

أوضح المقول

في

علم الأصول



# أوضح المقول في علم الأصول

تأليف

الشيخ حسن الرميبي المجادلي العاملي

الأصول العملية

١٤٣٤ - ١٤٣٥ هـ

(المجلد الخامس)

الحوزة العلمية

معهد الإمام الرضا عليه السلام



## المقصد السابع الأصول العمليّة

وفيه فصول:

- الفصل الأوّل: أصالة البراءة (الشكّ في التكليف).  
وخاتمة في أصالة التخيير.
- الفصل الثاني: أصالة الاشتغال (الشكّ في المكلف به).  
وفيه قاعدة الميسور
- الفصل الثالث: خاتمة في شرائط الأصول العلمية.
- الفصل الرابع: قاعدة لا ضرر.



## الفصل الأوّل

# أصالة البراءة (الشك في التكليف)

وفيه أمور:

- تمهيد
- الأمر الأوّل: مجرى البراءة.
- الأمر الثاني: الاستدلال على البراءة بالأدلة الأربعة.
- الأمر الرابع: تنبيهات البراءة.
- الأمر الخامس: خاتمة في أصالة التخيير.





## تمهيد

قال صاحب الكفاية: «وهي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل ممّا دلّ عليه حكم العقل أو عموم النقل . . . إلخ». قد ذكرنا في أكثر من مناسبة معنى الأصل العملي الشرعي والعقلي، وبيّنا الفرق بينه وبين الأمانة، إلا أنه لا بدّ من بيان الفرق بينهما هنا ولو على نحو الاجمال، لكي يكون الإنسان على بصيرة من أمره.

أقول: ينبغي التنبيه على أمرين قبل بيان الفرق بينهما:

الأوّل: إنّ الشك في الشيء قد يؤخذ موضوعاً للحكم الواقعي؛ كالشك في عدد ركعات الصلاة، ففي موثقة عمار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال له: «يا عمّار، أجمع لك السهو كلّ في كلمتين، متى ما شككت فخذ بالأكثر، فإذا سلمت فأتمّ ما ظننت أنك نقصت»<sup>(١)</sup>، حيث أوجب الشك تبدّل الحكم الواقعي إلى الركعات المنفصلة.

والمراد بالسهو في الموثقة هو الشك.

وقد يؤخذ الشك موضوعاً للحكم الظاهري، كالشك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، حيث إنّ موضوع الظاهري الذي هو أصل البراءة هنا، وكالشك في حرمة شرب التتن، ونحو ذلك.

(١) وسائل الشيعة، باب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١.

الثاني : إنّ المراد من الشكّ المبحوث عنه هنا ليس خصوص ما تساوى طرفاه المقابل للظنّ والوهم، بل المراد منه ما يشمل الوهم والظنّ غير المعترف شرعاً، فإنّ الأحكام المذكورة فيما بعد مترتبة على الجهل بالواقع وعدم انكشافه لا وجداناً ولا تعبداً.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ الأمانة ما كانت لها جهة كشف وحكاية عن الواقع، ويكون مفادها عبارة عن نفس الحكم الواقعي.

والأصل العملي ما ليس له جهة كشف وحكاية عن الواقع؛ كالبراءة والاحتياط والتخير، أو كان له جهة كشف وحكاية، ولكن الشارع لم يعتبره من هذه الجهة، وذلك كالأستصحاب.

وحاصل الفرق بين الأمانة والأستصحاب هو أنّ دليل الأمانة متكفل لنفي الشكّ وإلغاء احتمال الخلاف، بخلاف دليل الأستصحاب - لا تنقض اليقين بالشكّ - حيث إنّ ناظر إلى إبقاء اليقين السابق مع حفظ أصل الشكّ والاحتمال، ومن هذه الجهة يكون الأستصحاب برزخاً بين الأصول وبين الأمارات، فإنّه من جهة انخفاض الشكّ والاحتمال في موضوعه كان شبيهاً بالأصول، وتقدم عليه الأمارات بنحو الحكومة. ومن جهة اقتضائه لبقاء اليقين السابق كان شبيهاً بالأمارات، ويُقدم على سائر الأصول الشرعية والعقلية، ويقوم أيضاً مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الطريقة، كما تقدم.

ومن هنا، جاز للشاهد أن يشهد بالملكية الفعلية بمقتضى الأستصحاب، ويفتي المجتهد على طبق ذلك.

نعم، لا يجوز له أن يحكم بالأستصحاب، لأنّ الحاكم الشرعي في مقام القضاء وفصل الخصومة له موازين خاصة، وهي اليقينة واليمين والإقرار

وليس الاستصحاب منها، وهذا بخلاف مقام الإفتاء، فإنه يفتي بمقتضى خبر الواحد والاستصحاب ونحوهما من الأدلة.

ثم إن هناك فرقاً آخر بين الأمانة والأصل العملي ذكرناه سابقاً أيضاً. وحاصله: إن الأمانة وإن كان موردها الجهل بالواقع، إلا أنه لم يؤخذ الشك والجهل في لسان دليلها. وهذا بخلاف الأصل العملي، فإن الشك قد أخذ في لسان دليله، كما في قوله عليه السلام في موثقة عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر، فإذا علمت فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك»<sup>(١)</sup> وكذا غيرها من الروايات.

ومن هنا، كانت الأمانة حاکمة على الأصل العملي، حيث يكون دليلها رافعاً لموضوع الأصل العملي تعبداً، فإنه بمقتضى تتميم الكشف وإلغاء احتمال الخلاف يثبت العلم التعبدي بالواقع، وبه يرتفع الشك المأخوذ في الأصل ارتفاعاً تعبدياً لا حقيقياً.

وعليه، فلا مجال للأصل العملي في مورد الأمانة.

وبالجملة، فإنه لا تنافي بين الأمارات والأصول، فإنه ليس في باب الأمارات حكم مجعول من الوجوب والحرمة حتى يضاد الوظيفة المجعولة لحال الشك، بل ليس المجعول في باب الأمارات إلا الطريقية والوسطية في الإثبات وكونها محرزة المؤدى.

والخلاصة: إنه لا نعني بالحكومة إلا ما كانت رافعة لموضوع الآخر رافعاً تعبدياً، أي ببركة ثبوت المتعبد به ارتفع موضوع الآخر.

بخلاف الورود، الذي هو عبارة عن رافعية أحد الدليلين لموضوع

(١) وسائل الشيعة، باب ٣٧ من أبواب النجاسات، ح ٤.

الآخر رفعاً وجدانياً ولكن بعناية التعبد به، بحيث ارتفع موضوع الآخر بنفس التعبد بالدليل لا بثبوت المتعبد به. وهذا هو الفارق بين الحكومة والورود، وهو بخلاف التخصص الرجوع إلى خروج فرد عن موضوع الآخر تكويناً بلا عناية تعبد في البين، نظير خروج الجاهل عن موضوع العالم المحكوم بوجود إكرامه.

وذكرنا سابقاً، أنّ هناك قسماً آخر للحكومة، وهو ما كان الحاكم ناظراً إلى موضوع الآخر موسعاً له أو مضيقاً، وليس رافعاً له، وسيأتي - إن شاء الله تعالى - المزيد من التوضيح في الأبحاث الآتية.

ثمّ إنّ قوله رَحِمَهُ اللهُ: «وهي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل»، إشارة إلى أنّ الأصول العملية لا تقع في طريق الاستنباط، لعدم انطباق ضابط المسألة الأصولية عليها حتى تكون من المسائل الأصولية العملية، إذ ليست الأصول العملية إلا وظائف للجاهل بالحكم الشرعي الواقعي من دون أن تقع في طريق الاستنباط ليستنتج منها حكم كلي فرعي.

ومن هنا، احتجنا إلى إدراجها في المسائل الأصولية إلى قوله رَحِمَهُ اللهُ: «وهي التي ينتهي إليها المجتهد... هذا».

وقد ذكرنا في مبحث تعريف علم الأصول أربعة فوارق بين المسألة الأصولية والقاعدة الفقهية، فراجعها فإنها مهمة.

وقد اتضح بما ذكرنا، أنّه لا يجوز إعمال الوظيفة المقررة لحال الشك إلا بعد الفحص واليأس عن وجود أمانة على أحد طرفي الشك، لماعرفت من أنّ الأمارات حاكمة على الأصول، فلا يجوز الاعتماد على الأصول مع احتمال وجود أمانة في مورد الشك إلا بعد الفحص واليأس عن الظفر

بالأمانة، وسيأتي - إن شاء الله تعالى - المزيد من التوضيح حول هذه المسألة، فهل الفحص وعدم العثور على الأمانة مقتضى لصحة العمل بالأصل العملي أم لا؟

ثم إنَّ الأصول العملية التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الدليل هي الأصول العملية الجارية في الشبهات الحكمية، وأمّا الأصول الجارية في الشبهات الموضوعية، فهي ممّا لا ينتهي إليها المجتهد، وذلك للعلم بالحكم الشرعي الكلي، فيجوز للمقلّد إجرائها أيضاً، كالشكّ في طهارة الماء الموجود في هذا الإناء مع عدم العلم بحالته السابقة، فإنّه يحكم المقلّد بطهارته أيضاً.

ولا يخفى عليك أيضاً، أنّ الأصول العملية الجارية في حال الشكّ على قسمين:

الأوّل: ما يختصّ بالشبهات الخارجية، كأصالة الصّحة، وقاعدة الفراغ، وقاعدة التجاوز.

الثاني: ما يعمّ الشبهات الحكمية، وهي غيرها من باقي الأصول العملية.

قال صاحب الكفاية: «والمهم منها أربعة... الخ» وهي الاستصحاب والتخيير والبراءة والاحتياط.

ثمّ إنّّه قد اختلفت كلمات الأعلام في تشخيص مجاريها.

وأفضل ما يمكن أن يقال فيها: إنّ الشكّ إمّا يلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا. وعلى الثاني، إمّا أن لا يعلم بالتكليف أصلاً ولو بجنسه، وإمّا أن يعلم. وعلى الثاني، إمّا أن يمكن فيه الاحتياط، وإمّا لا.

فالأوّل مجرى الاستصحاب، والثاني مجرى البراءة، والثالث مجرى

الاحتياط (كما في مورد دوران الأمر بين القصر والتمام)، والرابع مجرى التخيير (كما في دوران الأمر بين المحذورين).

وإنما قيّدنا مجرى الاستصحاب بلحاظ الحالة السابقة ولم نكتفِ بمجرد وجودها، فإنّ مجرد وجودها بلا لحاظها لا يكفي في كونها مجرى الاستصحاب، إذ هناك من ينكر اعتبار الاستصحاب كلية، أو في خصوص الأحكام الكلية، أو في خصوص الشكّ في المقتضي على القول بالتفصيل بين الشكّ في المقتضي والشكّ في الرفع في جريان الاستصحاب.

وبالجملة، فالمنكر يدّعي أنّ وجود الحالة السابقة كعدمها لا يكون مجرى الاستصحاب، وهذا بخلاف ما إذا لوحظت فيه الحالة السابقة، فإنّ لحاظها إنّما يكون لأجل جريان الاستصحاب، ويكون الشكّ الملحوظ فيه الحالة السابقة مجرى للاستصحاب على جميع الأقوال.

ولا يخفى، أنّ الحصر في مجاري الأصول، إنّما يكون عقلياً لدورانه بين النفي والإثبات.

وأما حصر الأصول في الأربع، فليس بعقلي، لإمكان أن يكون هناك أصل آخر وراء هذه الأصول الأربعة، كما إذا قال المولى: إذا شككت بين الوجوب والإباحة فابني على الاستحباب، أو إذا دار الأمر بين الحرمة والإباحة فابني على الكراهة مثلاً.

### هل أصالة الطهارة من الأصول العملية؟

قال صاحب الكفاية: «فإن مثل قاعدة الطهارة فيما اشتبه طهارته بالشبهة الحكمية وإن كان ممّا ينتهي إليها فيما لا حجّة على طهارته ولا على نجاسته، إلا أن البحث عنها ليس بمهم... إلخ».

توضيحه: أشار بذلك إلى الوجه في عدم تعرّض الأصوليون لقاعدة

الطهارة في علم الأصول، مع أنّ الأصول العملية الجارية في الشبهات الحكمية لا تنحصر بالأصول العملية الأربعة المتقدمة، بل تشمل قاعدة الطهارة الجارية في الشبهة الحكمية، فعند الشك في نجاسة شيء وطهارته، كالعصير العنبي بعد الغليان، وكعرق الجنب من الحرام، وعرق الإبل الجلال ونحوها، تجري فيها أصالة الطهارة، ويحكم بطهارة تلك الأمور.

وقد ذكر صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ وجهين لعدم تعرّض الأصوليين لها:

الوجه الأوّل: إنّ تلك الأصول العملية الأربعة هي محلّ خلاف بين الأعلام، ويحتاج تنقيح مجاريها إلى إطالة الكلام، فتعرّضوا لها، بخلاف قاعدة الطهارة الجارية في الشبهة الحكمية، فإنّها جارية بلا كلام من غير حاجة إلى مزيد النقض والإبرام، فلم يتعرّضوا لها.

أقول: إنّ هذا الوجه متين لا غبار عليه، بل هو السبب الوحيد في عدم تعرّضهم لها، وقد وافق جملة من الأعلام ما ذكره صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ:

منهم السيد أبو القاسم الخوئي رَحِمَهُ اللهُ حيث قال: «فتحصل أنّ البحث عن أصالة الطهارة من المسائل الأصولية، والوجه في عدم التعرض له في علم الأصول هو ما ذكرناه من كونها من الأمور المسلّمة التي لا نزاع فيها ولا خلاف». انتهى.

وفيه: أنّ هذا الكلام منه رَحِمَهُ اللهُ ينافي ما ذكره في تعريف علم الأصول، حيث أخرج حجّة الظواهر عن مسائل علم الأصول، لكونها مسلّمة لا نزاع فيها، فإذا كان عدم النزاع في المسألة يخرجها عن كونها أصولية، فلماذا لم يخرج أصالة الطهارة التي لا نزاع فيها، وإذا كان التسالم بينهم لا يخرجها عن كونها أصولية، فلماذا أخرج حجّة الظواهر عن مسائل علم الأصول.

الوجه الثاني الذي ذكره صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: هو أنّ أصالة الطهارة

مختصة ببعض الأبواب - أي باب الطهارة والنجاسة - بخلاف الأصول العملية الأربعة، فإنّها تجري في جميع أبواب الفقه من الطهارة إلى الديّات. وفيه: أنّ هذا الوجه غير تام، إذ لا يشترط في المسألة الأصولية أن تكون جارية في جميع أبواب الفقه، وإلاّ لخرجت جملة من المسائل الأصولية عن علم الأصول، منها: مسألة النهي عن العبادة يقتضي الفساد أو لا يقتضي، فإنّها لا تجري في المعاملات، بل هي مختصة بالعبادات.

هذا وحكي عن الشيخ الأعظم رحمته الله أنّ الوجه لعدم التعرّض لأصالة الطهارة هو أنّها راجعة إلى البراءة.

ويرد عليه: أنّ البراءة أصل نافٍ في التكليف وللأجزاء أو الشرائط، وليس مثبتاً، مع أنّ أصالة الطهارة تجري لإحراز الشرط وموضوع التكليف، مثل طهارة ماء الوضوء وطهارة لباس المصلي.

وهذا الإيراد، يختص بأصل الطهارة الجاري في الشبهات الحكمية الكلية، وأمّا الجاري في الشبهة الموضوعية، فلا مجال فيها للإشكال كسائر الأصول الجارية في الشبهات الموضوعية، مثل أصالة الصّحة وقاعدة الفراغ والتجاوز وأصالة الفراغ، وذلك لأنّ الأصول الجارية في الشبهات الموضوعية ليست من الأصول العملية، ولا من شأن الأصولي البحث عنها، بل هي من المسائل الفرعية التي يكون البحث عنها من شأن الفقيه والله العالم.

بقي الكلام في أنّ البحث عن مسألة كون الأصل في الأشياء الحظر أو الإباحة هل يغني عن البحث عن مسألة البراءة والاشتغال أم لا؟

والإنصاف: أنّه لا يغني، بل كلّ منهما مسألة مستقلة، لأنّ البحث عن مسألة الحظر والإباحة ناظر إلى حكم الأشياء قبل ورود البيان من الشارع،



والبحث عن البراءة والاشتغال بعد ورود البيان، بمعنى أنّ البحث عن مسألة الحظر والإباحة إنّما هو بلحاظ ما يستقلّ به العقل مع قطع النظر عن ورود البيان من الشارع في حكم الأشياء. والبحث عن البراءة والاشتغال إنّما يكون بعد لحاظ ما ورد من الشارع في حكم الأشياء.

أضف إلى ذلك، أنّ البحث عن الحظر والإباحة راجع إلى جواز الانتفاع بالأعيان الخارجية من حيث كونه تصرفاً في ملك الله تعالى وسلطانه، والبحث عن البراءة والاشتغال راجع إلى المنع والترخيص في فعل المكلف من حيث أنّه فعله، وإن لم يكن له تعلّق بالأعيان الخارجية، كالتغني.

أضف إلى ذلك، أنّه لا تلازم بين المسألتين في الحكم أيضاً، حيث إنّه يمكن اختيار الاحتياط في فرض اختيار الإباحة في تلك المسألة، كما يمكن العكس. والله العالم.

## الأمر الأوّل مجري البراءة

قال صاحب الكفاية : «لو شك في وجوب شيء أو حرمة ولم تنهض عليه حجّة جاز شرعاً وعقلاً ترك الأوّل وفعل الثاني، وكان مأموناً من عقوبة مخالفته كان عدم نهوض الحجّة لأجل فقدان النص أو اجماله واحتماله الكراهة أو الاستحباب، أو تعارضه فيما لم يثبت بينهما ترجيح بناءً على التوقف في مسألة تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح في البين . . . الخ» .  
قد عرفت أنّ مجرى البراءة هو الشكّ في التكليف .  
وقد عقد الشيخ الأعظم رحمته الله لكل من الشبهة التحريمية والوجوبية مسائل ثلاث :

الأولى ما إذا كان منشأ الشك فيهما فقدان النص .

الثانية ما إذا كان منشؤه تعارض النصين .

الثالثة ما إذا كان منشؤه إجمال الدليل .

وأضاف لكلّ من الشبهة التحريمية والوجوبية مسألة حكم الشك في الموضوع الخارجي .

قال رحمته الله ما لفظه : «ثمّ إنّ متعلّق التكليف المشكوك : إمّا أن يكون فعلاً كلياً متعلقاً للحكم الشرعي الكلي، كشرب التتن المشكوك في حرمة، والدعاء عند رؤية الهلال المشكوك في وجوبه . وإمّا أن يكون فعلاً جزئياً متعلقاً للحكم الجزئي، كشرب هذا المايح المحتمل كونه خمرا .

ومنشأ الشك في القسم الثاني: اشتباه الأمور الخارجية .

ومنشؤه في الأول: إمّا أن يكون عدم النص في المسألة، كمسألة شرب التتن، وإمّا أن يكون إجمال النصّ، كدوران الأمر في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَظْهَرَ﴾<sup>(١)</sup> بين التشديد والتخفيف مثلاً، وإمّا أن يكون تعارض النصين، ومنه الآية بناءً على تواتر القراءات . . .

إلى أن قال: فالمطلب الأول فيما دار الأمر فيه بين الحرمة وغير الوجوب . . .

ثمّ قال: وقد عرفت أنّ متعلق الشك تارةً: الواقعة الكلية كشرب التتن، ومنشأ الشك فيه عدم النصّ، أو إجماله، أو تعارضه. وأخرى: الواقعة الجزئية فهنا أربع مسائل».

ثمّ ذكر أيضاً للشبهة الوجوبية أربع مسائل فيكون مجموع الأقسام ثمانية. وأمّا صاحب الكفاية، فقد جعل البحث عاماً لمطلق الشك في التكليف الجامع بين جميع الأقسام المذكورة.

وعليه، فلم يعقد للبراءة سوى مسألة واحدة جمع فيها بين الشبهة الوجوبية والتحريمية جميعاً.

قال في حاشيته على الكفاية ما لفظه: «لا يخفى أنّ جمع الوجوب والحرمة في فصل، وعدم عقد فصل لكلّ منهما على حدة، وكذا جمع فقد النصّ وإجماله في عنوان عدم الحجّة، إنّما هو لأجل عدم الحاجة إلى ذلك، بعد الاتحاد فيما هو الملاك، وما هو العمدة من الدليل على المهم، واختصاص بعض شقوق المسألة بدليل أو بقول، لا يوجب تخصيصه بعنوان على حدة.

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٢٢.

وأما ما تعارض فيه النصان فهو خارج عن موارد الأصول العملية المقررة للشاك على التحقيق فيه من الترجيح أو التخيير، كما أنه داخل فيما لا حجة فيه - بناءً على سقوط النصين عن الحجية - وأما الشبهة الموضوعية فلا مساس لها بالمسائل الأصولية، بل فقهية، فلا وجه لبيان حكمها في الأصول إلا استطراداً فلا تغفل». انتهى

أقول: ما ذكره صاحب الكفاية أفضل بكثير مما ذكره الشيخ الأعظم، لأن ملاك جريان البراءة في جميع الأقسام واحد، وهو عدم وصول التكليف إلى المكلف، كما أن عمدة أدلة البراءة شاملة لجميع الأقسام أيضاً.

نعم، يشكل عليه في مسألة تعارض النصين، حيث أخرجها عن البراءة. ولكن الإنصاف: أن المشهور بين الأعلام في مسألة تعارض النصين إن لم يكن لأحدهما مرجح، وإن كان هو التخيير، ومع وجود المرجح يتعين الأخذ به، إلا أننا اخترنا التسايط والرجوع إلى الأصل العملي في صورة عدم وجود المرجح، ومع وجود المرجح يتعين الأخذ به.

وسياتي - إن شاء الله تعالى - أن المرجح عندنا محصور في أمرين:

الأول: موافقة الكتاب.

والثاني: مخالفة العامة، وذلك لحسنة الراوندي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه»<sup>(١)</sup>.

(١) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٩.

وأما الترجيح بباقي المرجحات التي ذكرها الأعلام فأدلّتها غير تامّة، كما أنّ الأدلّة التي أقيمت على التخيير في صورة عدم وجود المرجح غير تامّة أيضاً، وستعرض لذلك بالتفصيل - إن شاء الله تعالى - في مبحث التعادل والتراجيح.

وقبل البدء بالاستدلال على البراءة، ينبغي أن نشير إلى أمر مهم، وهو أنّه لا ريب في أنّ من القضايا المسلّمة بين الإخباريين والأصوليين هي قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وأنّه لا نزاع بينهم في أصل هذه الكبرى، كما أنّ من القضايا المسلّمة بين الفريقين قاعدة وجوب دفع الضرر الأخرى - أي العقاب - المحتمل، بل هذه القاعدة أيضاً كسابقتها ممّا أطبق عليه العقلاء، ولا تنافي بين القاعدتين، لأنّ مورد كلّ من القاعدتين مغاير لمورد الأخرى، ولا يجتمعان في مورد واحد أبداً، فمورد وجوب دفع الضرر المحتمل فرض وصول التكليف تفصيلاً أو اجمالاً بنفسه أو بطريقه، كما في أطراف العلم الاجمالي والشبهة قبل الفحص وموارد وجوب الاحتياط الشرعي. ومورد قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو فرض عدم وصوله بنفسه ولا بطريقه، كما في الشبهة بعد الفحص واليأس عن الحجّة على التكليف.

وعليه، فلا توارد بين القاعدتين في مورد واحد أصلاً.

والخلاصة: إنّ النزاع بين الأصولي والإخباري في تمامية البيان من قبل المولى وعدمه.

فكان همّ الإخباري إثبات اندراج مورد الشبهة تحت قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، بدعوى وجود البيان على التكليف المشتبه من جهة العلم الاجمالي، أو من جهة أخبار الاحتياط بزعم صلاحيتها للبيان على التكليف الواقعي.

كما أنّ همّ الأصولي إنكار هذه الجهة، وإثبات عدم صلاحية أخبار الاحتياط للبيانية وللمنجزية للتكليف المشكوك، إمّا بنفسها، أو من جهة معارضتها بما دلّ على الترخيص في ارتكاب المشتبه الموجب لحملها على الاستحباب أو الإرشاد.

## الأمر الثاني

### الاستدلال على البراءة بالأدلة الأربعة

#### الدليل الأوّل: الكتاب العزيز

##### آية البعث

قال صاحب الكفاية: «وقد استدل على ذلك بالأدلة الأربعة: أمّا الكتاب فبآيات أظهرها قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ . . . إلخ».

أقول: اختلف الأعلام في دلالة هذه الآية الشريفة على البراءة، فقد ذهب جماعة منهم إلى أنها أجنبية عن ذلك، فإنّ مفادها الإخبار بنفي العذاب الدنيوي عن الأمم السابقة قبل إتمام الحجّة عليهم ببعث الرسول الظاهري، فلا دلالة لها على حكم مشتبه الحكم من حيث أنّه مشتبه. وبالمقابل ذهب أكثر الأعلام إلى دلالتها على البراءة.

وقد أفاد الشيخ الأنصاري في تقريب التمسك بها ما حاصله: إنّ بعث الرسول، إمّا كناية عن بيان التكليف ووضوحه للمكلف ولو كان ذلك بالعقل - أي الرسول الباطني - وإنّما كنى عنه ببعث الرسول بلحاظ كون البيان بسببه غالباً، كما يكتنى عن دخول الوقت بأذان المؤذن، فيمثل قولك: لا أبرح من هذا المكان حتى يؤدّن المؤذن بلحاظ كون معرفته في الأغلب بأذان المؤذن.

وبالجملة، فإنّ بعث الرسول إمّا كناية عن ذلك وإمّا عبارة عن البيان الذي يأتي به الرسول الظاهري، وحينئذٍ يخصّص عموم الآية بغير المستقلات العقلية، فإنّ ما استقل به العقل من حسن العدل، وحسن ردّ الوديعه، ونحوهما، يستحق الإنسان العذاب على مخالفتها، ولو لم يبعث الرسول الظاهري، أو بعث ولم يبيّن، وحينئذٍ إمّا يخصّص عموم الآية الشريفة، أو يلتزم في المستقلات العقلية بعدم استحقاق العقاب على المخالفة حتى يبعث الرسول الظاهري ويبيّن.

وعليه، فيبقى عموم الآية الشريفة سالماً عن التخصيص.

والخلاصة: إنّ الآية الشريفة تدلّ على نفي العذاب قبل البيان.

وبالجملة، فإنّ الشيخ الأنصاري وإن أفاد في تقريب التمسك بها ما ذكرناه، إلّا أنّه نفسه اختار الرأي الأوّل حيث قال: «وفيه أن ظاهره الإخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث، فالمراد بالعذاب هو الدنيوي الواقع في الأمم السابقة... إلخ».

والإنصاف: أنّ الآية الشريفة دالّة على البراءة، لأنّ نفي العذاب الدنيوي عند عدم إتمام الحجّة يدلّ بالأولوية القطعية على نفي العذاب الأخروي، إذ العذاب الدنيوي أهون بكثير من العذاب الأخروي لكونه منقطعاً، بخلاف العذاب الأخروي، فإنّه مستمرّ وأبديّ.

ثمّ إنّ صاحب الكفاية أشكل على الاستدلال بها للبراءة، بأنّ المنفي في الآية الشريفة - هو فعلية العقاب، لا استحقاقه ونفي الفعلية - لا يدل على نفي الاستحقاق، مع أنّ محلّ الكلام مع الإخباري هو نفي الاستحقاق. قال رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «وفيه أن نفي التعذيب قبل إتمام الحجّة يبعث الرسل لعله كان منّة منه تعالى على عباده مع استحقاقهم لذلك... إلخ».



وفيه: أن قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ﴾ مستعملة في أن الفعل غير لائق به تعالى، ولا يناسب صدوره منه، وكذا قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانِ اللَّهُ يُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَهُمْ﴾<sup>(١)</sup>. وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانِ اللَّهُ يُعَذِّبُهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانِ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾<sup>(٢)</sup>. فإن قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا سَرِقِينَ﴾<sup>(٣)</sup>، ﴿وَمَا كَانِ﴾<sup>(٤)</sup>، ومثل هذا التعبير في القرآن الكريم، يراد منه، أن الفعل غير لائق به، ولا يناسبه.

وبالجملة، فإن قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾<sup>(٥)</sup>، يراد منه، أن التعذيب قبل البيان لا يليق به تعالى، ولا يناسب حكمته وعدله، وبذلك يدل على عدم كون العبد مستحقاً للعذاب، إذ مع فرض استحقاق العبد له، لا وجه لعدم كونه لائقاً به تعالى، بل عدم لياقته به إنما هو لعدم استحقاق العبد له. وبما ذكرناه تصبح الآية الشريفة دالة على البراءة.

### مناقشة كلام الشيخ رحمته الله:

قال صاحب الكفاية: «لو سلم اعتراف الخصم بالملازمة بين الاستحقاق والفعلية لما صح الاستدلال بها إلا جلاً، مع وضوح منعه، ضرورة أن ما شك في وجوبه أو حرمة ليس عنده بأعظم مما علم بحكمه... الخ».

توضيحه: أشار بذلك إلى دفع ما ذكره الشيخ الأنصاري من أن الخصم

(١) سورة التوبة، الآية: ١١٥.

(٢) سورة الأنفال، الآية: ٣٣.

(٣) سورة يوسف، الآية: ٧٣.

(٤) سورة الرعد، الآية: ٣٨.

(٥) سورة الإسراء، الآية: ١٥.

- وهو الإخباري - يسلم بالملازمة بين نفي الفعلية ونفي الاستحقاق، فنفي الفعلية المستفادة من الآية الشريفة كافٍ في إلزامه .

ثم إنّ الوجه في التسليم بالملازمة، هو أنّ الأدلّة التي أقامها الإخباري على الاستحقاق تدلّ على فعلية العقاب، مثل أخبار التثليث الدالّة على أنّ الأخذ بالشبهة موجب للوقوع في الهلكة، والظاهر من الهلكة، هو الهلكة الفعلية لا مجرد الاستحقاق .

ووجه الدفع : أولاً: إنّ الاستدلال حينئذٍ يكون جدلياً، لا ينفذ في إثبات المدعى إلا باعتقاد الخصم، ولا ينفذ الأصولي المنكر للملازمة .

وثانياً: منع هذا الاعتراف من الخصم، إذ لا تزيد الشبهة عنده على المعصية الحقيقية، ولا ملازمة عنده بين الاستحقاق والفعلية فيها، فكيف يعترف بالملازمة بينهما في الشبهة، ومجرد استدلاله بأخبار التثليث لا يقتضي ذلك، فإنّ الوعيد بالهلكة في أخبار التثليث، ليس إلا كالوعيد بالعذاب على المعصية، لا بدّ أن يكون محمولاً على الاستحقاق .

ثمّ إنّّه حكى عن الإخباريين أنّهم استدّلوا بهذه الآية الشريفة على نفي الملازمة بين حكم العقل والشرع .

بتقريب: أنّ الملازمة تقتضي ثبوت العذاب عند استقلال العقل بقبح شيء، ولو مع عدم بعث الرسل، والآية الشريفة تنفي العذاب مع عدم بعث الرسل، فلا ملازمة بين حكم العقل والعذاب، ويلزمه عدم الملازمة بين حكمه وحكم الشرع، وإلا لما احتاج التعذيب إلى بعث الرسل .

وفيه: أنّ هذا الكلام في غير محلّه، لأنّ الرسول في الآية الشريفة كناية عن الحجّة، فيعمّ الرسول الباطني والرسول الظاهري .

هذا وقد ردّ الفاضل التونسي مقالة الإخباريين بأنّ أقصى ما تدلّ عليه

الآية الشريفة هو نفي فعلية التعذيب قبل بعث الرسل، والملازمة المدعاة إنما هي بين حكم العقل واستحقاق العقوبة، ونفي فعلية العذاب لا تقتضي نفي الملازمة، فإنه من الممكن أن يكون الشارع قد حكم بحرمة ما استقل بقبحه العقل، وكانت مخالفة الحكم الشرعي تقتضي استحقاق العقوبة، ولكن الشارع تفضل بالعفو وأخبر به.

ويرد على الفاضل التونسي الذي استدللّ هو بالآية الشريفة على البراءة، بأنه لا يجتمع الاستدلال بها على البراءة مع القول بأن مفادها نفي فعلية التعذيب لا استحقاقه، لأنّ النزاع في البراءة إنما هو في استحقاق العقاب على ارتكاب الشبهة وعدم استحقاقه، لا في فعلية العقاب، فالاستدلال بها على البراءة يتوقف على أن يكون المراد من نفي العذاب نفي الاستحقاق، وذلك ينافي ردّ مقالة الإخباريين المنكرين للملازمة، بما تقدم، من أنّ المراد من نفي العذاب نفي الفعلية، لا الاستحقاق.

ولقد أجاد المحقق القمي حيث قال: «إنّ من جمع في الآية بين الاستدلال بها على البراءة وبين ردّ الإخباريين لإثبات الملازمة يكون قد جمع بين النقيضين... إلخ».

### آية عدم التكليف بما لم يأتها

ومن جملة الآيات التي استدللّ بها للبراءة قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً أَتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾<sup>(١)</sup>.

وجه الاستدلال بها: هو أنّ المراد من الموصول التكليف والحكم، ومن الإيتاء الوصول والإعلام، لأنّ الإيتاء عبارة عن الإعطاء، وحيث إنّ

(١) سورة الطلاق، الآية: ٧.

إعطاء كل شيء بحسبه، فكان إيتاء التكليف عبارة عن الإعلام به، فيكون المعنى، لا يكلف الله نفساً إلا بتكليف واصل إلى المكلف. وفي حال الشك لا يكون التكليف واصلاً، فلا تكليف حينئذٍ.

وفيه: أنه كما يحتمل أن يراد من الموصول الحكم والتكليف، ومن الإيتاء الإعلام، يحتمل أيضاً أن يراد منه خصوص المال، ومن الإيتاء الملكية، فيكون المعنى لا يكلف الله نفساً بمال إلا بما ملكه، وذلك بقريئة المورد، حيث صدر الآية الشريفة: ﴿لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قَدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا ءَاتَاهُ اللَّهُ لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا ءَاتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾<sup>(١)</sup>.

وعليه، فيكون المعنى بمقتضى سياق الآية الشريفة المتقدمة عليها الواردة في حكم إنفاق الآباء على أزواجهم أيام الحمل، ودفع الأجرة على الإرضاع، هو أنه يجب على الوالد دفع أجرة المثل إلى المرضعة، ويحتمل أيضاً أن يكون المراد من الموصول مطلق الشيء، ومن الإيتاء الإقدار، أي لا يكلف الله نفساً بشيء إلا بما أقدرها ومكّنها عليه، فتكون الاحتمالات ثلاثة، وهي تدلّ على البراءة بناءً على الاحتمال الأول. ولكن لا ظهور لها فيه، بل لعلها ظاهرة في الاحتمال الثاني أو الثالث.

وقد استظهر صاحب مجمع البيان الاحتمال الثالث قال: «وفي هذا دلالة على أنه سبحانه لا يكلف أحداً ما لا يقدر عليه وما لا يطيقه . . . إلخ».

وجعل الشيخ الأعظم هذا الاحتمال - أي الثالث - أظهر وأشمل.

وذهب جماعة من الأعلام إلى أن الآية الشريفة مجملة، لتساوي الاحتمالات الثلاثة، ولا يمكن أن يراد من الموصول الأعم من التكليف

(١) سورة الطلاق، الآية: ٧.

والمال والفعل، إذ لا جامع بين المفعول المطلق والمفعول به - إذ على الاحتمال الأوّل يكون الموصول مفعولاً مطلقاً، وعلى الاحتمال الثاني والثالث يكون مفعولاً به - . لأنّ نحو تعلّق الفعل بالمفعول المطلق يبيّن نحو تعلّقه بالمفعول به، فإنّه على المفعول المطلق يحتاج في إضافة الفعل إلى الموصول إلى لحاظ كونه من شؤون الفعل وكيفياته على نحو يكون وجوده يعين وجود الفعل، لأنّه ليس للتكليف نحو وجود سابق على تعلّق التكليف به، بل وجوده إنّما يكون بنفس إنشاء التكليف، لأنّ المفعول المطلق من كفيات الفعل. وأمّا على المفعول به، فإنّه يحتاج في إضافة الفعل إليه إلى لحاظ كونه موجوداً في الخارج قبل الفعل، ليكون الفعل موجباً لإيجاد وصف عليه بعد وجوده ومفروغية ثبوته، كزيد في قولك اضرب زيداً. فإنّ زيداً كان موجوداً قبل ورود الضرب عليه.

ومن هنا استشكل جار الله الزمخشري في قوله تعالى: ﴿خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ﴾<sup>(١)</sup>.

وجه الإشكال: أنّه لا يمكن أن تكون السماوات مفعولاً به، لأنّه لا وجود للسماوات قبل ورود الخلق عليها، مع أنّ المشهور جعلوا السماوات مفعولاً به.

وعليه، فبعد عدم تصوّر جامع بين المفعول المطلق والمفعول به، فلا يمكن إرادة الجميع من الموصول، إلا بنحو استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهو مستحيل، كما عرفت سابقاً.

ولكن الإنصاف: أنّه يمكن حلّ الإشكال بوجهين، وتكون الآية الشريفة حينئذٍ دالة على البراءة:

(١) سورة العنكبوت، الآية: ٤٤.

الوجه الأوّل : إنّ الموصول في الآية الشريفة مستعمل في معناه العام الكلّي، وإرادة الخصوصية - أي كونه مفعولاً مطلقاً ومفعولاً به - من دوالّ آخر خارجية، فلا محذور حينئذٍ لا من طرف الموصول ولا من جهة الإيتاء .

أمّا من جهة الموصول، فلم يستعمل إلا في معناه الكلّي العام، وإرادة الخصوصية إنّما كان من دوالّ خارجية، فلا يكون اللفظ مستعملاً في أكثر من معنى .

وأمّا من جهة الإيتاء فلم يستعمل إلا في معنى واحد وهو الإعطاء، غاية الأمر أنّ مصاديقه تختلف، من حيث كونها تارةً بمعنى الإعلام عند الإضافة إلى الحكم، وأخرى بمعنى الملكية أو الاقدار عند الإضافة إلى المال أو الفعل .

الوجه الثاني : إنّ إرادة الحكم والتكليف من الموصول، إنّما يقتضي كونه مفعولاً مطلقاً لو كان المراد من التكليف في الآية الشريفة هو الحكم أيضاً، وإلا فلو فرض كونه بمعناه اللغوي، أعني المشقّة والكلفة، فلا إشكال حينئذٍ، ويكون الموصول عبارةً عن المفعول به، ويصبح معنى الآية الشريفة هكذا : «أنّه سبحانه وتعالى لا يوقع عباده في كلفة حكم ومشقته إلا الحكم الذي أوصله إليهم، وأعلمهم به»، فيتم الاستدلال بالآية الشريفة على المطلوب .

والخلاصة : إنّ بناءً على الوجه الأوّل، من امكان إرادة الأعمّ من الحكم والمال والفعل، ولو بنحو تعدد الدال والمدلول، أمكن التمسك بإطلاق الآية الشريفة على البراءة، وأنّه لا يجب الاحتياط عند الشك وعدم العلم بالتكليف .

إن قلت : كيف يمكن التمسك بالإطلاق مع وجود القدر المتيقّن في

مقام التخاطب، حيث إنَّ القدر المتيقن منه بقريته السياق إنما هو خصوص المال، وهو مانع من الأخذ بإطلاق الموصول.

قلتُ: قد ذكرنا في مبحث المطلق والمقيّد، أنّ القدر المتيقن في مقام التخاطب لا يضرّ بالاطلاق، خلافاً لصاحب الكفاية، فراجع ما ذكرناه، فإنّه مهمّ.

إن قلت أيضاً: إنّ غاية ما يستفاد من الآية الشريفة، إنّما هو نفي الكلفة والمشقة من قبل التكاليف المجهولة غير الواصلة إلى المكلف، لا نفي الكلفة مطلقاً، ولو من قبل جعل إيجاب الاحتياط، فمفاد الآية الشريفة مساوق لكبرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان. وهذا لا يضرّ بالإخباري القائل بالاحتياط، إذ هو إنّما يدعي إثبات الكلفة والمشقة على المكلف من جهة جعل إيجاب الاحتياط الواصل إلى المكلف، بدعوى دلالة الأخبار على وجوب الاحتياط عند الشك.

قلتُ: إنّ المستفاد من الآية الشريفة هو نفي الكلفة والمشقة، سواء كانت الكلفة والمشقة من قبل التكاليف المجهولة غير الواصلة، أو من قبل جعل إيجاب الاحتياط. والله العالم.

### آية عدم وجود ما حرّم بالوحي

ومن جملة الآيات التي استدل بها للقول بالبراءة قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾<sup>(١)</sup>.

وجه الاستدلال بها: أنّ اليهود والمشركين حيث حرّموا على أنفسهم

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٤٥.

طائفة من الأنعام، كالبحيرة والسائبة والحام وغيرها، فنزلت الآية الشريفة، لتلقي النبي ﷺ طريق الردّ عليهم، وأتّه مع عدم وجود هذه المذكورات في جملة المحرمات يكون تحريمها تشريعاً وافترأً على الله تعالى، فدلّت الآية الشريفة على الترخيص في ارتكاب كل ما لم يعلم حرّمته، فإنّ عدم وجدانه ﷺ وإن كان دليلاً قطعياً على عدم وجوده فيما أوحى إليه، إلا أنّ في العدول عن عدم الوجود إلى هذا العنوان دلالة على كفاية ذلك في الترخيص في الارتكاب، ويلزمه عدم وجوب الاحتياط عند الشك، لكونه لازم ترخيصه في ارتكاب المشكوك.

ومن هنا استدلّ بها الإمام الصادق عليه السلام على حليّة ما لم تثبت حرّمته، ففي صحيحة محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجريّ والمارماهي والزمير، (وما ليس له قشر) من السمك أحرام هو؟. فقال لي: يا محمد! اقرأ هذه الآية التي في الأنعام: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ قال: فقرأتها حتى فرغت منها، فقال: إنما الحرام ما حرّم الله ورسوله في كتابه، ولكنّهم قد كانوا يعافون أشياء، فنحن نعافها»<sup>(١)</sup>.

وقد استند الشهيد الثاني إلى هذه الصحيحة وغيرها من الروايات على حليّة ما ليس له فلس من السمك.

أقول: أوّلاً: إنّ استناد الشهيد الثاني إلى هذه الصحيحة في حليّة ما ليس له فلس من السمك، في غير محلّه، لأنّ هذه الصحيحة محمولة على التقيّة، لوجود أكثر من ثلاثة وعشرين رواية دالّة على اعتبار الفلس في حليّة السمك، وقد وردت هذه الروايات بألسنة مختلفة، منها النهي عن الجريّ،

(١) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب الأطعمة المحرمة، ح ٢٠.



وهو نوع من السمك لا فلس له . ومنها ما دلّ على اعتبار الفليس . ومنها ما دلّ على النهي عن بيع الجريّ والمارماهي ، وأن أمير المؤمنين عليه السلام كان يضرب بالدرة من رآه يبيع ذلك . ومنها ما دلّ على أنّ تحريم الجريّ من الإيمان . ومنها ما دلّ أنّ تحريم الجريّ وكلّ سمك لا يكون له فلس هو محض الإيمان ، وغير ذلك من العناوين الكثيرة .

وثانياً: إنّ عدوله تعالى عن التعبير بعدم الوجود إلى عدم الوجدان، وإن كان لا يخلو عن إشعار بالمطلب، إلا أنّه لم يصل إلى حدّ الظهور .  
ومن هنا قال الشيخ الأعظم رحمته الله : «لكن الإنصاف أنّ غاية الأمر أن يكون في العدول عن التعبير عن عدم الوجود إلى عدم الوجدان إشارة إلى المطلب وأمّا الدلالة فلا» . انتهى .

ولكن المحقق الخراساني تأمل في حاشيته في هذا الإشعار، حيث ذكر بأنّه من المحتمل كون النكتة في التعبير بذلك هو تلقين النبي صلى الله عليه وآله أن يجادلهم بالتي هي أحسن، لما في التعبير بعدم الوجدان من مراعاة الأدب ما ليس في التعبير بعدم الوجود .

ولكن الإنصاف: أنّ هذا الاحتمال لا يمنع من الإشعار المذكور . والذي يهوّن الخطب أنّ الإشعار ليس بحجّة، وإنّما الحجّة للظهور، وهي ظاهرة بأنّ عدم وجدانه صلى الله عليه وآله دليل على الإباحة الواقعية، وهذا أجنبى عمّا نحن فيه من إثبات الإباحة الظاهرية لما جهل حكمه الواقعي والله العالم .

ثمّ أنه قد استدللّ للبراءة بآيات أخر، إلا أنّ الإنصاف أنّه لا دلالة لها على ذلك، ومن هنا كان الأجدر عدم التعرض لها .

## الدليل الثاني: السنّة

## حديث الرفع

قوله: «وأما السنّة، فبروايات منها: حديث الرفع، حيث عدّ (ما لا يعلمون) من التسعة المرفوعة فيه، فالإلزام المجهول ممّا لا يعلمون، فهو مرفوع فعلاً وإن كان ثابتاً واقعاً، فلا مؤاخذه عليه قطعاً... الخ».

أقول: إنّ المعروف بين الأعلام قديماً وحديثاً، أنّ عمدة الأخبار التي استدلّ بها على البراءة، هو حديث الرفع، فقد روى الشيخ الصدوق في التوحيد والخصال، عن أحمد بن محمد بن يحيى العطار، عن سعد بن عبد الله، عن يعقوب بن يزيد، عن سهل بن عبد الله، عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: قال رسول الله ﷺ: «رفع عن أمّتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة»<sup>(١)</sup>.

وفي التوحيد حمّاد بن عيسى بدل سهل بن اليسع بن عبد الله الأشعري.

ورواه في الكافي عن الحسين بن محمد، عن محمد بن أحمد النهدي، رفعه، عن أبي عبد الله عليه السلام<sup>(٢)</sup>.

أربعة مؤيّدات لحديث الرفع: لا يخفى، أنّ الحديث بطريق الكافي ضعيف بالرفع. وأمّا بطريق الصدوق، فهو صحيح، إذ لا يوجد من يחדش فيه إلاّ أحمد بن محمد بن يحيى العطار، حيث إنّ لم يوثّق بالخصوص.

(١) وسائل الشيعة، باب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ح ١.

(٢) الكافي ج ٢ كتاب الإيمان والكفر باب ما رفع عن الأمة ح ٢.

ولكن الإنصاف: أنه من المعاريف الكاشف ذلك عن وثاقته، ويؤيد ذلك عدّة أمور:

أولاً: أنه من شيخوخة الإجازة، باعتبار أنه من مشايخ الصدوق.

وثانياً: أنه قد وثقه جماعة من المتأخرين، منهم العلامة، والشهيد الثاني في الدراية، والشيخ البهائي في المشرق، والمقدّس الأردبيلي وغيرهم. وتوثيق المتأخرين، وإن لم يعتمد عليه، لكون توثيقاتهم مبنية على الحدس، إلا أنه يصلح للتأييد.

وثالثاً: قد اعتمد على روايته جماعة من الأصحاب المتقدمين، منهم السيرافي، كما يظهر ممّا حكاه النجاشي عنه في ترجمة الحسين بن سعيد الأهوازي وأنّ له ثلاثين كتاباً. قال: «أخبرني بهذه الكتب غير واحد من أصحابنا من طرق مختلفة كثيرة، فمنها ما كتب إليّ به أبو العباس أحمد بن محمد بن نوح السيرافي رحمته الله في جواب كتابي إليه، والذي سألت تعريفه من الطرق إلى كتب الحسين بن سعيد الأهوازي رحمته الله . . . إلى أن قال: وأخبرنا أبو علي أحمد بن محمد بن يحيى العطار القميّ قال: حدثنا أبي وعبد الله بن جعفر الحميري وسعد بن عبد الله جميعاً، عن أحمد بن محمد بن عيسى . . . إلخ».

وهذا ظاهر في اعتماد السيرافي عليه، مع ما ورد في حق السيرافي من التعظيم والتوثيق، قال النجاشي في حقه: «كان ثقة في حديثه، متقناً لما يرويه، فقيهاً بصيراً بالحديث والرواية، وهو أستاذنا وشيخنا، ومن استفدنا منه، وله كتب كثيرة . . . إلخ».

رابعاً: أنّ الأعلام أجمعوا على العمل بحديث الرفع في باب الفقه من العبادات والمعاملات في العقود والإيقاعات، ولم أجد راداً له. وفي

الحقيقة هذا يوجب أعلى مراتب الاطمئنان بصحته وصدوره عن المعصوم عليه السلام .

والخلاصة إلى هنا : إنه لا إشكال في صحة الحديث .

وأما دلالة، فهو أنّ الإلزام من الوجوب والحرمة ممّا لا يعلم ومجهول، فهو مرفوع فعلاً، أي ظاهراً، ومعنى رفعه ظاهراً، أي رفع تنجزه، فالرفع يتعلّق ببعض مراتب الحكم، وهو مرتبة التنجز، ولا معنى لرفعه واقعاً، لاستلزامه التصويب، واختصاص الأحكام الواقعية بالعالمين بها، وهو ينافي الأخبار الكثيرة الدالة على اشتراك الأحكام الواقعية بين العالم والجاهل .

أضف إلى ذلك، أنّ المرفوع لو كان هو الحكم بجميع مراتبه، أي الرفع الواقعي عن موطنه، وهو عالم التشريع، لم يحسن الاحتياط في مورده، إذ الاحتياط إنّما هو لإدراك الواقع على ما هو عليه، فإذا لم يكن في الواقع حكم، فما معنى الاحتياط، مع أنّه لا إشكال في حسن الاحتياط في مورد الشبهة الوجوبية أو التحريمية، بفعل الأولى وترك الثانية .

ويظهر من صاحب الكفاية وأغلب الأعلام، أنّ المرفوع هو الحكم الواقعي ظاهراً، أي مرتبة التنجز .

وحاصل ما أفاده : أنّ الإلزام المجهول سواء كان في الشبهة الحكمية، كحرمة شرب التتن، أو الموضوعية، كحرمة المائع الخارجي المشكوك كونه خمراً ممّا لا يعلمون، فهو مرفوع ظاهراً .

ويظهر من الشيخ الأعظم رحمته الله أنّ الرفع ورد من أوّل الأمر على إيجاب الاحتياط، قال رحمته الله : «وحيثُذ فنقول معنى رفع أثر التحريم فيما لا يعلمون عدم إيجاب الاحتياط أو التحفظ فيه . . . إلخ» .

وفيه ما لا يخفى : فإنّ المراد من الموصول في قوله عليه السلام : «رفع ما لا

يعلمون» هو نفس الأحكام الواقعية، لأنّها هي المجهولة، فتكون هي المرفوعة ظاهراً، لأنّ الرفع ورد على الموصول.

نعم، يلزم من رفع الحكم الواقعي ظاهراً عدم إيجاب الاحتياط، لعدم امكان الجمع بين الترخيص الظاهري ووجوب الاحتياط.

هذا ويظهر من جماعة من الأعلام، أنّه لا بدّ من التقدير في الكلام، بحيث يكون هناك مجاز في الكلمة، أو في الاسناد، لشهادة الوجدان على وجود الخطأ والنسيان في الخارج، وكذا غير الخطأ والنسيان ممّا ذكر في الحديث الشريف، فلا بدّ أن يكون المرفوع أمراً آخرًا مقدّراً، صوتاً لكلام الحكيم عن الكذب واللغوية.

قال الشيخ رحمته الله: «فإنّ حرمة شرب التتن مثلاً ممّا لا يعلمون، فهي مرفوعة، ومعنى رفعها كرفع الخطأ والنسيان رفع آثارها أو خصوص المؤاخذة... إلخ».

وهو يشير إلى الخلاف في تعيين ما هو المقدر، فقول: إنّ المقدر هو المؤاخذة والعقوبة. وقيل: إنّ عموم الآثار. وقيل: إنّ أظهر الآثار بالنسبة إلى كل واحد من التسعة.

والإنصاف: أنّه لا حاجة إلى التقدير، فإنّ التقدير إنّما يحتاج إليه، إذا توقف تصحيح الكلام عليه، كما إذا كان الرفع حقيقياً تكوينياً، فلا بدّ حينئذٍ في تصحيح الكلام من تقدير أمر يخرج عن الكذب.

وأما إذا كان الرفع رفعاً تنزلياً تشريعياً لا حقيقياً، فلا يحتاج إلى تقدير شيء في البين، ومن الواضح أنّ الرفع بالنسبة إلى جميع المذكورات، هو رفع تنزيلي تشريعي، فإنّ الرفع التشريعي للشيء عبارة عن خلوّ صفحة التشريع عنه، وإن كان صفحة التكوين مشغولة به، ولا منافاة بين الرفع

التشريعي والثبوت التكويني، كما في قوله ﷺ : «لا ضرر ولا ضرار»، فإنَّ الضرر والإضرار موجودان في الخارج بكثرة، وليس المراد من الحديث الشريف هو نفيهما خارجاً، للزوم الكذب، وإنَّما المراد عدم تشريعهما، أي نفي الأحكام الضرورية. وكذا قوله ﷺ : «لا شك لكثير الشك»، فإنَّ المراد نفي الحكم عن كثير الشك، أي لا شرعية لكثير الشك.

نعم، رفع المذكورات تشريعاً إنَّما يكون برفع آثارها الشرعية، حيث إنَّ التنزيل لا بدَّ من كونه بلحاظ الآثار المترتبة على الشيء.

ففي فرض تعدد الأثر ربَّما يقع الكلام في أنَّ التنزيل هل هو بلحاظ جميع الآثار أو بلحاظ بعضهن، ولكنَّ ذلك غير مرتبط بالتقدير.

والخلاصة: إنَّه يصحَّ إضافة الرفع إلى هذه الأمور المذكورة في الحديث إضافة تشريعية، ولا يلزم منها مجاز في الإسناد أو الكلمة.

### هل يشمل حديث الرفع الشبهة الحكمية والموضوعية؟

ثمَّ لا يخفى عليك أنَّ الموصول في قوله ﷺ : «رفع عن أمتي تسعة... وما لا يعلمون»، فيه احتمالان:

الأوَّل: أن يكون المراد منه الشبهة الموضوعية، لأنَّ المراد من الموصول فيما استكروها عليه، وما اضطروا إليه، وما لا يطيقون، هو الفعل الذي استكروها عليه، أو اضطروا إليه، أو لا يطيقونه، فإنَّ هذه العناوين لا تعرض الأحكام الشرعية، وإنَّما تعرض الأفعال الخارجية، ومقتضى وحدة السياق أن يكون المراد من الموصول فيما لا يعلمون أيضاً هو الفعل الذي اشتبه عنوانه، كالشرب الذي اشتبه كونه شرب الخمر أو الخل.

وعليه، فيختصَّ الحديث بالشبهات الموضوعية، ولا يعمُّ الشبهات الحكمية الكلية.

الثاني: أن يكون المراد من الموصول، ما يعمّ الحكم والفعل جميعاً، وهو الظاهر من الشيخ رحمته الله حيث صرّح: «بأن تقدير المؤاخذة في الرواية لا يلائم عموم الموصول للموضوع والحكم... إلخ».

وأما القول بأنه لا جامع بين الشبهات الموضوعية والشبهات الحكمية حتى يمكن إرادة ما يعمّهما من الموصول، بدعوى أنّ المرفوع في الشبهات الحكمية بعدما كان عبارة عن نفس متعلق الجهل، أعني الحكم الواقعي المجهول، كان إسناد الرفع فيه إلى الموصول من قبيل الإسناد إلى ما هو له، بخلاف الشبهات الموضوعية، فإنّ متعلّق الجهل فيها، أولاً وبالذات، هو الموضوع الخارجي وبالتالي يتعلّق بالحكم الشرعي، والموضوع الخارجي لما كان بنفسه غير قابل للرفع، كان إسناد الرفع إليه من قبيل الإسناد إلى غير ما هو له، وحيث إنّ لا يمكن الجمع بينهما في استعمال واحد، وإسناد واحد، فيدور الأمر بين أن يراد من الموصول الحكم المشتبه أو الموضوع.

فيرد عليه: أنّ المراد من الموصول فيما لا يعلم هو مطلق الحكم الشرعي المجهول الجامع بين الشبهات الحكمية والموضوعية، حيث لا فرق بينهما، إلا أنّ منشأ الشك في الشبهات الحكمية فقد النص أو اجماله، وفي الشبهات الموضوعية الأمور الخارجية، ولا يوجب ذلك فرقاً بينهما في إضافة الرفع وإسناده إلى الموصول.

وبعبارة أخرى: فإنّ المرفوع في جميع الأشياء التسعة، إنّما هو الحكم الشرعي، وأما إضافة الرفع في غير ما لا يعلمون إلى الأفعال الخارجية، فإنّما هو لمكان أنّ الإكراه والاضطرار ونحو ذلك، إنّما يعرض الأفعال لا الأحكام، وإلا فالمرفوع فيها أيضاً هو الحكم الشرعي، كما أنّ المرفوع

فيما لا يعلمون هو الحكم الشرعي أيضاً، ولمكان أنّ الرفع التشريعي لا بدّ وأن يرد على ما يكون قابلاً للوضع والرفع الشرعي، فالمرفوع إنّما يكون هو الحكم الشرعي، سواء في ذلك الشبهات الحكمية والموضوعية.

وبناءً على هذا الاحتمال، فالحديث الشريف يشمل كلاً من الشبهات الحكمية والموضوعية جميعاً.

إذا عرفت ذلك فقد يقال: إنّ المتعين هو الاحتمال الأوّل أي الشبهات الموضوعية فقط، وذلك لعدة أمور:

الأمر الأوّل: إنّ وحدة السياق تقتضي ذلك، لأنّ المراد من الموصول في بقية الفقرات هو الفعل الذي لا يطيقون، والفعل الذي يكرهون عليه، والفعل الذي يضطرون إليه، لما تقدّم، من أنّه لا معنى لتعلّق الإكراه والاضطرار وما لا يطيقون بالحكم، فيكون المراد من الموصول فيما لا يعلمون أيضاً هو الفعل لوحدة السياق.

وفيه: ما تقدم، من أنّ المرفوع في جميع الأشياء التسعة، إنّما هو الحكم الشرعي إضافة الرفع في غير ما لا يعلمون إلى الأفعال الخارجية، إنّما هو لأجل أنّ الإكراه والاضطرار ونحو ذلك، إنّما يعرض الأفعال لا الأحكام، وإلا فالمرفوع فيها، هو الحكم الشرعي، لما تقدم، من أنّ الرفع بالنسبة إلى جميع المذكورات، لا يكون إلّا رفعاً تنزلياً تشريعياً، لا حقيقياً.

الأمر الثاني: إنّ ورود الحديث مورد الامتنان يقتضي أن يكون المرفوع ممّا فيه ثقل على المكلف، ومن المعلوم أنّ الثقل هو الفعل لا الحكم، إذ الحكم فعل صادر من المولى، فلا يعقل كونه ثقيلاً على المكلف.

وبعبارة أخرى: الثقل على المكلف هو فعل الواجب، أو ترك الحرام، لا مجرد إنشاء الوجوب والحرمة من المولى سبحانه وتعالى.



ومن هنا يتعيّن أن يكون المراد من الموصول في الجميع، هو الفعل لا الحكم.

وفيه: أنّ الثقل وإن كان في فعل الواجب أو ترك الحرام، إلا أنّه لمّا كان منشأً ذلك هو إلزام المكلف بالفعل أو الترك، فصحّ إسناد الرفع إلى الحكم، إذ الموجب للثقل والضيق على المكلف هو حكم الشارع، كما لا يخفى.

الأمر الثالث: إنّ لا إشكال في شمول الحديث للشبهات الموضوعية، إذ لا إشكال في إرادة الفعل من الموصول في ما لا يعلمون، فلو أريد به الحكم أيضاً، لزم استعماله في معنيين، وهو غير جائز.

وفيه: ما تقدم، من أنّ المرفوع في جميع الأشياء التسعة، إنّما هو الحكم الشرعي بالتصوير الذي ذكرناه، ولا حاجة للإعادة.

الخلاصة إلى هنا: إنّ قد تبين أنّ الاحتمال الأوّل، وهو كون المراد من الموصول فيما لا يعلمون الشبهة الموضوعية فقط، لم يكتب له التوفيق، بل المرفوع فيها هو الحكم الشرعي، وهو المراد من الموصول، وهو الجامع أيضاً بين الشبهات الحكمية والموضوعية، ومجرّد اختلاف منشأ الجهل، وأنّه في الشبهات الحكمية، إنّما يكون إجمال النص أو فقده أو تعارض النصين، وفي الشبهات موضوعية يكون المنشأ اختلاط الأمور الخارجية، لا يقتضي الاختلاف فيما اسند إليه الرفع، فإنّ الرفع قد أسند إلى عنوان ما لا يعلم، ولمكان أنّ الرفع التشريعي لا بدّ وأن يرد على ما يكون قابلاً للوضع والرفع الشرعي، فالمرفوع حينئذٍ إنّما هو الحكم الشرعي، سواء ذلك في الشبهات الحكمية والموضوعية، فالاستدلال بالحديث الشريف على البراءة متين جداً، ولا غبار عليه. والله العالم.

### أمور عشرة متعلّقة بحديث الرفع

ثمّ إنّ هناك عدّة أمور متعلّقة بفقّه الحديث ، ومن الأهمية بمكان يحسن التعرّض لها :

الأمر الأوّل : إعلم أنّ الفرق بين الرفع والدفع - كما أشرنا إليه في بعض المناسبات - هو أنّ الرفع يستعمل في المورد الذي فرض وجوده في الزمان السابق ، أو في المرتبة السابقة عن ورود الرفع .

وأما الدفع فيستعمل غالباً في المورد الذي فرض ثبوت المقتضي لوجود الشيء قبل إشغاله لصفحة الوجود في الوعاء المناسب له ، فيكون الرفع مانعاً عن استمرار الوجود ، والدفع مانعاً عن تأثير المقتضي للوجود .

وعليه : فإذا كان الأمر كذلك ، فيشكل حينئذٍ الأمر في الحديث ، لأنّ الوارد في الحديث الشريف هو الرفع ، وكان الأنسب استعمال كلمة الدفع لعدم ثبوت تلك الأحكام في زمان حتى ترفع .

وبالجملة ، فاستعمال الرفع مكان الدفع يكون على نحو المجاز .

وأجاب الميرزا النائيني بما حاصله : من أنّ هذا المقدار من الفرق بينهما لا يمنع من صحّة استعمال الرفع بدل الدفع على وجه الحقيقة بلا تصرّف وعناية ، فإنّ الرفع في الحقيقة يمنع ويدفع المقتضي عن التأثير في الزمان اللاحق والمرتبة اللاحقة ، لأنّ بقاء الشيء كحدوثه يحتاج إلى علّة البقاء ، وإفاضة الوجود عليه من المبدأ الفياض في كلّ آن ، فالرفع في مرتبة وروده على الشيء إنّما يكون دفعاً حقيقة باعتبار البقاء ، وإن كان رفعاً باعتبار الوجود السابق ، فاستعمال الرفع في مقام الدفع لا يحتاج إلى علاقة المجاز ، بل لا يحتاج إلى عناية أصلاً ، بل لا يكون خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ ، لأنّ غلبة استعمال الرفع فيما يكون له وجود سابق لا يقتضي ظهوره في ذلك .

وعليه، فلا مانع من جعل الرفع في الحديث الشريف بمعنى الدفع في جميع الأشياء التسعة المرفوعة، ولا يلزم من ذلك مجاز في الكلمة، ولا في الإسناد، فيكون المراد من رفع التسعة دفع المقتضي عن تأثيره في جعل الحكم وتشريعه في الموارد التسعة.

غايته أنّه في الثلاثة الأخيرة - وهي الحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق - يكون المراد دفع المقتضي عن تأثيره في أصل تشريع الحكم، وجعله فيها مع ثبوت المقتضي له منّة على العباد وتوسعة عليهم، وفي غير ما لا يعلمون من الخمسة الآخر - وهي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما اضطروا إليه - يكون المراد دفع تأثير المقتضي عن شمول الحكم، واطراده لحال النسيان والاضطرار والإكراه والخطأ وما لا يطاق، فتكون نتيجة الدفع تخصيص الحكم بما عدا هذه الموارد، وهو تخصيص واقعي، وليس تخصيصاً ظاهرياً، وفي ما لا يعلمون يكون المراد دفع مقتضيات الأحكام الواقعية عن تأثيرها في إيجاب الاحتياط، مع أنّ ملاكاتها كانت تقتضي إيجاب الاحتياط.

وفيه: أنّ ما ذكره رَضِيَ اللهُ عَنْهُ من احتياج الموجود السابق في مرحلة بقائه إلى علّة البقاء وإفاضة الفيض عليه في كلّ آنٍ وإن كان صحيحاً ومتميناً، إذ الممكن كما يحتاج إلى المؤثر في حدوثه، كذلك يحتاج إليه في بقائه، وعلّة الحدوث لا تكفي في البقاء، بحيث يكون البقاء غنياً عن المؤثر، إلا أنّه مع ذلك لا يوجب انقلاب الرفع في مرحلة وروده إلى كونه دفعاً حقيقة، كما هو ظاهر.

والإنصاف: أن يقال: إنّ لا يعتبر في صدق الرفع وصحة استعماله حقيقة وجود المرفوع حقيقة، بل يكفي وجوده ولو باعتبار وجود مقتضيه، فإنّه مع وجود المقتضي للشيء يعتبره العقلاء كأنّه موجود، فيرتبون عليه

أحكاماً كثيرة، فتراهم يطلقون السقوط في اشتراط سقوط الخيار في متن العقد، مع أنه في الحقيقة عبارة عن عدم الثبوت، حيث كان المصحح لإطلاق السقوط عليه وجوده الادّعائي بلحاظ وجود مقتضيه، وهو العقد.

والخلاصة: إنه لا مانع من إبقاء الرفع في الحديث الشريف على ظهوره في الرفع الحقيقي في جميع الأمور التسعة، حيث إنه يكفي في صحّة اطلاق الرفع فيها مجرد اعتبار وجود الشيء سابقاً، لوجود مقتضيه. والله العالم.

الأمر الثاني: إن الرفع فيما لا يعلمون يغير الرفع في البقيّة، فإن الرفع فيما لا يعلمون رفع ظاهري ينتج عدم وجوب الاحتياط في موارد الشك والشبهات، ولا يمس الواقع، لما عرفت أن الأحكام الشرعية مشتركة بين العالم والجاهل.

وبالجملة، فإن الرفع فيما لا يعلمون بمعنى دفع مقتضيات الأحكام في تأثيرها لإيجاب الاحتياط. وأمّا الرفع في البقيّة، فهو رفع واقعي ينتج نتيجة التخصيص الواقعي.

وتوضيحه: إن مقتضى عموم أدلّة الأحكام الواقعية عدم دخل الخطأ والنسيان والاضطرار والإكراه ونحوها في ترتبها على موضوعاتها، فإن مقتضى عموم قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءُ بِمَا كَسَبَا﴾<sup>(١)</sup>، وقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾<sup>(٢)</sup>، هو ثبوت القطع والجلد على من أكره على السرقة والزنا، أو اضطر إليهما. ومقتضى حديث الرفع هو اختصاص الأحكام بغير صورة الخطأ والنسيان والإكراه والاضطرار وما لا يطيقون.

(١) سورة المائدة، الآية: ٣٨.

(٢) سورة النور، الآية: ٢.

وعليه، فلا قطع ولا جلد على من أكره على السرقة والزنا.

وذكرنا سابقاً، أنّ الرفع بمعنى الدفع، فيكون حاصل المعنى: أنّ مقتضيات الأحكام الواقعية، وإن كانت تقتضي ترتّب الأحكام على موضوعاتها مطلقاً من غير دخل للخطأ والنسيان في ذلك، إلا أنّ الشارع دفع تلك المقتضيات عن تأثيرها في ترتّب الحكم على الموضوع الذي عرض عليه الخطأ والنسيان والإكراه ونحو ذلك، فلا حكم مع عروض هذه الحالات، فتكون النتيجة تخصيص الأحكام الواقعية بالموارد التي لم تطرأ عليها هذه الحالات.

ثمّ لا يخفى عليك، أنّ حديث الرفع يكون حاكماً على أدلّة الأحكام الواقعية، فلا تلاحظ النسبة بينهما، كما لا تلاحظ النسبة بين أدلّة الأحكام الواقعية وبين ما دلّ على نفي الضرر والعسر والحرج، ولا فرق بين أدلّة نفي الضرر والعسر والحرج، وبين دليل رفع الاضطرار والإكراه ونحو ذلك، إلاّ في أنّ الحكومة في أدلّة نفي الضرر والعسر والحرج، إنّما تكون باعتبار عقد الحمل، حيث إنّ الضرر والعسر والحرج من العناوين الطارئة على نفس الأحكام، فإنّ الحكم قد يكون ضرورياً أو حرجياً، وقد لا يكون. وفي دليل رفع الإكراه والاضطرار وغير ذلك، إنّما تكون باعتبار عقد الوضع، فإنّه لا يمكن طرؤ الإكراه والاضطرار والخطأ والنسيان على نفس الأحكام، بل إنّما تعرض موضوعاتها ومتعلقاتها، فحديث الرفع يوجب تضيق دائرة موضوعات الأحكام نظير قوله ﷺ: «لا شكّ لكثير الشكّ»، ونحو ذلك، ممّا يكون أحد الدليلين متكفلاً لما أريد من عقد الوضع.

وعليه، فنتيجة كلّ حكومة هي التخصيص.

ثمّ إنّّه يترتّب على كون الرفع فيما لا يعلمون رفعاً ظاهرياً إذا شككنا في

جزئية السورة في الصلاة، وأنها واجبة أم لا، ولم نعثر على دليل يدلّ على وجوبها، فبنينا على عدم الوجوب لحديث الرفع، ثمّ ظهر لنا الخلاف، وعثرنا على ما يدلّ على الجزئية، فلا يجوز حينئذٍ الاكتفاء بالصلاة الفاقدة للسورة مثلاً، لثبوت الحكم الواقعي من أوّل الأمر.

وعليه، فلا بدّ من التماس دليل آخر يدلّ على الصّحة، كصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود، ثمّ قال: القراءة سنّة، والتشهد سنّة، ولا تنقض السنّة الفريضة»<sup>(١)</sup> حيث لم تكن السورة من الخمس المستثناة.

وهذا بخلاف الرفع في البقيّة، فإنّ الرفع فيها رفع واقعي، فالمأتي به حال الإكراه والاضطرار وغير ذلك يكون مجزياً، ولا موجب للإعادة. والله العالم.

الأمر الثالث: إنّ حديث الرفع مختصّ بما يكون في رفعه منّة وتوسعة على المكلفين، فالأثر الذي يلزم من رفعه التضييق عليهم لا يشمل الحديث.

وعليه، فلا يرتفع به ضمان الاتلاف المتحقق بالاضرار أو الإكراه، لأنّ رفعه خلاف الامتنان بالنسبة إلى المالك، وإن كان فيه منّة على المكلف، لأنّ الحديث الشريف ظاهر في الامتنان على الأمة، أي على جميع الأمة، لا على بعض دون بعض.

ومن هنا قال الشيخ الأعظم رحمته الله: «واعلم أيضاً أنّه لو حكمنا بعموم

(١) الوسائل، باب ٢٩ من أبواب القراءة، ح ٥.

الرفع لجميع الآثار، فلا يبعد اختصاصه بما لا يكون في رفعه ما ينافي الامتنان على الأمة، كما اذا استلزم اضرار المسلم، فيتلاف المال المحترم نسياناً أو خطأ لا يرتفع معه الضمان، وكذلك الاضرار بمسلم لدفع الضرر عن نفسه لا يدخل في عموم ما اضطروا إليه، إذ لا امتنان في رفع الأثر عن الفاعل بإضرار الغير، فليس الاضرار بالغير نظير ساير المحرمات الإلهية المسوغة بالفتح لدفع الضرر... إلخ».

ثم لا يخفى عليك أيضاً، أنه لا يرتفع بحديث الرفع صحّة بيع المضطر، لأن رفع الصحّة عن المعاملة التي اضطرت إليها المكلف لقوت نفسه وعياله خلاف الامتنان. والله العالم.

الأمر الرابع: إنّ المرفوع بحديث الرفع هو الآثار الشرعية المترتبة على الفعل بما هو هو، وبعنوانه الأوّلي، فإنّها ترتفع عند طرؤ الخطأ والنسيان والإكراه وغيرها، فهذه العناوين رافعة لتلك الآثار الشرعية.

وأما الآثار المترتبة على نفس تلك العناوين الثانوية - كوجوب الكفارة المترتبة على الخطأ في القتل، وهي مرتبة: يجب أولاً عتق رقبة، فإن عجز صام شهرين متتابعين، فإن عجز أطعم ستين مسكيناً. وأما كفارة قتل المؤمن عمداً وظلماً، فهي كفارة جمع: وهي عتق رقبة وصيام شهرين متتابعين وإطعام ستين مسكيناً. وكذا وجوب سجدي السهو المترتب على النسيان في بعض أجزاء الصلاة - فلا ترتفع بحديث الرفع، لأنّ الحكم إذا كان ثابتاً للموضوع بعنوانه الثانوي، وهو تقييده بالخطأ أو النسيان ونحوهما ممّا ذكر في الحديث الشريف، فلا يعقل ارتفاعه بحديث الرفع، إذ المفروض أنّ عروض هذا العنوان الثانوي المذكور في الحديث الشريف هو العلة لثبوت الحكم لموضوعه، فكيف يكون نفس هذا العنوان علة لرفعه، إذ ما يكون موجباً لثبوت حكم لا يعقل أن يكون موجباً لارتفاعه.

والخلاصة: إنّ المرفوع بحديث الرفع، هو الأثر المترتب على نفس الفعل بعنوانه الأولي، أي لا بشرط عن طرق العناوين المذكورة. والله العالم.

الأمر الخامس: ذكرنا سابقاً، أنّ الرفع بالنسبة إلى جميع المذكورات في الحديث هو رفع تنزيلي تشريعي، فلا يحتاج إلى تقدير شيء، ويكون اسناد الرفع إلى هذه العناوين اسناداً حقيقياً لا مجازياً.

نعم، رفع المذكورات تشريعاً إنّما يكون برفع آثارها الشرعية، حيث إنّ التشريع لا بدّ من كونه بلحاظ الآثار المترتبة على الشيء.

وعليه، فإنّ التنزيل هو بلحاظ جميع الآثار، لا خصوص المؤاخذة، ويدلّ على كونه بلحاظ جميع الآثار عدّة نقاط:

الأولى: أنّ الرفع في الحديث الشريف ورد في مقام الامتنان المناسب لارتفاع جميع الآثار، ما لم يلزم منه محذور، وهو منافاته للامتنان بالنسبة إلى بعض الأمة، كما إذا استلزم رفع جميع الآثار ضرراً على مسلم، فإنّ المرفوع حينئذٍ لا يكون جميع الآثار.

الثانية: اقتضاء اطلاق الرفع لجميع الآثار.

الثالثة: ما رواه البرقي في المحاسن، عن أبيه، عن صفوان بن يحيى والبنظي، جميعاً عن أبي الحسن عليه السلام: «في الرجل يستحلف على اليمين فحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك، أيلزمه ذلك؟ فقال عليه السلام: لا. ثمّ قال: قال رسول الله ﷺ: رفع عن أمّتي ما أكرهوا عليه، وما لا يطيقون، وما أخطأوا»<sup>(١)</sup>، والرواية صحيحة، فإنّ المرفوع هو الحكم

(١) وسائل الشيعة، باب ١٦ من كتاب الأيمان ح ٦.



الوضعي من طلاق الزوجة وانعتاق العبد وصيرورة الأموال ملكاً للفقراء، فإنّ الحلف بالطلاق والعتق والصدقة وإن كان باطلاً عندنا مع الاختيار أيضاً، إلا أنّ استشهاد الإمام عليه السلام على عدم لزومها مع الإكراه على الحلف بها بحديث الرفع شاهد على عدم اختصاصه برفع المؤاخذة. ويبعد جداً أن يكون نفي جميع الآثار مختصاً بهذه الثلاثة المذكورة في النبوي المحكي في كلام الإمام عليه السلام. والله العالم.

الأمر السادس: من جملة العناوين المذكورة في الحديث الشريف، عنوان الخطأ والنسيان، وليس المراد من الرفع فيهما رفع نفس الخطأ والنسيان وتنزيل الصفتين منزلة العدم، بل المراد من الرفع فيهما رفع المنسي وما أخطأ، أي رفع الفعل الصادر عن ذلك - أي رفعه تشريعاً - يعني جعل الفعل كالعدم، وكأنّه لم يصدر عن الشخص، ولم يقع، فكلّ ما كان مخطئاً أو منسياً فعلاً أو تركاً، جزءاً كان أو شرطاً أو مانعاً يكون مرفوعاً بهذا الحديث.

وقد عرفت، أنّ الرفع تنزيلي مرجعه إلى رفع ما يترتب عليهما من الأثر المجعول، الذي كان المكلف من قبله في الكلفة.

لا يقال: إنّ العقل مستقلّ بقبح المؤاخذة على الفعل المأتي به نسياناً أو خطأً، فلا منّة حينئذٍ في رفعه، ولا يختص أيضاً الرفع بالأمة الإسلامية، بل يشمل جميع الأمم والملل.

فإنّه يقال: إنّ الناسي وكذلك المخطئ وإن سقط عنهما التكليف حال النسيان والخطأ، إلا أنّه لما كان متمكناً قبل النسيان وحصول الخطأ من امثال التكليف بالتحفّظ وعدم الوقوع في مخالفة الواقع بالنسيان والخطأ، كان هذا المقدار كافياً في فعلية التكليف في حقه قبل النسيان، بنحو يستتبع

وجوب حفظ الالتفات مقدمة لعدم الوقوع في خلاف الواقع، ويوجب استحقاق العقوبة على المخالفة، ولا يستقلّ العقل بقبح المؤاخذة عليها، ويكون الرفع حينئذٍ امتنانياً، لأنّ الشارع من باب الامتنان رفع عن هذه الأمة وجوب التحفّظ عن النسيان والخطأ، فلو شرب خمراً أو ترك واجباً مثلاً خطأً أو نسياناً، كان هذا الشرب وهذا الترك كالعدم في عدم ترتّب حكم عليهما، فلا يستحق العقوبة والمؤاخذة على هذا الشرب والترك الناشئين من ترك التحفّظ عن الخطأ والنسيان، ويكون في الرفع منّة على الأمة الإسلامية.

الأمر السابع: قد عرفت أنّ الرفع التشريعي إنّما يكون بلحاظ الآثار والأحكام، فلا يختصّ الرفع حينئذٍ بالأحكام التكليفية، بل يشمل الأحكام الوضعية.

وعليه، فيقع الكلام في أمرين:

الأوّل: في الأحكام التكليفية.

الثاني: في الأحكام الوضعية، كالعقود، والإيقاعات، والطهارة، والنجاسة.

أمّا الأمر الأوّل، فإن كان الحكم التكليفي مترتباً على الفعل بنحو مطلق الوجود، فلا إشكال في سقوط الحكم إذا صدر الفعل عن إكراه أو اضطرار أو نسيان أو خطأ، فإنّ نتيجة رفع الفعل الصادر على هذا الوجه في عالم التشريع هو ذلك، فمن شرب الخمر عن إكراه أو اضطرار، لم يكن فعله حراماً شرعاً، لأنّ الشرب عن إكراه كالعدم، والحكم تابع لموضوعه، فرفع الموضوع يقتضي رفع الحكم.

ولا يخفى عليك، أنّ طرؤاً أحد هذه العناوين على فرد من الطبيعة لا

يوجب إلّا سقوط التكليف المتعلق بهذا الفرد، فإنّ الاضطرار إلى أكل حرام معيّن لا يوجب رفع الحرمة عن أكل غيره، وكذا الإكراه على ارتكاب فرد من الحرام لا يوجب إلّا رفع الحرمة عنه دون غيره من أفراد الحرام.

وأما إذا كان الحكم مترتباً على الفعل بلحاظ صرف الوجود، بأن كان المتعلّق هو الكلّي، فطروّ أحد هذه العناوين على فرد من أفراد ذلك الكلّي لا أثر له في ارتفاع الحكم، لأنّ الذي طرأ عليه العنوان - وهو الفرد - لا حكم له، وما هو متعلق التكليف - وهو الطبيعي - لم يطرأ عليه عنوان، فلو اضطر المكلّف إلى ترك الصلاة في جزء من الوقت لا يسقط عنه وجوب طبيعي الصلاة المأمور بها في مجموع الوقت.

نعم، لو اضطر إلى ترك الصلاة في تمام الوقت، كان التكليف ساقطاً بلا إشكال.

وكذا الحال لو نسي الفعل، أو أكره المكلّف على الترك، إلّا أنّه هناك إشكال معروف.

وحاصله: إنّ شأن الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم، لا تنزيل المعدوم منزلة الموجود، لأنّ تنزيل المعدوم منزلة الموجود إنّما يكون وضعاً لا رفعاً، والمفروض أنّ المكلّف قد ترك الفعل عن اضطرار أو إكراه أو نسيان، فلم يصدر منه أمر وجودي قابل للرفع، فلو نذر أن يشرب ماء الرمان فأكره على عدم، أو اضطر إليه، أو نسي أن يشرب، فلا يكون عدم الشرب في المثال مرفوعاً، وجعله كالشرب حتى يقال إنّ لم يتحقق مخالفة النذر فلا حنث ولا كفارة.

وهذا الكلام - مع قطع النظر عن كون أدلّة وجوب الكفارة مختصة بصورة تعمد الحنث، ومخالفة النذر عن إرادة والتفات.

والحاصل : إنّه فرق بين الوضع والرفع ، فالفعل الصادر من المكلف عن نسيان أو إكراه يمكن ورود الرفع عليه ، وجعله كأن لم يصدر ، فلا يترتب عليه آثار الوجود .

وأما الفعل الذي لم يصدر من المكلف وكان تاركاً له عن نسيان وإكراه فلا محلّ للرفع فيه ، لأنّ رفع المعدوم لا يمكن إلّا بالوضع ، وحديث الرفع لا يتكفّل الوضع ، بل مفاده الرفع فقط .

وممّا ذكرنا ، يتضح أنّه لا يمكن تصحيح العبادة الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط لنسيان أو إكراه أو اضطرار بحديث الرفع ، فإنّه لا محلّ لورود الرفع على السورة المنسيّة في الصلاة ، إذ لم يأت بها المكلف حتى ترفع تشريعاً .

وبالجملة ، فنفس الجزء أو الشرط المنسيّ لا يشمل حديث الرفع ، ولا يمكن التمسك به لتصحيح العبادة .

وأما بالنسبة إلى المركّب الفاقد للجزء أو الشرط المنسيّ ، فهو وإن كان أمراً وجودياً قابلاً لتوجّه الرفع إليه ، إلّا أنّه أولاً ، ليس هو المنسيّ أو المكروه عليه أو المضطر إليه ليتوجه الرفع إليه .

وثانياً ، أنّه لا فائدة في رفعه ، لأنّ المركّب الفاقد للجزء أو الشرط لا يثبت الأمر للباقي ، فإنّ ذلك يكون وضعاً لا رفعاً ، فلا يشمل حديث الرفع .

نعم ، قد يثبت وجوب الباقي بدليل آخر ، وهو أنّ الصلاة لا تسقط بحال على ما يستفاد من جملة من الروايات ، إلّا أنّ هذا خارج عن محلّ النزاع .

وبالجملة ، فإنّ الصلاة بلا سورة مثلاً اضطراراً أو نسياناً أو إكراهاً لا يترتب عليها أثر إلّا الفساد وعدم الإجزاء ، وهو غير قابل للرفع شرعاً .

وعليه، فإنّه لا يمكن تصحيح العبادة الفاقدة للجزء أو الشرط بمثل حديث الرفع، بل لا بدّ من التماس دليل آخر يدلّ على الصّحة، وهو موجود في الصلاة، وهو صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة... إلخ»<sup>(١)</sup>، ويترتّب على حديث لا تعاد الصلاة جملة من الأمور، ذكرها الأعلام في باب الفقه.

منها: أنّه لو كان المنسي من الأركان، فما لم يدخل المصلّي في ركن آخر يجب عليه العود لتدارك الركن المنسي، ومع الدخول في ركن آخر تبطل الصلاة، بخلاف ما إذا كان المنسي من غير الأركان، فإنّه لا تبطل الصلاة بنسيانه وإن دخل في ركن آخر، وذلك لحديث لا تعاد.

وأما لو كان المدرك في صحّة الصلاة الفاقدة للجزء أو الشرط نسياناً حديث الرفع، كان اللازم صحّة الصلاة بمجرد نسيان الجزء أو الشرط مطلقاً، من غير فرق بين الأركان وغيرها، فإنّه لا يمكن استفادة التفصيل من حديث الرفع. هذا تمام الكلام في الأحكام التكليفية.

وأما الأمر الثاني وهو الأحكام الوضعية كالعقود والإيقاعات، فلا مجال لرفع الخطأ والنسيان فيهما.

ووجهه، هو اختصاص الرفع بالأمر التي لم يعتبر في قوام تحققها القصد والعمد، والمعاملات لمّا كانت متقوّمة بالقصد والعمد، كانت خارجة عن مصبّ الرفع في الحديث، لأنّ في فرض الخطأ والنسيان لا يتحقق عنوان العقد ولا عنوان المعاملة حتى يجري فيها الرفع. هذا بالنسبة إلى عنوان المعاملة.

وأما بالنسبة إلى الشرائط الراجعة إليها، كالعربية، والماضوية، وتقدم

(١) وسائل الشيعة، باب ١ من أبواب قواطع الصلاة ح ٤.

الإيجاب على القبول - لو قلنا باعتبارها في العقد - ، فإنّ وقوع النسيان والاضطرار والإكراه فيها لا يقتضي تأثيرها في المسبّب ، ولا تندرج في حديث الرفع ، لما عرفت ، من أنّ حديث الرفع لا يتكفّل تنزيل الفاقد منزلة الواجد ، ولا يثبت أمراً لم يكن ، فلو اضطر إلى إيقاع العقد بالفارسية ، أو أكره عليه ، أو نسي العربية ، كان العقد باطلاً بناءً على اشتراط العربية في العقد ، فإنّ رفع العقد الفارسي لا يقتضي وقوع العقد العربي ، وليس للعقد الفارسي أثر يصحّ رفعه بلحاظ رفع أثره .

الأمر الثامن : قد عرفت أنّ من جملة العناوين الواردة في حديث الرفع عنوان ما أكرهوا عليه . والإكراه في باب المعاملات يصدق على الشيء بمجرد عدم الرضا وعدم طيب النفس بإيجاد المعاملة . ومن هنا يصدق الإكراه على المعاملة بمجرد التخويف على تركها ولو بأخذ مال يسير على تركها لا يكون تحمّله حرجياً عليه . ومن الواضح عدم كفاية ذلك في تسويغ ترك الواجبات ، ما لم ينته إلى المشقّة الشديدة الموجبة للعسر والحرج ، فضلاً عن ارتكاب المحرمات التي لا يجوزها إلاّ الاضطرار .

وبناءً على ذلك ، لا تجد أحداً من الأعلام جوّز ترك الواجب لأجل مطلق الإكراه عليه ولو لم يبلغ إلى حدّ الحرج .

نعم ، لو بلغ الإكراه إلى حدّ الحرج جاز ذلك ، ولكنّه حينئذٍ من جهة الحرج لا الإكراه ، وهذا بخلاف باب المعاملات ، كما عرفت ، فإنّه يكفي فيها مطلق الإكراه حتى تفسد ، ولو كان المتوعّد عليه ضرراً يسيراً .

ثمّ إنّ الوجه في التفرقة بين المعاملات وغيرها ، هو ما ورد في الدليل في اعتبار الرضا وطيب النفس في ترتب الأثر على المعاملة ، كما يدلّ عليه قول الله تعالى : ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَطْلِ

إِلَّا أَنْ تَكُونَ تَحَكْرَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ<sup>(١)</sup>، وقوله ﷺ: «لا يحلّ مال امرئ إلا بطيب نفسه» فإن الإكراه لَمَّا كان منافياً لطيب النفس بالمعاملة اقتضى الامتنان رفعها، وهذا المنط وإن كان جارياً في الاضطرار إلى المعاملة، إلا أنّ حديث الرفع لا يرفع المعاملة المضطر إليها، لأنّ في رفعها خلاف الامتنان، إذ يقع صاحبها في شدة إذا أبطنا المعاملة بحديث الرفع، وهذا بخلاف الإكراه على المعاملة، فإنّ في رفعها وإبطالها بحديث الرفع غاية الامتنان على المكره، بالفتح. والله العالم.

الأمر التاسع: قد اتضح ممّا تقدّم، أنّ المشكوك فيه إن كان هو التكليف النفسي الاستقلالي، كالشك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، وكالشك في حرمة شرب التتن، فلا إشكال في جريان البراءة فيه، وإن كان المشكوك فيه هو التكليف غير الاستقلالي، كالشك في جزئية شيء، كالمأمور به أو شرطيته أو مانعيته، فالأقوى جريان البراءة الشرعية والعقلية فيه، لما سيأتي - إن شاء الله تعالى - من أنّ الصحيح هو جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين، وإن كان المشكوك فيه من المحصلات، فلا تجري فيه البراءة، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وقد مثلوا لذلك بالشكّ في اعتبار الغسلة الثانية في التطهير من النجاسة الخبثية، وكالشك في اعتبار أن يكون المسح ببلّة الوضوء، بناءً على أن تكون الغسلات والمسحات في باب الطهارة الخبثية والحديثية من المحصلات والأسباب، لا أنّها بنفسها وبما هي هي متعلقات التكليف.

وعليه، فإن قلنا: إنّ المأمور به في باب الطهارة الخبثية، هو إفراغ المحلّ عن القذارة الظاهرية، فيكون الغسل سبباً لذلك.

(١) سورة النساء، الآية: ٢٨.

وكذا الحال، إن قلنا: إنّ المأمور به في باب الطهارة الحدثية هو تطهير الباطن عن القذارة المعنوية الحاصلة من الأحداث، فتكون الغسلات والمسحات أسباباً لذلك، فلا تجري البراءة حينئذٍ، للشك في المحصل، بل لا بدّ من الاحتياط.

وإن قلنا: إنّ المأمور به نفس الغسلات والمسحات، وأنّ إفراغ المحلّ عن القذارة الظاهرية، وكذا تطهير الباطن حكمة للأمر - كما هو الإنصاف عندنا - فالأقوى جريان البراءة في الشك في اعتبار الغسلة الثانية في التطهير من النجاسة الخبيثة، وفي الشك في اعتبار أن يكون المسح ببلّة الوضوء.

ومن هنا، تعرف السرّ في اختلاف الأعلام في أنّه هل يعتبر في الوضوء قصد رفع الحدث أو الكون على الطهارة، إذا لم يقصد المكلف إحدى الغايات الواجبة أو المستحبة، أو لا يعتبر ذلك، بل يكفي مجرد قصد أفعال الوضوء من الغسلات والمسحات بقصد امتثال الأمر المتعلق بهما؟

فإن قلنا: إنّ المأمور به هو نفس الغسلات والمسحات، فلا يعتبر قصد رفع الحدث أو الكون على الطهارة.

وإن قلنا: إنّ المأمور به هو الطهارة وتلك الأفعال محصّلات لها، فلا بدّ مع عدم قصد إحدى الغايات من قصد الكون على الطهارة، لأنّ قصد حقيقة المأمور به ممّا لا بدّ منه في كلّ عبادة.

ومنشأ الخلاف، هو وقوع الأمر بالتطهير والغسل في الكتاب العزيز، فمن قال: إنّ المأمور به هو الطهارة وتلك الأفعال محصّلة لها، استدلّ بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَرُوا﴾<sup>(١)</sup>، بضميمة عدم الفرق بين الوضوء والغسل في ذلك.

(١) سورة المائدة، الآية: ٥.



ومن قال: إنّ المأمور به هو نفس الغسلات والمسحات، استدلالاً بقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾<sup>(١)</sup>.

فمن قال: إنّهُ يعتبر في الوضوء قصد الكون على الطهارة، وأنّها من المسببات التوليدية للأفعال، حمل الأمر بالأفعال في آية الوضوء على كونها محصّلة للطهارة، لا من حيث هي هي.

ومن قال: إنّهُ لا يعتبر في الوضوء قصد الكون على الطهارة، حمل الأمر بالتطهير في آية الغسل على أنّ المراد منه نفس الأفعال، لا المعنى الحاصل منها، ويكون التطهير حينئذٍ من قبيل الحكم والمصالح.

وهذا هو الإنصاف، كما عرفت، وذكرنا ذلك بالتفصيل في باب الوضوء والغسل في مبحث الفقه، فراجع.

ويؤيّد ما ذكره الشيخ الصدوق في عيون الأخبار والعلل، بإسناده عن الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام قال: (إنّما أمر بالوضوء، وبدئ به، لأن يكون العبد طاهراً إذا قام بين يدي الجبار، عند مناجاته إياه، مطيعاً له فيما أمره... إلخ)<sup>(٢)</sup>، وإنّما جعلناه مؤيّداً، لضعفه سنداً بعدة من الأشخاص الواقعيين في إسناده الشيخ الصدوق إلى الفضل بن شاذان.

الأمر العاشر: قد عرفت أنّ الحديث الشريف قد اشتمل على عدّة عناوين، منها الحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق، وقد وقع الكلام في المرفوع في هذه العناوين الثلاثة، فعن جماعة من الأعلام أنّ المرفوع فيها هي المؤاخذة عليها، فالشارع من باب الامتنان دفع المقتضي فيها عن تأثيره في تشريع الحكم التحريمي.

(١) سورة المائدة، الآية: ٥.

(٢) وسائل الشيعة، باب ١ من أبواب الوضوء، ح ٩.

لكن الإنصاف: أن الرفع في جميع العناوين المذكورة في الحديث الشريف، هو رفع تشريعي، كما ذكرنا، والمؤاخذة أمر تكويني لا تنالها يد التشريع وضعاً ورفعاً.

ومن هنا، نقول: أمّا الحسد، فتارةً يلحظ من جهة كونه صفة نفسانية رذيلة، وهو عبارة عن تمّني زوال النعمة عن الغير، من دون أن يظهر أثرها باللسان أو اليد، وإنّما هو مجرد تمّني زوال النعمة. وأخرى يظهر ذلك بلسانه أو يده، والمرفوع في حديث الرفع هو حرمة الحسد من الجهة الأولى، أي مجرد تمّني زوال النعمة عن الغير.

إن قلت: إنّ الحسد من هذه الجهة أمر غير اختياري، لكونه صفة نفسانية رذيلة راسخة، فكيف يتعلّق بها التكليف، ومتعلّق التكليف لا بدّ أن يكون أمراً اختيارياً.

قلت: إنّها بنفسها وإن كانت غير اختيارية، ولكن مبادئها اختيارية، فيمكن التحرّز عن هذه المبادئ، وعدم الوقوع فيها، باعتبار أنّ حصول الملكات أمر تدريجي، ولمجاهدة النفس أثر كبير في ذلك، فبإمكان الإنسان أن يغيّض النظر عن أمور الناس، ولا يفتش عمّا أعطوا من الأموال والأولاد والرئاسة ونحو ذلك، فإذا صرف الإنسان نفسه إلى أحواله وأمر آخرته، ولم يتعرّض للناس وما أعطوا من النعيم، فلا تحصل له هذه الصفة الخبيثة، وإن كانت حاصلة تزول عنه بما ذكرناه، أي بمجاهدة النفس التي هي الجهاد الأكبر.

والخلاصة، إنّ المبادئ لما كانت اختيارية، صحّ تعلّق التكليف بالحسد من هذه الجهة، ورفع الحرمة حينئذٍ يكون امتنائياً، حيث لم يكلفهم على نحو الالتزام بمجاهدة النفس على عدم حصول هذه الصفة الخبيثة.

وأما الحسد من الجهة الثانية، أي إظهاره باللسان أو باليد، فهو محرّم بلا إشكال، ولم ترفع حرمة قطعاً بشهادة ما ورد في جملة من الروايات من ذمه والنهي عنه.

منها: صحيحة محمد بن مسلم قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «إن الرجل ليأتي بأي بادرة فيكفر وإنّ الحسد ليأكل الإيمان كما تأكل النار الحطب»<sup>(١)</sup>.

ومنها: معتبرة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: قال رسول الله ﷺ: «كاد الفقر أن يكون كفراً وكاد الحسد أن يغلب القدر»<sup>(٢)</sup>، فالفقر كفر، لأنّه يفضي إلى ترك الرضا بقضاء الله، والمراد بالقدر القدرة والطاقة، أي كاد الحاسد أن يخرج نفسه عن القدرة والطاقة عن فعل الخير فلا يستطيعه.

ومنها: صحيحة معاوية بن وهب قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «آفة الدين الحسد والعجب والفخر»<sup>(٣)</sup>.

ومنها: وفي رواية داود الرقي عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: قال رسول الله ﷺ قال الله عزّ وجل لموسى بن عمران عليه السلام: يا ابن عمران لا تحسدنّ الناس على ما آتيتهم من فضلي ولا تمدنّ عينيك إلى ذلك ولا تتبعه نفسك، فإنّ الحاسد ساخط لنعمي، صاد لقسمي الذي قسمت بين عبادي ومن يك كذلك فلست منه وليس مني»<sup>(٤)</sup>، وهي ضعيفة بداود الرقي.

- 
- (١) أصول الكافي، ج ٢، باب الحسد، ص ٣٠٦، ح ١.
  - (٢) أصول الكافي، ج ٢، باب الحسد، ص ٣٠٧، ح ٤.
  - (٣) أصول الكافي، ج ٢، باب الحسد، ص ٣٠٧، ح ٥.
  - (٤) أصول الكافي، ج ٢، باب الحسد، ص ٣٠٧، ح ٥.

وأما الطيرة، فالظاهر أنها في الأصل التشاؤم بالطير، قال الشيخ الأنصاري: «لأن أكثر تشاؤم العرب كان به، خصوصاً الغراب. وعليه فهو وإن كان أمراً غير اختياري، إلا أن المرفوع هو حرمة التزام العرف بالتطير والتشاؤم وعدم الإقدام في أمورهم، فالحرمة التي جعلها العرف مانعة عن تمشية أمورهم وموجبة لصدّ مقاصدهم مرفوعة، أي غير ممضاة شرعاً».

وهذا هو القابل للرفع، فالشارع لم يمض ما عليه العرف من الالتزام بالصد عن المقاصد عند التطير والتشاؤم، فنفاه الشارع امتناناً على هذه الأمة، كما يشهد لذلك قوله ﷺ: «إذا تطّيرت فامض»<sup>(١)</sup>.

وأما التفكر في الوسوسة في الخلق، فهو وإن كان أمراً غير اختياري، إلا أن مبادئه اختيارية، والمرفوع فيها هو حرمة الوسوسة في الخلقة.

وقيل إن المرفوع فيها هو وجوب التحفظ وصرف الذهن إلى أمر آخر غير مرتبط بمقام أمر الخلقة، ولكنه بعيد، لاحتياجه إلى التقدير، وقد ورد في جملة من الروايات أنه لا شيء فيها، وأنه تقول لا إله إلا الله.

منها: حسنة جميل بن دراج عن أبي عبد الله قال: «قال: قلت له: إنه يقع في قلبي أمر عظيم. فقال: قل لا إله إلا الله. قال جميل: فكلمنا وقع في قلبي شيء قلت: لا إله إلا الله فيذهب عني»<sup>(٢)</sup>.

ومنها: حسنة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله ﷺ قال: «جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال يا رسول الله: هلكت. فقال له: أتاك الخبيث فقال لك: من خلقك؟ فقلت: الله. فقال لك: الله من خلقه؟ فقال: إي والذي بعثك بالحق لكان كذا. فقال رسول الله ﷺ: ذاك والله محض الإيمان.

(١) وسائل الشيعة، باب ٥ من أبواب صفحات القاضي، ح ٤٠.

(٢) أصول الكافي، ج ٢، باب الوسوسة وحديث النفس، ص ٤٢٤، ح ٢.

قال ابن أبي عمير: فحدثت بذلك عبد الرحمن بن الحجاج، فقال: حدثني أبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: أن رسول الله ﷺ إنما عنى بقوله هذا والله محض الإيمان خوفه أن يكون قد هلك حيث عرض له ذلك في قلبه»<sup>(١)</sup>.

### حديث الحجب

قال صاحب الكفاية: «ومنها: حديث الحجب وقد انقدهم تقريب الاستدلال به ممّا ذكرنا في حديث الرفع... إلخ».

أقول: من جملة الروايات التي استدللّ بها على البراءة ما رواه الشيخ الصدوق في كتاب التوحيد، عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن أبيه عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن فضال عن داود بن فرقد، عن أبي الحسن زكريا بن يحيى، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما حجب الله علمه عن العباد، فهو موضوع عنهم»<sup>(٢)</sup>، ورواه الكليني عن محمد بن يحيى، وقد عبّر بعض الأعلام - كصاحب الفصول - عن هذه الرواية بالموثّقة.

ولكن الإنصاف: أنّها ضعيفة، لأنّ زكريا بن يحيى الموجود في السند لم يحرز أنّه الواسطي الثقة، ومجرّد الظنّ لا يكفي ما لم يصل إلى مرتبة الاطمئنان.

وعليه، فهو مشترك بين عدّة أشخاص فيهم الثقة والضعيف.

ومهما يكن، فوجه الاستدلال بهذه الرواية: هو أنّ الإلزام المجهول ممّا لا يعلم، فهو مرفوع فعلاً، أي ظاهراً، وإن كان ثابتاً واقعاً.

هذا تقريب الاستدلال بها للبراءة في الشبهات الحكمية الكلية.

(١) أصول الكافي، ج ٢، باب الوسوسة وحديث النفس، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة، باب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٣.

وأما شمولها للشبهات الموضوعية، فقد ذكره صاحب الكفاية في حاشيته على الرسائل حيث قال: «ويمكن شموله للشبهة الموضوعية أيضاً، بأن المراد من الموصول هو خصوص الحكم المحجوب علمه مطلقاً ولو كان منشأ الحجب اشتباه الأمور الخارجية، ولا يحتاج مع ذلك إلى تقدير، فإن الحكم مطلقاً بنفسه قابل للرفع والوضع، فافهم».

أقول: لا يرد هنا توهم اختصاص الرواية بالشبهات الموضوعية، كما حصل هذا التوهم في حديث الرفع، إذ لم يذكر في هذه الرواية إلا موصول واحد بخلافه هناك.

لا يقال: إن حديث الحجب مختص بالشبهات الحكمية، ولا يشمل الشبهات الموضوعية، لأنه سبحانه وتعالى ليس حاجباً للحكم فيها، بل الحاجب له هي الأمور الخارجية، فهي التي حجبت الحكم عن العباد.

فإنه يقال: إن الحجب وإن استند في الظاهر إلى الأمور الخارجية، إلا أنه في الواقع يسند إلى الله سبحانه وتعالى، لأنه سبحانه وتعالى هو القادر على إعطاء مقدمات العلم الوجداني للبشر، فمع عدم إعطائهم تلك المقدمات، يصح حينئذ اسناد الحجب إلى الله سبحانه وتعالى.

### المناقشة في دلالة الحديث على البراءة:

قال صاحب الكفاية: «إلا أنه ربما يشكل بمنع ظهوره في وضع ما لا يعلم من التكليف، بدعوى ظهوره في خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه، لعدم أمر رسله بتبليغه... إلخ».

أقول: أشار بذلك إلى إشكال الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ حيث قال بعد ذكر الاستدلال بالحديث: «وفيه: أن الظاهر مما حجب الله علمه ما لم يبيته للعباد، لا ما بيته واختفى عليهم من معصية من عصى الله في كتمان الحق أو ستره، فالرواية مساوقة لما ورد عن مولانا أمير المؤمنين رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «إن الله حدّ

حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تعصوها، وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً لها فلا تتكلّفوها رحمة من الله لكم...»<sup>(١)</sup>.

وحاصل هذا الإشكال: أنّ الرواية مختصّة بالأحكام التي لم يبيّنھا الشارع للعباد رأساً، بقريئة استناد الحجب إليه سبحانه وتعالى، ولا تشمل الأحكام التي بيّنها الشارع للعباد واختفت عليهم بعد ذلك لأجل معصية من عصى الله سبحانه بكتمان الحق.

وبالجملة، مورد النزاع بين الإخباريين والأصوليين إنّما هو في الأحكام المجهولة التي يقطع بفعاليتها على تقدير ثبوتها واقعاً، لا الأحكام الإنشائية المحضة التي لم يبيّنھا أصلاً.

ثمّ إنّ الرواية التي أشار إليها الشيخ الأنصاري «إنّ الله حدّ حدوداً فلا تعتدوها... الخ» ضعيفة بالإرسال، رواها الشيخ الصدوق في الفقيه. ويظهر من صاحب الكفاية أنّه موافق للشيخ الأنصاري، حيث سكت عنه ولم يذكر شيئاً في ردّه.

ولكن الإنصاف: أنّ هذا الإشكال مردود لأنّ الحجب كما يصدق مع عدم بيانه تعالى للأحكام من أصلها بأن بقيت انشائية محضة، كذلك يصدق مع بيانه للعباد وإن أخفاها من عصاه بكتمان الحق، لأنّه سبحانه وتعالى قادر على بيانه بأن يأمر الإمام عليه السلام بالظهور وبيان تلك الأحكام التي أخفاها الناس، فحيث لم يأمره بالبيان لسبب من الأسباب، يصحّ حينئذٍ اسناد الحجب إليه سبحانه وتعالى.

والخلاصة: إنّ لولا ضعف السند لصحّ الاستدلال بحديث الحجب.

والله العالم.

(١) وسائل الشيعة، باب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٦٨.

## حديث الحل

قال صاحب الكفاية: «ومنها: قوله ﷺ: كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه» الحديث، حيث دلّ على حليّة ما لم يعلم حرمة مطلقاً ولو كان من جهة عدم الدليل على حرمة... إلخ».

من جملة الروايات التي استدلتّ بها على البراءة هي روايات الحلّ وهي خمس:

الأولى: رواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله ﷺ قال: «سمعتة يقول: كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك ولعلّه حرّ قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتى تستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنة»<sup>(١)</sup>.

وهي ضعيفة بمسعدة بن صدقة، فإنه عامّي غير موثق.

وحكى المحقق الوحيد عن جدّه المجلسي الأوّل أنّه قال: «الذي يظهر من أخباره - أي أخبار مسعدة - التي في الكتب أنّه ثقة، لأنّ جميع ما يرويه في غاية المتانة، موافقة لما يرويه الثقات من الأصحاب إلى أن قال: بل لو تتبععت وجدت أخباره أشدّ وأمتن من أخبار مثل جميل بن دراج، وحريز بن عبد الله».

وفيه: أنّ توثيق العلامة المجلسي له ناشئ عن اجتهاد منه، كما لا يخفى.

أضف إلى ذلك، أنّه قد ذكرنا في أكثر من مناسبة، أنّ توثيقات

(١) وسائل الشيعة، باب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.



المتأخرين لا يؤخذ بها، لأنّها مبنية على الحدس، لانقطاع السلسلة عند الشيخ الطوسي.

وأما السيد الخوئي رحمته الله، فقد وثّقه، لوقوعه في إسناد كامل الزيارات.

وفيه: أنّه إذا لم يكن من مشايخ ابن قولويه المباشرين، فلا ينفع وجوده في الكتاب، ومن المعلوم أنّه ليس من مشايخه.

الثانية: صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعلم الحرام منه بعينه فتدعه»<sup>(١)</sup>.

الثالثة: رواية عبد الله بن سليمان قال: «سألت أبا جعفر عن الجبن؟ فقال: لقد سألتني عن طعام يعجبني، ثمّ أعطى الغلام درهماً، فقال: يا غلام ابتع لي جبناً، ثمّ دعا بالغداء، فتغدينا معه، فأتي بالجبن، فأكل وأكلنا، فلمّا فرغنا من الغداء، قلت: ما تقول في الجبن؟ قال: أو لم ترني آكله؟ قلت: بلى، ولكنني أحب أن اسمعه منك. فقال: سأخبرك عن الجبن وغيره، كلّ ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه»<sup>(٢)</sup>. وهي ضعيفة بجهالة عبد الله بن سليمان.

الرابعة: روايته الثانية عن أبي عبد الله عليه السلام في الجبن قال: «كلّ شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة»<sup>(٣)</sup>. وهي ضعيفة أيضاً بجهالة كل من عبد الله بن سليمان وأبان بن عبد الرحمن، وأما محمد بن الوليد الواقع في السند، فهو مشترك بين عدّة أشخاص فيهم الضعيف والثقة.

(١) وسائل الشيعة، باب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.  
 (٢) وسائل الشيعة، باب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، ح ١.  
 (٣) وسائل الشيعة، باب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، ح ٢.

الخامسة : مرسلة معاوية بن عمار عن رجل من أصحابنا قال : «كنت عند أبي جعفر عليه السلام فسأله رجل عن الجبن وغيره، كلّ شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال، حتى تعرف الحرام، فتدعه بعينه»<sup>(١)</sup>، وهي ضعيفة بالإرسال، ومنتها قريب من مضمون رواية عبد الله بن سليمان.

ويظهر أنّ صاحب الكفاية استدلّ على البراءة برواية مسعدة بن صدقة، لكنّه أسقط كلمة «هو» بعد لفظة «شيء»، كما أنّه بدّل قوله عليه السلام «حتى تعلم» بـ «حتى تعرف».

وأما الشيخ الأنصاري، فالظاهر أنّه استدلّ على البراءة بصحيفة عبد الله بن سنان، ورواية عبد الله بن سليمان الثانية.

ثمّ إنّ وجه الاستدلال كما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله هو أنّ قوله : «حتى تعرف أنّه حرام» معناه أنّه كلّ شيء مشكوك الحل والحرمه حلال، سواء كان منشأ الشك فقد النص، أم إجماله، أم تعارضه، أم اشتباه الأمور الخارجية.

وعليه، فشرب التتن المشكوك حكمه من حيث الحلّ والحرمه حلال، وكذا شرب المايح المرّد بين الخل والخمر.

وعليه، فيستدلّ به على البراءة في الشبهة الحكمية الكلية، والشبهة الموضوعية.

ولكن أشكل على هذه الروايات بأنّها مختصّة بالشبهة الموضوعية، لوجود قرائن تقتضي اختصاصها بذلك.

(١) وسائل الشيعة، باب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، ح ٧.

مضافاً إلى إشكال آخر في رواية مسعدة بن صدقة، وهو أنه حتى على القول باختصاصها بالشبهات الموضوعية، فإنّ الأمثلة الواقعة في ذيلها لا تناسب قاعدة الحلّية المستفادة من الرواية، بل الأمثلة المذكورة فيها أجنبية عن قاعدة الحلّية، فإنّها في الثوب والعبد مستندة إلى اليد، وهي من الإمارات، وفي المرأة مستندة إلى الاستصحاب، أي أصالة عدم تحقق الرضاع بينهما، فإنّه أمر حادث مسبوق بالعدم، هذا عند احتمال كونها أختاً له من الرضاعة، وكذا الحال عند احتمال كونها أختاً له من النسب، فإنّ الأصل يقتضي عدم كونها أختاً له بناءً على جريان الأصل في الأعدام الأزليّة، ومن هنا لا بدّ من التفصّي عن هذا الإشكال.

أمّا بالنسبة للإشكال الأخير، وهو كون الأمثلة المذكورة في ذيل رواية مسعدة أجنبية عن قاعدة الحلّية حتى على القول باختصاصها بالشبهات الموضوعية، فقد أجيب عنه بعدّة وجوه:

الأوّل: ما ذكره صاحب الكفاية: في حاشيته على الرسائل حيث قال: «لكن يمكن أن يقال: إنّ ليس ذكرها للمثال، بل إنّما ذكرت تنظيراً لتقريب أصالة الإباحة في الأذهان، وأنّها ليست بعادمة النظير في الشريعة المقدّسة، فقد حكم بملكية الثوب والعبد مع الشك فيها بمجرد اليد، وبصححة العقد على الإمراة التي شك أنّها من المحارم بالنسب والرضاع بمجرد أصالة عدمها . . . إلخ».

وفيه: أنّ جعل هذه الأمور من باب التنظير لا من باب المثال خلاف الظاهر جداً. أنظر إلى قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: « . . . وذلك مثل الثوب يكون عليك . . . إلخ»، فإنّه كالصریح في تطبيق الصدر - وهو قوله: كلّ شيء لك حلال حتى يعلم أنّه حرام بعينه - على الذيل، وجعله من مصاديق قاعدة الحلّ، فكيف يكون ذلك تنظيراً.

والخلاصة : إن ما ذكره رَحِمَهُ اللهُ لم يكتب له التوفيق .

الوجه الثاني : ما ذكره الآغا ضياء الدين العراقي حيث قال : «وكيف ما كان قد يورد على رواية مسعدة إشكال آخر من جهة تطبيق كبرى الحلية على الأمثلة المذكورة في الذيل الجارية فيها الأصول الموضوعية واليد والسوق الحاكمة كلها على الكبرى المزبورة، ولكن يمكن دفعه بأنه يتجه ذلك إذا كان الصدر إنشاء للحلية في الأمثلة المزبورة بعنوان كونها مشكوك الحرمة، وإلا فبناء على كونه حاكياً عن إنشاءات الحلية في الموارد المزبورة بعنوانات مختلفة من نحو اليد والسوق والاستصحاب ونحوها من العناوين التي منها عنوان مشكوك الحل والحرمة فلا يرد إشكال، إذ المقصود حينئذ بيان عدم الاعتناء بالشك في الحرمة في هذه الموارد لمكان جعل الحلية الظاهرية فيها بعنوانات مختلفة غير أنه جمع الكل ببيان واحد، لا أن المقصود هو إنشاء الحلية في الموارد المزبورة بعنوان قاعدة الحلية».

وفيه : أنه لو سلمنا أن الشارع المقدس في مقام بيان الحكاية والإخبار لا في مقام الإنشاء، ومع ذلك لا يتم ما ذكره، إذ لا يوجد في الرواية مثال لقاعدة الحل، أي لعنوان مشكوك الحل والحرمة، لأن الأمثلة الموجودة في الرواية هي لقاعدة اليد والسوق والاستصحاب، أمّا قاعدة الحل - أي عنوان مشكوك الحل والحرمة - فلا مثال لها، فيلزم أن يكون الشارع المقدس قد حكى عناوين مختلفة، كقاعدة اليد والسوق والاستصحاب وقاعدة الحل، وقد ذكر موارد لها إلا قاعدة الحل، ولم يعلم وجه استثناء قاعدة الحل عن ذكر المثال لها، مع أنه بصدد تطبيق الصدر على الذيل .

الوجه الثالث : ما ذكره المحقق الهمداني رَحِمَهُ اللهُ في حاشيته على الرسائل، وهو قريب من الوجه الثاني : وحاصله : «أن غرضه رَحِمَهُ اللهُ : بيان

أنّ الموضوعات التي يبتلي بها المكلف جميعها من المشتبهات التي لا يعلم واقعها، ومع ذلك لا ينبغي الاعتناء بالشك في شيء منها ما لم يعلم كونه حراماً بطريق علمي أو ما يقوم مقامه من بينة ونحوها، فهذه الأمثلة بملاحظة كونها مورداً لقاعدة اليد وأصالة الصحة تندرج في موضوع هذه القاعدة الكلّية التي بيّنها الإمام عليه السلام، وهي عدم الاعتناء بالشك في الحرمة ما لم تثبت، وعند الاغماض عن هذين الأصلين تكون هذه الموارد ممّا قام على حرمتها ما هو مثل البيّنة وهو الأصول الموضوعية الثابت اعتبارها بالأدلة الشرعية».

ويرد عليه: أنّه لا يستفاد ممّا ذكره قاعدة الحلّ، لأنّ عدم الاعتناء بالشك في الموضوعات التي يبتلي بها المكلف، قد ذكر لها أمثلة في الرواية، وهي كما تقدم أجنبية عن قاعدة الحلّ، فإنّها في الثوب والعبء مستندة إلى اليد وسوق المسلمين، وفي المرأة مستندة إلى الاستصحاب، فمن أين يستفاد قاعدة الحلّ.

والخلاصة إلى هنا: إنّ هذه الوجوه التي ذكرت للتوفيق بين الصدر والذيل لم يكتب لها التوفيق.

وأما الإشكال بوجود قرائن توجب اختصاص الروايات المتقدمة بالشبهة الموضوعية، فيتوقف على بيان هذه القرائن، ثمّ لنرى أنّها تامة أم لا.

فنقول: من جملة القرائن قوله عليه السلام: «بعينه»، فإنّها ظاهرة في الاختصاص بالشبهة الموضوعية، لأنّ كلمة «بعينه» احتراز عن العلم بالحرام لا بعينه، وهذا لا ينطبق إلّا على الشبهة الموضوعية، فإنّا إذا شكنا في كون مائع موجود في الخارج خمراً، كان الحرام معلوماً لا بعينه، إذ نعلم اجمالاً بوجود الخمر في الخارج المحتمل انطباقه على هذا

المائع، فيكون الحرام معلوماً لا بعينه، ولا يتصوّر العلم بالحرام لا بعينه في الشبهة الحكمية الكلية، فإنّه مع الشك في حرمة شيء وحليّته، كشرّب التّن مثلاً، لا علم لنا بالحرام أصلاً، وأمّا حمل كلمة «بعينه» على كونها تأكيداً للمعرفة والعلم فهو خلاف الظاهر جداً.

ومنها: أنّ رواية مسعدة بن صدقة بملاحظة تطبيقها على ما في ذيلها من الأمثلة من قوله عليه السلام: «وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعلّه سرقة أو العبد يكون عندك ولعلّه حرّ قد باع نفسه... إلخ»، تكون ظاهرة في الاختصاص بالشبهة الموضوعية، ولا أقلّ من كون هذه الأمثلة محتملة للقرينية على اختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية، فلا ينعقد للصدر ظهور في الشمول للشبهة الحكمية الكلية.

هذا كلّه على تقدير تسليم دلالة رواية مسعدة على أصالة الإباحة في مشكوك الحرمة حتى في الشبهات الموضوعية، وإلا فقد عرفت سابقاً، أنّها أجنبية عن ذلك، لأجل الأمثلة المذكورة في الذيل، فإنّ الحلية فيها إنّما هي لقاعدة اليد والسوق والاستصحاب.

ومنها: أنّ قوله عليه السلام في رواية مسعدة: «أو تقوم به البيّنة... إلخ». بناءً على ما هو الصحيح من أنّ المراد منها البيّنة بالمعنى الاصطلاحي، وهي شهادة الرجلين العدلين، فإنّ المشهور بين الأعلام أنّه يعتبر في الموضوعات - إلا ما ثبت بدليل خارجي اعتبار أربع عدول مثل الزنا واللوط والسحاق - وأمّا الأحكام فيكفي فيها خبر الواحد.

وبناءً عليه فقوله: «أو تقوم به البيّنة» قرينة على إرادة خصوص الشبهة الموضوعية، فيكون المراد أنّ الأشياء الخارجية كلّها على الإباحة في حال الشكّ حتى تظهر حرمتها بالعلم الوجداني - لأنّه المراد من قوله: «حتى يستبين لك - أو تقوم بها البيّنة».

وأما بناءً على أنّ المراد من البيّنة هو المعنى اللغوي لها، أي ما يتبيّن به الشيء، فيكون المراد منها حينئذٍ هو مطلق الدليل، فلا يكون قوله ﷺ: «أو تقوم به البيّنة»، قرينة على الاختصاص بالشبهة الموضوعية، إذ المراد حينئذٍ أنّ الأشياء كلّها - أي سواء في الشبهة الموضوعية أو الحكمية الكلّية - على الإباحة حتى تستبين، أي تتفحص وتستكشف حرمتها، أو تظهر حرمتها بقيام دليل من الخارج بلا تفحص واستكشاف.

ولكن ذكرنا أنّ المراد من البيّنة هي بالمعنى الاصطلاحي، أي شهادة رجلين عدلين.

ومما يدلّ على أنّ المراد منها ههنا المعنى الاصطلاحي، هو أنّه لو أريد بالبيّنة المعنى اللغوي - وهو ما يبين الشيء - للزم اتحاد المعطوف والمعطوف عليه، وكون غاية الحلّ شيئاً واحداً وهو العلم، لأنّ قوله ﷺ: «والأشياء كلّها على هذا حتى تستبين» أي يظهر لك العلم بالفحص ونحوه، أو تقوم به البيّنة أي ما يبين الشيء، وإنّما يبين بالعلم، فكأنّه قيل هكذا: «والأشياء كلّها على هذا حتى يعلم غير هذا أو يقوم به العلم». ومن الواضح لغوية هذا الكلام ومنافاته لما يقتضيه العطف من المغايرة.

وعليه، فإنّ صون كلام الحكيم عن اللغوية، يقتضي رفع اليد عن المعنى اللغوي للبيّنة، وحملها على المعنى الاصطلاحي.

والذي يهوّن الخطب أنّ رواية مسعدة بن صدقة ضعيفة السند، كما عرفت، فلا تكون ناهية عن السيرة العقلائية القائمة على العمل بالخبر الواحد الثقة في الموضوعات كما في الأحكام.

ومن هنا، ذهبنا سابقاً إلى الاكتفاء بالخبر الواحد في الموضوعات، إلّا في الموارد التي قام الدليل على التعدّد فيها.

### هل يشمل حديث الحلّ الشبهة الحكمية؟

ومنها: قوله عليه السلام في الروايات المتقدمة: «فيه حلال وحرام»، فإنه ظاهر في الانقسام الفعلي، أي كون الشيء بالفعل منقسماً إلى الحلال والحرام، بمعنى أن يكون قسم منه حلالاً وقسم منه حراماً، واشتبه الحلال فيه بالحرام، ولم يعلم أنّ المشكوك من قسم الحلال أو الحرام، كاللحم المطروح المشكوك كونه من الميتة أو المذكي، أو المايح المشكوك كونه من الخلّ أو الخمر، فإنّ اللحم أو المايح بالفعل منقسم إلى ما يكون حلالاً وإلى ما يكون حراماً، وذلك لا يتصور إلا في الشبهات الموضوعية.

وأما الشبهات الحكمية فليست القسمة فيها فعلية، وإنما تكون القسمة فيها فرضية واحتمالية، أي ليس فيها إلا احتمال الحلّ والحرمة، فإنّ شرب التتن الذي فرض الشك في كونه حلالاً أو حراماً ليس له قسمان قسم حلال وقسم حرام، بل هو إما أن يكون حراماً وإما أن يكون حلالاً، فلا يصحّ أن يقال إنّ شرب التتن فيه حلال وحرام.

وهذا بخلاف ما ذهب إليه الشيخ آغا ضياء الدين العراقي حيث قال: «ولكن يمكن أن يقال بشمول الرواية للشبهات الحكمية نظراً إلى إمكان فرض الانقسام الفعلي فيها أيضاً، كما في كلّ اللحم، فإنّ فيه قسمين معلومين حلال وهو لحم الغنم وحرام وهو لحم الأرنب، وقسم ثالث مشتبه وهو لحم الحمير لا يدري بأنّه محكوم بالحلية أو الحرمة. ومنشأ الاشتباه فيه هو وجود القسمين المعلومين، فيقال بمقتضى عموم الرواية أنّه حلال حتى تعلم حرمة، بل يمكن فرضه في لحم الغنم أيضاً بالإضافة إلى أجزائه، فإنّه ممّا يوجد فيه قسمان معلومان، وقسم ثالث مشتبه، كالقلب مثلاً، فلا يدري أنّه داخل في الحلال منه أو الحرام، فيقال إنّ حلال حتى



يعلم كونه من القسم الحرام ويخرج بذلك عن دائرة المشتبهات المحكوم فيها بالحليّة، وبعد شمول العموم المزبور لمثل هذا المشتبه الذي يوجد في نوعه القسمان المعلومان، يتعدى إلى غيره بعدم القول بالفصل».

وفيه: أنّ ما ذكره لم يكتب له التوفيق، وذلك لأنّ الظاهر من قوله ﷺ: «فيه حلال وحرام»، أنّ منشأ الشك في الحلية والحرمة هو نفس انقسام الشيء إلى الحلال والحرام، وهذا لا ينطبق على الشبهة الحكمية، فإنّ الشك في حليّة لحم الحمير مثلاً ليس ناشئاً من انقسام كلي اللحم إلى الحلال والحرام، بل هذا النوع مشكوك فيه من حيث الحليّة والحرمة ولو على تقدير حرمة جميع اللحم أو حليّته، وهذا بخلاف الشبهة الموضوعية، فإنّ الشك في حليّة مائع موجود في الخارج ناشئ من انقسام المائع إلى الحلال والحرام، إذ لو كان المائع بجميع اقسامه حلالاً أو بجميع أقسامه حراماً، لما شككنا في هذا المائع الموجود في الخارج من حيث الحلية والحرمة.

والخلاصة إلى هنا: إنّ لا يصحّ الاستدلال بروايات الحلّ على البراءة في الشبهات الحكمية الكلّية، لضعف دلالتها، مضافاً لضعف أكثرها من حيث السند.

نعم، لو كان الوارد في الرواية هكذا: «كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام» من دون لفظة «بعينه» أو شيء آخر، لكانت الرواية عامّة للشبهات الحكمية والموضوعية، مثل موثقة عمار: «كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنّه قذر»<sup>(١)</sup>، ولكن الموجود في الرواية لفظة «بعينه» وهذه توجب ظهور الرواية في الشبهة الموضوعية فقط. والله العالم.

(١) وسائل الشيعة، باب ٣٧ من أبواب النجاسات، ح ٤.

## حديث السعة:

قال صاحب الكفاية : «ومنها قوله ﷺ : «الناس في سعة ما لا يعلمون ، فهم في سعة ما لم يعلم ، أو مادام لم يعلم وجوبه أو حرمة . . . إلخ» .  
 أقول : إن هذا الحديث بهذه الألفاظ غير موجود في كتبنا ، وإنما هو محكي عن بعض كتب العامة .  
 ونقل المحقق القمي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ الحديث بنحو آخر قال في القوانين : (الناس في سعة مما لم يعلموا . . . إلخ) .  
 ونقله في الحقائق هكذا : «الناس في سعة ما لم يعلموا . . . إلخ» .  
 ومهما يكن ، فالرواية ضعيفة بالإرسال .

نعم ، ورد في رواية ما يقرب منه لفظاً ويوافقه معنى ، وهي موثقة السكوني عن أبي عبد الله ﷺ : «أن أمير المؤمنين ﷺ سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين . فقال أمير المؤمنين ﷺ : يقوم ما فيها ثم يؤكل ، لأنه يفسد وليس له بقاء ، فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن . قيل له : يا أمير المؤمنين ﷺ لا يدرى سفرة مسلم أو سفرة مجوسي؟ فقال : هم في سعة حتى يعلموا»<sup>(١)</sup> .  
 ولكن هذه الموثقة : أولاً : موردها الشبهة الموضوعية وهو اللحم والخبز والجبن والبيض ، ولا إطلاق فيها .

وثانياً : أنها خارجة عن محلّ الكلام ، لأنّ الحلّ فيها مستند إلى أمانة ، وهي كون هذه الأمور في أرض المسلمين ، وهي أمانة على التذكية ، فالحلّ فيها مستند إليها لا إلى قاعدة الحلّ .

(١) وسائل الشيعة ، باب ٥٠ من أبواب النجاسات ، ح ١١ .

نعم، باقي الأمور في الرواية مستند إلى أصالة الطهارة.

إذا عرفت ذلك، فلنرجع إلى أصل المطلب، وهي الرواية التي ذكرها صاحب الكفاية والشيخ الأنصاري وغيرهما من الأعلام، وهي المرسلة المتقدمة، «الناس في سعة ما لا يعلمون».

قال الشيخ الأنصاري: «فإنّ كلمة ما إمّا موصولة أضف إليها السعة، وإمّا مصدرية ظرفية، وعلى التقديرين يثبت المطلوب».

ووافقه على ذلك كثير من الأعلام منهم صاحب الكفاية.

وحاصل الكلام: إنّ كلمة «ما» إمّا موصولة قد أضيف إليها السعة بلا تنوين، فحالها حال الموصول فيما لا يعلمون في حديث الرفع، فنستدلّ بها على البراءة في الشبهات الحكمية الكلية والموضوعية، ولا يخفى أنّ الضمير العائد إلى الموصول محذوف، أي الناس في سعة الحكم الواقعي الذي لا يعلمونه.

وإمّا مصدرية ظرفية، فيدلّ أيضاً على المطلب، لدلالاتها حينئذٍ على أنّ المكلف في سعة ما دام جاهلاً، وحيث إنّ لا بدّ للسعة من متعلّق، فليس متعلّقها الموسع فيه إلاّ الحكم الواقعي المجهول مطلقاً، سواء كان منشأ الشك والجهل به فقد النص، أو اجماله، أو تعارض النصين، أم اختلاط الأمور الخارجية.

ولكن حكي عن الميرزا النائيني أنّه بناءً على أنّ كلمة (ما) مصدرية ظرفية لا يصحّ الاستدلال بالرواية، إذ المعنى حينئذٍ أنّ الناس في سعة ما داموا لم يعلموا، فيكون مفاد الرواية مفاد قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فليس متعلّق السعة الموسع فيه هو الحكم الواقعي المجهول لتدلّ على المطلب.

وبناءً عليه، تكون أدلة وجوب الاحتياط بناءً على تماميتها حاکمة على هذه الرواية، لأنها بيان.

أقول: إن ما ذكره الميرزا النائيني - بناءً على كون كلمة (ما) مصدرية ظرفية - من عدم دلالة الرواية على المطلوب هو الصحيح، إذ لا حكم شرعي مجهول في موردها حتى يكون الناس في سعة منه، فيكون مفادها مفاد قبح العقاب بلا بيان.

ولكن الإنصاف: أن كلمة «ما» ليست مصدرية ظرفية، بل هي موصولة لأن كلمة «ما» المصدرية لا تدخل على الفعل المضارع، وإنما تدخل على الفعل الماضي لفظاً أو معنى فقط، ولو سلم دخولها على المضارع أحياناً، فلا ريب في شذوذه.

وعليه، فلو تمت الرواية سنداً، لصح الاستدلال بها على المطلوب.

ثم قال صاحب الكفاية: «لا يقال: قد علم به وجوب الاحتياط. فإنه يقال: لم يعلم الوجوب أو الحرمة بعد فكيف يقع في ضيق الاحتياط من أجله؟ نعم، لو كان الاحتياط واجباً نفسياً كان وقوعهم في ضيقه بعد العلم بوجوبه. لكنه عرفت أن وجوبه كان طريقياً لأجل أن لا يقعوا في مخالفة الواجب أو الحرام أحياناً... إلخ».

أشار بذلك إلى إشكال الشيخ الأنصاري، وحاصله: إن أدلة الاحتياط

واردة على هذا الحديث ورافعة لموضوعه وجداناً.

وتوضيحه: إن الشيخ استظهر من العلم بالحكم المجهول الذي كُنّا في سعة منه، هو العلم بالوظيفة الفعلية مطلقاً، وإن كانت حكماً ظاهرياً كوجوب الاحتياط، فإذا لم يعلم المكلف بشيء من الحكم الواقعي والظاهري - الذي هو وجوب الاحتياط - فيكون حينئذٍ في سعة، وأما إذا علم بالحكم الواقعي أو بالوظيفة الفعلية التي هي وجوب الاحتياط فلا سعة له.

وعليه، فإنّ الإخباريين يدعون العلم بوجود الاحتياط الذي هو وظيفة الجاهل بالحكم الواقعي، فيخرج العالم بوجوده عن الجهل وعدم البيان، فيكون ما دلّ على وجوب الاحتياط رافعاً للموضوع، وهو عدم العلم وعدم البيان، ويكون وارداً على هذا الحديث - أي الناس في سعة ما لا يعلمون - لأنّه عالم بالوظيفة الفعلية، وهي وجوب الاحتياط وإن كان جاهلاً بالحكم الواقعي.

وحاصل الجواب عن إشكال الشيخ: إنّ وجوب الاحتياط إمّا أن يكون طريقياً، أي شرّع لأجل حفظ الواقع المجهول، فلا ثواب على موافقة أمر هذا الاحتياط، كما لا عقاب على مخالفته، بل الثواب والعقاب على موافقة الحكم الواقعي ومخالفته.

وإمّا أن يكون نفسياً، بمعنى أنّه يجب الاحتياط في نفسه بفعل محتمل الوجوب وترك محتمل الحرمة، وليس له نظر إلى الواقع المجهول، أي ليس الأمر بالاحتياط ناشئاً عن مصلحة إدراك الواقع، بل يكون ناشئاً عن مصلحة في نفس الاحتياط، كحصول قوّة للنفس باعثة على الطاعات وترك المعاصي.

وإلى هذا المعنى أشار أمير المؤمنين عليه السلام في رسالة الصدوق: «حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك... إلخ»<sup>(١)</sup>، فإنّ حصول الملكات الحميدة والمذمومة تدريجي وللاحتياط في ذلك - أي ترك المشتبهات - أثر بين.

وعليه، فيترتب الثواب والعقاب على موافقة أمر هذا الاحتياط ومخالفته.

(١) وسائل الشيعة، باب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٦٨.

وعليه، فإن كان وجوب الاحتياط طريقياً، فلا يتمّ كلام الشيخ، لأنّ العلم بوجوب الاحتياط طريقياً لا يستلزم العلم بالوجوب أو الحرمة الواقعيين، فالمكلّف لا زال جاهلاً بالحكم الواقعي فلم تتحقق الغاية - وهي العلم بالحكم الواقعي - بمجرد العلم بوجوب الاحتياط.

وأما إن كان وجوب الاحتياط نفسياً، فيذكر صاحب الكفاية أنّ ما ذكره الشيخ يكون تاماً، لأنّ المكلّف بعد العلم بوجوب الاحتياط يقع في الضيق، لكون وجوبه حينئذٍ ممّا يعلم، فيكون رافعاً لموضوع حديث السعة، فيقدم عليه.

وبالجملة، فمع العلم بوجوب الاحتياط لا يبقى موضوع لحديث السعة، ولكن وجوبه النفسي غير ثابت، بل الوجوب طريقي شرّع لأجل الحفاظ على الواقع المجهول، وعدم الوقوع في مخالفة الواجب أو الحرام.

أقول: مقتضى الإنصاف: أنّ أدلّة الاحتياط - لو تمّت - لا تكون واردة على هذا الحديث وإن قلنا بأنّ وجوب الاحتياط نفسي، لأنّها لا توجب العلم بالحكم الواقعي، فلا يخرج بها المكلّف عن كونه ممّا لم يعلم.

وعليه، فلو تمّت أدلّة الاحتياط تكون معارضة لهذا الحديث لا واردة عليه، لما عرفت من أنّ الغاية هي العلم بالحكم الواقعي، والعلم بوجوب الاحتياط وإن كان نفسياً لا يستلزم العلم بالحكم الواقعي.

نعم، لو كانت أدلّة الاحتياط متكفّلة لإثبات العلم بالواقع، كالأمارات، كانت حينئذٍ حاکمة على الحديث، ولكن الأمر ليس كذلك، بل مفادها كما عرفت، هو إثبات وجوب التوقف والاحتياط عند الجهل ومجرّد صلاحيتها

- بناءً على الطريقية - لتنجيز الواقع عند الموافقة لا يقتضي كونها كاشفة عن الواقع .

نعم، لو كان العلم في الرواية كناية عن مطلق قيام الحجّة على الواقع، لأمكن دعوى ورود أدلة إيجاب الاحتياط عليها، ولكنّه خلاف ما يقتضيه ظهور الحديث من كون العلم الذي جعل الغاية هو العلم بالواقع .  
والذي يهون الخطب أنّ حديث السعة ضعيف كما عرفت، والله العالم .

### حديث كلّ شيء مطلق

قال صاحب الكفاية: «ومنها: قوله ﷺ: «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»... إلخ» .

من جملة الروايات التي استدلتّ بها على البراءة مرسلّة الشيخ الصدوق في الفقيه . قال: (وقال الصادق ﷺ: «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»<sup>(١)</sup>، وهي ضعيفة بالإرسال .

وقد استدلتّ بها الشيخ الصدوق على جواز القنوت بالفارسية، قال في الفقيه: «وذكر شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رحمته الله، عن سعد بن عبد الله أنّه كان يقول لا يجوز الدعاء في القنوت بالفارسية، وكان محمد بن الحسن الصفار يقول: أنّه يجوز والذي أقول به أنّه يجوز لقول أبي جعفر ﷺ: لا بأس أن يتكلم الرجل في صلاة الفريضة بكلّ شيء يناجي ربّه عز وجل . ولو لم يرد هذا الخبر لكنتّ أجزه بالخبر الذي روي عن الصادق ﷺ أنّه قال: كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي . والنهي عن الدعاء بالفارسية في الصلاة غير موجود . والحمد لله ربّ العالمين» .

(١) وسائل الشيعة، باب ١٩ من أبواب القنوت، ح ٣ .

ورواه الشيخ في أماليه عن الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ مسنداً، هكذا: «الأشياء مطلقة ما لم يرد عليك أمر ونهي»<sup>(١)</sup>. ولكن الرواية ضعيفة بجهالة عدّة من الأشخاص.

قال الشيخ الأنصاري - بعد ذكره المرسلة - : (ودلالته على المطلوب أوضح من الكلّ، وظاهره عدم وجوب الاحتياط، لأنّ الظاهر إرادة ورود النهي في الشيء من حيث هو، لا من حيث كونه مجهول الحكم، فإنّ تمّ ما سيأتي من أدلّة الاحتياط دلالة وسنداً، وجب ملاحظة التعارض بينها وبين هذه الرواية... إلخ).

ولكن صاحب الكفاية والشيخ النائيني وجماعة كثيرة من الأصوليين قالوا: «إنّ هذه الرواية لا يصلح الاستدلال بها على المطلوب، فضلاً عن أن تكون أظهر ما في الباب».

أقول: تارة يكون الورود بمعنى الصدور، أي صدور الحكم من المولى سبحانه وتعالى المقابل للسكرات. وأخرى يكون بمعنى الوصول، أي وصول الحكم إلى المكلف المساوق لعلمه به.

فإذا كان الورود بالمعنى الأوّل، أي الصدور، فلا يصحّ الاستدلال بالرواية على البراءة، لأنّ معنى الحديث هكذا: «كلّ شيء مطلق أي مباح واقعاً ما لم يبيّن الله حكمه»، أي كلّ شيء مباح واقعاً ما دام مسكوتاً عنه من قبل المولى.

وعليه، فالحديث يكون أجنبياً عن البراءة، ويكون من أدلّة ما اشتهر على الألسن.

(١) الأمالي، مجلس ٣٦ ح ١٢.



ونسبه الشيخ الصدوق إلى دين الإمامية من أنّ الأصل في الأشياء هو الإباحة إلى أن يرد فيه النهي لا الحظر، كما ذهب إليه جماعة، حيث قالوا: إنّ الأصل في الأشياء هو الحظر حتى يرد من الشارع ما يدلّ على الإباحة، وقد استدلوا بأنّ كل شيء من الممكنات ملك لله سبحانه وتعالى، ولا يجوز التصرف فيها إلّا بإذنه.

ونحن قد ذكرنا في أوائل المقصد السابع في الأصول العملية، أنّ البحث عن مسألة الحظر والإباحة ناظر إلى حكم الأشياء قبل ورود البيان، بمعنى أنّ البحث عن مسألة الحظر والإباحة إنّما هو بلحاظ ما يستقل به العقل مع قطع النظر عن ورود البيان من الشارع في حكم الأشياء، والبحث عن البراءة والاشتغال إنّما يكون بعد لحاظ ما ورد من الشارع في حكم الأشياء.

وبالجملة، فإذا كان الورد في الحديث بمعنى الصدور، فيكون من أدلّة القول بالإباحة المقابل للحظر، ويكون خارجاً عن محلّ البحث، وهو البراءة.

وإن كان الورد بمعنى الوصول، فيصحّ الاستدلال على البراءة - مع قطع النظر عن ضعف السند -، لأنّه يدلّ على أنّ كلّ شيء لم يعلم حرمة فهو مباح، أي مباح ظاهراً مقابل الإباحة الواقعية.

وقد ذكرنا سابقاً أنّ الإباحة الظاهرية موضوعها الشيء المشتبه حكمه، أي موضوعها الشك في الحكم الواقعي.

والخلاصة: إنّ معنى الحديث بناءً على كون الورد بمعنى الوصول، هو أنّ كلّ شيء مشتبه الحكم مباح ظاهراً ما لم يصل إلى المكلف نهي عن ذلك الشيء بخصوصه، وبذلك يتمّ الاستدلال به على البراءة، وهو وإن كان

مختصاً بالشبهة التحريمية، إلا أنه لا إشكال بالاستدلال به من هذه الجهة، فإن عمدة الخلاف بين الأصوليين والإخباريين إنما هي في الشبهة التحريمية، وأمّا الشبهة الوجوبية فوافق الإخباريون الأصوليين في عدم وجوب الاحتياط فيها إلا القليل منهم، كالمحدث الإسترآبادي، فإنه المنفرد من بين الإخباريين بوجوب الاحتياط فيها.

ثم إنّه مع قطع النظر عن ذلك، فإنّه يمكن الاستدلال بهذا الحديث على البراءة في الشبهة الوجوبية من باب عدم القول بالفصل. إذا عرفت ذلك، فهل الورود في الحديث بمعنى الصدور أو بمعنى الوصول؟

وقبل بيان ذلك نقول: إنّ الوجه في عدم استدلال صاحب الكفاية بهذا الحديث على البراءة، هو أنّه يحتمل أن يكون المراد من الورود، هو الصدور، أي كلّ شيء مباح واقعاً حتى يصدر فيه نهى من المولى وإن لم يصل إلينا، ومع هذا الاحتمال لا يصحّ الاستدلال، لأنّ الكلام في الإباحة الظاهرية وفي كون الورود بمعنى الوصول.

وعليه، إذا لم يحرز هذا العنوان، فلا يصحّ التمسك بهذا الحديث، لأنّه من قبيل التمسك بالعام بالشبهة المصدقية.

ومن المعلوم، أنّنا نحتمل الورود بمعنى الصدور في كلّ شبهة حكمية. والخلاصة: إنّ لا بدّ من العلم من كون الورود بمعنى الوصول حتى يصحّ التمسك بالحديث، وبما أنّنا نحتمل أن يكون الورود بمعنى الصدور، فلم يحرز العنوان.

وأما وجه عدم استدلال الميرزا النائيني بهذه الحديث، فقد استظهر أنّ الورود في الحديث الشريف بمعنى الصدور، فيكون ارشاداً لما حكم به

العقل من أنّ الأصل في الأشياء هو الإباحة، أي كلّ شيء مباحاً واقعاً ما لم يصدر فيه نهى من المولى، ويكون أجنبياً حينئذٍ عن محل الكلام.

وأما الآغا ضياء الدين العراقي فقد ذكر أنّ احتمال كون المراد من ورود هو مجرد ورود النهي واقعاً، لا وصوله إلى المكلف، فغير بعيد عن ظاهر الرواية.

ثمّ قال بعد ذلك: «وأما توهم بعد الاحتمال المزبور في نفسه لأوله إلى توضيح الواضح، لكون مفاده حينئذٍ أنّ ما لم يرد فيه نهى، لا نهى فيه، ومثله ممّا يبعد جدّاً عن مساق الرواية الظاهرة في مقام التوسعة على العباد، فينتعين الاحتمال الأوّل ويتم معه الاستدلال بها على المطلوب، فمدفوع بمنع أوله إلى توضيح الواضح، فإنّ مفادها حينئذٍ إنّما هو نفي الحرمة الفعلية في الشيء قبل ورود النهي عنه، ولو مع وجدانه لمقتضيات الحرمة من المفاسد. ومن المعلوم أنّ بيان هذه الجهة لا يكون من قبيل بيان البديهيّات، والثمرة المترتبة عليه إنّما هو نفي ما يدعيه القائل بالملازمة. ويترتب عليه عدم جواز الاتيان بالشيء الذي أدرك العقل حسنه بداعي الأمر به شرعاً، وعدم جواز ترك ما أدرك العقل قبحه عن داعي النهى الشرعي لكونه من التشريع المحرم».

وفيه ما لا يخفى، وقبل الرد عليه، نقول: إنّ لا ريب في توقّف حكم العقل بحسن شيء أو قبحه على إحراز علّته التامة، من المقتضي، والشرط وعدم المانع، فبدون إحراز هذه الأمور الثلاثة لا يحكم العقل بشيء من الحسن والقبح، ومع إحرازها لا يعقل عدم حكمه به، لاستحالة تخلف المعلول عن علّته التامة.

إذا عرفت ذلك، فنقول للمحقق العراقي: ما مرادك من عدم جواز

الاتيان بالشيء الذي أدرك العقل حسنه بداعي الأمر به ، ومن عدم جواز ترك ما أدرك العقل قبحه بداعي النهي الشرعي؟

فإن كان كلامك يرجع إلى منع الصغرى ، أي قصور العقل عن إدراك المقتضيات والشرائط والموانع بنحو السلب الكلي .

فهو ممنوع أشد المنع ، لاستقلاله بحسن العدل والإحسان وقبح الظلم والعدوان ونحوها من المستقلات العقلية الواقعة في سلسلة علل الأحكام .

وإن كان كلامك راجعاً إلى منع الكبرى ، أي عدم حجّية مدركات العقل أصلاً .

فهو ممنوع أيضاً ، وقد ذكرنا سابقاً وجه المنع ، فلا حاجة للإعادة .

وعليه ، فلا إشكال في الحكم بالوجوب والحرمة عند إدراك العقل للمصالح والمفاسد الملزمة التامة .

وبالجملة ، لا وجه لنفي الملازمة بهذه المرسلة .

والإنصاف : هو عدم صحّة الاستدلال بالمرسلة لضعفها سنداً ودلالة ، لاحتمال كون المراد من الورود هو الصدور ، كما عن صاحب الكفاية ، ولا يمكن نفي هذا الاحتمال ، ومع هذا الاحتمال لا يصحّ الاستدلال للبراءة ، كما تقدم توضيحه .

نعم ، ما رواه الشيخ في الأمالي من أنّ الأشياء مطلقة ما لم يرد عليك أمر أو نهي تام الدلالة ، لأنّ المراد من الورود هو الوصول ، لوضوح كون المراد من لفظ ما لم يرد عليك ، أي ما لم يصل إليك .

ولكنّك عرفت ، أنّه ضعيف سنداً بجهالة عدّة من الرواة الواقعيين في السند . والله العالم .

### صحيحة عبد الصمد بن بشير

ومن جملة الروايات التي استدلتّ بها للبراءة، صحيحة عبد الصمد بن بشير عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: «إنّ رجلاً أعجمياً دخل المسجد يلبيّ وعليه قميصه، فقال لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي كنت رجلاً أعمل بيدي واجتمعت لي نفقة فحيث أحج لم أسأل أحداً عن شيء، وأفتوني هؤلاء أن أشق قميصي وأنزعه من قبل رجلي، وأنّ حجّي فاسد، وأنّ عليّ بدنة. فقال له: متى لبست قميصك، أبعده ما لبّيت أم قبل؟ قال: قبل أن ألبّي. قال: فأخرجه من رأسك، فإنّه ليس عليك بدنة، وليس عليك الحج من قابل أيّ رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه، طف بالبيت سبعاً، وصلّ ركعتين عند مقام إبراهيم عليه السلام، واسع بين الصفا والمروة، وقصّر من شعرك، فإذا كان يوم التروية فاغتسل وأهل بالحج واصنع كما يصنع الناس»<sup>(١)</sup>.

ثمّ إنّ جماعة من الأعلام عبّروا عن الرواية بالخبر ممّا يشعر بخلل في السند.

وقال الشيخ حسن في المنتقى: «وهذا الحديث بحسب الظاهر اسناده من الصحيح المشهور، وعند التحقيق يرى أنّه معلّل، لأنّ المعهود من رواية موسى بن القاسم عن أصحاب أبي عبد الله عليه السلام الذين لم يتأخروا إلى زمن الرضا عليه السلام أن يكون بالواسطة وعبد الصمد بن بشير منهم. وبالجملة، فالشك حاصل في اتصال الطريق لشيوع التوهّم في مثله وفقد المساعد على نفيه».

والإنصاف: أنّ هذا التوهّم في غير محلّه. وتحقيقه في علم الفقه.

(١) وسائل الشيعة، باب ٤٥ من أبواب تروك الإحرام ح ٣.

وأما وجه الاستدلال بها: هو أنها دالة على نفي البأس وعدم العقوبة على ارتكاب ما لا يعلم حرمة.

وقد يشكل في المقام بأن الاستدلال مبني على كون المراد بالجهالة ما يقابل العلم وهو غير معلوم، إذ من المحتمل أن يكون المراد منها هي السفاهة وفعل ما لا ينبغي صدوره عن عاقل، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾<sup>(١)</sup>.

وقد روى الطبرسي في مجمع البيان عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: (كل ذنب عمله العبد وإن كان عالماً فهو جاهل حين خاطر بنفسه في معصية ربه. فقد حكى الله تعالى قول يوسف لإخوته: ﴿قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ يَوْسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ﴾<sup>(٢)</sup>، فنسبهم إلى الجهل لمخاطرتهم بأنفسهم في معصية الله)<sup>(٣)</sup>.

وفيه: أولاً: أن الرواية ضعيفة بالإرسال.

وثانياً: أن إطلاق الجهالة على السفاهة يحتاج إلى قرينة، ففي كل مورد قامت القرينة على ذلك نأخذ بها، وإلا فمعنى الجهالة هو ما يقابل العلم.

وثالثاً: أنه واضح جداً كون المراد من الجهالة في الصحيحة هو عدم العلم، لا السفاهة وفعل ما لا ينبغي صدوره عن عاقل.

والخلاصة: إن الاستدلال بالصحيحة لا غبار عليه من هذه الجهة.

وأورد الشيخ على الاستدلال بالصحيحة، بأن الباء في قوله عليه السلام:

(١) سورة النساء، الآية ١٧.

(٢) سورة يوسف، الآية: ٨٩.

(٣) مجمع البيان ج ٣-٤ ص ٣٦.

«بجهالة» ظاهر في السببية للارتكاب، فيختصّ بالغافل والجاهل المركب، ولا يشمل الجاهل البسيط المحتمل لكون فعله صواباً أو خطأ.

ويرد عليه: أنّ ما ذكره في وجه التخصيص بالجاهل المركب والغافل من ظهور الباء في السببية، آتٍ في الجهل البسيط أيضاً، لكونه هو السبب في الارتكاب بمقتضى حكم عقله بقبح العقاب بلا بيان.

وعليه، فحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان هو السبب في الارتكاب، فلا إشكال حينئذٍ.

نعم، لو كان المراد بالجهالة هو الجهل بمطلق الوظيفة الفعلية لأشكال التمسك بالصحيحة على المطلوب، لورود أدلة الاحتياط عليها بناءً على تمامية تلك الأدلة.

ثم لا يخفى، أنّ قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أي رجل ركب أمراً بجهالة... إلخ» لا يختصّ بموردها، بل هي قاعدة عامّة في معذورية الجاهل، إلا ما أخرجه الدليل. والله العالم.

### صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج

ومن جملة الروايات أيضاً المستدلّ بها على البراءة صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبي إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: «سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة، أهي ممّن لا تحلّ له أبداً؟ فقال: لا، أمّا إذا كان بجهالة فليتزوجها بعدما تنقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك. فقلت: بأي الجهالتين يعذر بجهالته أن ذلك محرّم عليه؟ أم بجهالته أنها في عدّة؟ فقال: إحدى الجهالتين أهون من الآخر الجهالة بأنّ الله حرّم ذلك عليه وذلك بأنّه لا يقدر على الاحتياط معها. فقلت: وهو في الأخرى معذور؟ قال: نعم، إذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يتزوجها.

فقلت : فإن كان أحدهما متعمداً والآخر بجهل . فقال : الذي تعمّد لا يحلّ له ان يرجع إلى صاحبه أبداً»<sup>(١)</sup> .

ووجه الاستدلال بها : أنّ الصحيحة دلّت على معذورية كلّ من الجاهل بالحكم والجاهل بالموضوع جميعاً ، أي الجاهل بأنّ ذلك يحرم عليه والجاهل بأنّها في العدة ، فيتمّ المطلوب .

وهذه الصحيحة وإن كانت مختصة بالشبهة التحريمية ، إلاّ أنّه لا بأس بالاستدلال بها من هذه الجهة ، فإنّ عمدة الخلاف بين الأصوليين والإخباريين إنّما هو في الشبهات التحريمية .

وأما الشبهة الوجوبية ، فوافق الإخباريون الأصوليين في عدم وجوب الاحتياط فيها إلاّ القليل منهم ، كالمحدث محمد أمين الإسترآبادي ، فإنّه المنفرد بين الإخباريين بوجوب الاحتياط فيها .

ثمّ إنّّه لا موجب لتخصيص المعذورية بالحكم الوضعي ، أي جواز التزويج بها بعد انقضاء العدة وعدم حرمتها عليه مؤبداً ، بل قوله عليه السلام : «وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك» يشمل معذورية الجاهل من جهة العقوبة حيث إنه مطلق .

ثمّ إنّ قوله عليه السلام : «أمّا إذا كان بجهالة فليتزوجها بعدما تنقضي عدتها» وكذا قوله عليه السلام في الذيل : «نعم ، إذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يتزوجها» مقيّد بجملّة من الروايات بما إذا لم يدخل في العدة ، وإلاّ فتحرم عليه مؤبداً ، كما في حسنة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «إذا تزوج الرجل المرأة في عدتها ودخل بها لم تحلّ له أبداً عالماً كان أو جاهلاً ، وإن لم يدخل بها حلّت للجاهل ولم تحلّ للآخر»<sup>(٢)</sup> .

(١) وسائل الشيعة ، باب ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة ، ح ٤ .

(٢) وسائل الشيعة ، باب ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة ونحوها ، ح ٣ .



ولكن قد يشكل في الاستدلال بالصحيحة بالنسبة للشبهة الحكمية حيث قال عليه السلام: «إحدى الجهالتين أهون من الأخرى» الجهالة بأن الله حرّم عليه ذلك، لأنّه لا يقدر على الاحتياط معها.

وجه الإشكال: أنّه إذا كان لا يقدر على الاحتياط، فمعنى ذلك أنّه غافل عن الحرمة، ويكون المراد بالجهالة الغفلة، فلا تشمل الجاهل البسيط، أي الشاك الملتفت، لأنّه يقدر على الاحتياط لالتفتاته إلى حرمة التزويج في العدة.

وبذلك تخرج الصحيحة عن الاستدلال بها للمطلوب.

ثمّ إنّ هناك إشكال آخر في الصحيحة من حيث التفكيك فيها بين الجهالتين من جهة القدرة على الاحتياط وعدمها.

وحاصل الإشكال: أنّ المراد بالجهالة في قوله: «وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك» إن كان هي الغفلة، فلا وجه حينئذٍ لتخصيص التعليل بعدم القدرة على الاحتياط بالجاهل بالحكم، لأنّ الجاهل بالعدة أيضاً، إذا كان غافلاً لا يقدر على الاحتياط معها. وإن كان المراد من الجهالة هو الجهل البسيط، أي الملتفت، فلا يصحّ التعليل حينئذٍ، لأنّ الجاهل بالحكم كالجاهل بالعدة يكون قادراً على الاحتياط.

والخلاصة: إنّ لا فرق بين الجهل بالحرمة وبين الجهل بالعدة.

فإنّه، إذا كان الجهل بمعنى الشك - أي الجهل البسيط - كان قادراً على الاحتياط في الصورتين، وإذا كان بمعنى الغفلة فلا يكون قادراً على الاحتياط في الصورتين.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ الغالب هو معرفة حرمة التزويج بذات العدة، حيث يبعد تصوّر الجهل بالحرمة بعد اشتهاار حرمة تزويج المعتدة بين المسلمين في جميع الأعصار والأمصار.

وعليه ، فالجهالة هنا بمعنى الغفلة عن الحرمة ، ولذا لا يقدر على الاحتياط معها .

وهذا بخلاف الجهل بكونها في العدة - فإنّ الغالب هو الالتفات إلى العدة إذا أراد التزويج بالمطلّقة المدخول بها أو المتوقّفي عنها زوجها كذلك ، ومن هنا يقدر على الاحتياط لالتفاته وعدم غفلته . والله العالم .

بقي شيء في المقام ، وهو أنّ الفقهاء استفادوا من قوله ﷺ في ذيل الصحيحة : «فقلت : فإن كان أحدهما متعمداً والآخر بجهل . فقال : الذي تعمّد لا يحلّ له أن يرجع إلى صاحبه أبداً» عدم الفرق في الحرمة الأبدية بين ما لو كان الزوج عالماً بالحكم والموضوع ، أو كان جاهلاً بهما معاً وكانت المعتدة المعقود عليها عالمة بهما .

وهذا بخلاف ذات البعل ، فإنّه لا أثر لعلمها على ما يستفاد من الروايات ، فلو كان الزوج جاهلاً بالحرمة وبكونها ذات بعل ، وهي عالمة بالحكم فلا تحرم عليه مؤبداً إذا لم يدخل بها ، بل له أن يتزوجها بعد فراقها من زوجها وانتهاء عدتها .

### الدليل الثالث : الإجماع

قال صاحب الكفاية : «وأما الاجماع ، فقد نقل على البراءة ، الا أنه موهون ولو قيل باعتبار الاجماع المنقول في الجملة فإنّ تحصيله في مثل هذه المسألة ممّا للعقل إليه سبيل ، ومن واضح النقل عليه دليل بعيد جداً» .

قال الشيخ الأنصاري : «وأما الاجماع فتقريره من وجهين :

الأوّل : دعوى اجماع العلماء كلّهم من المجتهدين والإخباريين على أنّ الحكم فيما لم يرد فيه دليل عقلي أو نقلي على تحريمه من حيث هو ولا

تحريمه من حيث إنّه مجهول الحكم هي البراءة وعدم العقاب على الفعل، وهذا الوجه لا ينفع إلّا بعد عدم تمامية ما ذكر من الدليل العقلي والنقلي للحظر والاحتياط، فهو نظير حكم العقل الآتي.

الثاني: دعوى الاجماع على أنّ الحكم فيما لم يرد دليل على تحريمه من حيث هو هو عدم وجوب الاحتياط، وجواز الارتكاب وتحصيل الاجماع بهذا النحو من وجوه... إلخ.

أقول: أمّا تقرير الاجماع على الوجه الأوّل: فهو غير نافع على ما ذكره الشيخ، لكونه مساوقاً لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، المسلّم عند الإخباري والأصولي.

وبالجمله، فإنّه لا إشكال في أصل الكبرى، وهو البراءة، إذا لم يقدّم دليل عقلي أو نقلي على تحريمه من حيث هو ولا على تحريمه من حيث إنّه مجهول الحكم، ولكن الصغرى غير ثابتة عند الكلّ، إذ الإخباري يدعي قيام الدليل على التحريم من حيث إنّه مجهول الحكم الواقعي.

وأما تقريره على الوجه الثاني: فهو أيضاً غير تام، ولا حاجة لذكر الوجوه على تحصيل الاجماع، وكيف يتمّ مع مخالفة الإخباريين، وذهابهم إلى وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية التحريميّة، وجمله منهم من أجلاء الأصحاب وأعيانهم.

أضف إلى ذلك، أنّ هذا الاجماع لو كان حاصلًا، فلا يكون اجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام، لاحتمال استناد المجمعين إلى الدليل العقلي أو النقلي، فيكون مدركياً أو محتمل المدركية. والله العالم.

### الدليل الرابع: العقل

قال صاحب الكفاية: «وأما العقل، فإنه قد استقل بقبح العقوبة والمؤاخذة على مخالفة التكليف المجهول بعد الفحص واليأس عن الظفر بما كان حجة عليه، فإنهما بدونها عقاب بلا بيان ومؤاخذة بلا برهان، وهما قبيحان بشهادة الوجدان . . . إلخ».

ذكرنا سابقاً، أنه استدل على البراءة بالأدلة الأربعة، وقد ذكرنا ثلاثة منها: الكتاب العزيز، والسنة النبوية الشريفة، والاجماع، وبقي الدليل الرابع وهو العقل.

أما الشيخ الأنصاري فقد أكد هذا الدليل بحكم العقلاء، قال: «من الأدلة حكم العقل بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف، ويشهد له حكم العقلاء كافة بقبح مؤاخذة المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم اعلامه أصلاً بتحريمه».

أقول: إن من المتفق عليه بين الأعلام، هو استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان واصل إلى المكلف.

ومن الواضح، أنه لا يكفي في صحة المؤاخذة استحقاق العقوبة مجرد البيان الواقعي مع عدم وصوله إلى المكلف، فإن وجود البيان الواقعي كعدمه غير قابل لأن يكون باعثاً ومحركاً لإرادة العبد ما لم يصل إليه.

وبعبارة أوضح: إن مجرد انشاء التكليف لا يؤثر في الانبعاث نحو العمل أو الانزجار عنه ما لم يصبح فعلياً ويصل إلى المكلف، لأن الذي يحرك المكلف نحو العمل إنما هو العلم بالتكليف، لا مجرد وجوده الواقعي.

ومن هنا، لا تكون مخالفة التكليف غير الواصل موجبة لاستحقاق

العقاب، لعدم كونه هتكاً للمولى ولا ظلماً عليه، فلا يصحّ المؤاخذه مع عدم وصوله إلى المكلف، لعدم استناد فوت غرض المولى إلى تقصيره، بل مستند إلى عدم البيان، فلو عاقبه المولى في هذه الحالة لكان عقابه ظلماً، ولا شكّ في قبحه عقلاً.

ثمّ إنّّه قد يستشكل في الاستدلال بقاعدة قبح العقاب بلا بيان على جريان البراءة في الشبهات الموضوعية، باعتبار كون المراد بالبيان ما هو وظيفة الشارع، أعني بيان الأحكام الكلّية، وليست وظيفته بيان الموضوعات المشتبهة، وإنّما هي وظيفة العرف، وهذا هو الفارق بين الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية، فإنّ مرجع الشبهة الحكمية إلى الشارع المقدّس، وأمّا مرجع الشبهة الموضوعية فهو العرف.

وعليه، فتختصّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان - أي بلا بيان من الشارع - بالشبهة الحكمية، إذ ليس من شأن الشارع المقدّس بيان الموضوعات الخارجية.

وقد يجاب عن هذا الإشكال بأنّ بيان التكليف لا يختصّ بالشارع المقدّس، بل قد يكون بالعقل، كما في موارد الملازمات العقلية. وعليه، فيمكن إزالة الجهل في الشبهة الموضوعية بإرشاد عقله الذي هو بيان.

وقد يجاب أيضاً بأنّ الشارع وإن لم يكن من شأنه بيان الموضوعات المشتبهة، ولكن من شأنه بيان الاحتياط فيها، فإذا لم يبيّن فيها جرى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

والخلاصة إلى هنا: إنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان تجري في الشبهات الموضوعية، كما تجري في الشبهات الحكمية.

ثمّ قال صاحب الكفاية: «ولا يخفى أنه مع استقلاله بذلك لا احتمال لضرر العقوبة في مخالفته فلا يكون مجالها هنا لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل كي يتوهم أنها تكون بيان... إلخ».

توضيحه: أشار بذلك إلى ما قد يتوهم في المقام، وهو ورود قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، باعتبار أنه يكفي في البيان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فإنّ الشك في التكليف يلازم الشك في الضرر، والعقل يستقلّ بلزوم دفع الضرر المحتمل، فيرتفع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان واصل إلى المكلف.

وبعبارة أخرى: إنّ المراد بالبيان الرافع لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ليس خصوص الطريق الشرعي على الواقع، كخبر الواحد، بل المراد به كلّ ما يكون صالحاً لتنجز الخطاب، ورافعاً لقبح المؤاخذه على مخالفة التكليف، واحتمال التكليف صالح لتنجز الخطاب، ويكون بياناً مقتضياً للاحتياط، وبهذا المعنى تكون قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل بياناً.

وفيه: أنّ مورد قاعدة قبح العقاب يختلف عن مورد قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل ولا يجتمعان في مورد واحد.

وتوضيحه: إنّ المراد من الضرر في حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، إمّا أن يكون هو الضرر الأخروي من العذاب والعقاب، وإمّا أن يكون هو الضرر الدنيوي من نقص في الأنفس والأطراف والأعراض، وإمّا أن يكون هو المفسدة المقتضية لجعل الحرمة، فإنّ المفسدات التي تبني عليها الأحكام قد لا ترجع إلى الضرر الدنيوي ولا إلى العقاب الأخروي، فإنّه يمكن أن تكون مناطات الأحكام أموراً آخر غير المضار الدنيوية والعقاب الأخروي.

وعليه، فإن كان المراد من الضرر هو العقاب الأخرى، فوجوب دفعه إمّا أن يكون نفسياً أو غيرياً أو طريقياً أو ارشادياً.

أمّا الوجوب النفسي فهو غير وارد، إذ على تقدير الوجوب النفسي يكون العقاب على مخالفة نفسه لا على مخالفة التكليف الواقعي المجهول، وأيضاً لو كان الوجوب نفسياً لما صلح لتنجيز الواقع لعدم ارتباطه به، مع أنّ غرض المستدلّ به هو تنجيز الحكم الإلزامي المجهول.

مضافاً إلى أنّ الوجوب النفسي يستلزم تعدد العقاب عند مصادفة احتمال التكليف للواقع، ولا يمكن الالتزام به.

والخلاصة: إنّ على تقدير الوجوب النفسي، فهو لا يصلح لتنجيز الواقع المجهول، لعدم ارتباطه به، فيكون التكليف الواقعي غير واصل إلى المكلف، فتجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان بلا مانع، وبها يرتفع موضوع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل.

وأما الوجوب الغيري، فأيضاً غير محتمل في المقام، إذ ليس هنا واجب نفسي يترشّح منه وجوب غيري على دفع الضرر حتى يصير واجباً مقدّمياً ويتوقف عليه امثال الواجب النفسي.

وبالجملة، فالإلزام الواقعي المجهول لا يتوقف على دفع العقاب حتى يكون دفع العقاب واجباً غيرياً، بل دفع العقاب يحصل بامثاله، وهو من آثاره العقلية.

وأما الوجوب الطريقي، فهو أيضاً غير محتمل هنا، لأنّ الوجوب الطريقي إنّما جعل لأجل تنجيز الواقع، ويكون هو المنشأ لاستحقاق العقوبة على مخالفة التكليف الواقعي في صورة الإصابة، ولولاه لما كان العقاب محتملاً.

وعليه، فإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن الالتزام بأنّ وجوب دفع الضرر المحتمل طريقي، إذ لو كان طريقياً لكان الوجوب في رتبة سابقة على احتمال العقاب، لأنّ الوجوب الطريقي منشأ لاحتمال العقاب، مع أنّ احتمال العقاب مأخوذ في موضوع وجوب دفع الضرر المحتمل، فلا بدّ من تقدّمه عليه تقدم الموضوع على الحكم، مع أنّه متأخّر عنه رتبة، كما عرفت، وبذلك يبطل القول بالوجوب الطريقي.

وعليه، فإذا انتفى الوجب النفسي والغيري والطريقي، فيتعيّن أن يكون وجوب دفع الضرر الأخرى ارشادياً محضاً، وليس فيه شائبة الموليّة، ولا يمكن أن يستتبع حكماً شرعياً، لأنّ حكم العقل في ذلك إنّما يكون واقعاً في سلسلة معلولات الأحكام، فلا يكون مورداً لقاعدة الملازمة، ولكن ذلك فرع احتمال العقاب، ومع عدم وصول التكليف لا بنفسه ولا بطريقه لا يحتمل العقاب ليجب دفعه، فينتفي أيضاً الوجوب الارشادي، ولذلك يكون حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان وارداً على حكمه بلزوم دفع الضرر المحتمل.

وعليه، فتختصّ قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل بموردين:

أحدهما: الحكم الواقعي الواصل إلى المكلف المنجّز في حقّه، كما في العلم الاجمالي بالنسبة إلى كلّ واحد من الأطراف.

ثانيهما: الحكم الواقعي الذي هو في معرض الوصول، كالشبهة البدوية قبل الفحص، فإنّ احتمال العقاب في هذه الصورة قائم، وأمّا بعد الفحص، فحيث إنّ لم يصل حكم المولى وخطابه بأي نحو من أنحاء الوصول، فلا حكم للعقل بمجرد احتمال وجود الملاك اللازم الاستيفاء بوجوب الامتثال.



وبالجملة، فالشبهة البدوية بعد الفحص لا يحتمل فيها العقاب، لأنّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يوجب القطع بعدم العقاب.

وبذلك ظهر أنّ مورد كلّ من القاعدتين يغيّر مورد الآخر، ولا تنافي بينهما، لعدم اجتماعهما في مورد واحد أصلاً. هذا كلّ بناءً على كون المراد من الضرر هو الضرر الأخروي.

وأما لو كان المراد من الضرر هو الضرر الدنيوي، فيرد عليه:

أولاً: أنّ ارتكاب الشبهة التحريمية وإن كان يلزم منها احتمال المفسدة، إلاّ أنّه لا يلزم احتمال المضرّة، بل ربما يكون في ارتكاب الحرام المعلوم منفعة دنيوية فضلاً عن ارتكاب المشتبه، فإنّ غصب مال الغير وإن كان حراماً وفيه مفسدة، إلاّ أنّ فيه منفعة للإنسان.

نعم، قد يكون ارتكاب الحرام فيه مضرّة، كشرّب السمّ الذي فيه ضرر على البدن، ولكن لا ملازمة دائماً بين ارتكاب الحرام ولزوم الضرر الدنيوي.

وبالجملة، فإنّ الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية التي هي العلل للأحكام الشرعية، وهي التي توجب حسن الفعل أو قبحه، وليست تابعة للمنافع والمضار الدنيوية.

نعم، قد يكون في بعض الضرر الدنيوي مفسدة يدركها العقل، فيستقلّ بقبح الإقدام على الفعل، ويتبعه حكم الشرع بحرّمته لقاعدة الملازمة، فإنّ الحكم العقلي في ذلك واقع في سلسلة علل الأحكام، وكلّما كان الحكم العقلي واقعاً في هذه السلسلة يكون مورداً للملازمة، فسيتبعه الحكم الشرعي.

وثانياً: أنّه لا دليل على وجوب دفع الضرر مطلقاً، بل لا قبح عقلاً في

تحمل بعض المضار الدنيوية لبعض الدواعي العقلانية، فإنّ العقلاء مع علمهم بالضرر يصرفون الأموال، ويتحملون المشاق، لأجل تحصيل العلم، أو كسب المال بالتجارة، مع أنّ الغاية ليست معلومة الحصول لهم، كما أنّه يجوز شرعاً تحمل الضرر الدنيوي، كما في بذل المال لشراء الماء للطهارة، كما هو مورد النص وغير ذلك من الموارد.

وأما إن كان المراد بالضرر المفسدة التي هي مناط للحكم بالحرمة، فاحتمال الحرمة في شيء وإن كان ملازماً لاحتمال المفسدة فيه، إلا أنّ التحرّز عن احتمال المفسدة ليس ممّا يستقلّ العقل بلزومه، بل إن أدرك العقل المفسدة التامة في شيء، وأحاط بجميع الجهات ولم يرَ مزاحماً لها، حكم بقبح الإلقاء في المفسدة.

وأما مجرد احتمال المفسدة مع احتمال وجود المزاحم لها، فلا سبيل إلى دعوى استقلال العقل بقبح الاقتحام على ما فيه احتمال المفسدة.

ويشهد لذلك، أنّ جميع العلماء الأصوليين والإخباريين وفي جميع الأعصار والأعمار أجمعوا على عدم لزوم الاجتناب عمّا يحتمل وجود المفسدة فيه في الشبهة الموضوعية، ولو كان العقل مستقلاً بوجوب دفع المفسدة المحتملة لكان الاحتياط واجباً لها أيضاً، إذ لا فرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية من هذه الجهة.

نعم، قد تكون المفسدة المحتملة بمثابة من الأهمية يلزم التحرّز عن الوقوع في مخالفتها ولو احتمالاً، إلا أنّه لو كانت بهذه المثابة، فعلى الشارع أن يوجب الاحتياط فيها، ومع الشكّ في إيجاب الاحتياط كان المرجع هو البراءة، لأنّه كأحد التكاليف المجهولة، فيعمّه حديث الرفع.

والخلاصة إلى هنا: إنّ قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل ليست واردة

على قاعدة قبح العقاب بلا بيان واصل إلى المكلف، بل لا تعارضها أيضاً.  
والله العالم.

### الاستدلال بالاستصحاب

من جملة الأدلة التي استدلّ بها على البراءة الاستصحاب، أي استصحاب عدم التكليف.

توضيحه: إنّ المراد من عدم، إمّا أن يكون هو عدم الأزلي السابق على تشريع الأحكام، وإمّا أن يكون هو عدم السابق على البلوغ، أي المستصحب هو عدم في حال الصغر السابق على البلوغ، وهو الذي يعبر عنه باستصحاب البراءة الأصلية.

فإن كان المستصحب هو عدم التكليف بالعدم الأزلي السابق على تشريع الأحكام، وهو ما يسمّى بالعدم المحمولي.

فيرد عليه: أنّ عدم المشكوك فيه هو عدم النعتي المنتسب إلى الشارع، وهو ليس له حالة سابقة حتى يستصحب، والعدم المحمولي وإن كان متيقناً، إلا أنّ استصحاب عدم الأزلي - أي عدم المحمولي بناءً على جريانه لإثبات عدم النعتي - يكون من الأصل المثبت وهو غير حجّة. وهذا الإشكال وارد.

وقد يشكل عليه أيضاً: بأن الآثار الشرعية، بل العقلية من الإطاعة والعصيان واستحقاق الثواب والعقاب وغير ذلك من الآثار إنّما تترتب وجوداً وعدمًا على المجعول لا على نفس الجعل، والمجعول هو الحكم الشرعي المتعلق بفعل المكلف، ولا أثر لنفس الجعل بما هو جعل.

وعليه، فإثبات عدم وجود المجعول التي تترتب عليه الآثار باستصحاب عدم الجعل يكون من الأصل المثبت.

وأما إذا كان المستصحب هو العدم في حال الصغر السابق على البلوغ وهو الذي يعبر عنه باستصحاب البراءة الأصلية .  
فقد أشكل عليه بعدة إشكالات :

### إشكال الميرزا

منها ما ذكره الميرزا من أنّ الثابت في حقّ الصغير ليس إلاّ عدم وضع قلم التكليف عليه، بمعنى كونه مرخى العنان . ولا حرج عليه في كلّ من الفعل والترك من دون أن يكون الشارع أطلق عنانه ورفع قلم التكليف عنه، فإنّ اللاّحرجية الشرعية إنّما تكون في الموضوع القابل لوضع قلم التكليف، وذلك إنّما يكون بعد البلوغ .

وبالجملة، فإنّ عدم التكليف الثابت قبل البلوغ لا يستند إلى الشارع، لأنّ الصغير ليس في حال يمكن وضع قلم التكليف عليه، بل هو كالبهائم ليس في حقّه جعل شرعي لا وجوداً ولا عدماً، لقصوره عن ذلك بنفسه، فإنّ اللاّحرجية العقلية القهرية الثابتة في حقّ الصغير تغاير اللاّحرجية الشرعية الثابتة في حقّ البالغ، فالعدم الثابت قبل البلوغ عدم محمولي وغير منتسب إلى الشارع، والعدم بعد البلوغ عدم نعني منتسب إلى الشارع، وإثبات العدم النعني باستصحاب العدم المحمولى مبني على القول بالأصل المثبت، وهو غير حجّة .

وأما استصحاب العدم النعني فغير صحيح، لعدم الحالة السابقة له .

ويرد عليه : أنّ ما ذكره إنّما يتمّ في العدم السابق على رشد الصبي وتمييزه، أي يتمّ في الصبي غير المميّز، وأما بعد الرشد والتمييز، فإنّه ليس كالبهائم، بل يمكن وضع قلم التكليف عليه، كما وضع في حقّه قلم التكليف الاستحبابي، بناءً على شرعية عبادات الصبي، كما هو الأقوى عندنا .

فعدم التكليف في حال التمييز يمكن إسناده إلى الشارع، ولذا لو شكّ في استحباب شيء عليه بعد البلوغ، يصحّ استصحاب عدم الاستحباب الثابت في حقه في حال الصغر.

ومنها: ما يظهر من كلام الشيخ الأنصاري، وحاصله: إنّه يعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقّنة والمشكوكة في الموضوع والمحمول ليصدق نقض اليقين بالشكّ، فإنّه مع عدمه كان إثبات حكم المتيقّن للمشكوك من إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، وهذا ليس استصحاباً، بل هو داخل في القياس.

وبالجملة، فإنّ شرط الاتحاد في الموضوع ركن أساسي في جريان الاستصحاب، وفي موردنا هذا لم تتحد القضية المتيقّنة والمشكوكة موضوعاً، إذ عدم التكليف الثابت قبل البلوغ إنّما هو ثابت لعنوان الصبي على ما هو الظاهر من حديث رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم، والمشكوك فيه هو عدم التكليف لعنوان آخر وهو البالغ، فاختلف الموضوع. هذا حاصل ما يظهر من كلام الشيخ الأعظم، ولكي نحكم بصحّة هذا الكلام لا بدّ من تقديم مقدّمة ذكرناها في مبحث الاستصحاب.

وحاصلها: إنّ الموضوع في القضية المتيقّنة والذي لا بدّ من اتحاده مع القضية المشكوكة، إنّما يكون المرجع في تشخيصه إلى العرف، إذ قد يرى العرف أنّ بعض الخصوصيات الداخلة في الموضوع مقوّمه له، بحيث إذا انتفت انتفى الحكم الثابت للموضوع. مثلاً إذا قال المولى: صلّ خلف العادل، فإنّ العرف يرى أنّ العدالة مقوّمه للموضوع الثابت له الحكم، بحيث إذا انتفت انتفى الحكم الثابت له، فلو صار المكلف فاسقاً لم يصحّ استصحاب جواز الصلاة خلفه، لأنّ العرف يرى أنّ الموضوع في القضية المشكوكة شيء آخر مغاير للموضوع في القضية المتيقّنة.

وتارةً لا تكون الخصوصية مقومة للموضوع بنظرهم، بل هي من الحالات العارضة عليه، بحيث لو زالت عن المكلف لا تؤثر في بقاء الموضوع. مثلاً إذا قال الإمام عليه السلام: «إذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس»، فإن الجلوس لا أثر له في الموضوع، بل هو من الحالات الطارئة على الإنسان، فلو ثبت الحكم للجالس ثم قام وشككنا في بقاء الحكم، فلا مانع من جريان الاستصحاب، لأن الموضوع عند العرف واحد ولم يتغير.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن ما نحن فيه من قبيل الأول، لأن عنوان الصبي الذي هو الموضوع لعدم التكليف في حال الصغر مغاير لعنوان البلوغ عند العرف، فإذا شككنا في بقاء الحكم بعد البلوغ لا يكون إعطاء الحكم للبالغ من باب الاستصحاب، بل من باب القياس وإسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، بل حتى لو شككنا في بقاء الموضوع لا يجري الاستصحاب، إذ مع الشك في بقاء الموضوع لم يحرز اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة، فلم يحرز صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن الحكم السابق، فيكون التمسك بأدلة الاستصحاب من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

والخلاصة إلى هنا: هو عدم صحة الاستدلال على البراءة بالاستصحاب.

نعم، لو تم استصحاب عدم التكليف لكان أصل البراءة محكوماً دائماً باستصحاب العدم، إذ مع جريان الاستصحاب الذي هو أصل محرز لا مجال للبراءة، إلا إذا تبادل الحالتان، بأن علم مثلاً أنه كان حراماً في زمان وكان حلالاً في زمان آخر ولم يعلم السابق من اللاحق، ففي هذه الحالة لا

---

يجري الاستصحاب، إمّا للتعارض - كما هو الأقوى عندنا - أو لعدم اتصال اليقين بالشك على مبنى صاحب الكفاية.  
وعليه، فيجري أصل البراءة بلا منازع، والله العالم.

### الأمر الثالث

## أدلة الإخباريين على وجوب الاحتياط

### الدليل الأوّل: الكتاب

قال صاحب الكفاية: «واحتج للقول بوجوب الاحتياط فيما لم تقم فيه حجة بالأدلة الثلاثة... إلخ».

قد أشرنا سابقاً أنّ الإخباريين ذهبوا إلى وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية التحريمية، وأمّا الشبهات الحكمية الوجوبية فالمعروف بينهم عدم وجوب الاحتياط فيها، إلّا ما حكى عن محمد أمين الإسترآبادي ونفر يسير غيره من القول بوجوب الاحتياط فيها.

قال الشيخ الأنصاري رحمته الله: «والمعروف من الإخباريين هنا موافقة المجتهدين في العمل بأصالة البراءة وعدم وجوب الاحتياط».

قال المحدّث الحرّ العاملي في باب القضاء من الوسائل: (إنّه لا خلاف في نفي الوجوب عند الشك في الوجوب إلّا إذا علمنا اشتغال الذمة بعبادة متعينة وحصل الشك بين الفردين، كالقصر والتمام والظهر والجمعة وجزاء واحد للصيد أو أثنين، ونحو ذلك، فإنّه يجب الجمع بين العبادتين، لتحريم تركهما معاً للنص وتحريم الجزم بوجوب أحدهما لا بعينه عملاً بأحاديث الاحتياط) قال الشيخ: انتهى موضع الحاجة».

ثمّ قال: «وممن يظهر منه وجوب الاحتياط هنا المحدّث الإسترآبادي،



حيث حكى عنه في الفوائد المدنية أنّه قال: (إنّ عادة العامّة والمتأخّرين من الخاصة جرت بالتمسك بالبراءة الأصلية. ولمّا أبطلنا جواز التمسك بها في المقامين، لعلمنا بأنّ الله تعالى أكمل لنا ديننا، علمنا بأنّ كل واقعة يحتاج إليها ورد فيها خطاب قطعي من الله تعالى خالٍ عن المعارض، وبأنّ كلّ ما جاء به نبيّنا ﷺ مخزون عند العترة الطاهرة ﷺ، ولم يرخصوا لنا في التمسك بالبراءة الأصلية، بل أوجبوا التوقف في كلّ ما لم يعلم حكمه، وأوجبوا الاحتياط في بعض صورته، فعلينا أن نبيّن ما يجب أن يفعل في المقامين وسنحقّقه إن شاء الله تعالى)».

قال الشيخ: «وذكر هناك ما حاصله: وجوب الاحتياط عند تساوي احتمال الأمر الوارد بين الوجوب والاستحباب... إلخ».

ثمّ قال الشيخ: «وكيف كان فيظهر من المعارج القول بالاحتياط في المقام عن جماعة حيث قال: (العمل بالاحتياط غير لازم وصار آخرون إلى لزومه وفصل آخرون)... إلخ».

ثمّ قال صاحب الكفاية: «أما الكتاب، فبالآيات الناهية عن القول بغير العلم، وعن الإلقاء في التهلكة، والأمره بالتقوى... إلخ».

من جملة الآيات الشريفة التي استدلّ بها للاحتياط الآيات الناهية عن القول بغير علم، لكونه افتراء عليه سبحانه كقوله عزّ وجل: ﴿لَمْ تَقُولُوا مَا لَمْ تَفْعَلُونَ﴾<sup>(١)</sup>، وقوله سبحانه: ﴿قُلْ ءَإِنَّ اللَّهَ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفَتَرُونَ﴾<sup>(٢)</sup>.

ووجه الاستدلال: أنّ الحكم بالترخيص في محتمل الحرمة قول بغير علم وافتراء عليه سبحانه وتعالى.

(١) سورة الصف، الآية: ٢.

(٢) سورة يونس، الآية: ٥٩.

ومنها: ما دلّ على لزوم الورع والاتقاء ولزوم المجاهدة في الله، كقوله سبحانه: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾<sup>(١)</sup>، وقوله سبحانه: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾<sup>(٢)</sup>.

ووجه الاستدلال بهما: هو لزوم الاتقاء عمّا يحتمل الحرمة والمجاهدة بعدم ارتكابه، لكونه حق التقوى وحق الجهاد الذي أمر به في الآية الشريفة.

ومنها: ما دلّ على حرمة إلقاء النفس في التهلكة كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُقَاتُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾<sup>(٣)</sup>.

ووجه الاستدلال بها: أنّ في ارتكاب المشتبه إلقاء للنفس في التهلكة، فيجب التوقف والاحتياط.

ومنها: ما دلّ على المنع عن متابعة ما لا يعلم، والذي يظهر منه وجوب التوقف والاحتياط، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾<sup>(٤)</sup>.

والجواب: أمّا ما دلّ على النهي عن القول بغير علم، ففيه: أنّ مقتضى الأدلة المتقدمة من حديث الرفع وغيره تمنع عن أن يكون الحكم بالترخيص الظاهري قولاً بغير علم.

وبعبارة أخرى: إنّ لا إشكال بين الأعلام في حرمة القول بغير علم، وأنّه تشريع محرّم، إلا أنّ الأصولي لما ذهب إلى القول بالترخيص الظاهري

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٠٢.

(٢) سورة الحج، الآية: ٧٨.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٩٥.

(٤) سورة الإسراء، الآية: ٣٦.

لم يذهب إليه بلا دليل حتى يكون تشريعاً محرّماً، بل أقام الدليل على الترخيص الظاهري، وهو ما تقدّم من الآيات والروايات وحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان واصل إلى المكلف.

نعم، الحكم بالترخيص الواقعي وإن كان قولاً بغير علم، إلا أنّ القائل بالبراءة لا يدّعيه، وإنما يقول بالترخيص الظاهري مقابل الإخباري القائل بوجوب الاحتياط.

وأما الجواب عمّا دلّ على لزوم الورع والاتقاء ولزوم المجاهدة.

ففيه: أنّ ارتكاب الشبهة استناداً إلى ما يدلّ على الترخيص الظاهري لا يكون منافياً للتقوى والمجاهدة، بل المنافي لها هو ترك الواجبات وفعل المحرمات.

أضف إلى ذلك، أنّ غاية ما تقتضيه هذه الآيات الشريفة هي الدلالة على رجحان هذه المرتبة من التقوى التي ينافيها ارتكاب الشبهة، لأنّ حقّ التقوى لا يكون إلاّ بإتيان المندوبات وترك المكروهات والمشتبهات، فتكون هذه المرتبة هي حقّ التقوى، لا تكون فوقها مرتبة، وهي راجحة عقلاً وشرعاً، كما يرشد لذلك قوله تعالى في آية أخرى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ﴾<sup>(١)</sup>، فلا يستفاد منها الوجوب.

وأما ما دلّ على حرمة إلقاء النفس في التهلكة.

ففيه: إن كان المراد من التهلكة هي العقوبة الأخروية، فهو مقطوع بعدم بمقتضى أدلّة البراءة من النقل والعقل.

وإن كان المراد منها التهلكة الدنيوية، فلا إشكال أنّه ليس في ارتكاب الفعل مع الشك في الحرمة احتمال الهلكة فضلاً عن القطع بها.

(١) سورة الحجرات، الآية: ١٣.

وأما ما دلّ على المنع من متابعة ما لا يعلم مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾<sup>(١)</sup>.

ففيه: أنّ الترخيص الظاهري استناداً إلى ما تقدم من الأدلة لا يكون اتباعاً لما ليس به علم، كما لا يخفى.

أضف إلى ذلك، أنه يرد على جميع ما تقدم أنها لو كانت مانعة من الترخيص الظاهري لمنعت من الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية الوجوبية، مع أنّ الإخباري لا يقول بوجوب الاحتياط فيهما، وهذا إشكال نقدي. والله العالم.

### الدليل الثاني: السنة

قال صاحب الكفاية: «وأما الأخبار فيما دلّ على وجوب التوقف عند الشبهة معللاً في بعضها بأن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة... إلخ».

أقول: قد استدللّ لوجوب الاحتياط بجملة من الروايات وهي على طوائف:

الطائفة الأولى: ما دلّ على وجوب التوقف فيما لا يعلم حكمه، وفيها روايات كثيرة:

منها: رواية أحمد بن الحسين الميثمي عن الرضا عليه السلام - في حديث اختلاف الأحاديث - قال: «وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بأرائكم، وعليكم بالكف والتثبت والوقوف، وأنتم طالبون باحثون، حتى يأتيكم البيان من عندنا»<sup>(٢)</sup>.

(١) سورة الإسراء، الآية: ٣٦.

(٢) وسائل الشيعة باب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٦.

وهي ضعيفة، لأنّ المسمعي الوارد في السند هو محمد بن عبد الله المسمعي غير موثق، بل ضعيف.

قال الشيخ الصدوق بعد نقل هذا الخبر الطويل في عيون أخبار الرضا: «كان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد سيء الرأي في محمد بن عبد الله المسمعي راوي هذا الحديث، وإنّما أخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب، لأنّه كان في كتاب الرحمة، وقد قرأته عليه، فلم ينكره، ورواه لي».

ومنها: رواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام في وصيّة له لأصحابه، قال: «إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا، عنده وردّوه إلينا، حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا، فإذا كنتم كما أوصيناكم، لم تعدوه إلى غيره، فمات منكم ميّت من قبل أن يخرج قائمنا كان شهيداً، ومن أدرك قائمنا فقتل معه كان له أجر شهيدين، ومن قتل بين يديه عدوّاً لنا كان له أجر عشرين شهيداً»<sup>(١)</sup>. وهي ضعيفة أيضاً بعمرو بن شمر الجعفي الراوي عن جابر الجعفي، وكذا غيرهما من الروايات.

والجواب عن هذه الروايات مضافاً لضعف أكثرها، أنّها ظاهرة فيما لو أمكن إزالة الشبهة بالسؤال، فلا تشمل ما نحن فيه، وهو فرض عدم إمكان إزالة الشبهة. والله العالم.

الطائفة الثانية: الروايات الدالّة على أنّ الوقوف عند الشبهة من الورع.

منها: مرفوعة أبي شعيب إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: «أورع الناس من وقف عند الشبهة، الحديث»<sup>(٢)</sup>، وهي ضعيفة بالرفع.

(١) وسائل الشيعة، باب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٨.

(٢) وسائل الشيعة، باب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٩.

ومنها: ما في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين عليه السلام: «لا ورع كالوقوف عند الشبهة»<sup>(١)</sup>، وهي ضعيفة بالإرسال، وكذا غيرها من الروايات.

وفيه: مضافاً لضعف أكثرها، أنّها ليست ظاهرة في وجوب التوقف عند الشبهة، بل ظاهرها استحباب ذلك ورجحانه، فلا تعارض ما دلّ على الترخيص في ارتكاب الشبهة.

الطائفة الثالثة: الروايات الكثيرة، بل المتواترة الدالة على أنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام من الهلكة.

منها: رواية عمر بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «وإنّما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يرد علمه إلى الله وإلى رسوله. قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم». ثم قال في آخر الحديث: «فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»<sup>(٢)</sup>. وسمّيت هذه الرواية بمقبولة عمر بن حنظلة، لتلقّي الأصحاب إيّاها بالقبول.

لكن الإنصاف: أنّها ضعيفة، لعدم وثاقة عمر بن حنظلة.

ومنها: موثقة مسعدة بن زياد عن جعفر عن آبائه عليهم السلام: «أنّ النبي صلى الله عليه وآله، قال: لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة يقول: إذا بلغك أنّك قد رضعت من لبنها وأنّها لك محرّم وما أشبه ذلك فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»<sup>(٣)</sup>.

(١) وسائل الشيعة، باب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٣.

(٢) وسائل الشيعة، باب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٩.

(٣) وسائل الشيعة، باب ١٥٧ من أبواب مقدمات النكاح وأدابه، ح ٢.

ومنها: رواية أبي سعيد الزهري عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، وترك حديثاً لم تروه خير من روايتك حديثاً لم تحصه»<sup>(١)</sup>، ولكنها ضعيفة بجهالة أبي سعيد الزهري.

ومنها: رواية أبي شيبه عن أحدهما عليه السلام، قال في حديث: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»<sup>(٢)</sup>، وهي ضعيفة بجهالة أبي شيبه، وكذا غيرها.

ووجه الاستدلال بها: أنّ ظاهر التوقف هو السكون. وعليه، فالتوقف في الشبهات عبارة عن الاحتياط فيها وترك المضي.

وأجيب عن هذه الطائفة بثلاثة وجوه:

الوجه الأوّل: أنّه لا يصدق الاقتحام في الهلكة في الشبهات البدوية بعد الفحص، لما تقدّم من أدلة البراءة النقلية والعقلية، بل الانصاف أنّ أدلة البراءة رافعة لموضوع هذه الروايات، إذ مع قيام الدليل على الرخصة في الارتكاب لا يبقى موضوع الشبهة.

ومما يؤكد ذلك: أنّه لا إشكال في عدم وجوب التوقف في الشبهات الموضوعية والشبهات الحكمية الوجوبية لا لأجل التخصيص، إذ هذه الروايات لسانها أب عن التخصيص، لأنّ الاقتحام في الهلكة يكون قبيحاً دائماً، سواء كانت الشبهة تحريمية حكمية أو وجوبية أو كانت الشبهة موضوعية، بل لكون أدلة الترخيص أخرجتها عن عنوان الشبهة.

وبالتالي، لا يكون اقتحاماً في الهلكة.

الوجه الثاني: أنّ الأمر بالتوقف في هذه الروايات لا يصلح إلّا

(١) وسائل الشيعة، باب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة، باب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ١٣.

للإرشاد، ولا يمكن أن يكون أمراً مولولياً يستتبع الثواب والعقاب، لأنه علل التوقف فيها بأنه خير من الاقتحام في الهلكة، ولا يصح هذا التعليل إلا أن تكون الهلكة مفروضة التحقق في ارتكاب الشبهة مع قطع النظر عن هذه الأخبار الآمرة بالتوقف، ولا يمكن أن تكون الهلكة المعلل بها وجوب التوقف مترتبة على نفس وجوب التوقف، لأنّ الفرض أنّها علّة لوجوب التوقف، والعلّة متقدّمة رتبة على المعلول، فلو كانت مترتبة على وجوب التوقف للزم تأخرها رتبة عن الحكم، وقد فرضناها متقدّمة.

وعليه، فإذا كانت الهلكة مفروضة الوجود والتحقق قبل الأمر بالتوقف. فنسأل حينئذٍ: ما هو المنشأ لها، ولا بدّ أن يكون المنشأ لها في رتبة متقدمة على الأمر بالتوقف، وهو العلم الإجمالي ونحوه، وهو المنجّز للتكليف. ومن هنا، يتعيّن حمل الأمر بالتوقف في هذه الأخبار على الإرشاد المحض. وتختص الشبهة الذي يقف عندها حينئذٍ بالشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي والشبهة البدوية قبل الفحص، ولا يمكن شمول إطلاق الشبهة للشبهة البدوية بعد الفحص، لأنّها بمقتضى قبح العقاب بلا بيان مما يقطع بعدم الهلكة - أي العقاب - فيها.

وقد اتضح ممّا ذكرنا، أنّه لا يمكن أن يكون الأمر بالتوقف فيها بياناً على الواقع المجهول ومنجّزاً له، لأنّ شأن البيان أن يكون هو المنشأ لترتب الهلكة على المخالفة. وقد فرضنا أنّ وجوب التوقف متوقف على الهلكة، لأنّه معلول لها.

وعليه، فيستحيل أن يكون الأمر بالتوقف بياناً على الواقع المجهول.

ثمّ إنّّه قد يقال: إنّ الأمر بالتوقف وإن لم يكن بياناً على الواقع المجهول، ولا يكون منجّزاً له، إلا أنّه كاشف عن جعل وجوب الاحتياط، فيكون التنجيز لأجله لا لأجل الأمر بالتوقف.



وتوضيحه: إنّه قد تقدم أنّ الهلكة - أي العقاب - مفروضة الوجود والتحقق قبل الأمر بالتوقف لأنّها علّة له، والعلّة متقدمة رتبة على المعلول، فإذا كان إطلاق الشبهة شاملاً للشبهة البدوية بعد الفحص، فيستكشف من إطلاقها أنّ الشارع جعل وجوب الاحتياط في مرتبة متقدمة على الأمر بالتوقف، وبعد صلاحية إيجاب الاحتياط للبيان والمنجزية للتكليف المجهول تخرج الشبهة البدوية ولو بعد الفحص عن مورد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

وأجاب الشيخ الأنصاري عن ذلك: بأنّ إيجاب الاحتياط لا يكفي في تنجيز الواقع المجهول، لأنّه إن كان مقدمة للتحرّز عن العقاب الواقعي، فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول وهو قبيح. وإن كان حكماً ظاهرياً نفسياً، فالهلكة الأخرية مترتبة على مخالفته لا على مخالفة الواقع، وصريح الأخبار إرادة الهلكة الموجودة في الواقع على تقدير الحرمة الواقعية.

أقول يرد عليه: أنّ وجوب الاحتياط غير منحصر في الوجوب المقدّمي الغيري والوجوب النفسي، بل هو على تقديره وجوب طريقي، وبه يتنجّز الواقع.

والإنصاف في الجواب عن ذلك، هو لزوم الدور على القول بكون الأمر بالتوقف كاشفاً عن جعل وجوب الاحتياط.

وتوضيحه: إنّ جريان أصالة الاطلاق لإحراز أنّ كلّ شبهة فيها الهلكة - حتى الشبهة البدوية بعد الفحص - متوقف على العلم بوجود البيان في مرتبة سابقة على ذلك، إذ لولاه يقطع بعدم الهلكة في ارتكابها بمقتضى قبح العقاب بلا بيان، ومع القطع بالعدم لا يحتمل مطابقة الظهور الاطلاقي

للواقع، فلا تجري فيه أصالة الظهور. والعلم بوجود البيان متوقف على جريان أصالة الاطلاق في المشتبه، لأنّ الفرض أنّه لا طريق لكشف جعل إيجاب الاحتياط في الشبهات البدوية بعد الفحص سوى هذا الاطلاق، فيدور.

والخلاصة إلى هنا : إنّ الأمر بالتوقف في هذه الروايات لا يصلح إلا للإرشاد.

الوجه الثالث : أنّه يحتمل أن يكون الأمر بالتوقف ناشئاً عن مصلحة في نفسه، كحصول قوة للنفس باعثة على الطاعات وترك المعاصي، فإنّ حصول الملكات الحميدة والمذمومة تدريجي، وللتوقف عند الشبهات أمر بيّن في حصول هذه الملكات، وإلى هذا المعنى أشار أمير المؤمنين عليه السلام في مرسله الصدوق : «حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له اترك . . . إلخ».

وعليه، فمعنى هذه الروايات، هو أنّ ترك الوقوف عند الشبهات والاقترام فيها يوجب مظنة الوقوع في المحرّمات، فإنّ الشخص إذا لم يجتنب عن الشبهات، وعود نفسه على الاقتحام فيها، هانت عليه المعصية، وكان ذلك موجباً لجرأته على فعل المحرّمات. كما أنّ الشخص لو لم يعتن بالمعصية الصغيرة، هانت عليه الكبيرة.

وأما إذا لم يعود الشخص نفسه على الاقتحام في الشبهات، بل عود نفسه على التجنّب عنها والوقوف عندها، حصلت له ملكة التجنّب عن المعاصي، وإلى ذلك يشير أمير المؤمنين عليه السلام في ذيل مرسله الصدوق : «والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها».

وعليه، فالأمر بالوقوف عند الشبهة يكون مستحباً في نفسه.

والخلاصة إلى هنا: إنه لا يصحّ للإخباري أن يستدلّ بهذه الطائفة من الروايات على وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية الحكيمة. والله العالم.

الطائفة الرابعة: الروايات الدالّة على وجوب الاحتياط وهي مستفيضة جداً.

منها: حسنة عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما، أو على كل واحد منهما جزاء؟ قال: لا، بل عليهما أن يجزي كل واحد منهما الصيد، قلت: إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه، فقال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا»<sup>(١)</sup>.

ومنها: موثقة عبد الله بن وضاح قال: «كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام يتوارى القرص ويقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعاً، وتستتر عتّا الشمس وترتفع فوق الليل (الجبل) حمرة، ويؤذن عندنا المؤذنون، فأصلي حينئذ وأفطر إن كنت صائماً، أو أنتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الليل (الجبل)؟ فكتب إليّ: أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائط لدينك»<sup>(٢)</sup>.

ومنها: رواية أبي هاشم داود بن القاسم الجعفري عن الرضا عليه السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام قال لكميل بن زياد: «أخوك دينك، فاحتط لدينك بما شئت»<sup>(٣)</sup>، ضعيفة بجهالة علي بن محمد الكاتب.

(١) وسائل الشيعة، باب ١٢ من أبواب ما صفات القاضي، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٥٢ من أبواب ما يمسه عنه الصائم وقت الإمساك، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة، باب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٦.

ومنها: مرسله الشهيد عنه عليه السلام: «ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط»<sup>(١)</sup>، وهي ضعيفة بالارسال.

ومنها: ما ذكره صاحب الوسائل، قال: وجدت بخط الشهيد محمد بن مكي قدس سرّه حديثاً طويلاً عن عنوان البصري، عن أبي عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام يقول فيه: «سل العلماء ما جهلت، وإياك أن تسألهم تعنتاً، وتجربة، وإياك أن تعمل برأيك شيئاً، وخذ بالاحتياط في جميع أمورك ما تجد إليه سبيلاً، واهرب من الفتيا هربك من الأسد، ولا تجعل رقبتك عتبة للناس»<sup>(٢)</sup>. وهي ضعيفة بالارسال وبجهالة عنوان البصري، وكذا غيرها من الروايات الواردة في المقام.

والإنصاف: أنّ هذه الطائفة من الروايات لا تدلّ على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية بعد الفحص.

أمّا صحيحة عبد الرحمان بن الحجاج فموردها الشبهة الوجوبية، ومن المعلوم أنّه لا يجب الاحتياط فيها باتفاق الأصوليين والإخباريين.

وعليه، فكيف يستدلّ برواية يكون موردها خارجاً عنها؟

وتوضيحه: إنّ الجزء المفروض في المقام، إمّا أن يكون نفس البدنة أو قيمتها، فإن قلنا بوجوب إعطاء القيمة، فالشكّ في مورد السؤال يرجع إلى الأقلّ والأكثر غير الارتباطيين، لأنّ اشتغال ذمّة كلّ منهما بنصف قيمة البدنة متيقّن، ويشكّ في اشتغال الذمّة بالزائد، نظير تردد الدين بين الأقلّ والأكثر.

وأما إن قلنا بوجوب إعطاء نفس البدنة، فالشكّ في مورد السؤال يرجع

(١) جامع أحاديث الشيعة، باب حكم ما إذا لم توجد حجة على الحكم، ح ٢٩.

(٢) وسائل الشيعة، باب ١٢ من أبواب صفات القاض، ح ٦١.

إلى الأقلّ والأكثر الارتباطيين، لأنّه يدور الأمر بين وجوب إعطاء تمام البدنة على كلّ منهما أو نصفها، وعلى تقدير كون الواجب هو تمام البدنة لا يجزي الأقلّ ولا يسقط به التكليف، نظير تردد أجزاء الصلاة بين الأقلّ والأكثر.

وعلى كل حال، سواء كانت المسألة من باب الأقلّ والأكثر الارتباطيين أو الاستقلاليين، فالبراءة تجري في الأكثر، ويكون مورد الرواية الشبهة الوجوبية. فكيف يستدل بالصحيحة على وجوب الاحتياط مع أنّ موردها يجري فيه البراءة بالاتفاق؟

وهناك إشكال آخر في المقام، وهو أنّ محلّ البحث هو الشبهة البدويّة بعد الفحص والتي لم يسبق العلم بالتكليف في موردها، كالشكّ في حرمة شرب التنّ.

ولكن مورد الصحيحة هو ما إذا علم بالتكليف في الجملة، وإن تردّد متعلّقه بين الأقلّ والأكثر، فيمكن الالتزام بوجوب الاحتياط في مورد الصحيحة، وعدم وجوب الاحتياط في محلّ البحث.

وأما موثقة عبد الله بن وضاح، فإنّ الشبهة في موردها إمّا أن تكون موضوعية، بأن كان السائل يعلم حدّ الغروب شرعاً، ولكن لا يدري أنّه هل يتحقق ذلك بارتفاع الحمرة فوق الجبل وآذان المؤذنين أم لا يتحقق، وهل يصلّي حينئذٍ ويفطر مع هذا الشكّ والترديد أم لا.

وإمّا أن تكون الشبهة حكمية، بأن لم يعلم السائل حدّ الغروب شرعاً المسوّغ للصلاة والافطار.

وعليه، فإن كانت الشبهة موضوعية - كما لعلّه الأقرب بقريضة استبعاد تقرير الإمام عليه السلام الجاهل على جهله في الشبهات الحكمية، فإنّه على

الإمام عليه السلام رفع الشبهة وتبيين الأحكام للجاهلين لا الأمر بالاحتياط - فالاحتياط فيها واجب على كل حال، لاستصحاب بقاء النهار وعدم دخول الليل، ومع جريان الاستصحاب لا يبقى موضوع للبراءة، مع أنه لو كانت الشبهة موضوعية وقطعنا النظر عن الاستصحاب، فالاحتياط فيها غير واجب باتفاق الأصوليين والإخباريين.

وأما إن كانت الشبهة حكمية، بأن يكون المراد من الحمرة المرتفعة هي الحمرة المشرقية التي لا بد من زوالها في تحقق الغروب، فلا محالة يكون السؤال حينئذٍ عن وقت المغرب الذي تجب الصلاة فيه ويجوز الإفطار عنده، وأنه هل يتحقق باستتار القرص - كما هو المعروف عند العامة - أو لا بد من ذهاب الحمرة المشرقية، كما هو المشهور عند الخاصة. فالإمام عليه السلام - في مقام رفع هذه الشبهة، وبيان أن الحمرة المشرقية لا بد من زوالها في جواز الإفطار وصحة الصلاة -، يبين الحكم الشرعي بلسان الأمر بالاحتياط، وقال: «تأخذ بالحائطة لديك».

وعليه، فالتأخير إلى ذهاب الحمرة واجب. وأما الأمر بالاحتياط، فإنما هو للتقية، إذ لولاها لكان اللازم هو الجواب بالحكم الواقعي لا تقرير السائل وإبقائه على جهله وأمره بالأخذ بالاحتياط، فإن ذلك بعيد عن شأن الإمام عليه السلام، ويشهد لذلك أيضاً أمارات أخر:

منها: شدة التقية في زمانه عليه السلام.

ومنها: اشتهاه الحكم باستتار القرص بين العامة.

فأمر عليه السلام بالاحتياط لكي يتخيل لهم أن الأمر بالانتظار إنما كان لأجل الاحتياط وحصول اليقين باستتار القرص، لا لأجل أن المغرب لا يتحقق إلا بذهاب الحمرة المشرقية.

ومنها: تعبيره عليه السلام بقوله: «أرى لك... إلخ»، حيث يستشتم من مثل

هذا التعبير رائحة التقية، وأنّه كان ذلك منه لخوفه من إظهار الحق ببيان الحكم الواقعي، خصوصاً في المكاتبات التي كان الالتقاء فيها ما لا يكون في غيرها.

وعليه، فقوله عليه السلام: «أرى لك أن تأخذ بالحائطة لدينك»، يكون بياناً لوجوب الانتظار إلى ذهاب الحمرة المشرقية، والتعبير بالاحتياط لأجل التباس الأمر على العامة.

ومن المعلوم خروج ذلك حينئذٍ عن محل البحث في المقام.

وأما مرسلّة الشهيد والتي فيها: «واهرب من الفتيا هربك من الأسد»، فمضافاً إلى ضعفها كما عرفت، فإنّ الهروب من الفتيا فيها إن كان عن الحكم الواقعي عند عدم العلم به، فمرحباً بالهروب، وهو ممّا يعترف به المجتهدون.

ولكن الكلام في المقام ليس عن الحكم الواقعي، وإنما الكلام والنزاع بين الأصولي والإخباري في إثبات الترخيص الظاهري وعدم وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية بعد الفحص.

فالأصولي يقول: إنّه ثبت عندي الترخيص الظاهري بمقتضى أدلّة البراءة ولا معنى للهروب حينئذٍ، بل هو قبيح في نظرهم.

وأما رواية أبي هاشم داود بن القاسم الجعفري: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت».

ومرسلّة الشهيد: «ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط». فمضافاً إلى ضعفها سنداً لا يمكن حمل الأمر بالاحتياط فيهما وفي غيرهما أيضاً على المولوي وذلك لأمرين:

أحدهما: إنّ حسن الاحتياط ممّا استقلّ به العقل، وظاهر هذه

الروايات هو الارشاد إلى هذا الحكم العقلي ، فيكون تابِعاً لما يرشد إليه ، وهو يختلف باختلاف الموارد .

ففي بعضها كان الاحتياط واجباً ، كما في الشبهة قبل الفحص والمقرونة بالعلم الاجمالي ، وفي بعضها الآخر كان مستحباً ، كما في الشبهة البدوية بعد الفحص ، والتي هي محلّ الكلام فعلاً .

الأمر الثاني : إنّ هذه الروايات تشمل بإطلاقها الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية الوجوبية ، مع أنّ الاحتياط فيهما غير واجب قطعاً ، فلو حمل الأمر بالاحتياط في تلك الروايات على الأمر المولوي للزم تخصيص الأكثر ، لما عرفت ، من عدم وجوب الاحتياط في الشبهات الموضوعية مطلقاً وفي الشبهات الحكمية الوجوبية بالاتفاق . والله العالم .

### الدليل الثالث: العقل

قال صاحب الكفاية : «وأما العقل ، فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه وترك ما احتمل حرمة حيث علم إجمالاً بوجود واجبات ومحرمات كثيرة فيما اشتبه وجوبه أو حرمة . . . إلخ» .

الدليل الثالث الذي استدللّ به الإخباريون على وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية الحكمية هو حكم العقل .

وتقريره من وجهين :

أحدهما : العلم الاجمالي .

وتوضيحه على ما ذكره الشيخ الأنصاري : «وهو أنّنا نعلم إجمالاً قبل مراجعة الأدلّة الشرعية بمحرمات كثيرة يجب بمقتضى قوله تعالى : ﴿وَمَا نَهَكُمُ عَنْهُ فَأَنَّهُمْ﴾<sup>(١)</sup> ، ونحوه الخروج عن عهدة تركها على وجه اليقين

(١) سورة الحشر ، الآية : ٧ .



بالاجتناب واليقين بعدم العقاب، لأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي اليقين بالبراءة باتفاق المجتهدين والإخباريين، وبعد مراجعة الأدلّة والعمل بها لا يقطع بالخروج عن جميع تلك المحرمات الواقعية، فلا بدّ من اجتناب كل ما احتمال أن يكون منها، إذا لم يكن هناك دليل شرعي يدلّ على حليّته، إذ مع هذا الدليل يقطع بعدم العقاب على الفعل على تقدير حرمة واقعا». انتهى.

وهذا البيان للعلم الإجمالي أحسن بكثير ممّا ذكره صاحب الكفاية، لأنّ على ما ذكره رَحِمَهُ اللهُ يُلْزَمُ منه الاحتياط في الشبهة الحكمية الوجوبية أيضاً، مع أنّ معظم الإخباريين ذهبوا إلى البراءة فيها.

نعم، ما ذكره رَحِمَهُ اللهُ في الشبهة الوجوبية يصلح نقضاً لهذا الدليل، لأنّه كما نعلم اجمالاً قبل مراجعة الأدلّة بمحرمات كثيرة يجب تركها على وجه اليقين، فكذلك نعلم اجمالاً قبل مراجعة الأدلّة بواجبات كثيرة يجب بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾<sup>(١)</sup> الخروج عن عهدة فعلها على وجه اليقين بالإتيان بكل ما احتمال وجوبه، مع أنّ معظم الإخباريين لا يلتزمون بوجوب الاحتياط في الشبهات الوجوبية. وبالجملة، فهذا إشكال نقضي عليهم.

ومهما يكن فقد أجيب عن هذا الدليل: بأنه يتمّ إذا لم ينحلّ العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشكّ بدوي.

ولكن الإنصاف: أنّه قد انحلّ بعد الرجوع إلى الأدلّة والاطلاع على مقدار من المحرمات يمكن انطباق المعلوم بالاجمال عليها.

وتوضيحه: إنّ لنا علمين اجماليين:

(١) سورة الحشر، الآية: ٧.

أحدهما : العلم الاجمالي الكبير، وأطرافه الأمارات المعتمدة وغير المعتمدة .

ثانيهما : العلم الاجمالي الصغير، وأطرافه الأمارات المعتمدة فقط .

وحيث إنّ العلم الإجمالي الكبير ينحلّ بالعلم الإجمالي الصغير، فلا يتنجز التكليف في غير مؤدّيات الطرق والأمارات المعتمدة .

والميزان في الانحلال أن لا يكون المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير أقلّ عدداً من المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الكبير .

مثلاً، إذا علمنا إجمالاً بوجود عشرة شيا موطوءة بوطىء الإنسان في قطيع من الغنم نصفه من الأبيض والنصف الآخر من الأسود، ثمّ علمنا بوجود عشرة شيا موطوءة في جملة البيض من هذا القطيع، واحتملنا أنّ العشرة الأولى الموطوءة هي هذه العشرة الموجودة في ضمن البيض، فلا محالة ينحلّ العلم الاجمالي الأوّل بالعلم الاجمالي الثاني . فلو أفرزنا عشرة شيا موطوءة لم يبق لنا علم اجمالي بموطوءة الباقي .

وهذا بخلاف ما لو علمنا اجمالاً بوجود خمس شيا موطوءة في ضمن البيض من القطيع، فإنّ العلم الاجمالي الأوّل لا ينحلّ بالعلم الاجمالي الثاني، إذ لو أفرزنا خمس شيا موطوءة بقي علمنا اجمالي بموطوءة البعض الباقي بحاله، كما لا يخفى .

وهكذا الحال في المقام، فلو أفرزنا مقداراً من أطراف العلم الاجمالي الصغير التي يمكن انطباق المعلوم بالاجمال بالعلم الاجمالي الكبير عليها لم يبق لنا علم اجمالي بالمحرمات في غيره، بل هو مجرد احتمال .

وعليه، فبذلك ينحلّ العلم الاجمالي ويخرج عن المنجزية، وهذا لا إشكال فيه . وإنّما الكلام في أنّ الانحلال المذكور حقيقي أو حكمي؟

فنقول: إنّ ما به الانحلال إمّا أن يكون هو العلم، وإمّا أن يكون غيره من أمانة ظنية معتبرة، أو أصل مثبت للتكليف في بعض الأطراف، كالاستصحاب، وعلى جميع الأحوال، فقيام الطريق المثبت للتكليف تارةً يكون مقارناً لحصول العلم الاجمالي، وأخرى يكون سابقاً عليه، وثالثة يكون متأخراً عنه.

إذا عرفت ذلك، فنقول: أمّا إذا كان قيام الأمانة التفصيلية مقارناً لحصول العلم الاجمالي بالتكليف.

فقد يتوهم كونه منشأً لانحلال العلم الاجمالي حقيقة وانقلابه إلى علم تفصيلي وشك بدوي وجداناً، كما في الأقلّ والأكثر الاستقلاليين من جهة رجوع العلمين إلى علم واحد بالتكليف في طرف بالخصوص وشكّ بدوي في غيره.

بتقريب: أنّ ذلك هو مقتضى تعلّق العلم الاجمالي بالجامع القابل للانطباق على كلّ واحد من الطرفين، فإنّه إذا علمنا بحرمة أحد الإنائين بلا عنوان فيه، وعلمنا أيضاً بحرمة أحدهما المعين، يلزمه انطباق المعلوم بالاجمال بما هو معلوم على الإناء المعلوم حرمة تفصيلاً، ومع انطباقه عليه واتحاده معه خارجاً يستحيل بقاء العلم الاجمالي على حاله، لاستحالة توارده العلمين على شيء واحد، فلا محيص حينئذٍ من ارتفاع العلم الاجمالي وتبدّله بالعلم التفصيلي بحرمة أحد الإنائين معيّناً، والشكّ البدوي في الآخر.

هذا غاية ما قيل في تقريب انحلال العلم الاجمالي بالجامع وانقلابه حقيقة إلى العلم التفصيلي بالتكليف في أحد الطرفين معيّناً والشكّ البدوي في الآخر.

وفيه : مضافاً إلى عدم تماميته في الطرق غير العلمية لعدم حصول العلم التفصيلي منها بالواقع ، أنه يتم ذلك في صورة العلم بانطباق المعلوم بالاجمال ، وهو الجامع على الفرد المعلوم حرمة تفصيلاً ، وإلا فلا يقتضي مجرد تعلق العلم الاجمالي بالجامع الانحلال بمجرد قيام العلم التفصيلي على التكليف في بعض الأطراف ، فإنه كما يحتمل انطباقه على الطرف المعلوم حرمة تفصيلاً ، كذلك يحتمل بالوجدان انطباقه على الطرف الآخر ، إذ ليس احتمال التكليف فيه بدوياً محضاً كسائر الشبهات البدوية ، وإنما كان ذلك من جهة احتمال الانطباق المعلوم بالاجمال عليه .

ومع هذا ، فكيف يمكن دعوى ارتفاع العلم الاجمالي بالتكليف وتبدله بالعلم التفصيلي ، بل وجود هذا الاحتمال حينئذٍ كاشف قطعي على بقاء العلم الاجمالي ، لكونه من لوازمه .

وبذلك يظهر فساد مقايسة المقام بباب الأقل والأكثر ، لأن في الأقل والأكثر لا يكون في الأوّل إلا علم تفصيلي بوجود الأقل والشك البدوي في الزائد حتى الارتباطي منه ، وإنما الاجمال فيه في حدّي الأقل والأكثر ، لا بالنسبة إلى ذات التكليف .

وأما ما أفيد من البرهان المتقدم في وجه الانحلال واتحاد العلمين ، بأنه لولا الانحلال يلزم اجتماع العلمين في موضوع واحد .

ففيه : أنه يرد هذا المحذور بناءً على تعلق العلم بالخارجيات ، وإلا فبناءً على ما هو التحقيق من تعلقه بالعناوين والصور الذهنية غايته لا بالنظر إليها استقلالاً وبنحو التخلية في الذهن ، بل بالنظر إلى كونها مرآة للخارج ، بنحو لا يرى بذاك النظر إلا الخارج من دون اقتضاء هذا النظر أيضاً لسرايته من العناوين والصور الذهنية إلى وجود المعنون في الخارج ، فلا يلزم هذا

المحذور، إذ نقول: إنّ وجود الجامع وإن كان متّحداً في الخارج مع الفرد والخصوصية، ولكن بعد كونهما في الذهن صورتين متباينتين، وبعد فرض قيام العلم بمثل هذه الصور المتباينة بلا سراية إلى الخارج، لا محذور حينئذٍ من تعلّق العلمين بشيء واحد بتوسيط عنوانين، الاجمالي والتفصيلي، إذ لا يلزم من مثله محذور اجتماع المثليين في موضوع واحد.

نعم، لا بأس بدعوى الانحلال الحكمي فيه.

بتقريب: أنّه مع قيام المنجز في أحد طرفي العلم الاجمالي علماً كان أو أمارة أو أصلاً، يخرج العلم الاجمالي عن تمام المؤثرية في هذا الطرف، لما هو المعلوم من عدم تحمّل تكليف واحد لتنجزين، وبخروجه عن قابلية التأثر من قبل العلم الاجمالي مستقلاً، يخرج المعلوم بالاجمال وهو الجامع عن القابلية المزبورة، فلا يبقى مجال لتأثير العلم الاجمالي في متعلّقه، لأنّ معنى منجزية العلم الاجمالي، هو كونه مؤثراً مستقلاً في المعلوم على الاطلاق.

وهذا المعنى غير معقول بعد خروج أحد الأطراف عن قابلية التأثر من قبله مستقلاً، فلا يبقى في البين إلاّ تأثيره على تقدير خاص، وهو أيضاً مشكوك من الأوّل، إذ لا يكون التكليف على ذلك التقدير متعلّقاً للعلم، فما هو المعلوم - وهو الجامع المطلق القابل للانطباق على كل واحد من الطرفين - غير قابل للتأثر من قبل العلم الاجمالي، وما هو القابل لذلك - وهو الجامع المقيّد انطباقه على الطرف الآخر - لا يكون من الأوّل معلوماً، لعدم قابليته للانطباق على الطرف المعلوم بالتفصيل، وبذلك يسقط العلم الاجمالي عن السببية للاشتغال بمعلومه بجعله في عهدة المكلف، ويسقوطة تجري الأصول النافية في الطرف الآخر.

هذا كلّه إذا كان العلم التفصيلي أو الأمانة مقارناً للعلم الاجمالي .

وأما إذا كان سابقاً على العلم الاجمالي ، فلا شبهة في أنّه لا يكون بوجوده السابق منشأ لانحلال العلم الاجمالي ، من جهة وضوح أنّ العلم بالتكليف في كلّ آنٍ، إنّما يكون منجزاً للتكليف في ذلك الآن ، لا أنّه بحدوثه منجز إلى الأبد ، فلا بدّ من بقائه إلى زمان حدوث العلم الاجمالي لأنه بتأثيره في تنجيز التكليف في ذلك الآن يخرج العلم الاجمالي عن المؤثريّة ، ومعه يرجع إلى العلم المقارن .

وأما إذا كان العلم أو الأمانة التفصيلية متأخرة عن العلم الاجمالي ، ففي انحلال العلم الاجمالي بمثله مطلقاً ولو حكماً ، أو عدم انحلاله كذلك ، أو التفصيل بين سبق التكليف المعلوم بالتفصيل ، أو تقارنه للتكليف المعلوم بالاجمال وبين لحوقه بانحلال العلم الاجمالي حقيقة أو حكماً في الأوّل ، وعدمه في الثاني ، وجوه وأقوال ، أقواها أوسطها .

فإنّ توهم الانحلال في هذه الصورة ولو حكماً مبنيّ على تأثير العلم المتأخر في تنجيز التكليف السابق على وجوده .

وهو ممنوع أشدّ المنع ، لامتناع تأثير العلم المتأخر في تنجيز التكليف فيما قبل وجوده ، فيبقى العلم الاجمالي السابق على حاله ، فيؤثر من حين حدوثه في الاشتغال بمعلومه ، فيجب مراعاته بحكم العقل بالاجتناب عن الطرفين .

وقد عرفت في أكثر من مناسبة ، أنّ التنجيز إنّما هو من لوازم العلم لا المعلوم .

ومن هنا ، قد يتوهم صحّة دعوى الإخباري بوجود الاحتياط في الشبهات بمقتضى العلم الاجمالي بالمحرمات الواقعية ، حيث يقال : إنّ

العلم التفصيلي بالمحرّمات بمقدار المعلوم بالإجمال، لَمَّا لم يكن سابقاً أو مقارناً للعلم الاجمالي بالوجدان، بل كان متأخراً عنه، لوضوح عدم حصوله إلا بعد الرجوع إلى الأدلة والسبر التام فيها.

فلا بدّ حينئذٍ بمقتضى البيان المزبور من الاحتياط في كلّ ما شك كونه من المحرّمات الواقعية، ولو بعد حصول العلم التفصيلي بجمله من المحرّمات بمقدار المعلوم بالاجمال.

ولكن هذا التوهّم في غير محله لأنّه إنّما يتمّ ما ذكر إذا لم يحكم العقل بمنجّزية احتمال الطرق القائمة على ثبوت التكليف في بعض الأطراف.

وهذا الاحتمال موجود بوجود مقارن للعلم الاجمالي، وقد حكم العقل بمنجّزيته، لكونه قبل الفحص.

وعليه، فإنّ حال العلم الاجمالي مع الاحتمال المزبور بعد تقارنهما هو بعينه حاله مع العلم التفصيلي المقارن، فيمنع ذلك أيضاً عن تأثير العلم الاجمالي في تنجيز متعلّقه، كما يمنع عنه العلم التفصيلي.

وعليه، فلا يكون الظفر بالأمارات التفصيليّة بعد ذلك مضرّاً بموجبيتها لانحلال العلم الاجمالي، لأنّ بالظفر بها يستكشف عن موجبيتها، لانحلال العلم السابق، لكونها من المنجّز المقارن له، ولازمه رجوع الشك في الشبهات بعد الفحص إلى الشكّ البدوي، فتجري فيها البراءة. والله العالم

ثانيهما: (أي الوجه الثاني من تقرير حكم العقل). هو أنّ احتمال التكليف الوجوبي والتحريمي مساوق لاحتمال الضرر على مخالفته، ودفع الضرر المحتمل واجب عقلاً.

وفيه: ما ذكرناه سابقاً، من أنّ المراد من الضرر إن كان هو العقاب

الأخروي، فوجوب دفعه إمّا أن يكون نفسياً أو غيرياً أو طريقياً أو إرشادياً، فراجع ما ذكرناه عند الكلام عن امتياز قاعدة قبح العقاب بلا بيان عن قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل.

وإن كان المراد من الضرر هو الضرر الدنيوي، فيرد عليه :

أولاً: أنّ ارتكاب الشبهة التحريمية وإن كان يلزم منها احتمال المفسدة، إلا أنّه لا يلزم احتمال المضرّة.

وثانياً: أنّه لا دليل على وجوب دفع الضرر مطلقاً، فراجع ما ذكرناه هناك.

وإن كان المراد من الضرر هو المفسدة التي هي مناط الحكم بالحرمة، فاحتمال الحرمة في شيء وإن كان ملازماً لاحتمال المفسدة فيه، إلا أنّ التحرّز عن احتمال المفسدة ليس ممّا يستقلّ العقل بلزومه، بل إن أدرك العقل المفسدة التامة في شيء وأحاط بجميع الجهات، ولم يرَ مزاحماً لها، حكم بقبح الإلقاء في المفسدة، فراجع ما ذكرناه، ولا حاجة إلى الإعادة.

والخلاصة: إنّ هذا الوجه الثاني لم يكتب له التوفيق. والله العالم.



## الأمر الرابع تنبيهات البراءة

### التنبيه الأوّل

#### اشتراط جريان البراءة بعدم وجود أصل موضوعي

قال صاحب الكفاية: «بقي أمور مهمّة لا بأس بالإشارة إليها الأوّل: أنه إنّما تجري أصالة البراءة شرعاً وعقلاً فيما لم يكن هناك أصل موضوعي مطلقاً ولو كان موافقاً... إلخ».

بقي عندنا بعض الأمور ينبغي التنبيه عليها:

الأوّل: إنّ موضوع البراءة الشرعية هو الشك وعدم العلم، كما أنّ موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان، وهما من الأصول الحكمية غير التنزيئية.

وعليه، فكلّ أصل تنزيلي يكون حاكماً عليها بالاستصحاب.

ومرادنا من الأصل التنزيلي، هو ما يكون مفاده إثبات المؤدّي بتنزيله منزلة الواقع بحسب الجري العملي، سواء كان المؤدّي موضوعاً خارجياً، أو حكماً شرعياً.

مثال الأوّل، هو ما لو علم بخميرية مائع، ثمّ شكّ في انقلابه خلاً، فإنّ استصحاب الخميرية يرفع موضوع أصالة البراءة عن حرمة شربه.

ومنه أيضاً، ما إذا شك في حليّة لحم من جهة احتمال عدم وقوع التذكية عليه خارجاً، كالشك في تحقق الذبح، أو كون الذابح مسلماً، أو عدم كونه إلى القبلة، ونحو ذلك، مع عدم كونه في سوق المسلمين، ولا في يد المسلم، فإن استصحاب عدم التذكية الثابتة حال حياة الحيوان يرفع موضوع أصالة الحلّ والبراءة.

ومثال الثاني، أي الشبهة الحكمية، كما إذا شك في جواز وطئ الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، فإن استصحاب الحرمة السابقة - على تقدير جريانه في الشبهات الحكمية الكلية - مانع عن التمسك بأصالة البراءة ورافع لموضوعها.

وهذا هو مراد الشيخ الأنصاري من الأصل الموضوعي حيث قال: «إن أصل الإباحة في مشتبه الحكم إنما هو مع عدم أصل موضوعي حاكم عليه، فلو شك في حلّ أكل حيوان مع العلم بقبوله التذكية جرى أصالة الحلّ. وإن شك فيه من جهة الشك في قبوله للتذكية، فالحكم الحرمة، لأصالة عدم التذكية، لأن من شرائطها قابلية المحلّ، وهي مشكوكة، فيحكم بعدمها وكون الحيوان ميتة». انتهى.

وليس مراده بالأصل الموضوعي خصوص الأصل الجاري في الموضوع مقابل الحكم الشرعي، بل كلّ أصل تنزيلي يكون حاكماً على أصالتي البراءة والاشتغال، سواء كان مؤدّى الأصل التنزيلي موضوعاً خارجياً، أو حكماً شرعياً.

ثمّ إنّه لما أنجرّ الكلام إلى أصالة عدم التذكية، فلا بأس بالتعرّض لهذا المثال، وإن كان خارجاً عن المقام.

وتوضيحه، يتوقف على بيان أمرين:

الأوّل: هل التذكية الموجبة للحلّية وللطهارة على قول هي عبارة عن المعنى المتحصّل من قابلية المحلّ والأمور الخمسة - أي فري الأوداج الأربعة بالحديد مع التسمية، وكونه على القبلة وكون المذكي مسلماً - يعني كون التذكية معنى بسيطاً يحصل من المجموع المركّب من قابلية المحلّ وتلك الأمور الخمسة، أو أنّ التذكية عبارة عن نفس الأمور الخمسة، وقابليّة المحلّ أمر خارج عن حقيقة التذكية وإن كان لها دخل في تأثير الأمور الخمسة في الحلّية والطهارة، أو أنّها عبارة عن مجموع الأمور المزبورة مع القابلية.

والإنصاف: هو المعنى الثاني، أي أنّ التذكية عبارة عن نفس الأمور الخمسة، وقابلية المحلّ أمر خارج عن حقيقتها، ولكن لها دخالة في تأثير الأمور الخمسة.

والدليل على ذلك: هو قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾<sup>(١)</sup>، فإنّ نسبة التذكية إلى الفاعلين تدلّ على أنّها من فعلهم، وكذا قوله ﷺ في ذيل موثقة ابن بكير: (ذكّاه الذبح أم لم يذكّه...) <sup>(٢)</sup>، وكذا قوله ﷺ في رواية علي بن أبي حمزة بعد قول السائل: (أو ليس الذكي ممّا ذكي بالحديد؟ قال: بلى إذا كان ممّا يؤكل لحمه) <sup>(٣)</sup>، ولكنّها ضعيفة بمحمد بن سليمان وبعلي بن أبي حمزة وبجهالة عبد الله بن إسحاق العلوي.

(١) سورة المائدة، الآية: ٣.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٢ من أبواب لباس المصلي، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة، باب ٢ من أبواب لباس المصلي، ح ٢.

فإنّ المستفاد من هذه الأدلّة، هو أنّ التذكية عبارة عن فعل المذكّي، وأنّ قابلية المحلّ أمر خارج عن حقيقة التذكية، وإن كان لها دخل في تأثير الحلّيّة والطهارة.

الثاني : اختلفت كلمات الأعلام فيما يقبل التذكية من الحيوان.

ف قيل : لا يقبل التذكية إلّا ما يحلّ أكله من الغنم وغير ذلك .

وقيل : كلّ حيوان يقبل التذكية ما عدا المسوخ .

وقيل : بقبول المسوخ للتذكية أيضاً، ويختص ما لا يقبل التذكية

بالحشرات، ونسب إلى العامة القول بقبول الحشرات للتذكية أيضاً .

والإنصاف : هو قبول كلّ حيوان للتذكية إلّا ما أخرجه الدليل،

كالحشرات ونجس العين، فإنّها لا تقبل التذكية .

ويستدلّ لقابلية كلّ حيوان للتذكية بصحيفة علي بن يقطين . قال :

«سألت أبا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء والسّمور والفنك والثعالب وجميع الجلود؟ قال عليه السلام : لا بأس بذلك»<sup>(١)</sup> .

إذ لو لم تذكّ هذه الأمور المذكورة في الرواية لكانت جلود ميتة، لا

تصح الصلاة فيها، فعلم أنّ كلّ حيوان ظاهر العين يقبل التذكية .

والخلاصة : إنّ الخارج عن قبول التذكية الكلب، والخنزير،

والحشرات .

إذا عرفت ذلك، فنقول : بناءً على ما اخترناه من الأمرين لا يبقى مورد

لجريان أصالة عدم التذكية في الشبهات الحكمية بعد العلم بكون الحيوان

ليس من الحشرات ولا من نجس العين، فلو تولّد حيوان من الغنم

(١) وسائل الشيعة، باب ٥ من أبواب لباس المصلّي، ح ١ .

والكلب، ولم يتبع أحدهما في الاسم، ولا أحد الحيوانات الباقية، يحكم عليه بأنه يقبل التذكية، وبعد ورود التذكية عليه من فري الأوداج الأربعة وغير ذلك من الأمور الخمسة المعتبرة في التذكية يحكم عليه بالحلية والطهارة، أمّا الحلية فلقوله ﷺ: «كلّ شيء لك حلال»، وأمّا الطهارة فلقاعدتها.

وأما الشبهات الموضوعية فيختلف الحال فيها:

فإن كان الشك فيها من جهة دوران الأمر بين كون اللحم مثلاً من مأكول اللحم أو من غيره، مع العلم بوقوع التذكية عليه، كما لو شكّ في كونه من لحم الشاة أو الأرنب، فلا إشكال حينئذٍ في جريان أصالة الحلّ، وإن كان الشكّ فيها لتردد الحيوان المذبوح في الظلمة مثلاً بين كونه شاةً أو كلباً، فتجري أيضاً أصالة الحلّ، ولا مجال لإجراء أصالة عدم التذكية، للقطع بتحققها حسب الفرض.

وأما إذا كان الشكّ فيها من جهة احتمال عدم وقوع التذكية عليه للشكّ في تحقّق الذبح، أو لاحتمال اختلال بعض الشرائط، مثل كون الذابح مسلماً، أو كون الذبح بالحديدة ونحو ذلك، فالمرجع حينئذٍ أصالة عدم التذكية، إذا لم يكن في سوق المسلمين، أو لم يؤخذ من يد مسلم.

وأما إذا لم نستفد من الأدلة قابلية كلّ حيوان للتذكية، وقلنا إنّ التذكية عبارة عن المعنى الحاصل من قابلية المحلّ وفعل المذكي، أي هي معنى بسيط يحصل من المجموع، فالمرجع عند الشكّ في القابلية هو أصالة عدم التذكية، كالحيوان المتولّد من طاهر ونجس العين ولم يتبعهما في الإسم وليس له إسم خاص يندرج تحت أحد العناوين الطاهرة أو النجسة، بل تجري أصالة عدم التذكية في هذه الحالة من غير فرق بين أن يكون الشك

من جهة الشبهة الحكمية أو من جهة الشبهة الموضوعية، فإنه يشك حينئذٍ في تحقق ذلك الأثر الحاصل البسيط، والأصل عدمه .

وأما إذا لم نستفد من الأدلة قابلية كل حيوان للتذكية، وقلنا إن التذكية عبارة عن نفس الأمور الخمسة وكانت قابلية المحل شرطاً للتأثير، فلا موقع حينئذٍ لأصالة عدم التذكية عند الشك في قابلية الحيوان للتذكية، لأن قابلية الحيوان للتذكية ليس لها حالة سابقة وجوداً وعدمًا، فلا موقع لاستصحاب عدمها، بل المرجع عند الشك في القابلية أصالة الحل .

ونلحق بهذه الصورة ما لو كانت التذكية عبارة عن مجموع الأمور الخمسة وقابلية المحل، فلا تجري أصالة عدم التذكية عند الشك في قابلية الحيوان للتذكية، لما عرفت، فلا حاجة للإعادة .

بقي شيء في المقام، وهو أن المترتب على أصالة عدم التذكية هل هو عدم جواز الصلاة فيه وعدم جواز الأكل، أو يترتب عليه النجاسة أيضاً .

إذا عرفت ذلك، فنقول: يظهر من الأدلة أن موضوع جواز الأكل هو التذكية، كما يرشد إليه قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾<sup>(١)</sup>، فالمحرّم هو الحيوان الذي لم تقع عليه التذكية، كما يظهر منها أن موضوع جواز الصلاة فيه هو التذكية، كما في موثقة ابن بكير: (إذا علمت أنه ذكي وقد ذكاه الذبح)<sup>(٢)</sup> .

وأما موضوع النجاسة، فيظهر من جميع الأخبار أن موضوعها هو الميتة، إلا رواية قاسم الصيقل حيث ورد في ذيلها: «فإن كان ما يعمل وحشياً ذكياً فلا بأس»<sup>(٣)</sup> وظاهرها أن موضوع الطهارة هو التذكية، ولكنها ضعيفة السند بالقاسم الصيقل، فإنه مجهول، وبمعلّى بن محمد، فإنه غير موثّق .

(١) سورة المائدة، الآية: ٣ .

(٢) وسائل الشيعة، باب ٢ من أبواب لباس المصلي، ح ١ .

(٣) وسائل الشيعة، باب ٣٤ من أبواب النجاسات، ح ٤ .

ولكن ذكرنا في بعض الأبحاث الفقهية أنّ التقابل بين الميتة والمذكّي تقابل العدم والملكة .

لا كما ذهب الفاضل التونسي والسيد الخوئي رَحِمَهُمُ اللهُ إِلَى أَنَّهُمَا مِنْ تَقَابُلِ الضَّيِّينِ وَذَكَرَا: «أَنَّ الْمَيْتَةَ عِبَارَةٌ عَمَّا مَاتَ حَتْفَ أَنْفِهِ»، كما هو صريح مصباح المنير للفيومي .

والإنصاف: أنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، وأنّ الميتة كما ذكر أغلب الأعلام وأغلب اللغويين منهم العلامة الراغب الأصفهاني في مفردات ألفاظ القرآن الكريم: «وهو ما زال روحه بغير تذكية»، إذ من الواضح أنّه لو لم تجتمع في الحيوان شرائط التذكية من فري الأوداج الأربعة بالحديد مع التسمية مواجهاً للقبلة مع كون الذابح مسلماً، كان الحيوان ميتة، وإن لم يصدق عليه الموت حتف الأنف، كما إذا قُتِلَ الحيوان .

كما أنّه إذا اجتمعت فيه الشرائط ما عدا التسمية، فإنّ الحيوان ميتة مع أنّ موته ليس حتف أنفه، فالميتة عبارة عن غير المذكّي لا الموت حتف الأنف .

نعم، التقابل بينهما وإن كان تقابل العدم والملكة، إلا أنّه ليس المراد من العدم هو العدم المحض، بل عدم خاص وله حظّ من الوجود، فليس العمى مثلاً هو مجرد عدم البصر عمّن من شأنه ذلك، بل المراد منه الاتصاف بعدم البصر. كما أنّ الكفر هو الاتصاف بعدم الإسلام، لا مجرد عدم الإسلام .

وعليه، فيكون المراد من الميتة هو المتّصف بعدم التذكية، ويصبح موضوع الطهارة وجواز الأكل وجواز الصلاة هو التذكية .

ثمّ إنّنا أحرزنا التذكية فيها، وإلا فلا يصحّ استصحاب عدم التذكية لإثبات النجاسة، لأنّ موضوع النجاسة هو الميتة، أي المتّصف بعدم التذكية

لا مجرد عدم التذكية كما عرفت، واستصحاب عدم التذكية لإثبات الاتصاف بالعدم يكون من الأصل المثبت، وهو غير حجة.

وعليه، فالجلود الآتية من البلاد غير الإسلامية إن شكّ في تذكيتها، فلا يمكن الحكم بنجاستها، لأنّ استصحاب عدم التذكية لا يثبت الاتصاف بالعدم، بل تكون محكومة بالطهارة على ما هو مقتضى الأصل.

هذا وذهب صاحب الحدائق رَحِمَهُ اللهُ إلى صحّة الصلاة في صورة الشكّ في التذكية استناداً إلى قاعدة الحل: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه»، بل تعجّب من الأصوليين، وأنّه كيف حكمتهم بعدم جواز الصلاة في جلد الحيوان وبحرمة اللحم المشكوك فيه تمسكاً بأصالة عدم التذكية، مع أنّهم يقولون بعدم جريان الأصل مع وجود الدليل، والدليل على الحلّ موجود وهو: «كلّ شيء فيه حلال».

ويرد عليه: أنّ الدليل الذي لا يجري الأصل مع وجوده هو الدليل على الحكم الواقعي، والدليل المذكور في كلامه هو الدليل على البراءة التي هي من الأصول العملية.

والخلاصة: إنّ قاعدة الحلّ أصل حكمي، وأصالة عدم التذكية أصل موضوعي حاكم عليه. والله العالم.



## التنبيه الثاني

### تصحيح الاحتياط في العبادة مع الشك في الأمر

قال صاحب الكفاية: «الثاني أنه لا شبهة في حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً في الشبهة الوجوبية أو التحريمية في العبادات وغيرها. كما لا ينبغي الارتياح في استحقاق الثواب فيما إذا احتاط وأتى أو ترك بداعي احتمال الأمر أو النهي. وربما يشكل في جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب من جهة أن العبادة لا بدّ فيها من نيّة القربة المتوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو اجمالاً... إلخ».

أقول: يقع الكلام في أمرين:

الأوّل: لا إشكال في رجحان الاحتياط عقلاً في جميع أقسام الشبهة التحريمية والوجوبية الحكمية والموضوعية، وذلك لاحتمال وجود الواقع فيها، ورجحان حفظ الواقع عقلاً مهماً أمكن.

وبالجملة، فإنّ العقل يستقلّ بحسن الاحتياط تحرّزاً عن الوقوع في المفسدة الواقعية، وفوات المصلحة كذلك.

وإنّما الكلام في استحباب الاحتياط شرعاً.

ولتوضيح الحال نقول: إنّ الوجوه المتصوّرة من الأخبار الآمرة

بالاحتياط، ثلاثة:

الوجه الأوّل: تكون للإرشاد إلى عدم الوقوع في المفسد الواقعية

والحزازة النفس الأمرية على تقدير وجودها واقعاً، نظير أوامر الطبيب ونواهيه، بحيث لا يترتب على موافقتها سوى التخلّص عن الوقوع في المفسدة الواقعية المحتملة.

وبالجملة، فيكون المفهوم من أخبار الاحتياط هو الارشاد والطريقة إلى عدم الوقوع في المفسد الواقعية.

**الوجه الثاني:** أن تكون ارشاداً إلى ما في نفس عنوان الاحتياط من الحسن والرجحان العقلي، لكونه انقياداً وإطاعة حكمية، نظير الأمر بعنوان الإطاعة، فالإرشاد هنا إلى حكم العقل بحسن الانقياد والإطاعة. وهذا بخلاف الإرشاد في الوجه الأوّل، فإنّ الإرشاد فيه إلى عدم الوقوع في المفسد الواقعية والحزازة النفس الأمرية على تقدير وجودها واقعاً.

**الوجه الثالث:** أن يكون المفهوم منها حكماً مولوياً نفسياً، بأن يكون في الفعل المشكوك حكمه بهذا العنوان مصلحة اقتضت استحبابه النفسي في مرتبة الشك بالواقع، فيثاب عليه مع قطع النظر عن الحكم الواقعي.

وعليه، فأَيّ من الوجوه الثلاثة يدل عليه أخبار الاحتياط؟

**والإنصاف:** أنّ ما كان منها مشتملاً على عنوان الاحتياط، كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في الروايات المتقدمة: «أخوك دينك فاحتط لدينك»، وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إذا أصبتم بمثل هذا فعليكم بالاحتياط»، فهي ظاهرة في الارشاد إلى حكم العقل بحسن الإطاعة والانقياد، وما كان منها مشتملاً على عنوان المشتبه المعلّل في الذيل بأنّه خير من الاقتحام في الهلكة، فهي أيضاً ظاهرة في الارشاد، لكن لا إلى حكم العقل بحسن الإطاعة، بل إلى عدم الوقوع في مخالفة التكاليف الواقعية والمفسد النفس الأمرية، نظير أوامر الطبيب ونواهيه.

وما كان منها مشتملاً على عنوان المشتبه ولكن بدون التقييد بأنّه خير من الاقتحام في الهلكة، كقوله ﷺ في المرسلة المتقدمة: (فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما أستبان له أترك)، فلا يبعد ظهورها في الاستحباب النفسي بأن يكون الأمر فيها ناشئاً عن مصلحة في ترك المشتبه، كحصول قوّة النفس الباعثة على الطاعات وترك المعاصي، وحصول التقوى للإنسان، فإنّ حصول الملكات المحمودة أو المذمومة تدريجي، ولترك الشبهات في ذلك أثر بيّن.

وعليه، فيمكن أن يكون الأمر بالاحتياط، بهذا الملاك.

لا يقال: إنّ الاحتياط مستحبّ في نفسه شرعاً مطلقاً، أي سواء كانت الأوامر بعنوان الاحتياط أو بعنوان المشتبه المعلل في ذيلها بأنّه خير من الاقتحام، أو بعنوان المشتبه من دون تعليل، وذلك لأنّ حكم العقل بحسن الاحتياط يكشف عن حكم الشرع بذلك بقاعدة الملازمة.

فإنه يقال: إنّ هذا في غير محلّه، لأنّ المورد ليس من موارد قاعدة الملازمة، لما عرفت في أكثر من مناسبة أنّ مورد الملازمة ما كان الحكم العقلي واقعاً في سلسلة علل الأحكام من المصالح والمفاسد التي تبتني عليها الأحكام.

وأما إذا كان الحكم العقلي واقعاً في سلسلة معلولات الأحكام من الإطاعة والعصيان وما يستتبعهما من الثواب والعقاب، فلا مورد للملازمة حينئذٍ. والحكم العقلي في باب الاحتياط من هذا الباب، لما عرفت من أنّه طريق محض للتخلص عن فوات المصلحة والوقوع في المفسدة، فهو نظير حكمه بحسن الإطاعة وقبح المعصية.

والخلاصة: إنه لا يمكن اثبات استحباب الاحتياط شرعاً عن طريق الملازمة.

هذا تمام الكلام في الأمر الأوّل.

وأما الأمر الثاني: فلا إشكال في حسن الاحتياط ورجحانه في التوصلات، حتى فيما كان الدوران فيه بين الوجوب والكرهية، لأنّ الاحتياط عبارة عن الاتيان بمحتمل الواقع فيما يحتمل وجوبه وترك ما يحتمل حرمة في الشبهة التحريمية.

كما أنّه لا إشكال في حسن الاحتياط ورجحانه في العبادات فيما لو كان الدوران بين الوجوب والاستحباب، ولو على القول باعتبار القربة الجزمية في العبادة، فإنّه بعد الجزم بتعلّق الأمر الشرعي بالعمل يمكن الاحتياط بالعبادة بإتيانها بداعي الأمر الجزمي المتعلّق بالعمل.

نعم، قد يستشكل من جهة قصد الوجه، وهو إشكال آخر.

ويمكن دفعه أيضاً: أولاً: أنّه لا دليل على اعتبار قصد الوجه إلاّ

الاجماع المنقول بخبر الواحد، وهو غير حجّة، كما عرفت.

وثانياً: على تقدير اعتبار الوجه، فإنّما يعتبر في حال الإمكان لا في

حال التعذر، كما في المقام.

هذا فيما لو كان الدوران بين الوجوب والاستحباب.

وأما لو كان الدوران بين الوجوب وغير الاستحباب ففي جريان

الاحتياط فيها إشكال، منشؤه هو اعتبار الأمر الجزمي تفصيلاً أو اجمالاً في العبادة، وهو غير متحقّق في المقام، لانتفاء الجزم بالأمر الشرعي.

وبعبارة أخرى: الاحتياط عبارة عن الاتيان بكلّ ما يحتمل دخله على

وجه يحصل العلم بتحقق ما احتاط فيه بجميع ما له من الأجزاء والشرائط.

ومن جملة الأجزاء أو الشرائط المعتبرة في العبادة قصد أمرها والتقرب

به، فإنّ العمل الفاقد لذلك لا يكون عبادة، وقصد الأمر والتقرب به يتوقف

على العلم بتعلّق الأمر بالعمل، وهو مفقود في الشبهات البدوية العبادية، لانتفاء الجزم بالأمر، وعدم العلم به تفصيلاً ولا إجمالاً، فلا يمكن الاحتياط فيها.

والإنصاف: هو امكان الاحتياط فيها، وذلك لمنع اعتبار القرية الجزمية في عباديته مطلقاً وكفاية مجرد احتمال المطلوبية في ذلك.

ويترتب عليه المثوبة أيضاً، كما في التوصلات، حيث يستقلّ العقل بالمثوبة على الاتيان بما يحتمل الوجوب بداعي احتمال وجوبه من جهة كونه إطاعة وانقياداً لأمر الشارع، كاستقلاله بذلك في الاتيان بالواجب بداعي وجوبه الجزمي، إذ لا فرق بين التعبدي والتوصلي من هذه الجهة، وإنما الفرق بينهما من جهة حصول الغرض في التوصلات بإتيانها كيفما اتفق، بخلاف التعبديات، فإن حصول الغرض وسقوط الأمر فيها يتوقف على إتيانها عن داعي إلهي.

نعم، لو قلنا بعدم كفاية القرية الرجائية في عباديته واحتياج العبادة إلى ضمّ القرية الجزمية لأشكال جداً جريان الاحتياط في العبادة.

إلا أنك عرفت كفاية الامتثال الاحتمالي، ولا تتوقف حقيقة الامتثال على قصد الأمر التفصيلي، وإلا كان اللازم عدم حصول الامتثال في موارد العلم الاجمالي، لأنه حين الاشتغال بكل واحد من فردي التريد لا يمكن قصد التقرب به وامتثال أمره، لعدم العلم بتعلّق الأمر به، لاحتمال أن يكون متعلّق الأمر هو الفرد الآخر الذي لم يأت به بعد أو الذي أتى به قبل ذلك. ففي موارد العلم الاجمالي لا يمكن أزيد من قصد امتثال الأمر الاحتمالي بالنسبة إلى كل واحد من العاملين اللذين يعلم اجمالاً بتعلّق الأمر بأحدهما.

ثمّ إنّه قد حاول بعض الأعلام بناءً على اعتبار الأمر الجزمي تصحيح

الاحتياط في العبادات بالأوامر الواردة فيه كقوله ﷺ في المرسلة المتقدمة: «أخوك دينك فاحتط لدينك».

بتقريب: أن الأمر بالاحتياط قد تعلق بذات العمل الذي يحتمل وجوبه، لا بالعمل بقيد أنه محتمل الوجوب بحيث يكون احتمال الوجوب قيداً في المأمور به، بل متعلق الأمر بنفس العمل الذي يحتمل وجوبه. وعليه، فينوي التقرب بالأمر المتعلق بالاحتياط ويقصد امثاله.

ولكن الإنصاف: أن الأمر بالعمل إما أن يكون بنفسه عبادياً، أي كان الغرض من الأمر التعبد والتقرب به كالأمر المتعلق بالصلاة. وإما أن يكتسب العبادية من أمر آخر لأجل اتحاد متعلقتهما، كوجوب الوفاء بالنذر، فإن الأمر بالوفاء بالنذر بنفسه لم يكن عبادياً، بل هو كسائر الأوامر التوصلية لا يعتبر في سقوطه قصد الامثال والتقرب.

ولكن لو تعلق النذر بما يكون عبادة - كنذر صلاة الليل - يكتسب الأمر بالوفاء بالنذر العبادية من الأمر بصلاة الليل، كما أن الأمر بصلاة الليل يكتسب الوجوب من الأمر بالوفاء، وذلك للاندكاك، إذ لا يمكن بقاء كل من الأمرين على ما هما عليه بعد اتحاد المتعلق، لأن النذر إنما تعلق بذات صلاة الليل لا بها بما أنها مستحبة، بحيث يؤخذ استحبابها قيداً في متعلق النذر، وإلا كان النذر باطلاً لعدم القدرة على وفائه، فإن صلاة الليل بالنذر تصير واجبة، فلا يمكن بعد النذر فعل صلاة الليل بقيد كونها مستحبة، فلا بد وأن يتعلق النذر بذات صلاة الليل، والأمر الاستحبابي الذي تعلق بها أيضاً قد تعلق بذات صلاة الليل لا بوصف كونها مستحبة، فإن هذا الوصف إنما جاء من قبل الأمر بها، فلا يمكن أخذه في متعلق الأمر، فيكون كل من الأمر الاستحبابي والأمر بالوفاء بالنذر قد تعلق بذات صلاة الليل لا بوصف

كونها مستحبة، فإنّ هذا الوصف إنّما جاء من قبل الأمر بها، فلا يمكن أخذه في متعلّق الأمر، فيكون كلّ من الأمر الاستحبابي والأمر بالوفاء بالندرك قد تعلّق بذات صلاة الليل. ولمكان اتحاد متعلّقيهما يكتسب كلّ منهما من الآخر ما كان فاقداً له، فالأمر النذري يكتسب العبادية من الأمر الاستحبابي، والأمر الاستحبابي يكتسب الوجوب من الأمر النذري.

هذا إذا اتحد متعلّق الأمرين، وأمّا إذا لم يتحد متعلّقيهما، فلا يكاد يمكن أن يكتسب العبادية أحد الأمرين الفاقد لها من الآخر الواجد لها، كالأمر بالوفاء بالإجارة إذا كان متعلّق الإجارة أمراً عبادياً، كما لو أوجر الشخص على الصلاة الواجبة أو المستحبة على الغير، فإنّ الأجير إنّما يُستأجر لتفريغ ذمّة الغير، فالإجارة إنّما تتعلّق بما في ذمّة المنوب عنه. وما في ذمّة المنوب عنه إنّما هي الصلاة الواجبة أو المستحبة بوصف كونها واجبة أو مستحبة، فمتعلّق الإجارة إنّما يكون الصلاة بقيد كونها واجبة أو مستحبة على المنوب عنه لا ذات الصلاة بما هي هي، ومتعلّق الأمر الاستحبابي إنّما هو نفس الصلاة، فلا يتّحد الأمر الاستحبابي مع الأمر الإجاري، ومع عدم اتحاد المتعلّق لا يمكن أن يكتسب الأمر الإجاري العبادية من الأمر الاستحبابي، كما لا يمكن أن يكتسب الأمر الاستحبابي وصف الوجوب من الأمر الإجاري.

وخلاصة ما ذكرنا إلى هنا: أنّ الأمر العبادي إمّا أن يكون بنفسه عبادة، أي كان الغرض من الأمر التعبّد به، وإمّا أن يكتسب العبادية من أمر آخر، والأوامر المتعلقة بالاحتياط فاقدة لكلتا الجهتين.

أمّا الجهة الأولى، فواضح، فإنّ الأمر بالاحتياط إنّما يكون توصلياً ليس الغرض منه التعبّد والتقرب به، وإلا يلزم بطلان الاحتياط في التوصّليات.

وأما الجهة الثانية فلأنّ الأمر بالاحتياط لم يتعلّق بذات العمل مرسلًا عن قيد كونه محتمل الوجوب، بل التقييد بذلك مأخوذ في موضوع أوامر الاحتياط، وإلا لم يكن من الاحتياط بشيء، بخلاف الأمر المتعلّق بالعمل المحتاط فيه، فإنّه على تقدير وجوده الواقعي إنّما تعلّق بذات العمل، فلم يتّحد متعلّق الأمرين حتى يكتسب الأمر بالاحتياط العبادية من الأمر المتعلّق بالعمل لو فرض أنّه كان ممّا تعلّق الأمر العبادي به، فأوامر الاحتياط لا توجب عباديّة العمل.

وقد عرفت، أنّه يكفي في عباديّة الشيء الاتيان به برجاء المطلوبية، بل هو أعلى وأرقى من امتثال الأمر الجزمي، إذ ربّما يكون الانبعاث إليه لأجل الخوف من العقاب يوم القيامة، بخلاف العباداة الرجائية، إذ لا عقاب على تركها حتى يكون الاتيان بها لأجل الخوف، بل الاتيان بها لأجل احتمال تعلّق الأمر بها. وهذا النوع من العبادية أفضل بكثير من الاتيان بها خوفًا من العقاب. والله العالم.



### التنبيه الثالث

### مفاد أخبار من بلغ

قال الشيخ الأنصاري رحمته الله: «ثم إن منشأ احتمال الوجوب إذا كان خبراً ضعيفاً فلا حاجة إلى أخبار الاحتياط وكلفة اثبات أن الأمر فيها للاستحباب الشرعي دون الإرشاد العقلي لورود بعض الأخبار باستحباب فعل كل ما يحتمل فيه الثواب، كصحيحة هشام بن سالم... إلخ».

أقول: حيث انجرّ الكلام إلى ذلك، فلا بأس بالتعرض لذكر أخبار من بلغ التي هي المدرك عند الأعلام في مسألة التسامح في أدلة السنن.

وهذه الأخبار كثيرة مستفيضة:

منها: صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله»<sup>(١)</sup>.

ومنها: حسنة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له، وإن لم يكن على ما بلغه»<sup>(٢)</sup>.

ومنها: رواية صفوان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمله كان له أجر ذلك وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله

(١) وسائل الشيعة، باب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة، باب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٦.

لم يقله»<sup>(١)</sup>، ولكنها ضعيفة، لعدم وثاقة علي بن موسى بن جعفر الكمندانى، وكونه شيخ إجازة ليس مدحاً معتداً به.

ومنها: رواية محمد بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه وآله كان له ذلك الثواب، وإن كان النبي صلى الله عليه وآله لم يقله»<sup>(٢)</sup>، وهي ضعيفة بجهالة محمد بن مروان.

ومنها: روايته الأخرى قال: «سمعت أبا جعفر يقول: من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتيته، وإن لم يكن الحديث كما بلغه»<sup>(٣)</sup>، وهي ضعيفة أيضاً بمحمد بن سنان، وبجهالة عمران الزعفرانى، ومحمد بن مروان.

ومنها: ما رواه أحمد بن فهد في عدّة الداعي قال: «روى الصدوق، عن محمد بن يعقوب، بطرقه إلى الأئمة عليهم السلام أنّ من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه، وإن لم يكن الأمر كما نقل إليه»<sup>(٤)</sup>، وهي ضعيفة بالارسال، إذ لم تُذكر هذه الطرق إلى الأئمة عليهم السلام.

ومنها: ما رواه علي بن موسى بن جعفر بن طاووس في كتاب الإقبال عن الصادق قال: «من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له أجر ذلك وإن لم يكن الأمر كما بلغه»<sup>(٥)</sup>، وهي ضعيفة بالارسال.

وكذا غيرها من الروايات.

- 
- (١) وسائل الشيعة، باب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات، ح ١.
  - (٢) وسائل الشيعة، باب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٤.
  - (٣) وسائل الشيعة، باب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٧.
  - (٤) وسائل الشيعة، باب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٨.
  - (٥) وسائل الشيعة، باب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٩.

أقول: قد عرفت أنّ بعضها صحيح وحسن، ويؤيّد ذلك عمل المشهور بها، فلا كلام حينئذٍ من جهة السند، وإنّما الكلام في دلالتها على استحباب العمل وعلى إلغاء شرائط الحجّية في الخبر القائم على الاستحباب، والوجوه المحتملة كثيرة:

أحدها: أن يكون مفادها الاستحباب، باعتبار أن البلوغ يحدث مصلحة في العمل بها يكون مستحباً، فيكون البلوغ كسائر العناوين الطارئة على الأفعال الموجبة لحسنها وقبحها والمقتضية لتغيير أحكامها، كالضرر والعسر والنذر والإكراه وغير ذلك من العناوين الثانوية.

فيصير حاصل معنى قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: (إذا بلغه شيء من الثواب فعمله)، هو أنّه يستحب العمل عند بلوغ الثواب عليه، وذلك بحمل الجملة الخبرية على الإنشائية.

ثانيها: أن تكون الجملة الخبرية أيضاً بمعنى الإنشاء، ولكن مفادها هو الحكم المولوي الطريقي لا النفسي، أي أنّها دالّة على أن قول المبلّغ حجّة، سواء كان واجداً لشرائط الحجّية أو لم يكن.

وعليه، فيكون مفاد الأخبار مسألة أصولية، لأنّ مرجعها إلى حجّية خبر الضعيف الذي لا يكون واجداً لشرائط الحجّية، فتكون هذه الأخبار - أي أخبار من بلغ - مخصصة لما دلّ على اعتبار الوثاقة أو العدالة في الخبر، وأنّها تختصّ بالخبر القائم على وجوب الشيء أو حرمة أو كراهته. وأمّا الخبر القائم على الاستحباب فلا يعتبر فيه ذلك.

والمناسب لما اشتهر بين الأعلام من قاعدة التسامح في أدلّة السنن هو هذا الوجه، فإنّ الظاهر من قولهم بالتسامح في أدلّة السنن، هو أنّه لا يعتبر في أدلّة السنن ما يعتبر في أدلّة الواجبات والمحرمات والمكروهات.

إن قلت: كيف تكون أخبار من بلغ مخصصة لما دلّ على اعتبار الشرائط في حجّية الخبر مع أنّ النسبة بينهما العموم من وجه، لأنّ ما دلّ على اعتبار الشرائط يعمّ الخبر القائم على الوجوب وعلى الحرمة وعلى الاستحباب وعلى الكراهة، وأخبار من بلغ وإن كانت تختصّ بالخبر القائم على الاستحباب - على الخلاف في ذلك، إذ بعض الأعلام يعمّمها للخبر الضعيف القائم على الوجوب ولفتوى الفقيه ونحوهما، وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى - إلاّ أنّه أعمّ من أن يكون واجداً للشرائط أو فاقداً لها. ففي الخبر القائم على الاستحباب الفاقد للشرائط يقع التعارض، فلا وجه لتقديم أخبار من بلغ على ما دلّ على اعتبار الشرائط في الخبر.

قلت: إنّ الترجيح لأخبار من بلغ، لأنّ تقديم ما دلّ على اعتبار الشرائط في مطلق الأخبار يوجب إلغاء عنوان من بلغ عن الموضوعية، بخلاف ما لو قدّمنا أخبار من بلغ على تلك الأدلّة، فإنّه لا يوجب إلغاء عنوان موضوعها، لأنّ الواجبات والمحرمات والمكروهات تبقى مشمولة لها، ونظير ذلك ما ذكرناه في مبحث الطهارة من قوله عليه السلام في حسنة عبد الله بن سنان: «... اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»<sup>(١)</sup>، وقوله عليه السلام في حسنة أبي بصير: «... كلّ شيء يطير فلا بأس ببوله وخرثه»<sup>(٢)</sup>، والنسبة بينهما عموم من وجه، لأنّ حسنة ابن سنان أخصّ من حسنة أبي بصير من أجل اختصاصها بما لا يؤكل لحمه، وأعمّ منها من جهة شمولها للطائر وغيره، وحسنة أبي بصير أخصّ من حسنة ابن سنان لتقييد موضوعها بالطيران، وأعمّ منها لشمولها الطائر بقسميه المحلّل والمحرمّ أكله، فتتعارضان في الطائر الذي لا يؤكل لحمه.

(١) وسائل الشيعة، باب ٨ من أبواب النجاسات والأواني والجلود، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٨ من أبواب النجاسات والأواني والجلود، ح ١.

وعليه، فإنّ تقديم حسنة ابن سنان على حسنة أبي بصير يوجب إلغاء عنوان الطير عن كونه موضوعاً للحكم بالطهارة، حيث تدلّ على تقييد الحكم بطهارة البول والخرء بما إذا كان الطير محلّ الأكل، وهو في الحقيقة إلغاء لعنوان الطير عن الموضوعية، فإنّ الطهارة على هذا مترتبة على عنوان ما يؤكل لحمه، سواء كان ذلك هو الطير أم غيره.

وهذا بخلاف تقديم حسنة أبي بصير، فإنّه لا يلزم منها إلغاء عنوان ما لا يؤكل لحمه، فإنّه بعد خروج الطير من تحتها يبقى لها موارد كثيرة، كما لا يخفى.

ثالثها: أن تكون ارشاداً إلى حكم العقل بحسن الانقياد في مورد بلوغ الثواب واحتمال المطلوبية، كما يقتضيه ظهور قوله عليه السلام في خبر محمد بن مروان المتقدم: «... ففعله التماس ذلك الثواب أوتيته»، فظاهره أن يكون العمل برجاء إصابة قول المبلّغ للواقع واحتمال كونه مطلوباً في نفس الأمر. وهكذا قوله عليه السلام في خبر محمد بن مروان الآخر: «... فعمل ذلك طلب قول النبي ﷺ»، حيث إن ظاهره كون العمل برجاء قول النبي ﷺ.

رابعها: أن يكون مفادها مجرد الإخبار عن فضل الله سبحانه، وأنّه سبحانه إذا عمل العامل عملاً بلغه ثواب عليه، أعطاه الله سبحانه بفضلته ذلك الثواب الذي بلغه، وإن لم يكن الأمر في الواقع كما بلغه، من غير أن تكون هذه الأخبار بصدد بيان حال العمل قبل صدوره من العامل وأنّه مستحب أو راجح.

وبالجملة، تكون هذه الأخبار ناظرة إلى العمل بعد الفراغ منه لا ناظرة إليه قبل صدوره من العامل.

وعليه، فيمكن أن يعتبر في الخبر القائم على الحكم الاستجابي ما يعتبر في الخبر القائم على الحكم الالزامي من العدالة والوثاقة.

إذا عرفت ذلك، فنقول: أمّا الوجه الرابع، فهو بعيد عن ظاهر تلك الأخبار، فإنّ الظاهر المتبادر منها هو كونها مسوقة لبيان حال العمل قبل صدوره من العامل، والحثّ والترغيب نحوه لا لبيان العمل بعد وقوعه من حيث تفضّله سبحانه بإعطاء الثواب الموجود للعامل.

وعليه، فيدور الأمر بين الوجوه الثلاثة المتقدّمة، أي الوجه الأوّل وهو الاستحباب النفسي، أو الوجه الثاني وهو الاستحباب الراجع إلى حجّية الخبر الضعيف في الحكم الاستحبابي، أو الوجه الثالث وهو الارشاد إلى حكم العقل بحسن الاتيان بالعمل برجاء الواقع واحتمال المطلوية وترتّب الثواب عليه بلا مولوية نفسية فيها ولا طريقية.

ولكن الوجه الثاني، أي استفادة الأمر الطريقي منها في غاية البعد، لإبّاء الأخبار عن استفادة ذلك، لأنّ لسان أدلّة حجّية الأخبار هو إلغاء احتمال الخلاف والبناء على أنّ مؤدّى الطريق هو الواقع، وأخبار من بلغ تفرض عدم ثبوت المؤدّى في الواقع، كما في قوله عليه السلام: «وإن لم يكن الأمر كما بلغه»، فكيف يستفاد منها الحجّية وهي تفرض عدم ثبوت الواقع، فهي على طرف النقيض من أدلّة حجّية الخبر.

فيدور الأمر حينئذٍ بين الوجه الأوّل والوجه الثالث، أي بين الحمل على الاستحباب النفسي المولوي وبين الحمل على الارشاد إلى ما يستقل به العقل من حسن الانقياد وترتّب الثواب عليه.

ولا ريب في أنّ المتيقّن من الأخبار هو الوجه الثالث، أي الارشاد إلى حكم العقل، كما يشهد قوله عليه السلام في تلك الأخبار: (فعمله) أو (فعله) بعد قوله: (من بلغه) الظاهر في كون العمل متفرّعاً على البلوغ.

ويشهد له أيضاً تقييد العمل في بعض تلك الأخبار بطلب قول

النبي ﷺ، كما في خبر محمد بن مروان، وبالتماس ذلك الثواب في خبره الآخر، فإنه ظاهر جداً في كون الأمر به للارشاد. والله العالم.

ثم إن هناك بعض التفريعات:

**الأوّل:** بناءً على الوجه الأوّل، وهو ما كان مفادها الاستحباب النفسي المولوي باعتبار أنّ البلوغ يحدث مصلحة في العمل بها يكون مستحباً، فلا يختصّ هذا الحكم بما لو كان مفاد الخبر الضعيف ومؤداه هو الاستحباب، بل يعمّ ما يكون مفاده الوجوب أيضاً، فإنه من جهة اشتماله على أصل الرجحان يصدق عليه بلوغ الثواب، فتشمله الروايات.

وأما على الوجه الثاني، أي ما كانت الجملة الخبرية بمعنى الإنشاء ولكن مفادها هو الحكم المولوي الطريقي لا النفسي، أي أنّها دالة على حجّية قول المبلّغ سواء كان واجداً لشرائط الحجّية أم لا، فلا يشمل هذا الحكم حينئذٍ الخبر الضعيف الذي يكون مفاده الوجوب، بل تختصّ بالخبر الضعيف الذي يكون مفاده الاستحباب، لأنّه هو الذي دلّ على اعتباره روايات من بلغ.

وأما بناءً على الوجه الثالث، أي ما كانت ارشاداً إلى حكم العقل بحسن الانقياد، فتشمل حينئذٍ الخبر الضعيف الذي يكون مؤداه الوجوب، فإنّ حسن الانقياد لا يختصّ بالمستحبات، بل شموله للواجبات يكون من باب أولى.

وهل يلحق بالوجوب والاستحباب الحرمة والكراهة، فتشملهما تلك

الروايات بلحاظ ما يترتب على تركهما من الثواب؟

**الإنصاف:** أنّه بناءً على الوجه الأوّل والثاني - أي استفادة الاستحباب النفسي والطريقي من الروايات - هو عدم الإلحاق، لأنّ مورد الروايات هو

بلوغ الثواب على العمل، ولا يوجد في ترك المحرمات والمكروهات ثواب ومصلحة، وإنّما هناك مفسدة ومبغوضية في الفعل، ففي مورد الحرمة تكون المفسدة لازمة، وفي مورد الكراهة تكون المفسدة غير لازمة.

وبالجملة، فإنّ مطلوبية الترك في المحرمات والمكروهات ليست من جهة قيام المصلحة بنفس الترك، وإنّما هي باعتبار ما في الفعل من المفسدة الموجبة لمبغوضيته، فحقيقة النهي هي الزجر عن الفعل لما فيه من المفسدة.

نعم، يلزمه عقلاً مطلوبية الترك من دون أن يكون في الترك مصلحة وإلّا كان واجباً، وهو غير معقول، إذ يلزم حينئذٍ أن يكون في مورد النهي حكمان، الحرمة على الفعل والوجوب على تركه، ويلزمه عقابان فيما لو ارتكب الحرام، عقاب على الفعل وعقاب على عدم الترك.

وقد أشرنا إلى ذلك سابقاً عند الكلام عن معنى الوجوب، حيث قلنا: إنّ في الفعل المتعلّق به الأمر مصلحة ولا يوجد في تركه مفسدة، كالأمر بالصلاة، فإنّ فيها مصلحة ولا يوجد في تركها مفسدة.

نعم، الأمر بها يلزمه عقلاً عدم الترك.

نعم، قد يكون نفس الترك مطلوباً وفيه مصلحة، فيكون الترك واجباً شرعاً، كما في تروك الصيام.

والخلاصة إلى هنا: إنّ أخبار من بلغ بناءً على الوجه الأوّل والثاني لا تشمل الخبر الضعيف الذي يكون مؤداه الحرمة أو الكراهة، إذ لا يوجد في تركهما مصلحة.

وأما بناءً على الوجه الثالث، أي الارشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد، فتشمل حينئذٍ المحرّمات والمكروهات، لأنّ حسن الانقياد لا



يختصّ بالواجبات والمستحبات، بل يشمل المحرّمات والمكروهات أيضاً. والسّر فيه: هو عدم توقّفه على صدق البلوغ.

الفرع الثاني: بناءً على الوجه الأوّل من كون مفاد تلك الأخبار إثبات الاستحباب النفسي لما بلغ عليه الثواب، فإذا قام خبر ضعيف على وجوب غسل مسترسل اللحية أو استحبابه فلا يجوز المسح حينئذٍ ببلّته كبلّة بقية الأجزاء، لأنّ المقدار الثابت من المسح بالبلّة إنّما هو المسح ببلّة الوضوء لا مطلقاً. والفرض أنّ هذه البلّة ليست ببلّة الوضوء، لما عرفت أنّ مفاد تلك الأخبار هو الاستحباب النفسي من دون أن يقتضي جزئته للوضوء.

وأما على الوجه الثاني من كون مفادها الاستحباب الطريقي، أي اسقاط شرائط حجّية الخبر في المستحبات، وأنّه لا يعتبر فيها ما يعتبر في الخبر القائم على الوجوب أو الحرمة، ففي هذه الحالة لا بدّ من ملاحظة الخبر القائم على الاستحباب، فإذا كان مفاده جزئية الأمر الكذائي استحباباً لأمر واجب أو مستحب، فيحكم باستحبابه وصورته من الأجزاء المستحبة للمرگّب، ولازمه جواز ترتيب ما لذلك المرگّب عليه من اللوازم والآثار، كما في غسل مسترسل اللحية في الوضوء، فإذا قام خبر ضعيف على استحباب غسله، فيحكم عليه بكونه من الأجزاء المستحبة، فيترتب عليه جواز المسح ببلّته كبلّة بقية الأجزاء.

وأما لو كان مفاد الخبر الضعيف مجرد استحباب غسل المسترسل من اللحية نفسياً من دون أن يقتضي جزئته، فلا يصحّ المسح حينئذٍ ببلّته.

وأما على الوجه الثالث من كون مفادها الارشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد، كما اخترناه، فلا إشكال في عدم جواز المسح ببلّته، لما عرفت من لزوم كون المسح ببلّة الوضوء، ولم يثبت كونها ببلّته. والله العالم.

الفرع الثالث هل يلحق بالخبر الضعيف فتوى الفقيه بالوجوب والاستحباب فتشملة الأخبار؟

أقول: أمّا على الوجه الأوّل من الاستحباب النفسي المولوي، وكذا الوجه الثاني أي الاستحباب الطريقي، ففي التعدي إلى فتوى الفقيه إشكال باعتبار أنّ الاستحباب خلاف الأصل، والقدر المتيقّن من تلك الأخبار صورة قيام الخبر على الاستحباب، مضافاً إلى دعوى انصراف أخبار بلوغ الثواب إلى الثواب البالغ من غير جهة الحدس، فلا تشمل حينئذٍ لمثل فتوى الفقيه المستندة إلى حدسه بإعمال اجتهاداته الظنيّة.

وأما بناءً على الوجه الثالث وهو الانقياد، فلا إشكال حينئذٍ، لما عرفت من أنّه يكتفى في جريانه بمجرد احتمال الثواب ورجاء المطلوبة الواقعية وإن لم يكن هناك خبر أصلاً.

بقي الكلام فيما لو قام خبر ضعيف على استحباب شيء مع قيام الشهرة الفتوائية أيضاً للمتقدّمين على طبقه.

فإنّه بناءً على الوجه الأوّل والوجه الثاني، أي الاستحباب النفسي والطريقي، لا إشكال في جواز الإفتاء باستحبابه.

وأما بناءً على الوجه الثالث، أي كون مفاد تلك الأخبار الارشاد إلى حسن الانقياد، فلا إشكال أيضاً فيما لو علم استناد فتواهم بالاستحباب إلى ذلك الخبر، حيث يجوز الإفتاء بمضمونه بالاستحباب الواقعي بناءً على انجبار ضعفه بعمل المشهور.

وأما إذا لم نقل بالانجبار - كما هو مبنا في المسألة - أو لم يعلم استنادهم إليه، بأن يحتمل استنادهم في ذلك إلى أدلة التسامح، فلا يجوز حينئذٍ، نظراً إلى بقاء الخبر على ضعفه، فلا بدّ حينئذٍ من نفي البأس عن العمل به من باب رجاء إدراك الواقع. والله العالم.

## التنبيه الرابع

### أنحاء تعلق النهي بالطبيعة

قال صاحب الكفاية: «الثالث: أنه لا يخفى أن النهي عن شيء إذا كان بمعنى طلب تركه في زمان أو مكان بحيث لو وجد في ذلك الزمان أو المكان - ولو دفعة - لما امتثل أصلاً كان اللازم على المكلف إحراز أنه تركه بالمرّة ولو بالأصل، فلا يجوز الاتيان بشيء شك معه في تركه، إلا إذا كان مسبقاً به ليستصحب مع الاتيان به. نعم، لو كان بمعنى طلب ترك كل فرد منه على حدة لما وجب إلا ترك ما علم أنه فرد، وحيث لم يعلم تعلق النهي إلا بما علم أنه مصداقه فأصالة البراءة في المصاديق المشتبهة محكمة . . . إلخ».

هذا هو التنبيه الرابع على حسب ترتيبنا، وحاصله: إنه قد يتوهم أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان وكذا البراءة الشرعية (رفع ما لا يعلمون) لا تجري في الشبهة التحريمية الموضوعية، وإنما موردها الشبهة الحكمية.

وحاصل التوهم: هو أنّ مورد قاعدة العقاب بلا بيان هو ما إذا لم يرد بيان من الشارع أصلاً، أو ورد ولكن لم يصل إلى المكلف، وفي الشبهات الموضوعية قد وصل البيان من الشارع إلى المكلف، لأنّ وظيفة الشارع إنّما هي بيان الكبريات كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَفَةُ وَالْمَوْفُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ﴾<sup>(١)</sup>.

(١) سورة المائدة، الآية: ٣.

وأما بيان الصغريات من كون هذا الشيء من أفراد لحم الخنزير أو لحم الغنم فليس هو من وظيفة الشارع، وفي الشبهات الموضوعية قد وصلت كبراهها إلى المكلف وعلم بها، وإنما كانت الشبهة في الصغرى.

وعليه، فلا مجال للتمسك بالبراءة العقلية ولا البراءة الشرعية، لحصول العلم، بل ينبغي التمسك بقاعدة الاشتغال، لأن العلم باشتغال الذمة بالكبرى المعلومة والواصلة يقتضي العلم بالفراغ عقلاً، وذلك لا يحصل إلا بالاجتناب عن مورد الشبهة.

وبعبارة أخرى: وظيفة الشارع المقدس بيان الأحكام الكلية، وقد بينها ووصلت إلى المكلف.

وأما الأحكام الجزئية فضلاً عن الموضوعات الخارجية فليس من وظيفة الشارع بيانها، بل الأحكام الجزئية تدور مدار تحقق موضوعاتها الخارجية. ولا يخفى، أن المشكوك أولاً في الشبهات الموضوعية إنما هو وجود الموضوع في الخارج، ويستتبعه الشك في الحكم الجزئي.

وأجاب الشيخ الأنصاري رحمته الله بعد أن ذكر التوهم بجواب ناقص، قال: في الشبهة التحريمية الموضوعية ما لفظه: «وتوهم عدم جريان قبح التكليف بلا بيان هنا، نظراً إلى أن الشارع بين حكم الخمر مثلاً، فيجب حينئذ اجتناب كل ما يحتمل كونه خمراً من باب المقدمة العلمية، فالعقل لا يقبح العقاب خصوصاً على تقدير مصادقة الحرام.

مدفوع، بأن النهي عن الخمر يوجب حرمة الأفراد المعلومة تفصيلاً أو المعلومة اجمالاً المترددة بين محصورين، والأول لا يحتاج إلى مقدمة علمية، والثاني يتوقف على الاجتناب من أطراف الشبهة لا غير، وأما ما احتمل كونه خمراً من دون علم اجمالي فلم يعلم من النهي تحريمه، وليس مقدمة للعلم بالاجتناب فرد محرم يحسن العقاب عليه.

فلا فرق بعد فرض عدم العلم بحرمة ولا بتحريم خمر يتوقف العلم باجتنابه على اجتنابه، بين هذا الفرد المشتبه وبين الموضوع الكلّي المشتبه حكمه - كشرّب التتن - في قبّح العقاب عليه . . . إلى أن قال: ونظير هذا التوهم قد وقع في الشبهة الوجودية، حيث تخيّل بعضهم أن دوران ما فات من الصلوات بين الأقل والأكثر موجب للاحتياط من باب وجوب المقدمة العلمية. وقد عرفت، وسيأتي اندفاعه . . . إلخ».

وكلامه واضح، لا يحتاج إلى شرح أو تلخيص، إلا أنه غير كافٍ كما سيّضح لك.

وأما صاحب الكفاية فقد فصل في المقام، بأنّه في بعض الموارد يرجع فيه إلى البراءة في الشبهة الموضوعية التحريمية، وفي بعضها الآخر لا يرجع فيه إلى البراءة، بل يكون المورد من باب أصالة الاشتغال.

وبيانه مع توضيح منّا: إنّ النهي تارةً يتعلّق بالطبيعة على نحو صرف الوجود، وأخرى يتعلّق بها على نحو تكون سارية في جميع أفرادها. ولازم الأوّل، أن يكون إطاعة واحدة حاصلة بترك جميع أفرادها، ومعصية واحدة حاصلة بفعل بعض أفرادها ولو مع ترك الباقي.

كما أنّ لازم الثاني، أن يكون هناك إطاعات متعدّدة ومعصية كذلك يتعدّد أفرادها، فإذا ارتكب فرداً وترك آخر عصى في الأوّل وأطاع في الثاني.

والسرّ في ذلك: أنّ التكليف المتعلّق بها على النحو الأوّل ليس إلا تكليفاً واحداً لموضوع واحد، فلا مجال لتعدّد إطاعته ومعصيته.

والتكليف المتعلّق بها على النحو الثاني منحلّ إلى تكاليف متعددة بتعدّد الافراد.

وعليه، فلو شكّ في مصداق أنّه من مصاديق الطبيعة المنهي عنها أم لا؟

فعلى الأوّل، يجب الاحتياط، إذ الشك ليس شكاً في التكليف، لكون التكليف معلوماً، وإنما الشك في أنّ ارتكاب ذلك المصداق المشتبه معصية للنهي أم لا. وحيث إنّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، فلا بدّ من تركه ليحصل اليقين بالفراغ.

وعلى الثاني، لا يجب الاحتياط، لأنّ الشكّ في الموضوع مستلزم للشك في أصل التكليف به، فيكون المرجع هو البراءة. هذا حاصل ما يمكن توضيحه.

والإنصاف: أنّه قد ذكرنا في أكثر من مناسبة أنّ الأحكام الشرعية إنّما تتعلّق بأفعال المكلفين، ولكن تارةً يكون لها تعلّق بموضوع خارجي، كوجوب إكرام العالم وحرمة شرب الخمر ونحوهما من التكاليف التي لها تعلّق بموضوع خارجي، سواء كان الموضوع من الموضوعات التي يمكن للمكلف إيجادها في الخارج، كالخمر الذي يكون صنعه من العنب والتمر ونحوهما، أو كان من الموضوعات التي ليست من صنع المكلف، ولا يتمكن من إيجادها في الخارج، كالقبة بالنسبة لوجوب استقبالها ونحو ذلك. وتارةً أخرى، لا يكون لها تعلّق بموضوع خارجي، كالصلاة، حيث إنّ أجزاءها ليست إلاّ الأفعال والأقوال الصادرة من المكلف من دون أن يكون لها تعلّق بموضوع خارجي، وكذا الغناء والكذب ونحوهما.

فإن لم يكن للتكليف تعلّق بموضوع خارجي، فلا يعتبر في فعليّته سوى وجود شخص المكلف واجداً للشرائط العامة والخاصة المعتمدة فيه، فعند وجود المكلف يكون التكليف فعلياً علم به المكلف أو لم يعلم، إذ ليس للعلم دخل في فعليّة التكليف.

نعم، بعد العلم به يتنجّز وتصبح العقوبة على مخالفته. وفي هذا القسم من التكاليف لا يتصوّر فيه تحقق الشبهة الموضوعية.

وأما إن كان للتكليف تعلّق بموضوع خارجي، فما لم يعلم بوجود الموضوع لم تصحّ العقوبة على مخالفة ذلك التكليف، فإنّ الخطاب لا يكون فعلياً إلا بعد وجود الموضوع خارجاً، فكما أنّه لا يمكن أن يكون الخطاب فعلياً إلا بعد وجود المكلف، كذلك لا يمكن أن يكون الخطاب فعلياً إلا بعد وجود الموضوع.

وعليه، فمع العلم بعدم وجود الموضوع خارجاً يعلم بعدم فعليّة التكليف، ومع الشك في وجوده يشكّ في فعليّته، إذ لا أثر للعلم بتشريع الكبرى مع عدم العلم بانضمام الصغرى إليها، لأنّ وجود الصغرى خارجاً ممّا له دخل في فعلية الكبرى.

ونتيجة ما ذكرناه: أنّه مع الشكّ في الموضوع تجري البراءة بلا إشكال.

وأما ما ذكره صاحب الكفاية من التفصيل، فهو صحيح في الصورة الثانية، وهو ما لو كان النهي متعلّقاً بالطبيعة على نحو تكون سارية في جميع أفرادها، أي يكون النهي منحلّاً ومتعدداً بتعدّد أفراد الماهية، كما في قولك لا تشرب الخمر، حيث ينحلّ إلى قضايا جزئية بحسب تعدّد الخمر بالخارج.

وأما في الصورة الأولى التي ذكرها، وهي ما لو كان النهي متعلّقاً بالطبيعة على نحو صرف الوجود، بحيث يكون إطاعة واحدة حاصلة بترك جميع أفرادها، ومعصية واحدة حاصلة بفعل بعض أفرادها.

وذكر أنّ المرجع في هذه الصورة فيما لو شكّ في مصداق أنّه من مصاديق الطبيعة المنهي عنها أم لا، هو قاعدة الاشتغال، باعتبار أنّ تعلّق التكليف بترك الطبيعة معلوم، ولا يحرز امتثاله إلا بترك كلّ ما يحتمل انطباق الطبيعة عليه.

ولكن الإنصاف: أن المرجع في هذه الصورة أيضاً هي البراءة، لأنّ الشك في مصداق أنه من مصاديق الطبيعة أم لا، هو شكّ في تعلّق التكليف الضمني به، فيرجع إلى البراءة، إذ لا اختصاص لها بالتكليف الاستقلالية.

ثمّ إنّ بقي عندنا صورة ثالثة في كيفية تعلّق النهي بالطبيعة، وهذه الصورة وإن كانت ممكنة ثبوتاً، لكنّها ليست مرادة في مقام الاثبات حتماً، وهي أن يكون النهي متعلّقاً بالطبيعة على نحو المجموع، بحيث لو ترك فرداً من الطبيعة فقد أطاع، ولو ارتكب بقية الأفراد بأجمعها.

وهذا، بخلاف ما لو كان النهي متعلّقاً بالشيء على نحو الطبيعة السارية، كما ذكرناه سابقاً، إذ لزمها أنه لو ارتكب فرداً فقد عصى ولو ترك البقية، لما عرفت، أنّ النهي انحلالي بتعدد أفراد الموضوع، فلكلّ منها إطاعة ومعصية مستقلة عن الآخر.

وفي هذه الصورة الثالثة هل يجوز ارتكاب جميع الأفراد المتيقّنة وترك خصوص الفرد المشكوك فيه، أم لا؟

الإنصاف: هو الجواز، لأنّه يرجع إلى الشكّ في الأقلّ والأكثر الارتباطيين في المحرّمات، وهو على عكس الشكّ في الأقلّ والأكثر في الواجبات، فإنّ تعلّق التكليف بالأقلّ عند دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر هو المتيقّن، وإنّما الشكّ في تعلّقه بالزائد، فيرجع فيه إلى البراءة.

وأما في باب المحرّمات، فتعلّق التكليف بالأكثر هو المتيقّن، وإنّما الشكّ في حرمة الأقلّ، لأنّ الإتيان بالأكثر - أعني الأفراد المتيقّنة والفرد المشكوك فيه - محرّم قطعاً.

وأما ارتكاب ما عدا الفرد المشكوك فيه، فحرّمته غير معلومة، فيرجع حينئذٍ إلى البراءة.



ولكنك عرفت، أنّ هذه الصورة ممكنة ثبوتاً، وأمّا إثباتاً فلا، إذ لم نعثر في باب النهي على ما يكون من هذا القبيل، وإنّما هو مجرد تصوير لا واقع له.

والخلاصة إلى هنا: إنّ البراءة لا تختصّ بالشبهات الحكمية، بل تجري في الشبهات الموضوعية أيضاً.

إن قلت: ما الفرق بين الأصول اللفظية والأصول العملية، حيث يصحّ التمسك بالأصول العملية في الشبهات الموضوعية، ولا يصحّ التمسك فيها بالأصول اللفظية.

قلت: الأصول اللفظية، كالعموم مثلاً الوارد في الدليل، إنّما يكشف عن مراد المولى، والعام بعد تخصيصه يصبح مركباً من أمرين، مثلاً إذا قال المولى: (أكرم كلّ عالم)، ثمّ قال: (لا تكرم الفساق منهم)، فيصبح العام بعد التخصيص هو العالم غير الفاسق، فيكون العنوان مركباً من العالم ومن عدم الفسق.

ومن المعلوم، أنّ الدليل لا يتكفّل وجود الموضوع والصغرى، وإنّما يتكفّل بيان الحكم على تقدير وجود الموضوع، والمصداق المشتبه لم يعلم أنّه من مصاديق العام أو من مصاديق الخاص، فلا يصحّ التمسك بأصالة العموم لإثبات كونه من مصاديق العام، وإلا يلزم أن يكون العام متكفلاً لإثبات الموضوع والصغرى.

وهذا بخلاف الأصول العملية، فإنّها وظائف عمليّة، والمصداق المشتبه إذا لم يتم دليل على بيان حكمه فلا بدّ أن ينتهي الأمر إلى الأصل العملي، وهو البراءة أو الاشتغال على حسب الموارد. والله العالم.

بقي شيء في المقام أشار إليه الشيخ الأنصاري في عبارته السابقة،

حيث قال : «ونظير هذا التوهم قد وقع في الشبهة الوجودية حيث تخيل بعض أن دوران ما فات من الصلاة بين الأقل والأكثر موجب للاحتياط من باب وجوب المقدمة العلمية . . .» .

أقول : إن المشهور بين الأعلام هو وجوب الاحتياط عند تردّد الفرائض الفاتئة بين الأقل والأكثر، ولم يتضح الوجه لذهابهم إلى ذلك، مع أنّ مقتضى الأصل هو البراءة عن الأكثر، مثل ما لو دار أمر الدين بين الأقل والأكثر، مع أنّ ديدن الأعلام هو جواز الاكتفاء بأداء القدر المتيقّن من الدين، وجريان البراءة عن الأكثر.

وقد حاول بعض بيان وجه السرّ في ذهاب المشهور إلى الاحتياط .

وحاصله : إنه يعتبر في جريان البراءة أن لا يكون الشكّ الذي أخذ موضوعاً فيها مسبوqاً بالعلم ولو آنأ ما ، فإنّ الأصول العملية كلّها مغيّاة بعدم العلم، ومنها البراءة، فالشكّ الطارئ بعد العلم لنسيان ونحوه، ليس مورداً للبراءة، بل موردها الشكّ الابتدائي، ومع احتمال سبق العلم لا تجري البراءة أيضاً، لاحتمال حصول الغاية، فيرجع التمسك بقوله ﷺ : «رفع ما لا يعلمون» مع احتمال سبق العلم إلى التمسك بالعام في الشبهات المصادقية وهو غير جائز، وعلى هذا تكون فتوى المشهور في محلّها، فإنّه عند فوات كلّ فريضة لا محالة يتعلّق العلم بها .

فإذا تردّد الفاتت بين الأقل والأكثر، فبالنسبة إلى الأكثر المشكوك كما أنّه يحتمل فوته، كذلك يحتمل تعلّق العلم بفوته على تقدير فوته واقعاً، ومع احتمال سبق العلم به لا تجري البراءة، ومسألة الدين المرّدّد بين الأقل والأكثر لو كان من هذا القبيل، كان كذلك، لا تجري البراءة بالنسبة إلى الزائد المشكوك .

ولا فرق في عدم جريان البراءة بين الشرعية والعقلية .

أمّا الشرعية، فلاحتمال حصول الغاية، فيكون التمسك بها من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

وأمّا العقلية، فلأنّه مع سبق العلم لا يكون العقاب بلا بيان، ومع احتمال سبق العلم لا مؤمن، فلا يستقلّ العقل بقبح العقاب. والإنصاف: أنّ هذا الكلام في غير محلّه.

أمّا البراءة العقلية، فلأنّه لا يعتبر في جريانها إلاّ عدم وصول التكليف، فما لم يصل البيان لا يكاد يتنجز التكليف ويستحق عليه العقوبة، ولا يكفي في ذلك مجرد احتمال سبق العلم والوصول.

وأمّا البراءة الشرعية، فلأنّه لا يعتبر في موضوعها إلاّ عدم العلم، ومجرد احتمال حصول العلم في أنّ ما لا يكفي، ولا يكون من الشكّ في حصول الغاية حتى يندرج في التمسك بالعام في الشبهات المصدقية، مع أنّه لو كان احتمال سبق العلم مانعاً عن جريان البراءة لانسدّ باب البراءة في كثير من الشبهات الموضوعية، كالصوم والدين والكفارة ونحوها، فإنّه في جميع ذلك يحتمل سبق العلم بالأكثر المشكوك.

والخلاصة إلى هنا: إنّ الأقوى جريان البراءة عن الأكثر المشكوك في قضاء الصلوات الفائتة. والله العالم.

### التنبيه الخامس

## التبعيض في الاحتياط المخلّ بالنظام

قال صاحب الكفاية : «الرابع : أنه قد عرفت حسن الاحتياط عقلاً ونقلاً، ولا يخفى أنه مطلقاً كذلك حتى فيما كان هناك حجة على عدم الوجوب أو الحرمة، أو أمانة معتبرة على أنه ليس فرداً للواجب أو الحرام . . . إلخ».

هذا هو التنبيه الخامس عندنا والرابع عند صاحب الكفاية، ويقع الكلام في ثلاثة أمور:

الأوّل في حسن الاحتياط حتى مع قيام الدليل على نفي التكليف الوجوبي والتحريمي .

الثاني أنّ الاحتياط حسن إذا لم يؤدّ إلى اختلال النظام .

الثالث في كيفية تبعيض الاحتياط فيما إذا أدى إلى اختلال النظام .

أمّا الأمر الأوّل : قال الشيخ الأنصاري : (أنه لا شك في حكم العقل والنقل برجحان الاحتياط مطلقاً حتى فيما كان هناك أمانة مغنية عن أصالة الإباحة . . . إلخ).

حاصله مع توضيح منّا : إنّ الاحتياط حسن مطلقاً حتى في صورة قيام الدليل على عدم التكليف الالزامي في الشبهات الحكمية، وحتى في صورة قيام أمانة معتبرة على أنه ليس فرداً للواجب أو الحرام في الشبهات الموضوعية .

والسرّ فيه: أنّه مع قيام الحجّة على عدم التكليف لا ينتفي موضوع الاحتياط، وهو احتمال وجود التكليف واقعاً.

ومن المعلوم، أنّ حسنه مبنيّ على رجاء تحصيل الواقع، لا على خصوص تحصيل المؤمن من العقاب، حتى يتوهّم عدم بقاء الموضوع للحسن العقلي عند قيام الحجّة على نفي التكليف.

الأمر الثاني: أنّه لا شك أنّ حسن الاحتياط مقيّد بما إذا لم يلزم منه اختلال النظام، وإلا كان قبيحاً.

ثمّ لا يخفى عليك، أن لزوم اختلال النظام رافع لحسن الاحتياط، ولا يمنع من نفس الاحتياط.

والسرّ فيه: أنّ الاحتياط عبارة عن الجمع بين المحتملات لغرض إدراك المصلحة الواقعية وإحراز الواقع المحتمل، وهذا موجود أيضاً عند الإخلال بالنظام.

وعليه، فالاحتياط ثابت عند الإخلال بالنظام، لكنّه غير حسن.

الأمر الثالث: أنّه قد عرفت أنّ الاحتياط في نفسه حسن، لأنّ موضوع حكم العقل بحسن الاحتياط هو احتمال التكليف، ولا فرق في هذا الاحتمال بين كونه ظناً أو شكّاً أو وهماً، ولا ترجيح للاحتمال القوي - كالظن - على الضعيف، فلا عبرة بقوة الاحتمال.

نعم، يبقى الكلام في كيفية التبعض في الاحتياط إذا استلزم اختلال النظام.

والإنصاف: أنّ التبعض في الاحتياط يكون على صورتين:

الأولى: أن يرجح بعض الأطراف بحسب المحتمل، فإن كان المورد

مما اهتم به الشارع المقدّس - كالدماء والأموال - قدّمه على غيره، سواء كان احتمال التكليف قوياً أم ضعيفاً.

وبالجملة، لا عبرة بقوة الاحتمال وضعفه.

ومن هنا، قال الشيخ الأعظم رحمته الله: (ويحتمل التبويض بحسب المحتملات فالحرام المحتمل إذا كان من الأمور المهمّة في نظر الشارع كالدماء والفروج بل مطلق حقوق الناس بالنسبة إلى حقوق الله يحتاط فيه وإلا فلا... الخ).

الثانية: أن يرجح بعض الأطراف بحسب الاحتمال، فإذا كان هناك تكاليف متعدّدة محتملة، بعضها مظنون وبعضها مشكوك أو موهوم، أخذ بالمظنون وترك الاحتياط في غيره، فقويّ الاحتمال على هذا الوجه أولى بالاحتياط من ضعيفة، ولا عبرة حينئذٍ بالمحتمل، سواء كان من الأمور المهمّة أم لا. والله العالم.

## الأمر الخامس خاتمة في أصالة التخيير

### دوران الأمر بين المحذورين

قال صاحب الكفاية: «فصل إذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمة  
لعدم نهوض حجة على أحدهما تفصيلاً بعد نهوضها عليه اجمالاً...  
إلخ».

تُعرف هذه المسألة بأصالة التخيير، أو مسألة دوران الأمر بين  
المحذورين. وذكرنا سابقاً، أنّ الأصول العمليّة الجارية في الشبهات  
الحكمية والموضوعية أربعة: البراءة، والتخيير، والاشتغال،  
والاستصحاب.

ولكن المعروف بين الأعلام هو عقد فصول ثلاثة فقط: البراءة  
والاشتغال والاستصحاب، ولم يعقدوا فصلاً مستقلاً لأصالة التخيير، بل  
أدرجوا هذه المسألة في خاتمة مبحث البراءة.

ولعل السر في ذلك: هو قلة مباحثها.

ومهما يكن، فإنّ مجرى أصالة التخيير هو ما إذا علم بجنس الالتزام ولم  
يمكن الاحتياط لأجل عدم التمكن من الموافقة والمخالفة القطعيتين  
للتكليف المعلوم بالاجمال.

ثمّ إنّ الإنصاف: هو عقد مسألة واحدة لأصالة التخيير، سواء كان منشأ

الشكّ بين الوجوب والحرمة فقدان النصّ، أو اجماله، أو تعارض النصّين، أو اشتباه الأمور الخارجية .

وعليه، فنقول: تارةً يكون كلّ من الواجب والحرام المحتملين توصلياً يسقط الغرض منه بمجرد الموافقة كيفما اتفق . وأخرى يكون أحدهما أو كلاهما تعدياً يتوقف سقوط التكليف فيه على قصد الامتثال .

وعلى الأوّل، تارةً تكون الواقعة المبتلى بها واحدة، كما في المرأة المردّد وطؤها في وقت معيّن بين الوجوب والحرمة لأجل الحلف المردّد تعلّقه بالفعل أو الترك . وأخرى تكون الواقعة متعدّدة كالمثال المتقدم، إذا كان الحلف المردّد تعلّقه بالفعل أو الترك في كلّ ليلة جمعة .

### الصورة الأولى

وأما الصورة الأولى وهي دوران الأمر بين الوجوب والحرمة في التوصلات مع وحدة الواقعة، فالأقوال فيها خمسة :  
الأوّل: تقديم احتمال الحرمة، لكون دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة .

الثاني: الحكم بالتخيير بينهما شرعاً .

الثالث: هو الحكم بالإباحة شرعاً والتخيير بينهما عقلاً، وهو مختار صاحب الكفاية رحمته الله .

الرابع: هو الحكم بالتخيير بينهما عقلاً من دون الالتزام بحكم ظاهري شرعاً، وهو مختار الشيخ النائيني، والآغا ضياء الدين العراقي (رحمهما الله) .

الخامس: جريان البراءة شرعاً وعقلاً، وهو مختار السيد أبو القاسم الخوئي .



وسيتضح لك - إن شاء الله تعالى - ما هو الصحيح من هذه الأقوال، ولسنا بحاجة لمناقشة كلّ قول على حدة، بل من بيان المختار في المسألة، يتّضح حكم سائر الأقوال.

نعم، القول الأوّل يتضح فسادُه ممّا ذكرناه في مبحث اجتماع الأمر والنهي، حيث قلنا هناك إنّهُ لا يوجد دليل على كون دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة في جميع الحالات، بل يختلف الحال، إذ قد يكون واجب أهمّ بكثير من الحرام، فيجب تقديم المصلحة المحتملة بملاحظة ما فيها من شدّة الاهتمام بما لا تكون في جانب المفسدة، كما في الغريق المرّدّ كونه نبيّاً أو كافراً مهدور الدم.

ومهما يكن، فإنّ الصحيح من هذه الأقوال هو القول الرابع الذي اختاره الميرزا النائيني والآغا ضياء الدين العراقي، وهو الحكم بالتخيير بينهما عقلاً، أي التخيير التكويني، بمعنى عدم خلّو المكلف تكويناً عن الفعل أو الترك.

والسرّ في عدم جريان الأصول في هذا المقام: هو عدم قدرته على مراعاة العلم الإجمالي بالاحتياط.

وإن شئت، فقل: إنّهُ لا يخلو تكويناً من الفعل أو الترك، فيسقط العلم الاجمالي عن التأثير، لأنّه إنّما يكون مؤثراً في ظرف قابلية المعلوم بالاجمال، لأن يكون داعياً وباعثاً للمكلف نحوه، وهو في المقام غير متصوّر، حيث لا يكون التكليف المرّدّ بين وجوب الشيء وحرمة صالحاً للدّاعوية على فعل شيء أو تركه.

وعليه، فلا مجال للأمر التخييري الشرعي، ولا للتخيير العقلي الذي يحكم به في باب التزاحم.

أمّا عدم تصوّر التخيير الشرعي ، فلأنّ التخيير هنا بين فعل شيء وتركه حاصل بنفسه تكويناً ، فلا يمكن جعل ما هو حاصل بنفسه لكونه لغواً محضاً ، كما أنّه لا يصحّ التخيير العقلي الذي يكون في باب التزاحم ، لأنّ ملاك التخيير العقلي هناك أن يكون في طرفي التخيير ملاك يلزم استيفاءه ، ولم يتمكن المكلف من الجمع بين الطرفين ، فيتخيّر بينهما عقلاً .

وأما هنا ، أي في دوران الأمر بين المحذورين فليس الأمر كذلك ، لعدم ثبوت الملاك في كلّ من طرفي الفعل والترك ، فالتخيير العقلي في باب دوران الأمر بين المحذورين إنّما هو من التخيير التكويني ، حيث الشخص لا يخلو من الفعل أو الترك لا التخيير الناشئ عن ملاك يقتضيه .

والخلاصة : إنّ أصالة التخيير هنا ساقطة .

وأما الأصول الأخر من أصالة الإباحة ، والبراءة الشرعية والعقلية ، واستصحاب عدم الوجوب وعدم الحرمة .

فالإنصاف : أنّه لا تجري في موارد دوران الأمر بين المحذورين لإثبات الترخيص في الفعل والترك ، وذلك من جهة اختصاص جريانها بما إذا لم يكن هناك ما يقتضي الترخيص في الفعل والترك ، وإلا فمع فرض حصول الترخيص بحكم العقل بمناط الاضطرار والتكوين لا ينتهي الأمر إلى الترخيص بمناط عدم البيان .

وبالجمله ، فلا مجال لجريان أصالة الإباحة ، وأصالة البراءة الشرعية والعقلية ، وكذا استصحاب عدم الوجوب وعدم الحرمة ، نظراً إلى حصول الترخيص حينئذٍ في الرتبة السابقة ، حيث إنّ الشخص لا يخلو بحسب الخلقة من الفعل والترك .

هذا وقد منع الميرزا النائيني من جريان هذه الأصول ، لكن لا بملاك واحد ، بل عدم جريان كلّ واحد منها بملاك يخصّه .

وحاصل ما ذكره بشكل مختصر: أمّا أصالة الإباحة، فلأنّه مع العلم بجنس الإلزام لا يمكن جعل الإباحة الظاهرية، فإنّ أصالة الإباحة بمدلولها المطابقي تنافي المعلوم بالاجمال، لأنّ مفاد أصالة الإباحة الرخصة في الفعل والترك، وذلك يناقض العلم بالإلزام، وإن لم يكن لهذا العلم أثر عملي وكان وجوده كعدمه لا يقتضي التنجيز، إلا أنّ العلم بثبوت الإلزام المولوي حاصل بالوجدان، وهذا العلم لا يجتمع مع جعل الإباحة ولو ظاهراً، فإنّ الحكم الظاهري إنّما يكون في مورد الجهل بالحكم الواقعي، فمع العلم به وجداناً لا يمكن جعل حكم ظاهري يناقض بمدلوله المطابقي نفس ما تعلّق العلم به.

والخلاصة: إنّ عدم جريان أصالة الحلّ والإباحة في دوران الأمر بين المحذورين إنّما هو لعدم انحفاظ رتبتهما.

وأما عدم جريان البراءة، فلأنّه لا موضوع لها.

أمّا البراءة العقلية، فلأنّ مدرّكها قبّح العقاب بلا بيان، وفي باب دوران الأمر بين المحذورين يقطع بعدم العقاب، لأنّ وجود العلم الاجمالي كعدمه لا يقتضي التنجيز والتأثير، فالقطع بالموثّق حاصل بنفسه بلا حاجة إلى حكم العقل بقبّح العقاب بلا بيان.

وأما البراءة الشرعية، فلأنّ مدرّكها قوله: (رفع ما لا يعلمون)، والرفع فرع امكان الوضع، وفي موارد دوران الأمر بين المحذورين لا يمكن وضع الوجوب والحرمة كليهما، ومع عدم امكان الوضع لا يعقل تعلّق الرفع، فأدلة البراءة الشرعية لا تعمّ المقام أيضاً.

وأما الاستصحاب، فإنّه لمّا كان من الأصول المتكفّلة للتنزيل، فلا يمكن الجمع بين مؤداه والعلم الاجمالي، فإنّ البناء على عدم وجوب الفعل

وعدم حرمة واقعاً، كما هو مفاد الاستصحابين لا يجتمع مع العلم بوجود الفعل أو حرمة.

وبعبارة أخرى: إنّ البناء على مؤدّى الاستصحابين يناهض الموافقة الالتزامية، فإنّ التدين والتصديق بأنّ الله تعالى في هذه الواقعة حكماً إلزامياً إمّا الوجوب أو الحرمة لا يجتمع مع البناء على عدم الوجوب والحرمة واقعاً.

أقول: مع قطع النظر عمّا ذكرناه من الوجه لعدم جريان تلك الأصول.

فإنّه يرد عليه: أمّا بالنسبة للبراءة العقلية، فلأنّ العقل حاكم بقبح العقاب على خصوص الوجوب أو الحرمة للجهد بذلك الموجب لصدق عدم البيان.

وبالجملة، فخصوصية الوجوب والحرمة مشكوكة، فيقبح العقاب على خصوص ذلك.

وأما بالنسبة للبراءة الشرعية، فمفادها رفع خصوص الوجوب عن خصوص الفعل، ورفع خصوص الحرمة كذلك.

وعليه، فالمورد قابل للتعبّد بالنسبة إلى كلّ من الحكمين بخصوصه، فإنّ القدرة على الوضع إنّما تلاحظ بالنسبة إلى كلّ من الوجوب والحرمة مستقلاً، لا إليهما معاً. وفي المقام، فإنّ الشارع وإن لم يكن متمكناً من وضع الالتزام بالفعل والترك معاً، ولكنّه متمكّن من وضع الالتزام بكلّ منهما بخصوصه، وذلك يكفي في قدرته على رفعهما معاً.

وعليه، فلمّا كان كلّ واحد من الوجوب والحرمة مجهولاً، كان مشمولاً لأدلة البراءة.

وأما بالنسبة لأصالة الإباحة والحلّ في كلّ من الفعل والترك، وكذا استصحاب عدم الوجوب وعدم الحرمة.

فيرد عليه: أنّ العلم وكذا الظنّ والشكّ إنّما يعرض على نفس العناوين والصور الذهنية بما هي مرآة إلى الخارج، بلا سراية منها إلى وجود المعنون خارجاً.

وعليه، فما هو معروض العلم الاجمالي إنّما هو عبارة عن عنوان أحد الأمرين المباينين في عالم العنوانية مع العنوان التفصيلي، وليس معروض العلم الاجمالي خصوص الفعل ولا خصوص الترك، إذ كلّ واحد من الفعل والترك بهذا العنوان التفصيلي لهما معروضاً للشكّ، ولما كان موضوع الإباحة والحليّة هو الشكّ في لزوم الفعل والترك بهذا العنوان التفصيلي، كان الموضوع لهما متحقّقاً بالوجدان، حيث كان كلّ من الفعل والترك بعنوانه التفصيلي مشكوكاً، وإن كان بعنوان أحدهما معلوم الالزام.

فبعد عدم اقتضاء أصالة الإباحة والحلّ بأزيد من الترخيص في عنوان الفعل والترك المشكوكين، وعدم شموله للعنوان الاجمالي، فلا قصور في جريانها في كلّ من الفعل والترك، إذ لا يكاد يصاد هذا المعنى مع العلم الاجمالي بعنوان أحد الأمرين.

نعم، لو قلنا بأنّ مفاد أصالة الإباحة هو عدم لزوم الفعل والترك مجتمعاً، لا عدم لزوم كلّ منهما منفرداً، اتّجه المنع عن جريان أصالة الإباحة في المقام، لما ذكره الميرزا النائيني رحمته الله فيما تقدم.

ولكنّ ذلك ممنوع، بل مفادها إنّما هو عدم لزوم كلّ منهما منفرداً بعنوانه التفصيلي المشكوك، كما في الاستصحاب طابق النعل بالنعل.

نعم، هناك فرق بينهما، وهو أنّ كلّ من عدم الوجوب والحرمة يحتاج إلى استصحاب يخصّه، ولا يغني استصحاب عدم الوجوب عن استصحاب عدم الحرمة. وهذا بخلاف أصالة الإباحة والحلّ، فإنّ جريانها في كلّ من

طرف الفعل والترك يغني عن جريانها في الطرف الآخر، فإنّ معنى إباحة الفعل وحليّته هو الرخصة في الترك وبالعكس، إلّا أنّ هذا المقدار من الفرق لا يوجب فرقاً بينهما فيما هو المهمّ في المقام.

والخلاصة إلى هنا: إنّ العمدة في عدم جريان كلّ الأصول المتقدّمة - من أصالة التخيير، والإباحة، والحليّة، والبراءة العقلية والشرعية، والاستصحاب - هو ما ذكرناه، من أنّ مع حكم العقل بالتخيير - أي التخيير التكويني - لا موقع لجريان تلك الأصول. والله العالم.

ثمّ إنّ ما ذكرناه إنّما هو عند تساوي المحتملين ملاكاً، وأمّا إذا كان لأحد الحكمين مزيّة على الآخر، فهل المزيّة تقتضي تعيّن الأخذ بصاحبها أو أنّها لا تقتضي تعيّن الأخذ بصاحبها، بل للمكلّف اختيار الفعل واختيار الترك؟

هذا، وقد ذكر صاحب الكفاية أنّ استقلال العقل بالتخيير بين الفعل والترك، إنّما هو فيما لم يحتمل أهميّة أحد الحكمين على تقدير ثبوته، أمّا مع احتمال أهمّيته في ظرف ثبوته لزيادة مصلحته أو مفسدته، فالعقل يحكم بتعيّن موافقة محتمل الأهمية.

فلو دار الأمر بين وجوب شيء وحرمته، واحتمل أهميّة الوجوب على تقدير ثبوته واقعاً لتأكّد مصلحته، أو أهميّة التحريم لتأكّد مفسدته، تعيّن الفعل في الأوّل والترك في الثاني، كما هو الحال في الدوران بين التعيين والتخيير العقلين، وفي المتزاحمات أيضاً، فإنّه لا ريب عند تزاحم المقتضيات في وجوب الأخذ بالأهمّ منها - لو كان - لأنّ الأخذ بالمهمّ فيه تفويت للمقدار الأهمّ بلا مسوّغ، كذلك يجب الأخذ بمحتمل الأهمية.

فكما يجب انقاذ من يُعلم أنّه نبيّ عند دوران الأمر بين إنقاده، وإنقاذ

مؤمن غيره لعدم التمكن من انقادهما معاً، كذا يجب انقاذ من يحتمل أنه نبيّ عند الدوران المذكور.

وكذا نقول في المقام إذا احتمل أهميّة أحد الحكمين بعينه يكون من الدوران بين التعيين والتخيير العقلي والأصل التعيين.

أقول: إنّ قياس المقام: على باب التزاحم في غير محلّه، وذلك لأنّ التزاحم بين الحكمين في باب التزاحم، إنّما نشأ من شمول اطلاق كلّ من الخطابين لحال الاتيان بمتعلّق الآخر، فإذا لم يمكن الجمع بينهما لعدم القدرة عليه، وإذا كان أحدهما أهمّ من الآخر، فيسقط الآخر، وإلا سقط الاطلاقان معاً، ويحكم العقل حينئذٍ بالتخيير لبطلان الترجيح بلا مرجح.

هذا فيما إذا علم كون أحدهما المعين أهمّ، أو علم تساويهما. وأمّا إذا احتمل أهميّة أحدهما المعين، فيسقط الاطلاق في خطاب الآخر على كلّ تقدير، أي سواء قلنا بالتخيير أو التعيين، لأنّه إذا قلنا بالتخيير، فهو مخير عقلاً في ترك أيّهما، وإذا قلنا بالتعيين، فترك غير محتمل الأهميّة والأخذ بالآخر حتماً يجزي ويؤمّن من العقاب. بخلاف ترك محتمل الأهميّة والأخذ بالآخر، فلا يعلم أنّه مجزي ومؤمّن من العقاب، لاحتمال أنّ المطلوب منه هو محتمل الأهميّة، فلا أمن من العقاب على تقدير تركه.

وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإنّ التخيير في دوران الأمر بين المحذورين ليس لأجل شمول اطلاق كلّ من الخطابين لحال الاتيان بمتعلّق الآخر، إذ المفروض أنّ الحكم المجعول واحد مردّد بين الوجوب والحرمة، فليس في البين اطلاقان ولا ملاكان.

وعليه، فالتخيير هنا إنّما هو من التخيير العقلي التكويني، فإذا لم يكن في البين خطاب شرعي يلزم المكلف بإتيانه، وكان وجود العلم الاجمالي

كعدمه لا أثر له، ولا يقتضي التنجيز، فوجود المزيّة أيضاً كعدمها، فإنّ الأهميّة إنّما توجب الأخذ بصاحبها بعد الفراغ من تنجّز التكليف ولزوم امثاله، والتكليف في دوران الأمر بين المحذورين غير لازم الامتثال لعدم تنجّزه.

ثمّ قد يقال: إنّ نفس احتمال الحرمة يكفي في ترجيح جانبها على احتمال الوجوب، فيتعيّن ترك الفعل وترتيب آثار الحرمة عليه، وذلك بدعوى أنّ في احتمال الحرمة احتمال المفسدة، وفي احتمال الوجوب احتمال النفع، ودفع المفسدة المحتملة أولى من جلب النفع المحتمل، كما أنّ دفع المفسدة المتيقّنة أولى من جلب المنفعة المتيقّنة.

ويشهد لذلك: ما أرسل عن أمير المؤمنين عليه السلام: «من أن اجتناب السيئات أولى من اكتساب الحسنات»<sup>(١)</sup>، وقوله عليه السلام أيضاً: «أفضل من اكتساب الحسنات اجتناب السيئات»<sup>(٢)</sup>.

وفيه: أولاً: أنّ المنافع والمفاسد تختلف بحسب القلّة والكثرة، فربّ نفع يكون جلبه أولى من دفع المفسدة، كما في الغريق المردد بين كونه نبيّاً أو كافراً مهدور الدم، وعلى فرض التساوي من حيث القلّة والكثرة، فلا دليل على أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

قال الميرزا النائيني: «ودعوى أنّه ليس في الواجبات إلا جلب المنافع فلا يكون في تركها مفسدة، بل مجرد فوات النفع ممنوعة، فلم لا يكون في ترك الواجب مفسدة كفعل الحرام».

أقول: لو كان في ترك الواجب مفسدة للزم أن يكون عندنا حكمان في

(١) ميزان الحكمة ج ٢ ص ٩٩٧.

(٢) فرائد الأصول ج ٢ ص ١٨٦.



الواجب، حكم بالوجوب تابع للمصلحة الملزمة القائمة بالفعل، وحكم بالحرمة تابع للمفسدة القائمة في الترك، وللزم أيضاً تعدد العقاب عند ترك الواجب، عقاب على ترك الواجب لتفويت المصلحة القائمة في الفعل، وعقاب على الحرمة لتركه الواجب الذي في تركه مفسدة، وهذا لا يمكن الالتزام به.

وأما ما أرسل عن أمير المؤمنين عليه السلام من أنّ اجتناب السيئات أولى من اكتساب الحسنات، وأنّ الأفضل من اكتساب الحسنات اجتناب السيئات. ففيه: أنّهما ضعيفان بالارسال مع ضعف الدلالة ايضاً، لأنّه صرح بالأولوية دون الوجوب، والكلام في تعيين تقديم احتمال الحرمة.

أضف إلى ذلك، أنّه يحتمل أن يكون المراد أنّ اجتناب المحرّمات والورع عنها أفضل من الاتيان بالنوافل والمستحبات، كقيام الليل وصيام النهار ونحوهما، لا أنّه أفضل من الواجبات.

وثانياً: على تقدير تسليم أن يكون دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة مطلقاً، فإنّه إنّما يكون ذلك في المنافع والمفاسد الراجعة إلى شخص الفاعل والمباشر لما فيه المنفعة والمفسدة.

ودعوى أنّ منافع الواجبات ومفاسد المحرّمات راجعة إلى شخص الفاعل دون إثباتها خرط القتاد، فإنّه من المحتمل أن تكون المنافع والمفاسد راجعة إلى النوع بحسب ما يقتضيه النظام العام. والله العالم.

والخلاصة إلى هنا: إنّ لا وجه لتقديم محتمل الأهمية على غيره، بل هو مخير بينهما أي تكويناً، كما عرفت.

### الصورة الثانية

الصورة الثانية، وهي ما لو كانت الواقعة متعدّدة، كما لو دار الأمر بين كون المرأة المعيّنة محلوفة الوطىء أو محلوفة الترك في كلّ ليلة من ليالي الجمعة.

والحكم فيها أيضاً هو التخيير عقلاً - أي تكويناً - كما في فرض وحدة الواقعة.

هذا لا كلام فيه، وإنّما الكلام في كون التخيير بدوياً أو استمرارياً، فقول: إنّه بدوي، فما اختاره المكلف في ليلة الجمعة الأولى من الفعل أو الترك لا بدّ أن يختاره أيضاً في الليالي اللاحقة، وليس له أن يختار في الليلة اللاحقة خلاف ما اختاره في الليلة السابقة، فإنّه لو اختلف اختياره في الليالي السابقة لزم منه المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال، فإنّه يعلم بتحقيق الحنث، إمّا في الليلة السابقة، وإمّا في الليلة التي هو فيها فلاجل الفرار عن حصول المخالفة القطعية لا بدّ أن يكون التخيير بدوياً.

أقول: مقتضى الانصاف: هو القول الثاني، أي كون التخيير استمرارياً لوجهين:

الوجه الأوّل: إنّه لا فرق في نظر العقل بين الوقائع، فكما يخير في الزمان الأوّل، يخير في الزمان الثاني.

ودعوى لزوم المخالفة القطعية لو اختار غير ما اختاره أولاً.

مندفعة بلزوم الموافقة القطعية أيضاً، ولا ترجيح للموافقة الاحتمالية على الموافقة القطعية الملازمة للمخالفة القطعية.

وأما الاستدلال للتخيير البدوي باستصحاب حكم المختار، كما عن الشيخ الأنصاري.

ففيه: أنّه في غير محلّه، لأنّ المورد ليس من موارد الاستصحاب، مضافاً إلى كونه من استصحاب الحكم الكلّي الذي لا يجري على ما اخترناه في مبحث الاستصحاب.

الوجه الثاني: إنّ من المعلوم أنّ المخالفة القطعية ليست من المحرّمات الشرعية بحدّ ذاتها كحرمة الزنا والربا والكذب ونحو ذلك، بل قبح المخالفة القطعية من المستقلّات العقلية الواقعة في سلسلة معلولات الأحكام التي لا تستتبع الحكم الشرعي، كحسن الطاعة.

وعليه، فلا يحكم العقل بقبح المخالفة إلا في صورة تنجز التكليف، وإلا فنفس المخالفة بما هي مخالفة إذا لم يكن التكليف منجزاً فيها لا يحكم العقل يقبحها.

وفيما نحن فيه، لا يكون التكليف منجزاً في كلّ ليلة من ليالي الجمعة، لأنّه في كلّ ليلة منها يكون الأمر فيها دائراً بين المحذورين، فيكون مخيراً بينهما تكويناً، فلا أثر للعلم الاجمالي، فإنّ متعلّق التكليف في كلّ ليلة من ليالي الجمعة هو الوطئ أو الترك.

ففي كلّ ليلة يدور الأمر بين المحذورين، ولا يلاحظ انضمام الليالي بعضها مع بعض حتى يقال: إنّ الأمر فيها لا يدور بين المحذورين، لأنّ المكلف يتمكّن من الفعل في جميع الليالي المنضمّة، ومن الترك في جميعها ومن التبويض، ففي بعض الليالي يفعل، وفي بعضها الآخر يترك، ومع اختيار التبويض تتحقق المخالفة القطعية، وذلك لأنّ الليالي بقيد الانضمام لم يتعلّق الحلف بها، بل متعلّق الحلف والتكليف كلّ ليلة من ليالي الجمعة مستقلّة بحيال ذاتها، ففي كلّ ليلة يدور الأمر فيها بين

المحذورين ويلزمه التخيير الاستمراري . هذا كلّه فيما لو كان كلّ من الواجب والحرام توصلياً .

### الصورة الثالثة

وأما الصورة الثالثة، وهي ما لو كان كلّ منهما أو أحدهما تعبدياً يحتاج في سقوط التكليف عنه إلى قصد الامتثال، كما يتصوّر ذلك فيما تراه المرأة المضطربة وقتاً وعدداً من الدم المرّدّ بين كونه حيضاً أو استحاضة الموجب لتردّد صلاتها بين الوجوب والحرمة بناءً على حرمة الصلاة عليها ذاتاً، بمعنى أن يكون نفس العمل بعنوان الصلاة حراماً عليها ولو مع عدم قصد القرية .

وأما لو أتت بالعمل بعنوان التمرين لا بعنوان الصلاة، فلا يحرم عليها ذلك، حتى لو قلنا بحرمة الصلاة على الحائض ذاتاً .

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ بعض الأعلام ذكر أنّ المسألة ليست من دوران الأمر بين المحذورين، لأنّها تتمكّن من المخالفة القطعية وذلك بإتيان العمل بعنوان الصلاة مع عدم قصد القرية، فإنّه على تقدير كونها حائضاً فقد أتت بالمحرم، وعلى تقدير عدم كونها حائضاً فقد تركت الواجب .

نعم، لا يمكنها الموافقة القطعية، كما هو واضح .

أقول: ولعلّه من هذه الجهة أدخلت المسألة في مبحث دوران الأمر بين المحذورين .

ومهما يكن، فالإنصاف: أنّ الحكم المعلوم بالاجمال ينتجّز بالمقدار الممكن، فإن تمكّن المكلف من الموافقة والمخالفة القطعيتين، فينتجّز

الحكم من هاتين الجهتين، كما لو دار المحلوف عليه ليلة الجمعة، مثلاً بين قراءة دعاء كميل أو سورة يس، فإنه يتمكّن من الموافقة القطعية بقراءتهما، كما أنه يتمكّن من المخالفة القطعية بترك قراءتهما.

وأما إن لم يتمكّن منهما معاً، فلا أثر حينئذٍ للعلم الاجمالي، ولا يوجب التنجيز، كما في المسألة السابقة، أي ما لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة التوصلين مع وحدة الواقعة، أو مع تعددها على ما اخترناه.

أما إن تمكن من الموافقة القطعية دون المخالفة القطعية، فيتنجّز التكليف بالمقدار الممكن، وهو الموافقة، ولا يتنجّز بالنسبة للمخالفة القطعية لتعدّدها، كما هو الحال في جميع موارد الشبهات غير المحصورة في الشبهات التحريمية، فإنه يتمكّن من الموافقة القطعية بترك جميع الأطراف، ولا يتمكّن من المخالفة القطعية، لعدم إمكان ارتكاب جميع الأطراف.

وكذا الحال لو كان الأمر بالعكس، أي يتمكّن من المخالفة القطعية ولا يتمكّن من الموافقة القطعية، كما في مسألتنا هذه، حيث تتمكن المرأة المضطربة من المخالفة القطعية بإتيان العمل بعنوان الصلاة بدون قصد القربة، ولا تتمكن من الموافقة القطعية.

وعليه، فيتنجّز التكليف بهذا المقدار الممكن، فلا بدّ إمّا من ترك الصلاة رأساً، وإمّا من الاتيان بها عن قصد قربي، ولا يجوز ترك كلا الأمرين رأساً، أي بأن تأتي بالصلاة من دون قصد القربة، فتكون حينئذٍ قد خالفت التكليف قطعاً، لأنها إن كانت الصلاة واجبة عليها، فقد أتت بها من دون قصد القربة فتكون باطلة، وكأنّها لم تأت بها، وإن كانت محرّمة عليها فقد فعلت المحرّم وهو الاتيان بالعمل بعنوان الصلاة.

نعم، بناءً على حرمة الصلاة على الحائض تشريعاً لا ذاتاً - كما هو الأقوى عندنا -، فيمكنها الموافقة القطعية أيضاً، ويتنجز التكليف حينئذٍ من الجهتين، لأنَّ كلَّ من الموافقة والمخالفة القطعيتين ممكنة لها.

وكيفية الموافقة القطعية بأن تأتي المرأة بالصلاة برجاء المطلوبية، فهنا تكون قد أتت بالواجب لو كانت الصلاة واجبة، وتركت المحرّم، لأنَّ المحرّم عليها، هو الإتيان بالصلاة بقصد امتثال الأمر جزماً.

وعليه، فالحرمة التشريعية غير متحققة منها. والله العالم.

بقي شيء في المقام، وهو ما لو دار أمر الشيء بين كونه شرطاً للعبادة أو مانعاً عنها، أو دار الأمر بين الضدين في العبادات الضمنية، كما إذا دار الأمر في القراءة بين وجوب الجهر بها أو وجوب الاخفات، ومثاله القراءة في ظهر يوم الجمعة، حيث قيل بوجوب الجهر فيها، وقيل بوجوب الاخفات. فالأمر يدور بين المحذورين بالنسبة إلى العبادة الواحدة، فإنّه لا يمكن أن تكون العبادة الواحدة واجدة للشيء وفاقدة له فيما إذا تردد بين كونه شرطاً لها أو مانعاً عنها، وكذا لا يمكن أن تكون القراءة الواحدة جهريّة واخفاتيّة، فقد اختار الشيخ الأنصاري التخيير هنا أيضاً.

ولكن الإنصاف: أنّه حيث يتمكّن المكلف من الموافقة القطعية، ولو بتكرار الصلاة تارةً مع ما يحتمل كونه شرطاً، وأخرى بدون ذلك، أو بتكرار القراءة فقط بقصد القربة المطلقة مرّةً بالجهر وأخرى بالاخفات، فلا محالة يجب الاحتياط حينئذٍ بتكرار العمل أو الجزء، فلا يندرج في باب دوران الأمر بين المحذورين.

هذا فيما إذا أمكن التكرار، وأمّا إذا لم يمكن، كما إذا دار الأمر بين

القصر والتمام عند ضيق الوقت، فلا محيص حينئذٍ عن التخيير بين الأمرين. والله العالم.

وقع الفراغ منه عصر يوم الثلاثاء في الحادي عشر من ربيع الثاني سنة ١٤٣٨هـ الموافق ل ١٠ كانون الثاني سنة ٢٠١٧م، وذلك في بيروت حارة حريك.





الفصل الثاني  
أصالة الاشتغال  
(الشك في المكلف به)

وفيه: مقدمة، وأمور:

- الأمر الأوّل: دوران الأمر بين المتباينين
- الأمر الثاني: تنبيهات العلم الاجمالي
- الأمر الثالث: دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين
- الأمر الرابع: تنبيهات الأقلّ والأكثر



## مقدمة

قال صاحب الكفاية : «فصل لو شك في المكلف به مع العلم بالتكليف من الإيجاب أو التحريم فتارة لتردده بين المتباينين، وأخرى بين الأقل والأكثر الارتباطيين... إلخ».

إعلم أنّ ضابط الشك في المكلف به هو رجوع الشكّ إمّا إلى نفس متعلّق التكليف وهو الفعل أو الترك، وإمّا إلى متعلّق المتعلّق وهو الموضوع الخارجي لأجل تردده بين أمور بعد العلم بتحقيقه خارجاً، أو ما هو بمنزلة العلم من الأمارات.

وبالجملة، فإنّ الشكّ في المكلف به لا يكون إلّا بعد العلم بالتكليف في الجملة.

وأما ضابطة الشك في التكليف، فهي رجوع الشكّ إمّا إلى جعل الكبرى شرعاً، وإمّا إلى تحقق الصغرى خارجاً.

غايته، إن كان الشكّ في تحقق الصغرى تكون الشبهة موضوعية، وإن كان في جعل الكبرى تكون الشبهة حكمية.

ثمّ إنّ التكليف المعلوم بالاجمال، تارةً يتردد بين المتباينين، وأخرى بين الأقل والأكثر، سواء الأقل والأكثر الارتباطيين أو الاستقلاليين.

ولعلّ تقييد الأقل والأكثر في عبارة صاحب الكفاية بالارتباطيين لوضوح

الحكم في الأقلّ والأكثر الاستقلاليين، إذ لا إجمال في المكلف به فيهما، لأنّ الأقلّ معلوم التكليف به، والزائد مشكوك التكليف بدوياً، فتجري البراءة عن الأكثر. وسنتكلم عنهما - إن شاء الله تعالى - عند الكلام في المبحث الثاني، وهو الأقلّ والأكثر.

ثمّ إنّ قبل البحث في المقام الأوّل، وهو دوران الأمر بين المتباينين. نقول: إنّ ضابطة التباين هو إمكان فرض قضيتين شرطيتين، مقدّم أحدهما - أحد الأمرين - وتاليها نقيض الآخر، ومقدّم ثانيتهما عين الآخر وتاليها نقيض مقدّم الأوّل.

مثلاً لو علم إجمالاً بوجوب قراءة دعاء كميل أو سورة يس.

فنقول: إن كانت قراءة دعاء كميل واجبة، فلا تجب قراءة سورة يس،

وإن كانت قراءة سورة يس واجباً، فلا تجب قراءة دعاء كميل.

وأما ضابطة الأقلّ والأكثر، هي عدم صحّة فرض القضيتين فيهما، مثلاً لو علمنا إجمالاً أنّ الصلاة عشرة أجزاء أو تسعة، فلا يقال: إن كانت العشرة واجبة فليست التسعة واجبة، لأنّ التسعة بعض، فوجوب العشرة هو وجوب التسعة وزيادة.

## الأمر الأوّل

### دوران الأمر بين المتباينين

قال صاحب الكفاية : «فيقع الكلام في مقامين المقام الأوّل في دوران الأمر بين المتباينين . . . إلخ» .

أقول : قبل البحث عن ذلك ينبغي تقديم أمر نبّهنا عليه سابقاً ، ومن خلاله يتضح الحال في المقام .

وحاصله : إنّ العلم والظنّ والشكّ ، بل جميع الصفات الوجدانية ، مثل الإرادة والكرهية ونحوها ، كلّها تقوم بنفس العناوين والصور الذهنية بما هي ملحوظة كونها خارجية بلا سراية منها إلى وجود المعنون خارجاً ، لأنّ ظرف عروضها هو الذهن .

وعليه ، فيكون مرجع العلم الاجمالي بشيءٍ - تكليفاً كان أو غيره - إلى تعلّقه بصورة اجمالية حاكية عن الواقع ، ومن لوازمه قهراً هو الشكّ الوجداني بكلّ واحد من العناوين التفصيلية للأطراف .

وإن شئت فقل : أنّ القضية المعلومة بالاجمال تنحلّ إلى قضية معلومة بالتفصيل على سبيل منع الخلو في ضمن جميع الأطراف ، وقضيتين مشكوكتين في كلّ طرف بالخصوص ، فلو علم بوجود أحد الشئيين أو الأشياء ، فهنا قضية معلومة تفصيلاً ، وهي وجوب أحدهما على سبيل منع الخلو ، وقضيتان مشكوكتان ، إحداها وجوب هذا الطرف بالخصوص ، والأخرى وجوب الطرف كذلك .

ومما ذكرنا ظهر وجه امتياز العلم الاجمالي عن العلم التفصيلي ، وأنه إنّما كان من جهة المعلوم والمنكشف ، لا من جهة العلم والكاشف ، فكان اتصاف العلم بالتفصيل من جهة أنّ متعلّقه عنوان تفصيلي للشيء حاكٍ عن وجوده بكل خصوصياته ، ولذلك لا يجتمع مع الشكّ ، لأنّه يرجع إلى اجتماع الضدين .

وهذا بخلاف العلم الاجمالي ، فإنّ اتصافه بالاجمال إنّما كان باعتبار متعلّقه ، لكونه عبارة عن الصورة الاجمالية المعبر عنها بعنوان أحد الأمرين وبالجامع بين الطرفين ، وذلك أيضاً لا بمعنى أنّ الجامع بنفسه وحيال ذاته متعلّق للعلم الاجمالي ، بل بما أنّه مرآة اجمالي إلى الخصوصية الواقعية المرددة في نظر القاطع بين خصوصيات الأطراف ، بنحو تكون نسبته إليها نسبة الاجمال والتفصيل ، بحيث لو كشف الغطاء لكان المعلوم بالاجمال عين المعلوم بالتفصيل ومنطبقاً عليه بتمامه .

ثمّ إنّّه أيضاً ، ذكرنا سابقاً في مبحث القطع ، أنّ العلم الاجمالي علّة تامّة لتنجّز التكليف بالنسبة إلى المخالفة القطعية والموافقة القطعية ، فراجع ما ذكرناه في الأمر السابع .

إذا عرفت ذلك ، فيقع الكلام في عدّة أمور :

الأوّل : في صلاحية العلم الاجمالي للمنجزية ، وعلّيته بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية .

وإن شئت فقل : إنّّه يبحث في هذا الأمر عن امكان جعل الحكم الظاهري وعدمه في تمام الأطراف بحسب مقام الثبوت .

والمعروف بين الأعلام ، أنّه لا يمكن جعل الحكم الظاهري ، وذلك

لسببين :

السبب الأوّل: مناقضة الحكم الظاهري الناظر إلى الواقع مع العلم الوجداني وإن لم يستلزم المخالفة القطعية، كما ذهب إليه الميرزا النائيني رحمته الله وذلك في الأصول المحرزة كالاستصحاب، وذلك لأنّ المجعول في الأصول التنزيلية إنّما هو البناء العملي، والأخذ بأحد طرفي الشك على أنّه هو الواقع، وإلغاء الطرف الآخر، وجعل الشك كالعدم في عالم التشريع، وهذا المعنى من الحكم الظاهري في الشبهات البدوية غير المقرونة بالعلم الاجمالي يمكن جعله، وكذا المقرونة بالعلم الاجمالي لكن بالنسبة إلى بعض الأطراف.

وأما بالنسبة إلى جميع الأطراف، فلا يمكن مثل هذا الجعل للعلم بانتقاض الحالة السابقة في بعض الأطراف، وانقلاب الإحراز السابق الذي كان في جميع الأطراف إلى آخر يضاده، ومعه، كيف يمكن الحكم ببقاء الإحراز السابق في جميع الأطراف ولو تعبداً، فإنّ الإحراز التعبدي لا يجتمع مع الإحراز الوجداني بالخلاف.

والحاصل: أنّه لا يمكن الحكم ببقاء الطهارة الواقعية في كلّ من الإنائين مع العلم بنجاسة أحدهما.

نعم، يمكن الحكم ببقاء الطهارة الواقعية في أحد الإنائين دون الآخر، لأنّه لا يعلم بنجاسته بالخصوص، فالذي لا يمكن هو الجمع بين الحكمين وجعل الاستصحابين معاً.

وهذا من غير فرق بين أن يلزم من جريان الاستصحابين مخالفة عملية كالمثال المتقدم، حيث إنّ استصحاب طهارة كلّ من الإنائين يقتضي جواز استعمال كلّ منهما في مشروط الطهارة، فيلزم مخالفة عملية للتكليف المعلوم، وهو وجوب الاجتناب عن النجس منهما، وعدم جواز استعماله

في مشروط الطهارة، وبين أن لا يلزم من جريانهما مخالفة عملية، كما إذا كان الإناءان مقطوعي النجاسة سابقاً، وعلم بطهارة أحدهما لاحقاً، فإنه لا يلزم من استصحاب نجاسة كلّ منهما مخالفة عملية، لأنّ العلم بطهارة أحدهما لا يقتضي تكليفاً ليلزم من جريانهما مخالفة عملية .

والخلاصة: إنه لا يمكن الحكم ببقاء المستصحبين مع العلم بانتفاض أحدهما، وهذا يرجع إلى عدم امكان الجعل ثبوتاً، ولا دخل للمخالفة العملية وعدمها في ذلك .

ثمّ قال الميرزا النائيني: (وأما الأصول غير التنزيلية، كأصالة الطهارة والبراءة والحلّ ونحو ذلك، فلا يلزم مانع من جريانهما في أطراف العلم الاجمالي إلا المخالفة القطعية العملية للتكليف المعلوم في البين، فهي لا تجري إن لزم من جريانهما مخالفة عملية للتكليف المعلوم، وتجري إن لم تستلزم ذلك .

والسرّ فيه: هو أنّ المجمعول فيها مجرد تطبيق العمل على أحد طرفي الشكّ من دون تنزيل المؤدّي منزلة الواقع المشكوك فيه . . .).

أقول: أمّا بالنسبة للأصول غير التنزيلية، فما ذكره رحمته الله هو الصحيح، إذ لا قصور في شمول أدلّة الأصول بذاتها للشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي - مع قطع النظر عن منجزية العلم وعن المخالفة العملية - وذلك لتحقّق موضوعها، وهو الشكّ بالوجدان .

فإنّ كلّ واحد من الإنائين الذين علم بحرمة أحدهما أو بنجاسته ممّا يصدق عليه بعنوانه الخاص أنّه شيء لا يعلم حرمة أو نجاسته، فيشملة حديث الرفع ودليل الحليّة والطهارة، فإنّ جريان الأصول إنّما كان في كلّ واحد من المشتبهين بعنوانه الخاص، ومع تغاير متعلّق كلّ من اليقين



والشك في العلم الاجمالي، وعدم سراية العلم من نفس عنوان معروضه من الصور الاجمالية إلى الخارج ولا إلى العناوين التفصيلية، فلا قصور حينئذٍ في شمولها لكل واحد من الأطراف بخصوصه، حيث إن كل واحد منها ممّا يصدق عليه بعنوانه الخاص أنّه ممّا لا يعلم حرمة لا تفصيلاً ولا اجمالاً، فيكون حلالاً بمقتضى عموم دليل الحليّة، وكان مرفوعاً عن الناس بمقتضى حديث الرفع، فإنّ الذي علم حرمة إنّما هو العنوان الاجمالي المعبر عنه بأحد الأمرين.

نعم، لو كان مفاد تلك الأصول هو نفي الإلزام في كلّ واحدٍ منضمّاً مع الآخر لاتجه المنع عن جريانها، لمكان العلم الاجمالي بحرمة أحدهما، ولكنّه ليس كذلك، بل إنّما مفادها هو عدم حرمة هذا بخصوصه وذاك بخصوصه، وبعد عدم تعلّق العلم الاجمالي بحرمة شيءٍ منهما بعنوانه الخاص، لا يكاد يمنع العلم الاجمالي عن شمول العمومات لكلّ واحدٍ منهما بعنوانه الخاص.

وأما الأصول التنزيلية كالأستصحاب ونحوه ممّا كان ناظراً إلى الواقع.

فالإنصاف: أنّ ما ذكره الشيخ النائيني للمنع من جريانها في أطراف العلم الاجمالي وإن لم يلزم المخالفة العملية لم يكتب له التوفيق، إذ لا وجه لدعوى المضادة بين الإحراز التعبدي في كلّ من الطرفين بخصوصه مع الإحراز الوجداني بنحو الاجمال بالخلاف، فإنّ موضوع الإبقاء التعبدي فيهما لا يكون إلا المتيقّن، أو اليقين السابق بنجاسة كلّ من إناء زيد مثلاً وإناء عمرو بخصوصه، وبالعلم الاجمالي المزبور لم ينقلب اليقين السابق في شيءٍ منهما إلى اليقين بالخلاف، إذ كلّ واحد بعنوانه الخاص ممّا يشكّ وجداناً في بقاء طهارته بعد كونه مسبوفاً باليقين بها.

نعم، لو قيل بسراية اليقين من متعلّقه الذي هو العنوان الاجمالي إلى الخارج، لكان لِمَا أُفيد وجه، ولكنه ممنوع جداً، لما عرفت .

وبالجملة، لا نعرف وجهاً لإنكار الجمع بين الإحراز التعبدي في كلّ من الطرفين مع الإحراز الوجداني بالخلاف في أحدهما بنحو الاجمال .

والخلاصة: إنّه لا قصور في شمول أدلّة الأصول بنفسها لأطراف العلم الاجمالي ما لم يستلزم طرحاً لتكليف منجّز في البين، وأنّ عدم جريانها في أطراف العلم إنّما هو لمانعية العلم الاجمالي من جهة منجزيته، لا من جهة قصورها بنفسها، هذا في مقام الثبوت .

وأما بحسب مقام الإثبات، وأنّ أدلّة الأصول العملية تشمل أطراف العلم الاجمالي أم لا، فسيأتي الكلام فيها - إن شاء الله تعالى - قريباً .

هذا هو السبب الأوّل الذي ذكر لعدم امكان جعل الحكم الظاهري في تمام الأطراف .

وأما السبب الثاني: فهو أنّ جعل الحكم الظاهري في تمام الأطراف مستلزم للترخيص في المعصية، وهو قبيح عقلاً من غير فرق بين جميع الأصول، بل العقل يمنع من الترخيص ولو في بعض الأطراف من جهة كونه من الترخيص في محتمل المعصية، الذي هو من الحكيم في الاستحالة كالترخيص في مقطوعها .

ولا يخفى، أنّ هذا السبب وإن كان متيناً وقوياً، ولكنه يختصّ بما إذا لزم من جريان الأصول في تمام الأطراف المخالفة العملية القطعية، كما في الأصول النافية للتكليف، فلو علمنا اجمالاً بنجاسة أحد الإنائين، فجريان أصالة الطهارة في كلّ منهما يلزم منه مخالفة عملية .

وأما إذا كانت الأصول مثبتة، فلا يلزم حينئذٍ مخالفة عملية، كما إذا

علمنا بطهارة أحد الإنائين النجسين، فإن استصحاب النجاسة في كلّ منهما، لا يلزم منه مخالفة عملية، بل مخالفة إلزامية فقط، وقد عرفت الكلام في حكمها.

لا يقال: إنّه لا مانع من الترخيص الظاهري في المخالفة العملية.

فإنّه يقال: إن المخالفة العملية ممّا لا يمكن أن تنالها يد الآذن والترخيص، لأنّها عبارة عن المعصية، ولا يعقل الإذن في المعصية، لاستقلال العقل بقبح المعصية، كاستقلاله بحسن الطاعة وليست من المجعولات الشرعية، ولو فرض أنّه ورد من الشارع الإذن في المخالفة للمعلوم بالاجمال، فلا بدّ من حمله على نسخ الحكم أو ما شابه ذلك. هذا كلّ بالنسبة لحرمة المخالفة القطعية.

وأما الأمر الثاني: وهو وجوب الموافقة القطعية.

فالإنصاف: هو علّية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية على وجه يمنع عن مجيء الترخيص على الخلاف، ولو في بعض الأطراف، ويظهر الوجه ممّا ذكرناه في حرمة المخالفة القطعية، لأنّ من لوازم علّية العلم الاجمالي بالتكليف إنّما هو حكم العقل تنجيزياً بوجوب التعرّض للامتثال، ولزوم تحصيل الجزم بالفراغ، والخروج عن عهدة ما تنجّز عليه من التكليف بإداء ما في العهدة، ومقتضى ذلك - بعد تردّد المعلوم بالاجمال ومساواة احتمال انطباقه على كلّ طرف لاحتمال وجود التكليف المنجّز في مورده المستتبع لاحتمال العقوبة على ارتكابه - هو حكم العقل بلزوم الاجتناب عن كلّ ما يحتمل انطباق المعلوم عليه من الأطراف، وعدم جواز القناعة بالشكّ في الفراغ والموافقة الاحتمالية لعدم الأمن من مصادفة ما ارتكبه لما هو الحرام المنجّز عليه، فتجري فيه قاعدة وجوب دفع الضرر

المحتمل ، ولازمه إباء العقل أيضاً عن مجيء الترخيص الشرعي ولو في بعض الأطراف ، من جهة كونه من الترخيص في محتمل المعصية ، الذي هو من الحكيم في الاستحالة كالترخيص في مقطوعها ، ولازمه بطلان التفكيك في عليّة العلم الاجمالي بين المخالفة القطعية والموافقة القطعية .

هذا ، وقد ذكرنا سابقاً في مبحث القطع ، أنه يظهر من الشيخ الأنصاري القول بأن العلم الاجمالي علّة تامّة لتنجّز التكليف بالنسبة إلى المخالفة القطعية ، ومقتضي بالنسبة إلى لزوم الموافقة القطعية .

وبالتالي ، تحرم المخالفة القطعية ولا تجب الموافقة القطعية .

ولكن يظهر منه فيما أفاده في الشبهة الوجوبية في الجواب عن القول بالتفكيك بين المخالفة القطعية والموافقة القطعية أنه قائل بالتلازم بينهما ، وأنّ العلم الاجمالي كما أنه علّة تامّة لحرمة المخالفة القطعية ، أيضاً ، هو علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعية .

والذي أوجب نسبة القول إليه بالتفصيل بين المخالفة القطعية والموافقة القطعية ، هو ما يظهر من التصريح بتعارض الأصول النافية وتساقطها في بعض كلماته ، حيث يستفاد منه أنّ المانع من جريان الأصول النافية في أطراف العلم هي المعارضة ، ومثله يناسب القول بالافتضاء للموافقة القطعية دون العليّة ، لأنّه على العليّة لا يجري الأصل النافي ولو في طرف واحد بلا معارض .

والخلاصة : إنّ المنشأ لتوهم التفصيل في العلم الاجمالي بين حرمة المخالفة ووجوب الموافقة القطعية ، إنّما هو من جهة الخلط بين المقام وبين مقام الانحلال ومرحلة جعل البدل ، بتخيّل أنّ جواز الرجوع إلى الأصل النافي في موارد الانحلال عند قيام منجّز عقلي أو شرعي على ثبوت التكليف في بعض الأطراف .

وكذا موارد قيام الطريق على تعيين المعلوم بالاجمال وتطبيقه على طرف، أو قيامه على نفي التكليف في طرف خاص، كموارد جعل البدل، إنّما هو من جهة الاكتفاء فيها بالموافقة الاحتمالية. بدعوى أنّ العلم الاجمالي إن كان علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعية، فلا يجوز الترخيص حتى مع جعل البدل. وإن كان مقتضياً، فيجوز ولو بلا جعل بدل.

ولكن هذا التوهم في غير محلّه، لوضوح الفرق بين مقامنا وبين الانحلال وجعل البدل.

أمّا مقام الانحلال، فواضح، فإنّ جواز الرجوع فيه إلى الأصل النافي في غير ما قام عليه المنجز العقلي أو الشرعي، إنّما هو من جهة انتفاء أصل الاشتغال وعدم مؤثرية العلم الاجمالي في الاشتغال بمعلومه، لأنّ العلم إنّما ينجز التكليف المرّدّ بين الطرفين في صورة قابلية كلّ طرف للتنجز من قبله مستقلاً، ومع خروج أحد الطرفين بقيام المنجز عليه عن القابلية المزبورة يخرج المعلوم المرّدّ بما هو قابل للانطباق على كلّ طرف عن صلاحية التنجز من قبل العلم الاجمالي، فلا يصلح مثل هذا العلم للمنجزية لمعلومه. ففي الحقيقة يكون مرجع الانحلال إلى التصرف في أصل الاشتغال.

وهذا بخلاف المقام، فإنّ البحث عن اقتضاء العلم الاجمالي وعلّيته بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، إنّما هو في ظرف الفراغ عن أصل ثبوت الاشتغال بالتكليف بالعلم الاجمالي بلا قصور في المنجزية، لا من جهة العلم والكاشف، ولا من جهة المعلوم في قابليته للتنجز من قبله.

وأما مقام جعل البدل، كموارد قيام الأمانة على تعيين المعلوم بالاجمال في طرف خاص، فلمّا عرفت من أنّ اكتفاء العقل بالأخذ بذلك

في مقام تحصيل الفراغ، إنّما هو من جهة كونه معيناً لموضوع الفراغ عمّا اشتغلت الذّمة به، لا من جهة الاكتفاء بالشك بالفراغ وتجويز الترخيص في الاكتفاء بمشكوك الموافقة، كما هو مورد البحث في المقام، إذ ليس المقصود من عليّة العلم الاجمالي كونه علّة لوجوب خصوص الفراغ الحقيقي الوجداني، بل المقصود منه كونه علّة لوجوب تحصيل مطلق ما يوجب معه الخروج عن عهدة التكليف الأعمّ من المفرغ الحقيقي أو الجعلي، إذ لا خصوصية بنظر العقل في حكمه بالفراغ للمفرغ الحقيقي الوجداني، بل يكتفي فيه بجعله الشارع مصداقاً جعلياً لما هو المفرغ، فكان للشارع التصرف في هذه المرحلة بجعل بعض الأطراف بدلاً ظاهرياً ومصداقاً جعلياً لما هو المفرغ.

كيف، وليس حال العلم الاجمالي من هذه الجهة بأولى من العلم التفصيلي بالتكليف، مع بداهة عدم انحصار الخروج عن العهدة في مورده بخصوص المفرغ الحقيقي بشهادة الطرق المجعولة في وادي الفراغ، كقاعدتي التجاوز والفراغ ونحوها، مع أنّه لا شبهة في عليّة العلم التفصيلي بالتكاليف لوجوب الموافقة القطعية، فكما أنّ جعل تلك الطرق والأصول الجارية في وادي الفراغ لا ينافي العليّة في العلم التفصيلي، بل كان مؤكّداً لما يقتضيه العلم من لزوم تحصيل الجزم بالفراغ، وعدم جواز الاكتفاء بالشك فيه، كذلك في العلم الاجمالي، فلا تنافي الأمانة المعيّنة لموضوع الفراغ في بعض الأطراف مع العليّة فيه أيضاً.

وهذا بخلاف صرف الترخيص في بعض الأطراف بلا جعل بدل، فإنّه ملازم للتخخيص في الاكتفاء بالشك في الفراغ.

ثمّ لا يخفى عليك أيضاً، أنّه يلزم القول بالاقضاء جواز الرجوع إلى

الأصل النافي للتكليف في بعض الأطراف عند خلوه عن المعارض في الطرف الآخر، كما يفرض ذلك في العلم الاجمالي بنجاسة أحد الإنائين اللذين كان أحدهما متيقن الطهارة سابقاً، فإن مقتضى ذلك بعد تعارض أصالة الطهارة الجارية في الطرف الآخر مع استصحاب الطهارة في متيقن الطهارة، هو الرجوع إلى قاعدة الطهارة في الإناء الجاري فيه استصحابها، نظراً إلى سلامتها عن المعارض في ظرف جريانها لسقوط معارضها في المرتبة السابقة، مع أنه حسب الظاهر لا يلتزم به أحد من الأعلام، حيث أن ظاهرهم هو التسالم على عدم ترتيب آثار الطهارة على مثله من جواز شربه واستعماله فيما يعتبر فيه الطهارة.

إن قلت: إن عدم التزامهم بالطهارة هنا إنما من جهة سقوط أصالة الطهارة بمعارضتها مع أصالة الطهارة الجارية في الإناء الآخر، باعتبار أن المجعول في كل من القاعدة والاستصحاب لا يكون إلا طهارة واحدة لمشكوك الطهارة والنجاسة، لا طهارتان مستقلتان، تارةً بمقتضى الاستصحاب، وأخرى من جهة القاعدة، لوضوح عدم إمكان جعل الطهارتين لشيء واحد، لأنه مضافاً إلى لغوية الجعل الثاني بعد جعل الأول بمقتضى الاستصحاب يلزم اجتماع المثليين في موضوع واحد.

وعليه، فبعد العلم الاجمالي بنجاسة أحد الإنائين ووحدة المجعول في كل من الاستصحاب والقاعدة، تكون قاعدة الطهارة في الإناء الآخر متعارضة مع كل من الاستصحاب والقاعدة في متيقن الطهارة، فيسقط الجميع في عرض واحد.

قلت: إن الممتنع إنما هو جعل الطهارتين لشيء واحد في عرض واحد، وأما جعل الطهارتين الطوليتين بنحو يكون أحد الجعولين في طول

الجعل الآخر وفي عدم ثبوته فهو في غاية الامكان، إذ لا محذور من مثل هذين الجعلين بعد عدم اجتماعهما في زمان واحد وعدم ثبوت المتأخر إلا عند عدم ثبوت المتقدم، ومعه يبقى الإشكال على حاله، لجريان قاعدة الطهارة في الإناء الجاري فيه استصحابها بلا معارض. والله العالم.

الأمر الثالث: نبحث فيه في مقام الإثبات عن شمول أدلة الأصول العملية لأطراف العلم الاجمالي.

أقول: لو سلّمنا جدلاً بإمكانية جريان الأصل في أطراف العلم الاجمالي بالنسبة إلى مقام الثبوت، فهل تشمل أدلة الأصول العملية أطراف العلم الاجمالي في مقام الإثبات، أم أنّ موردها الشبهات البدوية فقط؟ ذهب الشيخ الأنصاري رحمته الله إلى عدم شمول أدلة الأصول العملية لأطراف العلم الاجمالي، إذ لو كانت تشملها لتناقض صدر هذه الأدلة مع ذيلها.

ففي رواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك لعله حرّ قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتى تستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنة»<sup>(١)</sup>. وهي ضعيفة بعدم وثاقة مسعدة بن صدقة.

ووجه الاستدلال بها: أنّ صدرها وهو (كلّ شيء لك حلال) يشمل كلّ مشكوك الحلية والتي منها أطراف العلم الإجمالي، لأنّ كلّ طرف بحدّ نفسه بمعزل عن الطرف الآخر مشكوك.

(١) وسائل الشيعة، باب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.



وأما ذيلها وهو قوله: (حتى تعلم أنه حرام بعينه) يشمل كل معلوم، سواء كان معلوماً تفصيلاً أم اجمالاً.

وعليه، فمقتضى اطلاق العلم في الذيل الذي جعل غاية الحكم الظاهري هو عدم جريان الأصل، فيتناقض صدر الرواية مع ذيلها، وحيث لا مرجح لأحدهما على الآخر فيتساقطان.

وعليه، فلا تكون أدلة الأصول شاملة لأطراف العلم الاجمالي.

ثم استشكل على نفسه بأن كلمة بعينه الواردة في الرواية يمكن أن تكون شاهداً على أن المراد بالعلم في الذيل هو خصوص العلم التفصيلي لا الأعم منه ومن العلم الاجمالي.

وعليه، فلا مناقضة بين الصدر والذيل، فيجري الأصل حينئذٍ في الأطراف بلا معارض.

وأجاب عن ذلك بأنه يمكن أن يكون المراد من كلمة بعينه هو تأكيد العلم لا تمييز المعلوم ليكون العلم في الذيل مختصاً بالعلم التفصيلي.

وعليه، يبقى موضوع الذيل وهو مطلق العلم الأعم من التفصيلي والاجمالي على حاله.

وبالتالي، لا يكون الدليل شاملاً لأطراف العلم الاجمالي، وإلا حصل التناقض بين الصدر والذيل.

### مقالة الشيخ الأنصاري عند تعارض الاستصحابين

قال الشيخ الأنصاري رحمته الله في آخر مبحث الاستصحاب عند تعارض الاستصحابين: «الثانية أنه إذا لم يكن مرجح، فالحق التساقط دون التخيير، لا لما ذكره بعض المعاصرين...».

إلى أن قال: «... بل لأنّ العلم الاجمالي هنا بانتقاض أحد الضدين يوجب خروجهما عن مدلول «لا تنقض» لأنّ قوله ﷺ: «لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين مثله» يدل على حرمة النقض بالشك ووجوب النقض باليقين، فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين فلا يجوز إبقاء كل منهما تحت عموم حرمة النقض بالشك، لأنّه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله... إلخ».

وحاصله: إنّه مع العلم الاجمالي بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين لا بدّ من خروجهما عن عموم لا تنقض، إذ لا يمكن إبقاء كلّ منهما تحت عمومهما لمحذور المناقضة، ولا إبقاء أحدهما المعين، لأنّه ترجيح بلا مرجح، ولا أحدهما غير المعين أي المردد، إذ لا وجود له في الخارج، فليس من أفراد العام.

وبعبارة أخرى: ليس هو فرداً ثالثاً غير الفردين المشخصين في الخارج. ويرد عليه، أولاً: أنّ أدلّة الأصول العملية ليست كلّها معيّنة بالعلم، بل بعضها مطلق، كحديث الرفع، وحديث السعة ونحوهما.

وعليه، فيمكن الاعتماد على هذه الأدلّة لشمول أطراف العلم الاجمالي، إذ اجمال الدليل الذي فيه الغاية المذكورة - كما في رواية مسعدة المتقدمة وغيرها... - لا يسري إلى غيره ممّا ليس فيه الذيل المذكور.

وثانياً: أنّ المفهوم عرفاً من الأحاديث المعيّنة بالعلم، هو أنّ العمل بالحكم الظاهري معني بالعلم الراجع للشكّ، وهو العلم الذي يكون متعلّقه عين متعلّق الشكّ، وهو العلم التفصيلي.

أمّا العلم الاجمالي، فهو غير رافع للشكّ، لأنّ متعلّقه هو الجامع بين الأطراف، بينما متعلّق الشكّ كلّ طرف بخصوصه.

وعليه، يكون نظر الذيل إلى العلم التفصيلي، فلا يلزم من شمول دليل الأصل لأطراف العلم الاجمالي المناقضة بين الصدر والذيل.

وثالثاً: أنه يمنع كون وجوب النقض عند العلم بالخلاف ولو اجمالاً حكماً تعبيرياً كي تتحقق المناقضة بين حرمة النقض في كل واحد من اليقينين، وبين وجوب النقض في أحدهما.

كيف، وإن وجوب النقض عند اليقين بالخلاف ارتكازي عقلي غير قابل لتصرّف الشارع فيه مولولياً، بخلاف حرمة نقض اليقين بالشك.

وعليه، فلا محيص من أن يكون ارشاداً محضاً إلى ما يقتضيه حكم العقل من تنجيز الواقع في ظرف اليقين بالخلاف.

وذلك أيضاً في فرض تعلّق العلم الاجمالي بتكليف ملزم، بنحو يلزم من جريان الأصل في الطرفين مخالفة عملية للتكليف المعلوم بالاجمال، وإلا ففي فرض عدم تعلّقه بالتكليف الملزم، فلا يقتضي ذلك وجوب نقضه، كما في العلم بطهارة أحد الإنائين مع اليقين السابق بنجاستهما، لأن غاية ما يقتضيه ذلك هو عدم الاجتناب عنه عملاً، وهو غير منافٍ لوجوب الاجتناب عن كلّ منهما بمقتضى حرمة النقض.

رابعاً: أن قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ «بعينه» وإن احتمل أن يكون المراد منه تأكيد العلم، إلا أنه بعيد، خصوصاً مع ملاحظة ما مثل به الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ في قوله: «وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة أو المملوك عندك ولعلّه حر قد باع نفسه . . .»، فإنه يرجح احتمال أن يكون المراد تمييز المعلوم.

ثم لو سلّمنا أن كلمة بعينه تأكيد للعلم في رواية مسعدة، إلا أن ذلك لا يتم في صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: «كلّ شيء فيه

حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»<sup>(١)</sup>.  
 لأنّها ظاهرة جداً في تمييز الحرام عن غيره، لا سيما مع ذكر كلمة «منه».  
 وعليه، فتكون الغاية ظاهرة في خصوص العلم التفصيلي.

والخلاصة إلى هنا: إنه لا قصور في شمول أدلّة الأصول بنفسها  
 لأطراف العلم الاجمالي ما لم يستلزم طرحاً لتكليف منجز في البين، من  
 غير فرق فيه بين الأصول التنزيلية وغيرها. وأنّ عدم جريانها في أطراف  
 العلم إنّما هو لمانعية العلم الاجمالي من جهة منجزيته، لا من جهة  
 قصورها بنفسها، ولا من جهة مناقضة الصدر والذيل.

وحيث إنّ، على القول بعليّة العلم الاجمالي للموافقة القطعية، كما هو  
 الإنصاف، لا مجال لجريانها ولو في بعض الأطراف، حتى مع فرض الخلو  
 عن المعارض.

أمّا على القول بالاقضاء بالنسبة إلى الموافقة القطعية دون المخالفة كان  
 المانع عن جريانها معارضة كلّ منها مع الآخر، الموجب لسقوط الجميع  
 عن الجريان.

هذا فيما إذا لزم من جريانها طرحاً لتكليف منجز في البين، وإلا فلا  
 مانع من جريانها.

وأمّا على القول بالاقضاء حتى بالنسبة إلى المخالفة القطعية وقابليّته  
 لمنع المانع، فلا بأس بجريانها في جميع الأطراف، حتى الاستصحاب  
 الذي هو من الأصول المحرزة، نظراً إلى صلاحيتها للمانعية عن اقتضائه.  
 والله العالم.

(١) وسائل الشيعة، باب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

بقي الكلام في المقام بناءً على أن العلم الاجمالي مقتضٍ بالنسبة للموافقة القطعية في جواز التخيير في إجراء أحد الأصليين المتعارضين، فيما إذا لزم من جريانهما معاً المخالفة القطعية، إذ قد عرفت أنه مع لزوم المخالفة القطعية لا يصح جريانهما معاً، ولا في الواحد المعين، لأنه ترجيح بلا مرجح، ولا في الواحد لا بعينه، أي الفرد المردد، إذ لا وجود له في الخارج، والأصول إنما تجري في كل طرف بعينه.

وعليه، فقد يُقال: إنه لا موجب لسقوط الأصول في جميع الأطراف، بل غاية ذلك هو التخيير في إجراء أحد الأصليين المتعارضين، لا من جهة بقاء أحدهما لا بعينه تحت عموم دليل الترخيص - لما عرفت من عدم وجود الواحد لا بعينه في الخارج - بل من جهة تقييد اطلاق دليل الترخيص الجاري في كل طرف بحال عدم ارتكاب الآخر.

وتوضيحه: إن مقتضى إطلاق أدلة الأصول هو ثبوت الترخيص في كل طرف من أطراف العلم الاجمالي، وقد علمنا من الخارج استحالة هذا الجعل لاستلزامه الترخيص في المعصية، فيدور الأمر بين رفع اليد عن أصل الترخيص في جميع الأطراف، ورفع اليد عن اطلاقه بأن يقيد الترخيص في كل طرف بما إذا لم يرتكب الطرف الآخر. والمتعين هو الثاني، إذ لا موجب لرفع اليد عن أصل الترخيص في كل منهما، إذ الضرورات تقدر بقدرها، وتكون النتيجة حينئذ هي التخيير في تطبيق الترخيص على أي طرف من الأطراف.

وبالجملة، فإن المانع من إجراء الأصليين معاً هي المخالفة العملية القطعية، وهي لم تلزم من نفس حجية الأصليين، بل من اطلاق حجيتها لحال إجراء الأصل الآخر وعدمه، فلا بد من تقييد حجية كل من الأصليين

بحال عدم إجراء الآخر، كتقييد الأمر بالعمل بكلّ من الأمرتين المتعارضتين بحال عدم العمل بالأخرى من غير فرق بينهما، سوى أنّ الموجب للتقييد في الأمرتين المتعارضتين هو عدم القدرة على العمل بهما معاً جمعاً، وفي الأصلين المتعارضين هو لزوم المخالفة العملية القطعية من جريانهما معاً.

هذا غاية ما يمكن توجيهه بشكل مختصر على القول بالتخيير بلا حاجة للإطناب المملّ.

وفيه: أنّ القول بالتخيير في الأصول المتعارضة في غير محلّه، لا لما قاله الميرزا النائيني رحمته الله.

وحاصل ما ذكره بشكل مختصر: أنّ الموارد التي نقول فيها بالتخيير مع عدم قيام دليل عليه بالخصوص لا يخلو من أحد أمرين:

أحدهما: اقتضاء الكاشف والدليل الدالّ على الحكم بالتخيير في العمل.

ثانيهما: اقتضاء المنكشف والمدلول ذلك، وإن كان الدليل يقتضي التعيينية.

فمن الأوّل، ما إذا ورد عام كقوله: «أكرم العلماء»، وعلم بخروج زيد وعمرو عن العام، ولكن شكّ في أنّ خروجهما هل هو على وجه الاطلاق، بحيث لا يجب إكرام كلّ منهما في حال من الأحوال، أو أنّ خروجهما ليس على وجه الاطلاق، بل كان خروج كلّ منهما مشروطاً بحال عدم إكرام الآخر، بمعنى أن يكون عدم وجوب إكرام كلّ منهما مقيداً بحال إكرام الآخر، بحيث يلزم من خروج أحدهما عن العموم دخول الآخر فيه.

والوظيفة في مثل ذلك هي التخيير في إكرام أحد الفردين وترك الآخر،

ولا يجوز ترك إكram كلّ منهما، لأنّ مرجع الشكّ في ذلك إلى الشكّ في مقدار الخارج عن عموم وجوب إكram العلماء، ولا بدّ من الاقتصار على المتيقّن خروجه وهو أحدهما، والتخيير في مثل هذا الفرض إنّما نشأ من اجتماع دليل العام وإجمال دليل الخاص، بضميمة وجوب الاقتصار على القدر المتيقّن في التخصيص، فإنّ اجتماع هذه الأصول أوجب التخيير في العمل.

وأما الأمر الثاني، الذي نقول فيه بالتخيير مع عدم قيام دليل عليه بالخصوص، هو ما إذا تزاحم الواجبان في مقام الامتثال لعدم القدرة على الجمع بينهما، فإنّ التخيير في باب التزاحم إنّما هو لأجل أنّ المجعول في باب التكاليف معنى يقتضي التخيير في امتثال أحد المتزامين، ولا موجب لتعيّن صرف القدرة في امتثال أحدهما بالخصوص، لأنّ كلاً من المتزامين صالح لأن يكون معجزاً مولولياً وشاغلاً عن الآخر، وحيث لا يمكن الجمع بينهما في الامتثال، فالعقل يستقلّ حينئذٍ بصرف القدرة في أحدهما تخييراً، إمّا لأجل تقييد التكليف في كلّ من المتزامين بحال عدم امتثال الآخر، وإمّا لأجل سقوط التكليفين معاً، واستكشاف العقل حكماً تخييراً لوجود الملاك التامّ في كلّ منهما.

وأما التخيير في باب تعارض الأصول، فهو ممّا لا شاهد عليه، لا من ناحية الدليل والكاشف، ولا من ناحية المدلول والمنكشف.

أمّا انتفاء الشاهد من ناحية الدليل، فهو واضح، لأنّ دليل اعتبار كلّ أصل من الأصول العملية إنّما يقتضي جريانه عيناً، سواء عارضه أصل آخر أو لم يعارضه، وليس في الأدلّة ما يوجب التخيير في إجراء أحد الأصلين المتعارضين.

وأما انتفاء الشاهد من ناحية المدلول، فلأنّ المجعول في باب الأصول

العملية ليس هو إلا الحكم بتطبيق العمل على مؤدّي الأصل، إمّا بقيد أنّه الواقع، وإمّا لا بقيد ذلك على اختلاف المجعول في باب الأصول التنزيلية وغيرها، وحيث إنّه يلزم من جريان الأصول في أطراف العلم الاجمالي مخالفة عملية، فلا يمكن جعلهما معاً. وكون المجعول أحدهما تخييراً وإن كان بمكان من الإمكان، إلا أنّه لا دليل عليه لا من ناحية أدلّة الأصول، ولا من ناحية المجعول فيها.

والحاصل: إنّ مجرد عدم صحّة الجمع في إجراء الأصلين المتعارضين لا يوجب الحكم بالتخيير بينهما، فإنّ الحكم بالتخيير بينهما كسائر الأحكام يحتاج إلى قيام الدليل عليه. هذا حاصل ما ذكره الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ .

والإنصاف: أنّ ما ذكره الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ من التفرقة بين المقام وبين ما ذكره من المثال لم يكتب له التوفيق، لا من جهة الدليل والكاشف، ولا من جهة المدلول والمنكشف.

أمّا من جهة الدليل والكاشف، فنقول: إنّ عموم دليل الأصل، كقوله ﷺ: (كلّ شيء لك حلال... الخ)، بعد شموله لأطراف العلم الاجمالي، هو بمنزلة عموم أكرم العلماء في المثال المزبور، وحكم العقل بقبح الترخيص في المخالفة القطعية المخرج لأطراف العلم الاجمالي عن عموم الحلّيّة هو بعينه بمنزلة المخصص المخرج لزيد وعمرو عن عموم إكرام العلماء.

وأيضاً الشكّ في أنّ خروج كلّ واحد من الطرفين أو الأطراف عن عموم الحلّيّة، هل هو على وجه الاطلاق الشامل لحالتي ارتكاب الآخر وعدمه، أو أنّه ليس على وجه الاطلاق، بل يكون مقيداً بحال عدم ارتكاب الآخر، هو بمنزلة تردّد خروج زيد وعمرو في المثال، هل هو على وجه الاطلاق أو مقيد بحال عدم إكرام الآخر.



وعليه، فكما أنّ الوظيفة هي التخيير في إكرام أحدهما وترك إكرام الآخر، كذلك الأمر في عموم دليل الحليّة، فإنّ الوظيفة هي التخيير في إجراء أحد الأصليين المتعارضين بلا فرق بينهما. هذا بالنسبة لجهة الدليل والكاشف.

وأما بالنسبة لجهة المدلول والمنكشف، فنقول: إنّ عدم إمكان الجمع بين الفعلين في المتزاحمين كما يكون مانعاً عن الأخذ بإطلاق التكليفين في الفعلية لعدم القدرة، كذلك حكم العقل بامتناع الجمع بين الحليتين يكون مانعاً عن الأخذ بإطلاق الحليتين. وكما أنّ المانع في المتزاحمين لا يقتضي إلّا رفع اليد عن إحدى الحليتين لا عن كليهما، كذلك لا يقتضي هذا المانع إلّا رفع اليد عن إحدى الفعليتين لا عن كليهما، ولازمه هو الالتزام بالتخيير هنا أيضاً، مع أنّ المعروف بين الأعلام قاطبة عدم جريان الأصول النافية في أطراف العلم الاجمالي ولو على نحو التقييد بالتقريب الذي ذكرناه.

والخلاصة: إنّّه لا مهرب عن إشكال القول بالتخيير، إلّا بالالتزام بالعلية التامة لمنجزية العلم الاجمالي بالنسبة للموافقة القطعية، كما اخترناه سابقاً، إذ عليه لا مجال لجريان الأصول ولو في بعض الأطراف، حتى مع فرض الخلو عن المعارض.

وأما على القول بالمقتضي بالنسبة للموافقة القطعية، فإشكال التخيير في إجراء أحد الأصليين المتعارضين يبقى وارداً. والله العالم.

## الأمر الثاني تنبيهات العلم الاجمالي

### التنبيه الأوّل: الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف

قال صاحب الكفاية: «تنبيهات. الأوّل ان الاضطرار كما يكون مانعاً عن العلم بفعلية التكليف لو كان إلى واحد معين كذلك يكون مانعاً لو كان إلى غير معين، ضرورة أنه مطلقاً موجب لجواز ارتكاب أحد الأطراف أو تركه تعييناً أو تخيراً وهو ينافي العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينها فعلاً». ذكر صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ أربعة تنبيهات للعلم الاجمالي، وقد نزيد عليها حسب ما يتيسّر إن شاء الله تعالى.

ونشرع بالتنبيه الأوّل، والذي هو الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف على ترتيب صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ.

فنقول: تارة يكون الاضطرار قبل تعلّق التكليف بأحد الأطراف، وقبل العلم به، كما لو اضطر إلى استعمال أحد مقطوعي الطهارة أو الحليّة، ثمّ حدثت نجاسة أحدهما أو حرّمته وعلم بها.

وأخرى، يكون الاضطرار بعد تعلّق التكليف بأحدهما وقبل العلم به، كما إذا كان أحد المائين نجساً في الواقع، ولكنّه لم يكن عالماً به، فاضطر إلى شرب أحدهما، ثمّ علم بأنّ أحدهما كان نجساً قبل الاضطرار.

وثالثة، يكون الاضطرار بعد التكليف وبعد العلم به أو مقارناً له، وعلى

جميع التقادير، تارةً يكون الاضطرار إلى أحدهما المعين، كما إذا علم بنجاسة الماء أو الحليب واضطر إلى شرب الماء. وأخرى يكون الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه، كما إذا علم بنجاسة أحد المائين واضطر إلى شرب أحدهما لا بعينه.

وعليه، فالمجموع ست صور.

ثم إنه قبل الشروع في هذه الصور ينبغي التنبيه على أمر، وحاصله: إن الاضطرار قد يكون رافعاً لجميع الآثار للحكم المعلوم بالاجمال، كما إذا علمنا بنجاسة أحد الحليبين مثلاً مع الاضطرار إلى شرب أحدهما، فإنّ الأثر المترتب على هذا المعلوم بالاجمال ليس إلا الحرمة المرتفعة بالاضطرار، فيمكن القول بانحلال العلم الاجمالي في هذا الفرض، باعتبار أنّ التكليف في الطرف المضطر إليه مرتفع بالاضطرار، وفي الطرف الآخر مشكوك فيه، فيرجع فيه إلى الأصل.

وقد لا يكون 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، فإنّ الأثر المترتب على هذا المعلوم بالاجمال تكليفي، وهو حرمة الشرب، ووضعى، وهو عدم صحة الوضوء بالماء. والمرتفع بالاضطرار، إنّما هو التكليف، أي حرمة الشرب فقط دون الحكم الوضعى، وهو عدم جواز التوضؤ به، فإنّ الاضطرار إلى شرب النجس لا يوجب جواز التوضؤ به، وكذا الحال فيما إذا كان الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه، كما إذا علمنا بنجاسة أحد المائين مع الاضطرار إلى شرب أحدهما لا بعينه، فإنّ المرتفع بالاضطرار إنّما هو حرمة الشرب فقط، لا عدم صحّة الوضوء به.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

أمّا الصورة الأولى: وهي ما لو كان الاضطرار قبل تعلق التكليف والعلم به، وكان إلى معيّن، فلا شبهة في عدم وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر، فإنّه بعد احتمال انطباق المعلوم على الطرف المضطر إليه، فلا علم بالتكليف الفعلي، فيرجع الشكّ في الطرف الآخر إلى الشكّ البدوي، والأصل فيه هو البراءة.

وبالجملة، فبعد احتمال أن يكون متعلّق التكليف هو المضطر إليه، فالعلم الاجمالي الحادث لم يتعلّق بالتكليف الفعلي.

وعليه، فعلى القول بأنّ العلم الاجمالي مقتضٍ بالنسبة للموافقة القطعية، فالأصول غير جارية في جميع الأطراف لتسقط بالمعارضة، لعدم جريان الأصل النافي للتكليف في الطرف المضطر إليه، للقطع بعدم وجوب الاجتناب عنه، فيبقى الطرف الآخر جارياً فيه الأصل بلا معارض.

وأما على القول بأنّ العلم الاجمالي علّة تامّة للموافقة القطعية - كما هو الصحيح - فسقوط الأصول عن الأطراف ليس لأجل التساقط، بل لأنّه لا علم بالتكليف الفعلي حتى يكون العلم الاجمالي مانعاً عن الجريان ولو بلا معارض.

ويلحق بهذه الصورة ما لو كان الاضطرار مقارناً للعلم بالتكليف، فيجري فيه الكلام السابق طابق النعل بالنعل.

وأما الصورة الثانية: وهي ما لو كان الاضطرار إلى المعيّن بعد التكليف وقبل العلم به، كما إذا اضطر إلى شرب الماء، ثمّ علم بأنّ الماء والحليب كان نجساً قبل الاضطرار، فهل المدار في تنجّز التكليف على سبق التكليف على الاضطرار أو على العلم به؟

والإنصاف: أنّ التنجيز من لوازم العلم لا المعلوم، فعلى القول بأنّ العلم الاجمالي مقتضى للموافقة القطعية، فلا تعارض بين الأصول قبل العلم الاجمالي حتى تتساقط به، وهذا واضح. كما أنّه بعد العلم الاجمالي لا تعارض بينها، لعدم جريان الأصل في الطرف المضطر إليه، للقطع بعدم وجوب الاجتناب عنه، فلم يبقَ إلاّ الطرف الآخر، فيجري فيه الأصل بلا معارض.

وبالجملة، فالاضطرار إلى بعض الأطراف قبل العلم الاجمالي يكون حاله كحال تلف بعض الأطراف قبله.

ومن الواضح أنّه لا يجب الاجتناب عن باقي الأطراف غير التالفة، لاحتمال أن يكون التالف هو متعلّق التكليف، فلا يكون العلم الاجمالي علماً بالتكليف الفعلي على كلّ تقدير، فلا تعارض بين الأصول، بل الأصل في التالف لا يجري، وفي الباقي يجري بلا معارض. وهكذا الحال في مسألة الاضطرار حذو النعل بالنعل.

هذا كلّ على القول بأنّ العلم الاجمالي مقتضى بالنسبة للموافقة القطعية.

وأما بناءً على كونه علّة تامة لها - كما اخترناه - فالأمر أوضح، إذ لا علم بالتكليف الفعلي حتى يكون العلم الاجمالي مانعاً عن جريان الأصل ولو بلا معارض.

والخلاصة: إنّ سبق التكليف لا أثر له، إذ المدار في التنجيز على العلم لا المعلوم، فلا فرق حينئذٍ بين هذه الصورة وبين الصورة الأولى. والله العالم.

وأما الصورة الثالثة: وهي ما لو كان الاضطرار إلى المعين بعد التكليف وبعد العلم به.

أقول : قد اختلف الأعلام في حكمها ، فالمشهور بينهم ، ومنهم الشيخ الأنصاري والميرزا النائيني والآغا ضياء الدين العراقي (رحمهم الله) هو عدم انحلال العلم الاجمالي .

وبالتالي ، يجب الاجتناب عن الطرف غير المضطر إليه ، باعتبار أنّ التكليف قد تنجّز ، فلا بدّ من الخروج عن عهده ، والاضطرار إلى المعين لا يجوز ارتكاب غير المضطر إليه ، لأنّ الضرورات تقدّر بقدرها .

وعليه ، فبناءً على القول بالاقتضاء بالنسبة للموافقة القطعية تكون الأصول النافية للتكليف متعارضة ، وبعد التعارض تتساقط ، فلا يكون الاضطرار حينئذٍ موجباً لرجوع الأصل في الطرف غير المضطر إليه بعد موته حتى يجوز ارتكابه ، فإحياؤه من جديد يحتاج إلى دليل .

وبالمقابل ذهب صاحب الكفاية في متنها إلى الانحلال ، أي يجري الأصل في الطرف غير المضطر إليه ، ويجوز ارتكابه بسبب الاضطرار إلى المعين .

والسرّ في ذهابه إلى الانحلال : هو أنّ التنجيز يدور مدار المنجّز حدوثاً وبقاءً ، والمنجّز هو العلم الاجمالي بالتكاليف ، وبعد الاضطرار إلى أحد الطرفين لا يبقى علم بالتكليف في الطرف الآخر بالوجدان ، ولا يكفي حدوث العلم الاجمالي أنّاً ما للتنجيز إلى الأبد .

وبالجملة ، فالمنجّز غير موجود بقاءً ، لانقائه بالاضطرار ، فلا مانع من جريان الأصل المرخص في غير المضطر إليه ، سواء قلنا بعليّة العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية أم باقتضائه .

أمّا على القول بالعليّة ، فالإنفاذ التنجيز بقاء العلم ، وقد ارتفع في الطرف الآخر غير المضطر إليه بالوجدان .

وأما بناءً على الاقتضاء، فالتنجيز إنما يكون بعد تعارض الأصول وتساقطها، وبعد الاضطرار إلى ارتكاب أحد الأطراف، فلا موضوع لجريان الأصل فيه .

وعليه، فيجري الأصل النافي في الطرف الآخر، فلا تعارض .

ثمّ أشكل على نفسه بتلف بعض الأطراف، فكما أنه يجب الاجتناب عن الطرف غير التالف باعتبار أنّ العلم الاجمالي لا يسقط عن التأثير فيه بتلف البعض، كذلك يجب أن يكون الحال بالاضطرار .

ثمّ أجاب عن هذا الإشكال بأنّ الاضطرار من حدود التكليف، أي أنّ التكليف من أوّل الأمر محدود شرعاً بعدم عروض الاضطرار إلى متعلقه .

وعليه، فلا موجب لتنجز التكليف مطلقاً، حتى مع حصول الاضطرار الذي أخذ حدّاً للتكليف شرعاً، لأنّه لا يقين باشتغال الذمّة بالتكليف إلّا إلى هذا الحدّ، وأما بعده، فلا يجب رعاية التكليف . وهذا بخلاف تلف بعض الأطراف، فإنّ التلف ليس من حدود التكليف وقيوده الشرعية، بل سقوط التكليف بتلف الموضوع إنّما هو لأجل انعدام الموضوع، فالمعلوم بالإجمال من أوّل الأمر هو التكليف المطلق غير المقيّد شرعاً بعدم تلف الموضوع، وبعد تنجزه بالعلم الاجمالي فلا بدّ من الامتثال، أي الاجتناب عن الطرف غير التالف . هذا حاصل جواب صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ .

وأشكل عليه جملة من الأعلام منهم الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ .

وحاصل ما ذكره: أنّه لا فرق في تأثير العلم في التنجيز بين أن يتعلّق بالتكليف المطلق غير المحدود شرعاً، وبين أن يتعلّق بالتكليف المرذود بين المحدود وغير المحدود مع تعدد المتعلّق، كما إذا علم اجمالاً بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة، فإنّه لا ينبغي التأمّل في تأثير العلم الاجمالي في

وجوب صلاة الظهر بعد انقضاء ساعة من الزوال، مع أنّ العلم الاجمالي قد تعلق بالتكليف المرّد بين المحدود وغيره، فإنّ التكليف لصلاة الظهر لا حدّ لآخره شرعاً، بل يمتدّ وقته إلى آخر العمر، لثبوت القضاء فيها.

بخلاف صلاة الجمعة، فإنّ التكليف بها محدود شرعاً إلى انقضاء ساعة من الزوال، ولا فرق بين انقضاء الساعة في المثال وبين عروض الاضطرار إلى المعيّن فيما نحن فيه، لأنّ كلّ من الساعة والاضطرار جعل حدّاً للتكليف شرعاً... إلخ.

أقول: ما ذكره رَحِمَهُ اللهُ وإن كان يحلّ مشكلة التفرقة بين تلف بعض الأطراف وبين الاضطرار إليه، إلّا أنّ مشكلة بقاء المنجز بعد ذهاب العلم بحالها، إذ قد عرفت سابقاً، أنّه لا يكفي حدوث المنجز، وهو العلم أنّاً ما في التنجيز إلى الأبد.

اللهم إلّا أن يكون مراده من منجزية العلم الاجمالي، كما يظهر من تمثيله لذلك بالصلاة المرددة بين الجمعة والظهر هو منجزيته في التدريجيات، كما هو مختار الآغا ضياء الدين العراقي، ومختار صاحب الكفاية في الهامش، باعتبار أنّ العلم الاجمالي ينحلّ إلى علوم متعدّدة بحسب الآنات:

بعضها دفعي، كالعلم بالتكليف المرّد بين الطرفين في كلّ من آنات الأزمنة، كالصبح والزوال، فيما لو علم اجمالاً من أوّل الصبح بنجاسة أحد الكأسين، ثمّ علم تفصيلاً في أوّل الزوال بنجاسة أحدهما المعيّن.

وبعضها تدريجي، كالعلم بحدوث التكليف في طرف أوّل الصبح، أو بقائه في الطرف الآخر إلى الزوال مثلاً، إذ كلّ علم اجمالي بالتكليف يتولّد منه علوم اجمالية دفعية وتدرجية بحسب الآنات، والذي يسقط عن التأثير



حين وجود العلم التفصيلي أو الاضطرار أو التلف إنَّما هو العلم الاجمالي الدفعي .

وأما الثاني وهو العلم الاجمالي التدريجي ، فيبقى على ما هو عليه بعد العلم التفصيلي أو الاضطرار إلى بعض الأطراف أو تلفها ، ويكون منجزاً .  
والإنصاف : أنَّ هذا الكلام متين ، ولا محيص عنه في حلِّ الإشكال .

وبعبارة أوضح : إنَّ العلم الاجمالي الدفعي وإن كان زائلاً بعد عروض الاضطرار لا محالة ، إلا أنَّ هناك علماً اجمالياً لم ينحلَّ ، وذلك لأنَّ التكليف الممتد بامتداد الزمان - كالتكليف بالاجتناب عن النجس مدَّة الحياة - منحلَّ إلى تكاليف متعدّدة بتعدّد الآنات ، فينحلَّ التكليف بالاجتناب عن النجس مدَّة الحياة إلى التكليف بالاجتناب عنه يوم الجمعة ويوم السبت ويوم الأحد ويوم الإثنين ، وهكذا إلى آخر المدَّة ، فإذا تردّد النجس بين إنائين ، كان هناك علوم اجمالية كثيرة بتكثر الآنات :

منها دفعية ، مثل : إنّا نعلم اجمالاً بوجوب الاجتناب عن أحدهما يوم الجمعة ، ونعلم بوجوب الاجتناب عن أحدهما يوم السبت ، ونعلم اجمالاً بوجوب الاجتناب عن أحدهما يوم الأحد وهكذا .

ومنها تدريجية ، مثل : إنّا نعلم بوجوب الاجتناب إمّا عن الإناء الصغير يوم الجمعة ، أو عن الإناء الكبير يوم السبت ، أو عنه يوم الأحد ، أو عنه يوم الإثنين ، وهكذا إلى آخر أزمنة الكبير ، ومع ذلك ، نعلم أيضاً بوجوب الاجتناب إمّا عن الصغير يوم الأحد ، أو الكبير يوم الجمعة ، أو عنه يوم السبت ، أو عنه يوم الإثنين ، أو عنه في ربيع الأوّل ، أو عنه في رجب .

وحاصل هذه العلوم التدريجية : أنّه بعد انحلال التكليف المستمرّ إلى التكاليف المتعدّدة بتعدّد الآنات ، فعند تردّد المكلف به بين الفردين يكون

التردد بين كل ما يفرض من الآنات بالنسبة إلى أحدهما، وكل ما يفرض من الآنات بالنسبة إلى الآخر.

وحيثُ، فإن فرض طرفا التردد في آن واحد، فالعلم الاجمالي بينهما دفعي، وإن فرضا في آنين متصلين أو منفصلين، فالعلم الاجمالي بينهما تدريجي.

مثلاً، إذا فرض تردد رمضان بين شهرين، فإنه كما يعلم بوجوب صوم أحد اليومين الأولين، وأحد الثانيين وأحد الثالثين منهما، يعلم أيضاً بوجوب صوم إمّا الأوّل من الأوّل، أو الثاني من الثاني، أو الثالث منه، أو الرابع منه... وهكذا. وكذا يعلم إمّا بوجوب صوم الثاني من الأوّل، أو الأوّل من الثاني، أو الثالث منه، أو الرابع منه، أو الأوّل من الأوّل، أو العاشر من الثاني وهكذا.

وحيثُ، نقول: إن الاضطرار اللاحق للعلم الاجمالي وإن كان يوجب كون العلم الاجمالي بحكم المنحلّ، لكن يختصّ ذلك بالعلم الاجمالي الدفعي دون التدريجي، فيجب الاجتناب عن الطرف الآخر غير المضطر إليه، لأجل هذا العلم الاجمالي القائم بين الموجب لصيرورة جميع الآنات في الطرف الباقي طرفاً للعلم بالتكليف في الآن الأوّل وبين الطرف الآخر المضطر إليه أو التالف بعد العلم، وإلا فلا شبهة في سقوط العلم الاجمالي الدفعي حين طرّ الاضطرار أو تلف بعض الأطراف، حيث لا يكون علم بالتكليف الفعلي بعد التلف أو الاضطرار.

هذا تمام الكلام فيما لو كان الاضطرار إلى المعين.

وأما الاضطرار إلى غير المعين، فقد ذهب صاحب الكفاية إلى انحلال العلم الاجمالي فيه، فلا يجب حيثُ مراعاة العلم الاجمالي بالاجتناب عن غير ما يدفع به الاضطرار.

بخلاف الكثير من الأعلام منهم الشيخ الأنصاري، والميرزا النائيني، والآغا ضياء الدين العراقي، والسيد الخوئي رحمهم الله، حيث ذهبوا إلى وجوب الاجتناب عن غير ما يدفع به الاضطرار، سواء كان الاضطرار قبل تعلق التكليف بأحد الأطراف أو بعده، وسواء كان قبل العلم به أو بعده، أو مقارنة له.

ووجه ما ذهب إليه صاحب الكفاية: أن الترخيص في بعض الأطراف لا يجتمع مع العلم بالتكليف الفعلي على كل تقدير، حيث يشترط في منجزة العلم الاجمالي تعلقه بتكليف فعلي على كل تقدير، بمعنى أنه لو كان المعلوم بالاجمال في أي واحد من الطرفين أو الأطراف، كان مورد بعث أو زجر.

ومن المعلوم، أن إذن الشارع في ارتكاب المضطر إليه كاشف عن عدم فعلية التكليف بالاجتناب عن الحرام، لانتفاء موضوع لزوم المراعاة بعروض الاضطرار، وبعد سقوط الإلزام بانتفاء موضوعه لا يبقى علم بالتكليف الفعلي في الطرف الآخر، بل هو احتمال التكليف، فيرجع فيه إلى أصل البراءة.

ويرد عليه: أن الاضطرار إلى غير المعين يجتمع مع التكليف الفعلي الواقعي ولا مزاحمة بينهما، لأن الاضطرار لم يتعلق بخصوص الحرام كي ترتفع حرمة به، وإنما تعلق بالجامع بينه وبين الحلال، فالجامع هو المضطر إليه، وأحدهما مع الخصوصية هو الحرام، فما هو مضطر إليه ليس بحرام، وما هو حرام ليس بمضطر، فلا وجه حينئذ لرفع اليد عن حرمة الحرام المعلوم بالاجمال.

نعم، الاضطرار يؤدي إلى ترك الجمع بين المحتملين في الامثال، أي

نرفع اليد عن الحكم الظاهري بوجوب الجمع بينهما المعبر عنه بالموافقة القطعية، ولا نرفع اليد عن أصل فعليّة التكليف - كما في الاضطرار إلى المعين - كي يلزم منه سقوط العلم بالمرّة عن التأثير حتى بالنسبة إلى المخالفة القطعية.

وبالجملة، فالفرق بين الاضطرار إلى المعين والاضطرار إلى غير المعين، هو أنّ الاضطرار إلى المعين يزاحم التكليف الواقعي بنفس وجوده إذا صادف كون متعلّق التكليف هو المضطر إليه.

وأما الاضطرار إلى غير المعين، فإنّه بوجوده الواقعي لا يزاحم التكليف، لأنّه لا يتعيّن رفع الاضطرار بمتعلّق التكليف، لإمكان رفع الاضطرار بغيره.

ويشهد لذلك، أنّه لو علم بمتعلّق التكليف في حال الاضطرار، فلا بدّ أن يرفع الاضطرار بغيره، ولا يجوز أن يرفع اضطراره بالإناء الذي فيه نجاسة مثلاً، إذ الاضطرار إلى الجامع لا يجوز له ذلك.

وعليه، فما ذهب إليه صاحب الكفاية من أنّ الترخيص في بعض الأطراف تخبيراً ينافي فعليّة الحكم، لم يكتب له التوفيق.

وقد ذكرنا سابقاً، أنّ فعليّة الحكم تدور مدار وجود الموضوع، كما أنّ التنجيز يدور مدار العلم بالحكم أو ما يقوم مقامه من الأمارات والأصول المحرزة.

وعليه، فالاضطرار إلى غير المعين لا ينافي فعليّة الحكم لوجود موضوعه على كلّ حال، لأنّ المفروض وجود موضوع التكليف بين المشتبهات، والاضطرار لم يقع على موضوع التكليف، لإمكان رفع الاضطرار بغيره، فالمكلّف غير مضطر إلى الاقتحام في موضوع التكليف،

وإن كان معذوراً لو صادف دفع الاضطرار به لجهله بالموضوع، ومن هنا، كان الحكم فعلياً على كل تقدير.

بخلاف الاضطرار إلى معيّن، إذ لا يكون التكليف فعلياً على كلّ تقدير، لاحتمال أن يكون المضطر إليه هو موضوع التكليف، فهو فعلي على تقدير كون التكليف في غير المضطر إليه، وغير فعلي على تقدير كون التكليف في المعيّن المضطر إليه. هذا كلّ بناءً على كون العلم الاجمالي مقتضياً للموافقة القطعية.

وأما بناءً على عليّة العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية، فلا بدّ حينئذٍ من رفع اليد عن فعليّة الواقع ولو بمرتبة منه، لأنّه بدونه يستحيل الترخيص في ترك الموافقة القطعية ولو لأجل الاضطرار.

والسرّ فيه: هو أنّ العقل عند العلم الاجمالي بالتكليف يحكم حكماً تنجيزياً بلزوم الموافقة القطعية، وهذا الحكم العقلي غير قابل للتخصيص، فلو ورد حينئذٍ ترخيص من الشارع المقدّس في ترك الموافقة القطعية لأجل الاضطرار إلى الجامع لا بدّ وأن يكون ذلك برفع اليد عن الموضوع، لا رفع الحكم مع وجود الموضوع، لأنّه لا يقبل التخصيص، كما عرفت. وعليه، فرفع اليد عن منشئه - أعني فعليّة التكليف - على تقدير انطباق المضطر إليه على مورد التكليف.

ومن هنا، قد تصحّ مقالة صاحب الكفاية بأنّه إذا كان التكليف فعلياً على تقدير دون تقدير، فلا يصلح العلم به للمنجزية، لأنّ الشرط في التنجيز أن يكون متعلقاً بتكليف فعلي على كلّ تقدير.

ولكن يمكن الجواب عن ذلك بأنّ كلام صاحب الكفاية إنّما يصحّ لو كان المراد رفع اليد عن أصل فعليّة التكليف مطلقاً، لا رفع اليد عن اطلاق

فعلية التكليف، أي رفع اليد عن مرتبة منه، فإنّ هذا بمكان من الامكان .  
 فإنّ ارتكاب أحد المحتملين للاضطرار وإن كان مطلقاً، أي سواء  
 اجتنب عن المحتمل الآخر أم لا، إلاّ أنّه يقيّد بالاجتناب عن المحتمل  
 الآخر، ويترتب عليه رفع الحكم بلزوم الموافقة القطعية مع بقاء العلم  
 الاجمالي على تأثيره بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية .  
 ثمّ إنّ مرجع الاضطرار إلى غير المعين هل إلى التوسّط في التكليف أو  
 التوسّط في التنجيز؟

والفرق الموضوعي بينهما، أنّ التوسّط في التنجيز لا يكون إلاّ إذا كان  
 التكليف فعلياً على كلّ تقدير، فإذا صادف ما يختاره المكلف لرفع اضطراره  
 التكليف، فلا يكون حينئذٍ منجزاً، وإذا لم يصادف التكليف، بل كان  
 التكليف في الطرف الآخر الذي لم يقع اختيار المكلف عليه، فيكون  
 منجزاً، وهذا معنى التوسّط في التنجيز، أي يكون منجزاً على تقدير دون  
 تقدير آخر .

وأما التوسّط في التكليف، فمعناه ثبوت التكليف الواقعي على تقدير  
 وعدم ثبوته على تقدير آخر، كما في الاضطرار إلى المعين، فإنّه يقتضي  
 التوسّط في التكليف، لأنّه بالاضطرار إليه لا يمكن الجزم بقاء التكليف،  
 لاحتمال أن يكون المضطر إليه هو متعلّق التكليف، فيوجب رفعه واقعاً،  
 لأنّ الاضطرار بوجوده الواقعي يزاحم التكليف .

وعليه، فيدور التكليف الواقعي بين ثبوته على تقدير عدم كون المضطر  
 إليه هو الموضوع للتكليف، وعدم ثبوته على تقدير أن يكون هو الموضوع .  
 ثمّ لا يخفى عليك، أنّه في مورد التوسّط في التكليف يكون الترخيص  
 في ارتكاب المضطر إليه من الترخيص الواقعي لارتفاع التكليف في مورده،

لأنّ الاضطرار كما عرفت بوجوده الواقعي يزاحم التكليف، فهو رافع له، ومع ارتفاعه واقعاً يكون الترخيص واقعياً.

وهذا بخلاف الترخيص في التوسّط في التنجيز، فإنّه ظاهري، إذ لا يكون التوسّط في التنجيز إلّا إذا كان التكليف فعلياً على كلّ تقدير.

وبعبارة أخرى: يكون الواقع في مورده محفوظاً.

ومن هنا، كان السبب في الترخيص الظاهري هو الجهل بمورد التكليف، إذ يشترط في الأحكام الظاهرية الشكّ في الحكم الواقعي أو بموضوعه.

والخلاصة: إنّ التوسّط في التنجيز يتوقّف على بقاء التكليف الواقعي على ما هو عليه من دون أن يكون في البين ما يقتضي رفعه، ويكون الترخيص في مورده ظاهرياً، ومنشأه الجهل بموضوع التكليف أو متعلقه، كما في باب الأقلّ والأكثر الارتباطيين، فإنّ الترخيص في ترك الأكثر إنّما هو لأجل الجهل بمتعلّق التكليف، فالتكليف بالأكثر يكون من التوسّط في التنجيز، بمعنى أنّه إن كان المكلف به واقعاً هو الأكثر، فالتكليف به قد تنجّز على تقدير ترك الأقلّ، فيعاقب على ترك الأكثر.

وأما مع عدم ترك الأقلّ، فلا يكون التكليف به منجّزاً ولا يعاقب على تركه.

إذا عرفت ذلك، فنقول: بناءً على أنّ العلم الاجمالي مقتضٍ بالنسبة للموافقة القطعية يكون الاضطرار إلى غير المعين من باب التوسّط في التنجيز، ويكون الترخيص فيه ظاهرياً، وذلك لما عرفت من أنّ التكليف فيه فعليّ على كلّ تقدير، وأنّ الاضطرار لم يقع على التكليف حتى يرتفع بالاضطرار إنّما هو واقع على الجامع.

وعليه، فالمضطر إليه ليس هو التكليف، والتكليف لم يضطر إليه .  
وبالنتيجة: فالتكليف باقٍ على ما هو عليه ومحفوظ على كلّ تقدير،  
فالتوسّط حينئذٍ، إنّما هو في التنجيز لا في التكليف، ويكون الترخيص  
ظاهرياً .

ثم إنّ الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ بعد أن ذكر أنّ لكلّ من الترخيص الواقعي  
والترخيص الظاهري وجهاً قوياً في الاضطرار إلى غير المعيّن، قوَى  
الترخيص الواقعي، باعتبار أنّ الاضطرار وإن لم ينافِ التكليف الواقعي،  
إلاّ أنّه في حال الجهل بالموضوع وعدم العلم بشخص الحرام ينافيه ويقع  
المصادمة بين التكليف والاضطرار ولو في صورة مصادفة ما اختاره لدفع  
الاضطرار لموضوع التكليف، فإنّ ارتكاب المكلف للحرام في هذا الحال  
يكون مصداقاً للاضطرار، ويحمل عليه بالحمل الشايع الصناعي، ويصحّ أن  
يقال إنّ ارتكابه للحرام كان عن اضطرار إليه، وإذا صدق الاضطرار إلى  
الحرام، فالترخيص فيه يكون واقعياً لارتفاع الحرمة حينئذٍ .

وعليه، فالتوسّط حينئذٍ يكون في التكليف، ولكنه أخيراً عدل عنه،  
واختار الترخيص الظاهري والتوسّط في التنجيز .

وهذا هو الإنصاف بناءً على الاقتضاء، لأنّ اختيار المكلف للحرام  
الواقعي من باب المصادفة لرفع الاضطرار لا يوجب ارتفاع الحرمة، لأنّ  
المضطر إليه هو الجامع وليس الحرام، ولا ينقلب باختياره الحرام صدفة  
من الاضطرار إلى غير المعيّن إلى الاضطرار إلى المعيّن حتى يكون  
الاضطرار بوجوده مزاحماً للتكليف، ويكون الحرام مصداقاً للمضطر إليه،  
ويحمل عليه بالحمل الشايع، بل يبقى مضطراً إلى الجامع، لأنّ الشيء لا  
ينقلب عمّا وقع عليه، كما هو المعروف عند أهل المنطق والفلسفة، هذا  
كلّه بناءً على الاقتضاء .



وأما على القول بأن العلم الاجمالي علة تامة للموافقة القطعية، كما اخترناه سابقاً.

فالإنصاف: أن التوسط هنا يكون من التوسط في التكليف، لما تقدّم من أنه لا بدّ من رفع اليد عن فعلية الواقع ولو بمرتبة منه، لأنه بدونه يستحيل الترخيص في ترك الموافقة القطعية ولو لأجل الاضطرار.

وبالجملة، لا بدّ من التصرف في التكليف، ولو برفع اليد عن اطلاق فعليته في كل طرف من حيث الاجتناب عن الآخر وعدمه، لا عن أصل فعليته.

ونتيجة ذلك: هو التوسط في التكليف، فراجع ما ذكرناه.

وأما الآغا ضياء الدين العراقي رحمته الله، فقد ذهب إلى التوسط في التكليف سواء كان العلم الاجمالي علة تامة للموافقة القطعية أم مقتضى.

أما على القول بالعلية، فلما ذكرناه. وأما على القول بالافتضاء، فلما ذكره الميرزا أولاً من أنه بعد الاختيار وانطباق المضطر إليه على الحرام يكون الحرام مصداقاً للمضطر إليه، فترتفع الحرمة.

وفيه: ما عرفت فلا حاجة للإعادة، والذي يهون الخطب، أنه لا تترتب ثمرة مهمّة على الوجهين. والله العالم.

## التنبيه الثاني

### شرطية الابتلاء بتمام الأطراف

قال صاحب الكفاية : «الثاني : أنه لما كان النهي عن الشيء إنما هو لأجل أن يصير داعياً للمكلف نحو تركه لو لم يكن له داعٍ آخر، ولا يكاد يكون ذلك إلا فيما يمكن عادة ابتلاؤه به، وأما ما لا ابتلاء به بحسبها فليس للنهي عنه موقع أصلاً، ضرورة أنه بلا فائدة ولا طائل، بل يكون من قبيل طلب الحاصل . . . إلخ».

إعلم أنه قد ذكرنا سابقاً أنه يشترط في منجزية العلم الاجمالي تعلّقه بتكليف فعلي على كلّ تقدير، بمعنى أنه لو كان المعلوم بالاجمال في أيّ واحد من الطرفين أو الأطراف لكان مورد بعث الشارع أو زجره، فلو لم يكن كذلك، كما إذا كان بعض الأطراف تالفاً أو كثيراً لا ينفعل بملاقات النجس، أو كونه ممّا اضطرّ المكلف إلى ارتكابه بسبب سابق على العلم الاجمالي لما كان للعلم الاجمالي تأثير في التكليف الفعلي بالاجتناب أصلاً، ولو بالنسبة إلى الطرف الآخر، لرجوع الشكّ في التكليف بالنسبة إليه إلى كونه شكّاً في أصل التكليف.

واعلم أيضاً، أنه يشترط القدرة العقلية على كلّ من طرفي الفعل والترك في صحّة كلّ من الأمر والنهي، وإلا لزم التكليف بما لا يطاق.

ومن المعروف بين الأعلام، أنّ القدرة العقلية ليست من الشرائط التي لها دخل في ثبوت الملاكات النفس الأمرية ومناطات الأحكام، بل إنّما هي

من شرائط حسن التكليف والخطاب، فالملاك محفوظ في كلتا صورتني وجود القدرة وعدمها، والعقل مستقلّ بلزوم رعاية الملاك وعدم تفويته مهما أمكن، إذا كان للمولى حكم على طبقه، وهذا لا إشكال فيه بين الأعلام.

وإنما الكلام إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ ابتلاء المكلف، بحيث يوجب خروجه عن تحت القدرة العادية، بنحو يعدّ المكلف غير متمكّن منه عرفاً لا عقلاً.

فقد ذهب جماعة من الأعلام منهم الشيخ الأنصاري، والميرزا النائيني (رحمهما الله) إلى أنه يشترط ذلك في خصوص الشبهة التحريمية، فلا ينتج العلم الاجمالي إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء عادة، وإن كان مقدوراً له عقلاً.

ويظهر ذلك أيضاً من صاحب الكفاية في المتن، ولكنّه في الهامش عمّم المسألة للشبهة الوجوبية أيضاً.

حيث قال: «كما أنه إذا كان فعل النهي الذي كان متعلّقاً لغرض المولى ممّا لا يكاد عادة أن يتركه العبد وأن لا يكون له داعٍ إليه لم يكن للأمر به والبعث إليه موقع أصلاً كما لا يخفى». انتهى

ثمّ إنّ الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ ذكر الوجه في اختصاص الشبهة التحريمية بعدم الخروج عن محلّ الابتلاء.

وحاصله بشكل مختصر: إنّ المطلوب في باب النواهي مجرد الترك واستمرار العدم، كما أنّ المطلوب في باب الأوامر هو مجرد الفعل ونقض العدم الأزلي، ولا إشكال في اعتبار القدرة العقلية على كلّ من طرفي الفعل والترك في صحّة كلّ من الأمر والنهي، ولكن يختصّ النهي بقيد زائد، وهو أنّه يعتبر في صحّته مضافاً إلى القدرة العقلية على الفعل المنهي عنه القدرة

العادية عليه ، بحيث يتمكّن المكلف عادة من نقض العدم وفعل المنهي عنه ، وذلك لاستهجان التكليف بترك ما لا يقدر على فعله عادة ، فإنّ الترك حاصل بنفسه .

وعليه ، فلا يصحّ النهي المطلق عن شرب الخمر الموجود في أقصى بلاد الهند مع عدم امكان الابتلاء به عادة .

نعم ، يصحّ النهي عنه مقيّداً بصورة حصول القدرة العادية .

وإنّما زيد هذا القيد في خصوص النواهي ولم يعتبر في الأوامر التمكن العادي من الفعل مضافاً إلى التمكن العقلي ، لأنّ الأمر بالفعل إنّما يكون لأجل اشتمال الفعل على مصلحة لازمة الاستيفاء في عالم التشريع ، ولا يقبح من المولى التكليف بإيجاد ما اشتمل على المصلحة بأيّ وجه أمكن ، ولو بتحصيل الأسباب البعيدة الخارجة عن القدرة العادية مع التمكن العقلي من تحصيلها .

وأما النهي عن الفعل ، فلا يصحّ مع عدم التمكن العادي من إيجاد المنهي عنه ، لأنّ الغرض من النهي ليس إلّا عدم حصول ما اشتمل على المفسدة ، ومع عدم التمكن العادي من فعل المنهي عنه لا تكاد تحصل المفسدة ، فلا موجب للنهي عنه ، بل لا يمكن ، لاستهجانه عرفاً ، ولكونه لغواً لا يصدر من الحكيم .

ويرد عليه : أنّ المناط إن كان هو الاستهجان العرفي ولغوياً الخطاب ، فلا فرق حينئذٍ بين كون الخطاب أمراً أو نهياً ، فكما أنّ العرف لا يحسنون توجيه الخطاب التحريمي لشيء غير قادر عليه بحسب العادة ، كذلك لا يحسنون توجيه الخطاب الإيجابي أيضاً في الفرض المزبور .

والإنصاف : أنّ اشتراط تنجيز العلم الاجمالي بكون الأطراف في محلّ

الابتلاء، وإن كان هذا الاشتراط في محلّه، إلا أنّه لا يختصّ بالشبهة التحريمية، بل يشمل الشبهة الوجوبية، فكما يستهجن عرفاً توجيه الخطاب بالنهي عن الزواج من بنت الملك لشخص فقير معدم لا محلّ له من الإعراب عند العرف، كذلك يستهجن عرفاً توجيه الخطاب بالزواج في الفرض المزبور، كلّ ذلك لأنّه غير قادر عليه بحسب العادة لبعده الوصول إليه ببعده مقدّماته.

**والخلاصة:** إنّ المناط في استهجان توجيه الخطاب إنّما هو لبعده وصول المكلف إلى الفعل، بمثابة يُعدّ كونه أجنبياً عنه عرفاً، وغير قادر عليه عادة، وليس المناط فيه - على ما يظهر من الشيخ الأنصاري - هو متروكية العمل قهراً، بحيث لا يحصل له الداعي إلى إيجاده، وإلا لو كان الأمر كذلك لأشكّل عليه بجملة من الموارد: كما لو فرض أنّ المكلف بحسب طبعه لا يميل إلى شرب الخمر، ولا تنقذح في نفسه إرادته، ولو لم يتعلّق به النهي.

وكذا في بعض المنهيات الشرعية بالنسبة إلى بعض الأشخاص، فإنّ الإنسان الشريف يأبى عن كشف العورة بمنظر من الناس، ولو لم يكن منهيّاً عنه، فترك مثل هذا الفعل حاصل بنفسه عادة من الإنسان الشريف، فيلزم استهجان التكليف بستر العورة، ولغوية النهي عن كشفها.

وكذا الحال بالنسبة لأكل القاذورات، والزنا بالأمّهات ونحو ذلك، فإنّ هذه الأمور متروكة بنفسها، فيلزم من التكليف بتركها استهجان التكليف ولغوية النهي.

**وبالنتيجة:** يلزم قصر النواهي الشرعية بمن تنقذح في نفسه إرادة الفعل ويحصل له الداعي إلى إيجاده المنهي عنه، بل يلزم قصر الأوامر الشرعية

أيضاً بمن لم يكن مريداً للفعل بنفسه وخروج من كان يحصل له الداعي إلى إيجاد متعلق الأمر من عند نفسه ولو لم يتعلق به الأمر، كحفظ النفس، والنفقة على الأولاد ونحوها، وذلك لاستهجان التكليف بفعل ما يوجد المكلّف من عند نفسه، وهو واضح البطلان.

وأما على ما ذكرناه من المناط في المسألة، فلا ترد هذه الأمور ونحوها، لأنها مقدورة عادة، فلا يكون التكليف بها مستهجناً ولا لغوية فيه.

وغاية ما هناك، أنه لا توجد عند المكلّف إرادة الفعل نحو هذه النواهي المتروكة متعلقها بنفسه.

ومن المعلوم، أنّ إرادة الفعل ليس لها دخل في حسن الخطاب، بل لا يعقل أخذها قيدياً في التكليف وجوداً وعدمياً، لأنّ التكليف إنّما هو لبعث الإرادة، فلا يمكن أن يكون التكليف مقيداً بحال وجود الإرادة ولا بحال عدمها.

وهذا بخلاف القدرة على الفعل، فإنّ القدرة من شرائط حسن التكليف، ولا بدّ من أخذها قيدياً في التكليف، لقبح التكليف مع عدم القدرة العقلية، كما أنّه مستهجن مع عدم القدرة العادية.

وعليه، فالعقل حاكم باعتبار القدرة العقلية والعادية، الأولى: من باب قبح التكليف مع عدم القدرة العقلية. والثانية: من باب الاستهجان.

ثمّ لا يخفى عليك، أنّ سقوط العلم الاجمالي عن التأثير حتى بالنسبة إلى الطرف المبتلى به، إنّما هو إذا كان خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء قبل العلم الاجمالي، أو مقارناً له.

وأما إذا كان خروجه عن محلّ الابتلاء بعد العلم الاجمالي، فلا شبهة في منجزية العلم الاجمالي ووجوب الاجتناب عن الطرف المبتلى به.

وأما توهم عدم الوجوب في هذه الصورة أيضاً لانتفاء العلم بالتكليف الفعلي على كل تقدير عند خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء، لاحتمال كون الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء هو المعلوم بالاجمال.

فمدفوع، بأنّ المنتفي في هذه الحالة هو العلم الاجمالي الدفعي، وأما العلم الاجمالي التدريجي فموجود، وهو يكفي في وجوب الاجتناب عن الطرف المبتلى به فعلاً، وقد تقدّم توضيحه سابقاً عند مسألة الاضطرار إلى ارتكاب بعض أطراف العلم الاجمالي المعين فراجع.

هذا وقد ذهب السيد أبو القاسم الخوئي رَحِمَهُ اللهُ إِلَى أَنَّهُ لَا يُعْتَبَرُ فِي تَنْجِيزِ الْعِلْمِ الْاجْمَالِيِّ عَدَمَ خُرُوجِ بَعْضِ الْأَطْرَافِ عَنِ مَحَلِّ الْإِبْتِلَاءِ فِي كُلِّ مِنَ الشَّبْهِهِ التَّحْرِيمِيَّةِ وَالشَّبْهِهِ الْوَجُوبِيَّةِ، وَأَنَّهُ لَا يَشْتَرَطُ فِي صِحَّةِ التَّكْلِيفِ أَزِيدَ مِنَ الْقُدْرَةِ.

وحاصل ما ذكره: إنّه ليس الغرض من الأوامر والنواهي الشرعية مجرد تحقق الفعل والترك خارجاً، كما في الأوامر والنواهي العرفية، بل الغرض منها صدور الفعل استناداً إلى أمر المولى، وكون الترك مستنداً إلى نهيه ليحصل لهم بذلك الكمال النفساني، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ﴾ (١).

ولا فرق في هذه الجهة بين التعبدي والتوصلي، لما ذكرناه في مبحث التعبدي والتوصلي من أنّ الغرض في كليهما هو الاستناد في الأفعال والترك إلى أمر المولى ونهيه، بحيث يكون العبد متحركاً تكويناً بتحريكه الشرعي، وساكناً كذلك بتوقيفه التشريعي ليحصل لهم بذلك الترقّي والكمال النفساني. وإنّما الفرق بينهما، هو أنّ التعبدي لا يتحقّق خارجاً إلا بقصد القرية،

(١) سورة البينة، الآية ٥.

بخلاف التوصلّي، ومع كون الغرض من التكليف الشرعي هو الفعل المستند إلى أمر المولى، والترك المستند إلى نهيه، لا مجرد الفعل والترك. ولا قبح في الأمر بشيء حاصل عادة بنفسه ولا في النهي عن شيء متروك بنفسه، إذ ليس الغرض مجرد الفعل والترك حتى يكون الأمر والنهي لغواً وطلباً للحاصل... إلخ.

ويرد عليه: أنّ الكمال النفساني وإن كان لا يحصل إلاً بذلك، إلاً أنّ هذا لا يحلّ مشكلة استهجان توجيه الخطاب نحو شيء غير قادر عليه عادة، لبعث الوصول إليه ببعث مقدماته، كالمثال الذي ذكرناه سابقاً، وكالنهي عن شرب الخمر الموجود في أقصى بلاد الهند مع عدم إمكان الابتلاء به عادة. والنتيجة في نهاية المطاف: هو أنّه يشترط في تنجيز العلم الاجمالي كون الأطراف في محلّ الابتلاء عادة، بلا فرق بين الشبهة التحريمية والشبهة الوجوبية. والله العالم.

### بيان حكم الشكّ في الابتلاء

قال صاحب الكفاية: «ولو شك في ذلك كان المرجع هو البراءة لعدم القطع بالاشتغال لا إطلاق الخطاب ضرورة أنه لا مجال للتثبت به إلا فيما إذا شك في التقييد بشيء بعد الفراغ عن صحة الإطلاق بدونه لا فيما شك في اعتباره في صحته... إلخ».

أقول: إذا شك في خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء، فهل العلم الاجمالي منجّز للطرف المبتلى به، أم يرجع فيه إلى أصل البراءة؟

ذهب كثير من الأصوليين إلى التنجيز، منهم الشيخ الأنصاري والميرزا النائيني والآغا ضياء الدين العراقي والسيد أبو القاسم الخوئي وغيرهم رحمهم الله.



أما صاحب الكفاية، فقد ذهب إلى البراءة عن الطرف المبتلى به .  
والإنصاف: أنّ الكلام تارةً يقع في الشبهة المفهوميّة، وأخرى في  
الشبهة المصدقيّة .

### (المقام الأوّل في الشبهة المفهومية)

أمّا الشبهة المفهومية، كالخمر الموجود في البلاد المتوسّطة بين البعيدة  
والقريبة، حيث يحصل الشكّ في القدرة العاديّة عليه، وإمكان الابتلاء به،  
إذ للقدرة العادية مراتب مختلفة .

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ الشكّ في حصول القدرة العاديّة يستتبع  
الشكّ في ثبوت التكليف، فهل الواجب هو مراعاة العلم الاجمالي  
بالاحتياط في الطرف المبتلى به أم لا؟

قد استدل لوجوب المراعاة بدليلين:

الدليل الأوّل: إنّ الشكّ في ذلك يرجع إلى الشكّ في القدرة عليه، ومن  
المعلوم أنّ العقل في مورد الشكّ في القدرة يحكم بوجوب الاحتياط .

لا يقال: إنّ الشكّ في القدرة يستتبع الشكّ في ثبوت التكليف، لاعتبار  
القدرة العقلية والعاديّة في صحّة كلّ من الأمر والنهي، وإلاّ لزم التكليف بما  
لا يطاق عند عدم القدرة العقلية، أو لزم استهجانها عند عدم القدرة العاديّة .

وبالجملة، فالقدرة شرط لحسن التكليف والخطاب، والشكّ في ثبوت  
التكليف مرجعه إلى أصل البراءة .

فإنّه يقال: إنّه لأجل العلم بالملاك يجري عليه حكم الشكّ في  
المسقط، وقد ذكرنا سابقاً، أنّ العلم بالملاك بمنزلة العلم بالتكليف .

وعليه، فبعد العلم بالملاك، وجب الاحتياط بحكم العقل، حتى لا

يكون فوات الملاك مستنداً إلى تقصير المكلف، والعلم بالملاك في مقامنا هذا حاصل لتمامية مقتضيات التكليف من طرف المولى، ولم يبق إلا القدرة على فعل الأمور به أو ترك المنهي عنه.

ومن المعلوم بين الأعلام، أنّ القدرة بكلا قسميها من العقلية والعادية ليست من الشرائط التي لها دخل في ثبوت ملاكات الأحكام الشرعية، بل إنّما هي من شرائط حسن التكليف والخطاب، كما عرفت، فالملاك محفوظ في كلتا صورتها وجود القدرة وعدمها.

وعليه، فيستقلّ العقل بلزوم رعاية الملاك بالاحتياط وعدم الاعتناء باحتمال الموانع الراجعة إلى قصور العبد عن الامتثال إلى أن يتبين العجز، فإذا حصل له العلم بعدم القدرة على استيفاء الملاك بكلا قسميها، فالعقل لا يلزم حينئذٍ رعاية الملاك للعلم بأنه ليس للمولى حكم على طبقه.

وأما مع الشك في القدرة، فالعقل يلزم برعاية الاحتمال تخلصاً من الوقوع في مخالفة الواقع، تطبيقاً لقاعدة دفع الضرر المحتمل، ولا مجال هنا لجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لأنّ مورد تلك القاعدة إنّما هو صورة احتمال القصور من ناحية تمامية اقتضاء التكليف من طرف المولى.

**والخلاصة:** إنّ الشك في حصول القدرة العادية، وإن كان يستلزم الشك في ثبوت التكليف، إلا أنه لا مجال للبراءة، بل يجري عليه حكم الشك في المسقط، لما عرفت.

ثمّ إنّ هذا الدليل الذي ذكرناه، ذكره جماعة كثيرة من الأعلام منهم الميرزا النائيني رحمته الله إلا أنّ تلميذه المقرّر العالم الجليل الشيخ محمد علي الكاظمي رحمته الله أشكل عليه، حيث قال: «إنّه يلزم على هذا وجوب الاجتناب عن أحد طرفي المعلوم بالاجمال مع العلم بخروج الآخر عن

مورد الابتلاء، للعلم بتحقق الملاك أيضاً في أحد الطرفين، لأنّ المفروض أنّه لا دخل للابتلاء وعدمه في الملاك، فلو كان العلم بثبوت الملاك يقتضي وجوب الاجتناب عن أحد الطرفين مع الشك في خروج الآخر عن مورد الابتلاء، فليقتضي ذلك أيضاً مع العلم بخروج أحدهما عن مورد الابتلاء، مع أنّه قد تقدم أنّ خروج بعض الأطراف يقتضي عدم وجوب الاجتناب عن الآخر.

والسرّ في ذلك: هو أنّ مجرد وجود الملاك لا يكفي في حكم العقل بوجوب رعايته ما لم يكن تاماً في الملاكية ولم نعلم أنّ الملاك في الخارج عن مورد الابتلاء يكون تاماً في ملاكيته. وعليه، لا فرق بين المتيقّن خروجه عن مورد الابتلاء والمشكوك خروجه عنه في عدم وجوب الاجتناب عن الآخر. وشيخنا الأستاذ قد أسقط الوجه الأول - أي هذا الدليل الذي نحن بصدده - عن الاعتبار بعد ما كان بانياً عليه، لما أوردت عليه النقص المذكور). انتهى.

وقد علّق الآغا ضياء الدين العراقي رَحِمَهُ اللهُ عَلَى هذا الكلام بقوله: «وليس العجب من المتوهّم اشتباه الأمر عليه، وإنّما العجب من استاذة كيف قنع بهذا الإشكال». انتهى.

وبيانه: «إنّ موضوع حكم العقل بالاحتياط إنّما هو الشكّ في القدرة في مورد الملاك والمصلحة، وهذا المعنى متحقّق في فرض الشكّ في خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء، حيث إنّ الطرف المشكوك على فرض كونه ظرفاً لوجود الملاك والمصلحة يشكّ فيه في القدرة.

وهذا بخلاف الفرض السابق، فإنّه لا شكّ فيه في القدرة على مورد المصلحة، فإنّه على تقدير وجود المصلحة في الخارج عن محلّ الابتلاء

يقطع فيه بعدم القدرة، وعلى تقدير وجودها في غيره يقطع فيه بالقدرة، فليس للمكلف شكّ في القدرة على كلّ تقدير، وإنّما الشكّ في أنّ مورد الملاك والمصلحة، أي الأمرين منهما. ومرجع ذلك إلى الشكّ في وجود الملاك في المقدور لا في القدرة... إلخ» وهو جيد.

والخلاصة: إنّ هذا الدليل الأوّل قويّ. والله العالم.

الدليل الثاني: ما ذكره الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ، حيث قال: «إنّ الخطاب بالاجتناب عن المحرّمات مطلق غير معلق، والمعلوم تقييدها بالابتلاء في موضع العلم بتقبيح العرف توجيهها من غير تعلّق بالابتلاء، كما لو قال اجتنب عن ذلك الطعام النجس الموضوع قدام أمير البلد مع عدم جريان العادة بالابتلاء المكلف به...»

إلى أن قال: وأمّا إذا شكّ في قبح التنجيز فيرجع إلى الاطلاقات، فمرجع المسألة إلى أنّ المطلق المقيّد بقيد مشكوك التحقق في بعض الموارد لتعدّد ضبط مفهومه على وجه لا يخفي مصداق من مصاديقه، كما هو شأن أغلب المفاهيم العرفية هل يجوز التمسك به أو لا، والأقوى الجواز، فيصير الأصل في المسألة وجوب الاجتناب إلا ما علم عدم تنجّز التكليف بأحد المشتبهين على تقدير العلم بكونه الحرام... إلخ».

وحاصله: إنّ ما دلّ على حرمة الغصب مثلاً مطلق يشمل صورتي الابتلاء به وعدمه، لوجود الملاك في كلتا الصورتين، وهناك مقيّد لهذا الاطلاق بحكم العقل، وهو أن يكون متمكناً من موضوع التكليف، وعدم خروجه عن محل الابتلاء، بحيث لا يكون الخطاب به مستهجناً عند العرف.

وأما إذا شكّ في خروجه عن محل الابتلاء، بحيث يلزم منه الشكّ في استهجان النهي، فالمرجع هو اطلاق الدليل، لأنّ التخصيص بالمجمل

مفهوماً المرّدّد بين الأقلّ والأكثر لا يمنع من التمسك بالعام فيما عدا القدر المتيقّن من التخصيص، وهو الأقلّ، لأنّ اجمال الخاص هنا لا يسري إلى العام، فإذا قال المولى: (أكرم العلماء). ثمّ قال: (لا تكرم الفاسق منهم). وشككنا في مفهوم الفاسق، هل هو مخصوص بمرتكب الكبيرة أم يشمل مرتكب الصغيرة، فإجمال الخاص - وهو الفاسق - لا يسري إلى العام، فيصحّ التمسك بقوله: (أكرم العلماء) لإدخال العالم المرتكب الصغيرة تحته.

وهكذا فيما نحن فيه، فإنّ للقدرة العادية المعبر عنها بإمكان الابتلاء مراتب متعدّدة، فإنّ الخمر مثلاً الموجود في أقصى بلاد الهند ممّا يقطع بخروجه عن محلّ الابتلاء، كما أنّ الخمر الموجود في بلادنا ممّا يقطع بإمكان الابتلاء به. وأمّا الخمر الموجود في البلاد المتوسطة بين البعيدة والقريبة، فقد يحصل الشكّ في القدرة العادية عليه، وإمكان الابتداء به. وعليه، فيختلف حسن الخطاب وعدمه حسب اختلاف مراتب القدرة العادية.

والخلاصة: إنّ حال الشكّ في خروجه عن محلّ الابتلاء، حال ما علم دخوله في محلّ الابتلاء في شمول العموم له.

ولكن هذا الدليل قد أشكل عليه بإشكالين:

الأوّل: أنّه قد ذكرنا في مبحث العام والخاص أنّ المخصّص المتّصل المجمل مفهوماً يسري اجماله إلى العام، سواء كان هذا المخصّص المجمل مفهوماً دار أمره بين الأقلّ والأكثر أم المتباينين، وسواء كان المخصّص لفظياً أم كُلياً.

نعم، إذا كان المخصّص المتّصل المجمل مفهوماً مرّدداً بين الأقلّ

والأكثر يكون اجمال العام حينئذٍ بالنسبة إلى ما يحتمل انطباق مفهوم المخصّص عليه حقيقياً، وكذا إذا دار أمره بين المتباينين .

والذي لا يسري اجماله إلى العام، إنّما هو في المخصّص المنفصل وكان أمره دائراً بين الأقلّ والأكثر .

وأما إذا دار أمره بين المتباينين، فإجماله يسري إلى العام، إلا أنّ الاجمال في هذه الصورة حكمي لا حقيقي .

والخلاصة : إنّ المخصّص المجمل المتّصل بالعام يسري اجماله إليه، سواء كان المخصّص لفظياً أم عقلياً ضرورياً، وذلك لأنّ المخصّص إذا كان من الضروريات العقلية، فبمجرد صدور العام ينتقل الذهن إليه، ويكون كالقرينة المحتقّة بالكلام، فيسري اجماله إليه .

وهذا بخلاف العقل النظري، فإنّه لا ينتقل الذهن إليه إلا بعد الالتفات إلى المبادئ التي أوجبت حكم العقل، وقد لا تكون المبادئ حاضرة في الذهن، فلا تمنع حينئذٍ من انعقاد الظهور للعام، فإجمال الخاص حينئذٍ لا يسري إلى العام .

إذا عرفت ذلك، فقد قيل : إنّ المخصّص في مسألتنا هذه إنّما هو من الأحكام العقلية الضرورية، لأنّ ضرورة العقل حاكمة باستهجان النهي عمّا لا يمكن الابتلاء به عادة، فإنّ اعتبار امكان الابتلاء بموضوع التكليف من المرتكزات عند العرف والعقلاء، فإذا اشتبه حال المخصّص والمقيّد وتردّد أمره بين الأقلّ والأكثر لإجمال مفهومه، فلا محالة يسري اجماله إلى العام والمطلق، فلا يصحّ التمسك به في مورد الشكّ في امكان الابتلاء .

هذا حاصل الإشكال الأوّل، ولكن الانصاف : أنّ هذا الإشكال غير وارد، إذ نمنع كون حكم العقل باعتبار القدرة على متعلّق التكليف من

الأحكام العقلية الضرورية، بحيث يكون كالتخصيص بالمتصل المانع من انعقاد الظهور للعام.

ثم لو سلّمنا ذلك، إلا أنه يتم في القدرة العقلية لا في القدرة العادية، إذ من الواضح أنه ليس اعتبار القدرة العادية عند العقل في الوضوح بمثابة يكون من الضروريات المرتكزة في أذهان العرف والعقلاء، بحيث ينتقل الذهن مباشرة إلى اعتبارها عند صدور العام من المولى، بل إنّما هي من الأمور المحتاجة اعتبارها إلى نحو تأمل من العقل وتدبر.

وعليه، فيكون المخصّص في العام منفصلاً، وبما أنّ المخصّص المجمل يدور أمره بين الأقلّ والأكثر، فلا يسري اجماله إلى العام فيصحّ التمسك في المورد الذي شكّ في خروجه عن محلّ الابتلاء. والله العالم.

الإشكال الثاني هو ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله من أنّ صحّة الرجوع إلى الاطلاق، إنّما هو فيما إذا شكّ في التقييد بشيء بعد الفراغ عن صحّة الاطلاق بدونه، لا في الشكّ في تحقّق ما هو معتبر جزءاً في صحّته.

وحاصله: إنّ القيد تارةً يكون مصحّحاً للخطاب، بحيث لا يصحّ الخطاب بدونه، كالقدرة العقلية لقبح التكليف بغير المقدور. وأخرى لا يكون كذلك، بل يصحّ الخطاب بدونه، كما يصحّ تقييده به أيضاً، كالاستطاعة الشرعية بالنسبة إلى وجوب الحجّ، إذ يمكن توجيه الخطاب إلى المكلف القادر عقلاً على الحجّ وإن لم يكن مستطيعاً شرعاً، كما يصحّ توجيه الخطاب مقيداً بالاستطاعة أيضاً، فإذا شكّ في دخل الاستطاعة الشرعيّة، فمقتضى اطلاق وجوب الحجّ عدم دخلها فيه، نظير اطلاق الرقبة في قوله: «أعتق رقبة» في التمسك به عند الشكّ في تقييدها بالإيمان.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ التمسك بإطلاق الخطاب إنّما يصحّ إذا كان

ما شكّ في قيديّته من قبيل القسم الثاني لصحّة الاطلاق حينئذٍ، وبالتمسك به ينتفي الشكّ في اطلاق الحكم ثبوتاً، لكشف الاطلاق في مقام الاثبات عن الاطلاق في مقام الثبوت، فيثبت اطلاق الحكم واقعاً بالنسبة إلى القيد الذي يكون من قبيل القسم الثاني، كالأستطاعة.

وأما إذا كان القيد من قبيل القسم الأوّل، وهو ما لا يصحّ الخطاب بدونه، كالقدرة العقلية أو العاديّة التي منها الابتلاء، فلا معنى للتمسك بالاطلاق في مرحلة الاثبات، لعدم امكان الاطلاق في مقام الثبوت بعد دخل القدرة في التكليف حتى يستكشف بالاطلاق في مقام الاثبات الاطلاق في مقام الثبوت، فكلّ خطاب محفوف بمقيّد عقلي، وهو كون متعلّقه مقدوراً عقلاً ومبتلى به عادة، فلا يمكن تشريع الخطاب مطلقاً عن هذا القيد العقلي في مقام الثبوت حتى تصل النوبة إلى الاطلاق اثباتاً.

ويرد عليه: أنّ هذا الكلام إنّما يتمّ بناءً على القول بالسببية في الأمارات، لأنّ القدرة حينئذٍ بكلا قسميها العقلية والعاديّة كما أنّها شرط في صحّة الخطاب الواقعي وبدونها يقبح التكليف ويستهجّن الخطاب، كذلك شرط في الخطاب الظاهري الدالّ على إيجاب التعبد بظهور الخطاب.

وحينئذٍ، فكما أنّ الخطاب الواقعي مشكوك مع الشكّ في القدرة على موضوع التكليف، كذلك الخطاب الظاهري الدالّ على إيجاب التعبد بظهوره مشكوك أيضاً، ومع الشكّ في القدرة على موضوع التكليف يشكّ في الأثر العملي، فلا يقطع بحجّية الخطاب حتى يجوز التمسك به لإثبات التكليف الفعلي في المورد المشكوك فيه.

ولكنك عرفت سابقاً، أنّ المجمعول في الأمارات هو الطريقية والوسطية



في الإثبات، فهي كاشفة عن الحكم ومحركة له بلا جعل تكليف حقيقي في البين.

وعليه، فالقدرة بكلا قسميها العقلية والعادية شرط في صحة الخطاب الواقعي فقط، وليست شرطاً في صحة الخطاب الظاهري.

ومن الواضح حينئذٍ، أنه مع الشك في القدرة على موضوع التكليف لا محذور في توجيه مثل هذا التكليف، ويصح التمسك بإطلاقه، فإن إطلاق الكاشف يكشف عن الاطلاق في مقام الثبوت، ولو كان التمسك بالمطلقات مشروطاً بإحراز الاطلاق في مقام الثبوت لانسد باب التمسك بالمطلقات، إذ لا يوجد مورد شك في امكان التقييد فيه إلا ورجع إلى الشك في امكان التقييد فيه ثبوتاً، خصوصاً على مذهب العدالة من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد النفس الأمرية، فإن الشك في كل قيد يلزم الشك في ثبوت المصلحة الموجبة للتقييد، وعلى تقدير ثبوتها في الواقع يمتنع الاطلاق في مقام الثبوت بالنسبة لهذا القيد الذي يلزم من الشك فيه الشك في ثبوت المصلحة، فالشك في كل قيد يرجع في الواقع إلى الشك في امكان الاطلاق الواقعي، فلو اعتبر في التمسك بالاطلاقات اللفظية احراز صحة الاطلاق في عالم الجعل والتشريع يلزم عدم صحة التمسك أصلاً.

والخلاصة: إن القدر الثابت من تقييد أدلة المحرمات، هو ما إذا كان النهي عن الشيء مستهجناً بنظر العرف لخروجه عن مورد الابتلاء، وفيما عدا ذلك من الموارد المشكوكة يؤخذ بظاهر الاطلاق، ويستكشف فيه عدم استهجان التكليف في مورد الشك. والله العالم.

## (المقام الثاني في الشبهة المصدّاقية)

وأما المقام الثاني وهو الشبهة المصدّاقية، أي إذا شككنا في خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء لشبهة مصدّاقية، كما إذا علم أنّ الخمر الموجود في بلاد الهند خارج عن محلّ الابتلاء، والموجود في بلادنا داخل في محلّ الابتلاء يقيناً، وشكّ لأجل أمور خارجية أنّ البلد الذي فيه الخمر هو من بلادنا أم من بلاد الهند. فهل يرجع في غيره من الأطراف إلى البراءة، أم يجب الاعتناء بالعلم الاجمالي. وبالتالي يجب الاجتناب عن الطرف المبتلى به.

والإنصاف أنّ الدليل الأوّل لوجوب مراعاة العلم الاجمالي في الشبهة المفهومية يجري هنا طابق النعل بالنعل.

وخلاصته: إنّ العلم بالملاك بمنزلة العلم بالتكليف.

وعليه، فبعد العلم بالملاك وجب الاحتياط بحكم العقل حتى لا يكون فوات الملاك مستنداً إلى تقصير المكلف، والعلم بالملاك هنا حاصل لتامة مقتضيات التكليف من طرف المولى، ولم يبقَ إلاّ القدرة على فعل المأمور به أو ترك المنهي عنه.

ومن المعلوم، أنّ القدرة بكلا قسميها من العقلية والعدائية ليست من الشرائط التي لها دخل في ثبوت ملاكات الأحكام الشرعية، بل إنّما هي من شرائط حسن التكليف والخطاب، فالملاك محفوظ في كلتا صورتها وجود القدرة وعدمها، فيستقلّ العقل بلزوم رعاية الملاك بالاحتياط.

بالجملة، فمع الشكّ في القدرة - سواء كان منشأ الشكّ الشبهة المفهومية أم المصدّاقية - العقل يلزم برعاية الاحتمال تخلصاً من الوقوع في مخالفة الواقع، تطبيقاً لقاعدة دفع الضرر المحتمل، ولا مجال هنا لجريان

قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لأنّ مورد تلك القاعدة إنّما هو صورة احتمال القصور من ناحية تمامية اقتضاء التكليف من طرف المولى .

وأما الدليل الثاني وهو الاطلاق، فهل يصح التمسك به هنا أم لا؟  
المعروف بين الأعلام أنّه لا يصحّ التمسك بالعام في الشبهات المصدّقية .

ولكن ذهب الشيخ الأنصاري في مبحث العام والخاص إلى جواز التمسك بالعام في الشبهات المصدّقية فيما كان المخصّص لبيّاً، كما في مقامنا هذا حيث المخصّص لبيّ .

وحاصل ما ذكره: أنّه في التخصيص اللفظي صدرت من المولى حجّتان، وهما العام والخاص، فيكون لدينا عنوانان: (أكرم كلّ عالم)، و(لا تكرم الفساق منهم)، ثمّ ينقلب موضوع العام بعد التخصيص، ويصبح العالم غير الفاسق، ومع عدم احراز موضوع العام - وهو العالم غير الفاسق - لا يمكن التمسك به لإدخال العالم مشكوك الفسق تحته، كما لا يمكن التمسك بالخاص لإدخاله تحت الخاص، لأنّ الخاص حجّة في أفراد المحرز دخولها تحته لا مطلقاً .

وأما في المخصّص اللبّي، فلم تصدر من المولى إلاّ حجّة واحدة، وهي العام، فلا يكون لدينا إلاّ عنوان واحد، وهو موضوع العام، كما لو قال المولى: (أكرم كل عالم) .

وأما الخاص، وهو حرمة إكرام الفساق منهم، فقد ثبت بالاجماع مثلاً، فيبقى العام على حاله، فلا يخرج من تحته إلا ما علم فسقه .

أمّا ما شكّ في دخوله تحته، فيبقى داخلاً تحت العام ولا مزاحم له .  
وقد أوردنا عليه: أنّه لا فرق بين التخصّص اللفظي واللبّي من هذه

الجهة، لأنّ الخاصّ سواء كان لفظياً أم لبيّاً فهو يكشف عن المراد الجدّي للمولى، وأنّ غرضه من أوّل الأمر إكرام العالم غير الفاسق، فلا عبرة بالكاشف، وإنّما العبرة بالمنكشف.

وعليه، فكما أنّ الخاصّ بالمخصّص اللفظي يوجب تعنون العام بنقيض الخاص، حيث يصبح مركّباً من جزئين، العالم وغير الفاسق في قولك: (أكرم كلّ عالم، ولا تكرم الفاسق منهم)، فكذلك المخصّص اللبّي يجعل الموضوع مركّباً.

وعليه، فتكون النتيجة واحدة على كلا الوجهين.

وأما صاحب الكفاية فقد فصل بين ما إذا كان المخصّص اللبّي ضرورياً أو غير ضروري، فلا يصحّ على الأوّل، ويجوز على الثاني، لأنّ المخصّص اللبّي الضروري بمثابة التخصيص بالمتّصل اللفظي، فإنّ انتقال الذهن عند سماع العام إلى الخاص لا يحتاج إلى مقدّمات، فكما أنّه لا ينعقد الظهور في العموم فيه، كذلك الحال هنا.

وبالتالي، لا يصحّ التمسك بالعام في الشبهات المصادقية.

وأما إذا كان المخصّص غير ذلك، كما إذا كان حكماً عقلياً نظرياً، أو كان اجماعاً أو سيرة، بحيث كان انتقال الذهن عند سماع العام إلى الخاص يحتاج إلى مقدّمات وفحص، فهنا يكون المخصّص بمنزلة المخصّص المنفصل اللفظي من جهة انعقاد ظهور العام في العموم، إلّا أنّه هنا - أي في المخصّص اللبّي - لم يصدر من المولى إلّا حجّة واحدة، وهي العام مثل (أكرم كلّ جيرانني)، إذ الحجّة الثانية ليست إلّا القطع بعدم إكرام الجار العدو، ومع عدم القطع بعداوة أحد الجيران يجب إكرامه تمسكاً بعموم العام، إذ لا حجّة أخرى على خلافه.

أقول: إن مقتضى الإنصاف: هو أن الخاص الخارج من تحت العام بالمخصّص اللبّي تارةً يكون من العناوين التي يقبل العام التقيّد بها، وبالتالي يقبل الانقسام إليها وإلى غيرها، فهنا لا يصحّ التمسك بالعام في الشبهة المصدّاقية.

وأخرى يكون الخاص من العناوين التي لا يقبل العام التقيّد بها، وبالتالي لا يقبل الانقسام إليها وإلى غيرها، فهنا يصحّ التمسك بالعام.

وتوضيح الصورة الأولى: مثلاً: ورد في صحيحة أبي خديجة سالم بن مكرم الجمّال قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم، يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه بينكم، فإني قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه»<sup>(١)</sup>.

وورد أيضاً في رواية ابن حنظلة: «ينظران من كان منكم ممّن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فأني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه، فإنّما استخفت بحكم الله، وعليه ردّ، والرادّ علينا راد على الله، وهو على حدّ الشرك بالله». الحديث<sup>(٢)</sup>.

وقد عرفت أنّها ضعيفة لعدم وثاقة عمر بن حنظلة، وسمّيت مقبولة لتلقي الأصحاب إياها بالقبول.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ موضوع العام في هاتين الروايتين هو القاضي والحاكم، وقد ثبت بالاجماع اشتراط العدالة فيه. ففي هذه الصورة بما أنّ عنوان العام قابل للتقيّد بالعدالة، وبالتالي يقبل الانقسام إلى العادل وغيره،

(١) وسائل الشيعة، باب ١ من أبواب صفات القاضي، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٤.

فإذا شككنا في قاضٍ أنه عادل أم لا، فهنا لا يصحّ التمسك بالعام، لأننا لم نحرز موضوعه الذي صار بعد ورود المخصّص اللبّي مركّباً من القاضى والعادل.

وأما الصورة الثانية وهو فيما إذ كان الخاص من العناوين التي لا يقبل العام التقيّد بها، وبالتالي لا يقبل الانقسام إليها وإلى غيرها، كما ورد في زيارة عاشوراء: «اللهم العن بني أميّة قاطبة». هذا العام ورد عليه مخصّص لبّي، وهو حكم العقل بقبح لعن المؤمن.

والسرّ فيه: هو أنّ ملاك حكم العام، أي اللعن هو الشقاوة، وملاك عدم جوازه هو السعادة.

ونحن نعلم أنّ المؤمن وهو عنوان الخاص سعيد، بمعنى أنّه لا يطرد من الرحمة الإلهية إلى الأبد، فلا يكون المؤمن مشتملاً على ملاك اللعن، وبالتالي لا يكون اللعن وارداً على المؤمن، فيكون خارجاً من تحت العام خروجاً تخصّصياً لا تخصيصاً، لأنّه غير قابل للدخول تحته حتى يخرج من تحته بالتخصيص، فلا يتقيّد العام به، لأنّ عنوان الخاص من قبيل الملاكات، والملاك علّة للحكم، فيكون متقدماً عليهن، فلا يصلح أن يكون جزء موضوعه، وإلا تأخر عنه.

وعليه، فإذا شككنا في إيمان زيد الأموي، فيصحّ التمسك بالعام حينئذٍ، لأنّ المولى لو لم يحرز ملاك اللعن - وهو الشقاوة في كلّ بني أميّة - لما عمّم اللعن، ويستكشف من نفس العموم أنّ زيدا ليس مؤمناً.

وبالجملة، فإذا شككنا في زيد الأموي هل هو مؤمن أم لا، فيجوز التمسك بعموم العام لنخرج زيدا حكماً وموضوعاً من تحت الخاص، فيقال: زيد الأموي المشكوك الإيمان جاز لعنه، وكلّ من جاز لعنه فليس

بمؤمن، فزيد ليس بمؤمن . وبهذا القياس نستكشف عدم إيمانه إذ لو كان مؤمناً لما جاز لعنه .

إذا عرفت ذلك، فمسألتنا من أيّ القسمين المتقدمين؟

والإنصاف: أنّها من القسم الأوّل، لأنّ العام يقبل التقيّد بما يمكن الابتلاء به، فإذا شككنا حينئذٍ في مورد لأجل الشبهة المصدّقية لا يصحّ التمسك بالعام لإدراجه تحته .

والخلاصة إلى هنا: إنّ الدليل الثاني - وهو التمسك بالاطلاق هنا - وإن كان لم يكتب له التوفيق، إلا أنّ الدليل الأوّل، وهو أنّ العلم بالملاك بمنزلة العلم بالتكليف تام، وبالتالي يجب الاجتناب عن الطرف المبتلى به . وأصبحت النتيجة في نهاية المطاف: أنّه إذا شككنا في خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء لشبهة مفهومية أو مصداقية يجب مراعاة العلم الاجمالي بالاحتياط في الطرف المبتلى به . والله العالم .

### التنبيه الثالث

## في الشبهة غير المحصورة

### الجهة الأولى في الضابطة

قال صاحب الكفاية : «الثالث : أنه قد عرفت أنه مع فعلية التكليف المعلوم لا تفاوت بين أن يكون أطرافه محصورة وأن تكون غير محصورة... إلخ».

اختلف الأعلام فيما لو كان للعلم الاجمالي أطراف غير محصورة، فهل يجب الاجتناب عن جميع أطرافه أم فيه تفصيل؟ ولكي يتضح الحال، لا بدّ من التكلم في جهتين : الأولى : في تحديد الشبهة غير المحصورة. الثانية : في حكمها.

وقبل الشروع في البحث لا بدّ من التنبيه على أمرين :

الأوّل : إنّ البحث في هذه المسألة متمحّض في مانعية كثرة الأطراف عن تأثير العلم الاجمالي وعدمه .

وعليه، فلا بدّ من فرض الكلام في مورد يكون خالياً عن جميع ما يوجب المنع عن تأثير العلم الاجمالي، كالعسر والخرج والاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف، أو خروجه عن محلّ الابتلاء، ونحو ذلك، وإلّا فمع طرؤ أحد هذه الأمور لا يفرّق حينئذٍ بين المحصور وغيره.



فالبحث مختصّ في كون كثرة الأطراف بما هي كثيرة هل هي مانعة من تأثير العلم الاجمالي أم لا؟

الثاني: إنّ صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ قد هَوّن على نفسه حيث جعل المناط في وجوب الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي هو فعلية التكليف المعلوم بالاجمال على كلّ تقدير، سواء كانت الأطراف محصورة أو غير محصورة، فإذا كان التكليف المعلوم بالاجمال فعلياً على كلّ تقدير وجب الاحتياط في أطرافه، وإن كانت الأطراف غير محصورة، وإلا لم يجب الاحتياط وإن كانت الأطراف قليلة محصورة.

وعليه، فكثرة الأطراف بنفسها ليست مانعة عن فعلية التكليف وعن تنجيز العلم الاجمالي.

نعم، قد تكون كثرة الأطراف ملازمة لعنوان موجب لرفع فعلية التكليف، كالضرر والحرّج والعسر، فإذا كان اجتناب الكلّ أو ارتكابه مضراً بنفسه أو بماله، أو موجباً لوقوعه في العسر والحرّج، أو كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء، فترتفع فعلية التكليف، ولا يكون العلم الاجمالي حينئذٍ منجزاً، إلا أنّه لأجل هذه العناوين لا لأجل كثرة الأطراف بما هي كثيرة.

وإلا لو فرض طرّاً أحد هذه العناوين في الشبهة المحصورة لارتفع وجوب الاحتياط فيها أيضاً، فلا خصوصية لعدم انحصار الأطراف في عدم وجوب الاحتياط، بل المدار في عدم وجوبه هو وجود أحد هذه العناوين.

وبالجملة، فإنّ صاحب الكفاية لم يتعب نفسه الشريفة في تحديد الشبهة غير المحصورة وبيان حكمها.

### تعريف أول للشبهه غير المحصورة

إذا عرفت ذلك، فنقول: أمّا الجهة الأولى فقد اختلف الأعلام كثيراً في بيان الضابطة للشبهه غير المحصورة:

فمنها ما عن جماعة من خيرة العاملين، كالشهيد والمحقق الثانيين والمحقق الميسي وصاحب المدارك من أنّ المرجع فيه إلى العرف، فما كان غير محصور في العادة، بمعنى أنه يعسر عدّه فهو غير محصور، لا بمعنى ما امتنع عدّه، لأنّ كلّ ما يوجد من الأعداد فهو قابل للعدّ والحصر. هذا وزاد المحقق الثاني قيماً آخر، وهو أن يكون عسر العد بزمان قصير.

ويرد عليهم: أولاً: أنّ الرجوع إلى العرف في تحديد المفهوم إذا لم يبيّن الشارع المقدّس، إنّما يصحّ لو كانت كلمة «الشبهه غير المحصورة» واردة في لسان الدليل فتتنازع حينئذٍ في تحديد معناها، وأنّها عرفاً هل بمعنى كذا أم لا.

ولكن الإنصاف: أنّ هذه الكلمة مستحدثة واردة في لسان الأعلام، فلا معنى حينئذٍ للرجوع إلى العرف في تحديدها.

وثانياً: أنّ العسر بنفسه مانع عن تنجّز التكليف وفعليته، سواء كانت أطراف الشبهه محصورة أو غير محصورة.

وقد عرفت في التنبيه الأوّل، أنّ محلّ الكلام بين الأعلام هو كون كثرة الأطراف بما هي كثيرة مانعة عن تأثير العلم الاجمالي، فلا بدّ من فرض المورد خالياً عن جميع ما يوجب المنع عن تأثير العلم الاجمالي، كالعسر والخرج والاضطرار ونحوها.

وثالثاً: أنّ العسر إنّما يوجب ارتفاع التكليف بمقدار يرتفع به العسر لا مطلقاً.

وعليه، فالعسر لا يمنع عن تنجيز العلم الاجمالي مطلقاً.

رابعاً: لو كان المناط في الشبهة غير المحصورة هو بلوغ كثرة الأطراف إلى حدّ يعسر عدّها في زمان قليل، لأشكل عليهم بما لو علمنا بنجاسة حبة من الحنطة أو الأرز أو غصبيّتها في ضمن حقّة، فإنّه يعسر عدّها في زمان قليل، فيجب أن يكون من الشبهة غير المحصورة، مع أنّهم لم يلتزموا بذلك.

### تعريف ثانٍ للشيخ الأنصاري رحمته الله

ومنها ما عن الشيخ الأنصاري رحمته الله من تحديد الشبهة غير المحصورة بما إذا بلغت كثرة الأطراف إلى حدّ يوجب عدم اعتناء العقلاء بالعلم الاجمالي فيها، إذ يختلف حال العلم الاجمالي عند العقلاء في التأثير وعدمه مع قلة المحتملات وكثرتها، فإذا قيل إنّ أحد أولاد زيد في البلدة الفلانية متّهم بكذا وكذا، ولم يشخص من هو، فترى أنّ جميع أولاد زيد يتأثرون.

وأما لو قيل إنّ أحد أبناء البلدة الفلانية متّهم بكذا وكذا مع عدم تشخيصه، فترى أنّ أبناء البلدة لا يتأثرون.

ويرد عليه: أنّ عدم اعتناء العقلاء بالضرر مثلاً مع كثرة الأطراف، إنّما يتمّ في مثل المضارّ الخفيفة التي لا توجب موتاً ولا نقصاً في الأطراف من قطع يدٍ أو قلع عينٍ ونحو ذلك، لا فيما يكون الضرر قاتلاً وشبهه، كما لو علم بوجود سمّ قاتل في واحد من عشرة آلاف إناء، فلا يقدم أحد من العقلاء على شرب واحد منها مهما بلغت الأطراف، وكذا لو كان المحتمل هو العقاب الأخرى الذي يستقل العقل فيه بلزوم التحرّز عنه، ولو كان الاحتمال ضعيفاً موهوماً، فإنّ في مثله لا بدّ في تجويز العقل للارتكاب من

وجود مؤمن يوجب القطع بعدم العقوبة على ارتكابه، وإلا فبدونه لا بدّ من الاحتياط بالاجتناب عن كلّ ما يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال عليه ولو موهوماً، لأنّ هذا الاحتمال يساوق احتمال الضرر الأخرى والعقل حاكم بوجوب دفع الضرر الأخرى.

### تعريف ثالث للميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ

ومنها ما ذكره الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ . من أنّ الضابطة في الشبهة غير المحصورة هو أن تبلغ أطراف الشبهة حدّاً لا يمكن عادة جمعها في الاستعمال من أكل أو شرب أو لبس أو نحو ذلك، وهذا يختلف حسب اختلاف المعلوم بالاجمال، فتارةً يعلم بنجاسة حبة من الحنطة في ضمن حقّة منها، فهذا لا يكون من الشبهة غير المحصورة، لإمكان استعمال الحقّة من الحنطة بطحن وخبز وأكل، مع أنّ نسبة الحبة إلى الحقّة تزيد عن نسبة الواحد إلى الألف.

وأخرى يعلم بنجاسة إناء من لبن البلد، فهذا يكون من الشبهة غير المحصورة، ولو كانت أواني البلد لا تبلغ الألف، لعدم التمكن العادي من جمع أواني البلد في الاستعمال، وإن كان المكلف متمكناً من آحادها، فليس العبرة بقلة العدد وكثرته فقط، إذ ربّ عدد كثير تكون الشبهة فيه محصورة كالحقّة من الحنطة، كما أنّه لا عبرة بعدم التمكن العادي من جمع الأطراف في الاستعمال فقط، إذ ربما لا يتمكّن عادة من ذلك، مع كون الشبهة فيه أيضاً محصورة، كما لو كان بعض الأطراف في أقصى بلاد المغرب، بل لا بدّ في الشبهة غير المحصورة من اجتماع كلا الأمرين، وهما كثرة العدد، وعدم التمكن من جمعه في الاستعمال.

وبهذا تمتاز الشبهة غير المحصورة عن المحصورة من أنّه يعتبر فيها

إمكان الابتلاء بكلّ واحد من أطرافها، فإنّ إمكان الابتلاء بكل واحد غير إمكان الابتلاء بالمجموع والتمكّن العادي بالنسبة إلى كلّ واحد من الأطراف في الشبهة غير المحصورة حاصل. وأمّا غير الحاصل، فهو التمكّن العادي من جمع الأطراف لكثرتها، فهي بحسب الكثرة بلغت حدّاً لا يمكن عادة الابتلاء بجمعها في الاستعمال، بحيث يكون عدم التمكّن من ذلك مستنداً إلى كثرة الأطراف لا إلى أمر آخر.

وبناءً عليه، تختصّ الشبهة غير المحصورة بالشبهات التحريمية، إذ في الشبهات الوجوبية يتمكّن المكلف من المخالفة القطعية بترك جميع الأطراف وإن بلغت من الكثرة ما بلغت، فالعلم بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية يكون منجزاً، إلا أنّه لا يتمكّن من الموافقة القطعية بالإتيان بجميع الأطراف، فيجري حكم الاضطرار إلى ترك بعض الأطراف.

ولا يخفى، أنّ الاضطرار مانع آخر عن التنجيز غير كون الشبهة غير محصورة.

هذا وقد أشكل على هذا التعريف بأنّه غير سليم، لأنّه إن أريد من عدم التمكّن من الجمع بين الأطراف في الاستعمال عدم التمكّن منها ولو تدريجياً بمضي الليالي والأيام، فلا ريب في فساده، إذ ما من شبهة غير محصورة إلّا ويتمكّن المكلف من الجمع بين أطراف الشبهة ولو تدريجياً وفي أزمنة طويلة.

وإن أريد بذلك عدم التمكّن من الجمع بينها في زمان قصير، فهذا يحتاج إلى تحديده بزمان معيّن، ولا معيّن في البين، مع أنّ لازمه اندراج شبهة الكثير في الكثير في غير المحصور من جهة تحقق الضابط المزبور، كما في العلم بنجاسة ألف ثوب في الفين، مع أنّه لا شبهة في كونها ملحقة بالمحصور.

ولا يرد عليه إشكال السيد أبو القاسم الخوئي، حيث قال: «إنّ عدم

التمكّن من ارتكاب جميع الأطراف لا يلازم كون الشبهة غير محصورة، فقد يتحقق ذلك مع قلة الأطراف وكون الشبهة محصورة، كما إذا علمنا اجمالاً بحرمة الجلوس في إحدى غرفتين في وقت معيّن، فإنّ المكلف لا يتمكّن من المخالفة القطعية بالجلوس فيهما في ذلك الوقت، وكذا الحال لو تردّد الحرام بين الضدين في وقت معيّن».

ووجه عدم ورود الإشكال هو أنّ الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ صرح بعبارته المتقدّمة أنّ المناط ليس هو فقط عدم التمكّن العادي من جمع الأطراف في الاستعمال، بل لا بدّ أن يكون ذلك مستنداً إلى كثرة الأطراف.

ويرد على هذا التعريف أيضاً أنّه ناقص، لأنّ المطلوب تحديد الضابطة في الشبهة التحريمية والشبهة الوجوبية، بينما الذي ذكره رَحِمَهُ اللهُ مختصّ بالشبهة التحريمية، كما عرفت.

### تعريف رابع للأغا رَحِمَهُ اللهُ

ومنها: ما عن المحقق الآغا ضياء الدين العراقي رَحِمَهُ اللهُ، حيث قال: «فالأولى أن يقال في تحديد كون الشبهة غير محصورة أنّ الضابط فيها هو بلوغ الأطراف في الكثرة بمثابة توجب ضعف احتمال وجود الحرام في كلّ واحد من الأطراف، بحيث إذا لوحظ كلّ واحد منها منفرداً عن البقية يحصل الاطمئنان بعدم وجود الحرام فيه الملازم للاطمئنان بكون الحرام المعلوم في بقية الأطراف».

وعليه، فإذا فرض حجّية هذا الاطمئنان لدى العقلاء لبنائهم على عدم الاعتبار باحتمال الخلاف البالغ في الضعف إلى هذه المثابة ولو لكونه من العلوم العادية لهم، فلا يجب رعاية العلم الاجمالي بالاحتياط في الجميع ولو مع التمكّن العادي من ذلك... إلخ».

ولا يخفى، أنّ هذا التعريف قريب جداً من تعريف الشيخ الأعظم المتقدم.

ويرد عليه: أنّ الاطمئنان بعدم التكليف إن كان مانعاً عن التنجيز لكان مانعاً عنه في الشبهة المحصورة أيضاً، كما إذا فرض كون احتمال انطباق النجس المعلوم اجمالاً بين الإنائين على أحدهما موهوماً واصلاً إلى مرتبة الاطمئنان بالعدم، إذ كثرة الأطراف جهة تعليلية للاطمئنان بالعدم لا تقييدية حتى تختص بالشبهة غير المحصورة.

وبالجملة، فالمناط على الاطمئنان بالعدم.

ثمّ إنّ هناك أيضاً بعض التعاريف للشبهة غير المحصورة أعرضنا عنها لعدم الفائدة الكثيرة في التعرّض لها، لوضوح عدم تماميتها.

والإنصاف أن يقال: - بعد عدم تمامية شيء ممّا تقدم في تعريف الشبهة غير المحصورة - أنّ ما ذكره صاحب الكفاية في المقام هو الصحيح لمنجّزية العلم الاجمالي، فإذا كان التكليف المعلوم بالاجمال فعلياً على كلّ تقدير وجب الاحتياط في أطرافه، وإن كانت الأطراف غير محصورة، وإلا لم يجب الاحتياط وإن كانت الأطراف محصورة.

وعليه، فكثرة الأطراف بنفسها ليست مانعة عن فعلية التكليف.

نعم، قد تكون كثرة الأطراف ملازمة لعنوان موجب لرفع فعلية التكليف، كالضرر والخرج والعسر، فلا يكون العلم الاجمالي حينئذٍ منجزاً، إلاّ أنّه لأجل هذه العناوين لا لأجل كثرة الأطراف بما هي كثيرة.

والخلاصة: إنّ لا أثر لكون الأطراف محصورة أو غير محصورة.

### الجهة الثانية: في الحكم

استدلّ القائلون بعدم وجوب الموافقة القطعية بأدلة منها:

الدليل الأوّل:

أقول: إنّ المشهور بين الأعلام شهرة عظيمة كادت تكون اجماعاً، بل هي كذلك، هو عدم وجوب الموافقة القطعية فيها.

وقد حكي الاجماع على ذلك، بل نقله مستفيض، بل عن المحقق البهبهاني دعوى الاجماع صريحاً مع زيادة أنّه من ضرورة الدين، قال في حاشيته على المدارك: «إنّ الإجماع وضرورة الدين وطريقة المسلمين في الأعصار والأمصاّر على عدم وجوب الاجتناب فيها... إلخ».

أقول: إنّ مقتضى الإنصاف: أنّ عدم وجوب الاجتناب في الشبهات غير المحصورة في الجملة وإن كان مسلماً، إلّا أنّه لم يعلم الوجه في ذلك، فلعلّه لأجل ملازمة العسر والحرّج له غالباً، أو للاضطرار، أو لخروجه عن محلّ الابتلاء.

وبالجملة: فهذا الاجماع منهم ليس اجماعاً تعبيرياً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام، بل هو مدركي، أو لا أقلّ محتمل المدركية، فلا يعتدّ به في حدّ نفسه.

وبالجملة، فهذا الدليل الأوّل لهم وهو الاجماع لم يكتب له التوفيق.

الدليل الثاني: هو دعوى استلزام الموافقة القطعية فيها للعسر والحرّج

غالباً.

وفيه: أنّ ذلك لا يقتضي عدم وجوب الموافقة مطلقاً في جميع الموارد

حتى فيما إذا لم يلزم منها العسر والحرّج، بل لا بدّ من الاقتصار على

المورد الذي يلزم منه ذلك.



الدليل الثالث: هو كون الغالب خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء، وذلك يقتضي عدم تأثير العلم الاجمالي في الشبهة المحصورة فضلاً عن الشبهة غير المحصورة.

وفيه: أن محلّ الكلام في الشبهة غير المحصورة إنّما هو فيما إذا كان كلّ واحد من الأطراف ممّا يمكن الابتلاء به.

الدليل الرابع: رواية الجبن: وهي ما رواه البرقي، عن أبيه، عن محمد بن سنان، عن أبي الجارود، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن، فقلت له: أخبرني من رأى أنه يجعل فيه الميتة؟ فقال: أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرّم ما في جميع الأرضين»<sup>(١)</sup>.

قالوا إنّها دالّة على عدم وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة غير المحصورة.

وفيها: أولاً: أنّها ضعيفة بمحمد بن سنان، وأمّا أبو الجارود فهو ثقة عندنا.

وثانياً: أنّه يحتمل أن يكون عدم وجوب الاجتناب لخروجه عن محلّ الابتلاء، وهو احتمال قويّ كما لا يخفى، فتكون خارجة عن محلّ الكلام.

الدليل الخامس: ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمته الله حيث جعل الضابطة للشبهة غير المحصورة بلوغ الأطراف إلى حدّ يوجب عدم اعتناء العقلاء بالعلم الاجمالي وصيرورته لديهم كالشكّ البدوي، ولازمه عدم وجوب الموافقة القطعية، وجواز المخالفة القطعية، من غير فرق بين كون الشبهة وجوبية أو تحريمية.

(١) وسائل الشيعة، باب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، ح ٥.

ولكنّه أعرّض عن القول بعدم جواز المخالفة القطعية .

ومهما يكن ، فقد عرفت عدم صحّة ما ذهب إليه من تحديد الضابطة للشبهة غير المحصورة .

الدليل السادس : ما ذكره الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ من عدم حرمة المخالفة القطعية وعدم وجوب الموافقة القطعية حيث قال : «أمّا عدم حرمة المخالفة القطعية، فلأنّ المفروض عدم التمكن العادي منها . وأمّا عدم وجوب الموافقة القطعية، فلأنّ وجوبها فرع حرمة المخالفة القطعية، لأنّها هي الأصل في باب العلم الاجمالي، لأنّ وجوب الموافقة القطعية يتوقف على تعارض الأصول في الأطراف، وتعارضها فيها يتوقف على حرمة المخالفة القطعية ليلزم من جريانها في جميع الأطراف مخالفة عملية للتكليف المعلوم في البين، فإذا لم تحرم المخالفة القطعية - كما هو المفروض - لم يقع التعارض بين الأصول، ومع عدم التعارض لا تجب الموافقة القطعية . . ثمّ قال : ما ذكرنا في وجه عدم وجوب الموافقة القطعية إنّما يختصّ بالشبهات التحريمية، لأنّها هي التي لا يمكن المخالفة القطعية فيها، وأمّا الشبهات الوجوبية فلا يتم فيها ذلك، لأنّه يمكن المخالفة القطعية فيها بترك جميع الأطراف، وحينئذٍ لا بدّ من القول بتبعض الاحتياط ووجوب الموافقة الاحتمالية في الشبهات الوجوبية . وفيه أنّ ما ذكره من تعليل عدم وجوب الموافقة القطعية بعدم تعارض الأصول في الأطراف . . . إلخ» .

وفيه إشكالان :

الأوّل : أنّه يرد مثله في الشبهة المحصورة في فرض عدم تمكّن المكلف من المخالفة القطعية بالجمع بين الأطراف، كما لو علم بخميرية أحد المائعين، ولم يتمكّن إلاّ من شرب أحدهما، فإنّه مع عدم التمكن من

المخالفة القطعية لا تتعارض الأصول، ومع عدم تعارضها لا تجب الموافقة القطعية، فلا بدّ من المصير حينئذٍ إلى جواز ارتكاب أحدهما، مع أنه لا يظن الالتزام به من أحد من الأعلام.

الثاني : أنّ ما ذكره مبنيّ على القول باقتضاء العلم الاجمالي للموافقة القطعية .

وأما على المبني الصحيح الذي ذكرناه من أنّ العلم الاجمالي علة تامّة لوجوب الموافقة القطعية، وأنه مانع من جريان الأصل النافي للتكليف ولو في بعض الأطراف بلا معارض، فلا يتمّ ما ذكره، لأنّ مجرد عدم التمكن من المخالفة القطعية بالجمع بين المحتملات لا يقتضي سقوط العلم عن التأثير بالنسبة إلى الموافقة القطعية مع التمكن منها بترك جميع الأطراف، كما لا يخفى .

والذي يهوّن الخطب في المقام أنّ تحديد الضابطة للشبهة غير المحصورة بما ذكره رَحِمَهُ اللهُ لم يكتب له التوفيق، فلا تصل النوبة إلى حكمها .

والخلاصة في المقام : إنّ ما ذكرناه هو المتعيّن لكون العلم الاجمالي علة تامّة حتى بالنسبة إلى الموافقة القطعية، فيستحيل الترخيص في بعض الأطراف، لمنافاته لحكم العقل تنجيزياً بلزوم الخروج عن العهدة، ومقتضى ذلك عدم جواز المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، إلّا إذا لزم أحد العناوين المتقدّمة من العسر والحرج والخروج عن محلّ الابتلاء والاضطرار، ونحو ذلك ممّا تقدم تفصيله .

ثمّ إنه ينبغي التنبيه على ثلاثة أمور :

الأوّل : إذا شكّ في كون الشبهة غير محصورة - بناءً على مشرب القوم

من ترتيب الأثر على الشبهة غير المحصورة - فهل تجب الموافقة القطعية بترك التصرف في جميع الأطراف أم لا؟

والإنصاف: هو إلحاق صورة الشك في الحصر بالمحصور في وجوب الموافقة القطعية، لا سيما على مبنى الشيخ النائيني رَحِمَهُ اللهُ في تحديد مفهوم الشبهة غير المحصورة، لرجوع الشك حينئذٍ إلى الشك في القدرة مع العلم بالخطاب ووجود الملاك، فلا بدّ من الاحتياط لاستقلال العقل في مثله بلزوم الجري على ما يقتضيه العلم وعدم الاعتناء باحتمال العجز.

وإن شئت فقل: إننا نعلم بتعلّق التكليف بأحد الأطراف وإمكان الابتلاء به، فيجب الجري على ما يقتضيه العلم إلى أن يثبت المانع من كون الشبهة غير محصورة.

الثاني: إذا سقط العلم الاجمالي عن التأثير في أطراف الشبهة غير المحصورة، فهل يفرض العلم كعدمه، فيجري حكم الشك في كلّ واحد من الأطراف، فيرجع إلى قاعدة الاشتغال فيما إذا كان الشك في نفسه مورداً لها، كما إذا كان المعلوم بالاجمال المرّد بين الأطراف غير المحصورة من الأموال والدماء والفروج، فإنّه لا يجوز الاقتحام في الشبهات البدوية في هذه الأبواب الثلاثة، كما هو المشهور بين الأعلام.

ولكن ذكرنا في أكثر من مناسبة، أنّه لا دليل على وجوب الاحتياط في هذه الأمور الثلاثة، وإن كان لا ينبغي تركه أو يكون الشك، في كلّ واحد من الأطراف أيضاً بمنزلة العدم، فلا يرجع إلى قاعدة الاشتغال أصلاً، لا من جهة العلم الاجمالي ولا من جهة الشك.

وعلى ذلك يبنى جواز الوضوء من الأواني غير المحصورة عند العلم الاجمالي بإضافة أحدها، فإنّه لو قلنا إنّ الشك في كلّ واحد من الأطراف

بمنزلة العدم، فيجوز الوضوء من كلّ إناء، لأنّه يكون في حكم الماء المقطوع بإطلاقه.

وإن قلنا إنّه ليس بمنزلة العدم وإنّما يفرض العلم كعدمه فقط، فلا يجوز الوضوء من كلّ إناء، لأنّه يكون كلّ إناء مشكوك الاطلاق والإضافة، ولا يجوز التوضيء به، لعدم إحراز الشرط في صحّة الوضوء من إطلاق الماء.

ولا يخفى، أنّه على مبنى الشيخ الأنصاري رحمته الله من كون الملاك في عدم التنجيز كون الاحتمال موهوماً لا يعتني به العقلاء، فالشكّ في مفروض المثال بمنزلة العدم، فلا يعتنى باحتمال كون المتوضا به مضافاً.

وأما على مبنى الشيخ النائيني رحمته الله فيقول المقرر الشيخ محمد علي الكاظمي رحمته الله: «كان شيخنا الأستاذ - مدّ ظلّه - يميل إلى سقوط حكم الشبهة أيضاً». انتهى.

وعليه، فيكون موافقاً في الرأي للشيخ الأنصاري رحمته الله من هذه الجهة. والله العالم.

الثالث: شبهة الكثير في الكثير، وهي ما لو كانت الشبهة في نفسها كثيرة، وكان المعلوم بالاجمال في البين أيضاً كثيراً، كما لو علم بوجود مائة شاة موطوءة في ضمن ألف شاة، حيث إنّ نسبة المعلوم إليها هي نسبة الواحد إلى العشرة، فهل حكمها حكم الشبهة المحصورة أم لا؟

والإنصاف: أنّه يختلف الحال باختلاف المباني، فعلى مسلك الشيخ الأنصاري رحمته الله من أنّ الملاك في عدم التنجيز كون احتمال التكليف موهوماً لا يعتني به العقلاء، كان العلم الاجمالي في المقام منجزاً، لأنّ احتمال التكليف في كلّ واحد من الأطراف من قبيل تردّد الواحد في العشرة، ومثله لا يعدّ موهوماً، بل هو في الحقيقة من أفراد الشبهة المحصورة.

وكذا الحال على مسلك الآغا ضياء الدين العراقي .  
وأما على مسلك الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ مِنْ كُون الضابطة في الشبهة غير المحصورة بلوغ الأطراف حدّاً يوجب عدم التمكن العادي من الجمع بين المحتملات في الاستعمال، فيكون حكمها في المقام حكم الشبهة غير المحصورة، لعدم التمكن من الجمع بين المحتملات في الاستعمال، وإذا لم يمكن المخالفة القطعية فلا تجب الموافقة القطعية، لأنها متفرعة عليها .  
والله العالم .

## التنبيه الرابع

### في الملاقى لأحد أطراف العلم الاجمالي

قال صاحب الكفاية: «الرابع: أنه إنما يجب عقلاً رعاية الاحتياط في خصوص الأطراف ممّا يتوقف على اجتنابه أو ارتكابه حصول العلم بإتيان الواجب أو ترك الحرام المعلومين في البين دون غيرها وان كان حاله حال بعضها في كونه محكوماً بحكم واقعاً ومنه ينقذح الحال في مسألة ملاقات شيء مع أحد أطراف النجس المعلوم بالاجمال... إلخ».

أقول: هناك خلاف بين الأعلام في أنه هل يجب الاجتناب عن ملاقى أحد أطراف العلم الاجمالي بالنجاسة، مثل ما يجب الاجتناب عن الملاقى بالفتح أم لا؟

قال الشيخ الأنصاري رحمته الله ما حاصله: «وهل يحكم بتنجس ملاقيه - الخمر - وجهان بل قولان مبنيان على أنّ الاجتناب عن النجس يراد به ما يعمّ الاجتناب عن ملاقيه ولو بوسائط، فإذا حكم الشارع بوجوب هجر كلّ واحد من المشتبهين، فقد حكم بوجوب كلّ ما لاقاه، أو أنّ الاجتناب عن النجس لا يراد به إلا الاجتناب عن العين بنفسها، وأمّا تنجس الملاقى للنجس فهو تعبد خاص وحكم شرعي آخر لا ربط له بوجوب هجر النجس، وهذا هو الأقوى فإذا حكم الشارع بوجوب هجر المشتبه في الشبهة المحصورة يعني به كلّ واحد من المشتبهين، فلا يدلّ على وجوب هجر ما يلاقيه... إلخ».

أقول: قبل البحث في هذه المسألة ينبغي التنبيه على بعض الأمور:

الأول: إن البحث في هذه المسألة إنما هو فيما إذا لم يكن هناك ملاقي آخر لبقية الأطراف، وإلا فتخرج عن محل الكلام، إذ لا شبهة حينئذ في وجوب الاجتناب عن كل المتلاقيين للعلم الاجمالي بنجاسة أحدهما. وأيضاً فإن الكلام في هذه المسألة مختصّ فيما إذا كانت الملاقات لبعض الأطراف، إذ لو فرضنا أنّ شيئاً واحداً لاقي جميع الأطراف، فهو معلوم النجاسة تفصيلاً، فلا معنى للنزاع حينئذ.

الثاني: إنه لا بدّ من فرض الكلام فيما إذا لم يكن في البين ما يقتضي نجاسة كلا المشتبهين أو أحدهما المعين، كالاستصحاب ونحوه، وإلا فتخرج المسألة عن محلّ البحث، لأنّه في فرض قيام الاستصحاب على نجاسة الطرفين أو خصوص الملاقي بالفتح لا إشكال في كونه - أي الملاقي بالكسر - محكوماً بالنجاسة ووجوب الاجتناب، لأنّها من الآثار الشرعية لنجاسة الملاقي بالفتح.

الثالث: إنه لا إشكال في وجوب ترتيب كلّ ما للمعلوم بالاجمال من الآثار والأحكام الشرعية على كلّ واحد من الأطراف تحصيلاً للقطع بالامتثال، كما إذا علم بخمرية أحد المائعين مثلاً، فلا يجوز شرب كلّ واحد من الإنائين.

هذا إذا كان المعلوم بالاجمال تمام الموضوع لتلك الآثار والأحكام. وأمّا إذا كان المعلوم بالاجمال جزء الموضوع لحكم فما لم يثبت الجزء الآخر لا يجب ترتيب ذلك الحكم، كما إذا علم بكون أحد الجسدين ميت إنسان والآخر جسد حيوان مذكّي مأكول اللحم، فإنّ هذا العلم الاجمالي، وإن كان يقتضي وجوب الاجتناب عن أكل لحم كلّ من الجسدين، إلا أنّه إذا مسّ شخص أحدهما لا يحكم عليه بوجوب الغسل، لأنّ المعلوم



بالاجمال - وهو بدن ميت الإنسان - جزء لموضوع الحكم بوجوب الغسل وتمامه مسّ بدن ميّت الإنسان، وهو مشكوك التحقق، والأصل عدمه.

ثمّ إنّّه وقع الخلاف في بعض الموارد من حيث كون المعلوم بالاجمال جزء الموضوع للحكم أمّ تمامه.

نذكر منها موردين:

المورد الأوّل: المثال المتقدم، وهو الخمر المعلوم بالاجمال من حيث صحّة بيع كلّ من الطرفين وعدم الصحّة.

وقد ذهب الميرزا النائيني إلى كون المعلوم بالاجمال تمام الموضوع لعدم صحّة بيع كلّ منهما، فكما لا يجوز شرب كلّ واحد منهما، كذلك لا يصحّ بيع كلّ واحد منهما، للعلم بعدم السلطنة على بيع أحد الإنائين، فلا تجري أصالة الصحّة في بيع أحدهما، لأنّها معارضة بأصالة الصحّة في بيع الآخر، وبعد سقوط أصالة الصحّة من الجانبين، لا بدّ من الحكم بفساد البيع في كلّ منهما، لأنّه يكفي في الحكم بالفساد عدم ثبوت الصحّة.

ثمّ أشكل على نفسه بأنّ الخمر المعلوم في أحد الإنائين لا يكون تمام الموضوع لفساد البيع، بل إنّما هو جزء الموضوع، وجزؤه الآخر وقوع البيع خارجاً، إذ الصحّة والفساد من الأوصاف والأحكام اللاحقة للبيع بعد فرض صدوره في الخارج، فلا وجه للحكم بفساد بيع أحد الإنائين للشكّ في وقوعه على الخمر، فتجري فيه أصالة الصحّة، ولا يعارضها أصالة الصحّة في بيع الآخر، لأنّ المفروض عدم وقوع البيع على الطرف الآخر، فلا موضوع لأصالة الصحّة فيه حتى تعارض أصالة الصحّة في البيع الواقع على أحد الطرفين فقط.

وأجاب عن هذا الإشكال بأنّ الخمر المعلوم بالاجمال تمام الموضوع،

لعدم السلطنة على بيعه، وعدم السلطنة على البيع يلازم فساده، بل هو عينه، لأنّه ليس المجعول الشرعي إلا حكماً واحداً، غايته أنّه قبل البيع يعبر عنه بعدم السلطنة، وبعد البيع يعبر عنه بالفساد، فعدم السلطنة على البيع عبارة أخرى عن فساده، كما أنّ السلطنة على البيع عبارة أخرى عن صحّته، فأصالة الصحّة في بيع كلّ من الإنائين من أوّل الأمر ولو قبل صدور البيع تجري وتسقط بالمعارضة، ولا يتوقف جريانها على وقوع البيع خارجاً.

أقول: أمّا بناءً على ما ذهبنا إليه من كون العلم الاجمالي علّة تامة للموافقة القطعية ومن منعه عن جريان الأصل النافي في بعض الأطراف ولو بلا معارض، فيرجع في البيع الواقع خارجاً إلى أصالة الفساد، لأصالة عدم السلطنة على البيع الحاكمة على أصالة الصحّة، وهذا واضح.

وأما على القول بالافتضاء، فيكون المرجع فيه هو أصالة الصحّة - إذا قطعنا النظر عن أصالة عدم السلطنة الحاكمة عليها، لأنّ عدم السلطنة من الأصول التنزيلية، فلا تجري على مبناه - لخلوّ أصالة الصحّة عن معارضة جريانها في الطرف الآخر، لفرض عدم وقوع البيع إلا على أحدهما.

وأما جواب الميرزا النائيني رحمته الله فلم يكتب له التوفيق، لمنع رجوع الفساد إلى عدم السلطنة، بل إنّما هو مسبّب عنها، وكما أنّ السلطنة على البيع تكون متقدّمة على البيع، لكونها سبب إيجاده، كذلك عدم السلطنة متقدّمة رتبة على عدم البيع، أي الفساد، ومعه كيف يمكن دعوى عينيّة كلّ من الصحّة والفساد مع السلطنة ونقيضها.

وعليه، لا محيص من اعتبار الصحّة والفساد في ظرف وقوع البيع خارجاً، ولازمه - خصوصاً على ما اختاره من عدم جريان الأصول التنزيلية مطلقاً في أطراف العلم - هو الرجوع إلى أصالة الصحّة التي لا يكون مجراها إلا بعد البيع.

نعم، بناءً على ما ذهبنا إليه - من جريان الأصول التنزيلية في أطراف العلم في صورة عدم استلزام جريانها للمخالفة العملية للمعلوم بالإجمال - فنحكم بالفساد، بمقتضى أصالة عدم السلطنة الحاكمة على أصالة الصحة، حتى على القول بالافتضاء. والله العالم.

المورد الثاني: ما إذا علم اجماًلاً بغصبية إحدى الشجرتين، ثم حصلت لأحدهما ثمرة دون الأخرى.

فقد يقال فيه بجواز التصرف في الثمرة تكليفاً، وبعدم ضمانها وضعاً، باعتبار أن الموجب لحرمة الثمرة كونها نماء المغصوب وهو مشكوك فيه، والأصل عدمه. كما أن موضوع الضمان وضع اليد على مال الغير، وهو أيضاً مشكوك فيه، والأصل عدمه، فالعلم الاجمالي بغصبيته إحدى الشجرتين لا يترتب عليه الحكم بحرمة التصرف، ولا الضمان بالنسبة إلى الثمرة لأحدهما، للشك في تحقق الموضوع، والأصل عدمه.

نعم، يترتب عليه الحكم بحرمة التصرف في نفس الشجرتين وضمان المغصوب منهما بوضع اليد عليه.

هذا وقد ذهب الميرزا النائيني رحمته الله إلى أن العلم بغصبيته إحدى الشجرتين، كما يترتب عليه ضمان نفس العين المغصوبة، كذلك يترتب عليه ضمان منافعها المتجددة.

بدعوى: أن وضع اليد على العين المغصوبة موجب لضمانها وضمان منافعها إلى الأبد، لأنه بأخذ العين يتحقق أخذ المنافع، أو أن أخذ العين مستتبع لأخذ المنافع. ومن هنا جاز للمالك الرجوع إلى الغاصب الأول في المنافع المتجددة الحاصلة بعد خروج العين عن يده ودخولها تحت الأيدي المتأخرة.

هذا بالنسبة إلى الحكم الوضعي ، كما أنه بالنسبة إلى الحكم التكليفي ذهب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إلى حرمة التصرف في الثمرة ، لأنّ وجوب الاجتناب عن منافع المغصوب ممّا يقتضيه وجوب الاجتناب عن نفس المغصوب ، فإنّ النهي عن التصرف في المغصوب نهى عنه وعن توابعه ومنافعه ، فيكفي في وجوب الاجتناب عن المنافع المتجددة فعليّة وجوب الاجتناب عن ذي المنفعة وتنجزه بالعلم التفصيلي أو الاجمالي ، فلو فرض أنّ الشجرة المثمرة كانت هي المغصوبة ، فوجوب الاجتناب عن ثمرها المتجدد وإن لم يكن فعليّاً ، لعدم وجود موضوعه ، إلا أنه يكفي في وجوب الاجتناب عنها فعليّة وجوب الاجتناب عن نفس الشجرة بما لها من المنافع والتوابع ، وحينئذ تسقط أصالة الحلّ عن الثمرة بنفس سقوطها عن ذي الثمرة بالمعارضة لأصالة الحلّ في الطرف الآخر وهي الشجرة غير المثمرة ، فلا تجري أصالة الحلّ في الثمرة بعد وجودها ، وفقدان طرف العلم الاجمالي .

وقس على ذلك الدار ومنافعها والمحلّ وذا الحمل ، وسائر ما كان لأحد الأطراف منافع متجددة دون الآخر .

أقول : مقتضى الإنصاف : أنه لا مجال لتوهم أنّ التكليف بحرمة التصرف في الثمرة من تبعات التكليف بعدم جواز التصرف في الشجرة المغصوبة وشؤونه ، وأنه يكفي في تنجزه تنجز التكليف بحرمة التصرف في الشجرة المغصوبة ، وذلك لأنّ التكليف المتوجّه إلى الثمرة في طول التكليف المتوجّه إلى الشجرة ، وفي مثله لا يكون العلم الاجمالي بين الثمرة والشجرة الأخرى إلا في طول علم آخر بين الشجرتين . فمع فرض عدم الابتلاء بثمره شجرة أخرى لا وجه للاجتناب عن هذه الثمرة ، لأنّ الثمرة تعلق بها تكليف مستقلّ عن تكليف الشجرة ، ومع عدم إحراز الموضوع لا يترتب النهي الفعلي ، لأنّ موضوعه ملك الغير ، المشكوك فعلاً ، لا سيّما

مع استصحاب عدم ملكية الغير، ولا يعارضه استصحاب عدم ملكية أخرى، لما عرفت من أنه لا مانع عن جريان الاستصحابيين، إذا لم يستلزم مخالفة عملية .

نعم، على مبنى الميرزا رَحِمَهُ اللهُ لا يجري الاستصحاب هنا، وإن لم يستلزم المخالفة العملية، لما ذكره من عدم جريان الأصل التنزيلي في أطراف العلم الاجمالي وإن لم يكن نافعاً للتكليف .

ثم إنَّ الوجه في كون التكليف المتوجّه إلى الثمرة في طول التكليف المتوجّه إلى الشجرة، هو أنّ ملك النماء والمنفعة من آثار ملكية العين، بحيث أخذ ملكية العين علة لملك النماء والمنفعة .

وعليه، فلا شبهة في أنّ التكليف المتولّد من هذه الملكية يصير في طول التكليف المتولّد من ملكية العين .

وأما القول بأنَّ أصالة الحلّ ساقطة في الثمرة بنفس سقوطها عن ذي الثمرة لأجل معارضتها بأصالة الحلّ في الطرف الآخر، وهي الشجرة غير المثمرة، فلا تجري حينئذٍ أصالة الحلّ في الثمرة بعد وجودها وفقدان طرف العلم الاجمالي، فهو في غير محله في الشجرة المثمرة، لمعارضته بالأصل الجاري في الشجرة غير المثمرة، فيبقى الأصل الجاري، وهو أصالة الحلّ في الثمرة بلا معارض .

وأما على القول بعليّة العلم الاجمالي للموافقة القطعية ومنعه عن جريان الأصل النافي ولو في بعض الأطراف، كما هو الإنصاف عندنا .

فنقول: إنّه لا أثر للعلم الاجمالي بغصبيته الثمرة أو الشجرة غير المثمرة، لأنّ هذا العلم الاجمالي متأخّر رتبة عن العلم الاجمالي بغصبية الشجرة المثمرة أو الشجرة غير المثمرة، لما عرفت، من أنّ ملك الثمرة من

آثار ملكية العين، بحيث أخذ ملكية العين علة لملك الثمرة والنماء، فيكون التكليف في الثمرة في طول التكليف المتولد من ملكية العين، وبما أنّ التكليف بالاجتناب عن الشجرة غير المثمرة قد تنجز بالعلم الاجمالي بغصبية الشجرة المثمرة أو الشجرة غير المثمرة، فلا أثر حينئذٍ للعلم الاجمالي المتأخر رتبة، أي العلم الاجمالي المتأخر بغصبية الثمرة أو الشجرة غير المثمرة، لأنه يشترط في منجزية العلم الاجمالي أن لا يكون مسبوقاً بمنجز آخر موجب لتنجز أحد طرفيه، كما فيما نحن فيه، حيث التكليف بالاجتناب عن الشجرة غير المثمرة قد تنجز بالعلم الاجمالي السابق رتبة، ومنه يكون الشك في الاجتناب عن الثمرة شكاً بدوياً، فيجري فيه أصالة الحلّية.

ثم إنك قد عرفت، أنه مهما كان المعلوم بالاجمال تمام الموضوع للحكم، فلا بدّ من ترتيب آثار ذلك الحكم على كلّ واحد من الأطراف، وهذا بخلاف ما إذا كان المعلوم بالاجمال جزء الموضوع للحكم، فإنه لا يترتب ذلك الحكم على كلّ واحد من الأطراف، ومنه إقامة الحدّ على من شرب أحد طرفي المعلوم بالاجمال، فإنّ الخمر المعلوم في البين إنّما يكون تمام الموضوع بالنسبة إلى حرمة شربه وفساد بيعه.

وأما بالنسبة إلى إقامة الحدّ، فيتوقّف على علم الحاكم بشرب الخمر، فإنّ علمه بشرب الخمر أخذ جزء الموضوع لوجوب إقامة الحدّ، ولا علم مع شرب أحد الطرفين، فلا يجوز للحاكم إقامة الحدّ، والله العالم.

إذا عرفت هذه الأمور، فنقول: أعلم أنه لا إشكال نصّاً وفتوىً في نجاسة ملاقي النجس ووجوب الاجتناب عنه، بل هو متسالم عليه بين جميع الأعلام، وإنّما الكلام في وجه نجاسته، وهو على أحد وجوه ثلاثة:

الأول: أن تكون نجاسته لمحض التعبد الشرعي، من دون أن تكون نجاسته ووجوب الاجتناب عنه من الآثار والأحكام المترتبة على نفس نجاسة الملاقي بالفتح، ووجوب الاجتناب عنه، بل الملاقي للنجس فرد آخر من النجس حكم الشارع بوجوب الاجتناب عنه في عرض وجوب الاجتناب عن الملاقي بالفتح، نظير نجاسة الكلب في قبال نجاسة الخنزير، غاية الأمر، كان هذا الحكم في ظرف ملاقاته للنجس، بحيث يكون مثل هذه الجهة مأخوذاً في موضوعه على نحو الشرطية.

الثاني: أن تكون نجاسة الملاقي بالكسر حاصلة من نجاسة الملاقي بالفتح حصول العلة من المعلول، أي أن نجاسة الملاقي ناشئة عن نجاسة الملاقي بالفتح ومسببة عنها وفي طولها، فكانت الملاقات سبباً لهذا النشوء، لا أنها حكم مجعول مستقل في عرض الحكم بنجاسة الملاقي بالفتح.

الثالث: أن تكون نجاسة الملاقي لأجل سراية النجاسة من الملاقي بالفتح إليه، أي أن السراية بمعنى الانبساط، فتكون الملاقات موجبة لانتساع دائرة النجس، كاتساعها في صورة اتصال الماء النجس بغيره وامتزاجه به، فإن امتزاجهما يوجب اتساع دائرة النجس وسراية النجاسة من الماء النجس إلى ما امتزج.

وعليه، فالملاقات تقتضي سعة دائرة النجاسة وسرايتها من الملاقي بالفتح إلى الملاقي بالكسر، فلا تكون نجاسة الملاقي فرداً آخر من النجاسة، بل هي عين نجاسة الملاقي بالفتح.

فعلى هذا الوجه الثالث، لا شبهة في أنه مع العلم الاجمالي بنجاسة أحد الشئيين يجب الاجتناب عن الملاقي لأحد طرفي العلم الاجمالي، إذ

يكون الاجتناب عن الملاقي للنجس من الأحكام المترتبة على نفس نجاسة النجس ، وليس الاجتناب عنه بتعبّد آخر وراء التعبّد بالاجتناب عنه ، بل يكون الحكم بالاجتناب عنه بنفسه يقتضي الاجتناب عن ملاقيه ، لأنّه على هذا يكون الاجتناب عنه من شؤون الاجتناب عن النجس وتبعاته .

وأما على الوجهين الأوّلين ، فلا يجب الاجتناب عن الملاقي لأحد طرفي العلم الاجمالي ، للشكّ في ملاقاته للنجس المعلوم في البين المستلزم للشكّ في حكم الشارع عليه بالنجاسة ، فيجري فيه أصالة الطهارة بلا معارض ، كما سيأتي بيانه - إن شاء الله تعالى - بشكل مفصّل .

ويبقى الكلام فيما هو المستفاد من الأدلة الواردة في النجاسات .

أما الوجه الأوّل ، فهو بعيد غاية البعد ، فإنّه لا يساعد عليه شيء من الأدلة ، ولا يساعده أيضاً كلمات الأعلام ، فإنّ التعبير بمثل (ينجسه) ظاهر في كون نجاسة الملاقي ناشئة من نجاسة الملاقي بالفتح ، فلا تجتمع مع التعبّد الشرعي المحض .

أما الوجه الثالث فقد يستدلّ له بأمرين :

الأوّل : ما دلّ على وجوب الاجتناب عن النجس ، حيث يدلّ بنفسه على وجوب الاجتناب عن ملاقاته ، كقوله تعالى : ﴿ وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ ﴾<sup>(١)</sup> ، حيث استدلّ ابن زهرة في الغنية بهذه الآية الشريفة على وجوب هجر الملاقي .

ويرد عليه : أنّ المراد بالرجز - والله العالم - هو نفس الأعيان النجسة ، كالرجس ، فتدلّ الآية الشريفة حينئذٍ على وجوب الاجتناب عن نفس الأعيان النجسة من دون التعرّض لحكم الملاقي .

(١) سورة المدثر ، الآية : ٦ .



إن قلت: يمكن أن يكون المراد من الرجز ما يشمل المنتجس.

قلت: لو سلّمنا ذلك، فتخرج الآية حينئذٍ عن مقام الاستدلال، لأنّ محلّ الكلام هو كون وجوب الاجتناب عن الملاقي آتياً من نفس وجوب الاجتناب عن النجس، بينما على ذلك الاحتمال يكون الاجتناب عن الملاقي من نفس الآية الشريفة الدالّة على وجوب الاجتناب عن النجس. والخلاصة: إنّ هذا الدليل الأوّل لم يكتب له التوفيق.

الثاني: رواية عمرو بن شمر عن جابر الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «أتاه رجل فقال له: وقعت فأرة في خابية فيها سمن، أو زيت، فما ترى في أكله؟ قال: فقال له أبو جعفر عليه السلام: لا تأكله، فقال له الرجل: الفأرة أهون عليّ من أن أترك طعامي من أجلها، فقال له أبو جعفر عليه السلام: إنّك لم تستخف بالفأرة، وإنما استخففت بدينك، إنّ الله حرم الميتة من كلّ شيء»<sup>(١)</sup>.

وتقريب الاستدلال بها، هو أنّه عليه السلام جعل ترك الاجتناب عن الطعام الذي وقعت فيه الفأرة استخفافاً بالدين.

ووجه الاستخفاف بالدين، هو أنّ الله حرّم الميتة من كلّ شيء، سواء كانت كبيرة أم صغيرة كالفأرة.

وعليه، فلو لم يكن وجوب الاجتناب عن الميتة بنفسه يقتضي وجوب الاجتناب عن الطعام الملاقي للميتة، لم يكن الجواب في محله، إذ لو كان وجوب الاجتناب عن الملاقي من دليل آخر غير وجوب الاجتناب عن الميتة، لكان ترك الاجتناب عن الطعام الملاقي للميتة استخفافاً بذلك الدليل، لا استخفافاً بتحريم الميتة، كما لا يخفى.

(١) وسائل الشيعة، باب ٥ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، ح ٢.

وفيه: أولاً: أن الرواية ضعيفة السند بعمر بن شمر الجعفي.

وثانياً: أن الرواية لا تدلّ على أن نجاسة الملاقي عين نجاسة الملاقي بالفتح، بحيث تكون الملاقات موجبة لاتساع دائرة النجس، كاتساعها في صورة اتصال الماء النجس بغيره وامتزاجه به، بل هي ظاهرة في كون السائل استبعد كون الفأرة على صغرها مؤثرة لهذا الأثر الموجب لترك الطعام، فأجابه الإمام عليه السلام بأنه لا فرق في وجوب الاجتناب عن ملاقي الميتة بين كونها صغيرة أو كبيرة، ولا ظهور لها في كون نجاسة الملاقي عين نجاسة الملاقي بالفتح.

وعليه، فالإنصاف: هو الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة، فإن المفهوم من صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كُرّ لم ينجسه شيء»<sup>(١)</sup>، هو أن الماء غير البالغ قدر كُرّ ينفعل بالنجاسة، بحيث يكون نجاسة الشيء سبباً لنجاسة الماء، فإن المرتكز في أذهان العرف والمتشرّعة كون نجاسة الملاقي بالكسر ناشئة وآتية من نجاسة الملاقي بالفتح، بحيث كانت نجاسة الملاقي بالفتح علة لنجاسة الملاقي.

ومن هنا، كان المرتكز في أذهانهم عدم سراية النجاسة من الدّاني إلى العالي، إذ يستحيل نجاسة الماء العالي الوارد على النجس.

ومما يؤيد ما ذكرناه، هو بناء الأعلام على السببية والمسببية بينهما، وأن الأصل السببي حاكم على الأصل المسببي، وهذا لا يتم إلا على الوجه الثاني.

والخلاصة: إنّ الوجه الأوّل، والوجه الثالث، لا شاهد لهما من

(١) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب الماء المطلق، ح ٢.

الأخبار، ولا من كلمات الأعلام، ولا هما مرتكزان في أذهان العرف، فالمتعين هو الوجه الثاني.

وعليه، فعلى القول باقتضاء العلم الاجمالي للموافقة القطعية، لا بدّ من الاقتصار في وجوب الاجتناب على خصوص الملاقي بالفتح والطرف الآخر، نظراً إلى جريان أصالة الطهارة في الملاقي بالكسر بلا معارض، وذلك لأنّ المانع عن جريان الأصل بناءً على الاقتضاء إنّما هو ابتلاؤه بمعارضة جريان الأصل في الطرف الآخر، وبعد مسببية الشكّ في نجاسة الملاقي بالكسر عن الشكّ في نجاسة الملاقي بالفتح، وسقوط الأصل الجاري في الطرف الآخر بمعارضته مع الأصل الجاري في السبب - وهو الملاقي بالفتح في المرتبة السابقة - يبقى الأصل الجاري في الملاقي بالكسر في ظرف جريانه بلا معارض.

والسرّ فيه: هو أنّ الأصل الجاري في الشكّ السببي ليس في رتبة الأصل الجاري في الشكّ المسببي ليجريان معاً، بل رتبة الأصل السببي مقدّمة على الأصل المسببي ولا تصل النوبة إليه مع جريان الأصل السببي، وإنّما تصل النوبة إلى الأصل المسببي عند عدم جريان الأصل السببي، فأصالة الطهارة الجارية في الملاقي بالكسر ليست في عرض أصالة الطهارة الجارية في الملاقي بالفتح لتسقط بسقوطها.

هذا كلّه على القول بالاقتضاء، وأمّا على القول بعليّة العلم الاجمالي للموافقة القطعية ومنعه عن جريان الأصل النافي ولو في بعض الأطراف، كما هو الإنصاف عندنا، فحيث إنّ الملاقي بالكسر بنفسه يكون طرفاً للعلم الاجمالي بالنجاسة بينه وبين الطرف الآخر، لأنّه عند العلم بنجاسة أحد الشئيين وملاقات ثالث لأحدهما يحصل عندنا علمان اجماليان، علم

بنجاسة الملاقي بالفتح أو الطرف الآخر، وعلم بنجاسة الملاقي بالكسر أو الطرف الآخر، وحصول هذين العلمين الاجماليين أمر وجداني لا سبيل إلى إنكاره، إلا أنه لما كان العلم الاجمالي الثاني، أي العلم بنجاسة الملاقي بالكسر أو الطرف الآخر، ناشئاً عن العلم بنجاسة الملاقي بالفتح أو الطرف الآخر، فلا شبهة حينئذٍ في اختصاص التأثير بالعلم الاجمالي الأول السابق، أي العلم بنجاسة الملاقي بالفتح أو الطرف الآخر، وأنه لا أثر معه للعلم الاجمالي المتأخر رتبة من جهة تنجز التكليف بالاجتناب عن الطرف الآخر في المرتبة السابقة بالعلم الاجمالي السابق رتبة، إذ يعتبر في منجزية العلم الاجمالي أن لا يكون مسبوقاً بمنجز آخر موجب لتنجز أحد طرفيه، وإلا فيخرج عن صلاحية المنجزية، ومعه يرجع الشك في نجاسة الملاقي بالكسر ووجوب الاجتناب عنه إلى الشك البدوي، فتجري فيه أصالة الطهارة.

ثم إنه قد استشكل على خصوص الاجتناب عن الملاقي بالفتح والطرف الآخر دون الملاقي بالكسر.

وحاصله: إن التكليف بالملاقي بالكسر وإن كان آتياً من قبل التكليف بالملاقي بالفتح، وبذلك تكون رتبة الأصل الجاري في السبب - وهو الملاقي بالفتح - متقدمة على الأصل الجاري من الملاقي بالكسر، ولا تصل النوبة إليه مع جريان الأصل السببي، إلا أنه بعد سقوط أصالة الطهارة في الملاقي بالفتح بمعارضتها مع أصالة الطهارة الجارية في الطرف الآخر ينتهي الأمر إلى أصل مسببي آخر، وهي أصالة الحلية من جهة سببية الشك في حلية كل من الملاقي والطرف الآخر عن الشك في طهارته، وحيث إن هذا الأصل في عرض أصالة الطهارة الجارية في الملاقي بالكسر، فلا محالة في هذه المرتبة تسقط الأصول الثلاثة - وهي أصالة الطهارة في

الملاقي بالكسر، وأصالة الحلّية في الملاقي بالفتح، وأصالة الحلّية في الطرف الآخر - وبعد سقوطها تصل النوبة إلى أصالة الحلّية في الملاقي بالكسر لسقوط معارضها، وهي أصالة الحلّية في الطرف في المرتبة السابقة، فيلزم الحكم حينئذٍ بجواز شربه مع عدم صحّة الوضوء به، مع أنّ هذا التفكيك ممّا لا قائل به، فإنّ كلّ من قال بجواز شربه، قال بصحّة الوضوء به، لأصالة الطهارة.

وهذا الإشكال لا مفرّ منه على القول بالاعتناء، وحصر سقوط الأصول بالمعارضة، ولا ينفع دعوى انحلال العلم الاجمالي بالحلّية بين الملاقي بالفتح والطرف الآخر، وسقوطه عن التأثير بتأثير العلم السابق بالتكليف، أي النجاسة، بين الملاقي بالفتح والطرف الآخر، لأنّ مناط سقوط الأصول على القول بالاعتناء إنّما هي المعارضة، فمع تحقّق المعارضة بين أصالة الطهارة في الملاقي بالكسر وأصالة الحلّية في الملاقي بالفتح والطرف الآخر، لا محيص حينئذٍ عن جريان أصالة الحلّية في الملاقي بالكسر.

نعم، هذا الإشكال لا يجري على القول بعليّة العلم الاجمالي ومانعيته عن جريان الأصل النافي ولو بلا معارض، فإنّه بتأثير العلم السابق بنجاسة الملاقي بالفتح أو الطرف الآخر لا مجال لجريان شيء من الأصول الجارية في الطرف الآخر، حتى أصالة الحلّية، ولو على فرض خلوّها عن المعارض، ومعه لا تجري أصالة الحلّية في الطرف الآخر كي تصلح للمعارضة مع أصالة الطهارة في الملاقي بالكسر، فتجري حينئذٍ أصالة الطهارة في الملاقي بالكسر، لرجوع الشكّ في نجاسته إلى الشكّ البدوي. والله العالم.

### مسألة الكلام في تثليث الأقسام لصاحب الكفاية

ثم إنه بقي الكلام فيما ذكره صاحب الكفاية من تثليث الأقسام:

**القسم الأول:** إنه يجب الاجتناب عن الملاقي بالفتح دون الملاقي بالكسر، وذلك فيما إذا تأخر العلم بالملاقات عن العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي بالفتح أو الطرف الآخر.

**القسم الثاني:** إنه يجب الاجتناب عن الملاقي بالكسر دون الملاقي بالفتح، وذكر له موردين:

**المورد الأول:** ما إذا تأخر العلم بنجاسة الملاقي بالفتح أو الطرف الآخر عن العلم بالملاقات والعلم بنجاسة الملاقي بالكسر أو الطرف الآخر، كما إذا علم أولاً بنجاسة الملاقي بالكسر أو الطرف من دون التفات إلى سبب نجاسة الملاقي، ثم حدث العلم بالملاقاة، والعلم الاجمالي بنجاسة الملاقي بالفتح أو الطرف الآخر، والعلم بأنه ليس لنجاسة الملاقي بالكسر - على تقدير أن يكون هو النجس الذي تعلّق به العلم أولاً - سبب إلا جهة ملاقاته، لأن المفروض أنه ليس في البين إلا نجاسة واحدة.

**الثاني:** ما إذا علم بالملاقاة، ثم حدث العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي بالفتح أو الطرف، ولكن حال حدوث العلم الإجمالي كان الملاقي بالكسر مورد للابتلاء، والملاقي بالفتح خارجاً عن مورد الابتلاء، ثم عاد إلى مورد الابتلاء.

**القسم الثالث:** إنه يجب الاجتناب عن الملاقي والملاقي جميعاً.

أقول: أمّا القسم الأول، فقد اتضح حكمه ولا حاجة للإعادة.

وأما القسم الثاني، فبالنسبة للمورد الأول، فالأمر كما ذكره من وجوب الاجتناب عن خصوص الملاقي بالكسر والطرف الآخر دون الملاقي

بالفتح، لأن العلم بنجاسة الملاقي بالكسر أو الطرف الآخر لأجل سبقه رتبة يؤثر في وجوب الاجتناب عن الملاقي بالكسر والطرف الآخر، وبعده لا يبقى مجال لتأثير العلم المتأخر رتبة بنجاسة الملاقي بالفتح أو الطرف الآخر في التنجيز كي يقتضي وجوب الاجتناب عن الملاقي بالفتح.

ولكن الميرزا النائيني رحمته الله لم يقبل هذا الكلام، باعتبار أنّ المدار في تأثير العلم الاجمالي إنما هو على المعلوم والمنكشف، لا على العلم والكاشف.

وبالجملة، فإنّ العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي بالكسر أو الطرف الآخر وإن كان سابقاً رتبة على العلم بنجاسة الملاقي بالفتح، ولكن المعلوم بالاجمال في العلم اللاحق لما كان مقدماً بحسب الرتبة على المعلوم بالاجمال في العلم السابق، أوجب ذلك انحلال العلم الاجمالي السابق بالعلم الاجمالي اللاحق بنجاسة الملاقي بالفتح والطرف الآخر، لأنّ المدار في تأثير العلم في التنجيز إنما هو على سبق المعلوم والمنكشف، لا على سبق العلم والكاشف، فإذا كان التكليف بالملاقي بالفتح سابقاً في الرتبة على التكليف بالملاقي بالكسر، لكون التكليف به جائياً من قبل التكليف بالملاقي بالفتح، فلا محالة في جميع فروض العلم الاجمالي يكون سبق التكليف المعلوم بين الملاقي بالفتح والطرف الآخر على التكليف المعلوم بين الملاقي بالكسر والطرف موجباً لسبق تنجيزه أيضاً، وإن كان تعلق العلم بالتكليف بالملاقي بالفتح في طول العلم بالتكليف بالملاقي بالكسر وناشئاً من قبله، ولازمه سقوط العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي بالكسر والطرف الآخر عن التأثير.

والخلاصة: إنه لا أثر لتقدم زمان العلم وتأخره بعدما كان المعلوم في أحد العلمين سابقاً رتبة أو زماناً على المعلوم الآخر.

ثمّ أيّد كلامه، بأنّ الذوق يأبى عن أن يكون الحكم وجوب الاجتناب عن الملاقي بالكسر دون الملاقي، مع أنّ التكليف به إنّما يأتي من قبل التكليف بالملاقي بالفتح.

أقول: إنّ ما ذكره الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ لم يكتب له التوفيق، لأنّه بعد القطع بأنّ تنجّز التكليف من لوازم العلم والكاشف، لا من لوازم المعلوم والمنكشف، كما ذكرناه في أكثر من مناسبة، لا معنى لهذا الكلام حينئذٍ، لأنّ التكليف في أي مرتبة كان لا يمكن تنجّزه إلّا في طرف العلم به أو ما يقوم مقامه، لاستحالة تأثير العلم من حين وجوده في تنجّز معلومه في المرتبة السابقة عن تحقّق نفسه.

وعليه، فلا مجال لتوهم انحلال العلم السابق بالتكليف بين الملاقي بالكسر والطرف الآخر بالعلم اللاحق بالتكليف بين الملاقي بالفتح والطرف الآخر، لأجل سبق معلومه رتبة على المعلوم بالعلم السابق، إلّا إذا فرضنا امكان تأثير العلم اللاحق في التنجّز السابق على وجوده، أو فرضنا كون التنجيز من لوازم نفس التكليف الواقعي لا من لوازم وصوله وانكشافه، وكلّ منهما باطل.

وعليه، فالتنجيز مختصّ بالعلم بالملاقي بالكسر، لأنّه بسبقه رتبة على العلم بالملاقي بالفتح يؤثر في التنجيز، وبتأثيره لا يبقى مجال لتأثير العلم اللاحق في تنجيز التكليف السابق.

وأما دعوى أنّ الذوق يأبى عن ذلك، ففي غير محلّها، إذ مجرد كون التكليف بوجوب الاجتناب عن الملاقي بالكسر جائياً من التكليف بوجوب الاجتناب عن الملاقي بالفتح لا يقتضي التبعية في مقام التنجيز، فلا مانع من التفكيك بينهما في مرحلة التنجّز بعد مساعدة الدليل، هذا بالنسبة للمورد الأوّل.



وأما المورد الثاني، ما إذا علم بالملاقاة، ثم حدث العلم الاجمالي بنجاسة الملاقى بالفتح أو الطرف الآخر، ولكن حال حدوث العلم الاجمالي كان الملاقى بالكسر مورداً للابتلاء، والملاقى بالفتح خارجاً عن مورد الابتلاء، ثم عاد إلى مورد الإبتلاء.

ففي هذه الحالة يجب الاجتناب عن الملاقى بالكسر دون الملاقى بالفتح، لأنه بناءً على الاقتضاء تقع المعارضة بين الأصل الجاري في الملاقى بالكسر وبين جريانه في الطرف الآخر، فيتساقطان، وبعد التساقط يجب الاجتناب عنهما.

وأما الملاقى بالفتح، فلا يجري فيه الأصل لخروجه عن محلّ الابتلاء وعدم أثر عملي له، ومن المعلوم أنه يشترط في صحة جريان الأصل أن يكون له أثر عملي وبدونه لا يجري.

نعم، إذا رجع إلى محلّ الابتلاء، فيجري فيه أصل الطهارة، لعدم المعارض له، لأنّ الأصل في الطرف الآخر قد سقط بالمعارضة مع الأصل الجاري في الملاقى بالكسر.

وأما على القول بعليّة العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية، فلا إشكال في وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر، للعلم الاجمالي بالتكليف بينه وبين الطرف الآخر، وعدم ما يوجب منعه عن التأثير بعدما كان العلم الاجمالي السابق بين الملاقى بالفتح والطرف الآخر غير مؤثّر، لخروج بعض أطرافه عن محلّ الابتلاء.

ثمّ إنّه يشكل على القول بالاقتضاء بأنّ الملاقى بالفتح وإن كان خارجاً عن محلّ الابتلاء، إلا أنّ خروجه عن محلّ الابتلاء إنّما يمنع عن جريان الأصل فيه، بالنسبة إلى أثره غير المبتلى به من حرمة ارتكابه ووجوب الاجتناب عنه.

وأما بالنسبة إلى أثره المبتلى به فعلاً من طهارة ملاقيه أو نجاسته ، فلا بأس بجريان الأصل فيه بلحاظ هذا الأثر ، فإذا غسّل ثوب متنجّس بماء مع الغفلة عن طهارته ونجاسته ، ثمّ خرج الماء عن محلّ الابتلاء ، ثمّ شكّ في طهارته ، فلا مانع من جريان أصالة الطهارة فيه ، لترتيب الحكم بطهارة الثوب المغسول به .

وعليه ، فنقول : لمّا كانت نجاسة الملاقي بالكسر من آثار نجاسة الملاقي بالفتح ، فيجري الأصل في الملاقي بالفتح بلحاظ هذا الأثر ، ولو في ظرف خروج الملاقي بالفتح عن محلّ الابتلاء بنفسه ، ويتعارض مع الأصل الجاري في الطرف الآخر ، وبعد سقوطهما تصل النوبة إلى الأصل الجاري في الملاقي بالكسر ، فتجري فيه أصالة الطهارة لسقوط معارضها في المرتبة السابقة بالمعارضة مع الأصل الجاري في الملاقي بالفتح .

وعليه ، فما ذكره صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في هذا المورد لم يكتب له التوفيق .

وأما القسم الثالث ، وهو الاجتناب عن الملاقي والملاقي بالفتح جميعاً ، فمورده ما إذا كانت الملاقاة قبل العلم الاجمالي بوجود النجس بين الملاقي بالفتح والطرف الآخر ، كما إذا علم أولاً بملاقاة ثوب للإناء الشرقي ، ثمّ علم اجمالاً بإصابة النجس للإناء الشرقي أو الغربي قبل حصول الملاقات .

ففي هذه الحالة يجب الاجتناب عن كلّ واحد من الثلاثة لوجوب الموافقة القطعية .

وعليه ، فتقدّم العلم بالملاقاة على العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي بالفتح والطرف الآخر يجعل المتلاقيين معاً طرفاً من أطراف العلم

الاجمالي ، والمفروض عدم وجود المانع من منجّزية هذا العلم ، لعدم تنجّز التكليف قبله بمنجّز آخر في بعض الأطراف ، حتى لا يؤثر هذا العلم الذي له أطراف ثلاثة في التنجيز .

والإنصاف : أنّ ما ذكره صاحب الكفاية في هذا القسم الثالث متين لا غبار عليه . والله العالم .

### التنبيه الخامس

## هل العلم الاجمالي منجّز فيما إذا تعلق بالأمر التدريجيّة

وقبل الشروع في ذلك لا بدّ من التنبيه على أمر .

وحاصله : إنّه لو فرضنا عدم منجّزية العلم الاجمالي في الموجودات التدريجيّة ، فنرجع في كلّ شبهة إلى الأصل الجاري فيها .

مثلاً في المعاملة الربوية ، إذا شككنا فيها للشبهة المصدقية ، فنرجع إلى أصالة الحلّ من حيث التكليف ، وأصالة عدم النقل والانتقال من حيث الوضع ، ولا يصحّ التمسك بالعمومات - من أوفوا بالعقود ، وأحلّ الله البيع - لإثبات النقل والانتقال ، لخروج المعاملة الربوية عنها ، ولا يجوز التمسك بالعموم في الشبهات المصدقية ، كما فيما نحن فيه ، لأنّ المفروض العلم بوقوع معاملة ربوية في هذا اليوم أو هذا الشهر ، والشكّ في أنّها تقع في أوّله أو آخره .

كذا لا يجوز الرجوع إلى أصالة الصّحة الجارية في العقود الحاكمة على أصالة عدم النقل والانتقال ، لأنّ مورد أصالة الصّحة هو العقد الواقع المشكوك في صحّته وفساده ، لا العقد الذي لم يقع بعد ، كما في المقام ، لأنّه قبل صدور المعاملة في أوّل النهار وآخره يشكّ في صحّتها وفسادها ، والمرجع في مثل ذلك ليس إلّا أصالة عدم النقل والانتقال ، ولا ملازمة بين الحليّة التكليفية وصّحة المعاملة ، لعدم كون الصّحة والفساد فيها مسبباً عن الحليّة والحرمة التكليفية ، ولذا لا تصحّ المعاملة الربوية من الناسي

والجاهل القاصر مع عدم الحرمة التكليفية في حقهما، فلا منافاة بين أصالة الحلّ من حيث التكليف، وأصالة الفساد من حيث الوضع.

إذا عرفت ذلك، فنقول: عندنا ثلاث صور:

**الأولى:** أن يكون للزمان الذي هو ظرف وقوع المشتبه دخل في التكليف خطاباً وملاكاً، كالأحكام المترتبة على الحيض، فإنّ الحيض هو الدم الذي تراه المرأة في أيام العادة، ولزمان العادة دخل في ثبوت تلك الأحكام ملاكاً وخطاباً.

**الثانية:** أن لا يكون للزمان دخل في التكليف لا ملاكاً ولا خطاباً، وإنّما يكون الزمان ظرفاً لوقوع المشتبه خارجاً، من باب أنّ كلّ فعل لا بدّ وأن يقع في الزمان من دون أخذه في موضوع التكليف شرعاً، كحرمة الغيبة، والكذب، والربا، ونحو ذلك.

**الثالثة:** أن يكون للزمان دخل في الامتثال والخروج عن عهدة التكليف، من دون أن يكون له دخل في الملاك والخطاب، كما لو نذر المكلف ترك وطئ الزوجة في يوم معيّن، واشتبه بين يومين، فإنّ التكليف بترك الوطئ يكون فعلياً بمجرد انعقاد النذر، والزمان إنّما يكون ظرفاً للامتثال.

أمّا الصورة الأولى، وهي ما لو كان للزمان دخل في كلّ من الملاك والخطاب:

فقد حكى عن الشيخ رحمته الله عدم تأثير العلم الاجمالي، ويجوز حينئذٍ المخالفة القطعية، لأنّ الأصول النافية للتكليف تجري في الأطراف بلا تعارض، فإنّه لو كان أيام الحيض آخر الشهر، فالتكليف بترك الوطئ والصلاة ودخول المساجد ونحو ذلك لا يكون فعلياً من أوّل الشهر، لأنّ

لزمان العادة دخلاً في تلك الأحكام خطاباً وملاكاً، فأصالة عدم الحيض في آخر الشهر لا تجري من أوّل الشهر حتى تعارض بأصالة عدم الحيض في أوّله، بل في أوّل الشهر يجري الأصل المختصّ به، وهو أصالة عدم الحيض، كما أنّه لمّا يصبح في آخر الشهر يجري الأصل المختصّ به، وهو أصالة عدم الحيض، لعدم المعارض له، لأنّ الحيض في أوّل الشهر لا يمكن الابتلاء به في آخره، فللزواج ترتيب آثار الطهر في أوّل الشهر.

غايته، أنّه بعد انقضاء الشهر يعلم بمخالفة الواقع ووقوع الوطئ في الحيض، ولكن العلم بالمخالفة في الزمان الماضي لا يمنع عن جريان الأصل في ظرف احتمال التكليف، لأنّه لا دليل على حرمة حصول العلم بالمخالفة للواقع، حتى يقال: إنّ يجب ترك الوطئ في أوّل الشهر وآخره مقدّمة لعدم حصول العلم بالمخالفة فيما بعد، لأنّ الثابت من حكم العقل هو قبح المخالفة والعصيان إذا كان الفاعل ملتفتاً حال العمل أو قبله إلى كون العمل مخالفاً للتكليف وعصيانياً له.

وأما العلم بتحقيق المخالفة لخطاب آخر لم يتنجّز في ظرفه، فلا قبح فيه لا شرعاً ولا عقلاً.

أقول: هذا الكلام إنّما يتمّ بناءً على استحالة الشرط المتأخّر، إذ عليه لا يكون التكليف فعلياً من الآن، فلا مانع حينئذٍ من جريان الأصل النافي للتكليف.

وأما على القول بإمكانه ووقوعه، فلا محذور حينئذٍ، لأنّ التكليف من الآن فعلياً، فجريان أصالة عدم الحيض من أوّل الشهر يتعارض مع جريان أصالة عدم الحيض في آخره، وبعد التساقط لا بدّ من الاجتناب عن الأحكام المترتبة على الحيض.

لكن على ما اخترناه سابقاً من استحالة الشرط المتأخر، يكون كلام الشيخ الأنصاري في محله، إذ لا معارض لجريان الأصل في كل من الطرفين، لعدم فعلية التكليف في آخر الشهر من الآن.

ولكن الإنصاف مع ذلك: أنه لا يجوز الرجوع إلى الأصل في شيء من الطرفين، وذلك لاستقلال العقل بقبح تفويت الملاك الملزم في ظرفه بتعجيز النفس قبل مجيء وقته، كاستقلاله بقبح تعجيز النفس عن امتثال التكليف الفعلي.

وبالجملة، فالعلم الاجمالي المزبور يرجع مع هذا الحكم العقلي إلى العلم بلزوم أحد الأمرين عليه، ومعه لا يبقى مجال لجريان الأصول النافية للتكليف في الأطراف كي ينتهي الأمر إلى جواز المخالفة القطعية.

وأما الصورة الثانية، وهي التي لا يكون للزمان دخل في التكليف لا ملاكاً ولا خطاباً، وإنما يكون الزمان ظرفاً لوقوع المشتبه خارجاً:

فالمعروف بين الأعلام، أنه لا إشكال في تأثير العلم واقتضائه الموافقة القطعية، فلو علم المكلف أن بعض معاملاته في هذا اليوم أو الشهر تكون ربوية، فيلزمه التحرز عن كل معاملة يحتمل كونها ربوية تحصيلاً للموافقة القطعية، فإن الشخص من أول بلوغه يكون مكلفاً بترك المعاملة الربوية صباحاً ومساءً في أول الشهر وآخره، والتكليف بذلك يكون فعلياً من ذلك الزمان غير مشروط بزمان خاص، كالتّهي عن الغيبة والكذب.

وأما الصورة الثالثة، وهي ما إذا كان للزمان دخل في الامتثال من دون أن يكون له دخل في الملاك والخطاب، كما في المثال السابق، وهو ما لو نذر المكلف ترك وطئ الزوجة في يوم معين واشتبه بين يومين.

فإنه بناءً على إمكان الواجب المعلق، كما ذهب إليه جماعة من

الأعلام، لا إشكال في وجوب الاجتناب، لإمكان التكليف الفعلي من الآن بالنسبة إلى الأمر الاستقبالي قبل مجيء وقته، فيجب بمقتضى العلم الاجمالي بناءً على العلية التامة للموافقة القطعية الاحتياط بترك الوطئ في كلّ من الليلتين، وكذلك بناءً على الاقتضاء، فأصالة عدم تعلّق النذر في اليوم الحاضر معارضة من الآن بأصالة عدم تعلّقه في الغد.

وتوهم أنّ الوطئ في الغد لا يمكن الابتلاء به في اليوم الحاضر، فلا تجري في اليوم الحاضر أصالة عدم تعلّق النذر به، فاسد، لما ذكرنا من أنّه بمجرد انعقاد النذر يكون التكليف بترك الوطئ فعلياً مطلقاً في كلّ زمان تعلّق النذر به، ففي اليوم الحاضر تجري أصالة عدم تعلّق النذر بترك الوطئ في الغد، وتعارض بأصالة عدم تعلّق النذر بترك الوطئ في اليوم الحاضر.

وأما على مختارنا من عدم امكان الواجب المعلق، وإرجاعه إلى الواجب المشروط، لعدم التفكيك بين ظرف فعلية التكليف وظرف الواجب.

فنقول: كما قلنا في الصورة الأولى: إنّ لا يجوز الرجوع إلى الأصل في شيء من الطرفين، لاستقلال العقل بقبح تفويت الملاك التام الفعلي لفرض أنّ الزمان لا دخالة له في الملاك، فالعلم بالملاك التام الفعلي بمنزلة العلم بالتكليف، والترخيص في تفويت الملاك الملزم فعلاً بمنزلة الترخيص في مخالفة التكليف العقلي، بل حكم العقل بقبح تفويت الملاك التام الملزم في هذه الصورة أوضح من حكمه بذلك في الصورة الأولى، لأنّه في الصورة الأولى تمامية الملاك يكون بمجيء زمانه، لأنّ الفرض فيها أنّ الزمان له دخالة في الملاك بخلاف هذه الصورة.

والخلاصة: إنّ لا فرق في تأثير العلم الاجمالي في وجوب الموافقة القطعية بين أن لا يكون للزمان دخل في الملاك والخطاب، وبين أن يكون له دخل فيهما. والله العلم.



### الأمر الثالث

## في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين

قال صاحب الكفاية: «المقام الثاني: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين... إلخ».

أقول: لا يخفى أن جماعة من الأعلام - منهم الشيخ الأنصاري وصاحب الكفاية - لم يعقدوا بحثاً مستقلاً في الأقل والأكثر الاستقلاليين، ولعلّه لوضوح الحكم فيهما، كما سيأتي إن شاء تعالى.

ثم إن الفرق بينهما، أن الواجب الارتباطي، ما كان التكليف فيه والغرض في ظرف وجوب الأكثر واحداً، بحيث كان امثال بعضه مرتبطاً بامثال بعضه الآخر، باعتبار أن المطلوب فيه هو المجموع من حيث المجموع، بحيث إذا أتى بالجميع إلا واحداً لم يمتثل أصلاً، سواء كان أبعاضه أموراً وجودية، كما في الصلاة، أو عدمية، كما في الصيام، وسواء كان في الشرعيات، كما في الصلاة والصوم ونحوهما، أم في العرفيات، كالأمر بالمرگبات والمعاجين ونحوهما.

وأما الواجب غير الارتباطي، فهو ما كان التكليف فيه والغرض متعدداً، المستتبع لتعدد المثوبة والعقوبة عند الموافقة والمخالفة، ولتحقق الإطاعة بمجرد الإتيان بالأقل ولو لم يكن في ضمن الأكثر، وذلك كأداء الدين، وقضاء الفوات، ونحو ذلك مما ينحل الواجب فيه إلى واجبات متعددة غير مرتبطة بعضها ببعض، هذا بالنسبة للواجب.

وأما الحرام، فأيضاً قد يكون ارتباطياً، وأخرى غير ارتباطي .  
ومثال الثاني، أي غير الارتباطي، هو الغناء المتردد بين أن يكون هو  
مطلق ترجيح الصوت، أو بقيد كونه مطرباً.

وأما الارتباطي، فاعلم أولاً: أن الارتباطية في المحرمات إنما هي  
على حذو الارتباطية في الواجبات، لا بدّ وأن تكون حرمة الأقلّ في ضمن  
حرمة الأكثر، على تقدير أن يكون الأكثر هو متعلّق الحرمة من دون أن  
يكون للأقلّ حرمة تخصّه، وهذا إنّما يكون بانسباط الحرمة النفسية على  
الأجزاء، بحيث يكون لكلّ جزء حظّ من تلك الحرمة، ليصدق الشروع في  
فعل الحرام بالإتيان بأول جزء فيه .

وثانياً: يمكن التمثيل للمحرّم الارتباطي بحرمة تصوير ذوات الأرواح  
على بعض الاحتمالات، بأن يشكّ في أنّ المحرّم هو تصوير الصورة التامة  
أو بعضها، وعلى فرض أن يكون متعلّق الحرمة هو التصوير التام، يكون  
الشروع في التصوير محرّماً بشرط تعقّبه بسائر الأجزاء .

ثمّ إنّّه قد أشرنا إلى أنّ الشيخ الأنصاري وصاحب الكفاية وجماعة  
أخرى من الأعلام لم يعقدوا بحثاً مستقلاً للأقلّ والأكثر غير الارتباطيين،  
ولعلّه لوضوح الحكم فيه، إذ لا إشكال في جريان البراءة عن الأكثر،  
لأنحلال العلم الاجمالي فيه حقيقة، حسب انحلال الخطاب إلى خطابات  
متعدّدة مستقلة إلى علم تفصيل بالتكليف بالأقلّ وشكّ بدوي في التكليف  
بالأكثر، فيجري فيه البراءة العقلية والنقلية، سواء فيه بين كون الشبهة  
وجوبية أو تحريمية، إلا أنّ الشبهة التحريمية على عكس الشبهة الوجوبية،  
فإنّه في الشبهات الوجوبية يكون الأقلّ متيقّن الوجوب والأكثر مشكوكاً،  
وفي الشبهات التحريمية يكون الأكثر متيقّن الحرمة والأقلّ مشكوكاً .

وعليه، فتجري البراءة في الشبهة التحريمية عن حرمة الأقل مطلقاً، سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية، وسواء تردّد الأقل والأكثر في نفس متعلّق التكليف، أو في موضوعه.

والخلاصة: إنّه لا كلام في الأقل والأكثر غير الارتباطيين.

### الكلام في جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين

أقول: قبل البحث في ذلك، ينبغي التنبيه على أمرين:

أحدهما: إنّ محلّ الكلام في المقام، إنّما هو فيما إذا كان الأقل مأخوذاً من جهة الزيادة على نحو لا بشرط.

وأما إذا كان مأخوذاً من جهتها على نحو بشرط لا، فيكون خارجاً عن محلّ النزاع، كما في الدوران بين القصر والإتمام، فإنّه باعتبار أخذ الأقل فيه بشرط لا عن الزيادة يكون داخلاً في عنوان المتباينين، لتباين الأقل المحدود بكونه بشرط لا مع الأكثر.

ثانيهما: إنّ النزاع في المقام، بناءً على انحلال العلم الاجمالي إلى علم تفصيلي بوجوب الأقل وشك بدوي في وجوب الزائد عليه يكون مندرجاً في الشكّ في التكليف.

وبناءً على عدم الانحلال يكون مندرجاً في الشكّ في المكلف به.

وعليه، فالنزاع في المقام نزاع صغروي، باعتبار أنّ المورد هل هو من موارد الشكّ في التكليف الجاري فيه البراءة، أو الشكّ في المكلف به الجاري فيه الاحتياط، لا أنّ النزاع بينهم كبروي، حتى مع التسليم باندرج المقام في الشكّ في التكليف أو المكلف به.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ للأقلّ والأكثر أقساماً كثيرة، فإنّ الترديد

بين الأقلّ والأكثر، إمّا أن يكون في نفس المأمور به، أعني فعل المكلف وتركه المطالب به.

وأخرى، يكون في موضوع التكليف فيما إذا كان للتكليف تعلّق بالموضوع الخارجي.

وثالثة، يكون في السبب والمحصّل الشرعي أو العقلي أو العادي.

وعلى جميع التقادير، تارةً يكون الأقلّ والأكثر من قبيل الجزء والكلّ.

وأخرى، يكون من قبيل الشرط والمشروط.

وثالثة، يكون من قبيل الجنس والنوع.

ثمّ ما كان من قبيل الشرط والمشروط، تارةً يكون منشأ انتزاع الشرطية أمراً خارجاً عن المشروط مبيناً له في الوجود، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة.

وأخرى، يكون داخلياً في المشروط متحدداً معه في الوجود، كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة.

وعلى جميع التقادير، تارةً تكون الشبهة وجوبية، وأخرى تكون تحريمية.

ومنشأ الشبهة، إمّا فقد النصّ، وإمّا إجمال النصّ، وإمّا تعارض النصّين، وإمّا الاشتباه في الموضوع الخارجي.

ثمّ لا يخفى، أنّه لسنا بحاجة لعقد بحث مستقلّ لكلّ قسم من الأقسام المتقدمة، بل بعضها يتّضح حكمه من البعض الآخر.

الأقوال في الأقلّ والأكثر الإرتباطيين:

قال صاحب الكفاية: «والحق ان العلم الاجمالي بثبوت التكليف بينهما

أيضاً يوجب الاحتياط عقلاً بإتيان الأكثر... إلخ».

نتكلم في هذه المسألة فيما لو كان التردد بين الأقل والأكثر في أجزاء المركب المأمور به، كالشك في جزئية السورة، أو جلسة الاستراحة للصلاة. وهي من أهم مسائل الأقل والأكثر الارتباطيين.

في المسألة ثلاثة أقوال:

الأول: هو القول بالاحتياط، أي عدم جريان البراءة مطلقاً، ذهب إليه بعض أعلام المتأخرين.

الثاني: هو القول بالبراءة مطلقاً، أي تجري فيه البراءة العقلية والنقلية، وذهب إليه مشهور الأعلام، ومنهم الشيخ الأنصاري رحمته الله.

الثالث: هو القول بالتفصيل، فيجب الاحتياط عقلاً لا شرعاً، أي تجري البراءة الشرعية دون العقلية، وقد ذهب إليه صاحب الكفاية، والميرزا النائيني (رحمهما الله).

إذا عرفت ذلك، فنقول: إن الأقوى، هو ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري رحمته الله من جريان البراءة مطلقاً.

وقد أفاد في وجه ذلك بقوله: «وكيف كان فالمختار جريان البراءة. لنا على ذلك: حكم العقل وما ورد من النقل. أما العقل: فلا استقلاله بقبح مؤاخذه من كلّف بمركب لم يعلم من أجزائه إلا عدة أجزاء، ويشك في أنه هل هو هذا أو له جزء آخر وهو الشيء الفلاني، ثم بذل جهده في طلب الدليل على جزئية ذلك الأمر فلم يقتدر، فأتى بما علم وترك المشكوك، خصوصاً مع اعتراف المولى بأني ما نصبت لك عليه دلالة...».

إلى أن قال: «وأما الدليل النقلية، فهو الأخبار الدالة على البراءة الواضحة سنداً ودلالة...».

إلى أن قال: «وقد تقدم أكثر تلك الأخبار في الشك في التكليف

التحريمي والوجوبي:

منها : قوله عليه السلام : «ما حجب الله علمه عن العباد، فهو موضوع عنهم»<sup>(١)</sup>، فإنّ وجوب الجزء المشكوك محجوب علمه عن العباد، فهو موضوع عنهم، فدلّ على أنّ الجزء المشكوك وجوبه غير واجب على الجاهل، كما دلّ على أنّ الشيء المشكوك وجوبه النفسي غير واجب في الظاهر على الجاهل...».

ثمّ قال : «ويمكن تقريب الاستدلال : بأنّ وجوب الأكثر ممّا حجب الله علمه فهو موضوع، ولا يعارض بأنّ وجوب الأقلّ كذلك، لأنّ العلم بوجوبه المرّدّد بين النفسي والغيري غير محجوب فهو غير موضوع».

ثمّ قال : وقوله عليه السلام : (رفع عن أمّتي ما لا يعلمون)<sup>(٢)</sup> فإنّ وجوب الجزء المشكوك ممّا لم يعلم، فهو مرفوع عن المكلفين، أو أنّ العقاب والمؤاخذة المترتبة على تعمّد ترك الجزء المشكوك الذي هو سبب لترك الكلّ مرفوع عن الجاهل... إلخ».

### مقالة الشيخ الأنصاري في الانحلال

أقول : أمّا البراءة الشرعية، فسيأتي الكلام عنها إن شاء الله تعالى .  
وأما وجه الاستدلال بالبراءة العقلية، فيمكن تقريبه على ما استفاد من كلام الشيخ الأنصاري رحمته الله بأنّ الموضوع لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ليس إلّا الشكّ في التكليف النفسي المولوي الذي يستتبع مخالفته العقاب، وفيما نحن فيه يشكّ في تعلّق التكليف بالأكثر، فالعقاب على تركه يكون بلا بيان .

(١) وسائل الشيعة: باب ١٢ من أبواب صفات القاضي، وما يجوز أن يقضى به ح ٣٣.

(٢) وسائل الشيعة باب ٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه ح ١.

وأما العلم الاجمالي بتعلّق التكليف بالأقلّ أو الأكثر، فهو منحلّ إلى العلم التفصيلي بتعلّق التكليف بالأقلّ والشكّ البدوي في الأكثر.

ويستفاد من كلام الشيخ الأنصاري رحمته الله أنّ الانحلال على وجهين:

أحدهما: إنّ وجوب الأقلّ المراد بين النفسي والغيري متيقّن على كلّ حال، لأنّ الواجب في الواقع إن كان هو الأقلّ، فوجوب الأقلّ حينئذٍ نفسي، وإن كان الواجب هو الأكثر، فوجوب الأقلّ غيري.

وعليه، فهو متيقّن على كلّ حال. وأما الأكثر فهو مشكوك فيه، فتجري البراءة العقلية.

ثانيهما: إنّ الأقلّ واجب على كلّ حال بالوجوب الجامع بين الوجوب النفسي الاستقلالي أو النفسي الضمني، لأنّ الواجب في الواقع إن كان هو الأقلّ، فيكون الأقلّ واجباً بالوجوب النفسي الاستقلالي، وإن كان الواجب في الواقع هو الأكثر، فيكون الأقلّ واجباً بالوجوب النفسي الضمني، لأنّ التكليف بالمركبّ ينحلّ إلى التكليف بكلّ واحد من الأجزاء، وينبسط التكليف الواحد المتعلّق بالمركبّ إلى تكاليف متعدّدة متعلّقة بكلّ واحد من الأجزاء.

هذا حاصل ما يستفاد من كلام الشيخ رحمته الله بالنسبة لانحلال العلم الاجمالي.

والإنصاف: أمّا الوجه الأول، - فمع قطع النظر عمّا سيأتي من الموانع لانحلال هذا العلم - فيرد عليه: أنّه لا يوجد مقتضٍ لاتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري، وذلك لأنّ ملاك الوجوب الغيري هو التمايز الخارجي، بمعنى وجود الواجب الغيري في الخارج مستقلّ ومتمايز عن وجود ذي المقدّمة، وإن كان وجوبه مترشّحاً من وجوب ذي المقدّمة.

وعليه، لكي يصحّ القول بوجوب المقدمة لا بدّ من فرض وجودها في الخارج متميزاً عن وجود ذبيها، وإلا فمع كونهما شيئاً واحداً في الخارج لا معنى للقول بوجوب المقدمة.

والخلاصة: إنّه لا مقتضى لاتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري.

ثمّ إنّه على فرض وجود المقتضى لاتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري، فهل هناك مانع من الاتصاف؟

ذهب صاحب الكفاية في مبحث مقدمة الواجب، وكذا غيره من الأعلام إلى وجود المانع، وهو اجتماع المثليين، وهما الوجوب النفسي الضمني للأجزاء والوجوب الغيري، واجتماع المثليين محال.

وذكر بعض الأعلام أنّه لا يلزم اجتماع المثليين في المقام، وذلك لاندكاك أحد الوجوبين بالآخر ويصبحان وجوباً واحداً مؤكّداً، كما لو نذر المكلف صلاة الليل في ليلة معيّنة، فصارت واجبة عليه بالنذر، فيجتمع هذا الوجوب مع استحباب صلاة الليل في كلّ ليلة، وهما مثلان متميزان، إلاّ أنّهما صاراً مندكّين في وجوب واحد مؤكّد.

وإذا أردت المزيد من الكلام حول هذه المسألة، فارجع إلى ما ذكرناه بالتفصيل في مبحث مقدمة الواجب.

ولكن الذي يهوّن الخطب في المقام، أنّه لا يوجد مقتضى للوجوب الغيري بالنسبة للأجزاء.

والخلاصة: إنّ هذا الوجه الأوّل للانحلال الذي ذكره الشيخ الأنصاري رحمته الله لم يكتب له التوفيق. والله العالم.

وأما الوجه الثاني: فهو الصحيح الذي لا مفرّ عنه.

وتوضيحه يتوقّف على بيان مقدمة: وهي أنّ وصف الأقلية والأكثرية



للوّاجب إنّما يكون باعتبار حدّ التكليف، فمرجع الشكّ في أنّ الواجب هو الأقلّ أو الأكثر إلى أنّ شخص التكليف المنبسط على ذوات الأجزاء، هل هو محدود بحدّ يشمل الجزء المشكوك أو بحدّ لا يشملها؟

ومن المعلوم، أنّ هذا لا يوجب اختلافاً في ذات الوجوب، أي نفس الحكم، ولا في ناحية متعلّق هذا الوجوب أيضاً، بحيث يكون الواجب محدوداً بحدّ القلّة أو الكثرة في المرتبة السابقة عن تعلّق الوجوب به. كما أنّ حدّ الكثرة للأكثر أيضاً لا يوجب تقييد الأقلّ المعروض للوجوب بكونه في ضمن الأكثر كي يختلف حاله بوجوبه استقلالاً أو ضمناً، لأنّ مثل هذه الضمنية التي هي منشأ ارتباط الأجزاء بالأجزاء، إنّما جاء من قبل وحدة الغرض والتكليف المتعلّق بالجميع، فيستحيل أخذ مثل هذه الحيثيات الناشئة من قبل الأمر والتكليف في متعلّقه.

وبالجملة، لا يكون الواجب في عالم عروض الوجوب عليه إلّا الذات لا بشرط القلّة، ولا لا بشرطها، مع كون الواجب من جهة الانضمام بالزائد خارجاً مأخوذاً بنحو لا بشرط على معنى عدم اضرار انضمام الزائد، أي أنّ الواجب لو كان هو الأقلّ لا يضرّه الاتيان بالأكثر من غير اعتبار حدّ القلّة فيه خارجاً، وإلّا دخل في المتباينين، كالقصر والاتمام، ويكون الاحتياط فيه خارجاً بتكرار العمل، تارةً بإتيان الأقلّ لا في ضمن الأكثر، كالصلاة قصرًا. وأخرى في ضمنه، كالصلاة تمامًا.

وهذا خارج عن محلّ الكلام، لأنّ محلّ الكلام هو ما لو كان الاحتياط، هو الاتيان بالأكثر في ضمن الأقلّ.

وقد اتضح من خلال هذا الكلام، أنّ تشكيل العلم الاجمالي، إنّما هو بين حدّي الوجوب، أي أنّه إذا شكّ في كون الواجب هو الأقلّ أو الأكثر

لا يكون هذا الشكّ إلّا في حدّ الوجوب، أي أنه محدود بحدّ لا يشمل الزائد، أو بحدّ يشمل، وإلّا فبالنسبة إلى ذات الوجوب، لا يكون إلّا علم تفصيلي بمرتبة من التكليف بالنسبة إلى الأقلّ وشكّ بدوي بمرتبة أخرى منه متعلّقه بالزائد.

وبعد بيان هذه المقدمة، نقول: إنّه إذا شكّ في كون الواجب هو الأقلّ أو الأكثر، لا مانع من جريان البراءة العقلية عن الأكثر.

لا يقال: كيف تجري البراءة في المقام مع وجود العلم الاجمالي؟

فإنّه يقال: إنّ العلم الاجمالي الموجود، إنّما هو بالنسبة إلى حدّ التكليف من حيث تردده بين كونه بحدّ لا يتجاوز عن الأقلّ أو بحدّ يتجاوزه ويشمل الزائد، وإلّا فبالنسبة إلى نفس التكليف لا يكون من الأول إلّا علم تفصيلي بمرتبة من التكليف وشكّ بدوي محض بمرتبة أخرى منه متعلّقه بالزائد.

وفي الواقع، إنّ هناك مسامحة في تسمية ذلك بالعلم الاجمالي، لأنّه في الحقيقة لا يوجد إلّا علم تفصيلي متعلّق بالأقلّ، وشكّ بدوي متعلّق بالأكثر، فتجري فيه البراءة العقلية، لقبح العقاب بلا بيان.

إن قلت: إنّ جريان البراءة عن الأكثر - على فرض وجوبه - يستلزم عدم وجوب الأقلّ أيضاً، لأنّ الأقلّ تابع للأكثر ثبوتاً وسقوطاً وتنجزاً.

وعليه، لا مقتضى لوجوب الاتيان بالأقلّ، إلّا على تقدير مشكوك، وهو تقدير كون الواجب النفسي هو الأقلّ، وهو أيضاً مشكوك، فيجري فيه البراءة، ولازمه عدم وجوب الاتيان بالأقلّ وجواز المخالفة القطعية.

قلت: لو تمّ ذلك، فإنّما هو فيما لو كان أصل البراءة يقتضي نفي التكليف واقعاً عن الجزء المشكوك، وليس الأمر كذلك، بل أصل البراءة

لا يقتضي إلا نفي الإلزام عنه ظاهراً في ظرف الشك بالواقع، الذي مرجعه إلى نفي استحقاق العقوبة على ترك الأكثر في فرض وجوبه واقعاً من قبل ترك الجزء المشكوك فيه، لكونه من هذه الجهة عقاباً بلا بيان.

وعليه، فجريان البراءة عن الأكثر لا يستلزم نفي وجوب الأقل، لأن تبعية الأقل للأكثر إنما تكون بحسب الحكم الفعلي، لا بحسب التنجز أيضاً.

كيف، وإن تنجز كل تكليف لا يكون إلا بمقدار قيام البيان عليه لا أزيد، فوجوب الإتيان بالأقل إنما هو من جهة استقلاله في قيام البيان عليه، حيث إنه يعلم تفصيلاً بوجوبه واستحقاق العقوبة على تركه.

وأين ذلك من الجزء المشكوك الذي لم يقم عليه البيان على فرض وجوبه واقعاً.

هذا هو الإنصاف في المقام، والله العالم.

### محاولات أربع لعدم انحلال العلم الاجمالي

ثم إنه ذكر عدّة محاولات لعدم انحلال العلم الاجمالي:

المحاولة الأولى: ما حكى عن المحقق صاحب هداية المسترشدين - بناءً على صحّة الحكاية عنه - من أنّ العلم بوجوب الأقل لا ينحلّ به العلم الاجمالي لتردد وجوبه بين المتباينين، فإنه لا إشكال في مباينة الماهية بشرط شيء للماهية لا بشرط، لأن أحدهما قسيم الآخر، فلو كان متعلّق التكليف هو الأقل، فالتكليف به إنما يكون لا بشرط عن الزيادة، ولو كان متعلّق التكليف هو الأكثر، فالتكليف بالأقلّ إنما يكون بشرط انضمامه مع الزيادة، فوجوب الأقلّ يكون مردداً بين المتباينين، باعتبار اختلاف سنخي الوجوب لا بشرط أو بشرط شيء، كما أنّ امثال التكليف المتعلّق بالأقلّ

يختلف حسب اختلاف الوجوب المتعلّق به ، فإنّ امثاله إنّما يكون بانضمام الزائد إليه إذا كان التكليف به ملحوظاً بشرط شيء . بخلاف ما إذا كان ملحوظاً لا بشرط ، فإنّه لا يتوقّف امثاله على انضمام الزائد إليه ، فيرجع الشكّ في الأقلّ والأكثر الارتباطي إلى الشكّ بين المتباينين تكليفاً وامثالاً . هذا حاصل ما حكى عنه بناءً على صحّة الحكاية .

وأشكل عليه الميرزا النائيني بما حاصله :

تارةً : بأنّ اختلاف سنخي الطلب لا دخل له في انحلال العلم الاجمالي وعدمه ، بل الانحلال يدور مدار العلم التفصيلي بوجوب أحد الأطراف ، بحيث يكون هو المتيقّن في تعلق الطلب به لو فرض الشكّ في كفيّة التعلّق ، وأنّه طوراً يكون لا بشرط ، وطوراً يكون بشرط شيء .

وأخرى : بأنّ الماهية لا بشرط والماهية بشرط شيء ليسا من المتباينين الذين لا جامع بينهما ، فإنّ التقابل بينهما ليس من تقابل التضاد ، بل من تقابل العدم والملكة ، فإنّ الماهية لا بشرط ليس معناها لحاظ عدم انضمام شيء معها ، بحيث يؤخذ العدم قيدياً في الماهية ، وإلا رجعت إلى الماهية بشرط لا ، ويلزم تداخل أقسام الماهية ، بل الماهية لا بشرط معناها عدم لحاظ شيء معها لا لحاظ العدم ، فالماهية لا بشرط ليست مباينة بالهوية والحقيقة للماهية بشرط شيء ، بحيث لا يوجد بينهما جامع ، بل يجمعهما نفس الماهية ، والتقابل بينهما إنّما يكون بمجرد الاعتبار واللحاظ .

ففي ما نحن فيه ، الأقلّ يكون متيقّن الاعتبار على كلّ حال ، سواء لوحظ الواجب لا بشرط أو بشرط شيء ، فإنّ التغير الاعتباري لا يوجب خروج الأقلّ عن كونه متيقّن الاعتبار . هذا حاصل ما ذكره .

وفيه : ما لا يخفى .

أمّا بالنسبة لإشكاله الأوّل بأنّ الانحلال يدور مدار العلم التفصيلي . . .  
إلخ .

فلم يكتب له التوفيق، إذ لا ينحلّ العلم الاجمالي بذلك، لأنّ العلم التفصيلي بوجود الأقلّ المرّدّد بين كونه لا بشرط أو بشرط شيء هو عين العلم الاجمالي بالتكليف المرّدّد بين الأقلّ والأكثر، ومثل هذا العلم التفصيلي لا يعقل أن يوجب الانحلال، لأنّه يلزم أن يكون العلم الاجمالي موجّباً لانحلال نفسه .

وأما إشكاله الثاني، فيرد عليه: أنّ التقابل بين الماهية لا بشرط والماهية بشرط شيء في مقام الثبوت هو تقابل الضدين، وليس من تقابل العدم والملكة، إذ ليس الماهية لا بشرط في مقام الثبوت إلّا لحاظ عدم انضمام شيء معها .

وعليه، فالتقابل بينها وبين الماهية بشرط شيء ليس إلّا بالهوية والحقيقة، لا أنّ التقابل بينهما يكون اعتبارياً محضاً .

نعم، في مقام الاثبات يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، إذ يكفي في إرادة الماهية لا بشرط مجرد ارساله، بخلاف الماهية بشرط شيء أو بشرط لا، فإنّه لا بدّ فيها من ذكر القيد .

والجواب الشافي عمّا حكى عن صاحب الحاشية، هو أنّ كلامه إنّما يتمّ لو كان لحدّ القلّة والكثرة دخل في موضوع التكليف، بحيث يكون متعلّق التكليف على تقدير كونه هو الأقلّ مأخوذاً على نحو لا بشرط عن الزيادة . وعلى تقدير كون متعلّق التكليف هو الأكثر، يكون الأقلّ مأخوذاً بشرط انضمامه مع الزيادة .

ومع تباين الماهية اللا بشرط القسمي للماهية بشرط شيء لا محيص حينئذٍ بمقتضى العلم الاجمالي من الاحتياط بإتيان الأكثر .

ولكنك عرفت سابقاً، أنّ الواجب المستقلّ بعينه، هو الواجب ضمناً عند وجوب الأكثر، وإنّما الاختلاف يكون بالنسبة إلى حدّ وجوبه من حيث تردّده بين انبساطه على الزائد وعدمه.

وعليه، فمع الشكّ في كون الواجب هو الأقلّ أو الأكثر لا يكون العلم الاجمالي إلا بين حدّي الوجوب خاصة دون نفسه.

وإن شئت فقل: إنّ العلم الاجمالي المتصوّر في المقام، إنّما هو بين حدّي التكليف.

وأما بالنسبة إلى ذات التكليف التي عليها مدار الإطاعة والامتثال، فلا يكون الموجود إلا علم تفصيلي بوجوب الأقلّ وشكّ بدوي في أصل وجوب الزائد، فتجري البراءة لقبح العقاب بلا بيان. والله العالم.

المحاولة الثانية لعدم انحلال العلم الاجمالي، هي ما عن الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ.

وحاصلها: إنّ لا إشكال في أنّ العقل يستقلّ بعدم كفاية الامتثال الاجمالي للتكليف القطعي، ضرورة أنّ الامتثال الاحتمالي إنّما يقتضيه التكليف الاحتمالي.

وأما التكليف القطعي، فهو يقتضي الامتثال القطعي، لأنّ العلم باشتغال الذمّة يستدعي العلم بالفراغ، ولا يكفي احتمال الفراغ.

وعليه، ففيما نحن فيه لا يجوز الاقتصار على الأقلّ عقلاً، لأنّه يشكّ في الامتثال والخروج عن عهدة التكليف المعلوم في البين، فلا يحصل العلم بالامتثال إلا بعد ضمّ الخصوصية الزائدة المشكوكة.

ثمّ إنّ وجه عدم الانحلال ببيان آخر: قال: «والعلم التفصيلي بوجوب الأقلّ المردد بين كونه لا بشرط أو بشرط شيء هو عين العلم الاجمالي

بالتكليف المردد بين الأقلّ والأكثر، ومثل هذا العلم التفصيلي لا يعقل أن يوجب الانحلال، لأنّه يلزم أن يكون العلم الاجمالي موجباً لانحلال نفسه». انتهى .

أقول: أمّا الوجه الأوّل لعدم الانحلال، فإنّه مع قطع النظر عمّا ذكره من أنّ الامتثال الاحتمالي إنّما يكون في طول الامتثال اليقيني .

وعليه، فلا مجال للاحتياط مع التمكن من العلم بالواقع تفصيلاً، حيث ناقشنا سابقاً هذا الكلام، وقلنا إنّ لم يكتب له التوفيق .

وبالجملة، فمع قطع النظر عن ذلك .

نقول: إنّ كلامه إنّما يتمّ لو كان لحدّ الكثرة دخل في موضوع التكليف، فلا يجوز حينئذٍ الاقتصار على الأقلّ، لأنّه يشكّ في الخروج عن العهدة .

وأما بناءً على ما ذكرناه من أنّ الواجب مستقلاً بعينه هو الواجب ضمناً عند وجوب الأكثر، فلا إشكال حينئذٍ في الامتثال بالاتيان بالأقلّ والخروج به عن عهدة التكليف المعلوم في البين، إذ الأكثر على فرض وجوبه غير واصل إلينا .

وبالتالي، هو غير منجز، فلا عقاب على تركه، وإلا كان قبيحاً بحكم العقل .

وأما الوجه الثاني الذي ذكره لعدم الانحلال، فهو بعينه ما حكى عن صاحب الحاشية، ولا فرق بينهما، فلماذا أشكل عليه سابقاً .

وعليه، فلا حاجة لإعادة ما ذكرناه سابقاً .

المحاولة الثالثة لعدم انحلال العلم الاجمالي هي لصاحب الكفاية،

وقد استند في وجه عدم الانحلال إلى أمرين :

أحدهما : لزوم الخلف المحال .

وتوضيحه : إنّ وجوب الأقلّ فعلاً على كلّ حال، إمّا لنفسه أو لغيره ممّا يتوقف على تنجّز التكليف المعلوم بالاجمال مطلقاً ولو كان متعلّقاً بالأكثر، إذ لو كان متعلّقاً بالأكثر ولم يكن منجّزاً لم يترشّح الوجوب الغيري إلى الأقلّ، فلو كان وجوب الأقلّ فعلاً على كلّ حال مستلزماً لعدم تنجّز التكليف المعلوم بالاجمال - إلاّ إذا كان متعلّقاً بالأقلّ دون الأكثر، كما هو المدعى - كان ذلك خلفاً.

وبعبارة أخرى : إنّ الانحلال الموجب لعدم تنجّز وجوب الأكثر موقوف على العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ فعلاً.

وهذا العلم يتوقف على تنجّز التكليف على كلّ حال، سواء كان الوجوب متعلّقاً بالأقلّ أم الأكثر، وقد فرض عدم تنجّز وجوب الأكثر بالانحلال لجريان البراءة فيه، فدعوى تنجّز وجوب الأقلّ على كلّ تقدير تنافي عدم تنجّز وجوب الأكثر.

وعليه، فالذي يكون دخيلاً في الانحلال هو تنجّز الوجوب المتعلّق بالأقلّ فقط، وهو خلاف ما فرضناه من دخل تنجّز وجوبه مطلقاً، ولو كان الواجب هو الأكثر.

ثانيهما : لزوم التناقض المحال : أي يلزم من وجود الانحلال عدمه .

وتوضيحه : إنّ انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي منوط بالعلم بوجوب الأقلّ تفصيلاً . وهذا العلم التفصيلي موقوف على تنجّز وجوب الأقلّ مطلقاً نفسياً كان أو غيرياً، وتنجّز وجوبه الغيري يقتضي تنجّز وجوب الأكثر نفسياً حتّى يترشّح منه على الأقلّ، ويصير واجباً غيرياً، لما مرّ من تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذيها في أصل الوجوب والتنجّز، مع أنّ الانحلال يقتضي عدم تنجّز التكليف بالأكثر نفسياً، المستلزم لعدم تنجّز



وجوب الأقلّ غيرياً، فإذا لم يكن وجوب الأكثر منجزاً لجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فلا يتنجز وجوب الأقلّ.

وعليه، فوجوب الأقلّ ثابت على كلّ حال، وغير ثابت كذلك، وليس هذا إلا التناقض.

والخلاصة: إنّ ملاك الاستحالة في الوجهين المتقدمين واحد، وهو أنّ الانحلال يتوقّف على تنجز التكليف على كلّ تقدير، أي سواء تعلّق بالأقلّ أو بالأكثر.

ويرد عليه: أولاً: أنّ إشكاله يتمّ بناءً على وجود المقتضي لاتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري، مع أنّه لا يوجد مقتضٍ لاتصافها بالوجوب الغيري، كما عرفت، بل وجوب الأقلّ لا يكون إلّا نفسياً على كلّ تقدير، سواء كان متعلّق التكليف هو الأقلّ أو الأكثر، فإنّ الأجزاء إنّما تجب بعين وجوب الكلّ.

ثانياً: لو سلّمنا بوجود المقتضي لاتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري، إلا أنّ الانحلال لا يتوقّف على تنجز التكليف على تقديري تعلّقه بالأقلّ وتعلّقه بالأكثر، بل الانحلال وتنجز التكليف بالنسبة إلى الأكثر متناحيان لا يجتمعان، بل الانحلال مبنيّ على العلم بوجوب ذات الأقلّ على كلّ تقدير، أي على تقدير وجوب الأقلّ في الواقع نفسياً أو غيرياً.

وبالجملة، فإنّ وجوب المقدمة إنّما يتبع وجوب ذي المقدمة واقعاً وإن لم يبلغ مرتبة التنجز.

وكذا تنجز التكليف بالأقلّ لا يتوقّف على تنجز التكليف بالأكثر، بل يتوقّف على العلم بوجوب نفسه، فإنّ تنجز كلّ تكليف إنّما يتوقّف على العلم بذلك التكليف، ولا دخل لتنجز تكليف آخر في ذلك.

والخلاصة: إنّ منشأ هذه الشبهة، هو أخذ التنجّز على كلّ تقدير شرطاً للانحلال، مع أنّ الأمر ليس كذلك.

ومن هنا، تعلم أنّ هذه المحاولة الثالثة لصاحب الكفاية لم يكتب لها التوفيق.

المحاولة الرابعة لعدم انحلال الاجمالي، هي لصاحب الكفاية أيضاً، حيث قال: «هذا مع أنّ الغرض الداعي إلى الأمر لا يكاد يحرز إلا بالأكثر بناء على ما ذهب إليه المشهور من العدلية من تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في الأمور بها والمنهي عنها... إلخ».

وحاصله مع توضيح منّا: إنّ المعروف بين الطائفة الإمامية أعزّها الله تعالى أنّ الأمر بالشيء ناشئ عن غرض للأمر في ذلك الشيء، أي في المتعلّق.

وعليه، فيكون الأمر دائماً معلولاً لذلك الغرض، فالعلم بالأمر يستلزم العلم بالغرض، لأنّ العلم بالمعلول يستلزم العلم بالعلّة، وحينئذٍ، فيجب بحكم العقل العلم بحصول ذلك الغرض، ومع الاقتصار على فعل الأقلّ يشكّ في حصوله، فلا بدّ من الاحتياط ليحصل العلم بحصوله، فالشكّ في المقام راجع إلى الشكّ في محصل الغرض بعد الجزم بثبوته لا في أصل ثبوته مع العلم بمحصّله على تقدير ثبوته، كما في الشبهة البدوية.

ومن المعلوم، أنّ الشكّ في المحصل مجرى لقاعدة الاشتغال لا لأصالة البراءة.

ويظهر أنّ هذه المحاولة مأخوذة من كلام الشيخ الأنصاري، حيث قال: «نعم قد يأمر المولى بمركب يعلم أنّ المقصود منه تحصيل عنوان يشكّ في حصوله له إذا أتى بذلك المركب بدون ذلك الجزء المشكوك، كما

إذا علم بمعجون وعلم أنّ المقصود منه اسهال الصفراء، بحيث كان هو المأمور به في الحقيقة، أو علم أنّه الغرض المأمور به، فإنّ تحصيل العلم بإتيان المأمور به لازم . . .

إلى أن قال: فإن قلت إنّ الأوامر الشرعية كلها من هذا القبيل لابتنائها على مصالح في المأمور به فالمصلحة فيها إمّا من قبيل العنوان في المأمور به أو من قبيل الغرض». انتهى

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ هناك عدّة أجوبة عن هذه المحاولة:

منها ما عن الشيخ الأنصاري رحمته الله، وقد أجاب عن ذلك بوجهين: «أحدهما أنّ مسألة البراءة والاحتياط غير مبنية على كون كلّ واجب فيه مصلحة وهو لطف في غيره، فنحن نتكلم فيها على مذهب الأشاعرة والمنكرين للحسن والقبح، أو مذهب بعض العدلية المكتفين بوجود المصلحة في الأمر وإن لم يكن في المأمور به.

ثانيهما أنّ نفس الفعل من حيث هو ليس لطفاً ولذا لو أتى به لا على وجه الامتثال لم يصحّ ولم يترتب عليه لطف ولا أثر آخر من آثار العبادة الصحيحة، بل اللطف إنّما هو في الاتيان به على وجه الامتثال، وحينئذٍ فيحتمل أن يكون اللطف منحصراً في امثاله التفصيلي مع معرفة وجه الفعل ليوقع على وجهه، فإنّ من صرّح من العدلية بكون العبادات السمعية إنّما وجبت لكونها ألطافاً في الواجبات العقلية، قد صرّح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه ووجوب اقترانه به، وهذا متعذّر فيما نحن فيه، لأنّ الآتي بالأكثر لا يعلم أنّه الواجب أو الأقلّ المتحقق في ضمنه . . .

إلى أن قال: وبالجمله، فحصول اللطف بالفعل المأتي به من الجاهل فيما نحن فيه غير معلوم بل ظاهرهم عدمه، فلم يبقّ عليه إلا التخلّص من

تبعة مخالفة الأمر الموجه إليه، فإنّ هذا واجب عقلي في مقام الاطاعة والمعصية ولا دخل له بمسألة اللطف . . . إلخ».

إعلم أولاً: إنّ معنى الواجبات الشرعية أُلطاف في الواجبات العقلية، هو أنّ الواجبات الشرعية تقرّب العباد إلى الواجبات العقلية، وهي القرب إليه تعالى، كما يشهد به قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّالِحِينَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾<sup>(١)</sup>.

ومن المعلوم، أنّ التنزّه عن القبائح تخلية للنفس عن الرذائل، وفعل الواجبات تحلية لها بالفضائل.

وثانياً: إنّ ما ذكره من الوجهين لم يكتب له التوفيق.

أمّا الوجه الأوّل، فهو تسليم للإشكال لا دفع له، فإنّ من يرى بطلان مذهب الأشعري ويعمل على ما يقتضيه مذهب العدالة من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الكائنة في متعلقاتها لا بدّ له من الجواب عن ذلك الإشكال.

وأمّا الوجه الثاني، ففيه: أولاً: أنّ ما ذكره من عدم امكان القطع بحصول الغرض لو تمّ، فإنّما يتمّ في التبعديّات دون التوصلّيات، لعدم توقّف حصول الغرض فيها على قصد الوجه، فيلزم القول بوجوب الاحتياط في التوصلّيات دون التبعديّات، وهو مقطوع البطلان.

وثانياً: أنّ اعتبار قصد الوجه على القول به يختصّ بصورة الامكان دون ما لو لم يمكن قصد الوجه، لعدم المعرفة بالوجه، كما في المقام، إذ القول باعتبار قصد الوجه مطلقاً مستلزم لعدم امكان الاحتياط في المقام، لأنّ

(١) سورة العنكبوت، الآية: ٤٥.

معنى الاحتياط هو الاتيان بما يحصل معه العلم بفراغ الذمة، وهذا ممّا لا يمكن العلم به بناءً على اعتبار قصد الوجه مطلقاً، إذ لا يحصل العلم بالفراغ بالاتيان بالأقلّ لاحتمال وجوب الأكثر، ولا بالاتيان بالأكثر لاحتمال اعتبار قصد الوجه، فلا يحصل العلم بالفراغ لا بالاتيان بالأقلّ ولا بالاتيان بالأكثر، وهذا ممّا لم يلتزم به أحد، حتى الشيخ نفسه، إذ لا إشكال ولا خلاف في إمكان الاحتياط، بل في حسنه بالاتيان بالأكثر.

والسرّ فيه: أنّ قصد الوجه على القول به يختصّ بصورة الامكان، وفي مقامنا هذا لا يكون واجباً حتماً وإلا لزم عدم امكان الاحتياط.

وثالثاً: إنّه قد ذكرنا في أكثر من مناسبة، أنّه لا دليل قوي على اعتبار قصد الوجه سوى الاجماع المدعى من بعض الأعلام، وقد عرفت ما فيه.

ورابعاً: أنّ ما ذكره هنا خلاف مختاره رَحِمَهُ اللهُ من عدم دخل قصد الوجه في تحقق الامتثال. والله العالم.

ومن جملة الأجوبة عن هذه المحاولة، ما ذكره الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ.

وحاصله: أنّه يمنع دخول المصالح والملاكات الكائنة في متعلقات التكاليف تحت الارادة الفعلية، بحيث تصير في عهدة المكلف، ويجب عليه تحصيلها.

بدعوى أنّه يعتبر في صحّة تعلق التكليف الفعلي بشيء أن يكون ذلك الشيء مقدوراً للمكلف ولو بواسطة سببه وعلته، بأن يكون من المسببات التوليدية لفعل المكلف، كالقتل والاحراق، إمّا بأن يكون الفعل الصادر منه تمام العلة لحصوله أو الجزء الأخير منها، وبدون ذلك لا يكاد يصح أن يتعلّق به الإرادة الفعلية من الأمر.

والمصالح والملاكات الكائنة في متعلقات التكاليف من هذا القبيل،

حيث إنّها بنفسها لا تكون مقدورة للمكلف، ولا كانت أيضاً من قبيل المسببات التوليدية لفعل المكلف، بحيث يصحّ أن تستند إليه كالقتل والاحراق، لعدم كون الفعل الصادر من المكلف سبباً توليدياً لتلك الآثار بنحو العلية أو الجزء الأخير منها حتى يصحّ بذلك وقوعها تحت إرادة الأمر وتكليفه، وإنّما يكون ذلك من المقدمات الاعدادية المحضّة لحصول الأثر، فيتوسط بين الفعل الصادر عن الفاعل والأثر أمور خارجة عن قدرة الفاعل، كصيرورة الزرع سنبلًا، حيث إنّ الفعل الصادر من الفاعل لا يكون إلّا حرث الأرض ونثر البذر، وهو بنفسه غير كافٍ في حصول السنبل، بل يحتاج إلى مقدمات أخرى خارجة عن قدرة المكلف، كحرارة الشمس وهبوب الريح مثلاً ونحو ذلك.

وعليه، فهذه المصالح والملاكات لا تتعلّق بها إرادة الأمر، بل تتعلّق بنفس الفعل الصادر عن المكلف.

ومن هنا، يندفع الإشكال، لأنّ المأمور به هنا في المرّكبات الارتباطية، إنّما هو الأفعال الصادرة عن المكلف دون الملاكات والمصالح، وإنّما هي من الدواعي لتشريع الحكم.

وهذا بخلاف العناوين التوليدية لفعل المكلف، فإنّها من جهة كونها تحت قدرة المكلف واختياره ولو بالواسطة أمكن أن يتعلّق الأمر بتحصيلها، ومع دوران محققها بين الأقلّ والأكثر لا بدّ فيها من الاحتياط بالإتيان بالأكثر. هذا حاصل ما ذكره الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ.

ويرد عليه: أنّ ما ذكره إنّما يتمّ في عدم وقوع المصالح والملاكات تحت الأمر والتكليف بوجودها الطارد لجميع الأعدام من جهة خروجها كذلك عن تحت قدرة المكلف واختياره.

وأما وقوع المصالح والملاكات تحت الأمر والتكليف بوجودها الطارد

لبعض الأعدام، فلا بأس به، لعدم خروجها كذلك عن تحت قدرة المكلف واختياره، لأنه بعد أن كان للأفعال الصادرة من المكلف دخل في حصول الملاكات ولو بنحو المقدمة الإعدادية المستتبع للانتفاء عند الانتفاء، لا محيص من وقوعها بهذا المقدار تحت إرادة الأمر وتكليفه، ومرجعه إلى إيجاب حفظ الغرض وسدّ باب عدمه من قبل ما يتمشى منه من المقدمات الاختيارية الإعدادية.

وعليه، فيعود الإشكال وهو عدم انحلال العلم الاجمالي ووجوب الاحتياط، لأنه يكفي هذا المقدار في المنع عن جريان البراءة عند الشك وتردد المأمور به بين الأقل والأكثر، لأن ما هو الموجب لعدم جريان البراءة في صورة الشك في حصول العنوان - كما لو كان المأمور به عنواناً بسيطاً والشك في المحصل - هو نفسه الموجب لعدم جريانها عند الشك في حصول الملاك أيضاً، لأن اشتغال العهدة بتحصيل ملاك الواجب وحفظ وجوده من قبل المردد بين الأقل والأكثر يقتضي الفراغ اليقيني عنه، وبالآتيان بالأقل يشك في تحقق الحفظ المزبور، فلا بدّ من الآتيان بالأكثر تحصيلاً للقطع بالفراغ عمّا ثبت الاشتغال به في العهدة جزماً.

والإنصاف أن يجاب عن هذه المحاولة الرابعة، بأن يقال :

إنّ متعلّق التكليف، إن كان من المسببات التوليدية، كالقتل والاحراق والطهارة بناءً على أن يكون المأمور به هو التطهير والغسلات محصّلة لها لا أنّها هي المأمور بها، ففي هذه الحالة يجب احراز المسبب، والآتيان بما يكون محصّلاً له يقيناً.

وأما إن كان التكليف متعلّقاً بالفعل المأمور به لا بالمسبب التوليدي، فلا يجب على العبد حينئذٍ إلاّ الآتيان بما أمر به المولى.

وأما كون المأمور به وافياً بغرض المولى أو غير وافٍ، فليس ذلك من وظائف العبد.

وبعبارة أخرى، لا يزيد الغرض على أصل التكليف، فكما أنّ التكليف الذي لم يتم عليه بيان من المولى مورد لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، كذلك الغرض الذي لم يتم عليه بيان من المولى مورد لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

فإذا دار الأمر بين الأقلّ والأكثر، فكما أنّ التكليف بالزائد على القدر المتيقّن ممّا لم يتم عليه حجة من قبل المولى، فيكون العقاب عليه عقاباً بلا بيان، كذلك الغرض المشكوك ترتبه على الأقلّ أو الأكثر، إذ على تقدير ترتبه على الأكثر فلم يتم عليه حجة من قبل المولى، فيكون العقاب على تفويته بترك الأكثر عقاباً بلا بيان. والله العالم بحقائق أحكامه.

### جريان البراءة الشرعية عن الأكثر

قال صاحب الكفاية: «قوله وأما النقل فالظاهر أن عموم مثل حديث الرفع قاضي برفع جزئية ما شك في جزئيته، فبمثله يرتفع الاجمال والتردد عمّا تردد أمره بين الأقلّ والأكثر ويعينه في الأول».

كان الكلام فيما سبق في البراءة العقلية. وأما البراءة الشرعية، فعلى القول بجريان العقلية في المشكوك - كما هو الصحيح عندنا - فلا إشكال حينئذٍ في جريان البراءة الشرعية.

ومن هنا قال الشيخ الأنصاري: «وأما الدليل النقلية: فهو الأخبار الدالة على البراءة، الواضحة سنداً ودلالة، ولذا عوّل عليها في المسألة من جعل مقتضى العقل فيها وجوب الاحتياط، بناءً على وجوب مراعاة العلم الاجمالي... إلخ».



وإنما الكلام بناءً على القول بعدم جريان البراءة العقلية، فهل تجري البراءة الشرعية، كما ذهب إليه صاحب الكفاية في متن الكفاية والميرزا النائيني (رحمهما الله).

أم أنّها لا تجري، كما هو الانصاف عندنا للتلازم بينهما وبين البراءة العقلية؟

وبالجملة، فقد ذكر صاحب الكفاية أنّ البراءة الشرعية تجري في جزئية ما شك في جزئته، لشمول حديث الرفع لها.

وأما توهم عدم جريان الأصل في جزئية المشكوك لعدم كونها مجعولاً شرعياً.

يدفعه بأنّه يكفي في جريانه مجرد كون أمر رفعه ووضع بيد الشارع ولو بتوسط منشئه، وهو التكليف. فإنّ للشارع رفع الجزئية عن المشكوك برفع اليد عن فعلية التكليف المتعلق بالأكثر.

ولكن صاحب الكفاية عدل عن التفصيل في الحاشية، وذهب إلى المنع من جريان البراءة الشرعية في الأقلّ والأكثر الارتباطيين.

قال: «لكنه لا يخفى، أنّه لا مجال للنقل فيما هو مورد حكم العقل بالاحتياط، وهو ما إذا علم اجمالاً بالتكليف الفعلي، ضرورة أنّه ينافيه برفع الجزئية المجهولة، وإنّما يكون مورده ما إذا لم يعلم به كذلك، بل علم مجرد ثبوته واقعاً.

وبالجملة، الشك في الجزئية أو الشرطية وإن كان جامعاً بين الموردين، إلا أنّ مورد حكم العقل مع القطع بالفعلية ومورد النقل هو مجرد الخطاب بالإيجاب، فافهم». انتهى

ومهما يكن، فقد عرفت أنّ صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ مع ذهابه سابقاً إلى

عدم جريان البراءة العقلية في الأقلّ والأكثر الارتباطيين، ذهب في المتن إلى جريان الشرعية بالتوضيح الذي ذكرناه.

وأما الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ فَقَدْ عَرَفَتْ أَنَّهُ ذَهَبَ أَيْضاً إِلَى جَرِيَانِ الْبَرَاءَةِ الشَّرْعِيَّةِ فِي الْأَقْلِّ وَالْأَكْثَرِ الْارْتِبَاطِيِّينَ، مَعَ ذَهَابِهِ سَابِقاً إِلَى عَدَمِ جَرِيَانِ الْبَرَاءَةِ الْعَقْلِيَّةِ فِيهِمَا.

قال: «وأما البراءة الشرعية، فلا محذور في جريانها، لأن رفع القيدية إنما هو من وظيفة الشارع، كجعلها غايته أن وضعها ورفعها إنما يكون بوضع منشأ الانتزاع ورفعها وهو التكليف بالأكثر وبسطه على الجزء المشكوك فيه، فكما أن للشارع الأمر بالمركب على وجه يعم الجزء الزائد، كذلك للشارع رفعه بمثل قوله ﷺ: «رفع ما لا يعلمون». ونحو ذلك من الأدلة الشرعية المتقدمة في مبحث البراءة، وبذلك ينحلّ العلم الاجمالي ويرتفع الاجمال عن الأقلّ، ويثبت اطلاق الأمر به وكون وجوبه لا بشرط عن انضمام الزائد إليه. ولا يتوهم أن رفع التكليف عن الأكثر لا يثبت به اطلاق الأمر بالأقلّ إلا على القول بالأصل المثبت، فإنه قد تقدمت الإشارة إلى أن التقابل بين الاطلاق والتقييد ليس من تقابل التضاد لكي يكون اثبات أحد الضدين يرفع الآخر من الأصل المثبت، بل التقابل بينهما تقابل العدم والملكية، وليس الاطلاق إلا عبارة عن عدم لحاظ القيد، فحديث الرفع بمدلوله المطابقي يدلّ على اطلاق الأمر بالأقلّ وعدم قيدية الزائد... إلخ».

والإنصاف: أن هناك تلازماً بين البراءة العقلية والشرعية، فإذا لم تجر البراءة العقلية - كما هو المفروض - لم تجر أيضاً البراءة الشرعية. ويبقى العلم الاجمالي غير منحلّ، سواء على القول بكون العلم الاجمالي مقتضياً لوجوب الموافقة القطعية، أم علّة تامة لها.

أمّا على القول بالاقضاء، فالأنّ المانع عن جريانها على هذا المبنى هو ابتلاؤها بالمعارض.

وتوضيحه: إنّ الأقلّ المعلوم وجوبه على كلّ تقدير، هو الطبيعة المرددة بين الاطلاق والتقييد، فكلّ من الاطلاق والتقييد مشكوك فيه، فلا ينحلّ العلم الاجمالي، لتوقفه على اثبات الاطلاق، فما لم يثبت الاطلاق كان العلم الاجمالي باقياً على حاله.

والفرض أنّ الاطلاق غير ثابت، لأنّ جريان الأصل عن الأكثر - أي عن تقييد الأقل بانضمام الجزء المشكوك فيه - لا يثبت تعلق التكليف بالأقلّ، أي الاطلاق، إلّا على القول بالأصل المثبت، لما عرفت أنّ التقابل بين الاطلاق والتقييد بحسب مقام الثبوت هو تقابل التضاد، لا العدم والملكة.

وعليه، فإذا كان التقابل بينهما تقابل التضاد، فلا يمكن حينئذٍ اثبات الاطلاق بنفي التقييد، ومعه لا ينحلّ العلم الاجمالي المقتضي لوجوب الاحتياط، فلا تجري البراءة الشرعية، كما لا تجري البراءة العقلية.

هذا كلّ على القول بعدم انحلال العلم الاجمالي.

وأما بناءً على الانحلال، فلا يحتاج حينئذٍ إلى إثبات الاطلاق.

والسرّ فيه: أنّ تنجيز العلم الاجمالي - بناءً على الاقتضاء - موقوف على تعارض الأصول في أطرافه وتساقطها، وأنّه إذا لم يجرّ الأصل في أحد طرفيه في نفسه، فلا مانع حينئذٍ من جريانه في الطرف الآخر، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً.

والمقام كذلك، فإنّ الأصل لا يجري في الاطلاق، لكونه توسعة على المكلف لا تضييقاً عليه، فلا تجري البراءة فيه، لكون حديث الرفع امتنائياً، ولا امتنان في رفع الاطلاق، بل هو خلاف الامتنان.

وعليه، فنجري البراءة في التقييد بلا معارض، سواء البراءة الشرعية أو العقلية.

هذا تمام الكلام على فرض القول بأن العلم الاجمالي مقتضٍ لوجوب الموافقة القطعية.

وأما بناءً على عليّة العلم الاجمالي للموافقة القطعية ومنعه من جريان الأصل في الباقي ولو في بعض أطرافه بلا معارض - كما هو الانصاف عندنا -، فالتفكيك بين البراءة العقلية والشرعية غير ممكن، إذ بعد انتهاء الأمر بمقتضى عليّة العلم الاجمالي إلى حكم العقل بوجوب الاحتياط ولزوم تحصيل الجزم بالفراغ، لا مجال لجريان الأصول النافية في الأطراف، ولو في فرض كون بعضها بلا معارض.

هذا كلّه على تقدير القول بعدم جريان البراءة العقلية، والقول بالاحتياط العقلي في المقام.

وأما على القول بالبراءة العقلية، كما هو الانصاف، فقد عرفت أنّه تجري البراءة الشرعية بلا إشكال، بل ذكرنا سابقاً، أنّه لا يوجد في الواقع علم اجمالي بالنسبة إلى ذات الوجوب، بل لا يكون فيه من أوّل الأمر إلا علم تفصيلي بمرتبة من التكليف بالنسبة إلى الأقلّ، وشكّ بدوي بمرتبة أخرى منه متعلّقة بالزائد، والله العالم.

ثمّ قال صاحب الكفاية: «لا يقال: إنما يكون ارتفاع الأمر الانتزاعي برفع منشأ انتزاعه وهو الأمر الأول، ولا دليل آخر على أمر آخر بالخالي عنه. لأنه يقال: نعم وإن كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه، إلا أن نسبة حديث الرفع الناظر إلى الأدلة الدالة على بيان الأجزاء إليها نسبة الاستثناء وهو معها يكون دالاً على جزئيتها إلا مع الجهل بها كما لا يخفى فتدبر جيداً».

حاصل هذا الاشكال الذي ذكره صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ : هو أنه بعد جريان أصالة البراءة في الأمر بالأكثر - الذي هو منشأ انتزاع الجزئية - لا يبقى أمر يتعلّق بالأقلّ، والمفروض عدم دليل آخر يدلّ على كون الواجب هو الأقلّ، لأنّ الأدلّة الأولى إنّما تدلّ على وجوب المركّب التام، وبعد رفع جزئية الجزء المشكوك فيه بمثل حديث الرفع لا يبقى دليل على وجوب الباقي.

وحاصل الجواب: أنّ حديث الرفع لو كان موجباً لرفع الوجوب النفسي الاستقلالي على تقدير ثبوته للأكثر، كان الإشكال في محله، للشكّ حينئذٍ في وجوب الأقلّ، لاحتمال كون الوجوب ثابتاً للأكثر، فيكون مرفوعاً.

أمّا إذا كان موجباً لرفع خصوص الوجوب الضمني القائم بالجزء مع بقاء وجوب الباقي بحاله، فالأقلّ يكون معلوم الوجوب حينئذٍ، ولا يمكن اجراء حديث الرفع لرفع وجوبه، فيكون حديث الرفع محدداً لوجوب الأكثر على تقدير ثبوته واقعاً.

فإذا فرض جزئية السورة مثلاً للصلاة واقعاً، كان مثل حديث الرفع نافياً لجزئيتها في حال الجهل بها، فيكون حديث الرفع محدداً لوجوب الأكثر ومخصّصاً له بحال العلم.

وهذا التحديد نشأ من حكومة حديث الرفع على أدلّة الأجزاء والشرائط حكومة ظاهرية، الموجبة لاختصاص الجزئية بحال العلم.

ولكن قد يشكل في المقام بأنّ أدلّة الجزئية الواقعية إنّما تفيد حكماً واقعياً، وحديث الرفع ونحوه إنّما يفيد حكماً ظاهرياً.

ومن المعلوم، أنّ أحدهما ليس في عرض الآخر حتى يكون دليل أحدهما بمنزلة الاستثناء من دليل الآخر، فحديث الرفع ليس ممّا يرفع

الجزئية واقعاً حتى يكون بمنزلة الاستثناء ممّا دلّ على الجزئية واقعاً، بل إنّما تقتضي رفعها ظاهراً، وكونه بمنزلة الاستثناء يتوقف على وفاء أدلة الجزئية بثبوتها ظاهراً في كلّ واحد من الأجزاء حتى مشكوك الجزئية، ولا ريب في أنّها لا تفي بذلك، وليست دالة إلا على الجزئية واقعاً.

والإنصاف: أنّ هذا الإشكال وارد، والذي يهون الخطب في المقام، أنّ وجوب الأقل لا يحتاج إلى دليل آخر بعد نفي الوجوب عن الأكثر، بل نفس العلم الاجمالي بوجوب الأقل المردّد بين كونه بنحو الاطلاق أو التقييد كافٍ في وجوبه، فلا موقع للإشكال حتى نحتاج إلى الجواب، بل عرفت سابقاً، أنّه لا يوجد علم اجمالي حقيقي بالنسبة لذات الوجوب، وإنّما عندنا علم تفصيلي بذات الأقل، وشكّ بدوي في الزائد.

ولعلّ الإشكال هنا نشأ من الخلط بين الجهل، وبين النسيان، والاضطرار، والاكراه، فإنّه في باب الاضطرار بعد رفع جزئية بعض الأجزاء للاضطرار إلى تركه بقوله ﷺ: «رفع عن أمّتي تسعة... وما اضطروا إليه»، يحتاج وجوب الباقي إلى الدليل، لأنّ الأدلة الأولية، إنّما دلّت على وجوب المركّب التام، وبعد رفع اليد عنها لأدلة الاضطرار لم يبق دليل على وجوب بقية الأجزاء، وكذا الحال في باب الاكراه والنسيان.

والإشكال حينئذٍ وارد، ولا يفيد ما ذكره صاحب الكفاية في مقام الجواب عنه، من أنّ نسبة حديث الرفع إلى أدلة الأجزاء والشرائط هي نسبة الاستثناء إلى المستثنى منه.

وذلك، لأنّ النسبة المذكورة، إنّما تتمّ بعد ما دلّ دليل على وجوب البقية، والكلام فعلاً في وجود هذا الدليل، ولا يمكن اثباته، أي اثبات وجوب البقية بنفس حديث الرفع، فإنّ مفاده نفي وجوب ما اضطروا إليه،

لا اثبات وجوب بقية الأجزاء والشرائط، فبعد رفع اليد عن الأدلة الأولية الدالة على المركب التام لأجل الاضطرار لم يبق دليل على وجوب البقية.

نعم، في خصوص الصلاة، قام الدليل على وجوب البقية، وهو ما استفيد من عدة مواضع، من أنّ الصلاة لا تسقط بحال إلا إذا كانت فاقدة للطهارة الحديثة.

وأما في غير الصلاة، فلا يوجد ما يدلّ على وجوب البقية بعد الاضطرار لرفع اليد عن الأدلة الأولية، وذلك كما في الصوم، فإنّه بعد الإفطار في بعض أجزاء اليوم لأجل الاضطرار لا دليل على وجوب الإمساك في بقية أجزاء ذلك اليوم.

وكذلك الحال في الوضوء، فيما إذا لم يكن الماء كافياً لغسل جميع الأعضاء، فإنّه لا دليل على وجوب غسل بعض الأعضاء دون البعض الآخر. والله العالم.

فرع: قد يتمسك لإثبات وجوب الأقل - أي البراءة - باستصحاب عدم وجوب الأكثر وقد يتمسك به أيضاً لإثبات وجوب الأكثر، أي الاشتغال.

أما التمسك به في المقام الأوّل، فنقول: إنّ المستصحب تارة يكون عدم وجوب الجزء المشكوك فيه، وأخرى يكون عدم وجوب الأكثر المشتمل على المشكوك فيه.

فإن كان المستصحب هو الأوّل - أي عدم وجوب الجزء -، فقد يقال: إنّ لا بأس باستصحاب عدم تعلق اللحاظ والجعل بالجزئية، باعتبار أنّ لحاظ جزئية السورة مثلاً، وتعلق الجعل بها، أمر حادث مسبوق بالعدم، فيستصحب.

وفيه: أولاً: أنّه إن أريد من عدم العدم النعتي بمفاد ليس الناقصة،

وهو عدم تعلّق الجعل واللحاظ بالمشكوك فيه في ظرف تشريع المركّب ولحاظ أجزائه، فهذا العدم لم يكن متيقّناً في زمان لكي يستصحب، فإنّه في ظرف تعلّق الجعل والتشريع واللحاظ بأجزاء المركّب، إمّا أن يكون قد تعلّق الجعل واللحاظ به أو لا .

وليس تعلّق الجعل به متأخراً رتبة أو زماناً عن تعلّق الجعل بالمركّب لتحكم ببقائه وعدم انتقاضه .

وإن أريد من العدم العدم المحمولي بمفاد ليس التامة، وهو العدم السابق على لحاظ أجزاء المركّب وتعلّق الجعل به - فمع قطع النظر عن أصل الإشكال في جريان استصحاب العدم المحمولي - فهو وإن كان متيقّناً قبل ذلك، لأنّ أصل الجعل واللحاظ أمر حادث مسبق بالعدم، إلّا أن بقاء ذلك العدم إلى ظرف تعلّق الجعل بالمركّب غير مفيد إلّا إذا أريد اثبات تعلّق الجعل واللحاظ بخصوص أجزاء الأقلّ، ولا يمكن اثبات ذلك إلّا على القول بالأصل المثبت .

وثانياً: أنّ مجرد عدم تعلّق اللحاظ والجعل بالجزء المشكوك فيه لا أثر له، لأنّ الآثار الشرعية بل العقلية من الاطاعة والعصيان واستحقاق الثواب والعقاب، إنّما تترتب وجوداً وعدمياً على المجعول، لا على نفس الجعل، فإنّ الحكم الشرعي المتعلّق بفعل المكلف، إنّما هو للمجعول، ولا أثر لنفس الجعل بما هو قول إلا باعتبار أنّه يستتبع المجعول .

وعليه، فأصالة عدم تعلّق الجعل بالمشكوك فيه لا أثر لها إلا إذا أريد إثبات عدم وجود المجعول، وذلك مبنيّ على حجّة الأصل المثبت .

هذا إذا كان المستصحب عدم وجوب الجزء المشكوك فيه .

وأما إن كان المستصحب عدم وجوب الأكثر المشتمل على الجزء



المشكوك فيه، باعتبار أن تعلق الجعل والتشريع واللحاظ بالصلاة مع السورة أمر حادث، والأصل عدمه.

فيرد عليه: أولاً: أنه لا أثر لمجرد عدم الجعل إلا باعتبار ترتب المجعول عليه، وهو أصل مثبت.

وثانياً: أن أصالة عدم تعلق الجعل بالأكثر لا تجري، لمعارضتها بأصالة عدم تعلق الجعل بالأقل الفاقد للجزء المشكوك، فإن لحاظ الأقل لا بشرط يبين لحاظه بشرط شيء، وكل من اللحاظين مسبوق بالعدم.

وأما التمسك بالاستصحاب في المقام الثاني، أي اثبات وجوب الأكثر يعني الاشتغال.

فتقريبه، أن الواجب مثلاً مردد بين ما هو مقطوع البقاء وما هو مقطوع الارتفاع.

فإن التكليف لو كان متعلقاً بالأقل، فهو مرتفع بالإتيان به يقيناً، ولو كان متعلقاً بالأكثر، فهو باقٍ يقيناً، فبعد الاتيان بالأقل نشك في سقوط التكليف المتيقن ثبوته قبل الاتيان به، فيستصحب بقاؤه على نحو القسم الثاني من استصحاب الكلي.

وبعد جريان هذا الاستصحاب، والحكم ببقاء التكليف تعبداً، يحكم العقل بوجوب الاتيان بالأكثر تحصيلاً للعلم بالفراغ، لا أنه يترتب الحكم بوجوب الأكثر على نفس الاستصحاب حتى يكون مثبتاً بالنسبة إليه، بل المترتب على الاستصحاب هو الحكم ببقاء التكليف.

وأما وجوب الاتيان بالأكثر، فإنما هو بحكم العقل بعد اثبات الاشتغال وبقاء التكليف للملازمة بين بقاء التكليف وحكم العقل بوجوب تحصيل العلم بالفراغ.

ويرد عليه : أولاً : أن جريان القسم الثاني من استصحاب الكلّي متوقّف على كون الحادث مردّداً بين المرتفع والباقي لأجل تعارض الأصل في كلّ منهما ، كما إذا تردّد الحادث المتحقّق فيمن كان متطهراً بين الأصغر والأكبر ، فإنّ أصالة عدم تحقّق الأكبر معارض بأصالة عدم تحقّق الأصغر ، فبعد الوضوء نشكّ في ارتفاع الحدث المتيقّن حدوثه لكونه مردداً بين ما هو مرتفع يقيناً وما هو باقٍ كذلك ، فيستصحب الحدث الكلّي .

وأما فيما لم تتعارض فيه الأصول ، بل أحرز حال الفرد الحادث بضميمة الأصل إلى الوجدان فلم يبق مجال للرجوع إلى استصحاب الكلّي ، كما إذا كان المكلف محدثاً بالأصغر ، ثمّ احتمل عروض الجنابة له بخروج بلل يحتمل كونه منياً .

ففي مثل ذلك لا معنى للرجوع إلى استصحاب الكلّي بعد الوضوء ، لأنّ الحدث الأصغر كان متيقّناً ، إنّما الشكّ في انقلابه إلى الأكبر ، فتجري أصالة عدم حدوث الأكبر ، وبضمّم هذا الأصل إلى الوجدان يحرز الفرد الحادث ، وأنّه الأصغر ، فلم يبق مجال لجريان استصحاب الكلّي .

والمقام من هذا القبيل بعينه ، فإنّ وجوب الأقلّ هو المتيقّن ، وبضميمة أصالة عدم وجوب الأكثر يحرز حال الفرد ، ويتعيّن في الأقلّ ، فلم يبق مجال لجريان استصحاب الكلّي .

وثانياً : أنّ الاستصحاب المذكور على تقدير جريانه في نفسه معارض باستصحاب عدم تعلّق جعل التكليف بالأكثر ، فيسقط للمعارضة . والله العالم .

## الأمر الرابع تنبيهات الأقل والأكثر

التنبيه الأول: الشك في كون الشيء قيداً للمأمور به.

قال صاحب الكفاية: «الأول أنه ظهر ممّا مرّ حال دوران الأمر بين المشروط بشيء ومطلقه وبين الخاص كالإنسان وعامه كالحيوان، وأنه لا مجال ههنا للبراءة عقلاً، بل كان الأمر فيهما أظهر، فإن الانحلال المتوهم في الأقل والأكثر لا يكاد يتوهم ههنا... إلخ».

أقول: إنّ الأصل في هذه المطالب وتقسيمها للشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ، ولذا ينبغي بيان ما ذكره الشيخ الأنصاري بشكل مختصر، ثم نرى ما هو الإنصاف في المسألة؟ وما هو رأي صاحب الكفاية في المسألة أيضاً؟ قال رَحِمَهُ اللهُ بعد بيان حكم الأجزاء الخارجية في القسم الأول: «وأما القسم الثاني وهو الشك في كون الشيء قيداً للمأمور به. فقد عرفت أنه على قسمين... إلخ».

وحاصله: إنه قد تعرّض لحكم موارد ثلاثة من الأجزاء التحليلية:

أحدها: المطلق والمشروط.

وثانيها: المطلق والمقيّد.

وثالثها: الدوران بين التعيين والتخيير.

واختار في كلّ منها انحلال العلم الاجمالي.

فقال في الأوّل: فالكلام فيه هو الكلام فيما تقدّم، فلا نطيل في الإعادة.

وقال في الثاني بعد التعرّض لمقالة المحقق القمي - وهي التفصيل بين المطلق والمقيّد، وبين المطلق والمشروط بجريان البراءة في الثاني والاشتغال في الأوّل - : فالتحقيق أنّ حكم الشرط بجميع أقسامه واحد، سواء ألحقناه بالجزء أم بالمتباينين.

والفرق بين هذين القسمين: هو أنّ الخصوصية وهي التقيّد في الأوّل: منتزعة من موجود أصيل ممتاز عن وجود الواجب، سواء كان التقيّد بالوجود، كتقيّد الصلاة بوجود الطهارة في مثل قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور»<sup>(١)</sup>. أم بالعدم، مثل تقيّد الصلاة بعدم كون اللباس ممّا لا يؤكل.

وفي الثاني: منتزعة ممّا يتّحد مع الواجب ويقوم به قيام العرض بمعروضه، كالإيمان القائم بالرقبة.

وقد اصطالحوا على الأوّل بالمطلق والمشروط، وعلى الثاني بالمطلق والمقيّد.

وقال في الثالث: وممّا ذكرنا يظهر الكلام فيما لو دار الأمر بين التخيير والتعيين، كما لو دار الواجب في كفارة رمضان بين خصوص العتق للقادر عليه، وبين إحدى الخصال الثلاث، فإنّ في إلحاق ذلك بالأقلّ والأكثر - فيكون نظير دوران الأمر بين المطلق والمقيّد أو المتباينين - وجهين، بل قولين... إلى أن قال: لكن الأقوى فيه الإلحاق، فالمسائل الأربع في الشرط حكمها حكم مسائل الجزء. هذا حاصل كلامه ﷺ.

أقول: أمّا القسم الأوّل: فالحقّ ما ذكره الشيخ الأعظم رَحِمَهُ اللهُ مِنْ جريان البراءة العقلية والشرعية.

أمّا على ما اخترناه سابقاً من عدم وجود العلم الاجمالي حقيقة بالنسبة إلى ذات التكليف، بل عندنا علم تفصيلي وشكّ بدوي، فواضح ولا كلام.

نعم، العلم الاجمالي إنّما هو بالنسبة إلى حدّ التكليف لا إلى ذاته.

وأمّا على ما ذكره الأعلام، فالمسألة أيضاً واضحة، لأنّ المناط في جريان الأصل هو أن يكون المشكوك فيه ممّا تناله يد الوضع والرفع الشرعي ولو بوضع منشأ الانتزاع ورفع، وأن يكون في رفعه منّة وتوسعة على المكلفين. وهذا المناط يعمّ الشكّ في الأجزاء والشروط على نسق واحد.

وعليه، في مقامنا هنا تجري البراءة عن الاشتراط، ولا تعارضها أصالة البراءة عن الاطلاق، لعدم كون الاطلاق ضيقاً على المكلف، ولا يكون في رفعه منّة، فلا يكون مورداً للبراءة في نفسه.

وأمّا القسم الثاني: فأيضاً تجري فيه البراءة العقلية والشرعية، ومثاله ما لو دار أمر الرقبة الواجب عتقها بين كونها خصوص المؤمنة أو الأعمّ منها ومن الكافرة.

وعليه، فإنّ تعلق التكليف بالطبيعي المرّدّد بين الاطلاق والتقييد معلوم اجمالاً، فتجري أصالة البراءة عن التقييد بلا معارض، ولا تعارض بأصالة البراءة عن الاطلاق، لعدم كون الاطلاق ضيقاً وكلفة على المكلفين، ولا يكون في رفعه منّة، فلا يكون مجرى للأصل في نفسه.

وأمّا صاحب الكفاية فقد منع من جريان البراءة العقلية في هذا القسم وفي القسم الأوّل، بدعوى أنّ جريان البراءة في موارد دوران الأمر بين

الأقلّ والأكثر مبني على انحلال العلم الاجمالي بكون الأقلّ متيقناً على كلّ تقدير .

والمقام ليس كذلك ، لأنّ وجود الطبيعي في ضمن المقيّد متّحد معه ، بل عينه خارجاً ووجود الطبيعي في ضمن غيره ممّا هو فاقد للقيّد مباين له ، فلا يكون هناك قدر متيقّن في البين لينحلّ به العلم الاجمالي ، وتجري أصالة البراءة .

ويرد عليه : أمّا على ما ذكرناه فواضح ، إذ لا علم اجمالي حقيقة بالنسبة إلى ذات التكليف ، بل هو علم تفصيلي متعلّق بذات الأقلّ وشك بدوي في الزائد .

وأما على مبني جماعة من الأعلام ، فالأمر أيضاً واضح ، لأنّ الملاك في الانحلال جريان الأصل في بعض الأطراف بلا معارض ، والمقام كذلك ، فإنّ تعلّق التكليف بطبيعي الرقبة - المرّدّد بين الاطلاق بالنسبة إلى الإيمان والكفر ، وبين التقيّد بخصوص الإيمان - معلوم .

وهذا هو القدر المتيقّن ، وإنّما الشك في خصوصية الاطلاق والتقيّد ، وحيث إنّ الاطلاق توسعة على المكلف لا ضيقاً وكلفة عليه ، فلا يكون مورداً لجريان الأصل في نفسه ، فتجري أصالة البراءة عن التقيّد بلا معارض .

وأما القسم الثالث : كما إذا أمر المولى عبده بإتيان حيوان ، فشكّ في أنّه أراد خصوص الفرس أو مطلق الحيوان .

ففي مثله ، ذهب صاحب الكفاية والشيخ النائيني رحمهما الله إلى عدم جريان البراءة .

أمّا صاحب الكفاية رحمته الله ، فقد تقدم وجه إشكاله ، والجواب عنه .

وأما الشيخ النائيني رَحِمَهُ اللهُ ، فذكر أنّ الجنس لا تحصّل له في الخارج إلا في ضمن الفصل ، فلا يعقل تعلّق التكليف به إلا مع أخذه متميّزاً بفصل ، فيدور أمر الجنس المتعلّق للتكليف بين كونه متميّزاً بفصل معين أو بفصل ما من فصوله .

وعليه ، فيكون المقام من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير ، لا من دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر ، لأنّه لا معنى للقول بأنّ تعلّق التكليف بالجنس متيقّن ، وإنّما الشكّ في تقييده بالفصل ، بل نقول : إنّ تقييده بالفصل متيقّن ، وإنّما الشكّ والترديد في تقييده بفصل معين ، أو بفصل من فصوله من غير تعيين ، فيدور الأمر بين التعيين والتخيير ، والعقل يحكم بالتعيين ، فلا مجال للرجوع إلى البراءة عن كلفة التعيين .

والإنصاف : أنّ دوران الأمر بين التعيين والتخيير ، تارةً يقتضي الحكم بالبراءة ، وأخرى يقتضي الحكم بالاشتغال ، فإذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في مقام جعل الأحكام الواقعية على عناوينها الأولية ، فالحكم يقتضي البراءة ، وأخرى يقتضي الاشتغال ، أي التعيين .

وتوضيحه : إنّ الشكّ بين التعيين والتخيير في مرحلة الجعل في الأحكام الواقعية يقع على صورتين :

الأولى : أن يعلم وجوب كلّ من الفعلين واقعاً ، ولكن يدور الأمر بين أن يكون الوجوب فيهما تعيينياً ليجب الاتيان بهما معاً ، أو تخييرياً ليجب الاتيان بأحدهما .

والإنصاف : هو الحكم بالتخيير وجواز الاكتفاء بأحدهما .

والسرّ فيه : أنّ تعلّق التكليف بالجامع بينهما متيقّن ، وتعلّقه بخصوص كلّ منهما مجهول ، فيكون مورداً لجريان أصالة البراءة .

الثانية: أن يعلم وجوب فعل في الجملة، ويعلم أيضاً سقوط هذا الفعل عند الاتيان بفعل آخر، ولكن دار الأمر بين أن يكون هذا الفعل الثاني عدلاً للواجب ليكون الوجوب تخييراً بينه وبين الواجب الأوّل، أو مسقطاً له من دون أن يكون واجباً.

وقد مثل الأعلام لهذه الصورة بالقراءة الواجبة في الصلاة المرددة بين أن يكون وجوبها تعيينياً مشروطاً بعدم الائتمام، أو يكون تخييراً بينهما. أقول: وإن كان هذا التمثيل في غير محلّه، لأنّ المصلّي مكلف بطبيعي الصلاة وله أن يوجد في ضمن أي فرد من أفرادها، فهو مخير بين الاتيان بالصلاة فرادى، فيجب عليه القراءة وبين الاتيان بها جماعة، فيتحمّلها الإمام عنه، فليس هناك ترديد ودوران بين التعيين والتخير بين هذين الفردين من الكلّي، بل التخير ثابت قطعاً مع كون الصلاة جماعة أفضل من الصلاة فرادى، كالتخير في سائر الجهات والخصوصيات المتفاوتة في الفضيلة، فإنّ المكلف مخير بين الاتيان بالصلاة في البيت وبين الاتيان بها في المسجد، مع كون الصلاة في المسجد أفضل بكثير.

والخلاصة: إنّ الحكم في هذه المسألة - وإن لم يكن مثلاً للصورة الثانية، لما عرفت، مع قطع النظر عن الأدلة الخاصة -، إذا تعذّر الاتيان بفرد من الطبيعي لا إشكال في وجوب الاتيان بفرد آخر منه.

وعليه، لا ريب في تعيين الاتيان بالصلاة في البيت على تقدير تعذّر الاتيان بها في المسجد، وكذا العكس.

وكذا الحال في هذا المثال، فإنّه لا إشكال في وجوب الاتيان بالصلاة جماعة على تقدير تعذّر الاتيان بها فرادى، للعجز عن القراءة أو القراءة الصحيحة، هذا مقتضى القاعدة.

وأما بالنسبة للأدلة الخاصة، فقد ذكرنا في مبحث القراءة في الصلاة،



أنّ الانصاف هو جواز الصلاة مع القراءة بما يحسنه، حتى على القول بأنّ الائتمام عدل للواجب التخييري، وذلك لإطلاق أدلّة البدلية، فإنّ ما دلّ على الصلاة بما يحسنه من القراءة مطلق، يشمل صورة التمكن من الائتمام أو عدمه.

هذا بالنسبة للمثال الذي ذكره الأعلام، ولنرجع إلى أصل المطلب، مع قطع النظر عن المثال.

فنقول: إنّ الشكّ في التعيين والتخير في هذه الصورة يرجع إلى الشكّ في وجوب ما يحتمل كونه عدلاً للواجب عند تعذّره. وهو مورد للبراءة، فتكون النتيجة في هذه الصورة هي نتيجة التعيين.

هذا كلّّه، إذا كان الشكّ في التعيين والتخير في مرحلة الجعل في الأحكام الواقعية.

وأما إذا دار الأمر بين التعيين والتخير في مرحلة الجعل في الأحكام الظاهرية ومقام الحجّية، كما إذا شككنا في أنّ تقليد الأعلم واجب تعييني على العامّي العاجز عن الاحتياط، أو هو مخيّر بين تقليده وتقليد غير الأعلم.

والإنصاف: هو الحكم بالتعيين، لأنّ ما علم بحجّيته المردّدة بين كونها تعيينية أو تخييرية قاطع للعذر في مقام الامتثال ومبرىء للذمّة قطعاً.

وأما الطرف الآخر المحتمل كونه حجّة على نحو التخير، فهو محكوم بعدم الحجّية عقلاً وشرعاً، وذلك لما عرفت في مبحث حجّية الظن من أنّ الشكّ في الحجّية في مقام الجعل والانشاء يساوق القطع بعدم الحجّية فعلاً، فكلّ ما شكّ في حجّيته لشبهه حكمية أو موضوعية فالأصل عدمه، ولا يصحّ الاعتماد عليه في مقام العمل، ولا يصحّ اسناد مؤداه إلى الشارع المقدّس في مقام الافتاء، وتكون النتيجة حينئذٍ هي الحكم بالتعيين.

بقي الكلام: فيما لو دار الأمر بين التعيين والتخيير في مقام الامتثال لأجل التزاحم.

فنقول: عندنا ثلاث صور:

الأولى: فيما لو كان الواجبان متساويين من حيث الملاك، ففي هذه الحالة لا يعقل تعلّق التكليف الفعلي المطلق بخصوص أحدهما دون الآخر، لقبح الترجيح بلا مرجّح.

وعليه، فيتعلّق التكليف بهما على نحو التخيير، فلا إشكال حينئذٍ في جواز الاكتفاء بأحدهما عن الآخر، لعدم قدرته على أزيد من ذلك.

الثانية: فيما إذا كان أحد الواجبين المتزاحمين معلوم الأهميّة، فلا محالة يكون التكليف الفعلي متعلّقاً به بحكم العقل. والملاك في الطرف الآخر وإن كان ملزماً في نفسه إلا أنّ تفويته مستند إلى عجزه تشريعاً، لأنّ المولى أمره بصرف القدرة في امثال الأهم.

نعم، لو عصى التكليف بالأهم، كان مكلفاً بالمهم، بناءً على ما ذكرناه سابقاً من صحّة الترتّب.

الثالثة: فيما إذا كان أحدهما المعين محتمل الأهميّة، فلا إشكال حينئذٍ في جواز الاتيان به وتفويت الملاك في الآخر، لدوران الأمر بين كونه واجباً متعيناً في مقام الامتثال أو مخيراً بينه وبين الطرف الآخر، وعلى كلّ حال كان الاتيان به خالياً عن المحذور.

وأما الاتيان بالطرف الآخر وتفويت الملاك الذي احتمل أهميّته، فلم يثبت جوازه، فإنّه يتوقف على عجز المكلف عن تحصيله تكويناً أو تشريعاً، والمفروض قدرته عليه تكويناً، وهو واضح. أمّا تشريعاً، فلعدم أمر المولى بإتيان خصوص الطرف الآخر ليجب عجزه عن تحصيل الملاك الذي احتمل أهميته، فلا يجوز تفويته وإلا فيعاقب على ذلك. والله العالم.

## التنبيه الثاني

### نسيان الجزء أو الشرط

قال صاحب الكفاية: «الثاني أنه لا يخفى أن الأصل فيما إذا شك في جزئية شيء أو شرطيته في حال نسيانه عقلاً ونقلاً ما ذكر في الشك في أصل الجزئية أو الشرطية... إلخ».

هذا هو التنبيه الثاني، وحاصله: إنه إذا ثبت كون شيء جزءاً للمأمور به في الجملة، ودار الأمر بين كون الجزئية مطلقة ليبطل العمل بفقدانه ولو في حال النسيان، أو مختصة بحال الذكر ليختصّ البطلان بتركه عمداً.

وبعبارة أخرى: لو شك في ركنية جزء للعمل، فهل الأصل يقتضي الركنية، فيبطل العمل بالاخلال به أو زيادته ولو سهواً أم لا؟

وأما الكلام عن الشروط، فالكلام فيها كالكلام في الجزء طابق النعل بالنعل، كما سيتضح لك إن شاء الله تعالى.

ثم إنه قبل الشروع في البحث ينبغي تقديم مقدمة: وهي أن الركن وإن لم يكن له ذكر في الأخبار، وإنما هو مذكور في كلمات الفقهاء، إلا أن المراد به على ما يظهر، هو ما أوجب الاخلال به سهواً بطلان العمل من دون أن توجب زيادته ذلك.

وذكر بعضهم أن الجزء الركني، هو ما أوجب كل من الاخلال به وزيادته سهواً بطلان العمل.

وقد حققنا هذه المسألة في مبحث الفقه في الصلاة وبيننا ماذا تقتضي القاعدة، وماذا يستفاد من الروايات .

ومهما يكن، فيقع الكلام هنا في مقامين :

الأوّل: في حكم الاخلال السهوي بالجزء في طرف النقيصة، وما يقتضيه الأصل في ذلك من البطلان وعدمه .

الثاني : في حكم الاخلال به في طرف الزيادة السهوية والعمديّة .

ولا يخفى، أنّ المقام الثاني سنتكلم فيه إن شاء الله تعالى في التنبيه

الثالث من تنبيهات صاحب الكفاية .

أمّا المقام الأوّل: فيقع الكلام في ثلاث جهات :

الأولى : في إمكان تكليف الناسي ثبوتاً بما عدا الجزء المنسي من سائر

الأجزاء .

الثانية : إنّه على فرض امكان ذلك ثبوتاً، فهل هناك في مقام الاثبات ما

يقتضي التكليف بما عدا الجزء المنسي في حال النسيان من دليل اجتهادي

أو أصل عملي أو لا؟

الثالثة : إنّه على فرض عدم امكان تكليف الناسي ثبوتاً بما عدا

المنسي، أو عدم قيام دليل أو أصل يقتضي التكليف به إثباتاً على فرض

امكانه ثبوتاً، فهل هناك ما يقتضي الإجزاء بالمأتي به حال النسيان من دليل

اجتهادي أو أصل عملي وإن لم يكن مأموراً به حتى لا تجب عليه الإعادة .

إذا عرفت ذلك، فنقول :

أمّا الجهة الأولى : فحاصل الكلام فيها، هو أنّه لا إشكال في سقوط

التكليف بالجزء المنسي في حال النسيان لعدم القدرة عليه في ذلك الحال،

فلا يعقل التكليف به .

وأما بالنسبة إلى ما عدا المنسي من سائر الأجزاء، فالذي يظهر من جماعة من الأعلام منهم الشيخ هو عدم امكانه أيضاً، لأنه من المستحيل توجيه التكليف الفعلي إلى الناسي حال نسيانه على وجه يؤخذ الناسي عنواناً للمكلف ويخاطب بذلك العنوان بمثل أيها الناسي للسورة يجب عليك الصلاة بدونها، بدهة أن الناسي لا يرى نفسه واجداً لهذا العنوان، ولا يلتفت إلى نسيانه، فإنه بمجرد الالتفات إلى نسيانه يخرج عن عنوان الناسي ويدخل في عنوان الذاكر، فلا يمكن أن يكون هذا الخطاب محرّكاً للمكلف نحو الفعل، لأن الالتفات إلى ما أخذ عنواناً للمكلف ممّا لا بد منه في الانبعاث وانقداح الإرادة، فالمستطيع للحج لو لم يجد نفسه مستطيعاً لا يكاد يمكن أن يكون الخطاب بالحج محرّكاً لإرادته نحوه.

والخلاصة: إنه على تقديري الالتفات وعدمه يستحيل فعلية التكليف في حق الناسي للجزء، ومع استحالة الفعلية يمتنع جعل التكليف في حقه.

وهناك أربع محاولات للتخلص من هذه العويصة، اثنتان منها لصاحب الكفاية رحمته الله، وواحدة للأغا ضياء الدين العراقي رحمته الله، وواحدة أيضاً حكيت عن الشيخ الأنصاري رحمته الله.

أما المحاولة التي حكيت عن الشيخ الأعظم رحمته الله، فحاصلها:

إنه يمكن أخذ الناسي عنواناً للمكلف، ويصحّ تكليفه بما عدا الجزء المنسي.

بتقريب: أن المانع من ذلك ليس إلا توهم كون الناسي لا يلتفت إلى نسيانه في ذلك الحال، فلا يمكنه امتثال الأمر المتوجّه إليه، لأن امتثال الأمر فرع الالتفات إلى ما أخذ عنواناً للمكلف، ولكن يضعف ذلك بأن امتثال الأمر لا يتوقف على أن يكون المكلف ملتفتاً إلى ما أخذ عنواناً له

بخصوصه، ويمكن الامتثال بالالتفات إلى ما ينطبق عليه من العنوان، ولو كان من باب الخطأ في التطبيق، فيقصد الأمر المتوجّه إليه بالعنوان الذي يعتقد أنّه واجد له، وإن أخطأ في اعتقاده.

والناسي للجزء، حيث لم يلتفت إلى نسيانه، بل يرى نفسه ذاكراً، فيقصد الأمر المتوجّه إليه بتخيّل أنّه أمر الذاكر، فيؤول إلى الخطأ في التطبيق، نظير قصد الأمر بالأداء والقضاء في مكان الآخر، فأخذ الناسي عنواناً للمكلف أمر بمكان من الامكان ولا مانع عنه في مقام الثبوت، ولا في مقام عالم الطاعة والامتثال.

وأشكل عليه الشيخ النائيني رحمته الله بأنّ الخطأ في التطبيق إنّما يعقل فيما إذا أمكن جعل كلّ من الحكمين في نفسه، وكان في الواقع أحدهما وتخيّل المكلف أنّه الآخر، كما إذا أتى المكلف بعمل باعتقاد أنّه واجب فبان كونه مستحباً أو بالعكس.

وهذا بخلاف المقام، لأنّ الناسي لا يلتفت إلى نسيانه في جميع الموارد، فيلزم أن يكون التكليف بما يكون امتثاله دائماً من باب الخطأ في التطبيق، وهذا لا يمكن الالتزام به.

والإنصاف: هو ما ذكره الميرزا النائيني، لأنّ الخطأ في التطبيق مورده ما إذا أتى بذات المأمور به في الخارج، واشتبه في خصوصياته وكيفياته. وهذا كما إذا كانت الصلاة مستحبة في حقه، فأتى بها بقصد وجوبها أو بالعكس، فإنّه اشتباه في التطبيق.

وحاصله: إنّ لا بدّ من فرض صحّة التكليف بشيء حتى يكون من باب الخطأ في التطبيق.

وأما إذا لم يمكن ذلك، كما في مقامنا، لأنّ التكليف بعنوان الناسي

غير قابل لأن يصير داعياً لانقداح الإرادة وحركة العضلات نحو المأمور به، فلا يكون حينئذٍ من باب الخطأ في التطبيق.

كما لا يكون من باب الخطأ في التطبيق ما إذا كان المأتي به مغايراً لما هو المأمور به، بل هو حينئذٍ من باب الخطأ في أصل المأمور به واشتباهه بغير المأمور به.

وهذا، كما لو كان مديوناً لزيد بدينار فأعطاه لعمرو، فإنه لا يكون مجزياً بوجه، لعدم كونه اتیاناً للمأمور به.

وأما محاولة الآغا ضياء الدين العراقي رَحِمَهُ اللهُ، فحاصلها: إنَّ عدم صحّة توجيه الخطاب للناسي، إنّما يتمّ لو كان عنوان الناسي من شرائط توجيه التكليف إلى نفسه، بأن يكون بنفسه موضوع الخطاب المستقل، ولكن يمكن القول بأنّ موضوع الخطاب هو المكلف، وأنّ النسيان مأخوذ في خصوصية فرد المتقوم به فردية صلته بالناقص.

وبعبارة أخرى: يمكن أن يكون المكلف به في حقّ كلّ من الذاكر والناسي هي الطبيعة الجامعة بين الزائد والناقص، التي يتصوّرها القائل بالصحيح في مقام أخذ الجامع بين المصاديق المختلفة.

وأما دخل النسيان، فإنّما هو في خصوصية الفرد التي يتقوم بها فردية صلاة الناسي للطبيعة المأمور بها على نحو يكون الاختلاف بين الذاكر والناسي من جهة المصداق محضاً، باعتبار أنّ ما يتمشّي من كلّ طائفة حسب طرورّ الحالات المختلفة مصداق خاص غير ما يتمشّي من الآخر، وليس الاختلاف بين الذاكر والناسي في أصل المأمور به، فإنه على هذا البيان لا محذور ثبوتاً في تكليف الناسي بما عدا الجزء المنسي، ضرورة امكان التفات الناسي حينئذٍ إلى الطبيعة المأمور بها، وانبعائه عن الأمر المتعلّق بالطبيعة المأمور بها كالذاكر، غايته أنّه من جهة غفلته عن نسيانه

يعتقد بأن المصداق المتمشى من قبله هو المصداق المتمشى من الذاكر، ولكنه بعد خروج المصديق عن حيز الأمر لا يضرّ مثل هذه الغفلة والخطأ عن انبعائه عن الأمر.

وعليه، فأصل الإشكال مبني على اختصاص الناسي حال نسيانه بتكليف خاص مغاير لتكليفه في حال تذكره. هذا حاصل ما ذكره رَحِمَهُ اللهُ.

أقول: إن كلامه رَحِمَهُ اللهُ وجيه ولطيف وبه يرتفع الإشكال عن تكليف الناسي.

المحاولة الثالثة لصاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ وهي أن يوجّه الخطاب إلى الناسي لا بعنوانه، بل بعنوان آخر ملازم له واقعاً يمكن الالتفات إليه، كما لو فرض أن بلغمي المزاج يلازم في الواقع نسيان السورة في الصلاة، فيؤخذ بلغمي المزاج عنواناً للمكلف، ويخاطب بهذا العنوان، وإن لم يلتفت إلى ما يلازمه من نسيان السورة.

وأشكل عليه الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ، أولاً: «أن ذلك مجرد فرض لا واقع له، بدهة أنه ليس في البين عنوان يلازم نسيان الجزء دائماً، بحيث لا يقع التفكيك بينهما خصوصاً مع تبادل النسيان في الأجزاء، فتارةً يعرض للمكلف نسيان السورة، وأخرى يعرض له نسيان التشهد، وثالثة يعرض له نسيان الذكر الواجب، وهكذا بقية الأجزاء»...

إلى أن قال: «وثانياً: أن العنوان الملازم للنسيان إنما أخذ معرفاً لما هو العنوان حقيقة، فالعنوان الحقيقي إنما هو عنوان الناسي، والذي لا بدّ منه في صحّة التكليف هو امكان الالتفات إلى ما هو العنوان حقيقة، ولا يكفي الالتفات إلى المعرف، فيعود الإشكال المتقدم من عدم امكان الالتفات إلى ما أخذ عنواناً للمكلف واقعاً». انتهى



أقول: أمّا الأشكال الثاني، فيرد عليه: أنه يكفي في صحّة التكليف الالتفات إلى المعرفّ، ولا دليل على اشتراط الصحّة بالالتفات إلى العنوان الحقيقي.

وبالجملة، فإنّ كلّ ما يشير إلى ما هو المطلوب في الواقع يكون كافياً في صحّة العبادة، وإن لم يعلم العنوان حقيقة. ويشهد بذلك سيرة المتشرعة.

وأما الإشكال الأوّل، فهو حقّ، إذ لا يوجد عنوان يلزم نسيان الجزء دائماً، وما فرض من العنوان الملازم لنسيان الجزء دائماً، وهو عنوان بلغمي المزاج مجرد فرض، كما لا يخفى.

أضف إلى ذلك، أنّ النسيان ليس له ضابطة، فإنّه يختلف باختلاف الأشخاص والأزمان، واختلاف متعلّقه من حيث الأجزاء والشرائط.

المحاولة الرابعة لصاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ أيضاً، ووافقه الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ والسيد أبو القاسم الخوئي رَحِمَهُ اللهُ.

وحاصلها على ما في تقارير الميرزا النائيني للشيخ محمد علي الكاظمي رَحِمَهُ اللهُ: «هو أنّه يمكن أن يكون المكلف به في الواقع أولاً في حقّ الذاكر والناسي هو بقية الأجزاء ما عدا الجزء المنسيّ، ثمّ يختصّ الذاكر بتكليف يخصّه بالنسبة إلى الجزء الذاكر له، ويكون المكلف به في حقّه هو العمل المشتمل على الجزء الزائد المتذكّر له، ولا محذور في تخصيص الذاكر بخطاب يخصّه، وإنّما المحذور كان في تخصيص الناسي بخطاب يخصّه... إلخ».

ويرد عليه: أنّ المكلف به، الذي هو خصوص بقية الأجزاء ما عدا الجزء المنسيّ، لا يصلح أن يكون محرّكاً لعضلات المكلف نحو العمل، لأنّ

الالتفات إلى ما أخذ عنواناً للمكلف ممّا لا بدّ منه في الانبعاث، والناسي غير ملتفت إلى هذا العنوان، لأنّ بالالتفات إليه ينقلب إلى كونه ذاكرةً.

ولكن الذي يهوّن الخطب، أنّ صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لم يجعل عنوان المأمور به المشترك بين الذاكر والناسي عنوان بقية الأجزاء ما عدا الجزء المنسي، بل جعل العنوان المأمور به عبارةً عن الأجزاء التي يكون لدليلها إطلاق يشمل حال النسيان، حيث جعل الأمر متعلّقاً بالخالي عمّا شكّ في دخله مطلقاً، ومراده بالخالي، أي الخالي عن المنسي.

ومن المعلوم، أنّ الالتفات إلى مثل هذا العنوان لا يلزم الالتفات إلى نسيان نفسه، بخلاف عنوان بقية الأجزاء ما عدا المنسي، فإنّه يستلزم الالتفات إليه الالتفات إلى نسيان نفسه أيضاً.

والخلاصة: إنّ هذه المحاولة الرابعة لا بأس بها أيضاً.

وأصبحت النتيجة إلى هنا: أنّه يمكن تكليف الناسي ثبوتاً بما عدا الجزء المنسي من سائر الأجزاء، هذا تمام الكلام في الجهة الأولى.

أمّا الجهة الثانية: في مقام الاثبات وهي قيام الدليل على تكليف الناسي بقية الأجزاء.

وحاصل الكلام: إنّ تارةً يكون للدليل الجزئية أو الشرطية إطلاق يشمل حال النسيان أيضاً، كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»<sup>(١)</sup>، وكقول أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ في صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «من لم يقم صلته في الصلاة فلا صلاة له»<sup>(٢)</sup>.

(١) المستدرک: باب ١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب القيام ح ٢.

وأخرى، لا يكون له اطلاق، كما في الاستقرار المعتبر في الصلاة، فإنّ دليله هو الاجماع، وهو دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن، وهو حال الذكر.

ثمّ إنه على كلا التقديرين، تارةً يكون لدليل المركب - وهو قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾<sup>(١)</sup> إطلاق يشمل جميع الحالات.

وأخرى لا يكون له اطلاق، إمّا من جهة اتصاله بما يصلح للقرينية عليه، أو من جهة عدم كونه مسوقاً في مقام البيان من هذه الجهة، بل في مقام أصل تشريع المركب.

وعليه فعندنا أربع صور.

**الصورة الأولى:** فيما إذا كان لكلّ من دليل الجزئية أو الشرطية ودليل المركب اطلاق، ففي هذه الصورة يكون اطلاق دليل الجزئية أو الشرطية حاكماً على اطلاق دليل المركب ومقدماً عليه، لأنّه مبين وشارح لدليل المركب عند العرف.

ومقتضى ذلك، هو عدم التكليف ببقية الأجزاء، فإنّه ليس في البين إلّا تكليف واحد تعلّق بجملة الأجزاء، ومنها الجزء المنسي، وهذا التكليف الواحد سقط بنسيان بعض الأجزاء، لأنّه لا يمكن بقاء ذلك التكليف بالنسبة إلى جملة الأجزاء مع نسيان بعضها، فلا بدّ من سقوط التكليف المتعلّق بالمركب، فلو ثبت التكليف ببقية الأجزاء، فهو تكليف آخر غير التكليف الذي كان متعلّقاً بالمركب، ولا بدّ من قيام الدليل عليه.

**الصورة الثانية:** ما إذا كان لدليل الجزئية أو الشرطية اطلاق وليس لدليل

(١) سورة الأنعام، الآية: ٧٢.

المركب اطلاق، وقد اتضح حكمها من الصورة الأولى، بل هي أوضح، كما لا يخفى.

الصورة الثالثة: وهي فيما إذا لم يكن للدليل الجزئية أو الشرطية اطلاق، وكان للدليل المركب - وهو: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ - اطلاق، فيؤخذ بإطلاقه، ويحكم بعدم كون المنسي جزءاً في حال النسيان اقتصاراً في تقييد اطلاقه بخصوص حال الذكر.

ولكن دعوى ثبوت الاطلاق للدليل المركب عهدتها على مدعيها، لوضوح أنّ مثل هذه الخطابات إنّما كانت مسوقة لبيان مجرد تشريع المركب بنحو الاجمال، لا لبيان ما يعتبر فيه حتى يكون مرجعاً عند الشك في جزئية شيء أو شرطيته للمركب.

وهذا بخلاف دليل الجزئية أو الشرطية، فإنه لا يبعد ثبوت الاطلاق والشمول لحال النسيان من غير فرق بين أن يكون بلسان الوضع كقوله ﷺ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»<sup>(١)</sup> «ولا صلاة إلا بطهور»<sup>(٢)</sup>، وبين أن يكون بلسان الأمر والتكليف، كقوله: «اركع في الصلاة واسجد فيها أو تشهد». ونحو ذلك من الأوامر المتعلقة بأجزاء المركب.

إن قلت: إنّ ذلك إنّما يصحّ إذا كان دليل اعتبار الجزء أو الشرط بلسان الوضع، كقوله ﷺ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» «ولا صلاة إلا بطهور».

وأما إذا كان بلسان الأمر والتكليف كقوله ﷺ: «اركع في الصلاة واسجد فيها»، فلا يصحّ حينئذٍ، لأنّ الجزئية تتبع الحكم التكليفي، فإذا كان

(١) المستدرک: باب ١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٥.  
(٢) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب الوضوء ح ١، باختلاف يسير.

الحكم التكليفي مختصاً بحكم العقل بحال التذكر، ولا يمكن شموله لحال الغفلة والنسيان، فالجزئية المستفادة وكذا الشرطية تتبعه، وتختص بحال الذكر أيضاً.

قلت: لو صحّ ذلك، فإنّما هو في فرض ظهور تلك الأوامر المتكفلة لبيان الأجزاء والشرائط في المولوية النفسية، ولكنّ الأمر ليس كذلك، بل هي ظاهرة في الارشاد إلى الجزئية أو الشرطية حسب اختلاف المقامات، كما أنّ النهي عن الاتيان بشيء في المركب ارشاد إلى المانعية كقوله ﷺ: «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه»<sup>(١)</sup>.

وعليه، فلا يوجد محذور عقلي في عموم الجزئية أو الشرطية لحال النسيان، وتكون النتيجة سقوط الأمر بالمركّب أو المقيد عند نسيان الجزء أو الشرط.

الصورة الرابعة: وهي إذا لم يكن للدليل الجزئية أو الشرطية اطلاق ولا لدليل المركّب اطلاق، والمرجع حينئذٍ هو الأصل العملي، وهو يقتضي اختصاص الجزئية أو الشرطية بحال الذكر، لأنّ الشكّ في ثبوت الجزئية أو الشرطية في حال النسيان يرجع إلى الشكّ في أنّ المكلف به في حقّ الناسي هل هو الطبيعة الواحدة للجزء المنسي أو الطبيعة الخالية، فيكون من صغريات الشكّ في الأقلّ والأكثر، وقد تقدم أنّ الأقوى جريان البراءة العقلية والشرعية عن الخصوصية الزائدة، وهي فيما نحن فيه جزئية المنسي في حال النسيان، فالأصل يقتضي عدم جزئية المنسي أو شرطيته، فلا يلزم من الاخلال به نسياناً بطلان العمل.

ثمّ لا يخفى عليك، أنّ الرجوع إلى البراءة في هذه الصورة، إنّما يصحّ

(١) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب لباس المصلي ح ٦.

إذا كان النسيان مستوعباً لتمام الوقت، إذ نسيان الجزء أو الشرط في فرد من أفراد الواجب لا يكون مشمولاً لحديث الرفع، فلو تذكّر المكلف في أثناء الوقت بمقدار يمكنه إيجاد الطبيعة بتمام أجزائها وشرائطها، فأصالة البراءة عن الجزء أو الشرط المنسي في حال النسيان لا تقتضي عدم وجوب الفرد التام في تمام الوقت، بل مقتضى الأدلّة وجوبه، لأنّ الواجب وهو الصلاة مثلاً، إنّما هو صرف الوجود ما بين المبدأ وهو الزوال، والمنتهى وهو الغروب، فإذا تمكّن من إيجاد الطبيعة بتمام أجزائها وشرائطها في بعض الوقت لكفى ذلك، ولا يعتبر التمكّن من ذلك في جميع الوقت.

وعليه، فلو كان ناسياً للجزء أو الشرط في أغلب الوقت، وتذكّر قبل انتهاء الوقت بمقدار يمكنه اتيانها تامّة، فلا تجري البراءة عن الجزء المنسي.

والخلاصة: إنّها لا تجري إلّا إذا كان النسيان مستوعباً لتمام الوقت، كما هو الحال في غير الناسي من سائر ذوي الاعذار، فإنّه لا يجوز الاعتداد بالمأتي به في حال العذر مع عدم استيعاب العذر لتمام الوقت. والله العالم.

بقي إشكال في المقام، وحاصله: إنّ مقتضى اطلاق أدلّة الأجزاء والشرائط وإن كان ثبوت الجزئية في حال النسيان، إلّا أنّ مقتضى حديث الرفع - رفع عن أمّتي تسعة... - الحاكم على الأدلّة الأولى، هو عدم الجزئية في حال النسيان واختصاصها بحال الذكر، ولازمه أنّ المأتي به في حال النسيان هو تمام المأمور به.

وقبل الجواب عن هذا الاشكال، ينبغي أن يعلم أنّ ما ذكرناه سابقاً من التمسك بحديث الرفع لرفع جزئية المنسي للطبيعة المأمور بها في حال

النسيان - فيما لو كان النسيان مستوعباً لتمام الوقت - إنّما كان بالنسبة لفقرة ما لا يعلم في الحديث الشريف، حيث يشكّ في أنّ الثابت في حقّ الناسي للجزء هي الطبيعة الواجدة للجزء أو الفاقدة له، فيكون من صغريات الأقلّ والأكثر الارتباطي، فيجري فيه حديث الرفع عن الخصوصية الزائدة، وهي جزئية المنسيّ في حال النسيان، فأصل البراءة يقتضي عدم جزئية المنسيّ أو شرطيته، فلا يلزم من الاخلال به بطلان العمل، ويترتب عليه كون المأتي به حال النسيان مصداقاً ظاهرياً للطبيعة المأمور بها.

وأما الكلام في هذا الإشكال هنا، إنّما هو في التمسك بحديث الرفع من جهة عنوان النسيان، لا من جهة عنوان ما لا يعلم، فلا تغفل.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ لا يصحّ التمسك بحديث الرفع لرفع الجزئية في حال النسيان حتى يكون حاكماً على اطلاق أدلة الأجزاء والشرائط، وذلك لأنّ الظاهر من قوله ﷺ: «رفع النسيان» وإن كان هو رفع نفس صفة النسيان، وهي الحالة المنقذحة في النفس، إلاّ أنّه لا يمكن الأخذ بظاهره، لأنّ النسيان ممّا لا تناله يد الرفع التشريعي، لكونه من الأمور التكوينية الخارجية، وليس هناك أثر أخذ النسيان موضوعاً له شرعاً لكي يكون رفعه بلحاظ رفع أثره.

وعليه، فلا بدّ من رفع اليد عمّا يقتضيه الظاهر بتأويل المصدر بمعنى المفعول وجعل النسيان بمعنى المنسيّ، فيكون المرفوع نفس الفعل الصادر عن المكلف نسياناً، بأن يفرض عدم وقوع الفعل منه، وخلوّ صفحة الوجود عنه، فالمرفوع في حقّ من شرب الخمر نسياناً هو نفس الشرب، ورفع الشرب إنّما يكون بلحاظ رفع الآثار المترتبة شرعاً على شرب الخمر من الحرمة وإقامة الحدّ ورفع الشرب، وبهذا الوجه يكون موافقاً للامتنان، وموجباً للتوسعة والتسهيل.

ومما ذكرنا، يتّضح لك عدم صحّة التمسك بقوله ﷺ : «رفع النسيان» لرفع الجزء المنسيّ ووقوع الطلب فيما عداه، وذلك :

أولاً: أنّ حديث الرفع لا يجري فيما إذا لم يكن النسيان مستوعباً لتمام الوقت، لما عرفت من أنّ المأمور به هو صرف الوجود في مجموع الوقت ونسيان الجزء في بعض الوقت، كنسيان الصلاة بجميع أجزائها في بعض الوقت، فلا يقتضي سقوط التكليف عن الطبيعة المأمور بها، بل يجب عليه الصلاة حين التذكّر في الوقت المتبقي .

وثانياً: أنّه ليس في المركّبات الارتباطية إلا طلب واحد تعلق بعدة أمور متباينة، يجمعها وحدة اعتبارية، وتتنزع جزئية كلّ واحد من تلك الأمور المتباينة من انبساط الطلب عليها وتعلقه به بتبع تعلقه بالكلّ .

وعليه، فالذي يلزم من نسيان أحد الأجزاء هو سقوط الطلب عن الكلّ، لا عن خصوص الجزء المنسي، فإنّه ليس في البين إلا طلب واحد، وقد سقط بنسيان الجزء، فلا دليل حينئذٍ على وجوب فيما عدا الجزء المنسيّ، ولا يمكن الاستدلال لوجوب الباقي بمثل قوله ﷺ : «رفع النسيان»، لأنّ حديث الرفع شأنه الرفع ولا يقتضي الاثبات .

إن قلت: ما الفرق بين قوله ﷺ : «رفع ما لا يعلمون». وقوله ﷺ : «رفع النسيان»، حيث كان مفاد الأوّل رفع التكليف عن خصوص الجزء الذي تعلق الشكّ به، مع أنّ التكليف لم يتعلّق بالجزء المشكوك على حدة، بل كان التكليف به بتبع تعلق التكليف بالكلّ، ووجوبه بعين الوجوب المتعلّق بجملة العمل . فكيف كان مفاد قوله ﷺ : «رفع ما لا يعلمون» تقطيع الطلب وتبويض الوجوب، وكان المرفوع خصوص القطعة التي يختصّ بها الجزء المشكوك، مع اتحاد سياق الحديث في الجملتين؟



قلتُ: الفرق بينهما في غاية الوضوح، فإنّ تقطيع الطلب في قوله ﷺ: «رفع ما لا يعلمون»، ورفع التكليف عن خصوص الجزء المشكوك، إنّما هو لمكان العلم بتعلّق الطلب بما عدا الجزء المشكوك، فلا يمكن رفع التكليف عن الكلّ، لأنّه يلزم التناقض.

وهذا بخلاف قوله ﷺ: «رفع النسيان»، فإنّ تقطع الطلب، ورفع التكليف عن خصوص الجزء المنسيّ بلا موجب، لأنّه لا مانع من رفع الطلب عن الكلّ في حال النسيان.

والخلاصة: إنّ لا دليل على كون المكلف به هو ما عدا الجزء المنسي، بل مقتضى اطلاق أدلّة الأجزاء والشرائط خلاف ذلك. والله العالم.

الجهة الثالثة: في الاجتزاء بالمأتي به في حال النسيان وإجزائه عن الواقع وإن لم يكن مأموراً به.

المعروف بين الأعلام، أنّ مقتضى القاعدة الأولى عدم الاجتزاء بالمأتي به في حال النسيان، فإنّ أجزاء الناقص عن التام يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص.

وعليه، فلا بدّ من إعادة العمل مستجمعاً لجميع الأجزاء والشرائط، لأنّ سقوط الأمر بالاتيان بغير المأمور به يحتاج إلى دليل، وقد قام الدليل في خصوص باب الصلاة عند الاخلال بالجزء سهواً في غير الأركان الخمسة المعروفة، حيث ورد في صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع والسجود. ثمّ قال: والقراءة سنّة والتشهد سنّة، ولا تنقض السنّة الفريضة»<sup>(١)</sup>.

(١) وسائل الشيعة، باب ١٠ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٥.

وعليه، فنحكم بصحة العمل وعدم الحاجة للإعادة بمقتضى الحديث السابق.

ولكن وقع الكلام بين الأعلام في مقدار دلالة الحديث، وأنه هل يختص بصورة النسيان أم يشمل الجهل بل العمد أيضاً.

ذهب الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ إِلَى اختصاص الحديث الشريف بصورة النسيان، وأنه لا يشمل الجاهل بقسميه القاصر والمقصر ولا العامد.

وحاصله: إنَّ الاستفادة من الحديث الشريف أنه في مقام بيان حكم من يصحّ الحكم عليه بالإعادة أو عدمها، وهذا إنَّما يتصوّر فيما إذا لم يكن مكلفاً بأصل العمل حتى يتمحض الخطاب المتوجّه إليه بالإعادة، وليس ذاك إلاّ الناسي، حيث إنّه من أجل عجزه وعدم قدرته يستحيل تكليفه بالصلاة المشتملة على الجزء المنسي في حال النسيان.

وعليه، فالتكليف الواقعي ساقط عنه، لامتناع توجيه الخطاب نحو الناسي بما هو كذلك، فلا يحكم في حقّه إلاّ بالإعادة، أو بعدمها، لا بنفس العمل، فيشملة الحديث.

وأما الجاهل، فهو محكوم بنفس العمل ومكلف بأصل الصلاة، لعدم سقوط الحكم الواقعي في ظرف الجهل، غايته أنه غير منجز في حقه والعقاب موضوع عنه.

وأما الحكم الواقعي فهو باقٍ على حاله، فهو مكلف بنفس الصلاة لا بالإعادة، ولأجل ذلك لا يشمل الحديث الشريف. هذا حاصل ما ذكره رَحِمَهُ اللهُ.

وفيه: أنّ الإعادة عبارة عن الاتيان بالشيء بعد الاتيان به أولاً، فلا تصدق الإعادة إلاّ بعد أن يكون الشيء مفروض الوجود أولاً ليكون الایجاد الثاني تكراراً لوجود ذلك الشيء وإعادة له.

وعليه، فكما أنه في موارد نسيان الجزء يصدق هذا العنوان وينتزع من الایجاد الثاني عنوان الإعادة، كذلك يصدق العنوان المزبور في موارد الجهل بل العمد أيضاً، حيث إنه ينتزع العقل من الایجاد الثاني عنوان الإعادة، باعتبار كونه إعادة لما أتى به أولاً من الفرد الفاسد.

غاية الأمر، يكون وجوب هذا العنوان في موارد الجهل والعمد من جهة اقتضاء التكليف الأول الباقي في ظرف الجهل، وفي موارد النسيان بخطاب جديد، ولكن هذا المقدار لا يوجب فرقاً بينهما فيما نحن فيه كي يوجب اختصاص الحديث الشريف بموارد النسيان من جهة اشتماله على لفظ الإعادة، بل ذلك كما يشمل النسيان والسهو، كذلك يشمل الجهل، بل العمد أيضاً.

ويشهد لما ذكرناه جملة من الروايات المشتملة على لفظ الإعادة في موارد الجهل والعمد.

منها: موثقة أبي بصير، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: من زاد في صلاته فعله الإعادة»<sup>(١)</sup>، وهي مطلقة تشمل العمد والجهل والنسيان.

ومنها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «في رجل جهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه، وأخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه، فقال عليه السلام: أي ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته»<sup>(٢)</sup>.

ومنها: صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالوا قلنا: لأبي جعفر عليه السلام: «رجل صلى في السفر أربعاً أيعيد أم لا؟ قال: إن كان قرئت عليه آية

(١) وسائل الشيعة، باب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١.

التقصير وفسرت له فصلّي أربعاً أعاد، وإن لم يكن قُرت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه»<sup>(١)</sup>.

فإن هذه الروايات تدلّ على ما ذكرناه من عدم اختصاص مورد الأمر بالإعادة بصورة السهو والنسيان، بل في قوله ﷺ : «فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه»، وكذا قوله ﷺ : «وإن لم يكن قُرت عليه . . .» شهادة على شمول «لا تعاد» لصورتي الجهل والنسيان نظراً إلى ظهورها في كون الجميع على سياق واحد، وحينئذ لا قصور في اطلاق «لا تعاد» وشموله لمطلق الاخلال بما عدا الخمسة من الأجزاء والشرائط نسياناً أو جهلاً وعمداً، غير أنه بمقتضى النصوص الخاصة يرفع اليد عن اطلاقه بالنسبة إلى خصوص العمد وألحق به الجهل عن تقصير بحكم العقل، ويؤخذ به في صورتي النسيان والجهل القصوري.

وهذه المسألة لها فوائد مهمّة: مثلاً لو تبدّل رأي المجتهد وعدل عن فتواه فيما عدا الأركان، بأن رأى وجوب شيء جزءاً أو شرطاً، ثم عدل عنه، فهو جاهل قصوراً.

وعليه، فإذا قلنا بأنّ حديث لا تعاد يشمل، فتصحّ صلاته وصلاة مقلّديه، وإذا قلنا بعدم شمول الحديث للجاهل القاصر، فيجب عليه وعلى مقلّديه الإعادة، بناءً على ما هو المقرّر من عدم اجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي عند انكشاف الخلاف. والله العالم.

(١) وسائل الشيعة، باب ١٧ من أبواب صلاة المسفر، ح ٦.

### التنبيه الثالث

## الشك في مبطلية الزيادة

قال صاحب الكفاية: «الثالث: أنه ظهر ممّا مرّ حال زيادة الجزء إذا شك في اعتبار عدمها شرطاً أو شرطاً في الواجب مع عدم اعتباره في جزئيته، وإلا لم يكن من زيادته بل من نقصانه، وذلك لاندراجه في الشك في دخل شيء فيه جزءاً أو شرطاً، فيصح لو أتى به مع الزيادة عمداً تشريعاً أو جهلاً قصوراً أو تقصيراً، أو سهواً... إلخ».

هذا هو المقام الثاني ويتمحور في بطلان العمل بزيادة الجزء عمداً أو سهواً، والكلام فيه يقع من جهات ثلاثة:

الأولى: في تصوّر وقوع الزيادة في الأجزاء والشرائط.

الثانية: في حكم الزيادة العمدية والسهوية من حيث الصّحة والبطلان بحسب ما تقتضيه القاعدة الأولى.

الثالثة: في قيام الدليل على خلاف ما تقتضيه القاعدة من الصّحة والفساد.

أمّا الكلام في الجهة الأولى: فقد استشكل في إمكان تحقق الزيادة في مقام الثبوت، لأنّ الجزء المأخوذ في المرّكب، إن أخذ فيه على نحو الاطلاق من دون تقييد بالوجود الواحد أو الأكثر، فلا يعقل فيه تحقق الزيادة، لأنّ الضمائم لا تنافي الماهية لا بشرط ولا تكون زيادة فيها، إذ

كلّ ما أتى به من أفراد ذلك الجزء كان مصداقاً للمأمور به، سواء كان المأتي به فرداً واحداً أو أكثر.

وإن أخذ الجزء بشرط لا بالنسبة إلى الوجود الثاني، فالإتيان به مرّة ثانية مستلزم لفقدان الجزء لا لزيادته، لأنّ انتفاء القيد المأخوذ في الجزء موجب لانتفاء المقيد.

وعليه، فلا يمكن تحقق الزيادة في مقام الثبوت.

وذكر الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ: «أنّ مقام الامكان الثبوتي غير مقام الصدق العرفي، ولا إشكال في صدق الزيادة عرفاً على الوجود الثاني فيما إذا كان الواجب صرف الوجود، كما لا إشكال أيضاً في صدق الزيادة عرفاً على العدد المضاف إلى عدد الواجب، كما في باب الركعات، فإنّ الركعة الثالثة زيادة في ركعتي الصبح، والركعة الرابعة زيادة في ثلاث المغرب والخامسة زيادة في أربع العشاء. وهكذا كلّ عدد إذا أضيف إلى عدد آخر كان ذلك زيادة في العدد، فلو كان الواجب عدداً مخصوصاً كالركوع الواحد والسجدتين في كلّ ركعة من ركعات الصلاة فالركوع الثاني والسجدة الثالثة تكون زيادة في عدد الواجب، كما أنّ الوجود الثاني للركوع إذا لم يقيد بقيد الوحدة وكان الأمر به يقتضي صرف الوجود كقوله: (اركع في الصلاة)، يكون زيادة في الركوع الواجب...»

إلى أن قال: وعلى كلّ حال عدم امكان تحقق زيادة الجزء أو الشرط ثبوتاً لا ينافي صدق الزيادة عرفاً والموضوع في أدلة الزيادة إنّما هو الزيادة العرفية». انتهى.

أقول: مقتضى الإنصاف: أنّ الزيادة لا تتحقق إلا بقصد الجزئية، فإذا كان المركّب بنفسه من العناوين القصديّة كالصلاة، حيث إنّ حقيقتها عبارة

عن الأفعال والأذكار الخاصة الناشئة عن قصد الصلّاتية، وليست عبارة عن مجرد الأفعال والأذكار والهيئات الخاصة المجردة عن قصد الصلّاتية.

ومما يؤكد ما ذكرناه، عدم حرمتها على الحائض - على القول بالحرمة الذاتية - إذا أتت بها على الكيفية الخاصة لا بعنوان الصلّاتية، كما إذا أتت بها بعنوان التمرين.

ومن هنا، قلنا في أكثر من مناسبة إنّ عنوان الصلاة وكذا عنوان الصوم ونحوهما من الجهات التقيدية التي لا بدّ من قصدتها كي يتحقق الامتثال، ويسقط الأمر وليست من الجهات التعليلية.

وبالجملّة، فإذا كان الأمر كذلك، فيحتاج في صدق عنوان الزيادة فيها إلى قصد عنوان الصلّاتية بالجزء المأتي به، بلا فرق بين أن يكون الشيء زائداً من سنخ المزيّد عليه، كالقراءة والتسبيح، حيث إنّهما من سنخ الأقوال، أو القيام والسجود والركوع، حيث إنّها من سنخ الأفعال، أو لا يكون من سنخ المزيّد عليه، لا من الأقوال ولا الأفعال، كحركة اليد في الصلاة، فعلى جميع الأحوال لا تتحقق الزيادة إلا بقصد الجزئية، وإلا فلا يكون جزئياً.

نعم، قد يظهر من بعض الأخبار الناهية عن قراءة سور العزائم في الصلاة، بأنّ السجدة زيادة في المكتوبة، فيظهر منها عدم اعتبار قصد الجزئية في تحقق الزيادة في السجود.

ففي رواية زرارة عن أحدهما عليه السلام قال: «لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم، فإنّ السجود زيادة في المكتوبة»<sup>(١)</sup>. وهي ضعيفة، لعدم وثاقة القاسم بن عروة.

(١) وسائل الشيعة، باب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١.

وفي صحيحة علي بن جعفر عن أخيه، قال: «سألته عن الرجل يقرأ في الفريضة سورة النجم، أيركع بها أو يسجد ثم يقوم فيقرأ، بغيرها؟ قال: يسجد ثم يقوم فيقرأ بفاتحة الكتاب ويركع وذلك زيادة في الفريضة، ولا يعود يقرأ في الفريضة بسجدة»<sup>(١)</sup>.

وفيه: بعدما عرفت من لا بدّية قصد عنوان الصلاة، وعدم كونها عبارة عن مجرد ذوات تلك الأقوال والأفعال والهيئات الخاصة، يتعيّن حينئذٍ حمل اطلاق الزيادة في تلك النصوص على ضرب من العناية، فيحمل على أنّه شبه الزيادة، أي زيادة صورية، وذلك من باب المشاكلة للسجدة الصلاتية.

ثمّ لو سلّمنا، أنّ السجود زيادة حقيقية في المكتوبة، إلاّ أنّه لما كان الحكم على خلاف القاعدة، فيقتصر فيه على مورد النص - وهو سجود التلاوة - ولا يتعدّى فيه إلى غيره كسجدة الشكر ونحوها، فضلاً عن التعدّي إلى الركوع، كما عن السيد الخوئي رحمته الله، حيث قال: «ويلحق بالسجدة الركوع بالأولوية القطعية».

وفيه: أنّ القطع بالأولوية يحتاج إلى دعوى علم الغيب، بل ما ذكره رحمته الله فيه رائحة القياس. والله العالم.

الجهة الثانية: في حكم الزيادة العمدية والسهوية من حيث صحّة العمل وبطلانه بحسب ما تقتضيه القاعدة الأولى.

والإنصاف: أنّ مقتضى القاعدة الأولى هو عدم بطلان العمل بالزيادة العمدية والسهوية، وذلك لأنّ الشكّ في بطلان العمل من جهة الزيادة يكون ناشئاً من الشكّ في اعتبار عدمها في الأمور به.

(١) وسائل الشيعة، باب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٤.



وبعبارة أخرى: إنَّ الشكَّ في ذلك يرجع إلى الشكِّ في مانعية الزيادة. وعليه، فيكون المورد من صغريات دوران الأمر بين الأقلِّ والأكثر، فتجري البراءة عن مانعية الأكثر، كالشكِّ في الجزئية والشرطية، بلا فرق بين الزيادة السهوية والعمدية.

هذا فيما إذا لم تكن الزيادة موجبة للبطلان من جهة أخرى، كما إذا قصد المكلف امتثال خصوص الأمر المتعلِّق بمجموع الزائد والمزيد عليه، وإلا فلا إشكال في البطلان لعدم قصد امتثال الأمر، لأنَّ ما قصد امتثاله من الأمر لم يكن متحقِّقاً، وما كان متحقِّقاً لم يقصد امتثاله.

وبعبارة أوضح: أنَّه لو كان الداعي والباعث له على الاتيان بالواجب هو مجموع الأمر الواقعي، وما شرعه من الأمر المتعلِّق بالزائد، بحيث لولا ما شرعه من الأمر لما كان الأمر الواقعي يدعوه إلى الاتيان بالواجب. ففي هذه الحالة لا إشكال في البطلان من جهة الاخلال بقصد الامتثال.

ولكن لا يخفى عليك، أنَّ هذا الفرض نادر جداً، لأنَّ الغالب في التشريع أن يكون في التطبيق، أي بناؤه على شمول الأمر الواقعي للزائد والمزيد عليه، وهذا لا يضرُّ بالامتثال بعد أن يكون الداعي والباعث له على الاتيان بالواجب هو الأمر الواقعي فقط.

الجهة الثالثة: في قيام الدليل على خلاف ما تقتضيه القاعدة الأولى.

والإنصاف: أنَّه لم يقدِّم دليل عام يقتضي بطلان المركَّب بالزيادة السهوية أو العمدية مطلقاً في جميع المركبات.

نعم، في باب الصلاة وكذا باب الطواف وردت الأخبار الكثيرة التي تدلُّ على بطلانها بالزيادة في الجملة.

## أمّا في باب الصلاة:

فمنها: موثقة أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة»<sup>(١)</sup>.

ومنها: حسنة زرارة وبكير ابني أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة ركعة لم يعتدّ بها، واستقبل صلاته استقبالاً إذا كان قد استيقن يقيناً»<sup>(٢)</sup>.

وكذا غيرهما.

ومقتضى اطلاق موثقة أبي بصير عدم الفرق في البطلان بالزيادة بين العمدية والسهوية ولا بين الأركان وغيرهما، ولكن مقتضى حديث «لا تعاد» هو الصحّة وعدم وجوب الإعادة فيه بالزيادة السهوية، فيما عدا الأمور الخمسة المذكورة فيه.

وهذا الحديث صحيح، وهو صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع والسجود. ثم قال: والقراءة سنّة والتشهد سنّة، ولا تنقض السنّة الفريضة»<sup>(٣)</sup>.

والنسبة بين موثقة أبي بصير وحديث لا تعاد هي العموم والخصوص من وجه، لأنّ موثقة أبي بصير وإن كانت عامّة من حيث العمد والسهو، ومن حيث كون الزائد ركناً أو غير ركن، إلا أنّها خاصة بالزيادة.

وحديث «لا تعاد» وإن كان عاماً من حيث الزيادة والنقصان، إلا أنّه

(١) وسائل الشيعة، باب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة، باب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة، باب ١٠ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٥.

خاص من جهة أنّ الحكم بالبطلان فيه مختصّ بالإخلال بالأركان، فتقع المعارضة بينهما في الزيادة السهوية في غير الأركان، فإنّ مقتضى موثقة أبي بصير بطلان الصلاة في الزيادة السهوية ومقتضى حديث «لا تعاد» هو الصحّة.

ومقتضى القاعدة في التعارض بين الدليلين بالعموم والخصوص من وجه إذا لم يكن مرجح لأحدهما، وإن كان هو التساقط في مورد الاجتماع، إلا أنّه هنا لا يمكن القول بذلك، لأنّ حديث «لا تعاد» حاكم عليها، بل على جميع أدلّة الأجزاء والشرائط والموانع، لكونه ناظراً إليها شارحاً لها، حيث دلّ على أنّ الإخلال سهواً بالأجزاء والشرائط التي ثبتت جزئيتها وشرطيتها لا يوجب البطلان إلاّ الإخلال بهذه الخمس، فيقدّم على أدلّة الأجزاء والشرائط بلا لحاظ النسبة بينه وبينها، كما هو الحال في كلّ حاكم ومحكوم.

إن قلت: إنّ حديث «لا تعاد» يختصّ بصورة الإخلال من جهة النقيصة فقط - كما عن الميرزا النائيني رحمته الله - بقريته ما في ذيله من استثناء الطهور والوقت والقبلة، لعدم تصوّر الزيادة فيها.

وعليه، فلا عموم له حينئذٍ يشمل الزيادة حتى يعارض ما دلّ على مانعية الزيادة.

قلت: هذا الكلام في غير محلّه، لأنّ مجرد عدم قابليّة الثلاثة المزبورة للزيادة لا يوجب اختصاص حديث «لا تعاد» بصورة الإخلال من جهة النقيصة فقط.

ثمّ إنّ بقي الكلام، فيما يقتضيه الجمع بين حديث «لا تعاد» وبين حسنة زرارة وبكير بن أعين، باعتبار أنّ النسبة بينهما هي العموم من وجه، فتقع

المعارضة بينهما في الزيادة السهوية في غير الأركان، لاختصاص قوله ﷺ: «إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها واستقبل صلاته»<sup>(١)</sup> - بناءً على نسخة التهذيب الخالية من كلمة ركعة بعد صلاته المكتوبة - بالزيادة السهوية وعمومه للأركان وغيرها، واختصاص البطلان في حديث «لا تعاد» بالأركان وعمومه للزيادة والنقيصة.

وعليه، فقد يقال بعد تساقطهما في مورد الاجتماع، أعني الزيادة السهوية في غير الأركان، فيرجع إلى عموم قوله ﷺ في موثقة أبي بصير: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة»<sup>(٢)</sup>.

وفيه أولاً: أن حديث «لا تعاد» حاكم على أدلة الأجزاء والشرائط، كما عرفت. ومع الحكومة لا تلحظ النسبة بين الدليلين، فالدليل الحاكم يقدم على الدليل المحكوم ولو كان دليل المحكوم أظهر من دليل الحاكم.

وثانياً: مع قطع النظر أيضاً عن اختصاص حسنة زرارة وبكير ابني أعين بزيادة الأركان، وعدم عمومها لمطلق الزيادة السهوية حتى في غير الأركان، كما يشهد له زيادة لفظ الركعة بعد كلمة المكتوبة كما في نسخة الكليني رحمه الله: «إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة ركعة... إلخ»، فلا بد أيضاً من تقديم حديث «لا تعاد» على الحسنه، وإخراج مورد الاجتماع من عموم قوله ﷺ: «إذا استيقن...»، وذلك لأجل محذور لزوم اللغو في حديث «لا تعاد» لو لم يقدم على الحسنه.

وتوضيحه: إنه لو قدم قوله ﷺ: «إذا استيقن...» على حديث «لا

(١) وسائل الشيعة: باب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١، التهذيب ج ٢ ص ٧٦٣/١٩٤.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ٢.

تعاد»، وحكم في الزيادة السهوية فيما عدا الأركان بالبطلان ووجوب الإعادة للزم بمقتضى عدم الفصل بين الزيادة والنقيصة لغوية «لا تعاد»، لأنه لم يبق له حينئذٍ مورد يتمسك به لا في طرف الزيادة ولا في طرف النقيصة.

أما الأول، فلكونه مقتضى قوله ﷺ: «إذا استيقن».

وأما الثاني، فلكونه مقتضى عدم الفصل بين الزيادة والنقيصة، لأن كل من قال ولو فرضاً بوجوب الإعادة بالزيادة السهوية في غير الأركان، قال به في النقيصة أيضاً، وإن منعناه في طرف العكس.

وعليه، فيلزم حينئذٍ لغوية قوله: «لا تعاد»، لعدم بقاء مورد له يمكن التمسك به لعدم وجوب الإعادة، ولأجل هذا المحذور لا محيص من تقديم حديث «لا تعاد» على قوله «إذا استيقن»، وتخصيصه بالزيادة السهوية في الأركان.

وهذه قاعدة سيالة في جميع الموارد التي يكون بين الدليلين فيها نسبة العموم من وجه، ويلزم من تقديم أحدهما على الآخر إلغاء عنوان الآخر، فيقدم حينئذٍ الدليل الذي لا يلزم من تقديمه إلغاء عنوان الدليل الآخر.

مثلاً ورد في حسنة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله ﷺ أنه قال: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»<sup>(١)</sup>، وورد في حسنة أبي بصير عن أبي عبد الله ﷺ أنه قال: «كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرثه»<sup>(٢)</sup>.

والنسبة بينهما العموم من وجه، لأن حسنة ابن سنان أخص من حسنة أبي بصير من أجل اختصاصها بما لا يؤكل لحمه، وأعم منها من جهة شمولها للطائر وغيره، وحسنة أبي بصير أخص من الأولى، لتقييد

(١) وسائل الشيعة، باب ٨ من أبواب النجاسات ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة، باب ١٠ من أبواب النجاسات ح ١.

موضوعها بالطيران، وأعمّ منها، لشمولها الطائر بقسميه المحلّل والمحرمّ أكله، فتتعارضان في الطائر الذي لا يؤكل لحمه.

وبما أنّ تقديم حسنة ابن سنان على حسنة أبي بصير يوجب إلغاء عنوان الطير عن كونه موضوعاً للحكم، حيث تدلّ على تقييد الحكم بطهارة البول والخرف بما إذا كان الطير محلّل الأكل، وهو في الحقيقة إلغاء لعنوان الطير عن الموضوعية، فإنّ الطهارة على هذا مترتبة على عنوان ما يؤكل لحمه، سواء كان ذلك هو الطير أم غيره.

وهذا، بخلاف ما لو قدّمنا حسنة أبي بصير، فإنّه لا يلزم من ذلك إلغاء عنوان ما لا يؤكل عن الموضوعية، كلّ ما هنالك يخرج عن تحت هذا العنوان الطير الذي لا يؤكل لحمه، ويبقى تحت ما لا يؤكل الحيوان غير الطائر.

**وتصبح النتيجة:** أنّ كلّ شيء يطير، بوله وخرؤه طاهران، سواء كان محلّل الأكل أم لا.

وأما بول وخرء الذي لا يؤكل لحمه، فهو نجس، إلّا بول الطائر الذي لا يؤكل لحمه وخرؤه.

**والخلاصة إلى هنا:** إنّ الزيادة العمدية في الأركان وغيرها توجب بطلان الصلاة وإعادتها.

وأما الزيادة السهوية، فإن كانت في الأركان، فهي توجب البطلان أيضاً والإعادة، وأما إذا كانت في غير الأركان فلا توجب البطلان. والله العالم.

هذا تمام الكلام في الصلاة.

وأما الزيادة في الطواف والسعي، فقد ورد في عدّة روايات بطلانهما بالزيادة العمدية.

منها: معتبرة عبد الله بن محمد عن أبي الحسن عليه السلام قال: «الطواف المفروض إذا زدت عليه مثل الصلاة المفروضة إذا زدت عليها فعليك الإعادة وكذلك السعي»<sup>(١)</sup>.

فقد دلّت على أنّ مطلق الزيادة العمدية ولو شوطاً مبطله للطواف والسعي.

ولكن ورد في السعي أنّ الزيادة العمدية إذا كانت عن جهل لا توجب البطلان، كما في صحيحة جميل بن دراج قال: «حججنا ونحن ضرورة فسعينا بين الصفا والمروة أربعة عشر شوطاً، فسألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك فقال عليه السلام: «لا بأس سبعة لك وسبعة تطرح»<sup>(٢)</sup>. فقد دلّت هذه الصحيحة على أنّ الزيادة العمدية جهلاً لا محذور فيها، وهذا بخلاف الطواف، فإنّ الزيادة العمدية فيه جهلاً تضرّ بصحة الطواف، كالزيادة العمدية عن علم. وبهذا افترق السعي عن الطواف.

وأما الزيادة السهوية في الطواف، فإذا كانت أقلّ من شوط، قطعه وصحّ طوافه، وإن كانت شوطاً أو أكثر فليتم الطواف الثاني، كما في الروايات ويكون الثاني هو الواجب والأول هو المندوب، وإلا لكان من القران بين الطوافين، أو يكون مخيراً في جعل أيّهما الطواف الواجب، ولا يكون ذلك من القران بين الطوافين، لاختصاصه بصورة العمد، كما هو المنصرف من صحيح زرارة، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّما يكره أن يجمع الرجل بين الأسبوعين والطوافين في الفريضة فأما في النافلة فلا بأس»<sup>(٣)</sup>. بناءً على إرادة الحرمة من الكراهة.

(١) وسائل الشيعة، باب ٣٤ من أبواب الطواف، ح ١١.

(٢) وسائل الشيعة، باب ١٣ من أبواب السعي ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة، باب ٣٦ من أبواب الطواف ح ١.

## التنبيه الرابع تعذر الجزء والشرط

قال صاحب الكفاية : «الرابع : أنه لو علم بجزئية شيء أو شرطيته في الجملة ودار الأمر بين أن يكون جزءاً أو شرطاً مطلقاً ولو في حال العجز عنه، وبين أن يكون جزءاً أو شرطاً في خصوص حال التمكن منه، فيسقط الأمر بالعجز عنه على الأوّل، لعدم القدرة حينئذٍ على المأمور به لا على الثاني، فيبقى معلّقاً بالباقي ولم يكن هناك ما يعين أحد الأمرين . . . إلخ» .

هذا هو التنبيه الرابع، وحاصله: إنّه إذا تعذر الاتيان ببعض أجزاء الواجب أو بعض شرائطه، كما لو اضطر إلى ترك جزء أو شرط، فهل القاعدة تقتضي سقوط التكليف أو بقاؤه متعلّقاً بغير المتعذر من الأجزاء والشرائط؟

وتحقيق الكلام فيه يقع في مقامين :

الأوّل : فيما تقتضيه القاعدة الأولى في باب القيود .

المقام الثاني : في قيام الدليل على خلاف القاعدة .

أمّا المقام الأوّل : فحاصل الكلام فيه : أنه قد تقدم في التنبيه الثاني، أنه تارةً يكون للأمر المتعلّق بالقيود اطلاق يشمل صورة التمكن منه وعدمه .

وأخرى : لا يكون للأمر المتعلّق بالقيود اطلاق، بل كان الأمر المتعلّق بالمقيّد مطلقاً شاملاً لصورة التمكن من القيد وعدمه .



وثالثة: يكون لكلّ من الأمر بالقيّد والمقيّد اطلاق.

ورابعة: لا يكون لكلّ منهما اطلاق، بل كان كلّ منهما مجملاً بالنسبة إلى حالة التمكن من القيد وعدمه.

أمّا الصورة الأولى: وهي ما إذا كان لدليل القيد اطلاق يشمل صورة التمكن منه وعدمه، فلا إشكال في اقتضاء الاطلاق ثبوت القيد حتى في صورة تعذر القيد، ويلزمه سقوط الأمر بالمقيّد عند تعذره، فلا يجب فعل المقيّد خالياً عن القيد، إلا أن يثبت وجوبه بأمر آخر من أصل أو قاعدة على ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

وأمّا الصورة الثانية: وهي ما إذا كان للأمر المتعلّق بالمقيّد اطلاق يعمّ صورة التمكن من القيد وعدمه من دون أن يكون لدليل القيد اطلاق لذلك، كما إذا قام الاجماع على اعتبار شيء في الصلاة - كالمأنيّة - وكان المتيقّن منه اختصاصه بصورة التمكن من ذلك الشيء، فالمرجع عند تعذر القيد هو الرجوع إلى اطلاق الأمر بالمقيّد، فيجب فعله خالياً عن القيد.

وأمّا الصورة الثالثة: وهي ما لو كان لكلّ من الأمر بالقيّد والمقيّد اطلاق، فحكمها حكم الصورة الأولى، لأنّ اطلاق دليل القيد حاكم على اطلاق دليل المقيّد.

وأمّا الصورة الرابعة: وهي ما لم يكن لكلّ من الأمر بالقيّد والمقيّد اطلاق، فالمرجع عند تعذر القيد هي الأصول العملية، وهي تقتضي عدم وجوب الفاقد للقيد، لأصالة البراءة عن وجوبه.

ولكن أشكال صاحب الكفاية على جريان البراءة في المقام، ثمّ أجاب عن هذا الإشكال.

قال صاحب الكفاية: «لا يقال نعم ولكن قضية مثل حديث الرفع عدم

الجزئية أو الشرطية إلا في حال التمكن منه فإنه يقال إنه لا مجال ههنا لمثله بدهاة أنه ورد في مقام الامتنان فيختص بما يوجب نفي التكليف لا إتيانه . . . إلخ» .

وحاصل الإشكال : إن البراءة وإن كانت تجري ومقتضاها عدم وجوب الفاقد للقيد، إلا أنّ حديث الرفع يقتضي رفع الجزئية أو الشرطية في حال التعذر، فيجب الباقي، وتكون حاکمة على البراءة عن وجوب الباقي، لأنّها مسببة، والبراءة عن الجزئية أو الشرطية في هذا الحال سببية، كما هو واضح .

وحاصل الجواب: أنّ حديث الرفع وارد في مقام الامتنان، ولا امتنان في رفع الجزئية أو الشرطية في حال العجز نظراً إلى ما يثبت به من وجوب الباقي، فيكون الحديث موجباً لكلفة المكلف، وهي خلاف الامتنان .

ولكن يشكل على صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ أَنْ رفع الجزئية والشرطية المشكوكة لا يقتضي بنفسه ثبوت الباقي، لأنّ الحديث مسوق للرفع، وليس فيه شائبة الاثبات .

ثم لا يخفى عليك، أنّ ما ذكرناه من الرجوع إلى اطلاق دليل المقيد في صورة اجمال دليل القيد، إنّما يصحّ لو قلنا بوضع الألفاظ للأعم .

وأما لو قلنا بوضعها للصحيح الجامع للشرائط والأجزاء، فلا يصحّ الرجوع إلى اطلاق دليل المقيد، لاحتمال أن يكون للقيد المتعذر دخل في الصحة، فيكون اللفظ مجملاً لا يصحّ الأخذ بإطلاقه، وهذا هو الفارق بين الصحيح والأعم .

وخلاصة الكلام في المقام الأوّل : إنّ مقتضى القاعدة الأولى في صورة اطلاق دليل المقيد وعدم اطلاق دليل القيد هو، عدم سقوط التكليف عن البقية ووجوب الإتيان بها .

وأما في غير هذه الصورة، فمقتضى القاعدة الأولى هو سقوط التكليف عن البقية رأساً، إما لكونه مقتضى اطلاق دليل القيد، وإما لكونه مقتضى الأصول العملية. والله العالم.

المقام الثاني: في قيام الدليل على ثبوت التكليف بما عدا المتعذر على خلاف ما اقتضته القاعدة الأولى.

وحاصل الكلام فيه: أنه ربّما يتمسك لوجوب ما عدا القيد المتعذر بالاستصحاب تارة، وبقاعدة الميسور تارة أخرى.

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «نعم ربما يقال: بأن قضية الاستصحاب في بعض الصور وجوب الباقي في حال التعذر أيضاً، ولكنه لا يكاد يصح إلا بناءً على صحة القسم الثالث من استصحاب الكلّي، أو على المسامحة في تعيين الموضوع في الاستصحاب وكان ما تعذر ممّا يسمح به عرفاً، بحيث يصدق مع تعذره بقاء الوجوب لو قيل بوجوب الباقي، وارتفاعه لو قيل بعدم وجوبه... إلخ».

أقول: ذكر جماعة من الأعلام أنه يمكن اثبات وجوب ما عدا المتعذر بالاستصحاب.

ولكن قبل بيان ذلك، ينبغي التنبيه على أمرين:

أحدهما: إنّ جريان الاستصحاب إنّما يصحّ في صورة عدم اطلاق كلّ من دليل القيد والمقيّد، لأنّه في صورة اطلاق دليل القيد أو المقيّد لا تصل النوبة إلى الاستصحاب، لأنّ الأمانة حاکمة على الأصل الشرعي ورافعة لموضوعه، لأنّ مقتضى اطلاق دليل القيد هو بقاء القيدية عند تعذر القيد، ولازم ذلك هو ارتفاع الحكم المتعلّق بالمرکّب عند تعذر بعض أجزائه، فلا معنى للاستصحاب للقطع بارتفاعه، كما أنّه مع اطلاق دليل المقيّد وعدم اطلاق دليل القيد يكون وجوب البقية بدليل اجتهادي.

ثانيهما: إنّ حكم العقل بالبراءة عن وجوب الباقي وكذا البراءة الشرعية لا يعارض استصحاب الوجوب بناءً على تماميته، لأنّ الاستصحاب مقدّم على البراءة وحاكم عليها، لأنّ البراءة إنّما تجري إذا لم يوجد حجة، على الوجوب، واستصحاب الوجوب حجة، وهذا واضح.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ تقريب الاستصحاب يكون من ثلاثة وجوه:

الأوّل: هو استصحاب طبيعة الوجوب الجامع بين النفسي والغيري الثابت لما عدا المتعدّر قبل حصول الاضطرار، حيث إنّ بعد حصول الاضطرار يشكّ في ارتفاع مطلق الوجوب الثابت للبقية، فيستصحب.

وبعبارة أخرى: إنّ الباقي من الأجزاء والشرائط في ظرف إمكان التام، واجب لغيره، وبعد تعدّره يحتمل وجوبه لنفسه، فيستصحب كلّي الوجوب، مع قطع النظر عن خصوصية النفسية والغيرية.

وفيه: أوّلاً: أنّ هذا مبنيّ على القول بالوجوب الغيري للأجزاء، وقد عرفت سابقاً أنّ هذا القول باطل.

وثانياً: أنّ هذا الاستصحاب من استصحاب القسم الثالث من الكلّي، الذي كان الشكّ في بقاء الكلّي، لاحتمال وجود فرد آخر مقارناً لوجود الفرد المعلوم أو مقارناً لارتفاعه، فإنّ ما علم ثبوته للأجزاء سابقاً إنّما هو الوجوب الغيري الذي علم بارتفاعه، والمحتمل بقاؤه إنّما هو الوجوب النفسي.

وعليه، فليس هنا وجود واحد متيقّن الحدوث مشكوك البقاء ليحكم ببقائه بالاستصحاب.

ولعلّ من أجرى الاستصحاب في المقام ظنّ أنّ المحتمل بقاؤه هو من مراتب الفرد الذي ارتفع، كأصل اللون المتحقق في ضمن الفرد الشديد.

وفيه : ما لا يخفى ، فإنّ العرف يراه مغايراً ، وأنه أجنبي عن الأوّل .  
ومن المعلوم ، أنه يعتبر في الاستصحاب بقاء الموضوع واتحاد القضية المشكوكة للقضية المتيقّنة ، ويكون الشكّ حينئذٍ في انتفاء الخصوصيات التي لا يضرّ انتفاؤها بقاء الموضوع عرفاً .

أو لعلّ من أجرى الاستصحاب ظنّ أنه من القسم الثاني لاستصحاب الكلّي ، كما لو كان الثابت مردداً بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء ، كالحادث المردّد بين الأصغر والأكبر بعد فعل ما يوجب رفع الأصغر ، وكالحيوان المردّد بين البقّ والفيل بعد انقضاء زمان عمر البقّ .  
ولكنّك عرفت ، أنّ الأمر ليس كذلك ، بل هو من القسم الثالث .

وثالثاً : أنّ الشكّ في بقاء الوجوب للأجزاء الباقية وعدمه مسبّب عن الشكّ في بقاء جزئية المتعذّر في حال تعذّره ، فإنّه على تقدير بقاء الجزئية في حال التعذّر يقطع بارتفاع التكليف عن المركّب ، فإذا جرى استصحاب بقاء الجزئية في حال الاضطرار لا يجري حينئذٍ استصحاب الوجوب ، لأنّ الأصل السببي حاكم على الأصل المسببي ورافع لموضوعه .

والخلاصة إلى هنا : إنّ هذا الوجه الأوّل من وجوه تقريب الاستصحاب لم يكتب له التوفيق .

الوجه الثاني : هو استصحاب الوجوب النفسي القائم بالباقي ، غاية الأمر أنّ الوجوب المتيقّن كان ضمناً موجوداً بحد الوجوب التامّ ، والمشكوك استقلالياً موجوداً بحدّ نفسه ، واختلاف الحدود لا يوجب تعذّر وجود المحدود .

وذكر بعض الأعلام ، أنه لا مانع من جريان هذا الاستصحاب فيما إذا كان الشكّ في بقاء وجوب البقية من جهة احتمال وجود مناط آخر في البين

يقتضي تبدّل حدّه الضمني بحدّ آخر مستقلّ يوجب استقلال الأجزاء في الوجوب عند تعذّر الكل، نظير استصحاب بقاء أصل اللون المتحقّق سابقاً في ضمن شديده المقطوع ارتفاعه، إذا شكّ في ارتفاعه رأساً أو بقاء مرتبة منه بحدّ آخر ضعيف.

ولكن الإنصاف، عدم جريان هكذا استصحاب، لأنّ العرف يرى أنّ المستصحب مغاير لما كان موجوداً وليس بقاءً له، فإنّ الفرد المعلوم تحقّقه سابقاً في ضمن الكلّ هو الوجوب الضمني، وقد ارتفع يقيناً، والفرد الآخر هو الوجوب النفسي الاستقلالي مشكوك الحدوث، فيكون حينئذٍ من القسم الثالث لاستصحاب الكلي، وقد عرفت عدم جريان الاستصحاب فيه. والله العالم.

الوجه الثالث: استصحاب الوجوب النفسي الثابت للكلّ والأكثر بتسامح من العرف في موضوعه فيما إذا لم يكن الجزء المتعذّر من الأجزاء المقوّمة، باعتبار أنّ الصلاة الفاقدة للجزء المتعذّر متّحدة مع الواجدة له عرفاً، فيقال مثلاً كانت الصلاة واجبة وبعد تعذّر جزء أو شرط لها فهي باقية على وجوبها.

وفيه: أوّلاً: أنّه من استصحاب الحكم من جهة الشكّ في المجعول الشرعي في أنّه هل جعل الحكم لخصوص الكلّ، أم يشمل الأكثر، فهو شكّ في السعة والضيق.

وقد عرفت في أكثر من مناسبة عدم جريان الاستصحاب فيه، لأنّ استصحاب الحكم المجعول يعارضه استصحاب عدم الجعل.

وثانياً: يصعب جداً احراز كون المتعذّر غير مقوّم للواجب، باعتبار أنّه لا طريق لنا إلى تمييز المقوّم من غيره في المركّبات الشرعية، فكلّ جزء أو

شرط كان متعذراً يحتمل كونه مقوماً، ومعه لا يصحّ جريان الاستصحاب، لعدم إحراز اتحاد القضية المتيقّنة والمشكوكة .

نعم، في بعض المصاديق يمكن معرفة كون المتعذّر مقوماً للواجب أو غير مقوم، إذ لو كان المتعذّر معظم الأجزاء، فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب، لعدم صدق الشك في البقاء .

بخلاف ما لو كان المتعذّر جزءاً واحداً أو شرطاً، فإنّه قد يقال في هذه الصورة إنّ المتعذّر من الحالات المتبادلة التي لا تضرّ بوحدة الموضوع عرفاً، فلا مانع حينئذٍ من جريان الاستصحاب .

ثمّ إنّ قبل التطرق لقاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور .

فقد يستدل لوجوب الباقي بالروايات الكثيرة الواردة في الأبواب المتفرقة، من أنّه ما من شيء ممّا حرّمه الله إلّا وقد أحلّه لمن اضطر إليه، أو كلّ شيء اضطر إليه ابن آدم، فقد أحله الله .

بتقريب: أنّ حليّة الجزء والشرط المتعذّر عبارة عن سقوطه عن الجزئية والشرطية في حال تعذّره، ومقتضى ذلك بعد حكومة هذه العمومات على الأدلّة المثبتة للأجزاء والشرائط هو تخصيص الجزئية والشرطية المستفادة منها بغير حال التعذّر، ولازمه وجوب الاتيان بالباقي، لكونه تمام المركّب المأمور به في هذا الحال المستلزم لفراغ ما في الذمة وعدم وجوب الإعادة عليه بعد ارتفاع الاضطرار .

ولكن الإنصاف: أنّ عمومات الاضطرار لا تقتضي اثبات وجوب البقية، باعتبار أنّ غاية ما تقتضيه العمومات المزبورة إنّما هو رفع الجزئية أو الشرطية عن المضطر إليه .

وأما اقتضاؤها لإثبات التكليف بالبقية، فلا، بل يحتاج ذلك في غير

مورد اطلاق دليل المركّب والمقيّد إلى قيام دليل عليه، إمّا بنحو العموم أو الخصوص، ولو بمثل الصلاة لا تترك بحال، المستفاد ذلك من عدّة موارد أنّ الصلاة لا تسقط فيها بتعذر الجزء أو الشرط، وإلّا فلا يوجد نصّ بهذا التعبير.

نعم، ورد في المستحاضة في صحيحة زرارة: «فإن انقطع عنها الدم وإلّا فهي مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء ثمّ تصلّي ولا تدع الصلاة على حال فإنّ النبي ﷺ قال: الصلاة عماد دينكم»<sup>(١)</sup>.

نعم، في مورد واحد سقطت فيه الصلاة، وهو ما لو تعدّرت الطهارة الحديثيّة من المائيّة والترايبية. والله العالم

وقع الفراغ منه عصر يوم الأحد السابع عشر من شهر شعبان المعظم سنة ١٤٣٨هـ الموافق ل ١٤ أيار سنة ٢٠١٧م. وذلك في بيروت، حارة حريك.

وأسأل الله سبحانه وتعالى أن يوفّقنا لإتمام بقية الأبحاث، إنّه سميع مجيب. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

العبد الفقير إلى رحمة ربّه الغني، حسن علي رميتي العاملي، عامله الله بلطفه الخفي والجلّي.

(١) وسائل الشيعة، باب ١ من أبواب الاستحاضة، ذيل ح ٥.



### قاعدة: الميسور لا يسقط بالمعسور

قال صاحب الكفاية: «كما أن وجوب الباقي في الجملة ربّما قيل بكونه مقتضى ما يستفاد من قوله ﷺ (إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم). وقوله: (الميسور لا يسقط بالمعسور). وقوله: (ما لا يدرك كلّ لا يترك كله).

ودلالة الأوّل مبنية على كون كلمة (من) تبعيضية لا بيانية ولا بمعنى الباء.

وظهورها في التبعض وإن كان ممّا لا يكاد يخفى، إلا أن كونه بحسب الأجزاء غير واضح لاحتمال أن يكون بلحاظ الأفراد...».

أقول: الدليل الثاني على وجوب ما عدا المتعذّر من الأجزاء والشرائط، هو قاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور، ومدركها ثلاث روايات.

قال الشيخ الأنصاري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «ويدلّ على المطلوب أيضاً أي على وجوب الباقي النبوي والعلويان المرويان في غوالي اللثالي (اللائي). فعن النبي ﷺ: إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم. وعن علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: الميسور لا يسقط بالمعسور. وما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ...»<sup>(١)</sup>.

(١) غوالي اللثالي: ج ٤ ص ٥٨.

ثمّ قال : «وضعف أسنادها مجبور باشتهار التمسك بها بين الأصحاب في أبواب العبادات كما لا يخفى على المتتبع . . .» .

ثمّ قال في أواخر المسألة : «وكذا شاع بين العلماء، بل بين جميع الناس الاستدلال بها في المطالب حتى أنّه يعرفه العوام، بل النسوان والأطفال». انتهى

وبالجملة، فإنّ أغلب الأعلام ذكروا أنّ اشتهاار هذه الروايات بين الأصحاب يغني عن التكلّم في سندها .

ولكن الإنصاف : أنّه لا بدّ من ذكر هذه الروايات، ثمّ التكلّم فيها من جهتين : الأولى من جهة السند، والأخرى من جهة الدلالة .

أمّا الرواية الأولى : هي ما رواه أبو هريرة قال : «خطبنا رسول الله ﷺ فقال : إنّ الله كتب عليكم الحج . فقام عكاشة ويروي سراقه بن مالك فقال : في كلّ عام يا رسول الله ، فأعرض عنه حتى أعاد مرتين أو ثلاثاً . فقال : ويحك وما يؤمنك أن أقول نعم والله لو قلت نعم ، لوجب ، ولو وجب ما استطعتم ، ولو تركتم (لكفرتم) ، فاتركوني ما تركتكم ، وإنّما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم إلى أنبيائهم ، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» .

وفيها : أمّا من جهة السند فهي ضعيفة جداً ، إذ هي مروية بطرق العامّة مرسلّة ، مضافاً لضعف راويها ، وهي ليست موجودة في كتب الأصحاب المتقدمين ، وإنّما رواها بعض المتأخرين نقلاً من كتاب غوالي اللآلئ .

وقد طعن صاحب الحدائق على المؤلّف والمؤلّف ، مع أنّه ليس من دأبه المناقشة في السند .

وأما القول بأنّها مجبورة بعمل المشهور من المتقدمين .

ففيه: ما ذكرناه في أكثر من مناسبة، من أن عمل المشهور لا يجبر ضعف السند. مضافاً إلى منع الصغرى، إذ نعلم عدم استناد المتقدمين إليها في مقام العمل، لعدم وجودها في كتبهم، كما عرفت.

ثم لو سلّمنا وجودها في كتبهم، إلّا أنّ مجرد مطابقة الرواية لعملهم لا يعني ذلك أنّهم استندوا إليها في الفتوى، طالما هناك دليل آخر يمكن الاستناد إليه.

والخلاصة: إنّ الرواية ضعيفة جداً. هذا من جهة السند.

وأما من حيث الدلالة - مع قطع النظر عن ضعف السند - فقد يناقش في دلالتها على وجوب الباقي عند تعدّد بعض الأجزاء والشرائط، فإنّ دلالتها على ذلك مبنية على كون كلمة (من) تبعيضية لا بيانية.

والمائز بينهما، أنّ التبعيضية يصحّ قيام كلمة (بعض) مقامها، كما في قوله تعالى: ﴿مَنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ﴾<sup>(١)</sup>.

وأما البيانية، فهي التي يكون مدخولها جنساً، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَجْتَكِبُوا الْرِجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾<sup>(٢)</sup>، أي الذي هو الأوثان.

وعليه، فظهورها في التبعيض وإن كان ممّا لا يخفى، إلّا أنّ الشيء في الرواية المأمور به ظاهر بقريئة المورد في الاختصاص بالكلي الذي له أفراد طولية أو عرضية، فإنّ موردها إنّما كان في الحجّ عند سؤال بعض الصحابة عن وجوبه في كلّ عام، فإنّه بعد إعراضه عليه السلام عن جواب السائل حتى كرّر سؤاله مرتين أو ثلاثاً، أجاب عليه السلام: «بقوله ويحك وما يؤمنك... إلخ»،

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٥٣.

(٢) سورة الحج، الآية: ٣٠.

فتكون الرواية حينئذٍ مختصة بالكلّي الذي له أفراد طولية، وكان معناها أنّه إذا أمرتكم بكلّي له أفراد، فأتوا من أفراد ذلك الكلّي ما استطعتم، ولا تشمل الكلّ الذي له أجزاء.

إن قلت: إنّ مورد الرواية وإن كان في الكلّي الذي له أفراد طولية، إلّا أنّ مجرد ذلك لا يكفي في تخصيصها بذلك بعد عموم الشيء في نفسه وشموله لكلّ من الكلّي والكلّ، فالمعنى إذا أمرتكم بشيء ذي أجزاء أو ذي أفراد فأتوا من تلك الأجزاء أو الأفراد بقدر ما استطعتم.

قلت: قد أجاب جماعة عن ذلك أنّه لا يصحّ، لعدم الجامع بينهما، فإنّ لحاظ الأفراد يباين لحاظ الأجزاء، ولا يصحّ استعمال كلمة (من) في الأعمّ من الأجزاء والأفراد، وإن صحّ استعمال الشيء في الأعمّ من الكلّ والكلّي.

وبناءً عليه، يتعيّن إرادة الكلّي بقريئة المورد.

أقول: يمكن تصوير الجامع بينهما بإرادة التبويض من كلمة (من). غاية الأمر تختلف مصاديق التبويض باختلاف الموارد، فإنّ الفرد بعض الطبيعة باعتبار أنّ الكلّي الطبيعي موجود بوجود أفراد، كما أنّ الجزء بعض المركّب.

وعليه، لا مانع من إرادة ما يعمّ الكلّ والكلّي من الشيء المأمور به، حيث يمكن إرادة التبويض من الكلّي أيضاً بلحاظ حصصه الموجودة في ضمن أفراد، فكلمة (من) في كلا الحالتين مستعملة في التبويض.

هذا وقد ذكر الآغا ضياء الدين العراقي رحمته الله: «أنّ الأولى في الإشكال على دلالة الرواية على المطلوب هو أن يقال: إنّ العموم المستفاد من الشيء في الرواية لكلّ من الكلّ والكلّي إنّما هو من جهة الاطلاق

ومقدّمات الحكمة، وحيث إنّ من المقدمات انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب، فلا مجال للأخذ بإطلاقه في المقام، لوجود القدر المتيقن في مقام التخاطب وهو ما يقتضيه المورد من الكلّي الذي تحته أفراد، فإنّه مع وجود ذلك لا يبقى له ظهور في الاطلاق يعمّ الكل والكلّي حتى يصحّ التمسك بظهوره لإثبات وجوب ما عدا الجزء المضطر إليه. انتهى

وفيه، ما ذكرناه في بحث المطلق والمقيّد: أنّ القدر في مقام التخاطب لا يضرّ بالاطلاق، خلافاً لصاحب الكفاية، حيث ذهب إلى أنّ من جملة مقدّمات الحكمة انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب، فوجود القدر المتيقن في مقام التخاطب مانع من انعقاد الاطلاق، لأنّ المورد الخاص يصلح أن يعتمد عليه المتكلم.

وقلنا في محله: إنّ القدر المتيقن لو كان مانعاً من انعقاد الاطلاق لانتفت أغلب الاطلاقات، فإنّ الخائض غمار الأخبار يعلم أنّ أغلبها جاء في مورد السؤال عن أمر خاص يشكّل قدراً متيقناً في مقام التخاطب، فلو كان هذا مانعاً من الاطلاق للزم رفع اليد عن كلّ اطلاقات أجوبتهم عليه السلام عن هذه الأسئلة الخاصة. والله العالم

الرواية الثانية: ما في كتاب غوالي اللآلي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ»<sup>(١)</sup>.

وجه الاستدلال بها: هو أنّ المراد من الموصول الأعمّ من الكلّ والكلّي.

وعليه، فتدلّ على ثبوت التكليف بالأجزاء الممكنة من المركّب، وعدم سقوطه بتعذر بعض أجزائه أو شرائطه.

(١) غوالي اللآلي: ج ٣ ص ٥٨.

وقد نوقش في الرواية من جهتين، الأولى من جهة السند، والأخرى من جهة الدلالة.

أمّا من جهة السند، فهي ضعيفة بالارسال. وأمّا قضية الانجبار بعمل المشهور، فقد عرفت حاله فلا حاجة للإعادة.

وأمّا من جهة الدلالة، فقد نوقش فيها من أمرين:

الأول: أنّ لازم شمولها لكلّ من الكلّ والكلّي هو أن يكون قوله: «لا يترك» مستعملاً في الارشاد والمولوية معاً، لأنّه في الكلّي الذي تحته أفراد يكون الأمر بإتيان الميسور من أفراد ارشادياً محضاً، لاستقلال العقل بوجود الاتيان بالأفراد الممكنة من الطبيعي وعدم سقوط وجوبها بسقوط الوجوب عن الأفراد المتعدرة.

وأمّا في الكلّ ذي الأجزاء يكون الأمر بإتيان الميسور من أجزائه مولوياً ناشئاً عن داعي البعث والتحريك، لأنّ ارتباطية التكليف في المركّب تقتضي سقوط الأمر عن الأجزاء الممكنة بتعدّد بعض أجزاء المركّب، وحيث لا جامع بينهما، فيلزم حينئذ استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهو غير جائز إلا أن يكون اللاحظ أحول العينين.

وفيه: أنّ صيغة الأمر ونحوها موضوعة لمصداق النسبة الإيقاعية بين المادّة والمخاطب، لا لمفهوم النسبة، لأنّ مفهوم النسبة معنى إسمي، والهيئة معنى حرفي.

وعليه، فهي موضوعة لإيجاد المادّة من المخاطب، إلا أنّه تارة يكون الداعي إليه هو التمني، وأخرى الترجّي، وثالثاً التهديد، ورابعاً البعث والتحريك، وهكذا...

وعليه، فالمولوية والارشادية إنّما يكونان من دواعي الإنشاء في مقام

الاستعمال، فإنه قد ينشأ المتكلم بداعي البعث والتحريك، فيكون بعثاً حقيقياً، وقد ينشأ بداعي إرشاد، فيكون ارشادياً، وهكذا... وعليه، فلا إشكال من هذه الجهة.

هذا وقد ذكر السيد أبو القاسم الخوئي رحمته الله أنه لا يمكن أن يراد من لفظه (كله) المذكورة في الفقرة الأولى العموم الاستغراقي لجميع الأفراد، أي لا يصح أن يراد منها الكلّي، سواء أريد من لفظه (كله) في الفقرة الثانية (لا يترك كله) العموم الاستغراقي - أي الكلّي - أو العموم المجموعي.

أمّا في الأوّل، إذ لا يعقل الحكم بوجوب الإتيان بكلّ فرد مع تعذر الاتيان بكلّ فرد فرد.

وأمّا في الثاني، فأيضاً لا يعقل وجوب الإتيان بالمجموع مع تعذر الاتيان بكلّ فرد فرد.

وفيه: أنّ ما ذكره في غير محله، لأنه مبنيّ على الخلط بين سلب العموم وعموم السلب، فإنّ كلامه رحمته الله إنّما يصحّ إذا كان النفي في الرواية متعلقاً بكلّ فرد من أفراد الطبيعي، كما في قولك: كلّ ذلك لم أفعل، وكما في قول أبي النجم:

قَدْ أَصْبَحَتْ أُمَّ الْخِيَارِ تَدَّعِي عَلَيَّ ذَنْباً كُفُّهُ لَمْ أَضْنَعِ  
بِضْمٍ كُلَّهُ.

وهذا هو عموم السلب.

وأمّا إذا كان النفي منصباً على العموم، كما في قولك: (لم أفعل كلّ ذلك)، فتكون دالة على سلب العموم، وما نحن فيه كذلك، فإنّ الظاهر من الرواية كون النفي فيها منصباً على العموم، فيستفاد منها سلب العموم.

ويكون حاصل الرواية: أن ما لا يدرك جميعه لا تترك جميعه، أي لا تجمع في الترك.

الأمر الثاني: الذي نوقش فيه من جهة الدلالة. حاصله: أن الموصول وهو «ما» في قولك: «ما لا يدرك كله» عام يشمل الواجبات والمستحبات، فلا بد حينئذٍ من أن يراد من «لا يترك» معنى عام، وهو مطلق الرجحان - لا الوجوب - ليناسب عمومية الموضوع، وإلا لزم وجوب الإتيان ببعض الميسور من المستحب الذي يعدر بعض أجزائه.

ولكن الإنصاف: أن ظهور «لا يترك» في الوجوب موجب لتخصيص عموم الموصول بالواجب، لكون الذيل قرينة على الصدر، وليس ظهور الموصول في العموم قرينة على التصرف في ظهور «لا يترك» في الوجوب، لما مر من أن الذيل قرينة على الصدر، إذ للمتكلم أن يلحق ما شاء.

ثم إن ما ذكرناه، لا يفرق فيه بين كون دلالة الموصول على العموم بالوضع أو بالاطلاق، لتقدم ظهور القرينة، ولو كان بالاطلاق على ظهور ذيها وإن كان بالوضع.

والخلاصة إلى هنا: إنه لا إشكال في دلالة الرواية على المطلوب لولا ضعف السند. والله العالم.

الرواية الثالثة: وهي ما في كتاب غوالي اللآلئ أيضاً - عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «الميسور لا يسقط بالمعسور»<sup>(١)</sup>.

أما من حيث السند، فهي ضعيفة بالارسال أيضاً، وما ذكرناه سابقاً من عدم انجبار الرواية الضعيفة بعمل المشهور يأتي هنا، فلا حاجة للإعادة.

(١) غوالي اللآلئ: ج ٤ ص ٥٨.



وأما من حيث الدلالة، فهي دالة على المطلوب، حيث إنها ظاهرة في أن ميسور كل شيء لا يسقط بمعسوره، الشامل بعمومه للأجزاء الميسورة من المركب، ولا موجب لحملها على خصوص الميسور من الأفراد حتى تكون مختصة بالكلي الذي تحته أفراد.

ثم إن المراد من عدم سقوط الميسور عدم سقوطه بما له من الحكم الوجوبي أو الاستحبابي.

والوجه في ذلك: نظير قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: في أخبار الاستصحاب الآتية - إن شاء الله تعالى - : «لا تنقض اليقين بالشك»، فإن معناه عدم نقض المتيقن بما له من الحكم بالشك، ومن هنا يجري الاستصحاب في الأحكام الوجوبية والاستحبابية.

والوجه في كون المراد من عدم سقوط الميسور عدم سقوطه بما له من الحكم، هو تعارف التعبير عن مقام ثبوت الحكم، أو نفيه بثبوت موضوعه، أو نفيه كما في قاعدة لا ضرر الآتية. بناءً على ما سيأتي من كون المراد نفي الحكم الثابت للموضوع الضروري.

ومما ذكرنا يندفع الإشكال الوارد في المقام، وهو أن قوله: «الميسور لا يسقط بالمعسور» إن كان دالاً على وجوب الميسور لزم خروج المستحبات عن عموم الميسور، لوضوح عدم وجوب الميسور من المستحبات التي تعذر بعض أجزائها أو شرائطها.

وإن لم يدل على الوجوب، بل دل على مطلق الرجحان ليتلاءم مع عموم الميسور للواجبات والمستحبات، فلا يجب حينئذ الاتيان بالباقي الميسور.

ولكن يندفع الإشكال بما ذكرناه، من كون المراد من عدم سقوط الميسور عدم سقوطه بما له من الحكم الوجوبي أو الاستحبابي، نظير قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : «لا تنقض اليقين بالشك» كما تقدم.

والإنصاف : أنه لولا ضعف السند، لكانت دالة على المطلوب .

بقي في المقام شيء لا بدّ من التنبيه عليه، وهو أنه يعتبر في هذه القاعدة أن يكون الميسور من الأجزاء والشرائط ممّا يعدّ عرفاً ميسور المتعذر، ولكن الكلام في المدار على صدق الميسور على الباقي . هل هو اشتماله على الركن، وما به قوام المركب، أم أنّ المدار على ما يفهمه العرف أنه من ميسوره وإن لم يشتمل على الركن؟

فقد ذهب الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ إلى الأوّل، حيث اعتبر في القاعدة أن يكون الباقي المتمكّن منه ممّا يعدّ عرفاً ميسور المتعذر، بأن يكون الباقي ركن المركب وما به قوامه، وكان المتعذر من الخصوصيات الخارجة عن الحقيقة، وإن كانت معتبرة فيه شرعاً أو عرفاً، إذ لولا ذلك لم يصدق على الباقي أنه ميسور المتعذر، بل كان أمراً مباحيناً له، فكلّ ما صدق على المتمكّن أنه ميسور المتعذر يندرج في القاعدة، ولا بدّ من إحراز ذلك، ولا يكفي الشكّ فيه .

ثمّ إنّه رَحِمَهُ اللهُ فرّق بين الموضوعات العرفية والموضوعات الشرعية، وأنه يمكن تشخيص كون الباقي ميسور المتعذر في الموضوعات العرفية . وأمّا في الموضوعات الشرعية، فتشخيص الركن عن غيره والميسور من المباحين في غاية الإشكال .

أقول : لا يشترط في كون الميسور المتمكّن منه أن يكون ركن المركب وما به قوامه، بل المدار على فهم العرف، لأنّ لفظ الميسور كسائر الألفاظ الواقعة في الكتاب والسنة يرجع في تشخيص مفهومها إلى العرف إذا لم

يبينها الشارع، والفرض أن الشارع المقدس لم يبين معنى الميسور، وليس في الأدلة التعبير بالركن أو المقوم في المركبات الشرعية.

وعليه، فالمتبع هو فهم العرف في تشخيص كون الباقي ميسوراً، ولا فرق في ذلك بين الموضوعات العرفية والشرعية، فإن كون الموضوع شرعياً لا ينافي كون تشخيصه بيد العرف، بل مقتضى الاطلاق المقامي - حيث لم يبين الشارع المقدس معنى الميسور - هو إيكال فهم الميسور من كل شيء إلى نظر العرف.

وبذلك يتضح لك عدم صحة ما ذكره الميرزا النائيني رحمته الله حيث قال: «وبالجمله معرفة الميسور في الموضوعات الشرعية في غاية الإشكال، ولأجل ذلك قيل: إن التمسك بقاعدة الميسور في العبادات يتوقف على عمل الصحابة، فإن الحاجة إلى عمل الأصحاب ليس لجبر السند أو الدلالة... إلى أن قال: فالحاجة إلى العمل في المقام إنما هو لأجل تشخيص الركن في العبادة ليكون الباقي ميسور المتعذر، فإن من عمل الصحابة بالقاعدة في مورد يستكشف أن الباقي كان عندهم ركناً وأنهم أخذوا ذلك عن أئمتهم عليهم السلام». انتهى

وجه عدم الصحة، هو ما ذكرناه، من أن لفظ الميسور كسائر الألفاظ الواقعة في الكتاب والسنة يرجع في تشخيص مفهومها إلى العرف.

ثم لا يخفى عليك، أنه لا فرق في جريان قاعدة الميسور بين أن يكون المتعذر من الأجزاء أو الشرائط، فمع صدق الميسور عرفاً على الفاقد للشرط المتعذر تجري القاعدة، ولا وجه لتخصيصها بما إذا كان المتعذر خصوص الجزء.

والخلاصة إلى هنا: إنه لا يجب الاتيان بالميسور من الأجزاء والشرائط عند تعذر بعضها، لضعف القاعدة سنداً.

نعم، قد يجب الاتيان بغير المتعذر من الأجزاء والشرائط في بعض الموارد لأدلة خاصة، كما في الصلاة، حيث إنها لا تسقط بحال إلا في حال فقد الطهورين. والله العالم.

### الدوران بين الجزئية والمانعية نحوهما

مسألة: لو دار الأمر بين جزئية شيء أو شرطيته، وبين مانعيته أو قاطعيته، فهل هو من دوران الأمر بين المتباينين أو بين المحذورين؟  
قال صاحب الكفاية: قوله: «تذنيب لا يخفى أنه إذا دار الأمر بين جزئية شيء أو شرطيته وبين مانعيته أو قاطعيته لكان من المتباينين ولا يكاد يكون من الدوران بين المحذورين لإمكان الاحتياط بإتيان العمل مرتين مع ذاك الشيء مرة وبدونه أخرى كما هو أوضح من أن يخفى».

يظهر من الشيخ رَحِمَهُ اللهُ: أن المسألة من مسألة دوران الأمر بين المحذورين، وأن الأقوى فيها هو التخيير قال: «لو دار الأمر بين كون شيء شرطاً أو مانعاً وبين كونه جزءاً أو كونها زيادة مبطله، ففي التخيير هنا، لأنه من دوران الأمر في ذلك الشيء بين الوجوب والتحريم، أو وجوب الاحتياط بتكرار العبادة وفعلها مرة مع ذلك الشيء وأخرى بدونه وجهان، مثاله الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة، حيث قيل بوجوبه، وقيل بوجوب الاخفات وإبطال الجهر... إلخ».

وحاصله: إنه على تقدير جزئية شيء أو شرطيته يجب الإتيان به، وعلى فرض المانعية أو القاطعية يحرم الإتيان به، فيدور أمره بين الوجوب والحرمة، وهذا هو الدوران بين المحذورين، إذ لا يتمكن المكلف من المخالفة القطعية بالنسبة إلى المشكوك فيه، لأن الفعل إما أن يكون واجداً للمشكوك، وإما أن يكون فاقداً له، وعلى كلا التقديرين لا يعلم بالمخالفة،

فلا مانع حينئذٍ من جريان البراءة عن كلٍّ من الشرطية والمانعية، لأنه لا يلزم من ذلك مخالفة عملية .

نعم، يلزم مخالفة التزامية بجريان الأصل في كلٍّ من الطرفين، ولكنها ليست بمحرّمة عنده، ولا الموافقة الالتزامية واجبة عنده .

ولكن الإنصاف، كما ذكره جماعة كثيرة منهم صاحب الكفاية، أنّ المسألة داخلة في دوران الأمر بين المتباينين وليست من باب دوران الأمر بين المحذورين .

والسرّ فيه: هو أنّ التخيير عند دوران الأمر بين المحذورين إنّما هو لأجل عدم التمكن من الموافقة القطعية، لعدم خلوّ المكلف من الفعل أو الترك، ولذا كان التخيير فيه من التخيير العقلي، وليس من التخيير الشرعي، كما في المرأة المحلوف على وطئها أو ترك الوطء في وقت خاص، حيث إنّ في كلٍّ من الفعل والترك احتمال الموافقة والمخالفة، ولا يمكن الموافقة القطعية فيها .

وهذا، بخلاف ما نحن فيه، حيث يمكن الموافقة القطعية بتكرار العبادة بأن يؤتى بالصلاة تارةً مع الجهر بالقراءة في ظهر يوم الجمعة، وأخرى بدونه .

هذا، ويظهر من الشيخ رحمته الله أخيراً، أنّ المسألة من باب الأقلّ والأكثر، قال: «والتحقيق أنّه إن قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشك في الشرطية والجزئية وعدم حرمة المخالفة القطعية إذا لم تكن عملية، فالأقوى التخيير هنا، وإلا تعيّن الجمع بتكرار العبادة ووجهه يظهر ممّا ذكرنا» . انتهى

والإنصاف: أنّ هذا الكلام في غير محلّه أيضاً، إذ يشترط في كون

المسألة من باب الأقلّ والأكثر الارتباطيين أن يكون التكليف متعلّقاً بالجامع، ويكون الشكّ في شيء زائد.

وهذا لا ينطبق على مسألتنا، لأنّ الشكّ في المقام يرجع إلى حقيقة المأمور به وأنّه متشخّص بقيد وجودي أو بقيد عدمي، ولا جامع بينهما. وإن شئت، فقل: إنّ الشكّ في الأقلّ والأكثر يرجع إلى كون المأمور به هو لا بشرط أو بشرط شيء. وأمّا في مسألتنا هذه، فإنّ الشكّ فيها يرجع إلى أنّ المأمور به هو بشرط شيء أو بشرط لا، وبينهما فرق واسع. والله العالم.

الفصل الثالث

خاتمة في شرائط الأصول العملية





## خاتمة في شرائط الأصول العلمية

قال صاحب الكفاية: «قوله: أما الاحتياط فلا يعتبر في حسنه شيء أصلاً بل يحسن على كل حال، إلا إذا كان موجِباً لاختلال النظام ولا تفاوت فيه بين المعاملات والعبادات مطلقاً ولو كان موجِباً للتكرار فيها. وتوهم كون التكرار عبثياً ولعباً بأمر المولى وهو ينافي قصد الامتثال المعتبر في العبادة فاسد، لوضوح أن التكرار ربما يكون بداع صحيح عقلائي... إلخ».

أقول: يقع الكلام في أمرين:

الأول في الاحتياط.

والثاني في البراءة.

### الأمر الأول: الاحتياط

أما بالنسبة للاحتياط، فلا يعتبر في حسنه عقلاً إلا تحقق موضوعه، وهو احتمال التكليف.

نعم، غاية الاحتياط هو إحراز الواقع، لا أن الموضوع هو إحراز الواقع، كما يظهر ذلك من الشيخ الأعظم رَحِمَهُ اللهُ حيث قال: «أما الاحتياط: فالظاهر أنه لا يعتبر في العمل به أمر زائد على تحقق موضوعه، ويكفي في موضوعه إحراز الواقع المشكوك فيه به». انتهى

ثمّ إنّهُ لا فرق فيما ذكرناه بين كون الاحتياط حقيقياً محرزاً للواقع ، أو إضافياً أقرب إلى الواقع ، كالأخذ بأحوط القولين ، أو الأقوال بين المجتهدين الأحياء .

كما أنّهُ لا فرق في حسنه بين ما لو كان على خلافه حجة شرعية من أمارة أو أصل ، أو لم يكن ، غايته أنّه مع وجود الحجّة على خلافه لا يجب الاحتياط حينئذٍ ، لا أنّه لا يجوز الاحتياط معه .

نعم ، استثنى بعض الموارد عن حسن الاحتياط :

منها : فيما لو لزم منه اختلال النظام ، فإنّه لا يحسن حينئذٍ ، وإن كان موضوع الاحتياط باقياً ، لأنّ اختلال النظام رافع لحسن الاحتياط لا لنفسه ، إذ يمكن الاحتياط حتى لو لزم منه اختلال النظام إلا أنّه قبيح عقلاً .

ومنها : ما لو انجرّ العمل بالاحتياط إلى حصول الوسوسة الشيطانية ، فإنّه قبيح في هذه الحالة ، لأنّ فيه إطاعة للشيطان وقد نهى عنه ، ففي صحيحة عبد الله بن سنان ، قال ذكرت لأبي عبد الله عليه السلام : «رجلاً مبتلى بالوضوء والصلاة ، وقلت هو رجل عاقل ، فقال أبو عبد الله عليه السلام وأيّ عقل له وهو يطيع الشيطان؟! فقلت له : وكيف يطيع الشيطان؟ فقال سله هذا الذي يأتيه من أي شيء هو؟ فإنه يقول لك من عمل الشيطان»<sup>(١)</sup> . ويظهر من هذه الصحيحة حرمة الوسوسة ، لأنّ فيها إطاعة الشيطان ، وهي محرّمة .

ومنها : ما ذكره الميرزا النائيني رحمته الله من أنّه يعتبر في حسن الاحتياط إذا كان على خلافه حجة شرعية أن يعمل المكلف أولاً بمؤدّي الحجّة ، ثمّ يعقّب بالعمل على خلاف ما اقتضته الحجّة إحراراً للواقع .

(١) الكافي : ج ١ كتاب العقل والجهل ج ١٠ .

وليس للمكلف العمل بما يخالف الحجّة أولاً ثمّ العمل بمؤدّي الحجّة إلا إذا لم يستلزم رعاية احتمال مخالفة الحجّة للواقع استيناف جملة العمل وتكراره، كما إذا كان مفاد الحجّة عدم وجوب السورة في الصلاة، فإنّ رعاية احتمال مخالفتها للواقع يحصل بالصلاة مع السورة ولا يتوقّف على تكرار الصلاة وإن كان يحصل بالتكرار أيضاً.

وهذا، بخلاف ما إذا كان مفاد الحجّة وجوب خصوص صلاة الجمعة مع احتمال أن يكون الواجب هو خصوص صلاة الظهر، فإنّ رعاية احتمال مخالفة الحجّة للواقع لا يحصل إلا بتكرار العمل في هذا القسم لا يحسن الاحتياط إلا بعد العمل بما يوافق الحجّة، ولا يجوز العكس.

والسرّ في ذلك: أنّ معنى اعتبار الطريق، هو إلغاء احتمال مخالفته للواقع عملاً وعدم الاعتناء به، والعمل أولاً برعاية احتمال مخالفة الطريق للواقع ينافي إلغاء احتمال الخلاف، فإنّ ذلك عين الاعتناء باحتمال الخلاف. وهذا، بخلاف ما إذا قدّم العمل بمؤدّي الطريق، فالعقل يستقلّ بحسن الاحتياط والرعاية إصابة الواقع.

هذا، مضافاً إلى أنّه يعتبر في حسن الطاعة الاحتمالية عدم التمكّن من الطاعة التفصيلية - كما سيأتي بيانه - وبعد قيام الطريق المعتبر على وجوب صلاة الجمعة يكون المكلف متمكّناً من الطاعة والامثال التفصيلي بمؤدّي الطريق فلا يحسن منه الامثال الاحتمالي لصلاة الظهر... إلى آخر ما ذكره رَحِمَهُ اللهُ.

أقول: وعلى ذلك يبتنى الخلاف الواقع بين الشيخ الأنصاري والسيد الشيرازي (رحمهما الله) في مسألة تقديم القصر على التمام أو تقديم التمام على القصر في المسافر إلى أربع فراسخ مع عدم إرادة الرجوع ليومه، فإنّ

الشيخ لَمَّا اختار في المسألة تقديم أدلّة وجوب التمام، جعل الاحتياط بالقصر بعد فعل التمام. والسيد اختار تقديم أدلّة وجوب القصر جعل الاحتياط بالتمام بعد فعل القصر.

والحق مع السيد، وتوضيحه في محلّه.

إذا عرفت ذلك فنقول: أمّا قوله أخيراً «هذا مضافاً إلى أنه يعتبر في حسن الطاعة الاحتمالية . . . الخ». فسيأتي ردّه إن شاء الله قريباً.

وأما قوله بأنّه يلزم أوّلاً العمل بما يقتضيه الاحتياط، إذ في صورة العكس يلزم منه إلغاء التعبّد بالأمانة عملاً، لأنّه عين الاعتناء باحتمال مخالفة الأمانة للواقع.

فيرد عليه: أنّ الأمر بإلغاء احتمال خلاف الأمانة إنّما هو إلغاؤه في مقام التعبّد به عملاً، لا في مقام تحصيل الواقع رجاءً.

وعليه، فيجوز له أن يعمل أوّلاً بما يقتضيه الاحتياط، لأنّ غاية ما تقتضيه حجّية الأمانة إنّما هو وجوب العمل على طبق مفادها، وأمّا جواز فعل ما يخالف مفادها، فلا تقتضيه، وإلا لو كان ما ذكره مانعاً من ذلك لاقتضى ذلك عدم جواز رعاية جانب الاحتياط حتى بعد العمل بما تقتضيه الأمانة.

هذا تمام الكلام فيما لو كان التكليف توصّلياً.

وأما لو كان عبادياً، فقد يستشكل في جريان الاحتياط فيه قبل الفحص عن الأدلّة بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ الاحتياط في العبادات يستلزم الإخلال بقصد الوجه المعتر في العبادة.

ومن هنا، بنى جماعة من الفقهاء على بطلان عبادة تارك طريقي

الاجتهاد والتقليد مع التمكن من أحدهما، وجعلوا الاحتياط فيها على خلاف الاحتياط، بل حكي عن بعض عدم كفاية قصد الوجه، بل لا بدّ مع ذلك من قصد التمييز، وقصد الجهة، أي المصلحة التي اقتضت وجوب العبادة، أو استحبابها.

وفيه: أن مقتضى الإنصاف عدم اعتبار شيء من ذلك في صحّة العبادة، لأنّ اعتبار هذه الأمور في صحّتها، إمّا أن يكون لأجل توقّف صدق الإطاعة والامتثال عليه عقلاً، أو يكون ذلك لقيام دليل خاص عليه. وهما ممنوعان.

أمّا الأوّل، فيكفي في صحّة العبادة قصد أمرها الواقعي، ولا يعتبر العلم بوجوده أو استحبابه، ولا العلم بواجبات الأجزاء ومستحباتها، فضلاً عن قصد ذلك، أو قصد الجهة، أي المصلحة التي اقتضت وجوب العبادة، أو استحبابها، فإنّه لم يتعلّق الأمر بالمصلحة حتى يقصدها.

وأمّا الثاني، فلا سبيل إليه أيضاً، إذ لم نعتبر فيما بأيدينا من الأخبار على ما يدلّ على اعتبار شيء من ذلك في صحّة العبادة، مع أنّ المسألة ممّا تعمّ به البلوى، وليست من المرتكزات في أذهان العامّة، حتى يصحّ للشارع الاتكال على ذلك، بل هي من المسائل المغفول عنها غالباً، ومع ذلك لم يرد شيء من ذلك حتى في خبر ضعيف، وهذا ممّا يوجب الاطمئنان بعدم اعتبار شيء من ذلك، بل لو فرضنا حصول الشكّ في اعتبارها، ولم يقدّم دليل على عدمها، فإنّ مقتضى الأصل هو البراءة، كالشكّ في أصل التعبدية والتوصلية.

وقد عرفت سابقاً، أنّ الأقوى جريان البراءة في الشكّ في الأقلّ والأكثر الارتباطيين.

الوجه الثاني: هو أنّه يلزم من جريان الاحتياط فيها قبل الفحص عن

الأدلة الاخلال بالجزم بالنيّة المعتبرة في تحقق الإطاعة عقلاً حال الإتيان بالعبادة .

وتوضيحه : إنّ مراتب الامتثال والإطاعة عند العقل أربع :

المرتبة الأولى : الامتثال التفصيلي ، سواء كان بالعلم الوجداني أو بالطرق والأمارات والأصول المحرزة التي تقوم مقام العلم ، فإنّ الامتثال بالظنون الخاصة والأصول المحرزة تكون في حكم الامتثال بالعلم الوجداني .

نعم ، بين الامتثال بالعلم الوجداني أو الامتثال بالطرق والظنون الخاصة فرق لا دخل له فيما نحن فيه ، وهو أنّه بعد الامتثال بالعلم الوجداني لا يبقى موقع للاحتياط ، لعدم تطرق احتمال مخالفة الامتثال للواقع .

بخلاف الامتثال بالظنون الخاصة ، فإنّه يبقى موقع للاحتياط لتطرق احتمال مخالفة الظن للواقع .

المرتبة الثانية : من مراتب الامتثال ، الامتثال الاجمالي ، كالاحتياط في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي .

المرتبة الثالثة : الامتثال الظنيّ ، سواء في ذلك الظنّ الذي لم يتم دليل على اعتباره ، أو الظنّ المطلق عند انسداد باب العلم بناءً على الحكومة .

المرتبة الرابعة : الامتثال الاحتمالي ، كما في الشبهات البدوية ، أو الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي عند تعذر الامتثال الاجمالي أو الظنيّ .

إذا عرفت ذلك ، فقد ذهب الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ إِلَى عدم جواز الانتقال إلى المرتبة اللاحقة إلّا بعد تعذر المرتبة السابقة .

وحاصل ما ذكره : إنّهُ يعتبر في حسن الطاعة الاحتمالية عدم القدرة على الطاعة التفصيلية ، لأنّ حقيقة الطاعة هو أن تكون إرادة العبد تبعاً لإرادة

المولى بانبعائه عن بعثه، وتحركه عن تحريكه، وهذا يتوقف على العلم بتعلق البعث والتحريك نحو العمل، والانبعاث عن البعث المحتمل ليس في الحقيقة انبعاثاً، فلا يكاد يتحقق حقيقة الطاعة والامتثال، إلا بعد العلم بتعلق البعث نحو العمل، ليكون الانبعاث عن البعث.

نعم، الانبعاث عن البعث المحتمل أيضاً مرتبة من العبودية ونحوها من الطاعة والامتثال، إلا أنه يتوقف حسن ذلك على عدم التمكن من الانبعاث عن البعث المعلوم الذي هو حقيقة العبادة والطاعة. فمع التمكن من الامتثال التفصيلي لا يحسن من العبد الامتثال الاحتمالي.

والمفروض أن الامتثال في جميع موارد الاحتياط لا يكون إلا احتمالياً، حتى في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، لعدم العلم بتعلق البعث في كل طرف من أطرافه، وإن كان يعلم بتعلق البعث في أحد الأطراف على سبيل الاجمال.

وعليه، فيتوقف الاحتياط مطلقاً على عدم التمكن من الامتثال التفصيلي بإزالة الشبهة.

ثم قال: «وعلى فرض التشكيك في ذلك وانتهاء الأمر إلى الأصول العملية، فالمرجع هي قاعدة الاشتغال لا البراءة، لأن الأمر يدور بين التخيير والتعيين، إذ يحتمل أن يكون الامتثال التفصيلي مع التمكن منه هو المتعين على المكلف، ولا يكون مخيراً بينه وبين الامتثال الاحتمالي، وليس التردد في المقام بين الأقل والأكثر، كما في الشك في اعتبار قصد الوجه والتمييز، إذ لا جامع بين الامتثال التفصيلي والاحتمالي حتى يندرج بذلك في الأقل والأكثر.

وقد تقدم في مبحث البراءة أنه مهما دار الأمر بين التخيير والتعيين، فالأصل يقتضي التعيينية»، هذا حاصل ما ذكره رحمته الله.

ويرد عليه: أنه لا دليل على اعتباره خصوص الانبعاث عن الأمر الجزمي التفصيلي في تحقق العبادة وصدق الإطاعة الحقيقية، بل هو مصادرة محضة، ولذا ذكرنا في أكثر من مناسبة، أنّ المعبر في تحقق العبادة والطاعة عقلاً إنّما هو مطلق الانبعاث عن أمر المولى، سواء كان على نحو الجزم أو الاحتمال، ففي الأخير أيضاً يتحقق حقيقة القرب والطاعة، لأنّ مرجعه إلى جعل أمره المحتمل داعياً له حقيقة لأن يتحرّك عن قبالة.

ويشهد لذلك، سيرة العرف والعقلاء في مقام الطاعة العبودية.

ومن هنا، قلنا سابقاً: إنّ العبادة الرجائية من أرقى أنواع العبادات، لأنّ في الأمر الجزمي يمكن أن يأتي المكلف بالعبادة خوفاً من العقاب أو طلباً للشواب، أمّا في العبادة الرجائية، فيأتي بها احتمالاً لأمر المولى لا لخوفه من عدم الاتيان، إذ لا عقاب في صورة احتمال الأمر، فلا تكون عبادته عبادة العبيد، كما في الصورة الأولى.

أضف إلى ذلك، أنّ لازم ما ذكره رَحِمَهُ اللهُ هو عدم صحّة الامتثال والإطاعة الاحتمالية مطلقاً ولو في ظرف عدم التمكّن من الامتثال الجزمي التفصيلي، لعدم كون مثله إطاعة وانبعاثاً حقيقة، مع أنّه لا يلتزم بذلك.

وأما ما ذكره رَحِمَهُ اللهُ من أنّه على فرض الشكّ وانتهاء الأمر إلى الأصول العملية، فالمرجع حينئذٍ هو الاشتغال لا البراءة، باعتبار كون الترديد في المقام بين التعيين والتخير، لاحتمال تعيين خصوص الامتثال التفصيلي مع التمكّن منه في تحقق القرب والطاعة، لا الترديد بين الأقلّ والأكثر، كما في الشكّ في اعتبار قصد الوجه والتمييز، إذ لا جامع بين الامتثال التفصيلي والاحتمالي حتى يندرج بذلك الأقلّ والأكثر.

فيرد عليه: أوّلاً: أنّ الجامع والقدر المشترك بينهما هو مطلق القرب



والطاعة الجامع بين الامتثالين، فيندرج بذلك في الأقلّ والأكثر، حيث يكون المتيقّن اعتباره هو مطلق القرب والطاعة الجامع بين نحوي الامتثال الجزمي والاحتمالي، ويكون الشكّ حينئذٍ اعتبار في مرتبة زائدة.

وثانياً: لو سلّمنا أنّ التردد في المقام بين التعيين والتخيير، إلاّ أنّنا ذهبنا هناك إلى أصالة البراءة لا الاحتياط، فتجري البراءة عن خصوصية التعيين، أي احتمال خصوصية الامتثال التفصيلي مع التمكن منه.

فالإنصاف حينئذٍ: هو جواز العمل بالاحتياط عند تحقّق موضوعه، وهو احتمال التكليف في العبادات ولو مع التمكن من الامتثال التفصيلي. والله العالم

#### الأمر الثاني: اشتراط البراءة العقلية بالفحص

قال صاحب الكفاية: «وأما البراءة العقلية، فلا يجوز إجراؤها إلا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحجة على التكليف لما مرّت الإشارة إليه من عدم استقلال العقل بها إلاّ بعدهما».

هذا هو الأمر الثاني، ويقع الكلام فيه من جهتين:

الأولى: في البراءة العقلية.

والثانية: في البراءة الشرعية.

أما البراءة العقلية، فالمعروف بين الأعلام قاطبة، أنّه لا يصحّ إجراؤها في الشبهات الحكمية إلاّ بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحجة.

والسّر فيه: هو أنّ موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان هو عدم البيان الذي يمكن الوصول إليه إذا تفحصنا عنه، لا مجرد عدم البيان الواصل بنفسه مع احتمال وجوده إذا تفحصنا عنه.

وعليه، فلا يحرز الموضوع إلا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحجة. والخلاصة: إنه مع التمكن من الوصول إلى الواقع بالفحص لا يكاد يحرز الموضوع، ومع عدم إحرازه لا يكون للعقل حكم بالقبح، بل حينئذٍ يجيء احتمال الضرر الأخرى فيتبعه حكم العقل بوجوب دفعه. هذا بالنسبة للشبهات الحكمية.

وأما الشبهات الموضوعية، فأغلب الأعلام لم يتعرّض لوجوب الفحص عنها وعدمه في البراءة العقلية. وإنما تعرّضوا لذلك في البراءة الشرعية.

ومهما يكن، فإنه يمكن أن يقال: إن الأمر كذلك حتى في الشبهات الموضوعية، بمعنى لا استقلال للعقل بقبح العقاب بلا بيان إلا مع عدم إمكان إحراز الموضوع للتكليف بالفحص، فالمراد حينئذٍ عدم بيان الموضوع الذي يمكن الوصول إليه بالفحص.

والخلاصة: إن البراءة العقلية لا تجري إلا بعد الفحص مطلقاً، سواء في الشبهات الحكمية جزماً وبالاتفاق، وفي الشبهات الموضوعية كما لا يبعد. والله العالم.

وأما البراءة الشرعية، فمقتضى اطلاق سائر أدلتها من حديث الرفع، وحديث الحجب، وحديث السعة، وحديث الإطلاق، أي: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»<sup>(١)</sup>، هو عدم اعتبار الفحص في جريانها، باعتبار أنّ اطلاق أدلتها شامل لمطلق الجهل بالواقع ولو قبل الفحص.

وهذا بعكس ما اقتضته القاعدة في البراءة العقلية، كما عرفت.

وبالجملة، فإنه بإطلاق أدلة الترخيصات الشرعية، كدليل الحلية

(١) وسائل الشيعة، باب ١٩ من أبواب الفتوى، ح ٣.

وحديث الرفع، والحجب، والسعة، وحديث الاطلاق، يرتفع حكم العقل بوجود الفحص لأجل احتمال الضرر بارتفاع موضوعه، لوضوح أنه مع جريانها يجزم بعدم الضرر، فلا يبقى معه حكم للعقل بوجود الفحص.

والخلاصة: إن مقتضى القاعدة في جميع الشبهات الموضوعية والحكمية هو عدم وجوب الفحص في البراءة الشرعية.

وعليه، فنحتاج في الخروج عن القاعدة في كل من الشبهات الموضوعية والحكمية إلى دليل مخرج من عقل أو نقل.

أقول: أمّا بالنسبة للشبهات الموضوعية، فالمعروف بين الأعلام أنه لا يوجد دليل مخرج، بل يظهر من الشيخ الأنصاري رحمته الله أنه ممّا لا خلاف فيه بالنسبة إلى الشبهات الموضوعية التحريمية.

وأما في الشبهات الموضوعية الوجوبية، فيختلف الحال فيها بحسب الموارد، قال رحمته الله: «أمّا إجراء الأصل في الشبهة الموضوعية: فإن كانت الشبهة في التحريم، فلا إشكال ولا خلاف ظاهراً في عدم وجوب الفحص. ويدلّ عليه إطلاق الأخبار - مثل قوله عليه السلام: «كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام»<sup>(١)</sup>، وقوله عليه السلام: «حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة»<sup>(٢)</sup>، وقوله عليه السلام: «حتى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة»<sup>(٣)</sup>. وغير ذلك - السالم عمّا يصلح لتقييدها.

وإن كانت الشبهة وجوبية، فمقتضى أدلة البراءة حتى العقل، كبعض كلمات العلماء: عدم وجوب الفحص أيضاً، وهو مقتضى حكم العقلاء في

(١) وسائل الشيعة، باب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ذيل ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة، باب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة ح ٢.

بعض الموارد، مثل قول المولى لعبده: (أكرم العلماء أو المؤمنين)، فإنّه لا يجب الفحص في المشكوك حاله في المثاليين.

إلا أنّه قد يتراءى أنّ بناء العقلاء في بعض الموارد على الفحص والاحتياط، كما إذا أمر المولى بإحضار علماء البلد أو أطبائها، أو إضافتهم، أو إعطاء كلّ واحد منهم ديناراً، فإنّه قد يدعى أنّ بناءهم على الفحص عن أولئك، وعدم الاقتصار على المعلوم ابتداءً مع احتمال وجود غيرهم في البلد» . . .

إلى أن قال: «ثمّ الذي يمكن أن يقال في وجوب الفحص: أنّه إذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقف كثيراً على الفحص بحيث لو أهمل الفحص لزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيراً، تعيّن هنا بحكم العقلاء اعتبار الفحص، ثمّ العمل بالبراءة، كبعض الأمثلة المتقدمة، فإنّ إضافة جميع علماء البلد أو أطبائهم لا يمكن للشخص الجاهل إلاّ بالفحص، فإذا حصل العلم ببعض، واقتصر على ذلك - نافيةً لوجوب إضافة ما عداه بأصالة البراءة من غير تفحص زايد على ما حصل به المعلومين - عدّ مستحقاً للعقاب والملامة عند انكشاف ترك إضافة من يتمكن من تحصيل العلم به بفحص زائد . . . إلخ».

أقول: أمّا ما ذكره من أنّه لا يجب الفحص في الشبهة الموضوعية التحريمية بالاتفاق.

فقد يشكل عليه: أنّه في بعض فروع النكاح وجدنا ما يدلّ على الخروج عن القاعدة، بحيث يجب فيه الفحص، مع كون الشبهة تحريمية، والدليل هو بعض الروايات.

منها: معتبرة مسعدة بن زياد عن جعفر عن آبائه عليهم السلام أنّ النبي صلى الله عليه وآله

قال: «لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة، يقول: إذا بلغك أنك قد رضعت من لبنها وأنها لك محرم وما أشبه ذلك، فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»<sup>(١)</sup>.

ومنها: صحيحة شعيب بن الحدّاد، قال: قلت: لأبي عبد الله عليه السلام رجل من مواليك يقرؤك السلام وقد أراد أن يتزوَّج امرأة وقد وافقته وأعجبه بعض شأنها، وقد كان لها زوج فطلّقها على غير السنّة، وقد كره أن يقدم على تزويجها حتى يستأمرّك فتكون أنت تأمره، فقال أبو عبد الله عليه السلام: هو الفرج، وأمر الفرج شديد، ومنه يكون الولد، ونحن نحتاط فلا يتزوَّجها»<sup>(٢)</sup>.

ومنها: رواية العلاء بن سيّابة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة وكلت رجلاً بأن يزوّجها من رجل - إلى أن قال - فقال عليه السلام: إنّ النكاح أحرى وأحرى أن يحتاط فيه وهو فرج، ومنه يكون الولد»<sup>(٣)</sup>، ولكنها ضعيفة، لعدم وثاقة العلاء بن سيّابة.

ولا ينافيها ما ورد في رواية مسعدة بن صدقة المتقدمة في مبحث البراءة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعتَه يقول كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك - إلى أن قال - أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنة»<sup>(٤)</sup>. وهي واضحة في إجراء الأصل في الشبهة الموضوعية التحريمية من دون فحص عن كون المرأة

(١) وسائل الشيعة، باب ١٥٧ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة، باب ١٥٧ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة، باب ١٥٧ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه، ح ٣.

(٤) وسائل الشيعة، باب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

أخته من الرضاعة . ولكنها ضعيفة لعدم وثاقة مسعدة بن صدقة ، ولأجل ذلك لا تنافي الروايات المتقدمة .

وكذا لا ينافيها رواية عمر بن حنظلة ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام «إني تزوجت امرأة فسألت عنها فقيل فيها ، فقال : وأنت لمِ سألت أيضاً؟! ليس عليكم التفيتش»<sup>(١)</sup> . لضعفها سنداً بعدم وثاقة عمر بن حنظلة .

والخلاصة : إنه لا يوجد ما يدلّ على الخروج عن القاعدة - وهي جريان البراءة الشرعية في الشبهة الموضوعية التحريمية قبل الفحص - إلا ما دلّت عليه معتبرتا مسعدة بن زياد ، وشعيب الحداد ، فيقتصر على موردتهما ، ويقيد بهما اطلاق الروايات المتقدمة أو عمومها . والله العالم

وأما الشبهة الموضوعية الوجوبية . فقد ذكر المشهور من الأعلام أنّ القاعدة وإن اقتضت عدم وجوب الفحص فيها أيضاً ، إلا أنه خرج عنها فيما إذا توقّف امتثال التكليف غالباً على الفحص ، كما إذا كان موضوع التكليف من الموضوعات التي لا يحصل العلم بها إلا بالفحص عنه ، كما أشار إلى ذلك الشيخ الأنصاري رحمته الله ، في عبارته المتقدمة .

وقد مثلوا لذلك بالاستطاعة للحج والنصاب في الزكاة ، فإنّ العلم بحصول أوّل مرتبة الاستطاعة لمن كان فاقداً لها أو العلم ببلوغ المال حدّ النصاب يتوقّف غالباً على الفحص والحساب .

وعليه ، فلولا الفحص يلزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيراً .

وقد استشهدوا لذلك ، بما ورد من الأمر بالتسبيك عند الاشتباه في زكاة النقدين .

(١) وسائل الشيعة ، باب ٢٥ من أبواب عقد النكاح وأولياء العقد ، ح ١ .

ففي رواية زيد الصائغ قال: «قلت لأبي عبد الله: إني كنت في قرية من قرى خراسان يقال: لها بخارى، فرأيت فيها دراهم تعمل ثلث فضة وثلث مسًا وثلث رصاصا وكانت تجوز عندهم - . . . إلى أن قال - قلت: فإن أخرجتها إلى بلدة لا ينفق فيها مثلها فبقيت عندي حتى حال عليها الحول أزيكها؟ قال: إن كنت تعرف أنّ فيها من الفضة الخالصة ما يجب عليك فيه الزكاة فزك ما كان لك فيها من الفضة الخالصة من فضة ودع ما سوى ذلك من الخبيث، قلت: وإن كنت لا أعلم ما فيها من الفضة الخالصة إلا أنني أعلم أنّ فيها ما يجب فيه الزكاة؟ قال: فاسبكها حتى تخلص الفضة ويحترق الخبيث ثم يزكى ما خلص من الفضة لسنة واحدة»<sup>(١)</sup>. فإن الأمر بالتسبيك يدلّ على وجوب الفحص.

وفيها: أوّلاً: أنّها ضعيفة بجهالة محمد بن عبد الله ابن هلال، وبزيد الصايغ، فإنّه مهمل.

وثانياً: أنّها أجنبية عن المقام، وهو وجوب الفحص في الشبهة البدوية التي لا علم بأصل التكليف فيها لظهورها في العلم اجماًلاً ببلوغها النصاب. وإنّما الشكّ في مقداره.

ثمّ إنّّه قد تعدّى جماعة من الأعلام ممّا ورد في باب الزكاة إلى باب الماليات، كالدين المرّدّد بين الأقلّ والأكثر مع ضبطه في الدفتر وتمكّنه من الرجوع إليه لمعرفة مقداره.

ولكن الإنصاف: ومع قطع عن الصغرى - وهو أن العلم بحصول أوّل مرتبة الاستطاعة أو العلم ببلوغ المال حدّ النصاب يتوقف غالباً على

(١) وسائل الشيعة، باب ٧ من أبواب زكاة الذهب والفضة، ح ١.

الفحص - وعدم المناقشة فيها. أن ما ذكره دليلاً في المقام - وهو أنه لولا الفحص للزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيراً - ليس بدليل، لأن قبح مخالفة التكليف عقلاً إنما هو لو كان التكليف واصلاً إلى المكلف صغرى وكبرى، ومع عدم وصول الصغرى، كما هو المفروض في المقام، فلا قبح حينئذٍ، وإن كانت المخالفة كثيرة لكون المكلف معذوراً، إذ لا يجب عليه تحصيل موضوع الحكم.

والخلاصة: إنه في الشبهة الموضوعية الوجوبية لا يوجد ما يخرجها عن القاعدة، وهي عدم وجوب الفحص فيها.

فرع: ذكر الميرزا النائيني رحمته الله أن عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية، إنما هو فيما إذا لم تكن مقدمات العلم حاصلة، بحيث لا يحتاج حصول العلم بالموضوع إلى أزيد من النظر في تلك المقدمات، فإن في مثل هذا يجب النظر ولا يجوز الاقتحام في الشبهة - وجوبية كانت أو تحريمية - إلا بعد النظر في المقدمات الحاصلة، لعدم صدق الفحص على مجرد النظر فيها، إذ الفحص إنما يكون بتمهيد مقدمات العلم التي هي غير حاصلة، فلا يجوز الأكل والشرب اعتماداً على استصحاب الليل إذا توقف العلم بطلوع الفجر على مجرد النظر إلى الأفق، وكذا لا يجوز الاقتحام في المايح المردد بين كونه خلاً أو خمراً إذا توقف العلم به على مجرد النظر في الإناء أو السؤال عن الذي في جنبه . . . إلخ».

أقول: إنما يتم هذا الكلام إذا كان عنوان الفحص وارداً في الروايات فلا محيص حينئذٍ عما ذكره الميرزا رحمته الله، إلا أنك عرفت عدم أخذه عنواناً للحكم في الروايات فلا يهمننا التعرض لمعناه وأنه لا يصدق إلا بتمهيد مقدمات العلم.



وعليه، فمقتضى اطلاق أدلة الترخيصات، هو جواز الاقتحام مطلقاً. والله العالم.

هذا تمام الكلام في الشبهات الموضوعات تحريمية كانت أم وجوبية. وأما الشبهات الحكمية، فقد عرفت أنّ مقتضى اطلاقات الأدلة من حديث الرفع والحجب والسعة ونحوها هو عدم وجوب الفحص فيها، إلا أنه خرجنا عن مقتضى اطلاقات تلك الأدلة بما دلّ على وجوب الفحص فيها، وأنه لا يجوز العمل بالبراءة فيها إلا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل.

وقد استدلّ بعدة أدلة: منها:

منها: الاجماع: قال الشيخ الأنصاري رحمته الله: «الاجماع القطعي على عدم جواز العمل بأصل البراءة قبل استفراغ الوسع في الأدلة». انتهى وفيه: أنّ الاجماع المحصّل غير حاصل، لاحتمال استناد المجمعين كلّهم أو جلّهم إلى حكم العقل - الذي سنذكره - بعدم جواز العمل بالبراءة قبل الفحص، ومع هذا الاحتمال يصبح الاجماع مدركياً أو محتمل المدركية، فكيف يكون الاجماع تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام. وأما الاجماع المنقول بخبر الواحد، فقد عرفت بما لا مزيد عليه أنه غير حجة، وليس مشمولاً لأدلة حجية خبر الواحد.

ومنها: العقل، وهو العمدة.

قال الشيخ الأنصاري رحمته الله: «الخامس حصول العلم الاجمالي لكلّ أحد قبل الأخذ في استعمال المسائل بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة ومعه لا يصحّ التمسك بأصل البراءة لما تقدم من أنّ مجراه الشكّ في أصل التكليف لا في المكلف به مع العلم بالتكليف». انتهى

ويظهر من كلامه بوضوح : أنّ البراءة لا تجري هنا لأنّ الشكّ ليس في التكليف ، بل الشكّ في المكلف به .

ومهما يكن ، فقد أشكل على هذا الدليل بأنّه أخصّ من المدعى ، لأنّ مقتضى العلم الاجمالي إنّما هو وجوب الفحص عن الأدلّة قبل الظفر بها بمقدار المعلوم بالاجمال لا بعد الظفر بها ، مع أنّ محلّ البحث في المقام هو وجوب الفحص مطلقاً ولو بعد انحلال العلم الاجمالي ، بل قد يقال : إنّ البحث أصلاً إنّما هو في الشبهات البدوية لا المقرونة بالعلم الاجمالي .

وبالجملة ، فحاصل الإشكال على هذا الدليل : هو أنّ العلم الاجمالي لو كان هو السبب في وجوب الفحص ، للزم جواز العمل بالبراءة قبل الفحص بعد انحلال العلم الاجمالي بالظفر بالأدلّة بمقدار المعلوم بالاجمال ، مع أنّه غير جائز ، بل يجب الفحص مطلقاً في كلّ مسألة وعدم جواز العمل بالبراءة إلّا بعد الفحص عن الأدلّة واليأس عن الظفر بها .

ولكن أجاب الميرزا رحمته الله عن إشكال آخسيّة الدليل من المدعى بما حاصله : إنّ الظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال قبل الفحص لا يوجب انحلال العلم الاجمالي ليصحّ الرجوع إلى البراءة قبل الفحص .

وتوضيحه على ما في تقارير الشيخ محمد علي الكاظمي رحمته الله : « إنّ متعلّق العلم تارةً يتردد من أوّل الأمر بين الأقلّ والأكثر ، كما لو علم بأنّ في هذا القطيع من الغنم موطوءاً ، وتردّد بين كونه عشرة أو عشرين ، وأخرى يكون المتعلّق عنواناً ليس بنفسه مردّداً بين الأقلّ والأكثر من أوّل الأمر ، بل المعلوم بالاجمال هو العنوان بما له في الواقع من الأفراد ، كما لو علم بموطؤية البيض من هذا القطيع ، وتردّدت البيض بين كونها عشراً أو عشرين .

ففي الأوّل، ينحلّ العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالاجمال فيه، كما لو علم تفصيلاً بموطئية هذه العشرة من القطيع.

وفي الثاني، لا ينحلّ العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالاجمال فيه، بل لا بدّ من الفحص التامّ عن كلّ ما يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال فيه، لأنّ العلم الاجمالي يوجب تنجيز متعلّقه بما له من العنوان.

ففي المثال، العلم الاجمالي تعلّق بعنوان البيض بما له من الأفراد في الواقع. فكلّ ما كان من أفراد البيض واقعاً قد تنجّز التكليف به. ولازم ذلك هو الاجتناب عن كلّ ما يحتمل كونه من أفراد البيض. والعلم التفصيلي بموطئية عدّة من البيض يحتمل انحصار البيض فيه لا يوجب انحلال العلم الاجمالي.

وما نحن فيه يكون من هذا القبيل، لأنّ المعلوم بالاجمال في المقام هي الأحكام الموجودة فيما بأيدينا من الكتب، فقد تنجّزت جميع الأحكام المثبتة في الكتب، ولازم ذلك هو الفحص التامّ عن جميع الكتب التي بأيدينا، ولا ينحلّ العلم الاجمالي باستعلام جملة من الأحكام يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيها.

ألا ترى أنّه ليس للمكلّف الأخذ بالأقلّ لو علم باشتغال ذمّته لزيد بما في الطومار وتردّد ما في الطومار بين الأقلّ والأكثر، بل لا بدّ له من الفحص التامّ في جميع صفحات الطومار، كما عليه بناء العرف والعقلاء، وما نحن فيه يكون بعينه من هذا القبيل». انتهى

وفيه: أنّه يجاب عن هذا الكلام بما أجبنا سابقاً في مبحث العام

والخاص، حيث أشكل الأعلام هناك بأنّ العلم الاجمالي بوجود مخصّصات فيما بأيدينا من الكتب وإن اقتضى عدم جريان أصالة العموم قبل الفحص، إلّا أنّه بعد الفحص والعثور على مقدار من المخصّصات يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال فيه، ينحلّ العلم الاجمالي، ويكون الأكثر شبهة بدوية، فيجري فيه الأصل إلى آخر ما ذكر من الإشكال.

وأجاب الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ هُناك : «بأنّ هذا الإشكال إنّما يتمّ فيما لو انحلّ العلم الاجمالي فيما نحن فيه، إلّا أنّه لم ينحلّ، لأنّ المعلوم بالاجمال ذو علامة وتميّز، كما لو علمت بأنّ لزيد ديناً مدوّناً في الدفتر إمّا خمسة أو أكثر» . . . إلى آخر ما ذكره هناك.

والإنصاف : أنّ ما أجبنا به هناك هو نفس الجواب هنا، لأنّ المسألة واحدة.

وحاصله : إنّهُ لا فرق بين كون متعلّق العلم مردّداً من أوّل الأمر بين الأقلّ والأكثر وبين كونه عنواناً ليس بنفسه مردّداً بين الأقلّ والأكثر من أوّل الأمر، بل في الصورتين ينحلّ العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه.

ومجرّد العلم بتعلّق التكليف بعنوان ذي علامة وتميّز، لا يقتضي تنجّز التكليف بالنسبة إلى جميع ما للعنوان في الواقع من الأفراد وإن لم يحرز أنّ المشكوك فيه من أفرادهِ، بل لا بدّ في تنجّز التكليف بالنسبة إلى كلّ فرد من إحراز أنّه من أفراد ما علم تعلّق التكليف به، وإلا فيجري فيه أصالة البراءة. وممّا ذكرنا، يتضح لك أنّه إذا علم بأنّ لزيد ديناً مدوّناً في الدفتر إمّا خمسة دراهم أو أكثر، فإنّ العلم الاجمالي ينحلّ إلى قضية حملية معلومة تفصيلاً موضوعها الأقلّ، وأخرى مشكوكة بدوّاً موضوعها الأكثر، فتجري البراءة فيه.

بل في الواقع، إنّ التعبير بانحلال العلم الاجمالي في غير محلّه، لأنّ هذا المورد ليس من موارد العلم الاجمالي أصلاً، وإنّما صورته صورة العلم الاجمالي، وذلك لأنّ العلم الاجمالي لم يتعلّق من أوّل الأمر بالأقلّ والأكثر، وإنّما تعلّق العلم التفصيلي بالأقلّ، وتعلّق الشكّ البدوي بالأكثر، فيجري في الأصل.

والخلاصة إلى هنا: إنّ المانع من الرجوع إلى الأصل قبل الفحص لا بدّ أن يكون شيئاً آخر غير العلم الاجمالي.

فهذا الدليل الثاني الدال على وجوب الفحص فيها وأنّه لا يجوز العمل بالبراءة فيها إلّا بعد الفحص، كالدليل الأوّل لم يكتب له التوفيق.

الدليل الثالث المخرج عن القاعدة والموجب للفحص، هو ما ذكره جماعة من الأعلام منهم صاحب الكفاية.

حيث قال: «فالأولى الاستدلال للوجوب بما دلّ من الآيات والأخبار على وجوب التفقه والتعلّم والمؤاخذة على ترك التعلّم في مقام الاعتذار عن عدم العمل بعدم العلم، بقوله تعالى - كما في الخبر - هَلَّا تَعَلَّمْتَ فَيَقِيدَ بِهَا أَخْبَارَ الْبِرَاءَةِ لِقُوَّةِ ظَهْوَرِهَا فِي أَنْ الْمُوَاخِذَةَ وَالِاحْتِجَاجَ بِتَرْكِ التَّعَلُّمِ فِيمَا لَمْ يَعْلَمْ، لَا بِتَرْكِ الْعَمَلِ فِيمَا عِلْمٌ وَجُوبُهُ وَلَوْ اجْمَالاً، فَلَا مَجَالَ لِلتَّوْفِيقِ بِحَمَلِ هَذِهِ الْأَخْبَارِ عَلَى مَا إِذَا عِلْمٌ إِجْمَالاً...».

أقول: أمّا الآيات الشريفة المستدلّ بها على وجوب التفقه والتعلّم فهي:

آية النفر: ﴿وَمَا كَانَتِ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

(١) سورة التوبة، الآية: ١٢٢.

وآية سؤال أهل الذكر: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

وأما الأخبار الدالة على وجوب التفقه والتعلم، والدالة أيضاً على ذم ترك السؤال فهي كثيرة:

منها: مرسله يونس عن بعض أصحابه، قال سئل أبو الحسن عليه السلام: «هل يسع الناس ترك المسألة عما يحتاجون إليه؟ فقال: لا»<sup>(٢)</sup>. وهي ضعيفة بالإرسال.

ومنها: مرسله أبي إسحاق السبيعي عمّن حدثه، قال سمعت أمير المؤمنين عليه السلام: «يقول: أيها الناس اعلموا أنّ كمال الدين طلب العلم والعمل به، ألا وإنّ طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال، إنّ المال مقسوم مضمون لكم، قد قسّمه عادل بينكم، وضمّنه وسيفي لكم، والعلم مخزون عند أهله، وقد أمرتم بطلبه من أهله فاطلبوه»<sup>(٣)</sup>. وهي ضعيفة بالإرسال أيضاً.

ومنها: رواية علي بن أبي حمزة، قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «تفقهوا في الدين فإنه من لم يتفقه منكم في الدين فهو أعرابي إنّ الله يقول في كتابه: ﴿لِيَنْفَقَهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾»<sup>(٤)</sup>. وهي ضعيفة بعلي بن أبي حمزة البطائني.

ومنها: رواية أبان بن تغلب عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال لوددت أنّ أصحابي ضربت رؤوسهم بالسياط حتى يتفقهوا»<sup>(٥)</sup>. وهي ضعيفة، لأنّ

(١) سورة النحل، الآية: ٤٣.

(٢) الكافي ج ١، باب فرض العلم ووجوب طلبه والحث عليه، ح ٣.

(٣) الكافي ج ١، باب فرض العلم ووجوب طلبه والحث عليه ح ٤.

(٤) الكافي ج ١، باب فرض طلب العلم والحث عليه، ح ٦.

(٥) الكافي ج ١، باب فرض طلب العلم والحث عليه، ح ٨.

محمد بن إسماعيل الذي يروي عنه الكليني ليس هو ابن بزيع الثقة، بل الظاهر أنه البندقي النيشابوري المجهول.

ومنها: رواية عبد الرحمن بن زيد، عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: «طلب العلم فريضة على كل مسلم ألا إن الله يحب بغاة العلم»<sup>(١)</sup>. وهي ضعيفة أيضاً بجهالة الحسن بن أبي الحسين الفارسي، وعبد الرحمن بن زيد وأبيه.

وكذا غيرها من الروايات الكثيرة التي لا يبعد تواترها المعنوي.

ومن هنا، يتضح لك أنه لسنا بحاجة للبحث عن السند.

ووجه الاستدلال بها وبالآيات الشريفة المتقدمة: هو أنه لولا وجوب

الفحص لم يكن وجه لإيجاب السؤال والذم على تركه مع أن الشبهة بدوية.

وقد استدلل أيضاً بالأخبار الدالة على مؤاخذه الجاهل بفعل المعاصي

من جهة ترك التفقه في الدين.

منها: حسنة محمد بن سكين وغيره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قيل له

إن فلاناً أصابته جنابة وهو مجذور فغسلوه فمات فقال: قتلوه، ألا سألوها؟!!

ألا يممّوه؟! إن شفاء العي السؤال»<sup>(٢)</sup>. والرواية حسنة، وقد رواها صاحب

الوسائل عن محمد بن مسكين، ولكن الصحيح هو محمد بن سكين الثقة لا

ابن مسكين المجهول.

نعم، في الطبقات الحديثة للوسائل موجود محمد بن سكين.

ووجه الاستدلال: هو أن ذمهم على فعل المعصية، وهي تغسيلهم إياه

حتى أدى إلى موته، إنما هو لأجل ترك التفقه في الدين.

(١) الكافي ج ١، باب فرض العلم ووجوب طلبه والحث عليه، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٥ من أبواب التيمم، ح ١.

ومنها : معتبرة مسعدة بن زياد، قال : «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام . فقال له رجل : بأبي أنت وأمي، إنني أدخل كنيفاً ولي جيران وعندهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربّما أطلت الجلوس استماعاً منّي لهنّ، فقال عليه السلام : لا تفعل . . . إلى أن قال عليه السلام : قم فاغتسل وصل ما بدا لك فإنّك كنت مقيماً على أمر عظيم، ما كان أسوأ حالك لو متّ على ذلك . . . الحديث»<sup>(١)</sup> .

ووجه الاستدلال بها : هو أنّ الذمّ على إطالة الجلوس لأجل الاستماع إنّما هو لترك تعلّمه حرمة إطالة الجلوس لأجل استماع الغناء والموسيقى .  
ومنها : معتبرة مسعدة بن زياد أيضاً، قال سمعت جعفر بن محمد عليه السلام وقد سئل عن قوله تعالى : ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾<sup>(٢)</sup> ، فقال : إنّ الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة عبدي أكنت عالماً؟ فإن قال : نعم، قال له : أفلا عملت بما علمت، وإن قال : كنت جاهلاً، قال له : أفلا تعلّمت حتى تعمل؟! فيخصمه، فتلك الحجّة البالغة»<sup>(٣)</sup> .

ووجه الاستدلال بهذه الروايات بشكل عام : هو أنّه لو جاز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص لم يتوجّه التويخ إلى من لم يتعلم .  
والخلاصة إلى هنا : إنّ هذه الآيات الشريفة والأخبار المتقدمة يقيّد بها أخبار البراءة باعتبار أنّ نسبة هذه الروايات إلى روايات البراءة هي نسبة المقيّد إلى المطلق، من حيث شمول روايات البراءة لما قبل الفحص وبعده، واختصاص هذه الروايات بما قبل الفحص، فتقدم عليها، كما لا يخفى .

(١) وسائل الشيعة، باب ١٨ من أبواب الأغسال المسنونة، ح ١ .

(٢) سورة الأنعام، الآية : ١٤٩ .

(٣) الأمالي، الشيخ الطوسي، المجلس الأول ص ١٠ .



وأما الإشكال على هذه الروايات بأنها مختصة بصورة العلم الاجمالي بالحكم، أي أنّ موردها ترك العمل فيما علم وجوبه ولو اجمالاً لا ترك التعلم.

وعليه، فتكون ظاهرة في الإرشاد إلى حكم العقل بوجوب الفحص في أطراف العلم الاجمالي.

ففيه: أنّ الروايات المتقدمة ظاهرة جداً في كون المؤاخذة على ترك التعلم لا ترك العمل فيما علم حكمه ولو إجمالاً.

والخلاصة إلى هنا: إنّ هذا الدليل قوي جداً، وبه نرفع اليد عن اطلاقات أدلة البراءة الشرعية. والله العالم.

#### ما يعتبر في جريان أصالة التخيير في دوران الأمر بين المحذورين

قال صاحب الكفاية: «ولا يخفى اعتبار الفحص في التخيير العقلي بعين ما ذكر في البراءة فلا تغفل».

أقول: ما ذكرناه في وجوب الفحص في البراءة العقلية سواء في الشبهات الحكمية أو الموضوعية يأتي هنا في أصالة التخيير، بل وجوب الفحص هنا أولى من جهة علم المكلف هنا بجنس الالتزام، فيجب فيه الفحص، بخلاف البراءة العقلية، كما لا يخفى.

والحاصل: أنّه قبل الفحص لا يمكن إحراز موضوع أصالة التخيير، وهو تساوي الاحتمالين.

وعليه، فكما أنّ في البراءة العقلية لا يمكن إحراز موضوعها - وهو عدم البيان - إلا بالفحص، كذلك أصالة التخيير لا يحرز موضوعها - وهو تساوي الاحتمالين - إلا الأمر فيه، كما في البراءة الشرعية طابق النعل بالنعل، فلا حاجة للتكرار.

هذا كله بالنسبة لوجوب الفحص، وأمّا مقداره، فهو الوصول إلى حدّ الاطمئنان بعدم العثور على الدليل، وهو حجّة عقلائية، ويكفي في حصوله الفحص في الأبواب المناسبة للمسألة، فلو كانت المسألة في الطهارة، فيكفي البحث في كتابها، ولا يجب تحصيل العلم الوجداني بعدم العثور على الدليل في كلّ باب من الأبواب الفقهية، وإلاّ لزم العسر والجرح في استنباط الأحكام.

وممّا يهوّن الخطب، أنّ الأعلام من أصحاب مجامع الحديث قد أتبعوا أنفسهم الشريفة في تقطيع الأحاديث، وإيراد كلّ جزء منها في الباب المناسب له، فيكفي الرجوع إلى الأبواب للمسألة، ولا يجب الفحص في جميع الأبواب.

نعم، لا يكفي في الفحص حصول الظنّ بعدم الدليل، لأنّ الظنّ لا يغني من الحق شيئاً.

وأما بالنسبة إلى مصادر الأخبار، فلا إشكال في كفاية مراجعة كتاب الوسائل، وكتاب الحقائق، وكتاب الجواهر، فإنّ الفقيه بعد مراجعة هذه الكتب الثلاث إن لم يعثر على الدليل في الباب المناسب للمسألة يطمئنّ بعدمه. والله العالم.

### حكم العمل بالبراءة قبل الفحص

قال صاحب الكفاية: «ولا بأس بصرف الكلام في بيان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من التبعة والأحكام. أمّا التبعة فلا شبهة في استحقاق العقوبة على المخالفة فيما إذا كان ترك التعلّم والفحص مؤدياً إليها، فإنها وإن كانت مغفولة حينها وبلا اختيار، إلا أنها منتهية إلى الاختبار، وهو كافٍ في صحة العقوبة، بل مجرد تركهما كافٍ في صحتها وإن لم يكن

مؤدياً إلى المخالفة، مع احتمال له لأجل التجري وعدم المبالاة بها... إلخ».

أقول: يقع الكلام في أمرين:

الأول: في استحقاق التارك للفحص العقاب وعدمه.

الثاني: في صحّة العمل المأتي به في حال الجهل وفساده.

أما الأمر الأول، في استحقاق التارك للفحص العقاب وعدمه،

فالأقوال فيه ثلاثة:

أحدها: ما نسب إلى صاحب المدارك وشيخه المحقق الأردبيلي من استحقاق العقوبة على ترك الفحص والتعلم مطلقاً، سواء صادف عمله للواقع، أو لم يصادف.

ثانيها: ما نسب إلى المشهور من استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع لو اتفق، لا على ترك التعلّم والفحص، فمن شرب العصير العنبي من غير فحص عن حكمه يستحقّ العقوبة إن اتفق كونه حراماً في الواقع، وإن لم يتفق كونه حراماً واقعاً فلا عقاب إلا من حيث تجرّيه على القول به.

ثالثها: ما اختاره الميرزا النائيني من كون العقاب على ترك التعلم المؤدّي إلى ترك الواقع.

والفرق بين هذا وسابقه، هو أنّ في الأخير يكون العقاب على نفس التعلّم عند مخالفة العمل للواقع، وفي سابقه يكون على نفس مخالفة الواقع لا على ترك التعلّم.

ولا يخفى، أنّ البحث بين أصحاب القولين الأخيرين علمي لا يترتب عليه أثر عملي.

ثمّ إنّ منشأ هذا الخلاف، هو الخلاف في أنّ وجوب التعلّم نفسي

تهيئي لأجل تهيؤ المكلف بالفحص وتعلّم الأحكام لامثال الواجبات وترك المحرمات الثابتة في الشريعة، أو مقدّمي غيري نظراً إلى دعوى مقدّمية الفحص والتعلّم للعمل بأدلة الأحكام، أو إرشادي محضاً إلى حكم العقل بلزوم الفحص إمّا لأجل العلم الاجمالي، أو لحكمه بمنجزية احتمال التكليف قبل الفحص بناءً على عدم الاطلاق لأدلة البراءة الشرعية بنحو تشمل مطلق الشكّ في التكليف ولو قبل الفحص، أو طريقي، كسائر الأحكام الطرقية الثابتة في موارد الأصول والأمارت المثبتة الموجبة لاستحقاق العقوبة على مخالفتها عند مصادفتها للواقع.

والإنصاف: أنّ وجوب الفحص والتعلّم طريقي.

وعليه، فيكون العقاب على ترك الواقع، كما عليه المشهور، وصحة هذا القول تتوقف على بيان بطلان سائر القول الأول، وهو المنسوب إلى صاحب المدارك وشيخه المحقق الأردبيلي.

فيرد عليه: أنّ ظاهر الأدلة الدالة على وجوب التعلّم والفحص تقتضي عدم كون الوجوب نفسياً تهيئياً، فإنّ نفس السؤال عن شيء وتعلّمه طريق إلى العمل بهذا الشيء، فالأمر بالسؤال بنفسه ظاهر في عدم الوجوب النفسي، فقوله تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾<sup>(١)</sup> ظاهر في أنّ السؤال من أهل الذكر، إنّما هو للعمل، لا لكونه مطلوباً بنفسه.

وممّا يؤكد عدم كون الوجوب نفسياً، معتبرة مسعدة بن زياد المتقدمة الواردة في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِغَةُ﴾<sup>(٢)</sup>، فإنّ قوله: «أفلا تعلمت حتى تعمل»<sup>(٣)</sup> صريح في أنّ وجوب التعلّم ليس لنفسه بل للعمل.

(١) سورة النحل، الآية: ٤٣.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٤٩.

(٣) الأمالي للشيخ الطوسي، المجلس الأول، ح ١٠.

وكذا ما ورد في حسنة محمد بن سكين المتقدمة أيضاً، فإنّ ذمّهم على فعل المعصية - وهو تغسيلهم إياه حتى أدّى إلى موته - ليس هو لأجل عدم السؤال عن المسألة فقط، بل لترك التيمّم أيضاً، لأنّه من المعلوم أنّ مجرد السؤال والتعلّم ليس كافياً لنجاته من الموت، بل الموجب لنجاته من الموت هو التيمّم.

وعليه، فوجوب التعلّم إنّما هو للعمل لا لنفسه، فما ذهب إليه صاحب المدارك وشيخه المحقق الأردبيلي لم يكتب له التوفيق.

وأما القول بكون وجوب التعلّم والفحص مقدّمياً غيرياً نظراً إلى دعوى مقدمية الفحص والتعلم للعمل بأدلة الأحكام.

فيرد عليه: أنّ ملاك المقدمية غير متوقّف في المقام، لأنّه من المعلوم أنّ فعل الواجبات وترك المحرمات لا يتوقّفان على الفحص وتعلّم الأحكام، بدليل أنّه يمكنه العمل بالاحتياط وترك طريقي الاجتهاد والتقليد.

وبالجملة، فإنّ المناط في المقدمية هو ما يتوقف عليها فعل المأمور به في الخارج، بحيث تكون من المقدمات الوجودية له، ولا يتمكّن المكلف من فعل الواجب عند تفويتها.

مثلاً، إنّ ترك السير للحج يوجب عدم التمكن من إيجاد الحج في وقته، ويتحقّق عصيان خطاب ذي المقدمة بمجرد ترك المقدّمة الوجودية، ويستحقّ التارك العقاب على تفويت الواجب من زمان ترك المقدّمة، إذ بتركها يفوت الواجب لا محالة.

وهذا بخلاف التعلّم والفحص، فإنّه لا يتوقف فعل الواجبات وترك المحرمات عليهما، إذ ليس للعلم دخل في القدرة ليكون حاله حال المقدمات المفوّتة.

وأما القول بكون وجوب التعلّم ارشادياً إلى حكم العقل بلزوم الفحص، إمّا بمناط العلم الاجمالي بوجود التكاليف في المشتبهات، أو بمناط وجوب دفع الضرر المحتمل مع عدم الاطلاق لأدلة البراءة الشرعية، بحيث يشمل مطلق الشكّ في التكليف ولو قبل الفحص.

فيرد عليه: ما ذكرناه سابقاً من عدم تمامية العلم الاجمالي لوجوب الفحص، وقلنا: إنّ وجوب الفحص ليس منشأه العلم الاجمالي، وإلاّ للزم عدم الفحص بعد الانحلال، مع أنّهم لم يلتزموا بذلك، فراجع ما ذكرناه. وذكرنا أيضاً، أنّ أدلة البراءة الشرعية مطلقة تشمل ما قبل الفحص، فتكون رافعة لحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل.

وعليه، فلا حكم للعقل بوجوب الفحص حتّى تكون أدلة وجوب التعلّم للإرشاد إليه.

والخلاصة: أنّه لا معنى للإرشادية مع جريان البراءة الشرعية وعدم حكم العقل بوجوب الفحص. فيتعيّن حينئذٍ حمل الأمر بالفحص والتعلّم على الأمر المولوي الطريقي.

ثمّ إنّ نتيجة ذلك: هو استحقاق العقوبة على مخالفة التكليف الواقعي إن اتفق، لا على ترك الفحص مطلقاً، كما عن صاحب المدارك وشيخه الأردبيلي، ولا على تركه المؤدي إلى الوقوع في مخالفة التكليف الواقعي، كما عن الشيخ النائيني، فإذا شرب العصير العنبي قبل الفحص يستحقّ العقوبة إذا صادف كونه حراماً في الواقع، وإذا لم يصادف، فلا يستحقّ العقوبة إلاّ من حيث تجرّبه على القول به. كما قلنا به في مبحث التجري.

إن قلت: كيف يعاقب على مخالفة الواقع على مبنى المشهور مع جهله

وغفلته عن الواقع، ولهذا ذهب الشيخ النائيني إلى أن العقاب على ترك التعلّم المؤدّي إلى مخالفة الواقع.

قلتُ: إنَّ مخالفة الواقع، وإن فرض وقوعها حال الغفلة عن الواقع، لكنّها لمّا كانت مستندة إلى تقصيره في ترك الفحص والتعلّم تنتهي إلى الاختيار، ولا يقبح العقاب على ما ينتهي إلى الاختيار، للقاعدة المعروفة بين الأعلام، وهي أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وينافيه خطاباً.

ومن هنا، يُعاقب أكثر الجهّال العصاة على ارتكاب المحرمات مع غفلتهم عن احتمال حرمتها حين الارتكاب، فإنّ التفاتهم اجمالاً قبل الارتكاب إلى احتمال حرمتها كافٍ في صحّة العقوبة مع تمكّنهم من الفحص وتركهم له اختياراً.

ثمّ إنّّه لا فرق فيما ذكرناه بين أن يكون هناك طريق تعبدي على طبق الواقع أو على خلافه، بحيث لو تفحص لظفر به، أو لم يكن في الواقع طريق أصلاً.

أمّا إذا كان هناك طريق تعبدي، فإن كان عمله مخالفاً للواقع فيستحق العقاب عليه، وإن كان عمله موافقاً للطريق المنصوب.

ووجه استحقاقه للعقاب: هو أنّ الإيجاب الطريقي قد نجّز التكليف الواقعي.

وعليه، فيكون قد اقتحم مع عدم مؤمن عقلي ولا شرعي، ولا أثر لموافقة عمله للطريق مع عدم العلم به والاستناد إليه، لما عرفت في أكثر من مناسبة من أنّ مجرد مطابقة العمل للطريق لا يوجب العذر، بل الموجب هو الاستناد إليه.

وأما إذا كان عمله موافقاً للواقع ومخالفاً للطريق، فلا عقاب، لأنه لم يرتكب الحرام الواقعي، ولا أثر لمخالفة العمل للطريق بعد ما كان اعتبار الطريق لمحض الكاشفية من دون أن يوجب تقييد الواقع وصرفه إلى مؤداه.

نعم، يستحق العقاب من باب التجري كما ذكرناه سابقاً.

هذا كله، إذا كان هناك طريق تعبدي، بحيث لو تفحص لظفر به.

وأما إذا لم يكن في الواقع طريق أصلاً، فأيضاً لا فرق فيما ذكرناه من الحكم، وهو استحقاق العقاب في صورة مخالفة عمله للواقع، لأن الإيجاب الطريقي قد نجز التكليف الواقعي، وإن لم يكن هناك طريق أصلاً، إذ لا أثر لوجوده مع عدم العلم به.

هذا فيما إذا كان عمله مخالفاً للواقع. وأما لو كان موافقاً للواقع، فلا

عقاب حينئذٍ إلا من حيث التجري. والله العالم

### إشكال وجوب التعلم في التكليف المشروطة

قال صاحب الكفاية: «نعم يشكل في الواجب المشروط والموقت ولو أدى تركهما قبل الشرط والوقت إلى المخالفة بعدهما فضلاً عما إذا لم يؤد إليها، حيث لا يكون حينئذٍ تكليف فعلي أصلاً لا قبلهما، وهو واضح، ولا بعدهما، وهو كذلك، لعدم التمكن منه بسبب الغفلة ولذا التجأ المحقق الأردبيلي وصاحب المدارك - قدس سرهما - إلى الالتزام بوجوب التفقه والتعلم نفسياً تهيئياً... إلخ».

لا يخفى عليك، أنّ ما ذكرناه سابقاً إنّما هو فيما إذا كان التكليف

المحتمل من التكليف المطلقة المنجزة.

وأما في التكليف المؤقتة، أو المشروطة قبل تحقق أوقاتها وشروطها،

فقد يستشكل في وجوب التعلم والفحص غيراً أو طريقاً.



وتوضيحه: إنَّ معنى الواجب المشروط، هو اشتراط الوجوب بوجود الشرط في الخارج، بحيث لا وجوب فيها إلا بعد تحقق شرطه في الخارج. وعليه، فكيف يمكن الالتزام بوجوب التعلّم غيرياً أو طريقياً، إذ بعد عدم اتصاف ذيه بالوجوب الفعلي قبل حصوله شرطه يستحيل ترشّح الوجوب الغيري إلى التعلّم، وكذا على القول بالوجوب الطريقي، فقبل حصول الشرط لم يثبت وجوب الواجب حتى يجب تعلّمه.

ولازم ما ذكرنا، هو عدم استحقاق العقوبة على مخالفة التكليف الواقعي بترك التعلّم، لعدم تعلق تكليف فعلي به لا قبل حصول الشرط لكونه مقتضى إناطة وجوبه بحصوله في الخارج، ولا بعده أيضاً، لعدم القدرة على المكلف به في موطن تحقق الشرط، لأجل الغفلة الناشئة من ترك التعلّم.

أقول: قبل الجواب عن ذلك، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ عدم التكليف الفعلي بعد حصول الشرط بسبب عدم القدرة على المكلف به، إنّما هو فيما إذا كان الوقت ضيقاً لا يتّسع للتعلّم والالتيان بالواجب.

وأما إذا أمكن التعلّم بعد حصول الشرط والالتيان بالمأمور به على وجهه، فلا إشكال في المقام.

كما أنّه لا إشكال إذا لم يمكن التعلّم بعد حصول الشرط، ولكن أمكنه الالتيان بالمأمور به احتياطاً.

وعليه، فالإشكال منحصر فيما إذا كان الوقت ضيقاً ولم يسع للتعلّم والالتيان بالمأمور به على وجهه، ولم يمكنه الاحتياط.

إذا عرفت ذلك، فنقول: هناك عدّة محاولات للخروج عن هذه

العويصة:

منها: ما عن صاحب المدارك وشيخه المحقق الاردبيلي من الالتزام

بالوجوب النفسي التهيئي للتعلم واستحقاق العقوبة على ترك نفسه، لا على ما أدى إليه من ترك الواجب .

وفيه : ما قد عرفت من أنه لا دليل على كون وجوب التعلم نفسياً تهيئياً، بل ذكرنا، أن الصحيح هو وجوبه طريقياً لا ارشادياً، ولا مقدماً غيرياً، ولا نفسياً تهيئياً .

وعليه، فهذه المحاولة لم يكتب لها التوفيق .

ومنها : كما عن بعضهم من الالتزام بالواجب المعلق، بأن يكون الوجوب فعلياً والواجب استقبالياً، بأن ترجع المشروطات كلها إلى المعلقات . وبما أن الوجوب فيها فعلي، فيترشح الوجوب الغيري منها إلى المقدمات الوجودية وإلى التعلم والفحص، هذا بناءً على القول بالوجوب الغيري .

وكذا لا إشكال أيضاً بناءً على الوجوب الطريقي، إذ بعد ثبوت الوجوب الفعلي للواجب، فلا مانع من وجوب تعلمه .

والخلاصة : إنه على القول بالواجب المعلق تنحلّ هذه المشكلة .

ولكنك عرفت سابقاً في مبحث مقدمة الواجب، أن القول بالواجب المعلق كالقول بالشرط المتأخر من حيث الاستحالة، إذ كلّ منهما لا يمكن الالتزام به، وذكرنا الوجه في ذلك هناك، فلننا بحاجة للإعادة .

ومنها : ما ذكره جماعة من الأعلام - وهو الصحيح - وهو أن العقل كما يحكم بقبح تعجيز العبد نفسه عن القيام بالواجب في الواجب المطلق أو المشروط بعد حصول شرطه، كذلك يحكم بقبح تعجيز نفسه قبل حصول الشرط عن القيام بالواجب في موطن حصول الشرط، فيجب عليه حفظ القدرة على الواجب في وقت امتثاله .

وإن شئت، فقل : إنه يجب التعلم قبل الوقت للحفاظ على الملاك

الملزم في ظرفه - وهو بعد حصول الشرط - وإن لم يكن التكليف فعلياً في الوقت .

والعقل كما يحكم بقبح مخالفة التكليف الفعلي ، كذلك يحكم بقبح تفويت الملاك الملزم في ظرفه .

وعلى ذلك أيضاً سيرة العقلاء فيما يتعلق بهم من المصالح والأغراض في موطنها ، فإنّ بناءهم على الاحتفاظ بما يتمكنون معه لكي ينالوا تلك المصالح والأغراض في موطنها .

ولعلّه إلى ذلك أشار صاحب الكفاية في تعليقه على الكتاب - تبعاً للشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ - قال : «إلا أن يقال بصحة المؤاخذة على ترك المشروط أو الموقت عند العقلاء إذا تمكّن منهما في الجملة ولو بأن تعلم وتفحص إذا التفت . وعدم لزوم التمكّن منهما بعد حصول الشرط ودخول الوقت مطلقاً كما يظهر ذلك من مراجعة العقلاء ومؤاخذتهم العبيد على ترك الواجبات المشروطة أو الموقّطة بترك تعلّمها قبل الشرط أو الوقت المؤدي إلى تركهما بعد حصوله أو دخوله فتأمل» . انتهى

وبالجملة ، إنّ ما أشار إليه صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ سواء رجع إلى ما قلناه أم لم يرجع ، فإنّه مطلب صحيح ، وبه تنحلّ المشكلة أيضاً . والله العالم

وأما الأمر الثاني : في صحة العمل المأتي به في حال الجهل وفساده .

قال صاحب الكفاية : «وأما الأحكام فلا إشكال في وجوب الاعادة في صورة المخالفة بل في صورة الموافقة أيضاً في العبادة فيما لا يتأتى منه قصد القرية وذلك لعدم الإتيان بالمأمور به مع عدم الدليل على الصحة والاجزاء . . . إلخ» .

هذا هو الأمر الثاني، قال الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ : «وأما الكلام في الحكم الوضعي : وهو صحة العمل الصادر من الجاهل وفساده، فيقع الكلام فيه تارةً في المعاملات، وأخرى في العبادات .

أما المعاملات : فالمشهور فيها أن العبرة فيها بمطابقة الواقع ومخالفته، سواء وقعت عن أحد الطرفين أعني الاجتهاد والتقليد، أم لا عنهما، فاتفقت مطابقتها للواقع، لأنها من قبيل الأسباب لأمر شرعية، فالعلم والجهل لا مدخل له في تأثيرها وترتب المسببات عليها .

فمن عقد على المرأة عقداً لا يعرف تأثيره في حلية الوطاء فانكشف بعد ذلك صحته، كفى في صحته من حين وقوعه، وكذا لو انكشف فساده رتب عليه حكم الفاسد من حين الوقوع . وكذا من ذبح ذبيحة يفري ودجيه، فانكشف كونه صحيحاً أو فاسداً . . .

إلى أن قال : هذا كله حال المعاملات . وأما العبادات : فملخص الكلام فيها : أنه إذا أوقع الجاهل عبادة عمل فيها بما تقتضيه البراءة، كأن صلى بدون السورة، فإن كان حين العمل متزلزلاً في صحة عمله بانياً على الاقتصار عليه في الامتثال، فلا إشكال في الفساد وإن انكشف الصحة بعد ذلك، بلا خلاف في ذلك ظاهراً، لعدم تحقق نية القربة، لأن الشاك في كون المأتي به موافقاً للمأمور به كيف يتقرب به؟ . . . .

إلى أن قال : أما لو غفل عن ذلك أو سكن فيه إلى قول من يسكن إليه - من أبويه وأمثالهما - فعمل باعتقاد التقرب، فهو خارج عن محل كلامنا الذي هو في عمل الجاهل الشاك قبل الفحص بما تقتضيه البراءة، إذ مجرى البراءة في الشاك دون الغافل ومعتقد الخلاف .

وعلى أي حال فالأقوى صحته إذا انكشف مطابقتها للواقع، إذ لا يعتبر في العبادة إلا إتيان المأمور به على قصد التقرب، والمفروض حصوله . . .» .

وما ذكره رَحِمَهُ اللهُ هو الذي تقتضيه أصول المخطئة، حيث إنَّ المدار في الصِّحَّة والفساد على موافقة العمل للواقع ومخالفته، لا على موافقته للطريق المنصوب ومخالفته.

وبالجملة، لا فرق بين أن يكون في البين طريق منصوب على وفق عمله، أو على خلافه، أو لم يكن في البين طريق أصلاً، فإنَّ وجود الطريق المنصوب على الوفاق والخلاف على أصول المخطئة لا أثر له من هذه الجهة.

ومن هنا، لا نفرِّق بين أن يكون العمل الصادر من العامل حال صدوره عن استناد إلى طريق من أمانة معتبرة، أو فتوى مجتهد، ونحو ذلك، أو لا عن استناد إلى طريق، فإنَّ العبرة كلِّها في الصِّحَّة والفساد تكون بمطابقة العمل للواقع ومخالفته، فكَلِّما كان العمل مطابقاً للواقع، كان صحيحاً مجزياً وإن خالف الطريق المنصوب، وكَلِّما كان مخالفاً للواقع، كان فاسداً وغير مجزٍ وإن وافق الطريق المنصوب، إلا إذا قام دليل بالخصوص من اجماع أو غيره على الاجتزاء به عن الواقع، وإلا فلا فائدة لمجرد موافقة الطريق المنصوب في صِّحَّة العمل وفساده، ولا فرق في ذلك بين المعاملات والعبادات إذا تمشَّى قصد القرية منه في العبادات، بأن قصد القرية لغفلة، أو لرجاء إدراك الواقع مع البناء على تداركه مع تبيين الخلاف.

نعم، الطريق المنصوب له فائدة في مقام الحكم بالصِّحَّة والاجزاء ظاهراً عند عدم انكشاف المخالفة للواقع، فإنَّه يكفي في صحته مجرد موافقته للطريق المعلوم حجَّيته في حقه الواصل إليه ولو بعد عمله، ولا يلزم في ذلك أن يكون العمل عن استناد إليه.

ويترتب على ذلك، أنه لو عمل الجاهل عملاً، ثمَّ بنى على التقليد أو

الاجتهاد، فإن وافق عمله رأي من يجب تقليده فعلاً، أو وافق اجتهاده الفعلي، كان عمله مجزياً وتبرأ ذمته، ولو خالف رأي من كان يجب عليه تقليده حال العمل.

وإن انعكس الفرض، وكان عمله مخالفاً لرأي من يجب تقليده فعلاً وموافقاً لرأي من كان يجب تقليده حال العمل لم يجز ولزمه الإعادة والقضاء، لأن ذلك هو الذي تقتضيه الحجّة الفعلية، والأمر بالمعاملة معها معاملة الواقع.

وكذا بالنسبة للمجتهد فإن مقتضى القاعدة - بناءً على ما هو الصحيح من اعتبار الطرق والأمارات من باب الطريقية والكاشفية لا الموضوعية والسببية - هو عدم الاجتزاء بما عمل ولزوم إعادته على طبق الطريق الفعلي.

ومن هنا، يتضح أنه لو تبدّل اجتهاده أو تقليده السابق باجتهاد أو تقليد آخر مؤدّي إلى فساد ما عمل سابقاً، فإنّ اللازم، هو إعادة ما عمل على طبق الحجّة الفعلية، إلاّ إذ قام دليل على الاجزاء.

كما ادعي ذلك في العبادات، حيث ادّعى جماعة من الأعلام الاجماع على الإجزاء وعدم وجوب الإعادة والقضاء فيها.

ولكن الإنصاف: عدم حجّة الاجماع المنقول بخبر الواحد.

وعليه، فمقتضى القاعدة عدم الاجزاء في العبادات والمعاملات بالمعنى الأعمّ.

نعم، في خصوص الصلاة لا يعيد ولا يقضي لصحيحة زرارة: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة... إلخ»<sup>(١)</sup>. إذا كان ذلك في غير الخمسة المستثناة.

(١) وسائل الشيعة، باب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٥.

ومما يترتب على عدم الأجزاء في المعاملات، هو وجوب تجديد العقد على المرأة المعقودة بالفارسية باعتقاد الصح،ة تقليداً أو اجتهاداً، ثم قلّد من يقول بفساد العقد بالفارسية، أو تبدّل اجتهاده إلى ذلك .

وكذا الكلام فيمن كان اعتقاده تقليداً أو اجتهاداً حلية الذبيحة بفري الودجين، ثم تبدّل تقليده أو اجتهاده إلى وجوب فري الأوداج الأربعة، فإنه يجب مع بقاء الذبيحة ترتيب آثار الميتة عليها من النجاسة وحرمة الأكل والبيع ونحوها . والله العالم

#### استثناء مسألتي الجهر والإخفات والقصر والإتمام من البطلان

قال صاحب الكفاية: «إلا في الإتمام في موضع القصر، أو الإجهار أو الاخفات في موضع الآخر، فورد في الصحيح وقد افتى به المشهور صحّة الصلاة وتمايتها في الموضعين مع الجهل مطلقاً ولو كان عن تقصير موجب لاستحقاق العقوبة على ترك الصلاة المأمور بها، لأن ما أتى بها وان صحّت وتمّت إلا أنها ليست بمأمور بها . . . إلخ» .

المعروف بين الأعلام: أنّ هناك ملازمة بين صحّة العمل واقعاً وعدم استحقاق العقاب، كما أنّ هناك ملازمة بين استحقاق العقاب وفساد العمل .

ولكن استثنى الأعلام من هذه الملازمة موردين، وتسالموا فيهما على صحّة المأتي به حال الجهل مع استحقاق العقوبة بمقتضى اطلاق كلماتهم من عدم معذورية الجاهل بالحكم عن تقصير:

المورد الأوّل: الجهر بالقراءة في موضع وجوب الاخفات وبالعكس جهلاً بالحكم، حيث دلّت النصوص الكثيرة على الصحّة مع الجهل بالحكم ولو عن تقصير .

ومن جملة الروايات الواردة في المقام صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام : «في رجل جهر فيما لا ينبغي الا جهر فيه، وأخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه، فقال: أيّ ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته»<sup>(١)</sup>.

المورد الثاني: الاتمام في موضع وجوب القصر ولا عكس.

أمّا صحّة الصلاة تماماً في موضع وجوب القصر في حال الجهل بالحكم ولو عن تقصير، فلا يعيد في الوقت إذا علم، فضلاً عن عدم وجوب القضاء إذا علم خارج الوقت. فيدل عليه الروايات الكثيرة:

منها: صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم، قالوا: قلنا لأبي جعفر عليه السلام : «رجل صلّى في السفر أربعاً أيعيد أم لا؟ قال: ان كان قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلّى أربعاً أعاد، وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه»<sup>(٢)</sup>.

هذا إذا كان الجهل بأصل الحكم، كأن لا يعلم أنّه يجب عليه التقصير في السفر.

وأما إن كان عالماً بأصل الحكم وجاهلاً ببعض الخصوصيات الموجبة للقصر، مثل أنّ العاصي في سفره يقصر إذا رجع إلى الطاعة ونحو ذلك، أو كان جاهلاً بالموضوع، بأن لا يعلم أنّ ما قصده مسافة فأتّم، فتبيّن له أنّه مسافة، أو كان ناسياً للسفر، أو ناسياً أنّ حكم المسافر القصر فأتّم، فإن

(١) وسائل الشيعة، باب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة، باب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، ح ٤.



علم أو تذكر في الوقت أعاد، وإن علم أو تذكر بعد خروج الوقت، فالظاهر عدم وجوب القضاء عليه، وذلك لصحيفة العيص بن القاسم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: «عن رجل صلى وهو مسافر فأتته الصلاة، قال: إن كان في وقت فليعد، وإن كان الوقت قد مضى فلا»<sup>(١)</sup>.

وأما أنه لا عكس، أي لا نحكم بصحة صلاة من كانت وظيفته التمام فقصر جهلاً، فهو المعروف بين الأعلام.

نعم، هناك صورة واحدة التزم بعض الأعلام بصحة الصلاة فيها، وهي فيما إذا قصر المقيم عشرة أيام جهلاً بأن حكمه التمام، وذلك استناداً إلى رواية منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «إذا أتيت بلدة فأزمت المقام عشرة أيام فأتته الصلاة، فإن تركه رجل جاهلاً، فليس عليه إعادة»<sup>(٢)</sup>.

وقد عبر عنها بعض الأعلام بالصحة، ولكن الإنصاف: أنها ضعيفة، لأن في السند موسى ابن عمر، وهو مردّد بين موسى بن عمر بن بزيع الثقة وموسى بن عمر بن يزيد الذي لم يوثق.

نعم، هو موجود في كتاب كامل الزيارات، إلا أنه ليس من المشايخ المباشرين، فلا ينفع وجوده فيه.

أضف إلى ذلك أن الأصحاب أعرضوا عنها.

والخلاصة: إنّ الاتمام في موضع القصر صحيح إن كان عن جهل ولو تقصيراً ولا عكس.

إذا عرفت ذلك، فنقول: وقع الإشكال بأنه كيف يمكن الجمع بين صحة

(١) وسائل الشيعة، باب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة، باب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، ح ٣.

المأتي به مع استحقاق العقوبة، إذ المأمور به إن كان هو المأتي به، فلا معنى حينئذٍ لاستحقاق العقاب، وإن كان غيره، فلا وجه لصحة المأتي به مع فرض انكشاف الخلاف في الوقت، والتمكّن من الاتيان بما هو الواجب واقعاً.

وهناك عدّة محاولات للإجابة عن هذا الإشكال :

منها: ما عن صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ، وحاصله: إنّه يمكن أن يكون المأتي به حال الجهل مشتملاً على مصلحة ملزمة، وأن يكون الواجب الواقعي مشتملاً على تلك المصلحة وزيادة لا يمكن تداركها عند استيفاء المصلحة التي كانت في العمل المأتي به جهلاً لتضاد المصلحتين، ولا يلزم من ذلك الأمر بالعمل المأتي به في حال الجهل.

وعليه، فيلزم صحة الجهر في موضع الاخفات عند الجهل بالحكم واستحقاق العقاب على ترك الاخفات.

أمّا الصحة، فلاشتمال الجهر في ذلك الحال على مقدار من المصلحة لازمة الاستيفاء في حدّ نفسها.

وأمّا استحقاق العقاب، فلتفويته المصلحة الزائدة القائمة بالاخفات.

إن قلت: بناءً عليه، فلو صلّى تماماً أو صلّى إخفاتاً في موضع القصر والجهر مع العلم بوجوبهما في موضعهما لكانت صلاته صحيحة وإن عوقب على مخالفة الأمر بالقصر أو الجهر.

قلت: لا بأس بالقول به لو دلّ دليل على أنّها تكون مشتملة على المصلحة ولو مع العلم، لاحتمال اختصاص أن يكون كذلك في صورة الجهل، ولا بُعد أصلاً في اختلاف الحال فيها باختلاف حالتي العلم بوجوب شيء والجهل به. هذا حاصل ما افاده رَحِمَهُ اللهُ.

وقد أشكل السيد أبو القاسم الخوئي - رحمه الله برحمته الواسعة -

على كلام صاحب الكفاية من التضاد بين المصلحتين الموجب لعدم تدارك المصلحة الزائدة بقوله: «إنَّ التضاد إنّما هو بين الأفعال، وأمّا التضاد بين الملاكات مع امكان الجمع بين الأفعال، فهو أمر موهوم يكاد يلحق بأنياب الأغوال».

ويرد عليه: أنّ التضاد بين المصلحتين إنّما هو من جهة حدّيهما القائمين بالخصوصيات المفردة للطبيعة.

وعليه، فبعد استيفاء المصلحة التي كانت في العمل المأتي به جهلاً لا يبقى مجال حينئذٍ لتحصيل المصلحة الزائدة القائمة بالواجب الواقعي.

كما أنّ الميرزا النائيني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَشْكَلَ عَلَى جَوَابِ صَاحِبِ الْكُفَايَةِ.

وحاصل الإشكال: أنّ الخصوصية الزائدة من المصلحة، إن كان لها دخل في حصول الغرض من الواجب، فلا يعقل سقوطه بالفاقد لتلك الخصوصية، خصوصاً مع امكان استيفاء تلك الخصوصية في الوقت، كما لو علم بالحكم في الوقت.

وأما القول بعدم امكان اجتماع المصلحتين في الاستيفاء، لأنّ استيفاء أحديهما يوجب سلب القدرة عن استيفاء الأخرى.

فهو واضح الفساد، لأنّ القدرة على الصلاة المقصورة القائمة بها المصلحة الكاملة حاصلة، ولا يعتبر في استيفاء المصلحة سوى القدرة على متعلقها.

هذا كلّّه، إذا كان للخصوصية الزائدة دخل في الواجب، وأمّا إن لم يكن لها دخل، فاللازم هو الحكم بالتخيير بين القصر والتمام، غايته أن يكون القصر أفضل فردي التخيير لاشتماله على الخصوصية الزائدة، ولا وجه حينئذٍ لاستحقاق العقاب. هذا حاصل ما ذكره رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

وفيه : أننا نختار الشقّ الأوّل، وهو أنّ الخصوصية الزائدة من المصلحة، وإن كانت واجبة التحصيل ولها دخل في مصلحة الواجب، إلّا أنّ دخلها غير مرتبط بأصل المصلحة التي يمكن تحصيلها بفعل الفاقد للخصوصية .

وأما القول بأنّه لا يعتبر في استيفاء المصلحة إلّا القدرة على متعلّقها، وهي حاصلة بالوجدان .

فيرد عليه : أنّ الحاصل بالوجدان إنّما هو القدرة على الاتيان بصورة الصلاة المقصورة، لا القدرة على الاتيان بحقيقتها القائمة بها المصلحة الكاملة، ولا ملازمة بين القدرة على صورة الصلاة والقدرة على استيفاء مصلحتها .

والخلاصة : إنّ هذه المحاولة لصاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ لا بأس بها .

المحاولة الثانية : لحلّ الإشكال هي ما عن جماعة من الأعلام .

وحاصلها : إنّ يمكن الالتزام بتعدد المطلوب، بأن يكون الجامع بين القصر والتمام مثلاً مشتملاً على مرتبة من المصلحة الملزمة، ويكون لخصوصية القصرية مصلحة زائدة ملزمة أيضاً، فيكون القصر من قبيل الصلاة في المسجد، وصلاة التمام من قبيل الصلاة في البيت، فالقصر أفضل الفردين لاشتماله على مصلحتين يكونان منشأ لتأكيد إرادته، كالصلاة في المسجد بلا فرق، غير أنّ مصلحة الصلاة في المسجد الزائدة على مصلحة كلي الصلاة غير ملزمة، والمصلحة الزائدة في القصر ملزمة يحرم تفويتها .

وعليه، فيمكن الجمع بين صحّة المأتي به في حال الجهل وبين استحقاق العقوبة على ترك الواجب، حيث إنّ صحّة المأتي به إنّما هو

لوفائه بمرتبة من المصلحة الملزمة القائمة بالجامع المتحقق في ضمنه وصورته بذلك مأموراً به بمرتبة من الأمر المتعلق بالجامع ضمناً.

وأما استحقاق العقاب، فهو من جهة تفويته للمصلحة الزائدة القائمة بالخصوصية القصرية، وبذلك تنحل المشكلة.

وعليه، فهذه المحاولة أفضل من الأولى، لأنّ المأتي به في حال الجهل في هذه الحالة يصبح مأموراً به بخلاف المحاولة الأولى، فإنّ المأتي به في حال الجهل غير مأمور به.

نعم، هو مشتمل على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء في نفسها.

إن قلت: إذا لم يكن المأتي به مأموراً به فمن كشف عن المصلحة

القائمة به؟

قلت: كشف عنها الروايات الدالة على صحّة الصلاة تماماً في موضع

القصر جهلاً.

المحاولة الثالثة: لكاشف الغطاء في تعلق الأمر الترتيبي بالاتمام.

قال صاحب الكفاية رحمه الله: «وقد صار بعض الفحول بصدد بيان إمكان

كون المأتي به في غير موضعه مأموراً به بنحو الترتب... إلخ».

وتوضيحه: إنّ المراد من بعض الفحول، هو كاشف الغطاء رحمه الله،

حيث وجه استحقاق المكلف العقاب رغم صحّة صلاته بالترتب على نحو

مثلاً: يجب أن تصلي الظهرين إخفاتاً، فإن عصيت، فصلّ جهراً، فالعقاب

حينئذٍ لعصيانه، والصحة لكونه مأموراً بالجهر من باب الترتب.

وكذا يجب أن تقصر في السفر، فإن عصيت فأتم الصلاة.

قال الشيخ الأنصاري: «والثالث - أي دفع الاشكال بمنع التنافي بين

الأمرين - ما ذكره كاشف الغطاء - رحمه الله من أنّ التكليف بالإتمام

مرتب على معصية الشارع بترك القصر فقد كلفه بالقصر والاتمام على تقدير معصيته في التكليف بالقصر».

ثم قال : «وسلك هذا الطريق في مسألة الضد في تصحيح فعل غير الأهم من الواجبين المضيّقين، إذا ترك المكلف الامتثال بالأهم».

ثم قال : «ويردّه أنا لا نعقل الترتب في المقامين وإنما يعقل ذلك فيما إذا حدث التكليف الثاني بعد تحقق معصية الأوّل كمن عصى بترك الصلاة مع الطهارة المائية فكلف لضيق الوقت بالترايبية». انتهى كلامه رَحِمَهُ اللهُ .

وقد عرفت سابقاً، أنّ صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ أنكر الترتب كالشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ، وأنكره أيضاً هنا .

أقول: ذكرنا هذه المحاولة للشيخ جعفر كاشف الغطاء رَحِمَهُ اللهُ في مبحث الضد بالتفصيل<sup>(١)</sup>، وذكرنا بعض الإيرادات عليها للشيخ النائيني رَحِمَهُ اللهُ، حيث أورد عليه بعدة إيرادات .

منها: أنّ مفاد الترتب، هو أنّ الأمر بالمهمّ مترتب على عصيان الأمر بالأهمّ، وهذا إنّما يتصوّر فيما إذا كان للضدين ثالث محتمل الوقوع بحال لم يأمر المولى بالمهمّ .

أمّا إذا لم يكن لهما ثالث، كما في مسألتنا، حيث لا تخلو الصلاة من وقوعها جهراً أو إخفاتاً، وكذا لا تخلو من وقوعها قصراً أو تماماً، فهنا لا معنى للترتب، لأنّ عصيان أحدهما يلزم منه وقوع الآخر قهراً بلا حاجة إلى الأمر به مترتباً على عصيان الأمر بالآخر، بل يكون الأمر به لغوياً وتحصيلاً للحاصل، بل من أردأ أنواعه .

(١) المجلّد الثاني من أوضح المقول في علم الأصول، ص ٢٥٢ .

وفيه: أنّ المكلف مأمور بالصلاة مع القراءة الجهرية أو الإخفائية وبالصلاة قصراً أو تماماً.

ومن المعلوم أنّهما من الضدين اللذين لهما ثالث، ضرورة أنّ الصلاة مع القراءة الجهرية ليست ضرورية الوجود عند ترك القراءة الإخفائية أو بالعكس.

كما أنّ الصلاة تماماً ليست ضرورية الوجود عند ترك الصلاة قصراً، إذ المكلف حين الصلاة إذا ترك القراءة جهراً يمكنه أن يأتي بها إخفاتاً، كما يمكنه أن لا يصلي أصلاً. كما أنّه عند ترك الصلاة قصراً يمكنه أن يأتي بالصلاة تماماً، ويمكنه أن لا يأتي بها أصلاً.

نعم، لو كان المأمور به هو نفس الجهر والاختفات، والقصر والتمام، لكان كلام الشيخ النائيني رحمته الله في محله، لأنّ المكلف في حال القراءة لا يخلو من الجهر أو الإخفات، كما أنّه في حال الصلاة لا يخلو من القصر أو التمام.

لكنك عرفت ما هو الصحيح.

وعليه، فيصحّ تعلّق الأمر بهما على نحو الترتّب بأن يكون الأمر بأحدهما مشروطاً بعصيان الأمر بالآخر. وإذا أردت المزيد من ذلك، فراجع ما ذكرناه هناك.

ومن جملة الإيرادات التي لم نذكرها هناك هي قوله: «أنّه يعتبر في الخطاب الترتبي أن يكون كلّ من متعلّق الخطابين واجداً لتمام ما هو الملاك ومناط الحكم بلا قصور لأحدهما في ذلك ويكون المانع عن تعلّق الأمر بكلّ منهما هو عدم القدرة على الجمع بين المتعلّقين في الامتثال لما بين المتعلّقين من التضاد، والمقام لا يكون من هذا القبيل، لعدم ثبوت الملاك في كلّ من القصر والتمام، وإلا لتعلّق الأمر بكلّ منهما لإمكان

الجمع بينهما، وليس كالضدين اللذين لا يمكن الجمع بينهما، فعدم تعلق الأمر بكلّ منهما يكون كاشفاً قطعياً عن عدم قيام الملاك فيهما . . . الخ».

وفيه : أنّ ملاك البحث في الترتب ليس اشتمال متعلق الخطابين على تمام المصلحة، ويكون المانع عن تعلق الأمر بكلّ منهما هو عدم القدرة إلى آخر ما ذكره، بل البحث يجري حتى على مبنى الأشعري المنكر لتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، لأنّ المسألة عقلية فلا تختص بمذهب دون آخر.

وعليه، فمحلّ النزاع هنا، هو أنّه هل يمكن اجتماع الأمر بالأهمّ مطلقاً، والأمر بالمهمّ بشرط عصيان الأمر بالأهمّ في زمان واحد أم لا؟ سواء كان لمتعلق كلّ منهما ملاك أم لا؟

وقد عرفت في محلّه، أنّ الوجه في صحّة الترتب، هو أنّ تعلق الأمر بالمهمّ على تقدير عصيان الأمر بالأهمّ لا يقتضي طلب الجمع بين الضدين ليكون محالاً، بل يقتضي الجمع بين الطلبين في زمان واحد. وهذا لا محذور فيه، إذا كان المطلوب في أحدهما مطلقاً، وهو الأمر بالأهمّ، وفي الآخر مقيداً بعدم الاتيان به، أي بعصيان الأمر بالأهمّ على نحو لو تمكّن المكلف من الجمع بينهما في الخارج لم يقعا على صفة المطلوبة.

**المحاولة الرابعة:** للميرزا النائيني رحمته الله قال: «أمّا في مسألة الجهر بالقراءة في موضع الإخفات وبالعكس، فيمكن أن يكون الواجب على عامة المكلفين هو القدر المشترك بين الجهر والإخفات، سواء في ذلك العالم والجاهل، ويكون الجهر والإخفات بالقراءة في موارد وجوبهما واجبين مستقلّين نفسيّين في الصلاة، فيكون المجمعول جزءاً للصلاة أوّلاً وبالذات هو القدر المشترك بين الجهر والإخفات من دون أن يكون لأحدهما دخل في حصول الجزء الصلّاتي، بل الصلاة تكون ظرفاً لامثالهما - كسائر



موارد وجوب الشيء في ظرف واجب آخر - ولكن وجوبهما الاستقلالي عند العلم به ينقلب إلى الوجوب الغيري ويصير قيماً للصلاة، ولا مانع من أن يكون صفة العلم موجبة لتبدل صفة الوجوب من النفسية إلى الغيرية ومن الاستقلالية إلى القيدية، فيرتفع الإشكال بحذافيره، لأن العقاب إنما يكون على ترك الواجب النفسي في حال الجهل مع كون المأتي به هو المأمور به في ذلك الحال، لأن المفروض أن المأمور به هو القدر المشترك بين الجهر والاختفات وقد أتى به».

... إلى أن قال: «والحاصل: أن وصف الاستقلالية والغيرية كوصف الوجوب والاستحباب ممّا لا يمكن أن يجتمعا لتنافيهما ذاتاً إلا أنه يمكن أن يطرأ على الاستقلالية ملاك الغيرية، فيكون الشيء واجباً بالغير بعدما كان واجباً بالاستقلال، وتندك جهة الاستقلالية في الجهة الغيرية كما تندك جهة الاستحباب في جهة الوجوب... إلخ».

هذا بالنسبة لمسألة الجهر والاختفات.

وكذا الحال بالنسبة للإتمام في موضع القصر بأن يقال: إن الواجب على المسافر أحد الأمرين من القصر والإتمام تخييراً، ولكن في القصر خصوصية تقتضي تعيينه لا على وجه القيدية، بل على وجه الوجوب النفسي، وبالعلم بالحكم تصير تلك الخصوصية قيماً للصلاة وممّا لها دخل في الصحة.

ثم قال المقرر أخيراً: «هذا حاصل ما أفاده شيخنا الأستاذ - مدّ ظلّه - في هذا المقام، ولكن عدل عن ذلك كلّه في مبحث الفقه، والتزم بأن الواجب على المسافر الجاهل إنما هو الإتمام، ولا يصحّ منه القصر ولو تمشّى منه قصد القرية، واستظهر تسالم الفقهاء على ذلك بعدما استظهر خلافه سابقاً ومنع عن أصل العقاب».

أقول: لا يعقل اندكك جهة الاستقلالية في الجهة الغيرية، لأنّ الجهة الاستقلالية إنّما هي قبل العلم ومتقدّمة عليه رتبة، والجهة الغيرية إنّما هي بعد العلم ومتأخّرة عنه رتبة، فكيف يندكّ ما هو المتقدّم بالمتأخّر، فكلّ منهما موجود بوجود استقلالي.

وعليه، فلا يعقل انقلاب الشيء عمّا وقع عليه.

نعم، لو فرضا في رتبة واحدة لأمكن القول بذلك، إلّا أنّك عرفت تغايرهما.

هذا كلّه مضافاً إلى أنّه يبعد الوجوب الاستقلالي والنفسي للجهر أو الإخفات في حال الجهل، إذ لا يوجد ما يساعد عليه من الأدلّة أصلاً.

وأما عدوله عن ذلك في مبحث الفقه، والتزامه بأنّ الواجب على المسافر الجاهل هو التمام، ولا يصحّ منه القصر ولو تمشّى منه قصد القرية مع استظهاره التسالم بين الفقهاء.

ففيه: أنّ أصل العدول لا بأس به.

نعم، التزامه بذلك في غير محله أصلاً.

وهل يعقل أن لا يجب عليه القصر في السفر في حال الجهل مع أنّ الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل؟

وهل يعقل أيضاً عدم صحّة الصلاة فيه قصراً في حال الجهل إذا تمشّى منه قصد القرية؟

وأيّن هو التسالم على ذلك إن لم يكن التسالم بالعكس؟

والإنصاف في حلّ الإشكال: هو أنّ أصل الإشكال مبني على أمرين:

الأوّل: أن يكون العمل المأتي به حال الجهل صحيحاً ومجزياً.

الثاني: استحقاق الجاهل المقصّر للعقاب، وأن استحقاقه له لأجل تفويت ما كان واجباً عليه في حال الجهل، فكيف يجمع بين صحّة العمل وإجزائه والعقاب على ترك الواجب في حال الجهل، فإذا منعنا أحد الأمرين، فيرتفع الإشكال.

والظاهر أنه يمكن منع الأمر الثاني، وهو استحقاقه للعقاب، لأنّ استحقاق العقاب وعدمه على ترك الواجب ليس من المسائل الشرعية حتى يدعى فيها الاجماع أو التسالم، بل هو من الأمور العقلية، فمع فرض صحّة العمل المأتي به حال الجهل، - كما هو الصحيح - لا يحكم العقل باستحقاق العقاب، كما أنه لا يوجد ما يدلّ عليه فيما بأيدينا من الأدلّة. وعليه، فيرتفع الإشكال من أساسه، والله العالم.

الشرطان اللذان ذكرهما الفاضل التوني للعمل بالأصل الثاني.

قال صاحب الكفاية: «ثم إنّه ذكر لأصل البراءة شرطان آخران: أحدهما: أن لا يكون موجباً لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى. ثانيهما: أن لا يكون موجباً للضرر على آخر... إلخ».

ذكرنا سابقاً، أنه يشترط في جريان البراءة الشرعية في الشبهة الحكمية الفحص قبل العمل بها، وهناك بعض الشرائط لبعض الأعلام.

قال الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ: «ذكر الفاضل التوني لأصل البراءة شروطاً آخر».

الأوّل: أن لا يكون إعمال الأصل موجباً لثبوت حكم شرعيّ من جهة أخرى، مثل أن يقال في أحد الإنائين المشتبهين: الأصل عدم وجوب الاجتناب عنه، فإنّه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر، أو عدم بلوغ الملاقي للنجاسة كراً، أو عدم تقدّم الكربة - حيث يعلم بحدوثها -

على ملاقات النجاسة، فإنّ إعمال الأصول يوجب الاجتناب عن الإناء الآخر أو الملاقي أو الماء».

ثمّ قال رَضِيَ اللهُ عَنْهُ : «الثاني - يعني من الشروط التي ذكرها الفاضل التوني لأصل البراءة - أن لا يتضرر بإعمالها مسلم، كما لو فتح انسان قفص طائر فطار، أو حبس شاتاً فمات ولدها، أو أمسك رجلاً فهربت دابته.

فإنّ إعمال البراءة فيها يوجب تضرّر المالك فيحتمل، اندراجه تحت قاعدة (الاتلاف) وعموم قوله رَضِيَ اللهُ عَنْهُ : «لا ضرر ولا ضرار»<sup>(١)</sup>. فإنّ المراد نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع، وإلا فالضرر غير منفي، فلا علم حينئذٍ - ولا ظنّ - بأنّ الواقعة غير منصوطة، فلا يتحقق شرط التمسك بالأصل من فقدان النصّ، بل يحصل القطع بتعلق حكم شرعي بالضار، ولكن لا يعلم أنّه مجرد التعزير أو الضمان أو هما معاً، فينبغي له تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح». انتهى

أقول: أمّا بالنسبة للشرط الأوّل:

فإن كان مراد الفاضل التوني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ هو أنّ البراءة لا تثبت لوازمها العقلية والعادية والعرفية، فهو حقّ لا محيص عنه، كما ذكرناه في أكثر من مناسبة، فإنّ الأصل المثبت غير حجّة، وهذا لا يختصّ بالبراءة، بل كلّ الأصول العملية لا تثبت لوازمها العقلية والعادية والعرفية.

وإن كان مراده رَضِيَ اللهُ عَنْهُ غير ذلك، فإنّ كلامه لا يتمّ على إطلاقه، فإنّ هناك أربع صور:

الصورة الأولى: أن لا يكون بين الحكمين علاقة وترابط في حدّ

(١) وسائل الشيعة باب ١٧ من أبواب الخيار ح ٣ و ٤.

أنفسهما أصلاً، إلا أنه حدث الترابط بينهما لجهة خارجية، كما في المثال المتقدم، وهو العلم الاجمالي بنجاسة أحد الإنائين، فإنه لا ربط في الواقع بين طهارة كل منهما، أو نجاستهما، أو طهارة أحدهما، أو نجاسة الآخر، إلا أنه لما علمنا بنجاسة أحدهما، فإنه لا يمكن جريان الأصل النافي في كل منهما، للزوم المخالفة العملية القطعية.

وأما جريان الأصل النافي في أحدهما، فإنه وإن كان يوجب الاجتناب عن الآخر، إلا أن الإنصاف كما ذكرناه سابقاً، أن العلم الاجمالي علة لوجوب الاجتناب عنهما.

نعم، على القول الآخر، فإن الاجتناب عنهما متوقف على تعارض الأصول وتساقطها، ولكن لو فرضنا جريان الأصل في أحدهما، فإنه يوجب الاجتناب عن الآخر بلا إشكال.

ومن هنا، قلنا: إن الترابط بينهما حدث لجهة خارجية.

وعليه، فلا يكون كلام الفاضل التوني رحمته الله صحيحاً في هذه الصورة.

الصورة الثانية: وهي أيضاً أن لا يكون بين الحكمين علاقة وترابط في حدّ أنفسهما، إلا أنه اتفاقاً وقع التزاحم بينهما، كمن دخل المسجد للصلاة، فرأى نجاسة فيه، بحيث إن أزالها خرج وقت الصلاة، فيقع التزاحم، باعتبار أنّ وجوب إزالة النجاسة عن المسجد فوري.

وعليه، فإذا شككنا في وجوب الإزالة ونفينا الوجوب بالأصل، فيثبت الحكم الآخر بلا إشكال، إلا أنه لا من جهة البراءة، بل وجوب الصلاة ثبت بدليله، وإنما شأن البراءة هو نفي التزاحم، أي نفي المانع، لأنّ التزاحم إنّما يكون مع العلم بالحكمين، فإذا جرى الأصل في أحد الحكمين، فلا مزاحم حينئذٍ للحكم الآخر، فإذا انتفى المانع فيؤثر المقتضي حينئذٍ.

وعليه، فثبوت وجوب الصلاة إنّما هو بدليله .

ومنه تعرف أنّ كلام الفاضل التوني رَحِمَهُ اللهُ ليس صحيحاً في هذه الصورة أيضاً .

الصورة الثالثة : أن يكون بين أحد الحكمين وعدم الآخر ترابط شرعي ، بأن أخذ عدم الحكم المنجز قيدا في ثبوت الحكم الآخر ، لا عدم الحكم بما هو من دون التنجيز . ومثاله :

ما ورد في جملة من الروايات أنّه لا يتطوّع الرجل بالصيام وعليه شيء من الفرض ، فإنّ حرمة التطوّع بالصيام مقيدة بالعلم - أو ما بحكمه - بأنّ عليه فريضة ، وليست مقيدة بثبوت الفريضة في ذمته وإن لم يعلم بها .

وعليه ، فإذا شك في ثبوت الفريضة ، فإنّ نفيها بالأصل يترتب عليه عدم حرمة التطوّع ، أي استحباب الصوم ، وإن كان في الواقع عليه صيام واجب .  
ففي هذه الصورة أيضاً ، لا يصحّ كلام الفاضل التوني رَحِمَهُ اللهُ .

الصورة الرابعة : أن يكون بين أحد الحكمين وعدم الآخر ترابط شرعي ، بأن أخذ عدم الحكم واقعا قيدا في ثبوت الحكم الآخر ، لا عدم الحكم المنجز ، كما في الصورة الثالثة .

ومثاله : وجوب حجة الإسلام ، فإنّ الوجوب الفعلي إنّما يكون بفعليّة موضوعه ، وهو الاستطاعة .

ومن المعلوم ، أنّ الدين مانع من حصول الاستطاعة ، فيكون وجوب الحجّ مقيدا في الواقع بعدم اشتغال ذمّة المكلف بالدين وإن لم يعلم المكلف بذلك .

وعليه ، فلو كان المكلف يملك مقدارا من المال وافيا بالحج ، وشكّ في أنّه هل عليه دين للناس أم لا ؟

فلو جرى الأصل - أي براءة ذمّة المكلف من الدين - فهل يثبت أنّه مستطيع، وبالتالي يجب عليه الحج؟

والإنصاف: أنّه لا يمكن اثبات ذلك بالبراءة، لأنّ أصالة البراءة لا تنفي الدّين واقعاً، إذ ليست هي ناظرة إلى الواقع وليست من الأصول المحرزة. وعليه، فما ذكره الفاضل التوني رَحِمَهُ اللهُ يَتَمُّ في هذه الصورة.

نعم، لو كان عدم أحد الحكمين الذي أخذ قيداً في ثبوت الحكم الآخر مجرى للاستصحاب، بأن كان سابقاً على يقين بعدم اشتغال ذمته بالدّين والآن يشكّ، فيستصحب عدم الدين واقعاً، فيثبت وجوب الحج حينئذٍ، لأنّ الاستصحاب من الأصول المحرزة الناظرة إلى الواقع. هذا تمام الكلام في الشرط الأوّل.

وأما الشرط الثاني فقد أشكل عليه الشيخ الأنصاري بقوله: «ويرد عليه: أنّه إن كانت قاعدة (نفي الضرر) معتبرة في مورد الأصل، كانت دليلاً كسائر الأدلّة الاجتهادية الحاكمة على البراءة، وإلا فلا معنى للتوقف في الواقعة وترك العمل بالبراءة.

ومجرّد احتمال اندراج الواقعة في قاعدة (الاتلاف) أو (الضرر) لا يوجب رفع اليد عن الأصل.

والمعلوم تعلّقه بالضّار فيما نحن فيه هو الإثم والتعزير إن كان متعمداً، وإلا فلا يعلم وجوب شيء عليه، فلا وجه لوجوب تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح.

وبالجملة: فلا يعلم وجه صحيح لما ذكره في خصوص أدلة الضرر... الخ».

أقول: أغلب الأعلام أشكلوا على الفاضل التوني رَحِمَهُ اللهُ، بأنّ المورد

الذي تجري فيه البراءة إن كان مشمولاً لقاعدة لا ضرر، فلا محلّ حينئذٍ لجريان البراءة ولا لغيرها من الأصول، بل ولا للأدلة الاجتهادية، لحكومة القاعدة على جميع ذلك، وإن لم يكن المورد مشمولاً للقاعدة، فلا وجه لهذا الاشتراط.

أقول: ما ذكره الأعلام من أنّه مع جريان القاعدة ينتفي موضوع البراءة، هو الصحيح الذي لا محيص عنه.

ولكن يحتمل أن يكون مراد الفاضل التوني رحمته الله - وإن كان هذا الاحتمال بعيداً بالنظر إلى عبارته - شيئاً آخر، وهو أنّ حديث الرفع الذي هو عمدة أدلة البراءة الشرعية وارد في مقام الامتنان، كما أشرنا إلى ذلك عند التكلّم عنه.

وعليه، فيشترط في جريانه أن لا يكون على خلاف الامتنان، وإلا فلا يجري.

ومن هنا، قلنا: إنّه لو أتلّف مال الغير جهلاً أو خطأً أو نسياناً، فلا يمكن القول بعدم الضمان استناداً إلى حديث الرفع، لكونه خلاف الامتنان على المالك، لأنّه متضرر بذلك.

ومما ذكرنا، تعرف أنّ الأمثلة التي ذكرها الفاضل التوني رحمته الله ليست مشمولة لقاعدة لا ضرر ولا ضرار، لوقوع الضرر فيها حتماً، إمّا على المالك أو على المكلّف، إذ لو حكم فيها بالضمان لتضرّر المتلف، ولو حكم فيها بعدمه، لتضرر المالك. ولا يمكن أيضاً جريان البراءة عن الضمان، لكونه خلاف الامتنان على المالك.

وعليه، فما حكم من فتح قفص طائر أو حبس شاتاً فمات ولدها، أو أمسك رجلاً فهربت دابته، فهل يضمن أو لا؟



والإنصاف: أنه يمكن القول بالضمان من باب من أتلف مال الغير فهو له ضامن. ولكن بشرط صدق الاتلاف في الأمثلة المذكورة، بحيث يُعد عند العرف أنّ السبب في تلف هذه الأمور هو من فتح القفص، أو من حبس الشاة، أو من أمسك الرجل.

ويظهر من عبارة الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ فِي الرسائل عدم الضمان، حيث قال: «والمعلوم تعلقه بالضار فيما نحن فيه هو الإثم والتعزير إن كان متعمداً، وإلا فلا يعلم وجوب شيء عليه، فلا وجه لوجوب تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح... الخ».

وقد اعتذر عنه السيد أبو القاسم الخوئي رَحِمَهُ اللهُ بِقَوْلِهِ: «فلعلّ المراد منه نفي الإثم في صورة عدم العمل، كما يشهد عليه صدر العبارة لا نفي الضمان أيضاً... إلخ».

وفيه: أنّ هذا الاعتذار في غير محلّه لقوله: «فلا وجه لوجوب تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح». فإنّ هذا الكلام ظاهر جداً إن لم يكن صريحاً في نفي الضمان. والله العالم

قد وقع الفراغ منه عصر يوم الإثنين، في اليوم الثاني من شهر صفر الخير، سنة ١٤٣٩ للهجرة، الموافق لـ ٢٣ من شهر تشرين أول سنة ٢٠١٧ للميلاد، وذلك في بيروت الشياح.

وإنّي أسأل الله سبحانه وتعالى أن يوفّقني لإتمام بقية الأبحاث، فإنّه أكرم المسؤولين، وأجود المعطين، وأرحم الراحمين، وخير الموقّنين. وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

الأقلّ حسن بن علي الرميتي العاملي عامله الله بلطفه الخفي والجليّ، وغفر له ولوالديه.



الفصل الرابع  
قاعدة لا ضرر



## قاعدة لا ضرر

قال صاحب الكفاية: «ثم إنّه لا بأس بصرف الكلام إلى بيان قاعدة الضرر والضرار على نحو الاختصار، وتوضيح مدركها وشرح مفادها وايضاح نسبتها مع الأدلة المثبتة للأحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الأولى أو الثانوية وإن كانت أجنبية عن مقاصد الرسالة، إجابة لالتماس بعض الأحبة... إلخ».

أقول: إن قاعدة لا ضرر ولا ضرار وإن كانت من القواعد الفقهية ولا ربط لها بالمسائل الأصولية، إلا أنه تعارف البحث عنها بين الأعلام عند انتهاء البحث عن أصالة الاشتغال وشرائط الأصول العملية، ومع ذلك ترك البحث عنها جملة من الأعلام، لخروجها عن المسائل الأصولية.

ولكن الإنصاف يقتضي البحث عنها تكميماً للفائدة، لا على نحو الإطناب المملّ، ولا الإيجاز المخلّ.

وعليه، فيقع البحث من ثلاث جهات:

الأولى، في بيان مدركها.

الثانية، في شرح مفادها.

الثالثة، في بيان نسبتها مع الأدلة المتكفلة للأحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الأولى بأدلة وجوب الصلاة والصوم ونحوهما، أو الثانوية، كأدلة نفي العسر والحرج ونحوهما.

أمّا الجهة الأولى، فمدركها عدّة من الروايات:

منها: ما رواه الكليني رحمته الله عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن عبد الله بن بكير عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار، وكان منزل الأنصاري بباب البستان، فكان يمرّ به إلى نخلته ولا يستأذن، فكلمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمرة، فلمّا تأبى جاء الأنصاري إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فشكا إليه وخبره الخبر، فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله، وخبره بقول الأنصاري وما شكّا، وقال: إذا أردت الدخول فاستأذن فأبى، فلمّا أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فأبى أن يبيع، فقال: لك بها عذق يُمد لك في الجنّة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للأنصاري: إذهب فاقلعها وارم بها إليه فإنه لا ضرر ولا ضرار»<sup>(١)</sup>.

وهي موثقة، إذ لا إشكال في السند، فإنّ العدّة التي روى عنها الكليني فيها شخص على الأقلّ عادل كما ذكرنا ذلك في مسائل علم الرجال، وهو محمد بن يحيى أو علي بن إبراهيم بن هاشم، ويحتمل قوياً أن يكونا معاً في العدّة، وأحمد بن محمد بن خالد البرقي صاحب المحاسن، وهو ثقة بلا إشكال، وكونه يروي عن الضعفاء حتى أخرجهم أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري من قم لا يوجب خدشاً من جهة وثاقته، كما بيّناه سابقاً.

وأما أبوه محمد، فهو ثقة، قد وثقه الشيخ، وقول النجاشي أنّه كان ضعيفاً في الحديث، لا يدلّ على تضعيف الرجل، حتى يقال: إنّ النجاشي مقدّم على غيره في هذا الفن، بل يحتمل جدّاً أن يكون مراده من هذه العبارة هو روايته عن الضعفاء، وهذا لا يقدر في وثاقته.

(١) وسائل الشيعة، باب ١٢ من أبواب إحياء الموات، ح ٣.

وأما عبد الله بن بكير، فهو ثقة ومن أصحاب الاجماع، ولكنه فطحي، وبسببه كانت الرواية موثقة.

نعم، قد يقال: هي صحيحة، لأنّ عبد الله بن بكير وإن كان في بداية أمره فطحيّاً، لكنّه عدل إلى مذهب الحق، لأنّ عبد الله الأفطح ابن الإمام الصادق عليه السلام والذي ينسب إليه الفطحية لم يدم طويلاً، ويقال: إنّه عاش بعد أبيه سبعين يوماً فقط.

ومن هنا، رجع أكابر الفطحية إلى الإمام الكاظم عليه السلام.

وأما زرارة بن أعين، فهو أشهر من أن يعرف، وقد وثقه المتقدمون والمتأخرون، وهو من أصحاب الاجماع، بل هو أفقه الست الأول من أصحاب الإمام الباقر عليه السلام والإمام الصادق عليه السلام.

وأيضاً، هذه الرواية موثقة بطريق الشيخ الصدوق والشيخ الطوسي.

ومنها: ما رواه الكليني أيضاً عن علي بن محمد بن بندار عن أحمد بن أبي عبد الله عن أبيه عن بعض أصحابنا عن عبد الله بن مسكان عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ سمرة بن جندب... الخ».

وهي نحو الرواية السابقة إلا أنّه قال: «فقال له رسول الله ﷺ: إنّك رجل مضارّ، ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن، قال: ثمّ أمر بها فقلعت ورمى بها إليه، فقال له رسول الله ﷺ: انطلق فاغرسها حيث شئت»<sup>(١)</sup>.

وهي ضعيفة بالإرسال، وعدم وثاقة علي بن محمد بن بندار وإن كان من مشايخ الكليني (ره).

ومنها: ما رواه محمد بن علي بن الحسين الشيخ الصدوق (ره) بإسناده

(١) وسائل الشيعة، باب ١٢ من أبواب إحياء الموات، ح ٤.

عن الحسن الصيقل عن أبي عبيدة الحذاء، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «كان لسمرة بن جندب نخلة في حائط بني فلان، فكان إذا جاء إلى نخلته ينظر إلى شيء من أهل الرجل يكرهه الرجل، قال: فذهب الرجل إلى رسول الله ﷺ فشكاه، فقال: يا رسول الله! إن سمرة يدخل عليّ بغير إذني فلو أرسلت إليه فأمرته أن يستأذن، حتى تأخذ أهلي حذرهما منه، فأرسل إليه رسول الله ﷺ فدعاه، فقال: يا سمرة! ما شأن فلان يشكوك، ويقول يدخل بغير إذني، فترى من أهله ما يكره ذلك، يا سمرة! استأذن إذا أنت دخلت، ثم قال رسول الله ﷺ: يسرك أن يكون لك عذق في الجنة بنخلتك، قال: لا، قال: لك ثلاثة، قال: لا، قال: ما أراك يا سمرة إلا مضاراً، إذهب يا فلان فاقطعها (فاقلعها)، واضرب بها وجهه»<sup>(١)</sup>.

هذه الرواية معتبرة، حيث قال الشيخ الصدوق في المشيخة: «وما كان منه عن الحسن بن زياد فقد رويته عن محمد بن موسى بن المتوكل رضي الله عنه، عن علي بن الحسين السعد آبادي، عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي، عن أبيه، عن يونس بن عبد الرحمان، عن الحسن بن زياد الصيقل، وهو كوفي مولى وكنيته أبو الوليد». انتهى.

أقول: أمّا محمد بن موسى بن المتوكل وإن لم ينصّ على توثيقه بالخصوص، إلا أنه من المعاريف، الكاشف ذلك عن وثاقته.

وأما علي بن الحسين السعد آبادي من مشايخ ابن قولويه المباشرين، وقد عرفت أنّ مشايخ ابن قولويه المباشرين ثقات.

وأما أحمد بن محمد بن خالد البرقي وأبوه ثقتان، كما تقدم.

وأما يونس بن عبد الرحمن ثقة معروف، وهو من أصحاب الاجماع.

(١) وسائل الشيعة، باب ١٢ من أبواب إحياء الموات، ح ١.



وأما الحسن بن زياد الصيقل من المعاريف أيضاً، كما ذكرنا في أكثر من مناسبة، ويكون ذلك كاشفاً عن وثاقته. وكذلك أبو عبيدة الحذاء ثقة. وعليه، فالرواية معتبرة.

أقول: إن هذه الروايات الثلاث هي التي حكى قصة سمرة بن جندب مع الأنصاري، ولم أعثر في قصة سمرة على غيرها.

نعم، في معتبرة أبي عبيدة الحذاء لا يوجد فيها لا ضرر ولا ضرار، وإنما الموجود فيها ما أراك يا سمرة إلا مضاراً... إلخ.

وذكر ابن أبي الحديد المعتزلي في شرح نهج البلاغة أن معاوية بذل لسمرة بن جندب مائة ألف درهم على أن يروي أن هذه الآية نزلت في عليّ عليه السلام: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ - إلى قوله تعالى -: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَّادَ﴾<sup>(١)</sup>. وأن هذه الآية نزلت في ابن ملجم عليه السلام: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾<sup>(٢)</sup>، فلم يقبل، فبذل مائتي ألف، فلم يقبل، فبذل ثلاثمائة ألف، فلم يقبل، فبذل أربعمائة ألف، فقبل.

وروى ابن أبي الحديد أيضاً في الشرح، أن سمرة بن جندب عاش حتى حضر مقتل الحسين عليه السلام، وكان من شرطة ابن زياد، وكان أيام مسير الحسين عليه السلام إلى العراق يحرض الناس على الخروج إلى قتاله... إلخ.

ومن المعلوم، أن سمرة بن جندب قبل مجيئه إلى الكوفة كان والياً على البصرة من قبل زياد بن أبيه لما ولّاه معاوية المصيرين، وضم إليه المشرق

(١) سورة البقرة، الآيتان: ٢٠٤، ٢٠٥.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٠٧.

كله، وكان من أشدّ أعداء أهل البيت عليهم السلام وشيعتهم، وهو الذي قتل ثمانية آلاف من الشيعة في البصرة في سنة خمسين من الهجرة.

ونقل الطبري وابن الأثير أنّ معاوية أقرّ سمرة بعد زياد ستة أشهر، ثمّ عزله، فقال سمرة: «لعن الله معاوية، والله لو أطعت الله كما أطعت معاوية ما عذبني أبداً... إلخ».

وروى الكليني (ره) في الروضة عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كانت ناقة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم القصواء إذا نزل عنها علّق عليها زمامها، قال: فتخرج فتأتي المسلمين، قال: فيناولها الرجل الشيء ويناوله هذا الشيء فلا تلبث أن تشبع، قال: فأدخلت رأسها في خباء سمرة بن جندب فتناول عنزة فضرب بها رأسها فشجّها فخرجت إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فشكته»<sup>(١)</sup>. وهي ضعيفة بجهالة أبي العباس عبد الله بن أحمد ابن سهل الدهقان، ومحمد بن زياد بياع السابري.

ومن أراد أن يعرف ماذا فعل سمرة بن جندب، وكم قتل من الناس، فليرجع إلى تاريخ الطبري وغيره.

وأما ما ورد في غير قصّة سمرة من الروايات المشتملة على كلمة لا ضرر ولا ضرار فهي خمس روايات:

منها: رواية عقبة بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمسكن، وقال: لا ضرر ولا ضرار، وقال: إذا (ارّفت) رقت الأرف وحدت الحدود فلا شفعة»<sup>(٢)</sup>. الأرفة - بالضم - الحدّ بين الأرضين.

(١) روضة الكافي، جلد ٨، ح ٥١٥، ص ٣٣٢.

(٢) الكافي، ج ٥، باب الشفعة، ح ٤، ص ٢٨٠.

وهي ضعيفة بجهالة محمد بن عبد الله بن هلال، وعدم وثاقة عقبه بن خالد.

ومنها: روايته الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قضى رسول الله ﷺ بين أهل المدينة في مشارب النخل أنه لا يمنع نفع الشيء، وقضى بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء، وقال: لا ضرر ولا ضرار»<sup>(١)</sup>.

وهي ضعيفة أيضاً بما تقدم.

ومنها: مرسلة الشيخ الصدوق. قال عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، فالإسلام يزيد المسلم خيراً، ولا يزيد شراً»<sup>(٢)</sup>. وهي ضعيفة بالارسال.

ومنها: ما في دعائم الإسلام: «روينا عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن جدار لرجل - وهو سترة بينه وبين جاره - سقط فامتنع من بنيانه، قال: ليس يجبر على ذلك، إلا أن يكون وجب ذلك لصاحب الدار الأخرى بحق أو شرط في أصل الملك، ولكن يقال لصاحب المنزل: استر على نفسك في حقلك إن شئت. قيل له: فإن كان الجدار لم يسقط، ولكنه هدمه أو أراد هدمه إضراراً بجاره، لغير حاجة منه إلى هدمه، قال: لا يترك وذلك أن رسول الله ﷺ قال: لا ضرر ولا ضرار وإن هدمه كُلف أن يبنيه»<sup>(٣)</sup>. وهي ضعيفة بالإرسال.

ومنها: روايته الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه عن أبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام أن رسول الله ﷺ قال: «لا ضرر ولا ضرار»<sup>(٤)</sup>.

(١) الكافي، ج ٥، باب الضرار، ح ٦، ص ٢٩٣.

(٢) وسائل الشيعة، باب ١ من أبواب موانع الارث، ح ١٠.

(٣) المستدرک، باب ٩ من أبواب احياء الموات، ح ١.

(٤) المستدرک، باب ٩ من أبواب احياء الموات، ح ٢.

وهي ضعيفة بالإرسال أيضاً.

ولا يخفى، أن هذه الروايات ليست متواترة، فقول صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ . - وقد ادعي تواترها مع اختلافها لفظاً ومورداً، فليكن المراد به تواترها اجمالاً بمعنى القطع بصدور بعضها والإنصاف أنه ليس في دعوى التواتر كذلك جزاف... إلى آخر ما ذكره» - في غير محله إن كان يقصد الروايات المشتملة على كلمة لا ضرر ولا ضرار، فإنها قطعاً ليست متواترة.

اللهم، إلا أن يكون مقصوده - كما لا يبعد - الروايات المشتملة على مادة الضر بصيغها المختلفة من كلمة لا ضرر ولا ضرار، أو غير مضار، أو أن لا يضره، أو إلا أن يضاروا، أو من ضار مسلماً، ونحو ذلك. فهي بذلك متواترة ولو تواتراً اجمالياً.

ومهما يكن، فإن بعضها معتبر سنداً، مضافاً إلى تأييدها بعمل المشهور بها.

والخلاصة: إنه لا إشكال من جهة السند. وقد تبين ممّا تقدم أن الثابت هو كلمة لا ضرر ولا ضرار، كما في موثقة زرارة التي رواها عبد الله بن بكير عنه، ولم تثبت زيادة في الإسلام، لأن الرواية المشتملة على تلك الزيادة - وهي مرسلة الفقيه «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» - ضعيفة بالإرسال.

كما لم تثبت زيادة على مؤمن، لأن الرواية المشتملة على تلك الزيادة «لا ضرر ولا ضرار على مؤمن»، والتي رواها عبد الله بن مسكان عن زرارة هي ضعيفة بالإرسال، وبعدم وثاقة علي بن بندار.

## تقابل الضرر والنفع

قال صاحب الكفاية: «وأما دلالتها فالظاهر أن الضرر هو ما يقابل النفع من النقص في النفس أو الطرف أو العرض أو المال تقابل العدم وملكية... إلخ».

هذه هي الجهة الثانية من البحث. وتوضيحها يتوقف على شرح معاني مفردات الألفاظ الواقعة في الروايات، وهي كلمة ضرر وضرار وكلمة لا. أما الضرر، فهو اسم مصدر، والمصدر هو الضرّ، من ضرّ، يضرّ، ضرّاً وضرراً.

وعليه: فالضرر يقابله المنفعة، والضرّ يقابله النفع.

وقد ذكرنا سابقاً في بعض المناسبات الفرق بين المصدر وإسمه، فإنّ معنى المصدر هو نفس الفعل الصادر من الفاعل، غاية الأمر يكون الفرق بينه وبين الفعل - على ما ذكره النحاة - أنّ الزمان مأخوذ في مفهوم الفعل، أي يكون جزءاً منه، بخلاف المصدر، فإنّ الزمان ليس جزءاً من مفهومه بقول ابن مالك في ألفيته:

المَصْدَرُ اسْمٌ مَا سِوَى الزَّمَانِ مِنْ مَدْلُولِي الفِعْلِ كَأَمِنْ مِنْ أَمِنْ

فالفعل يدلّ على شيئين، الحدث والزمان. والمصدر يدلّ على الحدث

فقط.

وقد ناقشنا هذا الكلام سابقاً في مبحث المشتق، وقلنا: إنّ الإنصاف أنّ الفعل أيضاً ليس الزمان جزءاً من مفهومه، فراجع ما ذكرناه، فلننا بحاجة للإعادة.

وأما اسم المصدر، فهو الحاصل من المعنى المصدرية.

يقال: توضعاً زيد توضعاً ووضوءاً، فالتوضع هو المصدر، والوضوء إسم مصدر، وهي الطهارة الحاصلة من المصدر.

هذا وقد ذكر للضرر لغة عدّة معاني:

منها: الضيق، فعن الصحاح مكان ذو ضرر، أي ضيق.

ومنها: ما عن القاموس، من أنّ الضرّ والضرر ضدّ النفع والشدة والضيق.

ومنها: ما عن المصباح، الضرر بمعنى فعل المكروه، وضرّه فعل به مكروهاً.

وأما معنى الضرر عرفاً، فهو النقص إمّا في المال، كما إذا خسر التاجر في تجارته، أو في العرض، كما إذا حدث شيء على شخص ما من مسبة ونحوها أوجب هتكه عند العرف، وإمّا في البدن، كما إذا أكل شيئاً فصار مريضاً، أو قطعت يده مثلاً.

ويقابلة المنفعة، كما تقدم، وهي الزيادة إمّا من حيث المال، كما إذا ربح التاجر في تجارته، أو من حيث العرض، كما إذا حدث شيء لشخص ما من مدح ونحوه أوجب تعظيمه، أو من حيث البدن، كما إذا شرب المريض دواءً فعوفي منه.

وقد اتضح ممّا ذكرنا، أنّ بين الضرر والمنفعة واسطة، لأنّ المال مثلاً، إذا لم ينقص ولم يزد عليه لا يصدق عليه الضرر ولا المنفعة، فلا يقال: إنّ صاحبه انتفع به أو تضرّر.

وعليه، فهما من الضدين اللذين لهما ثالث، فالتقابل بينهما تقابل الضدين، وليساهما من تقابل العدم والملكة، كما عن صاحب الكفاية (ره).

ثمّ إنّ المناسب للحديث الوارد في قصة سمرة بن جندب من هذه

المعاني اللغوية للضرر هو الضيق والشدة، ومن المعاني العرفية له هو النقص في العرض.

انظر إلى قول الأنصاري على ما في مرسله زرارة: «يا سمرة لا تزال تفاجئنا على حال لا نحب أن تفاجئنا عليها».

وانظر أيضاً إلى معتبرة أبي عبيدة الحذاء «فكان سمرة إذا جاء إلى نخلته ينظر إلى شيء من أهل الرجل يكرهه الرجل».

وعليه، فاحتمال أن يكون المراد من الضرر هنا، هو نقص مال الأنصاري أو الضرر النفسي، في غير محله.

وأما الضرر، فقد استظهر صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ أن يكون بمعنى الضرر جيء به تأكيداً، فيكون مصدراً للفعل المجرد.

ولكنه بعيد، إذ لو كان مصدراً للفعل المجرد، للزم التكرار في الكلام بحسب المعنى، ويكون بمنزلة قوله: «لا ضرر ولا ضرر»، وهو خلاف المتبادر منه، إذ ليس معنى الضرر ذلك قطعاً، بل معناه - بناءً على كونه مصدراً لباب المفاعلة بأن يكون من صيغ المزيّد فيه - إمّا السعي في إيصال الضرر، كما هو الظاهر من مثل قاتله وضاربه وخادعه، وقد اختاره السيد الحكيم (ره) في تعليقه على الكفاية.

وإمّا الإصرار على الضرر، كما اختاره الميرزا النائيني، والمحقق ضياء الدين العراقي (رحمهما الله). أو الجزاء على الضرر أو أن تضرّ صاحبك من غير أن تنتفع به، وليس المراد به هنا، أي في خصوص قضية سمرة بن جندب فعل الاثنين، لأنّ الضرر في القضية لم يصدر إلاّ من سمرة بن جندب، وإن كان المشهور عند الصرفيين والنحويين أنّ الأصل في المفاعلة الإشتراك في المبدأ.

إِلَّا أَنَّ الْمُحَقِّقَ الْأَصْفَهَانِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَدْ نَاقَشَ هَذَا الْأَصْلَ .

وحاصله: إِنَّ هَيْئَةَ الْمَفَاعِلَةِ وَضَعْتَ لِقِيَامِ الْفَاعِلِ مَقَامَ إِيجَادِ الْمَادَّةِ، وَكَوْنِ الْفَاعِلِ بِصَدَدِ إِيجَادِ الْفِعْلِ . وَهَنَّاكَ شَوَاهِدَ عَلَى ذَلِكَ مِنَ الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ وَغَيْرِهِ مِنَ الْأَسْتِعْمَالَاتِ الْعَرْفِيَّةِ .

أَمَّا مِنَ الْكِتَابِ الْعَزِيزِ، فَجُمْلَةٌ مِنَ الْآيَاتِ :

منها: قوله تعالى: ﴿يُخَدِّعُونَ اللَّهَ﴾<sup>(١)</sup> .

ومنها: قوله تعالى: ﴿يُقْلِبُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾<sup>(٢)</sup> .

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُسَيِّئُونَ ضَرَارًا﴾<sup>(٣)</sup> .

منها: قوله تعالى: ﴿قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ﴾<sup>(٤)</sup> .

إِلَى غَيْرِهَا مِنَ الْآيَاتِ الشَّرِيفَةِ الَّتِي لَا رَيْبَ فِي إِرَادَةِ الْفِعْلِ الْوَاحِدِ مِنْهَا .

وَأَمَّا الْأَسْتِعْمَالَاتِ الْعَرْفِيَّةِ، فَكَثِيرَةٌ أَيْضًا :

منها: قولهم عاجله بالعقوبة، وبارزه بالمحاربة، وساعده التوفيق، وخالع المرأة، إلى غير ذلك من الموارد المستعملة عند العرف. ولا ريب في إرادة الفعل الواحد من هذه الأمثلة.

والإنصاف: أَنَّ مَا ذَكَرَهُ الْمُحَقِّقُ الْأَصْفَهَانِي، وَإِنْ كَانَ فِي مَحَلِّهِ، إِلَّا أَنَّهُ لَيْسَ عَلَى إِطْلَاقِهِ، بَلِ الْأَسْتِعْمَالُ الْعَرْفِيُّ، كَمَا يَقْتَضِي ذَلِكَ يَقْتَضِي أَيْضًا إِرَادَةَ الْفِعْلِ مِنَ الْإِثْنَيْنِ، كَمَا لَا يَخْفَى .

ومهما يكن، فَإِنَّ الْمُرَادَ بِالضَّرَرِ فِي مَوْثِقَةِ زَرَارَةٍ، وَالْمُضَارَ الْوَارِدَةَ فِي

(١) السورة البقرة، الآية: ٩ .

(٢) السورة التوبة، الآية: ١١١ .

(٣) السورة البقرة، الآية: ٢٣١ .

(٤) السورة الكهف، الآية: ٧٣ .



مرسلة زرارة ومعتبرة أبي عبيدة الحدّاء، هو الإصرار على الضرر، كما عن الميرزا النائيني والمحقق ضياء الدين العراقي (رحمهما الله)، لأنّ سمرة بن جندب كان بصدد الاضرار بالأنصاري، بدليل معارضته لكلام النبي ﷺ حينما أمره بالإستئذان، ثمّ طلب منه بيع النخلة وتعويضها بنخل الجنة، فلم يقبل، وأصرّ على الإضرار بالأنصاري.

ثمّ لو فرضنا الإجمال في كلمة ضرار، وأنّه لم يتّضح معناها، فلا يضرّ فيما نحن بصدده، وهو قاعدة لا ضرر، إذ المستدلّ على القاعدة، هو خصوص لا ضرر الوارد في الموثقة، كما هو الحال في سائر الروايات المشتملة على فقرتين أو أكثر، فإذا كانت إحدى الفقرات مجملة، فلا يضرّ ذلك بالاستدلال في بقية الفقرات إذا كانت مبيّنة.

هذا كلّه بالنسبة لكلمة ضرر وضرار.

وأما كلمة (لا) الداخلة عليهما في الجملتين. فنقول:

إنّ الأصل في كلمة (لا) بمقتضى وضعها اللغوي أن تكون لنفي الجنس، أي نفي حقيقة مدخولها، فقولك: لا رجل في الدار، أي لا يوجد جنس الرجل في الدار.

والحمل على نفي الحقيقة هنا متعذر، لأنّه مستلزم للكذب، وخلاف الواقع، لما نشاهده من الضرر في الخارج كثيراً.

وعليه، فلا بدّ من الحمل على أقرب المجازات بعد تعذّر الحقيقة،

فيدور الأمر بين عدّة معاني:

المعنى الأوّل: أن تكون ناهية، بأن يكون المقصود من نفي الضرر في الخارج الزجر عنه، بحيث تكون الجملة الخبرية - وهي لا ضرر ولا ضرار - بمعنى النهي، فيحرم الضرر والإضرار، وذلك لما عرفت سابقاً،

من أن الإخبار عن عدم شيء كالإخبار عن وجوده، فكما يصحّ الإخبار عن وجود شيء في مقام الأمر به - كما في حسنة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام «في رجل لم يدر ستة طاف أو سبعة. قال: يستقبل»<sup>(١)</sup>، فإن المقصود الأمر بالاستقبال، أي يجب الإعادة - كذلك صحّ الإخبار عن عدم شيء في مقام النهي عنه، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفْثَ وَلَا فُسُوفَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾<sup>(٢)</sup>.

وقد اختار هذا المعنى البدخشي، حيث قال: «الضرر والضرار ممنوع منه شرعاً»، واختاره أيضاً من مشايخ الإمامية شيخ الشريعة الأصفهاني.

إن قلت: إن لا الناهية مختصة بالفعل المضارع، فكيف يصحّ الحكم بأن لا في المقام ناهية، مع أنها داخلة على الاسم.

قلت: ليس المقصود أنها ناهية باصطلاح النحاة، بل المقصود أنها مفيدة للنهي والزجر، حيث إن الجملة المشتملة عليها مستعملة في نفي الضرر إخباراً بداعي الزجر عنه.

وفيه: أن احتمال كونها ناهية هنا بعيد جداً، وذلك لعدة أمور:

الأول: إنه بعيد بملاحظة نظائرها، كما في قولك: لا عسر ولا حرج. وليس المراد فيهما النهي حتماً، فكذلك هنا.

الثاني: إن كلمة لا ضرر ولا ضرار وردت في الشفعة، كما في بعض الروايات المتقدمة، كرواية عقبة بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام «قضى رسول الله ﷺ بالشفعة بين الشركاء والمساكن. وقال: لا ضرر ولا ضرار...» الحديث. فإنه لا يمكن حمل النفي على النهي فيها، لعدم

(١) وسائل الشيعة، باب ٣٣ من أبواب الطواف، ح ٩.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٩٧.

وجود فعل يتعلّق به التحريم. وإنّما أثبت حق الشفاعة بقاعدة لا ضرر ولا ضرار.

الثالث: إنّ الفقهاء استدلّوا بهذه القاعدة - أي لا ضرر ولا ضرار - على ثبوت خيار الغبن، مع أنّه لا حرمة في بيع المغبون فيه، كلّ ما هنالك، له خيار الفسخ.

الرابع: بناءً على اشتمال الرواية على كلمة في الإسلام، كما في مرسلة الصدوق، فإنّه من الواضح حينئذٍ عدم إرادة النهي، بل المراد نفي الحكم الضرري في الإسلام، كما سيأتي توضيحه.

ولكن الذي يهوّن الخطب، أنّ الرواية المشتملة على كلمة في الإسلام ضعيفة بالإرسال.

والخلاصة إلى هنا: إنّ هذا الاحتمال الأوّل لم يكتب له التوفيق.

المعنى الثاني: وهو الحمل على نفي الحقيقة بلحاظ نفي الحكم والآثار والخواص، كما في: «يا أشباه الرجال ولا رجال»<sup>(١)</sup>. وكما في مرسلة الشيخ في التهذيب: «قال: قال النبي ﷺ: لا صلاة لجار المسجد إلّا في مسجده»<sup>(٢)</sup>. وهي ضعيفة بالإرسال.

وبعبارة أخرى: المنفي هو الحكم بلسان نفي الموضوع، فيكون المقصود نفي الحكم الثابت للطبيعة عن الفرد. وقد مثّل الأعلام، بقوله ﷺ: «لا ربا بين الوالد والولد».

ولا يخفى، أنّه لا يوجد في الروايات بهذا اللسان، وإنّما الموجود -

(١) نهج البلاغة، خطبة ٢٧.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٢ من أبواب أحكام المساجد، ح ١.

كما في رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام «ليس بين الرجل وولده وبينه وبين عبده ولا بين أهله ربا، إنما الربا فيما بينك وبين ما لا تملك... الحديث»<sup>(١)</sup>. وهي ضعيفة بياسين الضرير.

وعليه، فحرمة الربا الثابتة لطبيعة الربا منفية عن هذا الفرد وهذه الحصّة، فيكون نفياً للحكم بلسان نفي الموضوع، وهو الربا.

وكما في حسنة منصور بن حازم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: لا رضاع بعد فطام، ولا وصال في صيام، ولا يُتم بعد احتلام، ولا صمت يوماً إلى الليل، ولا تعرب بعد الهجرة، ولا هجرة بعد الفتح، ولا طلاق قبل نكاح، ولا عتق قبل ملك، ولا يمين للولد مع والده، ولا للمملوك مع مولاه، ولا للمرأة مع زوجها، ولا نذر في معصية، ولا يمين في قطيعة»<sup>(٢)</sup>.

وإنما ذكرنا هذه الحسنة بتمامها لما فيها من الأحكام الكثيرة، وهي ثلاثة عشر حكماً، وقد نفت الحكم الثابت للطبيعة عن هذه الحصّة وعن هذا الفرد بلسان نفي الموضوع.

وكما في حسنة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: لا هجرة فوق ثلاث»<sup>(٣)</sup>، حيث تحرم الهجرة بعد الثلاثة أيام، كما عن جماعة من الأعلام، فيكون المراد نفي الحكم عن هذا الفرد من الطبيعة بلسان نفي الموضوع.

وتطبيق هذا الاحتمال على المقام، هو أنّ الأحكام الثابتة لموضوعاتها

(١) وسائل الشيعة، باب ٧ من أبواب الربا، ح ٣.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج ٣/ح ١٠٧٠ ص ٢٢٧.

(٣) وسائل الشيعة، باب ١٤٤ من أبواب أحكام العشرة، ح ١.

حال عدم الضرر تكون منفية عنها إذا كانت تلك الموضوعات ضرورية، كما في الوضوء، فإنّ الوجوب ثابت لطبيعة الوضوء، فإذا فرضنا ثبوت الضرر لبعض المصاديق والحصاص فينتفي الوجوب عنها. وهذا المعنى ذهب إليه جماعة من الأعلام منهم صاحب الكفاية رحمته الله.

ويرد عليه: أنه يعتبر في نفي الحكم بلسان نفي الموضوع أن يثبت للطبيعة المنفية حكم شرعي، أو عرفي، أو أيّ أثر، حتى يكون النفي بلحاظ ذلك الحكم أو الأثر، كما في قول الأمير عليه السلام: «يا أشباه الرجال ولا رجال»، وكما في الرواية السابقة: «لا صلاة لجار المسجد إلا في مسجده»، وغيرها من الروايات التي ذكرناها، حيث إنّ للرجال آثاراً وخواصاً، وللصلاة آثاراً وأحكاماً.

وعليه، فيكون النفي بلحاظ هذه الآثار والأحكام، والضرر ليس من هذا القبيل، إذ الأحكام والآثار التي يكون موضوعها نفس الضرر لا يمكن رفعها، لأنّ الموضوع بمنزلة العلة التامة للحكم، ولا يمكن رفع الحكم برفع الموضوع إلا بالنسخ.

فمثلاً الضمان الذي موضوعه الإضرار - كما في صحيحة أبي الصباح الكناني، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «من أضرّ بشيء من طريق المسلمين فهو له ضامن»<sup>(١)</sup> - كيف يمكن رفعه، ما دام الموضوع باقياً بدون النسخ، إذ الموضوع بمنزلة العلة التامة له؟

وعليه، فلا يمكن رفع الأحكام المترتبة على موضوع الضرر بقاعدة لا ضرر.

وأما الأحكام الثابتة للأشياء بعناوينها الأولى، كوجوب الوضوء ونحوه

(١) وسائل الشيعة، باب ٨ أبواب موجبات الضمان، ح ٢.

والتي أريد رفعها برفع الضرر فيما إذا كان الموضوع ضررياً، فهي ليست أحكاماً للضرر حتى ترفع برفع موضوعه .

إن قلت: ما الفرق بينها وبين رفع الخطأ والنسيان في حديث الرفع المتقدم في مبحث البراءة، حيث كان الرفع رفعاً للحكم المتعلق بالفعل الصادر حال الخطأ والنسيان بلسان رفع الموضوع، مع أنّ المرفوع في حديث الرفع هو نفس الخطأ والنسيان، فليكن المقام كذلك، فيكون المنفي هو حكم الفعل الضرري، كالموضوع الضرري بلسان نفي الموضوع، وليس المنفي نفس حكم الضرر، كما أنّه ليس المنفي نفس حكم النسيان والخطأ .

قلت: هناك فرق بينهما، وهو أنّه في الخطأ والنسيان يتعيّن أن يكون المرفوع فيهما هو الفعل الصادر عن خطأ أو نسيان، وذلك لانحصار المراد منهما بذلك، إذ لا يمكن رفع الخطأ والنسيان تكويناً، كما لا يمكن رفع الحكم الذي موضوعه الخطأ والنسيان، لأنّ الموضوع بمنزلة العلة للحكم . فكيف يعقل أن يكون رافعاً له؟

وعليه، فيتعيّن أن يكون المرفوع الفعل الصادر عن خطأ أو نسيان .

وهذا، بخلاف ما نحن فيه، إذ لا ينحصر النفي بنفي الضرر تكويناً حتى يكون ذلك مستلزماً للكذب لوجود الضرر خارجاً، ولا بالحكم الذي موضوعه نفس الضرر حتى يكون ذلك مستحيلاً باعتبار أنّ الموضوع بمنزلة العلة للحكم .

وبالجملة، فإنّ النفي لا ينحصر فيهما حتى تضطر إلى القول بأنّ المنفي هو الفعل الضرري، كالموضوع الضرري، بل هناك أمر ثالث، وهو أنّ المنفي الحكم الضرري، كما هو مختار الشيخ الأنصاري رحمته الله، وأغلب الأعلام، وسيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى .

إن قلت: إن قوله: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»، كالنبوي «لا رهبانية في الإسلام»<sup>(١)</sup>. فكما أنه رفع حكم الرهينة - وهي ترك الزواج بنية أن الترك ثابت في الشريعة على ما هو أحد معانيها - وهي المشروعية التي كانت ثابتة لها في الشريعة السابقة، فكذلك رفع حكم الضرر، وهي الإباحة الأصلية الثابتة للأفعال والأشياء.

قلت: أيضاً هذا في غير محله، لأن مرجع هذا إلى أن المرفوع بلا ضرر، هو الضرر الجائز شرعاً والمأذون فيه، ومرجعه إلى أن الضرر منهي عنه شرعاً، لأنه إذا لم يكن جائزاً فهو محرّم.

وعليه، فيرجع إلى الاحتمال الأول الذي اختاره شيخ الشريعة، وهو كون لا ناهية.

ثم لا يخفى عليك، أن النبوي، وهو لا رهبانية في الإسلام ضعيف بالإرسال.

المعنى الثالث: وهو المحكي عن الفاضل التوني من أن المنفي هو نوع من الضرر حقيقة لا ادعاء، وهو الضرر غير المتدارك، أي أن الشارع نفى الضرر غير المتدارك.

ويستكشف من ذلك، أن كل ضرر متدارك، وتداركه يكون بجعل الشارع الضمان أو الخيار أو غيرهما.

والخلاصة: إن الضرر المتدارك ليس بضرر.

وفيه: أنه إذا أريد من التدارك، التدارك خارجاً، فهو خلاف الواقع، إذ كثير من الضرر غير متدارك خارجاً.

(١) دعائم الإسلام، كتاب النكاح، ص ١٩٣.

وإن أريد من التدارك هو التدارك بحسب حكم الشارع، بمعنى أنه ليس في الخارج ضرر لم يحكم الشارع بتداركه.

ففيه: أنّ الضرر الحاصل لم يخرج عن كونه ضرراً بمجرد حكم الشارع بالتدارك، بل الذي يخرج عن كونه ضرراً هو التدارك الخارجي.

أضف إلى ذلك، أنه لم يثبت عندنا أنّ كلّ ضرر حصل في الخارج حكم الشارع بتداركه، فلو فرضنا أنّ زيداً عنده محلّ لبيع الثياب ونحوها، ثمّ فتح عمرو محللاً لبيع الثياب مثلاً بجانب محلّ زيد، وتضرّر زيد بسبب فتح عمرو للمحلّ، فلا يجب على عمرو ولا على غيره تدارك الضرر الحاصل لزيد بسبب فتح عمرو للمحلّ.

وكذا لو تضرر بكر بانهدام داره بأفة سماوية، فلا يجب على غيره أن يتداركوا الضرر.

والخلاصة: إنّ هذا الاحتمال الثالث لم يكتب له التوفيق أيضاً، لا سيّما أنه خلاف الظاهر لا يصار إليه بلا قرينة.

المعنى الرابع: إنّ المنفي نوع من الحقيقة حقيقة، وهو خصوص الضرر الآتي من قبل الحكم الشرعي، فإنّه ممّا يمكن نفيه حقيقة بنفي سببه وهو الحكم.

وقد ذهب إليه أغلب الأعلام، ومنهم الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ، حيث قال رَحِمَهُ اللهُ: «فاعلم أن المعنى بعد تعذّر إرادة الحقيقة عدم تشريع الضرر بمعنى أن الشارع لم يشرع حكماً يلزم منه ضرر على أحد تكليفاً كان أو وضعياً فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون فينتفي بالخبر» . . .

إلى أن قال: «وكذلك وجوب الوضوء على من لا يجد الماء إلاّ بثمان كثير . . . إلخ».



والحاصل: إن معنى لا ضرر، هو نفي الحكم في عالم التشريع، كما أن معنى لا حرج، هو نفي الحكم الحرجي في عالم التشريع، وذلك باستعمال الضرر في الحكم، إما بنحو المجاز في الكلمة بعلاقة السببية، حيث إن الحكم الشرعي سبب للوقوع في الضرر، كوجوب الوضوء مع الضرر البدني أو المالي ولزوم البيع الغبني، ضرورة أن وجوب الوضوء ولزوم البيع سببان للضرر عرفاً، وهذه السببية تصحح استعمال الضرر في الحكم مجازاً.

وإما بنحو المجاز في الحذف، بأن يراد من قوله «لا ضرر» لا حكم ضرري، فالمنفي حينئذ هو طبيعة الضرر في وعاء التشريع.

ثم لا يخفى عليك، أن ما ذكره الشيخ الأعظم رحمته الله وأغلب الأعلام لا يختص بما إذا كان نفس الحكم ضررياً، كلزوم البيع الغبني مثلاً، بل يشمل ما إذا كان المتعلق ضررياً، كالوضوء الضرري ونحوه.

وهذا هو الصحيح، فكل حكم تكليفي أو وضعي ينشأ منه الضرر أو من متعلقه فليس بمجعول ولا ممضي شرعاً، ولا يرد عليه ما ذكر سابقاً.

وعليه، فهذا هو المتعين.

ثم إن ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمته الله من المثال لقاعدة لا ضرر، وهو وجوب الوضوء على من لا يجد الماء إلا بثمن كثير، فهو في الواقع مستثنى من قاعدة لا ضرر، فإنه وإن تضرر بدفع المال الكثير لشراء الماء للوضوء، إلا أنه مستثنى للنص الخاص كصحيحة صفوان، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل احتاج إلى الوضوء للصلاة وهو لا يقدر على الماء، فوجد بقدر ما يتوضأ به بمائة درهم أو بألف درهم وهو واجد لها، أيشترى

ويتوضأ أو يتيمم؟ قال: لا، بل يشتري، قد أصابني مثل ذلك فاشتريت وتوضأت وما يسرني (يسؤوني) بذلك مال كثير»<sup>(١)</sup>.

وفي تفسير العياشي، «قلت إن وجد قدر وضوء بمائة ألف، أو بألف، وكم بلغ؟ قال: ذلك على قدر جدته»<sup>(٢)</sup>.

ولكنها ضعيفة بالإرسال، وبجهالة الحسين بن أبي طلحة.

ولو مثل الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ بِالْوَضوءِ الضرري من جهة البدن لكان أسلم له. والله العالم.

ثم إنه بعد أن عرفت أن الصحيح هو ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رَحِمَهُ اللهُ وَأَغلب الأعلام.

فقد يستشكل في انطباق هذه القاعدة - لا ضرر - على ما ذكر في قصة سمرة بن جندب.

ووجه الإستشكال: هو أن الضرر في تلك القضية، هو في دخول سمرة بن جندب إلى عذقه بدون الاستئذان من الأنصاري. وأما بقاء العذق في البستان، فلا يترتب عليه ضرر.

وعليه، فإذا لم يكن بقاء عذقه مضرراً بالأنصاري، فلماذا أمر النبي ﷺ بقلعه وعلله بقوله ﷺ: «لا ضرر»، أي لا حكم ضرري في الشريعة، فالقاعدة حينئذ لا تنطبق على المورد.

وأجاب الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ بما حاصله: أنه لا ندري كيفية انطباق الكبرى على المورد، والجهل بها لا يضر بالاستدلال بالكبرى الكلية فيما علم انطباقها عليه.

(١) وسائل الشيعة باب ٢٦ من أبواب التيمم ح ١.

(٢) وسائل الشيعة باب ٢٦ من أبواب التيمم ح ٢.

أقول: لا يخفى عليك، أن الأمر بالقلع هو حكم ولائي سلطاني، لكون النبي ﷺ رئيساً وسلطاناً للدولة الإسلامية، وهو أولى بالمؤمنين من أنفسهم.

ومن المعلوم، أن أوامره ﷺ بما يتعلّق في شؤون الدولة أوامر سلطانية، وامثالها إطاعة له ﷺ، كما إذا جعل الإمارة لشخص على العسكر، فإنه تجب إطاعته لكونه زعيم الأمة.

وهذا المنصب للرسول ﷺ هو أيضاً ثابت للأئمة عليهم السلام، فلهم الولاية على الأمة، بل هو ثابت في الجملة للفقهاء المأمون.

والخلاصة: إن سمرة بن جندب، لما أصرّ على ظلمه، ولم يرتدع، ولم يقبل ما عرض عليه الرسول ﷺ، اقتضت المصلحة الأمر بقلع العذق حسماً لمادة الفساد، حتى لا يبقى لسمرة عذر في الدخول إلى البستان.

وربما يظهر من هذه القضية، أن محلّ العذق ليس ملكاً لسمرة بن جندب، إذ لو كان ملكاً له لم يسقط حق مروره بقلع العذق.

وعليه، فبقاء العذق في مكان الغير، إمّا كان بإذن مالكه، أو بجعل حق له في بقاءه، وإن كان الإنصاف أن حقه يسقط، وإن كان ملكاً له كما سنشير إليه قريباً.

ومهما يكن، فإنّ الأمر بالقلع لا ربط له بقاعدة لا ضرر، وليس مورداً لها حتى يقال كيف لا تشمل القاعدة موردها.

نعم، لما كان دخول سمرة بن جندب بغير استئذان فيه ضرر على الأنصاري، فيمكن نفي حقه بالمرور حينئذٍ بقاعدة لا ضرر، ونحكم بعدم جواز دخوله إلى البستان استناداً إلى تلك القاعدة.

وأما الأمر بقلع العذق فليس مستنداً إليها - كما عرفت - بل هو حكم ولائي، فلا مورد للإشكال أصلاً.

ثم إنه لو فرضنا أنه مورد للقاعدة وجهلنا كيفية الانطباق، إلا أنه لا يضرّ بالاستدلال بها على مواردها المعلومة، كما ذكره الشيخ رحمته الله.

بقي في المقام شيء، وحاصله: إنه بعد القلع إذا سقطت مالية الشجرة، كما هو الغالب، فهل يضمن له القيمة؟

أقول: مقتضى القاعدة هنا عدم الضمان، لأن النبي ﷺ له الولاية على النفوس والأموال والأعراض، بل هو أولى من أنفسهم. فكيف يتحقق الضمان في المقام. والله العالم.

### نسبة القاعدة مع أدلة الأحكام الأولية

قال صاحب الكفاية: «ومن هنا لا يلاحظ النسبة بين أدلة الأحكام، وتقدم أدلته على أدلتها، مع أنها عموم من وجه، حيث أنه يوفق بينهما عرفاً بأن الثابت للعناوين الأولية اقتضائي يمنع عنه فعلاً ما عرض عليها من عنوان الضرر بأدلته... إلخ».

هذه هي الجهة الثالثة للبحث، وهي نسبة القاعدة مع الأدلة المتكفلة للأحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الأولية، كأدلة وجوب الصلاة والصوم ونحوهما، أو الثانوية، كأدلة نفي العسر والحرج ونحوهما. وأما نسبتها مع أدلة الأحكام الثانوية، فسيأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى.

أما بالنسبة للأحكام الأولية، فقد ذكرت وجوه عديدة لتقديم قاعدة لا ضرر على أدلة الأحكام الثابتة للأفعال بعناوينها الأولية، نقتصر فيها على ذكر وجهين، لأنهما العمدة، والباقي لا فائدة فيه:

الوجه الأول: ما عن صاحب الكفاية، وحاصله: إن العرف يوفق بينهما بحمل دليل نفي الضرر على الفعلية وحمل الأحكام الثابتة للأفعال بعناوينها

الأولية على الاقتضائية، مع أنّ النسبة بينهما هي العموم من وجه، فإنّ دليل وجوب الوضوء مثلاً يشمل الوضوء الضروري وغيره، ودليل نفي الضرر يشمل الوضوء وغيره، كالصوم والحج والصلاة ونحوها.

ففي الوضوء الضروري يتعارض الدليلان، والمفروض أن يرجع فيه إلى أحكام التعارض، ولكنّه مع ذلك لا يرجع فيه إلى أحكام التعارض، بل يقدّم دليل نفي الضرر، ويحكم بعدم وجوب الوضوء الضروري، حيث إنّ العرف يرى أنّ العنوان الثانوي - وهو الضرر - رافع لفعلية الحكم الأولي، فيحمل حينئذٍ على الاقتضائي، فلا تنافي بينهما حينئذٍ.

ثمّ استثنى من ذلك، فيما لو أحرز بدليل معتبر أنّ الحكم المجعول للفعل بالعنوان الأولي يكون بنحو العلة التامة للفعلية لا مقتضياً لها حتى يمكن رفع فعليته وحمله على الاقتضائي، وذلك كوجوب انقاذ نبيّ أو وصي نبيّ، أو وجوب الدفاع عن النفس، أو عن بيضة الإسلام، فإنّ هذا الوجوب فعلي مطلقاً، وإن كان موجباً للضرر أو الحرج على الغير.

وكذا حرمة نكاح المحارم، فإنّ هذه الحرمة الفعلية مطلقاً وإن لزم الضرر أو الحرج.

هذا حاصل ما ذكره مع توضيح منّا بذكر الأمثلة ونحوها.

ويرد عليه: أنّ ما ذكره لم يكتب له التوفيق، لأنّنا نسأل عن الوجه في حمل لا ضرر على الحكم الفعلي، وحمل الأحكام الثابتة للأفعال بعناوينها الأولية على الاقتضاء، فهل هذا الحمل من جهة الحكومة، أو من جهة التخصيص، أو الأظهرية.

والخلاصة: إنّ هذا الحمل وإن كان في نفسه صحيحاً، إلّا أنّنا نسأل عن الوجه فيه ولماذا العرف حمّله على ذلك.

الوجه الثاني للتقديم: هو ما ذكره الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ وجماعة كثيرة من الأعلام، من حكومة أدلة لا ضرر على أدلة الأحكام الثابتة للأفعال بعناوينها الأولى.

قال الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ في الرسائل: «ثم إنَّ هذه القاعدة حاكمة على جميع العمومات الدالة بعمومها على تشريع الحكم الضرري كأدلة لزوم العقود وسلطنة الناس على أموالهم ووجوب الوضوء على واجد الماء وحرمة الترافع إلى حكام الجور وغير ذلك... الخ».

إلى أن قال: «والمراد بالحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضاً لحال دليل آخر من حيث إثبات حكم لشيء أو نفيه عنه، فالأول مثل ما دلَّ على الطهارة بالاستصحاب أو بشهادة العدلين، فإنَّه حاكم على ما دلَّ على أنه لا صلاة إلا بطهور، فإنَّه يفيد بمدلوله اللفظي على أن ما ثبت من الأحكام للطهارة في مثل لا صلاة إلا بطهور وغيرها ثابت للمتطهر بالاستصحاب أو بالبيّنة والثاني مثل الأمثلة المذكورة... الخ».

يقصد بالأمثلة المذكورة مثل حكومة أدلة نفي الضرر والحرَج، ونفي السهو عن كثير الشكِّ، وكذا غيرها ممَّا ذكر.

أقول: الحكومة على قسمين: الأوَّل: أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي شارحاً ومفسِّراً للدليل الآخر ومتعرضاً لبيان حاله.

ثمَّ إنَّ شرحه للدليل الآخر إمَّا أن يكون بلفظ أعني، أو أردت، أو قصدت ونحو ذلك. وإمَّا أن يكون بمدلوله الالتزامي.

أمَّا الأوَّل، فوجوده نادر، إذ قلَّما يوجد في الأخبار ما يكون بلفظ أعني ونحوها.

ومن جملة الأخبار الوارد فيها هذا التفسير صحيحة عبيد بن زرارة عن

أبي عبد الله عليه السلام، «قال: سألته عن رجل لم يدر ركعتين صلى أم ثلاثاً، قال: يعيد، قلت: أليس يقال لا يعيد الصلاة فقيه؟ فقال: إنما ذلك في الثلاث والأربع»<sup>(١)</sup>.

فقوله عليه السلام: يعيد إنما هو فيما لو كان قبل إكمال السجدين.

وكذا موثقة عمار الساباطي، «قال: كنتاً جلوساً عند أبي عبد الله عليه السلام بمنى، فقال له رجل: ما تقول في النوافل؟ قال: فريضة، قال: ففزعنا وفزع الرجل، فقال أبو عبد الله عليه السلام: إنما أعني صلاة الليل على رسول الله ﷺ، إن الله يقول: ﴿وَمَنْ أَلَّيْلَ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ﴾<sup>(٢)</sup> (٣).

وأما الثاني، وهو ما يكون شارحاً بمدلوله الإلزامي، فهو كثير، وهو تارةً يكون ناظراً إلى عقد الوضع، أي موضوع الحكم، وأخرى يكون ناظراً إلى عقد الحمل، أي الحكم الشرعي.

أما إذا كان ناظراً إلى عقد الوضع، فيكون حينئذٍ موسعاً للموضوع أو مضيقاً له، ومثال التوسعة، الحديث النبوي الضعيف السند «الطواف بالبيت صلاة»<sup>(٤)</sup> حيث وسع موضوع الصلاة بحيث يشمل الطواف، فيعطى أحكام الصلاة إلا ما استثنى.

ومثاله أيضاً موثقة عمار، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفقاع، فقال: هو خمر»<sup>(٥)</sup>. حيث وسع موضوع الخمر، بحيث يشمل الفقاع، فيعطى حكمه حينئذٍ.

(١) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة، باب ١٦ من أبواب اعداد الفرائض ونوافلها، ح ٦.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ٧٩.

(٤) عوالي اللئالي: ج ١ ص ٢١٤.

(٥) وسائل الشيعة، باب ٢٧ من أبواب الأشربة المحرمة، ح ٤.

ومثال التضييق، ما ذكرناه سابقاً في حسنة منصور بن حازم: «لا رضاع بعد فطام... الحديث» حيث ضيِّق موضوع الرضاع، وأخرج منه الرضاع بعد انقطاع الولد، أي لا يعطي حكم الرضاع لهذا الفرد، وهكذا.

وأما إذا كان ناظراً إلى عقد الحمل، فيكون مضيّقاً للحكم الشرعي الثابت للأفعال بعناوينها الأولى، مثل أدلة لا ضرر، وأدلة لا حرج، فإنها ليست ناظرة إلى عقد الوضع، وإنما ناظرة إلى عقد الحمل، أي الحكم الشرعي.

فوجوب الوضوء بالعنوان الأولي مطلق، ولكن إذا صار الوضوء ضرورياً، فيرتفع عنه الحكم، فبعد أن كان الحكم يشمل الوضوء الضروري وغيره، أصبح بعد مجيء لا ضرر مختصاً بالوضوء غير الضروري. وهكذا بالنسبة لقاعدة لا حرج ونحوها.

وأما القسم الثاني من الحكومة، فهو مثل حكومة الإمارات على الأصول الشرعية، أي ما كان الحاكم رافعاً لموضوع دليل المحكوم وليس ناظراً إليه لا بتوسعة ولا تضييق.

وعليه، فضابط الحكومة بالقسم الأول - وهو الذي لو لم يكن المحكوم مجعولاً لكان دليل الحكم لغواً - لا ينطبق على هذا القسم من الحكومة، إذ لا يوجد لغو من جعل الإمارات، إذا لم تكن الأصول العملية الشرعية مجعولة.

وهذا بخلاف القسم الأول، إذ لا معنى لقولك: «لا رضاع بعد فطام»، إذا لم يكن للرضاع حكم.

وهكذا لا معنى لقولك: «لا ربا بين الوالد وولده»، إذا لم يكن للربا حكم.

ومما ذكرنا، يندفع الإشكال على الحكومة هنا، حيث أشكل على



الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ أَنْ ضابطة الحكومة لا ينطبق على موردنا، إذ ليس للدليل نفي الضرر شرح وتفسير للأدلة الأولى. والحال أن معنى الحكومة، هو أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي شارحاً ومفسراً للدليل الآخر.

ووجه الاندفاع: أن أدلة نفي الضرر ناظرة إلى عقد الحمل كما عرفت، وينطبق عليه ضابطة الحكومة بالقسم الأول، وهو الذي لو لم يكن المحكوم مجعولاً لكان دليل الحاكم لغواً.

وعليه، فلو لم يكن الحكم مجعولاً للشيء بعنوانه الأولي لكان نفي الحكم الضرري عنه لا معنى له.

والخلاصة: إن الإنصاف في المقام، هو أن لا ضرر حاكم على الأدلة الأولى.

بقي في المقام، أنه كيف يقدم عليه، مع أن النسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه كما عرفت.

وفيه: أن دليل الحاكم يقدم على دليل المحكوم بلا ملاحظة النسبة بينهما وبلا ملاحظة الترجيحات الدلالية والسندية، بل الدليل الحاكم يقدم على المحكوم وإن كان أضعف دلالة وسنداً.

والسرفيه: هو أن الدليل الحاكم إما يكون ناظراً لعقد الوضع أو ناظراً إلى عقد الحمل.

فإن كان ناظراً إلى عقد الوضع بالتوسعة أو التضييق، فالوجه في عدم ملاحظة النسبة عند تقديم الدليل الحاكم واضح، لأن القضية الحقيقية المتكفلة لإثبات الحكم على تقدير وجود الموضوع لا تتعرض لبيان وجود الموضوع نفيًا وإثباتًا، فإن مفاد قولنا الخمر حرام، إثبات الحرمة على تقدير وجود الخمر.

وأما كون هذا المائع خمراً أو ليس بخمر، فهو أمر خارج عن مدلول الكلام، وحيث إنّ دليل الحاكم شأنه التصرف في الموضوع، فلا منافاة بينه وبين الدليل المحكوم الدال على ثبوت الحكم على تقدير وجود الموضوع، فلا منافاة بين الدليل الدال على حرمة الخمر والدليل الدال على أنّ هذا المائع ليس بخمر.

وكذا لا منافاة بين قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾<sup>(١)</sup>، وبين قوله ﷺ: «لا ربا بين الوالد وولده»، إذ مفاد الأوّل ثبوت الحرمة على تقدير وجود الربا، ومفاد الثاني عدم وجوده، وبعد انتفاء الربا بينهما تنتفي الحرمة قطعاً.

هذا كلّه إذا كان الدليل الحاكم ناظراً إلى عقد الوضع.

وأما إذا كان الدليل الحاكم ناظراً إلى عقد الحمل، فالوجه في تقديمه عليه، هو أنّ حجّية الظهور ثابتة ببناء العقلاء، فإنّ السيرة العقلائية قد استقرت على كون الظاهر هو المراد الجدّي.

ومورد هذا البناء، هو الشكّ في المراد، وبعد ورود الدليل الدال على بيان المراد لا يبقى شكّ حتى يعمل بالظهور، فيكون الدليل الحاكم مبيناً للمراد من الدليل المحكوم، وبه يرتفع الشكّ.

وعليه، فلم يبقَ مورد للعمل بأصالة الظهور، وهذا هو السرّ في تقديم الحاكم على المحكوم من دون ملاحظة النسبة والترجيح بينهما. والله العالم وأما نسبة قاعدة لا ضرر مع أدلّة الأحكام الثابتة للأفعال بعناوينها الثانوية غير عنوان الضرر، كأدلة نفي العسر والحرج ونحوهما، كما إذا كان حفر بالوعة في ملكه مضرّاً بجاره وتركه حرجاً على نفسه.

(١) سورة البقرة، الآية ٢٧٥.

ففي هذه الحالة يقع التنافي بين دليل لا ضرر، وبين أدلة نفي الحرج ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾<sup>(١)</sup>. وكلّ منهما عنوان ثانوي.

وقد ذكر صاحب الكفاية، أنّه يعامل معهما معاملة المتعارضين إن كان المقتضي للحكم في أحدهما دون الآخر، فيرجح ذو المزية منهما على الآخر، وعلى تقدير التكافؤ يتخيّر بينهما أو يتساقطان، ويرجع إلى الأصل العملي إن لم يكن هناك عموم أو اطلاق دلّ على جواز تصرف المالك في ملكه على الخلاف في المسألة.

وإن كان المقتضي في كليهما موجوداً، فيعامل معهما معاملة المتزاحمين فيقدم الأقوى منهما مناطاً وإن كان أضعف سنداً.

أقول: قد يشكل في المقام، أنّ المسألة لا تدخل في باب التزاحم ولا في باب التعارض، بل اللازم إجراء حكم تعارض الضررين الذي سيأتي حكمه.

والسرّ في عدم دخول المسألة في باب التزاحم ولا في باب التعارض: هو أنّ أدلة نفي الحرج ونفي العسر، كأدلة نفي الضرر امتنانية، لا تجري في مورد يلزم من اجرائها خلاف الامتنان.

وعليه، فنفي الضرر إذا كان يلزم منه الحرج، فهو خلاف الامتنان، فلا يجري.

كما أنّ نفي الحرج، إذا كان يلزم منه الضرر، فهو خلاف الامتنان، فلا يجري أيضاً.

فدليل نفي كلّ منهما قاصر عن الشمول لمورد الآخر، فلا يجتمعان

(١) سورة الحج، الآية ٧٨.

حتى يعمل فيهما قواعد التزام أو التعارض. وسيأتي تحقيق الحال - إن شاء الله تعالى - عند الكلام عن تعارض الضررين. والله العالم.

### تعارض الضررين

قال صاحب الكفاية: «وأما لو تعارض مع ضرر آخر فمجمل القول فيه: أن الدوران إن كان بين ضرري شخص واحد أو اثنين فلا مسرح إلا لاختيار أقلهما لو كان، وإلا فهو مختار... إلخ».

ما ذكرناه سابقاً كان راجعاً إلى حكم تعارض دليل نفي الضرر مع دليل حكم العنوان الأولي والثانوي غير عنوان الضرر، وقد عرفت ما هو الإنصاف في المسألة.

وأما هنا، فيقع البحث في نسبة دليل نفي الضرر مع مثله، ويعبر عنه بتعارض الضررين، وهو تارة يكون بين ضرري شخص واحد، وأخرى بين ضرري شخصين، وثالثة بين ضرر نفسه وغيره.

وعليه، فهنا مسائل ثلاث:

**المسألة الأولى:** ما لو دار أمر شخص واحد بين ضررين، بحيث لا بدّ له من الوقوع في أحدهما، فإن كان الضرران مباحين، فيختار أيّهما شاء بناءً على ما هو الصحيح من عدم حرمة الإضرار بالنفس إلا في حال التهلكة، أو ما كان مبغوضاً في الشريعة المقدّسة، كقطع الأعضاء ونحوها، حيث ثبت حرمة التهلكة وقطع الأعضاء. وأما ما عداهما، فلا يحرم، إذ العقل لا يرى محذوراً في إضرار الإنسان بنفسه بأن يتحمل ما يضرّ ببدنه، فيما إذا كان له غرض عقلائي، كما أنّ العقل لا يرى محذوراً في إضرار الإنسان بماله بأن يصرفه كيف يشاء بداع من الدواعي العقلائية ما لم يبلغ حدّ الإسراف والتبذير، كما أنّه لا يوجد في الروايات ما يدلّ على حرمة

الإضرار بالنفس، إلا بعض الروايات التي ليست هي تامّة سنداً ولا دلالة ولا حاجة لبيانها.

والخلاصة: إنّه إذا دار أمر شخص بين ضررين مباحين فيختار أيّهما شاء بلا إشكال.

وأما إذا كان أحد الضررين جائز الارتكاب - كتلف المال أو بعض الأضرار بالنفس - والآخر محرّم الارتكاب كقطع بعض الأعضاء، فلا إشكال في لزوم اختيار فعل المباح وترك الحرام.

نعم، يقع الكلام فيما لو كان كلّ من الضررين حراماً، كما لو دار الأمر بين قطع أحد عضوين من أعضاء الإنسان. ففي هذه الحالة لا بدّ له من اختيار ما هو أقلّ ضرراً والاجتناب عمّا ضرره أكثر، والوجه في ذلك واضح.

نعم، مع العلم بالتساوي يكون مخيراً في الاجتناب عن أيّهما شاء.

**المسألة الثانية:** ما لو دار أمر الضرر بين شخصين، كما إذا أدخل حيوان رأسه في قدر يملكه غير مالك الحيوان، فإنّ تخليص الحيوان منوط بكسر القدر، وتخليص القدر موقوف على ذبح الحيوان.

وتحقيق الحال يتّضح ببيان صور المسألة، إذ عندنا ثلاث صور:

**الصورة الأولى:** أن يكون ذلك بفعل أحدهما، كما لو كان مالك الحيوان هو الذي أدخل رأس دابته في قدر غيره.

وعليه، فالحكم في هذه الصورة لزوم تخليص القدر من دون لزوم ضمان على صاحب القدر بذبح الحيوان، لأنّ مالك الحيوان هو المعتدي والمفترط، وليس له كسر القدر ودفع قيمتها، لكونه تصرفاً في مال الغير بدون إذنه، ومتى أمكن ردّ العين وجب ردّها، ولا تصل النوبة إلى المثل أو القيمة.

**الصورة الثانية:** هي ما لو كان ذلك بفعل شخص ثالث غير المالكين.

وعليه، فيتخيّر في إتلاف أيّهما شاء ويضمن مثله أو قيمته لمالكه، لأنّه هو المعتدي، ولما تعذّر عليه ردّ كلّ من العينين بخصوصيتهما إلى أصحابهما، فلا بدّ حينئذٍ من ردّ أحدهما بخصوصيتها إلى مالكها والأخرى بماليتها من المثل أو القيمة.

الصورة الثالثة: أن يكون الضرر مستنداً إلى آفة سماوية، ولا يكون ذلك مستنداً إلى فعل شخص.

والإنصاف في هذه الصورة: هو أنّه إذا رضي كلّ من المالكين بتقسيم الضرر عليهما، سواء كان على نحو المناصفة أو بالتفاوت، فبها ونعمت، والصلح سيّد الاحكام، وإلا فيترافعان عند الحاكم الشرعي.

وقد ذكر الأعلام، أنّه في هذه الحالة يكون للحاكم إتلاف أيّهما شاء، وتقسيم الضرر بينهما بقاعدة العدل والإنصاف الثابتة عند العقلاء.

وأما إن كان أحدهما أقلّ قيمة من الآخر، فليس للحاكم إلاّ إتلاف ما هو أقلّ قيمة، لأنّ إتلاف ما هو أكثر قيمة سبب لزيادة الضرر على المالكين بلا سبب.

أقول: إنّ هذه القاعدة في نفسها غير تامّة، إذ لم يثبت بناء ولا سيرة من العقلاء على ذلك حتى تكون ممضاة لدى الشارع، اللهم إذا تصالحا وتراضيا على التقسيم على وجه التنصيف، فإنّه أمر آخر، وإلا فجرى ان السيرة على ذلك بالتعبّد من العقلاء أو الشارع استناداً إلى ما يسمّى بقاعدة العدل والإنصاف لا أساس له، وإن كان التعبير حسناً مستحسناً.

نعم، جرت القاعدة في موردين للروايات الخاصة:

المورد الأوّل: في مسألة الودعي، في الدرهم التالف المرذّب بين كونه لصاحب الدرهم أو الدرهمين.

المورد الثاني: فيما لو تداع شخصان مالا، وأقام كلّ منهما بيّنة.

والخلاصة: إنّ مسألتنا هذه تكون من باب الصلح القهري، كما لا يخفى. والله العالم.

المسألة الثالثة: فيما لو دار الأمر بين ضرر نفسه وغيره، كما إذا حفر في داره بالوعدة، بحيث كان ذلك موجبا للضرر على الغير، وترك الحفر موجب لضرر نفسه، بحيث إذا لم يحفر بالوعدة في داره لذهبت مياه الاستعمال إلى جدران داره، فتوجب خرابها.

والإنصاف: أنّ قاعدة لا ضرر لا تجري في هذه الصورة، لأنّ هذه القاعدة امتنانية، فلا تجري في مورد كان خلاف الامتنان على أحد من المسلمين.

وعليه، فلو تمسك بها مالك الدار لكان خلاف الامتنان على الجار، وإذا تمسك بها الجار فهو خلاف الامتنان على المالك، فتسقط حينئذٍ، فإن كان هناك اطلاق يدلّ على جواز تصرف المالك في ملكه، فيؤخذ به، كما في المقام، فإنّه يصحّ التمسك بقاعدة الناس مسلّطون على أموالهم، ولا معارض لها.

نعم، لو فرضنا عدم وجود الاطلاق، فالمعروف بينهم، أنّه يرجع إلى الأصل العملي، وهو أصالة البراءة عن حرمة التصرف، ولكن ذكرنا أنّ حديث الرفع حديث امتناني، فلا يجري في مورد كان فيه خلاف الامتنان، كما في المقام، فإنّ جريان البراءة الشرعية بالنسبة إلى المالك مخالف للامتنان على الجار.

نعم، يمكن القول بجريان البراءة العقلية، لأنّ موضوعها عدم البيان، وهو محرز، فيقبح العقاب بلا بيان.

هذا كلّه بالنسبة للحكم التكليفي .

وأما بالنسبة للحكم الوضعي ، وهو ضمان النقص الوارد على الجار بسبب تصرّف المالك في ملكه .

فنقول : إنّ مقتضى الإنصاف : هو ضمان المالك ، لأنّه وإن جاز له التصرف لقاعدة الناس مسلطون على أموالهم ، إلّا أنّه لا ملازمة بين جواز التصرف وعدم الضمان ، فنحكم بالضمان لقاعدة الاتلاف ، فمن أتلف مال الغير فهو له ضامن ، وهي مطلقة ، تشمل تصرّف المالك في ملكه إذا لزم منه الضرر على الغير .

لا يقال : إنّ الضمان ضرر على المالك ، فهو منفي بقاعدة نفي الضرر .

فإنّه يقال : إنّ هذه القاعدة لا تجري هنا ، لأنّ الحكم بالضمان ضرري في جميع موارد .

وقد ذكرنا سابقاً ، أنّ الأحكام التي يكون موضوعها نفس الضرر لا يمكن رفعها ، لأنّ الموضوع بمنزلة العلة التامة للحكم ، فيكون مقتضياً للحكم ، فكيف يرفعه؟ وهذا خلف .

وعليه ، فحديث نفي الضرر يكون حاكماً على أدلّة الأحكام الثابتة للأشياء بعناوينها الأولى ، كوجوب الوضوء ونحوه الذي قد يكون ضررياً وغير ضرري ، فيقيدها بصورة عدم الضرر .

ويلحق بهذه الصورة ، ما لو كان تصرف المالك - كحفر بالوعة - موجباً للضرر على الجار وعدم التصرف فيه موجباً للحرّج على المالك ، إلّا أنّه ليس ضرراً عليه .

ومرادنا من الحرّج ، المشقّة الشديدة التي لا تتحمّل عادة ، لا مجرد الكلفة والضيق .



وعليه، فقاعدة نفي الحرج تتعارض مع قاعدة نفي الضرر، ولا موجب لتقدّم قاعدة نفي الحرج على قاعدة نفي الضرر، لأنّهما في مرتبة واحدة، وكلّ منهما قاعدة امتنانية .

والخلاصة: إنّ ما قلناه في صورة دوران الضرر بين المالك والجار يأتي هنا .

نعم، لو لم يتضرّر المالك بترك الحفر، ولم يكن ذلك أيضاً حرجياً عليه، بل كان الضرر فقط على الجار بحفر البالوعة، ففي هذه الحالة لا يجوز للمالك الحفر في ملكه لحرمة الاضرار بالغير فضلاً عن الجار، كما أنّه يضمن له ما أتلفه لقاعدة الاتلاف .

هذا تمام الكلام في المسألة الثالثة .

ثمّ إنّّه ينبغي التنبيه على أمور:

التنبيه الأوّل: قد ذكرنا سابقاً أنّ نفي الضرر معناه عدم تشريع الحكم الذي يلزم منه الضرر، وبما أنّه دليل امتناني، فيختصّ حينئذٍ بنفي الحكم الإلزامي من الوجوب والحرمة، لأنّه هو الذي يوقع المكلّف في الضرر، دون الحكم الترخيصي، فإنّه لا يوقعه في الضرر .

وعليه، فلا يكون مشمولاً للقاعدة، لأنّ المولى إذا رخص في شيء وكان ضررياً وأقدم العبد على ارتكابه فيكون الضرر في هذه الحالة مستنداً إلى العبد، إذ الشارع المقدّس لم يلزمه بالإتيان به حتى يكون الضرر من الحكم الشرعي .

والخلاصة: إنّ قاعدة نفي الضرر لا تنفي الحكم الترخيصي، لأنّ نفيه يكون خلاف الامتنان، إذ ارتكاب الضرر في تلك الحالة لم يكن ناشئاً من إلزام الشارع، بل العبد أقدم باختياره على ارتكابه، وليس حال نفي الضرر

إلا كحال نفي الحرج المستفاد من أدلّة نفي الحرج، فكما أنّ المنفي بها هو الحكم الإلزامي الموجب لوقوع المكلف في الحرج دون الترخيصي، إذ الترخيص في شيء حرجي لا يكون سبباً لوقوع المكلف في الحرج، فكذلك قاعدة نفي الضرر.

ومن هنا، نحكم بصحّة الوضوء والغسل الحرجيين أو الضرريين.

والوجه في ذلك، أنّ الوضوء مستحب في نفسه، وكذا الغسل.

وقد عرفت، أنّ دليل لا ضرر ولا حرج ينفيان الأحكام الإلزامية التي يلزم منها الضرر والحرج دون الأحكام غير الإلزامية، كالاتحباب والإباحة.

وعليه، فالضرر أو الحرج في موارد الإباحة والاتحباب مستند إلى اختيار المكلف وإرادته، وليس مستنداً إلى الشارع المقدّس، لأنّ المكلف هو الذي أقدم على الوضوء الضرري أو الحرجي، إذ الشارع لم يلزمه بذلك، بل رخص له ترك المباح والمستحب.

وقد عرفت، أنّ الحكم غير الإلزامي ليس منفيّاً، فالوضوء الضرري أو الحرجي في هذه الحالة وإن كان وجوبه منفيّاً بأدلّة نفي الضرر والحرج، إلا أنّ استحبابه ليس منفيّاً، بل هو باقٍ بحاله، فيصحّ حينئذٍ الإتيان بالوضوء الضرري أو الحرجي بداعي استحبابه النفسي. وكذا الحال في الغسل الضرري أو الحرجي، ولا يصحّ نفي الوضوء الضرري أو الحرجي هنا، لأنّ نفيه بقاعدة نفي الضرر والحرج منافٍ للامتنان، وكذا الغسل.

هذا كلّّه، إذا لم يكن الوضوء وكذا الغسل الضرري متعلقاً بالنفس أو الطرف، وإلا فلو أدى إلى هلاك النفس أو قطع عضو من أعضاء المكلف، فيبطل حينئذٍ، لأنّ الوضوء والغسل في هذه الحالة يكونان مبغوضين، ويمتنع أن يكون المبغوض محبوباً ومقرباً إلى الله تعالى. والله العالم.

التنبية الثاني: موضوع قاعدة لا ضرر هو الضرر الشخصي لا النوعي، إذ مقتضى كون قاعدة لا ضرر قاعدة امتنانية هو ذلك، إذ لا منة في رفع الحكم بالنسبة إلى غير المتضرر، فلو كان زيد متضرراً من الوضوء، فوجوبه منفي بالنسبة إلى زيد المتضرر به، ولا موجب لنفي وجوب الوضوء عن غيره غير المتضرر به، بل هو خلاف الامتنان.

ولا فرق فيما ذكرناه بين العبادات والمعاملات.

فما ذكره جماعة من الأعلام ومنهم الشيخ الأنصاري رحمته الله في الرسائل من التفصيل بين العبادات والمعاملات بكون الضرر شخصياً في العبادات ونوعياً في المعاملات في غير محله.

ولعلّ منشأ توهم التفصيل، هو التمسك بقاعدة نفي الضرر لثبوت خيار الغبن في البيع، مع أنّ الضرر لا يكون في جميع مصاديق خيار الغبن، بل النسبة بين الضرر وثبوت خيار الغبن هي العموم والخصوص من وجه، إذ قد يكون الخيار ثابتاً مع عدم تحقق الضرر، كما إذا اشترى زيد من عمرو سلعة وكان مغبوناً فيها، بأن اشترها بأكثر من ثمنها المتعارف شراؤها به، وكان جاهلاً، ثم ارتفعت قيمة السلعة حين ظهور الغبن بما يتدارك به الغبن. وعليه، فلا يكون الحكم باللزوم في مثله موجباً للضرر على المشتري.

وقد لا يكون الخيار ثابتاً مع تحقق الضرر، كما إذا كان البيع غير مشتمل على الغبن، ولكن تنزلت السلعة من حيث القيمة السوقية.

وقد يجتمعان في موارد كثيرة، كما هو واضح، ولأجل ذلك ذكروا أنّ الضرر في المعاملات نوعي لا شخصي.

ولكن الإنصاف: أنّ المدرك لخيار الغبن هو شيء آخر، لا قاعدة لا

ضرر وإن تمسك بها بعض الأعلام، إلا أن ذكرهم لها إنما هو من باب التأييد.

وعليه، فالمدرك الأساسي لخيار الغبن هو تخلف الشرط الارتكازي الثابت في المعاملات العقلانية، إذ المرتكز عند العقلاء في المعاملات هو تساوي العوضين في المالية، وهذا الأمر الارتكازي هو المعبر عنه بالشرط الضمني، فلو فرض نقصان أحد العوضين عن الآخر في المالية، بحيث ينافي هذا الشرط الضمني ثبت خيار تخلف الشرط.

نعم، التفاوت اليسير لا يوجب الخيار، لكونه ثابتاً في أكثر المعاملات.

وأما إذا علم بالغبن وعدم تساوي العوضين في المالية، ومع ذلك أقدم على البيع، فلا خيار له حينئذٍ، لأنه بإقدامه على البيع يكون قد أسقط الشرط الضمني، ولا يصح التمسك للخيار بقاعدة لا ضرر، لأنه هو بنفسه أقدم على الضرر، بل الحكم بعدم لزوم هذه المعاملة يكون على خلاف الامتنان.

والخلاصة: إنه لا فرق بين العبادات والمعاملات من حيث كون الضرر شخصياً في كلّ منهما. والله العالم.

التنبيه الثالث: هل القاعدة مختصة بالأحكام الوجودية أم تشمل الأحكام العدمية؟

فعن جماعة من الأعلام أن قاعدة لا ضرر كما أنها حاکمة على الأحكام الوجودية، كذلك حاکمة على الأحكام العدمية.

ويظهر من الشيخ الأنصاري رحمته الله الإستشكال في ذلك، حيث قال:

«- بعد نفي الإشكال عن نفي الأحكام الوجودية بقاعدة نفي الضرر - وأما

الأحكام العدمية الضرورية مثل عدم ضمان ما يفوت على الحرّ من عمله بسبب حبسه، ففي نفيها بهذه القاعدة فيجب أن يحكم بالضمان إشكال من أنّ القاعدة ناظرة إلى نفي ما يثبت بالعمومات من الأحكام الشرعية . . .» إلى أن قال: «ومن أنّ المنفي ليس خصوص المجعولات، بل مطلق ما يتدبّر به ويعامل عليه في شريعة الإسلام وجودياً كان أو عدمياً . . . الخ».

وعن بعض الأعلام أنّ القاعدة كما تنفي الحكم الوجودي الضروري وتكون حاکمة عليه، كذلك تنفي عدم الحكم إن كان ضرورياً، ونفي النفي إثبات.

وعليه، فيثبت الحكم في مورد كان نفيه ضرورياً، كما لو حبس أحد غيره عدواناً فشرّد حيوانه، فإنّ عدم حكم الشارع فيه الضمان ضرر على المحبوس، فينتفي بحديث لا ضرر ويحكم بالضمان.

وممن ذهب إلى ذلك صاحب العروة رَحِمَهُ اللهُ في مسألة ما لو امتنع الزوج عن نفقة زوجته، فحكم بجواز طلاقها للحاكم الشرعي بقاعدة نفي الضرر وبالروايات الخاصة.

بتقريب: أنّ عدم الحكم بجواز طلاقها للحاكم ضرر عليها، فينفي هذا العدم بحديث نفي الضرر، ومقتضاه جواز طلاقها للحاكم. قال - في عدد النساء اللاتي يجوز للحاكم الشرعي طلاقهن - : «وكذا في الحاضر المعسر الذي لا يتمكن من الانفاق مع عدم صبر زوجته على هذه الحالة، ففي جميع هذه الصور وأشباهها وإن كان ظاهر كلماتهم عدم جواز فكّها وطلاقها للحاكم لأنّ الطلاق بيد من أخذ بالساق، إلاّ أنّه يمكن أن يقال بجوازه لقاعدة نفي الحرج والضرر خصوصاً إذا كانت شابة، واستلزم صبرها طول عمرها مشقة شديدة، ولما يمكن أن يستفاد من بعض الأخبار». انتهى.

وممن ذهب إلى ذلك السيد أبو القاسم الخوئي رحمته الله ، وحاصل ما

ذكره :

«أن عدم جعل الحكم في موضع قابل للجعل جعل لعدم ذلك الحكم فيكون العدم مجعولاً . وعليه ، فلا مانع من شمول دليل لا ضرر للأحكام العدمية أيضاً ، إن كانت ضرورية .

هذا من حيث الكبرى ، إلا أن الصغرى لهذه الكبرى غير متحققة ، فإننا لم نجد مورداً كان فيه عدم الحكم ضرورياً حتى نحكم برفعه وثبوت الحكم بقاعدة لا ضرر . . . الخ» .

أقول : مقتضى الإنصاف وفاقاً للميرزا النائيني رحمته الله : هو أن عدم الحكم ليس حكماً مجعولاً ، فلا يجري فيه حديث نفي الضرر ، لظهوره في رفع الحكم الثابت ، وقصوره عن إثبات الحكم الوجودي ، فمفاد لا ضرر ، هو تنزيل الموجود منزلة المعدوم .

أضف إلى ذلك ، أن العدم ليس حكماً شرعياً حتى يكون حديث نفي الضرر نافياً له وحاكماً عليه .

وأما ما ذكره السيد أبو القاسم الخوئي رحمته الله من أن عدم جعل الحكم في موضع قابل للجعل جعل لعدم ذلك الحكم .

ففيه : أن مجرد القابلية للجعل غير فعلية الجعل ، فلو سلمنا أن العدم يكون حكماً شرعياً ، إلا أن الحكم في هذه الصورة فيما لو كان الجعل فعلياً ، لا فيما أمكن الجعل فيه ، وبينهما فرق واسع .

والخلاصة : إن قاعدة لا ضرر مثل قاعدة نفي الحرج حاکمة على الأحكام الوجودية فقط .

وأما مسألة الضمان فيما لو حبس أحد غيره حتى شرد حيوانه ، فهو ليس

مستنداً إلى قاعدة نفي الضرر، بل هو مستنداً إلى قاعدة الاتلاف، لأنّ الحابس صار سبباً في هروب الحيوان، فيضمن.

أضف إلى ذلك، أنّ حديث لا ضرر ناظر إلى نفي الضرر في عالم التشريع، ولا دلالة فيه على وجوب تدارك الضرر الخارجي المتحقق من غير جهة الحكم الشرعي، والضرر في هذه المسألة ليس ناشئاً من قبل الشارع المقدّس، بل هو ناشئ من قبل الحابس، وحديث لا ضرر لا يدلّ على وجوب تدارك الضرر الحاصل في الخارج بأيّ سبب كان، بل يدلّ على نفي الضرر الناشئ من قبل الشارع في عالم التشريع.

وأما مسألة جواز طلاق الحاكم الشرعي زوجة الممتنع زوجها عن الانفاق عليها، فهي أيضاً ليست مستندة إلى قاعدة نفي الضرر، بل الدليل عليها هو الروايات الخاصة:

منها: حسنة أبي بصير - يعني المرادي - قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: من كانت عنده امرأة فلم يكسها ما يوارى عورتها ويطعمها ما يقيم صلبها كان حقاً على الإمام أن يفرّق بينهما»<sup>(١)</sup>.

ومنها: صحيحة ربعي بن عبد الله والفضيل بن يسار جميعاً، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ﴾<sup>(٢)</sup>. قال: إن أنفق عليها ما يقيم ظهرها مع كسوة وإلا فرّق بينهما»<sup>(٣)</sup>.

وأما ما ذكره الشيخ النائيني من أنّ هذه الروايات معارضة للروايات الدالة على أنّها ابتليت فلتصبر.

(١) وسائل الشيعة، باب ١ من أبواب النفقات، ح ٢.

(٢) سورة الطلاق، الآية ٧.

(٣) وسائل الشيعة، باب ١ من أبواب النفقات، ح ١.

ففيه : أنه في غير محلّه ، لأنّ الروايات الآمرة بالصبر واردة في موردين أجنيين عن مسألتنا :

المورد الأوّل : فيما إذا امتنع الزوج عن المواقعة ، كما في موثقة إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه عليه السلام أنّ علياً عليه السلام كان يقول : «إذا زوج الرجل امرأة فوقع عليها وقعة واحدة ، ثمّ أعرض عنها فليس لها الخيار ، لتصبر فقد ابتليت . . . الحديث»<sup>(١)</sup> .

المورد الثاني : ما رواه الشيخ الصدوق في الفقيه ، قال : «روي أنّه إن بلغ به الجنون مبلغاً لا يعرف أوقات الصلاة فرّق بينهما ، فإن عرف أوقات الصلاة فلتصبر المرأة معه فقد بليت»<sup>(٢)</sup> . ولكنها ضعيفة بالإرسال . وعليه ، فلا معارضة بين الروايات .

إن قلت : إنّ الروايات الدالة على جواز طلاق الحاكم الشرعي لزوجته الممتنع زوجها عن الانفاق معارضة للنبوي المعروف بين الفريقين . «الطلاق بيد من أخذ بالساق» الدالّ على انحصار الطلاق بيد الزوج . قلت : لا معارضة بينهما ، لأنّ تلك الروايات أخصّ من هذا النبويّ ، فتقدم عليه .

وحاصل المسألة ، أنّ الحاكم الشرعي يخيّر الزوج بين الانفاق والطلاق ، فإن امتنع عن كليهما ، فيطلّقها الحاكم الشرعي ، وتفصيل ذلك موكول إلى علم الفقه .

ومّا يدل أيضاً على أنّ المستند في الطلاق ليس قاعدة نفي الضرر ، هو ما ذكرناه من أنّ حديث لا ضرر ناظر إلى نفي الضرر في عالم التشريع ، ولا

(١) وسائل الشيعة ، باب ١٤ من أبواب العيوب والتدليس ، ح ٨ .

(٢) وسائل الشيعة ، باب ١٢ من أبواب العيوب والتدليس ، ح ٣ .



دلالة فيه على وجوب تدارك الضرر الخارجي الحاصل من غير جهة الحكم الشرعي، كما فيما نحن فيه، فإنّ الضرر هنا حاصل من امتناع الزوج عن النفقة، ولا ربط له بالشارع المقدّس حتى ينفي بحديث لا ضرر.

نعم، الحكم بجواز الطلاق من قبل الحاكم الشرعي يوجب تدارك الضرر الناشئ من عدم الإنفاق، إلا أنّك عرفت أنّ هذا الضرر ليس مشمولاً لحديث لا ضرر، لأنّه ضرر خارجي. والله العالم.

التنبيه الرابع: من المعلوم أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعية دون المعلومة.

وعليه، فلفظ الضرر المذكور في أدلّة نفي الضرر موضوع للضرر الواقعي، ولا ربط للعلم والجهل بذلك.

ومن هنا، كانت الأحكام الواقعية يشترك فيها العالم والجاهل، وإذا كان الأمر كذلك، فالمرفوع في أدلّة نفي الضرر هو الحكم الضرري، أي الضرر في الواقع، سواء علم به المكلف، أم لا.

وهذا من حيث الكبرى لا إشكال فيه، وإنّما الإشكال في بعض الموارد:

منها: ما ذكره الفقهاء من تقييد خيار الغبن وخيار العيب بحال الجهل بهما، وأمّا مع العلم بالغبن والعيب فلا خيار للمكلف.

مع أنّ المفروض بمقتضى ما ذكرناه من كون المرفوع هو الحكم الضرري في الواقع هو ثبوت الخيار لهما، إذ العلم لا يؤثر في رفع الحكم مع وجود الضرر.

وفيه: أنّ هذا الإشكال مبنيّ على أنّ مستند الخيار فيهما قاعدة نفي الضرر.

وأما إذا قلنا بأنّ المستند في خيار الغبن هو الشرط الضمني - كما أشرنا إليه سابقاً - باعتبار أنّ المرتكز عند العقلاء في المعاملات المالية هو تساوي العوضين عند مبادلة مال بآخر، بحيث لا يكون التفاوت بينهما فاحشاً، فعند تخلف هذا الشرط الضمني يثبت الخيار للمغبون.

وعليه، فإذا علم بالغبن ومع ذلك أقدم على المعاملة، فيكون بذلك قد أسقط هذا الخيار له، فلا إشكال حينئذٍ.

وأما بالنسبة لخيار العيب، فقد يقال أيضاً إنّ المستند في ثبوت الخيار فيه هو الارتكاز العقلائي على كون العوضين سالمين من العيب حين المعاملة.

وإن شئت، فقل: إنّ المعاملات العقلانية مبنية على أصالة السلامة في العوضين، فإذا تمّت المعاملة بناءً على هذا الارتكاز، ثمّ ظهر العيب في أحد العوضين، فيثبت الخيار حينئذٍ، لتخلف هذا الشرط الضمني، فإذا علم بالعيب، ومع ذلك أقدم على المعاملة، فيكون بذلك قد أسقط الشرط المزبور.

وقد يقال: - بل لعلّه الأقوى - إنّ المستند في خيار العيب هو الروايات الخاصة بالدالة على أنّه في حال الجهل بالعيب يثبت الخيار للجاهل، كما أنّها دلّت على أنّ له أن لا يفسخ ويأخذ الأرض:

منها: معتبرة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «أيّما رجل اشترى شيئاً وبه عيب وعوار لم يتبرأ إليه ولم يبيّن له، فأحدث فيه بعدما قبضه شيئاً ثمّ علم بذلك العوار وبذلك الداء، أنّه يمضي عليه البيع ويردّ عليه بقدر ما نقص من ذلك الداء والعيب من ثمن ذلك لو لم يكن به»<sup>(١)</sup>.

(١) وسائل الشيعة، باب ١٦ من أبواب الخيار، ح ٢.

ومنها: مرسلة جميل عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليه السلام: «في الرجل يشتري الثوب أو المتاع فيجد فيه عيباً، فقال: إن كان الشيء قائماً بعينه رده على صاحبه وأخذ الثمن، وإن كان الثوب قد قطع أو خيط أو صبغ يرجع بنقصان العيب»<sup>(١)</sup>. وهي ضعيفة بالإرسال، وإن كان المرسل جميل بن دراج.

وكذا غيرهما، وتفصيله موكول إلى علم الفقه.

ومن جملة الموارد التي ذكرها الفقهاء هو الحكم بصحة الطهارة المائية مع جهل المكلف بكونها ضرورية. مع أنّ المفروض هو الحكم ببطلانها وإعادة الصلاة المبنية عليها، لما عرفت أنه لا دخالة للعلم والجهل في نفي الحكم الضرري إذا كان الضرر واقعياً.

فكيف حكم الفقهاء بالصحة مع كون الحكم بوجود الضرر منفيًا لقاعدة نفي الضرر؟

وأجاب عن ذلك الميرزا النائيني رحمته الله بأن المنفي بحديث لا ضرر هو الحكم الضرري في عالم التشريع، بحيث يكون الحكم هو السبب في الضرر، والضرر الحاصل في موارد الجهل لم ينشأ من الحكم الشرعي، وإنما نشأ من جهل المكلف به خارجاً. ولذا لو لم يكن الحكم ثابتاً في الواقع لوقع في الضرر أيضاً.

ولعلّ جواب الميرزا النائيني رحمته الله مأخوذ من جواب الشيخ الأنصاري رحمته الله في رسالته المعمولة في قاعدة نفي الضرر، حيث قال: «فتحصل أنّ القاعدة لا تنفي إلاّ الوجود الفعلي على المتضرر العالم تضرره، لأنّ الموقع للمكلف في الضرر هو هذا الحكم الفعلي». انتهى.

(١) وسائل الشيعة، باب ١٦ من أبواب الخيار، ح ٣.

والإنصاف : أنّ ما ذكره وإن كان في محلّه ، لأنّ الضرر حصل من جهله به ، فهو الموقع له في الضرر .

إلا أنّ الأصحّ في الجواب أن يقال : إنّ قاعدة نفي الضرر كقاعدة نفي الحرج قاعدة امتنانية لا تجري في مورد كان على خلاف الامتنان .

وفي مقامنا هذا ، لو جرت قاعدة نفي الضرر ، وحكمنا ببطلان الطهارة المائية ووجوب إعادة الصلاة المبنية على ذلك ، لكان ذلك خلاف الامتنان ، بل الحكم بصحّة الطهارة المائية وصحّة الصلاة المبنية عليها يكون موافقاً للامتنان .

ثمّ لا يخفى عليك ، أنّ الموجب لصحّة الطهارة المائية في هذا المورد هو اطلاقات أدلّة الوضوء ، لا مجرد عدم جريان قاعدة نفي الضرر ، لأنّ عدم جريان القاعدة إنّما يحرز بها عدم المانع من الصحّة ، ولا يثبت بها المقتضي ، بل المقتضي للصحّة هو اطلاقات الأدلّة .

نعم ، لو كان الضرر محرّماً شرعاً ، كما لو أدّى ذلك إلى إتلاف النفس أو بتر عضو من أعضاء بدنه لكانت الطهارة المائية باطلة ، إذ لا يمكن التقرب بالمبغوض .

وأما في غير هاتين الحالتين ، فلا يحرم الإضرار بالنفس ، كما أشرنا إليه سابقاً . هذا كلّّه إذا كان المكلف جاهلاً بالضرر .

وأما مع العلم به ، فهناك ثلاثة أقوال :

الأوّل : هو الحكم بفساد الطهارة المائية بلا فرق بين العلم بالضرر والعلم بالحرج ، ذهب إليه الميرزا النائيني رحمته الله .

الثاني : ما ذهب إليه صاحب العروة وجماعة كثيرة من المحشّين على

العروة، وهو التفصيل بين العلم بالضرر فنحكم بالفساد، وبين العلم بالحرَج فنحكم بصحة الطهارة.

الثالث: ما ذهب إليه جماعة كثيرة من الأعلام - وهو الإنصاف كما سيَتضح إن شاء الله تعالى - وهو الحكم بالصحة في كلِّ من العلم بالضرر والعلم بالحرَج.

وأما القول الأول: الذي ذهب إليه الشيخ النائيني رَحِمَهُ اللهُ، فحاصل ما ذكره:

إنَّ المكلف تارةً يكون واجداً للماء، فحكمه هو التوضأ. وأخرى يكون فاقداً له، فحكمه التيمم على ما يستفاد من الأدلة الواردة في المقام، والتقسيم قاطع للشركة.

وعليه، فلا يمكن الحكم بصحة الطهارة المائية في ظرف الحكم بصحة الطهارة الترابية، لأنَّ الحكم بصحة الوضوء عند الحكم بصحة التيمم يستلزم تخيير المكلف بينهما، وهو يشبه الجمع بين النقيضين، لأنَّ الأمر بالتيمم مشروط بعدم وجدان الماء على ما في الآية الشريفة، والأمر بالوضوء مشروط بوجودان الماء بمقتضى المقابلة بينهما، فالحكم بصحة الوضوء والتيمم يستلزم كون المكلف واجداً للماء وفاقداً له، وهو محال.

وبما أنَّ الحكم بصحة التيمم في مقامنا هذا مفروغ عنه، فلا مناص حيثئذٍ من الحكم ببطلان الطهارة المائية.

وفيه: أنه قد ذكرنا سابقاً، أنَّ أدلة نفي الضرر، وكذا نفي الحرَج، إنما تنفي الأحكام الإلزامية التي ينشأ منها الضرر والحرَج.

وأما الأحكام غير الإلزامية، كالاستحباب والإباحة والكراهة، فقاعدة لا ضرر وكذا لا حرَج لا تكون حاکمة عليها، لأنَّ الشارع المقدس لم يلزم

المكلف بالاتيان بالوضوء الضروي أو الحرجي، بل المكلف باختياره أقدم على ذلك.

وعليه، فيما أنّ الطهارة المائية كالوضوء والغسل مستحبة بنفسها، فيصحّ الوضوء والغسل في مورد كونهما ضرريين، وذلك للأمر الإستجابي الباقي وإن كان الأمر الوجوبي مرتفعاً، كما أنّه يجوز له التيمّم حسب الفرض إرفاقاً له من جهة كون الوضوء ضرورياً أو حرجياً عليه.

وتكون النتيجة هنا: هي التخيير بين الوضوء والتيمّم، ولا يوجد في الأدلّة ما يدلّ على انحصار مشروعية التيمّم بموارد فقدان الماء، بل ذكر الفقهاء عدّة موارد جاز فيها التيمّم مع كون المكلف واجداً للماء:

منها: جواز التيمّم للنوم مع التمكن من الماء، وقد استدّلوا لذلك بمرسلة الفقيه عن الصادق عليه السلام: «من تطهّر، ثمّ آوى إلى فراشه، بات وفراشه كمسجده، فإن ذكر أنّه ليس على وضوء، فتيمّم من دثاره كائناً ما كان، لم يزل في صلاة ما ذكر الله»<sup>(١)</sup>.

وهي ضعيفة بالارسال، ورواها في المحاسن عن حفص بن غياث، وهي أيضاً مرسلة، لأنّ البرقي لا يروي عن حفص بلا واسطة.

ومنها: التيمّم للصلاة على الميت وإن تمكّن من الوضوء، كما هو المشهور بين الأعلام، منهم الشهيد في الذكري والشيخ في الخلاف وظاهر العلامة في التذكرة والمنتهى.

وعن جماعة من الأعلام أنّ جواز التيمّم مقيد بما إذا خاف فوت الصلاة بالوضوء، منهم الشهيد في الدروس والشيخ في جملة من كتبه،

(١) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب الوضوء، ح ٢.

كالتهذيب، حيث قال فيه: «يجوز أن يتيّم الإنسان بدلاً من الطهارة إذا خاف أن يفوته الصلاة».

وقد استدللّ للقول المشهور بعدّة من الأدلّة، عمدتها موثقة سماعة، قال: «سألته عن رجل مرّت به جنازة وهو على غير وضوء كيف يصنع، قال: يضرب بيديه على حائط اللبن فيتيّم به»<sup>(١)</sup>.

وذكر المحقق في المعتبر أنّ الرواية ضعيفة من وجهين:

أحدهما: أنّ زرعة وسماعة واقفيان.

والثاني: أنّ المسؤول في الرواية مجهول.

ثمّ قال: «إنّ الرواية ليست صريحة في الجواز مع وجود الماء... إلخ».

وفيه: أنّ الرواية موثقة، فإنّ زرعة وسماعة وإن كانا واقفيين، إلا أنّهما ثقتان، وقد قامت السيرة العقلائية على العمل بخبر الثقة وإن كان فاسد المذهب.

وأما الإضرار هنا، فلا يضرّ، لأنّ سماعة لا يروي عن غير المعصوم عليه السلام.

وأما الدلالة، فهي ظاهرة في المراد، ولا نحتاج إلى التصريح في الجواز، بل قال الشهيد في الذكرى: «ولم أر لها راداً غير ابن الجنيد، حيث قيده بخوف الفوت... إلخ».

وأما من ذهب إلى أنّ جواز ذلك مقيّد بخوف الفوت، فقد استدللّ له بحسنة الحلبي، قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل تدركه الجنازة

(١) وسائل الشيعة، باب ٢١ من أبواب صلاة الجنازة، ح ٥.

وهو على غير وضوء، فإن ذهب يتوضأ فاتته الصلاة عليها، قال: يتيمّم ويصلي»<sup>(١)</sup>.

وفيه: أنّ جواب الإمام عليه السلام مطلق، والتقييد إنّما كان في كلام السائل، ولا يجب أن يكون الجواب مطابقاً للسؤال، كما أشرنا إليه في بعض المناسبات.

ثمّ إنّ مع قطع النظر عن ذلك، فإنّ قانون حمل المطلق على المقيّد لا يجري في المستحبات إلّا في بعض الموارد التي ليس منها ما نحن فيه. والخلاصة إلى هنا: إنّ يجوز التيمّم لصلاة الجنّازة مطلقاً. هذا ما تقتضيه الصناعة العلمية، وإن كان الأولى الاقتصار على صورة خوف الفوت إذا توضّأ.

ومنها: ما ذكره جماعة من الأعلام من التخيير بين الوضوء والتيمّم في الجرح المجرد عن الجبيرة، وكذا الكسر المجرد عنها. وأمّا إذا كانت عليه جبيرة، فالظاهر أنّ تعيّن الوضوء متّفق عليه بين الأعلام، ولكن نحن لم نذهب إلى التخيير بين الوضوء والتيمّم في الجرح المكشوف، فراجع ما ذكرناه في مبحث الجبيرة<sup>(٢)</sup>.

وأما القول الثاني الذي ذهب إليه صاحب العروة وجماعة من المحشّين على العروة.

فحاصله: إنّ الاضرار بالنفس محرّم، وبما أنّ الوضوء ضروري، فهو محرّم حينئذٍ، وإذا كان مبغوضاً، فلا يمكن التقرب به، فيكون باطلاً، فيتعيّن عليه التيمّم.

(١) وسائل الشيعة، باب ٢١ من أبواب صلاة الجنّازة، ح ٦.

(٢) مسالك النفوس، ح ٢، من الطهارة، ص ٣٨٠، ٣٨٧.



وهذا بخلاف ما لو كان الوضوء حرجياً، فلا يحرم حينئذٍ، ومع عدم حرمة، فلا إشكال في التقرب به، لأنه محبوب وليس مبغوضاً.

إن قلت: بعد ارتفاع الحكم الوجوبي عن الوضوء، كيف نصحح عباديته؟

قلت: يمكن ذلك بالأمر الاستحبابي النفسي أو الملاك باعتبار أن قاعدة لا حرج دليل امتناني، ورفع الملاك يكون على خلاف الامتنان. ومهما يكن، فهذا هو السرّ في التفرقة بين العلم بالضرر والعلم بالحرج.

ويرد عليه، ما ذكرناه سابقاً، أنه لا يحرم الاضرار بالنفس إلا في حالتين:

الأولى: ما لو أدى ذلك إلى إتلاف النفس.

الثانية: ما لو أدى إلى بتر عضو من أعضاء بدن الإنسان.

أمّا في غير هاتين الحالتين لا يحرم الاضرار، فلا يكون الوضوء ضررياً حينئذٍ مبغوضاً حتى يمتنع التقرب به.

نعم، على القول بحرمة الاضرار بالنفس مطلقاً يبطل الوضوء، سواء قلنا بسراية الحرمة من المسبب - وهو اضرار بالنفس - إلى السبب - وهو الطهارة المائية - أم لم نقل بها.

أمّا على القول بالسراية، فواضح، لأنّ نفس الطهارة تصبح محرّمة ومبغوضة، ولا يمكن التقرب بالمبغوض.

وأمّا على القول بعدم السراية، فلأنّ حرمة المسبب وإن لم تسر إلى حرمة السبب، إلا أنه لا يمكن القول بكون السبب واجباً والمسبب حراماً،

لعدم إمكان اختلاف السبب والمسبب في الوجوب والحرمة، إذ لا يقدر المكلف على امتثال كليهما للزوم التكليف بما لا يطاق.

وعليه، فلا يمكن القول بوجوب الوضوء فعلاً مع حرمة الإضرار بالنفس، وإذا لم يوجد أمر بالطهارة فتكون باطلة.

وقد اتضح ممّا ذكرنا، أنّ القول الثالث هو الصحيح، أي صحّة الطهارة المائية مع العلم بالضرر والعلم بالخرج، وذلك لما عرفت من أنّ هاتين القاعدتين امتنانيتان، فالمرفوع فيهما هو الحكم الإلزامي دون الحكم الإستحبابي، فيأتي بالوضوء حينئذٍ بداعي الأمر الاستحبابي، ولو كان الوضوء ضرورياً أو حرجياً، لأنّ الشارع المقدّس لم يلزمه بالفعل، بل المكلف أقدم باختياره على الفعل، بل يمكن القول بالصحة في غير الطهارة المائية أيضاً، وإن لم يكن هناك أمر استحبابي، فلو كان القيام حال القراءة ضرورياً أو حرجياً، فلا نحكم ببطلان صلاته إذا صلّى عن قيام مع العلم بالضرر أو الحرج على القول بعدم حرمة الإضرار بالنفس، ذلك لأنّ الأمر بالقيام وإن كان ساقطاً لقاعدة نفي الضرر أو الحرج، إلّا أنّ المقتضى للصحة موجود، وهو الملاك، لأنّه لا زال موجوداً، لأنّ رفعه يكون على خلاف الامتنان، وقد عرفت أنّ هاتين القاعدتين امتنانيتان.

وهذا، بخلاف ما ذكرناه سابقاً من أنّه إذا لم يبقَ الأمر فلا دليل حينئذٍ على وجود الملاك، لأنّ الدليل عليه هو الأمر، فمع عدمه لا دليل حينئذٍ على بقاء الملاك. فهذا الكلام صحيح في غير هاتين القاعدتين. والله العالم.

**التنبيه الخامس:** ذكر الشيخ الأنصاري رحمته الله في الرسائل أنّ كثرة التخصيصات الواردة على قاعدة لا ضرر موهنة للتمسك بها في غير الموارد المنصوص عليها.

قال في الرسائل ما لفظه: «ثم إنك قد عرفت بما ذكرنا، أنه لا تصور في القاعدة المذكورة من حيث مدركها سنداً أو دلالة، إلا أن الذي يوهن فيها هي كثرة التخصيصات فيها بحيث يكون الخارج منها أضعاف الباقي، كما لا يخفى على المتتبع، خصوصاً على تفسير الضرر بإدخال المكروه، كما تقدم، بل لو بنى على العمل بعموم هذه القاعدة حصل فقه جديد، ومع ذلك فقد استقرت سيرة الفريقين على الاستدلال بها في مقابل العمومات المثبتة للأحكام وعدم رفع اليد عنها إلا بمخصص قوي في غاية الاعتبار بحيث يعلم منهم انحصار مدرك الحكم في عموم هذه القاعدة، ولعل هذا كافٍ في جبر الوهن المذكور وإن كان في كفايته نظر بناءً على أن لزوم تخصيص الأكثر على تقدير العموم قرينة على إرادة معنى لا يلزم منه ذلك غاية الأمر تردّد الأمر بين العموم وإرادة ذلك المعنى، واستدلال العلماء لا يصلح معيّنًا خصوصاً لهذا المعنى المرجوح المنافي لمقام الامتنان وضرب القاعدة.

إلا أن يقال مضافاً إلى منع أكثرية الخارج وإن سلّمت كثرته أن الموارد الكثيرة الخارجة عن العام إنّما خرجت بعنوان واحد جامع لها وإن لم تعرفه على وجه التفصيل.

وقد تقرر أنّ تخصيص الأكثر لا استهجان فيه إذا كان بعنوان واحد جامع لأفراد هي أكثر من الباقي، كما إذا قيل أكرم الناس، ودلّ دليل على اعتبار العدالة، خصوصاً إذا كان المخصص ممّا يعلم به المخاطب حال الخطاب... الخ».

وحاصل ما ذكره مع توضيح منّا: إنّ كثرة التخصيصات الواردة على قاعدة لا ضرر موهنة للتمسك بها في غير الموارد المنصوص عليها، كالأحكام المجعولة في باب الضمانات والحدود والديّات والقصاص والتعزيرات، فإنّها كلّها ضرورية.

وكذا الزكاة والكفارات المالية والحج والجهاد، فإنها ضرورية، وليست قاعدة لا ضرر حاكمة عليها ورافعة لها.

وكذا غيرها من الموارد التي سنذكرها إن شاء الله تعالى.

وعليه، فما خرج عن عموم القاعدة أكثر ممّا بقي تحتها، وبما أنّ تخصيص الأكثر مستهجن عند العرف، فلا بدّ من القول بأنّ الضرر المنفي في قاعدة لا ضرر هو ضرر خاص لا يشمل هذه الموارد، فتكون خارجة تخصّصاً لا تخصيصاً حتى يلزم منه تخصيص الأكثر.

وعليه، فإذا كان المراد من الضرر هو ضرر خاص لا نعرفه، فيلزم من ذلك كون قاعدة لا ضرر مجملة لا يصحّ الاستدلال بها إلاّ في الموارد المنصوص عليها.

ثمّ ذكر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «أنّه يمكن أن يكون الخارج عن قاعدة لا ضرر عنوان واحد جامع لهذه الموارد، فلا يكون هناك تخصيص بالأكثر، بل هناك تخصيص واحد له أفراد كثيرة، وهذا لا قبح فيه».

هذا حاصل ما ذكره مع توضيح منّا.

والإنصاف: أنّ الكلام يقع في مقامين:

الأوّل: متى يكون تخصيص الأكثر مستهجناً؟

الثاني: هل ثبت فعلاً خروج أفراد كثيرة عن تحت هذه القاعدة بحيث كان الخارج أكثر ممّا بقي تحت القاعدة أم لا؟

أمّا المقام الأوّل، فاعلم أنّ القضية على قسمين: تارة تكون قضية خارجية، وأخرى قضية حقيقية.

والأولى، ما كان النظر فيها مقصوراً على الأفراد الخارجية المتحققة فعلاً، كما لو قال المولى: أكرم علماء البلد الفلاني، وكان عددهم تقريباً

عشرين، فإذا استثنى المولى منهم أكثر من عشرة، فيكون الاستثناء مستهجنًا، سواء كان الاستثناء بعناوين متعددة أو بعنوان واحد، إذ لا وجه لإثبات حكم على عدد معين ثم يستثنى المولى أكثر هذا العدد بأيّ نحو كان الاستثناء.

الثانية فيما لو كانت القضية حقيقية، وهي ما لو كان الحكم فيها ثابتًا للموضوع المقدر وجوده لا للموضوع الفعلي. مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾<sup>(١)</sup>، بل أغلب الأحكام الشرعية - إن لم نقل كلّها - واردة على نحو القضية الحقيقية الثابت فيها الحكم على تقدير وجود الموضوع.

وبناءً عليه، فلا معنى حينئذٍ لتخصيص الأكثر حتى يكون مستهجنًا، إذ لم يلحظ فيها عدد معين حتى يكون الخارج أكثر من الباقي تحتها.

إذا عرفت ذلك، فنقول: هل قاعدة لا ضرر وكذا قاعدة لا حرج من قبيل الحقيقية أو القضية الخارجية.

والإنصاف: أنّها من قبيل القضية الخارجية، لأنّها ناظرة إلى الأحكام الإلزامية التي جاء بها الشرع المقدّس، وهي محدودة، سواء كانت من الواجبات والمحرمات، فالواجبات الإلهية فوق الألف، وكذا المحرمات.

وعليه، فإذا كان الأمر كذلك، فلا بدّ من النظر في أنّ الخارج عن قاعدة لا ضرر هو الأكثر أم لا؟

فإذا كان الخارج هو الأكثر، فيكون الاستثناء قبيحًا، سواء كان بعناوين متعددة، أم بعنوان واحد. وهذا ما نبهته في المقام الآتي.

المقام الثاني: أعلم أنّ الأحكام المجعولة في باب الديّات والقصاص

(١) سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

والحج والجهاد والكفارات المالية والزكاة كلّها خارجة عن قاعدة لا ضرر بالتخصّص لا بالتخصيص.

والسرّ فيه: هو ما ذكرناه سابقاً، من أنّ قاعدة لا ضرر إنّما تكون حاکمة على أدلّة الأحكام الثابتة للأشياء بعناوينها الأولى، كوجوب الوضوء ونحوه الذي قد يكون ضررياً وغير ضرري، فيقيدها بصورة عدم الضرر.

وأما الأحكام التي يكون موضوعها نفس الضرر مثل هذه الموارد المذكورة، فلا يمكن رفعها بقاعدة نفي الضرر، لأنّ الموضوع بمنزلة العلة التامة للحكم، فيكون مقتضياً للحكم وداعياً إليه، فكيف يرفعه؟ وهذا خلف. وعليه، فهذه الموارد خارجة عن قاعدة لا ضرر تخصّصاً لا تخصيصاً، فلا تكون مستثناة من قاعدة لا ضرر.

وأما بالنسبة للخمس، فقد يتوهم أنّ فيه ضرراً على المالك. ولكن الإنصاف: أنّ المالك لا يتضرر بدفع الخمس، لأنّه من أوّل الأمر لم يكن مالكاً لمقدار الخمس، وإنّما الخمس لأصحابه. نعم، المالك هو الشريك الأكبر لأصحاب الخمس.

وبالجملة، فالضرر هو النقص في المال أو النفس أو العرض. وهنا، لا يوجد شيء من ذلك. والله العالم.

وأما بالنسبة لباب الضمان، فهو أيضاً خارج عن قاعدة لا ضرر، ولا تشمله القاعدة من أوّل الأمر، وذلك لأنّ القاعدة امتنانية، فلا تجري إذا كانت على خلاف الامتنان.

وعليه، فإذا حكمنا على المتلف بالضمان، فهي وإن كانت امتنانية بالنسبة إلى المالك، إلّا أنّها على خلاف الامتنان بالنسبة إلى المتلف، وإن حكمنا بعدم الضمان على المتلف، فتكون على خلاف الامتنان بالنسبة إلى المالك.

وعليه، فقاعدة لا ضرر لا تجري في المقام حتى يكون الضمان خارجاً عن تحت القاعدة تخصيصاً.

نعم، يجب الضمان على المتلف من باب آخر، وهو قاعدة من أتلف مال الغير فهو له ضامن.

والخلاصة: إنَّ كلّ دليل كان امتنائياً لا يجري إذا كان على خلاف الامتنان، مثل حديث رفع التسعة المتقدم في مبحث البراءة، فإنه امتناني لاحظ قوله ﷺ: «رفع عن أمّتي... الخ».

ويترتب على ذلك، أنه لو اضطر الإنسان إلى بيع داره لعلاج ولده فيكون البيع صحيحاً، مع أنّ الاضطرار المذكور في حديث الرفع.

ومعنى رفعه، هو عدم ترتب الحكم إذا صدر الفعل حال الاضطرار، فكان ينبغي أن يكون البيع الصادر حال الاضطرار كأنه لم يكن، أي لا يترتب عليه أثر شرعي من النقل والانتقال، إلا أنه لما كان عدم ترتب الأثر على البيع الصادر حال الاضطرار منافياً للامتنان - إذ لا يستطيع حينئذٍ علاج ولده المريض إلا ببيع الدار - فلا يكون الحديث شاملاً له.

إذا عرفت ذلك، فنقول: ثبت عندنا بعض المخصّصات لقاعدة لا ضرر بحسب الاستقراء والتتبع، وهي ليست كثيرة، بل هي قليلة جداً:

منها: الحكم بنجاسة الملاقي للنجس مع كونه مستلزماً للضرر على المالك، كما لو وقعت فأرة في دهن مثلاً، فالحكم بالنجاسة حينئذٍ موجب للضرر على المالك، ومع ذلك لا تكون قاعدة نفي الضرر حاکمة عليها، بل هي مستثناة من تلك القاعدة.

وكذا غير الدهن ممّا كان الحكم بنجاسته موجباً لسقوطه عن المالية، أو موجباً لنقصانها.

وقد ذكرت جملة من الروايات الواردة في نجاسة الدهن بملاقاة النجس!

منها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا وقعت الفأرة في السمن فماتت، فإن كان جامداً فألقها وما يليها، وكل ما بقي، وإن كان ذائباً فلا تأكله، واستصبح به، والزيت مثل ذلك»<sup>(١)</sup>.

ومنها: رواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «أتاه رجل فقال له: وقعت فأرة في خابية فيها سمن، أو زيت، فما ترى في أكله؟ قال: فقال له أبو جعفر عليه السلام: لا تأكله، فقال له الرجل: الفأرة أهون عليّ من أن أترك طعامي من أجلها، قال: فقال له أبو جعفر عليه السلام: إنك لم تستخف بالفأرة وإنما استخفت بدينك، إن الله حرم الميتة من كل شيء»<sup>(٢)</sup>.

ولكنّها ضعيفة بعمر بن شمر، ولا يخفى ما في هذه الرواية من الموعظة الحسنة أيضاً، حيث إنّ الناس يستخفون بالصغائر، وفي الواقع هو استخفاف بالدين.

ومن جملة الأمور التي خرجت عن تحت القاعدة تخصيصاً، وجوب الغسل على مريض أجنب نفسه عمداً وإن كان الغسل ضرراً عليه على ما ذكره جماعة من الأعلام، منهم الشيخ في الخلاف، والشيخ المفيد في المقنعة، والشيخ الصدوق في الهداية.

وذهب المشهور إلى عدم الفرق بين تعمّد الجنابة وعدم التعمّد.

ومهما يكن، فقد استدلّ لوجوب الغسل وإن لزم الضرر بعدّة أدلّة:

(١) وسائل الشيعة، باب ٥ من أبواب الماء المضاف، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٥ من أبواب الماء المضاف، ح ٢.



منها: صحيحة سليمان بن خالد وأبي بصير وعبد الله بن سليمان جميعاً عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه سئل عن رجل كان في أرض باردة فتخوف إن هو اغتسل أن يصيبه عنت من الغسل، كيف يصنع؟

قال: يغتسل وإن أصابه ما أصابه. قال: - وذكر أنه كان وجعاً شديداً الوجع فأصابته جنابة وهو في مكان بارد، وكانت ليلة شديدة الريح باردة - فدعوت الغلظة، فقلت لهم: احمّلوني فاغسلوني، فقالوا: إنّنا نخاف عليك! فقلت: ليس بدّ، فحمّلوني ووضعوني على خشبات، ثم صبّوا عليّ الماء فغسلوني»<sup>(١)</sup>.

وكذا غيرها من الروايات كصحيحة ابن مسلم<sup>(٢)</sup> ونحوها.

ولكن نحن ذهبنا في مبحث التيمّم إلى أنه في هذه الصورة يتيمّم ولا يغتسل، وذكرنا المسألة بالتفصيل في مسالك النفوس، وقلنا إنّ لو سلّمنا ظهور هاتين الصحيحتين في وجوب الغسل حتى مع العلم بالضرر، فإنّهما تكونان معارضتين للأدلة الدالة على التيمّم، والترجيح مع الأدلة الدالة على التيمّم لموافقتهما الكتاب العزيز من نفي العسر والحرج والضرر والنهي عن الألقاء في التهلكة وقتل النفس، مع أنه من المعلوم أهميّة حفظ النفوس والأبدان عند الشارع المقدّس على سائر الواجبات النفسية فضلاً عن الوضوء والغسل اللذين جعل الشارع لهما بدلاً اضطرارياً، إلى آخر ما ذكرناه، فراجع<sup>(٣)</sup>، فإنّه مهمّ.

وبناءً عليه، فلا تكون هذه الصورة خارجة عن تحت القاعدة.

(١) وسائل الشيعة، باب ١٧ من أبواب التيمّم، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة، باب ١٧ من أبواب التيمّم، ح ٤.

(٣) مسالك النفوس إلى مدارك الدروس، المجلد السادس من الطهارة، ص ٤٦٦ إلى ٤٧٤.

ومن جملة الموارد التي خرجت عن تحت القاعدة بالتخصيص. وجوب شراء ماء الوضوء ولو بأضعاف قيمته، مع أنه ضرر مالي على المكلف، كصحيحة صفوان، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل احتاج إلى الوضوء للصلاة وهو لا يقدر على الماء، فوجد بقدر ما يتوضأ به بمائة درهم أو بألف درهم وهو واجد لها، أيشترى ويتوضأ أو يتيمم؟ قال: لا، بل يشترى قد أصابني مثل ذلك فاشترت وتوضأت وما يسرني (يسؤوني) بذلك مال كثير»<sup>(١)</sup>.

وكذا غيرها من الروايات.

ولا يخفى، أن فيه ضرراً مالياً كثيراً، ومع ذلك حكم الشارع بوجوب الشراء والوضوء.

وعليه، فهو مستثنى من تحت القاعدة.

وقد تبين أن موارد التخصيص قليلة جداً، فلا إشكال حينئذ في التمسك بالقاعدة. والله العالم بحقائق أحكامه

وقع الفراغ منه ليلة الثلاثاء في الخامس عشر من شهر ربيع الأول، سنة ١٤٣٩ للهجرة الموافق لـ ٤ كانون أول سنة ٢٠١٧ للميلاد، وذلك في بيروت، منطقة الشياح.

الراجي شفاعة أهل البيت عليهم السلام. الأقل حسن بن علي الرميتي العاملي، عامله الله بلطفه الخفي والجلّي.

(١) وسائل الشيعة، باب ٢٦ من أبواب التيمم، ح ١.

## الفهرس

الصفحة

الموضوع

### المقصد السابع: الأصول العملية الفصل الأول: أصالة البراءة

#### تمهيد

- ٩ - كلام صاحب الكفاية في بيان معنى الأصل العملي .....
- بياننا لأمرين :
- ٩ الأول: أنّ الشكّ قد يؤخذ موضوعاً للحكم الواقعي أو الظاهري ...
- ١٠ الثاني: أنّ الشكّ المبحوث عنه هنا هو ما يشمل الوهم .....
- ١٠ - بياننا للفرق بين الأمانة والأصل العملي .....
- ١٠ - حاصل الفرق بين الأمانة والاستصحاب .....
- ١١ - بياننا لفرق آخر بين الأمانة والأصل العملي .....
- ١١ - حكومة الأمانة على الأصل العملي .....
- ١١ - خلاصة في بيان معنى الحكومة والورود، والفرق بينهما .....
- ١٢ - توضيح ممّا لقول صاحب الكفاية (وهي التي ينتهي إليها المجتهد..)
- قولنا في عدم جواز إعمال الوظيفة لحالة الشكّ إلاّ بعد اليأس من وجود
- ١٢ - أمانة .....

- قولنا في أنّ الأصول العملية التي ينتهي إليها المجتهد، هي الجارية في الشبهات الحكمية لا الموضوعية ..... ١٣
- تقسيم الأصول العملية الجارية في حال الشك إلى قسمين ..... ١٣
- كلام صاحب الكفاية في أنّ المهم من هذه الأصول هو أربعة .... ١٣
- اختلاف الأعلام في تشخيص مجاريها ..... ١٣
- ذكرنا لأفضل ما يمكن أن يقال في تشخيص مجاريها ..... ١٣
- تقييدنا لمجرى الاستصحاب بلحاظ الحالة السابقة، وبيانه ..... ١٤
- قولنا في أنّ الحصر في مجاري الأصول عقلي بخلاف حصر الأصول بالأربع ..... ١٤
- كلام صاحب الكفاية في وجه عدم تعرض الأصول لقاعدة الطهارة، وتوضيحه ..... ١٤
- الوجوه التي ذكرها صاحب الكفاية لعدم تعرضهم لها:
- الأوّل: كون الأصول الأربعة محل خلاف، بخلاف قاعدة الطهارة، وموافقة السيد الخوئي له ..... ١٥
- إيرادنا على السيد الخوئي بأنّ ما ذكره هنا ينافي تعريفه لعلم الأصول الثاني: أنّ قاعدة الطهارة مختصة ببعض الأبواب بخلاف الأصول الأربعة، وإيرادنا عليه ..... ١٥
- ما حكي عن الشيخ الأعظم من أنّ عدم ذكرهم لقاعدة الطهارة لرجوعها إلى البراءة، وإيرادنا عليه ..... ١٦
- الإنصاف في أن مسألة الحظر والإباحة مستقلة عن مسألة البراءة والاشتغال ..... ١٦

### الأمر الأوّل: مجرى البراءة

- كلام صاحب الكفاية في المسألة ..... ١٨
- المسائل الثلاث التي عقدها الشيخ الأعظم للشبهة التحريمية والوجوبية، وإضافة حكم الشك في الموضوع الخارجي ..... ١٨

- ما ذهب إليه الآخوند في حاشيته من عدم الحاجة إلى عقد فصل لكل من  
الوجوب والحرمة ..... ١٩
- قولنا بأن ما ذهب إليه صاحب الكفاية من عدم التقسيم أفضل مما ذهب  
إليه الشيخ الأعظم ..... ٢٠
- ما قد يشكل بأن مسألة تعارض النصين خارجة عن البراءة، والإنصاف  
في المسألة ..... ٢٠
- إشارتنا إلى القضايا المسلمة بين الإخباريين والأصوليين (وهي قاعدة  
قبح العقاب بلا بيان وقاعدة وجوب دفع الضرر الأخرى)، وبياننا  
لعدم التنافي بينهما ..... ٢١
- الخلاصة في أن النزاع بينهما في تمامية البيان وعدمه ..... ٢١

### الأمر الثاني: الاستدلال على البراءة بالأدلة الأربعة

#### الدليل الأول: الكتاب العزيز

- آية البعث ..... ٢٣
- قولنا في بيان اختلاف الأعلام في دلالة الآية ..... ٢٣
- ما أفاده الشيخ الأعظم في تقريب التمسك بها، وتوضيحه ..... ٢٣
- الإنصاف في كون الآية دالة على البراءة ..... ٢٤
- إشكال صاحب الكفاية على الاستدلال بها للبراءة، توضيحه، والإيراد  
عليه ..... ٢٤
- مناقشة الآخوند لكلام الشيخ الأعظم من أن الخصم يسلم بالملازمة  
بين نفي الفعلية ونفي الاستحقاق، وتوضيحه ..... ٢٥
- ما حكي عن الإخباريين من أنهم استدلوا بالآية على نفي الملازمة بين  
حكم العقل والشرع، وإيرادنا عليه ..... ٢٦
- ما أورده الفاضل التوني على مقالة الإخباريين، وما قد يرد عليه ..... ٢٦
- ما قد أجاد به المحقق القمي بأن المستدل بالآية على البراءة وعلى ردّ  
الإخباريين جمع بين النقيضين ..... ٢٧

## آية عدم التكليف بما لم يأتها

- ٢٧ - وجه الاستدلال بالآية، والإيراد عليه .....
- ٢٨ - ما ذهب إليه جماعة من الأعلام من كون الآية مجملة .....
- ٢٨ - إشكال الزمخشري على كون السماوات في ﴿خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ﴾
- ٢٩ مفعولاً به .....
- ٢٩ - الإنصاف في إمكانية حل إشكال عدم تصوّر جامع بين المفعول المطلق والمفعول به .....
- ٢٩ - الخلاصة: بناءً على إمكان إرادة الأعم يمكن التمسك بإطلاق الآية على البراءة .....
- ٣٠ - الإشكال في كيفية التمسك بالإطلاق مع وجود القدر المتيقن، وجوابنا عنه .....
- ٣٠ - الإشكال بأنه لا يستفاد من الآية نفي الكلفة مطلقاً، وجوابنا عنه ..

## آية عدم وجود ما حرّم بالوحي

- ٣١ - وجه الاستدلال بالآية .....
- ٣١ - استدلال الإمام الصادق عليه السلام بصحيفة محمد بن مسلم على حلّية ما لم تثبت حرمة .....
- ٣٢ - استناد الشهيد الثاني إلى الصحيفة للحكم بحلّية ما لا فلس له من السمك .....
- ٣٢ - إيرادنا أولاً على استناد الشهيد الثاني إلى الصحيفة .....
- ٣٢ - قولنا في نكته عدول الله تعالى عن التعبير بعدم الوجود إلى عدم الوجدان .....
- ٣٣ - ما ذكره الشيخ الأعظم في المسألة .....
- ٣٣ - ما ذكره المحقق الخرساني من أنّ النكته هي تلقين النبي صلى الله عليه وآله أن يجادلهم بالتي هي أحسن .....
- ٣٣ - الإنصاف في المسألة .....
- ٣٣ - الإنصاف في عدم دلالة الآيات الأخرى على البراءة .....

الدليل الثاني : السنة .

### حديث الرفع

- ٣٤ - كلام صاحب الكفاية في المسألة .....
- قولنا بأنّ حديث الرفع هو عمدة الأخبار التي استدل بها على البراءة بين  
الأعلام ..... ٣٤
- أربعة مؤيدات لصحة حديث الرفع ..... ٣٤
- دلالة حديث الرفع ..... ٣٦
- حاصل ما أفاده صاحب الكفاية من أنّ المرفوع هو الحكم الواقعي  
الظاهري ..... ٣٦
- ما يظهر من الشيخ الأعظم من أنّ الرفع ورد من أوّل الأمر على إيجاب  
الاحتياط، والإيراد عليه ..... ٣٦
- ما يظهر من جماعة أنّه لا بد من التقدير في الكلام، والإنصاف عدم  
الحاجة إليه ..... ٣٧
- الخلاصة في المسألة ..... ٣٨
- هل يشمل حديث الرفع الشبهة الحكمية والموضوعية؟
- الاحتمال الأول: كون المراد من الموصول الشبهة الموضوعية ... ٣٨
- الاحتمال الثاني: كون المراد منه ما يعم الحكم والفعل ..... ٣٩
- إيرادنا على القول بأنّه لا جامع بين الشبهات الموضوعية والحكمية  
حتى يعمها الموصول ..... ٣٩
- ما يقال من أنّ المتعين هو الشبهات الموضوعية فقط لأمر، والإيراد  
عليها ..... ٤٠
- الخلاصة في المسألة ..... ٤١
- أمور عشرة متعلقة بحديث الرفع :
- الأمر الأول: الفرق بين الرفع والدفع ..... ٤٢

- جواب الميرزا بأنّ الفرق بينهما لا يمنع من صحة استعمال الرفع بدل  
الرفع حقيقة، وإيرادنا عليه ..... ٤٢
- الإنصاف، والخلاصة في المسألة ..... ٤٣
- الأمر الثاني: التغاير بين الرفع فيما لا يعلمون والرفع في البقية،  
وتوضيحه ..... ٤٤
- قولنا بأنّ حديث الرفع حاكماً على أدلّة الأحكام الواقعية ..... ٤٥
- ما يترتب على كون الرفع في ما لا يعلمون رفعاً ظاهرياً ..... ٤٥
- الأمر الثالث: اختصاص حديث الرفع بما يكون في رفعه منّة ..... ٤٦
- ما ذكره الشيخ الأعظم في المسألة ..... ٤٦
- عدم ارتفاع صحة بيع المضطرّ بحديث الرفع ..... ٤٧
- الأمر الرابع: أن المرفوع هو الآثار الشرعية المترتبة على الفعل بعنوانه  
الأوّل ..... ٤٧
- الخلاصة في المسألة ..... ٤٨
- الأمر الخامس: التنزيل هو بلحاظ جميع الآثار، والأدلة في المقام ..... ٤٨
- الأمر السادس: المراد من الرفع في عنواني الخطأ والنسيان ..... ٤٩
- إيرادنا على القول بأنّ العقل يحكم بقبح المؤاخذه على الفعل المأتي به  
نسياناً فلا منّة حينئذٍ ..... ٤٩
- الأمر السابع: عدم اختصاص الرفع بالأحكام التكليفية، بل هو شامل  
للأحكام الوضعية ..... ٥٠
- توضيح الكلام في الأحكام التكليفية ..... ٥٠
- توضيح الكلام في الأحكام الوضعية ..... ٥٣
- الأمر الثامن: المراد من الإكراه في تسويغ ترك الواجبات ..... ٥٤
- الوجه في التفرقة بين المعاملات والعبادات في الإكراه ..... ٥٤
- الأمر التاسع: جريان حديث الرفع في التكاليف الضمنية والاستقلالية ..... ٥٥



- ٥٧ - الأمر العاشر: المرفوع في الطيرة والحسد الوسوسة .....
- ٥٨ - الإنصاف في المسألة .....
- القول بأنه لو كان الحسد غير اختياري فكيف يتعلق التكليف بالصفة،  
والإيراد عليه، والخلاصة .....
- ٥٨ - حرمة الحسد من جهة إظهاره باللسان أو اليد .....
- ٥٩ - الكلام في الطيرة .....
- ٦٠ - الكلام في التفكير في الوسوسة في الخلق .....

## حديث الحجب

- ٦١ - كلام صاحب الكفاية في المسألة .....
- ٦١ - الإنصاف ضعف سند الحديث، ووجه الاستدلال به .....
- كلام صاحب الكفاية في حاشيته على الرسائل عن شمول الحديث  
للشبهات الموضوعية، وقولنا في المسألة .....
- ٦٢ - مناقشة صاحب الكفاية للشيخ الأعظم في دلالة الحديث على البراءة،  
وتوضيحها .....
- ٦٢ - الإنصاف، والخلاصة في المسألة .....
- ٦٣ -

## حديث الحلّ

- ٦٤ - كلام صاحب الكفاية في المسألة .....
- ٦٤ - روايات الحلّ الخمسة، والمناقشة في سندها .....
- ٦٦ - استدلال صاحب الكفاية على البراءة برواية مسعدة .....
- ما يظهر من الشيخ الأعظم أنه استدل على البراءة بروايتي مسعدة وعبد  
الله بن سليمان الثانية .....
- ٦٦ - الإشكال في وجود قرائن توجب اختصاص الروايات بالشبهة  
الموضوعية .....
- ٦٦ - الإشكال بأن الأمثلة في ذيل رواية مسعدة أجنبية عن قاعدة الحلّ ..
- ٦٧ -

- الوجه التي ذكرت للتوفيق بين الصدر والذيل في رواية مسعدة:
- ٦٧ - الأول: لصاحب الكفاية، وإيرادنا عليه .....
- ٦٨ - الثاني: للأغا ضياء الدين، وإيرادنا عليه .....
- ٦٨ - الثالث: للمحقق الهمداني، وإيرادنا عليه .....
- ٦٩ - الخلاصة في الأقوال الثلاثة .....
- ٦٩ - إيرادنا على إشكال وجود قرائن توجب اختصاص الروايات بالشبهة الموضوعية، ومناقشتنا في القرائن .....
- ٧٢ - كلامنا في أنّ حديث الحلّ لا يشمل الشبهة الحكمية .....
- ٧٢ - ما ذهب إليه الآغا ضياء الدين من إمكان شمولها للشبهة الحكمية، وإيرادنا عليه .....
- ٧٣ - الخلاصة في عدم صحة الاستدلال بروايات الحلّ على البراءة في الشبهات الحكمية .....
- حديث السعة**
- ٧٤ - كلام صاحب الكفاية في المسألة .....
- ٧٤ - قولنا بأنّ الحديث بألفاظه غير مجود في كتبنا .....
- ٧٤ - قولنا بوجود رواية قريبة منه لفظاً ومعنى، والمناقشة فيها .....
- ٧٥ - ما ذهب إليه الشيخ الأعظم من أنّ (ما) إما موصولة أو مصدرية وأنّه بهما يثبت المطلوب، وتوضيحه .....
- ٧٥ - ما حكى عن الميرزا من عدم صحة الاستدلال بالرواية لو كانت (ما) مصدرية .....
- ٧٦ - موافقتنا للميرزا النائيني فيما لو كانت (ما) مصدرية .....
- ٧٦ - الإنصاف في كون (ما) مصدرية .....
- ٧٦ - كلام صاحب الكفاية في مناقشة إشكال الشيخ من أنّ أدلة الاحتياط واردة على الحديث، وتوضيحه .....

- ٧٧ - حاصل جواب صاحب الكفاية عن إشكال الشيخ الأعظم .....
- ٧٨ - مقتضى الإنصاف في المسألة .....
- حديث كل شيء مطلق
- ٧٩ - كلام صاحب الكفاية في المسألة .....
- ٧٩ - استدلال الشيخ الصدوق بالحديث على جواز القنوت بالفارسية ...
- ٨٠ - ما ذكره الشيخ الأنصاري عن دلالة الحديث .....
- ٨٠ - ما ذهب إليه صاحب الكفاية والميرزا من عدم صلاحية الحديث للاستدلال به على المطلب .....
- ٨٠ - قولنا في بيان معنى الورود .....
- ٨٠ - قولنا في أنّ الورود لو كان بمعنى الصدور، فلا يصح الاستدلال المذكور .....
- ٨٠ - قولنا في أنّ الورود لو كان بمعنى الوصول، فيصح الاستدلال على البراءة .....
- ٨١ - الخلاصة في المسألة .....
- ٨٢ - قولنا في وجه عدم استدلال صاحب الكفاية بالحديث على البراءة .
- ٨٢ - قولنا في وجه عدم استدلال الميرزا النائيني بالحديث على البراءة .
- ٨٣ - ما ذكره الآغا ضياء الدين من عدم جواز ترك ما أدرك العقل قبحه بداعي النهي الشرعي، وعدم جواز الإتيان بما أدرك العقل حسنه بداعي الأمر به، وإيرادنا عليه .....
- ٨٤ - الإنصاف في الاستدلال بالحديث .....
- صحيحة عبد الصمد بن بشير
- ٨٥ - مناقشة سند الصحيحة .....
- ٨٦ - وجه الاستدلال بها .....

- ما قد يشكل على الاستدلال من أنّ المراد بالجهالة هو السفاهة لا ما يقابل العلم، وإيرادنا عليه ..... ٨٦
- الخلاصة في صحة الاستدلال بالصحيحة ..... ٨٦
- ما أورده الشيخ الأعظم على صحة الاستدلال بها، وإيرادنا عليه ..... ٨٦
- صحيحة عبد الرحمان بن الحجاج**
- وجه الاستدلال بها ..... ٨٨
- الإشكال في صحة الاستدلال بالصحيحة بالنسبة للشبهة الحكمية، ووجهه ..... ٨٩
- الاشكال في التفكيك فيها بين الجهالتين، وحاصله ..... ٨٩
- الخلاصة في المسألة ..... ٨٩
- الدليل الثالث: الإجماع**
- كلام صاحب الكفاية في المسألة ..... ٩٠
- تقرير الشيخ الأنصاري للإجماع بوجهين ..... ٩٠
- إيرادنا على تقرير الشيخ الأعظم ..... ٩١
- الدليل الرابع: العقل**
- كلام صاحب الكفاية في المسألة ..... ٩٢
- كلام الشيخ الأنصاري في تأكيده بحكم العقلاء، وقولنا في المسألة ..... ٩٢
- ما قد يشكل في الاستدلال بقاعدة (قبح العقاب...) على جريان البراءة في الشبهات الموضوعية، وما قد يجاب عنه ..... ٩٣
- الخلاصة في كون قاعدة قبح العقاب بلا بيان تجري في الشبهات الموضوعية ..... ٩٣
- كلام صاحب الكفاية في توهم ورود قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، توضيحه، والإيراد عليه ..... ٩٤
- كلامنا في عدم وجوب دفع الضرر نفسياً وغيرياً وطريقياً ..... ٩٥

- ٩٦ - كلامنا فيما لو كان وجوب دفع الضرر الأخرى إرشادياً .....
  - ٩٦ - اختصاص قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل بموردين .....
  - ٩٧ - إيرادنا فيما لو كان المراد من الضرر الضرر الدنيوي .....
  - ٩٨ - كلامنا فيما لو كان المراد بالضرر المفسدة .....
  - ٩٨ - كلامنا فيما لو احتل مزاحم مع احتمال المفسدة .....
  - الخلاصة: في أنّ قاعدة وجوب دفع الضرر ليست واردة ولا معارضة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان .....
  - ٩٨ -
- الإستدلال بالإستصحاب:**

- ٩٩ - توضيح للإستدلال بالإستصحاب على البراءة .....
- ٩٩ - إيرادنا فيما لو كان المستصحب عدم التكليف بالعدم الأزلي .....
- إشكال الميرزا فيما لو كان المستصحب هو البراءة الأصلية، وإيرادنا عليه .....
- ١٠٠ -
- ١٠١ - إشكال الشيخ الأعظم في المسألة، توضيحه، ومناقشته .....
- ١٠٢ - الخلاصة في عدم صحة الاستدلال بالإستصحاب على البراءة ....

### الأمر الثالث: أدلة الإخباريين على وجوب الاحتياط

- ١٠٤ - كلام صاحب الكفاية في المسألة .....
  - ذهاب الإخباريين إلى عدم وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية الوجوبية، إلا نفر منهم .....
  - ١٠٤ - ما ذكره الشيخ الأعظم من شواهد على المسألة .....
- الدليل الأوّل: الكتاب**

- ١٠٥ - كلام صاحب الكفاية في الدليل الأول للإخباريين (الكتاب) .....
- ١٠٥ - وجه الاستدلال بالآيات الناهية عن القول بغير علم .....
- ١٠٦ - وجه الاستدلال بالآيات الدالة على لزوم الورع والجاهدة في الله ..

- وجه الاستدلال بالآيات الدالة على حرمة إلقاء النفس في التهلكة . ١٠٦
- الاستدلال بالآيات الدالة على المنع عن متابعة ما لا يعلم ..... ١٠٦
- الأجوبة:
- الجواب عن الاستدلال بالآيات الناهية عن القول بغير علم ..... ١٠٦
- الجواب عما دلّ على لزوم الورع وعلى حرمة إلقاء النفس في التهلكة ١٠٧
- الجواب عما دلّ على المنع من متابعة ما لا يعلم ..... ١٠٨
- الدليل الثاني: السنة
- كلام صاحب الكفاية في الدليل الثاني للإخباريين (السنة) ..... ١٠٨
- الطائفة الأولى، ما دلّ على وجوب التوقف فيما لا يعلم حكمه، والإيراد عليها ..... ١٠٨
- الطائفة الثانية، ما دلّ على أنّ الوقوف عند الشبهة من الورع، والإيراد عليها ..... ١٠٩
- الطائفة الثالثة، ما دلّ على أنّ الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام ..... ١١٠
- أجوبة ثلاثة على الطائفة الثالثة ..... ١١١
- الطائفة الرابعة، ما دلّ على وجوب الاحتياط، والإيراد عليها .... ١١٥
- الدليل الثالث: العقل
- كلام صاحب الكفاية في الدليل الثالث للإخباريين (العقل) ..... ١٢٠
- تقرير الدليل بوجهين:
- التقرير الأوّل: العلم الإجمالي، وتوضيح الشيخ الأعظم له ..... ١٢٠
- قولنا بأنّ ما ذكره الشيخ الأعظم أفضل ممّا ذكره صاحب الكفاية .. ١٢١
- ما أوجب به عن هذا الدليل، والإنصاف في المسألة ..... ١٢١
- هل الإنحلال للعلم الإجمالي هنا حقيقي أم حكمي؟ ..... ١٢٣
- ما قد يتوهم فيما لو قامت الأمانة التفصيلية مقارنةً لحصول العلم الإجمالي، وتوضيحه ..... ١٢٣

- ١٢٤ - جوابنا عن التوهم المذكور .....
- ١٢٤ - بياننا لفساد مقايسة المقام بباب الأقل والأكثر .....
- ١٢٤ - جوابنا على أنه لولا الانحلال للزم اجتماع علمين في موضوع واحد
- ١٢٥ - عدم البأس بدعوى الانحلال الحكمي في المقام، وتوضيحه .....
- ١٢٦ - الكلام فيما لو كان العلم التفصيلي سابقاً على الإجمالي .....
- ١٢٦ - الكلام فيما لو كان العلم التفصيلي متأخر عن العلم الإجمالي .....
- توهم صحة دعوى الإخباري بوجوب الاحتياط في الشبهات بمقتضى العلم الإجمالي، وإيرادنا عليه .....
- ١٢٦ - التقرير الثاني: حكم العقل، والإيراد عليه .....
- ١٢٨ - الخلاصة في الوجه الثاني .....

#### الأمر الرابع: تنبيهات البراءة

التنبيه الأول: اشتراط جريان البراءة بعدم وجود أصل موضوعي:

- ١٢٩ - كلام صاحب الكفاية في المسألة، وتوضيحه .....
- ١٢٩ - مثاله في الشبهة الموضوعية .....
- ١٣٠ - مثاله في الشبهة الحكمية .....
- ما ذهب إليه الشيخ الأعظم من أنه لو شك في حلّ أكل حيوان قابل للتذكية جرت أصالة الحلّ، ولو شك في قبوله التذكية فالحكم الحرمة
- ١٣٠ - تعرضنا للمثال المذكور، وتوضيحه بأمرين:
- ١٣١ - توضيحنا لمعنى التذكية، والإنصاف فيه .....
- ١٣٢ - اختلاف كلمات الأعلام فيما يقبل التذكية، والإنصاف في المسألة
- قولنا أنه بناءً على ما اخترناه لا يبقى مورد لجريان أصالة عدم التذكية في الشبهات الحكمية .....
- ١٣٣ - قولنا باختلاف الحال في الشبهات الموضوعية .....

- قولنا فيما لو لم نستفد من الأدلة قابلية كل حيوان للتذكية على التقديرين  
 ١٣٣ ..... لمعنى التذكية
- هل أنّ المترتب على أصالة عدم التذكية حرمة الأكل، أو عدم جواز  
 ١٣٤ ..... الصلاة فيه
- ما ذهب إليه السيد الخوئي من أنّ التقابل بين الميتة والمذكي تقابل  
 ١٣٥ ..... الضدين، إيرادنا عليه، والإنصاف في المسألة
- ما ذهب إليه صاحب الحدائق من صحة الصلاة في صورة الشك في  
 ١٣٦ ..... التذكية، وإيرادنا عليه
- الخلاصة في المسألة ..... ١٣٦
- التنبيه الثاني: تصحيح الاحتياط في العبادة مع الشك في الأمر
- كلام صاحب الكفاية في المسألة ..... ١٣٧
- كلامنا في أمرين:
- الأمر الأوّل: رجحان الاحتياط عقلاً في جميع أقسام الشبهة .... ١٣٧
- الوجه المتصوّر في الأخبار الآمرة بالاحتياط ..... ١٣٧
- الإنصاف في المسألة ..... ١٣٨
- إيرادنا على القول بأنّ الاحتياط مستحب في نفسه شرعاً ..... ١٣٩
- الأمر الثاني: أنّه لا إشكال في حسن الاحتياط في التوصليات ... ١٤٠
- ما قد يشكل من جهة قصد الوجه، دفعه، والإنصاف في المسألة .... ١٤٠
- محاولة بعض الأعلام تصحيح الاحتياط في العبادات بناءً على اعتبار  
 الأمر الجزئي، توضيحه، والإنصاف في المسألة ..... ١٤١
- الخلاصة في أنّ الأمر العبادي إما يكون عبادة أو يكتسب عباديته من أمر  
 آخر ..... ١٤٣
- التنبيه الثالث: مفاد أخبار من بلغ
- ما ذكره الشيخ الأعظم في المسألة ..... ١٤٥



- ١٤٥ - تعرضنا لذكر أخبار من بلغ .....  
 - في دلالة الأخبار على استحباب العمل وإلغاء شرائط الحجية من وجوه:
- ١٤٧ الأول: أن مفادها الاستحباب .....
- ١٤٧ الثاني: أن مفادها الحكم المولولي الطريقي لا النفسي .....
- إيرادنا على القول بأن النسبة بين هذه الأخبار وبين ما دلّ على اعتبار الشرائط في الحجية هي العموم من وجه .....
- ١٤٨ الثالث: أن مفادها إرشادي إلى حكم العقل .....
- ١٤٩ الرابع: أن مفادها الإخبار عن فضل الله تعالى .....
- ١٥٠ - مناقشتنا للوجوه الأربعة .....
- بعض التفريعات على هذه الوجوه:
- الأول: هل يشمل الحكم الخبر الضعيف الذي يكون مفاده الوجوب بناءً على الوجوه الثلاثة .....
- ١٥١ الثاني: لو قام خبر ضعيف على وجوب غسل مسترسل اللحية أو استحبابه، فهل يجوز له المسح ببلّة الوضوء أو لا بناءً على الوجوه الثلاثة .....
- ١٥٣ الثالث: هل يلحق الخبر الضعيف فتوى الفقيه بالوجوب والاستحباب؟  
 - قولنا في الحكم فيما لو قام خبر ضعيف على استحباب شيء مع قيام شهرة فتوائية على طبقه بناءً على الوجوه الثلاثة .....
- ١٥٤ التنبية الرابع: أنحاء تعلق النهي بالطبيعة
- كلام صاحب الكفاية في توهم كون قاعدة قبح العقاب بلا بيان مختصة بالشبهة الحكمية، وتوضيحه .....
- ١٥٥ - جواب الشيخ الأعظم عن هذا التوهم .....
- ١٥٦ - توضيحنا لتفصيل صاحب الكفاية في المقام .....
- ١٥٧ - الإنصاف في المسألة، ومناقشة الصورتين .....
- ١٥٨

- ١٦٠ - صورة الثالثة في كيفية تعلق النهي بالطبيعة، والإنصاف فيها .....
- ١٦١ - الخلاصة في المسألة .....
- ١٦١ - قولنا في الفرق بين الأصول اللفظية والأصول العملية في المقام ..
- ما أشار إليه الشيخ الأنصاري من وجوب الاحتياط عند تردد الفرائض
- ١٦١ - الفاتئة بين الأقل والأكثر .....
- ١٦٢ - محاولة لبيان وجه السر في ما ذهب إليه الشيخ، وتوضيحها .....
- ١٦٣ - الإنصاف، والخلاصة في المسألة .....
- التنبيه الخامس: التبعض في الاحتياط المخلّ بالنظام**
- ١٦٤ - كلام صاحب الكفاية في المسألة .....
- تقسيمنا البحث إلى ثلاثة أمور:
- الأول: في حسن الاحتياط حتى لو قام دليل على نفي التكليف،
- ١٦٤ - وتوضيحه .....
- ١٦٥ - الثاني: في حسن الاحتياط إذا لم يؤدّ إلى اختلال النظام، وتوضيحه .
- الثالث: في كيفية تبعض الاحتياط لو أدّى إلى اختلال النظام، وتقسيمه
- ١٦٥ - إلى صورتين .....

### الأمر الخامس: خاتمة في أصالة التخيير

- ١٦٧ - كلام صاحب الكفاية فيما لو دار الأمر بين المحذورين .....
- ١٦٧ - المعروف بين الأعلام عدم عقد فصل مستقل لأصالة التخيير، والسرفيه
- ١٦٧ - الإنصاف في المسألة .....
- ١٦٨ - تقسيمنا البحث إلى ثلاث صور .....
- الصورة الأولى: دوران الأمر بين الوجوب والحرمة في التوصليات مع
- ١٦٨ - وحدة الواقعة .....
- ١٦٨ - ذكرنا للأقوال الخمسة في هذه الصورة .....

- ١٦٩ - بياننا للصحيح من الأقوال الخمسة .....
- ١٦٩ - السر في عدم جريان الأصول هي هذا المقام، وتوضيحه .....
- ١٦٩ - الإنصاف في عدم جريان الأصول الأخر (الإباحة البراءة) في موارد دوران الأمر بين المحذورين .....
- ١٧٠ - ما ذهب إليه الميرزا من منع جريان الأصول بملاك لكل منها، وتوضيحه .....
- ١٧٢ - إيرادنا على الميرزا النائيني .....
- ١٧٤ - الخلاصة في المسألة .....
- ١٧٤ - توضيح ما ذهب إليه صاحب الكفاية من أنّ استقلال العقل بالتخير إنّما هو فيما لو يحتمل أهمية المدرك، والإيراد عليه .....
- ١٧٤ - ما قد يقال من أنّ نفس احتمال الحرمة كافٍ في ترجيح جانبها على احتمال الوجود، وإيرادنا عليه .....
- ١٧٦ - الخلاصة في المسألة .....
- ١٧٧ - الصورة الثانية: دوران الأمر بين محذورين والواقعة متعددة .....
- ١٧٨ - الكلام في أنّ التخير فيه بدوي أو استمراري .....
- ١٧٨ - الإنصاف في أن التخير استمراري لوجهين:
- ١٧٨ - الوجه الأوّل: أنّه لا فرق في نظر العقل بين الوقائع .....
- ١٧٨ - إيرادنا على الشيخ الأعظم حيث استدل على التخير البدوي باستصحاب حكم المختار .....
- ١٧٩ - الوجه الثاني: كون قبح المخالفة القطعية من المستقلات العقلية ....
- ١٧٩ - الصورة الثالثة: دوران الأمر بين محذورين مع كون كل منهما أو أحدهما تعبدياً .....
- ١٨٠ - بياننا لسبب دخول المسألة في مبحث دوران الأمر بين المحذورين .
- ١٨٠ - الإنصاف في المسألة .....

- الإنصاف فيما لو دار أمر الشيء بين كونه شرطاً للعبادة أو مانعاً ، وفيما  
 ١٨٢ لو دار الأمر بين الضدين في العبادات الضمنية .....

## الفصل الثاني: أصالة الاشتغال

### مقدمة

- كلام صاحب الكفاية في المسألة ..... ١٨٧  
 - ضابط الشك في المكلف به ..... ١٨٧  
 - ضابط الشك في التكليف ..... ١٨٧  
 - بياننا لتقييد صاحب الكفاية الأقل والأكثر بالارتباطيين ..... ١٨٧  
 - ضابطة التباين ..... ١٨٨  
 - ضابطة الأقل والأكثر ..... ١٨٨

### الأمر الأول: دوران الأمر بين المتباينين

- كلام صاحب الكفاية في المسألة ..... ١٨٩  
 - تبيينها إلى أنّ الصفات الوجدانية (العلم الظن الشك) تقوم بنفس  
 ١٨٩ العناوين .....
- تمايز العلم الإجمالي عن العلم التفصيلي ..... ١٩٠  
 - كلامنا في عدة أمور:
- الأمر الأول: صلاحية العلم الإجمالي للمنجزية وعليته بالنسبة إلى  
 ١٩٠ حرمة المخالفة القطعية .....
- المعروف بين الأعلام أنه لا يمكن جعل الحكم الظاهري في تمام  
 ١٩٠ الأطراف في مقام الثبوت لسببين: .....
- السبب الأوّل: مناقضة الحكم الظاهري مع العلم الوجداني، وهو  
 ١٩١ الذي ذكره الميرزا .....

- ما ذكره الميرزا من أنّ الأصول غير التنزيلية لا مانع من جريانها في  
 ١٩٢ أطراف العلم الإجمالي .....
- موافقتنا لكلام الميرزا بالنسبة للأصول غير التنزيلية ..... ١٩٢
- إيرادنا على كلام الميرزا بالنسبة للأصول التنزيلية ..... ١٩٣
- السبب الثاني: أنّ جعل الحكم الظاهري في تمام الأطراف يلزمه  
 ١٩٤ الترخيص في المعصية .....
- قولنا بأنّ هذا السبب مختص بالأصول النافية للتكليف دون المثبتة .  
 ١٩٤ - إيرادنا على القول بأنّه لا مانع من الترخيص الظاهري في المخالفة  
 العملية ..... ١٩٥
- الأمر الثاني: وجوب الموافقة القطعية ..... ١٩٥
- الإنصاف في المسألة ..... ١٩٥
- ما ذكرناه سابقاً من أنّه يظهر من الشيخ الأعظم القول بأنّ العلم  
 الإجمالي علّة تامة بالنسبة إلى المخالفة القطعية ومقتضي بالنسبة إلى  
 الموافقة القطعية ..... ١٩٦
- ما يظهر من الشيخ في بحث الشبهة الوجوبية من التلازم بينهما .... ١٩٦
- ما أوجب نسبة القول بالتفصيل إلى الشيخ الأعظم ..... ١٩٦
- الخلاصة في مسألة توهم التفصيل ..... ١٩٦
- إيرادنا على القول بأنّ قاعدة الطهارة في الإناء الأوّل متعارضة مع  
 الاستصحاب وقاعدة الطهارة في الإناء الآخر ..... ١٩٩
- الأمر الثالث: البحث في مقام الإثبات عن شمول أدلة الأصول العملية  
 لأطراف العلم الإجمالي ..... ٢٠٠
- ما ذهب إليه الشيخ الأعظم من عدم شمول أدلة الأصول العملية  
 لأطراف العلم الإجمالي، وتوضيحه ..... ٢٠٠
- مقالة الشيخ الأعظم عن تعارض الاستصحابين، توضيحها، والإيراد  
 عليها ..... ٢٠١

- ٢٠٤ - الخلاصة في المسألة .....
- ما قد يقال من عدم وجوب سقوط الأصول في جميع الأطراف بل يتخير في إجراء أحد الأصلين المتعارضين، وتوضيحه .....
- ٢٠٥ - إيرادنا على القول بالتخير في الأصول المتعارضة .....
- ٢٠٦ - حاصل إيراد الميرزا النائيني في المقام .....
- ٢٠٦ - إيرادنا على ما ذهب إليه الميرزا .....
- ٢٠٨ - الخلاصة في المسألة .....
- ٢٠٩

### الأمر الثاني: تنبيهات العلم الإجمالي

التنبيه الأول: الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف.

- ٢١٠ - كلام صاحب الكفاية في المسألة .....
- ٢١٠ - بياننا للصور الست لحالة الاضطرار .....
- تنبيهنا على أنّ الاضطرار تارة يرفع جميع آثار الحكم المعلوم بالإجمال، وتارة لا .....
- ٢١١ - الصورة الأولى: لو كان الاضطرار قبل تعلق التكليف والعلم به وكان إلى معيّن، وتوضيحها .....
- ٢١٢ - الصورة الثانية: لو كان الاضطرار إلى المعيّن بعد التكليف وقبل العلم به، وتوضيحها .....
- ٢١٢ - الصورة الثالثة: لو كان الاضطرار إلى المعيّن بعد التكليف وبعد العلم به، وتوضيحها .....
- ٢١٣ - اختلاف الأعلام في حكم الصورة الثالثة .....
- ٢١٤ - ذهب صاحب الكفاية في متنها إلى الانحلال وبيانه .....
- ٢١٤ - إشكال الميرزا على صاحب الكفاية في المسألة، وتوضيحه .....
- ٢١٥ - إيرادنا على شيء من كلام الميرزا، والإنصاف في المسألة .....
- ٢١٦

- ذهاب صاحب الكفاية إلى الإنحلال فيما لو كان الاضطرار إلى غير  
المعيّن ..... ٢١٨
- ذهاب الشيخ الأنصاري والسيد الخوئي إلى وجوب الاجتناب عن غير  
ما يدفع به الاضطرار ..... ٢١٩
- وجه ما ذهب إليه صاحب الكفاية، والإيراد عليه ..... ٢١٩
- كلامنا في الفرق الموضوعي بين أن يكون مرجع الاضطرار إلى غير  
المعيّن هو التوسط في التكليف أو التوسط في التنجيز ..... ٢٢٢
- الخلاصة في المسألة ..... ٢٢٣
- قولنا في أنّه بناءً على أنّ العلم الإجمالي مقتضٍ، فيكون الاضطرار إلى  
غير المعيّن من التوسط في التنجيز ..... ٢٢٣
- ما ذهب إليه الميرزا النائيني من تقوية الترخيص الواقعي في الاضطرار  
إلى غير المعيّن، والإنصاف في المسألة ..... ٢٢٤
- قولنا في أنّه بناءً على أنّ العلم الإجمالي علة تامة فيكون الاضطرار إلى  
غير المعيّن من التوسط في التكليف ..... ٢٢٥
- ما ذهب إليه الآغا ضياء الدين من أنّ مرجع الاضطرار إلى غير المعيّن  
هو التوسط في التكليف سواء كان العلم الإجمالي علةً أو مقتضٍ،  
والإيراد عليه ..... ٢٢٥
- التنبيه الثاني: شرطية الابتلاء بتمام الأطراف
- كلام صاحب الكفاية في المسألة، وتوضيحه ..... ٢٢٦
- المعروف بين الأعلام أنّ القدرة العملية من شرائط حسن التكليف  
والخطاب ..... ٢٢٦
- ذهاب الشيخ الأنصاري إلى اختصاص الشبهة التحريمية بعدم الخروج  
عن محل الابتلاء ..... ٢٢٧
- تعميم صاحب الكفاية المسألة للشبهة الوجوبية ..... ٢٢٧

- ما ذكره الميرزا النائيني من وجه اختصاص الشبهة التحريمية بعدم الخروج عن محل الابتلاء، توضيحه، الإيراد عليه، والإنصاف .. ٢٢٧
- الخلاصة والنتيجة في المسألة ..... ٢٢٩
- سقوط العلم الإجمالي لو خرجت بعض الأطراف قبله ..... ٢٣٠
- تنجز العلم الإجمالي إذا كان خروج بعض الأطراف بعده ..... ٢٣٠
- توهم عدم التنجز في الصورة الثانية، ودفعه ..... ٢٣١
- ما ذهب إليه السيد الخوئي من أنه لا يعتبر في تنجز العلم الإجمالي عدم خروج بعض أطرافه في الشبهتين التحريمية والوجوبية، توضيحه، والإيراد عليه ..... ٢٣١
- النتيجة في المسألة ..... ٢٣٢
- كلام صاحب الكفاية في بيان حكم الشك في الابتلاء ..... ٢٣٢
- ذهاب الكثير من الأصوليين إلى التنجز للطرف المبتلى به ..... ٢٣٢
- ذهاب صاحب الكفاية إلى البراءة عن الطرف المبتلى به في المسألة ..... ٢٣٣
- الإنصاف تقسيم البحث إلى قسمين: الشبهة المفهومية، والشبهة المصدقية ..... ٢٣٣
- المقام الأوّل في الشبهة المفهومية:
- الإستدلال على وجوب مراعاة العلم الإجمالي بالاحتياط في الطرف المبتلى به ..... ٢٣٣
- الدليل الأوّل: رجوع الشك إلى الشك في القدرة على الطرف المبتلى به ..... ٢٣٣
- جوابنا على القول بأنّ الشك في القدرة يستتبع الشك في ثبوت التكليف، والخلاصة في المسألة ..... ٢٣٣
- إشكال الشيخ محمد علي الكاظمي على هذا الدليل الذي ذكره استاذه الميرزا ..... ٢٣٤
- تعليق الآغا ضياء الدين على الميرزا النائيني وعلى كلام تلميذه الشيخ الكاظمي، وبيانه ..... ٢٣٥



- ٢٣٦ - الخلاصة في قوّة الدليل الأوّل .....
- الدليل الثاني: وهو للشيخ الأعظم: أنّ حال الشك في خروج بعض الأطراف حال ما علم دخوله في شمول العموم له .....
- ٢٣٦
- ٢٣٧ - الإشكال الأوّل على الشيخ الأعظم، وإيرادنا عليه .....
- ٢٣٩ - الإشكال الثاني من صاحب الكفاية، وإيرادنا عليه .....
- ٢٤١ - الخلاصة في المسألة .....

#### المقام الثاني في الشبهة المصدقية:

- الإنصاف أنّ الدليل الأوّل لوجوب مراعاة العلم الإجمالي في الشبهة المفهومية يجري هنا .....
- ٢٤٢
- هل يجري الدليل الثاني في الشبهة المفهومية (الإطلاق) هنا أيضاً؟
- المعروف بين الأعلام عدم صحة التمسك بالعام في الشبهات المصدقية .....
- ٢٤٣
- ما ذهب إليه الشيخ الأعظم من جواز التمسك به في الشبهات المصدقية لو كان المخصص لبيّ، وتوضيحه .....
- ٢٤٣
- إيرادنا على الشيخ الأعظم .....
- ٢٤٣
- تفصيل صاحب الكفاية فيما لو كان المخصص اللّبي ضرورياً أو غير ضروري، وتوضيحه .....
- ٢٤٤
- الإنصاف في المسألة .....
- ٢٤٥
- الخلاصة، والنتيجة في المسألة .....
- ٢٤٧

#### التنبيه الثالث: في الشبهة غير المحصورة

##### الجهة الأولى: في الضابطة

- كلام صاحب الكفاية في المسألة .....
- ٢٤٨
- تنبيهنا إلى أمرين:
- الأول: أنّ البحث هنا متمحض في مانعية كثير الأطراف عن تأثير العلم الإجمالي وعدمه .....
- ٢٤٨

- الثاني: أن صاحب الكفاية جعل المناط في وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي فعلية التكليف ..... ٢٤٩
- ما ذهب إليه جماعة من أن الضابطة هي ما يعسر عدّه عند العرف .. ٢٥٠
- إضافة المحقق الثاني للضابطة أن يكون العسر في زمن قصير ..... ٢٥٠
- ما يرد على الجماعة والمحقق من أمور ..... ٢٥٠
- تعريف ثانٍ للشيخ الأعظم: أن الضابطة كثرة الأطراف إلى حدّ يوجب عدم اعتناء العقلاء، والإيراد عليه ..... ٢٥١
- تعريف ثالث للميرزا: أن الضابطة هي أن تبلغ الأطراف حداً لا يمكن جمعها في الاستعمال ..... ٢٥٢
- ما قد يشكل به على تعريف الميرزا ..... ٢٥٣
- إشكال السيد الخوئي على التعريف، وإيرادنا عليه ..... ٢٥٣
- تعريف رابع للأغا: أن الضابطة هي الكثرة التي توجب ضعف احتمال وجود الحرام في كل منها، والإيراد عليه ..... ٢٥٤
- الإنصاف صحة ما ذكره صاحب الكفاية من أن كثرة الأطراف ليست مانعة من فعلية التكليف ..... ٢٥٥
- الجهة الثانية: في الحكم
- ما استدل به القائلون بعدم وجوب الموافقة القطعية ..... ٢٥٦
- الدليل الأوّل: الإجماع، وإيرادنا عليه ..... ٢٥٦
- الدليل الثاني: أن الموافقة القطعية تستلزم العسر والخرج، والإيراد عليه ..... ٢٥٦
- الدليل الثالث: أن الغالب خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء، والإيراد عليه ..... ٢٥٧
- الدليل الرابع: رواية الجين، والإيراد عليه ..... ٢٥٧
- الدليل الخامس: ما ذكره الشيخ الأعظم في الضابطة ..... ٢٥٧
- الدليل السادس: للميرزا النائيني، وإيرادنا عليه ..... ٢٥٨

- ٢٥٩ ..... الخلاصة في المسألة  
- التنبيه على أمور ثلاثة:
- ٢٥٩ الأول: إذا شك في كون الشبهة غير محصورة فهل تجب الموافقة القطعية  
الثاني: إذا سقط العلم الاجمالي في أطراف الشبهة غير المحصورة، فهل  
٢٦٠ يفرض العلم كعدمه؟ .....
- ٢٦١ الثالث: شبهة الكثير في الكثير .....
- التنبيه الرابع: في الملاقي لأحد أطراف العلم الإجمالي
- ٢٦٣ - كلام صاحب الكفاية في المسألة .....
- إختلاف الأعلام في وجوب الاجتناب عن ملاقي أحد الأطراف  
٢٦٣ بالنجاسة .....
- ٢٦٣ - كلام الشيخ الأعظم في المسألة .....
- أمور قبل البحث في المسألة:
- الأول: البحث في المسألة هو فيما إذا لم يكن هناك ملاقي آخر لبقية  
٢٦٤ الأطراف .....
- الثاني: أن لا يكون هناك ما يقتضي نجاسة كلا المشتبهين أو أحدهما  
٢٦٤ - الثالث: وجوب ترتيب كل ما للمعلوم على كل واحد من الأطراف  
موارد وقع الخلاف فيها:
- الأول: في مثال الخمر المعلوم بالإجمال من حيث صحة بيع الطرفين،  
٢٦٥ وعدمها .....
- ما ذهب إليه الميرزا من عدم صحة بيع كل منهما، وإشكاله على نفسه، ثم  
٢٦٥ جوابه عنه .....
- ٢٦٦ إيرادنا على الميرزا النائيني .....
- الثاني: في مثال ما لو علم إجمالاً بغصبية إحدى الشجرتين ثم حصلت  
٢٦٧ لأحدهما ثمرة دون الأخرى .....

- ٢٦٧ ما قد يقال من جواز التصرف فيها تكليفاً وعدم ضمانها وضعاً .....
- ٢٦٧ ما ذهب إليه الميرزا من وجوب ضمان منافعها المتعددة .....
- ٢٦٨ الإنصاف في المسألة .....
- قولنا بأنه لا إشكال في نجاسة ملاقي النجس، والكلام في وجه نجاسته
- ٢٧٠ بأنحاء ثلاثة، ومناقشتها .....
- ٢٧٢ - كلامنا فيما هو المستفاد من الأدلة الواردة في النجاسات .....
- ٢٧٢ - عدم دلالة أي دليل على الوجه الأوّل .....
- ٢٧٢ - ما يستدل به من الأدلة الواردة على الوجه الثالث، والإيراد عليه
- ٢٧٤ - الإنصاف هو الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة .....
- ٢٧٤ - الخلاصة في المسألة .....
- الإشكال على خصوص الاجتناب عن الملاقي والطرف الآخر دون
- ٢٧٦ الملاقي، وتوضيحه .....
- ٢٧٧ - عدم وقوع هذا الإشكال على القول بعليّة العلم الإجمالي .....
- الكلام في تثليث الأقسام التي ذكرها صاحب الكفاية:
- ٢٧٨ القسم الأوّل: وجوب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقي .....
- القسم الثاني: وجوب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقي، وذكر له
- ٢٧٨ موردين .....
- ٢٧٨ القسم الثالث: وجوب الاجتناب عن الملاقي والملاقي .....
- ٢٧٨ مناقشتنا للقسم الثاني بالنسبة للمورد الأوّل .....
- ٢٨١ مناقشتنا للقسم الثاني بالنسبة للمورد الثاني .....
- ٢٨٢ مناقشتنا للقسم الثالث والإنصاف في المسألة .....
- التنبيه الخامس: هل العلم الإجمالي منجز فيما إذا تعلّق بالأمر التدريجية
- تبيينها على أنه لو فرض عدم منجزية العلم الإجمالي في الموجودات
- ٢٨٤ التدريجية فإنه يرجع في كل شبهة إلى الأصل الجاري فيها .....

## - ثلاث صور في المقام:

- ٢٨٥ ..... الصورة الأولى: كون الزمان له دخل في التكليف خطاباً وملاكاً . . . . .
- ٢٨٥ ..... الصورة الثانية: كون الزمان ظرفاً لوقوع المشتبه خارجاً . . . . .
- ٢٨٥ ..... الصورة الثالثة: كون الزمان له دخل في الامتثال . . . . .
- ما حكى عن الشيخ الأعظم من عدم تأثير العلم الإجمالي في الصورة الأولى، تعليقنا عليه، والإنصاف في الصورة الأولى . . . . . ٢٨٥
- المعروف بين الأعلام تأثير العلم في الصورة الثانية . . . . . ٢٨٧
- الصورة الثالثة بناءً على إمكان الواجب المعلق . . . . . ٢٨٧
- الصورة الثالثة بناءً على عدم إمكان الواجب المعلق كما اخترناه . . . . . ٢٨٨
- الخلاصة في المسألة . . . . . ٢٨٨

**الأمر الثالث: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين**

- كلام صاحب الكفاية في المسألة . . . . . ٢٨٩
- الفرق بين الواجب الارتباطي والواجب غير الارتباطي . . . . . ٢٨٩
- التمثيل للمحرم الارتباطي والمحرم غير الارتباطي . . . . . ٢٩٠
- علة عدم عقد صاحب الكفاية بحثاً مستقلاً لغير الارتباطيين . . . . . ٢٩٠
- الكلام في جريان البراء في الأقل والأكثر الارتباطيين:**
- تنبيهان قبل الخوض في البحث . . . . . ٢٩١
- توضيحنا للأقسام الكثيرة للأقل والأكثر . . . . . ٢٩١
- كلام صاحب الكفاية فيما لو كان التردد بين الأقل والأكثر في أجزاء المركب المأمور به . . . . . ٢٩٢
- الأقوال الثلاثة في المسألة:
- الأول: ما ذهب إليه بعض المتأخرين من عدم جريان البراءة مطلقاً .. ٢٩٣
- الثاني: ما ذهب إليه الشيخ الأعظم من جريان البراءة مطلقاً . . . . . ٢٩٣

- الثالث: ما ذهب إليه صاحب الكفاية من التفصيل ..... ٢٩٣
- إختيارنا للقول الذي ذهب إليه الشيخ الأعظم، وذكرنا لمقالته .... ٢٩٣
- وجه الاستدلال بالبراءة العقلية كما نستفيدة من كلام الشيخ الأعظم ٢٩٣
- ما استفاد من كلام الشيخ الأعظم من أنّ الانحلال على وجهين،  
توضيح الوجه الأول، والإيراد عليه ..... ٢٩٤
- توضيحنا للوجه الثاني بعد بيان مقدمة في المقام ..... ٢٩٦
- إيرادنا على القول بأنّه كيف تجري البراءة مع وجود العلم الاجمالي ٢٩٨
- إيرادنا على القول بأنّ جريان البراءة عن الأكثر يستلزم عدم وجوب  
الأقل ..... ٢٩٨
- محاولات أربع لعدم انحلال العلم الإجمالي:
- المحاولة الأولى: وهي المحكية عن صاحب هداية المسترشدين .. ٢٩٩
- إشكال الميرزا النائيني عليه، وإيرادنا على الإشكال ..... ٣٠٠
- الجواب الشافي عمّا حكى عن صاحب الهداية ..... ٣٠١
- المحاولة الثانية: وهي للميرزا النائيني، توضيحها، ومناقشتها .... ٣٠٢
- المحاولة الثالثة: وهي لصاحب الكفاية، وإيرادنا عليه ..... ٣٠٣
- المحاولة الرابعة: وهي لصاحب الكفاية أيضاً، وتوضيحها ..... ٣٠٦
- جوابان للشيخ الأعظم عن المحاولة الرابعة، وإيرادنا عليه ..... ٣٠٧
- جواب للميرزا النائيني عن المحاولة الرابعة، توضيحه، وإيرادنا عليه ٣٠٩
- الإنصاف في الجواب عن المحاولة الرابعة ..... ٣١١
- كلام صاحب الكفاية في جريان البراءة الشرعية عن الأكثر ..... ٣١٢
- ما ذكره الشيخ الأعظم في المقام بناءً على جريان البراءة العقلية في  
المشكوك ..... ٣١٢
- الأقوال في المسألة بناءً على عدم جريان البراءة العقلية في المشكوك ٣١٣

- ما ذهب إليه صاحب الكفاية من أنّ البراءة الشرعية تجري في جزئية ما  
شك في جزئيته ..... ٣١٣
- توهم عدم جريان البراءة في جزئيه المشكوك، ودفعه ..... ٣١٣
- عدول صاحب الكفاية في الحاشية إلى المنع من جريان البراءة في  
الارتباطيين ..... ٣١٣
- ذهب الميرزا النائيني إلى جريان البراءة الشرعية في الارتباطيين مع  
كونه منع من جريان البراءة العقلية فيها، والإنصاف في المسألة ... ٣١٤
- كلام صاحب الكفاية في إشكال عدم بقاء أمر يتعلق بالأقل عند جريان  
البراءة عن الأكثر، توضيحه، والجواب عنه ..... ٣١٦
- الإشكال بأن أدلة الجزئية تفيد حكماً واقعياً بينما حديث الرفع يفيد  
حكماً ظاهرياً ..... ٣١٧
- الإنصاف ورود الإشكال، وبياننا لمنشئه ..... ٣١٨
- فرع:
- قولنا في التمسك باستصحاب عدم وجوب الأكثر لإثبات وجوب الأقل ٣١٩
- إيرادنا على القول بعدم البأس في استصحاب عدم تعلق اللحاظ  
والجعل بالجزئية ..... ٣١٩
- إيرادنا فيما لو كان المستصحب عدم وجوب الأكثر المشتمل على  
الجزء المشكوك ..... ٣٢٠
- ما يقال في التمسك بالاستصحاب لإثبات وجوب الأكثر (يعني  
الاشتغال)، وإيرادنا عليه ..... ٣٢١

#### الأمر الرابع: تنبيهات الأقل والأكثر

التنبيه الأوّل: الشك في كون الشيء قيماً للمأمور به

- كلام صاحب الكفاية في المسألة ..... ٣٢٣

- ٣٢٣ - قولنا بأن الأصل في هذه المطالب هو للشيخ الأعظم .....
- ٣٢٤ - توضيحنا لكلام الشيخ الأعظم عند تعرضه لحكم موارد ثلاثة في الأجزاء التحليلية، وهي: ١ - المطلق والمشروط، ٢ - المطلق والمقيد، ٣ - الدوران بين التعيين والتخير .....
- ٣٢٥ - قولنا بجريان البراءة في القسمين الأوّل والثاني .....
- ٣٢٥ - ذهب صاحب الكفاية إلى منع جريان البراءة في القسمين الأولين، توضيحه، والإيراد عليه .....
- ٣٢٦ - ذهب صاحب الكفاية والميرزا إلى عدم جريان البراءة في القسم الثالث، توضيحهما، والإنصاف في المسألة .....
- ٣٣٠ - صور ثلاث فيما لو دار الأمر بين التعيين والتخير في مقام الامتثال لأجل التزاحم .....
- التنبيه الثاني: نسيان الجزء أو الشرط
- ٣٣١ - كلام صاحب الكفاية في المسألة، وتوضيحه .....
- ٣٣١ - مقدمة في معنى (الركن) قبل الخوض في البحث .....
- تقسيمنا للبحث إلى جهات:
- الجهة الأولى:
- ٣٣٢ - كلامنا في إمكان تكليف الناس ثبوتاً بما عدا الجزء المنسي .....
- ٣٣٣ - الخلاصة في أنه تستحيل فعلية التكليف في حق الناسي مطلقاً .....
- ٣٣٣ - محاولة الشيخ الأعظم لحلّ المعضلة، وتوضيحها .....
- إشكال الشيخ النائيني على محاولة الشيخ الأعظم، والإنصاف في المسألة .....
- ٣٣٤ - محاولة الآغا ضياء الدين، وتوضيحها، وتأييدنا له .....
- ٣٣٥ - محاولة صاحب الكفاية في المقام، وإشكال الميرزا عليه بإشكالين، وإيرادنا على إشكال واحد منهما .....
- ٣٣٦ - محاولة ثانية لصاحب الكفاية، وتوضيحها، والإيراد عليها .....
- ٣٣٧ - محاولة ثانية لصاحب الكفاية، وتوضيحها، والإيراد عليها .....



## الجهة الثانية:

- كلامنا في أنه هل هناك في مقام الإثبات ما يقتضي التكليف بما عدا  
الجزء المنسي من دليل إجتهادي أو أصل عملي ..... ٣٣٨
- أربع صور في المقام:
- الأولى: إذا كان لكل من دليل الجزئية ودليل المركب إطلاق ..... ٣٣٩
- الثانية: إذا كان لدليل الجزئية إطلاق ولم يكن للمركب إطلاق ..... ٣٣٩
- الثالثة: إذا لم يكن لدليل الجزئية إطلاق وكان لدليل المركب إطلاق . ٣٤٠
- الرابعة: إذا لم يكن لا لدليل الجزئية ولا لدليل المركب إطلاق ..... ٣٤١
- إشكال في أنه يمكن التمسك بحديث الرفع لرفع الجزئية في حال  
النسيان، والجواب عنه ..... ٣٤٢
- قولنا في عدم صحة التمسك بـ (رفع النسيان) لرفع الجزء المنسي .. ٣٤٤
- الفرق بين قوله (رفع ما لا يعلمون) وقوله (رفع النسيان) ..... ٣٤٥
- الخلاصة في المسألة ..... ٣٤٥

## الجهة الثالثة:

- كلامنا في الاجتزاء بالمأتي به في حال النسيان وإجزائه عن الواقع وإن  
لم يكن مأموراً به ..... ٣٤٥
- قيام الدليل على صحة العمل وعدم الحاجة للإعادة بحديث لا تعاد  
- ما ذهب إليه الميرزا من اختصاص الحديث بصورة النسيان، توضيحه،  
والإيراد عليه ..... ٣٤٦
- الروايات التي تشهد على عدم اختصاص مورد الأمر بالإعادة بصورة  
السهو والنسيان ..... ٣٤٧
- فوائد مهمة، مثل لو تبدل رأي المجتهد فيما عدا الأركان ..... ٣٤٨
- التنبيه الثالث: الشك في مبطلية الزيادة
- كلام صاحب الكفاية في المسألة ..... ٣٤٩

- تقسيمنا للبحث إلى ثلاث جهات :

#### الجهة الأولى :

- ٣٤٩ - كلامنا في تصور وقوع الزيادة في الأجزاء والشرائط .....
- ٣٤٩ - الإشكال في عدم إمكان تحقق الزيادة في مقام الثبوت .....
- ما ذهب إليه الميرزا من أنّ الزيادة متحققة عرفاً وهي الموضوع في أدلة الزيادة، والإنصاف في المسألة .....

#### الجهة الثانية :

- كلامنا في حكم الزيادة العمدية والسهوية من حيث صحة العمل وبطلانه، والإنصاف في ما تقتضيه القاعدة الأولى .....

#### الجهة الثالثة :

- كلامنا في قيام الدليل على خلاف ما تقتضيه القاعدة الأولى، والإنصاف في المسألة .....
- ٣٥٣ - الأخبار الدالة على بطلان الصلاة مع الزيادة (موثقة أبي بصير ، حسنة زرارة) .....
- ٣٥٣ - النسبة بين الموثقة وحديث لا تعاد .....
- ما ذهب إليه الميرزا من أنّ حديث لا تعاد مختص بصورة الإخلال بالنقيصة، وإيرادنا عليه .....
- ٣٥٥ - مقتضى الجمع بين حسنة زرارة وحديث لا تعاد .....
- القول بالرجوع إلى عموم موثقة أبي بصير بعد تساقط حسنة زرارة وحديث لا تعاد، والإيراد عليه .....
- ٣٥٦ - الخلاصة في المسألة .....
- ٣٥٨ - الأخبار الدالة على بطلان الطواف مع الزيادة في الجملة .....

#### التنبيه الرابع : تعذر الجزء والشرط

- ٣٦٠ - كلام صاحب الكفاية في المسألة، وتوضيحه .....

- المقام الأول: فيما تقتضيه القاعدة الأولى في باب القيود، وحاصل الكلام فيه ..... ٣٦٠
- الصورة الأولى: لو كان لدليل القيد إطلاق يشمل التمكّن منه وعدمه . ٣٦١
- الصورة الثانية: لو كان للأمر المتعلّق بالمقيد إطلاق يعم صورة التمكّن من القيد وعدمه ..... ٣٦١
- الصورة الثالثة: لو كان للقيد والمقيد إطلاق ..... ٣٦١
- الصورة الرابعة: لو لم يكن لا للقيد ولا للمقيد إطلاق ..... ٣٦١
- إشكال صاحب الكفاية على جريان البراءة في الصورة الرابعة، توضيحه، وما قد يشكل عليه ..... ٣٦١
- الخلاصة في المقام الأوّل ..... ٣٦٢
- المقام الثاني: في قيام الدليل على خلاف القاعدة، وحاصل الكلام فيه - كلام صاحب الكفاية في إمكان إثبات وجوب ما عدا المتعذّر بالاستصحاب ..... ٣٦٣
- تنبيهنا على أمرين:
- الأوّل: أنّ صحة الاستصحاب متوقفة على عدم إطلاق دليل القيد والمقيد الثاني: أنّ حكم العقل بالبراءة لا يعارض استصحاب الوجوب ..... ٣٦٤
- تقرينا للاستصحاب من ثلاث وجوه:
- الأوّل: هو استصحاب طبيعة الوجوب، توضيحه، وإيرادنا عليه .... ٣٦٤
- الثاني: استصحاب الوجوب النفسي القائم بالباقي ..... ٣٦٥
- ما ذهب إليه بعض الأعلام من جريان هذا الاستصحاب فيما لو شك في وجوب البقية، والإيراد عليهم ..... ٣٦٥
- الثالث: استصحاب الوجوب النفسي الثابت للكل والأكثر، توضيحه، والإيراد عليه ..... ٣٦٦
- ما يستدل به لوجوب الباقي من الروايات، توضيحنا، والإنصاف في المسألة ..... ٣٦٧

## قاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور

- كلام صاحب الكفاية في الدليل الثاني على وجوب ما عدا المتعذر من الأجزاء والشرائط (وهو قاعدة الميسور) ..... ٣٦٩
- كلام الشيخ الأعظم في المسألة ..... ٣٦٩
- ما ذهب إليه أغلب الأعلام من أنّ الروايات مشهورة، والإنصاف في المسألة ..... ٣٧٠
- الروايات التي يستدل بها في المقام:
- الأولى: رواية أبي هريرة، ومناقشتها سنداً ودلالة ..... ٣٧٠
- ما ذكره الآغا ضياء الدين من إشكال على الرواية، وإيرادنا عليه ..... ٣٧٢
- الثانية: (ما لا يدرك كله لا يترك كله) وجه الاستدلال بها، ومناقشتها سنداً ودلالة ..... ٣٧٣
- النقاش الأوّل في الدلالة: هو أنّ لازم شمولها للكل والكلي هو أن يكون مستعملاً للإرشاد والمولوية، وإيرادنا عليه ..... ٣٧٤
- ما ذكره السيد الخوئي من أنّه لا يمكن أن يراد الكلي من لفظ (كله) في الرواية، توضيحه، والإيراد عليه ..... ٣٧٥
- النقاش الثاني في الدلالة: هو أنّ الموصول (ما) عام، وعليه (فلا يترك) يراد بها معنى عام، وإيرادنا عليه ..... ٣٧٦
- الثالثة: (الميسور لا يسقط بالمعسور)، ومناقشتها سنداً ودلالة ..... ٣٧٦
- ما هو المداد على صدق الميسور على الباقي؟؟؟
- ذهاب الميرزا إلى أنّ المدار هو اشتماله على الركن وما به قوام المركب ..... ٣٧٨
- تفريق الميرزا بين الموضوعات العرفية والموضوعات الشرعية في المقام ..... ٣٧٨
- إيرادنا على الميرزا النائيني ..... ٣٧٨
- الخلاصة في عدم وجوب الإتيان بالميسور من الأجزاء عند تعذر بعضها ..... ٣٧٩

- ٣٨٠ - كلام صاحب الكفاية في مسألة الدوران بين الجزئية والمانعية ونحوها  
 - ما ذهب إليه الشيخ الأعظم من أنّ المسألة من مسألة دوران الأمر بين  
 المحذورين، وتوضيحه ..... ٣٨٠
- ٣٨١ - الإنصاف أنّ المسألة من مسائل دوران الأمر بين المتباينين، والسرفيه  
 - ما يظهر من كلام الشيخ أيضاً أنّ المسألة من باب الأقل والأكثر،  
 وإيرادنا عليه ..... ٣٨١

### الفصل الثالث: خاتمة في شرائط الأصول العملية

- ٣٨٥ - كلام صاحب الكفاية في حسن الاحتياط ما لم يستلزم اختلال النظام  
 الأمر الأوّل: الاحتياط
- ٣٨٥ - ما يظهر من الشيخ الأعظم أنّ غاية الاحتياط هو إحراز الواقع ....  
 - قولنا بأنّه لا فرق في حسن الاحتياط بين كونه حقيقياً أو إضافياً، ولا بين  
 وجود حجة شرعية على خلافه أو عدم وجودها ..... ٣٨٦
- ما استثنى عن حسن الاحتياط:
- ٣٨٦ ..... فيما لو لزم اختلال النظام
- ٣٨٦ ..... فيما لو انجرّ به إلى حصول الوسوسة الشيطانية
- ما ذكره الميرزا من أنّه يعتبر في حسنه مع وجود حجة على خلافه العمل  
 بمؤدى الحجة، ثم يعقبه بالآخر ..... ٣٨٦
- بناء الخلاف بين الشيخ الأعظم والسيد الشيرازي في مسألة تقديم  
 القصر أو التمام على الآخر على هذه المسألة ..... ٣٨٧
- إيرادنا على القول بأنّه يلزم أولاً العمل بالاحتياط لأنّه في صورة العكس  
 يلزم إلغاء التعبد بالأمانة ..... ٣٨٨
- ما قد يستشكل في جريان الاحتياط قبل الفحص فيما لو كان التكليف  
 تعبدياً:

- الإشكال الأول: أنّ الاحتياط في العبادات يستلزم الإخلال بقصد الوجه، وإيرادنا عليه ..... ٣٨٨
- الإشكال الثاني: أنّه يلزم من جريانه فيها قبل الفحص الإخلال بالنية . ٣٨٩
- توضيح الإشكال الثاني ببيان مراتب الامتثال والطاعة عند العقل .. ٣٩٠
- الأولى: الامتثال التفصيلي ..... ٣٩٠
- الثانية: الامتثال الإجمالي ..... ٣٩٠
- الثالثة: الامتثال الظني ..... ٣٩٠
- الرابعة: الامتثال الاحتمالي ..... ٣٩٠
- ما ذهب إليه الميرزا من عدم جواز الانتقال إلى المرتبة اللاحقة إلاّ بعد تعذر السابقة، وتوضيحه ..... ٣٩٠
- إيرادنا على كلام الميرزا النائيني ..... ٣٩٢
- الإنصاف في المسألة ..... ٣٩٣
- الأمر الثاني: اشتراط البراءة العقلية بالفحص
- كلام صاحب الكفاية في المسألة ..... ٣٩٣
- تقسيمنا البحث إلى أمرين:
- الأمر الأول: البراءة العقلية
- ما هو المعروف عند الأعلام من عدم جريانها في الشبهات الحكمية إلاّ بعد الفحص، وتوضيحه، والخلاصة في المسألة ..... ٣٩٣
- عدم تعرض الأعلام لوجوب الفحص في الشبهات الموضوعية، والخلاصة في المسألة ..... ٣٩٤
- الأمر الثاني: البراءة الشرعية
- مقتضى إطلاق الأدلة عدم اعتبار الفحص في جريانها ..... ٣٩٤
- الخلاصة في مقتضى القاعدة ..... ٣٩٥
- الاحتياج في الخروج عن القاعدة إلى دليل مخرج من عقل أو نقل . ٣٩٥

- ٣٩٥ - المعروف بين الأعلام عدم وجود دليل مخرج في الشبهات الموضوعية
- ٣٩٥ - تفصيل الشيخ الأعظم بين الشبهات الموضوعية التحريمية والوجوبية
- إشكال على ادعاء الشيخ الأعظم الإتفاق على عدم وجوب الفحص في  
٣٩٦ الشبهة الموضوعية التحريمية .....
- ٣٩٨ - الخلاصة في المسألة .....
- ما ذهب إليه المشهور من أنّ القاعدة في الشبهة الموضوعية الوجوبية وإن  
اقتضى عدم وجوب الفحص إلا أنّه يخرج عنها بعض الأمثلة،  
٣٩٨ مناقشته، وإيرادنا عليه .....

فرع:

- ما ذكره الميرزا من عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية لو  
كانت مقدمات العلم غير حاصلة، وإيرادنا عليه ..... ٤٠٠
- ما استدل به على وجوب الفحص في الشبهات الحكمية:  
الأول: الإجماع، وإيرادنا عليه ..... ٤٠١
- الثاني: العقل، توضيحه، وما قد يشكل عليه، وجواب الميرزا عن  
الإشكال، وإيرادنا عليه ..... ٤٠١
- الخلاصة في المسألة ..... ٤٠٥
- الثالث: ما ذكره صاحب الكفاية من الاستدلال بالآيات والأخبار الدالة  
على وجوب التفقه والتعلم ..... ٤٠٥
- الآيات المستدل بها في المقام: ..... ٤٠٥
- الأخبار الدالة على وجوب التفقه والتعلم، ووجه الاستدلال بها .... ٤٠٦
- الأخبار الدالة على مؤاخذة الجاهل بفعل العاصي، ووجه الاستدلال بها  
وجه الاستدلال بالروايات المذكورة بشكل عام ..... ٤٠٨
- الخلاصة في النسبة بين هذه الروايات وروايات البراءة ..... ٤٠٨
- إيرادنا على الإشكال بأن الروايات موردها ترك العمل لا ترك التعلم ..... ٤٠٩

- ٤٠٩ - الخلاصة في هذا الدليل الثالث .....
- ٤٠٩ - كلام صاحب الكفاية في ما يعتبر في جريان أصالة التخيير في دوران الأمر بين المحذورين .....
- ٤٠٩ - قولنا بأنّ وجوب الفحص هنا أولى منه في الشبهات الحكمية أو الموضوعية .....
- ٤١٠ - قولنا في مقدار الفحص .....
- ٤١٠ - كلام صاحب الكفاية في حكم العمل بالبراءة قبل الفحص تكليفاً ووضعاً .....
- تقسيمنا البحث إلى أمرين :
- ٤١١ - الأمر الأوّل: استحقاق التارك للفحص العقاب وعدمه .....
- الأقوال في الأمر الأوّل :
- ٤١١ - الأوّل: المنسوب لصاحب المدارك من استحقاق العقوبة مطلقاً ....
- الثاني: المنسوب إلى المشهور استحقاق العقوبة على مخالفة الواقعة لو اتفق .....
- ٤١١ - الثالث: مختار الميرزا من كون العقاب على ترك التعلم .....
- ٤١١ - الفرق بين القول الثاني والثالث .....
- ٤١١ - منشأ الخلاف في الأقوال .....
- ٤١٢ - الإنصاف في أنّ وجوب الفحص والتعلم طريقي .....
- ٤١٢ - إيرادنا على القول الأوّل .....
- ٤١٢ - معتبرة مسعدة التي تؤكد كون الوجوب نفسياً .....
- ٤١٣ - إيرادنا على القول بكون وجوب التعلم والفحص مقدماً غيرياً ....
- إيرادنا على القول بكون وجوب التعلم إرشادياً إلى حكم العقل بلزوم الفحص .....
- ٤١٤ - الخلاصة والنتيجة في المسألة .....



- ٤١٥ - وجه استحقاق العقاب فيما لو كان هناك طريق تعبدي .....
- ٤١٦ - وجه استحقاق العقاب فيما لو لم يكن في الواقع طريق أصلاً .....
- ٤١٦ - كلام صاحب الكفاية في إشكال وجوب التعلم في التكليف المشروطة، وتوضيحه .....
- محاولات للخروج عن هذا الإشكال:
- ٤١٧ - محاولة صاحب المدارك، والإيراد عليه .....
- ٤١٨ - محاولة أخرى للبعض، والإيراد عليهم .....
- ٤١٨ - محاولة لجماعة من الأعلام، موافقتنا لهم، وتوضيحها .....
- ٤١٩ - الأمر الثاني: في صحة العمل المأتي به في حال الجهل وفساده .....
- ٤١٩ - كلام صاحب الكفاية في الحكم الوضعي للعمل بالبراءة قبل الفحص .....
- ٤٢٠ - ما ذكره الشيخ الأعظم في المقام، ومناقشتنا له .....
- كلام صاحب الكفاية في استثناء مسألتي الجهر والإخفات، والقصر والإتمام من البطلان .....
- ٤٢٣ - المعروف بين الأعلام الملازمة بين صحة العمل وعدم العقاب، وبين العقاب وفساد العمل .....
- استثناء الأعلام لموردين من هذه الملازمة:
- ٤٢٣ - الأوّل: الجهر بالقراءة في موضع الإخفات والعكس .....
- ٤٢٤ - الثاني: الإتمام في موضع وجوب القصر ولا عكس .....
- ٤٢٥ - الإشكال بأنّه كيف يجمع بين صحة المأتي به مع استحقاق العقوبة .
- محاولات عدة للإجابة عن الإشكال:
- ٤٢٦ - المحاولة الأولى: لصاحب الكفاية وتوضيحها .....
- ٤٢٦ - إشكال السيد الخوئي على كلام صاحب الكفاية، وإيرادنا عليه .....
- ٤٢٧ - إشكال الميرزا على كلام صاحب الكفاية، وإيرادنا عليه .....
- ٤٢٨ - الخلاصة في المحاولة الأولى .....

- ٤٢٨ - المحاولة الثانية عن جماعة من الأعلام، وتوضيحها .....
- ٤٢٩ - المحاولة الثالثة لكاشف الغطاء من تصحيح المأتي به بالأمر الترتيبي،  
وتوضيحها .....
- ٤٣٠ - بعض الإيرادات للميرزا النائيني على محاولة الشيخ كاشف الغطاء،  
وإيرادنا عليها .....
- ٤٣٢ - المحاولة الرابعة للميرزا النائيني، والمناقشة فيها بوجهه .....
- ٤٣٤ - الإنصاف في حل الإشكال .....
- ٤٣٥ - كلام صاحب الكفاية في الشرطين اللذين ذكرهما الفاضل التوني للعمل  
بالأصل الثاني .....
- ٤٣٥ - كلام الشيخ الأنصاري فيما ذكره الفاضل التوني في الشروط لأصل  
البراءة .....
- ٤٣٦ - كلامنا بالنسبة للشرط الأول وهو عدم كون الأصل مثبتاً للتكليف من  
جهة أخرى .....
- ٤٣٩ - إشكال الشيخ الأعظم على الشرط الثاني وهو عدم كون الأصل موجباً  
للضرر .....
- ٤٣٩ - إشكال أغلب الأعلام عليه بأن المورد مشمولاً لقاعدة الضرر فلا محل  
لجريان البراءة، وتأيدنا له .....
- ٤٤٠ - حكم من فتح قفص طائر فمات أو أمسك رجلاً فهربت دابته؟ ....
- ٤٤١ - الإنصاف القول بالضمان لو صدق الإلتلاف فيها .....
- ٤٤١ - ما يظهر من عبارة الشيخ من عدم الضمان فيها .....
- ٤٤١ - ما اعتذر به السيد الخوئي عن ما ذهب إليه الشيخ، وإيرادنا عليه

#### الفصل الرابع: قاعدة لا ضرر ولا ضرار

- ٤٤٥ - كلام صاحب الكفاية في المسألة .....
- ٤٤٥ - الإنصاف أن البحث فيها هو تميم للفائدة .....

## الجهة الأولى : مدرك القاعدة

- الروايات الثلاث التي حكى قصة سمرة بن جندب :
- ٤٤٦ - موثقة زرارة عن أبي جعفر، ومناقشة سندها .....
- ٤٤٧ - ما قد يقال من أنّ الرواية صحيحة .....
- ٤٤٧ - مرسلة زرارة عن أبي جعفر .....
- ٤٤٧ - معتبرة أبي عبيدة الحذاء، ومناقشة سندها .....
- ٤٤٩ - ما ذكره ابن أبي الحديد المعتزلي عن سمرة بن جندب .....
- ما رواه الكليني مرسلاً عن أبي بصير في قضية سمرة بن جندب وناقاة
- ٤٥٠ رسول الله ﷺ .....
- الروايات المشتملة على كلمة (لا ضرر ولا ضرار) في غير قصة سمرة
- ٤٥٢ - إيرادنا على ما ذهب إليه صاحب الكفاية من ادعاء التواتر فيها
- ٤٥٢ - الخلاصة : عدم الإشكال من جهة السند .....
- ٤٥٣ - كلام صاحب الكفاية في مسألة تقابل الضرر والنفع .....
- ٤٥٣ - معنى الضرر .....
- ٤٥٥ - معنى الضرار .....
- ما ذهب إليه صاحب الكفاية من أنّ الضرار بمعنى الضرر (مصدرًا للفعل
- ٤٥٥ - المجرد)، وإيرادنا عليه .....
- ما ذهب إليه الميرزا من أنّ المراد من الضرار الإصرار على الضرر
- مناقشة المحقق الأصفهاني لما ذهب إليه المشهور من الصرفيين
- ٤٥٦ والنحويين أنّ الأصل في المفاعلة الإشتراك في المبدأ، وتوضيحها
- ٤٥٦ - الإنصاف : في أنّ ما ذكره المحقق في محله لكن ليس على إطلاقه .
- المراد من الضرر في موثقة زرارة، والمضار في معتبرة أبي عبيدة، هو
- ٤٥٦ الإصرار على الضرر .....

- لو فرض الإجمال في معنى كلمة ضرار، فلا يمنع من الإستدلال  
 ٤٥٧ ..... بخصوص (لا ضرر) في الموثقة
- ٤٥٧ معاني (لا) في الكلمتين (لا ضرر) (لا ضرار) بعد تعذر المعنى الحقيقي
- ٤٥٧ ..... - المعنى الأوّل: كونها ناهية، وإيرادنا عليه
- ٤٥٩ ..... - الخلاصة في المعنى الأوّل
- ٤٥٩ ..... - المعنى الثاني: حمل (لا) على نفي الحقيقة بلحاظ نفي الحكم،  
 وتوضيحه
- ٤٦١ ..... - إيرادنا على هذا المعنى
- ٤٦٢ ..... - الفرق بينها وبين رفع الخطأ والنسيان في حديث الرفع
- ٤٦٣ ..... - إيرادنا على أنه لا فرق بين (لا ضرر ولا ضرار) وبين (لا رهبانية في  
 الإسلام)
- ٤٦٣ ..... - المعنى الثالث: أنّ المنفي هو نوع من الضرر حقيقة لا ادعاء، وهو  
 المحكي عن الفاضل التوني، وإيرادنا عليه
- ٤٦٤ ..... - الخلاصة في المعنى الثالث
- ٤٦٤ ..... - المعنى الرابع: أنّ المنفي هو خصوص الضرر الآتي من قبل الحكم  
 الشرعي وهو ما ذهب إليه الشيخ الأعظم، وتأييدنا له ..
- ٤٦٥ ..... - ما مثل به الشيخ الأعظم للقاعدة من وجوب الوضوء على من لا يجد  
 الماء إلا بثمن كثير، وإيرادنا على المثال بأنّه من مستثنيات القاعدة
- ٤٦٦ ..... - إشكال انطباق هذه القاعدة على ما ذكر في قصة سمرة، وبيان وجه  
 الإشكال
- ٤٦٦ ..... - جواب الشيخ الأعظم عن الإشكال، وقولنا في المسألة
- ٤٦٨ ..... - قولنا بأنّ الإنصاف في مقتضى القاعدة عدم ضمان مالية الشجرة بعد  
 قلعها
- ٤٦٨ ..... - كلام صاحب الكفاية في نسبة القاعدة مع أدلة الأحكام الأولية ...

- الوجوه المذكورة في تقديم قاعدة لا ضرر على أدلة الأحكام الأولية :  
 ٤٦٨ الوجه الأول : لصاحب الكفاية، توضيحه، والإيراد عليه .....
- ٤٧٠ الوجه الثاني : للشيخ الأنصاري .....  
 تقسيمنا للحكومة إلى قسمين :
- الأول : كون أحد الدليلين شارحًا بمدلوله للدليل الآخر، وبيانه ... ٤٧٠
- الثاني : حكومة الإمارات على الأصول الشرعية ..... ٤٧٢
- إندفاع الإشكال على الشيخ الأعظم من أن ضابط الحكومة لا ينطبق  
 على موردنا ..... ٤٧٢
- إيرادنا على إشكال أنه كيف يقدم مع أن النسبة بينهما العموم والخصوص  
 ٤٧٣ - نسبة قاعدة لا ضرر مع أدلة الأحكام الثانوية هي التنافي ..... ٤٧٤
- ما ذكره صاحب الكفاية من أنه يعامل معها معاملة المتعارضين  
 ٤٧٥ - ما قد يشكل في المقام من عدم دخول المسألة لا في باب التزاحم ولا  
 باب التعارض، وتوضيحه ..... ٤٧٥
- كلام صاحب الكفاية في مسألة تعارض الضررين ..... ٤٧٦  
 تقسيمنا للبحث إلى ثلاث مسائل :
- المسألة الأولى : ما لو دار أمر شخص واحد بين ضررين، والخلاصة  
 في المسألة ..... ٤٧٦
- المسألة الثانية : ما لو دار أمر الضرر بين شخصين، وتوضيحه ....  
 ثلاث صور في المسألة الثانية :
- الصورة الأولى : أن يكون الضرر حاصل بفعل أحدهما ..... ٤٧٧
- الصورة الثانية : أن يكون الضرر حاصل بفعل ثالث ..... ٤٧٧
- الصورة الثالثة : أن يكون الضرر مستندًا إلى آفة سماوية ..... ٤٧٨
- المسألة الثالثة ما لو دار الأمر بين ضرر نفسه وغيره توضيحه،  
 والإنصاف في المسألة ..... ٤٧٩

## تنبيهنا على أمور:

- ٤٨١ التنبية الأوّل: عدم نفي قاعدة لا ضرر للحكم الترخيصي، وبيانه . . . . .
- ٤٨٣ التنبية الثاني: أنّ موضوع قاعدة لا ضرر هو الضرر الشخصي لا النوعي
- منشأ توهم الشيخ الأعظم في التفصيل بأنّ الضرر في العبادات شخصي
- ٤٨٣ وفي المعاملات نوعي، والإنصاف . . . . .
- ٤٨٤ - الخلاصة في التنبية الثاني . . . . .
- ٤٨٤ التنبية الثالث: شمول القاعدة للأحكام العدمية، وعدمه . . . . .
- ٤٨٤ - ما ذهب إليه جماعة من شمول القاعدة للأحكام الوجودية والعدمية
- ٤٨٤ - إشكال الشيخ الأعظم على ما ذهبوا إليه . . . . .
- ما عن بعض الأعلام أنّ القاعدة تنفي عدم الحكم إن كان ضررًا، ونفي
- ٤٨٥ النفي إثبات . . . . .
- ذهاب صاحب العروة في مسألة امتناع الزوج عن النفقة إلى جواز
- ٤٨٥ طلاقها من الحاكم بقاعدة نفي الضرر، وتوضيحه . . . . .
- الإنصاف ما ذهب إليه الميرزا من أنّ عدم الحكم ليس حكمًا مجعولاً
- إيرادنا على السيد الخوئي القائل بأنّ عدم جعل الحكم في موضع قابل
- ٤٨٦ هو جعل لعدمه، والخلاصة في المسألة . . . . .
- مسألة الضمان فيما لو حبس أحد غيره حتى شرد حيوانه ليست مستندة
- ٤٨٦ لقاعدة لا ضرر . . . . .
- مسألة جواز طلاق الحاكم الشرعي في صورة امتناع الزوج عن الإنفاق
- ٤٨٧ ليست مستندة لقاعدة لا ضرر . . . . .
- الروايات الدالة على جواز طلاق الحاكم للزوج الممتنع زوجها عن
- ٤٨٧ الإنفاق . . . . .
- ما ذكره الميرزا النائيني في المسألة من تعارض الروايات مع الروايات
- ٤٨٧ الآمرة بصبر المرأة، وإيرادنا عليه . . . . .

- ورود الروايات الآمرة بالصبر في موردين أجنبيين عن مسألتنا،  
٤٨٨ ..... وتوضيحهما
- إيرادنا على القول بأن الروايات الدالة على جواز طلاق الحاكم معارضة  
٤٨٨ ..... للنبوي (الطلاق بيد من أخذ بالساق) .....
- التنبيه الرابع: أن لفظ الضرر المذكور في الأدلة موضع للضرر الواقعي،  
٤٨٩ ..... ولا ربط للعلم والجهل بذلك، وتوضيحه .....
- الإشكال في بعض الموارد:
- الأول: ما ذكره من تقييد خيار الغبن والعيب بحال الجهل دون العلم،  
٤٨٩ ..... والإيراد عليه .....
- الثاني: ما ذكره الفقهاء من الحكم بصحة الطهارة المائية مع الجهل  
٤٩١ ..... بكونها ضرورية .....
- ما أجاب به الميرزا النائيني عن كيفية الحكم بالصحة مع كون الحكم  
٤٩١ ..... بوجود الضرر منفيًا .....
- الجواب الصحيح في المسألة .....  
٤٩٢ .....
- أقوال ثلاثة فيما لو كان المكلف عالمًا بالضرر:
- الأول: للميرزا النائيني وهو فساد الطهارة .....  
٤٩٢ .....
- الثاني: لصاحب العروة وهو التفصيل بين العلم بالضرر والعلم بالحرَج  
٤٩٢ .....
- الثالث: لجماعة من الأعلام الحكم بالصحة في العلم بالضرر والعلم  
٤٩٣ ..... بالحرَج، وتأييدنا له .....
- توضيحنا للقول الأول (للميرزا)، وإيرادنا عليه .....  
٤٩٣ .....
- توضيحنا للقول الثاني (لصاحب العروة)، وإيرادنا عليه .....  
٤٩٦ .....
- توضيحنا لصحة القول الثالث الذي ذهبنا إليه .....  
٤٩٨ .....
- التنبيه الخامس: وهو ما ذكره الأنصاري أن كثرة التخصيصات الواردة  
على القاعدة توهم التمسك بها في غير الموارد المنصوص عليها،  
٤٩٩ ..... وتوضيحه .....

- الإنصاف: تقسيم الكلام إلى مقامين:
- المقام الأول: أنه متى يكون تخصيص الأكثر مستهجنًا، والإنصاف فيه ٥٠٠
- المقام الثاني: أن الأفراد الخارجة من تحت القاعدة أكثر من الأفراد
- الداخلة تحتها ..... ٥٠١
- توهم أن في الخمس ضرر، والإنصاف في المسألة ..... ٥٠٢
- خروج باب الضمان عن قاعدة لا ضرر ..... ٥٠٢
- ما ثبت عندنا من المخصصات لقاعدة لا ضرر:
- منها: الحكم بنجاسة الملاقي للنجس مع كونه مستلزمًا لضرر المالك ٥٠٣
- منها: ما قالوه من وجوب الغسل على مريض أجنب نفسه عمدًا وإن كان
- الغسل ضروريًا ..... ٥٠٤
- الإنصاف انتقال المريض إلى التيمم في الصورة المذكورة ..... ٥٠٥
- منها: وجوب شراء ماء الوضوء ولو بأضعاف قيمته مع كونه ضرر مادي ٥٠٦