، أو إيجاب شيء آخر؟

والقول بعدم لزوم الاحتياط فيما لو كان جنس التكليف وصنفه معلوماً وحصل التردّد في متعلّقه، أضعف منه فيما لو كان جنس التكليف محرزاً وحصل التردّد في صنفه مع تعدّد المتعلّق، أمّا إذا كان المتعلّق واحداً -وهو دوران الأمر بين المحذورين- فقد تقدّم[1] الكلام فيه مفصّلاً.

---

١. يُنظر: صفحة (٢٧١ و٢٩٩) من هذا الجزء.

المبحث الأوّل في الشبهة المحصورة التحريميّة

ولنقدّم الكلام على الشبهة المحصورة التحريميّة، فنقول: إنّ الكلام فيها يقع من جهات ثلاث:

الأولى: من جهة حرمة المخالفة القطعيّة.

الثانية: من جهة وجوب الموافقة القطعيّة.

الثالثة: من جهة التلازم بين حرمة المخالفة القطعيّة، ووجوب الموافقة القطعيّة.

الجهة الأولى في حرمة المخالفة القطعيّة

ومحطّ الكلام في هذه الجهة الثالثة إنّما هو في مقابلة الآخند ﷺ[1].

أمّا الكلام من الجهة الأولى، فعمدته النظر في إمكان جعل الحكم الظاهريّ وحفظ مرتبته مع العلم الإجماليّ، فبناءً على إمكان جعل الحكم الظاهريّ وحفظ مرتبته تكون المخالفة القطعيّة جائزة؛ لجريان الأصل المرخّص في كلّ واحد من الطرفين، وبناءً على عدم إمكان الجعل المذكورلعدم حفظ مرتبة الحكم الظاهريّ لا يجري الأصل المرخّص في كلّ واحد من الطرفين، ونتيجة ذلك حرمة المخالفة القطعيّة.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢/١٦٤.

أمّا ما تصدّى له الشيخ ﷺ من شمول إطلاق دليل التحريم لما علم إجمالاً وجوده في البين[1]، فلا دخل له فيما هو الملاك في حرمة المخالفة القطعيّة؛ لأنّ ذلك -أعني شمول دليل التحريم لما علم وجوده في البين- ممّا لا بُدَّ منه، ويكون الكلام في حرمة المخالفة القطعيّة وعدم حرمتها بعد الفراغ عن شمول دليل التحريم لمّا علم وجوده في البين.

وحينئذٍ، فالعمدة هو البحث عن إمكان جعل الحكم الظاهريّ وحفظ مرتبته، فنقول: الملاك في عدم حفظ مرتبة الحكم الظاهريّ أن يكون الحكم الظاهريّ وارداً على نفس ما ورد عليه الحكم المعلوم تفصيلاً، فنقول: إذا علم إجمالاً بحرمة أحد الإناءين تولّد من هذا العلم الإجماليّ علم تفصيليّ بحرمة القدر الجامع بين الإناءين، بمعنى أنّه يتولّد من ذلك العلم الإجماليّ علم تفصيليّ بحرمة أحد الإناءين لا بعينه، ومحصّله العلم التفصيليّ بحرمة أحدها الصالح للانطباق على كلّ واحدٍ منهما، وهو المراد من العلم التفصيليّ بحرمة القدر المشترك بين الإناءين، وحينئذٍ فإذا جرت أصالة الإباحة في كلّ واحد من الطرفين كان لنا أصالتا إباحة تجري إحداهما في أحد الإناءين بخصوصه، والأُخرى في الآخر.

ومن الواضح أنّ كلّ واحد منهما بخصوصه يكون مجهول الحرمة لا معلومها، فيكون مرتبة الحكم الظاهريّ بالإباحة في كلّ واحد منهما محفوظة، ولا قدر جامع بين الإباحتين كي يكون الجمع بين الإباحتين مستلزماً للحكم بالإباحة الظاهريّة على القدر المشترك المعلوم تفصيلاً حرمته.

نعم، لو أجريت أصالة الإباحة في كليهما كانت منافية للعلم بحرمة

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢/٢٠٠.

أحدهما، فلا تكون مرتبة الحكم الظاهريّ بإباحة كليهما محفوظة، أمّا إجراء أصالة الإباحة في كلّ واحد منهما فلا ينافي العلم التفصيليّ بحرمة القدر المشترك بينهما المتولّد من العلم الإجماليّ بحرمة أحدهما.

وبالجملة: كلامنا في إجراء أصالة الإباحة في كلّ واحد منهما لا في كليهما، فتأمّل.

والحاصل: أنّه مع قطع النظر عن مانعيّة المخالفة القطعيّة من إجراء الأصل في أطراف العلم الإجماليّ هل يكون مانع آخر وهو عدم حفظ مرتبة الحكم الظاهريّ أم لا؟ وقد بيّنا تحقّق هذا المانع في إجراء أصالة الإباحة في دوران الأمر بين المحذورين لجريان أصالة الإباحة في نفس ما تعلّق به العلم التفصيليّ المتولّد من العلم الإجماليّ.

أمّا الشبهة المحصورة، فلا يكون عدم حفظ مرتبة الحكم الظاهريّ مانعاً من إجراء الأصل في كلّ واحد من أطرافها؛ لعدم تعلّق العلم التفصيليّ بنفس ما هو المجرى للأصل، حيث إنّ العلم التفصيليّ إنّما يتعلّق بوجود النجس في البين، ومجرى الأصل إنّما هو كلّ واحد من الأطراف، وهو غير الكلّيّ الذي تعلّق به العلم التفصيليّ، ولا يلزم من الجمع بين الأصلين إلّا جعل الحكمين الظاهريّين في كلّ واحد من الطرفين، وليس بين هذين الحكمين الظاهريّين قدر جامع كي يكون جعله في مقابل ما تعلّق به العلم التفصيليّ.

ولكن هذا كلّه إنّما يتمّ في غير الأُصول الإحرازيّة.

أمّا الأُصول الإحرازيّة التي يكون لسانها الأمر بالبناء على مؤدّاها وإلغاء احتمال الخلاف، وإن كانت مرتبة الحكم الظاهريّ محفوظة فيها، إلّا أنّ هناك مانعاً آخر من إجرائها، وهو أنّ الجمع بين البنائين لا يمكن مع العلم الإجماليّ

على الخلاف حتّى في مورد عدم لزوم المخالفة القطعيّة، كما إذا علم بتطهّر أحد الإناءين المعلومي النجاسة، فإنّه لا يمكن إجراء أصالة النجاسة في كلّ واحد منهما، فإنّ محصّل إجراء أصالة النجاسة في كلّ واحد منهما هو البناء على نجاسته وإلغاء احتمال الطهارة فيه، وهذا -أعني إجراء الأصل المذكور في كلّ واحد منهما- وإن كانت مرتبة الحكم الظاهريّ محفوظة فيه ولم يلزم المخالفة القطعيّة منه، إلّا أنّ الجمع بين هذين الأصلين لا يمكن لتوقّف الجمع بينهما على تحقّق الجمع بين الاحتمالين، ومن الواضح أنّه مع العلم الإجماليّ بطهارة أحدهما لا يكون لنا إلّا احتمال واحد.

في الجهات التي يتوقّف عليها جريان الحكم الظاهريّ

وبيان جميع ما تقدّم[1] أن يُقال: إنّ للحكم الظاهريّ جهات ثلاثاً لا بُدَّ من حفظها، بحيث إنّه لو انعدمت إحداهن لم يُجرِ الحكم الظاهريّ.

الجهة الأولى: جهة موضوع الحكم الظاهريّ، وهو الشكّ والجهل بالواقع.

الجهة الثانية: جهة نفس الحكم من كونه حكماً بإحراز الواقع أو غير ذلك من الأحكام.

الجهة الثالثة: جهة أثر ذلك الحكم.

ولا بُدَّ في كلّ حكم ظاهريّ من تحقّق هذه الجهات الثلاث جميعاً، بحيث لو انعدمت إحداهنّ لم يمكن تحقّق الحكم الظاهريّ في ذلك المورد، وهذه الجهات الثلاث مترتّبة على نحو ما ذكرنا، إذا عرفت ذلك، فنقول:

أمّا انخرام الجهة الأولى في باب العلم الإجماليّ فلا يتحقّق إلّا في أصالة الإباحة في دوران الأمر بين المحذورين، كما عرفت[2] ذلك تفصيلاً.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٣٠) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٢٧١ و٢٩٩) من هذا الجزء.

وأمّا انخرام الجهة الثانية، فإنّما يتحقّق في الأُصول الإحرازيّة الجارية على خلاف العلم الإجماليّ، من دون فرق في ذلك بين كون العلم الإجماليّ في مورد دوران الأمر بين المحذورين، وبين كون العلم الإجماليّ في موارد الشبهة المحصورة، سواء كان الأصل الإحرازيّ نافياً للتكليف والعلم الإجماليّ كان متعلقاً بثبوت التكليف، أو كان الأمر بالعكس بأن كان الأصل مثبتاً للتكليف والعلم الإجمالي نافياً، كما في الإناءين المسبوقين بالنجاسة مع العلم الإجماليّ بتطهّر أحدهما، وبيان عدم تحقّق الجهة الثانية في ذلك أنّ إجراء الأصل الإحرازيّ في كلّ واحد من الطرفين مستلزم للجمع بين الإحرازين، وهو منافٍ للعلم التفصيليّ بعدم الإحرازين، فإنّ من علم بتطهّر أحد الإناءين المسبوقين بالنجاسة يحصل له العلم التفصيليّ بوجود الطاهر بينهما، وهذا العلم التفصيليّ منافٍ للحكم الظاهريّ بإحراز النجاسة في كلّ واحد منهما؛ ضرورة منافاة العلم التفصيليّ بوجود الطاهر في البين للحكم بإحراز النجاسة في هذا وإحرازها في ذاك، فكون الإحرازين منافيًا[1] للعلم التفصيليّ الموجود في البين ويكون نفس الحكم الظاهريّ منافياً للعلم التفصيليّ وإن كان موضوع الحكم الظاهريّ -وهو الجهل بالحكم الواقعيّ متحقّقًا- في كلّ واحد من الطرفين.

وأمّا انخرام الجهة الثالثة فإنّما يتحقّق في الأُصول غير الإحرازيّة إذا كانت نافية للتكليف، وكان العلم مثبتاً ما عدا أصالة الإباحة في دوران الأمر بين المحذورين، حيث إنّ المانع من أصالة الإباحة في ذلك المورد هو عدم تحقّق الجهة الأُولى، وبيان عدم تحقّق الجهة الثالثة في الأُصول غير الإحرازيّة إذا كانت نافية للتكليف، كما في أصالة الطهارة في كلّ واحد من أطراف

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (منافيين).

الشبهة المحصورة التي يعلم إجمالاً بنجاسة أحدها؛ فلأنّ أثر أصالة الطهارة في كلّ واحد منهما هو جواز ارتكاب كلّ منهما، وهذا الأثر لا يمكن تحقّقه في الفرض المذكور؛ لأنّه مستلزم للمخالفة القطعيّة.

وبعبارة أُخرى: إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد هذين الإناءين، فقد علم تفصيلاً بوجود النجس بينهما، وهذا العلم التفصيليّ منجّز بمقداره، بمعنى أنّه يكون ارتكاب كلّ منهما عصياناً لوجوب الاجتناب عن النجس الكلّيّ المردّد بينهما المعلوم وجوده بينهما بالعلم التفصيليّ، وأثر أصالة الطهارة في كلّ منهما هو جواز ارتكاب كلّ منهما، ولأجل أنّه مستلزم للمخالفة القطعيّة الذي هو المعصيّة للتكليف المنجّز، فلا يمكن تحقّق هذا الأثر، ومع عدم تحقّق الأثر لا يجري الحكم الظاهريّ.

هذا في الأُصول غير الإحرازيّة النافية للتكليف مع كون العلم الإجماليّ متعلقاً بثبوت التكليف.

وأمّا لو كان الأمر بالعكس من ذلك، بأن كان العلم الإجماليّ متعلّقاً بنفي التكليف، وكان الأصل مثبتاً للتكليف، كما لو قلنا بأصالة حرمة التصرّف في مال الغير، وعلمنا إجمالاً بتحقّق الأذن من زيد بالتصرّف بأحد كتابيه لم يكن مانع من إجراء أصالة الحرمة في كلّ واحد من الكتابين لتحقّق الجهات الثلاث المعتبرة في تحقّق الحكم الظاهريّ.

وبعبارة أُخرى لتحقّق موضوع الحكم الظاهريّ وعدم منافاة نفس الحكم الظاهريّ للعلم التفصيليّ عدم منافاة موردي الأصلين وأثرهما للمعلوم التفصيليّ المعبّر عنه بعدم لزوم المخالفة القطعيّة.

فتلخّص: أنّ المانع من إجراء أصالة الإباحة في دوران الأمر بين

المحذورين هو عدم تحقّق الجهة الأولى، والمانع من إجراء الأُصول الإحرازيّة في كلّ واحد من طرفي العلم الإجماليّ هو الجهة الثانية -أعني منافاة نفس الحكم الظاهري للعلم التفصيليّ- والمانع من إجراء الأُصول غير الإحرازيّة النافية للتكليف هو منافاة مؤدّاها للمعلوم بالتفصيل، وأمّا الأُصول غير الإحرازيّة إذا كانت مثبتة للتكليف، وكان العلم الإجماليّ متعلّقاً بثبوت التكليف، فلا مانع من إجرائها أصلاً.

ثمّ إنّه قد يوجّه جريان الأُصول النافية في أطراف العلم الإجماليّ بثبوت التكليف بجعل دليل الأصل مخصّصاً لدليل الحكم الواقعيّ بإخراج مورده عن عمومه.

وفيه: أنّ مرتبة الحكم الظاهريّ متأخّرة عن مرتبة الحكم الواقعيّ، ومع التأخّر الرتبيّ، كيف يُعقل أن يكون ما يتكفّل الحكم الظاهريّ موجباً للتصرّف في الحكم الواقعيّ.

في مناقشة انطباق رواية الحلّيّة على أطراف العلم الإجماليّ

ثمّ إنّ الشيخ ﷺ [1] قد أطال الكلام في الرواية الدالّة على أصالة الحلّيّة المتضمّنة لقوله عليه السلام: «حتّى تعرف الحرام منه بعينه»، وبيّن انطباقها على أطراف العلم الإجماليّ من جهة اشتمالها على

قوله عليه السلام: «بعينه».

وفيه: أنّه ﷺ إن كان بصدد بيان أنّ موضوع الحكم الظاهريّ -وهو الجهل بالحكم الواقعيّ- لا يتحقّق مع العلم الإجماليّ، ففيه:

أوّلاً: أنّ العلم الإجماليّ يحقّق موضوع الحكم الظاهريّ في كلّ واحد من

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢/٢٠، وما بعدها.

أطراف العلم الإجماليّ لا[١] يكون مختصّاً بخصوص أصالة الإباحة، بل كما يتحقّق فيها، فكذلك يتحقّق في الاستصحاب وفي غيره من الأُصول النافية أو المثبتة.

وثالثًا[٢]: لو أغضى النظر عن ذلك، فهذا المعنى -أعني تحقّق موضوع الحكم الظاهريّ- متحقّق في أصالة الحلّيّة كان الدليل عليها مشتملاً على لفظ «بعينه» أو لم يكن، فلا خصوصية لقوله عليه السلام: «بعينه».

وإن كان بصدد بيان أنّ الحلّيّة المستفادة من قوله عليه السلام: «**كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه**» بواسطة اشتماله على قوله: «بعينه» يكون حكماً ظاهريّاً موجباً لتخصيص الحرام الواقعيّ بغير المعلوم بالإجمال.

ففيه: ما عرفت من عدم إمكان تصرّف الحكم الظاهريّ في الحكم الواقعي؛ لاختلافهما رتبة.

وإن كان بصدد بيان أنّه في مورد العلم الإجماليّ تكون الحلّيّة حكماً واقعيّاً موجبة للتخصيص المذكور.

ففيه: أنّ ما يكون موضوعه الجهل والشكّ، كما يدلّ عليه كون الغاية هي العلم، كيف يكون حكماً واقعيًّا؟

وإن كان الغرض أنّ الحلّيّة المستفادة من الدليل المذكور أعمّ من الحلّيّة الظاهريّة والواقعيّة، بحيث إنّها في مورد الشبهة البدويّة تكون ظاهريّة، وفي مورد العلم الإجماليّ تكون واقعيّة، نظير ما صنعه الآخند رحمه الله[٣] في «**كلّ شيء لك طاهر**»[٤].

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (ولا).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (ثانيًا).

٣. كفاية الأُصول: ١٣٤/٢.

٤. يُنظر: مستدرك الوسائل: ٥٨٣/٢، كتاب الطهارة، ب٣٠ من أبواب النجاسات والأواني، ح٤.

ففيه: أنّه لا يعقل الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ في دليل واحد؛ لأنّ موضوع الأوّل هو الشيء بعنوان كونه مشكوكاً وموضوع الثاني هو الشيء بعنوانه الأوّليّ.

والحاصل: أنّا لم نعرف المحصّل من كلامه ﷺ، وأنّه هل يكون ناظراً فيه إلى مقام الثبوت، أو أنّه راجع إلى مقام الإثبات؟ فقد يوجه رجوعه إلى الإشكال في مقام الثبوت بأنّ العلم الإجماليّ بحرمة أحد الإناءين ينحلّ إلى علم تفصيليّ مشوب بجهل؛ لأنّه حينئذٍ يعلم أنّ أحدهما حرام، فبالنظر إلى العلم بحرمة أحدهما، والخطاب بوجوب الاجتناب عنه يحصل العلم التفصيليّ، وبالنظر إلى أنّ ذلك الإناء المعلوم حرمته لم يعرفه بشخصه يحصل الجهل.

وهكذا الشأن في كلّ علم إجماليّ، فإنّه ينحلّ إلى علم تفصيليّ مشوب بجهل، فيكون علماً من جهة وشكّاً من جهة أُخرى، فبالنظر إلى جهته العلميّة ينبغي أن لا يجري الأصل في مورده، وبالنظر إلى جهته الجهليّة ينبغي أن يجري الأصل في مورده، وحينئذٍ فلو كان الترخيص المستفاد من الأصل ترخيصاً اقتضائيّاً لجاز إجراء الأصل، نظير الحكم الاقتضائيّ بحلّيّة الغنم، فكما أنّه لا ينافيه التحريم من جهة كونها موطوءة الإنسان -مثلاً- فكذلك الترخيص المستفاد من الأصل على تقدير كونه اقتضائيّاً، فإنّه لا ينافي التحريم ووجوب الاجتناب عنهما فعلاً من جهة العلم التفصيليّ بحرمة أحدهما.

ولكنّ الفرض أنّ المستفاد من أدلّة الأُصول هو الترخيص الفعليّ لا الاقتضائيّ، وحينئذٍ فيكون منافياً لوجوب الاجتناب الفعليّ الناشئ عن العلم بحرمة أحدهما، هذا.

ولكن لا يخفى أنّ هذا الإشكال يجري في جميع الأُصول النافية إحرازيّة

كانت أو غير إحرازيّة، ومرجعه إلى ما ذكرناه من انتفاء الدرجة الثالثة للحكم الظاهريّ، والذي يظهر من كلامه ﷺ هنا[1]، وفي قاعدة الطهارة[2] أنّ إشكاله ﷺ في مقام الإثبات، وحاصله التفرقة بين ما يشتمل دليله على قوله عليه السلام: «حتّى تعرف الحرام منه بعينه» وبين ما لم يكن دليله مشتملاً على هذه الفقرة، مثل «الاستصحاب» وغيره.

وتوضيح ذلك: أنّ جميع الأُصول ما عدا أصالة الإباحة المستفاد من قوله: «وكلّ شيء لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه» تكون أدلّتها مقيّدة ومحدودة بعدم العلم، ولازم ذلك أنّ يرتفع حكمه بحصول العلم، سواء كان عدم العلم مأخوذاً فيها موضوعاً، مثل «حديث الرفع»، أو أنّ العلم أخذ فيها غاية، مثل «قاعدة الطهارة»، أو أنّه -أيّ العلم- أخذ فيها على نحو الغاية و إن لم يكن غاية، مثل «الاستصحاب»، فإنّ مآل الجميع إلى شيء واحد، وهو تحديد الحكم فيها بالعلم، ولازم ذلك انقطاع حكمها بمجرّد حصول العلم، وظاهر تلك الأدلّة على اختلافها أنّ العلم بقولٍ مطلق سواء كان إجماليّاً أم تفصيليّاً قاطع لحكم الأصل ورافع له، وحينئذٍ فمقتضى تلك الأدلّة أنّ لا يجري الأصل في مورد العلم الإجماليّ.

أمّا أصالة الإباحة المستفادة من الدليل المذكور، فلمّا كانت محدودة بالمعرفة العينيّة التي هي عبارة عن العلم التفصيليّ، فلا مانع من هذه الجهة من إجرائها في مورد العلم الإجماليّ؛ لعدم حصول ما هو الحدّ، والغاية في حكمها الذي هو خصوص العلم التفصيليّ، وفيه:

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢/١٣٤.

٢. يُنظر: المصدر نفسه: ٢/٢١٨.

أوّلاً: أنّه بناءً على ما ذكره من كون المانع من إجراء سائر الأُصول في مورد العلم الإجماليّ هو حصول الغاية والحدّ المعتبر عدمه في تلك الأُصول، وهو مطلق العلم ينبغي أن لا يجري الأصل المثبت للتكليف في مورد العلم الإجماليّ بنفي التكليف لعين ما ذكره ﷺ من حصول الحدّ[1]، وهو مطلق العلم، وهذا ممّا لا يمكنه الالتزام به، فإنّ كلّ فقيه لا يسعه إنكار جواز إجراء الأصل المثبت للتكليف في مورد العلم الإجماليّ على نفي التكليف.

وثانياً: أنّه لا شبهة في أنّ المقصود من اليقين في قولهم ﷺ: «**ولكن تنقضه بيقين مثله**»[2] هو اليقين المتعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين السابق والشكّ اللاحق، وإلّا فلا معنى لكون اليقين المتعلّق بشيء ناقضاً لليقين المتعلّق بشيء آخر، وكذلك المعرفة في قوله: «**حتّى تعرف أنّه قذر، أو حرام**»[3] هي المعرفة المتعلّقة بنجاسة أو حرمة نفس ذلك الشيء المشكوك الطهارة أو الحلّيّة، وإلّا فلا معنى لكون العلم بنجاسة شيء غاية لطهارة شيء آخر مشكوك الطهارة، وكذلك العلم فيما لا يعلمون، وهو أوضح.

وحينئذٍ، فنقول فيما نحن فيه: إنّ المشكوك الذي نريد أن نجري الأصل فيه إنّما هو شخص كلّ واحد من الطرفين، وهو لم يتعلّق به العلم أصلاً، وما تعلّق به العلم إنّما هو أحدهما لا على التعيين، وحينئذٍ فما هو مورد الأصل لم يتحقّق فيه الحدّ والغاية، وما تحقّق فيه الحدّ والغاية، أعني العلم لم يجرِ فيه الأصل.

وثالثاً: أنّ الأخذ بإطلاق العلم الذي أخذ حدّاً في الأُصول الشامل للعلم

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢١٨/٢.

٢. يُنظر: تهذيب الأحكام: ٨/١، كتاب الطهارة، ب١، ح١١.

٣. مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل: ٥٨٣/٢، ب٢٠ من أبواب النجاسات والأواني، ح٤.

الإجماليّ لو سلّم فإنّما يمكننا تسليمه في خصوص الاستصحاب، حيث إنّ اليقين المأخوذ فيه ناقضاً لم يكن في ظاهر الدليل في بادئ النظر مقيّداً، وأمّا سائر الأُصول مثل قاعدة الطهارة، وقاعدة الحلّيّة واشباههما، فلا شبهة في أنّ متعلّق العلم المأخوذ حدّاً فيها إنّما هو نفس ما كان متعلّقاً للشكّ، كما يشهد بذلك قوله عليه السلام: «حتّى تعرف أنّه حرام»، «حتّى تعرف أنّه قد قذر»[1]، وقوله: «رفع ما لا يعلمون».

في عدم جريان الأُصول غير الإحرازيّة النافية للتكليف

ثمّ إنّ تحقيق الكلام في بيان عدم جريان الأُصول غير الإحرازيّة النافيّة للتكليف في مورد العلم الإجماليّ بثبوت التكليف مردّداً بين طرفين أو أكثر يتوقّف على تمهيد مقدّمات:

الأولى: أنّ العلم الإجماليّ بحرمة أحد الإناءين ينحلّ إلى العلم التفصيليّ بحرمة فعليّة متعلّقة بإناء منهما صالح للانطباق على كلّ واحد منهما، وإلى الشكّ البدويّ في حرمة كلّ واحد منهما بخصوصه مع قطع النظر عن الآخر.

الثانية: أنّ العلم التفصيليّ بالتكليف حجّة بالذات غير قابل للترخيص الشرعيّ في العمل على خلافه؛ لأنّه يُعدّ في نظر العالم مناقضاً لما علمه من الحكم.

الثالثة: أنّ مرجع الجمع بين الترخيصين المتعلّقين بكلّ واحد من الإناءين إلى الترخيص في العمل على خلاف ذلك التكليف الذي تعلّق به العلم التفصيليّ المتولّد من العلم الإجماليّ، فإنّه وإن لم يكن ترخيصاً واحداً في مقابل ذلك التكليف المعلوم، إلّا أنّه بعد فرض الجمع بين الترخيصين يؤول إلى الترخيص في ذلك المعلوم.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٤٠) من هذا الجزء.

الرابعة: أنّ الترخيص المذكور لا يمكن إلّا بتخصيص التكليف المعلوم بغير مورد العلم الإجماليّ.

الخامسة *: أنّ الترخيص المذكور، لكونه حكماً ظاهريّاً لا يمكن أن يكون مخصّصاً لدليل الحكم الواقعيّ المعلوم تحقّقه في البين، لما عرفت[1] من تأخّر مرتبة الحكم الظاهر عن الحكم الواقعيّ.

وإذا عرفت هذه المقدّمات يظهر لك الوجه في عدم إمكان إجراء الأُصول النافية غير الإحرازيّة في مورد العلم الإجماليّ بثبوت التكليف، وأنّه لا بُدَّ في إجرائها من الالتزام بتخصيص دليل الحكم المعلوم تحقّقه في البين بغير مورد العلم الإجماليّ واللازم باطل من جهة عدم إمكان تخصيص الحكم الواقعيّ بالحكم الظاهريّ؛ لتأخّره عنه رتبة هذا في الأُصول النافية غير الإحرازيّة في مقابل العلم الإجماليّ بثبوت التكليف.

وأمّا عكس ذلك بأن كانت الأُصول غير الإحرازيّة مثبتة للتكليف، وكان العلم الإجماليّ متعلّقاً بنفي التكليف، فلا مانع من إجرائها في أطراف ذلك العلم الإجماليّ؛ لأنّه لا يلزم منه ترخيص على خلاف تكليف معلوم.

وبعبارة أُخرى: لا يلزم منه مخالفة قطعيّة للتكليف المعلوم.

وأوضح من ذلك لا يلزم منه الترخيص في المعصية، ففي الحقيقة المانع من جريان الأُصول غير الإحرازيّة النافية للتكليف في مورد العلم الإجماليّ بثبوت التكليف هو انتهاء الأمر إلى الترخيص في المعصية، وهذا المانع غير موجود في إجرائها إذا كانت مثبتة للتكليف، وكان العلم الإجماليّ متعلّقاً بنفيه.

---

* ذكرناه في المقدّمة الأولى.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٣٨) من هذا الجزء.

أمّا الأُصول الإحرازيّة في مورد العلم الإجماليّ، سواء كانت نافية والعلم مثبتاً أو كان الأمر بالعكس، فالمانع منها شيء آخر غير الترخيص في المعصية، وهو ما تقدّم من منافاة الإحرازين للعلم بالخلاف، فكما أنّ اجتماع العلم الوجدانيّ بنجاسة هذا الإناء مع العلم بنجاسة ذاك الإناء ينافي العلم بطهارة أحدهما، فكذلك إحراز نجاسة هذا الإناء تعبّداً وإحراز نجاسة ذاك الإناء تعبّداً ينافي العلم بطهارة أحدهما، فليس المانع من إجراء الأُصول الإحرازيّة في مورد العلم الإجماليّ على خلافها إلّا هذا الذي ذكرناه من منافاة الإحرازين للعلم على الخلاف في أحد الإناءين، سواء كان الأصل الإحرازيّ مثبتاً والعلم نافياً أو كان الأمر بالعكس بأن كان الأصل الإحرازيّ نافياً والعلم مثبتاً.

نعم، في صورة كون الأصل نافياً والعلم مثبتاً يكون فيها مانع آخر زائد على منافاة الإحرازين للعلم على الخلاف في أحد الإناءين، وهو لزوم المخالفة القطعيّة المعبّر عنها بالترخيص في المعصيّة، وقد تخيّل جماعة من الأساطين[1] انحصار المانع من إجراء الأُصول على خلاف العلم الإجماليّ بلزوم المخالفة القطعيّة من دون فرق بين الأُصول الإحرازيّة وغيرها، فلذلك جوّزوا إجراء استصحاب النجاسة في الإناءين المسبوقين بالنجاسة المعلوم إجمالاً تطهير أحدهما؛ لعدم لزوم المخالفة القطعيّة، وما التفتوا إلى ما ذكرناه من أنّ المانع من إجراء الاستصحاب المذكور في مثل هذا المورد هو المنافاة المذكورة، لا المخالفة القطعيّة.

ومن الفرع[2] المتعلّقة بهذا المبحث أنّه لو توضّأ بماء مشكوك الطهارة جرى في حقّه استصحاب طهارة أعضائه واستصحاب بقاء الحدث.

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٠٤/٢.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الفروع).

ولا يخفى أنَّ هذه الفتوى -أعني إجراء حكم المحدث عليه- لا تتوقّف على إجراء استصحاب الحدث، بل يكفي أصالة الاشتغال بالنسبة إلى العمل المشروط بالطهارة*.

وكيف كان، فهذان الاستصحابان -أعني استصحاب الحدث واستصحاب طهارة الأعضاء- لا يكون العلم الإجماليّ مانعاً عن الجمع بينهما، أمّا من جهة المخالفة القطعيّة للتكليف المعلوم فواضح؛ لعدم لزوم المخالفة القطعيّة من إجرائهما، وأمّا من جهة منافاة الإحرازين للعلم التفصيليّ المتولّد من العلم الإجماليّ، فلعدم تحقّق العلم التفصيليّ المذكور فيما ذكر من هذا الفرع.

نعم، إنَّ المكلّف لا يخلو في الواقع، أمّا أن يكون أعضاؤه طاهرة، فيكون حدثه مرتفعاً، وأمّا أن تكون حدثه باقياً، فتكون أعضاءه نجسة فهما - أعني طهارة الأعضاء وارتفاع الحدث- متلازمان في الواقع لا يمكن في الواقع التفكيك بينهما، وكذلك بقاء الحدث ونجاسة الأعضاء متلازمان واقعاً، ولا يمكن التفكيك بينهما، فالحكم بأنّ حدثه باقٍ وأنّ أعضاءه طاهرة مستلزم للتفكيك بين المتلازمين.

ولكنَّ هذا المحذور -أعني لزوم التفكيك بين المتلازمين- إنَّما يضرّ لو كان التلازم بينهما ثابتاً في الواقع والظاهر، و[1] ليس كذلك، حيث إنَّ التلازم المذكور إنَّما ثبت بين الأمرين في الواقع دون الظاهر، فلا بأس بالتفكيك بينهما في مرحلة الظاهر.

---

* **قلتُ:** نعم، يظهر الأثر لاستصحاب الحدث بالنسبة إلى الأعمال التي يكون الحدث مانعاً منها، مثل «مسّ كتابة القرآن».

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (وهو).

ومن ذلك يظهر لك: أنّه يمكن إجراء الأصلين في مورد العلم الإجماليّ في مثل هذا الفرض، وإن كان الأصلان إحرازيّين.

هذا تمام الكلام في حرمة المخالفة القطعيّة.

الجهة الثانية في وجوب الموافقة القطعيّة

وأمّا الكلام في وجوب الموافقة القطعيّة، فتحقيقه أنّ العلم الإجماليّ أقصى أثره حرمة المخالفة القطعيّة؛ لما عرفت من تولّد العلم التفصيليّ بوجود المحرّم في البين من العلم الإجماليّ بحرمة أحد الإناءين، وهذا العلم التفصيليّ يُوجب تنجّزما تعلّق به من وجود الحرام في البين، بحيث إنّ المكلّف لو ارتكب كلا الإناءين كان مستحقّاً للعقاب على مخالفة ذلك التكليف الذي علمه تفصيلاً، أمّا أنّه يجب عليه الموافقة القطعيّة، فلا دخل لذلك العلم فيها، بحيث إنّه لو ورد دليل مرخّص له في ارتكاب أحد الإناءين معيّناً، كما في موارد الاضطرار إلى بعض معيّن من الأطراف أو غير معيّن، كما في مورد الاضطرار إلى بعض غير معيّن منها، فلا يكون العلم الإجماليّ مانعاً منه.

ومنه يظهر لك: أنّه لا مانع من جهة هذا العلم من إجراء الأصل النافي في أحد الأطراف، سواء كان إحرازيّاً أو غير إحرازيّ لتحقّق موضوع الأصل في ذلك البعض؛ لما عرفت من انحلال العلم الإجماليّ إلى علم تفصيليّ بوجود التكليف في البين، وإلى الشكّ البدويّ بالنسبة إلى كلّ واحد من الطرفين بخصوصه، وحينئذٍ فلا يكون العلم المذكور مانعاً من إجراء الأصل النافي في أحدهما، وإنّما المانع منه شيء آخر وهو أنّه بعد الفراغ عن عدم إمكان إجراء الأصل النافي في كلّ واحد منهما جمعاً لما تقدّم من المحاذير ينحصر الأمر في إجراء الأصل النافي في أحدهما، فإن أريد إجراؤه في واحد معيّن من الأطراف كان تعيين ذلك الطرف، لكونه مجرى الأصل بلا دليل وترجيحاً

بلا مرجّح، وإن أريد إجراؤه في واحد لا بعينه كان أيضاً بلا دليل؛ لعدم وفاء أدلّة الأُصول بشمولها لواحد غير معيّن.

فظهر لك: أنّ العلم الإجماليّ بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعيّة علّة تامّة، وبالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعيّة لا تكون علّة تامّة ولا مقتضياً لعدم كون العلم الإجماليّ مانعاً من إجراء الأصل النافي في بعض الأطراف، وإنّما المانع منه شيء آخر، وهو ما ذكرناه.

وبذلك يظهر لك ما في كلام آية الله الخراسانيّ من كون العلم الإجماليّ بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعيّة مقتضيًا[1]، اللَّهُمَّ إلّا أن يريد بذلك ما ذكرناه، فتأمّل.

والحاصل: أنّه بعد فرض تعلّق العلم بتحقّق التكليف في البين ولو إجمالاً يكون ذلك التكليف منجّزاً لحصول العلم باشتغال الذمّة به، ومقتضى العلم باشتغال الذمّة لزوم الفراغ عمّا علم اشتغالها به، وذلك -أعني الفراغ- إمّا أن يتحقّق وجداناً، وإمّا أن يكون هناك حكماً شرعيّاً بالفراغ، كما في موارد أصالة الصحّة، وقاعدة الفراغ ونظائرهما.

وبالجملة: بعد العلم باشتغال الذمّة بالتكليف لا بُدَّ من تحصيل العلم بالفراغ إمّا وجداناً، وإمّا تعبّداً، فلو كان ترخيص في أحد الأطراف بأيّ نحو كان، كان مفاد ذلك الترخيص في ذلك الطرف أنّ الالتزام بمقتضى التكليف في الطرف الآخر يكون مفرّغاً بنظر الشارع، سواء كان الترخيص بواسطة الاستصحاب، أو البراءة، أو قاعدة الحلّيّة، أو الاضطرار، وسواء كان الترخيص جارياً في واحد معيّن من الأطراف، أو في واحد غير معيّن منها، كما في موارد الاضطرار إلى واحد غير معيّن منها.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٦٥/٢.

والمتحصّل من ذلك: أنّه لو فرض أنّ لنا أصلاً نافياً للتكليف في خصوص أحد الأطراف، معيّناً أو غير معيّن، كان جريان الأصل المذكور بلا مانع، ويكون محصّله الاكتفاء شرعاً في مقام الخروج عن عهدة التكليف بالالتزام بمقتضى التكليف في الطرف الآخر الذي لم يجرِ فيه الأصل المذكور.

ثمّ إنّ لآية الله الخراسانيّ ﷺ كلاماً مفصّلاً في المقام، ومبناه على كون الحكم فعليّاً أو غير فعليّ[1].

ولم نعرف المراد من الفعليّة التي بنى عليها هذا الأساس، بل بنى عليه أشياء كثيرة أُصوليّة وفقهيّة، فإنّا لا نتعقل لفعليّة التكليف إلّا أنّه إذا تحقّق موضوعه بجميع ما يعتبر فيه من الشرائط العقليّة والشرعيّة كان الحكم فعليّاً، وإذا فقد الموضوع أو فقد أحد شرائطه لم يكن التكليف فعليّاً.

ولا يبعد أن يكون مراده من كون الحكم[2] فعليّاً من جميع الجهات أنّ المولى يريده ويعاقب على تركه على كلّ حال، سواء كان تركه في حال الجهل أو في غيره ممّا يمكن أن يكون عذراً وينشأ عن ذلك جعل الاحتياط في حال الجهل به، كما هو الحال في باب الفروج والنفوس والأموال.

وقد ذكر ﷺ -في الدورات السابقة على كتابة الكفاية في باب الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ- أنّ الحكم الواقعيّ لا يكون فعليّاً في موارد الحكم الظاهريّ على خلافه.

وذكر في الكفاية: أنّه يمكن أن يكون الحكم الواقعيّ فعليّاً في موارد الأحكام الظاهريّة على خلافه، ولكن لا بذلك المعنى من الفعليّة، بل بمعنى

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢/١٦٥.

٢. في الأصل: (الفعل) وفوقها كلمة (الحكم) من دون ضرب على أحدهما.

آخر وهو ما لو علم به لتنجّز، إلّا أنّه ﷺ قد استشكل في كون الحكم الظاهريّ هو الإباحة فيما لو كان الواقع على خلاف ذلك؛ لأنّه يلزم منه اجتماع حكمين فعليّين متناقضين[1].

ولا يخفى أنّه لا ضابط للفعليّة بهذا المعنى ولا دليل يدلّ عليها، بل الظاهر أنّ الفعليّة بهذا المعنى -أعني تعلّق إرادة المولى به على كلّ حال- المعبّر عنه بالفعليّة من جميع الجهات، لا يظهر له مثال حتّى في مثل «الدماء»؛ لأنّ الأحكام فيها إنّما تكون فعليّة، بمعنى كونها مراده في حال الجهل لا في كلّ حال.

وبالجملة: لا نعرف معنى للفعليّة، إلّا أنّ الحكم إذا تحقّق موضوعه يكون وجوده فعليّاً مقابل الشأنيّ، بمعنى كون الموضوع المتحقّق جامعاً لجميع ما يعتبر فيه سوى قيد واحد، فإنّه يمكن أن يُقال: إنّ الحكم شأنيّ بمعنى أنّه لو تحقّق ذلك القيد لكان الحكم فعليّاً، وهذا المعنى من الفعليّة هو الذي ينبغي أن يكون المراد من كون الحكم فعليّاً، بمعنى أنّه لو علم به لتنجّز.

ثمّ إنّه لو فرض لنا دليل يدلّ على الترخيص في خصوص أحد الأطراف أصلاً كان أو غيره، كان ذلك الدليل وحده كافياً في ارتكاب ذلك الطرف بلا حاجة إلى جعل البدل في الطرف الآخر.

في الإيراد على دعوى سقوط الأصلين للتعارض وجوابه

وقد يُورد على ما ذكرناه من سقوط الأصلين للتعارض بما حاصله: أنّه لم يكن ما نحن فيه نظير التخيير العقليّ الناشئ من اجتماع المتزاحمين؟ فكما أنّ حكم العقل باستحالة التكليف بغير المقدور في مسألة التزاحم يكون مستلزماً للتقييد العقليّ، ونتيجته التخيير في مقام الامتثال، فكذلك حكم

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢/١٦٥.

العقل باستحالة الجمع بين الترخيصين في الطرفين فيما نحن فيه يكون مستلزماً للتقييد العقليّ، ونتيجته التخييرفي الترخيص والحلّيّة، فيكون حلّيّة كلّ منهما مقيّدة بعدم ارتكاب الآخر.

والجواب عن هذا الايراد يتوقّف على شرح حقيقة التزاحم، فنقول: قد بيّنا مراراً أنّ التزاحم في الواجبات إنّما ينشأ عن إطلاق الدليلين، ورفعه يحصل بتقييد كلّ منهما بعدم الإتيان بمتعلّق الآخرإن لم يكن أحدهما المعيّن أهمّ، وإلّا تعين بقاء الأمربالأهمّ على إطلاقه وتقييد الأمربالمهمّ بعدم الإتيان بالأهمّ.

والسرّ في ذلك أنّ وجوب كلّ شيء في نفسه، ومع قطع النظرعن اجتماعه مع الوجوب المتعلّق بغيره يكون مقيّداً عقلاً بالقدرة على الاتيان بمتعلّقه؛ لاستحالة التكليف بغيرالمقدور.

وحينئذٍ، فإذا اجتمع الوجوبان المتعلّق أحدهما بأحد الضدّين، والآخر بالآخر، كان كلّ من الوجوبين صالحاً لأن يكون تعجيزاً مولويّاً عن الاتيان بمتعلّق الآخر؛ لكون امتثال كلّ منهما رافعاً للقدرة على الإتيان بمتعلّق الآخر، وذلك عبارة أُخرى عن أن يكون كلّ منهما صالحاً أن يرفع الشرط العقليّ للآخر، فيكون كلّ منهما صالحاً لأن يكون عدم الاتيان بمتعلّقه شرطاً عقليّاً في الآخر؛ وذلك لتحقّق كبرى التقييد وصغراه.

أمّا الكبرى، فهي كون كلّ وجوب في الشريعة مشروطاً عقلاً بالقدرة على الإتيان بمتعلّقه.

وأمّا الصغرى، فهي كون الإتيان بكلّ من متعلّقي الوجوبين صالحاً لرفع القدرة على الإتيان بمتعلّق الآخر، فينتج من هذه الصغرى وتلك الكبرى أنّ

وجوب كلّ منهما صالحاً لأن يكون مقيّداً بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر، وحينئذٍ فإن كان أحد المتعلّقين أهمّ من الآخر كان المقيّد هو الوجوب المتعلّق بالمهمّ، وإن لم يكن في البين ما هو الأهمّ كان كلّ من الوجوبين مقيّداً عقلاً بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر، هذا حال التزاحم في الواجبات.

وأمّا التزاحم في الحجّيّة، فحيث إنّ حجّيّة كلّ دليل مطلقة غير مقيّدة عقلاً بشيء، لا بالقدرة ولا بالنسبة إلى حجّيّة الدليل الآخر، لم يكن هناك ما يُوجب كون كلّ واحدة من الحجّتين مقيّداً بعدم الحجّة الأُخرى.

نعم، لو قلنا بالحجّيّة من باب الموضوعيّة والسببيّة كان تزاحم الحجّتين من قبيل تزاحم الواجبين على إشكال عظيم نتعرّض له إن شاء الله تعالى في بابه.

ومن ذلك يعلم أنّ ما نحن فيه من التزاحم بين الأصلين الناشئ عن عدم إمكان الجمع بينهما لاستلزامه المخالفة القطعيّة ليس على حدّ التزاحم بين الواجبين كي ينتهي إلى التخيير العقليّ بينهما؛ لأنّ التخيير العقليّ بين الواجبين المتزاحمين إنّما نشأ عن كون كلّ واحد من الوجوبين في حدّ نفسه مع قطع النظر عن اجتماعه مع الوجوب الآخر مقيّداً بالقدرة على الإتيان بمتعلّقه، وأنّهما إذا اجتمعا كان كلّ واحد منهما صالحاً لأن يكون عدم الإتيان بمتعلّقه قيداً في الوجوب الآخر؛ لصلاحيّة كلّ واحد من الوجوبين لأن يكون تعجيزاً مولويّاً عن الآخر، فيكون الإتيان بكلّ واحد من المتعلّقين رافعاً للقدرة على الإتيان بالمتعلّق الآخر، ونتيجة ذلك أن يكون كلّ واحد من الوجوبين مقيداً عقلاً بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر، وهو معنى التخيير العقليّ، وهذا المعنى مفقود في باب تزاحم الحجج والأُصول؛ لعدم

تحقّق الصغرى والكبرى في هذا الباب؛ لما عرفت من إطلاق كلّ واحد من دليل[1] الأصلين والحجّتين.

أمّا عدم تحقّق الكبرى فواضح؛ لعدم كون دليل الحجّيّة مقيّداً عقلاً بالقدرة.

وأمّا الصغرى؛ فلأنّه لو سلّم كون كلّ واحد من دليلي الحجّتين مقيّداً بالقدرة لم يكن ما يُوجب التقييد المذكور؛ لأنّ كلّ واحد من الأصلين لا يكون تعجيزاً مولويّاً عن الآخر كي يكون إجراء أحدهما مستلزماً لعدم القدرة على إجراء الآخر، ليكون إجراء كلّ منهما مقيّداً بعدم إجراء الآخر.

نعم، غاية ما في الباب أنّه يلزم من إجرائهما معاً المخالفة القطعيّة، ويطلان هذا اللازم لا يكون موجباً لتقييد أجزاء كلّ منهما بعدم إجراء الآخر؛ لأنّه تقييد بلا دليل، فإنّ عدم إمكان الجمع بين الإطلاقين لا يدلّ على التقييد ولا يقتضيه، بل إنّ ذلك -أعني عدم إمكان الجمع بين الإطلاقين بإجراء أحدهما في أحد الطرفين، والآخر في الآخر- لا يقتضي إلّا سقوط أحد الإطلاقين في شموله لأحد الطرفين، ولزوم الاقتصار على إجراء أحد الإطلاقين في واحد من الطرفين، وحيث إنّ إجراءه في واحد غير معيّن لا يتكفّله إطلاق ذلك الدليل، وإجراءه في هذا دون ذلك ترجيح بلا مرجّح؛ لأنّ إجراءه في هذا معارض بإجرائه في ذاك، فلم يكن لنا بُدّ من الالتزام بسقوط كلا الأصلين بالنسبة إلى كلّ واحد من الطرفين، ونتيجة ذلك هو الموافقة القطعيّة.

نعم، لو كان هناك دليل جارٍ بحسب دلالته في واحد معيّن دون الآخر، لم يكن مانع من إجرائه، وكان نتيجة ذلك هو الاكتفاء بالموافقة الاحتماليّة.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (دليلي).

في دفع توهّم كون المقام مورداً للتقييد

وقد يتوهّم[1] أنّ المقام من قبيل دوران الأمر بين التقييد والتخصيص، والمترجّح هو التقييد، مثلاً إذا قال: «أكرم العلماء»، وتردّد الأمر في زيد العالم بين كونه خارجاً عن هذا العموم بالكلّيّة، وبين كونه خارجاً عنه في بعض الأحوال، كما إذا كان قائماً -مثلاً- وعلى ما هو التحقيق أنّ الثاني هو المقدّم، حيث إنّ لقوله: «أكرم العلماء» عموماً بحسب الأفراد باعتبار شموله لكلّ فردٍ، وعموماً أحواليّاً باعتبار كون الحكم مطلقاً غير مقيّد تعلّقه بكلّ فرد بحال مخصوص.

وإذا فرض كون زيد العالم خارجاً عنه بقولٍ مطلق لزم التصرّف في العموم الأفرادي المعبّر عنه بالتخصيص، بخلاف ما إذا فرض كونه خارجاً عنه في بعض الحالات، فإنّ ذلك لا يُوجب التخصيص والتصرّف في العموم الأفراديّ، بل أقصى ما يلزم فيه أن يكون الحكم المذكور وهو وجوب الإكرام بالنسبة إلى زيد مقيّداً بعدم كونه قائماً -مثلاً-، ولا ريب أنّ الالتزام بالتقييد ورفع اليد عن إطلاق الحكم أولى من التخصيص ورفع اليد عن مقتضى أصالة العموم وعدم التخصيص؛ حيث إنّ أصالة العموم تكون محكمة بالنسبة إلى زيد في حال عدم نومه، ولم يثبت ما يُوجب الخروج عنها إلّا في حال النوم، وحينئذٍ فلو قال: «أكرم العلماء» وعلمنا بخروج زيد وعمر في الجملة عن هذا العموم، ولكن لو دار الأمر في أنّ خروج كلّ منهما هل كان مطلقاً، أو كان مقيّداً بحال إكرام الآخر، فيكون الأمر في كلّ[2] دائراً بين كون خروجه من باب التخصيص، أو كون خروجه من باب التقييد بحال إكرام الآخر، ولا ريب أنّ الثاني هو المتعيّن؛ لكونه أقلّ تخصيصاً.

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٨٣/٢، وما بعدها، و٣٠٠/٢.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (كلّ منهما).

وحينئذٍ، فنقول فيما نحن فيه: إنَّه بعد فرض عدم إمكان إجراء عموم أصالة الحلّ في كلّ واحد من الطرفين جمعاً يدور الأمر في التصرّف في هذا العموم بين نحوين:

أحدهما: رفع اليد عن العموم في أحد الطرفين، والتزام التخصيص بإخراج أحد الطرفين بالكلّيّة، وبعد ذلك التخصيص يبقى عموم أصالة الحلّ محكماً في أحد الطرفين، وليس إجراؤه في أحدهما أولى من إجرائه في الطرف الآخر، ولأجل امتناع الترجيح بلا مرجّح لا بُدَّ من انتهاء الأمر إلى سقوط العموم بتاتاً بالنسبة إلى كلّ واحد من الطرفين.

والنحو الآخر: التزام تقييد حلّيّة أحد الطرفين بعدم ارتكاب الطرف الآخر مع إبقاء العموم لكلّ واحد من الطرفين بحاله، غاية الأمر يقيّد الحكم في كلّ واحد منهما، وهو الحلّيّة بعدم ارتكاب الآخر، ولا ريب أنَّ التصرّف بالإطلاق والتقييد أولى من ارتكاب التخصيص.

والجواب عن هذا التوهّم: أنَّ ما نحن فيه أجنبيّ بالمرّة عن هذه القاعدة -أعني قاعدة دوران الأمر بين التخصيص والتقييد-؛ لما هو الواضح من أنَّ العموم والإطلاق فيما نحن فيه لم يدلّ دليل على رفع اليد عن أحدهما كي يدور الأمر بين التخصيص والتقييد، بل إنَّ العموم والإطلاق كلّ منهما بالنسبة إلى كلّ واحد من الطرفين بحاله، غاية الأمر أنَّه لا يمكن الجمع بين إجراء العموم والإطلاق في هذا الطرف مع إجرائهما في الطرف الآخر، وغاية ما يقتضيه عدم إمكان الجمع المذكور هو سقوط حكم ذلك العموم في أحد الطرفين، من دون أن ينتهي الأمر إلى التخصيص أو التقييد كي يدور الأمر بينهما.

والحاصل: أنَّ عدم إمكان الحكم بحلّيّة كلّ واحد من الطرفين ظاهراً

أجنبيّ عن كون أحدهما خارجاً عن العموم، أو كون حلّيّته مقيّدة بعدم ارتكاب الآخر.

فتلخّص: أنّ ما نحن فيه أجنبيّ عن مسألة التزاحم، وعن مسألة دوران الأمر بين التقييد والتخصيص، فإنّ عموم أصالة الحلّيّة بالنسبة إلى كلّ مشكوك- سواء كان طرفاً للعلم الإجماليّ أم لم يكن طرفاً له- لم يكن من أوّل الأمر مضيّقِ الدائرة بالقدرة أو بشيء آخر، كي يُقال: إنّ إجراء العموم في أحد الطرفين صالحاً لأن يكون رافعاً لشرط الآخر كي يلتزم بتقييد حلّيّة كلّ منهما بعدم الآخر، أو يُقال: إنّه يدور الأمر بين التخصيص والتقييد.

وبالجملة: أنّه لمّا كانت التكاليف الإلزاميّة معتبراً فيها القدرة، إمّا لأجل حكم العقل بقبح التكليف بغير المقدور لتكون القدرة شرطاً عقليّاً، وإمّا لأجل أنّا وإن قلنا: إنّه يجوز التكليف بغير المقدور، ولا يكون قبيحاً، إلّا أنّا نقول باستحالة التكليف بغير المقدور؛ لأنّ الغرض من التكليف أن يكون داعياً للمكلّف على اختيار المكلّف به، وإذا كان غير مقدور له استحال في حقّه اختياره فيمتنع التكليف؛ لعدم معقوليّة كونه حينئذٍ داعياً للمكلّف إلى اختيار المكلّف به، كما حقّقنا ذلك في محلّه، وبيّنا أنّ استحالة التكليف بغير المقدور إنّما هي من هذه الجهة لا من جهة قبح التكليف بغير المقدور.

وعلى أيّ حال، فتكون صورة عدم القدرة خارجة عن عموم التكليف، إمّا لكونه مقيّداً بالقدرة، وإمّا لأنّه لا يكون معقولاً في مورد عدم القدرة، وإذا كان الجمع بين الواجبين غير مقدور كان كلّ من الوجوبين تعجيزاً مولويّاً عن متعلّق الآخر، فيكون كلّ منهما صالحاً لأن يرفع شرط الآخر، أولأن يكون موجباً

لعدم معقوليّة الآخر، وحينئذٍ فينتهي الأمر إلى أن يكون كلّ منهما مقيّداً بعدم امتثال الآخر، وهو حاصل التخيير.

وهذا بخلاف ما نحن فيه أنَّ الحكم فيما نحن فيه وهو الحلّيّة لم يكن فيه تضييق ولا تقييد أصلاً، غاية الأمر أنّه لا يمكن الجمع بينه وبين الحلّيّة في الطرف الآخر، فما نحن فيه نظير باب الأجزاء والشرائط، فإنّه على تقدير تعذّر الجزء أو الشرط إذا كانت القدرة شرطاً في جزئيّة الجزء وشرطيّة الشرط فبتعذّره تسقط شرطيّته وجزئيّته، وبعد سقوطها لا بُدَّ من الإتيان بالباقي، وإذا لم تكن الجزئيّة أو الشرطيّة مشروطة بالقدرة فلا تسقط بالتعذّر، ومقتضى عدم سقوطها سقوط الأمر بالكلّ لتعذّره حينئذٍ، فعلى الصورة الثانية تكون الشرطيّة والجزئيّة من قبيل ما نحن فيه، فإنّه لمّا لم تكن الشرطيّة مقيّدة بالقدرة على الشرط وتعذّر إيجاد الشرط لم يكن ذلك موجباً لسقوط إطلاق دليل الشرطيّة، كما أنَّ الحلّيّة فيما نحن فيه لمّا لم تكن مقيّدة بالقدرة لم يكن تعذّر الحكم بها في الطرفين موجباً لرفع اليد عن إطلاقها.

والحاصل: أنّه بعد فرض كون الخطاب تعيينيّاً ثبوتاً وإثباتاً لا وجه للتصرّف فيه وجعله تخييريّاً؛ إذ ليس لأحد ذلك -أعني التصرّف في مقام الثبوت- إلّا أن يكون نبيّاً ينزل عليه جبرائيل عليه السلام.

وأمّا فيما لو ورد مقيّد وكان هناك مطلق أقوى منه، فعلى تقدير القول بأنَّ المطلق يقدّم على المقيّد، وأنّ المقيّد يحمل على أحد أفراد الواجب التخييريّ، فليس ذلك تصرّفاً في مقام الثبوت، وإنّما هو تصرّف في مقام الإثبات والاستكشاف.

وكذا لو ورد ما ظاهره تعيّن الشرط، مثل «إذا خفي الأذان فقصّر»[1]، وورد دليل آخر يدلّ على كون هذا الحكم بعينه مشروطاً بشرط آخر، مثل «إذا خفيت الجدران فقصّر»[2]، فعلى تقدير القول بأنّ الشرط غير معيّن، وأنّه أحد الأمرين من خفاء الأذان أو خفاء الجدران، فإنّه أيضاً تصرّف في مقام الإثبات لا في مقام الثبوت.

وأمّا مسألة التزاحم، فهي وإن كان التصرّف فيها في مقام الثبوت إلّا أنّه لملاك غير موجود فيما نحن فيه، وهو كون كلّ تكليف مشروطاً عقلاً بالقدرة، أو أنّ القدرة مأخوذة في موضوعه، ففي مورد المزاحمة مع عدم أهمّيّة أحدهما يكون التكليف بكلّ واحد منهما شاغلاً شرعيّاً عن الإتيان بمتعلّق الآخر وتعجيزاً مولويّاً عنه، فيكون التكليف بكلّ منهما مشروطاً بعدم الآخر وهذا الملاك مفقود فيما نحن فيه.

في طرق انحلال العلم الإجماليّ

ثمّ إنّ هاهنا مطلباً ينبغي الالتفات إليه، وهو أنّه لا شبهة في أنّه لو كان أحد طرفي العلم الإجماليّ بالتكليف مورداً لجريان الأصل المثبت للتكليف دون الآخر، بأن كان الآخر في حدّ نفسه مع قطع النظر عن العلم الإجماليّ مورداً لجريان الأصل النافي للتكليف، لم يكن مانع من جريان الأصلين المذكورين؛ لانحلال العلم الإجماليّ بواسطة إمكان انطباق التكليف المعلوم بالإجمال على ما هو مورد الأصل المثبت، كما إذا كان أحد الطرفين المعلوم نجاسة أحدهما في نفسه مورداً لاستصحاب النجاسة، وكان الآخر مورداً لاستصحاب الطهارة أو لقاعدتها، فإنّ الأصل المثبت يُوجب انحلال العلم الإجماليّ من دون فرق في ذلك بين أن يكون اليقين بنجاسة ذلك الطرف والشكّ فيها حاصلين قبل العلم الإجماليّ بوقوع نجاسة في أحدهما، أو أن يكون قد علم بوقوع نجاسة في أحدهما ثمّ التفت إلى أنّ هذا الطرف كان قبل هذا الوقوع نجساً وحصل

---

١. يُنظر: تهذيب الأحكام، ٢٣٠/٤، كتاب الصيام، ب٥٧، ح٥٠.

٢. يُنظر: الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، ٢٢٦/١، كتاب الصلاة، ب١٣٢، ح١٩.

الشكّ في طهارته، فإنّه أيضاً ينحلّ الإجماليّ بواسطة إمكان انطباق المعلوم بالإجمال على ما هو مستصحب النجاسة، من دون فرق في ذلك بين أن يكون الأصلان كلاهما إحرازيين، أو لم يكونا إحرازيين، ومن دون فرق في ذلك بين أن يكون ذلك -أعني كون أحد الطرفين مجرى للأصل المثبت، والآخر مجرى للنافي- في أوّل درجة، أو يكون ذلك بعد تعارض الأصلين اللذين هما في الدرجة الأولى وتساقطهما وانتهاء الأمر إلى الأصل المثبت في أحدهما وإلى النافي في الآخر، اللذين هما في الدرجة الثانية، بأن كان الأصلان اللذان يكون أحدهما مثبتاً والآخر نافياً محكومين للأصلين النافيين الذين هما في الدرجة الأولى، فإنّه بعد سقوط الأُصول في الدرجة الأولى التي هي الحاكم يرجع إلى الأُصول في الدرجة الثانية، التي هي المحكومة لاحتياء الأصل المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم.

أمّا إذا كان الأصل المحكوم نافياً، وكان جارياً في أحد الطرفين دون الآخر، ففيه إشكال، وذلك كما إذا ادّعى البائع أنّ الثمن[1] وادّعى المشتري أنّ الثمن كان عشرة دراهم، فإنّه بعد تساقط أصالة العدم في كلّ واحد من الطرفين تبقى أصالة براءة ذمّة المشتري من العشرة الزائدة -على ما يعترف به- سليمة عن المعارض، وكما لو كان أحد الطرفين المعلوم نجاسة أحدهما مجرى لاستصحاب الطهارة، والآخر مجرى لقاعدتها، فبعد تساقط هذين الأصلين تبقى قاعدة الطهارة فيما هو مورد استصحابها بلا معارض، إلّا أنّ المانع من جريان الأصلين النافيين -وهو عدم انحفاظ رتبة الحكم الظاهريّ للزوم المخالفة القطعيّة- موجود في المثال الثاني.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (خمسة عشر درهمًا).

وتفصيل هذا المبحث أن يُقال: إنّه لو علم بوقوع نجاسة في أحد الإناءين، وكان في أحدهما ما يقتضي وجوب الاجتناب عنه، إمّا لأنّه معلوم النجاسة تفصيلاً، وإمّا لأنّه مورد أصل يقتضي لزوم الاجتناب، سواء أصلاً إحرازيّاً كاستصحاب النجاسة، أو أصلاً غير إحرازيّ*، أو قاعدة عقليّة، كما إذا كان أحد طرفي علم إجماليّ بنجاسة مردّدة بينه وبين إناء آخر غير هذا الطرف، بأن يكون أحد الإناءين طرفاً في كلا العلمين، ففي جميع هذه الصور لا يكون العلم الإجماليّ منجّزاً، من دون فرق بين كون أحد هذه الأمور سابقاً على العلم الإجماليّ، كما إذا علم بوقوع نجاسة في أحد الاناءين الصغير أو الكبير وكان الصغير قبل هذا العلم الإجماليّ معلوم النجاسة تفصيلاً، أو كان محكوماً بالنجاسة بأصل شرعيّ إحرازيّ أو غير إحرازيّ، أو كان الإناء الصغير طرفاً لعلم إجماليّ بالنجاسة بينه وبين إناء ثالث، أو يكون أحد تلك الأمور لاحقاً للعلم الإجماليّ، كما إذا فرض في هذا المثال أنّ المكلّف التفت بعد العلم الإجماليّ المذكور إلى أنّ الإناء الصغير كان نجساً قبل العلم الإجماليّ، أو أنّه مجرى لأحد الأُصول الشرعيّة المقتضية لنجاسته، أو أنّ المكلّف التفت إلى أنّ الإناء الصغير كان طرفاً لعلم إجماليّ بنجاسة مردّدة بينه وبين إناء ثالث، فيكون المراد من تأخّر أحد هذه الأمور عن العلم الإجماليّ تأخّره عنه في مقام الاستكشاف، لا أنّ المنكشف متأخّر عنه.

---

* مثاله إذا علم إجمالاً حرمة التصرّف في أحد المالين بأحد أسباب التحريم مع كون أحدهما المعيّن مشكوك الملكيّة له بناء على أصالة حرمة التصرّف في الأموال[1].

---

١. من قوله: (مثاله إذا علم إجمالاً) وجدته في الهامش من دون إحالة وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

ففي الحقيقة في كلا صورتي التقدّم والتأخّر يكون المنكشف متقدّماً على العلم الإجماليّ، وتكون نسبة التأخّر عن العلم الإجماليّ إلى أحد هذه الأمور باعتبار تأخّر انكشافه عن العلم الإجماليّ، لا أنّ المنكشف متأخّراً؛ إذ لو كان المنكشف متأخّراً لم يكن مانعاً عن منجّزيّة العلم الإجماليّ، كما إذا علم بوقوع نجاسة في الإناء الصغير بعد العلم الإجماليّ، أو حصل له بعد العلم الإجماليّ الشكّ في نجاسة الإناء الصغير بعد اليقين بطهارته.

في صور منجّزيّة العلم الإجماليّ

وهكذا فيما بقي من تلك الأمور، ففي جميعها لا يخرج العلم الإجماليّ عن المنجّزيّة بمجرّد حصول أحدهما بعد العلم الإجماليّ، وإنّما يكون العلم الإجماليّ غير منجّز إذا كان المنكشف من أحد هذه الأمور متقدّماً على العلم الإجماليّ، سواء كان الانكشاف سابقاً على العلم الإجماليّ أم كان لاحقاً، غاية الأمر في صورة تقدّم الانكشاف جرى الاصطلاح على التعبير بعدم منجّزيّة العلم الإجماليّ، وفي صورة تأخّره عنه جرى الاصطلاح على التعبير بانحلال العلم الإجماليّ، ولنقدّم الكلام على صورة تقدّم الانكشاف، ثمّ نتبعه بالكلام على صور تأخّره.

في صورة تقدّم الانكشاف

فنقول: أمّا في صوره كون الإناء الصغير قبل العلم الإجماليّ معلوم النجاسة تفصيلاً، ثمّ طرأ العلم بوقوع نجاسة فيه أو في الإناء الكبير، فلا شبهة في عدم تأثير هذا العلم الإجماليّ؛ لما تقدّم من أنّ ملاك كون العلم الإجماليّ منجّزاً هو العلم التفصيليّ بتوجّه خطاب بوجوب الاجتناب مردّد بين الإناءين، ومع كون أحدهما معلوم النجاسة تفصيلاً قبل العلم الإجماليّ بوقوع النجاسة لا يكون العلم بوقوع تلك النجاسة موجباً للعلم التفصيليّ بوجوب الاجتناب عن أحدهما؛ لاحتمال وقوع تلك النجاسة في الإناء الصغير المعلوم النجاسة

تفصيلاً قبل وقوعها، غاية الأمر يكون المكلّف بوجوب الاجتناب إمّا عنهما معاً على تقدير وقوعها في الكبير، وأمّا عن خصوص الصغير على تقدير وقوعها فيه، وهذا المقدار من العلم لا يُوجب التنجّز؛ لأنّه من قبيل التردّد بين الأقلّ والأكثر غير الارتباطيّين.

ومنه يعلم الحال، فيما كان[1] الصغير قبل العلم الإجماليّ مجرى لأصل شرعيّ مقتضاه وجوب الاجتناب عنه.

بل منه أيضاً يعلم الحال فيما لو كان الصغير قبل العلم الإجماليّ طرفاً لعلم إجماليّ بنجاسة مردّدة بينه وبين إناء ثالث، فإنّه أيضاً مثل ما تقدّم في أنّ العلم الإجماليّ بوقوع النجاسة فيه أو في الكبير لا يكون موجباً للعلم التفصيليّ بوجوب الاجتناب عن أحدهما؛ لاحتمال أن يكون الصغير هو النجس المعلوم بالعلم الإجماليّ الأوّل، فلا يكون وقوع هذه النجاسة مؤثّراً في وجوب الاجتناب على كلّ تقدير؛ لاحتمال وقوعها حينئذٍ في الصغير، فلا تكون مؤثّرة في الفرض المذكور -أعني فرض كون الصغير هو النجس- المعلوم بالعلم الإجماليّ الأوّل.

وينبغي أن يعلم أن الأمارات على النجاسة بمنزلة العلم التفصيليّ بها في صورة تقدّمه على العلم الإجماليّ.

في صورة تأخّر الانكشاف

وأمّا الكلام في صور تأخّر انكشاف أحد هذه الأمور عن العلم الإجمالي، فتفصيله: أنّه إذا علمنا بوقوع نجاسة مردّدة بين الصغير والكبير، ثمّ علمنا أنّ الصغير كان نجساً قبل هذا الوقوع، فلا ينبغي الريب في انحلال هذا العلم الإجماليّ؛ لإمكان انطباق ما هو المعلوم بالإجمال على الإناء الصغير، فينحلّ

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (لو كان).

العلم الإجماليّ إلى علم تفصيليّ بنجاسة الصغير، وشكّ بدويّ في نجاسة الكبير.

وسرّ ذلك هو ما تقدّم من أنّ العلم الإجماليّ بوقوع النجاسة لا يكون موجباً للعلم بتوجّه خطاب بوجوب اجتناب أحدهما؛ لاحتمال وقوعها في الصغير المحكوم بوجوب الاجتناب بواسطة العلم التفصيليّ بنجاسته السابقة على هذا العلم الإجماليّ، من دون حاجة في ذلك إلى العلم التفصيليّ بأنّ الإناء الصغير هو المعلوم بالإجمال في هذا العلم الإجماليّ، بل يكفي في الانحلال هو ما ذكرناه من العلم التفصيليّ بنجاسته السابقة على العلم الإجماليّ.

ومنه يظهر الحال فيما لو التفت المكلّف بعد العلم الإجماليّ بوقوع النجاسة إلى أنّ الإناء الصغير كان محكوماً بوجوب الاجتناب عنه بواسطة أصل شرعيّ قبل وقوع النجاسة في أحدهما.

والحاصل: أنّه في صورة العلم الإجماليّ بوقوع النجاسة في أحد الإناءين، لو علم المكلّف تفصيلاً بعد هذا العلم الإجماليّ بأنّ الإناء الصغير كان نجساً قبل وقوع النجاسة المذكورة ينحلّ ما علمه تفصيلًا- من توجّه وجوب الاجتناب عن أحد الإناءين بوقوع النجاسة في أحدهما-؛ لاحتمال وقوع النجاسة في الإناء الصغير الذي كلّف بالاجتناب عنه قبل هذا الوقوع، غاية الأمر أنّه قبل الالتفات إلى ذلك كان يتخيّل أنّه توجّه إليه خطاب بوجوب الاجتناب إمّا عن الصغير، وإمّا عن الكبير بواسطة وقوع النجاسة في أحدهما، لكنّه بعد الالتفات وحصول العلم بأنّ الإناء الصغير كان نجساً قبل هذا الوقوع ينكشف له خطؤه في ذلك العلم الذي تعلّق بوجوب الاجتناب

عن أحدهما، ويكون العلم بأنّ الصغير كان نجساً رافعاً لعلمه السابق من حينه، ويكون نظير
الشكّ الساري.

وقد يتوهّم[1] أنّ العلم الإجماليّ قد أثّر أثره، وهو التنجّز، والعلم التفصيليّ بنجاسة الصغير لمّا كان متأخّراً عن العلم الإجماليّ لا يصلح لأن يرفع أثر العلم الإجماليّ السابق، فهو كما إذا علم بوقوع نجاسة في الصغير بعد العلم الإجماليّ في عدم صلاحية العلم التفصيليّ اللاحق لرفع أثر العلم الإجماليّ السابق.

نعم، لو كان العلم التفصيليّ اللاحق شارحاً لما علمه سابقاً بالإجمال، بأن يحصل له العلم التفصيليّ بأنّ الصغير هو الذي وقعت فيه النجاسة، لكان العلم التفصيليّ المتأخّر موجباً لانحلال العلم الإجماليّ المتقدّم.

والجواب عن هذا التوهّم ما أشرنا إليه، وتوضيحه: أنّ العلم التفصيليّ المتأخّر لا يكون بنفسه موجباً لانحلال وارتفاع أثر العلم الإجماليّ السابق -وهو التنجّز-، وإنّما الموجب للانحلال هو متعلّق ذلك العلم التفصيليّ وهو نجاسة الإناء الصغير قبل العلم الإجماليّ، فإنّها هي التي تكون مانعة من وقوع النجاسة في أحدهما في حصول العلم بتوجّه الخطاب بوجوب الاجتناب عن أحدهما؛ لأنّه مع فرض كون أحدهما -وهو الصغير- نجساً قبل وقوع النجاسة لا يكون وقوع النجاسة في أحدهما موجباً للعلم بتوجّه خطاب بوجوب الاجتناب؛ لاحتمال وقوع النجاسة المذكورة في الصغير، فلا يحصل العلم التفصيليّ بتوجّه خطاب بوجوب الاجتناب.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٤٧/٢.

وبعبارة أوضح: إنّه قبل الالتفات إلى أنّ الصغير كان نجساً وإن حصل له العلم بتوجّه الخطاب بوجوب الاجتناب إلّا بعد ذلك الالتفات، وبعد حصول العلم التفصيليّ بأنّ الصغير كان نجساً قبل وقوع النجاسة في أحدهما ينكشف له خطأ علمه السابق، ويتبيّن له أنّه لم يتوجّه إليه خطاب بوجوب الاجتناب على كلّ تقدير؛ لأنّه بعد هذا الالتفات يحتمل أنّ النجاسة وقعت في الصغير، فلا تُوجب توجّه خطاب إليه.

وهذا بخلاف ما لو حصل له العلم التفصيليّ بتنجّس الإناء الصغير بعد العلم الإجماليّ؛ فإنّ العلم الإجماليّ لا ينحلّ بهذا العلم التفصيليّ، لعدم انكشاف خطئه في علمه السابق بتوجّه الخطاب إليه بوجوب الاجتناب على كلّ تقدير.

وحاصل الفرق: أنّه في المثال على تقدير كون الصغير هو الذي وقعت فيه النجاسة المعلوم وقوعها إجمالاً في أحدهما يكون وقوعها فيه مؤثّراً في وجوب الاجتناب، ويكون تنجّسه اللاحق غير مؤثّر بوجوب الاجتناب، فيكون علمه السابق بتوجّه خطاب بوجوب الاجتناب على كلّ تقدير بحاله، وفي المثال الثاني على تقدير كون الصغير هو الذي وقعت فيه النجاسة المعلوم وقوعها في أحدهما لا يكون وقوعها فيه مؤثّراً في وجوب الاجتناب؛ لكونه نجساً قبل ذلك، وحينئذٍ فبعد الالتفات إلى أنّه كان نجساً قبل وقوع النجاسة المعلومة بالإجمال يرتفع علمه السابق بتوجّه الخطاب على كلّ تقدير.

ثمّ إنّ هذا كلّه في صورة تأخّر العلم التفصيليّ بالنجاسة السابقة عن[1]

---

١. في الأصل: (على) **وفوقها** (عن) بلا ضرب على أحدهما.

العلم الإجماليّ، ومنه يعلم الكلام في تأخّر قيام البيّنة على النجاسة السابقة عن[1] العلم الإجماليّ، ولا فرق بينهما إلاّ في أنّ ما به الانحلال -وهو النجاسة السابقة- تكون في صورة تأخّر العلم بها تفصيلاً نجاسة واقعيّة، وفي صور تأخّر قيام البيّنة عليها تكون تعبّدية، وهذا المقدار من الفرق لا أثر له فيما نحن فيه من انحلال العلم الإجماليّ وجداناً؛ فإنّ ترتّب الانحلال على ثبوت وجوب الاجتناب عن الصغير قبل العلم الإجماليّ بوقوع النجاسة يكون بحكم العقل، سواء قلت: وجوب الاجتناب عن الصغير بالعلم القطعيّ، أو بالتعبّد بأمارة، أو أصل، أو غير ذلك ممّا يكون مستلزماً لكون الصغير مخاطباً بالاجتناب عنه قبل العلم الإجماليّ.

ومنه يعلم الحال فيما لو علم بعد ذلك العلم الإجماليّ أنّ الإناء الصغير قبل وقوع النجاسة في أحدهما طرف لعلم إجماليّ بنجاسة مردّدة بينه وبين إناء ثالث، فإنّه أيضاً ينحلّ فيه العلم الإجماليّ بوقوع النجاسة في أحد الإناءين الصغير أو الكبير؛ لأنّه بعد الالتفات إلى أنّ الصغير كان طرفاً للعلم الإجماليّ بنجاسة مردّدة بينه وبين ثالث ينكشف أنّ وقوع النجاسة فيه أو في الكبير لا يكون مؤثّراً في وجوب الاجتناب على كلّ تقدير، أيّ سواء كان وقوعها في الصغير أو في الكبير؛ وذلك لاحتمال كون الصغير هو النجس في العلم الإجماليّ المردّد بينه وبين الثالث، وحينئذٍ فلا يكون وقوع النجاسة الثانية فيه مؤثّراً في وجوب الاجتناب، فلا يكون وقوع النجاسة الثانية مؤثّراً في توجّه خطاب بوجوب الاجتناب على كلّ تقدير.

وبذلك يندفع توهّم من توهّم أنّ العلم الإجماليّ بوقوع النجاسة في

---

١. السابق نفسه.

الصغير أو الكبير قد أثّر أثره، وبعد تأثير أثر[1] فيكون العلم الإجماليّ بنجاسة الصغير أو الثالث منحلّاً.

ووجه الاندفاع ما أشرنا إليه هنا، وفصّلناه في تأخّر العلم التفصيليّ، فلا نعيد.

فقد ظهر لك ممّا قدّمناه أنّه إذا كان أحد أطراف العلم الإجماليّ بالتكليف مورداً للأصل المثبت للتكليف لم يكن العلم الإجماليّ منجّزاً في صورة تقدّم جريان الأصل على العلم الإجماليّ، وينحلّ العلم الإجماليّ في صورة تأخّر جريان الأصل عن العلم الإجماليّ، ولا فرق في ذلك بين كون جريان الأصل المذكور في المرتبة الأولى، كما تقدّم[2] من الأمثلة، وبين كونه في الرتبة الثانية، كما إذا كان الأصل في المرتبة الأولى هو الأصل النافي، كـ«قاعدة الفراغ» في من علم بعد الفراغ أنّه ترك سجدتين وتردّد بين كونهما من ركعة واحدة أو من ركعتين، فإنّه بعد سقوط قاعدة الفراغ من الركعة الأولى؛ لمعارضتها بقاعدة الفراغ من الركعة الثانية، تصلّ النوبة إلى الأصل المحكوم، وهو أصالة عدم الإتيان.

والحاصل: أنّه بعد سقوط الأصل النافي بالمعارضة يجيء الأصل المثبت، وينحلّ العلم الإجماليّ بهذا الأصل المثبت.

لا يُقال: إنّ العلم الإجماليّ قد أثّر أثره وهو التنجّز.

لأنّا نقول: قد تقدّم[3] الجواب عن هذا التوهّم، وحاصله أنّ الأصل المثبت يكشف عن عدم توجّه الخطاب الإلزاميّ على كلّ تقدير، ويكون هذا الأصل كاشفاً عن خطأ العلم السابق.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (أثره).

٢. يُنظر: صفحة (٣٥٦) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (٣٦٢) من هذا الجزء.

لا يُقال: إنّ الانحلال يلزم من وجوده عدم؛ لأنّ العلم الإجماليّ إذا سقط بواسطة الأصل المثبت لم يكن مانع من جريان الأصل النافي، وإذا جرى الأصل النافي سقط الأصل المثبت، وإذا سقط الأصل المثبت لم ينحلّ العلم الإجماليّ.

لأنّا نقول: لا يلزم منه ذلك المحذور، وإنّما يلزم لو كان الأصل النافي جارياً بعد الانحلال، والفرض أنّه لا يمكن جريانه للزوم المخالفة القطعيّة، وفي الحقيقة أنّا نلتزم التبعيض في سقوط العلم الإجماليّ؛ فإنّ لسقوطه مرتبتين:

الأولى: سقوطه بمقدار جريان الأصل المثبت في أحد الطرفين وعدم جريان الاشتغال الذي هو مقتضى العلم الإجماليّ في الطرف الآخر.

والمرتبة الثانية: سقوطه بمقدار جريان الأصل النافي في الطرفين، وغاية ما يؤثّر الأصل المثبت في سقوط العلم الإجماليّ هو سقوطه بالمرتبة الأولى، وأمّا سقوطه بالمرتبة الثانية، فلا يقتضيها الأصل المثبت.

لا يُقال: لِمَ لا يجري الأصل النافي بعد فرض سقوط العلم الإجماليّ عن التأثير؟

لأنّا نقول: لأنّه يلزم من جريانه عدم جريانه، فإنّه إذا جرى الأصل النافي سقط الأصل المثبت؛ لحكومته عليه حسب الفرض، وإذا سقط الأصل المثبت يحيي العلم الإجماليّ لسقوط ما أوجب سقوطه، وإذا احتيى العلم الإجماليّ سقط الأصل النافي.

هذا كلّه فيما لو كان الأصل في المرتبة المتأخّرة مثبتاً.

ما لو كان الأصل في المرتبة المتأخّرة نافياً

وأمّا لو كان نافياً، كما مرّ[1] في مثال الإناءين الذين يكون أحدهما مجرى

---

١. يُنظر: صفحة (٣٥٦) من هذا الجزء.

لاستصحاب الطهارة، والآخر مجرى لقاعدة الطهارة، فإنّه بعد تساقطهما يرجع الأمر إلى قاعدة الطهارة في الإناء الذي كان مجرى لاستصحابها.

فتفصيل الكلام فيه أنّه لا يخفى أنّه قد وقع بعد الشيخ ﷺ بين تلامذته نزاع عظيم في ضابط عدم جريان الأُصول النافية في مورد العلم الإجمالي بثبوت التكليف، فقيل: إنّ الضابط هو مخالفة الأُصول النافية لما علم من التكليف المنجّز[1]، وقيل: إنّ الضابط هو تعارض الأُصول[2]، وفرّعوا على ذلك النزاع أنّه على الضابط الأوّل لا يمكن الرجوع إلى القاعدة المذكورة -أعني قاعدة الطهارة- من جهة وجود العلم بالخطاب المنجّز، وعلى الثاني لا مانع من جريانها؛ لعدم المعارض لها، هذا.

ولكنّ التحقيق أنّه لا فرق بين الضابطين؛ لما هو واضح من التعارض المعبّر عنه في المقام لم يكن تعارضاً حقيقيّاً ناشئاً عن المناقضة بين الدليلين، لعدم التناقض بين الأصل النافي في هذا الطرف مع الأصل النافي في ذلك الطرف، وإنّما نشأ التعارض من عدم إمكان الجمع بينهما من جهة العلم الإجماليّ بوجوب الخطاب المنجّز، ففي الحقيقة يكون المانع من جريان الأُصول النافية هو العلم بوجود التكليف المنجّز، وهذا المانع لا يفرّق فيه بين وجود الأصل النافي في الطرف الآخر وبين عدم وجوده.

وتوضيح ذلك: أنّ التعارض في الأُصول لا معنى له أصلاً، ولا موضوع له، إذ لم يجتمع أصلان في شيء واحد مع قطع النظر عن العلم الإجماليّ حتّى يُقال إنّهما متعارضان، بل أقصى ما فيه أنّه لا يمكن اجتماع الأصلين في

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢/٢٣٧.

٢. يُنظر: بدائع الأفكار: ٤٥٩.

مورد العلم الإجماليّ، سواء كان المورد واحداً، كما لو مرّت على الشيء الواحد حالتان نجاسة وطهارة ولم يعلم المتأخّر منهما، أو كان متعدّداً، كما في مورد الشبهة المحصورة، ولو فرض على سبيل التسليم إمكان تحقّق التعارض بين الأُصول لما كان للترجيح فيه مجال أصلاً؛ إذ المقصود من الترجيح في باب التعارض أن ينضمّ إلى أحد المتعارضين ما يُوجب رجحانه على الآخر، كما في تعارض الأمارات، وهذا المعنى لا يمكن تحقّقه في باب الأُصول.

وغرضنا من قولنا: لا يمكن ترجيح أحد الأصلين بلا مرجّح، أنّه لا يمكن إجراء الأصل النافي في أحد الطرفين، وإبقاء الطرف الآخر وتعيينه للتكليف المعلوم والبناء على أنّ المكلّف به هو ذلك، وهذا المعنى لا يفرّق فيه بين كون كلّ واحد مورداً للأصل النافي وبين كون أحدهما مورداً للأصل النافي والآخر لا أصل فيه، كما في المثال.

نعم، لو كان الطرف الآخر مورداً للأصل المثبت لما كان تعيينه لما هو المعلوم من التكليف، بل معيّن ومرجّح، مع التحقيق أنّه ليس في المقام أُصول نافية متعدّدة مترتّبة، وبعد التعارض في المرتبة الأولى نرجع إلى ما في المرتبة الثانية، وهكذا إلى أن ينتهي الأمر إلى أصل نافٍ في أحد الطرفين دون الآخر، بل نقول: إنّ الحكم بالطهارة في هذا الطرف بواسطة أيّ أصل كان نافٍ للحكم بها في الطرف الآخر بأيّ أصل كان، فيكون الأصل بجميع مراتبه في هذا الطرف معارضاً للأصل في الطرف الآخر.

وحاصل ما تقدّم: أنّ العلم الإجماليّ بالتكليف يكون منجّزاً إلّا في موارد ثلاثة:

أحدها: أن يكون العلم الإجماليّ بالتكليف وارداً على أطراف يكون

أحدها مورداً لتكليف منجّز صالح للاتّحاد مع ما هو المعلوم ولانطباقه عليه، فإنَّ العلم في ذلك لا يكون منجّزاً، سواء كان ذلك التكليف المنجّز في أحد الأطراف ثابتاً بالقطع، أو بأصل شرعيّ إحرازيّ أو غير إحرازيّ، أو بأصل عقليّ.

ثانيها: أن يتأخّر أحد هذه الأمور عن العلم الإجماليّ، بأن يكون العلم التفصيليّ بالتكليف في أحد الأطراف متأخّراً عن العلم الإجماليّ مع كون ذلك التكليف متقدّماً عليه، أو يكون جريان الأصل المثبت للتكليف السابق متأخّراً عن العلم الإجماليّ، سواء كان جريان الأصل المذكور في الرتبة الأولى أو كان في الرتبة الثانية، بعد فرض تعارض الأُصول النافية التي في الرتبة الأولى.

ثالثها: أن يكون أحد الأطراف مورداً للأُصول الجارية في مقام الفراغ، بلا حاجة إلى جعل البدل في الطرف الآخر، بل يكفي في جريان الأصل في مقام الفراغ بقاء الطرف الآخر على مقتضى العلم الإجماليّ، أمّا إذا لم يكن الأصل النافي جارياً في مقام الفراغ، كما تقدّم[1] من الإناءين الذين يكون أحدهما مورداً لقاعدة الطهارة، والآخر مورداً لاستصحابها، فبعد التعارض لا يمكن الرجوع إلى الأصل النافي في أحدهما، وهو قاعدة الطهارة في مورد استصحابها لوجهين:

أحدهما: أنّه في مثل ذلك -أعني فيما كان الأصل الحاكم والمحكوم كلاهما نافيين ويكون مؤدّاهما واحداً، وهو الطهارة الظاهريّة- لا تكون المعارضة بين الأصل الحاكم في أحد الطرفين وبين الأصل في الطرف الآخر؛ لأنَّ مدرك التعارض بين الأُصول النافية في باب العلم الإجماليّ بثبوت التكليف هو منافاة مؤدّى الأصلين مع ما علم من التكليف، أيّ أنَّ الحكم

---

١. يُنظر: صفحة (٣٥٦ و٣٦٧) من هذا الجزء.

بالطهارة في هذا الطرف بأيّ أصل كان وبالطهارة في الطرف الآخر يكون منافياً لما علم من النجاسة المردّدة بينهما، لا أنّ الطهارة الثابتة بالاستصحاب في هذا الطرف، وبالطهارة الثابتة بقاعدة الطهارة في الطرف الآخر تكون منافية للنجاسة المعلومة بينها؛ كي يُقال إنّه بعد سقوط الاستصحاب في هذا الطرف لأجل معارضته بأصالة الطهارة في الطرف الآخر يرجع إلى أصالة الطهارة في هذا الطرف؛ لأنّها حينئذٍ بلا معارض، بل إنّ المعارضة إنّما وقعت بين الطهارة في هذا الطرف بجميع مراتبها مع الطهارة في الطرف الآخر لمنافاتهما؛ لما علم من النجاسة بينهما، وحينئذٍ فإذا سقطت الطهارة في هذا الطرف لمعارضتها مع الطهارة في الطرف الآخر الناشئة تلك المعارضة عن منافاتهما للنجاسة المعلومة بينهما تسقط قاعدة الطهارة في هذا الطرف بجميع مراتبها، لا أنّ الساقط في هذا الطرف هو الطهارة الناشئة عن استصحابها فيه؛ كي يُقال: يرجع في هذا الطرف إلى قاعدة الطهارة بعد سقوط الاستصحاب؛ وذلك لأنّه لم يكن القصور عن خصوص الاستصحاب، وإنّما كان القصور في مؤدّاه وهي الطهارة.

وبعبارة أُخرى: لم يكن الممنوع بالعلم هو خصوص الاستصحاب، وإنّما الممنوع به هو نفس الطهارة بأيّ لسان كانت، سواء كانت بلسان الاستصحاب أم بلسان قاعدة الطهارة، وهذا الوجه هو الذي يقتضيه التحقيق وهو المختار، ومع الغضّ عن هذا التحقيق وتسليم أنّ المعارضة تقع بين الطهارة الاستصحابيّة في هذا الطرف، وبين قاعدة الطهارة في الطرف[1]، نتنزّل إلى ثاني الوجهين.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الطرف الآخر).

وحاصله: أنّه بعد تسليم أنّ الساقط هو خصوص الطهارة الاستصحابيّة لا يمكن الرجوع إلى قاعدة الطهارة، وإن كانت بعد سقوط الاستصحاب بلا معارض؛ وذلك لأنّه إنّما يرجع إلى الأصل النافي في أحد الطرفين إذا لم يكن سقوط الأصل النافي في الطرف الآخر لأجل العلم الإجماليّ، بأن يكون سقوطه في ذلك الطرف لأجل ثبوت الحكم فيه، فإنّ ذلك - أعني سقوط الأصل النافي في الطرف الآخر- لأجل ثبوت الحكم فيه يكون ملازماً لانحلال العلم الإجماليّ، ومع انحلاله لا يكون لنا مانع من جريان الأصل النافي في هذا الطرف، أمّا إذا كان سقوط الأصل النافي في الطرف الآخر لأجل العلم الإجماليّ فلا يؤثّر في جواز جريان الأصل النافي في هذا الطرف؛ لأنّ هذا السقوط بمنزلة العدم؛ لعدم تأثيره في انحلال العلم، بل يبقى العلم الإجماليّ بحاله.

ومن الواضح أنّه ما دام العلم بالتكليف موجوداً لا يمكن الرجوع إلى الأصل النافي؛ لعدم حصول المؤمّن من مخالفة ذلك التكليف لو اتفق في الواقع انطباقه على ما هو مجرى الأصل النافي، إلّا إذا كان الأصل النافي جارياً في وادي الفراغ؛ لأنّه حينئذٍ مؤمّن شرعيّ.

والحاصل: أنّ ما نحن فيه نظير ما إذا علم إجمالاً بوقوع نجاسة إمّا في هذا الإناء، أو في خمسة إناءات أُخرى، فكما أنّه لا يمكن القول هناك بجعل أصل واحد من الخمسة في مقابل الأصل في هذا الإناء وبقاء الأُصول في الأربعة الباقية بلا معارض، فكذا ما نحن فيه لا يمكن القول بأنّ الأصل الحاكم في هذا الطرف في مقابل الأصل في ذلك الطرف، وبقاء الأصل المحكوم في هذا الطرف بلا معارض، ولا فرق بين المثالين إلّا في طوليّة الأُصول فيما نحن

فيه وعرضيّتها في ذلك المثال، وهذا المقدار من الفرق لا أثر له فيما نحن فيه، وإنّما يؤثّر فيما لو كان الأصل المحكوم مثبتاً.

ثمّ لو سلّمنا بقاء الأصل النافي المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم لم يكن سقوط الأصل في الطرف الآخر نافعاً، لأنّه إنّما ينفع إذا لم يكن سقوطه من جهة العلم الإجماليّ، أمّا إذا كان سقوطه من جهة العلم الإجماليّ، فلا أثر له لبقاء العلم الإجماليّ بالتكليف بحاله، وهو المانع من جريان الأصل النافي.

فتلخّص: أنّه لا فرق بين كون الضابط هو تعارض الأُصول وبين كون الضابط هو العلم بوجود التكليف.

وتلخّص أيضاً: أنّ انحلال العلم الإجماليّ بالأصل منحصر فيما لو كان أحد الأطراف مجرى للأصل المثبت، إمّا سابقاً على العلم، وإمّا لاحقاً وفيما كان الأصل النافي جارياً في وادي الفراغ، كما لو توضّأ بأحد طرفي الشبهة المحصورة غفلةً بناءً على جريان قاعدة الفراغ في مثل ذلك.

التنبيه الأول في كون العلم الإجماليّ مردّد العنوان مع العلم بمتعلّقه

وينبغي التنبيه على أمور:

الأوّل: أنّ العلم الإجماليّ بثبوت التكليف تارةً يكون العنوان الذي هو مورد التكليف معلوماً كـ«النجس»، ولكن يحصل الترديد في متعلّقه، وهو إمّا هذا الإناء أو ذاك الإناء، وقد تقدّم[1] الكلام فيه مفصّلاً، وأخرى يكون العنوان مردّداً مع العلم بمتعلّقه، وهو على أنحاء:

الأوّل: أن يكون حكم كلا العنوانين واحداً كأن يتردّد الأمر في هذا الإناء بين كونه خمراً وبين كونه بولاً، ولا إشكال في عدم جريان الأصل النافي في مثل ذلك؛ لأنّه ينحلّ إلى العلم التفصيليّ بحرمة هذا الإناء، وإن تردّد الأمر

---

١. يُنظر: صفحة (٣٥٦) من هذا الجزء.

في جهة التحريم، هل هي البوليّة أو الخمريّة؟ هذا بناءً على وحدة المحرّمات وإن اختلفت جهاتها، وأمّا بناءً على عدم الاتّحاد، فيرجع ذلك إلى **النحو الثاني**: وهو أن يكون لكلّ من العنوانين حكم مستقلّ مع عدم اشتراكهما في حكم، كما إذا تردّد الأمر في هذا المائع بين كونه مغصوباً وبين كونه نجساً، فإنّ استعماله إمّا يُوجب الضمان، وإمّا أن يُوجب النجاسة، ولا إشكال في منجّزية العلم في ذلك، فإنّه وإن كان خصوصيّة كلّ واحد من الحكمين غير معلومة، إلّا أنّ الخطاب بوجوب الاجتناب المردّد معلوم.

النحو الثالث: أن يكون لكلّ واحد من العنوانين حكم مستقلّ مع اشتراكهما في حكم، كما في النجاسة المردّدة بين البول والولوغ، بناءً على اعتبار الغسلات الثلاث في البول والغسلتان مع التعفير في الولوغ، فإنّهما يشتركان في وجوب الغسلتين وينفرد الأوّل بالغسلة الثالثة، والثاني بالتعفير، ولا شبهة في منجّزيّة العلم للأثر المشترك ولخصوص كلّ من الأثرين.

النحو الثالث[1]: أن يشتركا في حكم، وينفرد أحدهما في حكم، كما لو علم بنجاسة اليد، إمّا بالدم، وإمّا بالبول، وعلى الأوّل فيكفي فيه الغسلتان، وعلى الثاني فيحتاج إلى الثالثة، ولا شبهة في عدم منجّزيّة العلم للغسلة الثالثة، فيرجع فيها إلى البراءة؛ لكون ذلك من قبيل الأقلّ والأكثر.

لا يُقال: بعد الغسلتين يجري استصحاب كلّيّ النجاسة[2].

لا[3] **نقول**: نعم، ولكن كلامنا من جهة تأثير العلم وعدمه، وكون المورد مجرى للاستصحاب المذكور لا ينافي عدم تأثير العلم، ولذلك لا يكون للعلم

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الرابع).

٢. يُنظر: الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: ١/٥١٧، وفرائد الأُصول: ٢/٢٢٧.

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (لأنّا).

أثر في تنجيز الزائد، وهو وجوب التطهير لو تردّد الأمر في حرمة استعمال هذا الإناء بين كونه نجساً وبين كونه آنيّة ذهب.

التنبيه الثاني في كون وجوب الاحتياط حكماً إرشادياً

التنبيه الثاني: أنّه لا شبهة في كون وجوب الاجتناب عن كلّ واحد من أطراف الشبهة المحصورة حكماً إرشادياً لا يترتّب عليه شيء سوى الوقوع في العصيان، لو اتّفق المصادفة مع الواقع المعلوم، وهذا من الواضحات، بل بيّنا في محلّه[1] أنّ الأمر في جميع الأوامر الظاهريّة على هذا السياق حتّى الأوامر في موارد الطرق والأمارات، وليس لهذا البحث أهمّيّة، وكأنّه كان في زمان الشيخ ﷺ[2] ذا أهميّة، ولذلك يطيل الكلام فيه في مقاماته.

التنبيه الثالث في ترتّب الأثر على المعلوم بالإجمال

التنبيه الثالث: أنّه لا شبهة في كون جميع التكاليف الإلزاميّة وجوباً كانت أو تحريماً مشروطة بالقدرة، فلو كان أحد الأطراف غير مقدور سقط العلم الإجماليّ؛ لاحتمال انطباق المعلوم عليه.

ثمّ إنّ خصوص التحريم له شرط آخر، وهو إمكان الإتيان بمتعلّقه عادة، بحيث لو كان خارجاً عن ابتلاء المكلّف لما صحّ توجّه الخطاب بالاجتناب عنه، وبيان ذلك: أنّ المكلّف به والممنوع عنه في التحريم هو قلب العدم الأزليّ إلى الوجود.

ولا ريب أنّه لو كان الفعل ممكن الصدور عقلاً من المكلّف ولكنّه كان غير ممكن عادة، لكان الخطاب بتركه والمنع عن قلب عدمه الأزليّ إلى الوجود قبيحاً، لكونه متروكاً بواسطة عدم التمكّن العادي من نقض عدمه، فيكون الخطاب بتركه من قبيل تحصيل الحاصل.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٥٧) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢/٢٢٩.

وهذا بخلاف الإيجاب، فإنّه لا يشترط فيه هذا الشرط؛ لأنّه لمّا كان المطلوب به هو إيجاد الفعل ونقض عدمه وتبديله بالوجود كان يكفي في حسنه كون ذلك الفعل مقدوراً عقلاً وإن كان ممتنعاً عادة، غاية الأمر في صورة عدم التمكّن العادي تكون أدلّة العسر والحرج حاكمة على دليل الوجوب، لا أنّ الوجوب أوّلاً وبالذات يكون مشروطاً بالتمكّن العادي.

لا يُقال: بناءً على ما ذكرت من قبح الخطاب بترك ما لا يكون ممكن الفعل عادة؛ لكونه متروكاً عادة في نفسه بلا حاجة إلى الخطاب، ينبغي أن تلتزم بقبح الخطاب المذكور فيما لو لم يكن للمكلّف داعي إلى الفعل؛ لأنّ الفعل حينئذٍ متروك بواسطة عدم الداعي إلى الإتيان به، كما في صورة عدم التمكّن منه عادة.

لأنّا نقول: تحقّق الداعي وعدم تحقّقه إنّما يؤثّر في التوصّليّة والتعبّديّة، ففي التعبّدي لا بُدَّ أن يكون الترك بداعي المنع الشرعيّ، وفي التوصّليّ يكفي مجرّد حصول الترك وإن كان بداعٍ آخر غير النهي، ولا أثر للداعي وعدمه في حسن الخطاب وقبحه؛ إذ يكفي في كونه حسناً إمكان صدور الفعل عادة من المكلّف، وإن لم يحصل له فعلاً الداعي إلى الإتيان به، وهذا بخلاف ما لو كان الترك لأجل عدم إمكان الفعل عادة، فإنّه لمّا لم يمكنه الفعل عادة لم يكن النهي عنه حسناً.

والحاصل: أنّ المكلّف به في التحريم لمّا كان هو الترك وعدم نقض العدم الأزليّ، ففي صورة كون الفعل متروكاً بنفسه لعدم التمكّن منه عادة، يكون الخطاب بالنهي عنه لغواً لا أثر له، بخلاف الإيجاب فإنّه لمّا كان المكلّف به فيه هو الإيجاد، ففي صورة عدم التمكّن عادة من الفعل الواجب لا يكون

الخطاب بإيجابه لغواً، بل يكون أثره -وهو إيجاد الكلفة على المكلّف- أشدّ وأقوى من الإيجاب المتعلّق بالفعل الممكن عادة، فلا يكون مشروطاً بالتمكّن العادي من الفعل كما يكون التحريم مشروطاً بذلك.

ومن ذلك يظهر لك: أنّه لو كان أحد الأطراف خارجاً عن الابتلاء لما كان العلم منجّزاً، والميزان والضابط في الخروج عن الابتلاء هو كونه بحيث يقبح معه الخطاب بالترك، ولو شكّ في ذلك فالذي يظهر من الشيخ ﷺ الرجوع إلى إطلاق الخطاب[1].

ويمكن أن يوجّه كلام الشيخ ﷺ بأنّ الغرض منه التمسّك بعموم ملاك التحريم، وإنّما يرجع إلى البراءة في مورد الشكّ في تحقّق شرط التكليف فيما لو كان الشرط دخيلاً في الملاك، كسائر الشروط الشرعيّة.

وأمّا الشروط العقليّة مثل «القدرة» التي تكون شرطاً في توجّه الخطاب لا في الملاك، فلا يرجع فيها إلى أصالة البراءة، بل المرجع فيها إنّما هو الاحتياط لإحراز الملاك، والشكّ في تحقّق ما يُوجب قبح توجّه الخطاب، كما هو الحال في الشكّ في حصول القدرة العقليّة، فإنّهم لا يرجعون فيه إلى البراءة، ولذلك يوجبون الفحص.

ومن الواضح أنّ الابتلاء إنّما قلنا بشرطيّته لإرجاعه إلى نحو من القدرة، لا أنّه شرط شرعيّ؛ كي يكون الشكّ في تحقّقه موجباً للشكّ في أصل ثبوت التكليف.

وقد يُقال: إنّ الابتلاء من شروط التنجّز كالعلم، فلا يمكن في مقام الشكّ في تحقّقه الأخذ بإطلاق الخطاب.

وفيه: أنّ كون الشيء شرطاً للتنجّز يتوقّف على مقدّمتين:

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢/٢٣٤.

الأولى: عدم إمكان تقسيم المكلّف إلى الواجد والفاقد له قبل عروض التكليف وانحصار إمكان التقسيم إلى ذلك بما بعد التكليف.

الثانية: أن يكون لذلك الشيء مدخليّة في تحريك المكلّف على إرادة الإتيان بالمكلّف به، وهذه المقدّمة هي العمدة في كون الشيء شرطاً في التنجّز، حيث إنّ مجرّد كون الانقسام بعد التكليف إنّما يمنع عن إطلاق الحكم بالقياس إلى العلم في مقام اللحاظ.

وأمّا ثبوت التكليف في مورد العلم، وعدمه الذي هو نتيجة الإطلاق أو انحصاره في صورة العلم الذي هو نتيجة التقييد الموجب لخروجه عن شرط التنجز؛ لصيرورته حينئذٍ شرطاً في التكليف فبمكان من الإمكان، لكن يتوقّف على دليل آخر يدلّ على ثبوت ذلك الحكم في مورد العلم به وعدم العلم، أو يدلّ على انحصاره في مورد العلم، كما في باب الجهر والإخفات والقصر والإتمام، وإنّما العمدة في كون العلم شرطاً في التنجّز هو المقدّمة الثانية، وهي كونه باعثاً على إرادة المكلّف على الإتيان بالمكلّف، فإنّ إرادة المولى لا تكفي في هذا الأمر -أعني إرادة المكلّف- حيث إنّ إرادة المولى إنّما تؤثّر بوجودها العلميّ لا بوجودها الواقعيّ.

ولا يخفى انحصار ما اجتمع فيه المقدّمتان بالعلم، فإنّه لا يمكن تقسيم المكلّف إلى الواجد والفاقد له إلّا بعد تعلّق التكليف، وهو أيضاً باعث ومحرّك للمكلّف على إرادة المكلّف به، بخلاف القدرة والابتلاء، فإنّهما يمكن التقسيم بحسبهما قبل عروض التكليف ولا مدخليّة لهما في تحريك المكلّف على إرادة المكلّف به، وحينئذٍ فيمكن إطلاق التكليف بالقياس إلى كلّ واحد منهما وتقييده به.

وقد يوجّه عدم التمسّك بالإطلاق فيما نحن فيه بما حاصله: أنّه في مورد الشكّ في تحقّق الابتلاء وعدم تحقّقه يشكّ في صحّة الإطلاق، ومع الشكّ في صحّته كيف يمكن التمسّك به؟ لأنّ التمسّك به فرع إحرازإمكانه.

وفيه: أنّ الشكّ إنّما هو في إمكان إطلاق المنكشف، فيمكن إحرازه بإطلاق الكاشف، ولا ريب في أنّ الشكّ في صحّة إطلاق المنكشف لا ينافي التمسّك بإطلاق الكاشف على إطلاق المنكشف.

والحاصل: أنّ الشيخ ﷺ قد تمسّك في المقام بعموم أدلّة حرمة الخمر أو الاجتناب عن النجس[1]، وأورد عليه بأنّه لا وجه للتمسّك بالإطلاق في مثل ذلك؛ لأنّ الشكّ إنّما هو في المنكشف لا في الكاشف، فليس الشكّ في المقام متعلّقاً بمقام الاستكشاف كي نزيله بالإطلاق، وإنّما هو في مقام المنكشف، وهو نفس التكليف المعلوم في البين[2].

ويمكن الجواب عنه: بأنّ المراد التمسّك بعموم الملاك، وإنّما وقع الشكّ في المسقط، والمرجع فيه إلى الاحتياط وبواسطة عموم الملاك والشكّ فيما يرفع أثره وهو قبح الخطاب، يحكم بتحقّق التكليف وعدم تحقّق ما يكون مسقطاً ومانعاً عن توجّه الخطاب به.

ويمكن أن يُقال بالتمسّك بإطلاق أدلّة التكليف للشكّ في تحقّق عدم الابتلاء الموجب للخروج عن مقتضى ذلك الإطلاق، فإن قلت: إنّما يمكن التمسّك بالإطلاق في مورد يحرز صحّته، وأمّا إذا لم يحرز صحّة الإطلاق فلا وجه للتمسّك به، والمفروض أنّا في المقام شاكّون في صحّة إطلاق التكليف.

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢/٢٣٧.

٢. يُنظر: حاشية فرائد الأُصول: ٢/٢٩٧، أوثق الوسائل في شرح الرسائل: ٣٣٧.

قلتُ: إنَّ الشكّ إنّما وقع في مقام المنكشف وبإطلاق الكاشف نستكشف إطلاق المنكشف.

فإن قلت: حكم العقل بقبح النهي عمّا هو خارج عن الابتلاء حكم ضروريّ، فيكون من قبيل المقيّد اللفظيّ المنفصل الدائر بين الأقلّ والأكثر، وقد تقرّر في محلّه سريان إجماله إلى العامّ وسقوط العامّ عن الحجّيّة في مورد الشكّ.

قلتُ: فرق واضح بين المخصّصات اللفظيّة، وبين المخصّص العقلي، فإنَّ المخصّص اللفظيّ لمّا كان موجباً لتقييد العامّ بمفهوم مردّد بين الأقلّ والأكثر كان اتّصاله به موجباً لإجماله وسقوطه عن الحجّيّة في مورد الشكّ بخلاف المخصّص اللبّيّ العقليّ، فإنّه وإن كان ضرورياً إلّا أنّه لا يُوجب الخروج عن العموم إلّا في مورد الحكم العقليّ، وأمّا في موارد شكّ العقل في تحقّق ملاك حكمه لأجل الشكّ في سعة ذلك الملاك وضيقه فلا يكون هناك ما يُوجب الخروج عن حكم ذلك العامّ.

فإن قلت: إنَّ الابتلاء شرط للتنجّز كالعلم، فلا يمكن أن يكون قيداً كي يتمسّك في موارد الشكّ فيه بالإطلاق على عدم التقييد.

قلتُ: قد تقدّم[1] الجواب عن هذا الإشكال، وبيان أنَّ الابتلاء لا يصحّ أن يكون شرطاً للتنجّز.

فائدة في موارد عدم الابتلاء

فائدة: إنَّ عدم الابتلاء تارةً يكون وجدانيّاً كما مثّلنا، وتارةً يكون بجعل الشارع، كما إذا تردّد الأمر بين نجاسة هذا الإناء الذي يملكه المكلّف، وبين نجاسة ذلك الإناء الذي يملكه غيره، فإنَّ ذلك الإناء الذي يملكه الغير لأجل

---

١. يُنظر: صفحة (٣٧٦) من هذا الجزء.

حرمة التصرّف فيه يخرج عن ابتلاء المكلّف، ويتحقّق فيه الصور الثلاث من إحراز الخروج عن الابتلاء، كما إذا كان ملكاً لشخص لا يحتمل معه أن يكون محلّ ابتلاء لذلك المكلّف ببيع، أو إعارة، أو إذن في التصرّف، أو نحو ذلك، وقد يكون محلّاً للابتلاء، كما إذا كان ذلك الإناء الذي يملكه غير المكلّف في معرض اشتراء المكلّف، أو استعادته، وقد يكون خروجه عن الابتلاء ودخوله فيه محلّ تردّد وشكّ.

التنبيه الرابع في حكم ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة

التنبيه في حكم ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة، وتفصيل الكلام فيه يتوقّف على تمهيد مقدّمة، وهي:

أنّ ما علم بالإجمال تارة يكون تمام موضوع الحكم، كما في النجاسة بالنسبة إلى وجوب الاجتناب، من دون فرق في ذلك بين أن يكون ذلك الحكم متحقّقاً عند طرق العلم الإجماليّ، كما مثّلنا، وبين أن يكون متأخّراً عنه، كما لو علم غصبيّة إحدى الشجرتين التي تكون إحداهما مثمرة فعلاً، والأُخرى تحصل لها الثمرة فيما بعد، فإنّ الشجرة غير المثمرة بالنسبة إلى عدم جواز التصرّف تكون تمام الموضوع، كما في المثمرة، غير أنّ عدم جواز أكل الثمرة يكون في المثمرة حالياً، وفي غير المثمرة يكون الحكم متأخّراً، وهذا المقدار من الفرق لا يخرج الشجرة المغصوبة عن كونها تمام الموضوع.

وأخرى يكون المعلوم بالإجمال جزء الموضوع، كما في وجوب الحدّ على من شرب الخمر، فإنّ الخمر بالنسبة إلى هذا الحكم -أعني وجوب الحدّ على من شربه- لا يكون تمام الموضوع، بل تمام الموضوع هو الشرب عن علم وعمد إليه، لا أنّا نقول: إنّ العلم التفصيليّ شرط كي لا يجب الحدّ

فيما لو شرب الإناءين، بل نقول: إنّ الشرط هو كون الشرب واقعاً عن عمدٍ إليه، فلا يترتّب الحكم المذكور على من شرب أحد الإناءين.

وأمّا عدم صحّة بيعه فيمكن أن يكون من النحو الأوّل بناءً على أنّ عدم صحّة البيع ليست إلّا عبارة عن عدم السلطنة على بيع الخمر.

غاية الأمر أنّه قبل تحقّق البيع يعبّر عنه بعدم السلطنة، وبعد البيع يعبّر عنه بعدم الصحّة، وحينئذٍ فيكون الخمر تمام الموضوع بالنسبة إلى هذا الحكم، ويمكن أن يكون من النحو الثاني، بناءً على أنّ عدم الصحّة حكم مستقلّ وارد على الخمر عند تحقّق بيعه، وحينئذٍ فيكون الخمر جزء الموضوع.

ثمّ إنّه لا يخفى الفرق بين هذين النحوين، فإنّ العلم الإجماليّ بالموضوع إنّما يكون موجباً لتحقّق الأحكام التي يكون ذلك المعلوم تمام موضوعها، وأمّا الأحكام التي يكون ذلك الموضوع جزءاً من موضوعها فلا تترتّب بمجرّد ذلك العلم الإجماليّ، بل لا بُدَّ في ترتّبها من إحراز الجزء الآخر.

إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول: إنّ ما نحن فيه -أعني نجاسة الملاقي لأحد الأطراف وعدم نجاسته- يتفرّع على هذه المقدّمة، فهل نجاسة الملاقي ووجوب الاجتناب عنه حكم مترتّب على النجس الملاقى -بالفتح- وأنّ الملاقى يكون تمام موضوعه، أو أنّه مترتّب على ملاقي النجس، فيكون النجس الملاقى جزء الموضوع، وعلى الأوّل يكون العلم بنجاسة أحد الإناءين موجباً لوجوب الاجتناب عن ملاقي أحدهما، وعلى الثاني لا يُوجب العلم المذكور إلّا الاجتناب عنهما دون ملاقي أحدهما.

الكلام في مقام الثبوت

ثمّ إنّ تنقيح ذلك يتوقّف على الكلام في مقام الثبوت، ثمّ ننقل الكلام إلى مقام الإثبات، فنقول:

أمّا إمكان كون الحكم المذكور من قبيل النحو الثاني، وإنّ نجاسة الملاقي ووجوب الاجتناب عنه مترتّب على ملاقي النجس، فواضح لا يخفى، وإنّما المحتاج إلى التأمّل هو كونه من النحو الأوّل.

ويمكن أن يوجّه بأنّ نسبة نجاسة الملاقي إلى نجاسة الملاقى، كنسبة نجاسة الماء الملقى على الماء النجس إلى نجاسة ذلك الماء في كونه موجباً لتوسعة دائرة النجس، لا أنّه حكم آخر جديد يعرض على الملاقي، بل إنّه عين الحكم السابق، غاية الأمر بواسطة الملاقاة يتّسع موضوع النجس الأوّل، فنسبة الملاقي إلى الملاقى كنسبة الثمرة إلى الشجرة، من دون فرق في ذلك بين القول بتأصّل النجاسة، أو انتزاعها من الحكم التكليفيّ، أعني وجوب الاجتناب.

ومن ذلك يظهر لك أنّه بعد البناء على أنّ نجاسة الملاقي من قبيل النحو الأوّل لا يبقى معنى محصّل لإجراء أصالة العدم في نجاسة الملاقي، و إنّما يرجع إلى ذلك الأصل بناءً على أنّه من قبيل النحو الثاني، فإنّه لو بنينا على أنّ نجاسة الملاقي من قبيل النحو الأوّل كان المعروض لها هو الملاقي، سواء كان المتأصّل هو عرض النجاسة، أو أنّ المتأصّل هو وجوب الاجتناب؛ لاستحالة تحقّق العرض قبل معروضه، واستحالة تحقّق الحكم قبل موضوعه، وكذا لو قلنا بالأوّل وأنّ نجاسة الملاقي عين نجاسة الملاقى، فإنّها حينئذٍ تتحقّق بمجرّد العلم الإجماليّ، فلا وجه لما ذكرناه في الدورة السابقة، ثمّ التفصيل بين التأصّل والانتزاع[1].

---

١. هذا المقطع من البحث من قوله: «فإنّه لو بنينا» وجدته في الهامش من دون إحالة وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

في استدلال صاحب الغنية ومناقشته

وأمّا الكلام في المقام، فقد استدلّ على كون وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس من أحكام النجس بما ذكره صاحب الغنية[١] في قوله تعالى: ﴿وَٱلرُّجْزَ فَٱهْجُرْ﴾[٢].

وفيه: أنّ فهم صاحب الغنية ليس بحجّة.

نعم، لو كان المستدلّ بها على ما ذكر إماماً لكان في ذلك تمام الدلالة والحجّيّة، وقد استدلّ أيضاً برواية: «**الميتة والسمن**»[٣].

وأجاب عنه الشيخ ﷺ في الكتاب بضعف السند[٤].

وفيه: أنّ من ضعّف به الشيخ ﷺ قد وثّقه الشيخ المفيد[٥].

فالأولى في الجواب: أن يجاب بعدم الدلالة؛ لأنّ الرواية سؤالاً وجواباً لم تتعرّض إلّا لنفس الميتة، فالسائل بمقتضى ما ارتكز في ذهنه عرفاً الاستهان[٦] بميتة الفأرة بالنسبة إلى تقدير الدهن السمن، فأجابه الإمام ﷺ، بأنّ الله حرّم الميتة من كلّ شيء، فأين هذا من كون الاجتناب عن ملاقي الميتة من أحكام الميتة.

ثمّ إنّا قد حقّقنا في محلّه أنّه لا يعقل تأخّر الشرط عن وجود مشروطه، وأبطلنا الشرط المتأخّر، وبسبب ذلك رُبّما يشكل علينا بأنّه بعد البناء على عدم

---

١. يُنظر: غنية النزوع إلى علمي الأُصول والفروع: ٤٢/٢.

٢. سورة المدّثّر، الآية: ٥.

٣. وهي رواية عمرو بن شمر عن جابر [الجعفيّ] عن أبي جعفر، يُنظر: تهذيب الأحكام ٤٢٠/١، كتاب الطهارة، ب٢١، ح٤٦.

٤. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢٤١/٢.

٥. يُنظر: مستدرك الوسائل: ١٩٦/٢٢، الفائدة الخامسة عشر، برقم (٥٧).

٦. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الاستهانة).

معقوليّة تقدّم الحكم على موضوعه وشرطه كيف قلتم: إنَّ وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس يثبت للنجس قبل حصول متعلّقه، وهو ملاقي النجس؟

والجواب: أنَّ وجوب الاجتناب الثابت للنجس لم يكن مقيّداً ومشروطاً شرعاً بملاقي النجس.

نعم، لمّا كان محصّل وجوب الاجتناب عن النجس هو الاجتناب عنه وعن فروعه، لم يتحقّق الخطاب بالاجتناب عن ذلك الملاقي إلّا بعد وجود الملاقي؛ من جهة حكم العقل بتوقّف تحقّق ذلك الخطاب على تحقّق موضوعه، لا بمعنى أنَّ هناك حكمين أحدهما للنجس، والآخر لملاقيه، بل بمعنى أنّه ليس لنا إلّا حكم واحد وارد على النجس، وهذا النجس تتّسع دائرته بواسطة تعدّد ملاقيه، والحكم في محلّه على وحدته لم يحصل له تعدّد وكثرة.

وليعلم: أنَّ النزاع فيما نحن فيه متفرّع على النزاع في مسألة فقهيّة، وهي أنَّ نجاسة الملاقي بالسراية أو بواسطة الملاقاة، فعلى الأوّل لا يكون تعدّد في الحكم، وعلى الثاني تكون نجاسة الملاقي حكماً تعبّديّاً مشروطاً بالملاقاة، فتكون حكماً آخر غير الحكم في نفس النجس.

والحاصل: أنَّ الكلام في ملاقي أحد الأطراف مبنيّ على أنَّ نجاسة الملاقي تمام الموضوع لنجاسة الملاقى، أو أنّها جزء الموضوع، والأوّل مبنيّ على أنَّ نجاسة الملاقي بالسريان، والثاني مبنيّ على أنّها بالملاقاة، وغرضنا من السريان سعة دائرة النجس بواسطة الملاقاة، فتكون الملاقاة من المقدّمات العقليّة؛ لحصول نجاسة الملاقي ووجوب الاجتناب عنه، كالثمرة الحادثة بالنسبة إلى الشجرة المغصوبة، فلا يكون تأخّر الحكم المذكور منافياً لكون الملاقي تمام الموضوع، كما أنَّ الغرض من كونها بالملاقاة أنّها -أيّ

الملاقاة- تكون جزء الموضوع، والجزء الآخر هو النجس الملاقى، فلا يكون ذلك منافياً لكون ذلك من قبيل السببيّ والمسبّبيّ وكون الأصل الجاري في الملاقى حاكماً على الأصل الجاري في الملاقي؛ إذ يكفي في ذلك كون نجاسة الملاقى جزء الموضوع لنجاسة الملاقي، ولا تتوقّف الحكومة المذكورة على كون مجرى الأصل الأوّل تمام الموضوع لمجرى الأصل الثاني.

هذا كلّه في مقام الثبوت.

الكلام في مقام الإثبات

وأمّا مقام الإثبات، فقد تقدّم[1] منّا في باب المياه أنّ كون النجاسة بالملاقاة هو القدر المتيقّن من أدلّة نجاسة الملاقي، ولكن فيه تأمّل، بل منع؛ إذ أقصى ما تدلّ عليه تلك الأدلّة هو نجاسة الملاقي، وأمّا أنّه بالسريان أو بالملاقاة فلا يمكن إثبات أحدهما بشيء من تلك الأدلّة؛ لكونهما متبائنين، فلا وجه لكون أحدهما قدراً متيقّناً.

في تنقيح أنّ نجاسة الملاقي بالملاقاة أو بالسريان

ومنه يظهر لك الإشكال في الاستدلال على ذلك بمثل قوله تعالى: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾[2]، فإنّه على تقدير شموله للملاقي النجس لا يدلّ على كونه بالملاقاة أو بالسريان[3]، وكذلك الرواية الشريفة[4]، فإنّه بعد الغضّ عمّا قدّمناه فيها، من كونها في معرض الإنكار على من استهون ميتة الفأرة، وبيان أنّ الميتة حرام من كلّ شيء، فأرة كان أو غيرها، وأنّه أجنبيّ عمّا نحن فيه، أقصى ما فيه أن يدلّ على وجوب الاجتناب عن ملاقي الميتة، وأمّا أنّه بالسريان، أو بالملاقاة، فلا دلالة لها على شيء من ذلك.

---

١. يُنظر: صفحة (٣٨٣) من هذا الجزء.

٢. سورة المدّثّر، الآية: ٥.

٣. يُنظر: المسائل الناصريّات: ٦٨.

٤. يُنظر: تهذيب الأحكام: ٤٢٠/١، كتاب الطهارة، ب٢١، ح٤٦.

ثمّ إنّه بناءً على كون نجاسة الملاقى تمام الموضوع والسريان، لا يكون لنا إلّا أصل واحد جارٍ في المتلاقيين، أو أُصول متعدّدة في عرض واحد بالنسبة إلى المعارضة مع الطرف الآخر والسقوط بالمعارضة.

ومن ذلك يظهر لك فساد ما ذكره الآخند ﷺ من كون الملاقي مورداً للأصل[1]، سواء قلنا بالسراية، أو قلنا بالملاقاة، فإنّه ظهر لك: أنّه على القول بالسراية لا يكون الملاقي مورداً للأصل، بل يكون الأصل الجاري فيه عين الأصل الجاري في الملاقي، أو أنّه غيره إلّا أنّه يكون في عرضه، فيسقطان معاً بمعارضتهما بالأصل الجاري في الطرف الآخر.

أمّا إذا بنينا على كون النجاسة بالملاقاة، فإنّه يكون في المتلاقيين أُصول متعدّدة طوليّة، ويكون الأصل الجاري في الملاقى حاكماً على الأصل الجاري في الملاقي إذا كان الشكّ في نجاسة الملاقى ناشئاً عن الشكّ في نجاسة الملاقي، وأمّا إذا لم يكن الشكّ في الملاقي ناشئاً عن الشكّ في نجاسة الملاقى، بل كان كلّ منهما في نفسه مشكوك النجاسة، فلا يكون الأصل في أحدهما حاكماً على الأصل في الآخر؛ لعدم تعيّن كون هذا -مثلاً- هو الملاقي وذاك هو الملاقى، أو العكس؛ لأنّ التلاقي وقع بينهما.

وبهذا تندفع المغالطة في الحكومة بما حاصله: هذا الذي ذكرناه من عدم التعيّن وبيان الاندفاع هو أنّ هذه المغالطة إنّما ترد في صورة كون الشكّ في كلّ منهما بدويّاً، لا فيما كان الشكّ في نجاسة الملاقي ناشئاً من الشكّ في نجاسة الملاقى.

والحقّ ما عليه المشهور من كون نجاسة الملاقي بالملاقاة لا بالسريان،

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢/١٧١.

وأنَّ نجاسة الملاقى جزء الموضوع لا تمامه، ويدلّ عليه أخبار الكرّ، وأخبار نجاسة الماء القليل المتضمّنة لقوله عليه السلام: «**ينجّسه**»[1]، فإنَّ الظاهر منه أنَّ النجاسة الواردة على ملاقي النجس نجاسة جديدة، لا أنّها عين النجاسة السابقة وتوسّعت دائرتها.

وحينئذٍ، فتكون نجاسة الملاقي نجاسة مستقلّة وحكم مستقلّ أجنبيّ عن حكم الملاقى، غاية الأمر أنّه متّحد معه في السنخ، ويكون متفرّعاً عن حكم الملاقى متأخّراً عنه في الرتبة، وإن قارنه زماناً وكان ملازماً، وبناءً على ذلك فلا يكون العلم الإجماليّ بنجاسة الملاقى أو طرفه موجباً لتنجّز الحكم بالنسبة إلى الملاقي، بل يكون الشكّ في نجاسة الملاقي شكّاً بدويّاً يرجع فيه بعد تعارض الأصلين في الطرفين وتساقطهما إلى الأُصول النافية، مثل «قاعدة الطهارة»، و«أصالة البراءة» عن وجوب الاجتناب، فإنَّ نجاسة الملاقي وإن كانت ملازمة لنجاسة الملاقى، إلّا أنَّ هذه الملازمة إنّما تكون بينهما في الواقع، لا في مقام التنجّز، فما دام الملاقى موجوداً وداخلاً في محلّ الابتلاء لم يجب الاجتناب عن الملاقي.

نعم، لو كان الملاقى معدوماً أو كان خارجاً عن محلّ الابتلاء، وكان انعدامه أو خروجه عن محلّ الابتلاء مقارناً للملاقاة وجب الاجتناب عن الملاقي والطرف الآخر للعلم الإجماليّ بوجوب الاجتناب، إمّا عن النجس -وهو ذلك الطرف- أو عن ملاقي النجس.

وقد تقدّم في أوّل مبحث العلم الإجماليّ أنّه لا فرق بين كون المعلوم

---

١. يُنظر: الكافي: ٢/٣، كتاب الطهارة، باب الماء الذي لا ينجّسه شيء، ح١.

حكماً واحداً بالسنخ، كما إذا علم بنجاسة أحد الإناءين، أوكان الحكم مختلفاً بالسنخ، كما فيما نحن فيه؛ لأنَّ الحكم المعلوم بالإجمال على تقديركونه في ذلك الطرف يكون حكماً أصليّاً، وعلى تقديركونه في الملاقي لذلك المعدوم أو الخارج عن الابتلاء يكون حكماً تبعيّاً متفرّعاً عن نجاسة الملاقي، ثمّ إذا رجع ذلك الخارج عن الابتلاء إلى محلّ الابتلاء يتغيّرالعلم الإجماليّ، ويكون المعلوم بالإجمال حكماً واحداً مردّداً بين نجاسة ذلك الطرف، أوهذا الطرف الذي هو الملاقى، وحينئذٍ فيعود الملاقي إلى حكمه المتقدّم، وهو عدم وجوب الاجتناب.

وبالجملة: فمع وجود الملاقى وكونه داخلاً في محلّ الابتلاء، لا يمكن القول بوجوب الاجتناب عن الملاقي؛ لكون الشبهة فيه حينئذٍ بدويّة مرجعها الأصل النافي، فلا وجه لما عن الآخند ﷺ من أنّه بعد رجوع الملاقى إلى محلّ الابتلاء لا يجب الاجتناب عنه، وأنّه يجب الاجتناب في هذه الصورة عن الملاقِي دون الملاقَى[1].

ثمّ إنّا قد بيّنا في بعض المباحث السابقة[2] أنَّ العلم في أمثال هذه المقامات يكون طريقيّاً صرفاً، وأنَّ المدارفيه على الواقع، ولا يكون العلم إلّا منجّزاً للواقع من دون مدخليّة له في الموضوع، وبناءً على ذلك، فلا فرق بين كون العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الطرفين قبل الملاقاة أو بعدها في وجوب الاجتناب عن الملاقى وعن طرفه، دون الملاقي، فكما في صورة تقدّم العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الإناءين على ملاقاة شيء لأحدهما لا يجب

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٧١/٢، ودرر الفوائد في شرح الفرائد: ٢٤٤، وفوائد الأُصول: ٩٢.

٢. يُنظر: صفحة (٣٨٠) من هذا الجزء.

الاجتناب إلّا عن الإناءين دون ملاقي أحدهما، من جهة أنّ نجاسة ذلك الملاقي ووجوب الاجتناب عنه يكون مشكوكاً شكّاً بدويّاً، فكذلك فيما تقدّم ملاقاة شيء لأحد الإناءين ثمّ علم إجمالاً نجاسة أحدهما، يكون المعلوم هو نجاسة أحدهما، ويكون نجاسة ذلك الشيء الملاقي لأحدهما مشكوكة شكّاً بدويّاً، فلا وجه لما عن الآخند ﷺ من وجوب الاجتناب في هذه الصورة عن المتلاقيين معاً، وعن الطرف الآخر[1].

نعم، رُبّما يتوهّم[2] وجوب الاجتناب عن المتلاقيين وعن الطرف الآخر بتقرير آخر لو تمّ لم يفرّق فيه بين تقدّم الملاقاة على العلم الإجماليّ وبين تأخّرها عنه، وحاصل ذلك التقرير وتوضيحه أن يُقال: إنّ لنا علوماً ثلاثة:

أوّلها: العلم الإجماليّ بين الملاقي وطرفه.

الثاني: العلم الإجماليّ بين المتلاقيين وطرف الملاقي.

الثالث: العلم الإجماليّ بين الملاقي وطرف الملاقي.

ومقتضى العلمين الأخيرين وجوب الاجتناب عن الملاقي.

وقد يُقال: إنّ المقام من قبيل تردّد الأمر بين الأقلّ والأكثر؛ لأنّه على تقدير كون النجاسة واقعة في الملاقى وجب الاجتناب عنه وعن ملاقيه، وعلى تقدير كونها واقعة في طرف الملاقى لم يجب الاجتناب إلّا عن ذلك الطرف.

وفيه: أنّ الضابط في الأقلّ والأكثر كون الأقلّ داخلاً في ضمن الأكثر، وما نحن[3] ليس كذلك، وهو واضح.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٧٧/٢، ودرر الفوائد في شرح الفرائد: ٢٤٤، وفوائد الأُصول: ٩٢.

٢. يُنظر: حاشية فرائد الأُصول: ٢٩٦، ٣٠٢.

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (نحن فيه).

وتحقيق الجواب عن شبهة العلم الإجماليّ المتقدّم ذكره يتوقّف على تمهيد مقدّمة، وهي: أنّه إذا كانا علمين إجماليّين، وكان أحد الأطراف طرفاً في كلّ واحد من العلمين، فإن كان المعلوم في أحد العلمين مقارناً في الزمان للمعلوم الآخر، ولم يكن لأحد المعلومين تقدّم زمانيّ ولا تقدّم رتبيّ على المعلوم الآخر لم يكن أحد العلمين موجباً لانحلال العلم الآخر، كما إذا علم بوقوع نجاسة في أحد هذين الإناءين الصغير والكبير، وعلم أيضاً بوقوع نجاسة ثانية مردّدة بين الصغير من ذينك الإناءين وإناء ثالث، وكان وقوع إحدى النجاستين مقارناً في الزمان لوقوع الأُخرى، فإنّه يجب في هذه الصورة الاجتناب عن الإناءات الثلاثة من دون فرق في ذلك بين أن يكون أحد العلمين متقدّماً على الآخر أو لم يكن متقدّماً.

أمّا إذا كان أحد المعلومين متأخّراً زماناً عن الآخر، بأن كان وقوع النجاسة في الصغير أو الكبير متقدّماً على وقوعها المردّد بين الصغير والإناء الثالث، فإنّه في هذه الصورة إنّما يجب الاجتناب عن الإناءين الصغير والكبير، ولا يجب الاجتناب عن الإناء الثالث، وإن علم بوقوع النجاسة فيه أو في الصغير؛ لانحلال هذا العلم باحتمال وقوع تلك النجاسة في الصغير، فلا يكون ذلك العلم مؤثّراً جزماً.

وبعبارة أُخرى: يحتمل أن تكون النجاسة الأُولى واقعة في الصغير، وعلى هذا التقدير يحتمل أن تكون النجاسة الثانية واقعة في الصغير أيضاً، فلا يكون وقوعها المردّد بين الصغير والثالث مؤثّراً على كلّ تقدير من دون فرق في ذلك بين أن يكون العلم بالنجاسة الثانية متأخّراً عن العلم بالنجاسة الأُولى، أو يكون متقدّماً عليه، حيث إنّك قد عرفت مراراً أنّ المدار في أمثال ذلك على

تقدّم أحد المعلومين على الآخر لا على تقدّم أحد العلمين على الآخر، هذا فيما لو كان أحد المعلومين متقدّماً زماناً على الآخر.

وكذا لو كان أحد المعلومين متقدّماً رتبة على الآخر وإن لم يتقدّم عليه زماناً كما فيما نحن فيه، فإنّه لمّا كان نجاسة الملاقي متأخّرة رتبة عن نجاسة الملاقى؛ لكونها متفرّعة عنها، و إن قارنتها زماناً، بأن كان الملاقاة مقارنة لنجاسة الملاقى كان المعلوم بالعلم الإجماليّ الأوّليّ -وهو العلم الإجماليّ بين الطرفين- متقدّماً رتبة على المعلوم بالعلم الإجماليّ الثاني، وهو العلم الإجماليّ بين طرف الملاقى وبين الملاقي، فلا يكون العلم الإجماليّ الثاني منجّزاً على كلّ تقدير؛ لاحتمال انطباق المعلوم فيه على طرف الملاقى المحتمل انطباق المعلوم بالعلم الإجماليّ الأوّليّ عليه، وعلى تقدير انطباق ذلك المعلوم بالعلم الإجماليّ الأوّليّ عليه يكون موجباً لتنجّز التكليف، فلا يكون انطباق المعلوم بالعلم الإجماليّ الثاني عليه موجباً للتنجّز لكون المعلوم الأوّل سابقاً في الرتبة على المعلوم الثاني، فيكون إيجابه التنجّز سابقاً في الرتبة على إيجاب المعلوم الثاني للتنجّز.

وبعبارة أُخرى التكليف في أحد الطرفين سابق في الرتبة على التكليف المعلوم بين الملاقي وطرف الملاقى، فعلى تقدير انطباق التكليف الأوّل على طرف الملاقى، لا يكون انطباق التكليف الثاني عليه مؤثّراً في إحداث تكليف، فلا يكون العلم المردّد بين الملاقي وطرف الملاقى علماً بالتكليف على كلّ تقدير؛ لأجل أنّ التكليف الأوّل سابق في الرتبة على التكليف الثاني، فيكون انطباق التكليف الأوّليّ على طرف الملاقى مانعاً عن تأثير انطباق التكليف الثاني عليه دون العكس، فلا يكون العلم المردّد بين الملاقي وطرف

الملاقى مؤثّراً، من دون فرق في ذلك بين أن يكون العلم بالملاقاة مقارناً للعلم الإجماليّ بنجاسة أحد الطرفين، أو كان العلم بالملاقاة متقدّماً على العلم بنجاسة أحدهما، أو كان الأمر بالعكس، بأن علم بنجاسة الثوب أو الإناء الصغير وعلم أنّ المنشأ في نجاسة الثوب على تقديرها هو ملاقاته للإناء الكبير، فيحصل من ذلك علم إجماليّ مردّد بين الكبير - الذي هو الملاقى - وبين الصغير - الذي هو طرف الملاقى -، فإنّ هذه الصورة أيضاً إنّما يجب الاجتناب فيها عن الملاقى الذي هو الإناء الكبير دون الملاقي الذي هو الثوب، فإنّه بعد العلم بأنّه لا مستند لنجاسة الثوب على تقديرها إلّا ملاقاته للإناء الكبير ينكشف خطأ العلم الإجماليّ الأوّليّ المردّد بين نجاسة الثوب ونجاسة الإناء الصغير، ويكون العلم مردّداً بين الإناءين، ويكون الثوب غير معلوم النجاسة لا تفصيلاً ولا إجمالاً، فلا يجب الاجتناب عنه.

والسرّ فيه ما ذكرنا من تأخّر نجاسة الملاقي عن نجاسة الملاقى، ولا أثر لتقدّم العلم إذا كان المعلوم متأخّراً رتبة، وبذلك يظهر لك فساد ما ذكره الآخند ﷺ في هذه الصورة من وجوب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقى[1].

هذا كلّه في الجواب عن العلم الثالث.

وأمّا العلم الثاني، فجوابه: أنّ المنجّز إنّما هو التكليف في الملاقى، وضمّ الملاقي إليه في هذا العلم كضمّ الحجر في جنب الإنسان.

في أقسام فقد الملاقي بالقياس إلى العلم الإجماليّ بالنجاسة

وينبغي أن يعلم أنّ الملاقي يقوم مقام الملاقى عند فقده، وهذا في الجملة ممّا لا شبهة فيه، ولكن فيه تفصيل وهو أنّ فقد الملاقى قد يكون قبل العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الإناءين، وقد يكون بعده، وقد يكون مقارناً له.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٧٧/٢، ودرر الفوائد في شرح الفرائد: ٢٤٤، وفوائد الأُصول: ٩٢.

وتنقيح الحكم في هذه الأقسام الثلاثة يتوقّف على تمهيد مقدّمة، وهي: أنّ العلم وإن كان طريقاً للأحكام الشرعيّة إلّا أنّه بالنسبة إلى الأحكام العقليّة كالتنجّز وتعارض الأُصول وتساقطها يكون على نحو الموضوعيّة.

ثمّ إنّ الموجب لانحلال العلم الإجماليّ بنجاسة الملاقي وطرف الملاقى هو تنجّز العلم الإجماليّ بالنجاسة المردّدة بين الملاقى وطرفه وتساقط الأُصول بعد تعارضها في ذينك الطرفين، بحيث إنّه لولا تنجّز العلم الأوّل المردّد بين الطرفين وتساقط الأُصول في طرفيه لما انحلّ العلم الإجماليّ الثاني المردّد بين الملاقي وطرف الملاقى، بل على هذا الفرض يكون العلم الإجماليّ الثاني مؤثّراً في التنجّز، وفي تساقط الأُصول في طرفيه، أعني الملاقي وطرف الملاقى.

في تأخّر العلم الإجماليّ عن فقد الملاقي

إذا عرفت هذه المقدّمة يظهر لك: أنّ العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الإناءين لو كان حاصلاً بعد فقد الملاقى، وكان فقده متقدّماً على العلم المذكور لم يكن العلم المذكور مؤثّراً في تنجّز المعلوم لفقد أحد طرفيه -وهو الملاقى- ومجرّد العلم بأنّه كان في الواقع مكلّفاً بالاجتناب عن أحد الطرفين لا يُوجب التنجّز ما لم يكن يحصل له العلم بأنّه فعلاً مكلّف بذلك.

وحينئذٍ، فيبقى الأصل في الطرف الآخر سليماً عن المعارض، فيكون العلم الإجماليّ الثاني -وهو المردّد بين الملاقي وطرف الملاقى- بحاله لم يحصل ما يُوجب انحلاله، وهو تنجّز العلم الأوّل.

في تقدّم العلم الإجماليّ على فقد الملاقي

وهذا بخلاف ما لو كان فقد الملاقى بعد العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الطرفين، فإنّ العلم في هذه يكون حين حصوله علماً بالتكليف الفعليّ بالاجتناب عن أحدهما، فيكون منجّزاً، وإن فقد أحد الطرفين بعد ذلك فإنّه

يبقى الطرف الآخر على ما هو عليه من كون الاجتناب عنه منجّزاً على تقدير كونه هو النجس واقعاً، ويكون ذلك العلم نظير العلم المردّد بين تكليفين أمد أحدهما ساعة - مثلاً -، والآخر أمده الدهر، فإنّه بعد انقضاء الساعة لا يخرج العلم المذكور من كونه منجّزاً، وحينئذٍ فينحلّ العلم الثاني؛ لأنّه على تقدير انطباق المعلوم فيه على طرف الملاقى لا يكون مؤثّراً؛ لاحتمال كونه هو النجس المعلوم بالعلم الأوّل الذي فقد أحد طرفيه بعد حصوله.

في مقارنة العلم الإجماليّ لفقد الملاقي

وبذلك يظهر لك الحكم فيما لو كان فقد الملاقى مقارناً للعلم الإجماليّ الأوّل، وأنّه يجب الاجتناب فيه عن الملاقي وطرف الملاقى؛ لعدم انحلال العلم الثاني؛ لأنّه إنّما ينحلّ لو كان العلم الأوّل موجباً للتنجّز.

ومن الواضح أنّه لو كان فقد الملاقى مقارناً للعلم الأوّل لا يكون العلم الأوّل موجباً للتنجّز، فإنّه إنّما يُوجب التنجّز إذا بقي الملاقي بعد العلم المذكور ولو آناً ما، والمفروض أنّه فقد بمجرّد حصول العلم الأوّل.

في تنقيح المسألة بناءً على كون نجاسة الملاقي بالسريان

ثمّ إنّ ما تقدّم كلّه كان مبنيّاً على كون نجاسة الملاقي بالملاقاة.

وأمّا بناءً على كونها بالسريان، فيكون الملاقي كجزء الملاقى في جميع ما تقدّم، وقد عرفت أنّ الظاهر من أخبار الكرّ[1]، ونجاسة الماء القليل[2] هو كون النجاسة بالملاقاة، ولو فرض الشكّ في ذلك فبيان الوظيفة في ذلك يتوقّف على ذكر مقدّمتين:

الأولى: أنّه سيأتي - إن شاء الله تعالى - في مسألة الشكّ بين الأقلّ والأكثر أنّه لو دار الأمر بين شرطيّة شيء ومانعيّة ضدّه، ففيه صورتان:

---

١. يُنظر: صفحة (٣٨٦) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٣٨٦) من هذا الجزء.

أحدهما: أن يكون للضدّين ثالث، وفي هذه الصورة لا إشكال في الاكتفاء بما كان فاقداً لما يحتمل مانعيّته، وإن كان فاقداً لما يحتمل شرطيّته؛ لجريان البراءة في الجهة الزائدة التي هي مفاد الشرطيّة، وانحلال العلم الإجماليّ المردّد بين شرطيّة أحد الضدّين ومانعيّة الآخر إلى العلم باعتبار عدم ما يحتمل مانعيّته على كلا الاحتمالين، والشكّ البدويّ في اعتبار عدم الثالث.

الصورة الثانية: أن لا يكون للضدّين ثالث، وحينئذٍ فيظهر أثر العلم الإجماليّ في مورد الشكّ في تحقّق ما يحتمل شرطيّته، فعلى تقدير الشرطيّة لا بُدَّ من إحرازه، وعلى تقدير مانعيّة ضدّه لا يحتاج إلى الإحراز، بل يكفي في صحّة العمل الشكّ في تحقّق المانع من دون حاجة إلى إحراز تحقّق ما هو محتمل الشرطيّة الذي هو ضدّ ذلك المحتمل المانعيّة، وحيث كان احتمال الشرطيّة مقتضياً في مقام الشكّ للزوم هذه الجهة الزائدة، وهي إحراز ما هو محتمل الشرطيّة، وكانت هذه الجهة جهة زائدة على ما هو القدر المتيقّن أمكن فيها جريان البراءة، فالأمران المعلوم أحدهما وإن كانا في نفس الواقع متبائنين، ولم يكن لأحدهما في نفسه جهة زائدة على الآخر، إلّا أنّه لمّا كان أحدهما في مقام الشكّ مقتضياً للجهة الزائدة على أصل ما هو القدر المتيقّن، كان ذلك كافياً في كونهما من قبيل الأقلّ والأكثر، وجريان البراءة في الزائد ولو باعتبار هذا الأثر اللاحق لأحدهما في مقام الشكّ، وحينئذٍ فتكون النتيجة من حيث العمل موافقة للمانعيّة.

المقدّمة الثانية: أنّ دليل البراءة وإن اختصّ بالمجعولات الشرعيّة، إلّا أنّه يكفي في ذلك كون مجرى البراءة مجعولاً بالتبع؛ لكونه لوناً وصفةً للمجعول.

ويعد البناء على هاتين المقدّمتين -أعني كفاية كون أحد الاحتمالين في مقام الشكّ متضمّناً للجهة الزائدة في جريان البراءة في تلك الجهة الزائدة، الثانية كفاية كون الشيء لوناً للمجعول في جريان البراءة فيه وإن لم يكن مجعولاً بنفسه- نقول فيما نحن[1]: إنّ السريان والملاقاة وإن كانا في أنفسهما من قبيل المتباثنين إلّا أنّه في مقام الشكّ لكون الملاقي أحد طرفي العلم الإجماليّ، فبناء على السريان يلزم الاجتناب عن الملاقي، وبناءً على الملاقاة لا يجب الاجتناب، فيكون السريان متضمّناً لجهة زائدة على القدر المعلوم، وهو نجاسة الملاقي للنجس، فتجري البراءة في تلك الجهة الزائدة وإن كان السريان لوناً للمجعول وهو النجاسة، ولو بنى على عدم تسليم أحد هاتين المقدّمتين أو إحداهما لا يمكن إجراء البراءة في ذلك الزائد، فلا بُدَّ من الاحتياط.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (نحن فيه).

[في شروط تنجّز العلم الإجماليّ]

بسم الله الرحمن الرحيم ويه نستعين

ويشترط[1] في كون العلم الإجماليّ منجّزاً شروط:

الشرط الأوّل في كون النجاسة موجبة لانفعال الطرفين

الأوّل: أن تكون النجاسة المعلوم وقوعها في أحد الإناءين موجبةً لانفعال كلّ واحد منهما لوكانت واقعة فيه، فلوكان أحدهما نجساً أو محكوماً بنجاسته، ولو بالاستصحاب لم يكن ذلك العلم الإجماليّ منجّزاً من دون فرق في ذلك بين أن يكون الضابط في تنجّز العلم الإجماليّ هوكون العلم مؤثّراً على كلّ تقدير أو يكون الضابط هو تعارض الأُصول، أمّا الأوّل فواضح؛ لأنّه مع فرض كون أحد الإنائين محكوماً بالنجاسة لا يكون العلم بوقوع النجاسة في أحدهما مؤثّراً على كلّ تقدير، وكذلك الثاني، فإنّه مع الفرض المذكورلا يكون المحكوم بالنجاسة منهما مجرى لأصالة الطهارة كي يكون جريانها فيه معارضاً لجريانها في الطرف الآخر، وهذا الشرط وكذلك الشروط الآتيّة، وإن اختصّ ظاهر التعبيرعنه بخصوص العلم الإجماليّ بالنجاسة إلّا أنّه يمكن إجراؤه في

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث: ليلة السبت: (١٤ محرّم الحرام، ١٣٤٣هـ).

جميع موارد العلم الإجماليّ بالتكليف بأدنى تغيير في التعبير، فإنّه بناءً على حرمة العصير بالغليان - مثلًا - لو كان أحد الإناءين خمراً، والآخر عصيراً وعلم بغليان أحدهما لا يكون العلم الإجماليّ المذكور منجّزاً، وبيانه يعلم بالمقايسة على ما مثلنا من فرض العلم بكون أحدهما محكوماً بالنجاسة.

الشرط الثاني في اشتمال كلّ واحد من الطرفين على أثر عمليّ شرعيّ

الثاني: أن يكون لانفعال كلّ منهما - لو كان هو الواقع فيه النجاسة - أثر عمليّ شرعيّ، فلو لم يكن أحدهما كذلك بأن كان انفعال أحد الطرفين لا أثر له، لم يكن العلم بوقوع النجاسة على أحدهما منجّزاً، وهذا أيضاً لا فرق فيه بين الضابطين المتقدّمين.

ومثال ذلك ما لو تردّد وقوع النجاسة بين ظهر الإناء وبين وقوعها في الماء الموجود في الإناء وكان الإناء خزفاً، أو أحد المعادن، فإنّه لو كان الإناء خزفاً أو معدناً لم يكن يترتّب أثر على نجاسة ظاهره؛ إذ لا يصحّ السجود عليه، ولا هو من قبيل الجلود ونحوها ممّا تصحّ الصلاة فيه، غاية الأمر أنّه لو لاقى شيئاً آخر برطوبة نجسه، وهذا المقدار لا يكفي في كونه ذا أثر؛ لما عرفت من أنّ ملاقي أحد طرفي العلم الإجماليّ، لا يحكم عليه بالنجاسة ووجوب الاجتناب*.

---

* **قلتُ**: مع أنّ هذا الأثر التعليقيّ - وهو كونه لو لاقى شيئاً برطوبة لنجّسه - لا ينفع مع عدم وجود المعلق عليه، وهو الملاقاة، وبعد وجوده يكون طرف العلم الإجماليّ هو الملاقي - بالكسر - لا ظاهر الإناء، نظير ما تقدّم من كون الملاقى - بالفتح - خارجاً عن الابتلاء.

وهذا هو العمدة في المطلب، و إلّا فمجرّد أنّ الملاقي لأحد الأطراف لا يحكم عليه بوجوب الاجتناب لا دخل له فيما نحن فيه من اعتبار كون الانفعال بالنجاسة مؤثّراً، وكأنّ الأستاذ (دام ظلّه) أشار إلى هذا الذي ذكرناه من عدم كفاية الأثر التعليقيّ، ولكن كان منه (دام ظلّه) في طيّ الكلام.

ويتفرّع على ذلك أمران:

أحدهما: لو وقعت نجاسة إمّا في هذا الماء القليل - مثلًا - وإمّا في الأرض أو التراب الذي يصحّ السجود عليه في نفسه، ولكن لا يتّفق السجود عليه عادة لذلك المكلّف، كما في تراب الطرق والأزقة التي يمرّ عليها، فقد يُقال في مثل ذلك بعدم منجّزية العلم الإجماليّ لخروج التراب المذكور عن ابتلاء المكلّف.

وفيه: أنّ المدار* في الخروج عن الابتلاء في مثل «السجود» هو عدم القدرة عادة على السجود عليه، وإن كان مقدوراً عقلاً، وما نحن فيه لا يكون كذلك، بل غاية الأمر أنّه لا يسجد عليه عادة، لا أنّ السجود عليه غير مقدور عادة، وبين المطلبين فرق واضح، فإنّ الذي يُوجب عدم التنجّز إنّما هو عدم القدرة العاديّة على الارتكاب، لا عدم الارتكاب عادة مع كونه ممكناً عادة.

وبعبارة أجمع: أنّ الموجب لعدم التنجّز هو كون الارتكاب غير مقدور، إمّا عقلاً، وإمّا عادة، وإمّا شرعاً، بأن كان أحد الإناءين المعلوم وقوع النجاسة في أحدهما مملوكاً للغير ولا يأذن بالتصرّف فيه، ومن الواضح أنّ ما نحن فيه لا يرجع إلى أحد هذه الأمور الثلاثة.

---

* **قلتُ:** وبذلك - أيّ ببيان أنّ الملاك في الخروج عن الابتلاء هو عدم القدرة العاديّة على الارتكاب - تعرف أنّ هذا الشرط، أعني الشرط لا يكون راجعاً إلى الابتلاء وعدمه؛ لأنّ مرجع هذا الشرط إلى أنّه يعتبر في التنجّز أن يكون لانفعال كلّ واحد من الطرفين أثر شرعيّ، سواء كان ارتكابه ممكناً عادة أو غير ممكن، وأين هذا من اعتبار كون ارتكاب كلّ واحد من الطرفين ممكناً عادة.

الفرع الثاني: أنّه لو علم بوقوع النجاسة في أحد الأمرين من الماء والتراب، فإمّا أن يكون للمكلّف ماء آخر غير ذلك الماء، وأمّا أن يكون الماء منحصراً فيه، فعلى الأوّل قد يُقال بوجوب الاجتناب ومنجّزية العلم المذكور؛ لكون وقوع النجاسة في التراب ممّا يترتّب عليه الأثر، وهو التيمّم به عند فقد الماء.

وفيه: أنّ هذا الأثر معلّق على أمر لم يحصل، وهو فقد الماء، ومع عدم حصول ما هو المعلّق عليه لا يكون له وجود، فلا يكون المعلوم بالإجمال مؤثّراً على كلّ تقدير، ولا تتعارض الأُصول، وعلى الثاني فقد يُقال بكون العلم الإجماليّ المذكور منجّزاً من جهة تردّد النجاسة بين وقوعها في الماء والتراب، ومع فرض كون الماء منحصراً يكون وقوع النجاسة مؤثّرة على تقدير وقوعها في كلّ من الماء والتراب، فيكون العلم الإجماليّ منجّزاً، ويكون المكلّف من قبيل فاقد الطهورين لو انحصر التراب، كالماء فيما هو طرف العلم.

وفيه: أنّ كون العلم الإجماليّ منجّزاً موقوفاً على كون وقوعها في التراب ذا أثر، وكون وقوعها في التراب ذا أثر موقوف على تنجّز وجوب الاجتناب عن الماء لو كان هو الواقع فيه النجاسة، وتنجّز وجوب الاجتناب عنه موقوف على كون العلم الإجمالي منجّزاً.

الشرط الثالث في إمكان توجّه الأثر المترتب إلى المكلّف

الثالث[1]: أن يكون الأثر المترتب على انفعال كلّ واحد من الطرفين بوقوع النجاسة فيه ممّا يمكن توجّهه إلى المكلّف، فلو كان استعمال كلّ واحد منهما غير ممكن، إمّا عقلاً كما لو أريق أحدهما ثمّ حصل العلم الإجماليّ، أو عادة، كما إذا كان خارجاً عن الابتلاء، أو شرعاً، كما إذا كان مملوكاً للغير ولم

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (١٥ محرّم الحرام، ١٣٤٣هـ).

يأذن بالتصرّف فيه، ففي جميع هذه الصور لا يكون العلم الإجماليّ مؤثّراً، إمّا على تقدير كون الضابط في منجّزيته هو كونه مؤثّراً في التكليف على كلّ تقدير فواضح، وإمّا على تقدير كون الضابط هو تعارض الأُصول فلأنّ أصالة الطهارة لا تجري فيما لا يكون التكليف باستعماله مقدوراً بأحد الوجوه الثلاثة، فتبقى أصالة الطهارة في الطرف الآخر سليمة عن المعارض.

الشرط الرابع في عدم الاضطرار إلى بعض الأطراف

الرابع: أن لا يكون أحد الطرفين محكوماً شرعاً بإتلافه بواسطة الاضطرار إليه، فإنّه مع الحكم عليه بذلك يكون بحكم التالف، فلا يمكن أن يكون مجرى لقاعدة الطهارة، فتبقى أصالة الطهارة في الآخر سليمة عن المعارض، فيسقط العلم الإجماليّ عن التأثير.

أمّا على الضابط الأوّل، فلعدم كون وقوع النجاسة مؤثّرة في وجوب الاجتناب على تقدير وقوعها فيما اضطرّ إليه.

وأمّا على الضابط الثاني، فلما عرفت من عدم جريان أصالة الطهارة فيما اضطرّ إليه؛ لعدم ترتّب أثر شرعيّ على إجرائها فيه، مثل «وجوب الوضوء منه»، فإنّه بواسطة الاضطرار إليه لا يجوز استعماله في الوضوء ونحوه، وينحصر جواز استعماله في خصوص الجهة المضطرّ إليها، وهو الشرب.

في تفصيل الشيخ بين كون الاضطرار بعد العلم الإجماليّ وبين غيره

واعلم أنّ الشيخ ﷺ فصّل بين صورة كون الاضطرار حادثاً بعد العلم، وبين غيرها فحكم في صورة حدوث الاضطرار بعد العلم ببقاء أثر العلم الإجماليّ، وهو وجوب الاجتناب عن الباقي، وفي غير هذه الصورة، وهي ما إذا كان الاضطرار سابقاً أو مقارناً للعلم حكم بسقوط العلم الإجماليّ وجواز ارتكاب الطرف الآخر[1].

الاضطرار بعد العلم الإجماليّ

والوجه في بقاء أثر العلم في الصورة الأولى أنّ الاضطرار إذا حدث بعد

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٢٥/٢.

العلم - ولو آناً ما - كان العلم منجّزاً، لتردّد التكليف بين التكليف الأبديّ، وهو وجوب الاجتناب عمّا لم يحدث الاضطرار إليه والتكليف المحدود بعروض الاضطرار، وهو وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر إلى أنّ يضطرّ إليه، فيكون ذلك نظير التكليف المردّد بين الظهر والجمعة، لا من قبيل تردّد التكليف بين الأقلّ - وهو ما قبل الاضطرار - وبين الأكثر - وهو التكليف الأبديّ - كما ذكره الآخند ﷺ في كفايته[1]، وذلك لأنّ تردّد التكليف بين الأقلّ والأكثر وانحلال العلم بأخذ الأقلّ، لكونه قدراً متيقّناً إنّما يتمّ في التكليف الواحد الشخصيّ المردّد بين كون أمده ساعة - مثلًا - أو ساعتين، فإنّه في مثل ذلك يُؤخذ بالقدر المتيقّن، وهو الأقلّ ويرجع في الزائد إلى البراءة.

ومن الواضح أنّ ما نحن فيه ليس من هذا القبيل لدوران الأمر فيه بين تكليفين:

أحدهما: قصير العمر، والآخر أطول منه، فيكون من قبيل تردّد الأمر بين المتباينين نظير تردّد الوجوب بين كونه وارداً على الجمعة، فينقطع بانقضاء وقتها وبين كونه وارداً على الظهر، فيبقى إلى ما قبل المغرب بأربع ركعات، ولقد أوردت عليه ﷺ في بعض مذاكراتي معه بهذا الإيراد ونقضت ما ذكره بهذا النقض، فاعترف به، وكتب في حاشية منه ما كتب[2].

الاضطرار قبل العلم الإجمالي

وأمّا حكمه بعدم تأثير العلم الإجماليّ فيما كان الاضطرار سابقاً على العلم، فيعلم وجهه ممّا ذكرناه في هذا الشرط الثالث؛ لأنّ المكلّف إذا كان مضطرّاً إلى أحد الإناءين لا يكون علمه بعد ذلك بنجاسة أحدهما مؤثّراً في وجوب

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٧٢/٢.

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٦٦/٢.

الاجتناب عن كلّ واحد منهما، لعدم الأثر لنجاسة ما اضطرّ إليه، فلا يكون العلم المذكور مؤثّراً على كلّ تقدير، ولا يكون أصل الطهارة جارياً فيما اضطرّ إليه، لتقع المعارضة بينه وبين أصالة الطهارة في الطرف الآخر الذي لم يكن مضطرّاً إليه.

وقد أوردنا في الدورة السابقة على ما ذكره الشيخ ﷺ بأنّه إنّما يتمّ فيما لو كان الاضطرار سابقاً على وقوع النجاسة في أحدهما وعلى العلم بذلك[1]، وأمّا لو كان الاضطرار بعد وقوع النجاسة في أحدهما وقبل العلم بأن تقع النجاسة في أحدهما في الساعة الأولى - مثلاً - وفي الساعة الثانية يضطرّ إلى أحدهما، وفي الساعة الثالثة يحصل له العلم بنجاسة أحد الإناءين، ففي هذه الصورة يكون الحكم كما لو كان الاضطرار متأخّراً عن العلم في بقاء تأثير العلم في الطرف الآخر، وذلك للعلم الإجماليّ بأنّه كان قبل الاضطرار مكلّفاً بوجوب الاجتناب، إمّا عن هذا الإناء، وإمّا عن ذلك الإناء، غاية الأمر أنّه بعد أن اضطرّ إلى هذا الإناء ينقطع، وجوب الاجتناب عنه على تقدير كونه هو النجس، وأمّا الإناء الآخر، فعلى تقدير كونه هو النجس يبقى وجوب الاجتناب عنه بحاله لم ينقطع، وبواسطة حدوث العلم بوقوع النجاسة إمّا فيه أو فيما اضطرّ إليه يتنجّز وجوب الاجتناب عنه.

وبالجملة: هو قبل الاضطرار كان مكلّفاً واقعاً باجتناب أحد الإناءين، غاية الأمر لعدم علمه بذلك التكليف يكون معذوراً لو خالفه، وبعد حدوث الاضطرار إلى أحدهما ينقطع ذلك التكليف الواقعيّ على تقدير انطباقه على ما اضطرّ إليه، وبعد حدوث العلم يتنجّز ذلك التكليف الواقع المردّد بين ما هو منقطع وبين ما هو باقٍ، فيكون حاله بعد العلم المذكور كحاله بعد الاضطرار

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤١٦/٢.

المتأخّر عن العلم في كونه متردّداً بين التكليف المنقطع وبين التكليف الباقي.

والسر في ذلك أنّ العلم طريق إلى الواقع، وحينئذٍ فيكون التكليف الواقعيّ سابقاً على الاضطرار وإن لم يعلم به المكلّف، وبعد حدوث العلم يتنجّز ذلك التكليف الواقعيّ.

هذا ما أوردناه عليه ﷺ في الدورة السابقة، ولكن يتّضح لك الجواب عن هذا الإيراد ممّا قدّمناه في المباحث المتقدّمة من أنّ العلم وإن كان بالنسبة إلى التكليف الواقعيّ طريقاً صرفاً فيمكن وجود التكليف الواقعيّ قبله وإن لم يعلم به المكلّف، إلّا أنّه بالنسبة إلى تنجّز التكليف وعدم جريان الأصل في مورده، وتعارض الأُصول وتساقطها في مورد العلم الإجماليّ يكون العلم موضوعاً، بحيث إنّه لا يعقل تنجّز التكليف قبل تعلّق العلم به، كما أنّه قبل العلم الإجماليّ لا تتعارض الأُصول ولا تتساقط.

وحينئذٍ، فنقول: إنّ التكليف في الصورة التي هي محلّ الكلام وإن تعلّق به العلم، وكان وجوده - أعني وجود ذلك التكليف الواقعيّ - سابقاً على عروض الاضطرار، إلّا أنّ العلم المتعلّق به المتأخّر عن الاضطرار لا أثر له.

أمّا بالنسبة إلى القطعة الأولى من الزمان التي هي من زمان وقوع النجاسة إلى زمان الاضطرار، فلعدم العلم بالتكليف في تلك القطعة، فلا يكون في تلك القطعة تنجّز، ولا تعارض أُصول.

وأمّا بالنسبة إلى القطعة الثانية من الزمان التي هي من زمان حدوث الاضطرار إلى ما بعد فلا يكون أيضاً تنجّز، ولا تعارض، أمّا الأوّل فلعدم كون العلم مؤثّراً في تلك القطعة من الزمان على كلّ تقدير، وأمّا الثاني، فلعدم جريان الأصل فيما اضطرّ إليه كي يكون معارضاً للأصل في الطرف الآخر.

لو كان الاضطرار مقارنًا للعلم الإجماليّ

وممّا[1] ذكرنا يعلم الحكم فيما لو كان الاضطرار مقارناً للعلم، حيث إنّ العلم إنّما يؤثّر التنجيز وسقوط الأصل في الحكم الواقعيّ الذي يكون موجوداً بعده، ولو آناً ما، أمّا إذا لم يكن كذلك بأن كان الحكم غير معلوم الوجود بعد حصول العلم لحصول الاضطرار إلى بعض أطرافه قبل العلم أو مقارناً له، فلا يؤثّر الأثر المذكور لما بيّناه[2] أمس مفصّلاً، ومنه أنّ هذا التفصيل بين ما يكون قبل العلم وبين غيره يتأتّى في مسألة التلف والخروج عن الابتلاء، وتفصيله يعلم بالمقايسة مع الاضطرار حرفاً بحرف.

هذا كلّه في الاضطرار إلى واحد معيّن.

الاضطرار إلى واحد غير معيّن

وأمّا لو كان الاضطرار إلى واحد غير معيّن، فقد ذكر الآخند ﷺ في حاشية منه على الكفاية[3]: أنّ حدوثه بعد العلم لا يؤثّر، وهذا بناء منه على تفسير الفعليّة بكون المولّى بصدد تحصيل الحكم بأيّ وجه كان، فإنّ الفعليّة بهذا المعنى تنافي الترخيص في بعض الأطراف.

ولكن لا يخفى أنّ الفعليّة بهذا المعنى لا دليل عليها، بل الظاهر أنّها فرض صرف لا واقعيّة له، نعم بعد فرض العلم بالتكليف وعدم الترخيص الشرعيّ في أحد أطرافه يحكم العقل بفعليّة التكليف بذلك المعنى، وهي عبارة أُخرى عن التنجّز.

وكيف كان[4]، فالاضطرار إلى واحد غير معيّن لا يجوز إلّا ارتكاب أحد الطرفين مع بقاء الآخر على ما هو عليه من وجوب الاجتناب من دون فرق

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٦، محرّم الحرام، سنة ١٣٤٣هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٤٠٤) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٦٦/٢.

٤. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٦ محرّم الحرام، ١٣٤٣هـ).

في ذلك بين كون الاضطرار قبل وقوع النجاسة والعلم الإجماليّ كليهما، أو كان متوسّطاً بينهما، أو كان متأخّراً عنهما.

أمّا الصورة الأولى، وهي ما كان الاضطرار قبل كلّ واحد من وقوع النجاسة في أحدهما والعلم الإجماليّ بذلك، فلعدم المصادمة بين التكليف بوجوب الاجتناب عن الإناء الذي وقعت فيه النجاسة واقعاً وبين جواز شرب الإناء الذي اضطرّ إلى شربه، حيث إنّه لمّا لم يكن الاضطرار إلى معيّن فقهراً يتوجّه الجواز لأجل الاضطرار إلى غير ما وقعت فيه النجاسة، ولا يكون بين جواز الشرب ووجوب الاجتناب مصادمة أصلاً، فقبل وقوع الشرب لأجل الاضطرار يكون كلّ من الحكمين متوجّهاً إلى غير ما توجّه إليه الآخر.

نعم، حين الشرب لمّا اختاره يحكم بجوازه وإن صادف كونه المحرّم واقعاً، فلا أثر للاضطرار المذكور إلّا في هذه المرحلة - أعني المرحلة المتأخّرة عن العلم - وهي مرحلة كونه مجملاً، ويكون أثره في هذه المرحلة أنّ الشرب الواقع على ما يختاره من أحد الإناءين يكون واقعاً على صفة الجواز وإن كان الذي اختاره لذلك هو المحرّم واقعاً، فيكون ذلك بمنزلة التقييد للحرمة الواقعيّة، بأن لا يكون الذي يختاره هو المحرّم واقعاً، فيكون حاصل الأمر أنّ الحرمة الواقعيّة تكون مستحقّاً على مخالفتها العقاب إلّا إذا كان الذي أختاره هو المحرّم الواقعيّ *.

---

* **قلتُ**: ومقتضى بقاء الحرمة على ما هي عليه من استحقاق العقاب على مخالفتها - إلّا إذا كان المختار للشرب هو المحرّم الواقعيّ - أنّ الفرد الآخر محكوم عقلاً بوجوب الاجتناب لاحتمال كونه هو المحرّم الواقعيّ ويكون احتمال كون المختار للشرب هو المحرّم الواقعيّ من قبيل الشكّ في تحقّق المسقط لما علمه من توجّه التكليف وتنجّزه عليه، انتهى ما قلته.

ومن ذلك يعلم الكلام في الصورتين الأخيرتين.

ثمّ إنّ الشيخ ﷺ ذكر في هذا المقام ما نصّه «فيثبت من ذلك تكليف متوسّط بين نفي التكليف رأساً وثبوته متعلّقاً بالواقع على ما هو عليه... »[1] إلخ وذكر نظير هذا الكلام في مسألة الشكّ بين الأقلّ والأكثر.

ولشرح هذه العبارة ينبغي أن نقدّم مقدّمة، وهي إنّ كون التكليف متوسّطاً بين الارتفاع والنفي الكلّيّ، وبين الثبوت الكلّيّ الذي[2] عبارة عن ثبوته مقيّداً بحال دون حال، تارةً يكون هذا التوسّط بالنسبة إلى أصل التكليف وثبوته واقعاً، بأن يكون أصل ثبوته الواقعيّ متوسّطاً بين كونه ثابتاً ثبوتاً كلّيّاً وبين كونه مرتفعاً ارتفاعاً كلّيّاً بأن يكون ثبوته الواقعيّ مقيّداً بحال دون حال، وينتج من ذلك أنّه في مورد القيد يكون التكليف ثابتاً، وفي مورد عدمه يكون التكليف غير ثابت، وأخرى يكون هذا التوسّط بالنسبة إلى مقام التنجّز واستحقاق العقاب، كما هو الحال في جميع التكاليف بالقياس إلى حال الجهل والعلم، فإنّ التكليف يكون ثابتاً في كلا هاتين الحالتين - أعني حالة الجهل به والعلم به - ولكنّ تنجّزه واستحقاق العقاب على مخالفته إنّما يكون في حالة العلم به دون حال الجهل، فيكون تنجّزه متوسّطاً بين كونه منجّزاً في كلا الحالتين، وكونه غير منجّز في كليهما.

إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول: أمّا التوسّط الذي ذكره في مسألة الأقلّ والأكثر، فهو توسّط في مقام التنجّز؛ لأنّ منشأه هو الجهل بوجوب الأكثر، ويكون نتيجة هذا التوسّط في ذلك المقام إنّ ترك المركّب إذا كان مستنداً إلى ترك الأقلّ كان موجباً لاستحقاق العقاب؛ لكونه تركاً في حال العلم، لكون وجوب

---

١. فرائد الأُصول: ٢٤٦/٢.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الذي هو).

الأقلّ معلوماً، وإذا كان ترك ذلك المركّب مستنداً إلى ترك الأكثر لم يكن موجباً لاستحقاق العقاب لعدم كون وجوب الأكثر معلومًا*.

وبناءً على ذلك، فيكون التقييد في ذلك المقام المعبّر عنه بالتوسّط في مقام التنجّز تصرّفاً في مرحلة الظاهر، فيكون حكماً ظاهريّاً؛ لكون منشأه وملاكه هو الجهل بالحكم الواقعيّ.

أمّا التوسّط المذكور فيما نحن فيه، ففيه إشكال؛ لأنّ المنشأ فيه أمران:

أحدهما: الاضطرار، **والآخر**: الجهل بما هو النجس واقعاً، فإنّ هذين الأمرين هما المنشأ والملاك في كون وجوب الاجتناب وحرمة الارتكاب مقيّدة بأن لا يكون الذي يشربه هو النجس الواقعيّ، وهما الملاك في أنّه لو صادف كون الذي يشربه هو النجس الواقعيّ لما كان حراماً يستحقّ العقوبة على مخالفته، بحيث إنّه لولا الاضطرار لما جاز له شربه، وإن كان جاهلاً بأنّه هو النجس الواقعيّ، وهو واضح، كما أنّه لولا الجهل بما هو النجس واقعاً، لمّا جاز له شربه أيضاً، وإن كان مضطرّاً إلى شرب أحدهما؛ لأنّه مع العلم بأنّ هذا هو النجس الواقعيّ يتعيّن عليه أن يشرب الآخر للاضطرار.

---

* **قلتُ**[1]: لا يخفى أنّ ترك الأكثر وإن كان يحصل تارةً بترك الجميع وأخرى بترك الجزء المشكوك جزئيّته، إلّا أنّ ترك المأمور به لا يكون مستنداً إليه إلّا في الصورة الثانية، فإنّه في الصورة الأولى يكون تركه مستنداً إلى ترك الأقلّ؛ لأنّ ترك الجميع وإن نشأ عن ترك الأقلّ وعن ترك الأكثر، ولكن يكون ترك الأقلّ سابقاً على ترك الأكثر في الرتبة، فيكون ترك المأمور به مستنداً إليه؛ لأنّ الشيء يسند إلى أسبق علّله، فتأمّل.

---

١. هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ» إلى «فتأمّل» لم أعرف مكانه، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

وحينئذٍ، فكلّ من هذين الأمرين له مدخليّة في تسويغ شرب ما يختاره وفي رفع حرمة واستحقاق العقاب على المخالفة لو صادف أنّه الحرام الواقعيّ، وبناءً على ذلك فلا يمكن أن يكون هذا التوسّط ناشئاً عن الاضطرار فقط؛ كي يكون توسّطاً في أصل ثبوت التكليف، وتكون نتيجته هو تقييد الحرمة الواقعيّة بأن لا يكون ما يختاره هو الحرام الواقعيّ، كما لا يمكن أن يكون ناشئاً عن الجهل فقط؛ كي يكون موسّطاً في مقام التنجّز، ويكون نتيجته مجرّد عدم استحقاق العقاب على مخالفة الحرام الواقعيّ لو صادف ما شربه الحرام الواقعيّ مع كون الحرمة الواقعيّة على ما هي عليه من الثبوت، سواء كان المحرّم هو المختار أم كان هو الطرف الآخر، بل إنّ هذا التوسّط يكون ناشئاً عنهما معاً ولا يمكن أن يرجّح اسناده إلى أحدهما دون الآخر.

وقد يُقال بكونه توسّطاً في مقام ثبوت التكليف؛ لكون الترخيص إنّما كان بلسان الاضطرار[1].

وفيه: أنّه وإن كان بلسان الاضطرار إلّا أنّ المنشأ فيه هو الجهل بما هو الحرام واقعاً.

ويمكن أن يُقال: إنّ الاضطرار أجنبيّ عن الترخيص في ارتكاب الحرام على تقدير كون المختار هو الحرام الواقعيّ، حيث إنّ الاضطرار إلى واحد غير معيّن إنّما يقتضي جواز شرب أحدهما، ومن المعلوم أنّ جواز شرب أحدهما لا يقتضي الترخيص في شرب الحرام، لما عرفت من عدم المصادمة بين وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بينهما وبين تجويز شرب أحدهما لتوجّه كلّ منهما إلى غير ما توجّه إليه الآخر، وإنّما المقتضي للترخيص في

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢٤٦/٢.

الشرب المذكور هو الجهل بأن ما يشربه لأجل الاضطرار هو المحرّم الواقعيّ*.

والحاصل[1]: أنَّ التوسّط المذكور إن كان في مقام التنجّز كان حكماً ظاهريّاً بالتنجّز، ومحصّله أنَّ للمكلّف أن يبني على أنَّ ما يختاره هو المباح الواقعيّ أو على أنَّ ما يتركه هو النجس الواقعيّ، والظاهر أنَّ مثل هذا التخيير الظاهريّ لا وجود له في الشريعة إلّا في مسألة تعارض الخبرين.

وإن كان في مقام ثبوت التكليف كان حكماً واقعيّاً، ومحصّله: أنّه يجب الاجتناب عن النجس الموجود في البين ما لم يكن هو الذي يختاره لدفع اضطراره.

وأثر هذين الوجهين منحصر في مطلب واحد، وهو كون التخيير بدويّاً أو استمراريّاً، فبناءً على الأوّل يكون التخيير بدويّاً بناءً على ما تقدّم من أنَّ التخيير الظاهريّ يكون بدويّاً، وبناءً على الثاني يكون التخيير الذي نتيجة[2] تقييد الحرمة الواقعيّة، بأن لا يكون الحرام الواقعيّ هو ما يختاره تخييراً استمراريّاً.

---

* **قلتُ**: لا يُقال يمكن قلب هذا الدليل بأن يُقال إنَّ الجهل لا دخل له في الترخيص المذكور، حيث إنَّ الجهل بأنَّ هذا هو الحرام المعلوم في البين إنّما يُوجب الاجتناب عنهما معاً؛ إذ لو علمه تفصيلاً لوجب الاجتناب عنه فقط، و إنّما يجب الاجتناب عنهما معاً لأجل الجهل به، فليس الجهل هو المنشأ في الترخيص، و إنّما المرخّص والمنشأ في جواز الشرب المذكور هو الاضطرار.

لأنّا نقول: الموجب لوجوب الاجتناب عنهما معاً إنّما هو العلم بوجود النجس بينهما لا الجهل بأنَّ ما يختاره لدفع الاضطرار هو الحرام الواقعيّ، وهذا الجهل إنّما يُوجب الترخيص في شرب ما يختاره على تقدير كونه هو الحرام الواقعيّ لا الاجتناب عنهما معاً.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٨ محرّم الحرام، ١٣٤٣هـ).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (نتيجته).

والحقّ من هذين الوجهين هو الوجه الثاني، فإنّ الجهل وإن كان له مدخليّة في الترخيص، إلّا أنّه من قبيل المعدّ، والعلّة الأخيرة في الترخيص إنّما هي الاضطرار، بمعنى أنّ الجهل بما هو النجس الواقعيّ يكون سبباً لتحقّق الاضطرار إلى الحرام الواقعيّ على تقديركون ما يختاره هو النجس الواقعيّ، وبعد تحقّق الاضطرار إلى الحرام الواقعيّ يتحكم دليل الاضطرار فيرفع حرمته*.

ثمّ بعد جهله المذكور واختياره لما هو المصادف للحرام الواقعيّ يكون مرخّصاً فيه من جهة دليل الاضطرار لا من جهة دليل الجهل.

نعم، لو ورد في هذا الحال دليل يدلّ على أنّ له أن يبني على أنّ هذا الذي يختاره هو الحلال الواقعيّ، أو على أنّ ما يتركه هو الحرام الواقعيّ، لكان الملاك في هذا الحكم هو الجهل، لكنّ المفروض أنّه ليس لنا مثل هذا الدليل.

فروع فقهيّة

فرع: لو لم يصرّف ما اضطرّ إليه في جهة الاضطرار إلى أن ارتفع الاضطرار، فإن بقي الإناءان كلاهما بعد ارتفاع الاضطرار وجب الاجتناب عنهما، وكان كما لو رجع ما كان خارجاً عن الابتلاء إلى الابتلاء، ولو تلف ما اضطرّ إليه قبل ارتفاع الاضطرار أو مقارناً لارتفاعه كان الحكم في الإناء الباقي مبنيّاً على الترتّب في المقام.

---

* **قلتُ:** وبعبارة أوضح لم يكن المرخّص هو مثل «**رفع ما لا يعلمون**»[1]، بل المرخّص هو رفع ما اضطرّوا إليه، غاية الأمر أنّ عدم علم المكلّف بما هو الحرام الواقعيّ أوجب أن يكون اضطراره متعلّقاً بالحرام على تقديركون ما يختاره هو الحرام الواقعيّ، بحيث إنّه لولا ذلك الجهل لما اختار الحرام الواقعيّ، انتهى.

---

١. فرائد الأُصول: ٢/٢٤٦.

بتقريب أن هذا الإناء المضطرّ إليه محكوم بجواز الصرف في جهة الاضطرار حكماً مطلقاً وبوجوب الاجتناب عنه معلّقاً على عدم صرفه في ذلك، فإن قلنا بهذا الترتّب وجب الاجتناب عن الباقي بعد تلف ما اضطرّ إليه، وبعد ارتفاع الاضطرار، وإن لم نقل بهذا الترتّب لم يجب الاجتناب عن الباقي.

والحقّ هو الوجه الأوّل لما ذكرنا في مسألة الترتّب من أنَّ الضابط أنَّ يكون كلّ واحد من الحكمين تامّ الملاك، وإنّما الموجب للترتّب هو محضّ عدم القدرة على امتثالهما، أمّا لو كان أحدهما رافعاً لملاك الآخر، فلا يتأتّى فيه الترتّب، بل يسقط ذو الملاك المغلوب عن التأثير، كما فيما نحن فيه، حيث إنَّ الجواز للاضطرار يبطل ملاك الحرمة رأساً*.

---

* **قلتُ**: وتفصيل الكلام في هذا الفرع أنّه لو كان مضطرّاً إلى واحد معيّن قبل وقوع النجاسة في أحدهما، وقبل العلم بذلك، ثمّ وقعت النجاسة في أحدهما، وعلم بذلك المكلّف، فإن قلنا بالترتّب المذكور جاز له شرب ما اضطرّ إليه ووجب الاجتناب عن الطرف الآخر، وذلك للعلم الإجماليّ بتوجّه وجوب الاجتناب، أمّا معلّقاً على عدم الصرف في جهة الاضطرار إن كان النجس هو المضطرّ إليه، وإمّا مطلقاً إن كان النجس هو الطرف الآخر، ثمّ لو تلف ما اضطرّ إليه عند ارتفاع الاضطرار أو قبله كان الطرف الآخر على ما هو عليه من وجوب الاجتناب، وكان ذلك كما لو تلّف أحد الإناءين المعلوم نجاسة أحدهما بلا اضطرار.

وكذلك لو كان التالف هو الطرف الآخر الذي لم يضطرّ إليه، فإنّه بعد ارتفاع الاضطرار أيضاً يجب الاجتناب عن هذا الذي كان مضطرّاً إليه وإن لم نقل بالترتّب المذكور، فكما أنّه قبل التلف وقبل ارتفاع الاضطرار لا يجب الاجتناب عن الطرف الآخر الذي لم يضطرّ إليه، فبعد التلف وارتفاع الاضطرار لا يجب الاجتناب عمّا بقي، سواء كان الباقي هو الطرف الذي كان مضطرّاً إليه، أو كان هو الطرف الآخر من دون

فذلكة ما تقدّم

وفذلكة[1] **ما تقدّم**: أنَّ كلّ ما يُوجب أن لا يكون العلم الإجماليّ علماً بالتكليف - على تقدير كلّ من طرفيه - يُوجب سقوط العلم الإجماليّ عن كونه منجّزاً إذا كان سابقاً على وقوع النجاسة، وعلى العلم بها من دون فرق في ذلك بين الخروج عن الابتلاء والاضطرار.

أمّا الخروج عن الابتلاء، فلما تقدّم من أنَّ ما هو خارج عن الابتلاء لا يكون مقدوراً عادة أو شرعاً.

وأمّا الاضطرار، فلكونه بمنزلة وقوع ما اضطرّ إليه، فمن اضطرّ إلى اتلاف ما في الإناء بالشرب لما فيه، كان شرعاً بمنزلة من أتلفه وشربه تكويناً، ومن اضطرّ إلى تنجيسه، لأجل اضطراره إلى أن يغسل فيه جرحاً نجساً كان شرعاً بمنزلة من نجسه تكويناً.

فرق في جميع ذلك بين كون الاضطرار سابقاً على وقوع النجاسة وعلى العلم أو كان متوسطاً بينهما، ولو كان الاضطرار إلى أحدهما المعيّن بعد العلم الإجماليّ وجب الاجتناب عن الطرف الآخر على كلّ تقدير، ولو ارتفع الاضطرار ثمّ تلف الطرف الذي لم يكن مضطرّاً إليه وبقي الذي كان مضطرّاً إليه وجب الاجتناب عنه، كما يجب الاجتناب عنهما لو بقيا بعد ارتفاع الاضطرار، ولو تلف ما لم يكن مضطرّاً إليه قبل ارتفاع الاضطرار أو مقارناً له، وبقي ما كان مضطرّاً إليه، فإن قلنا بالترتّب المذكور وجب الاجتناب عنه، و إلّا فلا.

ولو كان الاضطرار إلى واحد غير معيّن وتلف أحدهما بعد ارتفاع الاضطرار وجب الاجتناب عن الباقي ولو تلف أحدهما قبل ارتفاع الاضطرار فما دام الاضطرار موجوداً لم يكن الباقي واجب الاجتناب و إذا ارتفع الاضطرار كان وجوب الاجتناب عنه مبنيّاً على الترتّب المذكور، فإن قلنا به وجب الاجتناب، و إلّا فلا، وكذلك الحكم فيما لو كان التلف مقارناً لارتفاع الاضطرار، فتأمّل.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢١ محرّم الحرام، ١٣٤٣هـ).

ومنه يعلم أنّه لو اضطرّ إلى استعمال ما في الإناء استعمالاً غير موجب للتلف ولا للتنجيس، بأن اضطرّ إلى غسل عضو طاهر فيه لم يكن ذلك الاضطرار مؤثّراً في سقوط العلم، هذا فيما لو كان الاضطرار ونحوه سابقاً على وقوع النجاسة، وأمّا لو كان بعد وقوع النجاسة وقبل العلم، بأن وقعت نجاسة في أحد الإناءين، ثمّ خرج أحدهما المعيّن عن الابتلاء، أو تلف أو تنجّس أو اضطرّ إلى اتلافه* فهو، كما لو كان ذلك قبل وقوع النجاسة في إسقاط العلم عن التأثير لما تقدّم من كون العلم موضوعاً في تنجّز التكليف وسقوط الأُصول، فالتكليف قبل العلم به، وإن كان موجوداً واقعاً، إلّا أنّه ما لم يعلم لا يكون منجّزاً ولا تسقط الأُصول في أطرافه، وبعد تحقّق أحد هذه الأُمور وحصول العلم لا يكون العلم الحاصل بعد أحدها علماً بالتكليف على كلّ تقدير، فلا يُوجب التنجّز، ولا سقوط الأُصول.

غاية الأمر أنّه حينئذٍ يعلم بأنّه كان مكلّفاً على كلّ تقدير، ولكنّ هذا الذي يعلمه إنّما هو قبل حصول هذه الأشياء، ولا أثر له في ذلك الظرف، لعدم كون ذلك التكليف معلوماً في ذلك الظرف، وفي هذا الظرف الذي هو ظرف ما بعد العلم لم يكن علم بالتكليف على كلّ تقدير لاحتمال كون النجاسة في هذا الطرف الذي طرأ عليه أحد هذه الأمور، فلا يكون مكلّفاً في هذا الظرف بالاجتناب عنه**.

---

* **قلتُ**: أمّا من اضطرّ إلى تنجّيسه فالظاهر أنّه لا أثر له ما لم ينجّسه قبل العلم، انتهى.

** **قلتُ**: وبعبارة أُخرى لا بُدّ من كون العلم منجّزاً من أن يكون ما تعلّق به صالحاً لأن يتنجّز على كلّ تقدير، وفيما نحن فيه إنّما يكون المتعلّق للعلم صالحاً للتنجّز إذا كان في الطرف الآخر، وأمّا هذا الطرف فلا يمكن في هذا الظرف أن يتنجّز، انتهى.

وبهذا البيان يرتفع الإيراد الذي أوردناه على الشيخ ﷺ في الدورة السابقة، فإنّه يظهر منه أنّ مجرّد العلم بأنّه كان مكلّفاً في الواقع بالاجتناب عن أحد هذين الإناءين، لا أثر له ما لم يعلم بأنّه فعلاً مكلّف بذلك على كلّ تقدير ودعوى أنّه فعلاً يعلم بوجود ملاك التكليف وتوجّه التكليف إليه فيما قبل الاضطرار ويشكّ في كون هذا الاضطرار مسقطاً له، فيكون العلم منجّزاً، لكونه من قبيل من علم بوجود ملاك التكليف ويشكّ في تحقّق مسقط التكليف، ومعه يجب الفحص أو الاحتياط، كمن علم بوجوب القيام عليه، وشكّ في سقوطه عنه، لأجل الشكّ في كونه قادراً؛ ممنوعة.

أمّا أوّلاً: فلأنّ عدم الاضطرار ليس من قبيل الشروط العقليّة كالعجز العقليّ وعدم القدرة العقليّة في كون ملاك التكليف موجوداً في مورده بتمامه، وأنّ العجز العقليّ يكون موجباً لسقوط التكليف من دون تأثير في ناحية الملاك؛ كي يكون الشكّ فيه من قبيل الشكّ في السقوط مع إحراز تحقّق الملاك تامّاً، بل هو - أعني الاضطرار- شرط شرعيّ يكون عدمه موجباً لنقصان ملاك التكليف، فلا يكون الشكّ فيه من قبيل الشكّ في المسقط مع إحراز ملاك التكليف؛ إذ ليس المراد من الاضطرار ما يكون بالغاً إلى درجة العجز وعدم القدرة العقليّة، بل المراد منه ما يكون مجامعاً للقدرة العقليّة وموجباً لحكم الشارع بجواز الارتكاب، وحينئذٍ فلا بُدَّ أنّ يكون المصحّح لحكم الشارع بجواز ارتكاب مورده هو نقصان ملاك وجوب الاجتناب عنه عن أن يكون قابلاً للتأثير في ذلك الوجوب.

وأمّا ثانياً: فلأنّ هذه الدعوى بمسألة الخروج عن الابتلاء أولى منها بمسألة الاضطرار، لما عرفت من رجوع الابتلاء إلى التمكّن العادي الملحق

بالتمكّن العقليّ في كونه من الشروط العقليّة التي يكون انتفاؤها موجباً لسقوط التكليف دون نقصان ملاكه، فيكون جريان هذه الدعوى فيها من العلم بملاك التكليف والشكّ في مسقطه أولى من جريانها في مسألة الاضطرار، لما عرفت من كون عدم الاضطرار من الشروط الشرعيّة التي يكون انتفاؤها موجباً لنقصان ملاك التكليف مع أنّهم لم يلتزموا بذلك في مسألة الابتلاء.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ ملاك التكليف والشكّ في مسقطه إنّما يُوجب الاحتياط، حيث يكون ملاك التكليف محرزاً بالقياس إلى المكلّف، كما تقدّم من المثال، والوجه إنّ بناء العقلاء على الفحص على[1] المسقط ولزوم الاحتياط مع عدم إحرازه يكون طريقاً عقلائياً حاكماً على مثل «أصل البراءة» من الأُصول النافية، وفي مثل «الابتلاء»، كما إذا كان أحد الأطراف خارجاً عن الابتلاء لا يكون ملاك تكليف ذلك المكلّف محرزاً عنده لتردّد الأمر بين كون النجس هو هذا الطرف الذي هو داخل في ابتلائه، فيكون الموجود هو ملاك تكليفه، وبين كونه هو ذلك الطرف الخارج عن ابتلائه، فلا يكون الموجود هو ملاك تكليفه، بل ملاك تكليف شخص آخر ممّن يدخل ذلك الطرف في ابتلائه، فلا يكون المعلوم هو ملاك تكليفه*.

---

* **قلتُ**: وكذا من اضطرّ إلى واحد معيّن، فإنّه يدور الأمر عنده بين كون الموجود ملاك تكليفه إن كان النجس هو ما لم يضطرّ إليه، وبين كونه ملاك تكليف شخص آخر ممّن لم يكن مضطرّاً إن كان النجس هو ما اضطرّ إليه، انتهى.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (عن).

استدراك على ما تقدّم من مباحث الابتلاء

استدراك[١] على ما تقدّم من مباحث الابتلاء قد تقدّم[٢] منّا أنّ مناط الخروج عن الابتلاء هو عدم التمكّن العادي، واستشكلنا في بعض الفروع السابقة في الخروج عن الابتلاء، وهي ما كان الابتلاء به وارتكابه غير عادي، كما تقدّم[٣] من تأثير نجاسة إناء الخزف والصفر بالنسبة إلى المنع عن الاستنجاء بهما، وكما في تأثير نجاسة التراب في السوق بالنسبة إلى المنع عن السجود عليه.

وهكذا في كلّ ما يكون المكلّف تاركاً له بنفسه لكونه[٤] صدور ارتكابه على خلاف العادة، بل ولو لكونه له صارف عنه، فيتركه بنفسه بلا حاجة إلى زجر من الشارع، وقد وقع في كلمات الشيخ في مسألة الخروج عن الابتلاء[٥] ما يستفاد منه كفاية كون الفعل لا يصدر عادة من المكلّف في الخروج عن الابتلاء وإن كان ممكناً عادة، فهو ﷺ لا يعتبر عدم التمكّن العادي في الخروج عن الابتلاء ويسري المطلب إلى كلّ ما لا يصدر عادة وإن كان ممكناً.

والحقّ مع الشيخ ﷺ، فإنّ الغرض من النهي وإن كان هو كونه داعياً للمكلّف إلى الترك، حيث لا يكون له داعٍ من قبل نفسه، وهو - أعني النهي - يكون موجوداً، سواء كان المكلّف تاركاً للفعل المنهي عنه بداعٍ من قبل نفسه، أو كان تاركاً له بداعي النهي، غاية الأمر أنّه حيث لا يكون للمكلّف داعٍ من قبل نفسه يكون النهي هو الداعي، وذلك لا يقتضي كون وجود النهي منحصراً

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٢ محرّم الحرام، ١٣٤٣هـ).
٢. يُنظر: صفحة (٤٠٠) من هذا الجزء.
٣. يُنظر: صفحة (٤١٥) من هذا الجزء.
٤. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (لكون).
٥. يُنظر: فرائد الأصول: ٩٥/٤.

في مورد يكون هو الداعي إلى الترك، إلّا أنّ حسن الخطاب بالنهي والبعث إلى الترك لا يكون إلّا في مورد لا يكون المكلّف تاركاً للفعل المنهي عنه بنفسه، لأجل كون فعله خلاف العادة أو خلاف شأنه أو لغير ذلك من دواعي الترك، وحينئذٍ فيكون الابتلاء بهذا المعنى من شروط حسن الخطاب، وإذا كان أحد الأطراف خارجاً عن الابتلاء بهذا المعنى لم يكن توجّه الخطاب والبعث إلى الترك معلوماً، فإنّه في هذه الصورة إنّما يتوجّه إليه الخطاب ويحسن البعث على الترك إذا كان المعلوم هو الطرف الآخر دون ما لو كان هو الطرف الذي خرج عن الابتلاء.

في حكم العلم بوقوع النجاسة إمّا في الماء أو التراب

ثمّ إنّه قد تقدّم[1] لنا كلام فيما لو علم بوقوع النجاسة إمّا في الماء أو في التراب، وعند كتابة هذا الفرع في الرسالة العمليّة[2] تجدّد لنا نظر فيه، وتفصيل المسألة في هذا الفرع أنّه إمّا أن يكون الماء والتراب منحصراً فيما ذكر من الطرفين، وإمّا لا يكون منحصراً، وعلى الأوّل، فإمّا أن يكون التراب ممّا لا يسجد عليه عادة، وإمّا أن يكون ممّا يسجد عليه عادة، فإن كان ممّا لا يسجد عليه عادة، فلا بُدَّ من المصير إلى وجوب التوضؤ في الماء وعدم تأثير العلم الإجماليّ؛ لعدم الأثر للنجاسة في الطرف الآخر وهو التراب.

أمّا السجود عليه، فلما عرفت من عدم جريان العادة به، فيكون خارجاً عن الابتلاء بالقياس إلى هذا الأثر بناءً على ما تقدّم من توسعة الخروج عن الابتلاء إلى مثل هذا.

وأمّا التيمّم به، فلكونه معلّقاً على عدم إمكان التوضؤ بالماء، وهو

---

١. يُنظر: صفحة (٤٠٠) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: وسيلة النجاة: ٨.

موقوف على تنجّز الاجتناب عن الماء تنجّزه موقوف على كون التيمّم أثراً لطهارة التراب، وذلك هو الدور الذي قدّمناه[1]، وإن كان التراب ممّا يمكن السجود عليه كان الحكم هو وجوب التيمّم بالتراب المذكور، وذلك لأنّ أصالة الطهارة في الماء بالقياس إلى جميع آثارها من جواز الشرب ووجوب الوضوء ونحو ذلك معارضة بأصالة الطهارة في التراب بالقياس إلى خصوص جواز السجود عليه، وحينئذٍ فتبقى أصالة الطهارة بالقياس إلى وجوب التيمّم فيه بلا معارض، وإنّما جعلنا أصالة الطهارة في طرف الماء بالقياس إلى جميع الآثار، لكونها جميعاً بعرضٍ واحد، وجعلنا أصالة الطهارة في التراب بالقياس إلى خصوص جواز السجود دون وجوب التيمّم؛ لأنّ وجوب التيمّم، لما كان في طول عدم جواز الوضوء كان جريان أصالة الطهارة بالقياس إليه في طول سقوطها بالقياس إلى جواز الضوء، ففي مرتبة جواز الوضوء وجريان أصالة الطهارة بالقياس إليه لا يكون التيمّم من آثار طهارة التراب؛ كي يكون التراب مورداً لأصالة الطهارة بالقياس إلى جوازه.

نعم، في هذه المرتبة - أعني مرتبة جواز الوضوء من الماء وجريان أصل الطهارة فيه بالقياس إلى هذا الأثر- يكون جواز السجود على التراب من آثار طهارة التراب، فتجري فيه أصالة الطهارة بالقياس إلى هذا الأثر، فيتعارض الأصلان المذكوران، وبعد تساقطهما وتأثير العلم الإجماليّ في المنع عن الوضوء في الماء والسجود على التراب يكون وجوب التيمّم من آثار طهارة التراب، فتجري فيه أصالة الطهارة بالقياس[2] هذا الأثر

---

١. يُنظر: صفحة (٤٠٠) من هذا الجزء.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (بالقياس إلى).

لا يُقال: يعارضها أصالة الطهارة في الماء بالقياس إلى جواز شربه.

لأنّا نقول: قد أشرنا إلى الجواب بما مرّ[1] من أن آثار طهارة الماء كلّها في عرض واحد، ففي مرتبة جواز الوضوء من الماء المقابل بمرتبة جواز السجود على التراب يكون شرب الماء جائزاً، فتكون أصالة الطهارة في الماء في هذه المرتبة جاريّة فيه بالقياس إلى جميع آثاره، بخلاف أصالة الطهارة في التراب، فإنّه في مرتبة مقابلة جواز السجود عليه بجواز الوضوء من الماء لا يكون وجوب التيمّم من آثار طهارة التراب؛ كي يكون جريان أصالة الطهارة في التراب في هذه المرتبة بالقياس إليه، بل في هذه المرتبة ينحصر الأمر بأن يكون جريانها في التراب بالقياس إلى خصوص جواز السجود، وبعد تعارض الأصلين المذكورين تكون أصالة الطهارة في التراب بالقياس إلى وجوب التيمّم به بلا معارض فيجب التيمّم، هذا كلّه في صورة الانحصار.

وأمّا إذا لم يكن الماء والتراب منحصرين فيما ذكر، فإن كان التراب المذكور ممّا لا يسجد عليه عادة لم يكن العلم الإجماليّ مؤثّراً، ووجب الوضوء إمّا من هذا الإناء، أو من غيره وإن كان ممّا يسجد عليه عادة لم يجزِ السجود على التراب، كما لا يجوز استعمال الماء لمعارضة أصالة طهارة التراب بالقياس إلى هذا الأثر مع أصالة طهارة الماء، ولا يجوز التيمّم فيه لوجوب الوضوء للتمكّن من ماء آخر.

نعم، لو لم يتمكّن من الوضوء لمانعٍ جاز التيمّم بالتراب المذكور إن كان المانع من الوضوء حادثاً بعد العلم الإجماليّ، وإلّا وجب تركهما والتيمّم من تراب آخر لمعارضة أصالة الطهارة في الماء بالقياس إلى شربه مع أصالة

---

١. يُنظر: صفحة (٤١٩) من هذا الجزء.

طهارة التراب بالقياس إلى جواز السجود عليه والتيمّم منه، فيكون العلم مؤثّراً في كلا الطرفين.

فتلخّص[١]: أنّه لو كان التراب ممّا يسجد عليه عادة، وكان الماء منحصراً تعين وجوب التيمّم من ذلك التراب، لما ذكرنا من كون التيمّم في طول الوضوء والشرب من الماء، وبعد تعارض أصالة طهارة[٢] بالقياس إلى هذين الأثرين مع أصالة طهارة التراب بالقياس إلى جواز السجود عليه تبقى أصالة طهارة التراب بالقياس إلى وجوب التيمّم به بلا معارض، فيجب التيمّم به إن كان التراب منحصراً فيه أو مخيّراً بين التيمّم فيه والتيمّم في غيره إن لم يكن منحصراً، هذا.

ولكنَّ الإنصاف أنَّ هذه الطوليّة لا تنفع في جريان حكم السببيّ والمسبّبيّ.

وبيان ذلك: أنّه يعتبر في مسألة السببيّ والمسبّبيّ تعدّد الأصل وتعدّد الأثر، كما في مثل «الملاقَى والملاقِي»، حيث إنَّ الأصل في مثل تلك المسألة متعدّد لوجود الأصل في الملاقَى، والأصل في الملاقِي، ولكن يكون الأصل في الملاقِي في طول الأصل في الملاقَى، كما أنَّ الأثر فيهما متعدّد، وهو طهارة الملاقى أو طهارة الملاقي، غاية الأمر تكون طهارة الملاقى رافعة للشكّ في نجاسة الملاقي، فتكون طهارة الملاقي مسبّبة عن الحكم في طهارة الملاقى.

أمّا لو كان الأثر واحداً، وكان الأصل متعدّداً، كما تقدّم[٣] فيما لو كان أحد الطرفين مجرى لاستصحاب الطهارة، والآخر مجرى لقاعدتها، فقد تقدّم[٤]

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٣ محرّم الحرام، ١٣٤٣هـ).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (طهارة الماء).

٣. يُنظر: صفحة (٤١٩) من هذا الجزء.

٤. يُنظر: صفحة (٤٢٠) من هذا الجزء.

منّا أنّه بعد تساقط الأصلين لا يصحّ الرجوع فيما هو مجرى الاستصحاب إلى قاعدة الطهارة، لما قدّمناه من تعارض الحكم بطهارة أحد الطرفين مع الحكم بطهارة الآخر، سواء كان الحكم في أحد الطرفين بالطهارة بأصل واحد أو بأصلين.

وكذا لو كان الأصل واحداً، وكان الأثر متعدّداً، كما فيما نحن فيه، فإنّ الأصل في التراب أصل واحد وهو أصالة الطهارة، وإن كان الأثر متعدّداً وهو جواز السجود ووجوب التيمّم، فإنّ ذلك لا ينفع في ترتّب الثاني؛ إذ لم يكن لنا مستند في ترتيب هذا الأثر إلّا أصل واحد، وهو أصالة الطهارة، فبعد سقوطها لأجل المعارضة مع أصالة طهارة الماء لا يبقى لنا في التراب أصل آخر كي نوجب التيمّم من التراب بذلك الأصل *.

---

* **قلتُ:** لو كان التراب مستصحب الطهارة كان ما نحن فيه من قبيل ما تعدّد فيه الأصل والأثر، وبعد سقوط الاستصحاب للمعارضة يبقى لنا في التراب أصل الطهارة، فنرتّب عليه الأثر الثاني وهو وجوب التيمّم، إلّا أنّ يُقال إنّ الأثر غير متعدّد؛ إذ ليس للتراب إلّا طهارة واحدة يترتّب عليها جواز السجود ووجوب التيمّم، ولأجل العلم الإجماليّ بوجود النجس في البين لا يمكن الحكم بطهارة التراب بكلّ واحد من الأصلين إلّا أنّ هذا خلاف الفرض، حيث إنّ المفروض تعدّد الأثر.

أو يُقال: إنّ الأصل[1] إذا كان مؤدّاهما شيئاً واحداً كانا بمنزلة أصل واحد، وهو الحكم بالطهارة بالاستصحاب أو بقاعدة الطهارة، أو بكليهما، فإذا سقط الحكم بالطهارة لم يبقَ لنا مستند آخر في الحكم بوجوب التيمّم، إلّا أنّ هذا أيضاً خلاف ما تقدّم من عدّ مثل «أصالة الطهارة» واستصحابها في أحد الطرفين من قبيل ما تعدّد فيه الأصل واتّحد الأثر.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الأصلين).

وكيف كان، فالتحقيق في أصل المسألة أن يُقال كما أنَّه يعتبر في حكومة أحد الأصلين على الآخر، واحتياء الأصل المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم أن يكون مورد الأصلين أمراً واحداً بأن يكون الشيء مجرى لاستصحاب الطهارة، وبعد سقوط الاستصحاب فللمعارضة، أو لعدم العلم بالحالة السابقة، أو لغير ذلك من موارد عدم جريان الاستصحاب نرجع فيه إلى أصالة الطهارة، وأصالة الطهارة في طرف واحد، فلو كان مورد الاستصحاب أحد الطرفين ومورد أصالة الطهارة هو الطرف الآخر لم تنفع الطوليّة بين الأصلين في حكومة أحدهما على الآخر، فكذلك يعتبر في طوليّة أثري الأصلين الحاكم أحدهما على الآخر أن يكون الطوليّة بين الأثرين في طرف واحد.

أمّا لو كان الأثر في أحد الطرفين في طول الأثر في الطرف الآخر لم ينفع في الحكومة إلّا إذا لم يكن لذلك الطرف أثر آخر يكون في عرض الأثر في الآخر، أمّا إذا كان له أثر كذلك، كما فيما نحن فيه، حيث إنّ ترتّب التيمّم على طهارة التراب و إن كان في طول ترتّب الوضوء على طهارة الماء، إلّا أنَّه لمّا لم يكن هذان الأثران من الطوليّان واردين على طرف واحد، وكان لطهارة التراب أثر آخر غير وجوب التيمّم الذي هو في طول وجوب الوضوء، وذلك الأثر هو جواز السجود عليه، وكان هذا الأثر في عرض الوضوء الذي هو أثر طهارة الماء، لم يكن وجه لأن تتأتّى طريقة الحكومة والسببيّة والمسبّبيّة، بل يكون الحكم بالطهارة التراب معارضاً بأصل الطهارة في الماء للعلم الإجماليّ الموجب لتعارض الأُصول وتساقطها وعدم إمكان الجمع بين الحكم بطهارة التراب وطهارة الماء، سواء كان الحكم بطهارة التراب بالاستصحاب أو بالقاعدة، وحينئذٍ فلا يكون لنا مستند في وجوب التيمّم بالتراب؛ إذ لم يبق لنا ما يصحّ أن نستند إليه في طهارته كي نرتب عليه هذا الأثر.

نعم، لو انحصر الأثر في أحد الطرفين بما يكون مرتباً على عدم الأثر في الآخر، كما لو كان التراب لا يسجد عليه عادة، كان الأصل في أحد الطرفين وهو الماء حاكماً على الأصل في الطرف الآخر، وهو التراب، بل يكون وارداً عليه، انتهى.

ثمّ اعلم أنّه لو كان أحد الإناءين نجساً كان هو مورد نصّ «أهرقهما»[1] وإن أمكن تحصيل العلم بارتفاع الحدث بأن يتوضّأ من أحدهما، ويطهّر أعضاءه منه، ثمّ يتوضّأ من الثاني، إلّا أنّ مقتضى ذلك النصّ شرطيّة عدم كون ماء الوضوء من أطراف العلم الإجماليّ، لبعد حمل أمر الإراقة على محضّ التعبّد، أمّا ما نحن فيه فحيث إنّه لم يكن مورداً لمثل النصّ المزبور أمكن الاحتياط فيه بالتيمّم ثمّ التوضّؤ، ولا وجه لجعله فاقد الطهورين.

ثمّ ذكر دام ظلّه[2]، فذلكة بحث الاضطرار إلى واحد غير معيّن، وبيّن أنّه لا فرق بين كون الاضطرار سابقاً على وقوع النجاسة، أو متوسّطاً بينهما وبين العلم، أو كان متأخّراً عنهما معاً في جواز صرف أحدهما فيما اضطرّ إليه ووجوب الاجتناب عن الباقي؛ لعدم وقوع الحرمة على ما اضطرّ إليه، ولا أنّ الاضطرار كان اضطراراً إلى المحرّم، بل في الواقع يتوجّه الاضطرار إلى ما لم يكن هو المحرّم.

وحينئذٍ، فلو كان اضطراراً سابقاً على وقوع النجاسة، أو كان متوسّطاً بينها وبين العلم لا يكون التحريم وارداً على ما اضطرّ إليه؛ كي يكون التحريم مرتفعاً على بعض التقادير، بل يكون المضطرّ إليه هو غير ما وقعت به النجاسة، فلا تكون بينهما مصادمة أصلاً، ويكون وقوع النجاسة مؤثّراً في فعليّة التحريم، سواء كانت في هذا الطرف، أو في ذلك الطرف، وأيّ طرف كان هو الذي وقعت فيه النجاسة كان هو المحرّم، وكان الآخر مورداً للاضطرار، فلا يكون هناك مانع من تأثير العلم في التنجّز.

نعم، في المرتبة المتأخّرة عن العلم، وهي مرتبة إجماله هو مخيّر في

---

١. يُنظر: الكافي: ١٠/٣، كتاب الطهارة، باب الوضوء من سؤر الدواب والسباع والطير، ح٦.
٢. يُنظر: صفحة (٤١٣) من هذا الجزء.

شرب أيّهما شاء، ولو صادف الحرام الواقعيّ، وأمّا لو كان الاضطرار بعد العلم، فهو أوضح من الاضطرار الباقي إلى ما بعد العلم.

ثمّ إنّا[1] قد ذكرنا مراراً أنّ كلّ ما أخذ في مرحلة إنشاء الحكم شرطاً أو قيداً وجوديّاً أو عدميّاً تكون الفعليّة تابعة في ذلك لإنشائه، فإذا علم على ما هو عليه من تلك القيود المأخوذة فيه في مرحلة إنشائه كان فعليّاً ويكون تنجّزه أيضاً تابعاً في القيود لمرحلة انشائه.

وحينئذٍ نقول: إنّ الحكم فيما نحن فيه من الاضطرار إلى طرف غير معيّن لا يكون مقيّداً في مرحلة واقعه وإنشائه بقيد عدم الاضطرار، لعدم توجّهه إلى ما هو المضطرّ إليه، فتكون فعليّته الحاصلة بتعلّق العلم به كذلك غير مقيّدة بعدم الاضطرار، وإلى هذه المرتبة - أعني مرتبة العلم بالتكليف- التي هي المرتبة الفعليّة لم يكن للاضطرار[2] إلى أحد الطرفين غير معيّن مؤثّراً في ناحية التكليف.

ثمّ بعد هذه المرتبة تصلّ النوبة إلى إجمال العلم وعدم العلم بما هو المحرّم الواقعيّ، وفي هذه المرحلة - أعني مرحلة الإجمال - يقع الكلام في جواز شرب أحد الطرفين الذي هو عبارة عن التخيير، فهل هذا التخيير بواسطة الاضطرار، ليكون تقييداً للواقع، أو أنّه بواسطة الجهل، فيكون تخييراً عقليّاً بواسطة الجهل بما هو المحرّم الواقعيّ نظير التخيير فيما لو علم حرمة أحد الإناءين ووجوب شرب الآخر في كونه تخييراً عقليّاً منشأه الجهل بالحكم الواقعيّ.

والظاهر هو الوجه الثاني؛ لأنّه بعد فرض أنّ الاضطرار لم يكن مؤثّراً في المرحلة السابقة التي هي مرحلة العلم بالحرمة الواقعيّة المردّدة بين الطرفين

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٤ محرّم الحرام، ١٣٤٣هـ).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الاضطرار).

لا وجه لأن يكون ذلك الاضطرار مؤثّراً في المرحلة اللاحقة التي هي مرحلة إجمال العلم، إلّا أن يكون هناك دليل مستقلّ يدلّ على أنّه يجوز لك أن تدفع اضطرارك بما هو الحرام الواقعيّ في مورد جهلك بما هو الحرام الواقعيّ، والمفروض أنّه لم يكن لنا مثل هذا الدليل، فليس المرخّص لنا في ارتكاب أحد الأطراف الحاكم بالتخيير في هذه المرحلة إلّا العقل الصرف، وليس منشؤه إلّا الجهل بما هو الحرام الواقعيّ بعد فرض العلم بحرمة أحد الطرفين، واضطراره إلى أحدّ الطرفين، فيكون ذلك، كما لو علم بحرمة أحد الطرفين ووجوب الآخر واشتبها؛ إذ لا يكون الحكم بالتخيير في هذه الصورة إلّا من جهة العقل وتمام ملاكه هو الجهل بما هو الحرام الواقعيّ وما هو الواجب، وهذا الملاك بعينه موجود فيما نحن فيه، فإنّه بعد فرض كون أحد الطرفين محرّماً، وبعد كونه مضطرّاً إلى أحدهما يكون الاضطرار قهراً متوجّهاً إلى الآخر غير المحرّم، فيكون أحد الإناءين محرّماً، والآخر مضطرّاً إليه، ولا يعلم بما هو الحرام الواقعيّ كي يتركه، ولا بما هو المباح كي يصرفه في اضطراره، فقهراً يرخّصه العقل في صرف أيّهما شاء في اضطراره وترك الآخر.

فتبيّن لك أنّ الوجه هو كون الترخيص بملاك الجهل، فيكون تصرّفاً في مقام التنجّز، ويكون حكماً ظاهريّاً، وأنّ كونه بملاك الاضطرار هو المحتاج إلى دليل دون كونه بملاك الجهل خلافاً لما قدّمنا في هذا المبحث[1]، فلاحظ وتأمّل.

الشرط الخامس في كون كلّ من الطرفين تدريجيًا

التنبيه[2]: أنّه لو كان كلّ من الطرفين تدريجيًّا، وكان أحدهما فعليّاً والآخر متأخّراً، فهل يكون العلم بالتكليف المردّد بينهما منجّزاً أم لا[3]؟

---

١. يُنظر: صفحة (٤١١) من هذا الجزء.

٢. يوجد فراغ بعد كلمة (تنبيه) بمقدار كلمة واحدة.

٣. سيأتي لهذا الشرط تتمّة في صفحة (٤١١) من هذا الجزء.

وتنقيح هذا المبحث لم يذكره الشيخ [1] ﷺ تفصيلاً كما ينبغي، وإنّما ذكر أمثلة ثلاثة، وحكم في بعضها بالتنجّز وفي بعضها بعدم التنجّز.

وتفصيل الكلام أن يُقال: إنّ المتأخّر **تارةً** يكون للزمان الذي يقع فيه مدخليّة في ملاك التكليف به وفي خطابه، **وتارةً** لا يكون له مدخليّة أصلاً لا في خطابه ولا ملاكه، **وثالثةً** يكون له مدخليّة في الخطاب دون الملاك.

مثال الأوّل: عدم جواز الوطء في الحيض، فإنّ لزمان الحيض[2].

وإن شئت فقل: لتحقّق الحيض الذي هو زمانيّ مدخليّة في ملاك حرمة الوطء وفي الخطاب به.

ومثال الثاني: المعاملة الربوية، فإنّه وإن كانت المعاملة متأخّرة إلّا أنّ زمانها لا مدخل له في ملاك حرمتها ولا في الخطاب بها، بل دائماً يكون ملاكها والخطاب بها سابقاً على زمان وقوعها؛ إذ بعد وقوعها لا معنى للخطاب بتركها.

ومثال الثالث: النذر على ترك شيء في الزمان المستقبل، فإنّ ملاك الحرمة وهو النذر يكون موجوداً فعلاً، ولكن لا يمكن الخطاب فعلاً بترك الشيء الفلانيّ الذي يكون ظرفه فيما يأتي من الزمان.

أمّا إذا كان العلم الإجماليّ من قبيل الأوّل، كما لو تردّد الحيض بين أن يكون في الثلاثة من أوّل الشهر، أو يكون في الثلاثة من آخره، فلا شبهة في عدم كونه منجّزاً، لعدم كونه علماً بالتكليف الفعليّ على كلّ تقدير، فبالنسبة إلى الثلاثة الأولى لا يلزم الترك.

نعم، بالنسبة إلى الثلاثة الأخيرة تأمّل، من جهة كونه موجباً لحرمة

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢٤٨/٢.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الحيض مدخليّة).

المخالفة القطعيّة، وسيأتي الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى، ولكن على الإجمال لا تجب الموافقة القطعيّة بترك الوطء في الثلاثة الأولى والثلاثة الأخيرة، سواء قلنا في المقام بلزوم ترك المخالفة القطعيّة أم لا.

وأمّا إذا كان من قبيل النحو الثاني، فلا شبهة في كون العلم منجّزاً، لكونه علماً بالتكليف على كلّ حال وإليه أشار الشيخ ﷺ بقوله: «إذا كان الابتلاء دفعة»[1]، فإنّه مع فرض التدريجيّة لا معنى لكون الابتلاء دفعة إلّا هذا الذي ذكرناه.

وأمّا إذا كان على النحو الثالث، فهل[2] ملحق بالأوّل لمدخليّة الزمان في الخطاب، أو أنّه ملحق بالثالث لعدم مدخليّة في ملاك التكليف؟

ولكنّ[3] الإنصاف وجوب الموافقة القطعيّة في جميع ما تقدّم[4] من الأقسام الثلاثة.

أمّا الأوّل، فلما تقدّم[5] من عدم مدخليّة الزمان في التكليف فيه، غاية الأمر أنّ المعاملة الربويّة، لا بُدَّ لها من زمان تقع فيه كسائر الأفعال، وهذا لا يُوجب عدم التكليف بالاجتناب عنها إلّا في زمان وقوعها، بل لا معنى للتكليف بالاجتناب عنها عند وقوعها، وإنّما يجب الاجتناب عن الشيء قبل وقوعه لا عند وقوعه، بل يمكن أن يُقال إنّ جميع موارد العلم الإجماليّ لا بُدَّ من أن يكون ارتكاب أحد الطرفين مقدّماً على الآخر، كما في الإناءين، إلّا فيما كانا ضدّين لا يسع الزمان إلّا أحدهما.

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢/٢٤٨.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (فهل هو).

٣. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع بما نصّه: «الأربعاء ٢٥ محرّم وفاة السجّاد ﷺ، وكان الشروع السبت: ٢٨ محرّم الحرام، ١٣٤٣هـ)».

٤. يُنظر: صفحة (٤٢٧) من هذا الجزء.

٥. يُنظر: صفحة (٤٢٧) من هذا الجزء.

وأمّا الثاني، فلأنّه لمّا كان الشرط، وهو الزمان معلوم الحصول كان المكلّف مردّداً أمره بين أن يكون مكلّفاً فعلاً بالاجتناب عن الوطء في الثلاثة الأولى، وبين كونه يكلّف بعد في الاجتناب عن الوطء في الثلاثة الأخيرة، بحيث إنّه لو كان المعلوم منطبقاً على الثلاثة الأخيرة، لكان العقل حاكماً بأنّ ترك ما يُوجب عدم القدرة عليه في زمانه عصيان مستحقّاً عليه العقاب لما هو المختار لنا وللشيخ في أنّ الواجب المشروط بشرط معلوم الحصول في زمان ذلك التكليف إذا كان له مقدّمات لا يقدر عليها في زمانه كتحصيل العلم ونحوه كان ترك تلك المقدّمات بحكم العقل عصياناً موجباً لاستحقاق العقاب.

وأمّا الثالث، فلأنّ الملاك لمّا كان محرزاً كان إحرازه كافياً في تنجّز التكليف، وإن لم يكن الخطاب بأحد الأطراف فعليّاً.

في الشك في المكلّف بين عنوانين

ذكر[1] في هذه الليلة (دام ظلّه) مسألة العلم الإجماليّ من جهة تردّد المكلّف بين عنوانين، وبيّن أنّ هذه المسألة قليلة الجدوى؛ إذ لم يكن مثال واضح إلّا مسألة الخنثى.

وكيف كان، فلا ينبغي الإشكال في منجّزيّة العلم الإجماليّ لتحقّق ما هو ملاك التنجّز فيها، وهو العلم بالقدر المشترك بين التكليفين.

أمّا خصوص مسألة الخنثى، فلا ينبغي أن يجعل فيها طرفا العلم الإجماليّ هو مطلق تكليف الرجال، ومطلق تكليف النساء؛ إذ لا يكون حينئذٍ كلّ واحد من الطرفين تكليفاً، بل الذي أن يُضاف العلم في كلّ مورد إلى تكليف الرجال في ذلك المورد وتكليف النساء فيه، فربّما كان لكلّ واحد منهما في ذلك المورد تكليف إلزاميّ.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٩ محرّم الحرام، ١٣٤٣هـ).

وقد يكون التكليفان وجوبيّين أو تحريميّين، فيكون من باب العلم الإجماليّ بالوجوب أو من باب العلم الإجماليّ بالتحريم، وقد يكون أحدهما تحريميّاً والآخر وجوبيّاً، فيكون من دوران الأمر بين المحذورين، وربّما كان لأحدهما تكليف وجوبيّ أو تحريميّ في ذلك المورد، ويكون حكم الآخر الإباحة في ذلك المورد، كما في لباس الحرير والتزيّن بالذهب، فيكون من قبيل الشبهة الوجوبيّة، فلاحظ الموارد، وعليك باستخراج الأمثلة.

ثمّ إنّ هذه جملة معترضة ذكرناها في البين تبعاً للشيخ قدس سره في الكتاب[1]، فلنعد إلى ما كنّا بصدده من شروط تأثير العلم الإجماليّ[2]، فنقول:

الشرط السادس في كون الشبهة محصورة

الشرط السادس: أنّ لا تكون الشبهة محصورة، وقيل: إنّ المنشأ في عدم تأثير العلم الإجماليّ في الشبهة غير المحصورة هو أنّ كثرة الأطراف تخرج العلم عرفاً عن كونه علماً بالتكليف، وهذا وإن كان أمراً وجدانيّاً كما يرى في اشتباه إناء السم في جميع الإناءات في العالم، إلّا أنّه لا بُدَّ لنا من إقامة البرهان على عدم تأثير العلم، كما أنّه لا بُدَّ من الضابط في كون الشبهة غير محصورة.

فنقول: قد تقدّم أنّ وجوب الموافقة القطعيّة فرع تأثير العلم في حرمة المخالفة القطعيّة لما قدّمناه من أنّ المكلّف إذا علم أنّه توجّه إليه خطاب بالاجتناب عن أحد الإناءين كان العقل حاكماً باستحقاق العقاب على مخالفة ذلك التكليف المعلوم في البين وهو المعبّر عنه بحرمة المخالفة القطعيّة، ويعد حكم العقل باستحقاق العقاب على مخالفة ذلك التكليف نقول تجب الموافقة القطعيّة لما قدّمنا من إجراء الأصل النافي في أحد الطرفين ترجيح

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢/٢٥١.

٢. مرّ ذكر الشرط الخامس في صفحة (٤٢٦) من هذا الجزء.

بلا مرجّح، وإجراؤه فيهما معاً مستلزم للمخالفة القطعيّة، فيجب حينئذٍ أن لا يجري الأصل في واحد منهما، وإذا لم يجر الأصل النافي في واحد منهما لزمه بحكم العقل اجتنابهما معاً، وهو المعبّر عنه بوجوب الموافقة القطعيّة فوجوب الموافقة القطعيّة فرع حرمة المخالفة القطعيّة، وحينئذٍ فإذا كانت المخالفة القطعيّة غير محرّمة، لعدم القدرة عليها لأجل كثرة الأطراف لم يعقل وجوب الموافقة القطعيّة، وهذا - أعني كون الأطراف بالغة من الكثرة إلى حدّ لا يتمكّن المكلّف من ارتكابها أجمع - هو الضابط في كون الشبهة غير محصورة، وهو البرهان على عدم تأثير العلم الإجماليّ، وهو المنشأ في ذلك الأمر الوجدانيّ - أعني عدم كون العلم المذكور - علماً عند العقلاء.

استدراك لما تقدّم في التدريجيّين

استدراك[1] لما تقدّم في التدريجيّين وهو أنّه لو قلنا بعدم تأثير العلم الإجماليّ بينهما في لزوم الاحتياط وعدم سقوط الأصل العمليّ، فهل يكون ذلك الحكم - أعني عدم السقوط - جارياً في الأصل اللفظيّ أم لا؟

وهذا مبحث نفيس إذا أخذ كلّياً، بأن يعنون: هكذا إنّ ما يُوجب سقوط العلم الإجماليّ عن التأثير وبواسطته يجري الأصل العمليّ في أطراف العلم، هل يُصحّح إجراء الأصل اللفظيّ أم لا؟

وبعبارة أوضح أنّ العلم الإجماليّ، كما يكون مانعاً عن إجراء الأصل العمليّ في أطراف العلم الإجماليّ يكون مانعاً عن إجراء الأصل اللفظيّ.

ثمّ إنّه قد تقدّم[2] ذكر أشياء يكون عروضها موجباً لسقوط العلم الإجماليّ عن التأثير، ويكون عروضها مصححاً لإجراء الأصل العمليّ، مثل «الخروج عن

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (غرّة صفر، ١٣٤٣هـ).
٢. يُنظر: صفحة (٤١٣) من هذا الجزء.

الابتلاء» ونحوه، فهل يكون عروض أحد تلك الأشياء مصحّحاً لإجراء الأصل اللفظيّ أم لا؟

ونحن - في الليلة الآتية إن شاء الله تعالى - نذكر هذا البحث مفصّلاً، ولكنّ الغرض - في هذه الليلة - التعرّض من هذه الجهة لما نحن فيه من الأمور التدريجيّة، وأنّه لو قلنا بسقوط العلم الإجماليّ عن التأثير وصحّة إجراء الأصل العمليّ، فهل يكون ذلك مصحّحاً لإجراء الأصل اللفظيّ؟ فمن علم أنّه يبتلى في هذا الشهر بمعاملة ربوية لو قلنا بعدم تأثير هذا العلم في سقوط الأصل العمليّ، فهل يكون مؤثّراً في عدم سقوط الأصل اللفظيّ؟ فيصحّ التمسّك على صحّة ما يوقعه من المعاملات في هذا الشهر بالعمومات، مثل: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[1] و﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[2] ونحوها من العمومات المقتضية لصحّة المعاملة أم لا.

والذي ينبغي إن يُقال إنّه لا شبهة في عدم جواز التمسّك بالعمومات المذكور[3] في محلّ الكلام، حيث إنّه قد علم خروج المعاملة الربويّة وتخصيص تلك العمومات بمثل «حرّم الله الربا» ومع الشكّ في كون هذه المعاملة ربويّة لا وجه للتمسّك على صحّتها بأصالة عموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[4] لكونه من قبيل التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة، وقد جزم الشيخ ﷺ في محلّه[5] بعدم جواز التمسّك، وشدّد النكير على من جوّز ذلك، فكيف جوّزه في هذا المقام؟!

---

١. سورة المائدة، الآية: ١.

٢. سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (المذكورة).

٤. سورة المائدة، الآية: ١.

٥. يُنظر: مطارح الأنظار: ١٣٦/٢، وما بعدها.

ثمّ إنّه ﷺ ذكر أنَّ المرجع في الأصل العمليّ إلى أصالة الإباحة وأصالة عدم ترتّب الأثر.

ولا يخفى أنَّ الرجوع إلى أصالة الفساد المعبّر عنه بأصالة عدم ترتّب الأثر ملازم لكون الزائد محكوماً بالحرمة، لعدم النقل والانتقال، فكيف حكم بجريان أصالة الإباحة؟*

ثمّ ذكر (دام ظلّه) أنَّ المرجع هو أصالة الصحّة، وأورد عليه (دام ظلّه) بأنَّ أصالة الصحّة عبارة أُخرى عن التمسّك بالعموم.

وأجاب (دام ظلّه) بأن أصالة الصحّة أصل مستقلّ برأسه لا ربط له بأصالة العموم، كما في مورد التداعيّ، وكما في من أوقع معاملة، ثمّ شكّ في صحّتها.

في الأدلّة على عدم الاحتياط في الشبهة غير المحصورة

ثم ذكر (دام ظلّه) أنّه إنّما نرجع إلى أصالة الصحّة بعد الفراغ عن إيقاع المعاملة لا قبل إيقاعها**.

ثمّ إنّه (دام ظلّه) رجع إلى ما كان بالأمس بصدده وهو الشبهة غير المحصورة، وبيَّن أنّه لا يمكن الاستدلال على سقوط العلم الإجماليّ والحكم بجواز

---

* **قلتُ:** قد اعترض[1] على الأستاذ (دام ظلّه) بأنَّ الشيخ لم يجرِ أصالة الإباحة في الزائد، وإنّما حكم بإجراء أصالة الإباحة في نفس إجراء العقد، وهو لا ينافي الحكم بعدم ترتّب الأثر.

وهذا إيراد وارد إلّا أنَّ الأستاذ (دام ظلّه) أجاب عنه: بأنَّ حرمة إجراء العقد وإباحته إنّما هو من حيث المعاملة وترتّب الأثر، فيكون الحكم بإباحته منافياً لأصالة الفساد وعدم ترتّب الأثر، انتهى، فتأمّل.

** **قلتُ:** لا يخفى أنَّ محلّ الكلام إنّما هو قبل ايقاعها، فتأمّل، ولعلّه (دام ظلّه) - في الليلة الآتية - ينقّح هذه المطالب إن شاء الله تعالى.

---

١. لم أعثر عليه.

الارتكاب بأدلّة العسر والحرج بدعوى أنَّ الحرج نوعيّ، وإن لم يكن شخصيّاً، حيث إنَّ ذلك - أعني كفاية كون الحرج نوعيًّا - إنَّما يمكن التفوّه به بعد ثبوت الحكم المرتّب عليه، فيجعل الحرج حكمة في تشريع ذلك الحكم، ويُقال حينئذٍ: إنَّه نوعيّ من جهة أنَّ حكمة التشريع لا يلزم أن تكون مطّردة، كما يُقال: إنَّ الحكمة في تشريع الشفعة هو الضرر على الشريك، أو العسر والحرج، ويكتفى في ذلك بكونه نوعيّاً ولا يحتاج إلى الاطّراد بأن يكون جميع موارد الشفعة ممّا يتحقّق فيه الحرج.

ومن الواضح أنَّه لا يصحّ ذلك إلّا بعد جعل الحكم من قبل الشارع، ولا يمكننا أن نؤسّس حكماً من جهة تحقّق الحرج النوعيّ لو لم نؤسّسه ونشرّعه؛ لأنَّ ذلك من أوضح موارد التشريع، وحينئذٍ فلا يصحّ لنا أن نحكم بجواز الارتكاب في أطراف الشبهة غير المحصورة من جهة أنَّ ترك هذا الحكم موجب للحرج النوعيّ*.

---

* **قلتُ**: ليس غرض من استدلّ بأدلّة العسر والحرج أن يحكم بالجواز المذكور، لأجل الحرج النوعيّ كي يكون ذلك تشريعاً، بل غرضه أنَّ الحكم الواقعيّ - وهو الاجتناب عن النجس في مورد تكون أطرافه كثيرة - يكون حرجيّاً، فيرتفع ذلك الحكم الواقعيّ، لكونه في هذا المورد حرجيّاً، فيسقط الاحتياط حينئذٍ، كما قرّره الآخند ﷺ في الكفاية[1] في نتيجة دليل الانسداد، أو يكون غرض المستدلّ أنَّ نفس وجوب الاحتياط يكون حرجيّاً، فيرتفع.

ولكن لا يخفى ما في هذا الأخير، حيث إنّ الحكم بالاحتياط لم يكن حكماً شرعيّاً كي يرتفع بأدلّة الحرج، وأمّا الأوّل فأجاب عنه الأستاذ (دام ظلّه) بأنَّ أقصى ما فيه أن يرفع اليد عن ذلك الحكم الواقعيّ بمقدار الحرج لا أنَّه يرفع اليد عنه في جميع محتملاته.

---

١. كفاية الأُصول: ١٦٥/٢.

نعم، يرد على الاستدلال المذكور بكلا تقريبيه ما أورده الشيخ [1] ﷺ من منع لزوم الحرج في الاحتياط في جميع موارد الشبهة المحصورة، وأنَّ القول بأنَّ المراد من الحرج الحرج النوعيّ خلاف الظاهر؛ إذ الظاهر منه الحرج الشخصيّ، فتأمّل *.

ثمّ إنَّ الأستاذ (دام ظلّه) استحسن الاستدلال على عدم لزوم الاحتياط في الشبهة غير المحصورة بما ورد في رواية الجبن[2]، وذكر أنَّ حملها على أنَّ المصحّح لسقوط الاحتياط في تلك الرواية هو كون بعض الأطراف خارجاً عن الابتلاء أو كونه ملكاً للغير ممّا لا يخفى بعده عن ظاهرها، فإنَّه وإن كان بعض الأطراف خارجاً عن الابتلاء في مورد الرواية، أو كان ملكاً للغير، إلّا أنَّ الظاهر منها أنَّ ملاك الحكم فيها بعدم لزوم الاحتياط هو مجرّد عدم الحصر وكثرة الأطراف، كما هو الظاهر من قوله ﷺ: «**أمن أجل مكان واحد...**»[3] إلخ *.

---

* **قلتُ**: هذا التبعيض إنّما يرد لو قرّرنا الاستدلال بالوجه الثاني، وأمّا لو قرّرناه بالوجه الأوّل، فلا يخفى عدم وروده، انتهى.

* **قلتُ**: إنَّ هذا الظهور مسلّم، إلّا أنَّه لسان الرواية لم يكن بلسان الجعل والترخيص الشرعيّ؛ كي يكون دليلاً مستقلّاً، بل كان لسانها لسان الإيكال إلى أمر ينبغي أن يكون أمراً مفروغاً عنه ومعلوماً لدى السائل، فهي في الحقيقة إيكال إلى أمر عقليّ أو عرفيّ هو الملاك في سقوط الاحتياط، فينبغي لنا السعي وراء ذلك الملاك، ولعلّه هو ما ذكره (دام ظلّه) من سقوط المخالفة القطعيّة.

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢/٢٥٩.

٢. يُنظر: المحاسن: ٢/٢٩٦، ح١٩٧٦.

٣. يُنظر: المحاسن: ٢/٢٩٦، ح١٩٧٦.

وينبغي[1] أن نذكر ما وعدنا به، فنقول: مرجع الأصل اللّفظيّ إلى التعبّد في استكشاف مراد المتكلّم، ولا بُدَّ من ترتّب أثر عمليّ على هذا الاستكشاف، وإلّا كان التعبّد المذكور لغواً، ويكفي في الأثر المذكور أن يكون مترتّباً على المراد المستكشف ولو بوسائط، ولذلك كان الأصل اللّفظيّ المثبت حجّة، وهذا هو الفارق بين الأصل اللّفظيّ والأصل العمليّ، فإنّه لمّا كان مرجع الأصل العمليّ إلى التنزيل، فلا بُدَّ في تصحيح ذلك التنزيل من ترتّب الأثر على المنزّل عليه بلا واسطة، ليكون مرجع التنزيل إلى الحكم بترتّب مثل ذلك الأثر على المنزّل، فلذلك لا يكون مثبته حجّة، وكلّ من الأصلين اللّفظيّ والعمليّ لا يمكن إجراؤه في مورد العلم الإجماليّ على الخلاف.

أمّا الأصل العمليّ، فلما تقدّم[2]، وأمّا الأصل اللّفظيّ، فلعدم إمكان استكشاف المراد مع العلم الإجماليّ بإرادة الخلاف في أحد الطرفين ويتشارك الأصلان في أنّه لا بُدَّ أن يترتّب أثر على كلّ واحد منهما، غاية الأمر يكون الترتّب، ولو بوسائط كافياً في اللّفظيّ دون العمليّ، ولأجل هذه المشاركة، فلو كان لأحد الظهورين أثر عمليّ دون الظهور الآخر لم يكن العلم الإجماليّ بإرادة خلاف الظاهر في أحدهما مانعاً من إجراء الأصل في الآخر، كما في الأصل العمليّ، ومثال ذلك ما يذكر في حجّة[3] ظواهر الكتاب من العلم الإجماليّ بإرادة خلاف الظاهر إمّا في آيات الإحكام، وإمّا في آيات القصص، وكذلك يشترك الأصلان في عدم تأثير العلم الإجماليّ في سقوط كلّ واحد منهما في مورد الشبهة المحصورة، فإنّ العلم بإرادة خلاف الظاهر من أحد ظهورات

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢ صفر، ١٣٤٣هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٤٣١) من هذا الجزء.

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (حجّيّة).

كثيرة لا يُوجب سقوط أصالة الظهور في كلّ واحد من تلك الظهورات؛ لعدم كون العلم المذكور بنظر أهل اللسان علماً في الحقيقة، فلا يرفعون لأجله اليد عن أصالة الظهور.

وأمّا باقي موانع تأثير العلم الإجماليّ، فلا تكون مؤثّرة في الأُصول اللّفظيّة، إمّا لعدم تصوّرها فيها، وإمّا لعدم تأثيرها، فالأوّل مثل الاضطرار، فإنّه لا يتصوّر تحقّقه في الأُصول اللّفظيّة، والثاني مثل الخروج عن الابتلاء، فإنّه وإن كان متصوّراً في الأُصول اللّفظيّة بأن يعلم إرادة خلاف الظاهر من أحد ظهورين يكون أحدهما خارجاً عن ابتلاء، لأنّه تكليف متوجّه إلى شخص آخر لا ربط له بهذا المكلّف، إلّا أنّ ذلك لا يمنع من تأثير العلم الإجماليّ بإرادة خلاف الظاهر من أحد الظهور[1]*.

ثمّ إنّه (دام ظلّه) ذكر أنّ أصالة الإباحة في المعاملة حاكمة على أصالة الفساد فيها، حيث إنّ الشكّ في فسادها مسبّب عن الشكّ في حرمتها المعامليّة التي هي عبارة عن حرمة المسبّب من جهة أن الحكم بفساد السبب إنّما نشأ عن الحكم بحرمة المسبّب، فإذا أجرينا أصالة الإباحة في المسبّب ارتفع الشكّ في فساد تلك المعاملة، فتأمّل.

ثمّ إنّه بعد الفراغ عن عدم تأثير العلم الإجماليّ في الشبهة غير المحصورة، فهل يكون كلّ واحدٍ من الأطراف بمنزلة غير المشتبه أو أنّه يبقى

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّه إذا كان أحد الظهورين متضمّناً لتكليف شخص آخر أجنبي عن هذا المكلّف، فلا يكون أصالة الظهور فيه جارية في حقّ المكلّف؛ لأنّه لا يترتّب على إجرائها فيه أثر عمليّ لذلك المكلّف ولو بوسائط.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الظهورين).

على حاله من كونه مشتبهًا؟ فلو علمنا بأنَّ أحد الإناءات غير المحصورة ماؤه مضاف، فتارةً يكون كلّ واحد من تلك الإناءات قبل هذا العلم الإجماليّ مشكوك الإطلاق والإضافة، ولا ريب في أنَّ سقوط العلم الإجماليّ في مثل ذلك لا يكون موجباً لخروج كلّ واحدٍ من الأطراف عن كونه مشكوك الإطلاق والإضافة، وتارةً يكون كلّ واحدٍ من الأطراف، مع قطع النظر عن العلم الإجماليّ معلوم الإطلاق، ولكن بواسطة العلم الإجماليّ بأنَّ واحداً منها مضاف يكون كلّ واحد مشكوك الإطلاق والإضافة، فيكون الشكّ المذكور ناشئاً عن العلم الإجماليّ، فإذا كان هذا العلم الإجماليّ، لا أثر له وكان بحكم العدم بنظر العقلاء، فهل يكون الشكّ الناشئ عنه بحكم العدم أيضاً أم لا؟

ويتفرّع على الأوّل جواز الوضوء من كلّ واحد من الأطراف، وعلى الثاني عدم جواز ذلك، وإن شاء الله تعالى نبيّن ما هو الحقّ من هذين الوجهين في الليلة الآتية.

ثمّ لو شكّ في كون الأطراف محصورة أو غير محصورة كان الحكم هو الاحتياط من جهة أنَّ العلم موجب لاشتغال الذمّة واستحقاق العقوبة على اتّفاق المصادفة، فلا يجوز له بحكم العقل أن يرتكب أحد الأطراف بدون مؤمّن، وكون الشبهة غير محصورة وإن كان مؤمّناً، إلّا أنّه مع الشكّ في ذلك يكون من قبيل الشكّ في تحقّق المؤمّن، ومع الشكّ في تحقّقه لا شبهة في حكم العقل بلزوم الاحتياط فراراً عن العقاب المحتمل.

المبحث[1] في الشبهة المحصورة الوجوبيّة

والكلام فيها هو الكلام في الشبهة التحريميّة لوحدة الملاك فيهما، و إنّما أفردها الشيخ ﷺ[2] عن الشبهة التحريميّة لجهتين:

الأولى: من جهة اختصاصها بما ذكره المحقّق الخونساريّ[3] من الشبهة في حرمة المخالفة القطعيّة فيها ووجوب الموافقة القطعيّة، وحاصل الشبهة في حرمة المخالفة القطعيّة أنّ العلم بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة - مثلاً - لا أثر له لقبح التكليف بالمجهول.

وفيه: أنّ ذلك ليس من هذا القبيل؛ لأنّ ما يقبح من التكليف بالمجهول هو تعلّق إرادة المولى بشيء غير معيّن، مثل أن يقول: أريد شيئاً، أمّا إذا كان[4] إرادته متعلّقة في الواقع بشيء معيّن، وتردّد أمره عند المكلّف بين شيئين من جهة من الجهات، فلا يكون التكليف الواقعيّ متعلّقاً بأمر مجهول كي يكون

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٣ صفر، ١٣٤٣هـ).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢٧٧/٢.

٣. يُنظر: مشارق الشموس في شرح الدروس: ٣٨٦/١، وما بعدها.

٤. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (كانت).

قبيحاً مع أنّه لو فرض أنّ الإجمال والتردّد بين الأمرين كان من قبل الشارع، لأجل اقتضاء المصلحة إجمال النصّ، فلا نسلّم قبحه...[1].

وحاصل الشبهة في وجوب الموافقة القطعيّة قياس ما نحن فيه على ما إذا اختلفت الأمّة على قولين: أحدهما وجوب صلاة الجمعة، والآخر وجوب صلاة الظهر، فكما أنّه في مثل «لا يجب الموافقة القطعيّة»، وإنّما يجب الإتيان بإحدى الصلاتين فراراً عن الوقوع في مخالفة القولين، فكذا ما نحن[2] لا يجب إلّا الإتيان بأحد طرفي العلم فراراً عن المخالفة القطعيّة.

والجواب أنّ ذلك قياس مع الفارق من جهة أنّ اختلاف الأمّة على القولين المذكورين مستلزم لتحقّق الإجماع على وجوب القدر المشترك بين الصلاتين في مقابل القول بجواز تركهما معاً.

ولا يخفى أنّه لا يجب على المكلّف أن يوافق كلّ واحد من قولي الأمّة، و إنّما يجب عليه موافقة ما أجمعت عليه ولم تجمع إلّا على عدم جواز تركهما معاً، وحينئذٍ فلا يجب عليه إلّا الموافقة بهذا المقدار، أعني عدم جواز تركهما معاً.

ولا يخفى أنّه حينئذٍ يكفي في موافقة ذلك الإجماع وعدم الخروج عن مخالفته أن يأتي المكلّف بأحدهما، ولم يقم إجماع على وجوبهما معاً ليلزمه الإتيان بهما معاً، وهذا بخلاف ما لو علم إجمالاً بوجوب أحدهما، فإنّه لا يمكنه الاكتفاء بأحدهما لاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال على الآخر، وهو منجّز على كلّ تقدير، فيكون مستحقّاً للعقاب على هذا التقدير، ففراراً عن الوقوع في استحقاق العقاب يلزمه العقل بإتيان الطرف الآخر.

---

١. بياضٌ في نسخة الأصل بمقدار أربعة أسطر.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (نحن فيه).

وحاصل الفرق: أنّه في صورة الإجماع المذكور لا يحصل له العلم بوجوب أحدهما؛ إذ لم يثبت وجوب صلاة الظهر، ولا وجوب صلاة الجمعة، غاية الأمر يحصل له العلم بأنّه لا يجوز له تركهما معاً، وفي صورة العلم الإجماليّ يحصل له العلم بوجوب أحداهما*.

الجهة الثانية: اختصاص هذه الشبهة بإمكان الاستدلال على وجوب الموافقة القطعيّة فيها بالاستصحاب.

بتقريب: أنّه بعد الإتيان بإحداهما يشكّ في ارتفاع ما توجّه إليه من التكليف فيستصحب بقاءه.

وهذا التقريب وإن أمكن إجراؤه في الشبهة التحريميّة في بعض كما لو تلّف أحد الطرفين بعد العلم، إلّا أنّ تقريبه في الشبهة الوجوبيّة أظهر؛ لجريانه في صورة الامتثال في أحد الطرفين، بخلاف الشبهة التحريميّة لعدم تأتّي التقريب فيها في صورة امتثال أحد الطرفين.

الكلام في الاستدلال بالاستصحاب على وجوب الموافقة القطعيّة

وكيف كان، فالكلام في هذا الاستصحاب يتوقّف على مقدّمات:

---

* **قلتُ:** والأولى أن يُقال إنّ الإجماع المركّب إنّما يمنع من الفتوى على خلافه، فلو قام الإجماع المركّب على وجوب إحدى الصلاتين بأن قال بعض الأمّة بوجوب صلاة الظهر وقال البعض الآخر بوجوب صلاة الجمعة لم يجز لأحد أن يفتي بعدم وجوب كلّ منهما، بل اللازم هو الفتوى بوجوب صلاة الظهر، أو الفتوى بوجوب صلاة الجمعة، ولا أقلّ من التخيير، هذا من حيث الفتوى.

وأمّا من حيث العمل، فالعاميّ يلزمه أن يقلّد أحد الطرفين، ولا يجوز طرح كلا القولين بأن يترك كلا من الصلاتين؛ لأنّ قيام الإجماع على عدم جواز تركهما يتولّد منه العلم الإجماليّ بوجوب إحداهما، بمعنى قيام الحجّة على وجوب إحداهما.

وإن شئت، فقل إنّه يلزمه الأخذ بإحدى الحجّتين التي هي أحد القولين.

الأولى: أنّه قد اشتهر أنّ الشيخ ﷺ لا يجري الاستصحاب في مورد القاعدة العقليّة، كما في استصحاب البراءة، والبراءة العقليّة، وكما في استصحاب الاشتغال وقاعدة الاشتغال.

ومن الواضح أنّ ذلك ممّا لا إشكال في فساده، حيث إنّ الاستصحاب يكون وارداً على القاعدة؛ لكونه رافعاً للشكّ الذي هو موضوعها، كما صرّح به الشيخ نفسه ﷺ في هذا المقام من جريان الاستصحاب فيمن شكّ في أنّه صلّى الظهر أم لا[1]، ولا يخفى أنّ هذه النسبة لا يمكن أن تضاف إلى أقلّ الطلبة فضلاً عن الشيخ ﷺ.

المقدّمة الثانية: أنّ الاستصحاب إنّما يجري في مورد الشكّ في البقاء بعد الفراغ عن جهة الحدوث، وأمّا إذا كان الشكّ في أصل الحدوث، وأنّ الحادث ما هو لتردّده بين ما يكون مقطوع البقاء وما هو مقطوع الارتفاع، فلا يجري فيه الاستصحاب فيه، بل لا معنى لجريان الاستصحاب فيه لعدم كونه من قبيل الشكّ في بقاء الحادث، وإنّما هو من قبيل الشكّ في نفس الحادث ما هو، وهل هو الذي يكون مقطوع البقاء أو هو مقطوع الارتفاع؟

وبالجملة إذا كان الحادث مردّداً بين ما هو مقطوع البقاء، وبين ما هو مقطوع البقاء[2] لا يصحّ أن يُضاف الشكّ في البقاء إلى الشكّ في الحدوث ويجري الاستصحاب بالنظر إلى الشكّ في البقاء؛ إذ ليس الشكّ في البقاء في مثل ذلك إلّا عين الشكّ في الحدوث، بل في الحقيقة لم يكن البقاء متعلّق الشكّ، وإنّما تعلّق الشكّ بأنّ هذا الذي يبقى على تقدير كونه هو

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢/٢٩٣، و٣/٢١٦.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الارتفاع).

الحادث، هل هو الحادث؟ ويكون الشكّ شكّاً في حدوث ما يبقى لا في بقاء ما حدث، فجعله من قبيل الشكّ في بقاء الحادث مغالطة نشأت من قلب الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً، فإنّ حقيقة القضيّة هي الشكّ في حدوث ما يبقى، فقلبها المغالط إلى الشكّ في بقاء ما حدث، ومحصّل الأولى أنّ ما يبقى حادث أم لا، ومحصّل الثانية أنّ ما حدث باقٍ أم لا، وبين القضيّتين بون بعيد، والثاني هي المورد للاستصحاب، والأولى ليست مورداً له وهي المنطبقة على ما نحن فيه دون الأُخرى.

المقدّمة الثالثة: أنّه لوكان الغرض من إجراء الاستصحاب إثبات شيء يكون محرزاً بالوجدان فلا شبهة في عدم إجرائه؛ لأنّه أقبح من تحصيل الحاصل - مثلاً - لوكان الأثر الفلاني مرتّباً على العلم بالشيء الفلانيّ، فبمجرّد الشكّ في تحقّق ذلك الشيء يقطع بعدم الأثر، فلا معنى للاستصحاب الذي يكون مفاده التعبّد بعدم ذلك الأثر، وذلك أقبح من تحصيل الحاصل*.

وأنت[1] بعد أن تحقّقت ما ذكرناه في المقدّمة الثانية تعرف أنّه بعد الإتيان بصلاة الظهر - مثلاً - لا يمكن إجراء استصحاب الحادث من الوجوب المردّد بين وجوب صلاة الظهر، ووجوب صلاة الجمعة، ولو أريد استصحاب القدر الجامع بين الطرفين كان ما ذكرناه في المقدّمة الثالثة مانعاً من ذلك؛ إذ ليس الغرض من استصحاب القدر المشترك هو استصحاب الفرد المردّد بين

---

* **قلتُ**: لأنّ موضوع التعبّد هو الشكّ في تحقّق ذلك المتعبّد به، ومع إحرازه بالقطع والوجدان لا يمكن جريان دليل التعبّد، لعدم تحقّق موضوعه وهو الشكّ.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٦ صفر، ١٣٤٣هـ).

الواجبين ليرتّب على هذا الاستصحاب أثر شرعيّ، وهو وجوب صلاة الجمعة؛ لأنّ ذلك ممنوع بما ذكرناه في المقدّمة الثانية، بل الغرض منه استصحاب كلّيّ الوجوب ليرتّب عليه حكم العقل بلزوم تفريغ الذمّة يقيناً، وهذا الأثر مع كونه حاصلاً بدون هذا الاستصحاب - لكفاية العلم الإجماليّ في الحكم العقليّ المزبور - ليس بأثر شرعيّ كي يكون مصحّحاً للاستصحاب*.

والحاصل[1]: أن إذا[2] كان لنا أثر مرتّب على نفس الشكّ، بحيث كان نفس الشكّ موضوعاً لذلك الأثر كما في التشريع، فإنّه يتحقّق وجداناً بمجرّد

---

* **قلتُ:** الذي ينبغي أن يُقال إنّه لا شبهة في أنّ من علم أنّه مكلّف بصلاة الظهر - مثلاً - وشكّ في الإتيان بها، فهو و إن كان مورداً لحكم العقل بالاشتغال، ولزوم تحصيل الفراغ اليقينيّ، إلّا أنّ استصحاب بقاء الوجوب لما كان جارياً، لكونه يترتّب عليه الأثر الشرعيّ، وهو وجوب صلاة الظهر، كان حاكماً على القاعدة العقليّة.

وحينئذٍ، ففيما نحن فيه إن قلنا إنّ القدر المشترك بين الوجوبين أثر شرعيّ ومجعول شرعاً كان استصحابه ممّا يترتّب عليه الأثر الشرعيّ، وهو كلّيّ الوجوب الجامع بين الوجوبين، ويكون الاستصحاب حاكماً على ما ذكر من الحكم العقليّ، و إن لم نقل بكون القدر المشترك بين الوجوبين أثراً مجعولاً شرعاً و إن كان كلّ واحد من فرديه مجعولاً شرعيّاً لم يكن الاستصحاب جارياً، هذا ما كنت أوردته سابقاً.

وفيه ما لا يخفى حيث إنّ القدر الجامع بين الوجوبين و إن كان أمراً شرعيّاً مجعولاً للشارع، إلّا أنّه لا يترتّب على بقائه إلّا حكم العقل بلزوم الفراغ اليقينيّ الذي هو حاصل وجداناً بمجرّد الشكّ في الخروج عن عهدة ما علمه إجمالاً من القدر الجامع بين الوجوبين.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «الأحد: ٧ صفر، ١٣٤٣هـ) وفاة الحسن الزكيّ ﷺ الاثنين: ٨ صفر، ١٣٤٣هـ».

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (إذا) بدون (أن).

الشكّ وعدم العلم، سواء كان الحكم الذي يراد تشريعه ثابتاً في الواقع أو لم يكن، فلا ريب في عدم إجراء استصحاب عدم الحكم، لأنّه يكون من قبيل إجراء الاستصحاب لأجل ترتيب أثر هو محرز بالوجدان، بل لو فرض أن التشريع يترتّب على عدم الحكم واقعاً، كما يترتّب على الشكّ فيه لمّا كان استصحاب عدم الحكم جارياً؛ إذ ليس الغرض من إجرائه إلّا ليترتّب عليه تحقّق التشريع تعبّداً، ومع فرض كونه محرزاً بالوجدان، لا معنى للحكم بتحقّقه تعبّداً، وهل يكون ذلك من قبيل الحكم تعبّداً بتحقّق ما هو محقّق وجداناً؟ وهو أقبح من تحصيل الحاصل، والضابط في هذا كون التعبّد لإحراز نفس ما هو محرز بالوجدان.

ومن ذلك يتّضح لك: أنّ استصحاب عدم التكليف في مورد حكم العقل بالبراءة، وكذا استصحاب بقاء التكليف في مورد قاعدة الاشتغال ليس من هذا القبيل، فإنّ استصحاب عدم التكليف في مورد الشكّ في التكليف وإن كان موافقاً في النتيجة لحكم العقل بالبراءة، إلّا أنّه ليس الغرض من إجراء أصالة عدم التكليف هو التعبّد بالبراءة كي يكون الغرض منه الحكم التعبّديّ بتحقّق ما هو محقّق وجداناً، بل الغرض من الأصل المذكور هو التعبّد بعدم التكليف، وهو أمر آخر غير حكم العقل بالبراءة، وإن كان موافقاً له في النتيجة، وإذا كان كذلك فلا مانع من أصالة عدم التكليف، وبعد جريانها تكون حاكمة على حكم العقل بالبراءة، وكذلك استصحاب بقاء الوجوب في من شكّ في إتيان الواجب ليس الغرض منه هو التعبّد بنفس ما حكم به العقل من قاعدة الاشتغال، بل الغرض منه التعبّد ببقاء الوجوب، وهو أمر آخر غير الحكم العقليّ المذكور وإن وافقه في النتيجة، وإذا كان الأمر كذلك،

فلا مانع من استصحاب بقاء التكليف، وبعد جريانه يكون حاكماً على قاعدة الاشتغال، وإن كان موافقاً لها، ثمّ إنَّ لكلّ موجود جهة حدوث وجهة بقاء ومناط جريان الاستصحاب فيه هو الشكّ فيه من حيث الجهة الثانية دون الجهة الأولى.

نعم، رُبّما تكون الجهة الثانية مشكوكة ابتداءً، ورُبّما يكون الشكّ فيها ناشئاً عن الشكّ في التعيين، كما لو كان له إناءان معلوما الطهارة، وعلم بوقوع نجاسة في أحدهما، فإنَّ الشكّ في بقاء طهارة كلّ منهما ناشئ عن الشكّ في تعيين ما وقعت فيه النجاسة.

وعلى أيّ حال، متى كان الشكّ متعلّقاً بالجهة الثانية - أعني جهة البقاء - كان مورداً للاستصحاب، سواء كان الشكّ فيها ابتدائيّاً أم كان ناشئاً عن أمر آخر، أمّا إذا لم يكن في البين إلّا الشكّ في الجهة الأولى، كما فيما نحن فيه، فإنَّ الشكّ فيه ممّحض للجهة الأوّل[1] وهي تعيين الحادث، غاية الأمر أنّه بعد تلف أحد الأمرين أو سقوطه بالإتيان به يصحّ أن يعنون الثاني بعنوان البقاء، ولأجل هذا العنوان حصلت المغالطة السابقة، وهي الشكّ في البقاء، وفي الحقيقة لم يكن شكّ في هذا الباقي، بل هو قطعيّ، وإنّما تعلّق الشكّ في حدوثه.

غاية الأمر أنّه بعد أن خرج ذلك الطرف، وبقي هذا الطرف يصحّ أن يُقال إنّه شكّ في الباقي، وقد عرفت أنّه شكّ في حدوثه لا في بقائه، وهذا المعنى - أعني كون المقام من قبيل الشكّ في حدوث الباقي لا في بقاء الحادث - هو الملاك في عدم جريان استصحاب الفرد المردّد بعد تلف أحد الفردين أو سقوطه.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الأولى).

نعم، قبل تلف أحد الفردين، أو قبل سقوطه بالإتيان بالظهر- مثلًا - لو حصل الشكّ في بقاء ذلك الفرد المردّد لكان استصحابه ممّا لا ريب فيه.

و إن شئت قلت: محصّل استصحاب الشيء المعلوم الحدوث هو الحكم ببقاء نفس ذلك الشيء الذي كان معلوماً وتعلّق الشكّ في بقائه، فإن كان الغرض من الاستصحاب فيما نحن فيه هو الحكم ببقاء خصوص الطرف الآخر، فهو اشنع من الأصل المثبت؛ لأنَّ ما يحكم ببقائه في الأُصول المثبتة هو عين ما تعلّق به اليقين والشكّ، غاية الأمر يكون الأثر من اللوازم العقليّة لذلك الذي هو متعلّق الشكّ واليقين، وفيما نحن فيه يكون ما يحكم ببقائه مغايراً لما تعلّق به اليقين والشكّ، فإنَّ ما تعلّق به اليقين والشكّ هو الفرد المردّد، وما يحكم ببقائه هو خصوص الطرف الآخر، و إن كان الغرض من الاستصحاب هو الحكم ببقاء الفرد المردّد لا خصوص الطرف الآخر كان مقتضاه تكرار صلاة الظهر إلى الموت*.

---

* **قلتُ**: وبالجملة لا يمكن أن يحكم ببقاء الفرد المردّد، سواء كان ظهراً، أو جمعة للعلم بعدم بقائه على تقدير كونه ظهراً، مع أنّه لو صحّ ذلك، لكان مقتضاه تكرار صلاة الظهر إلى الموت، والأوّل هو العمدة في المطلب، و إلّا فمع قطع النظر عنه.

يمكن أن يُقال لا يلزم من الحكم ببقاء الفرد المردّد تكرار صلاة الظهر؛ لأنّه إنّما يلزم ذلك إذا ابتدأ بها، وأمّا إذا ابتدأ بصلاة الجمعة فلا يلزم منه هذا اللازم، لا[1] حينئذٍ يعلم تفصيلاً بسقوط ذلك الفرد المردّد إمّا بما تقدّم له من الظهر، و إمّا[2] أتى به في هذا الحال، وهو صلاة الجمعة.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (لأنّه).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (و إمّا بما).

وبالجملة[١] الغرض المهمّ فيما نحن فيه بعد الإتيان بصلاة الجمعة هو وجوب الإتيان بصلاة الظهر، والاستصحاب لا ينفع في إثبات ذلك، سواء كان عبارة عن استصحاب الفرد المردّد بين وجوب الظهر، ووجوب الجمعة أو القدر المشترك بين الأمرين المعبّر عنه بالإلزام الذي ذكرنا أنّه هو الملاك في تأثير العلم الإجماليّ، وذلك لكون الاستصحاب المذكور بكلا وجهيه مثبتاً، ولا ينفع في رفع إشكال المثبتيّة ما ذكره الآخند ﷺ من أنّ حكم العقل بالفراغ اليقينيّ تختلف موارده فقبل الإتيان بواحد منهما يكون العقل حاكماً بلزوم تحصيل الفراغ بالإتيان بهما معاً، وبعد الإتيان بأحدهما واستصحاب ما علم توجّهه إلى المكلّف يكون العقل حاكماً بلزوم تحصيل الفراغ بالإتيان بالآخر[٢]، وذلك لأنّ ما ذكره ﷺ لا يتمّ إلّا بعد أن يترتّب على الاستصحاب بقاء وجوب الباقي، وهو ما ذكرناه من كون الأصل مثبتاً، وفي الحقيقة أنّ ما ذكره ﷺ حذف للواسطة التي تُوجب كون الأصل مثبتاً.

وكيف[٣]، فقد عرفت ما يرد على استصحاب الفرد المردّد.

وأمّا استصحاب القدر الجامع كما في الحدث المردّد بين الأصغر والأكبر بعد الغسل أو الوضوء، وكما في الملكيّة المردّدة بين الجائزة واللازمة بعد إعمال الفسخ بناءً على اختلاف حقيقة الملك.

ففيه أنّ استصحاب الكلّيّ الجامع بين الفردين إنّما يتمّ إذا كان هناك أثر شرعيّ مرتّب على نفس القدر الجامع، والظاهر أنّ مصداق ذلك

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٩ صفر، ١٣٤٣هـ).

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢/٢٤٥.

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (كيف كان).

منحصر في مسألة الحدث الأصغر والأكبر بالنسبة إلى خصوص عدم جواز مسّ كتابة القرآن، فإنّها مرتبة على كلّيّ الحدث لقوله تعالى: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾[1].

أمّا المنع من التصرّفات في مسألة الملكيّة المردّدة بين الجائزة واللازمة، فليس من آثار مطلق الملكيّة، وإنّما هو من آثار خصوص الملكيّة اللازمة، وإلّا فلا شبهة في عدم حرمة التصرّفات في الملكيّة الجائزة، غاية الأمر أنّها تكون موجبة للفسخ وزوال الملكيّة، وأمّا المنع عن الدخول في الصلاة بالنسبة إلى كلّيّ الحدث، فليس هو من آثار القدر الجامع بما أنّه قدر جامع، بل هو مرتّب على خصوص كلّ واحدٍ منهما لقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾[2].

وكيف كان، فإن أريد من استصحاب القدر الجامع فيما نحن فيه إثبات أنّ الباقي واجب، ففيه ما عرفت من كونه مثبتاً حينئذٍ، وإن أريد منه مجرّد ترتّب حكم العقل بلزوم الفراغ اليقينيّ، ففيه:

أوّلاً: أنّ هذا الأثر عقليّ، فلا يكون مصحّحاً لجريان الاستصحاب.

وثانياً: أنّه لو فرض كونه شرعيّاً كان من قبيل جريان الاستصحاب لأجل التعبّد بشيء يكون محرزاً بالوجدان لكفاية العلم بحدوث التكليف والشكّ في الخروج عن عهدته في تحقّق هذا الحكم، وهو لزوم الفراغ اليقينيّ من دون حاجة إلى إحراز البقاء الذي هو مفاد الاستصحاب، فيكون استصحاب

---

١. سورة الواقعة، الآية: ٧٩.

٢. سورة المائدة، الآية: ٦.

بقائه، لأجل أن يترتّب الحكم التعبّدي بلزوم الفراغ من قبيل التعبّد بشيء يكون محرزاً وجداناً.

وأمّا[1] ما ذكره الآخند ﷺ من خفاء الواسطة[2]، فسيأتي إن شاء الله تعالى عند تعرّض الشيخ ﷺ إلى ذلك في محلّه أنّ هذا الكلام لا محصّل له، حيث إنّ المتّبع في هذه المسألة هو ما يفهمه العرف من لسان الدليل، فإن فهموا منه أنّ الأثر أثر للملزوم وإن كان بالدقّة من آثار اللازم، فليس في البين واسطة كي يدّعى اغتفارها لخفائها، وإن لم يفهموا من لسان الدليل ذلك لم ينفع خفاء الواسطة في جريان الاستصحاب.

وأمّا ما ذكره الآخند ﷺ أيضاً من أنّ الملازمة إذا كانت جليّة لم يضرّ توسّط اللازم في جريان الاستصحاب[3].

ففيه بعد تنقيحه بأنّ المراد من الملازمة الجليّة كون اللزوم فيها بيّناً بالمعنى الأخصّ في مقابل الملازمة غير الجليّة، وهي ما لم يكن اللزوم فيها بيّناً بالمعنى[4]، سواء كان اللزوم غير بيّن أو كان بيّناً بالمعنى الأعمّ، إنّ شمول العموم لشيء إذا كان يتوقّف على عناية زائدة على الحكم المستفاد من العموم لا تكون أصالة العموم محكمة بالنسبة إلى ذلك الشيء، فنقول: إنّ عدم نقض اليقين بالملزوم إذا كان مستفاداً من دليل خاصّ وارد في خصوص ذلك الملزوم، وكان ذلك الملزوم لا أثر له، وإنّما يترتّب الأثر على لازمه، فإخراجاً

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٠ صفر، ١٣٤٣هـ).

٢. يُنظر: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٢٥٠.

٣. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢/٢٤٦.

٤. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (بالمعنى الأخصّ).

لذلك التنزيل المستفاد من ذلك الدليل الخاصّ عن اللغويّة، لا بُدَّ لنا من أن نقول بالتنزيل بالنسبة إلى اللازم، ونرتّب الأثر على التنزيل في طرف الملزوم باعتبار ملازمته للتنزيل في طرف اللازم، ويكون الأثر المرتّب على اللازم مصححاً للتنزيل في طرف الملزوم من جهة الملازمة بين التنزيلين الناشئة عن إخراج التنزيل الأوّل عن اللغويّة.

وهذا لا يفرق بين كون اللزوم بيّناً أو غير بيّن.

وأمّا إذا لم يكن لنا إلّا العموم، فلا يكون العموم محكماً في الملزوم الذي لا أثر له؛ كي يكون المصحّح للتنزيل فيه هو أثر اللازم والملازمة بين التنزيلين، سواء كان اللزوم بيّناً أو غير بيّن.

العلم الإجماليّ الناشيء من تعارض النصّين

هذا كلّه في العلم الإجماليّ الناشئ عن اشتباه الأمور الخارجيّة.

وأمّا إذا كان المنشأ فيه هو تعارض النصّين، فيكون الدليل في باب التعارض الحاكم بالتنجيز حاكماً على ما قدّمناه من الاحتياط لما عرفت من أنّا إنّما حكمنا بلزوم الاحتياط من جهة عدم إمكان الترجيح بلا مرجّح، ومن جهة إبطال التخيير لعدم الدليل عليه، وأمّا إذا ورد دليل يدلّ على التخيير كما فيما نحن فيه، فلا ريب في حكومته على الاحتياط.

العلم الإجماليّ الناشيء من إجمال النصّين

وأمّا إذا كان المنشأ فيه إجمال النصّ، فقد ذكر الشيخ ﷺ أنَّ ذلك لا يتصوّر بناءً على عدم شمول الخطاب للمعدومين[1].

وفيه ما سيأتي من أنَّ النزاع في الشمول المذكور لا محصّل له، لأنَّ الكلام في الخطابات الكلّيّة الموجهة بنحو القضيّة الحقيقيّة، ولا ريب في

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢/٢٩٧.

شمولها للمعدومين، وإلّا لما كانت قضيّة حقيقيّة، وإنّما يمكن أن يُقال بعدم الشمول للمعدومين في الخطابات الشخصيّة الواردة في قضايا خاصّة، ولا ريب في عدم شمولها للمعدومين.

الكلام في تنبيهات العلم الإجماليّ

الكلام[1] في تنبيهات العلم الإجماليّ

لا يخفى أنّ الشيخ ﷺ قد نبّه على أمور بعضها راجعة إلى الفقه[2]، وقد ذكرناها في الفقه[3]، مثل «مسألة الظهر والعصر عند اشتباه القبلة»، وأنّه هل يصلّي إلى كلّ جهة صلاتين، أو أنّه يصلّي كلّ واحدة من الصلاتين إلى الجهات الأربع ثمّ يشرع في الثانية كذلك؟ وبعضها لا حاجة إلى التنبيه عليه؛ لوضوحه مثل كون الاحتياط عقليّاً أو شرعيّاً.

التنبيه الأوّل في الاحتياط في المأمور به المردّد بين متباينين

ونحن نذكر ما هو المهمّ من تلك التنبيهات، فنقول:

التنبيه الأوّل: لو كان قيداً لمأمور به مجهولاً مردّداً بين متباينين، كما لو تردّد الثوب الطاهر بين ثوبين، فيكون الجهل بذلك موجباً لسقوط القيد، كما هو رأي الحلّيّ ﷺ فيصلّي عاريًا[4]، أو يفصّل بين ما كان القيد فيه مستفاداً

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس من ١٠ صفر، ١٣٤٣هـ إلى هذه الليلة من جهة زيارة الأربعين، وكان الشروع السبت: ٤ ربيع الأوّل، ١٣٤٣هـ».

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٠١/٢، وما بعدها.

٣. يُنظر: كتاب الصلاة (للكاظميّ): ٤٠٧/١.

٤. يُنظر: موسوعة ابن إدريس الحلّيّ، كتاب السرائر: ٢٨٥/٨.

من الأمر الغيريّ، فيسقط كما في مثل «صلّ فيما يؤكل لحمه»[١]، وما كان القيد مستفاداً من دليل مستقلّ، مثل «لا صلاة إلّا بطهور»[٢] فلا يسقط، كما ذكره المحقّق القمّي ﷺ[٣]، وهذا التفصيل مأخوذ ممّا ذكره أستاذ الكلّ المحقّق البهبهانيّ ﷺ في حواشي المدارك[٤]، أو حواشي المفاتيح في مسألة القدرة[٥]، ووجهه في تلك المسألة - أعني مسألة القدرة - هو أنّها لمّا كانت من الشروط العامّة ويكون التكليف مقيّداً بحصولها، فمع عدم حصولها يكون التكليف بالقيد ساقطاً إذا كان مستفاداً من الأمر الغيريّ، وإذا كان مستفاداً من دليل مستقلّ يكون أصل التكليف ساقطاً.

ولا يخفى أنّ هذا المطلب مع كونه غير تامّ في مسألة القدرة، كما سيأتي إن شاء الله التنبيه عليه في مسألة الأقلّ والأكثر أنّه لو سلّم تماميّته في مسألة القدرة لم يكن قياس العلم بالقدرة متّجهاً، لكونه مع الفارق، حيث إنّا لو سلّمنا كون القدرة من القيود، فلا وجه لكون العلم من القيود.

فالحقّ فيما نحن فيه التفصيل بين ما يكون دليل التقييد به مقيّداً بالعلم فيسقط القيد، كما في مسألة الترتيب في قضاء الفوائت بناءً على أنّ المستفاد من رواية زرارة المتضمّنة لقوله: «ابدأ بأوّلهنّ فأذّن لها وأقم، ثمّ أقم لكلّ واحدة من البواقي»[٦] كون وجوب الترتيب مقيّداً بالعلم، ولذلك أفتينا

---

١. يُنظر: الكافي: ٣٩٧/٣، كتاب الصلاة، باب اللِّباس الذي تكره الصلاة فيه وما لا تكره، ح١.

٢. يُنظر: تهذيب الأحكام: ٤٩/١، كتاب الصلاة، ب٣، ح٨٣.

٣. يُنظر: القوانين المحكمة في الأُصول: ١٠٨/١.

٤. يُنظر: الحاشية على مدارك الأحكام: ٢٥٠/١.

٥. يُنظر: مصابيح الظلام في شرح مفاتيح شرائع الإسلام: ٧٧/١.

٦. يُنظر: الكافي: ٢٩٧/٣، كتاب الصلاة، باب من نام عن الصلاة أو سها عنها، ح١.

بعدم وجوب الترتيب فيما لو يعلم، وبين ما لم يكن دليل التقييد مقيّداً بحصول العلم، كما هو الغالب في أدلّة القيود فيجب الاحتياط.

التنبيه الثاني في الاحتياط بالإتيان بأحد الطرفين لاحتمال أنّه الواقع

التنبيه الثاني: أنّ الشيخ ﷺ ذكر أنّه يشترط في حسن الاحتياط في باب العلم الإجماليّ كون المكلّف عند الإتيان بالمحتمل الأوّل عازماً على الإتيان بالثاني[1]، ولم يعلم الوجه في ذلك.

وحاصل[2] ما أفاده الشيخ ﷺ في هذا المقام هو لزوم الجزم بإتيان ما هو متعلّق الأمر واقعاً، ولا يحصل ذلك إلّا إذا كان المكلّف عند فعل الأوّل عازماً على الإتيان بالثاني.

وفيه أنّه يكفي في حصول الاحتياط بفعل أحد الطرفين أن يفعله لاحتمال أنّه هو الواقع وإن كان عازماً على عدم الإتيان بالثاني، وليس الاحتياط بالإتيان بالثاني شرطاً في حصول الاحتياط بالأوّل؛ إذ لا ارتباطيّة بين الفعلين.

التنبيه الثالث إنّ الشبهة الوجوبيّة غير المحصورة الحكم فيها تبعيض الاحتياط

التنبيه الثالث: أنّه قد مرّ[3] أنّه لو كانت أطراف الشبهة التحريميّة غير محصورة سقط العلم الإجماليّ، وأنّ مناط سقوطه هو عدم إمكان المخالفة القطعيّة، أمّا الشبهة الوجوبيّة غير المحصورة فلا يتأتّى فيها الملاك المذكور لإمكان المخالفة القطعيّة بترك الجميع، وحينئذٍ فيكون الحكم فيها هو تبعيض الاحتياط، لأجل العسر والحرج في وجوب الموافقة القطعيّة، وفيها يتأتّى الاستدلال على سقوط الاحتياط الكلّيّ بأدلّة العسر والحرج.

هذا تمام الكلام في العلم الإجماليّ المردّد بين المتباينين[4].

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٠٣/٢.

٢. أرجع المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأخير: (٥ ربيع الأوّل، ١٣٤٣هـ).

٣. يُنظر: صفحة (٤٣٠) وما بعدها من هذا الجزء.

٤. يُنظر: صفحة (٤٣٠) من هذا الجزء.

في الدوران بين الأقلّ والأكثر

وأمّا إذا كان مردّداً بين الأقلّ والأكثر، فتحقيق الكلام فيه يتوقّف على تمهيد مقدّمة، وهي أنّ نتيجة العلم الإجماليّ قضية منفصلة مانعة الخلوّ مركّبة من قضيّتين حمليّتين يكون كلّ واحد منهما مشكوكاً، أمّا إذا كان مردّداً بين الأقلّ والأكثر، فتكون إحدى الحمليّتين مقطوعاً بها، والأُخرى مشكوكة، مثلاً لو تردّد ما في الذمّة بين كونه أربعاً أو خمساً، فالقضيّة الأولى - وهي أنّ في الذمّة أربعًا - مقطوعة، والقضيّة الثانية - وهي كونه خمسًا - مشكوكة، فتكون حقيقة العلم الإجماليّ المردّد بينهما مردّداً بين ما هو المعلوم وهو الأربع، وما هو المشكوك وهو الخمس، فينحلّ إلى العلم التفصيليّ، وهو الأربع، والشكّ التفصيليّ البدويّ وهو الخمس، هذا في الأقلّ والأكثر غير الارتباطيّين.

وأمّا[1] مسألة الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، فالكلام فيها يدور على ما ذكرناه من انحلال القضيّة المنفصلة المانعة الخلوّ إلى قضيّة حمليّة قطعيّة، وأخرى مشكوكة، وينبغي أن يعلم أنّ هذا المعنى - أعني انحلال القضيّة المنفصلة... إلخ - إن كان تحقّقه مقارناً للعلم الإجماليّ نعبّر عنه بعدم تأثير العلم الإجماليّ، وإن كان حصوله بعد حدوث العلم الإجماليّ نعبّر عنه بانحلال العلم الإجماليّ إلى علم تفصيليّ بالأقلّ، وشكّ بدويّ في الزائدة.

ثمّ ينبغي أن يعلم أنّ المراد بالجزء هو ما يكون داخلاً في المأمور به وبالشرط ما يكون خارجاً عنه، ويكون التقييد به داخلاً فيه، كـ«الوضوء» و«القبلة» و«اللّباس»، فإنّ كلّ واحد منهما خارج عن دائرة الأمر، ولكن يكون التقييد داخلاً تحت الأمر بمعنى كون الصلاة في حال الطهارة وإلى القبلة، ومع اللباس مأموراً بها ومتعلّقة للأمر، وهكذا الحال في الموانع، فإنّ عدمها يكون قيداً في المأمور به.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٦ ربيع الأوّل، ١٣٤٣هـ).

ثمّ اعلم أنّ ملاك القول بالرجوع إلى البراءة العقليّة والشرعيّة في هذه المسألة هو كون الأمر منبسطاً على تمام الأجزاء، فإذا شكّ في جزئيّة شيء، فقد شكّ في انبساط الأمر عليه وتعلّقه به، فيكون المرجع فيه إلى البراءة، وهكذا الحال في الشرائط والقيود وجوديّة كانت أو عدميّة، وهذا القول هو المشهور، كما نقله الشيخ ﷺ[1] ومقابله القول بالاحتياط، والقائل به هو كاشف الغطاء ﷺ[2] وتلاميذه، أعني صاحب الحاشية[3]، وصاحب الفصول[4] ومن وافقهما من المتأخّرين.

أما القول بالبراءة، فهو المشهور بين المتقدّمين والمتأخّرين، أمّا المتأخّرون، فقولهم بالبراءة معلوم من مراجعة كتبهم الأُصوليّة[5]، وأمّا القدماء فهم وإن لم يكن لهم كتب أُصوليّة، إلّا أنّه يُعلم من فتاواهم في كتبهم الفقهيّة[6]، فإنّه وإن كان الفقيه منهم رُبّما أفتى في بعض فروع المسألة بالاحتياط، إلّا أنّ المعروف من مراجعة كتبهم في غالب فروع المسألة هو الإفتاء بالبراءة.

وكيف كان، فالمتّبع هو الدليل، فنقول: إنّ الشيخ ﷺ قد ذكر اعتراضات متعدّدة على القول بالبراءة بصورة «إن قلت»[7] وأجاب عنها، وكلّ هذه الاعتراضات هي أجوبة ذكرها صاحب الحاشية[8] بطريق «قلتُ» عن اعتراضات

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣١٧/٢.

٢. يُنظر: كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء: ٢٧٠/١.

٣. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٥٨/١.

٤. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٣٥٧.

٥. يُنظر: الفوائد الحائريّة: ٤٤١، وما بعدها، والقوانين المحكمة في الأُصول: ٣٠/١، والفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٥١، ومناهج الأُصول: ٢٢١.

٦. يُنظر: الخلاف: ٨٥/١، مسألة (٣٥)، والمعتبر: ٣٢/١، والمختلف: ٤٩٥/١ والمعارج: ٢١٦ والذكرى: ٥٣/١، والقواعد والفوائد: ١٣/١.

٧. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣١٨/٢.

٨. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٣٦٣/٣، وما بعدها.

على قوله بالاحتياط ذكرها بطريق «إن قلتَ»، فيكون ما يذكره الشيخ بعد لفظ «إن قلتَ» هو ما ذكره صاحب الحاشية بطريق «قلتُ»، ومرجع الاعتراضات التي ذكرها الشيخ[1] - التي هي أجوبة صاحب الحاشية[2] - إلى دعوى كون المقام من قبيل الترديد بين المتباينين بدعوى أنّ الشكّ بين كون المأموربه هو الأربع أو الخمس راجع إلى الشكّ في اعتبار الأربع «لا بشرط» أو اعتبارها «بشرط شيء»، وهو الخامس، ولا يخفى تباين الاعتبارين.

ومرجع أجوبة الشيخ عن تلك الاعتراضات إلى أنّ تباين الاعتبارين لا أثر له فيما نحن فيه، وإنّما الأثر لتباين المعتبرين، ولا شكّ في أنّ الأربعة غير مباينة للخمسة، بل تكون الأولى داخلة في الثانية، فيكون تعلّق الأمر بالأربعة معلوماً، وتعلّقه بالخامس مشكوكاً، فينحلّ العلم ويرتفع أثره ويرجع في الزائد إلى البراءة عقليّها ونقليّها.

في تقسيمات الأقلّ والأكثر

وينبغي[3] أنّ يحرّر الكلام في مسألة الأقلّ والأكثر على وجه يعمّ تمام أطراف المسألة من الشكّ في متعلّق التكليف، وفي سببه، فنقول: إنّ بسط الكلام في هذه المسألة على هذا الوجه يتوقّف على تمهيد مقدّمات:

المقدّمة الأولى في الأقلّ والأكثر في الأسباب

المقدّمة الأولى: أنّ ما تردّد بين الأقلّ والأكثر إمّا أن يكون هو نفس المكلّف به، وإمّا أن يكون سببه والأوّل إمّا أن يكون التكليف ايجابيّاً، وإمّا أن يكون تحريميّاً، والأوّل إمّا أن يكون ارتباطيّاً، وإمّا أن يكون غير ارتباطيّ، أمّا الثاني - وهو التحريميّ - فهو وإن أمكن[4] كونه تصويراً ارتباطيّاً وغير ارتباطيّ،

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣١٨/٢.

٢. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٣٦٣/٣، وما بعدها.

٣. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «اتّفق التعطيل في باقي هذا الأسبوع لأجل وفاة العسكريّ ﷺ، وكان الشروع السبت: ١١ ربيع الأوّل، ١٣٤٣هـ».

٤. كلمة غير مقروءة لعلّها «أمكن».

إلّا أنّ الظاهر أنّ الارتباطيّ منه غير واقع في الشريعة، فإنّ المراد من الارتباطيّ في هذا المقام ما يكون وجود الآخر منه شرطاً متأخّراً في كون الأوّل واقعاً على صفة التحريم، كما في مثل «الخطوتين» إذا فرض أنّ حرمتهما مشروطة بالإتمام، بحيث كان إتمام الخطوة الأخيرة شرطاً في وقوع الخطوة الأولى على صفة التحريم، كما أنّ معنى الارتباطيّة في الواجب هو كون الجزء الأخير شرطاً في كون الأوّل واقعاً صحيحاً وعلى صفة الوجوب، وأنت بعد أن عرفت محصّل الارتباطيّة تعرف أنّه لا مثال لها في الشريعة.

نعم، بناءً على أنّ حرمة الجزء الأوّل من الصورة في عمل التصوير تكون مشروطة بالإتمام لو شكّ في كون المحرّم هو تصوير البعض وإن لم يتمّ الصورة، أو أنّ المحرّم هو الكلّ بذلك النحو كان من قبيل التردّد بين الارتباطيّين، أمّا لو كان حرمة الكلّ على نحو لا يكون الاتمام الواقعيّ شرطاً في حرمة كلّ واحد من الأجزاء، بل يكون قصد الإتمام شرطاً في التحريم، فلا يكون من قبيل الارتباطيّين، بل يكون من غير الارتباطيّين *.

وإنّما الواقع منه في الشريعة ما يكون غير ارتباطيّ، كالغناء المردّد بين كونه مطلّق ترجيع الصوت، أو خصوص المطرب من ذلك، والأوّل هو الأقلّ والثاني هو الأكثر، إلّا أنّ الانحلال فيه يكون عكس الانحلال في باب الواجب؛ لأنّ الأكثر - وهو ما كان من ترجيع الصوت مشتملاً على الطرب - يكون معلوم الحرمة والأقلّ - وهو ما كان مجرّد ترجيع الصوت - يكون غير معلوم التحريم.

---

* **قلتُ**: الظاهر أنّه لا حاجة إلى ما ذكره (دام ظلّه) من قيد البناء المذكور؛ إذ لا معنى للترديد بين كون المحرّم هو تصوير البعض أو تصوير الكلّ، إلّا ما ذكر من الارتباط، ولا وجه لكون الترديد بين كون المحرّم هو البعض، أو كونه جميع الآخر، أو كلّ واحد على حدة.

وهكذا الكلام في السبب بجميع أنواعه يكون الأكثر معلوم السببيّة والأقلّ مشكوكها.

في أنّ سبب المكلّف به على قسمين

أمّا سبب المكلّف به، فهو على قسمين:

الأوّل: ما يكون سبباً عقليّاً أو عاديّاً كالضرب بالسيف الذي يكون سبباً للقتل، والإلقاء في النار الذي يكون سبباً للإحراق.

والثاني: ما يكون سبباً شرعيّاً، كالغسل الذي يكون سبباً للطهارة من الخبث وأفعال الغسل أو الوضوء الذي يكون سبباً للطهارة من الحدث بناءً على أنّ الطهارة من الحدث اسم لما هو المسبّب عن تلك الأفعال لا نفس تلك الأفعال، والأوّل هو المراد بقولهم: المحصّل العقليّ، والثاني هو المراد بقولهم المحصّل الشرعيّ.

أمّا القسم الأوّل، فلو شكّ فيه بين الأقلّ والأكثر فلا شبهة في عدم جريان البراءة فيه، فإنّه بعد العلم بتعلّق التكليف بالقتل - مثلًا - إذا كان الشكّ في كون سببه هو مجرّد الضرب بالسيف، أو هو مع شيء آخر، لا شبهة في كونه من قبيل الشكّ في حصول متعلّق التكليف بعد العلم باشتغال الذمّة به، ولا بُدَّ حينئذٍ من الاحتياط بالإتيان بكلّ ما يحتمل مدخليّته في حصول ما علم اشتغال الذمّة به.

نعم، لو شكّ في أنّ القتل الواجب هو ما يحصل بمجرّد الضرب بالسيف، أو خصوص ما يحصل به مع خصوصيّة أُخرى كان ذلك خارجاً عن مسألة الشكّ بين الأقلّ والأكثر في سبب المكلّف به، بل يكون من قبيل الشكّ بين الأقلّ والأكثر في نفس المكلّف[1].

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (به).

وأمّا القسم الثاني، فالكلام فيه يتوقّف على مسألة جعل السببيّة، فنقول إنَّ ذلك - أعني جعل السببيّة - من الأغلاط، فإنَّ السببيّة للشيء إنّما تكون مرشحة له، وهذه الجهة من ذاتيّات* الشيء التي لا يمكن جعلها تكويناً إلّا تبعاً لجعل نفس الذات، فكيف جعلها تشريعًا؟ فإنَّ ما لا يكون بحسب ذاته علّة لحصول الشيء، كيف يمكن جعله كذلك تشريعاً، وكون المسبّب أمراً شرعيّاً يصحّح كون السببيّة مجعولة لوجهين:

أحدهما: ما أشرنا إليه من أنَّ الدلوك إذا لم يكن في ذاته ما يقتضي التكليف بالصلاة - مثلًا - كيف يمكن جعله كذلك تشريعًا؟

ثانيهما: أنَّ مقتضى كون الدلوك سبباً للتكليف بالصلاة أنّه هو المشرّع لوجوبها، ومن الواضح أنّه ليس كذلك، بل إنّما المشرّع لذلك هو الشارع المقدّس.

هذا[1] حال نفس السببيّة فقد تبيّن لك أنَّ المجعول في سبب المكلّف، أو سبب التكليف، أو سبب الوضع هو نفس المسبّب، وأنَّ السببيّة منتزعة من

---

* لا يخفى أنَّ[2] قسّموا المحمولات إلى ما يكون ذاتيّاً، وإلى ما يكون محمولاً بالضميمة، فالأوّل ما يكون المحمول فيه ذاتيّاً للموضوع، والثاني ما يكون المحمول فيه أحد العوارض، فيكون حمله على الموضوع باعتبار ذلك العارض، ولذلك يكون حمله عليه بالضميمة، وهناك قسم آخر سمّوه خارج المحمول، وهو ما يكون المحمول فيه من الأمور الاعتبارية التي ليس لها في الخارج ما بحذائها أو يكون المحمول فيه منتزعاً عن اتّصاف المعروض بأحد العوارض التسعة مثل: (الأولويّة)، ولا يخفى أنّ السببيّة من المحمولات الذاتيّة.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (١٢ ربيع الأوّل، ١٣٤٣هـ).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (أنّهم).

جعل المسبّب، لا أنَّ المجعول هو نفس السببيّة، ومنه يعلم الحال في جزء المكلّف به، أو شرطه ومانعه، فإنّه ليس المجعول في ذلك هو الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة، بل المجعول هو التكليف بالكلّ والمشروط، وأنَّ الجزئيّة والشرطيّة، وكذا المانعيّة تكون منتزعة عن الجعل المذكور، كما سيأتي توضيح ذلك في محلّه إن شاء الله تعالى.

ومنه يعلم أنَّ في جزء السبب أو شرطه لا تكون الجزئيّة والشرطيّة مجعولة؛ إذ لو قلنا بجعل الجزئيّة والشرطيّة في جزء المكلّف به وشرطه لا يمكن القول بذلك في جزء السبب وشرطه.

أمّا بناءً على ما حقّقناه[1] من عدم جعل السببيّة، فواضح، وأمّا بناءً على ما قيل من جعل السببيّة[2] فلأنَّ جعل السببيّة للمركّب أو المشروط يُوجب انتزاع الجزئيّة والشرطيّة للجزء والشرط، ويكون جعل الجزئيّة والشرطيّة حينئذٍ تحصيلاً للحاصل.

ومنه يعلم فساد ما قيل من إمكان جعل السببيّة في الأسباب والمسبّبات الشرعيّة[3]، كما نقل ذلك عن المحقّق الداماد ﷺ من أنَّ ذلك - أعني جعل السبب - ممكن فيما لو كان حاشيتي العقد شرعيّين[4]، ومراده بحاشيتي العقد طرفاً القضيّة الحمليّة القائلة بأنّ أفعال الوضوء سبب للطهارة والعقد الفلانيّ سبب للانتقال، ووجه الفساد يتّضح ممّا ذكرناه؛ إذ لا لكون

---

١. يُنظر: صفحة (٤٦١) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ١٠٢/١، ومفاتيح الأُصول: ٢٩٤، وهداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٥٥/١، وما بعدها، ومحجة العلماء: ١٩٩/٢.

٣. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢٢٢/٢، وما بعدها.

٤. يُنظر: إشارات الأُصول: ٧، والسبع الشداد: ٣٧.

كلّ من السبب والمسبّب مجعولاً، فإنّ جعل أحدهما يغني عن جعل الآخر، ويكون جعل الآخر تحصيلاً للحاصل.

إذا عرفت ذلك، فنقول إذا تردّد سبب التكليف أو الوضع، أو المكلّف به بين الأقلّ والأكثر كان القدر المتيقّن هو كون الأكثر سبباً، وكون[1] الأقلّ سبباً مشكوكاً عكس الأقلّ والأكثر في المكلّف به، فإنّ الأقلّ في تلك المسألة يكون هو القدر المتيقّن، وحينئذٍ فلا معنى لجريان البراءة فيما نحن فيه؛ لأنّه إن كان المقصود إجراء دليل البراءة في سببيّة الأقلّ.

ففيه - مضافاً إلى أنّ السببيّة ليست مجعولة - أنّ رفع سببيّة الأقلّ بحديث الرفع ينتج ضدّ المقصود إذ المقصود إثبات التأثير للأقلّ، وإن كان المقصود إجراء البراءة في جزئيّة ما شكّ في كونه جزء السبب.

ففيه أنّ الجزئيّة المذكورة غير مجعولة، ولو سلّم كون السببيّة مجعولة.

وإن شئت قلت: إنّ إجراء البراءة في جزئيّة ما شكّ في كونه جزء السبب يتوقّف على فرض أمور ثلاثة كلّها باطلة:

الأوّل: عدم جعل المسبّب.

الثاني: كون المجعول هو السببيّة.

الثالث: كون جزئيّة جزء السبب من المجعولات الشرعيّة، مع أنّه يلزم التناقض في إجراء البراءة في ذلك؛ لأنّ مقتضى إجراء البراءة في الزائد على الأقلّ كون ذلك الزائد مشكوكاً، ومقتضى تردّد المؤثّر بين الأقلّ والأكثر كون الأكثر قدراً متيقّناً.

فقد ظهر لك أنّه لا معنى لما يُقال من أنّ البراءة تجري في مسألة تردّد

---

١. كذا في الأصل، وفوقها كلمة (كان) من دون ضرب على أحدهما.

مسألة الشكّ في السبب بجميع أقسامه خارجة عن الأقلّ والأكثر

المحقّق للمكلّف به بين الأقلّ والأكثر إذا كان المحقّق شرعيّاً*.

فتلخّص[1] ممّا تقدّم أنّ مسألة الشكّ في السبب بجميع أقسامه خارجة عن مسألة الأقلّ والأكثر، وحينئذٍ فينحصر البحث في هذه المسألة في تردد متعلّق التكليف بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، سواء كان التكليف وجوبيّاً أو تحريميّاً إن وجد له مثال في الشريعة، كما تقدّم[2].

المقدّمة الثانية في صحّة الحمل في بعض الأجزاء الخارجيّة

المقدّمة[3] **الثانية**: أنّ أرباب المعقول قسّموا أجزاء الماهية إلى أجزاء خارجية، وهي الهيولى والصورة، وأجزاء عقليّة، وهي الجنس والفصل، والفرق عندهم بين القسمين إنّ الأجزاء الخارجيّة ملحوظة بشرط لا، والأجزاء العقليّة ملحوظة بشرط الانضمام، ولازم ذلك عدم صحّة الحمل في الأجزاء الخارجيّة، وصحّته في الأجزاء العقليّة.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ أجزاء المركّب المأمور به تارةً تكون خارجيّة، وأخرى تكون عقليّة، فالأوّل مثل «السورة والفاتحة» ونحوهما من الأجزاء

---

* **قلتُ**: ومع غضّ النظر عن جميع هذه الإشكالات إنّ في إجراء البراءة في جزئيّة جزء سبب التكليف إشكال آخر، وهو لزوم كون دليل البراءة مثبتاً للتكليف، وهو خلاف الامتنان، فتأمّل.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «في آخر ليلة الأحد توفيّ المرحوم الشيخ إسماعيل المحلاتيّ ﷺ، وفي نهار الاثنين توفّي المرحوم الشيخ مهدي آل الشيخ محسن كاشف الغطاء، ولذلك تعطّل الدرس في باقي هذا الأسبوع، ثمّ تعطّل الدرس ثلاث ليالي من الأسبوع الذي يليه من جهة انحراف مزاج الأستاذ (دام ظلّه) من جهة سقوطه من الدرج على جانبه الأيمن، وبحمد الله شرع في الدرس ليلة الثلاثاء من الأسبوع المذكور ٢٢ ربيع الأوّل ١٣٤٣هـ وكان الدرس في الليلة إعادة لبعض ما سبق».

٢. يُنظر: صفحة (٤٥٨) من هذا الجزء.

٣. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٣ ربيع الأوّل، ١٣٤٣هـ).

الخارجيّة للمأموربه مثل «الصفة والموصوف» فيما كان المأموربه مقيّداً، والثاني مثل «الجنس والفصل» فيما كان المأموربه خاصّاً، وحينئذٍ فيكون بين هذا التقسيم وبين تقسم[1] أرباب المعقول بنحو العموم من وجه، فإنَّ الأجزاء الخارجيّة في تقسيمنا أعمّ منها في تقسيمهم، لكونها في تقسيمنا شاملة لما يصحّ حمله، وهي «الصفة والموصوف»، ولما لا يصحّ حمله، وهي مثل «الفاتحة والسورة»، والأجزاء العقليّة في تقسيمنا أخصّ منها في تقسيمهم، لكونها في تقسيمنا لا تشمل مثل «الصفة والموصوف»، وفي تقسيمهم تكون شاملة لذلك، ولعلّهم يدخلون الصفة والموصوف في الأجزاء الخارجيّة، وحينئذٍ يتساوى التقسيمان.

وكيف كان، فمرادنا بالأجزاء الخارجيّة ما يكون اعتباره في المأموربه يتوقّف على عناية زائدة في كيفيّة الأمر، سواء كان ذلك جزءاً مثل «الفاتحة» أو قيداً مثل «الإيمان» في عتق الرقبة.

ومرادنا بالأجزاء العقليّة ما لا يكون اعتباره متوقّفاً على عناية زائدة في الأمر، بل يكون اعتبارها عين اعتبار تعلّق الأمر بالمأمور، بحيث إنَّه إذا أمر بالإتيان بالإنسان لا يكون في متعلّق الأمر إلّا لحاظ واحد، وعناية واحدة ثبوتاً و إثباتاً، لكون المتعلّق شيئاً واحداً لحاظاً، وإن كان بالتحليل العقليّ ينحلّ إلى جنس وفصل، بخلاف الصفة والموصوف مثل «الرقبة المؤمنة»، فإنَّ اعتبار الإيمان في الرقبة المأموربها يتوقّف على عناية زائدة في تعلّق الأمر، لكون اللحاظ متعلّقه متعدّداً ثبوتاً وإثباتاً، ففي مرتبة تعلّق الأمر يلحظ الرقبة وكونها مؤمنة، ففرق واضح بين تردّد الأمر في متعلّق التكليف بين كونه مطلقاً وكونه

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (تقسيم).

مقيّداً، ويبين تردّد الأمر في متعلّقه بين كونه عامّاً وكونه خاصّاً، والأوّل داخل في مسألة الأقلّ والأكثر، والثاني خارج عنها يذكر في تنبيهاتها، كما سيأتي إن شاء الله تعالى التنبيه عليه في كلام الشيخ ﷺ.

المقدّمة الثالثة في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين

المقدّمة الثالثة: أنّ الشيخ ﷺ[1] ذكر لكلّ واحدة من مسائل البراءة صوراً أربع:

[١-] (عدم النصّ).

[٢-] (إجمال النصّ).

[٣-] (تعارض النصّين).

[٤-] (اشتباه الأمور الخارجيّة).

وقد تقدّم أنّه لا فرق بين القسمين الأوّلين في جميع ما تقدّم من الخلاف، وإن صورة تعارض النصّين بعد ورود قولهم عليهم السلام: «**إذن تتخيّر**»[2] يكون حكمها التخيير، فتكون خارجة عن محلّ النزاع.

ثمّ لا يخفى أنّ الشيخ ﷺ مثّل فيما نحن فيه للصورة الرابعة بمسألة تردّد المحصّل الشرعيّ بين الأكثر[3] والأكثر[4].

ولا يخفى أنّ مسألة تردّد المحصّل أجنبيّة عن مسألة تردّد متعلّق التكليف الذي هو مورد تقسيمه ﷺ، فإنّ مسألة تردّد المحصّل أيضاً يتصوّر فيها الصور الأربع المتقدّمة، ولقد أجاد سيّدنا الأستاذ الشيرازيّ[5] ﷺ، حيث

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ١٨/٢.

٢. عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ١٣٣/٤، ح٢٢٩.

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الأقلّ).

٤. يُنظر: فرائد الأُصول: ١٢٧/٢.

٥. يُنظر: فرائد الأُصول: ٥٥/٤.

مثل للصورة الرابعة فيما نحن فيه بمسألة اللباس المشكوك، وحينئذٍ فتكون مسألة اللباس المشكوك من مسائل الأقلّ والأكثر.

ولعلّ بناء البعض هذه المسألة على كونها من قبيل الشكّ في تحقّق المانع كان لأجل عدم تصوّره تردّد المكلّف به بين الأقلّ والأكثر في الشبهة الموضوعيّة الخارجيّة.

وكيف كان، فينبغي لكلّ من حرّر مسألة الأقلّ والأكثر أن يحرر الصورة الرابعة من هذه المسألة باسم سيّدنا الأستاذ ﷺ؛ لكونه هو المخترع للتمثيل لها بمسألة اللباس المشكوك، وعنه نشأ ﷺ إدخال هذه المسألة في مسألة الأقلّ والأكثر.

إذا عرفت[1] ما ذكرناه من المقدّمات، فقد ظهر لك أنّ محلّ النزاع في مسألة الأقلّ والأكثر الارتباطيّين ينحصر في تردّد المكلّف به بين الأقلّ والأكثر دون غيره ممّا تقدّم من انحاء السبب للتكليف أو المكلّف به، ومحلّ التردّد، إمّا من جهة إجمال النصّ، أو فقده، أو اشتباه الأمور الخارجيّة.

ثمّ إنّ الكلام في ذلك في مقامين:

الأوّل: في إمكان جريان البراءة العقليّة وعدمه.

الثاني: في بيان إمكان جريان البراءة النقليّة.

واعلم أنّ مختار الشيخ ﷺ جريان البراءتين[2]، والمختار عندنا جريان النقليّة دون العقليّة.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢٦ ربيع الأوّل، ١٣٤٣هـ).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٢٧/٢.

في دليل البراءة العقليّة في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين

وحاصل ما استدلّ به الشيخ ﷺ على إجراء البراءة العقليّة: أنّ الملاك في البراءة العقليّة هو كون التكليف النفسيّ الواقعيّ المتعلّق بالجزء المشكوك[1]، وهذا هو المراد من تعبير الشيخ ﷺ بالوجوب الغيريّ المتعلّق بالجزء، أو المتعلّق بالأكثر على تقدير وجوده لو خلّي ونفسه لكان موجباً لاستحقاق العقاب على مخالفته، وأنّ العقل لمّا كان حاكماً بقبح العقاب على مخالفة التكليف المجهول كان التكليف المتعلّق بالجزء أو التكليف المتعلّق بالأكثر ممّا حكم العقل بقبح العقاب على مخالفته لكونه مجهولاً.

وبالجملة: فحاصل استدلال الشيخ ﷺ وجود المقتضي للبراءة العقليّة وعدم المانع؛ لأنّ المانع المتصوّر هو العلم الإجماليّ، وهو منحلّ من جهة العلم التفصيليّ بالتكليف بالأقلّ واحتمال انطباق التكليف المعلوم إجمالاً على ما علم من التكليف بالأقلّ وقد تقرّر في محله انحلال العلم باحتمال انطباق المعلوم بالإجمال على ما علم من أطرافه، هذا حاصل ما أفاده الشيخ ﷺ[2].

ثمّ إنّا وإن كان المختار عندنا عدم جريان البراءة العقليّة، إلّا أنّه لمّا كان المانع من جريانها عندنا أمراً آخر غير ما ذكره القائلون بالمنع[3]، فنحن نذكر أدلّة القائلين بالمنع ونبطلها ثمّ نذكر ما عندنا في ذلك إن شاء الله تعالى.

المانع الأوّل لصاحب الحاشية

فنقول من جملة ذلك ما ذكره صاحب الحاشية ﷺ، وحاصله كون

---

١. يُنظر: المصدر نفسه.

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٢١/٢.

٣. يُنظر: خزائن الأُصول: ٢١٤، والرسائل الفشاركيّة: ١٣١.

المقام من التردّد بين المتبائنين من جهة أنَّ الأقلّ معتبرلا بشرط والأكثرمعتبر بشرط شيء، ومن الواضح تباين اللحاظين[١].

وفيه أنَّ أقصى ما فيه تباين اللحاظين والاعتبارين، وهو لا خفاء فيه، وإنَّما الكلام في تباين المعتبرين، وهما الماهيّة لا بشرط، والماهيّة بشرط شيء، فنقول قد اختلف أهل المعقول في ذلك، فصاحب المنظومة السبزواريّ ﷺ ذكرأنّهما متبائنان[٢]، وصاحب الشوارق أنّهما غيرمتبائنين[٣]، ونحن قد ذكرنا في باب المطلق والمقيّد أنَّ الحقّ أن ليس التقابل بين المطلق والمقيّد تقابل الضدّين، بحيث كان المطلق مبائناً للمقيّد، بل إنَّ المقابلة بينهما مقابلة العدم والوجود، فالإطلاق عبارة عن عدم التقييد وفي مقابله التقييد، وحينئذٍ فالأكثر، وإن أخذ بـ«شرط شيء» والأقلّ «لا بشرط»، إلّا أنَّ ذلك لا يكون مانعاً عن كون الأقلّ داخلاً في الأكثر، وعن وجود القدرالمشترك بين تعلّق الطلب بالأقلّ وبين تعلّقه بالأكثر، وهو تعلّقه بالأقلّ، فيكون تعلّق التكليف بالأقلّ معلوماً تفصيلاً، لكونه القدرالمشترك بين طرفي العلم الإجماليّ، فينحلّ العلم الإجماليّ إلى علم تفصيليّ بطلب الأقلّ وشكّ بدويّ في الزائد.

والحاصل[٤] أنّه يرد على المتحصّل من كلام صاحب الحاشية ﷺ[٥] بعد تنقيحه بما قدّمنا ذكره:

---

١. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٥٦٣/٣، وما بعدها.
٢. يُنظر: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام: ١١٢.
٣. يُنظر: الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة: ٥/٥.
٤. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٧ ربيع الأوّل، ١٣٤٣هـ).
٥. يُنظر: صفحة (٤٦٨) من هذا الجزء.

أوّلاً: أنّ التقابل بين الماهيّة «لا بشرط»، والماهيّة بـ«شرط شيء» تقابل العدم والملكة لا تقابل الضدّين.

وثانياً: أنّه لو سلّم أنّ التقابل المذكور تقابل الضدّين لم يكن ذلك إلّا في مرحلة اللحاظ والاعتبار، بمعنى أنّ التقابل إنّما يكون بين الاعتبارين لا بين الملحوظين والمعتبرين.

وثالثاً: أنّه لو سلّم ذلك، فإنّما يمنع من الانحلال لو لم يكن العلم التفصيليّ بوجوب الأقلّ حاصلاً وجداناً، وإلّا فلا محيص عن الانحلال كما هو الشأن في جميع موارد العلم الإجماليّ حتّى المتردّد بين المتباينين، فإنّه إذا علم تفصيلاً بالتكليف في أحد الأطراف واحتمل انطباق المعلوم بالإجمال على ذلك الطرف كان انحلال العلم الإجماليّ قهريّاً فكذا فيما نحن فيه.

المانع الثاني للشيخ الآخند

ومن جملة ما يدّعى كونه مانعاً عن الانحلال ما ذكره الآخند ﷺ في الحاشية، والكفاية على اختلاف في التعبير بينهما، ففي الحاشية عبّر بفعليّة الحكم[1]، وفي الكفاية عبّر بالتنجّز[2]، ومنشأ العدول عن عبارة الحاشية ما أوردناه عليه من أنّ الفعليّة لا مدخل لها في المقام، ونحن نذكر نصّ عبارة الكفاية ليتّضح لك ما نورده عليه، قال ﷺ: «بداهة توقّف لزوم الأقلّ فعلاً إمّا لنفسه أو لغيره على تنجّز التكليف»[3].

ولا يخفى أنّه لا مدخليّة للوجوب الغيريّ للأقلّ في الانحلال، حيث إنّ وجوبه الغيريّ لا يمكن أن يدّعى كون العلم به موجباً لانحلال العلم الإجماليّ بالوجوب النفسيّ المردّد بين الأقلّ والأكثر.

---

١. يُنظر: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٧١.

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢/ ١٧٢.

٣. المصدر نفسه.

نعم، إنَّ العلم التفصيليّ بكون الأقلّ واجباً نفسيّاً إمّا وحده أو بضميمة الجزء المشكوك هو المصحّح للانحلال، والإنصاف أنَّ هذا التوهّم إنَّما سرى إليه من عبارة الشيخ ﷺ، حيث إنَّه ﷺ عبّر عن الوجوب المذكور بالوجوب المقدّميّ[1].

وكيف كان، فقول الآخند ﷺ إنَّ العلم بلزوم الأقلّ فعلاً يتوقّف على تنجّز التكليف بالأكثر[2] لا وجه له، لأنَّ لزوم الأقلّ ووجوبه فعلاً لا يتوقّف على تنجّز الأكثر، وإنَّما يتوقّف على نفس تعلّق الإرادة به أو بالأكثر، ولا ريب أنَّ تعلّق الإرادة بالأقلّ لا ربط له بتنجّز الأكثر.

والحاصل[3]: أنّه لو علمنا إجمالاً بوجوب أحد الأمرين من الكون على السطح، أو نصب السلّم، فنصب السلّم وإن كان معلوماً إمّا لنفسه، أو لغيره، إلّا أنَّ العلم بوجوبه كذلك لا يُوجب انحلال العلم بالوجوب النفسيّ المردّد بين الكون على السطح، أو نصب السلّم، فإنّه وإن احتمل انطباق الوجوب المعلوم بالإجمال عليه، إلّا أنَّ العلم بوجوبه المردّد بين الغيريّ والنفسيّ لا يكون علماً بوجوب من سنخ ذلك الوجوب النفسيّ المعلوم بالإجمال المردّد بينه، وبين الكون على وجوب الأقلّ فيما نحن فيه المردّد بين النفسيّ والغيريّ من هذا القبيل، فلا يكون تعلّق العلم التفصيليّ به كذلك موجباً لانحلال العلم بالوجوب النفسيّ المردّد بين الأقلّ والأكثر.

ثمّ اعلم أنَّ الإشكال الذي أورده الآخند ﷺ[4] على الانحلال غير وارد، سواء قلنا إنَّ المعلوم بالتفصيل هو وجوب الأقلّ المردّد بين الغيريّ والنفسيّ،

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٦١/٢.

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٧٢/٢.

٣. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٨ ربيع الأوّل، ١٣٤٣هـ).

٤. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٧٢/٢.

أو قلنا إنَّ المعلوم بالتفصيل هو الوجوب النفسيّ للأقلّ المردّد بين كونه مستقلّاً، أو في ضمن الأكثر.

بيان ذلك: أنَّ المدّعى كونه موجباً للانحلال هو العلم التفصيليّ بوجوب الأقلّ واقعاً، وهو - أعني العلم التفصيليّ المذكور - لا يتوقّف على تنجّز الواجب بكلا احتماليه من كونه هو الأقلّ أو الأكثر؛ كي يرد الإشكال الذي ذكره الآخند ﷺ[1]، بل لا معنى لأن يُقال إنَّ العلم بوجوب الأقلّ واقعاً يتوقّف على تنجّز الوجوب المعلوم بالإجمال، ولو كان في ضمن الأكثر، لأنَّ مرتبة تعلّق الوجوب بالأقلّ متقدّمة رتبة على التنجّز المذكور، فلا يصحّ كونه متوقّفاً عليه، وإنَّما يتوقّف العلم التفصيليّ المذكور على تحقّق الوجوب الواقعيّ المردّد بين الأقلّ والأكثر.

نعم، إنَّ تنجّز الأقلّ يتوقّف على تنجّز الوجوب المعلوم بالإجمال، ولو كان متعلّقاً بالأكثر، إلّا أنَّ الانحلال لا يتوقّف على تنجّز وجوب الأقلّ، بل إنَّما يتوقّف على العلم التفصيليّ بوجوبه واقعاً، ويكون تنجّزه متأخّراً رتبةً عن العلم التفصيليّ المذكور.

وكذلك الحال، فيما لو علم بنجاسة أحد الإناءين مع كون أحدهما بعينه معلوم الغصبيّة أو النجاسة، وكذا لو علم وجوب شيء، إمّا نفسيّاً أو مقدّمة لواجب وعلم إجمالاً وجوبه أو وجوب شيء آخر، فإنَّه لا أثر للعلم التفصيليّ في جميع الصور المذكورة ونحوها*.

---

* **قلت:** لا يُقال: إنَّه بعد فرض كون التكليف معلوماً تفصيلاً في أحد الطرفين لا يكون الأصل جارياً فيه وإن تردّد التكليف فيه بين سنخين ومع عدم جريانه يجري الأصل في الطرف[2] بلا معارض.

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ٢/١٧٢.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الطرف الآخر).

بيان عدم إمكان الانحلال العقليّ بطريق برهانيّ

بيان[1] عدم إمكان الانحلال العقليّ بطريق برهانيّ وكأنّ الاشتباه إنّما نشأ من الخلط بين اللا بشرط القسميّ واللا بشرط المقسميّ، حيث إنّه لو كان الأكثر هو الواجب كان من قبيل الماهيّة «بشرط شيء»، ولو كان الأقلّ هو الواجب كان من قبيل الماهيّة «لا بشرط المقسميّ»، والقدر المتيقّن إنّما هو القدر المشترك بين الأمرين، أعني اللا بشرط المقسميّ المعبّر عنه بالماهيّة المهملة التي هي مورد الاعتبارات الثلاثة، أعني: «بشرط شيء»، و«بشرط لا»، و«لا بشرط»، ومن الواضح أنّ العلم بوجوب ذلك القدر المشترك - أعني الماهيّة لا بشرط المقسميّ - لا يعقل أن يكون موجباً لانحلال العلم الإجماليّ المردّد بين وجوب الأكثر الذي هو الماهيّة «بشرط شيء» ووجوب الأقلّ الذي هو الماهيّة «لا بشرط القسميّ»، فإنّ العلم بوجوب الماهيّة لا بشرط المقسميّ، عبارة أُخرى عن العلم الإجماليّ المردّد بين القسمين، فكونه موجباً لانحلاله عبارة أُخرى عن كون العلم الإجماليّ موجباً لانحلال نفسه.

لاتّا نقول: إن كان المراد من جريان الأصل في الطرف الآخر جريان الأصل الشرعيّ - أعني البراءة الشرعيّة - فيما نحن فيه عن الأكثر فنحن نقول به - كما سيأتي إن شاء الله تعالى - وإن كان المراد من الأصل، الأصل العقليّ - أعني البراءة العقليّة - فنمنع من جريانها في الطرف الآخر؛ لأنّها معلّقة على المؤمّن، وهو البيان والعلم الإجماليّ المفروض وعدم انحلاله كان في البيانيّة، وهذا بخلاف البراءة الشرعيّة، فإنّ دليلها مطلق شامل لكلّ واحدٍ من طرفي العلم الإجماليّ، فإذا فرض عدم جريانها في أحد[2] للعلم بتعلّق التكليف به لم يكن مانع من جريانها في الطرف الآخر.

---

١. هذا المقطع من البحث المعنون بقوله: «بيان» إلى قوله: «لا بشرط القسميّ» وجدته في ورقة مستقلّة ملحقًا بمباحث الدوران بين الأقلّ والأكثر، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (أحد الطرفين).

وبعبارة أُخرى أنّ انحلال العلم الإجماليّ الذي هو قضيّة منفصلة عبارة عن انحلاله إلى قضيّة حمليّة متيقّنة، وأخرى مشكوكة، ومن الواضح أنّ ما نحن فيه لم يكن كذلك، بل هو تخيّل انحلال، وإلّا فواقع الأمر أنّ القضيّة المتيقّنة المتخيّل كونها معلومة بالتفصيل - وهي وجوب الأقلّ لا بشرط المقسميّ - هي عين تلك القضيّة المنفصلة القائلة إنّ الواجب إمّا الأقلّ بشرط شيء، أو الأقلّ لا بشرط القسميّ.

إذا عرفت ما تقدّم[1]، فاعلم أنّ المانع من الانحلال أمر آخر غير ما ذكره الآخند ﷺ[2]، وغير ما ذكره صاحب الحاشية[3]، وإن كان من المحتمل أن يكون المراد لصاحب الحاشية هو هذا الأمر الذي نريد أن نذكره.

وكيف كان، فنقول: إنّ بيان المانع من الانحلال يتوقّف على تمهيد مقدّمة، وهي أنّ الانحلال تارةً يكون انحلالاً شرعيّاً، وأخرى يكون عقليّاً، ومرادنا في هذا المقام الانحلال العقليّ، وهو يتوقّف على ثلاثة أمور:

الأوّل: العلم التفصيليّ بالتكليف في بعض الأطراف كأن يعلم تفصيلاً بحرمة أحد الإناءين المعلوم إجمالاً حرمة أحدهما.

الثاني: أن يكون ذلك التكليف المعلوم بالإجمال محتمل الانطباق على التكليف المعلوم تفصيلاً.

الثالث: أن يكون امتثال ذلك التكليف الذي علم تفصيلاً موجباً للقطع بالخروج عن عهدته لو كان هو المعلوم بالإجمال، كما في المثال، فإنّ الاجتناب عن الإناء الذي علم تفصيلاً حرمته يكون موجباً للقطع بالخروج

---

١. يُنظر: صفحة (٤٧٠) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٤٧٠) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (٤٧١) من هذا الجزء.

عن عهدة التحريم الذي علم تفصيلاً لوكان هو المعلوم إجمالاً، فإذا اجتمعت هذه الشروط ينحل العلم الإجماليّ عقلاً، لعدم العلم بتحريم غير ما علم تفصيلاً حرمته، أمّا إذا وجد الشرطان الأوّلان، وانتفى الشرط الثالث لم يكن وجود الشرطين موجباً للانحلال العقليّ.

نعم، يمكن الانحلال الشرعيّ إذا كان مثل «حديث الرفع»[1] شاملاً له وذلك كما فيما نحن فيه، فإنّه وإن علم تفصيلاً وجوب الأقلّ واحتمل انطباق الوجوب المعلوم بالإجمال عليه، إلّا أنّه لمّا لم يكن امتثال ذلك الوجوب - المعلوم تفصيلاً تعلّقه بالأقلّ - بالإتيان بمتعلّقه موجباً للقطع بالخروج عن عهدته لاحتمال كونه واجباً بضميمة الجزء المشكوك، ومع هذا الاحتمال لا يكون الإتيان بالأقلّ موجباً للقطع بالخروج عن عهدة ذلك التكليف المعلوم تفصيلاً تعلّقه بالأقلّ، بل يكون ذلك من قبيل الموافقة الاحتماليّة؛ لأنّه إنّما يكون خروجاً عن العهدة إذا كان الواجب في الواقع هو الأقلّ.

نعم، لوكان الأكثر غير ارتباطيّ كان الإتيان بالأقلّ موجباً للقطع بالخروج عن عهدة التكليف المعلوم تفصيلاً تعلّقه به، لكنّه لمّا كان الأكثر ارتباطيّاً، وكان مقتضى الارتباطيّة أنّه على تقدير كون الأكثر هو الواجب، لا يكون الإتيان بالأقلّ موجباً لسقوط الوجوب المتعلّق بنفس الأقلّ، بل لا بُدَّ في سقوطه من الإتيان به في ضمن الأكثر كان الإتيان بالأقلّ غير موجب للقطع بالخروج عن عهدة التكليف المعلوم تعلّقه به، ويكون من قبيل الإطاعة الاحتماليّة، والعقل لا يحكم بقبح العقاب في مورد يكون التكليف قطعيّاً والإطاعة احتماليّة.

نعم، يمكن أن يرد دليل شرعيّ يدلّ على اكتفاء الشارع بتلك الإطاعة

---

١. يُنظر: كتاب الخصال: ٤١٧/٢، باب التسعة، ح٩.

الاحتماليّة، وأنّه لا يجب على المكلّف إن يأتي بالأكثر، بل يكفي الإتيان بالأقلّ واجتزاء الشارع به كما هو مفاد البراءة الشرعيّة.

والسرّ فيما ذكرناه من عدم إمكان الانحلال العقليّ هو أنّ هذا[1] التفصيليّ بوجوب الأقلّ ليس أمراً آخر وراء العلم الإجماليّ بالوجوب المردّد بين الأقلّ والأكثر؛ لأنّ محصّل العلم التفصيليّ المذكور هو أنّ الأقلّ في الجملة واجب إمّا في نفسه أو في ضمن الأكثر، وهو عبارة أُخرى عن الوجوب المردّد بين الأقلّ والأكثر، فيكون محصّل العلم التفصيليّ المذكور قضيّة مجملة مهملة مردّدة بين كون الأقلّ واجباً في نفسه، وبين كونه واجباً في ضمن الأكثر، فيكون ذلك عين ذلك العلم الإجماليّ، ويكون توهّم كون هذا العلم التفصيليّ موجباً لانحلال ذلك العلم الإجماليّ من قبيل كون القضيّة المهملة المجملة موجبة لبيان نفسها.

الكلام في شرح ما مرّ في المقدّمة الثالثة

وتمام[2] شرح ما ذكرناه من المقدّمة الثالثة يتّضح بأمور:

الأوّل: أنّ العقل حاكم بعدم جواز الموافقة الاحتماليّة.

الثاني: أنّ العلم التفصيليّ علّة تامّة للتنجّز، بحيث إنّه مع العلم التفصيليّ يحكم العقل بتنجّز التكليف، ولا يسوغ مخالفته ولو من بعض الجهات، وما ذكرناه من التوسّط في التنجّز إنّما يكون مع الترخيص الشرعيّ في المخالفة الاحتماليّة، والحكم الشرعيّ بالاكتفاء ببعض محتملات التكليف، كما تقدّم[3] في صور الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجماليّ، وكما هو الشأن في جميع الأُصول الشرعيّة الجارية في وادي الفراغ مثل «قاعدة التجاوز والفراغ»، وقاعدة «حيلولة الوقت».

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (هذا العلم).

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٩ ربيع الأوّل، ١٣٤٣هـ).

٣. يُنظر: صفحة (٤٠٠) من هذا الجزء.

الثالث: - وهو العمدة في المطلب - أنّا لو أغضينا النظر عن وجود العلم الإجماليّ، أو قلنا بمقالة المحقّق الخونساريّ من عدم كون العلم الإجماليّ منجّزاً وأنّ وجوده كعدمه[1]، فلا أقلّ من العلم التفصيليّ بكون الأقلّ واجباً.

ولا ريب في حكم العقل بلزوم الخروج اليقينيّ عن عهدة هذا الوجوب المعلوم، وهو لا يحصل إلّا بالإتيان به مقروناً بما احتمل جزئيّته أو شرطيّته، ولو جيء بالأقلّ مجرّداً عن ذلك لم يكن ذلك موجباً للفراغ اليقينيّ عن عهدة الوجوب المعلوم تعلّقه بالأقل، وذلك كون الأكثر هو الواجب، ومع كون الواجب هو الأكثر لا يسقط الوجوب المتعلّق بالأقلّ، إلّا بالإتيان به في ضمن الأكثر، كما هو قضيّة الارتباطيّة.

نعم، يمكن إجراء البراءة الشرعيّة في وجوب الأكثر، أو في لزوم الجزء أو الشرط المشكوك، وبذلك ينحلّ الإهمال في وجوب الأقلّ، ويكون الوجوب المتعلّق بالأقلّ محكوماً ظاهراً بأنّه متعلّق به وحده مستقلّاً، ولو كان نفي وجوب المشكوك بدليل اجتهاديّ يحكي عن الواقع لكان ذلك الدليل رافعاً واقعيّاً لإهمال دليل وجوب الأقلّ وموجباً لكون الوجوب متعلّقاً واقعاً بالأقلّ مستقلّاً، لكن لمّا كان الرافع للوجوب المشكوك هو دليل البراءة الشرعيّة، وهو لا يفيد إلّا الحكم الظاهريّ كان ارتفاع الإهمال عن دليل وجوب الأقلّ ارتفاعاً ظاهريّاً، وكان تعلّق الوجوب بالأقلّ مستقلّاً تعلّقاً ظاهريّاً.

وهذا واضح بناءً على ما هو المختار من أنّ المقابلة بين الإطلاق والتقييد مقابلة العدم والملكة، فإنّه إذا جرت البراءة الشرعيّة من الزائد يتحقّق عدم تقيّد الأقلّ به وهو عبارة أُخرى عن الإطلاق.

---

١. يُنظر: مشارق الشموس في شرح الدروس: ٢٦٧.

وأمّا بناءً على أنَّ التقابل بينهما من قبيل تقابل الضدّين، فقد يتوهّم الإشكال على البراءة الشرعيّة، بأنّها لا تثبت الإطلاق إلّا بالملازمة العقليّة، فتكون أصلاً مثبتاً.

وفيه ما لا يخفى، فإنَّ مقتضى الدقة العقليّة وإن كان ما ذكر من كون التقابل بينهما من قبيل تقابل الضدين الموجب لعدم ثبوت الإطلاق بإجراء البراءة الشرعيّة إلّا بالملازمة العقليّة، إلّا أنَّ العرف لا يرى ذلك التلازم، بل يرى أنَّ رفع التقييد بحديث الرفع هو عين الإطلاق، وقد حقّق في محلّه أنَّ المتبع في جريان الأُصول هو نظر العرف دون الدقة العقليّة، فلا يكون الأصل المذكور مثبتاً.

ثمّ إنَّ صاحب الكفاية ﷺ بعد أن اختار ما اخترناه من جريان البراءة الشرعيّة، أشكل في حاشية منه عليها[1] بأنَّ جريانها غير ممكن، للعلم بتحقّق التكليف الفعليّ، سواء كان المكلّف به هو الأقلّ أو الأكثر، ولا ريب أنَّ جريان البراءة منافٍ للعلم بالتكليف الفعليّ.

وفيه أنّه مبني على ما أفاده في معنى فعليّة التكليف، وقد عرفت غير مرّة بطلانه، كذا أفاد (دام ظلّه) في هذه الدورة في (١٣ جمادى الثانية، ١٣٥٠هـ).

والحاصل[2]: أنَّ المانع من جريان البراءة العقليّة هو كون المقام من قبيل الشكّ في المسقط، وفي مثله لا بُدَّ من الاحتياط العقليّ، والتكليف بالأكثر أو خصوص الجزء أو الشرط المشكوك وإن كان مشكوكاً إلّا أنَّ حكم العقل بقبح

---

١. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٧٥/٢.

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٣٠ ربيع الأوّل، ١٣٤٣هـ).

العقاب من جهته لا يُوجب القطع بفراغ الذمّة عمّا علم اشتغالها من التكليف بالأقلّ.

وبعبارة أُخرى أنَّ في المقام جهتين من الشكّ:

إحداهما: الشكّ في تعلّق التكليف بالأكثر بناءً على ما ذكره صاحب الحاشية[1] من التباين بين الأقلّ والأكثر أو الشكّ في تعلّق التكليف بالجزء أو الشرط المشكوك، أو الشكّ في تقييد الأقلّ بانضمامه إلى الجزء أو الشرط.

الجهة الأُخرى: الشكّ في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم تعلّقه بالأقلّ بالإتيان بذلك الأقلّ مجرّداً عن ذلك الجزء أو الشرط، وغاية ما تفيده البراءة العقليّة هو حكم العقل بعدم استحقاق العقاب على ترك ما هو مورد الشكّ من الجهة الأولى، ويبقى الشكّ من الجهة الثانية بحاله والعقل حاكم في الجهة الثانية من الشكّ بأنَّ شغل الذمّة اليقينيّ يستدعي الفراغ اليقينيّ، وكأنّ القائل بالانحلال العقليّ نظر إلى الجهة الأولى إلى الشكّ ولم يلتفت إلى الجهة الثانية منه، وغير خفي أنَّ الجهة الثانية لا ينفع فيها إلّا التصرّف الشرعيّ بما يكون موجباً لاكتفاء الشارع وقناعته بالإطاعة الاحتماليّة.

وينبغي أن يعلم أنَّ لنا أُصولاً شرعيّة جاريّة في مقام الشكّ في الفراغ والخروج عن عهدة ما علم اشتغال الذمّة به، وهذه الأُصول مختلفة المفاد فبعضها ما يكون مفاده اكتفاء الشارع بالإطاعة الاحتماليّة وقناعته بما يحتمل انطباقه على المأمور به، وهو «قاعدة الفراغ»، وبعضها ما يكون مفاده الحكم على المأتي به أنّه مطابق للمأمور به، وهو «قاعدة التجاوز»، ففي بعض

---

١. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٥٦٣/٣، وما بعدها.

أخبارها ما يكون مفادها تحقّق المأموربه، كالخبر الوارد فيمن شكّ في الركوع بعدما سجد القائل ما مضمونه «أنّه قد ركع»[1].

ومن ذلك الاستصحاب الجاري في تحقيق الموضوع، كمن شكّ في بقاء الطهارة من الحدث أو الخبث، فإنّ مرجع مثل هذا الاستصحاب إلى أنّ العمل المشروط بالطهارة يكون واجداً لشرطه إذا كان المكلّف مستصحباً لها.

أمّا حديث الرفع فتختلف موارده، ففي ما نحن فيه إذا جرى حديث الرفع من الجهة الأولى للشكّ المذكوركان مفاده رفع التكليف بالأكثر، أوكان مفاده رفع التكليف بالجزء أو الشرط المشكوكين رفعاً ظاهريّاً.

وإن شئت قلت: إنّ حديث الرفع يرفع في الظاهر تقييد الأقلّ بكونه منضمّاً إلى ذلك الجزء أو الشرط، وذلك عبارة أُخرى عن الحكم الظاهريّ بإطلاق متعلّق ذلك الوجوب المعلوم تعلّقه بالأقلّ، وبذلك يرتفع الشكّ من الجهة الثانية، ويكون الإتيان بالأقلّ موجباً للقطع بالفراغ الظاهريّ، وحينئذٍ فيكون فائدة حديث الرفع فيما نحن فيه أعلى رتبة من الحكم الشرعيّ بالاكتفاء بالإطاعة الاحتماليّة، فإنّه يفيد أنّ الإتيان بالأقلّ موجب للقطع بالفراغ الظاهريّ.

ومن الغريب ما صدر عن صاحب الفصول ﷺ من كون قاعدة «دفع الضرر المحتمل» حاكمة على «حديث الرفع»، كيف وقد حقّق في محلّه[2] حكومة «قاعدة قبح العقاب من دون بيان» على قاعدة «دفع الضرر المحتمل»،

---

١. يُنظر: تهذيب الأحكام: ١٥٧/٢، كتاب الصلاة، ب٩، ح٥٩٦.

٢. يُنظر: ٤/<؟> من هذا الكتاب.

لكونها رافعة لموضوعها، فكيف تكون قاعدة «دفع الضرر المحتمل» حاكمة على «حديث الرفع»؟

ثمّ إنّه قد يتمسّك فيما نحن فيه باستصحاب عدم تعلّق التكليف بالأكثر، وقد يعارض الاستصحاب المذكور باستصحاب الاشتغال، وفي كلا الأصلين ما لا يخفى.

أمّا استصحاب الاشتغال، فإن أريد منه استصحاب القدر المشترك بين وجوب الأكثر ووجوب الأقلّ.

ففيه: أنّ ذلك هو وجوب الأقلّ، وقد حصل متعلّقه.

وإن كان المراد منه استصحاب الفرد المردّد بين الوجوبين.

ففيه: أنّ هذا من القسم الثاني من استصحاب الكلّيّ، وسيأتي إن شاء الله إفساده في محلّه، وقد تقدّم الإشارة إلى ذلك في باب العلم الإجماليّ بين المتباينين في التمسّك على وجوب الاجتناب عن الباقي بعد تلف أحد الإناءين.

وأمّا الاستصحاب الأوّل، فإن أريد منه استصحاب عدم تعلّق التكليف بمجموع الأكثر.

ففيه: أنّه معارض باستصحاب عدم تعلّق التكليف بالأقلّ.

وإن أريد منه استصحاب عدم تعلّق التكليف بالزائد المشكوك.

ففيه: أنّه إن كان المراد به استصحاب العدم الثابت قبل تشريع ذلك المركّب، فهو مثبت بالنسبة إلى ما نحن[1] من الشكّ في كيفيّة جعل التكليف بذلك المركّب.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (فيه).

وإن كان المراد منه استصحاب العدم حال التشريع المذكور،

ففيه: أنّه لم يكن ذلك الحال مسبوقاً بالعدم المذكوركي يستحبّ، بل إنّ ذلك المركّب حينما شرّع الشارع الأمر إمّا أن يكون قد أمر به مقيّداً بذلك الجزء، أو أمر به غير مقيّد.

في هذه[1] الليلة لم يزد (دام ظلّه) على إعادة ما تقدّم من عدم الانحلال العقليّ، وعدم جريان البراءة العقليّة، غير أنّه (دام ظلّه) ذكر أنّه رُبّما يتوهّم أنّه إذا جرت البراءة العقليّة في الجهة الأُولى من الشكّ كان مقتضى جريانها زوال الشكّ من الجهة الثانية، لكون الشكّ الثاني مسبّب عن الأوّل.

وأجاب (دام ظلّه) عن هذا التوهّم بأنّ الشكّين في عرض واحد، وليس أحدهما مسبّب الآخر، بل كلاهما ناشئان من احتمال تعلّق التكليف بالأكثر على نحو الارتباط، مع أنّه لو سلّم كون الثاني مسبّباً عن الأوّل، إلّا أنّه ليس كلّ أصل جرى في الشكّ السببيّ يكون حاكماً على الشكّ المسبّبيّ، بل إنّما يكون كذلك إذا كان الأثر في الثاني من الأحكام الشرعيّة للأوّل، ومن الواضح أنّ ما نحن فيه ليس من هذا القبيل.

مع أنّه لو سلّم ذلك، فإنّما نسلّم تلك الحكومة في الأُصول الشرعيّة دون العقليّة، فإنّ مجرّد حكم العقل بقبح العقاب على مخالفة التكليف المتعلّق بالأكثر أو بالقدر الزائد من دون بيان، لأجل عدم المقتضي لتنجّز التكليف، واستحقاق العقاب على مخالفته، فلا يمكن أن يكون رافعاً لما هو المقتضى لتنجّزه واستحقاق العقوبة على مخالفته، وهو العلم التفصيليّ بكون التكليف متعلّقاً بالأكثر، وإنّما وقع الشكّ في الخروج عن عهدته بواسطة الشكّ في

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٣ ربيع الثاني، ١٣٤٣هـ).

انقطاع التكليف على حدّ الأقلّ، أو انبساطه على ما زاد عليه، وعلى تقدير الانبساط فسقوط ذلك المقدار من التكليف المنبسط على الأقلّ يكون معلّقاً على سقوط ذلك المقدار المنبسط على ذلك الزائد، وعلى الإتيان بذلك الزائد، فإنّ ذلك هو مقتضى الارتباطيّة والتكليف المتعلّق بالمركّب الارتباطيّ، وإن كان خارجاً تكليفاً واحداً لا تعدّد فيه، إلّا أنّ العقل يحلله إلى قطعات متعدّدة حسب تعدّد أجزاء ذلك المركّب، ويكون انبساط ذلك التكليف على ما علم من الأجزاء والشرائط معلوماً، وتكون تلك القطعة منه المتعلّقة بما علم من تلك الأجزاء المعلومة المنبسطة عليها معلومة، ويكون انبساطه على ما يشكّ في جزئيّته مشكوكاً، فتكون تلك القطعة من التكليف المنبسطة على ذلك المشكوكة الجزئيّة غير معلومة.

وإذا كانت كذلك لم يعقل أن تكون الإرادة الواقعيّة على تقدير تعلّقها بذلك الجزء مؤثّرة في ناحية المكلّف، كما حقّق في محلّه من أنّ إرادة المولى التشريعيّة ليست كالإرادة التكوينيّة في كونها موجبة لحدوث متعلّقها طوعاً أو كرهاً، كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾[1]، بل إنّ الإرادة التشريعيّة إنّما تكون محرّكة للعبد على الامتثال والإتيان بما تعلّقت به إذا كان ذلك العبد عالماً بها، ففي ظرف جهله بها لا يعقل أن يكون منبعثاً عنها، وإليه مرجع القاعدة العقليّة الحاكمة بقبح العقاب من دون بيان، إلّا أنّ ذلك إنّما ينفع في عدم استحقاق العقوبة على مخالفة القطعة من التكليف المتعلّقة بذلك الزائد.

---

١. سورة فصّلت، الآية: ١١.

وأمّا القطعة منه المتعلّقة بنفس الأقلّ، فهي لمّا كانت معلومة كان تأثيرها بانبعاث العبد عنها ممكناً، فلا تكون تلك القطعة إلّا منجّزة مستحقّاً للعقاب على مخالفتها، وحينئذٍ فيحكم العقل بلزوم الخروج عن عهدتها ولا يحصل اليقين بذلك إلّا بأن يؤتى بمتعلّقها مع ما احتمل كونه جزءاً أو شرطًا*.

والحاصل[1]: أنّ مرجع الأصل إلى التفكيك بين الأمور المتلازمة، بحيث إنّه إذا كان إجراء الأصل لأجل ترتيب اللازم كان ذلك الأصل مثبتاً، ومعنى عدم حجّيّة ذلك الأصل البناء الشرعيّ التعبّديّ على ذلك المحال الذي هو التفكيك بين ذينك المتلازمين.

وحينئذٍ، ففيما نحن فيه نقول إنّ لنا أمرين متلازمين، وهما كون الأمر متعلّقاً بالجزء المشكوك، وكون الأقلّ مقيّداً بسقوط الأمر المتعلّق به بالإتيان بذلك الزائد، وهذان الأمران المتلازمان لا يمكن التفكيك بينهما، ولكن لو فرضنا محالاً عدم الشكّ من الجهة الأولى - أعني تعلّق التكليف بالزائد - لكان الشكّ من الجهة الثانية بحاله موجوداً، وحينئذٍ فكيف يكون جريان البراءة العقليّة من الجهة الأولى موجباً لزوال الشكّ من الجهة الثانية الذي[2] مورد حكم العقل بلزوم الفراغ اليقينيّ، مع أنّه لو أغضينا النظر عن كون هذا الأصل مثبتاً، وعن كونه أصلاً عقليّاً، لكان ممنوعاً من جهة أُخرى، وهي أنّ حكم العقل بقبح العقاب بدون بيان إنّما يجري في وادي

*وفيه تأمّل شرحناه فيما كتبناه على التقرير المطبوع في النجف[3].

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٤ ربيع الثاني، ١٣٤٣هـ).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الذي هو).

٣. يُنظر: أُصول الفقه: ٣١٠/٨، وما بعدها.

الاشتغال، وحاصله ما قدّمناه من عدم معقوليّة كون الإرادة الواقعيّة مؤثّرة في التحريك، إلّا في مقام تعلّق العلم.

ومن الواضح أنّ الأصل الجاريّ في وادي الاشتغال لا ربط له بالأصل الجاري في وادي الفراغ، فكيف يكون حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان في وادي الاشتغال الذي هو مورد الشكّ فيما نحن فيه من الجهة حاكماً على حكم العقل بالفراغ اليقينيّ الذي مورده الشكّ في سقوط التكليف الذي هو مورد الشكّ من الجهة الثانية، مضافاً إلى ما قدّمناه من كون الأصل الأوّل من باب عدم المقتضي، والثاني من باب وجود المقتضي، ومن الواضح أنّ عدم المقتضي لا يمكن أن يكون مزاحماً للمقتضي *.

صورتان استثناهما الشيخ الأنصاريّ من الحكم بالبراءة

ثمّ لا يخفى أنّ الشيخ ﷺ بعدما اختار جريان البراءة العقليّة وانحلال العلم الإجماليّ[1] بذلك، استثنى من المسألة صورتين:

---

* **قلتُ:** وأمّا البراءة الشرعيّة، فلمّا كان موردها هو التكليف المتعلّق بالزائد، وكان مفاد رفع ذلك التكليف هو الحكم الظاهريّ بعدم تعلّق التكليف بالزائد كان المكلّف قاطعاً بأنّه في الظاهر غير مكلّف بذلك الزائد ولازم هذا القطع القطع بأنّ التكليف المتعلّق بالأقلّ مطلق في الظاهر، ومع القطع بأنّ الحكم الظاهريّ هو كون التكليف المتعلّق بالأقلّ مطلقاً يكون المكلّف قاطعاً بأنّ الحكم الظاهريّ هو كون الإتيان بالأقلّ مسقطاً للأمر المتعلّق به، ففي الحقيقة يكون مآل ذلك إلى التفكيك بين الحكم الظاهريّ الفعليّ وبين الحكم الواقعيّ، فإنّه وإن كان الحكم الواقعيّ هو توقّف سقوط الأمر المتعلّق بالأقلّ على الإتيان بالزائد على تقدير كون الواجب في الواقع هو الأكثر إلّا أنّه في الظاهر يكون التكليف بالأقلّ معلّقاً سقوطه على الإتيان بما عدا الأقلّ.

---

١. يُنظر: فوائد الأُصول: ٣١٧/٢، وما بعدها.

أحدهما: كون الأمر متعلّقاً بعنوان يشكّ في حصوله بالإتيان بالأقلّ الثانية كون الباعث على الأمر تحصيل غرض يشكّ في حصوله بالإتيان بالأقلّ، ولبيان الفرق بين عنوان المأموربه، وبين الغرض منه نقدّم مقدّمة، وهي أنّ الأفعال التوليديّة تارةً يكون الجزء الأخيرمن علّة حصولها فعلاً اختياريّاً وإن كان حصوله متوقّفاً على مقدّمات غيراختياريّة، وذلك مثل القتل بالسيف - مثلًا - فإنّ الجزء الأخيرمن علّته هوالضرب بالسيف، وهوفعل اختياريّ، وإن كان يتوقّف على مقدّمات أخرمن وجود الحديد وإعماله سيفاً، وغير ذلك من المقدّمات غيرالاختياريّة التي تكون معدّات للقتل، ولأجل أنّ الجزء الأخيرمن علّته يكون اختياريّاً يكون ذلك الفعل - أعني القتل - اختياريّاً و إن توقف حصوله على مقدّمات غيراختياريّة، فالمناط من اختياريّته هوكون الجزء الأخيرمن علّته اختياريّاً، سواء كان موقوفاً على مقدّمات غيراختياريّة كما في المثال أولم يكن موقوفاً على مثل تلك.

وأخرى يكون الفعل التوليديّ على العكس ممّا قدّمناه بأن يكون الجزء الأخيرمن علّته غيراختياريّ وإن كانت له مقدّمات أخرتكون اختياريّة، وذلك مثل تحصيل الحنطة - مثلًا - فإنّ الجزء الأخيرمن علّة حصولها هو تأثيرالشمس والماء والتراب والهواء، وهي غيراختياريّة وله مقدّمات أخر تكون اختياريّة وتكون مقدّمات إعداديّة لحصول الحنطة، وذلك مثل إجراء الماء، ورمي البذر في الأرض، وحفرالأرض وتطيينهاوغير[1] من المقدّمات الاختياريّة، فحصول الحنطة وإن كان بعض مقدّماته اختياريّاً، إلّا أنّه لمّا كان الجزء الأخيرمن علّته غيراختياريّ يكون غيراختياريّ، فالمدارفي كون

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (وغيرها).

الأفعال التوليديّة اختياريّة أو غير اختياريّة على كون الجزء الأخير من علّتها اختياريّاً وغير اختياريّ.

وهذا المطلب تترتّب عليه أمور فقهيّة كثيرة، مثل «الشروط» و«الإجارة» وغير ذلك من الأبواب، فالفعل التوليديّ إذا كان على النحو الأوّل يصحّ كونه شرطاً ومتعلّقاً للإجارة، وإذا كان على النحو الثاني لا يصحّ فيه ذلك.

وهناك فروع أخرى شكّ في كونها من أيّ النحوين، وذلك مثل «سمّن الدابة» الذي من مقدّماته علفها، فهل الجزء الأخير من علّته هو العلف، وهو اختياري، فيكون السمن اختياريّاً، أو أنّ العلف من المقدّمات الإعداديّة، و إنّما يكون الجزء الأخير للسمن أمراً سماويّاً، فيكون غير اختياريّ نظير الزرع؟*

---

* **قلتُ**[1]: التوسعة والفوريّة لا دخل لها بمطلب صاحب الحاشية[2]، فإنّ للفوريّة على تقدير مخالفتها بالتأخير عقاباً آخر غير عقاب عدم الإتيان بمتعلّق الأمر، و إنّما ملاك مطلبه هو التنجّز و إن كان المنجّز موسّعاً، فإنّه بعد فرض أنّ الخمسة كانت منجّزة عليه في حال العلم بها يحتمل بتركها في حال النسيان لها أنّه يترك أمراً منجّزاً عليه، وهذا الاحتمال - أعني احتمال كون ما يتركه منجّزاً عليه - هو الملاك في لزوم الاحتياط، غاية الأمر يكون الاحتياط المذكور أيضاً موسّعاً.

وبالجملة فالتوسعة لا تنافي التنجّز واستحقاق العقاب على الترك، و إنّما تنافي استحقاق العقاب على التأخير، ولكن هذا إنّما يتم على تقدير كون وجوب الفوريّة بأمر مولويّ مستقلّ، فإنّه حينئذٍ يكون استحقاق العقاب على مخالفته أجنبيّاً عن التنجّز الذي هو ملازم لاستحقاق العقاب على ترك المأمور به.

---

١. هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ» إلى قوله: «بلزوم الاحتياط» وجدته في ورقة مستقلّة ألصقت من قبل المقرّر ﷺ في هذا الموضع من دون إشارة إلى محلّ وضعه، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

٢. يُنظر: صفحة (٤٦٨) من هذا الجزء.

ولمّا[1] كان القسم الأوّل من الأفعال التوليديّة اختياريّاً أمكن تعلّق إرادة الفاعل به بخلاف الثاني، فإنّه لا تتعلّق إرادته به، بل غايته أنّ غرضاً وداعياً لتعلّق إرادته بمعداته الاختياريّة.

ثمّ لمّا كانت الإرادة التشريعيّة محرّكة للعبد على تعلّق إرادته بما يمكن تعلّقها به صحّ تعلّقها بالقسم الأوّل، كما يصحّ تعلّقها بالجزء الأخير من مقدّماته الاختياريّة، فيصحّ تعلّقها بالإحراق، كما يصحّ تعلّقها بالإلقاء، لما بينهما من الاتّحاد خارجاً و إن اختلفا مفهوماً.

أمّا لو قلنا إنّه حكم عقليّ من باب وجوب الإطاعة و إنّه إنّما يحكم به العقل حذراً من الوقوع في ترك المأمور به الموجب لاستحقاق العقاب، كانت التوسعة المقابلة للفوريّة بهذا المعنى ملازمة لعدم استحقاق العقاب على ترك المأمور به، إلّا مع ظنّ الموت، وحينئذٍ ففي حال النسيان مع عدم ظنّ الموت لو ترك الخمسة لا يحتمل استحقاق العقاب، فلا يلزم العقل بالإتيان بها في ذلك الحال.

وفيه أنّ التوسعة بهذا المعنى لا تنافي التنجّز ولو بمعنى استحقاق العقاب على الترك عند ظنّ الموت واحتمال هذا المقدار في حال النسيان موجب لحكم العقل بالاحتياط؛ لأنّ المكلّف يحتمل في حال النسيان أنّه يستحقّ العقاب على الترك عند ظنّ الموت، وهذا الاحتمال كافٍ في حكم العقل بلزوم الاحتياط.

والحاصل: أنّ ما نحن[2] بمنزلة من علم بتوجّه تكليف موسّع عليه، ثمّ شكّ في امتثاله، فكما أنّ هذا بعد الشكّ يكون عقله حاكماً بلزوم الاحتياط من جهة أنّه يحتمل وجود التكليف المنجّز، فكذلك فيما نحن فيه يكون احتمال وجود التكليف المنجّز موجباً لحكم العقل بلزوم الاحتياط.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٥ ربيع الثاني، ١٣٤٣هـ).
٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (نحن فيه).

وإلى هذا النحو من الأسباب والمسبّبات ينظر صاحب المعالم في قوله: «أنَّ البحث في السبب قليل الجدوى»[١]، لا إلى السبب في مقابل الشرط والمانع الذي يعبّر عنه بالمقتضي، وإليه ينظر الشيخ ﷺ فيما نقله عنه في التقريرات من الاتحاد بين السبب والمسبّب[٢]، وإليه ينظر قوله: فيما نحن فيه من كون الأمر متعلّقاً بعنوان يشكّ في حصوله بالأقلّ، فإنَّ مراده من ذلك هو القسم الأوّل من الأفعال التوليديّة فيما كان الأمر متعلّقاً بالمسبّب، فإنَّه في ذلك القسم يكون المسبّب عنواناً للسبب، ويكون الوجه في تعلّقه تارةً بالسبب، وأخرى بالمسبّب هو ما ذكرناه من صحّة كون المسبّب عنواناً للسبب لما بينهما من الاتّحاد الخارجيّ المعبّر عنه بحمل المسبّب على السبب، فيقال: الإلقاء إحراق من باب حمل ما يكون فعلاً توليديّاً على ما هو اختياريّ من آخر أجزاء علّته، ويكون الوجه في تعلّقه بالسبب هو ما ذكرناه من الاتحاد بينهما، وفي تعلّق التكليف بالمسبّب للإشارة إلى أنَّ المطلوب من الإلقاء هو كونه محقّقاً للإحراق، وإليه يرجع ما ذكرناه من أنَّه إذا كان الشكّ في المحقّق لا يكون مورداً للبراءة في جميع الصورة المتصوّرة في منشأ الشكّ المذكور، سواء كان المنشأ هو إجمال النصّ أو عدمه أو اشتباه الأمور الخارجيّة، ولأجل كون القسم الثاني من الأفعال التوليديّة غير اختياريّ للعبد لم يصحّ تعلّق الإرادة التشريعيّة به، بل أقصى ما فيه أن يكون غرضاً من تعلّق الإرادة التشريعيّة بمعداته الاختياريّة، وذلك لأنَّ تعلّق الإرادة التشريعيّة تابع لكيفيّة تعلّق إرادة العبد.

---

١. يُنظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٦٢.

٢. يُنظر: مطارح الأنظار: ٢١٧/١.

في تفسير المراد بالغرض في كلام الشيخ الأنصاريّ

وأمّا مراد الشيخ ﷺ في الصورة الثانية بالغرض الباعث على الأمر، فليس المقصود منه هو القسم الثاني، فإنّ جميع الأوامر تكون ناشئة عن غرض متولّد من متعلّقاتها، بل الغرض منه شيء آخر، وهو منحصر في جهة التعبّد، فإنّا قد حقّقنا في باب التعبّديّ والتوصّليّ ما يمكن أن يكون فارقاً بينهما، وبيّنا هناك أنّ حاصل مختار الشيخ ﷺ في الفرق بينهما.

وتوضيحه وتنقيحه أنّ الأمر تارةً يكون لمجرّد تحصيل متعلّقه في الخارج، وتارةً يكون لأجل التعبّد والإطاعة وإتيان المكلّف بمتعلّق ذلك الأمر بعنوان الامتثال والإطاعة لذلك الأمر، لا أنّ الفارق بينهما ما هو المختار لنا في ذلك الباب من احتياج الأمر التعبّديّ إلى أمرين يتعلّق أحدهما بنفس الفعل، والآخر بالإتيان به بداعي الأمر، ويكون الأمر الثاني متمّماً للغرض، لا أنّه من قبيل تعدّد المطلوب كما يتوهّم ممّا هو المنقول عنه في التقريرات[1].

وبناءً على ما هو المختار له ﷺ يكون الفرق بين الأمر التوصّليّ والتعبّديّ بالهويّة، وأنّ هويّة الأمر التعبّديّ مغايرة لهويّة الأمر التوصّليّ، ويكون الأمران من قبيل المتباينين، وهذا المعنى هو المراد له ﷺ بالغرض في هذا المقام، ويكون الغرض المذكور منحصراً في الأوامر التعبّديّة، وهو قصد الامتثال ونيّة التقرّب.

والحاصل[2]: أنّه ليس مراد الشيخ ﷺ من لفظ «الغرض» في عبارته هو المصلحة في متعلّق الأمر، وإلّا فلا معنى لجعلها نقضاً في قوله: «إن قلت: جميع»، بل المراد منه معنى يصحّ أن يكون ما ذكره فيه من لزوم الاحتياط قابلاً للنقض بالمصلحة، وذلك المعنى هو ما قدّمنا شرحه المنحصر في

---

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ٢١٧/١.

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٦ ربيع الثاني، ١٣٤٣هـ).

التعبّديّة، وذلك مستفاد من مجموع ما ذكره الشيخ ﷺ في هذا المقام، وفي باب الامتثال الإجماليّ من عدم كون التعبّديّة والتوصّليّة من قبيل الإطلاق والتقييد، وأنّ التعبّديّة ونيّة التقرّب لها مدخليّة في الغرض، وممّا نقله عنه في التقريرات من الاتّحاد بين السبب والمسبّب[1].

وينبغي[2]: أن يعلم أنّ هذا الإشكال في فهم مراد الشيخ من هذه العبارة إنّما وقع بعده بين تلامذته، وكان لهم في تفسير هذه العبارة توجيهات.

ثمّ إنّ حمل مراد الشيخ ﷺ من لفظ «على ما ذكرنا» وإن كان بعيداً عن لفظ «الغرض»، إلّا أنّه يتعيّن الحمل عليه بعد ملاحظة ما هو مبنى الشيخ ﷺ في مجموع كلماته.

وبالجملة: لا يمكن أن يريد من الغرض في المقام المصالح والمفاسد التي تكون غرضاً للآمر تدعوه إلى الأمر بما فيه المصلحة، فإنّه لا يقول بوجوب تحصيلها كما ذكره في جواب «إن قلت» الآتي، فلا بُدَّ أن يريد بالغرض هو ما ذكرنا من كون الغرض من الأمر التعبّديّ هو الإتيان بمتعلّقه بعنوان الإطاعة، فإنّه مع قطع النظر عن امتناع أخذه في متعلّق الأمر من جهة لزوم تقدّم الشيء على نفسه الذي هو نظير الدور، فإنّ الدور عبارة عن توقّف الشيء على ما يتوقّف عليه، فيكون الشيء مقدّماً على نفسه برتبتين، وما نحن فيه يكون اللازم فيه تقدّم الشيء على نفسه، وتوقّفه عليها بلا واسطة.

إنّ[3] الغرض يكون فوق الإرادة؛ لأنّه الداعي إلى تعلّق الإرادة بالشيء،

---

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ٢١٧/١.

٢. هذا المقطع من البحث من قوله: «وينبغي» إلى قوله: «الأسبوع الآتي» وجدته في الهامش من دون إشارة إلى محلّ وضعه، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (ثمّ أنّ).

فيستحيل كونه متعلّقاً للإرادة، وإذا لم يعقل كونه متعلّقاً لإرادة المكلّف لم يمكن أن يكون متعلّقاً لإرادة الآمر؛ لعدم دخوله تحت إرادة المكلّف، فلا بُدَّ أن يكون لوناً لإرادة الآمر، كما أنّه لون لنفس فعل المأمور، لا أنّه مفعوله وتتعلّق به إرادته، ذكر ذلك (دام ظلّه) في ليلة الثلاثاء من الأسبوع الآتي.

وتوضيح ذلك وتنقيحه: أنَّ الشيخ ﷺ كما نقله عنه في التقريرات[1] ذكر للفرق بين التعبّديّ والتوصّليّ وجهين:

أحدهما: الفرق بينهما في ناحية الغرض، فإنَّ الغرض من الأمر التوصّليّ هو مجرّد حصول المأموربه في الخارج بأيّ نحو اتّفق، ومن الأمر التعبّديّ هو إطاعة الأمر وامتثاله والإتيان بمتعلّقه بداعيه، فيكون الغرض من الأمر التوصّليّ هو حصول متعلّقه، والغرض من الأمر التعبّديّ هو امتثاله وإطاعته، ويكون حاصل الفرق هو التباين بينهما بالهويّة.

الوجه الثاني: هو تعدّد الأمر في التعبّد، فإنّه يحتاج إلى أمرين يتعلّق أحدهما بذات العمل، والآخر بإتيان ذلك العمل بداعي ذلك الأمر، بخلاف التوصّليّ، فإنّه لا يحتاج إلى أزيد من أمر واحد يتعلّق بذات العمل.

وأورد ﷺ على هذا الوجه الثاني بأنّ لازمه سقوط الأمر الأوّل بمجرّد الإتيان بمتعلّقه وإن عصى الأمر الثاني بعدم الإتيان به بداعي الأمر، ويكون ذلك موجباً لارتفاع موضوع الأمر الثاني، فيكون المتعيّن عنده في الفرق بين الأمرين هو الوجه الثاني، وبناءً عليه يكون الشكّ في الإتيان بالعمل مجرّداً عن قصد القربة شكّاً في حصول الغرض، ويكون المتعيّن الرجوع في ذلك إلى الاحتياط، لا البراءة، لكونه شكّاً في المسقط.

---

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ٢٩٨/١.

ثمّ إنَّ ما أورده على الوجه الثاني إنَّما يرد لو كان تعدّد الأمر من قبيل تعدّد المطلوب، أمّا لو كان الأمر الثاني متمّماً للجعل الشرعيّ، فلا يرد الإيراد المذكور.

وتوضيح ذلك: أنَّ المصلحة الباعثة على جعل التكليف وانشاء الأمر ربّما تكون بحيث يمكن انطباق الجعل الواحد معها، وربّما لا يكون المجعول الواحد وافياً بها، ولا يمكن أن يكون وافياً بها إلّا بجعل ثانٍ يكون متمّماً للجعل الأوّل في انطباقه على المصلحة وصيرورته وافياً بها، وذلك بأن يكون حصول المصلحة من الفعل منحصراً بكونه مقيّداً بقيد لا يمكن أخذه في متعلّق الأمر، إمّا لكونه ناشئاً من نفس الأمر كما فيما نحن فيه، فإنَّ التعبّديّة والإتيان بالعمل بداعي الأمر إنَّما يكون ناشئاً عن تعلّق الأمر به، فلا يُعقل أن يكون مأخوذاً قيداً في متعلّق الأمر، وكما في الأفعال المقيّدة بزمان خاصّ التي يكون حصول المصلحة منها مقيّداً بقيد لا يمكن تحقّقه، إلّا فيما قبل ذلك الزمان، كما في الصوم الواجب المتوقّف صحّته على الغسل فيما قبل الفجر، فإنَّ الصوم لكونه مقيّداً بالزمان الذي هو من الفجر إلى الغروب لا يمكن جعل الأمر المتعلّق به مقيّداً بالغسل، بحيث يكون المجعول هو الوجوب المتعلّق بالصوم في الزمان المذكور مقيّداً بالغسل لعدم إمكان تحصل الغسل في ذلك الزمان مقدّماً على الصوم كما هو مقتضى القيديّة.

وعليه، فلا يمكن إلّا أن يجعل الوجوب متعلّقاً بنفس الصوم، ولمّا لم يكن هذا الجعل وافياً بالمصلحة ومنطبقاً عليها، وكانت المصلحة في الصوم مقيّداً بالغسل، احتاج أن يضيف إلى ذلك الجعل جعلاً آخر، وهو جعل

وجوب متعلّق بالغسل قبل الفجر، ليكون هذا الجعل متمّماً للجعل الأوّل في انطباقه على المصلحة.

والفرق بين هذا المثال وبين التعبّديّة والتوصّليّة أنّ هذا المثال ينحصر طريقه، وتوجيهه بالاحتياج إلى جعلين وكون الجعل الثاني متمّماً للجعل الأوّل، بخلاف التعبّديّ والتوصّليّ، فإنّه كما يمكن التخلّص فيه عن الإشكال بهذا الطريق يمكن التخلّص فيه عنه بما ذكره الشيخ [1] ﷺ من الوجه، أعني الاختلاف بين الأمرين والتبيان بينهما بالهويّة الناشئة عن الاختلاف في كيفيّة الغرض.

إذا عرفت مراد الشيخ ﷺ ممّا ذكره في هذا المقام من العنوان ومن الغرض، فاعلم أنّ الأفعال التوليديّة التي يكون الجزء الأخير من علّتها اختياريّاً، ويكون بينه وبين ما يتولّد منه اتّحاد خارجيّ مصحّح لحمل المتولّد على ما تولّد منه من الفعل الخارجيّ بالحمل الشائع الصناعيّ، ويكون ذلك موجباً لكونه عنواناً له إن كان الأمر متعلّقاً بنفس ذلك العنوان، وتردّد الأمر في محقّق ذلك العنوان الذي عنه ينشأ، ومنه يتولّد بين الأقلّ والأكثر، كان من قبيل التردّد بينهما في المحقّق.

وقد عرفت أنّه لا يمكن الرجوع فيه إلى البراءة، وأنّ المرجع فيه إلى الاحتياط من دون فرق في ذلك بين كون المحقّق والمحصّل شرعيّاً أو عقليّاً، وهكذا الكلام فيما لو كان الأمر متعلّقاً بنفس الفعل الخارجيّ الاختياريّ الذي يتولّد منه ذلك العنوان كالإلقاء، وذلك لأنّ المنساق من كون ذلك الفعل متعلّقاً للأمر أنّه إنّما يكون متعلّقاً له بما أنّه إحراق لا بما أنّه إلقاء مخصوص،

---

١. يُنظر: صفحة (٤٩٢) من هذا الجزء، ومطارح الأنظار: ٢٩٨/١.

حيث إنّه إلقاء، فلا فرق حينئذٍ في الرجوع إلى الاحتياط بين كون الأمر متعلّقاً بنفس العنوان، أو كونه متعلّقاً بالفعل الخارجيّ الذي يتولّد منه ذلك العنوان، ولا يمكن أن يتوهّم في مثل ذلك إجراء حديث الرفع في رفع ما شكّ في مدخليّته في حصول ذلك العنوان، فإنّ ذلك لا يثبت كون العنوان حاصلاً بما عدا ذلك المشكوك.

نعم، لو ورد دليل بالخصوص يدلّ على رفع مدخليّة الغسلة الثانية في حصول العنوان الذي هو الطهارة، كان لازم ذلك كون الطهارة حاصلة بالغسلة الواحدة إذا لم يكن للرفع المذكور فائدة تخرجه عن اللغويّة إلّا هذا الجعل.

ومن الواضح أنّه لا يتمّ ذلك إلّا إذا ورد دليل بالخصوص يدلّ على رفع وجوب الغسلة الثانية، أمّا إذا لم يكن لنا إلّا عموم حديث[1]، فلا يمكننا أن نتمسّك في هذا العموم على رفع الغسلة الثانية، ثمّ نجعل المصحّح لذلك الرفع هو جعل الشارع الطهارة من الخبث حاصلة بمجرّد الغسلة الواحدة إخراجاً لرفع الغسلة الثانية عن اللغويّة، وإلّا لكان كلّ أصل مثبت حجّة؛ إذ ما من أصل - سواء في ذلك حديث الرفع وغيره - إلّا وله عموم وبعد تطبيق ذلك العموم على ما لا أثر له إلّا أثر ما يلازمه، كما في مورد الشكّ في الحياة إذا لم يكن له أثر شرعيّ إلّا الأثر المترتّب على ملازمه، وهو نبات اللحيّة نجعل المصحّح للتعبّد ببقاء الحياة هو الجعل للأثر الظاهري اللاحق لنبات اللحية.

والسرّ في ذلك أنّ تلك العمومات لا تتضمّن إلّا جعلاً واحداً، فإذا لم يكن لنفس ما جرت فيه أثراً شرعيّ قابل لجعله تعبّداً في مقام الشكّ لا تشمله تلك العمومات، لا أنّها تشمله ويكون المصحّح لشمولها له هو كون

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (حديث الرفع).

ما يلازمه ذا أثر شرعيّ للجعل التعبّديّ ظاهراً، فإنّ ذلك لتوقّفه على عناية في الجعل زائدة على العناية في جعل ما هو أثر لنفس ما جرى فيه الأصل، فلا يمكن أن يكون العموم شاملاً لكلا الجعلين اللذين يتوقّف أحدهما على أعمال تلك العناية، والآخر منهما لا يتوقّف على ذلك.

والحاصل: أنّ إجراء الاستصحاب في الحياة فيما ذكرناه من صورة عدم ترتّب أثر عليها، وترتب الأثر على ملازمها، وهو نبات اللحية يحتاج إلى عناية، وهي كون الجعل المذكور الذي هو جعل الحياة إنّما يكون بلحاظ أثر ملازمه وهو التصدّق بدرهم الذي يترتّب على نبات اللحية - مثلًا - فيكون المصحّح لجعل الحياة هو جعل الأثر المترتّب على لازمها، أمّا إذا كان للحياة أثر شرعيّ، وكان الغرض من إجراء الاستصحاب فيها هو جعل ذلك الأثر، فلا يحتاج إلى إعمال تلك العناية، ولمّا لم يكن العموم متكفّلاً إلّا لجعل واحد، فلا محيص عن كونه مختصّاً بالنحو الثاني، لعدم احتياجه إلى ما ذكرناه من العناية؛ لأنّ ذلك - أعني كون الجعل بلا عناية - هو الظاهر من ذلك الجعل، ولا يشمل النحو الأوّل، لأنّ شموله له يحتاج إلى ما ذكرناه من العناية التي لا يمكن اجتماعها مع ما يكون المصحّح فيه للجعل فيه على النحو الأوّل.

وبالجملة فلا يمكن أن يُقاس العموم المذكور على ورود الدليل الخاصّ الوارد في خصوص ما لم يكن الأثر مترتّباً فيه على نفس ما جرى فيه الأصل.

وينبغي[1] أن يعلم أنّ أغلب لباب ما يريده الشيخ ﷺ من عبائره محفوف بقشوره يحتاج تحصيل ذلك اللباب وتمييزه عن قشوره إلى فطانة تامّة، وما نحن فيه من هذا القبيل، وليس غرضنا ممّا تقدّم إلّا محض تفسير كلام

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٧ ربيع الثاني، ١٣٤٣هـ).

الشيخ ﷺ، وبيان مراده ممّا ذكره من العنوان والغرض، ولسنا بصدد تنقيح ما هو الحقّ في التوصّليّة والتعبّديّة، فإنّ ذلك موكول إلى بابه، وليس غرضنا من ذلك، إلّا الإشارة الإجماليّة وإلّا فكون الفرق بينهما بالاختلاف في الغرض بالمعنى المتقدّم ممّا لا محصّل له، بل هو مجرّد عبارة؛ إذ أنّ كون الغرض من الأمر هو ائتمار العبد وامتثاله بالإتيان بمتعلّق الأمر بداعي الأمر ممّا لا يُوجب تأثيراً في ناحية المتعلّق.

وكيف كان، فبناءً على ما اخترناه من كون الفرق بينهما باحتياج التعبّديّ إلى أمرين يكون الثاني منهما متمّماً للجعل في وفائه بالمصلحة الواقعيّة وانطباقه عليها لو حصل الشكّ في كون الأمر تعبّدياً كان المرجع إلى البراءة عقليّها ونقليّها.

أمّا العقليّة، فلقبح العقاب على ما لا يعلمه المكلّف من الجعل الثاني.

ومنه يتّضح الوجه في البراءة النقليّة؛ لكون الجعل الثاني تصرّفاً شرعيّاً لا يعلمه المكلّف، وهو موجب للضيق على المكلّف، فيكون مرفوعاً بحديث الرفع.

وأمّا بناءً على ما هو المختار للشيخ ﷺ، فالذي بنى عليه ﷺ في هذا المقام[1] وفي الامتثال الإجماليّ في أوائل القطع هو الرجوع إلى الاحتياط دون البراءة[2]، وغاية توجيهه ما أشرنا إليه من الاختلاف بين التعبّديّ والتوصّليّ بالهويّة وكونهما بناءً على ذلك الفرق من قبيل المتباينين دون الأقلّ والأكثر.

وفيه: أنّ المقام يكون من قبيل الأقلّ والأكثر وإن قلنا بما ذكره من

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢/٢٦٦.

٢. يُنظر: المصدر نفسه: ١/٧٧.

الفرق بينهما بالهويّة وكون الأمر التعبّديّ مباثناً للأمر التوصّليّ، فإنّ التباين بين الأمرين لكون الغرض من أحدهما مجرّد التوصّليّ إلى حصول المتعلّق، والغرض من الآخر هو الإطاعة والامتثال لا يُوجب التباين بين متعلّقيهما، وإنّما يُوجب التباين بين الأمرين أنفسهما، لاختلاف اللحاظ في كلّ واحد منهما من جهة أنّ الأمر في التعبّديّ يلحظ نفس المتعلّق، وفي التعبّديّ يلحظ الإتيان بمتعلّقه بقصد التقرّب والإطاعة.

وقد عرفت في ما مضى أنّه لا أثر لتباين اللحاظين، وإنّما يلزم الاحتياط فيما يكون المتعلّقان متباثنين، وليس المتعلّقان - بناءً على ما ذكره من الفرق - إلّا من قبيل الأقلّ والأكثر، حيث إنّ المتعلّق معلوم المطلوبيّة في كلّ منهما وكونه على وجه يكون الغرض من أمره هو الإطاعة غير معلوم، فيكون العقاب عليه بلا بيان، ويكون مشمولاً لحديث الرفع؛ لأنّها خصوصية شرعيّة موجبة للضيق على المكلّف، وهي غير معلومة فيكون حديث[1] رافعاً لها، فإنّ تلك الخصوصيّة، وإن لم تكن متعلّقاً للطلب، بل كانت كيفيّة للطلب ولا يشترط فيما يكون مرفوعاً بحديث الرفع أن يكون تحت الطلب ويكون الطلب وارداً عليه، بل يكفي فيه أن يكون أمراً مجعولاً للشارع موجباً للضيق على المكلّف وإن كان لوناً للطلب المعلوم.

فالحقّ في موارد الشكّ فيما يرجع إلى قصد القربة من أصل قصد القربة، أو نيّة الوجه والتميّز ونحوهما هو الرجوع إلى البراءة دون الاحتياط، سواء كان الفارق بينهما هو ما أخترناه، أم كان هو ما اختاره الشيخ ﷺ.

أمّا الأصل اللفظيّ وهو الإطلاق، فلا يمكن الرجوع إليه على كلا

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (حديث الرفع).

المسلكين، أمّا على ما هو المختار؛ فلأنّ الاحتياج إلى الأمر الثاني المتمّم للأمر الأوّل يكون متأخّراً في الرتبة عن تعلّق الطلب الأوّل بنفس العمل، فلا يمكن أن يُؤخذ في متعلّقه كي يكون عدم أخذه فيه في المقام[1] البيان دليلاً على إرادة المطلق، بل لا يتصوّر الإطلاق والتقييد من هذه الجهة في متعلّق الطلب، بناءً على ما اخترناه من الفرق، وإن كان محصّله هو نتيجة الإطلاق والتقييد.

وأمّا بناءً على مختار الشيخ ﷺ، فلأنّ كون الغرض من الأمر هو الإتيان به بعنوان الإطاعة وبداعي الأمر يكون متأخّراً رتبة عن نفس الأمر، فلا يُعقل أخذه فيه.

ثمّ[2] لا يخفى أنّ ما أفاده الشيخ ﷺ في قوله: «فإنّ قلت...إلخ»[3] إيراداً وجواباً في نهاية الإجمال والاضطراب وعدم مطابقة الجواب للسؤال.

وكيف كان، فنقول: إن كان المراد من السؤال المذكور هو أنّ الأوامر الشرعيّة تابعة للمصالح، وهي - أعني المصالح - تكون عنواناً للمأمور به، ومع كونها كذلك لا يمكن إجراء البراءة فيما شكّ فيه بين الأقلّ والأكثر، ويكون جريان البراءة عن التكليف بالزائد المحتمل من قبيل عدم المقتضي، فلا يمكن أن يكون رافعاً لما يقتضي الاحتياط والفراغ اليقينيّ، وهو تعلّق الأمر بالعنوان المشكوك حصوله في الإتيان بالأقلّ.

والذي ينبغي في الجواب عن السؤال بهذا التقرير أن يُقال إنّ المصالح المذكورة لا تكون عنواناً لعدم كون الجزء الأخير من علّتها داخلاً تحت اختيار المكلّف، بل كلّ ما يكون ممّا هو داخل تحت الاختيار إنّما هو من مقدّماتها

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (مقام).

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (١٠ ربيع الثاني، ١٣٤٣هـ).

٣. فرائد الأُصول: ٣١٩/٢.

الإعداديّة، وإنّما يكون ترتّبها على تلك المقدّمات الاختياريّة بواسطة أمورأخر خارجة عن اختيار المكلّف وراجعة إلى تكوينيات الهيئة أو ملكيّة[1]، نظيركون قول: «سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلّا الله، والله أكبر» شجرة في الجنّة، ويكون نسبة الأفعال الاختياريّة إلى تلك المصالح، كنسبة الزرع إلى حصول الحنطة - مثلًا - في كونه الفعل الاختياريّ - وهو الزرع - من المقدّمات الإعداديّة، ويكون حصول الحنطة متوقّفاً على مقدّمات أخر تكوينيّة خارجة عن اختيار المكلّف، وقد تقدّم أنّ هذا القسم من المسبّبات لا يمكن أن يكون عنواناً للسبب، كيف ولوكانت عنواناً لأمكن كونها متعلّقة للأمر، ومن الواضح أنّه لم يتعلّق شيء من الأوامر الشرعيّة بتلك المصالح في مورد من الموارد.

ولو أغضي النظرعن ذلك وادّعى عدم توقّف لزوم الاحتياط على كون تلك المصالح عناوين لتلك الأفعال الاختياريّة، وعلى إمكان تعلّق الأمر بها، وكفاية تعلّق الأمر بأسبابها من حيث إنّها محصّلة لها في لزوم الاحتياط فيما لو شكّ بين الأقلّ والأكثر في تلك الأسباب، ففيه: أنّه لا ريب أنّ مقتضى إطلاق الأوامر أنّ كون تلك الأفعال الاختياريّة التي هي أسباب لتلك المصالح مطلوبة بنفسها، لا بما أنّها محصّلة لتلك المصالح، ولو فرض إجمال بعض الأوامر ورجع الأمر إلى الشكّ في كون تلك الأفعال مطلوبة بنفسها أو أنّها مطلوبة بما أنّها محصّلة لتلك المصالح وكان المرجع في ذلك الشكّ إلى البراءة عن تقييد تلك الأفعال المأمور بها بما أنّها محصّلة لتلك المصالح.

نعم، بعض الأفعال الاختياريّة إذا تعلّق بها الأمر يكون المنساق منها عرفاً أنّها مطلوبة بما أنّها محصّلة لما يتولّد منها ويتسبّب عنها، وذلك مثل

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الملكيّة).

«الغسل» في الطهارة الخبثيّة، فإنَّ العرف لأجل اطّلاعهم على ما يتسبّب عن الغسل من الطهارة والنظافة ويرونه متّحداً معه يفهمون من تعلّق الأمر بغسل الثوب - مثلًا - أنّه مطلوب بما أنّه محصّل للطهارة والنظافة لا بما أنّه غُسل خارجيّ، وهذا بخلاف الغسل في الطهارة من الحدث.

والحاصل[1]: أنّه يعتبر في كون المسبّب فعلاً توليديّاً وعنواناً منطبقاً على نفس السبب أن يكون ترتّبه على الفعل الاختياريّ واضحاً عند المخاطب، بحيث إنّه لا يكون عنده فرق بين تعلّق الأمر بالسبب أو بالمسبّب، كما في مثال الإحراق والإلقاء، وكما في مثل «الغسل» و«الطهارة» من الخبث، وترتّب المصالح على الأفعال المأمور بها وإن كان بحكم العقل، إلّا أنّه ليس من الوضوح بحيث إنّها تُعدُّ عند العرف من عناوين تلك الأفعال.

ولمّا لم يكن ترتّب تلك المصالح على تلك الأفعال من الوضوح بمرتبة يكون الأمر بتلك الأفعال عند العرف أمراً بتلك المصالح، لم يكن وجه لجعلها عنواناً لتلك الأفعال، بل غايته أن تكون من قبيل الدواعي والأغراض الباعثة على تعلّق الأمر بتلك الأفعال، كما يشهد به عنوان النزاع الواقع بين العدليّة والأشاعرة - أعني تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد - فإنّه صريح في أنَّ ما انعقد عليه إجماع العدليّة إنّما هو كون الأحكام ناشئة عن المصالح والمفاسد، بحيث تكون المصالح والمفاسد من قبيل العلل التشريعيّة والدواعي والأغراض الباعثة على جعل تلك الأحكام في مقابل قول الأشاعرة القائلين بأنّه يمكن أن لا تكون التكاليف ناشئة عن المصالح والمفاسد، فليس غرض العدليّة من قولهم الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد أنَّ المصالح والمفاسد تكون هي

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأخير: (١١ ربيع الثاني، ١٣٤٣هـ).

المتعلّقة للأحكام، وهي عنوان تلك الأفعال التي تعلّقت بها الأوامر والنواهي.

ويؤيّد ذلك أنّ جميع ما ورد في الأخبار من بيان مصالح بعض التكاليف إنّما هو من قبيل التشريع لا من قبيل عناوين الأفعال التي تعلّقت بها التكاليف، كما لا يخفى على من راجع تلك الأخبار.

هذا فيما لو كان الغرض من السؤال المذكور هو دعوى كون المصالح والمفاسد من قبيل العناوين.

وأمّا لو كان الغرض من السؤال المذكور أنّ المصالح تكون من قبيل الأغراض، فإن كان المقصود من كون المصلحة غرضاً -مطلق الغرض- سواء كان من قبيل الدواعي، أو كان من قبيل العناوين أو غير ذلك.

ففيه: أنّه ليس لنا لهذه الصغريات كبرى قائلة بأنّ كلّ غرض يجب تحصيله.

وإن كان المقصود من ذلك أنّ المصلحة من قبيل الأغراض والدواعي، وعلل التشريع.

ففيه: أنّه لا يجب تحصيل هذا النحو من الأغراض، لعدم دخولها تحت قدرة المكلّف واختياره، لكونها من قبيل القسم الثاني من المسبّبات التي لا يكون الجزء الأخير من علّتها داخلاً تحت الاختيار، فهي ليست مقدورة لا بنفسها ولا بالواسطة.

أمّا الأوّل، فواضح، وأمّا الثاني، فلأنّ المقدور بالواسطة إنّما هو القسم الأوّل من المسبّبات التي يكون الجزء الأخير من علّتها اختياريّاً، أمّا القسم الثاني، فلأجل توقّفه على مقدّمات خارجة عن الاختيار، فلا يكون مقدوراً بالواسطة، هكذا ينبغي أنّ يحرر الجواب عن هذا السؤال.

وأمّا ما أفاده الشيخ ﷺ من الجواب عنه بما هو محرّر في الكتاب[1]، فلا يخفى ما فيه.

ويمكن أن يُقال إنَّه من سقطات قلمه الشريف التي لم يتّفق له ﷺ نظيره لا في هذا الكتاب، ولا في غيره، فإنَّ ما أفاده من الجواب الأوّل من ابتناء المطلب على مذهب الأشاعرة لا ينفع من يقول بمذهب العدليّة، وكذلك ابتناء المطلب على مذهب الأشاعرة، وكذلك ابتناء المطلب على مذهب بعض العدليّة القائلين بكفاية كون المصلحة في نفس الجعل لا في متعلّق التكليف، فإنَّ الظاهر أنَّ المراد بذلك البعض هو صاحب الفصول ﷺ[2]، وهو إنَّما يقول بذلك في خصوص الأوامر الإمتحانيّة، مثل «الأمر بذبح إسماعيل عليه السلام»، فإنَّ صاحب الفصول ذكر أنَّه يمكن أن تكون المصلحة في نفس الجعل وإن لم يكن متعلّق التكليف ذا مصلحة، كما في الأوامر الامتحانيّة، وليس ما ذكره صاحب الفصول مطّرداً في جميع الأوامر حتّى في الأوامر الحقيقيّة.

وأمّا ما أفاده من الجواب الثاني، وحاصله أنَّه بعد تعذّر تحصيل الغرض من جهة احتمال مدخليّة الإتيان بالجزء المشكوك بنيّة الوجه في حصول الغرض، وما لم يعلم كونه جزءاً لا يمكن الإتيان به بنيّة الوجه، ففيه:

أوّلاً: أنَّ نيّة الوجه ممّا يقطع بعدم اعتبارها، كما صرّح به هو ﷺ[3] في دليل الانسداد، وليس بحث نيّة الوجه بحثاً فقهيّاً، وإنَّما بحث كلاميّ ذكره بعض الفقهاء بما أنَّهم متكلّمون لا بما أنَّهم فقهاء.

وثانياً: لو سلّمنا اعتبار نيّة الوجه، فإن كان اعتباره مطلقاً حتّى في مورد

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣١٩/٢، وما بعدها.

٢. يُنظر: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٣٣٨.

٣. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤١٧/١، وما بعدها.

تعذّره، كما في الطهور بالنسبة إلى الصلاة، كان مقتضى ذلك سقوط الأمر بالكلّية، إلّا أنّه بإجماع الإماميّة أنّ الصلاة لا تترك بحال، وأنّه ليس لنا ما يعتبر في الصلاة بهذا النحو من الاعتبار إلّا الطهور فقط دون باقي ما يعتبر فيها.

وإن كان اعتباره منحصراً في مورد التمكّن منه لم يكن سقوطه، لأجل تعذّره موجباً لسقوط الاحتياط فيما يحتمل اعتباره في تحصيل الغرض، كما صرّح به[1] ﷺ في بعض مباحث دليل الانسداد في ردّ من أبطل الاحتياط بأنّه مفوّت لنيّة الوجه، فإنّه ﷺ قد أورد عليه:

أوّلاً: بأنّ نيّة الوجه ممّا يقطع بعدم اعتبارها.

وثانياً: بأنّه لو سلّم اعتبارها، فإنّما تعتبر في مورد التمكّن من تحصيلها.

أمّا إذا تعذّر تحصيلها لأجل الجهل بالوجوب وعدم إمكان تحصيل العلم، ولا يكون سقوطها، لأجل تعذّرها موجباً لسقوط الاحتياط وبطلانه.

ولا يخفى أنّ هذا الذي أفاده هنا في إبطال الاحتياط هو عين ما أورد عليه هناك، وأنّ ما أورد عليه هناك هو عين ما ذكرناه من الإيراد عليه ﷺ هنا، فراجع ما ذكره ﷺ في ذلك المقام تجده، كما ذكرناه لك إن شاء الله تعالى.

ومن[2] **جملة** ما أورده الشيخ[3] ﷺ في ذلك المقام هو أنّ ذلك لو سلّم، فإنّما يتمّ في الواجبات التعبّديّة، أمّا التوصّليّة فلا يكاد يتأتّى فيها؛ إذ لم يتوهّم أحد اعتبار نيّة الوجه فيها، ولا يخفى عليك أنّ هذا الإيراد بعينه وارد عليه هنا.

ثمّ إنّ كلّ قيد معتبر في الواجب إذا كان اعتباره على نحو اعتبار الطهارة

---

١. يُنظر: المصدر نفسه.

٢. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٢ ربيع الثاني، ١٣٤٣هـ).

٣. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤١٩/٢.

في الصلاة كان ذلك كاشفاً أنّه عند عدمه، لا تكون الصلاة ذات مصلحة أصلاً، ولذلك يسقط وجوبها عند تعذّره، و إذا كان اعتباره كسائر الأجزاء والشرائط في أنّه عند تعذّره لا يسقط المأموربه، بل يجب أن يؤتى به مجرّداً عن ذلك القيد المتعذّركشف ذلك عن اشتمال ذلك المجرّد على مصلحة ملزمة تكون باعثة على الطلب به عند تعذّرذلك، ويستحيل بقاء الطلب بذلك المجرّد مع كون ذلك القيد له دخل في المصلحة، بحيث يكون عدم الإتيان به لتعذّره موجباً لانتفاء المصلحة في المجرّد عنه؛ إذ لا يمكن بقاء الطلب متعلّقاً بالمجرّد مع عدم المصلحة فيه.

وأنت إذا عرفت ما ذكرناه تعرف أنّ نيّة الوجه لو قلنا باعتبارها، فإن قلنا باعتبارها على النحو الأوّل كان تعذّرها موجباً لسقوط المأموربه، و إن كان على النحو الثاني كان ذلك كاشفاً عن وجود مصلحة ملزمة فيما هو مجرّد عن نيّة[1]، ومع وجود هذه المصلحة لو شكّ في مدخليّة الجزء الفلانيّ في المصلحة المذكوركان اللازم هو الاحتياط، فلا وجه لما ذكره الشيخ[2] ﷺ من أنّ سقوط نيّة الوجه لتعذّرها يكون للقطع بعدم المصلحة التي هي الغرض، ولا يبقى إلّا محضّ الخروج عن العقوبة، فإنّه مبني على وجود الأمرويقائه متعلّقاً بالمجرّد عن نيّة الوجه مع عدم المصلحة الملزمة في ذلك المجرّد، وقد عرفت أنّه غيرمعقول، وحينئذٍ فالمتعيّن في الجواب عن السؤال المذكور في الكتاب هوما ذكرناه من عدم كون المصالح عنواناً، وأنّه لوكان المراد أنّها من الأغراض الباعثة على الأمر لما كان التكليف بها ممكناً.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (نيّة الوجه).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٢٢/٢.

فإن قلت: إنَّ الأغراض المذكورة وإن لم تكن داخلة تحت قدرة المكلّف واختياره؛ لعدم كون الجزء الأخير من علّتها باختياره، ولا يكون الفعل الاختياريّ إلّا من المقدّمات الإعداديّة لتلك الأغراض، إلّا أنّها مع ذلك يلزم على المكلّف أن يأتي بكلّ ما يحتمل له مدخليّة في حصول تلك الأغراض؛ لأنّه بعد علمه بأنّ الغرض من الأمر هو علّة الأمر والباعث عليه، وجب عليه تطبيق ما يأتي به على ذلك الغرض بأن يأتي بكلّ ما له دخل في حصول الغرض من مقدّماته الإعداديّة التي تدخل تحت قدرته واختياره؛ لأنّ الشكّ في حصول الغرض شكٌّ في سقوط الأمر؛ لما ذكرنا من كون الغرض علّة للأمر، فإنّه حينئذٍ يكون الأمر باقياً ما دام الغرض باقياً.

قلتُ: هذه مغالطة ناشئة من خلط مقام الآمر والمكلِّف بمقام المأمور والمكلَّف، فإنّ الذي يجب عليه تطبيق متعلّق الأمر على الغرض ويجعله وافياً بحصوله إنّما هو الآمر إذا كان حكيماً، فإنّه يجب عليه أنّ يجعل متعلّق أمره مطابقاً لغرضه الباعث له على الأمر، وإلّا لأخلّ بغرضه، أمّا العبد والمكلّف فلا يجب عليه إلّا الإتيان بما تعلّق به الأمر، فلو فرض أنّ ما تعلّق به الأمر لم يكن وافياً بالغرض كان عبء ذلك على الآمر، وإذا لم يجب على المكلَّف أن يطبّق فعله على غرض المولى كان ذلك عبارة أُخرى عن أنّه لا يجب عليه أن يأتي بما له دخل في حصول غرض المولى، وإنّما يجب عليه أن يأتي بما تعلّق به أمره، وإذا لم يكن تحصيل ما له الدخل في الغرض واجباً على العبد فكيف يجب عليه أن يأتي بما يحتمل أنّ له مدخليّة في تحصيله، فإنّ وجوب الإتيان بذلك المحتمل فرع وجوب الإتيان بما له الدخل في الغرض، وقد عرفت أنّه لا يجب عليه ذلك، كيف ولو كان تحصيل الغرض - الذي هو المصلحة - واجباً على المكلّف لسقطت قاعدة الملازمة، فإنّه بعد أن أدرك العقل حسن

الشيء لما فيه من المصلحة لو قلنا إنَّ العقل حاكم بلزوم تحصيل المصلحة لما كان لنا مجال لإثبات أنَّ ما يحكم به لا بُدَّ أن يحكم به الشرع، بل كان إدراك العقل حسن الشيء كافياً في الإلزام به بلا حاجة إلى حكم الشرع. هذا ما أفاده (دام ظلّه) في هذه الليلة*.

---

* **قلتُ:** قد يتوهّم أنَّه إنَّما يجب على الآمر الحكيم أن لا يفوّت غرضه، وحينئذٍ فيمكن أن يترك بيان ذلك الذي يشكّ في مدخليّته في حصول غرضه اعتماداً على حكم عقل المكلّف بلزوم الإتيان بكلّ ما يحتمل مدخليّته في حصول غرضه، فلا يكون سكوت الآمر وعدم بيانه لمدخليّة ذلك المشكوك مدخليّته موجباً لتفويت الغرض.

وبعبارة أُخرى لا يجب على الحكيم أن يبيّن غرضه؛ إذ يكون هناك مصلحة تقتضي عدم البيان، وإنَّما يجب عليه أن لا يفوّت غرضه، فلو فرض في الواقع مدخليّة ذلك المشكوك في غرضه لم يكن سكوته موجباً لتفويت غرضه؛ لأنَّه قد اعتمد في تحصيل ذلك المشكوك مدخليّته على الحكم العقليّ المذكور.

نعم، لا بُدَّ في ذلك الاعتماد من كون ذلك المشكوك ممّا يلتفت إليه عامّة المكلّفين، ويحصل الشكّ لعامّتهم في مدخليّته، فإنَّهم عند التفاتهم وشكّهم في مدخليّته تحكم عقولهم بلزوم الإتيان به، فلا يكون سكوت الحكيم عن بيان مدخليّته مفوّتاً له، بخلاف ما إذا كان ذلك المشكوك ممّا يغفل عنه عامّة المكلّفين، أو أنَّه إذا التفتوا إليه لا يحتملون مدخليّته في الغرض، بل يقطعون بعدم ذلك، فإنَّه في هذه الصورة يجب على الحكيم البيان، لكون سكوته حينئذٍ مفوّتاً للغرض، لعدم الاعتماد منه حينئذٍ على شيء يكون هو المحصّل لغرضه.

فالحاصل: أنَّ المولى يجوز له أن يسكت عن بيان ما له مدخليّة في حصول غرضه إذا كان في سكوته معتمداً على تحقّق حكم عقليّ لعامّة المكلّفين يلزم الإتيان بذلك الذي له المدخليّة؛ إذ لا يكون سكوته في هذه الصورة مفوّتاً لغرضه.

وبالجملة: فلا يجب عليه إلّا أنْ يحصّل غرضه ولا يفوّته، لا أنّه يجب عليه البيان وإن لم يكن ترك البيان مفوّتاً لغرضه.

نعم، لو أحرزنا أنَّه بصدد بيان جميع ما له الدخل في غرضه، ومع ذلك سكت

عن بيان هذا المشكوك، لاستكشفنا من ذلك عدم مدخليّته، وإلّا لكان سكوته مع كونه له المدخليّة مناقضاً لما هو عليه من كونه في مقام بيان جميع ما له المدخليّة، إلّا أنّ هذا الاستكشاف ليس من باب أنّ سكوته يكون مفوّتاً لغرضه، بل هو من باب أنّ سكوته يكون مناقضاً لما هو عليه من كونه في مقام البيان المذكور، فهو من هذه الجهة نظير التمسك بالإطلاق في مقام البيان.

ولا يخفى ما في هذا التوهّم، فإنّ ما ذكره من أنّ سكوت المولى في الصورة المفروضة لا يكون مفوّتاً لغرضه؛ لكونه معتمداً على حكم العقل بلزوم الإتيان بكلّ ما يحتمل له المدخليّة في الغرض، إنّما يتمّ إذا كان العقل حاكماً بذلك، أمّا إذا لم يحكم العقل إلّا بالإتيان بما تعلّق به الأمر، فلا ريب أنّ سكوت الحكيم حينئذٍ عن البيان يكون مفوّتاً لغرضه.

وإن شئت قلت: إنّ تماميّة هذا الحكم العقليّ موقوف على أنّه لا يجب على الحكيم البيان، وعدم وجوب البيان عليه موقوف على تماميّة هذا الحكم العقليّ، فيكون سكوته عن البيان اعتماداً على هذا الحكم العقليّ مستلزماً للدور.

لا يُقال: إنّ وجوب البيان على الحكيم يكون موقوفاً على عدم ذلك الحكم العقليّ، وإلّا فلو حكم العقل بلزوم الإتيان بكلّ ما يحتمل مدخليّته في الغرض لم يجب عليه البيان لاعتماده على الحكم العقليّ المذكور وعدم ذلك الحكم العقليّ موقوف على وجوب البيان عليه؛ إذ لا يسوغ العقل ترك ما يحتمل مدخليّته في الغرض إلّا إذا كان بيانه على المولى، أمّا إذا لم يكن بيانه عليه فلا يسوغ العقل ترك ذلك المحتمل، بل يلزم الإتيان به، فيكون عدم الحكم العقليّ بلزوم الإتيان بذلك المحتمل موقوفاً على وجوب البيان على الحكيم، وقد كان وجوب البيان عليه موقوفاً على عدم الحكم العقليّ، فيكون وجوب البيان موقوفاً على نفسه.

لأنّا نقول: يستكشف الفاصل بين هذين الدورين فرض الذي يحكم العقل بلزوم إطاعته وتحصيل مراداته شخصاً غير حكيم، ومع ذلك شكّ العبد في مدخليّة شيء في غرضه من الأمر مع العلم بأنّ الأمر لم يتعلّق بها، فإنّ حكم العقل في هذه الصورة بلزوم بالإتيان بذلك الشيء استكشفنا من ذلك

أنَّ حكم العقل بالاحتياط المذكور غير متوقّف على عدم وجوب البيان لتحقّقه و إن كان الآمر غير حكيم، وحينئذٍ فلا يكون توقّف عدم وجوب البيان على الحكم العقليّ المذكور مستلزماً للدور، وصحّ للحكيم أن يترك البيان اعتماداً على الحكم العقليّ المذكور، و إن لم يحكم العقل في هذه الصورة بلزوم الإتيان بما يحتمل مدخليّته في الغرض، بل لم يلزم إلّا بما علم تعلّق الوجوب به استكشفنا من ذلك أنَّ عدم هذا الحكم العقليّ بلزوم الإتيان بالمحتمل غير موقوف على وجوب البيان.

وبعبارة أُخرى نستكشف من ذلك أنَّ حكم العقل بجواز ترك ذلك المحتمل غير متوقّف على وجوب البيان، فلا يكون توقّف وجوب البيان على الترخيص المذكور، لأنَّ عدم البيان مع عدم حكم العقل بلزوم الإتيان بالمحتمل وترخيصه في تركه يكون مفوّتاً للغرض مستلزماً للدور، والظاهر هو الوجه الثاني؛ لأنَّ العقل لا يكون ملزماً بالإتيان بكلّ ما يحتمل مدخليّته في الغرض سواء قلنا بوجوب بيانه على الآمر أم لم نقل، والمسألة بعدُ محتاجة إلى تأمّل، فتأمّل.

ولكنّ الذي يظهر من الأستاذ (دام ظلّه) أنَّ العبد لا يجب عليه تحصيل غرض المولى حتّى مع العلم به، و إنّما يجب على المولى أن يحصّل غرضه بجعل تكليف متعلّق بما يكون وافياً به، ولو ترك المولى ذلك لم يكن له أن يطالب العبد بأزيد ممّا تعلّق به أمره، وحينئذٍ فنكون في راحة من جميع ما ذكرناه من التوهّم وجوابه والدورين وجوابهما؛ لأنَّ جميع ذلك كان مبنيّاً على وجوب تحصيل غرض المولى، و إنّما وقع الإشكال من جهة أنَّه هل عليه البيان، أو أنَّه له عدم البيان اعتماداً على حكم العقل بالاحتياط؟

لا يُقال: إنَّ ما ذكرتم من أنَّه يجب على الحكيم جعل متعلّق أمره مطابقاً لغرضه بأن يقيّده بكلّ ما له دخل فيه إنَّما يتمّ فيما كان ما له المدخليّة في الغرض ممّا يمكن أخذه قيداً في متعلّق الأمر، أمّا إذا لم يكن أخذه كما في نيّة التقرّب وما يرجع إليها بناءً على مدخليّتها في حصول المصلحة التي هي الغرض الباعث على الأمر، فلا يتأتّى فيه ما ذكرتم من أنَّه يجب على الحكيم...إلخ، وذلك لعدم إمكان أخذه في متعلّق أمره.

ثمّ إنَّ[1] الآخند ﷺ ذكر أنّه يمكن أن تكون المصالح واجبة التحصيل، لكونها مقدورة بالواسطة، وحاصل ما يستفاد من كلامه في الحاشية[2] والكفاية[3] الفرق بين الشكّ في لزوم نيّة القربة، وما يرجع إليها وبين الشكّ في الجزئيّة والشرطيّة في إجراء البراءة الشرعيّة في الثاني دون الأوّل.

وحاصل ما أفاده في الفرق أنَّ مدخليّة قصد التقرّب في حصول الغرض الذي هو المصلحة مدخليّة واقعيّة، ليست بجعل الشارع، فلا يشملها حديث الرفع، بخلاف مدخليّة الجزء والشرط، فإنَّ لهذه المدخليّة جهتين:

إحداهما: مدخليّة الجزء والشرط في حصول الغرض، وهي مدخليّة واقعيّة ليس للشارع فيها تصرّف.

نعم، يمكنه أنَّ يبيّن مدخليّته في الغرض بدليل خارجيّ، بأنَّ يقول إنَّ قصده التقرّب، له مدخليّة في غرضي، إلّا أنَّ هذا لا ينفع فيما نريده من إلزام العبد بأن يأتي بذلك المتعلّق مقيّداً بقصد التقرّب؛ لأنّه لا يزيد هذا البيان على علم المكلّف بمدخليّة قصد القربة في الغرض، والمفروض أنَّ ذلك لا ينفع ما لم يجعل المولى متعلّق أمره مطابقاً لغرضه.

لأنّا نقول: يمكنه أن يجعل أمره مطابقاً لغرضه بتعدّد الأمر وكون الأمر الثاني المتعلّق بإتيان متعلّق الأمر الأوّل بقصد القربة متمّماً للأمر الأوّل في تطبيقه على غرض المولى، كما ذكره الأستاذ (دام ظلّه) فيما نقلناه عنه فيما تقدّم[4] من الإشارة إلى ما هو الحقّ عنده من الفرق بين الأوامر التوصّليّة والتعبّديّة.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٣ ربيع الثاني، سنة ١٣٤٣هـ).

٢. يُنظر: درر الفوائد في الحاشية على الفوائد: ٢٥٠.

٣. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٧٢/٢.

٤. يُنظر: صفحة (٤٩٢) من هذا الجزء.

والجهة الأُخرى: مدخليّتهما في متعلّق الأمر، وهي مدخليّة شرعيّة، لكونها بجعل الشارع، وحديث الرفع يشملها من هذه الجهة، وبعد شمول حديث الرفع لها من هذه الجهة يثبت عدم المدخليّة من الجهة الأولى، ولمّا كان ذلك مبنيّاً على الأصل المثبت أشكل عليه ﷺ بذلك فعدل عمّا ذكره في الحاشية - من كون بيان حديث[1] من الجهة الثانية رافعاً للشكّ من الجهة الأولى، لكونه يثبت به عدم المدخليّة من الجهة الأولى - إلى ما أفاده في الكفاية من الاقتصار على مجرّد إجراء حديث الرفع من الجهة الثانية، وأشار بقوله: «فافهم» إلى ذلك الإشكال. وحاصل الإشكال المذكور أنّ جريان حديث الرفع من الجهة الثانية، لا يرفع الشكّ في الجهة الأولى إلّا بالأصل المثبت.

ويمكن[2] أن يكون نظر الشيخ ﷺ فيما تقدّم من جواب (إن قلت) إلى شيء آخر وإن كانت عبارته تنافيه وهو أنّ المصالح الواقعيّة التي هي ملاكات الأحكام تارةً تكون مقتضية لها مطلقاً حتّى في مقام الجهل، وأخرى لا تكون كذلك، بل أقصاه أن تكون مؤثّرة في خصوص مقام العلم، وعلى الأوّل لا يكفي في جعل الحكم على طبقها جعل واحد لاستحالة كون الحكم مؤثّراً في تحريك العبد في مقام جهله به، بل لا بُدَّ من جعل آخر يكون متمّماً للجعل الأوّل في انطباقه على المصلحة ويكون الجعل الثاني طريقاً محضاً للجعل

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (حديث الرفع).

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث من قوله: «ويمكن» إلى قوله: «كما» الأربعاء: ١٧ ربيع الثاني، ١٣٤٣هـ وضرب عليه، وذكر ما نصّه: «ضربت عليه، لأنّي في هذه الليلة لم أتوفق لفهم ما أفاده (دام ظلّه)، وكان مطلبًا نفيسًا تبتني عليه مطالب كثيرة أصوليّة وفقهيّة، ولعلّه (دام ظلّه) يعيده في الأسبوع الآتي إن شاء الله تعالى».

الأوّل وذلك الطريق هو وجوب الاحتياط، وعلى الثاني لا يكون إلّا جعل واحد، لكفايته في الانطباق على المصلحة المذكورة.

ثمّ إنّ الجعل المذكور تارة يكون مستكشفاً من إدراك العقل جهات الحسن والقبح وبقاعدة الملازمة يستكشف الجعل المذكور، وأخرى يكون من جهة العلم بما هو ملاك الحكم من المصلحة والمفسدة كما في موارد القدرة العقليّة في مقام الشكّ في حصولها أو في مقام الإلزام بعدم تفويتها كما...[1].

في التمسّك بالبراءة بعدم جعل الثاني

أفاد[2] (دام ظلّه) في هذه الليلة بعد توضيح ما تقدّم[3] - ليلة الأربعاء - من تقسيم المصالح إلى ما يكون مقتضياً للحكم مطلقاً حتّى في مقام الجهل، وما يكون مقتضياً له في خصوص العلم به أو ما يقوم مقامه، وأنّ النحو الأوّل يحتاج إلى جعلين يكون الثاني منهما متمّماً للجعل الأوّل في انطباقه على المصلحة...[4].

أنّ الأمر الثاني يكون طريقاً إلى الأمر الأوّل وفائدة جعل الطريق أن يكون موصلاً إلى الحكم المجعول أوّلاً، وأنّه بواسطته يكون الأمر الأوّل مؤثّراً في تحريك العبد وإن لم يكن العقاب في مورد المصادفة على مخالفة الأمر الأوّل، بل على مخالفة الأمر الثاني، لكن بما أنّه متّحد مع الأوّل ومنطبق عليه وفي مورد عدم المصادفة، لا أثر للأمر الثاني، سوى أنّه تكون مخالفته موجبة للتجرّي، وأنّ كون المصلحة على هذا النحو من كونها موجبة لتعلّق إرادة المولى وتأثيرها حتّى في مورد الجهل بها على الظاهر منحصر في خصوص الدماء والفروج

---

١. بياضٌ في نسخة الأصل بمقدار أكثر من نصف ورقة.

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (١٧ ربيع الثاني، ١٣٤٣هـ).

٣. يُنظر: صفحة (٥١٠) من هذا الجزء.

٤. هنا بياضٌ في نسخة الأصل بمقدار سبع كلمات.

والأموال، وأنّه يكفي في استكشاف عدم كون المصلحة على هذا النحو عدم الجعل الثاني المحصّل للجعل الأوّل، مع أنّ حديث الرفع شامل للجعل الثاني، وبه يستكشف عدم كون المصلحة على هذا النحو، فإنّا قد ذكر[1] في مبحث البراءة أنّ الإباحة الواقعيّة يقابلها الوجوب أو التحريم الواقعيّين، والإباحة الظاهريّة المستفادة من كلّ شيء لك حلال يقابلها الحرمة الظاهريّة المعبّر عنها بأصالة الحرمة كما في باب الفروج والدماء، والبراءة الشرعيّة المستفادة من حديث الرفع يقابلها الاحتياط الذي مفاد الجعل الثاني، وحينئذٍ فيكون جريان حديث الرفع الذي مفاده جعل الرفع لما يحتمل من التكليف من أقوى أدلّة عدم الجعل الثاني الذي هو الاحتياط، بل قد عرفت أنّه يكفي في عدم الجعل الثاني عدم ثبوته بقاعدة قبح العقاب من دون بيان كيف، ويحكم حديث الرفع يكون الشارع قد حكم بعدم الجعل الثاني في مورد الشكّ في كون المصلحة على النحو الأوّل أو على النحو الثاني.

فتلخّص أنّ المرجع في مسألة الأقلّ والأكثر هو البراءة لا الاحتياط، وأنّ الأغراض والمصالح والمفاسد لا تجدي في لزوم الاحتياط بأي تفسير فسّرنا الأغراض، وعلى أيّ كيفيّة اعتبرنا المصالح والمفاسد، وإنّما يجب الاحتياط في خصوص الأفعال التوليديّة التي يكون ما يتولّد عنها عنواناً لها.

وينبغي أن يعلم أنّه لا يجب الاحتياط فيما هو من هذا القبيل إلّا إذا كان الفعل التوليديّ بحسب الفهم العرفيّ عنواناً لما يتولّد عنه، بحيث يفهم العرف من تعلّق الأمر بالسبب أنّ الغرض والمطلوب هو بما له من العنوان المتولّد منه، كما في الأمر بغسل الثوب في قوله: «اغسل ثوبك من أبوال ما

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (ذكرنا).

يؤكل لحمه»[١]، فإنّهم لا يفرّقون بين هذا المثال، وبين قوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾[٢] أمّا إذا لم تكن العنوانيّة بهذه المرتبة من الظهور، فلا تندرج في لزوم الاحتياط، بل يحكم بأنّ المطلوب هو الفعل من حيث نفسه لا من حيث عنوانه ويرجع فيما يشكّ فيه من جزء وشرط إلى البراءة.

في التمسّك باستصحاب عدم الوجوب لنفي الزائد

وقد[٣] يتمسّك باستصحاب عدم الوجوب، ويمكن تقريره بوجوه:

الأوّل: أن يكون المراد بالوجوب المستصحب عدمه هو وجوب الزائد المشكوك.

ويرد عليه ما يرد على نظائره من كونه مثبتاً، فإنّ ما هو المطلوب هو السلب الناقص المعبّر عنه بكون هذا الوجوب لم يتعلّق بالزائد، وترتّبه على العدم التامّ لا يكون إلّا بالأصل المثبت.

وبعبارة أُخرى أنّ كون هذا الوجوب لم يتعلّق بالزائد ليس له حالة سابقة؛ لأنّه من حين تعلّقه بهذا المركّب، إمّا أن يكون متعلّقاً بالزائد، أو لا يكون متعلّقاً به، فلا يصحّ أن يُقال قبل ورود هذا الوجوب على المركّب لم يكن متعلّقاً بالزائد إلّا على السالبة بانتفاء المحمول.

وبالجملة فما هو المطلوب، وهو السلب الناقص لم يكن متحقّقاً قبل صدور هذا الوجوب، وما هو متحقّق قبل ذلك هو السلب التامّ، ولا يترتّب عليه ما هو المطلوب إلّا بالملازمة والأصل المثبت.

الوجه الثاني: أن يكون المراد بالوجوب المستصحب عدمه هو عدم

---

١. الكافي: ٥٧/٣، كتاب الطهارة، باب أبوال الدواب وأروائها، ح٣.

٢. سورة المدّثر، الآية: ٤.

٣. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (١٨ ربيع الثاني، ١٣٤٣هـ).

وجوب الأكثر في مقابل وجوب الأقلّ، بناءً على ما ذكره صاحب الحاشية من المباينة بين الأقلّ والأكثر[1].

ويرد عليه أنّه معارض باستصحاب عدم وجوب الأقلّ، وتوهّم أنّه لا أثر له لوجوب الأقلّ على كلّ تقدير، ينافيه ما بنى عليه صاحب الحاشية من التباين بينهما، ومقتضاه هو التباين بين الوجوبين، ومحصّله التردد بين الوجوب القصير والوجوب الطويل، فبناءً على دخول الحدّ في المحدود يكون كلّ من الوجوبين مبائناً للآخر.

الوجه الثالث: هو ما ذكر في الوجه الثاني، لكن بناءً على ما ذكرناه من عدم التباين بين الأقلّ والأكثر، فإمّا أن يراد به استصحاب العدم الثابت قبل الشريعة، وإمّا أن يراد به استصحاب العدم الثابت قبل فعليّة الأمر بالمركّب - أعني العدم الثابت قبل دخول وقت الصلاة -، وإمّا أن يراد العدم الثابت في حال الصغر.

ويرد على الأوّل أنّه لا يترتّب أثر على عدم الجعل، وإنّما الأثر لاحق للمجعول، فلا أثر لاستصحاب عدم التشريع إلّا بملازمة عدم الجعل، لعدم التكليف المجعول، فلا يكون ترتّبه عليه إلّا بالأصل المثبت، فإنّ المائزبين كون الأصل مثبتاً وبين كونه غير مثبت أنّه لو فرض محالاً التفكيك بين المتلازمات لما كان للاستصحاب أثر شرعيّ، وفيما نحن فيه يكون الأمر كذلك، فإنّا لو فرضنا محالاً انفكاك الجعل عن المجعول بأن أمكن وجود الجعل مع عدم تحقّق المجعول أو أمكن تحقّق المجعول مع عدم الجعل لما كان للأصل الجاري في الجعل وجوداً وعدماً أثر شرعيّ عمليّ.

وأمّا التقريب الثاني، فهو وإن لم يرد عليه الإشكال الوارد على الأوّل، إلّا

---

١. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٥٦٣/٣.

أنّه يرد عليه الإشكال السابق، أعني الإثبات من جهة أنّ ما هو المطلوب هو السلب الناقص، والمستصحب هو السلب التامّ.

وأمّا التقريب الثالث: فهو أحد موارد استصحاب البراءة في مورد الحكم بالبراءة.

والحاصل[1]: أنّه لا ريب في أنّ الأحكام الشرعيّة المجعولة للشارع، سواء كانت تكليفيّة أو كانت وضعيّة قابلة للجعل إنّما يكون جعلها على نحو القضيّة الحقيقيّة المتضمّنة للحكم على الأفراد الموجودة أو المقدرة مثل يجب على البالغ فعل كذا أو يحرم عليه فعل كذا، ومثل (من حاز شيئاً ملكه)، وهكذا ويكون وجود تلك الأحكام المجعولة بوجود تلك الموضوعات.

في بيان العدم المراد استصحابه في المسألة

ثمّ العدم الذي يراد استصحابه يتوقّف الكلام فيه على مقدّمات:

الأولى: أنّ كلّ حادث مسبوق بالعدم سواء كان حكماً شرعيّاً، أو كان موضوعاً خارجيّاً جوهراً - كان أو عرضاً متأصّلاً أو منتزعاً.

الثانية: أنّ جعل الحكم، وإن كان مسبوقاً بالعدم، إلّا أنّه لمّا لم يكن الأثر الشرعيّ العمليّ مترتّباً على نفس الجعل، بل كان مترتّباً على لازمه، وهو المجعول كان استصحاب عدم الحكم بمعنى استصحاب عدم جعله مثبتاً.

وهذا مطلب سيّال في جميع موارد استصحاب عدم الحكم في مورد يكون الحالة السابقة عدم الجعل، كما في جميع موارد استصحاب عدم الحكم المراد به العدم السابق على الجعل والتشريع.

المقدّمة الثالثة: أنّ الأثر إذا كان مترتباً على العدم الذي هو مفاد «ليس» الناقصة إذا كان الحالة السابقة هو العدم الذي هو مفاد «ليس» التامّة المعبّر

---

١. أورخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٩ ربيع الثاني، ١٣٤٣هـ).

عنه بالعدم المحموليّ، يكون استصحاب العدم بما هو مفاد «ليس» التامّة لأن يترتّب عليه أثر العدم بما هو مفاد «ليس» الناقصة مثبتاً، فإنّ مفاد «ليس» الناقصة لا يكفي فيه مجرّد التعبّد ببقاء العدم التامّ إلى ما بعد وجود الموضوع، بل لا بُدَّ من الحكم بأنّ ذلك الموضوع مقيّد بذلك العدم ومتّصف به، ليترتّب عليه أثر اتّصاف الموضوع بذلك العدم، وغير خفي أنّ مجرّد بقاء العدم التامّ إلى ما بعد وجود الموضوع لا يرتّب عليه الحكم باتّصاف الموضوع بالعدم، إلّا بالأصل المثبت، فإنّ عدم العارض الثابت قبل وجود المعروض تكون مقابلته مع وجود ذلك العرض من قبل[1] المقابلة بين النقيضين، والعدم الناقص الثابت للموضوع بعد وجوده تكون مقابلته مع وجود ذلك العارض لذلك الموضوع مقابلة العدم والملكة، فلو كان الأثر مترتّباً على عدم العارض بالعدم الناقص الذي يكون مقابلته للوجود من قبيل العدم والملكة لا يكفي في ترتّب ذلك الأثر مجرّد استصحاب العدم التام الذي يكون مقابلته للوجود مقابلة النقيضين إلّا بالأصل المثبت للملازمة بين بقاء ذلك العدم التامّ، وبين اتّصاف الموضوع بعدم ذلك العارض، وقولهم إنّ أحد جزئيّ المركّب محرز بالوجدان، والآخر محرز بالأصل لا يمكن تطبيقها فيما نحن فيه؛ لأنّها إنّما تجري فيما لو لم يكن الأثر مترتّباً على العدم الناقص الذي هو عبارة اتّصاف الموضوع بعدم ذلك العارض، بل كان الأثر مترتّباً على وجود الموضوع وعدم ذلك العارض بلا انضمام قيد اتّصاف الموضوع بعدم ذلك العارض، فإنّه في مثل ذلك يمكن الاكتفاء في ترتيب الأثر على إحراز أحد جزئيّ الموضوع بالوجدان، والآخر - وهو عدم العارض - بالأصل.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (من قبيل).

إذا عرفت هذه المقدّمات، فاعلم أنّ عدم الوجوب الذي يراد استصحابه في المقام إن كان المراد به عدم الوجوب الثابت قبل الجعل والتشريع، فإن كان الوجوب المستصحب عدمه الثابت قبل التشريع هو وجوب الأكثر بتمامه كان مثبتاً لما ذكرناه في المقدّمة الثانية مع كونه معارضاً بأصالة عدم جعل وجوب الأقلّ، وإن كان الوجوب المستصحب عدم[1] قبل الجعل والتشريع هو وجوب الزائد كان الأصل مثبتاً من جهتين؛ لما ذكرناه في المقدّمة الثانية من كون الأثر مترتّباً على المجعول لا على الجعل، وذلك واضح، ولما ذكرناه في المقدّمة الثالثة من كون الأثر إذا كان مترتّباً على مفاد «ليس» الناقصة لا يكفي استصحاب العدم بما هو مفاد «ليس» التامّة، فإنّ الأثر فيما نحن[2] مرتّب على كون الوجوب المتعلّق بهذا المركّب متّصفاً بعدم تعلّقه بالزائد فيكون استصحاب عدم جعل وجوب الزائد مثبتاً.

وإن كان المراد بعدم الوجوب هو عدم الوجوب الثابت قبل دخول الوقت، فإن كان الوجوب المستصحب عدمه هو الوجوب المضاف إلى الأكثر بتمامه لم يرد عليه إشكال المثبتيّة، لا من الجهة الأولى التي ذكرناها في المقدّمة الثانية من جهة أنّ المستصحب هو عدم الحكم الذي هو الوجوب لا عدم الجعل، ولا من الجهة الثانية التي ذكرناها في المقدّمة الثالثة من جهة أنّ الأثر مترتّب على عدم وجوب الأكثر بما هو مفاد «ليس» التامّة لا الناقصة، إلّا أنّه يرد عليه أنّه معارض باستصحاب عدم وجوب الأقلّ.

وإن كان الوجوب المستصحب عدمه الثابت قبل دخول الوقت هو

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (عدمه).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (نحن فيه).

الوجوب المتعلّق بالزائد، لم يرد عليه إشكال المثبتيّة من الجهة الأولى، ولكن يرد عليه إشكال المثبتيّة من الجهة الثانية، فإنَّ الأثر مترتّب على كون الوجوب المتعلّق بالمركّب متّصفاً بعدم تعلّقه بالزائد الذي هو مفاد «ليس» الناقصة والعدم الثابت قبل دخول الوقت إنَّما هو العدم التامّ.

ثمّ إنَّه قد يقرّب استصحاب العدم بما سيذكره الشيخ ﷺ بعد هذا، وحاصله: أنَّ الآمر حين اختراعه لذلك المركّب، وحين تصوّره له هل تصوّره مقيّداً بذلك الزائد أم لا؟

وبعبارة أوضح: هل أنَّه حين ذلك التصوّر تصوّر الزائد أم لا؟ فباستصحاب عدم جزئيّة ذلك الزائد لذلك المركّب - الذي هو عبارة عن استصحاب عدم تصوّر الشارع ذلك الزائد حينما لاحظ المركّب - نحكم بأنَّه ليس بواجب.

وفيه:

أوّلاً: أنّا وإن ذكرنا أنَّ الأقلّ داخل في الأكثر إلّا أنَّ ذلك إنَّما[1] بالنسبة إلى نفس الملحوظ، وأمّا لحاظ الأقلّ فمباين للحاظ الأكثر، فإنَّ لحاظ كون الزائد داخلاً في المركّب يباين لحاظ عدم دخوله فيه فتكون أصالة عدم ملاحظ[2] ذلك الزائد داخلاً في المركّب معارضاً بأصالة عدم ملاحظته خارجاً عنه.

وبعبارة أُخرى لحاظ المركّب داخلاً في الزائد في مقابل لحاظه بلا دخول الزائد فيه، فتكون أصالة العدم في أحد الطرفين معارضة بها من الطرف الآخر.

وثانياً: أنَّ الأثر إنَّما يترتّب على أخذه في مقام الأمر لا على أخذه في

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (إنَّما هو).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (ملاحظة).

مقام الاختراع والتصوّر، فتكون أصالة عدم أخذه في مقام الاختراع، لأجل ترتّب عدم أخذه في مقام الأمر مثبتاً.

وثالثاً: لو سلّمنا أنّ مقام الاختراع يرتّب عليه أثر مقام الأمر، وأغضينا عن المثبتيّة من هذه الجهة كان الأصل المذكور مثبتاً من جهة أُخرى، فإنّ أقصى ما فيه أن تكون أصالة عدم دخول الزائد في اللحاظ في مقام الاختراع بمنزلة أصالة عدم جعل وجوب الزائد، وقد عرفت أنّ أصالة عدم جعل الوجوب مثبت.

ورابعاً: أنّه بعد تسليم أنّ أصالة عدم الاختراع تكون بمنزلة أصالة عدم الجعل، وأصالة عدم الجعل بمنزلة أصالة عدم الوجوب وأغضينا النظر عن المثبتيّة من الجهتين.

ففيه: أنّه إن كان المراد عدم اختراع الأكثر، فهو معارض بعد[1] اختراع الأقلّ، وإن كان المراد عدم ادخال الزائد في اختراع المركّب.

ففيه أنّ الأثر مرتّب على العدم الناقص - أعني كون هذا المركّب المخترع لم يكن الزائد حين اختراعه داخلاً فيه، فلا ينفع فيه أصالة عدم الزائد الذي هو مفاد «ليس» التامّة، وليعلم أنّ الشيخ ﷺ لم يذكر في الجواب عن هذا التقريب إلّا هذا الإيراد الرابع، ولكن لم يفصّله بهذا التفصيل، بل اقتصر على مجرّد أنّ أصالة عدم اختراع الأكثر معارضة بأصالة عدم اختراع الأقلّ، والأولى ما ذكرناه في هذا الوجه الرابع من الترديد المذكور.

ثمّ اعلم أنّ الشيخ ﷺ[2] في مسألة البراءة في الشبهة التحريميّة عند ذكره للاستدلال باستصحاب العدم لم يذكر في تقريبه إلّا الوجه الآتي - أعني

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (بعدم).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٥٩/٢.

استصحاب العدم الثابت في حال الصغر- المعبّر عنه باستصحاب البراءة دون الوجوه المتقدّمة.

وسرّ ذلك أنّ الكلام في تلك المسألة في الشبهة في أصل الحكم، ولا يتأتّى فيها احتمال استصحاب عدمه قبل الوقت؛ ولذلك حصر توجيهه باستصحاب العدم الثابت في حال الصغر، بخلاف هذا المقام، فإنّه لأجل أنّه شكّ في الجزئيّة والشرطيّة يتصوّر فيه العدم الثابت قبل الوقت*.

والحاصل[1]: أنّ المراد بعدم الوجوب إن كان هو العدم الثابت قبل الوقت فهو وإن سلم عن إشكال المثبتيّة من جهة أنّ نفي الجعل لا يترتّب عليه نفي المجعول الذي[2] محطّ الأثر إلاّ بالملازمة بين عدم الجعل وبين عدم المجعول، لعدم إمكان إرادة عدم الجعل في هذه الصورة لتحقّق الجعل وإن كان قبل الوقت، غاية الأمر يكون المجعول منعدماً قبل وقته.

ولكن يرد عليه إشكال الترديد على سبيل منع الخلوّ، فإنّه إن كان المراد عدم وجوب الأكثر بتمامه، كان معارضاً بأصالة عدم وجوب الأقلّ، وإن كان المراد عدم وجوب الزائد، كان مثبتاً من جهة أنّ الأثر إنّما يترتّب على العدم الناقص والثابت قبل الوقت إنّما هو العدم التامّ.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّه يمكن في تلك المسألة استصحاب عدم الجعل والتشريع، بل يمكن استصحاب عدم المجعول الثابت قبل الفعليّة، وقبل دخول الوقت، كما إذا شككنا في حرمة الارتماس على الصائم، فإنّه قبل دخول الفجر كان عدم حرمته متحقّقاً، فنستصحبه.

اللّهمّ إلّا أن يُقال: إنّ العدم المتحقّق في المثال الأخير إنّما هو من قبيل عدم الجعل، أو يقال: إنّ المستصحب هو إباحة الارتماس، فتأمّل.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٠ ربيع الثاني، ١٣٤٣هـ).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الذي هو).

و إن كان المراد من الشيء المستصحب عدمه هو العدم في مقام الاختراع، ففيه:

أوّلاً: أنّه مثبت بواسطتين لاحتياجه إلى ملازمة عدم الاختراع، لعدم الجعل، وملازمة عدم الجعل لعدم المجعول، وإلّا فإنّ عدم الاختراع ممّا لا أثر له في ناحية المكلّف، إلّا بعد تحقّق هاتين الواسطتين.

وثانياً: أنّه بعد الغضّ عن المثبتيّة بالواسطتين يرد عليه إشكال الترديد السابق، وهو أنّ الاختراع المستصحب عدمه إن كان هو اختراع الأكثر بتمامه كان معارضاً بعدم اختراع الأقلّ، للمضادّة الواضحة بين اختراع المركّب المشتمل على الزائد واختراع المركّب الفاقد لذلك الزائد، و إن كان المراد عدم اختراع الزائد ورد عليه إشكال المثبتيّة من حيث العدم التام والعدم الناقص، و إن كان المراد من عدم الحكم هو العدم الثابت قبل الشريعة فلا بُدَّ أن يراد به عدم الجعل لا عدم المجعول، فإنّ عدم المجعول إنّما يمكن تحقّقه بعد فرض الجعل، كما ذكرنا في العدم الثابت قبل الوقت، أمّا العدم الثابت قبل الشريعة فلا بُدَّ أن يكون المراد به عدم الجعل، ولا يصحّ أن يراد به عدم المجعول إلّا على نحو السالبة بانتفاء الموضوع، فإنّه و إن صحّ قبل الشريعة نفي وجود الحكم إلّا أنّه لأجل عدم جعله لا لأجل عدم نفس الحكم المجعول مع فرض جعله حيث إنّ وجوب الحكم إنّما هو مقارن لوجود شرطه وتماميّة موضوعه، وهو المعبّر عنه بفعليّة الحكم، ولا يكون انتفاء وجود الحكم بهذا المعنى حقيقةً إلّا بعد فرض جعله، أمّا قبل الجعل فإنّما يصحّ على نحو السالبة بانتفاء الموضوع، وهي عبارة أُخرى عن نفي الموضوع[1].

---

١. هذا المقطع من قوله: «حيث إنّ» وجدته في الهامش من دون إحالة، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

ثمّ بعد فرض كون المراد هو عدم الجعل يرد عليه:

أوّلاً: إشكال المثبتيّة من جهة الملازمة بين عدم الجعل وعدم المجعول.

وثانياً: لو أغضى النظر عن المثبتيّة من هذه الجهة يرد عليه إشكال الترديد المتقدّم[1].

فتلخّص: أنّ إشكال الترديد وارد على كلّ واحد من الصور المذكور[2] غير أنّه في بعضها ينضمّ إليه إشكال آخر.

وقد يتوهّم الإشكال على الاستصحاب في هذه الصور بكون العدم غير مجعول شرعاً.

وتوضيحه: أنّ العدم المضاف إلى شيء إن كان موضوعاً لحكم أو كان الشيء المضاف إليه مانعاً - مثلاً - فلا شبهة في جريان الاستصحاب فيه؛ لكونه مورداً لأثر شرعيّ، أمّا إذا كان الشيء المضاف إليه العدم حكماً شرعيّاً، أو كان موضوعاً لحكم شرعيّ، فلا يمكن جريان الاستصحاب في عدمه؛ لعدم كون عدم الحكم ولا عدم موضوع الحكم حكماً شرعيّاً وهو واضح، و إلّا لزادت الأحكام على الخمسة، ولا أنّ عدم الحكم وعدم موضوع الحكم موضوعاً لحكم شرعيّ كي يكون جريان الاستصحاب فيه بلحاظ ذلك الحكم الشرعيّ، وحينئذٍ فكيف يمكن جريان الاستصحاب فيه مع توقّفه على كون مجراه حكماً شرعيّاً أو موضوعاً لحكم شرعيّ، هذا غاية ما يمكن أن يُقال في تقريب هذا التوهّم.

وفيه أنّ ما يتوقّف عليه الاستصحاب هو كون مجراه قابلاً للجعل الشرعيّ

---

١. يُنظر: صفحة (٥١٨ و٥٢١) من هذا الجزء.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (المذكورة).

في مورد الشكّ فيه وإن لم يكن في مرتبته الواقعيّة قابلاً للجعل، بل إنّ كونه في مرتبته الواقعيّة قابلاً للجعل إنّما ينفع في جريان الاستصحاب، لكون قابليته للجعل في مرتبته الواقعيّة ملازماً لكونه قابلاً له في مرتبته الظاهريّة وفي مقام الشكّ، فيكون بواسطة قابليّة مرتبته الواقعيّة للجعل قابلاً للجعل في مرتبته في مقام الشكّ.

ولا يخفى أنّه إذا كان في مرتبته في مقام الشكّ قابلاً للجعل بلا واسطة كان جريان الاستصحاب فيه أولى ممّا يكون قابليّته في الجعل في مقام الشكّ بواسطة كونه قابلاً له في مرتبته الواقعيّة، وحينئذٍ فعدم الحكم وإن لم يكن بمرتبته الواقعيّة قابلاً للجعل، إلّا أنّه في مقام الشكّ فيه المردّد بين طرفين لمّا كان قابلاً للجعل لإمكان أن يتعبّدنا الشارع في ذلك المقام بكلّ من وجود الحكم وعدمه كان جريان الاستصحاب فيه الذي محصّله هو التعبّد في مقام الشكّ في الحكم بعدم الحكم بمكان من الإمكان هذا في استصحاب عدم الحكم، وأمّا استصحاب عدم موضوع الحكم، فهو أيضاً قابل للتعبّد به في مقام الشكّ، غاية الأمر يكون قابليّته للجعل والتعبّد بواسطة كون حكمه قابلاً لذلك.

في دفع توهّم أنّ أثر الاستصحاب عقليّ

وينبغي أن يعلم أنّ استصحاب عدم الحكم بأحد الصور المتقدّمة لا يتصوّر في الشبهة في نفس الحكم في الأحكام التي لا تكون مشروطة إلّا بالشروط العامّة.

نعم، في الأحكام المشروطة بشرط شرعيّ، أو الأحكام المؤقتة بوقت خاصّ يمكن جريان الاستصحاب في عدمها في مورد الشكّ فيها، هذا كلّه في تقريب استصحاب عدم الوجوب الذي يكون نتيجته هو الترخيص الشرعيّ.

وبذلك يظهر لك الجواب عن توهّم الإيراد على الاستصحاب المذكور بأنَّ أثره - وهو عدم العقاب - عقليّ حاصل بقاعدة قبح العقاب من دون بيان، كما رُبّما يُتوهّم نسبة ذلك إلى الشيخ ﷺ[1].

وفيه ما عرفت من أنَّ أثره شرعيّ، وهو الترخيص وإرخاء العنان لا عدم العقاب.

نعم، يترتّب عدم العقاب على الترخيص المذكور، لكن بعد ثبوته باستصحاب عدم الوجوب، والشيخ ﷺ أجلّ من هذه النسبة، وإنَّما نظره الشريف في بعض العبارات التي رُبّما يتوهّم[2] هذا التوهّم إلى مطلب آخر، وهو أنَّ عدم الوجوب الذي يراد استصحابه إن كان المراد به هو العدم الثابت في حال الصغر يرد عليه الإشكال المذكور.

وتوضيح ذلك: أنّه قد حقّق في محلّه أنَّ الإباحة هي أحد الأحكام الخمسة، وأنَّ من توهّم انحصار الأحكام في أربعة وادّعى أنَّ الإباحة ليست بحكم، وإنَّما هي عبارة عن عدم الحكم قد بيّنا فساد توهّمه، وبيّنا أنَّ إرخاء العنان الذي هو مفاد الإباحة أيضاً حكم من الأحكام، وليس الإباحة عبارة عن عدم الحكم، فإنَّ عدم الحكم عبارة عن الإهمال في مقابل التضييق والتوسعة، وليس الإباحة عبارة عن ذلك الإهمال، بل هي عبارة عن التوسعة والإرسال الشرعيّ وإرخاء العنان.

وبالجملة: فالإباحة لكونها عبارة عن الحكم الشرعيّ بإرسال المكلّف وإرخاء عنانه، فتكون حكماً شرعيّاً، وعدم الحكم هو عبارة عن إهمال المكلّف

---

١. يُنظر: الرسائل الفشاركيّة: ١٣٣.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (يتوهّم منها).

وعدم الحكم عليه لا بالتضييق ولا بإرخاء عنانه، فلا تكون الإباحة إلّا عبارة عن عدم الحكم.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنَّ الثابت في حال الصغر إنَّما هو عدم الحكم المعبّر عنه بالإهمال، والذي يراد إثباته بالاستصحاب هو التوسعة والحكم على المكلّف بأنّه مرسل الذي هو مفاد الإباحة الشرعيّة، ولكن يشترك الأمران المذكوران في جامع واحد، وهو عدم كون المكلّف ملزماً وعدم استحقاقه العقاب على الترك.

وهذا القدر الجامع يكون وجوده قبل البلوغ في ضمن الأوّل من فرديه الذي هو عبارة عن الإهمال وعدم الحكم، وبعد البلوغ يقطع بارتفاع ذلك الفرد، وحينئذٍ فيرد على إجراء الاستصحاب في ذلك القدر الجامع أنّه ليس بأمر شرعيّ؛ إذ ليس له أثر إلّا عدم العقاب، وهو حاصل بالوجدان من دون حاجة إلى الاستصحاب*.

---

* **قلتُ:** لو سلّم كونه أثراً شرعيّاً لورد على استصحابه أنّه من قبيل استصحاب القسم الثالث من الكلّيّ للقطع بارتفاع الفرد الأوّل والشكّ في قيام فرد آخر مقامه.

وأجاب دام ظلّه: أنّ ذلك غير وارد؛ لما سيأتي إن شاء الله تعالى في ذلك أنّه لا مانع من جريان الاستصحاب فيه إذا كانت الصورة الاتّصاليّة محفوظة.

ثمّ إنّه (دام ظلّه) بعد أن بنى على عدم جريان البراءة العقليّة في المقام، كيف يكون عدم العقاب محرزاً عنده بالوجدان؟ وحينئذٍ فينحصر الإيراد على هذا الاستصحاب بعد[1] كون مورده قابلاً للجعل والتعبّد، لا في مرتبته الواقعيّة، ولا في مرتبته الظاهريّة وفي مقام الشكّ، فتأمّل.

فإنّه يمكن الجواب عنه: بأنّ الغرض من الاستصحاب المذكور إنّما هو رفع العقاب على ترك الأكثر، أو على ترك الزائد.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (بعدم).

ومن الواضح أنَّ البراءة العقليّة جارية في ذلك، ولم يمنع الأستاذ (دام ظلّه) من جريانها في هذه الجهة، وإنَّما منع من نفعها في الجهة الأُخرى، وهي محصّل الخروج اليقينيّ عن عهدة التكليف المتعلّق بالأقلّ والاستصحاب المذكور لا يرفع العقاب من هذه الجهة الثانية؛ للعلم بتعلّق التكليف بالمركّب في الجملة، بخلاف البراءة الشرعيّة، فإنَّها تنفع في هذه الجهة، لكونها رافعة لنفس التكليف المتعلّق بالأكثر، أو بالزائد أو رافعة لنفس الجزئيّة المشكوكة.

وبالجملة: فالاستصحاب المذكور بمنزلة البراءة العقليّة في عدم تعرّضه لأزيد من عدم العقاب على الجهة المشكوكة، وهي التكليف بالزائد، فلا يكون رافعاً للشكّ في الخروج عن عهدة ما علم من التكليف المتعلّق بالأقلّ بالإتيان بمجرّد الأقلّ، بخلاف البراءة الشرعيّة، فإنَّها لأجل تضمّنها الرفع تكون رافعة للشكّ المذكور، كما تقدم[1]، ولأجل عدم تضمّن الاستصحاب المذكور لأزيد من حكم العقل بعدم استحقاق العقاب الذي هو محصّل البراءة العقليّة كان غاية الفائدة من إجرائه إحراز ما هو محرز بالوجدان.

فتلخّص أنَّ الجهة التي يتكفّل بها الاستصحاب المذكور، وهي عدم العقاب على التكليف بالزائد هي حاصلة بالوجدان من مفاد البراءة العقليّة والجهة التي لا تتكفّل بها البراءة العقليّة، وهي العقاب على مخالفة التكليف المتعلّق بالأقلّ التي عبّرنا عنها بلزوم تحصيل اليقين بالخروج عن عهدته لا ينفع فيها الاستصحاب المذكور، فلا يكون للاستصحاب فائدة إلّا ما أفاده حكم العقل بالبراءة العقليّة.

وفي الليلة الآتية عرضت بخدمته (دام ظلّه) هذا الإيراد، فأجاب على العجالة بما محصّله: أنَّ البراءة العقليّة إن قلنا بجريانها ورد على الاستصحاب أنَّه يكون الغرض منه إحراز ما هو محرز بالوجدان وإن لم نقل بجريانها كان الاستصحاب غير جارٍ، فإنَّ الموجب حينئذٍ لعدم جريان البراءة العقليّة هو العلم بالتكليف على نحو القضيّة المهملة، وهو كما يمنع من البراءة العقليّة يمنع من استصحاب البراءة في حال الصغر.

---

١. يُنظر: صفحة (٥٢٧) من هذا الجزء.

ثمّ إنّه (دام ظلّه) أفاد أنّ هذا الاستصحاب سالم عن بقية الإيرادات، فإنّ عدم العقاب على الأكثر بتمامه لا يعارضه عدم العقاب على الأقلّ، لكون العقاب على تركه معلوماً وإنّما تسقط المعارضة في هذه الصورة لا في ما تقدّم من المعارضة بين عدم وجوب الأقلّ وعدم وجوب الأكثر*.

وينبغي[1] أن يعلم أنّ الإباحة الشرعيّة وإن كانت بسيطة، إلاّ أنّ العقل يحللها إلى جزء إيجابيّ وجزء سلبيّ، فجزؤها الإيجابيّ عبارة عن الإذن في الفعل والترك، وجزؤها السلبيّ عبارة عن عدم الوجوب والتحريم المعبّر عنه بعدم المنع من الفعل والترك الذي يكون ملازماً لعدم استحقاق العقاب على الفعل أو الترك والغرض من إجراء استصحاب عدم الوجوب هو ترتّب الجزء السلبيّ للإباحة الذي هو مجعول بعين جعلها، وليس الغرض من إجرائه هو إثبات الإباحة بجزئها الإيجابيّ والسلبيّ، فإنّه حينئذٍ يكون مثبتاً، كما لا يخفى.

ولعلّ شرح هذا الجواب هو ما ذكرناه، ويكون توضيحه أنّ الاستصحاب إن كان جارياً في نفس ما جرت فيه البراءة العقليّة من الوجوب المتعلّق بالزائد ورد عليه أنّ هذا محرز بالوجدان، وإن كان جارياً في كلّيّ التكليف، فهذا منقطع بالعلم بالتكليف في الجملة، كما أنّ البراءة العقليّة مرتفعة بهذا العلم.

وحاصل ذلك أنّ البراءة العقليّة متّحدة مورداً مع استصحاب البراءة، فالجهة التي جرت فيها البراءة هي القابلة لجريان الاستصحاب، إلّا أنّه لا يجري لكون مؤدّاه حينئذٍ محرزاً بالوجدان، والجهة التي لا تجري فيها البراءة العقليّة لا يجري فيها الاستصحاب؛ لعين ما يمنع من جريانها، فتأمّل.

* **قلتُ**: وكذلك لو كان الغرض من عدم العقاب هو عدم العقاب على الزائد، فإنّه لا يكون هناك مفاد «ليس» الناقصة، بل إنّما يكون مورد الأثر، ونفس المستصحب هو مفاد «ليس» التامّة، وأمّا إشكال المثبتيّة من جهة الجعل والمجعول، فلا يتصوّر وروده في هذه الصورة أصلاً.

---

١. أرجع المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢١ ربيع الثاني، ١٣٤٣هـ).

ثمّ إنَّ الثابت في حال الصغر - أعني الإرسال والسعة - المعبّر عنه بالإهمال وإن اشترك مع الإباحة الشرعيّة في جزئها السلبيّ المعبّر عنه بعدم الوجوب والتحريم الذي هو[1] عن عدم المنع من الفعل والترك، إلاّ أنَّ هذا القدر المشترك بينهما في الإباحة الشرعيّة يكون مجعولاً شرعيّاً، لكونها مجعولة وهو جزء منها، فيكون مجعولاً بعين جعلها، وأمّا الثابت في حال الصغر، فليس مجعولاً شرعيّاً.

ثمّ إنَّ هذا المعنى الثابت في حال الصغر هو في النتيجة عين ما حكم به العقل من قبح العقاب من دون بيان؛ إذ ليس للعقل تصرّف بما هو وظيفة الشارع وإنّما وظيفته الإدراك، وحاصل حكمه المذكور هو عدم العقاب الذي هو في النتيجة عين ما هو الثابت في حال الصغر.

وحينئذٍ نقول: إن كان الغرض من استصحاب حال الصغر هو إثبات الإباحة بجزئها الإيجابيّ والسلبيّ كان مثبتاً وإن كان الغرض منه هو إثبات الجزء السلبيّ الذي قد عرفت أنّه عين مفاد حكم العقل بالبراءة.

ففيه:

أوّلاً: أنَّ هذا ليس من الآثار الشرعيّة.

وثانياً: أنّه لو أغضى النظر عن كونه من المستقلّات العقليّة، وعدم كونه من الآثار الشرعيّة.

ففيه أنَّ هذا المعنى لا يكفي إحرازه بالاستصحاب، بل لا بُدَّ من إحرازه بالقطع؛ إذ لا يؤمّننا من العقاب إلّا القطع بعدمه.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (هو عبارة).

وثالثاً: أنّه لو أغضى النظر عن ذلك، فهذا الاستصحاب لا أثر له إلّا إحراز ما هو محرز بالوجدان، وهو عدم العقاب*.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّه إذا كان حال الصغر مشاركاً للإباحة الشرعيّة بجزئها السلبيّ الذي هو في ضمن الإباحة الشرعيّة مجعول بعين جعلها، لكان جريان الاستصحاب فيه بمكان من الإمكان، فإنّه وإن[1] في حال الصغر غير مجعول، إلاّ أنّه في حال الشكّ في بقائه الذي[2] حال ما بعد البلوغ يمكن أن تناله يد الجعل الشرعيّ.

وقد تقدّم[3] منه (دام ظلّه) أنّ هذا المقدار يكفي في جريان الاستصحاب، وحينئذٍ فلا يرد الإشكال الأوّل، بل لا يرد الثاني ولا الثالث؛ لأنّه يجعل ذلك السلبيّ في مورد الشكّ يحصل القطع بعدم العقاب، ويكون جعله المذكور حاكماً على قاعدة قبح العقاب من دون بيان، بل يكون وارداً عليها؛ لكونه بياناً على الترخيص في حال الشكّ.

لكنّ الحقّ أنّ الثابت في حال الصغر لا يشارك الإباحة الشرعيّة أصلاً لا في جزئها الإيجابيّ، ولا في جزئها السلبيّ، أمّا الجزء الإيجابيّ فواضح، وأمّا الجزء السلبيّ المعتبر عنه بعدم المنع عن الفعل والترك، فهو إنّما يتحقّق في مورد يمكن فيه المنع ولم يمنع، والصبي لا يمكن أن يتوجّه إليه المنع، وهكذا عدم الوجوب والتحريم والإرسال.

وأمّا الإهمال، فلا يكون حال الصغر مشاركاً فيه للإباحة الشرعية؛ لعدم تحقّقه فيها.

نعم، حال الصغر يشارك الإباحة الشرعيّة في لازمها، وهو عدم استحقاق العقاب على الفعل والترك، وحينئذٍ فيتوجّه على استصحابه الإيرادات الثلاثة، ولعلّ هذا هو المراد له (دام ظلّه) ولم أفهمه كما هو حقّه.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (وإن كان).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الذي هو).

٣. يُنظر: صفحة (٥٢٩) من هذا الجزء.

وقد[١] يستدلّ على الاحتياط باستصحاب الاشتغال، وفيه ما عرفت[٢] في باب العلم الإجماليّ من أنّ ذلك من قبيل دوران الأمربين فردين أحدهما مقطوع البقاء، والآخر مقطوع الارتفاع، فلا يمكن جريان الاستصحاب في أحد الفردين والقدرالمشترك بينهما إذا كان ذا أثر، كما في الحدث المردّد بين الأصغروالأكبربالقياس إلى حرمة مسّ كتابة القرآن، أمّا إذا لم يكن له أثر فلا يمكن استصحابه، لأنّه إن أريد منه إثبات أنّ الباقي بعد صلاة الجمعة هو الظهر- مثلًا - كان مثبتاً، وإن أريد منه الحكم ببقاء الكلّيّ، فلا أثرله إلّا حكم العقل بوجوب الإتيان بالفرد الآخر **وهذا** الحكم العقليّ حاصل بالوجدان، فيكون إجراء الاستصحاب لإحرازما هو محرزبالوجدان، وقد تقدّم[٣] أنّه غير معقول.

وقد يتوهّم أنّ هذا الإشكال إنّما يتوجّه فيما نحن فيه بناءً على مسلك صاحب الحاشية من إرجاع الأقلّ والأكثرإلى المتبائنين[٤]، أمّا بناءً على ما هو المختارمن دخول الأقلّ في الأكثر، فلا ورود لهذا الإشكال.

وفيه أنّا وإن قلنا بعدم التباين، إلّا أنّه بعد الإتيان بالأقلّ يكون من قبيل تردّد الحادث بين ما هو مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع.

الإشكال على إجراء الاستصحاب بحكومة البراءة الشرعيّة عليه

ثمّ لا يخفى أنّه يرد على إجراء الاستصحاب فيما نحن[٥] زيادة على ما

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «توفّي المرحوم الشيخ إبراهيم الصلبانيّ من علماء الترك ومقدّسيهم ليلة الجمعة ٢٣ ربيع الثاني، وتعطّل الدرس لأجله ليلة السبت، والأحد، الاثنين: ٢٦ ربيع الثاني، ١٣٤٣هـ».

٢. يُنظر: صفحة (٥٢٦) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (٤٤١ و ٤٤٣) من هذا الجزء.

٤. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٥٦٣/٣، وما بعدها.

٥. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (نحن فيه).

تقدّم من الإشكال على الاستصحاب في العلم الإجماليّ المردّد بين المتباينين: أنّ البراءة الشرعيّة تكون حاكمة على الاستصحاب المذكور، لكونها رافعة للإجمال في التكليف المردّد بين الأقلّ والأكثر، وموجبة لكون الأقلّ المعلوم تعلّق التكليف به في الجملة مطلقاً غير مقيّد بانضمام ذلك الزائد المشكوك الاعتبار، ولا يرد على هذا الإشكال بما هو واضح من كون الاستصحاب حاكماً على البراءة الشرعيّة دون العكس.

بيان ذلك أنّ المورد الذي يراد إجراء الاستصحاب فيه، إمّا أن يكون من قبيل الشكّ في البقاء، وإمّا أن يكون من قبيل[1] في الحدوث، وعلى الأوّل فالمرجع هو الاستصحاب، سواء قلنا بالبراءة العقليّة أو الشرعيّة أو لم نقل، وفي هذا النحو يكون الاستصحاب حاكماً على البراءة، وعلى الثاني - كما فيما نحن فيه - فإن قلنا بعدم الانحلال وعدم جريان البراءة العقليّة والنقليّة، وقلنا بجريان قاعدة الاشتغال لم يكن الاستصحاب جارياً لما تقدّم[2] من كونه حينئذٍ لإحراز ما هو محرز بالوجدان.

وإن قلنا بجريان البراءة الشرعيّة كانت مبيّنةً لما أجمل من التكليف - كما عرفت - فيسقط الاستصحاب حينئذٍ؛ لأنّ ملاكه هو إجمال ذلك التكليف وتردّده بين الأقلّ والأكثر، هذا في مقابلة الاستصحاب للبراءة الشرعيّة.

وأمّا مقابلته مع البراءة العقليّة - كما هو المختار للشيخ ﷺ - فقد يتوهّم أنّه يكون حاكماً عليها؛ لعدم تعرّضها لبيان ما أجمل من التكليف المذكور، إلّا أنّه توهّم فاسد؛ لأنّ القائل بالبراءة العقليّة لا يتمّ قوله إلّا بعد فرض انحلال

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (قبيل الشكّ).

٢. يُنظر: صفحة (٥٣١) من هذا الجزء.

ذلك العلم الإجماليّ، ومع انحلاله لا يبقى مورد للاستصحاب، لما عرفت من أنَّ ملاكه هو إجمال التكليف المعلوم، وتردّده بين الأقلّ والأكثر.

نعم، يرد على هذا القول ما أوردناه سابقاً من عدم انحلال العلم بالبراءة العقليّة.

وأمّا ما استدلّ به المحقّق صاحب الحاشية من التمسّك بلزوم المقدّمة العلميّة[1].

ففيه أنَّ ذلك عين القول بالاشتغال، لا أنّه مطلب آخر يستدلّ به عليه، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ[2] الشيخ ﷺ ذكر الإشكال على الإتيان بالأقلّ بأنّه لا يحصل معه نيّة القربة[3]؛ لعدم العلم بكونه هو الواجب.

وأجاب عنه بأنّه يكفي في تحقّق القربة كون الباعث على الإتيان به هو التخلّص من العقاب.

ولا يخفى أنّه قد حقّق في محلّه أنَّ جميع ما ذكر من الدواعيّ في التعبّديّات عدا قصد الامتثال، وعدا التخلّص من العقاب، وقد أنهاها في شرح اللمعة إلى عشرة[4] كلّها لا يمكن أن يكون شيء منها داعيّاً على الإتيان بنفس العمل، فإنَّ تحصيل الثواب ونحوه من تلك الدواعيّ التي ذكروها لا يمكن أن تكون في عرض الامتثال، لعدم ترتّبها على نفس العمل، وإنّما تترتّب عليه بعنوان كونه بداعي الامتثال، فهي إنّما تكون داعيّة إلى الامتثال،

---

١. يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أُصول معالم الدين: ٧٢٤/٣.

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٧ ربيع الثاني، ١٣٤٣هـ).

٣. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٢٧/٢.

٤. يُنظر: الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة: ١١٧/١.

وهو يكون الداعي على الإتيان بنفس العمل، فتكون من قبيل الداعيّ إلى الداعي، أمّا العقاب، فلا يترتّب على نفس الترك إلّا في التوصّليّات، أمّا التعبّديات فإنّما يكون العقاب مترتباً على ترك الامتثال، وحينئذٍ فيكون التخلّص من العقاب من الدواعي إلى الامتثال، لا من الدواعي إلى الإتيان بنفس الفعل.

وبعبارة أُخرى: التخلّص من العقاب لا يكون مترتّباً على نفس الفعل، و إنّما يترتّب على الإتيان به بداعي الامتثال، فلا يُعقل أن يكون قصد التخلّص داعياً لنفس العمل وموجباً لصيرورته تعبّدياً.

وهذا الذي ذكرناه صرّح به الشيخ ﷺ في كتاب الطهارة[1]، وحينئذٍ فيكون ما ذكره في هذا الكتاب[2] مناقضاً لما ذكره في كتاب الطهارة.

فالمتعيّن في الجواب أن يُقال: إمّا أن نقول بجريان البراءة الشرعيّة أولا، فإن قلنا بجريانها، فقد عرفت أنّ جريانها موجب لبيان تعلّق الأمربالأقلّ، ومعه يحصل التمكّن من الإتيان به بقصد امتثال الأمرالمذكور، وإن لم نقل بذلك، وقلنا بجريان البراءة العقليّة، فقد عرفت أنّها لا يمكن جريانها، إلّا بعد الفراغ عن الانحلال وكون القدر المتيقّن هو التكليف بالأقلّ، وحينئذٍ فيمكن تأتّي الامتثال بالإتيان بالأقلّ بداعي أمره، ولو لأجل التخلّص من العقاب، ويكون قصد التخلّص من العقاب من قبيل الداعي إلى الامتثال الذي هو الداعي إلى الإتيان بنفس العمل، ولعلّ هذا المعنى هو المراد للشيخ ﷺ.

المسألة الثانية كون الشكّ بين الأقلّ والأكثر ناشئاً من إجمال النصّ

المسألة الثانية[3]: هي كون الشكّ بين الأقلّ والأكثر ناشئاً من إجمال

---

١. يُنظر: كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاريّ): ٤٨/٢.

٢. يُنظر: مطارح الأنظار: ٣٠٣/١.

٣. تقدّمت المسألة الأولى في صفحة (٤٦٦) وما بعدها من هذا الجزء.

النصّ، والظاهر: أنَّ الكلام فيها عين الكلام في مسألة عدم النصّ، وغاية ما يفرق بين المسألتين هو أنَّ مسألة عدم النصّ ينحصر الشكّ فيها في تعلّق الوجوب بالأقلّ أو الأكثر.

أمّا مسألة إجمال النصّ، ففيها جهة زائدة، وهي أنّا نعلم التكليف بشيء، وذلك الشيء نشكّ في حصوله بالإتيان بالأقلّ، فيرجع الأمر فيها إلى مسألة الشكّ في المحقّق، وهذا نظير ما قيل من أنّه على القول بالصحيح في أسامي العبادات يرجع إلى الاحتياط؛ لكون المكلّف به مجملاً مردّداً بين الأقلّ والأكثر، بخلافه على القول بالأعمّ، فإنّه يرجع فيه إلى البراءة، لعدم الإجمال المذكور.

والجواب[1] عن التوهّم المتقدّم يتوقّف إيضاحه على تمهيد مقدّمة وهي أنَّ المخصّص إذا كان مجملاً مردّداً بين الأقلّ والأكثر، وكان متّصلاً يسري إجماله إلى العامّ، ويُوجب سقوط الأصل اللفظيّ الذي هو أصالة العموم عن الظهور في مورد الشكّ، أمّا إذا كان منفصلاً فلا يوجب سقوط الأصل اللفظيّ في مورد الشكّ؛ لعدم وجود ما يكون مزاحماً لحجّيّة ذلك الأصل اللفظيّ، والأصل العمليّ من هذه الجهة كالأصل في عدم سقوطه في ذلك من دون فرق في ذلك بين الشبهة الوجوبيّة والتحريميّة، ومن دون فرق بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين والاستقلاليّين، فإنّه بعد الفراغ عن انحلال العلم في الارتباطيّين يكون الحال فيهما عين الحال في الاستقلاليّين.

ودعوى: أنَّ التكليف إذا تعلّق بمفهوم مجمل لا بُدَّ من تحصيل العلم بمصداق ذلك المفهوم إنّما تتمّ فيما لو كان ذلك المركّب الخارجيّ بالنسبة إلى

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٨ ربيع الثاني، ١٣٤٣هـ).

ذلك العنوان من قبيل المحقّق، أمّا إذا كان العنوان حاكياً عن ذلك المركّب، فلا تتمّ فيه تلك الدعوى، لكون التكليف حينئذٍ متعلّقاً بنفس ذلك المركّب، ويكون أخذ ذلك العنوان في متعلّق التكليف كعدمه ويكون المكلّف به هو المصاديق الخارجيّة، وحينئذٍ فإذا تردّد الأمر في ذلك المصداق المكلّف به بين الأقلّ والأكثر كانت البراءة جارية في الزائد*.

---

* **قلتُ**: فإن قلت كيف يكون المأتي به امتثالاً مع الشكّ في كونه من مصاديق ذلك المفهوم، **والحاصل**: أنّا و إن سلّمنا أنّ المفهوم لم يتعلّق به التكليف، و إنّما يتعلّق التكليف بالأفراد التي يشار بذلك المفهوم إليها، فلا ريب أنّ ما ليس من تلك الأفراد لا يكون امتثالاً لذلك الأمر.

ومن الواضح أنّه إذا كان المفهوم مردّداً بين ذي التسعة أجزاء أو العشرة، فلا يكون ما هو الجامع للتسعة معلوم الفرديّة لذلك المفهوم وكأنّه لذلك قيل: أنّه بناءً على الصحيح يلزم الاحتياط، وبناءً على الأعمّ يرجع إلى البراءة، فلعلّ الوجه في الرجوع إلى الاحتياط إلى الصحيح هو أنّه بعد فرض أنّ لفظ الصلاة موضوع لخصوص الصحيح الجامع لجميع الأجزاء والشرائط يكون مفهوماً مجملاً مردّداً بين الأقلّ والأكثر، ويكون الفاقد للمشكوك غير معلوم الفرديّة لذلك المفهوم، وما لم يعلم فرديّته لذلك المفهوم لم يحرز تعلّق الأمر به، بخلاف القول بالأعمّ، فإنّه لمّا أحرز أنّه فرد من ذلك المفهوم، غاية الأمر يتردّد الأمر بين تعلّقه بالواجد لذلك الجزء أو يكون مطلقاً غير مقيّد به، وحينئذٍ يكون المرجع إلى البراءة؛ لكون الفرديّة محرزة، و إنّما الشكّ في إيجاب شيء زائد عليها، بخلافه على الصحيح، فإنّه عليه لا تكون الفرديّة محرزة، فلا تكون الصلاتيّة محرزة.

قلتُ: إذا قال: «صلِّ» بناءً على الصحيح يكون الواجد للعشرة مصداقاً لذلك المفهوم في الجملة، فيكون متعلّقاً للأمر المذكور، وحينئذٍ نقول: إنّ التسعة من ذلك الواجد لا شبهة في دخولها في ذلك المفهوم، فلا شكّ في إيجابها في الجملة، أمّا من جهة كونها تمام المفهوم، أو من جهة كونها داخلة فيه.

وينبغي[1] أن يعلم أنّ المفهوم المردّد بين الأقلّ والأكثر تارةً يكون موضوعاً للحكم مثل «أكرم العادل»، فإنّ العادل - الذي هو المردّد بين الأقلّ والأكثر - وقع موضوعاً للحكم، وهو وجوب الإكرام، وقد يكون متعلّقاً للتكليف، مثل: الصلاة التي تكون متعلّقاً للوجوب، وكلّ منهما إمّا أن يكون الحكم إيجابيّاً، كما في مثل «أكرم العادل» ومثل «صلِّ»، وإمّا أن يكون الحكم تحريميّاً، كما في مثل «لا تكرم الفاسق» ومثل «لا تغتبْ» فتلك أقسام أربعة، ففي الحكم التحريميّ، سواء كان المفهوم المردّد موضوعاً للحكم أو كان متعلّقاً للتكليف يكون القدر المتيقّن هو الأكثر*.

فإذا قال: «لا تكرم الفاسق» وتردّد الفاسق بين مطلق المرتكب ولو كان صغيرة أو خصوص مرتكب الكبيرة، فالقدر المتيقّن ممّن يحرم إكرامه هو خصوص مرتكب الكبيرة، وأمّا مرتكب الصغيرة فيكون تحريم إكرامه مشكوكاً، وكذا إذا قال: «لا تغتبْ» وتردّد الغناء بين مطلق ترجيع الصوت، أو هو مع الإطراب، فإنّ القدر المتيقّن التحريم هو المشتمل على القيدين، وأمّا ما

وعلى أيّ حال، فهي دخيلة في المفهوم وواجبة، فيجب الإتيان بها للعلم بأنّها دخيلة في المفهوم، وتعلّق الوجوب بها في الجملة، وأمّا الجزء العاشر فيشكّ في دخوله في ذلك المفهوم، وحيث إنّه مجمل لا يمكن أن يكون نافعاً في تنقيح أنّ العاشر جزء أو ليس بجزء لا بُدَّ من الرجوع إلى ما تقتضيه الأُصول العلميّة، وإذا انتهت النوبة إلى الرجوع إلى الأُصول العمليّة كان المرجع منها هو البراءة، لما تقدّم[2] في بيان الانحلال.

* **قلتُ**: غرضه بالأكثر الأكثر قيوداً، ولازمه كونه أقلّ أفراداً.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «بناءً على التقويم أوّل الشهر الجمعة، وقد انحرف مزاج حضرة الأستاذ (دام ظلّه) ليلة السبت والأحد، وشرع ليلة الاثنين: ٤ جمادى الأولى، ١٣٤٣هـ».

٢. يُنظر: صفحة (٥٣٦) من هذا الجزء.

اشتمل على الترجيع فقط فيكون مشكوك التحريم، وكذلك الحكم فيما لوكان الحكم ايجابيّاً وكان المفهوم المردّد موضوعاً، كما في مثل «أكرم العادل» إذا قيل: إنَّ العادل مردّد بين خصوص من لم يرتكب أصلاً، أو أنّه يشمل مرتكب الصغيرة، فإنَّ القدر المتيقّن هو من لم يرتكب أصلاً، ومن ارتكب الصغيرة يكون وجوب إكرامه مشكوكاً*.

وأمّا المفهوم المردّد بين الأقلّ والأكثر إذا كان متعلّقاً للتكليف فيكون الأمر فيه بالعكس ممّا تقدّم، يعني أنَّ الأقلّ يكون قدراً متيقّناً والأكثر مشكوكاً، كما في مثل ما نحن[1] من وجوب الصلاة المردّدة بين الأقلّ والأكثر، لما تقدّم تفصيله من العلم بدخول الأجزاء المعلومة والشكّ في دخول الأجزاء المشكوكة، وكما في مثل وجوب الإكرام المردّد بين كونه مجرّد الإضافة، أو هي مع إعطاء المال.

ثمّ إنَّه لا يخفى أنَّ القول بالاحتياط والبراءة لا يتفرّع على القول بالصحيح والأعمّ، وإنَّما تظهر الثمرة بين القولين في الرجوع إلى الأصل اللفظيّ وهو الإطلاق على القول بالأعمّ دون الصحيح، مع أنَّ هذه الثمرة قليلة الجدوى؛ لندرة كون الإطلاق في مقام البيان أو عدم وجوده، فإنَّ جميع إطلاقات الآيات الواردة

---

* **قلتُ**: هذا إنَّما يتمّ إذا كان المطلوب إكرام كلّ عادل، وأمّا إذا كان المطلوب إكرام عادلٍ واحد، كما في مثل «جئني بعادل»، فالظاهر أنَّ القدر المتيقّن هو الأقلّ قيوداً نظير وجوب الصلاة، فتأمّل.

وسألته (دام ظلّه) عن ذلك، فأجاب بأنَّ مثل هذا المثال يدخل في مسألة الدوران بين التعيين والتخيير.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (نحن فيه).

في مثل: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[1] إمّا أن يكون المقصود منها هو الأركان التي فرضها الله بناءً على أنّها هي الجامع على القول بالأعمّ، وإمّا أن يكون المقصود منها هي الأركان التي فرضها مع بقية الأفعال التي أوجبها وسنّها النبيّ، فعلى الأوّل لا شبهة في عدم جواز التمسّك بالإطلاق؛ لعدم كونه في مقام البيان، وأمّا على الثاني فلكونه إشارة إلى ما أوجبه النبيّ، فلا يكون الغرض منه الإطلاق.

ثمّ إنّ[2] تصوير الجامع للصحيح وللأعمّ في غاية الإشكال، وقد ذكرنا ذلك مفصّلاً في بابه، ومنشأ الإشكال في الصحيح هو أنّه لو كان الجامع أمراً بسيطاً هو الغرض من تلك الأجزاء والشرائط لزم الرجوع في موارد الشكّ في الجزئيّة إلى الاحتياط؛ لكونه من قبيل الشكّ في المحقّق، وجريان البراءة الشرعيّة لا يكون نافعاً في الشكّ المذكور إلّا على الأصل المثبت*.

وغاية ما يمكن أن يُقال في تصوير الجامع على القول بالصحيح هو أنّ الجامع هو الصورة النوعيّة المنطبقة على الغرض، وهذا الجامع هو المعبّر عنه في كلام الشيخ ﷺ بالجزء الصوريّ المستكشف بوجود القاطع، فإنّ الحكم على الاستدبار - مثلاً - بأنّه قاطع للصلاة يدلّ على كونها ذات صورة نوعيّة باعتبارها تكون شيئاً واحداً.

---

* **لا يخفى** أنّ الأستاذ (دام ظلّه) ظهر منه أنّ القائل بكون الجامع هو الغرض هو الآخند ﷺ[3]، وأنّه أجاب عن لزوم الاحتياط بأنّ البراءة الشرعيّة تفيد كون الغرض حاصلاً بالأقلّ.

---

١. سورة البقرة، الآية: ٤٣، و١١٠.

٢. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث، انثلاثاء: ٥ جمادى الأولى، ١٣٤٣هـ.

٣. يُنظر: كفاية الأصول: ١/١٩٧.

وتوضيحه يتوقّف على مقدّمات:

الأولى: أنَّ المركّبات بعضها لها صورة اتّصاليّة حافظة لوحدتها، وبعضها ليس لها تلك الصورة.

الثانية: أنَّ تلك الصورة الحافظة للمادّة تختلف باختلاف انطباقها على الغرض، فربّما كان ذو الأجزاء الثلاثة في مقام موافقاً للغرض ومنطبقاً عليه، فيكون له تلك الصورة النوعيّة، وربّما لا يكون في مقام آخر منطبقاً على الغرض، فلا تكون له تلك الصورة النوعيّة.

الثالثة: أنّا استكشفنا كون الصلاة من المركّبات ذوات الصورة النوعيّة من أدلّة القاطع لها.

الرابعة: أنَّ الصلاة اسم لتلك الصورة بمادّتها.

الخامسة:[1]

السادسة:[2]

المسألة الثالثة في تعارض النصّين

المسألة الثالثة من مسائل الأقلّ والأكثر: مسألة تعارض النصّين، وقد

ثمّ إنّه أشكل على نفسه بالمثبتيّة.

قلتُ: الظاهر من كلام الآخند ﷺ في الكفاية[3] أنّه يقول بإنَّ الجامع هو الأمر الواقعيّ الذي يكون أثره هو النهيّ عن الفحشاء، وعليه فلا يكون الجامع عنده هو الغرض، وأنّه أجاب عن الاحتياط بالفرق بين الشكّ في المحصّل والعنوان المنتزع، ومن الواضح أنَّ هذا أجنبيّ عمّا يظهر من الأستاذ (دام ظلّه) من نسبة ما ذكره إليه، فتأمّل.

---

١. هنا بياضٌ في نسخة الأصل بمقدار سطرين.

٢. هنا بياضٌ في نسخة الأصل بمقدار نصف ورقة.

٣. يُنظر: كفاية الأُصول: ١/١٩٧.

عرفت في مسألة الشبهة التحريميّة أنّ مسألة تعارض النصّين خارجة عن هذه العناوين؛ لكون الحكم فيها هو التخيير، ولكن في هذه المسألة بالخصوص من مسائل تعارض النصّين ذكر الشيخ ﷺ[1] مطلباً، وهو أنّ النصّين المتعارضين الذين يكون أحدهما على وفق الأصل والآخر على خلافه، إمّا أن يكون الأصل المذكور أصلاً عمليّاً، وإمّا أن يكون أصلاً لفظيّاً، كأن يقول: (أكرم العلماء) ثمّ يرد دليل يدلّ على حرمة إكرام زيد العالم، ودليل آخر يدلّ على وجوب إكرامه، فهل يكون المرجع في القسم الثاني إلى التخيير، كالقسم الأوّل، أو أنّه لا يرجع إلى التخيير فيه، بل يكون المرجع هو الأصل اللفظيّ، وهو العموم؟

وظاهرهم[2] الفرق بين الأصل اللفظيّ - فيكون هو المرجع دون التخيير - والأصل العمليّ - فيكون المرجع هو التخيير - والوجه في الفرق المذكور هو أن التخيير بجميع احتمالاته مورده الحيرة، والدليل الاجتهاديّ رافع للحيرة بخلاف الأصل العمليّ، مع أنّ بعض أخبار التخيير مشتمل على كلمة «من باب التسليم»[3]، ولا ريب أنّ الرجوع إلى الدليل الاجتهاديّ لا يكون منافياً للتسليم بالقدر المشترك بين الدليلين المتعارضين، بخلاف الأصل العمليّ.

المسألة الرابعة في كون منشأ الترديد هو الشبهة الموضوعيّة الخارجيّة

المسألة الرابعة من مسائل الأقلّ والأكثر، هي: كون منشأ الترديد هو الشبهة الموضوعيّة الخارجيّة، ولا يخفى ما في الكتاب[4] في هذه المسألة.

أمّا أوّلاً: فلأنّ ما ذكره من الدليل على وجوب الاحتياط من كون الشارع

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٧٦/٢.

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٦ جمادى الأولى، ١٣٤٣هـ).

٣. يُنظر: الكافي: ٦٦/١، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ح ٧.

٤. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٧٨/٢.

قد أدّى ما عليه من بيان التكليف بالمفهوم المبيّن، ويقي في المسألة ما على المكلّف من الخروج عن العهدة، فيلزم الاحتياط في ذلك، فإنّ هذا البرهان بعينه هو ما استدلّ به القائلون بالاحتياط في المسألة الرابعة من مسائل الشبهة التحريميّة والوجوبيّة.

وقد عرفت الجواب عنه في ذينك المسألتين من كون التكليف المتعلّق بالمفهوم المبيّن انحلالياً، فينحلّ إلى تكاليف متعدّدة حسب تعدّد مصاديقه، فإذا شكّ في كون شيء مصداقه، فقد شكّ في التكليف بذلك الشيء، فتجري فيه البراءة.

وهذا الجواب بعينه متأتٍ فيما نحن فيه - أعني ما لو كان متعلّق التكليف معلوماً من حيث المفهوم - ولكن كان الشكّ في المصداق الخارجيّ موجباً لتوسعة دائرة التكليف، كما لو فرض كون الوجوب متعلّقاً بإكرام العلماء على نحو الكلّيّ المجموعيّ، وحصل الشكّ في كون زيد عالماً، وكما في جميع موارد الشكّ في مصداق المانع بعد فرض مانعيّته.

وثانياً: أنّ ما ذكره من المثال الأوّل إنّما هو من قبيل الشكّ في المحقّق، وهو أجنبيّ عن مسألة تردّد نفس المأموربه بين الأقلّ والأكثرمن جهة اشتباه الموضوع الخارجيّ.

وأمّا المثال الآخر - وهو صوم ما بين الهلالين - فإنّ أريد ممّا بينهما الإشارة إلى نفس الأيّام الواقعة بينهما، كانت[1] الأمر متعلّقاً بتلك الأيّام، وحينئذٍ فلا شبهة في جريان البراءة في مورد الشكّ، وإن أريد العنوان البسيط المتحقّق بتلك الأيّام كان من قبيل الشكّ في المحقّق، وهو أجنبيّ عن المسألة الرابعة.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (كان).

استدراك لما مضـ

استدراك[1] لدرس ليلة الأربعاء الماضية، وهو أنَّ الأُصول اللفظيّة، مثل «العموم» و«الإطلاق» إن قلنا بأنّ التخيير في باب التعارض تخيير من حيث المسألة الفرعيّة، فيكون تخييراً استمراريّاً، كانت الأُصول حاكمة على أدلّة التخيير، ويكون مثل العموم مرجعاً، وإن جعلنا التخيير المذكور تخييراً في الحجّيّة كان العموم مرجّحاً.

بيان ذلك: أنَّ...[2]

وحاصل[3] ما تقدّم أنّه لا شبهة في حكومة أخبار التخيير على الأُصول العمليّة، سواء قلنا بكونه في مقام الحجّيّة وفي المسألة الأُصوليّة، أو بكونه في مقام العمل وفي المسألة الفرعيّة.

أمّا الأوّل، فواضح، وأمّا الثاني، فلأنّه لمفاد تلك الأخبار.

وإن كان التخيير في مقام العمل إلّا أنَّ محصّله هو التخيير في العمل على أي الحجّتين، فيكون مقدّماً على الأصل العمليّ، وأمّا الأُصول اللفظيّة، كالعموم والإطلاق، فإن قلنا بكون التخيير في مقام العمل، فلا شبهة في كون الأصل اللفظيّ حاكماً عليه؛ لكونه رافعاً لموضوعه وهو الحيرة في العمل على طبق أي الخبرين، وإن قلنا بكونه في مقام الحجّيّة والأخذ بأحد الخبرين، فلا يخفى أنَّ الخاصّ إذا كانت حجّيّته مطلقة، كما إذا لم يكن له معارض، يكون مقدّماً على العامّ، ولكن في مورد وجود المعارض بناءً على التخيير في مقام الحجّيّة يكون حجّيّة الخاصّ مقيّدة بعدم الأخذ بمعارضه.

ومقتضى ذلك أنّه إذا أخذ بما يعارض الخاصّ كان الخاصّ ساقطاً،

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٩ جمادى الأولى، ١٣٤٣هـ).

٢. بياضٌ في نسخة الأصل بمقدار أكثر من نصف ورقة.

٣. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (١٠ جمادى الأولى، ١٣٤٣هـ).

وكان العمل على طبق العامّ، وإن أخذ بالخاصّ سقط معارضه وكان العامّ مخصّصاً، لكنّ الظاهر منهم أنّهم في مورد المعارضة يرجعون إلى الأُصول اللفظيّة مطلقاً، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يوجّه رجوعهم إلى الأُصول اللفظيّة، إمّا -لأجل- بأنّهم يرون التخيير تخييراً في العمل، وإمّا بأنّهم يرون العامّ مرجّحاً لمعارض الخاصّ.

في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر التحليليّين

ثمّ بعد الفراغ عن مسألة الأقلّ والأكثر الخارجيّين[1] بأقسامها يقع الكلام في الأقلّ والأكثر التحليليّين.

فنقول: الذي ينبغي أن يُقال في ضابط الفرق بين المسألتين هو أنّ الأكثر إن كان متوقّفاً على عناية زائدة على الأقلّ من قبل الآمر ثبوتاً وإثباتاً بحيث كان أمره متعلّقاً بجهة زائدة على أصل الأقلّ كان من قبيل الأقلّ والأكثر الخارجيّين، سواء كان نسبة الأقلّ إلى الأكثر نسبة الجزء إلى الكلّ أو كان نسبته إليه نسبة المطلق إلى المشروط والمقيّد، كالصلاة المطلقة إلى الصلاة المشروطة بالطهارة، وكالرقبة المطلقة إلى الرقبة المقيّدة بالإيمان، فيدخل فيه الأجزاء والشروط والقيود.

وإن لم يكن الأكثر مشتملاً على عناية زائدة من قبل الآمر بل كان الأكثر في لحاظ الآمر في مقام تعلّق الأمر به، مثل الأقلّ في كونه لحاظاً بسيطاً غير مشتمل على عناية زائدة، كما في الجنس والنوع، كما لو أمره بالإنسان وهو الأكثر، أو الحيوان وهو الأقلّ كان من قبيل الأقلّ والأكثر التحليليّين؛ إذ لم يكن تركيب في مقام تعلّق الأمر بمتعلّقه الذي هو الأكثر لا ثبوتاً ولا إثباتاً، وإنّما يحلله العقل إلى عامّ وخاصّ، وينتزع منهما قدراً جامعاً بينهما يكون

---

١. يُنظر: صفحة (٤٦٤) من هذا الجزء.

هو المعلوم والقدر المتيقّن، وليس الفرق بين المسألتين والضابط فيهما هو الاتحاد الخارجيّ في التحليليين وعدمه في الخارجيّين، كي تكون مسألة التحليليين شاملة للمطلق والمقيّد، ويكون ذلك منشأ للنقض بمسألة الشكّ في الشرطيّة، كما يظهر من ما ذكره ﷺ في الكتاب[1].

ثمّ بعد أن عرفت الضابط في المسألتين نقول في بيان الحكم في التحليليّين: إن قلنا بجريان البراءة العقليّة في مسألة الأقلّ والأكثر الخارجيّين - كما سلكه شيخنا ﷺ - فلازم ذلك جريان البراءة العقليّة في هذه المسألة؛ لأنّه وإن لم يكن فيها في مقام تعلّق الأمر، وفيما يعود إلى الآمر تركيب، إلّا أنّه لمّا كان البراءة العقليّة حكماً عقليّاً وكان العقل في هذه المسألة حاكماً بالتحليل، وكان الأكثر في نظره مركباً، بحيث إنّه ينتزع قدراً جامعاً بين الخاصّ والعامّ يكون هو القدر المتيقّن في نظره ويكون الزائد عليه مجهولاً عنده، فلا جرم يكون العقاب على ذلك الزائد على القدر المتيقّن عقاباً بلا بيان.

وأمّا بناءً على ما سلكناه من عدم جريان البراءة العقليّة وانحصار الأمر بالبراءة النقليّة، فلا يخفى أنّه بناءً عليه لا تجري البراءة النقليّة، لتوقّفها على كون المشكوك عناية زائدة من قبل الآمر مجعولة له لكي يصحّ رفعها بحديث الرفع، وقد عرفت عدم تحقّق ذلك في هذه المسألة، أعني مسألة الأقلّ والأكثر التحليليين.

ثمّ لا يخفى أنّ لنا عناوين رُبّما تكون في بادئ النظر متداخلة، وهي مسألة الدوران بين التعيين والتخيير الشرعيّ والدوران بين التعيين والتخيير العقليّ، ومسألة الأقلّ والأكثر التحليليين، ومسألة كون متعلّق الفعل الذي هو

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٥٩/٢.

مورد الأمر مردّداً بين الأقلّ والأكثر، كما أمر بإكرام العالم وتردّد بين كونه مطلق العالم بعلم الفقه أو هو خصوص العالم به وبالنحو، مثلاً.

أمّا[1] الفرق بين مسألة الدوران بين التعيين والتخيير الشرعيّ، ومسألة الدوران بين التعيين والتخيير العقليّ، فهو عين الفرق بين التخيير الشرعيّ والتخيير العقليّ، وهو أنّه في التخيير العقليّ يكون لنا جامع عرفيّ بين الفردين يكون هو المتعلّق للطلب، وفي التخيير الشرعيّ لا يُوجد مثل هذا الجامع، فيتعلّق الطلب بكلّ منهما تخييراً.

وأمّا مسألة الدوران بين التعيين والتخيير العقليّ وباقي المسائل، فالظاهر أنّ عنوان التعيين والتخيير العقليّ شامل لكلّ واحدٍ من تلك العناوين؛ لأنّه يصدق على مسألة تعلّق التكليف بما هو مردّد بين الأقلّ والأكثر الخارجيّين والعقليّين، وعلى مسألة تعلّق التكليف بفعل يكون متعلّقه مردّداً بين الأقلّ والأكثر الخارجيّين والعقليّين التحليليّين، وحينئذٍ فتكون لنا مسائل:

الأولى: مسألة الدوران بين التعيين والتخيير الشرعيّ.

الثانية: مسألة تعلّق التكليف بما هو مردّد بين الأقلّ والأكثر الخارجيين، كما إذا تعلّق الأمر بالصلاة وتردّد الأمر فيها بين الأقلّ والأكثر من حيث الأجزاء، أو من حيث الشرائط والموانع.

الثالثة: مسألة تعلّقه بما هو مردّد بين الأقلّ والأكثر العقليّين التحليليّين، كما إذا تردّد نفس متعلّق التكليف بين الجنس والنوع، والعامّ والخاصّ.

الرابعة: مسألة تعلّق التكليف بفعل يكون متعلّقه مردّداً بين الأقلّ والأكثر الخارجيّين، كما إذا أمر بعتق الرقبة المردّدة بين مطلق الرقبة أو خصوص

---

١. أرجع المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١١ جمادى الأولى، ١٣٤٣هـ).

الرقبة المقيّدة بالإيمان، وكما إذا أمر بإكرام العالم وتردّد العالم بين كونه مطلق العالم بالفقه - مثلاً - أو هو خصوص العالم به وبالنحو - مثلًا -، وكذا لو أمر بإهانة الفاسق وتردّد الفاسق بين كونه مطلق المرتكب ولو الصغيرة، أو هو من ارتكب خصوص الكبيرة، وهكذا لو أمر بإكرام العادل وتردّد أمره بين مطلق من لم يرتكب الكبيرة، سواء كان مرتكباً للصغيرة أم لا، أو هو خصوص من لم يرتكب شيئاً من الصغيرة والكبيرة، فكلّ ما يكون متعلّق الفعل المأمور به المعبّر عنه بموضوع التكليف مردّداً بين المطلق والمقيّد يكون داخلاً في هذه المسألة إذا كان المطلوب واحداً غير معيّن، ليندرج في التعيين والتخيير العقليّين، وأمّا إذا كان المطلوب جميع الأفراد، بأن كان المطلوب هو إكرام كلّ عالم على نحو التكليف الانحلاليّ، فقد عرفت الكلام فيه فيما تقدّم في ليلة الاثنين (٤ جمادى الأولى)[1].

ثمّ إنّ المدار في هذه المسألة على كون موضوع التكليف - أعني ما تعلّق به الفعل الذي تعلّق به الأمر - مردّداً بين الأقلّ والأكثر، أمّا إذا كان نفس متعلّق الأمر هو المردّد بين المطلق والمقيّد، فهو داخل في المسألة الثانية التي يكون فيها نفس متعلّق التكليف هو المردّد بين الأقلّ والأكثر الخارجيّين دون متعلّقه.

ثمّ لا يخفى أنّ هذه المسألة الرابعة لا تنحصر في ما لو كان متعلّق الفعل الذي تعلّق به الأمر مردّداً بين المطلق والمقيّد، بل تشمل كلّ ما كان متعلّق الفعل مردّداً بين الأقلّ والأكثر الخارجيّين، سواء كان من جهة الإطلاق والتقييد، كما مثّلنا، أو كان من جهة الأجزاء.

---

١. يُنظر: صفحة (٥٣٧) من هذا الجزء.

المسألة الخامسة: هي ما إذا كان متعلّق الفعل المأمور به مردّداً بين الأقلّ والأكثر الانحلاليّين، كما أمره بالإتيان بالحيوان أو الإنسان، وقد عرفت أنّ عنوان الترديد بين التعيين والتخيير العقليّ منطبق على جميع هذه المسائل ما عدا المسألة الأولى.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ المسألة الأولى قد تقدّم الكلام عليها مفصّلاً قبل مسائل العلم الإجماليّ.

وأمّا المسألة الثانية فهي المعروفة بالأقل والأكثر، وقد تقدم الكلام فيها مفصّلاً، وبيّنا أنّ الحقّ فيها جريان البراءة الشرعيّة دون العقليّة.

وأمّا المسألة الثالثة، فقد عرفت بالأمس أنّه لا يمكن فيها إجراء البراءة الشرعيّة.

نعم، لو قلنا بالبراءة العقليّة في مسألة الأقلّ والأكثر السابقة كانت البراءة العقليّة جارية فيها، وهكذا الكلام في المسألة الخامسة.

وأمّا المسألة الرابعة، فقد ذكرنا بالأمس دخولها في المسألة الثانية، وذكرنا جريان البراءة الشرعيّة فيها، كما يجري في تلك المسألة لاشتراكهما في الاحتياج إلى العناية الزائدة وكونهما معاً من قبيل الأقلّ والأكثر الخارجيّين غير أنّ تلك[1] يكون نفس متعلّق التكليف فيها مردّداً بينهما، وهذه يكون متعلّق المتعلّق مردّداً بينهما إلّا أنّ التحقيق أنّها لا تجري فيها البراءة الشرعيّة، وأنّ الحكم فيها هو الحكم في الأقلّ والأكثر العقليّين التحليليّين؛ وذلك لأنّ مدار البراءة الشرعيّة أن يكون الجهة المشكوكة على تقدير اعتبارها واقعاً داخلة

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (تلك المسألة).

تحت الطلب بحيث يكون منبسطاً عليها على وجه لو قطّعناه قطعاً لكانت قطعة منه واردة على تلك الجهة، كما في جزء نفس المأمور به أو شرطه أو مانعه، أمّا ما يدخل فيما تعلّق به الفعل المأمور به من جزء أو شرط أو مانع، فلا يكون التكليف منبسطاً عليه فإنّ الوجوب المتعلق بعتق الرقبة - مثلًا - على تقديركونها في الواقع مقيّدة بالإيمان لا يكون منبسطاً على تقييدها بالإيمان على وجه لو قطع ذلك الوجوب لكانت قطعة منه واردة على تقييد الرقبة بالإيمان كي تكون تلك القطعة في مقام الشكّ في اعتبار الإيمان مرفوعة بحديث الرفع.

والسرّ في ذلك أنّ التكليف في مثل «اعتق رقبة مؤمنة» لم يكن متعلّقاً إلّا بالعتق، إلّا أنّه حيث كان العتق متعلّقاً بالرقبة المؤمنة، فالعقل يحلّل ذلك الفعل وهو العتق إلى القدر المشترك بين عتق مطلق الرقبة وعتق خصوص المؤمنة، ففي مورد الشكّ في اعتبار المؤمنة يكون العقاب على ذلك القدر المشترك في نظر العقل متيقّناً، لكونه بنظره متيقّن المطلوبيّة، ويكون تلك الخصوصيّة الزائدة في نظره - وهي كونه متخصّصاً بكونه عتق مؤمنة - مجهولة، ويكون العقاب عليها عقاباً على المجهول، بناءً على جريان البراءة العقليّة في مسألة الأقلّ والأكثر.

والحاصل أنّ متعلّق العتق وإن كان مردّداً بين الأقلّ والأكثر الخارجيين إلّا أنّ العتق بنفسه بسيط، وإنّما يكون مركباً في نظر العقل؛ لأنّه يحلّله إلى الأقلّ والأكثر بواسطة كون متعلّقه من قبيل الأقلّ والأكثر الخارجيّين، فالعتق الذي هو متعلّق الطلب ليس من قبيل الأقلّ والأكثر الخارجيّين، بل هو من قبيل الأقلّ والأكثر العقليّين التحليليّين بواسطة كون متعلّقه وهو الرقبة مردّداً بين الأقلّ

والأكثر الخارجيّين، فتكون المسألة الرابعة راجعة إلى المسألة الثالثة، ويكون الحكم في جميع مسائل الأقلّ والأكثر هو الاحتياط، إلّا المسألة الثانية.

نعم، لو سلكنا ما سلكه الشيخ من إجراء البراءة العقليّة لكانت جارية في جميع هذه[1].

ولكنّ[2] التحقيق في جريان البراءة الشرعيّة في مسألة موضوع التكليف إذا كان مردّداً بين الأقلّ والأكثر الخارجيّين، كما في مثل العتق المردّد بين كونه عتق مطلق الرقبة أو خصوص المؤمنة، فإنّ العتق وإن كان بسيطاً في نفسه إلّا أنّه باعتبار كونه عتق مؤمنة يكون مقيّداً، ونظير الصلاة المقيّدة بكونها مع الوضوء، فيكون التكليف منبسطاً عليه، فيمكن دخوله فيما يرفع بحديث الرفع.

فائدة: أنّ المانعيّة تارةً تكون ناشئة عن الحرمة المنجّزة، وأخرى تكون ناشئة عن الحرمة الواقعيّة.

ولا يخفى أنّه على النحو الأوّل يكون الشكّ في التحريم وجريان أصالة الحلّ موجباً للقطع بعدم المانعيّة، وعلى الثاني لا ينفع أصالة الحلّ؛ لأنّه لا يفيد إلّا الرخصة الظاهريّة، وهي لا ترفع الحرمة الواقعيّة التي نشأت عنها المانعيّة، فلا يكون أصالة الحلّ في مثل ذلك حاكماً على الأصل الجاري في الشكّ في المانعيّة وإن كان الشكّ في الثاني مسبّباً عن الشكّ في الأوّل؛ لأنّ مجرّد تسبّب أحد الشكّين عن الآخر لا يُوجب الحكومة ما لم يكن الأصل الجاري في الشكّ السببيّ مزيلاً للشكّ في المسبّب[3].

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (هذه المسائل).

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس في باقي الأسبوع من جهة وفاة الصدّيقة عليها السلام، السبت: ١٦ جمادى الأولى، ١٣٤٣هـ».

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (المسبّبيّ).

تنبيهات

في مسائل الجزء والشرط

الأوّل في مقتضى الأصل من الركنيّة وعدمها

الأوّل: في أنَّ الأصل في الجزء كونه ركناً أم لا، ومرادنا بالأصل مطلق ما يقتضي الركنيّة، سواء كان أصلاً عمليّاً أو دليلاً اجتهاديّاً.

ولا يخفى أنَّ الكلام في الجزء تارةً من جهة زيادته، وأخرى من جهة نقيصته، وكلّ منهما إمّا أن يكون عن عمد، أو عن سهو أمّا النقيصة العمديّة فهي ممّا لا شبهة في كونها مبطلة، فإنَّ ذلك هو المتيقّن من كون الشيء جزءاً، وإنَّما الكلام في المسائل الثلاث الباقية، أعني النقيصة السهويّة والزيادة العمديّة والسهويّة.

ثمّ إنَّ الظاهر من الاستقرار في باب الصلاة تلازم النقيصة السهويّة مع الزيادة السهويّة، فإنَّ كلّ جزء من أجزاء الصلاة تكون نقيصته سهواً مبطلة فزيادته السهويّة مبطلة.

في الشك في الركنيّة من جهة النقيصة

وعلى أي حال، فالكلام الآن في الركنيّة من حيث النقيصة السهويّة، بمعنى هل مقتضى الجزئيّة بطلان العمل بنقيصته سهواً أم لا؟ بمعنى أنّه هل

مقتضى الجزئيّة كون الجزء جزءاً حتّى في حال السهو عنه أم لا؟ وعلى الأوّل فيكون تركه سهواً مقتضياً لبطلان العمل ما لم يكن في البين دليل يكون مقدّماً على هذه القاعدة، وهذا هو معنى أصالة الركنيّة من حيث النقيصة سهواً.

ثمّ لا يخفى أنّ هذا العنوان - أعني التردد بين كون الجزء جزءاً حتّى في حال السهو أولا، لا يمكن تحقّقه إلّا بعد إمكان جعل الجزئيّة في حقّ الناسي، وأمّا إذا قلنا بعدم معقوليّة جعل الجزئيّة في حقّ الناسي للجزء، فلا يحصل هذا الترديد أصلاً للقطع حينئذٍ بعدم الجزئيّة في هذا الحال.

ثمّ بعد الفراغ عن إمكان ذلك يقع الكلام في إمكان إجزاء الفاقد عن الواجد، ولا بُدَّ أن يُقال في تقريبه أنّه يمكن أن يكون الغرض المترتّب على متعلّق الأمر ممكن الحصول بغيره، ولكنّ هناك مانعاً يمنع من تعلّق الأمر بالقدر الجامع بين المتعلّق المذكور وذلك الغير، ليكون التخيير بينهما عقليّاً، أو يمنع من تعلّق الأمر بكلّ واحد منهما، ليكون على نحو التخيير الشرعيّ، وحينئذٍ فقهراً يكون الأمر بذلك المتعلّق مشروطاً ومقيّداً بعدم حصول ذلك الغير كما في غسل الثوب من الخبث بالنسبة إلى وقوع المطر عليه، فإنّ وقوع المطر عليه محصّل للغرض، ولكن لمّا لم يكن داخلاً تحت قدرة المكلّف واختياره امتنع تعلّق التكليف به بأحد النحوين، وبهذا يوجّه ما وقع في الشريعة من إجزاء الفاقد عن الواجد، لا بما ذكر من كونه موجباً لعدم التمكّن من استيفاء مصلحة التامّ.

ولكن[1] لا يخفى أنّ التوجيه الذي ذكرناه لإجزاء غير المأمور به عمّا هو المتعلق للأمر إنّما يتمشّى في مثل حصول زوال النجاسة بغير فعل المكلّف،

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأخير: (١٧ جمادى الأولى، ١٣٤٣هـ).

كوقوع المتنجّس - مثلًا - في الماء الكثير، وما هو من هذا القبيل ممّا هو ليس فعلاً اختياريّاً للمكلّف أوكان فعلاً اختياريّاً له، ولكن وقع منه مع الغفلة عن قصد إزالة النجاسة - مثلًا - فإنّه في جميع ما كان من هذا القبيل يكون واقعاً رافعاً لموضوع التكليف، فيكون موجباً لسقوط التكليف بارتفاع موضوعه، فإنّ كلّ تكليف يكون عقلاً مقيّداً حدوثاً وبقاء بوجود موضوع التكليف، وإذا حدث ما يُوجب ارتفاع موضوعه ارتفع التكليف قهراً، فكلّ ما يكون وجوده موجباً لارتفاع موضوع التكليف، يكون التكليف عقلاً مقيّداً بعدمه، ويكون وجوده موجباً لارتفاع التكليف بسبب ارتفاع موضوعه، أمّا ما نحن فيه ممّا يكون واجداً لمصلحة التامّ، فلا يكون وجوده موجباً لارتفاع موضوع التكليف؛ لأنّه عين متعلّق التكليف، وإن خالفه بنقصانه عنه جزءاً أو شرطاً، فلا يكون التكليف فيه مقيّداً بعدم وجوده لعدم كونه رافعاً لموضوعه.

وبعبارة أُخرى: أنّ كون الشيء موجباً لزوال موضوع التكليف مطلب، وكونه محصّلاً للمصلحة الباعثة على التكليف مطلب آخر، والأوّل يكون موجباً لتقييد التكليف بعدم وجوده على نحو تقييده كلّ تكليف بوجود موضوعه، والثاني يكون موجباً لتعلّق التكليف بالقدر الجامع بين ذلك الشيء وبين متعلّق الأمر، إن كان هناك قدر جامع بينهما، ويكون التخيير بينهما عقليّاً، وإن لم يكن بينهما قدر جامع كان التكليف متعلّقاً بأحدهما، ويكون التخيير بينهما شرعيّاً، فلا بُدَّ في توجيه الجمع بين كون ذلك الشيء مجزياً عن متعلّق الأمر، مع عدم التخيير بينه وبينه عقلاً أو شرعاً، من التماس وجه آخر غير كون التكليف مقيّداً عقلاً بعدمه؛ لأنّ ذلك فيما يكون موجباً لارتفاع موضوع التكليف لا فيما يكون واجداً لتمام مصلحته.

ثمّ لا يخفى أنّ الإشكال في توجيه تكليف الناسي بالفاقد للمنسيّ قد دار بين الشيخ ﷺ وبين تلامذته[1]، وحاصل ذلك الإشكال هو أنّه لا بُدَّ في كون الخطاب محرّكاً للمكلّف على الإتيان بمتعلّق التكليف، ولا بُدَّ في محرّكيته له من علم المكلّف بدخوله تحت العنوان المأخوذ في ذلك الخطاب، ليكون علمه بانطباق ذلك الخطاب عليه محرّكاً له على الإتيان بمتعلّق التكليف الذي خوطب، وخطاب الناسي للسورة - مثلاً - بما عداها لا يمكن أن يكون بعنوان الناسي؛ لأنّ علم المخاطب بدخوله تحت ذلك العنوان يكون موجباً لارتفاعه والمنقول[2] عن الشيخ ﷺ في توجيه الخطاب المذكور بإمكان خطاب الناسي بعنوان ملازم لكونه ناسيّاً.

وفيه: أنّ علم المكلّف بذلك العنوان أيضاً يكون موجباً لزوال النسيان عنه؛ لأنّه لا بُدَّ أن يكون حينئذٍ انبعاثه عن ذلك العنوان الذي يكون في نظره ملازماً للناسي *.

وقد نقل[3] في التوجيه طريقاً آخر أظنّه لسيّدنا الأستاذ الشيرازيّ ﷺ، وحاصله توجّه خطاب مطلق شامل للذاكر والناسي بالإتيان بالأركان، وتوجّه خطاب آخر مختصّ بالذاكر متعلّق بباقي الواجبات أجزاء وشرائط.

---

* **قلتُ:** هذا إنّما يتمّ إذا كان العلم بتحقّق ذلك العنوان الملازم مستلزماً للعلم بتحقّق الملزوم، وأمّا إذا كانت الملازمة على نحو علم بها المولى، ولا يعلم بها العبد فلا يخفى إمكان أن يكون انبعاثه عن ذلك العنوان غير موجب لالتفاته إلى عنوان النسيان وتطبيقه عليه ليكون موجباً لزوال النسيان عنه، فتأمّل.

---

١. يُنظر: الرسائل الفشاركيّة: ٣٧٢.

٢. يُنظر: المصدر نفسه.

٣. يُنظر: الرسائل الفشاركيّة: ٣٧٢.

وفيه: أنّه لا معنى لتعدّد الخطاب في حقّ الذاكر مع كون التكليف واحداً ناشئاً عن مصلحة واحدة، فإنّ التعدّد إنّما يتأتّى فيما يكون من قبيل تعدّد المطلوب الناشيء عن تعدّد المصلحة*.

في الأصل عند الشكّ في ركنيّة الجزء أو الشرط وعدمها

والحاصل[1]: أنّه إذا ثبت جزئيّة شيء أو شرطيّته، فهل الأصل يقتضي الركنيّة بمعنى أنّ نقيصته السهويّة وزيادته العمديّة والسهويّة مبطلة، أو أنّ الأصل عدم الركنيّة فلا يبطل إلّا بنقيصته العمديّة؛ لأنّ ذلك هو اللازم الذي لا ينفكّ عن الجزئيّة؟

ومرادنا بالأصل مطلق ما يكون مقتضياً لذلك سواء[2] أصلاً عمليّاً، أو قاعدة اجتهاديّة، أو خبراً خاصّاً.

فالكلام يقع في ثلاث مسائل:

الأولى: من جهة النقيصة السهويّة.

---

* أفاد (دام ظلّه) في هذه الدورة بطريق إن قلت: إنّه يمكن تصحيح العبادة المنسيّ بعض أجزائها بالملاك بأن يدّعى أنّ ما دلّ على الصحّة في مورد النسيان كاشف عن كون ما أتى به واجداً للملاك وإن لم يكن الأمر به معقولاً؛ لما ذكر من الإشكال في توجّه الأمر إلى الناسي، غايته أنّه لم يكن الناسي قاصداً للجهة، وإنّما كان قاصد لما تخيّله من الأمر بالتامّ.

وأجاب عن ذلك بأنّ تصحيح العبادة بقصد الجهة والملاك إنّما ينفع في مورد يكون الملاك قابلاً لأن يكون علّة لتعلّق الأمر بالطبيعة، غايته أنّه منع مانع من تعلّق الأمر بذلك الفرد الخاصّ، كما في باب التزاحم لا فيما إذا لم تكن الطبيعة بنفسها قابلة لتعلّق الأمر.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٨ جمادى الأولى، ١٣٤٣هـ).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (سواء كان).

وحاصل تحرير الكلام أنّه إذا ثبت جزئيّة شيء أو شرطيّته فهل الأصل يقتضي كونه جزءاً أو شرطاً في حال النسيان، أو أنّ ذلك مختصّ بحال الذكر؟

والكلام في هذه المسألة يتوقّف على مقدّمتين:

الأولى: إمكان أن يتوجّه خطاب إلى الناسي بما ذكره من الأفعال ليتوجّه الشكّ في أنّ الجزء هل هو جزء في حال النسيان، أو أن جزئيّته مختصّة بحال الذكر، فإنّه إذا لم يمكن توجّه الخطاب إلى الناسي بما بقي في ذكره من الأجزاء يتعيّن كون الجزئيّة في حال النسيان كحال[1]، ولا يبقى مجال للشكّ في شمول الجزئيّة لحال النسيان.

المقدّمة الثانية: إمكان إجزاء ما أتى به الناسي من الأجزاء التي ذكرها الفاقد للأجزاء التي نسيها عن المركّب التامّ، ليكون ورود الدليل الخاصّ على الأجزاء معقولاً، وهذه المقدّمة الثانية نحتاج إليها سواء قلنا بإمكان خطاب الناسي بالفاقد لما نسيه، أو لم نقل.

وحاصل ما يمكن أن يُقال في بيان إمكان الأجزاء هو دعوى إمكان كون الفاقد في حال النسيان مشتملاً على تمام مصلحة التامّ الواجد لجميع الأجزاء والشرائط وإن لم يكن كذلك في حال الذكر، فيكون ذلك من قبيل الأجزاء في سائر موارده ممّا يكون المأتي به غفلة أو سهواً مغايراً للمأمور به بجامع بين هذا المورد وسائر الموارد، وهو الاشتمال على مصلحة المأمور به وملاكه وإن لم يكن متّحداً معه.

غاية الأمر الفرق بين هذا المورد وبين سائر الموارد أنّ تلك الموارد يكون

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (كحال الذكر).

الإتيان بالفعل نسياناً، وهو غير المأمور به وفي هذا المورد لا يكون الإتيان بالفعل نسياناً، بل يكون عن ذكر، ولكنَّ النسيان يكون في الترك.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

أمّا المقدّمة الأولى، وهي إمكان توجّه خطاب مخصوص إلى الناسي يتضمّن التكليف بما ذكره من الأجزاء، وتقريب امتناعه أنَّ توجّه التكليف إلى المكلّف مقيّداً بعنوان يتوقّف على معرفة المكلّف بذلك العنوان، وعلى علمه بانطباق ذلك العنوان عليه - مثلاً - إذا توجّه خطاب إلى العالم بأنّه يجب عليه الفعل الفلانيّ لا بُدَّ لمن توجّه إليه ذلك التكليف أن يحرز أوّلاً الكبرى، وهي عنوان العالم بحيث يكون عنوان العالم من العناوين العرفيّة الممكن للعرف معرفتها والاطّلاع عليها.

ثمّ ثانياً يحرز الصغرى، وهي انطباق ذلك العنوان عليه، ثمّ بعد ذلك يكون الخطاب قابلاً لا[1] يكون محرّكاً له على الإتيان بما تعلّق به، وإلاّ فقبل أن يحرز الصغرى أو الكبرى لا يمكن أن يؤثّر في حقّه ذلك أصلاً؛ إذ لا يمكن أن ينبعث عنه، ومن الواضح أنَّ عنوان الناسي وإن كان من العناوين العرفيّة إلّا أنّه لا يمكن لمن صدق عليه إحراز صغراه وتطبيقه على نفسه، وإلّا لم يكن ناسياً.

ومن ذلك يعلم أنَّ توجيه خطاب الناسي بالعنوان الملازم للنسيان لا ينفع في رفع الإشكال، بل يكون فيه الإشكال من جهة الكبرى مضافاً إلى إشكال الصغرى، فإنَّ ذلك لمّا لم يكن عرفيّاً لم تكن كبراه محرزة، ومع قطع النظر عن عدم الكبرى لا يكون انطباقه محرزاً عند المكلّف الناسي.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (لأن).

وقد يوجّه بما تقدّم من توجيه خطاب عامّ إلى عموم المكلّفين بالإتيان بالأركان، وخطاب آخر بالمركّب التامّ توجّه إلى خصوص الذاكر.

وفيه: أنّ ذلك وإن سلم من الإشكال السابق، إلّا أنّه يرد عليه أنّ ذلك يكون من قبيل التكليفين العرضيّين إن كان ما هو مختصّ بالذاكر هو التكليف بما عدا الأركان، وإن كان بالمركّب التام بأن كان للذاكر خطابان أحدهما متعلّق بتمام المركّب، وهو الخاصّ به، والآخر متعلّق بالأركان، وهو المشترك بينه وبين الناسي، كان من قبيل تعدّد المطلوب، وكيف كان فلا يكون لنا ما يُوجب الارتباطيّة في حقّ الذاكر بين الأركان وباقي الأجزاء.

وكأنّ[1] هذا الجواب مأخوذ ممّا تظافرت به الروايات من فرض الله سبحانه وتعالى، وفرض النبيّ ﷺ كما ورد[2] في بعض الأركان.

وتوجيه[3] إمّا بأنّ الله سبحانه فوّض إلى النبيّ ﷺ التصرّف في زيادة بعض الواجبات، كما ورد[4] عن الأمير عليه السلام في صفته ﷺ أنّه تعالى فوّض إليه أمر دينه؛ لأجل اقتضاء المصلحة ذلك.

وإمّا بأن تكون المصلحة مقتضية بأن يكون النبيّ ﷺ حسب ولايته عن الأمّة بجعل[5] بعض الأجزاء، فيكون ذلك من قبيل الاستدعاء منه صلّى الله عليه وآله نيابةً عن الأمّة، أو من قبيل جعل الأمّة بلسانه ﷺ، ولو بأن يكون ذلك وحي منه تعالى بأن يصنع ذلك لأجل ما اقتضاه من المصلحة

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٩ جمادى الأولى، سنة ١٣٤٣هـ).

٢. يُنظر: وسائل الشيعة: ٤٥/٤، كتاب الصلاة، ب١٣ من أبواب الفرائض ونوافلها.

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (وتوجيه ذلك).

٤. يُنظر: من لا يحضره الفقيه: ٤١/١، باب صفة وضوء رسول الله ﷺ، ح٨٢.

٥. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (يجعل).

جرياً على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾[١].

وكيف كان، فللنبيّ ﷺ أن يقيّد ما بجعله[٢] بكونه ارتباطيّاً، ويكونه مختصّاً بخصوص الذاكر، ولو لم يتمّ ذلك فلا ينبغي الإشكال في الإمكان بالنسبة إلى المقام الثاني - أعني اجتزاء الشارع ممّا أتى به الناسي واكتفاءه به- لكونه في حال النسيان وافياً بتمام مصلحة المأمور به.

وعلى أي حال، فبعد الفراغ عن إمكان خطاب الناسي واختصاصه بالتكليف بما عدا ما نسيه، إمّا بما نقلناه[٣] عن سيّدنا ﷺ، وإمّا بما وجّهنا به المقام الثاني، فهل يكون في البين إطلاق يفيد ثبوت الجزئيّة مطلقاً حتّى في حال النسيان؟ ثمَّ بعد الفراغ عن عدم ذلك الإطلاق يكون المقام من قبيل تردّد الأمر في ثبوت الجزئيّة في حال النسيان، والمرجع فيه ما تقدّم[٤] في الشكّ في أصل الجزئيّة من البراءة الشرعيّة *.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّه بناءً على ما ذكره الشيخ ﷺ[٥] من عدم معقوليّة خطاب الناسي بما ذكره لا بُدَّ من الالتزام بأنَّ ثبوت الجزئيّة في حال الذكر مستلزم لثبوتها في حال النسيان؛ لعدم معقوليّة خطاب الناسي بخطاب يخصّه، فيكون طبع الجزئيّة هو الثبوت في حال النسيان كحال الذكر، وحينئذٍ فمقتضى الأصل - أعني طبع الجزئيّة - هو البطلان

بالنقصان سهواً، إلّا أنَّ يكون هناك دليل على الإجزاء بما أتى به الناسي، كما في حديث «لا تعاد»[٦].

---

١. سورة النجم، الآية: ٤.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (يجعله).

٣. يُنظر: صفحة (٥٥٤) من هذا الجزء.

٤. يُنظر: صفحة (٥٥٤) من هذا الجزء.

٥. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٨٢/٢.

٦. يُنظر: تهذيب الأحكام: ١٥٢/٢، كتاب الصلاة، ب٩، ح٥٥.

ثمّ إنّ في التقريرات[1] وجه لتكليف الناسي وخطابه، على الظاهر أنّه من المقرّر الميرزا أبو الفتح[2] ﷺ على ما نقله ابنه من أنّ ما ذكره والده في مسألة الأقلّ والأكثر كان منه.

وكيف[3]، فحاصل ذلك الوجه أنّه يمكن أن يكون الناسي مكلّفاً بالتسعة - مثلًا - وهو حيث لا يلتفت إلى كونه ناسياً ويتخيّل أنّه ذاكر لجميع الأجزاء التي هي عشرة، يتخيّل أنّه مخاطب بما خوطب به الذاكر من الإتيان بالعشرة ويكون انبعاثه عن الأمر المتعلّق بالعشرة، ولكنّه في الواقع مكلّف بالتسعة، فيكون القصد منه إلى أمره الواقعيّ، ولكن يتخيّل أنّه مأمور بالعشرة فيقصد أمر العشرة بتخيّل أنّه أمره، فيكون من باب الخطأ في التطبيق، ونحن وإن صحّحنا الامتثال في مقام الخطأ في التطبيق، كما لو تخيّل خروج الوقت وصلّى

وأمّا بناءً على إمكان خطاب الناسي بالإتيان بما ذكره، فيمكن أن تكون الجزئيّة المجعولة في حال[4] مجعولة في حال النسيان، بأن يكون المكلّف به الناسي هو عين ما كلّف به الذاكر، ويمكن أن لا تكون مجعولة في حقّ الناسي بأن يكون ما خوطب به الناسي غير ما خوطب به الذاكر، فينتهي الأمر إلى الشكّ في الجزئيّة في حال النسيان، فإن كان هناك إطلاق في دليل الجزئيّة يشمل الناسي كان هو المرجع، ووجب الإعادة على الناسي إلّا بدليل يكون مقيّداً لذلك الإطلاق، كما في حديث «لا تعاد» وإن لم يكن في البين ذلك الإطلاق، فالمرجع إلى البراءة الشرعيّة، ومعه فلا نحتاج في عدم وجوب الإعادة إلى حديث «لا تعاد». نعم، نحتاج إليه في وجوب الإعادة من نسيان أحد الأمور الخمسة.

---

١. يُنظر: مطارح الأنظار: ٣٥٨/٣.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ الصواب: (أبو القاسم).

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (وكيف كان).

٤. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (في حال الذكر).

بنيّة الأمر القضائيّ، وكان الوقت باقياً في الواقع وأنّ الأمر المتوجّه إليه كان أمراً أدائياً، إلّا أنّا لا يمكننا الالتزام بصحّة هذ التوجيه؛ لأنّ خطاب الناسي مع كونه دائماً غافلاً عنه يكون لغواً صرفاً؛ إذ الغرض من الخطاب كونه باعثاً ومحرّكاً، والخطاب المذكور لا يمكن أن يكون باعثاً ومحرّكاً على الإتيان بما تعلّق به أصلاً.

ثمّ إنّ[1] ما ذكرنا من فرض الله تعالى وفرض النبيّ ﷺ لا دخل له بما رُبّما يتوهّم[2] من أنّ فرض الله ما كان عليه نصّ في القرآن بخلاف فرض النبيّ؛ ليرد عليه أنّ القراءة فرض الله تعالى لذكرها في القرآن بقوله: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ﴾[3] فإنّ ذلك الغرض لا ربط له بما نحن فيه وإنّما هو في باب المواريث.

وحاصل ما ذكرناه من توجيه خطاب الناسي مبنيّاً على فرض الله وفرض النبيّ أنّه بناءً عليه لا يكون في البين تكليفان وخطابان أحدهما مطلق موجّه إلى الأعمّ من الناسي والذاكر، والآخر مقيّد بخصوص الذكر موجّه إلى خصوص الذاكر، لكي يرد عليه إشكال الارتباطيّة وأنّها من أين جاء التقييد بها؟ وأن مقتضى ذلك أن يكون في حقّ الذاكر تكليف في ضمن تكليف، بل لا يكون في البين إلّا خطاب وتكليف واحد موجّه إلى عموم المكلّفين الذاكر والناسي بعنوان المكلّف البالغ العاقل، ويكون ذلك التكليف متعلّقاً بالصلاة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط وعدم الموانع، غاية الأمر أنّ بعض ما يعتبرها في هذا المركّب يكون معتبراً مطلقاً، وبعضها يكون اعتباره مقيّداً بحال الذكر*.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّه إذا قلنا بذلك، وهو أن يكون لنا خطاب واحد وتكليف واحد موجّه إلى عامّة المكلّفين متعلّق بالصلاة التامّة، وأنّ الاختلاف بين الناسي

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٠ جمادى الأولى، ١٣٤٣هـ).

٢. يُنظر: اللمع في أُصول الفقه: ٢٣، والإحكام في أُصول الأحكام: ٩٩/١.

٣. سورة المزّمّل، الآية ٢٠.

في الاستدلال على رفع الجزئيّة حال النسيان بالبراءة الشرعيّة

وحيث عرفت ما قدّمناه، فاعلم أنّ الدليل الدالّ على الجزئيّة إمّا أن يكون مطلقاً، فيكون جزءاً في حال الذكر وحال النسيان، فلو نسيه وجب عليه الإعادة في الوقت وخارجه، وإن كان في البين دليل على التقييد بحال الذكر، أو كان دليل الجزئيّة مقيّداً في نفسه بحال الذكر، كان لازم عدم كونه جزءاً في حال النسيان، فيكون ما أتى من الفاقدة للمنسيّ تامّاً صحيحاً، ولا يجب عليه الإعادة في الوقت ولا في خارجه، وإن كان دليل الجزئيّة مجملاً كان القدر المتيقّن كونه جزءاً في حال الذكر، ففي حال النسيان يكون جزئيّته مشكوكة، فترفع بالبراءة الشرعيّة بناءً[1] ما ذكرناه[2] في جريانها في مسألة الأقلّ والأكثر.

ولكن لا يخفى أنّ الاستناد إلى البراءة الشرعيّة في رفع الجزئيّة في حال النسيان والأخذ بالقدر المتيقّن من دليل الجزئيّة، وهو الجزئيّة في حال الذكر إنّما يتمّ فيما لو نسيه في تمام الوقت بأن كان في تمام الوقت ناسياً للجزء، أمّا إذا كان في أوّل الوقت ناسياً وأتى بالفاقد ثمّ بعد الفراغ ذكر الجزئيّة والوقت باقٍ، ففيه إشكال.

والذاكر يكون من جهة أنّ بعض ما له دخل في ذلك المركّب يكون اعتباره فيه مطلقاً في حال الذكر والنسيان، وبعضها يكون اعتباره فيه مقيّداً بحال الذكر لا يتوقّف على كون ذلك الذي يكون اعتباره مطلقاً من فرض الله، والذي يكون اعتباره مقيّداً بحال الذكر من فرض النبيّ، بل ذلك المركّب الذي تعلّق التكليف به، سواء كان كلّه من فرض الله أو من فرض النبيّ أو بعضه من الأوّل، والبعض الآخر من الثاني بعض ما يعتبر فيه يكون معتبراً مطلقاً، وبعضه يكون اعتباره مقيّداً بحال الذكر، سواء كان من فرض الله أو من فرض النبيّ ﷺ.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (بناءً على).

٢. يُنظر: صفحة (٥٤٨) من هذا الجزء.

وتوضيحه يتوقّف على تمهيد مقدّمة، وهي: أنَّ الواجبات الموسّعة، مثل «صلاة الظهر» يكون التخيير بين أفرادها عقلياً، فإذا كان المكلّف في بعض الوقت عاجزاً عن بعض ما يعتبر فيها كالقيام، ولكنّه بعد مضي مقدار ساعة من الوقت يكون قادراً على القيام فلا شبهة في أنَّ مقتضى كون القيام معتبراً فيها عدم جواز البدار، بل يلزمه الانتظار إلى ما بعد تلك الساعة ويصلّي، ويرتفع التخيير العقليّ بين الأفراد التي قبل تلك الساعة والأفراد التي بعدها، ويكون المتعيّن عليه هو الأفراد التي بعد تلك الساعة.

والسرّ في ذلك أنّه يجب على المكلّف أن يأتي بالظهر التامّة -في مجموع الوقت الذي هو من أوّل الزوال إلى ما قبل المغرب- بأربع ركعات، ويكون -بالنسبة إلى كلّ واحدة من أفراد الظهر التامّة المتعدّدة بتعدّد الزمان الذي يمكن أن تقع- مخيّراً عقلاً، فيكون كلّ واحد من أجزاء الظهر كذلك أي واجب مخيّر عقليّ، فإذا كان الجزء المعيّن ساقطاً في أوّل الوقت؛ لكونه غير مقدور فيه كان في ثاني الوقت باقياً على ما هو عليه من الوجوب، ولا يكون تعذّره في بعض موجباً لسقوطه، كما أنَّ تعذّر الصلاة في بعض الوقت لا يكون موجباً لسقوطها إذا كان متمكّناً منها في البعض الآخر.

إذا عرفت هذه المقدّمة، فاعلم أنَّ أقصى ما يفيدنا الأخذ بالقدر المتيقّن أنَّ المتيقّن من جزئيّة السورة - مثلًا - هو الجزئيّة حال الذكر، وأنّها في حال النسيان لا تكون جزءاً بحديث «الرفع»[1]، وهذا فيما كان النسيان مستوعباً لتمام الوقت واضح، أمّا إذا كان النسيان في بعض الوقت وكان في البعض الآخر ذاكراً، كان مآل الشكّ في ثبوت الجزئيّة أنّها إذا كانت جزءاً في حال

---

١. يُنظر: كتاب الخصال: ٤١٢/٢، باب التسعة، ح٩.

النسيان تعيّن عليه أن يأتي بالمركّب التامّ بعد ارتفاع النسيان، وكان ذلك نظير التعذّر لبعض الأجزاء في بعض الوقت، في كونه موجباً لتعيّن ما بعد ارتفاع العذر، وإذا لم تكن السورة جزءاً في حال نسيانها، لم يرتفع التخيير الذي كان ثابتاً، ولم يكن يتعيّن عليه الإتيان بالتامّ بعد ارتفاع النسيان، وكان محصّل ذلك أنّ الصلاة في هذا الحال - أعني حال النسيان - لا يعتبر فيها وإن كانت معتبرة فيها في حال الذكر، وحينئذٍ فيؤول الشكّ في الجزئيّة في هذا الحال إلى الشكّ بين التخيير والتعيين.

ومن الواضح أنّ الأخذ بالقدر المتيقّن - وهو الجزئيّة - في حال الذكر والرجوع إلى البراءة في حال النسيان لا يرفع الشكّ المردّد بين التخيير والتعيين، ولا يكون حافظاً للتخيير العقليّ بين الفرد الذي هو في حال النسيان والفرد الذي هو بعد ارتفاع النسيان.

نعم، لو كان أصل دليل الجزئيّة مقيّداً بحال الذكر كان ذلك دليلاً على عدم اعتبار السورة في الصلاة في حال نسيانها، وكان ذلك موجباً لبقاء التخيير بين هذا الفرد النسيانيّ الذي لم تكن السورة مأخوذة فيه، وبين الفرد الآخر الذي هو في حال الذكر*.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّ كلّ ما هو من قبيل الأقلّ والأكثر لا بُدَّ وأن ينشأ عنه الترديد بين التعيين والتخيير العقليّ، كما تقدّم[1] منه (دام ظلّه)، مثلاً لو شككنا في جزئيّة الاستعاذة، فعلى تقدير كونها جزء يتعيّن علينا الفرد الواجد لها، وإذا لم تكن جزء كنّا مخيّرين عقلاً بين الفرد الواجد لها والفرد الفاقد، فكما أنّه (دام ظلّه) يلتزم بأن رفع جزئيّة الاستعاذة بحديث «الرفع» يترتّب عليه ثبوت التخيير العقليّ، فلم لا يلتزم في هذا المقام بأنّ رفع جزئيّة السورة في حال نسيانها بحديث

---

١. يُنظر: صفحة (٥٤٦) من هذا الجزء.

ثمّ إنّه (دام ظلّه) ذكر أنّ استفادة إطلاق الجزئيّة في مقامنا، وفي المقام الآتي وهو صورة تعذّر بعض الأجزاء من دليلها إذا كان مثل «**لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب**»[1] وأنّه إذا كان الدليل عليها هو الأمر الغيريّ، مثل «اركع» «اقرأ» ونحو ذلك، فحيث إنّه تكليف وخطاب وهو منحصر بخصوص القادر غير الغافل كان الجزئيّة مختصّة بما أمكن خطابه وبعثه دون غيره، وذكر (دام ظلّه) أنّ هذا المطلب - أعني التفرقة بين استفادة الجزئيّة - من الأوامر الغريبة، فتكون مختصّة بخصوص من يمكن خطابه وبعثه وانبعاثه عن الخطاب دون ما إذا كان الدليل على الجزئيّة دالّاً آخر هو الأصل في باب السهو والنسيان والتعذّر وغيرها من الأبواب، والأصل في هذا المطلب هو أستاذ الكلّ المحقّق الوحيد البهبهانيّ ﷺ[2].

الثاني في انتزاع الشرطيّة والجزئيّة من الوجوب الغيريّ

ثمّ[3] **لا يخفى أنّ الشرطيّة**[4]، وكذلك الجزئيّة لا يعقل أن تكون منتزعة من التكليف النفسيّ، بل إذا كان وجوب نفسيّ يتعلّق بشيء في ضمن واجب

«الرفع» يكون موجباً لترتّب التخيير العقليّ بين الفرد الفاقد في حال النسيان لها، وبين ما هو في حال الذكر واجداً لها، وهكذا الكلام في التعذّر لبعض الأجزاء في أوّل الوقت إذا شككنا في اعتباره في حال تعذّره.

نعم، لو كان لنا دليل مطلق يدلّ على الجزئيّة في حال الذكر والنسيان أو في حال التمكّن والتعذّر لما كان حديث «الرفع» جارياً لعدم الشكّ في الجزئيّة.

وبالجملة: فعلى الظاهر أنّه لا فرق بين أن يكون الرافع للجزئيّة في حال النسيان هو حديث «الرفع» أو دليل خارجيّ يقيّد الجزئيّة بحال الذكر.

---

١. يُنظر: الخلاف: ٣٢٧/١، مسألة: (٨٠).

٢. يُنظر: صفحة (٤٥٣) من هذا الجزء.

٣. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢٣ جمادى الأولى، ١٣٤٣هـ).

٤. يمكن أن يكون هذا هو التنبيه الثاني من التنبيهات.

آخر يكون من قبيل الواجب النفسيّ في ضمن واجب آخر، وينحصر انتزاع الشرطيّة والجزئيّة من الوجوب في الوجوب الغيريّ، أمّا انتزاع المانعيّة من النهي النفسيّ، فينحصر تصوّره في النهي عن العبادة، ومسألة اجتماع الأمر والنهي.

أمّا مسألة اجتماع الأمر والنهي، فإن قلنا بجواز الاجتماع من جهة اتّحاد العنوانين ومن جهة المندوحة، فلا شبهة في عدم استفادة المانعيّة منه، وإن قلنا بالامتناع من جهة الاتّحاد واجتماع العنوانين، فلا بُدَّ حينئذٍ من الالتزام بخروج مورد الاجتماع عن حيّز الأمر وتخصيص متعلّق الأمر بما عدا مورد النهي، وحينئذٍ فيكون مورد الاجتماع من باب النهي في العبادة.

وإن قلنا بالجواز من جهة اجتماع العنوانين وبالامتناع من جهة المندوحة وعدمها كان الاجتماع من باب التزاحم، ويكون مانعيّة النهي في خصوص مورد تنجّزه، كما في جميع موارد التزاحم، فإنَّ التزاحم إنّما يتحقّق في مورد تنجّز كلا الحكمين.

وأمّا مسألة النهي في العبادة، فالمانعيّة للنهي تكون تابعة لفعليّته و إن لم يكن منجّزاً على ما هو المشهور، ولنا فيه تأمّل و إشكال ذكرناه في تنبيهات مسألة المشكوك، وبيّنا هناك انحصار المانعيّة في خصوص تنجّز النهي، ولا يكفي فيها مجرّد الفعليّة، فلا تكون المانعيّة متحقّقة في مورد الجهل والنسيان.

وكيف كان، فقد ظهر أنَّ الشرطيّة والجزئيّة لا يمكن انتزاعهما من الأمر النفسيّ و إنّما ينتزعان من الأمر الغيريّ، وحينئذٍ نقول: إنَّ الأمر الغيريّ عبارة عن الأمر المتعلّق بجزء المأمور به أو شرطه، فهو عبارة عن قطعة من ذلك الأمر

النفسيّ المتعلّق بالكلّ، وظاهر أنَّ المقيّد بالقدرة وسائر الشروط العامّة إنّما هو ذلك الأمر المتعلّق بالكلّ، لا أنَّ كلّ قطعة منه تكون له قدرة خاصّة يكون مقيّداً بها، وحينئذٍ فلا يمكن القول بأنّه إذا ثبت جزئيّة الشيء أو شرطيّته من الأمر الغيريّ يكون ذلك دليلاً على انحصار الجزئيّة والشرطيّة بخصوص القدرة على الجزء أو الشرط، بل يكون ثبوت القيد بالأمر الغيريّ دليلاً على كون القيد معتبراً مطلقاً، مثل استفادة القيد في مثل «لا صلاة إلّا بطهور»[1]، وحينئذٍ، فلا بُدَّ في فرض المسألة من التمثيل لها بما إذا ثبتت الجزئيّة - مثلاً - من دليل لبّيّ كالإجماع أو من دليل لفظيّ يكون مجملاً مردّداً بين كونه معتبراً مطلقاً حتّى في حال النسيان، أو أنّه مقيّد بخصوص حال الذكر، ففي خصوص مثل هذا الفرض يحسن القول بأنَّ القدر المتيقّن هو خصوص حال الذكر دون حال النسيان.

ثمّ نقول: إنَّ البراءة في هذا الحال لا تنفع إلّا إذا كان النسيان مستغرقاً للوقت كلّه، أمّا إذا كان النسيان في بعض الوقت، فإن كان في أثنائه بأن كان في جملة من الوقت ذاكراً ثمّ طرأ النسيان، فلا شبهة في جريان استصحاب الجزئيّة الثابتة في حال الذكر، وإن كان النسيان في أوّل الوقت دون باقيه، فهو محلّ الكلام في جريان البراءة إلّا أنّه على التحقيق لا مورد لها في مثل ذلك لرجوعه إلى الشكّ في المسقط.

في مسألة النسيان نظير مسألة العجز عن بعض الأجزاء والشرائط

وتوضيحه يتوقّف على تمهيد مقدّمة، وهي: أنَّ الأصل في مسألة البدار لذوي الأعذار المنع من جهة أنَّ التكليف قد ثبت تعلّقه بالطبيعة المركّبة المهملة السارية في أفرادها الطوليّة، فكما أنّه إذا كان بعض الأفراد العرضيّة غير منطبق على تلك الطبيعة تكون خارجة عن حيّز الأمر، ويكون الأمر

---

١. تهذيب الأحكام: ٤٩/١، كتاب الطهارات، ب ٣، ح ٨٣.

متوجهاً إلى ما عداه، فكذلك الأفراد الطوليّة إذا كان بعضها غير منطبق على تلك الطبيعة يكون خارجاً عن حيّز الأمر، ويكون الأمر متوجّهاً إلى ما عداه، فالفرد الذي هو في أوّل الوقت يكون فاقداً للقيام - مثلًا - لعدم القدرة عليه في أوّل الوقت يكون خارجاً عن حيّز الأمر، ويكون الفرض، كما إذا لم يكن الوقت دخلاً ويكون الأمر منحصراً بما عداه من الأفراد الطوليّة، ويكون الاكتفاء بما أتى به في أوّل الوقت من الفرد الفاقد للقيام مشكوكاً، ويكون من قبيل الشكّ في المسقط، والمرجع فيه إلى أصالة الاشتغال إلّا أن يرد دليل بالخصوص يدلّ على اكتفاء الشارع بذلك الناقص حينئذٍ يجوز البدار.

إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول: إنّ مسألة النسيان نظير مسألة العجز عن بعض الأجزاء والشرائط، بل إنّ الملاك فيهما واحد، وذلك لأنّ الفرض أنّ الأمر تعلّق بالكلّ الجامع لجميع الأجزاء والشرائط، والفرد الأوّل الذي يكون فاقداً لبعض تلك الأجزاء أو الشرائط نسياناً يكون خارجاً عن حيّز ذلك الأمر، ويتعيّن ما عداه من الأفراد الواجدة لذلك البعض للانطباق على ذلك المأمور به ويكون الاكتفاء به من قبيل الشكّ في المسقط، ولا محلّ فيه للبراءة وإنّما المرجع فيه إلى أصالة الاشتغال، إلّا أن يرد دليل بالخصوص يدلّ على انحصار الجزئيّة للسورة - مثلًا - في خصوص الأفراد التي في حال ذكرها دون الأفراد التي في حال نسيانها، فيكون ببركة ذلك الدليل جزئيّة السورة مختصّة بالأفراد التي تكون في حال الذكر، بمعنى أنّ انطباق طبيعة المأمور به على كلّ واحد من تلك الأفراد يكون مقيّداً بالاشتمال على السورة بخلافه[1] انطباقه على

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (بخلاف).

الفرد في حال نسيانها، فلا يكون مقيّداً بذلك القيد، وهذا المعنى لا يمكن تحقّقه إلّا بدليل خارجيّ يدلّ على عدم الجزئيّة في حال النسيان وتخصيصها بحال الذكر، أمّا مع عدم الدليل المذكور فلا يكون المقام إلّا من قبيل الاكتفاء بما ليس من المأمور به عن المأمور به؛ لاحتمال كونه مسقطاً عنه*.

أمّا إذا كان في بعض الوقت ذاكراً، فمقتضى العلم بكون السورة جزءاً في حال الذكر هو ما ذكرنا من تعيّن الأفراد في حال الذكر، لكونها مصداقاً للمأمور به، ويكون الاكتفاء بما أتى به في حال النسيان من الفرد الناقص من قبيل الاكتفاء بما ليس من مصاديق المأمور به لا ينبغي أن يُصار إليه إلّا بدليل خاصّ، ومنه أنّ ما يدّعى من الأخذ بالقدر المتيقّن، وهو الجزئيّة في حال الذكر ينتج ضدّ مقصود القائل بالبراءة؛ لأنّ محصّل ذلك القدر المتيقّن هو ما ذكرناه من تعيّن الأفراد في حال الذكر للانطباق على متعلّق الأمر، وخروج الأفراد في حال النسيان عن الانطباق عليه، ولا وجه للاكتفاء بها عنه إلّا بدليل خاصّ، ولا مورد في ذلك لحديث «الرفع»؛ لكونه من قبيل الشكّ في السقوط بالفرد الناقص، وليكن هذا هو المراد لشيخنا ﷺ في الكتاب من قوله: «إنّ هذا المقام لا ربط له بالبراءة»[1]**.

---

* **قلتُ:** وهذا هو الفارق بين ما لو تحقّق الذكر في أثناء الوقت وبين ما لو كان النسيان مستوعباً للوقت أجمع، فإنّه لو كان النسيان مستوعباً للوقت، يتوجّه القول حينئذٍ بأنّ الجزئيّة في هذا الفرض غير معلومة، فترفع بالبراءة ويكون مقتضاها الحكم الظاهر بأنّ المأمور به في هذا الحال هو ما أتى به من الفاقد، فيسقط عنه القضاء، انتهى.

** **قلتُ:** لا يخفى أنّه ليس المراد بالقدر المتيقّن في المقام إنّ القدر

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ١٨٨/٣.

المتيقّن هو تعلّق التكليف بالأفراد في حال الذكر وتعينها، بل المراد أنّ المتيقّن هو أنّ السورة كسورة جزء من أفراد الصلاة التي يؤتى بها في حال ذكر السورة، وأمّا جزئيّتها من الأفراد التي يؤتى بها في حال النسيان مجهولة فترفع بحديث الرفع.

نعم، على تقدير كون الجزئيّة بحال الذكر فكلّ واحد من الصلاة في حال الذكر والصلاة في حال النسيان فرد من الصلاة، وعلى تقدير كونها مطلقة فأفراد الصلاة تنحصر في الأفراد التي في حال الذكر، وحينئذٍ فلو لم يعلم الإطلاق ولا ذلك التعيين كان القدر المتيقّن كونه فرداً من تلك الطبيعة هو الأفراد في حال الذكر، وأمّا الأفراد في حال النسيان فلم تكن فرديّتها معلومة، ولكن ببركة حديث الرفع للجزئيّة في حال النسيان يكون الحكم الظاهريّ هو عدم جزئيّة السورة في حال النسيان، بمعنى أنّ الجزئيّة مرفوعة عن السورة في الصلاة التي يؤتى بها في حال النسيان للسورة ويكون الحاصل أنّ الصلاة المأتي بها في حال الذكر تكون السورة جزءاً منها يقيناً، أمّا الصلاة التي يؤتى بها في حال نسيان السورة فلم يعلم كون السورة جزءاً منها، فترفع جزئيّتها بحديث الرفع، فليس هذا القدر المتيقّن إلّا نظير القدر المتيقّن في أصل مسألة الأقلّ والأكثر، فإنّ الفرد الواجد لجميع الأجزاء والشرائط حتّى المشكوكة يكون متيقّن الفرديّة للطبيعة المأمور بها، والفاقد للمشكوك يكون مشكوك الفرديّة، ولكنّ الأخذ بالقدر المتيقّن من حيث أصل التكليف يُوجب قلب المطلب، ويستلزم أنّ يكون تعلّق التكليف بذلك المقدار من الأجزاء والشرائط معلوماً وقدراً متيقّناً، وتعلّق التكليف على نحو التعبّديّة بالفرد الواجد لها وللمشكوك منها غير معلوم، فكذا فيما نحن فيه الفرد الذكريّ متيقّن الفرديّة، ولكنّ المتيقّن في أصل الجعل والتكليف هو جزئيّة السورة في حال الذكر، أمّا حال النسيان، فلم يكن معلوماً، فتأمّل[1].

---

١. من قوله: «يُوجب قلب» وجدته في الهامش من دون إحالة، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

في تقريب التمسك للبراءة بحديث رفع النسيان

وقد[1] يتمسّك للبراءة فيما نحن فيه بحديث رفع النسيان[2] بتقريب أنَّ الجزئيّة في حال النسيان مرفوعة.

ولا يخفى أنَّ الرفع و إن كان في ظاهر الحديث مسلّطاً على نفس عنوان النسيان إلّا لمّا[3] لم يكن المراد من الرفع الرفع الحقيقيّ، بل هو الرفع التنزيليّ ومحصّله الحكم الشرعيّ بكون الموجود معدوماً، فلا يمكن القول بأنَّ مفاد الحديث الشريف هو الحكم بأنَّ النسيان مُنزل مَنزلة العدم، فإنَّ ذلك خلاف الامتنان المسوق له هذا الحديث الشريف؛ لأنَّ محصّل ذلك هو الحكم بأنَّ النسيان عمد، وهو خلاف المقصود، فلا بُدَّ من التصرّف بعنوان النسيان وجعله من قبيل إرادة اسم المفعول من المصدر، وكونه كناية عن الفعل المنسيّ؛ والحكم بأنَّ الفعل المنسيّ مُنزّل مَنزلة العدم، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يكون في البين فعل موجود له أثر شرعيّ، ويكون مفاد الموجود رفع ذلك الفعل الموجود نسياناً وتنزيله منزلة العدم هو رفع ذلك الأثر المجعول لذلك الفعل، كما إذا حكم الشارع بأنَّ الأكل في نهار الصوم مفطر فإذا وقع نسياناً كان ببركة الحديث الشريف ذلك الأثر وهو المفطريّة مرتفعاً، ومن الواضح عدم انطباق ذلك على ما نحن فيه؛ إذ لم يكن في البين شيء موجود نسياناً كي يكون رفعه رفعاً لأثره؛ إذ ليس في البين إلّا ترك الجزء نسياناً.

نعم، لو أتى بما هو المانع نسياناً بأن صلّى في غير المأكول نسياناً، أمكن التمسّك على الصحّة بحديث «رفع النسيان»، فإنَّه بعد انحلال المانعيّة إلى

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٤ جمادى الأولى، ١٣٤٣هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٥٦٣) من هذا الجزء.

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (إلّا أنّه لمّا).

كون كلّ واحد من الأفراد مانعاً، وحينئذٍ فذلك الثوب الذي صلّى فيه يكون موجوداً نسياناً وله أثر وهو المانعيّة وبطلان الصلاة فيه، فيكون رفعه رفعاً لذلك الأثر[1].

لا يُقال: أي فرق بين النسيان وعدم العلم كي يكون مصحّحاً لانطباق «ما لا يعلمون» على الجزئيّة المجهولة، ولا ينطبق رفع النسيان على الجزئيّة في مورد نسيان الجزء[2].

لأنّا نقول: إنّ الجزئيّة لما كانت أمراً مجعولاً وتعلّق بها عدم العلم صحّ رفعها إذا كانت مجهولة، أمّا الجزء المنسيّ فلم تكن الجزئيّة هي متعلّق النسيان، وإنّما كان متعلّق النسيان هو ترك الجزء، وقد عرفت أنّ مقتضى الرفع أن يكون في البين شيء موجود في حال النسيان ليكون ذلك الشيء مرفوعاً برفع أثره، والفرض أنّ ما نحن[3] لم يكن كذلك.

نعم، لو كان المنسيّ نفس الجزئيّة كانت الجزئيّة في حال نسيانها مجهولة، فتكون مرفوعة بحكم رفع ما لا يعلمون*.

---

* **قلتُ:** وليس كذلك فيما لو كان المنسيّ هو الجزء كي يُقال إنّه يكون مجهولاً بواسطة نسيانه، فيكون مرفوع الأثر بحكم «رفع ما لا يعلمون».

لأنّا نقول: إنّ الجهل بالموضوع إن كان جهلاً بالحكم يكون داخلاً فيما لا يعلمون أمّا إذا كان الجزء منسيّاً فنسيانه و إن كان عبارة أُخرى عن كونه مجهولاً في حال نسيانه، إلّا أنّه لا يكون بواسطة النسيان مجهول الحكم، فلا يمكن إدخاله فيما لا يعلمون، انتهى.

---

١. من قوله: «نعم لو أتى» وجدته في الهامش من دون إحالة، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

٢. يُنظر: كفاية الأُصول: ١٧٥/٢.

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (نحن فيه).

فتلخّص: أنّه لا بُدَّ في تطبيق رفع النسيان من كون الشيء موجوداً نسياناً كي يكون مفاد رفعه وتنزيله منزلة العدم رفع الأثر المجعول له، كما في مثل «الأكل نسياناً في نهار الصوم» وما نحن[1] ليس كذلك؛ إذ ليس لنا فيه شيء موجود كي يكون وجوده مُنزّل مَنزلة العدم، وإنّما هو الترك نسياناً، وهو غير قابل لتسلّط الرفع عليه، وإلّا لزم أنّه لو نسي الصلاة وتركها بتمامها أن يكون أثرها وهو الوجوب مرفوعاً.

ولو أغضى النظر عن ذلك وقيل بأنّه يكفي في تحقّق رفع النسيان أن يكون للفعل الذي ترك نسياناً أثر شرعيّ - فالجزء المنسيّ كالسورة - مثلًا - له أثر شرعيّ، وهو الجزئيّة، وهذه الجزئيّة تكون مرفوعة إذا ترك ذلك الجزء نسيانًا - لورد عليه إشكال آخر، وهو أنّه لو كان النسيان مستوعباً لجميع الوقت لأمكن بعد هذا التنزيل تطبيق رفع النسيان عليه؛ لأنَّ السورة في تمام الوقت لها أثر شرعيّ وهو الجزئيّة، فإذا تركت في تمام الوقت نسياناً صحّ أن يُقال: إنَّ الجزئية للسورة المنسيّة مرفوعة بحديث «رفع النسيان»، أمّا إذا كان النسيان في بعض الوقت، فلمّا لم تكن السورة منسيّة بتمام الوقت، بل كان المنسيّ هو السورة التي في أوّل الوقت، ومن الواضح أنَّ الجزئيّة لم تكن مجعولة لكلّ واحدة من أفراد السورة، وإنّما كانت الجزئيّة مجعولة لطبيعة السورة في تمام الوقت، والمفروض أنّها -أعني طبيعة السورة في تمام الوقت- لم تكن منسيّة وإنّما المنسيّ هو الفرد الخاصّ من السورة، وهو التي تكون في أوّل الوقت، ولا أثر لذلك الفرد الخاصّ من السورة إلّا الإجزاء وإسقاط الأمر، وهو مع كونه عقليّاً لا معنى لرفعه في المقام، فإنّه ينتج ضدّ المقصود، ويُوجب عدم الإجزاء

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (نحن فيه).

مع كونه خلاف الامتنان.

والحاصل أنَّ الشارع إذا جعل السورة جزءاً من صلاة الظهر، فإنّما جعل الجزئيّة لطبيعة السورة التي هي الصالحة للانطباق على كلّ واحد من أفرادها - أعني السورة في الصلاة الواقعة في أوّل الوقت، والسورة في الصلاة التي في ثاني الوقت، وهكذا إلى آخر الوقت - فإن كان النسيان مستوعباً لتمام الوقت صحّ أن يُقال: إنَّ نسيان طبيعة تلك السورة السارية في جميع تلك الأفراد أوجب رفع أثرها المجعول لها، وهو الجزئيّة بناءً على ما ذكرناه من التنزيل وتسليم كون المراد رفع أثر الفعل المنسيّ، أمّا لو كان النسيان في بعض الوقت فلم يتحقّق فيه نسيان لتلك الطبيعة كي يُوجب ارتفاع أثر تلك الطبيعة وهو الجزئيّة، وإنّما المتحقّق هو نسيان فرد خاصّ من السورة، ولم تكن الجزئيّة مجعولة لذلك الفرد الخاصّ منها كي يكون نسيانه موجباً لارتفاع أثره؛ إذ لا أثر لذلك الفرد إلّا كونه مسقطاً للأمر ومجزياً وهو - مع كونه أثراً عقليّاً غير شرعيّ، وأنَّ رفعه خلاف الامتنان - لا يكون رفعه إلّا ضدّ مقصود المستدلّ *.

---

* **قلتُ:** لم لا يكون الحكم على طبيعة السورة بالجزئيّة سارياً إلى كلّ واحد من أفرادها، كما في المانعيّة فيكون كلّ واحد من تلك الأفراد ذا أثر شرعيّ، وهو الجزئيّة، فإذا ترك نسياناً يرتفع ذلك الأثر.

اللهُمَّ - إلّا أنّه وإن كان كذلك - إلّا أنّه لمّا كان الذكر متحقّقاً في بعض كانت تلك الأفراد في حال الذكر متحقّقة الجزئيّة فتجب ولا تسقط تلك الجزئيّة عن تلك الأفراد برفع جزئيّة الفرد المنسيّ، بل يكون من قبيل الشكّ في السقوط حينئذٍ، نظير ما تقدّم[1] بالأمس منه (دام ظلّه) في إجراء حديث «رفع ما لا يعلمون» في الجزئيّة المشكوكة في حال النسيان، فتأمّل.

---

١. يُنظر: صفحة (٥٧٢) من هذا الجزء.

والحاصل[1]: أنَّ رفع النسيان بعد فرض كون المراد به رفع الفعل المأتى به نسياناً، وأنَّ الغرض من رفعه هو رفع الأثر المترتّب على ذلك الفعل المأتي به في حال النسيان، لا بُدَّ في مورده من أن يكون في البين شيء يكون موجوداً نسياناً ليكون تطبيق حديث «رفع النسيان» عليه موجباً لرفع أثره فلا يشمل ترك ما يكون تركه نسياناً إذا لم يكن في البين شيء وأثر موجود كي يكون رفعه رفعاً لذلك الأثر، ولو التزمنا بإجراء حديث النسيان في مثل ذلك لزم تأسيس فقه جديد، بل يلزم من ذلك تأسيس مذهب ودين جديد؛ إذ يلزم منه أن يكون نسيان الواجب موجباً لرفع وجوبه.

والحاصل *: أنَّ حديث رفع النسيان مختصّ بما يكون في نفسه موضوعاً

وقد عرضت بخدمته (دام ظلّه) هذا الإشكال، فأجاب بأنَّ الانحلال لا يتصوّر في الجزئيّة؛ لأنَّ ما هو الجزء وكذا الشرط إنّما هو طبيعة السورة لا كلّ واحد من أفرادها، و إلّا لزم أن يكون الجزء المأمور به في الصلاة هو كلّ واحد من أفراد السورة، ومن البيّن خلافه، بخلاف المانعيّة، فإنَّ الشارع إذا جعل اللباس من غير المأكول مانعاً، فقد جعل كلّ واحد من أفراد اللباس من غير المأكول مانعاً للنهي عن كلّ واحد من تلك الأفراد.

* **قلتُ**: الأولى أن يجعل ما حرّرناه عنه (دام ظلّه) بما بعد لفظ الحاصل إيراداً ثانياً بأن يُقال:

أوّلاً: إنّ رفع النسيان لا يشمل التروك.

وثانياً: لو سلّمنا تعميمه لها فهو مختصّ بما يكون وجوده موضوعاً للحكم الشرعي لا ما يكون متعلّقاً للحكم.

وبعبارة أوضح يختصّ حديث رفع النسيان بما يكون علّة لتوجّه الحكم على المكلّف، ولا يشمل ما يكون من الأفعال معلولاً وصادراً عن الحكم لتعلّقه به كالأفعال الواجبة.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الإثنين: (٢٥ جمادى الأُولى، ١٣٤٣هـ).

لحكم مثل «الأكل في نهار الصوم» و«القتل للنفس» فهذا الفعل إذا وقع في حال النسيان يكون أثره وهو المفطّرية أو القصاص - مثلاً - مرتفعاً، أمّا إذا لم يكن الفعل موضوعاً لحكم، بل كان متعلّقاً للتكليف الوجوبيّ - مثلاً - فإذا وقع في حال النسيان أو ترك في حال النسيان لا يكون الوجوب مرتفعاً عنه.

وثانياً: أنّه لو سلّمنا شمول حديث «رفع النسيان» لنسيان الفعل الذي يكون في نفسه ذا أثر بأن يُقال: إنّ الجزء المنسيّ يكون مرفوع الأثر، فلا ريب أنّ أقصى ما يقتضيّة ذلك هو رفع الإجزاء وهو خلاف المقصود مع أنّه عقليّ، مضافاً إلى أنّه خلاف الامتنان*.

ثمّ بعد هذين التنزّلين ننتقل إلى ما أفاده الشيخ ﷺ، فيكون ما أفاده ﷺ تنزّلاً ثالثاً.

وحاصله: -أنّه بعد فرض شمول حديث «رفع النسيان» لرفع أثر الفعل

---

* **قلتُ:** توضيح ذلك حسبما أدركه فهمي القاصر من مجموع كلماته (دام ظلّه العالي) أنّه لو تنزلنا وقلنا إنّ حديث «رفع النسيان» لا يختصّ بما يكون علّة لتوجّه التكليف، وقلنا بشموله لما يكون موضوعاً للتكليف كالجزء المنسيّ، فلا ريب أنّ الجزئيّة ليست من آثار خصوص تلك السورة المنسيّة وإنّما هي من آثار طبيعة السورة السارية في تمام الوقت، فلو كان النسيان مستوعباً لتمام الوقت لكان ذلك الأثر وهو الجزئيّة مرفوعاً بعد التنزّل المذكور وتعميم «رفع النسيان» إلى ما يكون متعلّقاً للتكليف، أمّا إذا لم يكن النسيان مستوعباً، فلم يكن المنسيّ إلّا تلك السورة الخاصّة، وليست الجزئيّة أثراً لها، وإنّما أثرها أنّها تكون مجزيّة ومسقطة للوجوب المتعلّق بطبيعة السورة، ولا ريب أنّ رفع ذلك الأثر مستلزم لما تقدّم[1] من كونه خلاف المقصود، وخلاف الامتنان مع كونه عقلياً لا شرعيّاً، انتهى.

---

١. يُنظر: صفحة (٥٧٦) من هذا الجزء.

المنسي، وبعد تسليم أنَّ أثر الجزء المنسي هو الجزئيّة- إنَّ نسيان الجزء موجب لنسيان الكلّ، فيكون حاصل مفاد رفع النسيان حينئذٍ فيما نحن فيه هو رفع ذلك التكليف المتعلّق بالكلّ لأجل نسيانه بنسيان بعضه، وهذا من الواضحات التي يحكم بها العقل من دون حاجة إلى حديث «رفع النسيان».

لا يُقال: إنَّكم التزمتم في أصل مسألة الأقلّ والأكثر أنَّ تطبيق «رفع ما لا يعلمون» على الجزء المجهول الجزئيّة إنَّما يرفع الوجوب المتعلّق بذلك الجزء مع بقاء التكليف بالباقي، ففي تلك المسألة فكّكتم بين رفع جزئيّة الجزء المجهول الجزئيّة وبين رفع التكليف بالباقي، فلم لا تلتزموا بمثل ذلك التفكيك فيما نحن[1] بأن تقولوا إنَّ رفع جزئيّة الجزء المنسيّ لا يكون موجباً لرفع التكليف بالباقي.

والفرق[2] بين هذه المسألة، وبين تلك المسألة أنَّ تلك المسألة لمّا كان تعلّق التكليف بالجزء المشكوك مجهولاً وكان تعلّقه بالباقي معلوماً، فحديث «الرفع» يكون موجباً لانفصال الجزء المشكوك عن المركّب به، وينحلّ الارتباط بين الجزء المشكوك وبين الباقي، بخلاف هذه المسألة، فإنَّ الكلام فيها بعد فرض عموم الجزئيّة وشمولها لحال النسيان نتكلّم في أنَّ حديث «رفع النسيان» بعد التنزّل المتقدّم يكون موجباً لرفع الجزئيّة عن الجزء المنسيّ، وغير خفي أنَّه بعد فرض العلم بتعلّق التكليف بالجزء المنسيّ، وكون جعل الجزئيّة له شاملاً لحال النسيان، يكون نسيان الجزء المفروض الجزئيّة في حال النسيان موجباً لنسيان المركّب بتمامه، فأقصى ما يفيده حديث «رفع النسيان» هو التكليف بالمركّب، وهو ممّا لا شبهة فيه حتّى مع قطع النظر عن

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (نحن فيه).

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٦ جمادى الأولى، ١٣٤٣هـ).

هذا الحديث الشريف؛ لحكم العقل بقبح التكليف بالمركّب المنسي بنسيان بعض أجزائه المفروض الجزئيّة حتّى في حال النسيان.

والحاصل أنّه بعد فرض شمول الجزئيّة لحال النسيان لا يكون حديث «رفع النسيان» موجباً لانفصال الجزء المنسيّ عن الباقي، ولا تنحلّ به الارتباطيّة بين الجزء المنسي وبين الأجزاء الباقية، وإذا لم يكن الحديث الشريف موجباً لحلّ الارتباطيّة وانفصال الجزء المنسيّ عن المركّب فأقصاه أن يرفع التكليف بتمام المركّب الذي نسي بنسيان بعض أجزائه المفروض الجزئيّة، وهذا حاصل مع قطع النظر عن حديث «رفع النسيان».

وبعبارة أُخرى: أنّ جميع فقرات الحديث الشريف ما عدا فقرة «ما لا يعلمون» إنّما يكون الرفع مسلّطاً على نفس الأفعال بعنوان كونها منسيّة أو مكرهاً عليها ونحو ذلك، ويكون رفعها التشريعيّ رفعاً لآثارها المجعولة لها، وفرض شمول جزئيّة الجزء المنسيّ لحال نسيانه وتسليم التنزّل المتقدّم يكون المنسيّ هو المركّب، فيكون المرتفع بحديث «رفع النسيان» هو الوجوب المتعلّق بذلك المركّب بخلاف فقرة «ما لا يعلمون» فإنّها عنوان لنفس الحكم غير المعلوم، ويكون الجزئيّة المجهولة ببركة ذلك الحديث مرفوعة.

لا يُقال: قد ذكرتم في التنزّل الثاني أنّه لو كان النسيان مستوعباً لتمام الوقت يكون حديث «رفع النسيان» رافعاً للجزئيّة عن الجزء المنسي، فكيف صحّ هناك ذلك، ولم يصحّ فيما لو كان النسيان غير مستوعب للوقت؟

لأنّا نقول: لو كان النسيان مستوعباً فأيضاً لا يكون المرفوع هو جزئيّة الجزء المنسي، بل يكون المرفوع هو التكليف بالكلّ، وبه يسقط القضاء، ولا بُدَّ من الالتزام بذلك لو قلنا بجريان حديث «رفع النسيان» في أمثال

ذلك ممّا لا يكون الأثر مرتباً على الفعل المتروك نسياناً، غايته أنّه يرد عليه أنّه لو نسي تمام المركّب في تمام الوقت لكان اللازم حينئذٍ سقوط القضاء، ويدفع أمثال هذا الإيراد بالإجماع على لزوم القضاء، ونحن في غنية عن ذلك لما ذكرناه في أوّل الأمر من عدم شمول حديث «رفع النسيان» لأمثال هذه المقامات، وأنّه مختصّ بما يكون وجوده في نفسه منشأ لترتّب أثر، فإذا وجد نسياناً ارتفع ذلك الأثر وإنّما نتكلّم بذلك على سبيل التنزّل والتسليم.

وعلى أيّ حال، فلو لم يكن النسيان مستوعباً، فلا يكون حديث «رفع النسيان» رافعاً إلّا للأمر بالمركّب *.

وحيث[1] قد تبيّن لك أنّه بعد فرض جزئيّة الجزء المنسي في حال النسيان لا يمكن التمسّك بحديث «رفع النسيان» يتبيّن لك انحصار التمسّك بحديث «**لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة**»[2]، والكلام في هذا الحديث الشريف وبيان مفاده وتنقيح أنّه الأصل في القواعد الخمس التي ذكرها المحقّق ﷺ في الشرائع[3] موكول إلى محلّه[4].

---

* **قلتُ:** وأمّا وجوب الإعادة بعد التذكّر، فلا ينافيه رفع الأمر بالمركّب في حال النسيان؛ لأنّه إذا تذكّر والوقت باقٍ توجه إليه التكليف ووجب عليه الأداء، فتأمّل.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «ليلة الأربعاء: ٢٧ جمادى الأولى، اتّفق التعطيل فيها، واستمرّ التعطيل إلى نهاية الأسبوع الثاني من جهة وفاة الصدّيقة ﷺ، السبت: ٧ جمادى الثانية، ١٣٤٣هـ».

٢. من لا يحضره الفقيه: ٢٧٩/١، أبواب الصلاة وحدودها، باب القبلة، ح٨٥٧.

٣. يُنظر: شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: ٧٧/١.

٤. يُنظر: صفحة (٥٨٣) من هذا الجزء.

ولكن على الإجمال نقول في هذا المقام إنّ حاصل مفاد الحديث الشريف أنّ الجزء (وكذا الشرط والمانع) المجعول جزئيّته في حقّ المكلّف إن كان على وجه لا يكون محصّل جعل الجزئيّة إلّا وجوب الإعادة، فتلك الجزئيّة التي مفادها منحصر في وجوب الإعادة مرتفعة برفع وجوب الإعادة، أمّا إذا كان مرجع جعل الجزئيّة إلى الأمر بالإتيان بالجزء، فلا يكون مشمولاً لحديث «لا تعاد»، مثلاً السورة جزء من الصلاة، ففي مورد يكون مرجع جزئيّتها إلى الأمر بقراءة السورة كما في مورد ذكرها، ويكون تركها عمداً لا يكون مشمولاً لحديث «لا تعاد»، وفي مورد لا يكون مفاد جزئيّتها وجوب الإتيان بها لعدم القدرة عليها لنسيان ونحوه ينحصر مفاد كونها جزءاً بوجوب الإعادة يكون مشمولاً لحديث «لا تعاد»، وذلك كما في مورد النسيان فإنّه بعد فرض كون دليل الجزئيّة شاملاً لحال النسيان لا يكون مفاد جزئيّة السورة في حال النسيان هو الأمر بالإتيان بها في ذلك الحال؛ لعدم التمكّن منها في حال نسيانها، وحينئذٍ فينحصر مفاد جزئيّتها في حال النسيان بوجوب الإعادة، فيكون مشمولاً لحديث «لا تعاد»، وكما في مورد المزاحمة كما في الموالاة بين الأجزاء الذي هو شرط في الصلاة لو اتفق المزاحمة بالأهمّ بحيث كان الإتيان بالأهمّ موجباً لفوات الموالاة، ففي ذلك المورد لا يكون مفاد جعل شرطيّة الموالاة إلّا وجوب الإعادة، فيكون مشمولاً لحديث «لا تعاد»، وذلك كما لو شرع في صلاة الآيات - مثلًا - واتفق في أثنائها تبيّن ضيق وقت اليوميّة على وجه لو أتمّ صلاة الآيات لفات وقت اليوميّة، وحينئذٍ فيجب عليه فعلاً الشروع في اليوميّة في أثناء صلاة الآيات ثمّ بعد فراغه منها يتمّ صلاة الآيات، وأقصى ما فيه أنّ تفوت الموالاة في أجزاء صلاة الآيات، وحيث إنّ اليوميّة أهمّ من جهة

ضيق وقتها يكون فعلاً مأموراً بها، والأمر بها فعلاً موجب لعدم القدرة على تحصيل الموالاة، وحينئذٍ فلا يكون مفاد شرطيّته الموالاة وجوب الإتيان بها، وينحصر مفاده بوجوب الإعادة، فيكون مشمولاً لحديث «لا تعاد».

فقد ظهر لك أنَّ مورد حديث «لا تعاد» منحصر بالنسيان، وبمورد التزاحم.

أمّا لو كان جاهلاً بالجزئيّة حكماً أو موضوعاً، فلا يكون مشمولاً لحديث «لا تعاد»؛ لعدم انحصار مفاد جعل الجزئيّة في حقّه بوجوب الإعادة، بل يكون مفاده في حقّ الجاهل وجوب الإتيان بالجزء، لتمكّنه من الإتيان به، أمّا الجاهل البسيط الذي هو الشاكّ، فواضح؛ لتمكّنه من الاحتياط وكذا الجاهل المركّب القاطع بعدم الجزئيّة؛ لتمكّنه من الإتيان بنفس الجزء المجهول الجزئيّة*.

---

* **قلتُ**: توضيح ذلك أنَّ الجزئية غير مجعولة، وإنَّما المجعول هو التكليف، وهي منتزعة عنه، ففي موارد الجهل بأقسامه يكون المكلّف مأموراً بالإتيان بالجزء في ضمن الأمر بالمركّب، وعنه تنتزع الجزئيّة، وحينئذٍ فيكون مفاد جزئيّة الجزء هو الأمر بالجزء، فلا يكون مشمولاً لحديث «لا تعاد»، وفي مورد النسيان ونحوه لا يكون المكلّف مأموراً بالإتيان بالجزء؛ لعدم تمكّنه منه، بل يكون مأموراً بالإعادة، وعن الأمر بالإعادة ينتزع الجزئيّة، وحينئذٍ فيكون مشمولاً لحديث «لا تعاد»، فتأمّل؛ لأنَّ الإعادة إنَّما نشأت من الجزئيّة؛ إذ لو لم يكن المنسيّ جزء لما وجبت الإعادة، فلا بُدَّ أن تكون الجزئيّة منتزعة من تكليف آخر غير الأمر بالإعادة وهو منحصر بالأمر بالجزء، أو نقول: إنَّ الجزئيّة مجعولة ابتداءً، وكلاهما لا يمكن الالتزام به.

أمّا الأوّل، فلأنّه مستلزم لعدم شمول حديث «لا تعاد» للنسيان، وأمّا الثاني، فإنّه خلاف مختاره (دام ظلّه).

هذا مجمل مفاد حديث «لا تعاد».

وأمّا المرسلة، فهي أعمّ من هذا الحديث؛ لاشتماله على استثناء الأمور الخمسة، فيكون مقدّماً عليها.

نعم، هي متعرّضة لوجوب سجدتي السهو، والحديث الشريف ساكت عنه، فعلى تقدير حجّيّتها تكون متقدّمة عليه من هذه الجهة، بل في الحقيقة لا يكون ذلك من قبيل التقديم، بل يكون من قبيل الأخذ بمفاد دليل يكون الآخر ساكتاً عنه.

إعادة لما سبق

قد[1] التمس منه (دام ظلّه) بعض الطلبة في هذه الليلة إعادة ما سبق في الليلة السابقة.

فأجاب وأعاد وأفاد أنّ إلحاق مسألة التزاحم بالنسيان في الدخول تحت حديث «لا تعاد» لم يتعرّض له أحد من الفقهاء عدا العلّامة ﷺ في بعض الفروع، كما في من دخل في العصر وكان عليه صلاة الاحتياط من الظهر، فإنّه ﷺ أفتى في التذكرة بلزوم الإتيان بصلاة الاحتياط في أثناء العصر[2]، وألحق مَن وجب عليه صلاة الآيات في أثناء الفريضة اليوميّة بعكس هذه المسألة الذي هو مورد الرواية في وجوب الإتيان بما تضيّق وقتها في أثناء ما تكون موسّعة، فإنّه لولا حديث «لا تعاد»، لكان الإلحاق قياساً، وببركة هذا الحديث تكون تلك الرواية على القاعدة، وظنّي أنّه ﷺ أفتى بنظير ذلك في مسألة من نسي سجود السهو حتّى دخل في فريضة.

وأفاد أيضاً (دام ظلّه) أنّه بحسب الإمكان العقليّ يمكن أن يكون مفاد حديث «لا تعاد» هو رفع الجزئيّة عن الجزء المتروك مطلقاً، سواء كان تركه عن

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٨ جمادى الثانية، ١٣٤٣هـ).

٢. يُنظر: تذكرة الفقهاء: ١٩٠/٤.

عمد أو عن جهل أو عن نسيان، إلّا أنّه لا يمكن الالتزام بذلك لكون الحديث معارضاً بأدلّة الجزئيّة خصوصاً ما كان منها مستفاداً من لسان الإعادة.

قد تقدّم[1] الكلام في الركنيّة من حيث النقيصة وظهر أنّ مقتضى الأصل هو الركنيّة من جهة النقيصة السهويّة كالعمد إلّا بعد ورد[2] للدليل على الإجزاء، كما في حديث «لا تعاد».

في الشكّ في الركنيّة من جهة الزيادة

وأمّا الكلام من جهة الزيادة، فهو من مقامين:

الأوّل: في تأسيس الأصل.

المقام الثاني: في تحقيق موضوع الزيادة.

المقام الأوّل في تأسيس الأصل

أمّا المقام الأوّل، فحاصل الكلام فيه أنّ الشكّ في مبطليّة الزيادة راجع إلى الشكّ في اعتبار عدمها ومرجعه إلى الشكّ في كونها مانعة، وقد تقدّم[3] أنّ الأصل هو البراءة الشرعيّة في مورد الشكّ في المانعيّة، كالشكّ في الجزئيّة والشرطيّة.

وقد يتمسّك للصحّة مع الزيادة باستصحاب الصحّة، والشيخ ﷺ بنى على جريان استصحاب الصحّة في مورد الشكّ في القاطعيّة دون الشكّ في الجزئيّة والمانعيّة والشرطيّة[4].

وتحرير ما أفاده في القاطعيّة هو أنّ المركّبات الخارجيّة كالمعاجين الطبيّة مختلفة، فبعضها يكون له صورة نوعيّة زائدة على مواد الأجزاء يعبّر عنها بالجزء الصوري، وذلك كمعجون الترياق، وبعضها لا يكون له تلك الصورة

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث، الاثنين: (٩ جمادى الثانية، ١٣٤٣هـ).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (ورود).

٣. يُنظر: صفحة (٥٤٨) من هذا الجزء.

٤. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٨٨/٢، وما بعدها.

النوعيّة، وذلك كالمركّبات من العقاقير كالمساهل المركّبة من جملة عقاقير، وبعضها اختلف أهل الطب في أنّها من قبيل القسم الأوّل، أو هي من قبيل القسم الثاني، وذلك كالمعاجين غير معجون الترياق كالسكنجبين.

والمركّبات الاعتباريّة الشرعيّة أيضاً كذلك، فبعضها له صورة نوعيّة ناظمة لأجزائه يعبّر عنها بالجزء الصوريّ، كالصلاة على رأي الشيخ ﷺ[1]، وبعضها ليست كذلك كأفعال الغسل والوضوء، وتستكشف تلك الصورة النوعيّة بتعبير الشارع عن بعض المبطلات بالقاطع، كما في الاستدبار والحدث والتكلّم والقهقهة ونحو ذلك، ومنه السكوت الطويل الماحي لصورة الصلاة المذهب لتلك الهيئة الاتّصاليّة، بخلاف السكوت المذهب للموالاة الشرعيّة، فإنّه مانع لا قاطع، وهذه الهيئة الاتّصاليّة المعبّر عنها بالجزء الصوريّ تكون متحقّقة من أوّل العمل إلى آخره، وهي المشار إليها في مقام تحديد الصلاة بأنّ افتتاحها[2] التكبير واختتامها السلام، فهي شيء واحد مستمرّ في حال فعل كلّ واحد من الأجزاء، وفي حال الانتقال من أحد الأجزاء إلى الآخر وإن اقترن بالسكوت الجزئيّ غير الماحي لصورة الصلاة، والمانع هو ما يكون عدمه معتبراً فيها بحيث كان وجوده مبطلاً، فيكون مغايراً للقاطع؛ لأنّ القاطع يكون مجرّد وجوده مبطلاً وإن لم يكن في حال فعل جزء من أجزاء الصلاة، بل كان في حال السكوت، بخلاف المانع كغير المأكول، فإنّه لا يكون مبطلاً إلّا إذا كان في أثناء الأفعال فلو لبس غير المأكول أو حمله أو صار على ثيابه في أثناء السكوت ورفعه وعاد إلى صلاته بلا تخلل فاصل مبطل لم تبطل صلاته.

---

١. يُنظر: كتاب الصلاة: ١/٤٢٤.

٢. ورد في الأصل: (ابتدأها) وفوقها كلمة (افتتاحها) من دون ضرب على أحدهما.

نعم، يمكن أن يكون دليل المانعيّة عاماً على وجه يكون مفاد دليلها أنَّ مجرّد وجوده مبطل ولوكان في أثناء السكوت، إلّا أنّه مع ذلك لا يخفى الفرق بينه وبين القاطع، فإنَّ القاطع يكون أثره قطع الجزء الصوريّ، والمانع لا يكون قاطعاً للجزء الصوريّ، وإنّما يكون وجوده مبطلاً؛ لأنَّ عدمه معتبرفي الصلاة.

وإذا عرفت القاطع، فاعلم أنّه إذا شككنا في قاطعيّة الموجود أو في وجود القاطع، فقد شككنا في بقاء ذلك الجزء الصوريّ الذي كان متيقّن الحدوث قبل الشكّ المذكور، فيستصحب بقاء ذلك الجزء الصوريّ، ويكون ذلك الجزء الصوريّ بمنزلة الطهارة من الحدث في مورد الشكّ في الناقض أو في ناقضيّة الموجود، فكما يجري استصحاب الطهارة في كلا المسألتين، فكذلك يجري استصحاب بقاء ذلك الجزء الصوريّ في مورد الشكّ في وجود القاطع، وفي مورد الشكّ في قاطعيّة الموجود.

ولا يرد عليه ما حاصله أنَّ هذا الجزء الصوريّ يكون تدريجيّ الحصول فما حدث قد انقضى يقيناً، وما شكّ فيه لم يكن معلوم الحدوث، وذلك للجواب عن هذا الإيراد بما يجاب به عن نظائر المقام من كونه شيئاً واحداً عرفاً وإن كان في البقيّة متعدّداً.

في استصحاب صحّة الأجزاء السابقة في مورد الشكّ

وأمّا استصحاب صحّة الأجزاء السابقة في مورد الشكّ في عروض المانع، أو فقد شرط أو جزء، فالكلام فيه يتوقّف على تمهيد مقدمة، وهي: أنّه لا شبهة في كون وجود الأجزاء في الخارج تدريجيّاً لا دفعيّاً، ولكن هل الامتثال وسقوط الأمر بكلّ واحد من تلك الأجزاء يكون تدريجيّاً أيضًا؟ بمعنى أنَّ أمر كلّ جزء يسقط عند الإتيان به، وهكذا إلى الآخر، غاية الأمر من جهة الارتباطيّة يكون السقوط مشروطاً بشرط متأخّر وهو الإتمام، ويكون

الشرط في الحقيقة هو تعقّب الجزء المأتي به بباقي الأجزاء والشرائط على النحو المعتبر فراراً عن الشرط المتأخّر، أو أنّ الامتثال والسقوط يكون دفعيّاً، وهو لا يحصل إلّا عند الإتمام، فلا يحصل الامتثال ولا يسقط الأمر إلّا عند ميم السلام عليكم؟.

اختار الأوّل سيّدنا الأستاذ الشيرازيّ ﷺ[1]، واختار الثاني سيّدنا السيّد محمّد الأصفهانيّ ﷺ[2]، وكان بينهما في ذلك نزاعٌ شديدٌ، وكان سيّدنا الشيرازيّ يستدلّ على مسلكه بأنّه لولاه لزم المكلّف أن يكرّر التكبير إلى ما لا نهاية له؛ لعدم سقوط أمرها بالإتيان بها، وما لم يسقط أمرها يجب الإتيان بها، وهكذا.

وكان السيّد محمّد ﷺ يجيب عن ذلك بأنّ الأمر لم يسقط بالإتيان، بل هو باقٍ بحاله، ولكن يسقط اقتضاؤه البعث والتحريك، فالأمر بتكبيرة الإحرام بعد الإتيان بها وإن كان باقياً على فعليّته لم يسقط ولم يحصل امتثاله، إلّا أنّ اقتضاءه الامتثال وتحريك العبد نحو متعلّقه يكون ساقطاً، فهو باقٍ على فعليّته إلّا أنّه لا يحرّك ولا يبعث نحو متعلّقه.

وفي الحقيقة أنّ هذا الذي كان يجيب به السيّد محمّد ﷺ التزام بالسقوط التدريجيّ على نحو الشرط المتأخّر الراجع إلى المقارن الذي هو التعقّب الذي هو عين مسلك سيّدنا الشيرازيّ ﷺ.

وكيف كان، فيترتّب على اختلاف هذين المسلكين آثار كثيرة في باب الخلل.

---

١. يُنظر: تقريرات المجدّد الشيرازيّ: ٢٦٩/٢.

٢. يُنظر: الرسائل الفشاركيّة: ١٩٣، وما بعدها.

إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول: إن قلنا بمقالة سيّدنا السيّد محمّد ﷺ، وأنَّ الامتثال دفعيّ عند تمام العمل، فلا معنى لصحّة الأجزاء السابقة إلّا كونها بحيث لو لحقتها بقيّة الأجزاء جامعة لكافة الشرائط فاقدة للموانع والقواطع لحصل الامتثال بها عند الفراغ عن تمام العمل، فلو شككنا في مانعيّة شيء عرض في الأثناء أو شككنا في عروض مانع، أو شككنا في شرطيّة ما انعدم في الأثناء أو في انعدام شرط لا معنى لاستصحاب صحّة الأجزاء السابقة التي هي عبارة عن تلك القضيّة التعليقيّة؛ لعدم الشكّ في بقائها، وإنّما الشكّ في تحقّق ما علّق عليه الحكم في تلك القضيّة.

في مناقشة جريان الاستصحاب

والحاصل أنّه يرد على هذا الاستصحاب:

أوّلاً: أنَّ هذا المستصحب - وهو كون هذا الجزء لو لحقه الباقي لسقط الأمر المتعلّق به - أمر عقليّ لا شرعيّ؛ لأنَّ ما هو المعلّق هو السقوط والامتثال وهو غير شرعيّ.

وثانياً: أنّه لو أغضى النظر عن ذلك لكان هذا الحكم كسائر الأحكام الشرعيّة التعليقيّة، مثل «هذا العنب إذا غلى يحرم»، وقد حقّقنا في محلّه عدم جريان الاستصحاب في مثل ذلك؛ إذ لا معنى لذلك الاستصحاب إلّا استصحاب الملازمة بين الغليان والحرمة، وهي غير مجعولة، وإنّما المجعول هو الحرمة عند الغليان وليست مشكوكة، وإنّما المشكوك هو بقاء الملازمة بين الحرمة والغليان، وهو غير مجعول.

ومن العجب أنَّ الشيخ ﷺ[1] -مع بنائه على عدم جعل الملازمة والسببيّة وإنّما المجعول عنده هو اللازم والمسبب وعن جعله عند تحقّق

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣/٢٢٣.

الملزوم والسبب ينتزع عنه الملازمة والسببيّة- صحّح جريان الاستصحاب التعليقيّ فيما كان المعلّق حكماً شرعيّاً.

وثالثاً: أنّه لو أغضى عمّا تقدّم أولاً وثانياً، نقول: لا معنى لاستصحاب صحّة الجزء، بمعنى أنّه لو لحقه باقي الأجزاء والشرائط مع فقد الموانع لسقط أمره؛ إذ لا شكّ في ثبوت الصحّة له بهذا المعنى إلى آخر الدهر، وإنّما حصل الشكّ فيما علّق عليه الحكم، فإنّ الشكّ في مانعيّة هذا الحادث أو في حدوث المانع شكّ في لحوق ما يعتبر لحوقه في حصول الامتثال بذلك الجزء وسقوط أمره، ولا ريب أنّ استصحاب الملازمة لا ينفع مع الشكّ في تحقّق الملزوم، بل القطع بالملازمة كما فيما نحن فيه لا يكون رافعاً للشكّ في تحقّق الملزوم.

ومن ذلك يظهر لك الإشكال في الاستصحاب المذكور بناءً على مسلك سيّدنا الأستاذ الشيرازيّ ﷺ، فإنّ الصحّة للجزء المأتي به على ذلك المسلك عبارة عن كونه امتثالاً ومسقطاً للأمر، بشرط كونه متعقّباً بباقي الأجزاء وفقد الموانع، والمشكوك إنّما هو التعقّب، فلا ينفع فيه استصحاب أنّه لو كان متعقّباً بذلك لكان مسقطاً، بل لا ينفع فيه القطع بذلك، كما فيما نحن فيه لكون هذا الحكم - أعني كون الجزء بحيث لو كان متعقّباً بالباقي لكان أمره فعلاً ساقطاً - مقطوعاً به، وإنّما الشكّ فيما بعد (لو) وهو التعقّب.

في مناقشة الشيخ الأنصاريّ في جريان الاستصحاب

ثمّ لا يخفى أنّ ما ذكره الشيخ ﷺ[1] في جريان الاستصحاب المذكور - أعني استصحاب الصحّة في صورة الشكّ في وجود القاطع أو في قاطعيّة الموجود- إنّما يتمّ بناءً على ما حرّرناه من وجود صورة نوعيّة وجزء صوريّ،

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٨٨/٢، وما بعدها.

ويكون مثل الحدث قاطعاً لذلك الجزء الصوريّ، وأمّا إذا منعنا ذلك - كما هو الحقّ - وقلنا إنّه لم يكن لنا في باب القواطع إلّا اعتبار عدمها في الصلاة، كان حكمها من جهة الاستصحاب المذكور حكم الشكّ في الموانع في عدم الجريان*.

ويمكن التفرّقة بين القاطع والمانع بأنّ الأوّل معتبر عدمه في الصلاة من أوّلها إلى آخرها حتّى في السكوتات المتخلّلة، والثاني لا يكون عدمه معتبراً إلّا في حال الأفعال الصلاتيّة دون السكوتات المتخلّلة.

ولكنّ هذا المقدار من الفرق لا يُوجب تقدّم الثاني في عالم الاعتبار على الأوّل، بل أقصى ما فيه أن يكون القاطع مثل التكلّم مانعاً كسائر الموانع غير أنّه مانعيّته لا تختصّ بما إذا حدث في حال الأفعال الصلاتيّة، بل تكون مانعيّته متحقّقة حتّى لو كان حدوثه في أثناء السكوتات المتخلّلة.

---

* **قلتُ**: وعليه فلا يبقى فرق بين القاطع وبين المانع الذي يكون مجرّد وجوده مبطلاً ولو كان في أثناء السكوت، وعرضت ذلك بخدمته فأجاب بالالتزام بذلك، وأنّ القواطع حينئذٍ ترجع إلى الموانع بالمعنى المذكور، أعني ما يكون مجرّد وجوده ولو في الأثناء مبطلاً.

قلتُ: وفيه تأمّل، فإنّه (دام ظلّه) بيّن وأفاد في درس الفقه[1] أنّه لا يمكن جعل أحد الضدّين شرطاً والآخر مانعاً بخلاف جعله قاطعاً، فإنّه يجتمع مع كون ضدّه شرطاً، ومنع من جعل المأكول شرطاً وغير المأكول مانعاً لذلك، بخلاف الطهارة من الحدث ونفس الحدث والاستقبال والاستدبار، وغير خفي أنّه بعد إرجاع القاطع إلى المانع يتوجّه الإشكال بأنّه كيف جعل الاستقبال شرطاً وضدّه، وهو الاستدبار قاطعاً أي مانعاً مع أنّه يرد عليه ما ذكره في جعل الشرطيّة لأحد الضدّين والمانعيّة للضدّ الآخر.

---

١. يُنظر: كتاب الصلاة (للكاظميّ): ١٣٦/٢، ورسالة الصلاة في المشكوك: ١٢٠.

نعم، يترتّب على هذا المقدار من الفرق صحّة جعل أحد الضدّين شرطاً والآخر قاطعاً، وتظهر فائدة جعل القاطعيّة للضدّ الآخر في وقوعه في أثناء السكوتات، لأنّ انتفاء الضدّ الآخر الذي هو الشرط في حال السكوت لا أثر له؛ لأنّ الشرطيّة لا تشمل حال السكوت بخلاف جعل أحد الضدّين شرطاً والآخر مانعاً، فإنّه لا تظهر فائدة لجعل المانعيّة للضدّ الآخر، فإنّ المانعيّة لمّا كانت كالشرطيّة منحصرة في حال الأفعال الصلاتيّة، فلا تتحقّق صورة يكون استناد البطلان فيها إلى وجود المانع، بل دائماً يكون الاستناد في البطلان إلى عدم وجود الشرط *.

والحاصل[1] أنّه لا ريب في أنّ للصلاة هيئة اتّصاليّة وجزءاً صوريّاً مستكشفاً بما مرّ[2] ذكره، كما أنّه لا ريب أيضاً في أنّ لذلك الجزء الصوريّ قواطع تقطعه قد نصّ عليها الشارع، وبهذا المقدار يحصل الفرق بين الموانع والقواطع.

---

* **قلتُ**: هذا كما صرّح به ﷺ في رسالة المشكوك المطبوعة صفحة (٢٤٥)[3].

ولكن لا يخفى أنّ هذه الثمرة لا تجري فيما نحن فيه من دعوى وجوب الجزء الصوري وقاطعيّة القواطع؛ لأنّ اعتبار الجزء الصوريّ لا يكون مختصّاً بحال الأفعال، بل مستمرّ حتّى في حال السكوتات، وحينئذٍ يكون جعل القاطعيّة لغواً؛ لأنّ فساد الصلاة عند وجود القاطع - ولو في أثناء السكوت - يكون مستنداً إلى عدم حصول الشرط، وهو الجزء الصوريّ لا إلى القاطع؛ لكونه متأخّراً رتبة عن الشروط والأجزاء. لو قلنا أنّ الجزء الصوريّ من قبيل الأجزاء لا من قبيل الشرائط[4].

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٠ جمادى الثانية، ١٣٤٣هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٥٨٤) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: رسالة الصلاة في المشكوك: ٢٧١، وما بعدها.

٤. وجدت في أعلى هامش الصفحة المبتدأة بقوله: (ثالثاً) ما نصّه: «الاستصحاب المنصرم».

وهذا الفرق هو الذي أوجب صحّة جعل أحد الضدّين شرطاً، والآخر قاطعاً، كما في الاستقبال والاستدبار دون الموانع، فإنّه لا يعقل فيها جعل أحد الضدّين شرطاً والآخر مانعاً، كما بيّناه* في درس الصلاة في مسألة المأكول وغير المأكول[1]، ومحصّل الشرطيّة لأحد الضدّين هو اعتبار الشرط في أفعال الصلاة دون السكوتات المتخلّلة، ومحصّل القاطعيّة للضدّ الآخر هو كونه قاطعاً ومبطلاً حتّى إذا وقع في أثناء السكوتات، ولو فرض دلالة الدليل على أنّ شرطيّة الشرط معتبرة من أوّل الشروع في الصلاة إلى آخرها حتّى في أثناء السكوتات المتخلّلة، لكان جعل الشرطيّة بهذا المعنى لأحد الضدّين لا يمكن اجتماعه مع جعل القاطعيّة للضدّ الآخر، إلّا أنّه مع هذا كلّه لو شكّ في عروض القاطع - سواء كان من جهة الشبهة الحكميّة، أو من جهة الشبهة الموضوعيّة - لا محصّل لاستصحاب بقاء ذلك الجزء الصوريّ وتلك الهيئة الاتّصاليّة.

أمّا أوّلاً، فإنّا وإن قلنا بوجود ذلك الجزء الصوريّ (كما لا ريب فيه)** إلّا أنّ جريان الاستصحاب فيه يتوقّف على كونه فعلاً اختياريّاً للمكلّف قابلاً لأن يتعلّق به التكليف ولو باعتبار اختياريّة مقدّمته وسببه التوليديّ، كما في الطهارة من الحدث المتولّدة من أفعال الوضوء، والجزء الصوريّ ليس من

---

* كان في نهار هذه الليلة درسه (دام ظلّه) في هذه المسألة.

** لا يخفى أنّه (دام ظلّه) في درس النهار في مسألة المشكوك عند الاستدلال على المسألة باستصحاب العدم أفاد أنّه لا معنى للجزء الصوريّ إلّا عدم تلك الأمور المسمّاة بالقواطع.

---

١. يُنظر: كتاب الصلاة (للكاظميّ): ١/١٨٠، و٣٤٢.

هذا القبيل بحيث إنّه يتولّد من الشروع في التكبير ويبقى مستمرّاً إلى الفراغ من الصلاة، بل هو أمر يتحقّق قهراً عند الشروع في الصلاة، والأفعال الصلاتيّة من المقدّمات الإعداديّة له، فهو نظير كون الصلاة ناهية عن الفحشاء في كون الصلاة من مقدّماته الإعداديّة، لا أنّه من قبيل العناوين التوليديّة القابلة لتعلّق اختيار المكلّف وإرادته بها، ليكون قابلاً لتعلّق التكليف به.

وأمّا ثانياً، فإنّا لو سلّمنا كونه فعلاً اختياريّاً يتعلّق به التكليف بحيث إنّ المكلّف كما أنّه مكلّف بمواد الأجزاء فكذلك هو مكلّف بذلك الجزء الصوريّ والهيئة الاتّصاليّة، إلّا أنّه لا ريب في كون المكلّف مكلّفاً أيضاً بعدم تلك الأمور المعبّر عنها بالقواطع[1]، بحيث إنّه لا شبهة أنّ الصلاة كانت مقيّدة بعدم تلك الأمور، ومع الشكّ في تحقّق هذا القيد (إمّا لأجل الشبهة الحكميّة بأن التفت إلى حدّ اليمين، وشكّ في كونه قاطعاً، أو لأجل الشبهة الموضوعيّة بأن يكون قد علم أنّه قد التفت في الجملة، ولكنّه شكّ في وصول التفاته إلى حدّ الاستدبار الذي هو معلوم القاطعيّة)[2] لا ينفع استصحاب بقاء الجزء الصوريّ والهيئة الاتّصاليّة في إزالة الشكّ المذكور؛ إذ لا يكون موجباً لزوال الشكّ في تحقّق القاطع أو قاطعيّته، وللحكم بأنّه لم يحصّل ما اعتبر عدمه في الصلاة إلّا على تقدير كونه مثبتاً للملازمة العقليّة بين بقاء الجزء الصوريّ، وبين كون الحادث غير قاطع الموجب للحكم بحصول ما اعتبر قطعاً في الصلاة وهو عدم تلك الأمور، فتحصّل أنّ استصحاب بقاء الجزء الصوريّ لا يكون مزيلاً للشكّ في حصول ما اعتبر في الصلاة من عدم تلك الأمور، وهذا الإيراد بعينه

---

١. يُنظر: كتاب الصلاة (للكاظمي): ١/٣٤٢.

٢. هذا المقطع وضعه المقرّر ﷺ بين قوسين في نسخة الأصل.

هو المانع من استصحاب صحّة الأجزاء السابقة في مورد الشكّ في حصول المانع أو ارتفاع الشرط أو الجزء في الشبهة الحكميّة أو الموضوعيّة.

وحاصل الكلام أنّ الشكّ في تحقّق ما اعتبر في الصلاة وجوداً وعدماً من جهة الشبهة الحكميّة أو الموضوعيّة لا يزيله استصحاب بقاء صحّة الأجزاء السابقة، ولا استصحاب بقاء الجزء الصوريّ، سواء كان الشكّ في انعدام الجزء أو الشرط أو في وجود المانع أو وجود القاطع، ولا فرق بين القاطع والمانع، غير أنّ المانع يعتبر عدمه في حال الأفعال فقط والقاطع يكون عدمه معتبراً حتّى في السكوتات المتخلّلة، ولأجل ذلك يكون وجوده قاطعاً للهيئة الاتّصاليّة بخلاف المانع، فإنّه لمّا لم يكن وجوده في أثناء السكوت مضرّاً لم يكن قاطعاً للصلاة، بل كان وجوده مبطلاً لها إذا كان واقعاً في أثناء العمل، لا في حال السكوت.

لا يُقال* : لو سلّمنا كون الجزء الصوريّ غير اختياريّ وغير قابل لتعلّق التكليف به، إلّا أنّه لا مانع من جريان الاستصحاب في بقائه؛ لأنّه يكون موضوعاً لحكم شرعيّ وهو عدم القطع بأحد القواطع، فإنّ محصّل كون تلك الأمور قواطع أو المنع عن قطع تلك الهيئة الاتّصاليّة بها، ففي مورد الشكّ في بقاء تلك الهيئة الاتّصاليّة نحكم ببركة الاستصحاب ببقائها ليترتّب على بقائها ذلك الأثر، وهو المنع عن قطعها، وإن بقي الشكّ في وجود القاطع أو قاطعيّة الموجود بحاله لم يرتفع بهذا الاستصحاب، كما أنّ الشكّ في ناقضيّة المذي في مورد استصحاب الحدث لا يضرّ بقاؤه بحاله.

---

* عرضتُ هذا الإشكال بخدمته بعد نزوله من المنبر، وأجاب (دام ظلّه) بما محصّله ما ذكرناه في ما بعد لأنّا نقول.

لأنّا نقول: إنّما يتمّ ذلك إذا لم تكن الصلاة مقيّدة بعدم تلك القواطع، ولم يكن لنا إلّا تلك الهيئة الاتصاليّة والمنع عن قطعها بهذه الأُمور، فيقال حينئذٍ نستصحب بقاء تلك الهيئة الاتصاليّة ليترتّب على بقائها المنع عن قطعها، ولكنّك قد عرفت فيما تقدّم[1] أنّه لا شبهة في كون الصلاة مقيّدة بعدم تلك الأُمور، ومع الشكّ في تحقّق أحدها شبهة حكميّة أو موضوعيّة لا ينفع استصحاب بقاء تلك الهيئة الاتصاليّة في إزالة هذا الشكّ.

فتلخّص أنّه لا مرجع في أمثال هذه المقامات الشكّ[2] في مبطليّة الزيادة لاحتمال كونها مانعة إلّا أصالة البراءة الشرعيّة، وقد يتمسّك على ذلك بحرمة بطلان العمل بقوله تعالى: ﴿لَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾[3].

ولا يخفى أنّه وردت آيات كثيرة استدلّ بها الأئمّة عليهم السلام في باب المسألة الفقهيّة، وفي باب المسألة الأخلاقيّة، وفي باب أصل الإيمان مع كون الآية واحدة، كما روي في قوله تعالى: ﴿لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ﴾[4] وردت رواية[5] في الاستدلال بها على عدم قبول التوبة عند الموت، وأخرى[6] في الاستدلال بها على عدم قبول الإسلام ممّن حكم عليه بالإعدام لأجل الزنا بالمسلمة، كما اتّفق للهاديّ عليه السلام في عصر المتوكّل.

ولا يخفى أنّ ذلك - أعني الاستدلال بآية واحدة على مسائل متباينة من أبواب شتى - لا يتمّ إلّا على ما روى من أنّ للقرآن بطونًا[7].

---

١. يُنظر: صفحة (٥٩٢) من هذا الجزء.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (إلى الشك).

٣. سورة محمد، الآية: ٣٣.

٤. سورة يونس، الآية: ٥٤.

٥. يُنظر: الكافي: ٢٧/١، كتاب فضل العلم، باب لزوم الحجّة على العالم وتشديد الأمر عليه، ح٣.

٦. يُنظر: المصدر نفسه: ٢٣٨/٧، كتاب الحدود، باب ما يجب على أهل الذمّة من الحدود، ح٢.

٧. يُنظر: تفسير العياشي: ١٢٣/٢، ح٢٣.

وكيف كان، فظهر لك أنّ الاستدلال بهذه الآية على الإحباط، كما ورد في بعض الروايات لا ينافي الاستدلال بها لحرمة البطلان في باب الصلاة، فإنّا و إن أنكرنا الإحباط إلّا أنّا إنّما ننكره على نحو الإيجاب الكلّيّ، وأمّا وجوده في بعض الحسنات والسيئات فممّا لا مجال لإنكاره، كما هو الظاهر من بعض الآيات والروايات، كما أنّ حرمة البطلان والقطع إنّما قالوا به في خصوص الصلاة دون غيرها، ولعلّه لأجل كونها ذات جزء صوريّ وهيئة اتّصاليّة يحرّم قطعها، إلّا أنّه مع ذلك كلّه لا ينفع الاستدلال بهذه الآية في هذا المقام، لكونه من قبيل الشبهة المصداقيّة.

وبالجملة[1]، فيرد على ما أفاده الشيخ ﷺ:

أوّلاً: أنّه لا معنى للجزء الصوريّ والهيئة الاتّصاليّة إلّا ما ينشأ عن عدم تلك الأشياء المعبّر عنها بالقواطع، وليس هو أمراً اختياريّاً كي يصحّ تعلّق التكليف به ليصحّ جريان الاستصحاب في مورد الشكّ في بقائه، وليس له أثر شرعيّ كي يكون جريانه فيه باعتبار ذلك الأثر، بل هو أمر قهريّ ينشأ قهراً عن عدم تلك الأشياء ولا يتعلّق به تكليف، ولا يكون منشأ للتكليف، فلا يصحّ جريان الاستصحاب فيه.

وثانياً: لو سلّم عدم كونه ناشئاً عن تلك الأعدام وسلّم كونه أمراً حاصلاً عند الشروع في الصلاة لكان أيضاً غير اختياريّ، فيرد على استصحابه ما ورد أوّلاً.

وثالثاً: لو سلّمنا كونه اختياريّاً قابلاً لتعلّق التكليف به، سواء كان ناشئاً عن عدم تلك الأشياء، أو كان ناشئاً عن أفعال الصلاة وقلنا بكونه مكلّفاً به في عرض التكليف بسائر الأجزاء، إلّا أنّه مع ذلك لا يكون استصحابه نافعاً في

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١١ جمادى الثانية، ١٣٤٣هـ).

زوال الشكّ فيما علم التكليف به واعتباره في الصلاة، وهو كون الصلاة مقيّدة بعدم تلك الأمور التي يكون وجود كلّ واحد منها قاطعاً للصلاة؛ إذ لا يرفع الشكّ المذكور إلّا ما يُوجب الحكم على الحادث المشكوك بأنّه غير قاطع.

ومن الواضح أنّ الحكم المذكور لا يحصل بالاستصحاب المذكور إلّا على تقدير كونه مثبتاً، فإنّه حينئذٍ يكون من قبيل إجراء الاستصحاب في المعلول الذي هو ذلك الجزء الصوريّ لإحراز علّته الذي هو عدم القاطع المتوقّف على إحراز كون الحادث ليس بقاطع، وذلك من أقبح الأُصول المثبتة، فإنّه من قبيل إجراء الأصل في اللازم لإحراز ملزومه، وعكس سائر الأُصول المثبتة التي تكون جارية في الملزوم لإحراز لازمه.

فالحقّ والتحقيق أنّ الجزء الصوريّ ليس إلّا ما يكون معلولاً لعدم تلك القواطع وليس القاطع إلّا ما يكون عدمه معتبراً؛ لأنّ وجوده يكون قاطعاً فعدم القاطع كعدم المانع في كونه معتبراً في الصلاة، وهو من أجزاء العلّة للصحّة، غاية الأمر أنّه في الرتبة الرابعة، فالمقتضي هو نفس الأجزاء، وهو في الرتبة الأولى، والشرائط تكون في الرتبة الثانية، وعدم المانع في الرتبة الثالثة، وعدم القاطع في الرتبة الرابعة، وإنّما صحّ جعل أحد الضدّين شرطاً والآخر قاطعاً لكون القاطعيّة معتبرة في أثناء السكوت والشرطيّة معتبرة في أثناء الأفعال، فلا يكون جعل شرطيّة أحد الضدّين موجباً لمحاليّة جعل القاطعيّة للآخر بخلاف المانع، فإنّه تكون مانعيّته إذا وقع في أثناء العمل لا في أثناء السكوت*.

---

* **قلتُ**: فالفرق بين القاطع والمانع وإن اشتركا في كون كلّ منهما معتبراً عدمه في الصلاة، إلّا أنّ عدم المانع إنّما يعتبر في أثناء الأفعال كالشرط وعدم

القاطع إنَّما يكون معتبراً في حال السكوت، وما يقع منه في حال الأفعال لا يكون قاطعاً، وإنَّما تبطل به الصلاة لأجل فقدان الشرط الذي هو ضدّه.

ولكن لا يخفى أنَّ فقدان الفعل للشرط لا يُوجب البطلان، لإمكان تكراره و إعادته مع الشرط، كما في صورة الاستدبار في حال القراءة مثلاً.

نعم، لو كان الفعل غير قابل للتكرار لكونه ركناً أو أنَّه لا يمكن تلافي الشرط، كما لو كان القاطع الحادث في أثناء الفعل حدثاً لتوقّفه على أفعال كثيرة لكان العمل باطلاً، لأجل فقدان الشرط، لا للقاطع.

وبالجملة: فإذا جعل أحد الضدّين شرطاً فلا يمكن جعل ضدّه الآخر قاطعاً إلّا في مورد يكون فيه فوات الشرط مبطلاً، كما في أثناء السكوت، وكما لو كان فوات الشرط في أثناء الفعل، ولكن إعادته كانت ممكنة بلا استلزام الإبطال، فإنَّه في أمثال هذه الموارد لا يكون البطلان مستنداً إلى فقدان الشرط كي تكون القاطعيّة بلا أثر، بل يكون البطلان فيها مستنداً إلى مجرّد وجود القاطع.

أمّا الموارد التي يكون فيها فوات الشرط مبطلاً، كما في الالتفات في حال الركوع، فلا يمكن أن يكون الاستدبار الذي هو أحد الضدّين قاطعاً لاستناد البطلان إلى فقد الشرط الذي هو الضدّ الآخر - أعني الاستقبال - فتلغو القاطعيّة حينئذٍ.

بقي له تأمّل فيما تقدّم[1] من صورة عروض القاطع في أثناء ما يمكن إعادته، كالقراءة، فإنَّه موجب للبطلان، وقد تقدّم أنَّه من جهة القاطع لا من جهة عدم الشرط، ولكن إنَّما يتمّ ذلك بناءً على إمكان إعادة القراءة.

ويمكن المناقشة فيه من جهة كونه على الظاهر زيادة عمديّة، بل في الغالب أنَّه لا يمكن أن ينفكّ الفعل الصلاتيّ الواقع في حال تحقّق القاطع عند التعمّد إلى إيقاعه في ذلك الحال، وعليه فتنحصر القاطعيّة في حال السكوت دون غيره من الأحوال، فإنَّ تأثير قاطعيّة أحد الضدّين منحصر في هذا الحال، وفي حال الأفعال مطلقاً يكون الموجب للبطلان هو عدم الشرط، فلا يكون المؤثّر في البطلان في حال الأفعال هو القاطعيّة، فتكون القاطعيّة لغواً لاستناد البطلان إلى فقدان الشرط، وهو متقدّم رتبة على وجود القاطع، كما أنَّه متقدّم على المانع.

---

١. يُنظر: صفحة (٥٩٧) من هذا الجزء.

فتلخّص أنّه لا أصل في مورد الشكّ في مبطليّة الزيادة إلّا أصالة البراءة عن اعتبار عدمها، وعليه فيكون مقتضى القاعدة الأوّليّة هو عدم مبطليّة الزيادة السهويّة، وكذا العمديّة في جميع الأجزاء، إلّا أنّ الذي عليه الفتوى أنّ مبطليّة الزيادة في العمد والنسيان مختصّ بالأركان، وغير الأركان لا تبطل الصلاة بزيادتها إلّا إذا كانت عمديّة، والأخبار الواردة في باب الزيادة هي قولهم عليهم السلام «من زاد في صلاته فعليه الإعادة...»[1] إلى آخر ما ذكره في الرسائل[2] من تلك الأخبار، وإن كانت تقتضي البطلان في الزيادة السهويّة حتى في غير الأركان، إلّا أنّ حديث «لا تعاد»[3] حاكم عليها وموجب لعدم البطلان في زيادة غير الركن سهواً؛ وذلك لأنّ ذلك الحديث الشريف شامل للزيادة والنقيصة وإن كان مختصّاً بالسهو فإنّه بمنزلة أن يقول: «لا تعاد» الصلاة من قبل شيء إلّا من قِبَل هذه الخمسة، فتكون لفظ (من) نشويّة.

في أنّ الأصل الجاري في المسألة هو البراءة

ثمّ إنّه (دام ظلّه) قد اعترض عليه بما حاصله: أنّه إذا كان الضابط في القاطعيّة هو ما يكون عدمه معتبراً في حال السكوت كانت الزيادة من القواطع؛ لعدم تصوّر وقوع الزيادة في حال فعل الأجزاء وإنّما تقع في حال السكوت، أعني حال الانتقال من جزء إلى آخر.

وأجاب (دام ظلّه) بأنّ كلّ واحدٍ من الأجزاء مشروط بعدم تعقّبه بتكراره إذا كان المزيد من سنخ الأفعال، وإذا كان المزيد من غير سنخها تكون جملة الأجزاء مقيّداً كلّ واحد منها بأن يتعقّبه الجزء الذي يليه وبأن لا يتعقّبه الجزء الأجنبيّ، وعن هذا القيد تنتزع المانعيّة للزائد، والزيادة حينئذٍ وإن كان مرجعها إلى النقيصة إلّا أنّ أصالة البراءة عن ذلك القيد يكون محقّقاً للصحّة، فتأمّل.

---

١. الكافي: ٣٥٥/٣، كتاب الصلاة، باب من سها في الأربع والخمسة ولم يدر زاد أو نقص أو استيقن أنّه زاد، ح٥.

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٨٢/٢.

٣. يُنظر: تهذيب الأحكام: ١٥٢/٢، ب٩، ح٥٥.

وأمّا قولهم عليه السلام: «**فقد زاد في فرض الله**»[١] فلا ربط له بما نحن فيه، فإنّه في مورد زيادة الركعتين على الركعتين في حال السفر اللذين هما فرض الله، فهو ناظر إلى ما تقدّم من فرض الله وفرض النبيّ، والمقصود من كونه زاد فيه أنّه جعل الاثنين أربعة لا مطلق إحداث شيء فيه؛ كي يشمل مثل زيادة السورة - مثلًا - نعم، يمكن أن يكون شاملاً لزيادة الركن؛ لأنّه أيضاً فرض الله.

وأمّا قولهم عليه السلام: «**من استيقن أنّه زاد في صلاته فعليه الإعادة**»[٢] فهو و إن كان مختصّاً بالزيادة السهويّة، وكان شاملاً للركن وغيره، إلّا أنّ هناك أخباراً أخر تدلّ على عدم البطلان بزيادة غير الركن، مثل «**لا تعاد الصلاة من سجدة وإنّما تعاد من ركعة**»[٣] فإنّ موردها غير الركن وخصوص الزيادة على ما بالبال، وبعد تقديم تلك الأخبار على هذا الخبر يبقى مختصّاً بزيادة الركن سهواً، وبذلك يكون هذا الخبر موافقاً لحديث «لا تعاد».

المقام الثاني في حقيقة الزيادة وموردها

أمّا[٤] حقيقة الكلام في حقيقة الزيادة وموردها، فحاصله: أنّ المزيد تارةً يكون من غير سنخ أفعال، وأخرى يكون من سنخها، أمّا ما كان من غير سنخها، فلا شبهة في أنّه يعتبر في صدق الزيادة عليه قصد الجزئيّة فيه، وإلّا لكان فعلاً أجنبيّاً عن الصلاة كحركة اليد - مثلًا -، وحكمه إذا قصد به الجزئيّة أنّه مبطل سواء كان من أوّل الأمر قصد امتثال الأمر المتعلّق بالصلاة المركّبة منه ومن غيره من سائر الأجزاء، أو أنّه قصده في الأثناء؛ إذ لا معنى لقصد الجزئيّة في الأثناء إلّا قصد امتثال الأمر المتعلّق بالصلاة المركّبة من ذلك المزيد ومن غيره،

---

١. الخصال: ٦٠٤/٢، باب الواحد إلى المائة، خصال شرائع الدين، ح٩.

٢. الكافي: ٣٥٤/٣، كتاب الصلاة، باب من سها في الأربع والخمسة ولم يدر زاد أو نقص أو استيقن أنّه زاد، ح٢.

٣. يُنظر: تهذيب الأحكام: ١٦٨/٢، كتاب الصلاة، ب ٩، ح٦٨.

٤. أرجأ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (١٤ جمادى الثانية، ١٣٤٣هـ).

ولو فرض إمكان قصد الأمر الواقعيّ المتعلّق بالصلاة وفي الأثناء قصد جزئيّة ذلك المزيد من الصلاة بلا تقييد للأمر الذي قصد امتثاله بكونه هو المتعلّق بالمركّب من ذلك المزيد لكانت تلك الزيادة أيضاً مبطلة من جهة أدلّة الزيادة.

أمّا الكلام الخارج عن الصلاة، فلا حاجة إلى التعرّض له؛ لكونه من القواطع قصد به الجزئيّة أو لم يقصد.

وأمّا إذا كان المزيد من سنخ أفعال الصلاة، فإن كان قرآناً أو ذكراً فالمستفاد من أدلّة استثنائه عن مبطليّة أدلّة الزيادة أنّ المعتبر في الصلاة من هذه المقولة إنّما اعتبر فيها لا بشرط من حيث الزيادة، فلا يكون مصداقاً للزيادة، لا أنّه زيادة غير مبطلة.

نعم، لو قصد به الجزئيّة كان مصداقاً للزيادة وكان مبطلاً من هذه الجهة.

وإن لم يكن من هذه المقولة فما أخذ عنه في الصلاة بعنوان عدد خاصّ، مثل «ركوع واحد وسجدتان» لا شبهة في كون المزيد على ذلك مصداقاً للزيادة، فيكون مبطلاً لأدلّة الزيادة، وأمّا ما لم يُؤخذ فيها بعنوان عدد خاصّ مثل «التشهّد» ونحوه، فالظاهر من الأدلّة الخاصّة في مبطليّة زيادته أنّه معتبر في الصلاة بشرط لا، فيكون مصداقاً للزيادة*.

---

* **فائدة:** كلّ زيادة في الصلاة إنّما تبطل إذا وقعت في أثنائها، أمّا إذا وقعت بعد الخروج عنها بالسلام المخرج، فلا يكون مبطلاً بخلاف مثل «الطواف» فإنّه إذا أتمّ أشواطه السبعة وأزاد عليها شوطاً أبطلها.

قلتُ: المأتي به بعد الفراغ من الصلاة أو من الطواف إذا كان موجباً لقصد امتثال الأمر المتعلّق بالمركّب من ذلك الزائد وغيره كان مبطلاً، وإن لم يرجع إلى ذلك القصد، فالظاهر أنّه لا وجه؛ لكونه مبطلاً، ولم أعرف الفرق بين الصلاة والطواف من هذه الجهة[1].

---

١. هذا المقطع من قوله: «فائدة» وجدته في الهامش من دون إحالة، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

وكيف كان، فما كان من المزيد من سنخ أفعال الصلاة، هل يعتبر في صدق الزيادة عليه قصد الجزئيّة أم لا؟

الظاهر الثاني؛ لتحقّق الزيادة، بالقصد إلى نفس عنوان الركوع؛ لأنّه بذلك القصد يكون جزءاً، فإذا كان كذلك كان قصد ذلك العنوان كافياً في صدق الزيادة عليه.

ولكن هل يكون كذلك حتّى مع قصد عدم الجزئيّة، أم أنّ قصد عدم الجزئيّة يكون موجباً لخروجه عن عنوان الزيادة؟

والظاهر الثاني، فإنّ قصد عدم الجزئيّة يخرجه عن كونه زيادة، فيكون القدر المتيقّن من أدلّة الزيادة هو تقيد الصلاة بعدم ذلك المزيد إذا قصد به الجزئيّة، أو إذا لم يقصد به الجزئيّة ولكن لم يقصد به عدمها، أمّا إذا قصد به عدم الجزئية، فلم يعلم اعتبار عدمه في الصلاة، هذا مع قطع النظر عن رواية سجود العزيمة المتضمّن لكونه زيادة في الصلاة[1].

وبعد ملاحظة هذه الرواية الشريفة يستكشف منها أنّ ما يُؤتى به بقصد عدم الجزئيّة ممّا هو من سنخ أفعال الصلاة يكون عدمه معتبراً في الصلاة، فيكون مبطلاً.

نعم، لو كان لهذا المزيد في نفسه صورة نوعيّة حافظة له، كما في الصلاة المستقلّة في ضمن صلاة، كما ورد[2] في صلاة الآيات واليوميّة في مورد ضيق وقت إحداهما، فلم يعلم اعتبار عدمه في الصلاة، بل دلّت الرواية الواردة في ذلك الباب على أنّه لا يعتبر عدمه، فلا يكون مصداقاً للزيادة.

---

١. يُنظر: الكافي: ٣١٩/٣، باب عزائم السجود، ح٦.

٢. يُنظر: تهذيب الأحكام: ١٥٥/٣، كتاب الصلاة، ب ٩، ح٤، و٢٩٤/٣، ح١٥، ومن لا يحضره الفقيه: ٥٤٨/١، أبواب الصلاة وحدودها، ح١٥٢٧.

نعم، يكون مفوّتاً للموالاة، وقد تقدّم[1] أنّ حديث «لا تعاد» يدلّ على سقوط الموالاة في مورد المزاحمة وفي كون سجدتيّ السهو من قبيل الصلاة في ضمن الصلاة ممّا يكون له صورة حافظة له وأنّه من قبيل سجدة التلاوة تأمّل، وإن كان الأقوى كونه من قبيل الأوّل.

الأمر الأوّل في امتثال الأمر الواقعيّ بجملة الأجزاء

وفذلكة[2] ما تقدّم:

أنّه مع قطع[3] عن دليل الزيادة لو أزاد المكلّف في صلاته، فإن قصد امتثال الأمر الواقعيّ بجملة ما أتى به، كما لو قصد امتثال الأمر الوجوبيّ بجملة الأجزاء وإن اشتملت على ما هو المستحبّ لا إشكال في الصحّة، ولو قصد امتثال الأمر بهذه الجملة المشتملة على المزيد على وجه يكون دخول المزيد فيها له دخل في الامتثال كان باطلاً.

ثمّ إن كان المزيد من غير سنخ أفعال الصلاة توقّف صدق الزيادة عليه على قصد الجزئيّة، وإن كان من سنخها وكان من قبيل القرآن أو الذكر والدعاء فأدلّة استثنائه من الزيادة كاشفة عن عدم تقييد الصلاة بعدمه، فلا يكون مصداقاً للزيادة، إلّا إذا قصد به الجزئيّة، وإن لم يكن من هذا القبيل لم يتوقّف صدق الزيادة عليه على قصد الجزئيّة، بل كان قصده بما له من العنوان الذي اعتبر به جزءاً كافياً في صدق الزيادة عليه وإن لم يقصد به الجزئيّة، سواء كان أخذه في الصلاة بعنوان عدد خاصّ أو لم يكن مقيّداً بعدد خاصّ، بل كان الجزء هو صرف الوجود.

---

١. يُنظر: صفحة (٥٨٠) وما بعدها من هذا الجزء.

٢. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (١٥ جمادى الثانية، ١٣٤٣هـ).

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (قطع النظر).

أمّا الأوّل: فواضح؛ لصدق الزيادة على الركوع الثاني فيما لو كان الجزء ركوعاً واحداً، وعلى السجدة الثالثة فيما لو كان الجزء سجدتين، وهكذا.

وأمّا الثاني: فلحصول الجزء بما أتى به أوّلاً، فيكون الثاني زائداً.

نعم، لو قصد بما أتى به من ذلك عدم الجزئيّة، فلو خلّينا نحن ودليل الجزئيّة فمقتضى القاعدة عدم كونه زيادة، إلّا أنَّ مقتضى رواية سجدة التلاوة[1] أنّه يكون زيادة وإن قصد به عدم الجزئيّة، فتكون تلك الرواية كاشفة عن اعتبار عدمه في الصلاة، فيكون ما قصد به الخلاف زيادة؛ لكون عدمه معتبراً في الصلاة، ومن هذا القبيل زيادة الطواف على السبعة، فإنّا لو خلّينا نحن وأدلّة الطواف لما كان الطواف الثامن زيادة، ولكن بعد ورود الأدلّة في كونه مبطلاً وزيادة استكشفنا من تلك الأدلّة أنَّ السبعة معتبرة بشرط لا، وأنَّ الطواف مقيّد بعدم الشوط الثامن.

ولكن لا يتعدّى عن ذلك إلى كلّ ما قصد به الخلاف، بل لا بُدَّ من الاقتصار على ما كان من قبيل سجدة التلاوة ممّا لا يكون له هيئة حافظة له، والظاهر انحصار ما يكون من هذا القبيل بسجود التلاوة - أعني أنَّ ما يكون من سنخ أفعال الصلاة - ويمكن قصد الخلاف فيه بأن يُؤتى به بقصد عدم الجزئيّة، ولا يكون له هيئة حافظة له منحصر في سجود التلاوة.

وعلى أي حال، فلا يتعدّى عنه إلى ما يكون له تلك الهيئة؛ لعدم دلالة تلك الرواية على اعتبار عدمه في الصلاة، مع أنَّ أدلّة الزيادة لا تنطبق عليه؛ لما عرفت من أنّه لو خلّينا نحن وأدلّة الزيادة لا يكون ما قصد به الخلاف وعدم الجزئيّة مصداقاً للزيادة.

---

١. يُنظر: الكافي: ٣١٨/٣، كتاب الصلاة، باب عزائم السجود، ح٦.

الأمر الثاني في قيديّة جزء أو شرط في حال التمكّن أو يشمل التعذّر

الأمر لو ثبت جزئيّة شيء أو شرطيّته وتعذّر، والجامع ما ثبت تقييد العمل به في الجملة، فهل مقتضى الأصل كونه قيداً مطلقاً حتّى في حال تعذّره أو أنّه قيد في خصوص حال التمكّن منه؟

وينبغي أن يعلم أنّه يعتبر فيما هو محلّ لهذا البحث أمور:

الأوّل: أن لا يكون ذلك القيد ممّا به قوام ذلك، فإنّه لو كان كذلك لكان عند تعذّره ممّا لا إشكال في سقوط المركّب منه ومن غيره، كما في الإنحناء إلى حدّ تصل الأصابع إلى الركبتين بالنسبة إلى الركوع في مقابل باقي ما يعتبر فيه من الاستقرار والطمأنينة والذكر، وكما في استقامة القامة بالنسبة إلى القيام في مقابل باقي ما يعتبر فيه من عدم الاستقرار والطمأنينة وغير ذلك، وكما في وضع جزء من الوجه أو الجبهة أو الجبينين على الأرض بالنسبة إلى السجود.

الثاني: أن يكون كونه ممّا لا دخل له في قوام المركّب معلوماً، بحيث لو شكّ في كونه له الدخل في قوامه لكان خارجاً عن محلّ البحث؛ لأنّ الشكّ في وجوب الباقي لا يكون فيه ناشئاً عن الشكّ في أنّ التقييد به كان مطلقاً أو كان مقيّداً بحال التمكّن، بل يكون الشكّ في مثل ذلك في وجوب الباقي ناشئاً عن أنّه ركن به قوام المركّب، فيكون الباقي ساقطاً عند تعذّره، أو أنّه ليس بركن فيكون الباقي واجباً بعد تعذّره.

الشرط الثالث: أن يكون الدليل الدال على اعتبار ذلك القيد الذي هو محلّ البحث دليلاً خارجاً عن تعلّق الأمر بما هو المركّب منه ومن غيره، فإنّ القيد إذا كان اعتباره مأخوذاً من دليل الأمر المتعلّق بالمركّب منه ومن غيره لا شبهة في أنّه عند تعذّره يكون ذلك الأمر بالمركّب منه ساقطاً لكونه تكليفاً واحداً متعلّقاً بالمجموع، فإذا سقط الجزء لتعذّره فقد تعذّر المجموع، فيسقط

الأمر المتعلّق به، وإنّما محلّ البحث هو القيد الذي أخذت قيديّته من دليل خارج عن الأمر المذكور، وأنّه إذا تعذّر مثل هذا القيد هل يكون تعذّره موجباً لسقوط الأمر بالباقي أم لا؟ فإن كان قيديّته مطلقة فهو الأوّل، وإلّا فهو الثاني.

الشرط الرابع: أن لا تكون القيديّة واعتباره في المركّب معلولاً ومنتزعاً من تكليف نفسيّ، فإنّ القيديّة إذا كانت منتزعة من التكليف النفسيّ ومعلولة له وسقط التكليف النفسيّ لأجل تعذّر امتثاله - مثلًا - كان سقوط التكليف النفسيّ موجباً لسقوط معلوله، وهو القيديّة المزبورة.

ثمّ إنّه لا شبهة في أنّ الوجوب النفسيّ لا يصلح لأن يكون علّة في تقيّد المركّب بمتعلّقه، بل أقصى ما فيه أن يكون واجباً في ضمن واجب، أمّا التكليف النفسيّ التحريميّ، فقد ذكروا أنّه يكون علّة لتقييد المركّب المأمور به بعدم متعلّقه، كما في باب النهي عن العبادة، كما في مثل «النهي عن لبس الحرير في الصلاة»[1]، فإنّه يكون علّة في تقييد الصلاة بعدم لبسه، وحينئذٍ فإذا سقط ذلك النهي النفسيّ لبعض موجبات السقوط سقط ذلك التقييد لسقوط المعلول بسقوط علّته، وذكر الوجه في العلّيّة المذكورة.

وحاصله: أنّ النهي ضدّ الأمر، فإذا تحقّق النهيّ في مثل «الصلاة في الحرير»[2] وكانت الصلاة المذكورة داخلة تحت النهيّ كان تحقّق النهي في هذا المورد موجباً لارتفاع ضدّه عنه وهو الأمر، فلا يكون ذلك المورد داخلاً تحت الأمر ويكون الأمر متوجّهاً إلى ما عداه، وهو محصّل كون الصلاة المأمور بها معتبراً فيها عدم لبس الحرير، فيكون تقييد الصلاة بعدم لبس الحرير

---

١. يُنظر: تهذيب الأحكام: ٢/٢٠، كتاب الصلاة ب١١، ح١٨.

٢. يُنظر: صفحة (٦٠٥) من هذا الجزء.

معلولاً لكونها منهيّاً عنها، فإذا سقط ذلك النهي لأجل الاضطرار إلى لبس الحرير سقط التقييد المذكور، فيكون القيد المزبور ممّا لا شبهة في سقوطه عند التعذّر، فلا يكون داخلاً في محلّ هذا البحث، وهذا خلاصة ما ذكروه.

وفيه أنّه قد تقرّر عندهم في باب الضدّ أنّ وجود أحد الضدّ[1] لا يتوقّف على عدم الآخر، كما أنّه عدم أحدهما لا يكون متوقّفاً على وجود الآخر، لعدم العلّيّة والمعلوليّة بين وجود أحد الضدّين وعدم الآخر، بل يكون كلّ من وجود أحدهما وعدم الآخر معلولاً لعلّة أُخرى، وإن كان وجود أحدهما ملازماً لعدم الآخر، إلّا أنّ ذلك من باب محضّ المقارنة والتلازم بحسب الوجود، لا من باب العلّيّة والمعلوليّة كي يكون عدم أحد الضدّين معلولاً لوجود الضدّ الآخر، هذا خلاصة ما ذكروه في ذلك.

ولا يخفى أنّ هذا الذي ذكروه في ذلك الباب مناقض لما ذكروه في هذا الباب، لأنّ ما ذكروه هنا مبني على أنّ انعدام الأمر عن مورد النهيّ (الذي هو عبارة عن تقييد المأمور به بعدم متعلّق النهي) يكون معلولاً لتحقّق النهي في ذلك المورد لما بينهما من الضدّيّة، فهذه العلّيّة التي بنوا كلامهم عليها في هذا المقام هي العلّيّة التي أنكروها في ذلك المقام.

فقد تبيّن لك أنّ تقييد المأمور به بمثل هذا القيد لا يكون معلولاً للنهي كي يكون سقوط النهي موجباً لسقوط التقييد، بل إنّ التقييد المزبور وكذلك النهي كلاهما معلولان لعلّة ثالثة، وهي المفسدة في متعلّق النهي المزبور، وهي العلّة في حرمته وفي تقييد الصلاة بعدمه، ويكون التحريم المزبور في عرض هذا التقييد، فلا يكون سقوط التحريم لأجل الاضطرار إلى لبس الحرير موجباً

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الضدّين).

لسقوط تقييد الصلاة بعدم لباسه؛ لعدم كون سقوط[١] موجباً لسقوط علّته، وحينئذٍ فلا بُدَّ من إرجاع الفرض المزبور إلى البحث في أنَّ قيديّة عدم لباس الحرير في الصلاة الناشئة عن المفسدة فيه هل هي قيديّة مطلقة حتّى في صورة عدم التمكّن من تحصيل القيد والاضطرار إلى لبس الحرير، فيكون أثر ذلك هو سقوط الأمر في الفرض المزبور، أو أنَّ القيديّة المذكورة مفيدة في حال التمكّن من تحصيل القيد؟ فلا يكون تعذّر تحصيله موجباً لسقوط أصل الأمر، وإنَّما يكون موجباً لسقوط التقييد المذكور، وحينئذٍ فلا يكون الفرض المزبور خارجاً عن محلّ البحث فيما نحن فيه فلا حاجة إلى هذا الشرط الرابع.

ولا[٢] يخفى أنَّ هذا المبحث من مهمّات المباحث غير أنَّه لا يترتّب عليه أثر عمليّ في باب الصلاة، لورود الأخبار الخاصّة الدالّة على أنَّ «الصلاة لا تترك بحال»[٣] وإنَّما يظهر أثره في غيرها من المركّبات، مثل: الوضوء فإنَّه لو تعذّر غسل بعض ما يجب غسله هل يسقط الباقي وينتقل إلى التيمّم أو لا يسقط ويتوضّأ وضوء الجبيرة؟

في تنقيح جهة البحث في اقتضاء قيديّة شيء

ثمّ الإنصاف أنَّ جهة البحث - وهي أنَّه عند تعذّر بعض القيود هل الأصل مقتضى كون القيديّة مطلقة أو أنَّه يقتضيها مقيديّة؟ - ليست واردة على جهة واحدة؛ فإنَّ مورد الاستصحاب أو قاعدة الميسور غير منحصر بما إذا كان التقييد بدليل خارج، ومورد الرجوع إلى الأصل فيما لا تجري فيه القاعدة أو الاستصحاب منحصر بما يكون التقييد من دليل خارج.

وإن شئت التفصيل فقل: إنَّ القيد إذا تعذّر فهل تجري قاعدة الميسور

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (سقوطه).

٢. أرتج المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٦ جمادى الثانية، ١٣٤٣هـ).

٣. يُنظر: تهذيب الأحكام: ١/١٧٤، كتاب الطهارة، ب ٧، ح ٦٨.

في الباقي مطلقاً، أو أنّها لا تجري مطلقاً، أو تجري في بعض دون بعض؟ وعلى تقدير عدم الجريان مطلقاً، أو في خصوص ما لا تجري فيه القاعدة هل يجري الاستصحاب في وجوب الباقي مطلقاً، أو لا يجري مطلقاً، أو فيه تفصيل؟ و إن كان الظاهر أنّ مورد الاستصحاب ملازم لمورد القاعدة مع حكومة القاعدة على الاستصحاب؛ لكونها دليلاً اجتهادياً من غير فرق في ذلك كلّه بين كون التقييد مستفاداً من تعلّق الأمر بالمقيّد أو من دليل خارج عن الأمر المذكور.

ثمّ بعد الفراغ عن عدم جريان القاعدة والاستصحاب أو في خصوص المورد الذي لا يجريان فيه، نقول: إن كان التقييد ناشئاً من تعلّق الأمر بما يكون مقيّداً بذلك القيد المتعذّر، فلا شبهة في أنّ التعذّر يكون موجباً لتعذّر ذلك المركّب فيسقط الأمر المتعلّق به و إن كان التقييد ثبوتاً و إثباتاً ناشئاً عن أمر آخر غيريّ متعلّق بذلك القيد يقع محلّاً للبحث المذكور، ويقال هل التقييد بذلك القيد يكون مطلقاً حتّى في حال تعذّره أو أنّه يكون التقييد به مقيّداً بحال التمكّن منه؟ وهو لا يتمّ إلّا على القول بالأعمّ بأن يكون هناك تكليف واحد متعلّق بالقدر الجامع بين صلاة المختار وأدنى صلاة المضطرّ وهو صلاة الغرقى المشتملة على محض الإيماء والتسبيح، ثمّ يكون لكلّ جزء أو شرط تكليف غيريّ مستقلّ يدلّ على تقييد ذلك القدر الجامع بذلك القيد الذي وقع متعلّقاً لذلك التكليف الغيريّ، وحينئذٍ فيقع ذلك التكليف الغيريّ محلّاً للكلام في أنّه مطلق وشامل لحال تعذّر متعلّقه وأثر ذلك التكليف المتعلّق بما تعذّر هو وجوب القضاء وعدم وجوب الإتيان بأصل المركّب في حال تعذّر بعض قيوده، أو أنّه يكون مقيّداً بحال التمكّن فيجب الإتيان بالباقي في حال تعذّر ذلك القيد.

ثمّ إنّه لا ريب في أنّه يشترط فيما هو محلّ البحث أن لا تكون قيديّة القيد المذكور معلولة لتكليف نفسيّ، وإلّا لكان سقوط ذلك التكليف النفسيّ لأجل تعذّر متعلقه موجباً لسقوط معلوله وهو القيديّة المزبورة، وهذا في الجملة ممّا لا ريب فيه، ولكن لا يخفى أنّ التكليف النفسيّ إذا كان وجوبيّاً فلا يعقل أن يكون علّة للتقييد، بل يكون من قبيل التكليف في ضمن تكليف.

أمّا النهيّ، فهو منحصر في باب النهي عن العبادة، وفي باب الاجتماع.

أمّا باب الاجتماع، فله جهتان:

الأولى منهما: هي جهة المضادّة بين الأمر والنهي.

والجهة الثانية: هي كون كلّ من التكليفين في مورد الاجتماع موجباً لسلب القدرة على امتثال الآخر؛ لعدم القدرة على امتثالهما معاً، فيكون أحدهما سالباً لقدرة المكلّف على امتثال الآخر.

أمّا الجهة الثانية، فلا محيص عن القول بالامتناع من جهتها.

وأمّا الجهة الأولى، فإن قلنا بالامتناع من جهتها للمضادّة بين التكليفين الموجبة لعدم معقوليّة اجتماعهما في مورد واحد، وأنّ تعدّد الجهة والعنوان لا ينفع في رفع هذه الغائلة، انحصر المرجع في الجمع بينهما إلى باب التعارض*، وحيث إنّ النهيّ هو المقدّم لكونه شموليّاً انحلاليّاً، بخلاف الأمر فإنّ المطلوب فيه صرف ايجاد الطبيعة كان ذلك موجباً لكون المورد من باب

---

* يعلم من ذلك فساد ما ذكره في التقريرات في أوّل الشروع من كون المسألة على الامتناع من باب التعارض مع ما ذكره في صورة الجهل والنسيان من كونها من باب التزاحم[1].

---

١. يُنظر: صفحة ٢٦٩ من هذا الجزء.

النهيّ عن العبادة، وإذا رجع الأمر إلى باب النهيّ عن العبادة نقول: إنَّهم ذكروا أنَّ تحقّق النهيّ عن الصلاة في لباس الحرير أو في المغصوب يكون موجباً لارتفاع ضدّه الذي هو الأمر فلا تكون الصلاة المذكورة مأموراً بها ويكون الأمر متوجهاً إلى ما عداها من الأفراد، وذلك عبارة أُخرى عن كون الصلاة المأمور بها مقيدة بعدم لباس الحرير أو بعدم الغصب، فتكون القيديّة معلولة للتكليف النفسيّ الذي هو النهيّ عن الصلاة في المغصوب وتحريمها، فإذا سقط النهي المذكور لأجل جهل أو نسيان أو اضطرار سقط القيد المذكور، فلذلك تصحّ الصلاة في المغصوب في صورة الجهل والنسيان، هذا خلاصة ما ذكروه من توجيه فتوى المشهور بصحّة الصلاة المذكورة.

وفيه: أنَّ هذا مناقض لما ذكروه في باب الضدّ من عدم كون عدم أحد الضدّين معلولاً لوجود الضدّ الآخر، بل يكونا معاً في عرض واحد معلولين لعلّة ثالثة وهي المفسدة، وحينئذٍ فلا يكون انعدام الأمر عمّا تعلّق به النهيّ - الذي هو عبارة عن التقييد- معلولاً لوجود النهيّ، بل يكون الانعدام المذكور معلولاً لعلّة النهيّ التي هي المفسدة، فالنهي وكذا تقييد المأمور به بعدم متعلّق النهي الذي هو عبارة عن انعدام الأمر عن مورد النهي كلاهما في عرض واحد معلولان لعلّة ثالثة وهي المفسدة، وحينئذٍ فإذا سقط النهي خطاباً وملاكاً كان التقييد المذكور ساقطاً لسقوط علّته، وإذا لم يكن الساقط في حال الجهل والنسيان إلّا الخطاب بالتحريم دون ملاكه - كما هو الفرض - إذ الجهل والنسيان لا يسقط إلّا الخطاب بالتحريم، فلا يكون سقوط الخطاب بالتحريم لأجل ذلك موجباً لسقوط التقييد، بل يكون التقييد باقياً ما دامت علّته - وهي المفسدة - باقية،

وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يكون المدرك لفتوى المشهور بصحّة الصلاة في مورد الجهل بالغصبيّة، أو في مورد نسيانها شيئاً آخر غير هذا الذي ذكر، وذلك مبني على الجواز في باب الاجتماع من الجهة الأولى - كما هو المختار - لتعدّد الجهة، والامتناع من الجهة الثانية من جهة عدم القدرة على امتثال التكليفين، فيكون الخطاب بأحدهما موجباً لعدم القدرة على امتثال الآخر فيسقط ويكون ذلك من باب التزاحم، ويعد تقديم النهيّ على الأمر يسقط الأمر لأجل تعذّر امتثاله، ويكون الأمر متوجهاً إلى غير مورد النهيّ، وذلك عبارة أُخرى عن التقييد، فيكون التقييد معلولاً لتوجّه الخطاب بالنهي، و إذا سقط الخطاب المذكور لأجل الجهل أو النسيان سقط التقييد المذكور، فتصحّ صلاة في المغصوب إذا كان جاهلاً أو ناسياً، وكذا إذا كان مضطرّاً إلى الغصب، وحينئذٍ فيكون حكمهم بصحّة الصلاة المذكورة كاشفاً عن قولهم بجواز الاجتماع من الجهة الأولى، وبالامتناع من الجهة الثانية، فإنّهم لو كانوا قائلين بالامتناع من الجهة الأولى لكان المورد من قبيل التضادّ والرجوع فيه إلى باب التعارض، ويكون التقييد غير ناشيء من خطاب النهيّ، بل عن ملاكه، وسقوط الخطاب التحريميّ لأجل الجهل والنسيان لا يكون موجباً لسقوط التقييد؛ لكونه معلولاً عمّا هو موجود في هذا الحال وهو المفسدة.

إعادة لما سبق

في[1] هذه الليلة التمس منه (دام ظلّه) بعض الحاضرين إعادة ما أفاده في الليلة السابقة، فأعاده وأفاد (دام ظلّه) في بيان ما تقدّم من أنّه يعتبر فيما هو محلّ البحث أن تكون القيديّة مستفادة من دليل أجنبيّ عن الأمر المتعلّق

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٧ جمادى الثانية، ١٣٤٣هـ).

بالمركّب ما حاصله: أنّ التكليف المتعلّق بالمركّب يمكن أن يكون في مرحلة الثبوت على نحوين:

النحو الأوّل: أن لا يكون لنا إلّا تكليف واحد متعلّق بالمركّب التامّ الجامع لجميع الأجزاء والشرائط.

النحو الثاني: أن يكون لنا في مرحلة الثبوت تكاليف متعدّدة مترتّبة حسب ترتّب القدرة والعجز عن بعض الأجزاء والشرائط، فأوّلها التكليف المتعلّق بالقدر الجامع بين أعلى درجات القدرة وأقصى درجات العجز، وهو نظير المنطبق على صلاة الغرقىٰ - مثلًا - وهذا التكليف يتوجه إلى مطلق المكلّف، قادراً كان على باقي الأجزاء والشرائط، أو كان عاجزاً عنها.

ثمّ يتوجّه تكليف آخر بما يكون مشتملاً على القيام إلى خصوص من كان متمكّناً منه، ثمّ من بعده يتوجّه تكليف آخر بما يكون مشتملاً على ذلك مع القيام والسجود - مثلًا - إلى خصوص من كان متمكّناً منهما، وهكذا إلى آخر الأجزاء والشرائط.

ولازم النحو الأوّل هو السقوط بمجرّد تعذّر بعض الأجزاء أو بعض الشرائط.

ولازم النحو الثاني أنّ كلّ مرتبة من مراتب التكليف إذا تعذّرت ينتقل المكلّف إلى ما هو أنزل منها إلى أن ينتهي الأمر إلى أقصى درجات العجز، وحينئذٍ ففي مقام الإثبات إذا لم يكن لنا إلّا أمر واحد متعلّق بالجامع لجميع الأجزاء والشرائط، يستكشف من ذلك الأمر أنّ التكليف في مقام الثبوت ليس له إلّا مرتبة واحدة فيكون من قبيل النحو الأوّل فيكون خارجاً عن محلّ هذا البحث، وإذا كان التقييد في مقام الاثبات مستفاداً من دليل مستقلّ غير الدليل الدالّ على الأمر بأن يكون لنا - مثلًا - أمر متعلّق

بالصلاة ويكون هناك دليل آخر يدلّ على اعتبار السورة - مثلًا - في الصلاة، فإن كان ذلك الدليل الدالّ على قيديّة السورة في الصلاة يستظهر منه القيديّة المطلقة استكشف منه أنَّ التكليف في مقام الثبوت على النحو الأوّل، وليس بذي مراتب، بل هو تكليف واحد متعلّق بالصلاة الواجدة للسورة، ولازم ذلك أنّه إذا تعذّرت السورة يسقط ذلك المركّب، وإن كان ذلك الدليل الذي يدلّ على القيديّة يستظهر منه القيديّة المقيّدة بحال التمكّن استكشف منه أنَّ التكليف في مقام الثبوت على النحو الثاني، وأنّه ذو مراتب، فإذا تعذّرت المرتبة الأولى منه - وهي الصلاة الواجدة للسورة لأجل تعذّر السورة - لزم الانتقال إلى المرتبة الثانية - وهي الصلاة الخالية من السورة - وإذا لم يكن الدليل المذكور ظاهراً في إطلاق القيديّة، ولا ظاهراً في تقييدها بخصوص حال التمكّن من تحصيل القيد، فهل الأصل يقتضي القيديّة المطلقة، أو أنّه يقتضي القيديّة المقيدة بخصوص حال التمكّن من تحصيل القيد؟

فقد ظهر أنَّ أساس هذا البحث مبني على هذا الذي ذكرناه، ولا ربط لمسألة الصحيح والأعمّ في جهة هذا البحث أصلاً، فلا وجه لما يظهر من الكتاب من أنّه بناءً على الصحيح تكون القيديّة مطلقة، وبناءً على الأعمّ تكون القيديّة مقيّدة بحال التمكّن، فإنّه لا يكون القول بالصحيح مستلزماً لكون القيديّة مطلقة إلّا بمعنى الجامع لجميع الأجزاء والشرائط، وهو بعيد من أرباب ذلك القول، فإنّا قد بيّنا في محلّه اختلاف مراتب الصحيح، كما أنَّ القول بالأعمّ لا يستلزم كون القيديّة مقيّدة بخصوص حال التمكّن، فإنّه من الممكن على هذا القول أن يكون التكليف واحداً متعلقاً بالصلاة بجميع

ما يعتبر فيها، ووحدة التكليف تقتضي كون القيديّة مطلقة وإن قلنا بالأعمّ، وحينئذٍ فالمدار في كون القيديّة مطلقةً أو مقيّدة بخصوص حال التمكّن على كون التكليف في مقام الثبوت واحداً أو متعدّداً من حيث المراتب حسبما بيّناه.

في توقّف سقوط القيديّة على استفادته من الأمر الغيريّ أو عدمه

فتلخص[1] ممّا تقدّم أنّ محلّ هذا البحث هو ما إذا كانت القيديّة مستفادة من دليل خارج عن الأمر، والمنقول عن أستاذ الكلّ الأغا البهبهانيّ ﷺ[2] التفصيل في ذلك بين ما إذا كانت القيديّة مستفادة من الأمر الغيريّ، فتسقط هي عند تعذّر القيد ويبقى الباقي على وجوبه، وبين ما إذا كانت مستفادة من مثل «لا صلاة إلّا بطهور»[3] ونحوه ممّا يدلّ على التقييد بلا توسّط الأمر الغيريّ، فيكون تعذّر القيد موجباً لسقوط المركّب.

وتقريب هذا التفصيل هو أنّ الأمر الغيريّ لمّا كان مقيّداً بالقدرة على متعلّقه، ففي مورد عدم القدرة عليه يسقط ذلك الأمر الغيريّ، فتسقط القيديّة الناشئة عنه، نظير ما تقدّم فيما لو كان التقييد معلولاً للتكليف النفسيّ في أنّه عند سقوط التكليف تسقط القيديّة، ويبقى الباقي على وجوبه، وهذا بخلاف ما لو لم تكن القيديّة مأخوذة من الأمر الغيريّ، بل كانت مأخوذة من دليل يدلّ على التقييد بلا توسّط الأمر الغيريّ، فإنّه لم يكن في البين تقييد بالقدرة، فلا يكون تعذّر القيد موجباً لسقوط القيديّة، وإذا لم تكن القيديّة ساقطة بالتعذّر كان ذلك مستلزماً لسقوط المركّب من أصله.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٨ جمادى الثانية، ١٣٤٣هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٤٥٤) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (٤٥٣) من هذا الجزء.

في مناقشة رأي الوحيد البهبهاني في المسألة

هذا غاية ما يمكن أن يُقال في توجيه ما أفاده ﷺ من التفصيل المذكور، وفيه:

أوّلاً: إنّ الأمر الغيريّ وإن كان منحصراً في مورد القدرة على متعلّقه إلّا أنّ ذلك ليس على نحو التقييد اللفظيّ بالقدرة، بحيث كان في مرحلة اللفظ ما يدلّ على انحصار التقييد في خصوص مورد القدرة كي تكون الدلالة على التقييد مقيّدة بخصوص حال القدرة، بل أقصى ما فيه أن يكون الأمر بالقيد عند تعذّره ساقطاً لقبح الخطاب بغير المقدور، وهذا لا يقتضي إلّا سقوط الخطاب الغيريّ لا سقوط التقييد، فتأمّل.

لا يُقال: إنّكم قد ذكرتم في وجه تقييد التكاليف بالقدرة، وجهين:

أحدهما: مبنيّ على ما عليه العدليّة من قبح التكليف بغير المقدور، وبناءً على هذا الوجه لا يكون التقييد بالقدرة لفظيّاً، بل يكون عقليّاً كما ذكرتم.

الوجه الثاني: أنّه وإن بنينا على مسلك الأشاعرة من عدم قبح التكليف بغير المقدور، إلّا أنّا مع ذلك نقول باشتراط التكاليف بالقدرة من جهة أنّ معنى القدرة هي كون الفعل متساوي الطرفين بالنسبة إلى المكلّف بحيث إنّه يكون وجود الفعل وعدمه سواء عنده، ومرجع التكليف بالوجود أو العدم إلى لزوم ترجيح أحد الأمرين على الآخر، فالتكليف بغير المقدور وإن جوّزناه من الجهة العقليّة، إلّا أنّ مقتضى الطلب وتوجّهه إلى المكلّف أن يكون متعلّقه مقدوراً؛ لما عرفت من كون محصّل الطلب هو لزوم ترجيح أحد الأمرين من الوجود والعدم على الآخر، ولا يصحّ ذلك إلّا في مورد يكونا متساويين لولا الطلب، ومعنى تساويهما عند المكلّف هو كون الفعل مقدوراً له، وعلى هذا الوجه فتكون القدرة من القيود اللفظيّة.

لأنّا نقول: بناءً على الوجه[1] أيضاً لا تكون الدلالة اللفظيّة مقيّدة، وإنّما يكون المقيّد هو المدلول - أعني الطلب -، فلا يكون تقييد الطلب الغيريّ الذي هو المدلول بالقدرة موجباً لتقييد دلالة الأمر الغيريّ على قيديّة متعلّقه لمتعلّق الأمر النفسيّ.

وكيف كان، فسواء قلنا إنّ القدرة من القيود اللفظيّة أو من القيود العقليّة، فهو إنّما ينفع إذا كان الأمر الغيريّ متضمناً للطلب المولويّ كي يكون مقيّداً بالقدرة، والظاهر أنّه لا يكون إلّا إرشاداً لدخول متعلّقه في مدخليّته في المأمور به، كما يكون كذلك في مقام الأسباب، فإنّ الأمر بالتقابض في بيع الصرف لا يكون مفاده إلّا الإرشاد إلى مدخليّته في تماميّة سبب النقل والانتقال، ويبعد كلّ البعد التفرقة بين الأوامر الغيريّة في باب الأسباب والأوامر الغيريّة فيما نحن فيه.

ولو سلّم ذلك وادّعي الفرق بين المقامين، وأنّ الأوامر الغيريّة فيما نحن فيه تتضمّن الطلب المولويّ، فلا بُدَّ من الالتزام بأن هذا الطلب قطعة من ذلك الأمر النفسيّ المتوجّه إلى الكلّ، فإنّ الأمر النفسيّ المتوجّه إلى الصلاة المركّبة من عشرة أجزاء وإن كان أمراً واحداً بسيطاً منبسطاً على تلك الأجزاء والشرائط إلّا أنّه ينحلّ بنظر العقل إلى أوامر متعدّدة حسب تعدّد الأجزاء والشرائط، ويكون كلّ جزء متعلّقاً لقطعة من ذلك الأمر، ويكون الأمر الغيريّ حينئذٍ عبارة عن قطعة من ذكر الأمر النفسيّ المتعلّق بالمجموع، وحينئذٍ فالقدرة ليست إلّا قدرة واحدة، وهي القدرة على امتثال ذلك الأمر المتعلّق بالمجموع، وليس لكلّ واحدٍ من تلك الأوامر التحليليّة قدرة مستقلّة، وإلّا لكان أمراً مستقلّاً، وليس كذلك كما هو الفرض.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (هذا الوجه).

فتحصّل أنّ الأمر الغيريّ وإن قلنا بتضمّنه للطلب المولويّ إلّا أنّ ذلك الطلب الذي تضمّنه لا يكون مشروطاً بالقدرة في نفسه، بل إنّما المشروط بالقدرة هو الطلب المتعلّق بالمجموع.

وإذا تبيّن لك عدم تماميّة ما أفاده ﷺ، فنقول: إنّ ما يدلّ على التقييد، سواء كان أمراً غيريّاً أم كان شيئاً آخر، إمّا أن يكون مطلقاً، وإمّا أن يكون مجملاً، أو دليلاً لبّيّاً كالاجماع ونحوه، فعلى الأوّل فلا إشكال في لزوم الأخذ به، سواء كان دليل الأمر بالمقيّد مطلقاً، أو لم يكن له إطلاق يشمل حال تعذّر القيد.

أمّا الثاني فواضح، وأمّا الأوّل، فلأنّ دليل المقيّد وإن كان يدلّ على طلبه و إرادته مطلقاً إلّا أنّ هذا الإطلاق يكون محكوماً لإطلاق دليل القيد وعلى الثاني، وهو ما إذا لم يكن دليل التقييد مطلقاً يكون هو محلّ الكلام في هذا البحث*.

وينبغي[1] أن يعلم أنّ إطلاق دليل التقييد المنفصل لا يمكن أن يكون أزيد من الدليل المتّصل، ومن الواضح أنّ أقصى ما يفيده دليل التقييد المتّصل هو كون الواجب مقيّداً بالقيد حتّى في مورد تعذّره، ولازم ذلك هو سقوط الأمر المتعلّق بذلك المقيّد بذلك، ولا دلالة فيه على سقوط الأمر بالباقي** إلّا على المفهوم، بل أقصى ما في ذلك عدم الدلالة على وجوب الباقي.

---

* الذي فهمته منه (دام ظلّه) في ليلة السبت الآتي عكس هذا.

** **قلتُ:** لا يخفى أنّ لنا في المقام مطلبين:

أحدهما: كون العمل الفلانيّ مقيّداً بالقيد الفلانيّ.

ثانيهما: أنّ هذه القيديّة مطلقة شاملة لحال تعذّر ذلك القيد، ومقتضى الأوّل أنّ المقيّد بما أنّه مقيّد يسقط عند تعذّر قيده، ومقتضى الثاني سقوط الباقي عند تعذّر ذلك القيد.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢١ جمادى الثانية، ١٣٤٣هـ).

وبالجملة: فإنّ سقوط الأمر بالصلاة إلى القبلة - مثلًا - عند تعذّر الاستقبال لا يتوقّف على كون القيديّة مطلقة، بل يكفي فيه مجرّد التقييد وتعذّر القيد، فلا يكون أثر إطلاق القيديّة هو مجرّد سقوط الأمر بالمقيّد عند تعذّر قيده، بل يكون أثره سقوط الأمر بالباقي عند تعذّر القيد، والوجه فيه واضح، فإنّ مقتضى إطلاق القيديّة هو أنّ الصلاة مقيّدة بالاستقبال حتّى عند تعذّره، فهو قيد للصلاة الواجبة حتّى في هذا الحال، ومقتضى بقاء وجوب الباقي في أنّ الاستقبال ليس قيداً لها في هذا الحال، فلا يمكن اجتماع القيديّة المطلقة الشاملة لهذا الحال مع الحكم بسقوطها في ذلك الحال ويكون إطلاق القيديّة دالّاً على عدم بقاء وجوب الباقي، فلو دلّ دليل على بقائه كان معارضاً لدليل القيديّة المطلقة.

نعم، لو دلّ دليل على وجوب الباقي بوجوب مستقلّ جديد لم يكن إطلاق القيديّة معارضاً له، أمّا الاستصحاب أو قاعدة الميسور فلأجل أنّهما لا يثبتان وجوباً جديداً، وإنّما يثبتان بقاء الوجوب السابق متعلّقاً بالباقي بعد تعذّر المتعذّر لا يمكن الأخذ بشيء منهما مع وجود الدليل الاجتهاديّ، أعني إطلاق التقييد.

أمّا الأوّل فواضح؛ لكونه أصلاً عمليّاً لا يقف قبال الدليل الاجتهاديّ، وأمّا القاعدة فلأنّها لمّا كانت دليلاً اجتهاديّاً لا أصلاً عمليّاً لم يمكن القول بتقدّم الإطلاق عليها، والظاهر أنّها مقدّمة عليها، لحكومتها على الأدلّة الأوّليّة، فتأمّل.

وكيف كان، فإنّ الفرض أنّ إطلاق دليل التقييد دالّ على سقوط الأمر بالباقي، وليست هذه الدلالة بالمفهوم، بل هي مقتضى الإطلاق، بل قد يُقال إنّ الأصل في التقييد هو كون القيديّة مطلقة، وسقوط الوجوب عن الباقي من دون حاجة الى اطلاق يتمسّك به على ذلك؛ لأنّ نفس التقييد يقتضيه، إلّا أن يدلّ دليل من الخارج على عدم سقوطه.

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنّه إنّما نشأ من تخيّل أنّ بقاء وجوب الباقي مستلزم لعدم كون المتعذّر قيداً في هذا الحال، فيقال حينئذٍ إنّ إطلاق التقييد ينفيه؛ لأنّ مقتضاه ثبوت القيديّة في ذلك الحال، ومن الواضح إمكان منع هذه الملازمة لإمكان أن يكون القيد المتعذّر قيداً في ذلك الحال مع بقاء

وهكذا الحال فيما لو كان دليل التقييد المنفصل مطلقاً، فإنّه لا يدلّ على أزيد من كون الواجب مقيّداً بالقيد حتّى في مورد تعذّره ولازمه سقوط المقيّد عند تعذّر قيده المذكور.

وأمّا الدلالة على عدم وجوب الباقي، فدليل التقييد المذكور أجنبيّ عنها بالمرّة إلّا على استفادة المفهوم منه، فلا يكون الدليل المذكور من قبيل الدليل الاجتهاديّ على عدم وجوب الباقي، وإذا لم يكن لنا دليل اجتهاديّ على عدم وجوب الباقي، فلا محيص عن الرجوع إلى مثل «قاعدة الميسور» أو «الاستصحاب»، وحينئذٍ فلا يكون إطلاق دليل التقييد دليلاً على عدم وجوب الباقي.

ومنه يظهر لك أنّه إذا كان دليل التقييد المنفصل مطلقاً وكان دليل الأمر أيضاً مطلقاً يكون الحكم هو إطلاق الأمر، وهو يقتضي وجوب الباقي.

وبالجملة: فإذا كان دليل الأمر مطلقاً كان مقتضياً لوجوب الباقي، سواء كان لدليل التقييد إطلاق أم لم يكن، ويكون مورد إطلاق الأمر خارجاً عن محلّ هذا البحث، وما عداه يكون داخلاً في محلّ البحث، وهو ما إذا كان دليل التقييد متصّلاً، وما إذا كان دليل التقييد منفصلاً ولم يكن لدليل الأمر إطلاق، سواء كان لدليل التقييد المنفصل إطلاق أم لم يكن.

وترتيب البحث يقع على مقامات ثلاث:

وجوب الباقي، فيلزم الإتيان به فاقداً وناقصاً ذلك القيد المعتبر فيه حتّى في هذا الحال من جهة كونه ميسوراً أو من جهة الاستصحاب، والفرق بينه وبين القيديّة المختصّة بحال التمكّن من القيد أنّ للقيديّة المختصّة بها دلالة على بقاء الوجوب متعلّقاً بالباقي بعد سقوط القيد بتعذّره بخلاف القيديّة المطلقة، فإنّها لا تدلّ على ذلك كما أنّها لا تدلّ على العدم، فتأمّل.

المقام الأوّل: أنّه هل لنا قاعدة اجتهاديّة مثل «قاعدة الميسور» قاضية بوجوب الباقي أم لا؟

المقام الثاني: أنّه بعد الفراغ عن عدم تلك القاعدة، أو عدم جريانها في المورد، هل يمكن الرجوع إلى الاستصحاب أم لا؟

المقام الثالث: أنّه بعد الفراغ عن عدم جريان الاستصحاب هل المرجع إلى إصالة الاشتغال، أو إلى البراءة عن الباقي؟

المقام الأوّل في قاعدة الميسور

أمّا المقام الأوّل، فما ورد ممّا يمكن أن يكون قاعدة اجتهاديّة في وجوب الباقي ثلاث متون من الروايات:

الأوّل: هو قوله ﷺ: «**إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم**»[1].

الثاني: «**لا يسقط الميسور بالمعسور**»[2].

الثالث: «**ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه**»[3].

أمّا الأوّل، فعمدة المناقشة فيه أنّه بمقتضى مورده يقيّد استحباب التكرار فيما لو أمر بطبيعة صالحة للانطباق على الواحد والكثير.

وأمّا الثاني وكذا **الثالث**، فلا شبهة في انطباقهما على ما نحن فيه، ومن المعلوم أنّ الأصحاب قد عملوا بهما في الجملة، ولكن أيضاً تركوا العمل بهما في بعض تلك الموارد، فينبغي تنقيح الضابط وتحريره.

فنقول: لا شبهة في أنّه في مقام الثبوت يمكن أن يكون بعض أجزاء المركّب ركناً فيه له الدخل في قوامه، بحيث إنّ انتفاء ذلك الجزء يكون موجباً لمباينة الباقي لذلك المركّب، ففي مقام الإثبات ما أحرز أنّه من هذا

---

١. يُنظر: عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ٥٨/٤، ح٢٠٦.

٢. المصدر نفسه: ٥٨/٤، ح٢٠٥.

٣. عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ٥٨/٤، ح٢٠٧.

القبيل لا تجري فيه قاعدة «الميسور»، وكذا قاعدة «ما لا يدرك».

أمّا الأوّل فواضح؛ لعدم كون الباقي ميسوراً لذلك المركّب، بل هو مباين له.

وكذا الثاني*؛ لاعتبار صدق أنّ الباقي ممّا أدرك من المركّب، وإذا كان على وجه يعدّ كونه مباثناً له لا يصدق عليه أنّه ممّا أدرك من ذلك المركّب، وما لم يكن من هذا القبيل يصدق عليه أنّه ميسور ذلك المركّب، وأنّه هو المدرك منه فتجري فيه القاعدة المذكورة، ولكن ذلك إنّما يتمّ فيما أحرز فيه أنّه من أيّ النحوين، أمّا إذا لم يحرزكما في أغلب المركّبات الواجبة؛ لعدم الاطّلاع على ما هو الركن فيها من غيره، فلا يتمّ فيه هذا الضابط.

ويمكن[1] أن يُقال: إنّ ما ثبت عن الأصحاب قدّس سرّهم إجراء قاعدة الميسور فيه يستكشف أنّ المتعذّر ليس ركناً وإن لم يكن ذلك بالقاصد الإجماع، فإنّ العمل منهم إذا لم يبلغ حدّ الإجماع وإن لم يكن مرجّحاً وجانزاً للدلالة كما يكون جابراً للسند إلّا أنّه يكون كافياً في المقام؛ لعدم كونه في هذا المقام من قبيل جبر الدلالة، بل من قبيل استكشاف الصغرى، وتشخيص أنّ المورد من قبيل ما لا يكون المتعذّر ركناً عندهم؛ إذ ليس المراد بالركن في هذا المقام ذلك المعنى الاصطلاحيّ - أعني ما يكون زيادته ونقيصته مبطلة عمداً وسهوًا -، بل المراد به ما يكون به قوام المركّب، فإن كان المركّب عرفيّاً كان الركن ما يكون به قوام ذلك المركّب في نظر العرف، وإن كان شرعيّاً كان

---

* **قلتُ**: فيه تأمّل؛ إذ لم يعتبر في هذه الفقرة إلّا أنّه إذا تعلّق الأمر بمركب ولم يدرك كلّه لم يترك كلّه، ويفهم منه أنّه يلزم الإتيان بالبعض الذي يدرك منه، ويكفي مجرّد كونه جزءاً في ذلك.

---

١. أرتج المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٢ جمادى الثانية، ١٣٤٣هـ).

المراد به ما يكون به قوام ذلك المركّب في نظر الشرع، فإذا كان به قوامه في نظر المتشرّعة كان ذلك كاشفاً عن كونه في نظر الشارع كذلك، ويكفي في ثبوت كونه في نظر المتشرّعة ركناً بناء من عليه المعوّل من الأصحاب على كونه ركناً وإن لم يثبت إجماعهم على ذلك، إذ يكفي فيه أن يكون أمراً مشهوراً بينهم على وجه يمكن الوثوق بأنّهم قد أخذوا ذلك يداً بيد إلى أن تنتهي السلسلة إلى أصحاب الأئمّة عليهم السلام الذين لا يكون بناؤهم على شيء إلّا من قبل أئمّتهم.

وبالجملة: فيستكشف من إجراء من عليه المعوّل من الأصحاب قاعدة الميسور في المورد أنّ الباقي ميسور لأصل المركّب المأمور به، وفي ذلك كفاية في مقام تشخيص صغرى هذه القاعدة.

المقام الثاني في إجراء الاستصحاب

المقام الثاني: في إجراء الاستصحاب، والظاهر أنّه لا يجري إلّا ما تجري فيه القاعدة المتقدّمة فيكون بينهما تلازم في المقام.

وبيان ذلك يتوقّف على تمهيد مقدّمة، وهي أنّه يعتبر في باب الاستصحاب اتّحاد القضيّة المتيقّنة مع القضيّة المشكوكة، بحيث تكون القضيّة المتيقّنة عين القضية المشكوكة محمولاً وموضوعاً، ولا فرق بينهما إلّا بأنّ إحدى القضيّتين متعلّقة لليقين، والأُخرى متعلّقة للشكّ، وهذا ممّا لا شبهة فيه، وإلّا لم يصدق نقض اليقين بالشكّ، وحينئذٍ فالخصوصيّة المتحقّقة في حال اليقين، إمّا أن تكون علّة للحكم، وإمّا أن تكون جزءاً من الموضوع وقيداً له، وعلى الأوّل، فإمّا أن تكون العلّة في نظر العرف علّة لورود الحكم على موضوعه بحيث تكون في نظرهم من قبيل الواسطة في الثبوت، كما في التغيّر بالنسبة إلى نجاسة الماء، فإنّ العرف يفهمون أنّ الماء هو موضوع النجاسة وأنّ التغيّر علّة لورود هذا الحكم - أعني النجاسة على موضوعه وهو

الماء - سواء كان دليل ذلك الحكم بلسان الشرط، مثل «الماء ينجس إذا تغيّر»، أوكان بلسان القيد للموضوع، مثل «الماء المتغيّرنجس» أوكان بلسان عنوان الموضوع، مثل «المتغيّرمن الماء نجس»، فإنَّ العرف بواسطة ما ارتكزفي أذهانهم من مناسبة الحكم والموضوع أنَّ موضوع الحكم هو نفس الماء لا عنوان المتغيّر، وأنَّ التغيّرعلّة لورود هذا الحكم - أعني النجاسة - على هذا الموضوع - أعني الماء -، وحينئذٍ ففي زوال التغييريحصل الشكّ في بقاء ذلك الحكم لاحتمال كون العلّة المذكورعلّة للحدوث دون البقاء، فالاستصحاب يجبرتلك النجاسة الثابتة للماء في حال تغيّره إلى ما بعد زوال التغيير، ويكون ذلك عبارة أُخرى عن كونها علّة للبقاء أيضاً، وأمّا أن تكون العلّة في نظرالعرف واسطة في عروض الحكم على ذات الموضوع، كما في مثل «صدّق العادل» و«صلِّ خلفه» و«قلّد المجتهد»، فإنَّ العرف يفهمون من مثل ذلك بواسطة ما ارتكزفي أذهانهم من مناسبة الحكم والموضوع أنَّ الموضوع هو عنوان «العادل» و«المجتهد»، وأنَّ ذات الشخص أجنبيّة بالمرّة عن هذا الحكم فيما إذا زالت عنه العدالة أو الاجتهاد ويرونه موضوعاً آخر، ويكون جرّالحكم إليه في نظرهم من قبيل إجراء حكم موضوع على موضوع آخر، فلا يجري فيه الاستصحاب؛ لعدم كون نقض اليقين بمثل هذا الحكم في نظرهم من قبيل نقض اليقين بالشكّ كي يكون داخلاً في أخبار الاستصحاب المتضمّنة للنقض العرفيّ.

وعلى الثاني فتلك الخصوصيّة المتحقّقة في حال اليقين التي هي جزء الموضوع إمّا أن يكون لها الدخل في قوامه، بحيث يكون ارتفاع[1] موجباً لمغايرة

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (ارتفاعها).

الفاقد لها للواجد، وإمّا أن لا تكون كذلك، فعلى الأوّل لا يجري الاستصحاب، وعلى الثاني يجري الاستصحاب، فظهر لك أنّ الاستصحاب لا يجري فيما يكون في نظر[1] من القيود عنواناً للموضوع وفيما يكون من الأجزاء ركناً وبه قوام المركّب، وإنّما يجري في القيود فيما يكون في نظر العرف من قبيل علّة الحكم وواسطة في تعلّقه بموضوعه وفيما يكون من الأجزاء غيرركن بحيث لا يكون به قوام ذلك المركّب.

وإذا عرفت هذه المقدّمة تعرف الحكم فيما نحن فيه من تعذّر بعض الأجزاء أو بعض الشرائط والقيود، وتعرف أيضاً أنّ الاستصحاب ملازم في الموردية مع قاعدة الميسور، فتأمّل.

فتلخّص[2] أنّه لا معنى للرجوع إلى الاستصحاب، حيث إنّه لا يجري إلّا في مورد تجري فيه القاعدة، وهي مقدّمة عليه وتبيّن الحال في الشرائط والقيود إذا تعذّر بعضها، وأنّه لا تجري القاعدة في شيء من ذلك إلّا إذا كان الشرط بحسب فهم العرف من قبيل علّة الحكم المعبّرعنه بعلّة الثبوت لا من قبيل ما يكون بحسب الفهم العرفيّ عنواناً للموضوع المعبّرعنه بواسطة العروض من دون فرق في هذين القسمين بين أن يكون التقييد بلسان الشرط أو بلسان عنوان الموضوع، سواء أخذ وصفاً لذات الموضوع، أو أخذ العنوان بنفسه مورداً للحكم في لسان الدليل.

ولكن نحن في باب شرائط الصلاة في غنية عن هذا البحث، أمّا الطهور فلدلالة «لا صلاة إلّا بطهور»[3] على سقوط الصلاة عند تعذّره، وأمّا

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (نظر العرف).

٢. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٣ جمادى الثانية، ١٣٤٣هـ).

٣. يُنظر: صفحة (٤٥٣) من هذا الجزء.

باقي الشرائط فلدلالة «الصلاة لا تسقط بحال»[1] على وجوب الإتيان بالخالي عن الشروط، وأمّا الأجزاء - أعني أجزاء الصلاة - فلدلالة «الصلاة لا تسقط بحال»[2] على عدم السقوط.

وقد تبيّن الحال في أجزاء ما عدا الصلاة، وأنّه لا يكون تعذّر بعضها موجباً لسقوط الباقي إلّا إذا كان المتعذّر ركناً به قوام المركّب وفي المركّبات العرفيّة المرجع إلى العرف في تعيين ذلك، وفي الشرعيّة لا يبعد الرجوع إلى النظر إلى حال الباقي، وأنّه إن كان معظم الأجزاء وجب، وإلّا فلا.

بيان بعض الفروع

ومن ذلك يظهر الحال في بعض الفروع، كالركوع المؤلّف من الانحناء الخاصّ مع باقي ما يعتبر فيه من الأجزاء والشرائط، فإنّه لا يبعد أن يكون لنفس الانحناء الخاصّ مدخليّة في قوامه وخروج باقي ما يعتبر فيه عن الركنيّة فيه، فلا يكون تعذّرها موجباً لسقوطه، بخلاف تعذّره فإنّه يُوجب سقوط الباقي.

ومنه يظهر الوجه في الأقوال فيما لو تعذّر المسح ببلّة الوضوء من القول بلزوم المسح بماء جديد، أو الانتقال إلى التيمّم مع فقده مطلقاً أو مع فقده وفقد الماء الجديد، فإنّه مبني على أنّ ما هو الركن في المسح هو مجرّد إمرار اليد على الممسوح، فلا يسقط مطلقاً، أو أنّ الركن فيه كونه بالماء فلا يسقط إلّا إذا كان الأخذ - ولو من ماء جديد - متعذّراً أو أنّ الركن فيه كون الماء هو ماء الوضوء، بحيث يكون لماء الوضوء مدخليّة في مسح الوضوء، فعند تعذّر[3] يسقط المسح وعند سقوطه يجب التيمّم؛ لأنّه بسقوط المسح بماء الوضوء يسقط المسح؛ لكون ماء الوضوء ركناً فيه، وعند سقوط المسح

---

١. يُنظر: صفحة (٦٠٧) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: صفحة (٦٠٧) من هذا الجزء.

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (تعذّره).

يسقط الوضوء؛ لكون المسح ركناً في الوضوء، فإذا سقط المسح سقط الوضوء فينتقل إلى بدله وهو التيمّم، ففي مورد التمكّن من المسح بماء جديد وجهان: وجوب المسح بالماء الجديد، وهو مبني على عدم ركنيّة ماء الوضوء، وسقوط الوضوء والانتقال الى التيمّم، وهو مبني على ركنيّته، ولضعف الوجه الثاني قولاً ودليلاً يكون الأوّل هو الأقوى، ولكن لوجود هذا القول - أعني القول بالوجه الثاني - ذكرنا في رسائلنا العملية أنّ الأحوط هو الجمع[1]، وإن كان الاحتياط ضعيفاً إلّا أنّا ذكرناه تبعاً لجملة من الفقهاء[2].

ومن الفروع مسألة تعذّر السدر أو الكافور في غسل الميّت، وأنّه هل يكون ذلك موجباً لسقوط الغسل بكلّ منهما فلا يجب إلّا غسله بالماء القراح مرّة واحدة؟ وهو مبني على كون الماء ماء سدر أو كافور ركناً في الغسلين المذكورين، أو أنّه يجب أن يغسل ثلاثاً بالماء، القراح لعدم ركنيّة ذلك في الغسلين، وإنّما الركن هو الغسل بالماء وكونه بالسدر والكافور واجب فضلة لا عمدة، ولعلّه نظر صاحب الرياض[3] إلى ذلك في قوله ما حاصله: أنّ الدليل على وجوب ذلك هو الأمر القائل: وليكن فيه شيء من السدّر أو شيء من الكافور، ولم يقل اغسل بماء السدر، أو ماء الكافور، فعند تعذر السدر أو الكافور لا يسقط أصل الغسل، فإنّه يمكن أن يكون نظره أنّ المستفاد من الدليل الثاني كون السدر والكافور عمدة وركناً، والمستفاد من الدليل الأوّل كونهما فضلة، وحينئذٍ فلا يرد عليه ما أورده الشيخ ﷺ[4].

---

١. يُنظر: وسيلة النجاة: ٥٤.

٢. يُنظر: نجاة العباد: ٣٦، والعروة الوثقى والتعليقات عليها: ٣٨٩/١، مسألة (٣١).

٣. يُنظر: رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل: ٣٦٥/١.

٤. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٩٦/٢.

المسألة الرابعة في الدوران بين شرطيّة الشيء ومانعيّته

المسألة الرابعة: لو دار الأمر بين كون الشيء شرطاً أو أنّه يكون مانعاً.

والذي ينبغي التفصيل في ذلك، فإنّ ما يحتمل كونه واجباً أو ممنوعاً عنه في حال، إمّا أن يكون أجنبيّاً عن الصلاة، غاية الأمر تكون الصلاة ظرفاً لوجوده الواجب، أو لعدمه الواجب، وفي مثل ذلك لا بُدَّ من رجوع هذه المسألة إلى مسألة دوران الأمر بين المحذورين، وإمّا أن يكون له المدخليّة في صحّة الصلاة فسواء كان من قبيل الترديد بين كونه جزءاً أو زيادة مبطلة، كما في مثل التردد بين كون الصلاة قصراً أو تماماً أو كان من قبيل الترديد بين شرط الصلاة وكونه مانعاً، كما في الترديد بين الجهر والإخفات بناءً على أنّه من قبيل شرط الصلاة أو مانعها، ويكون ظرفه الجزء وهو القراءة، أو كان من قبيل الترديد بين شرط الجزء أو مانعها، كما في هذا المثال بناءً على أنّ الجهر والإخفات من قبيل شرط نفس القراءة أو مانعها، ففي جميع ذلك لا يكون من قبيل الترديد بين المحذورين؛ لإمكان الاحتياط بالتكرار، بل يكون من قبيل دوران الأمر بين المتبائنين ويكون المرجع فيه هو الاحتياط بالتكرار.

في دوران الأمر بين ترك الجزء أو الشرط

ذكر[1] (دام ظلّه) في هذه الليلة ما نبّه عليه الشيخ ﷺ قبل الأمر الرابع، أمّا مسألة دوران الأمر بين ترك الجزء أو ترك الشرط، فقد يتوهّم تقديم الجزء على الشرط والالتزام بترك الشرط لتقدّم الجزء على الشرط رتبة، فإنّ الآمر قبل الأمر يتصوّر الأجزاء ثمّ بعد ذلك يعتبر فيها ما يعتبره من الشروط[2].

ولا يخفى ما فيه، فإنّ المدار على جزء المأمور به وشرطه لا على جزء المتصوّر وشرطه، فهما في مقام الأمر في رتبة واحدة، حيث إنّ الجزئيّة للمأمور به، وكذا الشرطيّة للمأمور به إنّما ينتزعان من تعلّق الأمر بالمركّب المقيّد

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٤ جمادى الثانية، ١٣٤٣هـ).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٩٨/٢.

بالشروط المعتبرة، وأمّا التقدّم الرتبيّ بين الجزء والشرط في مقام التصوّر فإنّما هو بين جزء المتصوّر وبين شرطه، حيث إنّه من تصوّر المركّب من الأفعال المتعدّدة ينتزع الجزئيّة لكلّ واحد منها، ثمّ من تصوّره مقيّداً بالقيود المعتبرة ينتزع الشرطيّة لكلّ واحد من تلك القيود، فلا يكون التقدّم الرتبيّ لأجزاء المتصوّر على شرائطه موجباً للتقدّم لأجزاء المأمور به على شرائطه التي هي محلّ الكلام، وحينئذٍ فلا بُدَّ من وجه آخر موجب للتقدّم المذكور.

وما ذكره الشيخ ﷺ[1] من أنّ فوات الوصف - وهو الشرط - أولى من فوات الموصوف - وهو الجزء - فيه، مع أنّه مجرّد استحسان لا دليل عليه أنّه لا يطّرد في جميع الأجزاء كما يرى في شرطيّة الوقت، فإنّها مقدّمة على بعض الأجزاء، ولذا لو تضيّق الوقت بقي منه ما لا يفي بتمام الصلاة يلاحظ في التقدّم الوقت، فيصلّي في الوقت وإن لزمه ترك بعض الأجزاء الواجبة، فتأمّل.

وقد شرحنا هذا التزاحم في درس الفقه[2].

في دوران الأمر بين البدلين

وأمّا ما ذكره الشيخ ﷺ في الثاني من دوران الأمر بين البدلين[3] - أعني وضوء الجبيرة والتيمّم - فلا يخفى ما فيما أفاده في هذا المطلب، والذي ينبغي أن يقال: إنّ البدل الاضطراريّ لو دلّ الدليل على بدليّته ولو بقاعدة الميسور كان مقدّماً على التيمّم، إلّا أنّه لم يثبت ذلك في باب الوضوء إلّا في مورد الجبيرة؛ لأخبار الجبيرة، ولا يمكن التعدّي عنها إلى غيرها وإن كانت رواية عبد الأعلى[4] لفقرة: «إنّ هذا وشبهه يعرف من كتاب الله ﴿وَمَا جَعَلَ

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٩٨/٢.

٢. مخطوط لم يطبع بعد، يُنظر: أُصول الفقه: ٢٨٠/٣.

٣. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٩٨/٢.

٤. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (عبد الأعلى متضمّنه).

عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1]»[2] إلّا[3] لمّا كان لفظ «الشبه» مجملاً لا يمكن التعدّي عنه إلى غير مورد الجبيرة حتّى في الرمد والجرح المكشوف، وحتّى في الحاجب الذي لا يمكن إزالته لضيق الوقت عن إزالته كالقير ونحوه، بل حتّى ما جاور الجبيرة ممّا لا يمكن وضع الماء عليه إن اتّفق ذلك، والمسألة في غاية الإشكال، ومحلّ الكلام التام فيها في الفقه[4].

في دوران الأمر بين الجزئيّة والشرطيّة

وأمّا ما ذكره الشيخ ﷺ من دوران الأمر بين الجزئيّة والشرطيّة[5] فلا نتصوّر له أثراً عمليّاً إلّا بناءً على عدم جريان قاعدة الميسور في الشرائط وجريانها في الأجزاء.

ثمّ إنّه (دام ظلّه) كرّر ما تقدّم أمس من دوران الأمر بين الجزئيّة والمانعيّة، وذكر أنّ ما يكون من ذلك مظروفاً للصلاة بلا دخل له فيها أصلاً وإنّما يجب أو يحرّم فيها على أن تكون الصلاة مجرّد الظرف له، كما لو نذر شيئاً في حال الصلاة، وتردّد بين كون المنذور هو الإتيان بشيء في الصلاة ممّا لا يكون وجوده منافياً لها، أو كونه ترك ذلك الشيء ممّا لا يكون تركه منافياً لها فلا بُدَّ فيه من الرجوع إلى مسألة دوران الأمر بين المحذورين، وما يكون مردّداً بين كونه شرطاً أو مانعاً من صحّته، كما في الجهر والإخفات بناءً على كونه شرطاً لنفس الجزء وهو القراءة، أو مانعاً من صحّة نفس الجزء، وما يكون مردّداً بين شرط نفس الصلاة أو مانعيّته لها، كالجهر والاخفات أيضاً بناءً على كونه شرطاً أو مانعاً للصلاة، وإن كان ظرفه الجزء - وهو القراءة - فلا يكون من باب دوران الأمر بين

---

١. سورة الحجّ، الآية: ٧٨.

٢. يُنظر: الكافي: ٣/٣٣، كتاب الطهارة، باب الجبائر والقروح والجراحات، ح٤.

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (إلّا أنّه).

٤. يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٢/٢٨٧، ودليل العروة الوثقى: ١/٤٢٩.

٥. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢/٣٩٩.

المحذورين، بل يكون من قبيل الدوران بين المتبائنين، ويجب فيه الاحتياط.

وغاية ما يمكن أن يُوجّه كونه من قبيل الدوران بين المحذورين هو ما تردّد الأمر فيه بين شرط الصلاة ومانعها، وإن كان ظرفه الجزء كالجهر والإخفات من جهة أنّ الدوران بين المحذورين يُوجب كونه محكوماً بالتخيير، وإذا كان الحكم هو التخيير كان الاحتياط ساقطاً فيكون كونه من دوران الأمر بين المحذورين بمنزلة الحاكم على كونه من قبيل التردد بين المتبائنين.

وفيه: أنّ الرجوع إلى التخيير ليس ملاكه هو مجرّد الدوران بين المحذورين، بل هو مع عدم إمكان التخلّص باحتياط ونحوه، والمفروض في المقام إمكان الاحتياط، فيجب ولا تصل النوبة إلى التخيير، فتأمّل.

هذا في دوران الأمر بين الشرطيّة والمانعيّة، ومقتضى عبارة الشيخ ﷺ[1] أنّ محلّ البحث هو الدوران بين الجزئيّة والمانعيّة، ومثاله زيادة الركوع والسجود في باب الجماعة للمتابعة، فإنّه لو كان موضع شكّ في جوازه لكان من قبيل الدوران بين الجزئيّة بناءً على جوازه للجماعة، فإنّه يكون حينئذٍ جزءاً من الصلاة، وبناءً على عدم جوازه يكون من قبيل الزيادة المبطلة، وهي المانعيّة، وكيف كان فلا يكون من قبيل الدوران بين المحذورين، بل يكون من قبيل الدوران بين المتبائنين، كما بيّنا في الدوران بين الشرطيّة والمانعيّة*.

ملحق فيه بعض الفروع

* **سألته** (دام ظلّه) عن بعض الفروع المذكورة في هذه الورقة، وهي ما لو كان محلّ الشرط متقدّماً على محلّ الجزء.

الأوّل في تقدّم محلّ الشرط على محلّ الجزء

فأجاب دام ظلّه: أنّ ذلك لا ربط له بما حرّره دام ظلّه، فإنّ هذا الفرع من قبيل عدم القدرة العقليّة على الجمع بين الشرط والجزء، وما حرّره لم يكن من قبيل عدم القدرة، بل من قبيل الدوران بين ترك الجزء أو ترك الشرط، كما لو

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٧٠/٢، وما بعدها.

تضيّق الوقت عن أداء الصلاة بتمام ما يعتبر فيها، فهل يقدّم الوقت ويسقط بعض الأجزاء، أو يقدّم الأجزاء فيؤتى بتمام الأجزاء و إن فات الوقت؟ وكما في الواجب الذي له بدل، كالوضوء في مورد تعذّر بعض أفعاله، فهل يسقط الجزء المتعذّر؟.

الثاني في دوران الأمر بين ترك الجزء وترك الشرط

دوران الأمر بين ترك الجزء وترك الشرط، فإن كانا معاً على نحو الركنيّة فلا شبهة في سقوط الواجب، و إن كان أحدهما ركناً والآخر غير ركن تعيّن للسقوط ما هو غير ركن؛ لجريان قاعدة الميسور في الباقي مع ما هو الركن منهما، فإنّه و إن كان متمكّناً من أحدهما ولا يتمكّن من الجمع بينهما، إلّا أنّه لمّا كان حاصل ذلك أنّه متمكّن من الإتيان بالعمل بالإتيان به مقروناً بما هو الركن منهما وجب عليه ذلك، ويتعيّن للترك ما هو غير ركن، بخلاف العكس، فإنّه إذا ترك ما هو الركن كان موجباً لترك العمل بتمامه مع تمكنه منه، فتجري فيه قاعدة الميسور.

و إن كانا معاً غير ركنين، فإن كان الشرط شرطاً لنفس الجزء المذكور فقط تعيّن سقوط الشرط لجريان قاعدة الميسور في نفس الجزء المقيّد، ويؤتى به مجرّداً عن القيد لدوران الأمر بين تركه فيكون تركاً له ولشرطه، وبين ترك شرطه وحده، وقاعدة الميسور تعيّن الثاني للتمكّن من الإتيان بالجزء المشروط بدون شرطه، ولا يتمكّن من الإتيان بالشرط بدون الجزء المشروط، إمّا لأنّه لا يمكن بقاء الشرط منفصلاً عن المشروط، و إمّا لأنّه و إن امكن ذلك إلّا أنّه لمّا كان نفس الجزء ركناً في الجزء المشروط، فلا يمكن القول بوجوب الشرط وحده مع خلوه عن المشروط من دون فرق في ذلك بين أن يكون محلّ الشرط متقدّماً على محلّ الجزء أو متأخّراً عنه أو مقارناً له، على تأمّل في الأوّل والثاني.

نعم، لو كان شرط الجزء معتبراً في الجزء على نحو الركنيّة فيه تعيّن سقوط الجزء بشرطه، و إن كان الشرط شرطاً لتمام المركّب، فإن كان الشرط مستمرّاً من أوّل العمل إلى آخره، وكان محلّ الجزء في أثناء العمل تعيّن ترك الجزء إن كان الفرض على وجه لو أخذ بالشرط من أوّل العمل تعذّر عليه عند وصوله إلى محلّ الجزء العدول عن الشرط والإتيان بالجزء مجرّداً، لكون وجوب الشرط في هذا

الفرض كان بلا مزاحم، وحدوث المزاحم فيما بعد لا يُوجب صحّة الترك من أوّل العمل و إن كان الفرض على وجه لو وصل إلى محلّ الجزء يتمكّن من العدول عن الشرط بأن يتركه ويأتي بالجزء مجرّداً عن الشرط، بأن لا يكون تلبّسه من أوّل العمل بالشرط موجباً لعدم القدرة على الإتيان بالجزء مجرّداً، بل كان يمكنه أن يعدل عن الشرط ويأتي بالجزء عند وصوله إلى محلّه، ولكن يأتي به مجرّداً عن الشرط، فإن كان على وجه لو أتى بالجزء المجرّد يتمكّن من تحصيل الشرط في باقي الأجزاء كان في الحقيقة من قبيل الدوران بين الجزء وشرطه، لتمكّنه من تحصيل شرط ما قبله وما بعده من الأجزاء، و إنّما تقع المزاحمة بين نفس الجزء وبين شرطه، وقد تقدّم حكمه، بل في الحقيقة يكون هذا الفرض قبل التلبّس بالشرط من أوّل العمل من قبيل الدوران بين ترك شرط الأجزاء المتقدّمة وترك شرط الجزء اللاحق، ولا ريب في لزوم الإتيان بشرط الأجزاء السابقة؛ لكونه في ظرفه بلا مزاحم، وبعد التلبّس بالشرط والوصول إلى محل ذلك الجزء يكون من قبيل ما تقدّم من دوران الأمر بين الجزء وشرطه.

و إن كان على وجه لو أتى بالجزء مجرّداً لا يتمكّن من تحصيل الشرط في باقي الأجزاء اللاحقة كان الحكم فيه هو الحكم في الفرض الآتي، وهو ما لو كان الجزء في أوّل العمل وكان الشرط شرطاً لتمام العمل ودار الأمر بين ترك الجزء والإتيان ببقية الأجزاء اللاحقة واجدة لشرطها، وبين الإتيان بذلك الجزء وترك الشرط في تمام العمل حتّى ذلك الجزء، فبالنسبة إلى نفس ذلك الجزء يدور الأمر بين ترك شرطه والإتيان به مجرّداً أو تركه فينترك أيضاً شرطه، ولا ريب في لزوم الأوّل، كما تقدّم في دوران الأمر بين الجزء وشرطه إذا وجب الإتيان بالجزء المذكور لما تقدّم من قاعدة الميسور، تعيّن سقوط الشرط في باقي الأجزاء.

نعم، لو كان الشرط بالنسبة إلى ذلك الجزء ركناً فيه و إن لم يكن ركناً في تمام العمل، ففي هذه الصورة يتعيّن ترك الجزء والإتيان بباقي الأجزاء واجدة لشرطها، وكذا لو لم يكن ركناً في ذلك الجزء ولكن كان ركناً في جزء من الأجزاء اللاحقة وكان ذلك الجزء اللاحق ركناً من أصل العمل، فإنّه حينئذٍ يكون الشرط المذكور ركناً في أصل العمل، وقد تقدّم حكمه وأنّه يتعيّن للسقوط ما ليس بركن في العمل، وهو الجزء الأوّل في هذا الفرض.

إعادة لما سبق

في[١] هذه الليلة أعاد (دام ظلّه) ما ذكره في الليلة السابقة، وأفاد أنّ ما أفاده الشيخ ﷺ[٢] في هذا المقام من البناء ابتناء[٣] الأمر على إجراء البراءة في الشكّ في الأقلّ والأقل[٤] وعدم مانعيّة المخالفة الالتزاميّة من إجراء الأصل في الطرفين ممّا لا دخل له بالمقام للعلم الإجماليّ بالتكليف بإحدى الصلاتين الجهريّة أو الاخفاتيّة ومقتضاه الاحتياط بالتكرار على كلّ تقدير، وهكذا نيّة الوجه والتميّز لا يمكن القول بكونها مقدّمة على رعاية المأمور به بأجزائه وشرائطه[٥].

و إن كان الشرط شرطاً لتمام العمل ولكن لم يكن مستمرّاً من أوّل العمل إلى آخره، بل كان محلّه مقارناً لبعض الأجزاء فإن كان محلّه عند فعل ذلك الجزء تعيّن ترك الشرط لو لم يكن ركناً في نفس الجزء كما تقدّم تفصيله و إن كان محلّه متقدّماً على ذلك الجزء أو متأخّراً عنه تعيّن ترك ما هو المتأخّر محلّاً.

و إن كان الشرط شرطاً لما قبل ذلك الجزء أو لما بعده ولم يكن شرطاً في نفس ذلك الجزء، فإن كان محلّه متقدّماً على ذلك الجزء أو متأخّراً عنه تعيّن ترك ما تأخّر محلّه، و إن كان محلّه مقارناً لمحلّ نفس ذلك الجزء وكان ممّا يمكن بقاء ذلك الشرط عند ترك ذلك الجزء كان من دوران الأمر بين ترك الجزء وترك ذلك الشرط وينحصر بما عنونه في الرسائل في هذه الصورة[٦]، وأمّا بقيّة الصور، فهي خارجة عن ذلك العنوان، كما شرحناه مفصّلاً، فتأمّل[٧].

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث، الأربعاء: (٢٥، جمادى الثانية، ١٣٤٣هـ).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٩٨/٢.

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (على ابتناء)

٤. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الأقلّ والأكثر).

٥. ذكر المقرّر في نهاية هذه الورقة ما نصّه: «ثمّ تعطّل الدرس من جهة الزيارة من هذه الليلة إلى ليلة السبت: ٢٠ رجب ١٣٤٣هـ».

٦. يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٦١/٢.

٧. هذا الملحق من البحث من قوله: «سألته دام ظلّه» إلى قوله: «فتأمّل» موجود في أوراق منفصلة ألحقت بالأصل من قبل المقرّر ﷺ، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

في اشتباه الواجب بالحرام

قبل[1] الشروع في الخاتمة لا بُدَّ من التعرّض لما عنونه الشيخ ﷺ[2] في هذا المقام، وهو ما لو علم وجوب شيء وحرمة شيء آخر واشتبها، كما لو كان مرتدًّا ملّيّاً مشتبهاً بمؤمن، وكما لو نذر وطء إحدى زوجتيه وترك وطء الأُخرى في ليلة معيّنة واشتبها.

وحاصل ما أفاده الشيخ ﷺ في أمثال ذلك هو تعيين الموافقة الاحتماليّة، بأن يفعل أحدهما ويترك الآخر؛ لأنّ الموافقة القطعيّة لأحد التكليفين مستلزمة للمخالفة القطعيّة للتكليف الآخر، ولا يخفى إجمال هذا البرهان.

والذي ينبغي أن يُقال في بيان ذلك:

أوّلاً: أنّ هذا المقام، هل هو من قبيل التزاحم فينبغي إعمال قواعده من تقديم ما هو الأهمّ إن كان أحد التكليفين أهمّ من الآخر، وإن لم يكن أحدهما أهمّ من الآخر، وكانا متساويين فالحكم هو التخيير، أو أنّه ليس من قبيل التزاحم؟

قد يُقال: إنّ التزاحم إنّما يكون فيما لو كان وجود أحد المطلوبين متوقّفاً على مخالفة المطلوب الآخر، بأن كان امتثال أحد الطلبين متوقّفاً في الخارج على عصيان الطلب الآخر، بحيث يكون عصيان أحدهما مقدّمة وجوديّة لامتثال الآخر، بأن يكون امتثال أحدهما موجباً لسلب القدرة على امتثال الآخر، كما في مثل «إنقاذ الغريق» و«الدخول في المكان المغصوب»، أمّا إذا كان عصيان أحدهما مقدّمة عمليّة لحصول امتثال الآخر - كما فيما نحن فيه - فلا يكون من قبيل التزاحم.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢٠، رجب، ١٣٤٣هـ).
٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢/٤٠٢.

ولكن لا يخفى أنّه لا فرق في باب التزاحم بين كون عصيان أحد التكليفين مقدّمة وجوديّة لامتثال الآخر، وبين كونه مقدّمة علميّة لامتثاله كما فيما نحن فيه، إذ المدار في باب التزاحم على أن يكون طلب أحد الشيئين والخطاب به تعجيزاً مولويّاً عن امتثال الخطاب الآخر، ومن الواضح أنّ محصّل منجزيّة العلم الإجماليّ هو تنجّز الخطاب بالتكليف المعلوم، ففي ما نحن فيه يكون كلّ من الخطاب المعلوم بالإجمال المتعلّق بالترك المتردّد بين الفردين منجّزاً، والخطاب المعلوم بالإجمال المتعلّق بالفعل المردّد بين الفردين منجّزاً ويكون كلّ من الخطابين تعجيزاً مولويّاً عن الآخر، فيدخل في باب التزاحم.

ويكشف عن ذلك أنّه لو كان الخطاب التحريميّ المعلوم أهمّ من الخطاب الإيجابيّ المعلوم لم يمكن فيه القول بالتخيير، كما صرّحوا به فيما لو اشتبه المرتد الفطريّ بالمسلم، وكما لو اشتبهت الزوجة المنذورة الوطء بأجنبيّة، فإنّهم صرّحوا بأنّ الحكم في مثل ذلك هو الترك، وليس ذلك إلّا لأهمّيّة التحريم في مثل ذلك على الإيجاب، وذلك كاشف عن أنّ المقام من قبيل التزاحم، وأنّه إنّما يرجع فيه إلى التخيير إذا لم تكن أهمّيّة لأحد الخطابين على الآخر.

نعم، في باب التزاحم الصرف - أعني ما لو كان عصيان أحد الخطابين مقدّمة وجوديّة لامتثال الآخر - كما في مثل «الدخول في المغصوب» و«إنقاذ الغريق» لا تنتهي النوبة إلى التخيير، بل إن كان الوجوب أهمّ قدّم على جانب التحريم وإن كان التحريم أهمّ أو كانا متساويين سقط الوجوب لحرمة مقدّمته؛ لكون الإيجاب متأخّراً في الرتبة عن جواز المقدّمة بخلاف ما نحن فيه، فإنّه

في ما لو كان أحدهما أهمّ قدّم وفي مورد التساوي يكون الحكم هو التخيير*.

---

* **قلتُ:** الظاهر أنّ دوران الأمر بين وجوب شيء وحرمة شيء آخر تارةً يكون لأجل العلم بتوجّه الخطابين واشتباه المطلوب تركه بالمطلوب فعله، إمّا من جهة الشبهة الموضوعيّة، كما تقدّم[1]، وإمّا من جهة الاشتباه في الحكم، كما لو ورد أمر ونهي وتردّد الأمر في أنّ متعلّق الأوّل هو الفعل الفلانيّ ومتعلّق الثاني هو الفعل الآخر أو أنّ الأمر في ذلك على العكس، وتارةً يكون لأجل العلم بخطاب واحد، ولكنّه تردد بين كونه أمراً أو نهياً مع الاشتباه في المتعلّق وتردّده بين المتباينين حكماً أو موضوعاً.

وعلى أي حال، فيكون الأمر في كلّ واحد من المشتبهين من قبيل دوران الأمر بين المحذورين، فيكون الحكم هو التخيير العقليّ بين الفعل والترك في كلّ واحد منهما.

نعم، في الصورة الأولى لا يمكن التخيير إلّا بين فعل أحدهما وترك الآخر دون التخيير بين تركهما أو فعلهما؛ لأنّ ذلك مستلزم للمخالفة القطعيّة، بخلاف الصورة الثانية، فإنّ التخيير فيها ممكن بالجهات الثلاث.

وأمّا ما أفاده (دام ظلّه) من أنّهم لا يلتزمون بالتخيير فيما ذكره من المثال، فهو ممّا لا شبهة فيه، إلّا أنّه لا يدلّ على خصوصيّة لهذه المسألة، بل الظاهر أنّهم لا يلتزمون بالتخيير في هذا النحو من الأمثلة حتّى فيما هو ممّا لا شبهة في كونه من دوران الأمر بين المحذورين، كما لو تردّد الشخص الواحد بين كونه مهدور الدم فيجب قتله أو أنّه مؤمن فيحرم.

فالتحقيق أنّ هذه المسألة هي من فروع دوران الأمر بين المحذورين، غايته أنّه يكون الدوران بين المحذورين في كلّ واحد من الفردين، ويكون التخيير بين الفعل والترك في كلّ منهما مقيّداً باختيار الخلاف في الطرف الآخر. فإنّ اختيار الفعل في أحدهما تعيّن الترك في الآخر، وإن اختار الترك فيه تعيّن الفعل في الآخر، حذراً من المخالفة القطعيّة اللازمة من فعلهما معاً أو تركهما معاً، وهذا التقييد إنّما يلتزم به في خصوص الأولى في صورتي هذه المسألة، وهي

---

١. يُنظر: صفحة (٦٣٥) من هذا الجزء.

في التزاحم بين الوجوب والتحريم

ولیعلم[1] أنَّ التزاحم بين الوجوب والتحريم تارةً يكون من جهة كون فعل الحرام مقدّمة للواجب، كما في مثال «إنقاذ الغريق» و«التصرّف في المغصوب»، وأخرى يكون من جهة التلازم بين فعل الواجب وفعل الحرام، كما لو كان الاستقبال واجباً والاستدبار محرّماً.

ما لو علم بخطابين واشتبه متعلّق أحدهما بالآخر دون الصورة الثانية، وهي ما لو علم بخطاب واحد مردّد بين الوجوب والتحريم واشتبه الأمر في متعلّقه بين المتباينين.

والحاصل أنَّ القول بالتخيير في تلك المسألة - أعني مسألة دوران الأمر بين المحذورين - إنّما يكون في غير مسألة الدماء والفروج؛ لأنَّ مجرّد احتمال التحريم في الدماء والفرج يكون منجّزاً وموجباً لاستحقاق العقاب على تقدير المصادفة و إن كان مقروناً باحتمال الإيجاب، فتأمّل.

ولقد عرضت هذا المطلب الأخير في الليلة الآتية بعد الدرس، وحاصل ما عرضت بخدمته:

أنَّ هذا التقديم لا يكشف عن إعمال قواعد التزاحم وملاحظة الأهمّيّة، بل لأنَّ مسألة الدماء والفروج لها خصوصيّة وهي تنجّز التكليف التحريميّ فيها بمجرّد الاحتمال و إن كان مقروناً باحتمال الإيجاب.

فأجاب (دام ظلّه) بأنَّ مجرّد ذلك لا ينفع ما لم تكن الأهمّيّة مستكشفة من مذاق الشارع في أحكامه، بأن يستكشف منه أهمّيّة التحريم في تلك المسائل - أعني مسائل الدماء والفروج - ولذلك يحكم بلزوم الاحتياط بمجرّد الاحتمال، كما في الشبهات البدويّة، فالمدار على الأهمّيّة المستكشفة، فلا بُدَّ من أن يبنى الأساس على التزاحم وتقديم الأهمّ، غاية الأمر في الشبهات البدويّة تكون الأهمّيّة المذكورة مانعة من الرجوع إلى البراءة وقاعدة الحلّ، وفي مثل ما نحن[2] من اقتران الشبهة بالعلم الإجمالي المقرون باحتمال الوجوب تكون الأهمّيّة موجبة لتقديم الاحتياط في جانب التحريم على الاحتياط في جانب الإيجاب.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢١ رجب، ١٣٤٣هـ).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (نحن فيه).

أمّا الأوّل، فإن كان الوجوب فيه أهمّ من الحرمة سقط التحريم ولزم الإتيان بالواجب، وإلّا كان الساقط هو الوجوب، سواء كان التحريم أهمّ أم كانا متساويين، فلا تنتهي النوبة فيه إلى التخيير أصلاً.

وأمّا الثاني، فإن كان أحدهما أهمّ من الآخر قدّم ما هو الأهمّ وسقط غير الأهمّ وإن كانا متساويين فالحكم هو التخيير، وما نحن فيه على تقدير كونه من باب التزاحم من هذا القبيل.

ثمّ إنّك قد عرفت في باب العلم الإجماليّ أنّ الاضطرار إلى واحد غير معيّن يوجب سقوط العلم عن التأثير، وكذا في العسر والحرج، كما في باب الانسداد ويكون نتيجة ذلك التكليف المتوسّط.

ودعوى: أنّ نفس التكليف المعلوم غير مضطرّ إليه ولا يلزم منه العسر، وإنّما وقع الاضطرار والعسر في مقام الامتثال والاحتياط بالإتيان بجميع المحتملات فلا يكون دليل الاضطرار والعسر مؤثّراً في رفع التكليف **أجبنا** عنها في ذلك المقام بأنّ دليل العسر والاضطرار يكون مقدّماً على دليل التكليف في جميع مراتبه حتّى في مرتبة الامتثال والاحتياط بالإتيان بتمام الأطراف، فإنّ التكليف في نفسه وإن لم يكن مضطرّاً إلى مخالفته، أو لم يكن في حدّ نفسه حرجيّاً، إلّا أنّه لمّا لزم من امتثاله الحرج أو كان ذلك التكليف في مقام الامتثال مضطرّاً إلى مخالفته فدليل الاضطرار والحرج يكون رافعاً له في ذلك المقام، أعني مقام الامتثال.

ثمّ إنّه قد حقّق في محلّه أنّ ملاك التزاحم أن يكون كلّ من التكليفين تعجيزاً مولويّاً عن الآخر بأن يكون الخطاب بأحدهما رافعاً للقدرة على امتثال الآخر سواء كان الخطابان بأنفسهما وفي حدّ ذاتهما كذلك، كما في سائر أنحاء

التزاحم غير مثل ما نحن فيه، أوكانا في حدّ أنفسها لا تزاحم بينهما ولا تدافع، وإنّما يكون بينهما ذلك التزاحم والتدافع في خصوص مقام الامتثال، كما فيما نحن فيه؛ فإنّ الإيجاب والتحريم المعلومين لا تزاحم بينهما في حدّ ذاتهما، وإنّما يكون التزاحم بينهما في مقام الامتثال؛ فإنّ الخروج عن عهدة تكليف الوجوب - مثلًا - بالإتيان بكلا طرفيه يكون رافعاً للقدرة على الخروج عن عهدة التحريم بالاجتناب عن كلا طرفيه؛ فإن كان أحدهما أهمّ وجب الخروج عن عهدته وسقط الآخر، فيتعيّن الإتيان بكلا الطرفين لو كان الوجوب أهمّ، وترك كليهما لو كان التحريم أهمّ، وإن كانا متساويين كان الحكم التخيير*.

---

* **قلتُ:** هل التخيير بين الموافقتين القطعيّتين - فيتخيّر بين تركهما معاً وفعلهما معاً كما هو نتيجة التزاحم بين التكليفين في مقام الامتثال والخروج اليقينيّ عن العهدة المعتبر عنه بالموافقة القطعيّة، فيكون التخيير بين الموافقتين القطعيّتين، وإن لزم من اختيار الموافقة القطعيّة في أحدهما المخالفة القطعيّة في الآخر - أو أنّه يكون التخيير بين فعل أحدهما وترك الآخر؟

الظاهر الثاني؛ لأنّ مقتضى التزاحم هو أن يكون كلّ منهما تعجيزاً مولوياً عن الآخر، بمعنى أنّ الامتثال اليقينيّ في أحدهما يكون موجباً لعدم القدرة على الامتثال اليقينيّ في الآخر فلا ترفع اليد عن الآخر بالكلّيّة و إنّما يرفع اليد عن الامتثال اليقينيّ فيه، فإنّه إنّما يرفع اليد فيه عن وجوب موافقته القطعيّة دون مخالفته القطعيّة، ونتيجة ذلك هو التخيير بين فعل أحدهما وترك الآخر، فيكون نظير الاضطرار إلى واحد غير معيّن.

لا يُقال[1]: إنّ التزاحم في الحقيقة إنّما يقع بين الموافقة القطعيّة في أحدهما والمخالفة القطعيّة في الآخر فيكون التخيير بين هذين.

لأنّا نقول: إنّما يقع التزاحم بينهما إذا لم يكن لهما شقّ ثالث وهو الموافقة الاحتماليّة والمخالفة الاحتماليّة لكلّ منهما، فتأمّل.

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٠٣/٢.

والظاهر: أنَّ ما ذكرناه في المقام من لزوم تقديم ما هو الأهمّ جارٍ في باب دوران الأمربين المحذورين، كما لو دار الأمر بين كون هذا الشخص الواحد مهدور الدم أو مؤمن محقون الدم، فإنَّ الوجدان لا يساعد فيه على التخيير، بل لا بُدَّ فيه من تقديم الأهمّ وهو في المثال جانب التحريم *.

والتحقيق في الجواب أن يُقال: إنَّ موافقة الوجوب بفعلهما غير مقدورة؛ لأنَّها موجبة للوقوع في مخالفة الحرام قطعاً، كما أنَّ موافقة التحريم بتركهما غير مقدورة؛ لأنَّها موجبة للوقوع في المخالفة القطعيّة للواجب، وحينئذٍ فتكون الموافقة القطعيّة في كلّ منهما غير مقدورة فلا يكون العلم الإجماليّ مؤثّراً إلّا في حرمة المخالفة القطعيّة، وهو منتج للتخيير بين فعل أحدهما وترك الآخر، نظير الاضطرار إلى واحد غير معيّن.

والحاصل: أنَّه بعد سقوط الموافقة القطعيّة فيهما للمزاحمة يبقى العلم الإجماليّ مؤثّراً في حرمة المخالفة القطعيّة، وبذلك تتعيّن الموافقة الاحتماليّة لكلّ منهما.

ألا ترى أنَّه في مورد اشتباه القبلة في أربع جهات لو اتّفق مزاحمة تكرار الصلاة بتكليف آخر لم يسقط العلم الإجماليّ بالمرّة، وإنّما يسقط الاحتياط التامّ، أعني الموافقة القطعيّة الحاصلة بتكرار الصلاة إلى الجهات الأربع ويكون اللازم هو الاقتصار في الصلاة إلى بعض تلك الجهات.

* لا يخفى أنَّه (دام ظلّه) لمّا عرضت بخدمته - بعد الدرس في الليلة السابقة - ما تقدّم ذكره من جريان هذه الأهمّيّة في مسألة دوران الأمر بين المحذورين والتزم به (دام ظلّه) ذكر (دام ظلّه) ذلك النقض في هذه الليلة بطريق إن قلت، وأجاب عنه بما نقلناه عنه هنا من قولنا: «والظاهر... » إلخ، إلّا أنّه (دام ظلّه) أفاد في هذه الدورة أنَّ الحقّ مع الشيخ ﷺ[1] من إطلاق التخيير وعدم تقييده بعدم أهمّيّة أحدهما؛ لأنَّ ذلك إنّما هو في التكليف الواصل ليكون شاغليّته للمكلّف تعجيزاً مولويّاً عن التكليف الآخر دون مثل هذه المسائل من دون فرق في ذلك بين مسألة دوران الأمر بين المحذورين وبين هذه المسألة.

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤/٣٧.

قلتُ: هذا إنَّما يتمّ في التكليف الواحد المردّد بين الإيجاب والتحريم دون ما لو كان المعلوم تكليفين واشتبه متعلّقها بين المتبائنين، فإنّه في هذه الصورة يكون كلّ من التكليفين معلوماً بالإجمال وشاغلاً مولوياً عن الآخر، وأمّا تقديم جانب التحريم في مسألة دوران الأمر بين المحذورين، فلا يتأتّى فيها ما ذكر من الشاغليّة، فلو كان جانب التحريم من قبيل الدماء والفروج فقد أفاد (دام ظلّه) ما حاصله راجع إلى ما ذكرناه من أنَّ تقدير جانب التحريم ليس من جهة التزاحم، بل من جهة أنَّ اللازم في الدماء والفروج هو الاحتياط عند الاحتمال وإن كان الاحتمال مقروناً باحتمال الإيجاب.

قلتُ: والسرّ في ذلك أنَّ العلم الإجماليّ المردّد بين الإيجاب والتحريم في هذين الموردين يكون غير مؤثّر في نفسه؛ لكون أحد الطرفين وهو جانب التحريم مورداً للأصل المثبت وهو أصالة التحريم في الدماء أو الفروج، بخلاف الطرف الآخر وهو جانب الإيجاب.

ثمّ إنَّه (دام ظلّه) أفاد ما حاصله أنَّ التدافع بين الحكمين هاهنا لم يكن ناشئاً عن تكاذب الدليلين؛ كي يكون راجعاً إلى باب التعارض ولا عن كون أحد الحكمين شاغلاً مولوياً عن امتثال الآخر كي يكون راجعاً إلى باب التزاحم لكون كلّ منهما بشاغليّته للمكلّف سالباً لقدرته على امتثال الآخر ليكون الترجيح بالأهمّيّة، بل هو قسم ثالث وهو ما يكون ناشئاً عن تناقض الحكمين مع اشتباه متعلّقهما الموجب لعدم إمكان الامتثال اليقينيّ لكلّ منهما؛ لكونه ملازماً للمخالفة القطعيّة للآخر، وحينئذٍ فيدور الأمر بين الموافقة القطعيّة لأحدهما المقرونة بالمخالفة القطعيّة للآخر وبين الموافقة الاحتماليّة لكلّ منهما المقرونة بالمخالفة الاحتماليّة للآخر، والعقل حاكم بلزوم الوجه الثاني وطرح الأوّل، فتكون النتيجة كما أفاده الشيخ ﷺ[1] من التخيير بين ترك أحد الفعلين وفعل الآخر، وما حررناه في الدورة السابقة من إلحاق ذلك بباب التزاحم وتقديم ما هو الأهمّ بما لا وجه له، ومن ذلك كلّه يظهر أنَّه لا ينحصر التدافع بين الحكمين بباب التعارض وباب التزاحم، بل إنَّ في البين قسماً ثالثاً، وهو ما نحن فيه.

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٠٣/٢.

أفاد[1] (دام ظلّه) - في هذه الليلة - أنَّ التزاحم يكون فيما نحن فيه من قبيل المتلازمين نظير حرمة الاستدبار ووجوب الاستقبال لا من قبيل توقّف الواجب على فعل الحرام، وحينئذٍ فلو لم يكن التحريم أهمّ فإن كان الوجوب هو الأهم سقط التحريم بالكلّيّة فلا تحرم مخالفته القطعيّة كما لا تجب موافقة القطعيّة، كما أنَّ الوجوب يكون ساقطاً كذلك لو كان التحريم هو الأهمّ، ولو كانا متساويين سقطت الموافقة القطعيّة لكلّ منهما وبقي العلم الإجماليّ على حاله في تأثيره في حرمة المخالفة القطعيّة ونتيجة ذلك هو التخيير بين فعل أحد الطرفين وترك الآخر، لا أنّه يكون مخيّراً بين فعلهما معاً وتركهما معاً لما يلزم ذلك من المخالفة القطعيّة التي اقتضى العلم الإجماليّ حرمتها، وعلى هذا ينبغي أن يبني أساس التخيير المذكور لا على ما أفاده الشيخ ﷺ من أولويّة الموافقة الاحتماليّة على الموافقة القطعيّة لأحدهما المقرونة بالمخالفة القطعيّة للآخر، فإنَّ هذا البيان وإن كان موافقاً لما ذكرناه في النتيجة إلّا أنّه اشبه شيء بالخطابة.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٢ رجب، ١٣٤٣هـ).

خاتمـــــة في مورد حسن الاحتياط

ثمّ إنَّه (دام ظلّه) شرع في الخاتمة.

وأفاد أنَّ الاحتياط إذا لم يكن موجباً للتكرار فلا شبهة في حسنه، حتّى لو قامت الأدلّة الاجتهاديّة على نفي التكليف.

أمّا لو كان متوقّفاً على التكرار، كما في موارد التردّد بين القصر والإتمام، فإن قام الظنّ الخاصّ على تعيين أحدهما فلا شبهة في حسن الاحتياط؛ لكون حسنه متقوّماً بالاحتمال الوجدانيّ وقيام الدليل المذكور لا يكون رافعاً للاحتمال وجداناً وإنّما يرفعه تنزيلاً.

نعم، يجب عليه أن يقوم بما اقتضاه الدليل، ثمّ يأتي بالطرف الآخر بداعي الاحتمال - مثلًا - لو قام الدليل الاجتهاديّ على تعيّن القصر لزم أن يبدأ به، ثمّ يأتي بالتمام بداعي الاحتمال، ولا يصحّ له أن يبدأ بالتمام؛ لأنَّ مقتضى حجّيّة ذلك الدليل هو إلغاء احتمال خلاف مدلوله، وهو القصر فيكون احتمال التمام ملغى بحكم ذلك الدليل فما دام ذلك الدليل - أعني الأمر الظاهريّ - باقياً لا يصحّ الإتيان بما كان مأموراً بإلغائه، وهو التمام.

نعم، بعد سقوط ذلك الأمر بالإتيان بموضوعه، وهو القصر لا يبقى مانع

من الإتيان بالتمام بداعي احتمال وجوبه؛ إذ بعد سقوط الأمر الظاهريّ لا يكون ذلك الاحتمال محكوماً بالإلغاء، فتأمّل.

وبذلك يظهر لك الوجه في الخلاف بين الشيخ ﷺ، وبين سيّدنا الأستاذ الشيرازيّ ﷺ في الرسائل العمليّة في موارد الاحتياط بالجمع بين القصر والإتمام[1]، فربّما حكم الشيخ في بعض تلك الموارد بلزوم تقديم القصر، وحكم السيّد ﷺ فيه بتقديم التمام، فيكون الوجه في حكم الشيخ ﷺ بتقديم القصر في المورد هو قيام الدليل الاجتهاديّ عنده على القصر، والوجه في حكم السيّد ﷺ في نفس ذلك المورد بتقديم التمام هو قيام الدليل الاجتهاديّ عنده على التمام في ذلك المورد.

هذا حال الظنّ الخاصّ.

وأمّا الظنّ المطلق الثابت حجّيّته بدليل الانسداد فعلى الكشف يكون الحكم فيه هو ما تقدّم في الظنّ الخاصّ *.

الكلام في الاحتياط تفصيلاً في أمور

وللكلام[2] على الاحتياط تفصيلاً ينبغي تحرير أمور:

الأمر الأوّل في أنّ الاحتياط حقيقيّ و إضافيّ

الأوّل: أنّ الاحتياط إنّما يكون لإحراز الواقع، وهو تارةً يكون حقيقيّاً، وأخرى يكون إضافيّاً، كما في الاحتياط المعارض بمثله، ولكنّه يكون أولى من ذلك المعارض؛ لكونه مطابقاً للمشهور أو لغير ذلك من جهات الترجيح.

---

* **قلتُ**: لأنّ أساس الكشف مبني على اعتناء الشارع بالظنّ، و إلغاء احتمال خلافه، وعلى الحكومة لا يبقى مجال للاحتياط بالتكرار؛ لانحصار الاحتياط بالإتيان بالمظنون وسقوط احتمال خلافه؛ لكونه موجباً للعسر أو لاختلال النظام.

---

١. يُنظر: مجمع الرسائل: ٣٨٣، (مسألة: ١٢١٥).

٢. أرجع المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٣ رجب، ١٣٤٣هـ).

الأمر الثاني في حسن الاحتياط

الأمر الثاني: لا شبهة في حسن الاحتياط عقلاً، وإن كان في مورد قيام الحجّة على نفي الاحتمال ولو كان أصلاً عمليّاً، سواء كان الاحتياط مستلزماً للتكرار أو لم يكن مستلزماً له.

نعم، يختلف محصل الاحتياط في مورد الحجّة على نفي الاحتمال عن الاحتياط في مورد عدم الحجّة المذكور أنّ الاحتياط في مورد عدم قيام الحجّة المذكورة يكون فيه الإتيان بالمحتمل بداعي احتمال تعلّق التكليف به، وفي مورد قيام الحجّة المذكورة لا يكون الإتيان بالمحتمل بداعي الاحتمال المذكور[1]؛ لكون الاحتمال المذكور محكوماً بإلغائه شرعاً بمقتضى الحجّة المذكورة، ففي مورد قيام الدليل الاجتهاديّ على تعيّن القصر يكون احتمال تعلّق الوجوب بالتمام محكوماً بالغائه بدليل حجّيّة ذلك الدليل الاجتهاديّ، فلا يمكن الإتيان بالتمام بداعي احتمال وجوبه، ولكن يحسن الإتيان به؛ لاحتمال كون ما أتى به من القصر غير مطابق للواقع لاحتمال خطأ ذلك الدليل الاجتهاديّ، ولأجل ذلك قلنا يلزم الإتيان بما دلّ عليه الدليل أوّلاً ثمّ يؤتى بالطرف الآخر من باب الاحتياط، لأنّ موضوع* هذا الاحتياط - وهو احتمال خطأ الدليل واحتمال كون ما أتى به من القصر غير مطابق للواقع- متأخّر عن الإتيان بالقصر، هذا فيما يكون متوقفاً على التكرار.

---

* **قلتُ:** لا يخفى ما في هذا البيان.

أمّا أوّلاً: فلأنّ دليل الأمارة على القصر كما يكون حاكماً بإلغاء احتمال وجوب التمام، فكذلك يكون حاكماً بإلغاء احتمال خطأ الأمارة وعدم مطابقة القصر للواقع.

وأمّا ثانياً: فإنّه لو سلّم أنّه لا دلالة لدليل الأمارة على أزيد من إلغاء احتمال تعلّق الوجوب بالتمام إلّا أنّه لا ريب في أنّ المحتاط بالتمام بعد القصر لا يلزمه أن يقصد

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (المذكور).

بالتمام أنّه بداعي احتمال كون ما أتى به من القصر غير مطابق للواقع، بل الوجدان شاهد بأنّه يكفي في الاحتياط المذكور أن يأتي به بداعي احتمال تعلّق الوجوب به.

وحلّ ذلك أنّ محصّل الحكم بإلغاء ما ألقته الأمارة، سواء كان هو احتمال تعلّق الوجوب بالتمام، أو كان هو احتمال كون القصر غير مطابق للواقع، وهو المعبّر عنه باحتمال خطأ الأمارة هو المنع من ترتيب الأثر على ذلك الاحتمال بأن يبنى أنّه هو الواقع أو يكون موجباً لعدم الاعتناء بالأمارة لأجل الاحتمال المذكور.

ولا يخفى أنّ ذلك المنع لا ينافي الاعتناء بذلك الاحتمال من باب الاحتياط لاحتمال كونه هو الواقع، فعلى هذا لا يفرق في الاحتياط بين أن يؤتى به قبل ما أدّت إليه الأمارة أو يؤتى به بعده.

نعم، هناك موجب آخر للتأخير أشار إليه الأستاذ (دام ظلّه) على ما نقله[1] عنه بعض[2] في مسائل القطع، وهو أنّ العرف والعقل لا يرى الإطاعة الاحتماليّة مع التمكّن من الإطاعة التفصيليّة إطاعة، وحينئذٍ فقبل الإتيان بمؤدّى الأمارة لا يكون الإتيان بالمحتمل الآخر إطاعة، لكن بعد الإتيان به ينحصر الأمر في الخروج اليقينيّ بالإطاعة الاحتماليّة فيصحّ له أن يأتي به من باب الإطاعة الاحتماليّة. هذا.

ولكن قد عرضت ذلك بخدمته (دام ظلّه) بعد ما كتبت هذا الذي نقل عنه.

فأجاب (دام ظلّه) بما حاصله أنّ ذلك بمجرّده لا يكون مانعاً من تقديم ما لم تؤدِ إليه الأمارة، حيث إنّ الممنوع إنّما هو الاكتفاء بالإطاعة الاحتماليّة مع التمكّن من الإطاعة التفصيليّة، ومجرّد تقديم ما يحقّق الإطاعة الاحتماليّة مع الإتيان بما يحقّق الإطاعة التفصيليّة بعده لا يكون من قبيل الاكتفاء بالإطاعة - الاحتماليّة، وحينئذٍ فعمدة المانع من التقديم هو كون الإتيان بما لم تؤدِ إليه الأمارة لاحتمال كونه هو الواجب واقعاً يكون منافياً لحجّيّة الأمارة الحاكمة بإلغاء الاحتمال المذكور بخلاف ما لو أتى به بعد الإتيان بمؤدّى الأمارة فإنّها و إن حكمت بإلغاء الاحتمال المذكور إلّا أنّ احتمال خطأها وعدم مطابقة ما أتى به للواقع متحقّق وجداناً وهو كافٍ في حسن الاحتياط، فتأمّل.

---

١. يُنظر: أجود التقريرات: ٤٤/٢، وما بعدها.

٢. فراغ بمقدار كلمة واحدة في الأصل.

وأمّا ما لم يكن متوقفاً على التكرار كما لو احتمل جزئيّة السورة من الصلاة وقام الدليل على عدم جزئيّتها، فإنّه وإن كان الاحتياط بالإتيان بالسورة ليس بداعي احتمال وجوبها لكون الاحتمال المذكور ملغى بمقتضى ذلك الدليل، بل كان بداعي احتمال خطأ الدليل إلّا أنّه مع ذلك لا يلزم الإتيان أوّلاً بالصلاة فاقدة للسورة ثمّ الإتيان بها واجدة لها، بل يمكنه أن يأتي بها من أوّل الأمر واجدة للسورة؛ لأنّ المصلّي إذا فرغ من الفاتحة فقبل ركوعه يحتمل خطأ تلك الأمارة الدالّة على عدم جزئيّة السورة، فيصحّ له الإتيان بالسورة بداعي الاحتمال المذكور.

نعم، لو أتمّ الصلاة خالية من السورة، فله أن يعيدها واجدة لها بداعي احتمال خطأ الدليل المذكور وعدم مطابقة ما أتى به من الصلاة الفاقدة لها للواقع، فليس الغرض أنّه لا يصحّ له التكرار وتأخير الاحتياط عمّا يكون على طبق هذا الدليل، بل الغرض أنّه لا يلزمه ذلك، ولا فرق فيما ذكرناه بين كون الدليل المذكور أمارة اجتهاديّة أو أصلاً عمليّاً.

الأمر الثالث في حسن الاحتياط في العبادات

الأمر الثالث: أنّ الاحتياط في التوصّليّات لا شبهة في حسنه، سواء كان متوقفاً على التكرار أم لم يكن متوقّفاً عليه.

أمّا العبادات، (فما لم يكن متوقفاً على التكرار، فلا شبهة في حسنه أيضاً، وكذا لو كان متوقفاً على التكرار، ولكن لا يكون)* المكلّف متمكّناً من تحصيل العلم التفصيليّ أو ما يقوم مقامه، إذ لا شبهة حينئذٍ في سقوط نيّة الوجه والوجوب، فإنّها على تقدير اعتبارها إنّما تكون معتبرة في مورد التمكّن

---

* (فلا شبهة في حسنه أيضاً فيما لم يكن) نسخة.

الظاهر أنّ هذه النسخة أولى بما قرّره الأستاذ (دام ظلّه) في مجلس الدرس، وإنّما أثبتُ كلا النسختين لاحتمال كون ما قرّره مطابقاً للأولى المثبتة في الأصل، وكذا الكلام في النسخة الآتية فإنّها تابعة للأولى.

من تحصيلها، أمّا إذا لم يكن تحصيلها ممكناً لعدم التمكّن من تحصيل العلم أو ما يقوم مقامه بما هو الواجب واقعاً، وبالجملة هي ليست من الأمور المعتبرة في الواجب اعتباراً مطلقاً على وجه يكون تعذّرها موجباً لسقوط الواجب بالكلّيّة، بل إنّ اعتبارها على تقديره يكون مقيّداً بحال التمكّن، (أمّا إذا توقف على التكرار وكان المكلّف)* متمكّناً من تحصيل العلم بالواجب أو ما يقوم العلم من الأدلّة الاجتهاديّة أو الأُصول العمليّة، فهل يسقط حسن الاحتياط ولا تصحّ العبادة، بل يتعيّن عليه تحصيل العلم التفصيليّ، كما هو المشهور استناداً إلى اعتبار نيّة الوجه والوجوب، أو إلى أنّ الإطاعة الاحتماليّة لا تكون إطاعة مع التمكّن من تحصيل الإطاعة التفصيليّة؟

في تنقيح اعتبار نيّة الوجه والوجوب

فينبغي **أوّلاً** تنقيح الكلام في أصل اعتبار نيّة الوجه والوجوب ثمّ بعد ثبوت اعتبار ذلك في الجملة، فهل يكون ذلك المقدار الثابت من اعتبارها مانعاً من صحّة الإطاعة الاحتماليّة مع التمكّن من تحصيل الإطاعة التفصيليّة، أم لا يكون مانعاً من ذلك**؟

---

* (أمّا إذا كان المكلّف) نسخة.

** **قلتُ:** لكون ذلك المقدار الثابت هو اعتبارها في مورد حصول العلم بما هو الواجب، فيكون أصل وجوبها مقيّداً ومشروطاً بحصول العلم بما هو الواجب، فإن كان العلم حاصلاً وجبت الإطاعة التفصيليّة ووجب نيّة الوجه والوجوب، و إن لم يكن العلم حاصلاً سقط ذلك الوجوب واكتفى بالإطاعة الإحتماليّة، سواء كان تحصيل[1] ممكناً أو غير ممكن، ثمّ لو كانت نيّة الوجه والوجوب واجبة إلّا مع عدم التمكّن من تحصيل العلم التفصيليّ، فهل يكون تركها في مورد التمكّن من تحصيل العلم موجباً للفساد حتّى فيما لم يكن مستلزماً للتكرار، أو أنّه إنّما يُوجب الفساد في خصوص ما كان موجباً للتكرار دون ما لم يكن موجباً له؟

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (تحصيل ذلك).

وأمّا[1] الكلام في وجوب نيّة الوجه، فأصله مأخوذ من المتكلّمين فإنّهم ذكروا أنّه لا بُدَّ من معرفة جهة الوجوب، ولا بُدَّ من قصد ذلك في عباديّة العبادة، ومرادهم من جهة الوجوب هي المصالح والمفاسد[2].

ولا يخفى أنَّ معرفة الوجه بهذا المعنى لا دليل على وجوبها، ولا على وجوب قصدها في العبادة، فإنَّ أقصى ما يمكن أن يُستدلّ به على وجوب قصدها في العبادة أحد أمرين:

الأوّل: أنَّ المصالح والمفاسد تكون عنواناً للمكلّف به، ولا ريب في لزوم قصد عنوان المكلّف به في تحقّق العبادة،

ولكنّك قد عرفت في مسألة الأقلّ والأكثر أنَّ المصالح والمفاسد التي هي مناطات الأحكام وملاكاتها ليست من العناوين المنطبقة على المكلّف به، وليست نسبتها إلى الأفعال المكلّف بها من قبيل العناوين التوليديّة بالنسبة إلى ما يتولّد عنها، بل غاية الأمر أنَّ تلك الأفعال تكون من المقدّمات الإعداديّة بالنسبة إلى تلك المناطات التي لا مدخل لاختيار المكلّف في تحقّقها، بل إنّما تترتّب على ما يدخل تحت اختيار المكلّف من الأفعال الاختياريّة بأسباب أخر تكوينيّة غير داخلة تحت اختيار المكلّف نظير ترتّب الزرع على ما يدخل تحت اختيار المكلّف من إلقاء البذر في الأرض وسقيه، ولا ريب أنَّ ما يكون من هذا القبيل لا يكون متعلّقاً للتكليف، لعدم كونه داخلاً تحت قدرة المكلّف واختياره كي يكون مكلّفاً به فضلاً عن أن يكون عنواناً لنفس الفعل المكلّف به ليكون لقصده مدخليّة في تحقّق العبادة كي يكون قصده واجباً.

---

١. أرتج المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٤ رجب، ١٣٤٣هـ).

٢. يُنظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٥٦، المسألة الخامسة من المقصد السادس.

الأمر الثاني: أن يُقال إنَّ تلك المناطات لمّا كانت علّة في التكليف وداعياً للآمر في تعلّق الأمر منه بما يكون مشتملاً عليها لزم قصدها، لتكون داعياً للمكلّف على الإتيان بمتعلّق التكليف، كما كانت داعياً للآمر على الأمر.

وفيه: أنَّ مجرّد كونها داعياً للآمر على الأمر لا يلزم منه لزوم كونها داعياً للمكلّف على الإتيان بالمكلّف به في كونه عبادة.

نعم، إذا كان الداعي للمكلّف على الإتيان بالمكلّف به هو نفس ما يكون داعياً للآمر على الأمر لا شيء آخر مثل ترتّب الثواب أو التخلّص من العقاب، فلا يبعد أن يكون ذلك من أفضل العبادات وأقصى درجاتها لا أنَّ ذلك القصد يكون له المدخليّة في عباديّة العبادة، ومثال ذلك خارجاً ما لو علم العبد أنَّ غرض المولى الباعث له على الأمر بالإتيان بالماء هو رفع عطشه، فإنَّ الإتيان بالماء بداعي رفع عطش المولى أفضل وأعلى درجة في مقام الامتثال من الإتيان به، لأجل تحصيل ثوابه أو التخلّص من عقابه، هذا حال ما اعتبره المتكلّمون من نيّة الوجه.

وأمّا ما اعتبره بعض الفقهاء من نيّة الوجه[1]، فهو أحد أمرين:

الأوّل: قصد جهة الأمر من كونه وجوبيّاً أو استحبابيّاً.

الثاني: قصد الوجه - أعني قصد الأجزاء الواجبة بجهة وجوبها والأجزاء المستحبّة بجهة استحبابها - ويعبّر عنه بالتمييز، فربّما يُقال باعتبار قصد الأوّل في العبادة، وربّما يُقال باعتبار قصد الثاني، ولكنّ القائلين باعتبار قصد الثاني أكثر.

وكيف كان، فأمّا اعتبار قصد الأوّل وإنّه لا بُدَّ في تحقّق العبادة من قصد

---

١. يُنظر: المقنعة: ٤٧، والمعتبر في شرح المختصر: ٣٩، وجامع المقاصد في شرح القواعد: ١١٨/٩، وغيرها.

الأمر بلونه الوجوبيّ إن كان واجباً والاستحبابيّ إن كان مستحبّاً، فأقصى ما يمكن أن يُستدلّ به على اعتبار هذا القصد هو أن يُقال إنَّ القدر المشترك بين الأمر الوجوبيّ والاستحبابيّ لا تحقّق له ولا وجود له، وإنَّما الموجود هو الأمر الوجوبيّ والأمر الاستحبابيّ، فإذا لم يقصد الوجوب فيما يكون واجباً، ولا الاستحباب فيما يكون مستحبّاً، بل قصد امتثال القدر المشترك بين الأمرين، فلم يقصد امتثال الأمر الموجود، بل قصد امتثال أمر لم يكن موجوداً.

ومن الواضح أنَّه لا بُدَّ في العبادة من قصد امتثال الأمر الموجود، وفيه أنَّ قصد امتثال الأمر الموجود على ما هو عليه في الواقع من لون الوجوب أو الاستحباب كافٍ في تحقّق الامتثال والعباديّة من دون حاجة إلى قصده بلونه الوجوبيّ أو الاستحبابيّ، بل لو قصده بلون الوجوب وكان في الواقع مستحبّاً أو قصده بلون الاستحباب، وكان في الواقع وجوبيّاً كان ذلك كافياً في تحقّق امتثال ذلك الأمر الواقعيّ، وفي تحقّق العباديّة لما أتى به، سواء كان ذلك جهلاً منه أو كان عمداً تشريعاً.

نعم، يستحقّ العقاب على تشريعه، ومن هذا يعلم فساد اعتبار قصد الوجه بالمعنى الثاني، فإنَّه لا حاجة في تحقّق الامتثال والعباديّة إلى العلم بكون الجزء الفلانيّ منها واجباً والجزء الفلانيّ مستحبّاً، بل يكفي فيه قصد امتثال الأمر الوجوبيّ بجملة هذا المركّب وإن كان مشتملاً على الأجزاء المستحبّة.

نعم، لو قصد امتثال الأمر الوجوبيّ بجميع هذا المركّب وبتمامه بأن كان في نظره في مقام الامتثال لكلّ واحد من تلك الأجزاء مدخليّة في امتثال الأمر الوجوبيّ كان ذلك القصد مبطلاً.

فقد تلخّص أنّ اعتبار قصد الجهة ونيّة الوجه مجرّد دعوى بلا دليل، ولقد أجاد شيخنا ﷺ فيما أفاده في كتاب الطهارة[1] على ما هو ببالي من أنّ دعوى اعتبار نيّة الوجه كلام شعريّ لا طائل تحته، وحينئذٍ فلا يكون من قِبَل نيّة الوجه مانع من صحّة الاحتياط وحسنه العقليّ.

والحاصل[2]: أنّ الأمر العقليّ المأخوذ في متعلّق الحكم الشرعيّ أنّ كان أمر عرفيّاً على وجه يفهمه أهل العرف، بحيث إنّهم يفهمون من لسان الدليل مدخليّة ذلك الأمر العقليّ، كما يفهون مدخليّة الملاقاة في التنجيس والانفعال من مثل «إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء»[3] لم يكن إشكال في الحكم باعتباره، وإن لم يكن الأمر العقليّ بهذه المثابة من كونه يفهم اعتباره عرفاً من لسان[4]، فإنّ حكم العقل باعتباره ومدخليته حكم ضروريّ، بحيث كان من البديهيّات الأوّليّة غير المتوقّفة على إقامة برهان وإعمال نظر على وجه يكون ترك بيانه من الشارع اتّكالاً على ذلك الحكم العقليّ الضروريّ، لم يكن إشكال في الحكم باعتباره ومدخليّته أيضاً، وكان جارياً مجرى التقييد المتّصل، كما ذكرنا ذلك في باب العموم والخصوص، وإن لم يكن من الظهور بهذه المثابة، ومع ذلك سكت عنه الشارع ولم يتعرّض لبيان مدخليّته كان سكوته عنه كاشفاً عن عدم اعتباره عنده، فإنّ العقل ليس بحاكم ولا يشرّع أحكاماً، وإنّما وظيفته الإدراك، فلو أدرك أنّ للأمر الفلانيّ مدخليّة في مطلوب

---

١. يُنظر: كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاريّ): ٦٣/٢، و١٥٢.

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس ليلة السبت: (٢٧ رجب) من جهة زيارة المبعث، الأحد: ٢٨ رجب، ١٣٤٣هـ».

٣. يُنظر: الكافي: ١٦٣/١، كتاب الطهارة، باب الماء الذي لا ينجسه شيء، ح١.

٤. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (لسان الدليل).

الشارع، بحيث كان لنا دليل عقليّ على أنّ الشارع اعتبر الأمر الفلانيّ في مطلوبه وجب اتباعه، وإلّا فلا أثر لحكم العقل باعتباره ما لم يكن العقل حاكماً ومدركاً أنّه معتبر عند الشارع وفي الحقيقة العقل لا يحكم وإنّما وظيفته الإدراك، وهذا ممّا لاريب فيه.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الأمر الشرعيّ إذا تعلّق بفعل فلا يكون تعلّقه به مقتضياً لأزيد من مطلوبيّة نفس ذلك الفعل واستحقاق العقاب بتركه، فلا يلزمنا العقل بأزيد من الإتيان بنفس ذلك الفعل، فإن كان غرض المولى لا يحصل إلّا بأن يكون الإتيان به على وجه الإخلاص والعبوديّة بأحد دواعيّ العبادة التي ذكرها الفقهاء وجب على الشارع أن يكون جعله الشرعيّ مطابقاً لما يكون محصّلاً لغرضه بأيّ نحو، فإن إمكنه تطبيق جعله على غرضه بجعل واحد فهو، وإلّا فلا بُدَّ له من أن يجعل جعلاً ثانياً متمّماً للجعل الأوّل في تطبيقه على غرضه، كما ذكرنا ذلك في باب التعبّديّ والتوصليّ، فإن صدر من الشارع ذلك الجعل الثاني، فهو وإن قطعنا بأنّه لم يصدر منه الجعل الثاني كشف ذلك عن كفاية نفس الفعل في تحصيل الغرض، وإن شككنا في ذلك جرت البراءة من الجعل الثاني، وكان مقتضاها الاكتفاء بنفس الفعل في حصول الغرض، هذا حال أصل العباديّة، وقصد القربة.

أمّا بعد فرض ثبوتها ودلالة الأدلّة الشرعيّة على اعتبارها ولو بالجعل الثاني، فإن حصل القطع بأنّ العباديّة ليست إلّا الإتيان بالفعل بداعي الأمر كما هو المختار، وأنّ معرفة الوجه - أعني وجه ذلك الأمر من كونه وجوبيّاً أو استحبابيًّا - وهو المعتبر عنه بمعرفة الوجه، وكذا لا مدخليّة لقصد المأمور به بعنوان كونه واجباً أو مستحبّاً، وهو المعتبر عنه بقصد الوجه، ورُبّما عبّر عن

الأوّل بكون الوجوب داعيًا*، وعن الثاني بكونه صفة لا مدخليّة لكلّ منهما فيما دلّ الدليل على اعتباره شرعاً من الطاعة والإخلاص والعباديّة، ومع ذلك يحصل الشكّ في اعتبار أحد هذين الوجهين أوكليهما شرعاً في العباديّة والإخلاص المعتبركان ذلك شكّاً في اعتبار الشارع في الإطاعة والتعبديّة أمراً زائداً على ما حكم به العقل من كفايته في العباديّة، وهو مجرّد الإخلاص والإتيان بمتعلق الأمر بداعي الأمر المتعلّق به، وحينئذٍ فلا ريب في جريان البراءة في ذلك الزائد المشكوك اعتباره شرعاً فيما ثبت اعتباره شرعاً من العباديّة، وإن لم يحصل القطع بكفاية ذلك - أعني مجرّد الإخلاص في حصول العباديّة - واحتملنا مدخليّة أحد الأمرين أوكليّهما عقلاً في العباديّة التي دلّ الدليل الشرعيّ على اعتبارها في الإتيان بمتعلق الأمر.

فقد يُقال بلزوم الاحتياط للعلم بأنَّ الطاعة والعباديّة معتبرة شرعاً والشكّ في حصولها بمجرّد الإتيان بمتعلّق الأمر بداعي الأمر فيكون من قبيل الشكّ في حصول ما هو المعتبر شرعاً، فيجري فيه الاحتياط.

ولكنّك قد عرفت في ما قدّمناه[1] من أنَّ العقل لا يكون مشرّعاً، ولا حاكماً و إنّما وظيفته الإدراك، وحينئذٍ فبالآخرة لا بُدَّ من رجوع الشكّ المذكور إلى الشكّ في الجعل الشرعيّ، ولو بنحو متمّم الجعل ومع رجوع الشكّ المذكور إلى الشكّ في الجعل الشرعيّ يتعيّن كون المرجع فيه إلى البراءة دون الاحتياط.

---

* **قلتُ**: لا ريب في اعتبار كون الأمر داعياً وإنّما محلّ الكلام هو اعتبار كون الأمر بلونه الوجوبيّ أو الاستحبابيّ داعياً.

---

١. يُنظر: صفحة (٦٥٢) من هذا الجزء.

وبالجملة: فإنّما يرجع إلى الاحتياط إذا كان المعتبر شرعاً في المأمور به - أعني عنوان الإطاعة والعباديّة - مفهوماً مبيّناً، وكان الإتيان بمتعلّق الأمر بداعي الأمر والإخلاص أو هو مع أحد الأمرين أو كليهما من قبيل المحقّق لذلك المفهوم المبيّن، ومع ذلك حصل الشكّ المذكور كان من قبيل الشكّ في المحقّق، فيكون المرجع فيه الاحتياط.

وأمّا إذا كان مفهوم الإطاعة الذي هو المعتبر شرعاً في المأمور به متّحداً في الخارج مع مجرّد الإتيان بمتعلّق الأمر بداعي الأمر، أو هو مع أحد الأمرين أو كليهما، وحصل الشكّ المذكور كان ذلك من قبيل المفهوم المجمل المتردّد بين الأقلّ والأكثر، وقد تقدّم في مسألة الأقلّ والأكثر أنّ الحقّ هو الرجوع إلى البراءة في ذلك.

فتلخّص أنّه لا فرق في الرجوع إلى البراءة في مورد الشكّ، سواء كان من قبيل الشكّ في أصل اعتبار العباديّة أو كان في كيفيّتها، وأنّه هل يكفي فيها مجرّد الإتيان بداعي الأمر أو هو مع أحد الأمرين أو كليهما بعد العلم باعتبار أصل العباديّة في المأمور به؟ وغاية ما يمكن أن يُفرّق به بين المقامين هو أنّه لو كان الشكّ في الأصل اعتبار العباديّة يكون من قبيل الشكّ في الاعتبار شرعاً، فيكون مجرى للبراءة ولو كان الشكّ في كيفيّة العباديّة المعتبرة بعد الفراغ عن اعتبارها كان من قبيل الشكّ في المحقّق، فيكون مجرى الاحتياط، وهو مبني على ما قدّمناه من التوهّم، وقد عرفت الجواب عنه.

أفاد (دام ظلّه) ما حاصله أنّه بناءً على ما هو المختار من كون الإطاعة التي حكم العقل بحسنها هي مجرّد الإتيان بالمأمور به بداعي الأمر، وأنّ العقل لم يعتبر فيها أزيد من ذلك، ومع ذلك احتملنا أنّ الشارع اعتبر فيها نيّة الوجه

كان ذلك من صغريات الكبرى المعروفة بينهم من أنّ عدم الدليل دليل العدم، وذلك لكثرة ابتلاء الناس بهذه المسألة، وتوفّر الدواعي على نقل ذلك لو كان قد صدر من الشارع، فيكون عدم الوجدان في هذه المسألة ممّا يفيد القطع بعدم الوجود، ولو سلّم فلا أقلّ من الشكّ والرجوع إلى البراءة، كما أنّه يكون المرجع هو البراءة لو سلّم عدم جزم العقل بكفاية ما قدّمنا في حصول الإطاعة واحتمل مدخليّة نيّة الوجه في حصولها، بناءً على ما سنحقّقه في محلّه - إن شاء الله تعالى - من إمكان تردّد العقل في بعض أحكامه، فإنّه يكون ذلك من قبيل الأمر بمفهوم مجمل مردّد بين الأقلّ والأكثر، وقد تقدّم في محلّه[1] أنّ المرجع فيه هو البراءة من اعتبار الزائد المشكوك اعتباره، ولا يلزم الأخذ بالقدر المتيقّن، وهو الجامع لجميع ما يحتمل اعتباره؛ إذ لو كان الأخذ بما يُوجب اليقين بالفراغ لازماً للزم ذلك في جميع موارد التردّد بين الأقلّ والأكثر.

والحاصل[2] أنّ العقل بعد العلم بتعلّق طلب المولى بالفعل الفلانيّ لا يلزم بأزيد من الإطاعة، وهذه الإطاعة التي يحكم العقل بحسنها مشتركة بين الأوامر التعبّديّة والتوصليّة، وهي ليست إلّا الانبعاث عن الطلب، والفرق بينهما إنّما يكون في ناحية الغرض، والغرض على ما قدّمنا ذكره في بعض مباحث الأقلّ والأكثر هو المصلحة الباعثة على الأمر، فتارةً تكون المصلحة حاصلة بمجرّد فعل المأمور به، وأخرى لا تكون حاصلة إلّا[3] كان الإتيان به بداعي

---

١. يُنظر: صفحة (٦٥٤) من هذا الجزء.

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٩ رجب، ١٣٤٣هـ).

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (إلّا إذا).

القربة وقصد الأمر والإتيان بمتعلّقه بداعيه، والأوّل هو الوجوب التوصّليّ، والثاني هو التعبّديّ، ويكفي في الأوّل أمر واحد، وفي الثاني لا يمكن ذلك إلّا بأمرين، أمر يتعلّق أحدهما بنفس الفعل، والثاني منهما يتعلّق بالإتيان بذلك الفعل بداعي ذلك الأمر المتعلّق به، ويكون الجعل الثاني متمّماً للجعل الأوّل في تطبيقه على غرض المولى الذي هو المصلحة، فإنَّه لا يمكن ذلك إلّا بجعلين، نظير الأمرين المتعلّق أحدهما بالصوم من الفجر إلى المغرب، والآخر بالغسل قبل الفجر لمن يكون مجنباً، فإنَّ الغرض والمصلحة تعلّقت بالصوم عن طهارة من الحدث الأكبر، ولا يمكن تحصيل ذلك الغرض بأمر واحد متعلّق بالصوم؛ لأنَّ ذلك الأمر إن جعله مشروطاً بالطهارة من الحدث الأكبر فات أصل الغرض، فإنَّ شرط الوجوب لا يجب تحصيله، ومع عدم حصوله لا يجب عليه الصوم، وإن جعله مطلقاً وعلّقه بالصوم عن الطهارة المذكورة لزم أن يكون وجوب الطهارة منه متوجّهاً إليه بعد دخول الوقت، وهو الفجر، فيلزم وقوع قطعة من الصوم المذكور بلا طهارة، وهو أيضاً خلاف ذلك الغرض، وحينئذٍ فلا بُدَّ من جعل الأمرين المذكورين ليكون الثاني منهما من قبيل متمّم الجعل.

فقد ظهر لك أنَّ التعبّديّة -وإن كانت في مرحلة الامتثال لكونها كيفيّة في الإتيان بمتعلّق الأمر إلّا أنَّها- لم تكن بحكم العقل؛ لعدم وظيفيته الحاكمة له، وإلّا فأيّ فرق بين التعبّديّ والتوصّليّ عند العقل، بل هي بحكم الشارع وجعله، غاية الأمر أنَّها بالجعل الثاني المتمّم للجعل الأوّل، ويكون الجعلان كلاهما محصّلين لغرض واحد ومصلحة واحدة.

وعلى ذلك فلو شكّ في التعبديّة كان المرجع فيها إلى البراءة كسائر مسائل الأقلّ والأكثر، غاية الأمر أنّ جهة التعبّديّة لا تكون تحت الأمر؛ لعدم معقوليّة أخذها في متعلّقه، لكنّها لما كانت بجعل الشارع وبحكمه كانت مورد للبراءة في مورد الشكّ فيها، وإن كانت كيفيّة لامتثال الأمر والإتيان بمتعلّقه ولم تكن داخلة في المأموربه؛ إذ ليس لنا ما يُوجب تخصيص دليل البراءة بذلك، بل هو عامّ لكلّ ما يكون أمراً شرعيًّا يكون مأخوذاً من جعل الشارع، وفيه كلفة على المكلّف سواء كان مأخوذاً في نفس المأموربه -كسائر الأجزاء والشرائط- أو كان كيفيّة للاتيان بمتعلقه.

هذا بناءً على ما حقّقناه من أنّ الاختلاف بين الأمر التعبّديّ والتوصّليّ في ناحيّة الغرض والمصلحة الموجبة لجعلين في التعبّديّ، ولكفاية الجعل الواحد في التوصّليّ.

وكذلك لو بنينا على أنّ الاختلاف بين الأمرين بالهويّة، بأن كان الأمر التعبّديّ بنفسه مقتضياً للإتيان بمتعلّقه بداعي الأمر ويقصد القربة دون التوصّليّ، فيكون الاختلاف بينهما بحسب الذات والهويّة، وهذا الاختلاف بينهما ناشئ عن الاختلاف بينهما بحسب الغرض، لكن لا بذلك المعنى، بل بمعنى آخر، ويستكشف ذلك من إخبار الشارع، وإخباره بأن هذا الأمر تعبديّ وذاك توصّليّ كما بيّناه فيما تقدّم، فإنّه أيضاً في مقام الشكّ في التعبّديّة يرجع إلى البراءة؛ لأنّ ذلك المعنى -أعني كون الأمر مقتضياً للاتيان بمتعلّقه بقصد القربة وأنّه لا يسقط إلّا بالإتيان بمتعلّقه بهذه الكيفيّة- أيضاً مأخوذ من الجعل الشرعيّ، فينفى بالبراءة. هذا حال أصل اعتبار التعبّديّة.

ثمّ بعد الفراغ عن اعتبارها في الأوامر المفروغ عن كونها تعبديّة، فقد

قيل[1] باعتبار الوجه، وهو إمّا معرفة الوجه، بأن يلزم المكلّف أن يعرف كون الأمر وجوبيّاً أو استحبابيّاً بأن يقصد امتثال الأمر الوجوبيّ أو الأمر الاستحبابيّ، وهو المعبّر عنه بقصد الوجوب غاية، وإمّا قصد صفة نفس المأمور به من كونه واجباً أو مستحبّاً، بأن يقصد أن يأتي بالفعل الواجب أو المستحبّ بداعي الأمر المتعلّق به، وهو المعبّر عنه بقصد الوجوب صفة، وأمّا قصد صفة إجزاء المأمور به من كون هذا الجزء واجباً وذاك مستحبّاً فعليه أن يميّز بين الأجزاء الواجبة والأجزاء المستحبّة، ويكون قصده لما هو الواجب من تلك الأجزاء بصفة كونه واجباً، ولما هو المستحبّ منها بصفة كونه مستحبّاً، ولكلّ من هذه الاحتمالات الثلاثة قائل، وعلى ما ببالي أنّ القائلين باعتبار الثالث منها أكثر من القائلين بأحد الأوّلين.

وعلى أي حال، فلا ريب -كما قدّمناه- في جريان البراءة في كلّ واحد من تلك الاحتمالات، فإنّ الإطاعة التي حكم العقل بحسنها وحكم الشارع باعتبارها في العباديّات إن حكم العقل بأنّها مجرّد الإتيان بمتعلّق الأمر بداعي الأمر، وبقصد القربة، وأنّ كلّ واحد من هذه الاحتمالات الثلاثة أمر زائد عليها فلا بُدَّ من أن يكون اعتباره بجعل شرعيّ، ومع عدم ثبوته فالأصل البراءة منه، وإن لم يحكم العقل بذلك واحتمل مدخليّة أحد هذه الاحتمالات فيها كانت الإطاعة المعتبرة شرعاً في العبادة مردّدة بين الأقلّ والأكثر، فالمرجع فيه أيضاً إلى البراءة من اعتبار الزائد.

فقد تلخّص أنّ نيّة الوجه بجميع احتمالاتها غير معتبرة شرعاً في العبادة، فلا معنى لبطلان الاحتياط في العبادة من جهة كونه مفوّتاً لها.

---

١. يُنظر: صفحة (٦٥٠) من هذا الجزء.

في حسن الاحتياط المتوقّف على التكرار

هذا[1] كلّه فيما لو لم يكن الاحتياط متوقّفاً على التكرار.

وأمّا لو كان متوقّفاً عليه فهو داخل في الإطاعة الاحتماليّة، فالذي ينبغي تحرير الكلام فيه هو الإطاعة الاحتماليّة*.

فنقول: إنّ الاطاعة الاحتماليّة تارةً تكون مع العلم بتوجّه التكليف الوجوبيّ، ولكن يكون الامتثال احتماليّاً؛ لعدم تعيين ما هو الواجب، كما في موارد التردّد بين القصر والإتمام ونحوه من موارد العلم الإجماليّ، وأخرى يكون التكليف احتماليّاً كالإطاعة، كما في موارد الشبهة الوجوبيّة البدويّة، وبتحرير الكلام في النحو الأوّل يعلم منه حال النحو الثاني.

المقام الأوّل في تنقيح أنّه من قبيل الإطاعة الاحتماليّة

فنقول الكلام في ذلك في مقامات:

الأوّل: تنقيح أنّه من قبيل الإطاعة الاحتماليّة بأن يُقال إنّ التكليف الوجوبيّ وإن كان معلوماً، إلّا أنّه لمّا لم يكن التكليف الواقعيّ معلوم الحال من كونه متعلّقاً بالقصر أو التمام، ففي مورد الإتيان بكلّ منهما لا يعلم أنّه تعلّق به التكليف، فيكون الإتيان به بداعي احتمال وجوبه، وهو الطاعة الاحتماليّة.

---

* **قلتُ:** الذي ينبغي أن يكون ما تقدّم من البحث عن نيّة الوجه لأجل تصحيح الاحتياط في مقام التردّد بين وجوب الشيء واستحبابه، سواء كان تمام العمل أو جزءه، وأن يكون تحرير هذا العنوان - أعني الإطاعة الاحتماليّة - مسوقاً لبيان الكلام في تردّد الشيء بين الوجوب وعدمه، سواء كان التردّد المذكور في تمام العمل، أو في جزء من أجزائه، وسواء كان ذلك مقروناً بالعلم الإجماليّ أو كان شبهة بدويّة ويجعل الكلام على التردّد بين الاستحباب وعدمه من لواحق هذه المسألة وذيولها.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (سلخ رجب، ١٣٤٣هـ).

المقام الثاني في كون الإطاعة الاحتماليّة في طول التفصيليّة

الأمر[1] **الثاني**: في أنّ الإطاعة الإحتماليّة هل هي في عرض الإطاعة التفصيليّة، بحيث إنّه تكون الإطاعة الاحتماليّة صحيحة حتّى مع التمكّن من الإطاعة التفصيليّة أو أنّها في طولها، فلا تصحّ الإطاعة الاحتماليّة إلّا مع عدم التمكّن من الإطاعة التفصيليّة؟

والحقّ هو الثاني، فإنّ العقل لا يحكم بحسن الإطاعة الاحتماليّة إلّا مع عدم التمكّن من الإطاعة التفصيليّة، فإنّ الذي يحكم به العقل هو الانبعاث عن نفس الأمر المتوجّه إلى المكلّف، والانبعاث عن احتمال الأمر وإن حكم العقل بحسنه، إلّا أنّه مع التمكّن من الانبعاث عن نفس الأمر لا يكون الانبعاث عن الاحتمال حسناً عنده؛ فإنّ الانبعاث عن الاحتمال إنّما هو من آثار الأمر الواقعيّ، ولا أثر مع عين.

والحاصل[2]: أنّ الإطاعة الاحتماليّة وإن حكم العقل بحسنها في الجملة إلّا أنّها مباينة للإطاعة التفصيليّة، فإنّ حقيقة الإطاعة التفصيليّة هي الانبعاث عن نفس الأمر بحيث إنّ الأمر بوجوده العلميّ يحرّك العبد على الإتيان بالفعل وهو المؤثّر فيه، والعبد يتحرّك إلى الفعل بتأثير الأمر وبتحريكه بخلاف الإطاعة الاحتماليّة، فإنّ المؤثّر في العبد المحرّك له على الإتيان بالفعل ليس هو الأمر، بل المحرّك له هو الاحتمال وملاك حسن الإطاعة التفصيليّة هو حكم العقل بالانبعاث عن أمر المولى، وملاك حسن الإطاعة الاحتماليّة هو حكم العقل بحسن الاحتياط والإتيان بالفعل؛ لاحتمال مطابقته للواقع، فظهر لك المباينة بين الإطاعتين ولا جامع بينهما.

فإن قلنا بما هو المختار من كون الإطاعة الاحتماليّة في طول الإطاعة

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (المقام).

٢. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأبرعاء: (غرّة شعبان، ١٣٤٣هـ).

التفصيليّة لما قدّمناه من عدم حكم العقل بحسن الإطاعة الاحتماليّة في مورد التمكّن من الإطاعة التفصيليّة، فلا إشكال في عدم صحّة الاحتياط في العبادات في مورد التمكّن من الاجتهاد أو التقليد مطلقاً، سواء كان الأمر معلوماً كما في موارد العلم الإجماليّ، أو كان الأمر محتملاً كما في الشبهات البدويّة، وسواء كان الأمر المعلوم أو المحتمل وجوبيّاً أو كان استحبابيّاً، وإن لم يثبت ما هو المختار من الطوليّة فلا أقلّ من الشكّ، وحينئذٍ ففي مورد العلم الإجماليّ في الشبهة الوجوبيّة، وكذا في مورد الشبهة الوجوبيّة البدويّة قبل الفحص يكون التكليف الوجوبيّ منجّزاً، فتكون الإطاعة لازمة، ويجب الفراغ اليقينيّ، وحينئذٍ يكون المقام من قبيل دوران الأمر بين التخيير والتعيين، فإنّه على تقدير كون الإطاعة الاحتماليّة في عرض الإطاعة التفصيليّة يكون المكلّف مخيّراً بين العمل بالاحتياط الذي هو الإطاعة الاحتماليّة وتحصيل العلم بالحكم بالاجتهاد أو التقليد والعمل على طبقه الذي هو الإطاعة التفصيليّة، وعلى تقدير كونها في طولها يتعيّن عليه الثاني الذي هو الإطاعة التفصيليّة، والمرجع حينئذٍ هو الاحتياط بالتعيين.

وعلى ذلك فيكون الحاصل أنّ المرجع في الشكّ في أصل اعتبار العباديّة هو البراءة، وكذا لو كان الشكّ في فروعها بعد الفراغ عن اعتبارها إذا كان الشكّ راجعاً إلى الأقلّ والأكثر، كما تقدّم[1] في نيّة الوجه، وإذا كان الشكّ راجعاً إلى الدوران بين التخيير والتعيين كما فيما نحن[2] لما عرفت من المباينة بين الطاعتين من دون جامع بينهما يكون المرجع هو الاحتياط بالتعيين وتقديم الإطاعة التفصيليّة كما هو المختار من دوران الأمر بين التخيير

---

١. يُنظر: صفحة (٦٥٩) من هذا الجزء.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (نحن فيه).

والتعيين، هذا فيما يكون الشبهة وجوبيّة في مورد التنجّزكما في مورد العلم الإجماليّ، وكما في الشبهة قبل الفحص.

وأمّا إذا كانت الشبهة استحبابيّة، ففيه إشكال، فإنّه لا تكون الإطاعة في مثل ذلك التكليف لازمة كي يلزم الخروج عن عهدته، ويكون الأمر من قبيل دوران الأمر بين التخيير والتعيين ليجب الاحتياط بالتعيين، بتقديم الإطاعة التفصيليّة على الإطاعة الاحتماليّة.

فرع فيه إشكال

ويبقى الإشكال في فرع آخر، وهو ما لو عرض خلل في أثناء الصلاة - مثلاً - ممّا لا يعرف حكمه فعلاً إلّا بمراجعة كتب أو بمراجعة المجتهد وكان الوقت واسعاً، فهل يجب عليه قطع الصلاة وتحصيل العلم بالحكم بالاجتهاد أو التقليد، أو أنّه يجب عليه أن يتمّها بما يحتمل أنّه مطابق للواقع، فيكون من باب الإطاعة الاحتماليّة؟

فقد[1] ظهر ممّا قدّمناه أنّه إذا كان احتمال الأمر الوجوبيّ منجّزاً، كما لو كان مقروناً بالعلم الإجماليّ في الشبهة الحكميّة والموضوعيّة كلاهما، وكما في الشبهة البدويّة لو كان الاحتمال المذكور قبل الفحص*، ففي هذه الصور

---

* **قلتُ**: أمّا لو كان بعد الفحص فهو خارج عن محلّ الكلام، لا من جهة عدم التنجّزكما في الشبهة الموضوعيّة، بل من جهة تعذّر الإطاعة التفصيليّة، حيث إنّه إذا تفحص ولم يعثر على ما يثبت الوجوب اجتهاداً أو تقليداً، فقد تعذّر عليه الإطاعة التفصيليّة، ومنه يعلم حال الشبهة الموضوعيّة بعد الفحص وعدم العثور، بل وكذا الشبهة المقرونة بالعلم الإجماليّ إذا كانت بعد الفحص.

وبالجملة: فالشبهة - أي شبهة كانت - بعد الفحص وعدم العثور تكون ممّا لم يمكن فيه الإطاعة التفصيليّة.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٤ شعبان، ١٣٤٣هـ).

الثلاث إن قلنا بكون الإطاعة الاحتماليّة في طول الإطاعة التفصيليّة- كما هو المختار- لم يجز الاكتفاء بالإطاعة الاحتماليّة إلّا عند تعذّر الإطاعة التفصيليّة، وإن لم تتمّ الطوليّة المذكورة، بل كانت مشكوكة كان كلّ واحد من هذه الصور الثلاث بالنسبة إلى احتمال الاكتفاء بالإطاعة الاحتماليّة في مورد التمكّن من الإطاعة التفصيليّة، واحتمال تعيّن الإطاعة التفصيليّة من قبيل دوران الأمر بين التخيير والتعيين والمختار فيه، كما تقدّم في محلّه هو لزوم الاحتياط بالتعيين.

في ملاك حكم العقل بالطوليّة بين الإطاعة الاحتماليّة والتفصيليّة

والسر في ذلك أنّه في هذه الصور يكون احتمال التكليف منجّزاً للتكليف المحتمل، وإذا كان التكليف منجّزاً لزم الخروج اليقينيّ عن عهدته، ولا يحصل ذلك إلّا بتقديم الإطاعة التفصيليّة.

وأمّا إذا لم يكن الاحتمال المذكور منجّزاً، كما في الشبهة البدويّة الموضوعيّة، أو لم يكن التكليف المحتمل إلزاميّاً، كما إذا كان التكليف المحتمل استحبابيّاً، ففيه إشكال، وحلّه يتوقّف على النظر في ملاك حكم العقل بطوليّة الإطاعة الاحتماليّة بالنسبة إلى الإطاعة التفصيليّة، وأنّه هل هو لكون التكليف المحتمل إلزاميّاً وكون احتماله منجّزاً مدخليّة في الطوليّة المذكور[1] أو أنّ ذلك أجنبيّ عن ملاك الطوليّة المذكورة؟

وقبل الشروع في تنقيح ذلك لا بُدَّ من الالتفات إلى أمر وجدانيّ وهو أنّ الوجدان فيمن احتمل استحباب الدعاء عند رؤية الهلال - مثلًا - أو احتمل أنّ هذا الشخص كان في الواقع عالماً - مثلًا - فيجب إكرامه، لا يساعد على أنّه إذا لم تكن له رغبة في الفحص يكون ترك العمل بداعي الاحتمال أولى من الإتيان

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (المذكورة).

بما احتمل وجوبه أو استحبابه، كما هو مقتضى الحكم بعدم صحّة الإطاعة الاحتماليّة في هذه الصورعند التمكّن من تحصيل الإطاعة التفصيليّة بالفحص، ثمّ بعد الفراغ عن هذا الأمرالوجدانيّ ينبغي تحقيق تطبيقه على البرهان*.

ثمّ هذا كلّه لوكان الاحتمال عارضاً قبل الشروع في العمل، وأمّا لوكان الابتلاء بالإطاعة الاحتماليّة عرض في أثناء العمل، بأن يكون قد شرع في الصلاة ثمّ في الأثناء عرضه له خلل - مثلًا - لا يعرف حكمه، فهل يلزمه قطع الصلاة، أو أنّه يجب عليه الإتمام بما يحتمل أنّه مطابق للواقع، ثمّ بعد الفراغ يتفحّص فإن تبيّن له أنّه قد وافق الواقع أجزأه، وإلّا أعاد.

فنقول: أمّا إذا كان الوقت ضيقاً على وجه لو قطع الصلاة ثمَّ تفحص عن حكم ما ابتلي به لم يتمكّن من إيقاع الصلاة بالإطاعة التفصيليّة في الوقت؛ لكون ذلك التعطيل موجباً لخروج الوقت، فلا شبهة في هذه الصورة بوجوب الإتمام عليه، لأنّه لا يتمكّن من تحصيل الإطاعة التفصيليّة.

وأمّا إذا كان الوقت واسعاً، ففيه وجوه ثلاثة:

الأوّل: وجوب الإتمام والاكتفاء بالإطاعة الاحتماليّة.

---

* لا يخفى أنّه (دام ظلّه) كان قد أفتى في رسائله العمليّة[1] بصحّة الاحتياط في العبادات إذا لم يتوقّف على التكرار مطلقاً ولو كان متمكّناً من الاجتهاد أو التقليد، وإذا توقف على التكرار لا يصحّ إلّا إذا تعذّر تحصيل الإطاعة التفصيليّة بالاجتهاد أو التقليد، ولمّا كان الجواز فيما لم يكن متوقّفاً على التكرار خلاف ما أفاده (دام ظلّه) هنا عدل عن ذلك، وألحق ما لم يكن متوقّفاً على التكرار بما توقّف عليه صرّح بذلك في مجلس الدرس[2].

---

١. يُنظر: وسيلة النجاة: ٨.

٢. من قوله: «لا يخفى» وجدته في الهامش من دون إحالة، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

الثاني: وجوب القطع وتحصيل الإطاعة التفصيليّة.

الثالث: التفصيل في ذلك بين القاصر والمقصّر، فإن كان معذوراً في جهله بحكم ما ابتلي به إن لم يكن ما ابتلي به ممّا تعمّ به البلوى جازله الاكتفاء بالإطاعة الاحتماليّة، وإلّا وجب عليه القطع وتحصيل الإطاعة التفصيليّة.

وجه الوجه الأوّل أنّه بواسطة حرمة الإبطال يكون غير متمكّن فعلاً من الإطاعة التفصيليّة فتصل النوبة إلى الإطاعة الاحتماليّة.

لايُقال: إنّه قد تنجّز عليه من الأوّل الأمر بالصلاة المقيّدة بالإطاعة التفصيليّة، فإذا عرضت له في الأثناء تلك المسألة التي لا يعرف حكمها بطل عمله، لعدم انطباقه على ما تنجّز عليه، فلا يكون من قبيل الإبطال، بل يكون من قبيل البطلان.

لأنّا نقول: كلامنا إنّما هو في هذه الصلاة التي شرع فيها، وهي لا شكّ في صحّتها إلى حين الابتلاء بتلك المسألة، وبعد جريان «لا تبطل[1]» في حقّه عند ابتلائه بها تكون الإطاعة التفصيليّة ساقطة عنه لتعذّرها عليه، فيجيب عليه الإتمام والاكتفاء بالإطاعة الاحتماليّة.

وبعبارة أُخرى حكم العقل بحسن الإطاعة الاحتماليّة في حقّه يكون معلولاً وناشئاً عن تعذّر الإطاعة التفصيليّة عليه، وتعذّرها عليه يكون ناشئاً عن حرمة إبطال الصلاة، فيكون حرمة الإبطال موجباً لسقوط الإطاعة التفصيليّة ومصحّحاً للإطاعة الاحتماليّة.

لايُقال: جريان ﴿لَا تُبْطِلُوا﴾[2] في حقّه يتوقّف على سقوط الإطاعة التفصيليّة وحسن الإطاعة الاحتماليّة، وإلّا فلا يكون من قبيل الإبطال، بل يكون من قبيل البطلان، وذلك - أعني سقوط الإطاعة التفصيليّة وحسن

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (لا تبطلوا).

٢. سورة محمد، الآية: ٣٣.

الإطاعة الاحتماليّة - حسب الفرض متوقف على جريان «لا تبطلوا»، فيلزم الدور من جريان «لا تبطلوا»، فتسقط ويرجع الأمر إلى لزوم القطع وتحصيل الإطاعة التفصيليّة.

لأنّا نقول: إنّ ذلك وإن كان كذلك إلّا أنّه دور معيّ فلا إشكال فيه*.

---

* **قلتُ:** لا يخفى ما في ما أفاده (دام ظلّه) من الجواب بأنّه دور معيّ، فإنّ نسبة **«لا تبطلوا»** إلى حسن الإطاعة الاحتماليّة هي نسبة العلّة إلى معلولها، وبناءً على التوقّف من الجهة الثانية يكون نسبة حسن الإطاعة الاحتماليّة إلى حرمة الإبطال نسبة الموضوع إلى حكمه أو نسبة العلّة إلى معلولها، فإذا تمّ التوقّف من الجهتين بهذا النحو لا يمكن الجواب عنه بأنّ الدور معيّ، كما لا يخفى، فإنّ الدور المعيّ إنّما هو في التضايف، مثل «الأبوة والبنوة»، ولا يخفى أنّ ما نحن فيه ليس من هذا القبيل.

وأمّا ما مثّل (دام ظلّه) به من المقابلة بين الحجرين واستناد أحدهما إلى الآخر، فليس وضعهما على تلك الكيفيّة إلّا معلولاً لفعل الفاعل، فليس في البين في هذه المرحلة توقّف من أحد الطرفين على الآخر.

نعم، بعد الانتقال عن تلك المرتبة الحدوثيّة إلى مرتبة البقاء على تلك الكيفيّة يكون بقاء كلّ منهما على حاله متوقّفاً على بقاء الآخر على حاله، وحيث إنّ كلا من الحالين متحقّق وحاصل، فلا إشكال في التوقّف من الطرفين، فإنّ إشكال التوقّف إنّما يتم فيما لم يكن كلّ منهما حاصلاً ليكون وجود هذا موقوفاً على ذاك ووجود ذاك موقوفاً على هذا، فإذا لم يكونا موجودين لم يعقل وجودهما أو وجود أحدهما؛ لأنّه يلزم منه تقدّم الشيء على نفسه، أمّا إذا كانا موجودين لعلّة ثالثة ثمّ في مرتبة البقاء جاء التوقّف لم ينتهِ ذلك إلى الإشكال المذكور من تقدّم الشيء على نفسه، وفي الحقيقة إنّما استقاما وبقيا لأنّ سقوط أحدهما متوقّف على سقوط الآخر، فيكون سقوطهما أو سقوط أحدهما محالاً؛ لأنّه يستلزم سقوط الشيء قبل سقوط نفسه فيكون عدم البقاء لكلّ منهما مستلزماً للدور، فتأمّل.

وعلى أي حال، فما نحن فيه ليس من هذا القبيل، والذي يسبق إلى الذهن القاصر في الجواب عمّا تقدّم من الدور هو منع التوقّف من الجهة الثانية، بأن يُقال إنّ جريان «لا تبطلوا» لا يتوقّف على حسن الإطاعة الاحتماليّة، فإنّه من أوّل الشروع في الصلاة إلى حين الابتلاء بذلك الخلل كان جارياً في حقّه حرمة الإبطال، ثمّ حينما عرض له ذلك الخلل، فإن كان ذلك الخلل في نفسه ممّا يحتمل بطلان الصلاة به كان خارجاً عن محلّ الفرض؛ لكون التردّد بين البطلان والإبطال كان ناشئاً عنه لا عن فوات الإطاعة التفصيليّة، فسواء كانت الإطاعة الاحتماليّة حسنة أو لم تكن حسنة لا تجري فيه حرمة الإبطال إلّا بمعونة أصل آخر مثل استصحاب الصحّة ونحوه، وحينئذٍ فيكون محلّ الكلام هو ما يقطع بعدم كونه مبطلاً، ولكن كانت الوظيفة له مجهولة، فإنّه فيه يتمحّض الكلام في صحّة التمسّك فيه بمثل: ﴿لَا تُبْطِلُوا﴾ من جهة حسن الإطاعة الاحتماليّة وعدم حسنها، وحينئذٍ نقول إنّما يحصل الشكّ في جواز الإبطال ووجوبه أو حرمته قبل فعل المنافي وقبل الشروع في الإطاعة الاحتماليّة.

ولا ريب أنّه في هذا الحال مورد لحرمة الإبطال، لعدم حدوث ما يُوجب الشكّ في بطلان الصلاة الذي هو الإطاعة الاحتماليّة، وإذا جرت «لا تبطلوا» في حقّه في هذا الحال وحرم عليه الإبطال كان في هذا الحال لا يجوز له قطع صلاته ومحصّله في المورد أنّه لا يصحّ له قطع الصلاة والذهاب إلى الفحص عن حكم تلك الحادثة التي ابتلي بها في الأثناء.

وحاصل ذلك أنّه ممنوع عن تحصيل ما يحصّل الإطاعة التفصيليّة، فتكون الإطاعة التفصيليّة غير مقدرة[1] له شرعاً، فإنّ الممنوع منه شرعاً

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (مقدورة)

كالممتنع عقلاً، وحينئذٍ تسقط عنه الإطاعة التفصيليّة ويتعيّن عليه الإطاعة الاحتماليّة، ثمّ بعد الدخول بالإطاعة الاحتماليّة يكون قد دخل بها ببركة حرمة الإبطال، فتكون حسنة عقلاً، فلا يكون بعد الدخول من قبيل الشكّ في عروض المبطل.

والحاصل: أنّه في جميع المراحل ليس شاكّاً في حدوث ما يُوجب البطلان، ولا في كون الحادث مبطلاً، فلا يكون جريان «لا تبطلوا» في حقّه متوقّفاً على حسن الإطاعة الاحتماليّة كي يتوجّه التوقّف من الجانبين، أعني الدور المتقدّم.

لا يُقال: قد قيل[1] فيمن عرض له الشكّ في الثنائيّة أنّه يتروّى حتّى تمضي مدّة ماحية لصورة الصلاة ليكون ذلك من قبيل البطلان؛ فراراً عن احتمال الوقوع في إبطال الصلاة، فليكن ما نحن فيه من هذا القبيل بأن يلتزم بالسكوت مدّة تكون ماحية لصورة الصلاة ليكون من قبيل البطلان.

لأنّا نقول: لا يخفى المناقشة أوّلاً في المقيس عليه، فإنّ فيه:

أوّلاً: أنّ الشكّ في الأوّلين بعد القدر الكافي من التروّي إذا لم يحصل له الجزم، ولا الظنّ بأحد الأمرين يكون مبطلاً، ولا داعي للاحتياط والتحرّز المزبورين، بل لا معنى لهما في هذا المقام لحدوث البطلان من نفسه لا أنّه من قبيل الإبطال كي يتحرّز منه ويفرّ عنه.

وثانياً: لو سلّم ذلك كان التزام السكوت الطويل وقوعاً فيما فرّ منه؛ لأنّ[2] إذا وصل من السكوت إلى ما قبل الجزء الأخير الذي عند تجاوزه يكون

---

١. يُنظر: أحكام الخلل في الصلاة: ٢٣٠.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (لأنّه).

ماحياً للصورة الصلاتيّة يكون الإقدام على ذلك السكوت الزائد على ما يكون غير ماحٍ للصورة إبطالاً، فلا يجوز بناءً على جريان «لا تبطلوا» في مثل المقام.

وفي المقيس؛ لما عرفت من أنّه لم تمض مرحلة على هذا المكلّف هو فيها شاكّ في بطلان صلاته كي لا يمكن التمسّك بحرمة الإبطال، مع أنّه يرد عليه ما ورد على المقيس عليه ثانيًا*.

وليعلم[1]: أنّ محلّ الكلام هو ما إذا لم يكن الحادث محتمل المبطليّة، وإلّا لكان التمسّك بحرمة الإبطال على وجوب الإتمام والصحّة تمسّكاً في الشبهة المصداقيّة**.

وحينئذٍ فينحصر محلّ البحث لما يكون الشكّ فيه في البطلان من جهة فوت الإطاعة التفصيليّة، وهو ما إذا كان الخلل غير مبطل، وإنّما وقع الشكّ في حكمه، كما إذا شكّ في المحلّ وكان لا يعلم بحكمه.

فنقول: إنّ الوجوه المتصوّرة في حكم هذه المسألة ثلاثة:

الأوّل: الصحّة ولزوم الإتمام بما يحتمل أو يظنّ أنّه الحكم في ذلك الخلل بطريق الإطاعة الاحتماليّة وسقوط الإطاعة التفصيليّة.

الثاني: البطلان ولزوم الاستئناف والفحص لتحصيل الإطاعة التفصيليّة.

---

* لا يخفى أنّ أغلب ما حرّرته من قولي: «قلتُ...» إلخ، بل كلّ هذا المحرّر قد تعرّض له الأستاذ (دام ظلّه) في بحث الليلة الآتية، وأظهر ما هو الحقّ فيما يتعلّق بذلك كلّه ما عدا شرح الدور المعيّ ومورده.

** **قلتُ**: لعلّ فيه إشارة إلى انتقاد ما عنونه الشيخ ﷺ[2] لهذه المسألة وجعله مورداً للوجوه الثلاثة، فإنّه يظهر كون الحادث محتمل المبطليّة.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٥ شعبان، ١٣٤٣هـ).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٨٩/٢.

الثالث: التفصيل بين كون الحادث ممّا يعمّ به البلوى الذي سيأتي ضابطه في مسألة شروط البراءة بأنّه ما يجب تعلّمه ممّا لا يكون راجعاً إلى الشكّ والسهو لما نبّهنا عليه في رسائلنا العمليّة[1] من أنّ مسائل الشكّ والسهو ممّا لا يدخل تحت ضبط فلا يحصل ما يكون مؤمّناً للمكلّف بعدم ابتلائه به، وإن كان لم يعرض له في صلاته شكّ أو سهو فيما مضى من الزمان.

وبالجملة: فحاصل هذا التفصيل أنّه إذا كان الخلل الحادث ممّا تعمّ به البلوى وجب الاستئناف، فإنّه وإن تعذّرت عليه فعلاً الإطاعة التفصيليّة وامتنعت عليه فعلاً بواسطة حرمة الإبطال، إلّا أنّ الامتناع لمّا كان بتقصير منه في التعلّم كان من قبيل الامتناع بالاختيار، بخلاف ما إذا لم يكن ممّا تعمّ به البلوى؛ فإنّ المكلّف لا يجب عليه تعلّمه، فلا يكون تعذّر الإطاعة التفصيليّة عليه حين عروض ذلك الحادث له في أثناء الصلاة من قبيل الامتناع بالاختيار.

وكيف كان، فالمختار هو الوجه الأوّل لما قدّمناه[2] من أنّ حرمة الإبطال تكون موجبة لتعذّر الإطاعة التفصيليّة، فتصحّ منه حينئذٍ الإطاعة الاحتماليّة، وتكون حرمة الإبطال حاكمة على وجوب الإطاعة التفصيليّة ورافعة لموضوعها، وهو القدرة عليها بواسطة الفحص عن حكم هذه الحادثة.

وضابط الحكومة هو أن يكون أحد الدليلين بمجرّد وجوده رافعاً لموضوع الدليل الآخر، بخلاف العكس بحيث لم يكن الدليل المحكوم بمجرّد وجوده رافعاً لموضوع الدليل الحاكم، وإنّما يرتفع موضوع الدليل الحاكم إذا بقي موضوع الدليل المحكوم محفوظاً، وكونه كذلك يتوقّف على ارتفاع موضوع

---

١. يُنظر: وسيلة النجاة: ١١.

٢. يُنظر: صفحة (٦٦٦) من هذا الجزء.

الدليل الحاكم، فيكون تقديم الدليل المحكوم على الدليل الحاكم مستلزماً للدور، فإنَّ كون الدليل المحكوم رافعاً لموضوع الدليل الحاكم يتوقّف على انحفاظ موضوع الدليل المحكوم، وانحفاظ موضوع الدليل المحكوم يتوقّف على ارتفاع موضوع الدليل الحاكم، بخلاف تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم، فإنَّ كون دليل الحاكم رافعاً لموضوع الدليل المحكوم وإن توقّف على انحفاظ موضوع الدليل الحاكم إلّا أنَّ انحافظ موضوع الدليل الحاكم لا يتوقّف على رفع موضوع الدليل المحكوم كي يكون مستلزماً للدور من جهة توقّف ارتفاع موضوع الدليل المحكوم على انحفاظ موضوع الدليل الحاكم، بل إنَّ انحفاظ موضوع الحاكم ورافعيّته لموضوع الدليل المحكوم يكون بمجرّد وجود الدليل الحاكم.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنَّ موضوع وجوب الإطاعة التفصيليّة - وهو التمكّن منها - يكون مرتفعاً بدليل حرمة الإبطال، ويكون رافعيّة وجوب الإطاعة التفصيليّة لموضوع حرمة الإبطال متوقفاً على انحفاظ موضوع الإطاعة التفصيليّة - وهو التمكّن منها -، وانحفاظ هذا الموضوع يتوقّف على ارتفاع موضوع حرمة الإبطال، بخلاف العكس، فإنَّ حرمة الإبطال لا يتوقّف على ارتفاع موضوع الإطاعة التفصيليّة، وتحقّق موضوع الإطاعة الاحتماليّة ليكون رافعيّة حرمة الإبطال، لموضوع الإطاعة التفصيليّة متوقفاً على انحفاظ موضوع حرمة الإبطال، ويكون انحفاظ هذا الموضوع متوقفاً على ارتفاع موضوع الإطاعة التفصيليّة، كي يكون التحاكم من الجانبين ويلزم الدور، ويحتاج إلى الجواب بأنّه دور معيّ كما تقدّم منّا بالأمس، فإنَّ ذلك لا واقعيّة له.

والحاصل: أنَّ حرمة الإبطال رافع لموضوع وجوب الإطاعة التفصيليّة

ومحقّق لحسن الإطاعة الاحتماليّة، فالإطاعة الاحتماليّة وإن توقّف حسنها على حرمة الإبطال، إلّا أنَّ حرمة الإبطال لا تتوقّف على حسن الإطاعة الاحتماليّة، وارتفاع موضوع الإطاعة التفصيليّة؛ لما عرفت من كون حرمة الإبطال رافعة لموضوع الإطاعة التفصيليّة وحكومتها عليها، فلا يعقل أن يكون وجوب الإطاعة التفصيليّة رافعاً لموضوع حرمة الإبطال؛ لأنَّ حرمة الإبطال بمجرّد وجوده يكون رافعاً لموضوع وجوب الإطاعة التفصيليّة، بخلاف وجوب الإطاعة التفصيليّة، فإنّه لا يرفع موضوع حرمة الإبطال إلّا مع انحفاظ موضوعه -وهو التمكّن من الإطاعة التفصيليّة- وانحفاظ هذا الموضوع يتوقّف على ارتفاع موضوع حرمة الإبطال.

فقد تلخّص أنَّ حرمة الإبطال لا يتوقّف على ارتفاع موضوع الإطاعة التفصيليّة وحسن الإطاعة الاحتماليّة، بل إنَّ حرمة الإبطال متحقّقة في نفسها لتحقّق موضوعها، وهو ما بيده من العمل الصحيح إلى حين إرادة الشروع في الإطاعة الاحتماليّة.

نعم، لا بُدَّ في حرمة الإبطال من أن يكون المكلّف متمكّناً من إتمام العمل، وهو حاصل هنا ولو بالإطاعة الاحتماليّة، وليس ذلك - أعني التمكّن من الإتمام - من قبيل الموضوع لحرمة الإبطال، بتقريب أنّه شرط فيها كي يُقال إنَّ حرمة الإبطال متوقّفة على التمكّن من الإتمام، والتمكّن من الإتمام متوقّف على صحّة الإطاعة الاحتماليّة وحسنها، وقد كان حسنها وصحّتها متوقّفاً على سقوط الإطاعة التفصيليّة وتعذّرها، وهو موقوف على حرمة الإبطال، فيعود الدور المتقدّم، فإنَّ ذلك إنّما يتمّ لو كان التمكّن من الإتمام موضوعاً وشرطاً شرعيّاً لحرمة الإبطال.

ومن الواضح أنّه ليس كذلك، بل أقصى ما هنالك أنّ العقل حاكم بأنّه لا يمكن النهي عن الإبطال مع عدم التمكّن من الإتمام، فيكون نسبة هذا الحكم العقليّ إلى حرمة الإبطال كنسبة المقيّد اللبّيّ، فيكون الحاصل حينئذٍ أنّ حرمة الإبطال إنّما يمكن توجّهها في ظرف يكون المكلّف متمكّناً من الإتمام، وهذا المقدار يكفي فيه أن يكون متمكّناً من الإتمام، ولو بواسطة حرمة الإبطال، ولا يستدعي ذلك أن يكون متمكّناً من الإتمام في الرتبة السابقة على حرمة الإبطال، ومع قطع النظر عنها كي يكون الأمر راجعاً إلى ما تقدّم[1] من الدور المتقدّم.

فائدة في أمرين

فائدة: أفادها (دام ظلّه) في أثناء البحث ذكرها مؤيّدة* لما أفاده، وحاصلها أنّ الشيخ ﷺ[2]، ومن تابعه ذكروا في الشكّ في عدد الأوليين أنّ الأحوط له أن لا يحدث المبطل اختياراً، بل

---

* الذي استفدته منه (دام ظلّه) مقاماً ظهر في طيّ كلماته أنّ الغرض من ذكر نظر الشيخ ﷺ ونظره الشريف في هذه المسألة أمران:

الأوّل: بيان أنّ الشاكّ في عدد الأوليين بعد التروّي وعدم حصول ما يُوجب ترجيح أحد الطرفين لا يمكنه الإتمام؛ لوجوب حفظهما في باقي الأفعال وجوباً شرطيّاً فيسقط عنه حرمة الإبطال؛ لعدم تمكّنه من الإتمام، وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإنّ المكلّف فيه متمكّن من الإتمام ولو بالإطاعة الاحتماليّة، وإن كان تمكّنه من ذلك بواسطة حرمة الإبطال.

الثاني: بيان أنّ الشيخ توقّف من جواز الإبطال في تلك المسألة حذراً من مخالفة لا تبطلوا مع أنّ الشكّ في الأوّلين بعد التروّي مبطل عنده، فكيف جوّز الإبطال في هذه المسألة، مع أنّه لم يكن فيها ما يُوجب البطلان؟

قلتُ: سيأتي أنّه يحتمل أن يكون نظر الشيخ في الاحتياط إلى أمر آخر لا ربط له بما أفاده دام ظلّه.

---

١. يُنظر: صفحة (٦٧٢) من هذا الجزء.

٢. يُنظر: أحكام الخلل في الصلاة: ٢٣٠.

يبقى ساكتاً بعد التروّي وعدم الحزم، أو الظنّ بأحد طرفي الشكّ إلى أن تنمحي صورة الصلاة وتبطل الصلاة قهراً، ليكون من باب الإنبطال لا من باب الإبطال تحرزاً منهم عن الوقوع في إبطال العمل وقد نهي عنه.

وتوضيح ذلك أنَّ هذا المكلّف لا يقدر على المضي في صلاته؛ لأنَّ ذلك مشروط بحفظ العدد المذكور، ولم يحصل له، ولا يقدر على الإبطال من جهة حرمة الإبطال، فلا حيلة له إلّا أن يبقى على هذه الحالة إلى أن يحصل البطلان القهريّ، وليس ذلك من باب اختيار المبطل الذي هو محو الصورة؛ كي يرد عليه أنَّه وقوع فيما فرّ منه؛ لما عرفت من أنَّه من باب عدم الإقدام على شيء من المضيّ أو الإبطال، ومن عدم الإقدام المذكور يحصل المبطل القهريّ، فتأمّل، ونحن ذكرنا في رسائلنا العمليّة أنَّه لا داعي إلى هذا الاحتياط[1].

وبيان ذلك: أنَّ الشكّ في عدد الأوليين، وإن لم يكن مبطلاً عندنا ولو بعد التروّي - كما استظهرنا ذلك من الأدلّة - إلّا أنَّه لمّا كان حفظ عدد الأوليين وإحرازهما شرطاً في كلّ فعل من أفعال الصلاة، فهذا المكلّف الذي عرض له الشكّ المذكور، ولم يحصل له بعد التروّي الحزم بأحد طرفي شكّه لا يكون متمكّناً من إتمام العمل بالشرط المزبور، وإذا لم يتمكّن من الإتمام سقط عنه حرمة الإبطال، فله أن يفعل المبطل بلا حاجة إلى الاحتياط الذي ذكروه، وحينئذٍ فيكون الإقدام على الإبطال لا من جهة بناء أنَّ الشكّ بعد التروّي مبطل قهريّ، فلا تبقى حرمة الإبطال كي يرد عليه أنَّه خلاف ما استظهرناه من الأدلّة من عدم مبطليّة الشكّ المذكور، بل من باب سقوط

---

١. يُنظر: وسيلة النجاة: ٢٤٧.

حرمة الإبطال بواسطة عدم التمكّن من الإتمام*.

والحاصل: أنّ شرطيّة حفظ الأوليين في كلّ واحد من أفعال[1] إن كانت شرطيّة مطلقة على وجه يسقط الأمر بالصلاة لو تعذّر تحصيلها (بأن اتّفق أنّ بعض المكلّفين لا يتمكّن من حفظهما لا من جهة كونه كثير الشكّ كي يبني على شموله لمثل الشكّ فيهما إن تصوّرنا فرضاً يكون غير متمكّن من حفظهما لا من هذه الجهة، أو نبني على عدم شمول كثير الشكّ للشكّ فيهما)[2] كان

---

* **قلتُ:** لا يُقال: لم[3] تجعلوا الجزم بالعدد في الأوليين كالجزم فيما نحن فيه - أعني الإطاعة التفصيليّة - فتكون حرمة الإبطال رافعًا[4] لوجوب حفظ العدد المذكور والجزم بحصول الركعتين الأوليين، كما يكون رافعاً لوجوب الجزم بالنيّة - وهو الإطاعة التفصيليّة -، ويكون صحّة التمكّن من الإتمام مع الشكّ المذكور حاصلاً[5] من حرمة الإبطال، كما يكون صحّة التمكّن من الإتمام مع الإطاعة الاحتماليّة حاصلاً[6] من الحرمة المذكورة.

لأنّا نقول: الفرق بين المقامين واضح، فإنّه قد ثبت بحكم العقل حسن الإطاعة الاحتماليّة وصحّتها عند عدم التمكّن من الإطاعة التفصيليّة وتعذّرها، فبحرمة الإبطال يمكن أن يُقال تسقط الإطاعة التفصيليّة وتصحّ الإطاعة الاحتماليّة.

ومن الواضح أنّ ذلك لم يثبت فيما نحن فيه إذا لم يثبت من الأدلّة أنّ المكلّف إذا لم يتمكّن من حفظ العدد في الأوليين يصلّي كيفما اتّفق كي تكون حرمة الإبطال رافعة للتمكّن من الحفظ المذكور، ومصحّحة للصلاة مع عدم الحفظ.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (أفعال الصلاة).
٢. كذا في الأصل وضعه المقرّر ﷺ بين قوسين.
٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (لمَ لم).
٤. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (رافعة).
٥. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (حاصلة).
٦. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (حاصلة).

الأمر كما ذكره (دام ظلّه) من جواز الإبطال؛ لعدم التمكّن من الإتمام، ولا يكون حرمة الإبطال جارية ولا نافعة في حدوث التمكّن من الإتمام، وإن لم تكن الشرطيّة المذكورة مطلقة، بل كانت مقيّدة بحال التمكّن، وتكون ساقطة عند التعذّر كان الأمر كما ذكره الشيخ ﷺ[1] من التوقّف في جواز الإبطال، بل يكون الإبطال غير جائز لإمكان الإتمام حينئذٍ من جهة سقوط هذه الشرطيّة بواسطة تعذّرها الناشئ من قبل حرمة الإبطال، ومقتضاه وجوب الإتمام بعد اختيار أحد طرفي الشكّ.

ولعلّ البناء على الأوّل أولى؛ لأنّه على القاعدة الأوّليّة لعدم شمول قاعدة البناء على الأكثر للشكّ المزبور، وعليه فلا وجه للحكم بالبطلان ولا للزوم الانتظار إلى أن يحصل المبطل القهريّ، إلّا أن يثبت كون الشكّ المذكور بعد التروّي وعدم الجزم بأحد الطرفين مبطلاً للصلاة، ولو من جهة استفادة ذلك - أعني المبطليّة المذكورة - من حكم الشارع بشرطيّة الحفظ للعدد المذكور حتّى في مورد كونه غير مقدور شرعاً بحيث يُستفاد من الحكم المذكور بطلان الصلاة بهذا الشكّ إلّا إذا لم يكن التحرّز منه مقدوراً كما في كثير الشكّ.

والحاصل أنّه يُستفاد من دليل شرطيّة الحفظ المذكور الوارد في مورد عدم التمكّن الشرعيّ من تحصيله من جهة حرمة الإبطال أنّ الشرطيّة المذكورة غير مشروطة بالقدرة الشرعيّة، وإلّا فلا معنى لجعلها في موردها.

نعم، يمكن أن تكون الشرطيّة المذكورة مقيّدة بما إذا لم يكن المكلّف كثير الشكّ بناءً على شمول أدلّته لما نحن فيه؛ لأنّ أدلّته حينئذٍ تكون حاكمة على دليل شرطيّة الحفظ المذكور.

---

١. يُنظر: صفحة (٦٧٤) من هذا الجزء.

أمّا بناءً على عدم شمول تلك الأدلّة لما نحن فيه فلا يكون دليل الشرطيّة مقيّدة بشيء إلّا إذا وصل الشكّ إلى حدّ لا يتمكّن المكلّف عادة أو عقلاً من التخلّص منه، فإنّه يكون حينئذٍ خارجاً عن دليل الشرطيّة المزبورة بناءً على قصور أدلّتها عن الشمول لمثل هذا الفرض، ولو فرض شمولها لمثل هذا الفرض فلا محيص حينئذٍ من الالتزام بسقوط الصلاة، فتأمّل.

ومن ذلك يعلم الحال في كلّ جزء أو شرط يكون اعتباره مقيّداً بحال التمكّن إذا اتّفق فقده في الأثناء -مثلاً- لو كان في أثناء الصلاة وفقد ما يصحّ السجود عليه أو اتّفق صاحب يمنعه من الركوع التامّ أو السجود التامّ أو القيام، وهكذا فإنّه وإن كان لو قطع الصلاة لأمكنه تحصيل ما يصحّ السجود عليه أو تحصيل الركوع التامّ، إلّا أنّ حرمة الإبطال تمنعه من ذلك وبها يكون غير متمكّن من تحصيل ذلك الشرط أو الجزء الذي تعذّر عليه في أثناء هذه الصلاة، فينتقل إلى بدله فهو مع قطع النظر عن حرمة الإبطال، وإن كان غير متمكّن من الإتمام إلّا أنّه بواسطتها يكون متمكّناً منه.

والحاصل أنّه بعد الفراغ عن كون اعتبار بعض الأجزاء والشرائط مقيّداً بحال التمكّن وسقوطها عند عدم القدرة، وأنّه لا فرق بين عدم القدرة عقلاً وعدم القدرة عقلاً[1] لو عرض في أثناء الصلاة ما أوجب عدم التمكّن في أثناء الصلاة من هذا النحو من الأجزاء والشرائط، وإن كان لو قطعها لأمكنه ذلك، سواء كان عدم التمكّن الحادث في أثناء الصلاة والتمكّن بقطعها لمجرّد الإبطال وعدمه، كما لو فقد في الأثناء ما يصحّ السجود عليه، ولا يقدر على تحصيله إلّا بقطع الصلاة، أو كان من جهة عارض آخر كما لو دخل في

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (شرعاً).

الصلاة متمكّناً من أداء كلّ ما يعتبر فيها، ولكن في الأثناء عرض له ما يُوجب عدم تمكّنه من القيام على وجه يحصل له القطع بأنّه لو قطع هذه الصلاة وانتظر مقداراً من الزمان لارتفع ذلك العارض، وأمكنه أداء الصلاة مشتملة على القيام التامّ.

نقول: إنّ مقتضى ما تقدّم من الأستاذ (دام ظلّه) من حكومة حرمة الإبطال على وجوب الإطاعة التفصيليّة ووجوب الإتمام بالإطاعة الاحتماليّة أنّه يجب في هذه الأمثلة المتقدّمة إتمام الصلاة بما يمكنه فعلاً ممّا هو فاقد لما تعذّر عليه في أثنائها، فإنّه وإن كان متمكّناً من الإتيان بها تامّة بعد قطعها إلّا أنّ حرمة القطع يجعله غير قادر على التامّ منها، فكما أنّ حرمة القطع يكون حاكماً على ما يدلّ على اعتبار الإطاعة التفصيليّة في مورد التمكّن منها، فكذلك يكون حاكماً على ما يدلّ على اعتبار القيام في مورد التمكّن منه وكما أنّ التمكّن من إتمام الصلاة بالإطاعة الاحتماليّة يكون مصحّحاً لحرمة الإبطال وإن كان ناشئاً عنها، فكذلك التمكّن من إتمام الصلاة بما يتمكّن منه فعلاً ممّا هو فاقد لبعض الأجزاء والشرائط يكون مصححاً لحرمة الإبطال وإن كان ناشئاً عنها.

في تنقيح الجزم بالنيّة في مسائل

وتنقيح[1] هذا المبحث على وجه يتّضح به الفرق بين الجزم بالنيّة المعتبر عنه بالإطاعة التفصيليّة، وبين سائر ما يعتبر في المأمور به في نسبتهما إلى حرمة الإبطال، ونسبة كلّ من الأجزاء والشرائط إلى الجزم بالنيّة يتوقّف على تحرير أربع مسائل:

المسألة الأولى في نسبة اعتبار الجزم بالنيّة

الأولى: في نسبة اعتبار الجزم بالنيّة إلى سائر ما يعتبر في المأمور به من الأجزاء والشرائط في مقام المزاحمة، بحيث إنّه لو دار الأمر بين تحصيل الجزم

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٦ شعبان، ١٣٤٣هـ).

بالنيّة، وتحصيل جزء أو شرط ممّا اعتبر في المأمور به فأيّهما يكون هو المقدّم؟ كما لو احتمل جزئيّته شيء أو شرطيّته، فإنّ الإتيان بذلك المحتمل يكون مفوّتاً للجزم بالنيّة والمحافظة على الجزم بها يكون مفوّتاً لذلك المحتمل.

فالمنقول عن الحلّيّ ﷺ[1]* تقديم الجزم بالنيّة على الأجزاء والشرائط، وقد تقدّم[2] أنّ الحق خلافه، وإن لزوم الجزم بالنيّة لا يمكن أن يكون موجباً لرفع اليد عن أجزاء المأمور به وشرائطه؛ لأنّ الجزم بالنيّة الذي هو الإطاعة التفصيليّة متأخّر رتبة عن أجزاء المأمور به وشرائطه، حيث إنّها إنّما تعتبر في الامتثال والإتيان بالمأمور به بأجزائه وشرائطه، فهي بمنزلة الحكم الوارد على المأمور به بأجزائه وشرائطه.

---

* **قلتُ:** الظاهر أنّ مراده (دام ظلّه) فيما نقله عن الحلّيّ ﷺ[3] هو إبطال الاحتياط في مسألة الأقلّ والأكثر؛ لأنّه مفوّت للجزم بالنيّة.

وفيه مضافاً إلى ما أورده عليه دام ظلّه: أنّ الغرض من المحافظة على نيّة الجزم إن كان بالنسبة إلى نفس العمل، فلا يخفى أنّ الاقتصار على نفس الأقلّ في مورد يكون وجوب الأكثر محتملاً كالإتيان بالأكثر يكون مفوّتاً للجزم بالنيّة في المأتي به؛ لعدم العلم بكونه هو الواجب، وإن كان الغرض هو المحافظة على الجزم بالنسبة إلى كلّ جزء من أجزاء الواجب، ففيه إنّ الإتيان بالأجزاء المحتملة الوجوب لا يكون مفوّتاً للجزم بالنيّة بالنسبة إلى الأجزاء المعلومة الوجوب.

نعم، لا يحصل الجزم بالنيّة بالنسبة إلى تلك الأجزاء المحتملة، فيكون حينئذٍ حاصل ما نقله (دام ظلّه) عن الحلّيّ أنّه يلزم ترك تلك الأجزاء المحتملة؛ لأنّه لو جاء بها لما أمكنه الجزم بالنيّة فيها فيخرج بذلك عن عنوان المسألة الأولى، أعني الدوران بين تحصيل نيّة الجزم في الواجب وتحصيل ما اعتبر فيه من جزء أو

---

١. يُنظر: الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: ٥/٤٠٦.

٢. يُنظر: صفحة (٦٧٩) من هذا الجزء.

٣. يُنظر: صفحة (٦٧٩) من هذا الجزء.

شرط، ويكون من قبيل الدوران بين تحصيل نفس الواجب مع فوات نيّة الجزم فيه أو ترك الواجب بالكلّيّة، فراراً عن الإتيان به مجرّداً عن نيّة الجزم، فإن قلنا بأنَّ نيّة الجزم معتبرة في حال التمكّن منها، وعند عدم التمكّن يسقط اعتبارها تعيّن الأوّل، كما هو الحقّ، وإن قلنا باعتبارها بقول مطلق سقط الاحتياط بالكلّيّة، هذا.

ولكن يمكن أن يكون المراد ممّا نقله (دام ظلّه) عن الحلّيّ ﷺ أنَّ إدخال الأجزاء المحتملة في جملة العمل، والإتيان بالمجموع بداعي الأمر المتعلّق به مفوّت للجزم بالنيّة بالنسبة إلى مجموع ما أتى به من العمل؛ لعدم العلم بكون ذلك المجموع مأموراً به، لاحتمال كون المأمور به هو ما عدا تلك الأجزاء المحتملة، وحينئذٍ فيكون الإتيان بتلك الأجزاء مفوّتاً للجزم بالنيّة بالنسبة إلى الواجب الذي جاء به، وهو المجموع.

وهذا بخلاف ما لو أسقط تلك الأجزاء المحتملة، وجاء بالأقلّ مجرّداً عنها بداعي الأمر المتعلق به، فإنّه حينئذٍ يحصل الجزم بالنيّة بالنسبة إلى ذلك المأتي به للعلم بتعلّق المأمر به، غاية الأمر أنّه بنفسه أو في ضمن الكلّ، وحينئذٍ فيكون داخلاً في المسألة الأولى، وهي الدوران بين تحصيل نيّة الجزم في الواجب المأتي به وتحصيل ما اعتبر فيه من الجزء والشرط، فإن قلنا بتقديم الثاني، سقط الاحتياط في مسألة الأقلّ والاكثر؛ لأنَّ الجزء أو الشرط المحتمل الاعتبار أقصى ما يكون أنّه في الواقع معتبر، ولكن حيث كان تحصيله مفوّتاً للجزم بالنيّة لا يكون الإتيان به واجباً ولو كان في الواقع معتبراً، وإن قلنا بالأوّل لم يكن في الاحتياط المذكور بأس وكان الجزم بالنيّة ساقطاً بناءً على ما أفاده من الحكومة المذكورة، فإنَّ محصّل الاحتياط بناءً على عدم الانحلال أنَّ هذا المجموع المركّب من الأجزاء اليقينيّة والمحتملة على تقدير كون المحتمل منها معتبراً في الواقع يكون المجموع عملاً واحداً يجب الإتيان[1]، وبعد هذه المرتبة ننقل الكلام إلى دليل الجزم بالنيّة.

وحاصله أنّه يجب أن يُؤتى بالعمل الواجب جازماً بكونه واجباً إذا كان الجزم بذلك ممكناً، وحيث إنَّ ذلك غير ممكن في المقام، كما هو الفرض كان الجزم بالنيّة ساقطاً.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الإتيان به).

والحاصل[1]: أنّا إذا لم نقل بانحلال العلم الإجماليّ في مسألة الأقلّ والأكثر، وقلنا بكون العلم المذكور منجّزاً يكون مقتضى العلم الإجماليّ المردّد بين الأقلّ والأكثر أنّ الأكثر على تقدير كونه هو الواجب واقعاً منجّزاً، فيكون كلّ ما يحتمل دخله فيه من جزء أو شرط واجباً، ويلزم أن يُؤتى بالأكثر لاحتمال كونه هو الواجب، ومقتضى الجزم بالنيّة هو أن يُؤتى بالواجب الواقعيّ جازماً بأنّه واجب.

ولا ريب في عدم إمكان الجمع بين هذين المطلبين، فيدور الأمر بين ترك ما يحتمل جزئيّته أو شرطيّته، فيحصل الجزم بالنيّة حينئذٍ للعلم بكون الأقلّ واجباً، فيحصل الجزم بأنّه واجب أو ترك الجزم بالنيّة، فيحصل الإتيان بأجزاء الواجب وشرائطه التي هي أجزاء وشرائط لما تنجّز عليه بذلك العلم، إلّا أنّه لمّا كان أدلّة الأجزاء والشرائط حاكمة على اعتبار نيّة الجزم، كانت تلك الأدلّة هي المقدّمة، وكان الجزم بالنيّة واعتبار الإطاعة التفصيليّة ساقطاً، ولزم الانتقال إلى الإطاعة الاحتماليّة والاكتفاء بها؛ لأنّه بعد تحكيم أدلّة الأجزاء والشرائط على اعتبار الجزم بالنيّة واعتبار الإطاعة التفصيليّة تكون الإطاعة التفصيليّة غير ممكنة فتسقط ويكتفى حينئذٍ ببدلها، وهو الإطاعة الاحتماليّة هذا على تقدير عدم الانحلال ومنجّزيّة العلم الإجماليّ.

وأمّا بناءً على ما هو المختار من انحلال العلم وعدم كونه منجّزاً وجريان البراءة في الأكثر، فإن كان ذلك قبل الفحص كان الأمر كما تقدّم[2]، فإنّ احتمال وجوب الأكثر وإن لم يكن منجّزاً من جهة العلم المذكور إلّا أنّه منجّز من جهة أُخرى، وهي كون الشبهة قبل الفحص، فإنّ احتمال التكليف فيها يكون منجّزاً وإن كان شبهة بدويّة، وإن كان الاحتياط بعد الفحص اللازم وعدم العثور على ما يدلّ على وجوب الأكثر وبعد الرجوع إلى البراءة عن الزائد، ففيه إشكال.

لا يُقال: قد ذكرتم في الشبهة البدويّة الوجوبيّة أنّه بعد الفحص وعدم العثور على ما يدلّ على وجوب مثل «الدعاء عند رؤية الهلال» لا يكون إشكال في الاكتفاء

---

١. هذا الملحق من البحث من قوله: «والحاصل» إلى قوله: «إن شاء الله تعالى» موجود في أوراق منفصلة مستقلّة ألحقت بالأصل، وذكر المقرّر ﷺ فيها ما نصّه: «تتمّة ما حرّرناه في الهامش فيما يتعلّق بالمسألة الأولى من درس ليلة الاثنين ٦ شعبان».

٢. يُنظر: صفحة (٦٨٢) من هذا الجزء.

بالإطاعة الاحتماليّة؛ لعدم التمكّن حينئذٍ من الإطاعة التفصيليّة، فليكن ما نحن فيه كذلك؛ لأنّه بعد الفحص عن وجوب الزائد وعدم العثور على ما يدلّ على وجوبه يكون ممّا تعذّرت فيه الإطاعة التفصيليّة، فتكون فيه الإطاعة الاحتماليّة صحيحة.

لأنّا نقول: فرق بين ما نحن فيه وبين الشبهة البدويّة، فإنّ تلك المسألة بعد الفحص وعدم العثور يكون الجزم بالنيّة والإطاعة التفصيليّة غير مقدورة، فتصحّ الإطاعة الاحتماليّة حينئذٍ، بخلاف ما نحن فيه، فإنّه بعد الفحص وعدم العثور على ما يدلّ على مدخليّة ما احتمل جزئيّته أو شرطيّته يكون الجزم بالنيّة والإطاعة التفصيليّة بإتيان ما علم وجوبه من الأقلّ مقدوراً ممكناً، ومع إمكان ذلك لا يمكن الاكتفاء بالإطاعة الاحتماليّة بالإتيان بما احتمل كونه واجباً وهو الأكثر، ولا يمكن تصحيح هذه الإطاعة الاحتماليّة بما ذكرناه على تقدير عدم الانحلال من تحكيم أدلّة الأجزاء والشرائط على اعتبار الجزم بالنيّة، فإنّ التحكيم المذكور إنّما يتمّ على تقدير كون احتمال وجوب الأكثر منجّزاً، أمّا إذا لم يكن ذلك الاحتمال منجّزاً أو أجرينا البراءة من وجوب الزائد، فلا تكون أدلّة تلك الأجزاء والشرائط جارية في ذلك المحتمل؛ كي تكون حاكمة على اعتبار الجزم بالنيّة والإطاعة التفصيليّة.

لا يُقال: لِمَ لا يكون ما نحن فيه بعد الفحص نظير الشبهة البدويّة الموضوعيّة قبل الفحص ممّا يكون نيّة احتمال الوجوب غير منجّز، وكان يمكنه تحصيل الإطاعة التفصيليّة بالفحص، فإنّ الحكم الذي ينبغي أن يجري في تلك المسألة هو أنّه إذا قلنا بكون الإطاعة الاحتماليّة في طول الإطاعة التفصيليّة، وجزمنا بالطوليّة المذكورة لم يكن الاحتياط صحيحاً وتعيّن تحصيل الجزم بالنيّة، وإن شككنا في الطوليّة المذكورة، فهو وإن رجع إلى الدوران بين التخيير والتعيين، إلّا أنّه إنّما يجب الاحتياط بالأخذ بما يحتمل تعيينيّته وهو الإطاعة التفصيليّة إذا كان احتمال التكليف منجّزاً، والمفروض أنّه غير منجّز، فلا يكون مانع من الاكتفاء بالإطاعة الاحتماليّة، فليمَ لا يكون ما نحن فيه من هذا القبيل، بأن يُقال: بعد فرض الشكّ المذكور في الطوليّة وفرض عدم منجّزية العلم لا يلزمه الأخذ بالإطاعة التفصيليّة بالإتيان بالأقلّ، بل يجوز له الاكتفاء بالإطاعة الاحتماليّة بالإتيان بالأكثر، لغرض عدم منجّزية العلم الإجماليّ المذكور.

لأنّا نقول: الفرق بين المقامين واضح؛ إذ لا شبهة في المقام في كون الوجوب المتعلّق بالأقلّ منجّزاً، وحينئذٍ فيتعين امتثاله بطريق الإطاعة التفصيليّة بالإتيان بالأقلّ المعلوم الوجوب تحصيلاً للجزم بالنيّة والإطاعة التفصيليّة فيما كان وجوبه منجزاً وهو الأقلّ، فلو أراد الاحتياط حينئذٍ لزمه أن يأتي بالأكثر دفعة ثانية بعنوان الإطاعة الاحتماليّة، وهذا بخلاف ذلك المقام، فإنّ التكليف فيه لمّا لم يكن منجّزاً بالكلّيّة، فلا يكون هناك ما يلزمه مما يتمكّن منه من الإطاعة التفصيليّة، هذا.

ولكن لا يخفى أنّ تنجّز التكليف بالأقلّ، والعلم بوجوبه، والتمكّن من نيّة الجزم بالنسبة إليه، والقدرة على الإطاعة التفصيليّة بالنسبة إلى ما علم من الوجوب المتعلق بالأقلّ لا ينافي الإتيان بالجزء أو الشرط المحتمل بداعي احتمال وجوبه وبطريق الإطاعة الاحتماليّة؛ لإمكان الجمع بين الإطاعة التفصيليّة بالإتيان بالأقلّ بداعي ما علمه من وجوبه والإتيان بالزائد في ضمنه بداعي احتمال وجوبه وبطريق الإطاعة الاحتماليّة، ولا يتوقّف على التكرار الذي ذكرناه، وليس ذلك من قبيل الإطاعة الاحتماليّة مع التمكّن من الاطاعة التفصيليّة، بل هو من قبل الجمع بين الإطاعة التفصيليّة والإطاعة الاحتماليّة في عمل واحد.

ثمّ لا يخفى أنّ ما حرّرناه[1] عن الأستاذ (دام ظلّه) فيما نقله عن الحلّيّ في المقدّمة الأولى من تقديم نيّة الجزم على أدلّة الشروط لم يكن له ربط بمسألة الأقلّ والاكثر، وإنّما هو فيما لو تردّد الثوب الطاهر بين ثوبين، فإنّ الحلّيّ قدّم الجزم بالنيّة في هذا الفرع على تحصيل الشرط، وهو الساتر وحكم بالصلاة عرياناً، وما توهّمناه من كون التقديم في مسألة الأقلّ والأكثر لم يكن مقصود الأستاذ (دام ظلّه) وإنّما كان ذلك اشتباهاً من فهمي القاصر، كما أفاده (دام ظلّه) عند مراجعته فيما أفاده ممّا نقله عن الحلّيّ، وحينئذٍ فيكون هذا البحث بطوله بلا طائل خصوصاً بعد هذا المطلب الذي ذكرناه من قولنا: «هذا ولكن لا يخفى...» إلخ وإنّما أوقعنا في تلك التمحّلات التي لا طائل تحتها سوء الفهم فيما أراده الأستاذ (دام ظلّه العالي)، ووفقنا للإستفادة منه إن شاء الله تعالى.

---

١. يُنظر: صفحة (٦٨٠) وما بعدها من هذا الجزء.

المسألة الثانية في نسبة حرمة الإبطال إلى الأجزاء والشرائط التي لا بدل لها

المسألة الثانية: في نسبة حرمة الإبطال إلى الأجزاء والشرائط التي لا بدلّ لها يكون قائماً مقامها عند تعذّرها، فلو دخل في الصلاة واتّفق في أثناء الصلاة تعذّر هذا النحو من الأجزاء والشرائط على وجه لو قطعها لكان متمكّناً من تحصيل ذلك الجزء أو الشرط في الصلاة التي يستأنفها، ولا ريب أنّ حرمة الإبطال لا يمكن أن تكون موجبة لسقوط ذلك الجزء أو الشرط لعين ما ذكرناه في المسألة الأولى من التأخّر الرتبيّ، وذلك فإنّ حرمة الإبطال حكم وارد على العمل بأجزائه وشرائطه، فتكون حرمة الإبطال متأخّرًا[1] رتبةً عن نفس الأجزاء والشرائط، فلا يمكن أن تكون الحرمة المذكورة حاكمة على دليل اعتبار ذلك الجزء أو الشرط، بل يكون ذلك الدليل حاكماً على حرمة الإبطال، فإنّ الدليل الدالّ على اعتبار ذلك الجزء أو الشرط يكون مقتضياً لبطلان العمل عند فقده، وإذا بطل العمل لذلك ارتفع موضوع حرمة الإبطال، فإنّ موضوعها هو العمل الصحيح.

المسألة الثالثة في نسبة حرمة الإبطال إلى الأجزاء والشرائط التي لها بدل

المسألة الثالثة: في نسبة حرمة الإبطال إلى الأجزاء والشرائط التي لها بدل يقوم مقامها عند تعذّرها كما في مثل «السجود على ما يصحّ السجود عليه»، فإنّه لو تعذّر جاز السجود - مثلًا - على ظهر الكف، وكما في مثل «القيام»، فإنّ له بدلاً يقوم مقامه عند تعذّره، وهو الجلوس - مثلًا -، فلو كان متمكّناً من هذا النحو من الأجزاء والشرائط ودخل في الصلاة، واتّفق في أثنائها تعذّر ذلك عليه، ولكن لو قطعها واستأنف صلاة أُخرى لكان متمكّناً منه، فهل تكون حرمة الإبطال حاكمة على أدلّة هذا النحو من الأجزاء والشرائط وموجبة للانتقال إلى بدله، أم أنّ تلك الأدلّة تكون حاكمة على

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (متأخّرة).

حرمة الإبطال وموجبة لارتفاع موضوعها، والحقّ هو الوجه الثاني؛ كما تقدّم في المسألة الثانية، إذ لا فرق من هذه الجهة بين المسألتين.

نعم، بينهما فرق في الجملة، وهو أنّ الجزء والشرط في المسألة الأولى لمّا لم يكن له بدل لم يكن إتمام الصلاة بدونه ممكناً للمكلّف، وفي المسألة الثانية لمّا كان له بدل يقوم مقامه عند تعذّره كان فيها مجال لتوهّم تقديم حرمة الإبطال على وجوب ذلك الجزء؛ لأنّه بحرمة الإبطال يتعذّر تحصيل ذلك الجزء فعلاً فيسقط لتعذّره وتكون حرمة الإبطال محكّمة؛ لأنّ المكلّف بعد تعذّر ذلك الجزء يمكنه إتمام الصلاة ببدله.

وفيه ما تقدّم[1] من أنّ حرمة الابطال لتأخّرها عن اعتبار أجزاء المأموربه وشرائطه لا يعقل أن تكون حاكمة على دليل الاعتبار، بل يكون الأمربالعكس أي يكون دليل الاعتبار حاكماً على حرمة الإبطال ورافعاً لموضوعها، وهو العمل الصحيح الذي يمكن المكلّف إتمامه، فموضوع حرمة الإبطال هو العمل الذي يمكن إتمامه، وهذا مرتفع بأدلّة اعتبار تلك الأجزاء والشرائط.

وتوهّم أنّه يمكن إتمام هذا العمل صحيحاً بالإتيان ببدل الجزء أو الشرط لا يخفى ما فيه.

أوّلاً: ما عرفت من أنّ مقتضى تلك الأدلّة عدم صحّة هذا العمل الفاقد للجزء أو الشرط الذي اتّفق تعذّره في الأثناء.

وثانياً: أنّ إمكان الإتمام الآتي من قبل حرمة الإبطال الذي يكون ناشئاً عنها ومعلولاً لها لا يعقل أن يكون مصحّحاً لجريان الحرمة المذكورة المتوقّفة عليه، ومن هذا القبيل بعض الفروع المتعلّقة بالقبلة، كما لوكان هناك مانع

---

١. يُنظر: صفحة (٦٨٥) من هذا الجزء.

يمنع من معرفة القبلة كالغيم - مثلًا - وصلّى إلى أربع جهات، وفي أثناء إحدى الصلوات ارتفع الغيم وأمكنه أن يحصل العلم بالقبلة إذا قطع هذه الصلاة التي بيده، وكما لو صلّى الأعمى - مثلًا - إلى القبلة، وفي أثنائها دفعه دافع غيّر وضعيته ولم يعلم بأنَّ هذه الجهة التي هو يصلّي إليها فعلاً هل هي قبلة أولا؟ ولكن لو قطع الصلاة وتفحّص عنها حصل له العلم بجهة القبلة، فهل عليه في هذه الصور أن يقطع الصلاة ويحصل العلم بجهة القبلة ويصلّي إليها بعد ذلك، أم أنّه يلزمه إتمام الصلاة إلى الجهة التي هو فيها، لاحتمال كونها هي القبلة؟ والأوّل مبنيّ على تقديم أدلّة اعتبار القبلة على حرمة الإبطال، والثاني مبنيّ على العكس، وليس أمثال هذه الفروع من فروع المسألة الآتيّة - أعني الدوران بين حرمة الإبطال وتحصيل الجزم بالنيّة - إذ لا يمكن التمسّك بحرمة الإبطال في هذه الفروع إلّا بعد إلغاء شرطيّة القبلة، ليكون من قبيل الدوران بين تحصيل الشرط - وهو القبلة - وحرمة الإبطال، ولو فرض عدم إلغاء الشرط المذكور لكان من قبيل الشكّ في الصحّة والبطلان؛ للشكّ في حصول ما هو الشرط - وهو القبلة - فيكون التمسّك بحرمة الإبطال حينئذٍ تمسّكاً به في الشبهة المصداقيّة، ولا ينفع في صحّته جواز الإطاعة الاحتماليّة لو قلنا بتقديم حرمة الإبطال على الإطاعة التفصيليّة ليكون داخلاً في المسألة الآتية.

المسألة الرابعة في نسبة حرمة الإبطال إلى اعتبار الجزم بالنيّة والإطاعة التفصيليّة

المسألة الرابعة: هي محلّ بحثنا، وهي نسبة حرمة الإبطال إلى اعتبار الجزم بالنيّة والإطاعة التفصيليّة، وأنَّ أيّهما هو المقدّم على صاحبه في مقام الدوران كما تقدّم فيمن عرضت له في أثناء الصلاة مسألة لا يعرف حكمها، فهل المقدّم هو اعتبار الإطاعة التفصيليّة فيلزم قطع الصلاة والفحص عن

حكم تلك المسألة ثمّ استئناف صلاة أُخرى، أو أنّ المقدّم هو حرمة الإبطال فيجب عليه الإتمام بما يحتمل أنّه هو الحكم في تلك المسألة بطريق الإطاعة الاحتماليّة.

فنقول قد عرفت في المسائل السابقة تأخّركلّ من حرمة الإبطال كالجزم بالنيّة عن أدلّة الأجزاء والشرائط، فهل الجزم بالنيّة يكون بالنسبة إلى حرمة الإبطال كأحد الأجزاء والشرائط في التقدّم عليها وإن كان الجزم بالنيّة في نفسه متأخراً عن نفس الأجزاء والشرائط، فيكون المقدم أوّلاً هو الأجزاء والشرائط، ويليه الجزم بالنيّة، ثمّ بعد الجميع مرتبة حرمة البطلان أو أنّ الجزم بالنيّة يكون متأخّراً عن حرمة الإبطال ويكون المتأخّرعن الجميع هو الجزم بالنيّة؟ فعلى الأوّل يجب قطع الصلاة في المسألة المفروضة واستئناف صلاة جديدة بعد الفحص عن حكم المسألة العارضة له، وعلى الثاني يجب عليه الإتمام بما يحتمل أنّه الحكم فيها، ويكتفى بالإطاعة الاحتماليّة ويسقط الجزم بالنيّة.

والحاصل[1] أنّ الجزم بالنيّة وإن كان معتبراً في الصلاة إلاّ أنّه ليس اعتباره في عرض سائرما يعتبرفيها من الأجزاء والشرائط؛ كي يمكن أن يكون مزاحماً لها في مثل من كان عنده ثوبان يعلم بنجاسة أحدهما وطهارة الآخر، فيجعل الجزم بالنيّة مزاحماً لشرطيّة الساترويقدّم عليه، ويصلّي المكلّف عرياناً، كما ينقل عن الحلّيّ ﷺ[2]، وإن كان لم نعلم أنّ نظره في ذلك عام لجميع الأجزاء والشرائط أو أنّه مختصّ بالشرائط أو بخصوص الساتر.

وذلك لما قدّمنا في المسألة الأولى من كون الجزم بالنيّة متأخراً عن

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٧ شعبان، ١٣٤٣هـ).

٢. يُنظر: صفحة (٦٨٤) من هذا الجزء.

جميع الأجزاء والشرائط؛ لأن قصد القربة وفروعه الذي يكون الجزم بالنيّة من جملتها متأخّراً عن جملة الأجزاء والشرائط، فإنَّ مورد العمل بما يعتبر فيه من جزء وشرط ومحصّله لزوم قصد القربة والجزم بالنيّة في العمل الواجب، فتكون أدلّة الأجزاء والشرائط حاكمة على الجزم بالنيّة.

وحينئذٍ نقول يجب الإتيان بالصلاة مشتملة على اللباس الطاهر، وحيث إنَّه مع الإتيان بها بهذا الشرط في مثل هذا المثال يُوجب تعذّر الجزم بالنيّة، كان وجوب الإتيان بها بهذه الصفة من طهارة اللباس مسقطاً لاعتبار الجزم بالنيّة، وموجباً للزوم الانتقال إلى الإطاعة الاحتماليّة، وبهذا النحو تقدّم أدلّة الأجزاء والشروط -سواء كان لها بدل اضطراريّ أو لم يكن- على حرمة البطلان، حيث إنَّ موضوع حرمة الإبطال هو العمل الصحيح الجامع لجميع الأجزاء والشرائط الذي يمكن إتمامه، فدليل اعتبار ذلك الجزء أو الشرط الذي اتّفق فقده في أثناء[1] يقول إنَّ فقد ذلك الجزء أو الشرط يبطل العمل، فيرتفع موضوع حرمة الإبطال؛ لكون العمل مع فقده باطلاً، ولا يمكن إتمامه صحيحاً فلا يكون الإبطال حراماً، بل لا يكون ثمّة إبطال، فإنَّ مقتضى تلك الأدلّة بطلان العمل بفقد ذلك الجزء أو الشرط، فإن كان ذلك المفقود لا بدل له كان فقده موجباً للبطلان، فيرتفع موضوع حرمة الإبطال، وكذا لو كان له بدل اضطراريّ، فإنَّه لمّا بطل العمل بواسطة فقده لما اعتبر فيه أوّلاً لم يكن مجال للانتقال إلى بدله.

وقد مرّ[2] ذلك في المسألة الثانية والثالثة، وهكذا لو عرض له في أثناء

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (أثناء العمل).

٢. يُنظر: صفحة (٦٨٥ و٦٨٥) من هذا الجزء.

الصلاة ما يحتمل كونه مبطلاً لها، فإنّ ذلك يُوجب سقوط التمسّك بإطلاق حرمة الإبطال؛ لكونه مع هذا الشكّ والاحتمال من قبيل الشبهة المصداقيّة، ثمّ بعد هذا نرجع إلى ما كنّا فيه من بيان نسبة حرمة الإبطال إلى وجوب الجزم بالنيّة، وهو المسألة الرابعة من المسائل المتقدّمة.

وحاصل الكلام في هذه المسألة أنّه بعد الفراغ عن تأخّروجوب الجزم بالنيّة كحرمة الإبطال عن وجوب الأجزاء والشرائط، هل يكون الجزم بالنيّة بالنسبة إلى حرمة الإبطال كسائر الأجزاء والشرائط؟

ومحصّله أنّ العمل الذي يُؤتى به مقروناً بالجزم بالنيّة، وكان إتمامه ممكناً يحرم إبطاله، فيكون المقدّم في مقام التزاحم هو الجزم بالنيّة، فمن عرضت له مسألة في أثناء الصلاة لا يعرف حكمها كان وجوب الجزم بالنيّة موجباً لارتفاع موضوع حرمة الإبطال، وهو العمل المقرون بالجزم بالنيّة الممكن الإتمام، فإنّه لمّا كان هذا العمل لا يمكن أن يكون مقروناً بالجزم بالنيّة الذي هو المعتبر فيه، فكان لا يمكن بما اعتبر فيه من الجزم بالنيّة، فلا يحرم إبطاله، ولا يمكن على هذا الوجه أن يكون حرمة الإبطال رافعة لموضوع الجزم بالنيّة، وهو التمكّن من الجزم المذكور؛ لما عرفت من أنّ الجزم بالنيّة من قيود موضوع حرمة الإبطال.

وبناءً عليه لا يمكن أن يكون حرمة الإبطال رافعة للجزم المذكورلاستحالة كون الحكم رافعاً لموضوع نفسه، أو أنّ حرمة الإبطال بالنسبة إلى الجزم بالنيّة كسائر الأجزاء والشرائط، ومحصّله على هذا الوجه أنّ العمل الذي يحرم قطعه يجب أن يكون مقروناً بالجزم بالنيّة إذا كان الجزم المذكورممكناً، فيكون المقدّم على هذا الوجه في مقام التزاحم هو حرمة الإبطال، ففي مثل المثال

يكون حرمة الإبطال موجباً لارتفاع موضوع الجزم بالنيّة، وهو التمكّن من الجزم المذكور، فإنّه إذا كان هذا العمل يحرّم قطعه وكان حرمة القطع في هذا الحال موجباً لتعذّر الجزم بالنيّة عليه كان هذا العمل المقيّد بحرمة القطع والإبطال غير ممكن للمكلّف أن يأتي به مقروناً بالجزم بالنيّة فيسقط الجزم المذكور، ويكتفى بالإطاعة الاحتماليّة لتحقّق موضوعها وهو عدم التمكّن من الإطاعة التفصيليّة، وحينئذٍ فتكون حرمة الإبطال رافعة لموضوع وجوب الجزم - وهو التمكّن منه - ولا يمكن العكس؛ لكون حرمة الإبطال قيداً لموضوع وجوب الجزم، ولا يمكن أن يكون الحكم رافعاً لموضوع نفسه.

والمتّجه من هذين الوجهين هو الثاني، فإنّ الإبطال عبارة عن قطع العمل بإيجاد أحد قواطعه، فيكون للقاطع حكمان:

أحدهما: وضعيّ، وهو كون وجوده في أثناء الصلاة موجباً للفساد.

والآخر: تكليفيّ، وهو حرمة الإتيان به في أثنائها، فيكون حرمة إبطال العمل عبارة عن حرمة إيجاد أحد قواطعه في أثنائه.

ولا يخفى أنّ مرتبة القاطع وإن قلنا بتأخّرها عن الأجزاء والشرائط والموانع، إلّا أنّها مقدّمة على اعتبار قصد القربة فيه بفروعها، فإنّ وجوب قصد القربة بفروعها -ومنها وجوب الجزم بالنيّة حكمًا- وارداً على العمل الجامع للأجزاء والشرائط، الفاقد للموانع غير المتحقّق معه أحد القواطع التي يحرّم عليه الإتيان بها في أثنائه، فيكون حرمة الإبطال مقدّمة على وجوب الجزم بالنيّة؛ لكونها بمنزلة موضوعه، وهو ما ذكرناه في الوجه الثاني، ومع ذلك فالمطلب محتاج إلى التأمّل*.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ الإبطال لا ينحصر في إيجاد أحد القواطع، بل كما يمكن

إبطال العمل بذلك يمكن أن يبطل بالتعمّد لإعدام بعض أجزائه أو بعض شرائطه أو إيجاد بعض موانعه، إلّا أنّ ذلك لا يخلّ فيما هو مهمّ الأستاذ (دام ظلّه) من كون حرمة الإبطال مقدّم رتبة على وجوب الجزم بالنيّة، بل إنّ حرمة الإبطال بأحد هذه الأمور التي ذكرناها أولى بالتقدّم على وجوب الجزم بالنيّة من حرمة الإبطال بإيجاد أحد القواطع، لما أفاده (دام ظلّه) من تقدّم رتبة الجزء والشرط والمانع على القاطع، فيكون حرمة الإبطال بالإخلال بواحد من هذه الثلاثة مقدّمة رتبة على حرمته بإيجاد القاطع الذي هو مقدّم على وجوب الجزم بالنيّة.

نعم، قد يتوهّم أنّ الإبطال من جهة نفس قصد القربة، كما لو عدل في أثناء الصلاة عن قصد القربة وقصد أمراً آخر غيرها، أو كان في أثناء فريضة الظهر - مثلاً - وعدل في أثنائها إلى النافلة، فإنّه لا ريب في بطلان الصلاة به فيكون مشمولاً لحرمة الإبطال، فيكون هناك حرمة إبطال لا تكون مقدّمة على وجوب الجزم بالنيّة؛ كي تكون حاكمة عليه مثل حرمة الإبطال بإيجاد القاطع ونحوه من الإخلال بالجزء أو الشرط أو المانع.

والجواب عن هذا التوهّم أنّ حرمة الإبطال من الجهة المذكور[1] أيضاً مقدّمة على وجوب الجزم بالنيّة؛ لأنّ وجوب الجزم بالنيّة حكم وارد على العمل التامّ العباديّ الذي يُؤتى به بقصد القربة، فيكون حرمة الإبطال من جهة قصد القربة مقدّماً على وجوب الجزم، فيكون أيضاً حاكماً عليه.

والحاصل أنّ وجوب الجزم بالنيّة حكم وارد على العمل الذي يحرم إبطاله من جهة الإخلال بالأجزاء والشرائط والموانع والقواطع وقصد القربة وفروعه ما عدا الجزم المذكور، فيكون وجوب الجزم متأخّراً عن جميع ذلك حتّى نيّة الوجه والتمييز، ويكون حرمة الإبطال - بأي جهة من هذه الجهات - حاكماً على وجوب الجزم بالنيّة، ويكون موجباً لعدم التمكّن منه ومسقطاً له ومصحّحاً للانتقال إلى بدله، وهو الإطاعة الاحتماليّة.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (المذكورة).

ثمّ إنّ الأستاذ (دام ظلّه) نقل التفصيل الذي يظهر من الشيخ ﷺ الميل[1]، وحاصله: الفرق بين ما تعمّ به البلوى وما لا تعمّ به البلوى، فأوجب الاستئناف في الأوّل، والإتمام في الثاني، مستنداً في الأوّل إلى أنّه كان التعلّم فيه واجباً عليه، فلمّا قصّر كان من قبيل الامتناع بالاختيار، وهو لا ينافي الاختيار.

وأفاد (دام ظلّه) أنّه لا شبهة عندنا في كون وجوب التعلّم طريقيّاً، فإن تركه وصادف الواقع بأن وقع فيما يحتاج إلى العلم بحكمه كان مستحقّاً للعقاب على مخالفة الواقع، لكن لا على مخالفة نفس الواقع المجهول، بل على ذلك مخالفة الأمر الطريقيّ في ظرف إصابته للواقع لاتّحاده حينئذٍ مع ذلك وكونه هو هو، وهذا هو معنى جعل الطريق.

ثمّ إنّه أفاد (دام ظلّه) بأنّا إلى الآن لم نعرف المتحصّل من هذا التفصيل، فإنّ أقصى ما توجبه المعذوريّة هو رفع الجهة التكليفيّة، وأمّا الجهة الوضعيّة فهي بعد باقية بحالها، ولا بُدَّ لنا من التأمّل في هذا الذي أفاده الشيخ ﷺ في وجه هذا التفصيل، وبيانه في الليلة الآتية إن شاء الله *.

وكيف كان، فالذي يظهر للنظر القاصر فعلاً أنّ حاصل ما أفاده الشيخ ﷺ في وجه الفرق هو أنّ المكلّف إذا كان مقصّراً في ترك التعلّم، بأن كان ممّا تعمّ به البلوى كان في صورة المصادفة كما هو المفروض فيما نحن فيه مستحقّاً للعقاب على ترك الجزم بالنيّة، وكان مكلّفاً به في حال عروض تلك الحادثة له وإن لم يكن مقدوراً له في ذلك الحال؛ لأنّ الامتناع كان بالاختيار وهو

---

* **قلتُ:** لم يصل فهمي القاصر إلى محصّل ما أورده (دام ظلّه) على الشيخ ﷺ، وإن شاء الله يتعرّض (دام ظلّه) لتوضيح ذلك في الليلة الآتية.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الميل إليه).

لا يمنع من توجّه التكليف، وإذا كان في ذلك الحال مكلّفاً بالجزم بالنيّة وجب عليه الإبطال والاستئناف وإن أوقعه ذلك في مخالفة حرمة الإبطال؛ لأنّ ذلك بسوء اختياره، وهذا بخلاف ما إذا لم يكن ممّا تعمّ به البلوى، فإنّه لمّا[1] يكن تعلّمه واجباً لم يكن في ترك تعلّمه مقصّراً، فلا يكون عدم تمكّنه من الجزم بالنيّة في ذلك الحال واقعاً بسوء اختياره كي يكلّف معه بالجزم المذكور، بل يكون وقوعه في عدم التمكّن بلا اختيار منه، فلا يتوجّه إليه التكليف بالجزم في ذلك الحال.

والحاصل أنّه لا شبهة في كون وجوب الجزم بالنيّة مقيّداً بحال التمكّن، وهذا المكلّف بعد أن دخل في الصلاة التي يحرم قطعها وعرضت له تلك الحادثة التي لا يعلم حكمها، لا شبهة في كونه غير متمكّن، ولكن إن كان مقصّراً في ترك التعلّم كان عدم تمكّنه من الجزم في ذلك الحال بسوء اختياره، وهو لا ينافي الاختيار، ففي الحقيقة يكون متمكّناً، وإن حرم عليه القطع فيكلّف بتحصيل نيّة[2] وإن كانت متوقفة على الحرام؛ لأنّه أوقع نفسه في ذلك بسوء اختياره.

وأمّا إذا لم يكن مقصّراً في ذلك فلا يكون عدم تمكّنه بسوء[3]، فلا يكون في ذلك مكلّفاً بالجزم المذكور، فالشيخ ﷺ بعد اختياره تقدّم حرمة الإبطال على وجوب نيّة الجزم، يفصّل بين كون عدم التمكّن الحاصل من حرمة الإبطال ناشئاً عن تقصير المكلّف وسوء اختياره -فلا يكون موجباً لسقوط الجزم بالنيّة، وإن كان القطع والإبطال محرّماً عليه، ولازم ذلك أنّه لا يمكنه الإتمام مع كون إبطالها حراماً، وحينئذٍ فلا بُدَّ له من أبطالها وإن وقع في

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (لمّا لم).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (نيّة الجزم).

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (بسوء اختياره).

الحرام، نظير الأمر بالخروج من المكان المغصوب لمن دخله بسوء الاختيار، بناءً على كون التصرّف الخروجيّ محرّماً فعلًا- وبين كون عدم التمكّن الحاصل من حرمة الإبطال غير ناشئ عن سوء اختيار المكلّف وتقصير[1]، فإنّه يكون موجباً لسقوط الجزم بالنيّة ووجوب الإتمام بطريق الإطاعة الاحتماليّة.

والإنصاف[2] عدم ثبوت ما يقتضي تقديم أحد الحكمين على الآخر؛ إذ ليس في كلّ واحد من دليليهما ما يقتضي ذلك، وأنّ ما ذكرناه مجرّد توجيه عقليّ وخطابة ظنّيّة لا يمكن الاعتماد عليه في إثبات حكم شرعيّ، وحينئذٍ فكما يحتمل تقديم حرمة الإبطال على وجوب نيّة الجزم فتكون حاكمة عليه؛ لكونها رافعة لموضوع[3]، فكذلك يحتمل العكس، فيكون ذلك من باب التزاحم مع عدم ثبوت ما يكون موجباً للتقديم من التقدّم الذاتيّ لأحد الحكمين على الآخر أو التقدّم الزمانيّ.

وقد حقّقنا أنّ الحكم في مثل ذلك هو التخيير إن ثبت التساوي، وتقديم ما يحتمل التقدّم إن كان ذلك الاحتمال متحقّقاً في أحد الطرفين دون الآخر و إن كان الاحتمال المذكور متحقّقاً في كلّ منهما -كما فيما نحن فيه- فالحكم هو الاحتياط، وطريقه فيما نحن فيه أن يتمّ صلاته بما يحتمل كونه هو الحكم فيما ابتلي به من الخلل، ثمّ بعد الفراغ والفحص إن تبيّن له الخطأ فيما عمل به فعليه الإعادة، وإن ظهر له الصواب في ذلك كان عليه الإعادة أيضاً بالإطاعة التفصيليّة، وفي هذه الصورة يظهر الفرق بين ما ذكرناه أخيراً من التوقّف في التقديم، وبين ما تقدّم من الجزم بتقديم حرمة البطلان، فإنّه بناءً على الجزم

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (وتقصيره).

٢. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٨ شعبان، ١٣٤٣هـ).

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (لموضوع الحكم).

بتقديم حرمة البطلان يلزمه إتمام العمل بما يحتمل كونه الحكم فيما ابتلي به من الخلل، وإذا تبيّن له بعد الفحص أنّه كان هو الصواب لا يجب عليه الإعادة.

وبناءً على التوقّف يجب عليه الإعادة في الصورة المفروضة؛ لأنّه بناءً على التوقّف يكون من قبيل العلم الإجماليّ بأنّ تكليفه إمّا الإتمام بالإطاعة الاحتماليّة والاكتفاء بها إن ظهر كونها مطابقة للواقع، أو إبطال الصلاة والإتيان بالإطاعة التفصيليّة، ومقتضاه الاحتياط بالعمل على كلا طرفي هذا العلم، بأن يتمّ أوّلاً صلاته بالإطاعة الاحتماليّة، وبعد الفحص وظهور المطابقة للواقع يعيدها بطريق الإطاعة التفصيليّة.

نعم، في الصورة الأولى - وهي ما إذا تبيّن له بعد الفحص الخطأ فيما بنى عليه إتمام صلاته - تجب الإعادة عليه مطلقاً، سواء قلنا بالجزم بتقدّم حرمة البطلان على وجوب الإطاعة التفصيليّة والجزم بالنيّة، أم قلنا بالتوقّف في ذلك ففي هذه الصورة - أعني صورة تبيّن الخطأ بعد الفحص والإتمام - لا يظهر أثر فرق بين القولين، وإنّما يظهر الفرق بينهما فيما إذا تبيّن الإصابة.

لا يُقال: لا فرق بين القولين في هذه الصورة أيضاً، حيث إنّه بناءً على تقديم حرمة الإبطال لو أتمّ صلاته بما يحتمل أنّه الحكم فيما ابتلي به، فلا إشكال في عدم وجوب الإعادة عليه لو تبيّن بعد الفحص إصابة ما أتى به ومطابقته للواقع.

وبناء على التوقّف فكذلك لا يجب عليه الإعادة لو تبيّنت الإصابة، فإنّ الإعادة إنّما هي لتحصيل الجزم بالنيّة، بأن يعيد ما فعله جازماً بالنيّة فيه ليكون إطاعة تفصيليّة، ومن الواضح عدم تمكّنه من الإعادة بهذه الكيفيّة بناءً على التوقّف؛ لأنّه يحتمل حينئذٍ كون حرمة الإبطال مقدّمة، ومقتضاه الاجتزاء بما أتى به بطريق الإطاعة الاحتماليّة بعد تبيّن الإصابة، وإذا احتمل

كون ما أتى به مجزياً ومسقطاً للأمر فلا يحصل له القطع حينئذٍ ببقاء الأمر، كي يمكنه إعادة العمل مقروناً بالجزم بالنيّة وبطريق الإطاعة التفصيليّة.

لاثّاً نقول: قد عرفت أنّ لزوم الإعادة عليه بطريق الإطاعة التفصيليّة كان من جهة منجّزية العلم الإجماليّ لكلا طرفيه - أعني الإتمام بطريق الإطاعة الاحتماليّة أو الاستئناف بطريق الإطاعة التفصيليّة، وقد تقرّر في محلّه إنّ الإتيان بأحد طرفي العلم لا يخرج الطرف الآخر عن كونه طرفاً له*.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّ ما تقرّر في ذلك المحلّ إنّما هو أنّ الإتيان بأحد الطرفين لا يُوجب كون الشبهة في الآخر بدويّة ليخرج عن الطرفيّة والمنجّزية، وما نحن فيه لا ربط له بذلك المطلب، وإنّما كان الإشكال في الطرف الآخر من جهة عدم القدرة عليه بعد الإتيان بالطرف الأوّل، وحينئذٍ فلا بُدَّ أن نقول أنّ مثل هذا العلم لا يكون منجّزاً لكلا طرفيه؛ لأنّ ذلك يُوجب الإتيان بالأوّل منهما وبالثاني، والإتيان بالأوّل يُوجب عدم القدرة على الإتيان بالثاني، وإذا كان أحد طرفي العلم غير مقدور لا يكون العلم منجّزاً، وحينئذٍ فيلزم من المنجزيّة عدمها، إلّا أن يقال إنّ عدم منجّزية العلم بعدم القدرة على أحد طرفيه إنّما هي إذا كان ذلك الطرف غير مقدور في نفسه مع قطع النظر عن العلم، أمّا إذا كان عدم القدرة عليه معلولاً لمنجّزية العلم فلا يعقل أن يكون المعلول رافعاً لعلّته.

والظاهر من الأستاذ (دام ظلّه) في الجواب عن الإشكال الذي قرّرناه بـ«لا يُقال»[1] هو إرادة هذا المعنى أي أنّ عدم القدرة المذكورة معلولة لمنجزيّة العلم، فلا يعقل كونها رافعة لتنجّزه.

ولا يخفى أنّ ذلك وإن رفع الإشكال عن المنجّزية، إلّا أنّه لا ينفع في تصحيح الإتيان بالثاني مقروناً بنيّة الجزم؛ لأنّ ذلك ممتنع وغير مقدور وجداناً، وحينئذٍ فلا يمكن القول بكون هذا العلم غير منجّز.

نعم، يمكن أن نقول إنّه لا يمكن الاحتياط فيه بالإتيان بكلا طرفيه، فيكون الحكم هو التخيير، فإمّا أن يختار الإبطال والإعادة بالإطاعة التفصيليّة، وأمّا أن يختار

---

١. يُنظر: صفحة (٦٩٦) من هذا الجزء.

الإتمام بطريق الإطاعة الاحتماليّة، فإن ظهر له الخطأ أعاد و إلّا اكتفى بما أتى به، فيكون الحكم على هذا الشقّ من الاختيار كالحكم على القول بتقدّم حرمة الإبطال.

وما أدري هل أنّه بعد الفراغ عن الإتمام يمكنه استصحاب بقاء الوجوب أم لا؟ فعلى تقدير جريان الاستصحاب المذكور يمكنه بعد ذلك أن يأتي بالعمل بنيّة الجزم وبطريق الإطاعة التفصيلية.

والظاهر أنّه لا مانع من استصحاب بقاء الوجوب فيما نحن فيه، وإن لم يجر الاستصحاب المذكور في مثل تردّد الواجب بين صلاة الظهر والجمعة بعد الإتيان بأحدهما إلّا أنّ ما نحن فيه ليس من ذلك القبيل، فإنّ الإشكال في تلك المسألة على الاستصحاب المذكور بأنّ المقام من قبيل الشكّ في حدوث ما يبقى لا في بقاء الحادث، أو أنّه يكون الغرض منه هو إحراز ما هو محرز بالوجدان ونحو ذلك من الإشكالات المتقدّمة في تلك الأبحاث لا ترد على هذا الاستصحاب، فإنّ الإشكال الأوّل إنّما يرد فيما لو تردّد الواجب بين واجبين يعلم ببقاء أحدهما وارتفاع الآخر كما في الظهر والجمعة بعد الإتيان بأحدهما، وما نحن فيه ليس كذلك، فإنّ الواجب فيه معلوم تفصيلاً، وإنّما وقع الشكّ في سقوطه بما أتى به أوّلاً فيستصحب بقاءه.

وأمّا الإشكال الثاني، فإنّما يرد لو كان الغرض من الاستصحاب هو مجرّد وجوب الإتيان بالثاني من باب الاحتياط، والمفروض أنّه ليس المطلوب ذلك، بل المطلوب إنّما هو الإتيان به مقروناً بالجزم بالنيّة، وهذا الأثر لا يترتّب إلّا على إحراز الوجوب ولو بالاستصحاب.

وإن شئت قلت: إنّ حكم العقل بلزوم الفراغ اليقينيّ لا يكفي في لزوم الإتيان بالثاني بطريق الإطاعة التفصيليّة، لعدم القدرة عليه فيكون الاستصحاب متمّماً لقاعدة الاشتغال، فتأمّل.

وكيف كان، فإنّ ما نحن فيه لا ربط له بما تقدّم في تلك المباحث التي منعنا عن الاستصحاب فيها، و إنّما هو نظير من علم بتوجّه الوجوب إليه وشكّ في الإتيان بمتعلّقه، فإنّه لا شبهة في جريان الاستصحاب فيه، كما تقدّم من الأستاذ (دام ظلّه) في درس ليلة الاثنين (٨ صفر ١٣٤٣هـ)[1]، فراجع انتهى.

---

١. يُنظر: صفحة (٤٤٤) من هذا الجزء.

ثمّ إنّه دام ظلّه[١]: إنّ أقصى ما يفيده التقصير بالتعلّم أن يكون معاقباً على ما يفوته من التكاليف بواسطة عد[٢] علمه بها فأقصى ما هنالك فيما نحن فيه أن يكون المقصّر معاقباً على ترك الجزم بالنيّة والقاصر غير معاقب، وهذا لا ينفعنا فيما نحن فيه من الأثر الوضعيّ لو ترك الجزم بالنيّة في هذا الحال، أعني صحّة العمل أو بطلان[٣].

وأمّا قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فهي مع ما فيها ممّا لعلّنا نحقّقه في محلّه إن شاء الله من أنّ الامتناع بالاختيار يُوجب عدم المنافاة لتوجّه التكليف بالممتنع خطاباً، وعقاباً أو عقاباً لا خطاباً، كما هو المختار، أو أنّه يوجب المنافاة مطلقاً، ولايصحّ التكليف لا خطاباً ولا عقاباً؛ أنّها أجنبيّة عن التقصير في التعلّم واستحقاق العقاب على المخالفة الناشئة من ترك التعلّم، كما سيأتي بيانه إن شاء الله *.

في عدم صحّة الإطاعة الاحتماليّة مع القدرة على الإطاعة التفصيليّة

ثمّ إنّه (دام ظلّه) أفاد ما حاصله ما يلي:

بقي الكلام فيما تقدّم من الشبهة الوجوبيّة الموضوعيّة قبل الفحص والشبهة الاستحبابيّة مطلقاً، وهل تصحّ الإطاعة الاحتماليّة، وإن كان متمكّناً من الإطاعة التفصيليّة، أم لا تصحّ إلّا إذا لم يتمكّن من التفصيليّة؟

وقبل الشروع في ذلك ينبغي تقديم مقدّمة، وهي أنّ المكلّف غير القادر على امتثال التكليف إذا كان متمكّناً وقادراً على أن يحصّل القدرة عليه، بأن

---

* **قلتُ:** تقدّم الكلام في بيان ارتباط القاعدة المذكورة بما نحن فيه.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (دام ظلّه أفاد).
٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (عدم).
٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (بطلانه).

كان قادراً على أن يجعل نفسه قادراً على الامتثال، كان من قبيل القدرة على القدرة، وهو كافٍ فيما تكون القدرة فيه شرطاً عقلاً، فإنّ ملاكها حينئذٍ التمكّن، والقدرة على القدرة قدرة.

نعم، لا يكفي ذلك فيما يكون القدرة فيه شرطاً شرعيّاً، وإن كان رُبّما يختلط النوعان على بعضهم، فيكتفي بالقدرة على القدرة فيما هو من قبيل النوع، كما اتّفق لصاحب العروة ﷺ فروع كثيرفي باب الحجّ[1] مبنيّة على هذا الاشتباه نبّهنا عليها في حواشينا على العروة[2].

ثمّ إنّه لا ريب في أنّ وجوب نيّة الجزم مقيّد بالتمكّن والقدرة والفحص ممّا يحقّق تلك القدرة ويحصّلها للمكلّف، فإن كان الفحص غيرمحتاج لأزيد من النظرالى الرسالة الحاضرة أمامه، أو السؤال من المجتهد الحاضرأمامه كان ذلك المكلّف متمكّناً من الإطاعة التفصيليّة، فلا تصحّ منه حينئذٍ الإطاعة الاحتماليّة من دون فرق في ذلك بين جميع الشبهات منجّزة كانت أو غيرها، وجوبيّة كانت أواستحبابيّة، وإن كان الفحص يتوقّف على أزيد من ذلك، مثل الذهاب إلى دارالمجتهد، أو بلده، أو النظرفي الأدلّة لاستنباط الحكم ونحو ذلك، فلا يكون مثل هذا المكلّف متمكّناً من الإطاعة التفصيليّة فعلاً، فيكون العقل حاكماً في هذا الحال بحسن الإطاعة الاحتماليّة، لكن إذا كان في البين احتمال تكليف إلزاميّ منجّزعليه وجب عليه الفحص وتحصيل الإطاعة التفصيليّة، وإلّا كان حكم العقل المذكورباقياً بحاله، كما فيما نحن فيه *.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أنّ مقتضى هذا التحريرهو التفصيل بين موارد التمكّن العقليّ

---

١. يُنظر: العروة الوثقى والتعليقات عليها: ٣٧٤/٤، وما بعدها.

٢. المصدر نفسه.

ثمّ مع الغضّ عن ذلك كلّه لو التزمنا بأنّ ما يتوقّف على المقدّمات الكثيرة لا يكون من موارد التمكّن، وأنّه يكون العقل فيه حاكماً بحسن الإطاعة الاحتماليّة، فأيّ موجب للزوم الإطاعة التفصيليّة فيما ذكره (دام ظلّه) من الشبهات الإلزاميّة المنجّزة، كما في العلم الإجماليّ والشبهة الحكميّة قبل الفحص، وكون الاحتمال منجّزاً وموجباً للفحص لا يمكن أن يكون موجباً للزوم الإطاعة التفصيليّة، وفارقاً بين الشبهات المنجّزة وبين غيرها، فإنّ إيجاب التنجّز للفحص الذي يتحصّل معه الإطاعة التفصيليّة إنّما يجري ويجب في الشبهة البدويّة الوجوبيّة؛ لأنّها لا يمكن الرجوع فيها إلى البراءة إلّا بعد الفحص، فيكون الفحص فيها لازماً لمن يريد الرجوع إلى البراءة، أمّا من يريد العمل بالاحتياط فلا يلزمه الفحص.

من الإطاعة التفصيليّة، و إن تحصليها إذا توقّف على مقدّمات كثيرة لا يكون من صغريات التمكّن، لكن إذا كان التكليف منجّزاً وجبت تلك المقدّمات عليه.

ولا يخفى أنّ التمكّن الذي هو شرط في وجوب نيّة الجزم لم يكن شرطاً شرعيّاً، و إنّما كان شرطاً عقليّاً، حيث إنّ الجزم بالنيّة قيد في العبادة وهي بجميع أجزائها وشرائطها مشروطة الوجوب عقلاً بالقدرة، وحينئذٍ فلا يفرّق فيه بين ما يكون متوقّفاً على المقدّمات الكثيرة، وما يكون متوقّفاً على مقدّمات قليلة، فإنّ جميع ذلك من صغريات التمكّن الذي هو شرط عقليّ مضافاً إلى أنّه لو سلّم كونه شرطاً شرعيّاً لكان التوقّف على أدنى مقدّمة ولو النظر إلى الرسالة مخرجاً له عن التمكّن، كما التزم به (دام ظلّه) في عدم وجوب قبول الهبة المحقّقة للاستطاعة، فإنّه (دام ظلّه) بنى ما هو المختار عنه[1] من عدم الوجوب على هذا الأساس.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (عنده).

وبعبارة أُخرى: أنَّ الشبهة البدويّة قبل الفحص يكون الاحتمال فيها منجّزاً، فإنَّ عمل بالاحتياط فهو وإن أريد الرجوع إلى البراءة فلا يمكن ذلك إلّا بعد الفحص وعدم العثور على ما يدلّ على التكليف، أمّا الشبهة المقرونة بالعلم الإجماليّ، فالعلم الإجماليّ فيها بنفسه مانع عن الرجوع إلى البراءة، فليست هي مورد للبراءة حتّى يُقال إنَّ الرجوع إلى البراءة فيها مشروط بالفحص.

وكيف كان، فالاحتياط في الشبهتين لا يكون متوقّفاً على الفحص وموجباته حتّى يُقال إنَّ المنجّزيّة موجبة للاحتياط، وهو موجب للفحص وتحصيل الإطاعة التفصيليّة، فإنَّ الفحص وإن كان محصّلاً للجزم بالنيّة والإطاعة التفصيليّة، إلّا أنّه ليس بلازم لما هو أثر التنجّز، وهو لزوم الاحتياط، وحينئذٍ فلو أردنا العمل بالاحتياط لم يكن لنا ما يُوجب علينا الجزم بالنيّة بعد فرض أنَّ المورد مورد عدم التمكّن منها، وأنَّ العقل حاكم فيه بحسن الإطاعة الاحتماليّة.

وحينئذٍ فالأولى في تنقيح هذه المسألة أن يُقال: إن قلنا وجزمنا بالطوليّة بين الطاعتين لم يكن إشكال في عدم صحّة الإطاعة الاحتماليّة في موارد التمكّن من الإطاعة التفصيليّة، من دون فرق في ذلك بين جميع الشبهات الوجوبيّة، سواء توقّف على مقدّمات كثيرة أو لم يتوقّف.

وإن حصل الشكّ في الطوليّة المذكورة، ففي الشبهات المنجّزة يكون من قبيل الدوران بين التخييروالتعيين والاحتياط يقتضي التعيين، كما أفاده (دام ظلّه) فيما تقدّم[1].

وإن لم تكن الشبهة منجّزة، كما في الشبهة الوجوبيّة الموضوعيّة، وكما في الشبهة الاستحبابيّة لم يتأتَّ فيها ذلك التقريب الذي أفاده (دام ظلّه)

---

١. يُنظر: صفحة (٦٦٣ و٦٨٢) من هذا الجزء.

للاحتياط بالتعيين في الشبهات الالزاميّة المنجّزة، كما تقدّم[1]، ومقتضى ذلك حينئذٍ هو الاكتفاء بالإطاعة الاحتماليّة، إلّا أنّ هناك أمراً آخر يكون موجباً لعدم الاكتفاء بالإطاعة الاحتماليّة فيها وهو ما يقتضيه نفس الاحتياط وطبعه، وإن لم يكن هذا الاحتياط لازماً، وذلك لأنّ الاحتياط هو الإتيان بالعمل على نحو لو كان في الواقع تكليف لكان منطبقاً على ما أتى به، والمفروض أنّ تكليفنا المفروض لو كان موجوداً في الواقع لكان تقييده بالجزم بالنيّة محتملاً في هذا الحال - أعني حال التمكّن - فلا يكون العمل عملاً بالاحتياط، إلّا أن يكون عملاً مطابقاً للواقع المحتمل على كلّ تقدير، وذلك لا يحصل بالإتيان بالعمل قبل الفحص؛ لاحتمال تعلّق الأمر به، بل لا بُدَّ حينئذٍ من الفحص والعمل على ما يقتضيه نتيجة فحصه.

نعم، يصدق على الإتيان بالعمل قبل الفحص بداعي الاحتمال أنّه احتياط، إلّا أنّه ليس احتياطاً مطلقاً.

وإن شئت قلت: في الشبهة الاستحبابيّة يكون ذلك المستحبّ الواقعيّ على تقديره دائراً بين التخيير والتعيين، فإذا كان الاحتمال للحكم المستحبّ محرّكاً للمكلّف على الاحتياط فيه، كان مقتضى الاحتياط المذكور هو الأخذ بالمحتمل بجميع ما يحتمل فيه، وإن كان الحكم المحتمل استحبابيّاً وكان الاحتياط فيه غير لازم، وهكذا لو كان الحكم المحتمل وجوبيّاً ولم يكن الاحتياط لازماً فيه، كما لو كانت شبهة موضوعيّة.

وبالجملة: فيكون احتمال التعيين في الصورتين من قبيل الاحتمال في المحتمل، كما لو احتمل في المستحبّ المحتمل، أو الواجب المحتمل أنّه

---

١. يُنظر: صفحة (٦٦٣ و٦٨٢) من هذا الجزء.

مقيّد بالقيد الفلانيّ، فإنّ مقتضى الاحتياط فيه أن يُؤتى به مشتملاً على ذلك القيد المحتمل اعتباره فيه وإن لم يكن الاحتياط لازماً، وحيث إنّ الاحتياط ليس بلازم في نفس الأصل المحتمل، فكذلك لا يكون لازماً فيما احتمل فيه من الجزم بالنيّة أو اعتبار القيد الفلانيّ، وحينئذٍ فيجوز أن يكتفي بالاحتياط بالإتيان بنفس المحتمل دون ما احتمل فيه، إلّا أنّ الإتيان به بما احتمل اعتبار[1] فيه أولى.

وأمّا[2] ما نقلناه في الدورة السابقة عن المرحوم آية الله الميرزا حبيب الله الرشتيّ ﷺ[3] فيما حرّره عن الشيخ ﷺ في الخلل من التخيير، ففيه:

إنّا قد حقّقنا في باب التزاحم ما حاصله الفرق بين الأحكام النفسيّة والغيريّة، وأنّ الحكم في الدوران والتزاحم في الأحكام النفسيّة إذا لم يكن في البين ما هو الأهمّ أو محتمل الأهمّيّة هو التخيير، لعدم إمكان الجمع بخلاف الأحكام الغيريّة، كما في باب الأجزاء والشرائط، فإنّ الحكم فيها في مورد الدوران والتزاحم هو الاحتياط لإمكان الجمع بالتكرار*.

---

* **قلتُ:** قد تقدّم أنّ المقام أيضاً من قبيل ما يكون الحكم فيه التخيير لعدم إمكان الجمع، وأنّ ما تقدّم مما أفاده (دام ظلّه) وكذا ما أفاده في هذه الليلة من أنّ عدم إمكان[4] إنّما نشأ عن العلم الإجماليّ بين المتباينين لا يمكن أن يكون موجباً لرفع اليد عن التخيير، نعم، إنّما يُوجب دفع القول بأنّ العلم غير منجّز، انتهى.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (اعتباره).

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس هذه المدّة من جهة الزيارة، وكان الشروع الأحد: ١٩ شعبان، ١٣٤٣هـ».

٣. يُنظر: بدائع الأفكار: ٣٢٨.

٤. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (إمكان الجمع).

ثمّ إنّه (دام ظلّه) أفاد ما حاصله: إنّا وإن بيّنا سابقاً أنّ تقييد حرمة الإبطال بإمكان التمكّن عقليّ وليس من القيود المأخوذة في لسان الدليل، إلّا أنّ ذلك لا يكون رافعاً للإشكال في كون حرمة الإبطال مصحّحة لإمكان الإتمام.

وتوضيح ذلك إنا قد بيّنا فيما تقدّم أنّ حرمة الإبطال إنّما ترد في مورد يكون العمل صحيحاً، أمّا إذا كان في نفسه باطلاً فلا معنى لحرمة إبطاله؛ لعدم معقوليّة إبطال الباطل.

ثمّ إنّه لو كان العمل صحيحاً في نفسه، ولكن كان لا يمكن إتمامه، كما فيما تقدّم من فرض عروض فقدان ما يصحّ السجود عليه في أثناء الصلاة، فقد احتاط فيه الشيخ ﷺ بما عرفت[1].

ونحن قد بيّنا عدم الحاجة إلى هذا الاحتياط، فإنّ حرمة الإبطال وإن كانت بحسب النظر البدويّ مطلقة، وأنّه في مثل هذا الفرع لا يجوز الإبطال الاختياريّ، ولا بُدَّ حينئذٍ من البقاء على تلك الحالة حتّى يكون السكوت ماحياً لصورة الصلاة، كما هو احتاط[2] الشيخ ﷺ، إلّا أنّا قد بيّنا أنّ مناسبة الحكم للموضوع تقتضي كون حرمة الإبطال مقيّدة بما إذا كان الإتمام ممكناً، وهذا التقييد وإن كان عقليّاً ولم يكن كالتقييدات العقليّة الملحقة لوضوحها بالتقييدات اللفظيّة، إلّا أنّ بعد فرض كون الحرمة مقيّدة بهذا القيد - ولو من جهة مناسبة الحكم للموضوع - كان إمكان الإتمام لما له الدخل في موضوع حرمة الإبطال، فيستحيل كون حرمة الإبطال هي المحقّقة لهذا القيد،

---

١. يُنظر: صفحة (٦٧٤) من هذا الجزء.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (احتياط).

وحينئذٍ فلا يكون إبطال الصلاة فيما نحن فيه - أعني من عرضت له مسألة لا يعرف حكمها - حراماً، فيجوز قطعها، وإذا جاز القطع وجب ولزمه الفحص ثمّ الاستئناف، فتأمّل.

ثمّ إنّه (دام ظلّه) ذكر ما مال إليه الشيخ ﷺ من التفصيل، وأورد عليه بما تقدّم، وحاصله أنّه إذا قلنا بتحكيم حرمة الإبطال فلا أثر لكون ذلك الحكم الذي ابتلي به منجّزعليه لوجوب التعلّم الناشئ عن عموم الابتلاء، أوكان غيرمنجّزعليه من جهة عدم عموم الابتلاء، فإنّه بناءً على ذلك يكون الإتمام واجباً عليه على كلّ حال، وكذا لو قلنا بعدم حرمة الإبطال في هذا الفرض، فإنّه حينئذٍ يكون الإبطال والاستئناف واجباً عليه، سواء كان ذلك الحكم منجّزاً عليه، أو لم يكن*.

* **قلتُ:** قد عرفت الجواب فيما تقدّم مفصّلاً، فراجع.

شرائط جريان البراءة

الكلام[1] في وجوب الفحص في مورد العمل بالأُصول النافيّة للتكليف، ومنها البراءة.

الأمر الأوّل في اعتبار الفحص وعدمه

أمّا الشبهات الموضوعيّة، فلا شبهة في عدم وجوب الفحص فيها[2]، ولكن إنّما لا يجب الفحص إذا كان محتاجاً إلى إعمال مقدّمات نظريّة، أمّا إذا لم يكن محتاجاً إلّا إلى النظر الحسيّ، أو مجرّد السؤال عمّن هو المرجع في تلك الشبهة، كما في مسألة مراعاة الفجر لمن شكّ في طلوعه، وكما في السؤال من أهل الخبرة عن بلوغ المسافة، وما أشبه ذلك، فلا ربط له بمسألة الفحص، بل يكون مثل هذا الشخص في نظر العقلاء خارجاً عن كونه غير عالم ولا يكون معذوراً عندهم.

وأمّا الشبهات الحكميّة، فلا شبهة في وجوب الفحص فيها، وأهمّ ما يستدلّ به على ذلك هو حكم العقل بعدم معذوريّة من كان متمكّناً من الفحص، فإنّ وظيفة المولى هي الإعلام بالمراد على النحو المتعارف،

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٠ شعبان، ١٣٤٣هـ).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ١/٣٧٦، و٢/٥١٠.

ولا يجب عليه أن يوصل مراده إلى كلّ واحد من المكلّفين على اختلاف أفهامهم، بل إنّما يلزمه هو الإبلاغ على وجهٍ لو تفحّص عنه العبد بالطريق المتعارف لوصل إليه، وحينئذٍ فلو احتمل العبد التكليف كان ذلك الاحتمال كافياً في البراءة بالفحص، ولا يكون بمجرّد عدم علمه به فعلاً معذوراً في نظر العقل، وبذلك يتمّ وجوب النظر في المعجزة ونحو ذلك، فإنّ الإنسان بعد أن أحرز بالوجدان أنّ له ربّاً وللكون مكّوناً وجب عليه عقلاً الفحص عن إرادات ذلك الربّ والمكوّن، وكيف هو، وهل أرسل رسولاً؟ إلى غير ذلك من الأمور الراجعة إلى أُصول العقائد وإلى الأحكام الفرعيّة.

والحاصل[1] أنّ حكم العقل بوجوب الفحص وعدم معذوريّة الجاهل ما لم يتفحّص هو من فروع وجوب النظر في المعجزة، ووجوب المعرفة في باب العقائد، فيجب على كلّ مكلّف أن يتعلّم أحكام المسائل العامّة البلوى، وأنّه لم يبتلَ بها فعلاً، وأن يتعلّم حكم ما ابتلي به ممّا هو غير عامّ البلوى، ولا يجوز الرجوع إلى الأُصول النافية قبل الفحص، فلا يجوز للمجتهد أن يفتي بالبراءة قبل الفحص مطلقاً، سواء كانت تلك المسألة من المسائل العامّة البلوى، أو من غيرها، كما لا يجوز للعامل أن يعمل على طبق الأصل النافي قبل الفحص، ويجب عليه أن يتعلّم الحكم فيما تعمّ به البلوى، وإن لم يبتلَ به فعلاً.

وهذا الحكم العقليّ يكون رافعاً للبراءة العقليّة ومخصّصاً للبراءة الشرعيّة وغيرها من الأُصول الشرعيّة النافية للتكليف*.

---

* **قلتُ**: في كون الحكم العقليّ المذكور مخصّصاً للأُصول الشرعيّة تأمّل.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢١ شعبان، ١٣٤٣هـ).

وهذا الحكم العقليّ هو العمدة في عدم جواز الرجوع إلى الأُصول النافيّة قبل الفحص.

أمّا الأدلّة السمعيّة، مثل الرواية المتضمّنة لقوله عليه السلام: «**هلا تعلّمت**»[1] ونحو ذلك من الآيات والروايات التي يُستدلّ بها على وجوب التعلّم، فيمكن أن تكون كلّها إرشاداً إلى هذا الحكم العقليّ، وكذلك الإجماع فإنّه لا يكون كاشفاً عن وجود الحجّة التعبّديّة لقوّة كون المنشأ في حكم أولئك المجمعين هو هذا الحكم العقليّ.

وأمّا العلم الإجماليّ بوجود التكاليف، فقد أشكل عليه الشيخ رحمه الله وتبعه من تأخّر عنه بما حاصله: أنّه إنّما يُوجب الفحص قبل العثور على ما يكون بمقدار المعلوم بالإجمال من التكاليف، وبعد انحلاله بالعثور على ذلك المقدار لا يكون في البين ما يُوجب الفحص عن حكم ما يبتلى به ممّا هو زائد على ذلك المقدار، فلا يكون الاستدلال على وجوب الفحص بالعلم الإجماليّ منطبقاً على المدّعى، وهو وجوب الفحص في كلّ مسألةٍ حتّى ما يعرض الابتلاء بها بعد الانحلال[2]، هذا.

ولكن تقدّم الجواب منّا في باب العموم والخصوص عن هذا الإشكال، وحاصله: الفرق بين كون المعلوم بالإجمال غير معلّم بعلامة خاصّة، كما إذا علم بوجود عدد محرّم في هذا القطيع من الغنم، فإنّه إذا علم بحرمة مقدار منها وشكّ في وجود الزائد ينحلّ العلم الإجماليّ ويكون المرجع فيما زاد على ذلك المقدار الذي علمه إلى البراءة، حيث إنّ المعلوم بالإجمال وإن كان

---

١. يُنظر: أمالي المفيد: ٢٢٨، وبحار الأنوار: ١/١٧٧، ب١ من أبواب العلم، ح٥٨.

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٢/٥١٠، وما بعدها.

مردّداً بين الأقلّ والأكثر، إلّا أنّه لما[1] يكن معلّماً بعلامة خاصّة فالقدر المتيقّن من ذلك العدد الذي علمه بالإجمال هو الذي يتنجّز عليه، والزائد على ذلك القدر لا يكون متعلّقاً للعلم أصلاً ويرجع فيه إلى البراءة، فإذا علم تفصيلاً بحرمة ما هو مقدار ذلك القدر المتيقّن انحلّ العلم الإجماليّ، ويرجع فيما بقي من القطيع إلى البراءة.

وهذا بخلاف ما إذا كان المعلوم بالأجمال معلّماً بعلامة خاصّة، كما إذا علم بحرمة خصوص البيض من ذلك، وتردّد البيض بين العشرة - مثلاً - والخمسة عشر، فإنّه لا يمكن فيه الأخذ بالقدر المتيقّن والرجوع إلى البراءة فيما زاد عليه؛ لأنّ ذلك الزائد على تقدير تحقّقه واقعاً يكون التكليف فيه منجّزاً من جهة كونه متعلّقاً لذلك العلم الإجماليّ.

وبالجملة[2]: إذا كان المعلوم بالإجمال معلّماً بعلامة خاصّة، مثل البيض، فهو وإن كان من حيث العدد مردّداً بين الأقلّ والأكثر ويكون بواسطة ذلك منحلّاً إلى قضيّة متيقّنة، وهي حرمة عشرة، وقضيّة مشكوكة وهي حرمة الخمسة، ومقتضى كون حرم الخمسة مجهولة ولم يتعلّق بها العلم أن لا تكون تلك الحرمة منجّزة، إلّا أنّ ذلك لا ينافي كونها منجّزة من جهة أُخرى، وهي تعلّق العلم بحرمة البيض من هذا القطيع، فمقتضى تعلّق العلم بحرمة البيض من ذلك القطيع هو تنجّز التحريم في كلّ ما يكون منها أبيض حتّى ما يكون زائداً على العشرة المعلومة، وهذا بخلاف ما إذا لم يكن المعلوم الإجماليّ معلّماً بعلامة خاصّة، فإنّ ما يكون زائد على القدر المتيقّن من العدد لا يكون

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (لمّا لم).

٢. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأبعاء: (٢٢ شعبان، ١٣٤٣هـ).

له منجّزاً أصلاً فيرجع فيه بعد العثور على القدر المتيقّن من العدد إلى البراءة بلا حاجة إلى الفحص.

فتلخّص: أنّه فيما يكون معلّماً بعلامة خاصّة لا يمكن الرجوع إلى البراءة قبل الفحص، ولو بعد العثور على المقدار المتيقّن من العدد، وفيما يكون غير معلّم بعلامة خاصّة إذا عثر على حرمة المقدار المتيقّن من العدد المعلوم يرجع فيما بعد ذلك إلى البراءة بلا حاجة إلى الفحص.

إذا تمهّد لك ذلك، فنقول:

أمّا الأُصول اللفظيّة، فينحصر منشأ العلم الإجماليّ بوجود ما يخالف تلك الأُصول بما فيما[1] أيدينا من كتب الأخبار، إذ لا منشأ للعلم الإجماليّ بوجود المخصّصات أو المقيّدات إلّا ما رأيناه من تلك الكتب من تلك القرائن المنفصلة، فيكون المعلوم بالإجمال من القرائن المخالفة لتلك الأُصول معلّماً بكونه موجوداً فيما بأيدينا في تلك الكتب، ومقتضى ذلك أنّه لا يرجع إلى تلك الأُصول قبل الفحص حتّى بعد العثور على مقدار القدر المتيقّن من القرائن.

وأمّا الأُصول العمليّة النافيّة للتكليف، فيكون منشأ العلم الإجماليّ بوجود تكاليف على خلاف تلك الأُصول أمرين:

أحدهما: العلم بأنّ صاحب الشريعة صلى الله عليه وآله، قد جاء بتكاليف على خلاف تلك الأُصول، وهذا المعلوم من هذه الجهة لا يكون معلّماً بعلامة خاصّة.

والأمر الثاني: هو ما نراه من التكاليف فيما بأيدينا من الكتب المتضمّنة

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (في).

للأدلّة الدالّة على إثبات التكاليف، فإنّا نعلم إجمالاً بمطابقة كثير من تلك الأدلّة للواقع، ولمّا كان المعلوم بالإجمال الأوّل صالحاً للانطباق على المعلوم الثاني ينحلّ العلم الأوّل إلى ما في أطراف العلم الثاني، ولا ريب في كون المعلوم الثاني معلّماً بعلامة، وهي كون المعلوم هو فيما بأيدينا من الأدلّة، وحينئذٍ فلا يكون الظفر بالمقدار المتيقّن من العدد مصحّحاً لإجراء البراءة فيما زاد عليه، بل لا بُدَّ في الرجوع إلى البراءة من الفحص حتّى فيما بعد الظفر المذكور.

فتلخّص: أنّ مقتضى العلم الإجماليّ بالتكاليف هو وجوب الفحص حتّى فيما يبتلى به بعد العثور على القدر المتيقّن.

الأمر الثاني في استحقاق تارك الفحص للعقاب

الأمر الثاني[1]: لا شبهة في كون وجوب الفحص طريقيّاً، وهل العقاب عند مخالفته على الواقع إن صادف، وإن أخطأ لم يكن إلّا التجرّي، أو العقاب على نفس مخالفته مطلقاً، أصاب أو أخطأ، أو في صورة الإصابة، وفي صورة الخطأ لا يكون إلّا التجرّي؟

الأقوى الثالث، وتنقيحه يتوقّف على أمور:

الأوّل: أنّ الأمر الطريقيّ على أقسام ثلاثة، بل أربعة:

أوّلها: ما يكون بلسان الحكاية عن الواقع، ومرجعه إلى إحراز الواقع، كما هو لسان الأمارات، ويلحق بها من الأُصول ما يكون إحرازيّاً كالاستصحاب وهي **القسم الثاني**، والأمارات القسم الأوّل.

القسم الثالث: ما لا يكون بلسان الحكاية عن الواقع، ولا يكون مفاده إحرازه، بل يكون حكماً في مورد الشكّ، ولكن يكون الغرض من ذلك الأمر

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «السبت: ٢٥ شعبان ١٣٤٣هـ ليلة عيد النوروز، الأحد: ٢٦ شعبان، ١٣٤٣هـ».

وفائدته هو حفظ الواقع والتحرّز عن مخالفته وهو الاحتياط العقليّ أو الشرعيّ، أو يكون الغرض والفائدة لذلك الأمر هو تحصيل ما يكون محرزاً للواقع من الأدلّة، وهو **القسم الرابع**، وهو الأمر بالفحص.

أمّا القسم الأوّل والثاني، فلا ريب في كون العقاب فيه لاحقاً لمخالفة الواقع إن صادفه وإن أخطأه فليس إلّا التجرّي.

وأمّا القسمان الأخيران، فقد عرفت أنّ الأمر فيها ليس محرزاً للواقع، بمعنى أنّه ليس مرجعه إلى إثبات الواقع، وإن كان الغرض منه هو حفظ الواقع والتحرّز عن مخالفته، فتوهّم أنّه لإحراز الواقع، وأنّه كالقسمين الأوّلين مغالطة نشأت من تخيّل أنّ الغاية والفائدة هي نفس مفاد الأمر، وقد عرفت أنّ مفاد الأمر في القسمين الأخيرين ليس هو إثبات الواقع وإحرازه، وإنّما كانت فائدة الأمر هي إحراز الواقع والتحرّز عن الوقوع في مخالفته، وأين هذا ممّا يكون فيه نفس مفاد الأمر هو إحراز الواقع وإثباته كما في القسمين الأوّلين؟!

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الواقع في القسمين الأخيرين لمّا كان باقياً على ما هو عليه من الجهالة وعدم حصول ما يحرزه ويثبته، كان مع ذلك الأمر باقياً على ما هو عليه من قبح العقاب على مخالفته، فيكون الأمر فيهما نفسيّاً، غاية الأمر حيث إنّ هذا الأمر كان نفسيّاً لا بالذات، بل كان نفسيّاً بالغير، ففي مورد تحقّق ذلك الغير كان ذلك الأمر أمراً حقيقيّاً، فيكون موجباً لاستحقاق العقاب على مخالفته في هذه الصورة - أعني صورة تحقّق ذلك الغير الذي هو الواقع - وفي صورة عدم تحقّق ذلك الغير التي هي صورة عدم المصادفة للواقع ينكشف كون ذلك الأمر أمراً صوريّاً؛ لعدم تحقّق ما يكون به ذلك الأمر أمراً نفسيّاً، فلا يكون في هذه الصورة إلّا التجرّي، وبذلك يتّضح لك ما هو

الأقوى من هذين القسمين، فإنّك بعد هذا التقريب يتّضح لك أنّه لا يصحّ كون العقاب على نفس الواقع، ولا يكون العقاب على نفس هذا الأمر؛ لعدم كونه نفسيّاً بالذات، فإنّه كما عرفت نفسيّ بالغير، ومقتضى ذلك كونه موجباً لاستحقاق العقاب في صورة المصادفة للواقع.

الأمر الثالث في صحّة عمل التارك للفحص

انتهى[1] بنا الكلام فيما تقدّم إلى وجوب الفحص، وأنّه يكون تركه موجباً لاستحقاق العقاب على مخالفته لو صادف ثبوت التكليف واقعاً، والتجرّي لو لم يصادف، وهذا في الحقيقة لا ريب فيه، إنّما الكلام فيما يترتّب عليه العقاب، وأنّه هل هو نفس الحكم الواقعيّ... [2]؟

ثمّ التعرّض للفرق بين هذا الأمر الطريقيّ - أعني وجوب التعلّم - وبين الأوامر الراجعة إلى القدرة على امتثال التكليف في وقته، كما في الأمر بوجوب حفظ الماء ممّن لا يتمكّن من تحصيله في الوقت، وكما في وجوب الغسل لمن وجب عليه الصوم نهاراً، وكما في وجوب قطع المسافة لمن وجب عليه الحجّ، ومرجع الأوّل من الأخير الى حفظ القدرة، ومرجع الأخيرين إلى وجوب تحصيل القدرة، والجامع هو كون مرجع الأمر هو تحصيل القدرة.

فنقول: إنّ هذه الأوامر بعد ثبوتها شرعاً أو عقلاً أوامر نفسيّة ووجوبات واقعيّة، وإن كانت تلك الوجوبات لأجل الغير، بمعنى أنّ الملاك فيها هو التوصّل إلى خطاب آخر، وغاية الفرق بينها وبين سائر الأوامر النفسيّة الواقعيّة أنّ المصلحة والملاك في تلك الأوامر تكون في نفس متعلّقاتها، وفي هذا السنخ من الأوامر تكون المصلحة والملاك فيها هو التوصّل بها إلى الخطاب

---

١. بدأ المقرّر ﷺ الكلام بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم وعليه نتوكّل وبه نستعين، أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث ٤ شوّال، ١٣٤٣هـ».

٢. وقع في نسخة الأصل طمس وعدم وضوح بمقدار ثلاث كلمات.

الآخر، فتكون واجبة للغير، كما ذكره صاحب الحاشية، واصطلح عليه من تسمية الواجب المقدّميّ واجباً بالغير، بمعنى أنّه يجب بوجوب الغير، وتسمية هذا النحو من الواجبات واجباً للغير، بمعنى أنّ وجوبها يكون لأجل التوصّل بها إلى تصحيح الخطاب الآخر، وفي الحقيقة هذا النحو من الوجوب بعد الفراغ عن ثبوته شرعاً أو عقلاً على اختلاف في موارده يستكشف منه أنّ القدرة المعتبرة في الواجب ليست مقصورة على القدرة عليه في زمانه، بل يكفي فيها كونه مقدوراً للمكلّف قبل زمانه، وحيث إنّ ذلك لا يمكن بخطاب واحد كان الخطاب الأوّل منهما متمّماً للخطاب الثاني، فيكون الخطابان بمنزلة خطاب واحد؛ لكونهما عن ملاك واحد، فلا يكون لهما إلّا عقاب وثواب واحد، وبمجرّد عصيان الخطاب الأوّل يتحقّق عصيان الخطاب الثاني.

وهذا بخلاف أوامر الفحص أو وجوب الاحتياط فيما ثبت فيه الاحتياط، فإنّ الخطاب الواقعيّ فيها يكون كافياً في انطباقه على المصلحة والملاك، ولا يكون الخطاب الثاني إلّا محرزاً لمتعلّق الخطاب الأوّل، كما في الأمر الاحتياطيّ، أو أنّه يكون محرزاً لنفس الخطاب الأوّل، كما في وجوب الفحص، فلا يكون هذا السنخ من الخطاب إلّا خطاباً غيريّاً ظاهريّاً لا واقعيّاً نفسيّاً، كما فيما تقدّم من السنخ الأوّل.

إذا[1] عرفت ما تقدّم من الفرق بين ما يكون راجعاً إلى تفويت القدرة وبين ما نحن فيه، فاعلم أنّ الشيخ ﷺ قد أفاد في هذا المقام أموراً تتحصّل من مطاوي كلامه كلّها مبنيّة على عدم الفرق بين البابين:

منها: أنّه قاس ما نحن فيه على خروج من توسّط أرضاً مغصوبة.

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٥ شوّال، ١٣٤٣هـ).

ومنها: أنّه جعل الغفلة والجهل الناشئ عن عدم الفحص موجباً لعدم القدرة على الامتثال، كالجهل بالموضوع والغفلة عن الفعل أو نسيانه.

وفيه ما لا يخفى من الفرق الواضح بين الغفلة عن الحكم والجهل به، وبين الغفلة عن الفعل أو نسيانه، فإنّ الأوّل لا يسلب القدرة على الفعل بخلاف الثاني، وإلحاق الأوّل بالثاني خلاف ما بنى عليه ﷺ في فقهه وأُصوله من كون الجهل بالحكم مكلّفاً.

ومنها: ما يُستفاد من طي كلامه من التفرقة بين الجهل بالحكم، وبين نسيانه، وإلحاق الأوّل بالثاني.

وفيه: أنّ نسيان الحكم عبارة أُخرى عن الجهل به.

إلى غير ذلك ممّا يعثر عليه المتأمّل في تمام كلامه زيد في علو مقامه.

وإذ قد اتّضح لك الفرق بين ما نحن فيه وبين المقدّمات التي يكون تركها مفوّتاً للقدرة، وأنّ الأمر بالفحص أمر طريقيّ، كما[1] الأمر بالاحتياط، فنقول: إنّ الاحتمالات في هذا الأمر ثلاثة:

أوّلها: أن يكون العقاب على نفس ذلك الأمر الطريقيّ مطلقاً أصاب أو أخطأ؛ لجريان البراءة في نفس التكليف الواقعيّ المجهول.

ولا ريب في فساد هذا الاحتمال؛ لمنافاته لكون الأمر طريقيّاً منجّزاً للواقع.

الثاني: أن يكون على نفس الواقع؛ لتنجّزه بواسطة قيام الطريق عليه، فلا أثر لمخالفة الأمر الطريقيّ مطلقاً أصاب أو أخطأ.

الثالث: أن يكون العقاب على مخالفة الأمر الطريقيّ عند إصابته الواقع لاتحاده حينئذٍ بالواقع وكونه هو هو.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (كما في).

والعمدة هو التأمّل فيما هو الحقّ من هذين الوجهين الأخيرين.

وليعلم[1] أنّ الأمر الواقعيّ الظاهريّ يكون على نحوين:

الأوّل: ما يكون الأمر الواقعيّ بواسطته واصلاً بنفسه إلى المكلّف عليه، وذلك كما في أوامر الطرق والأمارات وكافة الأُصول الإحرازيّة، فإنّ الأمر الواقعيّ في مورد مثل هذا النحو من الأوامر الظاهريّة يكون واصلاً بنفسه، ولو بواسطة ما قام عليه من أمارة أو أصل إحرازيّ.

النحو الثاني: ما يكون الأمر الواقعيّ بواسطته واصلاً إلى المكلّف، ولكن لا بنفسه، بل بطريقه، وذلك كما في أوامر التعلّم ووجوب الفحص، وكما في أوامر الاحتياط.

ولا شبهة في أنّ النحو الأوّل يكون فيه الأمر الواقعيّ بنفسه مورداً للإطاعة والعصيان، واستحقاق الثواب والعقاب؛ لكونه بنفسه واصلاً إلى المكلّف، ولازم ذلك أنّه لو لم يكن الأمر الظاهريّ مطابقاً للواقع لم يترتّب على مخالفته سوى التجرّي، ولا أثر فيه للأمر الظاهريّ من حيث الإطاعة والعصيان والثواب والعصيان أصلاً.

وأمّا النحو الثاني، ففيه تأمّل، حيث إنّ الأمر الظاهر فيه لمّا كان طريقيّاً ولم يكن نفسيّاً، فلا يكون مورداً للإطاعة والعصيان، ولا منشأً للثواب والعقاب، أمّا الأمر الواقعيّ، فلمّا لم يكن بنفسه واصلاً إلى المكلّف لكونه باقياً على ما هو عليه من عدم علم المكلّف به وكونه مجهولاً له، فيستحيل أن يكون باعثاً ومحرّكاً للمكلّف على الإتيان بمتعلقه، فلا تصحّ العقوبة على مخالفته؛ لعدم إمكان عتاب المولى للمكلّف على عدم الانبعاث عن ذلك البعث الواقعيّ؛ لعدم كونه باعثاً له.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٨ شوّال، ١٣٤٣هـ).

لايُقال: لم لا يكون الأمر الظاهر[١]، وهو وجوب التعلّم أو إيجاب الاحتياط هو الذي يترتّب عليه العقاب والثواب أخطأ أو أصاب، فإنّ المصلحة فيه لمّا كانت هي التوصّل به إلى حفظ خطاب آخر كان من قبيل الأوامر الناشئة عن حكمة تشريعيّة، مثل «رفع أرياح الآباط» في كون الأمر الناشئ عن مثل تلك المصلحة أمراً حقيقيّاً وإن لم تترتّب عليه تلك المصلحة التي شرّع لأجلها الأمر، فكما أنّ مثل ذلك النحو من الأوامر تكون مخالفته موجبةً لاستحقاق العقاب وإن لم تترتّب عليه تلك الحكمة والمصلحة، فليكن كذلك وجوب التعلّم والفحص، بأن تكون مخالفته موجبة لاستحقاق العقاب وإن لم يكن الأمر الواقعيّ متحقّقاً.

لأنّا نقول: فرق واضح بين ما نحن فيه وبين الأوامر الحقيقيّة الناشئة عن الحكم والمصالح الغالبيّة، فإنّ تلك الأوامر تكون أوامر حقيقيّة يكون المطلوب الحقيقيّ فيها هو نفس متعلقاتها وإن كان الحكمة في تشريع تلك الأوامر هو تلك المصالح الغالبيّة، بخلاف الأمر فيما نحن فيه، فإنّه ليس بأمر حقيقيّ؛ لعدم كون المطلوب والمحبوب للمولى فيها هو نفس متعلّقه، وإنّما كان الغرض منه أن يكون وصلة إلى العثور على ذلك الأمر الواقعيّ، فلو لم يكن هناك أمر واقعيّ لم يترتّب على مخالفة ذلك الأمر الطريقيّ شيء أصلاً سوى التجرّي.

وحاصل[٢] الفرق بين علّة التشريع في تلك الأوامر وبين الخطاب الواقعيّ فيما نحن فيه: أنّ علّة التشريع مثل «رفع أرياح الآباط» بالنسبة إلى غسل[٣] يكون غلبتها هي الباعثة على الأمر بالغسل، فيكون المأمور به هو الغسل

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الظاهري).

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأخد: (٩ شوّال، ١٣٤٣هـ).

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الغسل).

الذي يكون الغالب فيه أن يكون رافعاً لأرياح الآباط، وهذا المعنى - أعني كون الغالب فيه رفع أرياح الآباط - متحقّق حتّى في صورة انتفاء الرائحة، فيكون الأمر متوجّهاً حتّى في هذه الصورة، لكون المناط فيه هي الغلبة المذكورة، وهي متحقّقة حتّى في الصورة المفروضة، وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإنّه لمّا كان الملاك في الأمر بالفحص هو كون الفحص متمّماً لباعثيّة الخطاب الواقعيّ، حيث إذا لم يتفحّص عنه ويقي مجهولاً لا يمكن أن يكون باعثاً فيكون الفحص محقّقاً لباعثيته، ففي صورة وجود الأمر الواقعيّ يكون الأمر بالفحص أمراً حقيقيّاً لتحقّق ملاكه، وهي كونه متمّماً لباعثيّة الخطاب الواقعيّ بأن يكون الأمر بالفحص وصلة إلى تحقّق تلك الباعثيّة بواسطة كون امتثاله محقّقاً للعلم بذلك الخطاب الواقعيّ، وفي صورة عدم تحقّق الخطاب الواقعيّ لا يكون الأمر بالفحص، إلّا أمراً صوريّاً؛ لعدم تحقّق ملاكه، وهو كونه متمماً لباعثية الخطاب الواقعيّ.

وكذلك الأمر بالاحتياط، فإنّه وإن لم يكن وصلة لتحقّق العلم بالخطاب الواقعيّ لبقائه على ما هو عليه من الجهالة، إلّا أنّه يكون وصلة للتحفّظ والتحرّز عن مخالفة الخطاب الواقعيّ، ففي صورة تحقّق الخطاب الواقعيّ يكون أمراً حقيقيّاً، وفي صورة عدم تحقّق الخطاب الواقعيّ لا يكون الأمر بالاحتياط إلّا أمراً صوريّاً؛ لعدم تحقّق ملاكه، وهو التحرّز عن الوقوع في مخالفة الأمر الواقعيّ.

ثمّ إنّ كلا من الأمرين - أعني الأمر بالفحص والأمر بالاحتياط - في مورد تحقّق الخطاب الواقعيّ يكون متّحداً مع الخطاب الواقعيّ ويكون العقاب مترتّباً على ذلك الأمر الواقعيّ المتّحد مع الأمر الطريقيّ، وفي الحقيقة لا يكون لنا في هذه الصورة إلّا أمر واحد ذو جهتين، فمن جهة كونه أمراً واقعيّاً متعلّقاً

بنفس العمل المطلوب لا يمكن أن يكون مصحّحاً لاستحقاق العقاب؛ لكونه يعدّ مجهولاً عن هذه الجهة، ومن جهة كونه يجب تعلّمه أو يجب الاحتياط فيه يكون مصحّحاً لاستحقاق العقاب على مخالفته، فيكون العقاب على مخالفة الأمر بالتعلّم أو الاحتياط، إلّا أنّه لا بنفسه بما أنّه عين الخطاب الواقعيّ ومتّحد معه، وفي صورة عدم مصادفة الواقع لا يكون إلّا التجرّي، لعدم كون الأمر الطريقيّ المذكور أمراً حقيقيّاً، لعدم اتّحاده مع الأمر الواقعيّ.

ثمّ إنّه[1] لا شبهة في أنّه لو ترك المقدّمات المفوّتة كالمسير بالنسبة إلى أفعال[2] يكون مجرّد ترك المقدّمات في وقتها موجباً لسلب القدرة على الواجب في وقته وتحقّق العصيان بالنسبة إليه، وإن لم يحصل وقته بعدُ، ولذلك لو أقدم هذا التارك للمسير على فعل بعض المستحبّات في وقت موقف عرفة لا يكون صحّة تلك المستحبّات وعدم صحّتها متفرّعاً على كون الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه، بل يحكمون بصحّتها حتّى على القول بالاقتضاء، وذلك كاشف عن سقوط الأمر بمجرّد ترك المسير لحصول العصيان بتركه.

أمّا ترك التعلّم بالنسبة إلى ما يجب تعلّم أحكامه لو كان زمان التعلّم متقدّماً على زمان الواجب، وكان ترك الترك موجباً لعدم التمكّن من تعلّمها في وقت ذلك الواجب، فهو إن[3] كان موجباً لعدم تحقّق ذلك الواجب إلّا أنّه لا يُوجب سلب القدرة عليه، وترك الواجب لكونه مجهولاً غير تركه من جهة عدم القدرة عليه، وإذا لم يكن ترك التعلّم موجباً لسلب القدرة على الواجب، فلا يكون تركه محقّقاً للعصيان، بل لا يكون العصيان إلّا عند زمان الواجب، وهذا

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٠ شوّال، ١٣٤٣هـ).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (أفعال الحجّ).

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (وإن).

منافٍ لما قدّمناه من كون وجوب التعلّم في مورد الإصابة متّحداً مع الوجوب الواقعيّ، وأنَّ العصيان والعقاب يكون مترتّباً على مخالفته بما أنّه متّحد مع الخطاب الواقعيّ.

وإن شئت قلت: إنَّ الاتّحاد المذكور في مورد الإصابة إنَّما يمكن إتمامه فيما يكون الأمر الطريقيّ مقارناً في الزمان مع الخطاب الواقعيّ، كما في أوامر الاحتياط، وكما في وجوب التعلّم بالنسبة إلى الأحكام التي يكون وجوب التعلّم مقارناً لوقتها.

أمّا إذا كان وجوب التعلّم فعليّاً والوجوب الواقعيّ لم يتحقّق بعد؛ لعدم حضور وقته، فلا يمكن أن يكون وجوب التعلّم في هذه الصورة متّحداً مع الخطاب الواقعيّ، وهذا المطلب في غاية الإشكال*.

ثمّ إنَّ العامل بدون الفحص لو عمل وصادف عمله الواقع بحسب اجتهاده أو تقليده فيما بعد هل يكون ذلك مجزياً أم لا؟

وينبغي أن يحرّر الكلام على وجهٍ عامّ، وهو أنّه لو عمل عملاً إمّا قبل الفحص ثمَّ اجتهد أو قلّد، أو أنّه عمل على طبق اجتهاده أو تقليده ثمّ تبدّل رأيه أو عدل عن مقلّد إلى مقلّد آخر، فإن كان عمله الأوّل مطابقاً لحكمه في الزمان الثاني، وكان قد تأتّى منه قصد القربة فيما يكون عباديّاً، لم يكن إشكال في الصحّة والإجزاء، وإلّا فمقتضى القاعدة وجوب الإعادة من دون فرق بين جميع هذه الصور.

---

* **قلتُ:** يمكن الجواب بأنّا لا نحتاج إلى الاتّحاد المذكور، بل يكفي في استحقاق العقاب مجرّد اتّفاق انتهاء ترك التعلم إلى ترك الواجب في وقته، نظير من عجّز نفسه قبل الوقت، فتأمّل.

وتوهّم أنّ العامل قبل الفحص لو كان عمله مطابقاً لرأي من يكون هو المرجع في ذلك الزمان يكون صحيحاً، وإن كان مخالفاً لمن قلّده في هذا الزمان الثاني، لا يخفى فساده.

وهذه القاعدة في الجملة لم يعمل بها في بعض الموارد بالإجماع، وإن شئت التفصيل فراجع ما حرّرناه في الوسيلة في باب التقليد[1].

أمّا[2] ما تقدّم من الإشكال، فبعد أن عرفت ما ذكرناه بين وجوب الفحص، وبين الوجوب الناشئ عن حكمة غالبيّة تعرف أنّ المدار في الإطاعة والعصيان على الخطاب الواقعيّ الذي يكون وجوب الفحص طريقاً إليه ومتّحداً معه.

ثمّ قبل الشروع فيما ذكره الشيخ ﷺ من الأقسام الأربعة للأمر بالفحص ينبغي أن نقدّم مقدّمة، وهي: إنّا قد تقدّم منّا في مقام الردّ على صاحب[3] في مسألة حجّيّة الظنّ بالطريق من أنّ جعل الطريق لا يُوجب عدم تنجّز ما لم يؤدِ إليه الطريق من الأحكام الواقعيّة، ولا يُوجب انحصار المنجّز منها بما قام عليه الطريق، فإذا كان الأمر كذلك في حجّيّة الأمارات والطرق ففي، وجوب الفحص يكون ذلك بطريق أولى، بمعنى أنّ جوب الفحص لا يكون موجباً لانحصار المنجّز من الأحكام الواقعيّة بما يكون له خبر أو آية دالّ على وجوبه، بحيث لو تفحّص عنه لعثر عليه.

نعم، لو تفحّص ولم يعثر على ذلك كان ذلك موجباً لانحلال العلم، فلا

---

١. يُنظر: وسيلة النجاة: ١١.

٢. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث، الثلاثاء: (١١، شوّال، ١٣٤٣هـ).

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (صاحب الحاشية).

يكون مجرّد الأمر بالفحص موجباً للانحلال، وإنّما يوجبه الفحص الخارجيّ*.

في صور استحقاق العقاب وبيانها

إذا(١) عرفت ما تقدّم، فنقول:

أمّا الصورة الأولى، وهي ما إذا كان التكليف متحقّقاً في الواقع، وكان له دليل يدلّ عليه بحيث لو تفحّص عنه لعثر عليه، فلا شبهة **في استحقاق العقاب** فيها.

وأمّا الصورة الثانية، وهي ما إذا كان التكليف متحقّقاً في الواقع ولم يكن في الأدلّة ما يدلّ عليه، أو كان فيها ما يدلّ على عدم التكليف، فلو ترك الفحص في هذه الصورة لكان معاقباً على مخالفة الواقع أيضاً، لكون التكليف الواقعيّ منجّزاً بواسطة العلم الإجماليّ، ولا يرتفع أثره إلّا بالفحص وعدم العثور على ما يدلّ عليه، أو العثور على ما يدلّ على عدمه، ومجرّد وجود الحجّة على عدمه ما لم يعلم بها لا يكون موجباً لسقوط العلم الإجماليّ، فإنّ أثر الحجّيّة فيما نحن فيه - وهو المعذوريّة - لا يكون لاحقاً لها إلّا بعد العثور عليها بالفحص.

الصورة الثالثة: ما إذا لم يكن التكليف متحقّقاً في الواقع، ولكن كانت أمارة تدلّ على التكليف، فبناءً على الطريقيّة لا شبهة في عدم استحقاق العقاب؛ لعدم التكليف أصلاً، غاية الأمر يكون ترك الفحص موجباً للتجرّي،

---

* اتّفق في هذه الأيّام انحراف مزاجه (دام ظلّه) الشريف، ولم يتمكّن من الخروج إلى التدريس في باقي هذا الإسبوع، ولا في تمام الإسبوع الذي بعده إلى ليلة السبت: (٢٢ شوّال) فمنّ الله على المسلمين بعافيته، فخرج إلى الدرس، ونسأله تعالى له دوام الصحّة والعافية.

---

١. أرخ المقرّر هذا المقطع من البحث السبت: ٢٢ شوّال، ١٣٤٣هـ.

وكذلك الحال لو قلنا بالسببيّة، فإنا قد بيّنا المراد بالسببيّة، وأنّه بناءً عليها لا يكون لنا تكليف في مقابل التكليف الواقعيّ، وأنّ المراد بها أنّ في الجري على طبق الأمارة مصلحة، وذلك إنّما يكون بعد العلم بها، فيكون الأمر في هذه الصورة بناءً على السببيّة من قبيل التجرّي في التجرّي.

الصورة الرابعة: أنّ لا يكون في الواقع تكليف، ولا يكون أمارة أصلاً، أو تكون دالّة على عدم التكليف، وعدم استحقاق العقاب في هذه الصورة واضح، نعم يكون ترك الفحص تجرّياً محضاً.

والحاصل[1]: إنّا و إن قلنا بانحلال العلم الإجماليّ الكبير إلى العلم الإجماليّ بما في أيدينا من مؤدّيات الطرق الموجودة في الكتب، إلّا أنّ الانحلال إنّما يكون بعد الفحص والعثور على ما هو بمقدار المعلوم الأوّل، أمّا قبل الفحص وقبل العثور على ذلك فلا ينحلّ العلم الأوّل.

وبالجملة: فالانحلال * ليس أمراً واقعيّاً، بحيث يكون العلم الأوّل منحلّاً في الواقع إلى مؤدّيات الطرق التي بعد لم نصل إليها ليكون العلم الإجماليّ في الصورة الأولى من الصورة الثانية منحلّاً بواسطة عدم وجود الدليل على الحكم الواقعيّ فيما بأيدينا من الكتب، ويكون ذلك الحكم الواقعيّ غير منجّز، بل يكون الانحلال أمراً واحداً تابعاً للعثور على ما هو بمقدار المعلوم بالإجمال من مؤدّيات الأمارات الموجودة فيما بأيدينا من الكتب.

---

* **قلتُ**: لا يخفى أن توقف الانحلال على تحقّق الفحص إنّما هو في الانحلال التفصيليّ، أمّا الانحلال الإجماليّ بأن يكون المعلوم بالإجمال أوّلاً منحلّاً إلى العلم بالإجمال ثانياً، فلا يتوقّف على تحقّق الفحص، بل يكفي فيه العلم الإجماليّ

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٣ شوّال، ١٣٤٣هـ).

وهكذا الكلام في الصورة الثانية من تلك الصورة - أعني ما لو اتّفق وجود أمارة فيما بأيدينا من الكتب تكون نافية للتكليف - فإنّ المعذوريّة التي هي من آثار الحجّيّة ليست قابلة للجعل، وإنّما هي وجدانيّة تابعة للعلم تلك[1] الحجّة والعثور عليها لتكون حينئذٍ مؤمّنة من العقاب، وما لم يعلم بها لا يصحّ الاستناد إليها والاعتذار بما هو مضمونها من الترخيص الشرعيّ الظاهريّ.

وأمّا الصورة الثالثة من تلك الصور، وهي ما لو لم يكن التكليف متحقّقاً في الواقع، ولكن كانت في تلك الأمارات أمارة دالّة على التكليف، فإنّ تلك الأمارة لا أثر لها، سواء قلنا بالطريقيّة أو قلنا بالسببيّة، كما تقدّم.

الأمر الرابع في فروع مستثناة من الحكم بالبطلان

بقي الكلام في الأمر[2]، وهو أنّهم استثنوا من الحكم ببطلان العمل المخالف للواقع في صورة العمل قبل الفحص صورتين:

إحداهما: مسألة الجهل بالقصر، فحكموا فيه بالصحّة فيما لو صلّى تماماً جهلاً بالحكم وإن كان عن تقصير، مع حكمهم فيه باستحقاق العقاب، كما هو مورد الرواية المشهورة دون من كان جاهلاً بالتمام وصلّى قصراً، وإن

بأنّ في جملة تلك الكتب من الأدلّة المثبتة للتكليف ما يكون بمقدار المعلوم بالإجمال أوّلاً، ولأجل ذلك لو علمنا حين الإقدام بأنّ محلّ الابتلاء لم يكن من جملة ما دلّت عليه تلك الأدلّة لكان ذلك كافياً في تسويغ الرجوع إلى البراءة في ذلك وجواز الإقدام عليه[3].

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (بتلك).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (الأمر الرابع).

٣. هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ» إلى قوله: «عليه» وجدته في الهامش من دون إحالة، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

أفتى في العروة[١] بعدم وجوب الإعادة فيمن لم يعلم بوجوب الإتمام على المقيم عشراً استناداً إلى رواية[٢] صحيحة عالية السند، إلّا أنَّ الأصحاب لم يعملوا بها.

الصورة الثانية: وهي مسألة الجاهل بالجهر والإخفات في مواردها، وهذه المسألة وإن كانت ذات فروع كثيرة، كما لو اختار الفاتحة في الركعة الثالثة والرابعة، وجهر فيها جهلاً بوجوب الإخفات، وكما في موارد الجماعة، إلّا أنَّ القدر المتيقّن من الحكم المتسالم عليه هو المخالفة في الأوليتين في الانفراد.

وملخّص الإشكال العلميّ في هاتين الصورتين هو أنَّ هذا الحكم - أعني وجوب القصر أو وجوب الجهر أو الاخفات - إن كان مقيّداً بالعلم كان لازمه عدم استحقاق العقاب، وإن كان مطلقاً كان لازمه البطلان.

وقد أجيب عنه بوجوه ركيكة، والشيخ ﷺ[٣] ذكر جملة منها، ونزّف جميع ما ذكره، ولم يذكر ما عنده من الجواب الذي يرتضيه.

والحاصل[٤] هو أنَّ الصحّة كما هو صريح «تمّت صلاته»[٥] لا يمكن اجتماعها مع العقاب، كما هو المجمع عليه، فإنَّ العقاب ملازم للفساد، كما أنَّ الصحّة ملازمة لعدم استحقاقه.

والجواب أمّا عن مسألة الجهر والإخفات، فيمكن أن يكون واجباً مستقلّاً في ضمن الصلاة أو القراءة، بمعنى أنّه يجب وجوباً مستقلّاً أن يجهر في قرائته.

---

١. يُنظر: العروة الوثقى والتعليقات عليها: ٥١٢/٣.

٢. يُنظر: تهذيب الأحكام: ٢٢٦/٣، كتاب الصلاة، ب ٢٣، ح٨٠.

٣. يُنظر: فرائد الأُصول: ٥٢٣/٢.

٤. أرجّح المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث، الاثنين: (٢٤، شوّال، ١٣٤٣هـ).

٥. يُنظر: من لا يحضره الفقه: ٣٤٤/١، باب أحكام السهو في الصلاة، ح١٠٠٣.

وهذا الوجوب النفسيّ مشترك بين العالم والجاهل، ولكن إذا علم به المكلّف كان الجهر قيداً في الصلاة، فيكون استحقاق العقاب على ترك الجهر في حال الجهل بوجوبه مع الحكم بكون الصلاة صحيحة كاشفين عن كونه واجباً في ضمن واجبٍ، وعن كون الصلاة غير مقيّدة بالجهر في حال الجهل بوجوبه النفسيّ، والحكم ببطلان الصلاة في ترك الجهر حال العلم بوجوبه كاشف عن كون الصلاة مقيّدة به في حال العلم بوجوبه النفسيّ، وهكذا الكلام في الاخفات في موارد وجوبه.

ومنه يظهر الحال في مورد الرواية المتقدّمة غير المعمول بها لو قلنا بالعمل على طبقها، فتكون الركعتان الأخيرتان واجبة في ضمن الواجب، ويكون وجوبها النفسيّ مشتركاً بين العالم والجاهل، وفي مورد العلم بوجوبهما النفسيّ تكون جزءاً من الصلاة وفي مورد الجهل بذلك الوجوب لا تكون جزء منها، ولكن يعاقب على ترك ذلك الواجب النفسيّ وإن كانت صلاته صحيحة؛ لعدم كونها جزءاً في حال الجهل بوجوبها النفسيّ.

وأمّا الرواية المعمول بها، وهي المتضمّنة للحكم بصحّة الصلاة تماماً في مورد القصر مع الإجماع على استحقاق العقاب، فحاصل الجواب عن الإشكال فيها هو أنَّ الواجب على المسافر هو القصر، فتكون الركعتان الأخيرتان زيادة مبطلة، فتكون مانعة من صحّة الصلاة كسائر الموانع، ولكن تكون المانعيّة مختصّة بحال العلم دون الجهل وإن كان عن تقصير.

ومقتضى ذلك هو صحّة الصلاة التامّة في مورد القصر إذا كان عن جهل بالحكم، ولكنَّ العقاب مع ذلك مترتب عليه؛ لكون السلام على الثانية واجباً مستقلّاً، فيكون استحقاق العقاب لأجل ترك السلام على الثانية، وصحّة

الصلاة لعدم كون الركعتين مانعة في حال الجهل وانحصار مانعيّتهما في حال العلم *.

---

* **قلتُ:** لم أعرف لِمَ عدل (دام ظلّه) في هذه الصورة عن التوجيه الذي ذكره (دام ظلّه) في الصور السابقة؛ لأنّه في هذه الصورة أيضاً يمكن أن يُقال: إنّ المسافر مكلّف تكليفاً نفسيّاً بترك الركعتين الأخيرتين تكليفاً مشتركاً بين العالم والجاهل، ولكن إذا علم بهذا التكليف النفسيّ يكون عدم الركعتين الأخيرتين قيداً في الصلاة، بخلاف ما إذا لم يعلم فيكون المصلّي تماماً في مورد القصر صلاته صحيحة؛ لعدم تقييد الصلاة بعدمهما في هذا الحال - أعني حال الجهل وعاصياً ومستحقّاً للعقاب - لكون[1] مخالفاً للتكليف النفسيّ المتعلّق بتركهما في الصلاة.

وهذا الوجه أوجه ممّا ذكره (دام ظلّه) لكون ما ذكره محتاجاً إلى جعل الحكم الوضعيّ - أعني مانعيّة الركعتين الأخيرتين - مقيّداً بحال العلم به، وصحّته تتوقّف على عناية رافعة لإشكال الدور بجعل التقييد في مقابل الإطلاق الذاتيّ لا اللحاظيّ.

ولعلّ وجه عدوله (دام ظلّه) عمّا ذكره من التوجيه في الصورة السابقة إلى هذا التوجيه؛ لكون المأمور به إذا كان هو الصلاة الثنائيّة فلازمه أن تكون الركعتان الأخيرتان زيادة مبطلة، سواء كانت عن علم أو عن جهل وإن لم يكن لنا دليل آخر يدلّ على تقييد الصلاة بعدمهما.

ولكن يمكن الجواب عنه بأن يُقال إنّه مكلّف بالثنائيّة ومطلوب منه ترك الركعتين الأخيرتين، ومقتضى ذلك هو كون الأخيرتين زيادة مبطلة حتّى في حال الجهل، ولكنّ الدليل على الصحّة يدلّ على اغتفار تلك الزيادة إذا كانت عن جهل، ويكون العقاب على مخالفة ذلك التكليف النفسيّ المتعلّق بترك الأخيرتين.

ولكنّ هذا الجواب عين ما أفاده (دام ظلّه) في الجواب عن هذه الصورة، فإنّ محصّل التكليف بترك الأخيرتين هو وجوب السلام على الثانية، ومحصّل اغتفار زيادة الأخيرتين في حال الجهل هو انحصار مانعيتهما بحال العلم.

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (لكونه).

ثمّ لا يخفى أنّ هذا الإشكال من أصله إنّما يتوجّه إذا ثبت استحقاق العقاب، وما أفاده (دام ظلّه) من كونه ثابتاً بالإجماع محلّ تأمّل؛ لأنّ الإجماع لا يكون حجّة في مثل هذه المسألة ممّا يعود إلى استحقاق العقاب.

اللّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّا نستكشف من الإجماع على استحقاق العقاب الإجماع على كون المتروك مكلّفاً به، نظير استكشاف تعلّق التكليف بشيء من حكم المعصوم عليه السلام بترتّب العقاب على تركه*.

---

* **قلتُ:** لا يخفى أنّه يمكن أن يُقال إنّ ما أفاده (دام ظلّه) في توجيه صحّة مسألة الجهر في موضع الإخفات جهلاً وبالعكس، بأنّ الجهر يكون واجباً نفسيّاً مشتركاً بين العالم والجاهل، وكونه قيداً في الصلاة مشروطاً بالعلم بذلك الوجوب النفسيّ لا يكاد يتوجّه بالنسبة إلى غالب المكلّفين؛ إذ لم يحصل العلم لهم بذلك الوجوب النفسيّ كي يكون علمهم المذكور محقّقاً لشرط تقييد الصلاة بذلك الواجب النفسيّ.

فالأولى أن يُقال: إنّ التقييد المذكور منحصر بصورة العلم به على نحو نتيجة التقييد، بحيث يكون المستفاد من دليل عدم الإعادة في صورة الجهل هو سقوط القيديّة في مورد الجهل، ويكون نتيجة ذلك هو انحصار القيديّة بصورة العلم بها، لكن لا بنحو التقييد اللحاظيّ، بل بنحو نتيجة التقييد القابل للإطلاق الذاتيّ المعتبر عنه بنتيجة الإطلاق، ويكون العقاب على ترك ذلك الواجب النفسيّ - أعني نفس الجهر - المأخوذ في حدّ نفسه في الصلاة من قبيل الواجب في ضمن واجب.

وهكذا الحال في مسألة القصر في موضع الإتمام، فيكون تقييد الصلاة بالركعتين الأخيرتين اللتين هما واجبتان وجوباً نفسيّاً منحصراً بصورة العلم بالتقييد المزبور على نحو نتيجة التقييد، لا أنّ الشرط في التقييد المزبور هو العلم بوجوب الركعتين نفسيّاً، لما عرفت من عدم حصول ذلك العلم لأغلب المكلّفين.

وبالجملة: فإنّ العلم الحاصل لأغلب المكلّفين في هذه المسائل الثلاث

هو العلم بالقيديّة لا العلم بالوجوب النفسيّ، فلو كان العلم بالوجوب النفسيّ هو الشرط في تحقّق التقييد بذلك الواجب النفسيّ، لم يتحقّق التقييد المزبور في حقّ أغلب المكلّفين، فلا بُدَّ أن يكون التقييد المزبور منحصراً بصورة العلم بنفس ذلك التقييد على نحو نتيجة التقييد؛ فراراً عن لزوم الدور الذي أشار إليه دام ظلّه.

ومنه يظهر لك الإشكال فيما ذكرناه في المسألة الثالثة من كون ترك الأخيرتين واجباً نفسيّاً، وكون العلم بذلك الواجب النفسيّ شرطاً في تقييد الصلاة به، ولا بُدَّ أن نجعل الشرط في ذلك التقييد هو العلم به، فيكون الشرط في تقييد الصلاة بعدم الركعتين الأخيرتين هو العلم بذلك التقييد، فيرجع إلى ما أفاده (دام ظلّه) في توجيهها من أنَّ المانعيّة مقيّدة بالعلم، فتأمّل.

ثمّ لا يخفى أنَّه بناءً على ما ذكرناه من كون القيديّة مختصّة بالعلم بها لا بالعلم بالوجوب النفسيّ المتعلّق بذلك القيد يمكن أن يُقال: إنَّ الوجوب النفسيّ مختص بصورة الجهل بتلك القيديّة، ومع العلم بها لا يتحقّق الوجوب النفسيّ، كما أنَّه يمكن أن يُقال: إنَّ الوجوب النفسيّ شامل لصورة العلم بالقيديّة المزبورة، وعلى الثاني يتوجّه الإشكال باجتماع الوجوبين، ونحتاج إلى الجواب عنه بما أفاده (دام ظلّه) من اندكاك أحدهما بالآخر بخلاف الأوّل، فإنَّه عليه لا يجتمع الوجوبان أصلاً، هذا كلّه بناءً على ما ذكرناه.

وأمّا بناءً على كون العلم بالوجوب النفسيّ قيداً في تقييد الصلاة بمتعلّقه، فلا محيص عن اجتماع الوجوبين، ولا بُدَّ حينئذٍ من دفع ذلك بما أفاده (دام ظلّه) في دفعه من الاندكاك المذكور.

ثمّ إنَّ ما أفاده (دام ظلّه) في الصورة الثالثة من كون الواجب النفسيّ هو السلام على الأوليتين أوّلى ممّا ذكرناه من كون الواجب النفسيّ هو ترك الأخيرتين؛ لما هو واضح من بُعد كون الترك واجباً في ضمن واجب، فتأمّل.

وقد[1] يُورد على ما وجهنا به مسألة الجهر والإخفات من كون الجهر في مورده واجباً نفسيّاً، وهو مشترك بين العالم والجاهل، وكونه شرطاً في صحّة الصلاة في مورد العلم بوجوبه بأنّه في مورد العلم يلزم اجتماع الوجوب النفسيّ والشرطيّ.

والجواب عن هذا الإيراد إنّ الوجوب النفسيّ يندكّ في الوجوب الشرطيّ، ويكون له وجوب واحد أكيد، وعلى ما حقّقناه في أمثال هذه المقامات من أنّ كلاًّ من الحكمين يعطي الآخر ما يفقده من الخصوصيّة التي يكون هو واجداً لها، كما في مثل «نذر النافلة»، فإنّ وجوب الوفاء يندكّ واستحباب النافلة يندكّ أحدهما بالآخر، ويكون طلباً واحداً مؤكّداً جامعاً لخصوصيّة كلا ذينك الحكمين، فيأخذ من الأمر بالوفاء جهة وجوبه، ومن الأمر بالنافلة جهة العباديّة، فيكون وجوباً عباديّاً، ففي ما نحن فيه يندكّ الأمر النفسيّ بالأمر الشرطيّ ويكون أمراً واحداً وجوبيّاً يترتّب عليه بطلان العبادة لو خالفه، كما هي خاصيّة الوجوب الشرطيّ، ففي مورد العلم لا تكون جهة الوجوب النفسيّ مؤثّرة وجوباً نفسيّاً على حدة، وحيث إنّ الوجوب الشرطيّ معلّق على العلم بالوجوب النفسيّ، ففي مورد الجهل لا يكون الوجوب الشرطيّ متحقّقاً فتؤثّر جهة الوجوب النفسيّ حينئذٍ أثرها.

بقي الكلام في توجيه صحّة الإتمام في مورد القصر جهلاً مع ترتّب العقاب، وحاصل توجيه ذلك هو ما تقدّم من كون الركعتين الأخيرتين زيادة مبطلة في خصوص العلم بوجوب القصر، وغير مبطلة في مورد الجهل بذلك،

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «الثلاثاء: (٢٥ شوّال) وفاة الصادق عليه الصلاة والسلام، الأربعاء: ٢٦ شوّال، ١٣٤٣هـ».

ويكون هذا من قبيل نتيجة التقييد لا من قبيل تقييد الحكم بصورة العلم به ليلزم الدور.

ولا يخفى أنَّ ذلك لا إشكال فيه إذا كان التقييد مستفاداً من دليل آخر، كما في نيّة القربة.

نعم، لا يمكن أن يكون التقييد لحاظيّاً؛ لما ذكر من لزوم الدور.

ولكن يرد على هذا التوجيه أنّه كيف يصحّ الأربع في موضع كون الواجب هو الاثنين، إذ لا يمكن الإتيان بالأربع بداعي الأمر المتعلّق بالاثنين، ثمّ إنّه لا ينطبق على تمام فروع المسألة* .

وحاصل ذلك أنَّ الظاهر منهم أنّه لو فعل التمام لكان مأموراً به، ولو فعل القصر لكان مأموراً به أيضاً، وهذا لا ينطبق على التوجيه المذكور** .

---

* **قلتُ:** لم اتوفق لتحرير ما أفاده (دام ظلّه) في بيان عدم انطباق هذا التوجيه على تمام فرع المسألة (٥)، ونقل بعض أفاضل تلامذته[1] عنه (دام ظلّه) في بيان ذلك ما محصّله أنّ ظاهرهم أنّه لو صلّى تماماً في موضع القصر هو كون التمام مأموراً به في حال الجهل، وكذا الظاهر أنّ الجاهل بوجوب القصر لو نوى فعل القصر وصلاها قصراً على وجه أمكن منه تأتّي القربة صحّت صلاته قصراً، ولا يبعد تسالمهم على ذلك، وهذا لا يكون إلّا إذا كانت صلاة القصر مأموراً بها في حال الجهل أيضاً؛ إذ مع عدم الأمر لا وجه لصحّتها.

ولكنّه (دام ظلّه) أفاد في درس الفقه[2] في هذه المسألة أنَّ الظاهر أنَّ الحكم بالبطلان هو المسلّم عندهم فيها وفي نظائرها.

** **قلتُ:** أمّا الفرع الثاني - وهو ما لو نوى القصر وصلّاها قصرًا - فالظاهر أنَّ الحكم بالصحّة ينطبق على التوجيه المذكور؛ لأنَّ حاصل ذلك التوجيه أنَّ الأمر

---

١. يُنظر: كتاب الصلاة (للكاظمي): ١٣٦/٢ - ١٤١، وكتاب الصلاة (للآملي): ١٦٨/٢ - ١٧٣.

٢. يُنظر: كتاب الصلاة (للكاظمي): ١٣٦/٢ - ١٤١، وكتاب الصلاة (للآملي): ١٦٨/٢ - ١٧٣.

الواقعيّ إنَّما هو القصر غاية الأمر أنَّ مانعيّة الركعتين الأخيرتين مختصّة بحال العلم بالحكم لا في حال الجهل، وحينئذٍ فلو لم يأتِ بهما في حال الجهل لكان أولى بالصحّة من الإتيان بهما.

وأمّا الفرع الأوّل، فإن كان قد نوى من أوّل الأمر القصر وتأتّت منه نيّة القربة وغفل وأتمّها أو أنَّه نوى في أوّل الأمر امتثال الأمر الواقعيّ، ولم يقيّده بكونه قصراً أو إتماماً، ولكنّه لم يسلّم على الثانية، بل أتمّ صلاته أربعاً، لكان أيضاً منطبقاً على التوجيه المذكور؛ إذ لم يكن في هاتين الصورتين سوى زيادة الركعتين، وهي - أعني الزيادة المذكورة - غير مضرّة بناءً على هذا التوجيه؛ لانحصار مانعيّة و إبطال الصلاة بهما بما إذا كان عالماً بالحكم.

نعم، لو كان قد نوى التمام من أوّل الأمر، بمعنى أنَّه نوى امتثال الأمر بالتمام، وأتمّ الصلاة أربعاً، لم يكن الحكم بالصحّة منطبقاً على ذلك التوجيه الذي حاصله أنَّ الأمر الواقعيّ في حال الجهل هو القصر، وأنَّ الزيادة المذكورة غير مضرّة؛ إذ لم يقصد امتثال الأمر القصريّ في هذه الصورة، و إنَّما قصد الأمر بالإتمام، وهو غير مطابق للواقع.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنَّ قصد الأمر بالإتمام لا يضرّ؛ لأنَّه يكون من قبيل الخطأ في التطبيق، بمعنى أنَّه يقصد امتثال الأمر الواقعيّ، ولكنّه يتخيّل أنَّه الإتمام وهو في الواقع القصر، فالذي يقع امتثالاً هو القصر وتكون زيادة الركعتين غير مبطلة.

وفيه:

أوّلاً: أنَّ الخطأ في التطبيق لا يتأتّى في القصر والتمام؛ لاختلاف الأمرين بالهويّة.

وثانياً: أنَّه لو سلّم تأتّي الخطأ في التطبيق في باب القصر والتمام، فهو إنَّما يتمّ فيما لو قصد الأمر الواقعيّ وأخذ وصف التمام وصفاً فيه، أمّا لو كان تمام قصده متوجّهاً إلى الأمر بالتمام، بحيث كان الباعث والمحرّك هو الأمر بالإتمام دون الأمر بالقصر، فلا يتأتّى كونه من قبيل الخطأ في التطبيق.

وبالجملة[1]: فلا شبهة في صحّة النذر المتعلّق بقراءة الفاتحة في أولى صلاة الظهر، وبعد النذر يندكّ وجوبها الغيريّ بوجوبها النفسيّ الآتي من قبل النذر، وكذا لو نذر النافلة يندك استحبابها بوجوبها النذريّ، ولا يلزم من ذلك أدنى مانع، فكذلك ما نحن فيه من الجهر والإخفات لا مانع من كون الجهر واجباً نفسيّاً، وبالعلم به يكون قيداً في صحّة الصلاة، وليس ذلك من قبيل اجتماع المنافيين[2]، فإنّ الوجوب النفسيّ يتّحد مع الوجوب الغيريّ ويندكّ فيه، ويكون الجهر واجباً بوجوب واحد مؤكّد، ويعطي الغيريّ خاصيّته للنفسيّ، وهي كون تركه موجباً لبطلان الصلاة، ولا مانع من اجتماع الحكمين إذا كانا متماثلين، وكان أحدهما من قبيل عدم الاقتضاء بالنسبة إلى الخصوصيّة

وبالجملة: فلو قصد من أوّل الأمر امتثال الأمر بالإتمام، فلا يمكن توجيه الحكم بالصحّة فيه بما تقدّم من التوجيه، أعني كون مانعيّة الركعتين منحصرة بصورة العلم.

وأمّا ما رُبّما يُقال من أنّ حاصل ذلك التوجيه هو أنّ تقييد الركعتين الأوليتين بشرط لا مختصّ[3] بحال العلم، وفي حال الجهل يكون المأمور به هو الركعتان لا بشرط، فهو أيضاً غير نافع في تصحيح الفرع المذكور، إذ أقصى ما في البين هو أن يكون الجاهل مأموراً بالركعتين لا بشرط، وأنّ زيادة الأخيرتين غير مضرّة، ومن الواضح أنّ ذلك غير نافع في تصحيح ما لو قصد امتثال الأمر بالأربع، إذ اللازم على المكلّف أنّ يقصد الأمر بالركعتين، غاية الأمر أنّهما لا بشرط فلا[4] زيادة الركعتين الأخيرتين، لا أنّه يكون مأموراً بالأربع ليكون قصده امتثال الأمر بالأربع صحيحاً.

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث السبت: (٢٩ شوّال، ١٣٤٣هـ).

٢. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (المتنافيين).

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (لا يختصّ).

٤. كلمة غير مقروءة، ولعلّها (فلا تعتبر)

التي هي للآخر لا من قبيل اقتضاء العدم، فإنَّ الوجوب النفسيّ بالنسبة إلى كون تركه موجباً لبطلان العمل من قبيل عدم الاقتضاء لا من قبيل اقتضاء العدم كي يمتنع اجتماعه مع الوجوب الغيريّ، وهكذا الحال في الوجوب والاستحباب والتعبّديّ والتوصّليّ.

فظهر لك تماميّة ما ذكرناه من توجيه مسألة الجهر والإخفات، وكذا مسألة القصر في موضع الإتمام على القول به في موارد الإقامة، وأمّا عكسها، وهي مسألة الإتمام في موضع القصر، كما أفتى به المشهور، فقد عرفت أنَّ ما ذكرناه من توجيهها لا ينطبق على تمام فروع المسألة، فلا بُدَّ من توجيهها بوجه آخر يمكن انطباقه على تمام فروع المسألة، فلنقدّم لهذا التوجيه مقدّمة، وهي: أنّه لا شبهة في أنَّ ما يكون بحسب الذات واجباً تخييريّاً يمكن أن يعرض له جهة تُوجب تعيّن خصوص أحد فرديه.

ثمّ إنَّ هذه الجهة تارةً تكون موجبة لكون خصوصيّة ذلك الفرد قيداً على وجه لو تركها وأتى بالفرد الآخر كان باطلاً، وأخرى لا تكون تلك الجهة موجبة للقيديّة، ولكن تكون موجبة لكون تلك الخصوصيّة واجبة بالوجوب النفسيّ، بحيث إنّه لو تركها كان مستحقّاً للعقاب على تركها، ولكن لا تكون موجبة لبطلان العمل.

مثال الأوّل صلاة الجمعة، فإنّا كما فصّلناه في الوسيلة[1] واجبة بالوجوب التخييريّ بينها وبين صلاة الظهر، ولكن عند حضور الإمام عليه الصلاة والسلام تكون الجمعة متعيّنة، بحيث إنّه لو صلّى الظهر لكانت صلاته باطلة، بخلاف زمان الغيبة، فإنّها تبقى على ما هي عليه من التخيير إلّا إذا استفدنا من أدلّة

---

١. يُنظر: وسيلة النجاة: ٢٥٧.

ولاية الفقيه الولاية العامّة حتّى لمثل الصلاة دون خصوص ولاية القضاء، فإنّ الولاية تختلف مواردها كما يشهد بذلك التاريخ، فإنّ والي الصلاة غير والي القضاء، كما في العصر الأوّل للخلفاء، والقدر المتيقّن من ولاية الفقيه الثابتة بالمرفوعة[1] والمقبولة[2] هي ولاية القضاء، وإن احتمل شموله لولاية الصلاة أيضاً في خصوص ما إذا كان الفقيه متمكّناً من إقامتها ببسط يده لا بواسطة إمارة من السلطان الجائر، ولعلّ بسط اليد لم يحصل لأحد من فقهائنا عدا المحقّق الثاني ﷺ، وأمّا القول بأنّه له الولاية العامّة التي هي للإمام ﷺ فممّا لا يمكن التفوّه به.

ومثال الثاني تعلّق النذر بأحد فردَيْ الواجب التخييريّ، فإنّه يُوجب تعيّن الفرد المنذور، ولكن لو تركه وأتى بالفرد الآخر لم يكن ذلك الفرد المأتي به باطلاً، وإن كان مستحقّاً للعقاب بمخالفة النذر، فتكون خصوصيّة الفرد المنذور من قبيل الواجب في واجب بلا أن يكون في البين ما يُوجب كونها قيداً في المأمور به الموجب لكون تركها والإتيان بالفرد الآخر موجباً للبطلان*.

---

* **قلتُ:** حاصل هذا التوجيه وتوضيحه إنّ الواجب على المسافر أوّلاً وبالذات هو أحد الأمرين من القصر والإتمام على نحو التخيير، ولكن خصوصيّة كونه قصراً تكون واجبة بوجوب نفسيّ مستقلّ من باب الواجب في ضمن واجب، بحيث إنّه لو فعل الإتمام في موضع القصر لكان ممتثلاً للأمر المتوجّه إليه، لكون الإتمام أحد فردَيْ الواجب التخييريّ، لكنّه يكون عاصيّاً لترك تلك الخصوصيّة التي كانت واجبة عليه وجوباً نفسيّاً، ولا يمكنه الإعادة لتحصيلها، أمّا كون تلك الخصوصيّة قيداً في الواجب على وجه لا يحصل الامتثال بدونها فهو مختصّ بالعالم، ولا يشمل الجاهل بالتقييد المزبور، ويكون ذلك الاختصاص مستفاداً من دليل

---

١. يُنظر: تهذيب الأحكام: ٦/٢١٩، كتاب القضايا والأحكام، ب٨٧، ح٨.

٢. يُنظر: من لا يحضره الفقيه: ٣/٨، باب الاتفاق على عدلين في الحكومة، ح٣٢٣٣.

عدم الإعادة على الجاهل، ويكون ذلك من باب نتيجة التقييد، وحينئذٍ ففي حال الجهل يكون كلّ واحد من القصر والإتمام مأموراً به فأي واحد منهما أتى المكلّف به كان مأموراً به، غاية الأمر أنّه يكون عاصياً لو كان مقصّراً، يكون[1] معاقباً على ترك تلك الخصوصيّة التي عرفت وجوبها عليه نفسيّاً، وحينئذٍ فينطبق هذه التوجيه على ما تقدّمت الإشارة إليه من الفروع السابقة.

نعم، يبقى الكلام في ذلك الوجوب النفسيّ المتعلّق بتلك الخصوصيّة وأنّه هل يكون شاملاً لصورة العلم بكون تلك الخصوصيّة قيداً، أم أنّه مختصّ بصورة الجهل بذلك، ولا أثر لهذين الوجهين، سوى أنّه على الثاني منهما يندفع إشكال اجتماع الوجوبين بالنسبة إلى تلك الخصوصيّة بلا حاجة إلى ما أفاده (دام ظلّه) في دفعه بما تقدّم شرحه من اندكاك أحد الوجوبين بالآخر، هذا.

ولكنّه (دام ظلّه) في درس الفقه عند الوصول إلى مسألة القصر والإتمام تعرّض لهذه المسألة تفصيلاً، وبنى على أساس آخر، فليراجع ما حرّرناه عنه (دام ظلّه) هناك[2].

مسألة في الإتمام في موضع القصر

مسألة[3]: لو أتمّ في موضع التقصير، فإن كان عن علمٍ وعمد، فلا إشكال في البطلان ووجوب الإعادة إجماعاً، مضافاً إلى النصوص الواردة في ذلك، وإن كان عن جهلٍ بالحكم، فلا إشكال في عدم وجوب الإعادة، ويدلّ عليه صحيحة زرارة، وابن مسلم المتضمّنة لقوله عليه السلام: «**إن قرئت عليه آية التقصير، وفسّرت له فصلّى أربعاً أعاد، وإن لم يعلمها فلا إعادة عليه**»[4].

والمراد من قوله عليه السلام: «**وفسّرت له**» هو بيان أنّ الحكم فيها عزيمة لا رخصة، ولا يعارضها المطلقات الدالّة على وجوب الإعادة، كما في صحيحة الحلبيّ، حيث يقول قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «**صلّيت الظهر أربع ركعات وأنا في سفر؟**

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (ويكون).

٢. وهذه مسوّدة من ذلك الدّرس أثبتناها هاهنا لتكون تذكرة لذلك، (منه ﷺ).

٣. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث بما نصّه: «هذه مسوّدة ما استفدته منه (دام ظلّه) في درس الفقه وفيها مقدار من الزيادة وكثير من النقصان عمّا أفاده (دام ظلّه) هناك، وإن أردت مراجعة هذه المسألة تفصيلاً فراجعها فيما رسمته هناك، فيها الأربعاء: ٢٣ جمادى الأولى، ١٣٤٧هـ».

٤. من لا يحضره الفقيه: ٤٣٥/١، باب الصلاة في السفر، ح١٢٦٥.

قال ﷺ: **أعد»**[١] وكذلك ما دلّ من المطلقات في باب النسيان على التفصيل بين الالتفات في الوقت، فتجب الإعادة وفي خارجه فلا يجب القضاء، كما في صحيحة العيص عن أبي عبد الله ﷺ قال: «سألته عن رجل صلّى وهو مسافر فأتمّ الصلاة قال: «**إن كان في وقت، فليعد، وإن كان الوقت قد مضى فلا**»[٢]، وذلك لما أشرنا إليه من أنّ صحيحة زرارة أخص مطلقاً من صحيحة الحلبيّ، بناءً على ما هو الظاهر من أنّ ذكر الظهر من باب المثال، كما أنّها أخص مطلقاً من صحيحة العيص بناءً على ظهور الإعادة في صحيحة زرارة في التذكّر في الوقت، ولو سلّم شمولها للقضاء كان بينها وبين رواية العيص عموم من وجه، فأخصّيتها باعتبار كونها مختصّة بالجاهل، وأعمّيّتها باعتبار شمولها للتذكر في الوقت وفي خارجه، وحينئذٍ وإن كان حملها على خصوص التذكّر في خارج الوقت مع إبقاء ما تضمّنته صحيحة العيص من التعميم للجاهل والناسي، إلّا أنّ ظهور صحيحة زرارة في شمول ما كان التذكّر في أثناء الوقت أقوى من ظهور صحيحة العيص في شمول الجاهل، فيكون هو المقدّم في مقام التعرّض.

وكيف كان، فأصل الحكم - أعني عدم لزوم الإعادة على من صلّى تماماً في موضع القصر جهلاً بالحكم - ممّا لا إشكال فيه، ولم يخالف فيه أحد على الظاهر، سوى ما ينقل عن الإسكافي[٣] وشخص آخر[٤]، وإنّما الإشكال في توجيه ذلك علميّاً، وهو أنّه لو كان ذلك الجاهل مقصراً - كما هو الغالب - كان معاقباً، وحينئذٍ فكيف يمكن الحكم بصحّة صلاته وعدم لزوم الإعادة عليه مع كونه معاقباً، وهكذا الحال في مسألة الجهر والاخفات.

وقد أجيب عن هذا الإشكال بوجوه لا فائدة في ذكرها والتعرّض لما فيها.

وتحقيق الجواب عن ذلك هو أن يُقال: إنّه من الممكن أن يكون الشيء واجباً نفسيّاً في ضمن واجب، ويكون كونه قيداً لذلك الواجب مشروطاً بالعلم

---

١. تهذيب الأحكام: ١٤/٣، كتاب الصلاة، ب٢، ح٧.

٢. الكافي: ٤٣٥/٣، باب من يريد السفر أو يقدم من سفر متى يجب عليه التقصير أو التمام، ح٦.

٣. يُنظر: المختلف: ٧٢٢.

٤. وهو أبو الصلاح الحلبيّ ﷺ، يُنظر: الكافي في الفقه: ١٦٦.

بوجوبه، وحينئذٍ فيتمّ ما ذكر من صحّة الصلاة مع الجهل؛ لعدم القيديّة في صورة الجهل مع كونه معاقباً على ترك ذلك الواجب النفسيّ.

ولا يخفى أنَّ هذا إنَّما يتمّ في صورة ما لو قصر في موضع الإتمام جهلاً، فإنَّه يُقال يمكن أن تكون الركعتان الأخيرتان واجبتين نفساً في ضمن واجب، ويكون العلم بوجوبهما شرطاً في تقييد الصلاة بهما، إلّا أنَّه على الظاهر أنَّ الحكم المذكور - أعني عدم لزوم الإعادة - غير ثابت في هذه الصورة، وإنَّما هو في صورة العكس، وهي ما لو أتمّ في موضع القصر وحينئذٍ فلا بُدَّ أن يُقال في تقريب الجواب المذكور في هذه الصورة إنَّ ترك الركعتين الأخيرتين واجب نفسيّ، ومع العلم به يكون قيداً في صحّة الصلاة، فتأمّل.

أو يُقال: إنَّ ترك الأخيرتين واجب نفسيّ، وكون تركهما قيداً بمعنى مانعيّتهما منحصر في صورة العلم بذلك على نحو نتيجة التقييد لا على نحو التقييد اللحاظيّ.

أو يُقال: إنَّ الواجب النفسيّ هو التسليم على الثانية، وأنَّ مانعيّة الأخيرتين مختصّة بحال العلم بتلك المانعيّة على نحو نتيجة التقييد لا على نحو التقييد اللحاظيّ فراراً عن لزوم الدور.

أو يُقال: إنَّ الواجب بالأصل على المسافر هو أحد الفردين - أعني القصر والتمام - ولكنَّ خصوصيّة القصر تكون واجبة نفساً من باب الواجب في ضمن واجب، وتعيّن التكليف في أحد الفردين - أعني القصر - على وجه تكون خصوصيّة معتبرة فيه من باب التقييد مختصّ بصورة العلم بذلك الوجوب النفسيّ المتعلّق بخصوصيّة القصر.

ولكن لا يخفى أنَّ شيئاً من هذه الوجوه لا ينطبق على ما كأنَّه المتسالم عليه عندهم، وهو ما لو كان جاهلاً بالحكم وقصد القصر، وصلّى قصراً، وتأتّت منه نيّة القربة، كانت صلاته باطلة، مع أنَّه لو كان تكليفه الواقعيّ هو القصر وكانت مانعيّة الأخيرتين مختصّة بحال العلم، وكان تكليفه بترك الركعتين واجباً نفسيّاً من قبيل الواجب في ضمن واجب، أو كان تكليفه في الواقع تخييريّاً، وكانت خصوصيّة القصر واجبة نفسيّاً، وكان التقييد بها مختصّاً بحال العلم، لكانت صلاته المذكورة صحيحة، مع أنَّهم حكموا ببطلانها.

مضافاً إلى أنَّ ما عدا الأخير منها لا ينطبق على ما حكموا به من صحّة الصلاة فيما لو كان جاهلاً بوجوب القصر ونوى امتثال الأمر بالإتمام؛ لعدم امتثاله الأمر الواقعيّ وإنَّما تنفع هذه الوجوه فيما لو نوى القصر ولم يسلّم على الثانية، بل أتمّها أربعاً، فإنَّه بناءً على تلك الوجوه تكون صلاته صحيحة؛ لأنَّه قد امتثل الأمر الواقعيّ، غاية الأمر أنَّه أزاد فيه الركعتين الأخيرتين، وهي زيادة غير مضرّة، بناءً على ما ذكر في هذه الوجوه من اختصاص المانعيّة بصورة العلم، وإن كان عاصياً بترك الواجب النفسيّ، أعني ترك الأخيرتين أو التسليم على الثانية.

نعم، هذه الوجوه المذكورة تأتي في مسألة الجهر والإخفات.

وبالجملة: أنَّ ما ذكرناه من الفرع الأوّل لا ينطبق على شيء من هذه الوجوه، وما ذكرناه من الفرع الأخير لا ينطبق على ما عدا الأخير منها.

ولا يخفى أنَّ أصل الإشكال في المسألة إنَّما يتوجّه بعد الفراغ عن استحقاق العقاب على ترك تكليف واقعيّ متوجّه إليه في حال الجهل، فإنَّه لا ينطبق مع الحكم بعدم لزوم الإعادة إلّا بأحد هذه التوجيهات التي عرفت أنَّها لا تنطبق على ما ذكرناه من الفرعين، وإلّا فلو قلنا بعدم استحقاق العقاب وبقينا نحن والدليل الدالّ على عدم وجوب الإعادة لأمكن أن يُقال إنَّ المستفاد منه هو اختصاص وجوب القصر بصورة العلم به ولو على نحو نتيجة التقييد، فراراً من لزوم الدور في التقييد اللحاظيّ، وحينئذٍ فيكون الجاهل مكلّفاً واقعاً بالإتمام، وتصحّ الفروع المذكورة في هذه المسألة بلا حاجة إلى هذه التكلّفات حتّى ما ذكرناه من الفرعين المذكورين.

أمّا الأوّل منهما، فإنَّما حكموا فيه بالبطلان؛ لأنَّ تكليفه الواقعيّ منحصر بالإتمام، فلا يصحّ منه القصر بأيّ وجه كان.

وأمّا الثاني، فلأنَّه لمّا كان تكليفه في الواقع هو التمام صحّ له أن يأتي بالصلاة تامّة امتثالاً لذلك الأمر المتوجّه إليه.

ومنه يعلم الحال فيما لو نوى القصر وتأتّت منه القربة وغفل وأتمّ صلاته، فإنَّ الحكم فيه هو البطلان، كما هو الظاهر منهم، وهو لا ينطبق إلّا على ما ذكرناه من اختصاص وجوب التقصير بصورة العلم، وأنَّ الجاهل مكلّف في الواقع بالإتمام ولا

ينطبق على شيء ممّا ذكرناه من التوجيهات، فإنَّ مقتضاها الصحّة في هذه الصورة.

وبالجملة: فإنَّ الاحتياج إلى تلك التكلّفات إنّما نشأ ممّا أشرنا إليه من تسليم استحقاق العقاب على ترك تكليف واقعيّ متوجّه إليه في حال الجهل، وقد عرفت عدم انطباق هذه التكلّفات على ما ذكرناه من الفروع الثلاثة، ومن الممكن إنكار العقاب المذكور؛ إذ لا دليل عليه، والإجماع لا دخل له بهذه المسألة لو سلّم الإجماع على تسليم استحقاق العقاب، فإنَّ مسألة الاستحقاق مسألة عقليّة لا يدخلها الإجماع.

نعم، لو سلّم إجماعهم على أنَّ في المسألة تكليف واقعيّ قد تركه الجاهل، وكان مستحقّاً للعقاب من هذه الجهة، لكان الإجماع المذكور حجّة على ما ذكر، إلّا أنَّ تحقّق هذا الإجماع ممنوع أشدّ المنع؛ إذ لا تصريح لأحد من الأساطين بهذا التفصيل، فضلاً عن تحقّق الإجماع عليه، فإنَّ عبارة السيّد المرتضى ﷺ[1] و إن كان فيها إشارة أو تلويح إلى استحقاق العقاب إلّا أنَّه من الممكن أن يكون العقاب الذي أشار إليه هو العقاب على ترك التعلّم لا على مخالفة الواقع، بناءً على كون وجوب التعلّم وجوباً نفسيّاً، و إن لم يكن موجباً للوقوع في خلاف الواقع كما فيما نحن فيه؛ إذ لا يلزم من ترك التعلّم في هذه المسألة الوقوع في خلاف الواقع، بل يكون موجباً لتبدّل التكليف من القصر إلى الإتمام.

وأمّا بناءً على كون وجوب التعلّم طريقيّاً، فيمكن أن يُقال باستحقاق العقاب على تركه من باب التجرّي وعدم المبالاة بالوقوع في خلاف الواقع و إن اتّفق أنَّه لم يقع فيه.

نعم، لو سلّم ما ذكر من أنَّ في البين تكليفاً واقعيّاً قد تركه الجاهل، وأنَّه يستحقّ العقاب على ترك ذلك التكليف الواقعيّ، فلا محيص لنا عن الالتزام بما أفاده كاشف الغطاء ﷺ[2] من تصحيح المسألة بالترتّب، لكن لا بالترتّب المعروف في مسألة الضدّ، أعني الترتّب الحاكم به العقل الناشئ عن عدم القدرة على امتثال كلا الأمرين مع أهمّيّة أحدهما، ليتوجّه عليه ما أشكلناه عليه في محلّه

---

١. يُنظر: رسائل الشريف المرتضى: ٣٨٣/٢، وما بعدها.

٢. يُنظر: كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغرّاء: ١٧٧/١.

من عدم جريان الترتّب في مثل هذه المسألة، كما أوضحناه في محلّه، بل بنحوٍ آخر من الترتّب، ولنعبّر عنه بالترتّب الشرعيّ التابع لدلالة الدليل الشرعيّ عليه، بأن يكون التكليف الأوّليّ على المسافر هو التقصير، ويدّل دليل آخر على أنّه إن عجز عن امتثال الأمر بالتقصير على نحو التفصيل، ومعنى الامتثال التفصيليّ أن يلتفت إلى أنّه مأمور واقعاً بالتقصير، ويأتي بالصلاة قصراً امتثالاً لذلك الأمر الواقعيّ، وكان عجزه عن الامتثال بهذا التفصيل ناشئاً عن جهله بالحكم الواقعيّ، كان مكلّفاً بالإتمام، وحينئذٍ فتكون الصلاة تماماً صحيحة من الجاهل المذكور، فإن كان جهله عن قصور كان معذوراً ولم يستحقّ العقاب، وإن كان عن تقصير في التعلّم كان معاقباً على ترك امتثال الأمر بالقصر الذي أوقعه فيه جهله الناشئ عن تقصيره في التعلّم، ويكون الدليل الدالّ على الترتّب بهذا التفصيل هو ما دلّ على عدم وجوب الإعادة بعد الفراغ عن استحقاق العقاب على ترك تكليف واقعيّ متوجّه إلى المكلّف الجاهل.

وقلتُ: ولا يرد على هذا الترتّب بهذا التفصيل ما أورده عليه (دام ظلّه) في درس الأُصول في مسألة العمل بالبراءة قبل الفحص بما حاصله أنّه:

أوّلاً: محتاج إلى ما تقدّم من الالتزام بالوجوب التخييريّ.

وثانياً: بأنّه إنّما يتمّ فيما لو لم ينكشف له الواقع إلّا بعد انقضاء الوقت، وذلك فإنّ الإيراد الأوّل إنّما يتوجّه على تقدير أنّه ليس في البين إلّا ملاك واحد يقوم به القصر أوّلاً وعند عدمه يقوم به الإتمام.

أمّا لو قلنا: بأنّ في البين ملاكين أحدهما مطلق، وهو ملاك القصر، والثاني معلّق على عدم التمكّن من الأوّل الناشيء عن الجهل، فلا يكون التوجيه المذكور محتاجاً إلى القول بالتخيير المشار إليه.

وأمّا الإيراد الثاني، فإنّه إنّما يتوجّه على تقدير كون ما علّق عليه الأمر بالإتمام هو عصيان الأمر بالقصر، فإنّه حينئذٍ يتوجّه عليه أنّ العصيان الناشئ عن الجهل لا يتحقّق فيما لو انكشف الخلاف في أثناء الوقت.

أمّا لو كان ما علّق عليه الأمر بالإتمام هو العجز الناشئ عن الجهل بالأمر

بالقصر على التفصيل المذكور لم يكن ما ذكر من الإيراد متوجّهاً عليه؛ لتحقّق الشرط المذكور بمجرّد الجهل، ولو في أوّل الوقت.

نعم، لا بُدَّ في توجّه الأمر بالإتمام من بقاء ذلك الجهل بحاله، بمعنى أنّه لو كان في أوّل الوقت - مثلاً - جاهلاً بالحكم، لكنّه لم يوقع الصلاة بعد ثمّ إنّه بعد ذلك انكشف له أنّه مكلّف بالقصر فلا يصحّ له أن يوقعها بعد ذلك الانكشاف إلّا قصراً.

ثمّ إنّه يُستفاد من هذا الترتّب بهذا التفصيل أنّ صحّة امتثال الأمر الأوّل - أعني القصر - مشروطاً بالالتفات إلى أنّ الأمر الواقعيّ هو القصر والقصد إلى امتثال ذلك الأمر الواقعيّ الذي التفت إليه، بحيث كان ذلك شرطاً في صحّة المأمور به، ولم يكن شرطاً في أصل توجّه التكليف، فإن عجز عن ذلك لأجل عدم علمه بالأمر المذكور ولو كان عجزه عن تقصير غير موجب لسقوط التكليف المذكور عنه، توجّه إليه التكليف بالإتمام.

ويتفرّع على ذلك ما أفتوا به من بطلان الصلاة قصراً عند الجهل بالحكم، فإنّه لا يتمكّن من الامتثال التفصيليّ المذكور إلّا بنحو من التشريع، وحيث إنّه تحقّق في حقّه العجز عن الامتثال التفصيليّ المذكور كان مكلّفاً بالتمام على نحو الترتّب المذكور.

ثمّ لا يخفى أنّ الترتّب بهذا التفصيل بنفسه لا يُوجب سقوط الإعادة فيما لو انكشف الخلاف في الوقت، حيث إنّك قد عرفت أنّ العجز الناشئ عن التقصير لا يُوجب سقوط الأمر بالتقصير، وإنّما يُوجب توجّه الأمر بالإتمام، فلا بُدَّ حينئذٍ من إتمام المطلب بما قامت عليه الضرورة من عدم وجوب صلاتين في فرض واحد، وأنّه لو وقع أحد الفعلين من القصر أو الإتمام صحيحاً كان موجباً لارتفاع موضوع الآخر.

ولا يرد الإشكال بهذه الضرورة على ما ذكر من الترتّب بدعوى أنّه يكون مكلّفاً بصلاتين.

لأنّا نقول: إنّه لم يكلّف بهما عرضاً ليكون منتجاً للجمع بينهما، بل كلّف بهما طولاً، وهو لا بأس به، كما حقّقه (دام ظلّه) في مسألة القصر.

إذا عرفت ذلك، فنقول يمكن أن يكون القصر والإتمام في السفر من قبيل الواجب التخييريّ ويكون العلم بذلك موجباً لتعيّن القصر على النحو الأوّل ويكون في حال الجهل من قبيل الواجب في واجب فتكون هناك جهة موجبة لتعيّن القصر، ولكن على النحو الثاني، فيكون من قبيل نذر أحد الفردين التخييرين في أنّ تركه موجب لاستحقاق العقاب على مخالفة النذر الذي هو من قبيل الواجب في واجب، ولكنّه لا يكون موجباً لبطلان العمل؛ لعدم كونه قيداً فيه.

أمّا[1] ما ذكره الشيخ ﷺ من التوجيهات[2]، فقد أغنانا هو ﷺ عن كلفة ردّها.

وأمّا ما ذكره كاشف الغطاء ﷺ من التوجيه بالترتّب[3]، فقد حقّقنا أنّ الترتّب يتوقّف على تعدّد الملاك، وكون أحد الأمرين أهمّ من الآخر، وعدم قدرة المكلّف على امتثال كلا الأمرين، وكون القدرة المعتبرة في كلّ منهما قدرة عقليّة لا شرعيّة، وبيّنا في مسألة التزاحم أنّ الملاك إذا كان واحداً، كما في ما لو كان مالكاً لخمس وعشرين من الإبل إلى ستّة أشهر- مثلاً - وملك السادس والعشرين عند نصف السنة، فإنّه يدور الأمر بين كون النصف السابق من هذه السنة عفواً فيحسب السنة من حين ملك السادسة والعشرين، أو تكون السادسة والعشرين هدراً ويكون سنته من أوّل ملك الخمسة والعشرين، فعلى الأوّل يجب عليه[4] عند تمام النصف الثالث، وعلى الثاني يجب عليه خمس شياه عند تمام النصف الثاني، فيقع التزاحم بين هذين الحكمين مع

---

١. أرجع المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأحد: (سلخ شوّال، ١٣٤٣هـ).

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٣٧/٢.

٣. يُنظر: كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغرّاء: ١٧١/١.

٤. وقع في الأصل بياض بمقدار كلمتين.

كون الملاك واحد، فيكون العمل على طبق السابق منهما وهو الحكم الثاني؛ لتحقّقه من أوّل السنة، وهكذا في ما لو اجتمع موجب الزكاة وموجب الخمس.

نعم، إذا كان الحكم اللاحق رافعاً لموضوع السابق، كما في مسألة نذر زيارة عرفة للمستطيع، فإنّه يكون الحكم على طبق الثاني؛ لكونه رافعاً لموضوع الأوّل، وإن كان سابقاً فإنّ موضوع وجوب الوفاء بالنذر هو كون متعلّقه راجحاً في وقته مع قطع النظر عن النذر، وهذا المعنى - أعني رجحان الزيارة في وقتها - يرتفع بوجوب ضدّها، وهو الحجّ فينحلّ النذر بذلك.

إذا عرفت ذلك يظهر أنّ ما نحن فيه لا يمكن تطبيقه على الترتّب، لكون الملاك فيه واحداً مضافاً إلى عدم الأهمّيّة لأحد الحكمين - أعني وجوب القصر والإتمام أو الجهر والاخفات - على الآخر، مع أنّ المكلّف وإن ترك الأوّل وأتى بالثاني، إلّا أنّه بعد ذلك قادر على الإعادة والإتيان بالأوّل فيكون قادراً على الإتيان بكلا المتعلّقين، فتأمّل.

ويمكن[1] أن يكون مراد كاشف الغطاء ﷺ* من الترتّب ليس الترتّب المذكور في باب الضدّ؛ كي يتوجّه عليه ما قدّمناه من وحدة الملاك والقدرة على كلا التكليفين، بل المراد أنّ ملاك الأمر كما يمكن أن يكون منحصراً في القصر في موارده أو يكون حاصلاً بكلّ واحدٍ من القصر والإتمام كلّ منهما في عرض الآخر، كما تقدّم[2] منّا في التوجيه الذي اخترناه أخيراً، فكذلك يمكن

* ذكر (دام ظلّه) ما مضمونه: أنّي لم أراجع كشف الغطاء لأتعرف مراده ﷺ من الترتّب الذي وجّه به المسألة، ولعلّ المراد به هو هذا المعنى الذي ذكرناه دون ما هو المعروف في مسألة الضد.

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث، الاثنين: (أوّل ذي القعدة، ١٣٤٣هـ).
٢. يُنظر صفحة (٧٤١) من هذا الكتاب.

أن يكون حصول الملاك في الإتمام في موارد القصر مرتّباً على عصيان الأمر بالقصر، فيكون لنا ملاك واحد يحصل بالقصر.

ولكن إذا عصى الأمر به يحصل عين ذلك الملاك في الإتمام، فيكون الإتمام مأموراً به في هذا الحال - أعني حال عصيان القصر -، والفرق بين هذا الترتّب والترتّب المعروف هو أنّ ذلك الترتّب تقييد[1] المهمّ بعصيان الأهمّ مستكشف من عدم القدرة على امتثال كلا الأمرين مع كون كلّ منهما مفروض التحقّق والتوجّه إلى المكلّف، وهذا الترتّب مستكشف من دليل صحّة الإتمام في مورد القصر مع ترتّب العقاب على ترك القصر، فإنّه يستكشف من هذين المطلبين تعلّق الأمر بالإتمام وتوجّهه إلى المكلّف، ولكنّه معلّق على عصيان الأمر بالقصر. وفيه:

أوّلاً: إنّ هذا التوجيه محتاج إلى ما ذكرناه من التخيير بين القصر والإتمام، وكون القصر متعيّناً لجهة تقتضي تعيينه على نحو الواجب في واجب، وإلّا فمع كون الملاك منحصراً بالقصر على نحو التقييد لا يعقل حصوله بالإتمام إلّا بأن لا يكون للقصر خصوصيّة تقتضي انحصار الملاك، فالجمع بين كون الملاك حاصلاً في القصر بخصوصه وانحصاره فيه، وبين حصوله في الإتمام ولو بقيد عصيان القصر من قبيل الجمع بين المتنافيين، فإنّه إذا كان لقيد القصريّة مدخليّة في حصول الملاك، كيف يكون ذلك الملاك حاصلاً بالإتمام، وحينئذٍ فلا بُدَّ من الالتزام بكون كلّ منهما مشاركاً للآخر في كونه محصّلاً للملاك وهو ما ذكرناه من التخيير، وحينئذٍ فيحتاج في تصحيح العقاب إلى الالتزام بجهة معيّنة للقصر على نحو الواجب في الواجب ليكون ترك ذلك

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (من تقييد).

الواجب النفسيّ موجباً لاستحقاق العقاب، وإن صحّ ما أتى[1] لكونه أحد فردي الواجب التخييريّ.

وثانياً: لو أغضى النظر عن ذلك، وقلنا بصحّة كون الإتمام محصّلاً للملاك في حال عصيان القصر، وإن كان للقصر مدخليّة تُوجب اختصاصه بمحصليّة الملاك، ففيه بعد تصحيحه بكون العصيان من قبيل الشرط المتأخّر بمعنى أنّه لو انقضى الوقت ولم يأتِ بالقصر وعصى الأمر المتعلّق به لكان ما أتى به من الإتمام صحيحاً أنّه إنّما تتمّ صحّة الإتمام في خصوص الصورة المفروضة، وهي ما إذا انقضى الوقت ولم يأتِ بالقصر، أمّا لو أتى بالقصر بعد الإتيان بالتمام فلا يكون شرط صحّة التمام حاصلاً وهو العصيان ولو على نحو الشرط المتأخّر، وهذا لا يمكن انطباقه على ما هو محلّ الفرض من أنّه يصحّ الإتمام، ولا يجب عليه الإعادة، فإنّ مقتضى هذه الفتوى هو أنّه لو أتى بالقصر بعد ذلك لكان القصر لغواً، ويكون الصحيح هو ما أتى به من التمام، وذلك لا يجتمع مع كون صحّته معلّقة على عدم الإتيان بالقصر إلى آخر الوقت، كما هو مقتضى هذا التوجيه.

في عدم وجوب الفحص في الشبهة الموضوعيّة

بقي الكلام في المسألة الأخيرة من مسائل وجوب الفحص، وهي عدم وجوبه في الشبهة الموضوعيّة تحريميّة كانت أو وجوبيّة.

والسرّ في ذلك هو ما أشرنا إليه في أوّل المسألة من عدم تأتّي دليل وجوب الفحص فيها، وهي أنّ ما على المولى هو جعل الأحكام وتبليغها إلى المكلّفين، وما على العبد هو تعرف تلك الأحكام والفحص عنها المعبّر عنه بوجوب النظر والمعرفة، وهذا المعنى لا يتأتّى في الشبهة الوجوبيّة والتحريميّة الموضوعيّتين؛

---

١. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (ما أتى به).

لعدم كونهما من موارد وجوب النظر، فإنّ مورده منحصر في الأحكام الكلّيّة.

نعم، استثنوا من الشبهة التحريميّة الموضوعيّة مسألة الفحص عن المرأة التي يريد تزوّجها عن إنّها هل حرمت عليه برضاع أو بنكاح أب ونحو ذلك من موجبات التحريم؟ وهو مورد إجماع، وفيه رواية[1]، إلاّ أنّ الظاهر أنّ العمدة في دليل وجوب الفحص في ذلك هو الإجماع على العمل بتلك الرواية لا الراوية نفسها.

واستثنوا من الشبهات الوجوبيّة الموضوعيّة مسألة الفحص عن ملك النصاب، وعن تحقّق الاستطاعة في باب الحجّ، وعن تحقّق فاضل المؤنة في باب الخمس.

والضابط في هذه الشبهات هو ما ذكره الشيخ ﷺ[2]، وحاصله أنّ ما يكون بحسب طبعه لا يحصل إحرازه إلّا بالفحص والحساب، يكون الفحص فيه واجباً، وإلّا لزم فيه المخالفة الكثيرة، وحيث إنّه لقائل أن يقول بعدم بطلان هذا اللازم، فالأولى أن يوجّه ما أفاده ﷺ في هذا الضابط وفي دليل لزوم الفحص في موارده بما حاصله:

أنّ هذا النحو ممّا علّق عليه الحكم ممّا يكون مبنيّاً على الفحص بحسب طبعه لو لم[3] الفحص فيه واجباً لكان الغالب فيه كون الأمر لغواً؛ لعدم تحقّق إحراز موضوعه بدون[4]، فيكون جعل تلك الأحكام في الأغلب لغواً، لعدم ترتّب أثر على ذلك، فإخراجاً لذلك الجعل عن كونه لغواً في الأغلب نقول:

---

١. يُنظر: الكافي: ٤٢٧/٥، باب المرأة التي تحرم على الرجل فلا تحلّ له أبدًا، ح١.

٢. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٢٢/٢، وما بعدها.

٣. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (لو لم يكن).

٤. كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (بدون فحص).

إنَّ المستفاد عرفاً من تلك الخطابات - ولو بمعونة إخراجها عن اللغويّة في الغالب - هو وجوب الفحص عن موضوعاتها، وما أخذ الحكم في لسان الدليل معلّقاً عليه.

ثمّ إنَّ[1] الفحص الذي لا يكون واجباً في الشبهات الموضوعيّة إنّما هو الفحص المحتاج إلى إعمال نظر وتتبّع في الجملة، أمّا إذا لم يتوقّف العلم بالتكليف إلّا على النظر إلى الأفق - مثلًا - ليرى الهلال، أو على فتح نظر بصره، أو إشعال الضياء ليعرف أنَّ ما في الإناء خمراً أو خلاً، فلا بُدَّ منه، بل يمكن القول بأنَّ هذا النحو ليس فحصاً، بل يمكن أن لا يصدق على الجهل الحاصل من تركه أنّه جهل وعدم علم؛ لإمكان صدق العالم عليه باعتبار القوّة القريبة من الفعل.

وبالجملة: لا يصدق على من صادف كون ما شربه خمراً في هذه الصورة أنّه ليس بعالم.

بقي الكلام في مقدار الفحص

بقي الكلام في مقدار الفحص الذي يجب في الشبهات الحكميّة، والظاهر كفاية الفحص عمّا في المجاميع الكبار، مثل الوسائل، والوافي، ومستدرك الوسائل.

أمّا البحار، فلأجل كونه مشتملاً على كلّ غثٍ وسمين، فلا يكون ممّا يمكن الاعتماد عليه، وقد نقل[2] بعض من رأى نسخته الأصليّة أنّه يستفاد منها أنّه كان له تلامذة يكتبون له ما يعيّنه لكلّ واحدٍ منهم من الأبواب، فيكتب له كلّ واحدٍ منهم ما يعثر عليه في ذلك الباب، وكلّ خبر يكون عند

---

١. أرخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث، الثلاثاء: (٢، ذي القعدة، ١٣٤٣هـ).

٢. ينظر: أعيان الشيعة: ١٨٣/٩.

ذلك التلميذ مظنّة كتابة البيان عليه من صاحب البحار عند مراجعته يترك له بياضاً، فربّما كان البياض لا يسعه، فكتب تمام بيانه في الهامش، وربّما لا يحتاج إلى بيان في نظره، فيبقى بياضه خالياً.

أمّا مستدرك الوسائل، فإنّه يشتمل على الاستناد إلى جملة كتب لا يمكن الاعتماد عليها، مثل حديقة الشيعة.

وكذلك التفسير المنسوب إلى العسكري عليه السلام، فإنّه كما لا يخفى على من لاحظه مشتمل على خرافات وأمور غير معقولة ممّا يُوجب عدم الاطمئنان به.

نعم، إنّ من أصحاب العسكريّ شخصين كانا ملازمين له عليه السلام، وكانا يكتبان عنه كلّ ما يسمعانه منه من تفسير الآيات، إلّا أنّ النسخة التي كتباها على الظاهر وقعت في يد جامع التفسير المذكور وأخفاها وجعل بدلها هذه النسخة المنحوسة، والظاهر أنّه من الغلاة، أو من أعداء المذهب قد جعل هذا الكتاب ليكون دحضاً في مذهب الإماميّة.

وإمّا الفقه الرضويّ، فالظاهر أنّه من أحمد بن محمّد بن عيسى، وهو من أجلّاء الشيعة في ذلك الزمان.

وكيف كان، فإنّ كتاب الفقه الرضويّ - كما لا يخفى على من لاحظه - مشتمل على جملة من كلام الإمام عليه السلام، وعلى جملة أُخرى مروية بأسانيدها عن آبائه عليهم السلام، وعلى جملة يظنّ قويّاً أنّها من كلام صاحب الكتاب اجتهاداً منه في الجمع بين الروايات، مثل ما ذكرناه عن الكتاب في مسألة لباس المصلّي، وجملة أُخرى منه مشتبهة الحال.

ثمّ لا يخفى أنّ كتاب الفقه الرضويّ قد اشتمل على مضامين رسالة ابن بابويه ﷺ التي أفتى بها الأصحاب عند إعواز النصوص، وكيف كان،

فهذا الكتاب، والأشعثيات، وكتاب دعائم الإسلام ممّا يمكن الاعتماد عليها.

ويؤيّد ذلك أنَّ أغلب ما أفتى به الأصحاب ولم يُوجد له سند في الكتب المشهورة يوجد سنده في أحد تلك الكتب، وكنت جمعت جملة من تلك الفتاوى في كرّاسة ضاعت مني.

وأمّا ما يُقال في صاحب كتاب دعائم الإسلام من كونه إسماعيلياً، فالظاهر أنّه ليس كذلك.

نعم، إنّه كان مالكيّاً ثمّ تشيّع، وحيث كان بمصر في عصر الفاطميين وهم إسماعيليّون، فكان يتّقي منهم، ويؤيّد ذلك رواياته عن الجواد عليه السلام بعنوان أبي جعفر، ولم يقيّده بالثاني إيهاماً لهم بأنّه أبو جعفر الأوّل - أعني الباقر - مع أنّه يذكر في سند الرواية عليّ بن مهزيار، وهو من أصحاب الجواد عليه السلام؛ لأنّه لم يكن في عصر الباقر عليه السلام، ولكنّهم يغفلون عن ذلك، لعدم خبرتهم، فإنّهم كانوا أجهل فرق الشيعة، ولم يكن في فرق الشيعة من لا يكون لهم كتب معتمدة غير هؤلاء.

وممّا يُؤيّد ذلك ما اشتمل عليه من الروايات الموجودة في الكتب المشهورة حتّى الرواية في صلاة الجمعة المتضمّنة للدعاء لكلّ واحد من الأئمّة واحداً بعد واحد بأسمائهم إلى أن ينتهي إلى وليّ العصر عليه السلام فيدعو له بالفرج، فإنّه قد ذكر هذه الرواية بدعائها، ولكنّه لأجل التقيّة لمّا وصل إلى الصادق عليه السلام قال ما مضمونه: ثمّ تدعو للأئمّة بعده إلى وليّ عصرك فتدعو له بالفرج، وهم يتخيّلون أنَّ المعنى له بذلك منطبق عليهم، وغفلوا عن أنَّ الدعاء كان بالفرج، وهو لا ينطبق عليهم.

وبالجملة: فإنّ عصرنا هذا يكفي المؤنة عن الفحص من غير تلك

الكتب التي ذكرناها بما تعب بها أربابها ومَن قبلهم، فجزاهم الله خير الجزاء.

ولكن بقيت في الفحص كلفة ما، وهي ما تتضمّنه الوسائل من قوله: «وقد تقدّم ما يدلّ عليه، ويأتي ما يدلّ عليه» مع عدم تعيينه المحلّ المتقدّم والمتأخّر.

والحاصل أنّ المجتهد إذا راجع هذه الكتب وأتعب نفسه في هذه الجهة التي تركها صاحب الوسائل، ولم يجد خبراً يدلّ على التكليف فيما هو محلّ ابتلائه، وكان تفحّصه لأجله يحصل له اليأس من ذلك، نظير اليأس فيمن كان عطشاناً وطلب الماء في المحلّ الذي هو فيه ولم يجده، ونظير اليأس الحاصل لمن خاف من وجود أسد في المحلّ الذي هو فيه، فإنّه إذا طلبه وفتّش عليه ولم يجده يحصل له اليأس، بحيث إنّه ينام فارغ البال، فإذا حصل للمتتبّع هذه المرتبة من اليأس على وجهٍ يحصل له الاطمئنان بعدم وجود ما يدلّ على التكليف، كان ذلك كافياً في الرجوع إلى البراءة، كما هو الحال في كلّ مطلوب لا ضابط فيه، وتكون أسبابه مختلفة، بخلاف ما يكون سببه محدوداً، وضابطه معيّناً، كما في استكشاف مراد المتكلّمين، فإنّ المدار فيه على ذلك السبب المضبوط، وهو الظهور اللفظيّ، ولا يكون الظنّ الاطمئنانيّ فيه معتبراً، وإنّما يكون الاطمئنان معتبراً فيما لا يكون سببه داخلاً تحت ضبط وحساب.

تذييل في شرطين آخرين لأصالة البراءة

ثمّ إنّه[1] قد ذُكِر لأصالة البراءة شرطان:

أحدهما: أن لا تكون مثبتة للتكليف.

والآخر: أن لا يلزم من إعمالها ضرر على الغير.

أمّا الشرط الأوّل، فإن أريد منه أنّ أصالة البراءة لا يترتّب عليها اللوازم

---

١. أرّخ المقرّر ﷺ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٣ ذي القعدة، ١٣٤٣هـ).

العقليّة التي يكون لها آثار شرعيّة، فهو وإن كان حقّاً، إلّا أنّه لا خصوصيّة في ذلك لأصالة البراءة، بل كلّ أصل لا يكون مثبتاً بهذا المعنى.

وإن أريد منه أنّ أصالة البراءة لا تكون موضوعاً لثبوت التكليف المعلّق على عدم التكليف، فالذي ينبغي في ذلك هو التفصيل، فإنّ تقييد التكليف بعدم تكليف آخر، إن كان من جهة المزاحمة الموجبة لتقييد أحد التكليفين بعدم الآخر تقييداً عقلياً ناشئاً عن المزاحمة الموجبة لعدم القدرة على امتثال كلا التكليفين، ففيه:

أنّه لا إشكال في ثبوت التكليف المقيّد بعدم الآخر بهذا النحو من التقييد إذا كان ذلك الآخر مجرى لأصل البراءة ولو كانت عقليّة، فضلاً عن البراءة الشرعية؛ لأنّ المانع من ثبوت ذلك التكليف المقيّد بالقيد المذكور إنّما هو عدم القدرة على امتثاله مع تنجّز التكليف الآخر المزاحم له، فإذا جرت البراءة من ذلك التكليف الآخر، فلا مانع من توجّه ذلك التكليف؛ لعدم تنجّز ما يزاحمه.

وإن كان التقييد المذكور تقييداً شرعيّاً، فإن فهم من لسان الدليل المقيّد ولو من جهة مناسبة الحكم والموضوع أنّ ذلك التكليف مقيّد بعد تنجّز التكليف الآخر لا بعدم ثبوته واقعاً، كما في مثل صحّة الصوم تطوّعاً المعلّقة على عدم صوم واجب عليه، وكما في صحّة التطوّع لمن عليه فريضة، بناءً على كون الحكمين المذكورين مقيّدين بذلك، فلا ريب في ترتب مثل هذا الحكم إذا كان الحكم الآخر مجرى البراءة، ويكون حكمه حكم التقييد العقليّ الناشئ من المزاحمة، بل هو أيضاً من باب المزاحمة، لكنّها مزاحمة بجعل الشارع لا مزاحمة عقليّة.

وإن لم يستفد من التقييد المذكور أنّ القيد هو عدم التنجّز، بل استفيد منه أنّ ذلك التكليف مقيّد بعدم ثبوت التكليف الآخر واقعاً، فلا ريب في أنّ

جريان البراءة في ذلك التكليف المعتبر عدمه لا يترتّب عليها الأثر المرتّب على عدم التكليف واقعاً؛ لأنّ أصالة البراءة وإن كانت شرعيّة لا تعرّض لها لإثبات العدم واقعاً، وإنّما تثبته ظاهراً.

وأمّا الشرط الثاني، فلا ريب فيه، فإنّ البراءة كسائر الأحكام الشرعيّة وسائر الأُصول العمليّة حتّى الاستصحاب تكون محكومة لقاعدة نفي الضرر.

ثمّ إنّ ما يظهر من الشيخ ﷺ في هذا الكتاب[1] في هذا المقام، وفي كتاب الطهارة[2] من الحكم بنجاسة الماء الملاقي للنجاسة إذا كان مشكوك الكرّيّة من جهة عدم إحراز المانع - وهو الكرّيّة - بناءً على كون الكرّيّة مانعة من تأثير المقتضي للنجاسة - وهو الملاقاة - ليس أخذاً بقاعدة المقتضي؛ لأنّه ﷺ قد أبطل هذه القاعدة، ولا على التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة؛ لأنّه ﷺ قد منع عن ذلك في محلّه، بل هو مبني على أنّ حصر الطهارة في مورد الملاقاة بالكرّيّة يكون موجباً لانقلاب الأصل في مورد عدم إحراز ما علّقت الطهارة عليه، وهذا نظير انقلاب الأصل في باب الدماء والفروج المستفاد من حصر الحلّيّة في ذلك بعناوين وجوديّة؛ لأنّه يُستفاد منه عرفاً عدم الحكم بالحلّيّة إلّا عند إحراز ذلك العنوان الوجوديّ، وقد نقّحنا ذلك في درس الفقه في مسألة اللباس المشكوك[3]، فليراجع ثمّت.

[انتهى المجلّد الخامس، ويليه المجلّد السادس إن شاء الله تعالى]

---

١. يُنظر: فرائد الأُصول: ٤٤٩/٢.

٢. يُنظر: كتاب الطهارة: ١٥٨/١.

٣. يُنظر: أُصول الفقه: ٧٥/١٠.

الفهرس

المقصد الثالث:
في الأُصول العمليّة

في الأُصول العمليّة الجارية عند الشكّ ٩

المبحث الأوّل: في البراءة

الجهة الأولى في وجه حصر الأُصول في الأربعة ١٣
الجهة الثانية في النسبة بين الأُصول والأمارات ١٥
في بيان نحو آخر للحكومة ١٨
في الفرق بين تقديم (لا حرج)، وتقديم الدليل الخاصّ المنفصل ٣٠
بيان الحكومة الواقعيّة والظاهريّة ٣٣
في الشكّ في التكليف ٣٤
المسألة الأولى في الشبهة التحريميّة حال فقد النصّ ٣٤

في الشبهة التحريميّة ٣٤
المقدّمة الأولى في الفرق بين البراءة والاحتياط ومسألة الحظر والإباحة ٣٤
في دعوى الأخباريّين أنّ الأصل هو الاحتياط ٣٧
المقدّمة الثانية في الفرق بين المسألتين ٣٩
في الطوليّة والترتّب بين المسألتين ٣١
في أدلّة البراءة ٣٣
الأمر الأوّل في الآيات الشريفة ٣٣
الأمر الثاني في الاستدلال على البراءة بالسنّة ٣٩
١- حديث الرفع ٣٩
الأمر الأوّل في نزاع الأُصوليّين في دلالة الاقتضاء ٣٩
الأمر الثاني في الفرق بين الرفع والدفع ٤١
في كون النسخ من الروافع الشرعيّة ٤٣
في بيان المراد من المرفوع ما هو؟ ٤٨
في كون حديث الرفع معارضاً لأخبار الاحتياط وليس حاكمًا ٥٤
تقريب لبيان الحكومة الواقعيّة لحديث الرفع على دليل الاحتياط ٥٤
تقريب لبيان الحكومة الظاهريّة لحديث الرفع على دليل الاحتياط ٥٥
الكلام في إشكال مقتضى سياق الموصولات ٥٧
الأمر الثالث في اختلاف نسبة الرفع إلى الأشياء التسعة ٦٠
الآثار المتصوّر لحوقها للأفعال الخارجيّة ٦١

في محصّل الرفع التشريعيّ ٦٢
في الجامع بين الخمسة الأُول والثلاثة الأخيرة ٦٣
ملخّص في كيفيّة جعل الطرق ٦٤
الأمر الرابع في الأثر المرفوع ٦٥
الأمر الخامس في كون الأحكام اللاحقة للأفعال تكليفيّة ووضعيّة ٦٨
في أنحاء الأحكام التكليفيّة اللاحقة للأفعال ٦٨
النحو الأوّل في كون الفعل موضوعاً للحكم على نحو القضيّة الحقيقيّة ٦٩
النحو الثاني في كون الحكم فيها متحقّقاً قبل تحقّق الفعل وكان تحريميًّا ٧٠
النحو الثالث في كون الحكم فيها متحقّقاً قبل تحقّق الفعل وكان وجوبيًّا ٧٣
ملخّص في جريان حديث الرفع في الواجبات ٧٥
في شمول حديث الرفع للأحكام الوضعيّة ٨٦
في حكم الحاكم في الهلال ٨٨
عدم جريان حديث الرفع في المستبّبات من المعاملات ٨٩
في حكم الشكّ في المحصّل والمحقّق ٩١
في المراد من المجعول في الأسباب ٩٣
٢- حديث: ما حجب الله ٩٧
٣- حديث السعة ١٠١
٤- حديث عبد الأعلى ١٠٣
٥- حديث: أيّما أمرئ ركب أمراً بجهالة ١٠٤

في دعوى عدم قابليّة الرواية للتخصيص ١٠٤
٦- حديث الاحتجاج ١٠٦
٧- مرسلة الصدوق ﷺ ١٠٦
٨- حديث التزويج في العدّة ١٠٧
ملخّص في كلام الأُصوليّ والأخباريّ ١٠٩
في الروايات الدالّة على أصالة الحلّ ١١٠
في رواية مسعدة بن صدقة ١١٠
المناقشة في رواية عبد الله بن سليمان ١١٣
المناقشة في صحيحة عبد الله بن سنان ١١٤
في دوران لفظ «فيه» بين الاستخدام والتجوّز ١١٦
الأمر الثالث في الاستدلال على البراءة بالإجماع ١١٨
الأمر الرابع في الاستدلال على البراءة بالعقل ١١٨
في بيان الضرر المحتمل ١٢١
في تقسيم ملاكات الأحكام وصور الشكّ في التكليف ١٢٢
الضابط في ملاكات الأحكام راجع للشارع لا المكلَّف ١٣٠
حكم العقل بقبح العقاب لا ينحصر بالبيان الشرعيّ ١٣٤
تنبيهات ١٣٥
الأمر الأوّل في المراد من البيان ١٣٥
الأمر الثالث في الاستدلال باستصحاب عدم التكليف ١٣٦

المبحث الثاني: في الاحتياط

استدلال الأخباريّين على الاحتياط ١٤١
الأوّل: الآيـــات والأخبار الكثيرة ١٤١
الثاني: العقل ١٤٣
تنبيه: في حكومة الأُصول الموضوعيّة على البراءة ١٤٤
الكلام في أصالة عدم التذكيّة ١٤٥
وجهان في تفسير التذكية ١٤٦
في بيان المراد من الميتة ١٤٦
في وجه جريان أصالة عدم التذكية ١٥٤
في أخبار تذكية السمك والجراد ١٥٥
الأقوال في قابليّة الحيوانات للتذكية ١٦٣
المسألة الثانية في الشبهة التحريميّة: تعارض النصّين ١٦٧
المسألة الثالثة في الشبهة التحريميّة: إجمال النص وتردّده بين الأقلّ والأكثر ١٦٨
المسألة الرابعة: مسألة الشبهة الموضوعيّة التحريميّة ١٦٩
أصالة البراءة العقليّة في الشبهات الموضوعيّة ١٦٩
في وجه القول بالاحتياط في اللباس المشكوك ١٧١
صور ثلاثة في: لا تشرب الخمر ١٧٥
في عدم اجتماع الاستصحاب والبراءة في مورد واحد ١٧٧
في مناقشة رأي الأخوند الخراسانيّ ﷺ ١٧٨

أصالة البراءة الشرعيّة في الشبهات الموضوعيّة ١٨٥
في حسن الاحتياط شرعاً ١٨٥
في حسن الاحتياط في الشبهات الوجوبيّة العباديّة ١٨٦
في جريان الاحتياط في العباديّات ١٨٧
في اندكاك الأمرين ١٨٨
الكلام في جهات البحث عن الاحتياط في العبادات ١٨٩
قاعدة التسامح في أدلّة السنن ١٩٣
في كون المسألة تصلح أن تكون أُصوليّة وفقهيّة وكلاميّة ١٩٤
النسبة بين أخبار التسامح وأدلّة الخبر الواحد ١٩٥
جواز الحكم بالاستحباب لاعتبار التسامح ١٩٧
في أنّ أوامر الاحتياط تعبّديّة أو توصّليّة ٢٠٣
في بيان المصحّح لعباديّة أوامر الاحتياط ٢٠٤
تنبيهات ٢٠٥
الأمـــر الأوّل: في كون المسألة أُصوليّة أو فقهيّة ٢٠٥
الأمر الثاني في شمول القاعدة للمكروهات وعدمه ٢٠٥
الأمر الثالث في عدم جريان القاعدة في القصص والحكايات ٢٠٦
الأمر الرابع في شمول الرواية الضعيفة الدالّة على الاستحباب ٢٠٦
الأمر الخامس في شمول القاعدة لفتوى الفقيه وعدمه ٢٠٧
الأمر السادس في شمول القاعدة للخبر الضعيف الدالّ على الوجوب ٢٠٨

في حكم الشكّ في الوجوب التخييريّ وأنحائه ٣٠٨
البراءة عند تعذّر الطرف المعلوم الوجوب ٣١٠
البراءة عند تعذّر الطرف المشكوك الوجوب ٣١١
في دفع توهّم كون البراءة تجري فيما لا بدل له ٣١٢
في تقريب القول بالبراءة ٣١٣
في مناقشة المقرّر لجواب الوجه الثاني ٣١٤
في ضابط التخيير الشرعيّ والعقليّ ٣٢١
في احتمالات كون الائتمام مسقطاً للقراءة ٣٢٣
في بيان حال التردّد بين التعيين والتخيير ٣٢٦
المرجع في الشكّ في تخييريّة واجبين ٣٣٠
الأمر الأوّل في كون الوجوب التخييريّ ناشئاً عن ملاك واحد ٣٣٤
الأمر الثاني في كون الوجوب التخييريّ تكليفاً واحداً على نحو البدل ٣٣٤
الأمر الثالث في أنّ الإتيان بأحد فعلي الوجوب التخييريّ مسقط للآخر ٣٣٥
الأمر الرابع في صور الشكّ في امتثال الوجوب التخييريّ ٣٣٦
الأمر الخامس في كون الأصل اللفظيّ مقتضٍ للتعيين ٣٣٧
الأمر السادس فيما لو دار التكليف بين العينيّة والكفائيّة ٣٤٤
الأصل في التعيين والتخيير الاشتغال ٣٤٥
التنبيه الأوّل في عدم اعتبار محتمل الأهمّيّة في المقام ٣٤٦
مقدّمة في حقيقة التخيير الأصليّ ومرجعه ٣٤٨

في حقيقة التخيير العارضيّ ٣٥١
شبهة القول بعدم الترتّب ٣٥٣
تقريب القول بالبراءة في التعيين والتخيير ٣٥٤
في دوران الأمر بين التعيين والتخيير العارضيّ ٣٦٠
في دوران الأمر بين كون الوجوب عينيّاً أو كفائيّاً ٣٦١
التنبيه الثاني في لازم كون الوجوب على كلّ فرد مشروطاً بعدم امتثال الآخر ٣٦١
في الشبهة الوجوبيّة الموضوعيّة ٣٦٢
حكم من فاتته فرائض ولا يعلم مقدارها ٣٦٣
في توجيه صاحب الحاشية للحكم بالاحتياط ٣٦٤
مسألة في حكم تارك الصلاة والسارق إذا تابا ٣٦٩
المسألة الثالثة في دوران الأمر بين المحذورين ٣٧١
في منجّزيّة العلم الإجماليّ بأحد المحذورين ٣٧١

المبحث الثالث: في التخيير

في أقسام الوجوب التخييريّ ٣٨١
القسم الأوّل في الشكّ في التخيير الأصليّ ٣٨١
في أنحاء الشكّ في التخيير الأصليّ ٣٨١
القسم الثاني في الشكّ في التخيير العارضيّ الناشئ من باب التزاحم ٣٨٧
في التخيير الناشئ عن تعارض الدليلين وتساويهما ٣٩٠

القسم الثالث في الشكّ في كون الوجوب كفائيّاً أو عينيّاً وبيان حقيقة الكفائيّ ٢٩٢
صور الشبهة الوجوبيّة ٢٩٣
في الشبهة الموضوعيّة ٢٩٣
فرع في وجوب الاحتياط في قضاء الفوائت التي لا يعلم كمّيّتها ٢٩٤
المسألة الثالثة في دوران الأمر بين المحذورين ٢٩٩
المطلب الأوّل في كون أحد الطرفين محتمل الرجحان ٣١٥
المطلب الثاني في كون التخيير بدويّاً أو استمراريًّا ٣١٦
المطلب الثالث في الدوران بين الحرمة والإيجاب لتعارض النصّين ٣٢٣
المطلب الرابع في كون أحد الأمرين أو كليهما تعبّديًّا ٣٢٤
المطلب الخامس في الدوران بين الشرط والمانع ٣٢٥
المطلب السادس في الشكّ في المكلّف به مع العلم بأصل التكليف ٣٢٧
مراتب الشكّ في المكلّف به ٣٢٧
في ضابط الشكّ في المكلّف به والتكليف ٣٢٨
المبحث الأوّل: في الشبهة المحصورة التحريميّة ٣٣٠
الجهة الأولى في حرمة المخالفة القطعيّة ٣٣٠
في الجهات التي يتوقّف عليها جريان الحكم الظاهريّ ٣٣٣
في مناقشة انطباق رواية الحلّيّة على أطراف العلم الإجماليّ ٣٣٦
في عدم جريان الأُصول غير الإحرازيّة النافية للتكليف ٣٤١
الجهة الثانيّة في وجوب الموافقة القطعيّة ٣٤٥

في الإيراد على دعوى سقوط الأصلين للتعارض وجوابه ٣٤٨
في دفع توهّم كون المقام مورداً للتقييد ٣٥٢
في طرق انحلال العلم الإجماليّ ٣٥٦
في صور منجّزيّة العلم الإجماليّ ٣٥٩
في صورة تقدّم الانكشاف ٣٥٩
في صورة تأخّر الانكشاف ٣٦٠
ما لو كان الأصل في المرتبة المتأخّرة نافياً ٣٦٦
التنبيه الأوّل في كون العلم الإجماليّ مردّد العنوان مع العلم بمتعلّقه ٣٧٢
التنبيه الثاني في كون وجوب الاحتياط حكماً إرشاديّاً ٣٧٤
التنبيه الثالث في ترتّب الأثر على المعلوم بالإجمال ٣٧٤
فائدة في موارد عدم الابتلاء ٣٧٩
التنبيه الرابع في حكم ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة ٣٨٠
الكلام في مقام الثبوت ٣٨١
في استدلال صاحب الغنية ومناقشته ٣٨٣
الكلام في مقام الإثبات ٣٨٥
في تنقيح أنّ نجاسة الملاقي بالملاقاة أو بالسريان ٣٨٥
في أقسام فقد الملاقي بالقياس إلى العلم الإجماليّ بالنجاسة ٣٩٢
في تأخّر العلم الإجماليّ عن فقد الملاقي ٣٩٣
في تقدّم العلم الإجماليّ على فقد الملاقي ٣٩٣

في مقارنة العلم الإجماليّ لفقد الملاقي ٣٩٤
في تنقيح المسألة بناءً على كون نجاسة الملاقي بالسريان ٣٩٤

في شروط تنجّز العلم الإجماليّ ٣٩٧
الشرط الأوّل في كون النجاسة موجبة لانفعال الطرفين ٣٩٧
الشرط الثاني في اشتمال كلّ واحد من الطرفين على أثر عمليّ شرعيّ ٣٩٨
الشرط الثالث في إمكان توجّه الأثر المترتب إلى المكلَّف ٤٠٠
الشرط الرابع في عدم الاضطرار إلى بعض الأطراف ٤٠١
في تفصيل الشيخ بين كون الاضطرار بعد العلم الإجماليّ وبين غيره ٤٠١
الاضطرار بعد العلم الإجماليّ ٤٠١
الاضطرار قبل العلم الإجماليّ ٤٠٣
لو كان الاضطرار مقارنًا للعلـــم الإجماليّ ٤٠٥
الاضطرار إلى واحد غير معيّن ٤٠٥
فروع فقهيّة ٤١١
فذلكة ما تقدّم ٤١٣
استدراك على ما تقدّم من مباحث الابتلاء ٤١٧
في حكم العلم بوقوع النجاسة إمّا في الماء أو التراب ٤١٨
الشرط الخامس في كون كلّ من الطرفين تدريجيًّا ٤٢٦
في الشك في المكلّف بين عنوانين ٤٢٩
الشرط السادس في كون الشبهة محصورة ٤٣٠

استدراك لما تقدّم في التدريجيّين ٤٣١
في الأدلّة على عدم الاحتياط في الشبهة غير المحصورة ٤٣٣
المبحث الثاني: في الشبهة المحصورة الوجوبيّة ٤٣٩
الكلام في الاستدلال بالاستصحاب على وجوب الموافقة القطعيّة ٤٤١
العلم الإجماليّ الناشيء من تعارض النصّين ٤٥١
العلم الإجماليّ الناشيء من إجمال النصّين ٤٥١
الكلام في تنبيهات العلم الإجماليّ ٤٥٣
التنبيه الأوّل في الاحتياط في المأمور به المردّد بين متباينين ٤٥٣
التنبيه الثاني في الاحتياط بالإتيان بأحد الطرفين لاحتمال أنّه الواقع ٤٥٥
التنبيه الثالث إنّ الشبهة الوجوبيّة غير المحصورة الحكم فيها تبعيض الاحتياط ٤٥٥
في الدوران بين الأقلّ والأكثر ٤٥٦
في تقسيمات الأقلّ والأكثر ٤٥٨
المقدّمة الأولى في الأقلّ والأكثر في الأسباب ٤٥٨
في أنّ سبب المكلّف به على قسمين ٤٦٠
مسألة الشكّ في السبب بجميع أقسامه خارجة عن الأقلّ والأكثر ٤٦٤
المقدّمة الثانية في صحّة الحمل في بعض الأجزاء الخارجيّة ٤٦٤
المقدّمة الثالثة في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين ٤٦٦
في دليل البراءة العقليّة في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين ٤٦٨
المانع الأوّل لصاحب الحاشية ٤٦٨

المانع الثاني للشيخ الآخند ٤٧٠
بيان عدم إمكان الانحلال العقليّ بطريق برهانيّ ٤٧٣
الكلام في شرح ما مرّ في المقدّمة الثالثة ٤٧٦
صورتان استثناهما الشيخ الأنصاريّ من الحكم بالبراءة ٤٨٥
في تفسير المراد بالغرض في كلام الشيخ الأنصاريّ ٤٩٠
في التمسّك بالبراءة بعدم جعل الثاني ٥١٢
في التمسّك باستصحاب عدم الوجوب لنفي الزائد ٥١٤
في بيان العدم المراد استصحابه في المسألة ٥١٦
في دفع توهّم أنّ أثر الاستصحاب عقليّ ٥٢٤
الإشكال على إجراء الاستصحاب بحكومة البراءة الشرعيّة عليه ٥٣١
المسألة الثانية كون الشكّ بين الأقلّ والأكثر ناشئاً من إجمال النصّ ٥٣٤
المسألة الثالثة في تعارض النصّين ٥٤٠
المسألة الرابعة في كون منشأ الترديد هو الشبهة الموضوعيّة الخارجيّة ٥٤١
استدراك لما مضى ٥٤٣
في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر التحليليّين ٥٤٤

تنبيهات في مسائل الجزء والشرط ٥٥١

الأوّل في مقتضى الأصل من الركنيّة وعدمها ٥٥١
في الشك في الركنيّة من جهة النقيصة ٥٥١
في الأصل عند الشكّ في ركنيّة الجزء أو الشرط وعدمها ٥٥٥

في الاستدلال على رفع الجزئيّة حال النسيان بالبراءة الشرعيّة ٥٦٢
الثاني في انتزاع الشرطيّة والجزئيّة من الوجوب الغيريّ ٥٦٥
في مسألة النسيان نظير مسألة العجز عن بعض الأجزاء والشرائط ٥٦٧
في تقريب التمسّك للبراءة بحديث رفع النسيان ٥٧١
إعادة لما سبق ٥٨٢
في الشكّ في الركنيّة من جهة الزيادة ٥٨٣
المقام الأوّل في تأسيس الأصل ٥٨٣
في استصحاب صحّة الأجزاء السابقة في مورد الشكّ ٥٨٥
في مناقشة جريان الاستصحاب ٥٨٧
في مناقشة الشيخ الأنصاريّ في جريان الاستصحاب ٥٨٨
في أنّ الأصل الجاريّ في المسألة هو البراءة ٥٩٨
المقام الثاني في حقيقة الزيادة وموردها ٥٩٩
الأمر الأوّل في امتثال الأمر الواقعيّ بجملة الأجزاء ٦٠٣
الأمر الثاني في قيديّة جزء أو شرط في حال التمكّن أو يشمل التعذّر ٦٠٤
في تنقيح جهة البحث في اقتضاء قيديّة شيء ٦٠٧
إعادة لما سبق ٦١١
في توقّف سقوط القيديّة على استفادته من الأمر الغيريّ أو عدمه ٦١٤
في مناقشة رأي الوحيد البهبهانيّ في المسألة ٦١٥
المقام الأوّل في قاعدة الميسور ٦٢٠

المقام الثاني في إجراء الاستصحاب ٦٢٢
بيان بعض الفروع ٦٢٥
المسألة الرابعة في الدوران بين شرطيّة الشيء ومانعيّته ٦٢٧
في دوران الأمر بين ترك الجزء أو الشرط ٦٢٧
في دوران الأمر بين البدلين ٦٢٨
في دوران الأمر بين الجزئيّة والشرطيّة ٦٢٩
ملحق فيه بعض الفروع ٦٣٠
الأوّل في تقدّم محلّ الشرط على محلّ الجزء ٦٣٠
الثاني في دوران الأمر بين ترك الجزء وترك الشرط ٦٣١
إعادة لما سبق ٦٣٣
في اشتباه الواجب بالحرام ٦٣٤
في التزاحم بين الوجوب والتحريم ٦٣٧

خاتمة ٦٤٣

في مورد حسن الاحتياط ٦٤٣
الكلام في الاحتياط تفصيلاً في أمور ٦٤٤
الأمر الأوّل في أنّ الاحتياط حقيقيّ و إضافيّ ٦٤٤
الأمر الثاني في حسن الاحتياط ٦٤٥
الأمر الثالث في حسن الاحتياط في العبادات ٦٤٧
في تنقيح اعتبار نيّة الوجه والوجوب ٦٤٨

في حسن الاحتياط المتوقّف على التكرار..... ٦٦٠
المقام الأوّل في تنقيح أنّه من قبيل الإطاعة الاحتماليّة..... ٦٦٠
المقام الثاني في كون الإطاعة الاحتماليّة في طول التفصيليّة..... ٦٦١
فرع فيه إشكال..... ٦٦٣
في ملاك حكم العقل بالطوليّة بين الإطاعة الاحتماليّة والتفصيليّة..... ٦٦٤
فائدة في أمرين..... ٦٧٤
في تنقيح الجزم بالنيّة في مسائل..... ٦٧٩
المسألة الأولى في نسبة اعتبار الجزم بالنيّة..... ٦٧٩
المسألة الثانية في نسبة حرمة الإبطال إلى الأجزاء والشرائط التي لا بدل لها..... ٦٨٥
المسألة الثالثة في نسبة حرمة الإبطال إلى الأجزاء والشرائط التي لها بدل..... ٦٨٥
المسألة الرابعة في نسبة حرمة الإبطال إلى اعتبار الجزم بالنيّة والإطاعة التفصيليّة..... ٦٨٧
في عدم صحّة الإطاعة الاحتماليّة مع القدرة على الإطاعة التفصيليّة..... ٦٩٩
شرائط جريان البراءة..... ٧٠٧
الأمر الأوّل في اعتبار الفحص وعدمه..... ٧٠٧
الأمر الثاني في استحقاق تارك الفحص للعقاب..... ٧١٣
الأمر الثالث في صحّة عمل التارك للفحص..... ٧١٤
في صور استحقاق العقاب وبيانها..... ٧٢٣
الأمر الرابع في فروع مستثناة من الحكم بالبطلان..... ٧٢٥
مسألة في الإتمام في موضع القصر..... ٧٣٧

في عدم وجوب الفحص في الشبهة الموضوعيّة ٧٤٧
بقي الكلام في مقدار الفحص ٧٤٩
تذييل في شرطين آخرين لأصالة البراءة ٧٥٣