التقريرات الأصولية

لأبحاث الأستاذ الأعظم إمام المحققين
الميرزا محمد حسين الغروي النائيني رضوان الله عليه
١٢٧٦ - ١٣٥٥ هـ

بقلم
المحقق المدقق الشيخ حسين الحلي قدس سره
١٣٠٩ - ١٣٩٤ هـ

الجزء السابع
(البراءة والاحتياط والتخيير)

تحقيق
الشيخ مصطفى أبو الطابوق

مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلامية



التقريرات الأصولية

التقريرات الأصولية

لأبحاث الأستاذ الأعظم إمام المحققين
الميرزا محمد حسين الغروي النائيني رضوان الله عليه
١٢٧٦ – ١٣٥٥ هـ

بقلم
المحقق المدقق الشيخ حسين الحلي قدس سره
١٣٠٩ – ١٣٩٤ هـ

الجزء السابع

(البراءة والاحتياط والتخيير)

تحقيق
الشيخ مصطفى أبو الطابوق

مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلامية



٢٦١

ح٨٩ الحلّيّ، حسين.

التقريرات الأصوليّة لأبحاث الأستاذ الأعظم إمام المحقّقين الميرزا محمّد حسين الغرويّ النائينيّ (١٢٧٦-١٣٥٥هـ)/ بقلم حسين الحلّيّ؛ تحقيق مصطفى أبو الطابوق .-ط١.- كربلاء: دار الكفيل، ٢٠٢٥

ج٧ (٥٠٦ص)؛ ٢٤سم.

١- الفقه الإسلاميّ- أصول -٢- أبو الطابوق، مصطفى(تحقيق) أ- العنوان.

رقم الإيداع ٢٦٢٠

المكتبة الوطنيّة / الفهرسة أثناء النشر

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٢٦٢٠) لسنة ٢٠٢٥

الكتاب: التقريرات الأصوليّة لأبحاث الشيخ النائينيّ نتنّ.

المؤلّف: الشيخ حسين الحلّيّ نتنّ

مراجعة وتدقيق: مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلاميّة.

التصميم والإخراج الفنّيّ: كرّار عبد المهدي تويج.

الناشر: مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلاميّة.

الطبعة: الأولى.

عدد النسخ: ٥٠٠.

المطبعة: دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع.

تاريخ الطبع: ١٤٤٧هـ - ٢٠٢٥م.



محفوظة جميع الحقوق

العراق - النجف الأشرف


بسم الله الرحمن الرحيم
وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ
مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا
رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ
التوبة ١٢٢



[المقصد الثالث]

[في الأصول العمليّة]



المقصد[1] الثالث
في الأصول العمليّة

بسم الله الرحمن الرحيم

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

---

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

---

(١) أرّخ المقرّر تلك هذا المقطع من البحث، ليلة الأربعاء غرّة جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٩هـ.

في الأصول العمليّة الجارية عند الشكّ

تقدّم في أوّل الكتاب[1] تقسيم المكلّف إلىٰ القاطع، والظانّ، والشاكّ، وأنَّ الكتاب باعتبار هذه الأحوال إلىٰ ثلاثة مقاصد، وتقدّم الكلام علىٰ المقصدين الأوّلين، وهذا المقصد الثالث، وقد تقدّم أيضًا تقسيم الشكّ باعتبار ما يجري فيه من الأصول إلىٰ أربعة أقسام:

مجرىٰ الاستصحاب، ومجرىٰ البراءة، ومجرىٰ التخيير، ومجرىٰ الاحتياط.

الجهة الأولى في وجه حصر الأصول في الأربعة

وقد أورد فيما تقدّم[2] علىٰ هذا التقسيم بما حاصله عدم كونه عقليًّا دائرًا بين النفي والإثبات؛ لجواز أن يكون هناك قسم خامس، وكان هذا الإيراد مبنيًا علىٰ النظر في نفس الأصول، وأنَّ الحصر في الأصول الأربعة المذكورة ليس بعقليّ، ولكن لم يكن نظر الشيخ قدس سره[3] في هذا التقسيم إلىٰ كون الحصر في نفس هذه الأصول عقليًّا[4] كي يتوجّه الإيراد عليه بأنَّ الانحصار ليس بعقليّ، بل هو استقرائيّ، وإنَّما كان نظره قدس سره في الحصر إلىٰ حصر أقسام الشكّ في الأربعة المذكورة.

---

(١) يُنظر: ٥/ ٢٤٩ من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: ٥/ ٢٤٩ من هذا الكتاب.

(٣) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٢٥.

(٤) صرّح الشيخ الأنصاريّ قدس سره في مبحث البراءة من فرائد الأصول: ٢/ ١٤، أنَّ الانحصار عقليّ، فقال: «ثمّ إنَّ انحصار موارد الاشتباه في الأصول الأربعة عقليّ».

ومن الواضح أنَّ الانحصار فيها عقليّ دائر بين النفي والإثبات، فإنَّ المراد أنَّ الشكّ إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا، والثاني إمّا أن يكون جنس التكليف فيه معلومًا أو لا، والأوّل إمّا أن يكون الاحتياط فيه ممكنًا أو لا، ومن الواضح أنَّ كلّ واحدٍ من هذه التقسيمات عقليّ دائر بين النفي والإثبات.

نعم، إنَّ أحكام هذه الشقوق وما يجري فيها استقرائيّ تابع لما يمكننا إقامته من الأدلّة الشرعيّة أو العقليّة علىٰ حكم كلٍّ واحدٍ منها من الوظائف المقرّرة عقلًا أو شرعًا.

فنقول: إنَّ 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 معلومًا وكان الاحتياط فيه ممكنًا- هو الاحتياط.

والوظيفة المقرّرة للشقّ الرابع منها -وهو ما كان جنس التكليف فيه معلومًا، وكان الاحتياط فيه غير ممكن- هو التخيير، علىٰ أبحاث في ردّ بعض هذه الموارد إلىٰ بعض من حيث الوظيفة الجارية فيه مذكورة في الأبواب الآتية إن شاء الله تعالىٰ.

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

وكان الأنسب أن يجعل ترتيب المباحث مرتّبة علىٰ ترتيب هذا الحصر، فيقدّم الاستصحاب علىٰ البراءة، وهي علىٰ الاحتياط، وهو علىٰ التخيير، إلّا أنَّه قدّس سرّه قدّم المباحث الثلاثة علىٰ الاستصحاب:

الأوّل: مبحث البراءة.

والثاني: مبحث الاحتياط.

والثالث: مبحث التخيير.

والرابع: مبحث الاستصحاب.

كما أفاده الشيخ قدّس سرّه في ترتيب هذه المباحث وحصرها في الأربعة المذكورة[1]، ولنعم ما أفاده قدّس سرّه، وجزاه الله تعالىٰ عن العلم وأهله خير الجزاء.

الجهة الثانية في النسبة بين الأصول والأمارات

ولا بأس[2] بالتعرّض لما أفاده الشيخ قدّس سرّه[3] من بيان عدم التنافي بين أدلّة الأمارات والأصول العمليّة، وتقدّم الأولىٰ علىٰ الثانية بالحكومة، أو أنَّه من قبيل الورود، أو غير ذلك من التخصّص أو التخصيص، وحيث إنَّ ذلك موقوف علىٰ بيان المصطلح عليه في هذه الألفاظ[4]، فنقول:

أمّا التخصّص فهو عبارة عن الخروج الموضوعيّ التكوينيّ،

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٢٥.

(٢) أرّخ المقرّر قدّس سرّه هذا المقطع من البحث السبت: (٤ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٩هـ).

(٣) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ١١.

(٤) لمزيدٍ من البيان، يُنظر: ٩/ ٣٦٠ من هذا الكتاب.

غير الموقوف على تصرّف شرعيّ أصلًا، كما نقول: إنَّ الجاهل خارج عن عموم «أكرم العلماء» بالتخصّص لا بالتخصيص.

ويقابله التخصيص، وهو كون الخروج حاصلًا بحكم من الشارع، بمعنى أنَّ الشارع يحكم بخروج «زيد العالم» -مثلًا- عن عموم «أكرم العلماء» حكمًا ابتدائيًّا 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 أنَّ الورود إلى التخصّص أقرب منه إلى التخصيص، كما أنَّ الأمر في الحكومة بالعكس، يعني أنَّها إلى التخصيص أقرب منها إلى التخصّص.

وكيف كان، فإنَّ كلًّا[1] الورود والحكومة مشتركان في كون رفع الموضوع فيهما متوقّفًا على الجعل الشرعيّ، إلّا أنَّ الرافع له في الورود هو نفس الجعل، وفي الحكومة هو المجعول.

ثمّ إنَّ الأمارات وإن كانت مشاركةً للأصول العمليّة في انحصار موردهما بصورة عدم العلم بالحكم الواقعيّ، إلّا أنَّ الأمارات تخالف الأصول في عدم أخذ الشكّ موضوعًا لها، بل لا يكون مفادها إلّا

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (كلّا من).

الحكاية عن الحكم الواقعيّ اللاحق للأشياء بعناوينها الأوّليّة الواقعيّة، بخلاف الأصول العمليّة، فإنَّ مفادها تقرير الوظيفة للشاكّ بعنوان كونه شاكًّا، فيكون الشكّ مأخوذًا في موضوعها دون الأمارات.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنَّ تقدّم الأمارات على الأصول العقليّة مثل البراءة العقليّة، والتخيير، والاحتياط العقليّين من قبيل الورود؛ لأنَّ دليل الأمارة بواسطة تضمّنه لجعل الهوهويّة، أو أيّ شيء كان المجعول -على ما تقدّم تفصيله- يكون رافعًا لما هو موضوع هذه الأصول 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 الأصول الشرعيّة؛ فإنَّها حيث كان موضوعها هو الشكّ لم يكن نفس جعل حجّيّة الأمارة كافيًا في رفعه، بل كان الرافع له هو المجعول فيها.

وبعبارة أخرى ليس نفس التعبّد في باب الأمارات كافيًا في رفع موضوع الأصول -أعني الشكّ- فإنَّ كلًّا من البابين مشتمل على التعبّد*، ولا وجه لتقدّم التعبّد في أحدهما على التعبّد في الآخر، بل إنَّ الرافع لموضوع الأصول هو ما يتعبّد به** في باب الأمارات

---

* وكأنَّ هذا منشأ الإشكال الذي ذكره الشيخ تَدَّثُ أوّلًا.

** إلى هذا أخيرًا استند الشيخ تَدَّثُ في تقدّمها على الأصول.

-أعني ما هو المجعول فيها- من الهوهويّة أو غيرها أيّ شيء كان، فيكون تقدّمها علىٰ الأصول المذكورة من باب الحكومة لا الورود، وبهذا الذي ذكرنا من الفرق بينهما -في أنَّ الرافع للموضوع في الحكومة هو المجعول، وفي الورود هو نفس الجعل- تعرف السرّ فيما أشرنا إليه من كون الورود إلىٰ التخصّص أقرب منه إلىٰ التخصيص، والحكومة إلىٰ التخصيص أقرب منها إلىٰ التخصّص.

وتوضيح ذلك: أنَّ الورود يشارك التخصّص في أنَّ ارتفاع الموضوع به يكون ارتفاعًا حقيقيًّا، إلّا أنَّه يخالفه في كون الارتفاع فيه بسبب الجعل الشرعيّ، لا بسبب أمر تكوينيّ كما في التخصّص، والحكومة تشارك التخصيص في كون الموضوع فيه باقيًا وجدانًا، وأنَّ المرفوع إنَّما هو الحكم، إلّا أنَّها تخالفه في أنَّ المرفوع فيه هو الحكم ابتداءً بلا تصرّف في ناحية الموضوع، والمرفوع فيها هو الحكم بلسان رفع الموضوع؛ تنزيلًا لوجوده منزلة عدمه، فتكون مشتملة علىٰ التصرّف في الموضوع بخلاف التخصيص؛ فإنَّه لا تصرّف فيه في ناحية الموضوع، بل ولا في ناحية[1]، بمعنىٰ أنَّه لا يشتمل علىٰ تنزيل لا في الموضوع ولا في الحكم*.

---

* **قلتُ**: ومن ذلك يظهر لك أنَّ للحكومة نحوًا آخر غير هذا النحو الذي ذكرنا، وذلك بأن يكون التصرّف في ناحية الحكم، كما في

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (ناحية الحكم).

في بيان نحو آخر للحكومة

وإنَّما أقصىٰ ما فيه أنَّه بواسطة المعارضة بينه وبين الدليل العامّ، والجمع بينهما بتقديم الأظهر علىٰ 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؛ فإنَّه ابتداءً يتصرّف في الحكم الذي يتكفّله الدليل المحكوم، ويرفع ذلك الحكم عن مورد الدليل الحاكم، فصار حاصل الفرق بينهما هو أنَّ الدليل الحاكم يكون ابتداءً متكفّلًا بما يحكم به العقل بعد وقوع التعارض بين الخاصّ والعامّ، والجمع بينهما بتقديم الخاصّ علىٰ العامّ من ارتفاع الحكم عن مورد الخاصّ وتقييد الحكم العامّ بما عدا مورد الخاصّ.

وبالجملة: أنَّ نتيجة التعارض بين مثل «أكرم العلماء»، ومثل «لا تكرم الفسّاق»، والجمع بينهما بتقديم الثاني علىٰ الأوّل هو ارتفاع وجوب الإكرام عن الفسّاق وتقيّد وجوب إكرام العلماء بما عدا الفسّاق، وهذه النتيجة بعينها يتكفّلها ابتداءً دليل نفي الضرر بالنسبة إلىٰ دليل وجوب الوضوء بناءً علىٰ أنَّ المنفي هو الحكم الضرريّ -أعني الحكم الذي يكون معنونًا بعنوان الضرر بواسطة

حكومة أدلّة العسر والحرج وأدلّة الضرر علىٰ أدلّة الأحكام الأوّليّة، بناءً علىٰ ما حقّقناه[1] من كونها رفعًا للحكم الحرجيّ أو الضرريّ بلسان

---

(١) يُنظر: ٦/ ٣٦٧ من هذا الكتاب.

تولّد الضرر منه- فإنَّ مفاده حينئذٍ هو نفي الحكم الضرريّ، وهو عين رفع وجوب الوضوء عن مورد الضرر وتقيّده بما عدا الضرر.

في الفرق بين المخصّص المتّصل والمنفصل

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 أنَّه لا يريده إرادة جدّيّة تسقط دلالته عليه، وهذه النتيجة يتكفّلها المخصّص المتّصل ابتداءً، ولأجل ذلك نقول: إنَّ القرينة المتّصلة حاكمة علىٰ ذي القرينة*.

نفي الحرج أو الضرر، أمّا بناءً علىٰ أنَّ المرفوع هو الحكم بلسان رفع الموضوع الضرريّ أو الحرجيّ، ففي كونه من قبيل الحكومة، أو من قبيل التخصيص تأمّل وإشكال.

* **قلتُ**: لا يخفىٰ أنَّ بناءه (دام ظلّه) في باب التعادل والتراجيح علىٰ أنَّ تقدّم مثل الخاصّ والمقيّد المنفصلين علىٰ العامّ والمطلق من قبيل الحكومة، ومن باب تقدّم القرينة علىٰ ذيّها، وحينئذٍ فيكون الحال فيهما هو الحال في القرينة المتّصلة من حيث ملاك التقديم، وأنَّه من باب الحكومة، ولكنّها نحو آخر غير الحكومة التي هي محلّ الكلام -أنَّ حكومة دليل الأمارة علىٰ الأصول وحكومة دليل نفي الحرج علىٰ أدلّة

الأحكام[١]- 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 والقرينة المنفصلة اشتباه منّي، وأنَّ الذي أفاده هو العكس كما حرّرت ذلك عنه (دام ظلّه) في باب التعادل والتراجيح[٢]، فإنَّ حاصل ما حرّرته هناك هو أنَّ 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 إنَّ ما أفاده (دام ظلّه) من كون الفرق بين تقديم «لا حرج» على أدلّة الأحكام، وبين تقديم الدليل الخاصّ المنفصل على العامّ بأنَّ الأوّل متكفّل لنتيجة ما يحكم به العقل بعد التعارض والجمع في الباب الثاني؛ رُبّما يُقال: إنَّه منقوض بمثل قولنا: «يجب إكرام العلماء»، وقولنا: «لا يجب إكرام الفسّاق منهم»، فإنَّ 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، مضافًا إلى أنَّ مجرّد كون «لا حرج» رافعًا للحكم عن مورده لا يقتضي تقدّمه على دليل ذلك الحكم؛ لأنَّ ذلك الدليل مثبت للحكم المذكور في مورده، فيقع

(١) كذا في النسختين.

(٢) يُنظر: ١٠/ ٩ من هذا الكتاب.

بينهما التعارض، ولا وجه للتقديم حينئذٍ إلّا بمثل التشبّث بالأخصّيّة أو البقاء بلا مورد ونحو ذلك.

ومن الواضح أنَّ تقدّم «لا حرج» علىٰ أدلّة الأحكام أوضح من أن يتشبّث له بهذه الأمور -أعني الأخصّيّة أو البقاء بلا مورد- فلا بُدَّ أن يكون المدرك في التقديم، وهو أن رفع الحكم في الدليل نفي الحرج ونحوه لم يكن رفعًا له ابتداءً وبعنوانه الأوّليّ، بل كان رفعًا له معنونًا بعنوان كونه حرجيًّا، فكأنَّ نسبة رفع الحرج ونحوه إلىٰ تلك الأدلّة كنسبة الدليل المتكفّل للعنوان الثانويّ إلىٰ ما يتكفّل العنوان الأوّليّ.

وهذا التقريب إنَّما يحتاج إليه في مثل «لا ضرر»، وأمّا «نفي الحرج»، فهو في تقديمه علىٰ أدلّة الأحكام غير محتاج إلىٰ ذلك، بل إنَّ دليل نفي الحرج هو عبارة عن قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1] ومن الواضح أنَّ هذه الآية بمنزلة الشارح لأدلّة الأحكام، وإنَّه ليس فيها ما يكون حرجيًّا، فمع هذا الشرح لا يُعقل التنافي -ولو بدوًا- بين هذا الدليل وبين أدلّة الأحكام، فتأمّل.

وجه تقديم (لا حرج) على أدلّة الأحكام

ثمّ إنّي راجعت ما حرّرته عنه (دام ظلّه) في قاعدة «لا ضرر» فوجدته صريحًا في توجيه حكومة «لا حرج»، و«لا ضرر» في هذا الأخير -أعني

(١) سورة الحجّ: الآية ٧٨.

كون دليل «لا حرج» شارحًا لأدلّة الأحكام- وهذا نصّ ما حرّرته عنه (دام ظلّه) في ذلك المقام: «معنىٰ الحكومة أن يكون دليل الحاكم ناظرًا إلىٰ الدليل المحكوم، إمّا بأن يكون مضيّقًا لدائرة موضوعه، مثل **«لا شكّ لكثير الشكّ»**[1] بالقياس إلىٰ الأدلّة المتضمّنة لأحكام الشكّ، فإنَّ قوله عليه السلام: **«لا شكّ لكثير الشكّ»** موجب لتضييق[2] موضوع تلك الأحكام وحصره فيما عدا كثير الشكّ، وحيث إنَّ ذلك التضييق كان بلسان نفي الموضوع كان الدليل الدالّ عليه حاكمًا علىٰ تلك الأدلّة، لا معارضًا لها؛ لأنَّ أهل العُرف لا يرونه معارضًا ومنافيًا لها، حتّىٰ المنافاة بين العامّ والخاصّ.

وإمّا بأن يكون مضيّقًا لدائرة الحكم في الدليل المحكوم، مثل قوله تعالىٰ: ﴿**مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[3] بالقياس إلىٰ الأدلّة المثبتة للأحكام حتّىٰ في مورد الحرج؛ فإنَّ 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 علىٰ تلك الأدلّة، لا معارضة لها؛ لأنَّ أهل العُرف لا

(١) يُنظر: ٥/ ٣٠٧ من هذا الكتاب.

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

(٣) سورة الحجّ: الآية ٧٨.

بيان الحكومة الواقعيّة والظاهريّة

والظاهر[١] أنَّ هذا النحو من الحكومة -أعني ما يكون الدليل الحاكم متصرّفًا في الحكم الذي تضمّنه الدليل المحكوم- منحصر فيما ذكرناه من حكومة أدلّة العسر والحرج، وأدلّة نفي الضرر علىٰ الأدلّة المتكفّلة للأحكام الواقعيّة.

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

أحدهما: الحكومة الواقعيّة، وهي مثل حكومة مثل «لا شكّ لكثير الشكّ»[٢] أو للمأموم مع حفظ الإمام علىٰ أدلّة أحكام الشكوك.

يرون منافاةً ومعارضة بين تلك الأدلّة وبين الآية الشريفة، بل يرون أنَّ هذه الآية شارحة لتلك الأدلّة ومبيّنة؛ لأنَّ المراد من تلك الأحكام التي تكفّلتها تلك الأدلّة هو ما عدا مورد الحرج، ومن ذلك نفي الضرر فيما نحن فيه، غير أنَّ حكومة الآية الشريفة علىٰ تلك الأدلّة بالصّراحة، وما نحن فيه بالظهور.

وهناك أقسام أخر للحكومة، وفيها تفاصيل وفروع يطول شرحها، إلّا أنَّ المهمّ فيما نحن فيه هو بيان هذا المقدار، فإنَّ تمام الكلام في الحكومة، وتفاصيل مواردها وفروعها موكول إلىٰ محلّه[٣]»[٤]، انتهىٰ.

---

(١) أرّخ المقرّر تتمّة هذا المقطع من البحث الاثنين: (٦ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٩هـ).

(٢) يُنظر: ٥/ ٣٠٧ من هذا الكتاب.

(٣) يُنظر: ٩/ ٣٦٣ من هذا الكتاب

(٤) رسالة لا ضرر(للميرزا النائينيّ): ١١١.

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

المناط في تحقّق الحكومة

وأمّا حكومة الأصول الإحرازيّة علىٰ الأصول غير الإحرازيّة، فهو مثل «حكومة الاستصحاب» الذي هو أصل إحرازيّ علىٰ مثل «البراءة» التي هي من الأصول غير الإحرازيّة، ورُبّما كان الأمر بالعكس، يعني أنَّه يكون الأصل غير الإحرازيّ حاكما علىٰ الأصل الإحرازيّ، كما في حكومة قاعدة الطهارة في الماء المشكوك طهارته علىٰ استصحاب النجاسة في الثوب المغسول فيه، وضابط هذه الحكومات -أعني حكومة الأمارات علىٰ الأصول، والأصول بعضها علىٰ بعض- هو كون الدليل الحاكم بواسطة ما يتضمّنه من الحكم الذي يتعبّد به فيه رافعًا للشكّ المأخوذ موضوعًا في الدليل المحكوم، سواء كانا من سنخين، كما في حكومة الأمارات علىٰ

الأصول، وحكومة بعض الأصول مثل الاستصحاب على غيره من الأصول، أو كانا من سنخ واحد كما في حكومة الاستصحاب السببيّ على الاستصحاب المسبّبيّ؛ فإنَّه أيضًا داخل في هذا الضابط -أعني كون الأوّل مزيلًا للشكّ المأخوذ موضوعًا للثاني- هذا كلّه في حكومة الأمارات على الأصول، وحكومة بعض الأصول على بعض.

وأمّا حكومة الأمارات بعضها على بعض، فإنَّ الملاك فيها هو كون الأمارة الحاكمة رافعة لما أخذ قيدًا 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 رافعًا للقيد المذكور، وبذلك يكون موجبًا 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 عليه السلام: **«لا شكّ لكثير الشكّ»**[1] يُوجب سقوط حكم الشاك عن كثير الشكّ سقوطًا واقعيًّا، بخلاف مثل «حكومة الأمارة»، مثل «خبر الواحد القائم على حرمة شرب التتن -مثلًا- على أصالة البراءة الشرعيّة؛ فإنَّها حكومة ظاهريّة، فإنَّها لا

---

(١) يُنظر: ٥/ ٣٠٧ من هذا الكتاب.

تُوجب إلّا الحكم ظاهرًا على شرب التتن بالحرمة، فلأجل ذلك نصطلح عليها بالحكومة الظاهريّة*.

---

* **قلتُ**: والأولىٰ أن يُقال: إنَّ هذه حكومة واقعيّة في الأحكام الظاهريّة.



[المبحث الأوّل]

[في البراءة]



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

المسألة الأولىٰ في الشبهة التحريميّة حال فقد النصّ

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

المقدّمة الأولىٰ في الفرق بين البراءة والاحتياط ومسألة الحظر والإباحة

الأولىٰ: أنَّه لا ريب في عدم جواز الرجوع إلىٰ البراءة قبل الفحص، كما سيأتي إن شاء الله تعالىٰ تفصيله في محلّه[5]، إلّا أنَّ الغرض منه هنا الإشارة الإجماليّة إلىٰ مدركه لأجل غرض يتعلّق به قبل الدخول في ذكر أدلّة الطرفين، كما سيتّضح لك[6] هذا الغرض بعد الفراغ من ذكر الدليل علىٰ لزوم الفحص، وعدم جواز الرجوع إلىٰ البراءة قبله.

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ١٧، وما بعدها.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه: ١/ ٣٦٥، و٣٧٥.

(٣) يُنظر: الفوائد الطوسيّة: ٥١٨، فائدة: ٩٨، والرسائل الأصوليّة: ٣٤٩، ومناهج الأحكام: ٢١٨.

(٤) أرّخ المقرّر تدثّر هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٧ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٩هـ).

(٥) يُنظر: ٨/ ٣٨٧ من هذا الكتاب.

(٦) يُنظر: ٨/ ٣٨٧ من هذا الكتاب.

فنقول: إنَّ حاصل ذلك الدليل هو أنَّ وظيفة الشارع بيان التكليف والإعلام به ببعث الرسل، وإنزال الكتب، ونصب الحجج إلىٰ أن تنتهي النوبة إلىٰ وصول البيان إلىٰ 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 تاركًا للفحص والسؤال ويرجع إلىٰ البراءة بحجّة أنَّ التكليف لم يصل إليّ، بل يعدّه العقل في هذه الصورة مقصّرًا مستحقًّا للعقاب علىٰ المخالفة لو صادفت، وبواسطة هذا الحكم العقليّ يكون التكليف الواقعيّ علىٰ تقدير وجوده في الواقع ووجود الدليل عليه فيما بأيدينا من الكتب واصلًا بطريقه -أعني ذلك الدليل الموجود في تلك الكتب- بضمّيمة حكم العقل بلزوم الفحص عنه.

هذا لو فرض وجود الدليل علىٰ التكليف الواقعيّ فيما بأيدينا من الكتب، فإنَّ التكليف الواقعيّ يكون واصلًا 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 علىٰ مخالفته لو أقدم علىٰ مخالفته قبل الفحص ليس هو ما ذكرناه من كون ذلك التكليف واصلًا بطريقه -أعني الدليل في الكتب بضميمة حكم العقل بلزوم الفحص عنه- لأنَّ المفروض أنَّه ليس في تلك الكتب ما يدلّ عليه، بل إنَّ المنجّز لمثل ذلك التكليف هو الاحتياط العقليّ الناشئ

عن حكمه[1] بلزوم الفحص خوفًا من وجود الدليل على الحكم الواقعيّ، فإنَّ الحكم العقليّ بلزوم الفحص خوفًا 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 منجّزًا.

وإن شئت قلت: إنَّ لنا على لزوم الفحص دليلين: أحدهما ما ذكرناه من ما حاصله: أنَّ احتمال التكليف يُوجب الفحص عن الدليل عليه؛ لأنَّ احتمال وجوده في هذه الكتب يكون باعثًا على الفحص عنه مخافة وجوده؛ لأنَّ وجوده يكون موجبًا لتنجّز التكليف الواقعيّ واستحقاق العقاب على مخالفته، وهذا الوجه إنَّما ينفع في صورة كون الدليل موجودًا في الكتب، وأمّا لو فرض كونه غير موجود فيها مع فرض كون التكليف موجودًا في الواقع، فلا يكون هذا الوجه نافعًا 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 منجّزًا 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 حاكمًا بقبح العقاب من دون بيان.

---

(١) يُنظر: ٦/ ٣٩٧ من هذا الكتاب.

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 علىٰ ما يدلّ علىٰ ثبوت الحكم فيها، وحصل له اليأس انقلب ذلك الإلزام العقليّ بالاحتياط إلىٰ 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 علىٰ ذلك التكليف المحتمل.

في دعوى الأخباريّين أنَّ الأصل هو الاحتياط

ومن ذلك يظهر لك أنَّه ليس للأخباريّين أن يدّعوا فيما نحن فيه إلحاق حال ما بعد الفحص بحال ما قبله، بحيث إنَّه يكون العقل حاكمًا بلزوم الاحتياط، ليكون علىٰ الأصوليّين إقامة الدليل علىٰ الخروج عن هذا الحكم العقليّ والرجوع إلىٰ البراءة.

---

* **قلتُ**: لا يخفىٰ أنَّه (دام ظلّه) في الليلة الأولىٰ اقتصر في توجيه وجوب الفحص علىٰ الوجه الأوّل، ولكنّه في الليلة الأخرىٰ ذكر الوجه الثاني -أعني العلم الإجماليّ- وكأنَّه إنَّما أضافه لأجل أن يكون مصححًا لتنجّز التكليف في الصورة المذكورة -أعني ما لو لم يكن الدليل موجودًا في الكتب- ولكن قد عرفت في تحرير الأوّل كفايته في المنجزية في الصورة المفروضة.

ثمّ إنَّه (دام ظلّه) لم يذكر ما أشرنا إليه في تحرير العلم الإجماليّ من كون المعلوم فيه معلّمًا، وأنَّ فائدة الفحص هي انكشاف أنَّ المورد ليس من أطراف العلم الإجماليّ، وإنَّما كانت هذه الإضافة من النظر القاصر، فتأمّل.

وذلك، لأنَّ هذه الدّعوىٰ إنَّما تتمّ لو بقي ذلك الحكم العقليّ الثابت قبل الفحص مستمرًّا إلىٰ ما قبل الفحص ولم ينقطع بعد الفحص وينقلب إلىٰ الحكم بقبح العقاب من دون بيان، أمّا بعد فرض انقطاع ذلك الحكم وانقلابه إلىٰ الحكم بقبح العقاب من دون بيان، فالذي يكون محتاجًا إلىٰ إقامة الدليل هو الأخباريّ دون الأصوليّ.

والحاصل: أنَّه رُبّما يتوهّم من ناحية الأخباريّين[1] دعوىٰ أنَّ العقل قبل الفحص كان حاكمًا بلزوم الاحتياط، فيكون ذلك الحكم العقليّ من قبيل الأصل الذي لا يخرج عنه إلىٰ الحكم بالبراءة وجواز الارتكاب إلّا بدليل، فعلىٰ الأصوليّين إقامة الدليل علىٰ ذلك، فيكون المدّعي في هذا النزاع هم الأصوليّون فهم المطالبون بالدليل علىٰ مسلكهم.

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

---

* إشارة إلىٰ أنَّ هذا -أعني كون الأخباريّ مدّعيًا- إنَّما يتمّ لو سلّم الأخباريّ هذا الحكم العقليّ -أعني قبح العقاب من دون بيان- كما

---

(١) يُنظر: رسائل المحقّق الكلباسيّ: ٢٧٩.

(٢) يُنظر: صفحة (٣٢) من هذا الجزء.

المقدّمة الثانية في الفرق بين المسألتين

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

فنقول: إنَّ بينهما فرقًا من حيث المورد، ومن حيث جهة البحث، أمّا الفرق بينهما من حيث المورد فلأنَّ مسألتنا هذه أعمّ

هو الظاهر من[٤] استدلّ منهم علىٰ مسلكه بأخبار الاحتياط، أمّا بناءً علىٰ ما يدّعيه البعض منهم من منع حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، وأنَّ المرجع في الشبهة -ولو بعد الفحص- إلىٰ حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، ففي كون هذا البعض مدّعيًا تأمّل وإشكال.

ولكن لا يخفىٰ أنَّ الكلام إنَّما هو علىٰ تقدير انقطاع حكم العقل بالاحتياط الثابت قبل الفحص، وأنَّ الحكم العقليّ يتبدل بعد الفحص إلىٰ قبح العقاب من دون بيان.

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

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٩) من هذا الجزء.

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

(٣) كذا في النسختين.

(٤) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (ممّن).

من تلك المسألة من جهتين:

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

الجهة الثانية: أنَّ بعضهم قيّد الأعيان الخارجيّة في تلك المسألة بما فيه منفعة عائدة إلىٰ المكلّف بعد الفراغ عن تقييدها بعدم الاضطرار[1]، فبناءً علىٰ التقييد المزبور تكون مسألتنا هذه أعمّ من تلك المسألة، لعدم تقييد النزاع في مسألتنا هذه بما يكون له فائدة.

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

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

---

(١) يُنظر: درر الفوائد في الحاشية علىٰ الفرائد: ١٢٩.

وحاصل النزاع في تلك المسألة هو أنَّ العقل هل يحكم بعدم جواز الانتفاع بتلك الأشياء إلّا بعد ورود الإذن من الشارع، أو أنَّه لا يحكم بذلك، بل يحكم بجواز الارتكاب؟ وعلىٰ التقدير الأوّل هل لنا دليل شرعيّ عامّ يدلّ علىٰ جواز الانتفاع أو لا؟ والظاهر الأوّل لقوله تعالىٰ: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا﴾.

وكيف كان، فلا يكون النزاع فيها إلّا نزاعًا في الحكم الواقعيّ العقليّ أو الشرعيّ، فيكون النزاع نزاعًا في مسألة اجتهاديّة، بخلاف النزاع في مسألتنا هذه؛ فإنَّه نزاع في أنَّ المرجع فيما يُشكّ في حكمه، هل هو أصالة البراءة أو الاحتياط؟ فلم يكن النزاع فيها في الحكم الواقعيّ، وإنَّما كان فيما يقتضيّه الأصل في مورد الشكّ في الحكم الواقعيّ.

ثمّ إنَّه رُبّما يفرّق بين المسألتين: بأنَّ النزاع في تلك المسألة واقع في أنَّ 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 بأنَّه لا معنىٰ للنزاع حينئذٍ في المسألة الأولىٰ؛ إذ لا محصّل للنزاع في الحكم قبل الشريعة، ويمكن الجواب عنه بأنَّه ليس المراد بـ«القبليّة» القبليّة الزمانيّة، بل المراد القبليّة الرتبيّة، فيكون الحاصل هو أنَّ النزاع في الحكم العقليّ قبل ملاحظة الحكم الشرعيّ، هل هو المنع أو الإباحة؟ بمعنىٰ أنَّ العقل قبل ملاحظة

---

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

ما يحكم به الشارع، هل يكون حاكمًا بالحظر أو أنَّه يكون حاكمًا بالإباحة؟ وهذا بخلاف النزاع في مسألتنا هذه، فإنَّ النزاع فيها إنَّما يكون بالنظر إلىٰ الحكم الشرعيّ، وأنَّه عند الشكّ فيه هل يكون هو البراءة أو الاحتياط؟*

في أنَّ المرجع في المسألة هو البراءة أو الاحتياط

ثمّ إنَّك[1] قد عرفت في صدر المسألة أنَّ النزاع في هذه المسألة إنَّما هو بين الأصوليّين والأخباريّين، فقد اختلف الفريقان في أنَّ المرجع هو البراءة أو أنَّ المرجع هو الاحتياط، ولا بُدَّ 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 يخفىٰ أنَّه لو فسّرنا «القبليّة» بالقبليّة الرتبيّة لم يكن النزاع إلّا في الحكم العقليّ، وحينئذٍ فلا وجه للاستدلال عليه بقوله تعالىٰ: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا﴾[2].

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

---

(١) أرّخ المقرّر تلقّي هذا المقطع من البحث: الأربعاء: (٨ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٩هـ).

(٢) سورة الحجّ: الآية ٧٨.

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

فذهب الأصوليّون إلىٰ الأوّل، والأخباريّون إلىٰ الثاني، وحينئذٍ فلو بنىٰ في تلك المسألة علىٰ حكم العقل بالجواز كان علىٰ الأخباريّين إقامة الدليل علىٰ ما يُوجب الخروج عن ذلك الحكم العقليّ من الأدلّة الشرعيّة التي أقاموها علىٰ الاحتياط الشرعيّ، أو الأدلّة العقليّة التي أقاموها علىٰ الاحتياط العقليّ من قبيل العلم الإجماليّ، أو قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل، وكذلك لو بنىٰ علىٰ الثاني، وهو حكم العقل يتوقّف جواز الانتفاع علىٰ ورود الإذن الشرعيّ، وقد فرض وروده بقوله تعالىٰ: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا﴾[1]؛ فإنَّ هذا العموم وإن كان متحقّقًا؛ إلّا أنَّ الأخباريّين يدّعون الخروج عنه بمخصّص أو علم إجماليّ أو نحوه، أمّا لو بنىٰ علىٰ الثاني -أعني حكم العقل بالمنع والتوقّف علىٰ الإذن وعدم دلالة تلك الآية الشريفة علىٰ الإذن مطلقًا- فعلىٰ الأصوليّين إقامة الدليل علىٰ الترخيص عن البراءة الشرعيّة أو العقليّة -علىٰ تأمّل في كونها مصحّحة للخروج عن الحكم العقليّ أو لا- بالمنع والتوقّف علىٰ الإذن.

---

(١) سورة الحجّ: الآية ٧٨.

ولا يخفى أنَّ ذلك كلّه إنَّما هو في خصوص الأفعال المتعلّقة بالأشياء الخارجيّة، أمّا الأفعال التي لا تعلّق لها بشيء خارجيّ، فهي أجنبيّة عن النزاع في تلك المسألة، كما عرفت.

[في أدلّة البراءة]

وكيف كان، فقد استدلّ الأصوليّون 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 أنَّه 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 مخزونًا 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 نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾[1]، وتقريب الاستدلال

---

(١) سورة الطلاق: الآية ٧.

أنَّ الإتيان في هذا المقام كناية عن الإعلام فيكون دالًّا على عدم إلقاء كلّفة على أيّ نفس إلّا بمقدار ما أعطاها من العلم بما يكلّفها به.

وأورد عليه: بأنَّ «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 آتَاهُ اللهُ**﴾[1]، 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**﴾[2] [3].

ويمكن الجواب عن هذا الإيراد: بأنَّ ما تقدّم من قبيل الصغرى، وهذه الآية -أعني قوله تعالى: ﴿**لَا يُكَلِّفُ اللهُ...**﴾[4] **إلخ**- من قبيل الكبرى، وإلّا لكان من قبيل التكرار.

ومّا[5] يشهد بأنَّه ليس المراد في ﴿**مَا آتَاهَا**﴾ خصوص إعطاء

---

(١) سورة الحشر: الآية ٧.

(٢) سورة الحشر: الآية ٧.

(٣) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٢٢.

(٤) سورة الطلاق: الآية ٧.

(٥) أرّخ المقرّر تلك هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس في الأسبوع الماضي من وفاة الصدّيقة صلوات الله عليها، السبت: ١٨ جمادى الأولى، ١٣٤٩هـ».

المال ما ورد في بعض الروايات[1] من السؤال عن أنَّه هل كُلّف العبد بالمعرفة؟ فأجاب عليه بالنفي، وأنَّه علىٰ الله تعالىٰ البيان، واستشهد بهذه الآية الشريفة، وحينئذٍ فتطبيقه عليه السلام هذه الآية علىٰ لزوم البيان عليه تبارك وتعالىٰ بما يشهد علىٰ أنَّها لا تكون مختصّة بخصوص إعطاء المال.

ولكن لا يخفىٰ أنَّ مجرّد تطبيق الآية الشريفة علىٰ مورد الرواية لا يدلّ علىٰ أنَّ المراد بـ«الإتياء» فيها ما يشمل الإعلام بالتكليف؛ وذلك لأنَّ المعرفة المسؤول عنها ليست هي المعرفة الإجماليّة الحاصلة لكلّ إنسان غير مكابر لوجدانه، وذلك مجرّد الاعتراف بوجود صانع للعالم، فإنَّ تلك الدرجة من المعرفة لا يمكن حصولها بالبيان منه تعالىٰ وإلّا تسلسل، بل المراد بها خصوص المعرفة التفصيليّة المتعلّقة بأصول العقائد، مثل «صفاته تعالىٰ» و«النبوّة» و«الإمامة»، وغير ذلك من مسائل أصول الاعتقاد.

ومن الواضح أنَّ أمثال هذه الأمور لا تكون معرفتها مقدورة للمكلّف إلّا بالبيان منه تبارك وتعالىٰ أو بالإيكال إلىٰ الحجّة العقليّة التي منحها تعالىٰ للمكلّفين، وحينئذٍ فيكون البيان في مثل هذه الأمور ممّا يتوقّف عليه القدرة العقليّة علىٰ المكلّف به -أعني المعرفة- فلا يكون تطبيق الآية الشريفة علىٰ تلك الأمور إلّا دليلًا علىٰ أنَّ المراد من الإيتاء مطلق الإقدار الجامع بين إعطاء المال وإعطاء

---

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

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 تدثّر، وقد أمر بالفهم بعده[1]، ولعلّه إشارة إلىٰ إمكان كون الجامع هو مطلق الإعطاء، فيكون إعطاء السلطنة علىٰ المال والقدرة علىٰ الأفعال والإعلام بالتكليف كلّها من قبيل مصاديق الإعطاء.

وأمّا ما أشكل به تدثّر علىٰ ذلك من أنَّ تعلّق التكليف بالمال الذي أعطاه الله سبحانه وتعالىٰ للمكلّف أو بالفعل الذي أقدره تعالىٰ عليه من قبيل تعلّق الفعل بالمفعول به، وتعلّقه بالتكليف -أعني الحكم الواقعيّ- من قبيل تعلّقه بالمفعول المطلق، ولا جامع بين التعلّقين.

فيمكن الجواب عنه: بأنَّ ذلك - أعني تعلّق قوله تعالىٰ: ﴿**يُكَلِّفُ**﴾[2] بالموصول - بناءً علىٰ كونه بمعنىٰ 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 تعالىٰ: ﴿**خَلَقَ اللهُ السَّمَاوَاتِ**﴾[3]، فإنَّ الزمخشريّ ذكر أنَّ ﴿**السَّمَاوَاتِ**﴾ مفعول

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٢٢.

(٢) سورة الطلاق: الآية ٧.

(٣) سورة الحجّ: الآية ٧٨.

مطلق، لكونه عين الخلق[١].

وأجيب عنه: بالتفاوت بينهما بالاعتبار الذي ذكرناه، يعني أنَّ ﴿السَّمَاوَاتِ﴾ وكلّ المخلوقات نتيجة ذلك الخلق فهما مختلفان مفهومًا واعتبارًا وإن اتّحدا خارجًا، باعتبار كون الخلق عين المخلوق، فلا تكون ﴿السَّمَاوَاتِ﴾ إلّا مفعولًا به، بل هو من أقوىٰ انّحاء المفعول به، حيث إنَّه يقع صادرًا من الفاعل ابتداءً، فتأمّل*.

---

* **قلتُ**: فإنَّ ما يكون مفعولًا للفاعل ابتداءً عين المفعول المطلق كما ذكروه[٢] في وجه تسميته به، ولو سلّم صدق المفعول به عليه، فلا إشكال في أنَّ تعلّق الفعل به يكون مغايرًا لتعلّقه بغيره من أنحاء ما هو المفعول به، فيكون الإشكال باقيًا بحاله، مضافًا إلىٰ أنَّ المفعول المطلق لا يكون إلّا نتيجة الفعل المعبّر عنه باسم المصدر، ولا يصحّ فيه أخذ جهة الصدور والانتساب، ولأجل ذلك يقولون[٣]: إنَّ المفعول المطلق لا يعمل[٤].

ثمّ لا يخفىٰ أنّا لو سلّمنا كون المراد بالموصول هو التكليف، وكون المراد من «الإيتاء» هو الإعلام، لكانت الآية الشريفة دالّة علىٰ تقييد

---

(١) يُنظر: ١/ ٢١٣ من هذا الكتاب، وكشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ٢/ ١٦١٣، وما بعدها.

(٢) يُنظر: أوضح المسالك إلىٰ ألفية ابن مالك: ٢/ ٣٣، وشرح الأنموذج في النحو: ٨٥.

(٣) يُنظر: شرح ألفية ابن مالك لابن الناظم: ١٠٧.

(٤) يُنظر: المصدر نفسه.

التكاليف الواقعيّة بالعلم، وقد حقّق في محلّه[١] 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 معلومًا.

وأمّا ما حرّرناه قبل ذكر الآيات الشريفة، وكذلك ما تضمّنه بعض التقريرات من الإشكال «ثانيًا: بأنّه على فرض ظهور الآية الشريفة في إرادة التكليف من «الموصول» وإرادة الوصول والإعلام من «الإيتاء» فأقصى ما تدلّ عليه الآية المباركة هو أنّ المؤاخذة والعقوبة لا تحسن إلّا بعد بعث الرسل وإنزال الكتب وتبليغ الأحكام والتكاليف إلى العباد، وهذا لا ربط له بما نحن فيه...»[٢] إلخ فهو غير متوجّه على الاستدلال بهذه الآية الشريفة، وإنّما يتوجّه على الاستدلال بالآية الثانية، وهي قوله تعالى: ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا**﴾[٣].

اللّهُمَّ إلّا أنْ يحمل قوله تعالى: ﴿**لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا**﴾[٤] 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: ٥/ ٤٧ ، وما بعدها من هذا الكتاب.

(٢) فوائد الأصول: ٣/ ٣٣٣.

(٣) سورة الإسراء: الآية ١٥.

(٤) سورة الطلاق: الآية ٧.

وحاصل الأمر[١]: أنَّ المصدر المؤكّد الذي يسمّونه مفعولًا مطلقًا إنَّما هو الحدث من حيث جهة الصدور المعبّر عنه بالمعنىٰ المصدريّ دون ما هو نتيجة الفعل المعبّر عنه بالمعنىٰ الاسم المصدريّ، فإنَّ ذلك -أعني الاسم المصدريّ- يكون مفعولًا به حقيقةً، بل هو أقرب إلىٰ ذلك ممّا يقع عليه الفعل مثل «ضربت زيدًا».

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

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

مضافًا إلىٰ أنَّه موجب لتماميّة الاستدلال بهذه الآيات علىٰ نفي الملازمة، ولا يندفع إلّا بما أفاده في التقرير المذكور عند الكلام في الآية الثانية[٢]، بأنَّ المراد بالرسول كناية عن الحجّة، لكنّه موجب حينئذٍ لتماميّة الاستدلال بالآية المذكورة علىٰ البراءة.

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

---

(١) أرّخ المقرّر تَتَمُّ هذا المقطع من البحث الأحد: (١٩ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٩هـ).

(٢) يُنظر: فوائد الأصول: ٣/ ٣٣٤.

بما تدلّ عليه الآيات الشريفة من تعليق إلقاء الكلفة والعقاب علىٰ البيان والتبليغ وإرسال الرسل، ونحو ذلك ممّا تضمّنته تلك الآيات الشريفة التي ذكرها قدّس سرّه[1].

وأمّا ما تضمّنته الآية الشريفة المعلّقة لإلقاء الكلفة علىٰ وسع المكلّف فكونه أجنبيًّا عن المطلوب أوضح من غيره من ما تضمّنته بقية الآيات؛ إذ لا ربط لتعليق التكليف علىٰ ما في وسع المكلّف وطاقته بكون المرجع عند عدم العلم بالتكليف هو البراءة لا الاحتياط، وكذلك ما تضمّنته الآية الشريفة الأخرىٰ من حصر المحرّمات بعناوين خاصّة - أعني قوله تعالىٰ: ﴿**قُلْ لَا أَجِدُ...**﴾[2] **إلخ** فإنَّ ذلك إنَّما هو في قبال اليهود الذين يدّعون تحريم أشياء تحريمًا واقعيًّا من دون دليل لهم علىٰ ذلك، وأين هذا ممّا يدّعيه الأخباريّون من لزوم الاحتياط في موارد الشبهة التحريميّة استنادًا إلىٰ أخبار الاحتياط؟!

الأمر الثاني في الاستدلال على البراءة بالسنّة

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

١- حديث الرفع

وأهمّها هو «حديث الرفع»[3]، ولا ينبغي الريب في سنده لشهرته وشهرة ما روي عنهم عليهم السلام من الاستشهاد به، فالذي ينبغي هو صرف الكلام إلىٰ دلالته علىٰ ما هو المطلوب، وذلك موقوف علىٰ بيان أمور:

---

(١) يُنظر: صفحة (٤١) من هذا الجزء.

(٢) سورة الأنعام: الآية ١٤٥.

(٣) كتاب الخصال: ٢/ ٤١٧، باب التسعة، ح٩.

الأمر الأوّل في نزاع الأصوليّين في دلالة الاقتضاء

الأوّل: أنَّ للأصوليّين نزاعًا يعبّرون عنه بعموم المقتضي أو عموم المقتضىٰ[١]، وحاصله: أنَّه لو تعلّق فعل بشيء لا يصحّ تعلّقه به ابتداءً، بحيث كان صحّة الكلام متوقّفة علىٰ تقدير مضاف، مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾[٢]، فلو لم يكن في البيّن قرينة ظاهرة في تعيّن ذلك المحذوف وبقينا نحن وهذه القرينة الإجماليّة المعبّر عنها بدلالة الاقتضاء -أعني عدم صحّة تعلّق الفعل الموجود بما قد تعلّق به صورة- فهل المقدّر هو جميع الآثار المضافة إلىٰ ذلك الشيء الذي وقع متعلّقًا لذلك الفعل، أو الآثار الظاهر[٣]، أو خصوص أثر واحد، أو يبقىٰ الكلام مجملًا مردّدًا بين كون المرفوع هو الأثر الفلانيّ، أو الأثر الآخر، أو جميع الآثار.

وعلىٰ الظاهر أنَّ النزاع فيما نحن فيه من الحديث المبارك مبني علىٰ ذلك النزاع، فإنَّ تسلّط الرفع علىٰ مثل الخطأ لا يمكن أن يحمل علىٰ حقيقته، فإنَّ هذا الرفع، وإن لم يكن رفعًا تكوينيًّا، بل هو رفع تشريعيّ، إلّا أنَّه 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 أنَّ ذلك الأثر المصحّح لتسلّط الرفع علىٰ الخطأ، هل هو

---

(١) يُنظر: الوافية في أصول الفقه: ٢٢٨، والقوانين المحكمة في الأصول: ١/ ٣٨٥، وفرائد الأصول: ٢/ ٢٨.

(٢) سورة يوسف: الآية ٨٢.

(٣) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (الظاهرة).

أثـر مخصـوص أو الأثـر الظاهـر، أو أنَّ المرفـوع هـو جميـع الآثـار، أو التوقّـف والإجمـال*.

---

* **قلتُ**: ولكـن صـرّح في باقـي التقريـرات المطبوعـة بالفـرق بيـن الرفـع التكوينـيّ والرفـع التشـريعيّ [١]، فـإنَّ الأوّل محتـاج إلـىٰ التقديـر ويدخـل في دلالـة الاقتضـاء، بـخلاف الثـاني؛ فإنَّـه لمّـا كان الرفـع فيـه في مقـام التشـريع لـم يكـن محتاجًـا إلـىٰ التقديـر، ويكـون خارجًـا عـن دلالـة الاقتضـاء، بـل لا يكـون الرفـع الشـرعيّ المتوجّـه إلـىٰ مـا هـو موجـود وجدانًـا إلّا عبـارة أخـرىٰ عـن رفـع آثـار ذلـك الشـيء الموجـود.

وفيـه مـا لا يخفـىٰ؛ فإنَّـه بعـد فـرض امتنـاع تعلّـق الرفـع التشـريعيّ بمـا هـو موجـود وجدانًـا لا محيـص لنـا مـن الالتـزام بـأنَّ ذلـك الرفـع كنايـة عـن رفـع الآثـار، تصحيحًـا لتوجّـه الرفـع الشـرعيّ إلـىٰ ذلـك الموجـود، ويكـون ذلـك مـن بـاب دلالـة الاقتضـاء، وإن لـم يكـن مـن بـاب التقديـر والحـذف، فالأولـىٰ في تحريـر المطلـب هـو مـا حرّرنـاه، وإن كان الأمـر سـهلًا لوحـدة النتيجـة علـىٰ كلّ مـن التحريريـن، وإنَّمـا البحـث في ذلـك راجـع إلـىٰ جهـة لفظيّـة اسـتعماليّة مـن جهـات فـنّ البلاغـة[٢].

وحاصلهـا هـو أنَّ أمثـال هـذه الاسـتعمالات المشـتملة علـىٰ نسـبة شـيء مـن نفـي أو إثبـات إلـىٰ مـا لا يعقـل أن يتوجّـه إلّا بنحـو مـن العنايـة، هـل يكـون ذلـك مـن بـاب التجـوّز في الكلمـة، أو هـو مـن بـاب مجـاز الحـذف، أو لا مـن هـذا ولا مـن ذاك، بـل هـو مـن بـاب التنزيـل في ناحيـة المنسـوب إليـه منزلـة ذلـك الـذي تصـحّ النسـبة إليـه؟

---

(١) فوائد الأصول: ٣/ ٣٣٦، وأجود التقريرات: ٣/ ٢٩٨.

(٢) يُنظر: شرح التلويح علىٰ التصريح: ٢٩٢.

الأمر الثاني[١]: أنَّهم[٢] فرّقوا بين الرفع والدفع، بأنَّ الأوّل يكون رافعًا للشيء الموجود، والثاني يكون دافعًا لوجود الشيء، لكن لا مطلقًا، بل لا بُدَّ في ذلك الشيء المفروض دفعه من كون مقتضيه -بالكسر- تامًّا، ويكون المنشأ في عدم وجوده هو ذلك الدافع، وحينئذٍ فيكون الدافع للشيء واقعًا في رتّبةٍ مانعة علىٰ وجه يكون مزاحمًا للمقتضي -بالكسر- وموجبًا لعدم تأثيره فيما يقتضيه بخلاف الرافع؛ فإنَّه واقع في درجة المقتضىٰ -بالفتح-، بل يكون متأخرًا عنه في الرتبة، لكونه رافعًا له بعد فرض وجوده.

الأمر الثاني في الفرق بين الرفع والدفع

وحاصل الفرق بينهما أنَّ الدافع يكون مزاحمًا للعلّة في اقتضائها لترتّب معلولها عليها علىٰ وجه يكون مانعًا من وجود معلولها، والرافع يكون رافعًا لمعلول العلّة بعد فرض تحقّق وجوده[٣].

ولا يخفىٰ أنَّ هذا الفرق إنَّما يتمّ بناءً علىٰ القول بأنَّ العلّة المحدثة هي العلّة المبقية، وأنَّ الشيء بعد فرض وجوده بوجود علّته لا يحتاج في بقائه إلىٰ بقاء تلك العلّة؛ فإنَّه بناءً علىٰ هذا القول لا يكون ما يقطع استمرار وجود ذلك الشيء إلّا رافعًا له لا دافعًا.

والتحقيق هو الأخير، من دون فرق في ذلك بين أن يكون الكلام خبرًا أو إنشاءً.

---

(١) أرّخ المقرّر تَثَبُّتُ هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٠ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٩هـ).

(٢) يُنظر: تقريرات المجدّد الشيرازيّ: ٤/ ٣٦.

(٣) يُنظر: الرسائل الفشاركيّة: ٤٢.

وأمّا بناءً علىٰ ما هو الحقّ من أنَّ الشيء كما يحتاج في أصل وجوده إلىٰ العلّة كذلك يحتاج في بقائه إلىٰ بقاء العلّة واستمرارها؛ لأنَّ الممكن ما كان محتاجًا في كلٍّ من طرفي وجوده وعدمه وفي بقاء كلٍّ من وجوده وعدمه إلىٰ العلّة، فلا يتمّ الفرق المذكور، حيث إنَّ الشيء بعد فرض وجوده بوجود علّته لو عرض له ما يقطع استمرار وجوده كان ذلك القاطع دافعًا لوجوده في المستقبل، لا أنَّه رافع له فيكون الدافع والرافع مشتركين في أنَّ كلًّا منهما رافعًا لرشح المقتضي فيما يقتضيه ومنعه عن التأثير فيه في المستقبل، فلا يتم الفرق بينهما في أنَّ الدافع يكون مانعًا من وجود المقتضىٰ -بالفتح- في المستقبل والرافع يكون رافعًا لما هو الموجود منه[1].

نعم، بينهما فرق في الجملة، وهو أنَّ الرافع يكون مسبوقًا بالوجود والدافع لا يكون مسبوقًا به، أمّا بالنسبة إلىٰ ما بعد وجود الشيء، فكلّ من الرافع والدافع لا يكون إلّا دافعًا لما قد تمّ مقتضىٰ وجوده، ولا رفع في كلٍّ منهما.

وهذا المقدار من الفرق بين الأمرين -أعني كون الرافع مسبوقًا 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.

---

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

وبالجملة: أنَّ هذا المقدار من الفرق ممّا يمكن غضّ النظر عنه علىٰ وجه يصحّ استعمال الرفع في كلا الموردين بعد تجريده عن خصوصيّة المسبوقيّة بالوجود كما أنَّه يصحّ استعمال الدفع في كلٍّ من الموردين بعد تجريده عن خصوصيّة المسبوقيّة بالعدم، وباب التسامح والتساهل في أمثال هذا النحو من التجريد واسع، كما لا يخفىٰ علىٰ أهل اللسان والمحاورة*.

---

* **قلتُ**[1]: لا يخفىٰ أنَّ ما أفاده تدّ من إرجاع الرافع إلىٰ الدافع الذي هو عبارة أخرىٰ عن المانع إنَّما يمكن تسليمه في التكوينيّات، بناءً علىٰ ما أفاده من احتياج الممكن في بقائه إلىٰ العلّة كحدوثه، علىٰ أنَّ تلك الدقّة العقليّة ممّا يقطع بعدم ابتناء المحاورات والاستعمالات عليها.

أمّا الأمور الشرعيّة، فحيث إنَّها لا تتوقّف في أصل تحقّقها في عالمها، ولا في بقائها علىٰ أزيد من الجعل الشرعيّ إمضاءً أو تأسيسًا، فلا ينبغي التأمّل في تحقّق الرفع بالنسبة إليها، ومهما نشكّ في شيء فلا نشكّ في أنَّ الطلاق -مثلًا- رافع لعلّقة الزوجيّة، والعتق رافع للملكيّة والرقيّة، وأمثله ذلك في الفقه كثيرة، وعليها تدور رحىٰ أغلب موارد الاستصحاب، خصوصًا بناءً علىٰ عدم شمول أدلّته للشكّ في المقتضي.

---

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

ولو كان كلّ رافع راجعًا إلىٰ الدافع الذي هو عبارة أخرىٰ عن المانع للمقتضي عن تأثيره فيما يقتضيه، لكان الاستصحاب في جميع تلك الموارد راجعًا إلىٰ 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 إلىٰ إلغاء احتمال الرافع راجعًا إلىٰ إلغاء احتمال المانع، فتأمّل.

في كون النسخ من الروافع الشرعيّة

ومن جملة ما يكون رافعًا في الشرعيّات النسخ، بناءً علىٰ ما حرّرناه في محلّه[1] من كونه من قبيل الرفع، ولا ينافيه القول بتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلّقات، فإنَّ ذلك لا يُوجب كون النسخ من قبيل الدفع أو التخصيص الأزمانيّ؛ إذ لا منافاة بين كون مصلحة الفعل الذي تعلّق به الوجوب محدودة إلىٰ زمان خاصّ، وبين كون الوجوب المتعلّق به لا يرتفع إلّا بالنسخ، غايته أنَّه يلزم علىٰ الحكيم أن ينسخه في وقت انتهاء أمدّ مصلحة ذلك الفعل، فإنَّ علم الشارع في حال جعل الحكم الوجوبيّ بأنَّه ينسخه بعد ذلك لا تستلزم أن يكون ذلك الوجوب الذي جعله محدودًا بذلك الزمان، بل أقصىٰ ما فيه أنَّه يجعل الوجوب -المفروض أنَّه بحسب طبعه- يبقىٰ دائمًا ما لم يرفعه وينسخه، وأنَّه في حال جعله بانٍ علىٰ نسخه ورفعه عند انتهاء أمدّه، ويكون ذلك نظير عقد النكاح -مثلًا- الموجب لجعل الزوجيّة المفروض أنَّها بحسب طبعها

(١) يُنظر: ٥/ ١٠٥ من هذا الكتاب.

تبقىٰ مع علم العاقد بأنَّه بعد ذلك يُوقع ما هو رافعها -أعني الطلاق- فإنَّ علم العاقد بذلك لا يُوجب تحديدًا فيما يُنشؤه من الزوجيّة.

وحاصل المراد: أنَّ من سبر الفقه يحصل له القطع بأنَّ 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 كلِّ حكم ورافعه وهو النسخ، وهكذا.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنَّ جميع المجعولات الشرعيّة ليست إلّا اعتباريّة من جانب الشارع، خصوصًا بناءً علىٰ عدم جعل السببيّة، كما حقّق في محلّه[1]؛ فإنَّه 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 أخرىٰ عن رفع اليد عن الجعل الأوّل أو الاعتبار الأوّل، فعند التحقيق لا يكون المجعول أو المعتبر ثانيًا رافعًا لما هو المجعول والمعتبر أوّلًا، بل يكون نفس الجعل أو الاعتبار الثاني واقعًا في رتبة الجعل والاعتبار الأوّل في كونه موجبًا لعدم تأثيره.

---

(١) يُنظر: ٩/ ١١٨، وما بعدها من هذا الكتاب.

وأمّا الرافع في باب الاستصحاب، فهو مبني علىٰ الذوق العرفيّ دون حقيقة الرافع[١].

ولكن لا يخفىٰ أنَّه علىٰ تقدير صحّة ذلك لم يكن الجعل الثاني من قبيل المانع والدافع بالنسبة إلىٰ 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 علىٰ هذه التدقيقات التي رُبّما لا يتعقّلها غالب أهل اللسان، وفائدة هذه الجهة الاستعماليّة وإن كانت لاستنتاج فهم المراد من كلام الشارع، وهو العالم الحكيم إلّا أنَّ كلامه منزّل علىٰ الفهم العرفيّ الذي يفهمه أهل اللسان؛ إذا[٢] الخطاب إنَّما هو معهم، وإذا رجعنا إلىٰ أهل اللسان نجدهم يفرّقون بين قولهم: «رفعت الحجر عن الأرض»، وقولهم: «دفعت الحجر عن زيد» إذا منعه من الوصول إليه؛ فإنَّهم يحكمون بأنَّ المراد من الرفع في الجملة الأولىٰ غيره في الجملة الثانية علىٰ وجه لو استعمل الرفع في الثاني لكان في نظرهم غلطًا إلّا إذا نزّل اقتضاء قوّة الرامي لذلك الحجر منزلة وقوعه علىٰ زيد ونحو ذلك من التنزيلات.

---

(١) المبني علىٰ أنَّ ما يكون مانعًا من تأثير العلّة في الاستمرار يسمّىٰ رافعًا، وما يكون مانعًا من تأثيرها في أصل الوجود يسمّىٰ دافعًا، يُنظر: أصول الفقه: ٧/ ١١٦.

(٢) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (إذ).

أمّا استعمال الدفع في مورد الجملة الأولىٰ، فلا استحضر له مصحّحًا ولو علىٰ نحو التنزيل، وعناية التجوّز.

نعم، وقع الرفع مسندًا إلىٰ الشارع في كثير من الموارد، وليس المراد به الرفع الحقيقيّ، كما في قوله ﷺ: «**رفع القلم عن الصبيّ حتّىٰ يحتلم، والمجنون حتّىٰ يفيق، والنائم حتّىٰ يستيقظ**»[1] ونحو ذلك ممّا وردّ فيه الرفع منسوبًا إلىٰ 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**»[2]، بناءً علىٰ أنَّ المراد من حجب العلم هو عدم صدور البيان من جانب الشارع، ويكون من قبيل «**اسكتوا عمّا سكت الله عنه**»[3].

فإنَّ جميع ما كان من هذا القبيل لا يراد به الرفع الحقيقيّ -أعني رفع شيء موجود متحقّق في وعائه- كما أنَّه ليس المراد به هو الدفع، بل المراد به عدم الجعل، غايته أنَّه لا بُدَّ في تلك الموارد من كون المورد قابلًا 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

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٨) من هذا الجزء.

(٢) كتاب التوحيد: ٤١٤، ب٦٤، ح٩.

(٣) عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ٣/ ١٦٦.

حتّىٰ بالنظر إلىٰ عدل الشارع وحكمته وعدم صدور القبيح منه، وإلّا لما صحّ استعمال الرفع في المجنون ونحوه ممّا يكون التكليف بالنسبة إليه قبيحًا، بل المراد القابليّة في الجملة، في قبال الرفع عن الحيوان والجماد -مثلًا- بحيث كان المورد ممّا يمكن في حدّ نفسه أن يكون موردًا للحكم الشرعيّ، وإن كان تكليفه ممتنعًا بالنظر إلىٰ عدل الشارع وحكمته وعدم صدور القبيح منه، فإنَّ هذا المقدار من القابليّة مصحّح لاستعمال الرفع، ويكون وزان الرفع فيه وزان عدم الجعل، ويكون ذلك بمنزلة رفع الحكم الحرجيّ المستفاد من قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1].

ولا فرق بين العبارتين إلّا باعتبار راجع إلىٰ خصوصيّات بيانيّة راجعة إلىٰ فنّ البلاغة، ورُبّما كان لتلك الخصوصيّات البيانيّة أثر عمليّ شرعيّ، كما يظهر ذلك في تحكيم الأصول بعضها علىٰ بعض؛ إذ ليس ذلك التحكيم إلّا من جهة تلك الخصوصيّات كما شرحناه[2] في حكومة الاستصحاب علىٰ الأصول الأخر، وحكومة قاعدة الفراغ والتجاوز علىٰ الاستصحاب، وغير ذلك ممّا هو ناشئ عن تلك الخصوصيّات، مع فرض كون النتيجة لبًّا شيئًا واحدًا.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنَّه قد سبق إلىٰ نظريّ القاصر قياس ما نحن فيه -أعني حديث الرفع[3]- علىٰ الأمثلة المزبورة، فيقال: إنَّه ليس

---

(١) سورة الحجّ: الآية ٧٨.

(٢) يُنظر: صفحة (٢٣) من هذا الجزء، و ٩/ ٣٦٠ من هذا الكتاب.

(٣) يُنظر: ٩/ ٤٠٦ من هذا الكتاب.

المراد بـ«الرفع» في هذا الحديث الشريف إلّا مجرّد عدم الجعل، غايته أنَّه يكون واقعيًّا فيما عدا «ما لا يعلمون» من تلك التسعة، وفي خصوص «ما لا يعلمون» لا يكون الرفع الذي هو عبارة عن عدم الجعل إلّا ظاهريًّا، وذلك الاختلاف لا يُوجب اختلافًا في معنىٰ الرفع لغةً واستعمالًا، بل لا يكون الرفع في الجميع، إلّا بمعنىٰ واحد، وهو مجرّد عدم الجعل وخصوصيّة كونه ظاهريًّا أو واقعيًّا إنَّما تكون في المنسوب إليه، فحيث كان موضوعه في «ما لا يعلمون» هو عدم العلم بالحكم الواقعيّ، وكان ذلك الرفع واردًا في طريق ذلك الحكم الواقعيّ لم يكن رفع ذلك الحكم الذي هو عبارة عن عدم جعله إلّا حكمًا ظاهريًّا، بخلاف باقي التسعة، والقرينة الموجبة لحمل التصرّف في «ما لا يعلمون» علىٰ الحكم الظاهريّ هي ما أقمناه من الأدلّة القطعيّة العقليّة والنقليّة علىٰ مشاركة العالم والجاهل في الأحكام الواقعيّة الشرعيّة، فإنَّ تلك الأدلّة تكون من قبيل القرينة القطعيّة الموجبة لعدم حمل الرفع المسند إلىٰ «ما لا يعلمون» علىٰ الرفع الحقيقيّ الواقعيّ، فلا بُدَّ حينئذٍ من التنزّل إلىٰ حمله علىٰ الرفع الظاهريّ.

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

وفيه ما لا يخفىٰ.

أمّا أوّلًا: فلعدم الداعيّ إلىٰ حمل الرفع في «ما لا يعلمون» علىٰ مجرّد عدم الجعل، ولو كان ظاهريًّا، بل يمكن أن يحمل الرفع فيه علىٰ حقيقة الرفع، غايته أنَّه رفع ظاهريّ، وحينئذٍ يتوجّه إشكال اختلاف السياق مع باقي الفقرات باعتبار أنَّ المراد من الرفع في باقي الفقرات هو مجرّد عدم الجعل، والمراد به في «ما لا يعلمون» هو رفع الحكم الواقعيّ، غايته أنَّه رفع ظاهريّ.

والحاصل: أنَّه بعد فرض كون ما ورد علىٰ «ما لا يعلمون» ليس إلّا الحكم الظاهريّ، فلا داعيّ إلىٰ حمل الرفع فيه علىٰ مجرّد عدم الحكم الذي هو المعنىٰ المسامحيّ، بل يتعيّن حمل الرفع فيه علىٰ معناه الحقيقيّ الذي هو رفع الحكم الواقعيّ الثابت في حدّ نفسه، غايته أنَّه رفع ظاهريّ كمعناه المسامحيّ الذي هو مجرّد عدم جعل الحكم.

وأمّا ثانيًا: فلما عرفت من أنَّ الرفع في «ما لا يعلمون» سواء أخذناه بمعنىٰ عدم الجعل، أو أخذناه بمعنىٰ الرفع لا يكون إلّا ظاهريًّا، وحينئذٍ يتوجّه اختلاف السياق من جهتين أخريين:

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

الثانية: من جهة المسند؛ فإنَّه في «ما لا يعلمون» لا يكون إلّا ظاهريًّا طريقيًّا، وفي باقي التسعة لا يكون إلّا واقعيًّا، وهذه الجهة -أعني الواقعيّة

والظاهريّة الطريقيّة- تُوجب الاختلاف في ناحية نفس المجعول الذي هو المسند إلىٰ كلّ واحدة من هذه الفقرات، وإن كان ذلك الاختلاف ناشئًا عن المسند إليه.

بيان المراد من المرفوع

ولا يخفىٰ أنَّ التعبير عن الإشكال باختلاف السياق في الجهة الثانية لا يخلو عن مسامحة، حيث إنَّ اختلاف السياق إنَّما يكون في المتعاطفات من دون أن تجمعها ثمّ بعد ذلك يذكر التعاطف، وما نحن فيه -أعني الحديث الشريف- قد أسند الرفع فيه أوّلًا إلىٰ مجموع التسعة، ثمّ تلاها التعاطف، فليس الإشكال من جهة اختلاف السّياق، بل هو راجع إلىٰ الجمع بين معانٍ متعدّدة في لفظ واحدة.

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

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

ففيه: أنَّه لا تساعد عليه الفقرة الشريفة، حيث إنَّ المراد بـ«ما لا يعلمون» هو نفس الحكم الواقعيّ الذي لا يعلمونه، لا الأمر الاحتياطيّ الواقع في طريق ذلك الحكم.

ومنه يظهر التأمّل في ما أفاده الأستاذ قدس سره من توجيه الرفع إلىٰ اقتضاء

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٣٤.

الحكم الواقعيّ لإيجاب الاحتياط[١]؛ فإنَّه إن أراد به نفس المقتضىٰ -بالفتح- كان ذلك عبارة أخرىٰ عمّا أفاده الشيخ قدس سره، وإن كان المراد به هو نفس الاقتضاء توجّه عليه أنَّه غير قابل للرفع الشرعيّ، سواء قلنا إنَّ المقتضي للاحتياط هو عين مقتضي الحكم الواقعيّ، أو قلنا إنَّ المقتضي للاحتياط هو نفس الحكم الواقعيّ، فإنَّ صفة الاقتضاء للشيء ليست شرعيّة لتكون قابلة لورود الرفع عليها، سواء جعلناه رفعًا حقيقيًّا أو جعلناه من مقولة الدفع الراجع إلىٰ مجرّد عدم الجعل مع فرض ثبوت المقتضي له مع أنَّه يرد عليه عين ما توجّه علىٰ الشيخ، فإنَّ المراد بـ«ما لا يعلمون» هو نفس الحكم الواقعيّ، لا اقتضاءه لإيجاب الاحتياط.

وكيف كان، فلا يكون رفع الاحتياط أو رفع اقتضاء الاحتياط إلّا رفعًا واقعيًّا، ولا يكون الترخيص الملازم له إلّا ترخيصًا واقعيًّا، ولم أتوفّق لمعرفة الوجه في التزامه قدس سره بكون ذلك الرفع والترخيص ظاهريًّا لكي يتوجّه عليه اختلاف السّياق علىٰ ما تقدّم شرحه[٢]، هذا.

ويمكن أن يوجّه ما أفاداه قدس سرهما بتوجيه أدقّ وأمتن ممّا يتراءىٰ من ظاهر كلامهما قدس سرهما، وذلك بأن يُقال: إنَّ الشيء المفروض الوجود واقعًا وجدانًا لو تسلّط عليه الرفع الشرعي لا بُدَّ أن يكون محصّل رفعه مع فرض وجوده وجدانًا هو الرفع التشريعيّ، وذلك لا يكون إلّا برفع الأثر الشرعيّ المترتب عليه، وذلك واضح في باقي الأمور التسعة ما عدا «ما لا

(١) يُنظر: فوائد الأصول: ٣/ ٣٣٨، وما بعدها.

(٢) يُنظر: صفحة (٦٠) من هذا الجزء.

يعلمون»، أمّا نفس «ما لا يعلمون» بعد فرض حمل الموصول فيه علىٰ نفس الحكم الواقعيّ، فتوجّه الرفع الشرعيّ إليه بعد فرض قيام الأدلّة القطعيّة علىٰ وجوده وتحقّقه في حقّ غير العالم كالعالم يدرجه فيما توجّه إليه الرفع الشرعيّ مع فرض تحقّقه واقعًا، فيلزم صرف الرفع المتوجّه إليه إلىٰ رفع الأثر الشرعيّ المترتب عليه، وهو منحصر بالاحتياط.

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

وبناءً علىٰ هذا التوجيه لا يكون الرفع في جميع الفقرات حتّىٰ في «ما لا يعلمون» إلّا الرفع الواقعيّ، ويكون معناه في الجميع واحدًا وهو الرفع -أعني رفع الشيء الموجود- دون الدفع، غايته أنَّه لا يكون الرفع في الجميع إلّا رفعًا تنزيليًّا، أعني رفع الآثار الشرعيّة المترتبة علىٰ ذلك العنوان الذي تسلّط الرفع عليه، وإن كانت تلك الآثار غير موجودة قبل الرفع إلّا اقتضاء، فإنَّ الرفع لم يتوجّه ابتداءً إليها كي يكون عدم وجودها إلّا اقتضاءً موجبًا لحمل الرفع علىٰ الدفع، بل كان الرفع متوجّهًا ابتداءً إلىٰ ذي الأثر وهو موجود، فيصحّ نسبة الرفع إليه، غايته أنَّه لمّا لم يكن رفعًا تكوينيًّا، بل كان رفعًا تشريعيًّا الذي هو عبارة عن إخلاء صفحة

التشريع عنه كان ذلك عبارة أخرىٰ عن سلب الآثار القابلة لأن تكون لاحقة له، هذا.

مضافًا إلىٰ إمكان دعوىٰ أنَّ الشارع نزّل تلك الآثار منزلة الموجود بعناية وجود مقتضيها، وبعد هذا التنزيل جعل رفع تلك الآثار الموجودة تنزيلًا مصحّحًا لرفع ذي الأثر.

وينبغي أن يعلم أنَّ هذا التوجيه يمشىٰ مع القول بأنَّ المستفاد من حديث الرفع هو رفع العقاب والمؤاخذة، لوضوح أنَّه ليس المراد من كون المرفوع هو العقاب والمؤاخذة أن تكون نفس العقوبة والمؤاخذة مصداقًا لهذه العناوين؛ إذ لا شبهة في أنَّه 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 مسلّطًا علىٰ ما هو موجود ومتحقّق وجدانًا 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 علىٰ مجاز الحذف، ويكون التقدير في «ما لا يعلمون» أنَّه رفعت المؤاخذة علىٰ مخالفة الحكم الذي لا يعلمونه.

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

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٨) من هذا الجزء.

وعلىٰ أيّ حال يتوجّه عليه أنَّ نفس المؤاخذة والعقوبة ليست من الآثار الشرعيّة القابلة بنفسها للرفع الشرعيّ، فلا بُدَّ أن يكون المصحّح لنسبة الرفع إلىٰ تلك الموجودات وجدانًا 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 تدثّل علىٰ ما حرّرناه عنه[1]، وعلىٰ ما حرّره في التقريرات المطبوعة في النجف بقوله: «وورود الرفع علىٰ الأحكام الواقعيّة علىٰ 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»[2] لا يخلوّ عن نحو من التسامح، بل لا يخلو عن تأمّل؛ لما عرفت[3] سابقًا من أنَّ نفس الاقتضاء ليس من الأحكام الشرعيّة اللاحقة للأحكام الواقعيّة؛ كي يكون رفعها مصحّحًا للرفع الشرعيّ المتعلّق بالأحكام الواقعيّة، فالأولىٰ هو تحرير المطلب علىٰ النحو الذي ذكرناه؛ فإنَّه لمّا كان من الممكن أن يجعل الشارع وجوب الاحتياط في مقام الشكّ في وجود التكليف الواقعيّ محافظة علىٰ ملاكه،

(١) يُنظر: صفحة (٦١) من هذا الجزء.

(٢) فوائد الأصول: ٣/ ٣٣٨، وما بعدها.

(٣) يُنظر: صفحة (٦١) من هذا الجزء.

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

لا يُقال: إذا رجع مفاد حديث الرفع إلىٰ مجرّد عدم جعل الاحتياط، لم يكن ذلك مسوّغًا للارتكاب ما لم ينضمّ إليه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فلا يكون حديث الرفع دليلًا مستقلًّا 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 إلىٰ التكليف الواقعيّ كان دليلًا مستقلًّا غير البراءة العقليّة علىٰ وجه لو كان المورد ممّا لا تجري فيه البراءة العقليّة، كما في مسألة الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، لكان الحديث المذكور جاريًا فيه ونافعًا في جواز ترك الجزء أو الشرط المشكوكين، فإنَّ لسان رفع التكليف الواقعيّ غير لسان مجرّد عدم جعل الاحتياط، وقد عرفت أنَّ لهذه الخصوصيّات اللسانيّة آثارًا مترتّبة عليها، وإن كان حاصل اللسانين لبًّا أمرًا واحدًا، ولأجل ذلك حكّمنا بعض الأصول علىٰ بعض مع كون النتيجة في الجميع بحسب اللبّ والواقع واحدة.

(١) يُنظر: الرسائل الفشاركيّة: ٤٣.

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

علىٰ أنَّا لو سلّمنا أنَّ مفاد الرفع المذكور هو مجرّد عدم جعل إيجاب الاحتياط، لكان ذلك كافيًا في إثبات الترخيص الشرعيّ الذي هو جواز الاقتحام، لأنَّ محصّل عدم إيجاب الاحتياط هو عدم إيجاب التحرّز عن مخالفة ذلك الحكم الواقعيّ المحتمل، وذلك عبارة أخرىٰ عن جواز الاقتحام فيه؛ إذ ليس الحديث الشريف مسوقًا لتبرئة الشارع من جريمة جعل الاحتياط، ليقال: إنَّه لا دلالة فيه علىٰ أزيد من رفع الاحتياط أو عدم جعله، بل هو مسوق لبيان امتنان الشارع علىٰ هذه الأمّة، وهو إنَّه لم يضع عليهم ولم يجعل عليهم كلفة الاحتياط والتحرّز عن مخالفة الأحكام الواقعيّة في مقام الشكّ وعدم العلم بها، وهذا المعنىٰ يعطي أنَّه رخّصهم في مخالفة تلك الأحكام علىٰ تقدير اتّفاق مصادفة الواقع.

ولا يخفىٰ أنَّ هذا -أعني الاحتياج إلىٰ الترخيص وجواز الاقتحام شرعًا- مبني علىٰ ما قرّره الأستاذ[1] في كيفية التوفيق بين هذا الحكم الظاهريّ -أعني الترخيص المذكور- وبين الحكم الواقعيّ، مع الاعتراف بكون الترخيص المذكور ترخيصًا شرعيًّا، أمّا بناءً علىٰ

(١) يُنظر: صفحة (٥٨) من هذا الجزء.

ما حرّرناه سابقًا في ذلك المبحث[1] من أنَّ المجعول الشرعيّ ليس هو الترخيص، وأنَّ المجعول إنَّما 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 إلىٰ الترخيص الشرعيّ؛ لأنَّ جعل هذا المقدار من الحجّيّة كافٍ في الاستغناء عن البراءة العقليّة.

ولا يتوجه علينا: أنَّه بناءً علىٰ ما ذكرتموه من جعل هذا المقدار من الحجّيّة لا يكون الرفع في «ما لا يعلمون» رفعًا شرعيًّا، فيتسجّل عليكم إشكال اختلاف السياق.

لأنّا نجيب عنه: بأنَّه إذا فرضنا أنَّ الشارع جعل احتمال عدم التكليف حجّة في خصوص المعذوريّة، كان ذلك عبارة أخرىٰ عن أنَّ 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 رفعًا في عالم التشريع إلىٰ كونه رفعًا عقليًّا، ليختلف مع الرفع في باقي التسعة، بل لا يكون الرفع إلّا رفعًا تشريعيًّا، غايته أنَّ ذلك الرفع التشريعيّ للحكم الواقعيّ الذي لم يعلمه المكلّف لم يكن رفعًا ابتدائيًّا، بل كان بواسطة جعل احتمال عدمه حجّة في خصوص المعذوريّة، فإنَّ هذا المقدار من جعل الحجّيّة عبارة أخرىٰ عن رفع ذلك الحكم الواقعيّ في عالم التشريع المفروض، الذي لا يترتّب عليه

(١) يُنظر: صفحة (٦٢) من هذا الجزء.

إلّا المعذوريّة في مخالفته، من دون أن يكون في البين ترخيص شرعيّ كي يكون منافيًا 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 عقليًّا لا شرعيًّا، فتأمّل.

معارضة حديث الرفع لأخبار الاحتياط

ثمّ لا يخفىٰ أنّه بناءً علىٰ ما شرحناه في مسلك الأستاذ دام ظله 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 علىٰ الأدلّة المتكفّلة للأحكام الواقعيّة، لا حكومة واقعيّة ولا حكومة ظاهريّة، بل إنّما تكون حكومته متوجهة إلىٰ دليل الاحتياط لو فرض اتّفاق أنّ المسألة ممّا يجب فيها الاحتياط واقعًا، وتكون تلك الحكومة حكومة واقعيّة، نظير حكومة رفع الإكراه والاضطرار علىٰ الأدلّة المتكفّلة للأحكام الأوّليّة، وحينئذٍ لا يتمّ ما أفاده دام ظله من كون الحكومة في «ما لا يعلمون» علىٰ أدلّة الأحكام الواقعيّة حكومة ظاهريّة، بل إنّ الالتزام بالحكومة الواقعيّة في «ما لا يعلمون» علىٰ 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 حاكمًا علىٰ تلك الأخبار لكانت بلا مورد، وليس من شأن الحكومة إلغاء الدليل المحكوم بالمرّة علىٰ وجه لا يبقىٰ له مورد أصلًا.

والحاصل: أنَّه بناءً علىٰ هذا التقريب من كون الرفع متوجّهًا إلىٰ الحكم الذي لا يعلمونه باعتبار أثره الذي هو وجوب الاحتياط، لا يكون حديث الرفع في «ما لا يعلمون» حاكمًا علىٰ الأدلّة الواقعيّة، لا حكومة واقعيّة ولا حكومة ظاهريّة، وأمّا بالنسبة إلىٰ دليل وجوب الاحتياط -لو اتّفق وجوبه في الواقع- فقد عرفت[1] أنَّ الحديث المذكور معارض له لا حاكم عليه.

تقريب لبيان الحكومة الواقعيّة لحديث الرفع على دليل الاحتياط

وقد يُقال: بكونه حاكمًا عليه حكومة واقعيّة، بتقريب: أنَّ حديث الرفع لمّا كان رافعًا لوجوب الاحتياط بلسان رفع منشئه الذي هو الحكم الواقعيّ، يكون حاكمًا علىٰ دليل وجوب الاحتياط، لكونهما من قبيل ما لو كان لسان أحد الدليلين هو رفع موضوع الدليل الآخر.

وفيه ما لا يخفىٰ؛ فإنَّه لو كان دليل الرفع حاكمًا علىٰ دليل الاحتياط لو اتّفق وجوده واقعًا لبقي ذلك الدليل -أعني دليل الاحتياط- بلا مورد، وليس من شأن الحكومة إلغاء الدليل المحكوم بالمرّة علىٰ وجه لا يبقىٰ مورد للدليل المحكوم، بل الذي ينبغي أن يُقال: إنَّ دليل الاحتياط لو كان مفاده لزوم الاحتياط في كلّ مورد لم يعلم فيه التكليف الواقعيّ يكون معارضًا لحديث الرفع، ولو كان دليل الاحتياط أخصّ من دليل الرفع بأن كان عدم وجوب الاحتياط في مورد الشكّ في أصل الحكم الواقعيّ مفروغًا عنه، وكان الشكّ قد حصل في أنَّ المورد هل هو من الموارد التي أوجب الشارع فيها الاحتياط نظير الدماء والفروج، كان دليل الاحتياط علىٰ تقدير وجوده واقعًا مقدّمًا علىٰ دليل البراءة لكونه أخصّ منه.

---

(١) يُنظر: صفحة (٦٩) من هذا الجزء.

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

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

تقريب لبيان الحكومة الظاهريّة لحديث الرفع على دليل الاحتياط

وأمّا ما يُقال في تقريب الحكومة الظاهريّة لحديث الرفع، بأنَّ موضوعه لمّا كان هو عدم العلم بالحكم الواقعيّ، كان الرفع المذكور حكمًا ظاهريًّا، فتكون حكومته حكومة ظاهريّة، ففيه ما لا يخفىٰ.

أمّا أوّلًا: فلأنَّ مجرّد أخذ عدم العلم في موضوع الرفع المذكور لا يُوجب كونه حكمًا ظاهريًّا لإمكان كون الحكم الوارد علىٰ الشكّ، وعدم العلم حكمًا واقعيًّا.

وأمّا ثانيًا: فلأنَّ عدم العلم بالحكم الواقعيّ لو أخذ موضوعًا لرفع ذلك الحكم الواقعيّ لكان الرفع المذكور ظاهريًّا، لكنّه إنَّما أخذ موضوعًا لرفع أثر ذلك الحكم الواقعيّ الذي هو إيجاب الاحتياط، فكان من قبيل ما أخذ فيه عدم العلم بحكم موضوعًا لرفع حكم آخر، وفي مثله لا ينبغي أن يكون الرفع إلّا رفعًا واقعيًّا.

وأمّا ثالثًا: فلأنَّا لو سلّمنا كون الرفع المذكور رفعًا ظاهريًا، فلا يلزم منه إلّا أن يكون وجوب الاحتياط مرفوعًا رفعًا ظاهريًّا، فلا يصحّ بذلك

ما أفاده الأستاذ دام ظله[١] من كون حديث الرفع في «ما لا يعلمون» حاكمًا علىٰ الأدلّة الواقعيّة حكومة ظاهريّة، بل أقصىٰ ما فيه هو الحكومة علىٰ دليل الاحتياط.

وأمّا رابعًا: فلأنّا لو سلّمنا كون الرفع رفعًا ظاهريًّا، وكونه حاكمًا علىٰ الأدلّة الأوّلية حكومة ظاهريّة، لكان ذلك موجبًا لاختلاف السياق مع باقي التسعة، الذي عرفت أنَّ مرجعه إلىٰ الالتزام باستعمال الرفع في قوله ﷺ: **«رفع عن أمتي تسعة أشياء»**[٢] في الرفع الحقيقيّ الواقعيّ، والرفع الصوريّ الظاهريّ.

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

ولا يخفىٰ أنَّ إيجاب الاحتياط، وإن كان حكمًا ظاهريًّا، إلّا أنَّ كونه حكمًا ظاهريًّا لا يُوجب كون رفعه رفعًا ظاهريًّا، لوضوح أنَّ رفع الحكم الظاهريّ لا يلزمه أن يكون رفعًا ظاهريًّا، بل يمكن أن يكون رفعًا واقعيًّا كما يمكن أن يكون رفعًا ظاهريًّا، والظاهر فيما نحن فيه هو الأوّل؛ إذ لم يُؤخذ عدم العلم بوجوب الاحتياط موضوعًا لرفعه كي يكون الرفع فيه ظاهريًّا، هذا.

---

(١) يُنظر: صفحة (٦٠) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٤٨) من هذا الجزء.

ولكن يمكن أن يوجّه ما أفاده قدس سره من الحكومة الظاهريّة على الأدلّة المتكفّلة للأحكام الواقعيّة بما أشرنا إليه سابقًا، وحاصله أنَّ 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، وأنَّه لم يكلّفهم بالتحرّز عن مخالفة الحكم الواقعيّ عند الشكّ فيه وعدم العلم به، وهذا المعنى -أعني امتنانه عليهم برفع كلّفة التحرّز عنهم- يعطي أنَّه قد رخّصهم في مخالفة تلك الأحكام الواقعيّة على تقدير مصادفتها الواقع، ولا ريب في أنَّ هذا اللازم - أعني الترخيص في مخالفة الواقع وجواز الاقتحام في مقام الشكّ فيه لا يكون إلّا حكمًا ظاهريًّا، ويكون هذا الحكم حاكمًا على أدلّة الأحكام الواقعيّة حكومة ظاهريّة.

والحاصل: أنَّ هذا اللازم -أعني الترخيص في الاقتحام في مورد الشكّ وعدم العلم بالحكم الواقعيّ- لا يكون إلّا حكمًا ظاهريًا، ويكون حاكمًا على دليل الحكم الواقعيّ حكومة ظاهريّة، وهذا الحكم الظاهريّ -أعني الترخيص المذكور- هو الذي أفاد قدس سره أنَّه واقع في درجة إيجاب الاحتياط، وبواسطة هذا الترخيص الظاهريّ يكون حديث الرفع غير محتاج في جواز الاقتحام إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وإن شئت فقل: إنَّ المجعول حقيقةً في «ما لا يعلمون» هو هذا

الترخيص الظاهريّ، ولكن لأجل اعتبارات لسانيّة راجعة إلىٰ فنّ البلاغة عبّر بالرفع، ونسب الرفع إلىٰ «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 منسوبًا إلىٰ جميع التسعة، فتأمّل لئلّا تُشكل بعود محذور اختلاف السياق.

الكلام في إشكال مقتضى سياق الموصولات في الحديث

بقي الكلام في إشكالٍ تعرّضنا له إجمالًا فيما حرّرناه عنه تقريرًا، صفحة (١٦) درس الأربعاء: ٢٢ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٩هـ[1] وتعرّض له مفصّلًا في التقريرات المطبوعة في النجف في الأمر الثالث[2]، وحاصل ذلك الإشكال هو أنَّ مقتضىٰ 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» إلىٰ الفعل غير المعلوم، والمراد من عدم العلم بالفعل هو عدم العلم -مثلًا- بأنَّ هذا الشرب هو شرب خمر، فلا ينطبق إلّا علىٰ الشبهة الموضوعيّة.

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

---

(١) يُنظر: صفحة (٨٥) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: فوائد الأصول: ٣/ ٣٤٤.

ثمّ لو خالفنا السياق، وحملنا الموصول في «ما لا يعلمون» على الحكم على خلاف بقيّة الفقرات، لكان الرفع في «ما لا يعلمون» مختصًّا بالشبهة الحكميّة؛ فإنَّها هي التي لا يكون الحكم فيها معلومًا.

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

والذي يظهر منه قدّس سرّه في التقارير هو الالتزام بمخالفة السياق المذكور، وإن المراد من «ما لا يعلمون» هو الحكم، وأنَّه شامل للشبهة الحكميّة والموضوعيّة.

أمّا الأولى فواضح، وأمّا الثانية، فلأنَّ عدم العلم فيها وأنَّ لم يتعلّق ابتداءً بالحكم، إلّا أنَّه بواسطة تعلّقه بالموضوع يكون أيضًا متعلّقًا بالحكم غايته الحكم الجزئيّ لا الكلّيّ، ويكون الحاصل هو رفع الحكم غير المعلوم، سواء كان عدم العلم به من جهة كونه بنفسه مجهولًا أو كان من جهة الجهل بتحقّق موضوعه.

ولا يخفى أنَّه 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 بأنَّه حرام -كما في الشبهات الحكميّة- والجامع هو الجهل بحكم ذلك الفعل، سواء كان متعلّقًا ابتداءً بحكم ذلك الفعل أو كان متعلّقًا به بواسطة

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

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[1] من قيام الضرورة على عدم ارتفاعه بالجهل، بل يمكن أن يُقال: إنَّ كون وجوب الاحتياط من آثار الفعل المجهول الحكم أولى من كونه من آثار نفس الحكم المجهول بناءً على كون المراد بالموصول هو نفس الحكم.

وبتقريب أوضح: أنَّه 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 لعبّر بالمعرفة؛ لأنَّها 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 أنَّه رفع الفعل الذي لا يعلمون حرمته الأعمّ من الحرمة الكلّيّة، كما في الشبهات الحكميّة التي كان العنوان فيها معلومًا، 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.

---

(١) يُنظر: صفحة (٨٤) من هذا الجزء.

الوجه الثاني: أن تكون تلك النسبة التصديقيّة التي وقعت متعلقًا لعدم العلم هي الأعمّ من كون ذلك الفعل غير معلوم العنوان، كما في الشبهات الموضوعيّة، أو كونه غير معلوم الحرمة، كما في الشبهات الحكميّة، فإنَّ كلًّا منهما يكون داخلًا في إطلاق عدم العلم المتعلّق بنسبة شيء إلىٰ ذلك الفعل، ويكون الحاصل أنَّه رفع الفعل الذي لم تكن حرمته معلومة، أو لم يكن كونه شرب خمر معلومًا، لدخول كلّ منهما في عدم العلم بذلك الفعل.

ولا وجه لاختصاص ذلك الإطلاق بالفعل الذي لم يعلم أنَّه شرب خمر، بل هو شامل للفعل الذي لم يعلم أنَّه حرام كشموله للفعل الذي لم يعلم أنَّه شرب خمر، ويكون المرفوع هو أثر ذلك الفعل الذي لم يعلم أنَّه حرام أو لم يعلم أنَّه 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، فإنَّ كون إيجاب الاحتياط أثرًا للفعل المزبور أولىٰ من كونه أثرًا لنفس الحرمة التي لم تكن معلومة، لكون الاحتياط متعلّقًا بنفس الفعل علىٰ الأوّل، وإنَّما قلنا بأنَّه من آثار الحرمة المجهولة علىٰ الثاني، لكونه ناشئًا عنها، هذا.

ولكنّ الأولىٰ هو ما أفاده الأستاذ دَامَتْ من كون المراد بالموصول هو نفس الحكم، ولا يتوجّه عليه اختلاف السياق؛ لأنَّ الموصول في الجميع لم يخرجه عن كونه شيئًا موصوفًا بالصّلة التي بعده، وكون بعض هذه الصلات غير مناسبة إلّا لكون المراد بالموصول هو الفعل، وبعضها لا

الأمر الثالث في اختلاف نسبة الرفع إلى الأشياء التسعة

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

ومن الواضح أنَّ ذلك عبارة أخرىٰ عن تنزيل الخطأ منزلة العمد، فيكون منتجًا لما هو ضدّ المطلوب الذي سيق له الحديث المبارك، وهو الامتنان علىٰ الأمة، فلأجل هذه القرينة -أعني كون الحديث مسوقًا 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

يناسب إلّا الحكم، ليس من قبيل اختلاف السياق.

ووجه الأوّلوية هو أنَّه بناءً عليه لا يحتاج إلىٰ تقدير نسبة تصديقيّة في ناحية الصّلة، بل تكون الصّلة 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؛ فإنَّه شامل للحكم الجزئيّ كشموله للحكم الكلّيّ.

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٨) من هذا الجزء.

بهذه العناوين، فيكون المرفوع تشريعًا هو تلك الأفعال، ويكون ذكرها بهذين العنوانين لبيان أنَّهما 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 إنَّ الآثار المتصوّر لحوقها للأفعال الخارجيّة في مورد تحقّق أحد هذه العناوين الخمسة يكون على أنحاء:

الأوّل: ما يكون لاحقًا لها بما أنَّها مقيّدة بذلك العنوان، مثل «وجوب الكفّارة على القتل الخطأ»، ووجوب سجود السهو على من ترك التشهّد سهوًا، مثلًا.

الثاني: ما يكون لاحقًا لها بما أنَّها مقيّدة بضدّ ما هو أحد تلك العناوين، مثل كفّارة الإفطار في نهار رمضان لمن تعمّد الإفطار فيه.

والنحو الثالث: ما يكون لاحقًا 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 إنَّما هو هذا النحو الأخير دون النحوين الأوّلين لما هو واضح من أنَّ الأثر المقيّد بالعمد يرتفع قهرًا بمجرّد كون الفعل صادرًا خطأ من دون حاجة إلى دليل يرفعه، وكذلك الحال فيما يكون من تلك الآثار مقيّدًا

بتلك العناوين، فإنَّ الأثر اللاحق للفعل مقيّدًا بكونه معنونًا بعنوان الخطأ لا يعقل أن يكون مرفوعًا بحديث رفع الخطأ، وحينئذٍ فيكون المرفوع في هذه الخمسة هو خصوص ما كان من الآثار علىٰ النحو الثالث -أعني ما يكون لاحقًا لنفس الفعل- غير مقيّد بواحد من تلك العناوين، ولا بعدمها*.

---

* **قلتُ:** ومن ذلك يتّضح لك فساد ما رُبّما يتوهّم من أنَّ «رفع الخطأ» و«النسيان» نظير «رفع الحسد» وأخواته ناظرًا إلىٰ رفع الأثر المترتّب علىٰ نفس الخطأ والنسيان لا الآثار المترتبة علىٰ الفعل الصادر خطأً أو نسيانًا؛ لما فيه:

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

وثانيًا: أنَّه لا ريب في شمول رفع الخطأ والنسيان للفعل الصادر خطأً ونسيانًا، فلا يعقل أن يشمل مع ذلك آثار نفس الخطأ والنسيان.

وثالثًا: أنَّ لازم ذلك -أعني حمل رفع الخطأ والنسيان علىٰ 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 أنَّ سياقه آبٍ عن التخصيص، فتأمّل، فإنَّ إشكال لزوم التخصيص جارٍ فيما لو حملناه علىٰ رفع آثار الفعل الصادر خطأ أو نسيانًا.

والأولىٰ الاستشهاد علىٰ أنَّ المراد من الخطأ والنسيان هو الفعل الصادر خطأً أو نسيانًا بقوله عليه السلام في رواية المحاسن الواردة في الحلف علىٰ

في محصّل الرفع التشريعيّ

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

وعلى أيّ حال، فلا يكون مفادها إلّا رفع الحكم في مواردها رفعًا واقعيًّا، ويكون تقدّمها علىٰ الأدلّة الواقعيّة تقدّمًا واقعيًّا نظير تقدّم حديث «**لا شكّ لكثير الشكّ**»[1] علىٰ الأدلّة المتكفّلة لأحكام الشكّوك، وهذا بخلاف الرفع في «ما لا يعلمون» فإنَّه لا يكون إلّا حكمًا ظاهريًّا مجعولًا في مقام عدم العلم بالحكم الواقعيّ، وليس تقدّمه علىٰ أدلّة الأحكام من قبيل التخصيص، ولا الحكومة الواقعيّة، وإلّا لزم منه التصويب الباطل كما هو واضح لا يخفىٰ.

وأمّا الرفع في الثلاثة الأخيرة -أعني «الحسد»، و«الطيرة»، و«الوسوسة»- فهو أجنبيّ عن الرفع في الخمسة الأولىٰ، وعن الرفع في «ما لا يعلمون»، بل هو عبارة عن عدم الحكم واقعًا للثلاثة

الطلاق، وذلك قوله ﷺ: قال رسول الله ﷺ: «**رفع عن أمّتي ما أكرهوا عليه، وما لم يطيقوا، وما أخطأوا**»[2] الخبر.

---

(١) يُنظر: ٥/ ٣٠٧ من هذا الكتاب.

(٢) المحاسن: ٢/ ٣٣٩، كتاب العلل، ح ١٢٤.

المذكورة، لا أنَّه كان لها حكم ثابت بحسب الأدلّة، وكان حديث الرفع حاكمًا علىٰ تلك الأدلّة أو مخصصًا لها كما في الخمسة الأولىٰ، أو أنَّ حديث رفع الحكم فيها يكون مفاده الحكم الظاهريّ كما في «ما لا يعلمون»، بل إنَّ رفع الحكم فيها يكون علىٰ نحو آخر غير هذين النحوين، وذلك عبارة عن عدم تأثير المقتضي للحكم فيها، بمعنىٰ أنَّ الحسد فيه اقتضاء التحريم، ولكنَّ الشارع المقدّس منّةً منه علىٰ هذه الأمّة رفع ذلك الحكم -بمعنىٰ أنَّه لم يجعله عليهم- رفقًا بهم ومنّةً منه عليهم، وهكذا الحال في رفع «الطيرة»، و«الوسوسة».

وأنت إذا عرفت ذلك يظهر لك أنَّ نسبة الرفع في هذا الحديث المبارك إلىٰ ما ذكر فيه من المرفوعات مختلفة، ففي الخمسة الأولىٰ 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 علىٰ طبق اقتضاء المقتضي، فهل يمكننا أن نلتزم بوجود جامع لهذه الأنحاء الثلاثة، أم أنَّه لا يمكننا ذلك؟

في الجامع بين الخمسة الأُول والثلاثة الأخيرة

فنقول[1] ومنه نستمدّ التوفيق والعناية، أمّا الجامع بين الخمسة الأُول والثلاثة الأخيرة، فهو الرفع المانع من تأثير المقتضي، ومنعه

---

(١) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث، الثلاثاء: (٢١ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٩هـ).

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

ملخّص في كيفيّة جعل الطرق

أمّا بالنسبة إلىٰ «ما لا يعلمون» فهو أيضًا كذلك، إلّا أنَّ توضيحه يتوقّف علىٰ تمهيد مقدّمة وهي أنَّه تقدّم[1] في كيفيّة جعل الطرق ما محصّله أنَّ الأحكام الواقعيّة بنفسها قاصرة لأن تكون نازلة إلىٰ مرتبة عدم العلم بها والشكّ فيها، وإنَّ هذه المرتبة قابلة للجعل، أمّا جعل المتمّم لو كان ملاك تلك الأحكام موجبًا 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 موجبًا لانحفاظ تلك الأحكام في تلك المرتبة والرفع في قبال الاحتياط والترخيص الذي هو أصالة الحلّ في قبالة أصالة التحريم، وحينئذٍ

---

(١) يُنظر: ٥/ ٣٠٩ من هذا الكتاب.

فلا يكون الرفع في «ما لا يعلمون» إلّا رفعًا 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 رفعًا لأثر المقتضي ومنعًا 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 أيضًا يكون المرفوع أثرًا واحدًا معيّنًا وهو التحريم، وأمّا المرفوع في الخمسة الأخرىٰ -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

---

* **قلتُ**[1] لا يُقال إنّ الرفع في «ما لا يعلمون» لو كان رافعًا لرشح المقتضي لكان المقتضي مؤثّرًا أثره لولا ذلك الرفع فيلزم من ذلك أنّه لو لا ذلك الرفع لكان الاحتياط واجبًا مع أنّه لا ريب في أنّ المرجع حينئذٍ في هذه الصورة هو البراءة العقليّة.

---

(١) هذا المطلب من قوله: «قلتُ: » إلىٰ قوله: «العقليّة» لم أعرف مكانه، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

الترخيص الشرعيّ والترخيص العقليّ واضح لا يخفىٰ لا من جهة كون أحدهما بحكم الشارع والآخر بحكم العقل لعدم كون العقل حاكمًا بشيء وإنَّما وظيفته الإدراك، فإذا أدرك عدم وصول التكليف إلىٰ المكلّف يحكم قطعًا بقبح العقاب علىٰ مخالفته، ولازم ذلك هو الترخيص العقليّ، لا أنَّ العقل يكون حاكمًا في هذا المقام بالترخيص[١]

وليس[٢] المرفوع في «ما لا يعلمون» هو وجوب الاحتياط[٣].

نعم، إنَّ الرفع ضدّ للاحتياط، فإنَّ الحكم الواقعيّ لمّا كان ملاكه قابلًا لأن يكون مقتضيًا لانحفاظ التكليف في رتبة عدم العلم به علىٰ وجه يكون موجبًا لجعل الاحتياط المتمّم للجعل الأوّل -أعني نفس التكليف الواقعيّ- بحيث يكون إيجاب الاحتياط ناشئًا عن انحفاظ التكليف الواقعيّ في رتبة عدم العلم به الناشئ عن كون ملاكه مقتضيًا كان رفع الحكم في تلك الرتبة الموجب لانقطاعه وعدم وصوله إلىٰ مرتبة عدم العلم به ضدًّا لوجوب الاحتياط، لا أنَّ المرفوع هو نفس إيجاب الاحتياط*.

---

* **قلتُ**[٤]: لا يخفىٰ أنَّ الحكم الواقعيّ بنفسه لا يكاد يصلّ إلىٰ مرتبة

---

(١) من قوله: (وليس المرفوع في الحقيقة) وضعته هنا لظنّي أنّه المكان المناسب.

(٢) أرّخ المقرّر تلمّذ هذا المقطع من البحث، الأربعاء: (٢٢ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٩هـ).

(٣) كذا في النسختين.

(٤) هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ» إلىٰ قوله: «الاحتياط» لم أعرف مكانه، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

وبالجملة: أنَّ أثر الرفع بالنسبة إلىٰ «ما لا يعلمون» من الأحكام هو انقطاع الحكم عن أن يكون ملاكه مؤثّرًا 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 رفعًا تشريعيًّا، والمرفوع هو الحكم.

وحاصل الرفع هو منع المقتضي له من أن يكون مؤثّرًا فيه في هذه الموارد -أعني مورد «الخطأ» وأخواته، ومورد «ما لا يعلمون» ومورد «الحسد» وأخواته- ومن ذلك يتّضح اندفاع الإشكال علىٰ 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 أيضًا يندفع إشكال عدم الشمول للشبهة الحكميّة والشبهة الموضوعيّة بدعوىٰ أنَّ الرفع في الأولىٰ يكون مسلّطًا علىٰ نفس الحكم الذي لا يكون معلومًا، وفي الثانية يكون مسلّطًا علىٰ الموضوع الذي لا يكون حكمه معلومًا، ولا بُدَّ أن يكون الرفع مسوقًا بأحد الوجهين، ولا جامع بينهما.

عدم العلم به، فكيف يعقل أن يتوجّه إليه الرفع في هذه المرتبة؟!

نعم، يمكن أن يكون ملاكه مقتضيًا لانحفاظه في رتبة عدم العلم به ويكون ذلك مقتضيًا لجعل الاحتياط في هذه المرتبة، فأقصىٰ ما في البين هو أن يكون الرفع متوجهًا إلىٰ جعل إيجاب الاحتياط.

أمّا الايراد الأوّل: فقد اتّضح الجواب عنه ممّا ذكرناه[١] -أعني كون الرفع في جميع هذه الفقرات رفعًا 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[٢] 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**[٣]: لا يخفىٰ أنّا لو أخذنا الحكم في متعلّق الرفع في «ما لا يعلمون» كان الموصول فيه عبارة عن الحكم، وكان رفعه التشريعي رفعًا حقيقيًّا غير محتاج إلىٰ التنزيل، وحينئذٍ فيكون مخالفًا لسياق أخواته -أعني ما استكرهوا عليه وما اضطرّوا إليه وما لا يطيقون- إذ لا يصحّ جعل الموصول فيها عبارة عن الحكم، بل إنّه فيها عبارة عن الموضوع فيكون رفعه التشريعي رفعًا تنزيليًّا برفع حكمه، فالأولىٰ أن يُقال: إنّ الموصول في «ما لا يعلمون» عبارة عن الموضوع أيضًا ويكون عبارة أخرىٰ عن الفعل الذي لا يعلمون حكمه أعمّ من أن يكون كلّيًّا أو جزئيًّا، والأوّل للشبهة الحكميّة، والثاني للشبهة الموضوعيّة.

---

(١) يُنظر: صفحة (٨٢، و٨٦) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٧٤) من هذا الجزء.

(٣) هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ: » إلىٰ «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] أنَّ المرفوع في «ما لا يعلمون» أثر واحد معيّن، وهو الحكم غير المعلوم كما أنّه قد اتّضح لك أنَّ المرفوع في «الحسد» وأخويه أيضًا أثر واحد معيّن وهو التحريم، وأمّا في الخمسة الأخر -أعني الخطأ وأخواته- ففيه تفصيل؛ وهو: أنَّ الأحكام اللاحقة للأفعال المعنّونة بتلك العناوين -أعني الخطأ، والنسيان، والاستكراه، والاضطرار، وما لا يطيقون- تارةً تكون من قبيل الأحكام التكليفيّة، وأخرىٰ 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 لاحقًا للفعل بعد فرض وجوده كما في الأفعال الموجبة للكفّارة ونحوها، فإنَّ مثل هذه الأحكام أحكام انحلاليّة معلّقة علىٰ تحقّق موضوعها، أعني تلك الأفعال التي أخذت موضوعًا لها علىٰ نحو القضيّة الانحلاليّة بحيث تكون تلك الأفعال موضوعًا لتلك الأحكام مأخوذة فيها علىٰ نحو القضيّة الحقيقيّة، ويكون تحقّق الحكم تابعًا لتحقّق الفعل في الخارج، وأخرىٰ تكون الأفعال متعلقة للحكم، بحيث يكون الحكم متحقّقًا قبل تحقّق الفعل، والحكم المذكور المتعلق بذلك الفعل إمّا أن يكون تحريميًّا، ولازمه الانحلال، وإمّا أن يكون وجوبيًّا، ولازمه عدم الانحلال.

---

(١) يُنظر: صفحة (٨٤) من هذا الجزء.

النحو الأوّل في كون الفعل موضوعًا للحكم على نحو القضيّة الحقيقيّة

أمّا النحو الأوّل: -أعني ما يكون الفعل موضوعًا للحكم على نحو القضيّة الحقيقيّة- فلا ريب في ارتفاع الحكم فيه عن ذلك الفعل عند صدوره معنونًا بأحد العناوين الخمسة، من دون فرق في ذلك بين كون ذلك المأخوذ في ذلك الحكم الانحلاليّ فعلًا، كما في مثل باب الكفّارات المترتّبة على الأفعال، أو كان تركًا، كما في مثل من ترك الفعل الفلانيّ وجب عليه كذا، فإنَّ 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 نسيانًا.

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

والسرّ[1] في ذلك هو: أنَّ الفعل في هذا النحو من الأحكام يكون من قبيل العلّة والسبب للحكم، وبعد الفراغ عن كون الرفع في هذا المقام رفعًا تشريعيًّا يكون المتحصّل أنَّ ذلك الفعل المفروض

---

* **قلتُ**: هذا بناءً على أنَّ القضاء بأمر جديد يترتب على الترك في الوقت، وأمّا بناءً على أنّه بالأمر السابق، وأنَّ 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 تَتَمُّ هذا المقطع من البحث السبت: (٢٥ جمادى الأولى، ١٣٤٩هـ).

وجوده وتحقّقه خارجًا مرتفع تشريعًا، ومن الواضح أنَّ ارتفاعه في عالم التشريع موجب لعدم ترتّب الأثر عليه -أعني أنَّه لا يترتّب عليه من الأحكام الشرعيّة ما يكون نسبتها إليه كنسبة المعلول إلىٰ العلّة- وهذا واضح لا يخفىٰ.

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

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

ولكن لا يخفىٰ ما فيه، حيث إنَّ الحكم بالنسبة إلىٰ هذا النحو من الأفعال، وإن لم يكن من قبيل نسبة المعلول إلىٰ علّته، إلّا أنَّه -أعني الحكم- لمّا كان بمنزلة العارض علىٰ ذلك الفعل، وكان الفعل بمنزلة معروض لذلك الحكم، كان نفي ذلك الفعل ورفعه تشريعًا موجبًا لرفع ذلك العارض، حيث إنَّ رفع المعروض رفع لعارضه*.

---

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

---

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

فإنَّ ذلك -أعني كون الحكم التكليفيّ من قبيل العلّة بالنسبة إلىٰ متعلّقه- إنَّما يتأتّىٰ في الواجبات، ولم يحضرنيّ مثال لكون المتعلّق فيها انحلاليًّا.

نعم، يتصوّر الانحلال في موضوع المتعلق، مثل «أكرم كلّ عالم»، لكن لا يترتب أثر علىٰ الترك في البعض إلّا إذا كان منذورًا ونحوه ممّا يترتّب الكفّارة علىٰ الترك فيه، فيدخل حينئذٍ في القسم السابق -أعني ما كان علىٰ نحو القضيّة الحقيقيّة- فإنَّك قد عرفت أنَّه شامل للترك، فيكون المثال داخلًا في حديث الرفع باعتبار رفع الكفّارة لو صدر بأحد هذه العناوين[1]*.

---

* **قلتُ**[2] **لا يُقال**: إنَّ الرفع المتوجّه إلىٰ مثل «شرب الخمر» الصادر عن نسيان أو خطأ أو إكراه، لا يعقل أن يكون متوجّهًا إلىٰ رفع عارضه الذي هو التحريم؛ لأنَّ هذا العارض إنَّما يعرضه قبل الوجود، أمّا بعد فرض تحقّق وجوده، كما هو المفروض، فلا يعقل أن يعرضه التحريم المذكور؛ لأنَّ مرتبة وجود شرب الخمر ليست هي مرتبة عروض

---

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

(٢) هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ» إلىٰ قوله: «بالأمر السابق» موجود في أوراق منفصلة ألحقت بالأصل، وأرّخه المقرّر بما نصّه: «في ما يتعلّق بحديث الرفع صفحة: ١٧، الأحد: ٥ جمادىٰ الثانية، ١٣٥٨هـ» وقد وضعته هنا لظنّي أنَّه مكانه المناسب.

التحريم عليه، وإنَّما هي مرتبة سقوط ذلك التحريم بالعصيان[١].

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، بمعنىٰ أنَّ كلّيّ شرب الخمر في حدّ نفسه لمّا كان معروضًا للتحريم، مع قطع النظر عن كونه صادرًا بالإكراه كان ذلك الكلّيّ مرفوعًا عنه التحريم إذا كان قد تعلّق به النسيان، أو الخطأ أو الإكراه، ومن الواضح أنَّ رفع ذلك الحكم الشرعيّ مصحّح لرفع الشرب الإكراهي رفعًا تشريعيًّا، بمعنىٰ أنَّ الشرب المذكور لما لم يكن معروضًا للحرمة، وكان الشارع قد رفع حرمته، كان ذلك الشرب معدومًا ومرتفعًا في عالم التشريع، ألا ترىٰ أنَّ قوله تعالىٰ: ﴿**قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا...**﴾[٢] إلخ قد نفىٰ وجدان ما عدا المذكورات -أعني الميتة وأخواتها- في صفّ المحرّمات الشرعيّة، وقد جعل نفي وجدانها في قسم المحرّمات دليلًا علىٰ نفي تحريمها، وما ذلك إلّا لأنَّ انتفاء وجود الشيء في المحرّمات عبارة أخرىٰ عن كونه غير محرّم، فيكون عدم تحريم الشيء ورفع حرمته مصحّحًا لعدم ذلك الشيء في الشريعة.

---

(١) والمفروض أنَّ حديث الرفع إنَّما ينظر إلىٰ الشيء بعد فرض وجوده فيرفعه، ويكون دفعه كناية عن دفع أثره، ينظر: أصول الفقه: ٧/ ١٣٧.

(٢) سورة الأنعام: الآية ١٤٥.

ولكن لا يخفىٰ ما في ذلك من التكلّف[١]، وما أدري لماذا أعرض الأستاذ دَامَتْ بَرَكَاتُهُمْ في هذه المسألة عن مسلكه دَامَتْ بَرَكَاتُهُمْ؟ وهو كون نفي الاقتضاء مصحّحًا 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 إكراهيًا، صحّ أن يُقال: إنَّ الشارع رفع الشرب الإكراهيّ، بمعنىٰ أنَّه رفع تأثيره أو تأثير ملاكه في التحريم، أي أنَّه منعه من أنَّ يؤثّر في التحريم، ويستغني بذلك عن تصحيح الرفع بطريق العارض والمعروض[٢].

ولكنّي لا أجد أثرًا عمليًّا لرفع حرمة شرب الخمر إذا كان نسيانًا أو خطأً، أمّا إذا كان مضطرًّا إلىٰ الشرب، فيمكن إدخالها في «ما لا يطيقون»، حيث إنَّ المضطرّ إلىٰ 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 إلىٰ مسألة العارض والمعروض، ولا إلىٰ مسألة التأثير والتأثر، بل يكون صحّة الرفع فيه باعتبار أنَّ الإلزام

---

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

(٢) نعم، يمكن التأمّل في ذلك، باعتبار أنَّ نفس الاقتضاء غير قابل للرفع الشرعيّ، يُنظر: أصول الفقه: ٧/ ١٣٨.

بترك شرب الخمر -مثلًا- فيه كلفة وتحميل للترك على عاتق المكلّف، وحيث إنَّه لا يطيقه كان رفع تلك الكلفة مصححًا لنسبة الرفع إلىٰ ذلك الذي كلّفه به، أعني الترك المذكور.

والحاصل: إنَّ رفع التكليف بشيء مصحح لنسبة الرفع إلىٰ ذلك الشيء، كما تقول: رفع الصوم، أيّ رفع الإلزام به، ومنه رفع الوضوء الضرريّ، أمّا إذا كان الشرب إكراهيًّا، فيمكن إدخاله في «ما لا يطيقون» أيضًا باعتبار أنّ الإكراه علىٰ الفعل يُوجب كون الترك داخلًا 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.

ثمّ لا يخفىٰ أنَّه لو تمّ ما أفاده الأستاذ[1] من كون رفع الحرمة مصحّحًا لنسبة الرفع إلىٰ متعلّقها، أمّا من جهة طريق العارض والمعروض، أو من جهة التأثير والتأثّر لأشكل الأمر في ترك الجزء أو الشرط نسيانًا أو خطأ، بأن نقول: إنَّ ترك الجزء أو الشرط يكون ضدًّا عامًّا لنفس فعل الجزء أو الشرط، وقد حقّق في محلّه[2] أنَّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه العامّ الذي هو الترك، ولا أقلّ من كونه ملازمًا له، فيكون الترك المفروض مرفوع الحرمة، ورفع الحرمة عين رفع الأمر بالجزء أو الشرط، أو أنَّه ملازم له، فتأمّل؛ فإنَّه سيأتي[3] دفع هذا النقض في النسيان غير المستوعب للوقت، بل في النسيان المستوعب بناءً علىٰ كون القضاء بالأمر السابق.

---

(١) يُنظر: ٣/ ٩٤ من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: صفحة (١٠١) من هذا الجزء.

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

وأمّا[1] النحو الثالث: وهو ما كان من الأفعال متعلّقًا للحكم التكليفيّ، ولم يكن انحلاليًّا، بل كان من قبيل صرف الوجود، فلا ينبغي الإشكال في عدم جريان حديث الرفع فيه لو كان موردًا لأحد العناوين الخمسة، حيث إنَّ 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 علىٰ الأمّة فالعدم* لا يدخله الرفع المذكور وإن تعنون بواحد من هذه العناوين، إذ لا أثر شرعي مترتب عليه كي يكون تعنونه بأحد العناوين المذكورة موجبًا لرفع ذلك الأثر، وحينئذٍ نقول: إنَّه لو نسي جزءًا أو شرطًا من الصلاة لم يكن موردًا لحديث رفع النسيان.

---

* **قلتُ**[2]: ومن ذلك يتّضح لك أنَّه لو كان لذلك العدم أثر شرعيّ، كما لو كان الفعل منذورًا وقد تركه إكراهًا ونحوه، فإنَّ حديث الرفع يجري فيه، ويُوجب رفع الكفّارة علىٰ ذلك الترك، ويكون داخلًا في القسم الأوّل.

نعم، خصوص عنوان «ما لا يطيقون» يجري في نفس الفعل الواجب،

---

(١) أرّخ المقرّر تَتَبُّعُ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٦ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٩هـ).

(٢) هذا المقطع من البحث من قوله: قولـه: «قلتُ: » إلىٰ قوله: «فتأمّل جيّدًا» موجود في أوراق منفصلة ألحقت بالأصل، أرّخه بما نصّه: «صفحة: ١٨، فيما يتعلّق بحديث الرفع، الأحد: ٥ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٥٨هـ»، وقد وضعته هنا لظنّي أنَّه مكانه المناسب.

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

نعم، يبقىٰ مورد تركه نسيانًا؛ فإنَّه لا يمكن ارجاعه إلىٰ «ما لا يطيقون» فإنَّ المنسي لا يكون ممّا لا يطاق، ولو صحّ لنا أن نقول: إنَّ المنسي غير مقدور كان أيضًا داخلًا في «ما لا يطيقون» وكان مقتضاه ارتفاع وجوب الجزء أو الشرط المنسيين، ولازم ذلك هو صحّة الصلاة في المورد المزبور.

ثمّ إنَّه بناءً علىٰ ما أفاده الأستاذ تتّضح من تصحيح جريان حديث الرفع في الحكم التحريميّ، وكون رفع الحرمة مصحّحًا لنسبة الرفع إلىٰ متعلّقها إمّا من جهة طريق العارض والمعروض، أو من جهة التأثير والتأثّر يمكن القول بجريان حديث الرفع في الواجب الذي أكره المكلّف علىٰ تركه أو حصل له الاضطرار إلىٰ تركه أو أنَّه قد تركه خطأً أو نسيانًا باعتبار كون حرمة ترك الفعل هي عين الأمر بنفس الفعل، فإذا ارتفعت الحرمة الواردة علىٰ ترك الفعل، لأجل الإكراه عليه أو الاضطرار إليه أو

وقوع تركه خطأً أو نسيانًا يرتفع وجوبه؛ لأنَّ وجوبه عين حرمة تركه، بل لو لم نقل بأنَّ الأمر بالشيء عين النهي عن تركه، فلا أقلّ من كونه ملازمًا له يتأتّىٰ حديث الرفع في الموارد المذكورة، فإنَّ رفع الحرمة المتعلّقة بالترك يكون حينئذٍ ملازمًا لرفع الوجوب المتعلّق بنفس الفعل.

ويتفرّع علىٰ ذلك أنَّ نسيان الجزء أو الشرط يكون موجبًا لرفع وجوبه الذي هو عين الجزئيّة والشرطيّة من جهة أنَّ ارتفاع الحرمة المتعلّقة بالترك الصادر نسيانًا عين ارتفاع وجوب الجزء أو الشرط؛ لأنَّ الأمر المتعلّق بالجزء أو الشرط هو عين النهي المتعلّق بتركه، ولا أقلّ من كونه ملازمًا له.

ملخّص في جريان حديث الرفع في الواجبات

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

الناحية الأولىٰ: أنَّه رُبّما كان الترك ذا أثر شرعيّ كما في الفعل المنذور، فإنَّ تركه يترتّب عليه الكفّارة، فلو كان ترك ذلك الفعل مضطرًّا إليه أو كان مكرهًا عليه أو كان خطأً أو نسيانًا، كان حديث الرفع جاريًا في الترك المذكور، وكان محصّله هو رفع ذلك الأثر، أعني وجوب الكفّارة.

الناحية الثانية: أنَّه لو كان فعل الواجب ممّا لا يطيقه المكلّف كان حديث الرفع في «ما لا يطيقون» حاكمًا برفع وجوبه.

الناحية الثالثة: أنَّه لو كان ترك الفعل الواجب مكرهًا عليه، أو كان مضطرًّا إليه، فهو وإن لم يجرِ فيه حديث الرفع في «ما أكرهوا عليه، وما اضطرّوا إليه» إلّا أنَّه يجري فيه حديث الرفع في «ما لا يطيقون» لما ذكرناه

من أنَّه لو كان الترك مضطرًّا إليه، أو كان مكرهًا عليه كان الفعل داخلًا في «ما لا يطيقون» ويكون رفعه موجبًا 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 أنَّها ملازمة له، وأنَّه بناءً على ما أفاده الأستاذ تتّضح من أنّ رفع الحرمة مصحّح لنسبة الرفع إلى متعلّقها نقول: إنَّه لو ترك الفعل الواجب خطأً أو نسيانًا أو لأجل الإكراه عليه أو الاضطرار إليه تكون حرمة الترك مرتفعة، وارتفاعها عين ارتفاع وجوب الفعل، أو أنَّه ملازم له ويترتب على ذلك صحّة الصلاة فيما لو ترك الجزء أو الشرط نسيانًا؛ لأنَّ ارتفاع حرمة الترك عين ارتفاع الوجوب الذي هو عين الجزئيّة أو الشرطيّة.

لكن سيأتي[1] الجواب عن هذه الجهة الرابعة بأنَّ حديث رفع الحرمة المذكورة لا يجري في النسيان غير المستوعب للوقت، بل لا يجري أيضًا في النسيان المستوعب، بناءً على كون القضاء بالأمر السابق لا بأمر جديد.

وأمّا ما أفيد في التقريرات المطبوعة في النجف صفحة (١٢٨) من قوله: «فإنَّ شأن الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم، لا تنزيل المعدوم منزلة الموجود؛ لأنَّ تنزيل المعدوم منزلة الموجود إنَّما يكون وضعًا لا رفعًا...»[2] إلخ فيمكن التأمّل فيه؛ لأنَّ هذا الإشكال إنَّما يتّجه لو أريد تطبيق حديث الرفع على نفس الجزء المنسي بأن يكون المراد من النسيان هو الجزء

(١) يُنظر: صفحة (١٠١) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: فوائد الأصول: ٣/ ٣٥٢، وما بعدها.

المنسي، ويكون المراد من رفع الجزء المنسي رفع وجوبه الضمنيّ الذي هو عبارة عن الجزئيّة؛ فإنَّه حينئذٍ يُقال في جوابه: إنَّ الجزء المتروك نسيانًا لا يعقل توجّه الرفع إليه، أمّا لو أريد من النسيان الفعل أو الترك الصادر عن نسيان، ويكون معنىٰ رفع الترك الصادر عن نسيان رفع حرمته التي هي عين إيجابه، أو هي ملازمة له، فلا يتوجّه الإشكال المزبور من جهة أنَّ حديث الرفع ليس من شأنه التنزيل، وإنَّما شأنه رفع أثر الشيء إذا كان معنونًا بأحد العناوين المذكورة فيه، فلو كان الترك ذا أثر، وكان ذلك الترك داخلًا في أحد العناوين المذكورة كان ذلك الأثر مرتفعًا، وكان ارتفاعه مصحّحًا لنسبة الرفع إلىٰ ذلك الترك من دون أن يكون ذلك موجبًا لوضع شيء، كما أفاده تَتَرُّكُ في القسم الأوّل من الآثار التكليفيّة المترتبة علىٰ ما يكون معنونًا بأحد العناوين المذكورة؛ فإنَّه تَتَرُّكُ قد صرّح فيما حكيناه عنه فيما تقدّم[1] بأنَّه لا فرق في موضوع ذلك الأثر بين كونه فعلًا أو تركًا.

وهكذا الحال فيما لو قلنا بما أفاده تَتَرُّكُ من أنَّ مفاد حديث الرفع هو منع المقتضي من تأثيره فيما يقتضيه؛ فإنَّه أيضًا يتأتّىٰ عليه ما ذكرناه من إمكان شموله للترك المذكور، فإنَّ الترك له اقتضاء تعلّق الطلب به الذي هو معنىٰ النهي، أو نقول: إنَّ متعلّق الحرمة له اقتضاء تعلّق الحرمة به، أيّ شيء كان ذلك المتعلّق المطلوب بالنهي، فإذا فرضنا كون المتعلّق معنونًا بأحد العناوين المذكورة كان تعنونه بذلك العنوان موجبًا لرفع تأثيره، أو منعه عن التأثير في التحريم من دون توقّف علىٰ تكفّل وضع

(١) يُنظر: صفحة (٨٩) من هذا الجزء.

شيء كي يتوجّه عليه أنَّ حديث الرفع إنَّما يتكفّل الرفع دون الوضع.

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

ومن ذلك يظهر لك: أنَّه لو كان الترك محرّمًا لكون ضدّه -أعني الفعل- مأمورًا به، وقد ترك لأجل أحد هذه العناوين المذكورة، فبناءً علىٰ ما أفاده الأستاذ[1] من كون رفع الحرمة مصحّحًا لنسبة الرفع إلىٰ متعلّقها يكون حديث الرفع في هذه العناوين منطبقًا علىٰ الترك المزبور، ويكون مقتضاه رفع الحرمة المذكورة، وبناءً علىٰ أنَّ الأمر

(١) يُنظر: صفحة (٩٩) من هذا الجزء.

بالفعل عين النهي عن ضدّه العامّ الذي هو الترك، أو أنَّه لازمه يكون لازم ارتفاع الحرمة عن الترك هو ارتفاع وجوب الفعل، ويتفرّع علىٰ ذلك دلالة حديث الرفع في هذه العناوين علىٰ صحّة الصلاة في مورد ترك الجزء أو الشرط خطأً، أو نسيانًا، أو إكراهًا، أو اضطرارًا.

نعم، يتوجّه عليه: أنَّ الترك المحرّم إنَّما هو الترك في مجموع الوقت، لا الترك في حال النسيان؛ لأنَّ هذا التحريم إنَّما نشأ عن الوجوب، والمفروض أنَّه غير انحلاليّ، بل هو متعلّق بالجزء في مجموع الوقت، فلا يكون تركه في كلّ آن محرّمًا، بل يكون المحرّم هو تركه في مجموع الوقت، فلا يكون تركه في حال النسيان محرّمًا كي يكون ارتفاع حرمته ملازمًا لارتفاع وجوبه.

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

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

لأنّا نقول: الحرام إنَّما هو تعمّد دون البطلان القهري الحاصل من مثل ترك بعض الأجزاء نسيانًا، مضافًا إلىٰ أنَّ رفع هذه الحرمة ينتج ضدّ المقصود؛ لأنَّ نتيجته هي تحقّق البطلان، غايته لم يكن حرامًا، والمطلوب من إجراء حديث الرفع في الترك المزبور هو إثبات صحّة

الصلاة منه لا إبطالها، ومع تسليم جميع ذلك نقول: إنَّ 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 علىٰ 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 مأمورًا بها لاحتمال سقوط الأمر بالكلّيّة...»[1] إلخ فهو إنَّما يتوجّه فيما لو أردنا بالحرمة المرفوعة -كما أفاده- هي حرمة ترك المركّب التام، فإنَّ رفع حرمته لا يثبت وجوب ما عدا الجزء المنسي كما أفاده[2].

لكنّا لا نريد بالحرمة المرفوعة، هي حرمة ترك المركّب التامّ، بل نريد بها حرمة ترك الجزء المنسي، وحيث إنَّ ارتفاع حرمة ترك ذلك الجزء ملازم لرفع وجوبه كان ذلك كافيًا في الحكم بصحّة الصلاة الفاقدة لذلك الجزء، ولا يتوجه عليه ما أفاده من أنَّ ذلك لا يثبت كون بقية الأجزاء مأمورًا بها لاحتمال سقوط الأمر بالكلّيّة، 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 بالكلّيّة.

وبالجملة: أنَّه بعد فرض كون المنسي مرفوع الجزئيّة بواسطة رفع

---

(١) أجود التقريرات: ٣/ ٣٠٤.

(٢) المصدر نفسه.

حرمة تركه يكون حاله حال الجزء المشكوك الجزئيّة في أنَّ رفع جزئيّته ووجوبه الضمنيّ يكون مصحّحًا للحكم بصحّة الباقي وكونه مسقطًا للأمر المتعلّق بالمجموع، بل إنَّ ما نحن فيه أولىٰ بذلك من مسألة الشكّ؛ لأنَّ الرفع في تلك المسألة ظاهريّ، وفيما نحن فيه واقعيّ، سيّما بناءً علىٰ 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 إنَّما 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»** علىٰ سقوط التكليف عن خصوص الجزء المنسي مجال، حتّىٰ في النسيان المستوعب»[2] انتهىٰ.

---

(١) يُنظر: صفحة (٨٤) من هذا الجزء.

(٢) فوائد الأصول: ٤/ ٢٢٧، وما بعدها.

ففيه ما لا يخفىٰ، فإنَّ ما عدا الجزء المنسيّ معلوم الوجوب أيضًا؛ إذ لا موجب لرفع اليد عن وجوبه بمجرّد تعلّق النسيان ببعض الأجزاء، وهذا -أعني العلم بتوجّه التكليف إلىٰ الناسي، مع فرض سقوط بعض الأجزاء لأجل النسيان- هو المانع من رفع الطلب عن الكلّ في حال النسيان.

نعم، لو لم يكن النسيان مستوعبًا للوقت كان رفع وجوب الجزء المنسي في حال النسيان غير موجب لسقوط وجوب ذلك الجزء بالمرّة، بل أقصىٰ 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 ملتفتًا إلىٰ ذلك في حال نسيانه، لكنّه بعد التذكّر يلتفت إلىٰ ذلك ويلزمه الإعادة.

وبتقريب أوضح: أنّا إنَّما نحكم برفع وجوب الجزء في حال نسيانه من جهة ارتفاع حرمة تركه علىٰ ما مرَّ تفصيله[1]، ومن الواضح أنَّ المحرّم إنَّما هو ترك الجزء في مجموع الوقت لا تركه في حال النسيان كي يكون حرمة تركه في ذلك الحال مرتفعة، ويكون ارتفاعها ملازمًا لرفع وجوبه في ذلك الحال، والوجه فيما ذكرناه من أنَّ المحرّم إنَّما هو تركه في مجموع الوقت، لا تركه في خصوص حال النسيان هو أنَّ حرمة الترك المذكور إنَّما هي متولّدة من إيجاب ذلك الجزء، وهو غير انحلاليّ، بل إنَّ الواجب إنَّما هو طبيعة الجزء في مجموع الوقت، أمّا حرمة ترك الجزء

(١) يُنظر: صفحة (١٠١) من هذا الجزء.

الناشئة عن كونه مبطلًا للصلاة، فقد عرفت[١] عدم جريان حديث الرفع فيها فيما نحن فيه -أعني الترك السهويّ- أمّا إذا كان النسيان مستوعبًا للوقت، فإن كان القضاء بالأمر السابق كان حاله من هذه الجهة حال النسيان غير المستوعب، وإن كان بالأمر الجديد كان مقتضىٰ رفع الجزئيّة في الوقت هو سقوط الأمر بما أتىٰ به من الفاقد.

ولعلّ هذا أولىٰ في وجه التأمّل ممّا ذكره في قوله: «فإنَّه للمنع عن دلالة قوله ﷺ: «رفع النسيان...» إلخ؛ فإنَّ هذا الذي ذكره مبنيّ علىٰ أنَّ المرفوع هو وجوب الكلّ لا وجوب خصوص الجزء المنسيّ، وقد عرفت ما فيه[٢].

ومن ذلك يظهر لك المنع ممّا أفاده في التقرير المزبور في الصفحة المذكورة، بقوله: «وثالثًا: أنَّه ليس في المركّبات الارتباطيّة إلّا طلب واحد تعلّق بعدّة أمور...»[٣] إلخ إذ لو تمّ ما أفاده من كون الارتباطيّة مانعة من جريان البراءة في البعض كان ذلك موجبًا لعدم جريانها في صورة الشكّ في الجزئيّة، فتأمّل.

وأمّا ما أفاده من الإيراد أوّلًا، فهو راجع إلىٰ المنع من شمول حديث الرفع للتروك، وقد عرفت[٤] ما فيه، فالعمدة حينئذٍ هو ما أورده

---

(١) يُنظر: صفحة (١٠١) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (١٠٤) من هذا الجزء.

(٣) فوائد الأصول: ٤/ ٢٢٦.

(٤) يُنظر: صفحة (٩٨) من هذا الجزء.

ثانيًا، وهو ما أفاده من عدم جدوىٰ رفع الجزئيّة في بعض الوقت، بل قد عرفت عدم الجدوىٰ في رفعها في تمام الوقت بناءً علىٰ كون القضاء بالأمر السابق، فراجع وتأمّل.

هذا كلّه في الجزء والشرط، أمّا المانع لو كان موردًا لأحد الأعذار المذكورة، كما لو أوجده نسيانًا أو اضطرارًا، فحيث إنَّ نفس وجود المانع كان معنوّنًا بالنسيان أو الاضطرار، وكان أثر وجوده المانعيّة ومطلوبيّة الترك، كان داخلًا في رفع هذه الأمور، فإن كان العذر مستوعبًا للوقت سقطت مانعيّته ومطلوبيّة تركه بناءً علىٰ كون القضاء بأمر جديد، وإن 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 علىٰ الصلاة في حال وجود العذر، وأمّا في النسيان، فحيث إنَّه قد أقدم علىٰ الإتيان بالصلاة مع وجود المانع نسيانًا كانت صلاته بعد الفراغ والالتفات موردًا لحديث «لا تعاد»[1] دون رفع النسيان.

لا يُقال: إنَّ النسيان وإن لم يستوعب الوقت، إلّا أنَّه موجب لسقوط المانعيّة عن ذلك الفرد من الصلاة، فتضحّ صلاته بلا حاجة إلىٰ حديث «لا تعاد»[2].

لأنّا نقول: إنَّ المانعيّة ليست منسوبة إلىٰ الفرد، وإنَّما هي منسوبة إلىٰ طبيعة الصلاة المفروض أنَّه متمكّن من الإتيان بما هو التامّ منها

(١) يُنظر: من لا يحضره الفقيه: ١/ ٢٨٠، باب القبلة، ح٨٥٧.

(٢) يُنظر: كتاب الصلاة (للكاظميّ): ٢/ ١٩٠.

بعد التذكّر وارتفاع النسيان في أثناء الوقت، فلا يكون النسيان في أوّل الوقت موجبًا لسقوط المانعيّة عن طبيعة الصلاة المأمور بها في مجموع الوقت، وإلّا كان اللازم هو الاكتفاء بالصلاة في أوّل الوقت لمن اضطرّ في أوّله فقط إلىٰ وجود المانع، ومن الواضح أنَّ ذلك لا يمكن الالتزام به، والمانعيّة، وإن كانت انحلاليّة، إلّا أنَّ انحلاليّتها إنَّما هي بالنسبة إلىٰ نفس المانع دون الممنوع -أعني الصلوات الخاصّة- التي وقع فيها المانع.

ويمكن أن يُقال: إنَّ المفروض إنَّما 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 نسيانًا وبين صورة الاضطرار إليه، فإنَّ الاضطرار الحاصل قبل الدخول في الصلاة، مع العلم أو احتمال أنَّه يندفع بعد ذلك مع بقاء الوقت يكون موجبًا لعدم صحّة دخوله في الصلاة بخلاف مسألة النسيان، فإنَّ المفروض فيه أنَّه قد دخل فيها وقد فرغ منها.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنَّه بعد الالتفات ينكشف له أنَّه لم يكن له في الواقع الدخول في تلك الصلاة لتمكّنه في الواقع من الحصول علىٰ الصلاة الفاقدة لذلك المانع بعد ارتفاع النسيان وحصول التذكّر، فتأمّل.

بقي الكلام في الجامع بين الرفع بالنسبة إلىٰ «ما لا يطيقون» والرفع بالنسبة إلىٰ البواقي، فإنَّ العناية في الرفع بالنسبة إلىٰ «ما لا يطيقون» هي أنَّ رفع التكليف مصحح لنسبة الرفع إلىٰ متعلّقه؛ لأنَّ التكليف يلقي متعلّقه علىٰ عاتق المكلّف، فإذا كان المكلّف لا يطيق القيام بذلك المتعلّق كان

رفع التكليف به رفعًا لذلك المتعلّق عن عاتقه. أمّا العناية في رفع ما أكرهوا عليه إذا كان ذلك المكرّه عليه ممّا يترتّب عليه الحكم الشرعيّ كالكفّارة -مثلًا- فهي أنَّ رفع أثر الشيء يكون رفعًا تنزيليًّا لذلك الشيء.

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

ويمكن الجواب عنه: أمّا بناءً علىٰ مسلك الأستاذ تَدُسُّ من أنَّ العناية في الجميع هي رفع تأثير المقتضي فيما يقتضيه، فواضح؛ لرجوع الكلّ إلىٰ ذلك، وأمّا بناءً علىٰ 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 واقعًا لأحد العناوين المذكورة، وكذلك الحسد وأخويه، ويشمل أيضًا، 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 إلىٰ مواردها إذا كانت هي مرتفعة، وهذا جامع واحد يشمل الجميع حتّىٰ فيما ذكرناه من مثال الكفّارة؛ إذ ليس في البين تأثير وتأثّر، ولا علّيّة ومعلوليّة حقيقيّين بناءً علىٰ ما هو الحقّ من عدم جعل السببيّة؛ إذ ليس في البين علىٰ هذا القول

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

وأمّا ثانيًا: فلأنَّ ناسي الجزء إمّا أن يستوعب الوقت نسيانه، وإمّا أن يتذكّر في أثناء الوقت، فإن تذكّر في أثناء الوقت، فإمّا أن نقول: إنَّ الصادر نسيانًا هو ترك الجزء، ليكون هو مورد الرفع، أو نقول: إنَّ الصادر نسيانًا هو الصلاة الفاقدة للجزء المنسي، وكلّ منهما لا يمكن أخذه موردًا لحديث الرفع.

أمّا الأوّل: فلما عرفت من اعتبار كون المرفوع ذا أثر شرعيّ، ومن الواضح أنَّ ترك الجزء في حدّ نفسه ممّا لا يترتّب عليه الأثر الشرعيّ، وأقصىٰ ما فيه أنَّه مبطل، وهو من الآثار العقليّة، وهكذا الحال في الثاني لو قيل: إنَّ المرفوع هو ترك المركّب التامّ؛ فإنَّه أيضًا ممّا لا يترتّب عليه الأثر سوىٰ الإعادة، وهي من مقتضيات الأمر عقلًا، أمّا الأجزاء فلا يمكن أن يكون مشمولًا لحديث الرفع؛

-الذي هو المختار- إلّا مجرّد جعل الأحكام عند وجود موضوعاتها.

ومن الواضح أنَّه لا يفرّق في صحّة كون رفع الحكم مصحّحًا لنسبة الرفع إلىٰ مورده بين كون المورد موضوعًا لذلك الحكم، كما في مثال الكفّارة، أو كون المورد المزبور متعلّقًا لذلك الحكم، كما في الواجبات أو المحرّمات إذا كانت معنونةً بأحد العناوين المذكورة، فتأمّل جيّدًا.

---

(١) يُنظر: صفحة (١٠٦) من هذا الجزء.

لكونه منافيًا للامتنان[١].

ومنه يعلم الحال، فيما لو لم يتذكّر إلّا بعد خروج الوقت، لما هو واضح من أنَّه لولا حديث الرفع لم يكن أثر لنسيان الجزء في تمام الوقت إلّا سقوط التكليف بالمركّب في الوقت، لكونه حينئذٍ غير مقدور، ومن الواضح أنَّ السقوط المذكور حكم عقليّ لا يمكن رفعه بحديث الرفع، مضافًا إلىٰ كون رفعه منافيًا للامتنان[٢].

لا يُقال: لِمَ لا تجعلوا مورد الرفع هو الجزء المنسي؛ فإنَّه أيضًا فعل من الأفعال معنّون بعنوان النسيان، غايته أنَّه معنّون بعنوان كونه منسيًا، لا بعنوان كونه صادرًا نسيانًا.

لأنّا نقول:

أوّلًا: إنّا قلنا: إنَّه لا بُدَّ في مورد الرفع من كونه فعلًا خارجيًّا يكون موردًا لأثر من الآثار الشرعيّة، بحيث يكون فعلًا خارجيًّا شخصيًّا لا أمرًا كلّيًّا، كما في الجزء المنسي.

وثانيًا: أنَّ النسيان قد أخذناه عنوانًا للفعل الصادر نسيانًا كما

---

(١) قلتُ: هذا مضافًا إلىٰ أنَّ نفس الفاقد لم يكن قد صدر نسيانًا، وإنَّما الصادر نسيانًا هو ترك الجزء المنسي لا باقي الأجزاء التي جاء بها، وقد أشار إلىٰ ذلك المحقّق الكاظميّ في فوائد الأصول: ٣/ ٣٥٤، بما نصّه: «إلّا أنَّه أوّلًا ليس هو المنسي أو المكره عليه، ليتوجّه الرفع إليه»، يُنظر: أصول الفقه: ٧/ ١٤٩.

(٢) قلتُ: نعم، هناك أثر آخر وهو العقوبة علىٰ 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 علىٰ العناية فلا يشمله العموم، ينظر: أصول الفقه: ٧/ ١٤٩.

في الخطأ، وما أستكرهوا عليه[١]، وحينئذٍ فكيف يمكن أخذه أيضًا عنوانًا للفعل المنسي؟[٢]

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

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

---

(١) كما لو خالف النذر نسيانًا.

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

ومن ذلك يتّضح التأمّل فيما أفيد في فوائد الأصول: ٣/ ٣٥٣، بقوله: فإنّه لا محلّ لورود الرفع علىٰ السورة المنسية في الصلاة مثلًا؛ لخلو صفحة الوجود عنها، إلىٰ آخر المبحث.

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

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 تصحيحًا لرفع الجزء المنسي في عالم التشريع، وإخراجًا له عن اللغويّة.

هذا كلّه فيما لو كان الدليل خاصًّا، بحيث كان متعرّضًا بالخصوص لرفع الجزء المنسي، بخلاف ما لو لم يكن عندنا إلّا ذلك الدليل العامّ الدالّ على رفع النسيان بنحو العموم؛ فإنَّه لا يمكن القول بشموله للجزء المنسي المتوقّف جريان ذلك الرفع التشريعيّ فيه على الالتزام باللازم المذكور، أعني رفع الجزئيّة. وقد تعرّضنا[1] في موارد متعدّدة لما هو نظير هذا المقام من توقّف شمول العامّ لفرد على إعمال عناية في ذلك الفرد.

نعم[2] رُبّما يتوهّم أنَّ نفس الجزئيّة لو كانت منسية كانت داخلة تحت حديث رفع النسيان[3]، إلاّ أنَّه لو فرض نسيان نفس الجزئيّة كانت مرفوعة بما لا يعلمون لا برفع النسيان، لكونها حينئذٍ مجهولة.

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

---

(١) ينظر: ٤/ ٤٠٧ من هذا الكتاب.

(٢) أرّخ المقرّر تلك هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٧ جمادى الأولى، ١٣٤٩هـ).

(٣) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٣٦٦.

لأنّا نقول: قد عرفت في صدر المبحث[1] عدم إمكان تقديم حديث رفع النسيان علىٰ دليل القضاء، لكونه دالًّا علىٰ لزوم القضاء علىٰ كلّ من ترك الفريضة في وقتها نسيانًا كان أو عن عمد، بل هو إلىٰ النسيان أقرب، هذا كلّه في الأحكام التكليفيّة، **وأمّا** الأحكام الوضعيّة، مثل «المسبّبات» في باب المعاملات، ومثل «الطهارة» و«النجاسة» بناءً علىٰ ما هو الحقّ من كونها من المجعولات الشرعيّة، وعلىٰ الإجمال نقول: إنَّ الظاهر هو جريان حديث الرفع في الخمسة الأولىٰ في المسبّبات في باب المعاملات، وأنَّه لا مجرىٰ له في الأسباب في باب الطهارة والنجاسة، كما لو لاقىٰ النجاسة سهوًا؛ فإنَّه يحكم بالتنجيس، وإن كان المسبّب سهوًا، بل ولا في المسبّبات فيهما والأسباب في باب المعاملة، كما لو قدّم الإيجاب علىٰ القبول خطأً أو إكراهًا، أو لغيرهما من العناوين الخمسة هذا هو إجمال الأمر.

في شمول حديث الرفع للأحكام الوضعيّة

وأمّا التفصيل، فنقول: ومنه تعالىٰ نستمدّ التوفيق والعناية:

أمّا المسبّبات في باب المعاملات، فلا ينبغي الإشكال في الجملة في دخولها تحت حديث الرفع[2] لو وقعت موردًا لأحد العناوين الخمسة، كما لو أكره علىٰ البيع أو الطلاق ونحو ذلك؛ فإنَّه مضافًا إلىٰ أنَّه ممّا يصدق عليه أنَّه فعل ذو أثر شرعيّ، وقد وقع مكرهًا عليه، أو خطأً، أو نسيانًا، فيكون مرفوعًا بحديث الرفع أنَّه قد وردت به الرواية

---

(١) يُنظر: صفحة (٨١) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٤٨) من هذا الجزء.

الشريفة[1] الواردة، في من أكره على الحلف بالطلاق المتضمنة للحكم بأنَّه لا يلزمه ذلك مستشهدًا 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 واقعًا 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 صحيحًا لولا الإكراه، كما في البيع والصلح والطلاق ونحوها من المعاملات الصحيحة لولا الإكراه.

---

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

نعم، أنَّ الحلف بالطلاق باطل من جهتين:

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

الثانية: أنَّه 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) وهي رواية البرقيّ في المحاسن: ٢/ ٣٣٩، ح١٢٤، عن أبيه عن صفوان بن يحيى والبزنطيّ جميعًا عن أبي الحسن عليه السلام: **«في الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك، أيلزمه ذلك؟ فقال عليه السلام: 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[١] بعد سؤال منه عليه السلام من قوله عليه السلام: «**ذلك إلى أمير المؤمنين أو وليّ المسلمين**»، مع قوله عليه السلام بعد ذلك: «**لئن أفطر يومًا من شهر رمضان أحبّ إليّ من أن يهراق دمي**»[٢] الكاشف عن كون إفطاره كان تقيّةً، فإنَّ التقيّة في الإفطار وفي تطبيق الكبرىٰ علىٰ حكم لا ينافي الدلالة علىٰ صحّة الكبرىٰ، وهي نفوذ حكم وليّ المسلمين الذي نسريه إلىٰ حكم المجتهد النائب عنه بالنيابة العامّة.

وهكذا في صحيحة زرارة المتضمّنة لقوله عليه السلام: «**قام فأضاف إليها أخرىٰ**»[٣] الظاهر في كون الركعة متّصلة، مع أنَّ الحكم باتّصال الركعة استنادًا إلىٰ الاستصحاب من قبيل التقيّة؛ لأنَّ ذلك لا ينافي الحكم الكبرويّ، وهو الاستصحاب، وإن كان تطبيقه علىٰ الصغرىٰ، وهو الركعة المشكوكة من قبيل التقيّة.

وكيف كان، فإنَّ هذا الذي ذكرناه من عدم نفوذ المعاملات فيما لو كان وقوع المسبّب[٤] موردًا لأحد العناوين الخمسة في الجملة ممّا لا إشكال فيه، وإن كان الضابط في ذلك في غاية الإشكال.

ومن موارد الإشكال ما لو أكره علىٰ البيع -مثلًا- فأوقع

---

(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).

الصلح، ونحو ذلك ممّا كان الواقع غير ما أكره عليه، وكان مشاركًا له في الأثر هذا كلّه في المسبّبات في باب المعاملات.

وأمّا المسبّبات في باب النجاسة، فعلىٰ الظاهر أنَّه لا مورد فيه لحديث الرفع، بل وهكذا الأسباب في ذلك الباب، كما لو أكره علىٰ ملاقاة النجس أو وقع منه نسيانًا أو خطأ؛ فإنَّه لا يدخل في حديث الرفع أيضًا، وكأنَّه لما تقدّم نظيره في باب القضاء من دعوىٰ عموم الأدلّة الأوّليّة لمورد العناوين الخمسة بأن يُقال: إنَّ الظاهر من أدلّة التنجّس بالملاقاة هو التعميم لما لو وقعت الملاقاة معنّونة بأحد العناوين الخمسة، فتأمّل.

وتوضيح ذلك أو حاصله أنَّ «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؛ لأنَّ المستفاد من أدلّتها هو أخذ السببيّة فيها علىٰ حذوّ العلّية الواقعيّة التي لا يرتفع تأثيرها بوقوعها سهوًا و خطأً أو إكراهًا أو اضطرارًا.

وأمّا نفس الأسباب في باب المعاملات لو سها فيها، أو أخطأ، أو أكره، أو اضطرّ بأن قدّم القبول علىٰ الإيجاب لأحد هذه الجهات، فلا يجري فيها حديث الرفع؛ إذ لا أثر لترك الجزء أو الشرط في باب

المعاملات، بل يبقىٰ الحال علىٰ ما هو عليه قبل الإتيان بذلك الفاقد من عدم وقوع المعاملة.

عدم جريان حديث الرفع في المسبّبات من المعاملات

ولكن[1] الإنصاف أنَّ حديث الرفع بالنسبة إلىٰ العناوين الخمسة ما عدا الإكراه في خصوص المسبّبات في باب المعاملات لا مساس له بباب الأسباب والمسبّبات لا في المعاملات، ولا في غيرها حتّىٰ مثل «الذباحة» ونحوها، وإنَّما ثبت اغتفار بعض الشرائط في باب الذباحة بالأدلّة الخاصّة، لا بحديث الرفع، فإنَّ أدلّة الأسباب في المعاملات وغيرها ظاهرة في الشمول لمورد الاضطرار ونحوه؛ إذ لا معنىٰ لأن يُقال: إنَّ 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 شرعًا، وكان ممّا يترتّب الثواب والعقاب علىٰ فعله أو تركه، وكان في رفعه المنّة علىٰ الأمّة، وحينئذٍ فلو كان المجهول هو الحكم التكليفيّ كان داخلًا في حديث الرفع، سواء كان استقلاليًّا، كما في مثل «وجوب الدعاء عند رؤية الهلال»، أو «حرمة شرب التتن»، أو كان ضمنيًّا، كما في الجزء

---

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

---

(١) أرّخ المقرّر تلقّيه هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٨ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٩هـ).

والشرط والمانع من دون فرق في ذلك كلّه بين الشبهات الموضوعيّة والشبهات الحكميّة؛ لما عرفت[1] من أنَّ المرفوع في «ما لا يعلمون» هو الحكم غير المعلوم أعمّ من أن يكون منشأ عدم العلم به هو عدم النصّ، أو تعارضه أو إجماله أو اشتباه الأمر الخارجيّ، كما أنَّه لا فرق في ذلك الحكم المجهول بين المستقلّ وبين الضمني، فإنَّ كلّ واحد من الأجزاء والشرائط والموانع متعلّق للتكليف النفسيّ، غايته أنَّه ضمنيّ لا استقلاليّ، فإنَّ التكليف المتعلّق بالمركب ينبسط علىٰ مجموع أجزائه وشرائطه وموانعه، ويكون لكلّ واحد من تلك الأجزاء والشرائط والموانع حظًّا من التكليف، فلو كان ذلك التكليف مجهولًا ارتفع بحديث الرفع، كما يرتفع التكليف الاستقلاليّ لو كان مجهولًا من دون حاجة في ذلك إلىٰ دعوىٰ كون المرفوع هو التكليف الغيريّ المقدّميّ، كما رُبّما يظهر من عبارة الكتاب، كما أنَّه لا فرق في ذلك التكليف الانبساطيّ بين ما هو منبسط علىٰ الأجزاء والشرائط، وما هو منبسط علىٰ الموانع، غايته أنَّه في الأوّلين تكليف بالوجود، وفي الثالث تكليف بالعدم.

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

---

(١) يُنظر: صفحة (٨٨) من هذا الجزء.

نعم، يظهر الفرق بين الشرائط والموانع في الشبهات الموضوعيّة، حيث إنَّ المانعيّة لمّا كانت انحلاليّة كان حالها حال الحكم التحريميّ في الانحلال وجريان البراءة في الشبهة الموضوعيّة منها، بخلاف الشرطيّة، فإنَّ حالها من هذه الجهة حال الحكم الوجوبيّ في كون المطلوب فيه صرف الوجود الموجب لعدم إمكان الرجوع إلىٰ 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 موردًا للجهل وعدم العلم، كما لو وقع الشكّ في كون المحصّل للطهارة من الخبث هو الغسلة الواحدة، أو لا بُدَّ من الغسلتين، أو شكّ في اعتبار شيء في الوضوء أو الغسل جزءًا أو شرطًا بناءً علىٰ ما يدّعيه البعض[2] 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، وإنَّما وقع الشكّ في محصّله وسببه والفرق بينه وبين المركّب المأمور به واضح لا يخفىٰ، حيث إنَّ المتيقّن في ذلك المقام -أعني المركّب المأمور به- يكون هو الأقلّ، ويكون الأكثر مشكوكًا، بمعنىٰ أنَّ المعلوم وجوبه إنَّما هو الأقلّ ووجوب

---

* **قلتُ**: وربّما أفيد أنَّه يتفرّع علىٰ هذا القول لزوم قصد الكون علىٰ الطهارة عند عدم حصول قصد غاية من الغايات.

---

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

(٢) يُنظر: حاشية فرائد الأصول: ٣/ ١٩١.

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، بمعنىٰ 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 علىٰ الأقلّ، فقد عرفت أنَّ المرفوع لا بُدَّ أن يكون أثرًا شرعيًّا يترتب الثواب علىٰ فعله أو تركه.

ومن الواضح أنَّ المدخليّة ليست كذلك، وأمّا نفس المكلّف به الذي يترتب الثواب والعقاب علىٰ فعله أو تركه، فهو معلوم لا شكّ فيه، وإنَّما وقع الشكّ في سببّه ومحصّله من دون فرق في ذلك بين كونه محصّلًا شرعيًّا أو محصّلًا عقليًّا.

في المراد من المجعول في الأسباب

كما[1] **أنَّه** لا فرق في ذلك بين كون المجعول هو السببيّة ابتداءً،

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

---

(١) أرّخ المقرّر تلقّيه هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٢٩ جمادىٰ الأولىٰ، ١٣٤٩هـ).

كما قيل[١]، أو كون المجعول هو الحكم الشرعيّ المترتّب على السبب، كما هو الحقّ والمختار.

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

وتوضيح ذلك: أنَّ السبب أو المحصّل إمّا أن يكون سببًا عقليًّا أو عاديًّا -كما في سببيّة الضرب بالسيف لقتل المرتدّ الواجب القتل- وإمّا أن يكون سببًا لتكليف شرعيّ، كما فيما عرفت من سببيّة الاستطاعة لوجوب الحجّ، وأمّا أن يكون سببًا لحكم وضعيّ مجعول شرعيّ إمضاءً أو تأسيسًا، كما في سببيّة عقد البيع -مثلًا- للنقل، وفي عدّ عقد البيع بالنسبة إلى النقل من قبيل الأسباب والمسبّبات تسامح واضح لما حقّقناه في محلّه[٢] من كونهما من قبيل الآلة وذي الآلة، فإنَّ العقد آلة إيجاد البيع وإنشائه، لا أنَّه سبب له، أو أنَّ النقل عنوان ثانويّ للعقد، وكما في سببيّة الملاقاة للنجاسة وسببيّة الغسل مرّتين أو ثلاثًا 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 جزءًا، أو شرطًا، أو مانعًا.

---

(١) يُنظر: نهاية الوصول: ١/ ٥٥، وإشارات الأصول: ٣، ومحجّة العلماء:٢/ ١٩٩ .

(٢) يُنظر: ١/ ١٦١، وما بعدها من هذا الكتاب.

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

وأمّا الثالث؛ فإن قلنا -كما هو الحقّ والمختار- من أنَّ المجعول الشرعيّ الذي رتّبه الشارع علىٰ وجود ما هو المسمّىٰ بالسبب، وأنَّ جعل السببيّة محال؛ لعدم إمكان جعل ما ليس سببًا سببًا، وعدم معقوليّة كون المجعول الشرعيّ رشحًا لما هو المسمّىٰ بالسبب، فلا إشكال في عدم جريان حديث الرفع فيما شكّ في اعتباره في السبب جزءًا أو شرطًا، أو مانعًا، أمّا بالنسبة إلىٰ نفس ما شكّ في اعتباره فواضح؛ لعدم كون السببيّة من المجعولات الشرعيّة فضلًا 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 علىٰ رفع ذلك المشكوك التزمنا به وأخذنا بلازمه المذكور صونًا 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[1] وغيره من المباحث.

---

(١) يُنظر: ٩/ ٢٠٥ من هذا الكتاب.

ومن ذلك يتّضح لك فساد ما رُبّما يتوهّم القائل بأنَّ الصلاة -مثلًا- اسم لما يتولّد من تلك الأفعال الخارجيّة من العنوان البسيط المعبّر عنه بـ«معراج المؤمن»[١] أو «الناهية عن الفحشاء»[٢] لو شكّ في جزئيّة شيء، أو شرطيّته، أو مانعيّته يكون المرجع هو البراءة ويترتب علىٰ جريانها الحكم بكون الفاقد لما هو المشكوك محصّلًا لما هو المأمور به، أعني ذلك العنوان البسيط.

وبيان فساد هذا القول متّضح لك ممّا شرحنا هنا، فإنَّ 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: أوّلًا أنَّ حديث الرفع إنَّما يجري في رفع ما هو المجعول الشرعيّ، وليس هو ممّا يجري في مقام إثبات الفراغ والخروج عن العهدة التي تكون المحصّليّة راجعة إليها، مضافًا إلىٰ أنَّ ثبوت المحصّليّة إنَّما هو بعد الفراغ عن صحّة جريان البراءة في موردها كي نحكم حينئذٍ بترتّب ذلك اللازم، وهو المحصّليّة، وقد عرفت أنَّ ما هو المشكوك -وهو الجزئيّة- لا تجري فيه البراءة، فتأمّل.

هذا كلّه فيما لو كان المدّعىٰ أنَّ المرفوع هو نفس ما هو مشكوك الاعتبار.

---

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

(٢) في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾. سورة العنكبوت: الآية ٤٥.

وأمّا لو كان المدّعىٰ أنَّ المرفوع هو سببيّة الفاقد لما هو مشكوك الاعتبار، ففيه ما عرفت من أنَّه بناءً علىٰ ما هو المفروض من عدم جعل السببيّة لا يكون ترتّب الأثر الشرعيّ علىٰ 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 علىٰ الأمة؛ لأنَّ نتيجة رفعه هو ضدّ ما هو المقصود من ترتّب الأثر الشرعيّ، فإنَّ رفع سببيّة العقد بالفارسيّة -مثلًا- منتج لعدم ترتّب الأثر عليه من النقل والانتقال.

ومن الواضح أنَّ المطلوب إنَّما هو الحكم بترتّب الأثر المذكور، لا الحكم برفعه*.

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

وأمّا بناءً علىٰ القول بجعلها، فهو -أعني كون المجعول هو السببيّة- مع كونه محالًا -كما عرفت[1] الإشارة إليه- لا يكون نافعًا في تصحيح جريان حديث الرفع في مورد الشكّ في اعتبار شيء في السبب جزءًا، أو شرطًا، أو مانعًا.

أمّا بالنسبة إلىٰ سببيّة الفاقد لما هو مشكوك الاعتبار، بأن يُقال: إنَّ المرفوع هو سببيّته للأثر الشرعيّ، فلما عرفت من أنَّه

---

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

---

(١) يُنظر: صفحة (١٢٢) من هذا الجزء.

منتج لما هو ضدّ المقصود، وأمّا بالنسبة إلىٰ نفس ما هو مشكوك الاعتبار، بأن يُقال: إنَّ المرفوع هو ما لكلّ واحدٍ من الجزء أو الشرط أو المانع من الحظ من السببيّة المنبسطة علىٰ المجموع نظير ما يكون لكلّ واحدٍ من هذه الثلاثة من الحظ من التكليف المنبسط علىٰ المجموع.

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

نعم، إنَّ لكلّ من جزء السبب وشرطه ومانعه مدخليّة فيه، ولكن ليست تلك المدخليّة إلّا عبارة عن الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة، فلو ادّعىٰ 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 إلّا منتزعة من جعل السببيّة للمجموع المركّب.

---

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

نعم، لو قلنا بجعل السببيّة، وقلنا أيضًا 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[١] جملة الروايات التي استُدلّ بها للبراءة، قوله عليه السلام: **«ما حجب الله علمه عن العباد، فهو موضوع عنهم»**[٢].

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»**[٣] وهو أجنبيّ عمّا هو المطلوب من الرجوع إلىٰ البراءة عند الشكّ في الحكم الواقعيّ مع فرض صدور بيانه من الشارع علىٰ تقدير وجوده واقعًا*.

---

* **قلتُ**[٤]: هذا الإشكال -أعني كون قوله عليه السلام: **«ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»**[٥] مسوقًا مساق قوله عليه السلام: **«اسكتوا عمّا**

---

(١) أرّخ المقرّر تتمّمه هذا المقطع من البحث بما نصّه: «السبت: ٢ جمادىٰ الثانية، والأحد ٣ منه، كان تعطيلًا من جهة وفاة الصدّيقة عليها السلام، وكان الشروع ليلة الاثنين: ٤ منه، وكان إعادة لما تقدّم، الثلاثاء: ٥ جمادىٰ الثانية، ١٣٤٩هـ».

(٢) الكافي: ١/ ١٦٤، كتاب التوحيد، باب حجج الله علىٰ خلقه، ح٣.

(٣) يُنظر: صفحة (٥٧) من هذا الجزء.

(٤) أرّخ المقرّر تتمّمه هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ» إلىٰ «الظاهريّ» بما نصّه: «فيما يتعلّق بباقي أخبار البراءة صفحة: ٢٤ الجمعة: ١٠ جمادىٰ الثانية، سنة ١٣٥٨هـ».

(٥) يُنظر: الكافي: ١/ ١٦٤، كتاب التوحيد، باب حجج الله علىٰ خلقه، ح٣.

بل يمكن أن يُقال بشمول الرواية الشريفة للشبهات الموضوعيّة، بل يمكن أن يُقال: إنَّ هذه الرواية الشريفة أوضح دلالة على البراءة

سكت الله عنه»[١] - هو للشيخ قدس سره[٢]، ولكنَّ الإنصاف يحكم ببعد الرواية الشريفة عن هذا المساق، لا لأنَّ قوله عليه السلام: **«ما حجب الله علمه»** يعطي وجود شيء، وعلى تقدير حمله على معنى **«اسكتوا عمّا سكت الله عنه»** ممّا لم يصدر بيانه حتّى للنبيّ صلى الله عليه وآله لا يكون في البين شيء؛ لإمكان أن يكون المراد هو الأحكام التي بينها الله تعالى لنبيّه صلى الله عليه وآله، وبيّنها النبيّ صلى الله عليه وآله لأوصيائه عليهم السلام، وأمروا بكتمانها حتّى تظهر دولتهم عليهم السلام، بل لأنَّ الظاهر من قوله عليه السلام: **«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 عليه السلام: **«ما غلب الله عليه، فهو أولى بالعذر»**[٣]، ونسبة الفعل بهذا المعنى إليه تعالى شايع كثيرًا.

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 عليهم السلام وللأحكام التي بيّنوها، ولم يصل بيانها لنا، ويدفع الجمع بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ بأنَّ الأوّل -أعني ما كان مخزونًا- من قبيل عدم النصّ، فتأمّل.

---

(١) يُنظر: صفحة (٥٧) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٤٢.

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

في مورد الشكّ من حديث الرفع لإمكان أن يتوجّه علىٰ حديث الرفع أنَّه مسوق في مقام الغفلة وعدم الالتفات، بخلاف هذه الرواية فإنَّها 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 قرائتها بالتنوين، وإن كانت أنسب من الإضافة، إلّا أنَّ ذلك -أعني القراءة بأحد الوجهين- ليس له أثر مهمّ في ناحية الاستدلال بها، وإنَّما 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، علىٰ تقدير الإضافة يتعيّن كون متعلّق العلم فيها هو الحكم. اللَّهُمَّ إلّا أن يجعل الموصول فيه كناية عن مطلق الوظيفة، وهو في غاية البعد، وعلىٰ كلٍّ من هذين الوجهين يتمّ دلالتها علىٰ المطلوب، وتكون مختصّة بموارد الجهل البسيط؛ لأنَّ جعل التوسعة يناسب ذلك دون الغفلة وعدم الالتفات، ولا يبعد شمولها للشبهات الموضوعيّة.

---

(١) عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ١/ ٤٢٤، ح١٠٩، وفيه: «ما لم يعملوا».

نعم، يبقىٰ الكلام في مقابلة هذين الروايتين الشريفتين بأخبار الاحتياط فإنَّ قوله عليه السلام: «**موضوع عنهم**» يراد به رفع الاحتياط، وقول عليه السلام: «**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 علىٰ انحصاره في الشبهات الحكميّة التحريميّة، أو قلنا بأنَّ مفاد أخبار الاحتياط مباين لمفاد هاتين الروايتين الشريفتين بناءً علىٰ كون مفادها هو الاحتياط في جميع الشبهات.

وعلىٰ أيّ حال لا وجه لحكومة أمثال هاتين الروايتين الشريفتين حتّىٰ حديث الرفع علىٰ أخبار الاحتياط.

أمّا مثل قوله عليه السلام: «**في سعة**» فواضح؛ لأنَّه 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 علىٰ أخبار الاحتياط، إلّا أنَّك قد عرفت عدم إمكان الحكومة في مثل ذلك لأنَّها 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 علىٰ ذلك تخصيصه بأدلّة وجوب الاحتياط في الدماء والفروج، بل وفي الأموال.

وأمّا قوله عليه السلام: «كلّ شيء مطلق حتّىٰ يرد فيه نهي»[١] فقد أفاد قدس سره أنّها ناظرة إلىٰ الأشياء قبل صدور تحريمها من جانب الشارع، وأفاد أنَّ هذا هو الظاهر منها[٢].

ولكنّه قابل للتأمّل، بل يمكن أن يدّعىٰ ظهورها في الحكم بإطلاق الشيء والرخصة فيه ما لم يصل فيه النهي إلىٰ المكلّف، فإنَّ الظاهر من الورود هو الوصول دون أصل الصدور، مضافًا علىٰ أنَّ حمله علىٰ الصدور يُوجب حمل الجملة علىٰ معنىً غير مهمّ؛ إذ أنَّ محصلّه هو أنَّ كلّ شيء يكون مطلقًا قبل أن يحرّمه الشارع، وهذا أشبه شيء بتوضيح الواضحات، سيّما بعد تماميّة الشريعة وتكفّلها بأحكام الأشياء.

ثمّ إنَّ هذا المعنىٰ -أعني كون الأشياء قبل الشريعة علىٰ 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 علىٰ أنَّ الحكم قابل للاستمرار، ولا يكون ذلك إلّا بحمل الورود فيه علىٰ الوصول إلىٰ المكلّف، وحينئذٍ فتكون الرواية الشريفة من أدلّة البراءة، وتكون مختصّة بالشبهات الحكميّة التحريميّة إن حملنا الإطلاق والنهي علىٰ خصوص الفعل،

---

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

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٤٢.

وإن جعلناه شاملًا للترك كان[1] شاملة للشبهات الحكميّة الوجوبيّة.

لا يُقال: إنَّ كلَّ شيء مطلق يشمل ما لا شكّ في حكمه وإباحته، فتكون الرواية متكفّلة للحكم الواقعيّ والظاهريّ، ولا يخفىٰ فساده.

لأنّا نقول: بعد حمل الورود علىٰ الوصول إلىٰ المكلّف يكون الشيء فيها مقيّدًا قهرًا بما لم يثبت فيه النهي، وهو مختصّ بالشكّ في النهي عنه، فتكون الرواية الشريفة متعرّضة لخصوص الظاهريّ.

٣- حديث السعة

ومنها قوله عليه السلام: **«الناس في سعة ما لا يعلمون»**[2].

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

---

* **قلتُ**: ويمكن أن يُقال في وجه عدم إمكان تخصيص حديث الرفع بأخبار الاحتياط في الشبهة التحريميّة أنَّ حديث الرفع لمّا كان متكفّلًا

---

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

(٢) يُنظر: صفحة (١٢٨) من هذا الجزء.

ثمّ لا يخفىٰ أنَّ الشيخ تغمّده[١] لم يفرِّق بين قراءة الإضافة، وقراءة[٢] وجعل مفاد الرواية علىٰ كلا الوجهين هو التوسعة

برفع الحكم الواقعيّ في مورد الشكّ فيه لم يمكن جعل أخبار الاحتياط مخصّصة له، بل يكون حاكمًا عليها.

وفيه ما لا يخفىٰ؛ فإنَّه 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- إنَّما تتمّ بناءً علىٰ حديث الرفع متكفّلًا لرفع الحكم الواقعيّ، أمّا بناءً علىٰ كونه متكفّلًا لرفع الاحتياط ابتداءً، فلا وجه للحكومة المذكورة أصلًا، 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 آبيًا عن التخصيص، والمناقشة في أخبار الاحتياط من حيث الدلالة، كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالىٰ عند ذكر أدلّة الأخباريّين[٣]، أمّا المناقشة فيها من حيث[٤]، فعلىٰ الظاهر أنَّه لا مجال لها إلّا بكونها معارضة لأخبار البراءة، فتأمّل، انتهىٰ.

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٤١.

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

(٣) يُنظر: صفحة (١٧٩) من هذا الجزء.

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

في مورد عدم العلم، وبناءً علىٰ ذلك يكون دليل وجوب الاحتياط واردًا وحاكمًا علىٰ مفاد هذه الرواية.

ولكن لا يخفىٰ، فإنَّ هذا إنَّما يتوجّه علىٰ قراءة التنوين، حيث إنَّ مفادها حينئذٍ هو أنَّ الناس في سعةٍ عند عدم العلم بما يُوجب التضييق ودليل وجوب الاحتياط موجب للعلم بالضيق، بخلاف ما لو قرئت بالإضافة، فإنَّ المفاد حينئذٍ هو أنَّ **«الناس في سعة ما لا يعلمونه»**[1] من الحكم الواقعيّ، فيكون إيجاب الاحتياط بالنسبة إلىٰ ما لا يعلمونه من الحكم موجبًا للضيق، وبذلك يحصل التعارض بينه وبين هذه الرواية*.

٤- حديث عبد الأعلى

ومنها: قوله: **«سألته عليه السلام عمّن لم يعرف شيئًا، هل عليه شيء؟ فقال عليه السلام: لا»**[2].

---

* **قلتُ:** لا يخفىٰ أنَّ الحكومة والتعارض مبنيّان علىٰ أن متعلّق «ما لا يعلمون» ما هو؟ فإن كان هو الحكم الواقعيّ كان دليل الاحتياط معارضًا للرواية، سواء قُرئت بالتنوين أو الإضافة، وإن كان المتعلّق هو ضدّ التوسعة -أعني الضيق- كان دليل الاحتياط حاكمًا من دون فرق أيضًا بين قراءة التنوين وقراءة الإضافة.

نعم، يمكن أن[3] المتعلّق علىٰ قراءة التنوين هو المطلق أعمّ من الحكم الواقعيّ أو التضيّق الظاهريّ، وفي قراءة الإضافة هو نفس الحكم الواقعيّ، وسند هذه الدعوىٰ هو الظهور.

---

(١) يُنظر: صفحة (١٢٨) من هذا الجزء.

(٢) الكافي: ١/ ١٦٤، كتاب التوحيد، باب حجج الله علىٰ خلقه، ح٢.

(٣) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (أنّ يكون).

فإن كان المراد هو السالبة الكلّيّة، كانت الرواية أجنبيّة عمّا نحن بصدده، وإن كان المراد من «الشيء» شيئًا معيّنًا يفرضه السائل، وإنَّه قد تعلّق به عدم العلم، فإن كان المراد من عدم المعرفة خصوص الجهل المركّب، كانت أيضًا 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 أنَّها بالنسبة إلىٰ الجهل المركّب تكون مخصّصة بما عدا مورد التقصير وهو الجهل عن القصور.

٥- حديث أيّما أمرئ ركب أمرًا بجهالة

ومنها قوله عليه السلام: **«أيّما أمرئ ركب أمرًا بجهالة، فلا شيء عليه»**[١].

والمراد بـ«الجهالة» عدم العلم، ويأتي فيه التفصيل السابق في من لم يعرف شيئًا من أنَّه 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 علىٰ عدم معذوريّة الجاهل المقصّر، وما أفاده الشيخ قدس سره من إبائها عن التخصيص[٢]، لا وجه له بعد فرض القطع بكونها مخصّصة بالجهل المركب التقصيريّ والجهل البسيط التقصيريّ أيضًا.

في دعوى عدم قابليّة الرواية للتخصيص

فالأولىٰ أن يُقال: إنَّه بعد الفراغ عن أنَّ المراد بـ«الجهالة» ليس هو المراد بها في آية النبأ من الاعتماد علىٰ ما لا ينبغي الاعتماد عليه؛

---

(١) تهذيب الأحكام: ٥/ ٧٢، كتاب الحجّ، ب ٧، ح٤٧.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٤٢.

لعدم كون ذلك المعنىٰ مناسبًا للمقام، فلا بُدَّ أن يكون المراد من الجهالة عدم العلم، وهو ظاهر في الشمول لكلّ من الجهل المركّب والجهل البسيط، غايته خرج 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 معارضًا لما دلّ علىٰ وجوب الاحتياط عليه.

نعم، يرد علىٰ 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 علىٰ تأمّل في ذلك أيضًا دون مثل هذه الرواية التي عرفت ورود التخصيص عليها بالنسبة إلىٰ المقصّر.

وعلىٰ أيّ حال، فقد ظهر لك من هذا كلّه اندفاع ما أفاده الشيخ قدس سره[2] من أنَّ 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 أنَّه لا عقاب علىٰ الجاهل، فإنَّ 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.

---

(١) يُنظر: صفحة (١٣٤) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٤٢.

وعلىٰ أيّ حال، فلا يكون مفادها من جواز الارتكاب، إلّا معارضًا لما هو مفاد أخبار الاحتياط من لزوم التوقّف وعدم جواز الارتكاب بلحاظ الحكم الواقعي وكونه حافظًا له ومن قبيل متمّم الجعل، كما سيجيء توضيحه إن شاء الله تعالىٰ[١].

بل يمكن أن يُقال: إنَّ أخبار الاحتياط ليست بأخصّ من هذه الرواية، بل هما متبائنان؛ لظهور اختصاص هذه الرواية بالشبهة التحريميّة، كأخبار الاحتياط، وذلك فإنَّ الارتكاب إنَّما يُناسب الإقدام علىٰ الفعل الوجوديّ الخارجيّ دون مجرّد الاقتصار علىٰ الترك الذي هو مورد الشبهة الوجوبيّة.

٦- حديث الاحتجاج

ومنها قوله عليه السلام: **«إنَّ الله يحتجّ علىٰ العباد بما آتاهم وعرّفهم»**[٢].

وهي أجنبيّة عمّا هو المقصود من البراءة الشرعيّة عند الشكّ في الحكم الواقعيّ، فلا يكون المفهوم فيها إلّا موافقًا للبراءة العقليّة[٣].

٧- مرسلة الصدوق تكتمل

ومنها قوله عليه السلام: **«كلّ شيء مطلق حتّىٰ يرد فيه نهي»**[٤].

ودلالتها علىٰ المطلوب موقوفة علىٰ كون المراد من «الشيء» الشيء المشكوك الحكم، والمراد من «الورود» الوصول إلىٰ المكلّف؛ ليكون كناية عن العلم بالنهي، ولا يخفىٰ ما في ذلك من خلاف ما

---

(١) يُنظر: صفحة (٢١٥)، وما بعدها من هذا الجزء.

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

(٣) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٤٥.

(٤) من لا يحضره الفقيه: ١/ ٣١٧، باب وصف الصلاة من فاتحتها إلىٰ خاتمتها، ح٩٣٧.

هو الظاهر من الرواية الشريفة، فإنَّ الظاهر منها أنَّ الأشياء الواقعيّة قبل ورود حكم التحريم عليها من جانب الشارع هي مطلقة وجائزة الارتكاب، فتكون الرواية الشريفة بمسألة الأشياء قبل الشرع علىٰ الإباحة أدخل منها بمسألة البراءة عند الشكّ في الحكم الواقعيّ.

نعم، لو سلّمت دلالتها علىٰ كون الأشياء المشكوكة مطلقة ومرخّصًا فيها حتّىٰ يصل النهي إلىٰ المكلّف، ويحصل العلم به أو ما يقوم مقامه، لكانت دالّة علىٰ ما نحن فيه، ولا يرد عليها ما تقدّم[1] من كون أخبار الاحتياط مخصّصة لها؛ لأنَّ المفروض حينئذٍ هو اختصاص هذه الرواية بالشبهة التحريميّة بقرينة «مطلق» وقوله: «حتّىٰ يرد فيه نهي» وإن أمكن حمل الإطلاق علىٰ ما يقابل الضيق، أعمّ من كونه في ناحية الفعل أو الترك، وحمل النهي علىٰ 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[2] رواية[3] الواردة في التزويج في العدّة[4]، ولا يخفىٰ ما

---

(١) يُنظر: صفحة (١٣٦) من هذا الجزء.

(٢) أرّخ المقرّر تَتَمُّ هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٦ جمادىٰ الثانية، سنة ١٣٤٩ هـ).

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

(٤) 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: إحدىٰ الجهالتين أهون من الأخرىٰ

في الاستدلال بها لما نحن فيه فإنَّها أجنبيّة عنه بالمرّة، حيث إنَّها 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 علىٰ عدم منجّزيّة حرمة العقد الناشئة عن كونها في العدّة، فلا بُدَّ من دلالتها بالالتزام علىٰ البراءة الشرعيّة؛ لترتفع منجّزيّة تحريم العقد في العدّة، ليكون ذلك موجبًا لارتفاع الحرمة الأبديّة[1].

لأنّا نقول: إنَّ ارتفاع الحرمة الأبديّة لا يتوقّف علىٰ إجراء البراءة الشرعيّة، بل يكفي فيه عدم العلم بالعدّة إذا كان منضمًّا إلىٰ عدم العلم بلزوم الاحتياط عند الشكّ في الحكم الكلّيّ، أو في موضوع الحكم، أعني كونها في العدّة.

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

الجهالة بأنّ الله حرّم ذلك عليه؛ وذلك بأنّه لا يقدر علىٰ الاحتياط معها، فقلت: فهو في الأخرىٰ معذور؟ قال: نعم، إذا انقضت عدّتها فهو معذور في أن يتزوّجها، فقلت: فإن كان أحدهما متعمّدًا والآخر يجهل، فقال الذي تعمّد لا يحلّ له أن يرجع إلىٰ صاحبه أبدًا، يُنظر: الكافي: ٥/ ٤٢٧، كتاب النكاح، باب المرأة التي تحرم علىٰ الرجل فلا تحلّ له أبدًا، ح٣.

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٤٤.

نعم، إنَّ في الرواية إشكالًا في فقهها ذكره الشيخ تدّث، وأمر بالتأمّل فيه وفي جوابه[1]، وحاصل الإشكال هو السؤال عن وجه ما فرّق به الإمام عليه السلام في معذوريّة الجاهل بالحكم والجاهل بالموضوع بأنَّ الأوّل أحقّ بالعذر؛ لعدم تمكّنه من الاحتياط، بخلاف الثاني، فإنَّ الجهل في كلّ منهما إن كان بسيطًا كان الاحتياط فيهما ممكنًا، وإن كان مركّبًا كان الاحتياط غير ممكن فيهما أيضًا.

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

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنَّ الغالب في الجهل بالحكم هو خصوص المركّب، والغالب في الجهل بالموضوع هو البسيط، ولو باعتبار كون الجهل بالحكم ناشئًا غالبًا عن الرجوع إلىٰ من لا يرىٰ كون العقد علىٰ ذات العدّة محرّمًا، بخلاف الجهل بالموضوع؛ فإنَّه لمّا كان مقرونًا بالعلم بالحكم كان غالبًا بسيطًا، لكونه مقرونًا بما يحرّك علىٰ السؤال والتفتيش عن حال المرأة.

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

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

والمقابل لهذه الأدلّة هو أخبار الاحتياط، والعمدة في ردّ أخبار

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٤٤ – ٤٥.

الاحتياط هو المناقشة في دلالتها.

أمّا بعد الفراغ عن تماميّتها سندًا ودلالة، فلا ريب في حكومتها علىٰ قاعدة «قبح العقاب من دون بيان»، لكون لزوم الاحتياط بيانًا، أمّا البراءة الشرعيّة فليس من أدلّتها ما يكون معارضًا لأخبار الاحتياط، إلّا ما مرَّ[1] من قوله عليه السلام: **«كلّ شيء مطلق حتّىٰ يرد فيه نهي»**[2] بناءً علىٰ تماميّة دلالته علىٰ المطلوب.

أمّا بقيّة الأدلّة، فقد عرفت أنَّ ما هو الدالّ عنها[3] إنّما يدلّ بالعموم وأخبار الاحتياط أخصّ منه.

نعم، إنَّ حديث الرفع وإن كان أعمّ من أخبار الاحتياط، إلّا أنّه لا يمكن تخصيصه بها؛ لما عرفت[4] من كونه آبيًا عن التخصيص بواسطة كونه واردًا في مقام الامتنان علىٰ تأمّل في ذلك؛ إذ لا إشكال علىٰ الظاهر في كون بعض فقرات الحديث الشريف قابلًا للتخصيص، كما وقع في موارد الاضطرار ممّا هو خارج عن عموم الرفع*.

ولكنّ العمدة في دفع أخبار الاحتياط هو ما سيجيء إن شاء الله تعالىٰ من المناقشة في دلالتها[5].

ملخّص في كلام الأصوليّ والأخباريّ

* **قلتُ:** لا ريب في أنَّ حديث الرفع حتّىٰ في ما لا يعلمون قابل

---

(١) يُنظر: صفحة (١٣٦) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (١٣٦) من هذا الجزء.

(٣) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (منها).

(٤) يُنظر: صفحة (١٣١)، وما بعدها من هذا الجزء.

(٥) يُنظر: صفحة (١٧٩) وما بعدها 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 عليه السلام: **«كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قِبَل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعلّه سَرِقة»** إلى قوله عليه السلام: **«والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير هذا، أو تقوم به البيّنة»**[٢].

الثاني: ما عن عبد الله بن سليمان، عنه عليه السلام 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 عليه السلام: **«كلّ شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه»**[٤].

للتخصيص، ولأجل ذلك نقول: إنّ أدلّة وجوب الاحتياط في الدماء والفروج، بل وفي الأموال أيضًا مقدّمة على حديث الرفع.

---

(١) أرّخ المقرّر قدس سره هذا المقطع من البحث السبت: (٩ جمادى الثانية، سنة ١٣٤٩ هـ).

(٢) الكافي: ٥/ ٣١٣، كتاب المعيشة، باب النوادر، ح ٤٠.

(٣) المصدر نفسه: ٦/ ٣٣٩، كتاب الأطعمة، باب الجبن، ح ١.

(٤) المصدر نفسه: ٥/ ٣١٣، كتاب المعيشة، باب النوادر، ح ٣٩.

في رواية مسعدة بن صدقة

أمّا رواية مسعدة بن صدقة*، فلا إشكال في أنَّ صدرها لو خلّيَ ونفسه شامل للشبهة الموضوعيّة والحكميّة، ولا يخدش في هذا

---

* رواية مسعدة بن صدقة هي التي استدلّ بها العلّامة قدس سره في التذكرة علىٰ الشبهة الموضوعيّة، وهي قوله عليه السلام: **«كلّ شيء لك حلال حتّىٰ تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك، ولعلّه سرقة والعبد يكون عندك، ولعلّه حرّ قد باع نفسه، أو قهر فبيع، أو امرأة تحتك، وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها علىٰ هذا حتّىٰ يستبين لك غير هذا أو تقوم به البيّنة»**[1].

وقد يروىٰ هذا المضمون بلفظ آخر، كما رواه في الذكرىٰ 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 أبدًا حتّىٰ تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»**[2].

وفي رواية أخرىٰ عن عبد الله بن سليمان عن أبي جعفر عليه السلام عن الجبن إلىٰ أن قال فقال عليه السلام: **«أخبرك عن الجبن وغيره كلّ ما فيه حلال وحرام، فهو لك حلال حتّىٰ 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 رأىٰ

---

(١) تذكرة الفقهاء: ١/ ١٩١، مسألة ٦٩١.

(٢) ذكرىٰ الشيعة في أحكام الشريعة: ١/ ٢٥٢.

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

الظهور ما قيل[١]: من عدم صلاحيّة اللّفظ للشمول لكلّ من الأفراد والأنواع، كما أُشكل بذلك أيضًا على شمول قولهم عليهم السلام: «**كلّ شيء لك طاهر**»[٢] لكلا الشبهتين، وذلك لوضوح ما في هذا الإشكال من الوهن والسقوط؛ إذ لا مانع من كون الشيء شاملًا لكلّ ما هو داخل تحت مشكوك الحلّيّة أو الطهارة، سواء كان موضوعًا شخصيًّا، أو كان عنوانًا كلّيًّا، وليس ذلك من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من

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[٣].

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**»[٤].

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**»[٥] [٦].

---

(١) يُنظر: بدائع الأفكار: ١٦٨.

(٢) المقنع: ١٥.

(٣) المحاسن: ٢/ ٤٩٥، باب الجبن، ح٥٩٧.

(٤) تهذيب الأحكام: ٩/ ٧٩، كتاب الصيد والذباحة، ب٢، ج٧١.

(٥) قرب الإسناد: ٢٧٥، ح١٠٩٣.

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

معنىٰ واحد، حيث إنَّ الموضوعات الكلّيّة بالنسبة إلىٰ المجتهد في مقام استنباط حكمها من قبيل الموضوعات الجزئيّة*.

هذا، ولكن ملاحظة ذيل الرواية الشريفة من قوله عليه السلام: «**حتّىٰ تعلم أنَّه حرام بعينه**» وقوله عليه السلام: «**وذلك مثل الثوب...**» إلخ وقوله عليه السلام: «**والأشياء كلّها علىٰ هذا حتّىٰ يستبين، أو تقوم به البيّنة**» يعطي كونها في مقام الشبهة الموضوعيّة.

أمّا قوله: «**بعينه**»؛ فإنَّه إنَّما يناسب الشبهة الموضوعيّة، ليكون في قبال أنَّ معرفة الحكم الكلّيّ الكبرويّ لا تنفع في وجوب الاجتناب ما لم يعرف انطباقه علىٰ ذلك الموضوع المشتبه، وذلك هو المراد من قوله عليه السلام: «**بعينه**»، وحمله علىٰ الأعمّ من ذلك ومن المعرفة التفصيليّة بتحريم العنوان الكلّيّ في قبال العلم الإجماليّ بوجود محرّمات شرعيّة لا يخفىٰ بعده.

وأمّا قوله عليه السلام «**وذلك مثل الثوب...**» إلخ فإنَّه وإن لم تكن الأمثلة

---

* **قلتُ**: وإن شئت قلت: إنَّ 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 ناشئًا عن عدم العلم بعنوان ذلك الشيء وتردّده بينما يكون حكمة الحلّيّة أو التحريم، أو كان عدم العلم ناشئًا عن عدم العلم بحكم ذلك الشيء مع العلم بعنوانه الواقعيّ المنطبق عليه، انتهىٰ.

من صغريات قاعدة الحلّ وكان ذكرها من قبيل التنظير لا التمثيل، إلّا أنَّ الاقتصار في هذه النظائر علىٰ خصوص ما هو من قبيل الشبهة الموضوعيّة ممّا يشعر أنَّ المراد بالصدر هو خصوص تلك الشبهة.

وأمّا قوله عليه السلام: **«حتّىٰ يستبين، أو تقوم به البيّنة»** فإنَّه وإن أمكن حمل الاستبانة فيه علىٰ خصوص الشبهة الحكميّة، وحمل قيام البيّنة علىٰ خصوص الشبهة الموضوعيّة، إلّا أنَّ ذلك لا يخفىٰ بعده.

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

ثمّ لو أغضىٰ[1] النظر عمّا تقتضيه هذه الفقرات الثلاث من قلب ظهور الصدر وجعله مقصورًا علىٰ 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؛ لأنَّ المورد لا يخصّص الوارد، إلّا أنَّ اشتمالها علىٰ قوله عليه السلام: **«حتّىٰ تعرف أنَّه حرام بعينه»** ممّا سقط[2] عمومها عن الاعتبار لو لم يكن موجبًا لظهورها في خصوص الشبهة الموضوعيّة.

---

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

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

المناقشة في صحيحة عبد الله بن سنان

وأمّا صحيحة عبد الله بن سنان، فحاصل الكلام فيها هو أنَّ الشيخ قدّس سرّه ردّد الأمر في **«الشيء»** فيها بين أن يكون كناية عن العنوان الكلّيّ الذي يكون بعض منه حرامًا وبعض منه حلالًا، وبين أن يكون المراد من **«الشيء»** الفرد الخارجيّ الخاصّ، ويكون المراد حينئذٍ من قوله: **«فيه حلال وحرام»** أنَّ في نوعه حلالًا وحرامًا على سبيل الاستخدام، وأفاد أنَّ الأوّل أظهر؛ لعدم احتياجه إلى الاستخدام[1].

وعلى أيّ حال، فتكون مختصّة بالشبهة الموضوعيّة؛ لأنَّ الظاهر من قوله عليه السلام: **«فيه»** هو الانقسام الفعليّ، لا بمعنى القابليّة للحلّيّة والحرمة؛ كي يكون حملها على هذا المعنى موجبًا لشمولها للشبهة الحكميّة؛ لأنَّ المعنى حينئذٍ إنَّ كلّ نوع أو فرد قابل لأن يكون حرامًا أو يكون حلالًا، فهو لك حلال حتّى تعرف أنَّه حرام بعينه.

ولكن لا يخفى أنَّها -أعني قوله عليه السلام: **«فيه»**- لو حملت على القابليّة لا الانقسام الفعليّ لم تكن حاجة في شمولها للشبهة الحكميّة إلى دعوى أنَّ كلّ شيء شامل للأفراد الخارجيّة والعناوين الكلّيّة ليتوجّه عليه أنَّ الشيء يُساوق الوجود، وهو منحصر في الأفراد الخارجيّة، ولا يشمل العناوين الكلّيّة، بل إنَّ الشيء حينئذٍ في قوله عليه السلام: **«كلّ شيء»** لا يشمل إلّا الموضوعات الخارجيّة وتوصيفه بأنَّه القابل للحلّيّة والحرمة يعطي شموله للشبهة الحكميّة والموضوعيّة؛ لأنَّ قابليّته لذلك أعمّ من كونه قابلًا لأن يكون داخلًا

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٤٣.

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

وبعبارة أخرىٰ: قابليّة الفرد للحلّيّة والحرمة شاملة لما يكون قابلًا لذلك بنفسه، لتردّده بين كونه مصداقًا لما هو معلوم الحلّيّة، أو مصداقًا لما هو معلوم الحرمة ولما يكون قابلًا لذلك بواسطة قابليّة نوعه المعلوم لأن يكون محكومًا بالحلّيّة أو محكومًا بالحرمة، والأوّل هو الشبهة الموضوعيّة، والثاني هو الشبهة الحكميّة، ولكنَّ هذا كلّه علىٰ تقدير كون المراد من قوله عليه السلام: «**فيه...**» إلخ هو مجرّد القابليّة، لا الانقسام الفعليّ، وذلك -أعني حمله علىٰ القابليّة- وإن كان خلاف الظاهر؛ لأنَّ الظاهر هو الانقسام الفعليّ، إلّا أنَّ الانقسام الفعليّ لمّا كان متوقّفًا علىٰ الاستخدام في ضمير «فيه» وهو خلاف الظاهر أيضًا كان الكلام من قبيل الدوران في ارتكاب خلاف أحد الظاهرين، ولا يبعد ترجيح التصرّف في قوله: «فيه»، بحمله علىٰ إرادة القابليّة علىٰ التصرّف في الضمير بحمله علىٰ الاستخدام.

والحاصل: أنَّه 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» علىٰ القابليّة بالمعنىٰ الذي ذكرناه الشامل للشبهة الموضوعيّة والشبهة الحكميّة، وبين حمل قوله: «فيه» علىٰ 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 أنَّ كلّ نوع فيه حلال وفيه حرام فهو حلال، لكان حمل قوله: «فيه» على الانقسام الفعليّ غير محتاج إلى الاستخدام ولكان مختصًّا بالشبهة الموضوعيّة؛ لأنَّ 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 أنَّه 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 أيضًا ظاهرًا في

خصوص الشبهة الموضوعيّة، إلّا أنَّه حيث لم يُوجد إلّا في بعض النسخ لم يمكن الاستناد إليه في دعوىٰ 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 علىٰ القابليّة- بصحيحة عبد الله بن سنان[1] دون رواية عبد الله بن سليمان[2] هو اشتمال صحيحة ابن سنان علىٰ 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» أيضًا عبارة عن الشيء، إمّا معرفة أو نكرة، فينبغي أن يطّرد فيها البحث المذكور، مع أنَّه يمكن منع هذا البحث من أصله؛ لكونه متفرّعًا علىٰ 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 وعرفًا عبارة عن الموجود الخارجيّ، فيدخل فيه الكلّيّ الطبيعيّ، بل الظاهر أنَّ الشيء في العرف واللّغة أعمّ من الموجود الخارجيّ، فيكون شاملًا للموجودات الذهنيّة، بل هو شامل للمعدوم وحينئذٍ فيلتئم الانقسام الفعليّ الظاهر من قوله: «فيه» مع عدم الاحتياج إلىٰ الاستخدام في الضمير وبواسطة ظهور الجملة في كون الانقسام هو المنشأ في الشبهة وعدم العلم المستفاد من قوله عليه السلام: **«حتّىٰ تعرف»** تكون الصحيحة المزبورة مختصّة بالشبهة الموضوعيّة

---

(١) يُنظر: صفحة (١٤١) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (١٤١) من هذا الجزء.

هذا[١] تمامّ 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 علىٰ 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.

الأمر الثالث في الاستدلال على البراءة بالإجماع

الثالث: ممّا استدلّ به للبراءة الإجماع[٢]، ويُقرب بوجهين:

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

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

من دون حاجة إلىٰ التمسّك بظهور «ما» في الذيل من قوله عليه السلام: **«بعينه»** مضافًا إلىٰ إمكان منع أقربيّة التصرّف في قوله عليه السلام: **«فيه»** من التصرّف بالضمير بالاستخدام.

---

(١) أرّخ المقرّر قدس سره هذا المقطع من البحث الأحد: (١٠ جمادىٰ الثانية، ١٣٤٩هـ).

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٥٠.

أمّا الإجماع بالتقريب الثاني، فلا ينبغي الريب في عدم تماميّته، كيف وقد خالف الأخباريّون في ذلك[١]، وهم ممّن لا يستهان بخلافهم.

وأمّا التقرير الأوّل، فليس هو إلّا عبارة عن الإجماع علىٰ 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 كاشفًا عن الحكم الشرعيّ، مضافًا إلىٰ عدم كونه حاسمًا للمسألة؛ لأنَّه معلّق علىٰ عدم ثبوت وجوب الاحتياط، وعمدة الخلاف من الأخباريّين إنَّما هو في ثبوت الاحتياط.

الأمر الرابع في الاستدلال على البراءة بالعقل

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

وتوضيحه: أنَّ التكليف الواقعيّ يكون من قبيل الداعي والمحرّك علىٰ الامتثال، وليس هو موجد تكوينيّ للفعل من المكلّف، بل إنَّما يكون داعيًا ومحرّكًا له بمعنىٰ كونه من مقدّمات إرادة المكلّف، لكونه محرّكًا له علىٰ إرادة الفعل، ولا ريب أنَّ الدواعيّ والمحرّكات إنَّما تكون داعية ومحرّكة بوجودها العلميّ لا بوجودها الواقعيّ مجرّدًا عن العلم به، وحينئذٍ فالتكليف إن كان معلومًا للمكلّف أمكن أن يكون داعيًا له علىٰ الفعل وكان محرّكًا له علىٰ إرادته إيّاه، وكان للمولىٰ أن يحتجّ علىٰ العبد ويعاقبه علىٰ عدم التحرّك والانبعاث لو لم يتحرّك عن ذلك التكليف الذي فرض كونه معلومًا له وصالحًا لأن يكون محرّكًا له، ويلحق بالتكليف المعلوم التكليف

---

(١) يُنظر: الفوائد المدنيّة: ٢٧٧.

الذي حصل له إحدىٰ المنجّزات الشرعيّة أو العقليّة.

أمّا إذا لم يكن في البين إلّا مجرّد الاحتمال، فلا ريب في أنَّ الوجود الاحتماليّ لا يصلح بنفسه لأن يكون داعيًا ومحرّكًا إلّا بضميمة كبرىٰ أخرىٰ أجنبيّة، وهي التزام الشخص واعتنائه بذلك الذي احتمله علىٰ وجه يحافظ علىٰ وجوده ويتحرّز من فوته وذلك ما سيأتي إن شاء الله تعالىٰ من حسن الاحتياط[1].

وبالجملة: فليس الاحتمال بنفسه مجرّدًا عن كلّ شيء، سوىٰ أنَّه مجرّد الاحتمال ممّا يصلح لأن يكون داعيًا ومحرّكًا علىٰ الفعل، ولا ممّا يصلح الاحتجاج به من المولىٰ علىٰ العبد، وهذا محصّل قبح العقاب من دون بيان، فيكون محصّل ذلك هو حكم العقل بأنَّ المولىٰ لا يصلح له أن يحتجّ علىٰ العبد بمجرّد الاحتمال، ولا يحسن أن يعاقبه علىٰ مخالفة الواقع من دون بيان منه علىٰ ذلك الواقع يكون منجّزًا له، ولو بمثل وجوب الاحتياط، وهذا الحكم العقليّ ممّا لا ريب فيه، ولكنّه رُبّما يُعارض بحكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل.

وفيه: أنَّ الضرر إن كان المراد به العقاب، فهو -أعني لزوم الدفع- يتوقّف علىٰ احتماله، واحتماله منوطة بتنجّز التكليف الواقعيّ علىٰ تقدير ثبوته، وما لم يكن التكليف الواقعيّ منجّزًا يكون العقل حاكمًا بقبح العقاب علىٰ مخالفته، وذلك ممّا يُوجب القطع بعدم العقاب، فأين العقاب المحتمل كي يكون العقل حاكمًا بدفعه من باب لزوم

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٣٧) من هذا الجزء.

دفع الضرر المحتمل؟!

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

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

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

ففيه: أنَّ احتمال التكليف وإن كان موجبًا لاحتمال الضرر بهذا المعنىٰ -أعني فوت الملاك الواقعيّ- إلّا أنَّ الملاكات لمّا كانت مختلفة فبعضها كان ممّا يُوجب المحافظة عليه حتّىٰ في مقام الشكّ وعدم العلم، وهذا ممّا لا يكفي فيه الجعل الأوّليّ، بل هو محتاج إلىٰ 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 أنَّ الملاك من قبيل النحو الأوّل، وإن لم يوجبه علمنا أنَّ الملاك من النحو الثاني، وإن شككنا في وجوب الاحتياط كان ذلك الشكّ موجبًا 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 علىٰ عدم الاعتناء بها.

في بيان الضرر المحتمل

فقد تلخّص لك أنَّ الضرر المحتمل علىٰ نحوين:

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

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

الأوّل: الضرر الدنيويّ المتعلّق بالنفس والعرض.

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

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

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

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٩٥.

وأمّا النحو الثاني: -أعني ما يكون واقعًا 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 -وإن كان فيما نحن فيه- ممّا يصلح لأن يكون منشأ لجعل الحكم الثانويّ الشرعيّ المعبّر عنه بمتمّم الجعل -أعني وجوب الاحتياط- إلّا أنَّه حيث كان وجوب الاحتياط فيما نحن فيه مشكوكًا كان نفس وجوب الاحتياط موردًا للبراءة العقليّة -أعني قبح العقاب من دون بيان- وأمّا بالنسبة إلىٰ ملاكه المحتمل كونه علىٰ وجه يكون مقتضيًا وموجبًا لإيجابه، فهو من قبيل الشبهة الموضوعيّة التي أجمعوا علىٰ عدم وجوب الاحتياط فيها*.

في تقسيم ملاكات الأحكام وصور الشكّ في التكليف

* **قلتُ**[1]: قد مرَّ[2] مرارًا تقسيم الملاكات إلىٰ قسمين:

الأوّل: ما يكون موجبًا لجعل الاحتياط في مورد الشكّ.

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

وقد يُقال: إنَّه نظرًا إلىٰ هذا التقسيم أنَّ الشكّ في التكليف يكون علىٰ صور ثلاث:

الأولىٰ: أنَّ يعلم بأنَّ ذلك التكليف المشكوك علىٰ تقدير وجوده

---

(١) أرّخ المقرّر تلك هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ» إلىٰ قوله: «وهلم جرًّا» بما نصّه: «صفحة: ٣٢ من مباحث البراءة الأحد: ١٢ جمادىٰ الثانية، ١٣٥٨هـ».

(٢) يُنظر: ٤/ ١٠٠ من هذا الكتاب.

واقعًا، فهو من قبيل القسم الأوّل.

الثانية: أنَّ يعلم كونه من القسم الثاني علىٰ تقدير وجوده واقعًا.

الثالثة: أنَّ لا يعلم شيء من الأمرين، بل كما يكون أصل التكليف مشكوكًا، فكذلك علىٰ تقدير وجوده واقعًا يشكّ في كونه من قبيل القسم الأوّل، أو كونه من قبيل القسم الثاني.

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

وأمّا الصورة الثانية، فلا ريب في عدم وجوب الاحتياط فيها لا لحديث البراءة، بل للعلم بأنَّ ذلك التكليف الواقعيّ لا يكون ملاكه مؤثّرًا في مقام الشكّ فيه، إلّا أنَّ التحقيق هو قابليّة هذه الصورة لكلّ من البراءة العقليّة والشرعيّة؛ لأنَّ عدم قابليّة تأثير الإرادة في مقام الشكّ منها[1] لا يخرج المقام عن احتمال التكليف الواقعيّ، فنحتاج في نفي ذلك الاحتمال إلىٰ البراءة العقليّة والشرعيّة؛ إذ ليس معنىٰ ذلك هو اختصاص الإرادة الواقعيّة بخصوص العالمين بها، وإلّا للزم انسداد باب الاحتياط الاستحبابيّ في ذلك، فتأمّل.

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

---

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

وبعبارة أخرىٰ إذا فرضنا أنَّ الشارع أوجب الاحتياط عند احتمال القسم الأوّل من الملاك، فلا فرق في احتمال ذلك الملاك بين أن يكون علىٰ تقديره[1] تحقّقه ممّا يعلم كونه من قبيل الملاك الأوّل، وبين أن يكون علىٰ تقدير تحقّقه ممّا يحتمل كونه من قبيل الملاك الأوّل.

غايته أنَّ احتمال ملاك القسم الأوّل تارةً يكون احتمالًا بسيطًا وأخرىٰ يكون احتمالًا في احتمال، وحيث إنَّ النتيجة تتبع الأخسّ تكون النتيجة هي احتمال وجود ملاك القسم الأوّل.

ألا ترىٰ أنَّه لو قال الشارع: إذا احتملت تنجّس ثوبك بالدم فاغسله في الماء ثلاثًا، وفي احتمال غير الدم من باقي النجاسات لا تغسله، كان وجوب الغسل بالماء ثلاثًا متحقّقًا في الصورتين -أعني في صورة ما احتمل النجاسة وأنَّها علىٰ تقديرها هي الدم لا غير، وصورة ما احتمل النجاسة وأنَّها علىٰ تقديرها يحتمل كونه الدم ويحتمل كونها غيره، لرجوع كلتا الصورتين إلىٰ احتمال النجاسة بالدم، غايته أنَّ الاحتمال في الأولىٰ بسيط، وفي الثانية احتمال في احتمال، فكذلك نقول فيما نحن فيه إذا علمنا إنَّ الشارع أوجب الاحتياط في مورد احتمال التكليف الناشئ عن الملاك التامّ (الذي هو عبارة عن القسم الأوّل) كان وجوب الاحتياط جاريًا 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؛ لأنَّ النتيجة في كلّ منهما هي احتمال وجود

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (تقدير).

تكليف ناشئ عن ملاك تامّ.

والجواب عن هذه الشبهة هو: أنَّ ملاك وجوب الاحتياط ليس هو احتمال الملاك التامّ كي يكون متحقّقًا في الصورة الثالثة بعين تحقّقه في الصورة الأولىٰ، بل إنَّ ملاك وجوب الاحتياط ليس إلّا عبارة عن كون التكليف المحتمل تامّ الملاك، فلا يتحقّق إلّا في الصورة الأولىٰ، 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، ومقتضىٰ ذلك هو الحكم ظاهرًا بأنَّها من قبيل الصورة الثانية، فإنّا لا طريق لنا إلىٰ 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 تامًّا علىٰ وجه يقتضي الانحفاظ حتّىٰ في مقام الشكّ فيها، كما أنّا لما رأيناه لم يحكم بالاحتياط فيما عدا تلك التكاليف، قلنا: إنَّ ملاك تلك التكاليف لم يكن تامًا علىٰ وجه يقتضي الانحفاظ حتّىٰ في مقام الشكّ، بل رُبّما كان في البين ما يقتضي الترخيص في مخالفتها، وهو مفاد البراءة الشرعيّة.

وحينئذٍ نقول: إنّا لو رجعنا إلىٰ 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 علىٰ لزوم الاحتياط في مثل هذه الأحكام مخصّصًا 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 علىٰ لزوم الاحتياط في الشبهات التحريميّة الحكميّة.

ومنه يظهر لك أنّا محتاجون إلىٰ عمومات البراءة، غايته أنَّه بعد تطبيقها علىٰ 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 علىٰ ذلك نقول: إنّا لو شككنا في تكليف واحتملنا كون ملاكه من النحو الأوّل كان عموم دليل البراءة شاملًا له، ومقتضاه أنَّ ملاكه من النحو الثاني.

ولا يخفىٰ أنَّ الشبهة في هذه الصورة الثالثة ليست مصداقيّة بالنسبة إلىٰ عمومات البراءة، وإلّا لما كان لنا أن نتمسّك فيها بحديث الرفع ونحوه؛ لعدم جواز التمسّك بالعموم في الشبهات المصداقيّة.

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

وهذه المسألة عين مسألة عمومات البيع مع ما خرج منها، مثل «الربا»، أو مثل «اعتبار الصيغة» ونحو ذلك ممّا قد خرج عن العمومات بالتخصيص أو بالتقييد؛ فإنَّه بعد الحكم بخروجه يكون محكومًا بالفساد،

لا أنَّ الخارج هو عنوان الفاسد؛ كي يكون ذلك موجبًا 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 المعبّر 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 أخرى عن لزوم الاحتياط شرعًا، وذلك لما تقدّم في بعض مباحث الظنّ[2] من أنَّ الضرر المحتمل إن كان هو العقاب كان منجّزًا للتكليف الواقعيّ وإن كان هو الضرر الدنيويّ كان حكم العقل بقبحه ولزوم دفعه ملازمًا لحكم الشارع بذلك.

---

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

(٢) يُنظر: صفحة (١٤٥) من هذا الجزء.

أمّا إذا كان هو ملاك الحكم الواقعيّ المعبّر عنه بـ«المصالح والمفاسد»، فحيث إنَّه ليس براجع إلىٰ العقوبة لم يكن منجّزًا للواقع، وحيث إنَّه ليس براجع إلىٰ الضرر الدنيويّ، بل كان عبارة عن ملاك الحكم، فلا يعقل أنَّ يكون ملازمًا للحكم الشرعيّ علىٰ طبقه، فإنَّ ملاكات الأحكام لا أثر لها إلّا جعل الحكم الواقعيّ علىٰ طبقها.

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

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

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

---

(١) يُنظر: صفحة (١٦٠) من هذا الجزء.

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

والحاصل: أنَّ المفسدة التي هي ملاك الحكم الواقعيّ وإن كانت من قبيل الضرر الذي يحكم العقل بلزوم دفعه في مقام الاحتمال، كما يحكم بلزوم دفعه في مقام العلم به، إلّا أنَّ هذا الحكم العقليّ لا يؤثّر في احتمال العقاب، فلا يكون منجّزًا للحكم الواقعيّ، كما أنَّه لا يمكن أن يستكشف منه بقاعدة الملازمة حكم الشارع بلزوم الاحتياط كي يكون حكم العقل بلزوم دفع المفسدة دليلًا عقليًّا علىٰ لزوم الاحتياط شرعًا، 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- وإن كان أجنبيًّا عن احتمال العقاب، إلّا أنَّه مع وجود حكم العقل بلزوم الاجتناب عن المفسدة المحتملة لا يكون الاقتحام فيها سائغًا لدىٰ العقل، وهذا المقدار من الحكم العقليّ يمكن أن يكون حجّة عقليّة، بحيث يكون قاطعًا للعذر ومصحّحًا للعقاب علىٰ

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 بأن 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 ضررًا، فلا يكون ذلك الحكم الكلّيّ -أعني وجوب الاجتناب عن الضرر- منجّزًا في مورد الشكّ في تحقّق موضوعه.

نعم، يحكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، ولكنَّ حكمه بذلك صرف إرشاد إلىٰ التجنّب عن الوقوع في الضرر، فلا يكون مستلزمًا لاستحقاق العقاب علىٰ تقدير المصادفة؛ كي يكون بيانًا»[2] انتهىٰ.

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

وأمّا الثاني: - أعني أنَّ 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 بأنَّ حكم العقل بلزوم الاجتناب عن احتمال المفسدة المعلوم كونها من قبيل القسم الأوّل يكون كاشفًا عن حكم الشارع بوجوب الاحتياط، فلا

(١) هو المحقّق القدير الشيخ آقا ضياء الدين العراقيّ تَدَّثُ.

(٢) مخطوط لم يطبع بعد.

بُدَّ لكم أن تلتزموا بأنَّ حكم العقل بلزوم الاجتناب عن احتمال المفسدة التي يحتمل كونها من قبيل القسم الأوّل يكون كاشفًا عن حكم الشارع بوجوب الاحتياط لرجوع الصورة الثانية إلىٰ احتمال المفسدة أيضًا.

فالأولىٰ أن يُقال: إنَّ 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، وأقصىٰ ما في البين هو أنَّ 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 أنَّ الحكم العقليّ بالتحسين والتقبيح إنَّما 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 حاكمًا 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 إنَّ أصل حكم العقل بلزوم دفع الضرر المعلوم والمحتمل يمكن منعه، فإنَّ الابتعاد عمّا فيه الضرر أو عمّا يحتمل فيه الضرر ليس من الأحكام العقليّة؛ كي يُقال: إنَّه يستكشف منه الحكم الشرعيّ بقاعدة الملازمة، بل هو طبعيّ جبلّيّ متحقّق في جميع الحيوانات، ومن الواضح

أنَّ التنفّرات الطبعيّة ليست ممّا يدخل تحت الحسن والقبح العقليّين كي يستكشف منها الأحكام الشرعيّة.

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

الأولىٰ: أنَّ المفاسد التي هي[1] ملاكات الأحكام، وأنَّ حكم العقل بقبحها ولزوم النفرة منها، إلّا أنَّها ليست من الأضرار التي يحكم بلزوم الابتعاد عنها حتّىٰ 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 أنَّ أصل حكم العقل بوجوب دفع الضرر المقطوع به والمحتمل ممنوع، بل ليس النفرة عن الضرر إلّا طبعيّة جبلّيّة متحقّقة حتّىٰ في الحيوانات، ومن الواضح أنَّ ذلك الحكم الطبعيّ الجبلّيّ لا يكون كاشفًا عن الحكم الشرعيّ علىٰ طبقه.

الجهة الثالثة: أنّا لو سلّمنا كون دفع الضرر حكمًا عقليًّا وراء التحسين والتقبيح العقليّين، وقلنا إنَّه كاشف عن الحكم الشرعيّ علىٰ طبقه بقاعدة الملازمة، وقلنا إنَّ المفاسد من الأضرار، إلّا أنَّ حكم العقل بلزوم دفع هذه الأضرار التي هي ملاكات الأحكام لا يعقل أن يكون ملاكًا لحكم شرعيّ غير الحكم الشرعيّ الناشئ عن تلك الملاكات، بل لا يكون في البين إلّا تلك الأحكام الشرعيّة الواقعيّة الناشئة عن الملاكات

(١) قوله: (هي) من نسخة (ب).

الضابط في ملاكات الأحكام راجع للشارع لا المكلَّف

وتوضيح[١] كون ذلك من قبيل الشبهة الموضوعيّة هو أن يُقال: إنَّ الشبهة تكون راجعة إلىٰ الشكّ في كون ملاك الحكم متحقّقًا في حال الشكّ والجهل، بمعنىٰ الشكّ في كون الملاك الباعث علىٰ تشريع[٢] وجعله، هل كان علىٰ نحو يكون موجبًا للمحافظة عليه حتّىٰ في مورد الشكّ علىٰ وجه يكون مقتضيًا لرفع اليد عن جملة من المباحات محافظة علىٰ عدم فوت ذلك الملاك، وذلك عبارة عن إيجاب الاحتياط، أو أنَّه لا يكون مقتضيًا إلّا لزوم المحافظة عليه في حال العلم به، أو ما يقوم مقامه علىٰ وجه لا يكون مقتضيًا لرفع اليد عن جملة من المباحات محافظة علىٰ عدم فوت ذلك الملاك، وحينئذٍ فيكون هذا الشكّ راجعًا إلىٰ أنَّ الملاك، هل يكون مقتضيًا للانحفاظ ومتحقّقًا في حال

الواقعيّة، فلا أثر لحكم العقل بأنَّ تلك المفاسد أضرار، وأنَّه يلزم دفعها.

مضافًا إلىٰ أنَّا لو قلنا بأنَّ ذلك الحكم العقليّ كاشف عن حكم شرعيّ ثانٍ علىٰ طبقه غير الحكم الشرعيّ الأوّل ننقل الكلام إلىٰ ذلك الحكم الشرعيّ الثاني، فنقول: إنَّه لا بُدَّ أن يكون ناشئًا عن مفسدة أخرىٰ غير المفسدة التي اقتضت الحكم الشرعيّ الأوّل بناءً علىٰ مذهبنا معاشر العدليّة من لزوم كون الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح والمفاسد في المتعلّق، وتلك المفسدة الأخرىٰ أيضًا ضرر يلزم دفعه بحكم العقل، فلا بُدَّ أن يكون ذلك الحكم العقليّ كاشفًا عن حكم شرعيّ ثالث، وهلمّ جرًّا.

---

(١) أرّخ المقرّر تلك هذا المقطع من البحث الاثنين: (١١ جمادىٰ الثانية، ١٣٤٩هـ).

(٢) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (تشريعه).

عدم العلم بالحكم الواقعي، وذلك عبارة أخرىٰ عن كون الشبهة موضوعيّة لرجوع الشكّ المذكور إلىٰ الشكّ في تحقّق الملاك في هذه المرحلة.

ثمّ إنّ الإشكال بكون الشبهة موضوعيّة إنّما يورد به بعد فرض كون الملاك ممّا يلزم علىٰ 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[1] -من أنّ حفظ ملاكات الأحكام ليس ممّا يرجع إلىٰ المكلّف، بل إنّما هو راجع إلىٰ الشارع، وأنّ لزوم حفظ ملاكات أحكامه عليه لا علىٰ المكلّف فلا يحتاج في التمسّك في دفع إشكال قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل إلىٰ كون الشبهة موضوعيّة، بل لا يكون تحصيل الملاك حينئذٍ واجبًا علىٰ المكلّف مطلقًا كانت الشبهة حكميّة أو كانت موضوعيّة.

ثمّ إنّ الذي يظهر من كلام الشيخ تدّثُ[2] في مقام الجواب عن إشكال قاعدة دفع الضرر المحتمل علىٰ 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.

---

(١) يُنظر: ٦/ ٣٨٦ من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٥٦، وما بعدها.

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

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

ويمكن أن يُقال: إنَّ مراده قدس سره إبداء الفرق بين وجوب الاحتياط شرعًا، وبين حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل بأنَّ وجوب الاحتياط طريقيّ، كان الملحوظ به هو حفظ التكليف الواقعيّ، ولازم ذلك أنَّه عند تحقّق التكليف واقعًا يكون ذلك التكليف الواقعيّ واصلًا إلىٰ المكلّف بطريقه فيتنجّز عليه من هذه الجهة، وبه يرتفع موضوع قاعدة قبح العقاب من دون بيان، بخلاف حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل؛ فإنَّه ليس طريقيًّا، بل هو حكم عقليّ نفسيّ لم يكن الملحوظ به المحافظة علىٰ التكليف الواقعيّ، ويكون المنشأ في احتمال العقاب هو احتمال الملازمة بين مجرّد تحقّق التكليف واقعًا وبين ترتّب العقاب علىٰ مخالفته، وحينئذٍ

فلا يعقل أن يكون بيانًا علىٰ التكليف الواقعيّ ورافعًا لقاعدة قبح العقاب من دون بيان.

وتوضيح[1] ما أراده تَدُّسُ في توجيه حكومة قاعدة «قبح العقاب من دون بيان» علىٰ قاعدة لزوم «دفع الضرر» المحتمل، هو أن يُقال: إنّا ننظر قبل كلِّ شيء إلىٰ أصل المسألة، وهي احتمال التكليف في الواقع، فنفرض -ولو محالًا- أنَّه مورد لكلا القاعدتين، فنقول: إنَّه لا ريب في كون العقاب علىٰ ذلك الواقع عقابًا بلا بيان، فيحكم العقل بقبحه.

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

ومن الواضح أنَّ البيان علىٰ التكليف الواقعيّ الموجب لتنجّزه منحصر في العلم، والأمارات المعتبرة، والأصول العمليّة الإحرازيّة، والأصول غير الإحرازيّة كالاحتياط؛ فإنَّه وإن لم يكن محرّزًا للواقع، إلّا أنَّه لمّا كان مجعولًا شرعيًّا، وكان النظر بجعله إلىٰ حفظ الواقع كان من هذه الجهة منجّزًا للواقع.

ومن الواضح أنَّ مجرّد حكم العقل بلزوم «دفع الضرر» المحتمل الذي هو ليس إلّا حكمًا عقليًّا علىٰ نفس احتمال الضرر، والعقاب من دون نظر إلىٰ الواقع أصلًا لا يكون بيانًا علىٰ الواقع، فإنَّ أقصىٰ ما في البين أنَّ العقل قبل النظر إلىٰ كلِّ شيء وإن احتمل بدوًا الملازمة

---

(١) أرّخ المقرّر تَدُّسُ هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٢ جمادىٰ الثانية، ١٣٤٩هـ).

بين وجود التكليف واقعًا وبين ترتّب العقاب علىٰ مخالفته لو اتّفقت، وبذلك يتحقّق عنده صغرىٰ لزوم دفع الضرر المحتمل، إلّا أنَّه لمّا كان حاكمًا بقبح العقاب من دون بيان كان ذلك الحكم منه ممّا يُوجب القطع بعدم تلك الملازمة، فيرتفع احتمال الضرر الذي موضوع تلك القاعدة، ولا يتأتّىٰ العكس بأن يُقال: إنَّ العقل وإن حكم بدوًا قبل النظر في كلِّ شيء بقبح العقاب علىٰ مخالفة ذلك التكليف المجهول لو صادف الواقع؛ لكونه عقابًا بلا بيان إلّا أنَّه لمّا كان حاكمًا بلزوم دفع العقاب المحتمل علىٰ مخالفة ذلك التكليف ولو من جهة احتمال الملازمة بينهما؛ لكون ذلك حينئذٍ من قبيل الضرر المحتمل كان هذا الحكم العقليّ بيانًا ورافعًا لموضوع قاعدة قبح العقاب من دون بيان، لكون هذا الحكم العقليّ بمنزلة الاحتياط الشرعيّ منجّزًا للواقع ومصحّحًا للاحتجاج منه من المولىٰ، وذلك لما أوضحناه من الفرق بين الاحتياط وبين لزوم دفع الضرر المحتمل في كون الأوّل صالحًا لأن يكون بيانًا لكون النظر في جعله إلىٰ الحكم الواقعيّ والمحافظة عليه، بخلاف لزوم دفع الضرر المحتمل؛ فإنَّه كما عرفت[1] حكم عقليّ مستقلّ لا يكون النظر به إلىٰ حفظ التكليف الواقعيّ، وحينئذٍ فمع فرض جريان لزوم دفع الضرر المحتمل لا يخرج التكليف الواقعيّ عن كونه بلا بيان، فيحكم العقل بقبح العقاب علىٰ مخالفته، وإذا حكم العقل بذلك حصل القطع بعدم الملازمة بين وجود التكليف واقعًا

---

(١) يُنظر: صفحة (١٦٢) من هذا الجزء.

وبين العقاب علىٰ مخالفته، فيرتفع موضوع قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل*.

حكم العقل بقبح العقاب لا ينحصر بالبيان الشرعيّ

* **قلتُ**: إنَّ الظاهر أنَّ البيان الذي يحكم العقل بقبح العقاب عند عدمه لا ينحصر بالبيان الشرعيّ، بل إنَّ العقل إنَّما يحكم بعدم قبح العقاب عند قيام الحجّة القاطعة للعذر، سواء كانت حجّةً عقليّة أو كانت حجّة شرعيّة، فالعمدة حينئذٍ هو صرف الكلام إلىٰ أنَّ حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل هل يكون صالحًا للحجّيّة في هذه المرحلة أم لا؟ وعدم صلاحيّتها للحجّيّة في هذه المرحلة يتوقّف علىٰ 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، فلأنَّ كون قاعدة دفع الضرر المحتمل رافعة لموضوع تلك القاعدة يتوقّف علىٰ جريانها في نفسها، وجريانها في نفسها يتوقّف علىٰ تحقّق موضوعها، وهو احتمال الضرر، وتحقّق موضوعها يتوقّف علىٰ 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 علىٰ موضوعها، وهو موقوف علىٰ نفس هذه القاعدة.

لا يُقال: إنَّ توقّف تحقّق موضوع هذه القاعدة -أعني احتمال الضرر علىٰ وجود المنجّز والحجّة- إنَّما 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 واقعًا، وبين تحقّق العقاب علىٰ مخالفته إذ لا دافع لاحتمال هذه الملازمة إلّا قاعدة قبح العقاب من دون بيان.

والحاصل: أنَّ المدّعي لدفع التوارد بين القاعدتين يحتاج إلىٰ أن يثبت أنَّ قاعدة دفع الضرر المحتمل لا تجري في حدّ نفسها حتّىٰ لو أغضىٰ النظر عن قاعدة قبح العقاب من دون بيان، والذي أثبته في هذا التقريب إنَّما هو عدم جريانها بالنظر إلىٰ قاعدة قبح العقاب من دون بيان.

لأنّا نقول: إنَّ توقّف تحقّق احتمال الضرر علىٰ وجود الحجّة والمنجّز ليس من جهة قاعدة قبح العقاب من دون بيان، بل من جهة أنَّ العقل مع عدم وجود الحجّة والمنجّز ومع قطع النظر عن قبح العقاب من دون بيان يبقىٰ ساكتًا ومتحيّرًا لا يحكم باستحقاق العقاب علىٰ مخالفة التكليف الواقعيّ علىٰ 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 يخفىٰ أنَّ احتمال العقاب تارةً يكون من جهة الملازمة بين وجود التكليف واقعًا، وبين العقاب علىٰ مخالفته، وهذا الاحتمال عند عدم المنجّز والحجّة وعند غضّ النظر عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا يحكم العقل بتحقّقه ولا بعدمه، وأخرىٰ يكون من جهة احتمال الملازمة، بمعنىٰ أنَّه يحتمل التكليف الواقعيّ ويحتمل كون وجود

تنبيهات

وينبغي التنبيه علىٰ أمور:

الأمر الأوّل في المراد من البيان

الأوّل: أنّه ليس «البيان» المعتبر عدمه في قاعدة قبح العقاب من دون بيان هو بيان الشارع بمعنىٰ جعل الحكم وتشريعه والإعلام به، فإنَّ 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 إلىٰ المكلّف من العلم بالتكليف، أو قيام الأمارات أو الأصول عليه[1].

الأمر الثالث في الاستدلال باستصحاب عدم التكليف

الأمر الثالث: أنّه قد استُدلّ علىٰ البراءة بأمور أخر.

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

الواقعيّ ملازمًا للعقاب، فبالآخرة صار العقل محتملًا للعقاب، فيكون حاكمًا بلزوم دفعه، فلا محيص حينئذٍ عن الالتزام بما أفاده (دام ظلّه) في رفع التوارد بين القاعدتين، فتأمّل.

وإن شئت، فراجع ما حرّرناه أخيرًا 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 سوىٰ هذين الأمرين.

(٢) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (فراجع ما ألحقناه أخيرًا البحث ليلة السبت، غرّة صفر، ١٣٤٩ هـ)، يُنظر: ٦/ ٣٧٠ من هذا الكتاب.

وتوضيح ما أفاده الشيخ قدس سره [١] في الإيراد عليه هو أنَّ الاستصحاب وإن لم ينحصر بما إذا كان المستصحب أثرًا شرعيًّا قابلًا للتعبّد بنفسه، أو باعتبار كونه ذا أثر شرعيّ عند حدوثه، بل يجري فيما لو كان نفس بقائه قابلًا للتعبّد، والحكم بالبقاء وإن لم يكن عند حدوثه أثرًا شرعيًّا، ولا ممّا يترتّب عليه الأثر الشرعيّ، فلا مانع من هذه الجهة من استصحاب عدم التكليف الثابت في حال الصغر[٢]، فإنَّ ذلك العدم وإن لم يكن في زمان اليقين به -أعني حال الصغر- أثرًا شرعيًّا، ولا ممّا يترتّب عليه الأثر الشرعيّ، إلّا أنَّه في مرحلة الحكم ببقائه -أعني حال الكبر- أثر شرعيّ قابل للحكم بالبقاء، فلا إشكال من هذه الجهة علىٰ استصحاب عدم التكليف، إلّا أنَّ فيه إشكالًا من جهة أخرىٰ، وهي أنَّ العدم المطلق ليس بنفسه أثرًا شرعيًّا، ولا ذا أثر شرعيّ، فالحكم ببقائه إلىٰ ما بعد البلوغ لا ينفع إلّا باعتبار مقارنته وملازمة بقائه مع العدم المضاف، فإن أريد إثبات العدم المضاف كان الأصل مثبتًا، وإن أريد القدر المشترك بين العدم المطلق والعدم المضاف، فلا أثر له إلّا عدم العقاب، وهو حاصل يقينًا بنفس الشكّ في التكليف، فيكون الركون إلىٰ الأصل المذكور من قبيل الركون إلىٰ الأصل في إثبات الأمر المتحقّق وجدانًا، هذا.

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٥٩.

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

مضافًا إلىٰ 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؛ فإنَّه مضافًا إلىٰ المناقشة في أنَّ الأصل قبل الشريعة هو الحظر يتوجّه عليه ما عرفت من ثبوت أحد الأحكام بعد ورود الشريعة المطهّرة، فتأمّل.



[المبحث الثاني]

[في الاحتياط]



استدلال الأخباريّين على الاحتياط

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

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

الأوّل الآيات والأخبار الكثيرة

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 بالتفتيش في مظانّه عمّا يدلّ على ثبوت التكليف[5].

وأمّا ما دلّ على تشبيه الشبهات بما حول الحمى[6]، والمحرّمات

---

(١) أرّخ المقرّر قدس سره 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: ١/ ٥٠، كتاب فضل العلم، باب النوادر، ح٩.

(٥) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ٣٤٠.

(٦) وهو مفاد قوله عليه السلام: **«مَن حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه»**، سنن أبي داود:

بالحمىٰ[١]، فهو إلىٰ الإرشاد إلىٰ مراتب التقوىٰ أقرب منه إلىٰ إيجاب الاحتياط، فإنَّ ارتكاب الشبهات وعدم المبالاة بها رُبّما أوجب الجرأة علىٰ ارتكاب المحرّمات[٢] لما في ذلك[٣] من التعوّد علىٰ عدم المبالاة الموجب للقساوة، والبعد، والخذلان.

وأمّا ما دلّ علىٰ تثليث الأشياء[٤]، وأنَّ من ارتكب الشبهات وقع في المحرّمات من حيث لا يعلم، فهو وإن أمكن حمله علىٰ الوقوع في المحرّمات التي هي في تلك المشتبهات، إلّا أنَّ الأظهر في ذلك هو أنَّ المراد هو الوقوع في المحرّمات المعلومة الحرمة؛ لما عرفت من الجواب عن أخبار التشبيه بالحمىٰ من أنَّ ارتكاب الشبهات رُبّما أوجب التجرّي وعدم المبالاة بارتكاب ما هو معلوم الحرمة.

ويؤيِّد ذلك قوله: «وقع في المحرّمات من حيث لا يعلم»؛ فإنَّه

٣/ ٢٤٣، ح٣٣٢٩.

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

(٢) يُنظر: أمالي الطوسيّ: ٣٨١، المجلس الثالث عشر، ح٦٨.

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

(٤) يُنظر: الكافي: ١/ ٦٧، كتاب العقل والجهل، باب اختلاف الحديث، ح١٠، ومن لا يحضره الفقيه: ٣/ ٥، ح١٨، تهذيب الأحكام: ٦/ ٣٠١، كتاب القضايا والأحكام، ب ٩٢، ح٥٢.

لو حملناه علىٰ إرادة المحرّمات في الشبهات لم يكن الوقوع فيها من حيث لا يعلم، بل يكون الوقوع فيها من حيث يعلم، وهو ارتكاب تلك الشبهات، بخلاف ما لو حملناه علىٰ المحرّمات المعلومة، فإنَّ الحاصل حينئذٍ يكون أنَّ الإنسان إذا أكثر من ارتكاب الشبهات أوجب ذلك عدم مبالاته وخذلانه، فيتجرّىٰ ويرتكب المحرّمات المعلومة، ولا يعلم من أين أوتي، ومن أين وقع في هذا العصيان والخذلان.

الثاني العلم الإجماليّ الكبير

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

وفيه أوّلًا: أنَّ مقتضاه الاحتياط حتّىٰ في الشبهة الوجوبيّة، وهم لا يقولون بذلك.

وثانيًا: -وهو العمدة- أنَّ العلم الإجماليّ المذكور منحلّ بقيام الأمارات المعتبرة والأصول المثبتة، أو أنَّه لا أثر له بناءً علىٰ ما سيأتي إن شاء الله تعالىٰ في الشبهة المحصورة[2] من أنَّه مع وجود الأمارة علىٰ التكليف في أحد الأطراف لا يكون العلم الإجماليّ مؤثّرًا لو كان قيام الأمارة متقدّمًا علىٰ العلم الإجماليّ، ويكون العلم الإجماليّ منحلًّا لو كان قيامها بعد حصوله، وسيأتي إن شاء الله تعالىٰ أيضًا الوجه في ذلك[3].

وحاصله: أنَّ مفاد الحجّيّة لمّا كان هو الهوهويّة كانت بذلك موجبة لرفع أثر العلم الإجماليّ أو انحلاله، بخلاف ما لو قلنا

---

(١) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث السبت: (١٦ جمادىٰ الثانية، ١٣٤٩هـ).

(٢) يُنظر: صفحة (٤٤٦) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: صفحة (٤٥٠) من هذا الجزء.

بكون مفاد الحجّيّة هو جعل المعذوريّة والمنجّزيّة، فإنَّ جعلها* لا يُوجب الانحلال، ولا رفع أثر العلم الإجماليّ، مضافًا إلىٰ ما مرَّ[١] في جعل الأحكام الظاهريّة من عدم معقوليّة هذا الجعل.

وأمّا ما أجيب به عن العلم الإجماليّ بكونه منحلًّا إلىٰ العلم الإجماليّ بما في مؤدّيات الطرق والأصول المثبتة فهو مبنيّ علىٰ ما سلكه صاحب الحاشية[٢] وصاحب الفصول قدّس سرّهما[٣] من دعوىٰ تقييد الأحكام الواقعيّة بمؤدّيات الطرق أو تبدّلها إليها، وقد عرفت ما فيه فيما تقدّم[٤]، وأنَّ ما ذكراه لا بُدَّ أن يرجع إلىٰ أحد الأمرين -أعني الصرف أو التقييد- وكلّ منهما راجع إلىٰ التصويب الباطل، هذا

---

* هذا المطلب - أعني المنع من الانحلال - بناءً علىٰ أنَّ المجعول هو التنجّز، وإن كان نظيره موجودًا في التقريرات المطبوعة في بيروت[٥]، إلاّ أنّه ينبغي الضرب عليه؛ لأنَّ التنجّز في بعض الأطراق أيضًا يُوجب الانحلال حتّىٰ في ما لو كان المنجّز هو العلم الإجماليّ الآخر إذا كان معلومه متقدّمًا أو مقارنًا للمعلوم الإجماليّ الأوّل، كما حقّق في محلّه[٦] في باب الشبهة المحصورة (١٦ جمادىٰ الثانية، ١٣٥٨هـ).

---

(١) يُنظر: ٦/ ٤٦١ من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين: ٣/ ٦١.

(٣) يُنظر: الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: ٢٧٢.

(٤) يُنظر: ٦/ ٤٤٥، و ٤٥٤ من هذا الكتاب.

(٥) يُنظر: أجود التقريرات: ٣/ ٣٣٤.

(٦) يُنظر: صفحة (٤١٦) من هذا الجزء.

ولم يبقَ لما استدلّ به الأخباريّون علىٰ مسلكهم ما يستحقّ الذكر، فالأولىٰ عدم إطالة الكلام في ذكره والتعرّض لما فيه، كما أنَّ ما أفاده الشيخ تدّثُ[1] من التنبيهات ممّا لا فائدة في التعرّض له وشرحه.

تنبيه في حكومة الأصول الموضوعيّة على البراءة

نعم، العمدة من تلك التنبيهات هو التنبيه الخامس[2]، وحاصله: أنَّ البراءة لا تجري مع وجود الأصل الموضوعيّ، بل مع كلّ أصل حاكم عليها.

وتوضيح ذلك: أنَّ آخر مراتب الأصول هي مرتبة البراءة وأصالة الاشتغال، فأيّ أصل يكون علىٰ خلافها أو علىٰ وفقها يكون حاكمًا عليها، سواء كان ذلك الأصل موضوعيًّا أو كان استصحابًا حكميًّا، سواء كانت الشبهة التي هي مجرىٰ أصالة البراءة أو الاشتغال شبهة موضوعيّة أو كانت شبهة حكميّة، وهذا المقدار لا إشكال فيه، وإنَّما محلّ الكلام في مسألة واحدة لخصوصيّة فيها، وهي مسألة أصالة عدم التذكية وأصالة الحلّ، فإنَّ لها خصوصيّة من جهة النظر في أصالة عدم التذكية، وهل تجري لتكون موجبة لسقوط أصالة الحلّ والبراءة أم أنَّها لا تجري؟

الكلام في أصالة عدم التذكية

فنقول: إنَّ هذه المسألة -أعني جريان أصالة عدم التذكية وعدم جريانها- مذكورة في تنبيهات الاستصحاب[3]، ورُبّما يظهر من بعض العبائر المنقولة هناك أنَّ العدم المستصحب هو العدم الأزليّ

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٩٣.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه: ٢/ ١٠٩.

(٣) يُنظر: ٩/ ١٨٦ من هذا الكتاب.

المتحقّق قبل وجود الحيوان.

وفيه ما لا يخفىٰ، فإنَّ 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 مثبتًا.

أمّا كونه مثبتًا فواضح، وأمّا كون العدم الذي يترتّب عليه الأثر فيما نحن فيه هو العدم النعتيّ؛ فلما حقّقناه غير مرّة من ضابط الموضوعات المركّبة[1]، وأنَّ ما كان منها من قبيل تركّب العرض ومعروضه يكون من قبيل التركّب النعتيّ المعبّر عنه بمفاد «كان» الناقصة إن كان العرض وجوديًّا، وبمفاد «ليس» الناقصة إن كان العرض عدميًّا، وما عدا هذا القسم من المركّبات لا يكون من قبيل التركّب النعتيّ، بل يكون من قبيل الاجتماع في الوجود الذي تجري فيه قاعدة إحراز أحد جزئي الموضوع بالأصل، والآخر بالوجدان، بخلاف المركّبات النعتيّة، فإنَّها لا يمكن فيها إحراز أحد الجزئين بالأصل، والآخر بالوجدان، إلّا إذا كانت الذات متّصفة سابقًا بذلك القيد الذي يراد استصحابه، عدميًّا كان ذلك القيد أو وجوديًّا، 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 علىٰ تقدير الأصل المثبت، وما نحن فيه من

---

(١) يُنظر: ٤/ ١٩٩ من هذا الكتاب، وكتاب الصلاة (للكاظميّ): ١/ ٣٥١، وكتاب الصلاة (للآمليّ): ١/ ٢٥٨، ورسالة الصلاة في المشكوك: ٣٧٥.

هـذا القبيـل، حيـث إنَّ موضـوع النجاسـة وحرمـة الأكل هـو الحيـوان الـذي زهقـت روحـه بلا تذكيـة، فلا ينفـع فيـه إحـراز أحـد الجزءيـن -وهـو زهـوق الـروح- بالوجـدان، والآخـر -وهـو عـدم التذكيـة- بأصالـة عـدم التذكيـة بذلـك المعنىٰ -أعنـي العـدم الأزلـيّ- المتحقّـق قبـل وجـود الحيـوان، بـل لا بُـدَّ حينئـذٍ مـن كـون المستصحب هـو عـدم التذكيـة المتحقّـق عنـد حيـاة الحيـوان، ليكـون المستصحب هـو اتّصـاف الحيـوان بعـدم التذكيـة، ليسـلم عـن إشـكال المثبتيّـة.

وجهان في تفسير التذكية

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

الأوّل: أنَّهـا عبـارة عـن فعل المذكّي من الذبح بشـروطه الخاصّة من الاستقبال والتسمية ونحوهما، وهـذا المقـدار هـو تمـام حقيقـة التذكية، وأمّـا قابليّـة الحيوان لذلك، فهو شـرط في تأثيرها وغير داخل في حقيقتها.

في بيان المراد من الميتة

*__قلتُ__[2]: لا يخفىٰ أنّ الترديد بين الوجهين المذكورين مبنيّ علىٰ أنَّ المـراد مـن التذكيـة والـذكاة ونحوهمـا ممّـا يشـتقّ مـن هـذه المـادّة هـو معنىٰ آخـر غيـر الطهـارة؛ ليقـع الـكلام حينئـذٍ في أنَّ ذلـك المعنىٰ الـذي هـو محكـوم عليـه بالطهـارة والحلّيّـة، هـل هـو نفـس تلـك الأفعـال مـع اشتراط كـون المحـلّ قـابلًا، أو أنَّ ذلـك المعنىٰ هـو المسبّب والمتولّـد عـن هـذه الأمـور؟

---

(١) أرّخ المقرّر تدّثُ هذا المقطع من البحث الأحد: (١٧ جمادىٰ الثانية، ١٣٤٩هـ).

(٢) هـذا المقطـع مـن البحـث مـن قولـه: قولـه: «قلـتُ» إلىٰ قولـه: «مسـامحةً وتنـزيلًا»، أرّخـه المقـرّر تدّثُ بمـا نصّـه: «فيمـا يتعلّـق بأصالـة عـدم التذكيـة مـن مباحـث البراءة صفحـة (٣٩) الاثنيـن: (٢٠ جمـادىٰ الثانيـة، ١٣٥٨هـ)».

أمّا بناءً علىٰ أنَّ المستفاد من هذه المادّة هو نفس الطهارة، ، فالمتعيّن هو كون تلك الأفعال من قبيل الأسباب، وأنَّ المسبّب هو ذلك المعنىٰ البسيط الذي هو الذكاة بمعنىٰ الطهارة، ويكون محصّل الشكّ في القابليّة، سواء كان علىٰ نحو الشبهة الموضوعيّة، أو علىٰ نحو الشبهة الحكميّة هو الشكّ في تحقّق الحكم المذكور -أعني الطهارة التي معنىٰ الذكاة- عند تحقّق تلك الأمور.

وهكذا الحال فيما لو شكّ في اعتبار شيء آخر، مثل كون الذابح بالغًا أو ذكرًا -مثلًا- 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 إلىٰ قاعدة الطهارة.

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

ومن ذلك يظهر ذلك الخدشة فيما أفاده المرحوم الحاج أغا رضا الهمدانيّ في طهارته[1] وفي حاشيته علىٰ هذه المسألة في باب الاستصحاب من الرسائل[2]، بأنَّ المرتّب علىٰ أصالة عدم التذكية هو عدم الحلّ وعدم الطهارة دون نفس الحرمة والنجاسة بناءً منه علىٰ أنَّ آثار التذكية هي الحلّيّة والطهارة، فيحكم بنفيهما بأصالة عدم التذكية، لا[3] يترتّب

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

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

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

علىٰ ذلك آثار الميتة -أعني الحرمة والنجاسة- فإنَّ الميتة عبارة عن زهوق الروح بغير تذكية، وهذا المعنىٰ -أعني اتّصاف الزهوق بكونه بغير تذكية- لا يثبت بأصالة عدم التذكية إلّا بالأصل المثبت.

ووجه الخدشة في ذلك: أنَّ الميتة عبارة عن زهوق الروح واتّصاف الحيوان بعدم التذكية، وهذا المعنىٰ -أعني اتّصاف الحيوان بعدم التذكية المأخوذ علىٰ نحو مفاد «ليس» الناقصة- ثابت للحيوان قبل موته، فيبقىٰ موصوفًا به إلىٰ حين زهوق روحه، ويكون تحقّق موضوع الميتة بأصالة عدم التذكية من قبيل إحراز أحد جزئي الموضوع بالوجدان، والآخر بالأصل، فإنَّ الزهوق محقّق بالوجدان وعدم التذكية الذي هو مفاد «ليس» الناقصة محرز بالأصل، وفيه تأمّل يأتي بيانه فيما بعد إن شاء الله تعالىٰ[1]، وهذا كلام وقع في البين، فلنرجع إلىٰ ما كنّا فيه من كون المراد بالتذكية ماذا.

فنقول: الظاهر أنَّ التذكية هي غير الطهارة وإن كان حكمها هو الطهارة، فإنَّ مادّة الذكاة وإن استعلمت هي ومشتقّاتها في الطهارة، إلّا أنَّ الظاهر أنَّه تجوّز باعتبار لازم معناها، وإلّا فإنَّ حقيقة الذكاة ليس إلّا معنىٰ بسيطًا يتولّد من هذه الأفعال -أعني ذبح الذابح مع الشرائط- وذلك المعنىٰ البسيط هو يقارب معنىٰ النقاء ونحوه، فراجع كتب اللغة[2] في

(١) يُنظر: صفحة (١٩٠) من هذا الجزء.

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

هذه المادّة، وما يرجع إليها من ذكىٰ الغلام وذكيت النار وغير ذلك من موارد استعمالاتها، فإنَّك تراهم يذكرون لهذه المادّة معانٍ متعددّة، ولكنَّ الظاهر أنّها جميعًا ترجع إلىٰ معنىٰ واحد يمكن أن يعبّر عنه بالنقاء، غير أنَّه في مثل «ذكىٰ الغلام» يكون عبارة عن نقاء فكره وصفائه عن كدورة الجهل ونحوه. وهكذا في «ذكت النار»؛ فإنَّه عبارة عن خلوصها من كدورة الدخّان، وهكذا في الذكاة بمعنىٰ الطهارة.

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

ومن ذلك يظهر لك التأمّل فيما أفاده الأستاذ تدّثُ[1] من كون التذكية عبارة عن نفس تلك الأمور -أعني ذبح الذابح وباقي الشروط- وكذلك تمسّكه تدّثُ لذلك بإطلاق التذكية علىٰ نفس الفعل؛ فإنَّه يمكن الخدشة فيه بأنَّه توسّع وتساهل باعتبار كون الذكاة مولّدة ومسبّبة عن ذلك الفعل، فيكون الفعل مصداقًا للتذكية، نظير ترتّب الطهارة علىٰ غسل الثوب وصدق التطهير عليه، وهذا أمر يساعد عليه الذوق، لا أنَّه بعيد بحسب الذوق، كما أفاده تدّثُ.

ثمّ لا يخفىٰ أنَّه لو تمّ ما أفاده تدّثُ في معنىٰ التذكية وأنَّها لا تجري أصالة عدمها عند الشكّ في القابليّة، لم يكن لنا طريق إلىٰ الحكم بعدم

---

(١) يُنظر: فوائد الأصول: ٣/ ٣٨٣.

تذكية الحشرات من ذوات النفس السائلة[١]، كما هو مذهب الإماميّة علىٰ ما أفاده قدس سره؛ إذ لا مستند لنا في الحكم بعدم تذكيتها إلّا أصالة عدم التذكية، فراجع الجواهر[٢] وغيرها[٣].

ثمّ لا يخفىٰ أنَّ الغرض ممّا حرّرناه عنه قدس سره[٤] في أوّل المسألة من التعرّض لمفاد «ليس» التامّة، و«ليس» الناقصة هو دفع الشبهة المنسوبة إلىٰ الفاضل التوني[٥] ومن تبعه، ومنهم الحاج آغا رضا قدس سره[٦] علىٰ ما يعطيه ظاهر كلامه.

وقد تعرّض الشيخ[٧] والأستاذ قدس سرهما لدفع هذه الشبهة مفصّلًا في أواخر التنبيه المتعلّق باستصحاب الكلّيّ من تنبيهات الاستصحاب[٨].

وحاصل تلك الشبهة: هو أنَّ عدم التذكية الثابت بأصالة عدم التذكية ليس إلّا مفاد «ليس» التامّة، والذي يترتّب عليه الأثر -أعني الحرمة والنجاسة اللاحقين للميتة- إنَّما هو مفاد «ليس» الناقصة بعد البناء علىٰ

---

(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 (١٨٣) من هذا الجزء.

(٥) يُنظر: الوافية في أصول الفقه: ١٩٣.

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

(٧) يُنظر: فرائد الأصول: ٣/ ١٩١.

(٨) يُنظر: ٩/ ١٤٩ من هذا الكتاب.

أنَّ الميتة، وإن لم يكن مقابلتها للمذكىٰ مقابلة ضدّية، بل إنَّ الميتة عبارة عن عدم التذكية، إلّا أنَّه يعتبر فيها عدم التذكية بمفاد «ليس» الناقصة، وأصالة عدم التذكية بمفاد «ليس» التامّة لا يثبته إلّا بالأصل المثبت.

وملخّص الجواب علىٰ ما حرّرناه[1] عنه قدّس سرّه هو: أنَّ 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، وإحراز الجزء الآخر وهو عدم التذكية بأصالة عدم التذكية، وبذلك يتمّ موضوع الحرمة والنجاسة وهو الميتة، بناءً علىٰ كون الميتة عبارة عن خروج الروح مع اتّصاف الحيوان بعدم التذكية.

ولكنَّ ذلك لا يخلو عن تأمّل من جهات:

الجهة الأولىٰ: متوقّفة علىٰ مقدّمة، وهي أنَّ طهارة الحيوان المذكّىٰ فيما هو قابل للتذكية قطعًا -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 أنَّ الطهارة الثابتة في حال الحياة غيرها في حال التذكية، فيكون تبدّله من الحياة إلىٰ خروج الروح بالتذكية من قبيل تبدّل الموضوع وإن كان كلّ من الموضوعين محكومًا بالطهارة، نظير ما لو استحال الغنم ملحًا، وينبغي القطع بفساد الوجه الأوّل، وإلّا لكان اللازم في المورد الذي

(١) يُنظر: صفحة (١٨٣) من هذا الجزء.

لم يجرِ فيه أصالة عدم التذكية -كما فرضه الأستاذ- هو الرجوع إلىٰ استصحاب الطهارة الثابتة في حال الحياة دون قاعدة الطهارة.

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

وأمّا ما أفاده فيما سيأتي في ما حرّرناه عنه[1] من كون المسألة بالنسبة إلىٰ حرمة الأكل من قبيل تبدّل الموضوع؛ لأنَّ الحرمة الثابتة في حال الحياة مقيّدة بالحياة من جهة مناسبة الحكم والموضوع، أو من جهة ما يستفاد من أدلّة التذكية بالذبح من أنَّه موجب لخروج ما فيه من الدم المحرّم الذي كان قوام حياته، وهذا بخلاف الطهارة، فإنَّ الظاهر أنَّها لاحقة لذات الحيوان، وأنَّ حياته وموته تُعدُّ من قبيل الحالات الطارئة... إلخ.

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

---

(١) يُنظر: صفحة (٢١٢) من هذا الجزء.

وحيث قد تحقّق عندك أنَّ زهوق روح الحيون ولو بالتذكية يكون من قبيل تبدّل الموضوع يظهر لك: أنَّ عدم التذكية الثابت في حال الحياة لا يمكن جرّه إلىٰ ما بعد زهوق الروح، حيث إنَّ التذكية بناءً علىٰ كونها مسبّبة من الأفعال لا تكون إلّا حكمًا وضعيًّا شرعيًّا إمضائيًّا أو تأسيسيًّا، فلا يمكن جرّ عدم ذلك الحكم الثابت في حال الحياة إلىٰ ما بعد زهوق الروح، لكونه من قبيل جرّ الحكم من موضوع إلىٰ موضوع آخر.

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

الجهة الثانية: أنَّ التذكية التي هي حسب الفرض مسبّبة عن تلك الأفعال لا يكون الحيوان قابلًا للاتّصاف بها ولا بعدمها إلّا عند زهوق روحه بمعنىٰ أنَّ تقابل التذكية وعدمها تقابل العدم والملكة، وإنَّما 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 بأعمىٰ واتّصاف الحمار بأنَّه ليس بعادل

أو ليس بفاسق، ومن الواضح أنَّ هذا الاتّصاف لا أثر له في تصحيح الاستصحاب، وإلّا لنفع ذلك الاتّصاف في جميع ما كان الأثر فيه مرتّبًا علىٰ مفاد «ليس» الناقصة، كعدم القرشيّة ونحوها، وقد أبطله الأستاذ دَامَتْ بَرَكَاتُهُ، 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 نافعًا في دفع الشبهة المنسوبة إلىٰ الفاضل التوني[2] علىٰ ما أوضحه الحاج أغا رضا دَامَتْ بَرَكَاتُهُ في حاشيته[3] وطهارته[4]؛ إذ الظاهر أنَّه ليس ذلك الإشكال من جهة أنَّهم يمنعون اتّصاف الحيوان في حال حياته بعدم التذكية، بل إنَّ إشكالهم خصوصًا علىٰ[5] ما قرّره الحاجّ آغا رضا دَامَتْ بَرَكَاتُهُ راجع إلىٰ أنَّه لا يمكن ترتّيب آثار الميتة -أعني الحرمة والنجاسة- بأصالة عدم التذكية بناءً علىٰ ما ذكروه من أنَّ الميتة عبارة عن خروج الروح بغير التذكية؛ فإنَّهم يقولون لا بُدَّ في تحقّق عنوان الميتة من اتّصاف خروج الروح بأنَّه بلا تذكية.

---

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

(٢) يُنظر: الوافية في أصول الفقه: ٢١٠، ويُنظر: ٩/ ١٦١ من هذا الكتاب.

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

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

(٥) قوله: (علىٰ) من نسخة (ب).

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

وبعبارة أخرىٰ: أنَّ مطلوبهم هو أنَّ نسبة ذلك الوصف العدميّ إلىٰ خروج الروح يكون علىٰ نحو مفاد «ليس» الناقصة، والذي أفاده الأستاذ دامت بركاته هو أنَّ نسبة ذلك الوصف العدميّ إلىٰ نفس الحيوان بمفاد «ليس» الناقصة.

فالأولىٰ في الجواب أن يُقال: إنَّ تركّب خروج الروح مع عدم التذكية ليس من قبيل مفاد «ليس» الناقصة، فإنَّ خروج الروح صفة لاحقة لنفس الحيوان، والتذكية -حسبّما 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، وإذا كان التركّب من قبيل التركّب من العدم المحموليّ الذي هو مفاد «ليس» التامّة كان عدم التذكية الثابت بأصالة عدمها المقارن لخروج الروح كافيًا في تحقّق موضوع الميتة ولزوم ترتيب آثارها من الحرمة والنجاسة وغير ذلك من الأحكام من دون حاجة إلىٰ 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 المعبّر عنه بأصالة الفساد.

والظاهر أنَّه لا فرق في ذلك بين أن نقول بأنَّ ذلك المعنىٰ البسيط

المسبّب من تلك الأفعال هو حكم شرعيّ وضعيّ، أو نقول إنَّه -أعني ذلك المعنىٰ البسيط- غير شرعيّ، بل هو عقليّ أو عرفيّ ناشئ عن تلك الأفعال؛ فإنَّه علىٰ 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، وإن كان الظاهر، بل ينبغي الجزم به هو كون ذلك المعنىٰ 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 علىٰ نحو الشبهة الحكميّة، كما لو شكّ في أنَّ المسوخ أو الحشرات قابلة لها، أو كان الشكّ في القابليّة علىٰ نحو الشبهة الموضوعيّة الصرفة، كما لو قلنا بعدم قبول الأرنب -مثلًا- للتذكية، وشككنا في كون هذا اللحم هو لحم أرنب أو لحم غزال بعد إحراز وقوع الذبح عليه بالشرائط المعتبرة، أو كان علىٰ 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 علىٰ النحو المشروع، كما هو الغالب من موارد الشكّ في التذكية.

نعم، في خصوص هذه الصورة رُبّما لا نحتاج إلىٰ أصالة عدم التذكية، بمعنىٰ عدم ذلك المسبّب، بل يكفينا في هذه الصورة أصالة عدم تحقّق السبب، وهو نفس الذبح أو كان منشأ الشكّ في السبب علىٰ نحو

الشبهة الحكميّة، بأن احتملنا اعتبار بلوغ الذابح في تحقّق التذكية إلىٰ غير ذلك من موارد الشكّ، فإنَّ المرجع في جميع تلك الموارد هو أصالة عدم التذكية، بمعنىٰ أصالة عدم تحقّق ذلك المعنىٰ البسيط الذي هو من الأحكام الوضعيّة الإمضائيّة، سواء قلنا أنَّه نفس الطهارة، أو قلنا: أنَّه النقاء المعبّر عنه بالذكاء؛ فإنَّه وإن كان في غير مورد تذكية الحيوان أمرًا تكوينيًّا غير شرعيّ، إلّا أنَّه في مورد تذكية الحيوان يكون شرعيًّا، ولو من جهة أنَّه قبل الإسلام كانوا يعتبرون تحقّق النقاء وارتفاع دنس خروج الروح بخروج ذلك المقدار من الدم بفري الأوداج، فيكون ذلك النقاء أمرًا اعتباريًّا قائمًا باعتبارهم لا واقعيّة له، والشارع قد أمضىٰ ذلك الاعتبار، فيكون النقاء المذكور أمرًا اعتباريًّا شرعيًّا بالإمضاء، وذلك عبارة أخرىٰ عن كونه من الأحكام الشرعيّة الوضعيّة الإمضائيّة، غايته أنَّه يترتّب علىٰ ذلك الحكم الوضعيّ حكم شرعيّ آخر، وهو حلّيّة الأكل والطهارة.

وعلىٰ أيّ حال، يكون المرجع عند الشكّ في جميع الصور المزبورة هو أصالة عدم تحقّق ذلك المسبّب، بل قد عرفت أنَّ الأصل المزبور يجري حتّىٰ لو قلنا بأنَّ ذلك المسبّب ليس من قبيل الأحكام الشرعيّة.

في وجه جريان أصالة عدم التذكية

ومن ذلك كلّه يظهر لك جريان أصالة عدم التذكية حتّىٰ لو قلنا بأنَّه عند التذكية لا يكون من قبيل تبدّل الموضوع، وبكون الطهارة الثابتة في حال الحياة مستمرّة إلىٰ ما بعد التذكية؛ لما عرفت من أنَّ أصالة عدم التذكية بالمعنىٰ الذي شرحناه[1] يدرج الحيوان في الميتة، وبه يرتفع

(١) يُنظر: صفحة (١٩٠، و١٩٤) من هذا الجزء.

موضوع الطهارة الثابتة في حال الحياة.

ولكن مع ذلك كلّه يمكن المناقشة في كون التركّب فيما نحن فيه من قبيل التركّب من العدم المحموليّ؛ لأنَّ ذلك السبب البسيط، وإن كان من الأحكام الشرعيّة الوضعيّة، إلّا أنَّه لا يخرج عن كونه صفة للحيوان ومن عوارضه، فلا بُدَّ أن يكون تركّب الميتة من زهوق الروح وعدم ذلك المسبّب من قبيل التركّب من العدم النعتيّ، لأنَّ ذلك العدم وإن لم يكن نعتًا لزهوق الروح، إلّا أنَّ كلًّا منهما نعت للحيوان المفروض كونه ميتة، فالعبرة إنَّما هي في انتسابها إلىٰ الحيوان لا انتساب الثاني -أعني العدم- إلىٰ الأوّل -أعني زهوق الروح- فالأولىٰ حينئذٍ في الجواب هو ما أفاده الأستاذ تدبّر.

وأمّا الجهات التي تخيّلنا ورودها عليه فهي مندفعة.

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

وأمّا الثانية، فلأنَّ التذكية بعد فرض كونها حكمًا وضعيًّا مسبّبًا عن الذبح بشرائطه يكون الحيوان في حال حياته متّصفًا 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 علىٰ امرأة يحتمل كونها محرّمة عليه.

وأمّا الثالثة، فلأنَّ الحيوان إذا فرضناه في حياته متّصفًا بعدم التذكية،

وقد أحرزنا زهوق روحه بالوجدان يتحقّق كونه ميتة؛ لأنّه قد طرأ عليه الزهوق في حال اتّصافه بعدم التذكية من دون حاجة إلىٰ اتّصاف نفس الزهوق بعدم التذكية، أو أنّه عن غير تذكية.

وبالجملة: المدار في مفاد «ليس» الناقصة علىٰ 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 زنديقًا قال له: والسمك ميتة؟ قال عليه السلام: إنَّ السمك ذكاته إخراجه من الماء حتّىٰ يموت من ذات نفسه، وذلك أنّه ليس له دم، وكذلك الجراد»**[١] انتهىٰ.

[٢-] خبر أبي حفص عن أبي عبد الله عليه السلام: **«إنَّ عليًّا عليه السلام كان يقول في صيد السمك: إذا أدركتها، وهي تضطرب وتضرب ببدنها، وتطرف بعينها فهي ذكاتها»**[٢] انتهىٰ.

[٣-] الحسن كالصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام: **«إنَّ عليًّا عليه السلام قال: إنَّ السمك والجراد إذا خرج من الماء، فهو ذكي، والأرض للجراد مصيدة، وللسمك قد تكون أيضًا»**[٣] انتهىٰ.

---

(١) يُنظر: كتاب الاحتجاج: ٢/ ٢٣٨.

(٢) يُنظر: الكافي: ٦/ ٢١٧، كتاب الصيد، باب صيد السمك، ح٧.

(٣) المصدر نفسه: ٦/ ٢٢٢، كتاب الصيد، باب الجراد، ح١.

[٤-] في الوسائل في باب ذكاة السمك، عن أبي عبد الله عليه السلام: قال عليه السلام **«الحوت ذكيّ حيّه وميّته»**[١].

[٥-] وعن جعفر بن محمّد عليه السلام عن أبيه عليه السلام: **«أنّ عليًّا عليه السلام كان يقول: الجراد ذكيّ والحيتان ذكيّ، فما مات في البحر فهو ميّت»**[٢].

[٦-] وعنه عليه السلام في آخر **«الجراد ذكي كلّه، والحيتان ذكيّ كلّه، وأمّا ما هلك في البحر، فلا تأكل»**[٣].

وهذا المتن عن عليّ عليه السلام متكرّر في هذا الباب، وفي الباب الذي بعده[٤].

[٧-] وفي المرسل في كتاب عليّ عليه السلام **«عمّا أصاب المجوسيّ من الجراد والسمك أيحلّ أكله؟ قال عليه السلام: صيده ذكاته، لا بأس به»**[٥].

وورد فيما عاد إلىٰ الماء النهي عن أكله معلّلًا بأنّه مات في الذي فيه حياته[٦]، وكذلك ورد النهي عن أكل ما نضب عنه الماء، وما نبذه الماء[٧].

---

(١) يُنظر: وسائل الشيعة: ٢٤/ ٧٤، كتاب الصيد، ب ٣١ من أبواب الذبائح، ح٥.

(٢) المصدر نفسه، ح٦.

(٣) المصدر نفسه، ح٧.

(٤) يُنظر: المصدر نفسه، ح٧، والباب الذي يليه.

(٥) المصدر نفسه، ح٦.

(٦) يُنظر: تهذيب الأحكام: ٩/ ١١، كتاب الصيد والذبائح، ب١، ح٤٠.

(٧) يُنظر: المصدر نفسه: ٩/ ٧، ح٢١.

في الجواهر في مسألة حلّ أكل السمك حيًّا عن ابن أبي يعفور الواردة في الجراد[١] إنَّ الله تعالىٰ أحلّه وجعل ذكاته موته، كما أحلّ الحيتان وجعل ذكاتها موتها، انتهىٰ.

وأجاب عنه، وعن خبر الاحتجاج بما محصّله: عدم وجدانه أحدًا عمل بمفادهما من عدم الحلّ إلّا بالموت، وقال: «بل يمكن القطع بعدم اعتبار الموت حتف الأنف في تذكيته، وحينئذٍ فالمذهب الجواز»[٢] انتهىٰ.

والأولىٰ الجواب عنهما: بأنَّهما في مقام بيان عدم توقّف الحلّيّة علىٰ الذبح وإخراج الدم، كما هو ظاهر قوله: **«وذلك أنّه ليس له دم»**.

ينبغي التأمّل في القابليّة التي اعتبروها في التذكية، ومن أين مأخذها؟ في حين أنَّه لا دليل بأيدينا سوىٰ ما يمكن أن يدّعىٰ دلالته علىٰ الحيوان الكذائيّ، كالمسوخ لا يحلّ بالتذكية، وحينئذٍ يكون المدار علىٰ سعة ذلك الدليل وثبوته، وليست القابليّة إلّا عبارة عن الحكم الشرعيّ أنَّه يطهر أو يحلّ بالتذكية.

وينبغي أيضًا 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،

---

(١) الكافي: ٣/ ٤٠٠، كتاب الصلاة باب اللباس الذي تكره الصلاة فيه وما لا تكره، ح١١.

(٢) يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٣٦/ ١٧١، وما بعدها.

(٣) يُنظر: أصول الفقه: ٧/ ٢١٣، وما بعدها.

قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن لبس فراء السمُّور، والسنجاب، والحواصل، وما أشبهها، والمناطق والكيمخت، والمحشوّ بالقزّ، والخفاف من أصناف الجلود، فقال: **«لا بأس بهذا كلّه إلّا الثعالب»**[1].

[٩-] عن جلود الثعالب إذا كانت ذكية أيُصلّىٰ فيها، قال عليه السلام: **«نعم»**[2].

[١٠-] عن اللّحاف من الثعالب، أو الجزر، أو الخوارزميّة أيُصلّىٰ فيها أم لا؟ قال عليه السلام: **«إذا كان ذكيًّا فلا بأس»**[3].

[١١-] عن الصلاة في جلود الثعالب، فقال عليه السلام: **«إذا كانت ذكيّة، فلا بأس»**[4].

وكون جواز الصلاة في الثعالب محمولًا علىٰ التقيّة، لا ينافي حجّيّة دلالته علىٰ قبوله للتذكية، إلّا أن يحمل دلالته علىٰ هذه الجهة الثانية علىٰ التقيّة أيضًا.

[١٢-] التهذيب محمّد بن أحمد عن العبّاس عن ابن أبي عمير عن حمّاد عن الحلبيّ عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن الفراء، والسمُّور

---

(١) كتاب الوافي: ٢٠/ ٧٢١، تتمّة كتاب المطاعم والمشارب والتجميلات، باب أجناس اللباس، ح٨، وتهذيب الأحكام: ٢/ ٣٦٩، كتاب الصلاة، ب ١٧، ح٦٥.

(٢) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٦٧، كتاب الصلاة، ب ١٧، ح٥٩.

(٣) الاستبصار فيما اختلف من الأخبار: ١/ ٣٨٢، كتاب الصلاة، باب ٢٣٢، ح٧.

(٤) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٠٦، كتاب الصلاة، ب ١١، ح١٧.

والسنجاب، والثعالب وأشباهه، قال عليه السلام: **«لا بأس بالصلاة فيه»**[١].

[١٣-] التهذيب أحمد بن يقطين، عن أخيه، عن أبيه قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء السمُّور، والفنك، والثعالب، وجميع الجلود، قال عليه السلام: **«لا بأس بذلك»**[٢].

يمكن القول بأنَّ هذه المطلقات مقيّدة بمفاد الثلاثة الواردة في الثعالب بقوله عليه السلام: «إذا كان ذكيًّا»، فيكون محصّله أنَّ لباس الجلود لا بأس به إذا كان ذكيًّا، ويكون مفاد أنَّ جلد كلّ حيوان يكون قابلًا للتذكية، وأنَّ جواز لبسه مشروط بالتذكية، وحينئذٍ لا حاجة إلىٰ التخصيص بعدم الميتة؛ ليكون التمسّك من قبيل التمسّك في الشبهة المصداقيّة، لنحتاج إلىٰ تكلّف الجواب عنه بما في شرح العروة[٣].

هذه الأخبار شاهدة بأنّه لا تذكية في السمك والجراد، وأنَّ إطلاق التذكية علىٰ صيدها وأخذها مسامحة تنزيليّة، باعتبار ترتّب حلّيّة الأكل علىٰ ذلك، وإلّا فإنّه كلّه ذكيّ حيًّا كان أو ميّتًا، كما قال عليه السلام: **«الحوت ذكيّ حيّه وميّته»**[٤] فإنَّه بمعنىٰ طاهر، ولا ينافيه ترتّب الحرمة عليه لو

---

(١) كذا في كتاب الوافي: ٧/ ٤٨١، كتاب الصلاة والدعاء والقرآن، باب الصلاة في الجلود والأوبار والأشعار، ح٢١، وفي تهذيب الأحكام: ٢/ ٢١٠، كتاب الصلاة، ب ١٧، ح٣٣: (أحمد بن محمّد عن الحسن بن عليّ بن يقطين عن أخيه الحسين عن عليّ بن يقطين).

(٢) المصدر نفسه: ٢٠/ ٧٢١، تتمّة كتاب المطاعم والمشارب والتجميلات، باب أجناس اللباس، ح٩، وتهذيب الأحكام: ٢/ ٢١١، كتاب الصلاة، ب ١٧، ح٣٤.

(٣) يُنظر: دليل العروة الوثقىٰ: ١/ ٣٠٤، وما بعدها.

(٤) المحاسن: ٢/ ٤٧٥، ح٤٨٠.

مات في الماء، كما لا ينافيه قوله عليه السلام: **«أنَّ السمك ذكاته إخراجه من الماء»**؛ لأنَّ الذكاة هنا كناية عمّا يُوجب حلّ أكله، كما في قوله عليه السلام: **«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 أيضًا 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

(١) دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام: ١/ ١١١، كتاب الطهارة، ذكر المياه.

(٢) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٣٦/ ١٦٥.

(٣) يُنظر: موسوعة ابن إدريس الحلّي، (كتاب السرائر): ١٢/ ١٣٨.

الوجه الثاني: أنَّها عبارة عن المجموع المركّب ممّا ذكر، ومن القابليّة علىٰ وجه تكون التذكية هو الأثر الحاصل من اجتماع هذه الأمور التي منها القابليّة.

والفرق بين هذين الوجهين هو أنَّه علىٰ الثاني منهما يكون المرجع عند الشكّ في التذكية هو أصالة عدمها؛ لأنَّها حينئذٍ معنىٰ 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 إلىٰ الشكّ في حصول ذلك الأثر، والمستصحب هو عدم حصوله بما هو مفاد «ليس» الناقصة؛ لاتّصاف الحيوان في حال حياته بعدم حصول ذلك المعنىٰ البسيط

تذكية السمك والجراد يترتّب عليها حلّ الأكل فقط دون الطهارة مع كونها في الجميع بمعنىٰ 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 أيضًا في سائر الحيوانات.

نعم، لو قلنا بأنَّ ذلك المعنىٰ البسيط في سائر الحيوانات هو نفس الطهارة الشرعيّة ورد النقض بتذكية السمك والجراد، فلا مخلص عن هذا النقض علىٰ 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 وتنزيلًا.

المتولّد من الذبح والقابليّة، لا أنَّ المستصحب هو عدم المجموع المركّب منهما؛ ليُقال: إنَّ المجموع المركّب من الذبح والقابليّة لم يحصل اليقين باتّصاف الحيوان به من جهة أنَّ ذلك إمّا أن يكون من أوّل وجوده واجدًا للقابليّة، أو أنَّه غير واجد لها بخلاف الوجه الأوّل؛ فإنَّه 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 إلىٰ 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 دعوىٰ كونها عبارة عن نفس ذلك المعنىٰ البسيط المسبّب عن تحقّق تلك الأفعال مع القابليّة ممّا لا يساعد عليه الذوق العرفيّ، بل يكاد يحصل القطع بأنَّه ليس المراد من مثل قوله تعالىٰ: ﴿ذَكَّيْتُمْ﴾[1].

وممّا يشهد بذلك ما ورد في باب لباس المصلّي من الرواية المتضمّنة لسؤال السائل: أليس الذكيّ ما ذكّاه الذابح؟ وجوابه عليه السلام

---

(١) سورة المائدة: الآية ٥.

بقوله: «**بلىٰ إذا كان ممّا يُؤكل لحمه**»[١]، فإنَّ سؤال السائل كاشف عن أنَّ كون التذكية عبارة عن الذبح كان مفروغًا عنه والإمام عليه السلام قرّره علىٰ ذلك، فيكون الشرط المذكور من قبيل الشرط في الحكم السابق، وهو جواز الصلاة في أجزائه، فلا يدلّ علىٰ كونه دخيلًا في حقيقة التذكية*.

---

* هذا ما حرّرته[٢] سابقًا[٣] في سالف الزمان.

ولكن لا يخفىٰ أنَّ الظاهر أنَّ الرواية المشار إليها هي رواية عليّ بن حمزة عنهما عليهما السلام، وهي إنَّما تشتمل علىٰ قوله: «**قلتُ: أوليس المذكىٰ ما ذكي بالحديد؟ فقال: «بلىٰ إذا كان ممّا يُؤكل لحمه**»[٤]، وحينئذٍ لا يتمّ الاستدلال بها علىٰ أنَّ التذكية هي الذبح.

نعم، يمكن الاستدلال بها علىٰ أنَّ الذكاة فعل الفاعل، لا المسبّب عنه لقوله عليه السلام: «**أليس الذّكيّ ما ذكّي بالحديد**»[٥]، وقد عرفت الجواب عنه فيما تقدّم[٦].

ثمّ إنَّ التقريرات المطبوعة في صيدا مشتملة علىٰ كون الثعالب من

---

(١) الكافي: ٣/ ٣٩٧، كتاب الصلاة، باب اللباس الذي تكره الصلاة فيه وما لا تكره، ح٣.

(٢) مخطوط لم يطبع بعد. يُنظر: كتاب الصلاة (للكاظميّ): ١/ ٣٥١، وكتاب الصلاة (للآمليّ): ١/ ٢٥٨، ورسالة الصلاة في المشكوك: ١٤٤.

(٣) قوله: (سابقًا) من نسخة (ب).

(٤) تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٠٤، كتاب الصلاة، ب١١، ح٥.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) يُنظر: صفحة (٢٠٥) من هذا الجزء.

ومن العجب أنَّ الشيخ تدثّر جرىٰ علىٰ كون حقيقة التذكية هو الوجه الثاني[١]، وأرسل ذلك إرسال المسلّمات علىٰ وجه لم يذكر الوجه الأوّل بالمرّة ولا احتمالًا.

الأقوال في قابليّة الحيوانات للتذكية

وكيف كان، فقد وقع الخلاف في قابليّة كلّ حيوان للتذكية وعدمه علىٰ أربعة أقوال:

الأوّل: اختصاص القابليّة بخصوص ما يحلّ أكله[٢]، واستُدلّ علىٰ ذلك بما تقدّم[٣] من الرواية، وقد عرفت أنَّ الشرط فيها ليس براجع إلىٰ حقيقة التذكية، بل إلىٰ كونها مسوّغة لجواز الصلاة في أجزاء المذكّىٰ، فكأنّ السائل[٤] لمّا سمع منه عليه السلام اشتراط التذكية في جواز الصلاة، سئل عن أنَّه هل يكفي في جواز الصلاة مجرّد التذكية التي هي ذبح الذابح؟ فأجابه عليه السلام: بأنَّ التذكية وإن كانت كذلك، إلّا أنَّه لا بُدَّ في تأثيرها في جواز الصلاة من كون الحيوان حلال الأكل، فتأمّل* .

المسوخ وكون الأرانب منها أيضًا[٥]، ولا يخفىٰ أنَّ صاحب الجواهر تدثّر[٦] ناقش في كون الثعالب من المسوخ.

* **قلتُ**: لا يخفىٰ أنَّ ما أفاده تدثّر من إرجاع القيد المذكور إلىٰ جواز

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ١١٠.

(٢) يُنظر: مسالك الأفهام إلىٰ تنقيح شرائع الإسلام: ١١/ ٥١٦، وما بعدها.

(٣) يُنظر: صفحة (٢٠٥) من هذا الجزء.

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

(٥) يُنظر: أجود التقريرات: ٣/ ٣٣٩.

(٦) يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٣٦/ ١٩٩.

الثاني: توسعتها إلىٰ ما عدا المسوخ[١].

الثالث: توسعتها إلىٰ ما عدا الحشرات[٢]، وممّا يشهد بذلك ما ورد في تذكية الأرانب والثعالب[٣]، وما ورد في العاج[٤] الذي هو عظم الفيل بضميمة ما ورد من الروايات الدالّة علىٰ كونها من المسوخ*.

الصلاة ينافي ما أفاده قدس سره في اللباس المشكوك في شرح الرواية المزبورة، وعدم دلالتها علىٰ الشرطيّة[٥]، فراجع وتأمّل.

* **قلتُ**: أمّا عظم[٦]، فلا يدلّ ما ورد فيه علىٰ قبوله للتذكية، لأنَّ العظم من مستثنيات الميتة، كما ذكره في المستند[٧].

وأمّا ما ورد في الأرانب والثعالب، فقد أجاب عن مثلها في الجواهر[٨]، وفي المستند[٩] بأنَّها إنَّما تدلّ علىٰ حلّه، وهو خلاف مذهبنا فحمل علىٰ

---

(١) يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٦/ ٣٥٠، و٣٦/ ١٩٦.

(٢) يُنظر: غاية المراد في شرح نكت الإرشاد: ٣/ ٥٠٨.

(٣) يُنظر: الكافي: ٦/ ٢٤٦، كتاب الأطعمة، باب جامع في الدواب التي لا تؤكل لحمها، ح١٤، علل الشرائع: ٤٨٥، باب: ٢٣٩، ح١و٢، من لا يحضره الفقيه: ٣/ ٢١٣، ح٩٨٨، تهذيب الأحكام: ٩/ ٣٩، ح١٦٦.

(٤) يُنظر: الكافي: ٦/ ٤٨٨ وما بعدها، كتاب الزيّ والتجمّل والمروءة، باب التمشيط، ح٣و٤و٥.

(٥) يُنظر: رسالة الصلاة في المشكوك: ١٤٤، وما بعدها.

(٦) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (عظم الفيل).

(٧) يُنظر: مستند الشيعة في أحكام الشريعة: ١٥/ ٤٤٤.

(٨) يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٣٦/ ١٩٨.

(٩) يُنظر: مستند الشيعة في أحكام الشريعة: ٤/ ٣٠٨، وما بعدها.

الرابع: التوسعة حتّىٰ للحشرات، وكان هذا القول للعامّة[١].

والمختار هو القول الثالث.

ثمّ إنَّه[٢] بناءً علىٰ 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 علىٰ أنَّ القابليّة دخيلة في حقيقة التذكية يكون المحكم هو أصالة عدم التذكية، من غير فرق في ذلك 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 علىٰ كون القابليّة أجنبيّة عن المدخليّة في حقيقة التذكية، فلا يكون المرجع في مورد الشكّ المذكور هو أصالة عدمها للعلم بتحقّقها وإنَّما وقع الشكّ في تأثيرها، فيكون المرجع هو قاعدة الحلّ والطهارة.

وأمّا بناءً علىٰ القول الثاني أعني باختصاص القابليّة عمّا عدا المسوخ- فيكون مورد الشكّ في القابليّة هو ما لو تردّد

التقيّة، فالعمدة هو صحيح ابن يقطين[٣]، فراجع الجواهر[٤].

---

(١) يُنظر: الحاوي الكبير: ١٥/ ١٤٠.

(٢) أرّخ المقرّر تَتَمُّ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٨ جمادىٰ الثانية، ١٣٤٩هـ).

(٣) يُنظر: تهذيب الأحكام: ٢/ ٢١١، كتاب الصلاة، باب١١، ح٣٤.

(٤) يُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٣٦/ ١٩٥، وما بعدها.

الحيوان بين كونه من المسوخ، أو من غيرها. وكذلك علىٰ القول الثالث -أعني تعميم القابليّة إلىٰ 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 علىٰ تأمّل في إمكان تأتّي الشبهة الحكميّة علىٰ هذين القولين*.

وعلىٰ أيّ حال، فبناءً علىٰ مدخليّة القابليّة في التذكية يكون المرجع هو أصالة عدمها، وبناءً علىٰ ما هو المختار من عدم مدخليّتها فيها يكون المرجع ما عرفت من قاعدتي الحلّ والطهارة، ورُبّما يحكم في مثل ذلك بحرمة الأكل وطهارة اللحم، وهو

---

* **قلتُ**[1]: لا يخفىٰ أنَّ 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 أرنبًا، أو غزالًا -مثلًا- كان من قبيل الشبهة الموضوعيّة الصرفة، أمّا لو قلنا -مثلًا- بأنَّ المسوخ أو غير المأكول غير قابل للتذكية، وشككنا في أنَّ الحيوان الفلانيّ هل هو غير مأكول اللحم، أو هل هو من المسوخ؟ فعلىٰ الظاهر أنَّه ليس من قبيل الشبهة الحكميّة، بل هو من قبيل الشبهة الموضوعيّة بالنسبة إلىٰ قبول التذكية.

نعم، في خصوص الشكّ في المأكوليّة لو قلنا بعدم قابليّة غير المأكول للتذكية يحكم الحكم بقابليّة ذلك المشكوك لها اعتمادًا علىٰ أصالة الحلّ.

---

(١) هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ» إلىٰ قوله: «أصالة الحلّ» وجدته في هامش المخطوط من دون إشارة إلىٰ محلّ وضعه، وضعته هنا لظنّي أنَّه مكانه المناسب.

مبنيّ علىٰ انقلاب الأصل في باب اللحوم أو عموم المطعومات إلىٰ أصالة الحرمة من جهة تعلّق الحلّ فيها علىٰ عنوان وجوديّ وهو الطيّبات.

وحاصل هذه القاعدة هو أنَّ تعليق الحكم الترخيصيّ علىٰ عنوان وجوديّ موجب لانقلاب الأصل وعدم جواز الإقدام إلّا مع إحراز ذلك العنوان، وهذا المعنىٰ وإن تأتّىٰ في تعليق الحكم التحريميّ علىٰ العنوان الوجوديّ، إلّا أنّا في غنىً عن هذا الأصل المتولّد منه بأصالة الحلّ والبراءة.

وبالجملة: فإنَّ هذه القاعدة مختصّة بما إذا علّق الحكم الترخيصيّ علىٰ عنوان وجوديّ، كما حقّقنا[1] ذلك غير مرّة في باب الكرّيّة وعدم الانفعال، وفي نظائره من الأبواب.

وقد أوضحنا في مسألة التمسّك بالعموم في الشبهات المصداقيّة[2] أنَّ هذه القاعدة ليست راجعة إلىٰ التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة، ولا من قبيل المقتضي والمانع، ولا من قبيل أخذ العلم قيدًا في العنوان الوجوديّ المرتّب عليه الحلّيّة، ولا من قبيل كون الدليل الواحد متكفّلًا للحكم الواقعيّ والظاهريّ، بل إنَّ ذلك استفادةً عرفيّة من الدليل المعلّق فيه الحكم الترخيصيّ علىٰ عنوان وجوديّ خصوصًا إذا كان ذلك بلسان النفي والإثبات، مثل «لا يحلّ مال أمرئ

---

(١) يُنظر: ٩/ ٢٢٠ من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: ٥/ ٣٣ من هذا الكتاب.

إلّا بطيب نفسه»[١] ونحوه، فإنَّ المستفاد عرفًا من مثل هذا الدليل* هو كون الإقدام والترخيص معلّقًا علىٰ ذلك العنوان، ولازمه أنَّه ما لم يحرز ذلك العنوان لم يمكن الإقدام علىٰ الفعل.

وبالجملة: أنَّ هذه القاعدة ممّا لا ينبغي الإشكال فيها، وإنَّما الإشكال في تطبيقها علىٰ ما نحن فيه، حيث إنَّ الحلّيّة وإن كانت معلّقة علىٰ كون المأكول من الطيّبات، إلّا أنَّ الحرمة أيضًا معلّقة علىٰ عنوان الخبائث، وهما عنوانان وجوديّان وضدّان لا ثالث لهما، فكما أنَّ الحلّيّة معلّقة علىٰ العنوان الوجوديّ، فكذلك الحرمة معلّقة أيضًا علىٰ العنوان الوجوديّ، فلا يمكن الأخذ بالقاعدة المذكورة في مثل ذلك**.

---

* **قلتُ:** يمكن نقض هذه القاعدة بجواز مسّ المصحف المعلّق علىٰ أمر وجوديّ في قوله تعالىٰ: ﴿**لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُون**﴾[٢] فلو تعاقب علىٰ المكلّف كلّ من الطهارة والحدث، وسقط في حقّه الاستصحابان، ينبغي أن يُقال بعدم جواز إقدامه علىٰ المسّ، مع أنَّه علىٰ الظاهر لم يلتزموا بذلك، بل جوّزوا له المسّ استنادًا إلىٰ البراءة، ومنعوه ممّا يكون الطهارة شرطًا فيه استنادًا إلىٰ لزوم إحراز الشرط، فراجع.

** **قلتُ:** يمكن التأمّل في ذلك من جهة أنَّ تعليق الحرمة علىٰ العنوان الوجوديّ الذي هو الخبيث لا أثرّ له في القاعدة المزبورة؛ لاختصاصها بتعليق الحكم الترخيصيّ علىٰ العنوان الوجوديّ.

---

(١) يُنظر: عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ٣/ ٤٧٣، ح٣.

(٢) سورة الواقعة: الآية ٧٩.

ولا يمكن أن يوجّه القول بحرمة الأكل والطهارة بدعوىٰ 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 أنَّه موجب لخروج ما فيه من الدم المحرّم الذي كان قوام حياته، وهذا بخلاف الطهارة، فإنَّ الظاهر أنَّها لاحقة لذات الحيوان، وأنَّ حياته وموته تُعدُّ من قبيل الحالات* الطارئة الأجنبيّة عن كونها عنوانًا في الحكم المذكور، فلا مانع من استصحابها، مضافًا إلىٰ ما عرفت الإشارة إليه[1] من كفاية قاعدة الطهارة عن استصحابها.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنَّ منشأ القاعدة المزبورة هو الاستفادة العرفيّة، وهي لا تأتي فيما لو كان كلّ من الحكمين علّق علىٰ ضدّ ما قد علّق عليه الحكم الآخر، فتأمّل.

* **قلتُ**: يمكن التأمّل في ذلك، فإنَّ مناسبة استقذار الميّت عرفًا 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 تنقيح[2] أنَّ الرجوع في ذلك إلىٰ قاعدة الطهارة.

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٠٥) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٢٠٥) من هذا الجزء.

المسألة الثانية في الشبهة التحريميّة تعارض النصّين

المسألة الثانية من مسائل الشبهة التحريميّة: مسألة تعارض النصّين والحكم فيها هو التخيير بين العمل بأيّهما شاء، كما دلّت عليه أخبار التعارض، وأمّا ما تضمّنته مرفوعة الغوالي[1] من الأمر بالاحتياط، فلا يمكن الأخذ بها؛ لما في الكتاب وصاحبه ونفس الرواية من الضعف، ولعلّ النظر فيها إلىٰ صورة التمكّن من الوصول إلىٰ الإمام عليه السلام[2].

المسألة الثالثة إجمال النصّ وتردّده بين الأقلّ والأكثر

المسألة الثالثة: مسألة إجمال النصّ، وتردّده بين الأقلّ والأكثر، كما لو تردّد «الغناء» المحرّم بين كونه المشتمل علىٰ الترجيع والإطراب، أو المشتمل علىٰ مطلق الترجيع وإن لم يكن مطربًا.

ولا ينبغي الإشكال في كون المرجع فيما هو الزائد علىٰ المتيقّن إلىٰ البراءة، فإنّا وإن قلنا: إنَّ تردّد الخاصّ بين الأقلّ والأكثر موجب لإجمال العامّ المتّصل به، أو مطلقًا حتّىٰ المنفصل، إلّا أنَّ مسألتنا هذه أجنبيّة عن تلك المسألة، فإنَّ 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: إنَّ ضمّ ذلك الدليل الخاصّ المنفصل المجمل إلىٰ ذلك العامّ موجب لإجمال ذلك العامّ وسراية الإجمال من ذلك الخاصّ إليه بخلاف ما نحن فيه، فإنَّ

---

(١) يُنظر: عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة: ٤/ ١٣٣، ح٢٢٩.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ١١٦.

المقابل للدليل المجمل إنَّما هو الأصل العمليّ والدليل وارد عليه، فلا يضمَّ أحدهما إلىٰ الآخر كي يمكن أن يُقال: إنَّ إجمال الدليل يسري منه إليه ويُوجب سقوطه في مورد الشكّ.

ورُبّما[1] يُستدلّ لوجوب الاحتياط في هذه الصورة -أعني صورة إجمال النصّ وتردّده بين الأقلّ والأكثر- بما حاصله: أنَّ تعلّق التكليف التحريميّ بمثل «الغناء» معلوم، والخروج عن عهدته باجتناب خصوص ما كان مشتملًا علىٰ الترجيع والإطراب غير معلوم، ولا يحصل العلم بالخروج عن عهدته إلّا باجتناب مطلق ما اشتمل علىٰ الترجيع وإن لم يكن مطربًا.

وفيه ما لا يخفىٰ، فإنَّ التكاليف لا تعلّق لها بنفس المفاهيم، بل إنَّما تتعلّق بها بما أنَّها حاكية عن الحقائق الخارجيّة، وحينئذٍ فيكون ما علم تعلّق التكليف بالاجتناب عنه هو خصوص ما كان مشتملًا علىٰ الجهتين، وما كان واجدًا لإحدىٰ الجهتين دون الأخرىٰ لم يعلم تعلّق التكليف به، فيرجع فيه إلىٰ قاعدة الحلّ والبراءة.

المسألة الرابعة مسألة الشبهة الموضوعيّة التحريميّة

المسألة الرابعة: مسألة الشبهة الموضوعيّة التحريميّة ولا ينبغي الإشكال فيها في الرجوع إلىٰ البراءة.

ولا ينبغي الإصغاء إلىٰ ما تُوهّم[2] من لزوم الاحتياط فيها استنادًا إلىٰ دعوىٰ العلم الإجماليّ بحرّمة مثل شرب الخمر -مثلًا- وأنَّه مع

---

(١) أرّخ المقرّر تلقّيه هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٩ جمادىٰ الثانية، ١٣٤٩هـ).

(٢) يُنظر: الفوائد المدنيّة: ٢٧٧.

ارتكاب ما يشكّ في كونه خمرًا أو خلًّا يشكّ في الخروج عن عهدته.

وفيه ما لا يخفىٰ من انحلال النهي عن مثل «شرب الخمر» إلىٰ نواهٍ متعدّدة حسب تعدّد أفراد الخمر، فما أحرز كونه خمرًا كان التكليف بالاجتناب عنه معلومًا، وما لم يحرز كان التكليف بالاجتناب عنه مشكوكًا، فيرجع فيه إلىٰ البراءة من دون فرق في ذلك بين البراءة العقليّة، والبراءة الشرعيّة، وقاعدة الحلّ[1].

أصالة البراءة العقليّة في الشبهات الموضوعيّة

وغاية[2] ما يمكن أن يتوهّم في قبال البراءة العقليّة هو أنّها معلّقة علىٰ عدم البيان، والمفروض تحقّق البيان من الشارع بالإعلام بالتكليف الكبرويّ، فلا يكون العقاب علىٰ مخالفته عند الشكّ في تحقّق موضوعه عقابًا بلا بيان.

وفيه ما لا يخفىٰ، فإنَّ محصّل البراءة العقليّة، وإن كان هو قبح العقاب بلا بيان، إلّا أنَّ هذا ليس بدليل لفظيّ كي يُؤخذ بإطلاقه ويُقال: إنَّ الحكم فيها معلّق علىٰ عدم البيان، وهو -أعني البيان- صادق علىٰ الإعلام بالحكم الكبرويّ، بل ليس في البين إلّا محضّ حكم العقل بالقبح عند عدم وصول التكليف إلىٰ المكلّف؛ لما عرفت من أنَّ التكليف إنَّما يكون محرّكًا للمكلّف ويصير داعيًا له علىٰ الفعل المكلّف به بوجوده العلميّ، فمع تحقّق وجوده العلميّ يكون حجّة من جانب الشارع علىٰ المكلّف في تحقّق ما يمكن أن يتحرّك وينبعث عنه، وهو الوجود العلميّ للتكليف الواقعيّ.

---

(١) سيأتي في صفحة (٢٠٩) من هذا الجزء.

(٢) أرخّ المقرّر هذا المقطع من البحث الاربعاء: (٢٠ جمادىٰ الثانية، ١٣٤٩هـ)

أمّا مع عدم العلم بتوجّه التكليف إليه، فلا يكون مجرّد العلم بالكبرىٰ الكلّيّة كافيًا في تحرّيكه وانبعاثه كي يكون حجّة عليه، وحينئذٍ فلا يكون العقاب علىٰ مخالفة مثل هذا التكليف إلّا قبيحًا بنظر العقل؛ لكونه عقابًا بلا حجّة وبلا أن يكون في البين ما يمكن أن يكون باعثًا ومحرّكًا للمكلّف علىٰ 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 أصلًا بأن يكون المكلّف به فعلًا خارجيًّا غير متعلّق بموضوع من الموضوعات الخارجيّة، وذلك مثل «القيام» و«القعود»، و«الصيام» و«الصلاة» ونحوهما من الأفعال المعرّاة عن متعلّق من الموضوعات الخارجيّة، وأخرىٰ يكون ما تعلّق به التكليف مربوطًا ومتعلّقًا بموضوع خارجيّ، وهذا علىٰ نحوين:

الأوّل: أن يكون إيجاد ذلك الموضوع ممّا يدخل تحت قدرة المكلّف، مثل «توضّأ بالماء»، بحيث يمكن أن يكون التكليف مطلقًا بالنسبة إليه ومستدعيًا لطلب إيجاده من المكلّف.

النحو الثاني: أن لا يكون إيجاد ذلك الموضوع ممّا يدخل تحت قدرة المكلّف، وهذا علىٰ 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 أيضًا، 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]*.

أمّا التكاليف التحريميّة، فلا يجري فيها من هذه الأقسام إلّا قسمان:

في وجه القول بالاحتياط في اللباس المشكوك

* **قلتُ**[2]: الذي ينبغي في التكاليف الوجوبيّة هو أن يُقال: إنَّ المكلّف به إن لم يكن له تعلّق بموضوع خارجيّ، فلا يتصوّر فيه الشبهة الموضوعيّة إلّا إذا كان علىٰ نحو المسبّبات التوليديّة، ومع الشكّ في تحقّقه يكون المرجع هو الاحتياط.

وإن كان له تعلّق بموضوع خارجيّ فإنّ كان انحلاليًّا، مثل «أكرم كلّ عالم» وشككنا في كون زيد عالمًا كان المرجع هو البراءة، وإن لم يكن انحلاليًّا، بل كان المطلوب فيه صرف الوجود، مثل «أكرم عالمًا» كان المرجع في الشكّ المزبور هو الاحتياط.

أمّا النواهي المتعلّقة بموضوع خارجيّ، فعلىٰ 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

---

(١) يُنظر: رسالة الصلاة في المشكوك: ٥٠٤، وما بعدها.

(٢) هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ» إلىٰ قوله: «فتأمّل» وجدته في هامش المخطوط من دون إشارة إلىٰ محلّ وضعه، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

الأوّل: ما لا يكون متعلّق التحريم فيه متعلّقًا بموضوع من الموضوعات، مثل النهي عن الغناء ونحوه.

وأخرىٰ: 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 علىٰ أزيد من العلم بالحكم الكبرويّ الكلّيّ*.

كون النهي غير انحلاليّ.

وهل يكون المرجع في ذلك الفرد المشكوك هو البراءة أو الاحتياط؟ ولا يبعد الثاني؛ لمرجع المسألة إلىٰ الأمر بإبقاء فرد من تلك الأفراد.

وفيه أنَّه يكون المرجع هو البراءة حتّىٰ علىٰ هذا التقدير للشكّ في وجوب إبقاء ذلك الفرد.

نعم، مع ارتكابه يحصل القطع بعدم الامتثال، بخلاف تركه؛ فإنَّه لا يحصل له القطع المزبور، فتأمّل.

* **قلتُ**: فلا يتصوّر فيه الشبهة الموضوعيّة، إلّا إذا كان النهي عنه عنوانًا مولّدًا عن فعل خارجيّ، وكان الشكّ متعلّقًا في مدخليّة شيء في سببيّته لذلك المنهي، فإنَّ ذلك يكون من قبيل الشكّ في المحصّل، وعلىٰ الظاهر أنَّ المرجع فيه هو البراءة، وكون الشبهة فيه مصداقيّة موضوعيّة.

لكنّه (دام ظلّه) أفاد فيما حرّرته عنه في مسألة اللباس المشكوك[1]: أنَّ المرجع في ذلك هو الاحتياط؛ لكون التكليف بالاجتناب عن ذلك

---

(١) مخطوط لم يطبع بعد، ويُنظر: رسالة الصلاة في المشكوك: ٥٠٤، وما بعدها.

المسبّب البسيط معلومًا، ومع ارتكاب ذلك الذي يشكّ في كونه محصّلًا له يحصل الشكّ في امتثال ذلك التكليف، فيلزم الاجتناب تحصيلًا للفراغ اليقينيّ عن التكليف المعلوم.

قلتُ: هذا التقريب إنَّما يتمّ لو كان التكليف المتعلّق بذلك المسبّب البسيط إيجابيًّا، أمّا لو كان تحريميًّا فلا يكون الشكّ فيه -في المحصّل- إلّا شكًّا في توجّه التكليف، فإنَّ نفس البرهان علىٰ وجوب الاجتناب فيما لو كان التكليف وجوبيًّا -أعني الشكّ في حصول متعلّق التكليف بما هو مشكوك المحصليّة- يقتضي الرجوع إلىٰ البراءة فيما لو كان التكليف تحريميًّا للشكّ في كون المشكوك المحصليّة محصّلًا لما هو المنهي عنه.

والحاصل: أنَّه لو قلنا: إنَّ الوضوء اسم لما يتحصّل من أفعال الطهارة، وشكّكنا في مدخليّة شيء في محصّله، فكما أنَّه لو كان الوضوء مأمورًا به نقول: إنَّ حصول المأمور به بدون ذلك الشيء يكون مشكوكًا فيلزم الرجوع إلىٰ الاحتياط.

فكذلك ينبغي أن نقول: إنَّه لو كان الوضوء المذكور منهيًّا عنه لكان حصول ذلك المنهي عنه بدون ذلك الشيء مشكوكًا، فيرجع فيه إلىٰ البراءة للشكّ في كونه محصّلًا لما هو المنهي عنه.

ولكن يمكن الفرق بأن يُقال: إنَّه إذا كان التكليف وجوبيًّا كان من قبيل الشكّ في حصول ما هو المأمور به فيلزم فيه الاحتياط، بخلاف ما لو كان التكليف تحريميًّا، فإنَّ نفس المحصّل لا يكون متعلّقًا للتحريم، فلا يكون بنفسه مجرىٰ للبراءة، ولا معنىٰ لجريان البراءة فيه بنفسه، فلم

وأمّا الثاني: فحيث إنَّ التكليف فيه أخذ متعلّقًا بموضوع خارجيّ مثل «لا تشرب الخمر» وكان ذلك علىٰ نحو القضيّة الحقيقيّة كان ذلك الموضوع الخارجيّ الذي هو الخمر موضوعًا للحكم التحريميّ الذي هو النهي عن الشرب، وقد حقّقنا في محلّه[1] في باب الواجب المشروط، وفي غيره من الأبواب المناسبة، لذلك[2] أنَّ ما هو موضوع الحكم بمنزلة الشرط فيه، وما هو الشرط بمنزلة الموضوع، وأنَّه لا فرق بين أن يقول: «لا تشرب الخمر»، وبين أن يقول: «إن وجد الخمر، فلا تشربه» في أنَّ المرجع في كلّ من القضيتين إلىٰ مفاد واحد، وهو تعليق حرمة الشرب علىٰ وجود الخمر، سواء أبرز ذلك بلسان القضيّة الشرطيّة، كأن يقول: «إن وجد الخمر فلا

يبقَ إلّا نفس ما يترتّب عليه، والتكليف بالاجتناب عنه معلوم.

ولكن لا يخفىٰ ما فيه، فإنَّ العلم بالتكليف بالاجتناب إنَّما يكون مؤثّرًا في لزوم الاحتياط إذا كان ترتّبه عليه معلومًا، والمفروض أنَّه لم يكن معلومًا، 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.

---

(١) يُنظر: ٢/ ٢٨ من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: ٤/ ١٢ من هذا الكتاب.

تشربه» أو أبرز بلسان القضية الحمليّة كأن يقول: «الخمر لا تشربه» أو أبرز بلسان القضيّة الفعليّة كأن يقول: «لا تشرب الخمر»، فإنَّ مفاد الجميع هو القضيّة الحقيقيّة التي جعل الحكم فيها معلّقًا على فرض وجود الموضوع، ويكون الحكم فيها منحلًّا إلى أحكام متعدّدة حسب تعدّد ذلك الموضوع.

وأنت إذا عرفت هذا التفصيل يظهر لك أنَّه لا يكفي في تحقّق مثل هذا الحكم وفعليّته مجرّد جعل الحكم الكبرويّ، بل لا بُدَّ في تحقّق الحكم وفعليّته من تحقّق الموضوع خارجًا.

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 خارجًا، وكما أنَّ تحقّق الحكم، وفعليّته متوقّف على وجود كلّ من الكبرى والصغرى يكون تنجّز ذلك الحكم موقوفًا على العلم بكلّ من الكبرى والصغرى.

وبالجملة: فكما أنَّ تحقّق ذلك الحكم وفعليّته لا يكفي فيه مجرّد تحقّق الكبرى، أو مجرّد تحقّق الصغرى، بل لا بُدَّ في تحقّقه وفعليّته واقعًا 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 أنَّه لا يكفي في

تنجّزه مجرّد إحراز الصغرىٰ، مع عدم إحراز الكبرىٰ.

فتلخّص لك: أنّه كما لو لم يكن حرمة شرب الخمر معلومًا لا يكفي في العلم به وفي تنجّزه مجرّد إحراز أنَّ هذا المائع خمر، بل يكون المرجع في ذلك إلىٰ البراءة العقليّة -أعني حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان- فكذلك الحال لو أحرزنا الكبرىٰ ولم نحرز الصغرىٰ يكون التكليف بالاجتناب عن هذا المائع المشكوك كونه خمرًا غير معلوم، فلا يكون منجّزًا، ولا يكفي في العلم بالتكليف وإحرازه وتنجّزه مجرّد العلم بالكبرىٰ.

وبالجملة: العلم بالحكم الكبرويّ لا ينفع ولا يكون بيانًا؛ لعدم تحقّق ذلك الحكم بمجرّد تحقّق الكبرىٰ، فلا يكون العلم بالكبرىٰ علمًا بالتكليف ما لم ينضمّ إليه العلم بالصغرىٰ، فلا يكون العقاب علىٰ مخالفته حينئذٍ إلّا عقابًا بلا بيان.

صور ثلاثة في لا تشرب الخمر

ثمّ إنَّ[1] مثل قولنا: «لا تشرب الخمر» يتصوّر فيه في مقام الثبوت صور ثلاثة:

الأولىٰ: أن يكون المكلّف به هو اتّصاف المكلّف بكونه غير شارب الخمر، فيكون من قبيل الموجبة المعدولة المحمول، ويكون كلّ من الخمر وعدم شربه أجنبيًّا عن متعلّق التكليف، ولا يكون لهما دخل فيه سوىٰ أنّهما بالنسبة إليه من قبيل المحصّل، فإنَّ اتّصاف الشخص بكونه غير شارب للخمر يكون مسبّبًا ومتحصّلًا عن انعدام شرب الخمر عنه، والموجبة المعدولة المحمول وإن كانت ملازمة

---

(١) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث السبت: (٢٣ جمادىٰ الثانية، ١٣٤٩هـ).

في الصدق خارجًا للسالبة البسيطة، إلّا أنَّ لكون التكليف مأخوذًا علىٰ طبق الأولىٰ أو علىٰ طبق الثانية آثارًا مهمّة بحيث كان الأثر المترتّب علىٰ النحو الأوّل غيره علىٰ النحو الثاني، ويتّضح ذلك في جريان الأصول في مقام الشكّ، كما سيتّضح إن شاء الله تعالىٰ[1].

الثانية: أن يكون المكلّف به هو العدم الواحد البسيط المنبسط علىٰ تمام أفراد الخمر، بحيث كان المكلّف هو عدم الشرب بما أنَّه عدم واحد منبسط علىٰ تمام تلك الأفراد.

وذلك كما يُقال فيمن نذر أن لا يشرب ماء دجلة -مثلًا- من أنَّ المنذور هو الترك الواحد المنبسط علىٰ تمام أفراد ماء دجلة، بحيث إنَّه 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 مشروطًا بتحقّق موضوعه، أعني ذلك الفرد من آحاد الخمر كما عرفت تفصيله[2].

إذا عرفت هذه الصور الثلاث، فنقول: لو حصل الشكّ في كون هذا المائع خمرًا.

فعلىٰ الصورة الأولىٰ يكون المرجع هو استصحاب اتّصاف المكلّف بكونه غير شارب للخمر، ويكون الاستصحاب المذكور كافيًا في جواز ارتكاب شرب ذلك المشكوك؛ لما عرفت من أنَّ نفس الخمر وشربه لم يقع موردًا للتحريم كي يتوهّم كون الاستصحاب

---

(١) يُنظر: ٩/ ١٩٠ من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: صفحة (٢١٨) من هذا الجزء.

بالنسبة إلىٰ هذا الأثر -أعني جواز شرب هذا المشكوك- مثبتًا؛ وذلك لما عرفت من عدم تعلّق التكليف به نفيًا ولا إثباتًا، فلا يكون مطلوب الفعل ولا مطلوب الترك، بل هو باقٍ علىٰ ما هو عليه قبل حدوث ذلك التكليف من كونه مباحًا، وإنَّما وقع الشكّ في أنَّه عند شربه هل يخرج المكلّف عمّا كان عليه من كونه واجدًا للاتّصاف بكونه غير شارب للخمر الذي كان هو المكلّف به؟

ومن الواضح أنَّ استصحاب كونه متّصفًا بذلك كافٍ في إزالة هذا الشكّ، ولولا الاستصحاب المذكور لكان اللازم هو الاحتياط بالاجتناب؛ لما عرفت[1] من كون المكلّف به هو العنوان المتحصّل، والمسبّب عن ترك شرب الخمر الواقعيّ، فيكون المكلّف عند إقدامه علىٰ شرب ذلك المشكوك شاكًا، في تحقّق ما هو المكلّف من الاتّصاف 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[2] أنَّ المرجع فيه هو الاحتياط، كما لو كلّف بالوضوء وقلنا: إنَّه اسم للحالة الحاصلة من تلك الأفعال، وحصل الشكّ في مدخليّة شيء من تلك الأفعال في محصّلية ذلك العنوان جزءًا كان أو شرطًا، فإنَّ الحكم في مثل ذلك هو لزوم الاحتياط للشكّ في تحقّق ما هو المأمور به بدون ذلك المشكوك المدخليّة.

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٢١) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٢٦١) من هذا الجزء.

وأمّا علىٰ الصورة الثانية فيكون الشكّ المذكور من قبيل الشكّ بين الأقلّ والأكثر، فانَّ المكلّف به لمّا كان أمرًا واحدًا منبسطًا علىٰ تمام الأفراد كان زيادة تلك الأفراد موجبًا لزيادة المكلّف به، فيكون الشكّ في فرديّة فرد موجبًا للشكّ في كون المكلّف به هو ترك ما عدا هذا الفرد، أو هو تركه وترك ما عداه، والأوّل هو الأقلّ، والثاني هو الأكثر.

وأمّا علىٰ الصورة الثالثة فيكون الشكّ المذكور من قبيل الشكّ في التكليف الاستقلاليّ المتعلّق بهذا الفرد المشكوك علىٰ ما عرفت تفصيله[1].

في عدم اجتماع الاستصحاب والبراءة في مورد واحد

فتلخّص لك أنّه لا مجرىٰ للاستصحاب إلّا في الصورة الأولىٰ، وأنَّ ما هو مجرىٰ البراءة -وهو الصورة الثالثة والثانية- لا مورد فيه للاستصحاب، وما هو مورد الاستصحاب وهو الصورة الأولىٰ لا مورد فيه للبراءة، بل لو أغضىٰ النظر فيه عن الاستصحاب لكان موردًا للاحتياط، لكون الشكّ فيه شكًّا في محصّل ما هو الواجب.

ومن ذلك يظهر لك ما فيما يظهر من الكفاية من الجمع بين التمسّك في الشبهة التحريميّة بأصالة البراءة والاستصحاب[2]*.

في مناقشة رأي الأخوند الخراساني تكتُّل

* **قلتُ:** لا يخفىٰ أنَّ الذي ذكره في الكفاية في الأمر الثالث من الأمور التي ذكرها[3] ما حاصله: هو الرجوع إلىٰ الاستصحاب المذكور فيما

---

(١) يُنظر: صفحة (٢١٨) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ١٥٦.

(٣) المصدر نفسه.

أخذ العموم فيه مجموعيًّا، وهو الصورة الثانية، وإلىٰ البراءة فيما أخذ العموم فيه انحلاليًّا، وهو الصورة الثالثة، فلم يجمع بين الاستصحاب والبراءة في موردٍ.

نعم، في حاشية منه علىٰ هامش حاشيته علىٰ الرسائل[1] في مسألة الشبهة المفهوميّة وإجمال النصّ ذكر ما محصّله الجمع بين الرجوع إلىٰ الاستصحاب وأصالة البراءة.

لكنّه لا ربط له بما نحن، فيه لأنَّ ذلك في الشبهة المفهوميّة الناشئة عن إجمال النصّ، وما نحن فيه إنَّما هو الشبهة الموضوعيّة الناشئة عن اشتباه الأمور الخارجيّة.

ثمّ إنَّ ما أفاده تدّ في الكفاية[2] ظاهر في أنَّ مراده من القسم الأوّل الذي أجرىٰ 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 الأولىٰ - أعني ما أخذ السلب فيه صفةً ونعتًا للمكلّف، وكأنَّ 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 إنَّ التكليف فيه راجع إلىٰ التكليف الوجوديّ.

---

(١) يُنظر: درر الفوائد في الحاشية علىٰ الفرائد: ٢١٩.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه.

وتوضيح ذلك: أنَّ الظاهر أنَّه تَدُثُّ يفرّق بين العامّ المجموعيّ في الأوامر، والعامّ المجموعيّ في النواهي، وحاصل ما يمكن من الفرق بين البابين هو أن يُقال: إنَّ الآمر إذا أمر بإكرام كلّ عالم علىٰ نحو العموم المجموعيّ كان هناك وجوب واحد منبسط علىٰ المجموع، وكان ذلك الحكم -أعني وجوب الإكرام- مختلفًا سعة وضيقًا باعتبار كثرة أفراد العلماء وقلّتها، فلو فرض أنَّ هذا الشخص المشكوك كونه عالمًا لم يكن عالمًا في الواقع، كان ذلك التكليف -أعني وجوب الإكرام- أقلّ منه علىٰ تقدير كون الشخص المذكور عالمًا في الواقع، فيرجع الشكّ حينئذٍ إلىٰ الشكّ في الأقلّ والأكثر في ناحية المكلّف به، بخلاف ما لو قال: «لا تشرب الخمر» علىٰ 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 المعنىٰ -أعني انعدام الطبيعة عن صفحة الوجود المعبّر بخلوّ صفحة الوجود عن مجموع أفراد طبيعة الخمر- لا يختلف سعةً وضيقًا بقلّة أفراد تلك الطبيعة أو كثرتها، فلو كان هذا الفرد المشكوك كونه خمرًا فردًا من أفراد تلك الطبيعة، لم يكن ذلك موجبًا لزيادة في المكلّف به -أعني انعدام مجموع الأفراد عن صفحة الوجود وخلوّها عنها- إذ العدم أمر واحد بسيط لا يختلف سعةً وضيقًا بكثرة ما يضاف إليه وبقلّته، فلا يرجع الشكّ في كون هذا المائع خمرًا إلىٰ الشكّ في الأقلّ والأكثر في ناحية المكلّف به، بل يرجع الشكّ المذكور إلىٰ الشكّ في حصول ما هو المطلوب، أعني خلوّ الصفحة عن

مجموع الأفراد عند الإقدام علىٰ شرب ذلك المشكوك، فيلزم الاحتياط بالاجتناب عنه.

وبيان ذلك هو: أنَّ انعدام مجموع الأفراد عن صفحة الوجود وخلوّها عنها يكون أمرًا بسيطًا مسبّبًا عن ترك كلّ واحدٍ من أفراد الطبيعة، وحينئذٍ فنشكّ في حصول ذلك الأمر البسيط عند الإقدام علىٰ شرب ذلك المشكوك.

وبعبارة أخرىٰ يكون ترك ذلك الفرد المشكوك ممّا يحتمل 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: أنَّ ذلك المطلوب الوجدانيّ البسيط - أعني خلوّ الصفحة عن مجموع أفراد طبيعة الخمر -يكون مسبّبًا عن ترك هذا الفرد وذاك الفرد، وهكذا إلىٰ آخر تمامّ الأفراد، فيكون ترك كلّ فرد ممّا له الدخل في تحقّق ذلك المطلوب، فإنَّ 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 خمرًا، فقد شككنا في حصول ذلك المطلوب عند الإقدام علىٰ شربه، فإن كان في البين استصحاب بأن كانت الصفحة قبل ذلك المشكوك خالية عن تلك الأفراد، لم يكن بالإقدام علىٰ ذلك الفرد المشكوك بأس؛ لاستصحاب بقاء خلوّ الصفحة الذي هو المطلوب، وهذا الاستصحاب

مزيل للشكّ في حصول ذلك المطلوب عند الإقدام علىٰ ذلك المشكوك، بخلاف ما لو لم يكن الاستصحاب المذكور جاريًا، فإنّ المرجع حينئذٍ هو الاحتياط في تحصيل ذلك المطلوب بالاجتناب عن ذلك المشكوك.

والحاصل أنّه بناءً علىٰ 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 دخيلًا في تحقّق ذلك المطلوب البسيط المسبّب عن تلك التروك، وحينئذٍ فلو كان في البين استصحاب كان ذلك الاستصحاب حاكمًا بحصول ذلك المطلوب، وهو خلوّ الصفحة، ومع جريانه لا مانع من الإقدام علىٰ 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 علىٰ المشكوك يجري استصحابه عند الإقدام علىٰ شرب المشكوك، وبذلك الاستصحاب يزول الشكّ في تحقّق ما هو المطلوب عند الإقدام علىٰ ذلك المشكوك، ولو لم يكن في البين ذلك الاستصحاب كان الشكّ في حصول ذلك المطلوب عند الإقدام المذكور باقيًا 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 يقينًا.

هذا حاصل ما يمكن أنّ يوجّه به ما أفاده في الكفاية من الرجوع

إلىٰ الاستصحاب في الصورة المفروضة[1]، وأمّا الوجه في عدم ذكره الصورة الأولىٰ، وهي ما لو كان المطلوب هو اتّصاف المكلّف بعدم شرب الخمر، فهو وإن كان الحكم فيها كذلك -يعني أنَّه يرجع في مورد الشكّ المذكور إلىٰ الاستصحاب، ولولا ذلك الاستصحاب كان مقتضىٰ القاعدة هو الاحتياط- إلّا أنَّه خارج عن أقسام النواهي، بل هو داخل في أقسام الأوامر؛ لأنَّ المطلوب حينئذٍ هو نفس الاتّصاف، وهو أمر وجوديّ، فكان من قبيل الأمر المتوجّه إلىٰ المكلّف بالاتّصاف المذكور المتسبّب عن التروك المذكورة.

وحاصل الفرق بينهما أنَّ المطلوب في صورة الاتّصاف أمر وجوديّ، وفي الصورة التي هي محلّ كلامنا أمر عدميّ، فيكون الأوّل متعلّقًا للأمر، والثاني متعلّقًا للنهي مع اشتراكهما في كون كلّ منهما مسبّبًا عن تلك الأعدام وهاتيك التروك، ففي مقام الشكّ في كون هذا المائع خمرًا إن كان في البين استصحاب كفىٰ في الصورتين، وإلّا كان اللازم هو الاحتياط بالاجتناب عن المشكوك في الصورتين أيضًا؛ لأنَّ الشكّ في كلّ منهما من قبيل الشكّ في المحصّل، فالصورتان وإن اشتركا في الحكم، إلّا أنَّ الأولىٰ منهما مورد للأمر والإيجاب؛ لأنَّ التكليف فيها بمنزلة قول المولىٰ: كن متّصفًا بعدم شرب الخمر، والثاني منها مورد للنهي؛ لأنَّ التكليف فيها بمنزلة قول المولىٰ: إعدم الأفراد من صفحة الوجود واجعلها خالية منها، فيكون المطلوب أمرًا عدميًّا، وهو مضمون النهي.

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ١٥٦.

ويقابل هاتين الصورتين ما لو كان المطلوب إعدام أمر وجوديّ متولّد عن أفعال وجوديّة، فإنَّ المرجع فيها في مقام الشكّ الموضوعيّ إلىٰ البراءة علىٰ خلاف ما أفاده (دام ظلّه) فيها من كون المرجع فيها هو الاحتياط، كما تقدّمت الإشارة إليه[1].

ولا يخفىٰ أنَّ عمدة ما يبتني عليه هذا التوجيه الذي ذكرناه لما أفاده تَتْتُلُ في الكفاية[2] هو أنَّ المطلوب في العموم المجموعيّ في باب النواهي عنوان بسيط مسبّب عن ترك كلّ فرد من الأفراد، وأنَّ 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: إنَّ المطلوب في تلك النواهي هو نفس الترك المضاف إلىٰ الأفراد، غايته أنَّه لم يطلب كلّ ترك فرد بطلب مستقلّ، بل كان المطلوب تروكًا متعدّدة حسب تعدّد الأفراد.

غاية الأمر أنَّ تلك التروك لوحظت مقيّدًا ومرتبطًا بعضها ببعض، بخلاف التروك في النهي الشموليّ؛ فإنَّها باقية بحالها من التعدّد وعدم اعتبار انضمام بعضها إلىٰ بعض، فيكون كلّ واحد منها مطلوبًا بطلب مستقلّ، وبناءً علىٰ ذلك كما هو الظاهر، فلا يكون الشكّ المذكور من قبيل الشكّ في المحصّل، بل يكون من قبيل التردّد في متعلّق التكليف بين الأقلّ والأكثر.

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٢٥) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ١٥٦.

نعم، في آخر هذا الأمر الثالث من الكفاية عبارة رُبّما يُقال: إنَّ مفادها هو الجمع بين أصالة البراءة والاستصحاب، بل والاحتياط أيضًا، وذلك قوله: «والفرد المشتبه، وإن كان مقتضىٰ أصالة البراءة جواز الاقتحام فيه، إلّا أنّ قضية لزوم إحراز الترك اللازم وجوب التحرّز عنه، ولا يكاد يحرز إلّا بترك المشتبه أيضًا، فتفطّن»[1] انتهىٰ.

فإنَّ ظاهر العبارة هو أنَّه تَتَنَزَّل يجري البراءة في الفرد المشتبه ويجري أصالة الاحتياط في الترك المطلوب، ويجري الاستصحاب فيما لو كان مسبوقًا بالترك.

ولكن يمكن تصحيح العبارة وتوجيهها بأنَّ مراده بقوله: «والفرد المشتبه وإن كان مقتضىٰ أصالة البراءة جواز الاقتحام فيه...»[2] إلخ أنّا لو خلّينا نحن والفرد المشتبه لكان موردًا لأصالة البراءة من حرمته، لكن لمّا كان الترك مطلوبًا، ولا يحرز الترك المذكور إلّا بترك الأفراد المشتبهة كان اللازم وجوب التحرّز عن ذلك الفرد المشتبه.

نعم، يرد عليه أنّ الترك المطلوب إن كان مسبّبًا عن تروك الأفراد الواقعيّة لم يكن كلّ واحد من الأفراد مطلوبًا تركه، وإنَّما يكون تركه مقدّمة عقليّة لحصول ذلك المطلوب الذي هو ترك الطبيعة، وفي مثله لا تجري البراءة الشرعيّة، ولا الاحتياط، وإن كان ترك الأفراد الواقعيّة عين ما هو المطلوب الذي هو ترك الطبيعة، لم يكن محصّل للاحتياط

---

(١) كفاية الأصول: ٢/ ١٥٧.

(٢) المصدر نفسه.

ولا للاستصحاب، بل كانت المسألة من قبيل الأقلّ والأكثر، والمرجع فيها هو البراءة عن مطلوبيّة ترك ذلك الفرد المشكوك، ولعلّ قوله تدثّل: «فتفطّن» إشارة إلىٰ ذلك.

وأمّا ما أفاده تدثّل في حاشية منه علىٰ حاشيته علىٰ الرسائل[1] فيما يتعلّق بإجمال النصّ، فإنّه تدثّل ذكر في أصل الحاشية توهّم الاحتياط، بدعوىٰ أنَّ التكليف بالاجتناب عن الغناء وشرب الخمر -مثلًا- ثابت، فيجب الخروج عن عهدته.

وأجاب عن هذا التوهّم بما حاصّله: أنَّ التكليف الثابت، إنَّما هو خصوص ما كان الخطاب بيانًا له، وهو القدر المتيقّن، وأمّا غيره فلم يكن التكليف فيه منجّزًا، كتب في الهامش ما نصّه: «أنَّ التكليف بالاجتناب عن الطبيعة المنهي عنها وإن كان منجّزًا يجب إحراز الاجتناب عنها، لكن يكفي في ذلك إحرازه بأصالة العدم الجارية غالبًا عند الإتيان بما يشكّ أنَّه منها، حيث إنَّ المكلّف به ليس إلّا الترك، وهو محرز بالأصل، ولو أتىٰ بما يحتمل حرمته، وأمّا وجه جواز الاتيان به فلعدم كون الخطاب والنهي عن الطبيعة بيانًا للتكليف من غير ما علم تفصيلًا أو إجمالًا من أفراده، فليفهم»[2] انتهىٰ.

ولا يخفىٰ ما فيه من التناقض، فإنَّ مقتضىٰ الحاجة إلىٰ الرجوع إلىٰ استصحاب الترك هو أنَّ المطلوب هو عنوان مسبّب عن ترك الطبيعة،

(١) درر الفوائد في الحاشية علىٰ الفرائد: ٢١٩.

(٢) المصدر نفسه.

ثمّ لا يخفىٰ أنَّ ما ذكرناه من الصورة الأولىٰ محضّ تصوير عقليّ، والمظنون عدم وقوعه في الشرعيّات، ورُبّما تخيّل[1] أنَّ اشتراط المأكوليّة في لباس المصلّي من قبيله بأن يكون الشرط هو اتّصاف المصلّي بأن لا يكون لباسه من غير المأكول، أو أنَّ الشرط هو اتّصاف صلاته بعدم كونها مع اللباس من غير المأكول.

ومقتضىٰ ما ذكره من عدم كون الخطاب والنهي عن الطبيعة بيانًا علىٰ التكليف في غير ما علم تفصيلًا أو إجمالًا من أفراده هو عدم ثبوت التكليف فيما عدا الزائد وعدم الحاجة إلىٰ استصحاب الترك.

والحاصل: أنَّ مثل هذه الحاشية ممّا لم يترقب صدوره من مثله تدّثُل، ولعلّ قوله: «فليفهم»[2] إشارة إلىٰ ما عرفت من عدم الحاجة إلىٰ الاستصحاب المذكور، مضافًا إلىٰ إمكان القول بعدم جريان الاستصحاب المزبور؛ لأنَّ المستصحب إن كان هو ترك القدر المتيقّن حرمته فهو معلوم غير مشكوك، وإن كان هو ترك ذلك المشكوك، فهو معلوم الوجود، وإن كان المستصحب هو ترك الطبيعة علىٰ واقعها، فهو لا ينفع في جواز الإقدام علىٰ ذلك المشكوك، فتأمّل.

ولعلّ نظره في هذه الحاشية إلىٰ الشبهة المصداقيّة، كما يُومئ إليه في أصل الحاشية إلحاقه شرب الخمر بحرمة الغناء.

وكيف كان، فإنَّ ما أفاده تدّثُل في هذه الحاشية لم يظهر وجهه، ولم يكن مترقّبًا من مثله، ولعلّ قوله: «فليفهم» إشارة إلىٰ ذلك.

---

(١) يُنظر: درر الفوائد في الحاشية علىٰ الفرائد: ٢١٩.

(٢) المصدر نفسه.

ويتفرّع علىٰ هذين الوجهين آثار مذكورة في محالها، وعلىٰ أيٍّ منهما فيكون المرجع في مقام الشكّ في كون هذا اللباس من المأكول هو الاستصحاب.

لكنّه علىٰ الأوّل يكون المستصحب هو اتّصاف المكلّف بعدم كون لباسه من غير المأكول، وعلىٰ 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[1]: أنَّ دعوىٰ كون الاشتراط المذكور من قبيل النحو المسطور خلاف ما هو الظاهر من الأدلّة الواردة في ذلك الباب، بل الظاهر منها هو المانعيّة، وأنَّ غير المأكول مانع من صحّة الصلاة، وأنَّ عدمه معتبر قيدًا فيها، وأنَّ المرجع في مورد الشكّ في كون هذا اللباس من غير المأكول هو البراءة من التكليف بعدم ذلك اللباس، بناءً علىٰ استفادة القضيّة الحقيقيّة من دليله التي يكون مفادها الانحلال.

هذا كلّه في أصالة البراءة العقليّة في الشبهات الموضوعيّة.

---

(١) يُنظر: ٨/ ٢٠٧، وما بعدها من هذا الكتاب.

أصالة البراءة الشرعيّة في الشبهات الموضوعيّة

وأمّا البراءة الشرعيّة، فجريانها في الشبهات المذكورة أولىٰ من جريان البراءة العقليّة؛ لما سيأتي في محلّه[1] إن شاء الله تعالىٰ من أنَّ البراءة الشرعيّة تجري في بعض الموارد التي لا تجري فيها البراءة العقليّة، كما في مسألة الأقلّ والأكثر، وهكذا الحال في قاعدة الحلّ، بل هي أولىٰ 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[2] الواردة في خصوص الشبهة الموضوعيّة.

ولم يبقَ[3] في البين ما يستحقّ إطالة الكلام فيه.

في حسن الاحتياط شرعًا

أمّا حسن الاحتياط، فلا ينبغي الريب فيه، فإنَّ أوّل مراتب التقوىٰ هو الإتيان بالواجبات والاجتناب عن المحرّمات، والمرتبة الثانية هي التورّع عن المشتبهات، وما بعد هذين المرتبتين مراتب أخر، والظاهر من أخباره أنَّه بنفسه مستحبّ، لا أنَّه طريق إلىٰ التخلّص من مخالفة التكاليف الواقعيّة.

كما أنَّه لا ينبغي إطالة الكلام أيضًا في الشبهات الوجوبيّة وأقسامها؛ إذ لا ينبغي الريب في عدم لزوم الاحتياط فيها، ولم ينقل الخلاف في ذلك من الأخباريّين إلّا من الاسترآباديّ[4]، وصاحب

---

(١) يُنظر: ٨/ ٨٠ من هذا الكتاب.

(٢) الكافي: ٥/ ٣١٣، كتاب المعيشة، باب النوادر، ح ٤٠.

(٣) أرّخ المقرّر تلقّيٰ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٤ جمادىٰ الثانية، ١٣٤٩هـ).

(٤) يُنظر: الفوائد المدنيّة: ٢٧٧، وما بعدها.

الحدائق[١]، فالأولىٰ صرف الكلام إلىٰ 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 -مضافًا إلىٰ ضعف القول باعتبارها- إنَّما تكون معتبرة عند من اعتبرها في خصوص صورة التمكّن منها، أمّا مع عدم التمكّن كما فيما نحن فيه، حيث إنَّ الكلام إنَّما هو بعد الفحص وإجراء دليل البراءة، وذلك موجب للعجز عن تحصيل نيّة.

نعم، لو دار الأمر بين الوجوب وعدمه، لكان الاحتياط فيه مفوّتًا لنيّة الجزم بالنيّة، كما أنَّه مفوّت لنيّة الوجه، ومع ذلك لا ينبغي الإشكال في حسنه، وفي صحّة العبادة في مورده.

وحاصل[٢] الكلام في الاحتياط أنَّه لا شبهة في حسنه عقلًا، بمعنىٰ أنَّ العقل يحكم بحسن الاحتياط الذي هو الإطاعة الاحتماليّة، كما يحكم بحسن الإطاعة التفصيليّة، ولكن هذا الحكم العقليّ لا يكون موجبًا لاستحبابه شرعًا، فلو أريد إثبات استحبابه شرعًا لم يكن لنا بُد من التمسّك له بأخبار الاحتياط بأن يُقال ليس المراد منها هو الإرشاد إلىٰ ما حكم به العقل من حسن الاحتياط، كما أنَّه ليس الأمر به فيها مجملًا مردّدًا بين كونه إرشادًا إلىٰ ما ذكر وكونه

---

(١) يُنظر: الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: ١/ : ٦٨.

(٢) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٥ جمادىٰ الثانية، ١٣٤٩هـ).

أمرًا مولويًّا استحبابيًّا، بل لا بُدَّ من إثبات كون الأمر فيها ظاهرًا في الطلب المولويّ الاستحبابيّ، ويكون ملاك ذلك الحكم الشرعيّ الاستحبابيّ هو ما ذكر من 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، فغاية 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 محرزًا ليأتي المكلّف بها بداعي ذلك الأمر، وما لم يكن الأمر محرزًا لا يمكنه الإتيان بها بداعيه، والأمر بالاحتياط لا يجدي في دفع هذا الإشكال؛ لتوقّفه على صحّة العبادة في نفسها ليتسنّى للمكلّف الإتيان بها امتثالًا لذلك الاحتياطيّ.

ولا يخفى 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

---

(١) يُنظر: الكافي: ١/ ٦٨، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ح١٠.

ابتداءً، وذلك عند التمكّن من إحراز التكليف الواقعيّ؛ فإنّه إذ ذاك يكون المكلّف متمكنًا من الإطاعة التفصيليّة التي هي الإتيان بالفعل بداعي الأمر الواقعيّ، بحيث كان الباعث له علىٰ الإتيان بالفعل هو ما أحرزه من التكليف، ولكن هذا كلّه مع التمكّن من الإطاعة التفصيليّة الناشئ عن التمكّن من إحراز التكليف الواقعيّ.

في انسداد 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 إلىٰ الحكم بحسن الإطاعة الاحتماليّة، وهي الإتيان بذلك الفعل بداعي احتمال وجوبه، وهذا المقدار كافٍ في كون الفعل عبادة من دون حاجة إلىٰ الأمر الاستحبابيّ المتعلّق بنفس الاحتياط، بل إنَّ ذلك الأمر الاستحبابيّ لا يمكن أن يكون نافعًا في عباديّة الفعل، حيث إنَّ نفعه في ذلك متوقّف علىٰ كون الأمر الاستحبابيّ متعلّقًا بذات العمل[1] نظير الأمر النذريّ المتعلّق بمثل «صلاة الليل» في كونه متعلّقًا بذات الصلاة، وهو في نفسه توصّلي إلّا أنّه لمّا اجتمع هو والأمر الأوّليّ المتعلّق بتلك الصلاة، وكان كلّ منهما متعلّقًا 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، بمعنىٰ أنّه يتعلّق

---

(١) يُنظر: ٢/ ٢٤٥ من هذا الكتاب.

بنفس الفعل مع كون الأمر الواقعيّ علىٰ تقديره متعلّقًا أيضًا بنفس الفعل، وحيث إنَّ أحدهما تعبّديّ والآخر توصّليّ، اكتسب أحدهما من الآخر، فكانت النتيجة هي الأمر التعبّديّ لو صادف الواقع، ويكون الحاصل أنَّ الأمر الاحتياطيّ في التوصّليّات توصّليّ، وفي العباديّات عباديّ لو كان مصادفًا للواقع، وعلىٰ هذا الأساس تبتني الفتوىٰ التي نقلها المصنّف تدّثُ[1] عن المشهور من استحباب ذات العمل المحتمل وجوبه واقعًا ولم يقيّدوا ذلك الاستحباب بالإتيان به بداعي الاحتياط واحتمال المطلوبيّة واقعًا.

ولكن لا يخفىٰ أنَّ الأمر الاحتياطيّ لم يكن متعلّقًا بذات الفعل، وإلّا لكان ذات الفعل المحتمل كونه واجبًا في الواقع مستحبًّا، كسائر المستحبّات النفسيّة علىٰ أنَّ كون الأمر المذكور متعلّقًا بذات الفعل[2]*.

الكلام في جهات البحث عن الاحتياط في العبادات

* **قلتُ**[3]: الأولىٰ في مبحث الاحتياط في العبادات أن يكون الكلام فيه من جهات أربع:

الأولىٰ: في إمكانه، وتكون نقطة الإشكال في هذه الجهة هي فقدان

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ١٥٠

(٢) ذكر المقرّر في نهاية هذه الورقة ما نصّه: «تعطّل الدرس في هذه المدّة من جهة الزيارات، وكان الشروع ليلة الأحد: ٢٢ رجب، ١٣٤٩هـ».

(٣) هذا المقطع من البحث من قوله: قوله: «قلتُ» إلىٰ: «الأمر بالاحتياط» وجدته في هامش النسخة من دون إشارة إلىٰ محلّ وضعه، وضعته هنا لظنّي أنَّه مكانه المناسب، أرّخه المقرّر تدّثُ الأحد: (٢٦ جمادىٰ الثانية، ١٣٥٨هـ).

الجزم بالنيّة، فيتأتّىٰ حينئذٍ ما علّقناه علىٰ مبحث الاحتياط من مباحث القطع[١]، ومن جملة تلك المباحث: مبحث أنَّ ما في بعض التقريرات من المراتب الأربع للطاعة لا دخل له في هذا المقام[٢].

الثانية: في حسنه عقلًا، ولا إشكال من هذه الجهة.

الثالثة: في استحبابه شرعًا ولو جهة الملازمة بين الحسن العقليّ والاستحباب الشرعيّ.

وما في بعض التقارير من أنَّ هذا الحكم العقليّ من معلولات الحكم الشرعيّ، فلا يكون داخلًا في باب الملازمة[٣]، يمكن التأمّل فيه بأنَّ الحكم العقليّ الذي لا يكون موردًا لقاعدة الملازمة إنَّما هو حكمه بلزوم الطاعة في مورد إحراز التكليف، أمّا حكمه بحسن الاحتياط، وأنَّه يستحسن أن يأتي المكلّف بما يحتمل أنَّه مكلّف به، فلا مانع من كونه موردًا لقاعدة الملازمة، فيستكشف منه حكم الشرع باستحباب الاحتياط، وحينئذٍ لا داعي لحمل أخبار الاحتياط علىٰ الإرشاد بعد فرض إمكان المولويّة فيها. ثمّ بعد الفراغ عن هذه الجهة ينقل الكلام إلىٰ الجهة:

الرابعة: وهي أنَّ عباديّة العبادة المحتاط فيها هل هي من جهة الإتيان بها بداعي احتمال الأمر، أو هي من جهة نفس الأمر الاحتياطيّ؟ والظاهر الأوّل، فإنَّ الاحتياط في العباديّ لا يكون إلّا إذا كان الإتيان

(١) يُنظر: ٦/ ٦٤، وما بعدها من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: فوائد الأصول: ٣/ ٤٠٠.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه: ٣/ ٣٩٩.

وتفصيل[١] **الكلام** في هذا المقام أنَّه لا ريب في حسن الاحتياط عقلًا، وأنَّ هذا الحكم العقليّ من الأحكام العقليّة الصرّفة غير القابلة للحكم الشرعيّ؛ لكون الحكم المذكور من المسبّبات للحكم الشرعيّ الواقعة بالنسبة إليه في مرتبة المعلول عنه.

نعم، إنَّ نفس الاحتياط رُبّما كانت فيه مصلحة تُوجب الحكم الشرعيّ باستحبابه، وتلك المصلحة هي ما أشير إليها في بعض الأخبار المتعرّضة لحسن الاحتياط، وهي كونه موجبًا لحفظ النفس وتربيّتها في مقام الإطاعة وتحفظها عن الوقوع في الإقدام علىٰ ما كان محرّمًا شرعًا، وذلك قولهم عليهم السلام: «**فهو لما استبان له أترك**»[٢].

وبعد[٣] التأمّل في تلك الروايات لا يبقىٰ إشكال في استحباب الاحتياط، وإنَّما الإشكال في متعلّقه، وهل هو نفس العمل، أم أنَّه مقيّد بداعي احتمال الأمر؟ بمعنىٰ أنَّ المأمور به بالأمر الاحتياطيّ هو الفعل المقيّد بداعي احتمال الأمر الواقعيّ.

و**الظاهر** من كلام شيخنا قدس سره هو الأوّل، وفي أثناء كلامه أفاد ما

بها بداعي أمرها، مضافًا إلىٰ ما يشاهد من عمل المحتاطين، فإنَّهم إنَّما يأتون بداعي الاحتمال لا بداعي الأمر بالاحتياط[٤].

---

(١) أرخ المقرّر قدس سره هذا المقطع من البحث ليلة الأحد: (٢٢ رجب، ١٣٣٩هـ).

(٢) يُنظر: من لا يحضره الفقيه: ٤/ ٧٥، كتاب الحدود، باب نوادر الحدود، ح٥١٤٩.

(٣) أرّخ المقرّر قدس سره هذا المقطع من البحث الاثنين: (٢٣ رجب، ١٣٤٩هـ).

(٤) حتّىٰ لو سلّمنا كون أوامر الاحتياط إرشاديّة لكان عمل هؤلاء صحيحًا لا غبار

يظهر منه اختيار الثاني، كما يظهر من فتاويه في الرسائل العمليّة هو الثاني[١]، كما جرىٰ عليه أيضًا سيّدنا الأستاذ دامت بركاته[٢].

ولكن شيخنا دامت بركاته أخيرًا اختار الوجه الأوّل، بدعوىٰ أنَّ الأمر الاحتياطيّ متعلّق بنفس ما تعلّق به الأمر الواقعيّ، فيكون حاله حال الأمر النذريّ الذي عرفت أنَّه 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 إلىٰ أمر واحد وجوبيّ تعبّديّ.

وهكذا الحال فيما نحن -فيه يعني أنَّ الأمر الاحتياطيّ وإن كان في حدّ نفسه توصّليًّا، بمعنىٰ أنَّه لم يكن متعلّقًا إلّا بذات العمل -إلّا أنَّه يكتسب التعبّديّة من الأمر الواقعيّ لو صادفه، بمعنىٰ أنَّ الأمر الاحتياطيّ في العباديّات والتوصّليّات أمر واحد غير أنَّه في التعبّديّات بواسطة اندكاكه مع الأمر الواقعيّ لو صادفه ينحلّ إلىٰ الأمر التعبّديّ، وحينئذٍ فاللازم هو الإتيان بنفس العمل بداعي أمره الاحتياطيّ من دون حاجة إلىٰ الإتيان بذلك العمل بداعي احتمال الأمر الواقعيّ، وهذا بخلاف ما لو قلنا: إنَّ متعلّق الاحتياطيّ هو العمل بداعي احتمال أمره الواقعيّ؛ فإنَّه حينئذٍ لا بُدَّ في امتثال ذلك الأمر الاحتياطيّ من الإتيان بالعمل بداعي احتمال أمره الواقعيّ.

عليه، يُنظر: أصول الفقه: ٧/ ٢٥٥.

(١) يُنظر: صراط النجاة المحشّاة: ١٦٨ (مسألة: ٦٥٧)، وحاشية نجاة العباد: ١٧٦.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه، وتقريرات المجدّد الشيرازيّ: ٤/ ١٢٩.

ولا يكفي في ذلك الإتيان بالعمل بداعي أمره الاحتياطيّ، ولا يرد على هذا الوجه أنَّ الأمر الاحتياطيّ أمر واحد في التعبّديّات والتوصّليّات، فلا وجه لكونه في التعبّديّات تعبّديًّا، وفي التوصّليّات توصّليًّا.

وبيان عدم توجّه هذا الإيراد هو أنَّ الأمر وإن كان في البابين واحد، إلّا أنَّه انحلاليّ، فينحلّ إلىٰ 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 إلىٰ الأمر التعبّديّ، هذا.

ولكن لا يخفىٰ أنَّ هذا كلّه -كما عرفت- مبني علىٰ كون متعلّق الأمر الاحتياطيّ هو نفس «بيكرة العمل»[1] وهو أوّل الكلام.

أمّا أوّلًا: فلأنَّ الإتيان بنفس العمل من دون قصد احتمال كونه مأمورًا به في الواقع ليس باحتياط أصلًا، وإنَّما الاحتياط هو الإتيان به بداعي احتمال أمره الواقعيّ.

وأمّا ثانيًا: فلأنَّ ما أفاده تَتَنَّزُ فيما وجّهنا به كلامه تَتَنَّزُ من قياس متعلّق الأمر الاحتياطيّ علىٰ 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،

---

(١) كلمة فارسيّة بمعنىٰ هيكل أو أساس.

بمعنىٰ كون المتعلّق المذكور مهملًا من هذه الجهة، لعدم إمكان كلّ من الإطلاق والتقييد فيه، وأنَّه لا بُدَّ من إتمام الأمر بأحد الوجوه التي ذكرناها في باب التعبّديّ[1]، بخلاف الأمر الاحتياطيّ؛ فإنَّه لمّا أمكن أن يكون متعلّقه مقيّدًا بالإتيان به بداعي احتمال الأمر الواقعيّ، وكان تحقّق الاحتياط متوقّفًا علىٰ ذلك، لم يكن مانع من أخذ هذا القيد في متعلّقه.

وأمّا ثالثًا: فلأنّا لو سلّمنا أنَّ الأمر الاحتياطيّ، مثل الأمر الواقعيّ في كون متعلّقه هو نفس «بيكرة العمل» وأنَّه 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 رابعًا: فلأنَّ الأمر العباديّ لا بُدَّ أن يكون ناشئًا 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، وأنَّه 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 جرىٰ عليه الشيخ، وسيّدنا الأستاذ قدّس سرّهما في حواشيهما في الرسائل العمليّة[2].

---

(١) يُنظر: ١/ ٣٢٦ من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: صفحة (٢٤٤) من هذا الجزء.

هـذا كلّـه في اسـتحباب الاحتيـاط في مـوارد احتمـال الأمـر الواقعـيّ مـع قطـع النظـر عـن ورود روايـة ضعيفـة بذلـك الأمـر.

قاعدة التسامح في أدلّة السنن

وأمّـا لـو وردت بـه روايـة ضعيفـة، وكان الأمـر في تلـك الروايـة اسـتحبابيًّا، فهـي المسـألة المعروفـة بمسـألة التسـامح في أدلّـة السـنن، وقـد وردت في المسـألة المذكـورة روايـات كثيـرة بالغـة حـدّ التواتـر، مضمونهـا ترتّـب الثـواب علـىٰ ذلـك العمـل وإن لـم يكـن مسـتحبًّا في الواقـع[1]، فهـل يكـون مفـاد تلـك الروايـات هـو مجـرّد الاحتيـاط، أو أنَّ مفادهـا هـو الاسـتحباب؟

في كـون المسألة تصلح أن تكون أصوليّة وفقهيّة وكلاميّة

وقبـل الشـروع في تحريـر مـا هـو الحـقّ مـن هذيـن القوليـن ينبغـي تقديـم مقدّمـة، وهـي أنَّ هـذه المسـألة يمكـن عقدهـا أصوليّـة، ويمكـن عقدهـا فقهيّـة، ويمكـن عقدهـا كلاميّـة.

أمّـا الأوّل: فبـأن يكـون مرجـع النـزاع فيهـا إلـىٰ النـزاع في توسـعة دليل حجّيّـة الـخبر في خصـوص المسـتحبّات إلـىٰ كلّ روايـة ولـو كانـت ضعيفـة.

ومرجـع ذلـك إلـىٰ تخصيـص مـا دلّ علـىٰ مـا يعتـبر في حجّيّـة خـبر الواحـد مـن الشـروط المذكـورة في ذلـك البـاب بإخـراج بـاب المسـتحبّات عـن اعتبـار تلـك الشـروط.

وأمّـا الثـاني: فبـأن يكـون مرجـع النـزاع إلـىٰ أنَّ مجـرّد ورود الروايـة هـل يكـون مـن العناويـن المقتضيـة لصـلاح في الفعـل يُوجـب اسـتحبابه أم لا؟

---

(١) يُنظـر: وسـائل الشـيعة: ١/ ٨٠، ب١٨ مـن أبـواب مقدّمـة العبـادات، وهـو بـاب اسـتحباب الإتيـان بـكلّ عمـلٍ مشـروع روي لـه ثـواب عنهـم عليهم السلام.

ومرجع ذلك إلىٰ ما هو نظير السببيّة في خصوص الأحكام غير الإلزاميّة، فتكون حينئذٍ من الكبريات اللاحقة لعمل المكلّفين.

ولكن لا يخفىٰ أنَّ ذلك بمجرّده لا يكفي في كونها مسألة فقهيّة ما لم يكن تطبيق تلك الكبرىٰ علىٰ صغرياتها ممّا يرجع إلىٰ المقلّد.

ومن الواضح أنَّ تطبيق الكبرىٰ فيما نحن فيه علىٰ صغرياتها ليس ممّا يرجع إلىٰ المقلّد؛ إذ لا يميّز بين الخبر الضعيف وبين غيره، كما أنَّه 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 إلىٰ المجتهد، وحينئذٍ فإمّا أن نقول بكونها مسألة أصوليّة، أو نقول إنَّها خارجة عن كلا البابين.

وأمّا الثالث: فبأن يكون مرجع النزاع إلىٰ أنَّ العمل علىٰ طبق الرواية الضعيفة، هل يُوجب استحقاق الثواب أم لا؟

إذا[1] عرفت ذلك، فنقول: إنَّ الظاهر الأوّليّ من روايات الباب[2] هو ترتّب الثواب علىٰ نفس العمل الذي يُؤتىٰ به بداعي احتمال الأمر الواقعيّ، فيكون النظر بها إلىٰ الجهة الثالثة -أعني كون المسألة كلاميّة- ولكن سوقها يأبىٰ عن تعرّضها لمجرّد ترتّب الثواب، بل إنَّ سوقها يشهد بأنَّها واردة في مقام الترغيب علىٰ العمل

---

(١) أرّخ المقرّر تدثّر هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٢٤ رجب، ١٣٤٩هـ).

(٢) يُنظر: وسائل الشيعة: ١/ ٨٠، ب١٨ من أبواب مقدّمة العبادات.

المذكور والحثّ عليه، وحينئذٍ فيكون الاحتمال الثالث فيها ساقطًا بالمرّة، فيبقىٰ الكلام فيها مردّدًا بين الاحتمالين الأوّلين، والاحتمال الأوّل -أعني الحجّيّة- وإن كان ممكنًا، ولا يرد عليه المعارضة بأدلّة حجّيّة خبر الواحد؛ لما عرفت من كونها أخصّ منها مطلقًا، حيث إنَّ تلك تدلّ علىٰ اشتراط العدالة، أو الوثاقة في الراوي في جميع الأحكام، وهذه تدلّ علىٰ عدم اعتبار ذلك في خصوص المستحبّات، فتكون أخصّ من الأولىٰ.

وبذلك يظهر ما في ما أفاده الشيخ قدس سره في رسالته[1] نقلًا عن البعض من كون النسبة بينهما هي العموم من وجه[2].

النسبة بين أخبار التسامح وأدلّة الخبر الواحد

ولا يخفىٰ أنَّ الشيخ قدس سره[3] قد أجاب عن دعوىٰ العموم من وجه بدعوىٰ اختصاص آية النبأ[4] بقرينة التعليل فيها بخصوص الإيجاب والتحريم.

ولا يخفىٰ ما فيه لإمكان منع اختصاص الآية الشريفة بذلك أوّلًا، ومنع اختصاص أدلّة اعتبار العدالة أو الوثوق في حجّيّة خبر الواحد بالآية الشريفة ثانيًا، مع أنَّه لو سلّم العموم من وجه، أو فرض التباين -بأن يُقال: إنَّ أدلّة خبر الواحد تدلّ علىٰ اعتبار العدالة في مطلق الأحكام، وأدلّة التسامح تدلّ علىٰ عدم اعتبارها في مطلق الأحكام،

---

(١) يُنظر: رسائل فقهيّة، (رسالة التسامح في أدلّة السنن): ١٥١.

(٢) يُنظر: مفاتيح الأصول: ٤٣٨.

(٣) يُنظر: رسائل فقهيّة، (رسالة التسامح في أدلّة السنن): ١٤٣، وما بعدها.

(٤) سورة الحجرات: الآية ٦.

فتأمّل- لكانت هذه الأخبار مقدّمة علىٰ تلك؛ لترجّحها عليها في مورد المعارضة بعمل الأصحاب، إلّا أنَّ الشأن في كون هذه الأخبار دالّة علىٰ الحجّيّة؛ إذ ليس فيها ما يدلّ علىٰ أنَّ تلك الرواية الضعيفة حجّة خصوصًا بملاحظة ما تضمّنه بعض تلك الأخبار[1] من الحكم بترتّب الثواب وإن لم يكن كما بلغه؛ فإنَّ 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 علىٰ فعله كالوعد بالثواب علىٰ زيارة الحسين عليه السلام في كشفه عن كونه مستحبًّا شرعًا.

ومن ذلك يظهر الجواب عمّا يُورد به علىٰ القول بكون مفاد تلك الأخبار هو الاستحباب النفسيّ بما حاصله أنَّ اللازم منه هو الاعتناء بخبر الفاسق المتضمّن لاستحباب شيء من الأفعال، وهو

---

* **قلتُ:** لكن لا يتوجّه عليه الإشكال المتوجّه علىٰ التصويب المعتزليّ من كونه خلاف الإجماع ونحو ذلك، فإنَّ ذلك الإشكال ونحوه إنَّما يتوجّه إذا كانت جميع الأحكام مبنيّة علىٰ التصويب المذكور دون ما لو كان ذلك في خصوص بعض الأحكام.

---

(١) يُنظر: الكافي: ٢/ ٨٧، كتاب الإيمان والكفر، باب من بلغه ثواب من الله علىٰ عمل، ح٢.

منهي بما هو مستفاد من منطوق آية النبأ وغيره من الأدلّة المانعة من الأخذ بخبر الفاسق، فإنَّ هذا الإيراد إنَّما يتوجّه علىٰ القول بأنَّ مفاد تلك الأخبار هو حجّيّة الخبر الضعيف.

أمّا بناءً علىٰ 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 أيضًا 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 قدس سره من عدم الفرق بينهما[1] ليس كما ينبغي، فتأمّل*.

---

* **قلتُ**[2]: وكأنَّ دعوىٰ كون النسبة بين أخبار التسامح وبين أدلّة حجّيّة خبر الواحد هي العموم من وجه ناظرة إلىٰ أنَّ أدلّة حجّيّة خبر الواحد تدلّ علىٰ حجّيّة خصوص خبر العدل أعمّ من كونه في الأحكام الإلزاميّة أو في المستحبّات، وأخبار التسامح تدلّ علىٰ حجّيّة الأعمّ من خبر العدل في خصوص المستحبّات.

ولا يخفىٰ ما فيه؛ فإنَّه حينئذٍ لا تعارض بينهما؛ لكونهما مثبتين، لكن

---

(١) يُنظر: رسائل فقهيّة، (رسالة التسامح في أدلّة السنن): ١٤٣، وما بعدها.

(٢) أرّخ المقرّر قدس سره هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ» إلىٰ قوله: «كما عرفت» بما نصّه: «في ما يتعلّق بمسألة التسامح في أدلّة السنن صفحة (٢٤٧) الأحد: ٢٦ جمادىٰ الثانية، ١٣٥٨هـ».

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[1] القائل إنّه لا يقبل خبر الفاسق، فوقوع التعارض بالعموم من وجه بينهما واضح؛ لأنَّ 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 علىٰ استحباب شيء، وبناءً عليه ينحصر الجواب عن المعارضة المذكورة بتقديم أخبار التسامح؛ لشهرة العمل بها.

أمّا ما أفيد في بعض التقريرات[2] من الحكومة، فلم يظهر وجهه.

كما أنَّ ما أفيد من أنّه لو قدّمت أدلّة خبر الواحد علىٰ أخبار التسامح لم يبقَ مورد لأخبار التسامح، ممّا لم يظهر وجهه؛ إذ لو قدّمت أدلّة حجّيّة خبر الواحد يبقىٰ خبر العدل في المستحبّات موردًا لأخبار التسامح، غايته أنّه مشمول أيضًا لأخبار حجّيّة خبر الواحد.

نعم، يمكن إسقاط دعوىٰ العموم من وجه؛ فإنّها مبنيّة علىٰ لحاظ نسبة أخبار التسامح مع المنطوق وحده، أو مع المفهوم وحده، وذلك لا وجه له، بل بحسب الصناعة ينبغي نسبة أخبار التسامح إلىٰ مجموع ما تدلّ عليه أخبار حجّيّة خبر الواحد، فإنَّ حاصل تلك الأدلّة هو أنَّ الخبر إن كان راويه عادلًا كان مقبولًا في جميع الأحكام، وإن كان فاسقًا لم يكن مقبولًا.

---

(١) سورة الحجرات: الآية ٦.

(٢) يُنظر: فوائد الأصول: ٣/ ٤١٣.

جواز الحكم بالاستحباب لاعتبار التسامح

والحاصل[١]: أنَّ الظاهر الأوّليّ من الروايات الواردة في هذا الباب، وإن كان هو النظر إلىٰ ما بعد العمل، فتكون منطبقة علىٰ

وإن شئت، فقل: إنَّ أدلّة خبر الواحد تشرط العدالة في جميع الأحكام، فتكون أخبار التسامح أخصّ منها؛ لأنَّ مفادها عدم اشتراط العدالة في خصوص المستحبّات، ولعلّ هذا هو المراد من الحكومة.

نعم، هو تخصيص بحسب الصناعة لا حكومة.

وبالجملة: أنَّ ما أفيد في التقرير المشار إليه بقوله: «قلتُ: مع أنَّه يمكن أن يُقال: إنَّ أخبار «من بلغ» ناظرة إلىٰ إلغاء الشرائط في الأخبار القائمة علىٰ المستحبّات، فتكون حاكمة علىٰ ما دلّ علىٰ اعتبار الشرائط في أخبار الآحاد، وفي الحكومة لا تلاحظ النسبة إنَّ الترجيح لأخبار «من بلغ»...»[٢] إلخ لا يلتئم صدره مع ذيله، فإنَّ الحكومة في صدر الكلام لو فرضنا توجيهها بما ذكرناه من كون أخبار «من بلغ» أخصّ مطلقًا، لم يتّجه قوله: حينئذٍ في ذيل العبارة «وفي الحكومة لا تلاحظ النسبة» كما أنَّ هذه الجملة -وهي قوله: «وفي الحكومة لا تلاحظ النسبة»- لا تلتئم مع قوله: مع أنّه لو قدّم ما دلّ علىٰ اعتبار الشرائط في مطلق الأخبار لم يبقَ لأخبار «من بلغ» مورد...»[٣] إلخ فإنَّ عدم بقاء المورد إنَّما يناسب كون النسبة هي العموم المطلق دون العموم من وجه، كما عرفت.

---

(١) أرّخ المقرّر قدّس سرّه هذا المقطع من البحث بما نصّه: «تعطّل الدرس الأربعاء [(٢٥ رجب، ١٣٤٩هـ)] من جهة الوفاة، وكان الشروع السبت: (٢٨ رجب، ١٣٤٩هـ).

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٣/ ٤١٣.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه.

الاحتمال الثالث، إلّا أنَّ كونها مسوقة في مقام الحثّ على العمل والترغيب فيه يكون صارفًا لها عن ذلك الظهور وموجبًا لكون النظر فيها إلىٰ ما قبل العمل، وبما قدّمناه -من عدم تعرّضها لإثبات حجّيّة الخبر الضعيف- ينتفي الاحتمال الأوّل ويتعيّن الاحتمال الثاني.

وغاية ما يورد علىٰ إرادة المعنىٰ الثاني -أعني تعرّض الروايات لإثبات الاستحباب الشرعيّ للعمل بعنوانه الثانويّ أعني كونه ممّا بلغ عليه الثواب- هو أنَّ بعض تلك الروايات مشتمل علىٰ قوله عليه السلام: «**فعمله رجاء ذلك الثواب**»، أو «**التماس ذلك الثواب**»[1]، بدعوىٰ: أنَّ تقييد العمل بكونه برجاء الثواب، أو بالتماسه يكون موجبًا لحمل تلك الرواية علىٰ العمل من باب الاحتياط؛ لاحتمال كون ذلك العمل مطلوبًا واقعًا، فيكون مساقها مساق أخبار الاحتياط من الترغيب فيه والحثّ عليه التي يكون الأمر فيها إرشادًا إلىٰ حسن الاحتياط عقلًا، أو يكون استحبابيًّا مولويًّا، فتدخل المسألة حينئذٍ فيما تقدّم من الإشكال علىٰ الاحتياط في العبادات، وأنَّ المستحبّ هو نفس العمل، أو أنَّه العمل بداعي احتمال كونه مطلوبًا واقعًا*.

---

* **قلتُ**[2]: يمكن التأمّل في كون ورود تلك الأخبار في مقام الحثّ والترغيب قرينة علىٰ نفي الاحتمال الثالث؛ لإمكان أن يكون الحثّ

---

(١) الكافي: ٢/ ٨٧، كتاب الإيمان والكفر، باب من بلغه ثواب من الله علىٰ عمل، ح٢.

(٢) هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ» إلىٰ قوله: «بلغه» وجدته في هامش النسخة من دون إشارة إلىٰ محلّ وضعه، وضعته هنا لظنّي أنَّه مكانه المناسب.

وبعد الفراغ عن كون الرواية المذكورة المشتملة علىٰ ذلك القيد دالّة علىٰ تقييد العمل بقصد الاحتياط، وبرجاء المطلوبيّة الواقعيّة، يتعيّن انطباقها علىٰ 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 مقتضىٰ الصناعة في بادئ النظر هو عدم حمل المطلق علىٰ المقيّد؛ لتوافقهما في الإثبات وعدم تدافعهما في النفي والإثبات، إلّا أنَّ الظاهر من الطائفتين لمّا كان هو وحدة الحكم فيهما وجب حمل المطلق منهما علىٰ المقيّد، وبعد هذا الحمل يكون جميع ما ورد من الروايات في هذا الباب محمولًا علىٰ 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 علىٰ ذلك العمل هو رجاء ذلك الثواب الذي بلغه، بمعنىٰ أنَّ النظر في هذا القيد يكون

والترغيب حثًّا وترغيبًا علىٰ الاحتياط، بل لا يبعد الوجه الثالث، بل ينبغي الجزم به لقرينة قوله: **«رجاء ذلك الثواب»**[2]، ولقوله: **«وإن لم يكن، كما بلغه»**[3].

---

(١) يُنظر: الكافي: ٢/ ٨٧، كتاب الإيمان والكفر، باب من بلغه ثواب من الله علىٰ عمل، ح٢.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه.

إلىٰ حالة العامل حين ما بلغه الثواب علىٰ العمل، وأنَّه إنَّما يعمله رجاءً لذلك الثواب من دون أن يكون ذلك قيدًا في العمل المحكوم عليه بالاستحباب بعنوانه الثانويّ المستفاد من قوله عليه السلام: **«أوتي ذلك الثواب»**.

وثانيهما: أن يجعل ذلك قيدًا 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 علىٰ زيارة الحسين عليه السلام كان الحكم المذكور واردًا علىٰ العمل بعنوانه الثانويّ، أعني كونه ممّا بلغ عليه الثواب.

وحينئذٍ نقول: إنَّ قوله عليه السلام: **«رجاء ذلك الثواب»** يحتمل أن لا يكون ناظرًا إلّا إلىٰ حالة العامل في ذلك الحال، وأنَّه لا يفعل الفعل المزبور إلّا من جهة التماس ذلك الثواب علىٰ ذلك العمل من دون أدنىٰ تعرّض لتقييد ذلك العمل في مقام الحكم عليه بالاستحباب بقيد كونه صادرًا برجاء المطلوبيّة الواقعيّة، وحينئذٍ فيلتئم الصدر مع الذيل -أعني أنَّ قوله عليه السلام: **«فعمله رجاء لذلك الثواب»**- لا يكون منافيًا 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»** راجعًا إلىٰ أن يقول عليه السلام: **«فليعمل»**، بخلاف ما لو حملناه علىٰ التقييد المزبور؛ فإنَّه حينئذٍ يكون منافيًا لذلك؛ إذ لا تكون الرواية الشريفة متعرّضة حينئذٍ إلّا لمجرّد ترتّب

الثواب، وبيان مجرّد حسن الاحتياط عقلًا أو استحبابه شرعًا بعنوان كونه احتياطًا، 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[1] أنَّه منافٍ لمساق هذه الروايات من الحثّ والترغيب على العمل ممّا بلغ عليه الثواب*.

---

* **قلتُ**: الظاهر أنَّ 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 واجدًا لجميع ما هو عليه من قيد أو نحوه، مع قطع عن نفس الحكم، بمعنى أنَّ كلّ ما يكون من شؤون الموضوع لا يعقل أن يكون آتيًا من ناحية الحكم، وحينئذٍ نقول: إنَّ قوله عليه السلام: «**فعمله رجاء ذلك الثواب**» وإن لم يكن قيدًا، بل كان من قبيل الداعي، إلّا أنَّه من شؤون الموضوع، فلا بُدَّ أن يكون هذا الداعي على العمل آتيًا من جهة أخرى غير جهة حكمه اللاحق له بقوله عليه السلام: «**كان ذلك الثواب**».

فنقول: إنَّ ذلك الرجاء إن كان آتيًا من قبل إحراز الطلب الواقعيّ من جهة الاعتماد على المخبر، خرجت المسألة عن مسألة التسامح

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٥٦) من هذا الجزء.

في أنّ أوامر الاحتياط تعبّديّة أو توصّليّة

ثمّ إنّك[١] قد عرفت فيما تقدّم[٢] في الأمر بالاحتياط أنّه قيل بتعلّقه بنفس العمل مع كون الأمر المذكور عباديًّا، وجعل ذلك الأمر نظير الأمر الواقعيّ في تعلّقه بذات العمل مع كونه عباديًّا، وقد أشكلنا علىٰ ذلك فيما تقدّم[٣] بالفرق الواضح بين الأمر الاحتياطيّ والأمر الواقعيّ، فإنّ الأمر الواقعيّ لا يُعقل فيه كلّ من الإطلاق والتقييد بالنسبة إلىٰ عباديّة متعلّقه، فلا بُدَّ أن يكون مجملًا من هذه الجهة، بخلاف الأمر الاحتياطيّ؛ فإنّه يمكن فيه تقيّد متعلّقه

وكان مفاد تلك الأخبار هو أنّ من أخبر بترتّب ثواب علىٰ 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 آتيًا من قبيل احتمال الطلب الواقعيّ كان ذلك عبارة عن العمل الاحتياطيّ وكان مرجع الحكم منه عليه السلام بأنّ ذلك الثواب له وإن لم يكن كما بلغه إلىٰ الثواب الحاصل علىٰ 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 علىٰ العمل بالاحتياط والترغيب فيه والحكم باستحبابه شرعًا بلسان ترتّب الثواب عليه، وبذلك يندفع إشكال عدم ملائمة الصدر للذيل.

---

(١) أرّخ المقرّر تدشّ هذا المقطع من البحث الأحد: (٢٩ رجب، ١٣٤٩هـ).

(٢) يُنظر: صفحة (٢٤٠، و٢٤٣) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: صفحة (٢٤٣) من هذا الجزء.

بالإتيان به بداعي احتمال الأمر الواقعيّ، ويكون هذا التقييد[1] كافيًا في عباديّة متعلّقه من دون حاجة إلىٰ الالتزام بأنَّ متعلّق الأمر الاحتياطيّ هو ذات العمل، وأنَّ العباديّة متأتّية من ناحية دليل آخر، نظير عباديّة الأمر الواقعيّ الحاصلة من جهة أخرىٰ.

هذا مضافًا إلىٰ أنَّ الأمر العباديّ لا بُدَّ أن يكون ناشئًا عن صلاح وملاك في نفس الفعل.

ومن الواضح أنَّ 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 توصّليًّا، ولا يكون ما ذكرناه في الأمر النذريّ المتعلّق بذات العبادة من الاتّحاد مع الأمر الواقعيّ نافعًا فيما نحن فيه، لعدم إحراز الأمر الواقعيّ في المقام، فتأمّل*.

---

* إشارة[2] إلىٰ أنَّ الغرض من التعبّديّة لو كان هو عباديّة الأمر الاحتياطيّ علىٰ 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 نافعًا، والظاهر هو الأوّل؛ لأنَّ الكلام مبني علىٰ استحباب الاحتياط مولويًّا، وأنَّ ذلك الاستحباب عباديّ، ولا

---

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

(٢) هذا المقطع من البحث من قوله: «إشارة» إلىٰ قوله: «النفسيّة» وجدته في هامش النسخة من دون إشارة إلىٰ محلّ وضعه، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

في بيان المصحّح لعباديّة أوامر الاحتياط

وكيف كان، فهذا الإشكال الذي وجّهناه علىٰ القول بكون متعلّق الأمر الاحتياطيّ الاستحبابيّ هو نفس العمل وبيكرة العبادة لا يتأتّىٰ فيما نحن فيه من الأمر الاستحبابيّ المستفاد من روايات التسامح، بناءً علىٰ 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: أنَّه في مقام كون العمل توصّليًّا يكون الأمر المذكور توصّليًّا، وفي مقام كونه عباديًّا يكون الأمر المذكور عباديًّا.

والذي ببالي أنَّه (دام ظلّه) أفاد: أنَّ المصحّح للعباديّة هو اتّحاد هذا الأمر مع الأمر الواقع نظير باب النذر، وفرق بين المقام وبين الأمر الاحتياطيّ بأنَّ ذلك الأمر الاحتياطيّ لا يمكن أن يكون عباديًّا؛ لعدم كون متعلّقه بنفسه ممّا فيه الصلاح، وأنَّ الصلاح فيه آتٍ من جهة أخرىٰ، بخلاف الأمر الاستحبابيّ هنا،

ريب في عدم اختصاصه بصورة الإصابة، مضافًا إلىٰ أنَّ الاتّحاد في المقام ليس من قبيل اتّحاد الأمر النذريّ مع الأمر الواقعيّ، بل من قبيل اتّحاد الطريق مع ذي الطريق، فإنَّ الأمر الاستحبابيّ طريق إلىٰ الواقع، وهذا الأخير أفاده (دام ظلّه).

ويمكن أن يُقال: إنَّ الأمر الاحتياطيّ بناءً علىٰ كونه استحبابيًّا مولويًّا لا يكون طريقيًّا، بل يكون كسائر المستحبّات النفسيّة.

فإنَّه لمّا أمكن تعلّقه بنفس الفعل صحّ كونه عباديًّا بما عرفت من الاتّحاد.

وقد عرضت بخدمته (دام ظلّه): أنَّ الأمر الاحتياطيّ يمكن تصحيح عباديّته بالاندكاك مع الأمر الواقعيّ، فأجاب بما حاصله ما تقدّم ذكره من عدم إحراز الأمر الواقعيّ في مقام الاحتياط الاستحبابيّ*.

تنبيهات

وينبغي التنبيه علىٰ أمور:

الأمر الأوّل في كون المسألة أصوليّة أو فقهيّة

الأوّل: أنَّه قد مرّت الإشارة إلىٰ أنَّ هذه المسألة لو رجع النزاع فيها إلىٰ حجّيّة الخبر الضعيف، لكانت مسألة أصوليّة باحثة عن حجّيّة الخبر الضعيف في خصوص باب المستحبّات، ولو كان النزاع فيها راجعًا إلىٰ ما اخترناه من الاستحباب الشرعيّ بعنوان «ما بلغ» كانت فقهيّة، وقد عرفت[1] أيضًا الإشارة إلىٰ أنَّها علىٰ هذا التقدير لا تكون فقهيّة صرفة؛ لأنَّ ملاك كون المسألة فقهيّة وإن كان هو تعلّقها بالعمل، إلّا أنَّه لا بُدَّ فيها من كون تشخيص الصغرىٰ راجعًا إلىٰ المقلّد دون المجتهد، والمفروض أنَّ تشخيص الصغرىٰ فيما نحن فيه منوط بنظر المجتهد، فهي مثل قاعدة «الوفاء بالعقود» وغيرها

---

* **قلتُ**: وهذا الإشكال متأتٍ في الأمر الاستحبابيّ فيما نحن فيه بطريق أولىٰ؛ إذ ليس المنوط فيه هو الواقع، فلأجل ذلك قلنا: إنَّ الوجّه في عباديّة هذا الأمر هو عباديّة متعلّقه، بمعنىٰ أنَّه من الأعمال التي نعلم بطريق القطع أنَّها لو كانت مأمورًا بها لكانت عبادة، فتأمّل.

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٤٨) من هذا الجزء.

من القواعد التي يكون تنقيح صغراها[١] بيد المجتهد، فلا ينبغي عدّها من المسائل الفقهيّة، بل إمّا أن تُعدّ من المسائل الأصوليّة، أو تُعدّ من القواعد الفقهيّة التي هي في الحقيقة نحو ثالث خارج عن كلّ من فنّ الأصول، وفنّ الفقه.

الأمر الثاني في شمول القاعدة للمكروهات وعدمه

الأمر الثاني: هل القاعدة المذكورة تشمل المكروهات، أم هي مختصّة بالمستحبّات؟

والذوق وإن كان مساعدًا على الشمول، وأنَّ ذكر الثواب في أخبار الباب إنَّما هو من مجرّد التمثيل، إلّا أنَّ الحكم بذلك والجزم به في غاية الإشكال؛ إذ ليس المقام من قبيل الأدلّة المتضمّنة لأحكام الرجل في ظهورها في مجرّد المثال، وأنَّ الحكم فيها شامل للرجل والمرأة.

وبالجملة: فإنَّ 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[٢]، والشهيد الثاني في شرح الدراية[٣]، وعبارة الأوّل نسبة ذلك إلى أهل العلم، ويقرب منها عبارة الثاني، أو أنَّها لا تشمل مثل ذلك؛ لعدم كون الأخبار المذكورة مربوطة بعمل المكلّف كي يحكم بدخولها في من بلغه ثواب على عمل، والظاهر الثاني؛ إذ لا

---

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

(٢) يُنظر: ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة: ٢/ ٣٤.

(٣) يُنظر: شرح البداية في علم الدراية: ٦٣.

وجه للأوّل إلّا دعوىٰ كون النقل عملًا.

وفيه: أنَّ الرواية الضعيفة المتضمّنة لنقل مصيبة أو منقبة لم تكن متضمّنة لثواب علىٰ عمل، بل ليست متضمّنة لعمل فضلًا عن الثواب عليه.

نعم، أنَّها علىٰ تقدير صحّتها محقّقة للثواب علىٰ نقل ما تضمّنته، وأين هذا من كونها محقّقة لبلوغ الثواب علىٰ عمل؛ كي تدخل في القاعدة المذكورة، مضافًا إلىٰ أنَّ النقل إن كان مع حفظ النقل عن الرواي بأن يقول: روىٰ فلان كذا، أو روىٰ كذا، فهذا ممّا لا إشكال فيه، ولا حاجة فيه إلىٰ قاعدة التسامح، وإن كان بعنوان الحكاية عن الواقع، فهذا وإن لم يكن ممّا أحرز كذبه، إلّا أنَّه ملحق به في القبح العقليّ؛ لكونه من دون علم بما يحكيه، ولا ما يقوم مقامه.

الأمر الرابع[1]: أنَّه لو كانت الرواية الضعيفة الدالّة علىٰ الاستحباب مقرونة باحتمال التحريم من ناحية جهة من الجهات، فبعد جريان أصالة البراءة في احتمال التحريم، لا مانع من جريان قاعدة التسامح بالنسبة إلىٰ الرواية الضعيفة الدالّة علىٰ الاستحباب.

الأمر الرابع في شمول الرواية الضعيفة الدالّة على الاستحباب

الخامس: هل القاعدة المذكورة شاملة لفتوىٰ الفقيه بالاستحباب أم لا؟

وينبغي أن يكون مثل «مقنعة الصدوق»، و«نهاية الشيخ» خارجين

الأمر الخامس في شمول القاعدة لفتوى الفقيه وعدمه

---

(١) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث الاثنين: (غرّة شعبان، ١٣٤٩هـ).

عن هذا النزاع؛ لما تحرّر في محلّه[١] من فتاويهما في هذين الكتابين مضمون روايات، فيكون الحكم في ذلك هو الحكم في رواتهما[٢] المرسلة، وحينئذٍ فمحلّ النزاع مختصّ بالفتوىٰ الاجتهاديّة، ومقتضىٰ ظاهر أخبار المسألة هو الاختصاص بما كان البلوغ بطريق الرواية.

مضافًا إلىٰ ما اشتملت عليه تلك الأخبار من التقييد بكون البلوغ عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، ويلحق به ما كان عن أحدهم عليهم السلام، أمّا مجرّد الفتوىٰ فيشكل الحكم في إلحاقها بذلك، لكنَّ الظاهر من الأصحاب هو الحكم بالإلحاق، وهو في غاية الإشكال.

ومرادهم هو الحكم بالاستحباب بالنسبة إلىٰ الفقيه الآخر، أمّا بالنسبة إلىٰ من قلّد الفقيه الأوّل الذي أفتىٰ بالاستحباب، فلا إشكال في حجّيّة الفتوىٰ عليه، وحينئذٍ فيشكل الأمر بالنسبة إلىٰ الفقيه الآخر، فإنَّ الفقيه الآخر غالبًا يكون قاطعًا بعدم الاستحباب بالعنوان الأوّليّ، أو أنَّه قد قام عنده الدليل علىٰ عدم الاستحباب المذكور، فكيف يمكن أن يُقال بثبوت الاستحباب بالنسبة إليه بالعنوان الثانويّ الذي هو عنوان البلوغ.

الأمر السادس في شمول القاعدة للخبر الضعيف الدالّ على الوجوب

السادس: أنَّه لو كان في البين رواية ضعيفة دالّة علىٰ الوجوب، فهل تدخل في القاعدة المذكورة ويحكم بالاستحباب أم لا؟

والظاهر الأوّل؛ لدخول الوجوب في كونه مصداقًا لبلوغ الثواب،

---

(١) يُنظر: رجال السيّد بحر العلوم: ٣/ ٢٣٠، وأعيان الشيعة: ٩/ ١٦٦، ومستدرك الوسائل: ١٩/ ١٨٩، الخاتمة، وكتان المقنع: ٣٨.

(٢) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (روايتيهما).

غايته أنَّه لا يمكن الحكم بالوجوب لضعف الرواية، أمّا الاستحباب فلا مانع من الحكم به استنادًا إلىٰ روايات الباب، وعليه فلو كانت لنا رواية ظاهرها الوجوب، وأخرىٰ معارضة لها دالّة علىٰ التحريم، وقلنا بشمول القاعدة للمكروهات، فبعد التعارض وسقوط كلّ منهما في إثبات الحكم الإلزاميّ يمكن الالتزام بالاستحباب والكراهة، كما هو الظاهر من رسالة الشيخ قدس سره[1]؛ فإنَّه بنىٰ علىٰ ذلك، وألحقه بالعبادات المكروهة التي لا بدل لها بحمل الكراهة علىٰ مطلوبيّة الترك مع الحكم بمطلوبيّة الفعل، فيكون كلّ من الفعل والترك مستحبًّا، 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 قدس سره للشبهة الوجوبيّة، مسألة الشكّ في الوجوب التخييريّ[5]، ولا يخفىٰ أنَّ الشكّ فيه يكون علىٰ أنحاء:

---

* **قلتُ:** يمكن أن يُقال في مثل ذلك بالتزاحم، إلّا أنَّ يُقال بعدم جريانه في الأحكام غير الإلزاميّة.

---

(١) يُنظر: رسائل فقهيّة، (رسالة التسامح في أدلّة السنن): ١٦٠.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ١٠١.

(٣) أرّخ المقرّر قدس سره هذا المقطع من البحث بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم الثلاثاء: ٢ شعبان، ١٣٤٩هـ».

(٤) رجع المقرّر قدس سره إلىٰ أصل البحث، إذ ذكر التنبيه الثالث من التنبيهات التي عقدها الشيخ الأنصاريّ قدس سره في الشبهة الوجوبيّة، يُنظر: صفحة (٢٣٧)و(٢٥٨) من هذا الجزء.

(٥) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ١٥٩.

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 معلومًا وكون الشيء الآخر مسقطًا لوجوب الشيء الأوّل أيضًا معلوم، ولكن يحصل الشكّ في كون الوجوب المتعلّق بالأوّل تعيينيًّا، ويكون حينئذٍ الثاني مباحًا أو مستحبًّا مسقطًا للواجب، مثل القراءة في صلاة المنفرد، والإتمام في صلاة الجماعة، أو كون الوجوب المتعلّق بالأوّل تخييريًّا بينه وبين الشيء الآخر.

النحو الثالث: أن يكون تعلّق الوجوب بالشيء معلومًا، ولكن يشكّ في أنَّه علىٰ نحو الوجوب التخييريّ بينه وبين شيء آخر، أو أنَّه علىٰ نحو الوجوب التعيينيّ، بحيث كان مسقطيّة الطرف الآخر، وكذلك وجوبه التخييريّ مشكوكًا.

النحو الرابع: أن يكون وجوب الشيء معلومًا ووجوب الشيء الآخر أيضًا يكون معلومًا، ولكن يشكّ في كون الوجوب وجوبًا واحدًا تخييريًّا بينهما، أو أنَّ في البين واجبين تعيينيّين، بحيث كان كلّ من الوجوبين وجوبًا تعيينيًّا.

أمّا النحو الأوّل من الأنحاء المذكورة، فلا ينبغي الريب في جريان أصالة البراءة عند الشكّ فيه، وإن كانت عبارة الشيخ قدس سره رُبّما يتوهّم منها خلاف ذلك، إلّا أنَّ الإنصاف: أنَّه 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 تدثّل: «أمّا لو شكّ في الوجوب التخييريّ والإباحة، فلا تجري فيه أدلّة البراءة؛ لظهورها في عدم تعيين الشيء المجهول علىٰ المكلّف، بحيث يلتزم به ويعاقب عليه»[1] انتهىٰ.

ونظره في هذه العبارة إلىٰ النحو الثالث، ومراده من عدم جريان دليل البراءة هو عدم جريانها في الطرف الآخر المحتمل كونه عدلًا لما تعلّق الوجوب به، فإنَّ ذلك الطرف الآخر يتردّد أمره بين الإباحة والوجوب التخييريّ، ومن الواضح عدم جريان البراءة بالنسبة إلىٰ الطرف الآخر المردّد بين كونه واجبًا تخييريًّا وبين كونه مباحًا.

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: إنَّه في صورة عدم تعذّر ما علم وجوبه يبقىٰ الشكّ فيما احتمل وجوبه تخييرًا بحاله لا يجري فيه أصل أصلًا؛ لأنَّ المفروض عدم جريان البراءة فيه، وعدم جريان أصالة عدم الوجوب -كما سيأتي إن شاء الله تعالىٰ بيانه[2]- من أنَّ عدم الجعل لا أثر له وعدم المجعول لا أصل له، وحينئذٍ فتبقىٰ الشبهة المذكورة بلا أصل، وهو غريب[3].

لأنّا نقول: لا غرابة في ذلك؛ إذ لا يترتّب أثر عمليّ علىٰ الشكّ

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ١٥٩.

(٢) يُنظر: ٨/ ١٨٥ من هذا الكتاب.

(٣) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ١٦٠، وأوثق الوسائل في شرح الرسائل: ٣٠٧.

المزبور إلّا من جهة كون الطرف المذكور مسقط لما علم وجوبه، والمفروض أنَّ أصالة الاشتغال من هذه الجهة خارجة.

وبالجملة: أنَّ هذه الشبهة من جهة الأثر المترتّب عليها، وهو إسقاط ما علم وجوبه يجري فيها أصالة الاشتغال، ومن جهة الشكّ في أصل وجوب ذلك الطرف تخييرًا لا أثر لها، فلا غرابة في كونه بلا أصل جارٍ فيها.

ومنه يعلم: أنَّه عند تعذّر الطرف المحتمل الوجوب يكون الطرف الآخر المردّد بين الوجوب التخييريّ والتعيينيّ متعيّنًا.

البراءة عند تعذّر الطرف المشكوك الوجوب

وأمّا الأنحاء الثلاثة الأخر، فلا يخفىٰ أنَّ النظر في الكلام فيها إنَّما هو إلىٰ الشكّ في هذا الشيء الذي فرض العلم بوجوبه في كلّ من الأنحاء الثلاثة، فإنَّ الشكّ في جميعها راجع إلىٰ جهة واحدة، وهي الشكّ في كون الوجوب المتعلّق بذلك الشيء، هل هو تخييريّ أو أنَّه تعيينيّ؟ وإنَّما وقع الاختلاف في هذه الأنحاء الثلاثة من الجهة الأخرىٰ -أعني جهة الطرف الآخر- في كون الشكّ فيه في النحو الأوّل منها متعلّقًا بكونه أحد العدلين، أو أنَّه من مجرّد المسقط لوجوب الشيء الأوّل، وفي النحو الثاني وقع الشكّ في كونه عدلًا للأوّل، أو أنَّه أجنبيّ بالمرّة لا مسقط ولا عدل، وفي النحو الثالث وقع الشكّ في كونه عدلًا للأوّل أو كونه واجبًا مستقلًّا، وهذه الجهات جهات أخر أجنبيّة عمّا هو محلّ البحث من الشكّ في كون الأوّل واجبًا علىٰ نحو التعيين أو علىٰ نحو التخيير، وهذه الجهة قدر مشترك بين هذه الأنحاء الثلاثة.

وكيف كان، إنَّ محلّ الكلام هو ما لو علم وجوب شيء وحصل الشكّ في كون وجوبه تعيينيًّا أو كونه تخييريًّا بينه وبين شيء آخر نقول: إنَّ الكلام في ذلك متوقّف علىٰ بيان حقيقة الوجوب التخييريّ، وأنَّه مختلف بالهويّة مع الوجوب التعيينيّ، أو أنَّه لا اختلاف بين الوجوبين بالهويّة، وإنَّما كانت جهة التخيير ناشئة عن جعل العدل للواجب الموجب لسقوط وجوب الشيء عند الإتيان بالعدل الآخر، والذي حقّقناه في محلّه[1] 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: أنَّ 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 محتاجًا في مقام الإثبات إلىٰ ذكر العدل بمثل العطف بلفظ «أو»، بخلاف الأوّل.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنَّه لو كان في البين دليل لفظيّ، وكان واردًا في مقام البيان، كان الإطلاق وعدم ذكر العدل بالعطف بلفظ «أو» ونحوه دليلًا علىٰ إرادة الوجوب التعيينيّ؛ لأنَّ ذلك هو مقتضىٰ تطبيق مقام الإثبات علىٰ مقام الثبوت، بحيث نستكشف من عدم ذكر العدل في مقام الإثبات الوارد في مقام البيان أنَّ ذلك الواجب لا

---

(١) يُنظر: ٢/ ٢٧٤، وما بعدها من هذا الكتاب.

عدل له في مقام الجعل والتشريع، فيكون وجوبه وجوبًا تعيينيًّا.

وإن لم يكن لنا ذلك الدليل اللفظيّ، فهل المرجع في الشكّ المزبور هو البراءة أو الاحتياط؟

والحقّ هو الثاني، أعني الرجوع إلىٰ أصالة الاشتغال؛ لإحراز تعلّق التكليف بذلك الشيء مع الشكّ في سقوطه بالإتيان بذلك الطرف الآخر، ومقتضىٰ 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 علىٰ طبق كون الوجوب تعيينيًّا.

في دفع توهّم كون البراءة تجري فيما لا بدل له

وأمّا ما رُبّما يتوهّم[1] في توجيه ذلك من الرجوع إلىٰ أصالة البراءة من جعل العدل الموجب للحكم بكون هذا الواجب ممّا لا بدل له.

ففيه: ما لا يخفىٰ من الفساد، فإنَّ دليل البراءة إنَّما هو مسوق للتوسعة والامتنان، فلا يجري في مورد تكون الفائدة من إجرائه منحصرة بالتضييق علىٰ المكلّف، كما فيما نحن فيه؛ لأنَّ ذلك خلاف مقتضىٰ الامتنان.

مضافًا إلىٰ إنّ ترتّب الحكم بالتعيين فيما هو معلوم الوجوب علىٰ هذا الأصل لا يكون إلّا مثبتًا، كما لا يخفىٰ.

هذا كلّه في دليل المختار من الرجوع إلىٰ أصالة الاشتغال.

---

(١) يُنظر: أوثق الوسائل في شرح الرسائل: ٣٠٧، وما بعدها.

في تقريب القول بالبراءة

وأمّا القول بالبراءة، فغاية ما يمكن أن يُقال في تقريبه وجهان:

الأوّل: هو ما يُقال[١] من إنَّ التعيين كلفة زائدة، فالمرجع فيها هو البراءة.

وفيه: أنَّه ليس مجرّد كون الكلفة زائدة محقّقًا للرجوع إلىٰ البراءة ما لم يكن في البين ما يكون مجعولًا شرعيًّا، والمفروض أنَّ تعلّق التكليف بذلك الشيء كان معلومًا، وإنَّما كان الشكّ في سقوطه بالطرف الآخر، فلا محيص إلّا من الرجوع إلىٰ ما يقتضيه شغل الذمّة اليقينيّ من الفراغ اليقينيّ.

الثاني: ما رُبّما يتوهّم[٢] من أنَّ أحد فردي الواجب التخييريّ مرخصّ في تركه، غايته أنَّه إلىٰ بدل بخلاف الواجب التعيينيّ، فإذا حصل الشكّ في كون وجوب هذا الشيء تعيينيًّا أو تخييريًّا، فقد حصل الشكّ في تحقّق الإلزام بذلك الشيء بالنحو المزبور، فيرجع فيه إلىٰ البراءة.

وفيه: أنَّ هذا التوهّم مبني علىٰ الاختلاف بين الوجوبين بالهويّة، وأنَّ الوجوب التخييريّ مجتمع مع الترخيص في الترك، بخلاف الوجوب التعيينيّ، وقد حقّقنا في محلّه[٣] فساد ذلك، وبنينا أنَّ التحقيق أنَّ الوجوب فيهما واحد بحسب الحقيقيّة والهويّة، وإنَّما جاء الاختلاف بينهما من كون الواجب ممّا جعل الشارع له العدل

---

(١) يُنظر: شرح كفاية الأصول: ١/ ١١٠.

(٢) يُنظر: فراد الأصول: ١/ ٣٨٥.

(٣) يُنظر: ١/ ٢٧١، وما بعدها من هذا الكتاب.

أو ممّا لم يجعل ولازم جعل العدل هو السقوط بالإتيان بذلك العدل، لا أنَّ الواجب مرخّص في تركه*.

---

* **قلتُ:** لا يخفىٰ 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 خارجًا عن هذه الجهة التي هي محلّ الكلام، لكون السقوط بفعل الطرف الآخر محرزًا فيه، وسيأتي الكلام فيه مفصّلًا إن شاء الله[1]، فإنَّ كلامه (دام ظلّه) في هذه الجهة منحصر في النحو الثالث، وأمّا النحو الأوّل، والرابع فسيأتي الكلام فيهما مفصّلًا إن شاء الله تعالىٰ[2].

وحينئذٍ، فيكون أثر الشكّ في النحو الأوّل منحصرًا في صورة تعذّر هذا الطرف الذي علم تعلّق الوجوب به، وأنَّه عند تعذّره هل يتعيّن عليه الطرف الآخر، بناءً علىٰ كون الوجوب تخييريًّا، أو أنَّه لا يتعيّن عليه بناءً علىٰ كونه تعينيًّا 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.

نعم، في النحو الثالث لو تعذّر هذا الطرف يتعيّن الطرف الآخر قطعًا.

في مناقشة المقرّر لجواب الوجه الثاني

ثمّ إنَّ الذي يظهر ممّا حرّرته عنه (دام ظلّه) في جواب الوجه الثاني[3] من وجهي الرجوع إلىٰ البراءة هو أنَّه لو كان مرجع الوجوب التخييريّ

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٠٨) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٢٧١) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: صفحة (٢٧١) من هذا الجزء.

إلىٰ الترخيص في ترك الواجب عند الإتيان بالطرف الآخر يكون المرجع هو البراءة.

والظاهر أنَّه لا يكون المرجع هو البراءة ولو علىٰ هذا التقدير، كما سيتّضح لك ممّا نحرره[1] في تحقيق هذه المسألة، وهي مسألة الشكّ في كون الشيء الآخر مسقطًا محضًا، بعد الفراغ عن كون الوجوب تعينيًّا، وأنَّ ذلك الطرف الآخر غير واجب لا تعيينًا ولا تخييرًا، فهل يكون المرجع بعد تحقّق الطرف الآخر هو البراءة أو يكون المرجع هو الاحتياط؟

وتفصيل ذلك هو أنَّ يُقال: لو توجّه إلىٰ 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» مجزيًا عنه، فهل الأصل يقتضي عدم سقوطه عنه بفعل ذلك الغير، أو أنَّ الأصل يقتضي سقوطه؟

وهكذا الحال في كلّ ما لو توجّه تكليف إلىٰ شخص بفعل من الأفعال، وشكّ في سقوطه عنه بشيء آخر، مثل فعل الغير أو أمر آخر تكوينيّ، فهل الأصل هو السقوط بذلك الشيء، أو أنَّه يقتضي عدم السقوط؟

الظاهر أنَّ جميع ذلك من قبيل الشكّ في المسقط، وأنَّ المرجع فيه هو أصالة الاشتغال دون البراءة[2].

---

(١) يُنظر: ١٠/ ١٠٨ من هذا الكتاب.

(٢) إن لم يكن هو استصحاب بقاء ذلك التكليف، وفي المثال مناقشة خارجة عن البحث، وهي أنَّ تبرّع غير الوليّ موجب لبراءة ذمّة الميّت، فلا يبقىٰ موضوع لقضاء الوليّ، لكنَّ الكلام في المشكوك المسقطيّة، ولو كان فعل الغير موجبًا لانعدام الموضوع لم يكن إشكال في مسقطيّته، يُنظر: أصول الفقه: ٧/ ٢٩٦.

وقد يُقال بأنَّ ذلك من قبيل الترديد بين الأقلّ والأكثر، وأنَّ المرجع فيه هو البراءة.

وتوضيح ذلك هو أنَّه لو كان ذلك الأمر الآخر غير مسقط للتكليف المتوجّه إلىٰ الشخص، بأن فرض عدم دلالة الدليل علىٰ أنّ قضاء غير المولىٰ مسقط لوجوبه عن الوليّ، لكان ترك قضاء الوليّ ممنوعًا عنه بجميع أنحائه[1] تروكه، فيكون كلّ من تركه في حال قضاء الغير وتركه في حال عدم قضاء الغير محرّمًا وممنوعًا عنه، بخلاف ما لو كان فعل ذلك الغير مسقطًا، بأن دلّ الدليل علىٰ سقوط القضاء عن الوليّ بفعل الغير؛ فإنَّه علىٰ هذا التقدير لا يكون ترك قضاء الوليّ بجميع أنحاء تروكه محرّمًا وممنوعًا عنه، بل يكون الممنوع عنه هو خصوص الترك المقارن لعدم فعل الغير دون الترك المقارن لفعل الغير.

وبعبارة أخرىٰ: علىٰ الأوّل يكون عدم قضاء الوليّ ممنوعًا عنه بكلا فرديه، يعني أنَّه يكون كلّ من عدمه في حال وجود فعل الغير، وعدمه في حال عدم فعل الغير ممنوعًا عنه، وعلىٰ الثاني يكون العدم الممنوع عنه هو خصوص العدم المقارن لعدم فعل الغير دون العدم المقارن لفعل الغير.

وبعبارة أخرىٰ: علىٰ الأوّل يكون مرجع وجوب القضاء علىٰ الوليّ إلىٰ المنع عن كلا نحوي عدمه، أعني المنع عن عدمه المقارن لفعل الآخر، وعدمه المقارن لعدم فعل الآخر، وعلىٰ الثاني يكون مرجع

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (أنحاء تروكه).

الوجوب المذكور إلىٰ المنع عن خصوص عدمه المقارن لعدم فعل الغير، دون العدم المقارن لفعل الغير.

والحاصل: أنَّ نحو الوجوب يختلف حاله في هذين النحوين، فعلىٰ الأوّل منهما لا يكون في التكليف نقصان، ويكون سادًّا لجميع أنحاء عدم متعلّقه، ويكون كلّ واحد من أنحاء عدمه ممنوعًا عنه ومحرّمًا، وعلىٰ النحو الثاني يكون في التكليف نقصان، ولا يكون سادًّا لجميع أنحاء عدم متعلّقه، بل إنَّما يكون سادًّا لعدمه المقارن لعدم فعل الآخر دون عدمه المقارن لفعل الآخر، بل يكون ذلك العدم المقارن لفعل الآخر مرخّصًا فيه وجائزًا شرعًا، بمعنىٰ أنَّ الشارع يرضىٰ بعدمه المقارن لفعل الآخر، بحيث إنَّه يكون تركه عند فعل الآخر جائزًا.

وحينئذٍ، فعلىٰ النحو الأوّل من هذين النحوين يكون التكليف منحلًّا هو[1] المنع عن كلا العدمين، وعلىٰ النحو الثاني يكون التكليف منحلًّا إلىٰ المنع عن خصوص العدم المقارن لعدم فعل الآخر، أمّا العدم المقارن لفعل الآخر فلا يكون ممنوعًا عنه، بل يكون جائزًا ومرخّصًا فيه، فمرجع دوران الأمر بين هذين النحوين والشكّ بينهما إلىٰ الشكّ في أنَّ المحرّم والممنوع عنه هو كلّ واحد من التركين، أو أنَّه خصوص الترك المقارن لعدم فعل الآخر، فيكون الأمر من هذه الجهة[2] إلىٰ الشكّ بين الأقلّ والأكثر؛ لأنَّ المحرّم علىٰ الأوّل هو كلا العدمين، والممنوع عنه

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (إلىٰ).

(٢) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (راجعًا إلىٰ).

هو كلا التركين، وعلىٰ الثاني هو خصوص ما كان مقارنًا لعدم فعل الآخر دون ما كان مقارنًا لوجوده، بل يكون العدم المذكور جائزًا ومرخّصًا 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 مسقطًا للأمر المتوجّه إلىٰ الوليّ -مثلًا- كانت المصلحة المقتضية لإيجاب القضاء علىٰ 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[1] في ذلك الحال لا يكون عدمًا لطبيعة ذلك القدر المشترك، بل يكون عدمًا 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- بمعنىٰ 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 إلىٰ الشكّ في أنّ الممنوع عنه

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (قضاء الوليّ).

هو العدم بما أنَّه عدم لطبيعة القدر المشترك، أو بما أنَّه عدم لخصوص ذلك الفرد -أعني خصوص قضاء الوليّ- والقدر المتيقّن من ذلك هو المنع عن العدم بما أنَّه 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، والمرجع فيه هو أصالة البراءة من الزائد، وهو المنع عن عدم المكلّف به في حال وجود فعل الآخر، والقدر المتيقّن من المطلوبيّة إنَّما هو العدم في حال عدم الآخر.

ولا يخفىٰ أنَّ هذا البيان وإن جرىٰ بعينه في مسألة دوران الأمر بين كون الواجب تعيينيًّا أو تخييريًّا، فإنَّ مرجع الوجوب التعيينيّ إلىٰ المنع عن جميع أنحاء أعدام[1] الواجب، ومرجع الوجوب التخييريّ إلىٰ المنع عن خصوص عدمه المقارن لعدم عدله دون عدمه المقارن لوجود عدله، وحينئذٍ فيكون الشكّ في أنَّ هذا الوجوب تخييريّ أو تعيينيّ راجعًا إلىٰ الشكّ في أنَّ الممنوع عنه، هل هو جميع أنحاء عدمه، ما كان منه مقارنًا لوجود عدله وما كان مقارنًا لعدمه، أو أنَّ الممنوع عنه هو خصوص عدمه المقارن لعدم عدله دون ما كان مقارنًا 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، فينفىٰ بالبراءة.

(١) قوله: (أعدام) غير موجودة في نسخة (ب).

ولكنَّ الموجب للاحتياط في تلك المسألة[1] هو العلم الإجماليّ، فإنَّ علم بتوجّه الأمر إليه بالصيام، وتردّد فيه بين كونه تعيينيًّا وكونه تخييريًّا بينه وبين الإطعام، كان المنع عن عدم الصيام في حال عدم الإطعام معلومًا لديه، كما أنَّ عدم المنع عن عدم الإطعام في حال وجود الصيام معلومًا لديه، ولكنّه إن كان الوجوب تعيينيًّا كان عدم الصيام في حال الإطعام ممنوعًا عنه، وإن كان تخييريًّا كان عدم الإطعام في حال عدم الصيام ممنوعًا، فهو يعلم إجمالًا بأنَّه إمّا أن يكون ممنوعًا عن عدم الصيام في حال وجود الإطعام، وإمّا عن عدم الإطعام في حال عدم الصيام، وحينئذٍ فيكون عدم الصيام ممنوعًا عنه بكلا نحويه، أمّا النحو المقارن لعدم الإطعام فللعلم التفصيليّ بكونه ممنوعًا عنه علىٰ كلّ من التعيينيّة والتخييريّة، وأمّا النحو المقارن لوجود الاطعام، فلكونه أحد طرفي العلم الإجماليّ المذكور.

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)- علىٰ القول بأنَّ المرجع فيما هو نظير المثال هو الاحتياط من جهة كون الشكّ فيه من قبيل الشكّ في المسقط.

ولا يخفىٰ أنَّه جارٍ في ما لو دار الأمر بين كون الوجوب عينيًّا أو كفائيًّا، وأيضًا هو جارٍ في كلّ واجب شكّ في كون وجوبه مطلقًا أو مشروطًا بشرط، فإنَّ الشكّ في ذلك ينحلّ إلىٰ الشكّ بين الأقلّ والأكثر

(١) أيّ الدوران بين التعيين والتخيير.

في ناحية المنع عن إعدامه، حيث إنَّه لو كان وجوبه مطلقًا لكانت جميع أنحاء إعدامه ممنوعًا عنها، ولو كان مشروطًا لكان الممنوع عنه من أنحاء إعدامه هو خصوص ما كان مقرونًا بوجود الشرط دون ما كان منها مقرونًا بعدم ذلك الشرط، فلو كان ذلك الشيء المحتمل الشرطيّة غير موجود لم يكن إشكال في جريان البراءة، ولو كان موجودًا وكان مقرونًا بعدم ذلك الشرط فلو كان ذلك الشيء المحتمل الشرطيّة غير موجود لم يكن إشكال في جريان البراءة، ولو كان موجودًا وكان أخذه علىٰ تقدير كونه شرطًا علىٰ نحو البقاء بأن كان المعتبر في بقاء التكليف بقاءه كان طروّ عدمه من قبيل الشكّ في المسقط، فمع قطع النظر عن استصحاب التكليف يُورد علىٰ القول بالاحتياط بعين ما تقدّم من كون المقام من قبيل الأقلّ والأكثر بالنسبة إلىٰ الأعدام؛ فإنَّه علىٰ تقدير عدم كون بقاء الموجب مشروطًا ببقائه يكون الممنوع عنه جميع أنحاء عدمه، وعلىٰ تقدير كونه مشروطًا بذلك يكون الممنوع عنه خصوص العدم المقارن لوجود ذلك الشرط دون العدم المقارن لعدمه، فيرجع في ذلك إلىٰ البراءة.

والجواب عن هذا الإيراد بتمامه هو أن يُقال[1] -بعد تسليم أن

(١) إشارة إلىٰ أنَّه 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 علىٰ تقدير وجوده، بل يكون من قبيل انتفاء الموضوع، وإن أمكن إرجاع ما يكون معدمًا للموضوع إلىٰ ما يكون قيدًا في نفس التكليف؛ إذ الموضوع من حدود التكليف وقيوده. (منه قدّس سرّه)، وفي نسخة (ب) وضعه بين قوسين بعد كلمة (فتأمّل).

التكليف في مثل ذلك ينحلّ إلىٰ المنع عن العدم المقارن لعدم الطرف الآخر، وإلىٰ الترخيص في العدم المقارن لوجود الطرف الآخر نقول- إنَّ الترخيص في العدم المذكور لمّا كان مقيّدًا بوجود الطرف الآخر؛ لأنَّه إنَّما يرخّص فيه علىٰ تقدير تحقّق وجود الطرف الآخر، فقبل وجود الطرف الآخر لا يكون الترخيص فعليًّا، بل يكون العدم فعلًا ممنوعًا عنه، وإنَّما يرخّص فيه عند وجود الطرف الآخر، فقبل وجوده لا ترخيص في العدم، وحينئذٍ نقول في مورد الشكّ المزبور: إنَّ ذلك المطلوب كان قبل وجود الطرف الآخر ممنوعًا 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 علىٰ وجود ذلك الطرف لو لم يشكل علىٰ الاستصحاب المذكور بأنَّ نفس المتيقّن لم يعلم حاله، وأنَّه محدود بعدم وجود الطرف الآخر أو غير محدود به.

نعم، لو كان الترخيص المذكور علىٰ نحو الواجب المعلّق، بمعنىٰ أنَّه قبل وجود الطرف الآخر مرخّصًا فعلًا بالترك المقيّد بوجود الطرف الآخر، لكان الإيراد المذكور متوجّهًا إلّا أنَّه قد حقّق في محلّه[1] عدم معقوليّة التعليق بالمعنىٰ المذكور، وأنَّ مرجع الكلّ إلىٰ الاشتراط، فيكون

(١) يُنظر: صفحة (٣٣٧) من هذا الجزء.

في ضابط التخيير الشرعيّ والعقليّ

هذا[1] تمامّ الكلام في الفرع الذي ذكره الشيخ تغمّده الله[2]، وهو ما لو علم وجوب شيء، وتردّد الأمر في وجوبه بين كونه تعينيًّا أو تخييريًّا بينه وبين شيء آخر، بحيث إنَّ ذلك الشيء الآخر على تقدير كون الوجوب المذكور تعينيًّا لا يكون واجبًا ولا مسقطًا للواجب، وأمّا لو كان ذلك الشيء الآخر مسقطًا للوجوب، وتردّد الأمر فيه بين كونه واجبًا تخييريًّا، وبين كونه من مجرّد المسقط، فهو مثل «الجماعة» بالنسبة إلى القراءة في صلاة الفرادى.

وقبل الخوض في الكلام في هذا الفرع ينبغي أن يعلم:

الجواز المذكور مشروطًا بوجود الطرف الآخر، فقبل وجوده لا ترخيص.

وإن شئت قلت: إنَّه قبل وجود الطرف الآخر لا يكون العدم إلّا العدم المقارن، لعدم وجود الطرف الآخر الذي يكون ممنوعًا عنه، والعدم المرخّص فيه إنَّما هو العدم المقارن لوجود الآخر، ففي ذلك الحال - أعني حال عدم وجود الطرف الآخر - لا يكون ترخيص في العدم أصلًا، بل يكون ممنوعًا عنه، فتأمّل.

هذا كلّه فيما لو كان وجود التكليف وتحقّقه سابقًا على وجود ما يحتمل كونه مسقطًا له، أمّا لو كان وجوده مقارنًا لوجود ما يحتمل كونه مسقطًا له، فلا إشكال في كون المرجع فيه هو البراءة؛ لكون الشكّ حينئذٍ شكًّا في أصل توجّه التكليف.

---

(١) أرّخ المقرّر تغمّده الله هذا المقطع من البحث الأربعاء: (٣ شعبان، ١٣٤٩هـ).

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ١٦٠.

أوّلًا: أنَّه لا إشكال في التخيير بين صلاة الفرادىٰ وصلاة الجماعة بالنسبة إلىٰ الأمر بطبيعة الصلاة؛ فإنَّه لا إشكال في التخيير بين هذين النوعين بالنسبة إلىٰ أصل الصلاة، غاية الأمر: أنَّه وقع الكلام في كون هذا التخيير شرعيًّا أو عقليًّا، وعلىٰ الأوّل لا بُدَّ أن يكون الأمر الشرعيّ المتوجّه إلىٰ المكلّف مخيّرًا تخييرًا شرعيًّا بين الصلاة فرادىٰ وبين الصلاة جماعة، بحيث يكون هذان النوعان متبائنين ولو بنظر العرف، وعلىٰ الثاني لا بُدَّ أن نقول: إنَّ المأمور به هو طبيعة الصلاة التي هي قدر مشترك بين الصلاة فرادىٰ والصلاة جماعة.

وعلىٰ أيّ حال، تكون صلاة الفرادىٰ بجميع أفرادها الطوليّة والعرضيّة من صلاة المنفرد المتمكّن من القراءة، وغير المتمكّن منها في قبال صلاة الجماعة بجميع مراتبها أيضًا، وهذه الجهة من التخيير لا تقتضي تعيّن صلاة الجماعة، إلّا إذا تعذّرت صلاة الفرادىٰ بجميع مراتبها وأفرادها.

وبذلك يندفع ما رُبّما يتوهّم من أنّ تحقّق هذا التخيير الشرعيّ أو العقليّ بين الصلاة فرادىٰ والصلاة جماعة يُوجب تعيّن الجماعة لو عجز عن القراءة، فيسقط البحث الآتي[1].

ووجه اندفاع هذا التوهّم ما عرفت من أنَّ طرف التخيير لصلاة ليس هو صلاة الفرادىٰ التامّة الواجدة للقراءة الصحيحة؛ كي يكون العجز عن القراءة موجبًا لتعيّن صلاة الجماعة، بل إنَّ طرف هذا التخيير هو صلاة الفرادىٰ بجميع مراتبها، فلا يكون هذا التخيير موجبًا لتعيّن صلاة الجماعة إلّا بعد تعذّر صلاة الفرادىٰ بجميع

---

(١) يُنظر: إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد: ١/ ١٥٤.

أنحائها وتمام مراتبها التي من جملتها الصلاة بدون القراءة أو بدون القراءة الصحيحة.

ثمّ إنَّ الفرق بين كون التخيير شرعيًّا وبين كونه عقليًّا يظهر في كون التخيير بدويًّا أو استمراريًّا بناءً علىٰ أنَّ ما هو الأصل في التخيير الشرعيّ هو كون التخيير بدويًّا، وفي التخيير العقليّ هو كونه استمراريًّا، فبناءً علىٰ كون التخيير شرعيًّا لو اختار أحد الفردين وشرع فيه لا يجوز له العدول في الأثناء إلىٰ الفرد الآخر، وبناءً علىٰ كون التخيير عقليًّا لو اختار أحد الفردين وشرع فيه يجوز له العدول في أثنائه إلىٰ فرد آخر، فيكون الحال في ذلك هو الحال فيما لو اختار الصلاة في المسجد، وشرع فيها وكان مكانه ملاصقًا إلىٰ ما هو خارج عن المسجد؛ فإنَّه يجوز له في أثناء الصلاة الخروج عن المسجد، وإتمام الصلاة خارج المسجد.

هذا كلّه بالنسبة إلىٰ التخيير في أصل الصلاة، والمقابلة بين أصل صلاة الفرادىٰ وصلاة الجماعة، وليس ذلك هو محلّ كلامنا، وإنَّما محلّ الكلام هو المقابلة بين نفس قراءة المنفرد والائتمام؛ فإنَّه لا ريب في كون القراءة واجبة علىٰ المنفرد، كما أنَّه لا ريب في كون الائتمام مسقطًا للقراءة، وحينئذٍ يقع الكلام في كون مسقطيّة الائتمام للقراءة من باب التخيير الشرعيّ، بمعنىٰ كون الواجب علىٰ المكلّف هو أحد الأمرين من القراءة والائتمام، أو أنَّه من باب مجرّد المسقطيّة، وأنَّ الواجب تعيينيًّا هو القراءة والائتمام مسقط لها.

في احتمالات كون الائتمام مسقطًا للقراءة

ثمّ إنّ كون الائتمام مسقطًا يحتمل فيه وجوه:

أحدها: كونه من باب كون أحد الفعلين رافعًا لمصلحة الفعل الآخر بأن يكون الائتمام رافعًا لمصلحة القراءة الموجبة لإيجابها، فتكون رافعة للوجوب ومسقطة له.

ثانيها: أن يكون ذلك من قبيل كون أحد الفعلين رافعًا لموضوع الفعل الآخر نظير القتل بالسيف والقتل بالخشبة مثلًا.

ثالثها: أن يكون ذلك من قبيل كون الفعل من أحد الشخصين نيابة عن فعل الشخص الآخر بأن تكون قراءة الإمام عوضًا عن قراءة المأموم.

وهذا الوجه الأخير هو المستفاد من أدلّة الجماعة، ومن الحكم في بعض الفروع، مثل ما لو انفرد المأموم بعد فراغ الإمام من القراءة وقبل الركوع، فإنَّ الحكم في ذلك هو أنَّه لا يجب علىٰ المأموم القراءة والاعتبار العرفيّ أيضًا يساعد عليه، لكون الحال في صلاة الجماعة هو الحال في وفد قدموا علىٰ ملك عظيم وقدّموا بين أيديهم شخصًا منهم يتكلّم عن الجميع عند دخولهم مجتمعين، بحيث يكون ذلك الشخص هو المتكلّم بأغراض الجميع، بخلاف ما لو دخلوا متفرّقين فإنَّه يلزم كلّ واحدٍ منهم أن يذكر حاجته الخاصّة به.

وحاصل هذا الوجه الأخير هو كون قراءة الإمام مُنزّلة منزلة قراءة المأموم.

وتشترك الوجوه الثلاثة في عدم اقتضائها تعيّن الجماعة عند

تعذّر القراءة منفردًا؛ فإنَّه لو تعذّر الواجب التعيّنيّ لا يلزم الإتيان بما يسقطه حتّىٰ ما يكون منزّلًا عند الشارع منزلته، كما هو حاصل الوجه الثالث، ولا يُقاس ذلك -أعني الوجه الثالث- بالأوامر الظاهريّة بالنسبة إلىٰ الأوامر الواقعيّة في كونها منزّلة منزلتها، وأنَّه عند العجز عن امتثال الأوامر الواقعيّة يتعيّن علىٰ المكلّف امتثال الأوامر الظاهريّة، وذلك للفرق الواضح بين صلاة الجماعة بالنسبة إلىٰ وجوب القراءة وبين الأوامر الظاهريّة بالنسبة إلىٰ الأوامر الواقعيّة، فإنَّ تنزيل الأوامر الظاهريّة منزّلة الأوامر الواقعيّة وكونها مسقطة لها لم يكن مشروطًا بشيء، بل ذلك التنزيل والإسقاط كان مطلقًا وفي عرض جعل الأوامر الواقعيّة، بخلاف تنزيل قراءة الإمام منزلة قراءة المأموم وإسقاطها لوجوب القراءة علىٰ المأموم، فإنَّ 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:

أوّلًا: بما تقدّم، وأفاد أنَّه جواب ظاهر.

والتحقيق في الجواب هو أن يُقال: إنَّ قراءة الإمام وإن كانت مُنزّلة منزلة قراءة المأموم، إلّا إنَّها ليس مُنزّلة منزلة خصوص قراءته الصحيحة؛ كي يُقال: إنَّ لازم ذلك هو تعيّن الائتمام لو لم يتمكّن من القراءة الصحيحة، بل الظاهر من أدلّة الجماعة هو أنَّ قراءة الإمام مُنزّلة منزلة قراءة المأموم بجميع مراتبها، بحيث إنَّه لو كان الإمام تمتامًا أو

فافاءً لكانت قراءته قائمة مقام قراءة المأموم بجميع مراتبها*.

والإنصاف: أنَّ البحث في هذه المسألة -أعني مسألة الائتمام وقراءة المنفرد- لم تتّضح للنظر القاصر تمام الاتّضاح؛ فإنَّه بعد البناء علىٰ ما تقدّم[1] ذكره من التخيير بين صلاة الجماعة وصلاة الفرادىٰ بجميع مراتبها، سواء كان التخيير شرعيًّا أو كان عقليًّا، لا يكون التخيير إلّا بين نوعين أو فردين يكون كلّ منهما مختصًّا بأحكام.

ومنها: عدم وجوب القراءة في الأوّل وعدم وجوبها في الثاني، لا يبقىٰ 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 واقعًا في عرض صلاة الجماعة هو صلاة الفرادىٰ بجميع مراتبها.

وعليه، فيتعيّن كون الجماعة من باب المسقط للقراءة، بل التعبير بالإسقاط لا يخلوّ عن مسامحة؛ فإنَّه بناءً علىٰ التخيير

---

* **قلتُ**: لو فرض تعذّر القراءة علىٰ الشخص بجميع مراتبها، لكان اللازم هو تعيّن الائتمام عليه.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنَّه لا يتصوّر تعذّر القراءة بجميع مراتبها حتّىٰ الإشارة بناءً علىٰ أنَّ الإشارة من مراتبها، فتأمّل.

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٨١) من هذا الجزء.

المزبور لا تكون القراءة واجبة أوّلًا وبالذات في مطلق الصلاة، لتكون الجماعة مسقطة لها، بل إن كان التخيير عقليًّا يكون الواجب من أوّل الأمر هو القدر المشترك بين الفرد الذي تجب فيه القراءة والفرد الذي لا تجب فيه القراءة، وإن كان التخيير المزبور شرعيًّا يكون الواجب مخيّرًا بين النوع الذي تجب فيه القراءة والنوع الذي لا تجب فيه القراءة، وعلىٰ أيّ حال لا يكون هناك وجوب للقراءة ابتداءً وتكون الجماعة مسقطة له فضلًا عن كون الجماعة في عرض وجوب القراءة، فتأمّل.

نعم، يمكن توجيه هذا البحث بأنَّ التخيير الثابت بين صلاة الجماعة وصلاة الفرادىٰ، سواء كان شرعيًّا أو كان عقليًّا، هل هو بين صلاة الجماعة وصلاة الفرادىٰ بجميع مراتبها، أو أنَّه بين صلاة الجماعة وصلاة الفرادىٰ المشتملة علىٰ القراءة الصحيحة، وعلىٰ الأوّل لو لم يتمكّن من القراءة الصحيحة، أو لم يتمكّن من أصل القراءة لا يتعيّن عليه صلاة الجماعة، وعلىٰ الثاني يتعيّن عليه صلاة الجماعة[1].

وكيف كان، فلو دار الأمر في وجوب القراءة والائتمام بين كونهما واجبين تخييرًا، أو كون الأوّل هو الواجب عينًا والثاني مسقط له بأحد الوجوه المزبورة، فإنَّ أثر هذا الشكّ إنّما يظهر في خصوص ما لو تعذّرت القراءة، فعلىٰ تقدير كون الوجوب تخييريًّا يتعيّن الائتمام،

---

(١) من قوله: (عند دخولهم مجتمعين) علّق المقرّر تَدْظُلُّ عليه ما نصّه: «هذا الذي في الهامش كلّه منقول عمّا حرّرته عنه (دام ظلّه) في الدورة السابقة».

وعلىٰ التقدير الثاني بجميع محتملاته لا يتعيّن الائتمام، بل له أن يصلّي منفردًا 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**[1]: 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 حتّىٰ يُقال: إنّه بعد التعذّر المذكور يشكّ في سقوط ذلك القدر الجامع -أعني ذلك الخطاب الكلّيّ الذي يمكن انطباقه علىٰ التخييريّ، ويمكن انطباقه علىٰ التعيينيّ- وأمّا العلم الإجماليّ المردّد بين الخطابين، فقد انحلّ قبل التعذّر بتنجّز ما يحتمل تعيينه لكونه قدرًا متيقّنًا، ولو كان التعذّر المذكور حاصلًا قبل توجّه هذا الخطاب المردّد لكان جريان البراءة من تعيين ما لم يتعذّر واضحًا، كما لا يخفىٰ.

وهذا الإيراد وجوابه منقول ممّا حرّرته عنه قدّس سرّه في الدورة السابقة، وفي هذه الدورة ذكر قدّس سرّه هذا الإشكال، وقرّره بطريق التمسّك باستصحاب الوجوب الثابت قبل التعذّر، وأجاب عنه بأنّه لا يثبت وجوب الباقي إلّا علىٰ القول بالأصل المثبت.

---

(١) هذا المقطع من البحث من قوله: «لا يُقال» إلىٰ قوله: «من قبيل الامتثال» موجود في أوراق منفصلة ألحقت بالأصل، وذكر المقرّر قدّس سرّه فيها ما نصّه: «صفحة (٦٠) فيما يتعلّق بمسألة الشكّ بين التخيير والتعيين الثلاثاء: ٢٨ جمادىٰ الثانية، ١٣٥٨هـ».

قلتُ: لو كان ملاك الإشكال هو التمسّك بالاستصحاب فهو كما أفاده تدّ من كونه مثبتًا، 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؛ فإنَّه قد تحقّق أنَّه بعد الإتيان بالصيام يكون المرجع هو أصالة الاشتغال، مع أنَّه يتوجّه عليه ما أفاده تدّ من أنَّه 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 علىٰ الصيام.

وأمّا العلم الإجماليّ المردّد بين كون وجوبه تعيّنيًّا أو تخييريًّا، فلا أثر له في الإلزام به؛ لأنَّ أحد طرفي هذا العلم الإجماليّ وهو التخيير غير ملزم بالإتيان بالعتق، فلا يكون موجبًا للعلم بتكليف إلزاميّ بالعتق علىٰ 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 بأنَّه لو كان المراد هو العلم الإجماليّ بوجوب خصوص العتق المردد بين كونه تعيينيًّا أو تخييريًّا لاتّجه أنَّه لا جامع بين الوجوبين، وإن كان المراد هو أنَّ المكلّف يعلم بأنَّه قد اشتغلت ذمّته بشيء مردّد بين خصوص العتق وبين أحد الأمرين منه ومن الصيام،

فلا ريب في رجوعه إلىٰ 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 وإن لم يكن من قبيل الشكّ في المسقط.

وكيف كان، فالذي ينبغي هو تحرير المسألة علىٰ وجه يظهر لك صحّة الرجوع إلىٰ أصالة الاشتغال بعد الإتيان بالصيام، والتأمّل في صحّة الرجوع إلىٰ أصالة البراءة بعد تعذّر العتق ليتّضح لك الحال فيما نحن فيه ممّا لو علم بكون الطرف الآخر مسقطًا وشكّ في أنَّ إسقاطه، هل من باب كونه واجبًا تخييرًا أو كونه من باب المباح أو المستحبّ المسقط للواجب في أنَّه عند تعذّر الطرف الذي علم تعلّق الوجوب به، هل يكون المرجع هو أصالة البراءة من الطرف الآخر الذي يحتمل كونه عدلًا له وكونه مسقطًا صرفًا أو لا؟

فنقول بعونه تعالىٰ: إنَّ الوجوب التخييريّ بين الفعلين:

إمّا أن نقول: إنَّ مرجعه إلىٰ وجوب كلّ من الفعلين تعيينًا، لكن يكون بقاء وجوب كلّ منهما مشروطًا بعدم الإتيان بالآخر، فيكون مرجع جعل وجوب العدل إلىٰ جعل المسقط.

وإمّا أن نقول: إنَّ مرجع الوجوب التخييريّ إلىٰ وجوب كلّ من العدلين تعيّنيًّا أيضًا، لكن يكون مرجع جعل وجوب العدل إلىٰ الترخيص في ترك أحدهما عند الإتيان بالآخر.

وإمّا أن نقول: بأنَّ مرجع الوجوب التخييريّ إلىٰ 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 -مثلًا- وقد أقدم المكلّف على الصيام فقد قلنا: إنَّ المرجع هو أصالة الاشتغال، ولكن ما المراد بالاشتغال، يعني ما هو الواجب الذي علمنا باشتغال ذمّتنا به.

فنقول: إنَّه على الوجه الأوّل، وكذا الوجه الثاني هو نفس العتق؛ لأنَّه 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 أنَّه على الوجه الأوّل يكون من قبيل الشكّ في المسقط، وعلى الثاني يكون من قبيل الشكّ في طروّ الترخيص في الترك بعد فرض كونه قبل هذا ممنوعًا منه.

ومن ذلك يتّضح أنَّ ما أفيد في التقريرات[1] المطبوعة في بيروت من أنَّه بناءً على كون مرجع الوجوب التخييريّ هو اشتراط كلّ منهما بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر يكون الأصل التخيير، وأنّه بعد الإتيان بما يحتمل كونه عدلًا يكون المرجع هو أصالة البراءة من الآخر المحتمل التعيين ليس كما ينبغي، فراجع صفحة (٢٢٠)[2]، ولعلّ المراد هو التقييد في

(١) يُنظر: أجود التقريرات: ٣/ ٣٧٤.

(٢) يُنظر: ٢/ ٢٠٩، وما بعدها من هذا الكتاب.

مقام الحدوث لا في مقام البقاء.

أمّا علىٰ 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 علىٰ البدل منه ومن الصيام؛ لأنَّ الوجوب إن كان تعيّنيًّا كان الواجب هو خصوص العتق، وإن كان تخييريًّا 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 معنىٰ محصّل، وإلّا لم يكن لها معنىٰ محصّل أصلًا، 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- إلىٰ البراءة، أو أنَّه لا يمكن ذلك؟ فيحكم العقل حينئذٍ بلزوم الإتيان بخصوص العتق، لكونه محصّلًا للخروج اليقينيّ عن عهدة ذلك التكليف بخلاف الاكتفاء بالصيام، والأوجه الثاني، كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالىٰ[1].

هذا كلّه فيما لو أردنا الاكتفاء بالصيام عن العتق مع التمكّن من العتق.

---

(١) يُنظر: ٨/ ١٠٤ من هذا الكتاب.

وأمّا في صورة اتّفاق عدم التمكّن من العتق، فإن كان عدم التمكّن منه سابقًا علىٰ توجّه التكليف فلا إشكال في الرجوع إلىٰ البراءة من وجوب الصيام علىٰ جميع الوجوه الثلاثة المذكورة، وإن كان عدم التمكّن من العتق طارئًا بعد توجّه التكليف فبناءً علىٰ الوجه الأوّل والثاني لا ينبغي الإشكال في سقوط أصالة الاشتغال والرجوع في وجوب الصيام إلىٰ أصالة البراءة.

نعم، بناءً علىٰ الوجه الثالث لو قلنا بجريان أصالة الاشتغال، وقلنا إنَّ لها -بناءً علىٰ الوجه المذكور- معنىٰ محصّل، وهو الاشتغال بالقدر المشترك بين خصوص العتق وأحد الأمرين منه ومن الصيام لا يكون تعذّر العتق الطارئ موجبًا لسقوط أصالة الاشتغال بذلك القدر المشترك المزبور، ومع بقاء أصالة الاشتغال لا يمكن الرجوع في وجوب الصيام إلىٰ أصالة البراءة.

وإن قلنا بعدم جريان أصالة الاشتغال لعدم المعنىٰ المحصّل لها انحصر الطريق بالعلم الإجماليّ، كما في صورة إرادة الاكتفاء بالصيام، لكنّ الفرق بين هذه الصورة -أعني صورة التعذّر- والصورة المشار إليها إنَّ العقل في الصورة المشار إليها حاكم، كما عرفت بلزوم الإتيان بالعتق، أمّا في هذه الصورة -أعني صورة التعذّر- فحيث إنَّه قد تعذّر ذلك، فهل هو من قبيل التعذّر الطارئ لأحد أطراف العلم الإجماليّ غير الموجب لسقوطه عن التأثير؟ فإنَّه بعد العلم الإجماليّ بأنَّه مكلّف بأحد الأمرين -أعني خصوص العتق- والمردّد بينه وبين الصيام، فإن

كان المكلّف به هو الأوّل فقد سقط بالتعذّر، وإن كان الثاني فقد بقي وتعذّر العدل الثاني وهو الصيام، فيكون من قبيل الشكّ في كون التعذّر مسقطًا لذلك التكليف، غايته أنَّ منشأ الشكّ في كونه مسقطًا هو الشكّ في كيفيّة أصل ذلك، أو أنَّ المقام من قبيل الشكّ في التكليف فيرجع في الثاني إلىٰ البراءة، وقد عرفت أنَّ الأوجه هو الوجه الأوّل، كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالىٰ[1].

المرجع في الشكّ في تخييريّة واجبين

وينبغي أن يعلم أنَّ هذا البحث -أعني البحث عن المرجع بعد تعذّر ما هو معلوم الوجوب- لا يتأتّىٰ فيما لو علم وجوب كلّ من العتق والصيام واحتمل التعيين والتخيير في كلّ منهما، حيث إنَّه بعد تعذّر العتق -مثلًا- لا إشكال في وجوب الصيام تعيّنيًّا وإنَّما يتأتّىٰ هذا البحث فيما لو وجب العتق واحتمل كون الصيام عدلًا له بأن يكون واجبًا تخييريًّا، وكذا فيما لو علم بكون الصيام مسقطًا له واحتمل كون إسقاطه له من باب كونه عدلًا له وواجبًا تخييريًّا، أو كونه من باب مجرّد المسقط؛ فإنَّه لو تعذّر العتق يقع الكلام في لزوم الصيام نظرًا للعلم الإجماليّ قبل التعذّر الذي يكون أحد طرفيه هو وجوب خصوص العتق، والطرف الآخر منه هو وجوب أحد الأمرين منه ومن الصيام علىٰ ما عرفت تفصيله[2].

ولو لم يتعذّر العتق، فلا إشكال في سقوطه عند الإتيان بالصيام.

---

(١) يُنظر: ٨/ ١٠٤ من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: صفحة (٢٩١) من هذا الجزء.

أمّا جواز الإقدام علىٰ الصيام فإن كان احتمال مسقطيّته للعتق من باب كون ملاك وجوب العتق محدودًا بعدم الصيام بأن لم يحتمل في الصيام إلّا كونه واجبًا تخييريًّا وعدلًا للعتق، أو كون ملاك وجوب العتق محدودًا بعدمه، فلا إشكال في الحكم بجواز الإقدام علىٰ الصيام المذكور، وإن انضمّ إلىٰ ذلك احتمال ثالث، وهو كونه مفوّتًا لموضوع العتق مع بقاء ملاك وجوب العتق بحاله، بأن كانت الاحتمالات في الطرف المقابل للعتق ثلاثة:

أحدها: كونه عدلًا له.

ثانيها: كون ملاك وجوبه محدودًا بعدمه.

ثالثها: كونه مفوّتًا لنفس الواجب الذي هو العتق نظير ما لو وجب قتل المرتدّ -مثلًا- بالشنق فقتله بطريقة أخرىٰ، ففي هذه الصورة التي تطرّق فيها الاحتمال الثالث يشكل الحكم بجواز الإقدام علىٰ ذلك الطرف؛ فإنَّه بعد فرض وجوب العتق وتردّد ذلك الطرف بين كونه عدلًا له وكونه مسقطًا لملاكه، وكونه موجبًا لعدم التمكّن من استيفائه لكونه رافعًا لموضوعه، لا يمكن الركون في الإقدام علىٰ ذلك الطرف إلىٰ أصالة البراءة في المنع عنه؛ فإنَّه وإن كان مسقطًا لوجوب العتق علىٰ كلّ حال، إلّا أنَّ إسقاطه له علىٰ الاحتمال الأوّل يكون بالإطاعة، وعلىٰ الثاني يكون إسقاطه له من باب أنَّ بقاء الأمر بالعتق يكون مشروطًا بعدمه، وعلىٰ الثالث يكون إسقاطه له من قبيل العصيان.

وحيث قد تطرّق هذا الاحتمال الثالث يكون الحكم بجواز الإقدام

عليه منافيًا لمقتضىٰ الاشتغال بالعتق، فإنَّ مقتضىٰ اشتغال الذمّة به هو المنع من إسقاطه بالعصيان، وحيث كان إسقاطه بذلك الطرف يحتمل كونه من قبيل الإسقاط بالعصيان كان مقتضىٰ الاشتغال هو المنع عنه، ولا تنفع فيه أصالة البراءة؛ لأنَّها لا تجري في الفعل الذي يحتمل كونه موجبًا لعصيان تكليف آخر قد تنجّز عليه واشتغلت به ذمّته.

بل قد يُقال: إنَّه لا معنىٰ لأصالة البراءة من حرمة الفعل المزبور؛ إذ ليس هو بحرام، وإنَّما أقصىٰ ما فيه أنَّه موجب لعدم التمكّن من امتثال الواجب، فيكون مقارنًا أو ملازمًا لعصيان ذلك، فلا يكون محتمل الحرمة كي تجري أصالة البراءة فيه، وإنَّما أقصىٰ ما فيه أنَّه مفوّت للواجب، فيكون محقّقًا أو ملازمًا أو مقارنًا لترك الواجب، فإن كان في البين أصل نافٍ، فالذي ينبغي إجراؤه في ترك الواجب.

ومن ذلك يتّضح لك أنَّه يترتّب الأثر علىٰ الشكّ المزبور، وهو أنَّ الوظيفة في الإقدام علىٰ ذلك الطرف ما هي، هل هي أصالة البراءة، أم أنَّ مقتضىٰ الاشتغال بما علم وجوبه هو المنع من الإقدام عليه؟ فلا يكون الأثر منحصرًا بالعصيان.

نعم، لو أقدم علىٰ ذلك الطرف كان الأثر منحصرًا بالعصيان، فما أفيد في التقريرات المطبوعة في النجف[1] من أنَّه لا يترتّب علىٰ الشكّ المزبور إلّا الحكم بالعصيان ليس كما ينبغي، وإلّا لسقط البحث عن الوظيفة في محتمل الأهميّة في باب التخيير الناشئ عن التزاحم؛ فإنَّه بعد

(١) يُنظر: فوائد الأصول: ٣/ ٤٣٠.

الإتيان بالطرف الآخر لا يكون أيضًا أثر إلّا العصيان.

ومن ذلك كلّه يظهر لك أنَّ التعبير بأصالة الاشتغال، وبكون المسألة من قبيل الشكّ في المسقط في مسألة محتمل الأهميّة في باب التزاحم، لا يخلو عن مسامحة، سواء قلنا بصحّة الترتّب أو لم نقل؛ إذ لا ريب في سقوط التكليف بما يحتمل الأهميّة بعد الإتيان بالطرف الآخر، غايته أنَّه لو كان المتروك محقّق الأهمّيّة في الواقع يكون تركّه والاشتغال بالطرف الآخر من قبيل السقوط بالعصيان، وحينئذٍ يتمحّض البحث في أنَّه هل يسوغ له ترك محتمل الأهمّيّة، أو أنّه لا يسوغ له؟ فعلىٰ تقدير صحّة الترتّب يكون مرجع هذا الشكّ إلىٰ الشكّ في سقوط إطلاق الأمر في محتمل الأهمّيّة، وعلىٰ تقدير عدم صحّة الترتّب يكون مرجع الشكّ المزبور إلىٰ الشكّ في سقوط أصل الأمر بمحتمل الأهمّيّة.

وعلىٰ أيّ حال، حيث إنَّ الأمر بما هو محتمل الأهمّيّة كان محقّق الفعليّة، حيث إنَّه إن كان مطلقًا فواضح، وإن كان مشروطًا بعدم الإتيان بالطرف الآخر، فقد تحقّق شرطه؛ لأنَّ الكلام إنَّما هو قبل الشروع في الطرف الآخر، وبعد تحقّق فعليّة الأمر بما هو محتمل الأهميّة لا يسوغ العقل مخالفته بالإتيان بالطرف الآخر، لأنَّ ذلك متوقّف علىٰ إحراز التساوي الموجب لجواز ترك كلّ منهما والاشتغال بالآخر.

وبالجملة: أنَّ 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 رافعًا للتمكّن منه مع فرض التمكّن من كلّ من الطرفين، فإنَّك قد عرفت أنَّ البحث في تلك المسألة يكون ممحّضًا في جواز ترك محتمل التعيين والإتيان بالطرف الآخر، لا أنَّه 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 ممحّضًا في جواز ترك محتمل الأهمّيّة بالإتيان بالطرف الآخر، أو أنَّه لا يسوّغ له ذلك، وإن كان بعد الإتيان بذلك الطرف الآخر يكون سقوط ما هو محتمل الأهمّيّة معلومًا، غايته: يحتمل أنَّ سقوطه كان مقرونًا بالعصيان لو كان المتروك محقّق الأهمّيّة في الواقع.

والحاصل: أنَّ الكلام في مسألة محتمل الأهمّيّة في باب التزاحم، وفي محتمل التعيين -فيما لو كانت مسقطيّة الطرف معلومة- لا يكون إلّا بالنظر إلىٰ ما قبل الشروع في الطرف الآخر، وأنَّه 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 عدلًا، أو علم وجوبهما واحتمل كونه من باب التخيير؛ فإنَّه علىٰ كلّ من المسألتين لا إشكال في جواز الإقدام علىٰ الصيام، وإنَّما الإشكال فيما بعد الإتيان بالصيام، هل يكون من باب أصالة الاشتغال والشكّ في كون الصيام مسقطًا للعتق، أو أنَّه من باب الرجوع إلىٰ أصالة البراءة من تعيين العتق.

بل قد عرفت أنَّه بناءً علىٰ ما هو الحقّ والمختار من كون الوجوب التخييريّ راجعًا إلىٰ طلب أحد العدلين تكون المسألة -أعني مسألة ما لو أتىٰ بالطرف الآخر المحتمل كونه عدلًا لما علم وجوبه- من باب الشكّ في الامتثال لا من باب الشكّ في المسقط، وأنَّ التعبير بأصالة الاشتغال في مثل ذلك لا يكون بالنظر إلىٰ ما علم تعلّق الوجوب به -أعني خصوص العتق- وإنَّما يكون التعبير المذكور بالنظر إلىٰ ما علم إجمالًا اشتغال ذمّته به من طرفي العلم الإجماليّ اللذين يكون أحدهما هو خصوص العتق، والآخر منهما هو أحد الفعلين منه ومن الصيام.

في توضيح المبحث

وتوضيح هذا المبحث من أوّله إلىٰ آخره يحصل بأمور:

الأمر الأوّل في كون الوجوب التخييريّ ناشئًا عن ملاك واحد

الأوّل: ما حقّق في محلّه[1] في مبحث الوجوب التخييريّ من أنَّه لا يكون ناشئًا إلّا عن ملاك واحد يقوم به كلٌّ من الفعلين، غايته: أنَّه لمّا لم يكن بينهما جامع عرفيّ قريب كان التخيير بينهما شرعيًّا، وإلّا ففي الحقيقيّة لا يكون الواجب إلّا القدر الجامع بين الفعلين، بحيث إنَّه لو كان ذلك الجامع ممّا يدركه العرف وكان قريبًا لأذهانهم، لكان الوجوب متعلّقًا به وكان التخيير بين الفعلين عقليًّا.

أمّا ما يُقال من إمكان تصوير كون التخيير الشرعيّ ناشئًا عن ملاكين فقد حقّق في محلّه، وهنا أيضًا أنَّه:

أوّلًا: خلاف الظاهر من إبراز الحكم بقالب العطف بلفظ «أو».

---

(١) يُنظر: ٢/ ٢٧٦ من هذا الكتاب.

وثانيًا: منع إمكان ذلك من أصله، حيث إنَّ فرض تزاحم الملاكين في مقام الجعل والتشريع يُوجب الجعل علىٰ طبق أحدهما، فلا يكون المؤثّر إلّا ملاكًا واحدًا، وهو أحد الملاكين، لا أنَّ المؤثّر هو كلّ من الملاكين ليكون ذلك موجبًا لاشتراط التكليف بكلّ من الفعلين في مرحلة البقاء بعدم الإتيان بالفعل الآخر[1].

الأمر الثاني في كون الوجوب التخييريّ تكليفًا واحدًا على نحو البدل

الأمر الثاني: أنَّه بعد فرض كون المنشأ في الخطاب التخييريّ هو الملاك الواحد، لا بُدَّ أن يكون مرجعه إلىٰ تكليف واحد متعلّق بأحد الفعلين علىٰ البدل، لا أنَّه يكون مرجعه إلىٰ التكليف بكلّ من الفعلين مشروطًا في مرحلة البقاء بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر، بحيث إنَّه قبل الإتيان بشيء منهما يكون لنا تكليفان فعليّان يكون بقاء كلّ منهما مشروطًا بعدم الإتيان بمتعلّق التكليف الآخر؛ إذ لو كان مرجعه إلىٰ ذلك لزم منه كون الملاك الواحد علّة لتكليفين فعليّين، 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 إلىٰ الترتّب من الطرفين يدفع إشكال التدافع والتطارد بين الخطابين فيما لو كان المكلّف غير قادر علىٰ امتثالهما، كما لو كان التزاحم في مقام الامتثال من جهة عدم قدرة المكلّف علىٰ الجمع بينهما، كما في مسألة الغريقين.

---

(١) يُنظر: أجود التقريرات: ١/ ٢٦٨، وما بعدها، وفرائد الأصول: ١ - ٢/ ٢٣٢، وما بعدها.

الأمر الثالث في أنّ الإتيان بأحد فعلي الوجوب التخييريّ مسقط للآخر

الأمر الثالث: أنّه بعد أن عرفت أنَّ مرجع الخطاب التخييريّ إلىٰ تكليف واحد متعلّق بأحد الفعلين، تعرف أنَّ الإتيان بأحد الفعلين لا ينبغي أن يُعدَّ من قبيل المسقط للتكليف بالآخر إلّا مسامحة، حيث إنَّك قد عرفت أنَّه ليس لنا في الوجوب التخييريّ تكليفان يكون الإتيان بمتعلّق أحدهما مسقطًا للآخر، بل لا يكون لنا إلّا تكليف واحد متعلّق بأحد الفعلين، فهو أشبه شيء بالتخيير العقليّ، بل هو هو بعينه، غايته أنَّه لم يكن فيه جامع عرفيّ بين الفعلين، فلا يكون الإتيان بأحد الفعلين إلّا امتثالًا لذلك التكليف -أعني التكليف بأحد الفعلين- لا أنَّه امتثال للتكليف المتعلّق بالمأتي به وإسقاط للتكليف المتعلّق بالآخر الذي لم يأتِ به، ولو كان كذلك لعاد المحذور السابق المذكور في الأمر الثاني.

وبالجملة: أنَّ كلّ واحدٍ من العدلين لا يكون إلّا امتثالًا لنفس التكليف التخييريّ، وليس كلّ منهما مسقطًا للتكليف بالآخر وإلّا لكان عدمه شرطًا للتكليف بالآخر، ولو في مرحلة البقاء، فيعود إشكال استحالة كون الملاك الواحد علّة لتكليفين فعليّين ولو بالنسبة إلىٰ ما قبل الشروع في شيء من المتعلّقين.

ومن ذلك كلّه يظهر لك أنَّه لو أتىٰ بهما دفعة واحدة يكون أحدهما لا بعينه امتثالًا والآخر لغوًا، ويحتمل أن يكون المجموع امتثالًا واحدًا، نظرًا إلىٰ ما ذكرناه من رجوع التكليف التخييريّ في الحقيقة إلىٰ التكليف بالقدر الجامع وإن لم يكن ذلك الجامع عرفيًّا، فيكون المجموع من الفعلين مصداقًا ووجودًا واحدًا من تلك الطبيعة التي هي القدر الجامع.

وعلىٰ أيّ حال، فإنَّ احتمال كون ذلك المجموع عبارة عن امتثالين لا وجه له، كاحتمال عدم حصول الامتثال بذلك المجموع، نظرًا إلىٰ أنَّ كلًّا منهما ورد في مورد مسقطه الذي هو متعلّق التكليف الآخر، فإنَّ هذه الشبهة إنَّما نشأت من دعوىٰ كون أحد الفعلين مسقطًا للتكليف المتعلّق بالآخر، وقد عرفت عدم صحّتها، وأنَّ الصحيح هو أنَّ أحد الفعلين يكون امتثالًا للتكليف التخييريّ، الذي هو عبارة عن وجوب أحد الفعلين.

الأمر الرابع في صور الشكّ في امتثال الوجوب التخييريّ

الأمر الرابع: أنَّه بعد ما عرفت أنَّ الإتيان بأحد الفعلين لا يكون إلّا امتثالًا لذلك التكليف التخييريّ، تعرف أنَّه لو علم بوجوب العتق -مثلًا- واحتمل كون الصيام واجبًا أيضًا تخييريًّا بينه وبين العتق لو أتىٰ المكلّف بالصيام لا يكون من قبيل الشكّ في سقوط التكليف، ولا من قبيل الشكّ في كون الصيام مسقطًا له، بل لا يكون إلّا من قبيل الشكّ في الامتثال؛ لأنَّه علىٰ تقدير كون التكليف متعلّقًا بأحد الأمرين من العتق والصيام فقد حصل امتثاله، وعلىٰ تقدير كونه متعلّقًا بخصوص العتق لم يكن الامتثال حاصلًا، 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 أتىٰ بأحدهما.

نعم، يمكن التعبير بأصالة الاشتغال، وأنَّ شغل الذمّة اليقينيّ يستدعي الفراغ اليقينيّ، لكن لا بالنسبة إلىٰ خصوص العتق، بل بالنسبة إلىٰ العلم الإجماليّ المردّد بين كون المكلّف به هو خصوص العتق أو هو أحد الأمرين منه ومن الصيام.

وبالجملة: أنَّ المعوّل عليه في المسألة -أعني مسألة الدوران بين التخيير والتعيين- هو العلم الإجماليّ المذكور، بل يكون هذا هو المعوّل عليه حتّىٰ لو لم نتمكّن من إثبات كون الوجوب التخييريّ لم ينشأ إلّا عن ملاك واحد، بأن احتملنا كونه ناشئًا عن ملاكين؛ فإنَّه عند الدوران في وجوب العتق بين التعيين والتخيير بينه وبين الصيام يحصل لنا ذلك العلم الإجماليّ أيضًا؛ لأنَّا حينئذٍ نعلم بأنّا مكلّفون إمّا بالعتق وحده، أو بأحد الأمرين منه ومن الصيام إن كان الخطاب التخييريّ ناشئًا عن ملاك واحد، أو بكلّ من الأمرين المذكورين في ظرف عدم الآخر إن كان الوجوب التخييريّ ناشئًا عن ملاكين، وعلىٰ كلّ حال[1] من هذه الأطراف الثلاثة يكون الفراغ اليقينيّ منحصرًا بالإتيان بالعتق.

ومن ذلك يظهر لك أنَّه لو تعذّر عليه العتق بعد توجّه الخطاب المذكور، يكون المرجع هو مقتضىٰ ذلك العلم الإجماليّ، ويكون أشبه شيء بما لو تعذّر عليه أحد طرفي العلم الإجماليّ بعد توجّه التكليف المردّد بين الطرفين.

لا نقول: إنَّ المرجع هو أصالة الاشتغال بالعتق ليتوجّه إليه ما أفاده الأستاذ دام ظله من أنَّه لا جامع بين طرفي وجوبه المردّد بين كونه تخييريًّا أو تعيينيًّا، بل نقول: إنَّ المرجع هو مقتضىٰ العلم الإجماليّ المردّد بين وجوب خصوص العتق أو وجوب أحد الفعلين منه ومن الصيام، وهذا

(١) قوله: (حال) من نسخة (ب).

العلم الإجماليّ لا يسقطه تعذّر العتق؛ لأنَّه من قبيل التعذّر الطارئ، فيكون من هذه الجهة من قبيل الشكّ في كون هذا التعذّر مسقطًا؛ لأنَّه إن كان الوجوب متعلّقًا بخصوص العتق، فقد سقط بتعذّره، وإن كان متعلّقًا بأحد الأمرين منه ومن الصيام لم يكن تعذّر العتق مسقطًا له.

وأمّا ما أفاده الأستاذ دام ظله من دفع هذا العلم الإجماليّ بأنَّه 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 أخرىٰ عن عدم انحلال العلم الإجماليّ.

نعم، لو قلنا بتعدّد الملاك في الوجوب التخييريّ، ليكون وجوب كلّ واحد من العدلين مشروطًا ولو في مرحلة البقاء بعدم الإتيان بالعدل الآخر، بحيث إنَّه كان يتحقّق التكليف بكلّ من العدلين في ظرف عدم الإتيان بهما الذي هو قبل الشروع في أحدهما، لكانت دعوىٰ الانحلال بوجوب العتق -مثلًا- والشكّ في وجوب الصيام في محلّها؛ لأنَّه إن كان الوجوب تخييريًّا كان الواجب تعيّنًا في تلك المرحلة هو كلّ منهما، وإن كان الوجوب تعيينيًّا كان الواجب تعيّنًا 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 في كون الأصل اللفظيّ مقتضٍ للتعيين

الأمر الخامس: أنَّه رُبّما يظهر ممّا حرّرناه عن الأستاذ دام ظله، وممّا هو موجود في التقريرات المطبوعة في النجف[١]، والتقريرات المطبوعة في بيروت[٢] في تقريب أصالة التعيين[٣] هو إحراز التعيينيّة[٤] بالأصل، بناءً على ما أفاده دام ظله من أنَّه ليس في الوجوب التعيينيّ[٥] صفة وجوديّة زائدة على أصل الوجوب الذي هو قدر مشترك بين الوجوب التعيينيّ[٦] والوجوب التخييريّ[٧]، بل إنَّ محصّل وجوب الشيء تعيينًا هو تعلّق الطلب به مع عدم جعل العدل له، فليست الجهة الفارقة بين الوجوب التعيينيّ والوجوب التخييريّ[٨] إلّا تلك الجهة العدميّة في طرف الوجوب التعيينيّ، وهو عبارة عن عدم جعل البدل، وهذه الجهة يمكن إحرازها في مقام الإثبات بالأصل اللفظيّ المعبّر عنه بالإطلاق، كما حقّق في محلّه[٩] من إطلاق الصيغة يقتضي التعيين.

وإن لم يكن في البين ذلك الأصل اللفظيّ، وبقينا نحن ومقام الثبوت،

---

(١) يُنظر: فوائد الأصول: ٣/ ٤٣٣.

(٢) يُنظر: أجود التقريرات: ٣/ ٣٧٣.

(٣) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (التعيّن).

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

(٥) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (التعيّنيّ).

(٦) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (التعيّنيّ).

(٧) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (التخيّريّ).

(٨) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (التخيّريّ).

(٩) يُنظر: ٢/ ٢٨٧ من هذا الكتاب.

كان لنا إحرازها بالأصل العمليّ -أعني أصالة عدم جعل البدل- فإذا أحرزنا جعل الوجوب للعتق، وشككنا في جعل الصيام بدلًا عنه، وأجرينا أصالة العدم في جعل الصيام بدلًا عنه، كان ذلك عبارة أخرىٰ عن إحراز وجوب العتق تعيينًا، 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)؛ فإنَّه قال في تقريب أصالة التعيين ما نصّه: «إذ الواجب التعيينيّ غير محتاج في عالم الثبوت إلّا إلىٰ قيدٍ عدميّ، بأن لا يكون له عدل في مرحلة الطلب، كما أنَّه في عالم الإثبات كذلك، بل إنَّ إثبات التعيينيّة في عالم الإثبات بعدم التقييد بمثل العطف «أو» إنَّما هو لكشفه عن العدم في عالم الثبوت، فإذا كان أصل الوجوب معلومًا وشكّ في تخييريّته من جهة احتمال تقيّده بوجود العِدل له، فلا محالة يحكم بالتعيينيّة بمقتضىٰ ضمّ الوجدان إلىٰ الأصل، لعدم ثبوت التقييد مع حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف الثابت يقينًا»[1]، انتهىٰ.

ولا يخفىٰ أنَّ إحراز التعيين[2] بهذا الطريق لو تمّ لكان فوق العلم الإجماليّ وفوق أصالة الاشتغال، أو أصالة البراءة من التعيين لو قلنا بجريانها؛ لأنَّ نسبة هذا الطريق إلىٰ الأصول المذكورة كنسبة الأصل الموضوعيّ إلىٰ الأصول الحكميّة، بل هو هو بعينه؛ لأنَّ إحراز أحد

(١) يُنظر: أجود التقريرات: ٣/ ٢٧٢، وما بعدها.

(٢) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (التعيّن).

جزأي التعيينيّة بالوجدان والآخر بأصالة عدم جعل العدل، عبارة أخرىٰ عن إحراز الموضوع الذي هو التعيين بالأصل الإحرازيّ الذي هو أصالة العدم، فيكون حاكمًا علىٰ كلّ أصل عمليّ يمكن إجراؤه في المسألة، ويكون رافعًا لكلّ وظيفة عمليّة في مقام الشكّ المزبور حتّىٰ وظيفة الجري علىٰ طبق العلم الإجماليّ، أو انحلاله بالعلم بوجوب خصوص العتق.

ولكنَّ الشأن كلّ الشأن في تماميّة هذا الطريق؛ فإنَّه إنَّما يتمّ في خصوص مقام الإثبات من جهة أنَّه بعد إحراز تعلّق الوجوب بالعتق في مقام الإثبات يكون مقتضىٰ إطلاق الصيغة المتكفّلة لإثبات تعلّق الوجوب به هو كون الوجوب المذكور تعيينيًّا[1].

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 أنَّه هل جعل له بدلًا؟ لكان الأمر كما أفيد من الرجوع في تلك الجهة الزائدة إلىٰ أصالة العدم، وبناءً علىٰ أنَّ التعيين عبارة عن عدم جعل البدل يتمّ ما هو المطلوب، وهو الحكم بالتعيين[2].

أمّا إذا لم يكن مقام الثبوت، كهذا المقام من الإثبات بأن يكون الشارع في مقام جعل الوجوب التخييري[3] قد علّق الوجوب ابتداءً

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

(٢) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (التعيّن).

(٣) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (التخيّري).

بأحد الأمرين بأن يقول: «أوجبت أحد الأمرين العتق والصيام»، كما رُبّما يكون مقام الإثبات كذلك، فكيف لنا أن نقول: إنَّه في مقام الثبوت قد أوجب الشارع العتق ونشكّ في جهة زائدة علىٰ وجوب العتق، وهي جعل البدل.

والحاصل: أنَّ مقام الثبوت في كيفيّة جعل الوجوب التخييريّ كمقام الإثبات، فتارةً يكون الوجوب التخييريّ مولّدًا من جعلين: أحدهما جعل وجوب العتق، والآخر جعل البدل له، وأخرىٰ يكون الوجوب التخييريّ مولّدًا من جعل واحد، وهو جعل الوجوب متعلّقًا بأحدهما.

وما أفيد من الطريقة المذكورة إنَّما 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 أنَّه في النحو الثاني لا يكون الفارق بين التعيين والتخيير في تلك الجهة العدميّة في ناحية التعيين، بل يكون الفارق بينهما بأنَّ الأوّل من قبيل جعل وجوب الشيء بعينه، والثاني من قبيل جعل وجوب أحد الشيئين.

والحاصل: أنَّ كيفيّة جعل الوجوب التخييريّ[1] في مقام الثبوت تكون علىٰ نحوين:

الأوّل: يكون حاصله التركّب من جعلين: أحدهما جعل الوجوب متعلّقًا بالعتق، والآخر جعل الصيام بدلًا عنه، وفي هذا النحو يكون

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

التقابل بين الوجوب التعيينيّ والوجوب التخييريّ من قبيل الأقلّ والأكثر في مقام الجعل، ويكون الوجوب التعيينيّ هو الأقلّ جعلًا، وحينئذٍ يمكن الرجوع في نفي الجعل الثاني إلىٰ أصالة العدم، وبذلك يثبت كون وجوب العتق تعيينيًّا؛ لأنَّ التعيينيّة[1] حينئذٍ مركّبة من أمر وجوديّ، وهو تعلّق الطلب بالعتق - مثلًا - وآخر عدميّ، وهو عدم جعل الصيام - مثلًا - بدلًا عنه.

النحو الثاني: لجعل الوجوب التخييريّ في مقام الثبوت، لا يكون إلّا جعلًا بسيطًا، وهو تعلّق الطلب بأحد الأمرين منه ومن الصيام، وفي هذا النحو لا يكون التقابل بين الوجوب التعيينيّ والوجوب التخييريّ في مقام الجعل من قبيل الأقلّ والأكثر، بل لا يكون كلّ من الوجوبين إلّا جعلًا بسيطًا، فإن كان متعلّقًا بالعتق كان تعيينيًّا[2]، وإن كان متعلّقًا بأحد الأمرين منه ومن الصيام كان تخييريًّا وفي هذا النحو لا يمكن الرجوع في إثبات التعيين إلىٰ أصالة العدم من الجعل الآخر.

ومن ذلك يظهر اندفاع ما قد يتوهّم لتقريب إجراء أصالة العدم من الجعل الثاني، بأنّا نعلم قطعًا أنَّ العتق قد دخل تحت الطلب، سواء كان بالنحو الأوّل أو كان بالنحو الثاني، حيث إنَّه علىٰ كلّ منهما يكون العتق داخلًا تحت الطلب، غايته أنَّه علىٰ الأوّل يكون داخلًا تحت الطلب بنفسه، وفي النحو الثاني يكون داخلًا تحته بعنوان كونه أحد الأمرين وإذا

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

(٢) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (تعيّنيًّا).

كان دخول العتق تحت الطلب معلومًا لدينا فلم يبقَ إلّا أنّا نشكّ في أنَّ الشارع جعل له بدلًا فننفيه بالأصل، وبذلك يثبت كون وجوبه تعيّنيًّا، بناءً على ما عرفت من أنَّها عبارة عن تعلّق الطلب بشيء مع عدم جعل بدل له.

ووجه اندفاع هذا التوهّم هو ما أشرنا إليه، وحاصله: أنّا وإن كنّا عالمين بأنَّ العتق قد دخل تحت الطلب، إلّا أنّا لا يمكننا الحكم بأنَّه تعيينيّ، إلّا بأن نضمّ إليه الجزء الآخر وهو عدم جعل الصيام بدلًا عنه، وهذا الجزء الآخر لا يمكننا إثباته بأصالة العدم؛ لأنَّه يتوقّف على أن يكون جعل الصيام بدلًا عنه جعلًا زائدًا على أصل جعل وجوب العتق، وهو إنَّما يتمّ فيما لو أحرزنا أنَّ جعل وجوبه كان في مقام الثبوت على النحو الأوّل؛ لما عرفت من أنَّه لا محصّل لأصالة عدم جعل البدل لو كان الجعل في مقام الثبوت على النحو الثاني.

ثمّ لا يخفى أنَّ أصالة عدم جعل البدل ليست إلّا عبارة عن استصحاب عدم تعلّق الوجوب التخييريّ[1] بالطرف الثاني الذي هو الصيام فيما ذكرناه من المثال، فتكون عين الاستصحاب الذي أدّعاه الشيخ قدس سره ومنعه الأستاذ قدس سره أشدّ المنع مع اعترافه قدس سره بأنَّ الوجوب التخييريّ في مقام الثبوت مركّب من جعلين، ومع بنائه قدس سره على أنَّ التعيينيّة[2] مركّبة من أمر وجوديّ وهو تعلّق الطلب بالعتق، وآخر عدميّ

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

(٢) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (التعيّنيّة).

وهو عدم جعل الصيام بدلًا عنه، ومع ذلك منع الاستصحاب المذكور نظرًا منه قدّس إلىٰ أنَّ المستصحب إن كان هو عدم الجعل فهو لا يثبت عدم المجعول إلّا بالأصل المثبت، وإن كان هو عدم المجعول فهو -مع أنَّه ليس له حالة سابقة- غير نافع في إثبات التعيّنيّة إلّا بالأصل المثبت؛ لأنَّها وإن كانت مركّبة من ذلك الأمر العدميّ، إلّا أنَّ اعتباره فيها يكون من قبيل عدم الملكة، فراجع التقريرات المطبوعة في بيروت صفحة (٢١٦)[1] وإذا كان الاستصحاب المذكور ساقطًا، 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)[2] من أنَّه بعد ثبوت أصالة التعيين لا حاجة إلىٰ الاستصحاب المذكور؛ فإنَّه يتوجّه عليه أنَّه كيف نقول لا حاجة إلىٰ الاستصحاب المذكور، مع فرض توقّف ثبوت أصالة التعيين عليه، كما يعطيه قوله في صفحة (١٥٥): «من أنَّ التعيينيّة ليس لها فصل وجوديّ، بل حدّها عدم تعلّق الإرادة بشيء آخر يكون عدلًا، لما تعلّقت به الإرادة...»[3] إلخ.

نعم، لو تمكنا من إثبات أصالة التعيين بأصالة الاشتغال، كما يعطيه

(١) يُنظر: أجود التقريرات: ١/ ٣٧٤، وما بعدها.

(٢) يُنظر: فوائد الأصول: ٣/ ٤٣٥، وما بعدها.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه: ٣/ ٤٢٨، وما بعدها.

جملة من كلمات التحرير، أو بمقتضىٰ العلم الإجماليّ، كما حرّرناه، لأمكن أن يُقال: لا حاجة لنا إلىٰ الاستصحاب المذكور، وإن كان ذلك غير متّجه أيضًا، حيث إنَّ الاستصحاب المذكور لو جرىٰ وقلنا: إنَّ 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 أنَّ المرجع الوحيد الذي ينبغي 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 علىٰ أنَّ الواجب التخييريّ هو أحد العدلين، كما هو صريح ما أفاده شيخنا الأستاذ تدّثُ في هذا المقام، وفي مبحث الواجب التخييريّ[1]، ولو منعنا من ذلك بدعوىٰ أنَّ أحد الأمرين لا واقعيّة له، كما رُبّما يظهر ممّا أفاده تدّثُ 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 كافيًا في إيصال الأمر به إلىٰ المكلّف، وإن لم يعرفه بنفسه، هذا كلّه لو أحرزنا كون الملاك واحدًا.

---

(١) يُنظر: أجود التقريرات: ١/ ٢٦٥، وما بعدها، وفوائد الأصول: ١ـ٢/ ٢٣٥.

(٢) يُنظر: منية الطالب في شرح المكاسب: ٢/ ٣٨١.

ولو احتملنا تعدّد الملاك في الواجبات التخييريّة، بحيث كان لازمه توجّه التكليف بكلّ من العدلين مشروطًا في مرحلة البقاء بعدم الإتيان بالعدل الآخر على وجه يكون كلّ منهما فعليًّا قبل الشروع في أحدهما، لكانت أطراف العلم الإجماليّ ثلاثة:

أحدها: وجوب العتق بنفسه وجوبًا مطلقًا.

ثانيها: وجوب أحد الأمرين منه، ومن الصيام أو الجامع بينهما.

ثالثها: وجوب كلّ منهما مشروطًا في مرحلة البقاء بعدم الإتيان بالعدل الآخر.

ولا يتوجّه على هذا العلم الإجماليّ أنّه لا جامع بين طرفيه أو أطرافه الثلاثة، لوضوح الجامع بينها وهو التكليف الإلزاميّ الإيجابيّ، غايته أنّ الواجب كان مردّدًا بين الأمرين أو الأمور الثلاثة.

والحاصل: أنّه 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 قدس سره[1].

مضافًا 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 شيئًا من أصل هذه المسألة -أعني مسألة مدخليّة إمكان الجامع في تنجيز العلم الإجماليّ- لإمكان القول بعدم مدخليّته، وإن كان وجوده ضروريًّا في كلّ علم إجماليّ، وأمّا عدم

(١) يُنظر: صفحة (٣٤٧، و٣٧٩) من هذا الجزء.

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 بدلًا عن العتق وأنّه عند تعذّر العتق الطارئ يكون ذلك العلم الإجماليّ موجبًا 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.

وإن 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 مصداقًا 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 متوجّهًا إلى طبيعة المكلّف، فلا ريب في أنّ فعل البعض يكون بالنسبة

(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 قدس سره من الرجوع إلىٰ أصالة عدم وجوب ذلك الطرف المحتمل كونه واجبًا تخييرًا عدلًا لهذا الطرف المعلوم الوجوب المردّد وجوبه بين التخيير والتعيين[1]، فلم نعرّف له معنىٰ محصّلًا، فإنَّ المراد إن كان استصحاب عدم المجعول فليس له حالة سابقة، وإن كان عدم الجعل فلا أثر له.

قلتُ: وتوضيح ذلك هو: أنَّ المستصحب إن كان هو عدم جعل الوجوب لذلك الطرف المشكوك وجوبه، فهو غير نافع في إثبات كون الوجوب الوارد علىٰ هذا الطرف المعلوم الوجوب تعيينيًّا إلّا علىٰ تقدير الأصل المثبت، وإن كان المراد استصحاب حال هذا الوجوب المعلوم تعلّقه بهذا الطرف، وأنَّه لا عدل له، فلا إشكال في أنَّه ليس له حالة سابقة.

وبعبارة أخرىٰ: أنَّ 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 أنَّه ليس له حالة سابقة بذلك، ولو قلنا: إنَّ العدم المعتبر في الوجوب

إلىٰ شخص غيره من المكلّفين من قبيل المسقط، وإن كان بالقياس إلىٰ طبيعة المكلّف من قبيل الامتثال.

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ١٦٠ .

التعيين 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 أيضًا وحصل الشكّ في كون وجوبهما علىٰ سبيل التخيير بينهما، أو علىٰ سبيل التعيين في كلّ منهما، فكلّ واحدٍ منهما يحتمل فيه التعيينيّة[1] والتخييريّة، والمرجع في هذا الشكّ هو الاشتغال أيضًا، ولو تعذّر أحدهما تعيّن الآخر قطعًا.

تنبيهان

التنبيه الأوّل في عدم اعتبار محتمل الأهمّيّة في المقام

تنبيه أنَّ ما تقدّم كلّه كان في دوران الأمر بين التعيين والتخيير الأصليّ، وقد عرفت أنَّ المرجع فيه هو أصالة الاشتغال والاحتياط بالتعيين، وأمّا لو كان التخيير عارضيًّا، كما في باب التزاحم بناءً علىٰ صحّة الترتّب لو دار الأمر بين كون أحد المتزاحمين معيّنًا أهمّ من الآخر أو التساوي بينهما؛ فإنَّه حينئذٍ يكون من دوران الأمر بين تعيّن ما هو محتمل الأهمّيّة وكون الأمر بالآخر معلّقًا علىٰ عصيانه، وبين كون المكلّف مخيّرًا بينهما لعدم أهمّيّة أحدهما علىٰ 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 إلىٰ البراءة ما لو قلنا بعدم صحّة الترتّب، فإنَّ الدوران حينئذٍ يكون بين تعيّن ما هو محتمل الأهمّيّة وكون الآخر ساقطًا وبين سقوط كلا الخطابين،

---

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

ولا ريب أنَّ عدم جريان البراءة علىٰ هذا القول أوضح منه علىٰ القول بصحّة الترتّب.

ويلحق بالتخيير العارضيّ الناشئ عن التزاحم التخيير[1] في باب تعارض الأمارات بناءً علىٰ الموضوعيّة.

وأمّا بناءً علىٰ الطريقيّة، فلو دار الأمر بين كون هذه الأمارة مثل فتوىٰ هذا الفقيه هي الحجّة، لكونه هو الأعلم، وبين كون المكلّف مخيّرًا بينهما لتساويهما، كان جريان الاحتياط فيه وعدم جريان البراءة أوضح من جميع ما تقدّم.

والحاصل: أنَّ جريان أصالة الاشتغال وعدم جريان أصالة البراءة في باب التخيير الناشئ عن تعارض الدليلين وتساويهما بناءً علىٰ الطريقيّة، أوضح منه في التخيير الناشئ عن تزاحم التكليفين بناءً علىٰ عدم صحّة الترتّب، وهو بناءً علىٰ عدم صحّة الترتّب أوضح منه بناءً علىٰ صحّته، وهو بناءً علىٰ صحّته أوضح منه في باب التخيير الأصليّ الشرعيّ.

وبالجملة: أنَّا لو سلّمنا جريان البراءة وعدم جريان أصالة الاشتغال في دوران الأمر بين التعيين والتخيير الأصليّ، فلا نسلّمه في الدوران بين التعيين والتخيير العارضيّ الناشئ عن التزاحم بناءً علىٰ صحّة الترتّب.

ولو سلّمنا عدم لزوم الاحتياط في ذلك، فلا نسلّمه بناءً علىٰ

---

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

عدم صحّة الترتّب، ولو سلّمناه في ذلك فلا نسلّمه في دوران الأمر بين التعيين والتخيير العارضيّ[١] الناشئ عن تعارض الدليلين بناءً علىٰ الطريقيّة.

فتلخّص أنَّ لنا مسائل أربع:

[١-] دوران الأمر بين التعيين والتخيير الأصليّ.

[٢-] ودوران الأمر بين التعيين والتخيير العارضيّ الناشئ عن التزاحم بناءً علىٰ صحّة الترتّب.

[٣-] ودوران الأمر فيما ذكر بناءً علىٰ عدم صحّة الترتّب.

[٤-] ودوران الأمر بين التعيين والتخيير العارضيّ الناشئ عن تعارض الدليلين بناءً علىٰ الطريقيّة، وجريان أصالة الاشتغال في كلّ مسألة من هذه 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[٢] بيان ما ذكرناه في هذه الأقسام ينبغي تقديم مقدّمة، وهي: أنَّ 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 وجوهًا حتّىٰ أرجعه في الكفاية إلىٰ التخيير العقليّ بناءً علىٰ استشكاف الجامع المأمور به من قضيّة «الواحد لا يصدر منه إلّا واحد»[٣]، ونحن قد أجبنا

---

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

(٢) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث السبت: (٦ شعبان، ١٣٤٩هـ).

(٣) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ١٥٩.

عنه في محلّه[1] بأنَّ أقصىٰ ما في هذه القضية أن تكون كاشفة عن وجود جامع بين العدلين، وذلك الجامع إن كان جامعًا عرفيًّا قريبًا علىٰ وجه يمكن أن يتعلّق به الخطاب العرفيّ كان التخيير عقليًّا لا شرعيًّا، وإن لم يكن كذلك، بل كان جامعًا بعيدًا لا يمكن الحكم به إلّا من ناحية هذا الحكم العقليّ كان التخيير شرعيًّا، ولم يكن الجامع المذكور إلّا جامعًا ملاكيًّا، بمعنىٰ أنَّه يكون الملاك في طلب ذينك العدلين ملاكًا واحدًا، ويكون كلّ واحد منهما وافيًا في القيام بذلك الملاك، كما رُبّما نقول به في مثل الكفّارة الرمضانيّة -مثلًا- بناءً علىٰ أن يكون الإفطار في نهار رمضان موجبًا لحدوث مفسدة ورتق لا ينسدّ إلّا بإحدىٰ الخصال علىٰ وجه يكون كلّ واحدٍ من تلك الخصال رافعًا لتلك المفسدة وسادًّا لذلك الرتق، بحيث يكون كلّ واحدٍ منها وافيًا بذلك الملاك الواحد، ففي مثل ذلك يكون التخيير شرعيًّا ويكون التعبير عن الواجب في مثل ذلك بلفظ «أو».

وهذه الخصال وإن كان وفاؤها بسدّ ذلك الرتق ورفع تلك المفسدة لا يكون إلّا من جهة رجوعها إلىٰ قدر جامع بينها لما ذكر من القضية العقليّة، إلّا أنَّ ذلك القدر الجامع لمّا لم يكن جامعًا قريبًا عرفيًّا، ولم يمكن إدخاله تحت خطاب لم يكن مؤثّرًا في كون التخيير بين تلك الخصال شرعيًّا لا عقليًّا، وهذا النحو هو أحد النحوين المتصوّرين.

---

(١) يُنظر: صفحة (٢٨١) من هذا الجزء.

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 مانعًا من استيفاء الملاك الآخر، وقهرًا يكون وجوب كلّ واحدٍ من العدلين مشروطًا 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، ورُبّما كان الواجب التخييريّ مردّدًا بينهما، كما لو ورد الأمر بصلاة الجمعة يومها وورد أمر آخر بصلاة الظهر، وقام الإجماع علىٰ عدم وجوب صلاتين في يوم واحد، وجمعنا بين الأمرين بحمل وجوب كلّ منهما علىٰ الوجوب التخييريّ، فإنَّ مقتضىٰ الجمع الدلاليّ بينها هو حمل الإطلاق في كلّ منهما علىٰ التقييد بعدم الآخر، ولكن حيث لم يكن التقييد المذكور واردًا في لسان الدليل لم يمكن أن نستكشف منه أنَّ الوجوب علىٰ النحو الثاني، فيمكن أن يكون ذلك الوجوب التخييريّ علىٰ النحو الأوّل كما يمكن أن يكون علىٰ النحو الثاني.

والحاصل[1]: أنَّ جميع ما ورد في الواجبات التخييريّة إنَّما ورد بلسان العطف بـ«أو» وهو إنَّما ينطبق علىٰ الوجه الأوّل -أعني كون

---

(١) أرّخ المقرّر تلقّيه هذا المقطع من البحث الأحد: (٧ شعبان، ١٣٤٩هـ).

الوجوب ناشئًا عن ملاك واحد يفي به كلّ واحد من الأعدال- ولم يرد فيها ما هو بلسان القضيّة الشرطيّة المنطبق علىٰ 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 علىٰ التصرّف الثاني، فإنَّهما وإن احتاج كلّ منهما إلىٰ المؤنة الزائدة، وكان مقتضىٰ 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 موجبًا لخلل في ناحية الوجوب الذي هو مفاد الهيئة؛ فإنَّه إنَّما يكون رافعًا لظهور مجموع الجملة مع بقاء مفاد الهيئة بحاله، بخلاف الثاني فإنَّه يكون موجبًا لرفع اليد عن ظهور الهيئة من إطلاق الوجوب بالنسبة إلىٰ الإتيان بالطرف الآخر وعدمه وضمنًا يكون موجبًا لرفع اليد عن ظهور مجموع الجملة، فالأوّل يكون أولىٰ.

مضافًا إلىٰ بُعد احتمال كون الوجوب ناشئًا عن ملاكات متعدّدة، وإنَّها متزاحمة في حدّ نفسها، وأيضًا فأقصىٰ ما في البين هو الإجماع علىٰ عدم وجوب صلاتين في يوم واحد، وهو إنَّما يقتضي أنَّه لا ملاك إلّا ملاك واحد، وكونه من قبيل الملاكين المتزاحمين بعيد جدًّا.

وكيف كان، فالظاهر في الواجبات التخييريّة الثابتة في أصل الشريعة هو وحدة الملاك، وحينئذٍ فلو قام الدليل علىٰ وجوب شيئين وتردّد الأمر فيهما بين كون كلّ واحدٍ منهما واجبًا تعيينيًّا، أو أنَّ الوجوب لكلّ منهما تخييريّ، كان مرجع الشكّ المزبور إلىٰ الشكّ في مسقطيّة كلّ منهما عن الآخر، فيكون المرجع هو أصالة الاشتغال والاحتياط بالإتيان بكلّ منهما*.

هذا كلّه لو كان التخيير المزبور علىٰ تقديره تخييرًا أصليًّا.

في حقيقة التخيير العارضيّ

أمّا لو كان تخييرًا عارضيًّا ناشئًا عن التزاحم بين الخطابين الناشئ عن عدم القدرة علىٰ امتثال كلّ منهما، واحتمل كون أحد

---

* **قلتُ**: قد يُقال: إنَّه بناءً علىٰ تعدّد الملاك، وكون كلّ من العدلين مشروطًا وجوبه بعدم الإتيان بالآخر لو شكّ في التعيين والتخيير يكون المرجع هو البراءة؛ للشكّ في توجّه الخطاب عند الإتيان بالطرف الآخر.

ولكن لا يخفىٰ أنَّ هذا إنَّما 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 مجرىٰ لأصالة الاشتغال.

وهكذا الحال في كلّ خطاب مردّد بين الإطلاق والاشتراط بشرط؛ فإنَّه لو توجّه الخطاب المذكور قبل حصول ذلك الشرط كانت أصالة البراءة جارية، وإن كان توجّه الخطاب في حال وجود ذلك الشرط ثمّ انعدم ذلك الشرط اتّفاقًا أو اختيارًا كانت أصالة الاشتغال محكّمة.

الخطابين معيّنًا أهمّ من الآخر، بأن احتمل كون أحد الفريقين هاشميًّا أو عالمًا، بناءً على كونه أهمّ في مقام التزاحم، فهل يكون المرجع هو أصالة البراءة من التعيين، أو أنَّ المرجع هو أصالة الاشتغال؟

والحقّ هو الثاني، بل إنَّه أولىٰ بذلك ممّا تقدّم من التخيير الأصليّ.

وقبل الشروع في بيان ذلك ينبغي تقديم مقدّمة، وهي أنَّ التدافع بين الخطابين الناشئ عن عدم القدرة علىٰ امتثالهما معًا، هل يكون ناشئًا عن إطلاق كلّ منهما بالنسبة إلىٰ امتثال الآخر وعدمه، أو أنَّه يكون ناشئًا عن نفس التكليفين وامتناع توجّههما إلىٰ من لا يقدر علىٰ امتثالهما معًا، وعلىٰ الأوّل لا يكون التزاحم المذكور مقتضيًا إلّا سقوط الإطلاقين والحكم العقليّ بتقيّد كلّ منهما بعدم امتثال الآخر، وعلىٰ الثاني يكون نتيجته التساقط -أعني سقوط كلا التكليفين- واستكشاف خطاب فعليّ بكلّ من المتعلّقين مشروط بعدم الإتيان بالآخر.

والفرق بين هذين الوجهين أنَّ التقييد علىٰ الأوّل يكون بحكم العقل مع كون التكليف الواقعيّ المجعول أوّلًا بحاله، وعلىٰ الثاني يكون العقل حاكمًا بسقوط التكليف من أصله، وبعد سقوطهما يستكشف العقل خطابًا شرعيًّا مولويًّا متعلّقًا بكلّ من الفعلين، مشروطًا كلّ منهما بعدم الآخر، علىٰ وجه عند الإتيان بأحد الفعلين لا يكون الآخر مأمور به أصلًا، لا أنَّه مأمور به، ولكن كان امتثال الأمر الآخر موجبًا لسقوطه بسلب القدرة عليه، كما هو مقتضىٰ الوجه الأوّل.

ثمّ إنَّ هذا الاستكشاف العقليّ ليس من قبيل قاعدة الملازمة، بل هو من قبيل الأحكام الشرعيّة التي يستكشفها العقل بالملازمات، نظير كون إيجاب الشيء موجبًا للنهي عن ضدّه أو إيجاب مقدّمته.

وعلىٰ كلّ حال، فهذا الوجوب الشرعيّ بناءً علىٰ الوجه الثاني يكون من قبيل الوجوب التخييريّ الناشئ عن ملاكين متزاحمين، بحيث إنَّه يكون لنا وجوبان تخييريّان، كلّ واحد منهما مشروط بعدم الإتيان بالآخر، بخلافه علىٰ الوجه الأوّل؛ فإنَّه عليه لا ينقلب الوجوب عن كونه تعيّنيًّا إلىٰ كونه تخييريًّا، بل يبقىٰ علىٰ ما هو عليه من التعيين، غايته أنَّ العقل يحكم بكون أحدهما مقيّدًا بعدم امتثال الآخر، هذا كلّه علىٰ تقدير تساوي الفعلين.

ولو كان أحدهما أهمّ، فبناءً علىٰ الأوّل يكون الأمر بالأهمّ باقيًا بحاله مع تحقّق الأمر بالمهمّ، غايته أنَّ الأمر بالمهمّ يكون مقيّدًا عقلًا بعدم امتثال الأمر بالأهمّ، وبناءً علىٰ الثاني يكون الأمر بالمهمّ ساقطًا بالمرّة، ولا يكون في البين إلّا أمر واحد وهو الأمر بالأهمّ، وعلىٰ هذين الوجهين يبتني القول بالترتّب وعدمه.

شبهة القول بعدم الترتّب

وعمدة شبهة القائلين بعدم الترتّب هي أنَّ مجرّد تقييد الأمر بالمهمّ بعدم امتثال الأمر بالأهمّ لا يدفع إشكال التنافي بينهما؛ فإنَّه عند عدم الإتيان بشيء منهما يتوجّه إليه كلا الأمرين، ونحن قد تعرّضنا لدفع هذه الشبهة في محلّه[1] بما لا مزيد عليه.

---

(١) يُنظر: ٣/ ٣٤٩ من هذا الكتاب.

وكيف كان، فبناءً علىٰ الوجه الأوّل لو كان أحد الأمرين ممّا يحتمل فيه الأهميّة دون الآخر، كما لو احتمل كون أحد الغريقين هاشميًّا، فلا ينبغي الإشكال في الحكم بتعيّنه، لا من جهة الشكّ في بقاء إطلاق أمره كي يكون الأصل لفظيًّا؛ إذ ليس التقييد المذكور علىٰ تقدير التساوي من قبيل التقييد اللفظيّ كي ينفىٰ بأصالة الإطلاق، بل هو تقييد عقليّ (لبّيّ) لاحقٌ لواقع التكليف لا لما يدلّ عليه، ولأجل ذلك نقول بذلك التقييد حتّىٰ لو كان دليل الأمر لبّيًّا مثل الإجماع ونحوه، بل من جهة إحراز توجّه الأمر بذلك المحتمل الأهمّيّة.

وكون الإتيان بالطرف الآخر مسقطًا له مشكوك، بل لو قلنا بجريان البراءة من التعيين في المسألة السابقة -أعني ما لو كان التخيير المحتمل تخييرًا أصليًّا- لم يكن مجال للقول بذلك في هذه المسألة، فإنَّ تقريب القول بالبراءة في المسألة السابقة هو أنَّ التعيين جهة زائدة شرعيّة موجبة للضيق علىٰ المكلّف، فتكون مرفوعة بالبراءة.

ومن الواضح أنَّ هذا التقريب لا يتأتّىٰ في هذه المسألة؛ لأنَّ كون الوجوب في ما هو محتمل الأهمّيّة تعينيًّا محقّق لا إشكال، وإنَّما أقصىٰ ما في البين من الشكّ هو الشكّ في كون الإتيان بالطرف الآخر مسقطًا له، فيكون الشكّ فيه ممحّضًا للشكّ في المسقطيّة من دون شائبة[1] شيء هو مجرىٰ للبراءة الشرعيّة أو العقليّة*.

تقريب القول بالبراءة في التعيين والتخيير

* **قلتُ**: وأوضح من ذلك في جريان الاحتياط وعدم جريان البراءة ما

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

لو قيل بعدم صحّة الترتّب؛ فإنّه بناءً علىٰ ذلك يكون الأمران المتساويان ساقطين عند التزاحم، وبعد سقوطهما يستكشف العقل خطابًا شرعيًّا آخر مشروطًا في كلّ منهما بعدم امتثال الآخر، ولو كان أحدهما أهمّ كان الأهمّ باقيًا بحاله لم يسقط بالتزاحم ولم يتبدّل، والساقط هو خصوص الأمر بالمهمّ، وحينئذٍ ففي مورد احتمال أهمّيّة أحدهما يكون مرجع الشكّ إلىٰ الشكّ في أنَّ هذا الخطاب المتعلّق بمحتمل الأهمّيّة قد سقط بالمزاحمة، وكان هناك خطاب آخر استكشفه العقل قد تعلّق بما هو محتمل الأهمّيّة مشروطًا بعدم الآخر، أو أنَّ هذا الخطاب المتوجّه بما هو محتمل الأهمّيّة باقٍ بحاله، لم يكن التزاحم مسقطًا له وموجبًا لتبدّله إلىٰ خطاب مشروط، فلا ريب حينئذٍ في لزوم الجري علىٰ طبقه وعدم إمكان الحكم بفراغ الذمّة عنه بالإتيان بالطرف الآخر، بحيث إنّا لو قلنا بجريان البراءة علىٰ القول بالترتّب لم يمكننا القول بها علىٰ تقدير القول بعدم صحّة الترتّب.

وحاصل الفرق بين هذه المسائل الثلاث:

أنَّ المسألة الأولىٰ -وهي كون التخيير المحتمل تخييرًا شرعيًّا أصليًّا- يكون جهة التعيين التي يدّعىٰ كونها مرفوعة بالبراءة جهة شرعيّة مجعولة للشارع موجبة للضيق علىٰ المكلّف، فيمكن رفعها بـ«حديث الرفع»[1].

(١) يُنظر: صفحة (٤٨) من هذا الجزء.

وأمّا في المسألة الثانية -وهي كون التخيير المحتمل تخييرًا عقليًّا عارضيًّا من جهة التزاحم بناءً على القول بالترتّب- فإنَّ جهة التعيين التي تكون في قبال ذلك التخيير لا تكون إلّا عقليّة، فلا يمكن رفعها بـ«حديث الرفع»[1].

وأمّا في المسألة الثالثة -وهي تلك المسألة على القول بعدم صحّة الترتّب- فإنَّها لم تكن مشتملة على جهة تعيين أصلًا، وإنَّما كان مرجع الشكّ فيها إلى بقاء التكليف فيما يحتمل الأهمّيّة بحاله، أو أنَّه قد سقط بالتزاحم وتبدّل إلى الخطاب المشروط بعدم الإتيان بالمهمّ.

وهنا شبهة عرضت لي، وهي أنَّ جريان أصالة الاشتغال إنَّما 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 أوّلًا ثمّ بعده -يعني قبل إنقاذه- غرق الشخص الآخر المقطوع كونه غير هاشميّ.

وهكذا الحال، فيما لو ابتلي بهما ولم يكن بينهما تزاحم ثمّ طرأ التزاحم بينهما، أمّا لو كان ابتلاؤه بالأوّل مقارنًا للثاني أو متأخّرًا عنه، ففيه إشكال.

حاصله: أنَّه على تقدير التساوي لم يكن في البين تبدّل، بل يحتمل أنَّ الخطاب بما يحتمل الأهمّيّة من أوّل حدوثه كان هو ذلك الخطاب الذي استكشفه العقل -أعني الخطاب المشروط بعدم الإتيان بالآخر- أو أنَّه كان مطلقًا غير مقيّد بعدم الآخر، فتنحلّ المسألة حينئذٍ إلى الشكّ في كون

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٨) من هذا الجزء.

هذا[١] كلّه بناءً علىٰ ما هو المختار من صحّة الترتّب.

وأمّا بناءً علىٰ القول بعدم صحّته، فقد عرفت أنَّ لازمه القول بسقوط كلا الخطابين عند التساوي واستكشاف العقل خطابًا تخييريًّا

الخطاب بما هو محتمل الأهمّيّة مشروطًا بعدم الآخر أو كونه مطلقًا، فعند الإتيان بالآخر يشكّ في تكليفه بما هو محتمل الأهمّيّة، فيكون المرجع فيه هو البراءة.

اللَّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنَّه قبل اشتغاله بكلّ منهما كان محتمل الأهمّيّة منجّزًا في حقّه؛ لأنَّه إمّا أن يكون مطلقًا، وإمّا أن يكون مشروطًا بعدم الإتيان بالآخر، والمفروض حصول هذا الشرط، وحينئذٍ فيشكّ أنَّه عند اشتغاله بالآخر هل سقط عنه ذلك التكليف بما هو محتمل الأهميّة فيكون مجرىٰ لأصالة الاشتغال؟

لا يُقال: إنَّ التكليف بما هو محتمل الأهمّيّة، حيث كان مردّدًا بين كونه مشروطًا بعدم الآخر، وبين كونه مطلقًا كان حاصله التردّد بين كونه محدودًا بعدم الآخر، أو غير محدود، وقد تقرّر في محلّه[٢] هو الرجوع إلىٰ البراءة فيما زاد علىٰ ذلك الحدّ.

لأنّا نقول: إنَّ الرجوع إنَّما تقرّر فيما يكون الحدّ المشكوك حدًّا للمكلّف به، أمّا إذا كان الحدّ حدًّا لنفس التكليف المتعلّق بصرف الطبيعة -يعني أنَّه يكون من قبيل شرط البقاء- فلا يكون من قبيل الشكّ بين الأقلّ والأكثر.

---

(١) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث، في يوم الاثنين: (٨ شعبان، ١٣٤٩هـ).

(٢) يُنظر: صفحة (٢٧٦) من هذا الجزء.

وأمّا بناءً علىٰ القول بعدم صحّته، فقد عرفت أنَّ لازمه القول بسقوط كلا الخطابين عند التساوي واستكشاف العقل خطابًا تخييريًّا شرعيًّا من القسم الثاني -أعني ما كان ناشئًا عن ملاكين متزاحمين- الذي عرفت أنَّه يكون كلّ من الوجوبين فيه مشروطًا بعدم امتثال الآخر، وعند كون أحدهما أهمّ هو سقوط الخطاب بالمهمّ بتاتًا وبقاء التكليف بالأهمّ بحاله وعلىٰ إطلاقه، وقد حقّقنا في محلّه[1] أنَّ القائل بعدم الترتّب إنَّما يقول بسقوط الخطاب بالمهمّ وبقاء الخطاب بالأهمّ علىٰ 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[2] 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 مقيّدًا بعدم امتثال الآخر الذي لازمه ما فرّ منه 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 علىٰ القول بصحّة الترتّب من أنَّ لازمه استحقاق

---

(١) يُنظر: ٣/ ٢٠٢ من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: ٣/ ٢٠٢ من هذا الكتاب.

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 مستحقًّا لكلا العقابين لتحقّق شرط كلّ منهما مع أنَّه لا يقدر إلّا علىٰ واحد منهما.

وقد أوردنا في محلّه[1] التناقض علىٰ الشيخ تدثّل، حيث إنَّه منع من صحّة الترتّب* وبنىٰ أساس منعه علىٰ عدم كون التدافع بين الخطابين آتيًا من قبل إطلاقهما؛ كي يرتفع بتقييد ذلك الخطاب في ناحية الأمر بالمهمّ.

وأفاد أنَّ التدافع إنَّما نشأ من قبل نفس التكليفين، فلا يرتفع إلّا برفع الأمر بالمهمّ بالمرّة، فإنَّ هذا الكلام منه تدثّل منافٍ لما ذكره في باب التعادل والتراجيح[2] من كون تقييد كلّ من الأمرين بعدم أمثال الأمر الآخر رافعًا لغائلة التدافع بينهما، فإنَّ هذا الكلام منه تدثّل مناقض لما أفاده في مبنىٰ ما منعه من صحّة الترتّب، كما هو واضح لا يخفىٰ.

---

* **قلتُ**: يمكن أن يكون نظر الشيخ تدثّل فيما أفاده في باب التعادل والتراجيح إلىٰ ما تقدّم[3] ذكره من الالتزام بسقوط كلا التكليفين واستكشاف العقل الخطاب التخييريّ المشروط كلّ منهما بعدم الآخر، فتأمّل.

---

(١) يُنظر: ٢/ ٢٨٠ من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: ١٠/ ٩ من هذا الكتاب.

(٣) يُنظر: صفحة (٣٢٣) من هذا الجزء.

وكيف كان، لو كان أحد التكليفين محتمل الأهمّيّة، فبناءً على هذا القول يكون المرجع هو أصالة الاشتغال أيضًا.

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[2] من قسمي الواجب التخييريّ الأصليّ، أعني ما كان ناشئًا عن ملاكين متزاحمين.

ويمكن الجواب عن الإشكال المزبور: بأنَّ الشكّ في مثل هذه الموارد من قبيل الشكّ في القدرة بعد إحراز تماميّة الملاك الذي عرفت[3] أنَّه موجب للاحتياط أو الفحص.

وتقريب ذلك فيما نحن فيه أن يُقال: إنَّ محتمل الأهمّيّة تامّ الملاك، ووجود المهمّ يحتمل أن يكون سالبًا شرعًا للقدرة عليه؛ لأنَّ امتثال ذلك رافع للقدرة على محتمل الأهمّيّة لو كانا متساويين في الواقع، ولو كان محتمل الأهمّيّة أهمّ في الواقع لم يكن امتثال المهمّ سالبًا شرعيًّا للقدرة على امتثال محتمل الأهمّيّة، وحيث رجع[4] الأمر بالآخرة إلى الشكّ في القدرة على الأهمّ عند الاشتغال بالمهمّ

---

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

(٢) يُنظر: صفحة (٣١٦) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: صفحة (٣١٨) من هذا الجزء.

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

كان موردًا لحكم العقل بلزوم الاحتياط للعلم بتماميّة ملاك الأهمّ، مع الشكّ في ارتفاع القدرة عنه شرعًا، وبهذا البيان يرتفع الإشكال عن ما تقدّم[1] من القسم الثاني من الواجب التخييريّ الأصليّ.

ولكن يمكن أن يُقال: إنَّ هذا الحكم العقليّ إنَّما يجري بعد إحراز تماميّة الملاك، والشكّ إنَّما يقع في حصول القدرة علىٰ امتثال التكليف، والمفروض فيما نحن فيه أنَّ ملاك ما هو محتمل الأهمّيّة لم يكن تامًّا من جميع الجهات؛ لأنَّه محتمل المزاحمة بملاك الطرف الآخر علىٰ تقدير كونهما متساويين.

وبالجملة: أنَّ ملاك ما هو محتمل الأهمّيّة إنَّما يكون تامًّا علىٰ تقدير كونه أهمّ؛ إذ لو كان مساويًا لملاك الطرف الآخر لا تكون ملاكيّته تامّة عند وجود الطرف الآخر؛ لأنَّ المفروض أنَّ وجوده مانع من تأثيره فيما يقتضيه من التكليف بما هو محتمل الأهمّيّة، وهذا الإشكال بعينه جارٍ في القسم الثاني من قسمي التخيير الأصليّ.

ولكنَّ الذي يهوّن الخطب هو ما أشرنا إليه من أنَّ ذلك من قبيل الفرض والتقدير، وإلّا فالمختار في التخيير الأصليّ هو انحصاره في القسم الأوّل -أعني ما يكون ناشئًا عن ملاك واحد- وفي التخيير الناشئ عن التزاحم بين الخطابين لعدم القدرة علىٰ الجمع بينهما هو صحّة الترتّب*.

---

* **قلتُ:** قد تقدّمت الإشارة إلىٰ ما يمكن أن يرتفع به الإشكال

---

(١) يُنظر: صفحة (٣١٦) من هذا الجزء.

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 فتوىٰ المجتهدين المحتمل أعلميّة أحدهما المعيّن، فتفصيل الكلام فيه أنَّ حجّيّة الأمارات إن قلنا بكونها من باب السببيّة التصويبيّة كان الحكم في الدوران المذكور عين الحكم في الدوران في صورة كون التخيير ناشئًا عن التزاحم، وكذلك الحال لو قلنا بالسببيّة الطريقيّة الراجعة إلىٰ الالتزام بالمصلحة الطريقيّة علىٰ إشكال في تصوير ذلك ومعقوليّته.

بحذافيره، وهو أنَّه قبل الإتيان بكلّ من الفعلين يكون كلّ من الخطابين فعليًّا في حقّه لتحقق شرط كلّ منهما لو كانا متساويين، وحينئذٍ فلو احتمل كون أحدهما أهمّ كان محتمل الأهمّيّة فعليًّا قطعًا في حقّه قبل الإقدام علىٰ فعل شيء منهما، فعند الإقدام علىٰ 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 إلىٰ البراءة، وبهذا البيان يرتفع الإشكال عن القسم الثاني من التخيير الأصليّ، وعن التخيير الناشئ عن التزاحم علىٰ القول بعدم الترتّب، بل هو جارٍ علىٰ القول بالترتّب أيضًا.

---

(١) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (٩ شعبان، ١٣٤٩هـ).

(٢) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (التخيّر).

وعلىٰ كلّ حال، فلو صحّحنا السببيّة الطريقيّة كان في البين أمران سلوكيان، فإن كانت الأمارتان متساويتين كان من التخيير التزاحميّ، ولو كان إحداهما أقوىٰ من الأخرىٰ تعيّن الأمر بسلوك ذات المزيّة الموجبة للقوّة والتقديم في مقام التعارض، ولو احتمل كون إحداهما أقوىٰ كان من دوران الأمر بين التعيين والتخيير التزاحميّ، والحكم فيه هو الرجوع إلىٰ 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 علىٰ طبقه.

في دوران الأمر بين كون الوجوب عينيًّا أو كفائيًّا

بقي الكلام في دوران الأمر بين كون الوجوب عينيًّا أو كفائيًّا، وقد ذكرنا في محلّه[1] أنَّ الأقوىٰ في الوجوب الكفائيّ هو كون الملاك قائمًا بفعل واحد صادر من نوع المكلّفين، وأنَّ احتمال تعدّد الملاكات حسب تعدّد أفعال المكلّفين مع وقوع التزاحم في تلك الملاكات بعيد غايته.

وكيف كان، ففي صورة الدوران بين العينيّة والكفائيّة بناءً علىٰ الوجه الأوّل يكون المكلّف بواسطة انطباق عنوان نوع المكلّف عليه عالمًا بتوجّه الخطاب إليه علىٰ كلّ من العينيّة والكفائيّة، ويكون سقوط ذلك التكليف عنه بفعل الآخر مشكوكًا، ومقتضىٰ الاشتغال هو الحكم بعدم السقوط، وأمّا بناءً علىٰ الوجه الثاني، فإنَّ أصالة الاشتغال فيه

---

(١) يُنظر: ٢/ ٢٩٢ من هذا الكتاب.

أولىٰ؛ لتنجّز التكليف وصيرورته فعليًّا في حقّه علىٰ كلّ تقدير ويشكّ في ارتفاعه عنه بفعل الغير، فيلزم الرجوع إلىٰ أصالة الاشتغال.

تنبيه:

التنبيه الثاني في لازم كون الوجوب على كلِّ فرد مشروطًا بعدم امتثال الآخر

لا يُقال: إنَّ لازم كون الوجوب علىٰ كلّ فردٍ من المكلفين مشروطًا بعدم امتثال المكلّف الآخر أنَّه لو أتوا به جميعًا دفعة واحدة هو عدم اتّصاف كلّ فعل من تلك الأفعال بصفة الوجوب؛ لأنَّ الوجوب كما هو المفروض مشروط بعدم قيام الغير.

لأنّا نقول: إنَّ الشرط إنَّما هو عدم تقدّم قيام الغير، ولكن يلزم مراجعة ما حرّرناه[1] في مبحث الوجوب التخييريّ والوجوب الكفائيّ فإنّا قد حقّقنا هناك أنَّه بناءً علىٰ وحدة الملاك يكون الجميع امتثالًا واحدًا، أمّا بناءً علىٰ تعدّده فقد احتملنا أن يكون الامتثال حاصلًا بأحد الأفعال أو بفعل أحد المكلّفين مع لغويّة الباقي، ولكن يمكن أن يكون الجميع امتثالات متعدّدة بناءً علىٰ أنَّ التزاحم بين الملاكات إنَّما يكون بمعنىٰ أنَّه مع استيفاء البعض لا يمكن استيفاء الباقي، فلا تزاحم بينها إذا استوفيت دفعة، فتأمّل.

انتهىٰ الكلام[2] علىٰ 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 الأصوليّون، وأنَّ بعضهم -الأصوليّين- وافق الأخباريّين في

---

(١) يُنظر: ٢/ ٢٩٦ من هذا الكتاب.

(٢) أرّخ المقرّر تدامت بركاته هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٠ شعبان، ١٣٤٩هـ).

الرجوع إلىٰ الاحتياط فيما لو كان منشأ الشبهة إجمال النصّ، وأنّه علىٰ الظاهر[١].

في الشبهة الوجوبيّة الموضوعيّة

تقدّم الكلام[٢] علىٰ الشبهة التحريميّة بأقسامها الأربعة[٣]، وعلىٰ الشبهة الوجوبيّة، ولم يبقَ إلّا الكلام في الشبهة الوجوبيّة الموضوعيّة، وحالها من 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 إلىٰ المشهور القول بلزوم الاحتياط فيها حتّىٰ يحصل اليقين بالفراغ ما لم يكن موجبًا للعسر والحرج[٤].

---

(١) بياض في النسختين بمقدار نصف ورقة.

(٢) أرّخ المقرّر تدثّر هذا المقطع من البحث بما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم، الحمدُ لله ربِّ العالمين والصلاة والسلام علىٰ خير خلقه محمّد وآله الطاهرين، ومنه تعالىٰ نستمد التوفيق والعناية وعليه نتوكّل وبه نستعين، اللَّهُمَّ أنّا 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 إلىٰ طاعتك وأن لا تكلنا إلىٰ أنفسنا طرفة عين أبدًا ما أبقيتنا، وأن توفّقنا لما تحبّه وترتضيه إنّك أرحم الراحمين، وصلِّ اللَّهُمَّ علىٰ أشرف الأوّلين والآخرين محمّد وآله الطاهرين، السبت: ١٠ شوّال، ١٣٤٩هـ».

(٣) يُنظر: صفحة (٣٣ و٢٥٨ و٢٥٩) من هذا الجزء.

(٤) يُنظر: مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام: ٤، ٣٠٦، وما بعدها، وجواهر الكلام في مسائل الحلال والحرام: ١٣/ ١٢٦.

وتحرير الكلام في ذلك يحصل بتوضيح أمور:

الأوّل: أنَّ الفوت المعلّق عليه أمر القضاء هو عبارة عن فوت الملاك مع الخطاب، ورُبّما 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 يُؤتىٰ به، فلا يمكن أن يكون من قبيل ما أحرز فيه أحد الجزئين بالأصل والآخر بالوجدان.

ولو سلّم[1] جريان الأصل المذكور فهو غير نافع في خصوص الصلاة لحديث الحيلولة الحاكم عليه.

نعم، هذا جارٍ ونافع في خصوص ما لو كان الوقت باقيًا، ولا يرد عليه إشكال المثبتيّة؛ لأنَّ وجوب الإتيان في الوقت يكفي فيه مجرّد عدم الإتيان فيما مضىٰ منه بخلاف القضاء خارج[2]؛ فإنَّه معلّق علىٰ الفوت.

ونظير ذلك في باب الزكاة، فإنَّ أصالة عدم الأداء جارية ونافعة

---

(١) أرّخ المقرّر تَثَبُّتُ هذا المقطع من البحث الأحد: (١١ شوّال، ١٣٤٩هـ).

(٢) كذا في الأصل، وفي نسخة (ب): (في الخارج).

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 نافعًا فيه.

في توجيه صاحب الحاشية للحكم بالاحتياط

ثمّ إنَّ لصاحب الحاشية قدس سره[1] تحقيقًا دقيقًا في توجيه ما ذهب إليه المشهور من الاحتياط في المسألة المفروضة.

وحاصله: حمل كلامهم على ما هو الغالب من كون الفائت معلومًا 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 طروّ نسيانه والشكّ في مقداريكون المقام من قبيل الشكّ في مقدار ما تنجّز عليه، فيكون موردًا 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 أنَّها مناقشة واهية؛ لأنَّها بالنظر إلى هذه الحالة -أعني حالة الشكّ- لا يكون المقدار الزائد على القدر المتيقّن معلومًا، فتجري فيه البراءة الشرعيّة.

وأمّا البراءة العقليّة، فلا يقف في قبالها إلّا ما ذكر من دعوى كون العلم السابق منجّزًا لما تعلّق به، إلّا أنَّه لا يخفى ما في هذه

---

(١) يُنظر هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين: ٢/ ٧٥٦، وما بعدها.

الدعوىٰ من منع كونه منجّزًا بقول مطلق، بل إنَّ منجّزيّته مقيّدة بما دام العلم، ومع طروّ الجهل وارتفاع العلم لا يكون المورد من موارد قيام البيان فعلًا، فتجري فيه قاعدة قبح العقاب من دون بيان.

فالإنصاف: أنَّه لا يمكن توجيه فتوىٰ المشهور بما أفاده من التحقيق المذكور، وإن أطلنا الكلام في توضيحه في الدورة السابقة[1]، فراجع وتأمّل.

والحاصل[2]: أنَّ دعوىٰ صاحب الحاشية لا تكاد تتمّ إلّا بأحد وجوه:

الأوّل: دعوىٰ كفاية العلم السابق في تحقّق البيان ووصوله، بحيث إنَّه لو كان ذلك المقدار الزائد المشكوك فائتًا لكان العلم المتعلّق به سابقًا كافيًا في كونه منجّزًا علىٰ المكلّف وبيانًا واصلًا إليه.

الثاني: دعوىٰ كون العلم بالملازمة بين الفوت وبين تحقّق العلم به كافيًا في وصول البيان إلىٰ المكلّف.

الثالث: دعوىٰ قصور دليل البراءة الشرعيّة أو العقليّة عن شمول ما نحن فيه.

ولا يخفىٰ ما في كلّ من هذه الوجوه من الخدشة الواضحة، فإنَّ العلم وإن كان بيانًا واصلًا إلىٰ المكلّف، إلّا أنَّه يكون منوطًا ومحدودًا بوجوده، فإذا زال لعارض من العوارض لم يكن في البين

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٣/ ٤٣٨، وما بعدها.

(٢) أرّخ المقرّر تلقّيٰ هذا المقطع من البحث الاثنين: (١٢ شوّال، ١٣٤٩هـ).

ما هو البيان الواصل إلىٰ 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، لأنَّ مجرّد العلم بالملازمة بين الفوت وبين العلم سابقًا بذلك الفائت لا يُوجب العلم الفعليّ بذلك الفائت كي يكون ذلك من البيان الواصل إلىٰ المكلّف في ذلك الحال.

ومنه أيضًا يتّضح لك الخدشة في الوجه الثالث، فإنَّ المكلّف في هذا الحال بعد فرض أنَّه لم يكن في حقّه بيان واصل يكون مشمولًا لعدم العلم، فإنَّ المراد من العلم المنفي هو البيان الواصل لا العلم بما أنَّه علم؛ كي يُقال لعلّه كان عالمًا بالفائت المشكوك ليتوجّه عليه أنَّ التمسّك بالإطلاق المذكور تمسّك في الشبهة المصداقيّة، كما كنّا بنينا عليه في الدورة السابقة.

أمّا[1] البراءة العقليّة، فإنّا وإن قلنا في محلّه[2] أنَّه يمكن أن يتردّد العقل في موضوع حكمه بين الأقلّ والأكثر، إلّا أنَّ ذلك إذا لم يكن ملاك حكمه متّضحًا لديه، والمفروض فيما نحن فيه اتّضاحه[3] ملاك حكمه بقبح العقاب بدون بيان -يعني من دون وصول ما يكون حجّة علىٰ التكليف بنفسه أو بطريقه- حيث إنَّ التكليف الواقعيّ بمجرّده

---

(١) أرّخ المقرّر تدوين هذا المقطع من البحث الثلاثاء: (١٣ شوّال، ١٣٤٩هـ).

(٢) يُنظر ٨/ ٩١، و١٨٢ من هذا الكتاب.

(٣) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (اتّضاح).

لا يمكن أن يكون محرّكًا وداعيًا للمكلّف علىٰ الإتيان بما كلّف به، بل لا بُدَّ من قيام ما يكون موجبًا لوصوله للمكلّف بنفسه أو بطريقه، والأوّل مثل ما لو قامت الأمارة علىٰ التكليف الواقعيّ، والثاني مثل «الشبهة قبل الفحص»، فإنَّ الاحتمال قبل الفحص، وإن لم يكن موجبًا بنفسه لوصول التكليف إلىٰ المكلّف إلّا بسبب طريقه، وهو حكم العقل بلزوم الفحص يكون موجبًا لوصول التكليف إلىٰ المكلّف، فيكون من قبيل الواصل بطريقه.

ومن الواضح أنَّ الاحتمال فيما نحن فيه ليس إلّا عبارة عن احتمال كون التكليف قد وصل إلىٰ المكلّف، وهذا بمجرّده لا يكون من قبيل الموصل بنفسه، وهو واضح، ولا بطريقه؛ لعدم وجود جهة أخرىٰ تُوجب الوصول غير مجرّد الاحتمال المذكور.

وأمّا ما حاولنا فيه تصحيح ما ذهب إليه صاحب الحاشية[1] من دعوىٰ قياس العلم بالقدرة في كونه موجبًا لضيق التوسعة وانحصار الأفراد الطوليّة بالأفراد حال العلم وخروج الأفراد التي هي ما بعد العلم، فلا يخفىٰ ما فيه من أنَّ العلم طريق صرف لا يعقل أن يكون مغيّرًا للواقع عمّا هو عليه من التوسعة.

وكذلك الحال، فيما حاولنا تصحيحه أيضًا بدعوىٰ كون الزمان مأخوذًا في المتعلّق لا ظرفًا للحكم، فإنَّ هذا أيضًا أجنبيّ عن

---

(١) يُنظر صفحة (٣٣٨) من هذا الجزء.

المطلب، وسيأتي في محلّه[١] إن شاء الله تعالىٰ أنَّه لا يمكن الالتزام بأخذ الزمان قيدًا في المتعلّق علىٰ الإطلاق، بل في ذلك تفصيل نذكره في محلّه إن شاء الله تعالىٰ[٢]*.

---

* **قلتُ:** لا يخفىٰ أنَّه قد عنون في مستدرك الوسائل باب من فاتته فريضة ولا يعلمه بعينها، ومن فاتته فرائض كثيرة لا يعلم عددها يقضي حتّىٰ يغلب علىٰ ظنّه الخروج عن العهدة[٣]، إلّا أنَّه قدّس سرّه لم يذكر في ذلك الباب إلّا أخبار العنوان الأوّل، ولم يتعرّض لما يدلّ علىٰ العنوان الثاني.

أمّا صاحب الوسائل قدّس سرّه[٤]؛ فإنَّه ذكر نظير ذلك، إلّا أنَّه ذكر أنَّه قد تقدّم ما يدلّ علىٰ العنوان الثاني في عداد الفرائض، والظاهر أنَّ مراده هو ما تقدّم في ذلك الباب ممّا ورد في من فاتته نوافل كثيرة ولا يعلمها بعينها[٥]، ويشهد بذلك ما في المدارك[٦] من أنَّ الشيخ في التهذيب استدلّ لما عليه المشهور بما ورد في من فاتته نوافل متعدّدة[٧]، وقد تعرّض الفقهاء -في الجواهر[٨] وغيرها- لردّ هذا الاستدلال، فراجع الجواهر، وغيرها في هذه المسألة.

---

(١) يُنظر: ٩/ ٢٤، و٢٨٧ من هذا الكتاب.

(٢) يُنظر: ٩/ ٢٤، و٢٨٧ من هذا الكتاب.

(٣) مستدرك الوسائل ٦/ ٤٣٧، كتاب الصلاة، ب٩ من أبواب قضاء الصلوات.

(٤) وسائل الشيعة: ٨/ ٢٧٥، كتاب الصلاة، ب١١ من أبواب قضاء الصلوات.

(٥) المصدر نفسه: ٤/ ٧٨، كتاب الصلاة، ب١٩ من أبواب قضاء الصلوات.

(٦) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ٤/ ٣٠٦.

(٧) تهذيب الأحكام: ٢/ ١٩٨، كتاب الصلاة، ب١٠، ح٧٩.

(٨) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ١٣/ ١٢٦.

ثمّ لا يخفىٰ أنَّ ما أخذ موضوعًا في الأحكام الكلّيّة علىٰ نحو القضيّة الحقيقيّة تارةً يكون من الأفعال الاختياريّة، مثل «وجوب الكفّارة علىٰ من تعمّد الإفطار في نهار رمضان»، ومثل «وجوب الكفّارات الإحراميّة» المترتّبة علىٰ بعض منافيات الإحرام ونحو ذلك ممّا علّق فيه الحكم علىٰ فعل اختياريّ، وتارةً يكون من الأمور الخارجة عن الاختيار، مثل زوال الشمس بالنسبة إلىٰ وجوب صلاة الظهر، ونحو ذلك.

ولا ريب أنَّ النحو الأوّل يكون تحقّق الموضوع فيه ملازمًا 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 أنَّ القائل بذلك التفصيل قائل بانسداد البراءة في جميع ما كان من هذا القبيل -أعني القسم الأوّل- ممّا علّق فيه الحكم التكليفيّ علىٰ فعل اختياريّ*.

---

* **قلتُ:** بل لازم هذا التفصيل هو الالتزام بعدم جريان البراءة فيما احتمل أنَّه فاتته فريضة احتمالًا بدويًّا مقرونًا بأنَّه علىٰ تقدير فوتها منه كان عالمًا 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 احتمالًا بدويًّا مقرونًا بالعلم بأنَّه علىٰ تقدير الفوت كان عالمًا به عند فوته، ولا أظنّ أنَّ المشهور ملتزمون بذلك.

ثـمّ إنَّ في حاشـية الميـرزا قدّس سرّه[١] أنَّ المـراد ببعـض المحقّقيـن الـذي نسـب إليـه الشـيخ قدّس سرّه[٢] هـذا التفصيـل هـو الشـيخ البهائـيّ قدّس سرّه في حاشـية المـدارك[٣]، فيلاحـظ ذلـك.

مسـألة في حكـم تـارك الصلاة والسارق إذا تابا

مسألة[٤]: لـو مضـت عليـه مـدّة وهـو تـارك الـصلاة عمـدًا وكان طـول هـذه المـدّة مشـغولًا بنهـب أمـوال النـاس بالسـلب والنهـب والسـرقة والربـا ونحـو هـذه الأمـور، ثـمّ أدركتـه الرحمـة فتـاب، وأراد تفريـغ ذمّتـه ممّـا قـد اشـتغلت بـه عصيانًـا مـن العبـادات والماليّـات للنـاس ولله تعالىٰ، فهـل عليـه أن يأخـذ بالأكثـر أو أنَّـه ليـس عليـه إلّا الأقـلّ القـدر المتيقّـن؟

رُبّمـا يُقـال بالأولىٰ نظـرًا إلىٰ أنَّـه لا تجـري في حقّـه الـبراءة مـن الزائـد علىٰ الأقـلّ؛ لأنَّـه علىٰ تقديـره يكـون قـد وقـع منـه عصيانًـا موجبًـا للعقـاب والتكليـف المحتمـل المقـرون وجدانًـا باحتمـال العقـاب والتنجّـز لا يمكـن جريـان الـبراءة فيـه.

وفيه:

أوّلًا: أنَّ ذلـك لـو سـلّم، فإنَّمـا يكـون مانعًـا مـن جريـان البراءة العقليّـة دون الشـرعيّة؛ فإنَّهـا حاكمـة برفـع ذلـك التكليـف المحتمـل وبرفعـه يكـون

---

(١) يُنظر: أوثق الوسائل في شرح الرسائل: ٣١٢.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ١٧٢.

(٣) يُنظر: الفوائد الحائريّة: ٣٩١، الحاشية علىٰ المدارك: ٢/ ٣٣.

(٤) هـذا المقطـع مـن البحـث المعنـون بـ«مسـألة» موجـود في ورقـة منفصلـة ألحقـت بالأصـل، أرّخـه المقـرّر قدّس سرّه الأحـد: (٦ شـوّال، ١٣٦٩هـ)، وذكـر مـا نصّـه: «ينبغـي إلحاقـه بتقريـر درس (١٣ شـوّال) صفحـة (٧٣) مـن الـدفتر».

العقاب مرفوعًا ولو ظاهرًا وذلك كافٍ.

وثانيًا: أنَّ ذلك غير مانع من البراءة العقليّة فضلًا عن البراءة الشرعيّة.

وتوضيحه يتوقّف علىٰ ذكر مقدّمتين:

الأولىٰ: أنَّه لا تنافي بين الحكم بعدم استحقاق العقاب وبين ثبوت الأثر الوضعيّ للتكليف الواقعيّ - أعني الضمان في الماليّات واشتغال الذمّة في العبادات - فإنَّ النائم لو كسر آنية الغير في حال نومه ولم يعلم بذلك حتّىٰ مات لا عقاب عليه قطعًا، لكنّه مشغول الذمّة بما أتلفه في نومه علىٰ وجه يجب علىٰ وارثه أو وصيّه تفريغ ذمّته من ذلك المال لو علموا بذلك، بل إنَّ لصاحب تلك الآنية الاقتصاص من ماله في حال حياته وبعد مماته.

وهكذا الحال فيما لو فاتته فرائض ماليّة أو عباديّة وهو لم يعلم بفوتها حتّىٰ مات، فإنَّ علىٰ وارثه أو وصيّه إيفاء ذلك عنه، وللحاكم الأخذ من ماله بما يكون وافيًا بما اشتغلت به ذمّته، بل لو كان ذلك الميّت قد التفت إلىٰ ذلك واحتمله، لكنّه أجرىٰ قاعدة الشكّ بعد الوقت، أو قاعدة الفراغ فيما شكّ في بطلانه من عباداته، أو قامت البيّنة عنده علىٰ عدم شغل ذمّته أو علىٰ صحّة عبادته، أو علىٰ 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 علىٰ ذلك.

المقدّمة الثانية: أنَّ هذا الشخص -المفروض في صدر السؤال- لو

أقدم علىٰ الأخذ بالزائد ودفع الأكثر ممّا يحتمل انشغال ذمّته به من الأموال أو قضاء ذلك الزائد الذي يحتمله من العبادات لم يكن ذلك رافعًا للعقاب علىٰ عصيانه السابق، فإنَّ ذلك العصيان السابق لا يرتفع إلّا بالتوبة، فليس الغرض من إجراء البراءة من ذلك الزائد هو رفع العقاب والعصيان السابق بالنسبة إلىٰ ذلك الزائد، وإنَّما أثره رفع العصيان الفعليّ، وأنَّه لو لم يفعله لا يكون مستحقًّا للعقاب علىٰ عدم فعله فعلًا بالنسبة إلىٰ حالته العقليّة الحاضرة التي هي حالة الشكّ في الزائد وعدم العلم به، ولا ريب أنَّه بالنسبة إلىٰ حالته العقليّة يكون موردًا لعدم العلم بذلك الزائد وعدم تنجّزه وعدم استحقاق العقاب علىٰ تركه فعلًا، وإن كان مستحقًّا للعقاب علىٰ تركه سابقًا لو كان له وجود في الواقع، وكان أثره الوضعيّ ثابتًا، وهو انشغال ذمّته به؛ لما عرفت من أنَّ البراءة فعلًا لو كانت مخطئة لا ترفع العقاب السابق علىٰ الترك السابق، كما أنَّها لا ترفع الضمان الواقعيّ وانشغال الذمّة، وإنَّما أقصىٰ ما فيها هو رفع العقاب علىٰ الترك اللاحق.

وبالجملة: أنَّ حال البراءة في هذا المقام كحال البيّنة القائمة علىٰ نفي ذلك الزائد في أنَّها لا تُوجب رفع الضمان لو كانت مخطئة، ولا ترفع العقاب الذي استحقّه سابقًا بالعصيان، وإنَّما أقصىٰ 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[١]: من المسائل[٢] التي عنونها الشيخ تدثّر مسألة دوران الأمر بين الوجوب والتحريم[٣]، وهي المسألة المعنونة في كلماتهم بمسألة دوران الأمر بين المحذورين، ولا بُدَّ فيها من كون مورد الشكّ فعلًا واحدًا، فيخرج ما لو دار الأمر بين وجوب شيء وحرمة شيء آخر، كما أنَّه يخرج عنه ما كان قابلًا للتعدّد من الأفعال، ولا بُدَّ فيها أيضًا من كون كلّ من الوجوب والتحريم المحتملين توصّليًّا؛ إذ لو كانا تعبّديّين أو كان أحدهما المعيّن تعبّديًّا، كما[٤] ممّا يمكن فيه المخالفة القطعيّة.

في منجّزيّة العلم الإجماليّ بأحد المحذورين

والحاصل: أنَّه لا بُدَّ في هذه المسألة من اعتبار عدم التمكّن من المخالفة القطعيّة، وقبل الشروع في بيان الوظيفة في هذه المسألة ينبغي تقديم مقدّمة، وهي أنَّه يعتبر في منجّزية العلم الإجماليّ إمكان الخطاب بالقدر الجامع بين المحتملين وإمكان تحقّق المخالفة القطعيّة، ليكون تحريمها موجبًا لوجوب الموافقة القطعيّة، وحيث إنَّ ما نحن فيه فاقدة لكلا هذين الشرطين، أمّا الأوّل فلوضوح أنَّه لا يمكن الخطاب بالقدر الجامع بين فعل الشيء وتركه، لكونه لغوًا صرفًا؛ إذ لا يخلو المكلّف من أحد الأمرين المذكورين، أعني فعل ذلك الشيء أو تركّه.

---

(١) أرّخ المقرّر تدثّر هذا المقطع من البحث الأربعاء: (١٤ شوّال، ١٣٤٩هـ).

(٢) سيأتي أيضًا في صفحة (٣٧٩) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ١٧٨.

(٤) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (كان).

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 منجّزًا.*

---

* في[2] بيان عدم جريان البراءة والاستصحاب في دوران الأمر بين المحذورين.

قلتُ: لا يخفىٰ أنّه لو كان المراد من إجراء البراءة إجراؤها في نفس الحكم الإلزاميّ، وكذا لو كان المراد بالاستصحاب استصحاب الإباحة السابقة الثابتة قبل طروّ أحد التكليفين لكان المانع من ذلك نفس العلم كما مرَّ في أصالة الإباحة، وإنّما عمدة الكلام في إجراء الاستصحاب والبراءة في كلّ من الطرفين، وسيأتي إن شاء الله تعالىٰ[3] أنّ المانع من إجراء الأصول في أطراف العلم الإجماليّ هو لزوم المخالفة العمليّة لو كانت الأصول نافية والعلم مثبتًا.

وإن كان الأمر بالعكس، فإن كان الأصول إحرازيّة كان العلم الإجماليّ بخلافها مانعًا من إجرائها وإن لم تكن في البين مخالفة عمليّة. وإن لم تكن الأصول إحرازيّة لم يكن في البين مانع لها سوىٰ دعوىٰ

---

(١) كذا في النسختين، ولعلّ المناسب (كان).

(٢) هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ» إلىٰ «فتأمّل» موجود في أوراق منفصلة ألحقت بالأصل أرّخها المقرّر الأحد: (١١ رجب، ١٣٥٨هـ) وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب، وسيأتي تكرار جزء كبير من هذا المقطع في صفحة (٤٠٤) من هذا الجزء، فلاحظ.

(٣) يُنظر: صفحة (٤٣٠) من هذا الجزء.

المخالفة الالتزاميّة، وقد تقدّم[١] وسيأتي[٢] عدم كونها مانعة، وحيث إنَّ المخالفة العمليّة للعلم الإجماليّ فيما نحن فيه من الدوران بين المحذورين غير ممكنة لم يكن مانع من ناحيتها من إجراء الأصلين المزبورين، أعني الاستصحاب والبراءة.

نعم، يمتنع الاستصحاب فيما نحن فيه من جهة المانع الثاني، أعني كونه إحرازيًا.

أمّا البراءة، فقد أفاد الأستاذ دام ظله[٣] في وجه عدم جريانها بما حاصله: أنَّها إنَّما يمكن إجراؤها في الموارد التي يكون جعل الاحتياط فيها ممكنًا ليتّجه الرفع نحوه، أمّا إذا لم يكن الاحتياط ممكنًا -كما فيما نحن فيه- فلا يكون إجراؤها ممكنًا؛ لأنَّ الرفع يتوقّف على إمكان الوضع.

ويمكن التأمّل في ذلك، فإنَّ الاحتياط غير الممكن إنَّما هو الاحتياط لكلا الطرفين -أعني احتمال الحرمة واحتمال الوجوب- لكنَّ جريان البراءة في كلّ من الطرفين، لا يتوقّف على إمكان الاحتياط في كلّ من الطرفين، بل إنَّ إجراء البراءة في كلّ طرف إنَّما يتوقّف على إمكان الاحتياط في ذلك الطرف الذي يراد إجراء البراءة فيه، فلو أردنا إجراء البراءة في ناحية احتمال التحريم لقلنا: إنَّه من الممكن أنَّ الشارع قد لاحظ احتمال التحريم في المسألة ورجّحه على احتمال الوجوب؛ لأنَّ

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٤٧، و٣٧٩) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٤٣٠) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: صفحة (٧٢) من هذا الجزء.

لـه أن يقـول: إذا احتملـت التحريـم المقـرون باحتمـال الإيجـاب مـن جهـة العلـم الإجمالـيّ بأحدهمـا كان عليـك الاحتيـاط في الترك وإن صـادف كـون ذلـك الـمتروك واجبًـا، وحيـث كان جعـل الاحتيـاط بذلـك المقـدار ممكنًـا كان لحديـث الرفـع مجـال في المسـألة مـن ناحيـة احتمـال التحريـم.

وهكـذا الحـال في ناحيـة احتمـال الإيجـاب، وإذا كان بـاب إمـكان الاحتيـاط في أحـد الطرفيـن ممكـن الصـدور مـن الشـارع كان لـلبراءة الشـرعيّة مجـال واضـح، بـل يمكـن أن يتّجـه الحكـم بالتخيير في قبـال ذلـك الاحتمـال، إمّـا بـأن نقـول: إنَّـه تخيير واقعـيّ نظـرًا إلـىٰ أنَّه حكـم ثانـويّ طارئ علـىٰ الفعل باعتبـار دوران الأمـر فيـه بيـن المحذوريـن، أو نقـول: إنَّـه تخيير ظاهـريّ نظـرًا إلـىٰ أنَّـه منـوط بالجهـل والشـكّ في الحكـم، بـل يمكـن الحكـم عليـه بالاباحـة إمّـا واقعيّـة أو ظاهريّـة علـىٰ حـذو مـا نقولـه في التخيير.

نعـم، لا دليـل علـىٰ كلّ مـن التخييـر والإباحـة فيمـا نحـن فيـه، لكـن عمـوم الـبراءة لمّـا كان شـاملًا لمـا نحـن فيـه، فـلا مانـع مـن القـول بـه، لكـن هـذا التأمّـل إنَّمـا يتّجـه لـو كان المحتمـل فيـه الاحتيـاط هـو أحـد الطرفيـن معيّنًـا، فـلا تجـري الـبراءة إلّا في ذلـك الطـرف فقـط دون مقابلـه.

أمّـا لـو كان كلّ منهمـا يحتمـل فيـه الاحتيـاط وإن لـم يكـن علـىٰ نحـو الجمـع، يعني الاحتيـاط في كلّ مـن الطرفيـن؛ فإنَّـه غيـر معقـول، بـل علـىٰ نحو الانفـراد، بمعنـىٰ أنَّـا نحتمـل الاحتيـاط في ناحيـة التحريـم دون الإيجـاب، وفي ناحيـة الإيجـاب دون التحريـم، فهـذا الاحتمـال بهـذه الكيفيّـة لا ينفـع في تصحيـح جريـان البراءة؛ لأنَّـه لا يزيـد علـىٰ أصـل المسـألة، أعنـي احتمـال

كون الفعل المذكور حرامًا وليس بواجب، أو واجبًا، وليس بحرام؛ إذ يقطع حينئذٍ بعدم العقاب علىٰ ذلك الحكم المحتمل وبعدم العقاب أيضًا علىٰ الاحتياط من ناحيته؛ لأنَّه لمّا كان معارضًا باحتمال الاحتياط من الناحية الأخرىٰ 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 علىٰ الاستصحاب والبراءة فيما نحن فيه بعدم ترتّب الأثر، مضافًا إلىٰ بقيّة الإشكالات.

وأمّا ما أشكل به علىٰ الاستصحاب من الإشكال علىٰ استصحاب عدم التكليف في الشبهات الحكميّة، فيمكن دفعه بأنَّ دوران الأمر بين المحذورين لا ينحصر بالشبهة الحكميّة، بل يتأتّىٰ فيه الشبهة الموضوعيّة أيضًا.

ومن جملة ما أشكل به علىٰ الاستصحاب، مضافًا إلىٰ ما عرفت[2] من الإحرازيّة التي لا تجتمع مع العلم الإجماليّ بالخلاف «بأنّه منافٍ للعلم الإجماليّ، فقال: وجريانها -أعني استصحاب عدم الوجوب وعدم الحرمة، مع كونهما من الأصول التنزيليّة- منافٍ للعلم الإجماليّ بالوجوب أو الحرمة.

مضافًا علىٰ عدم ترتّب أثر علىٰ جريانهما بالنسبة إلىٰ محطّ الكلام، وإلىٰ عدم جريانهما في الشبهات الحكميّة...»[3] إلخ، ولم نعرف وجه

(١) يُنظر: فوائد الأصول: ٣/ ٤٥١، وما بعدها.

(٢) يُنظر: صفحة (٣٤٩) من هذا الجزء.

(٣) أجود التقريرات: ٣/ ٤٠١.

منافات الاستصحاب المذكور للعلم الإجماليّ زائدًا علىٰ ما أشير إليه من كونه الأصل التنزيليّ لا يجري في طرفي العلم الإجماليّ.

نعم، لو كان المستصحب هو الإباحة السابقة أو عدم الإلزام، لكان ذلك منافيًا 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) علىٰ 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 علىٰ ثلاثة أقسام:

أوّلها: التخيير الأصليّ الثابت بأصل الشريعة، ومنشؤه وجود الجامع الملاكيّ مع عدم الجامع الخطابيّ، بمعنىٰ عدم وجود جامع عرفيّ قريب يمكن أخذه في مرحلة الخطاب وإن وجد جامع بين العدلين في مرحلة تحصيل - الغرض المترتّب علىٰ وجود كلّ منهما، وهو المعبّر عنه بالجامع الملاكيّ، ومرجع التخيير الشرعيّ إلىٰ كون كلّ من الوجوبين مشروط بقاءً بعدم وجود متعلّق الآخر، فيكون وجود أحدهما مسقطًا لوجوب الآخر*.

ثانيها: التخيير العارضيّ الناشئ عن التزاحم بين المتعلّقين والتزاحم، بناءً علىٰ المختار هو نتيجة إطلاق كلّ من الخطابين،

---

* الذي فهمته منه (دام ظلّه): أنَّ المصلحة تارةً تكون بالنسبة إلىٰ المتعلّقات من قبيل العناوين التوليديّة، وتارةً تكون من قبيل الآثار المسبّبة عنه، فعلىٰ الأوّل يصحّ جعلها متعلّق الأمر؛ لكونها داخلة تحت قدرة المكلّف، وعلىٰ الثاني لا يمكن جعلها متعلّقة للأمر؛ لعدم دخولها تحت القدرة، وحينئذٍ فيتعلّق الأمر بأسبابها، فالجامع إن كان من قبيل النحو الأوّل يعبّر عنه بالجامع الخطابيّ، وإن كان من قبيل النحو الثاني

---

(١) من هنا بداية الدورة السابقة التي حضرها المقرّر تدثّر عند الميرزا، وفيها مطالب متكرّرة مع الدورة اللاحقة ذكرناها كما هي من دون حذف أو تغيير لتحقيق تمام الفائدة في الوصول إلىٰ مباني الميرزا.

(٢) أرّخ المقرّر تدثّر هذا المقطع من البحث السبت: (٦ شوّال، ١٣٤٢هـ).

فإن كان أحدهما أهمّ من الآخر كان الأمر بالأهمّ باقيًا علىٰ إطلاقه، والأمر بالمهمّ مقيّدًا بعدم الإتيان بالأهمّ، وهو معنىٰ الترتّب وإن لم يكن أحدهما من الآخر كان إطلاق كلّ من الخطابين مقيّدًا 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 علىٰ الطريقيّة، وأمّا بناءً علىٰ الموضوعيّة، فيكون الكلام في تعارض الطريقين هو الكلام في القسم الثاني حرفًا بحرف.

يعبّر 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 أنَّه على نحو التخيير بينه وبين شيء آخر.

النحو الثالث: أن يعلم بتعلّق الخطاب بشيئين، ولكن يشكّ في أنَّه على نحو التعيين، أو أنَّه على نحو التخيير بينهما.

النحو الرابع: أن يعلم بأنَّ الشيء الفلانيّ مسقط للأمر المتعلّق بالشيء الآخر، ولكن يشكّ في أنَّه من باب الإسقاط المحضّ، أو أنَّه من باب التخيير بينهما، كما في مسألة القراءة وصلاة الجماعة[1].

أمّا النحو الأوّل، فلا ينبغي الريب في كونه مجرىٰ للبراءة، وما رُبّما يتراءىٰ من ظاهر عبارة الشيخ قدس سره[2] في هذا المقام من التوقّف في ذلك ممّا يقطع بأنَّ المراد خلافه، فإنَّ جلالته قدس سره وعمله في الفقه وذيل عبارته المشتمل علىٰ التعليل والتقسم إلىٰ التخيير الشرعيّ

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٦٣) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ١٥٩، وما بعدها.

والعقليّ وكلامه في هذه المسألة في ذيل مسألة الأقلّ والأكثر[١] كلّ ذلك يشهد بأنَّ التوقّف في إجراء البراءة إنَّما هو في النحو الثاني، وأمّا النحو الأوّل، فهو ممّا لا كلام لأحد في كونه مجرىٰ للبراءة؛ لكونه شكًّا في أمر مجعول شرعًا مستتبع للعقاب.

أمّا النحو الثاني، فجريان البراءة فيه مبنيّ علىٰ أنَّ نحو الوجوب التخييريّ مغاير لنحو الوجوب التعيينيّ من حيث إنَّ الثاني مشتمل علىٰ خصوصيّة شرعيّة مجعولة موجبة للضيق علىٰ المكلّف ومستتبعة للعقاب، أو أنَّ الوجوب التخييريّ مشروط بعدم الإتيان بمتعلّق الأمر الآخر، فعلىٰ الأوّل تجري البراءة، وعلىٰ الثاني يجري الاحتياط فقد يُقال بالأوّل، والتحقيق هو الثاني، حيث إنَّ التعيينيّة ليست جهة وجوديّة في ناحية الإيجاب التعيينيّ، وإنَّما هي منتزعة عن عدم جعل العدل، فيكون الإيجاب التعيينيّ ثبوتًا منتزعًا عن عدم جعل العدل والبدل، كما أنَّه في مقام الإثبات يكون منتزعًا من الإطلاق وعدم العطف بـ«أو» وبعبارة أخرىٰ الوجوب التخييريّ في مقام الثبوت محتاج إلىٰ جعل زائد علىٰ جعل الإيجاب، كما أنَّه في مقام الإثبات محتاج إلىٰ بيان زائد علىٰ 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 الأصول: ١/ ٩٠، وما بعدها.

وأمّا التمسّك بأصالة عدم الوجوب التخييريّ، فالذي ينبغي التنبيه عليه:

أوّلًا: أنَّ المصحّح لإجراء أصالة عدم الوجوب في جميع المقامات هو كون قيد موضوع الوجوب الذي يشكّ في تحقّقه إن كان ممّا يمكن التسامح فيه عرفًا، بحيث يُعدُّ عرفًا من بقاء الموضوع السابق جرىٰ فيه استصحاب العدم، وإلّا فلا يجري فيه الاستصحاب المذكور.

وتوضيح ذلك: أنَّ الشكّ في حدوث الوجوب لا بُدَّ أن يكون ناشئًا عن الشكّ في تحقّق موضوعه، أو عن الشكّ في كون الحادث موضوعًا له، وحينئذٍ فإن كان ذلك الحال العارض للمكلّف معدودًا عرفًا من حالاته جرىٰ استصحاب عدم الوجوب، وإن كان معدودًا 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 تدثُّل[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؛ لأنَّ العدم الثابت قبل الإفطار إنَّما ثبت لنفس المكلّف وبعد تعنونه بعنوان المفطر

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ١٥٩، وما بعدها.

يتبدّل الموضوع، حيث إنَّ عنوان المفطّر عرفًا 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 -مثلًا- بعد إحراز تعلّق الوجوب بالعتق، وثمّ مع قطع النظر عن هذا الإشكال نقول: إنَّ إجراء أصالة عدم الوجوب التخييريّ بالنسبة إلىٰ الصيام فيما مثلنا لا معنىٰ له؛ لأنَّه إن كان الغرض منه رفع الشكّ في كيفيّة إيجاب العتق، وإثبات كون وجوبه تعيينًا كان من أظهر أفراد الأصول 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؛ لأنَّ كلًّا منهما محتمل التعيين بعد العلم بتعلّق الإيجاب بخلاف النحو الثاني، فإنَّ قاعدة الاشتغال فيه جارية في طرف واحد وهو ما علم تعلّق التكليف به واحتمل تعينيّته.

وبعبارة أخرىٰ: النحو الثالث يحتاج إلىٰ قاعدتي اشتغال، والنحو الثاني يحتاج إلىٰ واحدة.

وأمّا الكلام في **النحو الرابع**، فتفصيله أنَّ كون الشيء الفلانيّ -كصلاة الجماعة- مسقطًا للشيء الفلانيّ -كالقراءة- تارةً يكون من جهة وجود الجامع الملاكيّ دون الجامع الخطابيّ، فيتعلّق الأمر بكلٍّ منهما مشروطًا بقاؤه بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر، ويكون الأمر تخييريًّا، ويكون كلّ منهما مسقطًا للآخر بناءً على ما اخترناه في توجيه الأمر التخييريّ، وأخرىٰ يكون من جهة كون الشيء رافعًا لمصلحة الواجب أو مستلزمًا لعدم التمكّن من استيفائها، وعلىٰ أيّ حال يكون من قبيل المسقط لوجوب ذلك الشيء.

غاية الأمر: بناءً علىٰ الأوّل الذي هو المختار يكون ارتفاع الوجوب من قبيل عدم المقتضي؛ لأنَّ ذلك الشيء يرفع مصلحة المأمور به، وعلىٰ الثاني الذي تصوّره وفرضه الآخند قدس سره[1] يكون ارتفاع الوجوب من قبيل وجود المانع، وعلىٰ أيّ حال يكون وجود ذلك الشيء مسقطًا 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.

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ١٦١.

(٢) يُنظر: صفحة (٢٨٨) من هذا الجزء.

ثمّ إنّه 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 تنزيلًا، كما يظهر ذلك من تتبّع أخبار صلاة الجماعة، مثل أنّها -أيّ القراءة- في عهدة الإمام، وغير ذلك من عبائر نصوص الباب[1] التي ليس هذا موضع ذكرها، فيكون ذلك -أعني قراءة الإمام- نظير تكلّم من قدّمه جماعة عند دخولهم علىٰ ملك يتكلّم عنهم إذا دخلوا مجتمعين، بخلاف دخول كلّ واحدٍ منهم منفردًا، فإنّهم إذا دخلوا منفردين يلزم كلّ واحدٍ أن يتكلّم بحاجته منفردًا، وبناءً علىٰ هذا الاحتمال أيضًا تكون صلاة الجماعة مسقطةً للقراءة عن المأموم، غاية الأمر يكون اسقاطها للقراءة، لا من باب أنَّ قراءة 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، فعلىٰ تقدير كون الجماعة واجبة تخييرًا يتعيّن علىٰ المكلّف العاجز عن القراءة الائتمام بمن يحسنها، وعلىٰ تقدير كونها رافعة لمصلحة القراءة أو مانعة من إمكان استيفائها لا يجب

---

(١) يُنظر: وسائل الشيعة: ٨/ ٣٥٨، كتاب الصلاة، ب٣٠ من أبواب صلاة الجماعة، ح١ - ٤.

عليه الائتمام، بل يجوز له الصلاة منفردًا؛ لكون الائتمام حينئذٍ من باب المسقط المحض لوجوب القراءة.

ومن الواضح أنَّه لا يجب علىٰ من تعذّر عليه امتثال الواجب أن يأتي بما يكون مسقطًا لوجوبه، وهكذا لو قلنا بالاحتمال الأخير وإنَّ قراءة الإمام قراءة للمأموم تنزيلًا، ولا يُقاس ذلك بالأوامر الظاهريّة بالنسبة إلىٰ الأوامر الواقعيّة في كونها مُنزّلَة منزلة الأوامر الواقعيّة، وأنَّه عند العجز عن امتثال الأوامر الواقعيّة يتعيّن علىٰ المكلّف امتثال الأوامر الظاهريّة، وذلك للفرق الواضح بين صلاة الجماعة بالنسبة إلىٰ وجوب القراءة وبين الأوامر الظاهريّة بالنسبة إلىٰ الأوامر الواقعيّة، فإنَّ تنزيل الأوامر الظاهريّة منزلة الأوامر الواقعيّة وكونها مسقطة لها لم يكن مشروطًا بشيء، بل ذلك التنزيل والإسقاط مطلقًا وفي عرض جعل الأوامر الواقعيّة بناءً علىٰ ما حقّقه صاحب الحاشية[1]، بخلاف تنزيل قراءة الإمام منزلة قراءة المأموم وإسقاطها لوجوب القراءة علىٰ المأموم، فإنَّ هذا التنزيل والإسقاط مشروط بالائتمام وبالإتيان بالصلاة جماعة، فيكون الاسقاط المذكور بمنزلة الواجب المشروط، فللمكلّف أن لا يحصّل شرطه ولو في مورد تعذّر القراءة عليه.

هذا كلّه فيما لو احرز أنَّ صلاة الجماعة من أيّ الاحتمالات، وأمّا لو شكّ في ذلك وتردّد الأمر بين هذه الاحتمالات، بأن لم يعلم

---

(١) يُنظر هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين: ٢/ ٧٥٦، وما بعدها.

أنَّها من باب المسقط المحضّ باحتمالاته الثلاثة -أعني احتمال كون صلاة الجماعة رافعة لمصلحة قراءة المأموم، أو مانعة من استيفاء مصلحتها، أو كون قراءة الإمام مُنزَلة مَنزِلة قراءة المأموم- أو أنَّها -أعني صلاة الجماعة- أحد فردي الواجب التخييريّ، فحينئذٍ لو تعذّرت القراءة فهل الأصل يقضي بلزوم الجماعة أو بعدم لزومها؟

ولا ينبغي الإشكال في أنَّ مقتضىٰ الأصل البراءة عن لزوم الجماعة؛ لأنَّه بعد تعذّر الانفراد يشكّ في وجوب الجماعة عليه تعيينًا شكًّا بدويًّا 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 حتّىٰ يُقال: إنَّه بعد التعذّر المذكور يشكّ في سقوط ذلك الخطاب الكلّيّ الذي يمكن انطباقه علىٰ التخييريّ، ويمكن انطباقه علىٰ التعيينيّ، وأمّا العلم الإجماليّ المردّد بين الخطابين فقد انّحل قبل التعذّر بتنجّز ما يحتمل تعيينيّته؛ لكونه قدرًا متيقّنًا.

هذا تمام الكلام في أقسام الشكّ في التخيير الشرعيّ الأصليّ.

القسم الثاني في الشكّ في التخيير العارضيّ الناشئ من باب التزاحم

وأمّا الكلام في الشكّ في التخيير العارضيّ الناشئ عن باب التزاحم، فتفصيله:

أنَّه لو توجّه أمران إلىٰ مكلّف لا يمكنه الجمع بينهما في مقام الامتثال، فلا شبهة في وقوع التزاحم بينهما، فإن -قلنا- كما هو

المختار - أنَّ التزاحم إنَّما نشأ من إطلاق كلّ منهما وعدم تقييده بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر، وإنَّه لا بُدَّ من تقييد كلّ من الإطلاقين بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر إن لم يكن في البين ما هو الأهمّ وإن كان في البين ما هو الأهمّ أبقىٰ الأمر المتعلق به علىٰ إطلاقه وقيد الأمر المتعلّق بغير الأهمّ بعدم الإتيان بالأهمّ، وعلىٰ الأوّل تكون النتيجة هي التخيير، وعلىٰ الثاني تكون النتيجة هي الترتّب حينئذٍ كان الشكّ في أهميّة أحدهما من قبيل الشكّ في المسقط؛ لأنَّه علىٰ تقدير كونه أهمّ يكون هو المتعيّن لبقاء إطلاقه[1] أمره بحاله، وإنَّما المقيّد هو إطلاق أمر المهمّ، فلا يكون الإتيان بالمهمّ مسقطًا له، وعلىٰ تقدير عدم كونه أهمّ وأنَّهما متساويان في الأهمّيّة يكون الإتيان بمتعلّق الأمر الآخر مسقطًا للأمر المتعلّق بما يحتمل الأهمّيّة؛ لأنَّه علىٰ تقدير تساوي المتعلّقين في الأهمّيّة يكون كلّ من الأمرين مقيّدًا بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر، فيكون الإتيان بمتعلّق كلّ منهما مسقطًا للإتيان بمتعلّق الآخر.

وحينئذٍ، ففي صورة احتمال أهمّيّة أحدهما المعيّن يكون تعلّق الأمر بما يحتمل الأهميّة معلومًا، ومع الإتيان بمتعلّق الآخر غير المحتمل الأهمّيّة يشكّ في سقوط الأمر المتعلّق بما يحتمل الأهمّيّة، فمقتضىٰ 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 علىٰ ما هو المختار من كون التزاحم ناشئًا عن إطلاق كلّ من الأمرين، وأمّا بناءً علىٰ ما يدّعيه القائل بإنكار الترتّب فلازمه أن يقول بإنَّ التزاحم إنَّما نشأ عن نفس الأمرين ولو لم يكونا مطلقين؛ إذ لا وجّه لإنكاره الترتّب إلّا بناءه علىٰ كون التزاحم ناشئًا عن نفس الأمرين لا عن إطلاقهما، وإلّا فلو كان بناؤه علىٰ كون التزاحم ناشئًا عن الإطلاقين يلزم أن تقيّد كلّ منهما بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر إن لم يكن أحدهما أهمّ، وإلّا قيّد الأمر بالمهمّ بعدم الإتيان بالأهمّ وهو معنىٰ 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 علىٰ 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 مسبوقًا بإحراز التعيينيّة، وفيما نحن فيه يكون الأمر المتعلّق بما يحتمل أهمّيّته تعيينيًّا، وكون الإتيان بما تعلّق به الأمر الآخر مسقطًا علىٰ تقدير تساويهما في الأهمّيّة إنَّما هو بعد فرض كون الأمر المتعلّق بما يحتمل أهمّيّته تعيينيًّا، 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 علىٰ 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؛ لأنَّها يمكن فيها أن يُقال إنَّ جهة التعيين مشكوكة، وهي كلفة زائدة فتنفىٰ بالبراءة، أمّا في التخيير الأصليّ فواضح؛ لأنَّ الشكّ فيه إنَّما وقع في أصل الخطاب الشرعيّ وأنَّه أنشىٰء ابتداءً تعيينيًّا أو أنشىٰء تخييريًّا، وأمّا في التخيير الناشئ عن التزاحم بناءً علىٰ ما اخترناه من كون التزاحم ناشئًا عن إطلاق كلّ من الخطابين، وأنَّه لا بُدَّ من تقييد كلّ منهما بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر إن لم يكن في البين ما هو الأهمّ، وإن كان أحدهما المعيّن أهمّ بقي علىٰ إطلاقه وقيّد الآخر بعدم الإتيان بالأهمّ؛ فإنَّه في صورة الشكّ في الأهمّيّة أحدهما المعيّن أيضًا يمكن فيه القول بأنَّ التعيينيّة جهة زائدة، فهي منفيّة بالبراءة، حيث إنَّ التخيير علىٰ تقدير التساوي، وإن لم يكن أصليًّا وثابتًا بأصل الخطاب، إلّا أنَّه بعد فرض التزاحم والتساوي وتقييد كلّ منهما بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر يكون التخيير أيضًا شرعيًّا في الجملة فيكون مقابله وهو التعيين أيضًا شرعيًّا يمكن رفعه بالبراءة، وإن كان التحقيق حسبما شرحناه[1] في المقامين أنَّ مقتضىٰ الأصل الاشتغال، وأنَّ الشكّ في التخيير والتعيين من قبيل الشكّ في المسقط، سواء كان التخيير أصليًّا، أو كان ناشئًا عن التزاحم بناءً علىٰ ما أخترناه، وإن كان الرجوع إلىٰ الاشتغال في الثاني

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٦٤) من هذا الجزء.

أوضح منه في الأوّل، كما أنَّ الرجوع إلىٰ الاشتغال في الثاني بناءً علىٰ ما يقتضيه القول بإنكار الترتّب أوضح منه بناءً علىٰ 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 الأقوىٰ في باب الأدلّة الاجتهاديّة، وتقديم فتوىٰ الأعلم في باب حجّيّة الفتوىٰ، ومع التساوي يكون الحكم هو التخيير، ولو احتمل أقوائيّة أحد الدليلين أو أعلميّة أحد المفتيين، فعلىٰ الموضوعيّة يكون الكلام فيه هو الكلام في القسم الثاني، أعني التخيير الناشئ عن التزاحم حرفًا بحرف.

وأمّا بناءً علىٰ الطريقيّة، فلا شبهة في عدم إمكان الرجوع إلىٰ البراءة حتّىٰ لو قلنا بجريانها في الأقسام المتقدّمة؛ وذلك لأنَّه بناءً علىٰ الطريقيّة يكون المطلوب للمكلّف هو تحصيل المؤمِّن عن عقوبة مخالفة التكاليف الواقعيّة لو اتّفقت المخالفة، والمؤمِّن هو موافقة الحكم الظاهر والعمل علىٰ طبق الطريق المعلوم الحجّيّة.

ومن الواضح أنَّ الدليل الاجتهاديّ المحتمل كونه أقوىٰ من معارضه وفتوىٰ الفقيه المحتمل الأعلميّة يكون هو المعلوم الحجّيّة والدليل المعارض المحتمل المساواة وفتوىٰ الفقيه المحتمل المساواة يكون مشكوك الحجّيّة، فلا يحصل إلّا من محذور مخالفة التكليف في العمل علىٰ طبقه لو اتّفق مخالفته للواقع، وبعبارة أخرىٰ ما يحتمل تعيينيّته يكون معلوم الحجّيّة ومقابله يكون مشكوك الحجّيّة، ولا يصحّ العمل بما هو مشكوك الحجّيّة.

ومنه يظهر لك: أنَّه لا يتصوّر الرجوع في هذا القسم إلىٰ البراءة حتّىٰ لو قلنا بالبراءة في جميع الأقسام المتقدّمة؛ إذ ليس الشكّ في هذا القسم من قبيل الشكّ في التعيين أصلًا، وإنَّما هو من قبيل الشكّ في حجّيّة ما لا يحتمل أهمّيّته، ولذلك أطبق العلماء علىٰ عدم الرجوع إلىٰ البراءة في هذا القسم.

فتلخّص: أنَّ المرجع في جميع موارد الشكّ في التعيين والتخيير إلىٰ الاشتغال دون البراءة، وإن كان عدم جريان البراءة في كلّ قسم أوضح منه في سابقه.

القسم الثالث في الشكّ في كون الوجوب كفائيًّا أو عينيًّا وبيان حقيقة الكفائيّ

وأمّا الكلام في الشكّ في كون الوجوب كفائيًّا أو عينيًّا، فهو مبنيّ علىٰ كيفيّة تصوير الوجوب الكفائيّ، فإن قلنا: إنَّ المخاطب بالوجوب الكفائيّ هو نوع المكلّفين، وأنَّه تكليف واحد مكلّف به النوع، وأنَّ سقوطه عن الباقين فيما لو امتثله أحدهم من جهة كون ذلك الممتثل مصداقًا للنوع، فلا شبهة في عدم إمكان الرجوع إلىٰ البراءة فيما لو شكّ في الكفائيّة وفعله أحد المكلّفين لوضوح كونه من قبيل الشكّ في المسقط حتّىٰ لو قلنا بالرجوع إلىٰ البراءة في جميع صور الشكّ في التعيين والتخيير لم يمكننا القول بذلك في هذا المقام؛ وذلك لأنَّ الخطاب المذكور قد علم توجّهه إلىٰ كلّ واحد من المكلّفين، غاية[1] أنَّه علىٰ تقدير كونه كفائيًّا يكون موجّهًا إلىٰ كلّ واحدٍ باعتبار كونه مصداقًا للنوع، وعلىٰ تقدير كونه عينيًّا

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (غاية الأمر).

يكون موجّهًا إلىٰ 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: إنَّ الوجوب الكفائيّ موجّه إلىٰ كلّ شخص باعتبار شخص نفسه لا باعتبار كونه مصداقًا للنوع، غاية الأمر يكون الوجوب مشروطًا بقاؤه بعدم امتثال الغير كان أيضًا من قبيل الشكّ في المسقط، لما عرفت[1] من أنَّ محصّل كون الوجوب مشروطًا بقاؤه بعدم حصول الشيء الفلانيّ أنَّ ذلك الشيء الفلانيّ يكون وجوده رافعًا للوجوب ومسقطًا له، وينبغي[2] أنَّ جهة كلامنا جميع ما يرجع إلىٰ الشكّ في المسقط ممحّضة للبراءة والاشتغال، وأمّا استصحاب بقاء الوجوب، فللكلام فيه محلّ آخر غير هذا المقام.

انتهىٰ الكلام علىٰ الصورة الأولىٰ من صور الشبهة الوجوبيّة، وهي صورة عدم النصّ.

صور الشبهة الوجوبيّة

وأمّا صورة إجماله، فهي راجعة إلىٰ صورة عدمه.

وأمّا صورة تعارض النصّين، فلا يدخل في باب البراءة، إلّا علىٰ تقدير التساقط والتوقّف وإلّا فعلىٰ تقدير التخيير هي من صور وجود النصّ، ولا دخل في ذلك للبراءة أصلًا والتوقّف، وإن ورد في بعض الأخبار، مثل «أرجِه حتّىٰ تلقىٰ إمامك»[3] إلاّ أنَّه إنَّما يلزم

---

(١) يُنظر: صفحة (٣١٤، و٣٣٤) من هذا الجزء..

(٢) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (وينبغي أن يعلم).

(٣) الكافي: ١/ ٦٨، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ح١٠.

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[1] الكلام على نظيرها في الشبهة التحريميّة، والكلام فيهما متّحد وبيّنا هناك أنَّ الحكم الكبرويّ، مثل «وجوب الصلاة»، و«وجوب الاجتناب عن النجس»، و«وجوب قضاء ما فات» تارةً يكون متعلّقًا 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 أصلًا، فإنَّما يتوجّه الخطاب إلى المكلّف إذا ابتلي بالنجس الخارجيّ أو بفوت بعض الفرائض.

وبعبارة أخرى: موضوع الحكم بمنزلة شرطه، بل إنَّ الشرط والموضوع مقالهما[2] إلى الشيء واحد، وإنَّما الاختلاف بينهما

---

(١) يُنظر: صفحة (٢١٥) من هذا الجزء.

(٢) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (مآلهما).

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 متأخّرًا عن وجود الفرد الخارجيّ نظير تأخّر المعلول عن علّته.

وحينئذٍ، فلو شكّ في وجود الفرد الخارجيّ كان من قبيل الشكّ في توجّه الخطاب إلىٰ المكلّف، فتجري فيه البراءة، وهذا بخلاف الأحكام المتعلّقة بصرف وجود الطبيعة؛ فإنَّه 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 مسقطًا له، فيكون الشكّ في تحقّق الفرد شكًّا في تحقّق المسقط، وهذا هو السرّ في جريان البراءة في الشبهات الموضوعيّة تحريميّة كانت أو وجوبيّة، وبهذا البيان يظهر لك القصور في عبارة الشيخ قدس سره[1] في بيان الوجه في جريان البراءة؛ فإنَّها توهّم اشتراط توجّه الخطاب بالعلم بالموضوع.

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ١٥٩.

فرع في وجوب الاحتياط في قضاء الفوائت التي لا يعلم كمّيّتها

ثمّ إنَّ في المقام فرعًا ينبغي التنبيه عليه، وهو أنَّ الفقهاء ﷺ ذكروا أنَّ من كانت عليه فوائت لا يعلم كميّتها لزمه الاحتياط، مع أنَّه في بادئ النظر مورد البراءة؛ لكون الشبهة موضوعيّة، ولصاحب الحاشية ﷺ[1] في الفرع المذكور تحقيق وتفصيل دقيق لو تمّ كان من أمتن ما يُقال في هذا الفرع.

وحاصله بتوضيح وتنقيح منّا: أنَّه إذا لم يكن الشكّ في الكميّة مسبوقًا بالعلم التفصيليّ بها بأن أغمي علىٰ المكلّف -مثلًا- وفاتته فرائض لا يعلم عددها، وتردّد في كونها عشرة -مثلًا- أو خمسة عشر لم يكن إشكال في إجراء البراءة عن الزائد علىٰ القدر المعلوم، ولو كان الشكّ مسبوقًا بالعلم التفصيليّ بعددها ثمّ عرضه النسيان وشكّ في عددها لزمه الاحتياط.

وسرّه: أنَّ العلم التفصيليّ يكون منجّزًا وعند انقطاعه لا ينقطع تنجّزه وكون المكلّف في حال النسيان معذورًا لا يصحّح عذره عن ترك الامتثال الذي كان يلزمه في حال العلم؛ لأنَّه إذا اعتذر بأنّي نسيت العدد الذي فاتني يُقال قد مضىٰ عليك زمان وأنت عالم به.

وبعبارة أخرىٰ: أنَّه في حال النسيان وإن كان جاهلًا بوجوب قضاء الخمسة عليه فيما مثّلنا، إلّا أنَّ جهله المذكور لا يصحّح عذره عن تركها بعد أن مضىٰ عليه زمان كان فيه عالمًا بها، وكانت فيه منجّزة عليه، فهو في هذا الحال -أعني حال النسيان- يحتمل استحقاق

---

(١) يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين: ٢/ ٧٥٦، وما بعدها.

العقاب علىٰ تركها؛ لأنَّه يحتمل أنَّها كانت منجّزة عليه؛ لأنَّه يحتمل أنَّها كانت فائتة، وأنَّها كانت معلومة له، ومع احتمال استحقاق العقاب علىٰ تركها؛ فالعقل يلزمه بالإتيان بها تحصيلًا للأمن من العقاب، هذا غاية تنقيح مطلب صاحب الحاشية ونهاية توضيحه.

وفيه: أنَّه إنَّما يتمّ لو كان وجوب القضاء فوريًّا؛ فإنَّه مستلزم لاستحقاق العقاب علىٰ الترك في حال العلم، وأمّا بناءً علىٰ كونه موسّعًا، فلا يتمّ المطلب المذكور؛ لأنَّ[1] حينئذٍ جائز شرعًا، وحينئذٍ فترك الخمسة في حال العلم لا يُوجب استحقاق العقاب حتّىٰ إنَّه لو مات قبل عروض النسيان عليه لم يكن عليه إلّا القضاء.

وحينئذٍ، ففي حال النسيان لو لم يأتِ بالخمسة واتّفق أنَّها فاتته في الواقع، وأنَّه كان عالمًا بها قبل النسيان لم يكن مستحقًّا للعقاب، فلا يحصل في حال النسيان احتمال العقاب علىٰ تركها، فلا يلزمه العقل بالإتيان بها فرارًا عن العقاب المحتمل[2].

والتحقيق أن يُقال: إنَّ المدار في جريان عقليّها ونقليّها علىٰ حصول القطع بوجود المؤمّن من تبعة التكليف لو فرض وجوده واقعًا، وإن لم يحصل القطع المذكور كان الاحتياط جاريًا بلا شبهة في ذلك أصلًا، ففي ما نحن[3] نقول: إن حصل القطع للمكلّف بأنَّ علمه السابق لو فرض وجوده لم يكن له أثر أصلًا وكان وجوده

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (لأنّه).

(٢) وقع هنا بياض في نسخة الأصل بمقدار نصف ورقة.

(٣) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب زيادة: (فيه).

كعدمه في عدم استحقاق العقاب حصل له المؤمِّن وجرت في حقّه البراءة، وإلّا فلا محيص عن الالتزام بالاحتياط.

فنقول: الواجب فيما نحن فيه وإن كان موسّعًا إلّا أنَّ العمدة في تنقيح الوظيفة، وأنّها الاحتياط أو البراءة أنَّ نسبة العلم إلىٰ تنجّز التكليف واستحقاق العقاب علىٰ مخالفته كنسبة القدرة، فكما أنَّ التكليف الموسّع ينحصر في الأفراد المقدورة والأفراد غير المقدورة لا تكون داخلة تحت التكليف، وأنَّ عدم القدرة علىٰ بعض الأفراد يُوجب تعيّن الأفراد المقدورة، فكذلك العلم يكون عدم تعلّقه ببعض الأفراد موجبًا لانحصار التكليف فيما يكون منها معلومًا بالأمر الموسّع المتعلّق بالقضاء لمّا كان وقته العمر كانت له أفراد طوليّة بحسب[1] وكانت الأفراد التي فيما بعد زمان العلم غير معلومة انحصرت أفراده فيما قبل النسيان والشكّ، وحينئذٍ فتكون الأفراد التي بعد العلم[2] مجرىٰ للبراءة، والأفراد التي تعلّق بها العلم جائزة الترك، لكون الواجب موسّعًا، أو أنَّ نسبة العلم إلىٰ التكليف لا ربط لها بنسبة القدرة إليه، فيكون التكليف الذي تعلّق به العلم في قطعة من الزمان شاملًا 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

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (بحسبه).

(٢) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (العلم بها).

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، فلأنَّ موضوعها عدم العلم، ومع احتمال تعلّق العلم بالزائد يكون التمسّك بقوله: «ما لا يعلمون»[1] تمسّكًا في العموم مع الشبهة المصداقيّة، ولكن كلّ ذلك إنَّما يتمّ بناءً علىٰ عدم كون العلم بمنزلة القدرة، والإنصاف: أنَّه محلّ شكّ وتأمّل.

وأمّا ما يذكر في المقام من ابتناء كون القضاء بالأمر السابق أو بأمر جديد وإن تعدّد المطلوب علىٰ عدمه، فهذا ممّا لا يمكن الالتزام به، وإلّا فبناءً علىٰ الأوّل فاللازم ثبوت القضاء في جميع المؤقّتات؛ لأنَّا إذا بنينا علىٰ كون المؤقّتات من قبيل تعدّد المطلوب لزم القضاء في جميعها، واللازم باطل بالضرورة، فلا بُدَّ أن يكون المبنىٰ في هذا النزاع غير ذلك، وهو أن يُقال: إنَّ محصّل كون القضاء بالأمر السابق أنَّ الأمر القضائيّ لو ورد من الشارع كان كاشفًا عن كون ذلك الأمر المؤقّت من قبيل تعدّد المطلوب، ومحصّل كونه بالأمر الجديد عدم دلالته علىٰ ذلك، بل أقصىٰ ما يدلّ عليه الأمر هو كون متعلّقه ذا مصلحة، وأنَّ ملاك الأمر متحقّق فيه، وهذا كما

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٨) من هذا الجزء.

يمكن أن تكون تلك المصلحة هي المصلحة الأولىٰ في المطلوب الأوّل، وأنَّ 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؛ لأنَّ أقصىٰ ما يترتّب عليه أنَّه بناءً علىٰ كون القضاء بالأمر السابق لو شكّ في الأمتثال في الوقت كان استصحاب العدم محكّمًا، وبناءً علىٰ كونه بالأمر الجديد لا يجري استصحاب عدم الامتثال، ولكنَّ هذا أيضًا لا أثر له؛ لأنَّ المرجع في أمثال ذلك إلىٰ قاعدة الحيلولة، وهي حاكمة علىٰ 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 علىٰ أنَّ المانع من جريان الاستصحاب في مورد العلم الإجماليّ هو لزوم المخالفة القطعيّة، وهي غير لازمة فيما لو كان الاستصحاب مثبتًا للتكليف ظهر أثر عمليّ لهذا النزاع، حيث إنَّه بناءً علىٰ كون القضاء بالأمر السابق يجري استصحاب عدم الإتيان، وبناءً علىٰ كونه بالأمر الجديد لا يجري الاستصحاب المذكور بناءً علىٰ أنَّ موضوع الأمر الجديد هو الفوت.

وعلىٰ أيّ حال، فلا ربط لشي من ذلك فيما نحن فيه؛ لأنَّ الشكّ

فيما نحن فيه من قبيل الشكّ بين الأقلّ والأكثر، فتجري فيه قاعدة الحيلولة علىٰ كلّ حال، وهي حاكمة علىٰ الاستصحاب لو فرض جريانه في نفسه، وحينئذٍ، فالعمدة في هذا الفرع هو تنقيح ما أفاده صاحب الحاشية[1]، وأنَّ العلم كالقدرة أوّلًا.

والحاصل: أنَّ 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 أنَّ 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 إلىٰ آخره -نظير حرمة شرب الخمر- أو أنَّه وجوب واحد غير مستمرّ ومتعلّقه صرف الوجود مخيّرًا عقليًّا بين أفراد ذلك الوجود المتعدّدة حسب تعدّد الآنات، فبناءً علىٰ الأوّل بكلا شقّيه نجري البراءة بالنسبة إلىٰ الزائد المشكوك، وبناءً علىٰ الثاني لا نجري البراءة، بناءً علىٰ عدم كون العلم بمنزلة القدرة، ولكن لا ينبغي الريب في عدم كون القضاء من قبيل القسم الأوّل، وإلّا لزم التكرار فيه.

---

(١) يُنظر: هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين: ٢/ ٧٥٦، وما بعدها.

المسألة الثالثة في دوران الأمر بين المحذورين

المسألة[1]: في دوران الأمر بين المحذورين، وهو تارةً يكون من جهة دوران الأمر بين وجوب الشيء وحرمته، وأخرىٰ من جهة الدوران بين الشرطيّة والمانعيّة، والأوّل إمّا أن يكون الوجوب والتحريم توصّليّين، وإمّا أن يكونا تعبّديّين، وإمّا أن يكون الوجوب تعبّديًّا والتحريم توصّليًّا، وإمّا أن يكون علىٰ العكس.

أمّا دوران الأمر بين الوجوب والتحريم التوصّليّين، فتحقيق الكلام فيه يتوقّف علىٰ تمهيد مقدّمة، وهي أنّا قد بيّنا في باب العلم الإجماليّ أنَّ العلم الإجماليّ مؤلّف من علم تفصيليّ وجهل، والعلم التفصيليّ متعلّق بالكلّيّ الصالح للانطباق علىٰ كلّ من الطرفين، والجهل والشكّ متعلّق بكلّ واحدٍ من الطرفين بخصوصه، وبيّنا أنَّ العلم الإجماليّ المنجّز يتصوّر علىٰ صور:

الأولىٰ: 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 إنَّ الملاك في

---

(١) مرّ ذكر هذه المسألة سابقًا تحت عنوان المسألة الثالثة، يُنظر: صفحة (٣٤٧) من هذا الجزء.

وجوب الموافقة القطعيّة أنَّه لمّا حرّمت المخالفة القطعيّة من جهة العلم بوجود التكليف في البين لم يمكن إجراء الأصل النافي للتكليف في أحد الطرفين دون الآخر، لكونه ترجيحًا بلا مرجّح، فتعيّن الإتيان بكلّ من الطرفين، وهو معنىٰ الموافقة القطعيّة، فلو كانت المخالفة القطعيّة غير ممكنة، كما لو كانت الشبهة غير محصورة سقطت الموافقة القطعيّة؛ لأنَّها 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: أنَّه لا بُدَّ في منجّزيّة العلم الإجماليّ من كون الكلّيّ المعلوم الصالح للانطباق علىٰ كلّ واحد من الطرفين ممّا يمكن أن يتعلّق به الخطاب، ومن الواضح أنَّه لا يمكن الخطاب بالقدر الجامع بين الفعل والترك لعدم إمكان التخلّص عن أحدهما، فأحدهما واقع تكوينًا لا محالة.

ومنه يظهر لك أنَّه لا يمكن القول بالتخيير الواقعيّ ولا الظاهريّ؛ فإنَّه تحصيل الحاصل.

أمّا التخيير العقليّ فهو ممّا لا بُدَّ من القول به، ولكن لا بمعنىٰ الحكم العقليّ، ولا بمعنىٰ الإرشاد من باب حكمه بالإطاعة، بل بمعنىٰ أنَّه 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 أجنبيًّا عمّا نحن فيه. وعلىٰ

هـذا الأسـاس تبنىٰ مسألة كـون التخيير بـدويّ أو استمراريّ؛ فإنَّـه إن كان التخيير في المسألة الفرعيّـة وكان تخييرًا بيـن الفعـل والترك كان استمراريًّا، وإن كان بيـن الطريقيـن كان بدويًّـا.

ثـمّ إنَّ المـراد مـن التخيير إن كان هـو التخيير الواقعيّ، فهـو محتاج إلىٰ الدليـل، وإن كان هـو التخيير الظاهـريّ، فهـو فـرع تنجّـز الطرفيـن وعـدم إمكان الجمع بينهما، والمفروض عـدم إمكان تنجّزهـا، وأنَّـه لا أثر للعلـم الإجماليّ بأحدهما.

أمّـا الإباحـة الواقعيّـة فهـي وإن كان جعلهـا في المقـام ثبوتًـا ممكنًـا، ولكنّـه لا يمكـن القـول بهـا إثباتًـا، لعـدم دلالـة الأخبـار عليهـا، حيـث الأخبـار الـواردة في المقـام ثلاث روايـات[1]، اثنـان منهـا بلسـان **«كلّ شـيء فيـه حلال وحـرام»**[2]، ومـن الواضـح اختصـاص هـذا المفـاد بمـا حصـل التردّد[3] بيـن نفس الحرمـة والحلّيّـة، لا بيـن الوجـوب والحرمـة، والروايـة الثالثـة، وهـي روايـة مسـعدة المتضمّنـة لقولـه: **«كلّ شـيء لـك حلال حتىٰ تعـرف الحـرام منـه بعينه**...إلـخ»[4] فهـي وإن لـم تكـن صريحـة في ذلـك اللسـان، إلّا أنَّـه بقولـه حتّىٰ تعـرف الحـرام، وبقرينـة الأمثلـة المذكـورة فيهـا يعـرف منهـا أنّ موردهـا إنَّمـا هـو الترديـد بيـن الحرمـة والإباحـة، لا بيـن الوجـوب والحرمـة.

---

(١) يُنظر: صفحة (١٤١) وما بعدها من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (١٤١) من هذا الجزء.

(٣) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (التردّد فيه).

(٤) يُنظر: صفحة (١٤١) من هذا الجزء.

ومنه يعلم: أنَّ الإباحة الظاهريّة لا يمكن جعلها إثباتًا؛ لعدم دلالة الأخبار المذكورة عليها، وأمّا جعل الإباحة الظاهريّة ثبوتًا، 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: إنَّ المانع من جعل الإباحة الظاهريّة ثبوتًا أمران:

أحدهما: من جهة عدم محفوظيّة موضوع الحكم الظاهريّ، فنقول سيأتي إن شاء الله تعالىٰ[1] في باب الشبهة المحصورة تحقيق أنَّ الحكم بالإباحة الظاهريّة بالنسبة إلىٰ 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 أيضًا[2] بيان أنَّ الجمع بين الإباحتين الظاهريّتين مع قطع النظر عن لزوم المخالفة القطعيّة ممّا لا بأس به، لعدم منافاة الإباحتين الظاهريّتين في كلّ واحد من الطرفين لما علم من التكليف، وإنَّما يلزم المنافاة لو كان بين الحكمين الظاهريين في كلّ واحد من الطرفين قدر جامع، ليكون هذا الحكم الظاهريّ الذي هو القدر بين الحكمين الظاهريّين منافيًا لما علم تفصيلًا من الحكم الواقعيّ المتعلّق بالكلّيّ الصالح للانطباق

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٨٦) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٣٨٨) من هذا الجزء.

علىٰ كلّ واحد من الطرفين.

وهذا المعنىٰ -أعني عدم منافاة الإباحتين الظاهريّتين في كلّ واحد من الطرفين للتكليف الفعليّ المعلوم وجوده في البين- وإن أمكن القول به في باب الشبهة المحصورة علىٰ إشكال فيه، إلّا أنَّه 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 أخرىٰ: أنَّ الفعل المردّد بين الوجوب والحرمة يعلم تفصيلًا بتعلّق الخطاب الإلزاميّ به إمّا إيجادًا أو تركًا ومع هذا العلم التفصيليّ لا يمكن القول بأنَّه مباح ظاهرًا لما هو معلوم من أنَّه مع العلم التفصيليّ بالحكم الواقعيّ لا يكون موضوع الحكم الظاهريّ محفوظًا.

والحاصل: أنَّ 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 إيجادًا وإمّا تركًا لكون الإلزام معلومًا تفصيلًا، ومع العلم التفصيليّ لا تبقىٰ مرتبة الحكم الظاهريّ محفوظة.

والمانع الآخر الذي يتصوّر مانعيّته من جعل الإباحة الظاهريّة هو لزوم المخالفة الالتزاميّة، وبيان هذا المانع يتوقّف علىٰ شرح لزوم الموافقة الالتزاميّة، وبيان المراد منها.

فنقول: إنَّ الالتزام بالحكم يتصوّر علىٰ وجهين:

أحدهما: راجع إلىٰ لزوم التديّن والاعتقاد بما جاء به النبيّ ﷺ من الله بمعنىٰ أنَّه يجب علىٰ كلّ مكلّف أن يعتقد بكلّ ما جاء به النبي ﷺ من الأحكام الشرعيّة، فإن كان ثبوت الحكم ضروريًّا من ضروريات الدين كان عدم الاعتقاد به وإنكاره مستلزمًا للكفر والخروج عن الدين وإن لم يكن ضروريًّا كان إنكاره تشريعًا محرّمًا.

والوجه الثاني: هو عقد القلب عليه نظير ما ذكره المحقّق تدّس في بيان النيّة من: «أنّها إرادة تفعل بالقلب»[1]، ولا ريب في أنَّ الواجب من الالتزام إنَّما هو النحو الأوّل، أمّا النحو الثاني، فلا دليل علىٰ وجوبه.

ثمّ نقول: إنَّ من الواضح أنَّ التزام[2] بالمعنىٰ الأوّل؛ لأنَّه يتوقّف علىٰ العلم التفصيليّ بالحكم، بل يجب الاعتقاد به وإن كان معلومًا بالإجمال، وحينئذٍ نقول إنَّ الحكم بإباحة الفعل ظاهرًا لا ينافي الاعتقاد بتعلّق الإلزام به، وحينئذٍ فيكون الحكم بالإباحة الظاهريّة غير مستلزم للمخالفة الإلتزاميّة.

والحاصل: أنَّ 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

---

(١) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: ١/ ٢٠

(٢) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (الالتزام).

عمليّ؛ فإنَّه بواسطة تردّد ذلك الإلزام المعلوم تفصيلًا بين الإلزام بالترك والإلزام بالإيجاد لا يمكن امتثاله، إلّا أنَّ ذلك لا يصحّح جعل الحكم الظاهريّ، لأنَّ العلم التفصيليّ بمجّرد وجوده يكون مانعًا من الجعل المذكور، وإن لم يكن للعلم المذكور أثر عمليّ.

الثاني: منافاة الحكم الظاهريّ للموافقة التزاميّة، وهذا الأمر هو الذي تصدّىٰ له الشيخ تَدَّسَّ وأتعب نفسه في تفصيل الكلام فيه[1].

الثالث: عدم شمول دليل الحكم الظاهريّ لما نحن فيه وهذه الجهة راجعة إلىٰ مرحلة الإثبات، والجهتان الأولتان راجعتان إلىٰ مقام الثبوت، والكلام فيهما بعد الفراغ عن تحقّق الثانية علميّ محض.

ثمّ إنَّ الأصول 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 مانعًا عن جريانها في كلّ طرف، إلّا أنَّه لا يمكننا القول بجريانها في المقام، والفرق بين المقامين أنَّ مقام الشبهة المحصورة إنَّما تجري أصالة الحلّ في كلّ واحد من الطرفين علىٰ حدة، وظاهر[2] أنَّ مرتبة الحكم الظاهريّ محفوظة في كلّ واحد من الطرفين بخصوصه، وإن

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٢٠٢.

(٢) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (والظاهر).

كان الخطاب المتعلّق بالقدر الجامع بينهما معلومًا تفصيلًا، وليس لنا قدر جامع بين الإباحتين الظاهريّتين كي يُقال إنَّ إجراء أصالة الإباحة في كلّ واحد من الطرفين بخصوصه موجب لجريانها في القدر الجامع بينهما، فيكون إجراء الإباحة في القدر الجامع بين الطرفين منافيًا للعلم التفصيليّ بتعلّق الخطاب بذلك الجامع، فلا تكون مرتبة الحكم الظاهريّ بالنسبة إلىٰ 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 أصالتا إباحة يجري أحدهما في أحد الطرفين والأخرىٰ 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 منافيًا 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 مانعًا عن جريان أصالة الإباحة، فإنّ العلم بالخطاب الإلزاميّ ولزوم الالتزام به لما لم يكن له أثر عمليّ لم يكن منافيًا لجعل الإباحة الظاهريّة، فلا تكون الإباحة الظاهريّة منافية للالتزام بالخطاب الإلزاميّ، فلا تحصل مخالفة التزاميّة.

وشرح ذلك: أنَّ الأصول علىٰ 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 أصوليّة، وفروع فقهيّة نُنبّه عليها في مقاماتها إن شاء الله[1].

إذا عرفت ذلك، فنقول: بعد البناء علىٰ أنَّ أصالة[2] من قبيل النحو الثاني يكون مفادها جعل الترخيص في مورد الشكّ، فلا تكون منافية فيما نحن فيه للالتزام بالخطاب الإلزاميّ المعلوم تفصيلًا تعلّقه بالفعل، وإنَّما تكون منافية للالتزام المذكور لو كانت من قبيل النحو الأوّل؛ لأنَّها يكون مفادها حينئذٍ الحكم بالبناء علىٰ أنَّ الفعل مباح.

ومن الواضح أنَّ البناء علىٰ كونه مباحًا منافٍ للالتزام بحكمه الإلزاميّ، وبعبارة[3]: يكون مرجع الأمر بالبناء علىٰ الإباحة مع العلم بكون الفعل محكومًا بالإلزام إلىٰ الأمر بالتشريع.

وأمّا المانع الثالث، فقد عرفت عدم وفاء أدلّة أصالة الإباحة بالشمول لما نحن فيه من دوران الأمر بين الوجوب والتحريم.

---

(١) يُنظر: صفحة ٨/ ٣١، و ٩٨ من هذا الكتاب.

(٢) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (أصالة الإباحة).

(٣) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (وبعبارة أخرىٰ).

وأمّا الاستصحاب، فإن كان المراد به استصحاب الحلّيّة، كان فيه المانعان الأوّل دون الثالث، وإن كان المراد استصحاب عدم الوجوب واستصحاب عدم التحريم، فبالنسبة إلىٰ 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 معلومًا تفصيلًا، فيكون لنا استصحابان، عدم أحدهما جارٍ في الوجوب والآخر في التحريم، وكلّ واحد من الوجوب والتحريم لم يكن معلومًا تفصيلًا فتكون مرتبة الحكم الظاهريّ في كلّ واحدة منهما محفوظة.

وبالنسبة إلىٰ المانع الثاني يمتنع إجراؤه؛ لأنَّه لمّا كان من الأصول الإحرازيّة وكان مفاد الاستصحابين البناء علىٰ عدم الوجوب والبناء علىٰ عدم التحريم كان مفاد الجمع بينهما هو البناء علىٰ عدم الإلزام، وهو منافٍ لوجوب الالتزام بالإلزام الذي علم تفصيلًا.

وبالنسبة إلىٰ المانع الثالث، لا مانع منه؛ لعموم دليله لما نحن فيه، فهو بالنسبة إلىٰ المانع الأوّل علىٰ خلاف الإباحة، وبالنسبة إلىٰ الثاني والثالث علىٰ عكسها.

وأمّا أصالة البراءة، فالعقليّة لا تجري في المقام؛ لأنَّ موردها مختصّ بما يكون العقاب فيه محتملًا مع قطع النظر عن حكم العقل بقبح العقاب بدون بيان، والمفروض أنَّ ما نحن فيه لا يحتمل فيه العقاب، ولو فرض عدم حكم العقل بقبح العقاب من

دون بيان، وذلك لعدم القدرة علىٰ الاحتياط وملاك احتمال العقاب مع الفرض المذكور إنَّما هو القدرة علىٰ الاحتياط*.

---

* فيما يتعلّق بكون التخيير بدويًّا أو استمراريًّا في مسألة الدوران بين المحذورين.

قلتُ[1]: قد يُقال: إنَّه بعد الفراغ عن عدم التقييد، وعن كون الفعل في كلّ ليلة واقعة مستقلّة لا ربط لها بالفعل في الليلة الأخرىٰ 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 يخفىٰ، فإنَّ 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 إنَّه غير مقدور، فيلزم سقوط كلّ من هذين العلمين.

اللَّهُمَّ إلّا أنْ يُقال: إنَّ السقوط إنَّما 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: إنَّ تأثير العلم الإجماليّ في التنجّز في الأمور التدريجيّة ولو

---

(١) هذا المقطع من البحث من قوله: «قلتُ: » إلىٰ «هذه المسألة» موجود في أوراق منفصلة ألحقت بالأصل، أرّخها المقرّر (الأحد: ١١ رجب، ١٣٥٨هـ) وضعته هنا لظنّي أنَّه مكانه المناسب.

بالنسبة إلىٰ خصوص حرمة المخالفة القطعيّة إنَّما يكون إذا كان الملاك محرزًا محقّقًا، أمّا فيما نحن فيه، فليس الأمر كذلك؛ إذ لم يعلم تحقّق الملاك لكلّ من التكليفين، بل إنَّ الملاك فيه يكون مشكوكًا، وذلك لوضوح العلم بتحقّق ملاك أحد التكليفين، وهو كافٍ في تنجّز كلّ منهما.

وبالجملة: أنَّ 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 إحدىٰ زوجتيه في ليلة معيّنة، وترك الأخرىٰ في تلك الليلة، ثمّ اشتبه الزوجتان، فإنَّهم - كما سيأتي في محلّه إن شاء الله تعالىٰ[1] - حكموا بعدم جواز وطئهما معًا وتركهما معًا، بل حكموا بلزوم وطء إحداهما وترك الأخرىٰ مخيّرًا بينهما، فإنَّ ما منعوه هناك من وطئهما معًا أو ترك وطئهما معًا، أنَّما هو من جهة الفرار عن لزوم المخالفة القطعيّة مع فرض سقوط العلم الإجماليّ هناك أيضًا عن التأثير في لزوم الموافقة القطعيّة؛ لعدم القدرة، ومقتضىٰ المقايسة أن يحكموا هنا بلزوم الترك في كلّ من الليلتين، أو بلزوم الفعل فيهما والمنع من الوطء في إحداهما والترك في الليلة الأخرىٰ حذرًا من لزوم المخالفة القطعيّة.

ويمكن التفرقة بين المسألتين، فإنَّ تلك[2] المسألة لنا علمان إجماليّان: أحدهما العلم بوجوب وطء أحدىٰ الزوجتين، والآخر العلم بحرمة وطء إحداهما والموافقة القطعيّة لكلّ من هذين العلمين مقرونة

(١) يُنظر: صفحة (٣٩٤) من هذا الجزء.

(٢) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (في تلك).

بالمخالفة القطعيّة للآخر، فلو وطأهما معًا فقد وافق العلم بالوجوب، لكنّه خالف العلم بالتحريم[1] ولو تركهما معًا 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، ويبقىٰ اقتضاء كلّ منهما لحرمة المخالفة القطعيّة بحاله، فتكون النتيجة هي لزوم الموافقة الاحتماليّة بالنسبة إلىٰ كلّ منهما، فلا يسوغ له تركهما معًا، ولا وطئُهما معًا، بل يلزم وطء إحداهما وترك الأخرىٰ مخيّرًا بينهما.

وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإنَّ التكليف المعلوم في البين لم يكن إلّا واحدًا مردّدًا بين الإيجاب والتحريم، وليست موافقته القطعيّة مزاحمة لمخالفة تكليف منجّز آخر؛ 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 موجبًا للموافقة القطعيّة؛ لأنَّ موافقته القطعيّة موجبة للقطع بمخالفته القطعيّة لأنَّ محصّل هذا العلم هو العلم بوجوب أحد الأمرين من الترك في إحدىٰ الليلتين والفعل في الليلة الأخرىٰ، فلو ترك في الأولىٰ وفعل في الثانية وافق ذلك العلم قطعًا، لكنّه خالفه أيضًا قطعًا.

والحاصل: أنَّه لو ترك في الأولىٰ وفعل في الثانية، فقد وافق ما علم وجوبه -أعني المردّد بين الترك في إحدىٰ الليلتين والفعل في الأخرىٰ-

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (وافق العلم).

كما أنَّه لو فعل في الأولىٰ وترك في الثانية، فقد وافق أيضًا.

ومن الواضح أنَّ التعاكس يعطي كون الأوّل مخالفة للثاني، فيكون كلّ ممّا صنعه مشتملًا علىٰ الموافقة لما علمه، وعلىٰ 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 الأخرىٰ- مزاحمًا بالعلم بحرمة أحد الأمرين المذكورين -أعني الفعل في إحدىٰ الليلتين، والترك في الأخرىٰ- بل إنَّ العلم بحرمة أحد الأمرين المذكورين هو عين العلم بوجوب أحدهما.

ولكن لا يخفىٰ أنَّه مع هذا كلّه، فالإشكال باقٍ، فإنَّ العلم الإجماليّ فيما نحن فيه وإن لم يكن مؤثّرًا 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 الأخرىٰ مزاحم بالعلم الإجماليّ بحرمة أحد الأمرين أيضًا -أعني الفعل في إحدىٰ الليلتين والترك في الأخرىٰ- إلّا أنَّ سقوط العلم المذكور عن التأثير في ناحية الموافقة القطعيّة لا يُوجب سقوطه عن التأثير في حرمة المخالفة القطعيّة، بل يبقىٰ تأثيره في حرمة المخالفة القطعيّة بحاله، ومقتضىٰ حرمة مخالفته القطعيّة هو عدم التبعيض، بل يلزمه إمّا الترك في كلّ من الليلتين أو الفعل فيهما، وذلك هو معنىٰ التخيير البدويّ.

---

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

والجواب الحقيقيّ الدافع لهذا الإشكال هو أن يُقال: إنَّ هذا العلم الإجماليّ فيما نحن فيه لا واقعيّة له أصلًا؛ إذ ليس الأمر مردّدًا بين حرمة الترك في الليلة الأولىٰ وحرمة الفعل في الثانية، ولا بين وجوب الترك في الأولىٰ والفعل في الثانية، ولا بين حرمة الترك في أحدهما والفعل في الأخرىٰ، ولا بين وجوب الترك في إحدىٰ الليلتين والفعل في الأخرىٰ، كلّ ذلك لم يكن، بل إنَّ الأمر فيما نحن فيه إنَّما يكون دائرًا بين حرمة الترك في الليلتين، أو حرمة الفعل في الليلتين أيضًا؛ لأنَّ التكليف الواقعيّ واحد، وهو إن كان وجوبًا حرم الترك في الليلتين، وإن كان تحريمًا حرم الفعل في الليلتين أيضًا.

نعم، يصحّ لنا أن نقول: إنَّه إذا كان الترك حرامًا في الليلة الأولىٰ لم يكن الفعل حرامًا في الثانية، بل كان الفعل واجبًا فيها وكان تركه حرامًا، وهكذا العكس.

والقول بأنَّه إمّا أن يكون الترك في الأولىٰ حرامًا أو يكون الفعل في الثانية حرامًا مغالطة صرفة، وهكذا التعبير -بأنَّه إمّا أن يكون الترك في الأولىٰ واجبًا أو يكون الفعل في الثانية واجبًا أيضًا- مغالطة صرفة؛ فإنَّ التعبير بكون الترك حرامًا في الليلة الأولىٰ أو في إحدىٰ الليلتين، عبارة أخرىٰ عن كون الفعل واجبًا فيها، فيكون محصّله أنَّه إمّا أن يكون الفعل في الأولىٰ واجبًا أو يكون الفعل في الثانية حرامًا.

ومن الواضح عدم صحّة هذه المقابلة؛ لأنَّه عند كون الفعل في الأولىٰ واجبًا يكون الفعل في الثانية واجبًا أيضًا، وفي الحقيقة لا خصوصيّة

للليلة الأولىٰ، 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 إلىٰ زوجة معيّنة والترك بالنسبة إلىٰ الأخرىٰ واشتبها- فإنَّه في هذه الصورة يعلم إجمالًا بحرمة الفعل في إحداهما، كما يعلم بوجوبه أيضًا وتكون الموافقة القطعيّة بالنسبة إلىٰ العلم بالتحريم في إحداهما مزاحمة للمخالفة القطعيّة بالنسبة إلىٰ 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 الأخرىٰ مخيّرًا بينهما ولا يسوغ له الترك فيهما معًا؛ لأنَّه مخالفة قطعيّة للعلم بالوجوب بالنسبة إلىٰ إحداهما، ولا الفعل فيهما؛ لأنَّه مخالفة قطعيّة للعلم بالتحريم بالنسبة إلىٰ إحداهما.

ولو نذر نذرًا واحدًا وتردّد بين كون المنذور هو الترك في هذه الليلة أو الفعل فيها بالنسبة إلىٰ الزوجتين معًا، فالظاهر أنَّ حاله حال النذر الواحد بالنسبة إلىٰ الزوجة الواحدة في الليلتين.

وهكذا الحال، فيما لو نذر نذرًا واحدًا وتردّد بين كون المنذور هو الفعل أو الترك، وأنَّ المنذور فعلها أو تركها هي هذه الزوجة أو تلك الزوجة، لكنَّ الظاهر أنَّه لا تتصوّر فيه المخالفة القطعيّة، فتأمّل.

وينبغي مراجعة ما حرّرناه عنه[1] في أخريات البراءة قبل الخاتمة -أعني ما أفاده 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، خصوصًا فيما لو كان قد تعلّق نذره بالزوجتين وتردّد في أنَّ نذره كان على الفعل أو على الترك، فإنَّ العلم الإجماليّ المتعلّق بحرمة أحد الأمرين من وطء إحدى الزوجتين وترك وطء الأخرى قويّ جدًّا، غايته: أنَّ موافقته القطعيّة هي عين مخالفته القطعيّة، فلا أرى العقل يسوّغ له وطء إحدى الزوجتين وترك الأخرى فرارًا من المخالفة القطعيّة لهذا العلم الإجماليّ المتعلّق بحرمة أحد الأمرين المذكورين -أعني الإقدام بالنسبة إلى إحداهما والترك بالنسبة إلى الأخرى- بل العقل يلزمه بتركهما معًا أو فعلهما معًا.

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 نظرًا إلى إمكان القول بعدم توجّه الخطاب بالنسبة إلى ما لم يأتِ وقته والتمسّك بأذيال المقدّمة المفوّتة -كما يشير إليه في التقريرات المطبوعة في بيروت[2]- لا أظنّه نافعًا في تنجيز المتأخّر زمانه لعدم المقدّمات المفوّتة في هذا النحو من التكاليف.

ولكن مع ذلك كلّه، فإنَّ النفس لا تطاوعني على القول بجواز المخالفة القطعيّة حتّى في هذه الصورة والأولى، بل الأحوط إن لم يكن

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٤٧، و٣٧٩) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: أجود التقريرات: ٣/ ٣٩٧.

أقوىٰ في هذه الصورة هو عدم التخيير الاستمراريّ.

بقي الكلام فيما أفاده تَتْنُ من أنَّه في موارد التردّد بين وجوب الجهر والإخفات يلزمه تكرار الصلاة أو تكرار القراءة، فإنَّ هذا إنَّما 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- فإنَّ ظاهرهم عدم لزوم تكرار الصلاة، ولا تكرار القراءة فيها، بل إنَّما أفتوا بأنَّه يصلّي في مثل ذلك رباعية يقصد بها ما في الذمّة مخيّرًا فيها بين الجهر والإخفات، والمفروض أنَّه من قبيل التردّد بين شرطيّة الجهر ومانعيّته، أو من قبيل التردّد بين كون الشرط هو الجهر أو الإخفات.

اللَّهُمَّ إلّا أنْ يُقال: إنَّ القاعدة وإن اقتضت في ذلك تكرار الصلاة أو تكرار القراءة، إلّا إنَّا خرجنا عن القاعدة المذكورة لإطلاق دليل المسألة -وهو المرسلة[1] المتضمّنة- لأنَّه يصلّي رباعيّة بقصد ما في الذمّة من دون تعرّض لحال الجهر والإخفات فيها، ومقتضىٰ ذلك الإطلاق هو التخيير، بل قيل[2]: إنَّ مقتضىٰ إطلاقه هو سقوط اعتبار الجهر والإخفات، حتّىٰ أنَّه قيل له: إنَّه يبعّض فيقرأ في تلك الفريضة الواحدة جهرًا وإخفاتًا، فراجع الكتب الفقهيّة[3] في هذه المسألة[4].

(١) يُنظر: تهذيب الأحكام: ٢/ ١٩٧، كتاب الصلاة، ب١٠، ح٧٥.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ١/ ١٠١.

(٣) يُنظر: مستند الشيعة في أحكام الشريعة: ٧/ ٣٠٥، ومصابيح الظلام في شرح مفاتيح شرائع الإسلام: ٩/ ٤٣٧، ومختلف الشيعة: ٣/ ٢٤.

(٤) يُنظر: أصول الفقه: ٧/ ٣٥٢، وما بعدها.

ومنه يظهر عدم جريان البراءة الشرعيّة بطريق أولىٰ؛ لأنَّ الشرط في جريان حديث[1] هو إمكان الوضع شرعًا، ومع عدم القدرة علىٰ الاحتياط واستقلال العقل بعدم العقاب حتّىٰ مع عدم حكم العقل بقبحه من دون بيان لا يكون الوضع الشرعيّ ممكنًا.

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 أنَّ هذا أمر آخر راجع إلىٰ المانع الأوّل، وهو غير مطلب عدم المورد لقابليّة الوضع، فالبراءة الشرعيّة يمنعها المانع الأوّل دون الثاني والثالث*.

---

* **قلتُ**: لم يتّضح من الأستاذ (دام ظلّه) نسبة البراءة الشرعيّة إلىٰ الموانع الثلاث، وإنَّما ذكر المانع المتقدّم، وهو عدم قابليّة المورد للرفع والوضع من جهة أنَّ المرفوع بحديث الرفع إنَّما هو ما كان قابلًا للوضع، وكان وضعه منتجًا لوجوب الاحتياط ليكون حديث الرفع معارضًا لأخبار الاحتياط، وما نحن فيه وإن كان الوضع بالنسبة إلىٰ كلّ واحد من الاحتمالين بانفراده ممكنًا، إلّا أنَّه لا يمكن أن يكون الوضع منتجًا لوجوب الاحتياط، فلا يجري فيه حديث الرفع.

وبهذا البيان يظهر لك أنَّ كلّ واحد من الموانع الثلاث غير متحقّق في البراءة الشرعيّة، وإنَّما المانع لها أمر آخر غير تلك الموانع الثلاث، ولعلّ هذا المانع راجع إلىٰ المانع الثالث، فتأمّل.

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (حديث الرفع).

فتلخّص من جميع ما ذكرنا: أنَّه لا يمكن الرجوع فيما نحن فيه إلّا إلىٰ التخيير العقليّ الذي هو عبارة عن عدم الحكم من العقل بشيء غير أنَّه لمّا لم يكن المورد ممّا يمكن فيه الاحتياط كان للمكلّف أن يختار أيّ طرفٍ شاء وظهر لك أيضًا أنَّ الحكم فيما لو تعارض النصّان الدالّ أحدهما علىٰ الإيجاب، والآخر علىٰ التحريم هو التخيير الشرعيّ إن قلنا إنَّ التخيير في مثل ذلك يكون في المسألة الأصوليّة، وإلّا فإن جعلناه في نفس المسألة الفرعيّة ومدلول كلّ واحد من النصّين كان التخيير هو التخيير العقليّ بالمعنىٰ المزبور.

بقي في المقام مطالب ينبغي التنبيه عليها:

المطلب الأوّل في كون أحد الطرفين محتمل الرجحان

الأوّل: أنَّه لو كان أحد الطرفين محتمل الرجحان، إمّا لأجل احتمال أنَّ أحد المحتملين أرجح من الآخر، وإمّا لأجل أنَّ الاحتمالين أرجح من الآخر، وبعبارة أخرىٰ لو احتمل الرجحان في ناحية الاحتمال أو في ناحية المحتمل، فهل يكون من قبيل دوران الأمر بين التخيير والتعيين فيلزم الاحتياط بالتعيين، أو أنَّه لا يكون من ذلك القبيل؟

والحقّ هو الوجه الثاني، فإنَّ غاية تقريب الوجه الأوّل أن يُقال: إنَّه لو كان أحد الطرفين أرجح احتمالًا أو محتملًا لكان من قبيل المتعيّن شرعًا، ولو لم يكن أرجح لكان من قبيل التخيير العقليّ بالمعنىٰ المتقدّم فيدور الأمر بين التعيين الشرعيّ والتخيير العقليّ.

وفيه: أنَّ الملاك في وجوب الاحتياط في دوران الأمر بين التخيير والتعيين هو كون الشكّ راجعًا إلىٰ الشكّ في المسقط إن لم يكن

ذلك من قبيل الطرق، وإن كان من ذلك القبيل كان الشكّ راجعًا إلىٰ الشكّ في حجّيّة الطرف المقابل لما يحتمل تعيينيّته، ومن الواضح أنَّ شيئًا من هذين لا يتأتّىٰ فيما نحن فيه.

نعم، لو دلّ دليل علىٰ حجّيّة ذلك المرجّح لوجب الأخذ به.

ثمّ لو فرضنا تعيّن ما يحتمل رجحانه، فهل يكون ترجيح جانب التحريم لازمًا من جهة أنَّ دفع المفسدة أولىٰ من جلب المصلحة أو أنَّه لا يلزم ترجيحه؟

الحقّ هو الثاني؛ لأنَّ قاعدة أنَّ دفع المفسدة أولىٰ من جلب المصلحة ممنوعة صغرىٰ وكبرىٰ من جهات شتىٰ، فهي أشبه بالقضايا الخطابيّة.

المطلب الثاني في كون التخيير بدويًّا أو استمراريًّا

المطلب الثاني: هل التخيير بدويّ أو استمراريّ؟[1]

قد يُقال[2] بالأوّل نظرًا إلىٰ أنَّ كون التخيير استمراريًّا مستلزمًا

---

(١) ضرب المقرّر تَتَتَّلُ في الأصل علىٰ ما نصّه: «ولا يخفىٰ أنَّ هذا البحث إنّما يتأتّىٰ فيما لو كان المورد ممّا يقبل تعدّد الوقائع، أمّا إذا لم يكن لنا إلّا واقعة واحدة، فلا يتأتّىٰ فيها هذا البحث.

فنقول: قد نبّهنا في باب العلم الإجماليّ أنَّه لو كان المعلوم بالإجمال مردّدًا بين أمرين مختلفين من جهة الزمان فلا يكون العلم الإجماليّ منجّزًا إلّا أن يكون المتأخّر واجبًا تعليقيًّا بناءً علىٰ ما حقّقناه في الواجب التعليقيّ من كون الواجب مطلقًا غاية الأمر: أنَّه لما كان مقيّدا بالزمان المتأخّر وكان جرّ 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 الأصول: ١/ ٣٣، ودرر الفوائد (الحائريّ): ٣٤٦.

للمخالفة القطعيّة؛ فإنَّه فيما لو تردّدت المرأة بين كونها محلوفًا علىٰ وطئها وكونها محلوفًا علىٰ ترك وطئها إذا اختار في إحدىٰ الليلتين الوطء، وفي الأخرىٰ ترك الوطء حصل العلم بالمخالفة القطعيّة وهي محرّمة.

هذا غاية تقريب القول بكون التخيير بدويًّا.

وفيه: أنَّ هذا مغالطة صرفة؛ فإنَّه خلط بين كون الوطء واجبًا أو محرّمًا في كلا الليلتين، وبين كونه واجبًا أو محرّمًا في كلّ ليلة من الليلتين.

بيان ذلك: أنَّ حرمة المخالفة القطعيّة ليست حرمة شرعيّة؛ لعدم الدليل عليها، وإنَّما هي حرمة عقليّة مرجعها إلىٰ منع العقل من عصيان التكليف المنجّز، وحينئذٍ فلا يكون بأس في مجرّد العلم بالمخالفة للتكليف الواقعيّ المعبّر عنه بالمخالفة القطعيّة، وإنَّما البأس في المخالفة القطعيّة للتكليف؛ فإنَّها هي التي منع العقل عنها، ولمّا لم يكن التكليف الواقعيّ منجّزًا لا في الليلة الأولىٰ، ولا في الليلة الثانية لم يكن العلم بمخالفته القطعيّة علمًا بمخالفة التكليف المنجّز.

نعم، لو كان التحريم أو الإيجاب في الليلة الأولىٰ مقيّدًا في مرحلة الواقع أو في مرحلة التنجّز بالتحريم أو الإيجاب في الليلة الثانية، بحيث كان الإيجاب أو التحريم في كلا الليلتين بأن يعلم إجمالًا أنَّ المرأة إمّا محرّمة الوطء أو واجبة الوطء في كلا الليلتين كان العلم الإجماليّ مردّدًا بين التحريم في كلا الليلتين وبين الإيجاب في كليهما، وكان المعلوم بالتفصيل الذي هو القدر المشترك بين الفعل

في كلا الليلتين والترك في كليهما منجّزًا، فيكون تنجّزه مانعًا من الشقّ الثالث، وهو الفعل في أحدهما والترك في الأخرىٰ.

وبعبارة أخرىٰ: لو كان علمنا الإجماليّ متعلّقًا إمّا بلزوم الفعل في كلا الليلتين، وإمّا بلزوم الترك في كليهما كان ذلك موجبًا 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 الأخرىٰ.

وهذا الشقّ الثالث مخالف لما تنجّز بتعلّق العلم التفصيليّ به -أعني القدر المشترك- فيكون ارتكاب ذلك الشقّ الثالث عصيانًا لمّا علم تفصيلًا 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 واجبًا فيها، وأمّا أن يكون محرّمًا مع قطع النظر عن الليلة الأخرىٰ 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 موجبًا لتحقّق العصيان لما علم تفصيلًا من الإلزام بالقدر الجامع.

والحاصل: أنّه لو كان التكليف بالليلة الأولىٰ مقيّدًا بالليلة الثانية كان طرفا العلم الإجماليّ هما الترك في الأولىٰ والثانية، والفعل في الأولىٰ والثانية، فيكون الفعل في الأولىٰ والترك في الثانية خارجًا عن

كلا الطرفين، فيكون عصيانًا للتكليف المردّد بين الطرفين.

وأمّا لو لم يكن هناك تقييد لليلة الأولىٰ بالثانية، بل كان الأمر في كلّ ليلة مردّدًا بين الفعل والترك، فلا يكون لنا شقّ ثالث خارج عن الطرفين؛ لأنَّ طرفي الإجماليّ حينئذٍ هما الفعل والترك في الليلة الأولىٰ، وكذا في الليلة الثانية، ومن الواضح أنَّه لا يمكن لنا أن نرتكب شقًّا ثالثًا خارجًا عن هذين الطرفين.

وبعبارة أخرىٰ أقصر: بناءً علىٰ التقييد يكون لنا علم إجماليّ واحد مردّد بين الفعل في كلا الليلتين والترك في كليهما، وبناءً علىٰ عدم التقييد يكون لنا في كلّ ليلة علم إجماليّ مردّد بين الفعل والترك فيها، فيكون طرفا العلم الإجماليّ علىٰ الأوّل هما الفعل في الليلتين والترك فيهما، فيكون لنا شقّ ثالث، وهو الفعل في إحداهما والترك في الآخر خارجًا عن الطرفين، فيظهر أثر للعلم التفصيليّ المتعلّق بالقدر الجامع بين الطرفين، وهو المنع من الطرف الثالث وبناءً علىٰ الثاني يكون طرفا العلم الإجماليّ هما الفعل والترك في الأولىٰ، والفعل والترك في الثانية كلّ واحدة علىٰ 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 أصلًا؛ إذ غاية ما يحصل بعد اختيار الفعل في الأولىٰ والترك في الثانية أو بالعكس هو العلم بمخالفة التكليف الواقعيّ في إحدىٰ الليلتين؛ لأنَّه يعلم حينئذٍ أنَّه إمّا قد خالف التكليف الذي توجّه إليه واقعًا في الليلة الأولىٰ، وأمّا أنَّه قد خالف التكليف

الواقعيّ الذي توجّه إليه في الليلة الثانية، إلّا أنَّه لمّا لم يكن التكليف في كلّ واحدة من الليلتين منجّزًا عليه لم يكن العلم بمخالفته موجبًا للعصيان واستحقاق العقاب.

فتلخّص: أنَّه بناءً علىٰ التقييد تحرم المخالفة القطعيّة للتمكّن منها، ولا تجب الموافقة القطعيّة لعدم التمكّن منها، ونتيجة ذلك هو التخيير البدويّ، وبناءً علىٰ عدم التقييد لا تحرم المخالفة القطعيّة؛ لعدم كونها مخالفة لتكليفٍ منجّز، ولا تجب الموافقة القطعيّة وهو واضح، ونتيجة ذلك هو التخيير الاستمراريّ.

ثمّ إنَّك بعد أن عرفت اختلاف الوجهين -أعني التقييد وعدمه- في الآثار يظهر لك الوجه في بطلان الاستدلال علىٰ بطلان التخييريّ الاستمراريّ بأنَّه مستلزم للمخالفة القطعيّة، ويظهر لك الوجه أيضًا في بطلان قياس ما نحن فيه علىٰ العلم الإجماليّ المردّد بين الأفراد التدريجيّة؛ لأنَّ ذلك كلّه إنَّما يتمّ لو كانت الليلة الأولىٰ مقيّدة بالليلة الثانية، ومن الواضح بطلانه؛ إذ التحريم علىٰ تقدير تحقّقه واقعًا وكذا الإيجاب إنَّما يتعلّق بكلّ واحدة من الليلتين لا بكليهما، وظهر لك أيضًا ممّا قدّمناه[1] عدم التدافع بين قول الشيخ قدس سره[2] هنا: إنَّ حرمة المخالفة القطعيّة لا دليل عليها، وبين قوله في باب العلم الإجماليّ: إنَّ العلم الإجماليّ علّة تامّةً لحرمة

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٩٩) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٤٠٠) من هذا الجزء.

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 الأخرىٰ 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 يخفىٰ.

أمّا أوّلًا، فلأنَّ مقتضىٰ هذا العلم الإجماليّ هو الترك في الليلة الأولىٰ، والفعل في الليلة الثانية، فيكون ذلك عكس ما رامه المستدلّ من منع التخيير الاستمراريّ.

وأمّا ثانيًا، 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 طرفًا للعلم الإجماليّ الأوّل، وأمّا الفعل فلكونه طرفًا للعلم الإجماليّ الثاني، وهكذا الحال في الليلة الثانية.

وحينئذٍ، فيعود المحذور وهو دوران الأمر بين المحذورين في كلّ ليلة، يعني أنّه يكون مقتضىٰ هذين العلمين هو تنجّز كلّ من الفعل والترك في كلّ من الليلتين، وحيث إنّه غير مقدور فيلزم سقوط كلّ من هذين العلمين.

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٢١٠، وصفحة (٤٣٤) من هذا الجزء.

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 محرزًا محقّقًا، أمّا فيما نحن فيه فليس الأمر كذلك؛ إذ لم يعلم تحقّق الملاك لكلّ من التكليفين، بل إنَّ الملاك يكون مشكوكًا، فلا يكون العلم الإجماليّ المردّد بين فعل هذه الليلة وترك الليلة الأخرىٰ، أو بين الترك في هذه الليلة والترك في الليلة الأخرىٰ مؤثّرًا، فتأمّل، لوضوح تعلّق العلم بتحقّق ملاك أحد التكليفين المذكورين.

ثمّ إنَّه 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 إحدىٰ زوجتيه ليلة معيّنة وترك وطء الأخرىٰ في تلك ثمّ اشتبها[1] الزوجتان، فإنّهم -كما سيأتي في محلّه[2] إن شاء الله تعالىٰ- حكموا بعدم جواز وطئهما معًا وتركهما معًا، بل حكموا بلزوم وطء إحداهما وترك الأخرىٰ مخيّرًا بينهما، بدعوىٰ أنَّ ما مانعوه[3] هناك من وطئهما معًا أو ترك وطئهما معًا نظير ما حكمتم بجوازه هنا من التخيير الاستمراريّ،

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (اشتبهت).

(٢) يُنظر: صفحة (٤٠٨) من هذا الجزء.

(٣) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (ما منعوه).

فإنَّ كلًّا منهما موجب للمخالفة القطعيّة؛ وذلك لوضوح الفرق بين ما نحن فيه وبين تلك المسألة، فإنَّ تلك المسألة لمّا كان كلّ من الإيجاب والتحريم معلومًا ووقع التزاحم بينهما في مقام تحصيل الموافقة القطعيّة كان العلم الإجماليّ المردّد بين كون الواجب هو وطء هذه وكونه هو وطء تلك منجّزًا، غايته: أنَّه لمّا لم يمكن فيه الموافقة القطعيّة لأنَّها مزاحمة للتحريم المعلوم بالإجمال المردّد بين وطء هذه ووطء تلك سقطت موافقته القطعيّة، ويبقىٰ اقتضاؤه لحرمة المخالفة القطعيّة بحاله.

وهكذا الحال من ناحية العكس -أعني أنَّ 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، ويبقىٰ اقتضائه لحرمة المخالفة القطعيّة بحاله، فتكون النتيجة هي لزوم الموافقة الاحتماليّة بالنسبة إلىٰ كلّ من التكليفين المعلومين في البين.

وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإنَّ التكليف المعلوم في البين لم يكن إلّا واحدًا مردّدًا بين الإيجاب والتحريم، وليست موافقته القطعيّة مزاحمة لتكليف منجّز آخر؛ كي يكون سقوطها من جهة المزاحمة غير موجب لسقوط حرمة المخالفة القطعيّة، بل إنَّ هذا العلم الإجماليّ لا يعقل أن يكون موجبًا للموافقة القطعيّة؛ لأنَّ موافقته قطعًا موجبة لمخالفة نفسه قطعًا.

وإن شئت قلت: إنَّ ما فرض فيما نحن فيه من العلم الإجماليّ المردّد بين وجوب الفعل في هذه وحرمته في الليلة الأخرىٰ لا يعقل أن يكون منجّزًا

ومؤثّرًا في اقتضاء الموافقة القطعيّة، لأنَّ موافقته القطعيّة عين مخالفته القطعيّة، لا أنَّه يقتضي وجوب الموافقة القطعيّة، وأنَّها سقطت بالتزاحم.

لا يُقال: ليس الكلام في حال المكلّف فيما بعد الليلتين فيما لو ترك في إحداهما وفعل في الأولىٰ، بل إنَّما الكلام إنَّما هو فيما قبل ذلك الذي هو في أوّل الليلة الأولىٰ؛ فإنَّه في ذلك الظرف يعلم أنَّ أحد الأمرين من الترك في الليلة الأولىٰ 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 يبقىٰ منعه عن المخالفة القطعيّة بحاله ومقتضىٰ حرمة مخالفته القطعيّة هو عدم التبعيض، بل يلزمه إمّا الترك في الليلتين أو الفعل فيهما، بمعنىٰ أنَّه إذا اختار في الأولىٰ الفعل، فليس له أن يختار في الثانية الترك وهكذا العكس، وذلك هو معنىٰ التخيير البدويّ.

لأنّا نقول: هذا العلم الإجماليّ لا واقعيّة له أصلًا؛ إذ ليس الأمر مردّدًا بين حرمة الترك في الليلة الأولىٰ 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 وجوبًا حرم الترك في الليلتين، وإن كان تحريمًا حرم الفعل في الليلتين.

نعم، يصحّ لنا أن نقول: إنَّه إذا كان الترك حرامًا في الليلة الأولىٰ لم يكن الفعل حرامًا في الثانية، بل كان الفعل واجبًا فيها وكان تركه حرامًا،

وهكذا العكس، والقول بأنَّه إمّا أن يكون الترك في الأولىٰ حرامًا، أو يكون الفعل في الثانية حرامًا مغالطة صرفة.

ومن ذلك تعرف الفرق بين ما نحن فيه وبين ما لو نذر الفعل بالنسبة إلىٰ زوجة معيّنة والترك بالنسبة إلىٰ زوجة أخرىٰ واشتبها؛ فإنَّه في هذه الصورة يعلم إجمالًا بحرمة الفعل في إحداهما، كما يعلم بوجوبه أيضًا، وتكون الموافقة القطعيّة بالنسبة إلىٰ العلم بالتحريم في إحداهما مزاحمة للمخالفة القطعيّة بالنسبة إلىٰ 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 الأخرىٰ مخيّرًا بينها، ولا يسوّغ له الترك فيهما معًا؛ لأنَّه مخالفة قطعيّة للعلم بالوجوب في إحداهما، ولا الفعل فيهما معًا؛ لأنَّه مخالفة قطعيّة للعلم بالتحريم في إحداهما.

والظاهر: أنَّه لو نذر نذرًا واحدًا وتردّد بين كون المنذور هو الترك في هذه الليلة -مثلًا- بالنسبة إلىٰ الزوجتين أو المنذور هو الفعل بالنسبة إليهما يكون حاله حال النذر الواحد بالنسبة إلىٰ الزوجة واحدة[1] في الليلتين.

وهكذا الحال، فيما لو نذر نذرًا واحدًا وتردّد بين كونه[2] المنذور هو الفعل أو الترك، وأنَّ المنذور تركها أو فعلها هي هذه الزوجة أو تلك الزوجة، لكنَّ الظاهر أنَّه لا تتصوّر فيه المخالفة القطعيّة، فتأمّل.

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (الواحدة).

(٢) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (كون).

المطلب الثالث في الدوران بين الحرمة والإيجاب لتعارض النصّين

المطلب الثالث: أنَّه لو كان تردّد الأمر بين تحريم شيء وإيجابه من جهة تعارض النصّين، فإن قلنا: إنَّ التخيير في مورد التعارض تخيير في المسألة الفرعيّة كان الكلام فيه ما تقدّم[1] وإن قلنا: إنَّ التخيير في تلك المسألة تخيير في المسألة الأصوليّة -كما هو الحقّ- كان التخيير بدويًّا، 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.

المطلب الرابع في كون أحد الأمرين أو كليهما تعبّديًّا

المطلب الرابع: لو كان أحد الأمرين من الإيجاب والتحريم تعبّديًّا، أو كان كلاهما تعبّدين[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[3] في ذلك الباب عدم سقوط العلم الإجماليّ

---

* ومثّل للحرمة التعبّديّة بتروك الإحرام وفيه: أنَّ نفس الترك ليس بتعبّديّ، وإنَّما التعبّديّ هو نفس الإحرام، فالظاهر أنَّ فرض كون الحرام تعبّديًّا لا واقع له في الشريعة، وإنَّما هو مجرّد فرض[4]

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٨٠، و٣٩٨) من هذا الجزء.

(٢) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (تعبّديّين).

(٣) يُنظر: صفحة (٣٨٩) من هذا الجزء.

(٤) هذا المقطع من قوله: «ومثّل» وجدته في الهامش نفسه من دون إحالة، وضعته هنا لظنّي أنّه مكانه المناسب.

عن التأثير غايته تسقط الموافقة القطعيّة؛ لعدم القدرة عليها، ويبقىٰ تأثيره بالنسبة إلىٰ حرمة المخالفة القطعيّة بحاله، خلافًا للآخند تَتَرُّكُ[1]، وإن كان القدر المتيقّن في مخالفة في هذه المسألة إنَّما هو فيما لو كان الدليل علىٰ سقوط الاحتياط في أحد الأطراف شرعيًّا.

وهذا -أعني كون المخالفة القطعيّة ممكنة، والموافقة القطعيّة غير ممكنة- بخلاف العكس بأن كانت المخالفة القطعيّة غير مقدورة، وكانت الموافقة القطعيّة مقدورة؛ فإنَّه يكون موجبًا لسقوط العلم الإجماليّ عن التأثير بالكلّيّة من جهة أنَّ 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، 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 شرطًا وبين كونه مانعًا، وذلك إمّا من جهة العلم الإجماليّ بشرطيّة أحد الضدّين، كما لو دار الأمر في صلاة الجمعة بين كون الجهر بالقراءة شرطًا 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» -مثلًا- بعد الفاتحة، أو مانعيّته والحكم في كلا هذين القسمين وجوب التكرار لو لم يكن

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ٣٤، وما بعدها.

تكرار الجزء المشكوك شرطيّته أو مانعيّته ممكنًا، وذلك للقدرة على الموافقة القطعيّة بالتكرار، وعلى المخالفة القطعيّة بترك العمل أصلًا، 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 أنَّه 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 قابلًا أن يكرّر بنفسه مع عدم تكرار الصلاة، كما في القسم الثاني.

أمّا إذا كان قابلًا لذلك، كما في القسم الأوّل؛ إذ يمكن فيه تكرار القراءة بقصد القرآنيّة مرّة جهرًا وأخرى إخفاتًا، فحينئذٍ لا تصل النوبة إلى تكرار الصلاة في الاحتياط، بل يكفي في الاحتياط تكرار نفس القراءة، ويكون نسبة الاحتياط بتكرار الجزء إلى الاحتياط بتكرار

---

* **قلتُ**: إمّا بأن يترك كلّ واحد من الصلاتين، وإمّا أن يترك القراءة فيها، 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.

الصلاة كنسبة الاجتهاد أو التقليد إلىٰ الاحتياط بتكرار العمل، فكما أنَّه مع التمكّن من الأوّل لا ترجع النوبة إلىٰ تكرار العمل، ولا يصار إلىٰ تكرار العمل إلّا مع تعذّر الاجتهاد أو التقليد، فكذا ما نحن فيه لا يصار إلىٰ الاحتياط بتكرار الصلاة مع التمكّن من الإتيان بصلاة واحدة مع تكرار الجزء، فإنَّ تكرار الجزء لا ينافي نيّة الوجه بخلاف تكرار نفس الصلاة*.

---

* **قلتُ:** هذا -أعني لزوم تكرار الجزء، أو تكرار نفس الصلاة- إنَّما 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[2] بفوات رباعيّة مردّدة بين العصر والعشاء، فالظاهر أنَّه لم يفتِ أحد بوجوب تكرار الجزء عليه أو تكرار الصلاة، وإنَّما أفتوا بأنَّه يصلّي رباعيّة يقصد بها ما في ذمّته مخيّرًا بين الجهر والإخفات فيها، والمفروض أنَّه من قبيل العلم الإجماليّ المردّد بين شرطيّة الجهر أو مانعيّته لتردّد ما في ذمّته بين ما يكون الجهر شرطًا فيها وبين ما يكون مانعًا منها؛ لأنَّها إن كانت عشاءً كان الجهر شرطًا فيها والإخفات مانعًا منها، وإن كانت عصرًا كان الأمر بالعكس.

لا يُقال: ليس ذلك من قبيل التردّد بين المانعيّة والشرطيّة؛ لأنَّه إنَّما يكون من ذلك القبيل لو كان عدم الشرط مانعًا وليس كذلك، وإنَّما ذلك من قبيل التردّد بين شرطيّة الإخفات وشرطيّة الجهر لتردّد ما في ذمّته بين ما يكون الجهر شرطًا فيها وبين ما يكون الإخفات شرطًا فيها.

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٤٧، و٣٧٩) من هذا الجزء.

(٢) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (لو علم).

المطلب السادس في الشكّ في المكلّف به مع العلم بأصل التكليف

المطلب[1]: في الشكّ في المكلّف به مع العلم بأصل التكليف وهو تارةً يكون في الشبهة التحريميّة، وأخرىٰ يكون في الشبهة الوجوبيّة، وكلّ منهما تارةً يكون من جهة الشبهة الحكميّة، وأخرىٰ يكون من جهة الشبهة الموضوعيّة، والشيخ قدّس سرّه قدّم الكلام علىٰ الشبهة الموضوعيّة في باب الشكّ في المكلّف به، علىٰ عكس ما صنعه في الشكّ في التكليف[2]؛ وذلك لأنَّ الشبهة الحكميّة في باب الشكّ في التكليف أقرب إلىٰ الشكّ في التكليف من الشبهة الموضوعيّة، وإن كان التحقيق أنَّ الشبهتين راجعتين إلىٰ الشكّ في التكليف، إلّا أنَّ كون الشبهة الحكميّة من قبيل الشكّ في التكليف أوضح من الشبهة الموضوعيّة، وهذا في باب الشكّ في المكلّف به علىٰ العكس؛ لأنَّ الشبهة الموضوعيّة أقرب إلىٰ الشكّ في المكلّف به من الشبهة الحكميّة، فإنَّ للشكّ في المكلّف به مراتب:

مراتب الشكّ في المكلّف به

أوّلها: أن يعلم التكليف ويشكّ في مصداقه، لتردّده بين هذا الفرد أو ذاك، كما إذا علم بنجاسة أحد الإناءين، فإنَّ وجوب الاجتناب عن النجس معلوم لا شكّ فيه، وإنَّما الشكّ في أنَّ النجس هو هذا الإناء أم ذاك، وهذا من أوضح أفراد الشكّ في المكلّف به.

لأنّا نقول: لو كان من هذا القبيل لكان جريان الاحتياط فيه بلزوم تكرار القراءة أو تكرار الصلاة أولىٰ؛ لوضوح كونه حينئذٍ من دوران الأمر بين المتبائنين.

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (المطلب السادس).

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ١٩٨.

ثانيها: أن يعلم الوجوب، ولكنّه تردّد بين صلاة الظهر أو صلاة الجمعة.

ثالثها: أن يعلم التكليف، ولكنّه يشكّ في أنَّه هل هو وجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو حرمة الشيء الفلانيّ؟

ولا ريب في اختلاف هذه الصور الثلاث في وضوح كونها من قبيل الشكّ في المكلّف به مع العلم بالتكليف، والصورة الأولىٰ هي أوضح من الباقيين، والثانية أوضح من الثالثة، ولذلك كان تقدّم الكلام علىٰ الأولىٰ أولىٰ كما صنعه الشيخ تدثُّل، وإن لم يذكر تدثُّل هذا الوجه في تقديم الكلام عليها، بل ذكر أنَّ الوجه في تقديمها هو طول الكلام عليها؛ لكونها محلّ نظر عند الأساطين من جهات شتّىٰ[1].

في ضابط الشكّ في المكلّف به والتكليف

ثمّ إنَّ ملاك الشكّ في التكليف وضابطه هو إحراز الصغرىٰ مع الشكّ في الكبرىٰ، وملاك الشكّ في المكلّف به عكس ذلك، وهو -أعني الشكّ في المكلّف به- تارةً يكون مع العلم بالتكليف جنسًا وصنفًا ومتعلقًا ولكن يقع الشكّ في حصول الأمتثال، وأخرىٰ يكون مع العلم بجنس التكليف وصنفه ومتعلّقه ولكن يشكّ في تحقّق مصداق متعلّقه ويتردّد الأمر فيه بين شخصين، وهو الشبهة المحصورة، وهي تارةً تكون وجوبيّة، وأخرىٰ تكون تحريميّة.

والظاهر: أنَّه لا خلاف في الأوّل في الرجوع إلىٰ الاحتياط، وإنَّما وقع الخلاف في الشقّ الثاني بكلا قسميه والخلاف في الأوّل منهما

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ١٩٨.

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 وإنَّما يحصل التردّد في متعلّقه، كما في مثل الظهر والجمعة، وقد يكون مع العلم بجنس التكليف ويحصل التردّد في صنفه لتردّده بين التحريم والإيجاب مع إحراز كون جنس التكليف هو الإلزام، وهذا القسم علىٰ نحوين:

النحو الأوّل: أن يكون متعلّق الإلزام المعلوم المردّد بين الإيجاب والتحريم واحدًا، كما تقدّم[1] في دوران الأمر بين المحذورين.

النحو الثاني: أن يكون متعلّق الإلزام المذكور متعدّدًا، كأن يعلم بتوجّه تكليف إلزاميّ إليه، ولكن يشكّ في أنَّه هل هو تحريم الشيء الفلانيّ، أو إيجاب شيء آخر؟

والقول بعدم لزوم الاحتياط فيما لو كان جنس التكليف وصنفه معلومًا وحصل التردّد في متعلّقه، أضعف منه فيما لو كان جنس التكليف محرزًا وحصل التردّد في صنفه مع تعدّد المتعلّق، أمّا إذا كان المتعلّق واحدًا -وهو دوران الأمر بين المحذورين- فقد تقدّم[2] الكلام فيه مفصّلًا.

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٤٧، و٣٧٩) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٣٤٧ ،و٣٧٩) من هذا الجزء.

المبحث الأوّل في الشبهة المحصورة التحريميّة

ولنقدّم الكلام على الشبهة المحصورة التحريميّة، فنقول: إنَّ 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.

ومحطّ الكلام في هذه الجهة الثالثة إنَّما هو في مقابلة الآخند تدّس سرّه[1].

الجهة الأولى في حرمة المخالفة القطعيّة

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 المذكور لعدم حفظ مرتبة الحكم الظاهريّ لا يجري الأصل المرخّص في كلّ واحد من الطرفين، ونتيجة ذلك حرمة المخالفة القطعيّة.

أمّا ما تصدّى له الشيخ تدّس سرّه من شمول إطلاق دليل التحريم لما علم إجمالًا وجوده في البين[2]، فلا دخل له فيما هو الملاك في حرمة المخالفة القطعيّة؛ لأنَّ ذلك -أعني شمول دليل التحريم لما علم وجوده في البين- ممّا لا بُدَّ منه، ويكون الكلام في حرمة المخالفة

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ١٦٤.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٢٠٠.

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 واردًا علىٰ نفس ما ورد عليه الحكم المعلوم تفصيلًا، فنقول: إذا علم إجمالًا بحرمة أحد الإناءين تولّد من هذا العلم الإجماليّ علم تفصيليّ بحرمة القدر الجامع بين الإناءين، بمعنىٰ أنَّه يتولّد من ذلك العلم الإجماليّ علم تفصيليّ بحرمة أحد الإناءين لا بعينه، ومحصّله العلم التفصيليّ بحرمة أحدها الصالح للانطباق علىٰ 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، والأخرىٰ في الآخر.

ومن الواضح أنَّ 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 مستلزمًا للحكم بالإباحة الظاهريّة علىٰ القدر المشترك المعلوم تفصيلًا حرمته.

نعم، لو أجريت أصالة الإباحة في كليهما كانت منافية للعلم بحرمة 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: أنَّه 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 مانعًا من إجراء الأصل في كلّ واحد من أطرافها؛ لعدم تعلّق العلم التفصيليّ بنفس ما هو المجرىٰ للأصل، حيث إنَّ العلم التفصيليّ إنَّما يتعلّق بوجود النجس في البين، ومجرىٰ الأصل إنَّما 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 إنَّما يتمّ في غير الأصول الإحرازيّة.

أمّا الأصول الإحرازيّة التي يكون لسانها الأمر بالبناء علىٰ مؤدّاها وإلغاء احتمال الخلاف، وإن كانت مرتبة الحكم الظاهريّ محفوظة فيها، إلّا أنَّ هناك مانعًا آخر من إجرائها، وهو أنَّ 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؛ فإنَّه لا يمكن إجراء أصالة النجاسة في كلّ واحد منهما، فإنَّ 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 أنَّ الجمع بين هذين الأصلين لا يمكن لتوقّف الجمع بينهما على تحقّق الجمع بين الاحتمالين، ومن الواضح أنَّه 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: إنَّ للحكم الظاهريّ جهات ثلاثًا لا بُدَّ من حفظها، بحيث إنَّه لو انعدمت إحداهن لم يُجرِ الحكم الظاهريّ.

الجهة الأولى: جهة موضوع الحكم الظاهريّ، وهو الشكّ والجهل بالواقع.

الجهة الثانية: جهة نفس الحكم من كونه حكمًا بإحراز الواقع أو غير ذلك من الأحكام.

الجهة الثالثة: جهة أثر ذلك الحكم.

ولا بُدَّ في كلّ حكم ظاهريّ من تحقّق هذه الجهات الثلاث

---

(١) يُنظر: صفحة (٤١٦) من هذا الجزء.

جميعًا، بحيث لو انعدمت إحداهنّ لم يمكن تحقّق الحكم الظاهريّ في ذلك المورد، وهذه الجهات الثلاث مترتّبة علىٰ نحو ما ذكرنا، إذا عرفت ذلك، فنقول:

أمّا انخرام الجهة الأولىٰ في باب العلم الإجماليّ فلا يتحقّق إلّا في أصالة الإباحة في دوران الأمر بين المحذورين، كما عرفت[1] ذلك تفصيلًا.

وأمّا انخرام الجهة الثانية، فإنّما يتحقّق في الأصول الإحرازيّة الجارية علىٰ 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 نافيًا للتكليف والعلم الإجماليّ كان متعلقًا بثبوت التكليف، أو كان الأمر بالعكس بأن كان الأصل مثبتًا للتكليف والعلم الإجمالي نافيًا، 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،

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٤٧ و٣٧٩) من هذا الجزء.

فكون الإحرازين منافيًا[1] للعلم التفصيليّ الموجود في البين ويكون نفس الحكم الظاهريّ منافيًا للعلم التفصيليّ وإن كان موضوع الحكم الظاهريّ -وهو الجهل بالحكم الواقعيّ متحقّقًا- في كلّ واحد من الطرفين.

وأمّا انخرام الجهة الثالثة فإنّما يتحقّق في الأصول غير الإحرازيّة إذا كانت نافية للتكليف، وكان العلم مثبتًا ما عدا أصالة الإباحة في دوران الأمر بين المحذورين، حيث إنَّ المانع من أصالة الإباحة في ذلك المورد هو عدم تحقّق الجهة الأولىٰ، وبيان عدم تحقّق الجهة الثالثة في الأصول غير الإحرازيّة إذا كانت نافية للتكليف، كما في أصالة الطهارة في كلّ واحد من أطراف الشبهة المحصورة التي يعلم إجمالًا بنجاسة أحدها؛ فلأنَّ أثر أصالة الطهارة في كلّ واحد منهما هو جواز ارتكاب كلّ منهما، وهذا الأثر لا يمكن تحقّقه في الفرض المذكور؛ لأنَّه مستلزم للمخالفة القطعيّة.

وبعبارة أخرىٰ: إذا علم إجمالًا بنجاسة أحد هذين الإناءين، فقد علم تفصيلًا بوجود النجس بينهما، وهذا العلم التفصيليّ منجّز بمقداره، بمعنىٰ أنَّه يكون ارتكاب كلّ منهما عصيانًا لوجوب الاجتناب عن النجس الكلّيّ المردّد بينهما المعلوم وجوده بينهما بالعلم التفصيليّ، وأثر أصالة الطهارة في كلّ منهما هو جواز ارتكاب كلّ منهما، ولأجل أنَّه مستلزم للمخالفة القطعيّة الذي هو المعصيّة للتكليف المنجّز، فلا يمكن تحقّق هذا الأثر، ومع عدم تحقّق الأثر

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (منافيين).

لا يجري الحكم الظاهريّ.

هذا في الأصول غير الإحرازيّة النافية للتكليف مع كون العلم الإجماليّ متعلقًا بثبوت التكليف.

وأمّا لو كان الأمر بالعكس من ذلك، بأن كان العلم الإجماليّ متعلّقًا بنفي التكليف، وكان الأصل مثبتًا للتكليف، كما لو قلنا بأصالة حرمة التصرّف في مال الغير، وعلمنا إجمالًا 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 أخرىٰ 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: أنَّ المانع من إجراء أصالة الإباحة في دوران الأمر بين المحذورين هو عدم تحقّق الجهة الأولىٰ، والمانع من إجراء الأصول الإحرازيّة في كلّ واحد من طرفي العلم الإجماليّ هو الجهة الثانية -أعني منافاة نفس الحكم الظاهري للعلم التفصيليّ- والمانع من إجراء الأصول غير الإحرازيّة النافية للتكليف هو منافاة مؤدّاها للمعلوم بالتفصيل، وأمّا الأصول غير الإحرازيّة إذا كانت مثبتة للتكليف، وكان العلم الإجماليّ متعلّقًا بثبوت التكليف، فلا مانع من إجرائها أصلًا.

ثمّ إنّه قد يوجّه جريان الأصول النافية في أطراف العلم الإجماليّ

بثبوت التكليف بجعل دليل الأصل مخصّصًا لدليل الحكم الواقعيّ بإخراج مورده عن عمومه.

وفيه: أنَّ مرتبة الحكم الظاهريّ متأخّرة عن مرتبة الحكم الواقعيّ، ومع التأخّر الرتبيّ، كيف يُعقل أن يكون ما يتكفّل الحكم الظاهريّ موجبًا للتصرّف في الحكم الواقعيّ.

في مناقشة انطباق رواية الحلّيّة على أطراف العلم الإجماليّ

ثمّ إنّ الشيخ تدثر[1] قد أطال الكلام في الرواية الدالّة على أصالة الحلّيّة المتضمّنة لقوله عليه السلام: **«حتّى تعرف الحرام منه بعينه»**[2]، وبيّن انطباقها على أطراف العلم الإجماليّ من جهة اشتمالها على قوله عليه السلام: **«بعينه»**.

وفيه: أنّه تدثر إن كان بصدد بيان أنَّ موضوع الحكم الظاهريّ -وهو الجهل بالحكم الواقعيّ- لا يتحقّق مع العلم الإجماليّ، ففيه:

أوّلًا: أنَّ العلم الإجماليّ يحقّق موضوع الحكم الظاهريّ في كلّ واحد من أطراف العلم الإجماليّ لا[3] يكون مختصًّا بخصوص أصالة الإباحة، بل كما يتحقّق فيها، فكذلك يتحقّق في الاستصحاب وفي غيره من الأصول النافية أو المثبتة.

وثالثًا[4]: لو أغضى النظر عن ذلك، فهذا المعنى -أعني تحقّق موضوع الحكم الظاهريّ- متحقّق في أصالة الحلّيّة كان الدليل عليها

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٢٠٠، وما بعدها.

(٢) يُنظر: صفحة (١٤١) من هذا الجزء.

(٣) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (ولا).

(٤) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (ثانيًا).

مشتملًا علىٰ لفظ «بعينه» أو لم يكن، فلا خصوصية لقوله عليه السلام: **«بعينه»**.

وإن كان بصدد بيان أنَّ الحلّيّة المستفادة من قوله عليه السلام: **«كلّ شيء لك حلال حتّىٰ تعرف الحرام منه بعينه»**[1] بواسطة اشتماله علىٰ قوله: **«بعينه»** يكون حكمًا ظاهريًّا موجبًا لتخصيص الحرام الواقعيّ بغير المعلوم بالإجمال.

ففيه: ما عرفت من عدم إمكان تصرّف الحكم الظاهريّ في الحكم الواقعي؛ لاختلافهما رتبة.

وإن كان بصدد بيان أنَّه في مورد العلم الإجماليّ تكون الحلّيّة حكمًا واقعيًّا موجبة للتخصيص المذكور.

ففيه: أنَّ ما يكون موضوعه الجهل والشكّ، كما يدلّ عليه كون الغاية هي العلم، كيف يكون حكمًا واقعيًّا؟

وإن كان الغرض أنَّ الحلّيّة المستفادة من الدليل المذكور أعمّ من الحلّيّة الظاهريّة والواقعيّة، بحيث إنَّها في مورد الشبهة البدويّة تكون ظاهريّة، وفي مورد العلم الإجماليّ تكون واقعيّة، نظير ما صنعه الآخند قدس سره[2] في **«كلّ شيء لك طاهر»**[3].

ففيه: أنَّه لا يعقل الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ في دليل واحد؛ لأنَّ موضوع الأوّل هو الشيء بعنوان كونه مشكوكًا وموضوع

---

(١) يُنظر: صفحة (١٧٣) من هذا الجزء.

(٢) كفاية الأصول: ٢/ ١٣٤.

(٣) يُنظر: مستدرك الوسائل: ٢/ ٥٨٣، كتاب الطهارة، ب٣٠ من أبواب النجاسات والأواني، ح٤

الثاني هو الشيء بعنوانه الأوّليّ.

والحاصل: أنّا لم نعرف المحصّل من كلامه تَتَرُّكُ، وأنّه هل يكون ناظرًا فيه إلىٰ مقام الثبوت، أو أنّه راجع إلىٰ مقام الإثبات؟ فقد يوجه رجوعه إلىٰ الإشكال في مقام الثبوت بأنَّ العلم الإجماليّ بحرمة أحد الإناءين ينحلّ إلىٰ علم تفصيليّ مشوب بجهل؛ لأنّه حينئذٍ يعلم أنَّ أحدهما حرام، فبالنظر إلىٰ العلم بحرمة أحدهما، والخطاب بوجوب الاجتناب عنه يحصل العلم التفصيليّ، وبالنظر إلىٰ أنَّ ذلك الإناء المعلوم حرمته لم يعرفه بشخصه يحصل الجهل.

وهكذا الشأن في كلّ علم إجماليّ؛ فإنّه ينحلّ إلىٰ علم تفصيليّ مشوب بجهل، فيكون علمًا من جهة وشكًّا من جهة أخرىٰ، فبالنظر إلىٰ جهته العلميّة ينبغي أن لا يجري الأصل في مورده، وبالنظر إلىٰ جهته الجهليّة ينبغي أن يجري الأصل في مورده، وحينئذٍ فلو كان الترخيص المستفاد من الأصل ترخيصًا اقتضائيًّا لجاز إجراء الأصل، نظير الحكم الاقتضائيّ بحلّيّة الغنم، فكما أنّه لا ينافيه التحريم من جهة كونها موطوءة الإنسان -مثلًا- فكذلك الترخيص المستفاد من الأصل علىٰ تقدير كونه اقتضائيًّا؛ فإنّه لا ينافي التحريم ووجوب الاجتناب عنهما فعلًا من جهة العلم التفصيليّ بحرمة أحدهما.

ولكنَّ الفرض أنَّ المستفاد من أدلّة الأصول هو الترخيص الفعليّ لا الاقتضائيّ، وحينئذٍ فيكون منافيًا لوجوب الاجتناب الفعليّ الناشئ عن العلم بحرمة أحدهما، هذا.

ولكن لا يخفىٰ أنَّ هذا الإشكال يجري في جميع الأصول النافية

إحرازيّة كانت أو غير إحرازيّة، ومرجعه إلىٰ ما ذكرناه من انتفاء الدرجة الثالثة للحكم الظاهريّ، والذي يظهر من كلامه تدثّر هنا[1]، وفي قاعدة الطهارة[2] أنّ إشكاله تدثّر في مقام الإثبات، وحاصله التفرقة بين ما يشتمل دليله علىٰ قوله عليه السلام: **«حتّىٰ تعرف الحرام منه بعينه»** وبين ما لم يكن دليله مشتملًا علىٰ هذه الفقرة، مثل «الاستصحاب» وغيره.

وتوضيح ذلك: أنَّ جميع الأصول ما عدا أصالة الإباحة المستفاد من قوله: **«وكلّ شيء لك حلال حتّىٰ تعرف الحرام منه بعينه»** تكون أدلّتها مقيّدة ومحدودة بعدم العلم، ولازم ذلك أنَّ يرتفع حكمه بحصول العلم، سواء كان عدم العلم مأخوذًا فيها موضوعًا، مثل «حديث الرفع»، أو أنَّ العلم أخذ فيها غاية، مثل «قاعدة الطهارة»، أو أنَّه -أيّ العلم- أخذ فيها علىٰ نحو الغاية وإن لم يكن غاية، مثل «الاستصحاب»، فإنَّ مآل الجميع إلىٰ شيء واحد، وهو تحديد الحكم فيها بالعلم، ولازم ذلك انقطاع حكمها بمجرّد حصول العلم، وظاهر تلك الأدلّة علىٰ اختلافها أنَّ العلم بقولٍ مطلق سواء كان إجماليًّا أم تفصيليًّا قاطع لحكم الأصل ورافع له، وحينئذٍ فمقتضىٰ تلك الأدلّة أنَّ لا يجري الأصل في مورد العلم الإجماليّ.

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ١٣٤.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه: ٢/ ٢١٨.

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:

أوّلًا: أنَّه بناءً على ما ذكره من كون المانع من إجراء سائر الأصول في مورد العلم الإجماليّ هو حصول الغاية والحدّ المعتبر عدمه في تلك الأصول، وهو مطلق العلم ينبغي أن لا يجري الأصل المثبت للتكليف في مورد العلم الإجماليّ بنفي التكليف لعين ما ذكره قدس سره من حصول الحدّ[1]، وهو مطلق العلم، وهذا ممّا لا يمكنه الالتزام به، فإنَّ كلّ فقيه لا يسعه إنكار جواز إجراء الأصل المثبت للتكليف في مورد العلم الإجماليّ على نفي التكليف.

وثانيًا: أنَّه لا شبهة في أنَّ المقصود من اليقين في قولهم عليهم السلام: «**ولكن تنقضه بيقين مثله**»[2] هو اليقين المتعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين السابق والشكّ اللاحق، وإلّا فلا معنى لكون اليقين المتعلّق بشيء ناقضًا لليقين المتعلّق بشيء آخر، وكذلك المعرفة في قوله: «**حتّى تعرف أنَّه قذر، أو حرام**»[3] هي المعرفة المتعلّقة بنجاسة أو

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ٢١٨.

(٢) يُنظر: تهذيب الأحكام: ١/ ٨، كتاب الطهارة، ب١، ح١١.

(٣) مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل: ٢/ ٥٨٣، ب٢٠ من أبواب النجاسات والأواني، ح٤.

حرمة نفس ذلك الشيء المشكوك الطهارة أو الحلّيّة، وإلّا فلا معنىٰ لكون العلم بنجاسة شيء غاية لطهارة شيء آخر مشكوك الطهارة، وكذلك العلم فيما لا يعلمون، وهو أوضح.

وحينئذٍ، فنقول فيما نحن فيه: إنَّ المشكوك الذي نريد أن نجري الأصل فيه إنَّما هو شخص كلّ واحد من الطرفين، وهو لم يتعلّق به العلم أصلًا، وما تعلّق به العلم إنَّما هو أحدهما لا علىٰ التعيين، وحينئذٍ فما هو مورد الأصل لم يتحقّق فيه الحدّ والغاية، وما تحقّق فيه الحدّ والغاية، أعني العلم لم يجرِ فيه الأصل.

وثالثًا: أنَّ الأخذ بإطلاق العلم الذي أخذ حدًّا في الأصول الشامل للعلم الإجماليّ لو سلّم فإنَّما يمكننا تسليمه في خصوص الاستصحاب، حيث إنَّ اليقين المأخوذ فيه ناقضًا لم يكن في ظاهر الدليل في بادئ النظر مقيّدًا، وأمّا سائر الأصول مثل قاعدة الطهارة، وقاعدة الحلّيّة واشباههما، فلا شبهة في أنَّ متعلّق العلم المأخوذ حدًّا فيها إنَّما هو نفس ما كان متعلّقًا للشكّ، كما يشهد بذلك قوله عليه السلام: **«حتّىٰ تعرف أنَّه حرام»**[1]، **«حتّىٰ تعرف أنَّه قد قذر»**[2]، وقوله: **«رفع ما لا يعلمون»**[3].

---

(١) يُنظر: صفحة (١٤١) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٤٢٧) من هذا الجزء.

(٣) يُنظر: صفحة (٤٨) من هذا الجزء.

في عدم جريان الأصول غير الإحرازيّة النافية للتكليف

ثم إنَّ تحقيق الكلام في بيان عدم جريان الأصول غير الإحرازيّة النافيّة للتكليف في مورد العلم الإجماليّ بثبوت التكليف مردّدًا بين طرفين أو أكثر يتوقّف علىٰ تمهيد مقدّمات:

الأولىٰ: أنَّ العلم الإجماليّ بحرمة أحد الإناءين ينحلّ إلىٰ العلم التفصيليّ بحرمة فعليّة متعلّقة بإناء منهما صالح للانطباق علىٰ كلّ واحد منهما، وإلىٰ الشكّ البدويّ في حرمة كلّ واحد منهما بخصوصه مع قطع النظر عن الآخر.

الثانية: أنَّ العلم التفصيليّ بالتكليف حجّة بالذات غير قابل للترخيص الشرعيّ في العمل علىٰ خلافه؛ لأنَّه يُعدّ في نظر العالم مناقضًا لما علمه من الحكم.

الثالثة: أنَّ مرجع الجمع بين الترخيصين المتعلّقين بكلّ واحد من الإناءين إلىٰ الترخيص في العمل علىٰ خلاف ذلك التكليف الذي تعلّق به العلم التفصيليّ المتولّد من العلم الإجماليّ؛ فإنَّه وإن لم يكن ترخيصًا واحدًا في مقابل ذلك التكليف المعلوم، إلّا أنَّه بعد فرض الجمع بين الترخيصين يؤول إلىٰ الترخيص في ذلك المعلوم.

الرابعة: أنَّ الترخيص المذكور لا يمكن إلّا بتخصيص التكليف المعلوم بغير مورد العلم الإجماليّ.

الخامسة*: أنَّ الترخيص المذكور، لكونه حكمًا ظاهريًّا لا يمكن أن يكون مخصّصًا لدليل الحكم الواقعيّ المعلوم تحقّقه في البين،

---

* ذكرناه في المقدّمة الأولىٰ.

لما عرفت[1] من تأخّر مرتبة الحكم الظاهر عن الحكم الواقعيّ.

وإذا عرفت هذه المقدّمات يظهر لك الوجه في عدم إمكان إجراء الأصول النافية غير الإحرازيّة في مورد العلم الإجماليّ بثبوت التكليف، وأنَّه 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 الأصول النافية غير الإحرازيّة في مقابل العلم الإجماليّ بثبوت التكليف.

وأمّا عكس ذلك بأن كانت الأصول غير الإحرازيّة مثبتة للتكليف، وكان العلم الإجماليّ متعلّقًا بنفي التكليف، فلا مانع من إجرائها في أطراف ذلك العلم الإجماليّ؛ لأنَّه لا يلزم منه ترخيص علىٰ خلاف تكليف معلوم.

وبعبارة أخرىٰ: لا يلزم منه مخالفة قطعيّة للتكليف المعلوم.

وأوضح من ذلك لا يلزم منه الترخيص في المعصية، ففي الحقيقة المانع من جريان الأصول غير الإحرازيّة النافية للتكليف في مورد العلم الإجماليّ بثبوت التكليف هو انتهاء الأمر إلىٰ الترخيص في المعصية، وهذا المانع غير موجود في إجرائها إذا كانت مثبتة للتكليف، وكان العلم الإجماليّ متعلّقًا بنفيه.

أمّا الأصول الإحرازيّة في مورد العلم الإجماليّ، سواء كانت نافية والعلم مثبتًا أو كان الأمر بالعكس، فالمانع منها شيء آخر غير

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٢٤) من هذا الجزء.

الترخيص في المعصية، وهو ما تقدّم من منافاة الإحرازين للعلم بالخلاف، فكما أنَّ اجتماع العلم الوجدانيّ بنجاسة هذا الإناء مع العلم بنجاسة ذاك الإناء ينافي العلم بطهارة أحدهما، فكذلك إحراز نجاسة هذا الإناء تعبّدًا وإحراز نجاسة ذاك الإناء تعبّدًا ينافي العلم بطهارة أحدهما، فليس المانع من إجراء الأصول الإحرازيّة في مورد العلم الإجماليّ علىٰ خلافها إلّا هذا الذي ذكرناه من منافاة الإحرازين للعلم علىٰ الخلاف في أحد الإناءين، سواء كان الأصل الإحرازيّ مثبتًا والعلم نافيًا أو كان الأمر بالعكس بأن كان الأصل الإحرازيّ نافيًا والعلم مثبتًا.

نعم، في صورة كون الأصل نافيًا والعلم مثبتًا يكون فيها مانع آخر زائد علىٰ منافاة الإحرازين للعلم علىٰ الخلاف في أحد الإناءين، وهو لزوم المخالفة القطعيّة المعبّر عنها بالترخيص في المعصيّة، وقد تخيّل جماعة من الأساطين[1] انحصار المانع من إجراء الأصول علىٰ خلاف العلم الإجماليّ بلزوم المخالفة القطعيّة من دون فرق بين الأصول الإحرازيّة وغيرها، فلذلك جوّزوا إجراء استصحاب النجاسة في الإناءين المسبوقين بالنجاسة المعلوم إجمالًا تطهير أحدهما؛ لعدم لزوم المخالفة القطعيّة، وما التفتوا إلىٰ ما ذكرناه من أنَّ المانع من إجراء الاستصحاب المذكور في مثل هذا المورد هو المنافاة المذكورة، لا المخالفة القطعيّة.

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٤٠٤.

ومن الفرع[1] المتعلّقة بهذا المبحث أنَّه لو توضّأ بماء مشكوك الطهارة جرىٰ في حقّه استصحاب طهارة أعضائه واستصحاب بقاء الحدث.

ولا يخفىٰ أنَّ هذه الفتوىٰ -أعني إجراء حكم المحدث عليه- لا تتوقّف علىٰ إجراء استصحاب الحدث، بل يكفي أصالة الاشتغال بالنسبة إلىٰ العمل المشروط بالطهارة*.

وكيف كان، فهذان الاستصحابان -أعني استصحاب الحدث واستصحاب طهارة الأعضاء- لا يكون العلم الإجماليّ مانعًا 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 مرتفعًا، وأمّا أن تكون حدثه باقيًا، فتكون أعضاءه نجسة فهما - أعني طهارة الأعضاء وارتفاع الحدّث- متلازمان في الواقع لا يمكن في الواقع التفكيك بينهما، وكذلك بقاء الحدث ونجاسة الأعضاء متلازمان واقعًا، ولا يمكن التفكيك بينهما، فالحكم بأنّ

---

* **قلتُ**: نعم، يظهر الأثر لاستصحاب الحدث بالنسبة إلىٰ الأعمال التي يكون الحدث مانعًا منها، مثل «مسّ كتابة القرآن».

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (الفروع).

حدثه باقٍ وأنَّ أعضاءه طاهرة مستلزم للتفكيك بين المتلازمين.

ولكنَّ هذا المحذور -أعني لزوم التفكيك بين المتلازمين- إنَّما يضرّ لو كان التلازم بينهما ثابتًا 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.

ومن ذلك يظهر لك: أنَّه 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 أنَّ العلم الإجماليّ أقصىٰ أثره حرمة المخالفة القطعيّة؛ لما عرفت من تولّد العلم التفصيليّ بوجود المحرّم في البين من العلم الإجماليّ بحرمة أحد الإناءين، وهذا العلم التفصيليّ يُوجب تنجّز ما تعلّق به من وجود الحرام في البين، بحيث إنَّ المكلّف لو ارتكب كلا الإناءين كان مستحقًّا للعقاب علىٰ مخالفة ذلك التكليف الذي علمه تفصيلًا، أمّا أنَّه يجب عليه الموافقة القطعيّة، فلا دخل لذلك العلم فيها، بحيث إنَّه لو ورد دليل مرخّص له في ارتكاب أحد الإناءين معيّنًا، كما في موارد الاضطرار إلىٰ بعض معيّن من الأطراف أو غير معيّن، كما في مورد الاضطرار إلىٰ بعض غير معيّن منها، فلا يكون العلم الإجماليّ مانعًا منه.

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (وهو).

ومنه يظهر لك: أنَّه لا مانع من جهة هذا العلم من إجراء الأصل النافي في أحد الأطراف، سواء كان إحرازيًّا أو غير إحرازيّ لتحقّق موضوع الأصل في ذلك البعض؛ لما عرفت من انحلال العلم الإجماليّ إلىٰ علم تفصيليّ بوجود التكليف في البين، وإلىٰ الشكّ البدويّ بالنسبة إلىٰ كلّ واحد من الطرفين بخصوصه، وحينئذٍ فلا يكون العلم المذكور مانعًا من إجراء الأصل النافي في أحدهما، وإنَّما المانع منه شيء آخر وهو أنَّه بعد الفراغ عن عدم إمكان إجراء الأصل النافي في كلّ واحد منهما جمعًا 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 مجرىٰ الأصل بلا دليل وترجيحًا بلا مرجّح، وإن أريد إجراؤه في واحد لا بعينه كان أيضًا بلا دليل؛ لعدم وفاء أدلّة الأصول بشمولها لواحد غير معيّن.

فظهر لك: أنَّ العلم الإجماليّ بالنسبة إلىٰ حرمة المخالفة القطعيّة علّة تامّة، وبالنسبة إلىٰ وجوب الموافقة القطعيّة لا تكون علّة تامّة ولا مقتضيًا لعدم كون العلم الإجماليّ مانعًا من إجراء الأصل النافي في بعض الأطراف، وإنَّما المانع منه شيء آخر، وهو ما ذكرناه.

وبذلك يظهر لك ما في كلام آية الله الخراسانيّ من كون العلم الإجماليّ بالنسبة إلىٰ وجوب الموافقة القطعيّة مقتضيًا[1]، اللَّهُمَّ إلّا أن يريد بذلك ما ذكرناه، فتأمّل.

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ١٦٥.

والحاصل: أنَّه بعد فرض تعلّق العلم بتحقّق التكليف في البين ولو إجمالًا يكون ذلك التكليف منجّزًا لحصول العلم باشتغال الذمّة به، ومقتضىٰ العلم باشتغال الذمّة لزوم الفراغ عمّا علم اشتغالها به، وذلك -أعني الفراغ- إمّا أن يتحقّق وجدانًا، وإمّا أن يكون هناك حكمًا شرعيًّا بالفراغ، كما في موارد أصالة الصحّة، وقاعدة الفراغ ونظائرهما.

وبالجملة: بعد العلم باشتغال الذمّة بالتكليف لا بُدَّ من تحصيل العلم بالفراغ إمّا وجدانًا، وإمّا تعبّدًا، فلو كان ترخيص في أحد الأطراف بأيّ نحو كان، كان مفاد ذلك الترخيص في ذلك الطرف أنَّ الالتزام بمقتضىٰ التكليف في الطرف الآخر يكون مفرّغًا بنظر الشارع، سواء كان الترخيص بواسطة الاستصحاب، أو البراءة، أو قاعدة الحلّيّة، أو الاضطرار، وسواء كان الترخيص جاريًا في واحد معيّن من الأطراف، أو في واحد غير معيّن منها، كما في موارد الاضطرار إلىٰ واحد غير معيّن منها.

والمتحصّل من ذلك: أنَّه لو فرض أنَّ لنا أصلًا نافيًا للتكليف في خصوص أحد الأطراف، معيّنًا أو غير معيّن، كان جريان الأصل المذكور بلا مانع، ويكون محصّله الاكتفاء شرعًا في مقام الخروج عن عهدة التكليف بالالتزام بمقتضىٰ التكليف في الطرف الآخر الذي لم يجرِ فيه الأصل المذكور.

ثمّ إنَّ لآية الله الخراساني تدثل كلامًا مفصّلًا في المقام، ومبناه علىٰ

كون الحكم فعليًّا أو غير فعليّ[١].

ولم نعرف المراد من الفعليّة التي بنىٰ عليها هذا الأساس، بل بنىٰ عليه أشياء كثيرة أصوليّة وفقهيّة، فإنّا لا نتعقل لفعليّة التكليف إلّا أنَّه إذا تحقّق موضوعه بجميع ما يعتبر فيه من الشرائط العقليّة والشرعيّة كان الحكم فعليًّا، وإذا فقد الموضوع أو فقد أحد شرائطه لم يكن التكليف فعليًّا.

ولا يبعد أن يكون مراده من كون الحكم[٢] فعليًّا من جميع الجهات أنَّ المولىٰ يريده ويعاقب علىٰ تركه علىٰ كلّ حال، سواء كان تركه في حال الجهل أو في غيره ممّا يمكن أن يكون عذرًا وينشأ عن ذلك جعل الاحتياط في حال الجهل به، كما هو الحال في باب الفروج والنفوس والأموال.

وقد ذكر تَتَّرُّ -في الدورات السابقة علىٰ كتابة الكفاية في باب الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ- أنَّ الحكم الواقعيّ لا يكون فعليًّا في موارد الحكم الظاهريّ علىٰ خلافه.

وذكر في الكفاية: أنَّه يمكن أن يكون الحكم الواقعيّ فعليًّا في موارد الأحكام الظاهريّة علىٰ خلافه، ولكن لا بذلك المعنىٰ من الفعليّة، بل بمعنىٰ آخر وهو ما لو علم به لتنجّز، إلّا أنَّه تَتَّرُّ قد استشكل في كون الحكم الظاهريّ هو الإباحة فيما لو كان الواقع علىٰ خلاف ذلك؛ لأنَّه يلزم منه اجتماع حكمين فعليّين متناقضين[٣].

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ١٦٥.

(٢) في الأصل: (الفعل) وفوقها كلمة (الحكم) من دون ضرب علىٰ أحدهما.

(٣) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ١٦٥.

ولا يخفىٰ أنَّه لا ضابط للفعليّة بهذا المعنىٰ ولا دليل يدلّ عليها، بل الظاهر أنَّ الفعليّة بهذا المعنىٰ -أعني تعلّق إرادة المولىٰ به علىٰ كلّ حال- المعبّر عنه بالفعليّة من جميع الجهات، لا يظهر له مثال حتّىٰ في مثل «الدماء»؛ لأنَّ الأحكام فيها إنَّما تكون فعليّة، بمعنىٰ كونها مراده في حال الجهل لا في كلّ حال.

وبالجملة: لا نعرف معنىٰ للفعليّة، إلّا أنَّ الحكم إذا تحقّق موضوعه يكون وجوده فعليًّا مقابل الشأنيّ، بمعنىٰ كون الموضوع المتحقّق جامعًا لجميع ما يعتبر فيه سوىٰ قيد واحد؛ فإنَّه يمكن أن يُقال: إنَّ الحكم شأنيّ بمعنىٰ أنَّه لو تحقّق ذلك القيد لكان الحكم فعليًّا، وهذا المعنىٰ من الفعليّة هو الذي ينبغي أن يكون المراد من كون الحكم فعليًّا، بمعنىٰ أنَّه لو علم به لتنجّز.

ثمّ إنَّه لو فرض لنا دليل يدلّ علىٰ الترخيص في خصوص أحد الأطراف أصلًا كان أو غيره، كان ذلك الدليل وحده كافيًا في ارتكاب ذلك الطرف بلا حاجة إلىٰ جعل البدل في الطرف الآخر.

في الإيراد على دعوى سقوط الأصلين للتعارض وجوابه

وقد يُورد علىٰ ما ذكرناه من سقوط الأصلين للتعارض بما حاصله: أنَّه لم يكن ما نحن فيه نظير التخيير العقليّ الناشئ من اجتماع المتزاحمين؟ فكما أنَّ حكم العقل باستحالة التكليف بغير المقدور في مسألة التزاحم يكون مستلزمًا للتقييد العقليّ، ونتيجته التخيير في مقام الامتثال، فكذلك حكم العقل باستحالة الجمع بين الترخيصين في الطرفين فيما نحن فيه يكون مستلزمًا للتقييد العقليّ، ونتيجته التخيير في الترخيص والحلّيّة، فيكون حلّيّة كلّ منهما مقيّدة

بعدم ارتكاب الآخر.

والجواب عن هذا الايراد يتوقّف على شرح حقيقة التزاحم، فنقول: قد بيّنا مرارًا أنَّ التزاحم في الواجبات إنَّما ينشأ عن إطلاق الدليلين، ورفعه يحصل بتقييد كلّ منهما بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر إن لم يكن أحدهما المعيّن أهمّ، وإلّا تعين بقاء الأمر بالأهمّ على إطلاقه وتقييد الأمر بالمهمّ بعدم الإتيان بالأهمّ.

والسرّ في ذلك أنَّ وجوب كلّ شيء في نفسه، ومع قطع النظر عن اجتماعه مع الوجوب المتعلّق بغيره يكون مقيّدًا عقلًا بالقدرة على الاتيان بمتعلّقه؛ لاستحالة التكليف بغير المقدور.

وحينئذٍ، فإذا اجتمع الوجوبان المتعلّق أحدهما بأحد الضدّين، والآخر بالآخر، كان كلّ من الوجوبين صالحًا لأن يكون تعجيزًا مولويًّا عن الاتيان بمتعلّق الآخر؛ لكون امتثال كلّ منهما رافعًا للقدرة على الإتيان بمتعلّق الآخر، وذلك عبارة أخرى عن أن يكون كلّ منهما صالحًا أن يرفع الشرط العقليّ للآخر، فيكون كلّ منهما صالحًا لأن يكون عدم الاتيان بمتعلّقه شرطًا عقليًّا في الآخر؛ وذلك لتحقّق كبرى التقييد وصغراه.

أمّا الكبرى، فهي كون كلّ وجوب في الشريعة مشروطًا عقلًا بالقدرة على الإتيان بمتعلّقه.

وأمّا الصغرى، فهي كون الإتيان بكلّ من متعلّقي الوجوبين صالحًا لرفع القدرة على الإتيان بمتعلّق الآخر، فينتج من هذه الصغرى وتلك الكبرى أنَّ وجوب كلّ منهما صالحًا لأن يكون مقيّدًا

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 مقيّدًا عقلًا بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر، هذا حال التزاحم في الواجبات.

وأمّا التزاحم في الحجّيّة، فحيث إنَّ حجّيّة كلّ دليل مطلقة غير مقيّدة عقلًا بشيء، لا بالقدرة ولا بالنسبة إلىٰ حجّيّة الدليل الآخر، لم يكن هناك ما يُوجب كون كلّ واحدة من الحجّتين مقيّدًا بعدم الحجّة الأخرىٰ.

نعم، لو قلنا بالحجّيّة من باب الموضوعيّة والسببيّة كان تزاحم الحجّتين من قبيل تزاحم الواجبين علىٰ إشكال عظيم نتعرّض له إن شاء الله تعالىٰ في بابه[1].

ومن ذلك يعلم أنَّ ما نحن فيه من التزاحم بين الأصلين الناشئ عن عدم إمكان الجمع بينهما لاستلزامه المخالفة القطعيّة ليس علىٰ حدّ التزاحم بين الواجبين كي ينتهي إلىٰ التخيير العقليّ بينهما؛ لأنَّ التخيير العقليّ بين الواجبين المتزاحمين إنَّما نشأ عن كون كلّ واحد من الوجوبين في حدّ نفسه مع قطع النظر عن اجتماعه مع الوجوب الآخر مقيّدًا بالقدرة علىٰ الإتيان بمتعلّقه، وأنَّهما إذا اجتمعا كان كلّ واحد منهما صالحًا لأن يكون عدم الإتيان بمتعلّقه قيدًا في الوجوب الآخر؛ لصلاحيّة كلّ واحد من الوجوبين لأن يكون تعجيزًا مولويًّا

---

(١) يُنظر: ١٠/ ٨٣، وما بعدها من هذا الكتاب.

عن الآخر، فيكون الإتيان بكلّ واحد من المتعلّقين رافعًا للقدرة على الإتيان بالمتعلّق الآخر، ونتيجة ذلك أن يكون كلّ واحد من الوجوبين مقيدًا عقلًا بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر، وهو معنى التخيير العقليّ، وهذا المعنى مفقود في باب تزاحم الحجج والأصول؛ 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 مقيّدًا عقلًا بالقدرة.

وأمّا الصغرى؛ فلأنّه لو سلّم كون كلّ واحد من دليلي الحجّتين مقيّدًا بالقدرة لم يكن ما يُوجب التقييد المذكور؛ لأنَّ كلّ واحد من الأصلين لا يكون تعجيزًا مولويًّا عن الآخر كي يكون إجراء أحدهما مستلزمًا لعدم القدرة على إجراء الآخر، ليكون إجراء كلّ منهما مقيّدًا بعدم إجراء الآخر.

نعم، غاية ما في الباب أنّه يلزم من إجرائهما معًا المخالفة القطعيّة، وبطلان هذا اللازم لا يكون موجبًا لتقييد أجزاء كلّ منهما بعدم إجراء الآخر؛ لأنّه تقييد بلا دليل، فإنَّ عدم إمكان الجمع بين الإطلاقين لا يدلّ على التقييد ولا يقتضيه، بل إنَّ ذلك -أعني عدم إمكان الجمع بين الإطلاقين بإجراء أحدهما في أحد الطرفين، والآخر في الآخر- لا يقتضي إلّا سقوط أحد الإطلاقين في شموله

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (دليلي).

لأحد الطرفين، ولزوم الاقتصار على إجراء أحد الإطلاقين في واحد من الطرفين، وحيث إنَّ إجراءه في واحد غير معيّن لا يتكفّله إطلاق ذلك الدليل، وإجراءه في هذا دون ذلك ترجيح بلا مرجّح؛ لأنَّ 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.

في دفع توهّم كون المقام موردًا للتقييد

وقد يتوهّم[1] أنَّ المقام من قبيل دوران الأمر بين التقييد والتخصيص، والمترجّح هو التقييد، مثلًا إذا قال: «أكرم العلماء»، وتردّد الأمر في زيد العالم بين كونه خارجًا عن هذا العموم بالكلّيّة، وبين كونه خارجًا عنه في بعض الأحوال، كما إذا كان قائمًا -مثلًا- وعلى ما هو التحقيق أنَّ الثاني هو المقدّم، حيث إنّ لقوله: «أكرم العلماء» عمومًا بحسب الأفراد باعتبار شموله لكلّ فردٍ، وعمومًا أحواليًّا باعتبار كون الحكم مطلقًا غير مقيّد تعلّقه بكلّ فرد بحال مخصوص.

وإذا فرض كون زيد العالم خارجًا عنه بقولٍ مطلق لزم التصرّف في العموم الأفرادي المعبّر عنه بالتخصيص، بخلاف ما إذا فرض كونه خارجًا عنه في بعض الحالات، فإنَّ ذلك لا يُوجب التخصيص والتصرّف في العموم الأفراديّ، بل أقصى ما يلزم فيه أن يكون الحكم

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٨٣، وما بعدها، و٢/ ٢٠٠.

المذكور وهو وجوب الإكرام بالنسبة إلىٰ زيد مقيّدًا بعدم كونه قائمًا -مثلًا-، ولا ريب أنَّ الالتزام بالتقييد ورفع اليد عن إطلاق الحكم أولىٰ من التخصيص ورفع اليد عن مقتضىٰ أصالة العموم وعدم التخصيص؛ حيث إنَّ أصالة العموم تكون محكمة بالنسبة إلىٰ 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 مطلقًا، أو كان مقيّدًا بحال إكرام الآخر، فيكون الأمر في كلّ[1] دائرًا بين كون خروجه من باب التخصيص، أو كون خروجه من باب التقييد بحال إكرام الآخر، ولا ريب أنَّ الثاني هو المتعيّن؛ لكونه أقلّ تخصيصًا.

وحينئذٍ، فنقول فيما نحن فيه: إنَّه بعد فرض عدم إمكان إجراء عموم أصالة الحلّ في كلّ واحد من الطرفين جمعًا 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 يبقىٰ عموم أصالة الحلّ محكمًا في أحد الطرفين، وليس إجراؤه في أحدهما أولىٰ من إجرائه في الطرف الآخر، ولأجل امتناع الترجيح بلا مرجّح لا بُدَّ من انتهاء الأمر إلىٰ سقوط العموم بتاتًا بالنسبة إلىٰ

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (كلّ منهما).

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 أولىٰ 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 علىٰ رفع اليد عن أحدهما كي يدور الأمر بين التخصيص والتقييد، بل إنَّ العموم والإطلاق كلّ منهما بالنسبة إلىٰ 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 إلىٰ التخصيص أو التقييد كي يدور الأمر بينهما.

والحاصل: أنَّ عدم إمكان الحكم بحلّيّة كلّ واحد من الطرفين ظاهرًا أجنبيّ عن كون أحدهما خارجًا عن العموم، أو كون حلّيّته مقيّدة بعدم ارتكاب الآخر.

فتلخّص: أنَّ ما نحن فيه أجنبيّ عن مسألة التزاحم، وعن مسألة دوران الأمر بين التقييد والتخصيص، فإنَّ عموم أصالة الحلّيّة بالنسبة إلىٰ كلّ مشكوك- سواء كان طرفًا للعلم الإجماليّ أم لم

يكن طرفًا له- لم يكن من أوّل الأمر مضيَّق الدائرة بالقدرة أو بشيء آخر، كي يُقال: إنَّ إجراء العموم في أحد الطرفين صالحًا لأن يكون رافعًا لشرط الآخر كي يلتزم بتقييد حلّيّة كلّ منهما بعدم الآخر، أو يُقال: إنَّه يدور الأمر بين التخصيص والتقييد.

وبالجملة: أنَّه لمّا كانت التكاليف الإلزاميّة معتبرًا فيها القدرة، إمّا لأجل حكم العقل بقبح التكليف بغير المقدور لتكون القدرة شرطًا عقليًّا، وإمّا لأجل أنّا وإن قلنا: إنَّه يجوز التكليف بغير المقدور، ولا يكون قبيحًا، إلّا أنَّا نقول باستحالة التكليف بغير المقدور؛ لأنَّ الغرض من التكليف أن يكون داعيًا للمكلّف علىٰ اختيار المكلّف به، وإذا كان غير مقدور له استحال في حقّه اختياره فيمتنع التكليف؛ لعدم معقوليّة كونه حينئذٍ داعيًا للمكلّف إلىٰ اختيار المكلّف به، كما حقّقنا ذلك في محلّه[1]، وبيّنا أنَّ استحالة التكليف بغير المقدور إنَّما هي من هذه الجهة لا من جهة قبح التكليف بغير المقدور.

وعلىٰ أيّ حال، فتكون صورة عدم القدرة خارجة عن عموم التكليف، إمّا لكونه مقيّدًا بالقدرة، وإمّا لأنَّه لا يكون معقولًا في مورد عدم القدرة، وإذا كان الجمع بين الواجبين غير مقدور كان كلّ من الوجوبين تعجيزًا مولويًّا عن متعلّق الآخر، فيكون كلّ منهما صالحًا لأن يرفع شرط الآخر، أو لأن يكون موجبًا لعدم معقوليّة الآخر، وحينئذٍ فينتهي الأمر إلىٰ أن يكون كلّ منهما مقيّدًا بعدم

---

(١) يُنظر: ٤/ ٤٩٤، وما بعدها من هذا الكتاب.

امتثال الآخر، وهو حاصل التخيير.

وهذا بخلاف ما نحن فيه إذ الحكم فيما نحن فيه وهو الحلّيّة لم يكن فيه تضييق ولا تقييد أصلًا، غاية الأمر أنَّه لا يمكن الجمع بينه وبين الحلّيّة في الطرف الآخر، فما نحن فيه نظير باب الأجزاء والشرائط؛ فإنَّه على تقدير تعذّر الجزء أو الشرط إذا كانت القدرة شرطًا 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، ومقتضىٰ عدم سقوطها سقوط الأمر بالكلّ لتعذّره حينئذٍ، فعلىٰ الصورة الثانية تكون الشرطيّة والجزئيّة من قبيل ما نحن فيه؛ فإنَّه لمّا لم تكن الشرطيّة مقيّدة بالقدرة علىٰ الشرط وتعذّر إيجاد الشرط لم يكن ذلك موجبًا لسقوط إطلاق دليل الشرطيّة، كما أنَّ الحلّيّة فيما نحن فيه لمّا لم تكن مقيّدة بالقدرة لم يكن تعذّر الحكم بها في الطرفين موجبًا لرفع اليد عن إطلاقها.

والحاصل: أنَّه بعد فرض كون الخطاب تعيينيًّا ثبوتًا وإثباتًا لا وجه للتصرّف فيه وجعله تخييريًّا؛ إذ ليس لأحد ذلك -أعني التصرّف في مقام الثبوت- إلّا أن يكون نبيًّا ينزل عليه جبرائيل عليه السلام.

وأمّا فيما لو ورد مقيّد وكان هناك مطلق أقوىٰ منه، فعلىٰ تقدير القول بأنَّ المطلق يقدّم علىٰ المقيّد، وأنّ المقيّد يحمل علىٰ أحد أفراد الواجب التخييريّ، فليس ذلك تصرّفًا في مقام الثبوت، وإنَّما هو تصرّف في مقام الإثبات والاستكشاف.

وكذا لو ورد ما ظاهره تعيّن الشرط، مثل «**إذا خفي الأذان فقصّر**»[١]، وورد دليل آخر يدلّ علىٰ كون هذا الحكم بعينه مشروطًا بشرط آخر، مثل «**إذا خفيت الجدران فقصّر**»[٢]، فعلىٰ تقدير القول بأنَّ الشرط غير معيّن، وأنَّه أحد الأمرين من خفاء الأذان أو خفاء الجدران؛ فإنَّه أيضًا تصرّف في مقام الإثبات لا في مقام الثبوت.

وأمّا مسألة التزاحم، فهي وإن كان التصرّف فيها في مقام الثبوت إلّا أنَّه لملاك غير موجود فيما نحن فيه، وهو كون كلّ تكليف مشروطًا عقلًا بالقدرة، أو أنَّ القدرة مأخوذة في موضوعه، ففي مورد المزاحمة مع عدم أهمّيّة أحدهما يكون التكليف بكلّ واحد منهما شاغلًا شرعيًّا عن الإتيان بمتعلّق الآخر وتعجيزًا مولويًّا عنه، فيكون التكليف بكلّ منهما مشروطًا بعدم الآخر، وهذا الملاك مفقود فيما نحن فيه.

في طرق انحلال العلم الإجماليّ

ثمّ إنَّ هاهنا مطلبًا ينبغي الالتفات إليه، وهو أنَّه لا شبهة في أنَّه لو كان أحد طرفي العلم الإجماليّ بالتكليف موردًا لجريان الأصل المثبت للتكليف دون الآخر، بأن كان الآخر في حدّ نفسه مع قطع النظر عن العلم الإجماليّ موردًا لجريان الأصل النافي للتكليف، لم يكن مانع من جريان الأصلين المذكورين؛ لانحلال العلم الإجماليّ بواسطة إمكان انطباق التكليف المعلوم بالإجمال علىٰ ما هو مورد

---

(١) يُنظر: تهذيب الأحكام: ٤/ ٢٣٠، كتاب الصيام، ب٥٧، ح٥٠.

(٢) يُنظر: الاستبصار فيما اختلف من الأخبار: ١/ ٢٢٦، كتاب الصلاة، ب١٣٢، ح١٩.

الأصل المثبت، كما إذا كان أحد الطرفين المعلوم نجاسة أحدهما في نفسه موردًا لاستصحاب النجاسة، وكان الآخر موردًا لاستصحاب الطهارة أو لقاعدتها، فإنَّ 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 إلىٰ أنَّ هذا الطرف كان قبل هذا الوقوع نجسًا وحصل الشكّ في طهارته؛ فإنَّه أيضًا ينحلّ الإجماليّ بواسطة إمكان انطباق المعلوم بالإجمال علىٰ ما هو مستصحب النجاسة، من دون فرق في ذلك بين أن يكون الأصلان كلاهما إحرازيّين، أو لم يكونا إحرازيّين، ومن دون فرق في ذلك بين أن يكون ذلك -أعني كون أحد الطرفين مجرىٰ للأصل المثبت، والآخر مجرىٰ للنافي- في أوّل درجة، أو يكون ذلك بعد تعارض الأصلين اللذين هما في الدرجة الأولىٰ وتساقطهما وانتهاء الأمر إلىٰ الأصل المثبت في أحدهما وإلىٰ النافي في الآخر، اللذين هما في الدرجة الثانية، بأن كان الأصلان اللذان يكون أحدهما مثبتًا والآخر نافيًا محكومين للأصلين النافيين الذين هما في الدرجة الأولىٰ؛ فإنَّه بعد سقوط الأصول في الدرجة الأولىٰ التي هي الحاكم يرجع إلىٰ الأصول في الدرجة الثانية، التي هي المحكومة لاحتياء الأصل المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم.

أمّا إذا كان الأصل المحكوم نافيًا، وكان جاريًا في أحد الطرفين

دون الآخر، ففيه إشكال، وذلك كما إذا ادّعىٰ البائع أنَّ الثمن[١] وادّعىٰ المشتري أنَّ الثمن كان عشرة دراهم؛ فإنَّه بعد تساقط أصالة العدم في كلّ واحد من الطرفين تبقىٰ أصالة براءة ذمّة المشتري من العشرة الزائدة -علىٰ ما يعترف به- سليمة عن المعارض، وكما لو كان أحد الطرفين المعلوم نجاسة أحدهما مجرىٰ لاستصحاب الطهارة، والآخر مجرىٰ لقاعدتها، فبعد تساقط هذين الأصلين تبقىٰ قاعدة الطهارة فيما هو مورد استصحابها بلا معارض، إلّا أنَّ المانع من جريان الأصلين النافيين -وهو عدم انحفاظ رتبة الحكم الظاهريّ للزوم المخالفة القطعيّة- موجود في المثال الثاني.

وتفصيل هذا المبحث أن يُقال: إنَّه لو علم بوقوع نجاسة في أحد الإناءين، وكان في أحدهما ما يقتضي وجوب الاجتناب عنه، إمّا لأنَّه معلوم النجاسة تفصيلًا، وإمّا لأنَّه مورد أصل يقتضي لزوم الاجتناب، سواء أصلًا إحرازيًّا كاستصحاب النجاسة، أو أصلًا غير إحرازيّ*، أو قاعدة عقليّة، كما إذا كان أحد طرفي علم إجماليّ بنجاسة

---

* مثاله إذا علم إجمالًا حرمة التصرّف في أحد المالين بأحد أسباب التحريم مع كون أحدهما المعيّن مشكوك الملكيّة له بناء علىٰ أصالة حرمة التصرّف في الأموال[٢].

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (خمسة عشر درهمًا).

(٢) من قوله: (مثاله إذا علم إجمالًا) وجدته في الهامش من دون إحالة وضعته هنا لظنّي أنَّه مكانه المناسب.

مردّدة بينه وبين إناء آخر غير هذا الطرف، بأن يكون أحد الإناءين طرفًا في كلا العلمين، ففي جميع هذه الصور لا يكون العلم الإجماليّ منجّزًا، من دون فرق بين كون أحد هذه الأمور سابقًا علىٰ العلم الإجماليّ، كما إذا علم بوقوع نجاسة في أحد الاناءين الصغير أو الكبير، وكان الصغير قبل هذا العلم الإجماليّ معلوم النجاسة تفصيلًا، أو كان محكومًا بالنجاسة بأصل شرعيّ إحرازيّ أو غير إحرازيّ، أو كان الإناء الصغير طرفًا لعلم إجماليّ بالنجاسة بينه وبين إناء ثالث، أو يكون أحد تلك الأمور لاحقًا للعلم الإجماليّ، كما إذا فرض في هذا المثال أنَّ المكلّف التفت بعد العلم الإجماليّ المذكور إلىٰ أنَّ الإناء الصغير كان نجسًا قبل العلم الإجماليّ، أو أنَّه مجرىٰ لأحد الأصول الشرعيّة المقتضية لنجاسته، أو أنَّ المكلّف التفت إلىٰ أنَّ الإناء الصغير كان طرفًا لعلم إجماليّ بنجاسة مردّدة بينه وبين إناء ثالث، فيكون المراد من تأخّر أحد هذه الأمور عن العلم الإجماليّ تأخّره عنه في مقام الاستكشاف، لا أنَّ المنكشف متأخّر عنه.

ففي الحقيقة في كلا صورتي التقدّم والتأخّر يكون المنكشف متقدّمًا علىٰ العلم الإجماليّ، وتكون نسبة التأخّر عن العلم الإجماليّ إلىٰ أحد هذه الأمور باعتبار تأخّر انكشافه عن العلم الإجماليّ، لا أنَّ المنكشف متأخّر؛ إذ لو كان المنكشف متأخّرًا لم يكن مانعًا 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 متقدّمًا علىٰ العلم الإجماليّ، سواء كان الانكشاف سابقًا علىٰ العلم الإجماليّ أم كان لاحقًا، غاية الأمر في صورة تقدّم الانكشاف جرىٰ الاصطلاح علىٰ التعبير بعدم منجّزيّة العلم الإجماليّ، وفي صورة تأخّره عنه جرىٰ الاصطلاح علىٰ التعبير بانحلال العلم الإجماليّ، ولنقدّم الكلام علىٰ صورة تقدّم الانكشاف، ثمّ نتبعه بالكلام علىٰ صور تأخّره.

في صورة تقدّم الانكشاف

فنقول: أمّا في صوره كون الإناء الصغير قبل العلم الإجماليّ معلوم النجاسة تفصيلًا، ثمّ طرأ العلم بوقوع نجاسة فيه أو في الإناء الكبير، فلا شبهة في عدم تأثير هذا العلم الإجماليّ؛ لما تقدّم من أنَّ ملاك كون العلم الإجماليّ منجّزًا هو العلم التفصيليّ بتوجّه خطاب بوجوب الاجتناب مردّد بين الإناءين، ومع كون أحدهما معلوم النجاسة تفصيلًا قبل العلم الإجماليّ بوقوع النجاسة لا يكون العلم بوقوع تلك النجاسة موجبًا للعلم التفصيليّ بوجوب الاجتناب عن أحدهما؛ لاحتمال وقوع تلك النجاسة في الإناء الصغير المعلوم النجاسة تفصيلًا قبل وقوعها، غاية الأمر يكون المكلّف بوجوب الاجتناب إمّا عنهما معًا علىٰ تقدير وقوعها في الكبير، وأمّا عن خصوص الصغير علىٰ 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 مجرىٰ لأصل شرعيّ مقتضاه وجوب الاجتناب عنه.

بل منه أيضًا يعلم الحال فيما لو كان الصغير قبل العلم الإجماليّ طرفًا لعلم إجماليّ بنجاسة مردّدة بينه وبين إناء ثالث؛ فإنَّه أيضًا مثل ما تقدّم في أنَّ العلم الإجماليّ بوقوع النجاسة فيه أو في الكبير لا يكون موجبًا للعلم التفصيليّ بوجوب الاجتناب عن أحدهما؛ لاحتمال أن يكون الصغير هو النجس المعلوم بالعلم الإجماليّ الأوّل، فلا يكون وقوع هذه النجاسة مؤثّرًا في وجوب الاجتناب علىٰ 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 علىٰ النجاسة بمنزلة العلم التفصيليّ بها في صورة تقدّمه علىٰ العلم الإجماليّ.

في صورة تأخّر الانكشاف

وأمّا الكلام في صور تأخّر انكشاف أحد هذه الأمور عن العلم الإجمالي، فتفصيله: أنَّه إذا علمنا بوقوع نجاسة مردّدة بين الصغير والكبير، ثمّ علمنا أنَّ الصغير كان نجسًا قبل هذا الوقوع، فلا ينبغي الريب في انحلال هذا العلم الإجماليّ؛ لإمكان انطباق ما هو المعلوم بالإجمال علىٰ الإناء الصغير، فينحلّ العلم الإجماليّ إلىٰ

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (لو كان).

علم تفصيليّ بنجاسة الصغير، وشكّ بدويّ في نجاسة الكبير.

وسرّ ذلك هو ما تقدّم من أنَّ العلم الإجماليّ بوقوع النجاسة لا يكون موجبًا للعلم بتوجّه خطاب بوجوب اجتناب أحدهما؛ لاحتمال وقوعها في الصغير المحكوم بوجوب الاجتناب بواسطة العلم التفصيليّ بنجاسته السابقة علىٰ هذا العلم الإجماليّ، من دون حاجة في ذلك إلىٰ العلم التفصيليّ بأنَّ الإناء الصغير هو المعلوم بالإجمال في هذا العلم الإجماليّ، بل يكفي في الانحلال هو ما ذكرناه من العلم التفصيليّ بنجاسته السابقة علىٰ العلم الإجماليّ.

ومنه يظهر الحال فيما لو التفت المكلّف بعد العلم الإجماليّ بوقوع النجاسة إلىٰ أنَّ الإناء الصغير كان محكومًا بوجوب الاجتناب عنه بواسطة أصل شرعيّ قبل وقوع النجاسة في أحدهما.

والحاصل: أنَّه في صورة العلم الإجماليّ بوقوع النجاسة في أحد الإناءين، لو علم المكلّف تفصيلًا بعد هذا العلم الإجماليّ بأنَّ الإناء الصغير كان نجسًا 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 أنَّه قبل الالتفات إلىٰ 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 بأنَّ الإناء الصغير كان نجسًا قبل هذا الوقوع ينكشف له خطؤه في ذلك

العلم الذي تعلّق بوجوب الاجتناب عن أحدهما، ويكون العلم بأنَّ الصغير كان نجسًا رافعًا لعلمه السابق من حينه، ويكون نظير الشكّ الساري.

وقد يتوهّم[1] أنَّ العلم الإجماليّ قد أثّر أثره، وهو التنجّز، والعلم التفصيليّ بنجاسة الصغير لمّا كان متأخّرًا 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 شارحًا لما علمه سابقًا بالإجمال، بأن يحصل له العلم التفصيليّ بأنَّ الصغير هو الذي وقعت فيه النجاسة، لكان العلم التفصيليّ المتأخّر موجبًا لانحلال العلم الإجماليّ المتقدّم.

والجواب عن هذا التوهّم ما أشرنا إليه، وتوضيحه: أنَّ العلم التفصيليّ المتأخّر لا يكون بنفسه موجبًا لانحلال وارتفاع أثر العلم الإجماليّ السابق -وهو التنجّز-، وإنَّما الموجب للانحلال هو متعلّق ذلك العلم التفصيليّ وهو نجاسة الإناء الصغير قبل العلم الإجماليّ؛ فإنَّها هي التي تكون مانعة من وقوع النجاسة في أحدهما في حصول العلم بتوجّه الخطاب بوجوب الاجتناب عن أحدهما؛ لأنَّه مع فرض كون أحدهما -وهو الصغير- نجسًا قبل وقوع النجاسة لا

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ١٤٧.

يكون وقوع النجاسة في أحدهما موجبًا للعلم بتوجّه خطاب بوجوب الاجتناب؛ لاحتمال وقوع النجاسة المذكورة في الصغير، فلا يحصل العلم التفصيليّ بتوجّه خطاب بوجوب الاجتناب.

وبعبارة أوضح: إنَّه قبل الالتفات إلىٰ أنَّ الصغير كان نجسًا وإن حصل له العلم بتوجّه الخطاب بوجوب الاجتناب إلّا بعد ذلك الالتفات، وبعد حصول العلم التفصيليّ بأنَّ الصغير كان نجسًا قبل وقوع النجاسة في أحدهما ينكشف له خطأ علمه السابق، ويتبيّن له أنَّه لم يتوجّه إليه خطاب بوجوب الاجتناب علىٰ كلّ تقدير؛ لأنَّه بعد هذا الالتفات يحتمل أنَّ النجاسة وقعت في الصغير، فلا تُوجب توجّه خطاب إليه.

وهذا بخلاف ما لو حصل له العلم التفصيليّ بتنجّس الإناء الصغير بعد العلم الإجماليّ؛ فإنَّ العلم الإجماليّ لا ينحلّ بهذا العلم التفصيليّ، لعدم انكشاف خطئه في علمه السابق بتوجّه الخطاب إليه بوجوب الاجتناب علىٰ كلّ تقدير.

وحاصل الفرق: أنَّه في المثال علىٰ تقدير كون الصغير هو الذي وقعت فيه النجاسة المعلوم وقوعها إجمالًا في أحدهما يكون وقوعها فيه مؤثّرًا في وجوب الاجتناب، ويكون تنجّسه اللاحق غير مؤثّر بوجوب الاجتناب، فيكون علمه السابق بتوجّه خطاب بوجوب الاجتناب علىٰ كلّ تقدير بحاله، وفي المثال الثاني علىٰ تقدير كون الصغير هو الذي وقعت فيه النجاسة المعلوم وقوعها في أحدهما لا يكون وقوعها فيه مؤثّرًا في وجوب الاجتناب؛ لكونه نجسًا قبل

ذلك، وحينئذٍ فبعد الالتفات إلىٰ أنَّه كان نجسًا قبل وقوع النجاسة المعلومة بالإجمال يرتفع علمه السابق بتوجّه الخطاب علىٰ كلّ تقدير.

ثمّ إنَّ هذا كلّه في صورة تأخّر العلم التفصيليّ بالنجاسة السابقة عن[1] العلم الإجماليّ، ومنه يعلم الكلام في تأخّر قيام البيّنة علىٰ النجاسة السابقة عن[2] العلم الإجماليّ، ولا فرق بينهما إلّا في أنَّ ما به الانحلال -وهو النجاسة السابقة- تكون في صورة تأخّر العلم بها تفصيلًا نجاسة واقعيّة، وفي صور تأخّر قيام البيّنة عليها تكون تعبّدية، وهذا المقدار من الفرق لا أثر له فيما نحن فيه من انحلال العلم الإجماليّ وجدانًا؛ فإنَّ ترتّب الانحلال علىٰ 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 مستلزمًا لكون الصغير مخاطبًا بالاجتناب عنه قبل العلم الإجماليّ.

ومنه يعلم الحال فيما لو علم بعد ذلك العلم الإجماليّ أنَّ الإناء الصغير قبل وقوع النجاسة في أحدهما طرف لعلم إجماليّ بنجاسة مردّدة بينه وبين إناء ثالث؛ فإنَّه أيضًا ينحلّ فيه العلم الإجماليّ بوقوع النجاسة في أحد الإناءين الصغير أو الكبير؛ لأنَّه بعد الالتفات إلىٰ أنَّ الصغير كان طرفًا للعلم الإجماليّ بنجاسة مردّدة بينه وبين

---

(١) في الأصل: (علىٰ) وفوقها (عن) بلا ضرب علىٰ أحدهما.

(٢) السابق نفسه.

ثالث ينكشف أنَّ وقوع النجاسة فيه أو في الكبير لا يكون مؤثّرًا في وجوب الاجتناب علىٰ 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 مؤثّرًا في وجوب الاجتناب، فلا يكون وقوع النجاسة الثانية مؤثّرًا في توجّه خطاب بوجوب الاجتناب علىٰ كلّ تقدير.

وبذلك يندفع توهّم من توهّم أنَّ العلم الإجماليّ بوقوع النجاسة في الصغير أو الكبير قد أثّر أثره، وبعد تأثير أثر[1] فيكون العلم الإجماليّ بنجاسة الصغير أو الثالث منحلًّا.

ووجه الاندفاع ما أشرنا إليه هنا، وفصّلناه في تأخّر العلم التفصيليّ، فلا نعيد.

فقد ظهر لك ممّا قدّمناه أنَّه إذا كان أحد أطراف العلم الإجماليّ بالتكليف موردًا للأصل المثبت للتكليف لم يكن العلم الإجماليّ منجّزًا في صورة تقدّم جريان الأصل علىٰ العلم الإجماليّ، وينحلّ العلم الإجماليّ في صورة تأخّر جريان الأصل عن العلم الإجماليّ، ولا فرق في ذلك بين كون جريان الأصل المذكور في المرتبة الأولىٰ، كما تقدّم[2] من الأمثلة، وبين كونه في الرتبة الثانية، كما إذا كان الأصل في المرتبة الأولىٰ هو الأصل النافي، كـ«قاعدة الفراغ» في من

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (أثره).

(٢) يُنظر: صفحة (٤٤٦) من هذا الجزء.

علم بعد الفراغ أنَّه ترك سجدتين وتردّد بين كونهما من ركعة واحدة أو من ركعتين، فإنَّه بعد سقوط قاعدة الفراغ من الركعة الأولىٰ؛ لمعارضتها بقاعدة الفراغ من الركعة الثانية، تصلّ النوبة إلىٰ الأصل المحكوم، وهو أصالة عدم الإتيان.

والحاصل: أنَّه بعد سقوط الأصل النافي بالمعارضة يجيء الأصل المثبت، وينحلّ العلم الإجماليّ بهذا الأصل المثبت.

لا يُقال: إنَّ العلم الإجماليّ قد أثّر أثره وهو التنجّز.

لأنّا نقول: قد تقدّم[1] الجواب عن هذا التوهّم، وحاصله أنَّ الأصل المثبت يكشف عن عدم توجّه الخطاب الإلزاميّ علىٰ كلّ تقدير، ويكون هذا الأصل كاشفًا عن خطأ العلم السابق.

لا يُقال: إنَّ الانحلال يلزم من وجوده عدمه؛ لأنَّ العلم الإجماليّ إذا سقط بواسطة الأصل المثبت لم يكن مانع من جريان الأصل النافي، وإذا جرىٰ الأصل النافي سقط الأصل المثبت، وإذا سقط الأصل المثبت لم ينحلّ العلم الإجماليّ.

لأنّا نقول: لا يلزم منه ذلك المحذور، وإنَّما يلزم لو كان الأصل النافي جاريًا بعد الانحلال، والفرض أنَّه لا يمكن جريانه للزوم المخالفة القطعيّة، وفي الحقيقة أنّا نلتزم التبعيض في سقوط العلم الإجماليّ؛ فإنَّ لسقوطه مرتبتين:

الأولىٰ: سقوطه بمقدار جريان الأصل المثبت في أحد الطرفين

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٥٣) من هذا الجزء.

وعدم جريان الاشتغال الذي هو مقتضىٰ 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 الأولىٰ، وأمّا سقوطه بالمرتبة الثانية، فلا يقتضيها الأصل المثبت.

لا يُقال: لِمَ لا يجري الأصل النافي بعد فرض سقوط العلم الإجماليّ عن التأثير؟

لأنّا نقول: لأنَّه يلزم من جريانه عدم جريانه؛ فإنَّه إذا جرىٰ الأصل النافي سقط الأصل المثبت؛ لحكومته عليه حسب الفرض، وإذا سقط الأصل المثبت يحتىٰ العلم الإجماليّ لسقوط ما أوجب سقوطه، وإذا احتىٰ العلم الإجماليّ سقط الأصل النافي.

هذا كلّه فيما لو كان الأصل في المرتبة المتأخّرة مثبتًا.

ما لو كان الأصل في المرتبة المتأخّرة نافيًا

وأمّا لو كان نافيًا، كما مرَّ[1] في مثال الإناءين الذين يكون أحدهما مجرىٰ لاستصحاب الطهارة، والآخر مجرىٰ لقاعدة الطهارة؛ فإنَّه بعد تساقطهما يرجع الأمر إلىٰ قاعدة الطهارة في الإناء الذي كان مجرىٰ لاستصحابها.

فتفصيل الكلام فيه أنَّه لا يخفىٰ أنَّه قد وقع بعد الشيخ قدس سره بين تلامذته نزاع عظيم في ضابط عدم جريان الأصول النافية في مورد العلم الإجمالي بثبوت التكليف، فقيل: إنَّ الضابط هو

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٤٦) من هذا الجزء.

مخالفة الأصول النافية لما علم من التكليف المنجّز[١]، وقيل: إنَّ الضابط هو تعارض الأصول[٢]، وفرّعوا علىٰ ذلك النزاع أنَّه علىٰ الضابط الأوّل لا يمكن الرجوع إلىٰ القاعدة المذكورة -أعني قاعدة الطهارة- من جهة وجود العلم بالخطاب المنجّز، وعلىٰ الثاني لا مانع من جريانها؛ لعدم المعارض لها، هذا.

ولكنَّ التحقيق أنَّه لا فرق بين الضابطين؛ لما هو واضح من التعارض[٣] المعبّر عنه في المقام لم يكن تعارضًا حقيقيًّا ناشئًا عن المناقضة بين الدليلين، لعدم التناقض بين الأصل النافي في هذا الطرف مع الأصل النافي في ذلك الطرف، وإنَّما نشأ التعارض من عدم إمكان الجمع بينهما من جهة العلم الإجماليّ بوجوب الخطاب المنجّز، ففي الحقيقة يكون المانع من جريان الأصول النافية هو العلم بوجود التكليف المنجّز، وهذا المانع لا يفرّق فيه بين وجود الأصل النافي في الطرف الآخر وبين عدم وجوده.

وتوضيح ذلك: أنَّ التعارض في الأصول لا معنىٰ له أصلًا، ولا موضوع له، إذ لم يجتمع أصلان في شيء واحد مع قطع النظر عن العلم الإجماليّ حتّىٰ يُقال إنّهما متعارضان، بل أقصىٰ ما فيه أنَّه لا يمكن اجتماع الأصلين في مورد العلم الإجماليّ، سواء كان المورد واحدًا، كما لو مرّت علىٰ الشيء الواحد حالتان نجاسة وطهارة ولم يعلم المتأخّر منهما، أو كان متعدّدًا، كما في مورد الشبهة المحصورة،

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٢٣٧.

(٢) يُنظر: بدائع الأفكار: ٤٥٩.

(٣) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (التعارض غير المستقرّ).

ولو فرض علىٰ سبيل التسليم إمكان تحقّق التعارض بين الأصول لما كان للترجيح فيه مجال أصلًا؛ إذ المقصود من الترجيح في باب التعارض أن ينضمّ إلىٰ أحد المتعارضين ما يُوجب رجحانه علىٰ الآخر، كما في تعارض الأمارات، وهذا المعنىٰ لا يمكن تحقّقه في باب الأصول.

وغرضنا من قولنا: لا يمكن ترجيح أحد الأصلين بلا مرجّح، أنَّه لا يمكن إجراء الأصل النافي في أحد الطرفين، وإبقاء الطرف الآخر وتعيينه للتكليف المعلوم والبناء علىٰ أنَّ المكلّف به هو ذلك، وهذا المعنىٰ لا يفرّق فيه بين كون كلّ واحد موردًا للأصل النافي وبين كون أحدهما موردًا للأصل النافي والآخر لا أصل فيه، كما في المثال.

نعم، لو كان الطرف الآخر موردًا للأصل المثبت لما كان تعيينه لما هو المعلوم من التكليف، بل معيّن ومرجّح، مع التحقيق أنَّه ليس في المقام أصول نافية متعدّدة مترتّبة، وبعد التعارض في المرتبة الأولىٰ نرجع إلىٰ ما في المرتبة الثانية، وهكذا إلىٰ أن ينتهي الأمر إلىٰ أصل نافٍ في أحد الطرفين دون الآخر، بل نقول: إنَّ الحكم بالطهارة في هذا الطرف بواسطة أيّ أصل كان منافٍ للحكم بها في الطرف الآخر بأيّ أصل كان، فيكون الأصل بجميع مراتبه في هذا الطرف معارضًا للأصل في الطرف الآخر.

وحاصل ما تقدّم: أنَّ العلم الإجماليّ بالتكليف يكون منجّزًا إلّا في موارد ثلاثة:

أحدهما: أن يكون العلم الإجماليّ بالتكليف واردًا على أطراف يكون أحدها موردًا لتكليف منجّز صالحٍ للاتّحاد مع ما هو المعلوم ولانطباقه عليه، فإنَّ العلم في ذلك لا يكون منجّزًا، سواء كان ذلك التكليف المنجّز في أحد الأطراف ثابتًا بالقطع، أو بأصل شرعيّ إحرازيّ أو غير إحرازيّ، أو بأصل عقليّ.

ثانيهما: أن يتأخّر أحد هذه الأمور عن العلم الإجماليّ، بأن يكون العلم التفصيليّ بالتكليف في أحد الأطراف متأخّرًا عن العلم الإجماليّ مع كون ذلك التكليف متقدّمًا عليه، أو يكون جريان الأصل المثبت للتكليف السابق متأخّرًا عن العلم الإجماليّ، سواء كان جريان الأصل المذكور في الرتبة الأولىٰ أو كان في الرتبة الثانية، بعد فرض تعارض الأصول النافية التي في الرتبة الأولىٰ.

ثالثهما: أن يكون أحد الأطراف موردًا للأصول الجارية في مقام الفراغ، بلا حاجة إلىٰ جعل البدل في الطرف الآخر، بل يكفي في جريان الأصل في مقام الفراغ بقاء الطرف الآخر علىٰ مقتضىٰ العلم الإجماليّ، أمّا إذا لم يكن الأصل النافي جاريًا في مقام الفراغ، كما تقدّم[1] من الإناءين الذين يكون أحدهما موردًا لقاعدة الطهارة، والآخر موردًا لاستصحابها، فبعد التعارض لا يمكن الرجوع إلىٰ الأصل النافي في أحدهما، وهو قاعدة الطهارة في مورد استصحابها لوجهين:

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٤٦ ، و٤٥٨) من هذا الجزء.

أحدهما: أنَّه في مثل ذلك -أعني فيما كان الأصل الحاكم والمحكوم كلاهما نافيين ويكون مؤدّاهما واحدًا، وهو الطهارة الظاهريّة- لا تكون المعارضة بين الأصل الحاكم في أحد الطرفين وبين الأصل في الطرف الآخر؛ لأنَّ مدرك التعارض بين الأصول النافية في باب العلم الإجماليّ بثبوت التكليف هو منافاة مؤدّىٰ الأصلين مع ما علم من التكليف، أيّ أنَّ الحكم بالطهارة في هذا الطرف بأيّ أصل كان وبالطهارة في الطرف الآخر يكون منافيًا 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 إنَّه بعد سقوط الاستصحاب في هذا الطرف لأجل معارضته بأصالة الطهارة في الطرف الآخر يرجع إلىٰ أصالة الطهارة في هذا الطرف؛ لأنَّها حينئذٍ بلا معارض، بل إنَّ المعارضة إنَّما 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 أنَّ الساقط في هذا الطرف هو الطهارة الناشئة عن استصحابها فيه؛ كي يُقال: يرجع في هذا الطرف إلىٰ قاعدة الطهارة بعد سقوط الاستصحاب؛ وذلك لأنَّه لم يكن القصور عن خصوص الاستصحاب، وإنَّما كان القصور في مؤدّاه وهي الطهارة.

وبعبارة أخرىٰ: لم يكن الممنوع بالعلم هو خصوص الاستصحاب، وإنَّما 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 أنَّ المعارضة تقع بين الطهارة الاستصحابيّة في هذا الطرف، وبين قاعدة الطهارة في الطرف[1]، نتنزّل إلىٰ ثاني الوجهين.

وحاصله: أنَّه بعد تسليم أنّ الساقط هو خصوص الطهارة الاستصحابيّة لا يمكن الرجوع إلىٰ قاعدة الطهارة، وإن كانت بعد سقوط الاستصحاب بلا معارض؛ وذلك لأنَّه إنَّما يرجع إلىٰ 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، فإنَّ ذلك - أعني سقوط الأصل النافي في الطرف الآخر - لأجل ثبوت الحكم فيه يكون ملازمًا 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؛ لأنَّ هذا السقوط بمنزلة العدم؛ لعدم تأثيره في انحلال العلم، بل يبقىٰ العلم الإجماليّ بحاله.

ومن الواضح أنَّه ما دام العلم بالتكليف موجودًا لا يمكن الرجوع

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (الطرف الآخر).

إلىٰ الأصل النافي؛ لعدم حصول المؤمّن من مخالفة ذلك التكليف لو اتّفق في الواقع انطباقه علىٰ ما هو مجرىٰ الأصل النافي، إلّا إذا كان الأصل النافي جاريًا في وادي الفراغ؛ لأنَّه حينئذٍ مؤمّن شرعيّ.

والحاصل: أنَّ ما نحن فيه نظير ما إذا علم إجمالًا بوقوع نجاسة إمّا في هذا الإناء، أو في خمسة إناءات أخرىٰ، فكما أنَّه لا يمكن القول هناك بجعل أصل واحد من الخمسة في مقابل الأصل في هذا الإناء وبقاء الأصول في الأربعة الباقية بلا معارض، فكذا ما نحن فيه لا يمكن القول بأنَّ 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 الأصول فيما نحن فيه وعرضيّتها في ذلك المثال، وهذا المقدار من الفرق لا أثر له فيما نحن فيه، وإنَّما يؤثّر فيما لو كان الأصل المحكوم مثبتًا.

ثمّ لو سلّمنا بقاء الأصل النافي المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم لم يكن سقوط الأصل في الطرف الآخر نافعًا؛ لأنَّه إنَّما 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: أنَّه لا فرق بين كون الضابط هو تعارض الأصول وبين كون الضابط هو العلم بوجود التكليف.

وتلخّص أيضًا: أنَّ انحلال العلم الإجماليّ بالأصل منحصر فيما لو كان أحد الأطراف مجرىٰ للأصل المثبت، إمّا سابقًا علىٰ

العلم، وإمّا لاحقًا وفيما كان الأصل النافي جاريًا في وادي الفراغ، كما لو توضّأ بأحد طرفي الشبهة المحصورة غفلةً بناءً علىٰ جريان قاعدة الفراغ في مثل ذلك.

وينبغي التنبيه علىٰ أمور:

التنبيه الأوّل في كون العلم الإجماليّ مردّد العنوان مع العلم بمتعلّقه

الأوّل: أنَّ العلم الإجماليّ بثبوت التكليف تارةً يكون العنوان الذي هو مورد التكليف معلومًا كـ«النجس»، ولكن يحصل الترديد في متعلّقه، وهو إمّا هذا الإناء أو ذاك الإناء، وقد تقدّم[1] الكلام فيه مفصّلًا، وأخرىٰ يكون العنوان مردّدًا مع العلم بمتعلّقه، وهو علىٰ أنحاء:

الأوّل: أن يكون حكم كلا العنوانين واحدًا كأن يتردّد الأمر في هذا الإناء بين كونه خمرًا وبين كونه بولًا، ولا إشكال في عدم جريان الأصل النافي في مثل ذلك؛ لأنَّه ينحلّ إلىٰ العلم التفصيليّ بحرمة هذا الإناء، وإن تردّد الأمر في جهة التحريم، هل هي البوليّة أو الخمريّة؟ هذا بناءً علىٰ وحدة المحرّمات وإن اختلفت جهاتها، وأمّا بناءً علىٰ عدم الاتّحاد، فيرجع ذلك إلىٰ **النحو الثاني**: وهو أن يكون لكلّ من العنوانين حكم مستقلّ مع عدم اشتراكهما في حكم، كما إذا تردّد الأمر في هذا المائع بين كونه مغصوبًا وبين كونه نجسًا، فإنَّ استعماله إمّا يُوجب الضمان، وإمّا أن يُوجب النجاسة، ولا إشكال في منجّزية العلم في ذلك؛ فإنَّه وإن كان خصوصيّة كلّ واحد من الحكمين غير معلومة، إلّا أنَّ الخطاب بوجوب الاجتناب المردّد معلوم.

النحو الثالث: أن يكون لكلّ واحد من العنوانين حكم مستقلّ

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٤٦) من هذا الجزء.

مع اشتراكهما في حكم، كما في النجاسة المردّدة بين البول والولوغ، بناءً علىٰ اعتبار الغسلات الثلاث في البول والغسلتان مع التعفير في الولوغ، فإنَّهما 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، وعلىٰ الأوّل فيكفي فيه الغسلتان، وعلىٰ الثاني فيحتاج إلىٰ الثالثة، ولا شبهة في عدم منجّزيّة العلم للغسلة الثالثة، فيرجع فيها إلىٰ 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 مجرىٰ للاستصحاب المذكور لا ينافي عدم تأثير العلم، ولذلك لا يكون للعلم أثر في تنجيز الزائد، وهو وجوب التطهير لو تردّد الأمر في حرمة استعمال هذا الإناء بين كونه نجسًا وبين كونه آنيّة ذهب.

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (الرابع).

(٢) يُنظر: الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: ١/ ٥١٧، وفرائد الأصول: ٢/ ٢٢٧.

(٣) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (لأنّا).

التنبيه الثاني في كون وجوب الاحتياط حكمًا إرشاديًّا

التنبيه الثاني: أنَّه لا شبهة في كون وجوب الاجتناب عن كلّ واحد من أطراف الشبهة المحصورة حكمًا إرشاديًّا لا يترتّب عليه شيء سوىٰ الوقوع في العصيان، لو اتّفق المصادفة مع الواقع المعلوم، وهذا من الواضحات، بل بيّنا في محلّه[1] أنَّ الأمر في جميع الأوامر الظاهريّة علىٰ هذا السياق حتّىٰ الأوامر في موارد الطرق والأمارات، وليس لهذا البحث أهمّيّة، وكأنَّه كان في زمان الشيخ قدس سره[2] ذا أهميّة، ولذلك يطيل الكلام فيه في مقاماته.

التنبيه الثالث في ترتّب الأثر على المعلوم بالإجمال

التنبيه الثالث: أنَّه لا شبهة في كون جميع التكاليف الإلزاميّة وجوبًا كانت أو تحريمًا مشروطة بالقدرة، فلو كان أحد الأطراف غير مقدور سقط العلم الإجماليّ؛ لاحتمال انطباق المعلوم عليه.

ثمّ إنَّ خصوص التحريم له شرط آخر، وهو إمكان الإتيان بمتعلّقه عادة، بحيث لو كان خارجًا عن ابتلاء المكلّف لما صحّ توجّه الخطاب بالاجتناب عنه، وبيان ذلك: أنَّ المكلّف به والممنوع عنه في التحريم هو قلب العدم الأزليّ إلىٰ الوجود.

ولا ريب أنَّه لو كان الفعل ممكن الصدور عقلًا من المكلّف ولكنّه كان غير ممكن عادة، لكان الخطاب بتركه والمنع عن قلب عدمه الأزليّ إلىٰ الوجود قبيحًا، لكونه متروكًا بواسطة عدم التمكّن العادي من نقض عدمه، فيكون الخطاب بتركه من قبيل تحصيل الحاصل.

---

(١) يُنظر: صفحة (٤١٩) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٢٢٩.

وهذا بخلاف الإيجاب؛ فإنَّه لا يشترط فيه هذا الشرط؛ لأنَّه لمّا كان المطلوب به هو إيجاد الفعل ونقض عدمه وتبديله بالوجود كان يكفي في حسنه كون ذلك الفعل مقدورًا عقلًا وإن كان ممتنعًا عادة، غاية الأمر في صورة عدم التمكّن العادي تكون أدلّة العسر والحرج حاكمة علىٰ دليل الوجوب، لا أنَّ الوجوب أوّلًا وبالذات يكون مشروطًا بالتمكّن العادي.

لا يُقال: بناءً علىٰ ما ذكرت من قبح الخطاب بترك ما لا يكون ممكن الفعل عادة؛ لكونه متروكًا عادة في نفسه بلا حاجة إلىٰ الخطاب، ينبغي أن تلتزم بقبح الخطاب المذكور فيما لو لم يكن للمكلّف داعي إلىٰ الفعل؛ لأنَّ الفعل حينئذٍ متروك بواسطة عدم الداعي إلىٰ الإتيان به، كما في صورة عدم التمكّن منه عادة.

لأنّا نقول: تحقّق الداعي وعدم تحقّقه إنَّما 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 حسنًا إمكان صدور الفعل عادة من المكلّف، وإن لم يحصل له فعلًا الداعي إلىٰ الإتيان به، وهذا بخلاف ما لو كان الترك لأجل عدم إمكان الفعل عادة؛ فإنَّه لمّا لم يمكنه الفعل عادة لم يكن النهي عنه حسنًا.

والحاصل: أنَّ المكلّف به في التحريم لمّا كان هو الترك وعدم نقض العدم الأزليّ، ففي صورة كون الفعل متروكًا بنفسه لعدم

التمكّن منه عادة، يكون الخطاب بالنهي عنه لغوًا لا أثر له، بخلاف الإيجاب فإنَّه لمّا كان المكلّف به فيه هو الإيجاد، ففي صورة عدم التمكّن عادة من الفعل الواجب لا يكون الخطاب بإيجابه لغوًا، بل يكون أثره -وهو إيجاد الكلفة علىٰ المكلّف- أشدّ وأقوىٰ من الإيجاب المتعلّق بالفعل الممكن عادة، فلا يكون مشروطًا بالتمكّن العادي من الفعل كما يكون التحريم مشروطًا بذلك.

ومن ذلك يظهر لك: أنَّه لو كان أحد الأطراف خارجًا عن الابتلاء لما كان العلم منجّزًا، والميزان والضابط في الخروج عن الابتلاء هو كونه بحيث يقبح معه الخطاب بالترك، ولو شكّ في ذلك فالذي يظهر من الشيخ قدس سره الرجوع إلىٰ إطلاق الخطاب[1].

ويمكن أن يوجّه كلام الشيخ قدس سره بأنَّ الغرض منه التمسّك بعموم ملاك التحريم، وإنَّما يرجع إلىٰ البراءة في مورد الشكّ في تحقّق شرط التكليف فيما لو كان الشرط دخيلًا في الملاك، كسائر الشروط الشرعيّة.

وأمّا الشروط العقليّة مثل «القدرة» التي تكون شرطًا في توجّه الخطاب لا في الملاك، فلا يرجع فيها إلىٰ أصالة البراءة، بل المرجع فيها إنَّما هو الاحتياط لإحراز الملاك، والشكّ في تحقّق ما يُوجب قبح توجّه الخطاب، كما هو الحال في الشكّ في حصول القدرة العقليّة، فإنَّهم لا يرجعون فيه إلىٰ البراءة، ولذلك يوجبون الفحص.

ومن الواضح أنَّ الابتلاء إنَّما قلنا بشرطيّته لإرجاعه إلىٰ نحو

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٢٣٤.

من القدرة، لا أنَّه شرط شرعيّ؛ كي يكون الشكّ في تحقّقه موجبًا للشكّ في أصل ثبوت التكليف.

وقد يُقال: إنَّ الابتلاء من شروط التنجّز كالعلم، فلا يمكن في مقام الشكّ في تحقّقه الأخذ بإطلاق الخطاب.

وفيه: أنَّ كون الشيء شرطًا للتنجّز يتوقّف علىٰ مقدّمتين:

الأولىٰ: عدم إمكان تقسيم المكلّف إلىٰ الواجد والفاقد له قبل عروض التكليف وانحصار إمكان التقسيم إلىٰ ذلك بما بعد التكليف.

الثانية: أن يكون لذلك الشيء مدخليّة في تحريك المكلّف علىٰ إرادة الإتيان بالمكلّف به، وهذه المقدّمة هي العمدة في كون الشيء شرطًا في التنجّز، حيث إنَّ مجرّد كون الانقسام بعد التكليف إنَّما يمنع عن إطلاق الحكم بالقياس إلىٰ 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 شرطًا في التكليف فبمكان من الإمكان، لكن يتوقّف علىٰ دليل آخر يدلّ علىٰ ثبوت ذلك الحكم في مورد العلم به وعدم العلم، أو يدلّ علىٰ انحصاره في مورد العلم، كما في باب الجهر والإخفات والقصر والإتمام، وإنَّما العمدة في كون العلم شرطًا في التنجّز هو المقدّمة الثانية، وهي كونه باعثًا علىٰ إرادة المكلّف علىٰ الإتيان بالمكلّف، فإنَّ إرادة المولىٰ لا تكفي في هذا الأمر -أعني إرادة المكلّف- حيث إنَّ إرادة المولىٰ إنَّما تؤثّر بوجودها العلميّ لا بوجودها الواقعيّ.

ولا يخفىٰ انحصار ما اجتمع فيه المقدّمتان بالعلم؛ فإنَّه لا يمكن تقسيم المكلّف إلىٰ الواجد والفاقد له إلّا بعد تعلّق التكليف، وهو أيضًا باعث ومحرّك للمكلّف علىٰ إرادة المكلّف به، بخلاف القدرة والابتلاء، فإنَّهما يمكن التقسيم بحسبهما قبل عروض التكليف ولا مدخليّة لهما في تحريك المكلّف علىٰ إرادة المكلّف به، وحينئذٍ فيمكن إطلاق التكليف بالقياس إلىٰ كلّ واحد منهما وتقييده به.

وقد يوجّه عدم التمسّك بالإطلاق فيما نحن فيه بما حاصله: أنَّه في مورد الشكّ في تحقّق الابتلاء وعدم تحقّقه يشكّ في صحّة الإطلاق، ومع الشكّ في صحّته كيف يمكن التمسّك به؟ لأنَّ التمسّك به فرع إحراز إمكانه.

وفيه: أنَّ الشكّ إنَّما هو في إمكان إطلاق المنكشف، فيمكن إحرازه بإطلاق الكاشف، ولا ريب في أنَّ الشكّ في صحّة إطلاق المنكشف لا ينافي التمسّك بإطلاق الكاشف علىٰ إطلاق المنكشف.

والحاصل: أنَّ الشيخ قدّس سرّه قد تمسّك في المقام بعموم أدلّة حرمة الخمر أو الاجتناب عن النجس[1]، وأورد عليه بأنَّه لا وجه للتمسّك بالإطلاق في مثل ذلك؛ لأنَّ الشكّ إنَّما هو في المنكشف لا في الكاشف، فليس الشكّ في المقام متعلّقًا بمقام الاستكشاف كي نزيله بالإطلاق، وإنَّما هو في مقام المنكشف، وهو نفس التكليف المعلوم في البين[2].

---

(١) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٢٣٧.

(٢) يُنظر: حاشية فرائد الأصول: ٢/ ٢٩١، وأوثق الوسائل في شرح الرسائل: ٣٣٧.

ويمكن الجواب عنه: بأنَّ المراد التمسّك بعموم الملاك، وإنَّما وقع الشكّ في المسقط، والمرجع فيه إلىٰ الاحتياط وبواسطة عموم الملاك والشكّ فيما يرفع أثره وهو قبح الخطاب، يحكم بتحقّق التكليف وعدم تحقّق ما يكون مسقطًا ومانعًا عن توجّه الخطاب به.

ويمكن أن يُقال بالتمسّك بإطلاق أدلّة التكليف للشكّ في تحقّق عدم الابتلاء الموجب للخروج عن مقتضىٰ ذلك الإطلاق، فإن قلت: إنَّما 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.

قلتُ: إنَّ الشكّ إنَّما 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[1] سريان إجماله إلىٰ العامّ وسقوط العامّ عن الحجّيّة في مورد الشكّ.

قلتُ: فرق واضح بين المخصّصات اللفظيّة، وبين المخصّص العقلي، فإنَّ المخصّص اللفظيّ لمّا كان موجبًا لتقييد العامّ بمفهوم مردّد بين الأقلّ والأكثر كان اتّصاله به موجبًا لإجماله وسقوطه عن الحجّيّة في مورد الشكّ بخلاف المخصّص اللبّيّ العقليّ؛ فإنَّه وإن

---

(١) يُنظر: صفحة (٣٣) من هذا الجزء.

كان ضروريًّا 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 قيدًا 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 شرطًا للتنجّز.

فائدة في موارد عدم الابتلاء

فائدة: إنَّ عدم الابتلاء تارةً يكون وجدانيًّا 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 حرمة التصرّف فيه يخرج عن ابتلاء المكلّف، ويتحقّق فيه الصور الثلاث من إحراز الخروج عن الابتلاء، كما إذا كان ملكًا لشخص لا يحتمل معه أن يكون محلّ ابتلاء لذلك المكلّف ببيع، أو إعارة، أو إذن في التصرّف، أو نحو ذلك، وقد يكون محلًّا 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.

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٧٠) من هذا الجزء.

التنبيه الرابع في حكم ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة

التنبيه[1] في حكم ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة، وتفصيل الكلام فيه يتوقّف على تمهيد مقدّمة، وهي:

أنَّ 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 متحقّقًا عند طروّ العلم الإجماليّ، كما مثّلنا، وبين أن يكون متأخّرًا عنه، كما لو علم غصبيّة إحدى الشجرتين التي تكون إحداهما مثمرة فعلًا، والأخرى تحصل لها الثمرة فيما بعد، فإنَّ الشجرة غير المثمرة بالنسبة إلى عدم جواز التصرّف تكون تمام الموضوع، كما في المثمرة، غير أنَّ عدم جواز أكل الثمرة يكون في المثمرة حاليًا، وفي غير المثمرة يكون الحكم متأخّرًا، 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، فإنَّ 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: إنَّ العلم التفصيليّ شرط كي لا يجب الحدّ فيما لو شرب الإناءين، بل نقول: إنَّ الشرط هو كون الشرب واقعًا عن عمدٍ إليه، فلا يترتّب الحكم المذكور على من شرب أحد الإناءين.

وأمّا عدم صحّة بيعه فيمكن أن يكون من النحو الأوّل بناءً على أنَّ عدم صحّة البيع ليست إلّا عبارة عن عدم السلطنة على بيع الخمر.

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب: (التنبيه الرابع).

غاية الأمر أنَّه قبل تحقّق البيع يعبّر عنه بعدم السلطنة، وبعد البيع يعبّر عنه بعدم الصحّة، وحينئذٍ فيكون الخمر تمام الموضوع بالنسبة إلىٰ هذا الحكم، ويمكن أن يكون من النحو الثاني، بناءً علىٰ أنَّ عدم الصحّة حكم مستقلّ وارد علىٰ الخمر عند تحقّق بيعه، وحينئذٍ فيكون الخمر جزء الموضوع.

ثمّ إنَّه لا يخفىٰ الفرق بين هذين النحوين، فإنَّ العلم الإجماليّ بالموضوع إنَّما يكون موجبًا لتحقّق الأحكام التي يكون ذلك المعلوم تمام موضوعها، وأمّا الأحكام التي يكون ذلك الموضوع جزءًا من موضوعها فلا تترتّب بمجرّد ذلك العلم الإجماليّ، بل لا بُدَّ في ترتّبها من إحراز الجزء الآخر.

إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول: إنَّ ما نحن فيه -أعني نجاسة الملاقي لأحد الأطراف وعدم نجاسته- يتفرّع علىٰ هذه المقدّمة، فهل نجاسة الملاقي ووجوب الاجتناب عنه حكم مترتّب علىٰ النجس الملاقىٰ -بالفتح- وأنَّ الملاقىٰ يكون تمام موضوعه، أو أنَّه مترتّب علىٰ ملاقي النجس، فيكون النجس الملاقىٰ جزء الموضوع، وعلىٰ الأوّل يكون العلم بنجاسة أحد الإناءين موجبًا لوجوب الاجتناب عن ملاقي أحدهما، وعلىٰ الثاني لا يُوجب العلم المذكور إلّا الاجتناب عنهما دون ملاقي أحدهما.

الكلام في مقام الثبوت

ثمّ إنَّ تنقيح ذلك يتوقّف علىٰ الكلام في مقام الثبوت، ثمّ ننقل الكلام إلىٰ مقام الإثبات، فنقول:

أمّا إمكان كون الحكم المذكور من قبيل النحو الثاني، وإنَّ نجاسة الملاقىٰ ووجوب الاجتناب عنه مترتّب علىٰ ملاقي النجس، فواضح لا يخفىٰ، وإنَّما المحتاج إلىٰ التأمّل هو كونه من النحو الأوّل.

ويمكن أن يوجّه بأنَّ نسبة نجاسة الملاقي إلىٰ نجاسة الملاقىٰ، كنسبة نجاسة الماء الملقىٰ علىٰ الماء النجس إلىٰ نجاسة ذلك الماء في كونه موجبًا لتوسعة دائرة النجس، لا أنَّه حكم آخر جديد يعرض علىٰ الملاقي، بل إنَّه عين الحكم السابق، غاية الأمر بواسطة الملاقاة يتّسع موضوع النجس الأوّل، فنسبة الملاقي إلىٰ الملاقىٰ كنسبة الثمرة إلىٰ الشجرة، من دون فرق في ذلك بين القول بتأصّل النجاسة، أو انتزاعها من الحكم التكليفيّ، أعني وجوب الاجتناب.

ومن ذلك يظهر لك أنَّه بعد البناء علىٰ أنَّ نجاسة الملاقي من قبيل النحو الأوّل لا يبقىٰ معنىٰ محصّل لإجراء أصالة العدم في نجاسة الملاقي، وإنَّما يرجع إلىٰ ذلك الأصل بناءً علىٰ أنَّه من قبيل النحو الثاني؛ فإنَّه لو بنينا علىٰ أنَّ نجاسة الملاقي من قبيل النحو الأوّل كان المعروض لها هو الملاقي، سواء كان المتأصّل هو عرض النجاسة، أو أنَّ المتأصّل هو وجوب الاجتناب؛ لاستحالة تحقّق العرض قبل معروضه، واستحالة تحقّق الحكم قبل موضوعه، وكذا لو قلنا بالأوّل وأنَّ نجاسة الملاقي عين نجاسة الملاقىٰ؛ فإنَّها حينئذٍ تتحقّق بمجرّد العلم الإجماليّ، فلا وجه لما ذكرناه في الدورة

السابقة، ثمّ التفصيل بين التأصّل والانتزاع[١].

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[٢] في قوله تعالى: ﴿وَٱلرُّجْزَ فَٱهْجُرْ﴾[٣].

وفيه: أنَّ فهم صاحب الغنية ليس بحجّة.

نعم، لو كان المستدلّ بها على ما ذكر إمامًا لكان في ذلك تمام الدلالة والحجّيّة، وقد استدلّ أيضًا برواية: **«الميتة والسمن»**[٤].

وأجاب عنه الشيخ تدثُّل في الكتاب بضعف السند[٥].

وفيه: أنَّ من ضعَّف به الشيخ تدثُّل قد وثَّقه الشيخ المفيد[٦].

فالأولى في الجواب: أن يجاب بعدم الدلالة؛ لأنَّ الرواية سؤالًا وجوابًا لم تتعرّض إلّا لنفس الميتة، فالسائل بمقتضى ما ارتكز في ذهنه عرفًا الاستهان[٧] بميتة الفأرة بالنسبة إلى تقدير الدهن السمن، فأجابه الإمام عليه السلام، بأنَّ الله حرّم الميتة من كلّ شيء، فأين هذا من كون

---

(١) هذا المقطع من البحث من قوله: «فإنَّه لو بنينا» وجدته في الهامش من دون إحالة وضعته هنا لظنّي أنَّه مكانه المناسب.

(٢) يُنظر: غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع: ٢/ ٤٢.

(٣) سورة المدّثّر: الآية ٥.

(٤) وهي رواية عمرو بن شمرٍ عن جابر [الجعفيّ] عن أبي جعفر، يُنظر: تهذيب الأحكام١/ ٤٢٠، كتاب الطهارة، ب٢١، ح٤٦.

(٥) يُنظر: فرائد الأصول: ٢/ ٢٤١.

(٦) يُنظر: مستدرك الوسائل: ٢٢/ ١٩٦، الفائدة الخامسة عشر، برقم (٥٧).

(٧)كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (الاستهانة).

الاجتناب عن ملاقي الميتة من أحكام الميتة.

ثمّ إنّا قد حققّنا في محلّه[1] أنَّه لا يعقل تأخّر الشرط عن وجود مشروطه، وأبطلنا الشرط المتأخّر، وبسبب ذلك رُبّما يشكل علينا بأنَّه بعد البناء علىٰ عدم معقوليّة تقدّم الحكم علىٰ 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 مقيّدًا ومشروطًا شرعًا 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 علىٰ تحقّق موضوعه، لا بمعنىٰ أنَّ هناك حكمين أحدهما للنجس، والآخر لملاقيه، بل بمعنىٰ أنَّه ليس لنا إلّا حكم واحد وارد علىٰ النجس، وهذا النجس تتّسع دائرته بواسطة تعدّد ملاقيه، والحكم في محلّه علىٰ وحدته لم يحصل له تعدّد وكثرة.

وليعلم: أنَّ النزاع فيما نحن فيه متفرّع علىٰ النزاع في مسألة فقهيّة، وهي أنَّ نجاسة الملاقي بالسراية أو بواسطة الملاقاة، فعلىٰ الأوّل لا يكون تعدّد في الحكم، وعلىٰ الثاني تكون نجاسة الملاقي حكمًا تعبّديًّا مشروطًا بالملاقاة، فتكون حكمًا آخر غير الحكم في نفس النجس.

---

(١) يُنظر: ٢/ ٣٢ من هذا الكتاب.

والحاصل: أنَّ الكلام في ملاقي أحد الأطراف مبنيّ علىٰ أنَّ نجاسة الملاقي تمام الموضوع لنجاسة الملاقىٰ، أو أنَّها جزء الموضوع، والأوّل مبنيّ علىٰ أنَّ نجاسة الملاقي بالسريان، والثاني مبنيّ علىٰ أنَّها بالملاقاة، وغرضنا من السريان سعة دائرة النجس بواسطة الملاقاة، فتكون الملاقاة من المقدّمات العقليّة؛ لحصول نجاسة الملاقي ووجوب الاجتناب عنه، كالثمرة الحادثة بالنسبة إلىٰ الشجرة المغصوبة، فلا يكون تأخّر الحكم المذكور منافيًا لكون الملاقي تمام الموضوع، كما أنَّ الغرض من كونها بالملاقاة أنَّها -أيّ الملاقاة- تكون جزء الموضوع، والجزء الآخر هو النجس الملاقىٰ، فلا يكون ذلك منافيًا لكون ذلك من قبيل السببيّ والمسبّبيّ وكون الأصل الجاري في الملاقىٰ حاكمًا علىٰ الأصل الجاري في الملاقي؛ إذ يكفي في ذلك كون نجاسة الملاقىٰ جزء الموضوع لنجاسة الملاقي، ولا تتوقّف الحكومة المذكورة علىٰ كون مجرىٰ الأصل الأوّل تمام الموضوع لمجرىٰ الأصل الثاني.

هذا كلّه في مقام الثبوت.

الكلام في مقام الإثبات

وأمّا مقام الإثبات، فقد تقدّم[1] منّا في باب المياه أنَّ كون النجاسة بالملاقاة هو القدر المتيقّن من أدلّة نجاسة الملاقي، ولكن فيه تأمّل، بل منع؛ إذ أقصىٰ ما تدلّ عليه تلك الأدلّة هو نجاسة الملاقي، وأمّا أنَّه بالسريان أو بالملاقاة فلا يمكن إثبات أحدهما بشيء من تلك الأدلّة؛ لكونهما متبائنين، فلا وجه لكون أحدهما قدرًا متيقّنًا.

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٧٧) من هذا الجزء.

في تنقيح أنّ نجاسة الملاقي بالملاقاة أو بالسريان

ومنه يظهر لك الإشكال في الاستدلال علىٰ ذلك بمثل قوله تعالىٰ: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾[1]؛ فإنّه علىٰ تقدير شموله للملاقي النجس لا يدلّ علىٰ كونه بالملاقاة أو بالسريان[2]، وكذلك الرواية الشريفة[3]؛ فإنّه بعد الغضّ عمّا قدّمناه فيها، من كونها في معرض الإنكار علىٰ من استهون ميتة الفأرة، وبيان أنّ الميتة حرام من كلّ شيء، فأرة كان أو غيرها، وأنّه أجنبيّ عمّا نحن فيه، أقصىٰ ما فيه أن يدلّ علىٰ وجوب الاجتناب عن ملاقي الميتة، وأمّا أنّه بالسريان، أو بالملاقاة، فلا دلالة لها علىٰ شيء من ذلك.

ثمّ إنّه بناءً علىٰ كون نجاسة الملاقىٰ تمام الموضوع والسريان، لا يكون لنا إلّا أصل واحد جارٍ في المتلاقيين، أو أصول متعدّدة في عرض واحد بالنسبة إلىٰ المعارضة مع الطرف الآخر والسقوط بالمعارضة.

ومن ذلك يظهر لك فساد ما ذكره الآخند قدس سره من كون الملاقي موردًا للأصل[4]، سواء قلنا بالسراية، أو قلنا بالملاقاة؛ فإنّه ظهر لك: أنّه علىٰ القول بالسراية لا يكون الملاقي موردًا للأصل، بل يكون الأصل الجاري فيه عين الأصل الجاري في الملاقي، أو أنّه غيره إلّا أنّه يكون في عرضه، فيسقطان معًا بمعارضتهما بالأصل الجاري في الطرف الآخر.

---

(١) سورة المدّثّر: الآية ٥.

(٢) يُنظر: المسائل الناصريّات: ٦٨.

(٣) يُنظر: تهذيب الأحكام: ١/ ٤٢٠، كتاب الطهارة، ب٢١، ح٤٦.

(٤) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ١٧١.

أمّا إذا بنينا علىٰ كون النجاسة بالملاقاة؛ فإنَّه يكون في المتلاقيين أصول متعدّدة طوليّة، ويكون الأصل الجاري في الملاقىٰ حاكمًا علىٰ الأصل الجاري في الملاقي إذا كان الشكّ في نجاسة الملاقىٰ ناشئًا عن الشك في نجاسة الملاقي، وأمّا إذا لم يكن الشكّ في الملاقي ناشئًا عن الشكّ في نجاسة الملاقىٰ، بل كان كلّ منهما في نفسه مشكوك النجاسة، فلا يكون الأصل في أحدهما حاكمًا علىٰ الأصل في الآخر؛ لعدم تعيّن كون هذا -مثلًا- هو الملاقي وذاك هو الملاقىٰ، أو العكس؛ لأنَّ التلاقي وقع بينهما.

وبهذا تندفع المغالطة في الحكومة بما حاصله: هذا الذي ذكرناه من عدم التعيّن وبيان الاندفاع هو أنَّ هذه المغالطة إنَّما ترد في صورة كون الشكّ في كلّ منهما بدويًّا، لا فيما كان الشكّ في نجاسة الملاقي ناشئًا من الشكّ في نجاسة الملاقىٰ.

والحقّ ما عليه المشهور من كون نجاسة الملاقي بالملاقاة لا بالسريان، وأنَّ نجاسة الملاقىٰ جزء الموضوع لا تمامه، ويدلّ عليه أخبار الكرّ، وأخبار نجاسة الماء القليل المتضمّنة لقوله عليه السلام: **«ينجّسه»**[1]، فإنَّ الظاهر منه أنَّ النجاسة الواردة علىٰ ملاقي النجس نجاسة جديدة، لا أنَّها عين النجاسة السابقة وتوسّعت دائرتها.

وحينئذٍ، فتكون نجاسة الملاقي نجاسة مستقلّة وحكم مستقلّ أجنبيّ عن حكم الملاقىٰ، غاية الأمر أنَّه متّحد معه في السنخ، ويكون متفرّعًا عن حكم الملاقىٰ متأخّرًا عنه في الرتبة، وإن قارنه زمانًا وكان

---

(١) يُنظر: الكافي: ٣/ ٢، كتاب الطهارة، باب الماء الذي لا ينجّسه شيء، ح١.

ملازمًا، وبناءً علىٰ ذلك فلا يكون العلم الإجماليّ بنجاسة الملاقىٰ أو طرفه موجبًا لتنجّز الحكم بالنسبة إلىٰ الملاقي، بل يكون الشكّ في نجاسة الملاقي شكًّا بدويًّا يرجع فيه بعد تعارض الأصلين في الطرفين وتساقطهما إلىٰ الأصول النافية، مثل «قاعدة الطهارة»، و«أصالة البراءة» عن وجوب الاجتناب، فإنَّ نجاسة الملاقي وإن كانت ملازمة لنجاسة الملاقىٰ، إلّا أنَّ هذه الملازمة إنَّما تكون بينهما في الواقع، لا في مقام التنجّز، فما دام الملاقىٰ موجودًا وداخلًا في محلّ الابتلاء لم يجب الاجتناب عن الملاقي.

نعم، لو كان الملاقىٰ معدومًا أو كان خارجًا عن محلّ الابتلاء، وكان انعدامه أو خروجه عن محلّ الابتلاء مقارنًا للملاقاة وجب الاجتناب عن الملاقي والطرف الآخر للعلم الإجماليّ بوجوب الاجتناب، إمّا عن النجس -وهو ذلك الطرف- أو عن ملاقي النجس.

وقد تقدّم[1] في أوّل مبحث العلم الإجماليّ أنَّه لا فرق بين كون المعلوم حكمًا واحدًا بالسنخ، كما إذا علم بنجاسة أحد الإناءين، أو كان الحكم مختلفًا بالسنخ، كما فيما نحن فيه؛ لأنَّ الحكم المعلوم بالإجمال علىٰ تقدير كونه في ذلك الطرف يكون حكمًا أصليًّا، وعلىٰ تقدير كونه في الملاقي لذلك المعدوم أو الخارج عن الابتلاء يكون حكمًا تبعيًّا متفرّعًا عن نجاسة الملاقي، ثمّ إذا رجع

---

(١) يُنظر: ٦/ ٣٧ من هذا الكتاب.

ذلك الخارج عن الابتلاء إلىٰ محلّ الابتلاء يتغيّر العلم الإجماليّ، ويكون المعلوم بالإجمال حكمًا واحدًا مردّدًا بين نجاسة ذلك الطرف، أو هذا الطرف الذي هو الملاقىٰ، وحينئذٍ فيعود الملاقي إلىٰ حكمه المتقدّم، وهو عدم وجوب الاجتناب.

وبالجملة: فمع وجود الملاقىٰ وكونه داخلًا في محلّ الابتلاء، لا يمكن القول بوجوب الاجتناب عن الملاقي؛ لكون الشبهة فيه حينئذٍ بدويّة مرجعها الأصل النافي، فلا وجه لما عن الآخند تَدُّسُ من أنَّه بعد رجوع الملاقىٰ إلىٰ محلّ الابتلاء لا يجب الاجتناب عنه، وأنَّه يجب الاجتناب في هذه الصورة عن الملاقِي دون الملاقَىٰ[1].

ثمّ إنّا قد بيّنا في بعض المباحث السابقة[2] أنَّ العلم في أمثال هذه المقامات يكون طريقيًّا صرفًا، وأنَّ المدار فيه علىٰ الواقع، ولا يكون العلم إلّا منجّزًا للواقع من دون مدخليّة له في الموضوع، وبناءً علىٰ ذلك، فلا فرق بين كون العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الطرفين قبل الملاقاة أو بعدها في وجوب الاجتناب عن الملاقىٰ وعن طرفه، دون الملاقي، فكما في صورة تقدّم العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الإناءين علىٰ ملاقاة شيء لأحدهما لا يجب الاجتناب إلّا عن الإناءين دون ملاقي أحدهما، من جهة أنَّ نجاسة ذلك الملاقي ووجوب الاجتناب عنه يكون مشكوكًا شكًّا بدويًّا، فكذلك فيما تقدّم ملاقاة شيء لأحد

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ١٧١، ودرر الفوائد في شرح الفرائد: ٢٤٤، وفوائد الأصول: ٩٢.

(٢) يُنظر: صفحة (٤٧٤) من هذا الجزء.

الإناءين ثمّ علم إجمالًا نجاسة أحدهما، يكون المعلوم هو نجاسة أحدهما، ويكون نجاسة ذلك الشيء الملاقي لأحدهما مشكوكة شكًّا بدويًّا، فلا وجه لما عن الآخند قدس سره من وجوب الاجتناب في هذه الصورة عن المتلاقيين معًا، 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: إنَّ لنا علومًا ثلاثة:

أوّلها: العلم الإجماليّ بين الملاقى وطرفه.

الثاني: العلم الإجماليّ بين المتلاقيين وطرف الملاقى.

الثالث: العلم الإجماليّ بين الملاقي وطرف الملاقى.

ومقتضى العلمين الأخيرين وجوب الاجتناب عن الملاقي.

وقد يُقال: إنَّ المقام من قبيل تردّد الأمر بين الأقلّ والأكثر؛ لأنَّه 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: أنَّ الضابط في الأقلّ والأكثر كون الأقلّ داخلًا في ضمن

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ١٧١، ودرر الفوائد في شرح الفرائد: ٢٤٤، وفوائد الأصول: ٩٢.

(٢) يُنظر: حاشية فرائد الأصول: ٢٩٦، ٣٠٢.

الأكثر، وما نحن[1] ليس كذلك، وهو واضح.

وتحقيق الجواب عن شبهة العلم الإجماليّ المتقدّم ذكره يتوقّف علىٰ تمهيد مقدّمة، وهي: أنَّه إذا كانا علمين إجماليّين، وكان أحد الأطراف طرفًا في كلّ واحد من العلمين، فإن كان المعلوم في أحد العلمين مقارنًا في الزمان للمعلوم الآخر، ولم يكن لأحد المعلومين تقدّم زمانيّ ولا تقدّم رتبيّ علىٰ المعلوم الآخر لم يكن أحد العلمين موجبًا لانحلال العلم الآخر، كما إذا علم بوقوع نجاسة في أحد هذين الإناءين الصغير والكبير، وعلم أيضًا بوقوع نجاسة ثانية مردّدة بين الصغير من ذينك الإناءين وإناء ثالث، وكان وقوع إحدىٰ النجاستين مقارنًا في الزمان لوقوع الأخرىٰ؛ فإنَّه يجب في هذه الصورة الاجتناب عن الإناءات الثلاثة من دون فرق في ذلك بين أن يكون أحد العلمين متقدّمًا علىٰ الآخر أو لم يكن متقدّمًا.

أمّا إذا كان أحد المعلومين متأخّرًا زمانًا عن الآخر، بأن كان وقوع النجاسة في الصغير أو الكبير متقدّمًا علىٰ وقوعها المردّد بين الصغير والإناء الثالث؛ فإنَّه في هذه الصورة إنَّما 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 مؤثّرًا جزمًا.

وبعبارة أخرىٰ: يحتمل أن تكون النجاسة الأولىٰ واقعة في الصغير، وعلىٰ هذا التقدير يحتمل أن تكون النجاسة الثانية واقعة في

---

(١) كذا في الأصل، ولعلّ المناسب (نحن فيه).

الصغير أيضًا، فلا يكون وقوعها المردّد بين الصغير والثالث مؤثّرًا على كلّ تقدير من دون فرق في ذلك بين أن يكون العلم بالنجاسة الثانية متأخّرًا عن العلم بالنجاسة الأولى، أو يكون متقدّمًا عليه، حيث إنّك قد عرفت مرارًا أنَّ المدار في أمثال ذلك على تقدّم أحد المعلومين على الآخر لا على تقدّم أحد العلمين على الآخر، هذا فيما لو كان أحد المعلومين متقدّمًا زمانًا على الآخر.

وكذا لو كان أحد المعلومين متقدّمًا رتبة على الآخر وإن لم يتقدّم عليه زمانًا كما فيما نحن فيه؛ فإنَّه لمّا كان نجاسة الملاقي متأخّرة رتبة عن نجاسة الملاقى؛ لكونها متفرّعة عنها، وإن قارنتها زمانًا، بأن كان الملاقاة مقارنة لنجاسة الملاقى كان المعلوم بالعلم الإجماليّ الأوّليّ -وهو العلم الإجماليّ بين الطرفين- متقدّمًا رتبة على المعلوم بالعلم الإجماليّ الثاني، وهو العلم الإجماليّ بين طرف الملاقى وبين الملاقي، فلا يكون العلم الإجماليّ الثاني منجّزًا 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 موجبًا لتنجّز التكليف، فلا يكون انطباق المعلوم بالعلم الإجماليّ الثاني عليه موجبًا للتنجّز لكون المعلوم الأوّل سابقًا في الرتبة على المعلوم الثاني، فيكون إيجابه التنجّز سابقًا في الرتبة على إيجاب المعلوم الثاني للتنجّز.

وبعبارة أخرى التكليف في أحد الطرفين سابق في الرتبة على

التكليف المعلوم بين الملاقي وطرف الملاقىٰ، فعلىٰ تقدير انطباق التكليف الأوّل علىٰ طرف الملاقىٰ، لا يكون انطباق التكليف الثاني عليه مؤثّرًا في إحداث تكليف، فلا يكون العلم المردّد بين الملاقي وطرف الملاقىٰ علمًا بالتكليف علىٰ كلّ تقدير؛ لأجل أنَّ التكليف الأوّل سابق في الرتبة علىٰ التكليف الثاني، فيكون انطباق التكليف الأوّليّ علىٰ طرف الملاقىٰ مانعًا عن تأثير انطباق التكليف الثاني عليه دون العكس، فلا يكون العلم المردّد بين الملاقي وطرف الملاقىٰ مؤثّرًا، من دون فرق في ذلك بين أن يكون العلم بالملاقاة مقارنًا للعلم الإجماليّ بنجاسة أحد الطرفين، أو كان العلم بالملاقاة متقدّمًا علىٰ العلم بنجاسة أحدهما، أو كان الأمر بالعكس، بأن علم بنجاسة الثوب أو الإناء الصغير وعلم أنَّ المنشأ في نجاسة الثوب علىٰ تقديرها هو ملاقاته للإناء الكبير، فيحصل من ذلك علم إجماليّ مردّد بين الكبير -الذي هو الملاقىٰ- وبين الصغير -الذي هو طرف الملاقىٰ-، فإنَّ هذه الصورة أيضًا إنَّما يجب الاجتناب فيها عن الملاقىٰ الذي هو الإناء الكبير دون الملاقي الذي هو الثوب؛ فإنَّه بعد العلم بأنَّه لا مستند لنجاسة الثوب علىٰ تقديرها إلّا ملاقاته للإناء الكبير ينكشف خطأ العلم الإجماليّ الأوّليّ المردّد بين نجاسة الثوب ونجاسة الإناء الصغير، ويكون العلم مردّدًا بين الإناءين، ويكون الثوب غير معلوم النجاسة لا تفصيلًا ولا إجمالًا، فلا يجب الاجتناب عنه.

والسرّ فيه ما ذكرنا من تأخّر نجاسة الملاقي عن نجاسة

الملاقىٰ، ولا أثر لتقدّم العلم إذا كان المعلوم متأخّرًا رتبة، وبذلك يظهر لك فساد ما ذكره الآخند تَدُّسُ في هذه الصورة من وجوب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقىٰ[1].

هذا كلّه في الجواب عن العلم الثالث.

وأمّا العلم الثاني، فجوابه: أنّ المنجّز إنَّما هو التكليف في الملاقىٰ، وضمّ الملاقي إليه في هذا العلم كضمّ الحجر في جنب الإنسان.

في أقسام فقد الملاقي بالقياس إلى العلم الإجماليّ بالنجاسة

وينبغي أن يعلم أنَّ الملاقي يقوم مقام الملاقىٰ عند فقده، وهذا في الجملة ممّا لا شبهة فيه، ولكن فيه تفصيل وهو أنَّ فقد الملاقىٰ قد يكون قبل العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الإناءين، وقد يكون بعده، وقد يكون مقارنًا له.

وتنقيح الحكم في هذه الأقسام الثلاثة يتوقّف علىٰ تمهيد مقدّمة، وهي: أنَّ العلم وإن كان طريقًا للأحكام الشرعيّة إلّا أنَّه بالنسبة إلىٰ الأحكام العقليّة كالتنجّز، وتعارض الأصول وتساقطها يكون علىٰ نحو الموضوعيّة.

ثمّ إنَّ الموجب لانحلال العلم الإجماليّ بنجاسة الملاقي وطرف الملاقىٰ هو تنجّز العلم الإجماليّ بالنجاسة المردّدة بين الملاقىٰ وطرفه وتساقط الأصول بعد تعارضها في ذينك الطرفين، بحيث إنَّه

---

(١) يُنظر: كفاية الأصول: ٢/ ١٧١، ودرر الفوائد في شرح الفرائد: ٢٤٤، وفوائد الأصول: ٩٢.

لولا تنجّز العلم الأوّل المردّد بين الطرفين وتساقط الأصول في طرفيه لما انحلّ العلم الإجماليّ الثاني المردّد بين الملاقي وطرف الملاقىٰ، بل علىٰ هذا الفرض يكون العلم الإجماليّ الثاني مؤثّرًا في التنجّز، وفي تساقط الأصول في طرفيه، أعني الملاقي وطرف الملاقىٰ.

في تأخّر العلم الإجماليّ عن فقد الملاقي

إذا عرفت هذه المقدّمة يظهر لك: أنَّ العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الإناءين لو كان حاصلًا بعد فقد الملاقىٰ، وكان فقده متقدّمًا علىٰ العلم المذكور لم يكن العلم المذكور مؤثّرًا في تنجّز المعلوم لفقد أحد طرفيه -وهو الملاقىٰ- ومجرّد العلم بأنَّه كان في الواقع مكلّفًا بالاجتناب عن أحد الطرفين لا يُوجب التنجّز ما لم يكن يحصل له العلم بأنَّه فعلًا مكلّف بذلك.

وحينئذٍ، فيبقىٰ الأصل في الطرف الآخر سليمًا عن المعارض، فيكون العلم الإجماليّ الثاني -وهو المردّد بين الملاقي وطرف الملاقىٰ- بحاله لم يحصل ما يُوجب انحلاله، وهو تنجّز العلم الأوّل.

في تقدّم العلم الإجماليّ على فقد الملاقي

وهذا بخلاف ما لو كان فقد الملاقىٰ بعد العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الطرفين، فإنَّ العلم في هذه يكون حين حصوله علمًا بالتكليف الفعليّ بالاجتناب عن أحدهما، فيكون منجّزًا، وإن فقد أحد الطرفين بعد ذلك فإنَّه يبقىٰ الطرف الآخر علىٰ ما هو عليه من كون الاجتناب عنه منجّزًا علىٰ تقدير كونه هو النجس واقعًا، ويكون ذلك العلم نظير العلم المردّد بين تكليفين أمد أحدهما ساعة - مثلًا-، والآخر أمده الدهر، فإنّه بعد انقضاء الساعة لا يخرج العلم المذكور من كونه منجّزًا، وحينئذٍ فينحلّ العلم الثاني؛

لأنَّه علىٰ تقدير انطباق المعلوم فيه علىٰ طرف الملاقىٰ لا يكون مؤثّرًا؛ 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 الملاقىٰ مقارنًا للعلم الإجماليّ الأوّل، وأنَّه يجب الاجتناب فيه عن الملاقي وطرف الملاقىٰ؛ لعدم انحلال العلم الثاني؛ لأنَّه إنَّما ينحلّ لو كان العلم الأوّل موجبًا للتنجّز.

ومن الواضح أنَّه لو كان فقد الملاقىٰ مقارنًا للعلم الأوّل لا يكون العلم الأوّل موجبًا للتنجّز؛ فإنَّه إنَّما يُوجب التنجّز إذا بقي الملاقي بعد العلم المذكور ولو آنًا ما، والمفروض أنَّه فقد بمجرّد حصول العلم الأوّل.

ثمّ إنَّ ما تقدّم كلّه كان مبنيًّا علىٰ كون نجاسة الملاقي بالملاقاة.

في تنقيح المسألة بناءً على كون نجاسة الملاقي بالسريان

وأمّا بناءً علىٰ كونها بالسريان، فيكون الملاقي كجزء الملاقىٰ في جميع ما تقدّم، وقد عرفت أنَّ الظاهر من أخبار الكرّ[1]، ونجاسة الماء القليل[2] هو كون النجاسة بالملاقاة، ولو فرض الشكّ في ذلك فبيان الوظيفة في ذلك يتوقّف علىٰ ذكر مقدّمتين:

الأولىٰ: أنَّه سيأتي - إن شاء الله تعالىٰ - في مسألة الشكّ بين الأقلّ والأكثر أنَّه لو دار الأمر بين شرطيّة شيء ومانعيّة ضدّه، ففيه صورتان:

---

(١) يُنظر: صفحة (٤٨١) من هذا الجزء.

(٢) يُنظر: صفحة (٤٨١) من هذا الجزء.

أحدهما: أن يكون للضدّين ثالث، وفي هذه الصورة لا إشكال في الاكتفاء بما كان فاقدًا لما يحتمل مانعيّته، وإن كان فاقدًا لما يحتمل شرطيّته؛ لجريان البراءة في الجهة الزائدة التي هي مفاد الشرطيّة، وانحلال العلم الإجماليّ المردّد بين شرطيّة أحد الضدّين ومانعيّة الآخر إلىٰ العلم باعتبار عدم ما يحتمل مانعيّته علىٰ 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، فعلىٰ تقدير الشرطيّة لا بُدَّ من إحرازه، وعلىٰ تقدير مانعيّة ضدّه لا يحتاج إلىٰ الإحراز، بل يكفي في صحّة العمل الشكّ في تحقّق المانع من دون حاجة إلىٰ إحراز تحقّق ما هو محتمل الشرطيّة الذي هو ضدّ ذلك المحتمل المانعيّة، وحيث كان احتمال الشرطيّة مقتضيًا في مقام الشكّ للزوم هذه الجهة الزائدة، وهي إحراز ما هو محتمل الشرطيّة، وكانت هذه الجهة جهة زائدة علىٰ ما هو القدر المتيقّن أمكن فيها جريان البراءة، فالأمران المعلوم أحدهما وإن كانا في نفس الواقع متبائنين، ولم يكن لأحدهما في نفسه جهة زائدة علىٰ الآخر، إلّا أنّه لمّا كان أحدهما في مقام الشكّ مقتضيًا للجهة الزائدة علىٰ أصل ما هو القدر المتيقّن، كان ذلك كافيًا 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: أنَّ دليل البراءة وإن اختصّ بالمجعولات الشرعيّة، إلّا أنَّه يكفي في ذلك كون مجرىٰ البراءة مجعولًا بالتبع؛ لكونه لونًا وصفةً للمجعول.

وبعد البناء علىٰ هاتين المقدّمتين -أعني كفاية كون أحد الاحتمالين في مقام الشكّ متضمّنًا للجهة الزائدة في جريان البراءة في تلك الجهة الزائدة، الثانية كفاية كون الشيء لونًا للمجعول في جريان البراءة فيه وإن لم يكن مجعولًا بنفسه- نقول فيما نحن[1]: إنَّ السريان والملاقاة وإن كانا في أنفسهما من قبيل المتبائنين إلّا أنَّه في مقام الشكّ لكون الملاقي أحد طرفي العلم الإجماليّ، فبناء علىٰ السريان يلزم الاجتناب عن الملاقي، وبناءً علىٰ الملاقاة لا يجب الاجتناب، فيكون السريان متضمّنًا لجهة زائدة علىٰ القدر المعلوم، وهو نجاسة الملاقي للنجس، فتجري البراءة في تلك الجهة الزائدة وإن كان السريان لونًا للمجعول وهو النجاسة، ولو بنىٰ علىٰ 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).

فهرس المحتويات

المقصد الثالث

في الأصول العمليّة

في الأصول العمليّة الجارية عند الشكّ ١١
الجهة الأولى في وجه حصر الأصول في الأربعة ١١
الجهة الثانية في النسبة بين الأصول والأمارات..... ١٣
في بيان نحو آخر للحكومة ١٧
في الفرق بين المخصّص المتّصل والمنفصل..... ١٨
في الفرق بين تقديم (لا حرج)، وتقديم الدليل الخاصّ المنفصل ١٩
وجه تقدّيم (لا حرج)على أدلّة الأحكام ٢٠
بيان الحكومة الواقعيّة والظاهريّة ٢٢
المناط في تحقّق الحكومة..... ٢٣

المبحث الأوّل

في البراءة

المسألة الأولى: في الشبهة التحريميّة حال فقد النصّ ٢٨
المقدّمة الأولى: في الفرق بين البراءة والاحتياط ومسألة الحظر والإباحة ٢٨
في دعوى الأخباريّين أنَّ الأصل هو الاحتياط ٣٢

المقدّمة الثانية: في الفرق بين المسألتين ٣٤
في أنَّ المرجع في المسألة هو البراءة أو الاحتياط..... ٣٧
في أدلّة البراءة ٤١
الأمر الأوّل في الآيات الشريفة ٤١
الأمر الثاني في الاستدلال على البراءة بالسنّة..... ٤٨
١- حديث الرفع..... ٤٨
الأمر الأوّل: في نزاع الأصوليّين في دلالة الاقتضاء..... ٤٩
الأمر الثاني: في الفرق بين الرفع والدفع ٥١
في كون النسخ من الروافع الشرعيّة..... ٥٤
في بيان المراد من المرفوع ما هو..... ٦١
في كون حديث الرفع معارضًا لأخبار الاحتياط وليس حاكمًا. ٦٩
تقريب لبيان الحكومة الواقعية لحديث الرفع على دليل الاحتياط ٧٠
تقريب لبيان الحكومة الظاهريّة لحديث الرفع على دليل الاحتياط ٧١
الكلام في إشكال مقتضى سياق الموصولات في الحديث ٧٤
الأمر الثالث: في اختلاف نسبة الرفع إلى الأشياء التسعة ٧٨
الآثار المتصوّر لحوقها للأفعال الخارجيّة ٧٩
في محصّل الرفع التشريعيّ ٨١
في الجامع بين الخمسة الأُول والثلاثة الأخيرة ٨٢
ملخّص في كيفيّة جعل الطرق..... ٨٣

الأمر الرابع: في الأثر المرفوع ٨٤
الأمر الخامس في كون الأحكام اللاحقة للأفعال تكليفيّة ووضعيّة ٨٨
في أنحاء الأحكام التكليفيّة اللاحقة للأفعال..... ٨٨
النحو الأوّل في كون الفعل موضوعًا للحكم على نحو القضيّة الحقيقيّة..... ٨٩
النحو الثاني في كون الحكم فيها متحقّقًا قبل تحقّق الفعل وكان تحريميًّا ٩٠
النحو الثالث في كون الحكم فيها متحقّقًا قبل تحقّق الفعل وكان وجوبيًّا ٩٥
ملخّص في جريان حديث الرفع في الواجبات ٩٧
في شمول حديث الرفع للأحكام الوضعيّة ١١٣
في حكم الحاكم في الهلال ١١٥
عدم جريان حديث الرفع في المسبّبات من المعاملات ١١٧
في حكم الشكّ في المحصّل والمحقّق ١١٩
في المراد من المجعول في الأسباب.....١٢٠
٢- حديث: ما حجب الله ١٢٦
٣- حديث السعة ١٣١
٤- حديث عبد الأعلى ١٣٣
٥- حديث: أيّما أمرئ ركب أمرًا بجهالة ١٣٤
في دعوى عدم قابليّته الرواية للتخصيص ١٣٤
٦- حديث الاحتجاج.....١٣٦

٧- مرسلة الصدوق قدس سره ١٣٦
٨- حديث التزويج في العدّة ١٣٧
ملخّص في كلام الأصوليّ والأخباريّ ١٤٠
في الروايات الدالّة على أصالة الحلّ ١٤١
في رواية مسعدة بن صدقة ١٤٢
المناقشة في رواية عبد الله بن سليمان ١٤٥
المناقشة في صحيحة عبد الله بن سنان ١٤٦
في دوران لفظ «فيه» بين الاستخدام والتجوّز ١٤٩
الأمر الثالث: في الاستدلال على البراءة بالإجماع ١٥٠
الأمر الرابع: في الاستدلال على البراءة بالعقل ١٥١
في بيان الضرر المحتمل ١٥٤
في تقسيم ملاكات الأحكام وصور الشكّ في التكليف ١٥٥
الضابط في ملاكات الأحكام راجع للشارع لا المكلَّف ١٦٦
حكم العقل بقبح العقاب لا ينحصر بالبيان الشرعيّ ١٧١
تنبيهات ١٧٣
الأمر الأوّل: في المراد من البيان ١٧٣
الأمر الثالث: في الاستدلال باستصحاب عدم التكليف ١٧٣

المبحث الثاني

في الاحتياط

استدلال الأخباريّين على الاحتياط ١٧٩
الأوّل: الآيات والأخبار الكثيرة ١٧٩

الثاني: العلم الإجماليّ الكبير ١٨١
تنبيه: في حكومة الأصول الموضوعيّة على البراءة ١٨٣
الكلام في أصالة عدم التذكيّة ١٨٣
وجهان في تفسير التذكية ١٨٥
في بيان المراد من الميتة ١٨٥
في وجه جريان أصالة عدم التذكية ١٩٦
في أخبار تذكية السمك والجراد ١٩٨
الأقوال في قابليّة الحيوانات للتذكية ٢٠٧
المسألة الثانية في الشبهة التحريميّة: تعارض النصّين ٢١٤
المسألة الثالثة في الشبهة التحريميّة: إجمال النصّ وتردّده بين الأقلّ والأكثر ٢١٤
المسألة الرابعة: مسألة الشبهة الموضوعيّة التحريميّة ٢١٥
أصالة البراءة العقليّة في الشبهات الموضوعيّة ٢١٦
في وجه القول بالاحتياط في اللباس المشكوك ٢١٨
صور ثلاثة في لا تشرب الخمر ٢٢٣
في عدم اجتماع الاستصحاب والبراءة في مورد واحد ٢٢٦
في مناقشة رأي الأخوند الخراسانيّ قدّس سرّه ٢٢٦
أصالة البراءة الشرعيّة في الشبهات الموضوعيّة ٢٣٧
في حسن الاحتياط شرعًا ٢٣٧
في حسن الاحتياط في الشبهات الوجوبيّة العباديّة ٢٣٨
في جريان الاحتياط في العباديّات ٢٣٩

في اندكاك الأمرين ٢٤٠
الكلام في جهات البحث عن الاحتياط في العبادات..... ٢٤١
قاعدة التسامح في أدلّة السنن..... ٢٤٧
في كون المسألة تصلح أن تكون أصوليّة وفقهيّة وكلاميّة..... ٢٤٧
النسبة بين أخبار التسامح وأدلّة الخبر الواحد ٢٤٩
جواز الحكم بالاستحباب لاعتبار التسامح ٢٥٣
في أنَّ أوامر الاحتياط تعبديّة أو توصّليّة ٢٥٨
في بيان المصحّح لعباديّة أوامر الاحتياط ٢٦٠
تنبيهات..... ٢٦١
الأمر الأوّل: في كون المسألة أصوليّة وفقهيّة ٢٦١
الأمر الثاني: في جريان القاعدة في المكروهات وعدمه ٢٦٢
الأمر الثالث: في عدم جريان القاعدة في القصص والحكايات ٢٦٢
الأمر الرابع: في شمول الرواية الضعيفة الدالّة على الاستحباب ٢٦٣
الأمر الخامس: في شمول القاعدة لفتوى الفقيه ٢٦٣
الأمر السادس: في شمول القاعدة للخبر الضعيف الدالّ على الوجوب ٢٦٤
في حكم الشكّ في الوجوب التخييريّ وأنحائه ٢٦٥
البراءة عند تعذّر الطرف المعلوم الوجوب ٢٦٧
البراءة عند تعذّر الطرف المشكوك الوجوب ٢٦٨
في دفع توهّم كون البراءة تجري فيما لا بدل له ٢٧٠

في تقريب القول بالبراءة ٢٧١
في مناقشة التقريب الثاني ٢٧٢
في ضابط التخيير الشرعيّ والعقليّ ٢٨١
في احتمالات كون الائتمام مسقطًا للقراءة ٢٨٤
في بيان حال التردّد بين التعيين والتخيير ٢٨٨
المرجع في الشكّ في تخييريّة واجبين ٢٩٤
في توضيح المبحث ٢٩٩
الأمر الأوّل: في كون الوجوب التخييريّ ناشئًا عن ملاك واحد ٢٩٩
الأمر الثاني: في كون الوجوب التخييريّ تكليفًا واحدًا على نحو البدل ٣٠٠
الأمر الثالث: في أنّ الإتيان بأحد فعلي الوجوب التخييريّ مسقط للآخر ٣٠١
الأمر الرابع: في صور الشكّ في امتثال الوجوب التخييريّ ٣٠٢
الأمر الخامس: في كون الأصل اللفظيّ مقتضٍ للتعيين ٣٠٥
الأمر السادس: فيما لو دار التكليف بين العينيّة والكفائيّة ٣١٤
الأصل في التعيين والتخيير الاشتغال ٣١٥
تنبيهان ٣١٦
التنبيه الأوّل: في عدم اعتبار محتمل الأهمّيّة في المقام ٣١٦
مقدّمة في حقيقة التخيير الأصليّ ومراجعه ٣١٨
في حقيقة التخير العارضيّ ٣٢٢

شبهة القول بعدم الترتّب..... ٣٢٤
تقريب القول بالبراءة في التعيين والتخيير ٣٢٥
في دوران الأمر بين التعيين والتخيير العارضيّ..... ٣٣٣
في دوران الأمر بين كون الوجوب عينيًّا أو كفائيًّا..... ٣٣٤
التنبيه الثاني: في لازم كون الوجوب على كلِّ فرد مشروطًا بعدم امتثال الآخر ٣٣٥
في الشبهة الوجوبيّة الموضوعيّة ٣٣٦
حكم من فاتته فرائض ولا يعلم مقدارها ٣٣٦
في توجيه صاحب الحاشية للحكم بالاحتياط ٣٣٨
مسألة: في حكم تارك الصلاة والسارق إذا تابا ٣٤٤
المسألة الثالثة: في دوران الأمر بين المحذورين ٣٤٧
في منجّزيّة العلم الإجماليّ بأحد المحذورين..... ٣٤٧

المبحث الثالث

في التخيير

في أقسام الوجوب التخييريّ..... ٣٥٧
القسم الأوّل: في الشكّ في التخيير الأصليّ ٣٥٧
في أنحاء الشكّ في التخيير الأصليّ ٣٥٧
القسم الثاني: في الشكّ في التخيير العارضيّ الناشئ من باب التزاحم..... ٣٦٤
في التخيير الناشئ عن تعارض الدليلين وتساويهما..... ٣٦٨
القسم الثالث: في الشكّ في كون الوجوب كفائيًّا أو عينيًّا وبيان

حقيقة الكفائيّ.....٣٦٩
صورة الشبهة الوجوبية ٣٧٠
في الشبهة الموضوعيّة.....٣٧١
فرع: في وجوب الاحتياط في قضاء الفوائت التي لا يعلم كميّتها.....٣٧٣
المسألة الثالثة في دوران الأمر بين المحذورين.....٣٧٩
المطلب الأوّل: في كون أحد الطرفين محتمل الرجحان.....٣٩٨
المطلب الثاني: في كون التخيير بدويًّا أو استمراريًّا ٣٩٩
المطلب الثالث: في الدوران بين الحرمة والإيجاب لتعارض النصّين ٤٠٩
المطلب الرابع: في كون أحد الأمرين أو كليهما تعبّديًّا ٤٠٩
المطلب الخامس: في الدوران بين الشرط والمانع ٤١٠
المطلب السادس: في الشكّ في المكلّف به مع العلم بأصل التكليف.....٤١٣
مراتب الشكّ في المكلّف به.....٤١٣
الأولى في ضابط الشكّ في المكلّف به والتكليف ٤١٤
المبحث الأوّل: في الشبهة المحصورة التحريميّة ٤١٦
الجهة الأولى في حرمة المخالفة القطعيّة ٤١٦
في الجهات التي يتوقّف عليها جريان الحكم الظاهريّ....٤١٩
في مناقشة انطباق رواية الحلّيّة على أطراف العلم الإجماليّ.٤٢٣
في عدم جريان الأصول غير الإحرازيّة النافية للتكليف ..٤٢٩

الجهة الثانيّة في وجوب الموافقة القطعيّة ٤٣٣
في الإيراد على دعوى سقوط الأصلين للتعارض وجوابه. ٤٣٧
في دفع توهّم كون المقام موردًا للتقييد ٤٤١
في طرق انحلال العلم الإجماليّ ٤٤٦
في صور منجّزيّة العلم الإجماليّ ٤٥٠
في صورة تقدّم الانكشاف..... ٤٥٠
في صورة تأخّر الانكشاف ٤٥١
ما لو كان الأصل في المرتبة المتأخّرة نافيًا ٤٥٨
التنبيه الأوّل: في كون العلم الإجماليّ مردّد العنوان مع العلم بمتعلّقه ٤٦٥
التنبيه الثاني: في كون وجوب الاحتياط حكمًا إرشاديًّا ٤٦٧
التنبيه الثالث: في ترتّب الأثر على المعلوم بالإجمال ٤٦٧
فائدة: في موارد عدم الابتلاء..... ٤٧٣
التنبيه الرابع: في حكم ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة..... ٤٧٤
الكلام في مقام الثبوت ٤٧٦
في استدلال صاحب الغنية ومناقشته ٤٧٧
الكلام في مقام الإثبات ٤٧٩
في تنقيح أنَّ نجاسة الملاقي بالملاقاة أو بالسريان..... ٤٨٠
في أقسام فقد الملاقي بالقياس إلى العلم الإجماليّ بالنجاسة ٤٨٨
في تأخّر العلم الإجماليّ عن فقد الملاقي..... ٤٨٩

في تقدّم العلم الإجماليّ على فقد الملاقي ٤٨٩
في مقارنة العلم الإجماليّ لفقد الملاقي ٤٩٠
في تنقيح المسألة بناءً على كون نجاسة الملاقي بالسريان ...٤٩٠