

بدائع البحوث

في

علم الأصول

يبحث عن أهم القواعد اللفظية

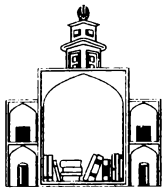
بأسلوب بديع ومنهج دراسي جديد

للشيخ علي أكبر السيفي المازندراني

الجزء السابع

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة



٥٨٧

بدائع البحوث في علم الأصول

يبحث عن أهم القواعد اللفظية

بأسلوب بديع ومنهج دراسي جديد

للشيخ علي أكبر السيفي المازندراني

الجزء السابع

شبكة الفكر
alfeker.net

مؤسسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة

سرشناسه: سيفي، علي اكبر، ١٣٣٥ -
عنوان ونام پديدآور: بدايع البحوث في علم الأُصول: يحتوى على قواعد جديد لها دخل في الاستنباط / علي اكبر السيفي المازندراني.
مشخصات نشر: قم: جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤٢٥ ق = ١٣٨٣
مشخصات ظاهري: ٤٠٨ ص.
فروست: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة: ٨٦٤، ٨٦٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ٥٨٧.
شابك: (دوره): ٩ ـ ٧٥٩ ـ ٤٧٠ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨
ج ١: ٥ ـ ٧٦٠ ـ ٤٧٠ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨
ج ٢: ٥ ـ ١١١ ـ ٤٧٠ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨
ج ٣: ٨ ـ ٧٦٩ ـ ٤٧٠ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨
ج ٤: ٤ ـ ٧٧٠ ـ ٤٧٠ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨
ج ٥: ١ ـ ٨٧٠ ـ ٤٧٠ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨
ج ٦: ٨ ـ ٨٧١ ـ ٤٧٠ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨
وضعيت فهرست نويسى: فيپا.
يادداشت: ج. ٣ (چاپ اول: ١٣٨٥).
يادداشت: ج. ٤ (چاپ اول: ١٣٨٥) (فيپا).
يادداشت: ج. ٧ (چاپ اول: ١٤٣٢ ق. = ١٣٩٠) (فيپا).
يادداشت: كتابنامه.
مندرجات: . ج. ٧. يبحث عن أهمّ القواعد اللفظية بأسلوب بديع ومنهج دراسي جديد.
موضوع: اصول فقه شيعه
شناسه افزوده: جامعه مدرسين حوزه علميه قم. دفتر انتشارات اسلامى
رده بندى كنگره: ١٣٨٣ ٤ ب ٩٧ س /BP ١٥٩/٨
رده بندى ديويى: ٣١٢ / ٢٩٧
شماره كتابشناسى ملى: ١٥٢١٥ ـ ٨٣ م

بدايـع البحوث
في علم الأُصول
(ج٧)

■ تأليف: الأُستاذ الألمعي الشيخ علي‌أكبر السيفيّ المازندرانيّ □
■ الموضوع: الأُصول □
■ طبع ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي □
■ عدد الصفحات: ٤٠٨ □
■ الطبعة: الأُولى □
■ المطبوع: ٥٠٠ نسخة □
■ التاريخ: ١٤٣٢ هـ. ق. □
■ شابك ج٧: ٩٧٨ـ٦٠٠ـ١٤٣ـ٠٣٨ـ١ □
ISBN 978 - 600 - 143 - 038 - 1

مؤسّسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة

«الحجـــج العقلائيـة»

«غير اللـفظيـة»

- السيرة العقلائية: المحاورية والعملية
- الأمارات المتجذّرة في السيرة العقلائية
- أمارية الشهرة / الحالة السابقة / خبر الثقة
- حجّية قول اللغوي / أمارية اليد
- التطبيقات الفقهية

السيرة العقلائية

أقسام الحجج العقلائية ومحلّ الكلام

والحجج إن كان لها جذرٌ في السيرة العقلائية، ولكن الشارع أمضاها ـ من دون جعل له من عنده ـ، تسمّى بالحجج العقلائية. وهي إمّا محاوريّة لفظية أو غير لفظية.

أمّا المحاوريّة اللفظية، فقد سبق تعريفها وأقسامها، وبحثنا عن كل قسم منها مفصّلاً. وقد شملت مباحث الحجج العقلائية المحاوريّة ستّة مجلدات من كتابنا هذا «بدايع البحوث».

وموضوع البحث في المقام الحجج العقلائية غير اللفظية، فنقول: الحجج العقلائية غير اللفظية ـ كما يعلم من عنوانها ـ تتركّب من عنصرين.

أحدهما: كون الحجّة عقلائية ؛ بأن تبتني حجيّتها على أساس جريان سيرة العقلاء واستقرار بنائهم العملي في تعاملاتهم وأُمورهم في مختلف مجالات العيش.

ثانيهما: اختصاص سيرة العقلاء بغير مقام المحاورة والمكالمة والتفهيم والتفهّم، وهي سيرتهم العملية الجارية في مختلف مجالات عيشهم وسلوكهم العملي في شؤونهم وأُمورهم اليومية.

السيرة العقلائية تدخل في السنّة بإمضاء الشارع؟

قد بحثنا مفصّلاً عن السيرة العقلائية وأقسامها وأحكامها ووجه حجّيتها الشرعية وفرقها مع سيرة المتشرّعة في المجلد الثاني من كتابنا هذا، فراجع[1].

ومن أجل ذلك نكتفي ههنا بالتعرّض إلى بعض مهمّات هذه المسألة.

السيرة العقلائية وإن ليست مجعولة من الشارع، إلّا أنّ اعتبارها لمّا كان بتقرير عامٍّ من الشارع تدخل في السنّة ثانياً وبالعرض.

ويمكن أن يقال: إنّ ما أمضاه الشارع من سيرة العقلاء دليل مستقلٌّ برأسه؛ نظراً إلى عدم حصر الأدلّة في الأربعة المعهودة، كما هو مقتضى التحقيق، كما أنّ سيرة المتشرعة أيضاً تكون بهذا الاعتبار دليلاً مستقلاً، وإن كانت في الحقيقة وليدة السنّة ونصوص أهل البيت عليهم السلام وبذلك تفترق عن السيرة العقلائية.

ولايخفى أنّ السيرة العقلائية في نفسها لاتفيد إلّا الظنّ بالحكم. وإنّما الظن المتحقق بها يصير معتبراً وحجّة شرعية بإمضاء الشارع، ولو بعدم ردعها بعد ما كانت بمرأى الشارع ومسمعه.

وههنا سؤال ينبغي الالتفات إليها والإجابة عنها.

حاصل السؤال: إنّه كيف يكون مجرد سكوت الشارع وعدم ردعه عن السيرة العقلائية إمضاءً وتقريراً لها؟ وكيف تصير السيرة بذلك داخلة في السنّة؟ ؛ إذ لعلّه لم يكن بصدد التعرّض لها نفياً أو إثباتاً.

ويمكن الجواب عن ذلك بوجهين:

أحدهما: أنّ الشارع نفسه من أحد العقلاء وكذلك عموم المسلمين والمؤمنين المتشرّعين المعاصرين للشارع، فإنّهم من العقلاء، فلا مناص من

---

(١) بدايع البحوث في علم الأُصول: ج ٢، ص ١٣ ـ ١٤.

جريان السيرة العقلائية واستقرارها بينهم، وإلّا لا بدّ من نقل مخالفتهم أو مخالفة الشارع لها عملاً أو لفظاً، فإذا لم يُنقل شيءٌ من ذلك من أحد، يكشف ذلك عن كون الشارع والمتشرّعين عاملين بالسيرة ؛ لعدم تصوّر أمر ثالث مستقلّ أو مشترك بين الموافقة وبين المخالفة عملاً في مثل المقام، بل إنّما الدوران بينهما. وهذا هو السرّ في كشف عدم ردع الشارع عن استقرار دأبه على العمل بالسيرة العقلائية.

ثانيهما: أنّه لو لم يكن الشارع موافقاً للعقلاء ولم تكن سيرتهم ممضاةً عنده ومع ذلك لم يردع عنها، لفُهم من عدم ردعه موافقته لما جرت عليه سيرة العقلاء ـ ومنهم المؤمنين المتشرّعين ـ بمرآه ومسمعه، وهذا إغراؤهم بالجهل و اضلالهم عن الحقّ، وإنّ عقابهم على ذلك عقابٌ بلا بيان، ويستحيل صدور ذلك من الشارع الحكيم. فمن أجل ذلك يكشف عدم الردع بطريق الإنّ عن موافقة الشارع وإمضائه لما جرت عليه السيرة بمرآه ومسمعه.

الشك في الإمضاء مساوق لعدم الاعتبار

ملاك جواز إسناد حكم إلى الشارع إنّما هو انتهاءُ اعتبار دليله إلى الشارع ولو بإمضائه، فلو لا ذلك لايجوز إسناد دليل ولا مؤدّاه إلى الشارع، بل يدخل في الافتراء عليه، بقرينة المقابلة بين إذنه وبين الافتراء عليه في قوله تعالى: ﴿قل آآلله أذن لكم أم على الله تفترون﴾.[1]

وعليه فاذا شُكَّ في اعتبار ظنّ شرعاً، مقتضى الأصل والقاعدة عدم اعتباره؛ لأنّ الأمارية والحجّية ونحوهما من الأحكام الوضعية، بحاجة إلى اعتبار وجعل، فاذا شُك في الإمضاء مقتضى الأصل عدمه.

---

(١) يونس: ٥٩.

ودليل الاعتبار تارة: لفظ وكلام صادرٌ من الشارع كالنصوص الشرعية الواردة في خلال الآيات والروايات. وأُخرى: فعل المعصوم، وثالثة: تقريره بنفس السكوت وعدم الردع. فلا بد من تحقق أحد هذه الثلاثة لإثبات اعتبار السيرة العقلائية.

هذا، ولكن إذا نشأ الشك في حجّية السيرة العقلائية من الشكّ في وصول الردع، يجري استصحاب عدم صدور ردع من الشارع، ولازم ذلك الحكم بحجّية السيرة العقلائية حينئذٍ. مثل ما لو تعارضت النصوص المثبتة والنافية أو كان النصّ النافي مجملاً أو مختلفاً في الدلالة على النفي، فلم يثبت للفقيه صلاحية النصّ الشرعي لردع السيرة في مورد، فشكّ لأجل ذلك في وصول الردع من الشارع. فمقتضى الصناعة والقاعدة حينئذٍ الحكم بحجية السيرة العقلائية؛ نظراً إلى كفاية مجرّد عدم ثبوت الردع لإمضائها.

ولايجري أصل عدم جعل الحجّية حينئذٍ؛ وذلك لأنّ موضوعه الشك في الحجّية. واستصحاب عدم صدور الردع بجريانه يرفع الشك في الحجّية. وهو أصل سببيٌ مقدّمٌ على الأصل المزبور بالورود؛ لأنّ عدم الردع بمنزلة الإمضاء. وهو في مرتبة السبب لحجّية بناء العقلاء.

إمضائية السيرة لا تنافي ترتيب آثار الحجّية

كون حجّية السيرة العقلائية إمضائية لا ينافي ترتيب جميع آثار الحجّية عليها.

بيان ذلك: أنّه لا ريب في كون اعتبار الحجج العقلائية غير اللفظية من باب الطريقية، لا السببية. وذلك لا لعدم تصور المصلحة السلوكية؛ نظراً إلى عدم أمر من الشارع باتباع السيرة العقلائية حتى تتصور مصلحة في سلوكها، بل لأنّها يستلزم التصويب الباطل، وإن خالفنا ذلك في محلّه كما سيأتي.

ولكن قد يتوهّم أنّ مجرد السكوت وعدم الردع لا يصلح لذلك، كما لايخفى. و من هنا لا تتصور المصلحة السلوكية في الحجج العقلائية غير اللفظية ؛ حيث لم يصدر من الشارع لفظٌ ولا أمر باتباعها ؛ لكي يتصوّر وجود المصلحة في نفس اتباعه.

ولكنه غير وجيه ؛ لأنّ البناء على استفادة حجّية السيرة العقلائية من مجرد عدم ردعها من الشارع، يستلزم ترتيب آثار الحجّية الشرعية عليها، ومنها: المصلحة في نفس سلوك واتباع الحجّة الشرعية.

وعليه فكون حجّية السيرة العقلائية إمضائيةً لاينافي ترتيب آثار الحجّة الشرعية عليها ـ ومن تلك الآثار المصلحة السلوكية على القول بها، ومنها المنجّزية والمعذّرية ـ، فلا إشكال في ثبوتهما لهذا القسم من الحجّية ؛ نظراً إلى ثبوتهما لذات الحجّة، بل إنّهما معنى الحجّية وحقيقتها في اصطلاح الأُصوليين.

وقد تبيّن من هذا البيان أنّه إذا علمنا من الشارع في موردٍ أنّه اتّخذ فيه مسلكاً غير بناءِ العقلاء، لا طريقية للسيرة العقلائية حينئذٍ ؛ نظراً إلى تحقق ردع الشارع لها بذلك.

تحصّل مما ذكرناه في المقام :

أوّلاً: أنّ السيرة العقلائية تدخل في السنّة بإمضاء الشارع.

وثانياً: أنّ ملاك جواز إسناد حكم إلى الشارع ثبوت حجّية دليل شرعاً.

وثالثاً: الشك في الإمضاء مساوق لعدم الاعتبار.

ورابعاً: إنّ إمضائية السيرة العقلائية لا تنافي ترتيب آثار الحجّة الشرعية عليها، ومنها المصلحة السلوكية على القول بها. كما أنّ منها المنجّزية والمعذّرية.

الأمارات التي لها جذرٌ في السيرة العقلائية

تمهيد وتقسيم

هذا النوع من الحجج ـ كما عرفت من عنوانها ـ لابدّ لها من جذرٍ في السيرة العقلائية. فما ليس من هذا القبيل خارجٌ عن هذا القسم. وكل ما يفيد الظنّ النوعي جرت سيرة العقلاء على الأخذ به. ولكن لابد من إثبات عدم وصول ردع من الشارع عنه.

وذلك مثل أمارية اليد على الملكية، وحجّية خبر الواحد، وقول اللغوي وأمارية الحالة السابقة على وجودها في الزمان اللاحق ما لم يثبت خلافها، على ما قيل في توجيه الاستصحاب ببناء العقلاء.

ومن هذا القبيل حجّية الشهرة في النقل، والشهرة الفتوائية القدمائيّة الجابرة ضعف سند الخبر. المحرَز استناد مشهور القدماء إليه، على ما سيأتي بيانه.

وعليه فالأمارات والحجج المفيدة للظنّ النوعي المتجذّرة في السيرة العقلائية خمسة، وهي:

١ ـ قاعدة أمارية اليد على الملكية.

٢ ـ الاستصحاب.

٣ ـ خبر الثقة ببناء العقلاء.

٤ ـ الشهرة.

٥ ـ قول اللغوي.

أمارية اليد

أمّا قاعدة أمارية اليد، فينبغي عدّها من القواعد الأُصولية؛ نظراً إلى انتاجها حجّية اليد على الملكية. وقد عرفت في محلّه أنّ القاعدة الأُصولية إنّما هي القاعدة الممهّدة لتحصيل الحجّة على الحكم الكلي الوضعي أو التكليفي. ولكن مع ذلك جرت عادة الفقهاء على البحث عن هذه القاعدة في خلال الأبواب والقواعد الفقهية. وقد تبعناهم في ذلك فبحثنا عن هذه القاعدة في قسم القواعد المعاملية من كتابنا «مباني الفقه الفعّال».

وملاك حجّيتها عند العقلاء إفادتها الظنّ النوعي بالملكية.

أمّا الظنّ النوعي، فالمقصود منه كون الأمارة من شأنها أن تفيد الظنّ عند غالب الناس. وقد وقع البحث والنقض والابرام في حجّية الظنّ النوعي[1].

والوجه في حجّية الظنّ النوعي استقرار سيرة العقلاء على العمل به وترتيب الأثر عليه، فلو لم يكن حجّة عنده لكان عليه ردع السيرة العقلائية الجارية على العمل به، فإذا لم يرد منه نهيٌ عن ذلك، يكشف ذلك عن حجّيته عنده. وهل يحتاج إثبات تقريره في مثل المقام إلى الإمضاء بالدليل اللفظي أو يكفي مجرد السكوت وعدم الردع؟ والحقّ كفاية مجرد عدم الردع إذا كان الظنّ النوعي ممّا جرت على العمل به السيرة العقلائية بمسمع الشارع ومرآه؛ إذ يستلزم ذلك عادةً موافقته للسيرة، وإلّا لنُقل مخالفته وليلزم الإغراءُ بالجهل، كما قلنا آنفاً.

خبر الثقة في سيرة العقلاء

وأمّا خبر الثقة فلا إشكال في إفادته الظنّ النوعي وجريان سيرة العقلاء على الأخذ به. ومن هنا استُدل لحجّيته بجريان سيرة العقلاء على الأخذ به في إثبات الموضوعات والوقايع

---

(١) أُصول الفقه، للشيخ المظفّر: ج ٢، ص ١٥. / مصباح الأصول: ج ٢، ص ١١٣ / هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٣٣٦.

ومقام الشهادات وإثبات الحقوق والجرائم بلا فرق بين المقامات. وقد جعلها السيد الخوئي عمدة الدليل على حجّية خبر الثقة ؛ حيث قال: «فانّ سيرة العقلاء قد استقرّت على العمل بخبر الثقة في جميع أُمورهم، ولم يردع عنها الشارع، فانّه لو ردع عن العمل بخبر الثقة لوصل إلينا، كما وصل منعه عن العمل بالقياس، مع أنّ العامل بالقياس أقل من العامل بخبر الثقة بكثير، و قد بلغت الروايات المانعة عن العمل بالقياس إلى خمسمائة رواية تقريباً، ولم تصل في المنع عن العمل بخبر الثقة رواية واحدة، فيستكشف من ذلك كشفاً قطعياً أنّ الشارع قد أمضى سيرة العقلاء في العمل بخبر الثقة.

فتحصل مما ذكرنا أنّ العمدة في دليل حجّية الخبر هي سيرة العقلاء الممضاة عند الشارع»[1]. وسيأتي البحث عن ذلك في مبحث حجّية خبر الواحد.

قول اللغوي

وأمّا قول اللغوي فمقتضى التحقيق عدم حجّيته شرعاً، وذلك لأنّه وإن يفيد الوثوق النوعي وجرت على الأخذ به السيرة العقلائية ؛ لاستقرار بنائهم على الرجوع إلى أهل الخبرة. إلّا أنّه لم يكن معمولاً جارياً بين المتشرعة بالتمسك به لإثبات حكم شرعي في مرأى ومسمع الإمام، ولم يعلم استدلال الأئمة به في مقام الفتوى والاستدلال لإثبات الأحكام الشرعية لو لم يكن ذلك مقطوع العدم.

ويعتبر في إثبات امضاء السيرة العقلائيّة من جانب الشارع إحراز جريانها بين المسلمين بمرأى ومسمع الشارع. فلو علم بعدم جريانها، بل لو شك في جريانها لايمكن إثبات الإمضاء ولو بعدم الردع.

ولكن لاحاجة لإثبات حجّية قول اللغوي إلى ذلك، لأنّ اتفاق أهل اللغة على

---

(١) جواهر الكلام: ج ٦، ص ١٧١، ومصباح الأُصول: ج ٢، ص ١٩٦ ـ ١٩٧.

معنى مما يوجب الاطمئنان والوثوق عادة بالمعنى الموضوع له، إلّا أن يتفرّد بعضهم في معنى لغة فليس بحجّة. أو تعارض أقوالهم. فيكفي حينئذٍ أصالة عدم النقل لإثبات وضع المعنى المتبادر في عصره.

نعم لو كان اللغوي ثقة لا إشكال في حجّية قوله من باب حجّية خبرالثقة.

الحالة السابقة والشهرة

وأمّا الحالة السابقة، فقد استُدل لأماريتها العقلائية بجريان سيرة العقلاء عند الشك على الأخذ بها. وجُعل ذلك من أدلّة الاستصحاب. وجعل بعضهم الحالة السابقة قرينة عقلية ؛ بدعوى حكم العقل، بل استقلاله في الحكم ببقاء الحالة المتيقّنة السابقة ما لم يعلم زوالها وانتقاضها، كما سيأتي نقل ذلك من الأصحاب في كلام المحقق في المعتبر والمحدث البحراني في الحدائق في مبحث الاستصحاب.

أمّا الشهرة فلا ريب في استقرار السيرة العقلائية على الأخذ بها ما لم يُعلم كذب مستندها أو انتهائها إلى خبر المجهول الحال والضعيف. وذلك لأنّها تورث الوثوق النوعي، بل الاطمئنان العرفي. وهو المراد من قوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لاريب فيه»[1] فإنّ الريب في كلامه عليه السلام عرفي، فكذلك نفيه.

وأمّا الشهرة العملية القدمائية، فاستُدِل بها لانجبار ضعف سند الخبر بعمل مشهور القدماء واستنادهم إليه في الفتوى. وقد بحثنا عن ذلك وبيّنّا تقريب الاستدلال له ببناء العقلاء في كتابنا «مقياس الرواية»، وسيأتي تفصيل البحث عن ذلك في مبحث الشهرة.

هذا في الشهرة الفتوائية. وكذا في تقديم الخبر المشهور على غيره بالشهرة الروائية. وإن صرّح بذلك في الأخبار العلاجية أيضاً، ولكن عُلّل فيها

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، ص ٨٠ ح ١٩.

تقديمه بأنّه مما لا ريب فيه. وعدم الارتياب إمّا عقلاً أو عقلائياً. وعلى أيّ حال لا ريب في أنّ لدليل اعتبار الشهرة جذراً في السيرة العقلائية.

وهناك قواعد أُخرى أُصولية وفقهية وأحكام وضعية مستندة إلى سيرة العقلاء، قد بحثنا عنها في كتابنا «مباني الفقه الفعّال» ، وفي مطاوي بحوثنا في مختلف أبواب الفقه من كتابنا الكبير دليل تحرير الوسيلة.

فتحصّل: أنّ المحور الأصلي في الحجج العقلائية غير اللفظية إنّما هو السيرة العقلائية العملية.

وعمدة ما يندرج تحتها خمسة عناصر، وهي:

١ ـ قول اللغوي.

٢ ـ الشهرة في النقل، والشهرة الفتوائية والروائية.

٣ ـ الحالة السابقة، المبني عليها الاستصحاب.

٤ ـ خبر الثقة.

٥ ـ أمارية اليد وحجّية قول ذي اليد.

هذا عمدة ما ينبغي أن نتعرّض لها في المقام.

وسيأتي البحث عن بعضها الآخر، كخبر الواحد والشهرة، والاستصحاب في المباحث القادمة إن شاء الله.

تطبيقات فقهية

وقد استدل الفقهاء بسيرة العقلاء العملية لفتاويهم في مختلف الفروع الفقهية.

حجّية خبر الثقة في دخول الوقت وتعيين القبلة

من هذه الفروع: الحكم بدخول الوقت وتعيين جهة القبلة بقول خبر الثقة، فقد استدل لذلك المحقق آغا رضا الهمداني بسيرة العقلاء ؛ حيث قال: «الأقوى كفاية عدل واحد بل مطلق الثقة في غير مورد الخصومات وما يتعلّق بالدعاوي كما نحن فيه ونظائره؛ لاستقرار سيرة العقلاء على التعويل على أخبار الثقات في الأُمور الحسّية مما يتعلّق بمعاشهم ومعادهم وإمضاء الشارع لذلك، كما يشهد بذلك التدبّر في الأخبار الدالّة على حجّية خبر الواحد»[1].

ونظيره ما جاءَ في كلام السيد الإمام الراحل ؛ حيث قال: «و هل يثبت النجاسة بل سائر الموضوعات بخبر الثقة؟ قيل: نعم متمسكاً باستقرار سيرة العقلاء على العمل به، ولم يثبت الردع من الشارع، بل ثبت الإنفاذ في أخذ الأحكام والأخبار من الثقات، والظاهر من الأخبار الواردة في هذا المضمار أنّ الشارع

---

(١) مصباح الفقيه: ج ٢، ص ٦٩ الطبعة الحجرية.

لم يؤسّس حكماً، بل أنفذ ما لدى العقلاء من الأخذ عن الثقات، ولا فرق في نظر العقل والعقلاء بين الأحكام وموضوعاتها. نعم ورد الردع في بعض الموارد كأبواب الخصومات»[١].

جواز تملُّك ماوجد في الأرض الخربة

ومنها: ما لو انقطعت يد المالك عن ماله اختياراً بالإعراض أو من غير اختيار، مثل ما وجد في الأرض الخربة التي باد أهلها، فقد حكم السيد الإمام الراحل بجواز تملك ذلك المال حينئذٍ لواجده، واستدلّ لذلك بسيرة العقلاء؛ حيث قال: «إنّ الملكية علاقة اعتبارية يدور أحكامها مدار بقاءِ تلك العلاقة عرفاً كما في النسب، فعند انقطاعها عن صاحبها؛ إمّا اختياراً كما في صورة الإعراض أو قهراً كما في البلاد الخربة في الأعصار القديمة مما لا يُحفظ إضافته إلى مالك مخصوص...، فحينئذٍ يعامل مع ذلك المال معاملة المباحات الأصلية، كما يقضي بذلك استقرار سيرة العقلاء قاطبة عليه»[٢].

جواز التصرف في ملك الغير إذا دلّت قرائن على رضاه

ومنها: جواز التصرّف في ملك الغير إذا دلّت قرائنٌ وشواهد عرفية على رضاه، كالمضائف والحمّامات والخانات المفتوحة أبوابها، فقد استدلّ الفقيه البارع السيّد الكلبايكاني بسيرة العقلاء لجواز التصرّف فيها؛ حيث علّل لجواز ذلك بقوله: «لايبعد حجّية ظواهر تلك الأفعال لقيام سيرة العقلاء على العمل بها والاحتجاج عليها»[٣].

---

(١) كتاب الطهارة: ج ٣، ص ٥٥٢.
(٢) المصدر: ص ١١٨.
(٣) العروة الوثقى: ج ٢، ص ٣١٦، (ط جماعة المدرسين).

وقال السيد الحكيم في تعليل ذلك بالسيرة: «و يمكن الاستدلال له بالسيرة إلّا أنّ في ثبوتها مع عدم الفعل الدالّ على ذلك تأمّلاً، فالاقتصار على المتيقّن ـ وهو صورة وجود فعل دالّ على الرضا ـ متعيّن، بل لعل حجّية ظهور الفعل كحجّية ظهور القول مما استقرّ عليه بناء العقلاء مع قطع النظر عن سيرة المتشرّعة، فالعمل عليه متعيّن»[١].

وجوب أداءِ الحقوق الواجبة عند ظهور أمارات الموت

ومنها: وجوب أداءِ حقوق الناس الواجبة عند ظهور أمارات الموت.

وقد وجّه السيد الحكيم وجوب ذلك باستقرار سيرة العقلاء على عدم المعذورية في التأخير حينئذٍ؛ حيث قال:

«و كأنّ الوجه فيه استقرار سيرة العقلاء على عدم المعذورية في الفوات لو أخّر مع ظهور أمارات عدم القدرة على الأداء على تقدير التأخير»[٢].

ومنها: جواز معاملات الصبي المميّز الرشيد، وحمل نصوص رفع القلم عنه على صورة استقلاله، وعدم إذن الولي. وعلّلوا جواز معاملاته بسيرة العقلاءِ؛ كما جاءَ في كلام السيد الحكيم؛ حيث جعلها الوجه الثالث من الوجوه المستدلّ بها لذلك بقوله: «الثالث السيرة التي ادّعاها غير واحد من الأعلام على وقوع المعاملة مع الصبيان قبل البلوغ في بلاد الإسلام وفي جميع الأعصار، وحملها على كونها صادرة من غير المبالين في الدين. كما ترى خلاف المقطوع به؛ فإنّ الظاهر استقرار سيرة العقلاء على المعاملة مع المميّزين مع رشدهم كالبالغين. ولأجل عدم الردع عنها من الشارع المقدس جرى عليها المتشرّعة»[٣].

---

(١) مستمسك العروة: ج ٢، ص ٤٣٢.
(٢) المصدر: ج ٤، ص ٩.
(٣) المصدر: ج ١٤، ص ٣٨٥.

ونظير ذلك ما قال في نهج الفقاهة[١].

دليل ضمان اليد وقاعدة ما يضمن

ومنها: حكم الضمان في قاعدة ضمان اليد ويتبعه قاعدة: ما يضمن، فقد استُدلّ له بالسيرة العقلائية، كما أشار إليه السيد الخوئي بقوله: «إنّ المدرك الصحيح لأصل القاعدة إنّما هو ضمان اليد الثابث بالسيرة العقلائية الممضاة من قبل الشارع»[٢].

إلى غير ذلك من الفروع الكثيرة من مختلف الأبواب الفقهية مما لا يُحصى واستقصاؤه خارج عن غرض المقام.

---

(١) نهج الفقاهة: ص ١٨٣ ـ ١٨٤.

(٢) مصباح الفقاهة: ج ٢، ص ٣٨٦.

﴿ الحجج العقلية ﴾

- تعريف الدليل العقلي وحجّيته وأقسامه
- غير المستقلّات العقلية
- مقدّمة الواجب
- اجتماع الأمر والنهي
- المستقلّات العقلية: الحسن والقبح العقليان
- الملازمات العقلية / قاعدةقبح تكليف العاجز
- القطع وما يتعلّق به / ضروريات الدين
- استصحاب حال العقل
- العلم الإجمالي وأحكامه

﴿تعريف الدليل العقلي﴾

﴿و أقسامه و حجّيته﴾

- التعريف والأقسام
- حجّية العقل من منظر الكتاب والسنّة
- التطبيقات الفقهية

١ ـ المنصّة والتعريف.

٢ ـ أقسام الدليل العقلي.

٣ ـ حجّية العقل من منظر الكتاب والسنّة.

٤ ـ نطاق حجّية الدليل العقلي من منظر الكتاب.

٥ ـ حجّية الدليل العقلي من منظر النصوص.

المنصّة والتعريف

الدليل العقلي: كل قضية يستقل بها العقل ويستنبط الفقيه به الحكم الشرعي.

وقد جعل علماءُ الخاصّة العقل رابع الأدلّة، وأضاف علماءُ السنّة القياس والاستحسان والمصالح المرسلة وسدّ الذرائع. فمقصود أصحابنا من الدليل العقلي غير شامل للقياس ونحوه.(١)

يستفاد من كلام المفيد رحمه الله حصر الأدلّة في الكتاب والسنّة وأخبار الائمة عليهم السلام، وجعل العقل سبيلاً إلى معرفة حجّيتها، وجعل القواعد اللفظية سبيلاً إلى معرفة معانيها، والأخبار سبيلاً إلى إثبات أعيانها، قال رحمه الله: «إعلم أنّ أُصول الأحكام الشرعية ثلاثة أشياء: كتاب الله سبحانه، وسنّة نبيّه صلى الله عليه وآله وأقوال الأئمة الطاهرين عليهم السلام من بعده. والطرق الموصلة إلى علم المشروع في هذه الأُصول ثلاثة:

---

(١) أُصول الفقه، للشيخ المظفّر: ج ٢، ص ١٢١.

أحدها: العقل وهو السبيل إلى معرفة حجّية القرآن ودلائل الأخبار.

والثاني: اللسان، وهو السبيل إلى المعرفة بمعاني الكلام.

وثالثها: الأخبار، وهي السبيل إلى إثبات أعيان الأُصول من الكتاب والسنّة، و أقوال الأئمة عليهم السلام»[١].

وقيل[٢]: إنّ أوّل من جعل العقل رابع الأدلّة الأربعة، هو ابن ادريس في «السرائر»، ثم المحقق في «المعتبر».

أقسام الدليل العقلي

قسَّم المحقق في المعتبر[٣] الدليل العقلي إلى قسمين:

أحدهما: ما يتوقف على خطاب، وهو ثلاثة: لحن الخطاب، وهو المدلول الالتزامي بالملازمة العقلية، وهذا النوع يندرج في المدلول الالتزامي اللفظي، وإنّما جعل من أقسام الدليل العقلي ؛ لمكان الملازمة العقلية، وفحوى الخطاب، وهو المفهوم الموافق بالفحوى والأولوية القطعية، ودليل الخطاب، وهو مفهوم المخالفة.

ثانيهما: ما لا يتوقّف على خطاب ويستقلّ به العقل العملي من وجوه الحسن والقبح.

---

(١) التذكرة بأُصول الفقه: ص ٢٨.

(٢) والقائل هو الشيخ المظفّر في أُصول الفقه: ج ٢، ص ١٢٢.

(٣) قال في المعتبر: وأمّا دليل العقل فقسمان، أحدهما: ما يتوقّف فيه على الخطاب، وهو ثلاثة: الأوّل: لحن الخطاب، كقوله: «أن اضرب بعصاك الحجر فانفجرت»، أراد: فضرب. الثاني فحوى الخطاب وهو ما دلّ عليه بالتنبيه كقوله تعالى: ﴿لاتقلّ لهما أُفٍّ﴾. الثالث: دليل الخطاب، وهو تعليق الحكم على أحد وصفي الحقيقة، كقوله: «في سائمة الغنم الزكاة». فالشيخ يقول هو حجّة وعلم الهدى ينكره. وهو الحقّ... والقسم الثاني: ما ينفرد العقل بالدلالة عليه. وهو إمّا وجوب كردّ الوديعة، أو قبحٌ كالظلم والكذب، أو حسنٌ كالانصاف والصدق. / المعتبر: ج ١، ص ٣١.

وأضاف الشهيد الأوّل ـ في مقدّمة الذكرى[١] في القسم الأوّل مقدّمة الواجب، ومسألة الضد، وأصل الاباحة في المنافع والحرمة في المضارّ. وفي القسم الثاني البراءة الأصلية عند عدم دليل، وما لا دليل عليه، والأخذ بالأقلّ عند الدوران بينه وبين الأكثر، والاستصحاب.

وقد أجاد في تحرير ذلك صاحب الحدائق. وإليك نصّ كلامه، قالﷺ:

«المقام الثالث: في دليل العقل، وفسّره بعض بالبراءة الأصلية والاستصحاب، وآخرون قصروه على الثاني، وثالث فسّره بلحن الخطاب، وفحوى الخطاب، ودليل الخطاب، ورابع بعد البراءة الأصلية والاستصحاب بالتلازم بين الحكمين المندرج فيه مقدّمة الواجب واستلزام الأمر بالشيءِ النهي عن ضده الخاصّ والدلالة الالتزامية»[٢].

وفيه: أنّ بعض المذكورات من قبيل تنقيح صغرى ظواهر الخطابات، وبعضها خارج عن حكم العقل كالاستصحاب. والعجب من مثل ميرزا القمي؛ حيث جعل المفاهيم من الدليل العقلي على ما نسب إليه بعض المحقّقين[٣]، وكذلك المحقق في المعتبر، كما عرفت من كلامه. ولعلّ نظرهما إلى توقّف استظهار المعنى المقصود من الخطاب على الملازمة العقلية، ولكنّه لايجعل أصل الدليل عقلياً.

وتنقسم حجّية الدليل العقلي إلى قطعية وظنّية[٤]. ويمكن أيضاً تقسيم حكم العقل أو الدليل العقلي إلى مستقلّ وغير مستقلّ، وجه التسمية بالمستقلّات استغناؤها عن ضمّ صغرى شرعية، وبغير المستقلّات احتياجها إليه.

---

(١) الذكرى: ج ١، ص ٥٢ ـ ٥٣. (٢) الحدائق الناضرة: ج ١، ص ٤٠ ـ ٤١.

(٣) أُصول الفقه، للشيخ المظفر: ج ٢، ص ١٢٣ ـ ١٢٤.

(٤) المجموعة الكاملة: ج ٣، ص ٥٤٦ / هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٣١٥ و٤٩٦ / الوافية: ص ١٦٩.

كما ستعرف تفصيل ذلك في خلال المباحث القادمة.

وقد عُرّف المستقلّات العقلية بحكم العقل بالحسن والقبح. وعُرّف غير المستقلّات العقلية بحكم العقل بالملازمة بين حكم العقل والشرع، أو ما يحتاج في الدليلية على الحكم الشرعي إلى ضمّ صغرى شرعية، بخلاف المستقلّات.

وعرّفهما الشهيد الصدر بقوله:

«والمراد بالأوّل: ما لايحتاج إلى إثبات قضية شرعية لاستنباط الحكم منه. والمرادبالثاني: ما يحتاج إلى إثبات قضية شرعية كذلك.

ومثال الأوّل: القضية القائلة: بأنّ كل ما حكم العقل بحسنه أو قبحه حكم الشارع بوجوبه أو حرمته، فإنّ تطبيقها لاستنباط حرمة الظلم مثلاً، لا يتوقف على إثبات قضية شرعية مسبقة.

ومثال الثاني: القضية القائلة: إنّ وجوب شيءٍ يستلزم وجوب مقدّمته، فإنّ تطبيقها لاستنباط وجوب الوضوء يتوقف على إثبات قضية شرعية مسبقة، وهي وجوب الصلاة»[١].

وقسّم هذا العَلَم الدليل العقلي إلى قسمين آخرين[٢]:

١ ـ قضايا عقلية تكون عناصر مشتركة لعملية الاستنباط كوجوب المقدّمة و سائر القواعد الأُصولية المتجذّرة في حكم العقل، ممّا تجري في مختلف أبواب الفقه.

٢ ـ قضايا مرتبطة بأحكام شرعية معيّنة مختصّة بموضوع حكم خاصّ. كحكم العقل بحرمة المخدّر قياساً له على الخمر لاشتراك الملاك، وهو إذهاب الشعور، وحكم العقل بحرمة الكذب ؛ لأنّه قبيح.

---

(١) المجموعة الكاملة: ج ٣، ص ٤٩٧ / الوافية: ص ١٧١.

(٢) المجموعة الكاملة: ج ٣، ص ٤٩٥.

وتنحصر المستقلات العقلية في مسألة واحدة، وهي مسألة التحسين والتقبيح العقليين.

وقد قسّموا العقل بلحاظ ماهية حكمه إلى العقل النظري والعقل العملي. وعرّفوا العقل النظري بادراك أحكام الوجود والموجود، بل كلّ ما ينبغي أن يدركه العقل من الأُمور الواقعية. وعرّفوا العقل العملي بادراك ما ينبغي أن يُفعل أو لا ينبغي، لزوماً كان أم لا.

حجّية العقل من منظر الكتاب والسنّة

لاريب في كون حجّية حكم العقل البديهي ذاتياً غير مجعول من قِبَل الشارع، فلا محالة لايتوقف اعتباره على جعل الشارع، كما هو واضح. وهذا لا كلام فيه. وإنّما الكلام في حجّية العقل في الأحكام الشرعية التوقيفية ؛ نظراً إلى استكشافه مناطات الأحكام وتعميم الحكم المنصوص بتلك المناطات العقلية إلى غير مورد النصّ، وإلى الاتّكال على حكم العقل الظنّي في تعميم الحكم بالقياس، فيقع العقل في الخطأ وإن كان قاطعاً بالحكم الشرعي لما سلكه من المقدّمات الخاطئة.

فقد وردت نصوص ومنعت عن الاتّكال على العقل في استنباط الأحكام الشرعية، وفي قبال هذه النصوص وردت نصوص كثيرة متظافرة ودلّت على حجّية حكم العقل مطلقاً وإناطة الثواب والعقاب به.

ومقصودنا من عقد هذا المبحث تنقيح منصّة الدليل العقلي ونطاق حجّيته من زاوية منظر الشارع ومدلول نصوص الكتاب والسنّة.

وقد دلّ آيات الكتاب وأحاديث السنّة على اعتبار العقل وحجّيته لإثبات أحكام الشريعة. ومن هنا جعل الفقهاء العقل من أحد مصادر التشريع الأربعة الأصلية، وهي الكتاب والسنّة والإجماع والعقل.

نطاق حجّية الدليل العقلي من منظر الكتاب

أمّا الكتاب، فقد دلّت آيات كثيرة على أنّ إرسال الرسل وإنزال الكتب السماوية وخلق عجايب المخلوقات وإيجاد النظم البديع بين موجودات العالم، كلّ ذلك لغرض أن يعقل الإنسان ويعرف ربّ العالمين ويعبده. ومن جميع هذه الآيات يستفاد أنّ العبادة الحقيقية المؤدّية لحقّ العبودية لا تتحقق إلّا بالتعقل والتفكّر، بل صرّح في بعض الآيات أنّ العبادة من غير تعقّل ليست بعبادة حقيقة ولا توجب كمالاً ولا رشداً ولا فلاحاً، كما قال تعالى: ﴿أفٍّ لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون﴾[١]. وقد جعل الله الذين لا يعقلون في فعالهم وكلامهم وأحوالهم أخسّ وأحقر من الدوابّ، بقوله: ﴿إنّ شرّ الدوابّ عند الله الصمّ البكم الذين لا يعقلون﴾[٢].

وقال تعالى لنبيّه: ﴿أفأنت تسمع الصمّ ولو كانوا لا يعقلون﴾[٣]، فجعل الذين لا يعقلون في كلام النبي صلى الله عليه وآله وفيما جاءَ به من الأحكام والقيم الأخلاقية والحقائق الاعتقادية كالأصمّ، من حيث عدم تأثير كلام النبي صلى الله عليه وآله ووعظه فيهم.

ولكن لا يستفاد من هذه الآيات كلّها أكثر من حجّية العقل في ما له حكم بديهيٌ فيه من الاعتقاديات الراجعة إلى المبدأ والمعاد، وأصل النبوّة، وصفات الباري تعالى. ولا تعرُّض لشيءٍ من الآيات لحجّية العقل في الأحكام. ولا إطلاق لها حتى تدلّ على حجّية العقل في مطلق شؤون العبودية الشاملة لمثل قصد الامتثال والإخلاص ووجوب الطاعة وقبح العقاب بلا بيان وتأخير البيان عن وقت الحاجة والتخيير بين أفراد طبيعي المأمور به ونحو ذلك.

حجّية الدليل العقلي من منظر السنّة

وأمّا النصوص، فهي على طائفتين:

إحداهما: ما تدلّ على حجّية العقل النظري والعملي، وتدلّ باطلاقها على حجّية العقل في مطلق الأحكام الشرعية، وهي كثيرة جدّاً،

---

(١) الأنبياء: ٦٧. (٢) الانفال: ٢٢. (٣) النحل: ١٢.

وقد روى في «الكافي» أربع و ثلاثين حديثاً، نكتفي بذكر أربعة منها:

١ ـ صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر، قال: «لمّا خلق الله العقل استنطقه، ثمّ قال له: أقبل، فأقبل. ثمّ قال له: أدبر، فأدبر. ثمّ قال: وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحبّ إليّ منك ولا أكملتك إلّا فيمن أُحبّ. أما إنّي إياك آمر، وإيّاك أنهى وإيّاك أُعاقب، وإيّاك أُثيب»[١].

٢ ـ وفي صحيح الحسن بن الجهم عن أبي الحسن الرّضا عليه السلام: «قال: ذكر عنده أصحابنا وذكر العقل، قال: فقال عليه السلام: لا يُعبأ بأهل الدين ممّن لا عقل له، قلت: جُعلت فداك إنّ مّمن يصف هذا الأمر قوماً لا بأس بهم عندنا وليست لهم تلك العقول: فقال: ليس هؤلاء ممّن خاطب الله. إنّ الله خلق العقل فقال له: أقبل فأقبل وقال له أدبر فأدبر، فقال وعزّتي وجلالي ما خلقت شيئاً أحسن منك أو أحبّ إليّ منك، بك آخذ وبك أُعطي»[٢].

٣ ـ ما رواه الكليني بسنده عن علي بن إبراهيم عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «حجّة الله على العباد النبي. والحجّة فيما بين العباد وبين الله العقل»[٣].

٤ ـ ما رواه بسنده عن موسى بن جعفر في حديث قال: «يا هشام إنّ لله على الناس حجّتين: حجّة ظاهرة وحجّة باطنة، فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبياء والائمة عليهم السلام وأمّا الباطنة فالعقول»[٤].

٥ ـ ومن هذه النصوص ما رواه البرقي في المحاسن بسنده الصحيح عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ الله خلق العقل فقال له: أقبل فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر، ثم قال له: وعزّتي وجلالي ما خلقت شيئاً أحبّ إليّ منك، لك الثواب وعليك العقاب»[٥].

---

(١) الكافي: ج ١، ص ١٠ ح ١ ورواه البرقي أيضاً بسند صحيح في المحاسن: ج ١، ص ١٩٢ ح ٥ و ٦.
(٢) الكافي: ج ١، ص ٢٧ ح ٣٢.
(٣) الكافي: ج ١، ص ٢٥ ح ٢٢.
(٤) الكافي: ج ١، ص ١٣ و ١٦ ح ١٢.
(٥) المحاسن: ج ١، ص ١٩٢، ح ٤.

هذه النصوص وما شابهها متظافرة بل بالغة حدّ التواتر، وقد دلّت بوضوح على حجّية العقل بين العبد وبين الله، وعدم جواز مخالفة حكمه شرعاً، لكنّه في كل مورد كان للعقل فيه حكمٌ بديهيّ، والمراد به العقل العملي الحاكم بالحسن والقبح.

وهو الّذي يكون من أدلّة استنباط الأحكام وإن قد يستدلّ بالعقل النظري لبعض مقدّمات قياس الاستنباط في بعض مسائل علم الأُصول مثل مسألة امتناع أخذ قصد الأمر ونحوه من الانقسامات الثانوية في متعلق الأمر في علم الأُصول ؛ لأنّه الّذي يحكم بلزوم الفعل والترك وتقع نتيجة المسألة العقلية في استنباط الأحكام الكلّية النظرية.

وعلى أيّ حال لا يشكّ فقيه في حجّية العقل البديهي وصلاحيته لاستنباط الأحكام الكلّية الشرعية، بل حكم العقل هو أساس حجّية الكتاب والسنّة.

ثانيتهما: ما دلّ على المنع عن استنباط أحكام دين الله بطريق حكم العقل والنهي عن الاتّكال على العقل في الأحكام الشرعية. كقوله عليه السلام: «إنّ دين الله لايصاب بالعقول»[1]. وقوله عليه السلام: «لاشيء أبعد من دين الله من عقول الناس»[2]. وقوله عليه السلام: «و السنّة إذا قيست مُحِق الدين»[3].

وهذه النصوص بظاهرها تعارض الطائفة الأُولى، ولكن يستفاد من كلام الشيخ الأنصاري الجمع بين هاتين الطائفتين بوجهين:

أحدهما: حمل الطائفة الناهية على حكم العقل الظنّي بالقياس كما كان متداولاً في عصر الشارع بين أهل العامّة مثل أبي حنيفة وأتباعه.

---

(١) كمال الدين: ص ٣٢٤، ح ٩ / بحارالأنوار: ج ٢، ص ٣٠٣ ح ٤١.
(٢) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٦٢. (٣) الوسائل: ج ١٩، ص ٢٦٩ ح ١.

ثانيهما: حملها على كشف مناط الحكم الشرعي بحكم العقل والتعميم إلى غير مورد النصّ، كما سيأتي كلامه.

ومن النكات المهمّة التي لا ينبغي الغفلة عنها في هذا المجال، أنّ هذه النصوص المتواترة يمكن أن يستدلّ بها على كبرى الملازمة بين حكم العقل والشرع؛ حيث دلّت على حجّيته عند الشارع ودوران الثواب والعقاب مداره. وعليه فمع قطع النظر عن حكم العقل بالملازمة المزبورة، يمكن الاستدلال بهذه النصوص لذلك.

تنقيح
كلام الشيخ الأعظم
في المقام

وبمثل هذه النصوص قد وجّه الشيخ الأعظم[1] الاستشكال في تقديم الدليل النقلي على الدليل العقلي وأنكر مدخلية النصّ الشرعي في وجوب الطاعة في موارد حكم العقل البديهي المستقل[2]، وأوّل الأخبار المانعة عن الاتّكال على العقل في استنباط أحكام دين الله بعدم جواز الاستبداد بالقياس والعقل النظري في مقابل النصّ الشرعي الصريح كما كان متعارفاً بين العامّة المخالفين لأهل البيت عليهم السلام في عهدهم عليهم السلام[3].

---

(١) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٥٩.

(٢) حيث قال: «و وجه الاستشكال في تقديم النقلي على العقلي الفطري السليم ما ورد من النقل المتواتر على حجّية العقل، وأنّه حجّة باطنة، وأنّه ممّا يُعبد به الرحمان ويُكتسب به الجنان، ونحوها ممّا يستفاد منه كون العقل السليم أيضاً حجّة من الحجج، فالحكم المستكشف به حكمٌ بلّغه الرسول الباطني الّذي هو شرعٌ من داخل، كما أنّ الشرع عقلٌ من خارج». / فرائد الاصول: ج ١، ص ٥٩.

(٣) حيث قال: «فإنّ المقصود من أمثال الخبر المذكور عدم جواز الاستبداد في الأحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظنّية على ما كان متعارفاً في ذلك الزمان من العمل بالأقيسة والاستحسانات من غير مراجعة حجج الله، بل في مقابلهم عليهم السلام». /فرائد الاصول: ج ١، ص ٦٠.

ولكن منع الشيخ الأعظم الركون إلى العقل مطلقاً في إدراك مناطات الأحكام حتّى في العقل البديهي فضلاً عن النظري.

قال: «نعم، الإنصاف أنّ الركون إلى العقل فيما يتعلّق بإدراك مناطات الأحكام لينتقل منها إلى إدراك نفس الأحكام، موجبٌ للوقوع في الخطأ كثيراً في نفس الأمر، وإن لم يحتمل ذلك عند المدرِك، كما يدلّ عليه الأخبار الكثيرة الواردة بمضمون: أنّ دين الله لا يصاب بالعقول، و: أنّه لا شيء أبعد عن دين الله من عقول الناس. وأوضح من ذلك كلّه رواية أبان بن تغلب عن الصادق»[1].

ثم قال بعد ذكر الرواية المزبورة وتقريب دلالتها على المطلوب: «وقد أشرنا هنا و في أوّل المسألة إلى عدم جواز الخوض لاستكشاف الأحكام الدينية في المطالب العقلية، والاستعانة بها في تحصيل مناط الحكم والانتقال منه إليه على طريق اللمّ ؛ لأنّ أُنس الذهن بها يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل إليه من الأحكام التوقيفية ... وأوجب من ذلك ترك الخوض في المطالب العقلية النظرية لإدراك ما يتعلّق بأُصول الدين ؛ فانّه تعريضٌ للهلاك الدائم والعذاب الخالد، وقد أُشير إلى ذلك عند النهي عن الخوض في مسألة القضاء والقدر وعند نهي بعض أصحابهم صلوات الله عليهم عن المجادلة في المسائل الكلامية.

لكنّ الظاهر من بعض تلك الأخبار أنّ الوجه في النهي عن الأخير عدم الاطمئنان بمهارة الشخص المنهيّ في المجادلة، فيصير مُفحماً عند المخالفين، ويوجب ذلك وهن المطالب الحقّة في نظر أهل الخلاف»[2].

والمتحصّل من كلامه أُمورٌ:

١ ـ تقديم الدليل العقلي البديهي على الدليل النقلي. وعدم مدخلية النصّ الشرعي وتبليغ الحجّة في موارد حكمه البديهي.

---

(١) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٦٢.

(٢) المصدر: ص ٦٤.

٢ ـ عدم جواز الاستبداد بالدليل العقلي الظنّي كالقياس في مقابل النصّ الشرعي.

٣ ـ عدم جواز الاتّكال على حكم العقل في كشف مناطات الأحكام والتعدي إلى غير مورد النصّ الشرعي.

٤ ـ الجمع بين مطلقات حجّية الدليل العقلي وبين النصوص الناهية عن الاتّكال على حكم العقل في استنباط الحكم الشرعي بحمل الطائفة الثانية على الأمر الثاني والثالث من هذه الأُمور الأربعة.

محصّل الكلام في الدليل العقلي

فقد تحصّل من جميع ما ذكرناه في المقام ثلاثة أُمور أساسية مفتاحية:

١ ـ إنّ ما يتّصف بالنظري أمران:

أحدهما: العقل النظري في مقابل العقل العملي. والعقل النظري أعمّ من حكم العقل البديهي وغيره.

ثانيهما: العلم النظري في مقابل العلم البديهي. وهو بمعنى العلم الاكتسابي.

وما يقابل الدليل العقلي في اصطلاح علم الأُصول إنّما هو المعنى الأوّل.

٢ ـ الدليل العقلي الّذي هو حجّة أُصولية إنّما هو حكم العقل البديهي العملي بالفعل أو الترك.

وبناءً على هذا التحديد يخرج حكم العقل عن دائرة الحجّة الأُصولية في ثلاثة موارد:

أ: حكم العقل غير البديهي الظنّي، كالقياس الظنّي والتمثيل بالاستقراء الناقص والاستحسان.

ب: حكم العقل النظري؛ نظراً إلى عدم تعلّقه بالفعل والترك، بل هو مجرّد

إدراك الوجود والموجود وخصوصياتهما.

ج: حكم العقل في كشف ملاك الحكم الشرعي التوقيفي للتسرية، إلّا أن يكون من قبيل تنقيح الملاك القطعي.

٣ ـ يفترق تنقيح الملاك القطعي عن كشف ملاكات الأحكام ومصالحها الواقعة في مرتبة قبل الجعل؛ أوّلاً: بأنّ في تنقيح الملاك يحصل القطع بالموضوع الحقيقي الواقعي ـ غير المذكور في لفظ الخطاب ـ؛ لعدم احتمال الخصوصية لمورد الحكم المذكور في الخطاب عقلاً أو عرفاً. وموضوع الحكم غير ملاك جعله. وثانياً: باستناد حكم العقل وقطعه إلى الاستظهار من خطاب الشارع في تنقيح الملاك. وهذا الاستظهار العقلي إمّا بالملازمة العقلية أو العادية العرفية.

ويفترق عن القياس والاستحسان بأنّهما ظنّيان وغير داخلين في ظاهر الخطاب بخلاف تنقيح الملاك القطعي الّذي هو طريق ودليل عقلي أو عرفي للاستظهار.

واتّضح على ضوءِ هذا البيان أنّ تنقيح الملاك العقلي تارة: يكون من الدليل العقلي إذا كان بالملازمة العقلية، وأُخرى: من الدليل اللفظي المبتني على الاستظهار العرفي.

ولكن ينبغي أن يُعدّ تنقيح الملاك استظهاراً من الدليل اللفظي؛ لما سبق كراراً وسيأتي ههنا، من دخول المدلول الالتزامي في المداليل اللفظية مطلقاً ولو كان مبتنياً على الملازمة العقلية.

تطبيقات فقهية

قد استدلّ الفقهاء بحكم العقل في فروع شتّى من مختلف أبواب الفقه.

مسألة دفع الضرر عن النفس

فمن هذه الفروع مسألة دفع الضرر عن النفس و حفظها عن المرض والنقص والهلاك.

قال شيخ الطائفة:

«إذا قصد رجلٌ رجلاً يريد نفسه أو ماله أو حريمه، فله أن يقاتله دفعاً عن نفسه بأقلّ ما يمكنه دفعه به، وإن أتى ذلك على نفسه، لقوله ﷺ: «من قتل دون ماله فهو شهيد»[1]، فاذا ثبت أنّ ذلك له، فهل يجب عليه الدفع عن نفسه أو لا؟ قال قوم: يجب عليه لقوله تعالى ﴿ولا تقتلوا أنفسكم﴾[2] وقوله: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾[3] ولأنّه قادر على ما به خلاص نفسه من التلف، فلزمه فعله كالطعام والشراب.

وقال آخرون: لا يجب عليه وله أن يستسلم للقتل، فانّ عثمان استسلم للقتل مع القدرة على الدفع، لأنّه قيل[4]: إنّه كان في داره أربعمأة مملوك فقال من ألقى

---

(١) عوالي اللئالي: ج ١، ص ٣٨، ح ٣٠.
(٢) النساء: ٢٩.
(٣) البقرة: ١٩٥.
(٤) الحاوي الكبير: ج ١٣، ص ٤٥٦.

سلاحه فهو حرٌّ، فلم يقاتل أحد، فقتل، والأوّل أقوى ؛ لأنّ دفع الضرر واجب عن النفس بحكم العقل، وكذلك المضطرّ إلى طعام أو شراب نجس وجب عليه أن يتناوله»[١].

قوله: «و إن أتى ذلك على نفسه» ؛ أي وإن انجرّ الدفاع إلى قتل نفسه.

وقوله: «فإذا ثبت أنّ ذلك له» ؛ أي على فرض الجواز فهل يجب ذلك؟

اشتراط التدبير والعلم بالسياسة في قيادة الأُمّة

ومنها: اشتراط العلم بسياسة الرعية وشؤون القيادة والزعامة وتدبير أمر الحكومة وصاحب نظر ورأي في تشخيص مصالح الأُمّة في الإمامة والولاية على المسلمين.

قال شيخ الطائفة:

«و يجب أن يكون الإمام عالماً بتدبير ما هو إمامٌ فيه من سياسة رعيته والنظر في مصالحهم وغير ذلك بحكم العقل»[٢].

وجوب الاجتناب في الشبهات المحصورة

ومنها: وجوب الاجتناب عن النجس والحرام في الشبهات المحصورة مستدلّاً بحكم العقل بمنع ارتكاب ما لا يؤمن فيه من المفسدة ؛ نظراً إلى حكمه برفع العقاب المحتمل.

قال الشيخ الأعظم الانصاري:

«و لو اشتبه الاناءُ النجس ذاتاً أو بالعرض بالطاهر الواحد أو المتعدّد المحصور وجب مقدّمة للعلم بالاجتناب عن النجس الواقعيّ الواجب بحكم العقل الملزم لدفع العقاب المحتمل مع ارتكاب أحدهما الامتناع عنهما، فانّ

---

(١) المبسوط: ج ٧، ص ٢٧٩.

(٢) الاقتصاد للشيخ الطوسي: ص ٣١٠.

الإقدام على ما لا يؤمن فيه المفسدة والعقاب في القبح كالاقدام على ما يقطع فيه بذلك على ما حكم به العقل»[١].

جواز تقليد كلّ واحد من المجتهدين المتساويين

ومنها: جواز الرجوع إلى كلّ واحد من المجتهدين المتساويين مستدلاً بحكم العقل، كما أشار إليه السيّد الإمام الراحل، وإن ناقش في استصحابه بعد ما صار أحدهما أعلم؛ نظراً إلى زوال حكم العقل بانتفاء موضوعه وملاكه.

قال ﷺ: «و لاريب أنّه إذا كان المجتهدان متساويين من جميع الجهات، في جواز الرجوع إلى كلّ منهما تخييراً بحكم العقل بعد عدم جواز طرح قولهما وعدم وجوب الأخذ بأحوطهما، ويستكشف من حكم العقل حكم شرعيّ بجواز الرجوع إلى كلّ منهما تخييراً»[٢].

وجوب التقليد أو الاجتهاد أو الاحتياط

ومنها: حكم الفقهاء بوجوب كون المكلّف في أفعاله مقلّداً أو محتاطاً أو مجتهداً، فإنّهم علّلوا ذلك بحكم العقل؛ نظراً إلى انحصار تحصيل المؤمّن من العقاب المحتمل في هذه الثلاثة.

قال السيّد الخوئي:

«إنّ لزوم كون المكلّف في جميع أفعاله وتروكه مقلّداً أو محتاطاً أو مجتهداً إنّما هو بحكم العقل نظراً إلى استقلاله بوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب لتنجّز الأحكام الواقعية في حقّه بالعلم الإجمالي أو بالاحتمال لأنّ

---

(١) كتاب الطهارة: ج ١، ص ٢٧٦.

(٢) الاجتهاد والتقليد: ص ٦١.

الشبهة حكمية وقبل الفحص. فالمكلّف إذا خالف الحكم المنجّز في حقه استحقّ عليه العقاب، وبما أنّ ما يأتي به مما يحتمل حرمته، كما أنّ ما يتركه محتمل الوجوب في الواقع، فهو يحتمل العقاب في أفعاله وتروكه، وبهذا يستقلّ عقله بلزوم دفع هذا الاحتمال وتحصيل المؤمّن من العقاب على تقدير مخالفة عمله الواقع، والمؤمّن كما مرّ منحصر بالطرق الثلاثة المتقدّمة»[1].

إلى غير ذلك من الفروع الكثيرة الخارجة عن حدّ الإحصاء في المقام. وتندرج كثير من هذه الفروع في عدّة قواعد كلية، وهي: ١ ـ قاعدة الاشتغال العقلية ٢ ـ قاعدة البراءة العقلية ٣ ـ قاعدة التخيير العقلية ٤ ـ قاعدة اختلال النظام ٥ ـ قاعدة دفع العقاب المحتمل الراجعة إلى قاعدة الاشتغال ٦ ـ قاعدة إباحة المحظورات بالضرورات ٧ ـ قاعدة انصراف التكاليف الشرعية إلى صورة العلم والاختيار، لقبح تكليف العاجز والجاهل ٨ ـ انحلال الخطابات الشرعية إلى آحاد المكلّفين.

---

(١) التنقيح: ج ١، ص ٧٦.

مقدّمة الواجب

١ ـ تحرير محلّ النزاع.

٢ ـ بيان ما هو المقصود من المقدّمة وذيها الواجب.

٣ ـ المراد من الوجوب المضاف إلى المقدّمة.

٤ ـ منصّة هذه القاعدة.

٥ ـ هذه القاعدة من القواعد العقلية، لا اللفظية.

٦ ـ ثمرة القاعدة.

٧ ـ هذه القاعدة فقهية أو كلامية، لا أُصولية.

٨ ـ أقسام المقدّمة.

٩ ـ تحرير الآراء في مقدّمة الواجب.

سبق آنفاً أنّ الحجّة العقلية تنقسم إلى مستقلّة وغير مستقلّة. ونقدّم الكلام في غير المستقلّات العقلية. وذلك أوّلاً: لأنّ تقديم البحث عن غير المستقلّات أقرب إلى المنهج المعمول في الكتب الأُصولية؛ حيث ترى الأُصوليين بحثوا عن ذلك في ضمن مباحث الألفاظ. وثانياً: لما وقع الخلاف في كون هذه المسائل من الأدلّة اللفظية أو من الأدلّة العقلية، كما ستعرف وجه ذلك. فاعتقد جماعة كثيرون كونها من مباحث الألفاظ. فهذان الوجهان يثبتان علقة لغير المستقلّات بمباحث الألفاظ.

وعمدتها ثلاثة قواعد:

١ ـ قاعدة مقدّمة الواجب، ٢ ـ قاعدة اجتماع الأمر والنهي، ٣ ـ قاعدة اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه.

وقد جعلنا القاعدة الثالثة من القواعد اللفظية، وبحثنا عنها في ضمن الحجج العقلائية المحاورية؛ لما بنينا على كونها من قبيل ذلك. ونبحث في المقام عن القاعدتين الأُوليين.

تحرير محلّ النزاع

من القواعد العقلية غير المستقلّة، قاعدة وجوب ما لا يتمّ الواجب إلّا به والمعروف عنوانها بمسألة مقدّمة الواجب.

يظهر من بعض المحقّقين[1] أنّ محلّ النزاع في هذه المسألة إنّما هو في وجود الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، لا في وجوب المقدّمة.

قال ما حاصله: لا شكّ في حكم العقل بوجوب ما لا يتمّ الواجب إلّا به عقلاً؛ بمعنى إدراكه لزوم مقدّمة الواجب، فلا كلام في ذلك. وإنّما الكلام في أنّه هل يلزم من حكم العقل بذلك وجوب المقدّمة في نظر الشارع أيضاً. فالكلام في وجود الملازمة بين حكم العقل بوجوب المقدّمة وبين وجوبها شرعاً. ولكن مقتضى التأمّل في كلمات القوم أنّ الأمر ليس كذلك، بل الخلاف أيضاً وقع بينهم في وجوب المقدّمة نفسها، مع قطع النظر عن الملازمة المزبورة، كما ستعرف في منصّة القاعدة.

المعنى المقصود من المقدّمة وذيها الواجب

وقع الكلام أوّلاً: في ما هو المقصود ومحلّ النزاع من المقدّمة وذيها الواجب، وثانياً: في المعنى المقصود من وجوبها وماهيته المقصودة.

---

(١) أُصول الفقه، للشيخ المظفّر: ج ١، ص ٢٥٩.

أمّا الأوّل: فالكلام إنّما وقع في المقدّمة الوجودية، لا الوجوبية. وعليه فالخارج عن محلّ الكلام إنّما هو المقدّمة الوجوبية. وأمّا المقدّمة الوجودية، فهي داخلةٌ في محلّ النزاع بأنحائها، كما هو واضح. وإنّ مقدّمية شيءٍ لواجب؛ إمّا عقلية، كطيّ الطريق وقطع المسافة إلى الحج، أو شرعية، كالوضوءِ والغُسل للصلاة. ولها أقسام أُخرى سيأتي بيانها.

وأمّا الواجب ـ وهو ذو المقدّمة ـ فلا فرق فيه بين أنحائه، من المطلق والمشروط والتوصّلي والتعبّدي والنفسي والغيري والتبعي.

قال الشيخ الأنصاري: «إنّ الواجب الّذي وقع الخلاف في وجوب مقدّمته أعمّ من أن يكون واجباً مطلقاً أو واجباً مشروطاً بالنسبة إلى غير المقدّمة الوجوبيّة. وقد عرفت أنّ تخصيص البعض ذلك بالوجوب المطلق دون الشرطي ممّا لا وجه له، غاية الأمر أنّ الوجوب اللازم منه هو الوجوب الشرطي التبعي على نحو وجوب ذي المقدّمة.

ومنه يظهر أنّه لا فرق في ذلك في أقسام الواجب من التعبّدي والتوصّلي والنفسي والغيري والأصلي والتبعي، غاية الأمر أنّ وجوب المقدّمة في الواجب الغيري والتبعي ممّا يختلف فيه اعتبار الوجوب، لما عرفت من اختصاص الوجوب التبعي على تفسيرنا بالوجوب الغيري، وهو مسبوق بوجوب الغير لامحالة، إذ لا يعقل الوجوب الغيري بدون وجوب الغير، ووجوب ذلك الغير ممّا يكفي في الحكم بوجوب مقدّمات الواجب الغيري؛ لأنّ المفروض وجوب مطلق المقدّمة ولا فرق في نظر العقل في الوجوب اللازم من وجوب ذيها بين المقدّمة القريبة والبعيدة»[1].

قوله: «غاية الأمر أن الوجوب اللازم... الخ، وقوله: غاية الأمر أنّ وجوب

---

(١) مطارح الأنظار: ج ١، ص ٣٨٥.

المقدّمة في الواجب الغيرى والتبعي... الخ» ؛ بمعنى أنّ وجوب مقدّمة الواجب المشروط من سنخ وجوب نفس الواجب المشروط ـ الذي هو ذو المقدّمة ـ ؛ لأنّه كما أنّ وجوب المقدّمة يتبع وجوب ذيها، فكذلك وجوب الواجب المشروط يتبع تحقق شرطه ولمّا كان الوجوب التبعي على تفسيرنا مختصّاً بالوجوب الغيري ـ بخلاف التفسير الآخر ؛ وهو تفسير الواجب التبعي بما يستفاد وجوبه من الخطاب بدلالة الالتزام والملازمة العقلية سواءٌ كان نفسياً أو غيرياً ـ، يكون وجوب ذي المقدّمة الذي هو الواجب المشروط ووجوب مقدمته كليهما وجوباً غيرياً. وإنّ اعتبار الوجوب لمقدمة الواجب الغيري والمشروط التبعي مغايرٌ لاعتبار وجوب مقدّمة الواجب النفسي.

حاصل كلامه: أنّ ذا المقدّمة إذا كان واجباً غيرياً تكون مقدمته مقدمةً للواجب بالواسطة فهو مقدمة مقدمة الواجب. وذلك لأنّ الواجب الغيري بنفسه مقدّمة لواجب آخر؛ إذ هو مسبوق بواجب آخر. ولا فرق في نظر العقل بين كون ذي المقدّمة واجباً نفسياً وبين كونه واجب غيرياً ؛ لحكمه بوجوب مطلق المقدّمة، من دون فرق بين بعيدها وقريبها.

المراد من الوجوب المضاف إلى المقدّمة

أمّا الثاني: فالوجوب الذي وقع النزاع في ثبوته للمقدمة ليس الوجوب الأصلي ولا النفسي، بل إنّما هو الوجوب التبعي الغيري، كما قال الشيخ الأعظم:

«أمّا الكلام في وجوب المقدّمة: من أنّ الوجوب المتنازع فيه هل هو وجوب نفسي أو غيري تعبّدي أو توصّلي أصلي أو تبعي؟

فنقول: لا ينبغي النزاع في أنّ وجوب المقدّمة ليس وجوباً نفسيّاً، فانّ المقدّمية لا تقضي بتعلّق الطلب النفسي بها، ولعلّه ممّا لم يذهب إليه وهمٌ أيضاً.

ولا وجوباً تعبّدياً من حيث إنّها مقدّمة. نعم قد يكون ذات المقدّمة عبادة؛ بمعنى أنّها توصل إلى ذيها بشرط الإتيان بها على وجه التقرّب، كأن يكون الداعي إليه هو الأمر المقدّمي، كما عرفت تفصيل ذلك في بعض المباحث السابقة.

ولا وجوباً أصليّاً؛ لأنّ الوجوب الأصلي ممّا لا بد فيه من الالتفات التفصيلي إلى ما هو المطلوب ـ إلى أن قال ـ:

فما ينبغي أن يكون مورد النزاع هو الوجوب التبعي الغيري، بمعنى أنّ وجوب شيءٍ وإرادته هل يستلزم إرادة إجمالية لمقدّمته، على وجهٍ لو أُريد كشف ذلك الأمر وتفصيله، لكان الحاصل منه طلباً أصليّاً موجوداً في نحو قولنا: اذهب إلى السوق، أو لا»[1].

ومحلّ الكلام في المقدّمات الخارجية، لا الداخلية؛ إذ ليست هي إلّا أجزاءالواجب، ولا حقيقة للمركب إلّا أجزاؤه.

ولايخفى أنّ هذا الوجوب عقلي؛ إذ موضوع البحث في هذه القاعدة إثبات الملازمة العقلية بين وجوب المقدّمة وبين وجوب ذيها. فالمقصود من البحث في هذه القاعدة إثبات حكم العقل بوجوب المقدّمة عند وجوب ذيها. فالوجوب يكون عقلياً. نعم بقاعدة «الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع» يصير الوجوب بالمآل شرعياً، لكنه ليس محلّ النزاع في هذه المسألة ولا غرض البحث.

منصّة هذه القاعدة وموضوع البحث فيها

ومن الأُمور المهمّة التي ينبغي الالتفات إليها في طليعة البحث عن كل قاعدة منصّتها بين مسائل العلم؛ ليسهل معرفة ماهيتها وأحكامها، كما أشار إليه الشيخ الأعظم بقوله:

---

(١) مطارح الأنظار: ج ١، ص ٣٨٦ و٣٨٨.

«إعلم أنّ من الأُمور التي ينبغي مراعاتها في التعاليم هو معرفة المسألة التي يقع البحث فيها قبل الخوض في الاستدلال نفياً أو إثباتاً، من حيث دخولها في أيّ فنٍّ من الفنون المدوَّنة، ثمّ في لحوقها بأيّ بابٍ من أبواب ذلك الفنّ، ليكون الطالب على بصيرةٍ من ذلك من حيث ملاحظة أخواتها في الحكم في مقايستها عليها. وذلك وإن لم يكن من الأُمور اللازمة، إلّا أنّ فيها جدوى كثيرة»[1].

ويظهر من الشيخ الأعظم أنّ البحث في المقام لمّا كان راجعاً إلى البحث عن ثبوت أصل الملازمة العقلية بين وجوب الواجب وبين وجوب مقدمته، يندرج في المسائل العقلية.

فانّه قال: «فظهر أن البحث عن الملازمة المذكورة لا يشبه الأبحاث اللغويّة و النزاعات الراجعة إلى تشخيص مسمّى اللفظ. نعم، على القول بتحقّقها يكون من المداليل الالتزامية للّفظ الدالّ على وجوب ذيها فيما إذا قلنا بأنّها من اللوازم التي لا يحتاج التصديق بها إلى وسطٍ في الاثبات، ومجرّد ذلك لا ينهض وجهاً لدخولها في مباحث الألفاظ»[2].

ونظير ذلك ما جاءَ في كلام صاحب الكفاية. وبذلك أشكل على صاحب المعالم ؛ حيث جعل هذه المسألة لفظية.

قال: «الظاهر أنّ المهم المبحوث عنه في هذه المسألة البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، فتكون مسألة أُصولية، لا عن نفس وجوبها كما هو المتوهم من بعض العناوين؛ كي تكون فرعية. وذلك لوضوح أنّ البحث كذلك لا يناسب الأُصولي. والاستطراد لا وجه له بعد إمكان أن يكون البحث على وجه تكون من المسائل الأُصولية. ثم الظاهر أيضاً أن المسألة عقلية، والكلام في استقلال العقل بالملازمة وعدمه، لا لفظية كما ربّما يظهر من

---

(١) مطارح الأنظار: ج ١، ص ١٩٧.

(٢) المصدر: ج ١، ص ٢٠٠.

صاحب المعالم؛ حيث استدلّ على النفي بانتفاء الدلالات الثلاث، مضافاً إلى أنّه ذكرها في مباحث الألفاظ ؛ ضرورة إنّه إذا كان نفس الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ثبوتاً محلّ الاشكال فلا مجال لتحرير النزاع في الاثبات والدلالة عليها بإحدى الدلالات الثلاث كما لا يخفى»[1].

وقد تبيّن من كلام هذين العَلَمين؛ أوّلاً: أنّ هذه القاعدة أُصولية.

وثانياً: أنّها من القواعد والحجج العقلية، لا اللفظية.

وثالثاً: أنّ محلّ النزاع إنّما هو ثبوت الملازمة العقلية بين وجوب الواجب ووجوب مقدّمته، لا الملازمة بين حكم العقل وبين حكم الشرع، كما سبق آنفاً عن بعض المحقّقين.

هذه القاعدة عقلية. لا لفظية

قد يقال[2] إذا كانت الملازمة بين الواجب ومقدمته من قبيل الملازمة البيّنة بالمعنى الأخص تدخل هذه القاعدة في القواعد اللفظية، وإلّا؛ بأن كانت الملازمة غير بيّنة أو بيّنة بالمعنى الاعم ينبغي إدراجها في الملازمات العقلية.

ولكن عرفت منّا سابقاً أنّ المعيار في كون الدلالة لفظية فهم العرف ويكفى في ذلك كون اللازم مدلولاً للّفظ بحسب المتفاهم العرفي. وإن المعنى اللازم البين بالمعنى الأعم داخل في مدلول اللفظ أيضاً في نظر العرف. ومن هنا جعل مشهور المناطقة المدلول الالتزامي من المداليل اللفظية من غير تفصيل.

هذا، ولكن لمّا كان البحث في هذه القاعدة عن أصل ثبوت الملازمة العقلية

---

(١) كفاية الأُصول: ج ١، ص ١٣٩.

(٢) وهو الشيخ المظفر في أُصول الفقه: ج ١، ص ٢٦٠ ويظهر ذلك أيضاً من غيره من فحول الأُصوليين.

بين وجوب ذى المقدّمة وبين وجوب المقدّمة في نفسه، مع قطع النظر عن مدلول لفظ الخطاب تكون المسألة عقلية.

مقتضى التحقيق في تعيين محلّ النزاع

فتحصّل أنّه وقع الخلاف في تعيين محلّ النزاع في المقام ؛ بأنّه هل هو ثبوت الملازمة بين حكم العقل وبين حكم الشرع؟ كما يظهر ذلك من بعض المحقّقين ؛ حيث قال بعد بيان في ذلك: «و على هذا البيان فالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع هي موضع البحث في هذه المسألة»[1]، أو هو استقلال العقل بوجوب المقدّمة عند وجوب ذيها، وإن شئت فقل الملازمة العقلية بين وجوب الواجب وبين وجوب المقدّمة، كما يظهر من الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية؟ أو في كون الملازمة من قبيل البين بالمعنى الأخص لكى يدخل وجوب المقدّمة في المدلول الالتزامي لدليل وجوب ذى المقدّمة؟ كما عن صاحب المعالم.

مقتضى التحقيق: أنّ محلّ النزاع في استقلال العقل بوجوب المقدّمة عند وجوب ذي المقدّمة، كما يظهر من الشيخ والآخوند وغيرهما من فحول الأُصوليين.

وذلك بلحاظ أنّ ملاك الملازمة وهو السببية والمسببية التكوينية لمّا لم تكن موجودة بين المقدّمة وذيها، لقائل أن يمنع ثبوت الملازمة العقلية بين وجوبهما. ومن هنا فصّل جماعة بين السبب العقلي التكويني وبين السبب الشرعي الاعتباري.

ولكن التحقيق عدم الفرق بينهما ؛ نظراً إلى فرض توقف امتثال أمر ذي المقدّمة في نظر الشارع على الإتيان بالمقدمة، مطلقاً، شرعية كانت أو تكوينية.

---

(١) أُصول الفقه، للشيخ المظفّر: ج ١، ص ٢٥٩.

و الملازمة العقلية إنّما تدّعىٰ في هذا الفرض. وبناءً على هذا الأساس تندرج مسألة مقدّمة الواجب في الأدلّة العقلية. ومن هنا أدرجناها في الحجج العقلية.

ثمرة القاعدة

قد يقال: إنّ ثمرة هذه القاعدة وجوب المقدّمة شرعاً، مضافاً إلى وجوبها الثابت بحكم العقل وإنّها ليست ثمرة فقهية عملية على هذه القاعدة؛ إذ بعد وجوبها العقلي يجب الإتيان بها لا محالة بعد فرض وجوب ذيها شرعاً.

وقد وُجِّه السرّ في ذلك بأنّ وجوب المقدّمة ولا بدية الإتيان بما لا يتمّ الواجب إلّا به عقلاً، مما لا كلام ولا نزاع فيه. فهذه الكبرى المسلّمة إذا انضُمَّت إلى ما هو مفروض الثبوت لذي المقدّمة من الوجوب شرعاً، تنتج قهراً وجوب المقدّمة شرعاً.

نعم لها ثمرة علمية، ولا سيّما البحث عن الشرط المتأخّر والمقدّمات المفوّتة والعبادية كالطهارات الثلاث[1].

---

(١) والقائل هو الشيخ المظفر ؛ حيث قال: «إنّ ثمرة النزاع المتصورة ـ أولا وبالذات ـ لهذه المسألة هي استنتاج وجوب المقدّمة شرعاً بالاضافة إلى وجوبها العقلي الثابت. وهذا المقدار كاف في ثمرة المسألة الأُصولية، لأنّ المقصود من علم الأُصول هو الاستعانة بمسائله على استنباط الأحكام من أدلّتها. ولكن هذه ثمرة غير عملية، باعتبار أنّ المقدّمة بعد فرض وجوبها العقلي ولابدية الإتيان بها لا فائدة في القول بوجوبها شرعاً أو بعدم وجوبها إذ لا مجال للمكلّف أن يتركها بحال ما دام هو بصدد امتثال ذي المقدّمة. وعليه، فالبحث عن هذه المسألة لا يكون بحثاً عملياً مفيداً، بل يبدو لأول وهلة أنّه لغو من القول لا طائل تحته، مع أنّ هذه المسألة من أشهر مسائل هذا العلم وأدقّها وأكثرها بحثا. ومن أجل هذا أخذ بعض الأُصوليين المتأخّرين يفتشون عن فوائد عملية لهذا البحث غير ثمرة أصل الوجوب. وفي الحقيقة أنّ كل ما ذكروه من ثمرات لا تسمن ولا تغني من جوع.

راجع عنها المطوّلات إن شئت. فياترى هل كان البحث عنها كله لغواً؟ وهل منَ الأصح أن نترك البحث عنها؟ ـ نقول: لا! إنّ للمسألة فوائد علمية كثيرة إن لم تكن لها فوائد ←

وفيه: أنّه بعد المفروغية عن ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ومرجعه إلى حجّية حكم العقل شرعاً، وكون العقل من إحدى الحجج وأدلّة الأحكام الشرعية، وعن كون موضوع البحث في هذه المسألة ثبوت الملازمة العقلية بين وجوب ذي المقدّمة وبين وجوب المقدّمة ، ـ كما صرّح به الشيخ والآخوند وغيرهما من الفحول ـ، يرجع البحث في هذه المسألة لامحالة إلى البحث عن القاعدة الأُصولية ؛ حيث تقع في طريق استنباط الحكم وتنتج إثبات الحجّة على وجوب المقدّمة. وتلك الحجّة إنّما هي حكم العقل بالملازمة بين الوجوبين.

ولا ينافي ذلك ابتناءُ حجّية حكم العقل بوجوب المقدّمة في نظر الشارع على إثبات الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

وعليه فنتيجة البحث عن هذه القاعدة تحصيل الحجّة ـ وهي حكم العقل بالملازمة بين الوجوبين ـ على الحكم الكلي الشرعي، وهو وجوب كل مقدمةٍ شرعاً. فهي قاعدة ممهدة لتحصيل الحجّة على الحكم، فتكون أُصولية.

فتكون حجّية حكم العقل بوجوب المقدّمة في نظر الشارع. ثمرة الملازمة المزبورة، لا ثمرة القاعدة المبحوث عنها في المقام، إلّا أن يكون محلّ النزاع نفس هذه الملازمة، لكنّها خلاف ظاهر كلمات الأصحاب في تعيين محلّ النزاع.

وثانياً: إذا انضُمّت كبرى «وجوب ما لا يتمّ الواجب إلّا به» ـ وهي حكم العقل بوجوب المقدّمة ـ إلى وجوب ذى المقدّمة شرعاً ـ كما هو المفروض الثابت ـ، يُنتج هذا الانضمام وجوب المقدّمة شرعاً، من غير حاجة إلى ضمّ كبرى

← عملية، ولا يستهان بتلك الفوائد كما سترى، ثم هي ترتبط، بكثير من المسائل ذات الشأن العملي في الفقه، كالبحث عن الشرط المتأخر والمقدّمات المفوتة وعبادية بعض المقدّمات كالطهارات الثلاث ممّا لا يسع الأُصولي أن يتجاهلها ويغفلها. و هذا كله ليس بالشيء القليل وإن لم تكن هي من المسائل الأُصولية». / أُصول الفقه: ج ١، ص ٢٦١ ـ ٢٦٢.

الملازمة. فهذه هي ثمرة القول بالوجوب العقلي للمقدمة فانه يستتبع وجوبها الشرعي بعد الفراغ عن وجوب ذيها شرعاً، بلا حاجة إلى كبرى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. وهذه الثمرة هي ثمرة لخصوص مسألة مقدّمة الواجب. وأمّا كبرى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع فثمرتها عامّة، لا تختص بالمقام.

ما ذكره الشيخ الأعظم من الثمرات لهذه القاعدة

وقد ذكر الشيخ الأعظم[1] ثمرات لهذه القاعدة، وهي:

١ ـ حصول الوفاء والبرء من نذر فعل واجب باتيان مقدّمة الواجب بناءً على وجوبها، وعدم وفائه بناءً على عدم وجوبها الشرعي.

٢ ـ ترتب الفسق على تركها على القول بوجوبها الشرعي.

٣ ـ عدم جواز أخذ الأُجرة عليها بناءً على وجوبها، وجوازه بناءً على عدم وجوبها.

٤ ـ لزوم اجتماع الأمر والنهي في المقدّمة المحرّمة؛ بناءً على وجوبها، على ما نسب إلى الوحيد البهبهاني.[2]

٥ ـ صحّة المقدّمة العبادية بناءً على وجوبها؛ إذ لا أمر بها بناءً على عدم وجوبها. ومن هنا تفسد بناءً على احتياج العبادة إلى الأمر.

٦ ـ فساد الضد الواجب، بناءً على وجوب المقدّمة ؛ لقاعدة الأمر بالشيء النهي عن ضدّه.

ولكن ناقش الشيخ الأعظم في أصل ترتب بعض هذه الثمرات وفي كون

---

(١) مطارح الأنظار: ج ١، ص ٣٩١ ـ ٤٠٠.

(٢) المصدر: ص ٣٩٦.

بعضها الآخر من ثمرات القاعدة الأُصولية.

والذي يقتضيه التأمّل كون هذه القاعدة أُصولية لوقوع البحث والنزاع فيه عن حكم العقل بالملازمة بين وجوب ذي المقدّمة وبين وجوب المقدّمة، فهي ممهّدة لتحصيل الحجّة على الحكم كما قلنا، لا نفس الحكم. وعليه ليست الثمرات المذكورة نتيجة البحث عن هذه القاعدة وإن كانت مما يترتّب على نتيجتها بالمآل.

مقتضى التحقيق في المقام

مقتضى التحقيق في المقام أنّه لا تترتب ثمرة مهمة أُصولية على هذه المسألة. بيان ذلك: أمّا دلالة الأمر بالشيء على النهي عن الضدّ الخاص، فانّما تتوقف على إثبات مانعية ذلك الضد الخاص للمأمور به، وترك الواجب العبادي باتيانه. وذلك؛ لأنّ الضد الخاص كلّ فعل مناف للمأمور به ومستلزم لتركه كفعل الصلاة المانع من الازالة عن المسجد أو الأكل المانع من جواب السلام وغير ذلك من الأفعال الموجبة لترك الواجبات الفورية، أو الأكل والشرب عند ضيق وقت الصلاة ؛ والملاك عدم إمكان الجمع بينه وبين فعل المأمور به. ومن هنا يرجع الضد الخاص إلى الضدّ العام. فحينئذٍ يؤول دلالة الأمر بالواجب على النهي عنه في الحقيقة إلى دلالة الأمر بالشيء على النهي عن الضد العام ـ الذي هو ترك المأمور به ـ ؛ لفرض كون فعل الضد الخاص موجباً لترك المأمور به حينئذٍ، ولعدم الفرق بين ترك المأمور به رأساً من دون فعل ، وبين تركه بفعل الضدّ الخاص.

فعلى أيّ حال يكون النهي عن ترك المأمور به ومخالفته لازماً للأمر به، بل داخلٌ في مفهومه وماهيته ؛ حيث لا يُعقل الأمر الالزامي به مع الرخصة في مخالفته وتركه. وأمّا ما لم يثبت مانعيته للمأمور به ـ من الأضداد الخاصّة ـ

ولا دخله في بطلانه، فدلالة الأمر بذلك المأمور به على النهي عنه بعنوان أنّه الضد الخاص مقطوع العدم.

ومن هنا لا تترتب ثمرة مهمّة على هذه المسألة. بل ترى الفقهاءَ لم يفرّعوا حكمهم بمبطلية كل فعل ماحٍ لصورة الصلاة على هذه المسألة؛ حيث لم يستدلّوا لذلك في كتبهم الاستدلالية بهذه القاعدة. كما بيّن ذلك صاحب العروة في الثامن من مبطلات الصلاة في العروة الوثقى[1]، وجاءَ في كلام السيد الخوئي وغيره في شرحه.

هذه القاعدة أُصولية لا فقهية

هل هذه القاعدة أُصولية أو فقهية؟

يخطر بالبال في بادئ الرأي كون هذه المسألة فقهية. والوجه في ذلك: أنّ وجوب المقدّمة لا ينبغي أن يكون ثمرة للقاعدة الأُصولية. وذلك لأنّه حكم فقهي تكليفي ولا يناسب ذلك القاعدة الأُصولية؛ لأنّها القاعدة الممهّدة لتحصيل الحجّة على الحكم الشرعي، لا نفس الحكم. وهذا هو الفارق الأساسي بين القاعدة الأُصولية والقاعدة الفقهية.

والمستفاد من كلمات الأصحاب في بداية النظر عقد هذه المسألة لاثبات وجوب المقدّمة شرعاً، وأنّه الغرض الأساسي المعقود لأجل إثباته هذه المسألة حسب ما يستفاد من كلمات الأُصوليين. ومن هنا تكون من القواعد الفقهية. ولا ينافي ذلك ابتناؤها على الملازمة العقلية.

وأمّا ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، فهو راجعٌ في الحقيقة إلى إثبات حجّية حكم العقل وخارج عن مسألة مقدّمة الواجب.

وأمّا الملازمة العقلية بين وجوب المقدّمة وبين وجوب ذيها لا تفيد وحدها

---

(١) العروة الوثقى: ج ٣، ص ٣٠.

وجوب المقدّمة شرعاً، بل يتوقف على ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. وعليه فلا بد من انتهاءِ هذه المسألة إلى إثبات الملازمة بين حكم العقل وبين حكم الشرع.

ومن أجل ذلك قد يتوهّم كون هذه القاعدة ؛ إمـا فـقهية ؛ نـظراً إلى كـون نتيجتها وجوب المقدّمة شرعاً. وإمّا أُصولية، لكن ليست داخلة في هذه المسألة بل داخلة في مسألة حجّية الدليل العقلي ؛ نظراً إلى ابتناء حجّية الدليل العقلي في نظر الشارع على كبرى الملازمة بين حكم العقل وبين حكم الشرع.

هذا، ولكن التأمّـل فـي كـلمات الفـحول يـقتضي خـلاف ذلك، كـما سـبق آنفاً. وذلك لأنّ المستفاد من كلمات فحول الأُصوليين المتأخّرين كـون مـحلّ النزاع في هذه المسألة إثبات الملازمة العقلية بين وجوب المقدّمة وبين وجوب ذي المقدّمة، لا في وجوب المقدّمة شرعاً كما صرّح به صاحب الكفاية. ولا في كبرى الملازمة بين حكم العقل وبين حكم الشرع، وإن يبتني إثـبات المـلازمة المزبورة على هذه الملازمة، إلّا أن محلّ البحث عن الملازمة الثـانية إنّـما هـو مسألة حجّية الدليل العـقلي. وذلك لابـتناء حـجّية العـقل شـرعاً عـلى كـبرى الملازمة بين حكم العقل وبين حكم الشرع، ومن هنا لم يبحث الأُصوليون عن هذه الكبرى في المقام:

فالمتحصّل ممّا بيّنّاه في المقام: أنّ مسألة مقدّمة الواجب من قبيل القاعدة الأُصولية ؛ لأنّها ممهّدة لاثبات كبرى الملازمة بين وجوب المقدّمة وبين وجوب ذيها. وهذه الكبرى واقعة في قياس استنباط وجوب المـقدّمة شـرعاً، وتـنتج وجوبها الشرعي، ولو بضميمة كبرى الملازمة بين حكـم العـقل وبـين حكـم الشرعي ويصدق عليهما عنوان الحجّة عـلى الحكـم. غـاية الأمـر يُـبحث عـن إحداهما في هذه المسألة وعن أُخرى في مسألة حجّية الدليل العقلي، وسيأتي البحث عن ذلك في المستقلات العقلية.

أقسام المقدّمة

تنقسم المقدّمة إلى أقسام، وهي: ١ و٢ ـ مقدّمة الوجوب ومقدّمة الواجب: والفرق بينهما: أنّ الأولى شرط وجوب الواجب، فلا يجب الواجب قبلها؛ نظراً إلى توقف وجوبه عليها. والثانية: شرط وجود الواجب، فلا يمكن امتثاله بدونها؛ نظراً إلى توقف الإتيان بالواجب على هذا الشرط.

٣ ـ المقدّمة الداخلية: وهي ـ كما يعلم من عنوانها ـ ما كان داخلاً في أجزاء الواجب، بل نفس الأجزاء.

٤ ـ المقدّمة الخارجية: وهي ما كان خارجاً عن أجزاء الواجب كالشرائط الشرعية والعقلية وعدم المانع، ونحوه مما هو مستقل في وجوده عن الواجب، ولكن يتوقف عليه امتثال الواجب والإتيان به.

ومحلّ الكلام في المقدّمات الخارجية، لا الداخلية ؛ إذ هي في الحقيقة نفس الواجب ؛ حيث لا حقيقة للمركّب إلّا أجزاؤه.

٥ ـ المقدّمة العقلية: وهي كل ما يتوقف عليه وجود الواجب وإتيانه عقلاً، كقطع المسافة للاتيان بفريضة الحج.

٦ ـ المقدّمة الشرعية: وهي ما كان دخيلاً في تحقق الواجب وتوقف عليه امتثال الواجب بحكم الشرع، كدخل الوضوء والغسل في الإتيان بالصلاة.

لا كلام في دخول المقدّمات العقلية في محلّ النزاع.

وأمّا الشرعية، فالحق التفصيل بين ما كان اعتباره بلسان الأمر به في النصّ قبل الصلاة أو حينه، كالطهارة والاستقبال، وبين ما كان اعتباره بلسان الاشتراط.

أمّا النوع الأوّل، فهو خارج عن محلّ النزاع؛ إذ الوجوب يستفاد من الأمر به. وكونه إرشاداً إلى الشرطية لا ينافي دلالته على الوجوب التكليفي أيضاً، بل

الشرطية تنتزع منه.

أمّا النوع الثاني ـ وهو ما كان بلسان الشرط ـ، فهو داخل في محلّ النزاع، مثل «لا صلاة إلّا بطهور». ومن هنا تكون مقدمية الطهارة من النجاسة داخلة في محلّ البحث. وكون وجوبها شرطياً لا ينافي استفادة الوجوب التكليفي منه، غاية الأمر أنّه وجوب غيريٌّ. والوجوب الغيرى في العبادات من قبيل الوجوب التكليفي.

٧ ـ المقدّمة العلمية: وقد أضاف بعض الأعلام[1] المقدّمة العلمية بازاء المقدّمة الوجودية والوجوبية. ومراده ظاهراً ما يتوقف عليه العلم بتحقق الواجب، كغسل مقدار زائدٍ عن حدّ مواضع الوضوء؛ تحصيلاً لليقين بغسل جميع مواضع الوضوء، كما سيأتي مثاله في التطبيقات الفقهية.

وسُمّيت بالمقدمة العلمية؛ نظراً إلى توقّف العلم بتحقق الواجب واليقين بامتثال أمره عليها، لا وجوده الخارجي ولا وجوبه. ولكن مرجعها بالمآل إلى المقدّمة الوجودية؛ لأنّ العلم بتحقق الواجب من شؤون وجود الواجب.

٨ ـ الشرط المتأخر: وهو ما كان ـ من الشرائط والمقدّمات ـ وجوده متأخراً عن زمان وجود الواجب كالغسل الليلي لصلاة المستحاضة الكثيرة. وبازائه الشرط المتقدّم كالطهارة والغسل، والشرط المقارن كالاستقبال في الصلاة. لا إشكال في دخول الشرط المتأخر في محلّ النزاع على التفصيل المذكور لمقدميته في الكتب الفقهية.

٩ ـ المقدّمات المفوّتة: وهي ما كان تركه موجباً لتفويت الواجب، كغسل الجنابة للصائم قبل طلوع الفجر، وقطع المسافة في الحج قبل أيام الموسم. ولا إشكال في دخولها في محلّ النزاع.

---

(١) وهو السيد الخوئي في المحاضرات: ج ٢، ص ٣٠٢.

١٠ ـ المقدّمة الموصلة: وهي ما كان تحقق الواجب بتحققه ضرورياً بحيث لا يتخلّف عنه في التحقق. وإنّ المقدّمة الموصلة في الحقيقة من قبيل المقدّمة المفوّتة بالتفويت العقلي؛ ضرورة فوت الواجب بتركها وصدور الحرام بفعلها؛ لأنّها العلة التامة لذيها. فالمقدمة الموصلة للواجب واجب وللحرام حرام. ولا إشكال في دخولها في محلّ النزاع. وذلك كالجزء الأخير من القيام وغيره من الأفعال المتصلة بالصلاة حين الشروع.

وقد أجاد الشيخ الأعظم وأطنب البحث فيها[١].

١١ ـ المقدّمات العبادية: وهي ما يتوقف عليه الواجب بما أنّه عبادة، فهي مقدّمة بعباديتها؛ بأن كانت خصوصيتها العبادية دخيلة في امتثال الواجب والإتيان به، فلا منافاة بين عباديتها وبين وجوبها الغير الذي هو شأن المقدّمة. و ذلك كالوضوء والغسل. وهذا النوع من المقدّمات داخلٌ في محلّ البحث على تفصيل عرفته في المقدّمات الشرعية.

وأمّا المقدّمات غير العبادية، فهي على قسمين أحدهما: المقدّمات العقلية. وثانيهما: المقدّمات الشرعية غير العبادية كالطهارة من الخبث في لباس المصلّي وبدنه وما يسجد عليه.

ولايخفى أنّ البحث عن آحاد هذه المقدّمات خارجٌ عن غرض هذا العلم. وإنّما المهم تعيين ما هو داخلٌ في محلّ البحث في المقام، كما عرفت.

تحرير الآراء في مقدّمة الواجب

اختلف الأُصوليون في وجوب المقدّمة على أقوال، وهي:

١ ـ وجوبها مطلقاً، وهو المنسوب إلى الأكثر، كما قال الشيخ الأعظم[٢].

---

(١) مطارح الأنظار: ج ١، ص ٤٥١ ـ ٤٥٦.

(٢) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٤٠٢.

٢ ـ عدم وجوبها مطلقاً، نُسب ذلك إلى بعض.

٣ ـ التفصيل بين السبب فلا يجب وبين غيره ـ كالشرط والمُعِدّ ورفع المانع ـ فيجب، اختاره في المعالم، ونسب إلى السيد أيضاً.

٤ ـ عكس التفصيل المزبور. وكأنّ وجه هذين التفصيلين ـ الثالث والرابع ـ كون مصبّ حكم العقل ما لايتمّ الواجب إلّا به عقلاً أو شرعاً. فلو كان عقلاً يخرج غير السبب، وإلّا يدخل غيره. ولو كان شرعاً، يكون الأمر عكس ذلك.

٥ ـ التفصيل بين الشرط الشرعي وبين الشرط العقلي، فلا يجب الأوّل بالوجوب الغيري؛ نظراً إلى وجوبه النفسي كالجزءِ. ويجب الثاني. هذا التفصيل اختاره الحاجبي وتبعه العضدي، وقال به المحقق النائيني. ولكن مرجع الشرط العقلي إلى السبب، كما أنّ مرجع الشرط الشرعي إلى غير السبب. فلا فرق أساسي بين هذا التفصيل وبين ما قبله.

٦ ـ عكس التفصيل المزبور.

٧ ـ التفصيل بين المقدّمة الموصلة وبين غيرها. وهو المذهب المعروف لصاحب الفصول.

وفيه: أنّ وجوب المقدّمة الموصلة عقلاً وإن كان مما لا يُنكر، إلّا أنّ إيجاد المقدّمة الموصلة لمّا يتوقف على ايجاد ما قبلها، فلا إشكال في كون ما قبلها أيضاً مما لا يتمّ الواجب إلّا به، فهو واجب قطعاً. وعليه فلاواقع لهذا التفصيل.

٨ ـ التفصيل بين ما قُصد به التوصل إلى الواجب فيقع على صفة الوجوب، و بين ما لم يقصد به ذلك فلا يقع على صفة الوجوب. وهذا مذهب الشيخ الأنصاري، وسيأتي استدلاله.

وفيه: أنّ المقدّمة التوصلية لا تتوقف مقدّميتها على القصد قطعاً. ومن هنا لو ذهب المستطيع قبل الموسم إلى الحج لغرض تجاري لا إشكال في تحقق ذي

المقدّمة به وإن لم يقصد وجوب المقدّمة.

هذا مع نقض ذلك بالوضوء فانّه لا إشكال في عدم اعتبار قصده للصلاة في مقدميته وشرطيته لها، فلو اتاه بقصد الطهارة أو القربة المطلقة تصح الصلاة.

وبهذا البيان ظهر النقاش في التفصيل التاسع.

٩ ـ التفصيل بين ما لو أُريد ذو المقدّمة، فتجب المقدّمة، وإلّا فلا. هذا منسوب إلى صاحب المعالم، فنقل عنه أنّه أشار إليه في مسألة الضدّ[١].

ويرد عليه ما سبق آنفاً في ردّ التفصيل الثامن.

١٠ ـ التفصيل بين المقدّمة الداخلية ـ أي الجزءِ ـ فلا تجب، وبين المقدّمة الخارجية، فتجب.

وفيه: أنّ المقدّمة الداخلية من أجزاء الواجب، وليس الواجب المركّب إلّا أجزاؤه. فلاينبغي عدّ هذا تفصيلاً في وجوب المقدّمة.

مقتضى التحقيق في المقام

مقتضى التحقيق: وجوب المقدّمة ـ بمعناها المبحوث عنه ـ مطلقاً. وذلك لفرض توقف الامتثال الواجب على الإتيان بها في نظر الشارع ؛ نظراً إلى استقلال العقل بلزوم ما لا يتمّ الواجب إلّا به، وإلى الملازمة بين حكم الشرع وبين حكم العقل البديهي.

فانّ العقل يستقلّ بوجوب ما لايتمّ الواجب إلّا به. وحكمه بذلك بديهي لأنّه مما يكفي تصوّره في تصديقه، بلا حاجة إلى إثبات بتشكيل قياس وإقامة برهان، لما يراه من التناقض بين وجوب الواجب وبين الترخيص في ترك ما يتوقف عليه فعل الواجب ؛ لأنّه ترخيص في ترك الواجب. فيلزم من ذلك الجمع بين وجوب فعل الواجب وبين الترخيص في تركه. ومآل ذلك إلى الجمع

---

(١) أُصول الفقه، للشيخ المظفّر: ج ١، ص ٢٩٢.

بين وجوب الواجب وبين عدم وجوبه؛ لأنّ الترخيص في الترك مساوق لعدم الوجوب. وهذا جمع بين المتناقضين، كما أنّ الجمع بين الوجوب وبين الترخيص المساوق للجواز جمعٌ بين الضدّين بلحاظ كون الوجوب والجواز من قبيل الضدّين.

إن قلت: إذا كان حكم العقل بوجوب ما لايتمّ الواجب إلّا به بديهياً فلما ذا وقع مورد البحث والنزاع والاختلاف في هذه المسألة؟

قلت: أوّلاً: ربّ حكم عقلي بديهي أنكر قومٌ كونه بديهياً. ومن ذلك إنكار الملازمة بين حكم الشرع وبين حكم العقلي غير البديهي الظنّي.

وثانياً: منكر وجوب المقدّمة الشرعية عقلاً وكذا من أنكر بعض أقسام المقدّمة المزبورة، يمنع بداهة حكم العقل بوجوب هذه الأقسام من المقدّمة.

ولكن القائل باستقلال العقل بوجوب المقدّمة مطلقاً يريد إثبات مدّعاه قبال هؤلاء.

فالذى يقتضيه التحقيق إثبات وجوب المقدّمة شرعاً بحكم العقل؛ حيث يراها مما يتوقف عليه امتثال أمر الشارع. ولا فرق بين المقدّمة العقلية والشرعية ـ المستفاد مجرّد شرطيتها للواجب في لسان الخطاب الشرعي ـ بل المتعلّقة منها للأمر الغيري في لسان الخطاب الشرعي، بناءً على دخولها في محلّ الكلام.

وذلك لأنّ الأمر المتعلق بالمقدمة الشرعية في مثل «إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا»[1] غيري، ولايستفاد منه إلّا وجوب وضعى شرطي ؛ الذي هو مجرّد إرشاد إلى شرطيتها ومقدميتها للواجب. ومن هنا لا يفيد حكماً تكليفياً. ومن أجل ذلك لابدّ لاثبات وجوبها من التوصّل بالملازمة العقلية بين وجوبها وبين

---

(١) المائدة: ٦.

وجوب ذيها. ولايخفى أنّ هذا مبنيٌ على عدم خروج المقدّمة الشرعية بلسان الأمر عن محلّ الكلام.

وبهذا البيان عرفت ضعف إطلاق القول بعدم وجوب المقدّمة. وأمّا التفصيل بين السبب وغيره والشرعي وغيره، والموصلة وغيرها، وبين ما قصد به التوصلّ إلى ذى المقدّمة وبين غيره، وبين ما لو أُريد ذو المقدّمة وغيره، فلا وجه لشيء من ذلك بعد توقف الإتيان بذي المقدّمة على الكل.

وذلك لأنّ ما فصّلنا يُبطل إطلاق القول بعدم وجوبها، كما هو واضح. وبعد اعتبار دخل المقدّمة في امتثال الواجب وتوقّفه عليها في وجوده أو العلم به، لا فرق في وجوبها بين السبب وغيره ولا بين العلمية وغيرها، ولا بين الموصلة وغيرها، ولا بين المقدّمة الشرعية وغيرها، غاية الأمر أنّ المقدمية الشرعية إنّما يستفيدها العقل من الخطاب الشرعي، وبعد استفادها من خطاب الشارع يحكم بوجوبها.

واتضح بهذا البيان أنّه لابد من حمل الأوامر المتعلّقة ببعض المقدّمات على محض الإرشاد إلى الشرطية فقط، من دون أن يفيد الوجوب التكليفي.

وأمّا التفصيل بين المقدّمة الخارجية والداخلية، فقد عرفت أنّه ليس في الحقيقة تفصيلاً في المقام، بل المقدّمات الداخلية ليست إلّا أجزاء الواجب والواجب المركّب من تلك الاجزاء ليست إلّا نفس الأجزاء.

وقد استُدل لكلٍّ من الأقوال المزبورة بوجوه، من أراد الفحص عنها فليراجع مصادر البحث. ويتّضح ضعفها كلّها بالتأمّل فيما ذكرناه.

تطبيقات فقهية

وقد استدلّ الفقهاء بقاعدة وجوب المقدّمة لفتاويهم في مختلف الفروع الفقهية.

وجوب غسل مقدار زائدٍ عن موضع الوضوء

فمن هذه الفروع: وجوب غسل مقدار زائد عن حدّ مواضع الوضوء من باب المقدّمة العلمية؛ حيث علّل الفقهاء ذلك بحكم العقل.

قال السيد الخوئي في توجيه الوجوب المقدّمي في المقام: «إنّ المراد بالمقدمة إنّما هو المقدّمة العلمية دون مقدّمة الوجود، فان غسل الموضع المعين على نحو لا يزيد عنه ولا ينقص أبداً متعذّر خارجاً، فإمّا أن يكون المدار الذي غسله أقل من المقدار اللازم ولو بمقدار قليل، وإما أن يكون زائداً عنه بشيءٍ، وقد تقدّم أنّ الثاني هو المتعين بحكم العقل»[1]. مقصوده من المقدّمة العلمية ما يُعلم بايجاده وجوب الواجب. ولا يخفى أنّ ذلك من شؤون وجود الواجب، لا وجوبه.

---

(١) كتاب الطهارة: ج ٤، ص ٩٧.

وجوب تحصيل المعين في الوضوء للمحتاج

ومنها: ما لو احتاج المريض أو مقطوع اليد إلى معين في الوضوء، فقد حكم الفقهاء بوجوب تحصيل المعين ولو بأُجرة زائدة عن أُجرة المثل، وعلّلوا ذلك بوجوب المقدّمة.

قال الشهيد في الذكرى:

«لو احتاج المريض أو الأقطع إلى معين، وجب تحصيله، ولو بأُجرة وإن زادت عن المثل في الأقرب مع القدرة لوجوب المقدّمة»[1].

ونظيره عن العلامة في القواعد[2]، وعلّله في جامع المقاصد[3] بأنّه من باب مقدّمة الواجب المطلق.

لو انحصر ماءُ الوضوء بين المشتبهين بالنجس

ومنها: ما لو انحصر ماءُ الوضوء في المشتبهين بالنجس، أو انحصر في استعمال انائين أحدهما نجس أو مضاف فحينئذٍ يتعارض مقدّمة الواجب ومقدّمة الحرام.

فقد فصّل صاحب الجواهر حينئذٍ بين الحرمة الذاتية والتشريعية، فحكم بتقديم جانب الحرمة على الأوّل وبتقديم جانب الوجوب على الثاني.

قال ﷺ «ينبغي أن يُعلم أنّه لا إشكال في وجوب المقدّمة حيث تكون مباحة أو مكروهة أو مندوبة، وأمّا حيث تكون محرمة وواجبة؛ أى يتعارض فيه مقدّمة الواجب ومقدّمة الحرام ـ كما في مقامنا ونحوه، من الشبهة المحصورة مع عدم وجود غيرها ـ، فانه من حيث النهي عن الوضوء بالماء النجس يجب اجتناب الفردين، ومن حيث وجوب الوضوء بالماء الطاهر يجب الوضوء بهما معاً. ومثل ذلك الماء المشتبه بالمضاف والثوب المشتبه بالنجس. فالظاهر أنّ

---

(١) الذكرى: ج ٢، ص ١٣٤.

(٢) قواعد الأحكام: ج ١، ص ٢٠٢.

(٣) جامع المقاصد: ج ١، ص ٢١٧.

المحرم إن كانت حرمته من جهة التشريع كما إذا حكم بها من عدم الأمر بها، أو من جهة نهي علم فيه إرادة التشريع، أو نحو ذلك، فالذى يقتضيه النظر: الحكم بالوجوب؛ لارتفاع الحرمة حينئذٍ بسبب ارتفاع منشأها؛ إذ تصور التشريع فيما جيء به لاحتمال تحقق إرادة السيد غير معقول. كيف مع أنّ أكثر مقامات الاحتياط الذي أُمر به في السنّة وشهد العقل بحسنه من هذا القبيل. وأمّا إذا كانت الحرمة ذاتية فالمتجه فيه عكس الأوّل فتُقدَّم مراعاة الحرمة على الوجوب كما في نظائره مما تعارض فيه الواجب والمحرم. ويشهد له التتبع للأخبار وكلام الأصحاب. بل قد ينتهى ذلك إلى القطع بما قلنا.

لكن الظاهر أنّ ذلك من حيث الحرمة والوجوب، وإلّا فقد يعرض للواجب من الجهات ما يجب مراعاته، ولعل ما ذكرناه مقصود الأصحاب من حرمة استعمال الانائين الطاهر أحدهما، ووجوب الوضوء بالانائين المضاف أحدهما؛ لكون الأوّل حرمته ذاتية، والآخر تشريعية. ومثله وجوب الصلاة بالثوبين؛ لكون الحرمة فيه تشريعية.

نعم ربما يقع كلام بينهم في بعض الأشياء، وكأنه ينحل إلى النزاع في أنّ حرمته تشريعية أو ذاتية. فمن استظهر الأوّل قدم مراعاة الواجب، ومن استظهر الثاني قدم مراعات المحرم. وقد سلف لك أنّ الأصل في كل منهي عنه أن يكون محرماً ذاتياً. لا تشريعياً حتى يعلم»[1].

وجوب أخذ الملقِّن للجاهل بالقراءة وحفر الحفيرة لذي الدمل

منها: وجوب أخذ الملقِّن للقراءة على من لا يعرف القراءة، فقد افتى به السيد اليزدي في العروة. وجعله السيد الحكيم من باب وجوب

(١) جواهر الكلام: ج ١، ص ٢٩٩.

المقدّمة العلمية ؛ حيث قال: «هذا الوجوب من باب وجوب المقدمية»[١].

ومنها: وجوب حفر حفيرة ونحوها لذى الدمل المانع من وضع الجبهة على الأرض وعلّلوا ذلك بوجوب المقدّمة قال العلامة: «و ذو الدمل يضع السليم؛ بأن يحفر حفيرة ليقع السليم على الأرض»[٢] وعلّله المحقق الكركي بقوله: «وجوباً في ذلك؛ لأنّ مقدّمة الواجب المطلق واجبة»[٣] فانّه وإن دلّ على ذلك خبر مصادف[٤]، لكنه ورد في خصوص الدمل وحفر الحفيرة. ومن أجل الوجوب المقدّمي تعدّي المحقق الكركي عن موضع النصّ بقوله: «و لا يختص هذا الحكم بالحفيرة، فلو اتخذ آلة مجوّفة من طين أو خشب ونحوهما أجزأ»[٥].

وقال في المدارك: «هذا مما لا خلاف فيه بين العلماء ؛ لأنّ مقدّمة الواجب المطلق واجبة»[٦].

وجوب ما يتمكّن بسببه من الصوم الواجب

ومنها: وجوب تناول ما يُكثر اللبن على المرضعة القليلة اللبن لرفع المانع عن صومها الواجب في شهر رمضان فقد أفتى العلامة بذلك وعلّله المحقق الكركي بوجوب المقدّمة ؛ قال العلامة: «و على المرضعة تناول ما يدرّ به لبنها من المأكول والمشروب»[٧] وعلّله المحقق الكركي: بقوله: « لأنّ مقدّمة الواجب واجبة»[٨].

ومنها: من كان عليه صيام شهرين متتابعين يجب عليه اختيار وقت للشروع أمكن فيه تتابع شهر ويوم فقد أفتى الفقهاءُ بذلك وعلّلوا الحكم في المسألة بوجوب المقدّمة.

---

(١) مستمسك العروة: ج ٦، ص ٢٠.
(٢) قواعد الأحكام: ج ١، ص ٢٧٧.
(٣ و٥) جامع المقاصد: ج ٢، ص ٣٠٣.
(٤) الكافي: ج ٣، ص ٣٣٣ ح ٥.
(٦) مدارك الأحكام: ج ٣، ص ٤١٦.
(٧) قواعد الأحكام: ج ٢، ص ٢٩٢.
(٨) جامع المقاصد: ج ٧، ص ١٦٥.

قال الشهيد الثاني في المسالك: «حيث كان التتابع واجباً وجب تحرّي زمان يسلم فيه القدر المعتبر منه من باب مقدّمة الواجب. فلو شرّع فيه في زمان لا يسلم فيه شهر ويوم، كما لو شرع فيه في أوّل شعبان أو بعد العشر الأوّل من ذى القعدة ونحو ذلك لم يصح»[١].

وجه عدم الصحّة انقطاع التتابع الواجب بتوسط شهر رمضان أو يوم الأضحى في أثنائه.

وجوب نقل المال المغصوب إلى مكانه السابق

ومنها: وجوب نقل المال المغصوب إلى مكانه السابق على الغاصب فيما إذا نقل المال إلى مكان آخر. فقد أفتى الفقهاءُ بوجوب نقل المال إلى مكانه السابق لو طلبه المالك. وعلّلوا ذلك بأنّه مقدّمة الواجب.

قال الشهيد الثاني:

«إذا نقل الغاصب المغصوب إلى غير المكان الذي غصبه منه وجب عليه ردّه إليه إن كان مالكه به بغير إشكال لأنّ الردّ مقدّمة الواجب»[٢].

إلى غير ذلك من الفروع الكثيرة، وهي فوق حدّ الاحصاء وإحصاؤها خارج عن الغرض.

---

(١) مسالك الأفهام: ج ١٠ ص ٨٩.

(٢) المصدر: ج ١٢، ص ٢٤٧.

اجتماع الأمر والنهي

١ ـ تحرير محلّ النزاع ومفاد القاعدة.

٢ ـ منصّة القاعدة.

٣ ـ الفرق بين اجتماع الأمر والنهي وبين التزاحم والتعارض.

٤ ـ تنقيح الآراء وتعيين رأي المشهور.

٥ ـ ملاك امتناع الاجتماع وأدلّته.

٦ ـ أدلّة جواز الاجتماع.

تحرير محلّ النزاع ومفاد القاعدة

وقع الكلام بين الأُصوليين من القديم في جواز اجتماع الأمر والنهي. ولا إشكال ولا نزاع في عدم جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد شخصي من جهة واحدة؛ بداهة استحالة اجتماع المبغوضية والمحبوبية في شيءٍ واحد من جهة واحدة، فلا كلام في ذلك.

وإنّما الكلام في اجتماع الأمر والنهي في فعل واحد شخصي من جهتين؛ بأن تعلّق النهي بعنوان والأمر بعنوان آخر ولكن اتحدا في الخارج بالوحدة الشخصية عرفاً، كالصلاة في المكان المغصوب، لا فيما إذا كان المنهي عنه فعلاً مستقلاً وقع في خلال المأمور به، من دون اتحاده مع فعل الواجب بحيث

يصيرا واحداً شخصياً، مثل النظر إلى الأجنبية في أثناء الصلاة. فان ذلك خارج عن محلّ النزاع ؛ حيث لا محذور في جواز اجتماعهما حينئذٍ. وعليه فالمقصود من الاجتماع ليس اجتماع فعلين في مورد واحد بوقوع أحدهما في ضمن الآخر، كالنظر إلى الأجنبيّة في ضمن فعل الصلاة. ويعبّر عنه بالاجتماع المووردي، بل المقصود الاجتماع الحقيقي ؛ بأن يجتمع عنوانان في فعل واحد شخصي.

وهل يشمل النزاع موارد اجتماع حكمين غير الزاميين كالأمر الاستحبابي والنهي الكراهتي ؛ الظاهر شمول ملاك النزاع له، وهو اجتماع الحب والبغض في شيءٍ واحد من جهة واحدة. فيجري فيه كل ما يقال في المقام.

نقد كلام صاحب الكفاية في المراد بالواحد

ثم إنّه قد نفى الفرق في الكفاية في محلّ النزاع بين الواحد الشخصي وبين الكلي؛ حيث قال: «المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين ومندرجاً تحت عنوانين باحدهما كان مورداً للامر وبالآخر للنهي، وإن كان كلّيّاً مقولاً على كثيرين، كالصلاة في المغصوب».[1]

وفيه: أنّ موضوع البحث اجتماع العنوانين وتصادقهما، ومصبّ ذلك دائماً إنّما يكون في المصداق الخارجي ولا مساس له بالكلّي.

ولعلّ مقصوده: أنّ موضوع المسألة الأُصولية لابدّ أن يكون كلياً ولا يصلح الواحد الشخصي الخارجي موضوعاً للبحث فالملحوظ في موضوع المسألة طبيعي الصلاة في المكان المغصوب والتقييد لا ينافي الكلّية غاية الأمر في دائرة القيد كما هو واضح.

فلو كان مراده هذا لابأس به وهو واضحٌ. وأمّا لو كان مراده أنّ موطن

---

(١) كفاية الأُصول: ج ١، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

الاتحاد والاجتماع هو الذهن ووعاءُ اللحاظ ؛ أي الاتحاد والاجتماع الذهني اللحاظي المتقوّم به لحاظ طبيعي الصلاة في المكان المغصوب، فهو غير صحيح.

وذلك لأنّه لو كان كذلك ليرجع البحث إلى لحاظ الشارع في خطابه اجتماع العنوانين ؛ بأن يأمر بالصلاة في المكان المغصوب في خطاب وينهى عنها في خطاب آخر، ولكنّه مقطوع العدم، وعلى فرض وجود مثل هذين الخطابين فتدخل المسألة في قاعدة تعارض الخطابين ؛ لما بينهما من التضاد والتناقض في المدلول.

فلا مناص من كون موطن الاتحاد والاجتماع هو الوجود الخارجي ليخرج عن باب التعارض.

العنوان والمعنون والمتعلق

المقصود من العنوان في المقام إنّما هو الفرد والمصداق الخارجي، والعنوان إنّما هو الطبيعي. فالفرد دائماً معنونٌ بعنوان طبيعيه كتعنون زيد بالانسان، وتعنون الفعل الخارجي المركّب من الركعات والسجدات والأذكار المخصوصة بعنوان الصلاة. وعليه فلايعقل كون تعدد العنوان موجباً لتعدد المعنون؛ لعدم عليّة ولا ملازمة بينهما، فربّ معنون واحد له عناوين عديدة كمجمع العنوانين أو العناوين من المصاديق والافراد الخارجية، وربّ عنوان واحد له معنونات كثيرة كالطبيعي الصادق على أفراده والكلي الصادق على كثيرين.

وعليه فعدم تعدّد المعنون بتعدّد العنوان أمرٌ واضحٌ قطعيٌ مفروغ عنه في مسألة اجتماع الأمر والنهي. وأمّا المتعلق فمقتضى التحقيق أنّه العنوان كما أثبتنا في محلّه أنّ الأحكام تتعلّق بالطبايع ؛ أي العناوين. وعليه فمتعلّقات الأحكام دائماً هي العناوين.

المراد من الاجتماع

ولفظ الاجتماع في المقام يراد به معنيان:

أحدهما: اجتماع العنوانين في معنون واحد؛ أي مصداق واحد، كفعل الصلاة المعنون بعنواني الصلاة والغصب. والاجتماع بهذا المعنى إنّما يكون موطنه الوجود الخارجي. وبتبع العنوانين يجتمع الأمر والنهي في المعنون. وهذا أمرٌ مفروغ عنه في المقام، بل إنّه موضوع هذه المسألة.

ثانيهما: اجتماع الأمر والنهي بمعنى تعلّقهما بمتعلّق واحد. وهذا المعنى من الاجتماع هو محلّ الكلام؛ حيث إنّ مرجع النزاع في المقام إلى أنّ متعلّق الأمر هل يتعدد بتعدد الوجه والعنوان في مفروض المسألة حتى لا يسرى كل من الأمر والنهي إلى متعلّق الآخر؟ أو أنّه لا يتعدد بتعددهما بل العنوانان في حكم متعلّق واحد بتبع وحدة المعنون.

المراد من الواحد في نصّ القاعدة

المقصود من الواحد في متن هذه القاعدة ـ وهو اجتماع الأمر والنهي في واحد ـ إنّما هو المعنون، وهو الفعل الخارجي المعنون بعنوان الصلاة والغصب في المثال.

فمرجع البحث في المقام إلى أنّ وحدة المعنون هل توجب وحدة متعلق الأمر؛ أي توجب كون العنوانين في حكم متعلق واحد؟ أم لا، بل الأمر بالعكس؛ يعنى تعدُّد الوجه في العنوان يوجب تعدّد المتعلق، من دون تأثير وحدة المعنون فيهما، كساير المقامات في غير هذه المسألة.

فعلى الأوّل يسري كلُّ واحد من الأمر والنهي إلى متعلّق الآخر. وعلى الثاني لا يسري؛ نظراً إلى أنّ لكلّ واحدٍ منهما متعلق برأسه حينئذٍ.

كلام المحقق النائيني والمناقشة فيه

ثم إنّه يظهر من المحقق النائيني أنّ جواز الاجتماع لاينبغي أن يكون محلّاً للبحث؛ لأنّ عدمه أمر مسلّم

مفروغٌ عنه ؛ نظراً إلى تضاد الأحكام بأسرها، بل الذي ينبغي أن يكون محلّاً للكلام أصل وجود الاجتماع ؛ بأن يقال: إذا اجتمع متعلّق الأمر والنهي في وجود واحد ؛ هل يلزم منه تعلّق كل واحد من الأمر والنهي بعين ما تعلّق به الآخر أم لا؟

قال: «و القوم وإن عنونوا النّزاع على هذا الوجه، إلّا أنّه ليس ظاهر العنوان مراداً قطعاً، فانّ ظاهر العنوان يعطي أن يكون النّزاع في تضادّ الأمر والنهي وعدمه، مع أنّ تضادّ الأحكام بأسرها أمر مفروغٌ عنه غير قابل للنّزاع فيه. بل المبحوث عنه في المقام، هو أصل لزوم الاجتماع وعدمه، لاجوازه وعدمه. فالاولى تبديل العنوان بأن يقال: إذا اجتمع متعلّق الأمر والنهي من حيث الإيجاد والوجود، فهل يلزم من الاجتماع كذلك أن يتعلق كلّ من الأمر والنهي بعين ما تعلّق به الآخر؟ كما هو مقالة القائل بالامتناع، أو لا يلزم ذلك؟ كما هو مقالة القائل بالجواز»[1].

وفيه: أنّ القول بعدم لزوم تعلّق كل من الأمر والنهي بعين ما تعلّق به الآخر مآله إلى جواز الاجتماع؛ بمعنى كون الفعل الواحد متعلّقاً للأمر بعنوان الصلاة و متعلّقاً للنهي بعنوان الغصب وهذا هو المراد من جواز الاجتماع في المقام. ويرجع هذا البيان إلى ما بيّناه في المقصود من الاجتماع. فانّ اجتماع العنوانين في مصداق واحد مفروغٌ عنه في المسألة، وكذا ما تعلّق بهما من الأمر والنهي بالتبع. وإنّما البحث في السراية المستلزم لعدم جواز الاجتماع وعدم السراية المستلزمة لجوازه.

وبعبارة واضحة مصبّ البحث إنّما هو جواز اجتماع الأمر والنهي في معنون واحد عقلاً ؛ نظراً إلى عدم استتباعه وحدة متعلق الأمر والنهي ولا سراية كلٍّ منهما إلى متعلّق الآخر، فلا يستحيل عقلاً. أو عدم جوازه عقلاً؛

---

(١) فوائد الأُصول: ج ١، ص ٣٩٦ ـ ٣٩٧.

لاستتباعه السراية ووحدة متعلق الأمر والنهي.

وبهذا البيان يتضح كون هذه المسألة عقلية، لا لفظية. واتضح إشعار الجواز المأخوذ في نصّ هذه القاعدة بكون هذه المسألة عقلية.

المراد بالجواز

وأمّا الجواز المبحوث عنه في المقام، فهو بمعنى ما يعمّ الامكان العقلي المقابل للامتناع الذي يحكم به العقل النظري، والحسن العقلي الذي يحكم به العقل العملي مقابل حكمه بالقبح العقليو القبح العقلي المقابل للحسن ؛ لأنّ كليهما ادُّعيا في المقام. ولا فرق بينهما في ملاك الامتناع ؛ من الامتناع الذّاتي أو امتناع صدور القبيح من الحكيم.

وعلى فرض الامتناع أو القبح العقلي، لا بدّ إما من ترجيح جانب النهي أو الأمر أو سقوطهما والرجوع إلى الأصل. وعلى فرض الاجتماع تترتب حكمه.

نقد ما استظهره بعض المحقّقين

واستظهر بعض المحقّقين[1] من كلام صاحب الكفاية رجوع البحث إلى استدعاءِ تعدد العنوان وكفايته لتعدد المعنون وعدمه. ثم ناقش فيه بأنّه مبنيٌ على الاجتماع الذي هو أحد شقيّ المسألة.

ولكن مناقشته غير وجيهة ؛ لأنّ المعنون هو الفرد الخارجي. وعليه بناءً على كون تعدد العنوان موجباً لتعدّد المعنون لا اجتماع قطعاً؛ لأنّ الاجتماع الخارجي فرع وحدة المجمع. بل بناءً على عدم كونه موجباً لتعدده وفرض الاجتماع ـ كما هو واضح ـ يبحث عن جواز تعلّق الأمر والنهي كليهما بمجمع العنوانين وعدمه.

---

(١) وهو الشيخ المظفّر في أُصول الفقه: ج ١، ص ٣١٩.

وعليه فلا يرجع البحث إلى ما قاله المحقق المزبور، بل محلّ البحث أحد شقّيه. وهو جواز اجتماع الأمر والنهي لعدم سراية كل منهما إلى متعلق الآخر، أو امتناعه للسراية ؛ بدليل اتحاد الوجود الخارجي كاتحاد فعل الصلاة والغصب مثلاً.

وإليك كلام المحقق صاحب الكفاية؛ قال: «إنّ الجهة المبحوث عنها فيها التي بها تمتاز المسائل؛ هي أنّ تعدّد الوجه والعنوان في الواحد يوجب تعدّد متعلق الأمر والنهى بحيث يرتفع به غائلة استحالة الاجتماع في الواحد بوجه واحد؟ أو لا يوجبه، بل يكون حالُه حالَه؟ فالنّزاع في سراية كلّ من الأمر والنهي إلى متعلّق الآخر لاتحاد متعلّقيهما وجوداً، وعدم سرايته لتعدّدهما وجهاً»[1].

هذا مع أنّ كلام صاحب الكفاية في تعدد المتعلّق، لا تعدد المعنون؛ لأنّ الطبيعي هو المتعلق وهو نفس العنوان، كتعلق الحلّية بعنوان البيع والحرمة بعنوان الغصب والربا وتعلّق الأمر والوجوب بالصلاة والزكاة. فمرجع النزاع حينئذٍ إلى أنّ العنوانين هل هما متعلق الأمر والنهي؟ أو لا بل متعلقهما هو المعنون الموجود في الخارج بوجود واحد، وبعبارة أُخرى: بعد المفروغية عن عدم كون تعدد العنوان موجباً لتعدد المعنون ؛ أي المصداق الخارجي، واجتماع العنوانين في معنون واحد، وقع الكلام في أنّ كل واحد من الأمر والنهي هل يسري إلى متعلق الآخر ؛ أي الطبيعي ؛ لأجل اتحاد وجود العنوانين في الخارج حتى يمتنع الاجتماع أو لايسري، بل كل عنوان وطبيعي إنّما هو متعلق لأمر أو نهي نفسه بحياله واستقلاله. وإنّما الاتحاد والاجتماع في وجود الفعل الشخصي الخارجي، كما هو الظاهر من كلمات القوم.

ولكن الحاسم لمادّة النزاع أنّ العنوان في نفسه لا يتعلق به الأمر والنهي

---

(١) كفاية الأُصول: ج ١، ص ٢٣٤.

لخروجه عن غرض التكليف والبعث، بل إنّما يتعلّق به الأمر والنهي بما هو مرآة لمعنونه الخارجي. وعليه فلا محالة تصير متعلق الأمر والنهي متحداً باجتماعهما في الوجود الخارجي ولازم ذلكسراية كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر بالمآل.

كما لا ريب في عدم كون تعدد العنوان موجباً لتعدد المعنون؛ لأنّ المعنون بوجوده الخارجي واحد شخصي، ويستحيل تعدده بمجرد تعدد العنوان الاعتباري الذهني.

واتّضح على ضوء ما بيّناه أنّ عدم كون تعدد العنوان موجباً لتعدد المعنون من الواضحات، ولا يليق بالبحث ولا جعله محلّ النقض والابرام، بل النزاع في المقام مبنيٌ على هذا الأمر البديهي.

الفرق بين اجتماع الأمر والنهي وبين التزاحم والتعارض

الفرق الأساسي بين اجتماع الأمر والنهي وبين بابي التزاحم والتعارض ـ بعد اشتراكهما في المزاحمة لأجل عدم التمكن من الجمع بين العمل بالتكليفين في مقام الامتثال ـ وجهان:

أحدهما: أنّ في الأوّل اجتمع الأمر والنهي في مورد لشمول دليلهما بالعموم من وجه، ولكن الثاني ليس شمول دليل كلّ منهما للآخر؛ لأجل ذلك، بل إنّهما إمّا مصداقان وفردان لدليل واحد مثل أنقذ الغريق الشامل لانقاذ الأب والابن والعبد و المولى، فلا دليلين في البين حتى يشمل أحدهما مورد الآخر وإما أنّ كل واحد منهما مصداق لدليله من دون شمول أحدهما للآخر ولكن المكلّف لا يقدر على امتثالهما معاً مثل الصلاة وإزالة النجاسة عن المسجد.

ثانيهما: أنّ في اجتماع الأمر والنهي يتحد المأمور به والمنهي عنه بوجود واحد شخصي وهو مقدور للمكلّف. ولكن في باب التزاحم لايتحد الواجبان أو

الواجب والحرام، بل إنّما المكلّف لا يقدر على امتثالهما معاً.

هذا في التزاحم، أمّا التعارض فعمدة الفرق بين هذه المسألة وبين تعارض الأدلة أنّ هناك متعلق الأمر والنهي في لسان الدليلين المتعارضين واحدٌ سواءٌ كان موضوعهما أيضاً في لسان الدليل واحداً كما في الدليلين المتكافئين المتباينين أو كان متعدّداً كالعامين من وجه مثل «أكرم العلماء» و«لاتكرم الفسّاق»، إلّا أنّهما يتّحدان في المصداق الخارجي. ولكن ملاك تعارض الدليلين و تكاذبهما وحدة متعلّقهما في لسان الدليل لموضوع واحد.

وهذا بخلاف باب الاجتماع ؛ حيث إنّ متعلّق الحكمين في لسان الدليل متعدّدٌ. فانّ الغصب غير الصلاة في «صلّ» و«لاتغصب» ، فلا تعارض بينهما ولا تكاذب في مقام الجعل والتشريع. ولكن لما كان اجتماعهما في فعل واحد مستلزماً لاجتماع المحبوبية والمبغوضية في فعل واحد شخصي، يستحيل عقلاً.

وبعبارة موجزة: إنّ في باب التعارض مصبّ اجتماع المتعلّقين لحاظ الشارع، ولكن في المقام مصبّ الاجتماع إنّما هو الوجود الخارجي بتصادقهما.

وعليه فليس الامتناع في المقام من أجل التكاذب في لسان الدليلين، بل إنّما هو لأجل امتناع تعلّق الأمر والنهي بفعل واحد شخصي في نفس الأمر. وإن شئت فقل استحالة اجتماع المحبوبية والمبغوضية في فعل واحد شخصي مع قطع النظر عن لسان الدليل ؛ نظراً إلى فرض عدم تكاذب بين الدليلين بلسانهما في باب الاجتماع.

اعتبار قيد المندوحة في محلّ النزاع

لفظ المندوحة من الندح ؛ أي السعة والفُسحة.

ويظهر من جماعة اعتبار أخذ قيد المندوحة في محلّ النزاع ؛ بمعنى تمكّن المكلّف من امتثال الأمر في غير مورد اجتماعه مع النهي.

وجه الاعتبار وجود النهي في مقابل الأمر حينئذٍ وكفاية ذلك للاجتماع بخلاف صورة عدم المندوحة ؛ حيث لا نهي حينئذٍ حتى يجتمع مع الأمر.

هذا، ولكن جزم السيد الامام الراحل [١] بعدم اعتبار قيد المندوحة في محلّ النزاع، فليراجع.

وههنا نكتة وهي: أنّه مع عدم المندوحة تارة: يكون المكلّف مضطراً ؛ بأن يدخل في الأرض المغصوبة صُدفةً أو لعُذر شرعي. ولكن لا يتمكن بعد ذلك من الخروج عنها. فلا مناص له من الصلاة في الأرض المغصوبة. وحينئذٍ يحلّ له التصرف، فلا حرمة حتى يجتمع الأمر والنهي. والتحقيق أنّ الاضطرار الواقع فيه المكلّف إن لم يكن بسوء اختياره يُخرج المورد عن محلّ النزاع؛ إذ لا إشكال في ارتفاع الحرمة حينئذٍ.

وأُخرى: لايكون مضطراً ؛ بأن يكون الدخول في الأرض المغصوبة بسوء اختياره، وإن لا يتمكن من الخروج بعد دخوله فيها. هذه الصورة الثانية من عدم المندوحة هي محلّ النزاع. ومرجع ذلك إلى اعتبار عدم المندوحة لكن لا مطلقاً، بل فيما إذا لم يكن معذوراً في الابتلاء بالحرام.

مناقشة السيد الخوئي في اعتبار المندوحة وعدمها

هذا، ولكن ناقش السيد الخوئي [٢] في اعتبار وجود المندوحة وعدمها كليهما في المقام.

وحاصل كلامه: أنّ وجود المندوحة وعدمها أجنبيٌ عن ملاك القول بالامتناع أو الجواز.

بيانه: قد يتوهّم اعتبار وجود المندوحة في محلّ النزاع، والوجه في ذلك

---

(١) مناهج الوصول: ج ٢، ص ١١٣.

(٢) محاضرات في أُصول الفقه: ج ٤، ص ١٨٨ ـ ١٩١.

لزوم التكليف بالمحال ؛ حيث إنّه مع عدم وجود المندوحة لا يتمكن المكلّف من الإتيان بالواجب مطلقاً، لا في خارج الدار المغصوبة ـ في المثال ـ ؛ لفرض عدم المندوحة، ولا في الدار؛ لأنّه غصب حرام شرعاً. والممنوع الشرعي كالممنوع العقلي في عدم إمكان الأمر بهما معاً لاستلزام التناقض. وهذا بخلاف صورة وجود المندوحة وتمكن المكلّف من الإتيان بالصلاة في غير الدار المغصوبة، فيمكن أمره باتيان متعلّق التكليف في ضمن فردٍ ما. ومن هنا يجتمع الأمر بالصلاة والنهي عن الغصب حينئذٍ.

ولكنّه توهم غير وجيه؛ لأنّ محطّ النزاع سراية كل من الأمر والنهي إلى متعلّق الآخر وعدمها، ولا ابتناء للسراية وعدمها على وجود المندوحة أبداً، بل يبتنيان على تعدد متعلق الأمر ووحدته كما سبق بيانه.

هذا مع أنّه على القول بالسراية والامتناع تدخل المسألة في باب التعارض ؛ لما يقع من التناقض والتكاذب في مرحلة الجعل بين الدليلين، فلا بد من إعمال قواعد باب التعارض من الترجيح وإلّا فالتخيير.

والمتحصّل: أنّ المندوحة إذا كانت موجودة يجب على المكلّف الجمع بين التكليفين لفرض تمكنه منه فتخرج هذه الصورة عن مصبّ البحث بأسرها. وإذا لم تكن موجودة تدخل المسألة في باب التعارض.

نقد كلام السيد الخوئي ومقتضى التحقيق

يرد عليه أوّلاً: أنّ ملاك باب التعارض وقوع التكاذب بين لسان الدليلين بدلالتهما على ثبوت الحكمين المتضادين لمتعلّق واحد. ولم يفرض هذا الملاك في باب اجتماع الأمر والنهي.

وثانياً: في صورة وجود المندوحة لا يتعلق الأمر بالصلاة في الدار

المغصوبة، لكونها غصباً ممنوعاً. بل المأمور به الصلاة في خارج الدار. فما هو المأمور به من الصلاة ليس غصباً، وما هو غصبٌ لم يتعلّق به أمرٌ فاذاً لا اجتماع.

ومن هنا يخرج صورة وجود المندوحة عن محطّ النزاع وأمّا صورة عدم المندوحة فلو كان مضطرّاً ؛ بأن لم يكن دخوله في الأرض المغصوبة بسوء اختياره فلا إشكال في توجه التكليف بالصلاة إليه في الدار المغصوبة حينئذٍ؛ حيث لا يكون خطاب حرمة الغصب في حقه فعلياً منجّزاً.

نعم لو كان بسوء اختياره يتوجه إليه كلٌّ من الأمر والنهي باطلاقه لعدم تعارض ولا تكاذب بينهما بلسانهما؛ حيث لاتعارض بين لا تغصب وصلّ كما هو واضح.

فالذى يقتضيه التحقيق في نهاية الشوط اعتبار عدم المندوحة والعذر. وذلك بأن دخل في الأرض المغصوبة صُدفة أو بسوء اختياره ولكن بعد دخوله لا يتمكن من الصلاة في خارج الأرض لضيق وقت أو غيره من الوجوه. فحينئذٍ يتوجه إليه كلٌّ من الأمر والنهي. ولكن هذا في العباديات دون غيرها.

مقتضى التحقيق في المقام

مقتضى التحقيق: أنّه لافرق في جريان النزاع في هذه المسألة بين الواجبات العبادية وغيرها غاية الأمر لا أمر بالعباديات مع المندوحة ؛ لانصرافه إلى غيرالمصداق المبغوض المتحد مع الحرام ـ بل مصداق الحرام ـ بالقرينة العقلية، وهي عدم إمكان تعلّق الحب والبغض واجتماعهما في فعل واحد شخصي، أو عدم إمكان التقرّب بالحرام المبغوض وعدم صلاحية كون المبغوض المبعّد عن المولى مقرّباً إلى ساحته ورضوانه تعالى.

ولكن في الواجبات التوصلية أو غير العبادية ـ الأعم من التوقيفية ـ لا مانع من تعلّق الأمر به من ناحية وجود المندوحة وإنّما المانع من ناحية وحدة المتعلق. ولا فرق في هذه الجهة بين وجود المندوحة وعدمه ولا بين العباديات و غيرها من الواجبات.

نعم لمّا لا أمر بالمجمع مع المندوحة في العباديات لما أشرنا إليه من القرينة لا اجتماع طبعاً بين الأمر والنهي في المجمع حتى يدخل في محلّ النزاع وهذا بخلاف غير العباديات، ومن هنا لا فرق في غير العباديات في جريان النزاع بين وجود المندوحة وعدمه، ولكن في العباديات لا يجرى النزاع مع وجود المندوحة.

وأمّا من حيث الاضطرار وعدمه لا فرق في التفصيل بحسبه بين العباديات و غيره. وذلك لأنّ ابتلاءَ المكلّف بالوقوع في الحرام إذا كان عن اضطرار ـ بل أي عذر شرعي ـ لا يكون حكم الحرمة في حقه فعلية. فلا يتوجه إليه نهيٌ حينئذٍ حتى يجتمع مع الأمر ولا فرق في ذلك بين الواجبات العبادية وغيرها.

ومن هنا اشترطنا في محلّ النزاع كون وقوع المكلّف في الحرام بسوءِ اختياره ؛ لأنّ النهي عن الحرام متوجه إليه حينئذٍ مطلقاً، سواءٌ كان متمكّناً من الخروج أم لا ؛ لأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار. ومن هنا لا فرق بين وجود المندوحة وعدمه فيما إذا كان وقوعه في الحرام بسوءِ اختياره من جهة فعلية النهي.

وأمّا ما قلناه من التفصيل بين وجود المندوحة وعدمها في العباديات فانما هو من جهة فعلية الأمر ؛ حيث لا يكون فعلية في العباديات عند وجود المندوحة مطلقاً، سواءٌ كان بسوءِ اختياره أم لا.

والحاصل: أنّ مقتضى التحقيق في المقام التفصيل بحسب العذر وعدمه.

فيجري النزاع على الثاني دون الأوّل. وذلك لانتفاء الاجتماع ـ الذي هو موضوع المسألة ـ عند وجود العذر، فلا موضوع للنزاع حينئذٍ. وإنّما الاجتماع إذا كان وقوعه في الحرام بسوء اختياره.

وحينئذٍ ـ أي عند سوءِ الاختيار ـ لا بد من التفصيل بين وجود المندوحة وعدمه في العبادات ، فيجرى النزاع مع عدم المندوحة ولا يجرى مع وجودها. والوجه فيه قد بيّنّاه آنفاً.

ويمكن بيان ما فصّلناه بعبارة أُخرى: وهي: إناطة جريان النزاع بحسب العذر وعدمه مطلقاً في المعاملات بلا اعتبار لوجود المندوحة وعدمها، وفي العباديات باعتبار سوء الاختيار وعدم المندوحة معاً في جريان النزاع وعدمه.

منصّة القاعدة

اتضح بالبيان المزبور إنّ هذه القاعدة من غير المستقلات العقلية؛ نظراً إلى ابتناء احراز صغراها على تعلّق أمر ونهي من الشارع بالعنوانين المجتمعين في الفعل الواحد. وبعد إحرازه وقع الكلام في حكم العقل بالامتناع وجواز الاجتماع.

ولكن في كون هذه المسألة اصولية نظرٌ ؛ لعدم كون سراية وحدة المعنون إلى متعلق الأمر وعدمها، وكذلك امتناع الاجتماع أو جوازه، من قبيل الحجّة على الأحكام الكلّية الفرعية. نعم يترتّب عليها الحكم بصحة المأمور به بناءً على الاجتماع، أو تقديم جانب الأمر بناءً على الامتناع، والحرمة البطلان بناءً على تقديم جانب النهي حينئذٍ. ولكن الحجّة على الصحّة والبطلان إنّما هي تعلّق الأمر والنهي.

وقد جعلها النائيني[1] من المبادى الأُصولية؛ لا من قواعدها. وعلل ذلك

---

(١) فوائد الأُصول: ج ١، ص ٣٩٨.

بعدم صلاحية الكبرى المبحوث عنها في المقام للوقوع في طريق الاستنباط، بل إنّما هي منقحة لصغرى التعارض.

قال: «إنّ الظاهر كون المسألة من المبادي، لا من المسائل الأُصوليّة، ولا من مسائل علم الكلام، ولا من المسائل الفقهية.. وأمّا عدم كون المسألة من المسائل الأُصولية، فلان البحث فيها وإن كان راجعاً إلى باب الملازمات العقلية للخطابات الشرعية، كالبحث عن مقدّمة الواجب واقتضاء الأمر بالشي للنهي عن ضدّه ـ وإن كان الفرق بين المسألة وتلك المسائل، هو إنّ البحث في تلك المسائل عن لازم خطاب واحد، وفي هذه المسألة عن لازم خطابين اعنى خطاب الأمر وخطاب النهي ـ، إلّا أنّ مجرد ذلك لا يكفي في كون المسألة أُصولية ما لم تكن الكبرى المبحوث عنها بنفسها واقعة في طريق الاستنباط، بحيث تصلح أن تكون كبرى لقياس الاستنباط ويستنتج منها حكم كلّي فقهي. والكبرى المبحوث عنها إنّما هي اقتضاء اتحاد المتعلّقين من حيث الإيجاد والوجود تعلّق كل من الأمر والنهي بعين ما تعلّق به الآخر. وهذا كما ترى يكون بحثاً عن صغرى التعارض. وفي المقام الثاني ـ أعني كفاية المندوحة ـ، يكون بحثاً عن صغرى التزاحم، فتكون المسألة من مبادي مسائل التعارض والتزاحم»[1].

وكذلك الشيخ الأعظم؛ حيث قال: «و اعلم أنّه لمّا كانت هذه المسألة من المبادئ، فالوجه أن تظهر الثمرة في مسألة أُصولية، وهي أنّ الأمر والنهي في مورد الاجتماع هل هما متعارضان أو لا تعارض بينهما؟ فعلى القول بالامتناع فالتعارض ثابت، وعلى القول بالجواز فلا تعارض. ويترتّب على تلك المسألة استحقاق الثواب والعقاب والصحّة والفساد والموافقة والمخالفة فيما لو أتى المكلّف بالفرد الجامع للعنوانين.

---

(١) فوائد الأُصول: ج ١، ص ٣٩٨ ـ ٣٩٩.

وعلى تقدير التعارض ففي العموم المطلق لابدّ من تقديم جانب الخاصّ كما هو المقرّر. وفي العموم من وجه لابدّ من الأخذ بالمرجّحات الداخليّة، كقلّة أفراد أحد العامين فيما لو ساعد العرف عليه، أو المرجحات الخارجيّة ـ على اختلاف المشارب في تعارض الدلالتين ـ وعلى تقدير عدم المرجّح أو عدم الرجوع إليه في العامّين من وجه، فلابدّ من الرجوع إلى الأُصول العمليّة»[1].

ولكن يرد عليه إشكال من جهة ما سبق وسيأتي، من الفرق بين باب التعارض وبين هذه المسألة.

وقال: «فهذه المسألة من مباني المسألة الأُصوليّة، وهي وجود التعارض وتحقّق التناقض بين الأدلّة وعدمه، فالحكم الفرعي لا يترتّب على هذه المسألة بدون توسطٍ. والأُولى أن يقال بأنّ البحث فيها إنّما هو بحث عن المبادئ الأحكامية»[2].

ولايخفى أنّ المبادئ الاحكامية هي المبادئ التصديقية ؛ لأنّ الحكم فرع التصديق والتصديق متضمّن الحكم. وهي القضايا الواقعة في المقدّمات البعيدة عن قياس الاستنباط وفي قبالها المبادئ التصورية، وهي عناوين مستعملة في خلال مباحث العلم، كالأصل والأمارة والحكم والموضوع والوضع، ونحو ذلك مما لا بدّ من معرفة مفاهيمها وتنقيح تعاريفها.

ولكن يظهر من صاحب الكفاية أنّ هذه المسألة أُصولية وكلامية كلتيهما؛ لاشتمالها على ملاكهما.

قال: «إنّه حيث كان نتيجة هذه المسألة ممّا تقع في طريق الاستنباط، كانت المسألة من المسائل الأُصولية، لا من مباديها الأحكامية، ولا التصديقية، ولا من المسائل الكلامية، ولا من المسائل الفرعية، وإن كانت فيها جهاتها

---

(١) مطارح الأنظار: ج ١، ص ٦١٤.

(٢) مطارح الانظار: ج ١، ص ٥٩٤.

كما لا يخفى؛ ضرورة أنّ مجرد ذلك لايوجب كونها منها، إذا كانت فيها جهة أُخرى يمكن عقدها معها من المسائل؛ إذ لا مجال لتوهم عقدها من غيرها في الأُصول، و إن عقدت كلامية في الكلام، وصحّ عقدها فرعية أو غيرها بلا كلام. وقد عرفت في أوّل الكتاب أنّه لا ضير في كون مسألة واحدة يُبحث فيها عن جهة خاصّة من مسائل علمين ؛ لانطباق جهتين عامّتين على تلك الجهة كانت باحديهما من مسائل علم وبالأُخرى من آخر».[1]

ويرد عليه: أنّ ما يترتّب على هذه المسألة بالمباشرة إنّما هو سراية وحدة المعنون إلى متعلق الأمر والنهي ؛ بأن توجب وحدة متعلقهما، ويبتني عليه جواز الاجتماع أو امتناعه. وهذا إنّما هو منقح لصغرى باب التزاحم أو التعارض، كما قال النائينيﷺ، أو مقدمات تعلّق الأمر أو النهي على التحقيق، فتكون من المبادئ الأُصولية.

نعم بناءً على الاجتماع يمكن تصديق كلامه من حيث إمكان اعتبار جواز اجتماع الأمر والنهي حجّة على صحّة العبادة التي هي مجمع العنوانين. ولكن الانصاف عدم صلاحية نفس جواز الاجتماع حجّة على الصحّة بل إنّما الحجّة هي دليل الأمر والنهي.

وأمّا بناءً على الامتناع ـ كما هو المعروف المشهور وكما أنّ نفسهﷺ اختار هذا المبنى ـ، فلا ثمرة لهذه المسألة مباشرة كما قلنا. فعلى أيّ حال يرد عليه الاشكال لا سيّما بناءً على مبناه.

مقتضى التحقيق في المقام

حاصل الكلام: أنّ هذه المسألة يشكل اندراجها في القواعد الأُصولية حسب ما قرّرناه من الضابطة للقاعدة

---

(١) كفاية الأُصول: ج ١، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

الأُصولية بأنّها القاعدة الممهّدة لتحصيل الحجّة على الأحكام الشرعية، بل الذي يقتضيه التحقيق أنّ هذه المسألة من المبادئ الأُصولية التصديقية. كما قال المحقق النائيني. وذلك لأنّ نتيجة هذه المسألة ـ وهي سراية كل واحد من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر أو عدم سرايته. وكذا جواز الاجتماع وامتناعه ـ لا تكون من قبيل الحجّة على حكم فرعي.

نعم تنقّح هذه المسألة مقدمات الحجّة على الحكم وصغراها. ومن هنا تكون من المبادئ التصديقية كمباحث الوضع والصحيح والأعم والمشتق.

ومن هنا لا نطيل الكلام حول هذه المسألة العقلية ؛ حذراً من تضييع الفرصة و العمر ومن الخروج عن غرض هذا العلم. ونكتفي بالمهمّات من مسائلها مع رعاية الايجاز.

تنقيح الآراء وتعيين رأي المشهور في المسألة

نسب الشيخ الأعظم إلى أكثر أصحابنا الامتناع، بل عن جماعة دعوى الإجماع عليه، وإلى أكثر الاشاعرة وجماعة من أفاضل متأخري أصحابنا جواز الاجتماع.

قال: «فذهب أكثر أصحابنا وجمهور المعتزلة وبعض الأشاعرة ـ كالباقلاني ـ إلى الامتناع، بل عن جماعة ـ منهم العلامة والسيد الجليل في إحقاق الحق والعميدي وصاحبي المعالم والمدارك، وصاحب التجريد ـ الإجماع عليه، بل ادّعى بعضهم الضرورة، وليس بذلك البعيد.

وأكثر الأشاعرة على الجواز، ووافقهم جمعٌ من أفاضل متأخري أصحابنا، كالمحقق الخوانساري في تداخل الأغسال من المشارق، وجمال الدين، والمدقّق الشيرواني، والسيد الشارح للوافية، والمحقق القمي، بل نسبه إلى

ظاهر السيد في الذريعة والأردبيلي، بل حكاه عن الفضل بن شاذان مستظهراً من كلامه أنّه من مسلّمات الشيعة، واستظهره من الكليني أيضاً؛ حيث نقل كلام الفضل ولم يطعن عليه»[١].

وقد أنكر الشيخ ما نُسب إلى الفضل بن شاذان في المقام؛ حيث قال: «والانصاف أنّ الاستظهار من كلام الفضل ممّا لا وجه له، لأنّه هو الذي نقله الكليني في كتاب الطلاق، وهو يدلّ على صحّة الصلاة في الدار المغصوبة، وهو أعمّ من القول بالجواز»[٢] ثم شرع في بيان وجه ذلك وكذا ناقش في ما نسب إلى السيد من الجواز، فليراجع[٣].

ونسب التفصيل بين العقل والعرف ـ بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً ـ إلى الأردبيلي، كما أشار إليه الشيخ بقوله: «و قد يُنقل في المقام قول ثالث، وهو: التفصيل بين العقل والعرف، فيجوز عقلاً ولا يجوز عرفاً. ونسبه بعضهم إلى الأردبيلي في شرح الإرشاد»[٤] ثم نقل كلام الاردبيلي بطوله.

وممن قال بالامتناع هو صاحب الكفاية فانّه ـ بعد التنبيه على أُمور في بيان مفاد القاعدة وتحرير محلّ النزاع ـ قال: «إذا عرفت هذه الأُمور فالحق هو القول بالامتناع، كما ذهب إليه المشهور»[٥].

فصار الأقوال بمجموعها ثلاثة، وهي:

١ ـ القول بجواز الاجتماع.

٢ ـ القول بامتناع الاجتماع.

٣ ـ التفصيل بين العقل والعرف بجواز الاجتماع عقلاً وامتناعه عرفاً.

وقد اتضح مما نقلناه أن المشهور بين أصحابنا في المقام القول بالامتناع.

---

(١) مطارح الأنظار: ج ١، ص ٦٠٨ ـ ٦١٠.

(٢ و٣) المصدر: ص ٦١٠.

(٤) المصدر: ص ٦١١.

(٥) كفاية الأُصول: ج ١، ص ٢٤٨.

تعيين مصب الامتناع

ويظهر من السيد الخوئي أنّ مصبّ استحالة اجتماع الأمر والنهي بل اجتماع أيّ حكمين متضادّين وحدة زمان متعلقهما لازمان الحكمين نفسهما. كما لو نهى المولى يوم الأربعاء عن صوم يوم الجمعة وأمر به في يوم الجمعة، فلا ريب في استحالته. وأمّا لو أمر يوم الخميس بصوم يوم الجمعة ونهى فيه عن صوم يوم السبت، فلا محذور فيه.

قالﷺ: ـ بعد بحث مفصّل في ذلك ـ «فالنتيجة: أنّ ملاك استحالة اجتماع حكمين من الأحكام التكليفية في شيء واحد وإمكان اجتماعه إنّما هو بوحدة زمان المتعلق وتعدده، ولا اعتبار بوحدة زمان الحكمين وتعدده أصلاً»[1].

ومثّل للنوعين بقوله: «مثال الأوّل ما إذا فرض أنّ المولى نهى يوم الأربعاء عن صوم يوم الجمعة وامر به في يوم الجمعة، فانّه لا إشكال في استحالة ذلك، ضرورة أنّ صوم يوم الجمعة لا يمكن أن يكون مأموراً به ومنهياً عنه معاً، فانّه إن كان فيه ملاك الوجوب امتنع تعلّق النهي به مطلقاً، وإن كان فيه ملاك الحرمة امتنع تعلّق الأمر به كذلك.

ومثال الثاني: ما إذا أمر المولى يوم الخميس بصوم يوم الجمعة ونهى في ذلك اليوم عن صوم يوم السبت، فانّه لا إشكال في جواز ذلك وإمكانه»[2].

ولا يخفى أنّ ما جاء في كلام هذا العَلَم من المثال لا ربط له باجتماع الأمر والنهي ؛ لأنّ متعلق الأمر والنهى كليهما صوم يوم الجمعة ولا أثر لعنوانين متغايران حتى يجتمعا ويتصادقا في مجمع ومصداق واحد. بل المثال من قبيل موارد تعارض الدليلين.

---

(١) محاضرات في اصول الفقه: ج ٤، ص ٣٧٠.

(٢) المصدر: ص ٣٦٧.

وقد نفىٰ هذا العَلَم الفرق في ذلك بين الأحكام التكليفية والوضعية بقوله:

«وأمّا الأحكام الوضعية، فقد ذكر شيخنا الأُستاذ أنّ حالها من هذه الناحية حال الأحكام التكليفية، فكما أنّ المناط في استحالة اجتماع اثنين منها في شيء واحد وإمكانه هو وحدة زمان المتعلّق وتعدده لا وحدة زمان الحكمين وتعدده، فكذلك المناط في استحالة اجتماع اثنين عن الأحكام الوضعية في شيء واحد وامكانه هو وحدة زمان المعتبر وتعدده، لا وحدة زمان الاعتبارين وتعدّده»[1].

ومقتضى التحقيق في المقام: أنّ ملاك استحالة الاجتماع وحدة المتعلّق في نفس الأمر لأجل التصادق والاتحاد الخارجي، لا في لحاظ الشارع في الخطاب، و إلّا لكان داخلاً في مسألة تعارض الأدلّة.

أدلّة امتناع اجتماع الأمر والنهي

قد استُدل للمشهور بوجوه أمتنها ما في الكفاية. وحاصله: أنّ فعل المكلّف بحقيقته وواقعيته الخارجية الشخصية ـ الصادرة عنه في الخارج ـ متعلق للأحكام، لا بعناوينه الطارئة. والمجمع حيث يكون واحداً ذاتاً ووجوداً بالوحدة الشخصية، يستحيل تعلّق الأمر والنهي به ولو بعنوانين. وقاعدة تعلّق الأحكام بالطبايع لا تنفع لرفع مشكلة اجتماع الضدين بعد تقيّدها بالوجود الخارجي.

فانه ﷺ قد مهّد لهذه الاستدلال أربع مقدمات:

١ ـ الأحكام الخمسة متضادّة.

٢ ـ يتعلق الحكم بواقع فعل المكلّف، لا باسمه وعنوانه.

٣ ـ تعدد الوجه والعنوان لا يوجب تعددّ المعنون، كما في ذات الباري.

٤ ـ لايكون لشيءٍ موجود بوجوده الواحد، إلّا ماهية واحدة، وسائر

---

(١) محاضرات في اصول الفقه: ج ٤، ص ٣٧٠.

العناوين الطارئة لا تنطبق على ذاته.

ثم قال: «إذا عرفت ما مهّدناه، عرفت أنّ المجمع حيث كان واحداً وجوداً وذاتاً، كان تعلّق الأمر والنهي به محالاً، ولو كان تعلّقهما به بعنوانين؛ لما عرفت من كون فعل المكلّف بحقيقته وواقعيته الصادرة عنه متعلقاً للأحكام، لا بعناوينه الطارئة عليه. وإنّ غائلة اجتماع الضدّين فيه لا تكاد ترتفع بكون الأحكام تتعلّق بالطّبايع، لا الأفراد. فانّ غاية تقريبه أن يقال: إنّ الطبايع من حيث هي هي وإن كانت ليست إلّا هي ولا يتعلّق بها الأحكام الشرعية كالاثار العادية والعقليّة، إلّا أنّها مقيدةً بالوجود ـ بحيث كان القيد خارجاً والتقيُّد داخلاً ـ صالحة لتعلّق الأحكام بها. ومتعلّقا الأمر والنهي على هذا لايكونان متحدين أصلاً لا في مقام تعلّق البعث والزجر، ولا في مقام عصيان النهي واطاعة الأمر باتيان المجمع بسوء الاختيار. أمّا في المقام الأوّل، فلتعدّدهما بما هما متعلّقان لهما وإن كان متّحدين فيما هو خارج عنهما بما هما كذلك. وأمّا في المقام الثاني، فلسقوط أحدهما بالاطاعة والآخر بالعصيان بمجرّد الإتيان ففي أي مقام اجتمع الحكمان في واحد.

وأنت خبير بأنّه لايكاد يجدي بعد ما عرفت من أنّ تعدد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون وجوداً ولا ماهية ، ولا تنثلم به وحدته أصلاً. وإنّ المتعلّق للأحكام هو المعنونات، لا العنوانات. وأنّها تؤخذ في المتعلّقات بما هي حاكيات كالعبادات لا بما هي على حيالها واستقلالها»[1].

حاصل كلامه: إنّ العناوين والطبايع وإن كانت ملحوظة مع متعلقات الأحكام في مقام التشريع والانشاء وإلقاء الخطاب، إلّا أنّها اى العناوين تؤخذ مشيرة إلى المعنونات وحاكية عنها، فمتعلقات الأحكام والتكاليف حقيقةً

---

(١) كفاية الأُصول: ج ١، ص ٢٥١ ـ ٢٥٣.

وواقعاً إنّما هي المعنونات التي هي واقع العناوين وحقائقها الخارجية، وهي أفعال المكلّفين. ولمّا كان المجمع في المقام فعلاً واحداً شخصياً فلا مناص من الالتزام بوحدة متعلق الأمر والنهي، ولازم ذلك تعلّق الأمر والنهي بمتعلق واحد، بل بطبيعي واحد؛ إذ الفعل الواحد لايكون له إلّا طبيعة واحدة.

وأمّا حديث تعدد العنوان وتعلّق الأحكام بالعناوين والطبايع ـ ولو بما أنّها مقيدة بالوجود، لا بما هي هي ـ فلا ينفع لرفع محذور اجتماع الضدين من تعلّق الأمر والنهي بمعنون واحد شخصي.

وأمّا توّهم تعدد المتعلّق بتعدد العنوان في مقام التشريع، فقد تبيّن فساده من البيان المزبور، فلا تصل النوبة إلى دعوى سقوط الأمر والنهي باتيان المجمع لسقوط الأمر بالامتثال والنهي بالعصيان ؛ حيث إنّ مقام الامتثال والإتيان فرع تعلّق الأمر والنهي على حدة بكلّ من العنوانين، وهو خلاف الواقع والوجدان ؛ لعدم لحاظها متعلّقات الأحكام بحيالها واستقلالها، كما بيّناه. هذا محصّل كلام صاحب الكفاية بتحريرٍ منّا.

ولكن يرد على ما نقله عن الخصم، من دعوى سقوط النهي بالعصيان بأنّ النهي يقتضي التكرار والدوام، فلا يسقط بالعصيان وهذا بخلاف الأمر. وعلى أيّ حال فهذا الاستدلال متينٌ.

وقد يورد عليه بأنّه يبتني على تعلُّق الحكم بالأفراد؛ لأنه مرجع تقيُّد الطبيعي للأمر بالوجود الخارجي.

ولكنه مدفوع ـ كما عرفت من كلام صاحب الكفاية ـ بأنّ العنوان في مقام التشريع إنّما هو ملحوظ مرآةً لمصاديقه الخارجي، بل لا مناص للقائل بتعلق الأحكام بالطبايع من ذلك،كما بيّنا ذلك مفصّلاً في هذا المبحث في المجلد الثالث من هذا الكتاب.

وليس مصبّ الاجتماع مقام التشريع، بل مقام الامتثال؛ لأنّ تصادق العنوانين إنّما هو في المصداق الخارجي. ومن هنا اعتبرنا في محلّ النزاع الواحد الشخصي. ولا فرق في الدليلية والاشكال المزبور وجوابه ومن حيث النتيجة بين هذا الاستدلال الذي عرفته من صاحب الكفاية، وبين استدلال بعض باستحالة اجتماع الحبّ والبغض في فعل واحد، كما هو واضح بالتأمّل.

أدلّة جواز الاجتماع

قد استُدل لجواز اجتماع الأمر والنهي بأُمور:

١ ـ لو كان اجتماع الأمر والنهي مستحيلاً، لم يقع في الخطابات الشرعية، ولكنّ المفروض وقوعها. كالنواهي المتعلّقة بالعبادات المكروهة؛ حيث إنّ كلّ عبادة قد تعلّق بها أمر الشارع ولو ندباً:

وأُجيب عنه بوجوه، أحسنها وجهان:

أحدهما: ما عن الشيخ الأعظم‌ﷺ. وحاصله: إنّ تعلّق النهي التنزيهي بالعبادات إنّما هو بمعنى قلّة الثواب، لا المبغوضية حتى لا يجتمع مع محبوبية العبادة. وإنّ النهي التنزيهي في العبادات ليس بمعنى طلب تركها، بل إرشاد إلى قلّة ثوابها ومرجوحيتها بالنسبة إلى غير المكروه منها. وقد نقل الشيخ هذا الجواب عن جماعة.

قال‌ﷺ: «و محصّل الكلام في تنقيحه: هو أنّ الكراهة الاصطلاحية ـ التي هي عبارة عن طلب ترك الفعل على وجه التنزيه ـ تابعة لجهة نقصانٍ موجودةٍ في نفس الفعل يقتضي هذا النحو من الطلب، إلّا أنّه ربما يمنع من ذلك الترتب مانعٌ، مثل اشتمال ذلك الفعل على مصلحة تقتضي لطلبه على وجه الحتم والالزام؛ ضرورة أنّ تلك الجهة لا يوازي مصلحة الواجب ورجحانه، فالكراهة بمعنى الطلب لا يكون موجوداً، وإنّما الموجود هي جهة الكراهة. ولا إشكال في أنّ تلك

الجهة يمكن أن تصير منشأً لنقصان مصلحة الواجب على وجهٍ يكفي في الوجوب بعد النقصان أيضاً. وهذا هو المراد من قلّة الثواب»[١].

ثانيهما: ما أجاب به صاحب الكفاية، ويرجع إلى وجهين:

أحدهما: أنّ البرهان إذا قام على الامتناع لابد من تأويل ما يظهر منه الجواز من النصوص. كما أنّه لابد من تأويل ما هو خلاف حكم العقل البديهي والبرهان العقلي من ظواهر الخطابات، مثل ﴿الرحمن على العرش استوى﴾، و﴿يدالله فوق أيديهم﴾، و﴿بل يداه مبسوطتان﴾ ونحو ذلك. فكذلك في المقام.

ثانيهما: أنّ في موارد تعلّق النهي التنزيهي بالعبادات ظاهرها تعلّق الأمر والنهي بمتعلّق واحد. والقائلون بالاجتماع يعترفون بامتناعه كالقائلين بالامتناع. فلا مناص في تلك الموارد من تأويل النهي في موارد تعلّق النهي التنزيهي بالعبادات.

أمّا وجه اتحاد متعلق الأمر والنهي في موارد النهي التنزيهي، فلأنّ مورد النهي من أفراد الطبيعي المأمور به. وليس من قبيل التخصيص قطعاً لبقاء الأمر الوجوبي في مواردها على حاله بالاجماع وضرورة الشرع. فلا مناص من اجتماعهما في متعلق واحد، كالصلاة في الحمام أو لجار المسجد في بيته أو امام التماثيل أو بين المقابر ونحو ذلك.

قال﵀: «والجواب عنه فبأنّه لا بدّ من التصرف والتأويل فيما وقع في الشريعة مما ظاهره الاجتماع بعد قيام الدليل على الامتناع؛ ضرورة أنّ الظهور لا يصادم البرهان. مع أنّ قضية ظهور تلك الموارد اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد ولا يقول الخصم بجوازه كذلك بل بالامتناع ما لم يكن بعنوانين»[٢].

٢ ـ إنّ النهي في العبادات إنّما تعلّق بالوصف، لا بأصل الفعل العبادي.

---

(١) مطارح الأنظار: ج ١، ص ٦١٩.

(٢) كفاية الأُصول: ج ١، ص ٢٥٤.

بخلاف الأمر فانّه يتعلق بالطبيعة، فيكون نصّاً في تعلّق الوجوب بماهية العبادة. ففي المثال قد تعلّق النهي بوصف الغصب. نقل هذا الجواب الشيخ الأعظم عن بعض سادات مشايخه[١].

وقد أجاب عنه الشيخ الأعظم بثلاثة وجوه، أحسنها الوجه الثالث. وحاصله: أنّ خصوصية الوصف المنهي عنه لا يكون إلّا نحو وجود الماهية. فالأمر والنهي كلاهما يتعلقان بوجود مجمع العنوانين، قال ﷺ: «وثالثاً: إنّ الخصوصية إن لم تكن راجعة إلى عنوانٍ مغايرٍ لعنوان الفعل لا يكون إلّا نحو وجود الماهية، فانّ وجودات الأشياء هي التي بها يظهر آثار الماهيات وخواصّها المطلوبة منها، فتكون وعاءً لآثارها كالحسن والقبح والحلاوة والمرارة والبرودة والحرارة ونحوها، وليست الخصوصية وراء تلك الوجودات شيئاً حتى يتعقّل تعلّق النهي بها ويصير منشأ لاختلاف الأفراد في الثواب»[٢]، فراجع.

٣ ـ عدم صلاحية التضاد بين الأحكام للمنع عن اجتماعهما بالاطلاق والتقييد ولا بالعموم من وجه كما في هذه المسألة[٣].

والجواب: أنّ صلاحية تضادّ الأحكام للمنع عن اجتماع الايجاب والتحريم غير قابل للانكار في الجملة، إلّا أنّ هذا المنع إنّما هو ثابت فيما إذا تعلّق الأمر والنهي بمتعلق واحد. وإنّما الكلام في وحدة المتعلق، لا في أصل صلاحية تضادّ الأحكام للمنع عن اجتماعها في الجملة.

٤ ـ المقتضي للجواز موجود والمانع مفقود؛ نظراً إلى اقتضاء إطلاقات أدلّة الأمر والنهي لحصول امتثال الأمر ومخالفة النهي في مورد الاجتماع، وإلى فقدان المانع وهو التكليف بما لا يطاق أو اجتماع الضدّين. وقد أطنب الشيخ في

(١ و٣) مطارح الأنظار: ج ١، ٦٢٩ و٦١٧.

(٢) المصدر: ص ٦٢٩ ـ ٦٣٠.

بيان ذلك والنقض والابرام حوله[١].

وفيه: أنّ فقدان المانع أوّل الكلام ولايثبت بمجرد دعواه. والخصم يدعي وجود المانع؛ لسراية وحدة المعنون إلى العنوان وصيرورة متعلّق الأمر والنهي واحداً.

٥ ـ حصول الاطاعة والعصيان في نظر أهل العرف بفعل مجمع العنوانين. وهو المحكَّم في جواز الاجتماع وعدمه. هذا الاستدلال نسبه الشيخ الأعظم[٢] إلى غير واحد، منهم الميرزا القمي.

ثم ناقش فيه الشيخ بما حاصله: أنّ العرف مع التفاته إلى ما اعتَبره الشارع في المأمور به من القيود والشرائط لا يحكم بحصول الامتثال مع فقدانها، كالصلاة في الأرض المغصوبة في المقام.

وممن ذهب إلى جواز اجتماع الأمر والنهي هو السيد الامام الراحل واستدل على مرامه بتمهيد أربع مقدمات واستنتج منها جواز اجتماع المحبوبية والمبغوضية في شيءٍ واحد. فليراجع[٣].

مقتضى التحقيق

والذي يقتضيه التحقيق في المقام امتناع الاجتماع وعدم إعمال مرجحات باب التعارض. والحكم بالبطلان مع المندوحة لتعلق النهي واقتضائه فساد العبادة؛ حيث لا فرق في جريان قاعدة «اقتضاء النهي فساد العبادة المنهية» بين تعلقه بلفظ الصيغة والدلالة اللفظية وبين اتحادها مع المحرّم ؛ إذ ملاك الاقتضاء عدم كون المبغوض مقرّباً، وهو موجود في كلا الموردين على حد سواء. وقد حرّرنا هذه النكتة مفصّلاً في اقتضاء النهي في العبادات للفساد. فمقتضى القاعدة تغليب جانب النهي على

(١ و٢) مطارح الأنظار: ج ١، ص ٦٧٦ و٦٨٧. (٣) مناهج الوصول: ج ٢، ص ١٢٨ ـ ١٣٦.

الامتناع لا لأجل إعمال مرجحات باب تعارض الأخبار، بل لأجل أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة، مع إمكان جلبها بغير الحرام، وبل لاندراج مورد الاجتماع في قاعدة اقتضاء النهي في العبادة للفساد.

أمّا مع عدم المندوحة فلا إشكال في الصحّة، بل عدم الاعادة والقضاء؛ لارتفاع حرمة الغصب بالاضطرار، لكنه إذا لم يكن بسوء الاختيار ؛ نظراً إلى لحوقه بالعمد حينئذٍ.

ومحصّل الكلام في مقتضى التحقيق:

أوّلاً: امتناع اجتماع الأمر والنهي في محلّ الكلام ؛ لما سبق منّا بيانه.

وثانياً: ترجيح جانب النهي لا لأجل إعمال مرجحات باب التعارض، بل لاستقلال العقل بأنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

وثالثاً: فساد العبادة المأتي بها في محلّ الاجتماع: لقاعدة اقتضاء النهي في العبادات الفساد.

وهذه الثمرة ليست بمهمة، بل ينبغي عدّ هذه القاعدة من منقحات صغرى قاعدة: «اقتضاء النهي في العبادات للفساد» ، مع أنّ مصبّ هذه المسألة من بعض صغريات تلك القاعدة ؛ لأنّ عمدة مواردها موارد تعلّق النهي اللفظي بالعبادة كما أنّ من منقحات صغرياتها قاعدة: «اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه».

ومن هنا لا نرى وجهاً لاطناب البحث عن هذه القاعدة مع معلومية الثمرة المشار إليها ووضوحها بعد البناء على الامتناع وعدم سقوط الصلاة بحال وصيرورتها مبغوضة بايجادها الاختياري ضمن الفرد المحرّم المبغوض.

ثمرة المسألة

عمدة ثمرة هذه المسألة فساد العبادة المتحدة مع الفعل الحرام بناءً على الامتناع وترجيح جانب النهي، وصحتها بناءً على

ترجيح جانب الأمر عند الامتناع، وبناءً على جواز الاجتماع. وكلاهما حكمان شرعيان فرعيان مترتّبان على نتيجة هذه القاعدة، لكن لا مباشرةً، بل بواسطة قواعد أُخرى.

وقيل: إنّ من ثمرتها جريان قواعد تعارض الأخبار في هذه المسألة. وقد أجبنا عنه في بيان الفرق بين هذه المسألة وبين تعارض الأدلّة. وحاصله: أنّ ملاك التعارض في اجتماع حكمين متضادّين في متعلق واحد في وعاء لحاظ الشارع في مقام الجعل والتشريع وبحسب لسان الدليل؛ أي لحاظ متعلّق واحد لحكمين متضادّين أو متناقضين بحسب دلالة الدليلين ولكن ملاك اجتماع الأمر والنهي اجتماعهما في متعلّق واحد في نفس الأمر لأجل تصادق العنوانين في معنون واحد.

وقد رتّب الشيخ الأعظم[1] ثمرة باب تعارض الأخبار على هذه المسألة بناءً على الامتناع، وأخرجها عن باب التعارض على القول بجواز الاجتماع. ولكنّك عرفت منّا عدم كون هذه المسألة من باب تعارض الأخبار وإنّ الأخبار العلاجية منصرفة إلى ذلك الباب.

ثم إنّ المعروف والمشهور صحّة العبادة في مورد الاجتماع بناءً على جوازه، ولكن خالف المحقق النائيني[2] حيث صرّح بعدم المنافاة بين القول بجواز الاجتماع وبين القول بعدم صحّة الصلاة في المكان المغصوب في صورة العلم والعمد، بخلاف صورة الجهل والنسيان؛ مستدلاً بكفاية بغضها الفاعلي في البطلان. وقد أطنب السيد الخوئي[3] في نقل كلامه وتحريره؛ ثم ناقش فيه وصحّح العبادة في مورد الاجتماع على القول بالجواز بقاعدة الترتب.

---

(١) مطارح الأنظار: ج ١، ص ٦١٤ و٧٠١.
(٢) فوائد الأُصول: ج ١، ص ٤٤٣.
(٣) محاضرات في أُصول الفقه: ج ١، ص ٢١٦ ـ ٢٢٥.

تطبيقات فقهية

فساد الصلاة المقتصر فيها على إحدى سور العزائم

قد استدل الفقهاء بهذه القاعدة لاثبات فساد العبادة وحرمتها في مختلف الفروع الفقهية.

فمن هذه الفروع ؛ الحكم بفساد الصلاة إذا اقتصر المصلّي في صلاته على قراءة إحدى سور العزائم ؛ مستدلاً بامتناع اجتماع الأمر والنهي في جزءٍ من أجزاء الصلاة، كما صرّح بذلك المحقق النائيني ؛ حيث قال في تعليل ذلك: «بداهة أنّه لا يمكن بقاء المكلّف به على إطلاقه مع النهي عن جزئه لاجتماع الأمر والنهي بذلك الجزء وهو محال، فالنهي عن الجزء لا محالة يوجب تقييد المأمور به بما عداه، وحينئذٍ لو اقتصر على قراءة السورة العزيمة يلزم النقصان وخلوّ الصلاة عن السورة»[1].

بطلان الصلاة في المكان المغصوب

ومنها: حكم الفقهاء ببطلان الصلاة في المكان المغصوب بدليل امتناع اجتماع الأمر والنهي وعدم صلاحية الفعل المنهي عنه المبغوض جزءً للصلاة، بل فعل الصلاة بأسره تصرّفٌ مبغوض. ومن هنا اشكل الشهيدان على المحقق ـ حيث فرّق في المعتبر

---

(١) كتاب الصلاة للنائيني بتقرير الكاظمي: ج ٢، ص ٩٨.

بين الوضوء والصلاة في المقام ـ، بأن نفس فعل الطهارة في المكان المغصوب أيضاً تصرّفٌ فيه، وهو مبغوضٌ.

وقد نقل في الحدائق حاصل كلام المحقق واعتراض الشهيدين عليه، ثمّ حرّر المسألة بقوله:

«و في المعتبر بعد أن ذكر أنّه لا تصح الصلاة في مكان مغصوب مع العلم بالغصب اختياراً، علل ذلك بأنّها صلاة منهي عنها والنهي يدل على فساد المنهي عنه، ثم قال:

لا يقال: هذا باطل بالوضوء في المكان المغصوب وبازالة عين النجاسة بالماء المغصوب، وبأنّ النهي يدل على الفساد؛ حيث يكون متناولاً لنفس العبادة وليس في صورة النزاع كذلك، بل النهي متناول لعارض خارج عن ماهية الصلاة فلا يكون مبطلاً؛ لأنّا نقول: الفرق بين الوضوء في المكان والصلاة فيه أنّ الكون بالمكان ليس جزء من الوضوء ولا شرطاً فيه، وليس كذلك الصلاة فانّ القيام جزء من الصلاة وهو منهي عنه؛ لأنّه استقلال في المكان المنهي عن الاستقلال فيه وكذا السجود وإذا بطل القيام والسجود وهما ركنان بطلت الصلاة... واعترضه الشهيدان في الذكرى وشرح الألفية بأنّ الأفعال المخصوصة من ضرورتها المكان فالأمر بها أمر بالكون مع أنّه منهي عنه.

أقول: مرجع هذا الايراد إلى ما استدلوا به على بطلان الصلاة في المكان المغصوب ـ، كما سيأتي إن شاء الله تعالى في كتاب الصلاة من أنّ الحكم بصحّة الصلاة يوجب اجتماع الأمر والنهي في شيءٍ واحد، وهو محال قطعاً. وما استلزم المحال باطل كما اعترف به في المدارك ؛ حيث قال: لأنّ الحركات والسكنات الواقعة في المكان المغصوب منهي عنها كما هو المفروض فلا تكون مأموراً بها؛ ضرورة استحالة كون الشيء الواحد مأموراً

به ومنهياً عنه. وهذا الدليل بعينه آت في الطهارة في المكان المغصوب كما ذكره الشهيدان، فان الكون في المكان لما كان من ضروريات الجسم وأفعاله، فالأمر بتلك الأفعال أمر بالكون مع أنّه منهي عنه، فيلزم من القول بصحة الطهارة اجتماع الأمر والنهي في شيءٍ واحد. وظاهرهما موافقة المعتبر في صحّة ما استدل به وفرق به بين الطهارة والصلاة. وإنّما أوردا عليه من طريق آخر وهو جريان الدليل الذي أبطلوا به الصلاة في المكان المغصوب في الطهارة أيضاً»[١].

هذا هو المشهور، ولكن ذهب جماعة إلى بطلان الصلاة في خصوص ما لو كان المغصوب ساتراً للعورة أو محلّاً للقيام أو السجدة، كما نقل عنهم هكذا في الحدائق ؛ حيث قال: «إنّ المشهور هو بطلان الصلاة في المغصوب مطلقاً، كما تقدم. وعلى مذهب المحقق ومن تبعه ـ كالشهيدين في الذكرى والروض والسيد ـ تخصيص البطلان بما إذا كان المغصوب ساتراً للعورة أو مكاناً للقيام عليه أو مسجداً، وإلّا فهي صحيحة عندهم. فالقدر المجمع عليه بينهم هو هذا»[٢].

وقد أشكل عليهم في الحدائق[٣] وأطنب في المناقشة، ثم قال ـ بعد اللتيا والتي ـ: «و بالجملة فالمسألة لا تخلو من شوب الاشكال والاحتياط فيها بالعمل على القول المشهور».

حكم ترك جواب السلام حين الصلاة

ومنها: مسألة ردّ جواب السلام حال الصلاة، فجعله بعض الفقهاء من باب اجتماع الأمر والنهي؛ نظراً إلى

---

(١) الحدائق الناضرة: ج ٤، ص ٤٠٩ ـ ٤١٠.

(٢) المصدر: ج ٧، ص ١٠٨.

(٣) المصدر: ص ١٦٤ ـ ١٦٧.

دلالة الأمر بالجواب على النهي عن ضدّه العام، وهو تركه. فلو ترك الجواب حال الصلاة يجتمع النهي المزبور مع الأمر بالصلاة. وقد ردّهم الشهيد الأوّل ؛ حيث قال في الذكرى: «يجب الرد عليه لعموم قوله تعالى ﴿وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أوردوها﴾[١]، والصلاة غير منافية لذلك. وظاهر الأصحاب مجرد الجواز للخبرين الآتيين. والظاهر إنّهم أرادوا به بيان شرعيته ويبقى الوجوب معلوماً من القواعد الشرعية، وبالغ بعض الأصحاب في ذلك فقال تبطل الصلاة لو اشتغل بالاذكار ولما يردُّ السلام، وهو من مشرب اجتماع الأمر والنهي في الصلاة كما سبق، والأصح عدم البطلان بترك ردّه»[٢].

وقال في الحدائق ـ بعد نقل كلام الشهيد ـ: «لاريب أنّ جلّ الأخبار التي قدمناها ظاهرة في المشروعية، بل الوجوب للأمر بذلك الذي هو حقيقة في الوجوب في موثقة سماعة وصحيحة محمد بن مسلم المروية في الفقيه مضافاً إلى الآية وباقي الأخبار تدلّ على المشروعية»[٣].

ولا يخفى أنّ مقتضى وجوب الردّ ـ كما هو مدلول الآية وموثقة سماعة وصحيح ابن مسلم ـ اجتماع الأمر والنهي بالبيان المزبور. فبناءً على امتناع الاجتماع وتغليب جانب النهي، حُكم بفساد الصلاة في مفروض الكلام.

ولكن مقتضى التحقيق عدم الفساد ؛ نظراً إلى كون ترك الجواب حراماً مستقلاً عن الصلاة غير متحد الوجود والعنوان مع الصلاة وأجزائه كما في الغصب، فلايتصف فعل بالمبغوضية حتى يسقط عن الصلاحية للمقرّبية. وهذا نظير النظر إلى الأجنبية حال الصلاة، فكيف لا يُبطل الصلاة؟ فكذلك في المقام.

بل نسب المحقق النراقي في المستند الحكم ببطلان صلاة تارك جواب السلام إلى مشهور الفقهاء لقاعدتي الاجتماع والضدّ، ولكنه خالفهم مع اعترافه

---

(١) النساء: ٨٦. (٢) الذكرى: ج ٤، ص ٢٤. (٣) الحدائق الناضرة: ج ٩، ص ٨٠.

بصحة القاعدتين.

قال: «لو ترك المصلّي ردّاً هل تبطل صلاته أم لا؟ المشهور هو الأوّل؛ لقاعدتي عدم اجتماع الأمر والنهي وكون الأمر بالشيء نهياً عن ضدّه. والحق عدم البطلان، وإن صحت القاعدتان»[١].

حكم الوضوء بالماء المضرّ والمغصوب

ومنها: ما إذا كان استعمال الماء مضرّاً للطهارة المائية، أو كان الماء مغصوباً، فحكموا ببطلانها على امتناع اجتماع الأمر والنهي، كما أشار إليه السيد الگلپايگاني بقوله: «إذا كانت نفس الطهارة المائية منهياً عنها؛ بأن كان استعمال الماء مضرّاً أو كان الماءُ مغصوباً تبطل قطعاً، بناءً على امتناع اجتماع الأمر والنهي في موضوع واحد، كما هو الحق».[٢]

وما عرفت من الشهيدين وصاحب المدارك ـ من اعتراضهم على صاحب الشرايع ـ، إنّما كان في فرقه بين الوضوء في المكان المغصوب وبين الصلاة فيه. وأمّا الوضوء بالماء المغصوب أو المضرّ، فلا إشكال في بطلانه؛ لتقوّم الوضوء بالغَسل وتقوّم الغسل بالماء.

هذا تمام الكلام في المسائل المرتبطة بالحجج العقلائية غير اللفظية.

---

(١) مستند الشيعة: ج ٧، ص ٧٣.

(٢) كتاب الطهارة للسيد الگلپايگاني: ص ٢٤٣، مطبعة السيّد الشهداء.

« المستقلات العقلية »

- التحسين والتقبيح العقليان
- الملازمة العقلية
- قاعدة قبح تكليف العاجز
- قاعدة قبح العقاب بلا بيان (البراءة العقلية)
- قاعدة الاحتياط العقلي
- استصحاب حال العقل
- حجّية القطع وما يترتّب عليها من الآثار

وقد عرفت مما أسلفناه في غير المستقلات العقلية: أنّ المستقلات العقلية: كل مسألة أُصولية استقلّ بها العقل ولم يتّخذ صُغراها من حكم الشارع.

والظاهر انحصار المستقلات العقلية ـ التي يُستدل بها على الحكم الشرعي ـ في التحسين والتقبيح العقليين. ويمكن التعبير عنها في اللغة الفارسية بـ«باید و نبایدهای عقلي». وعمدة ما يندرج تحته من المسائل والقواعد العقلية، هي ما يلي:

١ ـ التحسين والتقبيح العقليان

٢ ـ الملازمة العقلية.

٣ ـ قاعدة قبح تكليف العاجز.

٤ ـ قاعدة قبح العقاب بلا بيان (البراءة العقلية).

٥ ـ الاحتياط العقلي (الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني).

٦ ـ استصحاب حال العقل.

٧ ـ حجّية القطع وما يترتّب عليها من الآثار

التحسين والتقبيح العقليان

١ ـ تحرير محلّ الكلام وتنقيح محاور البحث.

٢ ـ معاني الحسن والقبح.

٣ ـ منشأ إدراك العقل للحسن والقبح.

٤ ـ المراد من ذاتية الحسن والقبح.

تحرير محلّ النزاع وتنقيح محاور البحث

وقع الكلام في أُمور:

١ ـ ثبوت الحسن والقبح للأشياء مع قطع النظر عن حكم الشارع، أو أنّ الحسن ما حسّنه الشارع والقبيح ما قبّحه الشارع.

ذهب العدلية إلى ثبوتهما ومن هنا اتصفوا بالعدلية ؛ نظراً إلى ابتناء الاعتقاد بعدالة الله ـ وما يترتّب عليها من الآثار ـ على ذلك، وخالفهم الأشاعرة.

حاصل الكلام في المقام: أنّ العدلية قالوا بثبوت القيم الذاتية للأشياء عند العقل ؛ لحكمه بالحسن والقبح مع قطع النظر عن حكم الشارع. بل إنّما يتبع حكمُ الشارع حكمَ العقل في ذلك، خلافاً للاشاعرة ؛ حيث قالوا: الحسن ما حسّنه الشارع والقبيح ما قبّحه.

٢ ـ تمكن العقل من الاستقلال بادراك وجوه الحسن والقبح بلا حاجة إلى بيان الشارع وتعليمه.

٣ ـ في أنّه على فرض تمكنه من ذلك هل يجوز للمكلّف الأخذ به، بلا حاجة إلى بيان الشارع مطلقاً، أو لا مطلقاً، أو يفصّل في ذلك؟ وقع الخلاف في ذلك بين الأُصوليين وبين جماعةٍ من الأخباريين.

٤ ـ ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. وعليه يبتني جواز العمل بحكم العقل في الشرعيات، بلا حاجة إلى بيان الشارع. وهذه المسألة معروفة بالملازمة العقلية.

٥ ـ حجّية القطع الحاصل بالملازمة العقلية المزبورة؛ بمعنى أنّ الشارع هل خطّأ العقل في حكمه بالملازمة بالنهي عن الأخذ بحكمه في الأحكام الشرعية بمثل قوله: «إنّ دين الله لا يُصاب بالعقول»، أو أنّه حكم على طبق حكمه.

٦ ـ في أنّه هل يكون حكم العقل بمعنى إدراكه وعلمه بأنّه ينبغي فعل شيءٍ و لا ينبغي تركه؟ أو يكون له معنى غير ذلك.

معاني الحسن والقبح

الحسن والقبح تارة: يراد بهما الكمال والنقص الواقعان وصفاً للأفعال الاختيارية ومتعلقاتها. وأُخرى: بمعنى الملائمة والمنافرة للطبع الواقعتين وصفاً للأفعال والأعيان، فيقال: نوم القيلولة والشرب عند العطش والأكل عند الجوع حسن، وصوت فلان حسن وهذا المنظر حسن. وكذا اتصاف ما يقابلها ـ من منافرات الطبع ـ بالقبح.

وثالثة: يراد بهما المدح والذم، فيقعان وصفاً بهذا المعنى للأفعال الاختيارية فقط. فيقال: الصدق حَسَنٌ والعدل حَسَنٌ، والكذب قبيحٌ والظلم قبيح.

وهذا المعنى الثالث هو محلّ النزاع في المقام والمحور الأصلي للبحث.

ولا يخفى عليك أنّ المراد من العقل الحاكم بالحسن والقبح إنّما هو العقل العملي، لا العقل النظري وقد سبق تعريفهما.

منشأ إدراك العقل للحسن والقبح

إنّ الحكم بحسن الأفعال وقبحها ينشأ من أحد الأُمور الثلاثة التالية.

أحدها: حكم العقل بالحسن والقبح في الأفعال. وينشأ حكمه بذلك من إدراكه كونها كمالاً أو نقصاً للنفس، أو من إدراكه كونها ملائمة أو منافرة للنفس، وكلّ منهما إمّا على نحو كلي بادراكه أحد الملاكين المزبورين لأمر كلي، أو لأمر جزئي من المصاديق والأفراد. وتُسمّى هذه الأحكام العقلية بالآراء المحمودة و«التأديبات الصلاحية»، وهي من القضايا المشهورة.

والمشهورات قسيمٌ لليقينيات، فهي غير اليقينيات كما أنّها غير البديهيات والأوّليات. وذلك أنّ البديهيات التي هي أُصول اليقينيات على ستة أنواع بحكم الاستقراء، وهي الأوليات، المشاهدات، التجربيات، المتواترات، الحدسيات، الفطريات. وقد ذكر تعريف الأوليات[١] وسائر الأقسام في المنطق.

والغرض أنّ البديهيات أُصول اليقينيات، واليقينيات قسيمٌ للمشهورات، وإنّهما من أقسام مبادئ الحجّة[٢].

فالمشهورات غير البديهيات واليقينيات والأوليات. وقد قُسّمت المشهورات[٣] إلى عامّةٍ وخاصّة، فالعامّة منها ما تطابقت عليها آراءُ جميع العقلاء، والخاصّة منها ما شاع وذاع التصديق عند جميع العقلاء، أو أكثرهم، كحسن العدل والقبح الظلم ومن أجله سُمّيت بالمشهورات.[٤]

---

(١) وهي قضايا يصدّق بها العقل لذاتها، بلاوساطة سبب بأن يكفي في الحكم بها تصور الطرفين، مع توجه النفس إلى النسبة بينهما مثل: «الكلّ أعظم من الجزء» و«النقيضان لا يجتمعان».

(٢) وهي ثمانية: اليقينيات، المظنونات، المشهورات، الوهميات، المسلّمات، المقبولات، المشتبهات، المخيّلات. راجع المنطق للشيخ المظفّر: ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

(٣) راجع المنطق، للشيخ المظفّر: ص ٣٤٠.

(٤) راجع الحاشية ص ١١٢ وشرح الشمسية: ص ١٦٨ وشرح المنظومة: ص ٩٩، وشرح المطالع ص ٣٣٤، والتحصيل: ص ٩٨.

ومن القضايا المشهورة التأديبات الصلاحية ـ وتسمّى أيضاً المحمودات أو الآراء المحمودة ـ وعرّفت بقضايا تطابقت عليها آراءُ العقلاء؛ إما لمصلحة نوعية، كحفظ النظام مثل حسن العدل وقبح الظلم[١]. وإما لكونه كمالاً أو نقصاً للنفس كالعلم والجهل، والعدل والظلم، والصدق والكذب.

وهذا النوع من الحكم بالحسن والقبح من الأحكام العقلية، وداخلٌ في محلّ الكلام ويندرج في الملازمة العقلية بين حكم العقل والشرع.

ثانيها: أن ينشأ الحكم بالحسن والقبح من الانفعال النفساني، كالرقة والرحمة والشفقة والحمية والغيرة. وتسمّى عند المنطقيين بالانفعاليات[٢].

ثالثها: أن ينشأ الحكم بالحسن والقبح من جريان عادة الناس وتعارفهم. ويختلف هذا القسم باختلاف العادات. وتسمّىٰ هذه القضايا بالعاديات. وهذان القسمان ليسا من الأحكام العقلية، بل من انفعال النفس وجريان عادة الناس. ومن هنا لايندرجان في كبرى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، بل خارجان عنها موضوعاً، فلا يقعان محلّ الكلام في المقام.

المراد من ذاتية الحسن والقبح

المراد من الحسن والقبح الذاتي ثبوتهما عند العقل وكون الشيء بعنوانه الذاتي تمام الموضوع لحكم العقل بحسنه أو قبحه من دون دخل لشيءٍ آخر بالاندراج تحت عنوانه وإن كان هناك شيءٌ ثالث واقعاً في سلسلة مناشئ حكم العقل بذلك.

وذلك مثل العلم والجهل، والعدل والظلم، والصدق والكذب. فما لا يكون بذاته تمام موضوع حكم العقل بل بعنوان عارضي آخر، خارج عن الحسن

---

(١) راجع المنطق، للشيخ المظفّر: ص ٣٤٢.

(٢) راجع أُصول الفقه، للشيخ المظفر: ج ١، ص ٢٢٦.

والقبح الذاتيين. ولا فرق في ذلك بين أن يكون مقتضياً لهما ـ كتعظيم الصديق المقتضي للحسن إذا صار قبيحاً لو كان سبباً لظلم ثالث، والكذب المقتضي للقبح إذا صار حسناً فيما لو توقف عليه نجاة مؤمن ـ، وبين أن لايكون مقتضياً لهما، كالضرب إذا صار حسناً لأجل االتأديب أو دفع ظلم، وقبيحاً إذا كان ظلماً.

وفي إثبات الحسن والقبح الذاتي بتحكيم العقل فيهما وعدمه بتحكيم الشرع، لكلٍّ من الأشاعرة والعدلية وجوهٌ أقاموها على مرامهم، لكنّها خارجة عن الغرض من علم الأُصول وخارجة عن دائرة القواعد الأُصولية.

ولا يخفى أنّ المتصف بالحسن والقبح إنّما هو الفعل الاختياري، لا غير الاختياري مثل فعل النائم والساهي.

وقد قسّم الشيخ الطوسي الحَسَن إلى قسمين؛

١ ـ ما ليس له صفة زائدة على حسنه وهو المباح.

٢ ـ ما له صفة زائدة. وقسّم هذا النوع على قسمين.

أحدهما: ما يستحق فاعله المدح بفعله، من دون استحقاق الذم على تركه، وهو الفعل الراجح المرغوب فيه عند العقلاء والمندوب شرعاً. ثانيهما: ما يُستحق المدح بفعله مع الذم على تركه، وهو الواجب. ثم قسّمه على تعييني وتخييري، وعيني وكفائي.

ولكن القبيح ليس له هذان القسمان، بل له قسم واحد وهو الحرام.

قال: «فالحسن على ضربين: ضرب منه ليس له صفةٌ زائدةٌ على حُسنه، و ذلك يوصف بأنّه مباح، إذا دُلّ فاعله على حُسنه، ويُوصف ـ أيضاً ـ في الشّرع بأنّه حلال وطِلْقٌ وغيرُ ذلك. والضرب الآخر: له صفةٌ زائدة على حُسنه وهو على ضربين:

أحدهما: أن يستحق المدح بفعله، ولا يستحق الذم بتركه، فيوصف بأنّه

مُرَغّبٌ ومندوب إليه ونفلٌ وتطوّعٌ. وهذا الضرب إذا تعدّى إلى الغير سمّي بأنه إحسان وإنعامٌ.

والضرب الثاني: هو ما يستحق الذم بتركه، وهو أيضاً على ضربين.

أحدهما: أنّه متى لم يفعله بعينه استحقّ الذم، وذلك مثل ردّ الوديعة، والصلوات المعيّنة المفروضة، فيوصف بأنه واجبٌ مضيّق.

والضرب الثاني: هو ما إذا لم يَفعله، ولا ما يقوم مقامه استحقَّ الذمّ، فيوصف بأنّه واجبٌ مخيَّرٌ فيه وذلك نحو الكفّارات في الشريعة وأداء الصلوات في الأوقات المخيّر فيها، وقضاء الدين من أيّ درهم شاءَ، وما شاكل ذلك.

ومن الواجب ما يقوم فعل الغير مقامه، وذلك نحو الجهاد، والصلاة على الأموات ودفنهم وغسلهم ومواراتهم فيُوصَف بأنّه فرضٌ على الكفاية.

وأمّا القبيح: فلا ينقسم انقسام الحَسَن، بل هو قسمٌ واحدٌ وهو كلُّ فعلٍ يستحقُّ فاعله الذم على بعض الوجوه، ويُوصف في الشرع بأنّه محظورٌ، ومحرّم إذا دلّ فاعله عليه أو أعلمه»[1].

بيان ذلك: أنّ كل فعل حكم العقل العملي بقبحه ـ بمعنى حكمه بذمّ فاعله ـ، معناه :أنّه يحكم بأن ذلك الفعل لا ينبغي أن يفعل. وذلك بمعنى أنّ ذلك الفعل لازم الترك عند العقل. بالملازمة العقلية يحكم الشرع أيضاً بمنع ذلك الفعل وتحريمه.

والسر في ذلك: أنّ العقل إذا حَكَم بقبح فعل وذمّ فاعله ؛ معناه أنّه لايرخّص في فعله، وإلّا لم يحكم بقبحه ولم يذمّ فاعله. فيكون ذلك الفعل محظور ممنوع شرعاً بدليل كبرى «ما حكم به العقل حكم به الشرع». وسيأتي إثبات هذه الكبرى.

فان ملاك المنع والترخيص عند العقل حكم بذمّ الفاعل وعدمه. فكل فعل

---

(١) العُدّة: ج ١، ص ٢٥ ـ ٢٦.

حكم العقل بذمّ فاعله يعنى لا يرخّص في فعله، كما أنّ كل ترك حكم العقل بذمّ تاركه معناه أنّه لا يرخّص في تركه ويحكم بلزوم فعله.

ومن هنا لا حكم للعقل بلزوم فعل ما لا يذم تاركه من الأفعال التي يحكم بحسنه ؛ مما لا صفة زائدة على حسنه عند العقل ـ وهو المباح ـ ، وما يستحق فاعله المدح بفعله، من دون استحقاقه الذم بتركه.

وهذا هو وجه ما جاءَ في كلام شيخ الطائفة من التفصيل بين حكم العقل بحسن الفعل وبين حكمه بقبحه من جهة كون الأوّل أعم من الوجوب وكون الثاني مختصّاً بالحرام.

مقتضى التحقيق في المقام

والذي يقتضيه التأمّل:

إنّ ثبوت الحسن والقبح العقليين من الوجدانيات والضروريات وغير قابل للانكار. وبعد وضوحها لا مشاحّة في الاصطلاح.

فان إدراك العقل لهما مما نجده في أنفسنا ونشاهده. وإنّما المهم إثبات الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

وإنّما الذي ينبغي عدّه من القواعد الأُصولية هي مسألة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. وسائر ما تعرضوا له من المباحث في المقام ينبغي أن يعدّ من المبادي.

والتحقيق ثبوت الملازمة فيما إذا كان حكم العقل العملي ممّا حصل فيه تطابق آراءِ العقلاء واتفاقهم، فلا بد من حكم الشارع بحكمهم لأنّه رئيسهم. بل إذا ورد منه أثرٌ بذلك مثل: «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول»[1] لابدّ من حمله على الإرشاد إلى حكم العقل وتأكيده.

---

(١) النساء: ٥٩.

بل يمكن أن يقال: إنّ التحسين والتقبيح العقلي ملاكٌ عقلي ودليل على التحسين والتقبيح الشرعي؛ لعدم انفكاك بينهما. وما تراه من الفقهاء في هذه الموارد يستدلون بحكم العقل من دون إشارة إلى ثبوت الملازمة بين حكمه وحكم العقل ـ، يكشف عن كون هذه الملازمة مفروغاً عنها عندهم، كما أشار إلى ذلك بعض المحقّقين[١].

وقد أحسستُ حقيقة هذا الكلام ولمستُها بالوجدان في خلال تحقيقاتي الفقهية في فروع كثيرة من مختلف أبواب الفقه.

و أمّا ما ورد من النصوص في المنع عن الاتّكال على العقل في استنباط الأحكام الشرعية وأن دين الله لا يصاب بالعقول فقد سبق في غير المستقلات العقلية تحقيق هذه النصوص وتحقيق معارضاتها من النصوص المتواترة، ومقتضى الصناعة في الجمع بين الطائفتين في تحقيق كلام الشيخ الأعظم، فراجع هناك.

الملازمة العقلية

لا إشكال في حجّية العقل المستقل. ولا ريب أيضاً في ابتناء حجيته عند الشارع على كبرى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع؛ بمعنى أنّ كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع، وإلّا لا معنى لعدّ العقل من أحد الأدلّة الأربعة الأصلية في عداد الكتاب والسنّة والإجماع. ولكن المراد به العقل البديهي، لا النظري، كما حُقّق في محله؛ حيث يدخل العقل النظري في القياس المحرّم. وقد بحثنا عنه مفصّلاً في كتابنا «مقياس الرواية»، والمجلّد الأوّل من كتابنا «بدايع البحوث». وسيجيءُ البحث عنه في المقام.

---

(١) وهو الشيخ المظفّر في أُصول الفقه: ج ١، ص ص ٢٣٨.

الملازمة بين الشيء ولوازمه خارج عن محلّ الكلام

قد يكون الملازمة بين الشيء وبين لوازمه من حيث الاذن وعدمه، كما حَكَمَ الفقهاء في باب المضاربة وسائر العقود الاذنية، بل في مطلق موارد إذن المالك، بانّ الاذن والالتزام بالشيءِ التزام وإذن بلوازمه بالملازمة العقلية، كما أشار إلى ذلك السيد الخوئي بقوله: «الملازمة العقلية بين المأذون فيه وبين شيءٍ آخر بحيث لايكاد يتخلّف عنه لتوقفه عليه، ـ كما لو أذن في التوضي من حوض داره مثلاً ـ، فانّه إذن في المشي داخل الدار إلى أن يصل إلى الحوض لتوقفه عليه عقلاً، فهو من اللزوم البين بالمعنى الأخص، ولا يعتبر في مثله الالتفات التفصيلي إلى الملازمة، فضلاً عن إذن آخر باللازم؛ لكفاية الالتفات الارتكازي بعد ثبوت الملازمة العقلية الدائمية»[١].

وقال: «فانّ الالتزام بشيءٍ التزام بلوازمه، وإذا التزم بزيارة الحسين عليه السلام في يوم عرفة، فهو التزام بترك الحج حقيقة، وهذا غير راجح قطعاً»[٢].

ومن أجل هذه الملازمة أفتى هذا العلم بجواز اغتياب المتجاهر بالفسق في تهيئة مقدماته.

قال: «فاذا تجاهر بشرب الخمر جاز اغتيابه بتهيئة مقدمات الشرب من الشراء والحمل، أو الصنع، فان الالتزام بالشيء التزام بلوازمه. ومن ألقى جلباب الحياء في معصية ألقى جلبابه في لوازمه أيضاً. وعليه فيدور الأمر بين القول بالجواز مطلقاً وبين القول بعدم الجواز كذلك»[٣].

ولكن الملازمة العقلية بهذا المعنى خارجة عن محلّ الكلام؛ إذ الكلام في كبرى الملازمة بين حكم العقل وبين حكم الشرع، وإن تبتني عليها حجّية الملازمة المزبورة؛ لأنّها من مصاديق تلك الكبرى الكلّية.

---

(١) كتاب الصلاة ج ٢، ص ٥٧.
(٢) كتاب الحج: ج ١، ص ١٥١.
(٣) مصباح الفقاهة: ج ٢، ص ٣٣.

ما يمكن الاستدلال به للملازمة بين حكم العقل والشرع

ويمكن الاستشهاد لاثبات هذه الملازمة ـ أعنى بها كبرى «ما حكم به العقل حكم به الشرع» ـ بنصوص الكتاب والسنّة. وقد سبق آنفاً ذكر ما دل على ذلك من نصوص السنّة المتواترة، كما يمكن الاستدلال بحكم العقل لذلك فيما للعقل فيه حكمٌ، كيف وينحصر طريق إثبات وجود الواجب بالذات وصفاته الجمال والجلال في حكم العقل. هذا مع حصول القطع بالحكم بالعقل البديهي، وإنّ القطع حجّة ذاتية لا يمكن إلغاء حجيته للزوم التناقض المستحيل منه.

وأمّا ما ورد في النصوص من المنع عن الاتّكال على العقل في الشرعيات باستنباط ملاكاتها والتعميم إلى غيره من موارد المنصوصة. مثل قوله: «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول»[١] ناظرٌ إلى منع العمل بالعقل النظري والقياس الظنّي، كما هو مراد قوله عليه السلام: «و السنّة إذا قيست مُحِق الدين» في صحيحة أبان[٢] ونحو ذلك.

وقد سبق تفصيل البحث عن ذلك وتنقيح كلام الشيخ الأعظم في طليعة البحث عن غير المستقلات العقلية.

تنقيح مواضع مهمّة من كلام الشيخ الأعظم في المقام

ثم إنّ للشيخ الأعظم كلاماً جامعاً في المطارح فى دفع شبهات بعض من أنكر كبرى الملازمة بين حكم العقل والشرع. نكتفي هاهنا ببيان أهم مواضع كلامه:

١ ـ ما أجاب به عن إشكال السيد الصدر[٣] بقوله: «فيما أفاده السيد نظره

---

(١) كمال الدين: ص ٢٣٤ ح ٩.

(٢) المحاسن: ج ١، ص ٢١٤ ح ٩٧ / أُصول الكافي: ج ١، ص ٥٧ ح ١٥ وج ٧ ص ٣٠٠ ح ٦ / من لايحضره الفقيه: ج ٤، ص ١١٩ ح ٥٢٣٩ / وسائل الشيعة: ج ٢، ص ٥٨٨ ح ١.

(٣) راجع شرح الوافية للسيد الصدر: ص ٢١٣ ـ ٢١٥ / ومطارح الأنظار: ج ٢، ص ٣٣٥ ـ ٣٣٧.

من وجوه:

الأوّل: أن ما أفاده في تفكيك حكم العقل والشرع بتسليم الرضا والمقت ومنع الثواب والعقاب ليس على ما ينبغي وذلك لأنّ الحكم الشرعي قد يطلق ويراد به: الخطاب الفعلي التنجيزي الصادر منه تعالى أو أحد أُمنائه عليهم السلام، وإليه ينظر تعريفهم له: بأنّ خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلّفين على حسب اختلاف القيود المعتبرة فيه عند بعضهم.

وقد يطلق ويراد به: الخطابات الشأنيّة التي صدرت عن الشارع وإن لم يعلم بها المكلّف، لعدم وصولها إليه... وقد يطلق ويراد به الارادة الجازمة والكراهة الثابتة في الواقع متعلّقة بالمراد في الأوّل وبالمكروه في الثاني على وجهٍ يصير المظهر عنهما عند إرادة إظهارهما هو الأمر اللفظي والنهي كذلك، فالإرادة هذه في الحقيقة روح الطلب ولُبُّه، بل هو عينه بحيث لو أراد الشارع جعل حكم، فلابدّ من أن يكون مطابقاً له.

فان أراد السيّد: أنّ حكم العقل بوجوب شيء وإدراكه العلّة التامّة المقتضية للوجوب لايلازم صدور الخطاب على وجه يصدق أنّه حكم فعلي تنجيزيّ صادر من الشارع فمسلّم لكنّه لايجديه... والظاهر: أنّ القائل بالملازمة أيضاً لايقول به بواسطة مجرّد حكم العقل... وبالجملة: فان أراد منع الملازمة بين حكم العقل والحكم الشرعي اللفظي بأحد الوجهين فمسلّم ولكنّه كما عرفت غير مجدٍ فيما يراه. وإن أراد الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بمعنى طلبه وإرادته، فهو محجوج بقطع العقل الخالي عن شوائب الوهم بخلافه، فانّ العقل إذا أدرك حسن الشيء على وجهٍ يستحقّ فاعله الثواب وجزاء الخير، يدركه كل عاقل حكيم شاعر، فكيف بمن هو خالقهم وكذلك إذا أدرك قبح الشيء كذلك. ولعمري! إنّ الملازمة بين

حكم العقل وحكم الشرع بهذا المعنى مما لا يقبل الإنكار، فكأنّها نار في منار»[١].

مناقشات السيد الصدر وجواب الشيخ الأعظم عنها

حاصل الاشكال الأوّل من السيد الصدر ـ الذي أشار إليه الشيخ ـ: أنّ غاية ما يترتّب على حكم العقل كشفه عن رضا الشارع عند موافقة حكم العقل وبُغضه ومقته عند مخالفته، وأمّا الثواب والعقاب فلا يدوران مدار حكم العقل. والملاك في الحكم الشرعي ترتب الثواب والعقاب. فلا يكشف العقل عن الحكم الشرعي.

وحاصل جواب الشيخ الأعظم:

أنّ الحكم الشرعي يطلق على ثلاثة معان:

١ ـ الحكم المبيّن بالخطاب اللفظي المعلوم للمكلّف الفعلي المنجّز عليه.

٢ ـ الحكم الانشائي الذي لم يصل إلى المكلّف.

٣ ـ الحكم النفسي الذي تعلقت به الارادة الجازمة الذي هو الطلب الحقيقي، من دون ابراز بلفظ في خطاب.

ونوافق السيد في عدم كشف حكم العقل عن حكم الشارع في القسمين الأولين؛ لعدم ارتباط بين حكم العقل وبين الحكم اللفظي.

وأمّا الحكم النفسي بالمعنى الثالث لا نوافقه؛ إذ العقل البديهي إذا حكم بحكم، يدركه كل عاقل، فكيف بخالق العقلاء ورئيسهم الذي هو الشارع الحكيم.

إن قلت: الثواب والعقاب يترتبان على الأمر والنهي، فكذلك الحكم الشرعي لابدّ أن يدور مدارهما، دون الحكم النفسي غير اللفظي.

قلت: بعد الفراغ عن إثبات الحكم الشرعي بغير الخطاب اللفظي، من الأدلّة

---

(١) مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٣٣٨ ـ ٣٤١.

اللبية كالاجماع والسيرة والضرورة، فأيّ مانع من اثباته بحكم العقل البديهي الذي هو من أقوى الحجج.

وأمّا الاشكال الثاني للسيد الصدر، فحاصله:

أنّه إنّما يجب اتّباع القطع بالحكم الشرعي الحاصل من الكتاب والسنّة وكذا الظنّ، وأمّا القطع الحاصل من غير طريقهما، فلا دليل على حجيته.

وأجاب عنه الشيخ بأن القطع الطريقي المرآتي حجّة من أيّ طريق حصل.

قال: «الثاني: أنّ ما أفاده في دفع ما أورد على نفسه ـ من عدم مجال للإنكار بعد ما قطع العقل بالحكم ـ بالنظر والتأمّل في جواز التعبّد بأمثال هذه الإدراكات العقليّة القطعيّة أو الظنّية، مما لا يبتني على أساس ولا له بما أورده مساس، حيث قد فرغنا عن حجّية العلم المرآتي في محلّه على وجهٍ ظهر عدم معقولية التخصيص بطريق دون الآخر»[1].

أمّا الاشكال الثالث من السيد الصدر، فحاصله: أنّ الجهات المدركة في المستقلات العقلية ليست علّة تامّة للحكم الشرعي حتى يثبت بحكم العقل.

وأجاب عنه الشيخ: بأنّ الوجدان شاهدٌ بكون الجهة المدرَكة في الاحسان والظلم هي العلّة التامة للأمر بالاحسان والنهي عن الظلم فينشأ الحكم منهما. وتبدّل العلم بالجهل أو احتمال الخلاف لايتصوّر في حق العالم ما دام عالماً.

قال: «الثابت: إنّ ما أفاده من أنّ الجهات المدركة في المستقلّات العقلية ليست علّة تامّة، فممّا لا يُصغى إليه بعد موافقة الوجدان، فانّ الجهة المدركة في الإحسان والظلم الآمرة في الأوّل والناهية في الثاني بحسب وجداننا في حال العلم هي العلّة التامّة، وأمّا جواز تبدّل العلم جهلاً فهو أمر خارج عمّا نحن فيه إذ ليس الاحتمال ـ هذا ـ للعالم، والمحتمل لغيرها لا علم له فيخرج عمّا نحن بصدده»[2].

(١ و٢) مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٣٤٢.

الوجوه المحتملة في كبرى: ما حكم به العقل حكم به الشرع

يحتمل وجودٌ في المقصود من كبرى «ما حكم به العقل حكم به الشرع». ذكر الشيخ الأعظم هذه الوجوه المحتملة، وهي ثلاثة:

١ ـ أن يكون لكلٍّ من العقل والشرع حكم عليحدة مستقل عن الآخر، لكنهما متطابقان متوافقان. فالثابت حينئذٍ حكمان لحاكمان.

٢ ـ بمعنى تصديق الشرع ما حكم به العقل، من دون أن يحكم الشرع بحكم آخر عليحدة مثل ما حكم به العقل. فالعقل حينئذٍ حاكم والشرع مصدّقٌ له. فالحكم واحد حينئذٍ والحاكم اثنان.

٣ ـ بمعنى أنّ حكم العقل بعينه حكم الشرع، لا بمعنى تصديق الشرع له، بل بمعنى أنّ العقل رسول الشرع، فكما أنّ حكم النبي صلى الله عليه وآله عين حكم الشرع، ولا حكم للشارع غير حكم النبي صلى الله عليه وآله، فكذلك حكم العقل ـ الذي هو رسول في الباطن ـ عين حكم الشرع، ولا حكم للشارع غير حكم العقل البديهي المستقل؛ فحينئذٍ الحكم واحد والحاكم واحد، كما في أحكام الرسول.

قال رحمه الله: «و اعلم أنّ هذه القضية تحتمل وجوهاً:

أحدها: أن يراد منها أنّ كلّ ما حكم به العقل حكم بمثله الشرع، وهذا يلائم قولهم: إنّ العقل والشرع متطابقان، فانّه ظاهر في تعدّد الحكمين وتغايرهما من جهة أنّ أحد الحكمين شرعي والآخر عقلي إرشادي وعلى هذا المعنى ففي الموارد التي استقلّ بها العقل حكمان وحاكمان.

وثانيها: أن يراد منها: كل ما حكم به العقل حكم بعينه الشرع، وبعبارة أُخرى: أنّ الشرع يُصدّق العقل فيما يحكم به، لا أنّه يحكم بحكم آخر لكنّه يماثل حكم العقل وعلى هذا فالحاكم اثنان والحكم واحد فانّ أحدهما حاكم وهو العقل و الثاني مصدّق وهو الشرع.

وثالثها: أن يراد منها أنّ كل ما حكم به العقل فهو عين ما حكم به الشرع بمعنى أنّ العقل رسول الشارع فكما أنّ الرسول لايختلف حكمه حكم الشرع بل هو عين ما حكم به الشرع، فكذلك العقل، فانّه رسول في الباطن، كما أنّ الشرع عقل في الظاهر، فحكم الشرع قائم بالعقل حيث إنّه لسان الشرع، وعلى هذا: الحكم واحد والحاكم واحد، كما في أحكام الرسول صلى الله عليه وآله»[١].

تحرير محطّ الاستدلال بهذه الكبرى

وفي هذا المجال نكتة في تحرير مصبّ الاستدلال بهذه الكبرى، أشار إليها الشيخ الأعظم قدس سره، بقوله: «ثم إنّ هذه القضية قد تطلق في قبال من يرى صحّة حكم العقل وعدم حكم الشرع، لجواز خلوّ الواقعة عن الأحكام، وقد تطلق في قبال من يرى أنّ حكم الشارع قد يكون على خلاف حكم العقل بعد تسليمه عدم جواز خلوّ الواقعة عن الحكم، فعلى الأوّل يكون المقصود إثبات الحكم الشرعي قبالاً لمن ينفيه والتطابق غير ملحوظ في المقام حينئذٍ وعلى الثاني يكون المقصود إثبات التطابق»[٢].

حاصل كلامه هذا: أنّ كبرى: «ما حكم به العقل حكم به الشرع» يُستدلّ بها لغرضين:

أحدهما: إثبات نفي دعوى جواز خلوّ مورد حكم العقل عن حكم الشرع ونفي الملامة بين حكمهما بهذا التقريب.

بيان ذلك: أنّ منكر الملازمة يدّعي جواز عدم ثبوت حكم للشرع في مورد حكم العقل بتجويز خلوّ الواقعة عن حكم الشارع، فهو مما سكت الله عنه. وعليه فلا ملزم للالتزام بثبوت حكم شرعي مطابق لحكم العقل في كل مورد حكم به

---

(١) مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٥.

(٢) المصدر: ص ٣٤٥.

العقل وبهذا التقريب يستدل منكر الملازمة لاثبات مدّعاه.

وفي قبال ذلك يُستدل بكبرى «ماحكم به العقل حكم به الشرع» لنفي الدعوى المزبورة، وإثبات وجود حكم شرعي موافق لحكم العقل البديهي. فغرض المستدل بهذه الكبرى حينئذٍ نفي دعوى خلوّ الواقعة عن الحكم الشرعي. ثانيهما: إثبات مطابقة حكم الشارع لحكم العقل ونفي مخالفته له بعد الفراغ عن عدم جواز خلوّ الواقعة من الحكم الشرعي.

فانّ منكر الملازمة في هذا الفرض غرضه نفي مطابقة حكم الشارع لحكم العقل، بعد فراغه عن عدم جواز خلوّ الواقعة عن الحكم الشرعي. فالمقصود من الاستدلال بكبرى الملازمة حينئذٍ مجرد إثبات المطابقة ونفي المخالفة بين الحكمين.

هذا، ولكن دعوى خلوّ الواقعة عن الحكم الشرعي خلاف الضرورة. وذلك لما ثبت بالنص المتواتر والإجماع أنّه ما من واقعة بل شيءٍ إلاّ وله حكم في الشريعة. فلا يُصغى إلى دعوى جواز خلوّ الواقعة عن الحكم. وإنّما المهم في الاستدلال بهذه الكبرى إثبات مطابقة حكم الشارع لحكم العقل وعدم مخالفته له.

الكلام في عكس الكبرى المزبورة

وأمّا عكس الكبرى المزبورة ـ بمعنى أنّ كل ما حكم به الشرع هل يحكم به العقل؟ ـ، فلو كان المقصود به ثبوت حكم للعقل في كل ما حكم به الشرع، فالحق منعه ؛ حيث إنّه لا ريب في عدم تمكن العقل من إدراك علّة تشريع الأحكام وما هو كائن في سلسلتها من المصالح والمفاسد المكنونة في علم الله، إلّا بعد اطلاعه عمّا في تشريع الحكم من المصالح والمفاسد وإدراكه جهات حسنها وقبحها. ولاريب في عدم إحاطة

عقل البشر بذلك، فكيف يكون له حكمٌ في كل ما حكم به الشرع من التوقيفيات؟!.

ويشهد لما قلنا كلام الشيخ الأعظم[١] ؛ حيث نقل وجوهاً لاثبات الملازمة بين حكم العقل وبين حكم الشرع؛ بمعنى أنّ كل ما حكم به الشرع حكم به العقل على طبقه حكماً إنشائياً جعلياً، لكن اجمالاً أو بعد الاطلاع على جهات المصالح الكائنة في الجعل. وقد أقام على ذلك وجوهاً. وإليك فقرات من كلامه:

قال: «فلنعطف عنان القلم إلى بيان الكلّية القائلة: بأنّ كل ما حكم به الشرع حكم به العقل، فنقول: إنّ هذه الكلّية منهم تحتمل وجهين:

الأوّل: أنّ كل ما حكم به الشرع قد صدّقه في الحكم في تلك الواقعة العقلُ واعتقد وقوعه في محلّه وصدوره من أهله، وهذا المعنى ممّا لا يكاد ينكره القائل بانفكاك الحكمين من العدليّة أيضاً.

الثاني: أنّ كلّ ما حكم به الشرع حكم العقل على طبقه حكماً إنشائياً جعليّاً كما في عكسه، على ما مرّ تحقيق الكلام فيه.

فالمعنى الأوّل: يتوقف ثبوته على مقدّمتين مسلّمتين عند العدلية، وقد فرغنا عن إثباتهما في غير الفنّ... وأمّا المعنى الثاني: فتارة، يُحمل على أنّ كل ما حكم به الشرع حكم به العقل تفصيلاً أو فعلاً، وأُخرى على أنّ كل ما حكم به الشرع حكم به العقل إجمالاً أو بعد الاطّلاع على جهات الفعل. فعلى الأوّل لا شك في فسادها، لمخالفتها للوجدان الصحيح. وعلى الثاني فلا شك في صحّتها، لوجوه»[٢].

هذا، ولكن الحق في المقام أنّه لا حكم للعقل في موارد الأحكام الشرعية التوقيفية؛ نظراً إلى كون مصالح الأحكام الشرعية فوق حد إدراك العقل. كما نقل ذلك الشيخ في الفرائد عن بعض الأخباريين كالسيد الجزائري وغيره،

---

(١) مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٣٢٧ ـ ٣٧٦.

(٢) المصدر: ص ٣٧٥ ـ ٣٧٦.

فليراجع[١].

ثم استدل لذلك بسبعة وجوه، فليراجع[٢].

هل يجوز تعجيز النفس عن أداءِ التكليف

لا إشكال في حرمة ترك الواجب الفعلي مع القدرة عليه. وأمّا مع العجز عن إتيانه، فتارة: يكون عجزه بسبب اختياري، وأُخرى: بما هو خارج عن اختياره. فعلى الثاني لا إشكال في جواز ترك الواجب له ؛ لاشتراط القدرة على الفعل في أصل التكليف عقلاً؛ نظراً إلى استقلال العقل بقبح تكليف العاجز. وهذا كله لا كلام فيه. ولاستقلال العقل بقبح تكليف العاجز عند حصول العجز ولو بالتعجيز تدخل هذه المسألة في المستقلات العقلية.

وإنّما الكلام فيما لو كان عجزه بسبب اختياري له. وذلك يُتصوّر على وجهين، أحدهما: أن يوجد المكلّف سبب العجز بعد فعلية التكليف كأن يريق الماءَ بعد دخول الوقت، فيعجز بذلك عن تحصيل الطهارة المائية، فلا إشكال في عدم جواز ذلك، لأنّه تفويت للواجب باختياره ويُعدّ مخالفةً لأمر المولى عن عمد.

ثانيهما: أن يوجد سبب عجزه قبل فعلية التكليف، كأن يريق الماء المنحصر قبل دخول وقت الصلاة، فيُعجز بذلك نفسه عن تحصيل الطهارة والإتيان بالصلاة الصحيحة في وقتها.

فهل يجوز تعجيز المكلّف نفسه حينئذٍ عن أداءِ التكليف في زمانه؟

وقد يُفصّل في ذلك بين الشرط العقلي وبين الشرط الشرعي، فيحكم بحرمة تعجيز النفس عن أداء التكليف بإعدام شرطه العقلي؛ نظراً إلى قاعدة: إنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

---

(١) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٥١ ـ ٦٤.

(٢) مطارح الأنظار: ج ١، ص ٣٧٦ ـ ٣٨٦.

وفيه: أنّ الشرط العقلي لا يخلو إما أن يكون إعدامه قبل فعلية التكليف أو بعدها. فعلى الأوّل يأتي وجه الجواز؛ لعدم توجه تكليف إليه حتى يحرم.

مقتضى التحقيق: الحرمة مطلقاً؛ لقاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار. وذلك لأنه وإن كان بعد دخول الوقت وفعلية التكليف عاجزاً عن أداءِ التكليف، إلّا أنّ عجزه هذا لمّا كان اختيارياً له عقلاً وعرفاً، لا يكون عذراً عقلاً وشرعاً.

وبما بيّناه اتضح ما في كلام السيد الشهيد الصدر من النقاش[١]؛ حيث نفى المحذور عن تعجيز النفس عن أداءِ التكليف في محلّ النزاع مطلقاً بقوله: «الثانية أن يقع قبل فعلية الوجوب، كما لو أراق الماء في المثال قبل دخول الوقت، وهذا يجوز لأنّه بإراقة الماء يجعل نفسه عاجزاً عن الواجب عند تحقق ظرف الوجوب، وحيث إنّ الوجوب مشروط بالقدرة، ولا يحدث الوجوب في حقه، ولا محذور في أن يسبب المكلف إلى أن لا يحدث الوجوب في حقه، وإنّما المحذور في أن لا يمتثله بعد أن يحدث»[٢].

ولكن يرد عليه أن التفويت وإن لا يصدق حقيقة؛ لعدم فعلية الوجوب قبل الوقت حتى يفوت الواجب، ولكن لمّا كان عجزه عن الإتيان بالواجب بعد دخول الوقت باختياره؛ حيث أوجد سبب العجز عمداً، يراه العرف تفويتاً، ويذمّه العقل و العقلاء. ومن هنا ترى العقلاء يذمّون العبد لو أوجد سبب عجزه وصيّر نفسه عاجزاً عن امتثال أمر المولى مع علمه بأنّ المولى سيأمره؛ بأنك لِمَ أوجدت المانع عن امتثال أمر سيّدك اختياراً وعمداً.

ومن هنا ترى الفقهاء يفتون بعدم جواز النوم قبل الاغتسال في ليلة رمضان مع علمه بعدم انتباهه قبل الفجر، إلّا أن يكون مضطراً أو كان ترك النوم مضرّاً بحاله. فكذلك في كل واجب لم يتمكن من فعله في وقته بعد تعجيزه نفسه عمداً واختياراً قبل دخول وقته.

(١ و٢) راجع المجموعة: ج ٣، ص ٥١٣.

تطبيقات فقهية

وقد رتّب الفقهاء فروعاً كثيرة في مختلف أبواب الفقه على حكم العقل المستقل بالحسن والقبح. وهي أكثر من أن تحصى في المقام. وإليك نماذج منها.

جواز تصرّف غير الولي في مال اليتيم لو توقف حفظه عليه

فمن هذه الفروع: جواز التصرف لغير الولي في مال اليتيم، لو توقف حفظ اليتيم عليه، كما أشار إليه الشيخ الأعظم بقوله: «لو فرض المعروف على وجه يستقل العقل بحسنه مطلقاً ـ كحفظ اليتيم من الهلاك الذي يُعلم رجحانه على مفسدة التصرّف في مال الغير بغير إذنه ـ صحّ المباشرة بمقدار يندفع به الضرورة، أو فُرض على وجه يُفهم من دليله جواز تصدّيه لكلّ أحد، إلّا أنّه خرج ما لو تمكّن من الحاكم»[1].

وقال المحقق الاصفهاني في حاشيته:

«لايخفى عليك أنّه لو صح استقلال العقل بحسنه لكان الفقيه وغيره في عرض واحد؛ إذ ما يستقل العقل بحسنه غير متقوّم عقلاً بمباشرة الفقيه وإذنه،

---

(١) المكاسب: ج ٣، ص ٥٦٣، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم.

مع أنّ الكلام في ولاية العدول مرتّبةً على ولاية الفقيه، بل لا مجال فيه لولاية الفقيه أيضاً ؛ لعدم تقوّمه من حيث حسنه بتصدّي الامام عليه السلام حتى يقوم الفقيه مقامه عليه السلام بأدلّة النيابة، مع أنّ حفظ اليتيم من الهلاك وإن كان حسناً بحسن ملزم عقلاً إلّا أنّه لا يتوقف على التصرف في ماله، بل هو كاليتيم الذي لا مال له يجب على كل متمكن من حفظه ولو ببذل المال من نفسه، نعم لو لم يكن ما يحفظ به إلّا مال اليتيم لزم حفظه بالتصرف فيه وهو أخصّ المدّعى»[١].

حرمة مدح غير المستحق له

ومنها: حرمة مدح من لا يستحق مدحاً ولا ذمّاً، كما حكاه الشيخ الأعظم عن العلامة أنّه جعله في عداد المكاسب المحرّمة وعلله بحكم العقل بقبح ذلك:

ولكن ناقش فيه السيد الخوئي بقوله:

«ولكن الظاهر أنّ الوجوه المذكورة لا تدل على مقصود المصنف: أمّا العقل فانّه لا يحكم بقبح مدح من لا يستحق المدح بعنوانه الأولي ما لم ينطبق عليه عنوان آخر ممايستقل العقل بقبحها، كتقوية الظالم وإهانة المظلوم ونحوهما»[٢].

حرمة التعويل على الظنّ مع القدرة على تحصيل العلم

ومنها: حرمة التعويل في دخول الوقت على الظنّ، مع القدرة على تحصيل العلم ؛ استناداً إلى حكم العقل بقبح ذلك، كما جاءَ في كلام العلامة.

قال في التذكرة: «لايجوز التعويل في دخول الوقت على الظنّ مع القدرة على العلم لقضاء العقل بقبح سلوك طريق لايؤمن معه الضرر مع التمكن من

---

(١) حاشية المكاسب: ج ٢، ص ٤٠٣، طبع أنوار الهدى.

(٢) مصباح الفقاهة: ج ٢، ص ١٣٩.

سلوك ما يتيقن معه الأمن، فان تعذّر العلم اكتفى بالظنّ المبني على الاجتهاد لوجود التكليف بالفعل»[١].

حرمة التعبُّد بما شُكّ في مشروعيته

ومنها: الحكم بحرمة التعبد بما شك في مشروعيته، والاستدلال لذلك بحكم العقل بقبح ذلك ومنعه عن جريان أصالة الحل والاباحة، لأنّ الحلية والاباحة في طول جواز التعبد بدليلهما. والأصل السببي مقدم على الأصل المسببي.

قال المحقق النائيني: «و الشك في المشروعية وإن كان مستتبعاً للشك في حرمة التعبد به وحلّيته، إلّا أنّه بنفس الشك في المشروعية العقل يستقلّ بقبح التعبّد به الملازم لحكم الشارع بحرمته، فلا تصل النوبة إلى أصالة الحلّ.

وبعبارة أُخرى: موضوع حكم العقل بقبح التعبّد إنّما هو الشك في المشروعية وموضوع أصالة الحل إنّما هو الشك في الحلية والحرمة المسببية عن الشك في المشروعية وبعد جريان الأصل السببي وهو حكم العقل بقبح التعبّد عند الشك لا يبقى مجال للأصل المسبّبي من أصالة الحلّ»[٢].

حرمة بيع المجسّمة لغرض ترتيب آثار الصنميّة

ومنها: حرمة بيع التماثيل المجسمة والأصنام بغرض ترتب آثار الصنمية، واستدل لذلك باستقلال العقل بقبح ذلك، كما جاءَ في كلام السيد الامام الراحل ؛ حيث قال:

«لاينبغي الاشكال في حرمة بيعها وبطلانه في الصور التي يترتّب عليها الحرام، لاستقلال العقل بقبح ما يترتّب عليه عبادة الأوثان ومبغوضيّته، بل قبح

---

(١) تذكرة الفقهاء: ج ٢، ص ٣٨١.

(٢) كتاب الصلاة بتقرير الكاظمي: ج ١، ص ٣١٧.

تنفيذ البيع وإيجاب الوفاء بالعقد المترتّب عليه عبادة غير الله تعالى»[١].

حرمة الإعانة على الحرام

ومنها: حرمة الإعانة على الحرام، فاستُدل لها بحكم العقل بقبح ذلك، كما جاءَ في كلام السيد الامام الراحل؛ حيث استدل به لتحريم بيع الخشب ممن يُعلم أنّه يصنعه صنماً ونحو ذلك بقوله: «حكم العقل بقبح إعانة الغير على معصية المولى وإتيان مبغوضه، فكما أنّ إتيان المنكر قبيح عقلاً، وكذا الأمر به والاغراء نحوه قبيح، كذلك تهيئة أسبابه والإعانة على فاعله قبيح عقلاً موجب لاستحقاق العقوبة. ولهذا كانت القوانين العرفيّة متكفّلة لجعل الجزاء على معين الجرم وإن لم يكن شريكاً في أصله. فلو أعان أحد السارق على سرقته وهيّأ أسبابه وساعده في مقدّماته، يكون مجرماً في نظر العقل والعقلاء وفي القوانين الجزائيّة».[٢]

التعليل بحكم العقل لاستحباب النكاح

ومنها: تعليلهم لاستحباب النكاح بحكم العقل بحسنه لما فيه من الفوائد والأغراض والمصالح العقلائية، كما علّل صاحب الجواهر بقوله:

«و من المعلوم أنّ إبقاء النوع يقتضي إرادة النكاح مطلقاً، ولا يختص بمن تاقت، وإلى ما فيه من الخلاص من الوحدة المنهي عنها، والاستعانة بالزوجة على أُمور الدين وغير ذلك مما لا يخفى حسنه من الأُمور المترتبة عليه، والأغراض والمصالح الحاصلة به، فلا ريب حينئذٍ في حسنه باعتبار كونه سبباً في حصولها، وعلّة لوجودها، فيكون حينئذٍ مستحبّاً شرعاً، لكون الأغراض المترتبة عليه من الأغراض الشرعية على أنّ حسن النكاح عقلاً يستلزم

---

(١) المكاسب المحرمة: ج ١، ص ١٦٢.

(٢) المصدر: ص ١٩٤.

استحبابه شرعاً، ضرورة استلزام حكم العقل بحسن النكاح حكم الشرع بذلك للمطابقة وحكم الشارع يستلزم كونه مراداً ومطلوباً له لأنّه حكيم»[١].

جواز ضرب اليتيم تأديباً وحرمته لغيره

ومنها: تجويز الفقهاء بل حكمهم باستحباب ضرب اليتيم تأديباً وحكمهم بحرمته لا للتأديب؛ مستدلاً لذلك بحكم العقل بحسن الأوّل وقبح الثاني، كما جاءَ في كلام السيد الخوئي؛ حيث قال:

«فانّ حكم العقل بحسن ضرب اليتيم تأديباً ولمصلحته باعتبار إنّه احسان له وعدل في حقّه إنّما يرجع إلى حكم العقل بحسن العدل والاحسان، لانطباقه عليه فالجهة التعليلية فيه ترجع إلى الجهة التقييدية نظراً لرجوع حكم العقل بحسن الضرب والتأديب إلى حكمه بحسن الاحسان والعدل وكذا الكلام في حكمه بقبح ضرب اليتيم لا للتأديب لكونه ظلماً فانّه إنّما يرجع إلى حكمه بقبح الظلم فتكون الجهة التعليلية في القضية هي بعينها الجهة التقييدية وهاتان القضيتان أعنى حسن العدل والاحسان وقبح الظلم هما الأساس لكل مورد يحكم العقل بحسن شيءٍ أو قبحه»[٢].

إلى غير ذلك من الفروع الكثيرة المستدل لها بحكم العقل بالحسن والقبح مما كان احصاؤه خارج عن غرض تدوين هذا الكتاب.

---

(١) جواهر الكلام: ج ٢٩، ص ١٩.

(٢) كتاب النكاح: ج ٢، ص ٤٢.

قواعد أُخرى عقلية

١ ـ قاعدتا: البراءة والاحتياط العقليتان.

٢ ـ قاعدة: حق العبودية والمولوية.

٣ ـ قاعدة: استصحاب حال العقل.

قاعدتا: البراءة والاحتياط العقليتان

أمّا البراءة العقلية، فمستندها قاعدة «قبح العقاب بلابيان» وهي قاعدة عقلية حاصلها: إنّه إذا لم يظفر الفقيه بدليل شرعي على حكم إلزامي، يقول: هذا مما لم يرد فيه بيان من جانب الشارع، وكل ما لم يرد من جانب الشارع بيان على وجوبه أو حرمته يحكم العقل بقبح العقاب عليه. والقبيح يستحيل صدوره من الشارع الحكيم بحكم العقل. فيستطيع الفقيه بذلك أن يُفتي بالبرائة عن التكليف الالزامي بعد ضمّ كبرى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

أمّا قاعدة الاحتياط العقلية، فحاصلها: أنّ اشتغال الذمة يقيناً بتكليف يستدعي بحكم العقل الفراغ اليقيني منه.

والسرّ فيه حكم العقل بوجوب تحصيل المؤمن من العقاب المحتمل الأُخروى بمخالفة التكليف الشرعي المفروض ثبوته يقيناً.

وسيأتي تفصيل البحث عن هاتين القاعدتين في مباحث الأُصول العملية.

حق العبودية والمولوية

وممّا يستقل العقل به وجوب طاعة المولى :قضاءً لحق العبودية والمولوية[١]. و من هنا يحمل الأمر بالطاعة في قوله تعالى: «و أطيعوا الله و....» على الإرشاد إلى حكم العقل بذلك.

ومما يترتّب على ذلك ظهور صيغة الأمر في الوجوب وصيغة النهي في الحرمة؛ لأنّها إذا صدرت ممن تجب طاعته ولم ينصب قرينةً على الترخيص، تعطى هذه القرينة العقلية ـ وهي وجوب طاعة المولى قضاءً لحق العبودية والمولوية ـ ظهوراً لصيغة الأمر في الوجوب وصيغة النهي في الحرمة كما حرّرناه في محله من علم الأُصول في المجلد الثالث من كتابنا «بدايع البحوث».

استصحاب حال العقل

التعريف ووجه التسمية

لفظ حال العقل في كلمات الفقهاء، تارةً: يراد به حال التعقل؛ لاخراج حال الجنون و لو أدواراً، وحال السفاهة، وحال النَّوم والسُّكر والاغماء، ونحو ذلك في باب الاقرار، كما يفهم ذلك من عبارات الأصحاب في هذا الباب[٢].

وأُخرى: يقصد به حكم العقل بالبراءة من التكليف، كما ستعرف ذلك من كلمات الفقهاء والمقصود منه استصحاب الحال السابق الثابت للمكلّف بحكم العقل، فيما إذا لم تكن ذمّة المكلّف مشغولةً بتكليف سابقاً فشك في توجّه التكليف إليه في الآن اللاحق. فحينئذٍ يستصحب الحالة السابقة ويحكم بعدم ثبوت التكليف في زمان الشك اللاحق.

وأمّا وجه التعبير باستصحاب حال العقل، فهو أنّ براءة ذمة المكلّف من

---

(١) المجموعة الكاملة: ج ٤، ص ٣٢٤.

(٢) راجع جامع المقاصد: ج ٩ ص ٢٠٥ / الحدائق الناضرة: ج ٢، ص ١٧ ـ ١٨.

التكليف في الزمان السابق لمّا كان بحكم العقل، يكون الاستدلال بحكمه في حال الشك ـ الذي هو الزمان اللاحق ـ بمنزلة استصحاب حكمه؛ لأنّ المفروض عدم قيام دليل ولا أمارةٍ على ثبوت التكليف واشتغال ذمة المكلّف في السابق. والعقل يحكم حينئذٍ بالبرائة عن التكليف ؛ لأنّه تكليف الجاهل الغافل بما لا يعلم. و هو قبيحٌ يستحيل صدوره عن الشارع الحكيم؛ نظراً إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

والتعبير باستصحاب حال العقل بازاء استصحاب حال الشرع، فكما أنّ مراد الأُصوليين من الثاني استصحاب الحكم الشرعي الثابت في الحالة السابقة، كذلك مرادهم من الأوّل استصحاب حكم العقل الثابت في الحالة السابقة. وقد يعبَّر عنه بالبرائة الأصلية والمراد بها البراءة الثابتة بحكم العقل في الأصل، مع قطع النظر عن الشرع.

وبعبارة أُخرى: كما أنّ مرادهم من الثاني حكم الشرع ببقاء حكمه الثابت في الحالة السابقة، كذلك مرادهم من الأوّل حكم الشرع ببقاء حكم العقل الثابت في الحالة السابقة.

تنقيح كلمات فحول الأُصوليين

ينبغي ههنا تنقيح كلمات فحول الأُصوليين في تبيين ماهية هذا الاستصحاب.

قال المحقق في المعتبر: «استصحاب حال العقل، وهو التمسك بالبرائة الأصلية، كما تقول ليس الوتر واجباً؛ لأنّ الأصل براءة العهدة ومنه أن يختلف الفقهاء في حكم بالأقل والأكثر فتقتصر على الأقلّ»[1].

ظاهره أنّ المراد أصالة براءة ذمّة المكلّف من التكليف بالشيء عند الشك

---

(١) المعتبر: ج ١، ص ٣٢.

في وجوبه ؛ حيث إنّ العقل يحكم بعدم ثبوت التكليف ما لم يقم دليل عليه ممن بيده التكليف، وهو الشارع. ويحكم بقبح عقاب الشارع على ما لا بيان منه عليه. و هذا الحكم العقلي عبّر عنه بحال العقل. ولمّا كان ثابتاً يقيناً قبل آن الشك ويستدل به حال الشك، فكأنّه يستصحب حكم العقل الثابت سابقاً إلى حال الشك.

وبعبارة أُخرى: إنّ استصحاب حال العقل عبارة عن: استصحاب حكم العقل بالبرائة في الحالة السابقة إلى الحالة اللاحقة بحكم العقل. ومرجع ذلك إلى الاستدلال بحكم العقل بالبرائة ـ الثابت سابقاً ـ في حال الشك.

ويشهد لذلك كلام الفاضل التوني ؛ حيث قال:

«استصحاب حال العقل أي الحال السابقة. وهي عدم شغل الذمة عند عدم دليل أو أمارة عليه، والتمسك به أن يقال: إن الذمة لم تكن مشغولة بهذا الحكم في الزمن السابق، أو الحالة الأُولى، فلا تكون مشغولة في الزمن اللاحق أو الحالة الأُخرى، وهذا إنّما يصحّ إذا لم يتجدد ما يوجب شغل الذمّة في الزمن الثاني»[١].

وقد فرّق في هداية المسترشدين ـ بين استصحاب حال الشرع وبين استصحاب حال العقل ـ بقوله:

«الفرق بينه وبين استصحاب حال العقل ظاهرٌ مما قرّرنا ؛ فانّ الملحوظ في الاستصحاب استمرار حكم النفي بعد ثبوته أوّلاً. وههنا لايلحظ ذلك أصلاً، بل يُحكم بكون العدم أصلاً حتى يثبت خلافه بالدليل»[٢].

ولكلامه تتمة في تبيين مقصوده، فليلاحظ.

ويرد عليه: أنّ كلامه يرجع إلى التعريف بالأعمّ. وذلك لأنّ مورد

---

(١) الوافية: ص ١٧٨.

(٢) هداية المسترشدين: ص ٤٤٤، الطبع القديم.

استصحاب حال العقل إنّما هو حكم العقل ببراءة ذمة المكلّف من التكليف وحكمه بقبح العقاب على ما لا بيان عليه من الشارع، كما عرفته من كلام المحقق و الفاضل التوني، لا مطلق ما كان إثباته بحاجة إلى الدليل، من المكروهات والمندوبات، والوضعيات؛ من الصحّة والبطلان والزوجية والملكية والولاية، ونحو ذلك من الأحكام الشرعية.

ويشهد لما قلناه كلام الشيخ الأعظم ؛ حيث قال:

«إنّ تغاير القسمين الأولين من الاستصحاب باعتبار كيفية الاستدلال حيث إنّ مناط الاستدلال في هذا القسم الملازمة بين عدم الدليل وعدم الحكم مع قطع النظر عن ملاحظة الحالة السابقة فجعله من أقسام الاستصحاب مبنيٌ على إرادة مطلق الحكم على طبق الحالة السابقة عند الشك ولو لدليلٍ آخر غير الاتّكال على الحالة السابقة، فيجري فيما لم يعلم فيه الحالة السابقة، ومناط الاستدلال في القسم الأوّل ملاحظة الحالة السابقة حتى مع عدم العلم بدليل على الحكم.

ويشهد لما ذكرناه، من المغايرة الاعتبارية: أنّ الشيخ لم يقل بوجوب مضيّ المتيمّم الواجد للماء في أثناء صلاته لأجل الاستصحاب وقال به لأجل أنّ عدم الدليل دليل العدم.

نعم، هذا القسم الثاني أعمّ مورداً من الأوّل ؛ لجريانه في الأحكام العقليّة وغيرها، كما ذكره جماعةٌ من الأصوليين.

والحاصل: أنّه لاينبغي الشك في أنّ بناء المحققﷺ على التمسّك بالبراءة الأصلية مع الشك في الحرمة كما يظهر من تتبّع فتاويه في المعتبر»[1].

مقصوده من القسم الثاني قاعدة: «عدم الدليل دليلٌ على العدم»، ومن القسم الأوّل استصحاب حال العقل، كما يظهر من بيانه هذا وصرّح به في صدر

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٢، ص ٩٨.

كلامه في الفرائد[١].

وممن أجاد التحقيق وأصاب الحق في المقام المحقق العراقي؛ حيث إنّه ـ بعد ماصرّح بعدم ارتباط البراءة باستصحاب حال العقل ـ قال في بيان ذلك:

«إنّ مفاد قاعدة البراءة هو نفي الكلفة في مرتبة الشك بالواقع تارةً: بلسان نفي الايجاب، وأُخرى: بلسان جعل الحليّة على أحد الوجهين بلا ملاحظة الحالة السابقة فيها، ولا النظر إلى نفي التكليف واقعاً. فلا ترتبط هذه القاعدة بقاعدة الاستصحاب، ولا قاعدة عدم الدليل دليل العدم، وحينئذٍ لا وجه للتفصيل فيها بين ما يعمّ به البلوى أم لا، علاوةً على عدم دليل واف بمفاد القاعدة الثانية، كما لا يخفى.

وحينئذٍ فتوهّم السابقين ـ من جعل أصل البراءة من مصاديق الاستصحاب ويعبّرون عنه باستصحاب حال العقل ـ منظورٌ فيه. ولقد أجاد المحقق آقا جمال الخونساري حيث تنبّه في زمانه إلى اختلاف القاعدتين وجعل أصل البراءة أصلاً برأسه. هذا من مثله في زمانه تحقيق رشيق شكر الله سعيه»[٢].

ولا يخفى أنّ هذا الفرق يستفاد من كلام الفاضل التوني أيضاً وقد سبق نقله آنفاً.

وسوف يأتي ـ في مبحث الاستصحاب من الأُصول العملية ـ تفصيل البحث عن ماهية هذا الاستصحاب ووجه تسميته بالاستصحاب وفرقه مع استصحاب حال الشرع وسائر أقسام الاستصحاب[٣]، وأنّ استصحاب حال العقل هل يكون من قبيل استصحاب العدم الأزلي، كما يظهر من المحقق النائيني[٤] وسائر ما يرتبط بهذا الاستصحاب[٥].

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٢، ص ٩٣ ـ ٩٤. (٢) مقالات الأُصول: ج ٢، ص ٢٠١.
(٣) راجع المعتبر: ج ١، ص ٣٢. (٤) فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٤٤٧.
(٥) راجع: حاشية المحقق الخراساني على الفرائد: ص ٤٨ وص ٢٦٦، مقالات الأُصول: ج ٢، ص ١٧٧ ـ ١٧٩.

تطبيقات فقهية

١ ـ لو شك في الاستطاعة أو في كفاية المال للنفقة.

٢ ـ حكم الشك في حرمة الصيد لأجل الشبهة المفهومية.

٣ ـ البراءة عن وجوب صلاة الوتر وعن الزائد من معقد الإجماع في ضمان قيمة الدابة.

٤ ـ ضمان الربا المأخوذ إذا كان الآخذ جاهلاً.

استند الفقهاء إلى قاعدة: «قبح العقاب بلا بيان» في فروع كثيرة، وقد وقع النقض والابرام بينهم في جريان هذه القاعدة في كثير من هذه الفروع وإليك نماذج منها.

لو شك في الاستطاعة أو في كفاية المال للنفقة

فمن هذه الفروع: ما إذا شُك في حصول الاستطاعة للشك في مقدار المال بأنّه هل بلغ حدّها أم لا؟ فوقع الكلام في وجوب الفحص عن مقدار المال؟ مقتضى القاعدة عدم الوجوب؛ لما بنوا عليه من عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية.

ولكن ذهب المشهور إلى وجوب الفحص لرواية زيد الصائغ[1] ورُدّ بأنّها

---

(١) وسائل الشيعة: ج ٦، ص ١٠٤ ح ١.

واردة في الزكاة ولا إطلاق لها، فلا تشمل المقام.

ولكن استدل السيد الحكيم لنفي وجوب الفحص بالبرائة العقلية؛ بناءً على كون المراد من عدم البيان ـ المأخوذ في نصّ القاعدة ـ أعمّ مما كان بترك الفحص من جانب المكلّف.

وقال: «من المعلوم أنّ الشبهة في المقام موضوعية وقد اشتهر عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية كلية، لاطلاق أدلّة الأُصول الشرعية كاستصحاب العدم، وأصالة الحل ونحوهما مما يقتضي نفي التكليف وكذا البراءة العقلية، بناء على عمومها للشك في التكليف إذا كان بتقصير المكلّف بأن يكون المراد من عدم البيان ـ المأخوذ موضوعاً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان ـ ما هو أعم مما كان بترك الفحص وطلب البيان، كما هو الظاهر. نعم بناء على أنّ المراد منه عدم البيان لا من قبيل المكلف لم تجر القاعدة إذا كان عدم البيان لعدم الفحص»[1].

ولكن يرد عليه ما بيّناه آنفاً من عدم جريان قاعدة البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية لعدم كون بيانها من وظيفة الشارع. وإنّما المحكم في مثل المقام الاستصحاب كما بيّناه.

ومن ذلك ما إذا شُك في وفاء المال لنفقات الحج فقد أفتى السيد اليزدي هنا بعدم وجوب الفحص واحتياطه استحباباً.

وعلّل ذلك السيد الخوئي بقوله: «لأنّ الشبهة موضوعية فتجرى فيها البراءة العقلية والنقلية ولا دليل على وجوب الفحص فيها»[2].

هذا، ولكن يمكن توجيه كلامهم بأن مقصودهم جريان البراءة في أصل التكليف بالحج؛ لأنّ الشك فيه لا في حصول الاستطاعة وبلوغ مقدار المال حدّها

---

(١) مستمسك العروة: ج ١٠، ص ١٠٣.

(٢) كتاب الحج للسيد الخوئي: ج ٣، ص ٦٢.

وكفاية المال لنفقات الحج، وإن كان ذلك كلّها منشأ الشك في ثبوت التكليف.

والسرّ في ذلك أنّ شرط الوجوب ـ وهو الاستطاعة ـ إذا انتفى بالاستصحاب السببي، ينتفى المشروط الذي هو الوجوب فاذاً يكون وجوبه مشكوكاً في أصله بالشك البدوي فيجرى البراءة فهذا هو توجيه كلامهم في المقام. وإلّا فمن الواضح عدم جريان البراءة في الشبهات الموضوعية من حيث إنّها كذلك.

حكم الشك في حرمة الصيد لأجل الشبهة المفهومية

ومنها: ما إذا نشأ الشك في التكليف من الشبهة المفهومية كالشك في حرمة الصيد من أجل الشبهة في مفهوم الحيوان البرّي والبحري. فقد حكموا فيه بجريان البراءة العقلية، واستدلوا بها على القول بعدم جريان البراءة الشرعية حينئذٍ ؛ بناءً على اختصاصها بالشك في التكليف الناشئ من الشبهات الموضوعية. كما أشار إلى ذلك السيد الخوئي بقوله:

«إنّ الشبهة إذا كانت مفهومية ففي الحقيقة يرجع الشك إلى صدق عنوان البري أو البحري على الحيوان المشكوك للشك في سعة المفهوم وضيقه فحينئذٍ لو قلنا بأن الصيد من الأوّل مقيد بالبري وإنّ الدليل الخاص من قبيل التنويع لا من باب الاطلاق والتقييد فلا مانع من الرجوع إلى البراءة للشك في الحلية والحرمة من جهة الشك في المفهوم والشك في صدق العنوان المحرم على هذا الحيوان حتى على القول باختصاص البراءة الشرعية بالشبهة الموضوعية إذ يكفينا في المقام البراءة العقلية»[1].

هذه نماذج من فروع قاعدة البراءة العقلية.

---

(١) كتاب الحج للسيد الخوئي: ج ٣، ص ٣٧٧.

وقد استند الفقهاء باستصحاب حال العقل في فروع كثيرة من مختلف أبواب العبادات.

البراءة عن وجوب صلاة الوتر وعن الزائد من معقد الإجماع في ضمان قيمة الدابّة

منها: ما أشار إليه المحقق في المعتبر، من البراءة عن وجوب صلاة الوتر وعن القدر الزائد من معقد الإجماع في ضمان اتلاف الدابة.

فانّه ـ بعد تعريف موجز لاستصحاب حال العقل ـ قال:

«أمّا الاستصحاب فأقسامه ثلاثة:

استصحاب حال العقل: وهو التمسّك بالبرائة الأصلية، كما تقول ليس الوتر واجباً؛ لأنّ الأصل براءة العُهدة. ومنه: أن يختلف الفقهاء في حكم بالأقل والأكثر فنقتصر على الأقلّ، كما يقول بعض الأصحاب في عين الدابة نصف قيمتها، ويقول الآخر ربع قيمتها. فيقول المستدل: ثبت الربع إجماعاً فينتفي الزائد؛ نظراً إلى البراءة الأصلية»[1].

مقصوده من التعريف المزبور أنّ استصحاب حال العقل في الحقيقة نفس حكم العقل بالبرائة العقلية.

ضمان الربا المأخوذ إذا كان الآخذ جاهلاً

ومنها: ما لو كان آخذ الربا جاهلاً بالحكم أو الموضوع حال الأخذ ثم تنبّه وعرف الحكم فهل هو ضامنٌ مطلقاً لما أخذه حال الجهل أو ليس بضامن كذلك أو فيه تفصيل، اختلف الفقهاء على أقوال وقد قوى في العروة نفي ضمان مأ أخذه حال الجهل من الربا مطلقاً. وردّ استناد ذلك إلى استصحاب حال العقل معلّلاً بأنّه غير صحيح.

---

(١) المعتبر: ج ١، ص ٣٢.

قال ﷺ: «إذا كان المرتكب للربا مسلماً لكنّه كان جاهلاً بحرمته أصلاً أو ببعض الخصوصيّات كما إذا كان جاهلاً بأنّ الحنطة والشعير جنس واحد في باب الربا، أو لم يعلم أنّ اشتراط زيادة وصف في أحدهما ربا أو نحو ذلك بل إذا كان جاهلاً بالموضوع كأن باع شيئاً بشيٍ بالزيادة في أحدهما بتخيّل أنّه ليس من جنسه فبان أنّه كان من جنسه وبالجملة إذا كان جاهلاً بالحكم أو الموضوع فهل هو له حلال ولا يجب ردّه إما لصحة المعاملة مع الجهل كما هو مختار صاحب الحدائق وإما تعبّداً من جهة كونه معذوراً على بعد؟ أو يجب ردّه وأن حاله حال العلم؟ أو يفرّق بين كونه موجوداً معروفاً فيجب ردّه وبين كونه تالفاً أو موجوداً مختلطاً بماله بأنّه غير معروف فلايجب؟ أقوال:

فعن الصدوق في المقنع والشيخ في النهاية الأوّل وهو المحكى عن جماعة من المتأخّرين كالنافع والآبي والقطيفي والدروس والأردبيلي والحدائق والرياض. وعن جماعة أُخرى من المتأخّرين الثاني بل عن المبسوط نسبته إليهم وأنّ الجاهل كالعالم في وجوب الردّ من غير فرق بين وجود العين وتلفها. وعن ابن الجنيد الثالث ويحتمل التفصيل بين الجاهل بأصل الحكم والجاهل بالخصوصيات أو بين الجاهل بالحكم والجاهل بالموضوع.

والأقوى هو القول الأوّل لا للأصل لأنّه مقطوع بالعمومات ولا لاستصحاب حال الجهل إلى ما بعد المعرفة لأنّه من استصحاب حال العقل وهو غير صحيح»[1].

ولعلّ مراده من عدم صحّة استصحاب حال العقل في المسألة عدم جريانه ؛ لفرض علم المكلّف بالحكم والموضوع حين استقرار الضمان وإلّا لا معنى للحكم بضمانه ولا للبحث والاختلاف في ذلك كما هو واضحٌ. واستصحاب

---

(١) العروة الوثقى: ج ٦، ص ٢٥ م ١١.

حال العقل، إنّما يجري إذا لم يحصل للمكلّف علمٌ بالحكم أو الموضوع.

ولو كان مقصوده عدم حجّية استصحاب حال العقل من أصله ـ كما هو المحتمل من كلامه ـ، فهو في غير محلّه ؛ لما بيناه آنفاً، من أنّ مرجع هذا الاستصحاب في الحقيقة إلى استصحاب عدم صدور البيان من الشارع عند الشك في صدوره وبه يُنقّح موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فاذا تحقق موضوعه ـ ولو بالاستصحاب الذي هو حجّة شرعاً ـ لاريب في حجّية حكمه.

وليس من قبيل الأصل المثبت كما هو واضح ؛ لأنّ الثابت بهذا الاستصحاب نفس المستصحب، وهو عدم صدور البيان الشرعي، لا آثاره العقلية والعادية. وأمّا حكم العقل، فليس من آثار المستصحب العقلية، بل من آثاره الشرعية ؛ لأنّ حكم العقل بالبرائة العقلية عين حكم الشرع به على التحقيق ؛ لأنّ العقل رسول الشارع. ومن هنا قيل: إنّه شرع باطن.

«قواعد»

«في حجّية القطع»

- حجّية القطع، منصّته وخصوصياته
- أقسام القطع وأحكامه وآثاره
- ضروري الدين وفرقه مع سائر القطعيات

حجّية القطع ومنصّته وخصوصيّاته

١ ـ حجّية العلم من منظر الكتاب والسنّة.
٢ ـ تعريف الحجّة لغةً واصطلاحاً.
٣ ـ تعريف الحجّة عند مشهور الأُصوليين.
٤ ـ تعريف آخر للحجية في اصطلاح الأُصول.
٥ ـ نقد التعريف المزبور ومقتضى التحقيق.
٦ ـ معنى حجّية القطع.
٧ ـ منصّة القطع من بين مصادر التشريع.
٨ ـ خصوصيات القطع.

حجّية العلم من منظر الكتاب والسنّة

قد تعرّض كثيرٌ من الآيات القرآنية لاعتبار العلم ومنزلته الرفيعة ومكانته العليّة، ومدح العلماء. وقد ذم من تكلّم أو حكم بغير علم ذمّاً شديداً، ونهى عن اتباع غير العلم، كما قال تعالى: «لا تقف ما ليس لك به علمٌ»[1] ؛ فانّ النهي عن اقتفاءِالجهل ومنع العمل بما لا علم به ظاهرٌ في حجّية العلم، بل وجوب العمل به، وذلك بقرينة المقابلة

---

(١) الاسراء: ٣٦.

والتفصيل القاطع للشركة ؛ حيث إنّ الشك والظنّ داخلان في غير العلم.

وقال تعالى: «ما لهم به من علم إلّا اتباع الظن»[١] ؛ فانّ ذمّ القوم على اتباع الظنّ ؛ معلّلاً بعدم علمهم بما يفعلون، يدل بوضوح على وجوب اتباع العلم.

وقال: «هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون»[٢].

وقد أمر الله تعالى في القرآن الجُهّال بالسؤال حتى يعلموا، فلا بد من حجّية العلم، وإلّا لكان الأمر بتحصيله لغواً.

قال تعالى: «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون»[٣].

ولكن ليس الأمر والنهي في شيءٍ من هذه الآيات مولوياً، بل كلّ ذلك إرشاد إلى حكم العقل، وإلّا فحجية العلم والقطع ذاتية لا تحتاج إلى جعل جاعل، كما هو واضح. والآيات الواردة في الاهتمام بالعلم واعتباره أكثر من أن تحصى.

وأمّا النصوص فهي فوق حد التواتر، ونكتفي بذكر نماذج منها.

فمن هذه النصوص، ما دلّ على وجوب تحصيل العلم، كما ورد في النصوص المعتبرة المستفيضة، الصحاح عن النبيﷺ قوله: «طلب العلم فريضة»، وقوله: «عليكم بالتفقه في دين الله»، و«تفقهوا في الدين...»[٤].

وقوله عليه السلام: «لا يسع الناس حتى يسألوا ويتفقهوا»[٥] ؛ أي لا يسعهم فعلٌ ولا يجوز لهم ارتكاب عمل لا يعلمون حكمه، حتى يسألوا ويعرفوا حكمه.

ومنها: ما دلّ على عقاب تارك تحصيل العلم يوم القيامة، مثل: «معتبرة مسعدة بن زياد، قال: سمعت جعفر بن محمد عليه السلام وقد سئل عن قوله تعالى: فلله الحجّة البالغة، فقال عليه السلام: إنّ الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: أكنت عالماً؟ فان قال: نعم، قال:

---

(١) النساء: ١٥٧. (٢) الزمر: ٩. (٣) النحل: ٤٣.
(٤) أُصول الكافي: ج ١، ص ٣٠ ـ ٣١ ح ١ و ٢.
(٥) أُصول الكافي: ج ١، ص ٤٠ ح ٤.

أفلا عملت بما علمت؟ وإن قال: كنت جاهلاً، قال له: أفلا تعلّمت حتى تعمل؟ فيَخصِمه. وذلك الحجّة البالغة»[١].

إلى غير ذلك من النصوص الدالة على حجّية العلم. وهذا مما لا ينبغي الكلام فيه.

تعريف الحجّة لغةً واصطلاحاً

لفظ الحجّة في اللغة: كل ما يحتج به، كما هو واضح.

قال الخليل: الحجّة «وجه الظفر عند الخصومة». ونظيره عن ابن فارس. وليس وجه الظفر شيئاً سوى ما يحتجّ به. وقال الجوهري: الحجّة البرهان. وقال في المصباح المنير: الحجّة الدليل والبرهان. وواضحٌ أنّ الاحتجاج إنّما يكون بالدليل والبرهان.

وفي إصطلاح علم المنطق عبارة: عن الحدّ الوسط الذي يحتج به على ثبوت الأكبر للأصغر في القياس بالتلازم العقلي أو علية الوسط لثبوت الأكبر أو معلوليته له. ويسمّى الأوّل ببرهان الملازمة والثاني بالبرهان اللمّي والثالث بالبرهان الإنّي.

وأمّا في اصطلاح علم الأُصول.

تعريف الحجّة عند مشهور الأُصوليين

فيستفاد من كلمات أكثر الأُصوليين كالشيخ الأعظم والمحقق النائينيﷺ[٢] وغيرهما، تعريف الحجّة في

---

(١) بحار الأنوار: ج١، ص ١٧٧، ح ٥٨.

(٢) قال الشيخ الأعظم: الحجّة عبارة عن الوسط الذي به يُحتجّ على ثبوت الأكبر للأصغر، ويصير واسطةً للقطع بثبوته له، كالتغيّر لإثبات حدوث العالم، فقولنا: الظنّ حجّة، أو البيّنة حجّة، أو فتوى المفتي حجّة، يراد به كون هذه الأُمور أوساطاً لإثبات أحكام متعلّقاتها، فيقال: هذا مظنون الخمرية، وكلّ مظنون الخمريّة يجب الاجتناب عنه... ومن هنا يعلم إنّ إطلاق ←

اصطلاح علم الأُصول: بما يقع وسطاً لاثبات متعلقه شرعاً، أو ما يثبت متعلقه شرعاً.

ومن هنا قالوا: إنّ الحجّة بمعناها المنطقي والأُصولي لا يصح إطلاقها على القطع؛ نظراً إلى عدم وقوعه وسطاً في القياس المنطقي ولا في قياس الاستنباط الأُصولي. وعلّلوا ذلك بأنّ حجّية القطع وطريقيته غير قابلة للجعل، حتى للشارع. فلم يُجعل القطع من جانب الشارع وسطاً وطريقاً إلى إثبات متعلقه.

ويُنقض بأنّ حكم العقل البديهي ليس ظنّياً، بل قطعيٌّ، مع أنّه حجّة في علم الأُصول، بل من أحد الأدلّة الأربعة، مع أنّ حكمه يقع وسطاً في الاستدلال ويثبت متعلقه عقلاً بحسب مقام الثبوت.

← الحجّة عليه ـ أي على القطع ـ ليس كإطلاق الحجّة على الأمارات المعتبرة شرعاً... لأنّه إذا قُطع بوجوب شيءٍ، يقال: هذا واجب، وكلّ واجبٍ يحرم ضدّه أو يجب مقدّمته... و لا يقال: إنّ هذا معلوم الخمرية وكلّ معلوم الخمريّة حكمه كذا؛ لأنّ أحكام الخمر إنّما تثبت للخمر، لا لما عُلم أنّه خمر.

والحاصل: أنّ كون القطع حجّةً غير معقول؛ لأنّ الحجّة ما يوجب القطع بالمطلوب، فلا يُطلق على نفس القطع. / فرائد الأُصول ج ١، ص ٢٩ ـ ٣٠.

وقال المحقق النائيني: الحجّة باصطلاح المنطقي عبارة عن الوسط الذي يكون بينه وبين الأكبر ـ الذي يراد إثباته للأصغر ـ علقة وربط ثبوتي إمّا علقة التلازم وإمّا علقة العلّية والمعلولية، سواء كان الوسط علّة لثبوت الأكبر الذي هو البرهان اللمّي أو كان معلولاً له الذي هو البرهان الإنّي... الحجّة باصطلاح الأُصولي عبارة عن الأدلة الشرعية من الطرق والأمارات التي تقع وسطاً لاثبات متعلقاتها بحسب الجعل الشرعي من دون أن يكون بينها وبين المتعلّقات علقة ثبوتية بوجه من الوجوه... طريقية القطع غير قابلة لأن تنالها يد الجعل التشريعي وما لم يكن هناك جعل شرعي لا يكون حجّة باصطلاح الأُصولي.

ومن هنا ظهر: أنّ مسألة حجّية القطع لا تكون من مسائل علم الأُصول، فانّ الضابط في كون المسألة أُصولية هو أن تقع نتيجتها كبرى لقياس الاستنباط ـ على ما بيّناه في محله ـ ومسألة حجّية القطع ليست كذلك؛ فظهر: أنّه لا يصح إطلاق الحجّة على القطع باصطلاح أهل الميزان ولا باصطلاح الأُصولي. / فوائد الأُصول: ج ٣، ص ٧ ـ ٩.

وقد يجاب عن ذلك: بأنّ إثبات حكم العقل متعلّقه شرعاً، إنّما هو بمعونة كبرى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. وعليه فاطلاق الحجّة عليه في اصطلاح علم الأُصول بلحاظ إثباته متعلقه شرعاً، بالملازمة العقلية بين حكم الشرع وحكم العقل. ولكنه جواب غير مقنع ؛ لأنّ كبرى الملازمة أيضاً ثابتة بحكم العقل المستقلّ البديهي فالنقض واردٌ، أللّهم إلّا أن يقال: إنّ حكم العقل سبب العلم لا نفسه. وبذلك يمكن الجواب عن النقض المزبور ؛ لأنّ حكم العقل سببٌ لحصول القطع، لا نفسه.

ولكن عرّف الحجّة بعض المحقّقين[١] بـ«كلّ شيءٍ يثبت متعلّقه شرعاً ولايبلغ درجة القطع». وهو أيضاً منقوض بحكم العقل البديهي الذي هو من أحد الأدلّة الأربعة؛ نظراً إلى بلوغ حكمه درجة القطع. وذلك لأنّ العقل حجّة أُصولية مع أنّ حكمه قطعيٌ. وأيضاً منقوض بالنصوص الصريحة من الكتاب والسنّة المتواترة؛ فانّها كلّها تثبت متعلقه وتبلغ درجة القطع الوجداني. وعلى أيّ حال أخذ عدم البلوغ مرتبةالقطع في تعريف الحجّية الأُصولية مشكل منقوض.

تعريف آخر للحجة في اصطلاح الأُصول

يستفاد من كلمات بعض الفحول: أنّ الحجّة الأُصولية هي كل دليل منجّز ومعذّر للتكليف الشرعي؛ نظراً إلى أنّ الحجّية الأُصولية هي المنجّزية والمعذرية، كما أشار إليه السيد الشهيد الصدر بقوله: «و المجموع من المنجزية والمعذرية هو ما نقصده بالحجية»[٢]. وصرّح في موضع آخر[٣] بأنّ الحجّية بمعناها الأُصولي إنّما هي المنجزية والمعذّرية. وهذا التعريف يشمل حجّية القطع. وعلى هذا يدخل القطع

---

(١) وهو الشيخ المظفّر في أُصول الفقه: ج ٣ ـ ٤، ص ١٢.

(٢) دروس في علم الأُصول: ج ٢، ص ٣٣.

(٣) المصدر: ص ١١٥ و١١٧.

في الحجج الأُصولية ؛ حيث فسّر هذا العَلَم حجّية القطع بمنجّزيته ومعذّريته. بقوله: «و نريد بالقطع انكشاف قضية بدرجة لا يشوبها شكّ. ومعنى حجيته كونه منجّزاً أي مصحّحاً للعقاب إذا خالف العبد مولاه في تكليف مقطوع به لديه، وكونه معذّراً؛ أي نافياً لاستحقاق العقاب عن العبد إذا خالف مولاه نتيجة عمله بقطعه»[١].

الأمارات والأُصول تشتركان مع القطع في المنجزية والمعذّرية

ولا يخفى أنّه تشترك الأمارات والأُصول مع القطع في أصل المنجزية، كما صرّح به المحقق العراقي[٢] إلّا أنّ في الأُصول يكون المنجّز والمعذّر في الحقيقة أدلّة اعتبار الأُصول من العقل والنقل، لكنّه في ظرف الشك في الحكم الواقعي. وبذلك تفترق الحجج والأمارات عن الأُصول. كما أنّ المنجزية والمعذرية أمرٌ ذاتي للقطع دون الأمارات وبذلك يفترق عنها.

وعليه فالمنجزية والمعذرية؛ تارة: تثبتان للحجة بالذات، كما في القطع لأنّ الحجّية ذاتية له وثابتة له بحكم العقل.

وأُخرى: بجعل الشارع كما في الأمارات والحجج الشرعية.

وثالثة: باعتبار العقلاء، كما في الحجج العقلائية. إنّما الشارع يقرّر ويمضي حجيتها، من دون أن يؤسّسها ويجعلها.

ورابعة: تثبتان في ظرف الشك ؛ إمّا بحكم العقل كما في أصالة التعيين عند الدوران بينه وبين التخيير، وحكمه بالتخيير عند الدوران بين المحذورين، وإمّا

---

(١) دروس في علم الأُصول: ج ١، ص ١٥٣.

(٢) مقالات الأُصول: ج ٢، ص ١٩ / نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٢٠.

بحكم الشرع كالأُصول العملية الشرعية، وإمّا ببناء العقلاء في ظرف الشك، كما قيل في الاستصحاب وأصالة الصحّة وغيرهما.

والمنجزية والمعذرية في جميع هذه الأقسام الأربعة المذكورة هي بمعنى الحجّية الأُصولية بناءً على هذا التعريف، والدليل المثبت لها هو الحجّة في اصطلاح علم الأُصول.

نقد التعريف المزبور

ولكن يرد على هذا التعريف: أنّ كلّ دليل منجّز ومعذّر للتكليف الشرعي، إنّما هو الحجّة على التكليف نفسه، لا على دليل الحكم. وبعبارة أُخرى: الحجّة الأُصولية ـ بناءً على هذا التعريف، إنّما هي نفس المنجّز والمعذّر، دون دليلهما الذي هو حجّة على إثبات المنجّزية والمعذّرية لهما. فانّه بنفسه ليس منجّزاً ولا معذّراً للتكليف، بل إنّما هو حجّة على الدليل المنجز للتكليف ؛ باثبات دليليته على التخيير.

ففي المثال خبر الثقة حجّة أُصولية؛ بمعنى أنّه إذا قام على حكم يكون منجّزاً ومعذّراً بالنسبة إلى ذلك الحكم الثابت به للمكلّف العامل به. وأمّا الكبرى الواقعة وسطاً لاثبات حجّية خبر الثقة ـ مثل بناءِ العقلاء، أو مدلول النصوص المتظافرة الدالة على حجيته ـ، فلا يكون بنفسه منجّزاً للتكليف، بل إنّما هي حجّة على اعتبار خبر الثقة وتُثبت حجيته الشرعية ؛ أي منجّزيته ومعذريته للتكليف. ولا إشكال في كون هذه الكبرى حجةً أُصولية.

ولكن هذا التعريف يشمل القطع. وذلك لأنّ العلم بالتكليف أيضاً معذّر وجداناً أو تعبّداً بقيام الحجّة ؛ لكنّه يحصل بحكم العقل والنصّ القطعي السند والدلالة، أو بسبب قيام خبر الثقة، فيصح توصيف حكم العقل والنصّ القطعي وخبر الثقة بالمنجّز والمعذّر بهذا اللحاظ.

ولكن الانصاف أنّ قيام الإجماع وخبر الثقة على حكم شرعي، ونصوص الكتاب والسنّة الدالة على ثبوت الحكم الشرعي، وجريان سيرة العقلائية والمتشرعية وحكم العقل كلها، يكون من قبيل المنجّز والمعذّر لنفس التكليف، و هي كلها من قبيل الحجج الأُصولية بلا إشكال.

فهذا التعريف للحجة الأُصولية يشمل أكثر الحجج والأمارات الأُصولية وعمدتها، من دون إشكال ولا ايراد. كما يدخل القطع في هذا التعريف. نعم لا يشمل أدلّة اعتبار الحجج الأُصولية، كأدلّة حجّية خبر الواحد ونحوها، فيلزم حينئذٍ إخراجها عن الحجج الأُصولية أنفسها. فهذا التعريف لا يشمل بعض أقسام الحجّة الأُصولية.

والحاصل: أنّ كل منجّز ومعذّر للتكليف وإن كان حجّة على التكليف في اصطلاح علم الأُصول، ولكن ليس كل ما يُطلق عليه الحجّة في اصطلاح هذا العلم منجّزاً ومعذّراً للتكليف بنفسه، بل ربما يكون دليلاً على المنجّز والمعذّر؛ بمعنى إثبات وصف المنجّزية والمعذرية لدليل.

ومن أجل ذلك يتقوّى رجحان تعريف الحجّة الأُصولية بما أفاده الشيخ الأعظم والمحقق النائيني، وهو: ما يثبت متعلّقه شرعاً. ولكن لا فرق بين كونه مثبتاً لمتعلّقه بذاته كالقطع، أو من الحجج العقلائية الامضائية، أو العقلية، أو الشرعية التأسيسية، ولكن لا بدّ من انتهاء الكلّ إلى إثبات متعلّقه شرعاً.

معنى حجّية القطع

تحصّل من جميع ما بيّناه في المقام ؛ أنّه لا إشكال في اتصاف القطع بالحجية بمعنى المنجزية والمعذّرية ؛ لأنّه مؤمّن من العقاب عند كشف الخلاف لمن عمل به ومنجّز له لمن خالفه وأنّ معنى حجّية القطع المنجزية والمعذرية. وأنّ الحجّية بهذا المعنى صادقة على

أكثر الحجج الأُصولية، بل جميعها غير أدلّة اعتبارها، كأدلّة اعتبار خبر الواحد.

وهل يمكن الالتزام باندراج القطع بالحكم الشرعي في تعريف المشهور؟.

قد عرفت من كلام الشيخ الأعظم والمحقق النائيني أنّ اتصاف القطع بالحجية ليس بمعناه المنطقي ولا بالمعنى الأُصولي المشهور ؛ نظراً إلى عدم جعل الشارع القطع طريقاً إلى إثبات متعلقه ؛ حيث إنّ حجيته ذاتية غير قابلة للجعل من جانب الشارع أو غيره.

ولكن مقتضى التحقيق صحّة كون الحجّية المضافة إلى القطع بمعناها المشهور، وهو «مايثبت متعلّقه شرعاً». وذلك لأنّ إثبات الدليل متعلّقه شرعاً أعمّ من أن يكون بالذات أو بجعل جاعل. فكما أنّ ما يثبت متعلّقه بجعل الشارع يصح أن يقال أنّه يثبت متعلقه شرعاً، فكذلك ما يثبت متعلقه شرعاً بذاته ؛ لأنّ الملاك في إثبات الدليل متعلقه شرعاً إنّما هو كون ذلك الدليل حجّة في نظر الشارع. ولاريب في كون القطع حجّة في نظر الشارع، بل هو أولى بالحجية في نظر الشارع الأقدس من الأمارات الظنّية المعتبرة بجعله.

وعليه يكون اتصاف القطع بالحجية كاتصاف الأمارات بالحجية من حيث أصل إثبات المتعلق شرعاً. وإنّما تفترق حجيتهما من جهة كيفية الاثبات، بلحاظ ذاتية حجّية القطع وجعلية حجّية الأمارات.

المناقشة في توجيهات القوم لمنع اتصاف القطع بالحجة الأُصولية

هذا، ولكن يستفاد من كلمات القوم تارةً: أنّ المانع من إطلاق الحجّة الأُصولية على القطع، إنّما هو كون القطع طريقاً بنفسه، لابجعل جاعل.

ولكن يرد عليه الاشكال المتقدّم ذكره آنفاً. فلو كان ذلك مانعاً ، ليمنع عن إطلاق الحجّة على الدليل القطعي كالتواتر وحكم العقل البديهي ونحوه،

كما أشكل بذلك السيد اليزدي بقوله:

«لو كان عدم إطلاق الحجّة على القطع متفرّعاً على كونه طريقاً بنفسه غير قابل للجعل إثباتاً ونفياً، يلزم عدم جواز إطلاق الحجّة على الدليل القطعي أيضاً، مع أنّه دليل في الاصطلاح وحجّة قطعاً على جميع التعاريف»[١].

وأُخرى: بأنّ طريقية القطع لما كانت غير مجعولةٍ، لايقع وسطاً في قياس الاستنباط كالأمارات، فلأجل ذلك لايطلق الحجّة على القطع كاطلاقها على الأمارات.

وفيه: أنّه لا يُعتبر في الحدّ الأوسط كونه مجعولاً، كالتغيّر؛ فانّه وسطٌ في القياس مع أنّه غير مجعول، فكذلك القطع، كما أشكل بذلك السيد اليزدي بقوله: «و توهّم أنّه ـ أي القطع ـ لو كان مجعولاً يكون مثل الأمارات وسطاً في القياس ويطلق عليه الحجّة بذلك الاعتبار، فلأجل كونه غير مجعول لا يكون وسطاً فلايطلق عليه الحجّة مندفع بعدم صيرورة القطع بسبب الجعل واسطة للقطع وسبباً له، كما أنّ التغيّر واسطة للقطع بحدوث العالم وسببٌ له»[٢].

وثالثةً: بأنّ القطع لمّا كان نفس الانكشاف لايصح إطلاق الحجّة عليه؛ لأنّ الحجّة توجب الانكشاف، لا أنّها الانكشاف في ذاتها.

هذا التوجيه يستفاد من كلام السيد، وبذلك فرّق بين القطع وبين الدليل القطعي في المقام؛ حيث قال: «إلّا أن يقال: إنّ وجه التفريع كون القطع عبارة عن نفس انكشاف الواقع ولا يجري هذا في الدليل القطعي»[٣].

وفيه: أنّ كون القطع بذاته انكشافاً لاينافي إثباته متعلّقه به، بل هو أولى مما يكون كشفه بعرض الجعل في إثبات متعلقه شرعاً، كما قلنا. فتحصّل أنّه بناءً

(١ و٢) حاشية فرائد الأُصول للسيد اليزدي: ج ١، ص ٣٤.

(٣) حاشية فرائد الاصول: ج ١، ص ٣٥.

على التعريف المشهور للقطع لا فرق بين القطع وبين الأمارات من حيث إثباتهما متعلّقهما شرعاً، بل القطع أولى من الأمارات في إثبات متعلقه في نظر الشارع، لأنّه يثبت متعلّقه بذاته بلا حاجة إلى جعل الشارع. وأمّا في الأدلة القطعية فانها وإن كانت أسباباً للقطع بالحكم ولكن لا ينافي ذلك إطلاق الحجّة على القطع أيضاً ؛ بلحاظ عليته التامة في إثبات متعلقه شرعاً، كما أنّ الدليل العقلي أيضاً حجّة بلحظ كونه سبباً لحصول القطع نفسه فاطلاق الحجّة على كليهما صحيحٌ، إلّا أنّ في كلّ منهما بلحاظ خاص. ومن هنا لا يشك أحدٌ في حجّية العلم والقطع لاثبات التكليف.

كما لا ريب في حجيته بمعنى المنجزية والمعذرية. بل لا فرق بين القطع والأمارات في تنجيز الحكم الواقعي. وإلى ذلك أشار السيد البروجردي بقوله:

«هاهنا أمران:

أحدهما: الأحكام الواقعية المنجّزة بواسطة قيام الأمارات عليها.

ثانيهما: الأحكام الظاهرية الثابتة للأمارات، وتكون هي موضوعات لها.

فالأمارات منجّزات للأحكام الواقعية، وموضوعات للأحكام الظاهرية؛ أي يجب العمل على طبقها لدى الشك في الواقع، فاذا قيل: «إنّها حجّة» إنّما يراد كونها منجّزات للواقع، لا أنّه يجب العمل على طبقها وجوباً ظاهرياً.

وبهذا المعنى من إطلاق الحجّة على الأمارات تطلق على القطع أيضاً ؛ لكونه أيضاً منجّزاً للواقع كسائر الأمارات»[1].

مقتضى التحقيق في المقام

مقتضى التحقيق في المقام : صحّة التعريفين كليهما للحجة الأُصولية.

---

(١) لمحات الأُصول: ص ٤٢٣.

أحدهما: ما جاءَ في كلام الشيخ الأعظم والمحقق النائيني وغيرهما من فحول الأُصوليين. وهو تعريف الحجّة الأُصولية بأنّها ما يثبت متعلقه.

ولكن لا وجه لما فرّعوا على ذلك من عدم كون القطع حجّةً بهذا المعنى ؛ نظراً إلى اقتضاءِ التأمّل والتحقيق في إطلاق الحجّة ـ حسب الفحص في كلمات الفقهاء والأُصوليين ـ، عدم اعتبار كون ما يثبت متعلقه مجعولاً، كما سبق بيانه آنفاً، فيشمل القطع وما يفيده، من القطعيات.

ثانيهما: ما جاءَ في كلام السيد اليزدي واختاره السيد الشهيد الصدر وبعض الفحول، وهو تعريف الحجّة الأُصولية بالمنجّز والمعذّر. وهذا التعريف يشمل القطع والقطعيات بلا نقاش ولا إشكال، كما سبق بيانه آنفاً إلّا أنّه لا يشمل أدلّة اعتبار الحجج الأُصولية، كالسيرة العقلائية المحاورية التي هي دليل حجّية ظواهر الخطابات اللفظية، وأدلّة حجّية خبر الثقة من النصوص وسيرة العقلاء العملية.

القطع الموضوعي يصح إطلاق الحجّة عليه

هذا كلّه في القطع الطريقي. وأمّا القطع الموضوعي، فيصح إطلاق الحجّة عليه بمعناها المنطقي والأُصولي كليهما؛ لأنّ الموضوع بمنزلة العلة لثبوت الحكم، فهو في حكم الوسط، كما أشار إليه المحقق النائيني بقوله:

«ولكن هذا في القطع الطريقي الذي لم يؤخذ شرعاً في موضوع حكم. وأمّا القطع الموضوعي: فيطلق عليه الحجّة ويتألف منه القياس حقيقة، ويكون أشبه بالحجة باصطلاح المنطقي، فانّ موضوع الحكم بمنزلة العلّة لثبوت ذلك الحكم؛ حيث إنّ نسبة الموضوعات إلى الأحكام نسبة العلل إلى معلولاتها، وإن لم تكن من العلل الحقيقية، إلّا أنّه لمكان عدم تخلف الحكم عن موضوعه صار بمنزلة

العلّة، فالقطع الموضوعي يقع وسطاً للقياس، ويقال مثلاً «هذا معلوم الخمرية وكل معلوم الخمرية يجب الاجتناب عنه»[١]. هذا في القطع بالموضوع، وأمّا القطع بالحرمة فلا ريب في كونه صالحاً لاثبات الحرمة لما قطع بأنّه خمرٌ بلا فرق بين القطع الموضوعي والطريقي. وذلك لأنّ أيّ قطع يثبت متعلقه، بل حتى القطع بالموضوع أيضاً مثبتٌ لمتعلّقه الذي هو ذات الموضوع ويستلزم إثبات الحكم بالتبع.

فتحصّل إنّ القطع حجةٌ بالمعنيين كليهما.

تحصّل من جميع ما بيّناه في المقام امورٌ:

١ ـ معنى الحجّة في اللغة: ما يُحتجّ به، وهو المراد من تعريفها بوجه الظفر و بالدليل والبرهان.

٢ ـ الحجّة في اصطلاح المنطق: الحدّ الوسط الذي يُحتج به على ثبوت الأكبر للأصغر؛ إمّا للتلازم العقلي، أو لعلية الوسط، أو معلوليته للثبوت المزبور.

٣ ـ للحجة في اصطلاح علم الأُصول تعاريف؛ «الف» ما يُثبت متعلقه شرعاً، أو ما يقع وسطاً لاثبات متعلّقه شرعاً. وهذا هو التعريف المشهور.

٤ ـ منع الأُصوليون من إطلاق الحجّة على القطع؛ لعدم وقوعه وسطاً في قياس الاستنباط لاثبات متعلقه.

٥ ـ نقض ذلك بحكم العقل القطعي والجواب بأنه الموجب للقطع، لا نفسه.

٦ ـ ردّ تعريف بعض المحقّقين الحجّة بما يثبت متعلقه شرعاً ولم يبلغ درجة القطع بالنقض بحكم العقل وصريح الكتاب والسنّة المتواترة.

٧ ـ عرّف الشهيد الصدر الحجّية بالمنجزية والمعذرية.

---

(١) فوائد الأُصول: ج ٣، ص ٩.

٨ ـ هذا التعريف يشمل القطع ؛ حيث عرّف حجّية القطع بالمنجزية والمعذرية.

٩ ـ اشتراك القطع والأمارات والأُصول في المنجزية والمعذرية.

١٠ ـ نقد تعريف الشهيد الصدر والجواب عن الاشكال.

١١ ـ القطع حجّة بكلا التعريفين توجيه اتصاف القطع بالحجة بكل واحد من التعريفين.

١٢ ـ المناقشة في توجيهات القوم لمنع اتصاف القطع بالحجة الأُصولية.

١٣ ـ مقتضى التحقيق في المقام صحّة التعريفين للحجة الأُصولية واتصاف القطع بالحجة بكلا المعنيين.

١٤ ـ القطع الموضوعي يصح إطلاق الحجّة عليه كاطلاقها على الأمارات. لكنه في القطع بالموضوع. وأمّا القطع بالحكم فانه مثبت للحكم ـ الذي تعلّق به ـ مطلقاً بلا فرق بين الطريقي والموضوعي كما سبق آنفاً.

منصّة القطع بين مصادر التشريع

مبحث القطع
مسألة أُصولية

لمّا كان حجّية القطع بحكم العقل، تندرج في الحجج العقلية. والوجه في حكم العقل بحجية القطع لزوم التناقض من منع العمل به، كما أشار إليه الشيخ الأعظم في أوّل الفرائد.

ولكن الذي يخطر بالبال في البداية أنّ مسألة حجّية القطع ليست من قبيل القواعد الأُصولية. وذلك لما أسلفناه في محلّه من أنّ القاعدة الأُصولية هي القاعدة الممهّدة لتحصيل الحجّة على الأحكام الشرعية الفرعية. والقطع بذاته حجّةٌ على الأحكام، فهو الذي تنتهي إليه القواعد الأُصولية بعد البحث والتحقيق.

وذلك لأنّه يفترق القطع عن غيره في كيفية حجيته، أوّلاً: بأنّ القطع حجّة بذاته غير قابلة لجعل الشارع والعقلاء، بخلاف سائر الحجج. وثانياً: بأنّ حجّية سائر الحجج بوقوعها الحدّ الوسط للقياس، بخلاف القطع فانّه النتيجة التي ينتهي إليه الحد الوسط. فان القطع أيضاً وإن يقع وسطاً لاثبات حكم أو موضوع تعلّق به ـ بناءً على ما حقّقناه ـ إلّا أنّه لا يقع وسطاً لاثبات حجّية شيء.

وبعبارة أُخرى: يعتبر في القاعدة الأُصولية أن تُنتج حجّةً على الحكم حجية القطع. وليس القطع من قبيلها لأنّه بذاته حجّة، من دون أن ينتج حجّةً على الحكم. فليس من القواعد الأُصولية.

ولا يخفى أنّ ما ذكرناه من التوجيه لخروج القطع عن مباحث علم الأُصول، لا يأتى في العلم الإجمالي.

وذلك لأنّ العلم الإجمالي لأجل ما له من الاجمال والاشتباه ـ في الحكم أو متعلّقه أو الموضوع والمكلّف ـ وقع الخلاف في حجيته وتنجيزه للتكليف في بعض مراتبه؛ كوجوب المخالفة القطعية، وانحلاله بجريان الأصل النافي في بعض أطرافه. ومن هنا يمكن كون البحث فيه لغرض تحصيل الحجّة على الحكم ولو ببعض مراتبه وصوره.

ومن هنا أخرج السيد الخوئي مبحث القطع عن مسائل علم الأُصول بناءً على تعريف المشهور للمسألة الأُصولية من أنّها القاعدة الممهّدة لاستنباط الأحكام الفرعية الكلّية، أو الواقعة في طريق استنباطها.

فانّه قال: «لا ينبغي الشك في أنّ مبحث القطع ليس من مسائل علم الأُصول، إذ قد عرفت في أول بحث الألفاظ أنّ المسألة الأُصولية هي ما تكون نتيجتها ـ على تقدير التمامية ـ موجبة للقطع بالوظيفة الفعلية، وأمّا القطع بالوظيفة فهو بنفسه نتيجة، لا أنّه موجب لقطع آخر بالوظيفة، وإن شئت قلت: إنّ المسألة الأُصولية ما تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعي بحيث لو انضمّ إليها صغراها انتجت حكماً فرعياً. ومن الظاهر أنّ القطع بالحكم لا يقع في طريق استنباط الحكم، بل هو بنفسه نتيجة... هذا كلّه في القطع الطريقي.

وأمّا القطع الموضوعي فهو وإن كان دخيلاً في فعلية الحكم، إلّا أنّ نسبته إليه هي نسبة سائر الموضوعات إلى الأحكام... فالبحث عن القطع الموضوعي أيضاً ليس داخلاً في علم الأُصول»[1].

وفيه: ما عرفت آنفاً من صلاحية القطع مطلقاً ـ طريقياً كان أو موضوعياً ـ

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٥ ـ ٦.

لاثبات متعلقه المقطوع به. ولا ينافي ذلك ذاتية حجيته، فلا تمنع حجيته الذاتية من وقوعه في طريق تحصيل الحجّة على الحكم، إلّا أنّه بعنوان صفة من الصفات وحالة من الحالات يقع وسطاً وبوصف الحجّية يقع نتيجة.

فتقول: هذا مما قُطع بحرمته، وكل قطع حجّة، فهذا مما قامت الحجّة على حرمته. ولا فرق بين موجبات القطع، من كونه حكم العقل البديهي أو جريان السيرة القطعية العقلائية وعدم ردع الشارع أو تنقيح الملاك القطعي أو الإجماع أو غير ذلك من الأدلّة القطعية.

مقتضى التحقيق كون مبحث القطع من المسائل الأُصولية

والذي يقتضيه التحقيق دخول مباحث القطع في مسائل علم الأُصول؛ لما بنينا في تعريف القاعدة الأُصولية بأنّها القاعدة الممهّدة لتحصيل الحجّة على الحكم.

والحجّة ـ بناءً على تعريفها بأنها كلّ منجّز ومعذّر ـ، يشمل القطع يقيناً، بل بناءً على التعريف المشهور؛ لما قلنا من أنّ القطع يثبت متعلّقه بذاته.

ولكن ههنا إشكال وهو عدم صدق تحصيل الحجّة على مباحث القطع. ولكن يمكن دفع هذا الاشكال بتعميم تعريف القاعدة الأُصولية إلى كل قاعدةباحثة عن الحجّة على الأحكام الكلّية الشرعية. والشاهد لما قلنا اتفاقهم على كون العقل من أحد الأدلة الأربعة مع وضوح عدم كون حجّية العقل البديهي بحاجة إلى جعل جاعل.

شبهات ودفوع

ههنا شبهات ينبغي دفعها.

الأُولى: إنّ المسألة الأُصولية ما تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي، والقطع لا تقع نتيجته في طريق الاستنباط ؛ لأنّه نفس النتيجة فلا يكون القطع وسطاً ؛ لأنّ الوسط ما يوجب القطع بالنتيجة، لا نفس النتيجة.

والجواب: أوّلاً: نمنع ايجاب كل حجّة وكل وسطٍ القطع بالمطلوب، فربّ وسط وحجّة لا يفيد القطع بالنتيجة. ألاترى أنّ قولهم: «كلّ خبر الثقة حجّة» يقع وسطاً لقياس الاستنباط، ولكن لا يفيد القطع الوجداني باثبات الحكم الذي قام عليه خبر الواحد؟

وثانياً: إنّ القطع بالمطلوب إنّما هو نفس النتيجة بلحاظ كاشفيته الذاتية وانكشاف الواقع به. وإنّما هو وسط بلحاظ أنّه صفة وحالة.

وعليه فذاتية حجّية القطع لا تنافي وقوعه في طريق الاستنباط، لكنه يقع وسطاً بما أنّه صفة وحالة للمكلّف ويكون نتيجةً بلحاظ حجيته وكاشفيته الذاتية وانكشاف الواقع به. كما سبق آنفاً في ردّ كلام بعض الأعلام.

والقطع لا إشكال في كونه طريقاً إلى الأحكام ودليلاً وحجّة عليها؛ لأنّ الطريقية مساوقة للحجية. بل يمكن وقوعه وسطاً لحجية بعض القواعد الأُصولية. كقاعدة تنقيح الملاك القطعي. فيقال: إنّ تنقيح الملاك القطعي يفيد

القطع، والقطع حجّة بذاته، فتنقيح الملاك القطعي حجّة، وكذا حكم العقل البديهي المفيد للقطع.

الثانية: إنّ ملاك المسألة الأُصولية كونها ممهّدة لتحصيل الحجّة على الحكم الشرعي. وحجّية القطع ذاتية غير قابلة للتحصيل بالبحث والدراسة والتحقيق، بل البحث حولها لغوٌ وتحصيلٌ للحاصل.

والجواب: أنّه ليس الغرض من عقد مبحث القطع إثبات أصل حجيته، بل حجّية بعض أفراد القطع، كقطع القطاع الحاصل من أسباب غير عادية، والقطع المنكشف عدم مطابقته للواقع في مبحث التجرّي، والقطع الإجمالي ببعض مراتب التنجيز، كما يتكفّله مبحث العلم الإجمالي، هذا بحسب ما جرت عليه عادة الأُصوليين في مبحث القطع.

وأمّا الفقهاء فتراهم كثيراً يستدل بعضهم في المسائل الفرعية الفقهية بحكم العقل لاثبات حكم شرعي، وترى الآخرين منهم يناقشون في استدلالهم و يردّونهم بأنّ دين الله لا يصاب بالعقول، وكون ذلك الدليل العقلي أشبه بالقياس المحرّم في الشريعة ومن قبيل العقل النظري، لا البديهي الضروري. وترى جماعة منهم يحكمون بتعميم حكم عن مورده؛ مستدلاً بالملاكات العقلية بدعوى قطعيتها، ويناقشهم الآخرون ؛ بدعوى عدم قطعيتها وكونها من قبيل أحكام العقل النظري غير البديهي وداخلاً في القياس الظنّي.

والحاصل: أنّهم لا يزالون مختلفين في تحقّق سبب القطع وفي كون الدليل مفيداً للقطع. فلا يكون اختلافهم في أصل حجّية القطع، بل إنّما الخلاف بينهم في قطعية الدليل، وفي صلاحيته لا فادة القطع. فمحطّ الخلاف ومصبّ البحث في هذه الموارد في الحقيقة إنّما هو حصول سبب القطع وعدمه. فينبغي في مسألة القطع أن يُبحث عن ذلك ؛ لما وقع بينهم من الخلاف في ذلك كمبحث تنقيح

الملاك القطعي، وإلغاء الخصوصية، ونطاق حجّية حكم العقل، وسائر الملاكات العقلية وموجبات القطع. وعادة القوم وإن لم تجر على البحث عن ذلك في مبحث القطع، إلّا أنّ العادة ينبغي أن تتبع القاعدة.

الشبهة الثالثة:

إنّ الأمارات لو لم تفد القطع بالحكم ـ على ما قلتم ـ فلماذا قيل: إنّ ظنية الطريق لاينافي قطعية الحكم؟ كما أشار إليه في المعالم[١].

والجواب أوّلاً: أنّ مقصود القائل القطع بالحكم الظاهري و محلّ الكلام القطع بالحكم الواقعي؛ لأنّه طريق ذاتي إلى الحكم الواقعي و حجّة عليه وكذلك الأمارات.

وكلامنا إنّ الامارة لا تفيد القطع بالحكم الواقعي ولا نتيجة بوقوعها وسطاً في قياس الاستنباط، وإن تفيد القطع بالحكم الظاهري إلّا أنّها بهذا اللحاظ لايصح قياسها بالقطع، بل لابد من قياسها به من الجهة الملحوظة في إثبات القطع لمتلعقه.

وثانياً: الكبرى المنسوبة إلى القيل ردّه في المعالم بقوله: «و ما يقال في الجواب أيضاً من أنّ الظنّ في طريق الحكم لا فيه نفسه وظنّية الطريق لا ينافي علميّة الحكم فضعفه ظاهر عندنا»[٢].

قوله: «عندنا» اشارة إلى فقهاء الامامية القائلين بالتخطئة ومعنى كلامه أنّ الأمارة لا تفيد القطع الوجداني بالحكم الواقعي، بل احتمال عدم المطابقة للواقع غير منسدّ في جميع موارد قيام الأمارات لأنّ ذلك مرام فقهاء الامامية المخطئة في مقابل مخالفيهم المصوّبة.

والثمرة الفقهية المترتبة على مباحث القطع وإن لا يمكن إنكارها في الجملة،

---

(١) معالم الدين ص ٢٤.

(٢) المصدر.

إلّا أنّها قليلة الجدوى، كما ستعرف في خلال البحث.

ومن أجل ذلك ينبغي لنا الاقتصار على مهمّات مبحث القطع والمرور عليها إجمالاً، والاجتناب عن التفصيل والاطناب، لئلاّ نخرج عن الغرض.

خصوصيات القطع المبحوث عنه في المقام

المراد من القطع في علم الأُصول ـ الواقع موضوعاً للبحث في محلّ الكلام ـ إنّما هو الاعتقاد الجازم المعبّر عنه باليقين والعلم الوجداني الذي لا يُحتمل خلافه. وهو ـ كما أشار السيد الخوئي[١] ـ أعم من أن يكون خلافه محالاً عقلياً أو مستلزماً للمحال في نظر القاطع ويعبر عنه بالعلم العقلي كما في القطع الحاصل بحكم العقل البديهي، كحكمه باستحالة اجتماع الضدّين واجتماع النقيضين وارتفاعهما، وارتفاع تخلّف المعلول عن علّته التامة ووجوب تحقّقه عند تحقّقها. أو كان احتمال خلافه وهمياً لا يُعتدّ به عادةً وإن لايرى العقل فيه محالاً، ويعبّر عنه بالعلم العادي[٢]، وذلك مثل العلم بالحكم إذا قام عليه اجماع المسلمين أو فقهاء الشيعة من غير مخالف واحد أو الظواهر الواضحة الموجبة للعلم التي لا يُعتنى باحتمال خلافها بعد الاتفاق في الفتوى.

أيضاً يعمّ الاعتقاد الجازم المصاب المطابق للواقع وما هو مخالف للواقع، المعبّر عنه بالجهل المركّب. وذلك لأنّه في اعتقاد القاطع مطابقاً للواقع ما دام قاطعاً. كما هو موضوع البحث في مبحث التجرّي، ويعمّ القطع المنكشف خلافه، كما هو موضوع الكلام في مبحث الاجزاء فوقع البحث في اجزائه عن الواقع.

فالمقصود من القطع المبحوث عنه في المقام، إنّما هو القطع بالحكم

---

(١) في مصباح الأُصول ج ٢، ص ١٥ ـ ١٧.

(٢) راجع حاشية السيد اليزدي: للفرائد ج ١، ص ٢٢.

الواقعي، لا القطع بالحكم الظاهري الحاصل بالأمارات. وإلّا لا يُعقل التفكيك بين القطع وبين الأمارات وجعل مبحث عليحدة لكلّ واحد والتفوُّد بقيام الأمارات مقام القطع.

ثم إنّ للقطع ثلاث خصوصيات؛ واحدةٌ منها عين ذات القطع، واثنتان منها من لوازم ذاته.

أمّا الخصوصية الأُولى، هي الكاشفية عن الواقع ؛ لأنّ القطع لا حقيقة له غير الكشف عن الواقع كشفاً تامّاً. ومن هنا لا معنى لتأسيس حجّية القطع من جانب الشارع، بل لو ورد منه أمرٌ بذلك يحمل على الإرشاد. وهذا مقصود الشيخ من قوله:

«و الحاصل أنّ كون القطع حجّةً غير معقول ؛ لأنّ الحجّة ما يوجب القطع بالمطلوب، فلا يُطلق على نفس القطع»[1].

وهل يمكن المنع عن العمل بالقطع أم لا، فسيأتي الكلام فيه قريباً.

أمّا الأُخريان، فاحداهما: المحركية والداعوية نحو المقطوع وتحصيل الغرض باتيانه، والأُخرى: الحجّية بمعنى المنجزية والمعذرية، وهذه الخصوصية غير المنجزية والمعذّرية.

وهاتان الخصوصيتان ـ أعني بهما الداعوية والمحركية والمنجّزية والمعذّرية ـ خارجتان عن ذات القطع، وإنّما لازمتان لذاته. وذلك لأنّ الداعوية والمحركية نحو العمل أثر تكويني لذات القطع ـ إذا تعلّق بالفعل أو الترك ـ ولازم لا ينفكّ عنه؛ لأنّ الانسان بمجرد القطع بلزوم تحصيل شيءٍ أو إتيان فعل يتحرّك نحوه ويريده.

وكذلك الحجّية بمعنى المنجزية والمعذرية، فانّها وإن كانت جعلية

---

(١) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٣٠.

اعتبارية، إلّا أنّ العقلاء يعتبرونها للقطع، بل يرونها من لوازم ذات القطع ؛ نظراً إلى حكم العقل بقبح عقاب الجاهل وحُسن عقاب العالم.

وقد أجاد السيد الشهيد الصدر في المقام ؛ حيث قال:

«للقطع كاشفيةٌ بذاته عن الخارج وله أيضاً ـ نتيجة لهذه الكاشفية ـ محركية نحو ما يوافق الغرض الشخصي للقاطع إذا انكشف له بالقطع. فالعطشان إذا قطع بوجود الماء خلفه تحرّك نحو تلك الجهة طلباً للماء وللقطع ـ اضافةً إلى الكاشفية والمحركية المذكورتين ـ خصوصية ثالثة، وهي الحجّية؛ بمعنى أنّ القطع بالتكليف ينجز ذلك التكليف، أي يجعله موضوعاً لحكم العقل بوجوب امتثاله وصحّة العقاب على مخالفته.

والخصوصية الأُولى والثانية بديهيتان ولم يقع بحث فيهما، ولا تفيان بمفردهما بغرض الأُصولي... وإنّما الذي يفي بذلك الخصوصية الثالثة كما أنّه لا شك في أنّ الخصوصية الأُولى هو عين حقيقة القطع ؛ لأنّ القطع هو عين الانكشاف والارادة لا أنّه شيءٌ من صفاته الانكشاف. ولا شك أيضاً في أنّ الخصوصية الثانية من الآثار التكوينية للقطع بما يكون متعلقاً للغرض الشخصي...

وأمّا الخصوصية الثالثة ـ وهي حجّية القطع ؛ أي منجزيته للتكليف بالمعنى المتقدم ـ فهي شيءٌ ثالث غير مستبطن في الخصوصيتين السابقتين...

وفي هذا المجال يقال عادةً إنّ الحجّية لازم ذاتي للقطع كما أنّ الحرارة لازم ذاتي للنار فالقطع بذاته يستلزم الحجّية والمنجزية. ولأجل ذلك لا يمكن أن تلغى حجيته ومنجزيته في حال من الأحوال حتى من قبل المولى نفسه ؛ لأنّ لازم الشيء لا يمكن أن ينفك عنه وإنّما الممكن للمولى أن يزيل القطع عن القاطع فيخرجه عن كونه قاطعاً بدلاً عن أن يفكّك بين القطع والحجّية.

ويتلخص هذا الكلام في قضيتين: إحداهما: أنّ الحجّية والمنجزية ثابتة للقطع ؛ لأنّها من لوازمه.

والأُخرى: أنّها يستحيل أن تنفك عنه ؛ لأنّ اللازم لاينفك عن الملزوم»[1].

قوله: «لاشك في أنّ الخصوصية الأُولى هي عين حقيقة القطع»، و: «ولا شك في أنّ الخصوصية الثانية من الآثار التكوينية للقطع»، و: «إنّ الحجّية والمنجزية ثابتةٌ للقطع لأنّها من لوازمه»، صريحٌ في أنّ الخصوصية الأُولى عين ذات القطع والأُخريين خارجتان عن ذاته ولكن لازمتان لها غير قابلتين للإنفكاك عنها، إلّا أنّ الأُولى منهما تكوينية دون الثانية ؛ لأنّ جعل العقاب أمرٌ اعتباريٌ، نعم نفس استحقاق العقاب لازم لذات القطع؛ لأنّ بالقطع وكشف الواقع يتحقق موضوع حكم العقل بوجوب الطاعة وقبح العصيان وباستحقاق العاصي للعقاب. وتحقق موضوع حكمه لازم لذات الكشف.

حجّية القطع قابلة للردع

من النكات المهمة التي لا ينبغي الغفلة عنها في المقام أنّ حجّية القطع وإن كانت ذاتية غير قابلة للجعل، إلّا أنّه لا مانع من نفي حجيته عقلاً وشرعاً، بل لا قبح فيه عند العقلاء فيمن كان قطعه كثير الخطأ ؛ إما للحصول من أسباب غير عادية أو للغور في المقدّمات العقلية النظرية. ومن هنا لما يعلم الشارع بكثرة وقوع العقل في الخطأ في استنباط الأحكام الشرعية، يمكن له ردع العقل ونفي القطع الحاصل بحكم العقل في الشرعيات. كما ورد أنّ دين الله لا يصاب بالعقول، ومثله من النصوص.

وقد أشار إلى ذلك السيد اليزدي بقوله:

«و الحقّ أنّ حجّية القطع من الأحكام المجعولة للعقل ولا يحتاج إلى جعل

---

(١) المجموعة الكاملة: ج ٣، ص ٣٦٧ ـ ٣٦٨.

الشارع ولا إلى امضائه بمعنى تقريره ورضاه به، ولكن يحتاج إلى امضائه بمعنى عدم الردع عنه فانّه قابل للردع، فهو حينئذٍ غير قابل للجعل بمعنى إنشاء حجيته ابتداءً نظير جعل الأدلّة الظنّية ولا للجعل بمعنى تقريره وإمضائه نظير بناء العقلاء على شيء هو بمرأى ومسمع من المولى وسكوته عنه بحيث يكشف ذلك عن رضاه به وهو في قوة الجعل أيضاً، لكنّه قابل للجعل بمعنى عدم الردع عن العمل به...

والحاصل: أنّ القطع حجّة يجب متابعته بحكم العقل المستقل المولوي أو الإرشادى ما لم يمنع الشارع عن العمل به أو يرخّص العمل بغيره من دليل تعبّدي أو أمارة، فلو منع عن العمل به أو جعل طريقاً آخر في قباله فلايحكم العقل حينئذٍ بوجوب متابعته لارتفاع موضوعه.

ولهذه الدعوى شواهد في العرف والشرع يقرّبها إلى الأذهان:

منها: ما لو أمر المولى عبده بشراء البطيخ الحلو الجيّد مثلاً. وقال: اعتمد في معرفة أنّه حلو جيّد بقول زيد ولا تعتمد برأيك فانّه كثير الخطأ، فانّا نجد صحّة هذا التكليف. وجعل الطريق الظنّي ومنع الطريق العلمي للمصلحة في طريق العمل... وليس السرّ فيه إلّا ما ذكرنا.

ومنها: جواز جعل الطرق والأمارات في زمان انفتاح باب العلم قطعاً ولم ينكره أحد، والتقريب ما مرّ.

ومنها: أنّ الامام عليه السلام كان لا يحكم بعلم الامامة في كثير من الموارد بل بما يحصل له بالأسباب الظاهرية، وقد ورد عنه صلى الله عليه وآله إنّما أقضى بينكم بالبيّنات والأيمان. ويعلم منه بمقتضى الحصر أنّه لا يحكم بعلم النبوّة المقتضى لعدم خفاء شيء من الأشياء عليه على ما هو مذهب العدلية»[1].

---

(١) حاشية الفرائد للسيد اليزدي ج ١، ص ٢٤.

حاصل كلامه: أنّ حجّية القطع لمّا كانت ثابتة بحكم العقل بوجوب اتباعه وباستحقاق من خالفه للعقاب ومعذورية الجاهل، يمكن للشارع ردعه. وإن لا يمكن له جعل حجيته لعدم إمكان جعل الحجّية لحكم العقل.

وعليه فالقطع إنّما يجب متابعته بحكم العقل إذا لم يرد من الشارع منعٌ عن العمل به. وأمّا إذا ورد عنه المنع ـ كما في القطع الحاصل بالغور في المقدّمات العقلية النظرية ـ لا بأس بالالتزام بعدم حجيته حينئذٍ وكذلك الحاصل منه بالأسباب غير العادية. ويشهد لذلك ما نراه في العرف ما يصدر من الموالى العرفية، من منع بعض عبيدهم عن الاعتماد بالقطع الحاصل من رأيه، وجعل الطريق الظنّي. وأيضاً يشهد لذلك ما دلّ على عدم حكم النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام بعلمهم في القضاء وفصل الخصومات، كقوله صلى الله عليه وآله: «إنّما أقضى بينكم بالبينات والايمان».

وقد استشهد السيد اليزدي لذلك بوجوه أُخرى وأطنب البحث عن ذلك. وهذا واضح والاشكال على المشهور وارد في حكمهم بعدم إمكان نفي حجّية القطع.

وتوجيه ذلك بأن مرجع نفي حجّية بعض أفراد القطع يرجع إلى أخذ القطع الخاص في موضوع الحكم، غير وجيه ؛ لعدم مُلزم له بعد إمكان حكم الشارع بعدم إثبات متلعق القطع ببعض أنحاء القطع كالحاصل منه بالعقل غير البديهي، من القياس والاستحسان ونحوه.

كما ستعرف ذلك من صريح كلام المحقق النائيني ؛ حيث صرّح بأنّ لكلام الأخباريين توجيهاً معقولاً، وأراد به هذا التوجيه. وسيأتي نصّ كلامه.

تحصّل من جميع ما تقدّم أُمورٌ:

١ ـ مبحث القطع من المسائل العقلية لأنّ حجّية القطع بحكم العقل.

٢ ـ مبحث القطع من المسائل الأُصولية.

٣ ـ علّلوا خروج مبحث القطع عن المسائل الأُصولية، بعدم كون حجيته مجعولة وعدم كونه وسطاً في القياس.

٤ ـ وعلّل السيد الخوئي بعدم وقوع نتيجة القطع في طريق الاستنباط ؛ لأنّه نفس النتيجة والمسألة الأُصولية ما تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي.

ـ والجواب أنّ ذاتية حجّية القطع لا تنافي وقوعه في طريق الاستنباط، لكنه وسط بلحاظ أنّه صفة وحالة، ونتيجة بلحاظ كونه حجّة كاشفة عن الواقع.

٥ ـ مقتضى التحقيق: دخول القطع في المسائل الأُصولية.

وذلك أوّلاً: لما سبق من كونه حجّة معناها الأُصولي. فالمسألة الباحثة عن تحصيل القطع وحجّية بعض انحائه تكون ممهّدة لتحصيل الحجّة.

وثانياً: لأنّ ذاتية حجّية القطع وكونه واقعاً في النتيجة بلحاظ الكشف والاثبات لا ينافي وقوعه وسطاً في قياس الاستنباط بلحاظ كونه صفةً وحالةً للمكلّف.

٦ ـ القطع المبحوث عنه في المقام أعمُّ من العلم العقلي والعلم العادي ومن القطع المطابق للواقع والمخالف له ـ المعبّر عنه بالجهل المركّب ـ ؛ لانه في اعتقاد الجازم مطابق الواقع ما دام قاطعاً.

٧ ـ للقطع ثلاث خصوصيات: واحدة منها: ذاتية وهي الكاشفية، واثنتان منها خارجتان لازمتان ؛ إحداهما: المحرّكية والداعوية والأُخرى الحجّية بمعنى المنجزية والمعذرية.

٨ ـ حجّية القطع قابلةٌ للردع فيما إذا علم الشارع بغلبة مخالفته للواقع. فلو منع عن متابعته أو جعل طريقاً آخر في قباله، لا يحكم العقل حينئذٍ بوجوب اتباعه. فلا ملزم لتوجيه ذلك بأخذ القطع في موضوع الحكم وأنّه من قبيل القطع الموضوعي.

أقسام القطع

١ ـ تعريف القطع الطريقي والموضوعي.

٢ ـ الفرق بين القطع الطريقي والموضوعي وحكم ما لو شُك في صدق عنوانهما.

٣ ـ قطع القطّاع.

٤ ـ القطع الحاصل من غير الكتاب والسنّة.

٥ ـ المناقشة في إنكار صاحب الكفاية ما نسبه الشيخ إلى الأخباريين.

٦ ـ جواب مناقشات الشيخ في كلام المحدّث البحراني.

٧ ـ نبذةٌ من موارد التعليل بالقطع في الفقه.

تعريف القطع الطريقي والموضوعي وخصوصياتهما

قد اتضح مما بيّناه آنفاً تعريف القطع الطريقي، بأنّه ما لم يؤخذ جزءً لموضوع الحكم بما أنّه صفة وحالة للمكلّف، فهو ملحوظ بخصوصيته الذاتية بما أنّه طريق كاشف عن الواقع. والحكم يتعلق فيه بذات الموضوع، لا بقيد كونه مقطوعاً. وعليه فالقطع بما أنّه كاشف في ذاته عن الواقع وطريق إليه في نظر القاطع ـ من دون أخذه في موضوع الحكم ـ، يعبّر عنه بالقطع الطريقي.

وأمّا القطع الموضوعي، فهو القطع المأخوذ جزءاً لموضوع الحكم بما أنّه

صفة وحالة للمكلّف ـ كسائر حالاته وصفاته ـ لا بما أنّه طريق. وذلك لاستحالة لحاظ ما هو جزءٌ للموضوع طريقاً إليه. وذلك لبداهة أنّ الطريق الكاشف للموضوع غير نفس الموضوع، فان اتحادهما يؤول إلى اتحاد الطريق وذي الطريق أو اتّحاده مع ما يثبت بالطريق، من الموضوع أو الحكم، بل يمتنع فرض اتحادهما، فضلاً عن تحقق ذلك في الخارج.

نعم يمكن أخذ القطع في الموضوع على وجه الطريقية؛ بأن يؤخذ القطع بما أنّه صفة كاشفة جزءً للموضوع، وإن شئت فقل يكون الحكم ثابتاً للموضوع بشرط انكشافه، من دون خصوصية للانكشاف؛ أي من دون أن يلاحظ القطع بما أنّه كاشف عن الواقع في ذاته وطريق إليه في نفسه، بل إنّما يُلحظ جزءاً للموضوع ولو على وجه الكاشفية. والحاصل: أنّه لو كانت للانكشاف خصوصية يكون القطع نفس الطريق الكاشف عن الواقع وأمّا إذا لم تكن له خصوصية يكون بوصف الانكشاف شرطاً للموضوع.

وبعبارة أُخرى جامعة موجزة: إنّ طريقية القطع وموضوعيته إنّما تتبع لحاظه الأصلي. فان كان كاشفيته وطريقيته إلى الواقع ملحوظة باللحاظ الأصلي، فهو القطع الطريقي. وإن كانت جزئيته للموضوع وقيديته ملحوظةً باللحاظ الأصلي، فهو القطع الموضوعي، سواءٌ كانت كاشفيته ملحوظة باللحاظ التبعي ـ بأن يؤخذ القطع جزءً للموضوع بوصف كاشفيته ـ، أم لا؛ بأن يؤخذ بما أنّه صفة قائمة بشخص القاطع. ولكن لا خصوصية للانكشاف على الأوّل، كما أشار إليه الشيخ الأعظم بقوله: «من غير خصوصية للانكشاف»؛ يعني من غير أصالة في لحاظ الانكشاف؛ أي من غير لحاظ الانكشاف للقطع حينئذٍ باللحاظ الأصلي الاستقلالي، بل إنّما يُلحظ الانكشاف باللحاظ التبعي الشرطي؛ بأن يدل الدليل على ثبوت الحكم للموضوع بشرط العلم به وانكشافه

للمكلّف. ومن هنا لا فرق حينئذٍ بين أسباب حصول القطع المأخوذ في الموضوع، بخلاف ما لو أُخذ القطع في الموضوع بما أنّه صفة قائمة بالشخص، فيمكن تخصيصه ببعض الأسباب دون بعض حينئذٍ.

وهذا هو معنى ما جاءَ في كلام الشيخ الأعظم، من نفي الخصوصية للانكشاف في القطع الموضوعي الطريقي؛ حيث قال:

«إلّا إذا فرض عدم كون النجاسة ووجوب الاجتناب من أحكام نفس البول، بل من أحكام ما علم بوليّته على وجه خاصّ من حيث السبب أو الشخص أو غيرهما، فيخرج العلم عن كونه طريقاً ويكون مأخوذاً في الموضوع وحكمه أنّه يَتّبع في اعتباره ـ مطلقاً أو على وجه خاصّ ـ دليل ذلك الحكم الثابت الذي أُخذ العلم في موضوعه. فقد يدلّ على ثبوت الحكم لشيءٍ بشرط العلم به، بمعنى انكشافه للمكلّف من غير خصوصيةٍ للانكشاف، كما في حكم العقل بحسن إتيان ما قطع العبد بكونه مطلوباً لمولاه، وقبح ما يقطع بكونه مبغوضاً؛ فانّ مدخليّة القطع بالمطلوبية أو المبغوضية في صيرورة الفعل حسناً أو قبيحاً عند العقل لا يختصّ ببعض أفراده... وقد يدلّ دليل ذلك الحكم على ثبوته لشيءٍ بشرط حصول القطع به من سببٍ خاصٍّ أو شخصٍ خاص»[1].

ومن أجل ذلك حَكَم الشيخ الأعظم بقيام الأمارات مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الطريقية، بخلاف المأخوذ منه على نحو الصفتية؛ حيث قال: «ثم إنّ من خواص القطع الذي هو طريقٌ إلى الواقع: قيام الأمارات الشرعيّة وبعض الأُصول العمليّة مقامه في العمل، بخلاف المأخوذ في الحكم على وجه الموضوعيّة؛ فانّه تابعٌ لدليل الحكم. فان ظهر منه أو من دليلٍ خارج اعتباره على وجه الطريقية للموضوع ـ كالامثلة المتقدّمة ـ قامت الأمارات وبعض الأُصول

---

(١) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٣١ ـ ٣٢.

مقامه. وإن ظهر من دليل الحكم اعتبار القطع في الموضوع من حيث كونها صفةً خاصّةً قائمةً بالشخص لم يقم مقامه غيره»[١].

ولكن خالفه صاحب الكفاية في ذلك، وسيأتي تفصيل البحث عن ذلك في مبحث أحكام القطع وآثاره.

الفرق بين القطع الطريقي والموضوعي

قد ذكروا بين القطع الطريقي والموضوعي فروقاً، وهي:

١ ـ ما جاء في كلامهم، من عدم جواز النهي عن العمل بالمقطوع في القطع الطريقي وجوازه في القطع الموضوعي؛ لاختصاص خصوصية الحجّية والكاشفية والطريقية الذاتية بالقطع الطريقي.

ولكن قد عرفت آنفاً ما في هذا الفارق من المناقشة؛ لما بيّناه من إمكان المنع عن العمل ببعض أقسام القطع؛ إما لحصوله من أسباب غير عادية كقطع القطّاع، أو لحصوله بالغور في المقدّمات العقلية النظرية، كما هو المقصود من مثل قوله عليه السلام: «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول»[٢].

٢ ـ اعتبار القطع الموضوعي مطلقاً أو الحاصل منه بسبب خاص ـ كالقطع الحاصل منه بخصوص الإجماع أو البيّنة أو بالآيات والروايات ـ إنّما يتبع دليل الحكم في دلالته على حدود موضوع الحكم، وهذا بخلاف القطع الطريقي؛ لعدم معقولية تحديد حجيته بلحاظ أسبابه، فانّه حجّة من أيّ سبب حصل. وقد عرفت آنفاً ما في هذا المبنى من المناقشة؛ لأنّ تخصيص الحجّية ببعض أقسام القطع تابعٌ لمنعه عن اتباع بعض آخر من أقسامه.

---

(١) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٣٣ ـ ٣٤.

(٢) كمال الدين للصدوق: ص ٣٢٤ ح ٩ / بحار الأنوار: ج ٢، ص ٣٠٣ ح ٤١.

٣ ـ قيام الأمارات والحجج الشرعية مقام القطع الطريقي دون الموضوعي، إلّا إذا أُخذ في الموضوع على وجه الطريقية على اختلاف فيه.

وهذا الفارق ثابت بلا إشكال. وذلك لعدم لحاظ القطع الموضوعي بما هو كاشف وطريق إلى الموضوع. فليس هو طريقاً وحجّة حتى تقوم الأمارات مقامه؛ حيث لا يمكن الجمع بين لحاظ الطريقية والآلية وبين لحاظ الموضوعية والاستقلالية. ومن هنا أشكل المحقق الخراساني على الشيخ وخالفه في قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي عن الطريقي، وسيأتي البحث عن ذلك في مبحث أحكام القطع.

٤ ـ لا معنى لكشف الخلاف في القطع الموضوعي، بخلاف القطع الطريقي؛ لأنّ القطع الموضوعي بصفة قطعيته أُخذ في الموضوع، بخلاف الطريقي فانّه حجّة بما أنّه كاشف عن الواقع بذاته. فاذا انكشف الخلاف وبان أنّه كان جهلاً مركباً، تنسلخ عنه خصوصية الكاشفية والطريقية. وذلك من باب انتفاء الخصوصية المقوّمة للذات بانتفاء الذات نفسه. وهذا الفرق وجيه أيضاً ولا إشكال فيه.

٥ ـ عدم كون القطع الموضوعي حجّة على الحكم؛ لأنّ الموضوع لا يتكفل لاثبات حكم ولا يكون حجّة عليه. بخلاف القطع الطريقي؛ فانه حجّة على الحكم و الموضوع كليهما. وهذا الفارق أيضاً متين لاغبار عليه.

حكم ما لو شك في طريقية القطع وموضوعيته

إذا تعلّق الحكم بذات الموضوع ؛ بأن ذكر في الخطاب عنوان الموضوع من غير أخذ القطع فيه، لا إشكال في كون القطع حينئذٍ طريقياً،كما أنّه لو ذكر القطع في لسان الخطاب وأُخذ جزءاً للموضوع المذكور في الخطاب، يكون موضوعياً، بلا إشكال.

وأمّا إذا ذُكر القطع في لفظ الخطاب وكان هناك قرينة شككنا لأجلها في أن القطع ـ المذكور في لسان الخطاب ـ هل أُخذ جزءاً لموضوع الحكم أم لا.

وقع الكلام في أنّه هل هناك أصل يرجع إليه فيحكم بالطريقية أو الموضوعية؟ أم لا.

يظهر من السيد عدم وجود أصل في المقام وغلبة كون القطع طريقاً لا تصلح للتعويل عليها، بل لامناص حينئذٍ من الرجوع إلى مقتضى الأصل في ترتيب آثار القطع. قال ﷺ:

«لو شك في أنّ القطع مأخوذ على وجه الطريقية أو الموضوعية، فهل يكون هناك أصل يرجع إليه أم لا؟

فنقول: لا شك في أنّه إذا لم يذكر القطع في دليل الحكم ـ كما لو قال: الكلب نجس والخمر حرام، فالقطع يكون طريقاً لا موضوعاً؛ لأنّ موضوع الحكم في الدليل نفس الكلب والخمر بالفرض. وكذا لو ذكر القطع في موضوع الحكم، فالظاهر كونه موضوعاً.

ولو شك فيه ـ كما لو ذكر القطع في الموضوع وكانت هناك قرينة توجب التردّد ـ فقد يقال: إنّه يحمل على الطريقية ؛ لأنّه الأغلب، وقد يقال: يحمل على الموضوعية؛ لأنّه الأغلب في كل مقام يذكر العلم في الموضوع.

والأظهر أنّه لا اعتبار لهذه الغلبة لو فرض تحقّقها، لعدم الدليل على اعتبارها. فاذن لا أصل في المقام حتى يكون مرجعاً. فيرجع إلى الأُصول الجارية بالنسبة إلى الآثار المشكوكة على ما يقتضيه المورد ؛ مثلاً بالنسبة إلى أثر قيام الأمارات مقامه نقول: الأصل عدم قيامها مقامه، وبالنسبة إلى تعلّق التكليف بدون تحقق العلم نقول: الأصل عدم التعلّق وهكذا»[1].

---

(١) حاشية الفرائد: ج ١، ص ٤٧.

ولكن يرد عليه أوّلاً: أنّ غلبة الطريقية موجبة للارتكاز العام والظنّ النوعي بها فتصلح لتأسيس أصالة الطريقية في القطع. وليس هذا من باب إناطة ظهور اللفظ في بعض أفراد مدخوله بغلبة وجوده، بل من باب غلبة استعمال مادّة العلم والقطع بصيغها المختلفة في الطريقي.

وثانياً: إنّه يمكن الرجوع إلى اطلاقات أدلّة اعتبار الأمارات الشاملة للموضوعات والأحكام لدلالتها على حجّية الأمارات ووجوب الأخذ بها ما لم يؤخذ القطع في موضوع الحكم. فيحكم باعتبارها وحجيتها في كلّ حكم لم يعلم أخذ القطع في موضوعه.

وثالثاً: مساعدة السيرة العقلائية لاعتبار الأمارة عند الشك في موضوعية القطع ؛ نظراً إلى استقرار سيرة العقلاء على الأخذ بخبر الثقة لاثبات الموضوع وحكمه ما لم يُحرزوا أخذ القطع جزءاً للموضوع. وينتج ذلك تأسيس أصل حجّية الأمارات وقيامها مقام القطع فيما إذا شك في كونه طريقياً أو موضوعياً.

قطع القطّاع

إنّ المراد بالقطاع ليس من يقطع كثيراً لعلمه بالأسباب المتعارفة أو لكونه صائب الرأي وقاطع العزم، بل المراد من يحصل له القطع بأسباب غير متعارفه، ولو قليلاً. وهذا هو محلّ النزاع كما أشار إليه السيد الخوئي[1] والوجه في ذلك عدم معقولية منع من يكثر قطعه لعلمه بالأسباب المتعارفة، فليس هو مرادهم قطعاً من القطاع في قولهم بعدم حجّية قطعه.

---

(١) حيث قال: «و ليعلم أنّه ليس المراد من القطاع من يحصل له القطع كثيراً، لكونه عالماً بالملازمات في غالب الأشياء بالفراسة الفطرية أو بالاكتساب، إذ قطعه حاصل من المبادى المتعارفة التي لو اطّلع غيره عليها حصل له القطع أيضاً، غاية الأمر أنّه عارف بتلك المبادى دون غيره، بل المراد من القطاع من يحصل له القطع كثيراً من الاسباب غير العادية، بحيث لو اطلع غيره عليها لا يحصل له القطع منها». / مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٥٣.

نسب الشيخ الأعظم[١] إلى المشهور من معاصريه عدم الاعتبار بقطع القطّاع وجعل منشأ الاشتهار بذلك تصريح كاشف الغطاء بعدم اعتباره.

وعلّل الشيخ[٢] نفسه عدم اعتبار الظن الحاصل من الأسباب غير المعتادة بظهور دليل اعتبار الظنّ في الحاصل منه بالمقدمات المتعارفة.

وأمّا القطع الحاصل من الأسباب غير المتعارفة، فقد جوّز الشيخ﵀ المنع عن اعتباره في القطع الموضوعي، كالمأخوذ منه في قبول الشهادة وحجّية الفتوى. وأمّا في الطريقي فلم يجوّز المنع عن اعتبار قطع القطاع حين حصول القطع، إلّا أن يراد ردعه عن قطعه وتنبيهه على مرضه وإرشاده إلى عدم اعتنائه بالأسباب غير العادية.

وعلّل ذلك بما حاصله:

إنّه لو أُريد من عدم حجّية قطع القطاع جريان حكم الشاك والجاهل في حقه، فهو باطل جزماً؛ لعدم دخوله في عنوان الشاك والجاهل. فكيف تشمله أدلّتهما مع كونه قاطعاً بالوجدان؟

ولو أُريد ردعه عن قطعه، ـ بأن يقال: إنّ الله لايريد منك الواقع ليرتدع بنفسه حتى يُمنع بذلك عن حصول القطع له ـ، يكون ذلك من باب الإرشاد ولا يختص بالقطّاع.

ولو أُريد بذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الواقعيين، لا فرق أيضاً بين القطّاع وبين غيره.

(١ و٢) حيث قال: قد اشتهر في ألسنة المعاصرين: أنّ قطع القطاع لا اعتبار به.

ولعلّ الأصل في ذلك ما صرّح به كاشف الغطاء﵀ ـ بعد الحكم بأنّ كثير الشك لا اعتبار بشكّه ـ قال:

وكذا من خرج عن العادة في قطعه أو في ظنّه، فيلغو اعتبارهما في حقّه انتهى» / فرائد الأُصول ج ١، ص ٦٥.

ولو أُريد به عدم إجزائه بعد انكشاف الخلاف، فهو أيضاً لا يختصّ بالقطّاع[١].

ويرد عليه: أنّ القطاع الذي يحصل قطعه بأسباب غير متعارفة، ومن حصل قطعه بالغور في المقدّمات العقلية النظرية، هل يعلمان حال أنفسهما أم لا؟ والجواب: أنّه لا ريب في التفاتهما إلى حال أنفسهما.

وعليه فالقطاع يعلم قطعاً أنّه كثيراً ما يحصل له القطع بالأسباب غير العادية، بل ولو لم يتفق ذلك كثيراً، فلا ريب في أنّه يعلم سبب قطعه أنّه رمل أو جفرٌ أو أيّ سبب غير متعارف.

وكذلك من حصل له القطع بالمقدمات العقلية النظرية، لاريب في أنّه يفهم ويعرف المقدّمات العقلية النظرية ويميّزها عن المقدّمات العقلية البديهية ؛ لأنّ ملاك الأحكام العقلية البديهية والنظرية قد بُيّن في محلّه.

---

(١) قال ﷺ: «فان أُريد به بذلك أنّه حين قطعه كالشاك، فلا شك في أنّ أحكام الشاك وغير العالم لا تجرّي في حقّه ؛ وكيف يحكم القاطع بالتكليف بالرجوع إلى ما دلّ على عدم الوجوب عند عدم العدم، والقاطع بأنّه صلّى ثلاثاً بالبناء على أنّه صلّى أربعاً ونحو ذلك.

وإن أُريد بذلك وجوب ردعه عن قطعه وتنزيله إلى الشك أو تنبيهه على مرضه ليرتدع بنفسه، ولو بأن يقال له: إن الله سبحانه لا يريد منك الواقع ـ لو فرض عدم تفطّنه لقطعه بأنّ الله يريد الواقع منه. ومن كلّ أحد ـ فهو حقّ، لكنّه يدخل في باب الإرشاد، ولا يختصّ بالقطّاع بل بكل من قطع بما يقطع بخطأه فيه من الأحكام الشرعية والموضوعات الخارجية المتعلّقة بحفظ النفوس والأعراض، بل الأموال في الجملة، وأمّا في ما عدا ذلك ممّا يتعلّق بحقوق الله سبحانه، فلا دليل على وجوب الردع في القطّاع، كما لا دليل عليه في غيره.

ولو بنى على وجوب ذلك في حقوق الله سبحانه من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ كما هو ظاهر بعض النصوص والفتاوى ـ لم يفرّق أيضاً بين القطّاع وغيره.

وإن أُريد بذلك أنّه بعد انكشاف الواقع لا يُجزى ما أتى به على طبق قطعه، فهو أيضاً حقّ في الجملة ؛ لأنّ المكلّف إن كان تكليفه حين العمل مجردّ الواقع من دون مدخليّةٍ للاعتقاد، فالمأتي به المخالف للواقع لا يُجرى عن الواقع، سواء القطّاع وغيره» / فرائد الأُصول: ج ١، ص ٦٦ ـ ٦٧.

وعلى هذا الأساس، فلو ورد من الشارع نهي عن العمل بالقطع الحاصل من الأسباب غير العادية أو من المقدّمات العقلية النظرية وعثر القطّاع على ورود هذا النهي وعلم بوجود هذا الخطاب من الشارع، لا يشك في أنّ قطعه موضوعاً لهذا النهي. فلا يجوز له ترتيب الأثر على قطعه الحاصل من الأسباب غير المتعارفة أو من المقدّمات العقلية النظرية في الأحكام الشرعية التوقيفية.

ثم إنّه خالف بعض الأعلام القول بعدم اعتبار قطع القطاع. وقد علّله بذاتية حجّية القطع وعدم إمكان تخصيص حجيته بغير القطاع بقوله:

«إذا عرفت المراد من القطاع، فاعلم أنّه ربما يقال بعدم الاعتبار بقطعه، ولكن الصحيح خلافه، لما عرفت سابقاً من أنّ حجّية القطع ذاتية لا تنالها يد الجعل إثباتاً ونفياً، فهي غير قابلة للتخصيص بغير القطّاع»[١].

ويرد عليه ما أسلفناه من إمكان الردع عن حجّية القطع الحاصل بسبب خاص غير متعارف ؛ عقلاً وعقلائياً، بل هو واقع شرعاً في القطع الحاصل من الأقيسة والاستحسانات والمقدّمات العقلية غير البديهية. وقد دلّت على ذلك النصوص المتواترة. وحمل هذه النصوص كلّها على غير موارد حصول القطع ـ كما عن السيد الخوئي[٢] ـ لا دليل عليه، بعد إمكان تخصيص حجّية القطع، مع أنّ دعوى غلبة حصول القطع بالمقدمات العقلية عادةً غير جزافية.

تفصيل الجواب :

أنّ ذاتية حجّية القطع إنّما تقتضي امتناع جعل أصل الحجّية والكاشفية للقطع ؛ نظراً إلى استلزام جعل الذاتي للذات محذور اللغوية وتحصيل الحاصل، بل محذور التناقض ؛ لاستلزامه عدم ذاتية المجعول وإلّا لم يحتج إلى جعل عليحدة غير جعل أصل الذات المفروض وجوده.

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٥٣.

(٢) المصدر: ص ٦٠.

وكذلك نفي حجيته الذاتية مستلزم للتناقض : لرجوعه إلى نفي ذات القطع المفروض تحققه؛ لأنّ الكاشفية عين ذات القطع.

ولكن لاينافي ذلك منع اتباع القطع الحاصل من الأسباب غير العادية أو المقدّمات العقلية. والسرّ في ذلك: أنّ وجوب الاتباع غير ثابت للقطع بما هو قطع؛ لأنّه غير معقول وإلّا لوجب اتباع القطع بأمر من لايجب طاعته من المخلوقين. بل حكم العقل بوجوب الاتباع إنّما هو ثابتٌ للقطع بما أنّ متعلّقه مصداق أمر المولى ونهيه، ومحقّق لموضوع حكم العقل بوجوب طاعة المولى. وحينئذٍ فنقول:

لمّا كان حكم العقل بوجوب طاعة المولى فرع تحقق أمر المولى ونهيه، وإنّهما لا يتحقّقان بالقطع الحاصل بالأسباب غير العادية أو بالمقدمات العقلية النظرية؛ نظراً إلى نهي الشارع عن اتباع القطع الحاصل بهذا الأسباب. وينتفى بذلك موضوع حكم العقل ـ الذي هو أمر الشارع ونهيه الأوليّان ـ لا محالة.

ومن هنا لايبقى أيّ وجه لوجوب اتباع القطع، بل لو قام الدليل القطعي على منع اتباع قطع القطّاع وإلغاء حجيته، يثبت بذلك عدم جواز اتباع قطع القطاع.

والسرّ في ذلك كلّه انتفاءُ ملاك وجوب اتباع القطع بقيام الدليل القطعي أو الأمارة المعتبرة من جانب الشارع على منع الاتباع ؛ لأنّ ملاكه حكم العقل وموضوع حكمه ـ وهو أمر الشارع ونهيه ـ ينتفي بقيام الحجّة الشرعية على انتفائه.

تحصّل من جميع ما بيّناه أُمور:

١ ـ القطع الطريقى هو الملحوظ بخصوصيته الذاتية ـ أي الكاشفية ـ بالأصالة، لا بالتبع.

٢ ـ القطع الموضوعي ما لوحظ جزءاً للموضوع بالاصالة، ولو بلحاظ

كاشفيته تبعاً، لا مستقلّاً لامتناع اتحاد الطريق وذو الطريق وامتناع الجمع بين لحاظي الأصلي والتبعي.

٣ ـ الفارق بين القطع الطريقي وبين الموضوعي على وجه الطريقية أنّ خصوصية الانكشاف والطريقية ملحوظة في الأوّل بالأصالة وفي الثاني بالتبع. وهذا هو معنا قول الشيخ: «من دون خصوصية الانكشاف»؛ أي من غير لحاظ الانكشاف للقطع حينئذٍ باللحاظ الأصلي الاستقلالي، بل إنّما هو ملحوظ باللحاظ التبعي الشرطي.

٤ ـ ما ذكر من الفروق الخمسة بين القطع الطريقي والموضوعي إنّما تصح و تتّجه الثلاثة الأخيرة دون الاوّلين.

٥ ـ انكر السيد اليزدي وجود أصل يرجع إليه عند الشك في طريقية القطع وموضوعيته وأرجع إلى الأُصول الجارية في الآثار، كأصالة عدم قيام الأمارات مقام القطع، وأصل عدم تعلّق التكليف بالموضوع ما لم يُعلم تحققه.

وفيه ـ مضافاً إلى كون غلبة الطريقية مورثةً للظنّ النوعي بها ـ، يمكن الرجوع إلى اطلاقات أدلّة اعتبار الأمارات المثبتة للموضوع والحكم ـ هذا مضافاً إلى سيرة العقلاء الجارية على الأخذ بخبر الثقة لاثبات الموضوع والحكم عند الشك المزبور.

٦ ـ المراد بالقطاع من يحصل له القطع بأسباب غير متعارفة لا من يكثر قطعه لعلمه بالأسباب المتعارفة؛ لعدم كون منعه عن العمل بقطعه معقولاً.

٧ ـ فصّل الشيخ بين القطع الموضوعي والطريقي في حجّية قطع القطاع، وقد نفى إمكان إلغاء حجّية الثاني.

ويرد عليه: أنّ منع القطاع عن العمل بقطعه بمكان من الامكان، ضرورة التفاته وعلمه بحصول قطعه من أسباب غير متعارفة ومن المقدّمات العقلية

النظرية. فهو بالوجدان يرى قطعه موضوعاً لمنع الشارع عن اتباعه، فلا يجوز لنفسه ترتيب الأثر على قطعه، فضلاً عن غيره.

٨ ـ علّل السيد الخوئي لعدم اعتبار قطع القطاع بذاتية حجّية القطع وأنها لا تناله يد الجعل إثباتاً ونفياً.

وفيه: ما سبق آنفاً من إمكان المنع عن العمل به، بل وقوع ذلك في الحاصل منه بالاسباب غير المتعارفة وبالمقدمات العقلية النظرية في استنباط الأحكام الشرعية.

القطع الحاصل من غير الكتاب والسنّة

نُسب إلى بعض الأخباريين عدم اعتبار القطع الحاصل بالمقدمات العقلية من غير طريق الكتاب والسنّة.

وقد نقل الشيخ الأعظم هذه النسبة بقوله:

«و يُنسب إلى غير واحد من أصحابنا الأخباريّين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدّمات العقليّة القطعيّة الغير الضرورية ؛ لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها، فلا يمكن الركون إلى شيءٍ منها»[1].

وعرفت من ذيل كلامه توجيه مخالفة الأخباريين بكثرة وقوع الغلط والاشتباه في المقدّمات العقلية.

إنكار صاحب الكفاية ما نسبه الشيخ إلى الأخباريين والمناقشة فيه

ولكن أنكر صاحب الكفاية واقعية ما نسبه الشيخ الأعظم إلى الأخباريين بتأويل كلماتهم إلى وجهين.

أحدهما: إنكار الملازمة بين حكم العقل والشرع.

ثانيهما: عدم جواز الاعتماد على المقدّمات العقلية غير القطعية؛ لعدم

---

(١) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٥١.

إفادتها إلّا الظنّ. ومن أجل ذلك أنكر نسبة عدم جواز الركون إلى المقدّمات العقلية القطعية في استنباط الأحكام الشرعية.

قالﷺ: «نُسب إلى بعض الأخباريين أنّه لا اعتبار بما إذا كان بمقدّمات عقلية، إلّا أنّ مراجعة كلماتهم لاتساعد على هذه النسبة، بل تشهد بكذبها. وإنّها إنّما تكون إما في مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شيءٍ وحكم الشرع بوجوبه، كما ينادي به بأعلى صوته ما حكي عن السيد الصدر في باب الملازمة، فراجع. وإمّا في مقام عدم جواز الاعتماد على المقدّمات العقلية؛ لأنّها لا تفيد إلّا الظنّ كما هو صريح الشيخ المحدّث الأمين الأسترآبادي»[1].

ويرد عليه: أنّ كلام السيد الصدر وغيره ـ كما سيأتي ـ صريحٌ في ما قال الشيخﷺ وغير قابل للتأويل. ونسبة الكذب إلى مثل الشيخ بعيد عن شأن صاحب الكفاية، بل لا يجوز شرعاً. والظاهر أنّه أراد تكذيب أصل النسبة في نفسه ولم يُرد الشيخ، أو لعلّه لم يقصد معنى لفظ الكذب، بل أراد الخطأ ونحوه. و لايخفى أنّ لفظ «يُنسب» في كلام الشيخ وإن كان بصيغة المجهول، إلّا أنّ الظاهر من كلام الشيخ أنّه يرى صحّة هذه النسبة ؛ حيث استشهد لذلك بكلماتهم.

والانصاف يقضي بصحّة ما نسبه الشيخ الأعظم إلى الأخباريين ؛ لوضوح دلالة كلمات بعضهم على ذلك. مثل كلام السيد الصدر؛ حيث قال:

«إنّ المعلوم هو أنّه يجب فعل شيءٍ أو تركه أو لايجب إذا حصل القطع أو الظن بوجوبه أو حرمته أو غيرهما من جهة نقل قوم المعصوم أو فعله أو تقريره، لا من أيّ طريق كان»[2].

ونظيره كلام المحدث الأسترآبادي، فانّه قد قسّم العلوم النظرية إلى

---

(١) كفاية الأُصول: ج ٢، ٣٢ ـ ٣٣.

(٢) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٦٠.

ما ينتهي إلى مادّة قريبة إلى الاحساس ـ كعلم الحساب والهندسة وأكثر أبواب المنطق ـ، وإلى ما ينتهي إلى مادّة بعيدة عن الاحساس، مثل الحكمة الالهية والطبيعية وعلم الكلام وأُصول الفقه وبعض أبواب المنطق. وحكم في الأوّل بعدم وقوع الخطاء في مقدماته ولا خلاف فيه بين العلماء، بخلاف النوع الثاني؛ معلّلاً ذلك بعدم كون القواعد المنطقية عاصمة عن الخطأ في المادّة. وإنّما هي تعصم عن الخطأ في صورة القضايا. ثم قال: «إذا عرفت ما مهدّناه من الدقيقة الشريفة، فنقول: إن تمسّكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عُصِمنا من الخطأ، وإن تمسّكنا بغيرهم لم نُعصم عنه»[1].

وأيضاً يدل على ذلك كلام المحدث البحراني؛ حيث إنّه ـ بعد الاستشهاد لذلك بجملة من الأخبار ـ قال:

«إلى غير ذلك من الأخبار ـ المتواترة معنى ـ الدالة على كون الشريعة توقيفية، لا مدخل للعقل في استنباط شيءٍ من أحكامها بوجه. نعم عليه القبول والانقياد والتسليم لما يراد... إلّا أنّه يبقى الكلام بالنسبة إلى ما لايتوقف على التوقيف.

فنقول: إن كان الدليل العقلي المتعلق بذلك بديهياً ظاهر البداهة ـ كقولهم: الواحد نصف الاثنين ـ، فلا ريب في صحّة العمل به.

وإلّا فان لم يعارضه دليل عقلي ولا نقلي فكذلك.

وإن عارضه دليل عقلي آخر، فان تأيّد أحدهما بنقلي، كان الترجيح للمؤيّد بالدليل النقلي، وإلّا فاشكال.

وإن عارضه دليل نقلي، فان تأيد ذلك العقلي أيضاً بنقلي كان الترجيح للعقلي، إلّا أنّ هذا في الحقيقة تعارض في النقليات. وإلّا فالترجيح للنقلي وفاقاً

---

(١) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٥٣ ـ ٥٤.

للسيد المحدث المتقدم ذكره وخلافاً للأكثر.

هذا بالنسبة إلى العقلي بقول مطلق، أمّا لو أُريد به المعنى الأخص ـ وهو الفطري الخالي من شوائب الأوهام الذي هو حجّة من حجج الملك العلام وإن شذّ وجوده بين الأنام ـ، ففي ترجيح النقلي عليه إشكالٌ»[1].

مناقشات الشيخ في كلام المحدّث البحراني والجواب عنها

وأشكل عليه الشيخ الأعظم بقوله:

«ولا أدري كيف جعل الدليل النقلي في الأحكام النظرية مقدّماً على ما هو في البداهة من قبيل: الواحد نصف الاثنين، مع أنّ ضروريّات الدين والمذهب لم يزد في البداهة على ذلك؟!

والعجب ممّا ذكره في الترجيح عند تعارض العقل والنقل، كيف يتصوّر الترجيح في القطعيين، وأيّ دليلٍ على الترجيح المذكور؟!

وأعجب من ذلك: الاستشكال في تعارض العقليّين من دون ترجيح؛ مع أنّه لا إشكال في تساقطهما، وفي تقديم العقلي الفطري الخالي عن شوائب الأوهام على الدليل النقلي ؛ مع أنّ العلم بوجود الصانع جلّ ذكره إمّا أن يحصل من هذا العقل الفطري، أو مما دونه من العقليّات البديهية، بل النظرية المنتهية إلى البداهة»[2].

ويمكن الجواب عن إشكاله الأوّل: بأنّ تقديم النقل في كلام المحدث البحراني إنّما في غير ظاهر البداهة ؛ لدلالة قوله: «فلا ريب في صحّة العمل به، وإلّا...» أي وإن لم يكن ظاهر البداهة من قبيل الواحد نصف الاثنين، والعجب من الشيخ كيف لم يلتفت إلى هذه الفقرة مع وضوح دلالتها.

---

(١) الحدائق الناضرة ج ١، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

(٢) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٥٦ ـ ٥٧.

وعن إشكاله الثاني: بأنّه ليس في كلام صاحب الحدائق ما يدل على كونهما معاً قطعيين عند المستدل؛ بل ضرورة عدم إمكان حصول القطع بالمتناقضين أو المتضادين قرينة قطعية على عدم إرادته ذلك.

وعن اشكاله الثالث: بأن مقصود المحدث البحراني من قوله: «و إلّا فاشكال» إنّما هو منع ترجيح أحد الدليلين العقليين مع عدم تأييده بالنقلي. ومرجع الاشكال في ترجيح أحدهما ومنعه إلى الحكم بتساقطهما.

وعن إشكاله الرابع: بأنّ مقصود المحدث البحراني من الاشكال منع تقديم النقلي على العقلي الخالي عن شوائب الأوهام.

تحقيق إلغاء اعتبار القطع ثبوتاً وإثباتاً

لا إشكال في حجّية القطع الطريقي الحاصل من المقدّمات العقلية البديهية إذا استقلّ العقل العملي بحسن شيءٍ أو قبحه، وكان ظاهر البداهة ومما لا خلاف فيه.

وأمّا غير ذلك من المقدّمات العقلية، فقد وقع الكلام في إمكان الغاء حجيته. و مقتضى التحقيق إمكانه، بل وقوعه في الجملة؛ بمعنى منع العمل بالقطع الحاصل من المقدّمات العقلية النظرية أو البديهية غير واضحة البداهة البعيدة عن الاحساس مما يتطرّق إليه الاختلاف. في غير موارد حكم العقل النظري باستحالة التكليف؛ لوضوح قبح التكليف بالمحال على الحكيم لتكليف العاجز والجاهل بغير المقدور والمجهول.

ثم إنّ البحث عن تجويز منع العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنّة يكون تارة: في مقام الثبوت وأُخرى: في مقام الاثبات.

أمّا مقام الثبوت ـ بمعنى استحالة المنع عن العمل بالقطع لرجوعه إلى التناقض، كما يظهر من الشيخ الأعظم ـ، فقد عرفت أنّه لا محذور فيه؛ نظراً إلى

عدم تحقق موضوع حكم العقل بوجوب الطاعة في مورد وصول المنع عن اتباع الظن الحاصل من المقدّمات العقلية النظرية أو من أسباب غير عادية.

وممن قال بهذه المقالة المحقق النائيني ؛ حيث إنّه جوّز المنع عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنّة ثبوتاً؛ بدعوى رجوعه إلى أخذ القطع الحاصل بسبب خاص.

فانّه ـ بعد ما صرّح بامكان تخصيص أدلّة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، بل بوقوعه في غير مورد، كما في مورد الجهر والاخفات والقصر والاتمام ؛ بدعوى قيام الدليل على اختصاص الحكم بالعالم وأخذ العلم شرطاً في ثبوت الحكم واقعاً ـ قال:

«و كما يصح أخذ العلم بالحكم شرطاً في ثبوت الحكم كذلك يصح أخذ العلم بالحكم من وجه خاص وسبب خاص مانعاً عن ثبوت الحكم واقعاً، بحيث لا حكم مع العلم به من ذلك السبب. كما في باب القياس، حيث إنّه قام الدليل على أنّه لا عبرة بالعلم بالحكم الحاصل من طريق القياس ؛ كما في رواية أبان في مسألة دية أصابع المرأة؛ حيث نهى عليه السلام عن العمل بالقياس مع أنّ أبان كان عالماً بأنّ في قطع أربعة من أصابع المرأة يثبت أربعون من الابل من طريق القياس ؛ ومن هنا تعجب من حكم الامام عليه السلام بأنّه يثبت ثلاثون من الابل. ومع ذلك نهى الامام عليه السلام عن العمل بعلمه.

فقد أخذ عليه السلام العلم بالحكم من طريق القياس مانعاً.

وليس هذا في الحقيقة نهياً عن العمل بالعلم حتى يقال: إنّ ذلك لا يعقل من جهة أنّ طريقية العلم وكاشفيّته ذاتية لا يمكن نفيها في عالم التشريع ولا يعقل التصرف في ناحية العلم بوجه من الوجوه. بل مرجع ذلك إلى التصرف في المعلوم والواقع الذي أمره بيد الشارع؛ فالتصرف يرجع إلى ناحية المتعلق لا إلى

ناحية العلم. وبعد الالتفات إلى هذا التصرف لايمكن أن يحصل للمكلّف علم بالحكم من طريق القياس؛ إذ الحكم الواقعي قيّد بغير ما أدّى إليه القياس، فكيف يمكن أن يحصل له العلم بالواقع من ذلك الطريق. نعم: لو لم يلتفت إلى هذا التصرف يحصل له العلم، كما حصل لأبان العلم بالحكم قبل نهي الامام عليه السلام.

وبذلك يمكن أن توجّه مقالة الأخباريين من أنّه لا عبرة بالعلم الحاصل من غير الكتاب والسنّة ؛ بأن يقال إنّ الأحكام الواقعية قيّدت بنتيجة التقييد بما إذا أدّى إليها الكتاب والسنّة ولا عبرة بغير ذلك. فلا يرد عليهم: إنّ ذلك غير معقول»[1].

هذا، ولكن النكتة الأساسية في إمكان تخصيص حجّية القطع ما قلناه آنفاً، من أنّ القطع بما أنّه كاشف في ذاته لا معنى لوجوب اتباعه، كما نرى في القطع بأمر ونهي من لا يجب طاعته. بل إنّما يحكم العقل بوجوب اتباعه بما أنّه مصداق أو محقق لموضوع حكمه بوجوب طاعة المولى، وهو أمره ونهيه. وهذا الملاك غير حاصل في موارد قطع القطاع وكذا الحاصل منه بالقياس ؛ نظراً إلى نهي المولى عن العمل بالقطع الحاصل بسبب خاص. بل المكلّف أيضاً لا يحصل له القطع بالحكم الواقعي مع التفاته إلى ذلك النهي وعلى فرض حصوله مع غفلته عن ذلك النهي يزول فوراً بمجرّد التفاته إليه. وهذا هو الوجه الأساسي لتخصيص حجّية القطع وتجويز منع العمل بما حصل منه بسبب خاص.

وإن يمكن التعبير عن هذا التقريب بما جاءَ في كلام المحقق المزبور من رجوع ذلك إلى التصرف في المعلوم والواقع. ولكن لو كان مراده من المعلوم هو الأمر والنهي المقطوعان الأوليان ؛ لدلالة النهي المفروض على أنّهما ليسا بأمر المولى ونهيه، فهو حق متين ويرجع إلى ما قلناه، وإلّا فلا يرجع إلى محصّل.

---

(١) فوائد الأُصول: ج ٣، ص ١٣ ـ ١٤.

ولكن النكتة الأساسية في المقام إنّما هي ما بيّناه، من انتفاء موضوع حكم العقل بوجوب الطاعة ـ وهو أمر المولى ونهيه ـ بالنهي عن اتباع القطع الحاصل بسبب خاص.

وأمّا في مقام الاثبات، فقد ادّعى الأخباريون دلالة الأخبار على منع العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنّة[١]، كما نقل الشيخ الأعظم ذلك من جماعة منهم بنص كلماتهم في الفرائد. وسبق آنفاً نقل شطر منها. وقد ذكرنا هذه النصوص في المباحث السالفة من هذا الكتاب وفي كتابنا «مقياس الرواية» و سيأتي في مبحث القياس، إن شاء الله. وعن بعض الفحول أنّه لا دليل عليه، إلّا في القطع الحاصل بالقياس، مع إمكان حمل ما ورد من المنع فيه ـ مثل خبر أبان ـ على ما دون القطع. كما أشار إليه السيد الخوئي[٢]، بل صرّح بقوله:

«فتحصّل أنّ ما ذكره شيخنا الأعظم الأنصاري ـ وتبعه أكثر من تأخر عنه من استحالة المنع عن العمل بالقطع ـ متين جداً، إلّا أنّه في العقل البديهي المتفق عليه بين العقلاء. نعم الخوض في المطالب العقلية لاستنباط الأحكام الشرعية مرغوب عنه في لسان نصوص أهل البيت عليهم السلام. وقد ذكرنا هذه النصوص في مبحث القياس. وعليه فلا يكون معذوراً لو حصل له القطع بالأحكام الشرعية من المقدّمات العقلية على تقدير كون قطعه مخالفاً للواقع، لتقصيره في المقدمات.

ولا يخفى أنّه بعد ما ثبتت استحالة المنع عن العمل بالقطع ثبوتاً، لا حاجة إلى البحث عن مقام الاثبات ودلالة الأدلة الشرعية، كما هو ظاهر»[٣].

ويرد عليه: أنّه بعد ما ثبت من عدم استحالة المنع عن العمل بالقطع

---

(١) فوائد الأُصول: ج ٣، ص ٥٦.
(٢) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٥٨.
(٣) المصدر: ص ٥٨ ـ ٦٠.

الحاصل من سبب خاص ثبوتاً كما عرفت، لا مُلزم للحمل المزبور، مع أنّه في نفسه خلاف الوجدان كما لا يخفى على من تأمل في قضية أبان.

مقتضى التحقيق في المقام

قبل بيان مقتضى التحقيق ينبغي أن يقال: إنّ المقدّمات العقلية إمّا بديهية أو نظرية. والأُولى: إما ظاهر البداهة القريبة من الاحساس كالواحد نصف الاثنين، و إما غير واضح البداهة البعيدة عن الاحساس مما اختُلف في بداهته.

ومن جانب آخر إنّ المقدّمات العقلية تارة: من قبيل الملازمات العقلية ـ المعبرعنها بغيرالمستقلات العقلية ـ كوجوب المقدّمة، واقتضاء الأمربالشيء النهي عن ضدّه، وأُخرى من المستقلات العقلية كقبح الظلم وحسن العدل. وثالثةً: من قبيل القرائن العقلية الموجبة لظهور الخطابات اللفظية. وذلك مثل تنقيح الملاك القطعي أو الظنّي ـ المعبّر عنه بالقياس ـ؛ لتعميم الحكم عن مورد النصّ إلى غيره. ورابعةً: من قبيل مقدمات الحكمة المبتني عليها إطلاق الخطاب.

مقتضى التحقيق: أنّ المقدّمة العقلية إن كانت بديهية واضحة البداهة قريبة من الاحساس لا إشكال في حجيته بلا فرق بين الأقسام الثلاثة الأخيرة.

كما لا إشكال في عدم اعتبار المقدّمات العقلية النظرية.

وإنّما الكلام في المقدّمات العقلية البديهية غير ظاهر البداهة البعيدة عن الاحساس مما يقع الخلاف في بداهته بين الفقهاء. فربّ فقيه يستدل بها بدعوى بداهته، ولكن يمنع الاستدلال بها فقيه آخر بدعوى كونه من قبيل القياس المحرّم. فنقول:

أمّا الأحكام العقلية التي تكون قرينةً لاستظهار مراد الشارع من خطاباته ـ نظير مقدمات الحكمة وتنقيح الملاك القطعي، فالأقوى لحوقها بمداليل

الخطابات اللفظية. وإنّما المقدّمة العقلية هي قرينة يستكشف بها أهل المحاورة من العقلاء المعنى المراد من اللفظ ويعيّنون بها ظواهر الخطابات.

وأمّا غير هذه القسم من المستقلات العقلية وغيرها، فمقتضى التحقيق فيها: ما قاله المحققان ـ السيد اليزدي والنائيني ـ؛ لما سبق منّا آنفاً من أنّه لا مانع من نفي حجّية القطع عقلاً وشرعاً، بل لا قبح فيه عند العقلاء فيمن كان قطعه الحاصل من رأيه كثير الخطأ؛ بأن يمنعوه من العمل به ويُلزموه على الأخذ بقول معتمد صائب الرأي. والشارع لما يعلم كثرة وقوع العقل غير البديهي في الخطأ في استنباط الأحكام الشرعية، يمكن له ردع حكم العقل ومنع العمل بالقطع الحاصل من المقدّمات العقلية غير البديهية؛ كما بيّناه في توجيه إمكان ذلك، كما دلّت عليه النصوص المتظافرة باطلاقها في مقام الاثبات.

وقد ذكر السيد الخوئي[1] فروعاً تُوُهِّم فيها منع العمل بالقطع. ودفع توهم ذلك في آحاد هذه الفروع. ومن أراد التحقيق فليراجع.

فتحصّل أنّ القطع الحاصل من حكم العقل البديهي المستقل ـ الذي لا خلاف فيه بين العقلاء ـ لا إشكال في حجيته شرعاً. وكذا القطع الحاصل بالحكم العقلي الذي يكون من القرائن العقلية الكاشفة عن مراد الخطاب، مثل تنقيح الملاك القطعي ومقدمات الحكمة؛ نظراً إلى انعقاد الظهور العرفي للخطاب بذلك. وأمّا القطع الحاصل بالحكم العقلي في غير ذلك كما في القياس، فلا حجّية له في استنباط الأحكام الشرعية التوقيفية.

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٦٠ ـ ٦٦.

تطبيقات فقهية

١ ـ جواز الإكتفاء بغسل البدن المتنجّس مرّةً في الماءِ الجاري.

٢ ـ حكم المصلّي الجاهل ببعض آيات سورة الحمد.

٣ ـ إلغاء الخصوصية عن الخمر في حرمته.

٤ ـ جواز أداء الزكاة بدفع أيّ نقد.

٥ ـ انصراف الأمر بالاتمام والقصر إلى حال الأداء.

٦ ـ لا دخل للفظ خاص في مفهوم الغناء.

٧ ـ حرمة مقطوع الخمرية والنجاسة.

٨ ـ منع القاضي عن العمل بعلمه في حقوق الله.

٩ ـ عدم جواز الشهادة بالقطع عن غير حسٍّ.

١٠ ـ لو نذر التصدّق ما دام متيقّناً بحياة ولده.

قد استدل الفقهاء بالقطع في فروع كثيرة من مختلف أبواب الفقه. ويمكن تقسيم موارد الاستدلال به إلى أقسام رئيسية ثلاثة، بل أربعة. وهي:

١ ـ فروع استدل فيها بالقطع لاثبات ظاهر الخطاب، والكشف عن مراد الشارع. والقطع حاصل فيها بالقرينة القطعية العرفية والعقلية، مثل تنقيح الملاك القطعي ـ المعبّر عنه بقياس المساواة، والقطع بالمساواة، والقطع بعدم

الخصوصية لمورد النصّ ـ ومثل فحوى الخطاب المعبّر عنه بالأولوية القطعية، و نظير ذلك القطع الحاصل بقرينة مناسبة الحكم والموضوع.

٢ ـ فروع يكون الاستدلال لها بالقطع من أجل تنقيح موضوع الخطاب أو متعلّقه. وذلك مثل ما قد يدعى القطع بهما؛ اتكالاً على الأُصول اللفظية الارتكازية العقلائية، كأصالة الحقيقة.

٣ ـ فروع أُخذ القطع فيها جزءاً لموضوع الحكم، ويعبّر عنه في الاصطلاح بالقطع الموضوعي.

٤ ـ ما استدلّ فيه بالقطع الحاصل بحكم العقل البديهي المستقل لاثبات التكليف أو نفيه على أساس كبرى الملازمة بين حكم العقل وبين حكم الشرع. وهذا هو المعبّر عنه بالقطع الطريقي.

ولايخفى أنّ القطع في القسمين الأوليين يرجع في الحقيقة إلى الاطمئنان النوعي الحاصل من السيرة الارتكازية العقلائية. العامة المحققة لظهورات الخطابات اللفظية.

وإن شئت فقل: إنّ مراد الفقهاء من القطع في مثل هذه المجالات إنّما هو الاطمئنان النوعي بمراد المتكلّم، وهو ملاك انعقاد الظهور للخطاب. وليس من القطع حقيقة ؛ لما فيه من احتمال الخلاف دائماً وإن لا يعتني به أهل المحاورة والعقلاء.

وهذان القسمان مشتركان في خصوصية واحدة، وهي إثبات ظاهر الكلام و إنّهما خارجان عن محلّ الكلام في مبحث القطع. وإنّما ذكرنا ههنا فروعاً مرتبطة بهما؛ لما جاءَ في كلمات الفقهاء من التنصيص بالقطع في الاستدلال لهذه الفروع ؛ لغرض التمييز بينهما وبين القسمين الأخيرين من القطع اللذين هما المقصود بالبحث في المقام.

وههنا نشير إلى بعض ما رتّبوه من الفروع على كلّ واحد من الأقسام الأربعة المزبورة على الترتيب المذكور.

جواز الاكتفاء بغسل البدن المتنجّس مرّةً في الماءِ الجاري

من فروع القسم الأوّل: مسألة تطهير البدن المتنجس بغسله في الماءِ الجاري، فهل يجوز الاكتفاء به مرّةً؟ فقد استدلّ له صاحب الجواهر بتنقيح الملاك القطعي ومفهوم الأولوية لردّ صاحب الحدائق؛ حيث تردّد في الاجتزاء بغَسل البدن النجس مرّةً واحدة في الماء الجاري؛ قال في الجواهر:

«نعم قد يظهر من حدائق المحدث البحراني نوع تردّد في الاجتزاء بذلك بالنسبة للبدن؛ لاختصاص الصحيح بالثوب. وهو ضعيف جدّاً، للقطع بالمساواة والأولوية القطعية»[١].

ولايخفى أوّلاً: أنّ مقصوده من الصحيح، صحيح محمد بن مسلم، قال: «سألت أباعبدالله عليه السلام عن الثوب يصيبه البول، قال عليه السلام: اغسله في المركن مرّتين. فان غسلته في ماءِ جار، فمرّة واحدة»[٢].

وثانياً: أنّ القطع المستدل به في هذا الفرع حاصل بحكم العقل البديهي بالأولوية القطعية ؛ لأنّ الثوب يجذب الرطوبة النجسة. ومن هنا يحتاج إلى العصر، بخلاف البدن؛ حيث لا تنفذ فيه النجاسة، فتزول بالغسل مرّة بالفحوى القطعي. فاذا دلّ النصّ في الثوب المتنجّس على كفاية غسله مرّةً في الماءِ الجارى يدلّ على كفايته في البدن النجس بالأولوية القطعية.

---

(١) جواهر الكلام: ج ٦، ص ١٩٥.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١، ص ١٠٠٢ ح ١.

حكم المصلّي الجاهل ببعض آيات سورة الحمد

من هذه الفروع: حكم المصلّي الجاهل ببعض آيات سورة الحمد.

فقد وقع الكلام في أنّه هل يجب عليه تكرار ما يساوي الحمد في الحروف أو في الآيات؟ كما عليه العلامة في التذكرة[١] أو يجب التعويض[٢] كما عليه في النهاية؟ وقد أفتى المحقق الكركي بالأوّل؛ معلّلاً بحصول القطع بمساواة البدل مع المبدل منه حينئذٍ، دون الثاني.

قال ﷺ: «جاهل الحمد يجب عليه التعلّم باجماعنا، فان ضاق الوقت عنده، فلا يخلو إما أن يعلم من الفاتحة شيئاً وهو إمّا آية فما زاد، أو بعض آية، أو لا يعلم شيئاً منها، وعلى التقديرات، فامّا أن يعلم من غيرها شيئاً أو لا، فهذه صور ستّ.

الاوُلى: أن يعلم آية فما زاد ويعلم من غيرها شيئاً فيجب الإتيان بما يعلمه منها قطعاً. وهل يجب أن يعوِّض عن الفائت؟ فيه قولان: أقربهما نعم؛ لعموم: فاقرءوا ما تيسر[٣]، إلّا ما أخرجه دليل، ولا دليل على الاكتفاء ببعض الفاتحة، ولظاهر لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب[٤] خرج عنه ما إذا أتى بالبدل أو لم يعلم شيئاً، فيبقى الباقي على أصله. وقيل: لا، لعدم المقتضي وهو ضعيف. فعلى هذا هل يعوض عن الفائت بتكرار ما يعلمه منها بحيث يساوي الفاتحة؟ أم يأتي ببدله من سورة أُخرى؟ فيه قولان، أحدهما: التكرار وهو مختار التذكرة؛ لأنّ الآية منها أقرب إليها من غيرها. والثاني: التعويض بغيرها؛ لأنّ الشيء الواحد لايكون أصلاً وبدلاً، وفيه قوة. واختاره المصنّف في النهاية، فعلى هذا هل تجب مراعاة مساواة البدل لها في الحروف أم في الآيات؟ كلٌّ محتمل، والأوّل أقوى؛ للقطع بالمساواة معه بخلاف الثاني»[٥].

---

(١) تذكرة الفقهاء: ج ١، ص ١١٥. (٢) نهاية الاحكام: ج ١، ص ٤٥٧. (٣) المزمّل: ٢٠.
(٤) عوالي اللئالي: ج ١، ص ١٨٦، ح ٢. (٥) جامع المقاصد: ج ٢، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

والاستدلال بالقطع بالمساواة في هذا الفرع يحتمل كونه من قبيل تنقيح الملاك القطعي، وهو مندرج في القسم الأوّل من الأقسام الأربعة التي ذكرناها آنفاً. وذلك لرجوعه إلى القطع بكون الملاك المساواة في الحروف.

وفيه ما لايخفى ؛ لأنّ القطع بمساواة البدل مع المبدل منه في الحروف لايستلزم القطع بكونه ملاك الصحّة والإجزاء.

ويُحتمل قوياً كون مراده أنّ القطع بالمساواة موجب لليقين بفراغ الذمة من الاشتغال اليقيني بالصلاة والفاتحة. ومحقِّق لمجرى قاعدة الاشتغال.

وبناءً على ذلك يكون القطع بالمساواة ـ المستدلّ به في كلامه ـ من قبيل القطع الطريقي المثبت للاتيان بالمأمور به وامتثال الأمر. فيندرج في القسم الرابع من الأقسام الأربعة المزبورة.

ولكن يرد عليه الاشكال المزبور ؛ لأنّ القطع بمساواة أجزاء البدل للمبدل منه لايستلزم اليقين بالفراغ. وذلك لعدم إحراز أصل البدلية ؛ حيث لا دليل على كون آيات سائر السور بدلاً عن آيات سورة الحمد في مفروض الكلام. فان بدلية شيءٍ عن شيءٍ وإجزائه عنه بحاجة إلى إثبات بنصّ الشارع. ومجرد المساواة في الأجزاء لايصلح أن يكون دليلاً شرعياً على البدلية.

وأمّا قوله: «فاقرؤا ما تيسّر من القرآن» فاطلاقه مقيّدٌ بقوله ﷺ: «لاصلاة إلّا بفاتحة الكتاب» وظاهره نفي مشروعية غير الفاتحة مطلقاً، حتى عند العجز عنها.

إلغاءُ الخصوصية عن الخمر في حرمته

ومنها: إلغاء الخصوصية عن الخمر إلى كل مسكر حتى الفقاع، كما علّل لذلك في الجواهر بالقطع بعدم خصوصية عنوان الخمر بقوله: «بناءً على أنّ الخمر اسم لكلّ مسكر، أو على الالحاق به، للقطع بعدم الخصوصية حتى في الفقّاع الذي هو خمر مجهول

واستصغره الناس»[١].

والاستدلال بالقطع في كلامه من قبيل تنقيح الملاك القطعي، بعد إلغاء الخصوصية عن مورد النصّ؛ بدعوى القطع بملاك الحكم وسريانه إلى غير مورد النصّ. وهذا القطع داخلٌ في القسم الأوّل من الأقسام الأربعة المزبورة.

جواز أداء الزكاة بدفع أيّ نقدٍ من النقود

ومنها: مسألة جواز دفع سائر النقود ـ غير الدرهم ـ في أداء الزكاة، وإن دلّت النصوص على الدفع بالدرهم؛ معلّلاً بالقطع بعدم خصوصية له، كما علّل بذلك السيد الخوئي لاثبات جواز أداء الزكاة بدفع غير الدرهم من سائر النقود ـ بعد ما أشكل في أداء زكاة الأمتعة بدفع ما يعادلها في القيمة من سائر الأمتعة؛ حيث قال:

«وبالجملة فدفع القيمة بما كان من قبيل العروض مشكل جدّاً. فان تمّ اجماع ـ ولا يتمّ ـ وإلّا فالتعدّي في غاية الاشكال. نعم لاريب في التعدي إلى سائر النقود وعدم الاختصاص بالدرهم وإن تضمنه النصّ؛ للقطع بعدم الخصوصية كما تقدّم في زكاة الفطرة»[٢].

والاستدلال بالقطع في كلام هذا العَلَم أيضاً من قبيل تنقيح الملاك القطعي. و إنّ القطع في الفروع المزبورة موجب لانعقاد الظهور للخطاب، بل كاشف وجداني تامٌّ عن مراد الشارع وثبوت الحكم.

والذي يقتضيه التأمّل في هذه المجالات أنّ القطع ـ المستدل به في كلمات الفقهاء ـ من قبيل الوثوق النوعي والاطمئنان العقلائي في مقام المحاورات

---

(١) جواهر الكلام: ج ٣٦ ص ٤٦٧.

(٢) كتاب الخمس: ج ١، ص ٢٨٣.

والمكالمات، وهو طريق إلى إثبات ظهور الخطابات الشرعية، بل كاشف عن مراد الشارع من الخطاب.

ومن هذا القبيل كل مورد يستدل فيه بالقرينة القطعية لاستظهار مدلول الخطاب أو لتعميم المراد من مورد النصّ إلى ما يساويه في الملاك، كما في مقدمات الحكمة القطعية بحكم العقل لاثبات إطلاق الخطاب، وتنقيح الملاك القطعي لتعميم الحكم من مورد النصّ.

خروج قابلية الأرض لصنع الظروف عن خصوصية المعدنية

ومن فروع القسم الثاني، ما جاءَ في كلام صاحب الجواهر من القطع بخروج قابلية الأرض لصنع الظروف وقوالب الأشكال من ترابها عن خصوصية المعدنية، في ردّ ما ادّعاه أُستاذه في كشف الغطاء، من دخول ذلك في عنوان المعدن وتعلّق الخمس به؛ حيث قال:

«كما أنّ مافي الكشف المذكور ـ من أنّ لوجوب الخمس فيما يحتاج إلى العمل من التراب كالتربة الحسينية والظروف وآلات البناء وجهاً ـ محلٌّ للنظر أيضاً؛ إذ لا نعرف وجه الوجه سوى احتمال الاندراج في بعض تفاسير المعدن أو ما أُلحق به باعتبار الخصوصية التي يعظم الانتفاع بها، لكنه كماترى، للقطع بعدم إرادة نحو ذلك من الخصوصية المذكورة، كالقطع بعدم عدّ قابلية الأرض للظروف والآلات من الخصوصية المعدنية أو الملحق بها؛ ضرورة قبول أكثر الأرض لذلك»[1]. والقطع المستدلّ به في هذا الفرع من قبيل القسم الثاني من الأقسام الأربعة المزبورة.

---

(١) جواهر الكلام: ج ١٦، ص ٢٢ ـ ٢٣.

انصراف الأمر بالإتمام والقصر إلى حال الأداء

ومنها: مسألة إناطة وجوب القصر والاتمام بحال الأداء، لا حال تعلّق الوجوب.

فقد استدل له صاحب الجواهر بالقطع الحاصل بقرينة أصالة الحقيقة ـ التي هي أصل ارتكازي عقلائي ـ المحققة لظهور المشتق في المتلبس في الحال ؛ حيث استدلّ صاحب الجواهر بالقطع بانصراف الأمر بالاتمام والقصر إلى الحاضر و المسافر حال أداءِ الصلاة ؛ ردّاً على من ادّعى ظهوره في حال وجوبها؛ حيث قال:

«واحتمال إرادة المسافر حال الوجوب أيضاً ـ لاينبغي أن يصغى إليه، للقطع بانصراف قولهم عليهم السلام: الحاضر يُتِمّ والمسافر يُقصِّر، إلى إرادة الحضور والسفر حال أداءِ الصلاة؛ لتحقق الموضوع الذي رتّب الشارع الحكمين عليه، بل هو حقيقة في نحو ذلك. فلو أريد منه من كان حاضراً أو مسافراً في الزمن السابق على زمن صدور الفعل كان مجازاً قطعاً ، كما هو واضحٌ»[1].

وهذا القطع حاصل بالتبادر الناشئ من الارتكاز العرفي العام. ويندرج في القسم الثاني من الأقسام الأربعة المزبورة آنفاً ؛ لرجوعه إلى تنقيح موضوع الحكم وهو المسافر والحاضر؛ حيث استدل صاحب الجواهر بالقطع بانصرافهما إلى ارادة الحاضر والمسافر حال الأداءِ.

لا دخل للفظ خاص في مفهوم الغناء

ومن ذلك ما جاءَ في كلام صاحب الجواهر من الاستدلال بالقطع لعدم مدخلية لفظ خاص في مفهوم الغناء و ماهيته؛ حيث علّل لذلك بقوله:

«للقطع بعدم مدخلية خصوص ألفاظ فيه؛ لما عرفت أنّه كيفية خاصّة للصوت بأيّ لفظ كان»[2].

---

(١) جواهر الكلام: ج ١٤، ص ٣٥٤.

(٢) المصدر: ج ٢٢، ص ٤٦.

والقطع في هذا الفرع وما قبله إنّما هو طريق إلى إثبات موضوع الحكم. فهو قطع طريقي كاشف عن تحقق موضوع الحكم، وحاصلٌ من الانسباق والتبادر. و مندرج في القسم الثاني من الأقسام الثلاثة المزبورة، وإن يكون دخيلاً في انعقاد الظهور للخطاب بالمآل. ومن هنا يشترك هذا القسم مع القسم الأوّل من هذه الجهة.

ولا يخفى أنّ فروع هذين القسمين لا ترتبط بالقطع المبحوث عنه في المقام، وإنّما ذكرناها لتوجيه ما جاءَ في كلمات الفقهاء من التعبير بالقطع في استدلالهم.

حرمة مقطوع الخمرية والنجاسة

ومن فروع القسم الثالث: ـ وهي الفروع التي أُخذ القطع في موضوعها ـ ما أفتى به صاحب الحدائق من حرمة مقطوع الخمرية والنجاسة.

فانّه ﷺ ـ بعد بيان مفصّل لاثبات ذلك ـ قال: «و بالجملة، فالعلم واليقين المتعلق بهذه الأحكام ليس عبارة عما توهموه من الاناطة بالواقع ونفس الأمر وإن لم يظهر للمكلّف. وإنّ متيقن النجاسة ليس إلّا عبارة عما وجد فيه النجاسة، حتى أنّه يصير ما عدا هذا الفرد ـ مما أخبر به المالك أو شهد به العدلان ـ مظنون النجاسة»[١].

وهذا القطع من قبيل القطع الموضوعي الصفتي. وموضوع التحريم في الحقيقة إنّما هو مقطوع الخمرية والنجاسة، بناءً على رأي هذا العَلَم.

منع القاضي عن العمل بعلمه في حقوق الله

ومنها: منع القاضي عن العمل بعلمه في حقوق الله، كما ذهب إليه ابن حمزة في الوسيلة[٢].

---

(١) الحدائق الناضرة: ج ٥، ص ٢٤٩.

(٢) الوسيلة: ص ٢١٨.

ونسبه في المسالك والرياض إلى الحلّي في السرائر[١]. ومرجع ذلك إلى منع العمل عن القطع بالموضوعات في مقام القضاء ـ بغير طريق البينات والأيمان ـ في حقوق الله.

عدم جواز الشهادة بالقطع عن غير حسٍّ

ومنها: عدم جواز الشهادة استناداً إلى البيّنة أو اليد، على قول بعض الفقهاء، كما أشار إليه الشيخ الأعظم بقوله:

«و من هذا الباب عدم جواز أداءِ الشهادة استناداً إلى البيّنة أو اليد ـ على قولٍ ـ وإن جاز تعويلُ الشاهد في عمل نفسه بهما اجماعاً ؛ لأنّ العلم بالمشهود به مأخوذٌ في مقام العمل على وجه الطريقية، بخلاف مقام أداء الشهادة إلّا أن يثبت من الخارج: أنّ كلّ ما يجوز العمل به من الطرق الشرعية يجوز الاستناد إليه في الشهادة ؛ كما يظهر من رواية حفص[٢] الواردة في جواز الاستناد إلى اليد»[٣].

ومرجع ذلك إلى أخذ القطع الحسي الوجداني في موضوع جواز الشهادة.

لو نذر التصدّق ما دام متيقّناً بحياة ولده

ومنها: ما لو نذر أن يتصدّق كل يوم بدرهم ما دام متيقناً بحياة ولده. فالقطع حينئذٍ أُخذ جزءاً لموضوع وجوب التصدق ولا يقوم مقامه الأمارة، بخلاف ما لو نذر التصدق ما دام حياة ولده، كما أشار إليه الشيخ الأنصارى بقوله: «وممّا ذكرنا يظهر أنّه لو نذر أحدٌ أن يتصدّق كلّ يوم بدرهم ما دام متيقّناً بحياة ولده، فانّه لايجب التصدّق عند الشك في الحياة لأجل استصحاب الحياة، بخلاف ما لو علّق النذر

---

(١) المسالك: ج ١٣ ص ٣٨٣ / والرياض: ج ١٣ ص ٥٩.
(٢) وسائل الشيعة: ج ١٨ ص ٢١٥ ح ٢. (٣) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٣٤.

بنفس الحياة، فانّه يكفي في الوجوب الاستصحاب»[١].

إلى غير ذلك من الفروع الكثيرة يجدها المتتبّع في مظانّها مما هو خارج عن حدّ الاحصاء في المقام.

وأمّا القسم الرابع: وهو القطع الطريقي المستدلّ به لاثبات التكليف أو نفيه، فمن قبيله القطع الحاصل بحكم العقل البديهي المستقل بحسن الأفعال أو قبحها، أو لزومها. وقد استدل به الفقهاء في مختلف الفروع الفقهية.

فمن هذه الفروع: ما يترتّب من الأحكام على قاعدتي البراءة والاحتياط العقليتين، وما ورد من العمومات الشرعية في ذلك إنّما هي إرشاد إلى حكم العقل بذلك.

ومن هذا القبيل حكم العقل بوجوب المقدّمة أو بالملازمة بين وجوبها وبين وجوب ذيها، وبالملازمة بين وجوب فعل شيءٍ وبين حرمة ضدّه العام؛ أي تركه.

ومن ذلك حكمه بقبح الظلم والمعصية وبلزوم الطاعة وحسن العدل والاحسان وغير ذلك من الواجبات والمحرّمات العقلية. فكلّ ما ورد من الشارع ـ من الأمر والنهي في خطاباته ـ إرشادٌ إلى ذلك.

وأيضاً من هذا القبيل ما حصل من القطع بالحكم الشرعي بسبب استقرار السيرة بين المتشرعة مع إحراز اتصاله بعصر المعصومين عليهم السلام، بل بعدم دليل على انقطاعها عن عصر الشارع. وكذا بسبب استقرار السيرة بين العقلاء مع إحراز اتصالها بعصر الشارع وعدم ردعه عنها. إلى غير ذلك من موارد القطع بحكم الشارع إذا حصل بأسباب متعارفة.

وقد رتّب الفقهاءُ على القطع الطريقي ـ بموارده المشار إليها ـ فروعاً كثيرة خارجة عن حدّ الاحصاء في المقام، ويجدها المتتبع في مظانّها.

---

(١) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٣٤.

أحكام القطع وآثاره

١ ـ قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي الطريقي.

٢ ـ قاعدة إناطة حجّية الأدلّة الشرعية بحصول العلم منها.

٣ ـ حكم القطع الذي من قبيل الجهل المركّب.

٤ ـ التطبيق الفقهي للجاهل المقصر.

٥ ـ أدلة قبح التجري ومناقشة الشيخ.

٦ ـ استدلال السيد الخوئي لعدم حرمة التجري عقلاً.

قيام الأمارات والأُصول مقام القطع

لا إشكال ولاخلاف في قيام الأمارات والأُصول الشرعية مقام القطع الطريقي. وأمّا القطع الموضوعي ـ وهو القطع المأخوذ في موضوع الحكم ـ، فقد صرّح الشيخ الأعظم قدس سره[1] بأنّه في قيام الأمارات مقامه يتبع لسان الخطاب الشرعي في كيفية أخذه. فان كان ظاهره أخذ القطع على نحو الطريقية؛ أي بما أنّه طريق إلى إثبات الموضوع بوصف طريقيته، تترتب عليه أحكام القطع الطريقي، وإن كان ظاهر

---

(١) حيث قال: «و يكون مأخوذاً في الموضوع وحكمه أنّه يَتّبع في اعتباره ـ مطلقاً أو على وجهٍ خاصّ ـ دليلَ ذلك الحكم الثابت الذي أُخذ العلم في موضوعه.

فقد يدلّ على ثبوت الحكم لشيءٍ بشرط العلم به بمعنى انكشافه للمكلّف من غير خصوصية للانكشاف كما في حكم العقل بحسن إتيان ما قطع العبد بكونه مطلوباً لمولاه وقبح ما يقطع بكونه مبغوضاً فانّ مدخليّة القطع بالمطلوبية أو المبغوضية في صيرورة الفعل حسناً أو قبيحاً عند العقل لا يختصّ ببعض أفراده». / فرائد الأُصول: ج ١، ص ٣١ ـ ٣٢.

الخطاب أخذ القطع في موضوع الحكم بما أنّه صفة نفسانية في مقابل الظنّ، كأخذه في عدد الركعات الثنائية والثلاثية والأوليين من الرباعية، فلا يقوم الظن مقامه ولو كانت من الأمارات المعتبرة.

قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي الطريقي

وقد وقع الخلاف في قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقية، فذهب الشيخ الأعظم إلى قيامها مقامه ـ كما أشرنا إليه آنفاً ـ، وتبعه المحقق النائيني، وقال صاحب الكفاية بعدمها.

فانّه ﷺ ـ بعد ما صرّح بعدم قيام الأمارات مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفتية ـ، قال: «و منه قد انقدح عدم قيامها بذلك الدليل مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الكشف»[1].

وحاصل تعليله لذلك: إنّ لسان دليل اعتبار الأمارة تنزيلها منزلة القطع من حيث الطريقية إلى الواقع. فالقطع ـ المنزَّل عليه ـ ملحوظ في لسان دليل التنزيل على نحو الآلية والطريقية إلى الواقع. والقطع المأخوذ في الموضوع ـ ولو على وجه الطريقية ـ ملحوظ باللحاظ الاستقلالي، فلا يمكن لحاظه في لسان دليل التنزيل؛ نظراً إلى استلزامه الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي[2].

---

(١) كفاية الأُصول: ج ٢، ص ٢٠.

(٢) قال ﷺ في تعليل ذلك: «فانّ الدليل الدالّ على إلغاء الاحتمال لايكاد يكفي إلّا بأحد التنزيلين؛ حيث لابدّ في كلّ تنزيل منهما من لحاظ المنزَّل والمنزَّل عليه. ولحاظهما في أحدهما آليّ وفي الآخر استقلالي؛ بداهة أنّ النظر في حجيته وتنزيله منزلة القطع في طريقيّته في الحقيقة إلى الواقع ومؤدّى الطريق، وفي كونه بمنزلته في دخله في الموضوع إلى أنفسهما. ولايكاد يمكن الجمع بينهما نعم لوكان في البين ما بمفهومه جامع بينهما يمكن أن يكون دليلاً على التنزيلين. والمفروض أنّه ليس فلا يكون دليلاً على التنزيل إلّا بذاك اللحاظ الآليّ، فيكون حجّة موجبة لتنجّز متعلّقه وصحّة العقوبة على مخالفته في صورتي اصابته وخطائه ←

وأشكل عليه السيد الخوئي[1] بما حاصله: أنّ مصبّ تعليله ومحطّ إشكاله

← بناء على استحقاق المتجرّى أو بذلك اللحاظ الآخر الاستقلالي فيكون مثله في دخله في الموضوع و ترتيب ما له عليه من الحكم الشرعي.

لا يقال: على هذا لايكون دليلاً على أحد التنزيلين ما لم يكن هناك قرينة في البين.

فانّه يقال: لا إشكال في كونه دليلاً على حجيّته فانّ ظهوره في أنّه بحسب اللحاظ الآلي ممّا لاريب فيه ولا شبهة تعتريه وإنّما يحتاج تنزيله بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالي من نصب دلالةٍ عليه فتأمّل في المقام فانّه دقيق ومزال الأقدام للأعلام.

ولايخفى أنّه لولا ذلك لأمكن أن يقوم الطريق بدليل واحد دال على الغاء احتمال خلافه مقام القطع بتمام أقسامه، ولوفيما أخذ في الموضوع على نحو الصّفتية كان تمامه أو قيده وبه قوامه.

فتلخّص بما ذكرنا أنّ الامارة لا تقوم بدليل اعتبارها إلّا مقام ما ليس مأخوذاً في الموضوع أصلاً». كفاية الأُصول: ج ٢، ص ٢١ ـ ٢٢.

(١) فانه ﷺ بعد تحرير كلام صاحب الكفاية قال: «و فيه أنّ تنزيل مؤدى الامارة منزلة الواقع مبنى على ما صرح به غير مرة مضافاً في باب الأمارات ، وهذا المسلك مناف لما التزمه صاحب الكفاية ﷺ من أنّ المجعول في باب الأمارات هو المنجزية والمعذرية على ما صرح به غير مرة مضافاً إلى أنّه فاسد في أصله ثبوتاً، وعدم مساعدة الدليل عليه إثباتاً. أمّا الأوّل: فلاستلزامه التصويب الباطل. وأمّا الثاني فلان أدلّة حجّية الأمارات ـ وعمدتها سيرة العقلاء ـ لا دلالة لها على جعل الحكم مطابقاً لمؤدّى الأمارات أصلاً وسيجيء الكلام فيه مفصلاً إن شاء الله تعالى.

وأمّا بناء على ما اختاره صاحب الكفاية من أنّ المجعول في باب الأمارات هو المنجزية والمعذرية، فلايلزم من تنزيلها منزلة القطع الجمع بين اللحاظين الآلي والاستقلالي، بل لزم لحاظ واحد استقلالي، إذ لا يكون هناك تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فلا يكون إلّا تنزيل واحد، وهو تنزيل الأمارة منزلة القطع، غاية الأمر أن التنزيل إنّما هو باعتبار خصوص الأثر العقلي للقطع من التنجيز والتعذير، أو باعتبار مطلق الاثر وإطلاق أدلة التنزيل يشمل كلا الحكمين العقلي والشرعي.

وكذا الحال على القول بأن المجعول في باب الأمارات هو الطريقية والكاشفية بالغاء احتمال الخلاف، وإن شئت فعبّر عنه بتتميم الكشف، باعتبار إنّ الأمارات كانت كاشفة ناقصة، فاعتبرها الشارع الامارة كاشفة تامة عن الواقع تترتب آثار الواقع لا محالة، إذ الواقع قد انكشف بالتعبد الشرعي، فلابد من ترتيب آثاره، فتترتب آثار نفس القطع ـ أي الحكم المأخوذ في موضوعه القطع ـ بالأولوية، إذ ترتيب آثار المقطوع على مؤدى الأمارة إنّما هو لتنزيل ←

على الشيخ إنّما هو لحاظ الآلية في التنزيل. وأنّ مسلك التنزيل المزبور ـ وهو تنزيل مؤدّى الامارة منزلة الواقع ـ مبنيٌ على القول بالسببية المستلزم للتصويب الباطل في نفسه المخالف لسيرة العقلاء. مع أنّ هذا المبنا مخالف لما بنى عليه صاحب الكفاية من أنّ المجعول بدليل اعتبار الأمارات إنّما هو المنجزية والمعذرية. وبناءً على هذا المسلك لايلزم من دليل اعتبار الأمارة ـ في دلالتها على قيام الأمارة مقام القطع ـ الجمع بين اللحاظين.

والسرّ فيه: أنّه بناءً على ذلك ليس مفاد أدلّة اعتبار الأمارات تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع، بل هو تنزيل الأمارة منزلة القطع، غاية الأمر يكون التنزيل بلحاظ آثاره العقلية من المنجزية والمعذرية، أو الشرعية وهي ثبوت الحكم الشرعي نفسه. وإطلاق التنزيل يقتضي ترتُّب مطلق الآثار.

وكذلك الأمر بناءً على القول بأنّ المجعول في باب الأمارات هو الكاشفية والطريقية بالغاء احتمال الخلاف من باب تتميم الكشف ؛ فان إطلاق دليل التنزيل حينئذٍ أيضاً يقتضي ترتب جميع آثار الواقع من الحكم والتنجيز والتعذير، بل يقتضي ترتيب آثار القطع الموضوعي بالفحوى ؛ لأنّ المنزّل عليه حينئذٍ نفس القطع.

ولكن يرد على هذا العَلَم:

أوّلاً: أنّه لا يتصوّر التنزيل في التصويب بناءً على تفسيره بخلوّ الواقع عن أيّ حكم ـ غير ما أدّاه الأمارة ـ؛ لعدم وجود للمنزّل عليه حينئذٍ.

وثانياً: أنّ فائدة تنزيل مؤدّى الأمارة منزلة الواقع المعذرية عند الخطأ، فكيف يلزم التصويب من التنزيل.

ولكن التحقيق في ردّ كلام المحقق الخراساني: أنّ دلالة الدليل على اعتبار

← الأمارة منزلة القطع، فيترتب اثر نفس القطع لأجل هذا التنزيل بطريق أولى». / مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٣٦.

الأمارة، وإن يستدعى لحاظ الآلية في القطع بتنزيل الأمارة منزلة القطع بماله من الكاشفية، إلّا أنّه لا فرق في ذلك بين القطع الطريقي المحض وبين الموضوعي الطريقي. لأنّ في كل منهما لوحظ القطع كاشفاً. وأمّا لحاظ الموضوعية والاستقلالية فانّما هو في دليل أخذ القطع في موضوع الحكم. وأمّا الطريقية فيه إنّما تستفاد من طبع القطع وذاته فيما لم يدل الدليل على اختصاصه بالحاصل منه بسبب خاص.

هذا كله من حيث إثبات الحكم بالقطع. وأمّا من حيث إثبات الموضوع به، فدائماً يكون إثبات الموضوع بالقطع الطريقي، بلا فرق بين ذات الموضوع أو المأخوذ فيه القطع، إلّا أنّ في الأوّل يتصور كشف الخلاف دون الثاني. والكلام فيه من حيث قيام الأمارات مقام القطع عين ما سبق في القطع بالحكم.

قاعدة إناطة حجّية الأدلة الشرعية بحصول العلم منها

لايخفى أنّ وجه قيام الأمارات مقام القطع الطريقي استناد اعتبارها إلى الأدلّة القطعية، كأدلّة اعتبار خبر الواحد ؛ لانتهاء حجيته واستناد اعتباره. إما إلى بناءِ العقلاء وسيرتهم القطعية الممضاة بالنصوص المعتبرة، مع كفاية مجرد عدم الردع في إمضائها، وإمّا إلى النصوص المتظافرة القطعية السند والدلالة.

ولاريب في أنّ مقتضى الأصل عند الشك في الاعتبار عدم الحجّية ؛ لأنّ الحجّية الشرعية بحاجة في إثباتها إلى دليل من قِبَل الشارع.

وعلى هذا الأساس فالمناط في حجّية الأدلة الشرعية حصول العلم منها بالحكم ؛ إمّا بلا واسطة كالنصوص قطعية الدلالة والسند، من صريح الكتاب والنصوص المتواترة، وإمّا مع الواسطة كالنصوص ظنّية الدلالة، وإن كانت

قطعية السند؛ لانتهاء دلالتها إلى دليل حجّية الظواهر؛ حيث جرت السيرة القطعية العقلائية على الأخذ والاحتجاج بظواهر الكلام فيما بينهم، وقد أمضاه الشارع والمتشرّعة بسلوك هذا المسلك وعدم ورود ما يدل على ردعها منه.

وقد أشار إلى هذه القاعدة في هداية المسترشدين؛ حيث قال: «إنّ مدار حجّية الأدلّة الشرعية حصول العلم منها واليقين دون مجرّد الظنّ والتخمين، سواء كانت مفيدة للعلم ابتداءً أو بواسطة أو وسائط، فلا عبرة بما إذا حصل منها الظنّ من حيث هو ظنّ من دون انتهائه إلى اليقين»[1].

ثم استدل لذلك بالعقل والنقل.

أمّا العقل فلاستقلاله بوجوب تحصيل العلم والقطع بالمؤمّن من العقاب الأخروي المحتمل. ولا يتحقق ذلك إلّا بحصول العلم بالحكم من الأدلّة. وأمّا النقل فلدلالة آيات الكتاب على النهي عن اتباع الظنّ.

قال: «و يدلّ عليه العقل والنقل، إذ من البيّن استقلال العقل في إيجاب دفع الضرر عن النّفس سيّما المضارّ الأُخرويّة لعظمها ودوامها، فلا بدّ من تحصيل الاطمئنان بارتفاعها والأمن من ترتّبها، ولا يحصل ذلك بمجرّد الظنّ، لقيام الاحتمال الباعث على الخوف، وأنّ الأخذ بطريق الظنّ ممّا يغلب فيه عدم الانطباق ويكثر فيه الخطأ فلا يؤمن مع الأخذ به من ترتّب الضرر.

كيف؟ ولو لا ذلك لما قامت الحجّة للأنبياء على الرعيّة، إذ بمجرّد ادّعاء النبوّة ودعوى إقامة المعجزة لا يحصل إلّا خوف الضرر مع المخالفة وعدم الاستكشاف عن حقيقة حاله، فلو لا حكم العقل إذن بوجوب ذلك لجاز لهم عدم الالتفات إلى كلامه وترك الظنّ مع معجزته فلا يتمّ الحجّة عليهم. والحاصل أنّ ذلك من الأُمور الواضحة التي تشهد بها الفطرة السليمة على سبيل الوضوح. ثم

---

(١) هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٣٢١.

إنّ في عدّة من الآيات الكريمة دلالة عليه على ما قررناه من المنع من الأخذ بالظنّ كذلك. وفي عدّة من الآيات الكريمة دلالة عليه».[١]

ويمكن تقريب الاستدلال ببيان آخر، وهو أنّ الحجّة تارة: على ثبوت التكليف، وأُخرى: على سقوطه بحصول الامتثال وإجزائه. وفي كلتا الصورتين لا بدّ من إفادتها العلم والقطع.

أمّا في ثبوت التكليف، فلعدم جواز الاسناد إلى الله بغير علم، كما قال تعالى: «لا تقف ما ليس لك به علمٌ» [٢] وقوله: «قل آلله أذن لكم أم على الله تفترون»[٣]، وغيرهما من نصوص الكتاب والسنّة.

وأمّا سقوط التكليف، فلحكم العقل بوجوب تحصيل الفراغ اليقيني من التكليف ووجوب تحصيل المؤمّن من العقاب المحتمل كما قلنا.

تحصّل مما بيّناه أُمورٌ:

١ ـ لا إشكال ولا خلاف في قيام الأمارات مقام القطع الطريقي. أمّا القطع الموضوعي، فصرّح الشيخ بأنه في ذلك يتبع لسان دليل أخذه في الموضوع، فان دلّ على أخذه بما أنّه كاشف تقوم الأمارات مقامه، وإلّا فلا. وتبعه النائيني ﷺ.

٢ ـ خالف صاحب الكفاية قيامها مقام القطع الموضوعي الطريقي؛ معلّلاً بأنه مستلزم للجمع بين لحاظي الآلية والاستقلالية؛ لابتناء دلالة دليل الاعتبار ـ على إلغاء احتمال الخلاف عن مؤدّى الامارة ـ على تنزيل الأمارات منزلة القطع الموضوعي الطريقي. ولازم ذلك اجتماع لحاظ الموضوعية والطريقية في التنزيل.

فالتنزيل دائماً يكون منزلة القطع الطريقي بلحاظ الآلية. وأمّا تنزيله منزلة الموضوعي بحاجة إلى الدليل.

٣ ـ وأشكل عليه الخوئي بأنّ مصبّ تعليله لحاظ الآلية بتنزيل مؤدّى

---

(١) هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٣٢١. (٢) الاسراء: ٣٦. (٣) يونس: ٥٩.

الامارة منزلة القطع بما أنّه طريق إلى الواقع وهو لا يلائم مبنا صاحب الكفاية، من كون مفاد دليل الاعتبار جعل التنجيز والتعذير للأمارة ؛ لاقتضائه تنزيل الأمارة نفسها منزلة القطع، لا تنزيل مؤدّى الأمارة منزلة الواقع. ولازم مبناه ترتيب آثار القطع ـ المنزّل عليه ـ بالتنزيل، من الآثار الشرعية كالمنجزية والمعذرية، والعقلية وهي ثبوت الحكم الشرعي.

وكذلك بناءً على كون المجعول بدليل الاعتبار الطريقية بالغاء احتمال الخلاف من باب تتميم الكشف فاطلاق دليل التنزيل حينئذٍ يقتضي ترتّب جميع آثار القطع.

هذا مع أنّ توجيه مدلول دليل الاعتبار بتنزيل مؤدّى الأمارة منزلة الواقع يستلزم التصويب.

٤ ـ يرد على السيد الخوئي أنّ التصويب بناءً على تفسيره بخلوّ الواقع عن حكم ـ غير ما أدّاه الأمارة ـ لا يتصور فيه تنزيل ؛ لعدم وجود للمنزّل عليه حينئذٍ.

هذا، مع أنّ فائدة تنزيل مؤدّى الامارة المعذرية عند الخطأ فكيف يلزم التصويب من التنزيل.

٥ ـ المناط في حجّية الأدلّة الشرعية حصول العلم بها ولو بالواسطة، بدليل العقل والشرع، بلا فرق بين ثبوت التكليف وبين سقوطه.

حكم القطع الذي كان من قبيل الجهل المركّب

يستفاد من كلمات الفقهاء أنّ القطع والاعتقاد إذا كان من قبيل الجهل المركّب ـ ؛ بأن لا يحتمل خلاف ما ارتكز في ذهنه ـ يكون القاطع من قبيل الجاهل القاصر، وأنّ في حكم الجاهل لابد من التفصيل بين القاصر والمقصّر.

وكذا ألحقوا بالقاصر مطلق الجاهل وإن لم يكن من قبيل القاطع المعتقد الذي لايحتمل خلاف ما ارتكز في ذهنه ؛ بأن لم يكن في صفحة ذهنه حكم المسألة وكان خالي الذهن ـ المعبّر عنه بالغافل المحض ـ مطلقاً حتى عن احتمال الحكم.

وينبغي في المقام عقد البحث تارة: في تحديد القصور والتقصير وتعريف الجاهل القاصر والمقصر. واُخرى: في حكم الجاهل القاصر بأقسامه.

وأمّا حكم الجاهل المقصر، فلا ربط له بالمقام؛ لعدم دخوله في القاطع بأيّ وجهٍ.

فالكلام في مقامين: أمّا في المقام الأوّل: فينبغى عقد الكلام في ملاك الفرق بين الجاهل القاصر بقسميه المزبور ـ وبين الجاهل المقصر. ولهذا البحث أهمية خطيرة ؛ نظراً إلى ما في بعض مصاديق الجاهل القاصر والمقصّر من الخفاء والخلاف.

ومحطّ الكلام في الحقيقة تنقيح ملاك القصور والتقصير ؛ بأنّ الملاك في الجهل القصوري هل هو مجرد عدم احتمال الخلاف حين العمل أو لا؟ بل يعتبر فيه أيضاً عدم التقصير في تعلّم ذلك الحكم المجهول مع احتماله فيما سبق عن حين العمل.

وعليه فمن كان يحتمل سابقاً ثبوت ذلك الحكم المجهول في بُرهة من الزمان، ولكن توانى وتهاون في تعلّمه، حتى عرضت عليه الغفلة، فانجرّ ذلك إلى عدم احتمال ذلك الحكم حين العمل، يكون من قبيل الجاهل المقصّر، وإن كان حين العمل غافلاً لايحتمل ذلك الحكم أصلاً ؛ لأنّ التكليف وإن يمتنع في حال الغفلة، إلّا أنّه من قبيل الامتناع بالاختيار، وهو لا ينافي الاختيار عقلاً وعرفاً.

نظرة إلى كلمات الفقهاء

ينبغي في المقام نظرة إلى كلمات الفقهاء.

يظهر من بعض كلمات صاحب العروة أنّ الملاك في ترتب حكم الجهل القصورى عروض الغفلة حين العمل ؛ نظراً إلى تمشّي قصد القربة حينئذٍ. فكأنّه ﷺ جعل الملاك في ترتب حكم الجاهل القاصر تمشّي قصد القربة منه، ومن هنا حكم بالحاق الجاهل المقصّر إلى الجاهل القاصر في الحكم إذا تمشّىٰ منه قصد القربة.

قال ﷺ: «و أمّا الجاهل القاصر أو المقصّر الذي كان غافلاً حين العمل وحصل منه قصد القربة، فان كان مطابقاً لفتوى المجتهد الذي قلّده بعد ذلك كان صحيحاً»[١].

ويظهر من السيد الخوئى أنّ الجاهل القاصر من كان جهله عن عذر من أجل وجود المؤمّن كأصل البراءة النافية للتكليف المانعة من تنجزه.

قال ﷺ: «الجاهل القاصر ؛ أي فيمن كان جهله عذراً له لعدم تنجز الواقع عليه من جهة وجود المؤمّن الشرعي كما في الشبهات الموضوعية البدوية أو الحكمية بعد الفحص ؛ لجريان البراءة حينئذٍ واتصاف الفعل بالحلية الظاهرية، فهو معذور في جهله»[٢].

وقال في توجيه عدم عقاب الجاهل:

«لاينبغي التردد في أنّ الجاهل القاصر لايستحق العقاب على شي من أعماله، سواء أكانت مطابقة للواقع أم مخالفة له، كما إذا استند إلى أمارة شرعية أو فتوى من يجوز تقليده وكانتا مخالفتين للواقع. وذلك لقصوره وقتئذ؛ لاستناده في أعماله إلى الحجّة الشرعية»[٣]. ويُعلم من كلامه هذا أنّ ملاك القصور الاستناد في العمل إلى حجّة شرعية.

---

(١) العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٢.

(٢) مستند العروة الوثقى: ج ٢، ص ١٦.

(٣) التنقيح: ج ١، ص ١٩٥.

ونظير ذلك ما قال في حكم من صلّى في النجس جاهلاً بالحكم: «إنّ الجهل قد يكون عذراً للمكلف حال جهله، كما في الجاهل القاصر. ومن أظهر مصاديقه المخطئ من المجتهدين؛ حيث إنّ المجتهد إذا فحص عن الدليل على نجاسة بول الخشاشيف ـ مثلاً ـ، ولم يظفر بما يدلّ على طهارته أو نجاسته، فبنى على طهارته لقاعدة الطهارة، وصلى في الثوب الذي أصابه بول الخشاف زمناً طويلاً أو قصيراً، ثم بعد ذلك ظفر على دليل نجاسته... وقد لايكون الجهل عذراً للمكلف؛ لاستناده إلى تقصيره عن السؤال أو عدم فحصه عن الدليل ويعبر عنه بالجاهل المقصر»[1].

ويفهم من كلامه هذا عدم انحصار ملاك الجاهل القاصر في كون جهله بالواقع لأجل وجود المؤمّن، بل إنّما ذلك من أظهر مصاديقه.

مقتضى التحقيق في المقام

ومقتضى التحقيق أنّ الجاهل القاصر والمقصّر، والقصور والتقصير من العناوين العرفية المحضة وبحاجة في التحديد والتنقيح إلى التدقيق العرفي؛ لأنّ المرجع المحكّم في تشخيص عنوانهما ومصداقهما نظر أهل العرف.

ثم إنّ ههنا عناصر ثلاثة يحتمل دخلها في صدق القصور والتقصير تدور مدار أُمور ثلاثة:

أحدها: أهمية الحكم وخطورته.

ثانيها: كثرة الابتلاء.

ثالثها: مبالاة المكلّف وعدم مبالاته.

فانّ ذلك كله دخيل في صدق التقصير عرفاً؛ بمعنى أنّه لو كان جهل

---

(١) التنقيح: ج ٢/ ٣، (كتاب الصلاة) ص ٣٤٢.

المكلّف لعدم اهتمامه ومبالاته بالوظيفة الشرعية يراه العرف مقصّراً في جهله. وذلك إنّما يكون في الأحكام المهمّة الخطيرة وكثيرة الابتلاء، فرب جاهل لايراه العرف مقصّراً ؛ نظراً إلى عدم كون الحكم من أركان الدين ولا مما أمر الشارع بالاحتياط فيه كأحكام الفروج والدماء، ولا من اسمى الفرائض، أو لقلّة الابتلاء به؛ حيث يوجب ذلك الغفلة عن تعلّم ذلك الحكم عادةً.

والمتحصّل من مجموع الكلام أنّ الجاهل القاصر يمكن تقسيمه إلى أربعة أقسام.

١ ـ القاطع الذي كان قطعه وعلمه خلاف الواقع، ويعبر عنه بالجاهل المركّب.

٢ ـ من قامت عنده الحجّة الشرعية والأمارة المعتبرة على ثبوت التكليف أو على نفيه، بعد الفحص واستفراغ الوسع واليأس عن الظفر بالدليل، مع احتمال خلاف ما ثبت عنده. والفرق بين هذا القسم وبين ما قبله، أنّ الجاهل في هذا القسم يحتمل الخلاف، إلّا أنّه حصَّل المؤمن بالحجة الشرعية. ولكن في القسم الأوّل لايحتمل الخلاف بمقتضى قطعه. ولابد من فرض كون معلومهما كليهما مخالفاً للواقع بكشف الخلاف، وإلّا لا يتصوّر الجاهل بالحكم، فضلاً عن كونه قاصراً.

٣ ـ الغافل المحض الذي هو جاهل بالمرّة ولايعلم الحكم ولايحتمل ثبوت حكم إلزامي من حرمة أو وجوب أو شرطية أو مانعية. ومن هنا لايلتفت إلى جهله، لا لقطعه بالحكم، كالقسم الأوّل بل لعدم احتمال ثبوت حكم للشارع في المسألة. وذلك مثل كثير من العوام الخالى الذهن عن أحكام الشارع. وبذلك يفترق هذا القسم عن القسم الأوّل، كما يفترق بذلك عن القسم الثاني؛ نظراً إلى كون قصور الجاهل حينئذٍ تحصيل المؤمّن بالحجة الشرعية، مع احتماله الخلاف.

٤ ـ الجاهل الملتفت إلى جهله المحتمل لثبوت التكليف الذي لا يتمكّن من تحصيل العلم.

أمّا ملاكات القصور في الجاهل القاصر خمسة، وهي:

١ ـ الغفلة حين العمل ؛ بأن لايحتمل ثبوت حكم في المسألة بالمرَّة، كما في الغافل المحض.

٢ ـ عدم احتمال الخلاف ؛ بأن قُطع بالحكم، بحيث لايحتمل خلافه، كالجاهل المركّب.

٣ ـ تحصيل المؤمّن من العقاب بالحجّة الشرعية بالاجتهاد واستفراغ الوسع، كما في المجتهد المخطئ، أو بتعلّم فتوى المجتهد كما في مقلِّد المجتهد المخطئ، أو المقلِّد المخطئ في تعلّم فتوى مقلَّده.

٤ ـ عدم التمكن من تحصيل العلم ورفع الجهل، وإن كان جاهلاً بسيطاً ملتفتاً إلى جهله.

٥ ـ المبالاة وعدمها ؛ حيث لايرتاب أهل العرف في تقصير من ترك التعلّم لعدم مبالاته بالشرع، كما لا يرى من تركه لعذر ـ لا لعدم مبالاته ـ مقصّراً.

وأمّا كثرة الابتلاء وقلّته ليستا من ملاكات التقصير أو القصور في الجهل وإن تلازم كثرة الابتلاء التقصير في الجهل غالباً، كما أنّ قلّة الابتلاء وندرته تلازم القصور في الجهل عادة؛ نظراً إلى تأثير ندور الابتلاء في الذهول وعروض الغفلة ومحو صورة المسألة وحكمها عن صفحة الذهن. ولكن ليس ذلك ملاكاً للقصور في الجهل، بل ملازم له غالباً.

بل إنّما الملاك في القصور الغفلة وعدم احتمال ثبوت الحكم، أو عدم احتمال الخلاف، إذا لم ينشأ هذه الحالة من تقصيره في الفحص والتعلّم. وإلّا يراه العرف من قبيل الامتناع بالاختيار الذي لاينافي الاختيار، ولايمنع من

استناد الغفلة إلى اختياره وتقصيره.

وأمّا أهمية الحكم عند الشارع وعدمها فلا مساس لها بتقصير المكلّف وقصوره في تعلم الحكم.

هذا في تحديد الجهل القصوري والجهل التقصيري والتمييز بين الجاهل القاصر والمقصر.

وأمّا حكمهما، فالجهل تارة في الحكم وأُخرى: في الموضوع. والجهل في الحكم تارة: في التكليفيات، وأُخرى: في الوضعيات، والوضعيات تنقسم إلى موجبات الضمان وإلى غيرها من الصحّة والبطلان والمانعية والشرطية والجزئية وغيرها.

وليس هاهنا محلّ البحث عن حكم الجاهل القاصر؛ فانّ المتكفّل للبحث عنه إنّما هو علم الفقه.

تحصل مما بيّناه أُمور:

١ ـ مقتضى التحقيق أنّ الجاهل القاصر والمقصّر، والقصور والتقصير من العناوين العرفية المحضة والمرجع المحكّم في تشخيصهما وصدق عنوانهما إنّما هو العرف.

٢ ـ هاهنا ثلاثة عناصر يُحتمل دخلها في صدق التقصير:

ا ـ أهمية الحكم، ب ـ كثرة الابتلاة ج ـ عدم المبالاة.

ومقتضى التحقيق دخل الثالث دون الأوّليين.

٣ ـ يمكن تقسيم الجاهل القاصر إلى أربعة أقسام، وهي:

ا ـ القاطع بخلاف الواقع على نحو الجهل المركّب.

ب ـ المخطئ من المجتهدين، الذي حصّل المؤمّن والحجّة الشرعية على الحكم.

وإنّما يتصور ويثبت كون هذين القسمين جاهلاً ؛ بكشف الخلاف.

ج ـ الغافل المحض الذي هو جاهلٌ بالمرّة ؛ لعدم احتماله ثبوت الحكم في محلّ ابتلائه، ولا يلتفت إلى جهله لأجل الغفلة، لا لأجل القطع بالخلاف كالقسم الأوّل.

د ـ الجاهل الملتفت إلى جهله لاحتمال ثبوت الحكم أو احتمال خلاف ما ارتكز في ذهنه، ولكن لايتمكن من تحصيل العلم.

٤ ـ ملاكات القصور في الجاهل القاصر خمسة، وهي:

ا ـ الغفلة حين العمل في الغافل المحض.

ب ـ عدم احتمال الخلاف في القاطع بخلاف الواقع على نحو الجهل المركّب.

ج ـ تحصيل المؤمّن من العقاب وإقامة الحجّة الشرعية للمخطئ من المجتهدين.

د ـ عدم التمكن من تحصيل العلم في الجاهل الملتفت.

هـ ـ المبالاة ؛ بأن لايكون جهله لأجل عدم المبالاة، وإلّا فهو مقصّر.

٥ ـ يفترق حكم الجاهل القاصر في الموضوعات والأحكام، وفي التكليفيات و الوضعيات ومحلّه في الفقه.

التطبيق الفقهي للجاهل القاصر والمقصر

وقد رتب الفقهاء على الجهل القصوري والتقصيري فروعاً وأحكاماً في الفقه.

منها: بطلان عمل الجاهل المقصر دون القاصر.

قال السيد في العروة: «عمل الجاهل القاصر الملتفت باطل وإن كان مطابقاً للواقع وأمّا الجاهل القاصر أو المقصّر الذي كان غافلاً حين العمل وحصل منه قصد القربة، فان كان مطابقاً لفتوى المجتهد الذي قلّده بعد ذلك كان صحيحاً

والأحوط مع ذلك مطابقته لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حين العمل»[١].

حاصل كلامه بطلان عمل الجاهل المقصّر مطلقاً، وإن طابق الواقع، وصحّة عمل الجاهل القاصر لو طابق الحجّة.

وقد عقد السيد الخوئي الكلام في مقامين:

أحدهما: في استحقاق الجاهل العقاب، ففصّل في ذلك بين الجاهل القاصر وبين الجاهل المقصّر، فحكم بعدم استحقاق القاصر للعقاب مطلقاً وباستحقاق المقصّر للعقاب مطلقاً وإن كان عمله مطابقاً للواقع، لكون عمله حينئذٍ من التجرّي القبيح[٢].

ثانيهما: من حيث الصحّة والفساد. وبحث عن ذلك مفصّلاً واستنتج في نهاية الشوط صحّة اعمال الجاهل المقصّر ـ كالقاصر ـ إذا طابق الواقع أو الحجّة المعتبرة.

قال: «إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الماتن ذهب إلى بطلان عمل الجاهل المقصر الملتفت وإن كان مطابقاً للواقع، والظاهر أنّه استند في ذلك إلى أن المقصر الملتفت لا يتمشى منه قصد التقرب في عباداته وذلك بقرينة قوله عند الحكم بصحة عمل الجاهل القاصر أو المقصر الغافل: وحصل منه قصد القربة.

والصحيح أنّ عمل الجاهل المقصر كالقاصر محكوم بالصحة ملتفتاً كان أم لم يكن إذا كان مطابقاً للواقع وذلك أمّا في التوصليات فلأجل أن الأُمور التوصلية لايعتبر فيها غير الإتيان بها مطابقة للواقع، والمفروض أنّ المقصر أو غيره أتى بما أتى به مطابقاً للواقع.

وأمّا في العبادات فلان العبادة كالواجب التوصّلي وإنّما تفترقان في أنّ

---

(١) العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٢.

(٢) راجع التنقيح: ج ١، ص ١٩٥ ـ ١٩٦.

العبادة زائداً على لزوم اتيانها بذاتها يعتبر اضافتها إلى المولى جل شأنه نحو اضافة، وهذا أمر ممكن الصدور من الجاهل أو غير ملتف فظاهر، وأمّا الملتفت فلانه إذا أتى بها برجاء أنّها مما أمر به الله سبحانه تحققت به الاضافة نحوه، فاذا كانت مطابقة للواقع كما هو مفروض الكلام وقعت صحيحة لا محالة.

نعم الذي لايتمكن منه الجاهل الملتفت إنّما هو الجزم بأن ما يأتى به مأمور به من الله لتردده وعدم علمه بذلك بحيث لو اتى به جازماً بأنه مأمور بـه فـي الشريعة المقدسة فقد شرع. إلّا أنا قد اسبقنا عند التكلم على مشروعية الاحتياط أن الجزم بالنية غير معتبر في صحّة العبادات وأن الإتيان بها برجاء أن لايكون تاركاً للعبادة على تقدير وجوبها في الواقع يكفى في صحتها وسقوط أمـرها وامتثاله إذا كانت مـطابقة للـواقـع، وهـذا يـبتنى عـلى مسألة جـواز الامـتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي وتحصيل العلم بالمأمور بـه وقـد اسمعناك جوازه فراجع.

اذاً لا موجب للحكم ببطلان عمل الجـاهل المـقصر المـلتفت إذا انكشـفت مطابقته للواقع.

نعم ذكر شيخنا الأنصارىﷺ أن ظاهر كلام السيد الرضـىﷺ فـي مسألة الجاهل بوجوب القصر وظاهر تقرير أخيه السيد المرتضىﷺ ثبوت الإجـماع على بطلان صلاة من لايعلم أحكامها. إلّا أنّه غير صالح للاستدلال به وذلك لأنّه من الإجماع المنقول الذي لا نقول باعتباره فالاجماع غير محقق في نفسه، وعلى تقدير تحققه لم يحرز أنّه اجماع تعبّدي كاشف عن قول المعصومﷺ لاحتمال استناد المجمعين إلى عدم تمشي قصد القربة من الجاهل الملتفت، أو إلى اعتبار الجزم بالنية في العبادات أو غير ذلك من الوجوه.

نعم لاينبغي التأمّل في أنّ عمل الجاهل محكوم بالبطلان في مرحلة الظاهر

لدى العقل ما لم ينكشف مطابقته للواقع لأنّ العقل لا يكتفى بما أتى به الجاهل مع التردد في صحته ومطابقته للواقع، لأنّ العلم بالاشتغال اليقيني يستدعى البراءة اليقينية إلّا أنّه حكم عقلي في مرحلة الظاهر ويرتفع إذا انكشفت مطابقة ما أتى به الجاهل للواقع والمتلخص أن عمل الجاهل القاصر والمقصر الملتفت وغير الملتفت في الحكم سواء.

ثم إن انكشاف المطابقة للواقع قد يكون وجدانياً وهذا من القلة بمكان، لأنّه لايتفق للعامي العلم الوجداني بمطابقة عمله للواقع إلّا في الضروريات والقطعيات والمسائل الواضحة وهي قليلة في الغاية. وقد يكون بالتعبد وهو الأكثر»[1].

حكم قطع الوسواسي

سبق آنفاً أنّ للشارع أن يمنع من العمل بالقطع الحاصل من أسباب غير متعارفة. ومرجعه إلى إعدام موضوع حكم العقل بوجوب الطاعة. وهو الأمر والنهي؛ فانّ منع الشارع عن العمل بالقطع في قوّة إخباره عن عدم كون المقطوع أمراً أو نهياً أو أيّ حكم شرعي. فحينئذٍ لا ملاك للعقل للحكم بوجوب العمل بالقطع أو حسنه، لو لم يحكم بقبحه؛ لنهي الشارع عن العمل به.

ومن هذا القبيل قطع الوسواسي. ومن هنا أفتى السيد اليزدي بقوله: «لا اعتبار بعلم الوسواسي في الطهارة والنجاسة»[2].

ولقد أجاد السيد الخوئي في شرح هذا المقال، ورأينا الأنسب نقله بطوله لما فيه من الفوائد.

قال: «و يقع الكلام في ذلك من جهات:

---

(١) التنقيح: ج ١، ص ١٩٦ ـ ١٩٧.

(٢) المصدر: ص ٥٨.

الجهة الأُولى: هل يجب على الوسواسي تحصيل العلم بالواقع في مقام الامتثال أو أنّ له أن يكتفي بالشك والاحتمال في فراغ ذمته؟ لاينبغي الاشكال في أنّ الوسواسي يجوز أن يكتفي في امتثاله بالشك ولايجب عليه تحصيل العلم بالفراغ. وذلك لأنّ شكه خارج عن الشكوك المتعارفة عند العقلاء، فلايشمل مثله الشك الذي أُخذ في موضوع الأُصول. فلا يجري في حقه الاستصحاب ولا غيره، ولا مناص معه من أن يمتثل على النمط المتعارف عند العقلاء، ولايضره الشك في صحّة ما أتى به على النحو المتعارف. وذلك للأخبار الواردة في من كثر سهوه[1] ؛ حيث دلّت على أنّه يكتفي بالشك والاحتمال.

ولايجب عليه تحصيل العلم باتيان المأمور به ؛ لأنّه إذا ثبت ذلك عند كثرة الشك فيثبت مع الوسواس ـ الذي هو أشد من كثرة الشك ـ بالأولوية القطعية.

الجهة الثانية: إذا شهد الوسواسي بنجاسة شيءٍ وأخبر بها، فهل يعتمد على إخباره وشهادته؟ أو لا اعتبار بهما؛ لاستنادهما إلى علمه واعتقاده وهو في ذلك قطاع؛ لأنّ علمه إنّما يحصل من الأسباب التي لايحصل لغيره منها ظنّ، بل ولا احتمال؟ المتعين هو الثاني؛ للعلم بأنّ أخباره وشهادته مستندان إلى وسوسته أو إلى سبب لا يفيد غيره ظناً ولا احتمالاً...

الجهة الثالثة: إذا اعتقد الوسواسي بطلان عمله ـ من صلاته أو وضوئه ونحوهما ـ لعلمه بطرو حدث يقطعه أو يمنع عنه، فهل يحكم ببطلان عمله لعلمه هذا أو لا يعتمد على علمه؟

الصحيح أنّ علمه هذا حجّة في حقه ولا مناص من الحكم ببطلان عمله. وذلك لأنّ التصرف في حجّية علمه وردعه عن العمل على طبقه غير معقول.

---

(١) وسائل الشيعة: ج ٥، ص ٣٢٩ ب ١٦ .

وأمّا التصرف في متعلق قطعه ـ بأن يقال: إنّ الحدث إنّما يبطل الصلاة إذا علم من غير طريق الوسوسة دون ما إذا علم بطريقها ـ فهو وإن كان خدعة حسنة حتى يرتدع الوسواسي عن عمله. إلّا أنّ المانعية أو الشرطية بحسب الواقع ومقام الثبوت غير مقيدتين بما إذا أحرزهما المكلف بطريق متعارف؛ حيث لم يدل دليل على تقييد إطلاقات المانعية أو الشرطية بذلك. ولا نحتمل انعقاد اجماع تعبّدي على اختصاص المانعية أو الشرطية بما إذا أُحرزتا بطريق متعارف؛ لأنّ المسألة غير معنونة في كلماتهم ولا طريق معه إلى تحصيل إجماعهم. ودعوى أنّه ليس بحدث وإنّما هو أمر تخيّله الوسواسي حدثاً إنّما تفيد في مقام الخديعة للارتداع ولا تنفع في تقييد المانعية أو الشرطية بوجه.

فالصحيح بطلان عمله في مفروض المسألة، على تقدير مطابقة علمه الواقع. وأمّا ما ورد من النهي عن تعويد الخ [illegible] سة من الشيطان وأنّ من أطاعه لا عقل له إنّما ورد في صورة الشك في البطلان. ومن هنا نهى عن نقض الصلاة فان النقض أمر اختياري للمكلّف حينئذٍ. وكذلك الحال في متابعة الشيطان؛ لأنّ موردها الشك كما عرفت. وكلامنا إنّما هو في صورة العلم ببطلان العمل، فهو منتقض في نفسه. ولا معنى للنهي عن نقضه»[1].

قوله: «ردعه عن العمل على طبقه غير معقول»، قد عرفت ضعفه بما سبق منّا من رجوع هذا المنع إلى اعدام موضوع حكم العقل بوجوب الطاعة.

أمّا قوله: «اطلاقات المانعية...» فيرد عليه كفاية انصرافها إلى ما ثبت من المانع والشرط بالسبب المتعارف.

قوله: «و لا معنى للنهي عن نقضه» فلا وجه له؛ لما سبق من وجه معقولية العمل بالقطع غير المتعارف.

---

(١) التنقيح: ج ٢ / ٣، ص ١٧٣ ـ ١٧٥، كتاب الطهارة.

اشتهر بين المتأخّرين من الأُصوليين استحالة أخذ قصد امتثال الأمر ونحوه من الانقسامات الثانوية في متعلق الحكم وموضوعه، وعلّلوا ذلك بلزوم الدور وتقدّم الشيء على نفسه برتبتين.

وجه الدور: أنّ بأخذ قصد الامتثال ـ مثلاً ـ في متعلق الأمر يلزم توقف الأمر على قصد الامتثال؛ نظراً إلى توقف أيّ أمر على ثبوت متعلقه. مع وضوح توقف قصد امتثال الأمر على الأمر نفسه.

أمّا تقدّم الشيء على نفسه، فالوجه فيه أنّ من الواضح تأخّر قصد امتثال الأمر عن الأمر برتبةٍ فلو أُخذ قصد الامتثال في متعلق الأمر يلزم تقدُّم قصد الامتثال عن الأمر نفسه برتبةٍ، حالكونه متأخّراً عن الأمر ولازم ذلك تقدّم قصد الامتثال عن نفسه برتبتين. هذا في قصد الامتثال وكذلك يلزم هذان المحذوران بنفس التقريب المزبور في أخذ العلم في متعلق الحكم، بلا فرق بين الايجاب والقبول.

هذا حاصل تقريب الاستدلال للزوم المحذورين المزبورين.

وقد أشكل عليهم السيد الامام الراحل ﷺ، بما حاصله:

أنّ المستحيل إنّما هو تحقق واقع العلم وقصد الامتثال في مرتبة متعلق الحكم وقبل تشريعه، وأمّا لحاظ ذلك، فلا محذور فيه؛ لما للذهن من قدرة الانتقال والجمع بين الصور الذهنية بالتصور، فان باب التصوّر واسعٌ.

وإنّ لحاظ قصد الامتثال والعلم للآمر في متعلق الأمر بمكان من الامكان، بل الوقوع بشهادة الوجدان. وكذلك في أخذ العلم في متعلق أي حكم، بلا فرق بين الايجاب والقبول.

واشكاله متين واردٌ وكلامه لاغبار عليه. ومن هنا بنينا في محلّه من علم الأُصول على جواز أخذ قصد الامتثال والعلم في متعلّق التكليف عقلاً، بل

وقوعه شرعاً.

وقد بيّنا ذلك مفصّلاً في مبحث التعبّدي والتوصّلي من كتابنا «بدايع البحوث»، وفي قاعدة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل من كتابنا «مباني الفقه الفعّال»[1].

وعلى أيّ حال فانّ ما اشتهر بينهم من استحالة أخذ الانقسامات الثانوية في متعلق الحكم أو موضوعه، أورثت شبهة في المقام، بأنّه كيف اشتهر بينهم من جواز أخذ القطع في موضوع الحكم في القطع الموضوعي؟ أفلا تأتي الشبهة المزبورة في المقام؟ ؛ لأنّ العلم بالحكم أيضاً من الانقسامات الثانوية.

والجواب: أنّ المأخوذ هناك في موضوع الحكم أو متعلقه إنّما هو العلم بالحكم أو ما يترتّب على التكليف والحكم كقصد امتثال الأمر. وهذا بخلاف مثل المقام ؛ لأنّ المأخوذ في موضوع الحكم في القطع الموضوعي إنّما هو العلم بالموضوع، لا العلم بالحكم. وليس العلم بالموضوع من الانقسامات الثانوية ؛ لعدم ترتب ولا توقف له على ثبوت التكليف والحكم كما لايخفى.

هذا، مع أنّ الشبهة المزبورة مندفعة في محلّها، فليست واردة في محلّها، فضلاً عن إيراثها الشبهة في المقام.

---

(١) مباني الفقه الفعال: ج ٣، ص ١٠٥.

قاعدة: قبح التجري

١ ـ هذه القاعدة أُصولية لا فقهية.

٢ ـ أدلّة قبح التجري ومناقشة الشيخ.

٣ ـ مقتضى التحقيق في المقام.

٤ ـ التطبيقات الفقهية .

هذه القاعدة أُصولية. لا فقهية

يستفاد من عنوان هذه المسألة في كلمات بعض الأُصوليين ومن استدلال آخرين منهم: أنّ موضوع البحث فيها حرمة التجري، كما يفهم ذلك من استدلال الشيخ الأعظم بالاجماع لاثبات حرمة التجري ويفهم من كلمات بعضهم أن موضوع البحث فيها إنّما هو قبح التجرّي بحكم العقل.

فعلى الأوّل تكون هذه المسألة فقهية ؛ نظراً إلى تمهيدها لانتاج حرمة التجرّي، وهي من الأحكام.

وأمّا على الثاني فيمكن القول باندراج هذه المسألة في القاعدة الأُصولية ؛ نظراً إلى انتاجها تحصيل الحجّة على حرمة التجرّي. وتلك الحجّة هي حكم العقل بقبح التجرّي أو تقبيح العقلاء على فعل التجرّي.

والحق عقد البحث في قبح التجرّي. ومقتضى التحقيق إثباته بالدليل العقلي.

وعليه فهذه المسألة تندرج في القواعد الأُصولية. ولا ينافي ذلك ابتناء إثبات الحرمة على كبرى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، كما في مقدّمة الواجب. فانّ وجوب المقدّمة شرعاً هناك أيضاً يبتني على الملازمة المزبورة. وإن تنتج تلك المسألة إثبات حكم العقل بذلك.

ولكن يمكن الاشكال بأنّ المناط في أُصولية القاعدة كون مصبّ البحث فيها عن حجّية الحجّة، فتنتج إما إثبات حجيتها أو نفيها. كالبحث عن حجّية خبر الثقة، والبحث عن حجّية حكم العقل غير البديهي في استنباط الأحكام وعن حجّية حكمه البديهي غير واضح البداهة. وأمّا إثبات قيام خبر الثقة على حكم تكليفي أو وضعي فخارجٌ عن مناط القاعدة الأُصولية. وكذلك إثبات حكم العقل بقبح فعل أو حسنه لا تتكفّله المسألة الأُصولية.

ويؤيّد ذلك أنّ الفقهاء يستدلّون في فروع كثيرة من مختلف الأبواب الفقهية بحكم العقل ويحاولون لاثبات حكم العقل بقبح فعل أو حسنه ولا تصير تلك المسألة بذلك من المسائل الأُصولية، وإلّا ليدخل جميع هذه المسائل في المسألة الأُصولية مع عدم جريان اصطلاح القوم على ذلك في تحديد المسائل الأُصولية و لا في تدوينها. وذلك مثل حكم العقل بحسن العدل والصدق والاحسان وبقبح الظلم والكذب والاسائة، وحكمه بقبح الاخلال في نظام المعاش وكثير من الواجبات العقلية. مع أنّ المسائل المتكفّلة للبحث عنها لم يجعلوها من المسائل الأُصولية. والسر في ذلك: أنّ البحث فيها ليس عن حجّية حكم العقل، بل عن إثبات حكمه بذلك.

وعليه فالبحث عن حكم العقل بقبح التجري فاقدٌ لملاك المسألة الأُصولية، كالبحث عن سائر الواجبات العقلية.

ويظهر من الشيخ الأعظم[1] أنّ القول بحرمة التجرّي يدور مدار القول

---

(١) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٣٧ ـ ٤٠.

بحجية القطع مطلقاً حتى عند كشف الخلاف. فمن قال بحرمة التجري، لابدّ أن يقول بحجية القطع في ظرفه حتى بعد كشف الخلاف.

فالبحث حينئذٍ في حجّية القطع مطلقاً حتى مع مخالفته للواقع في علم الله. كما أشار الشيخ إلى ذلك بقوله:

«لكن الكلام في أنّ قطعه هذا هل هو حجّةٌ عليه من الشارع وإن كان مخالفاً للواقع في علم الله، فيعاقب على مخالفته، أو أنّه حجّة عليه إذا صادف الواقع؟ بمعنى أنّه لو شرب الخمر الواقعي عالماً عوقب عليه في مقابل من شربها جاهلاً، لا أنّه يعاقب على شرب ما قطع بكونه خمراً وإن لم يكن خمراً في الواقع»[1].

وبعبارة أُخرى: يكون البحث في حجّية القطع مطلقاً سواء صادف الواقع أم لم يصادف. وبذلك تندرج هذه المسألة في المسائل الأُصولية؛ حيث تكون واجدة لملاكها.

وبناءً على هذا التوجيه أيضاً تندرج هذه في المسألة الأُصولية ؛ نظراً إلى انتهائها إلى حجّية القطع غير المصادف.

أدلّة قبح التجري ومناقشة الشيخ

وعلى أيّ حال فقد استدل الشيخ الأعظم[2] لاثبات حرمة التجري أوّلاً: بدعوى الإجماع عليها في مطاوى الفروع الفقهية، كمسألة عصيان من أخّر الصلاة مع ظنّه ضيق الوقت، وإن انكشف بقاءُ الوقت.

وثانياً: ببناء العقلاء وسيرتهم الارتكازية على تقبيح المتجري.

وثالثاً: بحكم العقل بتقريب: أنّه إذا قطع شخصان بخمرية ما يعين،

---

(١) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٣٧.

(٢) المصدر: ص ٤٠ ـ ٤٦.

فشرباهما، فاتفق مصادفة قطع أحدهما الواقع دون الآخر، فلا يمكن الحكم بعدم استحقاقهما معاً ولا باستحقاق غير المصادف دون المصادف، كما هو واضح.

فيبقى احتمالان، أحدهما: استحقاقهما العقاب معاً، ثانيهما: استحقاق خصوص المصادف، دون الآخر. ولا يمكن الالتزام بالثاني؛ لرجوعه إلى إناطة العقاب بأمر غير اختياري، وهو المصادفة. فيبقى الاحتمال الأوّل بلا معارض. و هو استحقاق العقاب مطلقاً. ومعناه حجّية القطع السابق بعد كشف الخلاف، وقبح التجري.

ثم ناقش في الإجماع بمخالفة غير واحد في المقام. وفي بناء العقلاء بكون تقبيحهم لأجل الخبث الباطني وسوء سريرة الفاعل، فلا يكشف عن أكثر من القبح الفاعلي، والحرمة إنّما تدور مدار القبح الفعلي.

وناقش في الدليل العقلي بأنّا نلتزم باستحقاق عقاب من صادف قطعه الواقع؛ لأنّه بالأخرة عصى اختياراً، دون غير المصادف ؛ حيث لم يتحقق بفعله معصية.

ويرد على مناقشته في الدليل العقلي بأنّ معنى إناطة العقاب بأمر غير اختياري، إنّما هو العقاب في صورة المصادفة وعدم العقاب في صورة عدم المصادفة.

ثم نقل أخباراً[1] في التجري بمجرد قصد المعصية، ودلالة بعضها على عقاب قاصد المعصية، وبعضها الآخر على العفو عنه.

ثم جمع بين الطائفتين على نحوين.

أحدهما: حمل الطائفة الأُولى على من بقي على قصده حتى عجز عن الفعل لا باختياره، والثانية على من ارتدع عن قصده بنفسه.

---

(١) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٤٦ ـ ٥٠.

ثانيهما: حمل الأُولى على من تلبّس ببعض المقدمات؛ مستشهداً بما دلّ على حرمة الإعانة على الاثم، والثانية على من اكتفى بمجرد القصد.

ونحن لا نريد الاطناب في ذلك بالنقض والابرام؛ لخروجه عن غرض البحث في علم الأُصول. ونكتفي ببيان ما هو مقتضى التحقيق في المقام.

مقتضى التحقيق في المقام

مقتضى التحقيق في المقام حكم العقل بقبح التجري إذا تلبّس المتجري بما يعتقد كونه معصية.

وذلك لوجهين ؛

أحدهما: أنّ الحرام المبغوض عند المولى إنّما هو نفس التلبّس بالطغيان على المولى ومعصيته. وهذا يراه العقل صادقاً على التلبُّس والإتيان بما يعتقد أنّه حرام، كما لا يخفى، ولا ينقلب بعد ذلك عن كونه معصية بانكشاف عدم كون الفعل ذلك الحرام الذي قصده.

فانّ تحريك العضلات والإتيان بما يعتقد كونه معصية كاف في تحقق موضوع حكم العقل باستحقاق العقاب. وأمّا سائر أنحاء التجري فليس بقبيح عند العقل؛ لعدم تحقق الملاك المزبور فيه. وأظنّ أنّ هذا هو الوجه الوجيه في الجمع بين نصوص المقام.

وأمّا المصالح والمفاسد ـ الكائنة في فعل الواجبات والمحرّمات ـ الداعية إلى تشريع الأحكام، فلا دخل لها في منجزية الأحكام ولا إثبات الحرمة والوجوب، بل المدار في اثباتهما واتصاف الفعل بهما في مقام الاثبات، إنّما هو إيجاد فعل المعصية بقصد العصيان والطغيان وتحريك العضلات والتلبس بالفعل الذي يعتقد الفاعل كونه معصية بقصد مخالفة المولى ومعصيته. ومن هنا ترى العقلاء إذا شاهدوا ذلك من الموالى العرفية يقبّحونه؛ حيث لايرتابون في أنّه عصى مولاه ولايشكّون في إطلاق المعصية على فعله وهو أيضاً نفسه

يعلم في ما بينه وبين الله وعند وجدانه أنّه يرتكب معصية ويرى نفسه عاصياً. ولاريب في تحقق المعصية والطغيان بذلك ولا ينقلب الشيء عما هو عليه بعد انكشاف الخلاف.

وثانياً: الدليل العقلي بنفس التقريب المزبور. حاصله: حكم العقل بقبح إناطة الثواب والعقاب بأمر غير اختياري.

وبناءً على ذلك لا مُلزم للالتزام بكون القطع موجباً للحرمة حتى بعد انكشاف الخلاف، وبأنّ حرمة التجري تدور مدار حجّية القطع حتى بعد انكشاف الخلاف. وبذلك أشكلوا على القائل بحرمته بأنّ القطع طريق، فاذا انكشف الخلاف لا يُعقل حرمة المقطوع حينئذٍ.

وذلك لأنه بناءً على المختار يكفي تحقق المعصية والطغيان قبل انكشاف الخلاف في إثبات حرمة التجري. ولا ربط لذلك بحجية القطع حتى بعد الانكشاف، بل الملاك فيه حجيته قبله.

وأمّا الاشكال بأنّ ملاك استحقاق العقوبة إنّما هو هتك ومعصية واحدة، فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين عند الاصابة ـ كما عن صاحب الكفاية وغيره ـ، فقد اتضح جوابه بما بيّناه بأنّ الملاك في تحقق المعصية ليس المصالح والمفاسد الكائنة في شرب الخمر، بل إنّما هي في سلسلة علل التشريع، وإنّما الملاك هو تحريك العضلات بقصد المعصية وارتكاب ما اعتقد بأنّه معصية بقصدها؛ لأنّ حقيقة العصيان وهتك ساحة المولى والطغيان عليه تتحقق بمجرّد ذلك.

استدلال السيد الخوئي لعدم حرمة التجرّي عقلاً

يظهر من السيد الخوئي عدم حرمة التجري وإن كان قبيحاً عقلاً، بل ولو كان قبحه فعلياً في نظر العقل؛ إذ كل قبيح عقلي لا دليل على حرمته شرعاً، بل يلزم من حرمته شرعاً التسلسل.

قال: «أنّ تعلّق القطع بالشيء لا يوجب تغييره عما هو عليه ولا يحدث فيه مصلحة أو مفسدة كي يستكشف منه الحكم الشرعي لقيام الملاكات بالموضوعات الواقعية علم بها أم جهل، والقطع طريق بحتٌ وليس بنفسه موضوعاً للحكم، فلا يقاس بمثل الهتك المتضمن للمفسدة المستتبعة للحكم الذي متى انطبق على موضوع يحدث فيه مفسدة أو يوجب قلب صلاحه إلى الفساد.

نعم إنّ هذا الفعل المتجرى به مضافاً إلى كشفه من القبح الفاعلي وأنّه خبيث الباطن سيء السريرة يتصف بالقبح الفعلي بحكم العقل، فانّه بنفسه مصداق الطغيان على المولى، والخروج عن زي الرقية ومراسم العبودية وتجاسر وتعد عليه ولا يشك العقل في قبح هذه العناوين بمحققاتها بعين الملاك الذي يدركه في المعصية الحقيقية إذ لا فرق بينها وبين التجرّي من هذه الجهة أصلاً لعدم صلوح المصادفة للواقع وعدمها التي هي أمر خارج عن الاختيار لأن يكون فارقاً بين البابين.

إلّا أنّ هذا القبح العقلي لايمكن أن يستكشف منه الحكم الشرعي بقاعدة الملازمة حتى يثبت بها حرمة الفعل المتجرى به بالعنوان الثانوي كما ادعى فان مورد القاعدة ما إذا كان الحكم العقلي واقعاً في سلسلة علل الأحكام لا ما إذا كان متأخراً عن الحكم الشرعي وواقعاً في طوله كما في المقام، حيث إنّ حكم العقل بالقبح المزبور إنّما هو بعد فرض ثبوت حكم من قبل الشارع كي تكون مخالفته طغياناً عليه وخروجاً عن زى الرقية كما هو الحال في المعصية الحقيقية غايته أنّ الحكم المفروض اعتقادي في المقام وواقعي في ذاك الباب وهو غير فارق كما لا يخفى.

فكما أنّ حكم العقل بقبح المعصية يستحيل أن يستتبع حكماً شرعياً وإلّا

لتسلسل إذ ذاك الحكم أيضاً يحكم العقل بقبح عصيانه فيستتبع حكماً شرعياً آخر وله أيضاً معصية أُخرى فيستتبع حكماً آخر وهلم جراً فكذا في المقام حرفاً بحرف وطابق النعل بالنعل، وتمام الكلام في محله.

وعليه: فالفعل المتجرى به باق على ما كان عليه من الجواز بالمعنى الاعم ولم يكن مصداقاً للحرام حتى بعنوان آخر، فلا مانع من إمكان التقرب به واتصافه بالعبادية بعد صلوحه لها والإتيان به بداعٍ قربي، كما هو المفروض»[1].

ولكنّك عرفت مما بيّناه آنفاً أنّ الفعل المتجرى به يراه العقل هتكاً لساحة المولى وخروجاً عن رسم العبودية وطغياناً على الخالق ولا إشكال في قبح ذلك، بل استحقاق العقوبة لقوله ومن يهن الله... ارشاد إلى حكم العقل.

المناقشة في استدلال السيد الخوئي

ولكن يرد عليه ما أسلفناه في بيان وجه حرمة التجري ؛ فان المصادفة وعدم المصادفة أمر غير اختياري. ومن هنا لا عقاب على الجاهل القاصر بالحكم من حيث فعله، إلّا على ترك التعلّم في المقصّر.

ولا وقع لاشكال التسلسل في المقام؛ لأنّ التسلسل إنّما هو توقف شيءٍ على شيء آخر وتوقف ذلك على ثالث وتوقف الثالث على رابع هلمّ جراً. وليس المقام من هذا القبيل. وذلك لأنّ العقل يحكم بقبح نفس الفعل المتجرّى به ويراه هتكاً وطغياناً، ويستقل بقبح الهتك واستحقاق العقاب عليه كحكمه بقبح الظلم. فكيف يكون حكم العقل بوجوب طاعة المولى حجّة ويكون أمر الشارع بالطاعة في قوله: «و أطيعوا الله و...» إرشاداً إلى حكم العقل؟، فكذلك حكمه بقبح ومنع مخالفة المولى وهتكه والطغيان عليه وحكمه باستحقاق العقوبة عليه. فلو ورد

---

(١) كتاب الصلاة للسيد الخوئي: ج ٢، ص ٣١ ـ ٣٤.

منع ونهي من الشارع عن المعصية فأيضاً يكون إرشاداً إلى حكم العقل. ولا إشكال في ثبوت الملازمة بين حكم العقل وبين حكم الشرع في البديهيات التي يستقلّ بها العقل.

فاتضح على ضوء ما بيّناه ضعف ما استدل به هذا العَلَم لاثبات مرامه ؛ فانّه و إن أصاب في كبرى كلامه، إلّا أنّه أخطأ في تطبيق الكبرى المستدل بها على التجرّي.

وحاصل مراده أنّ العقل تارة: يحكم بقبح فعل لتعلّق نهي الشارع به فيرى فعله معصيته لأجل ذلك.

وأُخرى: يستقل بقبح فعل مع قطع النظر عن نهي الشارع كالظلم والكذب والخيانة.

وفي القسم الأوّل لايكفى مجرد حكمه بقبح الطغيان على المولى ومعصيته لاثبات كون فعل خاص معصية، إلّا أن تعلّق من الشارع نهى بتركه حتى يحكم العقل باستحقاق العقاب عليه لما يراه مصداق المعصية.

وعليه ففي المقام مجرّد حكم العقل باستحقاق العقاب على المعصية لا يكفى إثبات كون الفعل المتجرى به معصية يُستحق به العقاب ما دام لم يتعلق به نهي الشارع. والمفروض انتفاؤه.

ولكن جوابه واضحٌ. لأنّ حكم العقل بقبح التجرّي واستحقاق العقوبة على الفعل المتجرى به من قبيل الأوّل. وذلك لأنّ العقل يرى تحريك العضلات وفعل ما يعتقد المكلّف كونه معصيةً مصداقاً للطغيان على المولى وهتكاً وإهانة لساحته. ويحكم باستحقاق العقوبة عليه سواءٌ تعلّق بذات الفعل نهيٌ واقعاً أم لا.

تحصل من جميع ما تقدّم أُمورٌ:

١ ـ لايلزم محذور الدور وتقدّم الشيء عن نفسه بأخذ الانقسامات الثانوية في متعلق الأمر، كما اشتهر بين المتأخّرين من الأُصوليين ؛ لأنّ أخذها كذلك إنّما في وعاء اللحاظ لا في الوجود الحقيقي حتى يلزم المحذور.

٢ ـ يظهر من عنوان مسألة التجرّي في كلمات القوم بحرمة التجرّي ومن استدلالهم بالاجماع لحرمته، أنّ هذه المسألة فقهية؛ لانتاجها حرمة التجرّي.

ويظهر من كلمات آخرين أنّ موضوع البحث فيها إثبات قبح التجري بحكم العقل، وعليه تكون هذه المسألة أُصولية.

٣ ـ لا إشكال في كون هذه المسألة أُصولية بناءً على كون مصبّ البحث حجّية القطع مطلقاً حتى غير المصادف منه للواقع، كما يظهر من الشيخ في تنقيح محلّ النزاع.

٤ ـ التحقيق أنّ البحث عن حكم العقل بقبح التجرّي ليس من المسائل الأُصولية ؛ لأنّ المناط في القاعدة الأُصولية كون البحث عن حجّية الحجّة أو عن حكمه الكلي بثبوت التكليف أو نفيه، كحكمه بالبراءة والاحتياط العقليين. ومن هنا لايكون مسائل الواجبات العقلية من القواعد الأُصولية، بل إنّما بحثوا عنهما في مطاوي الفقه.

٥ ـ استدل الشيخ لحرمة التجرّي بالاجماع وبناء العقلاء ودليل العقل؛ لحكمه بقبح إناطة العقاب بالمصادفة؛ لأنّها أمر خارج عن الاختيار.

٦ ـ ناقش الشيخ في الإجماع بمخالفة غير واحد، وفي بناء العقلاء بأنّ تقبيحهم لأجل الخبث الباطني، وفي الدليل العقلي بأنّ العقاب المصادف من قبيل العقاب على أمر اختياري، وعدم عقاب غير المصادف ليس من قبيل العقاب على أمر غير اختياري.

٧ ـ نقل الشيخ الأعظم طائفتين من الأخبار دلّت إحداهما على عقاب قاصد

المعصية وثانيتهما على العفو عنه.

وجمع بينهما بوجهين:

الف: حمل الأُولى على المتلبّس بالمقدمات، والثانية على المكتفي بمجرد قصده.

ب: حمل الأُولى على من بقى على قصده حتى عجز عن الفعل، والثانية على من ارتدع بنفسه.

٨ ـ مقتضى التحقيق: حكم العقل بقبح التجري لوجهين:

أحدهما: حكمه بقبح إناطة الثواب والعقاب بأمر غير اختياري. وهذه الاناطة لازم القول بعدم قبح التجري.

ثانيهما: أنّ القبيح المبغوض عند المولى نفس التلبّس بالحرام وتحريك العضلات للعصيان ؛ لأنّه ملاك الطغيان على المولى عند العقل وملاك حكمه بالقبح.

واستدل السيد الخوئي لعدم حرمة التجرّي ـ بعد الاذعان بقبحه الفعلي عقلاً ـ بعدم الدليل على حرمة كل ما حكم العقل بقبحه، بل يلزم منه التسلسل.

وفيه: أنّه لا وقع للتسلسل والفعل المتجرى به نفسه هتك واهانة وطغيان على المولى وهو حرام شرعاً وعقلاً.

تطبيقات فقهية

١ ـ إذا وطأ الرجل زوجته الحائض فبان عدم حيضها.

٢ ـ حكم الدعاء لطلب الحرام.

٣ ـ لو سافر بقصد الحرام فتبيّن عدم حرمته.

٤ ـ إذا تبيّن عدم غصبية مكان الصلاة.

ذكر الفقهاء للتجرّي فروعاً وحكموا فيها بعدم اقتضاء التجري كفارة ولا إعادة وقضاءً، وإن اختلفوا في حرمته التكليفية.

إذا وطأ الرجل زوجته الحائض فبان عدم حيضها

من هذه الفروع: ما إذا وطأ الرجل زوجته حال حيضها، فالمشهور ثبوت الكفارة على الزوج، وهي دينارٌ في أوّل الحيض ونصفه في وسطه وربعه في آخره. وقد نسب ذلك إلى المشهور، بل حكي عن جماعة الإجماع عليه، كما في المستمسك[1]. ودلّ عليه رواية داوود بن فرقد ومرسل المقنع.[2]

هذا إذا وطئَها عمداً، وأمّا إذا وطأها بتخيُّل أنّها في الحيض، فبان الخلاف، حكموا بأنّه لا شيء على الزوج حينئذٍ، وعلّلوا ذلك بأنّه لم يصدر من الزوج حينئذٍ، إلّا مجرد التجرّي وهو لا يوجب الكفارة.

---

(١) مستمسك العروة: ج ٣، ص ٣٢٥.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١، ص ٥٧٥ ح ٧.

كما أفتى بذلك السيد في العروة، بقوله: «إذا وطأها بتخيُّل أنّه في الحيض، فبان الخلاف، لا شيءَ عليه». وعلّله السيد الحكيم بقوله: «لانتفاء موضوع الكفّارة، ولا دليل على اقتضاء التجري ثبوتها»[١].

حكم الدعاء لطلب الحرام

ومنها: الدعاء لطلب الحرام في الصلاة وغيرها. وقد علّل السيد الحكيم الحرمة ـ بعد دعوى اجماع العلّامة في المنتهي ـ بأنّه نوعٌ من التجري.

قال السيد اليزدي: «لايجوز الدعاء لطلب الحرام» ووجّهه السيد الحكيم بقوله: «كما ذكر غير واحد مرسلين له ارسال المسلمات وفي المنتهى الإجماع عليه واعترف غير واحد بعدم العثور على مستنده، نعم هو نوع من التجري فيحرم لو قيل بحرمته»[٢].

وقال السيد الخوئيﷺ في شرحه: «يُستدل على الحرمة بدعوى الإجماع بل التسالم عليها بحيث تعد من المسلمات ويعضدها أنّ طلب ما يبغضه المولى تجاسر عليه، وهتك لحرمته وخروج عن مقتضى العبودية فهو نوع من التجرّي و يحرم بناءً على حرمته. ونظيره في الموالى العرفية، طلب العبد من سيده طلاق زوجته الكريمة عنده أو التمكين من قتل ولده ونحوهما مما يقطع بعدم رضاه به، فان مثل هذا العبد لا شك أنّه يعد هاتكاً لحرمة المولى ومتجاسراً عليه، بل مطروداً لديه»[٣].

لو سافر بقصد الحرام فتبين عدم حرمته

ومنها: ما لو سافر بقصد الحرام، فبان عدم كونه حراماً في الأثناء، فوقع الخلاف في وجوب الاتمام؛

---

(١) مستمسك العروة: ج ٣، ص ٣٣٩.
(٢) المصدر: ج ٦، ص ٥٠٦.
(٣) كتاب الصلاة للسيد الخوئي: ج ٤، ص ٤١٤.

نظراً إلى حرمة التجري، أو القصر ؛ لعدم حرمته، أوالاحتياط بالجمع. فجعلوا المدار في المسألة حرمة التجري وعدمه.

قال السيد اليزدي: «هل المدار في الحلية والحرمة على الواقع أو الاعتقاد أو الظاهر من جهة الأُصول، إشكال.

فلو اعتقد كون السفر حراماً، بتخيل أنّ الغاية محرمة، فبان خلافه. كما إذا سافر لقتل شخص بتخيل أنّه محقون الدم، فبان كونه مهدور الدم. فهل يجب عليه إعادة ما صلاّه تماماً أو لا؟ ولو لم يصلّ وصارت قضاء يقضيها قصراً أو تماماً؟ وجهان: والأحوط الجمع وإن كان لايبعد كون المدار على الواقع إذا لم نقل بحرمة التجرّي وعلى الاعتقاد، إن قلنا بها».

وقال السيد الحكيم في توجيه الوجهين في المسألة:

«ينشئان من ظاهر قوله﵇: إلّا في سبيل حق أو في معصية الله أو رسولاً لمن يعصي الله أو طلب شحناءٍ، ونحو ذلك في إناطة الحكم بالتحريم الواقعي.

ومن أنّ الاباحة لمّا كانت شرطاً في السفر ـ الذي أُخذ موضوعاً للترخص بعنوان كونه مقصوداً لا بوجوده الواقعي الخارجي ـ كان الظاهر من اعتبارها فيه هو اعتبارها كذلك، فيكون القادح في الترخص قصد المعصية...

هذا إذا لم نقل بحرمة التجرّي أمّا لو قلنا بها فاللازم البناء على التمام مع اعتقاد الحرمة أيضاً، لتحقق الحرمة للسفر بالفرض، ولو كانت من أجل التجرّي و اعتبار الحرمة بالعنوان الأوّلي لا ملزم به. وحينئذٍ تكون نتيجة ذلك الاكتفاء في نفي الترخص بإحدى الحرمتين: الأولية الواقعية والثانوية الناشئة من التجرّي، لا أنّه يكون المدار على الاعتقاد لا غير، كما يظهر من المتن»[1].

---

(١) مستمسك العروة: ج ٨، ص ٥٩ ـ ٦٠.

إذا تبيّن عدم غصبية مكان الصلاة

ومنها: ما إذا صلّى الرجل في مكان اعتقد كونه مغصوباً ثم بان الخلاف، فحكم السيد اليزدي بصحته إذا حصل منه قصد القربة.

قال: «إذا اعتقد الغصبية وصلى فتبين الخلاف، فان لم يحصل منه قصد القربة بطلت، وإلّا صحّت»[1].

وإنّ للسيد الخوئي في شرحه كلاماً مبسوطاً لا بأس بنقله لما فيه من المنفعة في المقام. قال:

«فصّل حينئذٍ بين ما إذا لم يحصل منه قصد القربة فتبطل من أجل فقد الشرط، أعني قصد التقرب المعتبر في تحقق العبادة وبين ما إذا حصل وتمشّى منه القصد فالصحة.

وما أفاده هو الصحيح؛ إذ لا مقتضى للبطلان ـ في الثاني ـ بعد حصول القصد وعدم ارتكاب الغصب، فان المعتبر في صحّة العبادة أمران صلاحية الفعل لأن يتقرب به، وحصوله بداعٍ قربي، وكلا الركنين متحقق في المقام.

أمّا الأوّل: فلأنّ المفروض عدم غصبية المكان بحسب الواقع واعتقادها لا يغير الواقع عما هو عليه، فلا تقصر الصلاة في هذا المكان عن غيره في صلاحيتها لأن يتقرب بها.

وأمّا الثاني: فلأنّه المفروض إنّما الشأن في كيفية تمشى قصد القربة بعد اعتقاد الغصبية والالتفات إلى الحكم والموضوع.

ويمكن فرضه فيما إذا كان جاهلاً بالحكم الوضعي، أعنى الفساد فلم يعلم ببطلان الصلاة في الدارالمغصوبة وإنكان عالماً بالحكم التكليفي وموضوعه.

وقد يقال بالبطلان وإن تمشى منه القصد وحصلت النية من جهة أن الفعل

---

(١) العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٣٧.

المتجرى به قبيح يستحق عليه العقاب فهو حرام بالعنوان الثانوي وإن لم يكن كذلك بعنوانه الاولى وصدوره منه مبغوض لا محالة ولا فرق في عدم إمكان التقرب بالمبغوض وعدم كون الحرام مصداقاً للواجب بين ما كان كذلك بعنوانه الاوّلي أو الثانوي لوحدة المناط.

وفيه: أنّ هذا وجيه بناءً على القول بحرمة التجرّي شرعاً زائداً على قبحه عقلاً، لكنه بمعزل عن التحقيق كما فصّلنا القول فيه في الأُصول»[1].

(١) كتاب الصلاة للسيد الخوئي: ج ٢، ص ٣١ ـ ٣٢.

ضروري الدين

١ ـ شبهة وإجابة في دخل اتفاق العامة في إثبات ضروري الدين.

٢ ـ وجه رجوع إنكار الضروري إلى تكذيب النبي ﷺ.

٣ ـ الفرق بين الإجماع المصطلح وبين اتفاق الفريقين وبين السنّة المتواترة.

٤ ـ حاصل الكلام.

من الأحكام القطعية باليقين الوجداني ـ لا التعبّدي ـ ضروري الدين. وهو ما ثبت بنص الكتاب المجيد، أو تنصيص السنّة المتواترة أو اتفاق الفريقين.

أمّا نصّ الكتاب والسنّة المتواترة، فوجه حجيته واضح، لا كلام فيه.

شبهة وإجابة في دخل اتفاق العامة في إثبات ضروري الدين

وأمّا اتفاق الفريقين، فقد يشكل في إثبات ضروري الدين به. حاصل الاشكال: أنّ اتفاق أهل العامة لا قيمة له عند الامامية كاتفاقهم على خلافة الخلفاء الثلاثة واتفاقهم على ما انفردوا به عن الامامية. وهذا مما لا إشكال ولا كلام عند الامامية.

فاذا لم يكن لاتفاقهم قيمة ولا اعتبار، فكيف ينفع في إثبات الضروري بلحوقه وانضمامه إلى اتفاق علماء الامامية؟

وهذا الاشكال وإن يخطر بالبال كونه وجيهاً في بادىء الرأي، إلّا أنّه خلاف مقتضى التأمّل والتحقيق.

والجواب: أنّ إتفاق أهل العامة وحده وإن لا قيمة له إذا خالفه اتفاق الامامية،

إلّا أنّه إذا وافقه اتفاق الإمامية يُعلم مطابقته للواقع، يثبت به ضروري الدين. والسر في ذلك: أنّه لمّا كان مورد اتفاق الفريقين من أحكام الدين المشتركة بينهما، يثبت حكم الدين باتفاقهما. والدين بهذا المعنى إنّما بحسب ما جرى عليه الاصطلاح، وإلّا فالدين الحقيقي الواقعي إنّما هو مذهب الامامية الاثني عشرية.

وجه رجوع إنكار الضروري إلى تكذيب النبي صلى الله عليه وآله

ولمّا كان هذا الثبوت قطعياً وجدانياً لا يشوبه شك ولا احتمال خلاف، لا ينفك المعلوم به عن الدين بوجهٍ، بل يكون ثبوته للدين ضرورياً. ومن هنا عُبّر عنه بضروري الدين، فكونه مما جاءَ به النبي صلى الله عليه وآله مما لاريب فيه بل ثابت بالضرورة. فلا مناص من رجوع إنكار ه إلى تكذيب النبي صلى الله عليه وآله. ومن هنا حكم فقهاؤنا بكفر منكر الضروري مع التفاته إلى هذا التالى اللازم.

هذا، مضافاً إلى أنّ الإسلام ليس إلّا مجموع أحكام الشريعة من حيث المجموع فاذا انفكّ بعض أجزائه وسُلِب عنه ينتفي الإسلام بانتفاء ذلك البعض. و بعبارة أُخرى: الإسلام إنّما هو لمجموع ما جاءَ به النبي صلى الله عليه وآله. فالناقص من هذا المجموع ليس إسلاماً.

فاتضح على ضوءِ ما بيّناه وجه كون إنكار ضروري الدين في حكم تكذيب النبي صلى الله عليه وآله وإثبات ارتداد منكره بذلك. والسرّ في ذلك عدم إمكان إنكار مجيءِ الحكم المتفق عليه بين المسلمين من النبي صلى الله عليه وآله بعد اتفاق المسلمين واستحالة تواطؤهم على الكذب عادةً. فلا مناص من رجوع إنكاره إلى تكذيب النبي صلى الله عليه وآله.

الفرق بين الإجماع المصطلح وبين اتفاق الفريقين وبين السنّة المتواترة

وأمّا إجماع الامامية على حكم فانّما يثبت به المذهب، كما أنّ إجماعهم على مخالفة حكم موجبٌ لخروج ذلك الحكم عن المذهب.

ولايخفى أنّه لايُعتبر في الإجماع المصطلح عند فقهاءِ الامامية اتفاق جميع علمائهم من جميع الأعصار، بل المدار في تحقُّقه بلوغ الاتفاق ـ كمّاً وكيفاً ـ إلى حدّ يكشف عن رأي المعصوم. وهذا يختلف على مباني الإجماع الدخولي الحسي والحدسي واللطفي، كما حُرّر في محله.

وأمّا إجماع الامامية ؛ بمعنى اتفاق جميع علمائهم من جميع أعصار الغيبة، فيثبت به ضروري المذهب بلا إشكال، لا ضروري الدين.

وهذا إنّما هو بحسب ما جرى عليه الاصطلاح في عنوان المذهب والدين والمسلم والشيعة. وإلّا فبحسب الواقع الثابت في اللوح المحفوظ المتعلق لإرادة الله التشريعية، يختص الإسلام الحقيقي والشريعة الحنيفية المحمدية بما اتفق عليه علماءُ الامامية.

ثم إنّ اتفاق الفريقين لا يُثبت السنّة اللفظية مثل التواتر اللفظي أو المعنوي، بل إنّما يُثبت حكم الشارع.

وبعبارة أُخرى: يكون اتفاق الفريقين بنفسه طريقاً قطعياً وكاشفاً عن حكم الشارع كشفاً وجدانياً، بلا حاجة إلى تحقق التواتر اللفظي أو المعنوى. وهذا معنى قوله صلى الله عليه وآله: «لا تجتمع أُمتي على الخطأ» ـ على فرض صحّة نسبته إلى النبي صلى الله عليه وآله ـ ؛ أي لا يتفق جميع أُمّتي على حكم، إلّا وهو متن الاسلام. وراجع وجدانك واجعله قاضياً، أفهل ترى مثل هذا الاتفاق حاصلاً في خلافة الخلفاءِ الثلاثة، والحال أنّ عليّاً وفاطمة والحسنين ـ الذين هم أساس أهل البيت عليهم السلام ومعدن الرسالة ـ بمعزل عن هذا الأمر؟! هذا حال أمر خلافتهم فكيف بساير أحكامهم؟!. ومن هنا نقول: إنّ ما تفرّدت به العامة عن الامامية الاثني عشرية مما يُقطع بمخالفته للواقع، وإن اتفقوا عليه.

وهذا بخلاف ما وافقه اتفاق الامامية من مواضع اتفاق العامة، فانّه مما

يُقطع بمطابقته للواقع. والقطع حجّة ذاتية كاشفة عن الواقع كشفاً وجدانياً لا يشوبه احتمال الخلاف بعد اتفاق الفريقين.

حاصل الكلام في المقام

فتحصّل أنّ اتفاق الفريقين ملاكٌ مستقلٌّ لضرورى الدين كما أنّ اتفاق جميع علماءِ الخاصّة ملاك ضروري المذهب. فما من مسألة اتفاقية إلّا وهي إمّا من ضروريات الدين، أو من ضروريات المذهب. كما أشار إليه الوحيد البهبهاني بقوله: «لا يكاد يتحقق مسألة وفاقية لا تكون من ضروري الدين أو ضروري المذهب. والضروري لا اجتهاد فيه ولا تقليد»[1].

وقد تحصل مما تقدّم أُمورٌ:

١ ـ اتفاق أهل العامة وإن لا قيمة له عند الامامية إذا خالف مذهب الامامية، إلّا أنّه إذا وافقه يثبت به ضروري الدين.

٢ ـ وجه رجوع إنكار الضروري إلى تكذيب النبي أنّ باتفاق الفريقين يثبت كون الحكم المتفق عليه مما جاء به النبيﷺ قطعاً بالضرورة، فلا مناص من رجوع إنكار د إلى تكذيب النبيﷺ؛ لعدم إمكان إنكار مجيئه من جانب النبيﷺ. وكذلك في النصّ الصريح القرآني والنصوص المتواترة.

٣ ـ إجماع الامامية يدور مداره حكم المذهب، وإن كان هو حكم الإسلام الحقيقي الخالص، دون الاصطلاحي.

٤ ـ اتفاق الفريقين لايثبت السنّة اللفظية، بل بنفسه كاشف قطعي.

٥ ـ اتفاق العامة لاقيمة له في أمر الخلافة، فضلاً عن الأحكام الفرعية.

٦ ـ ما من مسألة اتفاقية إلّا وهو إمّا من ضروري الدين أو ضروري المذهب.

---

(١) الرسائل الفقهية للوحيد البهبهاني: ص ٢٤ ـ ٢٥.

تطبيقات فقهية

١ ـ وجوب تقليد غير المتمكن من الاجتهاد والاحتياط.

٢ ـ عدم مالكية الحربي واشتراط الصيغة في النكاح.

٣ ـ بطلان التنجيم وحرمة السحر.

٤ ـ نجاسة الدم.

٥ ـ حرمة القمار والرشوة واستعمال الملاهي.

قد حكم الفقهاء في فروع كثيرة من مختلف أبواب الفقه بأنها من ضروريات الدين وغنية عن الاستدلال للاثبات مما لا يُحصى.

ولا يخفى أنّ ما ثبت بنصّ الكتاب العزيز والسنّة المتواترة من ضروريات الدين، فموارده معروفة غنية عن البيان والتطبيق الفقهي.

وذلك: كأصل وجوب الصلاة والصوم والحج والجهاد والزكاة، وكون الصلاة اليومية خمس مرّات في أوقاتها المعهودة، ووجوب الوضوء والغسل للصلاة عند التمكن وتبديله إلى التيمم عند عدم التمكن، وهكذا، ولا كلام في ذلك.

وإنّما الكلام في موارد من الضروريات لم يُنص عليه نصاً قطعياً في الكتاب والسنّة المتواترة، ولكن صارت من ضروريات الدين لأجل اتفاق الفريقين أو كان هو عمدة الدليل على كونها من الضروريات.

وجوب تقليد غير المتمكن من الاجتهاد والاحتياط

فمن هذه الموارد وجوب تقليد العامي ـ غير المتمكن من الاحتياط والاجتهاد ـ الفقيه الجامع لشرائط الفتوى. فقد استدلّ له الفقهاء بأنه من ضروريات الدين الغنية عن الاجتهاد والتقليد.

وممّن صرّح بذلك الوحيد البهبهاني ؛ حيث قال: «العامي لابد أن يعتقد رضا الشارع بتقليد المجتهد، وجعل ظنّه محسوباً مكان شرعه الذي هو الحق اليقيني، و بديهي أنّ ذلك لايحصل له من نفس تقليد المجتهد ؛ لما فيه من الدور المحال الواضح. فمستنده ليس إلّا ما حصل له بالتظافر والتسامع المتعيّن بأنّ غير الفقيه عليه أن يرجع إلى الفقيه في حكم الشرع، كما هو الشأن في جميع العلوم والصناعات التي يتوقف عليها نظم المعاد والمعاش أنّ غير أهل الخبرة يرجع إلى أهل الخبرة فيها بلا شبهة، وأنّ مدار المسلمين في الأعصار والأمصار كان على ذلك بالبديهة.

وبالجملة: حصل له من التظافر والتسامع في التقليد ما حصل له في ضروريات الدين والمذهب التي ليس فيها تقليد واجتهاد، بل المجتهد والمقلّد فيها على حدّ سواء»[١].

عدم مالكية الحربي واشتراط الصيغة في النكاح

ومن ذلك عدم مالكية الكافر الحربي مال المسلم بأيّ نحو، فقد عدّه في الجواهر من ضروريات الدين؛ معلّلاً بعدم الخلاف فيه بين المسلمين ؛ حيث قال: «الحربي لا يملك مال المسلم بالاستغنام كما يملك هو ماله؛ بلا خلاف بين المسلمين، بل لعلّه من ضروريات الدين»[٢].

---

(١) الرسائل الفقهية للوحيد البهبهاني: ص ١١ ـ ١٢.

(٢) جواهر الكلام: ج ٢١ ص ٢٢٢.

ومنها: اشتراط التلفظ بالصيغة في مشروعية النكاح وكونه من الزنا بدون الصيغة ولو حصل التراضي، مع عدم تعرّض الكتاب، بل لعلّ عدم السنّة المتواترة بذلك ؛ مستدلاً باتفاق الفريقين على ذلك، كما أشار إليه في الجواهر بقوله:

«إنّها من الضروريات التي استغنت بذلك عن ذكرها في النصوص وغيرها، كما يومئ إليه ترك التعرّض لها في الكتاب المزبور في النكاح والطلاق ونحوها، مما لا إشكال في اعتبار الصيغة فيه، وأن بتركها يتحقق الزنا وإن حصل التراضي، بل هو من ضروريات الدين»[1].

بطلان التنجيم وما هو المقصود من التنجيم الباطل

ومنها: حكمهم ببطلان التنجيم ـ مع عدم ثبوته بنص الكتاب أو السنّة المتواترة ـ ؛ معلّلاً باتفاق الفريقين كما أشار إليه الشيخ الأعظم بقوله:

«بل ظاهر الوسائل نسبة دعوى ضرورة الدين على بطلان التنجيم والقول بكفر معتقده إلى جميع علمائنا، حيث قال: قد صرّح علماؤنا بتحريم علم النجوم و العمل بها وبكفر من اعتقد تأثيرها، أو مدخليتها في التأثير، وذكروا أنّ بطلان ذلك من ضروريات الدين، انتهى.

بل يظهر من المحكي عن ابن أبي الحديد أنّ الحكم كذلك عند علماء العامة أيضاً، حيث قال في شرح نهج البلاغة: إنّ المعلوم ضرورةً من الدين إبطال حكم النجوم»[2].

هاهنا شبهة حاصلها:

إنّ المراد إن كان تأثير النجوم ـ بما لها من الأوضاع الفلكية ـ في الحلال

---

(١) جواهر الكلام: ج ٢٢، ص ٢١١.

(٢) كتاب المكاسب: ج ١، ص ٢١١.

والحرام وتغيّر الأحكام، فلم يقل به أحدٌ.

وإن كان المراد تأثير أوضاعها في التكوينيات وآثار الفعل الصادر من الانسان، فهو حقٌّ، بل لعلّه غير قابل للانكار.

فكيف أنّ نور الشمس والقمر ثبت في العلم العصري تأثيرهما في رشد النباتات والحيوانات وسلامتها، فكذلك سائر الكواكب والسيّارات لايمكن إنكار تأثير أوضاعها في الموجودات وكذلك أفعال الانسان. ولمّا كان هذا التأثير طولياً ـ أي في طول إرادة الله ـ لايستلزم إنكار الضروري ولا الكفر. وما ورد في بعض النصوص ـ من نحوسة بعض الليالي والأيّام ومنع النكاح وبعض الأعمال فيها ـ من هذا الباب.

وحاصل الاشكال: أنّ تأثير النجوم لو كان من قبيل الأوّل، لم يقل به أحدٌ. ولو كان من قبيل الثاني، فلا محذور فيه، بل يؤيّده بعض النصوص. فأيّ تأثير للنجوم مقصود الفقهاءِ في حكمهم ببطلان التنجيم وكفر قائله؟!

والجواب: أنّ تأثير النجوم في تغيّر الأحكام الشرعية مما لاينبغي التفوُّه به ولم يقل به أحدٌ. وأمّا ما صدر من الشارع، من خطابات حُرّم فيها بعض الأفعال في بعض الأيّام كتحريم الصوم في عيدي الفطر والأضحى وتحريم الأكل والشرب والجماع في أيام شهر رمضان، ليس لتأثير الأوضاع الفلكية ولا لهذه الأيام في التحريم والتحليل قطعاً، كما هو واضح.

وأمّا تأثيرها في نحوسة بعض الأفعال بمعنى تأثير الأوضاع الفلكية وما يتشعشع منها من الأمواج على الأبدان والأفعال أمر ممكن، بل واقعٌ في الجملة وفي النصوص الشرعية ورد ما لاينافي ذلك ولا يأباه، بل يلائمه. وفي ذلك بحث طويل ليس هاهنا محلّه. وقد بحثنا عن ذلك في مبحث السحر والتنجيم من كتابنا «البراهين الواضحة».

ومقتضى التحقيق في الجواب: أنّ المخالف لضرورة الدين واجماع المسلمين إنّما هو الالتزام باستقلال النجوم في التأثير كما هو المنسوب إلى جمع من الفلاسفة بأن للأفلاك نفوساً ترتسم فيه المقدّرات والآجال والأرزاق. و الموجودات كلّها مفوّضةٌ إلى النفوس الفلكية وأنّ الله تعالى بعد الخلق منعزل عن التصرف في المخلوقات.

والوجه في كونه خلاف الضرورة رجوعه إلى إنكار الصانع بل القول بتأثير الأفلاك والأوضاع الفلكية في المقدّرات وأُمور العالم يرجع إلى إنكار الصانع. كما أشار إلى ذلك السيد الخوئي بقوله:

«قال جمع من الفلاسفة: إنّ للأفلاك نفوساً ترتسم فيها صور المقدرات ويقال لها لوح المحو والاثبات وإنّ الأفلاك متحركة على الاستدارة والدوام حركة إرادية اختيارية للشبه بعالم العقول، والوصول إلى المقصد الأقصى وأنّها مؤثرة في ما يحدث في عالم العناصر والموت والمرض والصحّة والفقر والغنى... وعلى الجملة التزموا بأن الموجودات الممكنة برمتها مفوضة إلى النفوس الفلكية، والعقول الطولية، وأنّ الله تعالى بعد خلقه العقل الأوّل منعزل عن التصرف في مخلوقه.

وفيه: أنّه على خلاف ضرورة الدين واجماع المسلمين والاعتقاد به كفر وزندقة، لكونه إنكاراً للصانع»[1].

ولا فرق في ذلك بين الالتزام بأنّ الأفلاك علّة تامة أو ناقصة عرضية بمعنى شريك البارى تعالى في تقدير المقدرات وتدبير أُمور العالم. فعلى أيّ حال ينجرّ إلى إنكار الصانع أو إنكار التوحيد. كما أشار إليه السيد الخوئي بقوله:

«أن يلتزم بتأثير الأوضاع الفلكية والكيفيات الكوكبية بنفسها في حوادث

---

(١) مصباح الفقاهة: ج ١، ص ٣١٩ ـ ٣٢٠.

العوالم السفلية كتوسعة الرزق وأُنوثة الولد ورجولته وصحّة المزاج وسقمه وازدياد الأموال ونقصانها وغيرها من الخيرات والشرور، سواء قلنا بالنفوس الفلكية أم لم نقل.

وهو على وجهين؛ الأوّل: أن يكون ذلك علّة تامة لحدوث الحوادث. والثاني أن يكون شريكاً للعلّة في الأُمور المذكورة.

وكلا الوجهين باطل، لأنّه إنكار للصانع، أو لتوحيده جلّ وعلا والظاهر أنّه لا خلاف في ذلك بين الشيعة والسنّة بل قامت الضرورة بين المسلمين على كفر من اعتقد بذلك»[1].

ولكن يشترط في كفر معتقده التفاته إلى استلزامه إنكار الصانع أو التوحيد أو تكذيب النبي ﷺ، كما أشار إليه السيد الخوئي بقوله: «ثم إنّ الاعتقاد بالأُمور المذكورة إنّما يوجب الكفر إذا علم المعتقد بالملازمة بينها وبين إنكار الصانع، أو تكذيب النبي ﷺ وإلّا فلا محذور فيه»[2].

حرمة بعض أقسام السحر من ضروري الدين

ومنها: حرمة السحر مع عدم نص الكتاب، كما نقل الشيخ الأعظم عن الأصحاب في ما هو المعروف من أقسام السحر بقوله: «أمّا الأقسام الأربعة المتقدّمة من الايضاح، فيكفي في حرمتها ـ مضافاً إلى شهادة المحدّث المجلسي في البحار بدخولها في المعنى المعروف للسحر عند أهل الشرع، فيشملها الإطلاقات ـ دعوى فخر المحقّقين في الايضاح كون حرمتها من ضروريات الدين، وأنّ مستحلها كافر. وهو ظاهر الدروس أيضاً، فحكم بقتل مستحلّها. فانّا وإن لم نطمئن بدعوى الاجماعات المنقولة، إلّا أنّ دعوى ضرورة الدين ممّا يوجب الاطمئنان بالحكم،

(١) مصباح الفقاهة: ج ١، ص ٣٢٠ ـ ٣٢١.
(٢) المصدر: ص ٣٢٠.

واتفاق العلماء عليه في جميع الأعصار»[١].

وممّن صرّح بذلك السيد الخوئي؛ حيث قال: «لاخلاف في حرمة السحر في الجملة، بل هي من ضروريات الدين ومما قام عليه إجماع المسلمين»[٢].

نجاسة الدم

ومنها: نجاسة الدم ـ مع عدم نص من الكتاب ولا السنّة المتواترة ـ؛ معلّلاً باتفاق الفريقين، كما أشار إليه السيد الخوئي بقوله:

«نجاسة الدم من المسائل المتسالم عليها عند المسلمين في الجملة، بل قيل إنّها من ضروريات الدين، ولم يخالف فيها أحد من الفريقين وإن وقع الكلام في بعض خصوصياته كما يأتي عليها الكلام. وليس الوجه في نجاسته قوله عز من قائل: قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه إلّا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فانّه رجسٌ...

وحيث إنّ أكثر نصوص المسألة قد وردت في موارد خاصة ـ كما في الدم الخارج عند حكّ البدن وقلع السن ونتف لحم الجرح، ودم القروح والجروح ودم الحيض ودم الرعاف وغير ذلك من الموارد الخاصّة ـ، فالمهم أن يُتكلم في أنّه هل يوجد في شيءٍ من أدلة نجاسته ما يقتضي بعمومه نجاسة كل دم على الاطلاق حتى يتمسك به عند الشك في بعض أفراده ومصاديقه، ويحتاج الحكم بطهارته إلى دليل مخرج عنه؟ أو أنّ الحكم بنجاسته يختص بالموارد المتقدمة و غيرها مما نص على نجاسته؟

والأوّل هو الصحيح. ويمكن أن يستدل عليه بوجهين: أحدهما: ارتكاز نجاسته في أذهان المسلمين على وجه الاطلاق من غير اختصاصه بعصر دون

---

(١) مصباح الفقاهة: ج ١، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

(٢) المصدر: ص ٤٤٥.

عصر، لتحققه حتى في عصرهم عليهم السلام. والخلاف وإن وقع بين أصحابنا في بعض خصوصيات المسألة، إلّا أنّ نجاسته في الجملة لعلّها كانت مفروغاً عنها عند الرواة، ولذا تراهم يسألون في رواياتهم عن أحكامه من غير تقييده بشيء ولا تخصيصه بخصوصية»[١].

حرمة القمار والرشوة واستعمال الملاهي

ومن ذلك حرمة القمار. فقد صرّح السيد الخوئي بأنّه من ضروريات الدين؛ حيث قال: «إنّ حرمة القمار من ضروريات الدين الإسلامي، خرجت منها المسابقة لمصالح خاصة»[٢].

ومن ذلك حرمة الرشوة، كما صرّح بذلك العَلَم المزبور بقوله: «إنّ حرمة الرشوة في الجملة من ضروريات الدين ومما قام عليه إجماع المسلمين، فلا حاجة إلى الاستدلال عليها»[٣].

ومن ذلك حرمة استعمال الملاهي والمعازف والاشتغال بها. كما صرّح بذلك السيد الخوئي؛ حيث قال: «حرمة هذا القسم ـ من اللهو ـ من ضروريات الدين، بحيث يُعدّ منكرها خارجاً عن زمرة المسلمين»[٤].

---

(١) التنقيح: ج ٢، ص ٥ ـ ٦، كتاب الطهارة.
(٢) مصباح الفقاهة: ج ٢، ص ٣٧٢.
(٣) المصدر: ج ١، ص ٤١٧.
(٤) المصدر: ص ٦٤٨.

«قواعد في»

«العلم الإجمالي»

- حقيقة العلم الإجمالي واعتباره ومنصّته وصوره
- إجزاءُ الامتثال الإجمالي عن الامتثال التفصيلي مع تيسّره
- حكم المخالفة الالتزامية
- انحلال العلم الإجمالي
- حرمة المخالفة القطعية / وجوب الموافقة القطعية
- الشبهة المحصورة وغير المحصورة
- الدوران بين المتباينين
- الدوران بين الأقلّ والأكثر
- الدوران بين التعيين والتخيير

التعريف والمنصّة والاعتبار

١ ـ منصّة مسألة العلم الإجمالي.

٢ ـ تحرير محلّ النزاع.

٣ ـ حقيقة العلم الإجمالي.

٤ ـ صور العلم الإجمالي.

منصّة مسألة العلم الإجمالي

قبل الخوض في مبحث العلم الإجمالي ينبغي التنبيه على نكتتين لتعيين منصّة العلم الإجمالي.

اولهما: أنّ مسألة العلم الإجمالي لا إشكال في كونها من القواعد الأُصولية؛ نظراً إلى إنتاجها حجّية العلم الإجمالي على منجّزيته لإثبات التكليف وإجزائه لسقوط التكليف.

ثانيتهما: أنّ هذه المسالة تندرج في الحجج العقلية. وذلك لأنّ مرجع البحث فيها إلى البحث عن حجّية العلم الإجمالي ـ كالتفصيلي ـ في المنجزية والمعذّرية و في الاجزاءِ، كما سيأتي بيان ذلك. وإن إثبات حجيته على كلا الأمرين يبتني على حكم العقل. ومن هنا تكون هذه المسألة عقلية. وجرت العادة على عنوانها في عقيب مباحث القطع.

ولا يخفى أنّ دخل هذا المبحث ودوره في الاجتهاد والاستنباط ليس بمثابة مباحث الألفاظ ـ المبتني عليها استنباط الأحكام من نصوص الكتاب والسنّة في جميع الفروع ـ، كقاعدة: تنقيح الملاك القطعي، وقاعدة: مناسبة الحكم والموضوع، وقاعدة: الامتنان، وقاعدة: البدلية، وقاعدة: وجوب الاقتصار فيما خالف القاعدة على موضع النصّ، وكثير من قواعد مفتاحية أُخرى.

و على أيّ حال فمسألة العلم الإجمالي تندرج في القواعد الأُصولية ولكن ليست هذه المسألة في الأهمية بمثابة مباحث الألفاظ المبتني عليها استنباط الأحكام من نصوص الكتاب والسنّة، بل لا تتجاوز سعة نطاق نصوص هذه المسألة عن موارد العلم الإجمالي بالتكليف في مقام العمل بالوظيفة الدينية العبادية غالباً.

ومن هنا نسوق عنان البحث إليها بقدر ما لهذه المسألة من الأهمية، لا أكثر؛ حذراً من الاطناب المملّ والخروج عن الغرض.

تحرير محلّ النزاع

وعقد الشيخ الأعظم الأنصاري[1] الكلام في اعتبار العلم الإجمالي، بما حاصله:

إنّ الكلام في اعتبار العلم الإجمالي تارة: في إثباته للتكليف وتنجيزه؛ بمعنى أنّ المعلوم بالاجمال هل يتنجّز على المكلّف مطلقاً ـ حتى مع التمكن من تحصيل العلم التفصيلي ـ كالتكليف المعلوم بالتفصيل؟ أم لا، بل إنّما يتنجّز مع تعذّر تحصيل العلم التفصيلي؟

وأُخرى: في إسقاطه للتكليف وإجزائه ؛ بمعنى أنّ الامتثال الإجمالي هل يجزي عن أداءِ التكليف ويُسقطه كالامتثال التفصيلي، ولو مع تيسُّره؟ كالصلاة

(١) فرائدالأُصول: ج ١، ص ٦٩.

في ثوبين مشتبهين معاً، مع تيسُّر الصلاة في ثوب طاهر.

ثم عقد الكلام في المقام الأوّل من جهتين:

الأُولى: في حرمة المخالفة القطعية. وهذه أقلّ مرتبة تنجيز العلم الإجمالي و مورد اتفاق الكلّ. الثانية: وجوب الموافقة القطعية وهو مورد الاختلاف والنزاع والنقض والإبرام.

و أحال البحث عن الجهة الثانية إلى مبحث الاشتغال .

ولا يخفى أنّ مرجع البحث في المقام الأوّل إلى حجّية العلم الإجمالي على إثبات التكليف وتنجيزه. ولمّا كان مركز البحث ونتيجته تحصيل الحجّة على الحكم الكلي الشرعي، تدخل مسألة العلم الإجمالي في القواعد الأُصولية. ولا فرق في ذلك بين جهتي حرمة المخالفة القطعية وبين وجوب تحصيل الموافقة القطعية.

وأمّا البحث في المقام الثاني، فمرجعه إلى إجزاء العلم الإجمالي وكفاية الامتثال الإجمالي عن أداءِ التكليف وقضائه. ولا إشكال في كون مسألة الإجزاء من المسائل الأُصولية.

حقيقة العلم الإجمالي

إنّ حقيقة العلم الإجمالي ـ كما يُعلم من عنوانه ـ تتشكّل من أمرين؛

أحدهما: العلم، وحقيقته معلومة، وهي الانكشاف والوضوح.

وثانيهما: الاجمال، وهو تردّد الشيء المعلوم بين اثنين أو عدّة أشياء. ومن أجل ذلك صار مجملاً ؛ أي غير مفصّل ولا معيّن. ولكن مع ذلك أصل وجوده بين الأطراف المحتملة معلومٌ، وإن كان بعينه غير معلوم تفصيلاً.

فللعلم الإجمالي وضوحٌ وانكشاف من جهة، وهي أصل وجود الشيء

المعلوم وجوده بين الأطراف. وإجمال وإبهامٌ من جهة، وهي شخص وجوده المتردد بين الأطراف. وإنّ الباعث للبحث والنزاع والنقض والابرام في حجّية العلم الإجمالي، إنّما هو الجهة الثانية.

صور العلم الإجمالي

وقد أخرج الشيخ الأعظم[1] وجوب الموافقة القطعية عن مدار البحث، وركّزه في حرمة المخالفة القطعية. ثم رتّب مباحث هذه المسألة حسب صور العلم الإجمالي على نحو منطقي ثنائي. ورأيته أحسن الترتيب في المسألة. ومن هنا نعقد البحث على أساس هذا الترتيب. قال ﷺ:

«فقد عرفت أنّ الكلام في اعتباره ـ بمعنى وجوب الموافقة القطعية وعدم كفاية الموافقة الاحتماليّة ـ راجعٌ إلى مسألة البراءة والاحتياط. والمقصود هنا بيان اعتباره في الجملة، الذي أقلّ مرتبته حرمة المخالفة القطعية. فنقول:

إنّ للعلم الإجمالي صوراً كثيرة ؛ لأنّ الإجمال الطارئ: إمّا من جهة متعلَّق الحكم مع تبيّن نفس الحكم تفصيلاً، كما لو شككنا أنّ حكم الوجوب في يوم الجمعة يتعلّق بالظهر أو الجمعة، وحكم الحرمة يتعلّق بهذا الموضوع الخارجي من المشتبهين أو بذلك.

وإمّا من جهة نفس الحكم مع تبيّن موضوعه، كما لو شك في أنّ هذا الموضوع المعلوم الكلّي أو الجزئي يتعلّق به الوجوب أو الحرمة، كصوم يوم الشك في أوّل شوّال ؛ حيث لو كان أوّل الشوال يحرم صومه ولو كان آخر رمضان يجب صومه.

وإمّا من جهة الحكم والمتعلَّق جميعاً، مثل أن نعلم أنّ حكماً من الوجوب

---

(١) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٧٧.

والتحريم تعلّق بأحد هذين الموضوعين.

ثم الاشتباه في كلّ من الثلاثة؛ إما من جهة الاشتباه في الخطاب الصادر عن الشارع، كما في مثال الظهر والجمعة.

و إمّا من جهة اشتباه مصاديق متعلَّق ذلك الخطاب، كما في المثال الثاني.

والاشتباه في هذا القسم ؛ إمّا في المكلّف به كما في الشبهة المحصورة، وإمّا في المكلّف.

وطرفا الشبهة في المكلّف: إمّا أن يكونا احتمالين في مخاطبٍ واحد كما في الخنثى، وإمّا أن يكونا احتمالين في مخاطبين، كما في واجدي المني في الثوب المشترك»[1].

وعليه فمجموع صور العلم الإجمالي ثمانية.

وحاصله: أنّ الاجمال تارة: في متعلق الحكم، كتردّد الوجوب بين الظهر والجمعة، وتردّد الحرمة بين شرب المائين، لتردّد الماءِ المغصوب بينهما.

وأُخرى: في نفس الحكم، كصوم يوم الشك في أنّه آخر رمضان أو أوّل شوّال ؛ حيث إنّه لو كان أوّل الشوال يحرم الصوم، ولو كان آخر رمضان يجب صومه.

وثالثةً: فيهما معاً كما في الدوائين المعلوم كون أحدهما مغصوباً، أو كلّ شيءٍ تردّد حكمه بين الوجوب والحرمة؛ لإجمال النصّ.

وفي كلّ واحد من الثلاثة ؛ إمّا ينشأ الاجمال من الشبهة المفهومية في خطاب الشارع، أو من الشبهة المصداقية. فتبلغ الصور هنا إلى ستّة.

ثم إنّ الاجمال والاشتباه في الشبهات المصداقية؛ إمّا في المكلّف به كما عرفت أو في شخص المكلّف.

---

(١) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٧٧ ـ ٧٨.

والشبهة المصداقية في المكلّف؛ إما تقع في مكلّف واحد، كما في الخنثى، أو في مكلّفين كواجدي المني في الثوب المشترك. فيبلغ المجموع إلى ثمانية صور.

محصّل الكلام

تحصّل من جميع ما ذكرناه أُمورٌ:

١ ـ مسألة العلم الإجمالي من القواعد الأُصولية؛ نظراً إلى إنتاجها حجّية العلم الإجمالي ؛ بمعنى منجّزيته لاثبات التكليف، وإجزائه عن الاعادة والقضاء.

٢ ـ تندرج هذه المسألة في الحجج العقلية ؛ لأنّ إثبات حجّية العلم الإجمالي ـ على كلٍّ من المنجّزية والمعذّرية والاجزاء ـ يبتني على حكم العقل.

٣ ـ نطاق هذه المسألة ـ من حيث دورها ودخلها في الاستنباط ـ ليس في حدّ مباحث الألفاظ الجارية في جميع الأبواب الفقهية، بل وفي غير الفقه.

٤ ـ عقد الشيخ الأعظم الكلام تارة: في حجّية العلم الإجمالي من حيث إثبات التكليف والمنجزية والمعذرية، وأُخرى: من حيث الاجزاء واسقاط التكليف وفي كل منهما عقد الكلام تارة: في وجوب تحصيل الموافقة القطعية. وأحال البحث عنه إلى مبحث الاشتغال. وأُخرى: في حرمة المخالفة القطعية. وتعرّض للبحث عنهما في المقام.

٥ ـ حقيقة العلم الإجمالي تتقوّم بركنين. أحدهما: العلم والانكشاف، ثانيهما: تردّد المعلوم واشتباهه بين شيئين أو الأشياء. والباعث للبحث والنزاع إنّما هو الجهة الثانية.

٦ ـ قسّم الشيخ الأعظم محاور البحث على النحو الثنائي حاصله: إنّ الاجمال تارة: في نفس الحكم، وأُخرى: في متعلق الحكم، وثالثة: فيهما معاً. وعلى أيّ حال تكون الشبهة تارة: مفهومية، وأُخرى: مصداقية. وعلى الثاني

يكون الاشتباه إمّا في المكلّف به كما سبق وإمّا في المكلّف. وهو إما في المكلف الواحد كالخنثي، أو بين شخصين كواجدي المني في الثوب المشترك. فمجموع الصور ثمانية.

٧ ـ الاجمال في نفس الحكم كما في حكم صوم يوم الشك المتردد بين آخر رمضان وأوّل شوّال ؛ حيث يدور حكمه بين الوجوب والحرمة.

والاجمال في متعلق الحكم، كالتردد في تعلّق الوجوب بصلاة الجمعة أو الظهر. والتردد في تعلّق الحرمة بشرب أحد المائين فيما إذا عُلم إجمالاً كون أحدهما مغصوباً.

والاجمال في كليهما كتردد كل من الدوائين بين الوجوب والحرمة فيما إذا عُلم كون أحدهما مغصوباً ؛ حيث لا نعلم أنّ أيّهما يحرم شربه لكونه غصباً، وأيّهما يجب شربه لرفع المرض وعدم غصبيته. وقد مثّل لذلك الشيخ الأعظم باشتباه الزوجة المنذور وطيها بالأجنبية. وذلك لأنّ كل واحد من حكمي الوجوب والحرمة يتردّد متعلّقه بين المايعين ـ في مثالنا ـ وبين المرأتين في مثال الشيخ. كما أنّ كل واحد منهما يتردّد حكمه بين الوجوب والحرمة. فعلى الأوّل تكون الشبهة موضوعية وعلى الثاني حكمية.

ثم إنّ الشبهة في كل من الثلاثة ؛ إمّا تنشأ من إجمال النصّ والاشتباه في مدلول الخطاب أو من الاشتباه والتردد في المصداق الخارجي. فالشبهة على الأوّل مفهومية وعلى الثاني مصداقية.

بحوث العلم الإجمالي

١ ـ هل يكفي الامتثال الإجمالي مع تيسّر العلم التفصيلي؟.

٢ ـ انحلال العلم الإجمالي.

٣ ـ حكم المخالفة الالتزامية.

٤ ـ حكم المخالفة العملية: حرمة المخالفة القطعية.

٥ ـ وجوب الموافقة القطعية.

٦ ـ جريان الأُصول النافية في أطراف العلم الإجمالي.

٧ ـ الشبهة المحصورة وغير المحصورة.

٨ ـ دوران الأمر بين المحذورين.

٩ ـ دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر.

١٠ ـ دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

هل يجزي الامتثال الإجمالي عن الامتثال التفصيلي؟

١ ـ تحرير كلام الشيخ الأعظم.

٢ ـ تحرير كلام المحقق النائيني.

٣ ـ هل يُقدّم الظنّ التفصيلي المعتبر على العلم الإجمالي؟

٤ ـ التطبيقات الفقهية.

تحرير كلام الشيخ الأعظم

يظهر من الشيخ الأعظم كفاية الامتثال الإجمالي حتى مع تيسّر تحصيل العلم التفصيلي وجعله مقتضى القاعدة مطلقاً، بلافرق بين العبادات وغيرها.

وعلّل ذلك بتحقق الاطاعة بالامتثال الإجمالي، وبذلك دفع إشكال اعتبار العلم بمقرّبية المأتي به حين الإتيان به ؛ حيث قال:

«مقتضى القاعدة جواز الاقتصار في الامتثال بالعلم الإجمالي باتيان المكلّف به ؛ أمّا فيما لا يحتاج سقوط التكليف فيه إلى قصد الإطاعة، ففي غاية الوضوح. وأمّا فيما يحتاج إلى قصد الاطاعة، فالظاهر أيضاً تحقّق الإطاعة إذا قصد الإتيان بشيئين يقطع بكون أحدهما المأمور به.

ودعوى: أنّ العلم بكون المأتي به مقرّباً معتبرٌ حين الإتيان به ولا يكفي العلم بعده بإتيانه، ممنوعة؛ إذ لا شاهد لها بعد تحقّق الإطاعة بغير ذلك أيضاً.

فيجوز لمن تمكّن من تحصيل العلم التفصيلي بأداء العبادات، العمل بالاحتياط وترك تحصيل العلم التفصيلي»[١].

ولكن استظهر من كلام صاحب الحدائق ـ هنا، وفي مبحث الاشتغال[٢] ـ، اتفاق الأصحاب على عدم جواز الاحتياط عند تيسّر تحصيل العلم الإجمالي فيما لو توقّف على تكرار العبادة، دون ما إذا لم يستلزم التكرار. بل لم يستبعد ذهاب المشهور إلى جواز العمل بالعلم الإجمالي والاكتفاء به عن العلم التفصيلي حينئذٍ.

ولكن الاتفاق الذي نسبه إلى الحلّي مستظهراً من كلام صاحب الحدائق لا أثر منه في كلامه ـ في مسألة تردّد النجاسة بين الثوبين في ذيل كلامه الذي نقله عن ابن ادريس ـ، بل ذلك رأي نفسه ؛ حيث إنّه قال في ردّ ابن ادريس: «و أمّا ما ذكره، من أنّ الواجب عليه عند افتتاح كلّ فريضة أن يقطع بطهارة ثوبه، فبالمنع من ذلك ؛ فانّه شرط مع القدرة، لا مع الاشتباه»[٣].

ومن هنا مال الشيخ إلى التفصيل بين هذه الصورة وبين ما لو لم يتوقف الاحتياط على التكرار ؛ باتيان جميع ما يحتمل دخله من أجزاء الصلاة.

قال ـ بعد الكلام المتقدم ـ:

«ولكن الظاهر ـ كما هو المحكي عن بعضٍ ـ: ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط إذا توقّف على تكرار العبادة. بل ظاهر المحكي عن الحلّي في مسألة الصلاة في الثوبين: عدم جواز التكرار للاحتياط حتى مع عدم التمكّن من العلم التفصيلي، وإن كان ما ذكره من التعميم ممنوعاً. وحينئذٍ فلا يجوز لمن تمكّن من تحصيل العلم بالماء المطلق أو بجهة القبلة أو في ثوبٍ طاهر، أن

---

(١) الفرائد: ج ١، ص ٧١.
(٢) راجع الفرائد: ج ١، ص ٧١ وج ٢، ص ٤٠٩ ـ ٤١٠.
(٣) الحدائق الناضرة: ج ٥، ص ٤٠٦.

يتوضّأ وضوءين يقطع بوقوع أحدهما بالماء المطلق، أو يصلّي إلى جهتين يقطع بكون أحدهما القبلة أو في ثوبين يقطع بطهارة أحدهما...

وأمّا إذا لم يتوقف على التكرار ـ كما إذا أتى بالصلاة مع جميع ما يحتمل أن يكون جزءاً ـ، فالظاهر عدم ثبوت اتفاق على المنع ووجوب تحصيل اليقين التفصيلي. لكن لا يبعد ذهاب المشهور إلى ذلك، بل ظاهر كلام السيد الرضي ـ في مسألة الجاهل بوجوب القصر ـ وظاهر تقرير أخيه السيّد المرتضى له، ثبوت الإجماع على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها»[1].

حاصل كلامه: أنّ مقتضى القاعدة التفصيل بين الموجب للتكرار وبين غيره في الاجتزاء بالعلم الإجمالي عن العلم التفصيلي مع التمكن منه. ودعوى الاتفاق على الجواز في الأوّل دون الثاني يلائم هذا التفصيل.

وأمّا الإجماع على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها، فعلى فرض تحققه، يؤخذ بالقدر المتيقن من معقده، وهو ما إذا كان الاحتياط مستلزماً للتكرار، كما هو مقتضى القاعدة في الدليل اللبّي. هذا، ولكن أصل هذه الإجماع محلّ منع بعد وجود الاختلاف في المسألة.

تحرير كلام المحقق النائيني

أمّا المحقق النائيني، فقد ارتضى بالتفصيل بين الموجب للتكرار وبين غير موجبه في تقديم الامتثال التفصيلي العلمي على الامتثال الإجمالي. وأراد من الامتثال التفصيلي العملي ما يعمّ المعلوم بالعلم الوجداني والعلم التعبّدي الحاصل بالظن الخاص المعتبر من الحجج والأمارات الشرعية.

فانه قسّم الامتثال إلى أربعة أقسام[2]، وهي:

---

(١) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٧١ ـ ٧٣.

(٢) فوائد الأُصول: ج ٣، ص ٧١ ـ ٧٢.

١ ـ الامتثال التفصيلي بالمعنى المزبور.

٢ ـ الامتثال الإجمالي.

٣ ـ الامتثال الظنّي المستند إلى الأعم من الظن غير المعتبر ومن الظنّ المطلق الانسدادي.

٤ ـ الامتثال الاحتمالي.

وجعل وجوب الامتثال الإجمالي في القسمين الأخيرين ـ وعدم وصول النوبة إليهما معه ـ مفروغاً عنه. وصرف عنان الكلام في الأوّلين وقوّى التفصيل المزبور حينئذٍ. فحكم بجوازالاجتزاءِ بالامتثال الإجمالي عن الامتثال التفصيلي ـ بالمعنى المزبور ـ إذا لم يوجب التكرار، وبعدم جواز الاجتزاء به إذا أوجبه.

وعلّل عدم جواز الاجتزاء بالموجب للتكرار من الامتثال الإجمالي عن العلم التفصيلي بوجهين.

أحدهما: أنّ المعتبر في الطاعة عقلاً كون العمل بداعي امتثال الأمر المتعلق به حين العمل، ولا أمر بمحتمل التعلّق حين العمل. وبعبارة أُخرى: لم يحرز المكلّف تعلّق الأمر بالمأتي به حين العمل بخصوصه، حتى يقصد امتثال امره.

ثانيهما: أنّ الامتثال التفصيلي مجزٍ على أيّ حال. وأمّا إجزاء الامتثال الإجمالي، فمبنيٌ على القول بجوازه. فالمقام من قبيل الدوران بين التعيين والتخيير العقلي. ومقتضى التحقيق أصالة التعيين.

قال ﷺ: «و الذي يُعتبر في حقيقة الطاعة عقلاً هو أن يكون عمل الفاعل حال العمل بداعي تعلّق الأمر به حتى يتحقق منه قصد الامتثال التفصيلي فيما بيده من العمل. ومجرد العلم بتعلق الأمر بأحد فردي الترديد لا يقتضي أن يكون الإنبعاث عن البعث المولوي، بل أقصاه أن يكون الانبعاث عن احتمال البعث

بالنسبة إلى كل واحد من العملين. نعم: الانبعاث عن احتمال البعث وإن كان أيضاً نحواً من الطاعة عند العقل، إلّا أنّ رتبته متأخرة عن الامتثال التفصيلي.

فالانصاف: أنّ مدّعى القطع بتقدم رتبة الامتثال التفصيلي على الامتثال الإجمالي في الشبهات الموضوعية والحكمية ـ مع التمكن من إزالة الشبهة ـ، لا يكون مجازفاً في دعواه. مع أنّه لو سلّم الشك في ذلك، فقد عرفت أنّ الأصل يقتضي الاشتغال، لا البراءة؛ لأنّ مرجع الشك في ذلك إلى الشك في التخيير بين الامتثال التفصيلي والإجمالي أو تعيّن الامتثال التفصيلي»[1]. ولايخفى أنّ تعيّن الامتثال التفصيلي إنّما في فرض تيسُّره، كما هو المفروض.

مناقشة السيد الحكيم ومقتضى التحقيق

وقد أشار السيد الحكيم إلى استدلال النائيني بقوله: «و قد يستدل له: بأنّ فيه فوات نية الأمر: لأنّ الفعل حينئذٍ يكون بداعي احتمال الأمر، لابداعي نفس الأمر. و ثانياً: بأنه لعب أو عبث بأمر المولى»[2].

ثم ناقش فيه بما حاصله: إنّ فعل أطراف الاحتياط لمّا كان بداعي احتمال الأمر ـ بمعنى أنّ احتماله دخيل في داعوية الأمر ـ، تكون نيّة الأمر حاصلة فيه، من غير فوت. ومن هنا لا عبث ولا لعب بأمر المولى في البين، بل هو أبلغ في الطاعة وإظهار العبودية من غير صورة التكرار. وإشكاله وارد جدّاً وكلامه متينٌ. وعليه فمقتضى التحقيق في المقام: جواز الامتثال الإجمالي ومشروعية الاكتفاء بالاحتياط مطلقاً، حتى مع تيسّر الامتثال التفصيلي ولزوم التكرار؛ نظراً إلى تمشّي قصد امتثال الأمر حينئذٍ، بل التكرار أبلغ في إظهار العبودية.

وههنا شبهة حاصلها:

---

(١) فوائد الأُصول: ج ٣، ص ٧٣.

(٢) مستمسك العروة: ج ١، ص ٨.

إنّ بالاحتياط غير الموجب للتكرار أيضاً يأتي الشبهة، وهي شبهة الاخلال في الواجب المركّب بالزيادة العمدية. وذلك لاحتمال عدم جزئية المشكوك جزئيته، وادخال ما لم يثبت جزئيته في الصلاة من قبيل الزيادة العمدية.

والجواب: أنّ الجزئية لمّا لم يثبت ويكون إتيان محتمل الجزئية بداعي احتمالها، ولمّا كان ذلك امتثالاً للامر بالاحتياط، لايكون بقصد الزيادة ولا الإتيان بالزائد، بل من قبيل الإتيان بما يحتمل دخله في الفراغ تحصيلاً للعلم الإجمالي بالفراغ.

وأمّا أصالة التعيين، فانّما تجري مع احتمال تعيّن الامتثال التفصيلي.

و تصوير ذلك في المقام: أنّ الامتثال التفصيلي العلمي ـ مع تيسّره ـ يجب على أيّ حال إمّا تخييراً بينه وبين الامتثال الإجمالي. وذلك على فرض عدم وجوب الامتثال التفصيلي العلمي وجواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالي. وإمّا يجب تعييناً. وذلك على القول بعدم جواز الامتثال الإجمالي ـ في مفروض الكلام ـ ووجوب الامتثال التفصيلي العلمي.

وأمّا الامتثال الإجمالي، فانّما يجب تخييراً فقط، من دون احتمال تعيُّنه.

والجواب: أنّ أصالة التعيينية أصلٌ يرجع إليه عند الشك في الامتثال ؛ لأنّه أصل عقلي وموضوع حكم العقل دوران المأمور به بين التعيين والتخيير. ولا شك في تحقق الامتثال في مفروض الكلام ؛ لما عرفت من قيام الدليل على جواز الاجتزاء بالامتثال الإجمالي الموجب للتكرار عن الامتثال التفصيلي العلمي مع تيسّر الامتثال التفصيلي.

مقتضى التحقيق في المقام

هذا، ولكن مقتضى التحقيق عدم جواز الامتثال الإجمالي المستلزم للتكرار مع تيسّر الامتثال التفصيلي العلمي بالعلم الوجداني ؛ لمنع كون الامتثال الإجمالي أبلغ في العبودية؛ لعدم

وجه معقول، ولا عقلائي للتكرار حينئذٍ؛ حيث لا يراه العقل ولا العقلاء في رتبة الامتثال التفصيلي الوجداني. وهذا الوجه غير آتٍ في الامتثال التفصيلي بالظنّ المعتبر.

حاصل الكلام: أنّ الامتثال الإجمالي بالتكرار ـ مع تيسّر الامتثال التفصيلي بالعلم الوجداني ـ لا وجه قربي عبادي له؛ لأنّ تحصيل العلم الوجداني بالامتثال الواقعي حاصل بالامتثال التفصيلي العلمي الوجداني حينئذٍ. وأمّا قصد إمتثال الأمر المتعلق بالمأتي به حين الإتيان به، فانّما هو حاصل بالامتثال التفصيلي، دون الإجمالي. فالتكرار حينئذٍ لامزية عبادية له وليس له خصوصية من حيث الطاعة، فلا محالة يكون حينئذٍ تحمّل عناءٍ ومشقّة جزافية أقرب إلى العبث واللعب بأمر المولى ـ مع منقصةٍ فيه ـ من العبودية والطاعة.

هل يُقدّم الظنّ التفصيلي المعتبر على العلم الإجمالي؟

هذا كله في جواز العمل بالعلم الإجمالي مع التمكن من العلم التفصيلي، وإن شئت قل في إجزاء الامتثال الإجمالي عن الامتثال التفصيلي بالعلم التفصيلي الوجداني.

وهل يجزي الامتثال الإجمالي عن الامتثال التفصيلي بالظن المعتبر؟ فصّل الشيخ الأعظم[1] بين الانسداد وبين الانفتاح.

أمّا في الظن المطلق المعتبر بدليل الانسداد، فجزم فيه باجزاء الامتثال الإجمالي فيما إذا لم يتوقف على التكرار، وأمّا لو توقف عليه فتردّد في جواز الامتثال الإجمالي في الشبهات الحكمية؛ من حيث عدم ثبوت وجوب العمل بمطلق الظنّ حينئذٍ، وهو يقتضي جواز الامتثال الإجمالي مطلقاً حتى الموجب للتكرار. ومن حيث كون التكرار في العبادة ـ في الشبهات الحكمية ـ خلاف

---

(١) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٧٣ ـ ٧٤.

السيرة المستمرّة بين العلماء، مع اتفاقهم على العمل بمطلق الظنّ على الانسداد. و مقتضاد عدم جوازه.

ويمكن المناقشة في السيرة بإمكان اختصاصها بصورة الانفتاح، كما يشهد له بناءُ الأكثر على الانفتاح.

وأمّا في الظنّ الخاص المعتبر بدليل اعتبار الحجج والأمارات الشرعية، ـ بناءً على الانفتاح ـ، فقد حكم الشيخ الأعظم[1] بجواز العمل بالعلم الإجمالي وكفاية الامتثال الإجمالي مطلقاً، سواءٌ توقف على التكرار أم لا. أمّا لو لم يتوقف على التكرار، فقد علّل ذلك بأنّ وجوب الأخذ بالظنّ وعدم كفاية العلم الإجمالي، مبنيٌ على اعتبار قصد الوجه. ولمّا لا يعتبر قصده، فمقتضى القاعدة عدم وجوب العمل بالظنّ المعتبر وكفاية الامتثال الإجمالي. وأمّا لو توقف على التكرار، فلأولوية تحصيل العلم بالامتثال واقعاً ـ ولو إجمالاً ـ من الامتثال الظنّي، ولو تفصيلاً.

ولكنّه جعل الاحتياط في العمل بالظنّ فيما إذا توقف على التكرار؛ نظراً إلى احتمال اعتبار نية الوجه وإلى مخالفة التكرار للسيرة المستمرّة.

مقتضى التحقيق جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالي عن الامتثال التفصيلي مطلقاً؛ لما بيّناه في جواب المحقق النائيني، ـ من صدق الطاعة، بل أبلغية التكرار في العبودية ـ ولما قال الشيخ هاهنا، من أولوية العلم الوجداني بالامتثال ـ ولو اجمالاً ـ من الظنّ بالامتثال، ولو تفصيلاً بالظنّ المعتبر.

خلاصة الكلام

تلخّص جميع ما ذكرناه في نكات:

١ ـ يظهر من الشيخ الأنصاري جواز الاكتفاء، بالامتثال الإجمالي مطلقاً، حتى مع تيسّر الامتثال التفصيلي، وجعله مقتضى القاعدة،

---

(١) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٧٤ ـ ٧٥.

بلا فرق بين العبادات والمعاملات ؛ نظراً إلى تحقق الطاعة وصدقها ـ حسب الارتكاز العقلائي والتبادر العرفي ـ بالامتثال الإجمالي مطلقاً. ولكنّه فصّل حينئذٍ ـ أي مع التمكن من العلم التفصيلي ـ بين الموجب للتكرار فمنعه، وبين غير الموجب له فجوّزه.

٢ ـ ما جاءَ في كلام السيد المرتضى وأخيه الرضي ـ من دعوى الإجماع على بطلان صلاة من لايعلم أحكامها ـ يُحمل على المستلزم للتكرار ؛ لأنّه المتيقن من معقده، مع أنّه مقتضى القاعدة في الدليل اللبّي، بل هذا الإجماع محلّ منع بعد وجود الاختلاف في المسألة.

٣ ـ يظهر من المحقق النائيني تقسيم الامتثال إلى تفصيلي وإجمالي، وتقسيم الامتثال التفصيلي إلى علمي وظنّي واحتمالي. وحَكَم بتقديم الإجمالي على التفصيلي الظنّي والاحتمالي. ولايخفى أنّ مراده من التفصيلي الظنّي، إنّما هو الظن غير المعتبر.

وفصّل في تقديم الامتثال التفصيلي العلمي على الامتثال الإجمالي بين الإجمالي الموجب للتكرار وبين غير موجبه، فأوجب الأوّل ولم يوجب الثاني. فحكم بجواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالي ـ غير الموجب للتكرار ـ مع تيسّر الامتثال التفصيلي العلمي.

وعلّل ذلك بوجهين: أحدهما: عدم تحقق الطاعة باتيان ما كان تعلّق الأمر به محتملاً حين العمل ؛ لعدم احراز أمره حين العمل حتى يُقصد امتثاله.

ثانيهما: أصالة التعينية عند الدوران بين التعيين والتخيير، كما في المقام. لأنّ الفاقد لمحتمل الجزئية ليس متعيناً في المأمور به، لأنّ المأمور به متردد بينه والواجد له. وهذا بخلاف الواجد له، فانّه لمّا كان واجداً لجميع ما له الدخل في المأمور به، دون الفاقد، لا مناص من احتمال تعيُّن وجوبه.

وفيه: أنّ أصالة التعيينية إنّما هي مرجع عند الشك، ولا شك في المقام بعد تمامية دليل كفاية الامتثال الإجمالي عن التفصيلي.

٤ ـ ناقش السيد الحكيم في كلام النائيني بتحقيق الطاعة في مفروض الكلام؛ لأنّ الفعل حينئذٍ وإن كان بداعي احتمال الأمر ـ لا بداعي نفس الأمر ـ، إلّا أنّه يكفي في كون الامتثال بداعي الأمر. ومن هنا ينتفي العبث واللعب بأمر المولى.

٥ ـ مقتضى التحقيق في المقام: جواز الامتثال الإجمالي ومشروعية الاكتفاء بالاحتياط مع تيسّر العلم التفصيلي حتى مع التكرار؛ نظراً إلى تمشّي قصد امتثال الأمر، بل التكرار أبلغ في إظهار العبودية. وشبهة الاخلال في الواجب المركّب ـ كالصلاة ـ بالزيادة العمدية، منتفية بعدم قصد الأمر بذلك الجزء نفسه، بل بداعي احتمال الأمر بحكم العقل بوجوب تحصيل الفراغ اليقيني عند الاشتغال اليقيني.

٦ ـ وهل يقدّم الامتثال التفصيلي بالظنّ المعتبر على الامتثال الإجمالي؟ فصّل الشيخ الأعظم بين الظنّ الانسدادي وبين الظنّ الانفتاحي.

ففي الأوّل: فصّل بين الموجب للتكرار وبين غير موجبه. وجزم باجزاءِ غير الموجب للتكرار، وتردّد في الموجب له؛ من حيث عدم ثبوت وجوب العمل بالظنّ الانسدادي حتى يُقدّم، ومن حيث كون التكرار في العبادة ـ في الشبهات الحكمية ـ خلاف السيرة فيقدّم الظنّ الانسدادي.

و في الثاني ـ أيّ الظن الخاص المعتبر على الانفتاح ـ حَكَم بجواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالي وعدم وجوب تقديم الامتثال التفصيلي مطلقاً، سواءٌ التكرار أم لا. وعلّل ذلك بعدم اعتبار قصد الوجه وبأولوية تحصيل العلم بالامتثال واقعاً ـ ولو اجمالاً ـ من الامتثال الظنّي، ولو تفصيلاً.

وشبهة مخالفة التكرار للسيرة المستمرّة لا تأتي عند الانفتاحي؛ لقيام الدليل العلمي بالظنّ المعتبر على الحكم.

ولكن يرد عليه: أنّ ما استدل به لجواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالي، يأتي على القول بالانسداد أيضاً.

تطبيقات فقهية

إنّ لقاعدة إجزاء الامتثال الإجمالي عن الامتثال التفصيلي فروعاً كثيرة في مختلف أبواب العبادات وإليك نماذج منها.

حكم الصلاة في الثوبين المشتبهين مع وجود ثوب طاهر

فمن هذه الفروع: ما إذا كان عنده ـ مع الثوبين المشتبهين ـ ثوب طاهر، فقد حكم الفقهاء بعدم جواز تكرار الصلاة في المشتبهين ؛ نظراً إلى عدم إجزاء الامتثال الإجمالي المستلزم للتكرار عن الامتثال التفصيلي، كما حكم السيد اليزدي بذلك؛ حيث قال:

«إذا كان عنده ـ مع الثوبين المشتبهين ـ ثوب طاهر لايجوز أن يصلي فيهما بالتكرار، بل يصلي فيه. نعم لو كان له غرض عقلائي في عدم الصلاة فيه لابأس بها فيهما مكرراً»[1].

وقال السيد الحكيم في ذيله: «و قد تقدّم في صدر مسائل التقليد تقريب المنع عن الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي»[2].

ولكن السيد الخوئي حكم بصحته ؛ لما بنى عليه من إجزاء الامتثال

---

(١) العروة الوثقى: ج ١، ص ٧٧.

(٢) مستمسك العروة: ج ١، ص ٥٥٠ ـ ٥٥١.

الإجمالي عن الامتثال التفصيلي مطلقاً؛ حيث قال:

«تبتني هذه المسألة على القول بعدم جواز الاحتياط ـ مع التمكن من الامتثال التفصيلي ـ عند استلزامه التكرار وعمدة الوجه في ذلك أنّ الاحتياط يوجب الاخلال بالجزم بالنية المعتبرة حال العمل؛ لعدم علم المكلف عند الاحتياط بأنّ ما يأتي به امتثال للتكليف المتوجه إليه وأنّه مما ينطبق عليه المأمور به. ولكنا أسلفناه في محله أنّ العبادة لا تمتاز عن غيرها إلّا باعتبار اتيانها مضافة إلى المولى سبحانه نحو اضافة. وأمّا الجزم بالنية فلم يقم على اعتباره في العبادات دليل. نعم الاحتياط إنّما يخل بالتمييز، إلّا أنّه أيضاً كسابقه مما لا دليل عليه، وبما أنّ المكلّف يأتي بكلتا الصلاتين مضافة بهما إلى الله، فلا مناص من الحكم بصحة الصلاة والالتزام بأن الامتثال الإجمالي كالتفصيلي مطلقاً»[1].

وكلامه متينٌ لا غبار. وقد سبق منا بيان ذلك في توضيح كلام الشيخ الأنصاري.

وأمّا ما حكم به السيد اليزدي من صحّة الصلاة مع التكرار إذا كان بداع عقلائي لا وجه له؛ لأنّ الملاك في صحّة العبادة قصد امتثال أمرها. فاذا بنينا على أنّ قصد الامتثال لايمكن مع التكرار، فلا تصح مطلقاً، سواءٌ بداع عقلائي أم لا. وإن بنينا على تحقق قصد الامتثال وصدق العبادة والطاعة عند التكرار يصح الامتثال الإجمالي، سواءٌ كان ترك التفصيلي بداعٍ عقلائي أم لا.

والحق في المقام عدم صحّة الامتثال الإجمالي لما بيّناه آنفاً من وجوب تقديم الامتثال التفصيلي العلمي الوجداني.

---

(١) التنقيح: ج ٢/ ٣، ص ٣٩٩ ـ ٤٠٠.

حكم ما لو دار حكم فعل بين الواجب وبين غير الحرام

ومنها: ما إذا دار حكم فعل بين الواجب أو المستحب أو المباح أو المكروه بعد العلم بعدم حرمته، فقد حكم السيد اليزدي بجواز الإتيان به برجاء الثواب؛ حيث قال: «إذا علم أنّ الفعل الفلاني ليس حراماً ولم يعلم أنّه واجب أو مباح أو مستحب أو مكروه، يجوز له أن يأتي به لاحتمال كونه مطلوباً وبرجاء الثواب».

و علّله السيد الخوئي بقوله:

«الحكم المذكور مبنيٌّ على جواز الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي»[1].

ولايخفى أنّ هذا التوجيه إنّما يصح إذا كان مفروض الكلام تمكُّن المكلّف من تحصيل العلم، وإلّا ففي فرض عدم التمكن فالأمر واضح لا إشكال فيه.

حكم الرجوع عن احتياط الأعلم إلى من هو دونه

ومنها: مسألة التخيير بين العمل باحتياط الأعلم وبين الرجوع إلى غيره الأعلم فالأعلم.

قال السيد اليزدي: «في احتياطات الأعلم إذا لم يكن له فتوى، يتخير المقلد بين العمل بها وبين الرجوع إلى غيره الأعلم فالأعلم».

وقد وجّهه السيد الحكيم بقوله:

«هذا التخيير موقوف في العبادات على جواز الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي. فلو قيل بعدمه تعين التقليد لغير الاعلم، ولايجوز له العمل بالاحتياط مع التمكن من تقليد غيره الأعلم»[2].

ووجّهه السيد الخوئي بقوله:

«أمّا جواز العمل بالاحتياط فلما أسلفناه عند التكلم على الاحتياط من جواز

---

(١) مستمسك العروة: ج ١، ص ٦١.

(٢) المصدر: ص ١٠٠ ـ ١٠١.

الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي، فلاحظ. وأمّا جواز الرجوع إلى غيره، فلأنّ الأعلم غير عالم بالحكم في مورد الاحتياط. فلا بد معه من أن يرجع فيه إلى العالم بالمسألة»[1].

وههنا شبهة حاصلها، أن الأعلم ربما يخالف رأيه مع رأي غير الأعلم في حجّية مدرك الفتوى التي أفتى بها غير الأعلم. فلا يكون مدرك فتوا غير الأعلم حينئذٍ صالحاً للدليلية عند الأعلم. فكيف يجوز للمقلّد الرجوع إلى غير الأعلم بعد سقوط دليل فتواه عن الحجّية عند الأعلم؟

والجواب: أن في تحصيل الحجّة على الفتوى لايجوز التقليد وأدلّة مشروعية التقليد إنّما تدل على التقليد في حكم المسألة إذا كان للأعلم في المسألة فتوى. فاذا لم يكن له فتوى وكان جاهلاً بالحكم الواقعي يكون فتوى غير الأعلم حجّةً في حق المقلّد.

حكم اشتباه البول بالمني مع التمكن من الفحص

منها: ما إذا خرج من المكلّف مايع ودار بين البول والمني، وهو متمكن من الفحص، فعلى القول باجزاء الامتثال الإجمالي عن الامتثال التفصيلي لايجب الفحص، بل يجوز له الاحتياط باتيان الصلاة مرّةً بالوضوء وأُخرى بالغسل، وإلّا فيجب الفحص. كما أشار إليه السيد الخوئي بقوله: «إذا دار أمره بين المني و البول فلا يجري فيه الاستصحاب؛ للعلم الإجمالي بانتقاض طهارته، إما بالحدث الأكبر أو الأصغر. وحينئذٍ يبتني المسألة على أنّ الامتثال الإجمالي والاحتياط هل هو في مرتبة متأخرة من الامتثال التفصيلي، فمع التمكن منه لا مساغ للاحتياط؟ أو أنّهما في مرتبة واحدة ولا مانع من الاحتياط مع التمكن من الامتثال التفصيلي؟

---

(١) التنقيح: ج ١، ص ٤٠٨.

فعلى الأوّل يجب عليه الاختبار ليَعلم أنّه بول أو منيٌّ. وأمّا على الثاني، فله أن يحتاط من غير أن يجب عليه الفحص والاختبار»[١].

هذه نماذج من فروع إجزاء الامتثال الإجمالي عن الامتثال التفصيلي. وهي أكثر من أن تحصى في مثل المقام.

---

(١) كتاب الطهارة: ج ٥، ص ٣١٧.

انحلال العلم الإجمالي

١ ـ تنقيح المسألة.

٢ ـ أسباب انحلال العلم الإجمالي.

٣ ـ التطبيقات الفقهية .

تنقيح المسألة

إذا علمنا بنجاسة أحد الانائين أو الثوبين إجمالاً، ثمّ اتّفق بعد ذلك ملاقاة أحدهما المعين لنجاسة، فعلمنا نجاسته بعينه تفصيلاً، ينحل العلم الإجمالي إلى علم التفصيلي وشبهة بدوية. وذلك لأنّ أحدهما المعيّن الملاقي للنجس نعلم بنجاسته بعينه تفصيلاً. ويبقى الآخر مشكوك النجاسة بالشك البدوي.

ولا كلام في انحلال العلم الإجمالي ببعض الأسباب كالعلم التفصيلي بحكم أحد الأطراف بعينه ؛ إما بالعلم الوجداني أو بحجّة معتبرة. وإنّما الكلام في سببية بعض الأسباب للانحلال، كالخروج عن محلّ الابتلاء، والاضطرار إليه.

أسباب انحلال العلم الإجمالي

ينحل العلم الإجمالي بأسباب، أهمها ما يلي:

١ ـ خروج أحد أطراف العلم الإجمالي عن محلّ الابتلاء، كالعلم الإجمالي بنجاسة أحد إنائين عُلِمَ بكون أحدهما المعيّن للجار وخارجاً عن محلّ ابتلائه.

هذا السبب قد أبدعه الشيخ الأنصاري، وخصّه بالشبهات التحريمية؛ حيث قال:

«إنّ النواهي المطلوب فيها حمل المكلّف على الترك مختصّة ـ بحكم العقل والعرف ـ بمن يعدّ مبتلىً بالواقعة المنهيّ عنها؛ ولذا يُعَدُّ خطاب غيره بالترك مستهجناً إلّا على وجه التقييد بصورة الابتلاء.

ولعلّ السرّ في ذلك: أنّ غير المبتلي تاركٌ للمنهيّ عنه بنفس عدم ابتلائه، فلا حاجة إلى نهيه. فعند الاشتباه لا يعلم المكلّف بتنجّز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعيّ.

وهذا بابٌ واسعٌ ينحل به الاشكال عمّا علم من عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة في مواقع، مثل ما إذا علم إجمالاً بوقوع النجاسة في إنائه أو في موضعٍ من الأرض لا يبتلي به المكلّف عادةً أو بوقوع النجاسة في ثوبه أو ثوب الغير؛ فانّ الثوبين لكلٍّ منهما من باب الشبهة المحصورة مع عدم وجوب اجتنابهما. فاذا أجرى أحدهما في ثوبه أصالة الحلّ والطهارة لم يعارَض بجريانهما في ثوب غيره؛ إذ لا يترتّب على هذا المعارض ثمرةٌ عمليّةٌ للمكلّف يلزم من ترتّبها مع العمل بذلك الأصل طرح تكليفٍ متنجّزٍ بالأمر المعلوم إجمالاً.

ألاترى: أنّ زوجة شخصٍ لو شكّت في أنّها هي المطلّقة أو غيرها من ضرّاتها، جاز لها ترتيب أحكام الزوجية على نفسها؟ ولو شك الزوج هذا الشك لم يجز له النظر إلى إحداهما؟ وليس ذلك، إلّا لأنّ أصالة عدم تطليقه كلاً منهما متعارضان في حقّ الزوج، بخلاف الزوجة؛ فانّ أصالة عدم تطلّق ضرّتها لا تثمر لها ثمرة عمليّة»[1].

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٢، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

وعُلّل لذلك بأنّ الخارج عن محلّ الابتلاء ـ الذي لايتعلّق بـه إرادة المكـلّف عادةً ـ يكون النهي عنه لغواً، ويستهجن صدوره عن الحكيم؛ لعدم داع للمكلّف إلى فعله حتى يزجر الشارع عن فعله.

وقد نقل في المصباح[١] عن صاحب الكفاية تعميم سببية ذلك للانحلال إلى الشبهة الوجوبية؛ بدعوى أنّه كما يكون خروج فـعل بـعض الأطـراف سـبب الانحلال في الشبهات التحريمية، كذلك يكون خروج ترك بعض الأطراف فـي الشبهات الوجوبية سبب الانحلال. وعليه ففي الشبهة الوجوبية أيضاً إذا كان ترك الواجب خارجاً عن محلّ الابتلاء؛ بمعنى كونه ممّا يـفعله المكـلّف طـبعاً وعادةً، يكون الأمر به وايجابه لغواً مستهجناً، فينحل به العلم الإجمالي بنفس التقريب المزبور في الشبهة التحريمية.

ويرد عليه: أنّ مقصوده من فعل الواجب عادةً؛ لو كان الاضطرار إلى فعل الواجب أو إجباره عليه بالقهر السالب للاختيار، فهو خارج عن محلّ الكلام؛ لأنّ الاضطرار والعجز عن الفعل أو الترك سببيان مستقلان للانـحلال. ولو كـان مراده أنّ فعل ذلك مقتضى عادته، من غير اضطرار ولا إجـبار ـ كـطيّ طـريق خاص أو اكتساب شيءٍ للانفاق على العيال ـ فلا ينافي وجود الداعي للترك في مثل ذلك أحياناً، فلا ينفي إرادة الترك، فيكون الايجاب لدفع ذلك، فلا يستهجن، مع أنّ الايجاب يُعطى الفعل ـ المأتي به بقصد الامتثال ـ صبغة العبودية، بخلاف المأتي به بمقتضى العادة والطبع.

ثم نقل العَلَم المزبور[٢] أنّه أشكل على صاحب الكفاية بما حاصله: أنّ الفعل المأتي به بمقتضى العادة أيضاً اختياريٌ مستندٌ إلى إرادة المكـلّف ويـمكن له

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٣٩٤.

(٢) راجع: مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٣٩٤ ـ ٣٩٥.

تركه، فيصح إيجابه ولا يستهجن وهذا بخلاف الترك فانه إذا كان حاصلاً بالخروج عن محلّ الابتلاء لا يحتاج إلى علّة باعثة لإرادة الترك.

ويرد عليه: أنّ الترك في الشبهات التحريمية أيضاً إراديٌ ؛ لأنّ إرادة فعل الخارج عن محلّ الابتلاء بمكان من الامكان، فكذلك تركه يكون إرادياً.

وهو كلام متينٌ ؛ لأنّ صدور الفعل بمقتضى العادة لا يُخرج الفعل عن كونه إرادياً، كما أنّ وجود داعٍ إلى الفعل لاينافي وجود داعٍ آخر للترك أحياناً، فلا استهجان في إيجابه وإلزام المكلّف على ما يفعله بمقتضى العادة، كالاكتساب للانفاق على العيال. فيُلزمه الشارع بايجابه لرفع داعي الترك أو لعدم الاعتناء به بتقوية داعي الفعل. وهذا بخلاف الترك الحاصل بالخروج عن محلّ الابتلاء ؛ حيث إنّ فعل شيءٍ حال خروجه عن محلّ الابتلاء لا داعى عليه عادةً حتى يتعلق به النهي لايجاد الداعي إلى تركه.

وقد خالف السيد الخوئي[1] انحلال العلم الإجمالي بخروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء حتى في الشبهات التحريمية. وعلّل ذلك بعدم استهجان تعلّق الأوامر والنواهي الشرعية بما هو حاصل أو متروك عادةً ؛ حيث إنّ الصادر من الفعل والترك بمقتضى العادة ليس بداعي امتثال أمر المولى، بخلاف الحاصل منهما بداعي ذلك، فانّه لأجل كون صدوره بداعي امتثال أمر المولى يكون مصداق الطاعة والعبادة ووصلةً إلى الكمال، بلا فرق بين التعبّدي والتوصّلي.

ومن هنا تعلَّق أمر الشارع ونهيه بما هو حاصل أو متروك عادة، كالأمر بانقاذ الغريق والنهي عن الزنا بالأُمّهات وأكل الخبائث مثل القاذورات ونحوها. والملاك في عدم استهجان الأمر والنهي تعلّقهما بالمقدور بلا فرق.

فانّه ﷺ ـ بعد البيان المزبور ـ قال: «و المتحصّل ممّا ذكرناه أنّه لا يعتبر في

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٣٩٥.

تنجيز العلم الإجمالي عدم كون بعض الاطراف خارجاً عن معرض الابتلاء، لا في الشبهة الوجوبية ولا في الشبهة التحريمية بل المعتبر كون جميع الاطراف مقدوراً للمكلف على ما تقدّم بيانه»[1].

وفيه أوّلاً: أنّ النهي عن أكل القاذورات والعذرات بعناوينها الخاصّة لم يرد في شيءٍ من النصوص، نعم ورد تحريم الخبائث لكن أكلها ليس متروكاً عند جميع طوائف البشر، كماترى طوائف من الكفار والمشركين يأكلون أنواع الحشرات والدودات مما يكون من الخبائث قطعاً.

وثانياً: لايعتبر في التوصليات قصد العبودية والطاعة ولا الاضافة إلى الله حتى يكون الايجاب لأجل ذلك.

مقتضى التحقيق في المقام

والحق في المقام التفصيل بين الأوامر والنواهي. فانّ النهي عما لا يرتكبه الانسان بوجه ـ؛ لخروجه عن محلّ ابتلائه ـ لغوٌ، ولكن الأمر بما يفعله الانسان عادةً ليس لغواً إذا كان مقدوراً له، كما نشاهد بالوجدان في الاعتياد بطي طريق خاص أو باكتساب مال مخصوص للانفاق ؛ لما يتفق فيه من دواعي الترك أحياناً. وهذا بخلاف الخارج عن محلّ الابتلاء، لعدم الارادة فيه شيءٍ من الفعل والترك، بل الترك حاصل قهراً.

فالحق في المقام ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري من انحلال العلم الإجمالي بخروج بعض الأطراف عن الابتلاء في الشبهات التحريمية، دون الوجوبية.

هذا، ولكن الانصاف أنّ في الشبهات التحريمية أيضاً يكون الترك إرادياً؛

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٣٩٦.

لأنّ الإتيان بالخارج عن محلّ الابتلاء إراديٌّ أيضاً.

وعليه فالخروج عن محلّ الابتلاء في الشبهات التحريمية أيضاً لا يمنع تعلّق الارادة بفعله أحياناً، فلا فرق بينهما من هذه الجهة أيضاً.

هذا، ولكن بين المقامين فرقٌ، وهو أنّ الخارج عن محلّ الابتلاء في الشبهات التحريمية لا تتعلّق به الارادة عادةً فعلاً وتركاً. وهذا بخلاف الفعل الصادر بمقتضى الطبع والعادة في الشبهات الوجوبية فانّه فعل ارادي قابل للمنع والنهي.

مع أنّه ربّما يوجد الداعي إلى تركه عادةً بخلاف الخارج عن محلّ الابتلاء في الشبهات التحريمية. وبذلك يمكن الفرق بين المقامين.

هذا مع إمكان أن يقال أن الخروج عن محلّ الابتلاء يكفى لسقوط التكليف عن التنجز ولو لم يكن الخطاب لغواً ؛ لعدم المنافاة بين عدم لغوية الخطاب وبين نفي تنجّز التكليف حينئذٍ.

هذا، ولكن الذي يقتضيه التحقيق في نهاية الشوط عدم الفرق بين الشبهات التحريمية والوجوبية في المقام. وذلك لإمكان فرض عدم تنجّز التكليف بالخروج عن محلّ الابتلاء ـ بالمعنى الذي في الشبهة التحريمية ـ في الشبهة الوجوبية أيضاً، وذلك في موارد انكشاف خروج أحد الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء رأساً قبل تنجز العلم الإجمالي بل قبل حصوله. كما لو علم اجمالاً بوجوب التصدّق بإحدى الشاتين أو العبدين ولم يعلمه بعينه، ولكن انكشف له كون إحداهما مغصوبة قبل نذره، فيحصل له العلم بانتفاء وجوب التصدّق بشاة الغير. وينحلّ بذلك العلم الإجمالي، بلا فرق بينه وبين الشبهة التحريمية ولا يأتى حينئذٍ شيءٌ من الاشكالات المزبورة.

فيتقوّى بهذا البيان مذهب صاحب الكفاية من التعميم إلى الشبهة الوجوبية.

يعتبر كون الخروج عن محلّ الابتلاء قبل حدوث علم الإجمالي أو حينه

وههنا نكتة مهمّة لاينبغي الغفلة عنها: وهي أنّ الخروج عن محلّ الابتلاء لابدّ أن يتحقق قبل عروض العلم الإجمالي أو حينه، لابعده. وذلك لأنّه بعد عروضه وتنجيزه وبعد ما صار طرف العلم كلاهما محكومين بالحكم الظاهري، لايعقل ارتفاع حكم أحدهما بخروج الآخر عن محلّ الابتلاء. وهذا بخلاف ما لو كان خارجاً عن محلّ الابتلاء قبل عروض العلم الإجمالي أو حينه، كما يشهد لذلك تمثيلهم لذلك بتردّد النجس بين إناء المكلّف وإناء المَلِك[١].

ويدل على ماقلناه موثقة سماعة، قال: «سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل معه إنائان فيهما ماءٌ وقع في أحدهما قذرٌ لا يدري أيّهما هو، وليس يقدر على ماءٍ غيره؟ قال عليه السلام: يهريقهما جميعاً ويتيمّم»[٢].

فلو كان خروج أحد طرفي العلم الإجمالي بعد عروضه موجباً لانحلاله، لم يكن معنى للأمر باهراق الانائين كليهما والتيمّم في مفروض السؤال في هذه الموثقة. وذلك لامكان إخراج أحدهما من محلّ الابتلاء باهراقه.

ومثله موثقة عمار الساباطي عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ، قال: «سُئل عن رجل معه إنائان فيهما ماءٌ، وقع في أحدهما قذر لايدري أيّهما هو، وحضرت الصلاة وليس يقدر على ماء غيرهما، قال يهريقهما جميعاً ويتمّم»[٣].

وإنّ للمحق الهمداني بياناً جامعاً، فانّه ـ بعد بيان وجه انحلال العلم الإجمالي بخروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء ـ قال: «هذا كلّه فيما إذا كان خروج بعض الأطراف عن مورد التكليف المنجّز قبل حصول العلم الإجمالي. وأمّا لو خرج بعد العلم، كأن أُريق أحد الإنائين في موضع نجس أو اضطُرّ إلى ارتكابه بعد العلم، فلا ؛ لتنجّز الخطاب بالاجتناب بمجرد حصول العلم. فلا بد

---

(١) راجع مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٣٩٤.
(٢) وسائل الشيعة: ج ١، ص ١١٣ ح ٢.
(٣) راجع مصباح الأُصول: ج ٢، ح ١٤.

من ترك جميع المحتملات ؛ تحصيلاً للقطع بالفراغ عن عهدة التكليف. ومجرد إراقة بعض الأطراف وخروجه عن مورد الابتلاءِ، لايوجب رفع اليد عن التكليف المنجّز لا لاستصحاب وجوب الاجتناب، كما توهّم، بل لحكومة العقل بوجوب الاجتناب بعد الإراقة كحكمه بـه قـبلها، ضـرورة أنّ المـناط فـي حكـم العـقل بوجوب الاجتناب عن كل من الأطراف بعد العلم بأصل الخطاب إنّما هو احتمال كون كلّ طرف هو النجس المعلوم، وهذا المـناط مـوجود بـعد الإراقـة أيـضاً بالنسبة إلى الطرف الباقي وإنّما المرتفع هو نفس العلم لا أثره، وكـيف لا وإلّا لجاز ارتكاب أطراف الشبهة بإراقة مقدار الحرام اختياراً، مـع أنّ مـن المـعلوم بديهةً عدم مدخلية إراقة البعض في جواز ارتكاب البـاقي، وعـدم الفـرق بـين الإراقة أو العزم على ترك الارتكاب. وقد بيّنا عدم جواز الارتكاب في الصورة الثانية فكذا الأُولى»[1].

٢ ـ الاضطرار إلى فعل أحد الأطراف، كما لو عـلمنا إجـمالاً بـنجاسة أحـد الحليبين مع الاضطرار إلى شرب أحدهما؛ حيث لا أثر لنجاسة الحليب، إلّا حرمة شربه. ولكن يعتبر في الاضطرار أمران، أحدهما: كون عروض الاضطرار قبل حصول العلم الإجمالي. كماسبق في الخروج عن محلّ الابتلاء.

ثانيهما: ما اشترطه السيد الخوئي، من كونه رافعاً لجميع الآثار.

فاذا اضطررنا إلى شرب أحد الحليبين يجوز شربه على أيّ حال، ويـبقى الحليب الآخر حينئذٍ مشكوك النجاسة بالشك البدوي. ولمّا لا أثر للحليب غـير الشرب، ينحلّ بذلك العلم الإجمالي، كما أشار إلى ذلك السيد الخوئي بقوله:

«إنّ الكلام في انحلال العلم الإجمالي وعدمه للاضطرار، إنّما هو فـيما إذا كان الاضطرار رافعاً لجميع الآثـار للـحكم المـعلوم بـالاجمال، كـما إذا عـلمنا بنجاسة أحد الخلّين مثلاً، مع الاضطرار إلى شرب أحدهما. فان الأثر المـترتب

---

(١) مصباح الفقيه: ج ١، ص ٢٤٩.

على هذا المعلوم بالاجمال ليس إلّا الحرمة المرتفعة بالاضطرار. فيمكن القول بانحلال العلم الإجمالي في هذا الفرض، باعتبار أنّ التكليف في الطرف المضطر إليه مرتفع بالاضطرار، وفي الطرف الآخر مشكوك فيه، فيرجع فيه إلى الأصل.

وأمّا إذا لم يكن الاضطرار رافعاً لجميع آثار المعلوم بالاجمال؛ بأن تكون له آثار يرتفع بعضها بالاضطرار دون بعض آخر، كما إذا علمنا بنجاسة أحد المائعين الماء أو الحليب مع الاضطرار إلى شرب الماء، فانّ الأثر المترتب على هذا المعلوم بالاجمال تكليف، وهو حرمة الشرب، ووضعٌ وهو عدم صحّة الوضوء بالماء والمرتفع بالاضطرار إنّما هو التكليف وحرمة الشرب فقط دون الوضع؛ فانّ الاضطرار إلى شرب النجس لا يوجب جواز التوضي به كما هو ظاهرٌ»[1].

٣ ـ اختصاص أحد الأطراف بأصل كالاستصحاب ؛ لأنّ بجريانه في أحد الأطراف يخرج مجراه عن دائرة العلم الإجمالي.

٤ ـ حصول العلم التفصيلي ببعض الأطراف بحجة معتبرة، فيصير سائر الأطراف حينئذٍ مشكوكاً بالشك البدوي.

وبهذا الوجه يناقش في استدلال الأخبار للقول بالاحتياط في الشبهات البدوية التحريمية ؛ حاصل استدلالهم: إنّا علمنا إجمالاً بوجوب واجبات ومحرّمات كثيرة في الشريعة. وهذا العلم الإجمالي منجّز في كل ما احتُمل وجوبه أو حرمته، فيجب الاحتياط عقلاً. ولكن أجاب عنهم الأُصوليون بأنّا لمّا علمنا كثيراً من الواجبات والمحرّمات بالحجج والأمارت المعتبرة، ينحلّ هذا العلم الإجمالي ويسقط عن الحجّية، ويجري أصل البراءة في كل ما احتمل وجوبه أو حرمته.

كما أجاب صاحب الكفاية بانحلال هذا العلم الإجمالي بقيام الأمارات

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٣٨٠.

والحجج الشرعية على تكاليف كثيرة وإثباتها شرعاً، فصارت معلومة لنا بقيام الحجّة ولا علم لنا بثبوت تكاليف أُخرى غيرها.

قال في ردّ الاستدلال المزبور:

«و الجواب أنّ العقل وإنّ استقلّ بذلك إلّا أنّه إذا لم ينحلّ العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشك بدوي، وقد انحل ههنا. فانّه كما علم بوجود تكاليف اجمالاً، كذلك علم إجمالاً بثبوت طرق وأُصول معتبرة مثبتةٍ تكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة أو أزيد وحينئذٍ لا علم بتكاليف آخر غير التكاليف الفعلية في الموارد المثبتة من الطرق والأُصول العملية. إن قلت: نعم لكنّه إذا لم يكن العلم بها مسبوقاً بالعلم بالواجبات. قلت: إنّما يضرّ السبق إذا كان المعلوم اللاحق حادثاً. وأمّا إذا لم يكن كذلك، بل مما ينطبق عليه ما علم أولاً، فلا محالة قد انحلّ العلم الإجمالي إلى التفصيلي والشك البدوي»[1].

٥ ـ عجز المكلّف عن بعض الأطراف فعلاً وتركاً ؛ بأن كان فعل بعض الأطراف غير مقدور له في الشبهات الوجوبية، أو كان تركه غير مقدور له ـ كما في المجبور المقهور المسلوب الاختيار ـ ينحل به العلم الإجمالي.

هذا السبب ذكره الشيخ أيضاً في الشبهات التحريمية.

وعلّل لذلك بقوله: «فانّ ما لايتمكّن المكلّف من ارتكابه لا يكلَّف منجّزاً بالاجتناب عنه، كما لو علم بوقوع النجاسة في أحد شيئين لا يتمكّن المكلّف من ارتكاب واحدٍ معيّنٍ منهما، فلا يجب الاجتناب عن الآخر ؛ لأنّ الشك في أصل تنجّز التكليف، لا في المكلّف به تكليفاً منجّزاً»[2]. وسببية العجز إنّما هي إذا لو طرءَ العَجز قبل حدوث العلم الإجمالي، لا بعده.

ولكن عرفت بما ذكرناه عدم اختصاص هذا السبب بالشبهات التحريمية، بل يأتي في الشبهات الوجوبية، ولعلّ الشيخ ذكرها من باب المثال.

---

(١) كفاية الأُصول: ج ٢، ص ١٨٥ ـ ١٨٧.

(٢) فرائد الأُصول: ج ٢، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

تطبيقات فقهية

تظهر ثمرة انحلال العلم الإجمالي في فروع كثيرة من مختلف أبواب الفقه لاسيما في العبادات.

حكم ما لو نسيت ذات العادة عادتها

فمن هذه الفروع: ما إذا نسيت المرأة ذات العادة عادتها، وشكّت في عدد أيام عادتها بأنها كانت خمسة أو سبعة ـ مثلاً ـ فدارت بين الأقلّ والأكثر. فالمشهور حينئذٍ رجوعها في القدر الزائد إلى التمييز بالصفات أو إلى العدد الأقلّ المتيقن. ولكن أشكل عليهم الخوئي بجريان استصحاب الحيض في الزائد عن المتيقن، فيثبت الأكثر، ويحكم بكون عادتها في الشهر المتقدّم سبعة بالاستصحاب.

وبهذا الاستصحاب ينحل العلم الإجمالي بأنّ ما زاد عن المتيقن حيض أو استحاضة ؛ حيث يجرى الاستصحاب في بعض أطرافه ويحكم بحيضيته، يصير ما زاد عن مجرى الاستصحاب مشكوك الحيضية بالشك البدوي وتجري فيه البراءة.

ولما كان هذا الاستصحاب في الموضوع، ينحل به العلم الإجمالي المزبور و يصير الزائد عن الثابت بالاستصحاب مشكوكاً بالشك البدوي ويجري فيه الأصل النافي. فيحكم بعدم حيضيته.

قال: «ما ذهب إليه المشهور المعروف من أنّ الناسية ترجع إلى التمييز بالصفات أو إلى العدد، مما لم نقف له على دليل. بل المتيقن في حقها هو الرجوع إلى استصحاب الحيض. وذلك لأنّها ذات عادة على الفرض، ولابد من أن ترجع إلى عادتها. وحيث إنّها لا تتمكن من ذلك لنسيانها، فلا مناص من أن ترجع إلى الاستصحاب، وهو استصحاب جار في الموضوع ومنقح له؛ حيث يثبت به أن عددها في عادتها في الشهرين المتقدمين أيّ شيءٍ فيأخذ به فيما بعدها من الشهر. لأنّ مرجع شكها في عددها إلى الأقلّ والأكثر وأنّها لا تعلم أنّ عدد حيضها في الشهرين المتقدمين خمسة مثلاً أو ثمانية. فهي تعلم باستمرار حيضها إلى الخمسة أو الأربعة أو غيرهما من العدد. ولكنها تشك في كونه مستمراً إلى الثمانية أو التسعة. والأصل بقاؤه وعدم انقطاعه إلى الثمانية أو التسعة أو غيرهما مما تقطع بعدم كونها حائضاً فيه لأنّه شبهة موضوعية.

فاذا ثبت بالاستصحاب أنّ عدد حيضها في الشهرين المتقدّمين هو الثمانية أو غيرها، فلا محالة يترتّب عليه آثارها التي منها أن تتحيض فيما بيدها من الشهرين بتلك الأيام وذلك العدد، ويحكم في الباقي بالاستحاضة. والعلم الإجمالي بأنّها حائض أو مستحاضة في غير العدد المتيقن في الحيضية لا يمنع عن الرجوع إلى الأصل؛ لانحلاله بالاستصحاب الجاري في أحد الطرفين دون الآخر»[1].

ولكن يشكل عليه بأنه بعد جريان الاستصحاب في السبعة ـ مثلاً ـ والحكم بحيضيته، يصير الدم الزائد ـ الخارج عن مجرى الاستصحاب ـ مشكوك الحيضية من دون علم إجمالي في البين. فحينئذٍ لو لم يزد عن العشرة مقتضى القاعدة جريان قاعدة الامكان والحكم بالحيضية ؛ نظراً إلى تحقق الشرائط

---

(١) التنقيح: ج ٦، ص ٣٦٠ ـ ٣٦١.

المعتبرة في الحيض وإمكان كون الدم الخارج حيضاً وإلى تردّده حينئذٍ بين دم الحيض والاستحاضة.

ولكن الاشكال الأساسي في هذا التطبيق أنّ أيام العادة إذا تردّدت بين السبعة والثمانية فأطراف العلم الإجمالي بالحيض تنحصر في هذين العددين، فيكون اليوم التاسع خارجاً عن أطراف العلم من أوّل الأمر، بلا حاجة إلى الانحلال.

وعلى أيّ حال يكون هذا الفرع من قبيل انحلال العلم الإجمالي بجريان الاستصحاب في بعض الأطراف.

لو وقعت نجاسة في أحد مايعين عُلِمَ نجاسة أحدهما

ومنها: ما إذا كان هناك مايعان عُلم نجاسة أحدهما المعيّن، فوقعت نجاسة في أحدهما ولم يعلم وقوعها في النجس أو الطاهر. فقد نفى السيد اليزدي الحكم بنجاسة الطاهر وحكم بعدم وجوب الاجتناب عنه؛ حيث قال: «إذا كان ماءان أحدهما المعين نجس، فوقعت نجاسة لم يعلم وقوعها في النجس أو الطاهر، لم يحكم بنجاسة الطاهر».

وعلّله السيد الحكيم بانحلال العلم الإجمالي بالعلم بنجاسة واحد من الثلاثة بعينه، حيث قال:

«لانحلال العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما المردد، بالعلم التفصيلي بنجاسة أحدهما المعين، فلامانع من الرجوع إلى استصحاب الطهارة».[1]

وهذا من قبيل انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بحكم بعض أطرافه.

---

(١) مستمسك العروة: ج ١، ص ١٦٩.

حكم اقتداء المأموم
بأحد الثلاثة إذا علم
بجنابة واحد أو اثنين منهم

ومنها: ما إذا علم المأموم بجنابة واحدٍ من الاثنين أو الثلاثة فحكموا بعدم جواز ايتمامه بواحد منهم إذا كانوا محلّ الابتلاء؛ بأن أحرز المأموم عدالة جميعهم. وأمّا إذا ثبت عنده فسق واحد منهما أو منهم أو شك في فسقه، فقد حكموا بصحة ايتمامه بغيره ؛ معلّلاً بانحلال العلم الإجمالي. كما حكم بذلك السيد اليزدي في العروة[1] وعلّله السيد الحكيم بقوله: «لمّا قد تقرّر في محلّه: من أنّ العلم الإجمالي إنّما يكون منجّزاً إذا لم يخرج بعض أطرافه عن محلّ الابتلاء. وإلّا فلا مانع من جريان الأصل فيما هو محلّ الابتلاء، فيرجع كل من الامام والمأموم إلى استصحاب الطهارة فيه وفي صاحبه... كما لو كان أحدهما فاسقاً، أو مشكوك الفسق، فالعلم التفصيلي بعدم جواز الائتمام به موجب لانحلال العلم الإجمالي المتقدّم، فلا مانع من جريان الأصل ـ النافي للجنابة ـ فيما هو معلوم العدالة. وكذا الحال لو علم كون أحدهما فاقداً لبقية شرائط الامامة، أو مشكوكاً كونه كذلك مع عدم الأصل المحرز لها لعين الوجه المتقدّم»[2].

وهذا الفرع أيضاً من قبيل انحلال العلم الإجمالي بحصول العلم التفصيلي بحكم بعض الأطراف.

لو علم بعد الفراغ أنّه
شك في أثناء الصلاة
أو احتمل بعض الوجوه المبطلة

منها: ما لو علم المصلّي بعد الفراغ أنّه شَك في أثناء الصلاة واحتمل بعض الوجوه الباطلة، حكم السيد اليزدي بالاستيناف وعدم ترتيب الأثر على الوجوه الصحيحة من الشك. وعلّله السيد الحكيم

---

(١) عروة الوثقى: ج ١، ص ٢٠٠.

(٢) مستمسك العروة: ج ٣، ص ٣٢.

بانحلال العلم الإجمالي ـ بالاعادة أو ترتيب أثر الشك الصحيح ـ بجريان قاعدة الاشتغال.

قال السيد اليزدي: «لوعلم بعد الفراغ من الصلاة أنّه طرأ له الشك في الأثناء، لكن لم يدر كيفيته من رأس، فان انحصر في الوجوه الصحيحة أتى بموجب الجميع، وهو ركعتان من قيام، وركعتان من جلوس وسجود السهو ثم الاعادة وإن لم ينحصر في الصحيح بل احتمل بعض الوجوه الباطلة استأنف الصلاة».

وعلّل السيد الحكيم وجوب الاعادة في الفرض الأخير من كلام الماتن بقوله:

«لقاعدة الاشتغال الموجبة لانحلال العلم الإجمالي بوجوب الاعادة أو موجب الشك، فيكون المرجع ـ في احتمال وجوب موجب الشك ـ أصالة البراءة».[1]

وهذا من قبيل انحلال العلم الإجمالي بجريان الأصل في بعض الأطراف، فيجري حينئذٍ الأصل النافي في الطرف الآخر. وإلّا فلو كان العلم الإجمالي منجّزاً للزم العمل بموجب الشك الصحيح أيضاً.

هذا، ولكن مقتضى التحقيق عدم انحلال العلم الإجمالي في مفروض الكلام؛ نظراً إلى عدم سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز بموافقة بعض الأطراف. والمقام من هذا القبيل فانّ الاعادة موافقة للتكليف الثابت بالشك المبطل.

لو شك المسافر في كون مقصده مسافة شرعية

ومنها: ما لو شك المسافر في كون مقصده مسافة شرعية أو لا. فقد حكم السيد اليزدي بالاتمام؛ حيث قال: «لو شك في كون مقصده مسافة شرعية أو لا بقي على

---

(١) مستمسك العروة: ج ٧، ص ٤٨٢ ـ ٤٨٣.

التمام على الأقوى».

وقال السيد الخوئي في تحرير محلّ النزاع، وتعليل الحكم بالاتمام:

«فهل يجب فيها البقاء على التمام عملاً بالاستصحاب أو يجب الجمع رعايةً للعلم الإجمالي بتعلق تكليف دائر بين القصر لو كانت مسافة شرعية، أو التمام لو لم تكن؟ وجهان: وأمّا احتمال القصر فساقط كما هو ظاهر.

والأقوى هو الأوّل كما ذكره في المتن لانحلال العلم الإجمالي المزبور باستصحاب عدم عروض ما يوجب التقصير»[1].

وهذا الفرع من قبيل انحلال العلم الإجمالي بجريان الأصل في بعض الأطراف.

لو كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء

منها: ما لو علم بنجاسة أحد شيئين وكان أحدهما خارجاً عن محلّ الابتلاء، فقد حكم السيد في العروة بوجوب الاجتناب عمّا هو محلّ الابتلاء بقوله:

«فاذا علم بنجاسة أحد الشيئين يجب الاجتناب عنهما، إلّا إذا لم يكن أحدهما محلاً لابتلائه، فلا يجب الاجتناب عما هو محلّ الابتلاء أيضاً».

وقد علّله السيد الحكيم بقوله:

«قد ذكر في محلّه أنّ من شرائط تنجيز العلم الإجمالي للتكليف أن يكون كل من الأطراف في محلّ الابتلاء، فاذا كان أحدهما خارجاً عن محلّ الابتلاء، لا يكون المعلوم بالاجمال متنجزاً، ولا يجب الاحتياط في الطرف الذي هو محلّ الابتلاء. والوجه فيه: أنّ الموضوع الخارج عن محلّ الابتلاء مما لايصح اعتبار التكليف والتحميل من الخطابات بالاجتناب عنه، ولأجل ذلك لايحسن أن

---

(١) كتاب الصلاة: ج ٨، ص ٣٥ ـ ٣٦.

يخاطب به لأنّ الغرض من الخطاب إحداث الداعي العقلي في نفس العبد، على نحو يرى نفسه لأجل الخطاب بالاجتناب مكلفاً ومثقلاً به، ومشغول الذمة والعهدة، وهذه الاعتبارات غير حاصلة بالنسبة إلى ما هو خارج عن الابتلاء».[1]

لو دار الجنابة بين شخصين

منها: ما لو علم إجمالاً بجنابة أحد شخصين. فقد حكم السيد في العروة بعدم وجوب الغسل على واحد منهما؛ حيث قال:

«في الجنابة الدائرة بين شخصين لا يجب الغسل على واحد منهما».

وعلّله السيد الحكيم بقوله:

«وكأنّ الوجه فيه أنّه عمل كل واحد منهما باستصحاب طهارة نفسه. ولا يمنع عنه العلم الإجمالي المذكور، لخروج أحد طرفيه وهو جنابة الآخر عن محلّ الابتلاء. وقد تحقق في محله أنّ مثل ذلك مانع من منجزية العلم ومن منعه عن إعمال الأصل في الطرف الذي هو محلّ الابتلاء. نعم إذا كان الشخص الآخر محلّ الابتلاء ـ وإن لم يكن من جهة الاقتداء به بل كان من جهة أُخرى، مثل عدم جواز استئجاره لكنس المسجد بنفسه أو نحو ذلك ـ وجب الغسل، للعلم الإجمالي بوجوب الغسل أو بحرمة الاجارة مثلاً.

فالرجوع إلى الأصل وعدم وجوب الغسل إنّما هو إذا كان الآخر خارجاً عن محلّ الابتلاء أصلاً لا من جهة الاقتداء ولا من جهة أُخرى»[2].

هذا الفرع كما عرفت من قبيل انحلال العلم الإجمالي بخروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء.

هذا، ولكن صورة الاقتداء من قبيل دخول بعض الأطراف في محلّ الابتلاء

---

(١) مستمسك العروة: ج ١، ص ٤٥١.

(٢) مستمسك العروة: ج ٣، ص ٢٧.

بعد سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز لخروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء. لأنّ الاقتداء إنّما حدث بعد ما سقط العلم الإجمالي في مفروض الكلام عن التنجيز. نعم لو استأجر أحداً لكنس المجسد ثم حصل له العلم الإجمالي بجنابته أو جنابة الأخير يتنجز العلم الاجمالى ويجب الاجتناب عن الطرفين تحصيلاً للموافقة القطعية.

إلى غير ذلك من الفروع المترتبة على انحلال العلم الإجمالي ببعض الأسباب المذكورة. وهذه الفروع كثيرة خارجة عن حدّ الاحصاءِ في مثل المقام.

حكم المخالفة الالتزامية

١ ـ تنبيهات في تنقيح محلّ النزاع.
٢ ـ استدلال الشيخ لجواز المخالفة الالتزامية مطلقاً.
٣ ـ المناقشة في كلام الشيخ.
٤ ـ كلام صاحب الكفاية والمناقشة فيه.
٥ ـ كلام المحقق العراقي والمناقشة فيه.
٦ ـ مقتضى التحقيق في المقام.

تنبيهات في تنقيح محلّ النزاع

قبل الورود في البحث ينبغي التنبيه على نكات لتنقيح محلّ النزاع.

الأُولى: لاريب في تنجيز العلم الإجمالي بالنسبة إلى المخالفة القطعية العملية. ولكن وقع الكلام في تنجيزه بالنسبة إلى المخالفة القطعية الالتزامية.

وبعبارة أُخرى: المخالفة القطعية إمّا عملية أو التزامية. لا كلام في تنجيز العلم الإجمالي في الأُولى واقتضائه حرمتها. وقد وقع الكلام في تنجيزه في الثانية بأنّه هل يقتضي حرمته أم لا؟ وهذا البحث فرع التفكيك بين المخالفتين. وذلك تارة: فيما إذا لم يمكن المخالفة القطعية العملية وإنّما أمكن المخالفة الالتزامية، كما في الالتزام بالاباحة الظاهرية في الدوران بين الوجوب والحرمة. وأُخرى: فيما إذا أمكن المخالفة القطعية العملية أيضاً كما في الشبهة

التحريمية في التوصليات.

فانّ المخالفة القطعية العملية بارتكاب جميع الأطراف لا تتوقف على المخالفة الالتزامية.

الثانية: والذي يظهر من التأمّل في كلمات القوم في المقام أنّ مقصودهم من المخالفة الالتزامية ليس عدم الاعتقاد أو إنكار الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال على ما هو عليه في متن الواقع؛ ضرورة رجوعه إلى إنكار ما جاءَ به النبي ﷺ أو عدم تصديقه. وهذا مما لايمكن اسناده إلى أيّ متشرّع، فضلاً عن العلماء الفحول. بل المراد من المخالفة الالتزامية في المقام إنّما هو الالتزام بالحكم الظاهري المخالف للحكم المعلوم بالاجمال فيما إذا استلزم المخالفة القطعية الالتزامية، كالالتزام بالاباحة الظاهرية عند الدوران بين الوجوب والحرمة في الأمثلة اللاحقة.

وجه النزاع أنّ الالتزام بها يحرم من جهة أنّه مخالفة قطعية للحكم المعلوم بالاجمال ؛ نظراً إلى صدق المخالفة عرفاً، ويجوز من جهة عدم انجراره إلى المخالفة القطعية العملية.

الثالثة: إنّ محلّ الكلام في المقام التوصليات ؛ لأنّ الجمع بين الموافقة العملية والمخالفة الالتزامية ـ كما هو محلّ الكلام ـ إنّما يتصور في التوصّليات، دون التعبديات؛ إذ المخالفة الالتزامية تستلزم المخالفة العملية في التعبديات ؛ نظراً إلى اعتبار قصد الامتثال فيها، وهو فرع الالتزام بالحكم الواقعي المعلوم بالاجمال لكي يُقصد امتثال أمره الفعلي المنجَّز.

استدلال الشيخ لجواز المخالفة الالتزامية

وقد حكم الشيخ الأعظم بجواز المخالفة الالتزامية مطلقاً، بلا فرق بين الشبهات الموضوعية والحكمية.

أمّا الموضوعية، فالشبهة فيها تارة: تنشأ من تردُّد الحكم الواقعي بين حكمين لموضوع واحد كتردّده بين الوجوب والحرمة في شاة متردّدة بين ما تعلّق النذر بذبحه وبين ما تعلّق النذر بترك ذبحه لغرض راجح في حياته، فيدور حكمه بين وجوب الذبح وحرمته. مقتضى استصحاب عدم تعلّق النذر بكل واحد منهما إباحة الذبح. فالالتزام بالاباحة حينئذٍ مخالفة التزامية.

ولا يتصور المخالفة العملية ؛ لأنّ المكلّف لايخلو إمّا من الفعل أو من الترك عملاً.

وأُخرى: تنشأ من تردّد الحكم بين حكمين لموضوعين كتردّده بين طهارة البدن وبقاء الحدث؛ حيث لا يمكن الجمع بينهما فيما لو توضّأ بمايع مردد بين البول والماء. فلا يتصور ههنا مخالفة عملية إذ ترتيب الأثر على مثل هذا الوضوء لا يستلزم مخالفة قطعية عملية ولكن الالتزام بطهارة البدن وبقاء الحدث ـ باستصحاب ما كان قبل الوضوء ـ مخالفة التزامية قطعية ؛ لأنّ الحكم الواقعي حينئذٍ يدور بين رفع الحدث وطهارة البدن وبين بقاء الحدث ونجاسة البدن.

فيجري الأصل السببي في الأوّل، وهو أصل عدم تعلّق النذر بكلٍّ من الذبح و تركه، فينتفي الوجوب والحرمة بذلك، كما يجري في الثاني أصل عدم البولية و المائية في المايع المتردّد، فينتفى حكمهما معاً. فاذاً لا مانع من الالتزام بمقتضى الأصل المقتضي لطهارة البدن وبقاء الحدث. كما أشار إلى ذلك الشيخ الأنصاري في فرائده[1].

والحاصل: أنّ الأصل الجاري فيها يُخرج مجراه عن موضوع الحكم. وفي الحقيقة تنتفي المخالفة بجريان الأصل السببي من باب السالبة

---

(١) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٨٣ ـ ٨٤.

بانتفاء الموضوع، وإن كان انتفاؤه تعبّدياً. وعليه فلا حرمة للمخالفة الالتزامية من أجل ذلك.

وأمّا الشبهات الحكمية، فلأنّه لايترتّب أثرٌ على الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال، إلّا وجوب الطاعة وحرمة المعصية.

وذلك كالالتزام بالاباحة في الدوران بين الوجوب والحرمة. فانّ الأُصول النافية وإن لا تجري ؛ لتساقطها بالتعارض ولزوم المخالفة القطعية من جريانها، إلّا أنّ هذا اللازم إنّما يكون محذوراً في المخالفة العملية، لا الالتزامية، و من هنا لم يعدّوا المخالفة الالتزامية مخالفة كما أشار إليه الشيخ.

لا يترتّب على الحكم الواقعي المعلوم أثرٌ اعتقادي التزامي ؛ لعدم دليل على وجوب الاعتقاد بالاحكام الفرعية، بل إنّما يجب الالتزام بها مقدّمةً للعمل. نعم على فرض وجود الدليل على ذلك، لا تجري الأُصول لانجرارها إلى المخالفة القطعية التفصيلية، وإن كانت التزامية، لفرض حرمتها. ولكن الحق عدم ورود الدليل على وجوب الالتزام بالأحكام الفرعية مع قطع النظر عن العمل.

قال ـ بعد بحث مفصّل في ذلك ـ: «فملخّص الكلام: أنّ المخالفة من حيث الالتزام ليست مخالفةً، ومخالفة الأحكام الفرعيّة إنّما هي في العمل، ولا عبرة بالالتزام وعدمه»[1].

وقرّب الشيخ الاستدلال لجواز المخالفة الالتزامية بتقريب آخر بقوله:

«ويمكن أن يُقرّر دليل الجواز بوجهٍ أخصر، وهو أنّه لو وجب الالتزام؛ فان كان بأحدهما المعيّن واقعاً فهو تكليفٌ من غير بيان، ولا يلتزمه أحد. وإن كان بأحدهما المخيّر فيه، فهذا لا يمكن أن يثبت بذلك الخطاب الواقعي المجمل، فلا بدّ له من خطابٍ آخر عقلي أو نقلي، وهو ـ مع أنّه لا دليل عليه ـ غير معقول ؛ لأنّ

---

(١) فرائد الأُصول: ج ١، ص ٨٧.

الغرض من هذا الخطاب المفروض كونه توصّلياً، حصول مضمونه ـ أعني إيقاع الفعل أو الترك تخييراً ـ وهو حاصلٌ من دون الخطاب التخييري، فيكون الخطاب طلباً للحاصل، وهو محال»[١].

المناقشة في كلام الشيخ

وقد يشكل على الشيخ بأنّ الجامع بين طرفي التخيير لا إشكال في ثبوته واقعاً بحكم الشرع. وهذا كاف في تصحيح توجيه الخطاب إلى المكلّف. ولعلّه مراد الشيخ من قوله: «إلّا أن يقال: إنّ المدعّى للخطاب التخييري إنّما يدّعى ثبوته بأن يقصد منه التعبّد بأحد الحكمين، لا مجرّد حصول مضمون أحد الخطابين الذي هو حاصل، فينحصر دفعه حينئذٍ بعدم الدليل، فافهم»[٢].

وعرفت من كلام الشيخ جواب هذا الاشكال بأنّه لا دليل على ثبوت حكم ثالث آخر غير طرفي التخيير جامع بينهما، وإن كان خالياً عن المحذور عقلاً.

ولكن يمكن المناقشة في الشق الثاني من كلامه وهو عدم معقولية التكليف المولوي بالواحد لابعينه للزوم تحصيل الحاصل.

وجه المناقشة أنّ أحد طرفي التخيير تارة: يؤتى به مضافاً إلى الله وامتثالاً لأمره، وأُخرى: قهراً وطبعاً. وأمر الشارع إنّما هو لغرض الداعي على الإتيان بأحد طرفي التخيير على النحو الأوّل. وهو الموجب للعبودية التي هي الغرض الأصلي الغائي من الخلقة وحكمة تشريع الأحكام.

كلام صاحب الكفاية والمناقشة فيه

وقد استدل في الكفاية لعدم وجوب الموافقة الالتزامية بقوله:

---

(١) فرائد الاصول: ج ١، ص ٨٨.

(٢) نفس المصدر.

«لشهادة الوجدان الحاكم في باب الاطاعة والعصيان بذلك، واستقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممتثل لأمر سيّده إلّا المثوبة، دون العقوبة، ولو لم يكن مسلّماً وملتزماً به ومعتقداً ومنقاداً له، وإن كان ذلك، لوجب تنقيصه وانحطاط درجته لدى سيّده؛ لعدم اتّصافه بما يليق أن يتّصف العبد به من الاعتقاد بأحكام مولاه والانقياد لها. وهذا غير استحقاق العقوبة على مخالفته لأمره أو نهيه التزاماً مع موافقته عملاً»[1].

وفيه أوّلاً: إنّ هذا الكلام إنّما يتمّ في التوصليات دون التعبديات وذلك لأنّ في التعبديات إذا لم يلتزم العبد ولم يعتقد بأنّ هناك صدر من المولى أمر ونهيٌ كيف يقصد امتثالهما؟ والحال أنّ قصد الامتثال شرط في صحّة العبادات. ومن هنا قلنا إنّ التعبديات خارجة عن محلّ النزاع.

وثانياً: إذا علم العبد بأمر المولى ونهيه، فلو كان عدم الالتزام بمعنى إنكار كون الأمر والنهي من جانب المولى يكون ذلك تكذيب للرسول والامام ولاريب في حرمته، بل ربما ينجرّ إلى إنكار الضروري والارتداد.

وإن كان بمعنى مجرد عدم الالتزام من دون إنكار، ففيه أنّه يرجع إلى عدم تصديق النبي صلى الله عليه وآله والامام عليه السلام وهذا أيضاً يرجع إلى الانكار؛ نظراً إلى علمه بثبوت حكم الشارع في الواقعة ولا يجوز قطعاً. مع أنّ الالتزام بالاباحة في موارد الدوران بين الوجوب والحرمة انكارٌ للحكم الواقعي.

وإن كان المقصود عدم وجوب الالتزام التفصيلي بحكم كل واحد من آحاد أطراف العلم الإجمالي بخصوصه، فلا محذور فيه كما قالوا.

كلام المحقق العراقي والمناقشة فيه

هذا، ولكن الذي يسهّل الخطب ويقلع مادّة الاشكال أنّ هناك لايلزم مخالفة التزامية أصلاً؛ نظراً إلى

---

(١) كفاية الأُصول: ج ٢، ص ٢٨.

اختلاف مرتبة الحكم الظاهري الثابت بجريان الأُصول في أطراف العلم الإجمالي مع مرتبة الحكم الواقعي المعلوم ثبوته بالاجمال، فلا ينافي في الالتزام بالاباحة والحلية الظاهرية مع العلم بالوجوب أو الحرمة الواقعية، كما أشار إليه المحقق العراقي بقوله:

«ثم إنّه لو بنينا على وجوب الموافقة الالتزامية يلزمه في الدوران بين المحذورين حرمة ترك الالتزام بكلا الحكمين المعلوم أحدهما، ولازمه حرمة المخالفة الالتزامية وإن لم يكن قادراً على المخالفة العمليّة وحينئذٍ فقد يتوهّم عدم جريان قاعدة الحليّة في الطرفين لاستلزامه الالتزام بخلاف المعلوم إجمالاً.

ولكن فيه أنّ نتيجة حرمة ترك الالتزام بالطرفين وجوب الالتزام بأحد المعلومين بنحو الاجمال واقعاً، وهذا المعنى لاينافي الالتزام التفصيلي بالحليّة في مرتبة الظاهر. وحينئذٍ لايلزم من الالتزام بالإباحة الظاهرية طرح الالتزام بالواقع بنحو الاجمال»[1].

مقتضى التحقيق في المقام

مقتضى التحقيق في المقام: أنّ المراد من المخالفة الالتزامية لو كان بمعنى عدم الالتزام بوصف الاجمال والتردّد، فهو لا بأس به ؛ حيث لا دليل على جعل الحكم على نحو المتردّد لا بعينه.

وأمّا لو كان بمعنى عدم الالتزام بثبوت حكم للشارع في الواقعة رغماً للعلم به، فهو أيضاً راجع إلى عدم تصديق النبي صلى الله عليه وآله والامام ويساوق ذلك إنكارهما.

وعلى أي حال لاريب في وجوب الالتزام بكل ما جاءَ به النبي صلى الله عليه وآله كما أشار

---

(١) مقالات الأُصول: ج ٢، ص ٢٦.

إلى ذلك السيد الحكيم بقوله:

«لاريب في وجوب الالتزام شرعاً بجميع ما جاء به النبيﷺ سواء أكان حكماً شرعياً تكليفياً أو وضعياً أو غيره مما يتعلق بالحشر والنشر، فانّه مقتضى وجوب التدين بدينه؛ إذ ليس التدين بدينه إلّا الالتزام بجميع ما جاء به من عند ربه جل اسمه، والظاهر أنّ هذا مما لا خلاف فيه، كما أنّ الظاهر أنّ وجوب الالتزام الشرعي تابع للعلم فما علم تفصيلاً يجب الالتزام به تفصيلاً وما علم اجمالاً يجب الالتزام به اجمالاً»[1].

هذا في أصل الالتزام بالأحكام الواقعية الشرعية. وأمّا المخالفة الالتزامية بالمعنى الذي سبق بيانه آنفاً في تحرير محلّ النزاع، فيظهر من الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية وغيرهما من الفحول جوازه.

والذي يقتضيه التحقيق في المقام ما قاله المحقق العراقي، من عدم تنافٍ بين الحكم الواقعي المعلوم وبين الحكم الملتزم به. وذلك لأنّ الالتزام بالاباحة في موارد الدوران بين الوجوب والحرمة لمّا كان في مرتبة الظاهر. والحكم المعلوم بالاجمال لمّا كان موطنه مرتبة الواقع، لايلزم محذور من القطع بمخالفة الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي؛ نظراً إلى تغاير مرتبتهما.

نعم لو انجرّ ذلك إلى المخالفة القطعية العملية يتنجّز العلم الإجمالي، تحرم المخالفة القطعية، وإلّا فلا حرمة للمخالفة القطعية ؛ نظراً إلى تغاير مرتبة الحكم الواقعي، وإلّا فلا حرمة للمخالفة القطعية؛ نظراً إلى تغاير مرتبة الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال مع مرتبة الحكم الظاهري الملتزم به. فالمكلّف في حال كونه يلتزم بالاباحة الظاهرية يلتزم ويعتقد بالحكم المعلوم بالاجمال في مرتبته الواقعية.

---

(١) حقائق الأُصول: ج ٢، ص ٣٨ ـ ٣٩.

والحاصل: أنّه لا محذور في المخالفة القطعية الالتزامية ما لم تكن عملية ؛ نظراً إلى تغاير مرتبة الحكم الملتزم به مع مرتبة الحكم المعلوم بالاجمال، كما أفاده المحقق العراقي. وفي الحقيقة لا يلزم مخالفة التزامية في المقام ؛ إذ يعتبر فيها وحدة مرتبة الحكم الواقعي المعلوم مع الحكم الملتزم به.

هذا هو مقتضى التحقيق في المقام، وأمّا التطبيقات الفقهية فقد عرفت بعض الفروع المرتبطة بالمقام. وفي هذا المقدار كفاية؛ إذ لم يرتّب الفقهاء على ذلك فرعاً فقهياً خاصاً في الكتب الفقهية؛ نظراً إلى عدم ترتب ثمرة عملية على هذه المسألة.

تطبيق فقهي

إذا شك المصلّي في الطهارة بعد الفراغ

من تطبيقات هذه المسألة ما إذا شك المصلّي المسبوق بالحدث في تحصيل الطهارة بعد فراغه من الصلاة. فحكم بعض الفحول بصحة صلاته المأتى بها؛ لجريان قاعدة الفراغ، وبوجوب الوضوء للصلاة الآتية؛ لاستصحاب الحدث السابق.

ومن هنا أشكل السيد الخوئي على المحقق النائيني ؛ حيث التزم بعدم جريان الأُصول النافية في جميع أطراف العلم الإجمالي بدعوى افادة هذه الأُصول تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع ويلزم منه المخالفة القطعية للعلم الوجداني.

ووجّه الاشكال عليه بأنّه لا مانع من جريان الأُصول التنزيلية في جميع أطراف العلم الإجمالي ما دام لم يلزم منه المخالفة العملية.

فلو لزم منه مجرّد المخالفة الالتزامية لا مانع منه. وذلك اللازم من جريان قاعدة الفراغ والاستصحاب إنّما هو المخالفة الالتزامية دون العملية ومن هنا حكم المحقق النائيني في هذه المسألة بصحة الصلاة المأتي بها لقاعدة الفراغ ووجوب الوضوء للصلاة الآتية لاستصحاب الحدث السابق.

وإليك نصّ كلام السيد الخوئي:

قال: «و أمّا إذا كان الحكم الظاهري مستفاداً من الأُصول التنزيلية الجارية في جميع أطراف العلم الإجمالي فمنع المحقق النائيني جريانها في جميع

الأطراف، سواء استلزم المخالفة القطعية أم لم يستلزم. وملخّص ما ذكره في وجه ذلك أنّ المجعول في باب الأُصول التنزيلية هو البناء العملي والأخذ بأحد طرفي الشك على أنّه هو الواقع، فيمتنع في جميع الأطراف، إذ لا يعقل البناء والتنزيل على خلاف العلم الوجداني.

هذا ولكن الصحيح أنّه لا مانع من جريان الأُصول في الأطراف إذا لم يستلزم المخالفة العملية، بلا فرق بين التنزيلية وغيرها، إذ الأصل مطلقاً لايترتّب عليه إلّا ثبوت مؤداه، ولا يؤخذ بلوازمه، فكل من الأُصول الجارية في الأطراف إنّما يثبت مؤداه بلا نظر إلى نفي غيره، وغاية ما يترتّب على ضم بعض الأُصول هو العلم بمخالفة بعضها للواقع. ولا ضير فيه بناء على ما هو التحقيق من عدم وجوب الموافقة الالتزامية. ونظير ذلك التزم به المحقق النائيني نفسه وغيره من أنّه إذا شك المصلي المسبوق بالحدث في الطهارة بعد الفراغ من الصلاة، فتجرى قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الصلاة الماضية، ويجرى استصحاب الحدث بالنسبة إلى الصلاة الآتية، مع أنّه يعلم إجمالاً بعدم مطابقة أحد الأصلين التنزيليين للواقع. وليس ذلك إلّا من جهة أنّه لا يترتّب على جريان الأصلين إلّا المخالفة الالتزامية، وهي غير مانعة عن جريانهما»[1].

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٣٤٧ ـ ٣٤٨.

حكم المخالفة العملية

١ ـ حرمة المخالفة القطعية.

٢ ـ وجوب الموافقة القطعية.

٣ ـ التطبيقات الفقهية .

حرمة المخالفة القطعية

إنّ المخالفة العملية تارة: لخطاب تفصيلي.

وأُخرى: لخطاب إجمالي مردّد، فتكون حينئذٍ المخالفة لخطاب معلوم صدوره اجمالاً، كأن وقع الترديد في صدور أحد خطابين دلّ أحدهما على وجوب الدعاء عند رؤية هلال رمضان، والآخر على وجوب الصلاة على النبي ﷺ عند ذكر اسمه. أو تعلّق الحكم في لسان الخطاب باسم مشترك لفظي بين المعنيين.

أمّا الصورة الثانية، فلا تليق بالبحث. وذلك لأنّ المخالفة القطعية للتكليف الواقعي لا إشكال في عدم جوازه، إلّا أنّ المقصود لو كان تردّد في ما صدر واقعاً من الشارع بين الخطابين، فهذا فرض نادر الوقوع بل عادمه.

ولو كان المقصود تردد الحكم الواقعي بين موضوعين للشبهة المفهومية. و ذلك كالتردد في متعلق الحكم أو موضوعه ؛ لأجل الاشتراك اللفظي أو لغيره مما يورث تعدد الاحتمال في المعنى المقصود من موضوع الحكم أو

متعلّقه.فالمحكّم حينئذٍ مقتضى القاعدة. وهو عند الدوران بين الأقلّ والأكثر جريان البراءة من الأكثر، كالجلباب المردد بين الملحفة والعباءة الساترة لجميع البدن من القرن إلى القدم، وبين الثوب الواسع الشامل للتكلف إلى القدم، وبين الخمار و المقنعة الساترة للرأس والجيب.

فلو استظهرنا المعنى الأوّل من قوله تعالى: «يا أيّها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساءِ المؤمنين يدنين عليهنّ من جلابيبهنّ، ذلك أدنى أن يُعرفن فلا يؤذين»[1] بقرينة كثرة استعمال لفظ الجلباب فيه في لغة العرب، أو للتعليل الوارد في ذيل الآية بقوله: «ذلك أدنى أن يُعرفن فلا يؤذين»، فلا كلام في وجوب الأخذ به ؛ لحجية ظواهر القرآن.

وإن لم نستظهر منها ذلك، وتردّد المعنى المقصود بين الاحتمالات الثلاث، تجري البراءة في الأكثر، وهو في الترتيب المذكور الاحتمالان الأوّلان. فالعلم الإجمالي بتعلق تكليف الستر بأحد هذه الوجوه الثلاثة ينحل حينئذٍ بامتثال الأقلّ ويجرى الأصل النافي في الأكثر. فيتنجز العلم الإجمالي في الأقلّ .

لو كانت الشبهة المفهومية ـ في الموضوع أو متعلق الحكم ـ من قبيل الدوران بين المتباينين، فسيأتي تفصيل الكلام فيه.

وأمّا الصورة الأُولى ـ وهي ما لو كان الخطاب تفصيلياً ـ فلا إشكال في حرمة مخالفتها القطعية العملية؛ لأنّها تؤول يقيناً إلى المخالفة القطعية التفصيلية لخطاب الشارع وعصيانه.

ولا فرق في ذلك بين أنحاء الصور الثمانية المذكورة سابقاً، من صور العلم الإجمالي. كما هو واضح؛ لأنّ ملاك الحرمة إنّما هو المخالفة القطعية لأمر الشارع ونهيه، وذلك مفروض في جميع الصور المزبورة. فلا كلام في ذلك.

---

(١) الاحزاب: ٥٩.

وإنّما وقع الكلام في كلتا الصورتين ـ أي إجمال الخطاب وتفصيله ـ في وجوب الموافقة القطعية. ومحلّ الكلام الشبهات المحصورة، وإلّا فلا إشكال في عدم وجوب الموافقة القطعية مطلقاً في غير المحصورة.

نفي التفصيل بين الشبهات الوجوبية والتحريمية بالنسبة إلى الموافقة القطعية

لابدّ في المقام ـ وهو الشبهات المحصورة ـ من التفصيل بين المخالفة القطعية و بين الموافقة القطعية ؛ حيث لا إشكال ولا كلام في حرمة المخالفة القطعية في الشبهات المحصورة ؛ مطلقاً، بلا فرق بين الشبهات التحريمية والوجوبية ؛ لأنّ تنجيز العلم الإجمالي بالنسبة إلى هذه المرتبة مورد الوفاق بينهم. ومما يستقل به العقل. ولا كلام في ذلك.

وجوب الموافقة القطعية

وإنّما الكلام في تنجيز العلم الإجمالي بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية.

محصّل الكلام فيه: أنّ الشبهة الوجوبية؛ إما في الدوران بين الأقلّ والأكثر أو بين المتباينين.

أمّا الدوران بين الأقلّ والأكثر ـ مثل الشك في جزئية شيءٍ للمأمور به ـ، فالمشهور ومقتضى القاعدة فيه جريان البراءة عن الأكثر في الشبهات الحكمية و جريان قاعدة الاحتياط في الشبهة الموضوعية ـ على تفصيل بين الارتباطين و بين غيره ـ؛ نظراً إلى رجوع الشك في الحكمية إلى أصل ثبوت التكليف بالزائد و في الشبهة الموضوعية إلى الشك في الفراغ بعد ثبوت أصل التكليف، كما أفاده الشيخ الأعظم الأنصاري[1].

وأمّا الدوران بين المتباينين، فالمشهور جريان الاحتياط في الشبهات الموضوعية وهو مقتضى القاعدة؛ لأنّ الشك إنّما هو في حصول الفراغ بعد القطع باشتغال الذمة بالتكليف، لكنه فيما إذا كانت الشبهة مصداقية، ولم تكن مفهومية؛ لسراية الشك حينئذٍ إلى أصل ثبوت التكليف ينشأ الشك من اجمال النصّ.

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٢، ص ٣١٧ ـ ٣٥٣.

وأمّا الشبهات الحكمية، فهي إمّا لفقدان النصّ كبعض فروع صلاة المسافر المتردد بين القصر والاتمام.

أو لاجمال النصّ كتردد الصلاة الوسطى بين الجمعة وغيرها في قوله: «حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى»[١].

وتردد وجوب الاعتزال بين بعد النقاء من الحيض وبين بعد اغتسالها؛ لتردّده بين التشديد والتخفيف في قوله تعالى: «فاعتزلوا النساءَ في المحيض حتى يطهرن».

فقد حكم الشيخ فيهما بالاحتياط وتنجّز العلم الإجمالي بالنسبة إلى الموافقة القطعية بدعوى وجود المقتضي وهو العلم بالتكليف، وعدم المانع من الإتيان بالاطراف في الشبهات المحصورة بل نسب القول بالاحتياط في الثاني إلى الأكثر.

وإمّا لتعارض النصين وقد سبق البحث عنه في مبحث التعادل والترجيح من التخيير الأُصولي عند فقد المرجح.

وقد فصّل البحث عن ذلك الشيخ الأعظم في الفرائد[٢].

ويظهر من صاحب الكفاية في الدوران بين المتباينين ثبوت الملازمة بين حرمة المخالفة القطعية وبين وجوب الموافقة القطعية. وعلّل ذلك بأنّ العلم الإجمالي منجّز للتكليف المعلوم بالاجمال بكلتا المرتبتين، وإن كان الحكم حينئذٍ ظاهرياً.

قال: «لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقة القطعية مع حرمة مخالفتها ضرورة أنّ التكليف المعلوم اجمالاً لو كان فعليّاً لوجب موافقته قطعاً وإلّا لم يحرم مخالفتها كذلك أيضاً»[٣].

---

(١) البقرة: ص ٢٣٨.

(٢) فرائد الأُصول: ج ٢، ص ٢٨٤ ـ ٢٩٦.

(٣) كفاية الأُصول: ج ٢، ص ٢١٥.

وسيأتي منّا تفصيل البحث عن ذلك كلّه في مباحث الأُصول العملية، إن شاء الله.

التفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية في وجوب الموافقة القطعية

مقتضى التحقيق في المقام: التفصيل بين الشبهات الموضوعية والحكمية. والقول بتنجيز العلم الإجمالي بالنسبة إلى الموافقة القطعية في الشبهات الموضوعية، دون الحكمية. ومحلّ الكلام الدوران بين المتباينين؛ لوضوح الحكم في الدوران بين الأقلّ والأكثر كما عرفت.

وجه التفصيل: أنّ وجوب الموافقة القطعية يبتني على سراية تنجّز التكليف المعلوم إجمالاً إلى أطرافه؛ بمعنى أن يقتضي العلم الإجمالي تنجز التكليف في جميع أطرافه. وإثبات ذلك مشكلٌ في الشبهات الحكمية؛ لكون التردّد في متعلّق التكليف؛ نظراً إلى سراية الاجمال في الشبهات الحكمية إلى كيفية تعلّق التكليف، فيكون متعلّقه الواحد لا بعينه. بخلاف الموضوعية؛ لأنّ الاشتباه فيها إنّما هو في مقام الامتثال، دون تعلّق التكليف، بلا فرق في ذلك بين الشبهات التحريمية والوجوبية.

تقريب الاستدلال للتفصيل المزبور

تقريب الاستدلال: أنّ العلم الإجمالي في الشبهات الحكمية لا يقتضي أكثر من تنجّز التكليف بالجامع بين الأطراف؛ نظراً إلى تردّد التكليف المعلوم في تعلّقه بين الأطراف، فالمعلوم تعلّق التكليف بأحدها لا بعينه. وهذا هو المقصود بالجامع المتعلق للتكليف في الشبهات الحكمية.

وحينئذٍ يقع الكلام في تحقق الجامع بأحد أفراده. ومقتضى التحقيق تحققه

به، كما يشهد لذلك قول المناطقة: الحق أنّ وجود الطبيعي في ضمن أفراده؛ أي تحقُّقه بتحقق أحد أفراده. والطبيعي الجامع ههنا إنّما هو الواحد لا بعينه. فاذا تحقق الجامع يرتفع تنجّز العلم الإجمالي، وينقلب المعلوم بالاجمال إلى تعيّن التكليف في الطرف المأتي به وإلى انتفاء التكليف في سائر الأطراف.

ويمكن الاستشهاد لذلك بما أشار السيد الشهيد الصدر بقوله:

«فالمقدار المعلوم هو المنجّز، والمقدار المعلوم هو وجوب الجامع، فيختص التنجز به، وما يقتضيه هذا الوجوب المنجز، ليس أزيد مما يقتضيه الوجوب التخييري المتعلق بالجامع. فكما أنّه لا يقتضي إلّا الإتيان بصرف الجامع في ضمن أحد أفراده، كذلك المقدار المنجّز من الوجوب في المقام.

وحاصل المرام أمران:

أحدهما: أنّ التنجز لا يسري من الجامع إلى الفرد، لعدم سراية العلم، فالمقدار المنجز هو الجامع.

ثانيهما: إنّ الالزام بالجامع الذي هو المنجز، لا يقتضي إلّا الإتيان بأحد الفعلين، فالاتيان بأحدهما موافقة قطعية للمقدار الواصل المنجز، بمعنى أنّه لايبقى له اقتضاء للحركة بعد ذلك»[1].

وبذلك أشكل المحقق المزبور على استدلال المحقق الاصفهاني لاثبات عدم وجوبه؛ بأنّ غاية ما يلزم منه إنّما هي المخالفة الاحتمالية ولا قبح فيها عقلاً.

وجه الاشكال أنّ تنجّز العلم الإجمالي لا يقتضي أكثر من تنجز التكليف بالجامع المردّد بين الأطراف. فاذا امتثل المكلّف أحد الاطراف باتيانه، يتحقق الجامع قطعاً، فيحصل بذلك الموافقة القطعية للتكليف المنجّز. فلا يبقى بعد ذلك

---

(١) المجموعة الكاملة، دروس في علم الاصول، غاية الفكر في مباحث الاشتغال ص ٣٠.

تكليف في البين حتى يُحتمل مخالفته.

قال: «و من هنا يظهر ما في كلام المحقق الاصفهاني، في مقام تقريب عدم وجوب الموافقة القطعية، من أنّ عدم الإتيان بأحد الطرفين، مخالفة احتمالية للتكليف الواصل، والمخالفة الاحتمالية للتكليف الواصل، ليست قبيحة عقلاً، بل القبيح هو المخالفة القطعية للتكليف الواصل، التي لا تحصل إلّا بترك الطرفين معاً.

ووجه الاشكال: أنّ ترك أحد الطرفين، ليس مخالفة احتمالية للمقدار الواصل من الالزام أصلاً؛ لأنّ المقدار الواصل، هو الجامع الذي لا يقتضي أكثر من الجامع بين الفعلين، فالاتيان بأحدهما موافقة قطعية للمقدار المنجز، وإن كان موافقة احتمالية للواقع»[1].

مقصوده أنّ الإتيان بأحد الطرفين في الشبهة الوجوبية ليس موافقة احتمالية للتكليف الواصل المنجز حتى يكون ترك الآخر مخالفة احتمالية، بل هو موافقة قطعية للتكليف الواصل المنجّز. وبعد إتيانه لا يكون ترك الآخر مخالفةً حتى الاحتمالية.

هذا، ما قال به الشهيد الصدر، وهو مقتضى القاعدة، بلا فرق بين الشبهات الوجوبية وبين الشبهات التحريمية ؛ لأنّ نفس التقريب المزبور يأتي في الشبهات التحريمية أيضاً، كما سيأتي بيانه. وذلك لما سبق من عدم اقتضاء العلم الإجمالي أكثر من تنجّز التكليف بالجامع. فاذا تحقق باتيان أحد الأطراف، يحصل الموافقة القطعية للتكليف الظاهري المنجّز. ومع حصول الموافقة القطعية لايمكن أن يكون ترك الباقي مخالفة احتمالية بالنسبة إلى التكليف المنجّز الظاهري، وإن كان مخالفة احتمالية بالنسبة إلى التكليف الواقعي غير

---

(١) المجموعة الكاملة، دروس في علم الاصول: ج ٤/غاية الفكر في مباحث الاشتغال ص ٣٠.

المنجّز لفرض الجهل به.

إن قلت: الواحد لابعينه كيف يكون طبيعياً جامعاً متعلقاً للتكليف.

قلت: أمّا كون الواحد لا بعينه جامعاً لأطراف الشبهة المحصورة فواضح؛ لصدقه على كل واحد من الطرفين أو الأطراف. وأمّا كونه طبيعياً، فلأنّه من قبيل الكلي المردّد. وأمّا تعلّق التكليف به، فلشهادة الوجدان العرفي بصحة تكليف المولى عبده بقوله: آمرُك باتيان أحد هذه الأُمور، أو بشرب ماءٍ إحدى هذه الأواني.

وبما بيّناه اتضح وجه عدم الملازمة بين حرمة المخالفة القطعية وبين وجوب الموافقة القطعية في الشبهة الحكمية، وثبوت الملازمة بينهما في الشبهات الموضوعية.

بيان السرّ في نفي الفرق بيان الشبهات الوجوبية والتحريمية

وكلامه هذا إنّما يتمّ في الشبهات الحكمية مطلقاً، بلا فرق بين الوجوبية والتحريمية، وإن كان محط استدلاله في الشبهات الوجوبية.

وذلك لأنّه كما يتحقق امتثال الأمر بتحقق الجامع المتعلق للوجوب باتيان أحد الأطراف، كذلك يتحقق امتثال النهي بترك الواحد لا بعينه من ذلك الجامع المتعلق للنهي، وتحقق ذلك بترك أحد أطراف الشبهة التحريمية، وإن أتى بساير أطرافها.

وما قيل: من توقف امتثال النهي المتعلق بالطبيعي على ترك جميع أفراده ونقضه باتيان فرد منه، إنّما هو في النهي الاستغراقي كقوله: «لا تكرم العالم» أو «لا تكرم عالماً» لإفادة كلٍّ من اسم الجنس والنكرة في سياق النهي الاستغراق، بخلاف الشمول البدلي في مثل قوله: «لا تكرم أحد هؤلاء» أو «لاتكرم الواحد

لا بعينه من هؤلاء» ، نعم لو قال: «لا تكرم واحداً من هؤلاء» يفيد الاستغراق.

والحاصل: أنّ النهي إذا تعلّق بالواحد لا بعينه يتحقق امتثاله بترك فردٍ واحد من الآحاد المندرجة تحت ذلك الواحد لابعينه على البدلية ؛ لأنّ المبغوض حينئذٍ ـ وهو الواحد لا بعينه ـ أحد أطراف الشبهة، لا جميعها . فاذا تُرك يتحقق بذلك امتثال النهي.

هذا وجه نفي الفرق بين الشبهات التحريمية والوجوبيه من حيث عدم وجوب الموافقة القطعية من الشبهات الحكمية.

سرّ التفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية

وأمّا وجه الفرق بين الشبهات الحكمية والموضوعية: أنّ في الشبهات الحكمية يسرى التردُّد والاجمال إلى نفس متعلق الحكم ومقام التعلّق ؛ لتردّد متعلق التكليف في مقام الثبوت بين شيئين أو أشياء. وإنّما المعلوم تعلّق التكليف بالواحد لا بعينه، ولا محالة يكون التكليف المنجّز على نحو البدلية ؛ لأنّ البدلية مأخوذة في ذات الواحد لا بعينه. وتردّد متعلّق التكليف في الشبهات الحكمية؛ إمّا لفقدان النصّ كبعض فروع المسافر، أو إجماله كأمد وجوب الاعتزال أو حرمة وطي الحائض ـ لو لم يرجع إلى الدوران بين الأقلّ والأكثر ـ، أو تعارض النصّ كالدوران بين وجوب الظهر والجمعة.

وهذا بخلاف الشبهة الموضوعية ؛ لعدم إجمال وتردّد في متلعق التكليف في نفسه، وإنّما نشأ تردّد الواجب أو الحرام من الاشتباه في المصداق العيني والموضوع الخارجي في مقام الامتثال. ومن هنا تجري فيه قاعدة الاحتياط ؛ نظراً إلى اشتغال الذمة بذلك الواجب أو الحرام الواقعي يقيناً. ويستدعي ذلك الفراغ اليقيني بالموافقة القطعية، بلا فرق بين الشبهات الوجوبية والتحريمية.

وكذلك من حيث تساقط الأُصول الجارية في الأطراف ؛ فانّ تساقطها بالتعارض إنّما هو في الشبهات الموضوعية، دون الحكمية لأنّ التعارض فرع تنجز التكليف المعلوم ؛ لتعلّقه بمتعلّق معيّن، فيكون متعلق التكليف معلوماً بعينه ومن هنا يتنجّز التكليف مطلقاً.

هذا وجه التفصيل بين الشبهات الموضوعية والحكمية بوجوب الموافقة القطعية في الأوّل دون الثاني. وعلى ضوء هذا البيان اتضح عدم اختصاص نفي وجوب الموافقة القطعية بالشبهات الوجوبية كما يظهر من الشهيد الصدر ؛ حيث جعل التعليل المزبور لهذا الاختصاص.

ما استُدلّ به للتفصيل بين الشبهات الوجوبية والتحريمية والمناقشة فيه

وقد يستدل للتفصيل بين الشبهة الوجوبية وبين الشبهة التحريمية في منجّزية العلم الإجمالي بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، عدم جريان الأُصول النافية في أطراف الشبهات التحريمية حتى في بعض الأطراف ؛ لجريان قاعدة الاحتياط.

بخلاف الشبهة الوجوبية؛ لأنّ باتيان بعض الأطراف يرتفع المانع من جريان الأصل النافي عن سائر الأطراف ؛ نظراً إلى تحقق الجامع المنجّز بالاجمال بذلك المأتي به فيصير الشك في باقي الأطراف بدوياً.

حاصل هذا الوجه: دعوى اختصاص جريان الأصل النافي في الوجوبية ببعض الأطراف، دون التحريمية ؛ لتساقط الأُصول النافية الجارية في أطرافها بالتعارض. ولمّا لا مجوّز لارتكاب بعض الأطراف في الشبهات التحريمية، تجب الموافقة القطعية. ولكن في الوجوبية بالموافقة الاحتمالية باتيان بعض الأطراف يجرى الأصل النافي في الطرف الآخر، فلا تجب فيها الموافقة القطعية.

ويرد على هذا التقريب أنّ الأُصول النافية في أطراف الشبهة الوجوبية أيضاً تتساقط بالتعارض. فلا يمكن الاتّكال على الأصل النافي لترك بعض الأطراف فيها أيضاً. ومجرد الإتيان ببعض الأطراف ليس مرجّحاً لجريان الأصل النافي في الطرف الآخر بعد تنجّز العلم الإجمالي بتعارض الأُصول الجارية في الأطراف وتساقطها. فلا يصلح هذا الوجه لاثبات التفصيل بين الشبهات الوجوبية والتحريمية في المقام.

نفي السيد الخوئي الملازمة بين المرتبتين والمناقشة فيه

قد عرفت من كلام صاحب الكفاية دعوى الملازمة بين حرمة المخالفة القطعية وبين وجوب الموافقة القطعية.

ولكن للسيد الخوئي[1] كلام في نفي الملازمة بين وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية في الشبهات التحريمية.

حاصله: إنّ تنجيز العلم الإجمالي لمّا يدور مدار عدم جريان الأُصول النافية في أطرافه، لا ملازمة بين وجوب الموافقة القطعية وبين حرمة المخالفة القطعية، بل يمكن انفكاكهما. وذلك بمعنى أنّه إذا جرى الأصل النافي في بعض الأطراف دون بعض لجهةٍ، لاتجب الموافقة القطعية حينئذٍ، وإن حرمت المخالفة القطعية. وإذا لم يجر الأصل النافي في شيء من الأطراف لتعارضها، تجب الموافقة القطعية كما تحرم المخالفة القطعية. كما إذا عُلم إجمالاً بحرمة أحد المائعين. فتكون أصالة الاباحة في كل منهما معارضة بمثلها في الآخر. فتجب الموافقة القطعية حينئذٍ بالاجتناب عنهما، كما تحرم المخالفة القطعية بارتكابهما معاً.

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٣٦١.

وقد يحصل الانفكاك بينهما، كما إذا عُلم بحرمة الجلوس في إحدى الغرفتين في زمان معيّن، يسقط الأصلان للمعارضة. فتجب الموافقة القطعية حينئذٍ بترك الجلوس فيهما، وإن كانت المخالفة القطعية غير محرّمة ؛ لعدم التمكّن منها.

وبذلك أشكل على المحقق النائيني بقوله: «و عليه فلا وجه لما ذكره المحقق النائيني من عدم وجوب الموافقة القطعية فيما لم تحرم المخالفة القطعية. ورتّب على هذا جواز الاقتحام في أطراف الشبهة غير المحصورة، من جهة عدم حرمة المخالفة القطعية، لعدم التمكن منها»[1].

ولا يخفى أنّ مقصوده نفي كبرى الملازمة بين عدم وجوب الموافقة القطعية وبين عدم حرمة المخالفة القطعية. وإلّا فارتكاب بعض أطراف الشبهة غير المحصورة مما لا إشكال في جوازه ؛ بدليل لزوم العسر والحرج وجريان الأصل النافي. فالمراد عدم صحّة تعليل المحقق النائيني لذلك بالملازمة المزبورة.

ولايخفى أنّ اختصاص جريان الأصل النافي ببعض الأطراف في الشبهات الوجوبية إنّما هو بعد امتثاله بعضها.

محصّل الكلام ومقتضى التحقيق

محصّل الكلام ومقتضى التحقيق في المقام أُمور:

١ ـ مخالفة الخطاب الإجمالي المردّد على نحوين. والأوّل نادر الوقوع وإن كان منجّزاً، وفي الثاني ـ وهو الاجمال الناشي من الشبهة المفهومية في متعلق الحكم أو موضوعه ـ يُفصّل بالانحلال في الدوران بين الأقلّ والأكثر وبانتفاء أصل التكليف في المتباينين.

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٣٦١.

٢ ـ التفصيل في الشبهات المحصورة بين المخالفة القطعية والموافقة القطعية، بالالتزام بحرمة المخالفة القطعية مطلقاً. وبالتفصيل في الموافقة القطعية بين الشبهات الموضوعية، فيجب موافقتها القطعية في الشبهات المحصورة، وبين الشبهات الحكمية، فلا تجب موافقتها القطعية.

٣ ـ دليل عدم وجوب الموافقة القطعية في الشبهات الحكمية كون التردد إنّما في المصداق العيني والموضوع الخارجي وفي مقام الامتنان بعد العلم بمتعلق التكليف وتحقق موضوعه في الخارج فيجب الموافقة القطعية للتكليف الواصل المنجّز الظاهري، كما قال الشهيد الصدر ؛ لأنّ متعلق التكليف الظاهري إنّما هو الطبيعي الجامع بين الأطراف وهو أحدها لا بعينه؛ لأنّ الوجدان العرفي يشهد بصحة التكليف بالواحد لا بعينه على نحو البدلية.

٤ ـ أشكل الشهيد الصدر على المحقق الاصفهاني في تقريب الاستدلال لعدم وجوب الموافقة القطعية في الشبهات الوجوبية من كون ترك بعض أطرافها من قبيل المخالفة الاحتمالية. وجه الاشكال أنّه لايلائم حصول الموافقة القطعية بفعل بعض أطرافها بالتقريب المزبور.

ولايرد إشكاله ؛ لأنّ مقصود المحقق الاصفهاني كون ترك بعض الأطراف مخالفة احتمالية للتكليف الواقعي المعلوم بالاجمال، لا التكليف الظاهري المنجّز. وهذا هو الملائم لاصطلاح القوم؛ حيث قالوا لايجب تحصيل الموافقة القطعية في الشبهات الوجوبية، بل السيد الشهيد نفسه يوافقهم في هذا المعنى. ولكن الحق مع السيد الشهيد في الحقيقة بمقتضى القاعدة ؛ نظراً إلى عدم تنجز التكليف الواقعي المجهول.

٥ ـ جعل السيد الخوئي الملاك في عدم وجوب الموافقة القطعية مطلقاً

جريان الأصل النافي في بعض الأطراف بلا فرق بين الشبهات الوجوبية وبين الشبهات التحريمية.

لكنّه خلاف مقتضى التحقيق ؛ لما عرفت من الفرق بين الشبهات الوجوبية و التحريمية، كما عرفت عدم ورود اشكاله على المحقق النائيني.

٦ ـ مقتضى التحقيق عدم الملازمة بين حرمة المخالفة القطعية وبين وجوب الموافقة القطعية في الشبهات الحكمية، دون الشبهات الموضوعية، ولافرق في ذلك بين الشبهات التحريمية والوجوبية.

تطبيقات فقهية

ينبغي قبل الورود في التطبيقات التنبيه على نكتة، وهي:

أنّ للعلم الإجمالي وما يرتبط به من المسائل والقواعد الأُصولية فروعاً كثيرة في مختلف أبواب الفقه ولا سيّما في أبواب العبادات. والغرض ههنا ذكر نماذج من فروع متفرّعة على أصل تنجّز العلم الإجمالي؛ من حيث حرمة المخالفة القطعية، أو وجوب الموافقة القطعية.

والذي يتحصّل من هذه التطبيقات التالية ومن مجموع كلماتهم أنّ القول بوجوب الموافقة القطعية يبتني على مسلكين:

احدهما: تنجّز العلم الإجمالي ـ كالتفصيلي ـ في جميع أطراف الشبهة المحصورة كما صرّح به المحقق الكركي وتبعه السيد الحكيم.

ثانيهما: عدم جريان الأصل النافي في بعض الأطراف ؛ إمّا لأنّه يؤول إلى جريانها في أطرافها، وإمّا لدلالة النصوص الشرعية على وجوب الموافقة القطعية، كما تمسّك بهذين الوجهين صاحب الحدائق، أو لأنّه من الترجيح بلا مرجح، كما يظهر من السيد الخوئي.

وقد عرفت منّا سابقاً التفصيل بين الشبهات الموضوعية والحكمية والقول بوجوب الموافقة القطعية في الموضوعية ؛ نظراً إلى عدم سراية التردّد إلى متعلّق التكليف، بل هو معلوم معين لا اشتباه فيه. وإنّما الاجمال من أجل تردّد مصداقه العيني في الخارج بين عدّة أشياءَ في مقام الامتثال. ومن هنا يتنجّز التكليف الواقعي حينئذٍ ويجري قاعدة الاحتياط.

وهذا بخلاف الشبهة الحكمية ؛ لسراية الاجمال فيها إلى مقام التعلّق وكون موضوع التكليف فيها طبيعي الواحد لا بعينه، ويكون امتثاله باتيان أو ترك بعض الأطراف.

إذا عرفت ذلك، فاليك نماذج من الفروع المترتبة على ذلك.

من هذه الفروع:

وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهات المحصورة

وجوب الاجتناب في الشبهات المحصورة. كما علّل المحقق الكركي بذلك كلام العلامة؛ حيث قال في القواعد: «و يجتنب كل موضع فيه اشتباهٌ بالنجس إن كان محصوراً كالبيت».[1]

فقد علّل المحقق الكركي لذلك بكون جريان الأصل النافي ناقضاً للعلم بالنجاسة، وهو غير جائز. بقوله:

«لما كان المشتبه بالنجس قد امتنع التمسّك فيه بأصل الطهارة ـ للقطع بحصول النجاسة في أحد المشتبهين الناقل عن حكم الأصل ـ كان للمشتبه بالنّجس حكم النجس، في أنّه لا يجوز السّجود عليه ولا الانتفاع به في شيءٍ مما تشترط فيه الطهارة، كلبسه في الصلاة لو كان ثوباً، وكذا مصاحبته فيها

---

(١) قواعد الأحكام: ج ١، ص ٢٦٢.

وأكله أو شربه لو صلح لأحدهما»[١].

ولايخفى عليك: أنّ هذا الفرع من قبيل وجوب الموافقة القطعية في الشبهة الموضوعية التحريمية.

حكم السجدة على أحد أطراف الشبهة المحصورة

ونظير ذلك حكمهم بعدم جواز السجدة على أحد أطراف المعلوم نجاستها إجمالاً؛ باستصحاب الطهارة. كما عن صاحب المدارك؛ حيث قال:

«هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب، واحتجوا عليه بأنّ المشتبه بالنجس قد امتنع فيه التمسك بأصالة الطهارة، للقطع بحصول النجاسة فيما وقع في الاشتباه، فيكون حكمه حكم النجس في أنّه لا يجوز السجود عليه ولا الانتفاع به في شيء مما يشترط فيه الطهارة.

وفيه نظر، أمّا أوّلاً: فلأن أصالة الطهارة إنّما امتنع التمسك بها بالنسبة إلى مجموع ما وقع فيه الاشتباه، لا في كل جزء من أجزائه، فان أيّ جزء فرض من الأجزاء التي وقع فيها الاشتباه مشكوك في نجاسته بعد أن كان متيقن الطهارة، واليقين إنّما يخرج عنه بيقين مثله، وقد روى زرارة في الصحيح، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً.[٢]

وأمّا ثانياً: فلأنّ ذلك بعينه آتٍ في غير المحصور، فلو تم لاقتضى عدم جواز الانتفاع به فيما يفتقر إلى الطهارة، وهو معلوم البطلان»[٣].

وقد أجاب عنه في الحدائق بقوله:

---

(١) جامع المقاصد: ج ٢، ص ١٦٦.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٢، ص ١٠٦٢، ح ١.

(٣) مدارك الأحكام: ج ٣، ص ٢٥٢.

«وفيه أوّلاً: أنّه متى جاز التمسك بأصالة الطهارة في كل جزءٍ جزءٍ، فانّه ينتج من ذلك الحكم بالطهارة في الجميع البتة. مثلاً، في مسألة الانائين التي هي أحد جزئيات هذه المسألة متى لوحظ هذا الإناء على حدة، فانّ الأصل فيه الطهارة، فيجب الحكم بطهارته وترتب أحكام الطاهر عليه من شربه والوضوء به ونحو ذلك. ومتى لوحظ الآخر على حدة كان كذلك. فاللازم من ذلك هو طهارتهما وجواز استعمالهما. وهذا عين السفسطة للزوم سقوط حكم النجاسة المحققة بالكلية. والسيد إنّما التجأ في دفع ذلك ـ كما تقدم في مسألة الانائين ـ إلى أنّه مجرد استبعاد لا يلتفت إليه. وإنّه قد وُجد نظيره في حكم واجدي المني في الثوب المشترك. وقد أوضحنا ثمة بطلانه وهدمنا أركانه.

وثانياً: أنّ النصوص الواردة في جملة من جزئيات هذه المسألة صريحة في إبطال هذا الكلام المزيّف. ومنها: مسألة الثوب الذي قد تنجس بعض منه غير معلوم وقد اشتبه موضعه في الثوب كملاً؛ فان النصوص أوجبت تطهير الثوب كمالاً. ويأتي بمقتضى كلامه هنا أنّه يكفي تطهير جزءٍ من الثوب بقدر الموضع النجس والنصوص تأباه وقد اعترف هو نفسه بذلك في المسألة المشار اليها. ومنها: مسألة الثوب النجس المشتبه بثوب آخر طاهر. فان الشارع أوجب الصلاة في كل منهما. ومقتضى كلامه أنّه يكفي الصلاة في واحد منهما والنصّ يدفعه. ومنها: مسألة قطع اللحم المشتبه ذكيه بميتته. فان النصوص دلّت على حرمة الجميع، ومقتضى كلامه هنا حِلُّ كلِّ قطعةٍ قطعةٍ منه.

ومنها: مسألة الإنائين، وهذه المسائل كلها متفق عليها بين الأصحاب سلفاً و خلفاً... وبالجملة: فالقول الفصل والتحقيق الجزم في المقام هو أن يقال: لاريب أنّه قبل وقوع النجاسة فان الطهارة متيقنة في كل جزءٍ جزءٍ من أجزاء الأرض مثلاً وكل فرد من أفراد الأواني المحصورة وبعد وقوع النجاسة ومعلوميتها

في موضع مخصوص أو فرد مخصوص، فانه يحكم بنجاسته يقيناً وأمّا مع وقوعها في جزء من تلك الأجزاء أو فرد من تلك الأفراد واشتباهه بالباقي فانه قد حصل لهذه الأجزاء وهذه الافراد حالة ثالثة بين يقيين الطهارة ويقين النجاسة. فكل منها ليس بمتيقن الطهارة ولا متيقن النجاسة. والمعلوم من الشارع أنّه ألحق هذا القسم بالقسم الأوّل وهو المتيقن النجاسة كما عرفت من الجزئيات التي ذكرناها»[١].

حاصل كلامه: أنّ في الشبهات المحصورة يمكن فرض ثلاث حالات إحداها: طهارة أطراف الشبهة قبل وقوع النجاسة. ثانيها: نجاسة ما لاقاه النجس. وهذان الحكمان يقينيان. ثالثها: حكم أحد الأطراف بأعيانها ظاهراً. وهو محلّ الكلام. وقد حكم الشارع بنجاستها بشهادة ما ثبت بالاستقراء في فروع هذه المسألة.

قال السيد اليزدي: «العلم الإجمالي كالتفصيلي فاذا علم بنجاسة أحد الشيئين يجب الاجتناب عنهما، إلّا إذا لم يكن أحدهما محلاً لابتلائه، فلا يجب الاجتناب عنهما».[٢]

وقال السيد الحكيم في شرحه وتعليله:

«يعنى في كونه طريقاً عند العقلاء لاثبات متعلقه، بنحو تكون مخالفته معصية موجبة لاستحقاق العقاب عندهم، والترخيص فيها ترخيصاً في المخالفة للواقع المنجز، فيمتنع؛ للزوم التناقض ونقض الغرض، بل الظاهر كونه علة تامة في وجوب الموافقة القطعية. والتفكيك بينه وبين حرمة المخالفة القطعية في غير محله؛ لأنّ الترخيص في أحد الأطراف ترخيص في محتمل الواقع المنجز ـ وهو ممتنع ـ كالترخيص في معلوم الواقع كذلك، غاية الأمر أنّ

---

(١) الحدائق الناضرة: ج ٥، ص ٢٧٧ ـ ٢٧٩.

(٢) العروة الوثقى: ج ١، ص ٥٨.

الثاني مناف لذات الخطاب، والأوّل مناف لاطلاق الخطاب المعلوم»[١].

ولكن قد سبق منّا أنّ مقتضى التحقيق تمامية بيان هذا العَلَم في الشبهات الموضوعية، والسرّ في تنجز التكليف في الشبهات الموضوعية بالنسبة إلى جميع الأطراف عدم سراية الاجمال إلى مقام تعلّق التكليف ؛ حيث إنّه لا إجمال ولا تردّد في متعلق التكليف. وإنّما التردد والاشتباه في مصداقه العيني الخارجي في مقام الامتثال.

ولايخفى أنّ هذه المسألة من قبيل الشبهات الموضوعية التحريمية. وقد عرفت ما وقع بين الأعلام من الخلاف في وجوب الموافقة القطعية فيها، وما هو مقتضى التحقيق في المقام.

هل يجب الاجتناب عن ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة؟

من هذه الفروع: حكم الاجتناب عن ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة.

فانّه لا كلام للفقهاء في الحكم بوجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة المحصورة. ولكن وقع الكلام في وجوب الاجتناب عن ملاقي أحدها بعد الحكم بعدم نجاسته.

وقد احتاط السيد اليزدي وجوباً بالاجتناب عنه بقوله:

«ملاقي الشبهة المحصورة لا يحكم عليه بالنجاسة، لكن الأحوط الاجتناب عنه».[٢]

وعلّله السيد الحكيم بقوله: «إنّه طرف للمعلوم بالاجمال، فانّه كالملاقى بالفتح»[٣].

---

(١) مستمسك العروة ج ١، ص ٤٥١.

(٢) العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٢.

(٣) مستمسك العروة ج ١، ص ٢٥٣.

وقد فصل السيد الخوئي[١] بين ما لو اختص أحد الطرفين بأصل كأصالة حلية شرب الماء عند الدوران بين نجاسته أو نجاسة الثوب، وبين ما لو لم يختص بذلك. ففي الصورة الأُولى لم يوجب الموافقة القطعية وجوّز شرب الماء؛ نظراً إلى بقاء أصالة الحلية سليماً عن المعارض بعد تعارض أصالة الطهارة أو استصحابهما في الطرفين. ولكن أوجب الموافقة الاحتمالية في الصورة الثانية؛ نظراً إلى تساقط الأصلين النافيين بالتعارض.

وأمّا في الملاقي حكم بوجوب الاجتناب عنه في الصورة الأُولى، دون الثانية؛ نظراً إلى تولّد علم اجمالي آخر في الصورة الأُولى. وهو العلم بنجاسة ملاقي الثوب أو بحرمة شرب الماء.

واستدل بوجوب الاجتناب عن الملاقي في الصورة الأُولى بقوله: «لامناص فيه من الاجتناب عن الملاقي كالملاقى. وذلك لأنّ استصحاب عدم الملاقاة في الماء أو قاعدة الطهارة فيه وإن كان معارضاً بمثله في الثوب فيتساقطان بالمعارضة وتبقى أصالة الحلية في الماء لجواز شربه سليمة عن المعارض، إلّا أنّ الثوب إذا لاقاه شيءٌ ثالث يتشكل من ذلك علم اجمالي آخر وهو العلم بنجاسة الملاقي للثوب أو بحرمة شرب الماء، فالأصل الجاري في الماء يعارضه الأصل الجاري في ملاقي الثوب، للعلم بمخالفة أحدهما للواقع، وبذلك يتنجز الحكم في الأطراف فيجب الاجتناب عن ملاقي الثوب كما يجب الاجتناب عن الماء».[٢]

ويظهر من السيد الحكيم التفصيل في المسألة بين ما لو كان تنجيز العلم الإجمالي مبنياً على تعارض الأُصول الجارية في أطراف الشبهة المحصورة،

---

(١) التنقيح: ج ١، ص ٤١٥ ـ ٤١٧. (٢) التنقيح: ج ٢، ص ٤١٧.

وبين ما لو كان المانع من جريان الأُصول النافية نفس العلم الإجمالي؛ نظراً إلى كونه علّة لوجوب الموافقة القطعية.

فعلى الأوّل حكم بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ؛ نظراً إلى ارتفاع المانع عن جريان الأصل النافية فيه بعد تساقط الأصلين النافيين الجاريين في الملاقي ـ بالفتح ـ وطرفه الآخر بالمعارضة.

وأمّا على الثاني فلايزال يكون المانع موجوداً وهو كون العلم الإجمالي منجّزاً لوجوب الموافقة القطعية.

فانّه ﷺ ـ بعد بحث طويل في ذلك ودفع بعض الشبهات ـ، قال:

«هذا، والذي تحصل مما ذكرنا أُمور الأوّل: أنّ العلم الإجمالي كما هو حاصل بين الملاقى ـ بالفتح ـ وطرفه، كذلك هو قائم بين الملاقي ـ بالكسر ـ وطرف الملاقي الثاني: أنّه لايجوز إجراء الأصل المرخص في الملاقي ولو لم يكن له معارض، لأنّ العلم الإجمالي مانع من إجرائه في كل واحد من الأطراف مع قطع النظر عن المعارض، لأنّه علّة لوجوب الموافقة القطعية»[1].

هذا، ولكن الأمر سهل بناءً على ما سلكناه من وجوب الموافقة القطعية مطلقاً في الشبهات الموضوعية ـ كما في هذا الفرع ـ، بلا فرق بين الملاقي والملاقي، كما هو واضح.

حكم الدم المنجمد تحت الأظفار

ومنها: ما إذا انجمد الدم تحت الأظفار، واحتمل كونه في الأصل دماً فصار دماً. فقد حكم السيد اليزدي في العروة أنّه محكومٌ بالطهارة.

قال ﷺ: «الدم المنجمد تحت الأظفار أو تحت الجلد من البدن... إن احتمل

---

(١) مستمسك العروة: ج ١، ص ٢٦٠.

كونه لحماً صار كالدم من جهة الرض ـ كما يكون كذلك غالباً ـ فهو طاهرٌ».

ولكن حكم السيد الحكيم بالجمع بين الجبيرة وبين الوضوء بعد غَسل الموضع إذا بُني على الجبيرة لو كان دماً.

قال في ذيل كلام السيد:

«لكن إذا بُني على ما تقدّم من وجوب وضع شيء عليه إذا كان دماً يجب عليه الجمع بين غسله في الوضوء أو الغسل، وبين وضع شيءٍ عليه والمسح على الجبيرة، للعلم الإجمالي بوجوب أحد الأمرين»[١].

هذا الفرع من قبيل وجوب الموافقة القطعية في الشبهة الموضوعية. وقد عرفت وجه جريان قاعدة الاشتغال حينئذٍ.

حكم ما لو شك في إحاطة الشعر بالوجه

ومنها: ما إذا شُكّ في أنّ الشعر محيط بالوجه أم لا فقد احتاط السيد وجوباً بغسله مع البشرة.

قال: «إذا شك في أنّ الشعر محيط أم لا، يجب الاحتياط بغسله مع البشرة».

وعلّله السيد الحكيم بقوله: «للعلم الإجمالي بوجوب غسله أو غسل البشرة»[٢]. ولكن التحقيق وجوب غسل البشرة؛ نظراً إلى جريان الأصل السببي وهو عدم حدوث الاحاطة.

لو صلّى الصلاتين ثم علم بحدوث حدث بعد أحد الوضوئين

ومنها: حكمهم بوجوب إعادة صلاتين صلاّهما المصلّي بوضوئين ثم علم بحدوث حدث بعد أحدهما؛ معلّلاً بالعلم الإجمالي بفساد إحدى الصلاتين وتعارض الأُصول النافية المفرغة.

---

(١) مستمسك العروة ج ١، ص ٣٦٣.

(٢) المصدر: ج ٢، ص ٣٤١.

قال السيد اليزدي:

«إذا توضّأ وضوئين وصلّى بعد كل واحد صلاة ثم علم حدوث حدث بعد أحدهما يجب الوضوء للصلوات الآتية وإعادة الصلاتين السابقتين».

وعلّله السيد الحكيم بقوله:

«للعلم الإجمالي بفساد إحدى الصلاتين، المانع من الرجوع إلى الأُصول المفرغة، كاستصحابي الوضوء إلى تمام الصلاة أو قاعدتي الفراغ في الصلاتين فيجب الاحتياط بفعلهما معاً»[1].

وهذا الفرع أيضاً من الشبهة الموضوعية الوجوبية وتجري فيه قاعدة الاشتغال؛ لأنّ باتيان إحداهما لايحصل له العلم بفراغ الذمة.

حكم اقتداء من دارت الجنابة بينه وبين الامام

منها: حكم الفقهاء بعدم جواز الايتمام بامام دارت الجنابة بينه وبين المأموم، بخلاف ما لو دارت بين ثلاثة فيجوز لأحدهم أو لاثنين منهم الاقتداء بالآخر. وعلّلوا البطلان في الصورة الأُولى بعلم المأموم بطلان صلاة نفسه أو صلاة الامام وبطلان الجماعة في كلا الفرضين، وهذا بخلاف الثانية؛ لعدم الدوران المزبور.

قال السيد اليزدي: «إذا دارت الجنابة بين شخصين لايجوز لاحدهما الاقتداء بالآخر للعلم الإجمالي بجنابته أو جنابة إمامه ولو دارت بين ثلاثة يجوز لواحد أو الاثنين منهم الاقتداءُ بالثالث».[2]

وعلّله السيد الحكيم بقوله:

«للعلم الإجمالي بفساد إحدى الصلاتين الموجب للعلم التفصيلي ببطلان

---

(١) مستمسك العروة: ج ٢، ص ٥٠٧.

(٢) العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٠٠.

الاقتداء؛ إذ الاقتداء إنّما يكون في الصلاة الصحيحة بالصلاة كذلك»[١].

ولكن خالف جماعة وحكموا بصحة صلاة الامام والمأموم كليهما في مفروض المسألة؛ نظراً إلى استصحاب الطهارة في حق واحد منهما.

وردّ كلامهم السيد الحكيم بأن كون كل واحد منهما في نفسه محكوماً بالطهارة وصحّة صلاة نفسه لا يستلزم صحّة الايتمام لأنّ العلم الإجمالي إنّما هو حاصل للمأموم بالتقريب المزبور لا للامام ومن هنا لا ينافي بطلان الايتمام صحّة صلاة الامام نفسه.

قال:

«وعن المنتهى والتذكرة والتحرير ونهاية الأحكام والمدارك والحدائق واللوامع وغيرها الجواز، بل نسب إلى معظم الطبقة الثالثة لصحة الصلاتين لحصول الطهارة لكل من الامام والمأموم ولذا لم يجب عليهما الغسل كما تقدم. ولسقوط حكم هذه الجنابة في نظر الشارع ولذا يجوز لكل منهما الدخول في المساجد وقرائة العزائم»[٢].

ولايخفى أنّ جواز الايتمام في فرض الدوران بين الثلاث فانّما هو لاختصاص التنجيز بالعلم الإجمالي ببطلان صلاته أو صلاة الامام. والعلم ببطلان صلاة المأموم الآخر خارج عن دائرة تنجيز تكليفه.

إلى غير ذلك من الفروع الكثيرة الخارجة عن حدّ الاحصاء في مثل المقام.

حكم صلاة من له ثوبان مشتبهان بالنجس

منها: ما إذا كان لمن وجبت عليه الصلاة ثوبان يعلم بنجاسة أحدهما ولم يتمكن من الاحتياط بتكرار الصلاة فيهما. فقد حكم السيد اليزدي بالصلاة في أحدهما، لا عارياً؛

(١ و٢) مستمسك العروة ج ٣، ص ٢٨.

حيث قال:

«إذا كان عنده ثوبان يعلم بنجاسة أحدهما يكرر الصلاة وإن لم يتمكن إلّا من صلاة واحدة، يصلي في أحدهما لا عارياً والاحوط القضاء خارج الوقت في الآخر أيضاً إن أمكن وإلّا عارياً».[١]

وقد وجّه ذلك السيد الحكيم بأنّ فتوى السيد الماتن بوجوب الصلاة في أحدهما مبنيٌّ على تقديم الموافقة القطعية لوجوب الستر على حرمة المخالفة القطعية لمانعية النجاسة إذا انحصر الساتر في النجس. فاذا قلنا بهذا التقديم هناك، ففي مفروض المسألة نقول بذلك بالأولوية القطعية.

قال: «أمّا بناءً على وجوب الصلاة في النجس لو انحصر الساتر فيه ـ كما تقدم من المصنف ـ فالحكم المذكور واضح، لأنّه إذا بني على تقديم الموافقة القطعية لوجوب التستر وإن لزم المخالفة القطعية لمانعية النجاسة، فاولى أن يبنى على تقديمها إذا لزم المخالفة الاحتمالية. وأمّا بناء على وجوب الصلاة عارياً مع الانحصار فمشكل لاحتمال أهمية مانعية النجاسة على نحو تحريم المخالفة الاحتمالية لها وإن حصلت الموافقة القطعية لشرطية التستر، كما يحتمل أهمية حرمة المخالفة القطعية لشرطية التستر وإن حصلت الموافقة القطعية لمانعية النجاسة ومع احتمال الأهمية من الطرفين يتخير بينهما عقلاً»[٢].

ولايخفى أنّ الموافقة القطعية في تعبيره هذا ليست من قبيل الموافقة القطعية للعلم الإجمالي؛ لفرض عدم التمكن من الاحتياط والتكرار.

نعم حكم السيد اليزدي بوجوب تكرار الصلاة فيهما عند التمكن في صور المسألة يكون من أجل وجوب الموافقة القطعيّة في الشبهة الوجوبية المحصورة.

---

(١) العروة الوثقى: ج ١، ص ٧٧.

(٢) مستمسك العروة: ج ١، ص ٥٤٧ ـ ٥٤٨.

ولايخفى أنّ هذا الفرع من قبيل وجوب الموافقة القطعية في الشبهات الموضوعية. وقد عرفت أنّه مقتضى التحقيق وأنّ وجهه جريان قاعدة الاشتغال.

لو تزوّج بالأُختين مع الجهل بتاريخ العقدين

ومنها: ما لو تزوّج بالأُختين مع الجهل بتاريخ العقدين كليهما، فقد حكموا بحرمة وطيهما، بل وطء كل واحد منهما، ووجوب الاجتناب عنهما بأيّ استمتاع، كما أفتى السيد اليزدي بقوله:

«لو تزوّج بالأُختين ولم يعلم السابق واللاحق فان علم تاريخ أحد العقدين حكم بصحته دون المجهول وإن جهل تاريخهما حرم عليه وطؤهما وكذا وطء إحداهما إلّا بعد طلاقهما».[١]

وعلّله السيد الحكيم بقوله:

«لوجوب الموافقة القطعية على التحقيق»[٢].

وعلّله السيد الخوئي بقوله: «تحصيلاً لموافقة القطعية للعلم الإجمالي بعد تساقط الاستصحابين بالتعارض»[٣].

وهذا الفرع أيضاً من قبيل وجوب الموافقة القطعية في الشبهات الموضوعية ؛ حيث إنّه بعد العلم بحرمة الجمع اشتبه له ما هو مصداق الجمع من العقدين، فيجب تحصيل الموافقة القطعية بالاجتناب عنهما.

إلى غير ذلك من الفروع الكثيرة المترتبة على ذلك، مما يجده المتتبع في مظانه.

---

(١) العروة الوثقى: ج ٢، ص ٦٦٧.
(٢) مستمسك العروة: ج ١٤، ص ٢٤٤.
(٣) كتاب النكاح للسيد الخوئي: ج ١، ص ٤١٩.

جريان الأُصول النافية في أطراف العلم الإجمالي

يقع الكلام تارة: في جريان الأُصول النافية في جميع أطراف العلم الإجمالي. وأُخرى: في بعضها.

أمّا جريانها في جميع أطراف العلم الإجمالي، فلا إشكال في عدمه، كما عرفت. وذلك إمّا لتساقطها بالمعارضة، وإمّا لاستلزامه المخالفة التفصيلية القطعية للحكم الواقعي. ولا إشكال في قبحها عقلاً وحرمتها شرعاً ؛ نظراً إلى تولّد العلم التفصيلي بالمعصية والمخالفة القطعية من جريان الأصل النافي في جميع الأطراف ؛ إذ استصحاب الطهارة والحلية، وإن يجري في كل واحد من أطرافه بخصوصه، ولكن لا تجري في جميع الأطراف. وكذلك جريان أصالة الطهارة والحلية.

وأمّا جريان الأصل النافي في بعض الأطراف بخصوصه، فقد يقال: إنّه وإن لا مانع منه ثبوتاً، إلّا أنّه ممنوع في مقام الاثبات ؛ نظراً إلى استواء الأطراف بعضها مع بعض من حيث جريان الأصل النافي؛ فان وجود المقتضي لجريانه في كل واحد من الأطراف على حد سواء، فلا بد إمّا من جريانه في الجميع أو عدم جريانه في واحد منها. والوجه في هذا الدوران أنّ جريانها في بعض الأطراف دون بعض ترجيح بلا مرجّح.

فلا مناص إذن من الالتزام بعدم جريان الأصل النافي في بعض أطراف العلم الإجمالي إلّا في صورة انحلاله بأحد أسبابه، على نحو ما عرفت آنفاً سابقاً.

ولكن مقتضى التحقيق جريانه في الشبهات الحكمية، دون الموضوعية ؛ لما اتضح لك على ضوءِ ما بيّناه سابقاً، من سراية الاجمال إلى متعلّق التكليف نفسه وكون الشك في أصل تعلّق التكليف ببعض الأطراف. فلم يعلم متعلق التكليف بعينه، وإنّما المعلوم منه الواحد لا بعينه المتردد بين أطراف العلم الإجمالي. فمتعلق التكليف المعلوم المنجّز إنّما هو الواحد لا بعينه المتحقق باتيان بعض الأطراف.

وهذا بخلاف الشبهات الموضوعية؛ لكون الشك حينئذٍ في مصداق متعلق التكليف بعد معلوميته تفصيلاً من حيث تعلّق التكليف به. فالذمة اشتغلت به يقيناً، ولا بد من تحصيل العلم بالفراغ منه باتيان كل ما يحتمل دخله في ذلك. وعلى هذا الأساس بنينا وجوب الموافقة القطعية في الشبهات الموضوعية، دون الحكمية.

وقد سبق بيان الاستدلال لوجوب الموافقة القطعية مطلقاً في كلام السيد الحكيم ببيان آخر حاصله: أنّ العلم الإجمالي طريق عقلائي لاثبات المعلوم اجمالاً كالتفصيلي ؛ لأنّه كما أنّ العلم التفصيلي علّة لتنجّز التكليف المعلوم بالتفصيل عقلاً وارتكازاً عقلائياً. فكذلك العلم الإجمالي علّة لتنجّز التكليف المعلوم بالاجمال في نظر العقل والعقلاء.

ولكن يرد على هذا الاستدلال أنّه إنّما يتمّ هذا التقريب في الشبهات الموضوعية، لا الحكمية ؛ لما بيّناه في وجه التفصيل بينهما.

وكذلك النصوص التي استدلّ بها صاحب الحدائق كلّها في الشبهات الموضوعية، فلا تصلح لاثبات وجوب الموافقة القطعية في الشبهات الحكمية.

التطبيقات الفقهية

وقد رتّب الفقهاء فروعاً كثيرة على عدم جريان الأصل النافي في بعض أطراف العلم الإجمالي.

وجوب الاحتياط على غير المجتهد والمقلّد

من هذه الفروع وجوب الاحتياط لغير سالك سبيل الاجتهاد والتقليد كما أفتى به في العروة[1] ووافقه المحشون. وعلّل ذلك السيد الخوئي بقوله:

«لأنّ الأحكام الواقعية متنجّزة على كل مكلّف بوجوداتها، فلا يمكن معه الرجوع إلى البراءة العقلية أو النقلية أو استصحاب عدم التكليف في موارد الاحتمال. وذلك للعلم الإجمالي بوجود أحكام الزامية في الشريعة المقدسة؛ إذ لا معنى للشريعة العارية عن أيّ حكم. ولا تجري الأُصول النافية في أطراف العلم الإجمالي أصلاً في نفسها، أو أنّها تتساقط بالمعارضة»[2].

وجه الاستشهاد: أنّ المجتهد بعد تحصيل الحجّة في كثير من الأحكام يتمكن من اجراء الأصل النافي في الباقي عند الشك في التكليف. بخلاف غير سالك سبيل الاجتهاد والتكليف.

هذا، ولكن لايأتي استدلال هذا العَلَم ولا فتوى السيد بعد ما عُلِم كثيرٌ من الأحكام الشرعية تفصيلاً بالحجج والأمارات. بل يجري الأصل النافي في سائر الأحكام إذا لم نعلم ثبوت آحادها بالحجّة الشرعية. وحينئذٍ نقول لا تجب الموافقة القطعية. ومن هنا خصّ السيد والمحشون وجوب الاجتهاد بغير سالك سبيل الاجتهاد. ولكنّه إنّما يتمّ في الشبهات الحكمية لفقدان النصّ أو إجماله.

---

(١) العروة الوثقى: ج ١، ص ٩.

(٢) التنقيح: ج ١، ص ١٧ ـ ١٨.

حكم اشتباه القبلة عند البول

ومنها: ما لو اشتبه القبلة على من يريد البول. فأفتى في العروة[١] بأنّه إذا اختار إحدى الجهات الأربع للبول، لايجب عليه استمرار البول إلى تلك الجهة ـ؛ حذراً من المخالفة القطعية ـ بل له أن يختار في كلّ مرّة وواقعة عليحدة جهة أُخرى إلى تمام الجهات الأربع.

وقد علّق عليه السيد الخوئي بأنّه مبنيٌّ على جواز المخالفة القطعية في التدريجيات، كما عليه صاحب العروة.

ثم نقل عن بعض أنه قال يجوز المخالفة القطعية إذا كانت مستتبعة للموافقة القطعية. وناقشه بأن قبح المخالفة القطعية لا يرتفع بالموافقة القطعية.

ومحلّ الاستشهاد من كلامه في المقام أنّه فرّق بين المخالفة الاحتمالية والقطعية؛ بأنّ الاحتمالية ليس قبيحة في نفسها إلّا أنّها ممنوعة لمنع جريان الأصل النافي في بعض أطراف العلم الإجمالي ؛ حيث إنّه في تعليل القول المزبور قال:

«ولا يمكن المساعدة على ذلك لأنّ المخالفة الاحتمالية المقرونة بالموافقة كذلك لا يمكن مقايستها بالمخالفة القطعية المستتبعة للعلم بالموافقة القطعية لما بيناه في المباحث الأُصولية من أنّ المخالفة الاحتمالية ـ بالترخيص في بعض الأطراف ـ أمر ممكن لا قباحة فيه، وإنّما لم نلتزم بجوازها لقصور أدلة اعتبار الأُصول العملية وعدم شمولها للأطراف؛ إذ شمولها لبعضها المعين لا مرجح له، وشمولها للجميع يستلزم الترخيص في المعصية، وشمولها لبعضها غير المعين لا معنى محصّل له. وهذا بخلاف المخالفة القطعية؛ لأنّ الترخيص فيها قبيح، وإن كانت مستتبعة للعلم بالموافقة القطعية. وعلى الجملة: العقل لا يرخِّص في المخالفة القطعية تحصيلاً للعلم بالموافقة القطعية»[٢].

ولكن لايخفى أنّ مفروض المسألة في الشبهة الموضوعية. وقد عرفت مما

---

(١) العروة الوثقى: ج ١، ص ١٢٧. (٢) التنقيح: ج ٤، ص ٣٨٣.

بيّناه سابقاً وجوب الموافقة القطعية فيها؛ لقاعدة الاشتغال. ولازمه، بل معناه عدم جواز المخالفة الاحتمالية. نعم لما كانت الموافقة القطعية مستلزمة للمخالفة القطعية لا تجوز من أجل ذلك.

لو علم اجمالاً بعد الصلاة بطلان وضوئه أو صلاته

وقد عرفت أنّ الأصل النافي في بعض الأطراف إنّما لا يجري إذا لم ينحلّ العلم الإجمالي بأحد أسباب الانحلال، كحصول العلم التفصيلي في الطرف الآخر أو لم يكن مرجحاً لجريان الأصل النافي في الطرف الآخر من استصحاب عدم النجاسة أو الحرمة ونحو ذلك. فاذا علمنا حكم أحد الطرفين تفصيلاً، يجرى الأصل النافي في الطرف الآخر. وذلك كما لو علم إجمالاً ـ بعد الفراغ من الصلاة ـ ببطلان وضوئه أو صلاته، إذا تولّد منه العلم التفصيلي ببطلان صلاته. فينحل بذلك العلم الإجمالي ويجري الأصل النافي في الوضوء، وهو إما استصحاب عدم عروض الخلل أو قاعدة الفراغ: كما أشار إليه السيد الخوئي:

«كما لو علم اجمالاً ببطلان وضوئه أو صلاته. فانه يرجع حينئذٍ إلى قاعدة الفراغ في الوضوء السليمة عن المعارض؛ للقطع ببطلان الصلاة على كل حال، إما لفقد الطهور أو لفقد الركن مثلاً، فلا موقع لجريان القاعدة فيها، وبذلك ينحل العلم.

وبالجملة ففي كل مورد كان الأصل في بعض الأطراف سليماً عن المعارض، إمّا لعدم جريانه في الطرف الآخر، أو لعدم معارضته معه لكون أحدهما نافياً والآخر مثبتاً، لم يكن العلم الإجمالي منجّزاً من غير فرق بين الدفعي والتدريجي»[1].

هذه نماذج من تطبيقات جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي. ونكتفي بذكرها؛ حذراً من الإطناب.

---

(١) مستند العروة: ج ٢، ص ٣٨٨ ـ ٣٨٩.

الشبهة المحصورة وغير المحصورة وحكمهما

تنقيح الآراء في الشبهة المحصورة وغير المحصورة

يقع الكلام تارةً: في تحديد الشبهة المحصورة وغير المحصورة، وأُخرى: في حكمهما.

أمّا حكمهما، فقد سبق الكلام آنفاً في حكم الشبهات المحصورة. وأمّا غير المحصورة، فليس العلم الإجمالي منجّز للمعسور من مراتب امتثاله، كالمخالفة القطعية في التحريمية والموافقة القطعية في الوجوبية. نعم هي منجز لغير المعسور منها كالموافقة القطعية في التحريمية والمخالفة القطعية في الوجوبية فيما لم يتعسّر بحيث لزم منه الحرج والمشقة التي لا تتحمّل عادة. والمعتبر من الحرج في مثل المقام نوعيٌ. وكلّ ما لم يستلزم عسراً يتنجّز العلم الإجمالي حتى في المخالفة القطعية كبيع المشتبه بغير المحصور لبيع جميع الشياة الواقعة أطراف الشبهة غير المحصورة؛ نظراً إلى حصول المخالفة القطعية بارتكاب جميع الأطراف؛ لعلمه باشتمال المبيع على الموطوء.

أمّا تحديدهما وضابطة الفرق بينهما، فقد نقل السيد الخوئي[1] فيه وجوهاً:

١ ـ الشبهة غير المحصورة ما يعسر عدّه بخلاف المحصورة.

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٣٧٢.

وناقش فيه حلّاً: بعدم انضباط عسر العدّ وتعذّره ؛ حيث يختلف باختلاف الأشخاص وزمان العدّ زيادةً وقلّةً. فعدّ الألف لعشرة أشخاص أو في عشرين ساعة لا يعسر، ولكنه يعسر لشخص واحد في ساعة أو ساعتين.

ونقضاً: بأنّ تردد شاة بين ألف شاة يكون من قبيل الشبهة غير المحصورة عندهم، مع أنّ تردد حبّة واحدة بين آلاف حبّةٍ مجتمعة من قبيل الشبهة المحصورة عندهم، فلا اعتبار بالتعداد.

إشكال هذا العَلَم على هذا الضابط متين جدّاً لا غبار عليه.

٢ ـ ما عن الشيخ الأعظم من أنّ الشبهة غير المحصورة ما كان احتمال ثبوت التكليف في كل واحد من أطرافه موهوماً لكثرة الأطراف، بخلاف المحصورة.

وناقش فيه السيد الخوئي.

أوّلاً: بما أشكل به المحقق النائيني، من أنّه إحالةٌ إلى أمرمجهول ؛ لأنّ الوهم له مراتب فبأيّة مرتبة يكون ميزاناً؟

وثانياً: بأنّه لا يمنع موهومية التكليف من تنجّزه ؛ لأنّ مجرد احتمال التكليف بأيّة مرتبة يساوق احتمال العقاب بمخالفته. واحتمال العقاب ملاك وجوب تحصيل المؤمّن وتنجُّز التكليف. ومن هنا يتنجّز التكليف المعلوم إجمالاً بين طرفين كان أحدهما مظنوناً والآخر موهوماً.

ويمكن الجواب عنه ؛ بأنّ لفظ الموهوم ظاهرٌ في ما لا يعتنى به من الاحتمال ومنصرف عن الاحتمال المعتنى به. والمنجّز في الشبهات المحصورة إنّما هو الاحتمال المعتنى به، فاذا كثرت الأطراف بحيث صار موهوماً ـ؛ أي احتمالاً لا يُعتنى به عادةً ـ، تصير الشبهة بذلك غير محصورة ولا يجب الاجتناب عنه. هذا هو مراد الشيخ الأعظم ولا يرد عليه إشكال السيد الخوئي.

٣ ـ الشبهة غير المحصورة ما يعسر موافقتها القطعية، دون المحصورة.

وأشكل عليه السيد الخوئي أوّلاً: بأنّ العسر بنفسه يمنع تنجّز التكليف وفعليته ولو في المحصورة.

وثانياً: إنّ العسر يرفع التكليف بمقدار بقاء العسر، فاذا ارتفع يثبت التكليف، فلا يصلح لرفع التكليف في جميع أطراف الشبهة غير المحصورة ولو دون حد العسر. فلا يصلح تفصيلاً بين الشبهة المحصورة وغيرها على النحو المطلق.

ويمكن الجواب: بأنّ المقصود ما يعسر موافقتها القطعية لكثرة الأطراف، فاذا بلغت كثرة الأطراف إلى حدّ عَسُرَ موافقتها القطعية لغالب الناس عُسراً ومشقّةً لا تُتحمّل عادةً، تصير الشبهة بذلك غير محصورة. ويسقط العلم الإجمالي عن التنجيز حينئذٍ ؛ لأجل العسر والحرج النوعي.

٤ ـ المدار فيهما الصدق العرفي فما صدق عليه غير المحصورة عرفاً يكون من قبيل الشبهة غير المحصورة، وإلّا فمن المحصورة، أو بالعكس.

وناقش فيه السيد الخوئي أوّلاً، بعدم ذكر المحصورة وغير المحصورة في موضوع دليل شرعي حتى يُرجع لفهمه إلى نظر العرف.

وثانياً: لا ضابط لنظر العرف في مثل المحصور وغير المحصور من الأُمور الاضافية.

٥ ـ الشبهة غير المحصورة ما لا يتمكن المكلّف فيه عادةً من المخالفة القطعية. هذه الضابطة اختارها المحقق النائيني وخصّها بالشبهات التحريمية؛ إذ لايمكن المخالفة القطعية في التحريمية باتيان جميع الأطراف، بخلاف الوجوبية؛ فان مخالفتها بترك الجميع بمكان من الامكان، إلّا أنّه لا يمكن موافقتها القطعية؛ لأنّه يترك بعضها لا محالة، فيكون من قبيل الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالي في الشبهة الوجوبية، وذلك البعض باقي الأفراد

غير المأتي بها. وهو من أحد أسباب انحلال العلم الإجمالي.

وأشكل عليه تلميذه السيد الخوئي:

أوّلاً: بأنّ عدم التمكن من ارتكاب جميع الأطراف عادةً لا يستلزم كون الشبهة غير محصورة، كما لو علمنا اجمالاً بحرمة الجلوس في إحدى الغرفتين في وقت معيّن أو بحرمة أحد الضدّين في وقت معين. فان الجلوس في الغرفتين معاً أو ارتكاب الضدين في وقت واحد مما لا يُتمكن منه عادةً، مع أنّهما من الشبهة المحصورة بلا إشكال.

وثانياً: عدم التمكن من ارتكاب جميع الأطراف عادة أمر غير منضبط ؛ لاختلافه باختلاف الأشخاص والزمان قلّةً وكثرةً.

وثالثاً: لو أُريد عدم التمكن من ارتكاب الجميع دفعةً، فكثيرٌ من الشبهات المحصورة كذلك. ولو أُريد عدم التمكن منه تدريجاً فقلّ ما يبقى تحته من الشبهات غير المحصورة ؛ إذ يمكن ارتكاب جميع الأطراف في كثير منها تدريجاً في خلال شهر أو شهر أو سنة.

هذا، مع ما يرد على المحقق النائيني بأنّه يتصوّر المخالفة القطعية الدفعية حتى في الشبهة التحريمية، كما في بيع قطيع غنم غير محصور مشتبه بغنم موطوء.

ولكن الذي يسهّل الخطب ويدفع المناقشات المزبورة، تصحيح الضابطة المزبورة بعدم تمكن المكلّف أو تعسّرها وتعذّرها عادة من الإتيان بجميع الأطراف في الوقت المتعارف أو المضروب للامتثال ؛ لأجل كثرة الأطراف. وهو يوجب عدم التمكن من المخالفة القطعية في الشبهات التحريمية وعدم التمكن من الموافقة القطعية في الشبهات الوجوبية. ومن هنا يجري الأصل النافي في البعض المتمكّن فيه؛ نظراً إلى خروج الطرف الحرجي وغير المقدور ـ من

أطراف الشبهة ـ عن محلّ الابتلاء.

٦ ـ ما جاءَ في كلام السيد الحكيم من تحديد الشبهة غير المحصورة بما بلغت أطرافه إلى حدٍّ من الكثرة يوجب خروج بعضها عن محلّ الابتلاء. سيأتي نصّ كلامه في التطبيقات الفقهية.

وهذا كلام متين، إلّا أنّه ضابطة غالبي، لا دائمي كلّي؛ بمعنى جريانه وصدقه في غالب موارد الشبهة غير المحصورة.

وأمّا الشبهات المحصورة يكون الغالب ـ القريب بالاتفاق ـ منها بخلاف ذلك. فليس هذا الضابط كلياً دائمياً ؛ نظراً إلى دخول جميع الأطراف في بعض الشبهات غير المحصورة في الابتلاء، كبيع قطيع غنم مشتبه بغنم موطوءٍ عُلم وجوده فيه إجمالاً، أو طرفها في نذر أو عهدٍ. ونحو ذلك.

ولكن هذا الاشكال وارد في جميع ما ذكر من وجود الفرق، حتى الوجه الذي ذكره الشيخ الأعظم ؛ نظراً إلى نقضه بموارد إمكان المخالفة القطعية من الشبهات المحصورة، كما في الشبهات الوجوبية، بل في بعض موارد الشبهات التحريمية مثل ما ذكرناه؛ لعدم ثبوت التكليف في جميع الأطراف حينئذٍ موهوناً.

هذا حاصل الوجوه التي ذكرها السيد الخوئي لتعريف الشبهة غير المحصورة ومناقشاته. وفي كثير من مناقشاته ما لا يخفى من النقاش والاشكال.

مقتضى التحقيق في المقام

والتعريف الصحيح الذي يقتضيه التحقيق، ولا يرد عليه شيءٌ من الاشكالات المزبورة: أنّ الشبهة غير المحصورة ما لا يمكن أو يعسر ارتكاب جميع أطرافها عادةً لغالب الناس لأجل

كثرتها ؛ بحيث يستوجب مشقّة لا تتحمّل عادة، بلا فرق في الشبهات الوجوبية والتحريمية، إلّا أنّ في الوجوبية يصدق هذا الضابط في الموافقة القطعية وفي التحريمية يصدق بلحاظ المخالفة القطعية.

نعم قد يُضطرّ إلى ارتكاب بعض الأطراف في الشبهات التحريمية غير المحصورة لأجل الاضطرار إلى بعض الأطراف. فحينئذٍ ينحلّ العلم الإجمالي بسبب الاضطرار إلى بعض الأطراف، لا لأجل كثرة الأطراف. كما قد يتفق عدم تعذّر ارتكاب جميع الأطراف في الشبهات غير المحصورة. وعلى أيّ حال فالمعيار واحد. وهذا أمر منضبط ؛ حيث إنّه إمّا باتيان جميع الأطراف في الوقت المضروب للامتثال أو في زمان معتاد يختلّ به نظام العيش، كما أنّ من الواضح قياسه بلحاظ فرد واحد ؛ إذ موضوع التكليف كل واحد من المكلّفين بشخصه، لا جماعة منهم.

نعم هذا الضابط غالباً لما قلنا، لا كلّي دائمي.

وأمّا الوجوه الستة المزبورة، فأحسنها وجهان:

أحدهما: ما ذكره السيد الحكيم، من تحديد غير المحصورة بخروج بعض أطرافها عن مورد ابتلاء ؛ لعدم وجود الداعي في غالب الناس إلى ارتكاب بعض أطرافها ؛ نظراً إلى تعذّر الإتيان به أو عدم التمكن منه.

ثانيهما: ما عن الشيخ الأعظم. وهو كون احتمال ثبوت التكليف في كل واحد من أطراف الشبهة ـ بسريان احتمال ثبوت التكليف المعلوم بالاجمال إلى جميع الأطراف ـ على البدلية موهوماً غير قابل للاعتناء عادةً وقد عرفت منا دفع ما أورد عليه السيد الخوئي من المناقشات.

ولكن ما اخترناه ورجّحناه من الوجوه ضابط غالبي، لا دائمي كلّي. والحاصل: أنّا لا نسلّم عدم وجود ضابط للشبهات غير المحصورة بالكلية

رأساً، كما أفاده السيد الخوئي قدس سره[١].

محصّل الكلام في مقتضى التحقيق

محصّل الكلام في مقتضى التحقيق: إنّ عدم التمكن من المخالفة القطعية أو موافقتها، أو تعذُّرهما مانعان من تنجّز التكليف المعلوم بالاجمال في الشبهات غير المحصورة؛ نظراً إلى خروج بعض الأطراف بذلك عن مورد ابتلاءِ المكلّف. و من هنا يجري الأصل النافي في بعض الأطراف ؛ حيث إنّ المانع من جريانه تعارض الأُصول النافية بجريانها في جميع الأطراف وتساقطها، وكون جريان الأصل النافي في بعض الأطراف ترجيحاً بلا مرجّح. وبعد ارتفاع حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية يرتفع المانع من جريان الأصل في بعض الأطراف.

ولا فرق في ذلك بين القول بكون المنفي حرجاً نوعياً أو شخصياً؛ لأنّه حتى على القول بكونه حرجاً شخصياً. فاذا كان ارتكاب جميع أطراف الشبهة حرجياً بالفعل على شخص المكلّف، ينتفي وجوب موافقتها القطعية الوجوبية وحرمة مخالفتها القطعية في التحريمية. فيتوجه جريان الأصل في بعض الأطراف بخروج بعض أطرافها عن مورد الابتلاء أو للعلم بانتفاء التكليف عن بعض أطرافها البالغ حدّ الحرج وصيرورة الباقي شبهة بدوية.

تنقيح حكم الشبهات المحصورة وغير المحصورة

حاصل الكلام في الشبهات المحصورة، وغيرها من حيث الحكم: إنّ المكلّف لايخلو من إحدى الحالات الثلاث:

فاما يتمكن من المخالفة والموافقة القطعيتين كلتيهما، كما في غالب موارد

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٣٧٥.

الشبهات المحصورة، فقد سبق حكمه من التفصيل بين الشبهات الموضوعية والحكمية.

و إمّا لا يتمكن من شيءٍ منهما، فهو من قبيل الدوران بين المحذورين وسيأتي بحثه في المسألة القادمة.

وإما يتمّكن من إحداهما دون الأُخرى، كما أنّ في غالب الشبهات التحريمية غير المحصورة لايتمكن من المخالفة القطعية ويتمكن من الموافقة القطعية، وعكسها في الشبهات الوجوبية منها. ومقتضى القاعدة: تنجّز العلم الإجمالي بالنسبة إلى ما تمكّن منه.

وحاصل الفرق بين الشبهات المحصورة وغير المحصورة من حيث الحكم أنّ في الشبهات المحصورة الموضوعية يجب الموافقة القطعية ويحرم المخالفة القطعية. ولكن في غير المحصورة من الموضوعية ما لا يمكن أو يتعذّر ارتكاب جميع أطرافه لا تجب فيه الموافقة القطعية ولا تحرم المخالفة القطعية. وذلك لجريان الأصل النافي في بعض الأطراف لأجل أحد الملاكات الثلاثة المزبورة.

هذا كله في الشبهات الموضوعية. وأمّا الشبهات الحكمية، فخارجة عن محلّ الكلام؛ لعدم تصورها في غير المحصورة.

أدلّة عدم وجوب الاجتناب في الشبهات غير المحصورة

قد استُدِلَّ ذكر لعدم وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهات غير المحصورة بوجوهٍ، ذكرها السيد الخوئي[1].

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٣٧٦ ـ ٣٧٨.

وهي:

١ ـ ما ذكره الشيخ الأعظم من عدم اعتناء العقلاء بالاحتمال الموهوم في أطراف الشبهات غير المحصورة. وقد ذكرنا أنّه ضابط غالبي، لا كلّي دائمي.

٢ ـ ما عن المحقق النائيني من تبعية وجوب الموافقة القطعية لحرمة المخالفة القطعية. فاذا لم تحرم الثانية لعدم التمكن منها في غير المحصورة، لم تجب الأُولى. وتمامية هذا الوجه فرع ثبوت هذه الملازمة في الشبهات الموضوعية ـ التي هي محلّ الكلام ـ كما لايبعد.

٣ ـ دعوى الإجماع. ورُدّت بأنّ هذه المسألة مستحدثة لم يتعرّض لها القدماء، مع أنّه مدركي في كلام من تعرّض لها.

٤ ـ استلزام الاجتناب عن جميع أطراف الشبهة غير المحصورة العسر والحرج. وأجاب عنه السيد الخوئي بأن غاية مقتضى هذا الدليل ارتفاع التكليف في خصوص مورد لزوم الحرج الفعلي الشخصي.

وفيه: أنّ هذا الجواب مبنيٌّ على كون المنفى الحرج الشخصي لا النوعي وقد بيّنا أنّ مقتضى التحقيق هو الثاني[١].

٥ ـ خبر محمد بن سنان عن أبي الجارود، قال: «سألت أباجعفر عليه السلام عن الجبن. فقلت له: أخبرني من رأى أنّه يُجعل فيه الميتة؟ فقال عليه السلام: أمن أجل مكان واحد يُجعل فيه الميتة حُرِّم ما في جميع الأرضين؟! إذا علمت أنّه ميتةٌ، فلا تأكله. وإن لم تعلم، فاشتر وبع وكُل. والله إنّي لأعترض السوق. فأشترى بها اللحم والسمن والجُبن. والله ما أظنّ كلَّهم يُسمّون، هذه البربر وهذه السودان»[٢].

ورُدّ أوّلاً: بضعف سنده، وثانياً: بعدم إحراز كون الحرام المعلوم داخلاً في محلّ الابتلاء، وإلّا لحرم جميع ما في الأرضين، كما أشار إليه الامام عليه السلام. فإنّ

---

(١) راجع مباني الفقه الفعال: ج ٤، قاعدة نفي الحرج.

(٢) الوسائل: ج ١٧، ص ٩١ ح ٥.

الحكم بحرمة جميع لحوم البلد للعلم بوجود ميتةٍ فيها خلاف ضرورة الفقه، فضلاً عمّا في الأرضين.

التنبيه على نكتتين

بقيت ههنانكتتان:

إحداهما: أنّ الشبهة ـ بناءً على مسلك الشيخ الأعظم ـ تسري إلى مقام التعلّق ويصير أصل تعلّق التكليف بكل واحد من أطراف غير المحصورة موهوماً لا يعتني به العقلاء فتجري البراءة، بل لا تصل النوبة إلى أصل البراءة ؛ لأنّ الوهم دون الشك، فلا يتحقق موضوع الأصل. وهذا بخلاف مسلك المحقق النائيني ؛ لأنّه ناظرٌ إلى عدم التمكّن من الامتثال، وهو مجرى الاشتغال ما دام التمكن.

ثانيتهما: إنّه لا فرق في غير المحصورة بين ما لو كان البعض المعلوم فرداً واحداً أو اثنين وبين كونه كثيراً، لكن مجموع الأطراف أكثر منه بأضعاف ـ ويُعبَّر عنه بشبهة الكثير في الكثير ـ ؛ لوحدة الملاك وجريان الضابطة المذكورة في جميع موارد الشبهات غير المحصورة.

تحصّل من جميع ما ذكرناه أمران:

١ ـ ذكر للفرق بين الشبهة المحصورة وغير المحصورة ستّة وجوه أحسنها ما ذكره الشيخ الأعظم والسيد الحكيم.

٢ ـ ومن أحسن الوجوه ما بيّناه في مقتضى التحقيق.

٣ ـ ما اخترناه ورجّحناه من الوجوه ضابط غالبي لا دائمي.

٤ ـ تنقيح حكم الشبهات المحصورة وغير المحصورة.

٥ ـ استُدلّ لوجوب الاجتناب عن الشبهات غير المحصورة بخمسة وجوه. و كلها مورد المناقشة.

٦ ـ نكتتان نافعتان.

تطبيقات فقهيّة

من تطبيقات وجوب الاجتناب في الشبهات المحصورة. ما علّل المحقق الكركي بذلك كلام العلامة؛ حيث قال في القواعد: «ويجتنب كل موضع فيه اشتباهٌ بالنجس إن كان محصوراً كالبيت».[1]

فقد علّل المحقق الكركي بذلك بقوله: «لما كان المشتبه بالنجس قد امتنع التمسّك فيه بأصل الطهارة ـ للقطع بحصول النجاسة في أحد المشتبهين الناقل عن حكم الأصل ـ كان للمشتبه بالنجس حكم النجس، في أنّه لا يجوز السجود عليه ولا الانتفاع به في شيء مما تشترط فيه الطهارة كلبسه في الصلاة لو كان ثوباً، وكذا مصاحبته فيها وأكله أو شربه لو صلح لأحدهما»[2].

وقد سبق آنفاً تطبيقات كثيرة من الشبهات المحصورة.

لو اشتبه إناءٌ نجس أو مغصوب بين ألف إناءٍ

وأمّا الشبهات غير المحصورة: فمن تطبيقاتها ما لو اشتبه إناءٌ نجس أو مغصوب في ألف إناءٍ، فقد حكم السيد في العروة بعدم وجوب الاجتناب عنه حينئذٍ؛ بدعوى أنّه من الشبهة غير المحصورة؛ حيث قال:

---

(١) قواعد الاحكام: ج ١، ص ٢٦٣.

(٢) جامع المقاصد: ج ٢، ص ١٦٦.

«إذا اشتبه نجس أو مغصوب في محصور كإناء في عشرة يجب الاجتناب عن الجميع وإن اشتبه في غير المحصور كواحد في ألف مثلاً لايجب الاجتناب عن شيءٍ منه»[١].

وقد أشكل عليه فحول المحشّين بالمناقشة في كون ما ذكره السيد من الشبهات غير المحصورة.

وعلّل ذلك السيد الحكيم بقوله:

«الظاهر أنّ الشبهة غير المحصورة عند الفقهاء ما تكون أطرافها بالغة من الكثرة حدّاً يوجب خروج بعضها عن محلّ الابتلاء، وبحكمها أن تكون الكثرة موجبة لحدوث مانع آخر من التكليف في بعضها»[٢].

وناقش السيد الخوئي في كلام صاحب العروة، بقوله:

«ما أفادهﷺ يتوقّف على مقدمتين:

إحداهما: إثبات التفرقة بين الشبهة المحصورة وغير المحصورة بوجوب الاجتناب في الأُولى دون الثانية، وهي ممنوعة؛ لما حققناه في محله من أنّ العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي منجز لمتعلقه مطلقاً، كانت أطرافه كثيرة أم لم تكن، فيما إذا أمكنت الموافقة والمخالفة القطعيتين أو إحداهما ولم يكن في البين مانع من ضرر أو حرج، فلا اعتبار بكثرة الأطراف ولا بقلّتها. بل لا مفهوم محصّل للشبهة غير المحصورة في نفسها أصلاً، فضلاً عن الحكم بعدم وجوب الاجتناب فيها، وتحقيق الحال في ذلك موكول إلى علم الأُصول.

وثانيتهما: إثبات أنّ الألف دائماً من الشبهة غير المحصورة بعد تسليم سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز في مثلها، ودون إثبات ذلك خرط القتاد؛ لأنّ الألف في مثل العلم بنجاسة إناء واحد من ألف إناء ليس من غير المحصورة في

---

(١) العروة الوثقى: ج ١، ص ١٠٦ م ١. (٢) العروة الوثقى: ج ١، ص ١٠٦، م ١، ش ٣.

شيءٍ بل قد يكون أكثر من الألف أيضاً كذلك، كما إذا علم بنجاسة حبة من حبات الأُرز في طعامه، وهو مشتمل على آلاف حبة، ولا نظن أحداً يفتي بعدم وجوب الاجتناب حينئذٍ بدعوى أنّه من الشبهة غير المحصورة.

نعم لا مانع من عدم العلم بحرمة المرأة من ألف نساء من الشبهة غير المحصورة، إلّا أنّك عرفت عدم الفرق في تنجيز العلم الإجمالي بين المحصورة وغيرها فعلى ما ذكرناه لا يجوز التوضؤ من شيءٍ من الأواني في ما مثل به في المتن»[1].

ولا يخفى ما في المقدّمة الأُولى من المناقشة بيّناها آنفاً. نعم كلامه في المقدّمة الثانية متينٌ.

ومنها: ما لو اشتبه الماءُ المضاف بين ألف إناءٍ من الماء، فقد حكم السيد في العروة بجواز الوضوء بكلّ واحد منها.

ولكن أشكل عليه السيد الحكيم بقوله:

«كأنّه لدعوى: أنّ كثرة الأطراف موجبة لبناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال انطباق المعلوم بالاجمال على كل واحد من الأطراف، فكل طرف وإن كان يحتمل كونه مضافاً ومطلقاً، إلّا أنّ العقلاء لا يعتنون باحتمال كونه مضافاً فيجوز استعماله في كل ما يجوز استعمال المطلق فيه ومرجع ذلك إلى حجّية الغلبة.

إلّا أنّه شيء لا أصل له ولا دليل عليه. فالاحتياط في الفرض ـ عملاً بقاعدة الاحتياط ـ متعين. فلو فرض إجماع على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة، فانّما هو بالنظر إلى العلم الإجمالي بالتكليف المتعلق بالمشتبه بين الأطراف، لا بالنظر إلى علم آخر كالعلم بوجوب الوضوء بالماء، فان مقتضاه

---

(١) كتاب الطهارة للسيد الخوئي: ج ١، ص ٤٠٤ ـ ٤٠٥.

عقلاً وجوب العلم بتحقق الوضوء بالماء، ولا يكفي الشك في ذلك لأنّه شك في الفراغ يجب فيه الاحتياط كما لو كانت الشبهة بدوية ليست مقرونة بعلم اجمالي»[1].

وقال السيد الخوئي: «و هذه المسألة تبتني على ما هو محلّ الخلاف بين الأعلام من أنّ الشبهة غير المحصورة ـ بناءً على عدم وجوب الاجتناب عن أطرافها ـ هل يكون العلم فيها كلا علم، أو أنّ الشبهة فيها كلا شبهة؟

مثلاً إذا علمنا بحرمة أحد أُمور غير محصورة يفرض العلم بحرمته كعدمه، فكأنّه لا علم بحرمتها من الابتداء فحالها حال الشبهات البدوية العمليّة فلا مناص من الرجوع إلى الأُصول العمليّة المختلفة حسب اختلاف مواردها ففي المثال يرجع إلى أصالة الحل، لأجل الشك في حرمتها أو أنّ الشبهة يفرض كلا شبهة، فكان الفرد المحرم غير متحقق واقعاً فلا محرم في البين، ولا بد من الحكم بحلية الجميع إذ المحرم محكوم بالعدم على الفرض وغيره حلال.

وعلى هذا فان قلنا في المقام أنّ العلم باضافة ما في أحد الأواني كلاعلم فلا يمكننا الحكم بصحة التوضؤ من شيء منها لأنّ العلم باضافة واحد منها وإن كان كالعدم إلّا أنّ الأصل الجاري في المقام إنّما هو أصالة الاشتغال وذلك لاحتمال إضافة كل واحد من الأطراف ومعه لايمكن الحكم بصحة الوضوء، فلا بد من الاحتياط بمقتضى قاعدة الاشتغال حتى يقطع بطهارته وفراغ ذمته. وأمّا إذا قلنا أنّ الشبهة كلا شبهة، وإن المضاف الموجود في البين كالعدم فنحكم بصحة التوضؤ من كل واحد من الأواني، وذلك للعلم باطلاق الجميع، فان المضاف منها معدوم والباقي كله ماء مطلق ،فلا تدخل الأطراف في الشبهات البدوية ولا نحتاج فيها إلى اجراء الأُصول.

---

(١) مستمسك العروة: ج ١، ص ٢٤٨.

هذا ولا يخفى أنّه إن كان ولا بد من تعيين أحد هذين الاحتمالين فالمتعين منهما هو الأوّل، وذلك لأنّ احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على كل واحد من الأطراف أمر وجداني، فلا بد معه من وجود المؤمن، ولا مؤمن إلّا الأصل الجاري فيه، وقد فرضنا أنّ الأصل في المقام هو أصالة الاشتغال دون البراءة.

نعم لو تم ما ذكروه في وجه عدم وجوب الاجتناب عن أطراف العلم الإجمالي من أنّ العقلاء لا يعتنون بالاحتمال إذا كان ضعيفاً من جهة كثرة الأطراف، صحّ ما ذكر من أنّ الشبهة في أطراف الشبهة غير المحصورة كلا شبهة إلّا أنه لايتمّ لما ذكرناه في محله، من أن ضعف الاحتمال إنّما يوجب عدم الاعتناء به فيما إذا تعلّق بمضرة دنيوية. وأمّا إذا تعلّق بأمر أُخروي أعني به العقاب فلا يفرق في لزوم الحاجة معه إلى المؤمن بين ضعفه وقوته فان احتمال العقاب ولو كان ضعيفاً يجب دفعه عقلاً وتمام الكلام في محلّه.

والذي يهون الأمر أن العلم الإجمالي منجز للتكليف مطلقاً كانت الشبهة محصورة أم غير محصورة، فلا تصل النوبة إلى تعيين أحد الاحتمالين المتقدّمين»[1].

هذه نماذج من تطبيقات الشبهة غير المحصورة. ونكتفي بهذا المقدار؛ حذراً من الاطناب.

---

(١) كتاب الطهارة: ج ١، ص ٤٠٥ ـ ٤٠٧.

قاعدة الدوران بين المحذورين

١ ـ تحرير محلّ النزاع.

٢ ـ دوران الأمر بين المحذورين في التوصليات.

٣ ـ الدوران بين المحذورين في التعبديات.

٤ ـ مناقشة السيد الخوئي في كلام الشيخ الأعظم.

٥ ـ الدوران بين المحذورين مع تعدد الواقعة.

٦ ـ الدوران بين المحذورين في الأفراد الطولية.

تحرير محلّ النزاع

يشترط في تنجّز العلم الإجمالي عند الدوران بين المحذورين؛

أوّلاً: كون الدوران بين الوجوب والحرمة فقط من غير احتمال حكم غير الزامي في البين.

وثانياً: عدم اختصاص أحد الطرفين بأصل كالاستصحاب؛ لانحلال العلم الإجمالي بذلك، بل يعتبر عدم وجود أيّ سبب من أسباب الانحلال.

وقد جعل السيد الخوئي[1] محاور البحث في هذه المسألة ثلاثةً بلحاظ كون الدوران بينهما تارةً: في التوصليات وأُخرى: في التعبديات مع وحدة

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٣٢٨.

الواقعة. يعنى يقع الكلام في كل من التوصليات والتعبديات عليحدة مع وحدة الواقعة. وثالثةً: مع تعدّد الواقعة، بلا فرق بين التوصليات وبين التعبديات ثم أضاف في الختام قسماً رابعاً وهو ما إذا كان الدوران بين المحذورين في أفراد طولية.

كلام المحقق الخراساني في الدوران بين المحذورين في التوصليات

قد اختار المحقق الخراساني التخيير عقلاً والاباحة شرعاً مطلقاً، بلا فرق بين التوصليات وبين التعبديات. وعلّل ذلك بعدم جواز ترجيح واحد من الفعل والترك، فلا مناص من التخيير العقلي وشمول عموم مثل قوله: «كل شيءٍ لك حلال حتى تعرف أنّه حرام» للمقام. ولا محذور فيه إلّا ما يتوهّم من لزوم المخالفة الالتزامية، ولكنه ليس بمحذور لعدم منافاة بين الالتزام بالحكم المعلوم اجمالاً ـ على ما هو الواقع ـ وبين الالتزام بالاباحة ظاهراً.

قال ـ بعد ذكر الأقوال الخمسة في المقام وجعل مختاره القول الأخير ـ: «أوجهها الأخير؛ لعدم الترجيح بين الفعل والترك، وشمول مثل كل شيءٍ لك حلال حتى تعرف أنّه حرام له، ولا مانع عنه عقلاً ولا نقلاً، وقد عرفت أنّه لا يجب موافقة الأحكام التزامياً، ولو وجب لكان الالتزام إجمالاً بما هو الواقع معه ممكناً»[1].

قوله: «معه ممكناً» أي مع اختيار القول الأخير، وهو الاباحة الظاهرية.

ومنع جريان «قاعدة قبح العقاب بلا بيان» في المقام؛ لعدم قصور في الدليل، بل إنّما عدم تنجّز التكليف لعدم تمكن المكلّف.

قال: «ولا مجال هاهنا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فانّه لا قصور فيه هاهنا.

---

(١) كفاية الأُصول: ج ٢، ص ٢٠٣.

وإنّما يكون عدم تنجز التكليف لعدم التمكن من الموافقة القطعية كمخالفتها. والموافقة الاحتمالية حاصلة لا محالة كما لا يخفى»[١].

ولكنه في التعبديات حكم بالتخيير العقلي بين الإتيان على وجه قربي وبين تركه كذلك ؛ حيث قال ـ فيما إذا كان المحذورين تعبديَّين بعد نقل مخالفة استاذه ـ: «إلّا أنّ الحكم أيضاً فيهما إذا كانا كذلك هو التخيير عقلاً بين إتيانه على وجه قربي ـ بأن يؤتى به بداعي احتمال طلبه ـ وتركه كذلك؛ لعدم الترجيح وقبحه بلا مرجّح. فانقدح أنّه لا وجه لتخصيص المورد بالتوصّليين بالنسبة إلى ما هو المهم في المقام»[٢].

مناقشات السيد الخوئي في أقوال المقام

وقد نقل السيد الخوئي في هذه المسألة عين ما ذكره في الكفاية، من خمسة أقوال، وهي:

١ ـ تقديم احتمال الحرمة؛ لكون دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

٢ ـ الحكم بالتخيير شرعاً حكماً واقعياً شرعياً.

٣ ـ الحكم بالاباحة شرعاً والتخيير عقلاً، وهو رأي صاحب الكفاية.

٤ ـ الحكم بالتخيير عقلاً، من دون الالتزام بحكم شرعي ظاهراً، واختاره المحقق النائيني؛ نظراً إلى لغوية جعل الحكم؛ لعدم تصوّر إيجاد الداعي إلى إتيان ما هو حاصل لا محالة. وأجابه السيد الخوئي بظهور الثمرة في الإتيان به على وجه القربة الذي هو روح العبودية.

٥ ـ جريان البراءة شرعاً وعقلاً. واختار السيد الخوئي هذا القول الأخير، وجعله أصحّ الأقوال في المقام. وعلّل ذلك بعموم أدلّة البراءة الشرعية وعدم ثبوت ما يخصصها أو يقيدها بغير المقام. وبحكم العقل بقبح العقاب على

---

(١) كفاية الاصول: ج ٢، ص ٢٠٦.

(٢) كفاية الاصول: ج ٢، ص ٢٠٧.

خصوص الوجوب أو الحرمة ؛ لعدم بيانه من الشارع. فيندرج في قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وناقش في سائر الأقوال.

أمّا القول الأوّل، فأورد عليه:

أوّلاً: بمنع كبرى أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة ؛ لأنّه ربّ واجب يكون أهم من الحرام في صورة المزاحمة.

وثانياً: بأنّ القاعدة المزبورة على فرض تسليمها إنّما تجري في المصلحة و المفسدة المعلومتين، كموارد اجتماع الأمر والنهي، لا المحتملة، كما في مفروض الكلام.

وأمّا القول بالتخيير الشرعي، فناقش فيه بأنّ المراد إن كان التخيير في المسألة الأُصولية، فهو مخصوص بباب تعارض الخبرين، لانصراف أدلّته عن مثل المقام. وإن كان المراد التخيير في المسألة الفقهية، فهو غير معقول ؛ نظراً إلى حصول أحد المتناقضين لا محالة، فان المكلّف لا يخلو من الفعل أو الترك، فلا حاجة إلى جعل من الشارع وأمره.

وأمّا القول بالاباحة الشرعية والتخيير عقلاً، فأورد عليه؛

أوّلاً: بأنّ أدلّة الاباحة الشرعية تختص بالشبهات الموضوعية. ولا تأتي في الشبهات الحكمية، فالدليل أخص من المدّعى.

ويرد عليه أنّ محطّ كلام صاحب الكفاية في الشبهات الموضوعية بدعوى اختصاص الدوران بين المحذورين بالشبهات الموضوعية.

وثانياً: بأخذ الشك في موضوع الاباحة الشرعية. وفي مفروض الكلام لاشك في ثبوت الحكم الالزامي، بل فعليته في الجملة. والقطع بعدم جواز مخالفته إجمالاً.

وفيه: أنّ المشكوك إنّما هو الواجب أو الحرام بعينه، وإليه ينظر قوله: «كل شي لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه».

وأمّا القول الرابع: ـ وهو التخيير عقلاً، من دون ثبوت حكم ظاهري شرعاً ـ فقد نقل السيد الخوئي له وجهين وناقش فيهما معاً.

أحدهما: إنّ الحكم الظاهري لا بد له من أثر وإلّا لكان تشريعه لغواً، كما في المقام؛ نظراً إلى عدم خلوّ المكلّف من الفعل أو الترك تكويناً.

وناقش فيه: أنّ ثمرة الحكم بالاباحة إنّما هو بلحاظ رفع كل من الوجوب والحرمة مع قطع النظر عن الآخر. فرفع الوجوب يفيد الترخيص في الترك ورفع الحرمة يفيد الترخيص في الفعل، كيف؟ وإلّا لكان تشريع الاباحة الظاهرية في غير مفروض الكلام لغواً. وهذا مما لم يلتزم به أحدٌ.

ويرد عليه: أنّ هذا الاشكال منه مناقض لما سبق منه في إشكاله على القول بالتخيير الشرعي.

ثانيهما: إنّ رفع الالزام إنّما هو في مورد قابل لوضعه. والمقام غير قابل لذلك، كما هو واضح. فجعل الاباحة الشرعية في مفروض الكلام غير معقول.

وأشكل عليه السيد الخوئي بنفس الاشكال السابق آنفاً، من قابلية المورد للتعبد الشرعي بالنسبة إلى كلّ واحد من الحكمين بخصوصه. ورتّب على ذلك عدم المانع من جريان الاستصحاب في خصوص الحكم الذي له حالة سابقة في مفروض الكلام[1].

والحق في المقام مع صاحب الكفاية. وذلك لأنّ مفروض كلامه كون الشبهة موضوعية، وهي مجرى الاباحة الشرعية، لا البراءة عقلاً ولا نقلاً، كما أنّ التخيير عقلي فقهي، لا شرعي أُصولي.

---

(١) راجع مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٣٣١.

مقتضى التحقيق في المقام

والذي يقتضيه التحقيق في المقام التفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية. والحكم بالتخيير العقلي والبراءة العقلية والشرعية في الشبهات الحكمية. وأمّا في الشبهات الموضوعية، فمقتضى التحقيق ما ذهب إليه صاحب الكفاية من التخيير العقلي والاباحة الشرعية؛ بدليل قوله: كل شيءٍ لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه. ولايجري البراءة العقلية والشرعية حينئذٍ؛ لعدم شكٍّ في أصل ثبوت التكليف، ولوصول البيان وتماميته.

بل يمكن أن يقال: إنّ الشبهات الحكمية خارجة عن محلّ الكلام في الدوران بين المحذورين. وذلك لأنّ ثبوت المحذور فرع وصول البيان وثبوت التكليف. وعليه فالمحذور إنّما يكون في الشبهات الموضوعية، دون الحكمية.

وقد أشكل السيد الخوئي[1] على جريان أصالة الاباحة بأنّه يعتبر في جريان الأصل عدم العلم بمخالفته للواقع. ففي المقام لا مجال لجريان أصالة الاباحة ؛ للعلم التفصيلي بعدم الاباحة في الواقع.

وفيه: أنّ ملائمة الوجوب للاباحة بالمعنى الأعم يكفي لانتفاء العلم التفصيلي بالمخالفة ؛ نظراً إلى امتثال الواجب بمجرد الإتيان في التوصليات.

هذا، مع أنّ مقابل الحرام يعم سائر الأحكام الأربعة غير الحرام المشترك في الاباحة بالمعنى الأعم، كما هو المراد من الحلال في قوله: «كلّ شيءٍ لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه» ؛ أي غير الحرام مطلقاً.

إذا كان أحد الطرفين في الدوران بين المحذورين محتمل الأهمية

هذا كله في غير محتمل الأهمية. وأمّا إذا كان أحد المحذورين محتمل الأهمية اختار المحقق الخراساني تعيينه. ولكن حكَم المحقق النائيني

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٣٣٢.

بالتخيير ؛ رغماً لما حكم به في باب التزاحم من تعيينه. ورجّحه السيد الخوئي[١] ووجّهه بما حاصله: أنّ في باب التزاحم يشمل كل واحد من الخطابين لمتعلق الآخر، ولما لا يتمكن المكلّف من الجمع بينهما يسقط أحدهما ـ لابعينه ـ لا محالة. وحينئذٍ إذا كان أحدهما محتمل الأهمية، يتعين؛ لقاعدة الاشتغال. وإنّما لم نعبّر بكون أحدهما أهمّ لعدم كون ثبوته معلوماً. فلما كان أصل ثبوته محتملاً، تكون أهميته محتملةً بالتبَع.

وهذا بخلاف موارد الدوران بين المحذورين ؛ نظراً إلى عدم شمول كل واحد من الخطابين الآخر حتى يأتي الوجه المزبور ؛ لأنّ الموضوع المشتبه بين الواجب والحرام لايشمله دليل كل واحد من الواجب والحرام. بل يكون مشمول أحدهما لابعينه. فليس المحذوران كليهما متعلق التكليف حتى يجري أصل الاشتغال فيقتضى تعيين محتمل الأهمية، بلا فرق في ذلك بين كون الدليل لفظياً أو غيره من اجماع ونحوه.

وكلامه متين. والحق في المقام مع المحقق النائيني.

تحصّل من جميع ما بيّناه في الدوران بين المحذورين أُمور:

١ ـ يشترط في محلّ النزاع أوّلاً: حصر الدوران بين الوجوب والحرمة.

وثانياً: عدم اختصاص أحد الطرفين بأحد أسباب الانحلال.

٢ ـ محاور البحث أربعة.

٣ ـ حكم المحقق الخراساني في الدوران بين المحذورين بالتخيير عقلاً والاباحة الظاهرية شرعاً؛ بدليل أصالة الحلية، بلا فرق بين التوصليات والتعبديات. ولكن في التعبديات اعتبر كون الفعل أو الترك قربياً. وهذا هو الحق في المقام.

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٣٣٣.

٤ ـ في المقام خمسة أقوال: اختار السيد الخوئي الأخير ـ وهو البراءة الشرعية والعقلية ـ بدليلهما، وناقش في الباقي.

٥ ـ ذهب السيد الخوئي إلى جريان البراءة عقلاً وشرعاً.

وفيه: أنّ الشبهات الحكمية خارجة عن محلّ الكلام في الدوران بين المحذورين؛ لعدم محذور فيها بعد جريان أصل البراءة عقلاً ونقلاً.

وإنّما الكلام في الشبهات الموضوعية، كما يظهر من المحقق الخراساني.

٦ ـ مقتضى التحقيق التفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية، وجريان البراءة عقلاً ونقلاً في الحكمية، والحكم بالتخيير العقلي والاباحة الشرعية الظاهرية. ولا يلزم منها المخالفة القطعية ـ كما قال السيد الخوئي ـ؛ نظراً إلى ملائمة الوجوب للاباحة بالمعنى الأعم.

٧ ـ إذا كان أحد الطرفين في الدوران بين المحذورين محتمل الأهمية، لا وجه لتعيينه، كما قال المحقق النائيني؛ لعدم شمول كل من دليلي الواجب والحرام للمشتبه بين الواجب والحرام. فلا يجري أصل الاشتغال لتعيين محتمل الأهمية.

الدوران بين المحذورين في التعبديات مع وحدة الواقعة

قد عرفت من المحقق الخراساني الحكم بالتخيير العقلي بين الفعل والترك على وجه قربي عند الدوران بين المحذورين في العبادات وجعل جهة القربة فارقةً بين التوصّليات والتعبديات في حكمه بالتخيير العقلي في الدوران بين المحذورين. ويشمل كلامه للمقام، وهو ما إذا كان أحد الحكمين أو كلاهما تعبدياً في الدوران بين المحذورين مع وحدة الواقعة.

ثم إنّ للعلم الإجمالي ـ بلحاظ إمكان أو عدم إمكان كلّ من الموافقة

والمخالفة القطعية ـ يتصوّر أربعة أقسام.

١ ـ ما لا يمكن فيه الموافقة القطعية والمخالفة القطعية، كما في صوم يوم الشك في أنّه آخر رمضان أو يوم العيد.

٢ ـ ما يمكن فيه الموافقة القطعية والمخالفة القطعية معاً، كما لو دار الأمر بين وجوب شيءٍ وحرمة شيء آخر.

كما لو قطع بأنّه إمّا يجب الفعل الكذائي أو يحرم ذلك الفعل الآخر ؛ بحيث لو لم يكن ذلك الفعل حراماً لوجب الفعل الكذائي. ولو كان حراماً لم يجب الفعل الكذائي. فيمكن فيه الموافقة القطعية باتيان الأوّل وترك الثاني، كما يمكن المخالفة القطعية بعكس ذلك. وذلك مثل ما لو علم إجمالاً بنذر صوم يوم الخميس أو العهد بترك السفر يوم الجمعة. فهو يعلم إما بوجوب صوم يوم الخميس أو بحرمة السفر يوم الجمعة. فيمكن له الموافقة القطعية بصيام يوم الخميس وترك السفر يوم الجمعة، كما يمكن له المخالفة القطعية بترك صيام يوم الخميس وفعل السفر يوم الجمعة.

٣ ـ ما يمكن فيه المخالفة القطعية ولا يمكن فيه الموافقة القطعية، كدوران الأمر بين وجوب الصلاة وبين حرمتها على الحائض؛ لاحتمالها كلّاً من الحيض و الطهر. فانه يمكن لها المخالفة القطعية باتيان الصلاة بغير قصد القربة؛ بناءً على حرمة ذات الأفعال العبادية عليها ؛ لأنّها لو كانت حائضاً أتت بالمحرّم باتيانها نفس الفعل العبادي. ولو لم تكن حائضاً تركت الصلاة الواجبة بعدم قصد القربة.

٤ ـ عكس الصورة الثالثة؛ بأن يمكن الموافقة القطعية ولا يمكن المخالفة القطعية. كما لو علم بحرمة ضدّين لا ثالث لهما في وقت واحد. كما لو علم إجمالاً بنذره ترك الجلوس في إحدى الغرفتين في ساعة معيّنة. فيمكن له الموافقة

القطعية بتركهما معاً. ولكن لا يمكن له المخالفة القطعية بالجمع بينهما في وقت واحد. وذلك لأنّ الضدين يرتفعان ولا يجتمعان.

ومن هذه الصور الأربع اثنتان من قبيل الدوران بين المحذورين، وهما الصورة الأُولى والثالثة. وأمّا الصورة الثانية والرابعة، فليستا من قبيل الدوران بين المحذورين ؛ نظراً إلى إمكان الموافقة القطعية فيهما. فانّهما خارجتان عن محلّ النزاع.

أمّا حكم المسألة، فقد عرفت من كلام صاحب الكفاية التزامه بالتخيير العقلي والاباحة الظاهرية في العبادات كالتوصليات، إلّا أنّه اعتبر في العباديات كون التخيير على الوجه القربي. وعرفت أنّه هو مقتضى التحقيق، لكن مصبّ كلامه إنّما هو الصورة الأُولى والثالثة ؛ نظراً إلى إمكان الموافقة القطعية في الصورتين الأُخريين.

حكم الدوران بين المحذورين في العبادات الضمنيّة

وقد نقل السيد الخوئي[1] عن الشيخ الأعظم أنّه حكم بالتخيير في الدوران بين المحذورين في العبادات الضمنية، مثل دوران الأمر بين كون شيءٍ شرطاً أو مانعاً.

وناقش فيه: بأنّ القول بالتخيير إنّما يصح إذا لم يمكن الموافقة القطعية. ولكنها في المقام ممكنٌ؛ إمّا برفع اليد عن الصلاة الدائرة بين المحذورين ـ من الزيادة والنقصان ـ وإعادة الصلاة،

وذلك: كما لو شك بعد النهوض للقيام في الإتيان بالسجدة الثانية ؛ حيث إنّه بناءً على كون النهوض للقيام من قبيل الدخول في الغير تكون السجدة الثانية

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٣٣٦.

جزءاً زائداً ومن قبيل المانع. ولكن بناءً على عدم كونه من قبيل الدخول في الغير يكون جزءاً للركن وشرطاً في الصحّة. وإمّا بتكرار نفس الجزء المتردد بين الضدّين أو تكرار أصل الواجب العبادي، كما لو تردد في القراءة بين وجوب الجهر والاخفات. فحينئذٍ إمّا يكرّر القراءة نفسها ؛ بأن يقرء في صلاته مرتين؛ إحداهما جهراً والأُخرى إخفاتاً، أو يكرر أصل الصلاة رأساً؛ بأن يأتيها مرّةً جهراً وأُخرى إخفاتاً.

والحاصل: أنّ المعيار في القول بالتخيير في الدوران بين المحذورين عدم إمكان الموافقة القطعية، فاذا أمكنت بوجهٍ من الوجوه، لا وجه للقول بالتخيير كما يظهر من الشيخ الأعظم. بل يجب الاحتياط.

هذا إذا أمكن التكرار، وإلّا فالتحقيق إجزاءُ الإتيان بأحدهما عن القضاء، كالدوران بين القصر والاتمام عند ضيق الوقت، فيُجزي الإتيان باحدهما حينئذٍ.

ومرجع ذلك إمّا إلى التخيير العقلي والاباحة الشرعية الظاهرية، كما عليه صاحب الكفاية، أو إلى البراءة العقلية والشرعية، كما عليه السيد الخوئي.

وعلى أيّ حال فلا إشكال في إجزاء الصلاة الفاقدة للشيء الدائر بين الشرطية والمانعية عند عدم إمكان التكرار.

وقد يتوهّم عدم الاجزاء حينئذٍ؛ نظراً إلى تنجز التكليف بالعلم الإجمالي، فيصدق الفوت ولا بد من الخروج عنه ولو باتيان الآخر قضاءً.

وأجاب عنه السيد الخوئي[1] بأنّ وجوب القضاء فرع الفوت، والفوت فرع إحراز التكليف الواقعي بالعلم الوجداني أو الأمارة أو الأصل. ولم يحرز التكليف في المقام بشيءٍ من ذلك؛ إذ غاية ما يلزم حينئذٍ من العلم الإجمالي بواحدٍ من الجزئية والمانعية، إنّما هي الموافقة الاحتمالية ؛ لفرض عدم إمكان الموافقة القطعية عند ضيق الوقت. وهذا المقدار غير كاف في صدق الفوت.

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٣٣٨.

الدوران بين المحذورين مع تعدد الواقعة

إذا كان الدوران بين المحذورين في الوقايع المتعددة. فالتعدد تارة: عرضيٌ وأُخرى: طوليٌ.

فان كان عرضياً، كما لو عَلِمَ إجمالاً بصدور حلفين تعلّق أحدهما بفعل أمرٍ و الآخر بترك أمرٍ آخر. كما لو علم إجمالاً بصدور حلفين منه؛ إمّا تعلّق أحدهما بذبح شاة والآخر بترك نحر إبل، أو بالعكس. قد يقال بالتخيير في كلّ واقعة؛ لدوران الأمر فيه بين الوجوب والحرمة بالسراية. ولازمه جواز فعلهما معاً أو تركهما معاً في الواقعتين؛ بأن يختار الفعل في كل منهما أو الترك كذلك.

وقد خالف ذلك السيد الخوئي[1] بأنّ العلم الإجمالي بالحكم الالزامي المردد بين الوجوب والحرمة وإن لا يُنجّز التكليف في كل واقعة ؛ لعدم إمكان الموافقة القطعية فيه، كما هو واضح. ومقتضاه التخيير، كما هو شأن الدوران بين المحذورين في الواقعة الواحدة، إلّا أنّه مع تعدد الواقعة يمكن فرض المخالفة القطعية من حيث المجموع؛ لأنّ هناك علمين آخرين. أحدهما: العلم الإجمالي بوجوب أحد الفعلين، والآخر: العلم الإجمالي بحرمة فعل أحدهما. ومع اختيار الفعل في الواقعتين، أو اختيار الترك فيهما يقع المكلف ـ بناءً على التخيير ـ في المخالفة القطعية. ومن هنا لا يمكن القول بالتخيير. فيجب اختيار فعل أحد الأمرين وترك الآخر.

ولا ينفع احتمال أهمية الواجب أو الحرام في تقديم الفعل والترك ؛ نظراً إلى عدم دخولهما تحت خطاب واحد، كما هو مقتضى الدوران بين المحذورين. فلا تجري ههنا قاعدة أصالة التعيين في محتمل الأهمية.

وهذا الكلام منه متين جدّاً لا غبار عليه.

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٣٣٩.

الدوران بين المحذورين في الأفراد الطولية

إذا دار الأمر بين المحذورين في الوقايع الطولية التدريجية، كالعلم الإجمالي بالحلف على الإتيان بفعل في يوم جمعة أو الحلف على تركه في جمعة اُخرى. وذلك كما لو عَلِمَ إجمالاً بتعلّق حلفه إمّا بذبح شاةٍ في جمعة أو بتركه في جمعة اُخرى أو بالعكس. فيكون من قبيل الدوران بين المحذورين؛ لعدم إمكان الموافقة القطعية.

فقد يقال بالتخيير الاستمراري؛ بأن يكون المكلَّف مخيّراً في كلتا الواقعتين؛ بأن يختار الفعل في كلتا الجمعتين أو بتركه فيهما معاً.

ولكن ناقش في ذلك السيد الخوئي[1]؛ بأنّ لازم ذلك لزوم المخالفة القطعية و لو تدريجاً؛ لأنّ كلَّ واحد من الجمعتين إما متعلق الحلف على الفعل أو على الترك، وبالتخيير الاستمراري الكذائي يلزم المخالفة القطعية لهما. وذلك لأنّه باتيان متعلق الحلف في كلتا الجمعتين أو تركه فيهما معاً، يحصل له العلم التفصيلي بمخالفة الأمر الالزامي المتعلق بوفاء الحلف على فعل الذبح أو على تركه، فيقطع بحنث الحلف على أيّ حال فلا مناص له حينئذٍ من فعله في جمعة وتركه في اُخرى حتى لا يقطع بالحنث ولا يرتكب المخالفة القطعية بذلك؛ لأنّ غاية ما يلزم حينئذٍ احتمال كون ما أتى به حراماً وما تركه واجباً، ولا يلزم من ذلك أكثر من المخالفة الاحتمالية.

وعليه فلا فرق في تنجيز العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية بين التدريجيات وبين غيرها.

تحصّل من جميع ما بيّناه اُمورٌ:

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٣٤٣.

١ ـ حَكَمَ المحقق الخراساني في التعبديات مع وحدة الواقعة بالتخيير على وجه قربي.

٢ ـ للدوران بين المحذورين في التعبديات مع وحدة الواقعة أربعة أقسام.

الف: ما لايمكن فيه الموافقة والمخالفة القطعية، كصوم يوم الشك.

ب: ما يمكن فيه الموافقة والمخالفة القطعية معاً.

ج: ما يمكن فيه المخالفة القطعية، دون الموافقة القطعية.

د: عكس الصورة السابقة.

ومصبّ الكلام صورة عدم إمكان الموافقة القطعية، وهي الأُولى والثالثة.

٣ ـ إذا دار الأمر بين شرطية شيء ومانعيته حكم الشيخ الأعظم بالتخيير وخالفه السيد الخوئي وحكم بالاحتياط في صورة إمكان التكرار؛ بدليل إمكان الموافقة القطعية. وعلّل ذلك بأنّ المعيار في التخيير عدم إمكان الموافقة القطعية. وأمّا في صورة عدم إمكان التكرار حكم بالبرائة عقلاً وشرعاً على مسلكه.

٤ ـ في الدوران بين المحذورين مع تعدد الواقعة قد يقال بالتخيير الاستمراري وخالفه السيد الخوئي وحكم بلزوم اختيار الفعل في واقعة وباختيار الترك في واقعة أُخرى؛ حذراً من المخالفة القطعية ؛ بلا فرق بين كون التعدد عرضياً أو طولياً.

التطبيقات الفقهية

إذا كان عنده ماءٌ وتراب علم بغصبية أحدهما

من تطبيقات هذه القاعدة: ما إذا كان عنده ماءٌ وترابٌ علم بغصبية أحدهما. وقد حكم السيد في العروة بأنّه لا يجوز الوضوء ولا التيمّم ؛ حيث قال: «إذا كان عنده ماءٌ وتراب، وعلم بغصبية أحدهما لايجوز الوضوء ولا التيمّم. ومع الانحصار يكون فاقد الطهورين»[1].

وأشكل عليه السيد الخوئي بنفي البعد عن وجوب الوضوء حينئذٍ ؛ معلّلاً بأنّه من الدوران بين المحذورين.

قال: «لا يبعد وجوب الوضوء؛ لأنّه من دوران الأمر بين المحذورين في كل من الوضوء والتيمّم، فيحكم بالتخيير. وإذا جاز الوضوء لم ينتقل الأمر إلى التيمّم»[2].

والسرّ في كون هذه المسألة من قبيل الدوران بين المحذورين عدم إمكان الموافقة القطعية.

(١ و٢) العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٠١.

إذا لم يتمكن المحبوس من تعيين شهر رمضان

ومنها: ما لو لم يتمكّن الأسير والمحبوس من تعيين شهر رمضان، فقد حكم السيد في العروة[١] بتخيُّرهما شهراً من بين الشهور.

وأُشكل بأنّ المأخوذ في الواجب المأمور به إنّما هو واقع التعيين في الخارج الحاصل بنفس الاحتياط. وهذا بمكان من الامكان. وإنّما لا يتمكّن المكلّف من العلم بالتعيين، لا نفسه. فلا مناص له من الاحتياط تحصيلاً للعلم باتيان ما هو الواجب واقعاً، ولو لم يعرفه بعينه تفصيلاً.

ولكن علّل السيد الحكيم بقوله:

«نعم هنا شيءٌ، وهو أنّه كما يعلم بوجوب صوم شهر رمضان، يعلم بحرمة صوم العيدين ـ بناءً على أنّ حرمته ذاتية ـ فمع تردد شهر رمضان بين الشهور يكون المقام من قبيل الدوران بين المحذورين. وحينئذٍ يتخير بين الصوم والإفطار كما هو مقتضى حكم العقل عند الدوران بين المحذورين لا التخيير في تعيين الشهر كما ذكر»[٢].

والسرّ في كون المقام من قبيل الدوران بين المحذورين، عدم إمكان الموافقة القطعية وإن أمكن المخالفة القطعية بصيام جميع السنة أو بترك صومها كذلك.

ولكن يرد على هذا العَلَم أنّ التخيير الأوّل يستلزم التخيير بين الشهور؛ نظراً إلى عدم علمه بكل واحد من الواجب والحرام بعينه وإلى إمكان المخالفة القطعية بترك الصوم رأساً. فالعلم الإجمالي منجّز بالنسبة إليها. فيجب عليه الصوم. ولمّا لا يعلم الحرام من الواجب بعينه يتخيّر عقلاً بين الشهور أن يصوم شهراً منها فيجتنب عن صيام العيدين بحسبه.

---

(١) العروة الوثقى: ج ٢، ص ٥٥.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ج ٨ ص ٤٧٧.

مسألة
تغسيل الخنثىٰ

ومنها: مسألة تغسيل الخنثى التي لا محرم لها: حيث تكون من قبيل الدوران بين المحذورين حينئذٍ؛ نظراً إلى دورانها بين المماثل فيجب غسله، وبين غير المماثل فيحرم.

وقد احتاط السيد في العروة[1] وجوباً بتغسيل كل من الرجل والمرأة إيّاها من وراءِ الثوب.

وعلّق عليه السيد الخوئي بقوله: «فان قلنا إنّ حرمة تغسيل غير المماثل ذاتية، فلا محالة يندرج المقام بالاضافة إلى الأجانب في كبرى دوران الأمر بين المحذورين.

وذلك لأنّ كلاً من النساء والرجال يعلم بتوجه تكليف إلزامي إليه. وهو إما وجوب تغسيل الخنثى على تقدير كونها مماثلاً للغاسل واقعاً. وإمّا حرمة التغسيل على تقدير عدم كونها مماثلاً للغاسل، ومع دوران الأمر بين المحذورين أي بين الوجوب والتحريم لا مناص من التخيير.

بمعنى أنّ كلّاً من النساء والرجال له أن يترك تغسيل الميت الخنثى رأساً وله أن يغسلها بقصد القربة رجاءً، نعم ليس له أن يغسلها من دون قصد التقرّب»[2].

وفيه: أنّ غسل الميت المسلم واجب كفائي ومرجعه إلى الوجوب العيني قبل إتيان الغير. وعليه فمع انحصار الغاسل فيهما لو اختارا معاً الترك أثِما جميعاً. وقد اشتغل ذمّتهما بوجوب الغسل يقيناً، ولا يحصل الفراغ اليقيني منه، إلّا باتيان كلٍّ منهما الغسل. ولا يحصل المخالفة القطعية في حق كل واحد منهما، إلّا أن يغسلها بغير قصد التقرّب، كما أشار إليه السيد الخوئي.

وحاصل الكلام، أنّ العلم الإجمالي في موارد الدوران بين المحذورين

---

(١) العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٧٥.

(٢) التنقيح / ج ٨ ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

لا يتنجّز بالنسبة إلى الموافقة القطعية وإنّما يكون متنجّزاً بالنسبة إلى المخالفة القطعية.

فالحق في المقام مع صاحب العروة.

إذا اشتبه ترابان بالمباح والمغصوب

ومنها: ما لو كان هناك ترابان اشتبه المباح منهما بالمغصوب؛ نظراً إلى وجوب التيمم بالمباح للصلاة وإلى حرمته بالمغصوب. فيدور الأمر بين محذورين.

وقد حكم السيد في العروة[1] بوجوب الاجتناب عنهما.

ولكن علّق عليه السيد بقوله:

«الصحيح في هذه المسألة أنّ كل واحد من الترابين من موارد دوران الأمر بين المحذورين؛ لأنه إن كان مغصوباً، فهو يحرم التصرف فيه؛ لتمكن المكلّف من تركه، ومعه تتنجّز الحرمة في حقّه. كما أنّه إذا كان هو المباح فهو يجب التيمم به؛ لتمكن المكلّف من التيمّم بالتراب المباح غاية الأمر أنّه لا يتمكن الواجب أو الحرام.

إلّا أنّه يتمكن من التيمم بكل منهما، فيقطع بامتثال الواجب كما يقطع بارتكاب الحرام. وحيث إنّ المخالفة القطعية، غير جائزة ولا يتمكن المكلّف من الموافقة القطعية كما لا يتمكن من المخالفة القطعية فينتقل الأمر إلى الموافقة والمخالفة الاحتماليتين.

إذن لابد من الحكم بتخيير المكلف بين التيمم بهذا التراب أو بذاك؛ لأنّه موافقة للتكليف الوجوبي احتمالاً ومخالفة للتكليف التحريمي احتمالاً»[2].

إلى غير ذلك من الفروع مما لا يُحصى.

---

(١) العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٦٤.

(٢) التنقيح: ج ١٠، ص ٩٢ ـ ٩٣.

قاعدة الدوران بين الأقلّ والأكثر

١ ـ منشأ الشك وتحرير محلّ النزاع.
٢ ـ الدوران بين الأقلّ والأكثر في الأجزاء الخارجية.
٣ ـ مناقشة صاحب الكفاية.
٤ ـ الدوران بين الأقلّ والأكثر في الأجزاء التحليلية.
٥ ـ الأقلّ والأكثر الارتباطيين وغير الارتباطيين.

منشأ الشك وتحرير محلّ النزاع

منشأ الشك في الدوران بين الأقلّ والأكثر إنّما هو الشك في أنّ مورد الدوران بينهما هل هو من قبيل الشك في أصل التكليف حتى تجري البراءة، أو من قبيل الشك في المكلّف به حتى تجري الاشتغال، وهذا الوجه الثاني لا يأتي في الأقلّ والأكثر غير الارتباطيين، بل إنّما يختصّ بالارتباطيين. ومن هنا يكون غير الارتباطين خارجاً عن محلّ الكلام؛ لعدم الاشكال والكلام في انحلال العلم الإجمالي وجريان البراءة عن الزائد. كما أشار إلى ذلك السيد الخوئي بقوله:

«يقع الكلام في الشك في الأقلّ والأكثر الارتباطيين، من حيث أنّه ملحق بالشك في التكليف، ليكون وجوب الأكثر مورداً للبراءة؟ أو أنّه ملحق بالشك في المكلّف به ليكون مورداً لقاعدة الاشتغال؟

فبعضهم نظر إلى أنّ التكليف بالأقل متيقن وبالأكثر مشكوك فيه، فألحقه بالشك في التكليف. وبعض آخر نظر إلى وحدة التكليف وتردُّده بين الأقلّ والأكثر، فألحقه بالشك في المكلف به؛ لكون التكليف متيقّناً، إنّما الشك في انطباقه على الأقلّ أو الأكثر، فيكون الشك في المكلّف به»[1].

والكلام يقع تارة: في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الأجزاء التحليلية، كاحتمال اعتبار تستّر موضع من البدن للمرأة حال الصلاة، أو اعتبار الموالاة في الوضوء، أو احتمال اعتبار قيد الايمان في عتق الرقبة، أو قيد التراب في ما تيمّم به. ونحو ذلك مما يكون فيه الدوران بين الاطلاق والتقييد وبين الجنس والفصل.

وأُخرى: في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الأجزاء الخارجية.

وفي هذا القسم تارة: يكون الدوران بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين، وأُخرى: في غير الارتباطيين. وهذا الأخير لا كلام فيه، كما عرفت.

والحاصل: أنّ محاور البحث يمكن تقسيمها من حيثيتين:

الأُولى: من حيث الارتباطية وعدم ارتباطية طرفي الدوران.

الثانية: من حيث كونهما من الأجزاء الخارجية أو التحليلية. وعلى أيّ حالٍ فمحاور هذه المسألة ثبوتاً أربعة، وهي:

١ ـ دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الأجزاء الخارجية.

٢ ـ دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الأجزاء التحليلية.

٣ ـ دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين.

٤ ـ دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر غير الارتباطيين.

ومحلّ البحث من هذه الأقسام قسمان: أحدهما: الدوران بين الأقلّ والأكثر

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٤٢٦.

الارتباطيين في الأجزاء الخارجية. ثانيهما: الدوران المزبور في الأجزاء التحليلية. وعليه فغير الارتباطيين خارجة عن محلّ النزاع مطلقاً.

الأقلّ والأكثر الارتباطيين في الأجزاء الخارجية

وقع الخلاف في حكم الدوران بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين في الأجزاء الخارجية. ووقف السيد الخوئي[1] في تحرير الآراء والأدلّة في المقام بما حاصله:

ذهب جماعة ـ منهم الشيخ الأنصاري ـ إلى جريان البراءة العقلية والنقلية. و فصّل صاحب الكفاية بجريان النقلية دون العقلية، وتبعه المحقق النائيني. والكلام تارة: في جريان البراءة العقلية، وأُخرى: في جريان البراءة النقلية.

أمّا البراءة العقلية فالصحيح جريانها كما عليه الشيخ الأعظم. وذلك لوجهين:

١ ـ وجوب الأقلّ متيقنٌ على أيّ حال؛ إذ لو كان الأقلّ واجباً، فهو واجب نفسيٌ، ولو كان الأكثر واجباً فالأقل واجب غيري. فوجوب الأقلّ متيقّنٌ على أيّ حال. وأمّا وجوب الأكثر فهو مشكوك فيه، فيجري فيه أصل البراءة العقلية بملاك قبح العقاب بلا بيان.

وهذا الاستدلال يبتني على أمرين:

الأوّل: صحّة اتصاف الأقلّ بالوجوب الغيري، وإلّا لم يكن وجوبه متيقّناً على أيّ حال؛ إذ لو كان وجوبه نفسيّاً يكون هناك واجب نفسي واحد مردّدٌ بين كلٍّ من الأقلّ والأكثر بحياله، فيكون وجوب الأقلّ بحياله مشكوكاً فيه، كوجوب الأكثر بعنوانه.

ولكنه ممنوعٌ؛ إذ الوجوب الغيري ينشأ من توقف وجوب شيءٍ على

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٤٢٦.

وجوب شيءٍ آخر غير الأوّل. وهذا غير آتٍ في المقام ؛ إذ ليس للمركب وجودٌ غير وجود أجزائه، بل وجوده عين وجود أجزائه.

الثاني: انحلال الجامع المعلوم وجوبه إلى الأقلّ المتيقن والأكثر المشكوك، حتى تجري فيه البراءة.

ونوقش فيه باعتبار عدم سنخية حكم المتيقن مع المشكوك. وفي المقام أحدهما واجب غيري والآخر نفسيٌّ، وهما متغايران.

ولكنه مردود بعدم دليل على اعتبار ذلك. مضافاً إلى ما سبق آنفاً من المناقشة في كون الأقلّ واجباً غيرياً.

٢ ـ ما يستفاد أيضاً من كلام الشيخ الأعظم. من أنّ الأقلّ في ضمن الأكثر، فيجب إمّا بالوجوب الضمني لو كان الواجب هو الأكثر، وإما بالوجوب النفسي لو كان الأقلّ هو الواجب، فوجوبه متيقن على أيّ حال. هذا الوجه لم يستشكل عليه السيد الخوئي.

وهو متين، وبذلك ينحل العلم الإجمالي بوجوب أحدهما إلى الأقلّ المتيقن والأكثر المشكوك فيه. فتجري البراءة فيه.

مناقشة صاحب الكفاية

وناقش فيه صاحب الكفاية[1] باستحالة انحلال العلم الإجمالي في المقام ؛ للزوم الخلف ولاستتباع الانحلال عدم نفسه. فله دعويان:

---

(١) قال ﷺ في تعليل ذلك: «لاستلزام الانحلال المحال ؛ بداهة توقف لزوم الأقل فعلاً إمّا لنفسه أو لغيره على تنجّز التكليف مطلقاً و لو كان متعلقاً بالأكثر. فلو كان لزومه كك مستلزماً لعدم تنجزه إلّا إذا كانت متعلقاً بالأقلّ. كان خلفاً. مع أنّه يلزم من وجوده عدمه؛ لاستلزامه عدم تنجّز التكليف على كلّ حال، المستلزم لعدم لزوم الاقلّ مطلقاً المستلزم لعدم الانحلال وما يلزم من وجوده عدمه محال». / كفاية الأُصول: ج ٢، ص ٢٢٨.

إحداهما: لزوم الخلف، ثانيتهما: استتباع القول بالانحلال عدم نفسه.

أمّا لزوم الخلف، فبدعوى توقف التيقُّن بوجوب الأقلّ على تنجز التكليف مطلقاً، سواءٌ تعلّق بالأقل أو الأكثر. وعليه فاستلزام التيقُّن بوجوبه مطلقاً عدم تنجّز التكليف بالأكثر ـ كما هو المفروض ـ، خلفٌ.

أمّا لزوم عدم الانحلال من نفسه، فلأنّه يلزم من انحلال العلم الإجمالي بالتكليف على النحو المزبور، عدم تنجّز التكليف بالأكثر. ولازم عدم تنجّزه عدم وجوب الأقلّ على أيّ حال ؛ لأنّه في ضمن الأكثر. وذلك مستلزم لعدم الانحلال.

وفيه، أولاً: أنّ ملاك الاستحالة في التقريبين واحدٌ، وهو توقف الانحلال على تنجّز التكليف مطلقاً. ولكنه كما ترى ؛ إذ الانحلال لا توقُّف له على تنجز التكليف مطلقاً ، بل إنّما يتوقف على العلم الإجمالي بتنجّز التكليف بأحد الوجهين، بل الانحلال ينافي تنجز التكليف بالأكثر في عين حال كونه مستلزماً لتنجّز التكليف بالأقل مطلقاً.

وثانياً: نمنع لزوم عدم وجوب الأقلّ من عدم تنجز التكليف بالأكثر بما هو أكثر، بل الأمر بالعكس ؛ إذ بعدم تنجز التكليف بالأكثر الزايد يتعين التكليف في الأقلّ بانحلال العلم الإجمالي.

وهاهنا مناقشات أُخر نغمض عن التعرّض إليها ؛ حذراً من الاطناب[1].

وأمّا البراءة الشرعية، فلا ينبغي الاشكال في جريانها على فرض جريان البراءة العقلية ؛ إذ موضوعهما واحد وهو عدم البيان وعدم العلم. وعلى فرض عدم جريان البراءة العقلية، وقع الخلاف في جريان البراءة الشرعية. واختار جماعة جريانها، منهم صاحب الكفاية والمحقق النائيني وسلك كل واحد منهما

---

(١) راجع مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٤٣١ ـ ٤٣٨.

مسلكه في الاستدلال[١].

ولكن مقتضى التحقيق عدم التفكيك بينهما؛ لما أشرنا إليه من وحدة موضوعهما. وهو الشك في أصل التكليف. وسيأتي تفصيل هذا البحث في مباحث الأُصول العملية.

الأقلّ والأكثر الارتباطيين في الأجزاء التحليلية

قسّم السيد الخوئي[٢] الدوران بين الأقلّ والأكثر في الأجزاء التحليلية إلى ثلاثة أقسام ونقّح حكم كل قسم عليحدة بما حاصله:

١ ـ أن يكون الدوران لاحتمال دخل شرط في المأمور به، كاحتمال اعتبار التستر في الصلاة والموالاة في الوضوء. وحكمه ما سبق آنفاً في الدوران بين الأقلّ والأكثر في الأجزاء الخارجية، من جريان البراءة عقلاً ونقلاً، بنفس التقريب السابق.

٢ ـ أن يكون الدوران لاحتمال دخل وصف في الواجب، كالايمان المحتمل دخله في وجوب عتق الرقبة وحكمه كسابقه في جريان البراءة العقلية والنقلية.

وأشكل صاحب الكفاية[٣] على جريان البراءة العقلية في هذين القسمين باختصاص انحلال العلم الإجمالي بما إذا كان لكلٍّ من طرفي الانحلال وجودٌ مستقلّ مباين للآخر، وليس المقام من قبيله؛ لأنّ وجود الطبيعي عين وجود المقيد في الخارج.

---

(١) راجع مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٤٣٩. (٢) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٤٤٥.

(٣) حيث قال: «فان الانحلال المتوهّم في الأقلّ والأكثر لايكاد يتوهّم ههنا بداهة أنّ الاجزاء التحليلية لاتكاد تتّصفُ باللزوم من باب المقدّمة عقلاً فالصلوة مثلاً في ضمن الصلوة المشروطة والخاصّة موجودة بعين وجودها وفي ضمن صلوة أُخرى فاقدة لشرطها وخصوصيتها تكون متبائنة للمأمور بها كما لا يخفى». / كفاية الأُصول: ج ٢، ص ٢٣٨.

وأجاب عنه السيد الخوئي[1] أوّلاً: بأنّ ملاك الانحلال إنّما هو جريان الأصل النافي في بعض الأطراف، دون البعض الآخر. ولا يعتبر فيه أمرٌ آخر.

وثانياً: بأنّ هذا الاشكال لو تمّ لجرى في الشك في جزئية شيءٍ للواجب أيضاً، مع عدم التزامه بذلك فيه.

٣ ـ أن يكون الدوران لاحتمال دخل ما هو مقوّم للواجب، كاحتمال دخل التراب في صحّة التيمم فيدور التيمم الواجب بينه وبين مطلق وجه الأرض. ومقتضى القاعدة فيه ما سبق من جريان البراءة. وأشكل عليه صاحب الكفاية بما سبق جوابه آنفاً. وأشكل المحقق النائيني برجوع هذه الصورة إلى الدوران بين التعيين والتخيير، وسيأتي بيان حكمه.

الاستدلال للاشتغال في الأقلّ والأكثر الارتباطيين ومناقشته

قد سبق آنفاً أنّ الأقلّ والأكثر ـ الدائر بينهما التكليف ـ تارة: يكون كل واحد منهما مستقلاً عن الآخر غير مرتبط به، وأُخرى: يكون غير مستقل مرتبط بالآخر.

وبعبارة أُخرى: تارة: يكون صحّة الأكثر منوطاً باجتماع الأقلّ؛ لكونه من أجزائه أو شرائطه. وأُخرى: غير منوط باجتماعه.

ففي غير الارتباطيين لا إشكال في جريان البراءة العقلية والنقلية. وإنّما الاشكال والكلام في الارتباطية؛ نظراً إلى احتمال رجوعه إلى الشك في المكلّف به؛ إذ بعد اشتغال الذمة يقيناً بالتكليف بأصل الواجب يكون الشك في تحقق الامتثال بالأقل الفاقد للجزء المشكوك، فتجرى قاعدة الاشتغال ويُحكم بالاحتياط. كما يحتمل رجوع الشك إلى أصل التكليف بالزائد بعد انحلال العلم

---

(١) مصباح الأُصول: ج ١، ص ٤٤٦.

الإجمالي بالأقل المتيقن على أي حال، كما عرفت. وهذا هو كان محلّ البحث والنقض والابرام في المحورين السابقين في المقام.

وقد قوّى في هداية المسترشدين[١] عدم جريان أصل البراءة. وقدّم جريان قاعدة الاشتغال وحكم بالاحتياط. وعلّل لذلك بوجوه.

١ ـ إذا تعلّق الأمر بطبيعة عبادة معيّنة، لا تجري البراءة عن أصل التكليف؛ لاشتغال الذمة بها يقيناً. وإنّما الشك في اشتغال الذمة بالأكثر أو بالأقل. ولكن وجود الأقلّ غير متيقن حينئذٍ؛ إذ الأقلّ لايجب إلّا تبعاً للأكثر ولا يتصور له وجود ولا وجوب مستقل عن المركّب؛ نظراً إلى فرض ارتباط الأجزاء؛ فان مقتضى الارتباطية عدم وجوب عليحدة للأجزاء مستقلّاً عن الكُلّ المركّب.

وعليه نعلم اجمالاً باشتغال الذمة بأحد واجبين لايندرج أحدهما في الآخر و إن اشتمل الأكثر على أجزاء الأقلّ؛ حيث لا وجود مستقل للأقل، حتى تجري البراءة عن الزائد. وعليه فهذا العلم الإجمالي غير قابل للانحلال؛ لأنّ جريان الأصل ـ النافي فرع تحقق موضوعه وهو فرع الانحلال، والمفروض عدمه. فلا مانع من تنجز الحكم المعلوم بالاجمال. فيتنجّز به التكليف. فتجرى قاعدة الاشتغال لا محالة.

ويرد عليه: أنّه وإن ليس هناك واجبين مستقلين، إلّا أنّ الواجب فعل واحد مردد بين الأقلّ الذي تعلّق به الوجوب يقيناً؛ إما نفسي بناءً على كونه متعلّق الوجوب أو ضمنيّاً تبعياً بناءً على تعلّق الوجوب بالأكثر، وبين الأكثر بالوجوب النفسي، لكنه مشكوكٌ فتجري فيه البراءة وينحلّ به العلم الإجمالي. وقد سبق هذا التقريب عن الشيخ الأنصاري وارتضى به السيد الخوئي.

٢ ـ لا شك في تعلّق التكليف بالعبادة المعينة، وحصول الفراغ وبراءة الذمة

---

(١) هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٥٦٣.

بفعل الأقلّ غير معلوم. والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

وفيه: أنّ تعلّق التكليف بتلك العبادة المعينة إنّما هو معلوم بالاجمال. وهذا العلم الإجمالي ينحل ـ بالتقريب المتقدّم ـ إلى الأكثر المشكوك وجوبه فيجري فيه الأصل، وإلى الأقلّ المتيقن وجوبه على أيّ حال، مستقلاً أو ضمناً.

٣ ـ لا شك في تعلّق التكليف بأصل الواجب. وإنّما يتوقف أداؤه على الإتيان بالجزء المشكوك المحتمل دخله في الصحّة والامتثال. ومقدّمة الواجب واجب.

فلا مناص من الحكم بوجوب الإتيان بالجزء الزائد من باب وجوب مقدّمة الواجب.

وفيه: أنّ المتيقن وجوبه هو الأقلّ . ولكن أصل تعلّق الوجوب بالأكثر المشتمل على الجزء الزائد مشكوك. وجريان قاعدة مقدّمة الواجب فرع فعلية وجوب الواجب المتوقف على المقدّمة ـ وهو الأكثر ـ لكنه غير ثابت في مفروض الكلام.

وأمّا دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر غير الارتباطيين، فقد عرفت مما بيّناه أنّه لا خلاف في انحلال العلم الإجمالي بالأقل المتيقن والزائد المشكوك وجريان البراءة فيه.

التطبيقات الفقهية

إذا شك المغتسل في موضع من البدن أنّه من الظاهر أو الباطن

من تطبيقات الدوران بين الأقلّ والأكثر: ما إذا شك في موضع من البدن أنه من الظاهر أو الباطن فقد حكم السيد في العروة بوجوب غسله وفصّل بينه وبين مثل هذا الدوران في النجاسات؛ حيث حكم هناك بعدم وجوب غسل الزائد الأكثر؛ بدعوى قاعدة الاشتغال ههنا وأصالة البراءة وقاعدة الطهارة هناك.

حيث قال: «إذا شك في شيءٍ أنّه من الظاهر أو الباطن يجب غسله، على خلاف ما مر في غسل النجاسات؛ حيث قلنا بعدم وجوب غسله. والفرق أنّ هناك الشك يرجع إلى الشك في تنجسه بخلافه هنا، حيث إنّ التكليف بالغسل معلوم فيجب تحصيل اليقين بالفراغ»[1].

وقد أشكل عليه السيد الحكيم بقوله:

«مجرد العلم بالتكليف بالغسل غير كاف في وجوب الاحتياط، لتردّده بين الأقلّ والأكثر، والتحقيق فيه الرجوع إلى البراءة، بل الموجب له هو العلم بالتكليف بالطهارة التي هي الأثر الحاصل من الغسل، كما يقتضيه قوله تعالى: ﴿وإن كنتم جنباً فاطهروا﴾[2] فيرجع الشك في المقام إلى الشك في المحصل الذي

---

(١) مستمسك العروة: ج ٣، ص ٩٧ ـ ٩٨.

(٢) المائدة: ٦.

هو مجرد قاعدة الاشتغال. قد ذكرنا في أوائل الوضوء بعض الكلام في ذلك»[١].

لو تردّد القراءة المسموعة بين الأقلّ والأكثر

ومنها ما لو سمع قرائة سور العزائم مكرراً وشك بين الأقلّ والأكثر، حكموا بجواز الاكتفاء بالأقل، بخلاف ما لو علم بتعداد دفعات القراءة وشك بين الأقلّ والأكثر في الإتيان بسجدة التلاوة، فقد حكموا بالاشتغال. كما عن السيد في العروة[٢] ؛ حيث قال: «إذا سمع القراءة مكرراً وشك بين الأقلّ والأكثر يجوز له الاكتفاء في التكرار بالأقل. نعم لو علم العدد وشك في الإتيان بين الأقلّ والأكثر وجب الاحتياط بالبناء على الأقلّ أيضاً».

وقد علل السيد الحكيم للأوّل بقوله: «لأصالة البراءة من وجوب الزائد المشكوك»[٣] وعلّل للثاني بقاعدة الاشتغال.

لو دار الصوم الفائت من رمضان بين أيام

ومنها: لو علم فوت صوم أيام من شهر رمضان ودار بين الأقلّ والأكثر فقد حكم السيد في العروة بجواز الاكتفاء بالأقل ؛ حيث قال: «إذا علم أنّه فاته أيام ودار بين الأقلّ والأكثر، يجوز له الاكتفاء بالأقل».[٤]

وعلّله السيد الحكيم بقوله: «للأصل النافي لوجوب الأكثر. ولا مجال لاستصحاب وجوب الموقت بعد وقته، لانتفاء وجوب الصوم بدخول الليل، فيكون الشك في وجوب صوم النهار شكاً في حدوث الوجوب، لا في بقائه. وبذلك افترق المقام عن سائر الموقتات، فانّه يمكن إجراء استصحاب بقاء

---

(١) مستمسك العروة: ج ٣، ص ٩٨.
(٢) العروة الوثقى: ج ١، ص ٥٣٢.
(٣) مستمسك العروة: ج ٦، ص ٤٢٨.
(٤) العروة الوثقى: ج ٢، ص ٥٩.

الوجوب بعد الوقت فيها، بناء على أنّ خصوصية الوقت من قبيل الخصوصيات غير المقومة لموضوع الاستصحاب، كي يكون انتفاؤها موجباً لتبدل الموضوع المانع من جريان الاستصحاب»[١].

لو تردّد ما في ذمة الميت بين الأقلّ والأكثر

ومنها: ما لو تردد ما في ذمة الميت بين الأقلّ والأكثر، فحكموا بالبرائة عن الزائد وجواز الاكتفاء بالأقل، كما أفتى به السيد بقوله:

«إذا شك الولى في اشتغال ذمة الميت وعدمه لم يجب عليه شيء ولو علم به اجمالاً وتردد بين الأقلّ والأكثر جاز له الاقتصار على الأقلّ».[٢]

وعلّله السيد الحكيم بقوله: «لأصالة البراءة إلّا أن تجري أصالة عدم إتيان الميت بالواجب نعم لو تمت قاعدة الشك بعد الوقت في الصوم ـ كما أشرنا إليه قريباً ـ كانت مقدّمة على الاستصحاب المذكور. ومن ذلك يعلم الحال في جواز الاقتصار على الأقلّ مع تردد الواجب بين الأقلّ والأكثر»[٣].

إلى غير ذلك من فروع هذه القاعدة وهي كثيرة خارجة عن حدّ الاحصاء.

---

(١) مستمسك العروة: ج ٨ ص ٤٨٧.

(٢) العروة الوثقى: ج ٢، ص ٦٢.

(٣) مستمسك العروة: ج ٨ ص ٥١٢.

قاعدة الدوران بين التعيين والتخيير

١ ـ تحرير محلّ النزاع.

٢ ـ لو علم بوجوب فعل وشُك في كون فعل آخر عدلاً له.

٣ ـ حكم الدوران بين التعيين والتخيير في الحجّية.

٤ ـ حكم الدوران بين التعيين والتخيير في مقام الامتثال.

تحرير محلّ النزاع وما يعتبر فيه

قد أجاد السيد الخوئي[1] في تنقيح صور هذه المسألة وتنقيح مقتضى القاعدة في كل صورةٍ بتحرير ما جاءَ في كلام أُستاذه المحقق النائيني؛ حيث قسّم، من تقسيم الدوران بين التعيين والتخيير إلى ثلاثة أقسام.

١ ـ الدوران بين التعيين والتخيير في مرحلة جعل الحكم الواقعي. وذلك بأن علم إجمالاً بوجوب واجب واقعاً، ولكن لم يعلم أنّ الوجوب في الواقع هل جُعِلَ له تعييناً، أو تخييراً؟ كدوران تشريع صلاة الجمعة في عصر الغيبة بين الوجوب التعييني وبين التخييري.

٢ ـ الدوران بين التعيين والتخيير في مرحلة جعل الحكم الظاهري، كما لو شككنا في أنّ تقليد الأعلم واجب تعييني أو تخييريٌ بينه وبين تقليد غير الأعلم.

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٤٤٨ ـ ٤٥٠.

وهذا بناءً على كون وجوب تقليد الأعلم حكماً ظاهرياً.

٣ ـ الدوران بين التعيين والتخيير في مقام الامتثال والعمل بالوظيفة لأجل التزاحم، كدوران وجوب الانقاذ بين غريقين: أحدهما محتمل التعيين؛ لكونه نبيّاً أو وصيّاً أو مثلهما.

أمّا القسم الأوّل، فذُكر له ثلاث صور، اثنتان منها لا أهمية لهما لأنّهما بين ما هو نادر الوقوع وبين ما هو واضح الحكم.[1] فلا تترتب عليهما ثمرة مهمّة.

ومقتضى القاعدة فيهما البراءة عن التعيينيّة؛ إذ يرجع الدوران فيهما إلى الشك في أصل الوجوب التعييني ومقتضى الأصل عدمه.

ويعتبر في محلّ النزاع أوّلاً: عدم انحلال العلم الإجمالي بجريان أصل في أحد الطرفين خاصّة كالاستصحاب ونحوه.

وثانياً: كون الوجوب متيقناً على أيّ حالٍ ولم يكن هناك احتمال حكم غير إلزامي في البين.

ولا يخفى أنّ التعيين المبحوث عنه في المقام، غير ما هو مقتضى الاطلاق الذي هو التعيينية؛ للفرق بين المقامين كما هو واضح، فلا منافاة في البين.

لو علم بوجوب فعل وشُك في كون فعل آخر عدلاً له

والعمدة في القسم الأوّل ـ من الأقسام الثلاثة المذكورة ـ إنّما هي الصورة الثالثة. وهي أن يُعلم بوجوب فعل اجمالاً ولكن احتُمل كون واجب آخر عدلاً له، مع عدم إحراز وجوبه التعييني، ولا كون الواجب الآخر مسقطاً للأوّل، كالعلم بوجوب صيام يوم أو إطعام عشرة مساكين مع احتمال كون الاطعام

(١) راجع مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٤٥٠ ـ ٤٥٠.

عِدلاً للصيام. فيكون الوجوب حينئذٍ تخييرياً.

وقد وقع النزاع في حكم هذه الصورة. فاختار جماعة الرجوع إلى أصالة الاشتغال والحكم بالتعيين، منهم صاحب الكفاية ـ على تفصيل ـ والمحقق النائيني. واستُدِلّ لذلك بوجوه.

١ ـ ما استدل به صاحب الكفاية، من التفصيل بين الخصوصيات الذاتية وبين غيرها والحكم بالاشتغال في الأُولى وبالتخيير في الثانية.

ببيان: أنّ دوران الأمر بين التعيين والتخيير إن كان من أجل احتمال دخل شيءٍ في الواجب قابل للوضع والرفع كالشرط، فالمرجع التخيير. وإن كان لاحتمال دخل ما ليس قابلاً للوضع والرفع كأن يكون من الخصوصيات الذاتية المتقوّم به الواجب ـ كالأجزاء مطلقاً ـ، فالمرجع فيه التعيين. ويفهم منه تعليل ذلك بأن أدلّة البراءة إنّما تجري فيما كان قابلاً للوضع؛ لأنّ ما ليس قابلاً للوضع لا يقبل الرفع أيضاً. وهذا هو ملاك تفصيله بين الخصوصيات الذاتية وغيره.

وناقش في كلامه السيد الخوئي[1] بأنّ الخصوصية المنتزعة من الذات إنّما ليست قابلة للوضع والرفع تكويناً. وأمّا اعتباراً، فلا مانع منه. ولمّا كانت الشروط كلها في الواجبات اعتبارية، فلا وجه لهذا التفصيل.

٢ ـ ما ذكره المحقق النائيني، وهو أنّ الشك في مفروض الكلام إنّما هو في حصول الامتثال بعد اشتغال الذمة بالتكليف بتلك العبادة المعينة. فتجري قاعدة الاشتغال المستدعية لتحصيل الفراغ اليقيني بالاحتياط، والفراغ إنّما يحصل بالحكم بالتعيين، كما لو دارت كفارة تعمّد الافطار بين خصوص صيام شهرين متتابعين تعييناً، وبينه وسائر الخصال تخييراً. فيجب صيام شهرين تعييناً؛ لقاعدة الاشتغال.

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٤٥٣.

وأجاب عنه السيد الخوئي بما حاصله: أنّ منشأ الشك في الامتثال إنّما هو الشك في إطلاق الوجوب وتقييده بالتعيين، ومرجعه إلى الشك في ثبوت التكليف المقيد بالتعيين. والمعلوم بالاجمال إنّما هو الجامع بين التعيين والتخيير بلا فرق بين التخيير العقلي كالطبيعي الجامع بين التعييني والتخييري، كالوضوء مع احتمال وجوب الموالاة فيه، أو الصلاة مع احتمال وجوب جزءٍ فيها ـ، وبين التخيير الشرعي كما في خصال الكفارات. فانّ طبيعي وجوب صيام شهرين جامع بين وجوبه التعييني والتخييري. وقيد التعيين بحاجة في إثباته إلى مؤونة زائدة، وهي منفية بالأصل. فعلى أيّ حال احتمال تعيينية التكليف مدفوع ؛ لانحلال العلم الإجمالي بجريان الأصل النافي ـ وهو البراءة العقلية والنقلية ـ في جانب تقيّد التكليف بالتعيين. فيبقى احتمال التخيير بلا معارض ؛ نظراً إلى انتفاء احتمال التعيينية بالأصل النافي، لأنّ ملاك الانحلال اختصاص بعض الأطراف بجريان الأصل النافي.

٣ ـ ما ذكره المحقق النائيني أيضاً. وحاصله: أنّ الوجوب التخييري يحتاج إلى مؤونة زائدة ثبوتاً وإثباتاً. أمّا ثبوتاً، فلاحتياجه إلى ملاحظة عدلٍ وترديد التكليف بين العدلين. وأمّا إثباتاً فلاحتياجه إلى ذكر ذلك. وما لم يقم على ذلك دليل فهو منفي. فلا مناص من التعيين.

وناقش فيه السيد الخوئي أوّلاً:

بأنّ المحتاج إلى مؤونة زائدة إنّما هو التخيير الشرعي بايجاب أحد شيئين ثبوتاً بلحاظه وإثباتاً بابرازه بلفظ، كما هو مدلول الخطاب الدال على التخيير الشرعي.

وأمّا التخيير العقلي فلا يحتاج إلى أزيد من لحاظ الجامع العاري عن قيد التعيين، وليس هذا مؤونة زائدة عن لحاظ أصل متعلّق الحكم.

وثانياً: إنّ ما ذكره من نفي لحاظ القيد مرجعه إلى استصحاب عدم لحاظ العدل وإثبات الوجوب التعييني بذلك من قبيل الأصل المثبت، مضافاً إلى كونه معارَضاً باستصحاب عدم لحاظ قيد التعيين.

وثالثاً: إنّ ما ذكره من احتياج التخيير في مقام الاثبات إلى لفظ، فانّه مسلّم إما باطلاق الخطاب أو بأداة التخيير، كلفظ «أو» ونحوه كما في خصال الكفارات، إلّا أنّه خروج عن مفروض الكلام ؛ إذ الكلام في مقتضى الأصل عند عدم الظفر بالدليل اللفظي.

٤ ـ القول بالتخيير فرع وجوب العدل وهو مشكوك والأصل عدمه، وإذا ضممنا ذلك إلى العلم بأصل الوجوب ينتج التعيينية لا محالة.

وناقش فيه السيد الخوئي بما حاصله: أنّه إن أُريد جريان البراءة العقلية عن وجوب العدل، ففيه أنّه لا يحتمل في تركه عقابٌ حتى تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان لوضوح عدم العقاب في ترك أحد طرفي التخيير، وكذا البراءة الشرعية للعلم بوجوب الجامع بالدليل الشرعي من غير حاجة إلى وجوب خصوص العدل. وإن أُريد البراءة عن إطلاق الخطاب فهو غير معلوم ؛ لعدم صلاحية الأصل لمنع ظهور الدليل اللفظي. وإن أُريد به استصحاب عدم جعل العدل فقد سبق أنّه معارض باستصحاب عدم جعل التعيين.

مقتضى التحقيق في المقام

مقتضى التحقيق في المقام التفصيل بين التخيير العقلي والتخيير الشرعي.

فانّ الشك في مفروض الكلام وإن كان في كيفية تعلّق التكليف بأنّه هل تعلّق الوجوب بالواجب المعلوم بالاجمال على نحو التعيين أو على نحو التخيير بينه وبين الآخر، إلّا أنّ هذا الشك تارة: ينشأ من قصور دليل التكليف

عن إفادة أحدهما: كما في وجوب صلاة الجمعة أو الظهر. وأُخرى: ينشأ من الشك في جعل العِدل كما في التخيير الشرعي بين خصال الكفارات.

مقتضى القاعدة الحكم بأصل التخيير على الأوّل وبأصل التعيين على الثاني.

أمّا الحكم بالتخيير على الأوّل، فلأنّ التعيين فرع إثبات اعتبار القيد الزائد وأصل ثبوته مشكوك وإثباته بحاجة إلى الدليل والمفروض عدمه، ومقتضى الأصل عدم ثبوته. ولازم عدم اعتبار القيد حكم العقل بالتخيير. وبعبارة أُخرى: المعلوم ثبوته إنّما هو أصل وجوب الشيء. وأمّا خصوصية التعيينية، فلا دليل على اعتبارها.

ومقتضى الأصل عدم ثبوت اعتبارها. فالثابت وجوبه إنّما هو أصل الواجب العاري اللابشرط عن قيد التعيين وهو الجامع بين طرفي الدوران، فيثبت بذلك التخيير.

وثمرة ذلك عدم مشروعية قصد التعيينيّة في مقام الامتثال.

وهذا بخلاف التخيير الشرعي؛ فان مقتضى القاعدة فيه جريان قاعدة الاشتغال وذلك لرجوع الشك في الدوران بين التعيين والتخيير في مفروض الكلام إلى الشك في أصل وجوب العدل بعد العلم بوجوب الأصل، كما لا يخفى. وجريان البراءة إنّما هو بلحاظ الشك في وجوب العدل حتى يثبت التخيير.

وبعبارة أُخرى: تعلّق الوجوب بالأصل يقيني على أيّ حال إما تعييناً وإما تخييراً وإنّما الشك في جعل الوجوب للعدل. وهذا العلم الإجمالي ينحلّ إلى تعيّن وجوب الأصل والعلم به تفصيلاً، وإلى الشك البدوي في وجوب العدل. ويجري فيه الأصل النافي. فيتعيّن وجوب الأصل ويُنفى وجوب العدل. ومرجعه إلى أصالة التعيينية، كما قال النائيني رحمه الله.

حكم الدوران بين التعيين والتخيير في الحجّية

أمّا القسم الثاني وهو الدوران بين التعيين والتخيير في الحجّية، فمقتضى القاعدة فيه أيضاً التعيين؛ لأنّ احتمال التعيين في حجّية أحدهما موجب للشك في أصل حجّية محتمل التخيير. والشك في الحجّية مساوق لعدمها لما سبق من اعتبار انتهاء الحجّة إلى العلم ولو مع الواسطة. وذلك مثل ما لو احتُمل ترجيح أحد الخبرين المتعارضين دون الآخر. فان محتمل الترجيح متيقن الحجّية على أيّ حال، سواءٌ قلنا بتعيّن حجّية محتمل الترجيح، أو قلنا بالتخيير بينه وبين الخبر الآخر. وعليه فمحتمل الترجيح منجّزٌ قطعاً ولكن الخبر الآخر مشكوك التنجيز ولاريب في تعيّن متيقن التنجيز للحجّية.

وهذا مراد السيد الخوئي في تحرير ذلك ؛ حيث قال:

«و أمّا القسم الثاني وهو دوران الأمر بين التخيير والتعيين في الحجّية فيحكم فيه بالتعيين، لأنّ ما علم بحجيته المرددة بين كونها تعيينية أو تخييرية قاطع للعذر في مقام الامتثال ومبرئ للذمة بحسب مقام الظاهر يقيناً. وأمّا الطرف الآخر المحتمل كونه حجّة على نحو التخيير، فهو محكوم بعدم الحجّية عقلاً وشرعاً، لما عرفت في أول بحث حجّية الظن من أنّ الشك في الحجّية بحسب مقام الجعل مساوق للقطع بعدم الحجّية الفعلية، فكل ما شك في حجيته لشبهة حكمية أو موضوعية لا يصح الاعتماد عليه في مقام العمل. ولا يصح إسناد مؤداه إلى المولى في مقام الافتاء، فتكون النتيجة هي الحكم بالتعيين»[1].

حكم الدوران بين التعيين والتخيير في مقام الامتثال

وأمّا القسم الثالث، وهو الدوران بين التعيين والتخيير في مقام الامتثال لأجل التزاحم، فمقتضى القاعدة فيه أيضاً التعيين. وقد بيّنّا وجه ذلك مفصّلاً في تحقيق

(١) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٤٥٧.

قاعدة الأهمية في كتابنا «مباني الفقه الفعال».

وحاصله: أنّ العقل بعد احتمال تعيين أحد الواجبين لا يرى المؤمّن من العقاب المحتمل حاصلاً في الإتيان بغير محتمل التعيين، حيث يحتمل كونه هو المأمور به دون محتمل التخيير. وإنّما يرى حصول المؤمّن من العقاب المحتمل في الإتيان بمحتمل التعيين لاحتمال تعلّق الأمر به بخصوصه ولا يحتمل ذلك في محتمل التخيير. فتحصل أنّ الأقوى في الدوران بين التعيين والتخيير التعيين مطلقاً.

التطبيقات الفقهية

من التطبيقات الفقهية لقاعدة الدوران بين التعيين والتخيير وجوب تعيين محتمل الأعلمية للتقليد كما حكم به السيد في العروة[١] وعلّله السيد الحكيم بقوله: «فلا ينبغي التأمّل في تعيين محتمل الأعلمية للمرجعية للدوران بين التعيين والتخيير الذي يجب فيه عقلاً الأخذ بمحتمل التعيين»[٢].

حكم ما لو كان الماءُ كافياً لتطهير واحد من الثوب أو البدن

ومنها: ما لو كان كل واحد من بدنه وثوبه نجساً والماء الموجود يكفي لتطهير أحدهما.

فقد حكم السيد في العروة[٣] بالتخيير في صرف الماء لتطهير كل واحد منهما؛ حيث قال: «إذا كان كلّ من بدنه وثوبه نجساً، ولم يكن له من الماء إلّا ما يكفي أحدهما فلا يبعد التخيير».

ولكن أشكل عليه السيد الحكيم بقوله:

---

(١) العروة الوثقى: ج ١، ص ١٢.
(٢) مستمسك العروة: ج ١، ص ٤٠.
(٣) العروة الوثقى: ج ١، ص ٧٧.

«إن قلنا بوجوب الصلاة عارياً مع الانحصار، فلا ينبغي الاشكال في وجوب تطهير البدن ـ عملاً بمانعية النجاسة ـ لأنّه إذا طهر بدنه وصلى عارياً لم يصل في النجاسة، بخلاف ما لو طهر الثوب وصلى فيه لأنّه صلى وبدنه نجس قطعاً. أمّا بناء على وجوب الصلاة في الثوب رعاية لشرطية التستر و إن لزمت المخالفة لمانعية النجاسة، فلأجل أن النجاسة المأخوذة موضوعاً للمانعية ملحوظة بنحو الطبيعة السارية، فكما أنّ نجاسة البدن مانعة كذلك نجاسة الثوب، فيجب عليه رفع إحداهما مع الامكان، فيتخير بينهما.

إلّا أن يقال: نجاسة البدن مما يحتمل أولويتها في المانعية، فيدور الأمر بين التعيين والتخيير، والأصل يقتضي التعيين هنا، وإن قلنا بالتخيير إذا دار الواجب بين التعيين والتخيير، لأنّ الشك في المقام في السقوط للعلم بمانعية نجاسة البدن، والشك في كون العجز المفروض مسقطاً، بخلاف ذلك المقام، فان الشك فيه في الثبوت. ومن هذا يظهر وجوب تطهير البدن على كل من القولين»[1].

حكم ما لو دار أمر المصلّي بين الانتصاب والاستقلال

ومنها: ما لو دار الأمر بين الانتصاب وبين الاستقلال فحكموا بتقديم الانتصاب وترك الاستقلال، وقد ذكروا من الوجوه المعلّل بها لذلك قاعدة أصالة التعيينيّة عند الدوران بين التعيين والتخيير، كما أفتى بذلك السيد بقوله:

«لو دار الأمر بين ترك الانتصاب وترك الاستقلال، قُدِّم ترك الاستقلال ولو دار بين ترك الاستقلال وترك الاستقرار قدم الأوّل، فمراعاة الانتصاب

---

(١) مستمسك العروة: ج ١، ص ٥٥١ ـ ٥٥٢.

أولى من مراعاة الاستقلال والاستقرار، ومراعاة الاستقرار أولى من مراعاة الاستقلال».[١]

وعلّله السيد الحكيم بقوله:

«هذا ظاهر لو كان الانتصاب داخلاً في مفهوم القيام، لأنّه حينئذٍ يدور الأمر بين ترك القيام وترك الاستقلال. ومشكل لو بني على وجوبه في القيام، إذ حينئذٍ يكون كالاستقلال، وترجيح أحدهما على الآخر من غير مرجح ظاهر. اللّهم إلّا أن يحتمل تعينه ولا يحتمل تعين الاستقلال، فيدور الأمر بين التعيين والتخيير»[٢].

وقد وجّه الحكم بتقديم الاستقرار بقوله: «بل يتعيّن تقديم الاستقلال عليه، وكأن ما في المتن مبني على إطلاق أدلة الوجوب في الجميع، وأن الموارد المذكورة من قبيل الدوران بين التعيين والتخيير»[٣].

كفارة إفطار الصوم المردّد بين كونه من رمضان أو من قضائه

منها: كفارة الافطار بعد الزوال في الصوم المتردد بين كونه من رمضان أو من قضائه. فقد حكم السيد في العروة[٤] بجواز الاكتفاء بإطعام عشرة مساكين. وقد علّله السيد بأنه من قبيل الدوران بين التعيين والتخيير؛ حيث قال في تعليل ذلك:

«إذ الشك المذكور يوجب العلم إجمالاً بوجوب التصدق على عشرة مساكين تعييناً أو بوجوب الصدقة على ستين مسكيناً تخييراً بينه وبين العتق و صوم شهرين متتابعين، فالتصدق على عشرة مساكين مما يعلم بتعلق

---

(١) العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٨٧.
(٢ و٣) مستمسك العروة: ج ٦، ص ١١٥.
(٤) العروة الوثقى: ج ٢، ٣٨.

الطلب به المردد بين التعيين والتخيير. ولأجل ذلك يعلم بتحقق الامتثال به ويشك في وجوب الزائد عليه، فيرجع فيه إلى أصل البراءة»[١].

إلى غير ذلك من الفروع مما لا يُحصى. ونكتفي بذكر هذه النماذج.

الحمد لله أوّلاً وآخراً وصلواته على

محمد وآله عليهم السلام الطيّبين سرمداً. وقد حصل

الفراغ من تسويد مباحث القطع إلى آخر فروع العلم الإجمالي

يوم السبت من التاسع والعشرين شهر ربيع الثاني بسنة ١٤٣٠هق.

و إلى هنا قد تمّ بحول الله وقوّته ولطفه وعنايته الجزءُ السابع من

كتابنا «بدايع البحوث في علم الأُصول.

العبد الخجلان من ساحة ربّه الغفّار على أكبر السيفي المازندراني.

---

(١) مستمسك العروة: ج ٨ ص ٣٥٨.

الحجج العقلائية غير اللفظية

السيرة العقلائية:

أقسام الحجج العقلائية ومحلّ الكلام منها ٥

السيرة العقلائية تدخل في السنّة بإمضاء الشارع ٦

الشك في الإمضاء مساوق لعدم الإمضاء ٧

إمضائية السيرة لا تنافي ترتيب آثار الحجّية ٨

الأمارات الّتي لها جذورٌ في السيرة العقلائية ١٠

تمهيد وتقسيم ١٠

أمارية اليد ١١

خبر الثقة في سيرة العقلاء ١١

قول اللغوي ١٢

الحالة السابقة والشهرة ١٣

التطبيقات الفقهية:

حجّية خبر الثقة في دخول الوقت وتعيين القبلة ١٥

جواز تملُّك ما وجد في الأرض الخَرِبة ١٦

جواز التصرف في ملك الغير إذا دلّت قرائن على رضا المالك ١٦

وجوب أداءِ الحقوق الواجبة عند ظهور أمارات الموت ١٧

دليل ضمان اليد وقاعدة ما يضمن ١٨

الحجج العقلائية

تعريف الدليل العقلي وحجيته وأقسامه:

المنصة والتعريف ٢٣
أقسام الدليل العقلي ٢٤
حجّية العقل من منظر الكتاب والسنّة ٢٧
نطاق حجّية الدليل العقلي من منظر الكتاب ٢٨
حجية الدليل العقلي من منظر السنّة ٢٨
تنقيح كلام الشيخ الأعظم في المقام ٣١
محصّل الكلام في حجّية الدليل العقلي ٣٣

التطبيقات الفقهية:

مسألة دفع الضرر عن النفس ٣٥
اشتراط التدبير والعلم بالسياسة في قيادة الأُمّة ٣٦
وجوب الاجتناب في الشبهات المحصورة ٣٦
جواز تقليد كل واحد من المجتهدين المتساويين ٣٧
وجوب التقليد أو الاجتهاد أو الاحتياط ٣٧

مقدّمة الواجب:

تحرير محلّ النزاع ٤٠
المعنى المقصود من المقدّمة وذيها ومن الواجب ٤٠
المراد من الوجوب المضاف إلى المقدّمة ٤٢
منصّة هذه القاعدة وموضوع البحث فيها ٤٣
هذه القاعدة عقلية، لا لفظية ٤٥
مقتضى التحقيق في تعيين محلّ النزاع ٤٦
ثمرة القاعدة ٤٧

ما ذكره الشيخ الأعظم من الثمرات لهذه القاعدة ٤٩
مقتضى التحقيق في المقام ٥٠
هذه القاعدة أُصولية، لا فقهية ٥١
أقسام المقدّمة ٥٣
تحرير الآراء في مقدّمة الواجب ٥٥
مقتضى التحقيق في المقام ٥٧

التطبيقات الفقهية:

وجوب غسل مقدار زائدٍ عن موضع الوضوء ٦٠
وجوب تحصيل المُعين في الوضوء للمحتاج ٦١
لو انحصر ماءُ الوضوء بين المشتبهين بالنجس ٦١
وجوب أخذ الملقِّن للجاهل بالقراءة وحفر الحفيرة لذي الدمل ٦٢
وجوب ما يتمكّن بسببه من الصوم الواجب ٦٣
وجوب نقل المال المغصوب إلى مكانه السابق ٦٤

اجتماع الأمر والنهي:

تحرير محلّ النزاع ومفاد القاعدة ٦٥
نقد كلام صاحب الكفاية في المراد بالواحد ٦٦
العنوان والمعنون والمتعلق ٦٧
المراد من الاجتماع ٦٨
المراد من الواحد في نص القاعدة ٦٨
كلام المحقّق النائيني والمناقشة فيه ٦٨
المراد بالجواز ٧٠
نقد ما استظهره بعض المحقّقين ٧٠
الفرق بين اجتماع الأمر والنهي وبين التزاحم والتعارض ٧٢

اعتبار قيد المندوحة في محلّ النزاع ٧٣
مناقشة السيد الخوئى في اعتبار المندوحة وعدمها ٧٤
نقد كلام السيد الخوئى ومقتضى التحقيق ٧٥
منصّة القاعدة ٧٨
تنقيح الآراء وتعيين رأي المشهور في المسألة ٨٢
تعيين مصب الامتناع ٨٤
أدلّة امتناع الأمر والنهي ٨٥
أدلّة جواز الاجتماع ٨٨
ثمرة المسألة ٩٢

التطبيقات الفقهية :

فساد الصلاة المقتَصر فيها على إحدى سور العزائم ٩٤
بطلان الصلاة في المكان المغصوب ٩٤
حكم ترك جواب السلام حين الصلاة ٩٦
حكم الوضوء بالماء المضرّ والمغصوب ٩٨

المستقلات العقلية

التحسين والتقبيح العقليان:

تحرير محلّ النزاع وتنقيح محاور البحث ١٠١
معاني الحسن والقبح ١٠٢
منشأ إدراك العقل للحسن والقبح ١٠٣
المراد من ذاتية الحسن والقبح ١٠٤
مقتضى التحقيق في المقام ١٠٧

الملازمة العقلية :

الملازمة بين الشيء ولوازمه خارج عن محلّ الكلام ١٠٩

ما يمكن الاستدلال به بالملازمة بين حكم العقل والشرع..... ١١٠
تنقيح مواضع مهمّة من كلام الشيخ الأعظم..... ١١٠
مناقشات السيد الصدر وجواب الشيخ الأعظم عنها..... ١١٢
الوجوه المحتملة في كبرى: ما حكم به العقل حكم به الشرع..... ١١٥
تحرير محطّ الاستدلال بهذه الكبرى..... ١١٦
الكلام في عكس الكبرى المزبورة ١١٨
هل يجوز تعجيز النفس عن أداءِ التكليف ١٢١

التطبيقات الفقهية:

جواز تصرّف غير الوليفي مال اليتيم لو توقف حفظه عليه..... ١٢١
حرمة مدح غير المستحق له ١٢١
حرمة التعويل على الظنّ مع القدرة على تحصيل العلم ١٢١
حرمة التعبُّد بما شُكّ في مشروعيته ١٢٢
حرمة بيع المجسمة لغرض ترتيب آثار الصنميّة..... ١٢٢
حرمة الإعانة على الحرام..... ١٢٣
التعليل بحكم العقل لاستحباب النكاح ١٢٣
جواز ضرب اليتيم تأديباً وحرمته لغيره ١٢٤

قواعد أخرى عقلية:

قاعدتا:البراءة والاحتياط العقليتان..... ١٢٥
حق العبودية والمولوية ١٢٦
استصحاب حال العقل..... ١٢٦
التعريف ووجه التسمية..... ١٢٦
تنقيح كلمات فحول الأُصوليين..... ١٢٧

التطبيقات الفقهية:

لو شكّ في الاستطاعة أو في كفاية المال للنفقة ١٨٠
حكم الشك في حرمة الصيد لأجل الشبهة المفهومية ١٨٢
البراءة عن وجوب صلاة الوتر وعن الزائد من معقد الإجماع في ضمان
قيمة الدابّة ١٣٤
ضمان الربا المأخوذ إذا كان الآخذ جاهلا ١٣٤

قواعد في حجّية القطع

حجّية القطع ومنصته وخصوصياته:

حجّية العلم من منظر الكتاب والسنّة ١٣٩
تعريف الحجّة لغةً واصطلاحاً ١٤١
تعريف الحجّة عند مشهور الأُصوليين ١٤١
تعريف آخر للحجية في اصطلاح الأُصول ١٤٣
الأمارات والأُصول تشتركان مع القطع في المنجزية والمعذّرية ١٤٤
نقد التعريف المزبور ١٤٥
معنى حجّية القطع ١٤٦
المناقشة في توجيهات القوم لمنع اتصاف القطع بالحجة الأُصولية ١٤٧
مقتضى التحقيق في المقام ١٤٩
القطع الموضوعي يصح إطلاق الحجّة عليه ١٥٠

منصة القطع بين مصادر التشريع:

مبحث القطع مسألة أُصولية ١٥٣
مقتضى التحقيق كون مبحث القطع من المسائل الأُصولية ١٥٥
شبهات ودفوع ١٥٦

خصوصيات القطع المبحوث عنه في المقام ١٥٩
حجّية القطع قابلة للردع ١٦٢

أقسام القطع

تعريف القطع الطريقي والموضوعي والفرق بينهما ١٦٦
الفرق بين القطع الطريقي والموضوعي ١٦٩
حكم ما لو شك في طريقيّة القطع وموضوعيته ١٧٠
قطع القطّاع ١٧٢
إنكار صاحب الكفاية ما نصبه الشيخ إلى الأخباريين والمناقشة فيه ١٧٩
مناقشات الشيخ في كلام المحدّث البحراني والجواب عنها ١٨٢
تحقيق إلغاء اعتبار القطع ثبوتاً وإثباتاً ١٨٣
مقتضى التحقيق في المقام ١٨٧

التطبيقات الفقهية:

جواز الاكتفاء بغسل البدن المتنجّس مرّةً في الماءِ الجاري ١٩١
حكم المصلّي الجاهل ببعض آيات سورة الحمد ١٩٢
إلغاء الخصوصية عن الخمر في حرمته ١٩٣
جواز أداء الزكاة بدفع أيّ نقدٍ من النقود ١٩٤
خروج قابلية الأرض لصنع الظروف عن خصوصية المعدنية ١٩٥
انصراف الأمر بالاتمام والقصر إلى حال الأداء ١٩٦
لا دخل للفظ خاص في مفهوم الغناء ١٩٦
حرمة مقطوع الخمرية والنجاسة ١٩٧
منع القاضي عن العمل بعلمه في حقوق الله ١٩٧
عدم جواز الشهادة بالقطع عن غير حسٍّ ١٩٨
لو نذر التصدّق ما دام متيقّناً بحياة ولده ١٩٨

أحكام القطع وآثاره:

قيام الأمارات والأُصول في مقام القطع ٢٠٠
قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي الطريقي ٢٠١
قاعدة إناطة حجّية الأدلّة الشرعية بحصول العلم منها ٢٠٤
حكم القطع الذي من قبيل الجهل المركّب ٢٠٧
نظرة إلى كلمات الفقهاء ٢٠٩
مقتضى التحقيق في المقام ٢١٠
التطبيق الفقهي للجاهل القاصر والمقصر ٢١٤
حكم قطع الوسواسي ٢١٧

قاعدة قبح التجري:

هذه القاعدة أُصولية لا فقهية ٢٢٢
أدلة قبح التجري ومناقشة الشيخ ٢٢٤
مقتضى التحقيق في المقام ٢٢٦
استدلال السيد الخوئي لعدم حرمة التجرّي عقلاً ٢٢٧
المناقشة في استدلال السيد الخوئي ٢٢٩

التطبيقات الفقهية:

إذا وطأ الرجل زوجته الحائض فبان عدم حيضها ٢٣٣
حكم الدعا لطلب الحرام ٢٣٤
لو سافر بقصد الحرام فتبيّن عدم حرمته ٢٣٤
إذا تبيّن عدم غصبية مكان الصلاة ٢٣٦

ضروري الدين:

شبهة وإجابة في دخل اتفاق العامة في إثبات ضروري الدين ٢٣٨
وجه رجوع إنكار الضروري إلى تكذيب النبي صلى الله عليه وآله ٢٣٩

الفرق بين الإجماع المصطلح وبين اتفاق الفريقين وبين السنّة المتواترة ٢٣٩
حاصل الكلام في المقام..... ٢٤١

التطبيقات الفقهية :

وجوب تقليد غير المتمكن من الاجتهاد والاحتياط ٢٤٣
عدم مالكية الكافِر الحربي واشتراط الصيغة في النكاح ٢٤٣
بطلان التنجيم وما هو المقصود من التنجيم الباطل ٢٤٤
حرمة بعض أقسام السحر من ضروري الدين..... ٢٤٧
نجاسة الدم..... ٢٤٨
حرمة القمار والرشوة واستعمال الملاهي..... ٣٣٨

قواعد في العلم الإجمالي

التعريف والمنصّة والاعتبار:

منصّة مسألة العلم الإجمالي..... ٢٥٣
تحرير محلّ النزاع..... ٢٥٤
حقيقة العلم الإجمالي ٢٥٥
صور العلم الإجمالي..... ٢٥٦
محصّل الكلام ٢٥٨

بحوث العلم الإجمالي:

هل يُجزي الامتثال الإجمالي عن الامتثال التفصيلي..... ٢٦١
تحرير كلام الشيخ الأعظم..... ٢٦١
تحرير كلام المحقق النائيني..... ٢٦٣
مناقشة السيد الحكيم ومقتضى التحقيق ٢٦٥
هل يُقدّم الظنّ التفصيلي المعتبر على العلم الإجمالي؟..... ٢٦٧
خلاصة الكلام ٢٦٨

التطبيقات الفقهية:

حكم الصلاة في الثوبين المشتبهين مع وجود ثوب طاهر ٢٧١
حكم ما لو دار حكم فعل بين الواجب الحرام وبين غير الحرام ٢٧٣
حكم الرجوع عن احتياط الأعلم إلى من هو دونه ٢٧٣
حكم اشتباه البول بالمني مع التمكن من الفحص ٢٧٤

انحلال العلم الإجمالي:

تنقيح المسألة ٢٧٦
أسباب انحلال العلم الإجمالي ٢٧٦
مقتضى التحقيق في المقام ٢٨٠
يعتبر كون الخروج عن محلّ الابتلاء قبل حدوث علم الإجمالي أو حينه ٢٨٢

التطبيقات الفقهية :

حكم ما لو نسيت ذات العادة عادتها ٢٨٦
لو وقعت النجاسة في أحد ما يعين عُلِم نجاسة أحدهما ٢٨٨
حكم اقتداء المأموم بأحد ثلاثةٍ إذا علم بجنابة واحد أو اثنين منهم ٢٨٩
لو علم المصلّي بعد الفراغ أنّه شكَّ في أثناء الصلاة أو احتمل بعض الوجوه المبطلة . ٢٨٩
لو شك المسافر في كون مقصده مسافة شرعية ٢٩٠
لو كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء ٢٩١
لو دار الجنابة بين شخصين ٢٩٢

حكم المخالفة الالتزامية :

تنبيهات في تنقيح محلّ النزاع ٢٩٤
استدلال الشيخ لجواز المخالفة الالتزامية ٢٩٥
المناقشة في كلام الشيخ ٢٩٨
كلام صاحب الكفاية والمناقشة فيه ٢٩٨
كلام المحقق العراقي والمناقشة فيه ٢٩٩

تطبيق فقهي:

إذا شك المصلّي في الطهارة بعد الفراغ..... ٣٠٣

حكم المخالفة العملية:

حرمة المخالفة القطعية ٣٠٥
نفي التفصيل بين الشبهات الوجوبية والتحريمية بالنسبة إلى الموافقة القطعية..... ٣٠٧
وجوب الموافقة القطعية ٣٠٨
التفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية في وجوب الموافقة القطعية..... ٣١٠
تقريب الاستدلال للتفصيل المزبور..... ٣١٠
بيان السرّ في نفي الفرق بين الشبهات الوجوبية والتحريمة..... ٣١٣
سرّ التفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية..... ٣١٤
ما استُدلّ به للتفصيل بين الشبهات الوجوبية والتحريمية والمناقشة فيه..... ٣١٥
نفي السيد الخوئى الملازمة بين المرتبتين والمناقشة فيه ٣١٦
محصّل الكلام ومقتضى التحقيق..... ٣١٧

التطبيقات الفقهية:

وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهات المحصورة ٣٢٠
حكم السجدة على أحد أطراف الشبهة المحصورة..... ٣٢١
هل يجب الاجتناب عن ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة؟ ٣٢٤
حكم الدم المنجمد تحت الأظفار ٣٢٦
حكم ما لو شك في إحاطة الشعر بالوجه..... ٣٢٧
لو صلّ الصلاتين ثم علم بحدوث حدث بعد أحد الوضوئين..... ٣٢٨
حكم اقتداء من دارت الجنابة بينه وبين الامام ٣٢٨
حكم صلاة من له ثوبان مشتبهان بالنجس..... ٣٢٩
لو تزوّج بالأُختين مع الجهل بتاريخ العقدين..... ٣٣١
جريان الأُصول النافية في أطراف العلم الإجمالي..... ٣٣٣

التطبيقات الفقهية:

وجوب الاحتياط على غير المجتهد والمقلّد ٣٣٤

حكم اشتباه القبلة عند البول ٣٥٥

لو علم إجمالاً بعد الصلاة بطلان وضوئه أو صلاته ٣٦٣

الشبهة المحصورة وغير المحصورة:

تنقيح الآراء في الشبهة المحصورة وغير المحصورة ٣٣٧

محصّل الكلام في مقتضى التحقيق ٣٤٣

تنقيح حكم الشبهات المحصورة وغير المحصورة ٣٤٣

أدلة عدم الاجتناب في الشبهات غير المحصورة ٣٤٤

التنبيه على نكتتين ٣٤٦

التطبيقات الفقهية :

لو اشتبه إناءٌ نجس أو مغصوب بين ألف إناءٍ ٣٤٨

قاعدة الدوران بين المحذورين:

تحرير محلّ النزاع ٢٥٢

كلام المحقق الخراساني في دوران الأمر بين المحذورين في التوصليات ٣٥٣

مناقشات السيد الخوئي في أقوال المقام ٣٥٤

إذا كان أحد الطرفين في الدوران بين المحذورين محتمل الأهمية ٣٥٧

الدوران بين المحذورين في التعبديات مع وحدة الواقعة ٣٥٩

حكم الدوران بين المحذورين في العبادات الضمنيّة ٣٦١

الدوران بين المحذورين مع تعدد الواقعة ٣٦٣

الدوران بين المحذورين في الأفراد الطولية ٣٦٤

التطبيقات الفقهية:

إذا كان عنده ماءٌ وتراب علم بغصبية أحدهما ٣٦٦

إذا لم يتمكن المحبوس من تعيين شهر رمضان ٣٦٧
مسألة تغسيل الخنثى ٣٦٨
إذا اشتبه ترابان بالمباح والمغصوب ٣٦٩

قاعدة الدوران بين الأقلّ والأكثر:

منشأ الشك وتحرير محلّ النزاع ٣٧٠
حكم الأقلّ والأكثر الارتباطيين في الأجزاء الخارجية ٣٧٢
مناقشة صاحب الكفاية ٣٧٣
حكم الأقلّ والأكثر الارتباطيين في الأجزاء التحليلية ٣٧٥
الاستدلال للاشتغال في الأقلّ والأكثر الارتباطيين ومناقشته ٣٧٦

التطبيقات الفقهية:

إذا شك المغتسل في موضع من البدن أنّه من الظاهر أو الباطن ٣٧٩
لو تردّد القراءة المسموعة بين الأقلّ والأكثر ٣٨٠
لو دار الصوم الفائت من رمضان بين أيام ٣٨٠
لو تردّد ما في ذمّة الميت بين الأقلّ والأكثر ٣٨١

قاعدة الدوران بين التعيين والتخيير:

تحرير محلّ النزاع وما يعتبر فيها ٣٨٢
لو عُلم بوجوب فعل وشُك في كون فعل آخر عدلاً له ٣٨٣
حكم الدوران بين التعيين والتخيير في الحجّية ٣٨٨
حكم الدوران بين التعيين والتخيير في مقام الامتثال ٣٨٨

التطبيقات الفقهية:

حكم ما لو كان الماء كافياً لتطهير واحد من الثوب أو البدن ٣٨٩
حكم ما لو دار أمر المصلّي بين الانتصاب والاستقلال ٣٩٠
كفارة إفطار الصوم المردّد بين كونه من رمضان أو من قضائه ٣٩١

منابع الكتاب

أُصول الفقه: للمظفر / مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان

أُصول الكافي: للكليني / دارالكتب الاسلاميّة

الاقتصاد / للشيخ الطوسي / المكتبة المرتضوية

الاجتهاد والتقليد / للسيد الامام الخميني / مؤسسة نشر آثار الامام الخميني

بحار الأنوار / للعلّامة المجلسي / مؤسسة الوفاء

تذكرة الفقهاء: للحلي / مكتبة الرضوية لاحياء آثار الجعفرية

التذكرة بأصول الفقه: للشيخ المفيد / طبع المؤتمر العالمي

التنقيح: للخوئي / مكتبة العلمية

الحدائق الناضرة: للبحراني / طبع جماعة المدرسين

حاشية المكاسب: لليزدي / مطبعة ستارة

جامع المقاصد: للكركي / طبع آل البيت عليهم السلام

جواهر الكلام: للنجفي / دار احياء التراث العربي بيروت

الدروس: للشهيد الأوّل / طبع جماعة المدرسين

دروس في مسائل علم الأُصول : للشهيد الصدر / مطبعة إسماعيليان

الذكرى: للشهيد الأوّل / الطبع الحجري

الرسائل: للامام الخميني / مكتبة الداوري

الرسائل الفقهية: للبهبهاني / مؤسسة العلامة البهبهاني

شرح العروة الوثقى: للسيد الشهيد الصدر / مطبعة إسماعيليان

عدة الأُصول: للشيخ الطوسي / طبع مكتبة ستارة

العروة الوثقى / للسيد اليزدي / طبع جماعة المدرسين

فرائد الأُصول : للأنصاري / طبع مجمع الإسلامي
فوائد الأُصول : للنائيني / طبع جماعة المدرسين
الفوائد الحائرية: للبهبهاني / مجمع الفكر الإسلامي
القواعد والفوائد: للشهيد الثاني / منشورات مكتبة المفيد
الكافي / للكليني / مطبعة الحيدري
كتاب النكاح / للسيد الخوئي / مطبعة الأداب في النجف الأشرف
كتاب الحج / للسيد الخوئي / المطبعة العلمية، قم
كتاب الخمس / للسيد الخوئي / المطبعة العلمية، قم
كتاب الصلاة / للسيد الخوئي المطبعة العلمية، قم
كتاب الطهارة للسيد الخوئي / المطبعة العلمية، قم
كتاب الصلاة: للكاظمي / طبع جماعة المدرسين
كتاب الطهارة: للامام الخميني / مكتبة الداوري
كتاب النكاح: للشيخ الأعظم / طبع المؤتمر العالمي
كتاب البيع: للامام الخميني / مؤسسة نشر الآثار
كفاية الأُصول : للآخوند / طبع الاسلامية (حجرى)
كمال الدين / للشيخ الصدوق / مؤسسة الأعلمي، بيروت
لمحات الأُصول : للامام الخميني / مؤسسة نشر الآثار
مدارك الأحكام: للعاملي / مؤسسة آل البيت عليهم السلام
مقالات الأُصول : للعراقي / طبع مجمع الفكر الإسلامي
مطارح الأنظار: للأنصاري / طبع مجمع الفكر الإسلامي
مستند العروة: للخوئي / مكتبة العلمية، قم
مسالك الأفهام: للشهيد الثاني / مكتبة آل البيت عليهم السلام
مناهج الوصول: للامام الخميني / موسسة نشر آثار الامام قدس سره
معالم الدين: لحسن بن الشهيد الثاني / المنشورات الاسلامية

معارج الأُصول : للمحقّق الحلّي / مؤسسة الامام علي عليه السلام
المكاسب: للشيخ الأعظم / مطبعة اطلاعات
المهذب البارع: لابن فهد الحلّي / طبع جماعة المدرسين
مصباح الفقاهة: للخوئي / دارالهادي بيروت
مصباح الأُصول : للسيد الخوئي / مطبعة النجف
مباني الفقه الفعال / للشيخ على أكبر السيفي المازندراني / جماعة المدرسين
المكاسب المحرّمة / للسيد الامام الخميني / مؤسسة نشر آثار الامام الخميني
مستمسك العروة: للسيد الحكيم / دار احياء التراث العربي بيروت
المعتبر: للمحقق الحلي / مدرسة الامام أميرالمؤمنين عليه السلام
المعتمد: للسيد الخوئي / مطبعة العلمية
مقائيس اللغة: لابن فارس / دفتر تبليغات اسلامي
المحاسن / لأحمد بن محمد خالد البرقي / دار الكتب الاسلامية
المبسوط / للشيخ الطوسي / المكتبة المرتضوية
المجموعة الكاملة / للسيد الشهيد الصدر / دار التعارف، بيروت.
المحاضرات: للخوئي / مطبعة الصدر
النهاية: للشيخ الطوسي / طبع بيروت منشورات قدس
نهاية الأحكام: للعلاّمة الحلّي / مؤسسة إسماعيليان
نهاية الأُصول: للمنتظري / منشورات التفكّر
نهاية الأفكار: للعراقي / طبع جماعة المدرسين
نهاية الوصول: للعلّامة الحلّي / مؤسسة الامام الصادق عليه السلام
نهج الفقاهة: للسيد الحكيم / انتشارات ٢٢ بهمن
الوافية: للفاضل التوني / مجمع الفكر الإسلامي
وسائل الشيعة: للحرّ العاملي / دار احياءالتراب العربى،بيروت
هداية المسترشدين / للشيخ محمد تقي / جماعة المدرسين