### 001

يقع الكلام فعلا في أصالة التخيير ، والمقصود به البحث في دوران الامر بين المحذورين الامر و الزجر ، و لهذه المسألة صور 4 : و ذلك لان الامرين اما توصليّان او احدهما على الاقل تعبدي ، و كل منهما اما في واقعة واحدة او مع تكرر الواقعة ، فهنا مقامات 4 :

**المقام الأول** ان يدور الامر بين امرين توصليين مع فرض ان الواقعة 1 ، مثلاً اذا علم المكلف انه اقسم على شيء قسما لازما ، فهو قد اقسم اما على السفر لزيارة الحسين عليه السلام او على ترك السفر فهو اقسم اما على الفعل او على الترك ، و عليه يدور امره بين لزوم الفعل ، او لزوم الترك ، و هذا من دوران الامر بين المحذورين في امرين توصليين ، مع كون الواقعة 1 ، كما لو فرضنا انه علم انه اقسم يوم الجمعة الاتي اما على السفر او على تركه ففي مثل هذه الحالة ، وقع البحث في امور 4 ، في منجزية العلم الاجمالي و في منجزية الاحتمال ، وفي جريان البراءة العقلية و في جريان البراءة الشرعية ،

فهنا امور 4:

الامر الاول هل العلم الاجمالي باصل الالزام حيث انه يعلم اجمالا انه اما ان يلزمه الفعل او الترك ، فهذا العلم الاجمالي قطعا لا تأثير له عليه ، انما البحث ما هو سر عدم تأثير العلم الاجمالي هل ان عدم تأثيره لعدم بيانيته او ان عدم تأثيره لامتناع منجزيته ، فهنا رأيان في هذه النقطة.

العلم الاجمالي قطعا ليس مؤثرا في عمل المكلف و لكن هل عدم تأثيره لأجل انه اساسا ليس بيان او عدم تأثيره لأجل انه وان كان بيانا وانكشافا الا ان تنجزه مستحيل ، فقد ذهب السيد الشهيد تبعا للمحقق العراقي قده ، الى الراي ال 2 وهو ان العلم الاجمالي في المقام بيان لكنه ليس منجزا و السر في ذلك :

اما انه بيان تام البيانية و الكاشفية فلانه علم ، و العلم انكشاف فالجامع الا وهو اصل الالزام قد انكشف تفصيلا فهو يعلم انه ملزم جزما ، و هذا مما لا يشك فيه .

اذا قد انكشف له اصل الالزام و بالتالي فبيانية العلم تامة ، و عليه لا موضوع للبراءة العقلية في اصل الالزام اذ لا معنى لان يجري قبح العقاب بلا بيان في اصل الإلزام و الحال انه معلوم تفصيلا ،وانما هذا العلم الاجمالي لا يعقل منجزتيه ، و السر في عدم معقولية تنجزه انه اما ان يكون منجزا لوجوب الموافقة القطعية ، او منجزا لحرمة المخالفة القطعية او منجزا للموافقة الاحتمالية ، و في الجميع يوجد محذور عقلي ، لا يعقل ان يكون منجزا لوجوب الموافقة القطعية لعدم قدرة المكلف للجمع بين الفعل و الترك في واقعة واحدة فوجوب الموافقة القطعية منتف بانتفاء القدرة ولا يمكن تنجز حرمة المخالفة القطعية لأنّه لا يمكنه ان يخالف مخالفة قطعية لا انه لا يمكن ان يخالف واقعا لعله لو التزم بالفعل او التزم بالترك لكان مخالفا واقعا .

لا يمكنه احراز المخالفة أي المخالفة القطعية لا انه لا يمكنه اصل المخالفة ، اذا فبما انه عاجز عن المخالفة القطعية فتنجز حرمة المخالفة القطعية لغو لا اثر له.

واما الموافقة الاحتمالية فهي حاصلة بالضرورة لان حال هذا المكلف لا يخلو اما فاعل اواما تارك و هو في كل من الفرضين موافق احتمالا و مخالف احتمالا فتنطبق على كل فرض المخالفة و الموافقة الاحتمالية.

فاذا كانت الموافقة الاحتمالية حاصلة بالضرورة لأنّه بالنتيجة هو موافق احتمالا فما هو وجه تنجزها وهي حاصلة بالضرورة ، وان اريد الموافقة الاحتمالية المتعينة ، بان يلزم بالفعل او بالترك ، فان هذا ترجيح بلا مرجح ، ما دام العلم الاجمالي باصل الالزام متساوي النسبة بالنسبة الى كلا الاحتمالين و المحتمين ،

اذا فمنجزية العلم الاجمالي لجميع الفروض و المحتملات ذات محذور عقلي ، فالتنجز غير معقول ، و ان كان العلم الإجمالي تام البيان ، فهذا ما ذهب اليه السيد الصدر قده.

ولكن قد يقال بان العلم الاجمالي في المقام فاقد للبيانية، فهو ليس بيانا كي نبحث عن منجزيته و عدمها، و هذه المسالة سوف يظهر اثرها في البحث عن منجزية العلم الإجمالي ، هذا العلم الاجمالي ليس بيانا .

و السر في ذلك ان البيان الرافع لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان ليس كل انكشاف و ليس كل ادراك واحتمال بيان الرافع لموضوع القاعدة ما كان حجة أي ما كان منصبا على حكم فعلي ، و الا قد ينكشف للإنسان الجعل و لكنه يعلم انه لا اثر فقد يعلم الانسان بأحكام المرأة حكما تفصيليا و لكن هذا العلم ليس بيانا في حقه او يعلم الانسان باحكام لا فعلية الا في زمن الظهور ، اذا مجرد العلم و الانكشاف ليس بيانا رافعا لموضوع قبح العقاب بلا بيان وانما البيان تعلق العلم بالحكم الفعلي.

والحكم الفعلي متقوم بالداعوية و الباعثية فما لا داعوية له و لا باعثية له فليس حكما فعليا، و بالتالي نطبق ذلك على المقام فنقول هذا المكلف وان علم انه ملزم اما بالفعل او الترك الا ان هذا الإلزام لا يصلح للمحركية اذ ما دام هذا المكلف مضطرا على كل حال اضطرارا تكوينيا اما للفعل او الترك فما دام مضطرا لاحدهما فالإلزام باحدهما لا يصلح للمحركية جزما فما علم به هو الالزام بعنوان الاحد و لم يعلم بالإلزام بأحد المحتملين ، فما علم به الالزام بالعنوان و نفس ما علم بالالزام به هو مضطر له لأنّه مضطر خارجا للاحد فما علم بالالزام به هو عين ما هو مضطر له و بالتالي فهذا المعلوم و ان كان معلوما الا انه لا يصلح للمحركية ولا للباعثية في شيء و ما لا يصلح للمحركية أو الباعثية ليس حكما فعليا وان كان معلوما تفصيلا ، فلم يعلم هذا المكلف بحكم فعلي كي يكون علمه بيانا.

**والنتيجة** ان العلم الاجمالي من الاساس ليس بيانا فضلا عن ان يكون منجزا ، هذا ما يتعلق بالأمر الأول وهو البحث عن منجزية العلم الاجمالي.

الامر الثاني البحث في منجزية الاحتمال حيث ان هذا المكلف لديه احتمالان **احتمال** وجوب السفر **واحتمال** وجوب الترك او حرمة الفعل ، فبناءً على مسلك حق الطاعة هل يكون هذا الاحتمال منجزا ام لا ، فعلى مبنى من يرى منجزية الاحتمال اما بناءً على مسلك حق الطاعة كما هو مبنى الصدر .

او على مبنى من يرى ان الاصل هو دافعية احتمال الضرر كما هو المختار ، المهم من ينكر البراءة العقلية هل هذا الاحتمال وهو احتمال وجوب الفعل او الترك منجز ام لا ، لا ريب ان المقتضي للمنجزية موجود الا ان المانع ايضا موجود.

اما المقتضي للمنجزية فان كل احتمال في نفسه فهو منجز لان المقتضي للمنجزية احتمال لم يقم عليه مؤمن ، فكل احتمال في حد نفسه احتمال لم يقم عليه مؤمن و كل احتمال لم يقترن بمؤمن فهو احتمال منجز اذا الاحتمال أي احتمال الوجوب والحرمة منجز في نفسه ولكن المانع موجود والسر في ذلك انه لو احتمل فعل و الترك فتنجزهما معا محال لعدم قدرته على الجمع بينهما و تنجز احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح ، مع تساويهما احتمالا و محتملا فالنتيجة ان المانع موجود للتنجز ، نفس الاحتمال واجد لاحتمال المنجزية ولكن منع المحذور العقلي من تأثيره و باعثيته للمكلف فان تنجزهما معا محال و تنجز احدهما المعين ترجيح بلا مرجح ، هذا بالنسبة الى الامر ال 2 وهو منجزية الاحتمال.

الامر الثالث : هل تجري البراءة العقلية حيث لا يوجد علم اجمالي منجز كما ذكرنا في الامر ال 1 و حيث لا يوجد احتمال منجز كما ذكرنا في الامر ال 2 فهل تجري البراءة العقلية بالنسبة لكل من الاحتمالين في حد نفسه فيقال كل منهما احتمال لم يقم عليه بيان فمقتضى القاعدة قبح العقاب بلا بيان عدم التنجز، و هنا ذهب المحقق العراقي الى عدم جريان البراءة العقلية ، و بيان ذلك بذكر مقدمتين:

**المقدمة الأولى** المفروض ان العلم الاجمالي باصل الالزام ليس منجزا ، والسر في عدم منجزيته بنظر العراقي اضطرار المكلف لاحد الفرضين اما الفعل او الترك فمع اضطرار المكلف تكوينا و قهرا لاحد الفرضين فالعلم بالإلزام ليس منجزا.

المقدمة 2 : ما هو الغرض من اجراء البراءة العقلية أي قبح العقاب بلا بيان هل الغرض ابطال منجزية العلم الاجمالي ام ان الغرض منها التأمين من احتمال العقوبة بعد المفروغية عن عدم منجزية العلم الإجمالي .

و كلا الغرضان باطل :

اما الاول فان كان الغرض من اجراء البراءة العقلية في المقام ابطال منجزية العلم الاجمالي فهذا دور لان البراءة العقلية موضوعها اللابيان ، فلابد ان يكون موضوعا فعليا في رتبة سابقة كي يكون حكم العقل بقبح العقاب فعليا فلابد ان نحرز في رتبة سابقة ان لا بيان كي يأتي دور البراءة العقلية فلو اردنا من البراءة العقلية ان نخرج العلم الاجمالي من البيان الى اللابيان للزم الدور لان حكم العقل بالبراءة العقلية فرع اللابيان والحكم لا ينقح موضوعه فهل العلم الاجمالي الموجود عند المكلف بيان اولا .

فان كان بياناً رفع موضوع البراءة العقلية وان لم يكن بيانا صار موضوعها فعليا ، فاذا شككنا ان العلم الاجمالي بيان ام لا، لا يمكن اثبات عدم بيانيته بالبراءة العقلية نفسها فان هذا دور فإنها فرع اللابيان فلو توقف اللابيان عليه لزم الدور.

الغرض الثاني ان يكون من جريان البراءة العقلية التامين بعد المفروغية عن عدم منجزية العلم الاجمالي أي اننا احرزنا ان العلم الاجمالي غير منجز في رتبة سابقة و على اثر احراز ذلك انتقنا الى التأمين ، يقول العراقي هذا لغو لأنّه بعد ان فرض العقل اللا حرجية كمسلك المحقق النائيني أي عند دوران الامر بين المحذورين ما يحكم به العقل لا حرج عليك في اختيار احدهما فما يحكم به العقل عند دوران الامر بين المحذورين اللاحرجية ، فمعنى عدم منجزية العلم الاجمالية يعني حكم العقل باللاحرجية و مع حكم العقل بذلك في اختيار أي من الفردين اذا لا معنى للتوسل لإثبات التامين بقبح العقاب بلا بيان وبحسب عبارة نهاية الافكار ، انه البراءة العقلية هي عبارة عن حكم العقل بالمعذرية ومع حكم العقل بالمعذرية في رتبة سابقة لأجل اضطرار المكلف لاحدهما لا محالة فالحكم بالمعذرية حينئذٍ يكون تحصيلا للحاصل ، اذا حكم العقل بالمعذرية لأجل الاضطرار يلغي حكم العقل بالمعذرية لأجل عدم البيان لأنّه لو حكم العقل بالمعذرية لأنك مضطر لاحد الفرضين لا محال كان هناك بيان ام لا لم يبق موضوع لحكم العقل بالمعذرية لأجل عدم البيان

او فقل ان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان هو من مصاديق حكمه بقبح الظلم حيث ان العقاب بلا بيان ظلم فالبراءة العقلية من مصاديق حكم العقل بقبح الظلم فهل يأتي هنا حكم العقل بقبح الظلم بعدم حكمه بعدم منجزية العلم الاجمالي ؟

### 002

2

لازال الكلام في توضيح مرام المحقق العراقي في عدم جريان البراءة العقلية ، ومن اجل توضيح مراده نقول ان المحقق العراقي في نهاية الافكار تعرض لعدة امور **الاول** انه اذا دار الامر بين المحذورين كدوران السفر بين الوجوب و الحرمة فان العلم الإجمالي باصل الالزام ساقط عن المنجزية لا لعدم كونه بيانا ، حيث ان الالزام معلوم ، و لكن لأجل اضطرار المكلف للجامع ، حيث لا يخلو امره من الفعل و الترك ، فهو مضطر للجامع بينهما و باضطراره للجامع يحكم العقل بالتخيير ، و معنى التخيير هو اللا حرجية في الفعل او الترك فكانه قال لا حرج و لا اثم عليك فعلت ام لا ، و ليس معنى الحكم بالتخيير هو لحاظ التخيير على نحو الموضوعية فان التخيير سواء كان شرعيا كما في التخيير بين خصال الكفارة او كان عقليا كما في التخيير بين المتزاحمين المتساويين ، من حيث الاهمية ، فان التخيير في كلا الفرضيين شرعيا او عقليا انما يتصور اذا كان المكلف قادرا على ترك كلا العدلين فاذا كان قادرا على ترك كلا العدلين فيقال له ليس لك ان تتركهما معا ، بل عليك بالجامع بينهما ، واما اذا لم يكن المكلف قادرا على تركهما معا ، كما اذا دار الامر بين النقيضين الفعل او الترك فلا معنى للحكم بالتخيير على نحو الموضوعية لان المكلف بتكوينه مخير بين الفعل و الترك فاذا كان مخيرا تكوينا بين الفعل و الترك فلا وجه لتخيره حكما لا عقلاً ولا شرعا اذا فمعنى التخيير في المقام ليس الا حكم العقل بان لا اثم في الفعل او الترك ، هذا هو الامر الأول الذي افاده المحقق العراقي.

**الامر ال 2** قال ان البراءة العقلية و الشرعية معا لا تجريان في المقام ، و السر في ذلك ان الغرض من جريان البراءة عقلاً او شرعا ، هو تحقيق المعذرية ، و تحقيق المعذرية انما يصح فرع عدم وجود معذرية في رتبة سابقة ، و الا لكان الحكم بالمعذرية عقلاً او شرعا طلبا للحاصل ،و في المقام عندما يراد اجراء البراءة العقلية لأجل تحقيق المعذرية فاما ان تجري في ظرف منجزية العلم الاجمالي او تجري في ظرف عدم منجزيته ، فان قصد جريانها في ظرف منجزية العلم الاجمالي فمن الواضح ان منجزيته ومؤثيريته مانع من جريان البراءة عقلاً ونقلا .

وان اريد جريانها في ظرف سقوطه عن المؤثرية فلابد من ان نبحث عما هو المسقط له ، فان كان المسقط له عن المنجزية هو حكم العقل بالتخيير، اي العقل لما ادرك ان المكلف مضطر للجامع بين الفعل و الترك حكم بالتخيير فالعقل لأجل حكمه بالتخيير و معنى التخيير اي اللاحرجية في الفعل او الترك اي المعذرية فبعد ان حكم العقل بالمعذرية في الفعل او الترك لأجل الاضطرار ولذلك سقط العلم الاجمالي عن المنجزية فلا وجه لتحقيق المعذرية بالبراءة بملاك عدم البيان ، اذ في رتبة سابقة على البراءة يوجد حكم بالمعذرية لأجل الاضطرار ، فلا معنى لتحصيل حكم بالمعذرية لأجل عدم البيان و الحال ان هناك حكما بالمعذرية لأجل الاضطرار فتبين و اتضح بذلك انّ البراءة العقلية لا تجري .

**الامر ال 3** ، قال ان العلم انما يتعلق بالعناوين لا بما هي هي اي لا على نحو الموضوعية وانما يتعلق بها بما هي مرآة الى الخارج ، اي انه يتعلق بها على نحو ما به ينظر ، لا على نحو ما فيه ينظر ، و الا لم يكن علما بل كان ادراكا لصورة ذهنية ، فهو انما يكون علما بالواقع اذا تعلق بالعنوان الذهني بما له من مرآتية عما وراء الحاجب .

ولاجل ان العلم يتعلق بالعناوين لما لها من المراتية فان العلم لا يسري لا للمعنون الخارجي ولا لعنوان اخر محكوم بصفة معينة ، مثلاً اذا علم الانسان مثلاً بنجاسة الثوب الازرق ، فان هذا العلم لا يسري لنفس الثوب الازرق الموجود في الخارج حيث العلم بالثوب الموجود خارجا معلوم بالعرض لا بالذات اذ بما ان العلم كيف نفساني فمقتضى كونه كيفا نفسانيا ان يكون متعلقه مما هو موجود في افق النفس ايضا حيث ان العلم من الامور الاضافية و مقتضى ذلك ان لا تعلق له الا بما هو في افقه ، فلا يسري العلم الى الخارج بل الخارج معلوم بالعرض ، ولا يسري لعنوان اخر ، فلو علمت بان ابن زيد سارق فهذا لا يقتضي ان اعلم بان بكرا الذي لا اعلم انه هو نفسه ابن زيد هو سارق ام لا ، فالعلم بالعنوان لا يسري لعنوان اخر .

ولاجل ذلك يمكن ان يكون الوجود الواحد متعلقا للصفات المتضادة كالعلم و الجهل في آن واحد لاختلاف العناوين تفصيلية او اجمالية .

**بيان ذلك** **،** مثلاً في المثال الذي ذكرناه لو كان في الخارج ابن زيد هو بكر ، ولا ادري بذلك ، فالذي اعلمه هو عنوانان : ابن زيد الذي اعلم انه سارق و عنوان بكر وانا اجهل انه سارق ولعلهما 1 ، فهذا المعنون ال 1 اتصف بالعلم والجهل في آن واحد لاختلاف العنوان فهو بعنوان معلوم و بعنوان مجهول ولاجل ذلك في موارد العلم الاجمالي كما اذا علمتُ بنجاسة احد الانائين ، ولكن الاناء الابيض منهما مشكوك النجاسة ، فلو كان الاناء الابيض هو النجس واقعا لصار الاناء الابيض متعلقا لعلم و شك فهو بالعنوان الاجمالي اي عنوان الاحد معلوم النجاسة و هو بالعنوان التفصيلي وهو الاناء الابيض مشكوك النجاسة .

فلأجل هذا البيان ذهب المحقق العراقي الى ان موضوع البراءة عقلاً و نقلا متحقق في كل من الطرفين فاذا علمت بان هناك الزاما في حقي اما الزام بالسفر او بتركه ، فهنا ما علمت به هو الجامع وهو الالزام ، وأما وجوب السفر فهو مشكوك ، و لأجل كونه مشكوكا فهو موضوع للبراءة عقلاً و نقلا ، فلا منافاة بين كون احد طرفي العلم الاجمالي موضوعا في نفسه للبراءة عقلاً و نقلا مع العلم الاجمالي بالالزام الجامع بينهما.

غاية ما في الباب ان موضوع البراءة و ان كان متحققا في كل من الطرفين فكل منهما في حد نفسه موضوع للبراءة الا ان المانع من جريان البراءة مع تحقق موضوعها في كل منهما هو حكم العقل في رتبة سابقة بالمعذرية.

فحيث حكم العقل في رتبة سابقة انه لما كان المكلف مضطرا للفعل او الترك فلا حرج عليه ان يفعل او يترك فبعد حكم العقل بالمعذرية فجريان البراءة في كل من الطرفين منتف لا لأجل عدم موضوعه بل لأجل ان جريانهما لأجل تحقيق المعذرية طلب للحاصل.

هذا ما افاده المحقق العراقي.

وهنا ملاحظتان،

**الاولى :** انه اما ان يرى المحقق العراقي ان العلم الاجمالي بالالزام بيان او ليس ببيان ، حيث يظهر من كلامه في المقالات و هو ظاهر كلام العلمين الخوئي و صاحب المنتقى ان العلم الإجمالي اساسا ليس بيانا فمجرد انكشاف الالزام لا يعني انه بيان لان البيان هو عبارة عن العلم بالحكم الفعلي ، اي الحكم المقتضي للمحركية والداعوية والالزام في المقام ليس محركا جزما ، لان المكلف مضطر للفعل او الترك ، فبما ان العلم الاجمالي ليس بيانا من الاساس فلا حاجة الى البحث عن المنجزية وعدمها.

واما ان يقول المحقق العراقي كما هو ظاهر كلامه في نهاية الافكار و ظاهر كلام السيد صدر ، ان العلم الاجمالي بيان لأجل ان الالزام قد انكشف ، فهل بعد الانكشاف شيء نبحث انه بيان او لا ، انما الكلام انه غير منجز لان حكم العقل بالاضطرار الى الفعل او الترك اوجب سقوطه عن المنجزية .

فان كان المختار للمحقق العراقي هو ال 2 اي ان العلم الاجمالي بيان اذا البراءة العقلية لا موضوع لها فلا حاجة الى ان نقول انما لم تجري البراءة العقلية لان العقل قد حكم بالمعذرية فتحصيل المعذرية بها طلب للحاصل.

بل لعدم موضوعها ، فاذا كان العلم الاجمالي بيانا اذا موضوع البراءة العقلية منتف.

و هذا تعليل اسبق رتبة ، فان تعليل انتفاء الحكم بانتفاء لموضوعه اسبق رتبة من اي تعليل اخر .

واما ان كان مختار المحقق العراقي ان العلم الاجمالي ليس بيانا فموضوع البراءة العقلية متحقق ، فهنا يقال حيث حكم العقل في هذا المورد وهو دوران الامر بين لزوم الفعل او الترك بالمعذرية لأجل الاضطرار فهل حكم العقل بالمعذرية رافع للبراءة العقلية ام لا ، وهذا يبتني هل ان حكم العقل بالمعذرية لأجل الاضطرار سابق رتبة على البراءة العقلية كي يكون ملغيا لاستفادة المعذرية منها او انه في عرضها ، فلا موجب للغويتها .

انما الغرض من هذه الملاحظة ان ما ذكره المحقق العراقي لا يتم على كلا الفرضين قلنا بالبيانية ام لا،

الملاحظة 2 ما ذهب اليه السيد الإمام في تهذيب الاصول و السيد الصدر ، من ان تعليل العراقي عدم البراءة العقلية بحكم العقل بالمعذرية غير صحيح ، و السر في ذلك بتقريب منا ، انه اما ان يكون منظور العراقي عدم جريان البراءة العقلية في الجامع اي جامع الازام او منظور العراقي عدم جريان البراءة العقلية في الاطراف اي وجوب الفعل على حدة او الترك على حدة ، فحينئذٍ ان كان منظور العراقي عدم جريان البراءة العقلية في الجامع فهذا لا معنى لان يوجه و يعلل بان العقل حاكم بالمعذرية في رتبة سابقة لان الجامع اي اصل الالزام واصل تفصيلا ، فكيف مع وصوله تفصيلا تجري البراءة العقلية عنه هذا لا معنى له لا معنى لان يقال يقبح العقاب على الجامع وهو اصل الالزام لعدم بيانه و الحال انه بين تفصيلا

وان كان منظوره الاطراف اي ان وجوب الفعل في حد نفسه مشكوك ووجوب الترك مشكوك فحينئذٍ يقال وجوب كل منهما في حد نفسه ليس مضطر له المكلف حتى يحكم العقل بالمعذرية فما هو المضطر اليه هو الجامع لا كل منهما على حدة ، وبالتالي ما هو المعذور فيه قطعا لأجل اضطراره الى ارتكابه هو الجامع وهو ليس مجرى للبراءة العقلية لوصوله تفصيلا ، و ما هو مجرى العقلية وهو كل من الطرفين في نفسه مما ليس المكلف مضطرا الى التشبث به اذ يمكنه ان يلتزم بالفعل دون الترك او الترك دون الفعل ، فكل منهما في حد ذاته اختياري و مع كونه اخيتراريا فلا يحكم العقل بمعذرية التشبث به في رتبة سابقة كي يكون تحصيل هذه المعذرية بالبراءة العقلية طلبا للحاصل ، فما هو مجرى البراءة ليس مما حكم العقل بمعذريته وما حكم العقل بمعذريته ليس مجرى للبراءة.

### 003

3

ما زال الكلام فيما طرحه المحقق العراقي من ان جريان البراءة العقلية في دوران الامر بين المحذورين مما يعد من طلب الحاصل ، و ذلك لحكم العقل بالمعذرية في رتبة سابقة ، وتقدم ان هناك ملاحظتين :

**الملاحظة الثانية** التي افادها العلمان السيد الإمام و الصدر ، ولكن يمكن الدفاع عن العراقي بأحد وجوه 3 .

**الوجه الاول :** وهو مؤلف من مقدمتين :

**المقدمة الاولى :** ان العلم الاجمالي تارة يدور بين الاقل والاكثر ، كما اذا علم اجمالا بأن الصلاة الواجبة اما ذات 10 اجزاء او 11 ، واما يدور بين المتباينين .

و الدوران بين المتباينين على قسمين اذ تارة يكون المتباينان بمثابة موضوعين بحيث لا يستلزم الترخيص في احدهما الترخيص في الآخر ، كما لو علم اجمالا اما بوجوب الجمعة تعيينا او بوجوب الظهر تعيينا في يوم الجمعة فهنا في مثل هذا الفرض لا يلزم من جريان البراءة في احد الطرفين التعرض لحال الطرف الآخر .

**وتارة** يكون المتباينان بمثابة موضوع 1 وهو ما اذا دار الامر بين النقيضين ، كما اذا علم اجمالا اما بالزام للفعل او الزام للترك ، فهناك فرق بين القسمين ، و السر في ذلك :

انه اذا دار الامر بين وجوب الجمعة او وجوب الظهر فان جريان البراءة عن وجوب الجمعة لا يلامس حال الظهر ، فالغرض من جريان البراءة في وجوب الجمعة ان يكون معذورا في فعلها او تركها ، و هذا لا يعني ان حال الظهر قد تنقح فلعله ملزم بالظهر ، فلذلك كان احتمال وجوب الظهر موضوعاً آخر لبراءة عقلية فيقال تجري البراءة عن وجوب الظهر لبيان المعذورية في فعلها او تركها .

فحيث ان جريان البراءة في احد الطرفين لا يلامس حال الآخر كان هنا موضوعان لبراءتين .

**اما في القسم 2** وهو ما اذا كان الطرفان يشكلان موضوعا واحدا كما لو علم المكلف انه اما ملزم بالسفر او بتركه فهنا وان وجد احتمالان ، ولكن هذا لا يكفي لولادة موضوعين لبرائتين ، فانّ الغرض من جريان البراءة عن الالزام بالسفر هو ان يكون معذورا في فعل السفر او تركه و الغرض من جريان البراءة عن لزوم ترك السفر هو ان يكون معذورا في السفر او تركه فحيث ان دوران الامر بين الفعل و الترك يؤدي الى ان تكون البراءة من ناحية احدهما محققة لنتيجة البراءة من ناحية العدل الآخر ، اذا فليس هناك موضوعان لبرائتين بل هنا موضوع 1 لبراءة 1 وهو انه اذا علمت بالزام بين النقيضين فانت معذور في الفعل او الترك فلا يتحمل الموضوع براءة اخرى.

**المقدمة الثانية** : بما انّ نتيجة البراءة العقلية في دوران الامر بين النقيضين هي المعذورية في الفعل او الترك فالمفروض ان هذه النتيجة موجودة في رتبة سابقة ، لان العقل في رتبة سابقة حاكم بأنه ما دام المكلف مضطرا للجامع فهو اما فاعل او تارك تكوينا ، اذا فلا حرج عليه في الفعل او الترك .

فالعقل في رتبة سابقة على البراءة قد قرر ان اضطرار المكلف لاحد النقيضين سبب لعدم الحرج و المعذورية في الفعل و الترك.

فالنتيجة المراد تحقيقها بالبراءة حاصل في رتبة سابقة ، و مع حصولها في رتبة سابقة فجريان البراءة العقلية طلب للحاصل.

**الا ان يقال :**

ان العقل و ان حكم بالمعذورية في الفعل او الترك لأجل اضطرار المكلف لاحدهما تكويناً ، الا ان هذا كان مانعا من منجزية العلم الاجمالي للجامع ، فحكم العقل بالمعذورية في الفعل او الترك لأجل الاضطرار انما هو للمنع من منجزية العلم الاجمالي بالجامع الالزام ، فيقال ان الالزام المعلوم بالإجمال غير منجز لاضطرار المكلف تكوينا للفعل او الترك.

فمنع منجزية العلم الاجمالي بالجامع لا يعني منع منجزية الاحتمال في كل من الطرفين ، فان الملاك غير الملاك حيث ان الملاك في منع منجزية العلم الاجمالي بالجامع **هو الاضطرار** ، و هذا الملاك ليس موجودا في كل من الطرفين .

مثلاً هو يحتمل وجوب السفر ، و احتمال وجوب السفر يعني احتمال انه ملزم بالفعل دون الترك ، و هو ليس مضطرا لان لا يلتزم بالفعل اذ يمكنه ان يلتزم بالفعل، كذلك يحتمل وجوب الترك المساوق لاحتمال ان يكون ملزما بالترك ، والمفروض انه ليس مضطرا للفعل اذ بامكانه ان يلتزم بالترك فما دام ليس مضطرا للالتزام باحدهما اذا فحينئذٍ الملاك الذي رفع منجزية الجامع وهو الاضطرار لا يوجب رفع منجزية الاحتمال في كل من الطرفين ما دام المكلف ليس مضطرا للالتزام باحد الطرفين بل هو بالخيار.

هذا هو الوجه الأول في الدفاع عن العراقي وما فيه.

**الوجه 2** ان يقال ان ظاهر كلام المحقق العراقي في ص 394 من ج 4 من نهاية الافكار انه لم يستند في قوله بالمعذورية في الفعل او الترك لأجل ملاك الاضطرار وحده كي يشكل عليه بان ملاك الاضطرار انما هو في الالتزام في الجامع بل قد قال ، ان ادراك العقل للاضطرار للجامع **بضميمة** قبح الترجيح بلا مرجح اوجب المصير الى حكم العقل بالمعذورية في الفعل والترك.

فكأنه قال انه اذا دار الامر بين الزام بالفعل او الزام بالترك فالإلزام بالجامع غير منجز لاضطرار المكلف لعدمه و الالزام بأحدهما مع تساويهما احتمالا و محتملا ترجيح بلا مرجح و نتيجة هذا المجموع حكم العقل بالمعذرية في الفعل او الترك ، فحكم العقل بالمعذرية في الفعل او الترك لم يتكئ **فقط** على مسألة الاضطرار كي يقال ان المكلف ليس مضطرا لان يلتزم بالفعل او الترك بل استند الى مجموع محذورين ، و بالنظر لهذا المجموع حكم بالمعذرية .

اذا فالمكلف محكوم بالمعذرية في الفعل او الترك في رتبة سابقة على البراءة فلا موضوع للبراءة .

**الوجه 3** ان يقال ان منجزية الاحتمال لكل طرف بناءً على انكار البراءة العقلية تارة تستند هذه المنجزية الى قضاء الفطرة بدفع الضرر المحتمل و تارة تستند منجزية الاحتمال الى مسلك حق الطاعة.

فان قلنا بان مدرك منجزية الاحتمال هو **قضاء الفطرة** بدفع الضرر المحتمل بحيث لو قطع المكلف بان لا عقوبة في البين لم يكن الاحتمال منجزا ، فبناءً على هذا المسلك الذي اخترناه يتصور هنا وجود منجزين احتمال وجوب الفعل و احتمال وجوب الترك .

واما اذا قلنا بان مدرك منجزية الاحتمال ما سلكه السيد الشهيد وهو مسلك **حق الطاعة** ، فيأتي البحث هل ان هذا الحق يشمل النقيضين ؟

صحيح ان موضوع هذا الحق وهو حق الطاعة للمولى الحقيقي لا يختص بفرض العلم بل يشمل فرض الاحتمال ولكن هل يشمل فرض احتمال النقيضين كما لو احتمال وجوب الفعل وحرمته فهو يحتمل السفر و اللا سفر ، فهل ان حق الطاعة يشمل ما اذا دار امر الاحتمال بين النقيضين ام لا ، .

فلو قلنا بان مدرك منجزية الاحتمال هو قضاء الفطرة بدفع الضرر المحتمل فانه يحتمل ضرر في ترك الفعل و ضرر في ترك الترك .

و اما اذا لم يكن هذا هو المدرك بل كان المدرك حق الطاعة فهل لحق الطاعة شمول في نفسه لما اذا دار الامر بين النقيضين.

الجواب لا.

لا لما ذكره البعض من اضطرار المكلف للفعل او الترك و الحقوق منوطة بالاختيار لا بالاضطرار فان ثبوت حق عليك لأي احد فرع اختيارك فالأفعال الاختيارية هي التي تكون موضوعا للحقوق واما اذا لم يكن الفعل اختياريا فهو خارج موضوعاً عن تعلق أي حق فليس للمولى حق الطاعة في امر ليس باختيار المكلف ، و حيث ان المكلف في المقام مضطر اما للفعل او الترك فلا يكون المقام موردا لحق الطاعة .

ولكننا لا نقول بهذا التعليل و التبرير اذ المفروض ان الالتزام بالفعل وحده اختياري ، و كذا الالتزام بالترك وحده فلم لا يكون موضوعا لحق الطاعة.

وانما الاشكال عندنا من باب القصور في نفس الحق أي ان الحق في حد ذاته قاصر للشمول للنقيضين مع غمض النظر عن قدرة المكلف و عدمه بل لو فرضنا محالا ان المكلف يتمكن من الجمع بين النقيضين مع ذلك لا شمول في حق الطاعة لمورد النقيضين بلحاظ تكاذبها لتساويهما احتمالا ومحتملا فكما قيل في الاصول في بحث التعارض بان حجية الظهور قاصرة عن الشمول للظهورين المتكاذبين كما اذا كان تكاذبهما على نحو التناقض افعل و لا تفعل ، لا لمسألة قدرة المكلف و عدمها بل لأجل ان الحجية أي حجية الظهور لا شمول لفرض التكاذب بين الظهورين ، و لا شمول في حجية خبر الثقة للمتناقضين .

والسر في ذلك هذه الاحكام من الحجية و الحقيّة وامثال ذلك سواء كان مدركها العقل او بناء العقلاء او الشارع قاصرة في حد ذاتها عن الشمول لمورد التكاذب فكذلك الامر في المقام فاذا لم يشمل حق الطاعة احتمال لزوم الفعل و احتمال لزوم الترك اذا فالمعذرية حصلت في نفس هذه الرتبة و هو اساسا ان هذين الاحتمالين ليسا منجزين في انفسهما لان مدرك المنجزية وهو حق الطاعة لا يشملهما لا لأجل البراءة العقلية ، فاذا كان ارتفاع المنجزية في رتبة سابقة وهو عدم شمول المنجزية لفرض التناقض لم تصل النوبة لرفع المنجزية بالبراءة العقلية .

### 004

4

تقدم ان المحقق العراقي أفاد بأنه لا مجال لجريان البراءة العقلية في دوران الامر بين المحذورين ، و كان كلامه موردا للإشكال من قبل العلمين ، السيد الإمام والسيد الصدر و ذكرنا انه يمكن الدفاع عن المحقق العراقي بما لا يوجب ورود الاشكال عليه ، و محصل كلامه أنه لا تجري البراءة العقلية في دوران الامر بين المحذورين سواء قلنا بالمبنى القائل بالبراءة او قلنا بالمبنى المنكر للبراءة ، فهنا لدينا مبنيان في منجزية الاحتمال ، و عدمها .

**المبنى الأول :** وهو المبنى المعروف بين الاصوليين الا وهو مبنى البراءة العقلية ، المعبر عنه بقبح العقاب بلا بيان ، فعلى هذا المبنى لا يمكن جريان البراءة العقلية ، في أي من الطرفين المتناقضين وهما الفعل و الترك **، و السر في ذلك** : أنه كما ان المنجزية سواء كانت منجزية العلم الاجمالي او منجزية الاحتمال لا مجال لها في هذا الفرض كذلك ما هو ضد المنجزية وهو المعذرية فان الضدين في رتبة واحدة و مقتضى اتحادهما في الرتبة اتحادهما في الاحكام

فاذا جئنا الى طرف المنجزية رأينا ان العلم الاجمالي لا يمكن ان ينجز الواقع ولا يمكن ان ينجز الجامع ، ولا يمكن ان ينجز احد الطرفين بعينه .

اما عدم منجزيته للواقع ، المعلوم في احد الطرفين فلان منجزية الواقع عبارة عن وجوب الموافقة القطعية و حرمة المخالفة القطعية و المفروض ان المكلف في فرض دوران الامر بين المحذورين لا يقدر لا على الموافقة القطعية ولا على المخالفة القطعية .

و اما منجزية العلم الاجمالي لأحد الطرفين أي للأحد لا بعينه فالمفروض ان المكلف مضطر تكوينا للاحد لا بعينه فمع اضطراره تكوينا للتلبس بالأحد لا بعينه فمنجزية الاحد بالعلم الاجمالي لغو.

واما منجزيته لاحد الطرفين بعينه دون الآخر كالوجوب او الحرمة فانه ترجيح بلا مرجح .

فالمنجزية منتفية بسائر فروضها و صورها ، كذلك منجزية الاحتمال مع غمض النظر عن العلم الاجمالي فان منجزية احتمال الواقع منتفية لعدم القدرة لا على الموافقة القطعية و لا المخالفة القطعية.

و منجزية احتمال الجامع لغو لاضطرار المكلف اليه ، و منجزية احد الطرفين بعينه ترجيح بلا مرجح ، و لذلك السيد الصدر ذكر انه بناءً على منجزية الاحتمال فان المقتضي للمنجزية أي منجزية كل طرف في حد ذاته و ان كان موجودا لان احتمال كل طرف في حد ذاته قائم الا ان المانع ايضا موجود وهو التمانع بين المنجزيتين ، و معنى التمانع ان منجزية كليهما غير معقولة لعدم قدرة المكلف على الجمع بينهما و منجزية احدهما بعينه ترجيح بلا مرجح.

فكما ان المنجزية منتفية بانتفاء سائر فروضها فكذلك ضدها وهو المعذرية.

فعندما نأتي لطرف المعذرية أي المعذرية المستندة للبراءة العقلية فان هذه المعذرية اما بلحاظ الواقع نفسه ، واما بلحاظ الجامع المعبر عنه بالاحد لا بعينه واما بلحاظ الاحد بعينه ، فاما بالنظر الى الواقع بأن يقال انت معذور في مخالفة كلا الطرفين ، فان المكلف يقول : لست قادرا على المخالفة القطعية كي تصح المعذرية من جهتها فان المعذرية في المخالفة القطعية مع عدم امكان المخالفة القطعية لغو.

واما المعذرية من جهة الجامع أي الاحد لا بعينه فالمفروض ان المكلف مضطر للاحد ، فالمعذرية غير فعلية للعجز و معذرية احد الطرفين بعينه ترجيح بلا مرجح، فان المقتضي للمعذرية على مبناهم وان كان موجودا أي ان الموضوع متحقق حيث ان المكلف يحتمل التكليف في كل طرف ، فهو يحتمل وجوب السفر في نفسه و هذا مقتض للبراءة و يحتمل حرمته و هذا مقتضى للبراءة عن الحرمة ، و لكن حيث ان جريان البراءة العقلية في احدهما بعينه ترجيح بلا مرجح فلا معذرية.

و النتيجة ان انتفاء المنجزية بانتفاء سائر فروضها لمحذور عقلي راجع اما لعدم المقتضي أو لوجود المانع استلزم انتفاء ضدها وهو المعذورية بنفس المحذور العقلي.

و لا محالة وصلت النوبة لحكم العقل باللا حرجية .

فان قلت: بانه لم لا تجري البراءة من حيث دون حيث او بلحاظ دون لحاظ ، بان يقال اذا لاحظنا احتمال وجوب السفر في نفسه و اغمضنا النظر عن احتمال لزوم تركه مثلاً فقد تحقق موضوع البراءة و المفروض ان المكلف قادر على ان يلتزم بالفعل فنقول له لا يلزمك للبراءة و كذلك اذا لاحظنا جانب الترك ، و قلنا يحتمل لزوم الترك في نفسه مع غمض النظر عن لزوم الفعل ، فنقول يا أيها المكلف لا يلزمك الترك لأجل البراءة .

فمقتضى ذلك جريان البراءتين بهذين اللحاظين فتجري البراءة في احتمال الحرمة مع غمض النظر عن احتمال الوجوب و العكس .

او فقل ان البراءة تجري من حيث هذا الاحتمال لا من حيث مجموع الاحتمالين ، غاية الامر ان البراءتين تتعارضان فليكن ! ، ولكن هذا لا يعني عدم جريانهما في حد انفسهما.

قلنا : هناك فرق بين الاحكام العقلية التي هي مدركات واقعية و بين الاحكام الاعتبارية ففي الاحكام الاعتبارية حيث ان الاعتبار سهل المؤونة فيكفي في صحته اثر عملي و لو كان اثرا حيثياً ، و لكن الاحكام العقلية المتقومة بالحسن و القبح يدور امرها بين الفعلية و عدمها ، و لا يتصور فيها الفعلية من حيث دون حيث، او بلحاظ دون لحاظ.

**و الوجه في ذلك :** ان الحكم العقلي يرجع الى مدركين مدرك عملي و مدرك نظري ، و دعوى ان الاحكام العقلية بعث او زجر ناشئ عن عدم التأمل ، فان العقل لا باعثية ولا زاجرية له ، وانما شأنه الادراك فقط والباعثية و الزاجرية انما هي بقضاء الفطرة لا بادراك العقل نفسه فلأجل ذلك العقل يدرك قضايا كبروية مثل حسن العدل و قبح الظلم و ما يتفرع عليهما كحسن الامانة ، فان هذا المدرك مدرك عملي أي ان هناك قضية ارتسمت في نفس الامر والواقع هي العدل مما ينبغي و دور العقل تجاهها دور الادراك ويسمى بادراك عملي لأنّه مما يعمل ، فيقول العدل ينبغي ان يعمل .

وهناك مدرك نظري وهو الادراك المتعلق بعالم التطبيق مثلاً قبح العقاب بلا بيان ليس لها ادراك وراء ادراك قبح الظلم بل هي تطبيق محض ، فاذا ادرك العقل ان العقاب بلا بيان ظلم ، فليس وراء ادراكه هذا ادراك اخر فمعنى قبح العقاب بلا بيان ان العقاب بلا بيان ظلم ليس الا ، لا ان العقل يحكم بذلك وراء حكمه بقبح الظلم بل هذا تطبيق محض فما ادركه العقل ادراكا عمليا هو الاول وهو الكبرى قال الظلم لا ينبغي ان يعمل ، ولم يقل وراء هذا العقل شيء وانما ادرك ادراكا نظريا محضا ان العقاب بلا بيان ظلم او ليس بظلم .

نظير حق الطاعة فانها صغرى من صغريات حسن العدل و قبح الظلم ، فليس معناها ان للعقل ادراكا بالحسن والقبح وراء ادراك الكبرى ، بل يقول العقل استجابة العبد لتكليف المولى وصل علما او احتمالا هذه الاستجابة عدل و تركها ظلم.

فلأجل ان هذه الصغريات ليست الا تطبيقات و مدركات نظرية ليس الا فلأجل ذلك لا يدرك العقل انطباق الكبرى على المورد حتّى يكون المورد بنظر العقل و اجدا للمقتضي فاقدا للمانع، فاذا ادرك العقل مثلا اذا علم المكلف بوجوب يوم الجمعة اما الظهر تعيينا او الجمعة تعيينا علم العقل بالعلم الاجمالي بذلك هنا نعم يقول العقل بأنّ العقاب على ترك صلاة الظهر بلا بيان ظلم ، أي ان المورد من صغريات تلك الكبرى ، و كذلك في الطرف الآخر .

و لكن اذا ادرك العقل دوران الامر بين المحذورين و ان العبد اما فاعل او تارك ، وليس هناك شق 3 ، فالعقل يقول بان احتمال كل منهما وان كان في نفسه مقتضياً للمعذرية الا ان ممانعته بنقيضه مانع فحيث ان الموضوع لم يتحقق أي موضوع الانطباق وهو وجدان المقتضي وفقد المانع فالعقل لا يرى هذا المورد مصداقا للبراءة العقلية ، لا انه يراه مصداقا وتتعارض البراءتان بل ما دامت هذه المصاديق مجرد انطباقات لتلك الكبريات فانطباق الكبرى فرع فعلية الموضوع و فعلية الموضوع فرع وجدان المقتضي و فقد المانع ، و العقل يقول بان احتمال كل من الوجوب و الحرمة و ان كان في نفسه مقتضي للمعذرية الا ان الممانعة بالنقيض قائمة فمع هذه الممانعة بالنقيض فليس المورد من صغريات البراءة العقلية ، لا انها تجري و تتعارض البراءتان في الطرفين .

اذا في الاحكام العقلية يدور الامر بين الفعلية ، و عدمها فاما الموضوع موجود فهو فعلي والا فلا فعلية لها ، لا انه فعلي بلحاظ دون اخر.

فتلخص بذلك أنه بناءً على القول بالبراءة مع ذلك لا مجال للمعذرية في المقام من باب قبح العقاب بلا بيان.

005

5

كان الكلام بناء على القول بالبراءة العقلية ، و ذكرنا بانه لا يمكن الجمع بين البراءتين في اطراف العلم الاجمالي ، ويبقى الكلام بناءً على القول بالمنجزية ، أي منجزية الاحتمال ، فبناءً على منجزية الاحتمال هنا مطلبان.

**المطلب الأول** ان كل حكم سواء كان شرعيا او عقليا و سواء كان الشرعي تكليفيا او وضعيا لا يمكن ان يشمل النقيضين، و بيان ذلك : بذكر مقدمتين .

**المقدمة الاولى** ان اول القضايا البديهية كما ذكر في علم المنطق استحالة اجتماع النقيضين بمعنى ان جميع القضايا العقلية ترجع الى قضية اولى وهي استحالة اجتماع النقيضين، و يتفرع على ذلك استحالة الدور و الخلف ..الخ ، واستحالة اجتماع النقيضين تعني على مستوى العلم التصديقي ، انه متى ادرك الذهن اتصاف احد النقيضين بصفة فقد ادرك عدم اتصاف نقيضه بتلك الصفة ،

نعم على مستوى العلم التصوري يمكن ان يتصور الذهن التفكيك بين النقيضين، و لذلك قيل فرض المحال ليس محالا ، بمعنى على مستوى العلم التصوري يمكن ان يفترض الذهن التفكيك بين النقيضين ، و لكن على مستوى العلم التصديقي لا يعقل ذلك

فالذهن متى ما أدرك ان نقيضاً بصفة معينة كان من اللوازم البينة بالمعنى الاخص ان يدرك ان نقيضه ليس بتلك الصفة، وهذا يعني ان الصفة ومنها الحكم لا ينبسط على النقيضين معا، فمتى ما أدرك الذهن ان الصلاة واجبة او وجوب الصلاة أدرك ان عدم الصلاة ليس بواجب، ومتى ما أدرك ان الصلاة مورد حق الطاعة ادرك ان عدمها ليس موردا، و متى ما ادرك ان احتمال وجوب الصلاة مورد لقاعدة قبح العقاب بلا بيان ادرك ان عدم الصلاة ليس موردا للقاعدة.

فعلى مستوى العلم التصديقي يكون الحكم نفسه أي حكم كان عقليا او شرعيا تكليفيا او وضعيا يكون الحكم نفسه قاصرا عن الانبساط على النقيضين، فلا يعقل ان يتصف النقيضان بحكم 1، لا لعدم امكان الجمع بينهما خارجا، بل حتّى لو فرض محالا امكان الجمع الا ان تكاذب النقيضين بحيث يكون هذا التكاذب ابده القضايا منع من اجتماعهما في صفة 1.

وبناءً على ذلك فلا يعقل ان يكون كلا النقيضين موردا لحق الطاعة او قبح العقاب بلا بيان ، و يتفرع على هذه النقطة في الاصول عدة موارد ،

المورد الاول مبحث هل ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام ، فهل ان وجوب الصلاة يقتضي النهي عن تركها ، ام لا ، فهناك وان اختلف الاصوليون في ان الوجوب الشرعي للصلاة هل يقتضي الحرمة الشرعية لتركها ، ولكنهم اتفقوا على انه على مستوى المبادي الملازمة قائمة بل هي من الملازمات البينة بالمعنى الاخص ، و معنى ذلك ان المولى متى احب شيء بغض تركه ، و متى بغض شيئا احب تركه لا محالة ، فالملازمة بين اتصاف احد النقيضين بمبدأ نفساني و عدم اتصاف نقيضه بذلك المبدأ من الامور الواضحة البينة ، ولذلك من ذهب الى ان حقيقة الحكم ليست من الامور الاعتبارية و الجعلية بل حقيقة الحكم نفس الارادة و الكراهة ، النفسانيتين مع شرط ابرازهما كما هو مسلك المحقق العراقي ، فعلى هذا المبنى يرى الملازمة بين الحكم بلزوم شيء و الحكم بحرمة ضده العام.

ومن الموارد التي تتفرع على ذلك ما ذكر في بحث تعارض الادلة على مبنى جمع وهو المختار ، ان شمول دليل الحجية للمتعارضين في انفسهما فرع ان لا يكون التعارض على نحو التناقض ، اذ تارة يكون تعارض الدليلين لعلم اجمالي بكذب احدهما كما لو قامت امارة على وجوب الجمعة تعيينا و قامت اخرى على وجوب الظهر تعيينا ، و لأننا نعلم بكذب احدى الامارتين اذ لا تجب فريضتان في يوم 1 او وقت 1 حصل التعارض بين الامارتين ، ففي هذا الفرض دليل الحجية أي حجية خبر الثقة يشمل كلا منهما في حد نفسه ، ولكن لتعارضهما فليست لأي منهما حجية بالفعل في موطن التعارض ، والا ففيما هو خارج عن مورد التعارض قال جمع بالحجية ، مثلاً ، قيام امارة على وجوب الجمعة و امارة على وجوب الظهر يعني ان كليهما متفقان على نفي ال 3 ، أي متفقان على نفي التخيير ، و حيث ان ما اتفقا عليه لا تعارض فيه فيكون مدلولهما فيه حجة ، واما اذا كان تعارض الدليلين على نحو التناقض كما اذا ورد اقم الجمعة ولا تقم الجمعة في عصر الغيبة ، فهنا من الاساس دليل الحجية لا يشملهما لا انه يشملهما و يقع التعارض بينهما و يكونان حجة في نفي ال 3 بل من الاساس دليل الحجية لا يشملهما ،

**والسر في ذلك:** ان التناقض يمنع اجتماعهما في صفة معينة كصفة الحجية مثلا.

**والمورد ال 3** ما ذكر في بحث التزاحم ، من ان التضاد تارة يكون اتفاقيا كالمضادة بين ازالة النجاسة عن المسجد و الصلاة في ضيق الوقت ، فان هذه المضادة حصلت اتفاقا لقصور قدرة المكلف عن الجمع بينهما و لذلك لا تعارض بين دليليهما وهما قوله اقم الصلاة وازل النجاسة وانما قصور القدرة اوجب عدم الفعلية لكليهما بل لاحدهما ، بينما اذا كان التضاد دائميا كالقيام و القعود ، فلو قال في دليل قم في صلاة الوتيرة و في اخر اجلس ، فانه لا تصل النوبة للتزاحم بان يقال الدليلان كل منهما تام في نفسه غاية ما في الباب لقصور القدرة عن الجمع بينهما يقع تزاحم ، فنجري قواعد التزاحم ، بل يقال حيث ان اللسانين متكاذبان من الاصل فتكاذبهما ادرجهما في التعارض فالدليلان متعارضان من اول الامر لا انهما من باب التزاحم ، و النكتة في هذه الموارد كلها ما ذكرناه ان النقيضين لا يجتمعان في صفة 1 بأبده المدركات.

ولأجل ذلك يتقرر انه لا يمكن ان يقال بان حق الطاعة يشمل دوران الامر بين المحذورين ، فما ذكره السيد الشهيد من ان المقتضي للمنجزية موجود الا ان المانع ايضا موجود فالمقتضي لمنجزية الاحتمال في كل منهما موجود حيث ان احتمال وجوب السفر قائم و احتمال وجوب تركه او حرمة السفر قائم فلأجل فعلية كلا الاحتمالين فالمقتضي للمنجزية موجود غاية ما في الباب انه لا يعقل منجزيتهما معا ، للتمانع بين المنجزيتين ، حيث لا يمكن للمكلف الجمع بين الفعل و الترك ، فهذا محل منع و السر في ذلك ان مدرك المنجزية هو حق الطاعة ، و حق الطاعة قاصر في نفسه عن ان يشمل النقيضين فلا يتعقل الذهن على مستوى العلم التصديقي ان يتصف احتمال وجوب السفر بحق الطاعة في عين اتصاف احتمال حرمة السفر بحق الطاعة ، فحق الطاعة لا ينبسط على الاحتمالين مع تلازمهما في الذهن ، فلو قال احد انني اتصور احتمال الوجوب ولا اتصور احتمال الحرمة مثلاً بان اتصور السفر ولا اتصور عدمه ، فأقول احتمال السفر مورد لحق الطاعة ثم اتصور العدم و اقول انه مورد لحق الطاعة.

فيقال هذا على مستوى العلم التصوري واما على مستوى العلم التصديقي فمجرد ان تدرك اتصاف احد الاحتمالين بحق الطاعة فقد ادركت عدم اتصاف نقيضه بالحق نفسه

هذه هي المقدمة الاولى ....

**المقدمة الثانية** ، ان ما ذكرناه ينبسط على جميع الاحكام شرعية او عقلية وسواء كان هذا الحكم هو حق الطاعة او قبح العقاب بلا بيان ، فان قبح العقاب بلا بيان ايضا لا ينبسط على النقيضين بان يقال العقاب على ترك السفر ظلم في عين الوقت العقاب على فعل السفر ظلم ، .

واما اذا كان مدرك منجزية الاحتمال ما سلكناه وهو ان احتمال التكليف مساوق لاحتمال الضرر ، اما لما ذكره سيد المنتقى من ان الحكم بقبح العقاب فرع ادراك العقل ملاك العقاب الاخروي و حيث ان العقل يجهل ما هو ملاك العقاب الاخروي فلا محالة يجهل ان العقاب مع عدم البيان قبيح او لا ، او بالتقرير الذي ذكرناه في محله ان العقل يشكك في الصغرى حيث ان قبح العقاب بلا بيان من صغريات قبح الظلم فالعقل يقول اذا احتمل المكلف الحكم الالزامي احتمالا عرفيا فمن أين نجزم ان الاحتمال ليس ببيان كي يكون العقاب على مخالفته ظلما فيشك في صدق عنوان الظلم على العقاب على مخالفة احتمال التكليف و مع الشك في الصغرى اذا فالعقل يقول ليس عندي الا احتمال التكليف المساوق لاحتمال العقوبة ، و ذلك مورد لقضاء الفطرة لدفع هذا الاحتمال.

فعلى هذا المسلك من منع البراءة العقلية أيضا نقول لا يعقل قضاء الفطرة بدفع الضرر المحتمل في النقيضين ايضا ، لان الذهن اذا التفت الى انه اما فاعل او تارك فلا قضاء في الفطرة الى تجنب فعل السفر و تجنب تركه ، و السر في ذلك ان قضاء الفطرة بالتحرك فرع احتمال الضرر و احتمال الضرر في النقيضين غير متصور بان يحتمل المكلف الضرر في السفر و الضرر في عدمه فحيث قضاء الفطرة بالمحركية فرع احتمال الضرر ولا يحتمل الذهن العقوبة في كلا النقيضين اذا لا محالة من الاول قضاء الفطرة بدفع الضرر المحتمل قاصر عن المحركية في فرض احتمال النقيضين فلا فرق في هذه الجهة بين ان يكون مدرك المنجزية أي منجزية الاحتمال حق الطاعة او قضاء الفطرة.

نعم بينهما فرق في النكتة المتقدمة و هي ان الاحكام العقلية لا تكون فعلية الا بفعلية موضوعها المؤلف من المقتضي و عدم المانع فهنا يقال حيث ان قضاء الفطرة ليس من الاحكام العقلية فيتصور له فعلية من حيث دون حيث او بلحاظ المقتضي لا بلحاظ المانع.

006

6

المطلب ال 2 ان الجامع بين الفعل و الترك موضوع لحكمين عقليين ، أحدهما اللا حرجية و الآخر قبح الترجيح بلا مرجح و بيان ذلك : ان الجامع الإنتزاعي ، المعبر عنه بالأحد أي احد الامرين ، تارة يكون ملحوظا على نحو الموضوعية واخرى يكون ملحوظا على نحو المشيرية ، فمثلا اذا قال المولى اكرم احد الفقيهين فالجامع هنا ملحوظ على نحو الموضوعية ، حيث ان المهم اكرام فقيه و أي منهما محقق لهذا الجامع ، و تارة يقول قلد احد الفقيهين أي الاعلم منهما فالجامع هنا اخذ على نحو المشيرية أي ان مصب الحكم احد معين منهما ، و ليس أيا منهما .

فالجامع تارة يكون منظورا على نحو الموضوعية، و اخرى على نحو المشيرية، و لكل من النظرين حكم في المقام فاذا دار الامر بين المحذورين، بان لا يعلم هل ان السفر واجب ام حرام ، فحينئذ الجامع بين السفر و عدمه اذا لوحظ على نحو الموضوعية فالمكلف مضطر اليه لان المكلف مضطر اما الى الفعل او الترك ، فهو مضطر لاي منهما ، فبما ان الجامع على نحو الموضوعية مضطر اليه فالعقل بلحاظ هذا الجامع يقول لا حرج عليك فاللا حرجية ليست منصبة على النقيضين بل على الجامع الملحوظ على نحو الموضوعية .

و اذا لوحظ هذا الجامع على نحو المشيرية ، فلا محالة احدهما المعين واقعا هو الذي دخل في عهدتي اذ قطعا ان الشارع لم يلزمني بالفعل و الترك فالأحد هنا مشير لاحد معين هو الذي دخل في العهدة ، و هنا العقل بلحاظ ذلك المشار اليه يقول ان منجزية ذلك المشار اليه للموافقة القطعية او لحرمة المخالفة القطعية غير معقول اذ لا قدرة على الموافقة القطعية و لا على المخالفة القطعية .

ومنجزية ذلك المشار اليه للجامع غير معقول لان الجامع مضطر اليه و بعد الاضطرار اليه لا يعقل منجزيته اذ هو مباح بالضرورة و منجزية ذلك المشار اليه لاحدهما المعين دون الآخر ترجيح بلا مرجح فمصب الحكم الاول هو الجامع على نحو الموضوعية و لذلك حكم العقل بناءً على الاضطرار حكم واقعي ، بمعنى ان العقل عندما يقرر ان لا حرج أي ان لا حرج واقعا ولا ظاهرا لان الاضطرار واقعي فحكمه واقعي ، بينما حكم العقل ال 2 المترتب على الجامع بنحو المشيرية ظاهري ، أي ان العقل يقول هناك مشار اليه معين ، لم يرتفع عن الواقع بل لازال باقيا في صفحة الواقع ، الا ان هذا المشار اليه ليس منجزا لا بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية او حرمة المخالفة القطعية لعدم القدرة ، ولا بالنسبة للجامع للاضطرار اليه ، ولا بالنسبة للمعين لأنّه ترجيح بلا مرجح فالممتنع هو المنجزية لا الحكم الواقعي ، والا فالحكم الواقعي المشار اليه بكلمة احد لازال فعليا في صفحة الواقع.

و لأجل ذلك : ذهب المحقق العراقي الى ان حكم العقل بالمعذرية بملاك عدم البيان المعبر عنه بالبراءة العقلية لا وجه له بعد حكم العقل بالمعذرية بملاك الاضطرار ، اذ بعد الحكم الواقعي من قبل العقل بان لا حرج بملاك الاضطرار فحكمه بالمعذرية ظاهرا بملاك عدم البيان لغو ، و لا اثر له .

ولكن هذه الفقرة من كلامه محل تأمل ، و السر في ذلك انها تبتني على السبق الرتبي فاذا قلنا ان حكم العقل باللاحرجية بملاك الاضطرار في رتبة سابقة على حكمه بالمعذرية بملاك عدم البيان سوف يلغو الحكم ال 2 اما اذا لم يكن الاول اسبق رتبة فلا موجب للغوية الحكم ال 2.. بيان ذلك:

ان هنا موضوعين، و حكمين ، **الاول** الاضطرار للجامع وحكمه اللاحرجية ، و **الثاني** ان الفعل هنا وهو السفر حيث يدور امره بين الفعل و الترك مجهول الحكم ، و لأجل ذلك حكم العقل بالمعذرية ، لأجل مجهوليته فاذا كان بين القضيتين سبق رتبي بمعنى ان موضوع الاولى سابق رتبة على موضوع الثانية ، او ان محمول الاولى سابق رتبة على محمول ال 2 بان كان بينهما معلولية بان نقول موضوع الثانية معلول لموضوع الاولى او محمول الثانية معلول لمحمول الاولى لتم كلامه .

اما اذا لم يكن بينهما معلولية فلا سبق رتبي و اذا لم يكن بينهما سبق رتبي اذا ففي عرض 1 يقال هذا الجامع مضطر اليه وهذا الجامع مجهول الحكم ، و لكونه مضطرا اليه فهو مما لا حرج فيه و لكونه مجهول الحكم فهو معذور فيه .

اذا فاذا اغمضنا النظر عن اشكالنا على البراءة العقلية حيث قلنا انها حكم عقلي وموضوعها غير فعلي او ان الحكم العقلي لا ينبسط على النقيضين ، مع غمض النظر عن ذلك لا يرد كلام المحقق العراقي لو كانت البراءة العقلية مما لا محذور فيها فمجرد حكم العقل باللاحرجية لأجل الاضطرار لا يلغي حكم العقل بالمعذرية بملاك عدم البيان ، فيقال بما انهما في عرض 1 فهذا الفعل لا حرج فيه بملاك و معذور فيه بملاك اخر.

هذا تمام الكلام فيما يرتبط بالوجه الأول لمنع البراءة العقلية ، في دوران الامر بين المحذورين الذي قال به المحقق العراقي .

الوجه 2 ما يستفاد من كلمات نهاية الدراية للمحقق الاصفهاني، و بيان ذلك : بامور 3 .

الأمر الاول افاد ان هناك فرقا بين عدم البيانية و عدم القدرة على الامتثال ، او احراز الامتثال فكما ان فعلية الحكم الواقعي منوطة بعنصرين هما الوصول و القدرة على امتثاله فلا ربط لاحد العنصرين بالاخر ، اذ قد يكون واصلا و لا قدرة وقد يكون مقدورا وليس بواصل فكذلك التنجز، منوط بعنصرين **الوصول** سواء كان وصولا تفصيليا كما اذا علم بوجوب الجمعة تعينيا يوم الجمعة **والقدرة على احراز الامتثال** ،أي القدرة على الموافقة القطعية .

فان القدرة على اصل الامتثال دخيلة في مرحلة الفعلية اذ الفعل غير المقدور لا حكم له في الواقع بينما القدرة على احراز الامتثال دخيلة في مرحلة التنجز ولا ربط لاحد العنصرين بالآخر.

فبناءً على ذلك يقول المحقق الاصفهاني العلم الاجمالي في المقام وهو العلم بالإلزام المردد بين الوجوب والحرمة هذا العلم بيان لا قصور في بيانيته لان البيانية بالوصول ، و العلم الاجمالي وصول ، غاية ما في الباب انه ليس منجزا لا لعدم بيانيته بل لفقدان العنصر الآخر وهو عدم القدرة على احراز الامتثال حيث لا يقدر على الموافقة القطعية و المخالفة القطعية.

الامر ال 2 قال ان قلت : ان العلم الاجمالي في المقام ليس بيانا لأنّه علم بجنس التكليف أي علم بالالزام وليس علما بشخص التكليف كي يكون بيانا فالمنتفي بيانيته لا العجز عن احراز امتثاله.

قلت هذا مدفوع نقضا و حلا ، اما نقضا فلانه لو علم المكلف انه اما يجب السفر اليوم او يحرم غدا فلا اشكال في منجزية العلم الاجمالي مع ان المعلوم هو جنس التكليف لا شخصه.

اما حلا فالسر في العنصر ال 2 لا في عدم البيانية ، فحيث ان العنصر ال 2 في المثال المتقدم لان المكلف قادرة على الموافقة القطعية بان يسافر اليوم و يترك غدا والمخالفة القطعية بان يترك اليوم و يسافر غدا فلأجل قدرته على احراز الامتثال كان العلم بجنس التكليف منجز ، ولاجل عدم قدرته في محل البحث وهو دوران الامر بين المحذورين على احراز الامتثال صار غير منجز فعدم المنجزية استند الى فقد العنصر ال 2 وهو القدرة على الاحراز لا فقد العنصر الاول وهو البيانية .

الامر ال 3 ان جريان البراءة عقلاً و نقلا ، في المقام مما لا معنى له و السر في ذلك انه اذا كان تنجز الحكم و عدم تنجزه لأجل العلم والجهل فهنا تجري البراءة واما اذا كان تنجز العلم و عدمه لا لأجل الجهل فهو عالم ، بل لأجل عدم القدرة على الاحراز فهنا لا معنى لجريان البراءة فموضوع البراءة عقلاً و نقلا هو نفي المنجزية لأجل الجهل لا نفي المنجزية لأجل عدم القدرة و محل الكلام في دوران الامر بين المحذورين هو عدم التنجز لأجل عدم القدرة فليس موردا للبراءة لا عقلاً و لا نقلا.

و الملاحظة على كلامه تبتني على ما سبق البحث فيه ، و هو ان البيان الرافع لموضوع قبح العقاب بلا بيان هو وصول الحكم الفعلي ، و الحكم الفعلي متقوم بالداعوية و الباعثية بالامكان.

و حيث ان الباعثية بالامكان لا تنبسط على النقيضين مع غمض النظر عن القدرة و عدمها فليس العلم بما لا يكون داعيا بالامكان علما بحكم فعلي و المفروض في المقام ان الحكم المعلوم بالاجمال الا وهو الالزام مع دوران الامر بين المحذورين في واقعة 1 هذا الحكم لا تبتني باعثيته على النقضين اذا فليس داعيا بالامكان ، و اذا ليس فعليا فالعلم به ليس بيان كالعلم بالجامع في الشبهة غير المحصورة ، فهو ليس بيانا لأنّه ليس علما بحكم فعلي ، أي ليس علما بحكم واجد للداعوية بالامكان مع غمض النظر عن القدرة والعجز حتّى لو فرضنا ان هذا المكلف قادر على الجمع بين النقيضين ، مع ذلك هذا العلم ليس بيانا فالمنفتي هو عنصر البيانية لا القدرة على احراز الامتثال بل انتفاء القدرة على احراز الامتثال لاجل فقد البيانية ، والا هو ليس عاجز عن اصل الامتثال اذ قد لا يسافر ويوافق الواقع ، فالمنتفي القدرة على الاحراز و انفتاء القدرة على الاحراز ناشئ عن عدم البيانية ، و بذلك يتنقح موضوع البراءة عقلاً و نقل لولا الاشكالات التي تقدمت سابقا.

007

7

ما زال الكلام في جريان البراءة العقلية عند دوران الامر بين المحذورين الوجوب و الحرمة ، وذكرنا انه في منع البراءة العقلية وجوها ووصل الكلام الى الوجه ال 3 وهو ما افاده سيد المنتقى و محصله بذكر امور 3 :

الامر الأول : ان المقوم للحكم هو الداعوية الاقتضائية فلا يكون الخطاب حكما حتّى يكون واجدا لاقتضاء الداعوية والباعثية ، و عليه لا حكم في موارد العجز لان الخطاب في موارد العجز ليس واجداً لاقتضاء الداعوية .

و في المقام وهو دوران الامر بين المحذورين، أي الزام منهما سواء كان الزاما بالفعل او بالترك فهو فاقد لاقتضاء الداعوية، والوجه في ذلك اقتران احتمال كل منهما باحتمال ضده ، فاحتمال الوجوب مقترن باحتمال الحرمة ، و العكس ايضا ، فحيث ان احتمال كل من الالزامين مقترن باحتمال ضده وجدانا ، فكل من المحتملين لا داعوية له حتّى اقتضاءً لاقتران احتماله باحتمال ضده ، و حينئذٍ فكل من المحتملين لو كان موجودا واقعا فهو خطاب لا داعوية له حتّى اقتضاءً لاقتران احتماله باحتمال ضده ،

الامر الثاني ، ان عدم منجزية هذا الحكم سواء كان وجوبا او حرمة ، لا لوجود المانع بل لفقد المقتضي ، والسر في ذلك ان هذا الحكم لا اقتضاء فيه للداعوية نظير المصلحة و المفسدة المتساويتين .

مثلاً لو فرضنا ان شرب الماء واجد لمصلحة و مفسدة متساويتين، فان كلا منهما لا اقتضاء فيه للجعل ، لا انه يوجد المقتضي ولكن المانع موجود بل من الاصل لا اقتضاء فيه فان مساواة المصلحة للمفسدة رافع لاقتضائها لجعل الحكم فيقال في مورد تساوي المصلحة والمفسدة ان عدم الحكم لا لأجل المانع بل لأجل عدم المقتضي فكذلك في المقام فان عدم منجزية الحكم لأجل ان لا اقتضاء للداعوية لا لأجل وجود المانع .

الامر ال 3 ان ما لا اقتضاء فيه للداعوية لا يعقل جعله اصلا ، **فلا حكم واقعي** في هذه الموارد فضلا عن ان نبحث في منجزيته و عدمها او نبحث في معذريته و عدمها ، فان العاقل الملتفت اذا التفت الى ان هذا الخطاب فاقد لاقتضاء الداعوية لم يتأتى منه القصد الجدي للجعل ، نظير من كان ملتفتا الى ان الطيران ممتنع في حقه فلا يعقل ان يحصل منه قصد جدي للطيران مع التفاته الى امتناعه .

فكذلك المولى اذا التفت الى ان هذا الخطاب الذي يريد ان يجعله خطاب ليس بحكم لأنّه فاقد لاقتضاء الداعوية فلا يتصور منه قصد جعله قصدا حقيقيا ، و النتيجة انه لا حكم واقعي اصلا في موارد دوران الامر بين المحذورين ، فكما لا منجز لانتفاء موضوع المنجزية لا معذر ، بمعنى ان جريان البراءة العقلية لأنها معذر عما يمكن ان يكون منجزا ، فجريان المعذر فرع وجود مقسم يمكن ان يكون منجزا و معذرا و المفروض ان المقسم منتف اذ لا حكم في البين ، فالبراءة العقلية منتفية بانتفاء موضوعها كمنجزية العلم الاجمالي فإنها منتفية بانتفاء موضوعها.

ولا يرد عليه انه كيف يخلو الواقع من المنجز والمعذر اذ الجواب انه هذا من موارد القطع بالواقع وموارد القطع بالواقع أي موارد القطع بانتفاء الحكم واقعا لا منجز فيها ولا معذر عقليا.

فكما ان العقل لو قطع بحلية شرب التتن مثلاً فانه مع قطعه بذلك لا معنى للمنجز و المعذر بالبراءة العقلية ، و هنا ايضا العقل قاطع بانتفاء الحكم و عليه لا منجز و لا معذر عن طريق البراءة العقلية.

هذا هو الوجه ال 3 الذي افاده في المنتقى.

الوجه ال 4 ما ذكره سيد المنتقى نفسه و محصله مقدمتان:

**الاولى** ان المصحح للحكم أي الغرض العقلائي الذي بواسطته يكون جعل الحكم حسنا بنظر العقلاء ، هو ترتب اثر على الحكم اما تحصيل ثواب او ترتب عقاب او تحصيل مصلحة او دفع مفسدة ، فالحكم الذي ليس له اثر لا مصحح لجعله والحكم في المقام ليس له اثر اذ المفروض ان لا داعوية له حتّى اقتضاءً فلا يترتب عليه اثر.

**المقدمة ال 2** ان ما لا اثر له لا مصحح له فجعله لغو لا اننا نقول كما قلنا في الوجه ال 1 ان جعله محال ، بل نقول جعله لغو تنزلا.

و **الخلاصة** ، ان هذه المسالة أي ان الحكم هل هو منجز او معذر بلا وجه ، لأنّه لا يوجد حكم واقعا في موارد دوران الامر بين المحذورين ، فالمسالة منتفية بانتفاء موضوعها.

وهنا تعليقان يرتبطان بكلامه :

**التعليق الاول :** ان ما افيد محل تأمل نقضا و حلا ، اما **نقضا** فبموارد قيام الامارة الملزمة على الخلاف ، فلو فرضنا ان صلاة الجمعة واجبة واقعا فقامت الامارة على حرمتها او بالعكس ، فان الحكم الواقعي هنا لا اقتضاء فيه للداعوية لقيام امارة ملزمة على خلافه بحيث يتعين على المكلف ان يعمل بالأمارة لأنها حجة شرعية على الالزام ، فاذا كان الحكم الواقعي لا اقتضاء فيه للداعوية ، فهل يلتزم بارتفاع الحكم واقعا فلا حكم في حقه الا طبق ما قامت عليه الامارة.

واما حلا فتارة يكون مقصود السيد ان جعل حكم خاص بدوران الامر بين المحذورين أي جعل حكم في هذا الفرض ممتنع، او لغو، فربما يكون له وجه اذا كان هذا مقصوده وان كان سيأتي التأمل فيه.

واما ان كان مقصوده ان الحكم الواقعي لا يشمل هذا الفرض ، أي ان الحكم الواقعي لوجوب النفقة على الاولاد لا يشمل فرض ما اذا دار امر النفقة بين الوجوب والحرمة ، فلو فرضنا ان الولد قد ارتد واحتمل الوالد ان النفقة حرام او واجبة ، فان الحكم الواقعي لا يشمل هذا الفرض .

فاذا كان هذا المقصود فالإشكال عليه بانه لا مانع من اطلاق الحكم الواقعي لمثل هذا الفرض ، لان الاطلاق اما عبارة عن **عدم لحاظ القيد** بلحاظ ان التقابل بين التقييد و الاطلاق تقابل السلب والايجاب فالإطلاق ليس فعلا للمولى اصلا و عليه لا معنى لان نقول عنه انه ممتنع او لغو اذ الاطلاق هو عدم لحاظ القيد أي ان المولى لمّا لاحظ وجوب النفقة على الولد لم يلحظ تقيد ذلك بفرض عدم دوران الامر بين المحذورين.

واما اذا قلنا ان الاطلاق كما ذهب اليه السيد الخوئي هو **لحاظ عدم القيد** لان الاطلاق هو رفض التقييد في مورد قابل للاطلاق و التقييد.

فاذا كان الاطلاق امرا وجوديا أي الرفض و لحاظ عدم القيد ، فيكفي في صحته ترتب اثر من الآثار ولعل ذلك الاثر وجوب القضاء اذا انكشف له الحكم الواقعي و كان قابلا للقضاء ، كما في مورد النفقة فاذا احتمل وجوب النفقة على المرتد واحتمل حرمتها ، فيكفي في فعلية وجوب النفقة واقعا انه لو انكشف ان الحكم هو الوجوب لكان الامر قابلا للقضاء ، فاذا كان مقصود السيد ان جعل حكم في خصوص هذا الفرض ممتنع ربما يكون له وجه ، واما ان كان مقصوده ان الاحكام الواقعية المفروغ عن جعلها لا اطلاق له لهذا الفرض فهذا ممنوع.

الامر الثاني هناك فرق بين ما ذكرناه وذكره المحققان العراقي و الاصفهاني و بين ما ذكره سيد المنتقى فالمحققان افادا ان العلم الاجمالي أي العلم اما بالوجوب او بالحرمة ليس منجزا لا لعدم بيانيته ، هو بيان ! ، بل لأجل قصور القدرة فان منجزية العلم فرع القدرة على الموافقة القطعية او المخالفة القطعية ، فاذا كان المكلف عاجزا عنهما فالعلم الاجمالي ليس منجزا والا فهو بيان في حد ذاته.

واما الوجه الذي اخترناه فهو ان العلم الاجمالي ليس بيانا من الاصل ، لا انه بيان لكنه ليس منجزا لعدم القدرة على الموافقة و المخالفة بل العلم الاجمالي المتعلق باحتمال النقيضين ليس بيانا .

و السيد الروحاني يقول اصلا لا حكم فضلا عن كون العلم الاجمالي بيانا له او لا .

الا ان هناك فرقا ذكر في بحث الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري بين الفعلية بمعنى فعلية الداعوية و بين الفعلية بمعنى ترتب الاثر ، فمثلا افاد صاحب الكفاية في بعض عبارات الكفاية ان الحكم الواقعي فعلي لكن لا من تمام الجهات فهو فعلي من جهة ليس فعليا من جهة ، و اختلف في بيان مقصود ، و من التفسيرات لمقصوده ان الفعلية تارة بمعنى وجدان الحكم للداعوية و الباعثية ، و اخرى بمعنى ان الحكم له اثر ام لا .

فالفعلية بمعنى واجدية الحكم لاقتضاء الداعوية منفية في فرض دوران الامر بين المحذورين ، او منتفية في فرض قيام امارة ملزمة على خلاف الحكم ، و لكن هل هذا يعني انتفاء الفعلية بمعنى ترتب الأثر ؟ أي لا اثر لهذا الحكم و لذا ذهب الشيخ الانصاري في الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري ان الحكم الواقعي انشائي بمعنى انه لا فعلية له لا بمعنى عدم الداعوية بل بمعنى عدم الاثر .

و اشكل عليه هناك ان الفعلية المنتفية في الحكم الواقعي ، الفعلية بالمعنى ال 2 وهو انتفاء الداعوية لا بمعنى عدم الاثر ، والا فيكفي في فعلية الحكم الواقعي عند قيام حكم ظاهري بمعنى ترتب الاثر اما امكان الاحتياط في موارد امكانه فيكفي حسن الاحتياط اثرا او ترتب الثواب لعل هذا المكلف في موارد دوران الامر بين المحذورين يختار جانب الفعل و يكون مصيبا للواقع فيترتب عليه الثواب .

او يكفي في فعلية الحكم الواقعي انه لو انكشف و كان قابلا للقضاء تعين عليه القضاء .

اذا فلا معنى لدعوى امتناع جعل الحكم واقعا ما دام له فعليه بمعنى الاثر وان لم يكن له فعليه بمعنى الداعوية .

فلذلك لما نقول ان العلم الاجمالي ليس بيانا لأنّه لم يتعلق بحكم فعلي المراد الفعلية أي الداعوية الاقتضائية لا انه لم يتعلق بحكم ذي اثر.

008

8

الكلام في جريان البراءة الشرعية في دوران الامر بين المحذورين ، فاذا تردد الامر بين الوجوب و الحرمة فهل تجري ادلة البراءة الشرعية ام لا، و قد ذكر في كلمات الاعلام عدة موانع عن جريان ادلة البراءة الشرعية.

**المانع الاول** ما نسبه في المنتقى الى المحقق النائيني و محصله ، ان مفاد ادلة البراءة حكم ظاهري والحكم الظاهري يعتبر في صحته وجود اثر عملي له ، و في المقام ليس له اثر عملي لأنّه اذا دار الامر بين الوجوب و الحرمة كما اذا علم المكلف ان النفقة على الولد المرتد اما واجبة او حرام ، فهو يعلم بحكم العقل باللا حرجية ، اذ ما دام المكلف مضطرا ، الى الفعل او الترك فمقتضى اضطراره حكم عقله بان لا حرج عليه ، في الفعل او الترك ، و بعد حكم العقل باللا حرجية فلا اثر للترخيص الظاهري ، اذ مع الترخيص العقلي لأجل الاضطرار يكون الترخيص الظاهري لغوا لا اثر له .

هذا ما نسب الى المحقق النائيني واجاب عنه سيد المنتقى بأنّ لغوية الجعل الشرعي في مورد الحكم العقلي قد ذكرت في عدة موارد في الاصول منها مورد البراءة الشرعية مع البراءة العقلية ، فاذا افترضنا تمامية البراءة العقلية و حكم العقل في مورد كما لو شك في حرمة التدخين مثلاً فحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ، فانه بعد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فما هو الاثر للبراءة الشرعية ، المستفادة من حديث الرفع ، و حديث الحجب و نحوهما ؟

فهل يمكن ان يقال ان جريان البراءة الشرعية في مورد البراءة العقلية لغو ؟

فالجواب عن اللغوية هناك هو الجواب عن اللغوية في محل كلامنا ، حيث اشكل بانه بعد حكم العقل باللا حرجية في الفعل او الترك لأجل الاضطرار ، فان الترخيص الشرعي الظاهري بأدلة البراءة لغو ، فالجواب عن اللغوية هناك هو الجواب عن اللغوية هنا .

فلنرجع نحن لما اجيب به عن اللغوية هناك لنرى هل يصلح جوابا عن اللغوية هنا أم لا ،

فقد افيد هناك أي في مورد التقاء البراءة الشرعية مع البراءة العقلية ، بأن لا لغوية لوجهين :

الورود و تعدد الحكم العقلي ، لتعدد ملاكه :

اما الوجه الاول وهو الورود فيقال ان الحكم العقلي دائما ليس حكما تنجيزيا بل هو حكم معلق على عدم تدخل الشارع سواء كان تدخله بما يوافق العقل او بما يخالفه .

فلذلك حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان عند الشك في حرمة التدخين مثلاً معلق على عدم تدخل الشارع ، فاذا تدخل الشارع حصل بيانٌ ، و اذا حصل البيان ارتفع قبح العقاب بارتفاع موضوعه ، و ان كان ذلك البيان بيانا ظاهريا موافقا لحكم العقل نفسه ، فدليل البراءة الشرعية وارد على البراءة العقلية لكونه بيانا ، فلا وجه للإشكال باللغوية ، اذ الحكم العقلي أصلا ينتفي بالبراءة الشرعية فلم يجتمعا كي يقال بإشكال اللغوية .

فهل هذا الجواب عن اللغوية هناك يصلح في المقام ؟ فيقال ان حكم العقل عند دوران الامر بين المحذورين و هو حكمه باللا حرجية على المكلف هل هذا الحكم باللا حرجية يرتفع بالبراءة الشرعية من باب الورود ام لا ؟

قد يقال بالعدم والوجه في ذلك ان الحكم العقلي انما يرتفع بالبيان الشرعي اذا اتحدا موردا لا ما اذا اختلفا موردا ، فهناك المورد واحد وهو الشك في حرمة التدخين على نحو الشبهة البدوية ، فهذا المورد هو مورد للبراءة العقلية و هو مورد للبراءة الشرعية ، فلما اتحدا موردا ، كانت البراءة الشرعية بيانا رافعا للبراءة العقلية .

اما اذا اختلفا موردا كما في محل كلامنا حيث ان حكم العقل بانه اذا دار امر النفقة بين الوجوب و الحرمة فلا حرج عليك في احد الطرفين ، لكونك مضطرا لذلك ، فحكم العقل باللا حرجية حكم واقعي و ليس ظاهريا ، لانه حكم بملاك الاضطرار ، فما أفاده اللا حرج عليك واقعا لأجل الاضطرار بينما حكم الشارع بالبراءة ترخيص ظاهري بملاك عدم العلم ، فهما مختلفان موردا و مع اختلافهما موردا لا يمكن دعوى الورود و ان الترخيص الشرعي الظاهري بملاك عدم العلم رافع للحكم العقلي الواقعي بملاك الاضطرار .

واما الوجه ال2 فهو دعوى تعدد حكم العقل بتعدد ملاكه ، بيان ذلك : ان العقل كما يحكم بقبح العقاب لأجل عدم البيان فانه يحكم ايضا بقبح العقاب لأجل خلف الوعد ، و في مورد التقاء البراءتين العقلية و الشرعية لو لم نقل بالورود و قلنا باجتماعهما فان العقل يقول يقبح عقاب المكلف ، على ارتكاب الشبهة لأجل عدم البيان ، و حيث ان الشارع بيّن العدم أي بين الترخيص الظاهري فبيان الشارع للعدم وعد بعدم العقاب و مع وعده بعدم العقاب يحكم العقل بقبح العقاب لأجل قبح خلف الوعد ، فهنا حكمان عقليان كل منهما ذو ملاك ، يختلف عن الآخر فلا يرد محذور اللغوية فكما ان للعقل حكم بالقبح عند عدم البيان فللعقل حكم بالقبح عند بيان العدم .

فهل هذا ينطبق على محل كلامنا ام لا ؟

فنقول ، بأنه اذا كان الاشكال المنسوب الى المحقق النائيني هو اشكال اللغوية فجواب سيد المنتقى عنه تام اذ لا لغوية مع وجود حكمين ذي ملاكين ، فالعقل من جهة يحكم باللا حرجية لأجل الاضطرار و من جهة اخرى يحكم بقبح العقاب في هذا المورد لأجل بيان الشارع لعدم العقاب بمقتضى ادلة البراءة الشرعية ، فهناك حكمان ذوا ملاكين .

ولكن قد يقال باشكال اخر في المقام انما يتصور تعدد حكم العقل لتعدد ملاكه لو لم يكن احدهما رافعا للاخر و قد يقال هنا بالعكس أي ان حكم العقل باللا حرجية رافع لموضوع البراءة الشرعية ، و الوجه في ذلك ان شمول ادلة البراءة الشرعية لمورد دوران الامر بين المحذورين فرع الشك في حكم هذا المورد و مع حكم العقل باللا حرجية حكما واقعياً لأجل الاضطرار يرتفع الشك في هذا المورد وهو مورد دوران الامر بين المحذورين ، و مع ارتفاع الشك لا يبقى موضوع لأدلة البراءة الشرعية ، فانما يتصور اجتماعهما بحيث يقال إنّ هناك حكمين عقليين ذوي ملاكين ما لم يكن احدهما رافعا للاخر ، و في المقام ترفع البراءة الشرعية بالحكم العقلي الواقعي فتأمل .

هذا ما يتعلق بالوجه الاول او المانع ال 1 الذي افاده المحقق النائيني

المانع ال 2 ما في اجود التقريرات من ان مفاد ادلة البراءة الرفع والمصحح للرفع احتمال الوضع ، اذ لا يصح الرفع في مورد الا اذا كان الوضع صحيحا فيه، ومن الواضح ان الوضع لو تمّ حال الشك فإنما يتمّ بجعل الاحتياط ، فالحكم الواقعي لا وضع له في مرحلة الظاهر الا بوضع وجوب الاحتياط ، و نحن نقطع بعدم وجوبه عند دوران الامر بين المحذورين ، لعدم امكانه ، فاذا كان وضع وجوب الاحتياط منتفيا لعدم امكان الإحتياط فقد انتفى الوضع و اذا انتفى الوضع انتفى الرفع لأنّه انما يصح الرفع لو صح الوضع .

**واجيب** عن هذا الكلام في كلمات جملة من الاعلام، ومنهم السيد الخوئي و تلامذته بانه انما يصح الرفع لو صح الوضع في مورد الرفع ، لا مطلقا ، و الوضع هنا في مورد الرفع ممكن ، و السر في ذلك ان في المقام شبهتين لا شبهة واحدة ، لأنّه يشك في وجوب النفقة ، و هذه شبهة ، و يشك في حرمتها فهذه شبهة اخرى ، فكل شبهة على حدة مما يصح فيها الوضع فيصح فيها الرفع ، فيقال يمكن للشارع ان يضع الوجوب بجعل الاحتياط من جانب الوجوب بان تلتزم بالفعل وهو النفقة فحيث يصح وضع وجوب الإحتياط من جانب الفعل اذا يصح رفعه بدليل البراءة و حيث يصح جعل وجوب الاحتياط من جانب الترك بان يقول الشارع اترك النفقة احتياطا اذا يصح الرفع في جانب الترك بدليل البراءة ، فالرفع هنا صحيح لصحة الوضع في كل شبهة على حدة

نعم لا يمكن الجمع بين الاحتياطين الا ان عدم امكان الجمع بين الاحتياطين شيء و عدم معقولية وضع وجوب الاحتياط في كل شبهة على حدة امر اخر ولا تلازم بينهما ، و ما افيد في كلمات الاعلام انيق .

الوجه ال 3 ايضا ما ورد في تقريرات المحقق النائيني ومحصله ان ادلة البراءة ما كان مدلوله المطابقي هو جعل الحلية مثل كل شيء لك حلال ، او مدلوله الالتزامي جعل الحلية مثل رفع عن امتي ما لا يعلمون بناءً على ان مدلولها الالتزامي جعل الترخيص و الحل في مرحلة الظاهر ، فكل ما كان مفاده الحلية و الترخيص مطابقة او التزاما لا يشمل مورد دوران الامر بين المحذورين .

و السر في ذلك انه يعتبر في جعل الحكم الظاهري احتمال مطابقته للواقع ، فلو قطع بعدم مطابقته للواقع كان جعله لغوا ، و في المقام نقطع بان لا حلية ، لأنّه اما واجب او حرام ، فنحن نقطع ان حكم النفقة واقعا ليس حلالا قطعا لأنّه اما واجب واقعا او حرام ، فاذا قطعنا ان النفقة ليست حلال واقعا فجعل الحلية ظاهرا لغو لأنّه جعل لحكم لا نحتمل مطابقته للواقع ، فلا محالة ينتفي شمول ادلة البراءة الدالة على الحلية بالمطابقة او الإلتزام للقطع بعدم مطابقتها للواقع.

يأتي جواب السيد الصدر عن ذلك.

009

9

لازال الكلام في جريان البراءة الشرعية عند دوران الامر بين المحذورين ، كما لو دار امر النفقة بين على الولد المرتد بين الوجوب و الحرمة ، و الموانع على 3 اقسام ،

مانع عقلي و مانع عقلائي ، و مانع اثباتي .

اما القسم ال 1 وهو المانع الثبوتي العقلي فقد صور هذا المانع بوجوه وقد ذكرنا من هذه الوجوه وجوها 3 و الوجه ال 3 كان ما ذكره المحقق النائيني من ان جعل الحلية سواء كانت مدلولا مطابقيا كما في قوله كل شيء لك حلال او مدلولا التزامياً كما هو المستفاد من حديث الرفع و حديث الحجب انما يصح جعل الحلية الظاهرية في فرض يحتمل مطابقتها للواقع ، و المفروض في دوران الامر بين المحذورين ان هناك قطعا بعدم الحلية ، لان النفقة اما واجب او حرام ، فلا حلية قطعا فجعل الحلية مع القطع بانتفائها واقعا تهافت .

و لكن السيد الشهيد أفاد بأنه لا مانع من جعل الحلية الظاهرية و ان كانت مدلولا مطابقيا لبعض الأدلة

والسر في ذلك ان الحلية حكم ظاهري والحكم الظاهري يعتمد على عنصرين المقتضي و الشرط و كلا العنصرين متوفران في المقام .

بيان ذلك : انه لا يعتبر في الحكم الظاهري احتمال مطابقته للواقع بل حتّى لو قطعنا بعدم المطابقة كما في المقام حيث نقطع بان الواقع لا حلية فيه ، بل هو اما الزام بالفعل او بالترك

ولكن مع ذلك يصح ان يكون المجعول الظاهري هو الحلية ، اذا توفر المقتضي و تحقق الموضوع ، و المفروض هنا ان المقتضي و الموضوع متوفران .

اما المقتضي للحكم الظاهري هو ترجيح احد الملاكين المتزاحمين تزاحما حفظيا ، مثلا لو كان لدينا لحم مشتبه بين الميتة ، و المذكى فلديننا قطعتان من اللحم احداهما ميتة جزما و الأخرى مذكى و اشتبها ففي الميتة غرض لزومي بالترك ، و في المذكى غرض ترخيصي و تزاحم الغرضان في مقام الحفظ ، فحيث اشتبه على المكلف موطن الغرض اللزومي و موطن الغرض الترخيصي حل التزاحم بين الغرضين ، في مقام الحفظ ، فايهما يقوم بحفظه المولى ، فأي خطاب يصدر من المولى في هذا المورد ، و هو مورد اشتباه الغرضين يسمى حكما ظاهريا ، لان الغرض من هذا الخطاب حفظ احد الغرضين المتزاحمين تزاحما حفظيا فاذا قال المولى احتط فمعناه انه حفظ الغرض اللزومي و اذا قال المولى كل فمعناه انه حفظ الغرض الترخيص فالمقتضي للحكم الظاهري هو صدور الخطاب بداعي حفظ احد الغرضين المتزاحمين تزاحما حفظيا.

و المقام من هذا القبيل ، فان هناك غرضا محتملا لوجوب النفقة ، و غرضا محتملا لحرمة النفقة ، و لا يمكن فرز و تمييز أي من الغرضين ، فالخطاب الصادر في المقام بأي نحو كان هو حكم ظاهري فاذا قال المولى كل شيء لك حلال حتّى تعلم انه حرام فهو حكم ظاهري لأنّه صدر بداعي حفظ احد الغرضين المتزاحمين ، و ان كان بصيغة الحلية ، و نحن نقطع بانه لا حلية ، الا ان المقتضي لكونه حكما ظاهريا موجود ، و هو صدوره بداعي حفظ احد الغرضين .

اما الموضوع فلا شك ان الحكم الظاهري اخذ موضوعه الشك في الحكم الواقعي ، ولكن اخذ في موضوعه الشك في الحكم الذي يراد التأمين منه ، لا الشك في الحكم المجعول ظاهرا ، فهناك شكان شك في ان الحكم المجعول ظاهرا مطابق للواقع ام لا ، هذا لا اعتبار به و هناك شك في ان الحكم الواقعي المجهول هل يؤمن بهذا الحكم الظاهري ام لا وهذا هو المناط في موضوع الحكم الظاهري .

مثلاً في المقام حيث نعلم ان هذه الواقعة وهي النفقة على الولد المرتد اما واجب او حرام ، و الحكم الظاهري ذو المقتضي هو الحلية فنحن لا شك عندنا في ان الحلية ليست مطابقة للواقع لانه لا حلية في الواقع ، ولكن هذا لا يعني ان موضوع الحكم الظاهري منتف لأننا ما زلنا نشك في حكم واقعي نريد التأمين عنه بهذه الحلية ، حيث نشك في وجوب النفقة ، فنؤمن عنها بهذه الحلية ، و نشك في حرمة النفقة فنؤمن عنها بهذه الحلية ، فليس المعتبر في الحكم الظاهري الشك في مطابقته للواقع ، قد نقطع بعدم المطابقة للواقع ، بل المناط في الحكم الظاهري الشك في حكم واقعي يراد التأمين عنه بهذا الحكم الظاهري و هذا كاف.

فالنتيجة ان المقتضي للحكم الظاهري موجود وهو صدوره بداعي حفظ احد الغرضين المتزاحمين، والموضوع له موجود و هو الشك في الحكم واقعي يراد التامين عنه بهذا الحكم الظاهري ، فلا مانع من جعل الحلية الظاهرية و ان جزمنا انها غير مطابقة للواقع.

هذا ما افاده السيد الشهيد .

**ولكن يلاحظ** على ذلك ان هناك مبنيين في حقيقة الحكم الظاهري ، احد المبنيين ما ذهب اليه السيد الصدر و جذوره موجودة في كلام المحقق العراقي من ان الحكم الظاهري ما كان بداعي حفظ احد الغرضين المتزاحمين كما صورنا .

فعلى هذا المبنى يقال كلام المحقق النائيني وارد ، و لا يفيد تخلص السيد الصدر منه ، و السر في ذلك ان الحكم الظاهري ما كان حافظا لاحد الغرضين بمجعوله ، بان يكون المجعول ظاهرا هو الحافظ لذلك الغرض الأهم ، فانه اذا حصل التزاحم الحفظي بين غرضين فالمولى لابد ان يحفظ الأهم منهما في مقام التزاحم ، و الحكم الظاهري هو ما كان حافظا لهذا الغرض الأهم بمجعوله ، بان يكون المجعول هو المحقق لحفظ ذلك الغرض الأهم ، و هذا مما لا ينطبق على المقام جزما لأنّه في المقام المحتمل غرضان ، غرض في الفعل يقتضي وجوب النفقة ، و غرض في الترك و يقتضي حرمة النفقة و احد الغرضين اهم ، و يريد الشارع حفظه في مرحلة الظاهر فلابد ان يكون المجعول هو الحافظ لذلك الغرض الأهم ، و المفروض ان الحلية ـ لان المجعول هو الحلية ـ والمفروض ان الحلية لا تحفظ غرض الوجوب ولا تحفظ غرض الحرمة ، فكيف يصح ان يكون هذا الحكم الظاهري حافظا للغرض الأهم ، من الغرضين المتزاحمين ، ها مما لا منعى له و الا فما هو السر في ان يختار المولى الجعل جعل الحلية اذا كان غرض المولى مجرد التامين من حكم واقعي فما هو الوجه في ان يكون التامين عنه بجعل الحلية ؟ هذا مما لا وجه له .

اذا ففي النتيجة الحكم الظاهري المناط في صحته و تقنينه ان يكون المجعول فيه حافظا لاهم الغرضين في مقام التزاحم ، و هذا مما لا ينطبق على المقام فان الحلية لا يصح ان تكون حافظة لا لغرض الوجوب ولا لغرض الحرمة ، نعم لو كان المجعول ظاهرا رفع الالزام ، رفعا ظاهريا لا جعل الحلية لكان هذا الحكم الظاهري حافظا لاهم الغرضين المتزاحمين.

هذا احد المبنيين في حقيقة الحكم الظاهري .

و اما المبنى الآخر فهو ما سلكه المشهور من الأصوليين من ان الحكم الظاهري مجرد حكم طريقي قوامه بتنقيح الواقع تنجيزا او تعذيرا ، فاي حكم اريد منه اما تنجيز الواقع او تعذيره فهو حكم ظاهري .

فمثلا حجية خبر الثقة حكم ظاهري ، لان الغرض منه اما تنجيز الواقع و اما التعذير عنه في فرض الخطأ و ايجاب الاحتياط حكم ظاهري لان الغرض منه تنجيز الواقع ، و جعل الحلية حكم ظاهري لان الغرض منه التعذير من الواقع ، فالحكم الظاهري لا يبتني على "فلسفة حفظ احد الغرضين المتزاحمين" فقد لا يوجد غرضان متزاحمان ومع ذلك يصح جعل الحكم الظاهري ، بل الحكم الظاهري متقوم بأمر طريقي الغرض منه تنقيح حال الواقع تنجيزا او تعذيرا.

فعلى هذا المبنى ال 2 قد يقال ان الوجه الذي طرحه المحقق النائيني غير وارد ، و الوجه في ذلك ان جعل الحلية ، سواء كانت الحلية مدلولا مطابقيا كما في صحيحة ابن سنان او مدلولا التزامينا كما في حديث الرفع ، فان الحلية المجعولة حلية طريقية و ليست حلية نفسية كي يقال بعدم مطابقتها للواقع ، فلو كان المجعول حلية النفقة بما هي لقيل بان هذه الحلية قطعا غير مطابقة للواقع لان الواقع اما وجوب النفقة او حرمتها و لكن المفروض ان المجعول حلية طريقية لا حلية نفسية ، والغرض من هذه الحلية الطريقية التعذير من الواقع المجهول ، فان الواقع اما الوجوب او الحرمة فاريد المعذرية من كل منهما على حدة بواسطة جعل الحلية الطريقية ، فلا يرد المانع الثبوتي الذي أقامه النائيني.

**الوجه الرابع** للمنع من جريان البراءة الشرعية، ما ذكره سيد المنتقى انتصارا للمحققين النائيني و الاصفهاني و بيان مطلبه ، ان جريان البراءة على كل وجه باطل ، فان الطرق امامها مسدودة لان البراءة اما ان تجري عن الجامع او تجري عن كل من خصوصية الوجوب و خصوصية الحرمة او تجري عن احتمال انطباق الالزام المعلوم بالإجمال على كل طرف من اطرافه ، و على جميع الفروض الطرق مسدودة ،

اما الفروض الأول وهو جريان البراءة عن الجامع ، فالمفروض ان الجامع مضطر اليه ، فاذا كان الجامع مما اضطر المكلف لمساورته فهو حلال جزما بلا كلام بملاك الاضطرار فلا معنى للتأمين عنه بالبراءة .

و ان كانت البراءة جارية عن اصل الإلزام فموضوعها منتف لان اصل الالزام معلوم تفصيلا فلا معنى للتامين عنه بالبراءة بل هي منتفية بانتفاء موضوعها .

و ان جرت البراءة عن خصوصية الوجوب على حدة و خصوصية الحرمة على حده فيرد على ذلك انه لا موضوعية للوجوب من حيث كونه وجوب وانما الموضوعية في الوجوب و في الحرمة ، لكونهما الزاما ، و الا كون الالزام وجوب او حرمة مما لا دخل له في مقام التأمين ، قد يكون له دخل في مقام البعث و الزجر ، و لكن لا دخل له في مقام التامين و المعذرية فلا خصوصية للوجوب ولا للحرمة في مقام التامين اذا التامين لم يكن عن الوجوب بما هو وجوب ولا عن الحرمة بل يكون عنهما بما هو الزام ، و سوف تصبح النتيجة البراءة عن الالزام اذ لا خصوصية للوجوب و الحرمة و المفروض ان الالزام المحتمل 1 و الرفع حينئذٍ عنه 1 .

و عليه لا يوجد رفعان رفع للوجوب ورفع للحرمة ،

و اذا اريد الفرض ال 3 التأمين عن احتمال انطباق الالزام لأننا نعلم بالزام و نحتمل انه ينطبق على الفعل و نحتمل انه ينطبق على الترك فنحن نريد التامين عن احتمال الانطباق أي احتمال انطباق الالزام على الفعل منفي بالبراءة و احتمال انطباق الالزام على الترك منفي بالبراءة، فيلاحظ على ذلك ان المفروض ان هذا الالزام مما لا يمكن وضعه على المكلف اذ لا يمكن موافقته القطعية، و لا مخالفته القطعية.

فان اردتم بالبراءة التامين من موافقته القطعية فهي غير مقدورة و كذا عن المخالفة القطعية ، وان اردتم التامين عن مخالفته الاحتمالية فهي حاصلة بالضرورة ، و ان اردتم بالبراءة تحقيق موافقته الاحتمالية فهي حاصلة بالضرورة ، فاي طرف يختاره فهو موافق للواقع فلا اثر عملي لهذه البراءة أصلا.

هذا هو الوجه ال 4 للمانع الثبوتي عن جريان البراءة الشرعية .

والجواب ان الغرض من جريان البراءة الشرعية التأمين من وجوب الاحتياط ، اذ يحتمل ان يوجب المولى علينا الاحتياط بالفعل فقط او بالترك فقط ، فلأجل نفي احتمال ايجاب الاحتياط بالفعل نجري البراءة ولأجل نفي احتمال ايجاب الاحتياط بالترك نجري البراءة فليس الغرض من البراءة لا التامين من الجامع و لا تأمين من خصوصية الوجوب و الحرمة ، ولا التامين من احتمال انطباق الالزام المعلوم بالإجمال على كل طرف ، بل الغرض هو التامين عن وجوب ايجاب الإحتياط بالفعل او بالترك فصار للبراءة اثر عملي.

فتلخص مما ذكرناه انه لم يقم مانع ثبوتي عقلي من جريان البراءة الشرعية عن كل طرف في مسالة دوران الامر بين المحذورين في التوصليات .

يأتي الكلام في المانع العقلائي والاثباتي.

010

10

الكلام في المانع العقلائي من شمول ادلة البراءة لفرض دوران الامر بين المحذورين ، و بيان ذلك بذكر مقدمتين:

الاولى : ان تلازم النقيضين الفعل و الترك في الخطور في الذهن بحيث لا يصدق الذهن اجتماعهما في صفة من الصفات ، يؤدي الى انه لا يعقل ان يكون الفعل و الترك موردا لحكم واقعي كالوجوب مثلاً او الحرمة ، او لحكم ظاهري الزامي بان يكون المكلف مأمورا بالاحتياط الالزامي في الفعل و الترك معاً فان هذا غير محتمل .

انما الكلام في ان **دليل الاحتياط** هل له شمول لفرض دوران الامر بين المحذورين ام لا ؟

فتارة نتكلم هل ان المولى **يمكن** ان يجعل وجوب الاحتياط في مورد دوران الامر بين المحذورين ، بان يجعل الوجوب في هذا المورد ، نقول هذا غير معقول لا يمكن ان يتصف النقيضان بصفة 1 ، سواء كانت حكما واقعيا ام ظاهريا اذا كان الحكم الزاميا.

و لكن كلامنا ليس في جعل وجوب الاحتياط في فرض دوران الامر بين المحذورين ، وانما كلامنا على فرض وجود دليل الإحتياط في رتبة سابقة بان فرضنا ان المولى قال متى حصلت شبهة حكمية تحريمية او وجوبية فالوظيفة الشرعية هي الاحتياط ، فلو فرضنا ان هناك دليل يدل على وجوب الإحتياط شرعا في الشبهة الحكمية التحريمية و الوجوبية و الكلام في شمول ذلك الدليل لدوران الامر بين المحذورين لا في وجوب الاحتياط مباشرة فهذا غير معقول جزما

فان قلنا بالانحلال في مرحلة الجعل ، بمعنى ان كل دليل ينحل الى وجوبات عديدة بعدد الموارد فينحل من دليل وجوب الإحتياط وجوب في هذا المورد فيرجع الاشكال مرة اخرى بان الذهن لا يعقل و لا يصدق انبساط وجوب الاحتياط في هذا المورد ، وهو مورد دوران الامر بين المحذورين ، فالاشكال هو الاشكال و يصير المانع مانعا ثبوتيا .

واما اذا افترضنا ان الادلة لا تنحل في مرحلة الجعل، اذا فعندنا دليل يقول اذا حصلت شبهة حكمية تحريمية او وجوبية فالوظيفة هي الاحتياط و نحن لا ندري هل ذلك الدليل مطلق فيشمل فرض دوران الامر بين المحذورين ام لا ، فنقول سواء فسرنا الاطلاق بعدم لحاظ القيد الذي هو مبنى السيد الصدر او فسرنا الاطلاق بلحاظ عدم القيد الذي هو مبنى السيد الخوئي على كل تفسير هذا الاطلاق ليس له اثر عملي في فرض دوران الامر بين المحذورين ، لان شمول هذا الاطلاق لكلا الطرفين الفعل و الترك غير معقول ، و شمول هذا الاطلاق لاحد الطرفين بعينه ترجيح بلا مرجح ، وشمول هذا الاطلاق لاحد الطرفين لا بعينه لا اثر له لان غاية ذلك الموافقة الاحتمالية فان الشارع لو قال احتط بأحدهما أي غاية ذلك انك لو اخذت جانب الفعل ، فقط او اخذت جانب الترك فقط فلم يحصل ازيد من الموافقة الاحتمالية التي هي حاصلة من الاول قال الشارع ام لم يقل ، فالنتيجة ان اطلاق دليل الاحتياط لفرض دوران الامر بين المحذورين لا اثر له .

هذه هي المقدمة الاولى

المقدمة الثانية ان مفاد ادلة البراءة الشرعية الرفع أي رفع الحكم في مرحلة الظاهر و انما يصح الرفع لدى المرتكز العقلائي اذا صح الوضع و حيث ان شمول دليل الاحتياط لهذا المورد مما لا اثر له اذا هو غير عقلائي فحيث لا يصح الوضع عقلائيا في هذا الفرض لا يصح الرفع ، فالنتيجة ان المانع من شمول دليل البراءة لفرض دوران الامر بين المحذورين مانع عقلائي.

هذا بناءً على ان الادلة ليس فيها انحلال في مرحلة الجعل والا لكان المانع ثبوتيا لا عقلائيا

اما المانع الاثباتي

اذا افترضنا انه لا يوجد مانع عقلي من شمول دليل البراءة لدوران الامر بين المحذورين ، و لا يوجد مانع عقلائي من الشمول بقي الامر هل ان الادلة اثباتا لها شمول ام لا ، فهنا افاد السيد الشهيد وجهين لبيان المانع الاثباتي أي صور الادلة اثباتا عن الشمول لفرض دوران الامر بين المحذورين .

الوجه الأول : قال ان المنساق من ادلة البراءة سواء كان مفادها الحلية بالمدلول المطابقي كقوله كل شيء حلال ام مفادها الحلية بالمدلول الالتزامي كقوله ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان قوله موضوع عنهم ظاهر في الترخيص وارخاء العنان (فلا يصغى الى ما اشكل عليه من ان ما افاده لا يشمل حديث الحجب فانه يدل على الترخيص بمقتضى قوله انه موضوع عنهم).

فسواء كان مفادها الحلية بالمدلول المطابقي او بالالتزامي ، فان المنساق من جعل الحلية انها علاج للتزاحم بين الغرض الترخيصي و الغرض الالزامي ، فان كان هناك احتمال لغرضين ، غرض ترخيصي و الزامي فان الشارع يرجح الغرض الترخيصي على الالزامي بجعل الحلية ، فلا شمول لها لحال التزاحم بين غرضين لزوميين ، وجوب و حرمة ، ففرض دوران الامر بين المحذورين خارج موضوعا عن مفاد ادلة البراءة ،

فان قلت : اذا الشارع ضحّى بالغرض اللزومي الوجوبي لأجل غرض ترخيصي فمن باب اولى لأجل غرض تحريمي.

قلت : هذه الاولوية ممنوعة لان كلامنا انه اذا تقابل غرض لزومي و ترخيصي كان الترخيصي ارجح هذا لا يعني انه لو تقابل غرضان لزوميان كان احدهما مرجوحا بالنسبة للآخر فلا ملازمة بين الامرين.

و ما ذكره يتم اذا سلمنا ان المنساق من ادلة البراءة انها في علاج التزاحم بين الغرض الترخيصي و الغرض اللزومي ، واما اذا قلنا ان المنساق من ادلتها هو **بيان المعذريّة** ، وانه متى احتمل الالزام فهو معذور ، و لو كان في جعل المعذرية غرض أي الغرض في الجعل نفسه وهو غرض التسهيل على العباد فاذا كان هذا هو المنساق منها فلا قصور فيها في الشمول للغرضين اللزومين ، بان يقول الشارع كل احتمال على حده معذور من جهته فانت معذور من جهتهما.

الوجه الثاني للمانع الاثباتي ، قال الوجه ال 2 في حديث الرفع حيث قال رفع عن امتي ما لا يعلمون ، الموصول وهو **ما** هل يراد به العنوان المجهول او يراد به واقع الحكم المجهول ، فهنا مطلبان **الاول** : لو اريد بما لا يعلمون العنوان المجهول فدليل الرفع يشمل دوران الامر بين المحذورين فان عنوان الوجوب مجهول و كذا عنوان الحرمة فلا مانع من الشمول

اما لو اريد بالموصول ما لا يعلمون واقع الحكم المجهول فان واقع الحكم هنا 1 و ليس متعدد لأننا نعلم بوجود الزام 1 اما بالفعل او بالترك فليس لدينا رفعان بل 1 فلا معنى لإجراء البراءة عن الوجوب واجرائها عن الحرمة وانما يصح اجراء البراءة عن ذلك الالزام ال 1 و حيث ان ذلك الإلزام ال 1 المجهول لا يمكن وضعه على المكلف لأنّه لا يمكن موافقته القطعية و لا يمكن مخالفته القطعية ، و موافقته الاحتمالية حاصلة بالضرورة اذا فذاك الالزام الواقعي ال 1 مما لا يمكن وضعه و عليه لا يمكن رفعه ، و اذا حيث ان المستفاد من دليل البراءة رفع الحكم الواقعي لا رفع عنوانه فلا يشمل دوران الامر بين المحذورين.

المطلب ال 2 أي التفسيرين اصح ان نقول ان مراد بالموصول العنوان المجهول ام واقع الحكم المجعول قال الثاني هو الاصح ، من جهة ان ما هو موطن الادانة من قبل المولى هو واقع الحكم لا عنوانه ، و حيث ان سياق دليل البراءة التامين مما هو موطن الادانة فمنصرفها التامين عن واقع الحكم .

و ثانيا ان حديث الرفع لم يقل رفع عن امتي ما لا يقطعون به ، قال ما لا يعلمون و فرق بين العلم والقطع فان القطع يشمل الجهل المركب ولكن العلم هو خصوص انكشاف الواقع وبالتالي فحديث الرفع ناظر الى الواقع المجهول لا لعنوانه فكونك غير قاطع بعنوانه لا ربط له بحديث الرفع المهم انك جاهل بالواقع فما يكون مقسما للعلم والجهل هو واقع الحكم واما العناوين هي مقسم للقطع او الشك ، و قد لا تكون مما لا واقعية لها في نفسها فالنتيجة ان منظور حديث الرفع لواقع الحكم ، و حيث ان واقع الحكم وضعه فلا يمكن رفعه .

ولكن يلاحظ على كلامه بانه سواء قلنا بان منظور حديث الرفع الواقع او العنوان على أي حال نحن نعلم بالزام و لا ندري ان ذلك الالزام واقعا ينطبق على الوجوب او على الحرمة ، فالشك ذو طرفين و ليس طرفا 1 ، فواقع الانطباق مجهول لدينا ، وواقع الانطباق مردد بين طرفين ان ينطبق على الوجوب او الحرمة فحتى لو فسرنا ما لا يعلمون بانه ناظر الى واقع الحكم فان واقع الحكم مردد بين طرفين لأنّه يحتمل انطباق ذلك الحكم الواقعي على الوجوب و يحتمل انطباقه على الحرمة فتجري البراءة عن الاول و عن ال 2 ، فما ذكره من الوجهين لبيان المانع الاثباتي محل تأمل.

والصحيح ما اخترناه من المانع العقلائي بناءً على عدم انحلال الادلة الاحكام و الا فبناءا على الانحلال فيكون المانع ثبوتيا كما ذكرنا ذلك في البراءة العقلية ،

011

11

تقدم في اول بحث دوران الامر بين المحذورين ان هناك صورتين الاولى ما اذا كانا توصليين ، و الاخرى اذا كان احدهما تعبدياً او كلاهما ، و ذكرنا ان الصورة الاولى ايضا لها فرضان الاول ان يتساويا احتمالا و محتملا ، وهذا ما سبق البحث فيه ، و الثاني ان يكون المحذوران التوصليان متفاوتين احتمالا او محتملا ، فلأجل ذلك يقع الكلام فعلا في الفرض الثاني من هذه الصورة وهي ما اذا كان احد الطرفين اقوى من الآخر احتمالا او محتملا ، فيقع البحث هل ان لهذه الاقوائية تأثيرا في احكام دوران الامر بين المحذورين ام لا ، فهنا جهات 3 للبحث .

الجهة الاولى : هل ان لأقوائية الاحتمال او اهمية المحتمل تأثيرا في جريان الاصل العملي الشرعي ام لا ، فاذا افترضنا انه لو دار امر النفقة على الولد المرتد بين الوجوب و الحرمة و ذكرنا ان اصالة البراءة الشرعية عن كل من المحتملين وهما الوجوب و الحرمة لا تجري للمحاذير السابقة ، فهل ان اقوائية احد الاحتمالين او المحتملين مرجح لجريان الاصل العملي ام لا ، فهنا افاد السيد الشهيد بأنه لا مرجح فان مجرد كون أحد الطرفين أي الوجوب و الحرمة اقوى احتمالا او اهم محتملا لا يوجب رفع اليد عن الاطلاق فاطلاق دليل الاصل كقوله رفع عن امتي ما لا يعلمون متساوي النسبة لكلا الطرفين فتفاوتهما احتمالا او محتملا لا اثر له في صحة التمسك بالإطلاق او عدمه .

ولكن قد يقال بناءً على مسلكه من ان المنساق من ادلة الاصول العملية أنها في مقام حفظ احد الملاكين المتزاحمين تزاحما حفظيا ، فبما ان سياق ادلة الاصول العملية كدليل البراءة او اصالة الحل انه من اجل حفظ احد الملاكين المشتبهين فبناءً على ذلك يقال انه لو دار امر الحفظ لدى المرتكز العقلائي بين ملاك اضعف احتمالا وبين ملاك اقوى احتمالا او محتملا فان المرتكز العقلائي قائم على حفظ الاقوى فيرى ان التحفظ على الاقوى حفظ لأنّه لا يدرى أي الملاكين هو المطلوب شرعا فحينئذٍ الاخذ بالأقوى احتمالا او محتملا حفظ عقلائي له ، فحيث ان المنساق من ادلة الاصول العملية هو الحفظ فاحتفافها بهذا المرتكز العقلائي الذي يرى ان الاقوى هو المتعين للحفظ يوجب انصراف دليل الاصل العملي لما عداه ، فاذا دعوى انه لا تأثير لأقوائية الاحتمال او المحتمل في تحديد مجرى الاصل العملي محل تأمل .

الجهة ال 2 بناءً على وجود منجز في البين اما منجزية الاحتمال او منجزية العلم الاجمالي فهل لاقوائية احد الطرفين احتمالا او محتملا تأثير على المنجزية ام لا ، والمنجز المحتمل اما الاحتمال او العلم الاجمالي فنتكلم على كل منهما .

اما **الاول** وهو منجزية الاحتمال بناءً على مسلك السيد الشهيد و غيره الذي لا يرى البراءة العقلية فيرى ان المنجز هو الاحتمال حتّى لو فرض عدم وجود علم اجمالي ، وبناءا على هذا المسلك فهنا افاد السيد الصدر انه متى ما كان احد الطرفين اقوى احتمالا او محتملا كان هو المتنجز دون الآخر والسر في ذلك انه بناءً على منجزية الاحتمال كل منهما مقتض للمنجزية انما الذي منع من المنجزية تزاحمهما في التاثير لورودهما في واقعة 1 وهي هل ان النفقة على الولد واجب ام حرام فتأثير احتمال الحرمة مزاحم بتاثير احتمال وحيث ان منجزيتهما معا محال ومنجزية احدهما المعين ترجيح بلا مرجح فلذا قلنا لا منجزية لاحدهما والا فالمقتضي موجود فاذا كان المقتضي للمنجزية قائما وانما منع منه مانع و هو الترجيح بلا مرجح والمفروض ان هذا المانع قد ارتفع لان اقوائية احدهما احتمالا او محتملا مرجح فحينئذٍ المقتضي للمنجزية وهو الاحتمال موجود والمانع في ذي المزية قد ارتفع فاذا تتم منجزيته.

بل نقول انه حتّى لو بنينا على مختارنا فيما مضى وهو ان انبساط المنجزية على المتناقضين غير معقول فان منشأ عدم المعقولية عدم تصديق الذهن بالادانة على احدهما مع احتمال نقيضه فاذا كان احدهما اقوى احتمالا او محتملا لم يكن الذهن آبيا عن تعينه او تقديمه في مقام المنجزية بالنسبة لما عداه ، هذا بالنسبة الى الاول وهو منجزية الاحتمال

اما بالنسبة للثاني وهو منجزية العلم الاجمالي فهنا افاد السيد الشهيد انه لا بد من التفصيل وهو انه هل العلم الاجمالي منجز للجامع كما هو مبنى النائيني ام منجز للواقع كما هو مبنى العراقي و على كل من المسلكين تختلف النتيجة فان قلنا ان العلم الاجمالي منجز للجامع فان الجامع معلوم تفصيلا لذلك تنجز بالعلم الاجمالي فحينئذٍ احد الطرفين اقوى احتمالا او محتملا من الآخر فهنا ذكر السيد الشهيد انه لا قيمة للاقوائية اذ بناءً على هذا المسلك وهو ان العلم الاجمالي ليس الا منجز للجامع و ان البراءة العقلية جارية لأنّه ما دام المتنجز هو الجامع فلك أيها المكلف ان تطبق هذا الجامع على احد الطرفين ، و تجري البراءة عن الآخر ، لان الرافع لقبح العقاب بلا بيان هو البيان و ما تم عليه البيان هو الجامع من حيث هو جامع فيقوم المكلف بتطبيق هذا الجامع على احدهما و يجري البراءة عن الآخر ، فبالنسبة لهذا المسلك كان احدهما اقوى احتمالا ام لا فان دليل البراءة متساوي النسبة لكل منهما ، اذ لم يخرج عنه الا الجامع .

اذا فعلى هذا المبنى لا اثر لأقوائية احد الطرفين احتمالا او محتملا في التنجز.

ولكن قد يقال كما سبق بحثه في اول مباحث القطع هل ان الرافع لقبح العقاب بلا بيان المعبر عنه بالبيان المنجز الوجداني او المنجز العقلائي ، وهذا البحث ايضا بحثه جمع من الاعلام منهم السيد السيستاني حيث ذهب في احدى دوراته الاصولية الى ان المنجزية للعلم الاجمالي ليست منجزية عقلية وجدانية بل منجزية عقلائية .

فاذا قلنا ان الرافع هو المنجز الوجداني فالمنجز الوجداني قام على الجامع لأنّه هو الذي علم وجدانا ، و اما اذا قلنا ان الرافع لقبح العقاب بلا بيان المنجز العقلائي وهو ما كان محركا لدى العقلاء نحو متعلقه فالمنجز العقلائي الاحتمال الأقوى المقترن مع اهمية المحتمل فان العقلاء في موارد ان يكون التكليف اقوى احتمالا واهم محتملا يرونه محركا و منجزا و لا يعذرون الاقتحام فيه بناءً على البراءة .

فاذا قلنا ان الرافع هو المنجز العقلائي اذا متى ما كان احدهما اقوى احتمالا و اهم محتملا انصرف دليل البراءة للثاني فصار للاقوائية تأثير هنا لمنجزية العلم الاجمالي حتّى بناءً على انها منجزة للجامع.

المسلك الثاني وهو مسلك العراقي وهو انه منجز للواقع و عليه تجب الموافقة القطعية ، لأنّه لا يحرز امتثال الواقع الا باجتناب الطرفين.

فهل على مبنى العراقي يكون هناك اثر لاقوائية احد الطرفين احتمالا او محتملا

افاد السيد الصدر انه ان كان احد الطرفين اقوى احتمالا فهو الذي يتنجز في هذا المقام واما اذا كان احدهما اهم محتملا فلا اثر لذلك .

اما اذا كان احدهما اقوى احتمالا فلان المفروض في المقام هو ان العلم الاجمالي حيث انه منجز للواقع فهو مقتضي لوجوب الموافقة القطعية وحيث ان الموافقة القطعية في المقام مستحيلة لدوران الامر بين المحذورين فتصل النوبة للموافقة الاحتمالية فاذا كانت هذه الموافقة متفاوتة لان احد الطرفين اقوى احتمالا كانت الموافقة الاحتمالية في ذي المزية متعينة بالنسبة للآخر لأنّه يدور الامر بين تعين هذا الطرف او التخيير بينهما فالعقل يعين ذا المزية

بخلاف ما اذا كانا متساويين احتمالا ولكن احدهما اهم محتملا.

012

12

وصل البحث الى انه اذا قلنا بان العلم الاجمالي منجز للواقع و كان الطرفان متفاوتين فهل يكون عنصر الاقوائية من حيث الاحتمال او المحتمل موجبا لتعين ذي المزية ام لا ، و ذكرنا ان هنا فرضين الاول : ان يكون احدهما اقوى احتمالا فاذا دار الامر مثلاً بين وجوب النفقة و حرمة النفقة و لكن كان وجوب النفقة اقوى احتمالا من حرمتها فهل يتعين في المنجزية ام لا ، فهنا افاد السيد الشهيد انه اذا كان العلم الاجمالي منجزا للواقع لكن الموافقة القطعية لهذا المعلوم بالإجمال غير ممكنة لدوران الامر بين المحذورين فتصل النوبة الى الموافقة الاحتمالية و بما ان أحد الطرفين اقرب الى الواقع لكونه اقوى احتمالا فحينئذٍ يتعين في مقام المنجزية مقابل الطرف الآخر .

و لكن يلاحظ على هذا الكلام المذكور في تقرير البحوث ان مجرد اقوائية احدهما احتمالا لا تلغي احتمال منجزية الآخر ، ما لم يصل الامر الى زوال كاشفية الثاني عن الواقع ، فاذا افترضنا ان اقوائية أحدهما من حيث الاحتمال و صلت الى حد يكون احتمال الآخر موهوما فحينئذٍ يقال حيث ان الوهم لا كاشفية له عن الواقع فيتعين الاول في المنجزية ، و اما اذا لم تصل الاقوائية الى هذا الحد فطرف الوجوب اقوى احتمالا الا ان طرف الحرمة ايضا محتمل فمجرد اقوائية احدهما احتمالا لا تلغي كاشفية الآخر و ما لم تلغ كاشفية الآخر فاحتمال المنجزية للآخر قائمة و بالتالي فالاقوائية لا توجب تعين الاقوى في مقام المنجزية.

الفرض الثاني ان لا يكون احدهما اقوى احتمالا و لكنه اهم محتملا، كما لو فرضنا ان جانب الحرمة اهم محتملا من جانب الوجوب فهل مجرد اهمية احدهما من حيث المحتمل موجب لتعينه في مقام المنجزية ام لا ، فهنا وجهان قد يذكران للتعين ، الوجه الاول ان يقال انما سقطت منجزية كل من طرف الوجوب و طرف الحرمة لأجل محذور الترجيح بلا مرجح فاذا زال هذا المحذور تعينت المنجزية

بيانه انه في فرض ان يتساوى الطرفان احتمالا و محتملا يقال حينئذٍ ان منجزية العلم الإجمالي للواقع بحيث تجب الموافقة القطعية غير معقولة لان المكلف غير قادر عليها لدوران الامر بين المحذورين ، و منجزية العلم الاجمالي للجامع امر غير معقول لان المكلف مضطر لارتكاب الجامع حيث لا يخلو امره من الفعل او الترك ، و منجزية العلم الإجمالي لاحد الطرفين دون الآخر ترجيح بلا مرجح ، فاذا عالجنا هذا الامر ال 3 و قلنا بان احد الطرفين اهم محتملا من الآخر ، لم يكن تنجزه دون الآخر بلا مرجح ، بل تنجزه مع المرجح ، و هو كونه محتمل الاهمية فبهذا اللحاظ يكون محتمل الاهمية متنجزا دون ال 2 ،

و لكن يلاحظ على هذا ان هذا ليس مرجحا في مقام المنجزية اذ مجرد كون احدهما اهم محتملا لا انه محرز الاهمية فلو كان احدهما محرز الاهمية مقابل الآخر تعين و لكن المفروض انه محتمل الاهمية، فمجرد كون احدهما محتمل الاهمية لا يوجب كونه راجحا في مقام المنجزية ، لان مقام المنجزية يدور مدار الكاشفية عن الواقع ، فما لم يكن احدهما اقوى كاشفية بحيث لا تبقى كاشفية للآخر و الا فما هو المعين و المرجح له في مقام المنجزية على الآخر؟

فمجرد كون احدهما محتمل انه اهم و الا من حيث الكاشفية هما على حد سواء فان احتمال الاهمية ليس مرجحا في المنجزية أي في اطار المنجزية هذا ليس مرجحا ، و ان كان احتمال الاهمية مرجح في باب التزاحم اما في مقام المنجزية هذا مما لا موجب له ما دام لا يوجب اقوائية في الكاشفية عن الواقع .

هذا هو الوجه الاول للتعين و نقاشه .

**الوجه الثاني** ان يقال ان المقام من دوران الامر بين التعيين والتخيير، وإذا دار الامر بين التعيين والتخيير فطرف التعيين مقدم، ولكن هذا الكلام ليس صناعيا،

دوران الامر بين التعيين والتخيير له 3 موارد،

**المورد الاول** ما اذا دار الامر بين التعيين والتخيير من حيث الحجية.

و المورد الثاني ما اذا دار الامر بين التعيين و التخيير من حيث التزاحم .

و المورد ال 3 ما اذا دار الامر بين التعيين و التخيير من حيث التكليف ،

اما الأول اذا دار الامر بين التعيين و التخيير من حيث الحجية كما اذا اختلف الفقیهان و يحتمل تساويهما و يحتمل اعلمية الف بعينه ، فهما اما متساويان او ان الف مقدم لأنّه يحتمل اعمليته فهنا يقال دار الامر بين التعيين و التخيير من حيث الحجية .

و السر في ذلك انه اما ان المكلف مخير في العمل باي من الفتويين لتساويهما او العمل بفتوى من يحتمل اعلميته ، فهنا يقال ان محتمل الاعلمية معلوم الحجية على كل حال لأنّه اما مساوي او اعلم بينما الطرف الآخر وهو اما مساوي او اقل علما مشكوك الحجية ، و الشك في الحجية الانشائية مساوق للقطع بعدم الحجية الفعلية فحينئذٍ يكون العمل بفتوى محتمل الاعلمية متعينا,

ولكن مقامنا و هو ما اذا دار العلم الاجمالي بين وجوب النفقة و عدمهما لا يرتبط بدوران الامر بين التعيين و التخيير من ناحية الحجية .

والمورد ال 2 ما اذا دار الامر بين التعيين و التخيير من حيث التزاحم ، و هذا المورد الذي اجملته عبارة التقريرات له 3 فروض .

الفرض الأول ان يكون احدهما اهم و الفرض ال 2 ان يكون احدهما محتمل الاهمية و الفرض ال 3 ان يكون احدهما اقوى احتمالا في الاهمية من الآخر ، و هنا فروض 3 .

الفرض الأول ما اذا كان احد المتزاحمين اهم كما لو فرضنا انه وقع التزاحم بين انقاذ الغريق المسلم او الصلاة في ضيق الوقت ، لا اشكال ان انقاذ النفس اهم ، في مثل هذا الفرض لا اشكال في تعين الاهم ، و السر في ذلك ان اطلاق الامر بالاهم باق بخلاف اطلاق الامر بالمهم ، فان الامر بالمهم لا اطلاق له لفرض الاشتغال بالاهم ، لان اطلاق الامر بالمهم حتّى لفرض الاشتغال بالاهم قبيح اذ ما هو الغرض لإطلاق الامر بالمهم حتّى مع اشتغال بالاهم ؟ هل هو صرفك عن الاهم هذا قبيح او التحريك نحو المهم فهذا طلب للجمع بين الضدين

اذا اطلاق الامر بالمهم حتّى لفرض الاشتغال بالاهم ساقط ، فيبقى اطلاق الاهم حتّى لفرض الاشتغال بالمهم بلا معارض فيتعين هنا الاخذ بالاهم .

الفرض ال 2 الذي يلتقي مع بحثنا ما اذا كان احدهما محتمل الاهمية فاذا دار الامر بين انقاذ ذمي او انقاذ امامي فحينئذٍ يقال بان احدهما محتمل الاهمية فبما ان انقاذ الامامي محتمل الاهمية فهل يتقدم محتمل الاهمية على غيره ام لا .

فهنا 3 مسالك في باب التزاحم :

المسلك الأول مسلك المحقق العراقي من ان الخطابات أي خطابات التكاليف ناظرة لفروض التزاحم ، فمثلا المولى لما يقول اقم الصلاة فهو ناظر لفرض المزاحمة بين الصلاة و بين غيرها مما يقل عنها او يساويها او يكون اهم منها فاذا كانت الخطابات الاولية الواردة على نحو القضية الحقيقية ناظرة لفروض التزاحم فاذا اطلق المولى الخطاب و لم يقيده فقال اقم الصلاة استفيد من اطلاق خطابه ان الصلاة اهم من غيرها اذ لو لم تكن اهم من غيرها في حالات المزاحمة لما اطلق الامر بها من دون تقييد ، فعلى هذا المسلك عندنا اطلاقان اطلاق للأمر للإنقاذ نفس الامامي واطلاق للإنقاذ نفس الذمي ، فأي الاطلاقين متعين في المقام ؟ أي مقام التزاحم مع كون الاول محتمل الاهمية ، فهنا يقال على هذا المسلك ان اطلاق الامر بإنقاذ نفس الذمي ساقط على كل حال ، اما لأنّه مساوي او لأنّه مرجوح فان كان مساويا سقط لأجل المعارضة بين الاطلاقين ، وان كان مرجوحا سقط لان الشارع يريد غيره فعلى أي حال اطلاق الامر لإنقاذ نفس الذمي ساقط على كل حال

بينما اطلاق الامر بإنقاذ نفس الامامي لا يعلم سقوطه اذ لعله هو الاهم فهو المتعين ولعله المساوي فيكون ساقطا ، فحينئذٍ حيث يشك في سقوطه عند تزاحمه مع انقاذ نفس الذمي فمقتضى اصالة الاطلاق الاخذ به ، اذا يعين انقاذ نفس الامامي عملا بإطلاق الامر في مقام المزاحمة مع اطلاق الامر بالآخر .

المسلك الثاني ما ذهب اليه الشيخ التبريزي من ان الخطابات لا نظر لها الى مقام التزاحم ، فالمولى لما يقول اقم الصلاة فهو في مقام تشريع اصل الوجوب ولا نظر لها لمقام التزاحم فلا يستفاد من اطلاق أي خطاب انه اهم من غيره عند المزاحمة ، انما هناك مقيد لُبي في كل واجب و هو ان لا تشتغل بما لا يقل عنه اهمية ، اقم الصلاة أي ان لم تشتغل بما لا يقل اهمية و كذا في انقذ الغريق ، فجميع الواجبات مقيدة تقيدا لبيا بمقتضى المرتكز العقلائي بان لا تشتغل بما لا يقل اهمية .

فعلى هذا المسلك الذي تبناه السيد الصدر قد يرد اشكال انه اذا كان عندنا امران ، امر بمحتمل الاهمية و هو انقاذ نفس الامامي و امر بغيره وهو انقاذ الذمي ، نقول تقولون الامر ال 2 ساقط اطلاقه نأتي الى الامر ال 1 وهو الامر بانقاذ الامامي مقيد لبا بان لا تشتغل بما لا يقل اهمية ، و نحن نشك لو اشتغلنا بانقاذ نفس الذمي هل اشتغلنا بما لا يقل اهمية اذ لعله مساوي له فيكون اشتغال بما لا يقل اهمية فاذا شككنا فالتمسك بإطلاق الامر بانقاذ نفس الامامي تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية لأنه يقول انقذ نفس الامامي ان لم تشتغل بما لا يقل أهمية و نحن نحتمل لو اشتغلنا بانقاذ نفس الذمي اننا اشتغلنا بما لا يقل أهمية فلا يصح هنا اتسمك باطلاق الامر لإنقاذ نفس الامامي لانه تمسك بالدليل بالشبهة المصداقية

ولو اخذنا بالاستصحاب ، نجري استصحاب عدم الاشتغال بما لا يقل اهمية ، لأننا لا ندري لو اشتغلنا بانقاذ نفس الذمي هل اشتغلنا بما لا يقل اهمية او لا فنجري استصحاب عدم الاشتغال بما لا يقل أهمية .

نقول انما هذا يتم لو كان هذا القيد مأخوذا على نحو الحصة اما لو كان مأخوذا على نحو التركيب فلا يتم فيه الاستصحاب .

بيان ذلك انه لو كان القيد هو ان لا تشتغل بشيء و كون ذلك الشيء لا يقل اهمية ، أي القيد مركب من 2:

ان لا تشتغل بشيء

ان لا يكون ذلك الشيء مما لا يقل أهمية.

الاشتغال بشيء امر وجداني لأننا اشتغلنا بالثاني ، ولا ندري ان ال 2 لا يقل اهمية ام لا هذا لا يمكن اجراء الاستصحاب فيه لأنّه ليس له حالة سابقة.

لان هذا ال 2 منذ الازل أي انقاذ نفس الذمي مما لا ندري هل هو مساوي او لا يقل اهمية ، فكيف يجري الاستصحاب ؟

اذا تبقى المشكلة وهو انه كيف يمكننا التمسك بإطلاق الامر بإنقاذ نفس الامامي مع ان المقيد لبي..

013

13

قلنا انه على المسلك ال 2 وهو مسلك السيد الشهيد قد يقال ان التمسك بالإطلاق أي اطلاق دليل محتمل الاهمية تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية ، و استصحاب عدم الاشتغال بما لا يقل اهمية لا ينفع لكون المورد من موارد المركب لا المقيد ، الا ان يقول السيد الشهيد بأنّ كل واجب من اول الامر بمقتضى المرتكز العقلائي هو مقيد لبا بان لا تشتغل بما لا تحرز اهميته او تحرز مساواته او تحتمل اهميته ، فالواجب مقيد لبا من اول الامر ، مثلاً قوله اقم الصلاة هو مقيد من اول الامر بانه اقم الصلاة ان لم تشتغل بواجب اهم او مساوي او محتمل الاهمية ، فاذا تزاحم واجبان و كان احدهما محتمل الاهمية كما اذا دار الامر بين انقاذ نفس الامامي او انقاذ نفس الذمي فكان انقاذ نفس الامامي محتمل الاهمية ، فهنا نقول لا يمكن التمسك باطلاق ال 2 وهو غير ذي المزية أي لا يمكن في المقام التمسك باطلاق انقذ نفس الذمي لان اطلاقه لا الاشتغال بانقاذ نفس الامامي قبيح اذ الغرض من اطلاقه اما صرف المكلف عن انقاذ نفس الامامي فهو قبيح او غرضه الجمع بينهما و هو غير مقدور فاطلاق دليل غير ذي المزية ساقط بينما اطلاق ذي المزية أي اطلاق انقذ نفس الامامي نقول اطلاق عقلائي أي يبقى له اطلاق حتّى لحال الاشتغال بانقاذ نفس الذمي فيقال انك وان اشتغلت بانقاذ نفس الذمي الا انه انصرف عنه و اشتغل بانقاذ نفس الإمامي فان اطلاق ذي المزية من باب تقديم ما يحتمل اهميته على ما لا يحتمل اطلاق عقلائي فاذا كان الطاق عقلائيا فالنتيجة انه لو دار الامر بين محتمل الاهمية و غيره في باب التزاحم صح تقديم محتمل الاهمية تمسكا باطلاق دليله ، هذا بناءا على المسلك ال 2 في باب التزاحم و هو مسلك العلمين ،

اما على المسلك ال 3 في باب التزاحم وهو الذي يرى ان الوجوب غير مشروط بالقدرة اصلا ، وهو مسلك السيد الإمام ، و ان العجز معذر لا ان القدرة شرط ، فبناءً على هذا المسلك تكون الواجبات المتزاحمة فعلية فاذا وقع التزاحم بين محتمل الاهمية كانقاذ نفس الامامي و غير محتمل الاهمية فكلا الواجبين فعلي على مسلكه ، غاية ما في الباب ايهما لو اشتغل به لكان معذورا ، هذا هو محل الكلام ، فهنا يمكن ان يقال على هذا المسلك يتعين الاشتغال بمحتمل الاهمية ، لأنّه اذا اشتغل بمحتمل الاهمية أي بانقاذ نفس الامامي تيقن بالمعذورية اما لتساويهما او لان هذا متعين ، بينما لو اشتغل بغير محتمل الاهمية كانقاذ نفس الذمي فهو يشك في كونه معذورا فيتقدم محتمل الاهمية لا من باب التمسك بالاطلاق كما في المسلك السابق وانما يتقدم من باب انه متيقن المعذرية الا انه مع ذلك لا يتعين و ان كان لو اشتغل به لتيقن بالمعذرية.

لكنه لا يتعين عليه لأنّه بعد الفراغ عن فعليتهما معا و المفروض ان احتمال الاهمية لم يقم عليه حجة لأنّه مجرد احتمال لم يستند فيه الى منجز او حجة اذا بالنتيجة يستطيع المكلف ان يقول و ان كان انقاذ نفس الامامي محتمل الاهمية ولكنني لم احزر اهتمام الشارع به فلعل الشارع لا يعينه في مقام التزاحم فيشك في تعينه فيجري البراءة عن تعينه و تكون النتيجة هي التخيير بين الطرفين .

هذا بالنسبة الى الفرض ال 2 من فروض التزاحم و هو التزاحم بين محتمل الاهمية وغيره.

الفرض ال3 ان يقع التزاحم بين الاقوى احتمالا للأهمية و غيره مثلاً دار الامر بين واجبين ازالة النجاسة عن المسجد او ازالة النجاسة عن المصحف ، و هو يحتمل اهمية الاول و يحتمل اهمية ال 2 الا ان الاول وهو ازالة النجاسة عن المصحف اقوى احتمالا للاهمية من ذاك فكل منهما محتمل الاهمية غايته ان احدهما اقوى احتمالا للاهمية من الآخر .

فهنا تارة يعلم ان من بينهما اهم ولكن لا يميزه و تارة لا يعلم فان علم ان من بين هذين الواجبين ازالة النجاسة عن المسجد او عن المصحف احدهما اهم واقعا الا انني لا اشخصه احتمل ان ذاك الاهم هو الاول واحتمل ان ذاك الاهم هو ال 2 ولكن احتمال انطباق ذاك الاهم الواقعي على الاول اقوى فهناك اهم واقعي و انا لا احتمل تساويهما بل اعلم ان من بينهما اهم ولكنني لا اميزه ، في مثل هذه الصورة حيث علم بوجود اهم ولكنه لا يميزه المفروض انه يحب عليه الموافقة القطعية لإحراز الاتيان بذاك الاهم ولكنه غير قادر عليها نتيجة لقصور قدرته عن الجمع بينهما لا يمكنه ازالة النجاستين في ان 1 اذا حيث تعذرت الموافقة القطعية وصلت النوبة للموافقة الاحتمالية فعلى ما قلناه سابقا انه اذا تعذرت الموافقة القطعية ووصلت النوبة للموافقة الاحتمالية كان الأقوى احتمالا الاقرب الى الواقع متعينا كما سبق ان اشرنا اليهوهو كذلك في المقام والا فهو محل تأمل

هذا اذا علم ان احدهما اهم اما اذا لم يعلم واحتمل تساويهما لعلهما متساويان ولعل الاول اهم ولكن احتمال كون الأول اهم اقوى من ال 2 الا انني مع ذلك احتمل تساويهما فهنا تاتي المسالك ال3

المسلك الاول وهو مسلك المحقق العراقي في باب التزاحم من انه كل دليل له اطلاق فهو باطلاقه يثبت انه هو الاهم في مورد التزاحم من غيره فبناءً على هذا المسلك سوف يقع التعارض بين الاطلاقين فان اطلاق ازل النجاسة عن المسجد يقول انا الاهم واطلاق ازل النجاسة عن المصحف يقول انا الاهم و مجرد ان احدهما اقوى احتمالا عن ال 2 لا يوجب رفع اليد عن ال 2 فالإطلاقان يتعارضان يتساقطان فتصل النوبة الى الاصل العملي ، و حيث يشك في تعين كل منهما فيجري البراءة عن تعينه والنتيجة هي التخيير.

اما على المسلك ال 2 وهو مسلك التبريزي و الصدر من ان كل واجب فهو مقيد لبا و ابتداءا بان لا يشتغل المكلف بما لا يقل اهمية عنه فعلى هذا المبنى يقع الكلام هل يمكن ان يقيد الواجب بان لا تشتغل بواجب لا يكون احتمال اهميته اضعف فقد يقال على هذا المسلك نعم يمكن هذا التقييد ، والسر في ذلك عندنا واجبان واجب اقوى احتمالا وهو ازالة النجاسة عن المصحف وواجب اضعف احتمالا وهو ازالة النجاسة عن المسجد نقول الاطلاق في ال 2 غير عقلائي بينما الطلاق في الأول عقلائي اما الاطلاق في ال 2 وهو ان يقول ازل النجاسة عن المسجد وان اشتغلت بازالة النجاسة عن المصحف فيقال ما هو الغرض عن هذا الاطلاق فان كان الغرض منه صرف المكلف عن ازالة النجاسة عن المصحف فهو قبيح وان كان الغرض هو الجمع فهو غير مقدور فاذا الاطلاق في الاضعف ساقط بينما الاطلاق في الاقوى عقلائي فيقال ازل النجاسة عن المصحف وان اشتغلت بازالة النجاسة عن المسجد ، فان شمول الاطلاق عن هذا الفرض بغرض صرفه عن الاضعف احتمالا عن الاقوى احتمالا عقلائي اذا يتعين تقديم الاقوى احتمالا من باب التسمك بالإطلاق

اما على المسلك ال 3 الذي يقول بان القدرة غير معتبرة في فعلية التكليف و ان التكيفين فعليين ، انما هل المرتكز يرى ان الاشتغال بهذا هو المعذور ام ذاك فلا اشكال ان الاشتغال بما هو اقوى احتمالا معذر دون العكس الا انه مع ذلك لا يتعين لأنّه ما دام لا يوجد حجة على تعين الاقوى احتمالا فيشك المكلف في تعينه فيجري البراءة و النتيجة العملية هي التخيير .

فتحصل من هذه التفاصيل التي تعرضنا لها انه اذا دار الامر بين التعيين و التخيير في باب التزاحم فتقديم محتمل الاهمية او الاقوى احتمالا على ال 2 انما يكون من باب التمسك بالإطلاق على مسلك السيد الصدر لا ان نكتة تقديمه تمسكا بالاطلاق على سائر المسالك فعل تقرير السيد الصدر انما اقتصر على هذا بلحاظ مسلكه و

هذا هو المورد ال 2 من موارد دوران الامر بين التعيين و التخيير .

المورد ال 3 دوران الامر بين التعيين التخيير في المجعول كما اذا علمنا بان المكلف اذا أفطر متعمدا يجب عليه كفارة اطعام 60 مسكينا ولكن هل يجب عليه اطعام 60 بخصوصه اما لان اطعام ال 60 مصداق للاحد أي يجب احد خصال منها اطعام ال 60 فيدور الامر بين تعيين اطعام ال 60 او التخيير بين الخصال فهنا المجعول نفسه دار امره بين ان يكون متعينا او ان يكوون مخيرا ، وهنا مسلكان :

المسلك الأول مسلك السيد الخوئي بان مرجع الوجوب التخييري دائما الى وجوب الجامع فلو كان في الواقع مخيرا لكان الواجب في الواقع عنوان الاحد كانه قال من افطر متعمدا وجب عليه الاحد فالواجب التخييري مرجعه الى وجوب الجامع فعلى هذا المسلك يقول السيد الخوئي بالنتيجة وجوب احد الخصال متقين انما نشك في الخصوصية لأنّه ان كان الواجب هو الاحد فهو كذلك و ان كان الواجب هو الصوم فهو مصداق للاحد اذا وجوب الجامع و هو الاح معلوم تفصيلا وانما الشك في الخصوصية أي في خصوصية تمثل الاحد في خصوص الاطعام ، هل اخذ في الاحد تقيده و تحصصه بالاطعام ام لا فنجري البراءة عن ذلك فيدعي السيد الخوئي انه لو دار الامر بين التعيين و التخيير ان الجاري هو البراءة عن التعيين فالامر من موارد انحلال العلم الاجمالي حقيقة

بينما غيره كالعراقي و السيد الصدر يقولون لا يوجد انحلال حقيقي للعلم الاجمالي و السر في ذلك انه ان كان المقام من باب الواجب التخيير فالمطلوب هو الجامع واما ان كان المقام هو الواجب التعييني فالواجب هو واقع احد الخصال لا احدهما والنسبة بين عنوان الاحد و واقع الاحد نسبة التباين هذا مباين لهذا لا نسبة الاقل و الاكثر فلا يوجد علم تفصلي بوجوب الاحد و شك في خصوصية بل عندنا علم اجمالي مردد بين المتباينين هل تعلق الوجوب بجامع الاحد ام بواقعه وهو الاطعام فاذا دار الامر بين المتباينين فلا انحلال حقيقي للعلم الاجمالي و حينئذٍ يكون مقتضى القاعدة هو التعيين و ليس التخيير.

014

14

المورد الرابع من موارد دوران الامر بين التعيين و التخيير الدوران بينهما في مقام الاطاعة كما اذا شك المكلف انه اما ان يجب عليه القصر او التمام وهو قادر على ان يفحص عن حكم المسألة و يعرف وجوب احدهما عليه فتتحقق منه اطاعة تفصيلية ، فهنا هل تتعين عليه الاطاعة التفصيلية بان يقوم بالبحث عن المسالة ليصدر منه احد الامرين ام انه مخير بين الاطاعة التفصيلية والاجمالية ، بان يجمع بين القصر والتمام ،

هنا نسب الى المحقق النائيني انه لو دار الامر بين التعيين والتخيير في الاطاعة فالعقل يحكم بالتعيين فيتعين عليه الاطاعة التفصيلية بلحاظ ان الاطاعة التفصيلية متيقنة الموافقة للواقع ، ولكن ذكر السيد الخوئي و غيره انه مع الشك في تعين الاطاعة التفصيلية او انه مخير تجري البراءة عن التعيّن ،

فان مرجع الشك في ذلك الى الشك في ان صحة العبادة هل هي مشروطة بان تقع عن جزم بالنية او عن حجة تفصيلية على العمل ام لا فحيث ان مرجع ذلك الى الشك في الشرطية فتجري البراءة عن الشرطية .

هذا تمام الكلام في موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير.

حينئذٍ يقال هل **ينطبق** احد هذه الموارد على محل كلامنا وهو مورد دوران الامر بين المحذورين مع كون احدهما اهم .

كما لو فرضنا دار امر النفقة على الولد المرتد بين الوجوب والحرمة ولكن الحرمة اهم محتملا بمعنى انه يحتمل أهمية الحرمة من الوجوب في هذا المقام.

فهل هذا المورد يدخل في موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير ام لا ؟

لا ريب انه لا يندرج تحت المورد الأول وهو دوران الامر بين التعيين والتخيير **في الحجية** ، كما اذا احتمل ان احد الفقيهین اعلم فدار الامر بين تعين حجية فتواه او التخيير بينهما .

والسر في ذلك انه في مورد دوران الامر بين التعيين والتخيير في الحجية يكون ذو المزية كمحتمل الاعلمية **متيقن** الحجية ، لأجل ذلك حكم العقل بتعينه بينما في المقام وان احتمل ان الحرمة اهم من الوجوب ولكن كون الحرمة متيقنة المنجزية اول الكلام ، فما دام ذو المزية في محل كلامنا ليس متيقن المنجزية فلا يندرج تحت دوران الامر بين التعيين والتخيير في الحجية.

اما دخوله في المورد ال 2 وهو دوران الامر بين التعيين والتخيير **في باب التزاحم** كما اذا دار الامر بين انقاذ نفس الامامي او انقاذ نفس الذمي وكان انقاذ نفس الامامي اهم محتملا أي يحتمل أهميته على الآخر ، فهنا ذكرنا فيما سبق مسلكين لتخريج تعين الأهم محتملا .

المسلك الأول الذي تشبث به السيد الشهيد هو التمسك بالإطلاق أي ان اطلاق ذي المزية وهو قوله انقذ نفس الامامي ثابت بينما اطلاق غيره وهو انقذ نفس الذمي ساقط ، فمقتضى الاطلاق تعين ذي المزية وهو ما يحتمل أهميته ، ولكن هذا التخريج لا ينطبق على محل كلامنا وهو دوران الامر بين المحذورين لعدم وجود اطلاق في البين ، لان الشك في **اصل الحكم** فهناك في باب التزاحم لا يوجد شك في الحكم فالحكم بانقاذ نفس الامامي وإنقاذ نفس الذمي معلوم انما وقع التنافي بين الاطلاقين في مرحلة الفعلية فقلنا بسقوط احدهما و بقاء الاخر.

اما في محل الكلام وهو ما اذا دار امر النفقة بين الوجوب والحرمة فالشك في اصل ثبوت الوجوب او اصل ثبوت الحرمة وليس الشك في سقوط الاطلاق لنتمسك باصالة الاطلاق فيه .

المسلك الاخر وهو القائل بانه جميع الواجبات في مرحلة التزاحم **فعليّة** ، وانما يحصل التحيّر في معذرية احدهما ، والا فالجميع فعلّي .

وبناءً عليه قيل في باب التزاحم انه انقاذ نفس الامامي متيقن المعذرية ، اما لتساويهما او كونه اهم بينما انقاذ نفس الذمي مشكوك المعذرية ، فلو سلمنا بهذا المبنى فهل ينطبق على محل كلامنا ام لا ؟ حيث يقال في تصويره انه اذا دار الامر بين وجوب النفقة على الولد المرتد و حرمة النفقة عليه واحتمل أهمية الحرمة فهنا يقال يدور الامر بين الموافقة الاحتمالية لذي المزية وهو الحرمة او الموافقة الاحتمالية لغير ذي المزية وحيث لا يمكن المكلف في المقام الموافقة القطعية ، اذ على أي حال لن يزيد امره على الموافقة الاحتمالية انما الموافقة الاحتمالية اما مع ما يحتمل أهميته او ليست معه ، فيقال حينئذٍ ان البناء على طرف محتمل الأهمية وهو الحرمة بان يترك النفقة متيقن المعذرية لأنه على أي حال ان لم يفعله أي لن يلتزم به فهو لن يأتي اكثر من الموافقة الاحتمالية وعليه لو دار الامر بينهما كان البناء على الترك لكونه محتمل الاهمية متيقن المعذرية .

ولكن هذا التحليل انما يتم في فرض ثبوت منجز في رتبة سابقة فاذا افترضنا ان العلم الإجمالي بأحد المحذورين الوجوب والحرمة نجز الواقع أي نجز الالزام الواقعي ونحن احترنا في موافقة ذلك الإلزام المنجز فاما اننا نوافقه احتمالا بالفعل او نوافقه احتمالا بالترك الا ان الترك يتميز بكونه محتمل الأهمية فهنا يصح ان يقال بان اختيار محتمل الأهمية متيقن المعذرية فانت معذور في هذا الطرف على كل حال .

اما اذا كان اصل المنجزية مشكوكة اذا فتقديم محتمل الأهمية لن يكن ترجيحا في مقام الاطاعة بل سوف يكون ترجيحا في مقام المنجزية نفسها لان الاخذ بمحتمل الاهمية يراد منه ترجيح المنجزية في طرفه دون الآخر لا ترجيح الاطاعة في طرفه بعد المفروغية عن المنجز .

فحيث انه يرجع الى ترجيح المنجزية فقد ذكرنا ان مجرد كون احد الطرفين محتمل الأهمية من دون ان تكون هناك اقوائية في الكشف فانه لا يصلح ان يكون مناطا لتعين المنجزية فيه، حيث ان المنجزية تدور مدار الانكشاف فاذا كان الانكشاف فيهما على حد سواء فلا وجه لتعين جانب الحرمة في مقام المنجزية لأجل انه يحتمل أهميته ..

هذا بالنسبة الى المورد ال 2 من موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير .

اما المورد ال3 وهو كما اذا دار الامر بين التعيين والتخيير في المجعول ، كما اذا علمنا ان من افطر متعمدا فعليه ان يكفر باطعام 60 سكينا ، ولكننا لا ندري هل ان الاطعام مطلوب في نفسه ام انه مطلقا مخير بينه وبين عدل اخر كالصيام مثلاً فالمطلوب هو الجامع لا هذه الحصة فقد ذكر المحقق العراقي وغيره انه يتعين الاطعام باعتبار انه يوجد علم اجمالي وهو تعلق الوجوب اما بالجامع وهو احدهما او بواقع احدهما وهو الاطعام.

وبما انه دوران بين المتباينين فمقتضى منجزية العلم الإجمالي الموافقة القطعية وانما تتحقق الموافقة القطعية بالإتيان بالإطعام.

وهذا المبنى لو سلم هناك لا ينطبق على محل كلامنا اذ لا يوجد دوران الامر بين المحذورين بين ما هو متيقن التكليف كما هناك فهناك الاطعام متيقن التكليف انما لا ندري مخاطب بعنوانه او بعنوان الجامع.

اما في محل كلامنا لا يوجد ما هو متيقن التكليف فكما ان الوجوب مشكوك التكليف فان الحرمة مشكوكة التكليف وان كانت الحرمة يضاف اليها انه يحتمل اهميتها الا انها مشكوكة التكليف فلا يندرج المقام في هذا الفرض.

اما اندراج المقام في المورد الرابع وهو دوران الامر بين التعيين والتخيير في الاطاعة ، كما لو دار الامر بين تعين الاطاعة التفصيلية او التخيير بينها وبين الإجمالية وقلنا بمسلك النائيني من تعين الاطاعة التفصيلية الا ان تطبيق ذلك في المقام يرد عليه ما ذكرنا في المورد الثاني وهو انه انما يحكم العقل بتعيّن الاطاعة في محتمل الأهمية وهو جانب الحرمة اذا فرغ عن وجود المنجز وانحصر الشك والحيرة في مقام الاطاعة واما اذا كان الشك في المنجز نفسه فلا يصلح احتمال الأهمية معينا للتنجز في طرفه دون الآخر .

فتحصل من ذلك ان دعوى تعين محتمل الأهمية في المنجزية دون الآخر ادراجا له في دوران الامر بين التعيين والتخيير غير تام .

هذا تمام الكلام في تأثير قوة الاحتمال او أهمية المحتمل في التنجيز .

الجهة ال 3 هل ان لقوة الاحتمال او أهمية المحتمل تأثيرا في حكم العقل بالتخيير ام لا .

حيث ذهب المحقق العراقي الى ان العقل في دوران الامر بين المحذورين حاكم باللاحرجية وذلك لمجموع امرين :

**الأول** ان المكلف مضطر الى الجامع فهو اما يفعل او يترك فبما انه مضطر الى الجامع فلا يعقل تكليف بالجامع فهو مضطر اليه .

**الثاني** ان دفع هذا الاضطرار بأحد الطرفين الفعل او الترك ترجيح بلا مرجح.

فنتيجة هذين الامرين وهم الاضطرار للجامع وتعيين احد الطرفين لدفع الاضطرار ترجيح بلا مرجح ، نتيجة هذين الامرين قال المحقق بحكم العقل باللاحرجية أي لا حرج عليك باختيار الفعل أو الترك فلو فرضنا ان احدهما محتمل الأهمية واقوى احتمالا من الاخر فهل يؤثر على حكم العقل باللاحرجية والتخيير ام لا ؟ .

015

15

وصل الكلام الى الجهة ال 3 وهي ان أقوائية الاحتمال او احتمال الأهمية هل له تأثير على حكم العقل باللاحرجية في الفعل والترك ام لا ، وهنا ينبغي ان يقال ان حكم العقل باللاحرجية هل هو منشأ لعدم تنجز العلم الإجمالي او هو متفرع على عدم المنجزية ، فإننا افترضنا انه اذا علم المكلف بالزام واقعي مردد بين الوجوب والحرمة ، فلا يدري ان النفقة على الولد المرتد واجب ام حرام ، فحينئذٍ افاد المحقق العراقي وغيره بأنّ العقل يحكم في هذا الفرض باللاحرجية وانه لا حرج على المكلف ان يفعل او يترك .

وفي نفس هذا الفرض المكلف يحتمل الوجوب اكثر من احتماله للحرمة ، او ان الوجوب يحتمل أهميته على الحرمة ، فأحد الطرفين يتميز اما باقوائية الاحتمال او انه يتميز باحتمال الأهمية ، فهل هذه الميزة مؤثرة في حكم العقل باللاحرجية بحيث تغير الميزان فيحكم العقل بلزوم التحفظ على ما هو اقوى احتمالا او ما هو محتمل الأهمية ، ولا يحكم باللاحرجية في الفعل او الترك ؟

لذلك لابد من تحليل حكم العقل وان حكم العقل باللاحرجية هل هو منشأ لعدم تنجز العلم الإجمالي في المقام او متفرع على عدم منجزية العلم الإجمالي..

فان قلنا كما عن العراقي ان حكم العقل منشأ لعدم المنجزية أي انه لو سألنا لم لا يتنجز العلم الإجمالي في طرف الوجوب او الحرمة ؟

فيقول بانه حيث ان المكلف مضطر تكوينا لارتكاب احدهما أي الفعل او الترك حكم العقل باللاحرجية و في اثر حكم العقل باللاحرجية ارتفعت منجزية العمل الإجمالي فحكم العقل منشأ لعدم المنجزية ، فبناء على هذا التحليل اذا يصح ان يقال اذا كان احدهما اقوى احتمالا او محتمل الأهمية سوف يتغير الميزان.

والسر في ذلك ان حكم العقل باللاحرجية كان مبنيا على نكتة أخرى وهي ان التحفظ على احدهما المعين ترجيح بلا مرجح فالعقل يقرر بانه الالزام بالجامع غير معقول لاضطرار المكلف الى هذا الجامع ورفع هذا الاضطرار بأحدهما المعين ترجيح بلا مرجح فلما كان الالزام بأحدهما غير معقول ورفع هذا الاضطرار بالأحد المعين ترجيح بلا مرجح فالنتيجة هي اللاحرجية في الفعل او الترك اذا فحكم العقل باللاحرجية قد استند على نكتة ان التحفظ على احدهما المعين ترجيح بلا مرجح فحيث ان هذا الامر قد زال لتبين ان احدهما له مرجح وهو كونه اقوى احتمالا او كونه محتمل الأهمية فلا محالة اذا لا يحكم العقل باللاحرجية فتعود منجزية العلم الإجمالي لواجد المزية .

اما اذا قلنا بان الحكم العقل باللاحرجية متفرع على عدم المنجزية، لا انه منشأ المنجزية وهذا ما يبتني على النكتة التي سبق ان أيدناها وهي ان العلم الإجمالي في حد ذاته ليس بيانا فالعلم الإجمالي المتعلق بالنقيضين بالوجوب او الحرمة لا يصلح في حد ذاته للبيانية فهو قاصر في نفسه عن المنجزية، فاذا كان القصور في العلم الإجمالي في نفسه فسقط عن البيانية لقصوره لا لحكم العقل في البين.. غاية ما في الباب انه بعد سقوط العلم الإجمالي و قصوره قال العقل اذن لا حرج عليك ان تفعل او تترك.

اذا فكون احدهما اقوى احتمالا او محتمل الأهمية لا اثر في البين اذ بعد الفراغ عن ان لا منجز وانك لا حرج عليك في الفعل او الترك اذا بعد الفراغ عن ان لا منجز في البين لذلك قال العقل لا حرج عليك فسواء كان احدهما اقوى احتمالا او كان احدهما محتمل الأهمية لا اثر لذلك ، اذ العلم الإجمالي بوجود الزام متساوي النسبة لطرف الوجوب او الحرمة وان كان طرف الوجوب اقوى احتمالا الا ان الثاني محتملٌ ، فما دام العلم الإجمالي متساويا بالنسبة الى كليهما فلا اثر لهذه الاقوائية لأنّه انما يكون هناك اثر اذا كان هناك منجز نريد ان نطيعه فاذا كان هناك منجز في رتبة سابقة ونحن نريد اطاعته قلنا أقوائية احدهما احتمالا او احتمال أهميته اقرب لإطاعة ذلك المنجز اما اذا لم يكن هناك منجز في البين وان المكلف خلوٌ فحينئذٍ مجرد كون احدهما اقوى احتمالا او محتمل الأهمية لا اثر له في البين .

هذا تمام الكلام في البحث عن تأثير التميز باقوائية الاحتمال او أهمية المحتمل على مورد دوران الامر بين المحذورين .

ثم ان هناك **تنبيها** تعرض له صاحب الكفاية ، وصار موضع التعليق لدى الاعلام وهي هل يجب الالتزام بأحد الطرفين ، و على فرض الإلتزام به هل يتنافى الالتزام به مع الالتزام بالحكم الظاهري ام لا .

بيانه ، انه اذا تردد الالزام المعلوم بين الوجوب والحرمة ، فهل يجب على المكلف ان يلتزم قلبيا كما سبق في مبحث القطع باب الموافقة الالتزامية ، ان يلتزم بأحد الطرفين ، وهل ان التزامه به يتنافى مع ان الإلتزام بالوظيفة الظاهرية التي هي البراءة او الإباحة مثلاً

فهنا 3 اتجاهات تعرض لها المحقق الاصفهاني ، في نهاية الدراية ج 4 ص 211.

افاد المحقق:

**الاتجاه الأول** يجب الإلتزام بطبيعي الإلزام والالتزام بطبيعي الإلزام لا يجتمع مع الإلتزام بالحكم الظاهري و بيان ذلك: بما ان الالتزام بدين النبي صلى الله عليه واله واجب أي كما انه يجب على المسلم ان يعمل بدين النبي صلى الله عليه واله يجب عليه أيضا ان يلتزم قلبيا بانه على دين النبي صلى الله عليه واله و متدين به ، فمقتضى وجوب الموافقة الالتزامية بدين النبي صلى الله عليه واله الإلتزام بكل حكم واقعي فالمكلف كما يجب عليه الصلاة يجب عليه ان يلتزم قلبيا بان الصلاة واجبة في حقه ، فمقتضى وجوب الالتزام بالأحكام الواقعية ان المكلف في المقام بين فروض 3 :

**اما** ان يلتزم بالحكم الواقعي بعنوانه أي عنوان الوجوب.

**او** يلتزم بالحكم المردد بينهما .

**او** يلتزم بطبيعي الالزام المعلوم بالإجمال.

واذا بطل الاولان تعين ال 3

اما الأول وهو الإلتزام بالحكم الواقعي بعنوانه فيلاحظ عليه ان الإلتزام الواجب انما هو الإلتزام بالحكم الفعلي لا الحكم الانشائي الذي لا فعلية له فلا يجب على المكلف ان يلتزم بأحكام الحائض ، والحكم الواقعي بعنوانه كعنوان الوجوب ليس فعليا في حقه لأنّه مجهول فبما ان العنوان مجهول فليس الحكم الواقعي بهذا العنوان فعليا في حقه كي يجب الالتزام به فوجوب الإلتزام منتف بانتفاء موضوعه.

الفرض ال 2 ان يلتزم بالمردد فيقول انا التزم بفرد من الالزام مردد بين الوجوب والحرمة ، فيقال لا يعقل أصلا تعلق الالتزام بما هو مردد ، لان طرف الالتزام يجب ان يكون معين حتّى يتحقق الإلتزام والا لو كان طرفه مردد للزم **تعين المردد او تردد المعين** ، بلحاظ ان الإلتزام بشيء من قوامه فان من قوام الالتزام ان يكون له متعلق اذ الإلتزام من الأمور الإضافية فلابد ان يكون له متعلق فاذا كان متعلقه مردد فإما ان يصبح الإلتزام مردد او ان تعين الالتزام يوجب تحول طرفه من مردد الى معين وكلاهما غير معقول اذا لا يعقل تعين الالتزام بالمردد..

فحيث بطل الاولان وصل الكلام الى ال 3 وهو ان يقال يجب الالتزام بجامع الإلزام ، لا بالعنوان ولا بالفرد المردد ، حيث علمت ان هنا الزام لا تعرف انه وجوب او حرمة فعليك ان تعقد قلبك ان الخطاب في حقك هو جامع الالزام ، والالتزام بجامع الالزام يتنافى مع جريان الاباحة ، اذ كيف تلتزم قلبيا بان الحكم في حقك هو الالزام وفي نفس الوقت تلتزم بان وظيفتك هي الاباحة او البراءة فهذان لا يجتمعان فلا محالة يجب عليك الالتزام بطبیعي الإلزام و يكون التزامك به منافيا مع التزامك بالوظيفة في حقك .

وأجاب المحقق الاصفهاني عن ذلك ، قال الإلزام وان كان معلوما تفصيلا الا انه ليس حكما فعليا في حق المكلف والسر في عدم فعليته اما لما اخترناه من قصور البيانية وان هذا الالزام المعلوم تفصيلا أصلا لا يعقل فعليته في حق المكلف لانبساطه على النقيضين او لما اختاره المحقق الاصفهاني بان فعلية الحكم فرع وجود اثر له ولا يوجد اثر عملي للإلزام لان المكلف بالنتيجة ستحصل منه الموافقة الاحتمالية كان هذا الالزام فعليا ام لا .

فالمكلف لا يخلو اما فاعل او تارك وعلى كل منهما تتحقق الموافقة الاحتمالية ففعلية الالزام لا اثر لها فاذا لم يكن الالزام فعليا اما لعدم معقولية فعلية الحكم المنبسط على النقيضين واما لأنّه لا اثر له فالنتيجة لا يجب الالتزام بطبيعي الالزام كي يكون منافيا للالتزام بالوظيفية التي هي الاباحة..

اذا نرجع ونقول لو سلمنا بوجوب الالتزام بالأحكام الواقعية فالالتزام بها لا يتنافى مع الالتزام بالحكم الظاهري وهو الاباحة ، فيقول المكلف انا التزم بان حكم الله في حقي هو الوجوب ان كان هو الواقع وان حكمه هو الحرمة ان كان هو الواقع فالتزم بكليهما على فرض واقعيتهما ، وفي نفس الوقت التزم بان وظيفتي الظاهرية هي الاباحة فكما لا منافاة بين الحكم الواقعي والظاهري في نفسه لا منافاة بين الالتزام بين الحكم الواقعي والظاهري اذ لا تنافي بين الملتزمين فلا تنافي بين الالتزامين.

016

16

كان الكلام في انه بناءً على وجوب الموافقة الالتزامية، فهل تجب الموافقة الالتزامية بأحد الحكمين في المقام و تستلزم عدم جريان الاباحة ام لا ، ذكرنا ان هناك اتجاهين :

الاتجاه الثاني، ما ذكره المحقق الاصفهاني ومحصله انه يجب الالتزام بأحد الحكمين و نتيجة هذا الإلتزام عدم الإلتزام بالحكم الظاهري وهو الاباحة ، و بيان ذلك بوجوه 3 :

الوجه الأول : ان يقال بعد الفراغ عن أنه يجب على المسلم ان يتدين بالأحكام الواقعية بمعنى انه يجب عليه ان يلتزم قلبيا و يعقد قلبه على طبق الاحكام الواقعية بعد الفراغ عن ان هذا المطلب ..(لان البحث فيه مر في باب القطع) .. نقول هنا حكم واقعي معلوم بالإجمال لأنّه لا يدري ان نفقة الولد المرتد واجبة ام حرام و يجب عليه ان يلتزم به ، أي يتدين به، فحينئذٍ حيث لا يمكن الموافقة القطعية لهذا الحكم المعلوم لأنّه لا يمكنه ان يلتزم بكلا المحتملين أي ان يلتزم قلبيا بالوجوب او يلتزم قلبيا بالحرمة فكما ان نفس الحكم المعلوم وهو الالزام اما بالوجوب او الحرمة لا يمكن موافقته القطعية اذ لا يمكنه الاحتياط كذلك الالتزام به أي لا يمكن الموافقة القطعية فيه ، لان الالتزام بالحكم عبارة عن التصديق به ، والاذعان به، ولا يمكن للإنسان ان يذعن بالنقيضين فلا يمكن ان يذعن بان الحكم الواقعي في حقه هو الوجوب وهو الحرمة ، اذا لا يمكن الموافقة القطعية لا لنفس الحكم ولا للالتزام به.

فاذا لم يمكن الموافقة القطعية لنفس الالتزام تصل النوبة الى الموافقة الاحتمالية فكما ان وظيفته تجاه الحكم الإلزامي وهو الموافقة الاحتمالية كذلك تجاه الالتزام ، ومقتضى الموافقة الاحتمالية لهذا الالتزام ان يلتزم باحدهما فانه اذا التزم باحدهما فقد حقق الموافقة الاحتمالية للالتزام الذي علم بوجوبه و اذا التزم باحدهما فقال انا اتدين بان الحكم الواقعي في حقي في هذه الصورة هي الوجوب مثلاً ، فلا يمكنه ان يلتزم بالإباحة اذ لا يجتمع الالتزام بان حكم الله في حقه هو الوجوب وان يلتزم بالإباحة فصار الالتزام بأحد الحكمين مانعا من جريان الاباحة في حقه اذ لا يجتمع الالتزامان.

الوجه ال 2 ما انتزعه سيد المنتقى من عبارة المحقق الاصفهاني وهو مبني على مسلك التوسط في التنجيز ، وبيانه بمقدمتين:

**الأولى** ذكر في بحث العلم الاجمالي انه اذا اضطر المكلف لاحد طرفي العلم الإجمالي فتارة يكون الاضطرار الى المعين ، وأخرى يكون الاضطرار الى غير المعين ، فان كان الاضطرار الى المعين كما لو علم اجمالا بنجاسة احد المائين وهو مضطر الى شرب ماء الف فهنا العلم الإجمالي غير منجز لأنه يعتبر في منجزية العلم الإجمالي تعلقه بحكم فعلي ، في حقه ، وهذا مما لا يعلم به ، لأنه اذا كان النجس ماء باء الذي ليس مضطر اليه فقد كان المعلوم بالإجمال حكم فعلي في حقه ، لأنّه ليس مضطرا الى ب ، وان كان النجس ما اضطر اليه وهو الف فلا يجب عليه فعلا الاجتناب عنه فالعلم بنجاسته ليس علما فعليا في حقه ، وبما انه يشك ان المعلوم نجاسته هل هو ما اضطر اليه او غيره اذا ليس عنده علم بحكم فعلي في حقه على كل تقدير فلا يكون العلم الإجمالي في هذا الفرض منجزا.

اما اذا اضطر الى احد الطرفين لا الى طرف معين ، فهو يعلم اجمالا بنجاسة الف او باء و مضطر لاحدهما ، فهنا ذهب المحقق النائيني خلافا لصاحب الكفاية الى التوسط في التنجيز ، وبيان ذلك ، ان العلم الاجمالي في المقام لا تزول منجزيته لان ما اضطر اليه غير ما هو موضع النجاسة ، حيث ما اضطر اليه هو الجامع لا الفرد وبإمكانه ان يطبق ما اضطر اليه على هذا او ذاك ، بينما ما هو متعلق او موضوع الحكم الواقعي هو الطرف المعين واقعا ، المجهول لديه ، فما عرض عليه الحكم الواقعي غير ما عرض عليه الاضطرار فما عرض عليه الاضطرار هو الجامع ، و ما عرض عليه الحكم الواقعي هو الفرد المعين واقعا فلا مقتضي لزوال منجزية العلم الإجمالي ، غاية ما في الباب ان العلم الإجمالي لا ينجز وجوب الموافقة القطعية لعدم إمكانها بلحاظ اضطراره لاحد الطرفين ، اذا العلم الإجمالي ليس منجزا لوجوب الموافقة القطعية ولكنه في نفس الوقت منجز لحرمة المخالفة القطعية اذ لا يجوز له ان يشرب كليهما مع انه مضطر لـ 1 وهذا ما يعبر عنه **بالتوسط بالتنجيز** فليس هو منجز للنجس الواقعي مطلقا وانما منجز للنجس الواقعي من حيث حرمة الموافقة القطعية لا من حيث وجوب الموافقة القطعية .

النقطة ال 2 تطبيق ذلك على محل كلامنا فانه لو علم بان الحكم الواقعي في حقه اما الوجوب واما الحرمة فيجب عليه من باب وجوب الالتزام بالأحكام الواقعية ان يلتزم بالحكم الواقعي في البين، غير انه لا يمكنه الالتزام بكلا المحتملين لان الالتزام بالنقيضين غير معقول فحيث لا يمكنه الالتزام بكليهما اذا هو مضطر لعدم الإلتزام بأحدهما لا انه مضطر لعدم الالتزام بطرف معين ، فالمورد من موارد التوسط في التنجيز حيث علم اجمالا انه يجب عليه الالتزام بالحكم الواقعي في البين ولا يمكنه الموافقة القطعية لهذا المعلوم بالإجمال لأجل اضطراره الى ترك الالتزام باحدهما فالعلم الإجمالي بوجوب الالتزام وان لم ينجز وجوب الموافقة القطعية ولكنه ينجز حرمة المخالفة القطعية فلا يجوز له ترك الالتزام باي منهما بل يتعین عليه الالتزام باحدهما فالالتزام باحدهما من باب منجزية العلم الإجمالي على نحو التوسط في التنجيز فحينئذٍ لا يمكنه الالتزام بالإباحة اذ لا يجتمع ان يلتزم ان الحكم في حقه هو والوجوب او الحرمة وان الوظيفة في حقه هي الاباحة فمرجع هذين الوجهين الى انه لا يمكن اجتماع وجوب الالتزام بأحدهما مع الالتزام بالإباحة ،

ومن هنا أورد المحقق الاصفهاني بانه

أولا : لا يعقل أصلا الالتزام بالمجهول فان من مقومات الالتزام ان يكون الملتزم به معلوما ، لان الالتزام عبارة عن الإذعان والتصديق ولا يعقل التصديق بما هو مجهول ، فلا تجتمع حيثية الالتزام مع حيثية الشك وعدم العلم اذا فمن الأساس لا يعقل ان يخاطب بوجوب الالتزام بأحدهما لا ان كلا منهما مجهول والالتزام بالمجهول غير معلوم اذ لا يجري ان الحكم الواقعي هو الوجوب او الحرمة فكيف يصدق ان الحكم الواقعي هو الوجوب او الحرمة وهو يجهل بواقعيته ، فأساساً وجوب الالتزام منفي لعدم معقوليته ، و على فرضها فانه تشريع محرم اذ كيف يعقد قلبه على ان الحكم الواقعي وهو الوجوب وهو يشك في واقعتيه و شرعيته فهل يلزمه الشارع بما هو تشريع محرم.

وثالثا على فرض التجاوز عن كل ذلك فإننا اذا رجعنا الى ما ذكر في بحث القطع بانه لو سلمنا وجوب الموافقة الالتزامية وانه على المكلف ان يلتزم بالحكم الواقعي الا ان مورد وجوب الموافقة الالتزامية الالتزام بالواقع على ما هو عليه لا الإلتزام بالواقع بعنوان تفصيلي فلا يجب عليك ان تلتزم ان الواجب عليك صلاة الظهر ، وانما هناك حكم واقعي في حقك مرتبط بالصلاة.

فما هو الذي يجب مقتضى التدين بدين النبي ان تلتزم بالواقع على ما هو عليه لا بالعناوين التفصيلية واحدا واحدا.

والنتيجة لا يجب علي الالتزام بحكم واقعي بعنوانه بان التزم بانه في حقي الوجوب او الحرمة .

و على فرض ذلك و قلنا انه يجب عليك ان تلتزم بأحد الحكمين ، وان تعقد قلبك على ان الحكم الواقعي في حقك هو الوجوب مثلاً فهذا لا يتنافى مع الالتزام بالإباحة الظاهرية فلا منافاة بين الحكم الواقعي والظاهري ، فانا التزم على ان الحكم الواقعي في حقي هو الوجوب و لكن حيث ان هذا الوجوب انما التزمت به امتثالا لوجوب الموافقة الالتزامية والا فهو في الواقع مجهول فبناءً على ذلك في نفس الوقت الذي التزم بان الحكم الواقعي في حقي هو الوجوب التزم بان الوظيفة الظاهرية العملية عند الشك في الحكم الواقعي هو الاباحة ، و لا منافاة بينهما.

هذا ما يرتبط بهذين الوجهين

الوجه ال 3 ان يقال ان المستفاد من ادلة التخيير بين الحديثين المختلفين او الفتويين المختلفتين التخيير في المقام بيان ذلك بمقدمتين:

**الأولى** : ورد في موثقة سماعة في الحديثين المختلفين فهو في سعة حتّى يلقى ..

في رواية بن مهزيار موسع عليك باية عملت وفي رواية الحميري بايهما اخذ من باب التسليم كان صوابا.

فقد استفاد جملة من الاعلام ان الوظيفة اذا اختلف الحديثان التخيير لا التساقط، غاية ما في الباب هل ان التخيير تخيير اصولي او فقهي او عقلي ، وهذا بحث عنه في باب الاجتهاد والتقليد ، فهناك من يرى التخيير الاصولي كالشيخ الانصاري في الرسائل ، وذهب اليه الشيخ الوحيد ، والمقصود بالتخيير الاصولي التخيير في الحجية أي ان أيا من الفتويين او الحديثين ان التزمت به فهو حجة في حقك فاذا التزمت بفتوى احدهما كان حجة في حقك فليس لك العدول عن تقليده بعد الالتزام ولو مات يجوز البقاء على تقليده .

وذهب السيد السيستاني الى ان المستفاد من هذه الروايات التخيير الفقهي أي التخيير في مقام العمل لا ان احدهما حجة فهو غير ناظر للحجية بل مفاده موسع عليك أي لك ان تطبق عملك على أي من الفتويين او الحديثين ،

وذهب الشيخ التبريزي الى التخيير العقلي بمعنى ان مفاد هذه النصوص ما هو الا ارشاد الى ما يحكم به العقل بمعنى انه في مثل هذا الفرض ان تتعارض حجتان ، حيث انه لا يمكنك الموافقة القطعية لتعارضهما فتصل النوبة الى الموافقة الاحتمالية والموافقة الاحتمالية تتحقق بالعمل باحدهما فليس منظور هذه النصوص الا ما يدركه العقل من الموافقة الاحتمالية عند تعذر القطعية.

017

17

كان الكلام في الاستدلال بالتخيير الوارد في الروايات الخاصة لإثبات وجوب الالتزام باحد المحتملين في دوران الامر بين المحذورين ، وذكرنا ان الدليل يشتمل على مقدمتين ، تقدم الكلام في المقدمة 1.

المقدمة 2 ، ان دليل الاحكام لا يقتضي وجوب الالتزام بالحكم ، فقوله اقم الصلاة مثلا لا دلالة فيه الا على لزوم الاتيان بالصلاة خارجا ، ولا دلالة فيه على وجوب الالتزام النفسي بوجوب الصلاة كما ان ادلة وجوب الموافقة الالتزامية وهو ما دل على لزوم التدين بدين النبي صلى الله عليه واله لا يدل على ان كل حكم شرعي معلوم او محتمل فيجب الالتزام به بعنوانه اي بعنوان الوجوب او الحرمة، وانما غاية هذه الأدلة هو وجوب الالتزام بالشرع على نحو الإجمال اي الالتزام بالاحكام الواقعية على ما هي عليه في صقع الواقع .

اذن فمن اين نستفيد وجوب الالتزام باحد الحكمين المحتملين في دوران الامر بين المحذورين ؟

انما نستفيد ذلك من هذه الروايات الخاصة الواردة في التخيير فيقال بأن هذه الروايات الخاصة قد دلت على التخيير الاصولي فان الاستدلال مبني على استفادة التخيير الاصولي مقابل التخيير الفقهي او العقلي .

فاذا كان مفاد هذه الروايات التخيير الاصولي بمعنى انه اذا تعارضت الحجتان خبران او فتويان فحينئذٍ الحجية لما تلتزم به منهما فمفاد هذه الاخبار ، ان كلا منهما حجة شأنية وانما تكون حجة فعلية بالتزامك بها ، فاذا التزمت اصبحت حجة فعلية في حقك ، فلأجل ذلك حيث المكلف يعلم ان في هذين الخبرين او الفتويين المتعارضتين حجة ، وانه بالتزامه تصبح الحجة فعلية ، فيجب عليه الالتزام ، اذ ما دام يعلم في رتبة سابقة ان في البين حجة، غاية ما في الباب ان هذه الحجية تصبح تعيينة في حقه بالتزامه فيجب عليه الالتزام .

فنريد ان نستفيد من وجوب الالتزام باحد الخبرين المتعارضين او وجوب الالتزام باحدى الفتويين المتعارضين وجوب الالتزام باحد المحتملين في دوران الامر بين المحذورين..

فنقول كما دلت هذه الاخبار الخاصة على انه اذا تعارض الخبران فعليك ان تلتزم باحدهما ، فكذلك تدل على انه اذا دار الامر بين المحذورين الوجوب او الحرمة فعليك ان تلتزم باحدهما ، فما هو وجه التعدي من دلالة هذه الاخبار على التخيير بمعنى لزوم الالتزام باحد الخبرين الى المقام .

فيقال اننا اذا سبرنا واستقرأنا الملاكات وسألنا ما هوالملاك في التخيير بين الخبرين المتعارضين نجد ان هذا الملاك موجود في دوران الامر بين المحذورين فملاك التخيير ولزوم الالتزام باحد الخبرين المتعارضين موجود في المقام فبالاستقراء نجد ان الملاك المحتمل للتخيير هو احد ملاكات 3 ،

**الملاك الأول** ان يقال ان التخيير بين الحجتين خبرين او فتويين معناه مراعاة الشارع للحجية ، فاذا كان الشارع يراعي الحجية ولا يرفع اليد عنها مع انها حكم ظاهري لان الحجية الجعلية للخبر او للفتوى انما هي في ظرف الشك في الحكم الواقعية ، فالحجية مع انها حكم ظاهري راعاها الشارع وقال عليك ان تلتزم باحد الخبرين ، فكيف لا يراعي الحكم الواقعي فاذا علم المكلف بان هذه الواقعة اما واجب او حرام فقد علم بحكم واقعي فاذا كان الشارع قد راعى الحكم الظاهري والزم بالالتزام باحدى الحجتين فمن باب اولى مراعاة الحكم الواقعي بان يلزم بالالتزام باحد المحتملين .

وبيان ذلك ، ان المقتضي للحجية في الخبرين المتعارضين موجود والمانع مفقود .

اما المقتضي للحجية فهو كون كل منهما خبر ثقة ، او كون كل منهما فتوى فقيه جامع للشرائط .

واما المانع فالمانع المحتمل هو التعارض ، الا ان التعارض لا يمكن ان يسقط حجية كل منهما من رأس فان الضرورات تقدر بقدرها فمحذور التعارض انما يمنع من حجيتهما **معاً** ، لا انه يمنع من اصل حجيتهما ، فغاية ما يكون التعارض مؤديا اليه ان لا يجتمعا في الحجية بان يكونا حجتين معا لان لازم حجيتهما معا مع تعارضهما تعبد الشارع بالمتناقضين وهو قبيح اذا فلا حجية لهما معا ، لا انه لا حجية لاي منهما، و بالتالي فنقول مقتضى اطلاق دليل الحجية ان الحجية لكل منهما في نفسه موجودة ، وان كان لا تثبت الحجية الفعلية لهما معا الا ان الحجية لكل منهما في نفسه مع غمض النظر عن المعارض ثابتة.

فمن اجل ذلك نقول الشارع يقول لا يمكن التفريط والتضييع للحجية بمجرد المعارضة بل لابد من التحفظ عليها ما دام المقتضي موجود والمحذور يقدر بقدره ، فمقتضى التحفظ والمراعاة لحجية كل منهما في نفسه مع تجنب المانع وهو حجيتهما معا ان نقول الحجة منهما ما التزمت به ، فمفاد هذه الاخبار مطابق لمقتضى القاعدة ان الحجة منهما ما التزمت به فنحن من جهة لم نرفع اليد عن المقتضي للحجية ومن جهة اخرى لم نرتكب المانع وهو حجيتهما معا ، فقلنا ان الحجة منهما ما التزمت به وبالتالي مراعاة للحجية التي تم المقتضي لها يجب عليك ايها المكلف ان تلتزم باحدهما فان التزامك باحدهما يحول تلك الحجة الى حجة تعيينة في حقك لذلك اذا التزمت بفتوى احد المجتهدين المتعارضين كان حجة في حقك فلا يجوز العدول الى غيره.

فهنا يأتي الاستدلال وهو اذا دلت نصوص التخيير على لزوم الالتزام باحد المتعارضين مراعاة للحجية دلت على لزوم الالتزام باحد المحتملين في دوران الامر بين المحذورين اذ ان الشارع اذا راعى الحجية وهي حكم ظاهري فمن باب اولى ان يراعي الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال وهو اما الوجوب او الحرمة ، هذا هو الملاك الأول الذي يوجب تسرية التخيير من هذه الاخبار الى محل كلامنا.

الملاك 2 ان يقال ان كل خبر من هذين الخبرين المتعارضين كما لو فرضنا ان احد الخبرين دل على وجوب الجمعة تعيينا والخبر الآخر دل على وجوب الظهر يوم الجمعة تعيينا فهذان الخبران لهما مدلولان في عرض 1 ، والمدلول الأول خاص حيث ان احدهما يدل على تعيين الجمعة والاخر على الظهر والمدلول الثاني مشترك حيث ان مجموعهما ينفي ال 3 التخيير فكل منهما يفيد ان لا تخيير يوم الجمعة بل هناك تعيين وان اختلفا فيما هو المعين .

فاذن هما في الوقت الذي اختلفا على المفاد الخاص اتفقا على المفاد المشترك وهو نفي ال 3 فينعقد لهذين الخبرين مدلولان في عرض 1 مدلول خاص ومدلول مشترك ، فالمدلول الخاص قد سقط عن الحجبة لأجل المعارضة والمدلول المشترك بقي على الحجية وهو نفي ال 3 فلأجل حجية هذين الخبرين المتعارضين في نفي ال 3 قال الشارع تخير بينهما ولا تذهب الى ال 3 لانه منفي فالملاك في وجوب الالتزام باحد المتعارضين هو دلاتهما على نفسي ال 3 والا لو كان الثالث غير منفي لامكن الالتزام به ، لكنه لأجل حجيتهما في نفي ال 3 الزم الشارع بامتثال احدهما.

فاذا كان قيام الحجة ، في الخبرين المتعارضين على نفي ال 3 اوجب ان تلتزم باحدهما فكيف اذا قام العلم الوجداني على نفي ال 3 فانه من باب اولى ان يلزمك باحدهما وفي دوران الامر بين المحذورين اما الوجوب او الحرمة قام العلم الوجداني على ان الواقع ليس فيها 3 اما هي الوجوب او الحرمة ، فيجب عليك الالتزام باحدهما .

الملاك ال 3 ان يقال ان ملاك التخيير بمعنى وجوب الإلتزام باحد الخبرين المتعارضين او الفتويين المتعارضتين الملاك هو ان قيام الخبرين اوجب احتمال حكمين للشارع واحتمال الحكمين هو الذي نجز لزوم الالتزام باحدهما .

**وتوضيح ذلك** ان احتمال حكم الشارع ليس كاحتمال حكم غيره ... فان احتمال حكم الشارع له اثر على المكلف يختلف عن احتمال اي حكم اخر ، كما ان احتمال حكم الشارع تارة يكون بدويا لم يستند الى حجة و اخرى يكون ناشئا عن حجة ، فلو كان احتمالا بدويا لقلنا لا يجب مراعاته واما اذا كان احتمال حكم الشارع الالزامي ناشئا عن حجة لزم مراعاته اداء لحق المولوية فاذا تعارض خبران او فتويان احدهما يقول بوجوب الجمعة تعيينا والآخر بوجوب الظهر تعيينا فاحتمال التعيين للجمعة او الظهر ليس بدويا بل ناشئ عن قيام حجتين فلأجل ان قيام الخبرين سبب لاحتمال حكمين الزاميين الزمك الشارع للالتزام باحد الخبرين فاذا كان الملاك في الإلزام بالاتزام باحد الخبرين ان الخبرين اصبحا سببا لاحتمال حكمين الزاميين فمن باب أولى ان يلزمك الشارع بالالتزام اذا كان سبب احتمال الحكمين علما وجدانيا . كما في محل كلامنا وهو فرض دوران الامر بين المحذورين حيث علم المكلف وجدانا اما بالوجوب او الحرمة.

فالمتحصل لما سبرنا واستقرأنا الملاكات المحتملة للتخيير في اخبارها اي الملاك في وجوب الإلتزام باحد المتعارضين رأينا ان جميع الملاكات متوفرة في محل كلامنا وهو فرض دوران الامر بين المحذورين فالنتيجة لزوم الالتزام باحد المحتملين فاذا التزمت فالمقصود بالالتزام حينئذٍ كالالتزام في الخبرين المتعارضين حيث ان معنى الالتزام هناك باحد الخبرين المتعارضين ان تلتزم بحيث يكون التزامك موجبا للتعيين في حقك فاذا تعارض خبران احدهما يقول بالجمعة والآخر بالظهر فمبجرد ان تلتزم باحدهما صار هو المتعين في حقك اي تحولت الحجية من تخييرية الى تعيين فاذا التزمت بفتوى من يقول بوجوب الجمع تعين عليك الاتيان بالجمعة فالمراد بالالتزام **الالتزام المؤدي للعمل..**

فكذلك المراد من الالتزام في المقام فانه اذا دار الامر بين المحذورين الوجوب او الحرمة وقلنا بانه يجب الالتزام باحدهما كالالتزام في الخبرين المتعارضين فمعنى ذلك انه لو التزمت باحد المحتملين كان هو المتعين في حقك ومع كونه المتعين في حق المكلف فلا مجال للالتزام بالحكم الظاهري وهو الاباحة او البراءة فانه لا يجتمع الالتزامان مع كون المقصود من كل منهما الالتزام المفضي للعمل.

هذا تمام الاستدلال باخبار التخيير على لزوم الإلتزام باحد المحتملين في فرض دوران الامر بين المحذورين .

018

18

لازال الكلام في الاستدلال بالتخيير في الخبرين المتعارضين لإثبات التخيير في موارد دوران الامر بين المحذورين ، وهنا عدة ملاحظات على الاستدلال الذي صاغه المحقق الاصفهاني :

الملاحظة 1 انه من المحتمل ان وجوب الالتزام بأحد الخبرين المتعارضين من باب التخيير بين المتزاحمين فلا يسري الى محل كلامنا ، والوجه في ذلك ان حجية الخبر اما من باب السببية او من باب الطريقية .

فعلى المبنى الأول وهو مبنى السببية ، الذي ذهب اليه الشيخ الانصاري في الرسائل وبيانه ان في الالتزام بخبر الثقة مصلحة سلوكية يتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع فقيام خبر الثقة على حكم منشأ لحدوث مصلحة سلوكية لزومية يتدارك بها مصلحة الواقع ، وبالتالي فيجب الالتزام بخبر الثقة احرازا للمصلحة السلوكية فاذا افترضنا ان هناك خبري ثقة متعارضين ففي كل منهما مصلحة سلوكية لزومية تقتضي الأخذ بالخبر ، وبما ان المكلف لا يمكنه الاحراز لتلك المصلحتين السلوكيتين لتعارضهما فلا محالة يكون المقام من باب التزاحم نظير ما اذا خوطب بأنقد الغريق وانقذ الحريق ولم يمكنه انقاذهما معا وكانا متساويين من حيث الأهمية فانه يجب عليه انقاذ احدهما...

كذلك في المقام لو قام خبران متعارضان فهنا مصلحتان سلوكيتان لزوميتان على المكلف ان يحرزهما وحيث ان المكلف فاقد للقدرة على احرازهما لتعارض الخبرين فلا محالة يجب عليه احراز احدهما فيجب عليه الالتزام بأحد الخبرين المتعارضين فالالتزام بأحد الخبرين من باب التخيير في مرحلة التزاحم ولا علاقة له بما نحن فيه لأنّه لا يوجد تزاحم بين ملاكين هنا ، بل ليس هناك الا ملاك 1 مجهول اذ لا ندري ان الملاك في الواقعة هو ملاك الحرمة ام ملاك الوجوب لا ان هناك ملاكين بالفعل وقصرت قدرة المكلف على الجمع بينهما.

اما بناءً على الطريقية وهو انه ليس الخبر الا كاشفا وحاكيا عن الواقع من دون سببية في البين ، كما هو المسلك المشهور فبناءً على هذا المبنى من المحتمل أيضا ان يكون وجوب الالتزام بأحد الخبرين المتعارضين بملاك التسليم ، لا بملاك مراعاة الحكم الظاهري ولا بملاك نفي ال 3 ولا بملاك احتمال الحكمين بل بملاك 4 وهو وجود المصلحة اللزومية في التسليم ...

بيانه ان المستفاد من رواية محمد الحميري التي في ذيلها بايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا ، مع انهما متعارضان ، المستفاد ان في التسليم مصلحة مع غمض النظر عن موافقة الوقع ففي التسليم بالخبر الوارد عن المعصوم عليه السلام ملاك لزومي يقتضي الاخذ به ، نظير ما ورد في الرواية لا عذر لاحد من شيعتنا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا ، **ففي التسليم** بما يرد عنهم من خلال خبر الثقة **مصلحة** لزومية ، فبما ان المستفاد من هذه الروايات ان في التسليم في خبر الثقة مع غمض النظر عن موافقته او مخالفته توجد مصلحة لزومية فاذا في النتيجة هنا مقتضيان لمصلحتين أي يوجد مقتضيان لتسليمين التسليم ب 1 و 2 وحيث ان المكلف قد قصرت قدرته عن الجمع بين التسليمين ، اذ لا يراد بالتسليم مجرد التسليم القلبي وانما ما **يكون مقدمة للعمل** فلا يمكن للمكلف الجمع بين التسليمين فيتعين عليه الاخذ باحدهما من باب التسليم فهو من باب وجوب الالتزام باحدهما بنكتة التزاحم ..

فلا ينطبق على محل الكلام ، وهو ما اذا دار الامر بين المحذورين فلا نعلم الا بوجود مصلحة 1 و مقتض 1 لا ان هناك مقتضيين قصرت القدرة عن الجمع بينهما ،

اذا فسواء قلنا ان حجية الخبر من باب السببية او ان حجيته من باب الطريقية على أي حال بالنتيجة تسرية وجوب الالتزام من باب التعارض الى محل كلامنا فرع احراز وحدة الملاك ولم يحرز.

الملاحظة 2 في بعض الملاكات السابقة قال لعل الملاك في الإلتزام بأحد الخبرين المتعارضين هو نفي ال 3 بمعنى انه اذا قامت حجتان على الوجوب التعييني فقد انتفى الوجوب التخييري أي الشق 3 ، فاذا كانت الحجة على نفي ال 3 موجبة لوجوب الالتزام فمن باب الأولى اذا قام العلم الوجداني على نفي ال 3 .

يلاحظ على ذلك انه لا اشكال ان نفي ال 3 مدلول التزامي ، والمدلول الالتزامي بحسب المبنى الصحيح تابع للمدلول المطابقي حجية فاذا افترضنا ان الخبرين تعارضا في المدلول المطابقي حيث ان الأول يدل على الوجوب التعييني للجمعة ، والثاني يدل على الوجوب التعييني للظهر فتعارضا في المدلول المطابقي فسقط المدلول المطابقي عن الحجية و اذا سقط عن الحجية سقط المدلول الالتزامي عن الحجية الا وهو نفي التخيير فكيف يقال بانه بعد تعارض الخبرين وتساقطهما يكون وجوب الالتزام باحدهما من باب حجيتهما في نفي ال 3 مع انه لا حجية لهما في نفي ال3 بعد سقوط حجيتهما في المدلول المطابقي ؟

وان لم نسلم بهذا المبنى كما لم يسلم به الشيخ الانصاري والمحقق النائيني ، وقالا هناك تفصيل بين كون المدلول الالتزامي طوليا او كونه عرضيا بنظر المرتكز العرفي... فاذا كان المدلول طوليا بحيث يرى العرف انه مقصود بالتبع وليس مقصودا بالأصالة مثلاً اذا قام لدينا خبر ثقة على وجوب الجمعة ، فقد دل هذا الخبر بالمدلول الالتزامي على ان في الجمعة ملاكا يقتضي الوجوب فاكتشاف الملاك مدلول التزامي طولي أي في طول دلالة الخبر على الوجوب دلالة على الملاك ، فبما ان المدلول ال 2 طولي اذا هو مقصود بالتبع والمقصود بالأصالة في مقام البيان هو المدلول الأول وهو الوجوب فاذا سقط المدلول المطابقي عن الحجية سقط مما هو تابع له ..

اما اذا كان المدلول ال 2 عرضيا وبنظر المرتكز العرفي انه اخبار ثانٍ في عرض الاخبار الأول فكأن للخبر اخبارين في عرض 1 فسقوط احدهما عن الحجية لا يعني سقوط الآخر..

والمقام من هذا القبيل في تعارض الاخبار فانه لو وجد عندنا خبر يدل على تعين الجمعة ، فهذا الخبر بمثابة خبرين في عرض واحد اذ لا تخيير في المقام بل تتعين الجمعة ، فهنا يوجد خبران عرضيان لهذا الخبر ، فاذا كان بمثابة خبرين عرضيين فكل خبر منهما موضوع مستقل للحجية ، فاذا سقط المدلول الأول وهو تعين الجمعة بقي المدلول ال 2و هو لا تخيير على حجيته .

فحينئذٍ اذا جاء خبر اخر وقال تتعين الظهر فقد اتفق الخبران على ان لا تخيير في البين وهو المدلول ليس طوليا مقصودا بالتبع كي ان سقط الخبر عن الحجية سقط بتمام مداليله بل هناك خبران احدهما سقط وبقي الآخر .

هذا ما افاده الشيخ الانصاري في حجية المدلول الالتزامي بمعنى نفي ال 3 في باب الخبرين المتعارضين.

وهناك تصوير اخر لصاحب الكفاية حيث قال انه اذا تعارض الخبران احدهما يدل على تعين الجمعة والآخر يدل على تعين الظهر يوم الجمعة فقد علمنا علمين علم بكذب احدهما لا بعينه ، والأخر نحتمل صدقه ، فمقتضى اطلاق دليل الحجية حجية **احدهما** في مدلوله ، فكما سقط احدهما لا بعينه عن الحجية للعلم بكذبه بقي احدهما لا بعينه على الحجية بمقتضى اطلاق دليل الحجية فذاك الذي نعبر عنه باحدهما الذي بقي على الحجية بمقتضى دليلها هو حجة في مدلوله المطابقي وفي مدلوله الالتزام غاية ما في الباب لا نستطيع ان نعمل بمدلوله المطابقي لعدم تمييزه ولكنه نستطيع ان نعمل بمدلوله الالتزامي وهو نفي التخيير ، اذا فالمقام لا يتنافى مع تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجية ،

فسواء قلنا بحجية المدلول الالتزامي بمعنى نفي ال 3 بان قلنا بتصوير الشيخ او بتصوير صاحب الكفاية ليست العلة في وجوب الإلتزام بأحد الخبرين المتعارضين هو نفيهما للـ 3 كي نقول انه هذه العلة موجودة في دوران الامر بين المحذورين لعلمنا الوجداني بنفي ال 3..

والسر في ذلك ان نفي ال3 اثر من اثار الحجية بمعنى انه لما كانت حجية احد الخبرين المتعارضين باقية كان لهذه الحجية اثران في عرض 1 وجوب الالتزام باحدهما ونفي ال 3 لا ان نفي ال 3 علة للأول فكلاهما اثران للحجية والشاهد على ذلك ان جميع الاعلام الذين قالوا بالتخيير في الخبرين المتعارضين قالوا يجب الالتزام باحدهما كان لهما نفي للـ 3 ام لا فان الاعلام القائلين بوجوب الالتزام باحدهما لم يرتبوا وجب الالتزام باحدهما على القول بالحجية على نفي ال 3 كما أشار لذلك السيد الروحاني.

فتلخص من ذلك انه حتّى لو اردنا التسرية فان ما احتمل من كون ملاك التسرية هو نفي ال 3 هذا المحتمل ممنوع .

019

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

**الملاحظة الثالثة:** ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده)، حيث إنّ المستدل قال بأنه إذا كان الملاك في وجوب الالتزام بأحد الخبرين المتعارضين هو الحجية، بمعنى أنّ الشارع راعى الحجية فلأجل ذلك خيّر أو اوجب الالتزام بإحدى الحجتين، فإذا كان الشارع قد راعى الحجية الجعلية وهي حجية خبر الثقة فمن باب أولى أن يراعي الحجية العقلية والحقيقية، ألّا وهي حجية العلم الإجمالي، الموجود في دوران الأمر بين المحذورين، وحينئذ تصدى المحقق الاصفهاني لبيان الفرق بين المقامين، أي مقام الحجية الجعلية وهي حجية الخبر، ومقام الحجية الحقيقية العقلية وهي حجية العلم الإجمالي، فأفاد (قده): أنّ الحجية الجعلية لها معاني ثلاثة: أنّ الحجية بمعنى وجوب الالتزام، أو بمعنى جعل الحكم المماثل، أو جعل المنجزية، وهذه المعاني الثلاثة تارة تُتصور على نحو السببية، وتارة تتصور على نحو الطريقية، فإذا تُصوّرت على نحو السببية كان التخيير بين الحجتين من باب التخيير بين المتزاحمين، فهو على طبق القاعدة، وإن كانت على الطريقية فالتخيير تخيير تعبدي على خلاف القاعدة.

**بيان ذلك:** بالتعرّض لكل قسم على حدة، فنقول:

**القسم الأوّل:** أن تكون الحجية الجعلية بمعنى وجوب الالتزام بالطريق، فالمستفاد من قوله (عليه السلام) (خذ دينك من زكريا بن ادم) أنّ المراد بالأخذ يعني الالتزام بخبر زكريا، الالتزام بكلام زكريا بن ادم، فالمراد بالحجية وجوب الأخذ، والمراد بوجوب الأخذ يعني وجوب الالتزام، خذ دينك من زكريا بن ادم أي التزم بما يقول زكريا بن ادم، وحينئذ تارة نتصوّر وجوب الالتزام على نحو السببية وأخرى على نحو الطريقية، فإن كان وجوب الالتزام على نحو السببية، بمعنى أنّ في الالتزام نفسه مصلحة وملاك يقتضي وجوبه، فحيث إنّ لدينا حجتين وفي الالتزام بكل منهما مصلحة تقتضي الوجوب، إذاً يجب علينا الالتزام بكلتا الحجتين، وحيث لا يستطيع المكلف أن يلتزم بكليهما لتعارضهما؛ إذاً فالنتيجة هي التخيير، أي يجب عليه الالتزام بأحدهما، فوجوب الالتزام بأحدهما على طبق القاعدة؛ لأنّه من باب التخيير بين المتزاحمين، وهذا لا ينطبق على محل الكلام، ألّا وهو دوران الأمر بين المحذورين، حيث لا يوجد مصلحتان ومقتضيان لا يقدر المكلف على الالتزام بهما، بل ليس هناك إلّا مصلحة واقعية واحدة، او مقتض واقعي واحد، إمّا في الوجوب أو في الحرمة، فلا يسري التخيير في الخبرين إلى محل الكلام.

**وإن قلنا بالطريقية؛** إذاً معنى قوله (خذ دينك من زكريا) ليس المراد به الالتزام بما هو بل المراد به الالتزام العملي، حيث أنّه قال اعمل بما يقول زكريا، لا أنّ في الالتزام به نفسية وموضوعية، وإنّما أمر بالعمل بما يقوله زكريا برجاء إصابة الواقع، فالعمل بالخبر لأجل طريقيته للواقع لا لموضوعية في الالتزام به، فبناء على هذا وهو الظاهر من الأمر بالأخذ، لا يكون هناك مقتضيان ومصلحتان لا يقدر المكلف على الجمع بينهما، فتصل النوبة إلى التخيير ويكون التخيير على طبق القاعدة، بل ليس في الخبرين المتعارضين إلّا واقع واحد؛ إذ أنّ لزم العمل بأحدهما أو لزوم العمل بالخبر لا لموضوعية في الخبر بل لأجل إدراك إصابة الواقع، وحيث إنّ الواقع واحد فلا مقتضيين، وإذا لم يكن هناك مقتضيان فالتخيير على خلاف على القاعدة؛ إذ لا معنى للتخيير بين المصيب وغير المصيب، ما دام الغرض من التخيير هو إصابة الواقع، فلا محالة يكون التخيير بين الخبرين المتعارضين تخييرا تعبديا صرفا فكيف نُسريّه إلى محل الكلام وهو تخيير تعبدي صرف، هذا بناء على القسم الأوّل.

**القسم الثاني:** أن تكون الحجية بمعنى جعل الحكم المماثل، كما استفاده سيّد المنتقى (قده) من قوله (فما اديا اليك فعني يؤديان) أي أنّ الشارع جعل على طبق المؤدى حكما مماثلا له، (فما أديا إليك فعني يؤديان) فنقول: تارة يُتصوّر جعل الحكم المماثل على السببية وتارة يتصوّر على الطريقية، فإن اُدعي إن قيام الخبر على أمر ملاك في وجود مصلحة في المؤدى تقتضي أن يُجعل حكم على طبقه، فمثلاً: (لو قام خبر على وجوب الجمعة) فنقول: الجمعة بما هي لها حكم في الواقع، والجمعة بما أنّها قام خبر على وجوبها يوجد فيها ملاك يقتضي جعل حكم على طبق هذا المؤدى، وهذا هو المقصود بالسببية، فبناء على هذا حيث لدينا خبرا ثقة، فلدينا مؤديان، فلدينا مقتضيان وملاكان، وحيث لا يمكن للمكلف أن يلتزم بهما معا لتعارضهما فمقتضى القاعدة أن يلتزم بأحدهما، فالتخيير بينهما بناء على جعل الحكم المماثل من باب التخيير بين المتزاحمين، فلا يسري لمحل كلامنا إذ لا يوجد في محل كلامنا مقتضيان وملاكان متزاحمان، وأمّا لو قلنا بأن جعل الحكم المماثل إنّما هو على الطريقية لا السببية، أي أنّ الشارع جعل حكما ظاهريا لا واقعيا على طبق مؤدى الخبر، فجعل للجمعة وجوبا ظاهريا بغرض ايصال الواقع بهذا الوجوب من خلال اثره ألّا وهو المنجزية مثلاً، فما دام جعل الحكم المماثل مجرد حكم ظاهري طريقي ليس إلّا، والمدار هو ايصال الواقع، فحيث إنّ الواقع واحد، فلا محالة

إذا كان الواقع واحدا فالمجعول واحدٌ، وبالتالي بناء على هذا لا يكون التخيير بين المتعارضين تخييرا على طبق القاعدة؛ لأنه تخيير بين الواقع وغيره بين المصيب فهو تخيير تعبدي صرف فلا وجه لتعديته لمحل الكلام.

**وإن قلنا بالقسم الثالث:** وهو إن معنى الحجية جعل المنجزية كما ذهب إليه صاحب الكفاية، فمعنى الحجية، أي قوله (**العمري وابنه ثقتان فما اديا اليك فعني يؤديان**) يعني انني جعلت خبر العمر منجزا في حقك، فالحجية بمعنى جعل المنجزية، والكلام هو الكلام، فبما أنّ الصحيح في جعل الحجية في جميع مواردها هو مسلك الطريقية لا السببية؛ إذاً فالحجية بمعنى المنجزية إنّما هي بغرض إيصال الواقع من خلال ما جُعلت المنجزية له، وإلّا فإن اخطأ فأنت معذور عقلاً، لذلك اشتبه كثير من الشراح بكلام الكفاية، وقالوا، بأنّ مقصود صاحب الكفاية من جعل الحجية جعل المنجزية والمعذرية، والحال بأنّه لا معنى لجعل المعذرية، هو يجعل المنجزية بمعنى أنّه يدينك بالخبر، فإن أصاب الخبر الواقع فهو، أما إذا لم يصب فأنت معذور عقلا لا أن الشارع جعل المعذرية، فالمجعول هو المنجزية لا المجعول هو المنجزية والمعذرية، وبالتالي بما أنّ المنجزية المجعولة طريقية محضة والغرض منها إيصال الواقع؛ إذاً لا محالة التخيير بين المتعارضين على خلاف القاعدة، تخيير بين الواقع وغيره فلا يسري إلى محل الكلام وهو دوران الأمر بين المحذورين، فالصحيح بنظر المحقق الاصفهاني أنّ التخيير بين الخبرين المتعارضين تخيير تعبدي لمصلحة في التسليم، أي أنّ كل خبر حيث إنّه واجد لمقتضي الحجية، وهو كونه إخبارا من ثقة عن المعصوم (عليه السلام) فهذا المقتضي صار منشأ لملاك ألّا وهو ملاك التسليم، فيجب الالتزام بالخبر لا من باب الملاكات التي ذكرها المستدل، بل من باب مصلحة في نفس الالتزام والتسليم به، بأيهما أخذت من باب التسليم كان صوابا.

وهذا التسليم إنّما يُتصوّر فرع وجود حجتين جعليتين، وإلّا فيأتي في محل كلامنا وهو ما إذا علم إجمالا بحكم مردد بين الوجوب والحرمة، فإنّه لا معنى هنا لوجود ملاك في التسليم، فالتسليم فرع وجود حجة مجعولة من قبل المعصوم (عليه السلام) كي يقال بأنّ بالتسليم بها مصلحة تقتضي وجوب الالتزام، هذا تمام ما ذكره المحقق (**أعلى الله في الخلد مقامه**).

**الملاحظة الرابعة:** ما ذهب إليه صاحب الكفاية (قده) في الكفاية، حيث أفاد هناك أنه في الخبرين المتعارضين التخيير على طبق القاعدة العقلائية حتى لو لم يرد عندنا خبر يأمرنا بالتخيير، والسرّ في ذلك: أن هناك فرقا بين خبر الثقة والخبر الضعيف مثلاً، فخبر الثقة يوجد فيه مقتض للحجية ألّا وهو قوة احتمال إصابته للواقع، الناشئة عن غلبة الإصابة، فإنّه لما كان نوع خبر الثقة غالب الإصابة للواقع صار في شخص كل خبر ثقة احتمال عرفي لإصابة الواقع، وهذا الاحتمال العرفي لإصابة الواقع مقتضي لكونه حجة، فإذا تعارض الخبران ففي كل منهما مقتضي في نفسه لأن يكون حجة، فالعلم الإجمالي بأنّ أحدهما كاذب لا محالة؛ لأنّهما متعارضان، هذا العلم الإجمالي لا يُلغي المقتضي للحجية في كل منهما، فما دام كل منهما واجدا لمقتضي الحجية وهو احتمال الإصابة بنحو معتد به عرفا، فالمرتكز العقلائي يقول مجرد تعارضهما لا يعني أنني اسقط الحجية من رأس عن كل منهما مع وجدان كل منهما لمقتضي الحجية، فلا محالة إن لم يمكن الأخذ بهما معا فتصل النوبة للأخذ بأحدهما، فالتخيير فيهما على طبق القاعدة بلا حاجة نص خاص، وهذا لا يسري لمحل كلامنا وهو دوران الأمر بين المحذورين؛ لأنّه لا يوجد في المقام احتمال معتد به للإصابة في كل من المحتملين ألّا وهما الوجوب والحرمة؛ حيث إن احتمال الإصابة إنما صار قويا في خبر الثقة؛ لأنّ الغالب في نوع خبر الثقة هو الإصابة، فصار لكل خبر ثقة احتمال للإصابة معتد به، وهذا لا يوجد في موارد العلم الإجمالي كي نقول بأن احتمال كل طرف من أطراف العلم الإجمالي احتمال معتد به يكون مقتضيا لجعل الحجية له، فلا يُقاس المقام بالتعارض بين الخبرين، وفي جوابه تأمّل نذكره في الدرس الآتي إن شاء الله.

و**الحمد لله رب العالمين.**

020

20

ارود على كلام الكفاية ، اولا بان نسبة الاحتمال كما تقوى بفرض قيام الحجة بخبر الثقة مثلاً ، حيث ان نسبة احتمال الاصابة في خبر الثقة اقوى من نسبة احتمال الاصابة في الخبر الضعيف ، فكذلك تقوى نسبة الاحتمال اذا كان الاحتمال مستندا الى العلم الاجمالي فانه اذا كان العلم الاجمالي متعلقا بشبهة محصورة كانت نسبة الاحتمال في اطرافه اقوى من نسبة الاحتمال في الشبهات البدوية ، او الشبهة غير المحصورة ، و ثانيا ، كما ذكر المحقق الاصفهاني ان هناك فرقا بين الموضوع و بين الشرط ، و صاحب الكفاية جعل ما هو الشرط مقتضيا

بيان ذلك انه اذا اراد الشارع جعل الحجية لخبر الثقة فان حجية خبر الثقة لها مقتضي و شرط فالمقتضي لحجية خبر الثقة هو حفظ مصلحة الواقع ، بناءً على الطريقية اما احتمال اصابة الواقع لكون المخبر ثقة فهذا شرط وليس هو المقتضي فما هو المقتضي لجعل الحجية للخبر هو حفظ مصلحة الواقع ، واما كونه يحتمل الاصابة للواقع معتدا به فهذا شرط في جعل الحجية و عليه اذا تعارض الخبران و كلاهما خبر ثقة فلا معنى لان نقول بان المقتضي لجعل الحجية موجود فيهما ، حيث قال في الكفاية اذا تعارض خبرا الثقة فهنا مقتضيان والمقتضيان هما احتمال اصابة الواقع في كل منهما ، فحيث وجد مقتضيان لزم على المكلف ان يلتزم بكليهما ، و حيث لا يمكنه الالتزام بكليهما تعين الالتزام باحدهما فإنما وجب الالتزام باحدهما لوجود مقتضيين و هذا غير متوفر في دوران الامر بين المحذورين ، لأنّه لا يوجد مقتضيان بل لا يوجد الا احتمال الوجوب واحتمال الحرمة ، فالمحقق الاصفهاني يشكل عليه بان المتوفر في كل من الخبرين المتعارضين هو الشرط لان احتمال الاصابة شرط وليس مقتضيا واما المقتضي لجعل الحجية فهو حفظ مصلحة الواقع ، و حيث ان مصلحة الواقع في الخبرين المتعارضين واحدة اذ لا يعقل صدقهما معا مع تعارضهما فلا محالة لا يوجد الا مقتضي واحد فلا فرق حينئذٍ بين الخبرين المتعارضين و دوران الامر بين المحذورين ، في انه لا يوجد في كلا الطرفين الا مقتضي واحد ، فلا معنى لتعليل التخيير في الخبرين المتعارضين بوجود مقتضيين .

هذا تمام الكلام في الاستدلال بما ورد من وجوب الالتزام باحد الخبرين المتعارضين لإثبات وجوب الالتزام باحد المحتملين عند دوران الامر بين المحذورين.

وهناك وجه اخر وهو سحب التخيير العملي بين الخبرين المتعارضين لدوران الامر بين المحذورين حيث ذكرنا فيما سبق ان الاعلام اختلفوا في مفاد روايات التخيير فقال بعضهم بان مفادها التخيير الاصولي ، و معناه وجوب الالتزام باحد الخبرين ، و بناءً على ذلك جاء الكلام السابق والمناقشة فيه ، و هناك من حمل روايات التخيير ، على التخيير الفقهي بمعنى ان للمكلف ان يطبق عمله على احدى الفتويين ، او احد الخبرين المتعارضين ، فيقال كما ان اخبار التخيير دلت على انه في فرض تعارض الحجيتين فللمكلف ان يطبق عمله على أي منهما فيسري هذا الحكم الى دوران الامر بين المحذورين فنقول بان ملاك التخيير العملي الموجود في الخبرين المتعارضين موجود في دوران الامر بين المحذورين ،

فان قلت ان العقل حاكم في دوران الامر بين المحذورين بالتخيير فبعد حكم العقل بالتخيير اذا فجعل التخيير من قبل الشارع في مورد دوران الامر بين المحذورين كما جعله في تعارض الخبرين يكون لغوا و تحصيلا للحاصل اذ ما دام العقل حاكما بالتخيير في فرض دوران الامر بين المحذورين ، فجعل التخيير شرعا كما هو المستفاد من اخبار التخيير لغوا فالنتيجة هي انه لا معنى لتسرية التخيير العملي من الخبرين المتعارضين الى دوران الامر بين المحذورين .

قلنا بانه بما ان الملاك 1 الا وهو الحيرة بعد قيام حجة على احد المحتملين ففي الخبرين المتعارضين قامت حجة على احد الحكمين اما وجوب الجمعة تعيينا او وجوب الظهر تعيينا فلأجل قيام الحجة على احد المحتملين حينئذٍ تعين على المكلف ان يطبق عمله على أي منهما و في المقام ايضا حيث قام العلم الاجمالي و هو حجة عقلية على احد المحتملين اما الوجوب او الحرمة كان للمكلف ان يطبق عمله على أي منهما ، و مسالة ان ان التخيير الشرعي في مورد التخيير العقل لغو لا صحة لها لأنّه يكفي في رفع اللغوية التاكيد و تقوية التامين ، فانه و ان كان امنا بالتخيير العقلي الا انه يزاد امنا بالتخيير الشرعي

ولكن يلاحظ على هذه المحاولة اولا ان التخيير في دوران الامر بين المحذورين ليس من قبيل التخيير الشرعي ولا من قبيل التخيير العقلي اصلا .

بيان ذلك ان التخيير الشرعي بين طرفين هو عبارة **عن الالزام بالجامع** فمتى ما خيرك الشارع بين طرفين كالتخيير بين خصال الكفارة فمعنا انه يلزمك بالجامع فمرجع التخيير الشرعي في أي مورد الى الإلزام بالجامع و انه ليس لك الخروج عن هذه المحتملات الى غيرها بل انت ملزم بالجامع بينها وهنا الإلزام بالجامع منتف في دوران الامر بين المحذورين لأنّه مضطر اليه.

والتخيير العقلي ايضا منتفي لان التخيير العقلي له موردان

الاول من باب التزاحم بين المتساويين فاذا وقع تزاحم بين واجبين متساويين فحيث لا يمكن للمكلف الجمع بينهما الزمه العقلي باحدهما .

و المورد الثاني فرض منجزية العلم الاجمالي ، لحرمة المخالفة القطعية ، لعدم القدرة على الموافقة القطعية كما لو علم المكلف اجمالا بانه نذر هذه السنة اما الحج او زيارة الحسين عليه السلام في عرفة ، فبعد ان علم اجمالا فهذا العلم الاجمالي لا يمكن موافقته القطعية و لكنه بما انه يمكن مخالفته القطعية ، فيكون العلم الاجمالي منجزا لحرمة المخالفة القطعية ، وان لم ينجز وجوب الموافقة القطعية لعدم القدرة عليها ،

فلأجل تنجز حرمة المخالفة القطعية يحكم العقل بانه لابد من احدهما ، تخلصا من محذور المخالفة القطعية ،

و كلا الموردين لا ينطبقان على محل الكلام وهو دوران الامر بين المحذورين

فليس المقام من باب التزاحم ولا ان العلم الإجمالي في المقام منجز لحرمة المخالفة القطعية اذ لا قدرة على الموافقة القطعية فلا قدرة على المخالفة القطعية ، و النتيجة ان دوران الامر بين المحذورين ليس موضوعا لا للتخيير العقلي ولا للتخيير الشرعي اذا ، فحكم العقل في دوران الامر بين المحذورين بانه يجوز لك هذا او هذا من باب اللاحرجية لا من باب التخيير الذي مرجعه للاباحة ، فكان العقل يقول بما انك مضطر لارتكاب الجامع و دفع الاضطرار باحدهما بدون مرجح فلا حرج عليك بارتكاب ايه منهما فهو ليس من باب التخيير في شيء كي يقال باننا نؤكد هذا التخيير او نقول بالتخيير الشرعي المستفاد من روايات التخيير في الخبرين المتعارضين

و ثانيا لا موجب للتسرية أي تسرية التخيير من الخبرين المتعارضين لمحل الكلام ما لم نحرز وحدة الملاك ، بيانه ذكر في باب التعارض انه ما افاده الاعلام من استحالة جعل الحجية للمتعارضين انما يتم بناءً على ان الحجية بمعنى العلمية فلا يعقل جعل العلمية للمتكاذبين او ان تكون الحجية بمعنى المنجزية اذ لا يعقل منجزية المتعارضين في حق المكلف .

واما ان كانت الحجية بمعنى الاخبار عن المعذرية ، فكان الشارع يقول خبر الثقة حجة أي لو عملت به كنت معذورا فاذا كان مرجع الحجية لبيان المعذرية فلا مانع من جعلها للمتعارضين بان يقول الشارع أي منهما عملت به كنت معذورا اذا فمن المحتمل ان ملاك التخيير في الخبرين المتعارضين راجع الى ان الحجية فيهما بمعنى المعذرية و بما ان الحجية مرجعها الى بيان المعذرين فالعمل باي منهما على وفق القاعدة ، و هذا الملاك لا يتوفر في المقام وهو دوران الامر بين المحذورين لعدم وجود حجتين في البين كي يقال العمل باي منهما معذر

فتلخص ان جر التخيير سواء كان اصوليا او فقهيا من روايات التخيير بين الخبرين المتعارضين الى محل الكلام وهو دوران الامر بين المحذورين غير صناعي.

هذا تمام الكلام في دوران الامر بين المحذورين التوصليين مع وحدة الواقعة

التنبيه ال 2 هل يجري الاستصحاب عند دوران الامر بين المحذورين أم لا ، حيث افاد السيد الشهيد بان الاستصحاب لا محذور في شموله لدوران الامر بين المحذورين لا ثبوتا و لا اثباتا اذ ليس لسانه لسان التسهيل كما هو لسان اصالة الاباحة او البراءة كي يقال بانه منصرف عن دوران الامر بين الزامين و ان ظاهره دوران الامر بين الالزام و الترخيص فان لسان الاستصحاب ليس كذلك وانما لسانه عدم نقض اليقين بالشك فلا يوجد مانع ثبوتي او اثباتي لدوران الامر بين المحذرين فمقتضى استصحاب عدم جعل الحرمة او الوجوب ان المكلف مطلق العنان و لكن اشكل على جريان الاستصحاب في دوران الامر بين المحذورين بوجوه

الوجه الأول ما افاده المحقق النائيني تبعا للشيخ الانصاري بان دليل الاستصحاب مذيل باليقين حيث قال **لا تنقض اليقين بالشك** **ولكن انقضه بيقين مثله** فمقتضاه انه متى ما حصل اليقين انتفى موضوع الاستصحاب ولا فرق بين اليقين التفصيلي و الإجمالي فاذا علم اجمالا بكذب احد الاستصحابين لأننا نعلم بالإلزام في المقام اما الوجوب او الحرمة فاحدهما لا محالة كاذب فقد انتفى موضوع الاستصحاب لحصول العلم بالانتقاض .

الا ان الاعلام فهموا ان اليقين الناقض هو اليقين التفصيلي فلذلك اجروا الاستصحاب حتى في موارد العلم بكذب احد الاستصحابين ،

الوجه الثاني ما يبتني على مسلك المحقق النائيني من ان الاستصحاب امارة والامارات المتعارضة متكاذبة في مدلولها الالتزامي فاستصحاب عدم الوجوب يتعارض بحسب المدلول الالتزامي مع استصحاب عدم الحرمة لأننا نعلم من الخارج بوجود إلزام فاستصحاب عدم الوجوب يقول الكاذب هو الاستصحاب الآخر واستصحاب عدم الحرمة يقول الكاذب هو الاستصحاب الأول، فحيث يتعارضان بالمدلول الالتزامي فلا يشملهما دليل الاستصحاب لأنّه لا يمض الاستصحابين المتكاذبين فلا يجري الاستصحاب في أي من الطرفين

الا ان هنا الاشكال مبنائي فاننا اذا قلنا بان الاستصحاب اصل محرز سواء قلنا بان مفاد دليل الاستصحاب جعل المرجعية لليقين السابق كما هو مسلك السيد اصدر او قلنا مفاد دليل الاستصحاب النهي عن النقض العملي لليقين او قلنا ان مفاده جعل العلمية بقاءً كما هو راي السيد الخوئي فعلى كل حال هي مباني 3 كلها بناءً على ان الاستصحاب اصل وليس امارة و عليه حتّى لو قلنا بمسلك سيدنا وهو ان الاستصحاب جعل العلمية انما هو جعل للعلمية في حدود المدلول المطابقي فليس حجة في مدلوله الالتزامي كي يقع التعارض بين الاستصحابين في المدلول الالتزامي .

الاشكال الأخير على جريان الاستصحاب في دوران الامر بين المحذورين ما ذكرناه من المانع العقلائي فكما ان هذا المانع العقلائي مانع من جريان ادلة البراءة أو ادلة اصالة الاباحة في دوران الامر بين المحذورين كذلك هو مانع من جريان الاستصحاب الترخيصي في دوران الامر بين المحذورين

والسر في ذلك ان مفاد دليل الاستصحاب هو النفي الظاهري اذ استصحاب عدم الوجوب ليس بمعنى استصحاب عدمه واقعا وانما مرجعه الى النفي الظاهري ومرجع النفي الظاهري الى نفي المنجزية فلا فرق من هذه الجهة بين دليل البراءة ودليل الاستصحاب كما ان مفاد دليل البراءة كحديث الرفع هو نفي منجزية الواقع كذلك مفاد دليل الاستصحاب إذا كان مفاده عدميا ليس الا نفي منجزية الواقع صحيح ان مدلوله المطابقي نفي الواقع الا ان الالتزامي لكونه حكما ظاهريا هو نفي تنجز الواقع.

و هذا انما يصح لو كان تنجز الواقع محتملا اما اذا كان تنجز الواقع غير محتمل لما ذكرناه سابقا لأنّه اما ان يتنجز الجامع او يتنجز كلا الطرفين او يتنجز احدهما بعينه ، و تنجز الجامع محال لاضطرار المكلف الى ترك هذا الجامع و تنجز كليهما محال لعدم قدرة المكلف على الموافقة القطعية و تنجز احدهما بعينه ترجيح بلا مرجح فحيث ان احتمال تنجز الواقع منتف بحسب المرتكز العقلائي شكل ذلك مانعا من جريان الاستصحاب لنفي تنجز الواقع بحسب مدلوله الالتزامي

فتلخص بذلك عدم جريان الاستصحاب خلافا لما ذهب اليه السيد الصدر في باب دوران الامر بين المحذورين و النتيجة اذا دار الامر بين المحذورين التوصليين مع وحدة الواقعة فليس عندنا الا حكم العقل باللاحرجية في الفعل او الترك .

021

21

القسم ال 2 من البحث ما اذا دار الامر بين المحذورين التوصليين مع تعدد الواقعة ، وليس المقصود من هذا البحث ما توهمه بعض العبارات من التمثيل بما اذا دار الامر بين وجوب الصوم غدا او حرمة الصوم بعد غد ، كما لو علم اجمالا انه نذر ولكن لا يدري هل نذر الصوم غدا ام نذر ترك الصوم بعد غد فهو اما يجب عليه الصوم يوم الأحد او يحرم عليه الصوم يوم الاثنين ، فالعلم الإجمالي هنا لا شك في منجزيته فهو علم اجمالي بالوجوب او الحرمة على نحو التدريج و هذا لا اشكال في منجزيته بناءً على منجزية العلم الإجمالي في التدريجيات.

وانما مقصودهم بدوران الامر بين المحذورين مع تعدد الواقعة غير هذا ، فان مقصودهم بدوران الامر بين المحذورين مع تعدد الواقعة هو تعدد العلم الإجمالي بالمحذورين في كل واقعة ، بمعنى انه في يوم الأحد دار الامر بين وجوب الصوم و حرمته ، و كذا في يوم الاثنين ،

لا ان العلم الإجمالي متعلق بالوجوب في واقعة او الحرمة في واقعة أخرى ، بل هناك واقعتان في كل واقعة علم اجمالي دائر بين الوجوب و الحرمة

ففي مثل هذا الفرض هل نحكم بالتخيير البدوي او يجوز التخيير الاستمراري حيث قلنا بانه اذا دار العلم الإجمالي بين المحذورين في الواقعة ال 1 فالوظيفة هي التخيير ، و ان المكلف لا حرج عليه في الفعل او الترك فهل هذا التخيير يسري للواقعة 2 فكما كان مخيرا بين الفعل و الترك في اليوم 1 هو كذلك في اليوم 2 ، بحيث يجوز له ان يختار الصوم في يوم الأحد و تركه في يوم الاثنين ما دام مخيرا استمرارا.

ام ان التخيير بدوي بمعنى انه بمجرد ان يختار الصوم في يوم الأحد يتعين عليه الصوم في يوم الاثنين ، او بالعكس ، فهو مخير بدوا لا استمرارا.

استدل في كلماتهم كما في عند العراقي على ان التخيير بدوي و ليس استمراريا بانه اذا لاحظنا العلم الإجمالي في كل واقعة على حدة أي ان هناك علما اجماليا دائرا بين الوجوب و الحرمة في يوم الأحد و مثله علم اجمالي في يوم الاثنين ، فليس احدهما منجزا ، و اذا لم يكن احدهما منجزا فالمكلف مخير في كل منهما بين الفعل و الترك ، فلو اختار الفعل في اليوم 1 واختار الترك في يوم ال 2 فلا مشكلة لعدم وجود علم اجمالي منجز في كليهما .

صحيح انه لو اختار الفعل في يوم 1 فبالترك في يوم 2 قطع بمخالفة الواقع لأنّه يعلم انه في كل يوم يجب عليه اما الصوم او يحرم ، فان كان الواجب عليه الصوم في كلا اليومين فقد ترك احدهما وان كان يحرم عليه الصوم في كليهما فقد صام في احدهما ، فهو يقطع بمخالفة الواقع اما بالصوم او بتركه الا ان هذه المخالفة حيث انه لا يوجد علم اجمالي منجز لا ضير فيها نظير المخالفة في الشبهة غير المحصورة لو استطاع انسان ان يقتحم كل اطراف الشبهة غير المحصورة فبناءً على ان العلم الإجمالي غير منجز فيها لا ضير عليه.

اذن قطعه بمخالفة الواقع لأنّه ترك الصوم في احد اليومين و صام في اليوم الآخر لا ضير فيه ما دام لا يوجد علم اجمالي منجز .

هذا و لكن هناك علم اجمالي غير هذين العلمين الاجماليين ، و هو اذا علم الانسان في كل يوم انه اما يجب الصوم او تركه فقد علم انه اما يجب عليه الصوم يوم 1 او يجب عليه الترك يوم ال 2 حيث يتولد من هذين العلمين الاجمالين الدائرين بين المحذورين علم اجمالي 3 تدريجي ، وهو انه بالنتيجة اما يجب عليه الصوم يوم الأحد او يحرم عليه الصوم يوم الاثنين فهذا العلم الإجمالي المتولد منجز و مقتضى منجزيته حرمة مخالفته القطعية و مقتضى حرمة مخالفته القطعية ان لا تترك في اليوم الأول و تفعل في اليوم ال 2 .

والنتيجة هي ان التخيير في حقك ليس استمراريا بل بدويا فليس لك ان تختار الترك في يوم الأحد و الفعل في يوم الاثنين فان هذا مخالفة قطعية للعلم الإجمالي المتولد ال 3 وهو يجب الصوم في يوم الأحد او يحرم في يوم الاثنين

اذا فنحن نصير الى ان التخيير بدوي ليس استمراريا استعانة بالعلم الإجمالي جديد لا بالعلمين الاجماليين في اليومين لانهما من قبيل العلم الإجمالي الدائر بين المحذورين و الذي لا منجزية له ،

و لكن اشكل على الاستدلال بهذا الوجه انه كما يتولد من هذين العلمين الاجماليين علم اجمالي بانه اما يجب الصوم في 1 او يحرم في 2 يتولد علم اجمالي معاكس له وهو انه اما يحرم الصوم يوم ال 1 او يجب يوم ال 2

وهذان العلمان الاجماليان متشابكان لكونهما متولدين عن العلمين الاجماليين في كل يوم على حده ، و مقتضى ذلك ، انه لا يمكن منجزية هذين العلمين الاجماليين الجدديدن معا ولا منجزية احدهما المعين دون الآخر و لا منجزيتة احدهما اللا بعينه فان جميع الفروض منتفية حيث لا يمكن منجزية كليهما لتعارضهما في مقام التأثير فهذا يقول اترك في الأول وافعل في ال 2 ..

وذاك يقول بالعكس فنتيجة تعارضهما في مقام التاثير لا يمكن ان يتنجزا معا و لا يمكن ان يتنجز احدهما المعين دون الآخر فهو ترجيح بلا مرجح و كلاهما متولدان في عرض 1 ولا يمكن ان يتنجز احدهما اللابعينه فان هذا من قبيل تنجز الجامع لأنّه اذا تنجز احدهما لا بيعنه أي ان المتنجز في حقك هو الجامع فانت اما ان تفعل او تترك ومنجزية هذا الجامع غير معقولة لان المكلف مضطر الى هذا الجامع لا محالة فالمكلف بطبعه التكويني اما فاعل او تارك فلا معنى لان يقال تنجز عليك الجامع وانت ملزم به فاختر اما الفعل او الترك اذ ما دام هذا التخيير طبعيا تكوينيا للمكلف لا معنى لتنجزه و الالزام به.

فالنتيجة ان أيا من العلمين المتولدين ليس منجزا في حق المكلف وان لم يكن احدهما منجزا اذا فالتخيير استمراري أي ان المكلف في كل يوم مخير بين الفعل أو لترك ولو اختار الترك في الأحد يمكن ان يختار الفعل في ال 3 او العكس

ولكن انتصارا للاستدلال السابق و دفعا لهذا الاشكال ذكرت نكتتان في كلمات المحققين ال 3 لبيان ان العلم الاجمالي في المقام أي العلم الإجمالي المتولد منجز ، و بيان ذلك بإحدى نكتتين:

النكتة الأولى لا ريب في ان حرمة المخالفة القطعية اهم من وجوب الموافقة القطعية ، و السر في ذلك ان المخالفة القطعية تفويت للغرض المولوي الملزم بينما عدم الموافقة القطعية عدم احراز للغرض المولوي وربما اتى بالغرض وهو لا يدري الا انه لا يحرز ذلك ومن الواضح ان تفويت غرض المولى اشد قبحا من عدم احرازه و بالتالي ان حرمة المخالفة القطعية اهم عقلاً من وجوبها ..

و لأجل ذلك قيل على مسلك النائيني ان العلم الإجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية فلا يجوز ان تجري الأصول في جميع اطرافه ، فلو علم اجمالا بنجاسة احد المائين فليس له اجراء الطهارة في كليهما فانه ترخيص في المخالفة القطعية ، ولكنه في نفس الوقت قال مقتضي لوجوب الموافقة القطعية ، وليس علة تامة أي ان منجزيته للموافقة القطعية فرع تعارض الأصول في اطرافه ، فان تعارضت تم المقتضي و صار فعليا والا فالمنجزية اقتضائية و لذلك لو جرى الأصل في احد الطرفين بلا معارض انحل العلم الإجمالي حكما ،

مثلاً لو علم اجمالا اما الماء نجس او التراب نجس فجريان اصالة الطهارة في كليهما متعارض ، و لكن تجري اصالة الحل في الماء بلا معارض اذ لا معنى لجريان اصالة الحل في التراب فينحل العلم الإجمالي حكما لجريان الخطاب المختص في احد الطرفين بلا معارض

بناءً على ذلك ، نقول في المقام ، اذا علم اجمالا اما يجب الصوم ال 1 او يحرم ال 2 و في نفس الوقت علم اجمالا اما يحرم الصوم ال 1 او يجب ال 2 فالموافقة القطعية لكل منهما هي بنفسها مخالفة قطعية للاخر ، فانه لو أراد ان يوافق الأول بصوم ال 1 و ترك ال 2 فهو خالف ال 2 و هو اما ان يترك الصوم ال 1 او يصوم ال 2

فيدور الامر اما ان نتحفظ على الموافقة القطعية لكل منهما وان ارتكبنا المخالفة القطعية للاخر او نتحفظ على حرمة المخالفة القطعية لكل منهما و ان فرطنا بالموافقة القطعية للآخر ، فحيث ان حرمة المخالفة القطعية اهم من وجوب الموافقة القطعية تحفظنا عليها في المقام بعد تزاحمهما فقلنا يحرم عليك المخالفة القطعية لكليهما و مقتضى ذلك ان ليس لك ان تعكس فاما ان تترك في كلا اليومين او تفعل في كلا اليومين .

واما ان تفعل في احدهما وتترك في الآخر فهو مخالفة قطعية لكلا العلمين الاجماليين

فمقتضى حرمة المخالفة القطعية ، ان التخيير بدوي لا استمراري ، أي انه متى ما اخترت الترك لابد ان تترك في اليوم ال2

او فقل ان الموافقة القطعية لكل من العلمين الاجماليين المتولدين متعذرة فاذا تعذرت الموافقة القطعية لكل منهما نتيجة انها تستلزم مخالفة قطعية للاخر فحينئذٍ تصل النوبة الى الموافقة الاحتمالية و مقتضى الموافقة الاحتمالية لكل منهما ان يكون التخيير بدويا لا استمراريا فعليك ان تترك في كليهما او ان تفعل في كليهما ، فان ذلك موافقة احتمالية لكل منها

فهل هذا الكلام تام او لا حيث ان المحقق العراقي لم يقبل بذلك و كذلك المحقق الاصفهاني فهل ان كلامهما هو المتين ؟

022

22

الكلام انه هناك نكتتين تفيدان منجزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية ، او وجوب الموافقة الاحتمالية ، و كانت النكتة الأولى مبنية على انه اذا دار الامر بين المخالفة القطعية ، و بين الموافقة القطعية ، فحرمة المخالفة اهم من وجوب الموافقة ،

و النكتة 2 لو اغمضنا النظر و قلنا بان الطرفين متساويان ، من حيث الأهمية ، حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية و لكن مع ذلك لا يمكن في محل الكلام ان تصل النوبة الى الموافقة الاحتمالية التي هي عبارة عن رعاية حرمة المخالفة القطعية ، و بيان ذلك ، انه لو علم اجمالا بوجوب الصوم غدا او حرمته بعد غد ، و في نفس الوقت علم اجمالا بحرمة الصوم غد او بوجوبه بعد غد ، فهناك علمان اجماليان متعاكسان.

و المخالفة القطعية لاحدهما موافقة قطعية للآخر ، فلنفترض ان المخالفة القطعية و الموافقة القطعية ، على حد سواء من حيث الأهمية .

و لكن يقال بانه لو كان عدم وجوب الموافقة القطعية لعدم تنجز العلم الإجمالي ، أي ان العلم الإجمالي قاصر في نفسه و ليس بيانا مثلاً ، فهنا اذا كانت النكتة في عدم وجوب الموافقة القطعية ان العلم الإجمالي قاصر وليس بيانا فحينئذٍ لا فرق بين ان نفرط في الموافقة القطعية او نفرط في عدم المبالات بالمخالفة القطعية ، لأنّه كليهما على حد سواء .

اما اذا قلنا بان عدم وجوب الموافقة القطعية لا لقصور العلم الإجمالي عن البيانية فهو بيان تام في المقام لتعدد الواقعة غاية ما في الباب ان الموافقة القطعية غير مقدورة ، فالسر في عدم منجزيتها عدم مقدوريتها لا ان العلم الإجمالي ليس بيانا فاذا كان السر في عدم المنجزية عدم القدرة ، فتتنزل الاطاعة الى الموافقة الاحتمالية .

و اما سر عدم القدرة ، فهو أن العقل عندما يحكم بوجوب الموافقة القطعية فهو يحكم لا لموضوعية فيها ، بل لان في الموافقة القطعية حفظا لغرض لزومي للمولى يقرر العقل لزومها والا فلا موضوعية لها .

و عليه فلو لزم من الموافقة القطعية للعلم الاجمالي تفويت غرض لزومي للمولى اذا فالموافقة القطعية الحافظة للغرض اللزومي غير مقدورة..

كما هو الحال فيما نحن فيه فانه لو اردنا الموافقة القطعية للعلم الإجمالي 1 وهو وجوب الصوم يوم 1 او حرمته يوم 2 فانه تستلزم المخالفة القطعية للعلم الإجمالي 2 ، فانها تفوت غرض لزومي للمولى

فحيث ان الموافقة القطعية بمعنى حفظ الغرض اللزومي غير مقدورة اذا يتنزل العقل في مقام الاطاعة من الحكم بها الى الحكم بالموافقة الاحتمالية حيث ان في الموافقة الاحتمالية بان يترك الصوم في كلا اليومين او يفعلها في كلا اليومين تحرزا عن تفويت غرض لزومي للمولى.

فحتى لو لم نقل بان حرمة المخالفة القطعية اهم من الموافقة القطعية نقول بتعين رعاية حرمة المخالفة القطعية لان الموافقة القطعية الحافظة للغرض اللزومي غير مقدورة .

هاتان نكتتان لبيان انه اذا علم اجمالا في كل يوم بحرمة الصوم او وجوبه فانه ليس التخيير بينهما تخييرا استمراريا بان له ان يصوم في يوم و يترك في يوم اخر ، بل يتعين عليه التخيير البدوي وهو انه ما اختاره في اول يوم یستمر له في اليوم التالي ،

ولكن هنا ايرادان احدهما للمحقق العراقي ، و الآخر للأصفهاني.

اما الأول فمحصله **أولا** باننا لا نسلم بهذا المبنى و هو التفاوت في الأهمية بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية ، فانه على مبنانا في منجزية العلم الإجمالي ان العلم الإجمالي علة تامة لكليهما ، حرمة المخالفة و وجوب الموافقة ، فانه على مبنانا السر في الانكشاف سواء كان تفصيلا او اجماليا اذ لا فرق بين العلم التفصيلي والاجمالي الا في الصورة المتعلقة للعلم ، و الا فكلاهما علم و انكشاف غاية ما في الباب ان متعلق هذا الانكشاف في العلم التفصيلي صورة واضحة ، و مرآة صافية ، بينما متعلق الانكشاف في العلم الإجمالي صورة مغشوشة ، فلأجل ذاك لا تتميز المعلوم في النوع 2 و الا فالانكشاف 1.

و بما ان الملاك في الانكشاف فحينئذٍ نقول كما ان التكليف اذا انكشف تفصيلا فان العقل يقول الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني ، فلا فرق بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية ، اذ المطلوب بعد الانكشاف الفراغ اليقيني و لا يتحقق الا بالموافقة القطعية ، فكما ان العلم التفصيلي كذلك فالعلم الإجمالي كذلك لأنّه انكشاف ..

فعلى مبنانا لا فرق بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية فهما على حد سواء في اقتضاء الانكشاف لتفرعهما.

وثانيا على المبنى الآخر وهو مبنى المحقق النائيني ، الذي يفرق بين حرمة المخالفة ووجوب الموافقة فيقول بالعلية في 1 و الاقتضاء في 2 ، يقول العراقي انه وقع خلط بين مورد الجواز الظاهري وبين مورد الجواز الواقعي ..

و عندما نقوم بتقديم احد الطرفين على الآخر ، أي المخالفة القطعية على الموافقة في الجواز الظاهري لا في الجواز الواقعي.

بيان ذلك انه على مبنى النائيني يقال حرمة المخالفة القطعية مترتبة مباشرة على العلم الإجمالي بلا واسطة ، أي اذا حصل علم اجمالي بتكليف فعلي كالعلم الإجمالي بوجوب فريضة يوم الجمعة اما الظهر او الجمعة فمتى ما حصل هذا العلم اجمالي بتكليف فعلي صالح للباعثية امتنع جريان الأصل في تمام الأطراف ، لان جريانه في تمام الأطراف و في مجموع الأطراف ترخيص في معصية هذا التكليف الفعلي المعلوم بالاجمال ، و الترخيص في المعصية قبيح .

فنفس العلم الإجمالي بتكليف فعلي هو موجب و سبب لحرمة المخالفة القطعية بلا واسطة ، فلذلك قلنا ان العلم الإجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية ،

اما لو قال لنا احد نحن لا نريد اجراء الأصل في تمام الأطراف كي يكون تفويتا للغرض وانما نريد ان نجريه في طرف دون اخر ، ولعله لا يكون هو المعلوم بالاجمال فلا يلزم تفويت تكليف فعلي .

فلو قال احد ذلك لقلنا في رده ان جريان الأصل في احد الطرفين بعينه دون الآخر ترجيح بلا مرجح فاحتجنا في تنجيز وجوب الموافقة القطعية بمعنى عدم جريان الأصل في أي من الطرفين الى واسطة و ضميمة و هي حكم العقل بقبح الترجيح بلا مرجح فلم يكن نفس العلم الإجمالي سببا لوجوب الموافقة القطعية انما صارت سببيته لها بالضميمة والواسطة وهي واسطة حكم العقل بقبح الترجيح بلا مرجح .

فصار العلم الاجمالي بالنسبة لوجوب الموافقة القطعية مقتضيا لا علة تامة ، فلأجل ذلك ظهر الفرق بين حرمة المخالفة ووجوب الموافقة فالفرق بينهما انما هو في جريان الأصل و عدم جريانه ..

حيث ان معنى حرمة المخالفة القطعية عدم جريان الأصل في مجموع الأطراف و معنى الموافقة القطعية عدم جريانه في أي من الأطراف فاذا كلاهما مرتبط بجريان الاصل و جريان الأصل هو عبارة عن الجواز الظاهري ..

بعد المفروغية عن منجزية العلم الإجمالي اذ بعد الفراغ عن وجود منجز بحثنا هل يجري الأصل في كل الأطراف قلنا لا فالمخالفة القطعية و الموافقة القطعية منصبان و موردهما و موضوعهما الجواز الظاهري أي جريان الأصل بعد المفروغية عن وجود المنجز ، فلذلك قال بعض كالعراقي بالعلية بكليهما و بعض بالتفاوت بينهما ،

اما في مسالة الجواز الواقعي أي الجواز المستند الى الاضطرار ، كما في محل كلامنا حيث ان المكلف مضطر لا محالة لأنّه لا يمكنه الجمع بين الموافقة القطعية و المخالفة ، اذ لو تحفظ على الموافقة القطعية لتخلفت حرمة المخالفة القطعية ، و لو تحفظ على حرمة المخالفة القطعية فلفرط في الموافقة القطعية فهو مضطر للتفريط باحدهما و بما ان الاضطرار سبب للترخيص الواقعي لا الظاهري فمن الواضح ارتفاع منجزية العلم الإجمالي عند الاضطرار الذي يقتضي الترخيص الواقعي لارتفاع موضوعه فان منجزية العلم الإجمالي فرع تعلقه بتكليف فعلي ، و مع الاضطرار لا تكليف فعلي .

اذا بعد حدوث الاضطرار للتفريط بأحد الطرفين و عدم منجزية العلم الإجمالي لعدم تعلقه بتكليف فعليّ دار الامر بين ان نتحفظ على المخالفة القطعية فنكتفي بالموافقة الاحتمالية او نتحفظ على الموافقة القطعية فنرتكب المخالفة القطعية.

فاذا دار الامر بينهما في هذا المقام فلا مرجح وانما من قال بالترجيح وان حرمة المخالفة القطعية مقدمة انما ذلك في الجواز الظاهري المتفرع على وجود منجز و هو العلم الإجمالي اما في الجواز الواقعي المستند للاضطرار الذي يقتضي عدم منجزية العلم الإجمالي لانتفاء موضوعه فاذا دار الامر بينهما في هذا المقام فلا موجب لتقديم حرمة المخالفة القطعية على وجوب الموافقة ، والنائيني الذي يقول ان حرمة المخالفة القطعية مقدمة هناك لا يقول بها هنا ،

023

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ذكرنا فيما سبق أنّ المحقق العراقي (قده) أفاد بأنّه إنّما تُقدم حرمة المخالفة القطعية على وجوب الموافقة القطعية في مورد الجواز الظاهري لا الجواز الواقعي، بملاك الاضطرار، ولكنّ سيّد المنتقى (قده) أشكل عليه بأنّ النكتة واحدة والملاك واحد، فما هو الوجه في تقديم حرمة المخالفة القطعية على الموافقة القطعية في باب الجواز الظاهري هو نفسه يقتضي التقديم في المقام.

**والسرّ في ذلك:** أنّ نكتة الترجيح أي ترجيح حرمة المخالفة القطعية على الموافقة القطعية أنّ في المخالفة القطعية احراز تفويت غرض لزومي للمولى، بينما في عدم الموافقة القطعية عدم إحراز غرض المولى، وإحراز تفويت غرض المولى اشد شناعة من عدم احراز غرض المولى، فلأجل أنّ حرمة المخالفة القطعية اهم من وجوب الموافقة القطعية فلا فرق في ذلك بين الموارد، فكما في مورد الجواز الظاهري أي لو كان عندنا علم اجمالي منجّز، فنقول: هل نُجري الأصل في جميع الاطراف أو نُجري الاصل في بعض الاطراف، فالأول يلزم منه المخالفة القطعية؛ إذ في جريان الاصل في جميع الاطراف احراز تفويت غرض المولى، بينما في الثاني وهو اجراء الأصل في بعض الاطراف عدم احراز غرض المولى، والأوّل مقدم على الثاني من حيث الاهمية فلأجل ذلك قلنا ما يُحرم أولاً وبالذات على المكلف هو حرمة المخالفة القطعية، وتبعها الثاني وهو وجوب الموافقة القطعية.

فكما قلنا بذلك هناك نقول به هنا، وهو أنّه إذا فُرض اضطرار المكلف لأن يرتكب الجامع وكان دفع اضطراره باحد الطرفين دون الآخر ترجيحا بلا مرجح، فلا محالة حينئذ التكليف الواقعي لا يكون فعليا بتمام وجوهه لأجل الاضطرار؛ إذ مع الاضطرار والاضطرار سبب للترخيص الواقعي لا الظاهري فلا يمكن أن يبقى التكليف الواقع فعليا من تمام الجهات مع وجود الاضطرار لارتكاب الجامع، فلا محالة بما أنّ التكليف الواقعي ليس فعليا من تمام الجهات للاضطرار إلى الجامع فهل نرفع اليد عن فعليته في وجوب الموافقة القطعية أم نرفع اليد عن فعليته في حرمة المخالفة القطعية؛ إذ لا يمكن التحفظ على فعليته من الجهتين لوجود الاضطرار، فنحن إمّا أن نرفع اليد عن منجزيته يعني فعليته في جانب المخالفة القطعية أو في جانب الموافقة القطعية، وحيث إن حرمة المخالفة القطعية أهم من وجوب الموافقة القطعية إذاً فلنتحفظ على حرمة المخالفة القطعية وإن لم نُوجب الموافقة القطعية، فملخص كلام سيّد المنتقى (قده) أنّه لا فرق بين مورد الجواز الظاهري ومورد الجواز الواقعي في أنّ النكتة واحدة وهي تقديم حرمة المخالفة القطعية على وجوب الموافقة القطعية لكون الأوّل أهم.

ولكن يمكن الدفاع عن المحقق العراقي (أعلى الله مقامه)، والسرّ في ذلك: أنّ تقديم المخالفة القطعية على الموافقة القطعية لأحد وجهين كلاهما منتف في مورد الاضطرار؛ إّما أنّ الاول علّة والثاني مقتضي، وإمّا لأنّ الأوّل اشد حفظا لغرض المولى بنظر المرتكز العقلائي، وكلا هذين الوجهين منتفيان في المقام، بيان ذلك: أنّه إذا قلنا بالوجه الأوّل يعني السرّ في تقديم حرمة المخالفة القطعية على وجوب الموافقة القطعية أنّ العلم الاجمالي علّة تامّة للمخالفة بينما هو مجرد مقتضي لوجوب الموافقة فنقدم الأوّل لأجل عليّة العلم الاجمالي له على الثاني لأجل اقتضاء العلم الاجمالي له، فالسر هو العلية والاقتضاء، فإذا كان هو السرّ كما يظهر من عبارة لأنّه صبّ المطلب على هذا، فإذا كان هو هذا السر فمن الواضح أن مورده الجواز الظاهري؛ إذ لا معنى للعلية والاقتضاء أصلاً إلّا في باب الجواز الظاهري، بأن يُقال: فُرغ عن وجود علم اجمالي منجز، كما لو علمنا اجمالا بوجوب فريضة يوم الجمعة إمّا الظهر أو الجمعة، ففرغنا عن وجود علم اجمالي منجز، فبعد الفراغ عنه وقع البحث هل يمكننا أن نُجري اصالة البراءة في تمام الاطراف، فيُقال لا يمكن ذلك لأنه مصادم مصادمة مباشرة مع العلم بتكليف فعلي؛ لذلك قيل العلم الاجمالي علّة تامّة لحرمة الموافقة القطعية، فإن لم يُمكنا اجراء الاصل في تمام الاطراف، هل يمكننا اجراءه في بعضها بطرف دون آخر؟ فيقال: اجرائها في طرف دون آخر وإن لم يصادم مباشرة مع العلم بتكليف فعلي لكن اجراءها في طرف دون آخر ترجيح بلا مرجح، لذلك قيل العلم الاجمالي مقتض لوجوب الموافقة وليس علّة؛ إذاً فاصطلاح العلية والاقتضاء لا معنى له إلّا في مورد الجواز الظاهري أي بعد وجود علم اجمالي منجز.

أمّا إذا حصل لدينا علمان إجماليان كما هو محل الكلام، علم إجمالي بوجوب الصوم في يوم الأحد او حرمته في يوم الاثنين، وعلم معاكس له وهو إمّا بحرمة الصوم يوم الاحد أو وجوبه يوم الاثنين، وكانت الموافقة القطعية لكل منهما مستلزمة للمخالفة القطعية للآخر، فنحن مضطرون اضطرارا واقعيا رافعا لفعلية التكليف واقعا، واقعا مضطرون لأن نضرب ولأن نفرط بأحد الأمرين، فإمّا أن نرفع اليد عن وجوب الموافقة القطعية أو نرفع اليد عن حرمة المخالفة القطعية، فهنا لا معنى لبحث العلية والاقتضاء؛ لأنّ الأمر في المقام يدور دورانا واقعيا بينهما لا دورانا ظاهريا، والدوران الواقعي لا فرق فيه بين هذا الطرف وهذا الطرف، إذاً بالنتيجة: مخلص كلام العراقي بنى المطلب على العلية والاقتضاء ولم يبنه على الأهمية وعدم الأهمية، لذلك قال: بما أنّ السرّ في تقديم حرمة المخالفة القطعية على وجوب الموافقة القطعية هو العلية والاقتضاء، فسوقهما في مورد الجواز الظاهري، ولا سوق لهما في مورد الجواز الواقعي ، فلا وجه لأن يُشكل عليه في المنتقى أنّ النكتة واحدة لأنّه ناظر إلى اصطلاح العلية والاقتضاء، ومن الواضح أن العلية والاقتضاء موردهما الجواز الظاهري.

وأمّا إذا كان المبرر لتقديم حرمة المخالفة القطعية على وجوب الموافقة القطعية هي الأشد حفظا، بأن نقول: اجتناب المخالفة القطعية اشد حفظا للواقع من ترك الموافقة القطعية، يعني بالأخذ بالموافقة الاحتمالية. فقد مرّ علينا هذا البحث في بحث القطع في الفروع المترتبة على حجية القطع، حيث إنّ من الفروع المترتبة على حجية القطع مسألة درهم الودعي، فهناك في مسألة درهم الودعي جاء هذا البحث، وهو أنّه لو افترضنا شخصين أودعا دراهم عند ثالث، فأودع (أ) درهما عند (ج)، ثم لما اجتمعت الثلاثة عند (ج) ضاع واحد منها لا عن تفريط، فبقي درهمان، لا إشكال أنّ أحد الدرهمين الباقيين هو لـ (أ)، بقي الدرهم الثاني لا يُدرى أنّه لـ (أ) أو لـ (ب) فهنا وردت الرواية أنّ الدرهم الباقي يُنصّف بينهما فيُعطى نصف لـ (أ) ونصف لـ (ب)، وهنا السيّد الخوئي أفاد أنّ الرواية على طبق القاعدة العقلائية، وهي قاعدة العدل والإنصاف، ومعنى أنّ الرواية على طبق القاعدة العقلائية أنّه: - السيد الخوئي اتى بعكس المطلب الذي نبحث فيه- أنه إذا دار الأمر بين موافقة قطعية تستلزم مخالفة قطعية وبين موافقة احتمالية فتُقدم الموافقة القطعية وإن استلزمت مخالفة قطعية الموافقة الاحتمالية، فهذا الدرهم إذا قسمناه نصفين فأعطينا نصفا لألف وأعطينا نصفا لباء، قطعا وصل نصف من الدرهمين لمالكه الواقعي، فإنّه إن كان لباء فقد وصل إليه نصفه، وإ ن كان لـ (أ) فقد وصل إليه نصفه، إذاً نصف من الدرهمين وصل إلى مالكه الواقعي فحصلت موافقة قطعية إلّا أنّ هذه الموافقة القطعية استلزمت مخالفة قطعية؛ لأنّه كما نقطع بوصول نصف لمالكه الواقع نقطع بعدم وصول نصف لمالكه الواقعي، فإنّه إن كان ل (ب) لم يصل إليه النصف الآخر وإن كان لـ (أ) لم يصل إليه النصف الآخر، فهنا موافقة قطعية استلزمت مخالفة قطعية، لكننا لو أعطينا تمام الدرهم لأحدهما فسوف تحصل موافقة احتمالية لا موافقة قطعية، فايهما الراجح بنظر المرتكز العقلائي، فهنا افاد سيدّنا قال: الموافقة القطعية مقدمة الموافقة الاحتمالية وإن استلزمت مخالفة قطعية، فإنّ العقلاء يقولون إذا توقف وصول المال لشخص على تلف بعضه فهذا ممّا لا بأس به بل هو المتعيّن، فلو كان عندك شخص يعيش في جزيرة ولا يمكنك ايصال ملكه إليه لبعد هذه الجزيرة إلّا أن تصرف بعض هذا المال على الوسيلة الناقلة، فهنا يتعين عند المرتكز العقلائي من اجل وصول بعض المال أن تُتلف بعضه، فالموافقة القطعية المستلزمة للمخالفة القطعية متعينة على الموافقة الاحتمالية.

ولكنّ جمعا من الأعلام منهم شيخنا الأستاذ (قده) لا يرى المرتكز العقلائي ترجيحا لأحد الطرفين على الآخر، فإن هنا وإن كانت موافقة قطعية لكن معها مخالفة قطعية، بينما ذلك الطرف وإن لم نقطع بالموافقة لا أقل لم نُحرز المخالفة، فلا فرق بينهما بنظر المرتكز العقلائي من هذه الجهة وبالتالي فالمكلف مخيّر بينهما، فبناء على هذه النظرة الثانية نقول: يمكن للعراقي أن يقول إنّما تُقدم حرمة المخالفة القطعية على وجوب الموافقة القطعية لأنّ في حرمة المخالفة القطعية يكون اشد حفظا للواقع من الموافقة القطعية، هكذا تقولون.

ولكن هذا لا يتوفر في المقام، والسرّ في ذلك: أنّ المكلف إذا علم اجمالا إمّا بوجوب صوم الاحد أو حرمة الاثنين، أو علم اجمالا إمّا بحرمة الاحد او وجوب الاثنين، فلنفترض أنّه وافق الأوّل جزما يعني صام الاحد وترك الاثنين، فهو وافق العلم الاجمالي الاول ولكنه خالف العلم الاجمالي الثاني، هذه صورة.

**الصورة الأخرى:** لم يوافق احدهما قطعا بل صام في كلا اليومين او ترك في كلا اليومين، فهو لم يرتكب المخالفة القطعية لاحدهما لكنه لم يوافق احدهما موافقة قطعية، كلاهما بنظر المرتكز العقلائي على حدّ سواء، يعني وافق الاول قطعا فخالف الثاني قطعا، او لم يوافق أحدهما قطعا ولم يخالف احدهما قطعا، بأن صام في كلا اليومين أو ترك في كلا اليومين، بنظر المرتكز العقلائي كلا الحلين وكلا العلاجين على حد سواء، والسرّ في ذلك أنّه ليس عندنا إلا تكليف واحد لا ادري أنا مكلف بماذا، ولكن قطعا ليس مكلف بتكليفين، انا مكلف بتكليف واحد لا ادري هو وجوب الصوم في الاول و الترك في الثاني، او وجوب الترك في الاول و الصوم في الثاني وإلّا هو تكليف واقعي واحد، فايّما اخترت الموافقة القطعية لأحدهما او اخترت الموافقة الاحتمالية لكليهما لم تُحرز الغرض اللزومي الواقعي على كل حال، اخترت هذا او اخترت هذا لم تُحرز أنّك اتيت بالغرض اللزومي الواقعي أصلا، وبناء على ذلك فلا ميزة بينهما بنظر المرتكز العقلائي، فإنّ الموجب للميز لو ترك المخالفة القطعية وتجنبها فهو اشد حفظا للغرض، لكنّ هذا لا يترتب في المقام لأنّه لا يوجد إلا تكليف واحد، فلو أنّه صام في اليوم الاول وترك في اليوم الثاني فقد وافق موافقة قطعية للعلم الاجمالي الاول، لا أنّه وافق موافقة قطعية للواقع، ولو عكس بأن ترك في اليوم الاول وصام في اليوم الثاني فقد وافق موافقة قطعية للعلم الاجمالي الثاني، لا أنّ وافق الواقع، لأنّ الواقع إما مع هذا العلم أو مع هذا العلم، والموافقة القطعية لأحد العلمين غير الموافقة القطعية للواقع، والمخالفة القطعية لأحد العلمين لا تعني المخالفة القطعية للواقع؛ إذاً بالنتيجة: اخترت الموافقة القطعية لاحدهما او اخترت الموافقة الاحتمالية لكليهما لا ميزّ بينهما من هذه الجهة مع كون التكليف الواقعي واحدا في المقام، فافهم واغتنم وتأمل.

**والحمد لله ربِ العالمين**

023

23

ما زال الكلام فيما اورده السيد الشهيد على السيد الخوئي ، ووصل الكلام الى الاشكال ال 2 و مخلصه ان التقسيم الذي افاده وهو ان المستحبين **تارة** يكونان توصليين ، و **تارة** يكونان تعبديين او احدهما تعبدي **فان كانا** توصليين فحينئذٍ تخل المسألة في باب التعارض و ان كانا تعبديين او احدهما كذلك دخلت المسالة في باب التزاحم و لا تزاحم في المستحبات.

فهذا التقسيم الذي افاده غير تام فان جميع المستحبات المستندة الى اخبار من بلغ هي مستحبات تعبدية و ليست منقسمة الى تعبدية و توصلية.

بيانه اننا ان قلنا باستفادة الاستحباب النفسي من اخبار من بلغ لما بلغ عليه الثواب ، فلا محالة سوف يكون التصنيف أي تصنيف المستحبات لا على ضوء الخبر الضعيف الذي دل على الاستحباب لأنّه ليس حجة في مفاده كي تصنف المستحبات على ضوء بل لابد ان يكون تصنيفها على ضوء نفس اخبار من بلغ لانها هي الدليل على الاستحباب فمجرد ان الخبر الضعيف الوارد كقوله من فطر صائما كان له نهر في الجنة او من وصل رحمه كان له كذا من الثواب فمجرد ان الخبر الضعيف دلّ على استحباب توصلي و خبر دل على استحباب تعبدي ، فان هذا لا يكفي لان نقول ان المستحبين اما تعبديان او توصليان ،

لان المفروض ان الخبر الضعيف ليس حجة في مفاده فلم يثبت به استحباب يصح معه تصنيف المستحبات و عليه لابد من التصنيف على ضوء اخبار من بلغ .

و اذا رجعنا اليها اسفدنا الاستحباب التعبدي دائما ، لان ظاهرها ان موضوع الاستحباب النفسي فيها هو هذه الفقرة ، من بلغه من الثواب فعلمه ، و بما ان هذه الفقرة ظاهرة في العمل القربي ، لان الاتيان بالعمل بداعي الثواب عمل قربي ، فالنتيجة ، ان موضوع الاستحباب المستفاد من اخبار من بلغ العمل ، القربي ، فلا محالة يكون الاستحباب تعبدياً ، فجميع المستحبات تعبدية المستفادة من اخبار من بلغ ، و بما ان السيد الخوئي يقر انه ان كانت المستحبات تعبدية فلا تعارض و انما تندرج المسالة في التزاحم فبالنتيجة ليس عندنا تعارض و تزاحم فجميع المستحبات المستفادة من اخبار من بلغ من باب التزاحم .

و هذا الايراد انما يرد على السيد الخوئي لو كان مدعاه ان موضوع الاستحباب النفسي هو العمل الماتي به بداعي بلوغ الثواب او احتمال الامر واما ان كان مدعاه كما هو ظاهر كلامه انه اذا بنينا على الاستحباب النفسي فموضوع الاستحباب النفسي ذات العمل لأنّه بلغ عليه الثواب لا العمل بداعي الثواب ، فبلوغ الثواب موضوع للاستحباب و ليس قيدا في المستحب ، فكل عمل بلغ عليه الثواب كان بلوغ الثواب واسطة في ثبوت الاستحباب لذات العمل ، لا للعمل الماتي به بداعي حصول الثواب ، و بناءً على ذلك فلا يرد الاشكال عليه حيث ان مفاد اخبار من بلغ استحباب ذات العمل لا العمل الذي بلغ عليه الثواب.

و قيام الإرتكاز المتشرعي على ان لا ثواب الا مع قصد القربة لو سلم فغايته ان هذا المستحب التوصلي لا يترتب عليه ثواب الا اذا قصد فيه القربة لا انه تعبدي .

الاشكال ال 3 : افاد السيد الشهيد ان السيد الخوئي يقول لو كان احد المستحبين تعبدياً او كان كلاهما تعبديين فان المسالة تخرج عن باب التعارض لان التعارض انما يتصور فيما اذا كان الفعل و الترك توصليين ، واما ان كان احدهما تعبدياً فلا محالة المسالة من باب التزاحم ، و نحن نريد ان نقول **حتّى** لو كان احدهما تعبدياً فالمسالة من باب التعارض سواء لم نقل بتصور التزاحم في المستحبات او قلنا به.

متى ما كان احدهما تعبدياً فالمسالة من باب التعارض لا التزاحم ، و بيان ذلك يقتضي ذكر مقدمات:

المقدمة الاولى : ان ما افاده السيد الخوئي من انه لا تزاحم في المستحبات غير تام و الوجه في ذلك انه عندما يبحث هل هناك تزاحم ام لا ، فالمقصود به انه هل الخطابات فعليه في حال قصور القدرة ام ان الفعلي واحد منها فاذا قصرت قدرة المكلف انه لا يمكن ان يأتي بالحج الاستحبابي و بزيارة الحسين يوم عرفة ، ففي مثل هذا الفرض أي في فرض قصور القدرة عن الجمع بين المستحبين هل ان كلا المستحبين فعلي في حقه ؟

ام ان الفعلي احدهما فمن يقول لا تزاحم كالسيد الخوئي يقول كلاهما فعلي ، يعني ان جميع الخطابات فعليه في حال قصور القدرة ،

ومن يقول بالتزاحم يقول مقتضى قصور القدرة عن الجمع بين الامتثالين ان الفعلي احدهما لا كليهما ، فالسيد الشهيد اراد ان يعمق المطلب فيقول لو قلنا ان نكتة التزاحم هي **احراج** المكلف عن الوقوع في معصية احد التكليفين لتم كلام السيد الخوئي وهو انه في المستحبات لا تزاحم لأنّه اذا قصرت القدرة عن الجمع بين الواجبين كما لو كان لم يمكنه ازالة النجاسة عن المسجد و الصلاة في ضيق الوقت فهنا في مثل هذا الفرض نقول لو كان كلا الخطابين فعليا لاضطر المكلف لمعصية احدهما لأنّه لا يمكنه الجمع بينهما فلو كان كلاهما فعليا لكان تركه لاحدهما معصية لأنّه خالف خطابا فعليا ، فتكون فعلية احد الخطابين احراجا له، اذا حيث ان احراج المكلف من قبل المولى و ايقاعه في المعصية قبيح اذا لا محالة الفعلي هو احدهما و هذا معناه انه بين الواجبات يوجد تزاحم أي لا تكون جميع الخطابات فعلية،

اما بالنسبة للمستحبات فاذا قصرت قدرته عن الجمع بين زيارة الحسين عليه السلام ، و الحج الاستحبابي في نفس السنة فيقول السيد الخوئي لا يلزم من فعليه كلا الخطابين في حقه احراجه و ايقاعه في معصية.

اذا لا مانع من فعلية جميع الخطابات المستحبة في آن واحد .

السيد الصدر **يعلق** يقول ولكن هناك مناط اخر يمنع التزاحم في المستحبات غير المناط الذي ذكره الخاص بالواجبات ، و هذا المناط الآخر هو انه اذا كان لدليل المستحب 1 وهو استحباب زيارة الحسين ع اطلاق لحال الاشتغال في امتثال العمل الآخر ، فان شمول الخطاب الندبي حتّى لحال الاشتغال بامتثال الخطاب الآخر لابد له من غرض ما هو الغرض من هذا الشمول ، فاما ان يكون الغرض من هذا الشمول الجمع بينهما ، بان يقول له المولى ، زر الحسين و ان اشتغلت بالحج الندبي ، فلازمه طلب الجمع بين الضدين ، و هو محال اصلا ، و ان كان الغرض منه صرفه عن الحج الندبي بان يقول له ان فرض اشتغالك بالحج الندبي فتخلص منه و زر الحسين يوم عرفة فان صرفه عن الحج الندبي قبيح لأنّه اما ان يكون الحج الندبي اهم فالصرف عن الاهم الى المهم قبيح ، واما ان يكون مساويا فالصرف عنه بلا مرجح.

اذا فالنتيجة ان شمول الخطاب الاستحبابي لفرض الاشتغال في الاستحباب الآخر في حد نفسه باطل على كل حال ، فهذه النكتة التي ذكرناها كافية في منع فعلية كلا الخطابين المستحبين عند قصور القدرة عن الجمع بينهما.

و نلاحظ على هذه المقدمة : انه بناءً على المختار في بحث دخالة القدرة في التكليف وافقا للسيد السيستاني هو انه جميع التكاليف وجوبية او ندبية الشرط المعتبر فيها القدرة على المكلف به في حد ذاته ، لا القدرة على الجمع .

بيان ذلك ، ان التكليف تارة ننظر اليه بما هو مقتضى القاعدة أي ما هو مقتضى حكم العقل ، و تارة ننظر اليه بما هو المستفاد من النصوص الشريفة فاذا نظرنا اليه بما هو مقتضى حكم العقل فنقول ليس التكليف بالحمل الشائع عبارة عن اعتبار الفعل على ذمة المكلف ، حيث على مبنى السيد الخوئي ان التكليف مجرد اعتبار كما يرسم الطفل على اللوحة ، فمن الواضح لا يستبطن اخذ القدرة في متعلقة ، فعلى مبنى الخوئي لا موجب ان التكليف مشروط بالقدرة فهو مجرد رسمة في وعاء الاعتبار.

اما ان كان التكليف كما هو الصحيح هو البعث بداعي المحركية فحيث اخذت الداعوية و المحركية في حقيقة التكليف فلا محالة لابد ان يكون متعلقه مقدورا فان المحركية نحو غير المقدور ممتع ، **الا ان** هذه المحركية و الداعوية لا تقتضي اخذ القدرة التامة في متعلق التكليف وانما تقتضي اخذ القدرة على المتعلق في حد ذاته **بيانه** انه اذا وقع التزاحم بين واجبين كما اذا ضاقت قدرته ان يجمع بين ازالة النجاسة في اخر دقيقة و بين الصلاة فحينئذٍ ما هو المفقود في المقام هل المفقود هو القدرة التامة ام القدرة على المتعلق في نفس ، من الواضح ان المفقود هو الاول ، والا فكل منهما فد حد نفسه مقدور وانما عدم القدرة هي **على الجمع بينهما** ، فالمنتفي هو القدرة التامة لا القدرة على المتعلق في حد ذاته و عليه لما نقول ان التكليف متقوم بالمحركية فهل هذه المحركية تقتضي ان يكون الشرط المعتبر في التكليف هو القدرة التامة ام ان هذه المحركية غاية ما تقتضي ان يكون الشرط هو القدرة على المتعلق في حد نفسه .

فاذا قلنا ان الشرط المعتبر في فعلية التكليف هو القدرة التامة أي ان لم تقدر على المتعلق ولا على مزاحمه فلا تكليف ، اذا لا يمكن ان يكون كلا الخطابين فعلي ، فلا محالة احدهما فعلي اما الاهم في فرض التفاوت او احدهما في فرض التساوي اما ان قلنا ان الشرط كما ذهب اليه سيد المنتقى والسيد السيستاني ان الشرط في فعلية التكليف القدرة على المتعلق في حد نفسه اولا لان التكليف تابع لملاكه سعة و ضيقا ولو اشتغل المكلف بازالة النجاسة لا يزول الملاك من الصلاة ، ومقتضى تبعية الحكم لملاكه سعة و يقال ان يكون الخطاب بالصلاة فعليا حتّى مع الاشتغال بالنجاسة لان الملك فعلي.

و من جهة اخر اخذ المحركية عنصرا مقوما للتكليف لا يقتضي هذا العنصر اخذ القدرة التامة في متعلق التكليف وانما يقتضي هذا العنصر اخذ القدرة على المتعلق في حد ذاته ، فبما ان المكلف واجد لعملين كل منهم افي حد ذاته ذو ملاك و كل منهما في حد ذاته مقدور اذا فالتكليف في كل منها فعلي وان قصرت القدرة عن الجمع بينهما هذا في الواجبات فكيف في المستحبات

والنتيجة ، ان الترتب انما هو في مرتبة التنجز لا في مرحلة الفعلية والا جميع الخطابات فعلية ، غاية ما في الباب ان المتنجز عليه أي ما يستحق عليه العقوبة لو خالف هو احدهما ، لا ان المستحق عليه العقوبة كلاهما ، فقصور القدرة رفع التنجز لا الفعلية.

024

24

ذكرنا فيما سبق ان التكليف بالحمل الشائع متقوم بالمحركية نحو المتعلق في حد ذاته ، من دون فرق في ذلك بين كونه وجوبيا او ندبيا ، و لأجل ذلك كما لا تزاحم في المستحبات فلا تزاحم في الواجبات ، اي ان الخطابات الوجوبية و الندبية فعلية في حال التزاحم ، و لكن هذا هو مقتضى حكم العقل ، و اما بالنظر الى مقتضى الروايات او النصوص الشريفة فان عند ملاحظتها يتبين لنا ان القدرة بالمعنى الاخص ، شرط في فعلية التكليف، و ذلك بلحاظ امور 3 مستفادة من الروايات:

**الاول** اذا لاحظنا قوله عليه السلام ما من شيء حرمه الله ، الا و قد احله لمن اضطر اليه ، و قوله صلى الله عليه و اله رفع عن امتي ما اضطروا اليه ، و قوله عزوجل ما جعل عليكم في الدين من حرج ، فان هذه النصوص بنكتتين تدل على ان القدرة المأخوذة في التكليف اخص من القدرة التكوينية ، فان القدرة التي ترتفع بالاضطرار و مجرد الحرج اخص من القدرة التكوينية ، كما ان ورود هذه الادلة في مقام الامتنان يكشف عن انها ليست ارشادا لما يحكم به العقل ، من قبح ادانة العاجز ، و الا لو كانت ارشادا لم يكن وجه للامتنان ، فورودها في سياق الامتنان ، دال على ان مفادها شرط شرعي ، هو اشتراط فعلية الخطاب وجوبيا او ندبيا بقدرة خاصة فلنعبر عنها بالقدرة العرفية او التامة ، التي ترتفع بالاضطرار او الحرج.

**الامر ال 2** ، بما ان التكليف يرتفع بالاضطرار لأجل ذلك مقتضى احتفاف هذه النصوص نحو قوله ما من شيء حرمه الله الا و قد احله لمن اضطر اليه بالمرتكز العقلائي هو عدم شمول فعلية الخطاب لحال الاشتغال بمزاحمه ، بيان ذلك انه اذا كان الخطابان متفاوتين بحسب الاهمية ، فان العرف يرى ان من اشتغل بالاهم فهو مضطر لترك المهم ، و الاضطرار رافع للتكليف اذا فلا فعلية للمهم ، حين الاشتغال بالاهم .

بخلاف ما لو اشتغل بالمهم فان العرف لا يراه مضطرار لترك الاهم فالاهم فعلي وان اشتغل بالمهم ، كما انه اذا كانا مستاويين فان المرتكز العقلائي يرى ان الاشتغال باحدهما مصداق للاضطرار لترك الآخر فهو مضطر لترك احدهما والاضطرار رافع للتكليف ، و لذلك لا خلاف بين الفقهاء في انه اذا كان الجمع بين الامتثالين حرجيا ، بان كان كل منهم في حد نفسه ليس حرجيا ولكن الجمع حرجي فان دليل لا حرج يشمل احدهما على البدل و كذلك لو كان الجمع بينهما ضرريا .

وهذا يعني ان فعلية التكليف مشروطة بعدم الاشتغال بالاهم او عدم الاشتغال بما لا يقل اهمية عنه ، اي ان فعلية التكليف مشروطة بالقدرة التامة، كما هو مشروط بالقدرة على متعلقه في حد ذاته ، واستفدنا اعتبار القدرة التامة لا من حكم العقل بل من النصوص الشريفة.

**الامر 3** بناءً على ما ذكرنا ان فعلية التكليف منوطة بالقدرة العرفية او التامة الا ان هذا انما يتم في التكاليف الالزامية ، لا في التكاليف الندبية لان الدال على هذا المقيد هو هذه النصوص و هذه النصوص و اردة في التكاليف الالزامية ، و الا فالتكليف الندبي حتّى لو كان في امتثاله حرج لا يسقط اذ لا يصدق الحرج في دليل هو بنفسه يرخص في الترك فاذا كان الدليل بنفسه مرخصا في الترك فلا يقال بانه اوقعك في الحرج .

كما ان دليل الاضطرار لا يشمل التكليف الندبي اذ لا يصدق انت مضطر لتركه بل انت مختار في تركه لأنّه متضمن للترخيص في الترك.

فحيث ان هذه النصوص الدالة على اناطة فعلية التكليف بعدم الاضطرار و عدم الحرج واردة في التكاليف الالزامية فمقتضى ذلك ان التكاليف الندبية فعلية وان قصرت القدرة عن الجمع بينها فحتى لو اشتغل المكلف بزيارة الحسين يوم عرفة فان الخطاب الندبي بالحج فعلي في حقه ، و ثمرة فعليته انه لا يدعو الى الجمع كي يقال ان طلب الجمع محال ، و لا يدعو الى الصرف كي يقال ان الصرف قبيح وانما الغرض منه انه يدعو لمتعلقه في حد ذاته لما لهذا المتعلق في حد ذاته من ملاك فحيث ان المتعلق ذو ملاك حتّى مع الاشتغال بالاخر صحت فعلية الندبي حتّى مع الاشتغال بالاخر بغرض المحركية نحو ذات المتعلق لا بغرض اخر.

اذا فالنتيجة ان الصحيح ما ذهب اليه السيد الخوئي من انه لا تزاحم في المستحبات بمعنى ان الخطابات الندبية فعلية حتّى مع قصور القدرة عن الجمع بين الامتثالات .

هذا تمام الكلام مع السيد الصدر في المقدمة الاولى من كلامه.

المقدمة ال 2 افاد قده ، في اول بحث التعارض في الفرق بين التعارض و التزاحم ، انه لا يكون التكليفان من المتزاحمين الا اذا كانا واجدين لشرطين والا كانا من المتعارضين

**الاول** تقيد كل تكليف بعدم الاشتغال بما لا يقل اهمية عنه ، و **الثاني** القول بامكان الترتب .

فاذا انكرنا هذين الشرطين صار باب التزاحم من باب التعارض بلا فرق اصلا.

**بيانه** اذا كان لدينا خطابان وهو قوله ازل النجاسة عن المسجد وقوله اقم الصلاة في ضيق الوقت فنحن بين هذين الخطابين هل هم من باب التعارض ام التزاحم فيقول السيد لاشهيد لابد من قيدين كي يدخلا في باب التزاحم **الأول** ان كل واحد منهما مقيد لبا بحكم العقل بان لا تشتغل بواجب اخر اي بواجب لا يقل اهمية ، و السر في هذا التقييد اننا لو انكرنا هذا المقيد لوقع التعارض بين الاطلاقين ، لان كل واحد منهما مثلاً ازل النجاسة يقول انا الفعلي في حال التزاحم ، لأنّه لا مكافيء لي في حال الاهمية فكل من الخطابين بمقتضى اطلاقه يجر النار الى قرصه فكل منهما يقول انا الفعلي في حال قصور القدر لأنّه لا مكافي لي فيحال الاهمية اذ لو كان لي مكافي لقيد خطابه المولى .

فلو كان هناك مكافيء لقال ازل النجاسة ان لم تقم الصلاة ، اذا مقتضى عدم تقيد كل منهما بعدم الآخر ان كلا منهما هو الفعلي وانه لا مكافيء له من حيث الاهمية لذلك يقع التعارض بين الاطلاقين و يخرج عن باب التزاحم.

بخلاف ما اذا قلنا ان كلا منهما مقيد لبا بحكم العقل بان لا تشتغل بما لا يقل اهمية ، فبعد هذا المقيد ان احرزنا اهمية ال 2 او احرزنا مساواته علمنا ان ال 1 لا اطلاق لفرض الاشتغال بال 2 بمقتضى هذا المقيد اللبي وان شككنا ان ال 2 لا يقل اهمية او انه اقل اهمية فلا يصح التمسك بالطلاق ازل النجاسة لأنّه تمسك بالدليل بالشبهة المصداقية لمقيده اللبي لأنّه تقيد لبا بان لا تشتغل بما هو اقل اهمية و نحن لا ندري ان الاشتغال بال 2 هل هو اشتغال بما اقل اهمية ام لا .

فان كان ال 2 اهم او مساو فالاول مقيد لا مطلق وان كان ال 2 مشكوكا فلا يصح التمسك بالاول لأنّه التمسك بالشبهة المصداقية ، فيخرج الاطلاقان او الدليلان بهذا المقيد اللبي بهذا التعارض.

**المقيد ال 2** القول بالترتب فاننا حتّى لو اخذنا بالمقيد الاول لا يكفي لرفع التعارض فلابد من الاخذ بالمقيد ال 2 .

**بيانه** انه لو سلمنا بالمقيد الاول وهو ان قوله ازل النجاسة مقيد بان لا تشتغل بالصلاة و اقم الصلاة مقيد بان لا تشتغل بازل النجاسة فمقتضى تقيد كل منهما بعدم الاشتغال بالاخر انه لو لم يشتغل بكل منهما صار كلاهما فعليين لان كلا منهما فعلي بفعلية شرطه ، فرجع التعرض مرة اخرى ، فان مقتضى فعلية هذا و هذا وقوع التعارض بين الاطلاقين لحال عدم الاشتغال باي منهما ، فنحن مضطرون لتقييد اخر غير تقيد كل منهما بعدم الاشتغال بالاخر وهو القول بالترتب .

**فنقول** ان المهم متقيد بعدم داعوية الاهم تركت او فعلت وان كلا من المتساويين متقيد بعدم داعوية الآخر ، فمع تقيد المهم بعدم داعوية الاهم ، والمفروض ان داعويته لا تسقط بتركه ، و تقيد كل منهما بعدم داعوية الآخر ارتفاع هذا التعارض في فرض عدم الاشتغال باي منهما .

و عليه فكلي يدخل الخاطبان الذان قصرت القدرة عن الجمع بينهما في التزاحم لابد من توفر هذين الشرطين .

و بناءً على هذا افاد السيد الشهيد تبعا للمحقق العراقي انّ التزاحم متقوم بالترتب فما لا يعقل فيه الترتب ليس من باب التزاحم في شيء فلكي نعرف ان المقام من باب التزاحم لابد ان نبحث ان الترتب ممكن ام لا .

**المقدمة ال 3** بناءً على ان التزاحم متقوم بالترتب فالنتيجة انه هل يتصور الترتب في المقام ، الذي فرضه السيد الخوئي وهو ما اذا كان لدينا خطاب بالفعل و اخر بالترك و كان احدهما تعبدياً و لنفترض ان التعبدي هو الفعل مثلاً فاذا ورد علينا خبران احدهما يدل على رجحان صوم عاشوراء ، وهذا امر تعبدي لان صوم عاشوراء بناءً على رجحانه تعبدي ،

و خبر يدل على رجحان الترك الا انه توصلي لا يشترط فيه القربة

هنا افاد الخوئي ان التزاحم متصور ، لوجود شق 3 وهو ان يصوم عاشوراء لا على نحو القربية فهو لم يعمل لا برجحان الفعل ولا الترك لأنّه صام عاشوراء صوما ليس بقريبي ، يوجد شق 3 لهما.

السيد الصدر يقول لو تزاحم الخطابان المستحبان المكروهان المختلفان ، فانه يتصور بينهما التزاحم الا اذا كانا فعلا و تركا ، فان في الفعل و الترك لا يتصور التزاحم حتّى وان كان احدهما تعبدياً .

والسر في عدم التزاحم هو **عدم الترتب** انه لا يتصور ترتب في البين والوجه في عدم الترتب انه لو افترضنا ان المولى قال اترك صوم عاشوراء فان لم تترك فصمه صوما قربيا فانه لا يصح هذا القول ولو على نحو الترتب لأنّه بمجرد ان يترك ترك صوم عاشوراء سوف يكون فاعلا لصوم عاشوراء .لان ترك الترك فعل فمجرد ان يقول له اترك صوم عاشوراء فان لم تترك فصم قربيا يكون قوله فصم قربيا على نحو الترتب مما لا معنى له .

لأنّه ان كان متعلقا باصل الصوم فيلزم منه تحصيل الحاصل لان المكلف في حال ترك الترك صائما بالضرورة و ان كان متعلقا بالحصة اي الصوم القربي لا اصل الصوم فالمفروض ان اصل الصوم موجود في رتبة سابقة و حينئذٍ جعل هذا الصوم الذي وجد غير ممكن ، لأنّه لايعقل ايجاده وهو موجود بقصد القربة فبعد افتراض وجود لا يعقل طلب ايجاده وان كان على نحو القربة.

يقول المكلف قد وجد مني الصوم بالضرورة و كان الداعي من ايجادي له هو الضرورة فكيف يتصور ان اوجده بقصد القربة وهو موجود .

اذا هذا الامر بالصوم القربي على تقدير ترك الترك غير معقول و عليه اذا كان الترتب غير معقول اذا بالنتيجة لا تزاحم حيث التزاحم فرع امكان و حيث لا ترتب لا تزاحم فلا محالة يدخل قوله صم عاشوراء و اترك صوم عاشوراء في باب التعارض فقولنا السيد الخوئي انه اذا كان احدهما تعبدياً تصور التزاحم ليس تاما.

نعم لو كان كلاهما تعبدياً بان قال صمه قربة و ارتكه قربا

هنا يتصور التزاحم لأنّه يتخلص عن الصوم القربي بصوم غير قربي و يستطيع ان يتخلص من الترك القربي بترك غير قربي فلو قال له المولى اترك صوم عاشوراء تركا قربيا فان لم تتركه تركا قربيا فصمه لا يكون الامر بالصوم تحصيلا للحاصل لانه اذا لم يتركه تركا قريبا فهو لم يصم بعد وانما ترك الترك القربي لا انه ترك اصل الترك فاذا ترك ترك الترك القربي فلا يكون مساوقا للفعل كي يكون امره بالصوم تحصيلا للحاصل ، فما ذكره يتم فيما لو كان كلاهما تعبدياً لا اذا كان احدهما تعبديا ، هذا تمام كلامه.

025

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

**تعرضنا فيما سبق** لكلام المحقق الاصفهاني (قده) وقد ذًكرت عدّة ملاحظات على كلامه:

**الملاحظة الاولى:** ما تعرض له هو بنفسه وقد استفاد منه في مصباح الأصول، **و ملخصه:** انه لا فرق بين المقام و بين العلم الإجمالي في التدريجيات فكما أن العلم الإجمالي في التدريجيات منجز فكذلك في المقام.

**مثلا:** إذا علمت المرأة ان الدم الذي طرقها اليوم إما هو الحيض أو الدم الذي سيطرقها بعد عشرين يوما ، فهي تعلم إجمالا بأن احد الدمين حيض ولأجل ذلك يجرم عليها دخول المسجد أما اليوم أو بعد عشرين يوما ، فلا ريب لدى المتأخرين في أن هذا العلم الإجمالي منجز، مع أن احد طرفيه فعلي والآخر استقبالي، فكذلك الأمر في المقام بان يقال: ان العلم الإجمالي إما بوجوب الصوم اليوم أو بحرمته غدا، و كذلك العكس العلم الإجمالي إما بحرمة الصوم اليوم او وجوبه غدا من قبيل العلم الإجمالي في التدريجيات والعلم الإجمالي في التدريجيات منجز .

**ولكنّ المحقق الاصفهاني** نفسه في الأمر الخامس من الأمور التي ذكرها أفاد: بأنه العلم الإجمالي في التدريجيات هو ما إذا وجد علم فعلي إلا أن أحد طرفيه فعلي و الآخر استقبالي ، كعلم المرأة بان ما طرقها من الدم اليوم حيض أو ما سيطرقها بعد عشرين يوما ، فإذا كان لدينا علم واحد له طرفان طرف فعلي و طرف استقبالي، فهنا يقال بان هذا العلم من التدريجيات ولأجل ذلك قالوا بمنجزية العلم الإجمالي في التدريجيات على كل حال ، و معنى على كل حال: يعني سواء قلنا بأنه من قبيل الواجب المعلق، أو قلنا انه من قبيل الواجب المشروط بشرط متأخر، أو قلنا بأنه من قبيل الواجب المشروط بالشرط المقارن.

**مثلاً:** إذا نذرت نذرا في اليوم و غدا قطعا ولكنني لا ادري أنني هل نذرت الصوم اليوم أو نذرت الصوم غدا ، فانا لدي نذر إما الصوم اليوم أو الصوم غدا، فبناءً على أن وجوب الوفاء بالنذر فعلي بفعلية النذر، وإن كان المنذور أمرا استقباليا، فلا محالة يكون وجوب الوفاء بالنذر بالنسبة لصوم غد من قبيل الواجب المعلّق أي أن الوجوب فعلي وان كان الواجب استقباليا ،فلأنّ الوجوب فعلي على كل حال أي سواء كان المنذور هو الصوم أو كان المنذور صوم غد الوجوب فعلى على كل حال؛ لأنّه لو كان المنذور صوم غد لكان من الواجب المعلق و في الواجب المعلق الوجوب فعلي، فلأجل أن الوجوب فعلي على كل حال ، إذاً فالعلم الإجمالي منجز لانّ متعلقه وجوب فعلي على كل حال ..

أو كان من قبيل الواجب المشروط بالشرط المتأخر ، كما إذا افترضنا أن النذر ليس من قبيل الواجب المعلّق ، فلو نذرت أن أذبح شاة يوم الجمعة القادم ، فالنذر ليس من قبيل الواجب المعلق وانما من قبيل الواجب المشروط بالشرط المتأخر، أي لعلمي أن يوم الجمعة سيوجد على كل حال فانا اعلم بفعلية الوجوب الآن ، لعلمي بفعلية الشرط وإلا فوجوب الوفاء بالنذر من الآن مشروط بشرط متأخر ، ألا وهو مجيء الجمعة و لكن لعلمي بان الجمعة تجيء على كل حال ، فانا اعلم بفعلية الوجوب الآن، وإلّا هو مشروط بشرط متأخر.

فبناء على هذا أيضا إذا علمت بأنني نذرت ذبح شاة إما اليوم أو الجمعة الآتي فهذا العلم الإجمالي منجز لأنّه علم بتكليف فعلي على كل حال حيث انه على احد الفرضين يكون الوجوب فعلي و الفعلية شرطه في ظرفه .

أو من قبيل الواجب المشروط بشرط مقارن لا بشرط متأخر، كما إذا نذرت مثلاً أن اذبح شاة على فرض مجيء ولدي من السفر ، وأنا اعلم انه سيجيء من السفر في ذلك اليوم، فوجوب الوفاء بالنذر لا فعلية له الآن ، إنما هو فعلي إذا حصل المجيء لأنّه مشروط بشرط مقارن لا بشرط متأخر فلا فعلية له قبل شرطه ، مع ذلك مع انه لا فعلية له قبل فعلية شرطه مع ذلك يكون وجوب إعداد المقدمات فعليا .

**و السر في ذلك:** أنّ الوجوب والواجب وان كانا استقباليين ولكن لما كان الملاك -وهو ملاك وجوب الوفاء بالنذر- تامّا في ظرفه كان عدم إعداد المقدمات من الآن تفويتا لملاك ملزم في ظرفه ، و كما يقبح تفويت الملاك الملزم الفعلي يقبح عقلاً تفويت الملاك الملزم في ظرفه ، وهذا ما يعبر عنه (بوجوب المقدمة المفوتة عقلاً) .

و بناءً على ذلك لو علمت إنني نذرت إما ذبح شاة اليوم ، او ذبح شاة عند مجيء ولدي من السفر ، وأنا اعلم بمجيء ولدي من السفر، إذاً حينئذ يكون العلم الإجمالي منجزا مع أن احد طرفيه ليس تكليف فعليا ؛ لكونه مشروط بأمر متأخر و لكن على نحو الشرط المقارن، وإنما يكون العلم الإجمالي فعليا منجزا مع أن احد طرفيه ليس فعليا بلحاظ أن العقل يقول كما يقبح الترخيص في المعصية الفعلية فانه يقبح الترخيص في المعصية المستقبلية، أي كما يقبح تفويت الملاك الملازم الفعلي يقبح تفويت الملاك الملزم في ظرفه، ولأجل ذلك فالعلم الإجمالي هنا منجز.

فالعلم الإجمالي في التدريجيات منجز سواء رجع إلى الواجب المعلّق أي أحد طرفيه ، سواء رجع احد طرفيه إلى الواجب المشروط بالشرط المتأخر أم رجع إلى المشروط بالشرط المقارن ، على أية حال على جميع الوجوه يكون العلم الإجمالي منجزا ، فالعلم الإجمالي في التدريجيات علم فعلي احد طرفيه استقبالي، وهذا غير محل كلامنا يقول المحقق الاصفهاني، فانه في محل كلامنا يوجد علمان علم إجمالي بوجوب الصوم أو حرمته بوجوب النفقة أو حرمتها اليوم ، وعلم إجمالي في غد بوجوب النفقة أو بالحرمة فهناك علمان إجماليان كل منهما له ظرف مغاير لظرف الآخر لا انه يوجد علم إجمالي ذا طرفين أحد طرفيه فعلي والآخر استقبالي كي يكون من العلم الإجمالي في التدريجيات، فأين العلم الإجمالي في التدريجيات من محل كلامنا ؟! هذا في ما يرتبط بالملاحظة الأولى على كلام المحقق العقل الفعال (أعلى الله مقامه).

**الملاحظة الثانية:** ما ذكره السيد الشهيد (قده) من انه يمكن تصوير علم اجمالي عرضي، فتنحل المشكلة بان نقول: علم إجمالا بأنه نذر إما نذر السفر في اليومين ، الأحد أو الاثنين أو نذر ترك السفر في اليومين ، فخز من الِآن عنده علم اجمالي عرضي وهو اني نذرت لا محالة إمّا السفر في اليومين القادمين ، يعني بأن يسافر في كل يوم وليس السفر في مجموع اليومين، إما السفر في الاحد او الاثنين أو عدم السفر، أنا نذرت أحدهما.

فإذا حصل هذا العلم الإجمالي العرضي انحل هذا العلم إلى علمين: علم غير منجز: و هو العلم الاجمالي في يوم الأحد إما بوجوب السفر أو وجوب عدمه و هذا غير منجز؛ لأنه دوران بين المحذورين ، و العلم الاجمالي في يوم الاثنين إما بالسفر او بعدمه، وهذا أيضا غير منجز لدورانه بين المحذورين، فهذا العلم غير منجز، والعلم الآخر الذي ينحل إليه : وهو انني بعد أن علمت أنني نذرت إما السفر في كل من اليومين او عدمه في كل من اليومين، إذاً فانا اعلم انه إما يجب السفر في الأحد أو يجب تركه في الاثنين و بالعكس اعلم بأنه إما يجب تركه في الأحد أو يجب فعله في الاثنين، فهذا الطرف الثاني من العلم يكون منجزا؛ للتمكن من مخالفته القطعية؛ و ذلك بان يختلف حالي بان أسافر في يوم واترك في يوم آخر ، فإذا فعلت ذلك فقد حصلت المخالفة القطعية فما دامت المخالفة القطعية ممكنة تنجزت حرمتها. **فالسيد الصدر يقول:** يمكن لنا أن نصّور علما إجماليا عرضيا و به تنحل المشكل.

و **لكن هذا الإيراد لا يرد على المحقق الاصفهاني**؛ لأنّه معترف بذلك كما في ص 218 يقول المحقق: لو وجد علم هكذا فلا مشكلة، لو وجد علم ابتداء بانه إما يجب علي السفر في الأحد أو يحرم في الاثنين، لو وُجد علم اجمالي من الاول هكذا، لا مانع من كونه علم اجمالي منجز، انا اتكلم عن فرض الطولية

ما لو حصل علمان مستقلان علم بالسفر أو عدمه يوم الأحد و علم بالسفر أو عدمه يوم الاثنين، و قام العقل بالتلفيق بينهما ، فانما يقوم العقل به من التلفيق بينهما لا يكون علما إجماليا منجزا ، وأما لو حصل له علم اجمالي ابتداء إما يجب السفر اليوم أو يحرم غدا أو بالعكس، فهذا لا إشكال عندي في منجزيته ، هذه الملاحظة الثانية.

**الملاحظة الثالثة:** ما ذكره سيد المنتقى (قده) من انه على أي حال المنجزية اثر للعلم الإجمالي الوجداني و نحن نرى بالوجدان أن لدينا علما إجماليا فدعوى انه انتزاعي و اختراعي و تلفيقي و توليدي كل هذه الدعاوى لا تهمنا المهم انه علم إجمالي وجداني، فمن علم بأنه إما نذر السفر أو عدمه في الأحد أو نذر السفر أو عدمه في الاثنين حصل له وجدانا علم إجمالي بأنه اما يجب السفر الأحد أو يحرم الاثنين، فالعلم الإجمالي بالسفر الأحد أو عدمه الاثنين علم إجمالي وجداني سميتموه انتزاعيا أو تلفيقيا أو توليديا على اية حال بما انه علم إجمالي وجداني فهو منجز، و حيث لا يمكن تنجزيه للموافقة القطعية لكونها غير مقدورة، يمكن تنجيزه للمخالفة القطعية للقدرة عليها و بالتالي فعليه إما يصوم إما يسافر في كلا اليومين او يترك السفر في كلا اليومين ، لأنّه بمجرد أن يختلف حاله بأن يسافر يوما ويترك يوما فقد حصلت المخالفة القطعية ، والنزاع حينئذٍ بين سيد المنتقى وأستاذه المحقق الاصفهاني (قدهما) يشبه أن يكون لفظيا لأن الاصفهاني يقول أنت الذي تتوهم انه وجداني، لا، هذا خيلاني وليس وجداين لأنّه امر انتزاعي فإذا كان أمرا انتزاعيا فلا فعلية له وإنما العلية لمنشأ انتزاعه، وهو يقول لا، لدي علم إجمالي ، هذا لا يفيد، فحينئذٍ يكون النزاع مصادرة من كل على الطرف الآخر .

**الملاحظة الرابعة:** ما ذكره السيد الشهيد و يمكنه تقريبه بنحو، بان يقال فلنغض النظر عن العلم الإجمالي الانتزاعي، ونقول بان العلم الإجمالي الانتزاعي لا منجزية له لأنّه ليس علما إجماليا فعليا ، و نقتصر على العلمين الفعليين ، وهما العلم بوجوب السفر أو عدمه يوم الأحد والعلم بوجوب السفر أو عدمه يوم الاثنين فهنا علمان مستقلان لاختلافهما موضوعا لأن هذا يوم وهذا يوم آخر، نعم هذان العلمان كل منهما بالنسبة الى اليوم نفسه لا منجزية له؛ لعدم القدرة بلحاظ اليوم نفسه لا على الموافقة القطعية و لا على المخالفة القطعية.

هذا صحيح ولكن العلم الإجمالي الفعلي منجز لحرمة مخالفته القطعية متى ما حصلت مخالفته القطعية بنحو من الأنحاء ، العلم الإجمالي منجز لحرمة مخالفته القطعية متى حصلت هذه المخالفة بأي نحو من الأنحاء، ونحن نرى متى ما سافر المكلف في يوم و ترك في يوم فقد خالف قطعا ذلك العلم المستقل في يوم الأحد أو ذلك العلم المستقل في يوم الاثنين قطعا ، فنحن لا نريد ان نغير العلمين ونتحفظ بهما على حالهما ونقول لا يوجد علم إجمالي لا تلفيقي ولا انتزاعي، ولكن بالنتيجة متى ما سافر المكلف في الأحد و ترك السفر الاثنين فهو يقطع بأنه خالف تكليفا في احد اليومين ، إذاً فقد حصلت مخالفة قطعية لأحد تكليفين في أحد اليومين جزما ، منجز فانه ان نذر السفر في كليهما فقد خالف بتركه ، وان نذر الترك في كليهما فقد خالف بالسفر في احدهما، إذاً هو خالف احد التكليفين في احد اليومين جزما أي انه ارتكب مخالفة قطعية لأحد العلمين الإجماليين في احد اليومين جزما، و العلم الإجمالي منجز لحرمة المخالفة القطعية متى ما حصلت بأي نحو من الأنحاء .

**وهذا الكلام من السيد الشهيد بتقريب نقول:** لا يحل المشكلة ودوران الاعلام في حيص وبيص للتنصل من كلام العراقي ومن كلام الاصفهاني وهما المحققان العلمان (أعلى الله مقامهما) لا يُجدي إلّا بكلمة واحدة، يعني كل البحث الذي اطلنا فيه يرجع إلى كلمة واحدة، هل ان المخالفة القطعية مقدمة على الموافقة القطعية ام لا؟ هذا هو الكلام كله؛ لأن الجميع متيقن لو سافر يوم و ترك في يوم فقد خالف قطعا ووافق قطعا ، قد خالف قطعا سواء تعلق الصوم النذر بالسفر او بتركه، ووافق قطعا سواء تعلق النذر بالسفر او بتركه، كلمة من العراقي من الأول قالها العراقي: النتيجة: لبُّ البحث وصلب البحث بما أنّه هنا مخالفة قطعية لكن تستتبع موافقة قطعية و هنا موافقة قطعية تستتبع مخالفة قطعية، فحينئذٍ إذا قلتم بان حرمة المخالفة القطعية أهم ولو ترتب على المخالفة القطعية موافقة قطعية فانك متى ما فوت غرضا لزوميا للمولى كان تفويتك لغرض لزومي قبيح وان أحرزت غرضا لزوميا آخر ، فحينئذ أن مقتضى ذلك أن نقدّم حرمة المخالفة القطيعة و يجب ان يسافر في كلا اليومين أو يترك في كلا اليومين، حتى لا تحصل مخالفة قطعية.

**وان قلتم:** أنهما على حد سواء بالنتيجة ما دام يمكنه الموافقة القطعية ، أي ما دام يمكنه إحراز غرض لزومي للمولى يتعين عليه او يجوز له وان فوت غرضا لزوميا آخر، إذاً فلا ترجيح بينهما فهو مخير بين يسافر في كلا اليومين او يترك في كلا اليومين أو يختلف حاله بأن يسافر في يوم ويترك ي يوم آخر ، فالمشكلة كلها في هذه الكلمة.

**والحمد لله رب العالمين**

**والحمد لله ربِ العالمين**

025

25

ذكرنا فيما سبق ان السيد الشهيد قده اشكل على الامر الترتبي بالفعل العبادي ، عند التزاحم بين الفعل و الترك ، كما لو وقع التزاحم بين صوم عاشوراء ، و ترك صومه فانه لا يمكن ان يقول المولى اترك صوم عاشوراء فان تركت الترك فصمه ، فان ذلك لازمه طلب الحاصل وهو محال ، ولكن يلاحظ على ما افاده المانع من الامر الترتبي في المقام احد وجوه 3 :

**الاول** ان يقال بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام ، فعندما يأمر المولى بترك صوم عاشوراء فان الامر بترك صوم عاشوراء مستلزم للنهي عن صوم عاشوراء فالأمر بالترك يستلزم النهي عن ضده و ضده الفعل فصوم عاشوراء منهي عنه ، و لازم ذلك اجتماع الامر و النهي في صوم عاشوراء .

او فقل بعبارة السيد الشهيد في بحث اجتماع الامر و النهي ان لازم ذلك اجتماع المبغوضية الضمنية مع المحبوبية الاستقلالية ، لأنّه اذا امر بترك صوم عاشوراء فقد نهى عن فعل صوم عاشوراء ، فاصبح صوم عاشوراء مبغوضا لأجل النهي ، و بما ان المولى يحب الصوم القربي لعاشوراء اذا فهناك محبوبية استقلالية تعلقت بالمقيد ، وهو الصوم القربي ، و هناك مبغوضية ضمنية تعلقت بذات الصوم ، لا الصوم القربي فهل يمكن الاجتماع حيث ان السيد الصدر ذهب الى عدم امكان الاجتماع انه لا يمكن ان تنصب المحبوبية على المقيد مع مبغوضية احد جزئيه و هو ذات المقيد ، وان لم تنصب مبغوضية على القيد .

والنتيجة انه المانع في المقام من الامر بالصوم القربي لعاشوراء اجتماع الامر والنهي فالصوم القربي مأمور به ومنهي عنه لان الامر بترك صوم عاشوراء يستلزم النهي عن ضده فيكون فعله منهيا عنه او فقل تجتمع المبغوضية الضمنية لذات الصوم ، مع المحبوبية للمقيد وهو الصوم القربي و هذا ممتنع ، فهذا هو الوجه الاول المانع من الصوم القربي لعاشوراء و يستفاد من كلامه في بحث اجتماع الامر و النهي.

الا ان هذا الوجه مدفوع اولا بعدم تسليم المبنى وهو ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده العام بلحاظ ان الامر و النهي فعلان اختياريان للمولى فاحد الفعلين لا يستلزم الآخر بالضرورة بحيث يكون المولى مضطرا لصدور الآخر منه ، فما دام الامر و النهي فعلين اختياريين مختلفين ، موضوعا ، حيث ان موضوع الامر الفعل مثلاً و موضوع النهي ضده او بالعكس اذا مع اختلافهما موضوعا و كونهما جعلين اختيارين فدعوى التلازم التكويني العقلي غير معقولة .

و ثانيا على فرض تسليم المبنى او كما ذكر السيد الشهيد في بحث النواهي انه نسلم بالمبنى على مستوى المبادي على مستوى الجعل ، فصحيح ان جعل الامر لا يستلزم جعل النهي عن ضده ، و لكن على مستوى المبادي الوجدان شاهد على ان من احب شيء بغض ضده العام ، من احب الفعل بغض الترك ، و من احب الترك بغض الفعل.

على مستوى المبادي نسلم بهذه الملازمة و ان لم تكن مسلمة بين الجعلين ، مع هذا لا مانع من اجتماع الامر بالفعل مع النهي عن جزء منه هذا امر لا مانع منه او فقل لا مانع من محبوبية المقيد مع مبغوضية لاحد جزئيه وهو ذات الفعل مثلاً.

، و السر في ذلك ان هذه المبغوضية تبعية لا نفسيه فالمولى لو امرنا بترك صوم عاشوراء أي اذا حب منا ترك صوم عاشوراء فهو يبغض الصوم لا في نفسه ، وانما يبغض الصوم مقدمة لحصول الترك ، فمبغوضية الفعل مبغوضية تبعية مقدمية نظير ما لو قلنا بالعكس .

مثلاً المولى لو احب منا صلاة الليل فهو يبغض تركها لكن ليس مبغوضية نفسيه بمعنى ان في الترك حزازة وانما تبعية يعني مقدمة لحصول الفعل وهو صلاة الليل فبما ان المبغوضية تبعية و مقدمية فلا مانع وجدانا من اجتماع المحبوبية و المبغوضية الضمنية اذا كانت مبغوضية تبعية ، فالمولى يقول : احب الصوم القربي لعاشوراء وان كنت ابعض ذات الصوم لا لنفسه بل مقدمة و تبعا لمحبوبية ترك صوم عاشوراء فلا مانع من اجتماعهما وجدانا ، والنتيجة ان هذا المانع من الامر الترتبي بصوم عاشوراء صوما قربيا غير تام.

المانع الآخر .

ما ذكره في المقام حيث قال ان الامر بالصوم القربي لعاشوراء على نحو الترتب طلب للحاصل ، لان المولى يقول للعبد اترك صوم عاشوراء فان لم تمتثل امري هذا وهو الامر بالترك بان تركت الترك فصم عاشوراء صوما قربيا

فيقول السيد ان المكلف على فرض ترك الترك فهو فاعل فمن ترك ترك صوم عاشوراء فقد اتى بصومه ، و اذا اتى بصومه فكيف يؤمر بان يحدث الصوم قربيا و المفروض انه صائم فمن فرض فيه انه تارك للترك فهو صائم و مع افتراض انه صائم فلا وجه للامر بالصوم القربي فان هذا من قبيل طلب الحاصل.

و لكن يلاحظ على هذا الوجه ما يبتني على امور 3:

الاول : هل ان الفعل و الترك هنا اختياريان ، ام لا ، صحيح ان العبد لا يخلو حاله اما فاعل او تارك ، ولكن عدم خلوه من احدهما هل يعني انهما اضطراريان ام انهما ما زال اختياريين ، الصحيح انهما اختياريان.

و ان كان العبد مضطرار اما للترك او للفعل ، الا انه يستطيع ان يتلبس بالترك دائما و يتلبس بالفعل دائما وهذا كاف لكل من الفعل وال ترك اختياريا في حد ذاته ، فالصوم و تركه كلاهما اختياري له ، وان كان مضطرارا خارجا لاحدهما ، الا ان كل منهما فعل اختياري.

**الامر الثاني** ان المناط في صحة الامر بشيء كونه فعلا اختياريا فما دام كونه اختياريا هذا كاف في صحة الامر به ، اذ لا مانع من الامر به الا الالجاء واما ان كان مختارا في احداثه فهذا كاف في صحة الامر به.

**الامر ال 2** بعد ان فرضنا ان المولى يمكنه توجيه بالصوم ، باعتبار ان الصوم في حد ذاته اختياري فالاشكال الوارد انه اذا فرض انه صائم فكيف يقول له المولى صم صوما قربياً وقد افترض انه صائم ، نقول يكفي في صحة هذا الامر الترتبي ان العبد يمكنه ان يتخلف عن القيد وهو قيد القربية فما دام يمكن للعبد ان يأتي بالصوم لا عن قربة و عن قربة ، و عليه هذا كاف للامر بالصوم صوما قريبا

نقول بيانه حتّى عند العرف يصح ان يقال ان كنت سوف تقوم لزيد على كل حال اما من باب السخرية او الاحترام ، بما انك ستقوم فقم تعظيما ، فان هذا الامر صحيح لدى العرف مع انه فرضه قائما امره ان يحدث القيام تعظيما.

كذلك الامر في المقام ، يقول المولى اترك صوم عاشوراء فان اخترت ان لا تترك فان بنيت على ان لا تترك و قلت انا على كل حال صائم ، فليكون صومك بقصد القربة من اول اناته فما ادام ايقاع الصوم في اول اناته قربيا ممكنا فاذا لا مانع من تعلق الامر الترتبي به و لا يلزم طلب الحاصل ، هذا هو المانع ال 2 الذي طرحه في المقام .

**المانع ال 3** ما يستفاد من احد تقريريه حيث ذكر فيه ان الامر بالصوم القربي على فرض ترك الترك هذا الامر لغو لا ثمرة له ، فهو اما ان تارك او صائم ، و الجواب اتضح انه يكفي في دفع اللغوية صرفه عن الصوم غير القربي اذ ما دام يمكنه على فرض ترك الترك ان يصوم لا عن قربة و ان يصوم عن قربية فيكفي في عدم لغوية الصوم القربي ان يصرفه عن الفرد الآخر وهو الصوم غير القربي .

فتحصل من كل ذلك ان لا مانع من الامر الترتبي من الصوم القربي على فرض ترك الترك فلا يرد الاشكال على السيد الخوئي وهو ان لا يتصور الترتب في المقام و لا يتصور التزاحم فتكون المسالة من باب التعارض.

المطلب الاخير من كلامه قال في اشكاله على السيد الخوئي انه لو فرضنا ان لا تزاحم في المستحبات كما هو مبنى السيد الخوئي بمعنى ان الخطابات الندبية كلها فعلية ، و ان قصرت القدرة عن الجمع بينها ، مع ذلك لا يمكن فعلية الامر بالفعل ، والامر بالترك ، سلمنا ان جميع المستحبات فعلية و لكن لا يعقل يتوجه امرين امر بالفعل وامر بتركه ، سواء كانا توصليين او تعبديين ، او كانا مختلفين ، لا لأجل ما افاد هو من انه يلغو جعل المحركية نحو الفعل و الترك ، فان ما افاده ناظر للتوصليين فقط وهو خص هذا الكلام بالتوصليين فقال لو قال المولى يستحب لك ازالة الحجر عن الطريق من اجل ان لا يعثر احد و يستحب لك ان تبقي الحجر في الطريق فالفعل والترك كلاهما مستحب ، فهنا افاد السيد الخوئي هذا لغو لا يمكن التحريك نحو الفعل أو لترك في ان واحد مع اضطرار المكلف لترك احدهما .

يقول السيد الصدر باننا لا نبني على هذا الوجه لأننا نقول هناك علة تمنع من فعلية الخطاب بالفعل و الترك سواء كانا توصليين او تعبديين ، مختلفين ، و تلك العلة انه اذا كان عندنا استحباب للفعل و عندنا كراهة للفعل ، يعني يتسحب صوم عاشوراء و يكره فان المانع من اجتماعهما ان لازم ذلك اجتماع الامر و النهي في مركز واحد لو كان الخطابان عبارة عن الامر بالصوم و النهي عنه ، الامر الاستحبابي بالصوم و النهي عنه ، فمن الواضح دخول المسالة في باب التعارض لورود الامر و النهي على مركز واحد وهو الفعل.

و لو فرضنا ان هناك امرين امر بالفعل و امر بالترك لا انه امر بالفعل و نهي عن الفعل ، لو فرضنا امر اخر لدينا امر بصوم عاشوراء وامر بتركه مع ذلك تدخل المسالة في باب التعارض.

**و السر في ذلك** انه وهو ميزان عام في مبنى العبادي و السر في ذلك انه لا يمكن التقرب للمولى الا اذا كانت له ميزة فأي فعل لم تكن له ميزة على الترك لا يمكن التقرب به الى المولى لان التقرب الى المولى معناه احداث القرب منه و انما يحصل القرب منه لو اتيت بشيء له ميزة حتّى يكون الاتيان به موجبا للقرب منه ، اما ان كانا على حد سواء لا يعقل التقرب لا بالفعل و لا بالترك ، و اذا افترضنا ان صوم عاشوراء راجح و تركه راجح و كلاهما متساويان احتمالا و محتملا حتّى لو كان كل منهما تعبدياً ، مع ذلك لا يمكن الامر القربي لا بكل منهما ولا بالجامع بينهما ، فلا يمكن الامر القربي لكل منهما اذ لا ميزة لها

ولا يمكن الامر بالجامع بينهما ، بان يقول المولى انا امرك باحد الصوم والترك ، وهذا غير ممكن لان الجامع حاصل بالضرورة ، لان المكلف اما فاعل او تارك ، فكيف يأمره امرا قربيا بالجامع وهو حاصل منه ، اذا توجه الامر القربي للجامع باطل و الامر القربي لكل منهما ترجيح بلا مرجح لانهما متساويان احتمالان ومحتملا فلا يصح للتقرب بهما

026

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

بقي في هذه الصورة وهي صورة دوران الأمر بين المحذورين التوصليين مع تعدد الواقعة تنبيهان:

**التنبيه الأوّل:** هو أنّه إذا كان أحد الطرفين محتمل الأهمية فما هو مقتضى حكم العقل في المقام؟ وتفصيل ذلك أن يُقال: تارة يكون أحدهما معلوم الأهمية وتارة يكون محتمل الأهمية، فإذا كان أحدهما معلوم الأهمية فحينئذ سواء كان معلوم الأهمية هو طرف الموافقة القطعية أو كان هو طرف المخالفة القطعية فعلى أية حال يُقدم على الآخر، كما لو فرضنا أنّه علم إجمالا بأنّه أقسم في هذين اليومين إمّا على النفقة على أولاده الكبار، أو أنّه اقسم على ترك النفقة عليهم، وافترضنا أنّ النفقة عليهم معلوم الاهمية، فحينئذ لا إشكال في تقديم طرف معلوم الأهمية من حيث وجوب الموافقة القطعية وإن استلزم المخالفة القطعية للطرف الآخر، فحينئذ تكون وظيفته أن يُنفق على عياله الكبار في كلا اليومين ليُحرز الموافقة القطعية لمعلوم الأهمية، وإن استلزم ذلك المخالفة القطعية لما ليس اهم ألّا وهو عدم النفقة.

فهذا ليس محل بحث لأنّه حتّى لو عُلم تفصيلا لكان معلوم الأهمية مقدما على المهم فكذلك إذا عُلم إجمالا، فالبحث فعلاً ليس في تقديم معلوم الأهمية على غيره، إنّما البحث في تقديم محتمل الأهمية على غيره، كما في تقرير البحوث للسيّد الشهيد (قده) حيث عقد البحث في معلوم الأهمية ، اشتباه، فإنّ البحث بين الأعلام في تقديم محتمل الأهمية لا في معلوم الأهمية، وهذا ما تكلم عنه المحقق النائيني وسيّدنا (قده) في مصباح الأصول، ألّا وهو ما لو فرضنا أنّ احد الطرفين ولنفترض أنّه النفقة على عياله الكبار محتمل الأهمية على ترك النفقة، فهنا يدور الأمر بين وجوب الموافقة القطعية لمحتمل الأهمية ألّا وهو النفقة، أو التحفظ عن المخالفة القطعية لما لا يُحتمل أهميته ألّا وهو ترك النفقة، فإنّه إذا وافق محتمل الأهمية قطعا، استلزم ذلك المخالفة القطعية لما لا يحتمل أهميته، فيدور الأمر بينهما.

**وهنا اتجاهان:**

**الاتجاه الأول:** أن يُقال بأن حرمة المخالفة القطعية لما لا يحتمل اهميته مقدمة على وجوب الموافقة القطعية في ما يحتمل أهميته، والسرّ في ذلك: أنّ العلم الإجمالي علّة تامّة لحرمة المخالفة القطعية، بينما هو مقتضٍ لوجوب الموافقة القطعية، فإذا كان تأثيره في وجوب الموافقة القطعية اقتضائيا لا على نحو العلة التامّة، فيتوقف فعلية هذا التأثير على عدم وجود مانع؛ لأنّ المقتضي إنّما يكون فعلي التأثير مع عدم المانع، وعليته لحرمة المخالفة القطعية مانع، وهذا هو شأن التزاحم دائما بين المؤثر التنجيزي والمؤثر التعليقي، فإذا اجتمع مؤثران ومقتضيان، أحدهما مؤثر تنجيزي والآخر مؤثر تعليقي، كانت فعلية المؤثر التنجيزي حاكمة على المؤثر التعليقي؛ إذ المفروض أنّ تأثير التعليقي معلق على عدم المانع، وفعلية المؤثر التنجيزي هي بنفسها مانع، فكذلك الأمر في المقام، حيث نقول: إنّ العلم الإجمالي علّة لحرمة المخالفة القطعية، ولكنّ تأثيره في وجوب الموافقة القطعية مجرد مقتضي فيتوقف على عدم المانع، وعلية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية مانعٌ، فلا تأثير بالفعل في وجوب الموافقة القطعية للطرف الذي يُحتمل أهميته بعد أن كان علّة تامّة لحرمة المخالفة القطعية للطرف الذي لم يُحتمل أهميته.

**ولكنّ الجواب عن هذا الاستدلال**: واضح ، وهو ما بينّاه سابقا في شرح كلام المحقق العراقي (قده) من أنّ العليّة والاقتضاء في بحث العلم الإجمالي إنّما هما بالنسبة إلى الجواز الظاهري لا بالنسبة إلى الجواز الواقعي، وبالتالي فالمقصود بعلية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية منعه بالفعل عن جريان الأصل الشرعي الترخيصي في تمام الأطراف، والمقصود باقتضائه لوجوب الموافقة القطعية هو: عدم جريان الأصل الشرعي في بعض الأطراف؛ ولأجل ذلك يُقال إن اقتضاء العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية معلّق صحيح لكنه معلّق على عدم الترخيص الشرعي لا أنّه معلّق على عدم المنع العقلي، والمفروض في المقام أنّ لا يوجد ترخيص شرعي، فإذا لم يوجد ترخيص شرعي، يعني لا يجري الأصل في المقام، فإذا لم يجري الأصل في المقام صار اقتضاء العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية فعليا؛ لأنّ المعلّق عليه عدم الترخيص الشرعي وليس في المقام ترخيص شرعي، فأصبح الاقتضاء فعليا، فكما أنّ تأثيره في حرمة المخالفة القطعية فعلي كذلك تاثيره في وجوب الموافقة القطعية فعلي فكلاهما فعلي، ولم يُعلق تأثيره في وجوب الموافقة على عدم تصرف من العقل؛ كي يقال: إنّ عليته بحرمته المخالفة العقلية تصرف عقلي مانع.

**فالنتيجة بناء على هذا:** أن لا مرجح لأحد الطرفين على الآخر وإن كان لا يُحتمل أهميته واجد لصفة حرمة المخالفة القطعية، هذا بالنسبة إلى الاتجاه الأوّل.

الاتجاه الثاني: ما سلكه المحقق النائيني (قده) من تقديم ما يُحتمل أهميته على ما لا يُحتمل، أي تجب الموافقة القطعية لما يُحتمل أهميته وإن استلزمت المخالفة القطعية لما لا يُحتمل أهميته، والوجه في ذلك: أنّ المحقق النائيني (قده) أدرج المقام في باب التزاحم، فقال: إنّ التكليف يقتضي عقلاً أمرين: امتثاله وإحراز امتثاله، فعندما يقول المولى مثلاً: صلِّ الظهر فإنّ هذا التكليف كما يقتضي الإتيان بصلاة الظهر خارجا يقتضي إحراز امتثال هذا الأمر، فهو يقتضي الامتثال وإحراز الامتثال، فلأجل أنّ التكليف يقتضي هذين الأمرين بحكم العقل؛ لأجل ذلك: إ ذا قصرت القدرة عن الجمع بين الامتثالين، كما لو لم يقدر المكلف على الصلاة في ضيق الوقت وإنقاذ الغريب، فكما أنّه إذا قصرت القدرة عن الجمع بين الامتثالين كان المقام من باب التزاحم، وحينئذ لو كان أحدهما كإنقاذ الغريق معلوم الأهمية أو محتمل الأهمية لقُدّم على الآخر، كذلك إذا قصرت قدرة المكلف عن الجمع لا بين الامتثالين بل بين إحرازي الامتثالين، فلا يمكنه أن يُحرز كلا الامتثالين، وربما يكون قادرا على نفس الامتثالين لكنه لا يمكنه الجمع بين احرازي الامتثالين، فإذا لم يمكنه ذلك يكون المقام أيضا في باب التزاحم، غايته أنّه تزاحم في إحراز الامتثال كما ذاك تزاحما في نفس الامتثال، والمقام من هذا القبيل بنظر النائيني، فإنّه إذا علم إجمالاً أنّه إمّا اقسم على النفقة على عياله الكبار في اليومين أو اقسم على ترك نفقة عياله الكبار في اليومين، فبالنتيجة بالنسبة إلى لهذا المكلف لا تزاحم في الامتثال؛ لأنّه ربّما لو انفق في اليومين أو ترك النفقة في اليومين لامتثل واقعا، ربما الامتثال يتحقق، فليست قدرته قاصرة عن الجمع بين الامتثالين، ولأجل عدم قصور قدرته عن الجمع بين الامتثالين إطلاقا التكليف باقيان على حالهما؛ إذ لا موجب للتنافي بين الاطلاقين إذا كانت قدرة المكلف وافية بالامتثالين، فإطلاق (انفق) وإطلاق (اترك النفقة) كلاهما فعلي لأنّه لا تقصر قدرة المكلف عن الجمع بينهما؛ إنّما الذي قُصرت قدرته عن الجمع بينهما هو الإحراز، لا يمكنني إحراز امتثال انفق مع إحراز امتثال لا تُنفق، إمّا أحرز هذا أو أحرز هذا، فإما أن انفق كلا اليومين فأحرز امتثال انفق أو اترك في كلا اليومين فأحرز امتثال لا انفق، فانا لست قادرا على الجمع بين الاحرازين، لا أنني لست قادرا على الجمع بين الامتثالين، فلأجل التزاحم في مقام إحراز الامتثال يأتي الترجيح بمحتمل الأهمية، فحيث إنّ النفقة محتمل الأهمية تكون مقدمة، فيجب عليك الإنفاق في اليومين وإن خالفت قطعا العلم الإجمالي الآخر.

**لكنّ سيّدنا (قده) في مصباح الأصول أشكل على كلام شيخه المحقق النائيني (قده)**، قال:

**أولا:** ليس المقام من باب التزاحم، فهل لنا أن نوسع المصطلحات ونوسع ما نريد أن نوسعه، ليس المورد هكذا، ليس المقام من باب التزاحم، فإنّ المناط في التزاحم التدافع بين الاطلاقين في مرحلة الفعلية لأجل قصور قدرة المكلف عن الجمع بين الامتثالين، فمتى لم تقصر فلا تدافع بين الاطلاقين فلا تزاحم، وبعبارة أخرى: إنّ التزاحم من شؤون المكلف نفسه، بينما في المقام التزاحم في حكم العقل لا من قبل المكلف، العقل يتنافى لديه وجوب الموافقة القطعية لهذا مع وجوب الموافقة لذاك، فالتنافي في الواقع في حكم العقل لزم إحراز امتثال هذا ولزوم احراز امتثال هذا، وإلّا المكلف نفسه ليس من قبله أي منشأ للتنافي، فمنشأ التنافي هو ليس القصور في المكلف وإنما التنافي في نفس حكم العقل بالإحراز، وبالتالي ليس المقام من باب التزاحم ولو كان من باب التزاحم للزم عليك أن تقول في فرض تساويهما في الأهمية أن تقول بالتخيير، كما قيل به في باب التزاحم، وأنت لا تقول بالتخيير على فرض تساويهما في الأهمية، بل تذهب إلى التخيير العقلي بمعنى أن لا حرجية في الفعل والترك، هذه المناقشة الأولى، وهي مناقشة اصطلاحية.

**وثانيا:** قال لو سلّمنا جدلاً توسعا في المصطلح، مع ذلك لا يترتب عليه الاثر وهو تقديم محتمل الأهمية، **والسرّ في ذلك:** أننا إذا رجعنا لباب التزاحم المتفق عليه فوجدنا تزاحما بين الصلاة في ضيق الوقت وبين إنقاذ الغريق، وقلنا بأن إنقاذ الغريق محتمل الأهمية حتّى لو كان الغريق ذميّا فإنه محتمل الأهمية بالنسبة إلى الصلاة في ضيق الوقت مثلا، فما هو وجه تقديم محتمل الأهمية هناك؟ إنّ الوجه في تقديمه إحدى نكتتين: الأولى: الإطلاق، فيُقال إطلاق (صلِّ) ساقط جزما إمّا لأنّه اقل أهمية وإمّا لأنّه مزاحم، فيسقط لأجل المزاحمة، بينما إطلاق (أنقذ) مشكوك السقوط؛ إذ لعله أهم في الواقع فهو باق، فإذا كان مشكوك السقوط تمسكنا به، فمرجع تقديم محتمل الأهمية التمسك بإطلاق دليله وسقوط إطلاق الآخر على كل حال، وهذا لا يتأتى في المقام؛ لأننا المفروض كما اعترف به المحقق النائيني أنّ كلا الاطلاقين باقيان في مرحلة الفعلية؛ إذ لا قصور لدى المكلف في الجمع بين الامتثالين، الاطلاقان باقيان.

**والنكتة الثانية:** أن يُقال لنفترض جدلا أنّه لا يوجد دليل لفظي حتى نتمسك بإطلاقه، وأنّ دليل الواجبين لبّي، مع ذلك نقول إذا دار الأمر بين محتمل الأهمية وبين غيره فنقول: تفويت الملاك الذي لا يُحتمل أهميته جائز قطعا؛ إمّا لأنّه أقل إمّا لأنه مزاحم، بينما تفويت الملاك الذي يُحتمل أهميته مشكوك الجواز، فمقتضى الاشتغال هو الفراغ من حفظه، فيُقدم محتمل الأهمية على غيره، وهذا أيضا لا يأتي في المقام، لِمَ؟ باعتبار أنّ المقام يرجع إلى حكم العقل بالإطاعة فإنّ العقل النظري بعد أن أدرك مولوية المولى الحقيقي حكم العقل العملي يلزم إطاعته، إلّا أنّ إطاعته تُطبق على الموافقة القطعية لما يُحتمل أهميته، أو تُطبق على ترك المخالفة القطعية لما لا يُحتمل أهميته، وحيث إنّ حكم العقل بلزوم إطاعة المولى متساوي الإقدام والنسبة بين التحفّظ على وجوب الموافقة القطعية لما يُحتمل أهميته أو التحفظ عن المخالفة القطعية لما لا يُحتمل أهميته فلا موجب لتقديم أحدهما على الآخر.

وهنا تدخل السيّد الشهيد (قده) ليقول بأنّ حكم العقل بالإطاعة يتأثر بتفاوت الملاكات، لا أنه لا علاقة له بتفاوت الملاكات، ويأتي الكلام عن كلامه.

**والحمد لله رب العالمين**

026

26

ذكرنا ان السيد الشهيد افاد ان الخبرين الدال احدهما على الفعل والآخر على الترك ، سواء كانا تعبديين او توصليين او كانا مختلفين فانهما لا يشملهما اخبار من بلغ ، و السر في ذلك انه تحتاج المقربية الى ميزة في الفعل على تركه او الترك على الفعل و هنا حيث ان كليهما مستحب و متساويان احتمالا و محتملا ، فحينئذٍ لا توجد ميزة لاحدهما على الآخر فلا تشملهما اخبار من بلغ لعدم امكان التقرب باي منهما واما بالنسبة الى الجامع فالمفروض ان الجامع ضروري الحصول فتعلق الامر القربي به طلب للحاصل و يلاحظ عليه :

**اولا** ان المختار عدم اعتبار ان يكون للعمل العبادي ميزة على تركه ، بل يكفي في عبادية العمل و قربية العمل الحسن الفاعلي و الفعلي ، فالحسن الفاعلي باضافة العمل الى الله ، و الفعلي بان يكون العمل محبوبا في نفسه سواء كان له ميزة على تركه ام لا .

فمتى ما كان محبوبا في نفسه واضافه العبد الى الله اصبح قربيا و عبادة و لذا يمكن للعبد التقرب باي من الفعل و الترك وان كانا متساويين احتمالا و محتملا>

و على فرض اعتبار الميزة فان الفعل له ميزة على تركه ، لأنّه لو دار الامر بين الصوم القربي لعاشوراء و الترك القربي لصوم عاشوراء فالصوم القربي له ميزة على الصوم غير القربي و الترك القربي له ميزة على الترك غير القربي و بالتالي فحيث ان لكل منهما ميزة على تركه في نفسه فهذا كاف في العبادية حتّى على مبنى السيد الشهيد ، من اعتبار الميزة.

و ثالثا : يمكن توجه الامر القربي الى الجامع القربي فكون المكلف مضطرا للجامع لا يعني انه مضطر للجامع القربي فيقول له المولى انت مطلوب منك توجه قربي ، اما بالصوم او بتركه ، فالجامع القربي بين الصوم وبين تركه هذا ليس مضطرا لحصوله فان ما هو مضطر لحصوله اصل الجامع وهو انه لا يخلو حاله اما صائم او لا ، اما الجامع القربي بان يكون له توجه قربي اما بالصوم او ترکه فهذا الجامع ليس مضطرا له ، و عليه يمكن توجه الامر العبادي لهذا الجامع .

و رابعا الظاهر انه لا يعتبر في قربية العمل ، و عبادية العمل اكثر من اطلاق العزم ، فمتى ما حصل اطلاق العزم وان كان المكلف مضطرا للعمل فان القربية حاصلة

بيان ذلك لو فرضنا ان شخصا سجينا و السجن يمنعه من مزاولة المعاصي فلا يمكن له ان يزني او يشرب الخمر ، فهو مضطر لترك هذه المعاصي على كل حال ، فلو قال هذا الانسان انني و ان كنت مضطرا بمعنى انني عاجز عن مساورة المعاصي ، فانني و ان كنت عاجزا عن مساورة المعاصي الا ان لدي عزما على تركها امتثالا لامره تعالى حتّى لو تمكنت من فعلها فهو وان كان فعلا مضطرا لترك هذه المعاصي الا ان عزمه على امتثال امر الله مطلق ، فهو يقول انا عازم على ترك المعصية حتّى لو تمكنت من فعلها.

فهذا العزم المطلق كاف في قربية تركه ، فيقال ان هذا العبد متقرب الى الله بترك المعاصي وان كان عاجزا عن مساورتها ، فهذا الاطلاق في العزم كاف لصدق القربية على ما يحصل له اضطرارا .

مساورة احدهما وان كان مضطرا له على كل حال الا انه عازم على اضافة هذا الجامع الذي هو مضطر الى الله تعالى ، ولو تمكن من الانفكاك عنه ولو على فرض محال ، و على كل حال اطلاق العزم باضافة العمل الى الله تعالى كاف في صدق القربية على هذا العمل.

هذا تمام الكلام في هذا التنبيه ، و قد تبين ان الحق فيه مع السيد الخوئي .

التنبيه الخامس : ما اذا كان للخبر الدال على الاستحباب ما يدل على خلافه ، ولهذه المسالة صور :

الصورة الاولى ان يكون الخبران ضعيفين ، بمعنى ان هناك خبرا يدل على الاستحباب و خبرا ينفي الاستحباب او يدل على الحرمة او الكراهة معارض لهذا الخبر و كلاهما في حد نفسه ضعيف ، فهل تشمل اخبار من بلغ الخبر الضعيف الدال على الاستحباب مع وجود معارض له ام لا، فهنا ذكر سيد المنتقى وجهين لبيان عدم الشمول:

**الاول** ان يقال بان موضوع اخبار من بلغ البلوغ من بلغه الثواب او شيء من الثواب والبلوغ فرع الحجية فاذا لم يكن هذا الخبر حجة بالفعل لوجود المعارض له فحينئذٍ لا يصدق عنوان البلوغ.

ولكنه ناقش في هذا الوجه وقال هناك فرق بين حجية الصدور و حجية الظهور ، فان تعارض الخبرين او كون الخبر ضعيفا او معلوم الكذب مثلاً فان كل ذلك عامل يسقط حجية الصدور فلا يكون هذا الخبر حجة من حيث صدوره لأنّه معلوم الكذب ، ضعيف ، معارض.

واما حجية الظهور فيكفي لشمولها لاي خبر ترتب اثر عملي على هذه الحجية ، فمتى ما ترتب اثر عملي على حجية ظهوره اخذنا به و ان كان معلوم الكذب ، فهناك انفكاك بين حجية الظهور و الصدور.

فمثلا لو كان لدينا نعلم بكذبه ليس حجة صدورا و انما هو حجة ظهورا اذ يترتب على حجية هور اعتبار المتكلم كاذب ، لان كذبه فرع ظهور خبره في معنى من المعاني ليعلم ان هذا المعنى مطابق للواقع او لا ، فنقول بما ان هذا الخبر ظاهر في ان معناه مراد جدي للمتكلم فهو حجية في كاشفيته عن المراد الجدي للمتكلم و لان مدلول الخبر مخالف للواقع نحكم عليه بالكذب فالحكم عليه بالكذب فرع حجية ظهوره أي كاشفية المراد الاستعمال عن المراد الحجي فاذا لحجية الظهور اثر

كذلك الامر في المقام لو وردنا خبر ضعيف او معلوم الكذب او معارض بخبر اخر ينفي الاستحباب يكفي في حجية ظهور هذا الخبر صدق عنوان البلوغ الذي يكون موضوعا لاخبار من بلغ ، فنقول مقتضى حجية ظهوره ان يكون هذا الخبر مصداقا لعنوان البلوغ و عليه ترتب عليه مفاد اخبار من بلغ.

فهذا الوجه لا يصلح للمنع .

**الوجه الثاني** الذي هو اختاره ان يقال ان النسبة بين الخبرين بحيث يقال هذان الخبران متعارضان او هذان الخبران متألفان احدهما حكام على الآخر او مقيد له او مخصص له او قرينة عليه كل نسبة بين الخبرين من تعارض و تألف او انضمام كل نسبة بين خبرين انما تتم لدى المرتكز العرفي فرع انتسابهما لمتكلم والا الخبران الصادران عن متكلمين لا تلاحظ النسبة بينهما ، ملاحظة النسبة بين الخبرين كونما متعارضين او متألفين لا معنى له عرفا وانما يقال كل خبر في حد ذاته يبحث عن شرائط الحجية ، توفرت فيه او لا ، فانما تلاحظ النسبة بين الخبرين اذا كانا منتسبين لمتكلم واحد ، فاذا لم تثبت حجيتهما لكونهما ضعيفين فحينئذٍ حيث لم يثبت انتسابهما لمتكلم واحد وهو المعصوم عليه السلام بلحاظ ان المعصومين بحكم متكلم 1 حينئذٍ لا معنى لملاحظة النسبة بينهما فيقال متعارضان متآلفان احدهما قرينة على الاخر هذا لا معنى له فان هذا فرع انتسابهما.

ولكن مجرد عدم ثبوت الانتساب للمتكلم ال 1 او من هو بحكمه لا يمنع من ترتيب اثار الظهور عليهما فالظهور بمعنى انعقاد المراد الاستعمالي و هو لا يتوقف تحققه ولا تحقق اثاره على تحقق الانتساب او تحقق الصدور وجدانا او تعبدا ، فانه متى ما كان احد الظهورين حاكما على الظهور الآخر او مقيدا له او مخصصا له ، او معارض له ، فحينئذٍ تترتب اثار الظهور وان لم يثبت لنا وجدانا او تعبدا انتساب هذين الخبرين لهذا المتكلم الواحد او من هو في حكمه لأنّه يكفي في ملاحظة العرف هذه الاثار شرطان:

الأول انعقاد الظهور وهو قد انعقد

الثاني الانتساب العرفي للمتكلم وان لم يتحقق الانتساب الواقعي أي العلم وجدانا او تعبدا يكفي انه اسن خبران لمتكلم ولو كانا ضعيفين و كان بين هذين الخبرين تعارض يقال هذان الخبران متعارضين عرفا ، و لم يثبت انتسابهما واقعا بعلم او علمي الا انهما حيث اسندا الى هذا المتكلم ال 1 كفى هذا الاسناد عرفا لترتيب اثار الظهور

والنتيجة شمول اخبار من بلغ للخبرين الضعيفين المتعارضين بان يقال تشملهما اخبار من بلغ و نتيجة الشمول التعارض لانهما في الاساس متعارضان في مدلوليهما ، فالحكم بالتعارض لا يتوقف على الثبوت الواقعي مع وجود الاسناد العرفي

نعم لا يمكن ترتيب الاثر العملي على الظهور ما لم يثبت صدوره

لذلك لابد من التفكيك بين هذين الامرين

**الصورة الثانية** لسيد المنتقى ، ان يحصل لدينا خبران ضعيف وخبر صحيح ولكن بينهما عموم و خصوص بمعنى ان الخبر الضعيف اعم مثلاً و وورد عليه خبر صحيح مخصص له ، فهل نخصص الخبر الضعيف العام بالخبر الصحيح المخصص له ام لا ، فقد افاد قده انه لا يصدق بلوغ الخاص مع وجود خبر صحيح مخصص .

مثلاً لو كان الخبر الضعيف عام ، بان قال مثلاً يستحب غسل الجمعة و جاء خبر صحيح خاص و قال يستحب غسل الجمعة قبل الزوال لا يصدق بعد تخصيص الاول ب ال2 انه بلغنا الخاص أي استحباب غسل الجمعة لان هذه الحصة خرجت بحكم الصحيح المخصص ، اذا بعد خروج هذه الحصة ببركة المخصص لا يصدق انه بلغنا الثواب عليها.

027

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ذكرنا في ما سبق أنّ سيّدنا (قده) أفاد بأنّه حتّى لو فرضنا أنّ المقام من باب التزاحم فمع ذلك لا موجب للترجيح باحتمال الأهمية؛ لأنّ الترجيح باحتمال الأهمية في باب المتزاحمين مرجعه إلى التدافع بين الاطلاقين أو إلى تفويت أحد الملاكين بتحصيل الآخر، وكلا هذين المبنيين غير منطبقين على المقام.

**أمّا التدافع بين الاطلاقين،** فمن الواضح أنّه في المقام لا يوجد عجز عن الجمع بين الامتثالين كي يحصل تناف بين الاطلاقين فيسقط إطلاق ما لا يُحتمل أهميته ويبقى إطلاق ما يُحتمل أهميته؛ إذ المفروض أنّ كلا الاطلاقين في المقام فعلي لعدم العجز عن امتثالهما، كما أنّه النكتة الثانية أيضا منتفية؛ وذلك لأنّ تقديم محتمل الأهمية على غيره في باب التزاحم مرجعه معذورية تفويت ملاك بتحصيل ملاك آخر، وهذا إنما يتم مع فرض العجز عن الجمع بين الملاكين، فيُقال: إذا عجز المكلف عن حفظ الملاكين وأنّه لابد له من تفويت أحدهما بتحصيل الآخر تعيّن ما يجوز تفويته في ما لا يُحتمل أهميته، وأمّا في المقام فحيث إنّ المكلف قادر على حفظ كلا الملاكين، فلا موجب لأن يُقال بتقديم محتمل الأهمية على غيره، إذاً فحيث إنّ النكتة والمبنى في تقديم محتمل الأهمية على غيره غير متوفر في المقام فالمرجع ما يحكم به العقل.

وإذا رجعنا إلى ما يحكم به العقل فالعقل يقول: بعد العلم بتكليفين فعليين لا إشكال بوجوب إطاعتهما، وهذا هو معنى تنجزهما، غاية ما في الباب هل أنّ وجوب إطاعتهما بالموافقة القطعية لأحدهما وإن استلزمت المخالفة القطعية للآخر، ام أنّ وجوب إطاعتهما بالموافقة الاحتمالية لكليهما، وإلّا فهما تكليفان فعليان منجزان، غاية ما في الباب هل أنّ وجوب الإطاعة لكل منهما يتحقق ضمن هذه الحصّة وهي وجوب الموافقة القطعية لأحدهما، أو ضمن هذه الحصة وهي وجوب الموافقة الاحتمالية لكليهما، وإلّا قد فرغنا عن وجوب إطاعتهما معا، فلذلك يقول السيّد الخوئي لا معنى لترجيح ما يُحتمل أهميته على غيره، فإنّ ترجيح ما يُحتمل أهميته إمّا لأجل التدافع بين الاطلاقين، ولا تدافع فكلا الاطلاقين فعلي، أو لأجل عجز المكلف عن كليهما فلابد أن يُفوّت احدهما وهذا ليس حاصلاً في المقام فهو قادر على حفظهما، إذاً غاية ما في الباب أنّ العقل يقول يجب عليك اطاعتهما، أمّا اطاعتهما في الموافقة القطعية وإن استلزمت مخالفة قطعية أو إطاعتهما بالموافقة الاحتمالية فلا مرجح في البين؛ لأنّ الملاك في وجوب الإطاعة وهو حق المولوية متساوي النسبة بالنسبة إلى كليهما.

**ولكنّ السيّد الشهيد (قده) أورد على أستاذه**: بأنّه حتّى مجال وباب حكم العقل بالإطاعة يتأثر بتفاوت الملاكين من حيث احتمال الأهمية، وتقريب كلامه أن يُقال: لا تنحصر نكتة تقديم محتمل الأهمية على غيره في باب التزاحم في ما ذكره سيّدنا (قده) وهي أنّ النكتة إمّا التمسك بالإطلاق أو جواز تفويت أحدهما بتحصيل الآخر، بل هناك نكتة ثالثة، وهي بناء المرتكز العقلائي على أنّ وظيفة العبد أن يكون أداة بيد المولى في مقام حفظ إغراضه، فإذا افترضنا أنّ العبد دار بين طريقتين في حفظ أغراض المولى، وكانت إحدى الطريقتين اقرب إلى حفظ الغرض من الأخرى، فالمرتكز العقلائي يُعيّن ما كان اقرب إلى الحفظ.

وفي محل الكلام إذا دار الأمر بين موافقة قطعية لما يُحتمل أهميته، وحرمة مخالفة قطعية لما ما لا يُحتمل أهميته، فإنّ كليهما وإن كان حصة من حصص وجوب الإطاعة والمنجزية، فوجوب الموافقة القطعية حصّة من حصص حكم العقل بالإطاعة، وحرمة المخالفة القطعية حصّة من حصص حكم العقل بالإطاعة، فإذا دار الأمر بين هاتين الحصتين والطريقتين، فحيث إنّ الموافقة القطعية لما يُحتمل أهميته اقرب إلى حفظ غرض المولى من تجنب المخالفة القطعية لما لا يُحتمل أهميته، فهي مقدمة بحسب المرتكز العقلائي، وهذا كما يأتي -بحسب تعميم السيّد – في ما إذا كان أحدهما محتمل الأهمية يأتي في ما إذا كان أحدهما أقوى احتمالا في أهميته من الآخر، أو كان أحدهما معلوم الأهمية لكن بدرجة ضئيلة لا تعيّن تقديمه على الآخر فإنّ العقلاء أيضا يقدمونه في المقام، فما ذكره سيّدنا (قده) من أنّه لا مجال للترجيح باحتمال الأهمية في مقام حكم العقل بوجوب الإطاعة، وإنّما الترجيح باحتمال الأهمية في باب التزاحم غير تامّ، بل حتى في مقام حكم العقل بوجوب الإطاعة فإننا نُرجح أحدى حصص الإطاعة على الحصة الأخرى إذا كان فيها اقربية لحفظ غرض المولى، كما لو كان أحدهما محتمل الأهمية.

ولكن لم يتضّح لنا وجود ارتكاز عقلائي بعد فرض فعلية التكليفين وتنجزهما، بيان ذلك: لابد هنا أن ننبه على نقطة فإن بعض التقريرات تُوهم البحث في جهة بينما البحث في جهة أخرى.

ليس البحث الآن في تقديم الموافقة القطعية حرمة المخالفة القطعية، كما تُوهمه بعض التقريرات، إنّما البحث هنا بعد الفراغ عن حرمة المخالفة القطعية هل يُقدم محتمل الأهمية على غيره أم لا؟ لذلك ما في تقرير البحوث وغيره من جعل المطلب في المقام امتدادا للمطلب السابق غير صناعي ولا يتطابق مع كلمات القوم، فإنّ في كلمات القوم بحثين: بحثا مضى وهو أنّه إذا علم اجمالا بوجوب النفقة على ولده في اليومين أو حرمة النفقة على ولده في اليومين، علم إجمالا إمّا تجب النفقة على ولده في اليومين أو تحرم النفقة على ولده في اليومين، فهنا لو انفق في يوم وترك في يوم لحصلت موافقة قطعية لكن معها مخالفة قطعية، ولو أنّه انفق في كلا اليومين أو ترك في كلا اليومين لتخلص من المخالفة القطعية لكن لم تحصل موافقة قطعية وإنما حصلت موافقة احتمالية، فكان البحث في أنّ أيهما يُقدّم، هل يُقدم الموافقة القطعية لكليهما على الموافقة الاحتمالية لكليهما، أم يُقدم جانب حرمة المخالفة القطعية فيتعين الموافقة الاحتمالية لكليهما؟ فيدور الأمر بين وجوب الموافقة القطعية لكليهما ِأو الموافقة الاحتمالية لكليهما، الذي يعني حرمة المخالفة القطعية لكليهما؟ وقلنا لا مرجح وهذا البحث قد مضى.

**والبحث الآخر**: أنّه بعد أن فرغنا عن أنّه تحرم المخالفة القطعية، يعني ليس لك أن تُنفق في يوم وتترك في يوم لأنّ هذه مخالفة قطعية لكليهما، فليس لك أن تُنفق في يوم وتترك في يوم؛ إذاً عليك الموافقة الاحتمالية، فالموافقة الاحتمالية لها صورتان: صورة أن تُنفق في كليهما وصورة أن تترك في كليهما، فلو كان متساويين يعني الإنفاق وتركه من حيث الأهمية، لا بأس أنت مخير حينئذ بين أن تُنفق في كليهما أو تترك في كليهما، ولكن لو فرضنا، هنا يأتي البحث- وليس هذا امتدادا للبحث السابق- أنّه لو كانت النفقة محتملة الأهمية على تركها، فهل يتعين الموافقة لجانب النفقة بأن تُنفق في كلا اليومين أو ما زلت مخيرا بين أن تُنفق في كلا اليومين أو تترك في كلا اليومين، فهذا هو محل البحث كما في مصباح الأصول، وليس البحث امتدادا إلى البحث هل نُقدم الموافقة القطعية لكليهما على حرمة المخالفة القطعية لكليهما أم لا؟ لا، بعد أن فرغنا عن حرمة المخالفة القطعية لكليهما ووصلت النوبة للموافقة الاحتمالية لكليهما فهل ننفق في كليهما أو نترك في كليهما، أو أننا مخيرون؟ فلو فرضنا أنّ الإنفاق أهم علما لكن بدرجة طفيفة أو احتمالا، أو كان كل منهما محتمل الأهمية ولكن احتمال الأهمية في الإنفاق أقوى منه في تركه؟ فهنا الذي يقول السيّد الخوئي لا مرجح، وهنا الذي يمكن جعل كلام السيّد الشهيد فيه، وهو أن يقول نعم إذا كان احدهما محتمل الأهمية فالمرتكز العقلائي يقول انفق في كلا اليومين لأنه محتمل الأهمية أو معلوم الأهمية أو أقوى احتمالا للأهمية، هذا محل الكلام.

فلأجل ذلك نحن مع سيّدنا (قده) في أنّه بعد فرض فعلية التكليفين، فهنا تكليفان في يومين، وكلاهما فعلي لماذا؟ للتمكن من مخالفته القطعية، فبعد أن كان كلاهما فعليا ومنجزا من حيث حرمة المخالفة القطعية لأجل القدرة عليها، إذاً أي مرجح لأن يُقال بما أنّ هذا محتمل الاهمية فتُقدم موافقته وإن استلزمت مخالفة قطعية للآخر؛ لأنّه إذا انفق في كلا اليومين، فقطعا لو كان مكلفا بالترك لكانت مخالفة قطعية له، ولو ترك في كلا اليومين، فقطعا لو كان مكلفا بالانفاق لكانت مخالفة قطعية له.

**إذاً فبالنتيجة:** بعد الفراغ عن فعليتهما وتنجزهما يقول العقل لا مرجح ولا يوجد ارتكاز عقلائي على أنّه ما دامت النفقة محتملة الاهمية، إذاً فتُقدم ...، مع أنّه في الواقع قد لا يكون مكلفا في النفقة بل قد يكون مكلفا بالترك، فهنا لا يرى العقل ميزة لكون النفقة محتملة الاهمية على تركها، بحيث يقول عليك بالموافقة القطعية لمحتمل الأهمية وقد لا يكون هو المكلف به في الواقع، فهذا ممّا لم يقم عليه ارتكاز عقلائي ولم يقم عليه حكم عقلي في البين، فالنتيجة: أن لا مرجح، هذا تمام الكلام في هذا التنبيه.

**التنبيه الثاني:** ما ذكره سيّدنا (قده) أنّ دوران الامر بين المحذورين مع تعدد الواقعة قد يكون عرضيا وقد يكون طوليا، أمّا العرضي فهو كما لو علم المكلف قطعا أنّه حلف على ترك وطأ إحدى زوجتيه وعلى وطأ الأخرى، ولكن اشتبهت الزوجتان فمن هي التي حلف على ترك وطئها ومن التي حلف على وطئها، أو أنّه علم إجمالا أنّه حلف على فعل شيء وحلف على ترك شيء آخر، واشتبه ما حلف على فعله مع ما حلف على تركه، فهنا لا يوجد طولية لأنّهما في زمان واحد، فالأمر دائر بين المحذورين لكن مع تعدد الواقعة من دون طولية بينهما، فكل واحدة من زوجتيه يدور الأمر في التعامل معها بين المحذورين.

**فهنا أفاد سيّدنا (قده)** حيث إنّ المكلف يعلم بوجوب وطء إحداهما ويعلم بحرمة وطأ الأخرى، ولا يمكنه الموافقة القطعية لكلا هذين العلمين الإجماليين؛ إذ لا يمكنه الجمع بين الوطئين والتركين في هذا اليوم، كما لو كان حلفه في هذا اليوم، فحيث إنّ الموافقة القطعية لكلاهما مستحيلة تصل النوبة لحرمة المخالفة القطعية، المهم أن لا يرتكب المخالفة القطعية لكليهما بأن يطأهما معا أو يتركهما معا، فإنّ في ذلك مخالفة قطعية، فعليه أن يختار الموافقة الاحتمالية بأن ينوّع فيطأ إحداهما ويترك الأخرى، وقد سبق البحث في هذه النقطة وأنّه هل تُقدم حرمة المخالفة القطعية لكليهما على وجوب الموافقة القطعية لهما أيضا معا، هل تُقدم أم لا؟ هذا سبق البحث فيه وما هو المرجح.

وأمّا في دوران الأمر، يأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين**

### 027

27

ان يكون العام و الخاص خبرين ضعيفين ، فأفاد هنا انه لا يجمع بينهما بحمل العام على الخاص لأنّ التخصيص والتقييد ، متفرع على انتساب العام و الخاص الى متكلم واحد او ما هو بمنزلته ، و مع ضعفهما سندا فلم ينتسبا للمعصوم ، وبالتالي لا يكونان موضوعا للجمع بين العام و الخاص ، و ذكرنا في الاشكال عليه انه يكفي في هذه الجموع العرفية شرطان :

**الشرط الاول** الانتساب العرفي بمعنى اسناد الحديثين من قبل الرواة للمعصوم عليه السلام ، **و الشرط ال** **2** ان يكون الخبران في معرض الاثر العملي ، فكونهما في معرض شمول اخبار من بلغ لهما هذا كاف في كونهما موضوعا للجموع العرفية ، و ان لم يكونا حجتين بالفعل ،

**الصورة 2** ان يكون ان يكون العام و الخاص معتبرين، او لا اقل من ان الخاص معتبر، ففي هذه الصورة افاد سيد المنتقى بعد ورود الخاص المعتبر على العام لا يصدق انه بلغنا العام على عمومه حيث خرج منه بعض الموارد بحجة معتبرة فلا يصدق انه بلغنا العام على عمومه ، وبالتالي لا يكون هذا العام بعد التخصيص موردا لشمول اخبار من بلغ ، لعدم صدق بلوغ العام على عمومه ،

**الصورة ال** **3** فرض التعارض ، كأن يكون ما دل على الندب معارض ، بما دل على الحرمة او الكراهة او نفي الاستحباب ، و يفترض في المعارض ان يكون تاما سندا فهنا توجد 3 فروض ، **الأول** ان يكون خبر ضعيف يدل على الندب و معتبر يدل على الحرمة فهل تشمل اخبار من بلغ الضعيف الدال على الندب ام لا، فقد ذكر في الكلمات وجهان **الاول** ما ذكره المحقق النائيني من ان مقتضى جعل العلمية و الطريقية لهذا الخبر المعتبر الدال على الحرمة هو الغاء احتمال الخلاف فان الشارع اذا قال ما دل على الحرمة علم فقد ألغى احتمال الخلاف و عليه الغى ما دل على الندب ، و عليه لا يكون الخبر الضعيف الدال على الندب مصداقا لبلوغ الثواب بعد ان عارضه خبر معتبر دال على الحرمة .

وهنا جوابان عما افاده المحقق النائيني **الاول** ما ذكره المحقق العراقي ، من انه لا منافاة بينهما حتّى يكون الخبر الدال على الحرمة ملغيا للخبر الدال على الندب ، باعتبار ان ما دل على الحرمة يدل على حرمة الفعل بالعنوان الاولي و ما دل على الندب ببركة شمول اخبار من بلغ تكون النتيجة منه استحباب العمل من باب انه بلغ عليه الثواب لا الفعل بعنوانه الاولي ، اذا ما دل على الحرمة حيث لم يتطابق مع ما دل على الندب لا يكون ملغيا له حتّى يقال لم يصدق البلوغ .

ولكن سيد المنتقى تأمل في كلامه بما هو صحيح ، وهو ان مدعى المحقق النائيني النظر الى مرحلة سابقة على مرحلة المفاد ، فالعراقي نظر الى مرحلة متأخرة وهي بعد ان شملت اخبار من بلغ الخبر الضعيف الدال على الندب لم يحصل منافاة بين المفادين ، لان ذاك المعتبر يدل على الحرمة بالعنوان الاولي و هذا الضعيف يدل بعد شمول اخبار من بلغ يدل على استحباب العمل بعنوان من بلغ عليه الثواب ، و لكن المحقق النائيني ناظر الى انه في رتبة سابقة لا يصدق على الخبر الضعيف الدال على الندب انه بلوغ للثواب بمقتضى حاكمية الخبر الدال على الحرمة ، فلابد ان تحرز انه بلوغ كي تشمله اخبار من بلغ ، والحال انه لا نحرز انه بلوغ مع وجود الخبر الدال على الحرمة.

الجواب 2 ما ذكره سيد المنتقى وهو صحيح بان البلوغ مساوق للاخبار عرفا و اذا كان البلوغ مساوقا للاخبار فلا ينتفي هذا العنوان بوجود خبر معتبر دال على الحرمة ، فصحيح انه جاءنا خبر ضعيف يدل على استحباب صلاة الجمعة و خبر صحيح يدل على الحرمة و لكن بما ان البلوغ عرفا هو الاخبار اذا يصدق انه اخبرك الرواي باستحباب صلاة الجمعة و ان وجد معتبر يدل على حرمتها فعنوانه لازال صادقا فتشمله اخبار من بلغ.

هذا هو الوجه الاول لمنع الشمول الذي ذكره المحقق النائيني و الاشكال عليه ،

الوجه الثاني ما ذكره جمع منهم السيد الصدر و سيد المحكم من ان ظاهر التفريع في الرواية حيث قال من بلغه شيء من الثواب فعمله فان ظاهر التفريع انه ليس المناط على مطلق البلوغ حتّى يقول سيد المنتقى ان البلوغ صادق وان وجد خبر يدل على الحرمة ، بل ظاهر التفريع ان يكون بلوغ الثواب محركا نحو العمل ، من بلغه شيء من الثواب على عمل فعمله ، فان ظاهر قوله فعمله ان بلوغ الثواب محركا له نحو فموضوع اخبار من بلغ ليس مطلق البلوغ بل ان يكون بلوغ الثواب بحد يكون محركا نحو العمل و صالحا للداعوية نحو العمل ، و هذا لا يصدق مع وجود ما يدل على الحرمة فانه بعد وجود ما يدل على الحرمة تنجزت الحرمة في حق المكلف بلحاظ ورودها في خبر معتبر فبعد ان تنجزت الحرمة فبلوغ الثواب لا يصلح ان يكون محركا نحو العمل فهو خارج موضوعا عن اخبار من بلغ ، و عليه لابد من التفصيل بين تنجز الحرمة و عدمه ، فاذا كانت الحرمة متنجزة لكون الخبر صحيحا او لوجود دليل عام يدل على الاحتياط مثلاً في موارد الاعراض و الدماء فتنجز احتمال الحرمة وان لم يكن الخبر صحيحا ، فحينئذٍ لا يكون البلوغ داعيا ومحركا فلا تشمل اخبار من بلغ الخبر الضعيف الدال على الندب على جميع المباني.

و ان يكن احتمال الحرمة منجزا فهنا ايضا يتصور نحوان :

**الأول** ان لا يكون احتمال الحرمة ضمن خبر بل احتمال الحرمة موجود دل ضعيف على احتمال وجوب الجمعة مثلا ولكن لوجود فتوى من بعض الفقهاء قام احتمال الحرمة وجدانا.

هنا في مثل هذه الصورة لا اشكال في شمول اخبار من بلغ للخبر الضعيف فان احتمال الحرمة ما دام ليس منجزا لا يكون مانعا من محركية بلوغ الثواب نحو العمل ، غاية ما في الباب بعد شمول اخبار من بلغ للخبر الضعيف الدال على الندب حينئذٍ كيف نجمع بينه و بين ما دل على الحرمة ، فنقول **ان كان مفاد اخبار من بلغ الارشاد الى حسن الانقياد** فالمقام من تزاحم الاحتياطين أي الاحتياط من جهة تحصيل الثواب على العمل والاحتياط من جهة تجنب احتمال الحرمة .

**وان كان مفاد اخبار** من بلغ جعل الحجية للخبر الضعيف فالمقام من التزاحم بين الاطاعة لقيام خبر حجة ببركة اخبار من بلغ على ان صلاة الجمعة اطاعة ، بين الاطاعة و الإحتياط بتجنب احتمال الحرمة .

**و ان كان مفاد اخبار من بلغ الاستحباب النفسي لما بلغ عليه الثواب** فحينئذٍ ايضا يكون المقام من باب التزاحم بين الاستحباب الثانوي حيث ان العمل صار مستحبا بعنوان ثانوي وهو ما بلغ عليه الثواب و بين الاحتياط بالعنوان الاولي لقيام احتمال الحرمة .

بل ان اخبار من بلغ لا تنفي احتمال الحرمة و لا تؤثر عليه في شيء لان غاية ما تدل عليه ترتب الثواب على العمل الذي بلغ عليه الثواب.

و اما ان افترضنا ان احتمال الحرمة جاء في خبر ضعيف لا انه احتمال مجرد عن الخبر .

**فان لم نقل بشمول اخبار** من بلغ لما دل على الحرمة كما قويناه سابقا فاذا حكم هذا النحو حكم النحو السابق و هو الاحتمال المجرد **واما ان قلنا ان اخبار** من بلغ تشمل ايضا ما دل على الحرمة كشمولها لما دل على الندب فحينئذٍ نرجع الى مفادها فان كان مفادها جعل الحجية وقع التعارض بين حجتين حجة تدل على الندب واخرى تدل على الحرمة ، وان كان مفادها الاستحباب وقع التزاحم بين استحبابين ثاونيين ، ما بلغ عليه ثواب الفعل و الترك لوجود خبر ضعيف يدل على الحرمة ،

وان كان مفادها الارشاد الى حسن الانقياد حصل التزاحم بين احتياطين انقياد لما دل على المحبوبية و المبغوضية

هذا بالنسبة الى الفرض الاول وهو ان يكون المعارض خبرا دالا على الحرمة.

الفرض الثاني ان يكون المعارض خبرا دالا على الكراهة ، و هنا السيد الشهيد اضااف هذا على الفرض السابق قال اذا كان خبر معتبر يدل على الكراهة أي على الزجر عن الفعل ، فحينئذٍ لا يكون بلوغ الثواب بحد من المحركية صحيح ان الثواب قد بلغ بخبر ضعيف ال اانه لا يصلح للمحركية لقيام خبر دال على الكراهة معتبر.

و لكن ما افيد محل تأمل باعتبار ان الخبر الدال على الكرهة وان كان معتبرا الا انه لما لم يكن حكما الزاميا و ما دام يحتمل عدم صحته فليس كل خبر موافق للواقع وان كان صحيح فاذا لا يلغي محركية احتمال الثواب لان هذه المحركية وجدانية لا تزول بمجرد خبر يدل على الكراهة فما لم تتنجز حرمة فان الخبر الضعيف الدال على ترتب الثواب صالح للمحركية .

و بذلك نجيب عما تقدم من سيد المنتقى من قوله لو وجدنا خبر عام و خبر معتبرا يدل على تخصيصه فانه لا يصدق انه بلغنا العام على عمومه فان محركية الخبر الضعيف نحو العام وجدانية لا تزول بمجرد وجود خبر صحيح يدل على التخصيص بل تبقى هذه المحركية الوجدانية قائمة .

هذا بالنسبة الى الفرض الثاني الا وهو وجود خبر معارض يدل على الكراهة ، في مقابل الخبر الدال على الندب فان كان مفاد اخبار من بلغ الارشاد الى حسن الانقياد فحينئذٍ نحن بين انقيادين انقياد لاحتمال الثواب و انقياد لما دل بخبر معتبر على الكراهة و ان كان مفاد اخبار من بلغ جعل الحجية ما دل على الندب حجة ببركة من بلغ و ما دل على الكراهة حجة في نفسه

وان كان مفاد اخبار من بلغ الاستحباب النفسي لعنوان ما يلغ عليه الثواب فلا تعارض بينهما لان ما دل على الكراهة يدل عليها للفعل بالعنوان الاولي والاستحباب لعنوان ما بلغ و هذا من تطبيقاته و مصاديقه فيقع التزاحم بينهما عملا والا لا تعارض بين المفادين

هذا بالنسبة لما يرتبط في هذه الفروض و يأت الكلام في الفرض 3

### 028

28

الفرض الأخير ما اذا ورد خبر ضعيف يدل على الاستحباب و خبر صحيح ينفي الاستحباب ، كما لو ورد خبر يدل على استحباب غسل يوم الغدير و صحيح و صحيح ينفي رجحانه ، و قد يقال حينئذٍ بان اخبار من بلغ لا تشمل الخبر الضعيف الدال على الاستحباب ، و ذلك لاحد وجهين:

الوجه الاول ان يقال ان الموضوع المأخوذ في اخبار من بلغ هو البلوغ و لا يصدق البلوغ مع العلم بكذب الخبر سواء كان علما وجدانيا او علما تعبدياً فكما انه لو علمنا بكذب هذ الخبر في نفسه لم تشمله اخبار من بلغ لعدم صدق البلوغ مع العلم بالكذب كذلك اذا علمنا تعبدا بكذبه ، و قيام خبر صحيح ينفي استحباب هذا العمل علم تعبدي بكذب ما دل على استحبابه بمقتضى ما دل على ان حجية خبر الثقة بمعنى جعل العلمية ، فحجية الخبر النافي للاستحباب بمعنى العلم تعبدا بعدم الاستحباب .

و لكن الجواب عن هذا الوجه انه و ان اخترنا فيما سبق ان عنوان البلوغ لا يراد به مطلق الورود فليس كل ما ورد عن النبي صلى الله عليه و اله يصدق عليه عنوان البلوغ المأخوذ في صحيحة هشام ، كما انه ليس المراد بالبلوغ في صحيحة هشام مطلق الاخبار وانما البلوغ عرفا هو اخبار خاص ، و هو الاخبار الذي يحتمل صدقه احتمالا عرفيا ، ولذا لا يشمل عنوان البلوغ الخبر المعلوم الكذب ، و ان صدق عليه عنوان الاخبار و صدق عليه عنوان الورود و السماع ولكن لا يصدق عليه البلوغ عرفا مع العلم بكذبه سواءا كان كذبا مخبريا او خبريا اي سواء علمنا بان هذا الخبر مخالف للواقع جزما لان الواقع عبارة عن عدم استحباب غسل يوم الغدير ، فهذا هو الكذب الخبري او علمنا بان المخبر كذب في هذا الخبر ، ولكن لعل ما كذب به مطابق للواقع فهو جزما لم ينقل هذا الخبر عن النبي جزما كاذب فيه ولكن لعل ما اخبر به مطابق للواقع فالكذب مخبري لا خبري.

سواء كان الكذب خبريا او مخبريا لا يصدق عليه عنوان البلوغ عرفا ولا اقل من الشك ، وايضا لا نحرز صدق عنوان البلوغ على ما اذا قام منشأ عقلائي على خلاف مؤدى الخبر بحيث يكون مؤداه محل التهمة والريب ، نظير ما اذا كان الراوي معروفا بالكذذب ، فلو روى لنا هذا الخبر راوي معروف بالكذب وان لم نعلم كذبه في هذا الخبر في الذات ، فهذه امارة عقلائية او منشأ عقلائي لتوهين احتمال الصدق بنظر العقلاء ، فحينئذٍ لا نحرز شمول اخبار من بلغ لمثله.

و عليه لا مانع من شمول اخبار من بلغ بناءً على ان مفادها الاستحباب او جعل الحجية للرواية الذين ثبت ضعفهم ما لم يكونوا معروفين بالكذب سواء كانوا من الخاصة او العامة الا انه في محل كلامنا وهو ما اذا ورد خبر ضعيف يدل على استحباب غسل يوم الغدير وفرضنا ان هذا الخبر لم يعلم كذبه لا خبريا ولا مخبريا وليس الراوي ممن هو معروف بالكذب فحينئذٍ اذا ورد خبر صحيح ينفي استحباب غسل يوم الغدير ، فتارة يكون مفاد الخبر الصحيح تكذيب هذا الخبر بان يقول ما قال به رسول الله ذلك ، فحينئذٍ لا اشكال انه لا يصدق عنوان البلوغ على الاول لان الخبر ال 2 لسانه لسان التكذيب للاول

وان فرضنا ليس مكذبا للاول وانما ينفي مؤدى الأول لا يكذبه ، مثلاً الاول يقول اغتسل يوم الغدير فله اجر كذا والثاني يقول ليس غسل الغدير براجح ، ما دام ليس مكذب للاول غايته انهما متعارضان لا انه لا يصدق البلوغ على الاول .

**الوجه الثاني** ان يقال بانه موضوع اخبار من بلغ ليس هو مطلق البلوغ بل موضوعها البلوغ المحرك للعمل، بشهادة التفريع في قوله من بلغ شيء من الثواب على عمل فعمله ، فان ظاهر فاء التفريع ان موضوع الاستحباب البلوغ المحرك لا كل بلوغ فاذا كان ذلك فالخبر الدال على الاستحباب مع معارضته بحجة على عدم الاستحباب لا يكون بلوغا محركا حتّى يكون مشمولا لاخبار من بلغ.

**لكن الصحيح** ان المحركية الملحوظة في هذه الاخبار هي المحركية الوجدانية لا المحركية التعبدية ، فوجود خبر صحيح ينفي الاستحباب غايته انه يضعف المحركية الشرعية ، للخبر الاول لا انه يلغي المحركية الوجدانية فبما انه لا يلغي المحركية الوجانية فيصدق حينئذٍ انه بلغني ثواب على عمل وان لم يكن هذا البلوغ حجة الا انه محرك لي نحو العمل ما دام احتمال صدقه موجود عرفا

النتيجة انه في هذا الفرض الاخير وهو وجود خبر صحيح ينفي الاستحباب لا يمنع من شمول اخبار من بلغ للخبر الضعيف .

### التسامح في ادلة السنن

التنبيه السادس ورود في صحيحة هشام بن سالم من بلغه عن النبي صلى الله عليه واله من الثواب فعمله ، فهل ان البلوغ عن النبي له خصوصية وموضوعية ام يشمل ذلك كل بلوغ عن المعصوم عليه السلام ، و هذا اهمله الاعلام فكانه في ذهنهم قطع بعدم.

ولكن يمكن ان يقال انه ان كان مفاد اخبار من بلغ الارشاد الى حسن الانقياد او الاستحباب النفسي للانقياد او كان مفاد اخبار من بلغ الاستحباب الطريقي فلا يحتمل خصوصية عرفا لكون البلوغ عن النبي صلى الله عليه واله ، ما دام سياقها ناظر الى التحفيز لتحصيل الثواب

اما ان كان مفادها جعل الحجية التعبدية للخبر الضعيف او الاستحباب النفسي لما بلغ عليه الثواب ، فان من المحتمل ان ملاك هذين الحكمين ، هو تعظيم النبي صلى الله عليه واله ، وانه ان كان الخبر الضعيف عن النبي فهو حجة تعبدا وان كان ضعيفا لكونه عن النبي ، او ان الاستحباب انما يثبت لما بلغ عليه الثواب بل لما بلغ عليه الثواب عن النبي صلى الله عليه و اله ، كما انه اذا قلنا ان مفاد اخبار من بلغ هو الوعد بالثواب فلعل الوعد من قبل الشارع خاص بما اذا كان الثواب ووارد عن النبي صلى الله عليه واله ، فعلى هذه المسالك احتمال الخصوصية وارد .

واما ما ورد في الروايات الاخرى كصحيحة هشام الثانية من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له ذلك وان لم يكن على ما بلغه فالامر يبتني على احتمال تعدد الحكم او عدمه لان هذين اللسانين من المثبتين حيث عندنا دليل مطلقا يقول من بلغه شيء من الثواب على شيء فلم يحدد من بلغ عنه ، و حديث مقيد وهو قوله من بلغه عن النبي فان احتملنا تعدد الحكم بحسب مرتكزاتنا المتشرعية وان الشارع جعل حكمين الحكم بالاستحباب لما بلغ عن النبي ص والحكم بالاستحباب عن اي اخر فاذا احتملنا تعدد الحكم لا موجب لحمل المطلق على المقيد ونقول ان البلوغ عن النبي مؤكد للاستحباب ، ولا يلغي الاستحباب عن غيره .

اما ان قلنا انه لا يحتمل تعدد الحكم وان ما جعله الشارع في المقام حكم واحد حينئذٍ لا يحتمل ان يكون موضوع الحكم الواحد مطلقا و مقيدا ، فلا محالة مقتضى ذلك حمل المطلق على المقيد.

التنبيه ال 7 هل ان البلوغ يصدق على فتوى الفقيه ام لا ، فمثلا افتى بعض قدماء الاصحاب باستحباب اخراج زكاة الفطرة عن الجنين ، ولم يرد ذلك في رواية ، فهل ان بلوغ هذه الفتوى يكون محققا لموضوع اخبار من بلغ فللفقيه الآخر ان يفتي باستحباب اخرجها لبلوغ الثواب على ذلك بفتوى الفقيه الاول .

او ان العامي اذا بلغته هذه الفتوى كان استحباب اخراج الزكاة فعليا في حقه ، فهل ان البلوغ يتحقق بفتوى الفقيه ام لا ،

وليس هذا البحث متفرعا على ان البلوغ هل يشمل الالتزامي أم لا ، بمعنى انه اذا قلنا في تنبيه سابق ان البلوغ يشمل البلوغ بالمدلول المطابقي والبلوغ بالمدلول الالتزامي فسوف يأتي البحث هل يشمل البلوغ فتوى الفقهي ام لا لانها بلوغ بالمدلول الالتزامي.

وان قلنا في ذلك التنبيه ان البلوغ لا يحرز شموله للبلوغ بالمدلول الاتزامي اذا سوف ينتفي موضوع هذا البحث .

ولكن هذا ليس صحيحا لأنّه قد يفتي الفقيه باصل الاستحباب ، و قد يفتي بترتب الثواب ، فلو قال الفقيه غسل يوم الغدير ذو ثواب فان هذا بلوغ بالمدلول المطابقي فيدخل في محل بحثنا في هذا التنبيه ، فبحثنا ان البلوغ هل يشمل فتوى الفقهي مع غمض النظر عن المدلول اللاتزامي ، اي سوف نبحث هذا الامر حتّى لو افتى الفقيه بالثواب بالمدلول المطابقي .

وقد ذكر في هذا البحث وجهان لمنع شمول اخبار من بلغ لفتوى الفقيه :

**الوجه الأول** انه بما ان البلوغ في هذه الروايات ليس ظاهر في مطلق الكشف وانما هو في البلوغ على نحو الحكاية كما ذكره الاعلام في بحث حجية الامارة في المدالليل الالتزامي فقالوا ليست كل امارة حجة في المدلول الالتزامي بل الامارة الحاكية عن الواقع اذ الامارة ما كان كاشفا عن الواقع ، ولكن الكشف عن الواقع اعم من حيثية الحكاية مثلاً تنقيح المناط من الامارات الكاشفة عن الواقع ولكنه استنتاج عقلي لا يتضمن حيثية الحكاية عن الواقع ففرق بين كشف الواقع و الحكاية عن الواقع ، لذلك عنوان من بلغه عن النبي ظاهر في البلوغ الحاكي عن النبي لا في انكشاف هذا الامر وان لم يكن على نحو الحكاية ، اذا بما ان عنوان البلوغ هو عبارة عن اخبار حاك عن الواقع لا مطلق انكشاف الواقع ، و عليه لا يصدق البلوغ على فتوى الفقيه .

و السر في ذلك ان فتوى الفقيه رأي واجتهاد وليس حاكيا عن الواقع ، و بما ان فتوى الفقيه رأي و اجتهاد وليس شيئا من شأنه الحكاية عن الواقع و عليه لا يصدق البلوغ على فتوى الفقيه .

و هنا علق سيد المنتقى انه ان قلنا ان فتوى الفقيه رأي واعمال نظر لم يصدق عليه عنوان البلوغ **ولم يجز البقاء على تقليد الميت** ، لان موضوع الحجية راي الفقيه والميت لا رأي له ، فان الميت بموته انكشف له الواقع فصار له علم لا ان له رأيا فالرأي يزول بموته فاذا كان موضوع الحجية الرأي فقد انتفى موضوعها بل لا يجري استحصاب حجية فتوى الفقيه لزوال موضوعها.

واما ان قلنا ان فتوى الفقيه اخبار عن الواقع وان كان عن حدس نظير الفلكي الذي يخبر بان القمر خرج عن حد المحاق بحد يمكن رؤيته فان هذا اخبار وان كان حدسيا فاذا قلنا ان فتوى الفقيه اخبار فحينئذٍ يصدق عليه عنوان البلوغ لأنّه اخبار حاك و في نفس الوقت يجوز البقاء على تقليد الميت اذ فتوى الميت اخبار والاخبار لا ينتفي بموت الميت فيقال هذا اخبار فلان ، وبالتالي تشمله اخبار من بلغ.

### 029

29

كان الكلام في ان البلوغ المأخوذ موضوعا في اخبار من بلغ ، كقوله من بلغه عن النبي صلى الله عليه و اله من الثواب على عمل فعمله هل يشمل فتوى الفقيه ، و ذكرنا ان هناك وجهين لمنع الشمول **الاول** ان يقال ان البلوغ ظاهر في الاخبار الحاكي و فتوى الفقيه رأي وليس اخبارا حاكيا ، و ذكرنا انه اجيب عن ذلك في المنتقى انه لو كانت الفتوى رأيا لا حكاية للزم من ذلك عدم جواز البقاء على تقليد الميت لزوال رأيه بموته والصحيح انها اخبار و عليه يجوز البقاء على تقليد الميت.

**وما افيد محل تأمل** من جهتين:

**الاولى** ان فتوى الفقيه و ان كانت اخبارا عن الحكم الشرعي ، الا انها تارة تكون حكاية عن الحكم الواقعي و اخرى تكون تحديدا للوظيفة العملية فاذا كان مستند الفقيه في الفتوى هو دليل اجتهادي كخبر او اجماع ، او شهرة او اشباه ذلك فهنا تكون الفتوى اخبارا عن الحكم الواقعي ، واما اذا كان مستند الفقيه في مقام الافتاء البراءة عند دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين او اصالة التخيير عند دوران الامر بين المحذورين او منجزية العلم الاجمالي في موارده او الاستصحاب بناءً على ان مفاده وظيفة عملية وليس امارة ، ففتوى الفقيه في هذه الموارد ليست اخبارا عن الواقع وانما هي تحديد للوظيفة العملية في حال الشك في الحكم.

و عليه فلابد ان نرى ان قوله عليه السلام من بلغه عن النبي هل هو مطلق يشمل كل اخبار عن حكم شرعي ام انه منصرف الى الاخبار عن الواقع ، فلا يشمل ما لو كانت الفتوى تحديدا للوظيفة العملية ، و لا يحرز اطلاق هذا الاسناد وهو قوله من بلغه عن النبي لما اذا كان تحديدا لوظيفة عملية ، عند الشك في قول النبي ص.

ولكن لو اخترنا ان فتوى الفقيه مجرد **اعمال نظر** وليست اخبارا وحكاية ، فما افاده من ان لازم ذلك عدم جواز البقاء على تقليد الميت لزوال رأيه بموته هذا الكلام مبني على ان موضوع الحجية الرأي الفعلي ، هذا مما لا برهان عليه فان موضوع الحجية المستفاد من السيرة العقلائية هو حدوث الرأي لا الرأي الفعلي فالعقلاء لا يتوقفون عن العمل برأي طبيب قبل 20 سنة وان لم يحرزوا ان هذا رأيه الفعلي فليس موضوع الحجية الرأي الفعلي كي يقال بانه اذا مات الفقيه زال رأيه.

غايته انه لو شك انه لازال حجة حتّى بعد موته فبناءً على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية يجري استصحاب حجية رأيه الحادث.

هذا بالنسبة للوجه الأول لمنع شمول البلوغ لفتوى الفقيه.

**الوجه 2** ما تعرض له صاحب المحكم ومحصله ان يقال بناءً على ان مفاد اخبار من بلغ جعل الامارية و الحجية فان المنصرف من ذلك جعل الامارية كالامارية العقلائية و بما ان الامارية العقلائية للخبر الحسي ولا تشمل الخبر الحدسي فما هو حجة وامارة عند العقلاء الاخبار الحسي عن الواقع ولا يشمل الاخبار الحدسي و حيث ان فتوى الفقيه اخبار حدسي لا حسي اذا فلا شمول في اخبار من بلغ لما اذا كان البلوغ بفتوى الفقيه ،

ثم قال و قد يؤيد ذلك بما انه ظاهر البلوغ عن النبي انه حسي لا يحرز شموله للبلوغ الحدسي.

ولكنه ناقش في ذلك قال اما انصراف هذه الجملة من بلغه عن النبي من الثواب على عمل فعمله انصرافها للاخبار عن حس فهذا لا وجه له فانها مطلقة لكل اخبار عن النبي سواء كان اخبار اخبارا حسيا او حدسيا ، و اما بالنسبة الى نكتة الاستدلال فلاحظ عليها هناك فرق بين ادلة حجية خبر الثقة وبين مفاد اخبار من بلغ فان ادلة حجية خبر الثقة واردة في مقام الامضاء للمرتكز العقلائي القائم على الحجية فلأجل انها في مقام الامضاء انصرفت الى ما عليه المرتكز العقلائي في حدود الحجية والمرتكز العقلائي في حدود الحجية يرى ان الحجة ما كان اخبارا عن حس لا حدس بينما مفاد اخبار من بلغ هو جعل حجية تعبدية ، للخبر البالغ لا انها في مقام الامضاء للحجية العقلائية وبما ان مفادها جعل حجية تعبدية اذا فنحن نمشي على اطلاق ادلتها و مقتضى اطلاق من بلغه انه يشمل البلوغ سواء كان اخبار حسيا عن النبي صلى الله عليه واله او كان اخبار حدسيا .

ولكن المفروض ان المستدل يدعي احتفاف اخبار من بلغ بالمرتكز العقلائي ، ويرى ان احتفاف اخبار من بلغ بالمرتكز العقلائي اوجب ضيق دلالتها من اول الامر بحيث لا يحرز اطلاقها للاخبار عن حدس فلابد في مقام الجواب عن هذا الاستدلال بان يقال انه بناءً على ان مفادها اي اخبار من بلغ جعل الحجية او استحباب الانقياد او استحباب العمل بملاك يفهم من سياقها ، اي ملاك الترغيب في تحصيل الثواب و الترغيب في تحصيل الملاكات الشرعية المتناثرة فاذا كان سياقها سياق الترغيب فمقتضى سياقها عمومها لكل اخبارعن النبي صلى الله عليه واله حسيا كان او حدسيا فما لم نستفد من سياقها انها في مقام الترغيب نحو طلب الثواب من موارده فلا يمكننا ان ندفع اشكال المشكل ان هذه الاخبار و ان كان مفادها تعبدياً ان احتفافها بالمتركز العقلائي اوجب انه لم نحرز اطلاقها لما اذا كان اخبارها عن حدس.

وعلى فرض شمول اخبار من بلغ للبلوغ بفتوى الفقيه فما هي الثمرة المترتبة على ذلك ، ذكرنا في اوائل الدروس في بحث هذه القاعدة ، انه هل يمكن للفقيه ان يفتي العامي باستحباب العمل من دون ان يخبره بالصغرى فلو اخبره بالصغرى وقال ورد خبر يدل على ترتب الثواب على من فطر صائما مثلاً و بعد اخباره بالصغرى افتاه بان افطار الصائم مستحب هذا لا اشكال فيه.

ولكن اذا لم يخبر الفقيه العامي بالصغرى فهل يصح له ان يفتي العامي ان بافطار الصائم مستحب ام لا ، ذكرنا الاشكال فيما سبق انه بناءً على ان البلوغ حيثية تقييدية في ثبوت الحجية او ثبوت الاستحباب فمن يكون الخبر الضعيف حجة في حقه هو من بلغه الخبر الضعيف و من يكون العمل المتضمن في الخبر الضعيف مستحبا في حقه هو من بلغه الخبر الضعيف ، و بالتالي فكيف يفتي الفقيه العامي بمفاد خبر لم يبلغه وحيث انه لم يبلغه لا يكون حجة في حق العامي كي يكون مضمونه مما يجوز الافتاء به .

و اجبنا عن ذلك انه يمكن ان يتحقق البلوغ في حق العامي بنفس فتوى الفقيه و لا يرد اشكال السيد الشهيد في أحد تقريريه من ان لازم ذلك تقدم فعليّة الحكم على فعلية موضوعه و هو محال حيث قلنا ان هناك حكما وهو الحجية اي حجية الخبر الضعيف في مفاده او ان هذا الحكم هو استحباب العمل الذي ورد وهو افطار الصائم و موضوعه بلوغ الثواب على ذلك ، فاذا افترضنا ان الفقيه افتى بالثواب ، فقال الفقيه افطار الصائم ذو ثواب او غسل المسترسل من اللحية ذو ثواب فافتى بترتب الثواب حينئذٍ بالنسبة للعامي اصبح الموضوع فعليا بوصول فتوى الفقيه و في طول ذلك رتبة لا زمنا صار العمل مستحبا في حقه او صار هذا البلوغ حجة في حقه وهذا هو المصحح لفتوى الفقيه فلو قيل للفقيه ما هو المسوغ ان تفتي العامي باستحباب العمل مع ان الخبر لم يبلغ العامي فان الفقيه يقول ان المصحح لي للفتوى بذلك انه بوصول فتواي له سوف يتحقق الموضوع و في طول ذلك رتبة سوف يكون مستحبا في حقه.

فان هذه الثمرة التي ذكرناها تترتب بناءا على شمول اخبار من بلغ للبلوغ بفتوى الفقيه ولا تتوقف على ان البلوغ هل يشمل المدلول الالتزامي او المطابقي لامكان ذلك بافتاء الفقيه بنفس الثواب.

هذا تمام الكلام في هذا التنبيه ال 7

التنبيه ال 8

ما تعرض اليه سيد المنتقى من ان مفاد اخبار من بلغ تشمل الامر الضمني ام لا، فلو وردنا خبر ضعيف يقول افتتح التشهد في صلاتك ببسم الله وبالله .. الخ ، فهل تشمل اخبار من بلغ مثل هذا الخبر و هل يثبت بها الامر الضمني بهذه الجملة في افتتاح التشهد و ثمرة ذلك هي تحقق قاعدة التجاوز بالدخول في هذه الجملة فلو دخل في هذه الجملة ثم شك في انه سجد السجدة ال 2 اجرى قاعدة التجاوز لأنّه بناءً على ثبوت الامر الضمني في التشهد يصدق انه تجاوز محل المشكوك بالدخول فيما يترتب عليه شرعا بخلاف ما اذا لم يثبت .

ثم افاد ان هناك وجهين لإثبات شمول اخبار من بلغ لورود الامر الضمني الوجه **الاول** : ان يقال ان سياق اخبار من بلغ سياق امضاء الخبر الضعيف حيث قال فهو كما بلغ ، من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له ذلك وان لم يكن كما بلغه فان ظاهر هذا السياق ان اخبار من بلغ تمضي ما بلغ كما بلغ فاذا كان مفاد ما بلغ هو الامر الضمني اذا مقتضى الامضاء ثبوت الامر الضمني ايضا .

ولكن سيد المنتقى قال هذا مردود بوجوه 3 ، اما :

**اولا** فلان موضوع اخبار من بلغ هو بلوغ ثواب استقلالي على العمل والامر الضمني لا ثواب استقلالي له فان الثواب يكون للمركب الموزع على اجزائه ومنها هذا الامر الضمني فليس للمامور به الضمني ثواب مستقل كي تشمله اخبار من بلغ ، فان ظاهرها بلوغ ثواب مستقل عليه.

**وثانيا** لو اننا عمّمنا وقلنا لا خصوصية للثواب المستقل وانما يبلغك ثواب هذا هو المهم ، فان مفاد اخبار من بلغ بلوغ ثواب معين ، لا بلوغ مطلق الثواب ، حيث قال شيء من الثواب الظاهر منه ان المراد ثواب معين و من الواضح ان الامر الضمني فان هذا غاية ما يدل على ان في هذه البسملة ثوابا ولكن لم يذكر ثوابا معينا ،.

فعلى ما سبق بيانه ان قلنا بان ظاهرها الثواب المعين فلا تشمل الامر الضمني وان قلنا بان ظاهرها مطلق الثواب خصوصاً على مبناه ان مفادها الوعد بالثواب ، فان مقتضى ورودها في سياق الوعد بالثواب شمولها لما اذا كان البالغ ثوابا معينا او مطلق الثواب .

ثم قال و **ثالثا** سلمنا ان الخبر الوارد ورد بثواب معين لنفترض انه قال من افتتح التشهد .. فهو كفارة سنة ، مع ذلك لا يفيدنا بلحاظ انه غاية ما يستفاد منه ان البسملة في اول التشهد مستحب امّا انه مأمور به بامر ضمني او انه مستحب في التشهد بحيث يكون التشهد ظرفا منه لا جزءا منه ، فمجرد ان الخبر يقول افتتاح التشهد بالبسملة كفارة سنة لا يعني انه عمل مستحب اما انه مستحب في ظرف التشهد فهذا مما لا يثبته الخبر.

ولكن مدعى المستدل هو انه بناءً على ان مفاد اخبار من بلغ امضاء ما بلغ كما بلغ ، و المفروض ان ما بلغ كونه جزءا من التشهد اذا مقتضى ان مفادها الامضاء هو ثبوت الامر الضمني نعم اذا ناقشتم في اصل ذلك فهذا مناقشة في اصل المبنى ، وانما مفادها حجية الخبر الضعيف مثلاً بمقدار اثبات الثواب لا اكثر من ذلك اما كون منشأ ثبوتالثواب ان العمل بح بذاته مستحب فهذا مما لا تتكفل اثباته.

نقول حتّى على تقدير انه ثبت بذلك ان البسملة مما يفتتح به التشهد على نحو الامر الضمني لا يعني ذلك جريان قاعدة التجاوز لأنّه لابد من الرجوع الى دليلها هل يستفاد منها ان المناط مطلق الدخول في الغير الشرعي اي في الغير المتعلق بامر او المستفاد منها الدخول المترتب شرعا على المشكوك بالعنون الاولي ، فان قلنا ان ظاهر سياق الامثلة في صحيحة زرارة شك في الركوع السجود ان سياقها يوجب انصرافها الى ما كان الغير مما هو مترتب شرعا على الشكوك بالعنوان الاولي فلا تشمل ما ثبت الامر الضمني به ولكن بالعنوان الثانوي وهو مما بلغ عليه الثواب ، بخلاف ما اذا عممنا مفاد كلمة الغير في قاعدة التجاوز او ان البلوغ مجرد حيثية تعليلية والا فالثابت بها استحباب العمل بعنوانه الاولي لا بعنوان ما بلغ.

### 030

30

الوجه ال 2 الذي افاده سيد المنتقى قده لإثبات شمول اخبار من بلغ للامر الضمني ان في الخبر الدال على الامر الضمني كما لو قال افتتاح التشهد بالبسملة راجح دلالة التزامية على ان المركب من البسملة ، وهو التشهد راجح ايضا ، فان بلوغ الثواب على الجزء بلوغ للثواب على الكل ، فاذا قال افتتاح التشهد بالبسلمة ذو ثواب او مأمور به فالمدلول الالتزامي لذلك ان التشهد المشتمل على البسملة ذو ثواب ، و حينئذٍ فيصدق انه قد بلغنا ثواب على التشهد المتضمن للبسملة لا انه بلغنا ثواب على خصوص البسملة ، و مقتضى ذلك ان هذا المركب ألا و هو التشهد المتضمن للبسلمة راجح مأمور به اذ بلغ الثواب عليه فهو مأمور .

ونتيجة ذلك ثبوت الامر الضمني للبسملة اذ ما دام المركب من البسملة امرا مستحبا ، اذا هناك امر ضمني بالبسملة نفسها ، فنحن توصلنا الى ثبوت امر ضمني للبسملة بقوله افتتح التشهد بالبسملة عن طريق هاتين المقدمتين ، وهما ان بلوغ الثواب على افتتاح التشهد بالبسملة بلوغ للثواب على التشهد وهو المركب.

المقدمة 2 ان بلوغ التشهد على المركب يعني ان المركب مأمور به وراجح و اذا كان المركب راجحا كان هناك امر ضمني بالبسملة التي في ضمنه .

و على هذا الاساس تترتب الثمرة ، مثلاً ثمرة جريان قاعدة التجاوز تترتب.

ولكن يلاحظ على ما افاده انه هذا لا يجدي في اجراء قاعدة التجاوز بحسب المركب الأول والسر في ذلك انه لو افترضنا ان لدينا مركبين مركب وجوبي وهو الصلاة المؤلفة من الاجزاء الوجوبية ، و مركب ندبي وهو الصلاة المشتملة على القنوت ، بحيث ان للمولى امرين امرا وجوبيا للصلاة بمعنى الاجزاء الواجبة ، و امرا ندبيا بالصلاة المشتملة على الائتمام او القنوت فنتيجة وجود امر 2 ندبي بمركب وهو الصلاة المشتملة على القنوت ان القنوت جزء من المركب 2 وهو الصلاة المأمور بها امرا ندبيا لا الصلاة المأمور بها امرا وجوبيا، و عليه اذا ثبت ان القنوت جزء شرعي من الصلاة المندوبة ، فلو ان شخصا شك في قراءة السورة بعد ان دخل في القنوت فهو بلحاظ هذا المركب الندبي يستطيع ان يجري قاعدة التجاوز ، لأنّه شك في الشيء بعد ان دخل في الغير المترتب شرعا.

ولكن جريان قاعدة التجاوز في السورة من حيث الدخول في الجزء من المركب الندبي لا يؤمن الشك في السورة من حيث المركب الوجوبي فهو بلحاظ المركب الندبي خرج من محل المشكوك دخل في الجزء المترتب عليه شرعا اما بلحاظ المركب الوجوبي لم يتجاوز محل المشكوك فجريان قاعدة التجاوز بلحاظ المركب ال 2 لا يغنينا بالإتيان بالسورة بلحاظ المركب ال 1

و نتيجة ما افاده سيد المنتقى ان هذا المكلف لديه مركبان وجوبي وهو التشهد في نفسه ، و مركب ندبي وهو التشهد المشتمل على البسملة ـ و بلحاظ المركب الندبي يمكن اجراء قاعدة التجاوز اذا تلبس بالبسملة ثم شك في الاتیان بالسجدة ال 2 ، وجريان قاعدة التجاوز بلحاظ المركب الندبي لا يؤمن من الشك في جريانها بلحاظ الصلاة نفسها ، فاذا لاحظ الامر الوجوبي فيقول انا لازلت اشك في الاتيان بالسجدة 1 ،

اذا بالنتيجة هذه المحاولة و ان اثبتت امرا ضمنيا ولكن بلحاظ مركب اخر فلا تترتب عليها الثمرة المرجوة من البحث في شمول اخبار من بلغ للامر الضمني.

فتلخص من ذلك التامل في شمول اخبار من بلغ للامر الضمني.

**التنبيه ال 9** هو انه هل ان اخبار من بلغ تختص بالخبر الدال على الحكم الشرعي ام تشمل الخبر الدال على الموضوعات ، و ثمرة هذا البحث لو جائنا خبر ضعيف عن المعصوم يتحدث عن البقاع و الامكنة ، كأن يقول مسجد السهلة من كذا الى كذا، ...الخ ، فهل تشملها اخبار من بلغ أم لا ، وهنا امور لابد من بيانها في هذا التنبيه .

**الامر الأول** قد يقال بعدم الشمول بلحاظ ان اخبار من بلغ منصرفة الى ما يرد عن الشارع بما هو شارع و ما يرد عن الشارع بما هو شارع ، بيان الاحكام لا بيان الموضوعات الخارجية ، فاذا قال من بلغه ثواب عن النبي فعمله فمقتضى هذه الروايات بالارتكاز المتشرعي القائم على ان الشارع بما هو شارع ليس من شأنه بيان الموضوعات فمقتضى الاحتفاف بهذا المتركز انصراف اخبار من بلغ الى ما اذا بلغك حكم لا اذا ما بلغك موضوع.

و لكن نوقش في ذلك انه لا موجب لحصر مقام الشارع في بيان الاحكام فان صراط الشارع صراط هداية العباد و ايصالهم الى كمالهم فبيان الموضوعات الخارجية التي يترتب على بيانها ايصال ثواب الى المكلف او هدايته داخل في صراط الشارع بما هو شارع فما ام بيان الموضوع مما يترتب عليه اثر شرعي الا وهو جواز التعبد في هذا المور و هذه البقعة او ترتب الثواب على عمل او حظور في هذه البقعة فمن شان الشارع بيانه فلا موجب لانصراف اخبار من بلغ عن ذلك.

الأمر الثاني قد يكون بيان الشارع للبقعة بيانا للثواب بمعنى ان يقول من صلى في مسجد السهلة الواقع في المكان الفلاني فله ثواب هذا واضح و تارة يكون بيانه للبقعة من دون ذكر الثواب، هذا يبتني على البحث السابق وهو شمول البلوغ للمدلول الالتزامي فيشمل انه بلغنا عن الشارع ثواب ، اي انه في التعبد في هذا المكان ثواب.

الامر الثالث هل يستفاد من اخبار من بلغ ثبوت الموضوع الخارجي مع كون الخبر الدال على الموضوع الخارجي ضعيفا أم لا نقول غاية ما يثبت بشمول اخبار من بلغ لهذا المورد هو ترتب الثواب لا ثبوت الموضوع الخارجي وان كانا متلازمين ، الا انه اذا وردنا خبر ضعيف يقرر ان مسجد السهلة من مكان كذا الى كذا ، هذا لا يثبت به ان هذا هو موقعه ، و لكن حيث شملته اخبار من بلغ فانها شملته من حيث اثباته للثواب لا من حيثياته الاخرى ، فاذا شملته من هذا الحيث فغاية ما يترتب على هذا الخبر ان في الصلاة في هذا المكان من باب البلوغ ثوابا لا ان هذا المكان من مسجد السهلة.

الامر ال 4 بناءً على ما ذكر هل تشمل اخبار من بلغ بيان البقاع حتّى لو كان عن غير المعصوم ، كما لو اخبرنا المؤرخون ، فقال في الموقع الفلاني يوجد مرقد ...الخ فهل تشمله اخبار من بلغ ام لا .

فان قلنا بالنظر الى حرف اخبار من بلغ نقول لا لان ظاهر اخبار من بلغ في قوله من بلغه ثواب فعمله اي من بلغه ثواب عمن من شانه بيان الثواب ولذا لاحظ في الثواب انه محرك بقوله فعمله .

ولاجل ذلك فاخبار من بلغ منصرفة الى ما كان بيان البقعة عن المعصوم لان بلوغ الثواب عنه محركا.

ولكن لو قلنا ان سياق اخبار من بلغ سياق الترغيب في الانقياد فانه لا فرق في الانقياد ان يكون الخبر واردا عن المعصوم ام لا ، فاذا استفدتم من اخبار من بلغ الاستحباب النفسي او الطريقي للانقياد فبناءً على هذه المباني لا فرق بين ان يكون الخبر واردا عن المعصوم ام لا ، فان في العمل في الجميع انقيادا ، و بالنتيجة ، يكون قوله من بلغه من الثواب عن النبي صلى الله عليه و اله اما لبيان الفرد الاكمل او لاحتمال تعدد الحكم و الا فمقتضى كون الروايات ناظرة الى الانقياد هو بيان الخصوصية ، والحاصل لا بأس بشمول اخبار من بلغ للخبر الوارد عن المعصوم في الموضوعات ولم يكن بالغا بالمدلول الالتزامي .

التنبيه ال 10 هل تشمل اخبار من بلغ بيان الفضائل و القصص و المواعظ ، وكان الخبر البالغ خبرا ضعيفا ام لا ، فلابد قبل الورود في ذلك من بيان ما هو مقتضى القاعدة ، تارة يكون البيان انشاءا و اخرى اخبارا ، و اذا كان اخبارا فتارة يكون اخبارا عن الواقع و اخرى يكون اخبارا عن مؤدى الطريق ، فان كان انشاءا كنظير ما يذكره الخطاب من لسان الحال ، هذا لا يريد ان يخبر وانما يريد ان ينشئ فان انشاء القصة من قبيل الانشاء ، كما ورد في بعض الروايات وقاص يقص ، فانه لا محذور في ذلك ، لأنّه لم يقصد الاخبار بالواقع ، و اما اذا كان اخبارا فتارة يكون الاخبار عن الواقع و اخرى يكون الاخبار عن مؤدى الطريق فان كان اخبارا عن الواقع فلا اشكال انه بالعنوان الأولي يحرم الاخبار عن الواقع ما لم يعلم به .

وانما الكلام لو قامت حجة اي خبر صحيح على هذا الواقع ، فلو قام لديه خبر صحيح على هذه الفضيلة او الموعظة هل يجوز الاخبار له عن الواقع.

ظاهر كلام المحكم ان جواز الاخبار عن الواقع او التدين بالمعتقد ، لو فرضنا ان الخبر يتضمن امرا اعتقاديا متقوم بالعلم وان قامت حجة عليه فان مجرد قيام خبر ثقة على امر من الامور ليس مسوغا للاخبار عن الواقع ما لم يكن هناك علم بذلك اذا اخذ في جواز الاخبار عن الواقع و في جواز التدين بالمعتقد العلم .

### 031

31

تقدم انه قد افيد في المحكم بان جواز الاخبار عن الواقع منوط بالعلم الوجداني ولكن ينبغي ملاحظة دليل الاثر سواء كان الاثر هو جواز الاخبار او كان الاثر جواز الافتاء او التبين بالواقع فاذا رجعنا الى دليل الاثر كقوله ولا تقف ما ليس لك به علم او ان تقولوا على الله ما لا تعلمون فان كان الدليل ظاهرا في ان الموضوع هو العلم الوجداني تم كلام المحكم وبالتالي فتغيير الاعتبارات و الالسنة في دليل حجية الامارة لا اثر له في جواز الاخبار او الافتاء ، واما اذا كان ظاهر الدليل ان المراد بالعلم الاعم من العلم الوجداني او التعبدي فلا محالة بناءً على مسلك المحقق النائيني من ان مرجع الحجية الى جعل العلمية ، فخبر الثقة علم و مقتضى اعتباره علما قيامه مقام القطع الموضوعي في اثاره و من اثار القطع الموضوعي جواز الافتاء و الاخبار ، بل و كذلك جواز التدين ، فلو فرضنا ان هناك رواية صحيحة وردت في معتقد من المعتقدات حيث ان المعتقدات على قسمين معتقدات قام الدليل على اعتبار اليقين فيها و هي الاصول ولوازمها كالعصمة و العلم ، فهنا قام الدليل على اعتبار اليقين فيها ، و القسم 2 من المعتقدات ما لم يقم دليل على اعتبار اليقين فيها ، فهذا القسم من المعتقدات اذا قام خبر صحيح يدل عليه كقيام خبر صحيح يدل على ثبوت الرجعة للحسين عليه السلام ، فنقول بما ان ظاهر الدليل 1 وهو لا تقف ما ليس لك به علم ان موضوعه العلم الاعم من الوجداني او التعبدي و المفروض ان خبر الثقة علم بحسب مسلك النائيني فيقوم مقام القطع الموضوعي في اثاره و من اثاره جواز الاخبار و الافتاء و جواز التدين ، في هذا القسم من المعتقدات.

واما اذا استظهرنا من قوله لا تقف ما ليس لك به علم ان المراد بالعلم الطرق الى الواقع لا كل حجة بل ما كان طريقا بالنظر العقلائي الى الواقع فهو علم ، فحينئذٍ مقتضى ذلك شمول موضوع جواز الافتاء و جواز الاخبار و جواز التدين لكل ما يعد طريقا بنظر المرتكز العقلائي.

اما اذا قلنا ان عنوان العلم ظاهر في مطلق الحجة فقوله ولا تقف ما ليس لك به علم أي لا تقف ما ليس لك به حجة ، حينئذٍ كلما قامت حجة على خبر من الاخبار سواء كان في قسم المعتقدات او في قسم الاحكام الشرعية اذا قامت حجة جاز الاخبار عن الواقع على طبقها لان موضوع جواز الاخبار الحجة و هذا حجة .

اذا فينبغي ملاحظة الدليل لا اننا نقول بقول مطلق انه لا يجوز الاخبار عن الواقع الا مع العلم الوجداني فلابد من ملاحظة دليل جواز الاخبار هذا كله بالنظر الى الاخبار عن الواقع ،

اما الصور ال 2 وهي الاخبار عن مؤدى الطريق لا عن الواقع ، كما اذا قام خبر او رواية على مطلب في المناقب ، .. الخ ، فهل يجوز الاخبار عن مؤدى الرواية لا عن الواقع ، فهو يقصد الحكاية عن الرواية او عن الكتاب الذي اورد الرواية لا انه يقصد الحكاية و الاخبار عن الواقع ، فتارة يصرح ان هذا مما روي او ورد او قيل و حينئذٍ لا يترتب اشكال على ذلك و تارة يخبر من دون ان يسند الى الرواية ولكنه قاصد عن الاخبار عن المؤدى أي عن الرواية لا عن الواقع فمحذور الكذب لا يترتب لأنّه لم يقصد الاخبار عن الواقع ولكنه قد يترتب محذور التغرير على كلامه باعتبار ان السامع ينقدح في ذهنه ان هذا هو الواقع بناءً على حرمة التغرير .

هذا هو بيان ما هو مقتضى القاعدة.

واما الكلام في ان اخبار من بلغ هل تشمل الخبر الضعيف الوارد في غير الاحكام الشرعية كالفضائل و المصائب و البقاع ام لا ، فقد يقال في وجه الشمول بناءً على ان اخبار من بلغ لا تختص بالخبر الوارد في الاحكام الشرعية بل تشمل كل موضوع له اثر شرعي ، عملي ، بناءً على ذلك و بناءً على ان البلوغ يشمل البلوغ بالمدلول المطابقي والمدلول الالتزامي ، بناءً على هذين المبنيين ، يقال بان الخبر الدال على ثبوت الفضيلة او الموعظة له مدلول التزامي وهو انه في نقل هذه الفضيلة او الموعظة ثوابا فبلحاظ مدلوله الالتزامي يصدق انه بلغك ثواب ، فاذا صدق انه بلغك شيء من الثواب او بلغك ، الثواب على عمل فحينئذٍ ، تشمله اخبار من بلغ ،

و لكن في مقابل هذا الكلام ذكر وجهان لمنع شمول اخبار من بلغ لمثل هذا السنخ من الاخبار ،

الوجه 1 ان ظاهر التفريع في قوله من بلغه شيء من الثواب على عمل .. الخ ظاهره ان مورد الرواية ما كان عملا من الاعمال ، فلا يشمل ما لم يكن عملا ، كما اذا كان الخبر متضمنا فضيلة او معتقد او مصيبة فحيث ان المخبر به ليس عملا من الاعمال فهو خارج عن موضوع اخبار من بلغ.

و لكن الظاهر العرفي من مثل هذه الجملة أي فصنعه او فعلمه أي لا خصوصية للعمل الخارجي الجوارحي بل ظاهر التفريع ان المقصود ترتيب الاثر ، أي من بلغه الثواب رتب عليه الاثر سواء كان الأثر هو الترويج او الاخبار ، فانه لا خصوصية لصنعه.

الوجه 2 ما اتفق عليه المنتقى و المحكم في انه لا تشمل اخبار من بلغ الخبر الضعيف الدال على فضيلة او مصيبة او موعظة او نحو ذلك **و السر في ذلك** ان ظاهر هذه الجملة من بلغه ثواب على شيء فعمله ان موضوع اخبار من بلغ البلوغ المحرك بطبعه ، أي اذا بلغك ثواب محرك بطبعه فان هذا يكون موضوعا للثواب او الحجية او ما اشبه ذلك من مبان اخبار من بلغ.

اما اذا لم يكن البلوغ محركا و ذلك لتنجز الحرمة في مورده بان كان ترتب الاثر على هذا البلوغ امرا محرما فاذا كانت الحرمة قد تنجزت في مورد البلوغ لم يصلح البلوغ للمحركية في حد ذاته و اذا لم يصلح للمحركية لم تشمله اخبار من بلغ ، و المقام من هذا القبيل و نذكر هنا بيان سيد المنتقى .

حيث افاد انه ورد خبر يدل على فضيلة من الفضائل او مصيبة من المصائب و الخبر ضعيف ، لا يعلم من بلغه صحته و عدمها ، فتارة نقول ان الكذب هو عبارة عن الاخبار بما لم يعلم مطابقته للواقع ، وتارة نقول ان الكذب هو عبارة عن الاخبار بما ليس واقع .

هنا تعرضوا لهذا البحث في بحث مفطرية الكذب في الصوم ، فان قلنا ان الكذب هو عبارة عن الاخبار عما لا يعلم فمتى لا يعلم فالإخبار كذب بحيث يكون تقابل الكذب أو الصدق تقابل الملكة والعدم فالصدق الاخبار عما يعلم و الكذب الاخبار عما لا يعلم ، فلا اثر للخبر الوارد في الفضيلة و المصيبة الا الاخبار به و المفروض ان الاخبار به كذب محرم ، لان الاخبار عما لا يعلم كذب اذا فهو محرم تفصيلا و اذا كان محرما تفصيلا فكيف يكون بلوغه محركا نحو الاثر المترتب عليه و اذا لم يكن بلوغه محركا نحو الاثر المترتب عليه لم تشمله اخبار من بلغ

وان قلنا هو الاخبار عما ليس واقع لا عما لا يعلم بحيث يكون تقابل الصدق والكذب تقابل النقيضين او الضدين الذين لا 3 لهما فهو اما ان يخبر بالواقع او بما ليس واقع سواء كان ملتفتا ام لا ، فاذا قلنا كذلك ، اذا شك المكلف في ان هذا الخبر صادق أم لا ، فالتمسك بدليل حرمة الكذب في هذا المورد تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية لأنّه لا يدري ان هذا الخبر واقع ام لا، كي يكون اخباره صادق او كاذب ، فقد يقال حيث لا يعلم بحرمة هذا الاخبار لاحتمال كونه صدقا فمقتضى الاصل العملي البراءة عن حرمة هذا الاخبار فيخبر به

ولكن الصحيح عند المنتقى مضافا لقبحه فضلا عن حرمته شرعا فان الاخبار بما لا يعلم انه واقع قبيح و ما كان قبيحا لا يصلح ان يكون محركا نحو اثره مضافا لقبحه فان الحرمة متنجزة بالعلم الاجمالي لأنّه اذا شك في ان هذا الخبر صادق او كاذب اذا هو يعلم اجمالا اما الاخبار به كذب او الاخبار بعدمه كذب فاذا عنده علم اجمالي منجز فاذا ورد عنده الاخبار بفضيلة فعنده علم اجمالي بكذب احد الاخبارين ، و بالتالي فمع تنجز حرمة الكذب لا بالعلم التفصيلي وانما بالعلم الإجمالي لم يصلح هذا البلوغ للمحركية ما دام موردا لتنجز الحرمة بالعلم الاجمالي.

و هذا البحث ذكره سيدنا الخوئي بتمامه في ص 147 ج 21 وهو انه اذا شك في ان اخباره مطابق للواقع ام لا فليس له اجراء البراءة عن الحرمة باعتبار ان المورد من العلم الاجمالي المنجز لأنّه يعلم ان الاخبار بالوجود كاذب او الاخبار بالعدم كاذب فجريان البراءة عن حرمة الاخبار بالوجوب معارضة بالبراءة عن العدم.

ولكن يمكن ان يقال انه لا فرق بين المبنيين أي سواء قلنا بان الكذب هو عبارة عن الاخبار بما لم يعلم مطابقته للواقع فيكون الاخبار بمؤدى هذا الخبر الضعيف كذبا تفصيلا او قلنا بان الكذب هو عبارة عن الاخبار بما ليس واقع فانه على كل حال قد تنجزت حرمة الكذب تفصيلا.

و السر في ذلك انه اذا قلنا بان الكذب على المبنى 2 عنوان مركب وهو الاخبار بشيء مع عدم كونه واقعا ، فالكذب عنوان مركب من 2 الاخبار بشيء و عدم كون واقعا ، حينئذٍ يمكن تنقيح هذا الموضوع بالأصل العملي فيقول الجزء الاول وهو الاخبار بشيء ثابت بالوجدان و الجزء الثاني وهو ان المخبر عنه ليس واقع بالاستصحاب ثابت و مقتضى ضم الاستصحاب الى الوجدان ان يكون هذا الاخبار كذبا ، الاخبار عن شيء و عدم كون ذلك الشيء واقعا فبهذا الاستصحاب ينحل العلم الاجمالي انحلالا حكميا لان احد طرفيه صار متنجزا تفصيلا ببركة ضم الاصل العملي فمع تنجز احد طرفيه تفصيلا ينحل العلم الاجمالي ، فحينئذٍ الاخبار بالموجود يكون محرما تفصيلا

نعم الاخبار بالعدم مشكوك بدوا فتجري البراءة عن حرمته لان المفروض ان طرف الاثبات قد تنجز تفصيلا.

نعم اذا قلنا ان الكذب عنوان انتزاعي كما ذكره الاعلام في بحث الفوت حيث ان موضوع وجوب القضاء هو الفوت ، اقض ما فات كما فات ، و ذهب اغلب الاعلام الى انه ليس عنوانا عدميا أي ليس الفوت هو عدم الاتيان بالصلاة وانما هو عنوان منتزع من عدم الصلاة ممن هو مكلف بالصلاة فمن لم يصل صلاة صحيحة مع كونه مكلفا بالصلاة ينتزع من هذا العدم عنوان الفوت نظير عنوان العمى ، فانه ليس عنوانا عدميا وانما انتزاعي فالعمى منتزع من عدم البصر ممن شأنه البصر لذلك استصحاب عدم البصر لا يثبت العمى الا بالأصل المثبت ، و عدم الاتيان بالصلاة لا يثبت الفوت

كذلك اذا قلنا ان الكذب عنوان انتزاعي مشتق من الاخبار بشيء وعدم مطابقة هذا الاخبار للواقع فينتزع عنه عنوان الكذب و بالتالي اذا شككنا ان هذه الفضيلة واقعة او لا فاستصحاب عدم وقوعها لا يثبت عنوان الكذب لان جريان الاصل في منشأ الانتزاع لا يثبت العنوان الإنتزاعي الا على نحو الاصل المثبت

فتلخص بذلك ان الصحيح عدم شمول اخبار من بلغ على جميع المباني فيها للخبر الضعيف الدال على فضيلة او مصيبة او ما اشبه ذلك اذا قصد الاخبار عن الواقع ، واما اذا قصد الاخبار عن مؤدى الخبر فهذا لا يحتاج الى بيان حيث ذكرنا ان مقتضى القاعدة جواز الاخبار عن مؤدى الخبر بان يقصد بخبره ان هذا ما ورد في الرواية او في الكاتب الفلاني لا انه قصد الاخبار عن الواقع ، بل قد يكون الاخبار رجاءا مصداقا لترويج الفضيلة فيكون بذلك امرا راجحا ، وانما البحث كان في جواز الاخبار عن الواقع اعتمادا على هذا الخبر الضعيف.

و بذلك تم الكلام في قاعدة اخبار من بلغ ، او ما عبر عنها بقاعدة التسامح في ادلة السنن

و قد تلخص بذلك اننا لا نقول بهذه القاعدة ، وانما مفادها الوعد بالثواب في الموار التي ورد فيها الثواب ، وان الورود لابد ان يكون ان يكون بالمدلول المطابقي لا الالتزامي وان الورود الذي يكون موضوعا للوعد بالثواب ما كان صالحا للمحركية بحيث لم يكن موردا لحرمة منجزة كما مر بحثه.

### يأتي الكلام في اصالة التخيير

01

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

**وصل الكلام في بحث (حديث الرفع) إلى مجموعة من التنبيهات.**

**التنبيه الأول**: هو ورود حديث الرفع مورد الامتنان، حيث يستفاد من القرائن اللفظية والسياقية، أن الحديث مسوق مساق الامتنان. **فمن تلك القرائن**: **تعدية الرفع بـ(عن)** حيث قال: **(رفع عن أمتي)** وتعدية كلمة الرفع **بـ(عن)** ظاهر في أن المرفوع أمر ثقيل. فهناك فرق بين تعبير **بـ(رفع الشيء)** وبين التعبير **بـ(رفع الشيء عن فلان)**. فإنّ ظاهر الثاني أن المرفوع أمر ثقيل، وهذا دالٌّ بالدلالة الالتزامية على أن هناك امتناناً في رفعه، إذ مقتضى كونه أمراً ثقيلا أنَ في رفعه امتنانا وتفضلاً. **ومن تلك القرائن**: **التعبير بـ(أمتي) (رفع عن امتي ما لا يعلمون)**، حيث إنّ ظاهر التعبير عرفاً، أنَّ النبي(صلى الله عليه وآله) في مقام العطف والرحمة بالأمّة. وأن هذا من مظاهر الرحمة بالأمة ارتفاع الحكم في هذه الموارد التسعة. إنما الكلام في أن الامتنان المستفاد من (**حديث الرفع**) امتنان سياقي أو امتنان ملاكي؟ فهناك فرقٌ بين الامتنان السياقي والامتنان الملاكي. فإذا كان المستفاد من (**حديث الرفع**) أنّ الامتنان سياقي، **فمقتضى ذلك**: دوران الرفع مدار الامتنان، بحيث لو لم يكن الرفع على سبيل الامتنان محضاً لما صح الرفع؛ بخلاف ما لو قلنا بأنّ الامتنان ملاكي، فغايته أنّ الامتنان أحد الأسباب في رفع التكليف لا إنّ الرفع يدور مداره وجوداً وعدماً. **مثلاً**: ذُكِرَ في بحث (**لا ضرر**) أنّه إذا دار أمر المكلف بين ضررين، فإمّا أن يضر بنفسه أو يضر بغيره؛ فهل يمكن ارتفاع حرمة الإضرار بالغير بحديث (**لا ضرر**)؟ حيث أنّ حرمة الإضرار بالغير باقية، بحيث يكون التوقف على الإضرار بالغير إضراراً بالنفس، فهل يمكن أن ترتفع حرمة الإضرار بالغير بحديث لا ضرر؟ حيث إنّ في عدم الإضرار به إضراراً للنفس؟.

**فقال البعض**: بأنّ حديث (**لا ضرر**) امتناني. فلو رفعت به حرمة الإضرار بالغير لكان ذلك خلاف الامتنان على ذلك الغير.

**فأُجيب هناك:** بأنّ الامتنان في حديث (**لا ضرر**) امتنان ملاكي، وليس امتناناً سياقياً، أي لا يدور رفع الحكم بحديث (**لا ضرر**) مدار الامتنان، بمعنى أنه: لابد وأن يكون الرفع امتناناً محضاً، الامتنان في حديث (**لا ضرر**) امتنان ملاكي، أي: أنّ الامتنان دخيل في الرفع لا أنّه يدور مداره، فيكفي في دخله أنّه امتنان على من رُفع عنه. **وإن لم يكن امتناناً على الطرف الآخر**، فهل أن الامتنان في **حديث الرفع** **(رفع عن أمتي تسعة)** سياقي أم ملاكي؟.

**والصحيح:** إنّه امتنان سياقي. بلحاظ أنّ نفس الحديث مشتمل على قرائن لفظية وسياقية توجب ظهور الحديث نفسه في أنّ الرفع امتنانيٌ. أي دائر مدار الامتنان على أمّة النبي(صلى الله عليه وآله). وخصوصاً تعبير الحديث **بـ(أمتي)** **رفع عن أمتي تسعة**.

**وبعد أنّ بيان هذا المطلب،نتعرض للفروع التي فُرّع بها على كون الرفع في (حديث الرفع) امتنانياً.**

**الفرع الأول**: ذكر الفقهاء أنّ هناك فرقاً بين فرض الاضطرار وفرض الإكراه. فإنَّ رفع الحكم الوضعي في فرض الإكراه امتناني. بينما رفع الحكم الوضعي في فرض الاضطرار خلاف الامتنان. **مثلاً**: إذا اضطر المكلف إلى بيع داره لحاجته لمبلغ البيع. فهنا لو رُفع نفوذ البيع **بحديث الرفع** لأنَّ النبي(صلى الله عليه وآله) قال: **(رفع ما اضطروا اليه)** لكان ذلك خلاف الامتنان، إذ مقتضى رفع النفوذ عدم صحة البيع، ولازم عدم صحة البيع بقاء الحاجة وعدم تفويتها. **فالنتيجة:** أنَّ شمول (**حديث الرفع**) لرفع الحكم الوضعي في مورد الاضطرار ممنوع، لأنّه خلاف الامتنان. بينما في فرض الإكراه كما لو أكره على بيع داره، أو طلاق زوجته؛ فإن الرفع هنا امتناني، إذ لو حكم الشارع بصحة طلاق المكره أو بصحة بيع المكره لكان ذلك خلاف الامتنان عليه.

**ولكن عند التدقيق يتضح لنا**: أنّ الفارق ليس بين الاضطرار والإكراه، وإنّما الفارق هو أنّ المكلف **تارة يكون قاصداً لترتب الأثر على المعاملة**، **وتارة لا يكون قاصداً لترتب الأثر وإن قصد المعاملة نفسها**. فإن كان قاصداً لترتب الأثر على المعاملة مضافاً لقصده للمعاملة، فهنا لو رفع الشارع نفوذ المعاملة بحديث الرفع فهو خلاف مقصود المكلف، لأنَّه قصد بالمعاملة ترتب أثرها. أما لو لم يرد ترتّب الأثر وإن أوقع المعاملة قاصداً، فهنا لو حكم الشارع بصحة المعاملة ونفوذها لكان ذلك خلاف الامتنان على موقع المعاملة. مع غمض النظر عن عنوان الإكراه والاضطرار، **مثلاً:** قد يكون المكلف مكرهاً، ومع ذلك يقصد ترتب الأثر، فلو فرضنا أنَّ المكلف أكره على طلاق زوجته، وأدرك أنه لو لم يطلقها طلاقاً حقيقياً لوقع الزنا بها من قِبل من يعقد عليها بعد ذلك الطلاق. فهنا مع أنّه مُكَره على الطلاق مع ذلك قصد ترتّب أثره حفظاً عن الوقوع في محذور الزنا، فهنا لو أنّ الشارع **بحديث الرفع** رفع نفوذ الطلاق وحكم بعدم صحته، لكان ذلك خلاف الامتنان على الزوج. كما إنّه لو اضطر الزوج لطلاق زوجته طلاقاً صورياً كما لو لم يجد طريقاً للتحفظ على نفسه، إلاّ أن يعلن أنّه طلّق زوجته. فهو وإن كان مضطراً لإيقاع الطلاق لكنّه لم يقصد ترتب الأثر عليه. فهنا لو حكم الشارع بصحة طلاقه لكان ذلك خلف الامتنان عليه.

**فاتضح بذلك:** أنّ المناط في كون رفع الحكم الوضعي امتنانياً أو غيره: أن من أوقع المعاملة هل قصد ترتب الأثر أم لم يقصد ترتب الأثر؟.

**الفرع الثاني**، الذي فرّع على هذا المبحث: لو أكره المكلّف على قتل نفسه أو قتل غيره، أو أكره المكلف إمّا أن يقتل غيره أو يُقتل. **فهنا في هذه الصورة الثانية**: لو أكره إمّا أن يقتل غيره أو يُقتل أو يضرب غيره أو يضرب أو يسجن وأمثال ذلك. **فقد يقال:** **إذاً** ترتفع عنه حرمة الاعتداء على الغير بقتل أو ضرب من باب (**رفع عن امتي ما استكرهوا عليه**). ولكنّ المفروض أنّ الرفع هنا خلاف الامتنان على الغير المعتدى عليه، فلا ترتفع الحرمة. **ورّبما يخّرج ذلك فقهياً كما في كلمات سيدنا الخوئي (قدّس سرّه):** بأنه من باب التزاحم، **أي**: لو أكره إمّا على قتل غيره أو يُقتل من قِبل المكره. فإنّ هذا **من باب التزاحم** بين حفظ نفسه وحفظ غيره، وحيث لا ميزة لنفس غيره على نفسه إذ كلاهما نفسٌ محترمة فهو مخيّر، فلا نحتاج إلى رفع حرمة قتل الغير **بـ(حديث الرفع)**، كي يقال بأنّ رفعها خلاف الامتنان، بل نقول مقتضى التزاحم هو ذلك.

**ولكن يلاحظ على ما أُفيد:**

**أولاً:** بأنّه قد يقال: لا تزاحم في البين أصلاً، **والسر في ذلك:** إنّ دليل حرمة قتل الغير لفظي. (**ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلا بالحق**). بينما دليل (**حفظ النفس)** لأنّه لم يتلق قتل أو ما أشبه ذلك، دليل حفظ النفس عن التلف أو القتل لبّيٌ، حيث قام الإجماع والتسالم على أن المؤمّن عليه أن يحفظ نفسه عن التلف. وإذا تنافا الفعلان وكان أحدهما مستهجن **لدليل لفظي، والآخر لدليل لبي**، فلا يُحرز شمول الدليل لمورد التنافي. فمن الأصل والأساس لا نحرز شمول وجوب التحفظ على النفس، لفرض أن يكون التحفظ على النفس موجباً لقتل الغير، فمن الأساس لا نحرز شمول دليله لمثل هذا الفرض كي يقع التزاحم بينهما.

**نعم**، يتم كلام سيدنا(قدّس سرّه) لو دار الأمر بين قتل نفسه أو قتل غيره. لا بين قتل غيره أو يُقتل من قِبل شخص آخر، بل دار الأمر بين أن يقتل نفسه هو أو يقتل غيره، **فهنا يقال**: كلا، الدليلُ لفظيٌ، **أي**: كما أنّ حرمة قتل الغير دليلها لفظيٌ فحرمة قتل النفس أيضاً دليله لفظيٌ.

**وثانياً**: سلّمنا بأنّ المورد من باب التزاحم، مع ذلك فإنّ احتمال أهمية حرمة قتل الغير على حرمة قتل النفس كافٍ في الترجيح، حيث إنّ في حرمة قتل الغير إهداراً لحقين: **حق الله، وحق الناس**. فمن هذه الجهة تكون حرمة قتل الغير أهم من حرمة قتل النفس ولو احتمالاً، وهذا كافٍ في المرجحية.

**الفرع الثالث:** ما ذكره المحقق العراقي(قدّس سرّه) من أنَّ (**حديث الرفع**) لا يشمل الاضطرار بسوء الاختيار. **كما لو فرضنا**: أنّه دخل الأرض المغصوبة باختياره، ولما دخل لم يمكنه الخروج. فهنا وإن كان مضطراً للغصب المبغوض إلا أنّ هذا الاضطرار منشأه سوء الاختيار؛ أو ألقى بنفسه من أعلى شاهق، فإنّ وقوعه على الأرض المتلف له اضطراري، إلاّ أنّ هذا الاضطرار نشأ عن سوء الاختيار. فهنا وقع الكلام: أنّه ما هي النكتة في عدم شمول (**حديث الرفع**) لهذا الفرض وهو فرض الاضطرار بسوء الاختيار؟.

**ذُكرت وجوه**:

**الوجه الأول:** ما أشار إليه العراقي(قدّس سرّه) من أنَّ (**حديث الرفع**) محفوف بمرتكز عقلائي، قائم على أنّ من أوقع نفسه في المبغوض باختياره فلا يستحق الامتنان. ومقتضى احتفاف (**حديث الرفع**) بهذا المرتكز العقلائي انصرافه عن فرض الاضطرار لسوء الاختيار، لعدم استحقاقه الامتنان.

**ولكن ينظر في ما أُفيد:** بأنّ الامتنان: **تارة يلاحظ بالنظر لقابله**، **وتارة للنظر لفاعله**؛ حيث إنّ الشارع فاعل للامتنان على العبد. **فإن كان المنظور الامتنان بلحاظ قابله** فهو ليس مستحقاً للامتنان بحسب المرتكز العقلائي، لأنّه أوقع نفسه في التلف. **وأما إذا كان المنظور الامتنان بلحاظ فاعله وهو الشارع**، فإنّ شأن الشارع التفضل، وقد يرفع العقوبة عن العاصي المتعمد امتناناً، فبلحاظ الفاعل وكون مقامه مقام التفضل لا فرق بين أن يكون هذا ممن أوقع نفسه في الاضطرار أو لا؟ ولم يستفد من (**حديث الرفع**) بقرينة من القرائن أن المناط في الرفع الامتنان الاستحقاقي فيدور مداره. **إذاً:** فمجرد أنّ (**حديث الرفع)** محتف بارتكاز عقلائي قائم على أنّ هذا لا يستحق الامتنان، هذا لا يتبع شمول (**حديث الرفع**) له إذا كان سياقه سياق الامتنان التفضلي.

**الوجه الثاني:** أن يقال: بأنّه أصلاً لا يتصور اضطرار، فالرفع منتف بانتفاء موضوعه، لأنَّ موضوع الرفع: الاضطرار. ولا يوجد اضطرار في موارد سوء الاختيار. حيث إنّ الاضطرار ما كان مستوعباً لفرض التكليف، كما لو فرضنا أنّ المكلف منذ زوال الشمس إلى غروب الشمس مضطر أن يصلي في النجس ولا يجد غير النجس ساتراً لعورته. هنا بما أنّ الاضطرار مستوعب لفرض التكليف يصدق عرفاً أنّه مضطر، وأمّا لو كان قادراً على لبس الطاهر ولو بمقدار صلاة واحدة، فلا يصدق عليه أنّه مضطر. **والمفروض في محل كلامنا:** أنَّ هذا المكلف حينما خوطب بحرمة الغصب كان مختاراً ولم يكن مضطراً، ألا أنه أوقع نفسه أو حينما خوطب بحرمة قتل النفس كان مختاراً ألا أنّه أوقع نفسه في المخالفة، فلا يشمله (**حديث الرفع**)، لعدم صدق الاضطرار من الأصل. وهذا ما أفاده السيّد الشهيد(قدّس سرّه) في أحد تقريري بحثه.

**ولكن يلاحظ على ذلك:** أن ظاهر (**حديث الرفع**): دوران الرفع مدار صدق الاضطرار وفعلية الرفع بفعلية موضوعه، فمتى كان الاضطرار فعلياً فالرفع فعلي. والمفروض في المقام أنّ الحرمة انحلالية حيث إنّه في كل آن آن يخاطب بحرمة الغصب أو بحرمة قتل النفس، فكون المكلف مختاراً في بعض هذه الآنات لا ينفي أنه مضطر عرفاً في الآنات الأخرى، إذ إنّه بعد أن دخل المكان المغصوب وسجن فيه أو لم يستطع الخروج منه فهو في هذه الآنات بلا شك عرفاً مضطر لارتكاب المغصوب، مع غمض النظر عن منشأ الاضطرار ألا أن الاضطرار صادق بلا إشكال فيكون الرفع فعلياً بفعلية موضوعه.

التوجيه الثالث يأتي الكلام عنه إنشاء الله تعالى. **والحمد لله رب العالمين.**

010

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

وقع الكلام في شمول حديث الرفع وغيره من أدلة البراءة للأحكام الوضعية. وقد أفاد سيد المنتقى(قدّس سرّه) أنه لا شمول لحديث الرفع أو غيره من أدلة البراءة للأحكام الوضعية؛ وذلك لعدة وجوه:

الوجه الأول: أن الحكم الوضعي في حدِّ ذاته لا ثقل فيه، مثلاً: صحة البيع أو نفوذ النذر أو نفوذ القسم ونحو ذلك. فإنَّ الحكم الوضعي ـ مع غمض النظر عن الأحكام التكليفية المترتبة عليه ـ لا ثقل فيه. فمثلاً: لو باع الصبي مالاً وقلنا: بأن بيع الصبي صحيح، فإن صحة بيع الصبي ـ في حدِّ ذاتها ـ أمر لا ثقل فيه؛ لعدم مخاطبة الصبي للحكم التكليفي كوجوب الوفاء بالعقد أو لزوم تسليم المال، وأمثال ذلك. فالصحة من حيث هي لا ثقل فيها، وقد ذكرنا سابقاً أن ظاهر حديث الرفع من خلال تعبيره بـ(رفع عن) أي من خلال تعدية الرفع بـ(عن) ظاهر في كون المرفوع ثقل، فإذا لم يكن له ثقل فلا معنى لرفعه.

وهذا الكلام إنما يتم لو كان هناك انفكاك بين الحكم الوضعي والحكم التكيلفي. فهما وإن كانا حكمين شرعيين ـ على المبنى المشهور ـ ولكن المفروض أن الحكم الوضعي ما لم يترب عليه أثر تكليفي في الجملة ولو بلحاظ ظرف أو شخص فإن جعله مستهجن ولغو. فمثلاً: لو لم يترتب على صحة البيع أي أثر تكليفي أصلاً ـ ولو بلحاظ حرمة تصرف الغير في هذا المال بعد انتقاله للشخص الآخر ـ فإن جعل الصحة لغو مستهجن لدى العقلاء، فالأثر التكليفي مندمج في الحكم الوضعي اندماجاً بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص، بحيث يكون التفكيك بينهما مستهجن لدى المرتكز العقلائي. وبالتالي فنقول: يكفي في رفع الحكم الوضعي كصحة البيع، فمثلاً: لو فرضنا أن الصبي باع مكرها أو باع مضطراً، فأردنا أن نطبق حديث الرفع على بيعه فنقول: يكفي في شمول حديث الرفع لرفع صحة هذا البيع الذي صدر عن الصبي غير المخاطب: أن الصحة موضوع لثقل ولو لما بعد البلوغ، فإنّه لو بلغ لوجب عليه تنفيذ هذا البيع أي تسليم المبيع مثلاً.

إذاً فموضوعية الصحة لأثر تكليفي في حق الصبي ولو مستقبلاً كاف في كون الصحة أمراً ثقيلاً فهو كافٍ في رفعه.

**الوجه الثاني**: ذكر سيد المنتقى (قدّس سرّه) : أنه لو كان الحكم الوضعي منتزعاً من أثر تكليفي في حق هذا المضطر أو في حق هذا المكره لرفع بحديث الرفع، لكن المفروض أن الحكم الوضعي منتزع من مجموع الآثار التكليفية الثابتة لهذا المضطر وغيره.

فمثلاً: إذا اضطر شخص لبيع داره وقلنا: بأن البيع صحيح فالصحة هنا ـ التي نعبر عنها بالمبادلة بين المالين، حيث حل كل مال محل الآخر ـ ليست منتزعة من أثر تكليفي يختص بالبائع، بل هي منتزعة من مجموع الآثار التكليفية، وبعض هذه الآثار لا يختص بالبائع.

مثلاً: إذا باع ماله لزيد، ترتب على ذلك جواز ان يتصرف زيد في هذا المال. فهذا أثر تكليفي لا ربط له بالمضطر نفسه أي بالبائع، وإنما هو أثر في حق غيره.

أو مثلاً: لو فرضنا أن البائع صبي، وأنه مأذون في هذه المعاملة فإذا باع فيترتب على صحة بيعه أنّ على وليه أن يسلّم المال. فهذا أثر تكليفي في حق غيره.

إذاً فلو كانت الصحة منتزعة من آثار تكليفية تختص بالمضطر لقلنا: بأن حديث الرفع يرفع الصحة؛ لأنَّ أثرها في حق المضطر، والمفروض أن المضطر يشمله حديث الرفع. لكن المفروض أن أثرها لا يختص بالمضطر، فلا معنى لرفع حديث الرفع لحكم وضعي انتُزع من مجموع آثار بعضها لا علاقة له بالمضطر أو بالمكره.

**والجواب عن هذا الوجه**:

أولاً: تارة نختار أن الحكم الوضعي مجعول استقلالاً وليس منتزعاً من الحكم التكليفي، كما هو المعروف من قابلية بعض الأحكام الوضعية للجعل الاستقلالي، كالملكية في قوله: (**من حاز ملك**) أو (**من أحيا أرضاً ميتة فهي له**).

فإذا اخترنا أن الحكم الوضعي في صحة البيع في ملكية المشتري حكم وضعي مجعول استقلالاً، فلا وجه في إناطة رفعه بمجموع الأحكام التكليفية؛ إذ ليس منتزعاً منها.

وإن قلنا: بأن الحكم الوضعي منتزع ـ كما ذهب إليه الشيخ الأعظم ـ فما جعله الشارع استقلالاً هو الحكم التكليفي، فقال: (من باع ماله وجب على البائع الوفاء بالعقد والتسليم وحرم على الغير التصرف) ، فلا وجه ولا شاهد على أن الحكم الوضعي منتزع من مجموع الآثار التكليفية الثابتة في حق المتبايعين أو غيرهما، بل يكفي في صحة انتزاع الحكم الوضعي أن يكون منتزعاً من أثر تكليفي؛ إذ المبرر لانتزاعه هو استهجان العقلاء انفكاك هذا عن ذاك. ويكفي في رفع هذا الاستهجان أن يكون الحكم الوضعي منتزعاً من أثر تكليفي لا من مجموع الآثار التكليفية كي يقال بعدم صحة شمول حديث الرفع.

**وثانياً**: لعل مقصود سيد المنتقى (قدّس سرّه) ـ كما يظهر من التمثيل ـ أن صحة البيع كالجنابة، فكما قلنا: إن الجنابة لا ترتفع بحديث الرفع، فكذلك صحة البيع لا ترتفع بحديث الرفع، أو صحة الطلاق لا ترتفع بحديث الرفع. ولكن المقايسة بين الجنابة وبين صحة الطلاق أو صحة البيع في غير محلها **والسر في ذلك**: أن موضوع الجنابة ليس فعل المكلف فموضوع الجنابة إلتقاء الختانين ولو كان حال النوم وعند الالتفات ولو كان بفعل خارجي، فبما أن موضوع الجنابة هو العنوان الانتزاعي ـ أي التقاء الختانين ـ لا ما يكون فعلاً منتسبا إلى المكلف، لذلك قلنا: بأنه ليس مشمولاً لحديث الرفع، فإن حديث الرفع، إنما يشمل ما كان موضوعاً للآثار من حيث كونها فعلاً للمكلف. أما ما كان موضوعاً للآثار من حيث كونه عنواناً انتزاعياً كالتقاء الختانين وكمماسة الجسم لجسم الميت وكمماسة الجسم للنجاسة، فإن هذا غير مشمول بحديث الرفع.

بينما في البيع في الطلاق في القسم في النذر وما أشبه ذلك مما نحكم عليه بالصحة وعدم الصحة، لا محالة موضوع الأثر فعل المكلف وهو الإيجاب والقبول الاختياريان. فإذا كان موضوع الصحة الذي يترتب عليه (**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**) هو العقد والعقد عبارة عن الإيجاب والقبول بما هما فعلان من أفعال المكلف، فلا مُوجب لقياسهما على مثل النجاسة والجنابة ولزوم غسل مس الميت، وأمثال ذلك من الموارد.

**الوجه الثالث**: أن يقال: إن شمول حديث الرفع للحكم الوضعي إما بلحاظ فقرة (**رفع عن أمتي ما لا يعلمون**) أو بلحاظ فقرة (**رفع عن أمتي ما اضطروا إليه أو ما استكرهوا عليه**) . وعلى جميع الفروض فلا وجه للشمول.

أما بلحاظ فقرة (**ما لا يعلمون**) كما لو فرضنا أن هذا المكلف صدر عنه الطلاق عن قصد والتفات ولكنه يجهل أن الطلاق ذو أثر، وأردنا بفقرة (**ما لا يعلمون**) أن نرفع صحة الطلاق حال الجهل بالطلاق، فهنا أفاد السيد (قدّس سرّه): بأن مفاد فقرة (**ما لا يعلمون**) هو الرفع الظاهري، والرفع الظاهري يقابل الوضعي الظاهري، فما يقبل الوضع الظاهر يقبل الرفع الظاهري .د

فمثلاً: الحكم التكيليفي يقبل الوضع الظاهري، فيقبل الرفع الظاهري .

ومثلاً: إذا شك في حرمة التدخين وعدمه، فإن حرمة التدخين تقبل الوضع الظاهري، يعني تقبل أن يضعها الشارع حال الشك بوضع وجوب الاحتياط. فالوضع الظاهري هو عبارة عن وضع وجوب الاحتياط. فلأن حرمة التدخين تقبل الوضع الظاهري فتقبل الرفع الظاهري، والذي معناه رفع وجوب الاحتياط.

أما بالنسبة للحكم الوضعي فهو لا يقبل ذلك، فمثل بمثال النجاسة: لو فقلنا: بأن الشخص مس النجاسة النجاسة وهو جاهل لا يعلم أنها نجاسة، وأردنا أن نرفع النجاسة لأجل الجهل بها، فالنجاسة هنا لا تقبل الوضع الظاهري بوضع وجوب الاحتياط فكيف تقبل الرفع! فلو أراد الشارع أن يضع النجاسة فلا يمكنه وضعها بوضع إيجاب الاحتياط؛ لأنَّ وجوب الاحتياط حكم تكليفي، والنجاسة حكم وضعي، وهما سنخان متغايران، فكيف يكون إيجاب الاحتياط وضعاً ظاهرياً للنجاسة كي ترفع النجاسة برفع وجوب الاحتياط.

**وهذا مما لم نفهمه**! فإنه إن رجع إلى ما أفاده في الوجه الأول ـ وهو أن الحكم الوضعي في حد ذاته لا ثقل فيه فلا معنى لرفعه ـ فليس هذا وجهاً جديداً مقابل ذلك الوجه، وإلا إذا لم يرجع إلى الوجه الأول فكيف يقال: بأن النجاسة لا تقبل الوضع الظاهري بوضع إيجاب الاحتياط؟! إذ المفروض أن النجاسة لا تنفك عن أثر تكليفي، والتفكيك بينها وبين الأثر التكليفي مستهجن، بأن يقال: هذا الثوب نجس لكن ليس لهذه النجاسة أي أثر تكليفي، أو هذا الماء نجس لكن ليس للنجاسة أي أثر تكليفي.

فما دامت النجاسة موضوعاً لأثر تكليفي من الآثار بحيث يكون التفكيك بينهما مستهجناً، فهي بلحاظ ذلك الأثر قابلة للتنجيز، أي قابلة للوضع الظاهري بوضع إيجاب الاحتياط، وبما أنها قابلة للوضع الظاهري فهي قابلة للرفع الظاهري.

وأما بالنسبة لفقرة (**ما اضطروا إليه وما استُكرهوا عليه**) ، فلو فرضنا أن المكلف صدر منه الطلاق اضطراراً أو صدر منه الطلاق إكراهاً، فهل يمكن أن نرفعه بحديث الرفع، أم لا؟

**فقد أفاد السيد** (قدّس سرّه): أما رفعه حال الإكراه فلا حاجة لها؛ لأنّه يعتبر في صحة أي معاملة عدم الإكراه، فلا حاجة إلى أن نرفع الطلاق المكره عليه بحديث الرفع.

وأما رفعه حال الاضطرار فهو خلاف الامتنان، فإن من صدر منه بيع داره لأجل حاجته للثمن صدر منه البيع اضطراراً، لو أن الشارع رفع صحة هذا البيع الاضطراري من باب حديث الرفع لكان ذلك خلاف الامتنان عليه؛ حيث إن لازمه أن لا يحصل على ثمن.

**ولكن الجواب** عن ذلك ـ كما ذكرنا فيما سبق ـ : أن ما اشتهر في بعض الكتب الفقهية: (أن البيع المضطر صحيح وبيع المكره ليس بصحيح) ليس دقيقاً وعلى إطلاقه، بل ليس المناط على عنوان المضطر والمكره وإنما المناط على القصد وعدمه، فكل من صدر منه إنشاء قاصداً لأثره فرفع حكمه بالنسبة إليه خلاف الامتنان سواء كان مضطرا أم مكرها، وكل من صدر منه إنشاء غير قاصد لأثره فرفع صحته على وفق الامتنان سواء كان مضطراً أو مكرهاً.

فمثلاً: من أكره على طلاق زوجته فقيل له: إن لم تطلق فلانة تسجن. فلما أدرك أنه إن لم يطلقها ستقع في الزنا؛ لأنّه قد يتزوج عليها بعد طلاقها إياها، فهو قصد ترتب الأثر، وأن كان لو لم يُكره لما طلق. فما دعاه إلى الطلاق هو الإكراه لكنه قصد أن يترتب الأثر على هذا الطلاق، فما دام قد قصد ترتب الأثر فحينئذٍ لو أن الشارع رفع صحة هذا الطلاق بحديث الرفع   
فقال هذا طلاق مكره عليه فيرفع بحديث الرفع، لكان هذا خلاف الامتنان؛ لأنَّ المطلِّق قصد ترتب الأثر على طلاقه. فمع أنه طلاق مكره عليه مع ذلك يكون رفع صحته خلاف الامتنان.

ولو فرضنا أنه مضطر وليس مكرهاً، كما لو فرضنا أن شخصاً صدرت منه معاملة اضطرارية لكنه لم يقصد ترتب الأثر. كما لو فرضنا أنه كان هذا الشخص من ضمن جماعة قيل لهم مثلاً: من يطلق زوجته يعطى جائزة، فهو من أجل الحصول على الجائزة طلقها، قاصداً إيقاع الطلاق غير قاصد لترتب الأثر. فهنا وإن كان هو مضطرا للطلاق لكن يشمله حديث الرفع؛ لأنَّ رفع صحة الطلاق هنا ليست على خلاف الامتنان ما دام المطلق غير قاصد لترتب الأثر.

فليس المناط هو الإكراه أو الاضطرار, بل المناط في كون الرفع امتنانياً أو عدمه بقصد المكلف الأثر أو عدمه، وبالتالي فهذا لا يشكل مانعاً من شمول حديث الرفع بفقرة الإكراه أو الاضطرار للحكم الوضعي.

وبعد أن تعرض السيد (قدّس سرّه) لهذه الوجوه الثلاثة قال:

**فإن قلت**: إن ظاهر صحيحة البزنطي شمول حديث الرفع للحكم الوضعي، حيث قال: (سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الرجل يستكره على الحلف فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك، أيلزمه ذلك؟ قال: **لا، قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) وضع عن أمتي ما استكرهوا عليه وما لم يطيقوا وما اخطئوا**) وظاهرها أن الإمام (عليه السلام) ، فطبّق حديث الرفع على الحكم الوضعي، فإن نفوذ القسم وعدم نفوذه حكم وضعي، وقد طبّق حديث الرفع عليه، فكيف يقال: بأن حديث الرفع لا يشمل الأحكام الوضعية؟

**فأجاب** (قدس سره) **عن ذلك**:

**أولاً**: بأن الحديث مجمل من هذه الجهة، فهل أن المرفوع به الحكم الوضعي وهو النفوذ؟ أم أن المرفوع به الحكم التكليفي وهو حرمة الحنث؟ لأنّه بعد أن حنث وجب عليه أن يرتب الأثر على حلفه من الطلاق والعتاق وصدقة ما يملك. فلعل المنظور في تطبيق الحديث هو الأثر التكليفي خصوصاً مع قوله في السؤال: (**أيلزمه ذلك**) يعني هل هو ملزم تكليفا بترتيب الآثار أم لا؟ فقال (عليه السلام) : ليس ملزما تكليفاً؛ لأنَّ النبي قال: (**وضع عن أمتي**) .

فما دام يحتمل احتمالاً عرفيا أن المنظور في تطبيق الحديث على المورد هو الحكم التكليفي ـ وهو ترتيب الأثر وعدمه ـ فلا يستفاد من تطبيقه شموله للأحكام الوضعية.

**وهذا الإشكال وجيه** .

**الإشكال الثاني**: من المحتمل ورود هذه الكبرى مورد التقية؛ **والوجه في ذلك**: أن من المسلمات لدى الإمامية أن الحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك هو حلف لغو وغير نافذ؛ لأنه قَسم بغير الله، ولأجل ذلك كان من المناسب أن يُعلل الإمام عدم النفوذ بأن الحلف بغير الله غير نافذ، لا أن يعلل عدم النفوذ بما ورد عن النبي (صلى الله عليه وآله) ، فإن التعليل بوجود المانع مع انتفاء المقتضي تعليل مستهجن، كأن يقال: لِمَ لَمْ يحترق الثوب؟ فيقال: لأنَّ عليه رطوبة، مع أنه لا يوجد نار في البين، لا معنى لأن يعلل عدم الاحتراق بوجود المانع وهو الرطوبة مع أن المقتضي أساساً غير موجود وهو عدم وجود النار، فإن هذا تعليل مستهجن.

والمفروض في المقام أن الحلف بغير الله لا اقتضاء فيه للنفوذ من الأساس، فعدم النفوذ لاقتضاء المقتضي لا لوجود المانع وهو الإكراه. فتعليل عدم النفوذ بوجود الإكراه دون انتفاء المقتضي تعليل مستهجن.

فهذه قرينة على ورود الحديث مورد التقية. وأن الإمام لأجل التقية قال بذلك.

**والحمد لله رب العالمين.**

0100

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

**المورد الرابع:** من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير(**الدوران بينهما في مقام الإطاعة**):

كما إذا شكّ المكلف أنّه إمّا أن يجب عليه القصر أو التمام وهو قادر على أن يفحص عن حكم المسألة ويعرف وجوب أحدهما عليه، فتتحقق منه **إطاعة تفصيلية**.

**وهنا**: هل تتعين عليه **الإطاعة التفصيلية** بأن يقوم بالبحث عن المسألة ليصدر منه أحد الأمرين؟، أم أنّه مخيّر بين الاطاعة التفصيلية والإطاعة الإجمالية، بأن يجمع بين القصر والتمام؟. **فالمقام من دوران الأمر بين التعيين والتخيير في مقام الإطاعة والامتثال**.

وهنا نُسِب إلى المحقق النائيني(قده) **أنّه قال**: إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في **مقام الإطاعة** فالعقل يحكم بالتعيين، فيتعين عليه **الاطاعة التفصيلية**؛ بلحاظ أنّ الاطاعة التفصيلية متيقنة الموافقة للواقع.

**ولكن ذكر سيّدنا(قده)** **وغيره**: أنّه مع الشك في تعيّن **الاطاعة التفصيلية**، أو أنّه مخيّر تجري البراءة عن المتعيّن؟، فإنّ مرجع الشك في ذلك إلى الشك في أنّ صحّة العبادة هل هي مشروطة بأن تقع عن جزم بالنية، أو عن حجة تفصيلية على العمل أم لا؟ فحيث إنّ مرجع ذلك إلى الشك في الشرطية فتجري البراءة عن الشرطية. **هذا تمام الكلام في موارد دوران الأمر بين التعيّين والتخيير.**

**وحينئذ يُقال:** هل ينطبق أحد الموارد على محل كلامنا، **وهو:** **مورد دوران الأمر بين المحذورين**، مع كون أحدهما أهم محتملاً، كما لو افترضنا أنّه دار أمر النفقة على الولد المرتد بين الوجوب والحرمة، لكن الحرمة أهم محتملاً، **بمعنى**: أنّه يحتمل أهمية الحرمة من الوجوب في هذا المقام، فهل هذا المورد يدخل ضمن موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير أم لا؟.

**لا ريب أنّه لا يندرج تحت المورد**، **وهو**: **دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية؛** كما إذا احتمل أنّ أحد الفقيهين أعلمٌ، فدار الأمر بين تعيّن حجية فتواه أو التخيير بينهما، **والسرّ في ذلك:**

إنّ في مورد دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية يكون ذو المزية كمحتمل الأعلمية متيقنّ الحجية؛ **لأجل ذلك** حكم العقل بتعينّه. بينما في المقام وإن احتمل أنّ الحرمة أهم من الوجوب، لكن كون الحرمة متيقنة المنجزية، هذا هو أوّل الكلام، فما دام ذو المزية في محل كلامنا ليس متيّقن المنجزية فلا يندرج تحت دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية.

**وأمّا دخوله في المورد الثاني، وهو:** دوران الأمر بين التعيين والتخيير في باب التزاحم؛ كما إذا دار الأمر بين انقاذ نفس الإمامي أو انقاذ نفي الذمّي، وكان إنقاذ نفس الإمامي أهم محتملاً، يعني يُحتمل اهميته على الآخر.

**فذكرنا فيما سبق مسلكين لتخريج تعيّن الأهم محتملاً**:

**المسلك الأوّل**: الذي تشبث به السيّد الشهيد(قده): **هو التمسك بالاطلاق** -أي أنّ إطلاق ذي المزية- وهو قوله: (**انقذ نفس الامامي**) ثابت، بينما الاطلاق عليه وهو (**انقذ نفس الذمي**) ساقط، **فمقتضى الاطلاق**: تعيّن ذي المزية، وهو ما يُحتمل اهميته.

**لكن هذا التخريج لا ينطبق على محل كلامنا**، **وهو دوران الأمر بين المحذورين**؛ لعدم وجود إطلاق في البين، وحينئذٍ لا يوجد في محل كلامنا إطلاق، لأنّ الشك في أصل الحكم، **فهناك في باب التزاحم**: لا يوجد شك في أصل الحكم، فالحكم بانقاذ نفس الامامي وإنقاذ نفس الذمي معلوم، إنّما وقع التنافي بين الاطلاقين في مرحلة الفعلية، فقلنا بسقوط أحدهما وبقاء الآخر.

**وأمّا في محل الكلام:** وهو ما إذا دار أمر النفقة بين الوجوب والحرمة، فالشّك في أصل ثبوت الوجوب أو أصل ثبوت الحرمة، وليس الشّكُّ في سقوط الإطلاق لنتمسك بأصالة الإطلاق فيه، هذا على مسلك.

**المسلك الثاني:** وهو القائل: بأنّ جميع الواجبات في مرحلة التزاحم فعلية، وإنّما يحصل التحيّر في معذرية أحدهما، وإلّا فالجميع فعلي؛ **وبناء على هذا المسلك قيل في باب التزاحم:** إنّ إنقاذ نفس الامامي متيقن المعذرية، إمّا لتساويهما، أو لكونه اهم، بينما انقاذ نفس الذمي مشكوك المعذرية، فلو سلّمنا بهذا المبنى فهل ينطبق على محل كلامنا أم لا؟.

**حيث يُقال في تصويره**: إذا دار الأمر بين وجوب النفقة على الولد المرتد أو حرمة النفقة عليه واُحتمل اهمية الحرمة، **فهنا يقال**: يدور الأمر بين الموافقة الاحتمالية لذي المزية، وهي الحرمة، أو الموافقة الاحتمالية لغير ذي المزية؛ وحيث لا يمكن للمكلف في المقام **الموافقة القطعية**؛ إذ على أية حال لن يزيد أمره على الموافقة الاحتمالية.

إمّا الموافقة الاحتمالية، ما يُحتمل اهميته أو ليست معه، **فيُقال حينئذٍ**: إنّ البناء على طرف محتمل الأهمية وهو الحرمة، بأن يترك النفقة متيقن المعذرية، لأنّه على أية حال إن لم يفعله -يعني إن لم يلتزم- به فهو لن يأتي باكثر من الموافقة الاحتمالية، **فلأجل ذلك**: إذا دار الأمر بينهما كان البناء على الترك لكونه محتمل الأهمية متيقن المعذرية.

**ولكنّ هذا التحليل إنّما يتم في فرض ثبوت منجز لرتبة سابقة**، فإذا افترضنا أنّ العلم الإجمالي لأحد المحذورين الوجوب والحرمة، نّجز الواقع –أي: نجّز الالزام الواقعي-، ونحن احترنا في موافقة ذلك الالزام المنجز، فإمّا أن نوافقه احتمالاً بالفعل أو نوافقه احتمالاً بالترك، إلّا أنّ الترك يتميز بكونه محتمل الأهمية. **فهنا يصح أن يُقال**: بأنّ اختيار محتمل الاهمية متيقن المعذرية، أنت معذور في هذا الطرف على كل حال.

**أمّا إذا كانت أصل المنجزية مشكوكة**: **إذاً** فتقديم محتمل الأهمية لن يكون ترجيحاً في مقام الإطاعة، بل سوف يكون ترجيحاً في مقام المنجزية نفسها، أي أنّ الأخذ بمحتمل الأهمية يُراد منه ترجيح المنجزية في طرفه دون الآخر لا ترجيح الإطاعة في طرفه بعد المفروغية عن المنجز، فإما أن يرجع إلى ترجيح المنجزية، **فقد ذكرنا فيما سبق**: أنّ مجرد كون أحد الطرفين محتمل الأهمية من دون أن تكون هناك اقوائية في الكشف، فإنّه لا يصلح أن يكون مناطاً لتعيّن المنجزية فيه، حيث إنّ المنجزية تدور مدار الانكشاف، فإذا كان الانكشاف فيهما على حدٍّ سواء، فلا موجب لتعين جانب الحرمة في مقام المنجزية، لأجل أنّه يُحتمل أهميته. هذا بالنسبة إلى المورد الثاني من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

**وأمّا المورد الثالث:** **وهو ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في المجعول**، كما إذا علمنا أنّ من افطر متعمداً فعليه أن يكفر باطعام ستين مسكيناً، لكننا لا ندري هل أنّ الاطعام مطلوب في نفسه أو أنّه مطلوب مخيرا بينه وبين عدل آخر، كالصيام مثلاً، فالمطلوب هو الجامع لا هذه الحصة. **فقد ذكر بعض الأعلام هناك كالمحقق العراقي وغيره**: **أنّه يتعين الاطعام**، باعتبار أنّه يوجد علم اجمالي، وهو: **تعلّق الوجوب إمّا بالجامع وهو أحدهما أو بواقع أحدهما ِألا وهو الإطعام**، وبما أنّه دوران بين المتباينين فمقتضى منجزية العلم الاجمالي **الموافقة القطعية**، وإنما تتحقق **الموافقة القطعية** بالإتيان في الاطعام، فإنّه إذا اطعم قطع بموافقة الواقع، وهذا المبنى لو سُلّم هناك لا ينطبق على محل كلامنا؛ إذ لا يوجد في دوران الأمر بين المحذورين ما هو متيقن التكليف كما هناك، فهناك الاطعام متيقن التكليف، إنّما لا ندري أنّه مخاطب بعنوان أو بعنوان الجامع، أمّا في محل كلامنا لا يوجد ما هو متيقن التكليف، فكما أنّ الوجوب مشكوك التكليف فإنّ الحرمة مشكوك التكليف، وإن كانت الحرمة يُضاف إليها أنّه يحتمل أهميتها إلّا أنها مشكوكة التكليف، فلا يندرج المقام في هذا الفرد.

وأمّا اندراج المقام في المورد الرابع، وهو دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الإطاعة، كما لو دار الأمر بين تعيّن الإطاعة التفصيلية أو التخيير بينها وبين الاجمالية، وقلنا بمسلك النائيني من تعيّن الإطاعة التفصيلية، إلّا أنّ تطبيق ذلك في المقام يرد عليه **ما ذكرناه في المورد الثاني**: وهو أنّه إنّما يحكم العقل بتعين الإطاعة في محتمل الأهمية وهو جانب الحرمة، إذا فُرغ عن وجود المنجز، وانحصر الشك والحيرة في مقام الإطاعة. وأمّا إذا كان الشك في المنجز نفسه فلا يصلح احتمال الأهمية معينا للتنجز في طرفه دون الآخر.

**فتحصّل من ذلك:** أنّ دعوى تعين محتمل الاهمية في المنجزية دون الآخر ادراجاً له **في دوران الأمر بين التعيين والتخيير،** غير تامّ، هذا تمام الكلام في تأثير قوّة الاحتمال أو اهمية المحتمل في التنجيز.

**الجهة الثالثة:** هل أنّ لقوة الاحتمال أو اهمية المحتمل تأثيراً في حكم العقل بالتخيير أم لا؟ حيث ذهب المحقق العراقي (قده) إلى أنّ العقل في دوران الأمر بين المحذورين حاكم باللاحرجية، **وذلك لمجموع أمرين:**

**الأمر الأوّل:** إنّ المكلف مضطر إلى الجامع، فهو إمّا يفعل أو يترك، فبما أنّه مضطر إلى الجامع فلا يُعقل تكليفه بالجامع فهو مضطرٌ إليه.

**الأمر الثاني:** إنّ دفع هذا الاضطرار بأحد الطرفين الفعل أو الترك ترجيح بلا مرجح، **فنتيجة هذين الأمرين**: وهما: **الاضطرار للجامع وتعيين أحد الطرفين لدفع الاضطرار**، ترجيح بلا مرجح. **فنتيجة مجموع هذين الأمرين قال المحقق العراقي**: بحكم العقل باللا حرجية، **أي**: لا حرج عليك في اختيار الفعل أو الترك.

فلو فرضنا أنّ أحدهما محتمل الأهمية أو اقوى احتمالا من الآخر فهل يؤثر على حكم العقل باللا حرجية والتخيير أم لا يؤثر؟، هذا ما نُريد بحثه إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين.**

0101

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

**وصل الكلام إلى الجهة الثالثة:** وهي أنّ اقوائية الاحتمال أو احتمال الأهمية هل له تأثير على حكم العقل باللا حرجية في الفعل والترك أم لا؟

وهنا ينبغي أن يُقال بأنّ حكم العقل باللا حرجية هل هو منشأ لعدم تنجز العلم الإجمالي، أو هو متفرع على عدم المنجز؟، فإننا افترضنا أنّه إذا علم المكلف بإلزام واقعي مردد بين الوجوب والحرمة فلا يدري أنّ النفقة على الولد المرتد واجب أم حرام؟ **أفاد المحقق العراقي وغيره**: بأنّ العقل يحكم في هذا الفرض باللا حرجية، وأنّه لا حرج على المكلف أن يفعل أو يترك، وفي نفس هذا الفرض المكلف يحتمل الوجوب أكثر من احتماله بالحرمة، أو أنّ الوجوب يحتمل أهميته على الحرمة، فأحد الطرفين يتميز إمّا باقوائية الاحتمال أو أنّه يتميز باحتمال الأهمية، فهل هذه الميزة مؤثرة في حكم العقل باللاحرجية؟ بحيث تُغير الميزان فيحكم العقل بلزوم التحفظ على ما هو اقوى احتمالا، أو ما هو محتمل الأهمية، ولا يحكم باللا حرجية في الفعل أو الترك! لذلك لابد من تحليل حكم العقل وأنّ حكم العقل باللاحرجية هل هو منشأ لعدم تنجّز العلم الإجمالي في المقام أو هو متفرع على عدم منجزية العلم الإجمالي؟

**فإذا قلنا كما يظهر من عبائر العراقي(قده)**: ِأنّ حكم العقل منشأ لعدم المنجزية، أي أنّه لو سألنا لمَ لا يتنجز العلم الاجمالي في طرف الوجوب أو طرف الحرمة، فعلمنا الاجمالي بالزام إما وجوب أو حرمة لمَ لا يكون منجزا لأحدهما الوجوب أو الحرمة؟ **فيقول:** حيث إنّ المكلف مضطر تكوينا لارتكاب أحدهما – أي الفعل ِأو الترك- فلأن المكلف مضطر تكوينا لذلك حكم العقل باللاحرجية، وفي اثر حكم العقل باللاحرجية ارتفعت منجزية العلم الاجمالي، فحكم العقل منشأ لعدم المنجزية، فبناء على هذا التحليل إذاً يصح أن يقال: إذا كان أحدهما اقوى احتمالا او محتمل الاهمية سوف يتغير الميزان، والسرّ في ذلك: أنّ حكم العقل باللاحرجية كان مبنيا على نكتة أخرى وهي أنّ التحفظ على أحدهما المعين ترجيح بلا مرجح. فالعقل هكذا يُقرر**:** الالزام بالجامع غير معقول لاضطرار المكلف إلى هذا الجامع، ورفع هذا الاضطرار باحدهما المعين ترجيح بلا مرجح، فلما كان الالزام باحدهما غير معقول لاضطرار المكلف، ورفع هذا الاضطرار بالاحد المعين ترجيح بلا مرجح، **فالنتيجة** هي أن لا حرجية في الفعل أو الترك، إذاً فحكم العقل باللاحرجية قد تعكّز على نكتة أنّ التحفظ على احدهما المعين ترجيح بلا مرجح، فحيث إنّ هذا العكاز قد انكسر لتبين أن لأحدهما مرجحا وهو كونه اقوى احتمالا او كونه محتمل الأهمية، فلا محالة إذاً لا يحكم العقل باللا حرجية فتعود منجزية العلم الاجمالي لواجد المزية.

**أمّا إذا قلنا:** بأنّ حكم العقل باللاحرجية فرع عدم المنجزية لا أنّه منشأ المنجزية، وهذا ما يبتني على النكتة التي سبق أن ذكرناها وايدناها، وهي أنّ العلم الاجمالي في حدّ ذاته ليس بيانا، فالعلم الاجمالي المتعلق بالنقيضين، **العلم الاجمالي بالوجوب أو بالحرمة**، لا يصلح في حدّ نفسه للبيانية، فهو قاصرٌ في نفسه عن المنجزية، فإذا كان القصور في العلم الإجمالي في نفسه، فسقط عن البيانية لقصوره، لا لحكم العقل في البين، غاية ما في الباب أنّه بعد سقوط العلم الإجمالي وقصوره قال العقل إذاً لا حرج عليك أن تفعل أو تترك، فحكم العقل متفرع على عدم المنجزية، لا أنّ حكم العقل منشأ عدم المنجزية، إذاً فكون ِأحدهما اقوى احتمالا أو كونه محتمل الاهمية لا أثر له في البين؛ إذ بعد الفراغ عن أن لا منجز لا حرج عليك في الفعل أو الترك، إذاً بعد الفراغ عن أن لا منجز في البين؛ لذلك قال العقل لا حرج عليك، فسواء كان أحدهما أقوى احتمالا أو كان أحدهما محتمل الاهمية لا أثر لذلك؛ إذ العلم الاجمالي بوجود الزام متساوي النسبة لطرف الوجوب او طرف الحرمة، وإن كان طرف الوجوب اقوى احتمالا إلا أنّ الثاني محتمل، وإن كان طرف الوجوب محتمل الاهمية إلّا أنّ الثاني محتمل، فما دام العلم الاجمالي متساويا بالنسبة إلى كليهما فحيث يُحتمل انطباقه على هذا ويُحتمل انطباقه على هذا فلا أثر لهذه الاقوائية؛ لأنّه إنما يكون هنا أثر إذا كان هناك منجز نريد أن نطيعه، فإذا كان هناك منجز في رتبة سابقة ونحن نريد اطاعته قلنا اقوائية احدهما احتمالا أو احتمال اهميته اقرب لاطاعة ذلك المنجز، أمّا إذا لم يكن هناك منجزا في البين وأنّ المكلف خلو فحينئذ مجرد كون أحدهما اقوى احتمالا او اقوى الاهمية لا أثر له في البين، هذا تمام الكلام في البحث عن تأثير التميز باقوائية الاحتمال أو اهمية المحتمل على مورد دوران الأمر بين المحذورين.

**ثم إنّ هناك تنبيهً تعرّض له صاحب الكفاية (قده)**: وهو هل يجب الالتزام باحد الطرفين، وعلى فرض الالتزام به هل يتنافى الالتزام به مع الالتزام بالحكم الظاهري أم لا؟

**بيان ذلك:** أنّه إذا تردد الالزام المعلوم بين الوجوب والحرمة، فهل يجب على المكلف ِأن يلتزم قلبيا -كما سبق في بحث القطع باب الموافقة الالتزامية- بأحد هذين الطرفين؟ وهل أنّ التزامه به يتنافى الالتزام بأنّ وظيفته الظاهرية هي الاباحة مثلاً او البراءة مثلاً أم لا؟

**فهنا ثلاثة اتجاهات**: تعرّض لها العقل الفعّال المحقق الاصفهاني (قده) في نهاية الدراية – ج4، ص211- حيث أفاد**:**

**الاتجاه الأوّل:** بأن يقال يجب الالتزام بطبيعي الالزام والالتزام بطبيعي الالزام لا يجتمع مع الالتزام بالحكم الظاهري، **وبيان ذلك:** أنّه بعد المفروغية-طبعا نحن الآن لا نناقش وجوب الموافقة الالتزامية هذه نوقشت في بحث القطع فلا نعيد- بما أنّ الالتزام بدين النبي(**ص**) واجب أي كما أنّه يجب على المسلم أن يعمل بدين النبي يجب عليه أيضا أن يلتزم قلبيا بأنّه على دين النبي ومتدين به، فمقتضى وجوب الموافقة الالتزامية بدين النبي(**ص**) الالتزام بكل حكم واقعي، فالمكلف كما يجب عليه الصلاة يجب عليه أن يلتزم قلبيا بأنّ الصلاة واجبة في حقه، فمقتضى وجوب الالتزام بالاحكام الواقعية **أنّ المكلف في المقام أمام فروض ثلاثة**: إمّا أن يلتزم بالحكم الواقعي بعنوانه – أي عنوان الوجوب- او يلتزم بالحكم المردد بينهما، أو يلتزم بطبيعي الالزام المعلوم بالاجمال، وإذا بطل الأولان تعيّن الثالث، وإن كان أيضا باطل.

**الفرض الأوّل:** وهو الالتزام بالحكم الواقعي بعنوانه. فيُلاحظ عليه: أنّ الالتزام الواجب إنّما هو الالتزام بالحكم الفعلي لا الحكم الانشائي الذي لا فعلية له، فلا يجب على المكلف أن يلتزم باحكام الحائض وهو رجل مثلاً، إنّما يجب الالتزام بالحكم الفعلي في حقه لا بالحكم الانشائي، والحكم الواقعي بعنوانه كعنوان الوجوب ليس فعليا في حقه؛ لأنه مجهول، أو الحكم الواقعي بعنوان الحرمة، فبما أنّ العنوان مجهولٌ فليس الحكم الواقعي بهذا العنوان فعليا في حقه كي يجب الالتزام به، فوجوب الالتزام هنا منتف بانتفاء موضوعه.

**الفرض الثاني:** أن يلتزم بمردد، فيقول: أنا التزم بفرد من الالزام مردد بين الوجوب والحرمة، فيُقال: لا يُعقل أصلاً تعلّق الالتزام بما هو مردد؛ لأنّ طرف الالتزام يجب أن يكون معين حتّى يتحقق الالتزام، وإلّا لو كان طرفه مردد للزم تعيّن المردد أو تردد المعين، بلحاظ أنّ الالتزام بشيء من قوامه، فإنّ من قوام الالتزام أن يكون له متعلّق، إذ الالتزام من الامور الاضافية التعلقية فلابد أن يكون له متعلق، فإن كان متعلقه مردد فإمّا أن يُصبح الالتزام مردد أو أنّ تعيّن الالتزام يوجب تحول طرفه من مردد إلى معين وكلاهما غير معقول؛ إذاً فلا يُعقل تعلّق الالتزام بالمردد. فحيث بطل الأولان وصل الكلام إلى الثالث.

**الفرض الثالث:** وهو أن يقال يجب عليك الالتزام بجامع الالزام لا بالعنوان ولا بالفرد المردد بل بجامع الالزام، حيث علمت أنّ هناك الزام، غاية الأمر لا تدري انه وجوب او حرمة، فعليك أن تعقد قلبك على أنّ الخطاب في حقك شرعا هو جامع الالزام، والالتزام بجامع الالزام يتنافى مع جريان الاباحة؛ إذ كيف تلتزم قلبيا بأنّ الحكم في حقك وهو الالزام وهو نفس الوقت تلتزم بأنّ وظيفتك هي الاباحة او البراءة، فهذان لا يجتمعان، فلا محالة يجب عليك الالتزام بطبيعي الالزام ويكون التزامك به منافيا مع التزامك بان الوظيفة في حقك هي الاباحة او البراءة، لا يجتمعان.

**وأجاب المحقق الاصفهاني عن ذلك:**

قال: الإلزام وإن كان معلوما تفصيلاً إلّا أنّه ليس حكما فعليا في حق المكلف، والسرّ في عدم فعليته إمّا لما اخترناه نحن من قصور البيانية وأنّ هذا الالزام المعلوم تفصيلا أصلاً لا يُعقل فعليته في حق المكلف لانبساطه على النقيضين، أو لما اختاره المحقق الاصفهاني من أنّ فعلية الحكم فرع وجود أثر له، ولا يوجد اثر عملي للإلزام؛ لأنّ المكلف بالنتيجة سوف تحصل منه الموافقة الاحتمالية كان هذا الالزام فعليا أو لم يكن، فالمكلف لا يخلوا أمره من إمّا فاعل او تارك وعلى كل منهما تتحقق الموافقة الاحتمالية، **قلنا الالزام فعلي أو لم نقل**، ففعلية الالزام لا اثر لها، فلا فعلية له، فإذا لم يكن الإلزام فعليا ِإمّا لعدم معقولية فعل الحكم المنبسط على النقيضين، وإمّا أنه لا اثر له، **فالنتيجة**: لا يجب الالتزام بطبيعي الإلزام كي يكون منافيا للالتزام بأنّ الوظيفة هي الإباحة.

**إذاً فنرجع ونقول:** لو سلّمنا بوجوب الالتزام بالأحكام الواقعية فإنّ الالتزام بها لا يتنافى مع الالتزام بالحكم الظاهري وهو الإباحة، فيقول المكلف: أنا التزم بأنّ حكم الله في حقي الوجوب إن كان هو الواقع، والتزم في نفس الوقت بأنّ حكم الله في حقي هو الحرمة إن كان هو الواقع، فالتزم بكليهما على فرض واقعيتهما وفي نفس الوقت التزم بأنّ وظيفتي الظاهرية هي الاباحة، فكما لا منافاة بين الحكم الواقعي والظاهر في نفسهما لا منافاة بين الالتزام بالحكم الواقعي والالتزام بالحكم الظاهري أيضا؛ إذ لا تنافي بين الملتزمين فلا تنافي بين الالتزامين، فافهم، واغتنم، وتأمّل، ودقق!.

**والحمد لله رب العالمين.**

0102

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

كان الكلام في أنّه بناء على وجوب الموافقة الالتزامية فهل تجب الموافقة الالتزامية بأحد الحكمين في المقام، وتستلزم عدم جريان الإباحة أم لا؟ وذكرنا أنّ هناك اتجاهين مضى الكلام في الاتجاه الأوّل ومناقشته.

**الاتجاه الثاني:** ما ذكره المحقق الأصفهاني (قده)، **ومحصله:** أنه يجب الالتزام بأحد الحكمين ونتيجة الالتزام عدم الالتزام بالحكم الظاهري ألّا وهو الإباحة، **وبيان ذلك بوجوه ثلاثة:**  **الوجه الأوّل:** أن يُقال بعد الفراغ عن أنّه يجب على المسلم أن يتدين بالأحكام الواقعية بمعنى أنّه يجب عليه أن يلتزم قلبيا ويعقد قلبه على طبق الأحكام الواقعية، بعد الفراغ عن هذا المطلب -لأنّ البحث فيه مرّ في بحث القطع وإنّما الكلام بناء عليه- نقول هنا حكم واقعي معلوم بالإجمال؛ لأنّه لا يدري أنّ نفقة الولد المرتد واجبة أم حرام؟ فهنا حكم معلوم بالإجمال ويجب عليه أن يلتزم به، يعني أن يتدين به، فحينئذ حيث لا يمكن الموافقة القطعية لهذا الحكم المعلوم؛ لأنّه لا يمكنه أن يلتزم بكلام المحتملين، أي أن يلتزم قلبيا بالوجوب وأن يلتزم قلبيا بالحرمة، هذا غير ممكن، فكما أنّ نفس الحكم المعلوم ألّا وهو الالزام إمّا بالوجوب أو الحرمة لا يمكن موافقته القطعية؛ إذ لا يمكنه الاحتياط؛ كذلك الالتزام به لا يمكن موافقته القطعية، كما أنّ نفس الحكم وهو الإلزام لا يمكن موافقته القطعية لدوران الأمر بين المحذورين، كذلك الالتزام به لا يمكن موافقته القطعية؛ لأنّ الالتزام بالحكم عبارة عن التصديق به والإذعان به ولا يمكن للإنسان يُذعن بالنقيضين، هذا غير ممكن، فلا يمكن أن يُذعن بأنّ الحكم الواقعي في حقه هو الوجوب وهو الحرمة؛ إذاً لا يمكن الموافقة القطعية لا لنفس الحكم ولا للالتزام به، فإذا لم يمكن الموافقة القطعية لنفس الالتزام تصل النوبة للموافقة الاحتمالية، فكما أنّ وظيفته تجاه الحكم وهو الإلزام الموافقة الاحتمالية، كذلك وظيفته تجاه الالتزام الموافقة الاحتمالية؛ إذاً بالنتيجة: مقتضى الموافقة الاحتمالية لهذا الالتزام أن يلتزم بأحدهما، فإنّه إذا التزم بالوجوب أو التزم بالحرمة فقد حقق الموافقة الاحتمالية للالتزام، الذي علم بوجوبه. وإذا التزم بأحدهما قال: أنا أتدين بأنّ الحكم الواقعي في حقي في هذه الصورة هي الوجوب مثلاً، فلا يمكنه أن يلتزم بالإباحة؛ إذ لا يجتمع الالتزام بأنّ حكم الله في حقه هو الوجوب وأن يلتزم بالإباحة، فصار الالتزام بأحد الحكمين مانعا من جريان الإباحة في حقه؛ إذ لا يجتمع الالتزامان، هذا الوجه الأول الذي أفاده المحقق الأصفهاني (قده).

**الوجه الثاني:** ما انتزعه سيّد المنتقى (قده) من عبارة المحقق الاصفهاني، وهو مبني على مسلك التوسط في التنجيز، وبيان ذلك بذكر مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** ذُكر في بحث العلم الإجمالي أنّه إذا اضطر المكلف لأحد طرفي العلم الإجمالي، فتارة يكون الاضطرار إلى المعين وتارة يكون الاضطرار لغير المعيّن، فإن كان الاضطرار للمعين، كما إذا علم إجمالا بنجاسة احد المائين وهو مضطر إلى شرب ماء (أ) فهنا العلم الإجمالي غير منجز، والسرّ في ذلك؛ أنّه يُعتبر في منجزية العلم الإجمالي تعلّقه بحكم فعلي في حقه، وهذا ممّا لا يعلمه؛ لأنّه إن كان النجس هو ما (ب) الذي ليس مضطرا إليه، فقد كان المعلوم بالإجمال حكما فعليا في حقه؛ لأنّه ليس مضطرا لإناء (ب)، وأمّا إذا كان النجس ما اُضطر إليه ألا وهو إناء (أ)، إذاً فلا يجب عليه فعلا الاجتناب عنه، فالعلم بنجاسته ليس علما بحكم فعلي في حقه. وبما أنّه يشك أنّ المعلوم نجاسته هل هو ما اُضطر إليه أو غيره، إذاً ليس لديه علم بحكم فعلي في حقه على كل تقدير، فلا يكون العلم الإجمالي في هذا الفرض منجزا.

أمّا إذا اُضطر لأحد الطرفين- لا إلى طرف معين- فهو يعلم إجمالا بنجاسة (أ) أو (ب) وهو مضطرٌ لأن يشرب أحدهما، وهنا ذهب المحقق النائيني (قده) خلافا لمسلك صاحب الكفاية (قده) إلى التوسط في التنجيز، **وبيان ذلك:**

أنّ العلم الإجمالي في المقام لا تزول منجزيته؛ لأنّ ما اُضطر إليه غير ما هو موضوع النجاسة، حيث ما اُضطر إليه هو الجامع لا الفرد، وبإمكانه أن يطبق ما اُضطر إليه على هذا وعلى هذا، فما اُضطر إليه الجامع بينهما، بينما ما هو متعلّق أو موضوع الحكم الواقعي هو الطرف المعين واقعا المجهول لديه، فما عرض عليه الحكم الواقعي غير ما عرض عليه الاضطرار، فما عرض عليه الاضطرار هو الجامع، وما عرض عليه الحكم الواقعي هو الطرف الفرد المعيّن واقعا، فلا مقتضي لزوال منجزية العلم الإجمالي، غاية ما في الباب أنّ العلم الإجمالي لا ينجّز وجوب الموافقة القطعية؛ لأنّه لا يمكنه موافقة هذا العلم الإجمالي قطعا بلحاظ اضطراره لأحد الطرفين، فالموافقة القطعية متعذرة، إذاً العلم الإجمالي ليس منجزا لوجوب الموافقة القطعية، ولكنه في نفس الوقت منجز لحرمة المخالفة القطعية؛ إذ لا يجوز له شرب كليهما، مع أنّه مضطر لواحد، وهذا ما يُعبر عنه بالتوسط في التنجيز، فليس هو منجزا للنجس الواقعي مطلقا وإنّما هو منجز للنجس الواقعي من حيث حرمة المخالفة القطعية لا من حيث وجوب الموافقة القطعية، هذه هي المقدمة الأولى.

**المقدمة الثانية:** تطبيق ذلك على محل كلامنا، أنّه علم بأنّ الحكم الواقعي في حقه إمّا الوجوب وإمّا الحرمة، فيجب عليه من باب وجوب الالتزام بالأحكام الواقعية يجب عليه أن يلتزم بالحكم الواقعي في البين، غير أنّه لا يمكنه الالتزام بكلا المحتملين؛ لأنّ الالتزام بكلا النقيضين غير معقول، فحيث لا يمكنه الالتزام بكليهما؛ إذاً هو مضطر لعدم الالتزام بأحدهما، لا أنّه مضطر لعدم الالتزام بطرف معين، بل هو مضطر لعدم الالتزام بالجامع، يعني بأحدهما، فالمورد من موارد التوسط في التنجيز، حيث علم إجمالا بأنه يجب عليه الالتزام بالحكم الواقعي في البين، ولا يمكنه الموافقة القطعية لهذا المعلوم بالإجمال؛ لأجل اضطراره لترك الالتزام بأحدهما، فالعلم الإجمالي بوجوب الالتزام وإن لم ينجّز وجوب الموافقة القطعية لكنه يُنجز حرمة المخالفة القطعية، فلا يجوز له الالتزام باي منهما بل يتعين عليه الالتزام بأحدهما. فإذا التزم بأحدهما من باب منجزية العلم الإجمالي على نحو التوسط في التنجيز فحينئذ لا يمكنه الالتزام بالإباحة؛ إذ لا يجتمع أن يلتزم أنّ الحكم في حقه هو الوجوب والحرمة وأنّ الوظيفة في حقه هي الإباحة، فمرجع هذين الوجهين إلى أنّه لا يمكن اجتماع وجوب الالتزام بأحدهما مع الالتزام بالإباحة. **ومن هنا أورد المحقق الأصفهاني (قده) بأنّه:**

**أولاً:** لا يُعقل أصلا الالتزام بالمجهول، فإنّ من مقومات الالتزام أن يكون المُلتزم به معلوما؛ لأنّ الالتزام عبارة عن الإذعان والتصديق، ولا يُعقل التصديق بما هو مشكوك ومجهول، فلا تجتمع حيثية الالتزام مع حيثية الشك وعدم العلم، إذاً من الأساس لا يُعقل أن يُخاطب بوجوب الالتزام بأحدهما؛ لأنّ كل منهما مجهول والالتزام بالمجهول غير معلوم؛ إذ لا يدري أنّ الحكم الواقعي في حقه هو الوجوب أو الحرمة، فكيف يُصدق ويعقد قلبه على أنّ الحكم الواقعي هو الوجوب أو الحرمة وهو يجعل بواقعيته، فأساسا وجوب الالتزام لعدم معقوليته.

**ثانيا:** وعلى فرض معقوليته فإنه تشريع محرم؛ إذ كيف يعقد قلبه على أنّ الحكم الواقعي هو الوجوب وهو يشك في واقعيته وشرعيته، فهل يُلزمه الشارع بما هو تشريع محرم، هذا غير معقول، الالزام من قبل الشارع بما هو مبغوض عنده أو معصية عنده.

**وثالثا:** على فرض التجاوز عن كل ذلك فإننا إذا رجعنا إلى ما ذُكر في بحث القطع من أنّه لو سلّمنا وجوب الموافقة القطعية الالتزامية وأنّه على المكلف أن يلتزم بالحكم الواقعي إلّا أن مورد وجوب الموافقة الالتزامية الالتزام بالواقع على ما هو عليه، لا الالتزام بالواقع بعنوان تفصيلي، فلا يجب عليك أن تلتزم بأنّ الواجب عليك صلاة الظهر، يجب عليك أن تلتزم بأنّ هناك حكما واقعيا في حقك مرتبطا بالصلاة، فما يجب الذي هو مقتضى التدين بدين محمد (صلى الله عليه وآله)، مقتضى التدّين بدين النبي أن تلتزم بالواقع على ما هو عليه، أمّا أن تلتزم بكل العناوين التفصيلية واحدا واحدا، فهذا ممّا لا يقتضيه دليل وجوب موافقة الالتزام. **والنتيجة:** أنّه لا يجب عليّ الالتزام بحكم واقعي بعنوانه، بأن التزم في حقي الوجوب أو في حقي الحرمة.

وعلى فرض ذلك: لو تنزلنا وقلنا يجب عليك أن تلتزم بأحد الحكمين وأن تعقد قلبك على أنّ الحكم الواقعي في حقك هو الوجوب مثلاً، فإنّ هذا لا يتنافى مع الالتزام بالإباحة الظاهرية؛ إذ لا منافاة بين الحكم الواقعي والظاهري، فلا منافاة بين الالتزام بالحكم الواقعي والالتزام بالحكم الظاهري، فأنا التزام واعقد قلبي على أنّ الحكم الواقعي في حقي هو الوجوب، ولكن حيث إنّ هذا الوجوب إنّما التزمت به امتثالا لوجوب الموافقة الالتزامية وإلّا فهو في الواقع مجهول ومشكوك، فبناء على ذلك في نفس الوقت الذي التزم بأنّ الحكم الواقعي في حقي هو الوجوب التزم بأنّ الوظيفة الظاهرية العملية عند الشك في الحكم الواقعي هو الإباحة، ولا منافاة بينهما. هذا ما يرتبط بهذين الوجهين.

**الوجه الثالث:** أن يُقال إنّ المستفاد من أدلة التخيير بين الحديثين المختلفين أو الفتويين المختلفتين التخيير في المقام. **بيان ذلك بذكر مقدمتين:**

**المقدمة الأولى:** ورد في موثقة سُماعة في الحديثين المختلفين ( فهو في سعة حتّى يلقاه) وورد في رواية علي بن مهزيار (موسع عليك بأية عملت)، وفي رواية محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري (بأيهما أخذت من باب التسليم كان صوابا)، وفي رواية الحسن بن الجهم (موسع عليك بأيهما أخذت) فقد استفاد جملة من الإعلام من مجموع هذه الروايات أنّ الوظيفة إذا اختلفت الحديثان التخيير بينهما لا التساقط، أو إذا اختلفت الفتويان كما لو كان هناك فقيهان متساويان أو لم يُحرز أعلمية أحدهما وهو احتمالا هو التخيير بينهما، فقد استفادوا من هذه الروايات التخيير.

غاية ما في الباب هل أنّ التخيير تخيير أصولي أو تخيير فقهي أو تخيير عقلي؟ وهذا بُحث عنه في باب الاجتهاد والتقليد، فهناك من يرى التخيير الأصولي كما هو رأي الشيخ الأعظم (قده) في الرسائل، وذهب إليه بعض مشائخنا القميين (دام ظله الشريف) أن المستفاد من هذه الروايات التخيير الأصولي، والمقصود بالتخيير الأصولي التخيير في الحجية، بمعنى: أنّ أيّاً من الفتويين أو الحديثين التزمت به فهو حجة في حقك، فإذا التزمت بفتوى أحدهما كان حجة في حقك فليس لك العدول عن تقليده بعد الالتزام، ولو مات يجوز لك البقاء على تقليده، هذا معنى التخيير الأصولي أي التخيير في الحجية.

وذهب السيّد الأستاذ (دام ظله) إلى أنّ المستفاد من هذه الروايات التخيير الفقهي، يعني التخيير في مقام العمل، لا بمعنى أنّ احدهما حجة فهو غير ناظر للحجية، هذه الروايات غير ناظرة للحجية، بل مفاد (موسع عليك) (بأية عملت) يعني لك أن تطبق عملك على أي من الحديثين او الفتويين فهو تخيير عملي فقهي وليس تخييرا أصوليا من حيث الحجية.

وذهب شيخنا الأستاذ (قده) إلى التخيير العقلي، بمعنى: أنّ مفاد هذه النصوص ما هو إلّا إرشاد إلى ما يحكم به العقل من أنّه في مثل هذا الفرض وهو أنّ تتعارض حجتان كفتويين أو حديثين، حيث إنّه لا يمكنك الموافقة القطعية لتعارضهما فتصل النوبة إلى الموافقة الاحتمالية، والموافقة الاحتمالية تتحقق بالعمل بأحدهما، فليس منظور هذه النصوص إلّا ما يُدركه العقل من الموافقة الاحتمالية عند تعذّر الموافقة القطعية، فافهم واغتنم! و**الحمد لله رب العالمين.**

0103

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

كان الكلام في الاستدلال بالتخيير الوارد بالروايات الخاصّة لإثبات وجوب الالتزام بأحد المحتملين في دوران الأمر بين المحذورين، وذكرنا أنّ الدليل يشتمل على مقدمتين سبق الكلام في المقدمة الأولى.

**المقدمة الثانية:** أنّ دليل الأحكام لا يقتضي وجوب الالتزام بالحكم فقوله عزّ وجل (أقم الصلاة ) مثلاً لا دلالة فيه إلّا على لزوم الإتيان بالصلاة خارجاً ولا دلالة فيه على وجوب الالتزام النفسي بوجوب الصلاة، كما أنّ أدّلة وجوب الموافقة الالتزامية وهو ما دل على لزوم التدين بدين النبي (صلى الله عليه وآله) لا يدل على أنّ كل حكم شرعي معلوم أو محتمل فيجب الالتزام به بعنوانه، أي بعنوان الوجوب أو الحرمة، وإنما غاية هذه الأدلة هو وجوب الالتزام بالشرع على نحو الإجمال، أي الالتزام بالأحكام الواقعية على ما هي عليه في صقع الواقع، إذاً فمن أين نستفيد وجوب الالتزام بأحد الحكمين المحتملين في دوران الأمر بين المحذورين، إنّما نستفيد ذلك من هذه الروايات الخاصّة الورادة في التخيير.

**فيقال:** بأنّ هذه الروايات الخاصّة قد دلّت على التخيير الاصولي، فإنّ الاستدلال مبني على استفادة التخيير الاصولي مقابل التخيير الفقهي او التخيير العقلي، فإذا كان مفاد هذه الروايات التخيير الأصولي، بمعنى أنّه إذا تعارضت الحجتان: خبران او فتوييان، فحينئذ الحجية لما تلتزم به منهما، فمفاد هذه الأخبار أنّ كل منهما حجة شأنية وإنما تكون حجة فعلية بالتزامك بها، فإذا التزمت اصبحت حجة فعلية في حقك، فلأجل ذلك حيث إنّ المكلف يعلم أنّ في هذين الخبرين او الفتويين المتعارضين حجة وأنّه بالتزامه تُصبح الحجة فعلية، فيجب عليه الالتزام، إذ ما دام يعلم في رتبة سابقة أنّ في البين حجة، غاية ما في الباب أنّ هذه الحجية تُصبح تعينية في حقه بالتزامه فيجب عليه الالتزام، فنريد أن نستفيد من وجوب الالتزام باحد الخبرين المتعارضين او وجوب الالتزام بإحدى الفتويين المتعارضتين وجوب الالتزام بأحد المحتملين في دوران الأمر بين المحذورين، فنقول: كما دلت على هذا الأخبار الخاصّة على أنّه إذا تعارض الخبران فعليك أن تلتزم بأحدهما، فكذلك تدل على أنّه إذا دار الأمر بين المحذورين الوجوب أو الحرمة فعليك أن تلتزم بأحدهما، فما هو وجه التعدي من دلالة هذه الأخبار على التخيير بمعنى لزوم الالتزام بأحد الخبرين إلى المقام، ما هو الوجه في هذا التعدي؟

فيقال: إننا إذا صبرنا واستقرأنا الملاكات وسألنا ما هو الملاك في التخيير بين الخبرين المتعارضين، نجد أنّ هذا الملاك موجود في دوران الأمر بين المحذورين، فملاك التخيير ولزوم الالتزام باحد الخبرين المتعارضين موجود في المقام، فما هو ذاك الملاك، فبالاستقراء نجد أنّ الملاك المحتمل للتخيير هو أحد ملاكات ثلاثة:

**الملاك الأول:** أن يُقال إنّ التخيير بين الحجتين خبرين أو فتويين معناه مراعاة الشارع للحجية، فإذا كان الشارع يُراعي الحجية ولا يرفع اليد عنها مع أنّها حكم ظاهري؛ لأنّ الحجية الجعلية للخبر او للفتوى إنما هي في ظرف الشك في الحكم الواقعي، فالحجية مع أنّها حكم ظاهر راعاه الشارع وقال: عليك أن تلتزم بأحد الخبرين، فكيف لا يُراعي الحكم الواقعي، فإذا علم المكلف بأنّ هذه الواقعة إمّا واجب أو حرام فقد علم بحكم واقعي، فإذا كان الشارع قد راعى الحكم الظاهري والزم بالالتزام باحدى الحجتين فمن باب اولى مراعاة الحكم الواقعي بأن يُلزم بالالتزام باحد المحتملين، وبيان ذلك:

أنّ المقتضي للحجية في الخبرين المتعارضين موجود والمانع مفقود، أمّا المقتضي للحجية فهو كون كل منهما خبر ثقة، أو كون كل منهما فتوى فقيه جامع للشرائط، وأمّا المانع فالمانع المحتمل هو التعارض إلّا أنّ التعارض لا يمكن أن يُسقط حجية كل منهما من رأس، فإنّ الضرورات تُقدر بقدرها، فمحذور التعارض إنّما يمنع حجيتهما معاً لا أنّه يمنع من اصل حجيتها، فغاية ما يكون التعارض مؤديا إليه أن لا يجتمع في الحجية بأن يكونا حجتين معاً؛ لأن لازم حجيتهما معا مع تعارضهما تعبّد الشارع بالمتعارضين بالمتناقضين، وهو قبيح، إذاً فلا حجية لهما معا لا أنّه لا حجية لأي منهما.

**وبالتالي نقول:** مقتضى إطلاق دليل الحجية أنّ الحجية لكل منهما في نفسه موجودة وإن كان لا تثبت الحجية الفعلية لهما معا؛ إلّا أنّ الحجية لكل منهما في نفسه مع غض النظر عن المعارضة ثابتة، فمن أجل ذلك نقول: إذاً الشارع يقول لا يمكن التفريط والتضييع للحجية بمجرد المعارضة، بل لابد من التحفظ عليها ما دام المقتضي موجودا والمحذور يُقدر بقدره، فمقتضى التحفظ والمراعاة لحجية كل منهما في نفسه مع تجنب المانع وهو حجيتها معا، أن نقول الحجة منهما ما التزمت، فمفاد هذه الأخبار مطابق لمقتضى القاعدة أنّ الحجة منهما ما التزمت به، فنحن من جهة لم نرفع اليد عن المقتضي للحجية ومن جهة أخرى لم نرتكب المانع وهو حجيتها معا، فقلنا أنّ الحجة منهما ما التزمت به، وبالتالي مراعاة للحجية التي تمّ المقتضي لها يجب عليك أيها المكلف أن تلتزم بأحدهما، فإن التزامك بأحدهما يحوّل تلك الحجة إلى حجة تعينية لحقك؛ لذلك إذا التزمت بفتوى احد المجتهدين المتعارضين كان حجة في حقك فلا يجوز لك العدول عنه إلى غيره ويجوز لك البقاء على تقليده بعد موته، أصبح حجة تعينية في حقك.

فهنا يأتي الاستدلال، وهو إذا دلت نصوص التخيير على لزوم الالتزام بأحد المتعارضين مراعاة للحجية دلت أيضا على لزوم الالتزام بأحد المحتملين في دوران الأمر بين المحذورين؛ إذ أنّ الشارع إذا راعى الحجية وهي حكم ظاهري فمن باب اولى أن يراعي الحكم الواقعي المعلوم بالإجمالي وهو إمّا الوجوب او الحرمة، هذا هو الملاك الأوّل الذي يُوجب تسرية التخيير بمعنى وجوب الالتزام من هذه الاخبار إلى محل كلامنا.

**الملاك الثاني:** ان يُقال إن كل خبر من هذين الخبرين المتعارضين، كما لو فرضنا أنّ احد الخبرين دل على وجوب الجمعة تعيينا، والخبر الآخر دل على وجوب الظهر يوم الجمعة تعيينا، فهذان الخبران لهما مدلولان في عرض واحد:

**المدلول الأول:** خاص، حيث إنّ احدهما يدل على تعيين الجمعة والآخر يدل على تعيين الظهر، والمدلول الثاني مشترك، حيث إنّ مجموعهما ينفي الثالث وهو التخيير، فكل منهما يقول (لا تخيير يوم الجمعة) بل هناك تعيين وإن اختلفا فيما هو المعين، فإذاً هما في الوقت الذي اختلفا في المفاد الخاص اتفقا على المفاد المشترك ألّا وهو نفي الثالث أي نفي التخيير الفرضين، فينعقد لهذين الخبرين مدلولان في عرض واحد، مدلول خاصّ ومدلول مشترك، فالمدلول الخاصّ قد سقط عن الحجية لأجل المعارضة، حيث اختلفا فيما هو المعين، والمدلول المشترك بقي على الحجية ألّا وهو نفي الثالث، فلأجل حجية هذين الخبرين المتعارضين في نفي الثالث، قال الشارع: (إذاً تخير بينهما ولا تذهب إلى الثالث لأنه منفي) فالملاك في وجوب الالتزام باحد المتعارضين هو دلالتهما على نفي الثالث، وإلّا لو كان الثالث غير منفي لامكن الالتزام بالثالث، لكنّه لأجل حجيتهما في نفي الثالث الزم الشارع بالالتزام باحدهما.

فإذا كان قيام الحجة-ما قام عندك علم وجداني في الخبرين المتعارضين- على نفي الثالث أوجب أن تلتزم بأحدهما، فكيف إذا قام العلم الوجداني على نفي الثالث فإنّه من باب أولى أن يُلزم بأحدهما، وفي دوران الأمر بين المحذورين إمّا الوجوب أو الحرمة، قام العلم الوجداني على أنّ الواقع ليس فيها ثالث، إنّما هي إمّا الوجوب أو الحرمة، فيجب عليك الالتزام بأحدهما، هذا هو الملاك الثاني.

**الملاك الثالث:** أن يُقال: إنّ ملاك التخيير بمعنى وجوب الالتزام بأحد الخبرين المتعارضين أو الفتويين المتعارضتين، الملاك هو أنّ قيام الخبرين أوجب احتمال حكمين للشارع، واحتمال الحكمين هو الذي نجز لزوم الالتزام بأحدهما.

**وتوضيح ذلك:** أنّ احتمال حكم الشارع ليس كاحتمال امر البقال، فإنّ احتمال حكم الشارع له أثر على المكلف يختلف عن احتمال أي حكم آخر، كما أنّ احتمال حكم الشارع تارة يكون بدويا لم يستند إلى حجة، وأخرى يكون ناشئا عن حجة، فلو كان احتمالا بدويا لقلنا لا يجب مراعاته، وأمّا إذا كان احتمال حكم الشارع الإلزامي ناشئا عن حجة لزم مراعاته اداء لحق المولوية، فإذا تعارض خبران أو فتوييان، أحدهما يقول بوجوب الجمعة تعيينا والآخر بوجوب الآخر بوجوب الظهر تعيينا، فاحتمال التعيين للجمعة والظهر ليس احتمالا بدويا بل احتمال ناشئ عن قيام حجتين، فلأجل أنّ قيام الخبرين سبب لاحتمال حكمين الزاميين ألزمك الشارع بالالتزام بأحد الخبرين، فإذا كان السرّ والملاك في الالزام بالالتزام باحد الخبرين أنّ الخبرين اصبحا سببا لاحتمال حكمين الزامين فمن باب أولى أنّ يُلزمك الشارع بالالتزام إذا كان سبب احتمال الحكمين علما وجدانيا، كما في محل كلامنا وهو فرض دوران الأمر بين المحذورين، حيث علم المكلف وجدانا إمّا بالوجوب أو الحرمة، إذاً فالمتحصّل أننا عندما صبرنا واستقرأنا الملاكات المحتملة للتخيير في اخبار التخيير أي الملاك في وجوب الالتزام بأحد المتعارضين رأينا أنّ جميع الملاكات متوفرة في محل كلامنا، وهو فرض دوران الأمر بين المحذورين، فالنتيجة هي: لزوم الالتزام بأحد المحتملين، فإذا التزمت فالمقصود بالالتزام حينئذ كالالتزام في الخبرين المتعارضين، حيث إنّ معنى الالتزام هناك بأحد الخبرين المتعارضين أن تلتزم بحيث يكون التزامك موجبا للتعين في حقك، فإذا تعارض خبران أحدهما يقول بالجمعة والآخر يقول بالظهر، فبمجرد أن تلتزم بأحدهما صار هو المتعين في حقك، أي تحوّلت الحجية من شأنية إلى فعلية من تخييرية إلى تعينية، فإذا التزمت بفتوى من يقول بوجوب الجمعة تعين عليك الاتيان بالجمعة، فالمراد بالالتزام الالتزام المؤدي للعمل، فكذلك المراد بالالتزام في المقام، فإنّه إذا دار الأمر بين المحذورين الوجوب أو الحرمة، وقلنا أنّه يجب الالتزام بأحدهما كالالتزام في الخبرين المتعارضين، فمعنى ذلك أنّك إذا التزمت بأحد المحتملين كان هو المتعيّن في حقك، ومع كونه المتعين في حق المكلف فلا مجال للالتزام بالحكم الظاهري ِألّا وهو إجراء الإباحة أو إجراء البراءة، فإنّه لا يجتمع الالتزامان مع كون المقصود بكل منهما الالتزام المفضي إلى العمل، هذا تمام الاستدلال بأخبار التخيير على وجوب الالتزام بأحد المحتملين في فرض دوران الأمر بين المحذورين.

و**الحمد لله رب العالمين.**

0104

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ما زال الكلام في الاستدلال بالتخيير في الخبرين المتعارضين لإثبات التخيير في موارد دوران الأمر بين المحذورين، وهنا عدّة ملاحظات على الاستدلال الذي صاغه المحقق الإصفهاني (قده).

**الملاحظة الأولى:** من المحتمل أنّ وجوب الالتزام بأحد الخبرين المتعارضين من باب التخيير بين المتزاحمين، فلا يسري إلى محل كلامنا، **والوجه في ذلك:** أنّ حجية الخبر إمّا من باب السببية أو من باب الطريقية، فعلى المبنى الأوّل وهو مبنى السببية الذي ذهب إليه الشيخ الأعظم (قده) في الرسائل وبيانه أنّ في الالتزام بخبر الثقة مصلحة سلوكية يُتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع، فقيام خبر الثقة على حكم منشأ لحدوث مصلحة سلوكية لزومية يُتدارك بها مصلحة الواقع، وبالتالي فيجب الالتزام بخبر الثقة إحرازا للمصلحة السلوكية، فإذا افترضنا أنّ هناك خبري ثقة متعارضين، ففي كل منهما مصلحة سلوكية لزومية تقتضي الأخذ بالخبر، وبما أنّ المكلف لا يمكنه إحراز تلك المصلحتين السلوكيتين لتعارضهما، فلا محالة يكون المقام من باب التزاحم، نظير ما إذا خُوطب بانقذ وانقذ الحريق، فلم يمكنه انقاذهما معا، وكانا متساويين من حيث الاهمية، فإنّه يجب عليه انقاذ أحدهما، كذلك في المقام إذا قام خبران متعارضان فهنا مصلحتان سلوكيتان لزوميتان على المكلف أن يُحرزهما، وبما أنّ المكلف فاقد للقدرة على إحرازهما لتعارض الخبرين فلا محالة يجب عليه احراز احدهما، فيجب الالتزام باحد الخبرين المتعارضين، فالالتزام باحد الخبرين من باب التخيير في مرحلة التزاحم، ولا علاقة له بما نحن فيه، فإنّ ما نحن فيه لا يوجد تزاحم بين ملاكين، بل ليس هناك إلّا ملاك واحد مجهول؛ إذ لا ندري أنّ الملاك في الواقع هو ملاك الحرمة او هو ملاك الوجوب، لا أنّ هناك ملاكين بالفعل وقصرت قدرة المكلف عن الجمع بينهما، هذا بناء على السببية.

**وأمّا بناء على الطريقية،** وهو أنّه ليس الخبر إلّا كاشفا وحاكيا عن الواقع من دون سببية في البين، كما هو المسلك المشهور، فبناء على هذا المبنى من المحتمل أيضا أن يكون وجوب الالتزام باحد الخبرين المتعارضين بملاك التسليم لا بملاك مراعاة الحكم الظاهري، ولا بملاك نفي الثالث، ولا بملاك احتمال الحكمين، الملاكات التي ذكرناها في الدرس، بل بملاك رابع، ألّا وهو وجد المصلحة اللزومية في التسليم، بيان ذلك:

أنّ المستفاد من رواية محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري حيث قال في ذيلها: (**بأيهما أخذت من باب التسليم كان صوابا**) مع أنّهما متعارضان، بأيهما أخذت من باب التسليم كان صوابا، أنّ في التسليم مصلحة مع غمض النظر عن موافقة الواقع، ففي التسليم بالخبر الوارد عن المعصوم (عليه السلام) ملاك لزومي يقتضي الأخذ به، نظير ما ورد في الرواية (**لا عذر لأحد من شيعتنا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا**) قد علموا أنّا نفاوضهم سرّنا فبالتسليم بما يرد عنهم من خلال خبر الثقة، فبنفس التسليم مصلحة لزومية، لا عذر لأحد من شيعتنا فيما يرويه عنّا ثقاتنا، فبما أنّ المستفاد من هذه الروايات أنّ في التسليم بخبر الثقة مع غض النظر عن موافقته ومخالفته توجد مصلحة لزومية، إذاً بالنتيجة هنا مقتضيان لمصلحتين، أي يوجد مقتضيان لتسلمين التسليم بالأول والتسليم بالثاني، وحيث إنّ المكلف قد قُصرت قدرته عن الجمع بين التسليمين؛ إذ لا يُراد بالتسليم مجرد التسليم القلبي وإنّما المراد بالتسليم ما يكون مقدمة للعملٍ، فلا يمكن للمكلف الجمع بين التسليمين، فيتعين عليه الأخذ بأحدهما من باب التسليم، فهو من باب وجوب الالتزام بأحدهما بنكتة التزاحم، فلا ينطبق على محل الكلام، وهو ما إذا دار الأمر بين المحذورين، فلا نعلم إلّا وجود مصلحة واحدة، ومقتضى واحد، لا أنّ هناك مقتضيين قصرت القدرة عن الجمع بينهما.

**إذاً:** قلنا إنّ حجية الخبر من باب السببية أو أنّ حجيته من باب الطريقية على أية حال بالنتيجة تسرية وجوب الالتزام من باب التعارض إلى محل كلامنا فرع احراز وحدة الملاك ولم يُحرز، هذه الملاحظة الأولى.

**الملاحظة الثانية:** في بعض الملاكات السابقة قال: لعل الملاك في الالتزام باحد الخبرين المتعارضين هو نفي الثالث، بمعنى أنّه إذا قامت حجتان على الوجوب التعيني فقد انتفى الشق الثالث وهو الوجوب التخيري، فإذا قامت الحجة على نفي الثالث موجبة لوجوب الالتزام، فمن باب أولى إذا قام العلم الإجمالي على نفي الثالث، وهو العلم إمّا بالوجوب أو الحرمة.

**فيُلاحظ على ذلك:** لا إشكال أن نفي الثالث مدلول التزامي، والمدلول الالتزامي بحسب المبنى الصحيح تابعٌ للمدلول المطابقي حجية، فإذا افترضنا أنّ الخبرين تعارضا في المدلول المطابقي حيث إنّ الاوّل يدل على الوجوب التعيني للجمعة، والثاني يدل على الوجوب التعيني للظهر يوم الجمعة، فتعارضا في المدلول المطابقي فسقط المدلول المطابقي عن الحجية، فإذا سقط المدلول المطابقي عن الحجية سقط المدلول الالتزامي عن الحجية، ألّا وهو نفي التخيير، فكيف يُقال بأنّه بعد تعارض الخبرين وتساقطهما يكون وجوب الالتزام بأحدهما من باب حجيتهما في نفي الثالث، مع أنّه لا حجية لهما في نفي الثالث بعد سقوط حجيتهما في المدلول المطابقي.

وإن لم نُسلم بهذا المبنى كما لم يُسلم به الشيخ الاعظم والمحقق النائيني (قدهما) قالا: هنا تفصيلا بين كون المدلول طوليا أو كون المدلول عرضيا بنظر المرتكز العرفي، فإذا كان المدلول طوليا بحيث يرى العرف أنّه مقصود بالتبع وليس مقصودا بالاصالة، مثلا: إذا قام لدينا خبر ثقة على وجوب الجمعة، فقد دّل هذا الخبر بالمدلول الالتزامي على أنّ في الجمعة ملاكا يقتضي الوجوب، فاكتشاف الملاك مدلول التزامي طولي، أي في طول دلالة الخبر على الوجوب دلالة على الملاك، فبما أنّ المدلول الثاني طولي إذاً هو مقصود بالتبع، والمقصود بالاصالة في مقام البيان هو المدلول الاول ألّا وهو الوجوب، فإذا سقط المدلول المطابقي عن الحجية سقط ما هو تابع، له، أمّا إذا كان المدلول الثاني عرضيا وبنظر المرتكز العرفي أنّه اخبار ثاني في عرض الاخبار الاول، فكأنّ للخبر اخبارين في عرض واحد، فسقوط احدهما عن الحجية لا يقتضي سقوط الآخر، والمقام من هذا القبيل، أي باب تعارض الأخبار، فإنّه إذا وُجد عندنا خبر يدل على تعيّن الجمعة، فهذا الخبر بمثابة خبرين في عرض واحد، لا تخيير في المقام بل تتعين الجمعة، فهنا يوجد خبران عرضيان لهذا الخبر، فإذا كان بمثابة خبرين عرضيين فكل خبر منهما موضوع مستقل للحجية، فإذا سقط المدلول الاول وهو تعين الجمعة بقي المدلول الثاني وهو لا تخيير على حجيته، فحينئذ إذا جاء خبر آخر أيضا وقال تتعين الظهر وله مدلول آخر وهو لا تخيير، فقد اتفق الخبران على أنّ لا تخيير في البين، وهذا المدلول ليس طوليا مقصودا بالتبع، أي إذا سقط الخبر عن الحجية سقط بتمام مداليله، بل هناك خبران سقط أحدهما عن الحجية وهو الخبر المطابقي ويبقى الخبر الآخر موضوع آخر للحجية ألّا وهو الخبر عن المدلول الالتزامي العرضي، هذا ما أفاده الشيخ الأعظم – طبعا في نقاش في تصويره- في حجية المدلول الالتزامي بمعنى نفي الثالث في باب الخبرين المتعارضين.

وهنا تصوير آخر لصاحب الكفاية (قده)، فقال: بأنّه إذا تعارض الخبران أحدهما يدل على تعيّن الجمعة والآخر يدل على تعيّن الظهر يوم الجمعة، فقد علمنا علمين، علم بكذب أحدهما لا بعينه، طبعا لا يمكن أن يكونا صادقين معا، فاحدهما كذب والآخر، فكما هناك احدهما فهناك أحدهما، أحدهما كاذب والآخر نحتمل صدقه، فمقتضى إطلاق دليل الحجية وهو قوله (خذ بخبر الثقة) حجية أحدهما في مدلوله، فكما سقط أحدهما لا بعينه عن الحجية للعلم بكذبه، بقي أحدهما لا بعينه على الحجية، بمقتضى إطلاق دليل الحجية، فذاك الذي نُعبر عنه بأحدهما الذي بقي على الحجية بمقتضى إطلاق دليل الحجية، هو حجة في مدلوله المطابقي وفي مدلول الالتزامي، غاية ما في الباب لا نستطيع أن نعمل بمدلوله المطابقي لعدم تمييزه فنميزه، لكننا نستطيع أن نعمل بمدلوله الالتزامي ألّا وهو نفي الثالث، أي نفي التخيير، إذاً فالمقام لا يتنافى – صاحب الكفاية يقول- مع تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجية، فأيضا أنا أقول بالتبعية، **لكن أقول:** هناك خبر لا بعينه من بين المتعارضين حجة في مدلوله المطابقي ومدلوله الالتزامي، فنأخذ بمدلوله الالتزامي، فسواء قلنا بحجية المدلول الالتزامي بمعنى نفي الثالث، قلنا بتصوير الشيخ أو قلنا بتصوير صاحب الكفاية، على أية حال ليست العلّة في وجوب الالتزام بأحد الخبرين المتعارضين هو نفيهما للثالث، كي نقول بأنّ هذه العلة موجودة في دوران الأمر بين المحذورين، لعلمنا الوجداني بنفي الثالث، والسرّ في ذلك: أنّ نفي الثالث أثرٌ لا أنّه هو العلّة، أنّ نفي الثالث اثر من آثار الحجية، بمعنى لما كانت حجية أحد الخبرين المتعارضين باقية كان لهذه الحجية أثران في عرض واحد، وجوب الالتزام بأحدهما ونفي الثالث، لا أنّ نفي الثالث علّة للأوّل فكلاهما أثران للحجية، **والشاهد على ذلك:** أنّه جميع الاعلام الذين قالوا بالتخيير في الخبرين المتعارضين قالوا يجب الالتزام باحدهما كان لهما نفي للثالث أم لم يكن، كان نفي الثالث باقيا على الحجية أم لم يكن، فإنّ الاعلام القائمين بوجوب الالتزام باحدهما لم يُرتبوا وجوب الالتزام بأحدهما على القول بالحجية في نفي الثالث، بل حتى على عدمهم يقولون بذلك، كما أشار إلى ذلك سيّد المنتقى (قده).

**فتخلص من ذلك:** أنّه حتى لو اردنا التسرية فإنّ ما اُحتمل من كون ملاك التسرية هو نفي الثالث، هذا المحتمل ممنوع، يأتي الكلام في بقية الكلام وما أكثر الكلام.

و**الحمد لله رب العالمين.**

0105

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

**الملاحظة الثالثة:** ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده)، حيث إنّ المستدل قال بأنه إذا كان الملاك في وجوب الالتزام بأحد الخبرين المتعارضين هو الحجية، بمعنى أنّ الشارع راعى الحجية فلأجل ذلك خيّر أو اوجب الالتزام بإحدى الحجتين، فإذا كان الشارع قد راعى الحجية الجعلية وهي حجية خبر الثقة فمن باب أولى أن يراعي الحجية العقلية والحقيقية، ألّا وهي حجية العلم الإجمالي، الموجود في دوران الأمر بين المحذورين، وحينئذ تصدى المحقق الاصفهاني لبيان الفرق بين المقامين، أي مقام الحجية الجعلية وهي حجية الخبر، ومقام الحجية الحقيقية العقلية وهي حجية العلم الإجمالي، فأفاد (قده): أنّ الحجية الجعلية لها معاني ثلاثة: أنّ الحجية بمعنى وجوب الالتزام، أو بمعنى جعل الحكم المماثل، أو جعل المنجزية، وهذه المعاني الثلاثة تارة تُتصور على نحو السببية، وتارة تتصور على نحو الطريقية، فإذا تُصوّرت على نحو السببية كان التخيير بين الحجتين من باب التخيير بين المتزاحمين، فهو على طبق القاعدة، وإن كانت على الطريقية فالتخيير تخيير تعبدي على خلاف القاعدة.

**بيان ذلك:** بالتعرّض لكل قسم على حدة، فنقول:

**القسم الأوّل:** أن تكون الحجية الجعلية بمعنى وجوب الالتزام بالطريق، فالمستفاد من قوله (عليه السلام) (خذ دينك من زكريا بن ادم) أنّ المراد بالأخذ يعني الالتزام بخبر زكريا، الالتزام بكلام زكريا بن ادم، فالمراد بالحجية وجوب الأخذ، والمراد بوجوب الأخذ يعني وجوب الالتزام، خذ دينك من زكريا بن ادم أي التزم بما يقول زكريا بن ادم، وحينئذ تارة نتصوّر وجوب الالتزام على نحو السببية وأخرى على نحو الطريقية، فإن كان وجوب الالتزام على نحو السببية، بمعنى أنّ في الالتزام نفسه مصلحة وملاك يقتضي وجوبه، فحيث إنّ لدينا حجتين وفي الالتزام بكل منهما مصلحة تقتضي الوجوب، إذاً يجب علينا الالتزام بكلتا الحجتين، وحيث لا يستطيع المكلف أن يلتزم بكليهما لتعارضهما؛ إذاً فالنتيجة هي التخيير، أي يجب عليه الالتزام بأحدهما، فوجوب الالتزام بأحدهما على طبق القاعدة؛ لأنّه من باب التخيير بين المتزاحمين، وهذا لا ينطبق على محل الكلام، ألّا وهو دوران الأمر بين المحذورين، حيث لا يوجد مصلحتان ومقتضيان لا يقدر المكلف على الالتزام بهما، بل ليس هناك إلّا مصلحة واقعية واحدة، او مقتض واقعي واحد، إمّا في الوجوب أو في الحرمة، فلا يسري التخيير في الخبرين إلى محل الكلام.

**وإن قلنا بالطريقية؛** إذاً معنى قوله (خذ دينك من زكريا) ليس المراد به الالتزام بما هو بل المراد به الالتزام العملي، حيث أنّه قال اعمل بما يقول زكريا، لا أنّ في الالتزام به نفسية وموضوعية، وإنّما أمر بالعمل بما يقوله زكريا برجاء إصابة الواقع، فالعمل بالخبر لأجل طريقيته للواقع لا لموضوعية في الالتزام به، فبناء على هذا وهو الظاهر من الأمر بالاخذ، لا يكون هناك مقتضيان ومصلحتان لا يقدر المكلف على الجمع بينهما، فتصل النوبة إلى التخيير ويكون التخيير على طبق القاعدة، بل ليس في الخبرين المتعارضين إلّا واقع واحد؛ إذ أنّ لزم العمل بأحدهما أو لزوم العمل بالخبر لا لموضوعية في الخبر بل لأجل إدراك إصابة الواقع، وحيث إنّ الواقع واحد فلا مقتضيين، وإذا لم يكن هناك مقتضيان فالتخيير على خلاف على القاعدة؛ إذ لا معنى للتخيير بين المصيب وغير المصيب، ما دام الغرض من التخيير هو إصابة الواقع، فلا محالة يكون التخيير بين الخبرين المتعارضين تخييرا تعبديا صرفا فكيف نُسريّه إلى محل الكلام وهو تخيير تعبدي صرف، هذا بناء على القسم الأوّل.

**القسم الثاني:** أن تكون الحجية بمعنى جعل الحكم المماثل، كما استفاده سيّد المنتقى (قده) من قوله (فما اديا اليك فعني يؤديان) أي أنّ الشارع جعل على طبق المؤدى حكما مماثلا له، (فما أديا إليك فعني يؤديان) فنقول: تارة يُتصوّر جعل الحكم المماثل على السببية وتارة يتصوّر على الطريقية، فإن اُدعي إن قيام الخبر على أمر ملاك في وجود مصلحة في المؤدى تقتضي أن يُجعل حكم على طبقه، فمثلاً: (لو قام خبر على وجوب الجمعة) فنقول: الجمعة بما هي لها حكم في الواقع، والجمعة بما أنّها قام خبر على وجوبها يوجد فيها ملاك يقتضي جعل حكم على طبق هذا المؤدى، وهذا هو المقصود بالسببية، فبناء على هذا حيث لدينا خبرا ثقة، فلدينا مؤديان، فلدينا مقتضيان وملاكان، وحيث لا يمكن للمكلف أن يلتزم بهما معا لتعارضهما فمقتضى القاعدة أن يلتزم بأحدهما، فالتخيير بينهما بناء على جعل الحكم المماثل من باب التخيير بين المتزاحمين، فلا يسري لمحل كلامنا إذ لا يوجد في محل كلامنا مقتضيان وملاكان متزاحمان، وأمّا لو قلنا بأن جعل الحكم المماثل إنّما هو على الطريقية لا السببية، أي أنّ الشارع جعل حكما ظاهريا لا واقعيا على طبق مؤدى الخبر، فجعل للجمعة وجوبا ظاهريا بغرض ايصال الواقع بهذا الوجوب من خلال اثره ألّا وهو المنجزية مثلاً، فما دام جعل الحكم المماثل مجرد حكم ظاهري طريقي ليس إلّا، والمدار هو ايصال الواقع، فحيث إنّ الواقع واحد، فلا محالة

إذا كان الواقع واحدا فالمجعول واحدٌ، وبالتالي بناء على هذا لا يكون التخيير بين المتعارضين تخييرا على طبق القاعدة؛ لأنه تخيير بين الواقع وغيره بين المصيب فهو تخيير تعبدي صرف فلا وجه لتعديته لمحل الكلام.

**وإن قلنا بالقسم الثالث:** وهو إن معنى الحجية جعل المنجزية كما ذهب إليه صاحب الكفاية، فمعنى الحجية، أي قوله (**العمري وابنه ثقتان فما اديا اليك فعني يؤديان**) يعني انني جعلت خبر العمر منجزا في حقك، فالحجية بمعنى جعل المنجزية، والكلام هو الكلام، فبما أنّ الصحيح في جعل الحجية في جميع مواردها هو مسلك الطريقية لا السببية؛ إذاً فالحجية بمعنى المنجزية إنّما هي بغرض إيصال الواقع من خلال ما جُعلت المنجزية له، وإلّا فإن اخطأ فأنت معذور عقلاً، لذلك اشتبه كثير من الشراح بكلام الكفاية، وقالوا، بأنّ مقصود صاحب الكفاية من جعل الحجية جعل المنجزية والمعذرية، والحال بأنّه لا معنى لجعل المعذرية، هو يجعل المنجزية بمعنى أنّه يدينك بالخبر، فإن أصاب الخبر الواقع فهو، أما إذا لم يصب فأنت معذور عقلا لا أن الشارع جعل المعذرية، فالمجعول هو المنجزية لا المجعول هو المنجزية والمعذرية، وبالتالي بما أنّ المنجزية المجعولة طريقية محضة والغرض منها إيصال الواقع؛ إذاً لا محالة التخيير بين المتعارضين على خلاف القاعدة، تخيير بين الواقع وغيره فلا يسري إلى محل الكلام وهو دوران الأمر بين المحذورين، فالصحيح بنظر المحقق الاصفهاني أنّ التخيير بين الخبرين المتعارضين تخيير تعبدي لمصلحة في التسليم، أي أنّ كل خبر حيث إنّه واجد لمقتضي الحجية، وهو كونه إخبارا من ثقة عن المعصوم (عليه السلام) فهذا المقتضي صار منشأ لملاك ألّا وهو ملاك التسليم، فيجب الالتزام بالخبر لا من باب الملاكات التي ذكرها المستدل، بل من باب مصلحة في نفس الالتزام والتسليم به، بأيهما أخذت من باب التسليم كان صوابا.

وهذا التسليم إنّما يُتصوّر فرع وجود حجتين جعليتين، وإلّا فيأتي في محل كلامنا وهو ما إذا علم إجمالا بحكم مردد بين الوجوب والحرمة، فإنّه لا معنى هنا لوجود ملاك في التسليم، فالتسليم فرع وجود حجة مجعولة من قبل المعصوم (عليه السلام) كي يقال بأنّ بالتسليم بها مصلحة تقتضي وجوب الالتزام، هذا تمام ما ذكره المحقق (**أعلى الله في الخلد مقامه**).

**الملاحظة الرابعة:** ما ذهب إليه صاحب الكفاية (قده) في الكفاية، حيث أفاد هناك أنه في الخبرين المتعارضين التخيير على طبق القاعدة العقلائية حتى لو لم يرد عندنا خبر يأمرنا بالتخيير، والسرّ في ذلك: أن هناك فرقا بين خبر الثقة والخبر الضعيف مثلاً، فخبر الثقة يوجد فيه مقتض للحجية ألّا وهو قوة احتمال إصابته للواقع، الناشئة عن غلبة الإصابة، فإنّه لما كان نوع خبر الثقة غالب الإصابة للواقع صار في شخص كل خبر ثقة احتمال عرفي لإصابة الواقع، وهذا الاحتمال العرفي لإصابة الواقع مقتضي لكونه حجة، فإذا تعارض الخبران ففي كل منهما مقتضي في نفسه لأن يكون حجة، فالعلم الإجمالي بأنّ أحدهما كاذب لا محالة؛ لأنّهما متعارضان، هذا العلم الإجمالي لا يُلغي المقتضي للحجية في كل منهما، فما دام كل منهما واجدا لمقتضي الحجية وهو احتمال الإصابة بنحو معتد به عرفا، فالمرتكز العقلائي يقول مجرد تعارضهما لا يعني أنني اسقط الحجية من رأس عن كل منهما مع وجدان كل منهما لمقتضي الحجية، فلا محالة إن لم يمكن الأخذ بهما معا فتصل النوبة للأخذ بأحدهما، فالتخيير فيهما على طبق القاعدة بلا حاجة نص خاص، وهذا لا يسري لمحل كلامنا وهو دوران الأمر بين المحذورين؛ لأنّه لا يوجد في المقام احتمال معتد به للإصابة في كل من المحتملين ألّا وهما الوجوب والحرمة؛ حيث إن احتمال الإصابة إنما صار قويا في خبر الثقة؛ لأنّ الغالب في نوع خبر الثقة هو الإصابة، فصار لكل خبر ثقة احتمال للإصابة معتد به، وهذا لا يوجد في موارد العلم الإجمالي كي نقول بأن احتمال كل طرف من أطراف العلم الإجمالي احتمال معتد به يكون مقتضيا لجعل الحجية له، فلا يُقاس المقام بالتعارض بين الخبرين، وفي جوابه تأمّل نذكره في الدرس الآتي إن شاء الله.

و**الحمد لله رب العالمين.**

0106

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

**واُورد على كلام الكفاية: أولاً:** إنّ نسبة الاحتمال كما تقوى في فرض قيام الحجية، فخبر الثقة مثلاً: حيث إن نسبة احتمال الإصابة في خبر الثقة أقوى من نسبة احتمال الإصابة في الخبر الضعيف، فكذلك تقوى نسبة الاحتمال إذا كان الاحتمال مستندا إلى العلم الإجمالي، فإنّه إذا كان العلم الإجمالي متعلقاً بشبهة محصورة كانت نسبة الاحتمال في أطرافه أقوى من نسبة الاحتمال في الشبهات البدوية، أو الشبهة غير المحصورة.

**وثانيا:** كما ذكر المحقق الاصفهاني (قده) إن هناك فرقا بين الموضوع وبين الشرط، وصاحب الكفاية جعل ما هو الشرط مقتضيا، بيان ذلك: أنّه إذا أراد الشارع جعل الحجية لخبر الثقة فإنّ حجية خبر الثقة لها مقتضي ولها شرط، فالمقتضي لحجية خبر الثقة هو حفظ مصلحة الواقع، بناء على الطريقية، وأمّا احتمال إصابة الواقع لكون المخبر ثقة فهذا شرط وليس هو المقتضي، فما هو المقتضي لجعل الحجية للخبر هو حفظ مصلحة الواقع، وأمّا كون هذا الخبر يحتمل الاصابة للواقع احتمالا معتدا به فهذا ليس هو المقتضي لجعل الحجية وإنما هو شرط في جعلها، فلأجل ذلك إذا تعارض الخبران وكلاهما خبر ثقة فلا معنى لأن نقول كما قال في الكفاية: بأنّ المقتضي لجعل الحجية موجود فيهما، حيث قال في الكفاية بأنّه: إذا تعارضا خبرا الثقة فهما مقتضيان، والمقتضيان هما احتمال اصابة الواقع في كل منهما، فحيث وُجد مقتضيان لزم على المكلف أن يلتزم بكليهما، وحيث لا يمكنه الالتزام بكليهما تعيّن عليه الالتزام بأحدهما، فإنّما وجب الالتزام باحدهما لوجود مقتضيين، وهذا غير متوفر في دوران الأمر بين المحذورين؛ لأنّه لا يوجد مقتضيان بل لا يوجد إلّا احتمال الوجوب واحتمال الحرمة، فالمحقق الاصفهاني يُشكل عليه: بأنّ المتوفر في كل من الخبرين المتعارضين هو الشرط؛ لأنّ احتمال الاصابة شرط وليس مقتضيا، وأمّا المقتضي لجعل الحجية فهو حفظ مصلحة الواقع، وحيث إنّ مصلحة الواقع في الخبرين المتعارضين واحدة؛ إذ لا يُعقل صدقهما معا مع تعارضهما، فلا محالة لا يوجد إلّا مقتض واحد، فلا فرق حينئذ بين الخبرين المتعارضين ودوران الأمر بين المحذورين، في أنّه لا يوجد في كلا الطرفين إلّا مقتضٍ واحد، فلا معنى لتعليل التخيير في الخبرين المتعارضين بوجود مقتضيين، هذا تمام الكلام في الاستدلال بما ورد من وجوب الالتزام بأحد الخبرين المتعارضين لاثبات وجوب الالتزام بأحد المحتملين عند دوران الامر بين المحذورين.

**وهناك وجه آخر:** سحب التخيير العملي بين الخبرين المتعارضين لدوران الأمر بين المحذورين، حيث ذكرنا فيما سبق أنّ الاعلام اختلفوا في مفاد روايات التخيير، فقال بعضهم: بأنّ مفادها التخيير الاصولي، ومعناه: وجوب الالتزام بأحد الخبرين، وبناء على ذلك جاء الكلام السابق والمناقشة فيه.

وهناك من حمل روايات التخيير على التخيير الفقهي، بمعنى: انّ للمكلف أن يطبق عمله على احدى الفتويين او احد الخبرين المتعارضين، فيُقال: كما أنّ أخبار التخيير دلّت على أنّه في فرض تعارض الحجتين فللمكلف أن يُطبق عمله على أي منهما، فيسري هذا الحكم إلى دوران الأمر بين المحذورين، فنقول: بأنّ ملاك التخيير العملي الموجود في الخبرين المتعارضين موجود في دوران الامر بني المحذورين.

**فإن قلت:** بأنّ العقل حاكم في دوران الامر بين المحذورين بالتخيير، فبعد حكم العقل بالتخيير إذاً فجعل التخيير من قبل الشارع في مورد دوران الامر بين المحذورين كما جعله في تعارض الخبرين يكون لغوا وتحصيلا للحاصل؛ إذ ما دام العقل حاكما بالتخيير في فرض دوران الأمر بين المحذورين فجعل التخيير شرعا كما هو المستفاد من أخبار التخيير لغو، فالنتيجة: هي أنّه لا معنى لتسرية التخيير العملي من الخبرين إلى دوران الامر بين المحذورين.

**قلنا:** بما أنّ الملاك واحد، ألّا وهو الحيرة بعد قيام حجة أحد على المحتملين، ففي الخبرين المتعارضين قامت حجة على أحد الحكمين، إمّا وجوب الجمعة تعيينا، أو وجوب الظهر تعيينا، فلأجل قيام الحجة على أحد المحتملين حينئذ تعين على المكلف أن يُطبق عمله على أي منهما، وفي المقام أيضا حيث قام العلم الإجمالي وهو حجة عقلية على أحد المحتملين إمّا الوجوب او الحرمة، كان للمكلف أن يطبق عمله على أي منهما.

ومسألة أنّ التخيير الشرعي في مورد التخيير العقلي لغو لا صحة لها، لأنّه يكفي في رفع اللغوية التأكيد وتقوية التأمين، فإنّه وإن كان آمنا بالتخيير العقلي إلّا أنه يزداد أمنا بالتخيير الشرعي.

ولكن يُلاحظ على هذه المحاولة: **أولا:** إنّ التخيير في دوران الامر بين المحذورين ليس من قبيل التخيير الشرعي ولا من قبيل التخيير العقلي أصلا، بيان ذلك: أنّ التخيير الشرعي بين طرفين هو عبارة عن الإلزام بالجامع، فمتى ما خيّرك الشارع بين طرفين كالتخيير بين خصال الكفارة، فمعناه أن يُلزم بالجامع، فمرجع التخيير الشرعي في أي مورد إلى الإلزام بالجامع، وأنّه ليس لك الخروج عن هذه المحتملات إلى غيرها، بل أنت ملزم بالجامع بينهما، ولا يُتصوّر الالزام بالجامع في دوران الامر بين المحذورين؛ لكون المكلف مضطرا إلى اقتحام ترك هذا الجامع فلا معنى لالزامه بالجامع. والتخيير العقلي أيضا منتف؛ لأنّ التخيير العقلي له موردان: **المورد الأول:** باب التزاحم بين المتساويين، فإذا وقع تزاحم بين واجبين متساويين فحيث لا يمكن للمكلف الجمع بينهما التزمه العقل بأحدهما.  **والمورد الثاني:** فرض منجزية العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية، لعدم القدرة على الموافقة القطعية، كما لو علم المكلف إجمالا بأنّه نذر هذه السنة إمّا الحج او زيارة الحسين (عليه السلام) يوم عرفة، فبعد أن علم اجمالا، فهذا العلم الاجمالي لا يمكن موافقته القطعية، لكن بما أنّه يمكن مخالفته القطعية فيكون العلم الاجمالي منجزا لحرمة المخالفة القطعية، وإن لمن ينجز وجوب الموافقة القطعية لعدم القدرة عليها، فلأجل تنجز حرمة المخالفة القطعية، يحكم العقل بأنّه لابد لك من احدهما فالتزم باحدهما تخلصا من محذور المخالفة القطعية. وكلا الموردين لا ينطبقان على دوران الامر بين المحذورين، فليس المقام من باب التزاحم، ولا أنّ العلم الاجمالي في المقام منجز لحرمة المخالفة القطعية؛ إذ كما لا قدرة على الموافقة القطعية فلا قدرة على المخالفة القطعية، والنتيجة: أنّ دوران الأمر بين المحذورين ليس موضوعا لا للتخيير العقلي ولا للتخير الشرعي؛ إذاً فحكم العقل في دوران الأمر بين المحذورين بأنه يجوز لك هذا أو هذا، من باب اللاحرجية لا من باب التخيير، الذي مرجعه للاباحة، فكا، العقل يقول بما أنّك مضطر لارتكاب الجامع ودفع الاضطرار باحدهما دون الآخر بلا مرجح، فلا حرج عليك في ارتكاب أي منهما، فهو ليس من باب التخيير في شيء، كي يُقال بأننا نؤكد هذا التخيير او نقويه بالتخيير الشرعي المستفاد من روايات التخيير في الخبرين المتعارضين.

**وثانيا:** لا موجب للتسرية، أي تسرية التخيير من الخبرين المتعارضين في محل الكلام، ما لم نُحرز وحدة الملاك، وهي غير محرزة، بيان ذلك: ذُكر في باب التعارض أنّه ما أفاده الأعلام من استحالة جعل الحجية للمتعارضين إنّما يتم بناء على أنّ الحجية بمعنى العلمية فلا يُعقل جعل العلمية للمتكاذبين، أو أن تكون الحجية بمعنى المنجزية؛ إذ لا يُعقل منجزية المتعارضين في حق المكلف. **وأمّا** إذا كانت الحجية بمعنى الاخبار عن المعذرية، فكأنّ الشارع يقول: خبر الثقة حجة، أي لو عملت به كنت معذورا. فإذا كان مرجع الحجية لبيان المعذرية فلا مانع من جعلها للمتعارضين بأن يقول الشارع: أي منهما عملت به كنت معذورا، إذاً فمن المحتمل أن ملاك التخيير في الخبرين المتعارضين راجع إلى أنّ الحجية فيهما بمعنى المعذرية، وبما أنّ الحجية مرجعها لبيان المعذرية فالعمل بأي منهما على وفق القاعدة، وهذا الملاك لا يتوفر في المقام وهو دوران الامر بين المحذورين، لعدم وجود حجتين في البين كي يُقال العمل باي منهما معذر.

فتلخص: أنّ جر التخيير سواء كان تخييرا او كان تخييرا فقهيا من روايات التخيير بين الخبرين المتعارضين إلى محل الكلام وهو دوران الأمر بين المحذورين غير صناعي، هذا تمام الكلام في التنبيه الأوّل الذي ذُكر في الكفاية في دوران الامر بين المحذورين التوصليين مع وحدة الواقعة.

**التنبيه الثاني:** هل يجري الاستصحاب عند دوران بين المحذورين أم لا؟ حيث أفاد السيّد الشهيد (قده) بأنّ الاستصحاب لا محذور في شموله لدوران الامر بين المحذورين لا ثبوتا ولا اثباتا؛ إذ ليس لسانه لسان التسهيل كما هو لسان أصالة الإباحة او اصالة البراءة، كي يُقال بأنّه منصرف دوران الامر بين الزامين، وأنّ ظاهره دوران الامر بين الزام وترخيص، فإن لسان الاستصحاب ليس كذلكِ، إنما لسانه عدم نقض اليقين بالشك، فلا يوجد مانع ثبوتي أو اثباتي من شمول دليل الاستصحاب لدوران الامر بين المحذورين، فمقتضى استصحاب عدم جعل الحرمة واستصحاب عدم جعل الوجوب أنّ المكلف مطلق العنان.

**ولكن اُشكل على جريان الاستصحاب في دوران الامر بين المحذورين بوجوه: الوجه الأوّل:** ما أفاد المحقق النائيني تبعا للشيخ الاعظم (قدهما) بأنّ دليل الاستصحاب مذيل باليقين، حيث قال: (لا تنقض اليقين بالشك ولكن انقضه بيقين مثله) فمقتضاه أنّ متى حصل اليقين انتفى موضوع الاستصحاب، ولا فرق بين اليقين التفصيلي واليقين الاجمالي، فإذا عُلم اجمالا بكذب أحد الاستصحابين، لاننا نعلم بالالزام في المقام إما الوجوب أو الحرمة، فأحد الاستصحابين لا محالة كاذب، فقد انتفى موضوع الاستصحاب لحصول العلم بالانتقاض؛ إلّا أن الاعلام فهموا أنّ اليقين الناقض هو اليقين التفصيلي فلذلك اجروا الاستصحاب حتّى في مورد العلم بكذب ِأحد الاستصحابين.

**الوجه الثاني:** ما يبتني على مسلك المحقق النائيني من أنّ الاستصحاب امارة، والامارات المتعارضة متكاذبة في مدلولها الالتزامي، فاستصحاب عدم الوجوب يتعارض بحسب المدلول الالتزام مع استصحاب عدم الحرمة، لأنّنا نعلم من الخارج بوجود الزام، فاستصحاب عدم الوجوب يقول: الكاذب هو الاستصحاب الاخر، واستصحاب عدم الحرمة يقول: الكاذب هو الاستصحاب، فحيث يتعارضان في المدلول الالتزامي فلا يشملهما دليل الاستصحاب، لأنّ دليل الاستصحاب لا يشمل الاستصحابين المتكاذبين، إذاً فلا يجري الاستصحاب في أي من الطرفين.

إلّا أنّ هذا إشكال مبنائي، فإننا إذا قلنا بان الاستصحاب اصل محرز سواء قلنا بأنّ مفاد دليل الاستصحاب جعل المرجعية لليقين السابق كما هو مسلك السيّد الصدر، أو قلنا مفاد دليل الاستصحاب النهي عن النقض العملي لليقين، أو قلنا بأنّ مفاد دليل الاستصحاب جعل العلمية بقاء، كما هو رأي سيّدنا (قده)، فعلى كل حال هي مباني ثلاثة كلها بناء على أنّ الاستصحاب أصل وليس امارة، وبالتالي حتى لو قلنا بمسلك سيدنا وهو أنّ الاستصحاب جعل العلمية إنما هو جعل للعلمية في حدود المدلول المطابقي، فليس حجة في مدلوله الالتزامي كي يقع التعارض بين الاستصحابين في المدلول الالتزامي.

**الإشكال الأخير على جريان الاستصحاب في دوران الأمر بين المحذورين:** ما ذكرناه سابقا من المانع العقلائي، فكما أنّ هذا المانع العقلائي مانع من جريان أدلة البراءة وأدلة أصالة الإباحة في دوران الأمر بين المحذورين، كذلك هو مانع من جريان الاستصحاب الترخيصي في دوران الأمر بين المحذورين، والسرّ في ذلك: أنّ مفاد دليل الاستصحاب هو النفي الظاهري؛ إذ استصحاب عدم الوجوب ليس بمعنى عدم استصحابه واقعا، إنّما مرجع إلى النفي الظاهري، ومرجع النفي الظاهري إلى نفي المنجزية، فلا فرق من هذه الجهة بين دليل البراءة ودليل الاستصحاب، كما أنّ مفاد دليل البراءة كحديث الرفع هو نفي المنجزية في الواقع، كذلك مفاد دليل الاستصحاب إذا كان مفاده عدميا ليس إلّا نفي منجزية الواقع، صحيح أنّ مدلوله المطابقي نفي الواقع، يعني عدم التكليف، إلّا أن مدلوله الالتزامي لكونه حكما ظاهريا هو نفي تنجز الواقع، وهذا إنما يصح لو كان تنجز الواقع محتملا.

**أمّا** إذا كان تنجز الواقع غير محتمل لما ذكرناه سابقا؛ لأنّما إنما يتنجز الجامع أو يتنجز كلا الطرفين أو يتنجز أحدهما بعينه، وتنجز الجامع محالٌ لاضطرار المكلف إلى ترك هذا الجامع، وتنجز كليهما محال لعدم قدرة المكلف على الموافقة القطعية، وتنجز احدهما بعينه ترجيح بلا مرجح، فحيث إن احتمال تنجز الواقع منتف بحسب المرتكز العقلائي، شكّل ذلك مانعا من جريان الاستصحاب لنفي تنجز الواقع بحسب مدلوله الالتزامي. **فتلخص بذلك:** عدم جريان الاستصحاب خلافا لما ذهب إليه السيد الصدر وجمع في باب دوران الأمر بين المحذورين، **والنتيجة:** إذا دار الأمر بين المحذورين التوصليين مع وحدة الواقعة فليس عندنا إلا حكم العقل باللا حرجية في الفعل أو الترك، يأتي يوم السبت الدخول فيما إذا دار الأمر بين المحذورين التوصليين مع تعدد الواقعة. **والحمد لله رب العالمين.**

0107

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

القسم الثاني من البحث: ما إذا دار الامر بين المحذورين التوصليين مع تعدد الواقعة، وليس المقصود بهذا البحث ما توهمه بعض العبارات من التمثيل بما إذا دار الامر بين وجوب الصوم غداً أو حرمة الصوم بعد غد، كما لو علم اجمالا أنه نذر ولكن لا يدري هل نذر الصوم غدا أم نذر ترك الصوم بعد غد، فهو إما يجب عليه الصوم يوم الأحد أو يحرم عليه الصوم يوم الاثنين لا يدري، ، فالعلم الاجمالي هنا لا شك في منجزيته فهو علم إجمالي بالوجوب أو الحرمة على نحو التدريج، وهذا لا إشكال في منجزيته بناء على منجزية العلم الإجمالي في التدريجيات كالدفعيات، وإنّما مقصودهم بدوران الأمر بين المحذورين مع تعدد الواقعة غير هذا، فإنّ مقصودهم بدوران الأمر بين المحذورين مع تعدد الواقعة هو تعدد العلم الاجمالي بالمحذورين في كل واقعة، بمعنى أنّه في يوم الأحد دار الأمر بين وجوب الصوم أو حرمته، وفي يوم الاثنين أيضا كذلك، دار الأمر بين وجوب الصوم او حرمته، ففي كل واقعة هناك علم إجمالي دائر بين المحذورين لا أنّها في واقعة واحدة، لا أنّ العلم الإجمالي متعلق بالوجوب في واقعة أو الحرمة في واقعة أخرى، بل هناك واقعتان في كل واقعة علم إجمالي دائر بين الوجوب والحرمة، ففي مثل هذا الفرض هل نحكم بالتخيير البدوي أو يجوز التخيير الاستمراري، حيث قلنا بأنّ إذا دار العلم الإجمالي بين المحذورين في الواقعة الواحدة فالوظيفة هي التخيير، وأنّ المكلف لا حرج عليه في الفعل أو الترك، فهل هذا التخيير وهو عدم الحرجية يسري للواقعة الثانية، فكما كان مخيراً بين الفعل والترك في اليوم الأوّل هو أيضا مخير بين الفعل والترك في اليوم الثاني، بحيث يجوز له أن يختار الصوم في يوم الِأحد وترك الصوم في يوم الاثنين، ما دام مخيرا استمرارا، أم أنّ التخيير بدوي، بمعنى: أنّه بمجرد أن يختار الصوم في يوم الأحد فيتعين عليه أن يصوم أيضا في يوم الاثنين، أو يختار ترك الصوم في الاحد فيتعين عليه ترك الصوم في الاثنين، فهو مخير بدوا وليس استمرارا.

اُستدل في كلماتهم كما في كلمات العراقي وغيره على أنّ التخيير بدوي وليس استمراريا، بأنّه إذا لا حظنا العلم الاجمالي في كل واقعة على حدة، أي أنّ هناك علما اجماليا دائرا بين الوجوب والحرمة في يوم الاحد ومثله علم اجمالي في يوم الاثنين، فليس أحدهما منجزاً، وإذا لم يكن أحدهما منجزاً فالمكلف مخير في كل منهما بين الفعل والترك، فلو اختار الفعل في يوم الاحد واختار الترك في يوم الاثنين، فلا مشكلة لعدم وجود علم اجمالي منجز في كليهما، صحيح أنّه إذا اختار الفعل يوم الاحد والترك في يوم الاثنين قطع بمخالفة الواقع؛ لأنه يعلم في كل يوم إمّا يجب عليه الصوم أو يحرم، فإن كان الواجب عليه الصوم في كلا اليومين فقد ترك في أحدهما، وإن كان يحرم عليه الصوم في كليهما فقد صام في أحدهما، فهو يقطع بمخالفة الواقع إما بالصوم أو بتركه، إلّا أنّ هذه المخالفة حيث لا يوجد علم اجمالي منجز لا ضير فيها، نظير المخالفة في الشبهة الغير المحصورة، لو استطاع انسان أن يقتحم كل اطراف الشبهة غير المحصورة فبناء على أنّ العلم الاجمالي غير منجز فيها أي في الشبهة غير المحصورة لا ضير عليه؛ إذاً قطعه بمخالفة الواقع لأنّه ترك الصوم في أحد اليومين وصام في اليوم الآخر لا ضير فيه ما دام لا يوجد علم إجمالي منجز.

ولكن هناك علم إجمالي غير هذين العلمين الإجماليين، وهو إذا علم الإنسان في كل يوم أنّه إمّا يجب الصوم أو يجب ترك الصوم، فقد علم أنّه إمّا يجب عليه الصوم يوم الأحد أو يجب عليه الترك يوم الاثنين، حيث يتولّد من هذين العلمين الاجماليين الدائرين بين المحذورين علم اجمالي ثالث تدريجي، وهو أنّه بالنتيجة: أمّا يجب عليّ الصوم يوم الأحد أو يحرم عليّ الصوم يوم الاثنين، فهذا العلم الإجمالي المتولد منجز، ومقتضى منجزيته حرمة مخالفته القطعية، ومقتضى حرمة مخالفته القطعية أن لا تترك في اليوم الأوّل وتفعل في اليوم الثاني، والنتيجة: هي أنّ التخيير في حقك ليس استمرارايا، بل التخيير بدوي، فليس لك أن تختار الترك في يوم الأحد وتختار الفعل في يوم الاثنين، فإنّ هذا مخالفة قطعية للعلم الإجمالي المتولد الثالث، وهو إمّا يجب الصوم في يوم الاحد أو يحرم في يوم الاثنين، إذاً فنحن نصير إلى أنّ التخيير بدوي وليس استمراري استعانة بعلم إجمالي جديد لا بالعلمين الاجماليين في اليومين؛ لأنّهما من قبيل العلم الاجمالي الدائر بين المحذورين والذي لا منجزية له.

**ولكن أُشكل على الاستدلال بهذا الوجه فتنبه ولا تغفل:** بأنّه كما يتوّلد من هذين العلمين الإجماليين علم إجمالي بأنّه إمّا يجب الصوم في الأحد أو يحرم في الاثنين فكذلك يتولّد علم إجمالي معاكس له تماما، وهو إنّه إمّا يحرم الصوم يوم الاحد أو يجب يوم الاثنين، فكما لدينا علم اجمالي بوجوب صوم أحد أو حرمة اثنين، قايضا لدينا علم إجمالي بالوجدان إمّا يحرم الصوم في الاحد أو يجب في الاثنين، وهذان العلمان الإجماليان متشابكان ومترابطان لكونهما متولدين العلمين الإجماليين في كل يوم على حدة.

**ومقتضى ذلك:** أنّه لا يمكن منجزية هذين العلمين الاجماليين الجديدين معا، ولا منجزية أحدهما المعين دون الآخر، ولا منجزية أحدهما اللا بعينه، فإنّ جميع الفروض منتفية، حيث لا يمكن منجزية كليهما لتعارضهما في مقام التأثير، فهذا يقول: اترك في الأوّل وافعل في الثاني، وذاك يقول بالعكس فنتيجة تعارضهما في مقام التأثير لا يمكن أن يتنجزا معاً، ولا يمكن أن يتنجز أحدهما المعين دون الآخر فهو ترجيح بلا مرجح، وكلاهما متولدان في عرض واحد، ولا يمكن أن يتنجز أحدهما اللا بعينه فإنّ هذا من قبيل تنجز الجامع، لأنّه إذا تنجز احدهما لا بعينه، أي أنّ المتنجز في حقك هو الجامع، فانت إمّا أن تفعل أو تترك، ومنجزية هذا الجامع غير معقول؛ لأنّ المكلف مضطر لهذا الجامع لا محالة، فالمكلف بطبعه التكويني هو إمّا فاعل او تارك، فلا معنى أن يقال: تنجز عليك الجامع وانت ملزم بالجامع بين الفعل أو الترك فاختر إمّا الفعل أو الترك؛ إذ ما دام هذا التخيير طبعيا تكوينيا للمكلف فلا معنى لتنجزه والالزام به.

**فالنتيجة:** أنّ أيا من العلمين المتولدين ليس منجزا في حق المكلف، وإذا لم يكن أحدهما منجزا إذاً فالتخيير استمراري، أي أنّ المكلف في كل يوم مخير بين الفعل والترك ولو اختار الترك في الاحد يمكن أن يختار الفعل في الاثنين أو العكس.

ولكن انتصارا للاستدلال السابق ودفعا لهذا الاشكال ذُكرت نكتتان في كلمات المحققين الثلاثة لبيان أنّ العلم الاجمالي في المقام أي العلم الاجمالي المتولّد منجزٌ، **وبيان ذلك بإحدى نكتتين:**

**النكتة الأولى:** لا ريب في أنّ حرمة المخالفة القطعية أهمّ من وجوب الموافقة القطعية، والسرّ في ذلك: أنّ المخالفة القطعية تفويت للغرض المولوي الملزم، بينما عدم الموافقة القطعية عدم احراز للغرض المولولي ولربما اتى بالغرض وهو لا يدري إلّا أنّه لا يُحرز ذلك، ومن الواضح أنّ تفويت غرض المولى اشد قبحا من عدم احرازه، وبالتالي حرمة المخالفة القطعية اهم عقلاً من وجوب الموافقة القطعية، ولأجل ذلك قيل على مسلك النائيني من أنّ العلم الإجمالي علّة تامّة لحرمة المخالفة القطعية فلا يجوز أن تُجري الأصول في جميع أطرافه، فلو علم اجمالا بنجاسة أحد المائين فليس له إجراء أصالة الطهارة في كليهما فإنّ هذا ترخيص في المخالفة القطعية وهو قبيح، ولكنه في نفس الوقت قال: أنّ العلم الإجمالي مقتض لوجوب الموافقة القطعية وليس علّة تامّة، أي أنّ منجزيته للموافقة القطعية فرع تعارض الأصول في أطرافه، فإن تعارضت تمّ المقتضي وصار فعليا، وإلّا فالمنجزية اقتضائية، ولذلك لو جرى الأصل في أحد الطرفين بلا معارض انحل العلم الإجمالي حكما.

**مثلاً:** لو علم اجمالا بأنّه إمّا الماء نجس أو التراب نجس، فجريان أصالة الطهارة في كليهما متعارضٌ، ولكن تجري اصالة الحل في الماء بلا معارض؛ إذ لا معنى لجريان اصالة الحل في التراب، فيشرب الماء بلا معارض، فينحل العلم الاجمالي حكما لجريان الخطاب المختص في احد الطرفين بلا معارض، فبناء على ذلك نقول في المقام: إذا علم اجمالا إما يجب صوم الاحد أو يحرم الاثنين، وفي نفس الوقت علم اجمالا إمّا يحرم صوم الاحد أو يجب الاثنين، فالموافقة القطعية لكل منهما هي بنفسها مخالفة قطعية للآخر، فإنّه إذا اراد أن يوافق الأوّل بأن يصوم الاحد ويترك الاثنين فهو قد خالف قطعا الثاني، وهو إمّا يترك صوم الأحد أو يصوم الاثنين، إذاً فالموافقة القطعية لكل منهما مخالفة قطعية للآخر فيدور الأمر إما أن نتحفظ على الموافقة القطعية لكل منهما وإن ارتكبنا المخالفة القطعية للآخر أو نتحفظ على حرمة المخالفة القطعية لكل منهما وإن فرطنا في الموافقة القطعية للآخر، فحيث إنّ حرمة المخالفة القطعية أهم من وجوب الموافقة القطعية تحفظّنا عليها في المقام بعد تزاحمهما وعدم القدرة على امتثالهما معاً، فقلنا: يحرم عليك المخالفة القطعية لكليهما، ومقتضى حرمة المخالفة القطعية لكليهما أن ليس لك أن تعكس، فإما أن تترك في كلا اليومين أو تفعل في كلا اليومين، أمّا أن تفعل في أحدهما وتترك في الآخر فهو مخالفة قطعية لأحد العلمين الإجماليين، فمقتضى حرمة المخالفة القطعية أنّ التخيير بدوي وليس استمراري، بمعنى أنّه متى اخترت الترك فلابد أن تترك في اليوم الثاني، ومتى اخترت الفعل فلابد أن تفعل في اليوم الثاني.

**أو قل بعبارة أخرى:** إنّ الموافقة القطعية لكل من العلمين الإجماليين المتولدين متعذّرة، فإذا تعذّرت الموافقة القطعية لكل منهما نتيجة أنّها تستلزم موافقة قطعية للآخر، فحينئذ تصل النوبة للموافقة الاحتمالية، ومقتضى الموافقة الاحتمالية لكل منهما أن يكون التخيير بدويا لا استمراريا، فعليك أن تترك في كليهما او تفعل في كليهما فإنّ ذلك موافقة احتمالية لكل منهما، وليس مخالفة قطعية لأي منهما.

فهل هذا الكلام تامّ أم لا؟ حيث إنّ المحقق العراقي (أعلى الله في الخلد مقامه) لم يقبل ذلك كما في نهاية الأفكار، وكذلك المحقق الاصفهاني (قده) في نهاية الدراية لم يقبل بذلك، فهل أنّ كلامهما هو المتين أو ما ذكرناه هو المتين؟.

0108

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

وصل الكلام إلى أنّ هناك نكتتين تفيدان منجزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية أو وجوب الموافقة الاحتمالية، وكانت النكتة الأولى مبنية على أنّه إذا دار الأمر بين المخالفة القطعية أو الموافقة القطعية، فحرمة المخالفة القطعية أهم من وجوب الموافقة القطعية.

**والنكتة الثانية:** لو أغمضنا النظر وقلنا بأنّ الطرفين متساويان من حيث الأهمية حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، ولكن مع ذلك في محل الكلام تصل النوبة إلى الموافقة الاحتمالية التي هي عبارة عن رعاية حرمة المخالفة القطعية، وبيان ذلك: أنّه إذا علم إجمالا بوجوب الصوم غدا أو حرمته بعد غد، وفي نفس الوقت علما إجمالا بحرمة صوم غد أو وجوبه بعد غد، فهناك علمان إجماليان متعاكسان والمخالفة القطعية لأحدهما موافقة قطعية للآخر، فلنتفرض أنّ المخالفة القطعية والموافقة القطعية على حدّ سواء من حيث الأهمية، ولكن يُقال بأنه لو كان عدم وجوب الموافقة القطعية لعدم تنّجز العلم الإجمالي، أي أنّ العلم الإجمالي قاصر في نفسه وليس بيانا مثلاً، فهنا إذا كانت النكتة في عدم وجوب الموافقة القطعية أنّ العلم الإجمالي قاصرٌ وليس بيانا، فحينئذ لا فرق بين أن نفرّط في الموافقة القطعية أو نفرّط في عدم المبالات بالمخالفة القطعية لأنّ كليهما على حدّ سواء لعدم تنجز العلم الإجمالي، أمّا إذا قلنا بأنّ عدم وجوب الموافقة القطعية لا لقصور العلم الإجمالي عن البيان فهو بيان تامّ في المقام لتعدد الواقعة، غاية ما في الباب أنّ الموافقة القطعية غير مقدورة، فالسرّ في عدم منجزيتها عدم مقدوريتها لا أنّ العلم الإجمالي ليس بياناً، فإذا كان السرّ في عدم المنجزية عدم القدرة فتتنزل الاطاعة إلى الموافقة الاحتمالية، وأمّا سرّ عدم القدرة فهو، أنّ العقل عندما يحكم بوجوب الموافقة القطعية فهو يحكم بها لا لموضوعية فيها، بل لأنّ في الموافقة القطعية حفظا لغرض لزومي للمولى، فلأن الموافقة القطعية حفظ لغرض المولى يقرر العقل لزومها وإلّا فلا موضوعية لها، فإذا كانت الموافقة القطعية تستلزم تفويت غرض للمولى، فأصبحت الموافقة القطعية متعذّرة؛ لأنّ الموافقة القطعية المطلوبة عقلاً ليس هو عنوان (الموافقة القطعية) وإنما المطلوب عقلاً الغرض اللزومي للمولى، فلو لزم من الموافقة القطعية لعلم إجمالي تفويت غرض لزومي للمولى، إذاً فالموافقة القطعية الحافظة للغرض اللزومي غير مقدورة كما في المقام، فإنّه لو أردنا الموافقة القطعية للعلم الإجمالي الأول وهو وجوب الصوم يوم الأحد أو حرمته يوم الاثنين، فإنّها تستلزم المخالفة القطعية للعلم الإجمالي الأوّل، يعني أنّها تفوّت غرضا لزميا للمولى، فحيث إنّ الموافقة القطعية بمعنى حفظ الغرض اللزومي غير مقدورة، إذاً يتنزّل العقل في مقام الإطاعة من الحكم إلى الحكم بالموافقة الاحتمالية، حيث إنّ في الموافقة الاحتمالية بأن يترك الصوم في كلا اليومين أو يفعل الصوم في كلا اليومين تحرزا عن تفويت غرض لزومي للمولى، فحتى لو لم نقل بأن حرمة المخالفة القطعية أهم من الموافقة القطعية مع ذلك نقول هنا بتعيّن حرمة المخالفة القطعية؛ لأنّ الموافقة القطعية الحافظة للغرض اللزومي غير مقدورة، هاتان نكتتان لبيان أنّه إذا علم إجمالا في كل يوم، في يوم الأحد ويوم الاثنين، بحرمة الصوم أو وجوبه فإنّه ليس التخيير بينهما تخييرا استمراريا، بأنّ له أن يصوم في يوم ويترك في يوم آخر، بل يتعين عليه التخيير البدوي، وهو أنّ ما اختاره في أوّل يوم يستمر عليه في اليوم التالي.

ولكن هنا إيرادان احدهما للمحقق العراقي والآخر للمحقق الأصفهاني (قدهما) أمّا الإيراد الأول وهو إيراد المحقق العراقي (قده) فمحصله:

**أولاً:** بأننا لا نُسلّم بهذا المبنى الّا وهو التفاوت في الأهمية بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، وكأنّه مناقشة للنكتة الأولى، فإنّه على مبنانا في منجزية العلم الإجمالي أنّ العلم الإجمالي علّة تامّة لحرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، فهما على حدّ سواء، فإنه على مبنانا السرّ في الانكشاف، سواء كان انكشافا تفصيليا أو إجماليا؛ إذ لا فرق بين العلم التفصيلي وبين العلم الإجمالي إلّا في الصورة المتعلّقة للعلم وإلّا فكلاهما علم وانكشاف، غاية ما في الباب أنّ متعلّق هذه الانكشاف في العلم التفصيلي صورة واضحة ومرآة صافية، بينما متعلّق الانكشاف في العلم الإجمالي صورة مغشوشة ومرآة كسيفة، فلأجل ذلك لا يتميز المعلوم في النوع الثاني وإلّا الانكشاف واحد، وبما أنّ الملاك في الانكشاف فحينئذ نقول: كما أنّ التكليف إذا انكشف تفصيلاً فإنّ العقل يقول: الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، فلا فرق بين حرمة المخالفة القطعة ووجوب الموافقة القطعية؛ إذ المطلوب بعد الانكشاف الفراغ اليقيني، ولا يتحقق الفراغ اليقيني إلّا بالموافقة القطعية، فكما أنّ العلم التفصيلي كذلك فالعلم الإجمالي كذلك لأنه انكشاف، فعلى مبنانا لا فرق بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، فهما على حدّ سواء في اقتضاء الانكشاف لتفرعهما.

ثانيا: على المبنى الآخر، أي النائيني الذي يُفرّق بين حرمة المخالفة ووجوب الموافقة فيقول: بالعلّية في الاول والاقتضاء في الثاني، فإنّه وقع خلط بين مورد الجواز الظاهري وبين مورد الجواز الواقعي، وعندما نقوم بتقديم أحد الطرفين على الآخر، يعني المخالفة القطعية على الموافقة، في الجواز الظاهري لا في الجواز الواقعي، بيان ذلك: أنّه على مبنى النائيني- الذي هو مبنى فاسد بنظر العراقي- يُقال: حرمة المخالفة القطعية مترتبة مباشرة على العلم الاجمالي بلا واسطة، أي إذا حصل علم إجمالي بتكليف فعلي كالعلم الإجمالي بوجوب فريضة يوم الجمعة إمّا الظهر أو الجمعة، فمتى ما حصل هذا العلم الاجمالي بتكليف فعلي صالح للفاعلية، متى حصل امتنع جريان الأصل في تمام الأطراف، وليس امتنع جريان الأصل في اي من الأطراف بل في تمام الأطراف؛ لأنّ جريانه في تمام الأطراف وفي مجموع الأطراف ترخيص في معصية هذا التكليف الفعلي المعلوم بالإجمال، والترخيص في المعصية قبيح، فنفس العلم الإجمالي بتكليف فعلي هو موجب وسبب لحرمة المخالفة القطعية بلا واسطة، فلذلك قلنا إنّ العلم الإجمالي علّة تامّة لحرمة المخالفة القطعية.

أمّا لو قال لنا أحد نحن لا نريد إجراء الأصل في تمام الأطراف كي يكون تفويتا لما هو المعلوم بالإجمال، ولكن نريد أن نجريه في طرف دون آخر، ولعل ما نُجري الأصل فيه لا يكون هو المعلوم بالإجمال، فلا يلزم تفويت تكليف فعلي، فلو قال لنا أحد ذلك، لقلنا في رده إنّ جريان الأصل في أحد الطرفين بعينه دون ... اللخ ترجيح بلا مرجح، فاحتجنا في تنجيز وجوب الموافقة القطعية بمعنى عدم جريان الأصل في أي من الطرفين إلى واسطة وضميمة وهي حكم العقل بقبح الترجيح بلا مرجح، فلم يكن نفس العلم الإجمالي سببا لوجوب الموافقة القطعية، إنّما صارت سببيتها لها بالضميمة بالواسطة ألّا وهي واسطة حكم العقل بقبح الترجيح بلا مرجح، فصار العلم الإجمالي بالنسبة لوجوب الموافقة القطعية مقتضيا لا علّة تامّة.

فلأجل ذلك ظهر الفرق بين حرمة المخالفة ووجوب الموافقة، فالفرق بينهما إنّما هو في جريان الأصل وعدم جريانه، حيث إنّ معنى حرمة المخالفة القطعية عدم جريان الأصل في مجموع الأطراف، ومعنى الموافقة القطعية عدم جريانه في أي من الأطراف، فإذا كلاهما مرتبط بجريان الأصل، وجريان الأصل هو عبارة عن الجواز الظاهري، بعد المفروغية عن منجزية العلم الإجمالي؛ إذ بعد الفراغ عن وجود منجز بحثنا هل يجري الأصل في كل الأطراف؟ قلنا: لا، هذه موافقة قطعية، فالمخالفة القطعية والموافقة القطعية منصبان وموردهما وموضوعهما الجواز الظاهري، يعني جريان الأصل بعد المفروغية عن وجود المنجز، فلذلك قال بعض كالعراقي بالعلية في كليهما وقال بعض كالنائيني بالتفاوت بينهما.

**أمّا** في مسألة الجواز الواقعي أي الجواز المستند إلى الاضطرار، كما في محل كلامنا حيث إنّ المكلف مضطر لا محالة لأنّه لا يمكنه الجمع بين الموافقة القطعية والمخالفة القطعية؛ إذ لو تحفظ على الموافقة القطعية لتخلفت حرمة المخالفة القطعية، ولو تحفظ على حرمة المخالفة القطعية لفرّط في الموافقة القطعية، فهو مضطر للتفريط بأحدهما، وبما أنّ الاضطرار سبب للترخيص الواقعي لا للترخيص الظاهري، فمن الواضح أنّ حينئذ ارتفاع منجزية العلم الاجمالي عند الاضطرار الذي يقتضي الترخيص الواقعي لارتفاع موضوعه، فإنّ منجزية العلم الاجمالي فرع تعلّقه بتكليف فعلي ومع الاضطرار فلا تكليف فعلي.

**إذاً:** فبعد حدوث الاضطراري للتفريط بأحد الطرفين وعدم منجزية العلم الاجمالي لعدم تعلّقه بتكليف فعلي، دار الأمر بين أن نتحفظ على المخالفة القطعية فنكتفي بالموافقة الاحتمالية، او نتحفظ على الموافقة القطعية فنرتكب المخالفة القطعية، فإذا دار الأمر بينهما في هذا المقام فلا مرجح، إنّما من قال بالترجيح وأنّ حرمة المخالفة القطعية مقدمة في الجواز الظاهري المتفرع على وجود منجز وهو العلم الإجمالي، وأمّا في الجواز الواقعي المستند للاضطرار الذي يقتضي عدم منجزية العلم الإجمالي لانتفاء موضوعه، فإذا دار الأمر بينهما في هذا المقام فلا موجب لتقديم حرمة المخالفة القطعية لا وجوب الموافقة القطعية، والنائيني الذي يقول بأنّ حرمة المخالفة القطعية مقدمة هناك لا يقول بها هنا، ففرق بين الفراغ عن منجز والبحث، هل يجري الأصل في التمام أو يجري الأصل في البعض؟ فقلنا الأول مقدم على الثاني، أي أنّ الاول علّة والثاني مقتضي، وبين حدوث اضطرار ضرب العلم الإجمالي ورفع منجزيته، وبعد أن ضرب الاضطرار ضرب الاعصار للعلم الإجمالي ورفع منجزيته وقعنا في حيرة هل نتحفظ على حرمة المخالفة القطعية أو نتحفظ على وجوب الموافقة القطعية؟ فلا مرجح في البين لأحدهما على الآخر، فافهم واغتنم وتدبر ويبقى الكلام.

0109

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ذكرنا فيما سبق أنّ المحقق العراقي (قده) أفاد بأنّه إنّما تُقدم حرمة المخالفة القطعية على وجوب الموافقة القطعية في مورد الجواز الظاهري لا الجواز الواقعي، بملاك الاضطرار، ولكنّ سيّد المنتقى (قده) أشكل عليه بأنّ النكتة واحدة والملاك واحد، فما هو الوجه في تقديم حرمة المخالفة القطعية على الموافقة القطعية في باب الجواز الظاهري هو نفسه يقتضي التقديم في المقام.

**والسرّ في ذلك:** أنّ نكتة الترجيح أي ترجيح حرمة المخالفة القطعية على الموافقة القطعية أنّ في المخالفة القطعية احراز تفويت غرض لزومي للمولى، بينما في عدم الموافقة القطعية عدم إحراز غرض المولى، وإحراز تفويت غرض المولى اشد شناعة من عدم إحراز غرض المولى، فلأجل أنّ حرمة المخالفة القطعية اهم من وجوب الموافقة القطعية فلا فرق في ذلك بين الموارد، فكما في مورد الجواز الظاهري أي لو كان عندنا علم اجمالي منجّز، فنقول: هل نُجري الأصل في جميع الأطراف أو نُجري الأصل في بعض الأطراف، فالأول يلزم منه المخالفة القطعية؛ إذ في جريان الاصل في جميع الأطراف إحراز تفويت غرض المولى، بينما في الثاني وهو اجراء الأصل في بعض الأطراف عدم إحراز غرض المولى، والأوّل مقدم على الثاني من حيث الأهمية فلأجل ذلك قلنا ما يُحرم أولاً وبالذات على المكلف هو حرمة المخالفة القطعية، وتبعها الثاني وهو وجوب الموافقة القطعية، فكما قلنا بذلك هناك نقول به هنا، وهو أنّه إذا فُرض اضطرار المكلف لأن يرتكب الجامع وكان دفع اضطراره بأحد الطرفين دون الآخر ترجيحا بلا مرجح، فلا محالة حينئذ التكليف الواقعي لا يكون فعليا بتمام وجوهه لأجل الاضطرار؛ إذ مع الاضطرار والاضطرار سبب للترخيص الواقعي لا الظاهري فلا يمكن أن يبقى التكليف الواقع فعليا من تمام الجهات مع وجود الاضطرار لارتكاب الجامع، فلا محالة بما أنّ التكليف الواقعي ليس فعليا من تمام الجهات للاضطرار إلى الجامع فهل نرفع اليد عن فعليته في وجوب الموافقة القطعية أم نرفع اليد عن فعليته في حرمة المخالفة القطعية؛ إذ لا يمكن التحفظ على فعليته من الجهتين لوجود الاضطرار، فنحن إمّا أن نرفع اليد عن منجزيته يعني فعليته في جانب المخالفة القطعية أو في جانب الموافقة القطعية، وحيث إن حرمة المخالفة القطعية أهم من وجوب الموافقة القطعية إذاً فلنتحفظ على حرمة المخالفة القطعية وإن لم نُوجب الموافقة القطعية، فملخص كلام سيّد المنتقى (قده) أنّه لا فرق بين مورد الجواز الظاهري ومورد الجواز الواقعي في أنّ النكتة واحدة وهي تقديم حرمة المخالفة القطعية على وجوب الموافقة القطعية لكون الأوّل أهم.

ولكن يمكن الدفاع عن المحقق العراقي (أعلى الله مقامه)، والسرّ في ذلك: أنّ تقديم المخالفة القطعية على الموافقة القطعية لأحد وجهين كلاهما منتف في مورد الاضطرار؛ إّما أنّ الأول علّة والثاني مقتضي، وإمّا أنّ الأوّل اشد حفظا لغرض المولى بنظر المرتكز العقلائي، وكلا هذين الوجهين منتفيان في المقام، بيان ذلك: أنّه إذا قلنا بالوجه الأوّل يعني السرّ في تقديم حرمة المخالفة القطعية على وجوب الموافقة القطعية أنّ العلم الاجمالي علّة تامّة للمخاالفة بينما هو مجرد مقتضي لوجوب الموافقة فنقدم الأوّل لأجل عليّة العلم الإجمالي له على الثاني لأجل اقتضاء العلم الاجمالي له، فالسر هو العلية والاقتضاء، فإذا كان هو السرّ كما يظهر من عبارة لأنّ÷ صبّ المطلب على هذا، فإذا كان هو هذا السر فمن الواضح أن مورده الجواز الظاهري؛ إذ لا معنى للعلية والاقتضاء أصلاً إلّا في باب الجواز الظاهري، بأن يُقال: فُرغ عن وجود علم اجمالي منجز، كما لو علمنا اجمالا بوجوب فريضة يوم الجمعة إمّا الظهر أو الجمعة، ففرغنا عن وجود علم اجمالي منجز، فبعد الفراغ عنه وقع البحث هل يمكننا أن نُجري اصالة البراءة في تمام الاطراف، فيُقال لا يمكن ذلك لانه مصادم مصادمة مباشرة مع العلم بتكليف فعلي؛ لذلك قيل العلم الاجمالي علّة تامّة لحرمة الموافقة القطعية، فإن لم يُمكنا اجراء الاصل في تمام الاطراف، هل يمكننا اجراءه في بعضها بطرف دون آخر؟ فيقال: اجرائها في طرف دون آخر وإن لم يصادم مباشرة مع العلم بتكليف فعلي لكن اجراءها في طرف دون آخر ترجيح بلا مرجح، لذلك قيل العلم الاجمالي مقتض لوجوب الموافقة وليس علّة؛ إذاً فاصطلاح العلية والاقتضاء لا معنى له إلّا في مورد الجواز الظاهري أي بعد وجود علم اجمالي منجز.

أمّا إذا حصل لدينا علمان إجماليان كما هو محل الكلام، علم إجمالي بوجوب الصوم في يوم الأحد او حرمته في يوم الاثنين، وعلم معاكس له وهو إمّا بحرمة الصوم يوم الاحد أو وجوبه يوم الاثنين، وكانت الموافقة القطعية لكل منهما مستلزمة للمخالفة القطعية للآخر، فنحن مضطرون اضطرارا واقعيا رافعا لفعلية التكليف واقعا، واقعا مضطرون لأن نضرب ولأن نفرط بأحد الأمرين، فإمّا أن نرفع اليد عن وجوب الموافقة القطعية أو نرفع اليد عن حرمة المخالفة القطعية، فهنا لا معنى لبحث العلية والاقتضاء؛ لأنّ الأمر في المقام يدور دورانا واقعيا بينهما لا دورانا ظاهريا، والدوران الواقعي لا فرق فيه بين هذا الطرف وهذا الطرف، إذاً بالنتيجة: مخلص كلام العراقي بنى المطلب على العلية والاقتضاء ولم يبنه على الأهمية وعدم الأهمية، لذلك قال: بما أنّ السرّ في تقديم حرمة المخالفة القطعية على وجوب الموافقة القطعية هو العلية والاقتضاء، فسوقهما في مورد الجواز الظاهري، ولا سوق لهما في مورد الجواز الواقعي ، فلا وجه لأن يُشكل عليه في المنتقى أنّ النكتة واحدة لأنّه ناظر إلى اصطلاح العلية والاقتضاء، ومن الواضح أن العلية والاقتضاء موردهما الجواز الظاهري.

وأمّا إذا كان المبرر لتقديم حرمة المخالفة القطعية على وجوب الموافقة القطعية هي الأشد حفظا، بأن نقول: اجتناب المخالفة القطعية اشد حفظا للواقع من ترك الموافقة القطعية، يعني بالأخذ بالموافقة الاحتمالية. فقد مرّ علينا هذا البحث في بحث القطع في الفروع المترتبة على حجية القطع، حيث إنّ من الفروع المترتبة على حجية القطع مسألة درهم الودعي، فهناك في مسألة درهم الودعي جاء هذا البحث، وهو أنّه لو افترضنا شخصين أودعا دراهم عند ثالث، فأودع (أ) درهما عند (ج)، ثم لما اجتمعت الثلاثة عند (ج) ضاع واحد منها لا عن تفريط، فبقي درهمان، لا إشكال أنّ أحد الدرهمين الباقيين هو لـ (أ)، بقي الدرهم الثاني لا يُدرى أنّه لـ (أ) أو لـ (ب) فهنا وردت الرواية أنّ الدرهم الباقي يُنصّف بينهما فيُعطى نصف لـ (أ) ونصف لـ (ب)، وهنا السيّد الخوئي أفاد أنّ الرواية على طبق القاعدة العقلائية، وهي قاعدة العدل والإنصاف، ومعنى أنّ الرواية على طبق القاعدة العقلائية أنّه: - السيد الخوئي اتى بعكس المطلب الذي نبحث فيه- أنه إذا دار الأمر بين موافقة قطعية تستلزم مخالفة قطعية وبين موافقة احتمالية فتُقدم الموافقة القطعية وإن استلزمت مخالفة قطعية الموافقة الاحتمالية، فهذا الدرهم إذا قسمناه نصفين فأعطينا نصفا لألف وأعطينا نصفا لباء، قطعا وصل نصف من الدرهمين لمالكه الواقعي، فإنّه إن كان لباء فقد وصل إليه نصفه، وإ ن كان لـ (أ) فقد وصل إليه نصفه، إذاً نصف من الدرهمين وصل إلى مالكه الواقعي فحصلت موافقة قطعية إلّا أنّ هذه الموافقة القطعية استلزمت مخالفة قطعية؛ لأنّه كما نقطع بوصول نصف لمالكه الواقع نقطع بعدم وصول نصف لمالكه الواقعي، فإنّه إن كان ربا لم يصل إليه النصف الآخر وإن كان لـ (أ) لم يصل إليه النصف الآخر، فهنا موافقة قطعية استلزمت مخالفة قطعية، لكننا لو أعطينا تمام الدرهم لأحدهما فسوف تحصل موافقة احتمالية لا موافقة قطعية، فايهما الراجح بنظر المرتكز العقلائي، فهنا افاد سيدّنا قال: الموافقة القطعية مقدمة الموافقة الاحتمالية وإن استلزمت مخالفة قطعية، فإنّ العقلاء يقولون إذا توقف وصول المال لشخص على تلف بعضه فهذا ممّا لا بأس به بل هو المتعيّن، فلو كان عندك شخص يعيش في جزيرة (واق واق) ولا يمكنك ايصال ملكه إليه لبعد هذه الجزيرة إلّا أن تصرف بعض هذا المال على الوسيلة الناقلة، فهنا يتعين عند المرتكز العقلائي من اجل وصول بعض المال أن تُتلف بعضه، فالموافقة القطعية المستلزمة للمخالفة القطعية متعينة على الموافقة الاحتمالية.

ولكنّ جمعا من الأعلام منهم شيخنا الأستاذ (قده) لا يرى المرتكز العقلائي ترجيحا لأحد الطرفين على الآخر، فإن هنا وإن كانت موافقة قطعية لكن معها مخالفة قطعية، بينما ذلك الطرف وإن لم نقطع بالموافقة لا أقل لم نُحرز المخالفة، فلا فرق بينهما بنظر المرتكز العقلائي من هذه الجهة وبالتالي فالمكلف مخيّر بينهما، فبناء على هذه النظرة الثانية نقول: يمكن للعراقي أن يقول إنّما تُقدم حرمة المخالفة القطعية على وجوب الموافقة القطعية لأنّ في حرمة المخالفة القطعية يكون اشد حفظا للواقع من الموافقة القطعية، هكذا تقولون.

ولكن هذا لا يتوفر في المقام، والسرّ في ذلك: أنّ المكلف إذا علم اجمالا إمّا بوجوب صوم الاحد أو حرمة الاثنين، أو علم اجمالا إمّا بحرمة الاحد او وجوب الاثنين، فلنفترض أنّه وافق الأوّل جزما يعني صام الاحد وترك الاثنين، فهو وافق العلم الاجمالي الاول ولكنه خالف العلم الاجمالي الثاني، هذه صورة.

**الصورة الأخرى:** لم يوافق احدهما قطعا بل صام في كلا اليومين او ترك في كلا اليومين، فهو لم يرتكب المخالفة القطعية لاحدهما لكنه لم يوافق احدهما موافقة قطعية، كلاهما بنظر المرتكز العقلائي على حدّ سواء، يعني وافق الاول قطعا فخالف الثاني قطعا، او لم يوافق أحدهما قطعا ولم يخالف احدهما قطعا، بأن صام في كلا اليومين أو ترك في كلا اليومين، بنظر المرتكز العقلائي كلا الحلين وكلا العلاجين على حد سواء، والسرّ في ذلك أنّه ليس عندنا إلا تكليف واحد لا ادري أنا مكلف بماذا، ولكن قطعا ليس مكلف بتكليفين، أنا مكلف بتكليف واحد لا ادري هو وجوب الصوم في الأول و الترك في الثاني، أو وجوب الترك في الأول و الصوم في الثاني وإلّا هو تكليف واقعي واحد، فايّما اخترت الموافقة القطعية لأحدهما او اخترت الموافقة الاحتمالية لكليهما لم تُحرز الغرض اللزومي الواقعي على كل حال، اخترت هذا أو اخترت هذا لم تُحرز أنّك أتيت بالغرض اللزومي الواقعي أصلا، وبناء على ذلك فلا ميزة بينهما بنظر المرتكز العقلائي، فإنّ الموجب للميز لو ترك المخالفة القطعية وتجنبها فهو اشد حفظا للغرض، لكنّ هذا لا يترتب في المقام لأنّه لا يوجد إلا تكليف واحد، فلو أنّه صام في اليوم الأول وترك في اليوم الثاني فقد وافق موافقة قطعية للعلم الإجمالي الأول، لا أنّه وافق موافقة قطعية للواقع، ولو عكس بأن ترك في اليوم الأول وصام في اليوم الثاني فقد وافق موافقة قطعية للعلم الإجمالي الثاني، لا أنّ وافق الواقع، لأنّ الواقع إما مع هذا العلم أو مع هذا العلم، والموافقة القطعية لأحد العلمين غير الموافقة القطعية للواقع، والمخالفة القطعية لأحد العلمين لا تعني المخالفة القطعية للواقع؛ إذاً بالنتيجة: اخترت الموافقة القطعية لأحدهما أو اخترت الموافقة الاحتمالية لكليهما لا ميزّ بينهما من هذه الجهة مع كون التكليف الواقعي واحدا في المقام، فافهم واغتنم وتأمل.

**والحمد لله ربِ العالمين**

011

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

وصل الكلام على هذه النقطة وهي: أنه قد يشكل على شمول حديث الرفع للحكم الوضعي كشموله لصحة العقد أو صحة الطلاق إذا صدر إكراهاً أو اضطراراً لقصور الحديث عن الشمول لما لا يكون شموله ثقلاً على المكلف. ثم دفعنا هذا الإشكال وقلنا كما ذكر الأعلام: أنه قد يستدل بصحيحة البزنطي علة أن الحكم الوضعي مشمول بحديث الرفع، حيث قال: (قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : (رُفع عن أمتي ما استكرهوا عليه وما اضطروا إليه وما لا يطيقون) .

وكان الكلام في صحة التمسك بصحيحة البزنطي، ووصل الكلام فيها إلى الإشكال الثاني، وهو: أن يقال: من المحتمل ورودها مورد التقية.

ولكن قد يقال في مقابل ذلك:

أن ما صدر عن الإمام (عليه السلام) أمران:

الأمر الأول: ذكر الكبرى الواردة عن النبي (صلى الله عليه وآله).

الأمر الثاني: تطبيق الكبرى على موضع السؤال. حيث سأله عن الرجل يستكره عل اليمين فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك؟ قال: أيلزمه ذلك؟ قال لا، قال رسول الله.

فهنا مطلبان:

الأول: نقل ما قاله النبي (صلى الله عليه وآله).

الثاني: تطبيقه على الصغرى التي هي مورد السؤال.

فيقال: بأن التقية وعدم الجد إنما هو في التطبيق لا في ذكر الكبرى، فنفس الكبرى بما هي، لا تقية فيها، ولا موجب للتقية في ذلك، وإنما التقية في تطبيق الكبرى على المورد وهو: من أكره على اليمين بهذه الأمور الثلاثة فحلف بها. والتفكيك في الحجية غير عزيز، بأن نقول: ذكر الكبرى من حيث هو حجة، وموضوع لأصالة الجد، إذ لا موجب للتقية في نقل نفس الكبرى. وأما تطبيق الكبرى على مورد السؤال فهو مدلول آخر على الحديث وهذا التطبيق هو الذي لا يكون موضوعاً لأصالة الجد؛ بلحاظ أن من المتسالم عليه بين الإمامية عدم نفوذ الحلف بهذه الموارد الثلاثة. نظير: ما ذكره الأعلام في بحث الهلال في صحيحة معمّر بن خلاّد عن الصادق (عليه السلام) قال: (دخلت على أبي العبّاس السفّاح في يوم الشك وأنا ـ والله ـ أعتقد أنه من رمضان، فقال: يا أبا عبد الله، ما تقول في صيام هذا اليوم؟ قلت: ذاك إلى إمام المسلمين، إن صمت صمنا وإن افطرا أفطرنا، فأمر بالمائدة فأوتي بها فقال: أدن وكل، فدنوت وأكلت، فقيل كيف؟ فقال: لأن أُفطر يوماً وأقضيه أحب إليَّ من أن يضرب عنقي وأن لا يعبد الله).

وموضع الشاهد: أن الإمام صدر منه مطلبان في هذه الرواية: ذكر الكبرى، وهو إناطة ثبوت الهلال بالإمام، حيث قال: (ذاك إلى الإمام) . وتطبيق الكبرى على المورد وهو أبو العبّاس السّفاح وهذا التطبيق صدر تقية. فلا ملازمة بين المطلبين ولا موجب للتسوية بينهما بل نلتزم بالتبعيض في الحجية، فنقول: تطبيق الكبرى على المورد لا حجية فيه، وأما ذكر أصل الكبرى فهو حجة. فيصح الاستشهاد بشمول حديث الرفع للأحكام الوضعية بصحيحة البزنطي وإن كان تطبيق هذا الحديث على مورد السؤال ـ وهو من أكره على اليمين بالأشياء الثلاثة ـ تطبيقاً مشوباً بالتقية.

**والنتيجة**: أن هناك تبعيضاً في الحجية بين المعلل به وتطبيقه على المورد.

**ولكن**: التبعيض في الحجية إنما يكون عرفياً إذا كان بنظر العرف هناك إخباران مختلفان موضوعاً أو محمولاً، فمتى اشتمل الحديث على خبرين مختلفين موضوعاً أو محمولاً كان التبعيض بينهما في الحجية عرفياً؛ لاختلافهما.

أما إذا افترضنا أن الحديث بنظر العرف لم يشتمل على خبرين، وإن كنا بحسب الدقة العقلية نستطيع أن نحلل مفاد الحديث إلى مفادين ومطلبين، إلا أنهما بنظر العرف ليسا خبرين، وبالتالي فالتبعيض في الحجية بين المفادين مع أنهما مبينان في خبر واحد،حينئذٍ يكون التبعيض غير عرفي، فإما أن يسقط الجميع عن الحجية أو يبقى الجميع على الحجية. ولو سلمنا جدلاً أن التفكيك بين الكبرى وبين الاستشهاد بها في المورد تكفيك عرفي فالكبرى خبر والاستشهاد بها خبر آخر، مع ذلك إنما يكون ذلك عرفياً إذا لم تنزع الكبرى من نفس التطبيق، وأما إذا انتزعت الكبرى من نفس التطبيق فالتفكيك غير عرفي.

بيان ذلك: في صحيحة معمّر بن خلاّد واضح أن هناك كبرى وهي: (ذاك إلى الإمام إن صمت صمنا وإن أفطرت افطرنا) . وهناك تطبيق لهذه الكبرى على مورد سؤال أو طلب أبي العباس السفاح.

ولكن في محل كلامنا ألا وهو صحيحة البزنطني: (سألته عن الرجل يُستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك، أيلزمه؟ قال لا، قال رسول الله...) . فإن مورد السؤال هو: هل يلزمه اليمين أو لا يلزمه اليمين؟ فجاء الإمام بهذه الكبرى لبيان أنه لا يلزمه . فحينئذٍ نرى أن هناك التصاقاً شديداً بين الكبرى وبين التطبيق على المورد حيث إنه طبّق الإمام هذه الكبرى على مورد السؤال مع أن مورد السؤال مما لا نفوذ فيه لليمين أصلاً؛ لأن اليمين بهذه الأمور الثلاثة باطل مع ذلك طبّق الإمام الكبرى على مورد السؤال.

وعليه فإذا كان تطبيق الكبرى على مورد السؤال مندفعاً؛ لمخالفته لما هو المتسالم عليه، فما هو وجه إجراء أصالة الجد في نفس الكبرى، بأن نقول: ذكر الإمام الكبرى وهذا الذكر حجة في نفسه؟

هل هو حجة على صدور الكبرى عن النبي (صلى الله عليه وآله) ؟ وهذا معلوم لا حاجة إلى بيانه. أم أنه حجة على الانطباق وهو شمول الكبرى للحكم الوضعي؟ فما نريد أن نستفيده من الحديث أمر يرتبط بالتطبيق وليس أمراً يرتبط بذكر الكبرى نفسها. إذاً فغرضنا من الاستدلال بصحيحة البزنطي أن نثبت أن حديث الرفع يشمل الحكم الوضعي، وهذا الغرض لا يمكننا استفادته إلا من خلال التطبيق نفسه لا من خلال ذكر الكبرى. فإنه لا ينفعنا ذكر الكبرى في حد ذاتها، فمجرد ذكر الكبرى لو كان حجة ومجرى لأصالة الجهة وأصالة الجد فإن غايته أن هذا الحديث صدر عن النبي وليس شيء آخر.

إنما الذي نريد ان نستفيده من الحديث مركزه ومحوره هو تطبيق الإمام للكبرى على مورد السؤال، فإذا كان التطبيق نفسه مشوباً بالتقية لمخالفة هذا التطبيق لما هو المتسالم عليه بين الإمامية. إذاً فنحن مضطرون إلى أن نفكك في التطبيق نفسه لا أن نفكك بين ذكر الكبرى وتطبيقها على المورد كما صنعنا في صحيحة معمر ابن خلاّد بأن نقول في هذه الصحيحة: نفس التطبيق ينحل إلى أمرين: أمر هو تطبيقه على مورد السؤال، وهو الحلف بالطلاق والعتاق، وهذا تقية. وأمر تطبيقه على الحكم الوضعي من حيث هو حكم وضعي مع غمض النظر عن مورد السؤال، وهذا هو مجرى لأصالة الجهة.

وهذا التفكيك في التطبيق وتحليله إلى أمرين تحليل غير عرفي وتبعيض غير عرفي. فإن العرف لو سلّم أن هناك خبرين بملاحظة ذكر الكبرى والتطبيق،لم يسلم أن هناك خبرين بلحاظ التطبيق نفسه.

**وبعبارة أخرى**: إن أصالة الجهة أصل محاوري عقلائي ليس له مدرك إلا بناء العرف المحاوري على إجرائه، وبما أن مدركه دليل لبي، فلا نحرز شمول أصالة الجهة لمحل كلامنا، وهو ما إذا كان التطبيق مشوباً بالتقية.

**الإشكال الثالث** الذي ذكره سيد المنتقى (قدّس سرّه) لبيان عدم إمكان التمسك بصحيحة البزنطي: أننا لو سلّمنا تمامية دلالة صحيحة البزنطي على شمول حديث الرفع للحكم الوضعي، فإن غاية ذلك شمولها للإيقاعات، فإن القسم إيقاع والطلاق إيقاع والعتق إيقاع والصدقة إيقاع وأشباه ذلك.فمورد صحيحة البزنطي هو الإيقاعات. ومن المحتمل التفكيك بين الإيقاعات والعقود.

**والسر في ذلك**: أن في الإيقاعات ما هو المستكره عليه هو موضوع الحكم الشرعي. مثلاً: إذا أكره المكلف على الطلاق فما هو المكره عليه هو الطلاق والطلاق هو موضوع الحكم الشرعي، فيصح حينئذٍ أن نقول: بما أن الطلاق مكره عليه وقد رفع عن أمتي ما استكرهوا عليه فالطلاق غير نافذ. أو أكره على العتق فإنه قد أكره على موضوع لحكم شرعي فيرتفع أثره بحديث الرفع.

أما في العقود، فإن ما أكره عليه غير ما هو موضوع الحكم الشرعي، مثلاً: جرى بيع بين طرفين، أحدهما مكره عليه والثاني مختار. فنقول: لا وجه لتطبيق حديث الرفع على هذا المورد؛ لأنَّ ما أكره عليه الإيجاب وليس البيع، أو ما أكره عليه هو القبول وليس البيع. فما أكره عليه وهو أحد الجزئين وهو إما الإيجاب أو القبول ليس موضوعاً لحكم شرعي، لأنَّ موضوع الأثر الشرعي البيع يعني العقد المنتزع من صدور الإيجاب والقبول، وما هو موضوع الحكم الشرعي وهو البيع لم يكره عليه. فلا وجه لشمول حديث الرفع للعقود . **والنتيجة**: أنه لا يصح الاستشهاد بصحيحة البزنطي على شمول حديث الرفع لمطلق الأحكام الوضعية حتى لو كانت من قبيل العقود.

**لكن هذه الإشكال محل تأمل؛ والسر في ذلك**: أن كلاًّ من طرفي العقد وهما الإيجاب والقبول موضوع لأثر شرعي، وهو: أنه جزء محقق لموضوع الآثار الشرعية، فإن موضوعية المركّب الاعتباري لأثر هي في حد ذاته اعتبار شرعي، مثلاً: عندما يقول الشارع: الذبح بشرائطه الشرعية موضوع عندي لجواز الأكل لصحة البيع ولصحة الصلاة في جلده وأشباه ذلك. فكون الذبح بالشرائط محلاً لهذه الآثار هو في حد ذاته اعتبار شرعي صادر من الشارع. وبناءً عليه لو أن المكلف نسي التسمية التي هي شرط في الذبح أو جزء، أو أن المكلف اضطر إلى تركها، لشمله حديث الرفع، ونقول: مقتضى شمول حديث الرفع لما اضطروا إليه أو ما نسوه هو ارتفاع شرطية البسملة في فرض النسيان أو في فرض الاضطرار إلى الترك.

**فإن قلت**: ليست البسملة هي موضوع الأثر وإنما موضوع الأثر الذبح بشرائطه.

**قلنا**: بل البسملة موضوع الأثر؛ لأنَّ البسملة جزءٌ يترتب على وجوده اعتبار الشارع أن هذا الذبح محل لآثار شرعية، وهذا كافي في شمول حديث الرفع له.

وبوجه آخر أيضاً نقول: يكفينا في شمول حديث الرفع لأحد طرفي العقد من إيجاب أو قبول، الأثر التعليقي بأن يقال: هذا الإيجاب لو انضم إليه القبول لأثّر أثره، وهذا القبول لو سبقه إيجاب صحيح لأثّر أثره. إذاً فلكل منهما أثر تعليقي، وهذا الأثر التعليقي كافٍ، فنقول: ما دام الإيجاب محلاً ومورداً لأثر شرعي تعليقي وإن لم يكن تنجيزياً، فلو صدر الإيجاب حال الإكراه أو صدر الإيجاب حال الاضطرار لشمله حديث الرفع بمقتضى (رفع عن أمتي ما اضطروا إليه وما استكرهوا عليه) .

ولأجل ذلك لا مجال للتفصيل الذي أفيد في المنتقى بين الإيقاعات وبين العقود؛ بدعوى أنه لو تمت دلالة صحيحة البزنطي على شمول حديث الرفع للأحكام الوضعية في الإيقاعات، لم يُحرز شمولها للأحكام الوضعية في العقود، بل نقول: لا فرق بين الإيقاعات والعقود من حيث موضوعيتها للأثر الشرعي وكونها مورداً لشمول حديث الرفع.

**فتلّخص بذلك**: عدم تمامية التمسك بصحيحة البزنطي لشمول حديث الرفع للحكم الوضعي بلحاظ الإشكال الثاني وهو عدم جريان أصالة الجهة فيها.

وأما شمول حديث الرفع نفسه ـ مع غمض النظر عن صحيحة البزنطي للأحكام الوضعية المستتبعة لأثر تكليفي أو مؤاخذة أو تبعة ـ فقد قررنا سابقاً شموله لذلك. هذا إن لم نبنِ ـ حيث قلنا سابقاً عندما دخلنا في بحث حديث الرفع أن الحديث في فقرة (ما لا يعلمون. وهو قوله: رفع عن أمتي ما لا يعلمون) ـ أنه مجمل بين الرفع الواقعي والرفع الظاهري، فيصح التمسك بحديث الرفع لإثبات الرفع الواقعي في بقية الفقرات وهي: (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما اضطروا إليه وما استكرهوا عليه وما لم يطيقوا... ) ، وأما التمسك بحديث الرفع في هذه الفقرة وهي (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) لإثبات الرفع الظاهري وهو عدم وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية تحريمية أو وجوبية، فغير تام؛ لأنَّ هذه الفقرة كما تحتمل الرفع الظاهري يعني عدم إيجاب الاحتياط، تحتمل الرفع الواقعي وهو أن الحكم أخذ في فعليته العلم به، بحيث تنتفي فعليته أصلاً مع عدم العلم به، نظير ما التزم به الفقهاء في الجهر والإخفات، حيث قالوا: بأن وجوب الجهر منوط بالعلم به، بحيث مع عدم العلم به لا فعلية للوجوب أساساً، لا أنه لا تنجز له ولا مؤاخذة عليه، بل لا فعلية له.

وحيث إن هذه الفقرة تحتمل الرفع الواقعي والظاهري فهي مجملة من هذه الجهة فلا يصح التمسك بها لإثبات الرفع الظاهري.

هذا تمام الكلام في حديث الرفع .

**والحمد لله رب العالمين**

0110

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

هذا إذا كان يحتمل المكلف اختلاف التكليف بين الواقعتين، كما إذا احتمل المكلف أنّه نذر في اليوم الأوّل الصوم ونذر في اليوم الثاني ترك الصوم، فإذا كان يحتمل اختلاف التكليف بين الواقعتين فحينئذ قيامه بالصوم في اليوم الأوّل وتركه في اليوم الثاني لا يُوجب موافقة قطعية للواقع ولا مخالفة قطعية؛ إذ لعله في الواقع عكس ما فعل، بأن يكون واجبه في اليوم الذي صام هو الترك وفي اليوم الذي ترك هو الصوم، فما دام يحتمل اختلاف المنذور في اليومين أي اختلاف التكليف في اليومين فلا يوجد حينئذ موافقة قطعية للواقع ولا مخالفة قطعية للواقع، نعم هناك موافقة قطعية للعلم الإجمالي الأول، أو مخالفة قطعية للعلم الإجمالي الثاني، وأمّا بلحاظ الواقع فلا يتحقق له قطع، وأمّا إذا كان المكلف يقطع بأنّ التكليفين في اليومين واحد وأنّه لا يوجد تعدد في التكليف، فهو إمّا نذر الصوم في اليومين أو نذر الترك في اليومين، لا أنّه اختلف منذوره في اليوم الأول عن اليوم الثاني هذا غير محتمل، فإذا كان المكلف محرز وحدة التكليف الواقعية في اليومين، فهنا لو صام في اليوم الأوّل وترك في اليوم الثاني أو العكس، أي اختلف حاله في اليومين فباختلاف حاله في اليومين يقطع بأنّه وافق الواقع جزما، سواء كان الواقع أنّ المنذور هو الصوم فقد صام يوما، أو كان الواقع أنّ المنذور هو الترك فقد ترك يوما، فقد قد وافق الواقع جزما باختلاف حاله، ولكنه في نفس الوقت خالف الواقع جزما؛ إذ المفروض أنّ التكليف الواقعي في اليومين إما الصوم أو تركه، والمفروض أنّه اختلف حاله؛ **إذاً بالنتيجة:** متى ما صام يوما وترك يوما فهو وافق الواقع قطعا وخالف الواقع قطعا، ولذلك يأتي ما ذكرناه في بحث درهم الودعي، هل أنّ الموافقة القطعية للواقع أرجح من الموافقة الاحتمالية وإن استلزم الموافقة القطعية المخالفة القطعية؟ فإنّه إذا دفع نصف الدرهم الباقي لأحد المودعين ونصفه الآخر للآخر قطع بأنه وافق الواقع؛ لأنّ احد النصفين وصل إلى مالكه الواقعي، لكنه قطع أيضا بمخالفة الواقع؛ لأنّ المالك الواقعي يملك تمام الدرهم، فاحد النصفين قطعا لم يصل إلى مالكه، فهل أنّ الموافقة القطعية أرجح بنظر المرتكز العقلائي من الموافقة الاحتمالية، بأن يُعطي الدرهم واحدا منهما وان استلزمت الموافقة القطعية المخالفة القطعية، فقد ذكرنا أنّ جمعا من الأعلام قالوا لا ترجيح في البين لأنّه وإن كانت هنا موافقة قطعية لكن معها مخالفة قطعية، فلأجل ذلك نقول أيضا في المقام بأنّه إن صام يوما وترك يوما فهو وإن وافق الواقع في تكليف في اليومين لكنه خالف الواقع في تكليف آخر في يوم آخر فهذا لم يُحرز أنّه ارجح بنظر المرتكز العقلائي من التحرّز عن المخالفة القطعية بأن يصوم في كلا اليومين أو يترك في كلا اليومين، فلا يُحرز أنّه خالف الواقع، هذا ما يتعلّق بشرح نظر المحقق العراقي (قده) والدفاع عنه.

ومن هنا يُعلم أنّ ما أفاده سيّدنا (قده) في مصباح الأصول من أنّ المسألة لا ترتبط بأنّ المخالفة القطعية أرجح من الموافقة القطعية أو ليست بأرجح، المسألة لا ترتبط بهذا البحث، وإنما المسألة ترتبط بأنّ العلم الإجمالي بطبعه منجّز لحرمة المخالفة القطعية ولوجوب الموافقة القطعية، فإذا تعذّرت الموافقة القطعية فهذا لا يوجب سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية ما دام يمكن تنجيزه في حرمة المخالفة القطعية، فإنّ المسألة بهذه السهولة وليست أكثر من ذلك، فكل علم إجمالي له موافقة قطعية ومخالفة قطعية، فإن تمكن المكلف من كليهما كما إذا علم إما بوجوب الظهر أو وجوب الجمعة، فهو يتمكن من الموافقة القطعية بالجمع بينهما، ويتمكن من المخالفة القطعية بتركهما معا، فهنا يكون العلم الإجمالي منجزا لكليهما، ولا نحتاج أن نبحث ما هو الأهم منهما، وإن تعذّرت إحداهما نجزّ الأخرى، فمثلاً إذا افترضنا أن الموافقة القطعية قد تعذّرت، كما إذا علم إجمالا أنّه نذر إمّا زيارة الحسين (عليه السلام) في يوم عرفة من هذا العام أو حج بيت الله الحرام، فهو لا يتمكن من الموافقة القطعية لهذا المعلوم بالإجمال، لكنه يتمكن من المخالفة القطعية بأن يتركهما معا، فالعلم الإجمالي إن لم ينجز الموافقة لعدم القدرة عليها يُنجز حرمة المخالفة للقدرة عليها، وبالعكس كما في كثير من المحرمات، فلو فرضنا أن إنسانا نذر أنّه في طلوع فجر يوم الجمعة نذر أن يترك كل المحرمات عند طلوع الفجر، هذا قادر على الموافقة القطعية بأن يترك الجميع لكنه غير قادر على المخالفة القطعية بأن يأتي بجميع المحرمات عند طلوع الفجر، فعدم قدرته على المخالفة القطعية لا تُوجب سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية ما دام يمكن الموافقة القطعية، فالبحث بهذه السهولة فلماذا هذه العقدة؟

**فنقول في المقام:** إنّ المكلف يعلم إجمالا إمّا بوجوب الصوم يوم الأحد أو حرمته في الاثنين وبالعكس، أو بحرمته يوم الأحد أو وجوبه يوم الاثنين، وهذا العلم الإجمالي لا يمكن موافقته القطعية لكن يمكن مخالفته القطعية، فحيث يمكن مخالفته القطعية يكون منجزا لحرمة المخالفة القطعية، فالمسألة لا تحتاج إلى أن نبحث ما هو الأهم وما هو المقدم وما قال العراقي وما قال الاراكي، كل المسألة أن المكلف غير قادر على الموافقة القطعية فهذا لا يوجب سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية ما دام قادرا على المخالفة القطعية فتتنجز في حقه حرمة المخالفة القطعية.

ولكن ظهر ممّا مضى أنّ المسألة في المقام إمّا أنّ المكلف يحتمل اختلاف التكليف بين اليومين او لا يحتمل، فإذا احتمل اختلاف التكليف بأن كان يحتمل أن المنذور في اليوم الأول غير المنذور في اليوم الثاني، فهذا لا يتمكن لا من الموافقة القطعية للواقع ولا من المخالفة القطعية، وإن كان هذا المكلف لا يحتمل بل هو جاز بأن التكليف في اليومين واحد، فهو إمّا نذر في كلا اليومين أو نذر ترك الصوم في كلا اليومين، التكليف واحد، فهنا صحيح أنت تقول هو متمكن من المخالفة القطعية بأن يختلف حاله لكنه متمكن أيضا من الموافقة القطعية بهذا النحو، ولذلك جاء البحث أيهما اهم من الآخر، لا معنى أن نقول في المقام هو متمكن من المخالفة القطعية لكنه غير متمكن من الموافقة القطعية، بالنتيجة: إذا أحرز أن التكليف في اليومين واحد فمتى ما اختلف حاله بأن صام يوما وترك يوما فهو وافق قطعا وخالف قطعا، وافق بلحاظ التكليف في احد اليومين خالف بلحاظ التكليف في اليوم الآخر، فيأتي البحث أيهما مقدم بحسب المرتكز العقلائي، فلا تُقاس المسألة بتلك السهولة الموجودة في الموارد الأخرى التي يتمكن المكلف فيها من المخالفة القطعية دون الموافقة القطعية، هذا ما ذكره سيّدنا (قده) وما هو مورد التأمل فيه.

**الإيراد الثاني** -على القول بالتخيير البدوي-: ما ذهب إليه المحقق الاصفهاني العقل الفعّال (طاب في قرب الأمير مثواه) من أنّه هنا **خمسة أمور لابد من التأمّل فيها:**

**الأمر الأوّل:** أنّه يوجد في المقام علوم إجمالية بتكاليف عديدة بعدد الأيام، فعنده علم إجمالي بالصوم أو عدمه في اليوم الأوّل، وعلم إجمالي بالصوم أو عدمه في اليوم الثاني، فهناك علمان بتكليفين مستقلين في يومين، وكل علم منجزيته مستقلة عن منجزية العلم الآخر ما داما مختلفين واقعة، فالواقعة الأولى غير الواقعة الثانية، وكل علم إنما يكون منجزا إذا كان طرفه قابلا للتنجز، والمفروض في المقام حيث دار الطرف بين الوجوب والحرمة فهو قابل للتنجز، إذاً كل من العلمين غير قابل للتنجز، لا العلم في اليوم الأوّل ولا العلم في اليوم الثاني؛ لأنّ طرفه في كل يوم وهو الدوران بين المحذورين غير قابل للمنجزية، هذا الأمر الأوّل واضح.

**الأمر الثاني:** يستطيع العقل أن ينتزع – انظروا العبارة التي هي محل كلام بينه وبين الأعلام الذين علّقوا على كلامه- من هذين العلمين المستقلين علما ملفقا، ففي الواقع ما هو موجود بالفعل في أفق النفس علمان إجماليان مستقلان، علم بالصوم أو عدمه في يوم الأحد، وعلم بالصوم أو عدمه في يوم الاثنين، وكل منهما غير منجز، إلّا أن العقل لقدرته على الانتزاع ينتزع من هذين العلمين علمين آخرين ملفقين، فيقول: إذاً أنا اعلم بأنّه إما يجب عليّ الصوم في الأحد أو يحرم عليّ في الاثنين، وبالعكس، واعلم إمّا يحرم عليّ الصوم في الأحد أو يجب عليّ في الاثنين، فهذان علمان أجماليان منتزعان عن العلمين الإجماليين الأوليين، وإلّا لا حقيقة لهما، ومن الواضح لمن درس المنطق أن الوجود الانتزاعي وجود بالعرض لا وجود بالتبع، ولا بالأصالة، فما هو الموجود بالأصالة هو منشأ الانتزاع وأمّا الأمر الانتزاعي مثل الفوقية مثلا، ما هو موجود بالأصالة السقف والأرض وأمّا الفوقية مجرد انتزاع عقلي لا وجود له في صقع الواقع، فالموجود الانتزاعي وجود بالعرض؛ **إذاً بالنتيجة نقول:** ما هو موضوع المنجزية العلم الإجمالي الفعلي المتعلّق بتكليف فعلي، والمفروض في المقام أنّ العلم الإجمالي الفعلي غير منجز؛ لأنّه علم بالمحذورين في اليوم الأوّل وعلم بالمحذورين في اليوم الثاني، وأمّا العلم الثاني وهو العلم بالصوم في يوم والترك في يوم آخر فهو ليس علما فعليا بل هو انتزاع عقلي محض، فالعقل انتزع من العلمين جامع العلم، وانتزع من التكليفين جامع التكليف، وانتزع من الواقعتين جامع الواقعة، وألّف من هذه المنتزعات علما إجماليا تدريجيا وهو العلم بالصوم في يوم والترك في يوم، وهذا كله انتزاع في انتزاع ليس إلّا، وبالتالي فعندما يقول العقل بأنّ العلم الإجمالي الجديد يُعقل موافقته القطعية، ويُعقل مخالفته القطعية، فإنّ مخالفته القطعية لا قيمة لها؛ لأنّ ما تتنجز حرمته المخالفة القطعية للعلم الفعلي وما تتنجز موافقته العلم الإجمالي الفعلي، وهذا مجرد علم إجمالي انتزاعي، فتمكن المكلف من مخالفته القطعية أو موافقته القطعية لا أثر لها؛ لأنّها ليست مخالفة قطعية لعلم إجمالي بالفعل كي تكون منتجزة في حقه.

**الأمر الثالث:** إنّ العقل كما هو قادر على الانتزاع والتلفيق فهو قادر على أن يضم المخالفة في اليوم الأوّل للمخالفة في اليوم الثاني فتُنتج لنا مولودا جديدا وهو القطع بالمخالفة، فإنّ العقل في اليوم الأوّل وهو يوم الأحد يقول: دار التكليف بين محذورين الوجوب والحرمة، فأنا الآن سوف اختار الصوم واختيار الصوم في اليوم الأوّل مخالفة احتمالية وليست قطعية، جاء اليوم الثاني قال: أنا أيضا اليوم عندي علم إجمالي بتكليف مردد بين الصوم وتركه أنا سوف اختار الترك والترك في اليوم الثاني مخالفة احتمالية، ثم قام بضمّ المخالفة الاحتمالية في اليوم الأوّل للمخالفة الاحتمالية في اليوم الثاني فنتج عن ضمّ احدهما للآخر القطع بمخالفة الواقع، فهذا القطع بمخالفة الواقع جاء بسبب تصرّف العقل وضمّ إحدى المخالفتين للأخرى فهو بعد أن لاحظ المجموع منهما لم يبحث كل منهما على استقلاله فحينئذ قال: أنا قطعت بمخالفة الواقع وقطعت بموافقة الواقع، فهذا القطع شيء والمخالفة القطعية لعلم إجمالي فعلي شيء آخر، فهذا قطع بالمخالفة نتيجة الضمّ والجمع، وهذا لا منجزية له في حقه، وهذا بخلاف المخالفة القطعية لعلم إجمالي فعلي.

**الأمر الرابع:** النتيجة أنّ هذين العلمين المستقلين علم إجمالي بتكليف مردد بين الوجوب والحرمة في الأحد وعلم إجمالي بتكليف مردد بين الوجوب والحرمة في الاثنين، كل من العلمين إنّما يقتضي امتثاله لا امتثاله وامتثال غيره، فكل علم إجمالي يقتصر تأثيره على امتثال نفسه ولا شغل له لغيره (عليكم انفسكم لا يضركم من ضلّ إذا اهتديتم) فكل علم إجمالي يقتضي امتثال نفسه ولا يمتد إلى غيره، فبما أنّ العلم الإجمالي يوم الأحد يقول امتثلني فإن تقدر على امتثالي فانت معذور، وكذلك العلم الإجمالي الثاني فإنّه يقتضي امتثال نفسه، فإن لم يقدر المكلف فهو معذور، وأمّا أنّ هذين التكليفين يقتضيان منك عقلاً أن توحد بين اليومين فتصوم في كلا اليومين أو تترك في كلا اليومين كي لا يلزم المخالفة القطعية، فهذا معناه أنّ كل تكليف امتد اقتضائه لغيره وهذا خروج عما يقتضيه التكليف فما اقتضاه التكليف في يوم الأحد يختص بيوم الأحد فإن سقط لعدم القدرة فأنت معذور وكذلك في يوم الاثنين، أمّا أن نقول التكليف في يوم الأحد يقول لك عليك باختيار أحد الطرفين الصوم أو الترك في كلا اليومين فهذا معناه امتداد التكليف لأكثر من اليوم الذي هو فيه، وهو ممّا لا يقتضيه التكليف، فتخلص من ذلك واستحصل من ذلك أنّ التخيير استمراري وليس بدويا بإمكانك أن تصوم يوم وتترك في يوم آخر، وبإمكانك أن تختار الترك في الجميع أو تختار الصوم في الجميع، فافهم كلام الاصفهاني وتأمّل فيه، فإنّه حقيق بالتأمل!

**والحمد لله ربِ العالمين**

0111

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

**تعرضنا فيما سبق** لكلام المحقق الاصفهاني (قده) وقد ذًكرت عدّة ملاحظات على كلامه:

**الملاحظة الاولى:** ما تعرض له هو بنفسه وقد استفاد منه في مصباح الأصول، **و ملخصه:** انه لا فرق بين المقام و بين العلم الإجمالي في التدريجيات فكما أن العلم الإجمالي في التدريجيات منجز فكذلك في المقام.

**مثلا:** إذا علمت المرأة ان الدم الذي طرقها اليوم إما هو الحيض أو الدم الذي سيطرقها بعد عشرين يوما ، فهي تعلم إجمالا بأن احد الدمين حيض ولأجل ذلك يجرم عليها دخول المسجد أما اليوم أو بعد عشرين يوما ، فلا ريب لدى المتأخرين في أن هذا العلم الإجمالي منجز، مع أن احد طرفيه فعلي والآخر استقبالي، فكذلك الأمر في المقام بان يقال: ان العلم الإجمالي إما بوجوب الصوم اليوم أو بحرمته غدا، و كذلك العكس العلم الإجمالي إما بحرمة الصوم اليوم او وجوبه غدا من قبيل العلم الإجمالي في التدريجيات والعلم الإجمالي في التدريجيات منجز .

**ولكنّ المحقق الاصفهاني** نفسه في الأمر الخامس من الأمور التي ذكرها أفاد: بأنه العلم الإجمالي في التدريجيات هو ما إذا وجد علم فعلي إلا أن أحد طرفيه فعلي و الآخر استقبالي ، كعلم المرأة بان ما طرقها من الدم اليوم حيض أو ما سيطرقها بعد عشرين يوما ، فإذا كان لدينا علم واحد له طرفان طرف فعلي و طرف استقبالي، فهنا يقال بان هذا العلم من التدريجيات ولأجل ذلك قالوا بمنجزية العلم الإجمالي في التدريجيات على كل حال ، و معنى على كل حال: يعني سواء قلنا بأنه من قبيل الواجب المعلق، أو قلنا انه من قبيل الواجب المشروط بشرط متأخر، أو قلنا بأنه من قبيل الواجب المشروط بالشرط المقارن.

**مثلاً:** إذا نذرت نذرا في اليوم و غدا قطعا ولكنني لا ادري أنني هل نذرت الصوم اليوم أو نذرت الصوم غدا ، فانا لدي نذر إما الصوم اليوم أو الصوم غدا، فبناءً على أن وجوب الوفاء بالنذر فعلي بفعلية النذر، وإن كان المنذور أمرا استقباليا، فلا محالة يكون وجوب الوفاء بالنذر بالنسبة لصوم غد من قبيل الواجب المعلّق أي أن الوجوب فعلي وان كان الواجب استقباليا ،فلأنّ الوجوب فعلي على كل حال أي سواء كان المنذور هو الصوم أو كان المنذور صوم غد الوجوب فعلى على كل حال؛ لأنّه لو كان المنذور صوم غد لكان من الواجب المعلق و في الواجب المعلق الوجوب فعلي، فلأجل أن الوجوب فعلي على كل حال ، إذاً فالعلم الإجمالي منجز لانّ متعلقه وجوب فعلي على كل حال ..

أو كان من قبيل الواجب المشروط بالشرط المتأخر ، كما إذا افترضنا أن النذر ليس من قبيل الواجب المعلّق ، فلو نذرت أن أذبح شاة يوم الجمعة القادم ، فالنذر ليس من قبيل الواجب المعلق وانما من قبيل الواجب المشروط بالشرط المتأخر، أي لعلمي أن يوم الجمعة سيوجد على كل حال فانا اعلم بفعلية الوجوب الآن ، لعلمي بفعلية الشرط وإلا فوجوب الوفاء بالنذر من الآن مشروط بشرط متأخر ، ألا وهو مجيء الجمعة و لكن لعلمي بان الجمعة تجيء على كل حال ، فانا اعلم بفعلية الوجوب الآن، وإلّا هو مشروط بشرط متأخر.

فبناء على هذا أيضا إذا علمت بأنني نذرت ذبح شاة إما اليوم أو الجمعة الآتي فهذا العلم الإجمالي منجز لأنّه علم بتكليف فعلي على كل حال حيث انه على احد الفرضين يكون الوجوب فعلي و الفعلية شرطه في ظرفه .

أو من قبيل الواجب المشروط بشرط مقارن لا بشرط متأخر، كما إذا نذرت مثلاً أن اذبح شاة على فرض مجيء ولدي من السفر ، وأنا اعلم انه سيجيء من السفر في ذلك اليوم، فوجوب الوفاء بالنذر لا فعلية له الآن ، إنما هو فعلي إذا حصل المجيء لأنّه مشروط بشرط مقارن لا بشرط متأخر فلا فعلية له قبل شرطه ، مع ذلك مع انه لا فعلية له قبل فعلية شرطه مع ذلك يكون وجوب إعداد المقدمات فعليا .

**و السر في ذلك:** أنّ الوجوب والواجب وان كانا استقباليين ولكن لما كان الملاك -وهو ملاك وجوب الوفاء بالنذر- تامّا في ظرفه كان عدم إعداد المقدمات من الآن تفويتا لملاك ملزم في ظرفه ، و كما يقبح تفويت الملاك الملزم الفعلي يقبح عقلاً تفويت الملاك الملزم في ظرفه ، وهذا ما يعبر عنه (بوجوب المقدمة المفوتة عقلاً) .

و بناءً على ذلك لو علمت إنني نذرت إما ذبح شاة اليوم ، او ذبح شاة عند مجيء ولدي من السفر ، وأنا اعلم بمجيء ولدي من السفر، إذاً حينئذ يكون العلم الإجمالي منجزا مع أن احد طرفيه ليس تكليف فعليا ؛ لكونه مشروط بأمر متأخر و لكن على نحو الشرط المقارن، وإنما يكون العلم الإجمالي فعليا منجزا مع أن احد طرفيه ليس فعليا بلحاظ أن العقل يقول كما يقبح الترخيص في المعصية الفعلية فانه يقبح الترخيص في المعصية المستقبلية، أي كما يقبح تفويت الملاك الملازم الفعلي يقبح تفويت الملاك الملزم في ظرفه، ولأجل ذلك فالعلم الإجمالي هنا منجز.

فالعلم الإجمالي في التدريجيات منجز سواء رجع إلى الواجب المعلّق أي أحد طرفيه ، سواء رجع احد طرفيه إلى الواجب المشروط بالشرط المتأخر أم رجع إلى المشروط بالشرط المقارن ، على أية حال على جميع الوجوه يكون العلم الإجمالي منجزا ، فالعلم الإجمالي في التدريجيات علم فعلي احد طرفيه استقبالي، وهذا غير محل كلامنا يقول المحقق الاصفهاني، فانه في محل كلامنا يوجد علمان علم إجمالي بوجوب الصوم أو حرمته بوجوب النفقة أو حرمتها اليوم ، وعلم إجمالي في غد بوجوب النفقة أو بالحرمة فهناك علمان إجماليان كل منهما له ظرف مغاير لظرف الآخر لا انه يوجد علم إجمالي ذا طرفين أحد طرفيه فعلي والآخر استقبالي كي يكون من العلم الإجمالي في التدريجيات، فأين العلم الإجمالي في التدريجيات من محل كلامنا ؟! هذا في ما يرتبط بالملاحظة الأولى على كلام المحقق العقل الفعال (أعلى الله مقامه).

**الملاحظة الثانية:** ما ذكره السيد الشهيد (قده) من انه يمكن تصوير علم اجمالي عرضي، فتنحل المشكلة بان نقول: علم إجمالا بأنه نذر إما نذر السفر في اليومين ، الأحد أو الاثنين أو نذر ترك السفر في اليومين ، فخز من الِآن عنده علم اجمالي عرضي وهو اني نذرت لا محالة إمّا السفر في اليومين القادمين ، يعني بأن يسافر في كل يوم وليس السفر في مجموع اليومين، إما السفر في الاحد او الاثنين أو عدم السفر، أنا نذرت أحدهما.

فإذا حصل هذا العلم الإجمالي العرضي انحل هذا العلم إلى علمين: علم غير منجز: و هو العلم الاجمالي في يوم الأحد إما بوجوب السفر أو وجوب عدمه و هذا غير منجز؛ لأنه دوران بين المحذورين ، و العلم الاجمالي في يوم الاثنين إما بالسفر او بعدمه، وهذا أيضا غير منجز لدورانه بين المحذورين، فهذا العلم غير منجز، والعلم الآخر الذي ينحل إليه : وهو انني بعد أن علمت أنني نذرت إما السفر في كل من اليومين او عدمه في كل من اليومين، إذاً فانا اعلم انه إما يجب السفر في الأحد أو يجب تركه في الاثنين و بالعكس اعلم بأنه إما يجب تركه في الأحد أو يجب فعله في الاثنين، فهذا الطرف الثاني من العلم يكون منجزا؛ للتمكن من مخالفته القطعية؛ و ذلك بان يختلف حالي بان أسافر في يوم واترك في يوم آخر ، فإذا فعلت ذلك فقد حصلت المخالفة القطعية فما دامت المخالفة القطعية ممكنة تنجزت حرمتها. **فالسيد الصدر يقول:** يمكن لنا أن نصّور علما إجماليا عرضيا و به تنحل المشكل.

و **لكن هذا الإيراد لا يرد على المحقق الاصفهاني**؛ لأنّه معترف بذلك كما في ص 218 يقول المحقق: لو وجد علم هكذا فلا مشكلة، لو وجد علم ابتداء بانه إما يجب علي السفر في الأحد أو يحرم في الاثنين، لو وُجد علم اجمالي من الاول هكذا، لا مانع من كونه علم اجمالي منجز، انا اتكلم عن فرض الطولية

ما لو حصل علمان مستقلان علم بالسفر أو عدمه يوم الأحد و علم بالسفر أو عدمه يوم الاثنين، و قام العقل بالتلفيق بينهما ، فانما يقوم العقل به من التلفيق بينهما لا يكون علما إجماليا منجزا ، وأما لو حصل له علم اجمالي ابتداء إما يجب السفر اليوم أو يحرم غدا أو بالعكس، فهذا لا إشكال عندي في منجزيته ، هذه الملاحظة الثانية.

**الملاحظة الثالثة:** ما ذكره سيد المنتقى (قده) من انه على أي حال المنجزية اثر للعلم الإجمالي الوجداني و نحن نرى بالوجدان أن لدينا علما إجماليا فدعوى انه انتزاعي و اختراعي و تلفيقي و توليدي كل هذه الدعاوى لا تهمنا المهم انه علم إجمالي وجداني، فمن علم بأنه إما نذر السفر أو عدمه في الأحد أو نذر السفر أو عدمه في الاثنين حصل له وجدانا علم إجمالي بأنه اما يجب السفر الأحد أو يحرم الاثنين، فالعلم الإجمالي بالسفر الأحد أو عدمه الاثنين علم إجمالي وجداني سميتموه انتزاعيا أو تلفيقيا أو توليديا على اية حال بما انه علم إجمالي وجداني فهو منجز، و حيث لا يمكن تنجزيه للموافقة القطعية لكونها غير مقدورة، يمكن تنجيزه للمخالفة القطعية للقدرة عليها و بالتالي فعليه إما يصوم إما يسافر في كلا اليومين او يترك السفر في كلا اليومين ، لأنّه بمجرد أن يختلف حاله بأن يسافر يوما ويترك يوما فقد حصلت المخالفة القطعية ، والنزاع حينئذٍ بين سيد المنتقى وأستاذه المحقق الاصفهاني (قدهما) يشبه أن يكون لفظيا لأن الاصفهاني يقول أنت الذي تتوهم انه وجداني، لا، هذا خيلاني وليس وجداين لأنّه امر انتزاعي فإذا كان أمرا انتزاعيا فلا فعلية له وإنما العلية لمنشأ انتزاعه، وهو يقول لا، لدي علم إجمالي ، هذا لا يفيد، فحينئذٍ يكون النزاع مصادرة من كل على الطرف الآخر .

**الملاحظة الرابعة:** ما ذكره السيد الشهيد و يمكنه تقريبه بنحو، بان يقال فلنغض النظر عن العلم الإجمالي الانتزاعي، ونقول بان العلم الإجمالي الانتزاعي لا منجزية له لأنّه ليس علما إجماليا فعليا ، و نقتصر على العلمين الفعليين ، وهما العلم بوجوب السفر أو عدمه يوم الأحد والعلم بوجوب السفر أو عدمه يوم الاثنين فهنا علمان مستقلان لاختلافهما موضوعا لأن هذا يوم وهذا يوم آخر، نعم هذان العلمان كل منهما بالنسبة الى اليوم نفسه لا منجزية له؛ لعدم القدرة بلحاظ اليوم نفسه لا على الموافقة القطعية و لا على المخالفة القطعية.

هذا صحيح ولكن العلم الإجمالي الفعلي منجز لحرمة مخالفته القطعية متى ما حصلت مخالفته القطعية بنحو من الأنحاء ، العلم الإجمالي منجز لحرمة مخالفته القطعية متى حصلت هذه المخالفة بأي نحو من الأنحاء، ونحن نرى متى ما سافر المكلف في يوم و ترك في يوم فقد خالف قطعا ذلك العلم المستقل في يوم الأحد أو ذلك العلم المستقل في يوم الاثنين قطعا ، فنحن لا نريد ان نغير العلمين ونتحفظ بهما على حالهما ونقول لا يوجد علم إجمالي لا تلفيقي ولا انتزاعي، ولكن بالنتيجة متى ما سافر المكلف في الأحد و ترك السفر الاثنين فهو يقطع بأنه خالف تكليفا في احد اليومين ، إذاً فقد حصلت مخالفة قطعية لأحد تكليفين في أحد اليومين جزما ، منجز فانه ان نذر السفر في كليهما فقد خالف بتركه ، وان نذر الترك في كليهما فقد خالف بالسفر في احدهما، إذاً هو خالف احد التكليفين في احد اليومين جزما أي انه ارتكب مخالفة قطعية لأحد العلمين الإجماليين في احد اليومين جزما، و العلم الإجمالي منجز لحرمة المخالفة القطعية متى ما حصلت بأي نحو من الأنحاء .

**وهذا الكلام من السيد الشهيد بتقريب نقول:** لا يحل المشكلة ودوران الاعلام في حيص وبيص للتنصل من كلام العراقي ومن كلام الاصفهاني وهما المحققان العلمان (أعلى الله مقامهما) لا يُجدي إلّا بكلمة واحدة، يعني كل البحث الذي اطلنا فيه يرجع إلى كلمة واحدة، هل ان المخالفة القطعية مقدمة على الموافقة القطعية ام لا؟ هذا هو الكلام كله؛ لأن الجميع متيقن لو سافر يوم و ترك في يوم فقد خالف قطعا ووافق قطعا ، قد خالف قطعا سواء تعلق الصوم النذر بالسفر او بتركه، ووافق قطعا سواء تعلق النذر بالسفر او بتركه، كلمة من العراقي من الأول قالها العراقي: النتيجة: لبُّ البحث وصلب البحث بما أنّه هنا مخالفة قطعية لكن تستتبع موافقة قطعية و هنا موافقة قطعية تستتبع مخالفة قطعية، فحينئذٍ إذا قلتم بان حرمة المخالفة القطعية أهم ولو ترتب على المخالفة القطعية موافقة قطعية فانك متى ما فوت غرضا لزوميا للمولى كان تفويتك لغرض لزومي قبيح وان أحرزت غرضا لزوميا آخر ، فحينئذ أن مقتضى ذلك أن نقدّم حرمة المخالفة القطيعة و يجب ان يسافر في كلا اليومين أو يترك في كلا اليومين، حتى لا تحصل مخالفة قطعية.

**وان قلتم:** أنهما على حد سواء بالنتيجة ما دام يمكنه الموافقة القطعية ، أي ما دام يمكنه إحراز غرض لزومي للمولى يتعين عليه او يجوز له وان فوت غرضا لزوميا آخر، إذاً فلا ترجيح بينهما فهو مخير بين يسافر في كلا اليومين او يترك في كلا اليومين أو يختلف حاله بأن يسافر في يوم ويترك ي يوم آخر ، فالمشكلة كلها في هذه الكلمة.

**والحمد لله رب العالمين**

**والحمد لله ربِ العالمين**

0112

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

بقي في هذه الصورة وهي صورة دوران الأمر بين المحذورين التوصليين مع تعدد الواقعة تنبيهان:

**التنبيه الأوّل:** هو أنّه إذا كان أحد الطرفين محتمل الأهمية فما هو مقتضى حكم العقل في المقام؟ وتفصيل ذلك أن يُقال: تارة يكون أحدهما معلوم الأهمية وتارة يكون محتمل الأهمية، فإذا كان أحدهما معلوم الأهمية فحينئذ سواء كان معلوم الأهمية هو طرف الموافقة القطعية أو كان هو طرف المخالفة القطعية فعلى أية حال يُقدم على الآخر، كما لو فرضنا أنّه علم إجمالا بأنّه أقسم في هذين اليومين إمّا على النفقة على أولاده الكبار، أو أنّه اقسم على ترك النفقة عليهم، وافترضنا أنّ النفقة عليهم معلوم الاهمية، فحينئذ لا إشكال في تقديم طرف معلوم الأهمية من حيث وجوب الموافقة القطعية وإن استلزم المخالفة القطعية للطرف الآخر، فحينئذ تكون وظيفته أن يُنفق على عياله الكبار في كلا اليومين ليُحرز الموافقة القطعية لمعلوم الأهمية، وإن استلزم ذلك المخالفة القطعية لما ليس اهم ألّا وهو عدم النفقة.

فهذا ليس محل بحث لأنّه حتّى لو عُلم تفصيلا لكان معلوم الأهمية مقدما على المهم فكذلك إذا عُلم إجمالا، فالبحث فعلاً ليس في تقديم معلوم الأهمية على غيره، إنّما البحث في تقديم محتمل الأهمية على غيره، كما في تقرير البحوث للسيّد الشهيد (قده) حيث عقد البحث في معلوم الأهمية ، اشتباه، فإنّ البحث بين الأعلام في تقديم محتمل الأهمية لا في معلوم الأهمية، وهذا ما تكلم عنه المحقق النائيني وسيّدنا (قده) في مصباح الأصول، ألّا وهو ما لو فرضنا أنّ احد الطرفين ولنفترض أنّه النفقة على عياله الكبار محتمل الأهمية على ترك النفقة، فهنا يدور الأمر بين وجوب الموافقة القطعية لمحتمل الأهمية ألّا وهو النفقة، أو التحفظ عن المخالفة القطعية لما لا يُحتمل أهميته ألّا وهو ترك النفقة، فإنّه إذا وافق محتمل الأهمية قطعا، استلزم ذلك المخالفة القطعية لما لا يحتمل أهميته، فيدور الأمر بينهما.

**وهنا اتجاهان:**

**الاتجاه الأول:** أن يُقال بأن حرمة المخالفة القطعية لما لا يحتمل اهميته مقدمة على وجوب الموافقة القطعية في ما يحتمل أهميته، والسرّ في ذلك: أنّ العلم الإجمالي علّة تامّة لحرمة المخالفة القطعية، بينما هو مقتضٍ لوجوب الموافقة القطعية، فإذا كان تأثيره في وجوب الموافقة القطعية اقتضائيا لا على نحو العلة التامّة، فيتوقف فعلية هذا التأثير على عدم وجود مانع؛ لأنّ المقتضي إنّما يكون فعلي التأثير مع عدم المانع، وعليته لحرمة المخالفة القطعية مانع، وهذا هو شأن التزاحم دائما بين المؤثر التنجيزي والمؤثر التعليقي، فإذا اجتمع مؤثران ومقتضيان، أحدهما مؤثر تنجيزي والآخر مؤثر تعليقي، كانت فعلية المؤثر التنجيزي حاكمة على المؤثر التعليقي؛ إذ المفروض أنّ تأثير التعليقي معلق على عدم المانع، وفعلية المؤثر التنجيزي هي بنفسها مانع، فكذلك الأمر في المقام، حيث نقول: إنّ العلم الإجمالي علّة لحرمة المخالفة القطعية، ولكنّ تأثيره في وجوب الموافقة القطعية مجرد مقتضي فيتوقف على عدم المانع، وعلية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية مانعٌ، فلا تأثير بالفعل في وجوب الموافقة القطعية للطرف الذي يُحتمل أهميته بعد أن كان علّة تامّة لحرمة المخالفة القطعية للطرف الذي لم يُحتمل أهميته.

**ولكنّ الجواب عن هذا الاستدلال**: واضح ، وهو ما بينّاه سابقا في شرح كلام المحقق العراقي (قده) من أنّ العليّة والاقتضاء في بحث العلم الإجمالي إنّما هما بالنسبة إلى الجواز الظاهري لا بالنسبة إلى الجواز الواقعي، وبالتالي فالمقصود بعلية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية منعه بالفعل عن جريان الأصل الشرعي الترخيصي في تمام الأطراف، والمقصود باقتضائه لوجوب الموافقة القطعية هو: عدم جريان الأصل الشرعي في بعض الأطراف؛ ولأجل ذلك يُقال إن اقتضاء العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية معلّق صحيح لكنه معلّق على عدم الترخيص الشرعي لا أنّه معلّق على عدم المنع العقلي، والمفروض في المقام أنّ لا يوجد ترخيص شرعي، فإذا لم يوجد ترخيص شرعي، يعني لا يجري الأصل في المقام، فإذا لم يجري الأصل في المقام صار اقتضاء العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية فعليا؛ لأنّ المعلّق عليه عدم الترخيص الشرعي وليس في المقام ترخيص شرعي، فأصبح الاقتضاء فعليا، فكما أنّ تأثيره في حرمة المخالفة القطعية فعلي كذلك تاثيره في وجوب الموافقة القطعية فعلي فكلاهما فعلي، ولم يُعلق تأثيره في وجوب الموافقة على عدم تصرف من العقل؛ كي يقال: إنّ عليته بحرمته المخالفة العقلية تصرف عقلي مانع.

**فالنتيجة بناء على هذا:** أن لا مرجح لأحد الطرفين على الآخر وإن كان لا يُحتمل أهميته واجد لصفة حرمة المخالفة القطعية، هذا بالنسبة إلى الاتجاه الأوّل.

الاتجاه الثاني: ما سلكه المحقق النائيني (قده) من تقديم ما يُحتمل أهميته على ما لا يُحتمل، أي تجب الموافقة القطعية لما يُحتمل أهميته وإن استلزمت المخالفة القطعية لما لا يُحتمل أهميته، والوجه في ذلك: أنّ المحقق النائيني (قده) أدرج المقام في باب التزاحم، فقال: إنّ التكليف يقتضي عقلاً أمرين: امتثاله وإحراز امتثاله، فعندما يقول المولى مثلاً: صلِّ الظهر فإنّ هذا التكليف كما يقتضي الإتيان بصلاة الظهر خارجا يقتضي إحراز امتثال هذا الأمر، فهو يقتضي الامتثال وإحراز الامتثال، فلأجل أنّ التكليف يقتضي هذين الأمرين بحكم العقل؛ لأجل ذلك: إ ذا قصرت القدرة عن الجمع بين الامتثالين، كما لو لم يقدر المكلف على الصلاة في ضيق الوقت وإنقاذ الغريب، فكما أنّه إذا قصرت القدرة عن الجمع بين الامتثالين كان المقام من باب التزاحم، وحينئذ لو كان أحدهما كإنقاذ الغريق معلوم الأهمية أو محتمل الأهمية لقُدّم على الآخر، كذلك إذا قصرت قدرة المكلف عن الجمع لا بين الامتثالين بل بين إحرازي الامتثالين، فلا يمكنه أن يُحرز كلا الامتثالين، وربما يكون قادرا على نفس الامتثالين لكنه لا يمكنه الجمع بين احرازي الامتثالين، فإذا لم يمكنه ذلك يكون المقام أيضا في باب التزاحم، غايته أنّه تزاحم في إحراز الامتثال كما ذاك تزاحما في نفس الامتثال، والمقام من هذا القبيل بنظر النائيني، فإنّه إذا علم إجمالاً أنّه إمّا اقسم على النفقة على عياله الكبار في اليومين أو اقسم على ترك نفقة عياله الكبار في اليومين، فبالنتيجة بالنسبة إلى لهذا المكلف لا تزاحم في الامتثال؛ لأنّه ربّما لو انفق في اليومين أو ترك النفقة في اليومين لامتثل واقعا، ربما الامتثال يتحقق، فليست قدرته قاصرة عن الجمع بين الامتثالين، ولأجل عدم قصور قدرته عن الجمع بين الامتثالين إطلاقا التكليف باقيان على حالهما؛ إذ لا موجب للتنافي بين الاطلاقين إذا كانت قدرة المكلف وافية بالامتثالين، فإطلاق (انفق) وإطلاق (اترك النفقة) كلاهما فعلي لأنّه لا تقصر قدرة المكلف عن الجمع بينهما؛ إنّما الذي قُصرت قدرته عن الجمع بينهما هو الإحراز، لا يمكنني إحراز امتثال انفق مع إحراز امتثال لا تُنفق، إمّا أحرز هذا أو أحرز هذا، فإما أن انفق كلا اليومين فأحرز امتثال انفق أو اترك في كلا اليومين فأحرز امتثال لا انفق، فانا لست قادرا على الجمع بين الاحرازين، لا أنني لست قادرا على الجمع بين الامتثالين، فلأجل التزاحم في مقام إحراز الامتثال يأتي الترجيح بمحتمل الأهمية، فحيث إنّ النفقة محتمل الأهمية تكون مقدمة، فيجب عليك الإنفاق في اليومين وإن خالفت قطعا العلم الإجمالي الآخر.

**لكنّ سيّدنا (قده) في مصباح الأصول أشكل على كلام شيخه المحقق النائيني (قده)**، قال:

**أولا:** ليس المقام من باب التزاحم، فهل لنا أن نوسع المصطلحات ونوسع ما نريد أن نوسعه، ليس المورد هكذا، ليس المقام من باب التزاحم، فإنّ المناط في التزاحم التدافع بين الاطلاقين في مرحلة الفعلية لأجل قصور قدرة المكلف عن الجمع بين الامتثالين، فمتى لم تقصر فلا تدافع بين الاطلاقين فلا تزاحم، وبعبارة أخرى: إنّ التزاحم من شؤون المكلف نفسه، بينما في المقام التزاحم في حكم العقل لا من قبل المكلف، العقل يتنافى لديه وجوب الموافقة القطعية لهذا مع وجوب الموافقة لذاك، فالتنافي في الواقع في حكم العقل لزم إحراز امتثال هذا ولزوم احراز امتثال هذا، وإلّا المكلف نفسه ليس من قبله أي منشأ للتنافي، فمنشأ التنافي هو ليس القصور في المكلف وإنما التنافي في نفس حكم العقل بالإحراز، وبالتالي ليس المقام من باب التزاحم ولو كان من باب التزاحم للزم عليك أن تقول في فرض تساويهما في الأهمية أن تقول بالتخيير، كما قيل به في باب التزاحم، وأنت لا تقول بالتخيير على فرض تساويهما في الأهمية، بل تذهب إلى التخيير العقلي بمعنى أن لا حرجية في الفعل والترك، هذه المناقشة الأولى، وهي مناقشة اصطلاحية.

**وثانيا:** قال لو سلّمنا جدلاً توسعا في المصطلح، مع ذلك لا يترتب عليه الاثر وهو تقديم محتمل الأهمية، **والسرّ في ذلك:** أننا إذا رجعنا لباب التزاحم المتفق عليه فوجدنا تزاحما بين الصلاة في ضيق الوقت وبين إنقاذ الغريق، وقلنا بأن إنقاذ الغريق محتمل الأهمية حتّى لو كان الغريق ذميّا فإنه محتمل الأهمية بالنسبة إلى الصلاة في ضيق الوقت مثلا، فما هو وجه تقديم محتمل الأهمية هناك؟ إنّ الوجه في تقديمه إحدى نكتتين: الأولى: الإطلاق، فيُقال إطلاق (صلِّ) ساقط جزما إمّا لأنّه اقل أهمية وإمّا لأنّه مزاحم، فيسقط لأجل المزاحمة، بينما إطلاق (أنقذ) مشكوك السقوط؛ إذ لعله أهم في الواقع فهو باق، فإذا كان مشكوك السقوط تمسكنا به، فمرجع تقديم محتمل الأهمية التمسك بإطلاق دليله وسقوط إطلاق الآخر على كل حال، وهذا لا يتأتى في المقام؛ لأننا المفروض كما اعترف به المحقق النائيني أنّ كلا الاطلاقين باقيان في مرحلة الفعلية؛ إذ لا قصور لدى المكلف في الجمع بين الامتثالين، الاطلاقان باقيان.

**والنكتة الثانية:** أن يُقال لنفترض جدلا أنّه لا يوجد دليل لفظي حتى نتمسك بإطلاقه، وأنّ دليل الواجبين لبّي، مع ذلك نقول إذا دار الأمر بين محتمل الأهمية وبين غيره فنقول: تفويت الملاك الذي لا يُحتمل أهميته جائز قطعا؛ إمّا لأنّه أقل إمّا لأنه مزاحم، بينما تفويت الملاك الذي يُحتمل أهميته مشكوك الجواز، فمقتضى الاشتغال هو الفراغ من حفظه، فيُقدم محتمل الأهمية على غيره، وهذا أيضا لا يأتي في المقام، لِمَ؟ باعتبار أنّ المقام يرجع إلى حكم العقل بالإطاعة فإنّ العقل النظري بعد أن أدرك مولوية المولى الحقيقي حكم العقل العملي يلزم إطاعته، إلّا أنّ إطاعته تُطبق على الموافقة القطعية لما يُحتمل أهميته، أو تُطبق على ترك المخالفة القطعية لما لا يُحتمل أهميته، وحيث إنّ حكم العقل بلزوم إطاعة المولى متساوي الإقدام والنسبة بين التحفّظ على وجوب الموافقة القطعية لما يُحتمل أهميته أو التحفظ عن المخالفة القطعية لما لا يُحتمل أهميته فلا موجب لتقديم أحدهما على الآخر.

وهنا تدخل السيّد الشهيد (قده) ليقول بأنّ حكم العقل بالإطاعة يتأثر بتفاوت الملاكات، لا أنه لا علاقة له بتفاوت الملاكات، ويأتي الكلام عن كلامه.

**والحمد لله رب العالمين**

0113

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ذكرنا في ما سبق أنّ سيّدنا (قده) أفاد بأنّه حتّى لو فرضنا أنّ المقام من باب التزاحم فمع ذلك لا موجب للترجيح باحتمال الأهمية؛ لأنّ الترجيح باحتمال الأهمية في باب المتزاحمين مرجعه إلى التدافع بين الاطلاقين أو إلى تفويت أحد الملاكين بتحصيل الآخر، وكلا هذين المبنيين غير منطبقين على المقام.

**أمّا التدافع بين الاطلاقين،** فمن الواضح أنّه في المقام لا يوجد عجز عن الجمع بين الامتثالين كي يحصل تناف بين الاطلاقين فيسقط إطلاق ما لا يُحتمل أهميته ويبقى إطلاق ما يُحتمل أهميته؛ إذ المفروض أنّ كلا الاطلاقين في المقام فعلي لعدم العجز عن امتثالهما، كما أنّه النكتة الثانية أيضا منتفية؛ وذلك لأنّ تقديم محتمل الأهمية على غيره في باب التزاحم مرجعه معذورية تفويت ملاك بتحصيل ملاك آخر، وهذا إنما يتم مع فرض العجز عن الجمع بين الملاكين، فيُقال: إذا عجز المكلف عن حفظ الملاكين وأنّه لابد له من تفويت أحدهما بتحصيل الآخر تعيّن ما يجوز تفويته في ما لا يُحتمل أهميته، وأمّا في المقام فحيث إنّ المكلف قادر على حفظ كلا الملاكين، فلا موجب لأن يُقال بتقديم محتمل الأهمية على غيره، إذاً فحيث إنّ النكتة والمبنى في تقديم محتمل الأهمية على غيره غير متوفر في المقام فالمرجع ما يحكم به العقل، وإذا رجعنا إلى ما يحكم به العقل فالعقل يقول: بعد العلم بتكليفين فعليين لا إشكال بوجوب إطاعتهما، وهذا هو معنى تنجزهما، غاية ما في الباب هل أنّ وجوب إطاعتهما بالموافقة القطعية لأحدهما وإن استلزمت المخالفة القطعية للآخر، ام أنّ وجوب إطاعتهما بالموافقة الاحتمالية لكليهما، وإلّا فهما تكليفان فعليان منجزان، غاية ما في الباب هل أنّ وجوب الإطاعة لكل منهما يتحقق ضمن هذه الحصّة وهي وجوب الموافقة القطعية لأحدهما، أو ضمن هذه الحصة وهي وجوب الموافقة الاحتمالية لكليهما، وإلّا قد فرغنا عن وجوب إطاعتهما معا، فلذلك يقول السيّد الخوئي لا معنى لترجيح ما يُحتمل أهميته على غيره، فإنّ ترجيح ما يُحتمل أهميته إمّا لأجل التدافع بين الاطلاقين، ولا تدافع فكلا الاطلاقين فعلي، أو لأجل عجز المكلف عن كليهما فلابد أن يُفوّت احدهما وهذا ليس حاصلاً في المقام فهو قادر على حفظهما، إذاً غاية ما في الباب أنّ العقل يقول يجب عليك اطاعتهما، أمّا اطاعتهما في الموافقة القطعية وإن استلزمت مخالفة قطعية أو إطاعتهما بالموافقة الاحتمالية فلا مرجح في البين؛ لأنّ الملاك في وجوب الإطاعة وهو حق المولوية متساوي النسبة بالنسبة إلى كليهما.

**ولكنّ السيّد الشهيد (قده) أورد على أستاذه**: بأنّه حتّى مجال وباب حكم العقل بالإطاعة يتأثر بتفاوت الملاكين من حيث احتمال الأهمية، وتقريب كلامه أن يُقال: لا تنحصر نكتة تقديم محتمل الأهمية على غيره في باب التزاحم في ما ذكره سيّدنا (قده) وهي أنّ النكتة إمّا التمسك بالإطلاق أو جواز تفويت أحدهما بتحصيل الآخر، بل هناك نكتة ثالثة، وهي بناء المرتكز العقلائي على أنّ وظيفة العبد أن يكون أداة بيد المولى في مقام حفظ إغراضه، فإذا افترضنا أنّ العبد دار بين طريقتين في حفظ أغراض المولى، وكانت إحدى الطريقتين اقرب إلى حفظ الغرض من الأخرى، فالمرتكز العقلائي يُعيّن ما كان اقرب إلى الحفظ.

وفي محل الكلام إذا دار الأمر بين موافقة قطعية لما يُحتمل أهميته، وحرمة مخالفة قطعية لما ما لا يُحتمل أهميته، فإنّ كليهما وإن كان حصة من حصص وجوب الإطاعة والمنجزية، فوجوب الموافقة القطعية حصّة من حصص حكم العقل بالإطاعة، وحرمة المخالفة القطعية حصّة من حصص حكم العقل بالإطاعة، فإذا دار الأمر بين هاتين الحصتين والطريقتين، فحيث إنّ الموافقة القطعية لما يُحتمل أهميته اقرب إلى حفظ غرض المولى من تجنب المخالفة القطعية لما لا يُحتمل أهميته، فهي مقدمة بحسب المرتكز العقلائي، وهذا كما يأتي -بحسب تعميم السيّد – في ما إذا كان أحدهما محتمل الأهمية يأتي في ما إذا كان أحدهما أقوى احتمالا في أهميته من الآخر، أو كان أحدهما معلوم الأهمية لكن بدرجة ضيئة لا تعيّن تقديمه على الآخر فإنّ العقلاء أيضا يقدمونه في المقام، فما ذكره سيّدنا (قده) من أنّه لا مجال للترجيح باحتمال الأهمية في مقام حكم العقل بوجوب الإطاعة، وإنّما الترجيح باحتمال الأهمية في باب التزاحم غير تامّ، بل حتى في مقام حكم العقل بوجوب الإطاعة فإننا نُرجح أحدى حصص الإطاعة على الحصة الأخرى إذا كان فيها اقربية لحفظ غرض المولى، كما لو كان أحدهما محتمل الأهمية.

ولكن لم يتضّح لنا وجود ارتكاز عقلائي بعد فرض فعلية التكليفين وتنجزهما، بيان ذلك: لابد هنا أن ننبه على نقطة فإن بعض التقريرات تُوهم البحث في جهة بينما البحث في جهة أخرى.

ليس البحث الآن في تقديم الموافقة القطعية حرمة المخالفة القطعية، كما تُوهمه بعض التقريرات، إنّما البحث هنا بعد الفراغ عن حرمة المخالفة القطعية هل يُقدم محتمل الأهمية على غيره أم لا؟ لذلك ما في تقرير البحوث وغيره من جعل المطلب في المقام امتدادا للمطلب السابق غير صناعي ولا يتطابق مع كلمات القوم، فإنّ في كلمات القوم بحثين: بحثا مضى وهو أنّه إذا علم اجمالا بوجوب النفقة على ولده في اليومين أو حرمة النفقة على ولده في اليومين، علم إجمالا إمّا تجب النفقة على ولده في اليومين أو تحرم النفقة على ولده في اليومين، فهنا لو انفق في يوم وترك في يوم لحصلت موافقة قطعية لكن معها مخالفة قطعية، ولو أنّه انفق في كلا اليومين أو ترك في كلا اليومين لتخلص من المخالفة القطعية لكن لم تحصل موافقة قطعية وإنما حصلت موافقة احتمالية، فكان البحث في أنّ أيهما يُقدّم، هل يُقدم الموافقة القطعية لكليهما على الموافقة الاحتمالية لكليهما، أم يُقدم جانب حرمة المخالفة القطعية فيتعين الموافقة الاحتمالية لكليهما؟ فيدور الأمر بين وجوب الموافقة القطعية لكليهما ِأو الموافقة الاحتمالية لكليهما، الذي يعني حرمة المخالفة القطعية لكليهما؟ وقلنا لا مرجح وهذا البحث قد مضى.

**والبحث الآخر**: أنّه بعد أن فرغنا عن أنّه تحرم المخالفة القطعية، يعني ليس لك أن تُنفق في يوم وتترك في يوم لأنّ هذه مخالفة قطعية لكليهما، فليس لك أن تُنفق في يوم وتترك في يوم؛ إذاً عليك الموافقة الاحتمالية، فالموافقة الاحتمالية لها صورتان: صورة أن تُنفق في كليهما وصورة أن تترك في كليهما، فلو كان متساويين يعني الإنفاق وتركه من حيث الأهمية، لا بأس أنت مخير حينئذ بين أن تُنفق في كليهما أو تترك في كليهما، ولكن لو فرضنا، هنا يأتي البحث- وليس هذا امتدادا للبحث السابق- أنّه لو كانت النفقة محتملة الأهمية على تركها، فهل يتعين الموافقة لجانب النفقة بأن تُنفق في كلا اليومين أو ما زلت مخيرا بين أن تُنفق في كلا اليومين أو تترك في كلا اليومين، فهذا هو محل البحث كما في مصباح الأصول، وليس البحث امتدادا إلى البحث هل نُقدم الموافقة القطعية لكليهما على حرمة المخالفة القطعية لكليهما أم لا؟ لا، بعد أن فرغنا عن حرمة المخالفة القطعية لكليهما ووصلت النوبة للموافقة الاحتمالية لكليهما فهل ننفق في كليهما أو نترك في كليهما، أو أننا مخيرون؟ فلو فرضنا أنّ الإنفاق أهم علما لكن بدرجة طفيفة أو احتمالا، أو كان كل منهما محتمل الأهمية ولكن احتمال الأهمية في الإنفاق أقوى منه في تركه؟ فهنا الذي يقول السيّد الخوئي لا مرجح، وهنا الذي يمكن جعل كلام السيّد الشهيد فيه، وهو أن يقول نعم إذا كان احدهما محتمل الأهمية فالمرتكز العقلائي يقول انفق في كلا اليومين لأنه محتمل الأهمية أو معلوم الأهمية أو أقوى احتمالا للأهمية، هذا محل الكلام.

فلأجل ذلك نحن مع سيّدنا (قده) في أنّه بعد فرض فعلية التكليفين، فهنا تكليفان في يومين، وكلاهما فعلي لماذا؟ للتمكن من مخالفته القطعية، فبعد أن كان كلاهما فعليا ومنجزا من حيث حرمة المخالفة القطعية لأجل القدرة عليها، إذاً أي مرجح لأن يُقال بما أنّ هذا محتمل الاهمية فتُقدم موافقته وإن استلزمت مخالفة قطعية للآخر؛ لأنّه إذا انفق في كلا اليومين، فقطعا لو كان مكلفا بالترك لكانت مخالفة قطعية له، ولو ترك في كلا اليومين، فقطعا لو كان مكلفا بالانفاق لكانت مخالفة قطعية له.

**إذاً فبالنتيجة:** بعد الفراغ عن فعليتهما وتنجزهما يقول العقل لا مرجح ولا يوجد ارتكاز عقلائي على أنّه ما دامت النفقة محتملة الاهمية، إذاً فتُقدم ...، مع أنّه في الواقع قد لا يكون مكلفا في النفقة بل قد يكون مكلفا بالترك، فهنا لا يرى العقل ميزة لكون النفقة محتملة الاهمية على تركها، بحيث يقول عليك بالموافقة القطعية لمحتمل الأهمية وقد لا يكون هو المكلف به في الواقع، فهذا ممّا لم يقم عليه ارتكاز عقلائي ولم يقم عليه حكم عقلي في البين، فالنتيجة: أن لا مرجح، هذا تمام الكلام في هذا التنبيه.

**التنبيه الثاني:** ما ذكره سيّدنا (قده) أنّ دوران الامر بين المحذورين مع تعدد الواقعة قد يكون عرضيا وقد يكون طوليا، أمّا العرضي فهو كما لو علم المكلف قطعا أنّه حلف على ترك وطأ إحدى زوجتيه وعلى وطأ الأخرى، ولكن اشتبهت الزوجتان فمن هي التي حلف على ترك وطئها ومن التي حلف على وطئها، أو أنّه علم إجمالا أنّه حلف على فعل شيء وحلف على ترك شيء آخر، واشتبه ما حلف على فعله مع ما حلف على تركه، فهنا لا يوجد طولية لأنّهما في زمان واحد، فالأمر دائر بين المحذورين لكن مع تعدد الواقعة من دون طولية بينهما، فكل واحدة من زوجتيه يدور الأمر في التعامل معها بين المحذورين.

**فهنا أفاد سيّدنا (قده)** حيث إنّ المكلف يعلم بوجوب وطء إحداهما ويعلم بحرمة وطأ الأخرى، ولا يمكنه الموافقة القطعية لكلا هذين العلمين الإجماليين؛ إذ لا يمكنه الجمع بين الوطئين والتركين في هذا اليوم، كما لو كان حلفه في هذا اليوم، فحيث إنّ الموافقة القطعية لكلاهما مستحيلة تصل النوبة لحرمة المخالفة القطعية، المهم أن لا يرتكب المخالفة القطعية لكليهما بأن يطأهما معا أو يتركهما معا، فإنّ في ذلك مخالفة قطعية، فعليه أن يختار الموافقة الاحتمالية بأن ينوّع فيطأ إحداهما ويترك الأخرى، وقد سبق البحث في هذه النقطة وأنّه هل تُقدم حرمة المخالفة القطعية لكليهما على وجوب الموافقة القطعية لهما أيضا معا، هل تُقدم أم لا؟ هذا سبق البحث فيه وما هو المرجح.

وأمّا في دوران الأمر، يأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين**

0114

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ذكرنا فيما سبق أنّ سيّدنا (قده) أفاد أنّ الدوران بين المحذورين مع تعدد الواقعة تارة يكون عرضيا وتارة يكون طوليا، ومضى التمثيل للعرضي ثم مثّل للطولي بما إذا علم إجمالاً أنّه أقسم على الفعل في زمان وأقسم على الترك في زمان آخر واشتبه عليه في الزمانان، فإذا علم أنّه أقسم على السفر في زمان واقسم على تركه في آخر ولكن اشتبه عليه زمان القسم على الفعل عن زمان القسم على الترك، فكل من الزمانين يدور الامر فيه بين المحذورين؛ لاحتمال أنّه زمان القسم على الفعل واحتمال أنّه زمان القسم على الترك، وحينئذ يتحقق له علم اجمالي تدريجي بأنّه إمّا يجب عليه السفر في الزمان الأوّل أو تركه في الزمان الثاني، وبالعكس إمّا أن يجب عليه ترك السفر في الزمان الأوّل أو فعله في الزمان الثاني، فإن قلنا بتنجز العلم الاجمالي في التدريجيات، فهو كذلك في المقام فإنّه من صغرياته، وإن لم نقل بمنجزية العلم الاجمالي في التدريجيات فلا منجزية لهذا العلم، وبالتالي بناء على منجزية العلم الاجمالي في التدريجيات حيث أنّ المكلف هنا لا يمكنه الموافقة القطعية لكلا العلمين، وإنّما يتمكن المخالفة القطعية فتتنجز عليه حرمة المخالفة القطعية، فليس له أن يُسافر في كلا اليومين أو يترك في كلا اليومين؛ لأنّ في ذلك مخالفة قطعية، فعليه لا محالة أن يسافر في يوم ويترك في آخر حيث إنّ في ذلك تخلصا من محذور المخالفة القطعية وإتيانا بالموافقة الاحتمالية، هذا ما يرتبط بدوران الامر بين المحذورين في التوصليات.

**القسم الثاني من دوران الامر بين المحذورين:** ما إذا كان أحد المحذورين تعبديا، وهذا له صورتان الاولى مع فرض وحدة الواقعة والثانية مع فرض تعددها، فالكلام فعلاً في الصورة الأولى.

**الصورة الأولى:** إذا علم إجمالا بأنّ صوم يوم عاشوراء إمّا واجب قربي وإمّا حرام ذاتي، أي إمّا أن يجب عليه الصوم قربة أو يحرم عليه أصل الصوم، فإن كان واجبا فهو تعبدي، أو كما إذا ترددت المرأة بين كون الدم الخارج منها حيضا او استحاضة، فإن كان حيضا حرمت عليها الصلاة بناء على حرمة الصلاة حرمة ذاتية، وإن كانت استحاضة وجب عليها الصلاة تقرّبا، فيدور الأمر بين الوجوب والحرمة لكن مع فرض الوجوب فهو واجب تعبدي قربي، وفي محل الكلام افاد المحقق الآخوند (قده) بأنّ العلم الاجمالي حينئذ منجّز لحرمة المخالفة القطعية دون الموافقة القطعية، **وبيان ذلك:**

أنّ العلم الإجمالي منجّز لما هو المقدور من أحد طرفيه الموافقة والمخالفة القطعية، وحيث إنّ الموافقة القطعية في المقام غير مقدورة إذ لا يمكن للمرأة أن تجمع في وقت الفريضة بين ترك الصلاة والصلاة القربية، كما لا يمكن للمكلف في يوم عاشوراء أن يجمع بين ترك الصوم والصوم القربي، فبما أنّ الموافقة القطعية غير مقدورة فلا يتنجز وجوبها، لكن حيث إنّ المخالفة القطعية مقدورة وذلك بأن يصوم لا صوما قربيا، فإنّه إذا صام لا على نحو القربة خالف كلا التكليفين الوجوب القربي وحرمة الصوم، فإنّه حينئذ يتمكن من المخالفة القطعية لكلا التكليفين فتتنجز عليه حرمة المخالفة القطعية، وهذا هو الفرق بين دوران الامر بين المحذورين التوصليين وما إذا كان أحدهما تعبديا، ففي التوصليين لا يمكن لا الموافقة القطعية ولا المخالفة القطعية، فإنه إذا علم أنّه إمّا يجب عليه النفقة على الولد المرتد أو يحرم عليه النفقة لا يمكنه الجمع بينهما فلا يمكنه تحصيل الموافقة القطعية كما لا يمكنه التخلص من كلا النقيضين، بأن لا يترك ولا يفعل، فهناك لا يتمكن من المخالفة القطعية، فلذلك يمكن القول بأنّ العلم الاجمالي هناك غير منجّز البتة، بينما في هذا القسم حيث إنّ المخالفة القطعية مقدورة فيتنجز عليه حرمتها، هذا ما أفاده المحقق الآخوند في الكفاية، ولكنّ المحقق العراقي (أعلى الله مقامه) اشكل على استاذه الآخوند بأنّ هذا مخالف لمبناه في باب الاضطرار لأحد الطرفين لا بعينه، **بيان ذلك:**

أنّه إذا كان لدينا علم اجمالي واُضطر المكلف لارتكاب احد الطرفين لا بعينه، مثلا: إذا علم اجمالا بنجاسة أحد الانائين او غصبية أحدهما لكنه مضطر لشرب أحد المائين، فهناك الآخوند قال: العلم الإجمالي يسقط عن المنجزية رأسا، لا بالنسبة للموافقة القطعية ولا بالنسبة للمخالفة القطعية، بل يسقط عن المنجزية رأسا، فلا فرق بين الاضطرار إلى أحد الطرفين بعينه أو الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه؛ فإنّه إذا اُضطر لأحد الطرفين بعينه وكان الاضطرار مقارنا للعلم الاجمالي فجميع الاعلام يقولون بعدم المنجزية وليس هذا محل البحث، إنّما الكلام فيما إذا اُضطر لأحدهما لا بعينه، فهناك الآخوند قرر عدم منجزية العلم الإجمالي رأسا، وذلك **بإحدى نكتتين:**

**النكتة الاولى:** قال: ما يختاره المكلف لأجل رفع اضطراره، كما لو شرب ماء (أ) فما اختاره المكلف حلال واقعي على كل حال، لأنّه إمّا هو الحلال الواقعي والحرام هو الثاني، أو أنّ حلال لأنّه اضُطر إليه، فهو إمّا حلال ذاتا أو حلال اضطرارا، فعلى اية حال هو حلال واقعا، فإذا كان ما اختاره حلالا واقعا على كل حال فالتكليف بحرمة أحدهما لا يمكن أن يكون هذا التكليف فعليا، لأنّ مقتضى فعليته منجزيته ولا يُعقل منجزيته في المقام؛ إذ لا يُعقل الجمع بين منجزية التكليف وبين حليّة أحد الطرفين واقعا، لا يُعقل الجمع بين فعلية التكليف واقعاً، لا يُعقل الجمع بين فعلية التكليف واقعاً المساوق لتنجزه في الطرفين مع حليّة أحد الطرفين واقعا، فلا محالة يسقط العلم الاجمالي عن المنجزية رأساً، هذه أحدى النكتتين.

**النكتة الثانية**- التي يركّز عليها المحقق الآخوند هناك في بحث الاضطرار إلى أحد الطرفين لا بعينه-: يقول: هناك فرق بين انتفاء التكليف الواقعي وبين ارتفاعه شرعاً لأجل الاضطرار، ففرق بين سقوط التكليف لأجل العجز وبين سقوط التكليف لأجل الاضطرار، فإذا كان المكلف عاجزا عن اصل العمل، كما لو كان المكلف عاجزاً عن أصل الصوم، فإذا كان المكلف عاجزا عن اصل الصوم فالتكليف منتف عقلاً وواقعاً لأجل عدم القدرة عليه، وهذا ليس من باب الرفع الشرعي في شيء، بل هو مرتفع عقلاً لأجل عدم القدرة عليه لا من باب الرفع الشرعي، وأمّا إذا كان المكلف مضطرا لترك الصوم لا أنّه عاجزٌ عقلاً، فالصوم حرج شديد عليه مشقة إذا تحمّلها فهي في نهاية الصعوبة، هو مضطرٌ لترك الصوم لا أنّه عاجز عقلاً عن القيام بالصوم، فهنا الشارع رفع التكليف بالصوم رفعا شرعيا، من باب (رفع عن امتي ما اضطروا إليه) وهو وإن كان رفعا واقعيا وليس ظاهريا، ولكن مرجعه إلى التقييد الشرعي، فكأنّ الشارع قال: (يجب الصوم إن لم تكن مضطرا) فاخذ عدم الاضطرار قيدا شرعيا مولويا في التكليف، بخلاف العجز، فإنّه لا معنى أن يأخذه الشارع قيدا، إذ لا معنى أن يقول الشارع: (صمّ إن لم تكن عاجزا) فمن الطبيعي أنّه لا يمكنه الصوم إن كان عاجزا، فالتقييد المولوي الشرعي بعدم العجز لغو لا معنى له لأن التكليف ينتفي عقلاً في صورة العجز، بينما في فرض الاضطرار التقييد مولوي بل وهو تقييد امتناني، فإنّ الشارع عندما يقول (رُفع عن أمتي ما اضطروا إليه) فإن ظاهر هذا السياق أنّ الصوم مثلاً أن الصوم المضطر إلى تركه ذو ملاك في نفسه، فالتكليف في حقه ممكن لأنّه ذو ملاك ولكن لأجل اضطرار المكلف إلى تركه رفع وجوبه الشارع امتنانا على المكلف، فبناء على هذا: يوجد في مقام رفع التكليف لاجل الاضطرار تدخل شرعي، فكأنّ الشارع قال: (إذا اُضطررت للترك فانت مرخص في الترك امتنانا) فبناء على هذا التحليل، قال صاحب الكفاية: فلو علم اجمالا بغصبية أحد المائين، وكان مضطرا شرعا لمساورة أحدهما أي لشرب احدهما، فإنه هنا لا يمكن الجمع بين تحفظ الشارع على المفسدة أي على المبغوضية الواقعية وبين ترخيصه في ارتكاب أحد الطرفين، الجمع بينهما تهافت في الجعل، بأن يقول الشارع: عندي في المقام مبغوضية فعلية أنا اتحفظ عليها، فمقتضى تحفظه على ما هو المبغوض واقعا أن يمنع من ارتكاب أي طرف لأن في البين مبغوضية فعلية يريد الشارع أن يتحفّظ عليها، ولا يجتمع تحفّظ الشارع على ما هو المبغوض فعلا مع ترخيصه بنفسه في ارتكاب أحد الطرفين ترخيصا واقعيا امتنانيا، فلا يجتمع الأمران بل هما تهافت في الجعل.

**وبناء على ذلك ذهب صاحب الكفاية (قده) في محله:** بأنه بما أنه لا يمكن الجمع بين الترخيص في أحدهما وبين التحفظ على ما هو المبغوض الفعلي الواقعي، إذاً فيسقط العلم الإجمالي عن المنجزية رأسا، فلا تنجّز في البين، لا من حيث وجوب الموافقة القطعية، ولا من حيث حرمة المخالفة القطعية، وإن خالفه المحقق النائيني وتلامذته بأن ذهبوا إلى أنّ ما هو متعلّق الحرمة غير ما هو متعلّق الاضطرار، فما هو مصبّ الحرمة أحد الطرفين بعينه وهو المغصوب واقعا، وما هو مصّب الاضطرار الجامع المعبر عنه (احد الطرفين بعينه) فلم يجتمع مصبّ الحرمة مع مصبّ الاضطرار كي يقال بأنّ التحفظ على كليهما تهافت في الجعل، وإنما يتمّ كلامه لو كان الاضطرار لأحد الطرفين بعينه، فهنا يُقال: لو كان مضطرا لـ (أ) فلا يمكن أن يكون الحرام الواقعي هو (أ) لأنه سيجتمع مصب الحرمة مع مصب الاضطرار، أمّا إذا كان مصبّ الحرمة المغصوب الواقعي ولعله (ب) ومصبّ الاضطرار الجامع الذي قد يتحقق بغير ما هو حرام واقعا، فلا تهافت في الجعل بين التحفظ على المبغوض الواقعي وبين الترخيص الشرعي في ارتكاب أحد الطرفين.

**المهم أنّ المحقق العراقي أراد أن يُشكل على استاذه الآخوند:** بناء على مسلكك من أنّ المكلف إذا اُضطر لارتكاب أحد طرفي العلم الاجمالي سقط العلم الاجمالي عن المنجزية رأسا أن تقول بذلك في المقام، فتقول: من دار أمره لا يدري أنّ صوم عاشوراء واجب قربي أو حرام، لا يدري، فهذا مضطرٌ لارتكاب أحد الطرفين؛ إذ لا يخلوا امره إما فاعل أو تارك، فبما أنّه لا يخلوا امره إمّا فاعل أو تارك فهو مضطر إلى الجامع، يعني مضطر إلى ارتكاب احد الامرين لا بعينه، فبما أنّه مضطر إلى الجامع والاضطرار إلى أحد طرفي العلم الإجمالي لا بعينه مسقط للعلم الاجمالي عن المنجزية رأسا، فبناء على مبناك هناك أن تقول هنا: العلم الاجمالي ليس منجزا لا من حيث وجوب الموافقة القطعية ولا من حيث حرمة المخالفة القطعية، فيكون وزان هذا القسم وزان ما إذا دار الأمر بين المحذورين التوصليين مع وحدة الواقعة، حيث ذهب المحقق الآخوند هناك إلى أنّ العلم الاجمالي غير منجز أصلاً، فكذلك في هذا القسم، فكيف فرّقت بين المقامين وهل نقول في يوم شيء وننساه في يوم آخر؟ فكيف قلت في المقام بأنّ العلم الاجمالي ليس منجزّا من حيث وجوب الموافقة القطعية لعدم القدرة عليها، لكنه منجز من حيث حرمة المخالفة القطعية للقدرة عليها، فهذا يتنافى مع مبناك هناك. فالمهم هذا ما أشكل به المحقق العراقي على شيخه المحقق الآخوند (قدهما) .

**وقد أُجيب عن إشكال المحقق العراقي بأحد وجهين:**

**الوجه الأول:** لا ينبغي قياس المقام على ما ذُكر في ذلك المقام، والسرّ في ذلك: أنّ ذلك المقام باب الاضطرار، أي إذا اُضطر لأحد الطرفين لا بعينه فالاضطرار موضوع لترخيص شرعي امتناني، والترخيص الشرعي الامتناني لا يجتمع مع تحفّظ الشارع على ما هو المبغوض الواقعي في البين، هذا ما ذُكر هناك.

وأمّا في محل كلامنا فليس من الاضطرار لارتكاب الطرفين، بل من العجز العقلي، وفرق بين مورد العجز العقلي وبين مورد الاضطرار، فهو في المقام عاجز عقلاً عن الموافقة القطعية قادر عقلا على المخالفة القطعية، فإذا دار الامر بين الصوم القربي أو تركه يعني ترك اصل الصوم، فهذا الشخص أصلاً غير قادر عقلاً لا أنّه مضطر لارتكاب أحد الطرفين، بل هو غير قادر عقلا على الجمع بينهما لأنّ هذا هو معنى انه مضطر لأحدهما يعني غير قادر عقلا على الجمع بينهما، فلا يمكنه عقلا الجمع بين الصوم القربي وترك أصل الصوم في يوم عاشورا، أصلا عقلا لا يمكن لا أنّ هذا من باب الاضطرار، فإذا لم تكن المسألة في المقام من باب الاضطرار، إذاً بالنتيجة لا يوجد تهافت شرعي؛ لأنّ التهافت الشرعي بين التحفظ على ما هو المبغوض واقعا والترخيص الشرعي امتنانا هذا موضع التهافت.

وأمّا لو كان الجمع بين الطرفين غير مقدور في نفسه موطن عجز عقلاً، لا يوجد مع تحفظ الشارع على ما هو التكليف الواقع لا يوجد تصرف شرعي آخر مقابل له كي يلزم التهافت، غاية ما في الباب أنّ الشارع يقول: أنا في محل الكلام لدي ملاك واقعي وهو إمّا الملاك في الصوم القربي أو الملاك في تركه، فلدي ملاك واقعي أنا ايها الشارع قادر على التحفّظ عليه من خلال منع المخالفة القطعية، ولا يتنافى تحفّظي هذا الملاك الواقعي مع تصرف شرعي مني لأنني لم أقل شيئا، لأنني لم ارخص هنا في ارتكاب أحد الطرفين كي يُقال بالتنافي والتهافت بين الترخيص والتحفظ فانا غاية ما هناك قلت: إذا علمت ايها المكلف بملاك لزومي في البين وإن كنت تجهل ما هو الملاك، وانت قادر على حفظه من جهة حرمة المخالفة القطعية فإن حرمة المخالفة القطعية متنجزة في حقه، وهذا لا يقابله ترخيص مني أو رفع امتناني مني كي يتنافى مع تحفظي، غايته أنّ العقل قال: إنّ تحفّظ المولى على الملاك اللزومي الواقعي لا يمكن أن يكون موجباً للموافقة القطعية؛ لأنّها غير مقدورة عقلاً، فلا وجه للاشكال على شيخك واستاذك بما ذكره في باب الاضطرار لاحد الطرفين لا بعينه مع وجود الفارق الواضح بينهما.

**والحمد لله رب العالمين**

0115

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ذكرنا فيما سبق أنّ المحقق العراقي اورد على استاذه الآخوند (قدهما) بأنّ ما ذكره في المقام وهو ما إذا دار الأمر بين المحذورين، مع كون أحدهما تعبدياً كما إذا دار أمر يوم عاشوراء بين الصوم القربي وحرمة الصوم ذاتا، أنّ العلم الإجمالي في المقام منجز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، وإن لم يكن منجزا لوجوب الموافقة القطعية، فذكر العراقي أنّ هذا مخالف لمبنى الآخوند في باب الاضطرار إلى أحد الطرفين في موارد العلم الإجمالي، كما إذا علم اجمالا بنجاسة أحد المائين وقد كان مضطرا لشرب أحدهما، فإنّ الآخوند هناك ذكر أنّ العلم الإجمالي ساقط عن التأثير فلا منجزية له لا بالنسبة لوجوب الموافقة القطعية ولا بالنسبة إلى لحرمة المخالفة القطعية، فما ذكره في المقام مخالف لمبناه في ذلك المقام، وهنا أُجيب عن ايراد العراقي بوجهين:

**الوجه الأوّل:** ما أفاده شيخنا الاستاذ (قده) وشرحناه في الدرس السابق، وهو أنّ ما ذكره الآخوند في باب الاضطرار إلى طرفي العلم الإجمالي لا ينطبق على المقام؛ إذ في الاضطرار إلى أحد طرفي العلم الإجمالي يوجد ترخيص شرعي امتناني، ولا يمكن الجمع بين الترخيص الشرعي والتحفظ الشرعي على المبغوض الواقعي، وأمّا في محل الكلام فليس من باب الاضطرار في شيء بل هو من باب العجز العقلي عن الجمع بين الطرفين، فالمكلف عاجز عن الجمع بين الصوم القربي وترك الصوم فلأجل العجز العقلي سقط تأثر العلم الإجمالي في وجوب الموافقة القطعية.

ولكننا عندما راجعنا مطلب الآخوند (قده) في بحث الاضطرار إلى أحد الطرفين لا بعينه في موارد العلم الإجمالي ظهر لنا أنّ الآخوند علل سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية هناك بأحد وجهين: الثاني منهما يشمل موارد الاضطرار وموارد العجز العقلي، وقد شرح ذلك المحقق (اعلى الله مقامه) في نهاية الدراية في الجزء الرابع ص256، هناك شرح النكتتين في كلام الآخوند (قده) وحاصل النكتة الثانية التي ذكرها، هي: أنه لا يمكن الجمع بين المعذورية في ارتكاب أحد الطرفين وبين فعلية المبغوض الواقعي من بينهما، بيان ذلك: إذا علم المكلف بأنّ أحد المائين غصب، فإذا افترضنا أنّ المغصوب الواقعي حرمته فعلية، فمعنى الحرمة الفعلية بنظر الآخوند هو انعقاد الارادة اللزومية على طبق متعلّق الحكم، فمعنى كون الحرمة فعلية أنّ للمولى إرادة لزمية بترك ارتكاب المغصوب، ومعنى أنّ له ارادة لزمية بترك المغصوب أنّ المكلف لو ارتكبه لكان مدانا، ومستحقا للعقوبة، فلا معنى لفعلية الحكم الواقعي أي حرمة المغصوب إلّا أنّه لو ارتكبه المكلف لكان مدانا ومستحقا للعقوبة، هذا من ناحية الحرمة الفعلية، ومن ناحية أخرى بالمكلف مضطر لأن يشرب أحد المائين، ومعنى أنه مضطر لأن يشرب أحد المائين، أنّه لو دفع اضطراره بشرب أي منهما لكان معذورا، ولا عقاب عليه، ولو صادف ذلك أن دفع اضطراره بالمغصوب الواقعي، فلا يمكن الجمع بين الأمرين: بين أن يقول العقل أنّ المكلف لو دفع اضطراره بالحرام الواقعي لكان معذورا، وبين كون حرمة المغصوب حرمة فعلية؛ إذ معنى الحرمة الفعلية أنّه لو ارتكبه لكان مدانا ومستحقا للعقوبة، فلِأجل هذا التنافي العقلي بين فعلية الحرمة بمعنى استحقاق العقاب لو ارتكبه، والمعذورية العقلية بمعنى لو دفع الاضرار به لكان معذورا، فلأجل هذا التنافي بين هذين الحكمين العقليين لذلك قال الآخوند بسقوط العلم الإجمالي عن المنجزية فيما إذا اُضطر لأحد الطرفين، إذاً فمقتضى التوجيه والتعليل الثاني لمطلبه أن لافرق بين أن يكون ارتكاب أحد الطرفين لأجل الاضطرار، أو لأجل العجز العقلي فالنكتة واحدة، وبناء على هذا يأتي إشكال المحقق العراقي عليه في المقام، وهو أنّك في المقام لدينا علم إجمالي بـ (إمّا) صوم عاشوراء قربيّا أو يحرم صومه ذاتا، ونحن عاجزون عقلاً عن الجمع بينهما، أي نحن عاجزون عقلاً عن امتثال كلا الامرين، فنحن لابد لنا عقلاً من ارتكاب أحدهما، فإذا كان لابد لنا عقلاً من ذلك، إذاً لا يمكن بقاء الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال على فعليته؛ لأنّ معنى فعليته أنّه لو خالفه المكلف لكان مستحقا للعقوبة، وهذا يتنافى مع حكم العقل أنّه لو ارتكب أحد الطرفين وكان ما ارتكبه هو مخالفة الحكم الواقعي لكان معذورا؛ لأنّه عقلاً لا يمكنه إلّا ذلك، فنفس النكتة التي ذكرها الآخوند توجيها لسقوط العلم الإجمالي عن المنجزية عند اضطرار المكلف لارتكاب أحد الطرفين تنطبق على محل الكلام، فاشكال المحقق العراقي من هذه الجهة وارد.

الجواب الثاني عن كلام العراقي: ما ذكره السيّد الشهيد (قده)، ومحصل كلامه يرجع إلى مقدمتين:

الأولى: في باب الاضطرار إلى أحد الطرفين لا بعينه كما إذا علم اجمالا بغصبية أحد المائين، وهو مضطر لشرب أحدهما، فهنا توجد نظريات ثلاث في علاج ذلك:

**النظرية الأولى:** ما ذهب إليه المحقق الآخوند (قده) من سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية رأسا، وقد سبق تقريره.

**والنظرية الثانية:** ما ذهب المحقق النائيني (قده) من التوسط في التنجيز، وقد أشرنا إلى ذلك في ما سبق، حيث إنّ المحقق النائيني قال: بأنّ العلم الإجمالي علّة تامّة لحرمة المخالفة القطعية، فلا يمكن رفع اليد عن حرمة المخالفة القطعية؛ لأنّه علّة تامّة بالنسبة إليها، وهو في نفس الوقت مقتضي لوجوب الموافقة القطعية، وهذا الاقتضاء إنّما يُؤثر إذا لم يكن هناك ترخيص في أحد الطرفين، سواء كان الترخيص شرعيا واقعيا، أو كان الترخيص شرعيا ظاهريا، أو كان الترخيص عقليا، فمتى ما كان ترخيص في أحد الطرفين، إذاً فالعلم الإجمالي لا يكون مؤثرا بالفعل في وجوب الموافقة القطعية، والمفروض في المقام أنّ المكلف مضطر لأحد الطرفين، فمقتضى اضطراره لأحد الطرفين أنّه مرخص في ارتكاب أحدهما ، سواء اعتبرناه ترخيصا واقعيا أو ترخيصا ظاهريا، وببركة هذا الترخيص لا يكون العلم الإجمالي في المقام موجبا بالفعل لوجوب الموافقة القطعية، فتحرم مخالفته القطعية ولا تجب موافقته القطعية وهذا معنى التوسط في التنجيز، هذا مطلب النائيني.

**النظرية الثالثة:** ما ذهب إليه المحقق العراقي نفسه هناك، قال: أنا لا أقول بسقوط العلم الإجمالي عن المنجزية رأسا كما يقول الآخوند، ولا أقول بالتوسط في التنجيز بل استسخف هذا الكلام، إذاً: أنا اقول بنظرية ثالثة وهي التوسط في التكليف لا التوسط في التنجيز، والمقصود بذلك: أنّه لمّا كان العلم الإجمالي علّة تامّة بنظر العراقي لحرمة المخالفة القطعية ولوجوب الموافقة، فالعراقي لا يفرّق بينهما، يقول: العلم الإجمالي علّة تامّة بالنسبة إلى كليهما؛ لأن العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي انكشاف للواقع وإن كان الصورة في العلم التفصيلي واضحة وفي العلم الإجمالي مغشوشة، إلّا أنّ كليهما انكشاف للواقع، ومع انكشاف الواقع فكيف نقول أنه يتنجز من جهة دون جهة وقد انكشف، إذ بعد وصول الواقع إلى المكلف لا معنى لأن يُقال بأنّه يتنجز من حيث لا من حيث، هذا الكلام ممّا لا معنى له، وبالتالي: فكما أنّه في العلم التفصيلي لا يصح هذا التفصيل، كذلك في العلم الإجمالي؛ إذاً لا يمكن أن نقول بالتوسط في التنجيز، فهو منجز لحرمة المخالفة القطعية دون وجوب الموافقة القطعية؛ إذاً فلابد لأجل علاج الاضطرار أن نرجع إلى التكليف نفسه لا إلى العلم بالتكليف، ونقول التكليف نفسه فيه مشكلة، لا أنّ المشكلة في العلم الإجمالي به، وإلّا لو كان علما إجماليا بتكليف فعلي لكان علّة تامّة للمنجزية من كلا الجهتين، فإذا رجعنا للتكليف نفسه، قلنا: لا تجتمع الفعلية المطلقة مع الترخيص في أحد الطرفين، لا تجتمع الفعلية المطلقة مع الترخيص في أحد الطرفين.

لكن يمكن الجمع بين الترخيص ومطلق الفعلية لا الفعلية المطلقة، فإنّ الذين يتضادان ويتنافيان الترخيص والفعلية المطلقة، أمّا الترخيص ومطلق الفعلية لا الفعلية المطلقة فإنّهما لا يتنافيان.

**بيان ذلك:** أنّ الحكم الواقعي لو كانت فعليته مطلقة بمعنى أنّه إذا علمت اجمالا بغصبية أحد المائين، فالشارع يقول: المقصود منه ما يُحرم سواء شربت الآخر أو اجتنبته، فإنّ هذه الفعلية المطلقة سواء شربت الآخر أو اجتنبته تتنافى مع الترخيص في أحدهما، عندما يقول الشارع: هذا حرام عليك على كل حال شربت الآخر أو لم تشربه، فلو لم يشرب الآخر واُضطر لشرب هذا فكيف يجتمع مع الفعلية المطلقة، فلا يمكن الجمع بين الترخيص في ارتكاب احدهما وبين الفعلية المطلقة، بأن يقول يحرم المغصوب شربت الآخر أو لم تشرب، ولكن يمكن الجمع بين الترخيص ومطلق الفعلية لا الفعلية المطلقة، بأن يقول الشارع: (يحرم عليك شرب (أ) إذا شربت (ب)، ويحرم عليك شرب (ب) إذا تركت (أ)) فليست هناك فعلية مطلقة بل مطلق الفعلية، يعني فعلية في هذا الفرض دون هذا الفرض، فالحكم الواقعي نفسه القصور فيه وليس القصور في العلم به، القصور في المعلوم لا في العلم، مع ما علم به المكلف حكما ليس فعليا مطلقا، بل فعلي في حرمة أحدهما إن شرب الآخر، بمعنى أنّ هذه الحرمة الواقعية نتيجة الاضطرار لشرب أحد المائين تحوّلت من تعينية إلى تخييرية، فالشارع لم يرفع يده عن أصل الحرمة إنّما رفع يده عن وصفها، كانت حرمة تعينية اصبحت حرمة تخييرية؛ إذ لو بقيت على كونها تعينية مع أنّها فعلية مطلقة يحرم عليك هذا شربت ذاك أم تشرب، وهذا يتنافى مع الترخيص في أحدهما، ولكن إذا تحوّلت إلى حرمة تخيرية بمعنى أنّ الشارع يخيرك في اجتناب الحرام بين هذا أو هذا، فيقول: يجب عليك اجتناب (أ) إن شربت (ب) ويجب عليك اجتناب (ب) إن شربت (أ) فتتحول الحرمة من تعينية إلى تخيرية ومن فعلية إلى مطلق الفعلية، وهذا ما عبر عنه بالتوسط في التكليف، هذه المقدمة الأولى.

**المقدمة الثانية:** بناء على هذا المبنى من العراقي يرد الإشكال عليه: أنّ ما اشكلت به على الآخوند من أنّ كلامه في دوران الأمر بين المحذورين لا يتطابق مع مبناه في الاضطرار لأحد الطرفين وارد على العراقي نفسه؛ لأنّ ما ذكره في المقام لا يتطابق مع مبناه في ذلك المقام، حيث قال في المقام بمقالة النائيني، أي أنّه قال في المقام بأنّ العلم الإجمالي منجز لحرمة المخالفة القطعية، وليس منجزا لوجوب الموافقة القطعية، وهذا إنّما ينسجم مع مبنى النائيني القائل بالتوسط في التنجيز، ولا ينسجم مع مبناه الذي ذكره في الاضطرار لأحد طرفي العلم الإجمالي لا بعينه، حيث قال هناك بالتوسط في التكليف، فينبغي أن تقول في المقام بما قلت به هناك من التوسط بالتكليف، وإذا قلت به فستقع في مشكلة لا يمكن ترقيعها؛ لأنّ التوسط في المقام غير معقول البتة، والسرّ في ذلك: إذا طبقنا التوسط في التكليف، أي أنّ الحكم الواقعي تخييري لا تعيني، فمرجع ذلك إلى أنّه إذا دار أمر يوم عاشوراء بين الصوم القربي وبين ترك الصوم، كأن يقول الشارع: (اترك الصوم إن صمت قربيا، صم قربيا إن صمت) وهذان لا معنى لهما، أمّا قوله: (اترك الصوم) إن صمت قربيا، يعني حافظ على الحرمة إن ارتكبت الطرف الآخر بأن صمت صوما قربيا، (اترك الصوم إن صمت صوما قربيا)، فهذا جمع بين الضدين، وإذا يقول الشارع (إن خالفت الحرمة بأن صمت فصم قربيا) هذا لا معنى له، لا من باب محذور تحصيل الحاصل بل من باب أنّه لا يُعقل اناطة المحركية بوجود الفعل، فقصد القربة محرّك نحو الفعل، فإذا كان قصد القربة محركا نحو الفعل، فكيف تُناط محركيته بوجود الفعل؟ فيقال: إن وجد الفعل فتحرك نحو بقصد القربة، هذا تهافت في الجعل، لا يعقل اناطة المحركة – مع غض النظر إشكال تحصيل الحاصل- بوجود الفعل الذي يُراد التحرك نحوه، فلا يُعقل أن يقول الشارع: (إن صمت بأن خالفت الحرمة فتحرك نحو الصوم بقصد قربي) هذا غير معقول، إذاً لما كان تطبيق التوسط في التكليف، نظريتك في ذلك المكان على المقام غير معقول، فنحن نسألك أيها العراقي إما ترفع يدك عن مبناك الذي قلته هناك، بأن تقول أنا لا اقول بمبناي الذي قلته هناك، يعني أنّ المقام صغرى من صغرياته، وإذا تحفظت على مبناك فهناك إشكال عويص وهو عدم المعقولية، أي عدم معقولية تطبيق التوسط في التكليف في المقام.

**فالنتيجة:** أنّ السيّد الشهيد (قده) يريد أن يقول كلام العراقي لا يترقع براقع؟

**والحمد لله رب العالمين**

0116

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

وحاصل ايراد السيد الشهيد(قده)على المحقق العراقي(قده)يتخلص في أمور:

الامر الاول: أنّ مسلك المحقق العراقي عند الاضطرر إلى احد طرفي العلم الاجمالي هو التوسط في التكليف، بمعنى أنّ القصور ليس في العلم الاجمالي نفسه وإنما القصور في المعلوم أي في التكليف نفسه، وذلك حيث لا يمكن الجمع بين الترخيص في ارتكاب احد الطرفين لاجل الاضطرار وبين الفعلية المطلقة للتكليف الواقعي، فتتحول فعلية التكليف الواقعي من فعلية تعينية الى فعلية تخييرية، والمقصود بذلك: انّ فعلي التكليف في كل طرف منوطة بترك امتثال التكليف في الطرف الآخر، فإذا علم اجمالا بأن أحد المائين غصبي وهو مضطرٌ لشرب أحدهما، فمعنى الفعلية التخييرية هي أنّ حرمة الغصب فعلية في الماء الاول إن شرب الثاني، ووفعلية في الثاني إن شرب الاول، فالحكم الواقعي قاصر في حد نفسه، لا أنّ القصور في العلم الاجمالي، ومعنى قصور الحكم الواقعي أنّه ليست فعليته مطلقة وعلى جميع التقادير بل فعليته في كل طرف منوطة بترك امتثال التكليف في الطرف الآخر، وهذا هو معنى التوسط في التكليف.

والامر الثاني: إذا اردنا تطبيق هذه النظرية على محل الكلام وهو ما إذا دار الامر بين المحذورين مع كون أحدهما تعبديا، كما إذا دار امر الصوم في يوم عاشوراء بين الصوم القربي وبين حرمة الصوم ذاتا، فحينئذ لا يُعقل تطبيق نظرية التوسط في التكليف على دوران لامر بين المحذورين، والسر في ذلك، أن معنى التوسط في التكليف أنّ الحكم الواقعي أي الالزام الواقعي فعلي في الوجوب إن خالف الحرمة وفعلي في الحرمة إن خالف الوجوب، وكلاهما غير معقول

أما الشق الثاني: وهو أن يقال حرمة الصوم فعلية إن خالف الوجوب، فمعنى ذلك ان ذلك حرمة الصوم فعلية إن ترك الصوم القربي، وترك الصوم القربي إما بترك الصوم من اصله او بالصوم صوما غير قربي، فإن ترك الصوم من اصله فان ترك الصوم من اصله، فلا معنى أن يقال يحرم عليك الصوم إن تركت الصوم، فإن تعليق حرمة الصوم على ترك الصوم موجب للغوية الحرمة وإن كان صام صوما غير قربيا، فلا معنى أن يقال: (يحرم عليك الصوم إن صمت صوما غير قربي) فإن هذا لازمه الجمع بين النقيضين، بأن يقول (يحرم عليك الصوم إن صمت) إذاً فتصوير الفعلية التخييرية في الشق الثاني غير معقول.

كذلك تصوير الفعلية التخييرية في الشق الاول: بأن يقول: (وجوب الصوم القربي فعلي في حقك إن خالفت الحرمة) ومخالفة الحرمة في الصوم نفسه؛ لأنّ الحرام يقول (لا تصم) فإذا خالفه فقد صام ، فكأنه قال: إن صمت وجب عليك الصوم القربي، وهذا مستلزم لمحذور اناطة المحركية نحو الفعل بوجود الفعل، وإناطة المحركية نحو الفعل بوجود الفعل خُلف كونها محركا، إذ بعد تحركه نحو الفعل لا معنى لتحريكه، فلا معنى أن يقال: (إن صمت فتحرك نحو الصوم بقصد القربة) فتحصّل من ذلك: أنّ مبنى المحقق العراقي من قوله بـ (التوسط في التكليف إذا اضطر لأحد طرفي العلم الاجمالي) لا يمكن تطبيق هذا المبنى على دوران الامر بين المحذورين مع كون أحدهما تعبديا.

الامر الثالث: بناء على ذلك جاء الاشكال على المحقق العراقيَ، وهو أنّه ايها المحقق المدقق (أعلى الله مقامك) إما أن تلتزم بالتفكيك في دوران الامر بين المحذورين بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، كما التزم به النائيني، فقال: تحرم المخالفة القطعية لكن لا تجب الموافقة القطعية وسماه بالتوسط بالتنجيز، فإما أن تلتزم بهذا المسلك وهو التفكيك بينهما وهذا خُلف مبناك في الاضطرار إلى احد طرفي العلم الاجمالي، قل: لا أريد أن افكك بينهما اريد أن اُرجع القصور إلى التكليف نفسه لا للعلم، فالتكليف لو لم يكن فيه قصور لكان العلم الاجمالي علة تامّة للامرين معاً، فالالتزام بالتكليف في المقام كما هو ظاهر عبارة العراقي مخالف لمبناه هنا، وإن قلت: لا أريد أن افكك بينهما بل أُريد أن اتحفظ على علّية العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية ولوجوب الموافقة القطعية، لازم ذلك أن يسقط العلم الاجمالي عن التأثير رأساً، كما هو مسلك صاحب الكفاية؛ لأنّه إذا كان وجوب الموافقة القطعية متعذرا والعلم الاجمالي لا يمكن تفكيكه فلا محالة يسقط رأسا وانت لم تقل بذلك بل قلت لا تجب الموافقة القطعية مع حرمة المخالفة القطعية، إذاً فما اشكلت به على شيخك الآخوند هو عين الاشكال يرد عليك، حيث قلت للآخوند: إمّا يلتزم بالتفكيك في المقام وهو خُلف مبناه في الاضطرار إلى أحد طرفي العلم الاجمالي حيث التزم هناك بسقوط العلم الاجمالي عن التأثير رأسا وذيلا، وإمّا أن تقول بسقوط العلم الاجمالي عن التأثير رأسا نتيجة لعدم معقولية التفكيك، فما ذكرته يكونه في غير، محله، فنفس ما اشكله به على شيخه يرد عليه، فإنّ وجوب الصوم بقصد القربة إمّا مطلق فهو يتنافى مع الترخيص في أحد الطرفين، إمّا مقيد بالصوم فيلزم اناطة المحركية بالفعل وهو خُلف المحركية، هذا خلاصة اشكال السيّد الشهيد(قده)على المحقق المدقق العراقي قق.

وقد يُقال في الجواب عن اشكاله على المحقق بوجهين:

الوجه الاوّل: إنّ يقال إن المحقق فرّق بين الاضطرار إلى أحد طرفي العلم الاجمالي وبين العكس العقلي عن الموافقة القطعية، ففيما إذا حصل الاضطرار كما لو علم اجمالا بنجاسة او غصبية أحد المائين وهو قادر عقلا ولو بالحرج أو المشقة أن يصبّر نفسه يوما أو يومين من دون شرب ماء، ولكنه مضطر للشرب، فهناك قال: إذا اُضطر لشرب أحد الانائين فهناك ترخيص شرعي امتناني على المكلف بارتكاب أحد الطرفين، وهذا الترخيص الشرعي يتنافى مع فعلية الحرمة فعلية مطلقة، بأن يقول الشارع (المغصوب حرام شربته لدفع اضطرار أم لا) فإنّ هذا يتنافى مع الترخيص الشرعي في أن يدفع اضطراره باي من الطرفين، لأجل المنافاة بين الترخيص الشرعي في دفع الاضطرار باي من الطرفين وبين كون الحرمة فعلية مطلقة قال العراقي بالتوسط في التكليف.

وأما في موارد العجز العقلي؛ كما لو فرضنا أنّ المكلف أصلا عاجز عقلا عن الموافقة القطعية، فلو أنّ المكلف علم بأنّه نذر في هذه السنة في ليلة الرغائب أنّه إما أن يزور الرضا عليه السلام او يزور الحسين عليه السلام في كربلاء، فهو الآن ليس مضطر لارتكاب أحد الطرفين، بل هو عاجز عقلا من الموافقة القطعية، فهنا لا يقول العراقي بالتوسط بالتكليف، وإنما يقول العراقي بأن التكليف الواقع فعليته مطلقة، لأنّ المزاحم للفعلية المطلقة الترخيص الشرعي لارتكاب احد الطرفين ولا يوجد ترخيص شرعي، وإنما الموجود حكم العقل بأنك معذور في ارتكاب أحد الطرفين لأجل أنّك عاجز عقلاً، فلا يوجد ما يزاحم الفعلية المطلقة للحكم الواقعي، فالحكم الواقعي باقي على فعليته المطلقة، غاية الأمر أنّ العلم بعد أن تعلّق بتكليف فعلي مطلقا فهذا العلم الاجمالي منجز لحرمة المخالفة القطعية، فليس له أن يترك الامرين معا، لكنه ليس منجزا لوجوب الموافقة القطعية للعجز العقلي عنها، بيان ذلك: أنّ المحقق (اعلى الله مقامه) إنما قال بوجوب الموافقة القطعية للعلم الاجمالي من باب دفع الضرر المحتمل، وقد صرح بذلك في بحثه حول علّية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة فقال هناك:

إذا علم المكلف اجمالا بالحرمة فلأنه يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال على هذا الطرف ويحتمل انطباقه على ذلك الطرف، فإذا علم بغصبية أحد المائين فهو يحتمل بالنتيجة أن المغصوب يُحتمل انطباقه على ماء (أ) ويحتمل انطباقه على ما (ب) واحتمال انطباق المعلوم بالاجمال على كل واحد من الطرفين موجب لاحتمال العقوبة، حيث يحتمل انطباقه على اناء (أ) فهو يحتمل العقوبة في شرب (أ) ويحتمل انطباقه على (ب) فهو يحتمل العقوبة في شرب (ب)، وبما أنّه يحتمل العقوبة في كل منهما فحكم العقل بدفع الضرر المحتمل وجوب الموافقة القطعية، فالسرّ عند العراقي في وجوب الموافقة القطعية ليس هو وجود العلم الاجمالي بل هو دفع الضرر المحتمل، فإذا كان المكلف عاجزا عقلاً عن الموافقة القطعية، إذاً فهو لا يحتمل العقوبة في كل من الطرفين؛ لأنّه إذا كان عاجزا عقلاً عن الجمع بين الطرفين، إذاً فهو قاطع عقلاً بأن ارتكاب احدهما ليس فيه عقوبة فليس فيه ضرر محتمل، إذاً لا تجب الموافقة القطعية، فالمحقق العراقي اناط علّية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية بمسألة دفع الضرر المحتمل، وإذا كان المكلف عاجزا عقلاً عن الموافقة القطعية إذاً بالنتيجة ارتكاب أحد الطرفين ليس فيه عقوبة؛ لأجل ذلك في موارد العجز العقلي يقول لا قصور في التكليف بل القصور في العلم الاجمالي، ومحل كلامنا وهو ما إذا دار الامر بين المحذورين مع كون أحدهما تعبديا، كما إذا دار امر صوم يوم عاشوراء بين الصوم القربي والحرمة، فالمورد ليس من موارد الاختيار لأحد الطرفين بل من موارد العجز العقلي، وبما أنّه من موارد العجز العقلي فلا قصور في فعلية الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال وإنما القصور في العلم الاجمالي، فلا تجب الموافقة القطعية وإنما تحرم المخالفة القطعية، فلا يصح الاشكال من السيّد الشهيد على المحقق العراقي(قده)بأنك في المقام خالفت مبناك في مبحث الاضطرار إلى أحد الطرفين فإن المقام ليس من موارد الاضطرار بل هو من موارد العجز العقلي.

ولكن هذا الجواب لا يرد على السيّد الشهيد والسرّ في ذلك: أنّ المحقق العراقي هو صرح بأن المقام من موارد الاضطرار وإنما اشكل على شيخه الاخوند من هذه الجهة وإلّا لما صح له الاشكال على الاخوند، فهو اشكل على الاخوند حيث قال لشيخ الاخوند إنّ مبناك في الاضطرار إلى أحد طرفي العلم الاجمالي أنّه مسقط لتأثير العلم الاجمالي رأساً، فمقتضى مبناك هنا أن تقول بسقوط العلم الاجمالي عن التأثير رأسا لكون المقام من موارد الاضطرار لارتكاب أحد الطرفين، فإمّا أن يعتبر المقام صغرى من صغريات ذلك البحث فالاشكال وارد عليه هو أيضا، كما أنّ شيخه خالف مبناه في المقام هو أيضا خالف مبناه في المقام، وإمّا أن لا يعتبر المقام من صغريات الاضطرار إلى احد الطرفين فلا يصح منه الاشكال على شيخه الاخوند، فهذا الجواب عن السيّد الشهيد غير وافي.

الجواب الآخر أن نقول: ذكرنا هذه النكتة في بحث التزاحم، وهو أنّه إذا وقع التزاحم بين الواجبين مثلاً: لا يمكن للمكلف الجمع بين انقاذ الغريق وبين ازالة النجاسة عن المسجدـ، فرفع التزاحم بطريقين:

الطريق الاول: الترتب، ومرجع الترتب إلى اشتراط فعلية كل منهما بترك الآخر، فيُقال: (نقذ الغريق إن لم تزل وازل إن لم تُقذ) فوجوب الانقاذ- نقس الوجوب مشروط بترك الازالة- مشروط بترك الازالة، فيكون ترك الازالة شرطا في الوجوب وليس شرطا في الواجب، وهذا ما عُبر عنه بالترتب، ومقتضى هذا أنّه لو ترك الجميع فلم يُزل ولم يُنقذ، وجلس ينظر إلى الغريق وهو يغرق فمقتضى ذلك فعلية التكليفين في حقه معا لفعلية شرطيهما فإن شرط الاول أن لا يُزيل وشرط الثاني أن لا ينقذ ولم يُنقذ، فلازم ذلك فعلية التكليفين معا في حقه في حال تركه لكليهما، هذا طريق لحل التزاحم وهو محل اشكال.

الطريق الآخر: أخذ ترك الآخر قيدا في الواجب لا قيدا في الوجوب، بأن يُقال له: أنقذ الغريق المقيد هذا الانقاذ، يصير قيد في الانقاذ وليس قيد في وجوب الانقاذ، انقذ الغريق الانقاذ المقارن لترك الازالة، وازل النجاسة الازالة المقارنة لترك الانقاذ، فترك الآخر قيد في الواجب لا قيد في الوجوب، وبالتالي ما هو مكلف به لا يُضاد الآخر لأنني مكلف بالانقاذ المقارن لترك الازالة، ومكلف بالازالة المقارنة لترك الانقاذ، فلا يلزم من فعلية التكليفين طلب الجمع بين الضدين لأن كل منهما مقيد بترك الآخر على نحو قيد الواجب، هذا الذي ذكرناه في بحث التزاحم يُتصوّر في المقام وهو أن نقول: إذا دار الامر بين وجوب الصوم القربي وبين حرمة الصوم، فيستطيع المولى أن يقول: يجب عليك الصوم المقارن لترك امتثال الحرمة لا أنّ ترك امتثال الحرمة شرط في الوجوب بل شرط في الواجب، فلو كان ترك امتثال الحرمة شرطا في الوجوب، بأن يُقال: إن تركت امتثال الحرمة بأن صمت، إن صمت في رتبة سابقة فصم بقصد القربة، فيُقال هنا لا معنى أن تنيط المحركية بالفعل نفسه، إن صمت في رتبة سابقة فصم بقصد القربة، هذا لا معنى له.

وأمّا إذا أخذت الصوم قيدا في الواجب لا في الوجوب فهو لم يؤخذ في رتبة سابقة على المحركية بل أُخذ في رتبة لاحقة للمحركية، فكأنه قال: (صم بقصد القربة) وهذا الصوم القربي المطلوب منه مقارن لحدوث أصل الصوم، لا أن اصل الصوم اُخذ في رتبة سابقة بل أُخذ مقارنا للواجب، ومن الواضح أنّه لا يرد الاشكال؛ لأنّ الاشكال مرتكز على أخذ الصوم في رتبة سابقة على المحركية، وأمّا إذا أُخذ الصوم في رتبة لاحقة فكأنه قال: أنا أصلا اريد منك أن تُوجد هذا، اريد منك أن توجد صوما قربيا مقارنا لحدوث الصوم منك، فلا يلزم من ذلك اناطة المحركية بالفعل الذي يُراد التحرك نحوه، فمتى ما كان الصوم حادثا منك في علم الله في عقل جبرائيل، فحينئذ يجب عليك ايجاد الصوم القربي بمخالفة الحرمة، يعني باحداث اصل الصوم، وهذا إما لا اشكال فيه.

وكلام العراقي (قده) في باب الاضطرار إلى أحد الطرفين لا بعينه- احد طرفي العلم الاجمالي- عبارته عامه، حيث قال بأن فعلية الحكم الواقعي تتحول من فعلية تعينية إلى فعلية تقديرية، والفعلية التقديرية يمكن تصوريها بأن نُرجع مخالفة الحرمة إلى شرط الواجب وبأن نرجعها الى شرط الوجوب، فبما أنّه يمكن ارجاعها إلى شرط الواجب الذي لا يرد معه اشكال السيّد الشهيد (قده).

المتحصل من ذلك: أنّ اشكال المحقق العراقي على شيخه الاخوند بأنّ ما ذكره في المقام مخالف لمبناه في باب الاضطرار إلى أحد طرفي العلم الاجمالي وارد ولا يرد عليه ما اورده شيخنا الاستاذ ولا السيّد الصدر (قدهما) فتأمل!

**والحمد لله رب العالمين وص**

**والحمد لله ربِ العالمين**

0117

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

كان الكلام في الجهة الاولى: وهي هل أنّ كلام الآخوند على طبق مبناه في الاضطرار لأحد طرفي العلم الاجمالي أم لا؟

والكلام في الجهة الثانية: في تحقيق الوظيفة في محل الكلام؟ فهل أنّ الوظيفة عند دوران الامر بين المحذورين مع كون أحدهما تعبديا هي حرمة المخالفة القطعية أم جريان البراءة أم منجزية الحرمة؟ فهنا عدّة اتجاهات:

الاتجاه الاول: ما سبق الاشارة إليه من أنّ مقتضى القاعدة في المقام هو حرمة المخالفة القطعية، وذلك لأن العلم الاجمالي له طرفان، وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية، وإنّما يكون منجزا لكل طرفيه في فرض القدرة والتمكن، فإذا فرضنا أنّ المخالفة القطعية مقدورة في المقام، حيث للمكن أن يخالف الامر بالصوم القربي وأن يخالف النهي عن اصل الصوم بأن يصوم صوما غير قربي فيكون بذلك مرتكبا للمخالفة القطعية، فتتنجز عليه حرمة المخالفة القطعية للتمكن منها، وحيث إنّه لا يتمكن من الموافقة القطعية؛ إذ لا يمكنه الجمع بين الصوم القربي وترك أصل الصوم، فلا محالة ينتفي عنه وجوب الموافقة القطعية؛ لعدم القدرة عليه، هذا هو الاتجاه الاول.

الاتجاه الثاني: ما ذكره السيّد الشهيد قق على سبيل الاحتمال، وهو أنّ هذا المورد من موارد انحلال العلم الاجمالي إلى علم تفصيلي بعدم الوجوب وشك بدوي بالحرمة فيكون مجرى للبراءة، بيان ذلك بذكر مقدمتين:

المقدمة الأولى: إذا دار الامر بين وجوب الصوم قربة أو حرمة الصوم ذاتا، فقد يُتوهم أنّ هذا المقام من الاضطرار إلى أحد الطرفين لا بعينه؛ إذ لا يخلوا حال المكلف من الصوم أو عدمه، لكنه عند الدقة هو من الاضطرار إلى طرف بعينه لا من الاضطرار إلى أحد الطرفين لا بعينه، وبيان ذلك: أنّه يُعتبر في عبادة العبادة رجحان الفعل على الترك؛ إذ ما لم يكن للفعل رجحان على الترك فلا يمكن المقربية؛ لأنّ مقربية العمل من الله عزّ وجل بمعنى اقتراب العمل منه، واقتراب العمل منه فرع كون العمل ارجح من تركه وإلّا لكان اقتراف الفعل دون الترك ترجيحا بلا مرجح، فلابد أن يكون الفعل راجحا على الترك، وإلّا لم تتحقق العبادية.

وفي المقام: إذا دار الامر بين صوم عاشوراء قربة وبين حرمة الصوم، فإنّ الصوم القربي غير مقدور أصلاً في حد ذاته، والسرّ في ذلك كما ذكرناه: أنّه لابد أن يكون الفعل في نفسه راجحا على الترك، إمّا راجحا من حيث الغرض والملاك، بأن يكون الغرض في الفعل أهم من الغرض في الترك، أو يكون راجحا من حيث حق الطاعة، بمعنى أن يكون الفعل أشد طاعة من الترك، كما يُقال: (افضل الاعمال احمزها) فإذا لم يكن للفعل رجحان على الترك لا من حيث الغرض ولا من حيث كيفية الاطاعة، فحينئذ لا يمكن أن يكون الفعل مقربا، وفي المقام كذلك، فإذا نظرنا للغرض وجدنا أنّ الفعل والترك أي الصوم وعدمه على حد سواء، فكما أنّ الصوم موصل إلى غرض محتمل؛ إذ لعل الوظيفة هي الوجوب، كذلك الترك موصل إلى غرض محتمل؛ إذ لعل الوظيفة هي الحرمة، فكل منهما موصل لغرض محتمل، فمن هذه الجهة لا ميزة لأحدهما على الآخر، كما أنّه من حيث الاطاعة لا فرق بينهما؛ لأننا افترضنا في المقام حرمة المخالفة القطعية لقدرة المكلف عليها، فمن حيث حرمة المخالفة القطعية يتساوى الطرفان؛ إذ كما أنّ في الصوم القربي مخالفة احتمالية وفي ترك اصل الصوم مخالفة احتمالية، وإنما تتحقق المخالفة القطعية بصوم غير قربي، فهما من هذه الجهة على حدّ سواء، فحيث لا ميزة للصوم القربي على الترك، لا من حيث الغرض ولا من حث الاطاعة فالنتيجة هي: أنّه لا يمكن للمكلف أن ياتي بالصوم القربي على نحو العبادية، فإنّ العبادة فرع رجحان الفعل على الترك، وهذا ممّا لم يحصل، فلا يُعقل أن ياتي المكلف بالصوم القربي على نحو العبادية، هذا غير معقول؛ إذاً بالنتيجة: اصبح المكلف مضطرا لترك الصوم القربي، فالمورد من موارد الاضطرار لطرف بعينه لا لطرف لا بعينه، فهو مضطر لترك الصوم القربي من الاساس لأنّه لا يقدر عليه، هذه هي المقدمة الاولى.

المقدمة الثانية: بما أنّ الصوم القربي غير مقدور، إذاً فوجوب الصوم القربي منتف قطعا، ولذلك سوف يكون العلم الاجمالي إما بوجوب صوم عاشوراء قربة، أو حرمة صوم عاشوراء ، هذا العلم الاجمالي ينحل لعلم تفصيلي بعدم وجوب الصوم القربي لعدم القدرة عليه، وشك بدوي في حرمته فتجري البراءة عن حرمة الصوم وبالتالي تكون الوظيفة بالنسبة إليه أنّه يجوز له حتّى أن يصوم صوما غير قربي؛ لأنّه انحل العلم الاجمالي لعلم تفصيلي بعدم الوجوب، وشك بدوي باصل الحرمة فتجري البراءة، فالصوم غير القربي ليس مخالفة قطعية أصلاً بل هو مجرى للبراءة، هذا ما ذكره السيّد الشهيد قق على سبيل الاحتمال.

ولكن يُلاحظ على هذا الوجه: أنّ هناك فرقا بين العبادة الواقعية والعبادة الاحتياطية، فالعبادة الواقعية يُعتبر في تحققها الحسن الفعلي والحسن الفاعلي، بأن يكون أصل العمل محبوبا وأن يقع على وجه التقرّب والخلوص إلى الله عزّ وجل، هذا بالنسبة إلى العبادة الواقعية وليست مرتبطة بمحل الكلام لأنّ المكلف لم ينكشف له الواقع حتّى ياتي بالعبادة الواقعية، وأمّا العبادة الاحتياطية، فإنّها متقومة باحتمال الرجحان مع عدم معارضة احتمال الرجحان باحتمال المرجوحية، وإلّا إذا احتمال المحبوبية والمبغوضية لم يكن موردا للعبادة الاحتياطية، فقد يُقال في المقام: بأن العبادة الاحتياطة منتفية؛ لانّه كما يحتمل محبوبية الصوم يحتمل مبغوضيته، فالعبادة الاحتياطية أيضا قد انتفى موضوعها.

ولكن هذا المكلف يدور أمره بين داعيين إلهيين، لا بين داعي الهي وداع دنيوي؛ لأنّه إن ترك الصوم فإنّه إنما يتركه تحرزا عن مخالفة الحرمة، وهذا داع الهي، وإن اتى بالصوم فهو إنما ياتي به تحرزا عن مخالفة الوجوب وهو داع الهي، فيدور أمر هذا المكلف بين داعيين الهيين، وبالتالي فلو اتى هذا المكلف بالترك فقد اتى بموافقة احتمالية، ولو اتى بصوم قربي فقد أتى بموافقة احتمالية، فبما أنّ الصوم القربي أي بأن ياتي بالصوم لا بقصد الامر لأنّه لا يُحرز الأمر، وإنما ياتي بالصوم تحرزا عن مخالفة الوجوب وهذا نوع من القربة واضافة العمل إلى المولى، فإذا اتى بالصوم لا بقصد الامر كي يكون تشريعا وهو غير مقدور، بل اتى بالصوم تحرزا عن مخالفة الوجوب فقد اتى بصوم قربي، وبالتالي فهو وإن لم يكن قادرا على الصوم القربي بعنوان العبادة إلّا أنّه قادر على الصوم القربي بعنوان الموافقة الاحتمالية، إذاً دعوى أنّ هذا غير قادر على الصوم القربي لذلك يسقط وجوبه فيعلم بانتفاء الوجوب تفصيلا غير تامّة، فإنّ هذا قادر على صوم قربي وإن لم يكن قادرا على ايجاد الصوم القربي بعنوان أنّه عبادة لانه لا يُحرز ذلك، 25

**والحمد لله رب العالمين.**

0118

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

**ذكر السيّد الشهيد (قده) في المقام عدّة أمور:**

**الأمر الأوّل:** قال: بأنّ مقتضى الصناعة الأصولية انحلال العلم الإجمالي وجريان البراءة لما بيّناه سابقاً من أنّه إذا دار الأمر بين وجوب الصوم القربي وحرمة الصوم فإنّ هناك علما تفصيليا بسقوط وجوب الصوم القربي، وذلك لعدم القدرة عليه؛ إذ لا يمكنه التقرب بما لا يُحرز رجحانه على تركه، وحينئذ فهو يعلم تفصيلاً بسقوط وجوب الصوم القربي ويشك شكا بدويا في حرمة الصوم فهو مجرى للبراءة، وبالتالي يجوز له ارتكاب الصوم غير القربي استنادا لأصالة البراءة، فما قيل من أنّ مقتضى القاعدة منجزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية وإن لم تجب الموافقة القطعية لوجود الاضطرار لأحد الطرفين لا بعينه ممنوع، فإنّ العلم الإجمالي منحل أصلاً بعلم تفصيلي وشك بدوي، بلحاظ أنّ المقام من قبيل الاضطرار لأحد الطرفين بعينه، لا لا بعينه، فالمكلف مضطر لترك الصوم القربي، إذاً فالمقام مجرى للبراءة.

ولكنّ هذا الذي تقتضيه الصناعة مخالف للمرتكز المتشرعي الذي يأبى في المقام أن يتلبس المكلف بصوم غير قربي، حيث يقطع معه بمخالفة الواقع، فحيث إنّ مقتضى الصناعة الأصولية يخالف ما هو المرتكز فلابد من علاج فقهي للمسألة.

**الأمر الثاني:** قال: بأنّه لا يُستفاد من أدلة اعتبار قصد القربة في العبادة نحو (وما أُمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) وما قام عليه المرتكز المتشرعي من تقوّم العبادة بقصد القربة، لا يُستفاد من ذلك أكثر من أنّه يُعتبر في صحة العبادة صلاحية داعي القربة للمحركية الاستقلالية وإن لم يكن كذلك بالفعل، فالمهم أنّ في داعي القربة صلاحية للمحركية الاستقلالية؛ فلأجل ذلك لو فرضنا أنّ المكلف انبعث نحو الصلاة بمجموع داعيين: داعي القربة وداعي الرياضة، بحيث لا يصلح أي منهما للمحركية الاستقلالية، فهنا لا تصح العبادة، أمّا لو افترضنا أنّه كان له داعيان مستقلان في أنفسهما، أي لو لم يؤمر بالصلاة لأتى بها رياضة، وإذ أُمر بالصلاة فهو يأتي بها بداعي القربة، فكل منهما صالح في نفسه للمحركية الاستقلالية، فاتى بالصلاة عن هذين الداعيين، فهو حينئذ وإن كان ما حصل فعلاً أنّ الداعي القربي جزء من المحرك؛ إذ لا يُعقل ورود داعيين استقلاليين على عمل واحد؛ لأنّه بمثابة ورود علتين على معلوم واحد، فحتماً فيما صدر خارجا استندت العبادة إلى مجموعهما، فكان كل منهما جزء العلة، إلّا أنّه لما كان كل منهما في حد نفسه، صالحا للمحركية الاستقلالية كفى ذلك في صحة عبادته، حيث إنّ داعي القربة صالح للاستقلال في الداعوية، هذا هو الأمر الثاني الذي افاده.

**الأمر الثالث:** أفاد بأنّه إذا وُجد داعي القربة نحو العمل وكان صالحا للاستقلال فتارة لا يُزاحم بداعي نحو ضده، فلا إشكال حينئذ بصحة عبادته، وتارة يُزاحم بداعي نحو ضده، أي كما أنّ داعي القربة يدعوه نحو الصوم فله داع نحو ترك الصوم، وحينئذ نسأل عن ذلك الداعي، فإن كان الداعي نحو الترك داع غير قربي، كما لو كان داعيه الى الصوم القربة، وكان داعيه إلى الترك الراحة مثلاً، فله داع صالح للاستقلالية نحو الضدّ، وهو داع غير قربي، فُزوحم الداعي القربي بداع غير قربي نحو ضده، وحينئذ فلا محالة لا يمكن للمكلف أن يتحرك نحو الصوم ما لم يُرجح الداعي القربي على الداعي غير القربي نحو ضده، فإذا رجح الداعي القربي بضميمة غير قربية كما رجح مثلاً الصوم بأن فيه مثلاً: علاجا لجهازه الهضمي، فإذا رجح الداعي القربي على الداعي غير القربي بضميمة غير قربية لم تصح العبادة، و السرّ في ذلك: أنّ الداعي القربي غير صالح للمحركية الاستقلالية، بدليل أنّه لم يكفي لولا أن رجحه المكلف بضميمة غير قربية.

وأمّا إذا افترضنا أنّ الداعي القربي نحو الفعل مزاحم بداعي نحو الترك، فما يدعوه لصوم عاشوراء قصد القربة، وما يدعوه لترك صوم عاشوراء رعاية لأهل بيت النبوة صلوات الله عليهم أجمعين واحتراما، فالداعي القربي في الفعل مزاحم بداعي قربي نحو الترك، فلا يمكن أن ينبعث نحو الصوم إلّا بمرجح نتيجة التزاحم بين الداعيين، فإذا رجّح الداعي القربي نحو الصوم بضميمة غير قربية، كما إذا قال: إن في الصوم اجازة وعطلة للجهاز الهضمي، وهذا نوع من الصحة والوقاية، فحينئذ هل تصح العبادة أم لا؟

**فقال:** نعم تصح العبادة، **والسرّ في ذلك:** أنّ الداعي القربي صالح في نفسه للمحركية لولا مزاحمة الداعي القربي الآخر، فعدم محركيته استقلالا الآن لا لقصور فيه بل لأجل المزاحم، وإلّا فهو نفسه تامّ الداعوية، فالضميمة غير القربية إنّما جاءت لا لاعطاءه شحنا بل لدفع المزاحم، فما دام الداعي القربي تام الداعوية في نفسه لولا المزاحم، فهو كاف في صحة العبادة لما ذكرناه في الأمر السابق، أنّه يكفي صحة العبادة الصلاحية للمحركية الاستقلالية.

**الأمر الرابع:** أفاد بأنّه في محل كلامنا وهو دوران الأمر بين وجوب الصوم القربي وحرمة الصوم هو مصداق لداعيين قربيين، فإنّ في الصوم داعيا قربيا وهو لعله مأمور به – يعني رجاء الأمر-، وفي ترك الصوم داعي قربي، وهو التخلص من مخالفة حكم الشارع، فحيث إنّ في المقام داعيين قربيين، متزاحمين، فحينئذ نقول: ما دام كل منهما صالحا للمحركية الاستقلالية في نفسه، إذاً بالنتيجة: لو اتى بالصوم بقصد قربي مرجحا له على مزاحمه بضميمة غير قربية فقد امتثل الأمر بالصوم القربي لو كان مطلوبا به واقعا.

**فالنتيجة:** أنّنا بهذه المسألة الفقهية عالجنا المسألة، وإلّا لو اقتصرنا على الصناعة الاصولية، لقيل لنا بأنّ هذا المكلف غير قادر على الصوم القربي؛ إذ يُعتبر في التقرب بالصوم رجحانه على الترك، وهما متساويان، فإذاً إذا لم يكن الصوم راجحا على الترك فلا يُعقل التقرب به دون الترك، فلو كنا نحن والصناعة الأصولية لقلنا إنّ المكلف يعلم تفصيلا بسقوط الامر بالصوم القربي ويشك بدوا في الحرمة فيُجري البراءة، لأنّ المقام من قبيل الاضطرار لأحد الطرفين بعينه فهو مضطر لترك الصوم القربي، لكن ببركة المسألة الفقهية القائلة إنّه لا يُعتبر أن يكون داعي القربة محركا مستقلا بالفعل، يكفي أن يكون صالحا للمحركية الاستقلالية وإن لم يكن محركا بالفعل، فهذا منطبق على المقام، حيث إن هناك داعيين قربيين متزاحمين لكن كل منهما صالح للمحركية الاستقلالية، فإذا رجح أحدهما بضميمة غير قربية تمت العبادة، فبلحاظ المسألة الفقهية نعود إلى مقتضى القاعدة، وهو أن نقول: المقام من الاضطرار لأحد الطرفين لا بعينه، حيث إنّه قادر على هذا وقادر على هذا ولكنه مضطر لأحدهما، فحيث إنّه من قبيل الاضطرار لأحدهما لا بعينه يأتي ما ذكرناه من أنّ العلم الإجمالي منجز لحرمة المخالفة القطعية للقدرة عليها بأن يصوم صوما غير قربي، وليس منجزا لوجوب الموافقة القطعية لاضطراره إلى ارتكاب أحد الطرفين، وكذلك يأتي الكلام فيما لو كان لأحدهما مزية، مع غمض النظر عن المسألة الفقهية.

لو افترضنا أنّنا أغمضنا النظر عن المسألة الفقهية واقتصرنا على ما هو مقتضى الصناعة الأصولية ليس إلّا، إنّما لا يمكنه قصد القربة في الصوم لو كانا متساويين احتمالا ومحتملا، إمّا إذا كان الصوم القربي ذا ميزة؛ إمّا لأنّه أقوى احتمالا من حرمة الترك، أو لأنّ في الصوم القربي احتمال أهمية الملاك أكثر من تركه، فحينئذ إذا كان لأحدهما مزية انقلب الأمر، فلا يكون المورد من الاضطرار لأحد الطرفين لا بعينه بل من الاضطرار لأحدهما بعينه، حيث إنّ محتمل الأهمية – أي ذا المزية- يتنجز عليه بالعلم الإجمالي أو الاحتمال، فحينئذ هو مضطر لارتكاب الآخر وليس إلى ما هو متنجز عليه، إذا متى دار الأمر بين ما هو متنجز وغيره فهو مضطر لغير المتنجز إذاً هو مضطر لترك ترك الصوم، يعني مضطر إلى الفعل، فهو من الاضطرار...

فإذا كان لأحدهما مزية احتمالا أو محتملا، كما لو افترضنا أنّ الصوم القربي أقوى احتمالا أو أنّ في الصوم ملاك محتمل الأهمية على ملاك الترك، فهنا في هذه الصورة يكون قادرا على الصوم القربي؛ لأنّه في هذه الصورة سوف يكون للصوم القربي رجحان على تركه، فإذا كان في الصوم القربي- في هذه الصورة يعني إذا كان ذا مزية- رجحان على تركه، إذاً فهو قادر عليه، وإذا كان قادرا عليه بقي العلم الإجمالي على المنجزية ولم ينحل إلى علم تفصيلي؛ إذ كما هو قادر على ترك الصوم قادر على الصوم القربي لأنّه ذو مزية مع غض النظر عن المسألة الفقهية، إذاً هو بالنتيجة ليس مضطرا لأحدهما بعينه، بل هو مضطر لأحدهما لا بعينه لقدرته على كل منهما، فالعلم الإجمالي حينئذ منجز لحرمة المخالفة القطعية دون الموافقة القطعية.

فهل أنّ ما ذكره طاب في الغري مثواه تامّ أم لا؟ يأتي الكلام عنه في يوم الأحد.

**والحمد لله رب العالمين**

0119

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

**أفاد (قده) في المقام:** بأنّ داعوية أحد الطرفين مزاحمة بداعوية قربية من الطرف الآخر، الاتيان بالصوم بقصد القربة مزاحم بالترك بقصد التخلص من الحرام والدعي القربي المزاحم بداعي قربي لا نقص في داعويته بحسب الارتكاز المتشرعي، حيث إنّه بنظر المرتكز المتشرعي يُقال: لو رفع يده عن التقرّب بهذا الطرف فإنّ له فسحة في التقرب أيضا، إنما يكون الداعي القربي ناقصا في الداعوية إذا كان مزاحما بداعي غير قربي، كما إذا كان الداعي إلى الصوم هو التقرّب بينما الداعي إلى الترك هو الراحة، فهنا يُقال: الداعي القربي وإن كان في حدّ نفسه صالحا للمحركية الاستقلالية لكنّ هذا لا يكفي في داعويته بنظر المرتكز المتشرعي، والسرّ في ذلك: أنّه مزاحم بداعي غير قربي نحو الترك بمقداره، بحيث لا يفضل عليه، وبالتالي فلا يمكن للمكلف تقديم الداعي القربي على داع ضده إلّا بضميمة غير قربية، فمثل هذا لا يصلح للداعوية بنظر المرتكز المتشرعي، بخلاف ما إذا كان الداعي القربي مزاحما بداعي قربي مثله، فإنّ بنظر المرتكز المتشرعي لا يخل ذلك بداعويته ما دام المزاحم قربيا مثله، وإن كان لا يترجح على هذا الداعي المزاحم له إلا بضميمة غير قربية، إلّا أنّه ما دام المزاحم له قربيا فلا قصور فيه بنظر المرتكز المتشرعي.

**والمهم أنّه يُلاحظ على ما أفاده (قده):** أنّنا بحسب ما ذكرناه سابقا لا نحتاج إلى مثل هذه التوسلات، فقد قلنا فيما سبق أنّ هذا المكلف بما أنه قادر على الصوم بداعي التخلص من المخالفة القطعية، وقادر على ترك الصوم بداعي التخلص من المخالفة القطعية، والعمل بداعي التخلص من المخالفة القطعية عمل قربي، فهذا المكلف وإن لم يكن قادرا على الصوم بعنوان العبادة، يعني وإن لم يكن قادرا على الصوم المتميز على تركه، وإن لم يكن قادرا على الصوم بداعي الأمر بالصوم إلّا أنّه قادر على الصوم القربي، حيث إنه قادر على الصوم تخلصا من المخالفة القطعية، فبما أنّه قادر على ذلك إذاً هو قادر على الصوم القربي، بما أنّه قادر على الصوم القربي، فلا حاجة إلى ترجيحه على الترك، بل نقول: فليختر المكلف أحدهما.

**بالنتيجة:** متى ما اختار الصوم تخلصا من المخالفة القطعية ولو من دون أي ضميمة غير قربية من دون أن أي مرجح خارجي، هو اختار جانب الصوم، متى ما اختار جانب الصوم تخلصا من المخالفة القطعية، حصل الصوم القربي، فلو كان في الواقع مأمورا بالصوم القربي لتحقق ما هو المطلوب، والنتيجة: أنّ هذا المكلف ليس مضطرا لأحد الطرفين بعينه، بل هو داخل ضمن القاعدة، أي الاضطرار لا لأحدهما بعينه، فيكون العلم الاجمالي حينئذ منجزا لحرمة المخالفة القطعية وإن لم يكن منجزا لوجوب الموافقة القطعية لعدم القدرة عليها،

**إذاً فبالنتيجة:** لا نحتاج في إدخال المقام تحت القاعدة التي ذكرناها إلى ما ذكره السيّد الصدر (قده)، لا نحتاج إلى ذلك، وهو أن نقول: الداعي القربي مزاحم بداعي قربي والداعي القربي المزاحم بداعي قربي لا خلل في داعويته وإن كان ترجيحه على ضده محتاجا إلى ضميمة غير قربية، لكن هذه الحاجة غير مؤثرة فقهيا، هذا كله لا نحتاج إليه، نقول: يكفي في إدخال المقام تحت القاعدة وهي الاضطرار لاحد الطرفين لا بعينه، يكفي في ادخال المقام تحت القاعدة هو أن المكلف قادر على الصوم القربي؛ لأنّه قادر على الصوم تخلصا من المخالفة القطعية، وهنا لا نحتاج إلى مرجح لأنّهما على حدّ سواء، اختار الصوم بداعي التخلص من المخالفة القطعية، اختار الترك بداعي التخلص من المخالفة القطعية، وهو لابد له أن يتخلص من المخالفة القطعية، فمتى ما اختار الصوم لأجل هذا الداعي تحقق الصوم القربي، فكان ممن يضطر لأحدهما لا بعينه.

هذا كله فيما إذا كان أحد الطرفين تعبديا، أمّا إذا كان كلا الطرفين تعبديا، كما إذا علم اجمالا انه مأمور بالصوم القربي يوم عاشوراء، أو أنه مأمور بالترك القربي يوم عاشوراء، فهو دائر بين عملين قربيين لا يمكنه الجمع بينهما، فلا يمكنه الموافقة القطعية لكنه قادر على المخالفة القطعية بأن يصوم عاشوراء صوما غير قربي، أو يترك صوم عاشوراء تركا غير قربي، فيكون بذلك قد حقق المخالفة القطعية بكليهما.

**فهنا أفاد السيّد الشهيد (قده)**: بأنّ ما ذكرناه من الإشكال في ما مضى، وهو إشكال أنّ هذا المكلف مضطرٌ لمخالفة الأمر بالصوم القربي، باعتبار أنّ الصوم ليس راجحا على تركه، ياتي في المقام في كلا الطرفين، حيث إنّه غير قادر على الصوم القربي وغير قادر على الترك القربي، لأنّ قربيّة الشيء أو قربيّة الامر فرع رجحانه على تركه، إمّا من حيث المولوية بأن يكون اشد طاعة او من حيث الغرض المحتمل، وكلاهما متساويان من هذه الجهة، الصوم القربي والترك القربي، إذاً بالنتيجة: هو غير قادر على الصوم القربي ولا على الترك القربي، فإذا كان غير قادر على كل منهما فإذا لم يكن قادرا على كل من الطرفين بعينه، فهو من باب من كان مضطرا لترك كل من الطرفين بعينه، وإذا كان كذلك فالعلم الإجمالي غير منجز، وتجري أصالة البراءة عن حرمة الصوم غير القربي وحرمة الترك غير القربي.

والجواب الذي ذكرناه هو الجواب عمّا أُفيد في محل الكلام.

**والحمد لله ربِ العالمين**

012

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

وقع الكلام في الاستدلال حديث الحجب على البراءة، وهو: (**ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم**).

**وتقريب الاستدلال**: أنَّ ظاهر الحديث أنَّ ما حُجب عن العبد العلم به من الأحكام فإنه قد وُضع عن العبد ظاهراً. فمثلاً: إذا شك العبد أو المكلّف بحرمة التدخين، وفحص فلم يجد دليلاً على الحرمة، فيقال: بأن حرمة التدخين مما حُجب علمه عن هذا المكلف، فهو موضوع عنه، بمعنى أنه معذور من جهته.

**ولكن أُشكل** على الاستدلال بحديث (الحجب) على ثبوت البراءة بإشكالين:

**الإشكال الأول**: ما ذكره الشيخ الأعظم (قدّس سرّه) : أنَّ ظاهر الحجب هو الحجب الواقعي، ولا أقل من أنَّ ذلك محتمل احتمالاً مانعاً من الظهور .

**بيان ذلك**: أنَّ الحديث لو قال: (ما حجب عن العبد العلم به فهو موضوع عنه) ، أو (ما حجب عن العبد معرفته فهو موضوع عنه) ، لكان ظاهراً في الحجب معنى عدم الوصول، أي عدم وصول الحكم إلى المكلف. ولكن الوارد في لسان الحديث الحجب المسند إلى الله، حيث قال: (**ما حجب الله علمه عن العباد**) ، والحجب المنتسب إلى الله (عزّ وجلّ) إن لم يكن ظاهراً فلا أقل من الاحتمال أنه في الحجب الواقعي، بمعنى عدم البيان من الأصل . فـ(**ما حجب الله عمله**) يعني من الأصل لم يبينه وإن كان قد شرّعه وكان من التشريعات في لوح التشريع ولكنه لم يبينه ولم يبلّغه.

فالحجب المسند إلى الله هو بمعنى عدم البيان لا بمعنى عدم الوصول.

وبعبارة أخرى: حجب الله مقابل عرفاً لما يترقب بيانه من الله، لا أن حجب الله مقابل عرفاً لما بيّنه وبلّغه ولكن لم يصل إلى المكلف.

فما دام العنوان المأخوذ في لسان الحديث الحجب المستند إلى الله، وهذا ظاهر أو محتمل لعدم البيان في مقابل البيان، فلا يصح الاستشهاد بهذا الحديث على البراءة؛ فإنَّ هناك فرقاً بين المعذّرية العقلية لانتفاء الموضوع، وبين المعذّرية الشرعية الامتنانية لعدم الوصول. فالحكم الذي لم يُشرّع، أو شّرع ولم يُبيّن، فالمكلف معذورٌ من جهته عقلاً، أي أنّ العقل حاكم بأنه يقبح مؤاخذة المكلف على مخالفة حكم لم يُبيّن، فالمعذرية عقلية.

بينما الحكم الذي شرّعه الله وبيّنه، والمكلف في معرض الوصول إليه لكن لم يصل إليه، فإنّ الشارع امتناناً على المكلف، عذّر المكلف من جهته، كما استفيد من حديث الرفع، فلأجل ذلك لو كان حديث الحجب ظاهراً في الحجب ـ بمعنى عدم البيان ـ فالمقصود من الجزاء وهو قوله: (فهو موضوع عنهم) الإرشاد إلى حكم العقل، وليس مفاداً تأسيسياً أو امتنانياً من قِبل الشارع، بل هو إرشاد إلى حكم العقل بأن المكلف معذور عقلاً لعدم بيان الحكم من الأول.

بخلاف ما لو كان عنوان الحجب ظاهراً في عدم الوصول، فإنَّ مفاد الرواية سوف يكون المعذّرية الامتنانية، بمعنى أن الشارع امتن على المكلف بأن عذره فيما لم يصل إليه.

فالاستدلال بالحديث على البراءة أي المعنى الثاني يتوقف على ظهور الحجب في مقابل الوصول، وهذا الحديث إن لم يكن ظاهراً في الحجب بمعنى عدم البيان، فلا أقل من إجماله.

**ولكنَّ المحقق العراقي** (قدّس سرّه) ذكر وجوهاً للتخلص من هذا الإشكال:

**الوجه الأول**: التمسك بالاستصحاب لتنقيح عنوان الحجب. فقال: إذا ثبت أنَّ مفاد الحديث هو أن ما حجب الله علمه ـ بمعنى لم يبينه ـ فهو موضوع عن العبد، إذاً كل حكم في يوم من الأيام كان محجوباً، يعني لم يبين، ولو كان ذلك قبل الشريعة، فإنه قبل بعثة النبي كان الحكم مشرّعاً وكان محجوباً، وفي أوائل بعثته كان الحكم مشرّعاً وكان محجوباً، فأي حكم يشك فيه نستصحب محجوبيته وعدم بيانه، وبالتالي فإذا تنقح الموضوع وصدق على أي حكم مجهول أنه مما حُجب، كان الجزاء فعلياً في حقه أنه موضوع عن العبد.

**ولكن** ما أُفيد **محل تأمل**؛ **والسر في ذلك**: هناك فرقٌ بين العدم المحمول، وبين عدم الملكة، فإنَّ عدم الملكة: عنوان انتزاعي يُرى بنظر العرف عنواناً وجودياً، مع أنه عنوان عدمي.

فمثلاً: هناك فرقٌ بين عدم البصر وبين العمى، فعدم البصر صادق حتى على الحجر والمدر، بينما العمى يُنتزع من عدم البصر في مورد قابل للإبصار. فعنوان العمى بنظر العرف عنوان وجودي وإن كان في الحقيقة أمراً عدمياً.

لذلك ذكر الأعلام في غير مورد في الفقه: أن استصحاب العدم المحمولي لا يُثبت العدم النعتي .

مثلاً: إذا شك المكلف بعد خروج الوقت أنه صلى في الوقت، أم لم يصل؟ فهل يصح له أن يجري استصحاب عدم إتيانه بالصلاة ويثبت بذلك وجوب القضاء عليه، أم لا؟

قالوا هذا لا يصح؛ **والسر في ذلك**: أن موضوع وجوب القضاء ليس هو عدم الصلاة، بل موضوع وجوب القضاء عنوان الفوت كما في (**أقض ما فات**) ، والفوت عنوان انتزاعي وليس هو عبارة عن نفس عدم الصلاة، بل الفوت هو عبارة عن عدم الصلاة ممن هو مكلّف بالصلاة في صدد الإتيان بها، فينتزع منها عنوان الفوت، فيقال: كُلف فأراد لكن فاتت عليه. فبما أن عنوان الفوت عنوان انتزاعي وهو بنظر العرف عنوان وجودي، فاستصحاب عدم الإتيان بالصلاة لا يثبت عنوان الفوت إلا بالملازمة العقلية، فيكون أصلاً مثبتاً.

وكذلك الأمر في المقام، فهناك فرقٌ بين عدم بيان الحكم وبين عنوان حجب الحكم. فعدم بيان الحكم عدم محمولي، فإنَّ الشارع لم يبين الحكم قبل بعثة النبي أو بعد في أوائل البعثة. فهنا يصدق عدم البيان بمعنى العدم المحمولي، ولكن عنوان الحجب، عنوان نعتي، عنوان انتزاعي يراد به أن الشارع الشريف مع كونه في مقام البيان وتحقق فعلية الموضوع لهذا الحكم، مع ذلك لم يبينه. وهذا ما عبّرت عنه بعض الروايات: (**أسكتوا عمّا سكت الله عنه**) ، فمعنى الحجب مساوق لما سكت الله عنه، بمعنى أنه الموضوع فعلي، كما في حرمة مس الحديد أو نجاسته مثلاً. فالموضوع فعلي، وهو الحديد، والشارع في مقام البيان وليس عاجزاً أو يوجد مانع من البيان، ومع ذلك أغفل هذا الحكم ولم يبيّنه اختياراً .

فعنوان الحجب يُراد به هذه الحصة الخاصة من عدم البيان لا مطلق عدم البيان، وبالتالي فاستصحاب عدم البيان الذي كان قبل الشريعة أو أوائل البعثة، لا يُثبت عنوان الحجب، كاستصحاب عدم الصلاة الذي لا يُثبت عنوان الفوت .

ولأجل ذلك فنحن نحتمل في هذا الحكم الذي نشك فيه بالذات ـ كما لو شككنا في حرمة التدخين أو شككنا في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ـ لا ندري أنه مما حجب أصلاً أو مما لا يحجب؟ نعم، هو مما لم يبيَّن يوماً من الأيام قطعاً، لكن هل أن النبي بعد البعثة ومع كونه في مقام البيان ومع فعلية الموضوع، أغفله ولم يبينه؟ فهذا غير معلوم.

فلا وجه لاستصحاب حجبه؛ لأنّه لا يحرز حجبه في وقت سابق، ولا وجه لاستصحاب عدم بيانه؛ فإنه أصلٌ مثبت؛ لأنّه لا يثبت عنوان الحجب.

**الوجه الثاني**: أن الحجب في الحديث وإن أسند إلى لله تبارك وتعالى، ولكنَّ الفعل المسند إلى الله تارة يكون مسنداً إليه بما هو مولىً مشرّع، وتارة يكون مسنداً إليه بما هو خالقٌ.

فالفعل المسند إلى الله بما هو مشرّع هو الذي يفيد في مقام الاستدلال. والفعل المسند إلى الله بما هو خالق أعم.

فنقول في المقام: هل الحجب الذي أُسند إلى الله هل هو حجب المشرّع بما هو مشّرع؟ أو حجب خالق الكون بما له السلطنة على هذه الكون؟

فإن كان الحجب المسند إلى الله ـ في الحديث ـ مسنداً إليه بما هو مشرّع، فكأنه قال: ما حجبه المولى أم ما حجبه المشرّع عن العباد فهو موضوع عنهم. فهنا سوف يكون الحجب بمعنى عدم البيان؛ لأنَّ الحجب المنتسب إليه بما هو مشرّع هو ما كان بيده بما كان مشرّع، وما بيده بما هو مشرّع هو أن يبين أو لا يبين.

وعلى هذا المعنى لا يصح الاستدلال بالحديث؛ لأنَّ ما حجب المولى بما هو مولى ـ يعني لم يبينه ـ هو موضوع عن العبد بحكم العقل بلا حاجة إلى البراءة.

أما الحجب المسند إليه لا بما هو مشرّع بل بما هو خالق، فمتى لم يصل الحكم للمكلف لعامل تكويني بإمكانه تعالى أن يرفعه فيصل الحكم إلى المكلف فيصح نسبته إلى الله، فيقال: الله بما هو خالق وله السلطنة في هذا الكون، هو الذي حجب الحكم عن المكلف؛ لأنّ المانع من وصوله سبب تكويني، وكل سبب تكويني إنما يكون مؤثراً في هذا الكون بإذنه (عز وجل) ، فلو لم يأذن في تأثير هذا السبب لوصل الحكم إلى المكلف.

مثلاً: عدم وصول بعض الأحكام لجور الظالمين، أو عدم وصول بعض الأحكام لضياع الكتب، أو عدم وصول بعض الأحكام لموت الراوي... وأمثال ذلك. فعدم الوصول لهذه الأسباب التكوينية يصح نسبته إلى الله، فيقال: إن الله حجب علمه، لأنَّ الله بما هو خالق هو الذي بيده أن يصل الحكم إلى المكلف بسبب أو لا يصل بسبب. ولو كان المراد من حديث الحجب، الحجب المسند إليه بما هو مشرع؟ لا يصح الاستدلال بالحديث لأنَّ حجبه بما هو مشرّع، يعني عدم بيانه.

وأما إذا كان المراد من حجبه تعالى في هذا الحديث الحجب المستند إليه بما هو خالق فيصدق ذلك على عدم الوصول، فيقال: لو فرضنا أن حرمة التدخين شُرّعت وبُلّغت ولكنها لم تصل إلى المكلف؛ لضياع الكتب، فيصح أن يقال: حرمة التدخين مما حجبه الله عن المكلف؛ لأنّه كان قادراً على أن يوصله للمكلف فلم يوصله، فهو الذي حجبه.

**وحيث إنَّ الحديث** عبّر بلفظ (ما حجب الله) ولم يقل: (ما حجب الشارع) ، ولا (ما حجب النبي) ، ولا (ما حجب المولى) ، فظاهر كون المسند إليه هو لفظ (الله) أن المراد بالحجب حجبه بما هو خالق وسيد الكون؛ وبالنتيجة: فكل حكم لم يصل لأجل سبب تكويني فهو مما حجبه الله، فيصح الاستشهاد بحديث الحجب على البراءة والمعذّرية الشرعية الامتنانية.

**ويلاحظ على ما أفيد**:

أنَّ كثيراً من نصوص التشريع ـ قرآناً وسنة ـ أسندت الفعل التشريعي إلى لفظ (الله) فقال: (**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ**) ، وقال: (**وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**) ، وقال: (**إن الله فرض الصلاة ركعتين وزادها رسول الله ركعتين**) ، وقال: (**فرض الله الحج على أهل الجدة في كل عام مرة**) ، وقال: (**وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ**) ، وأمثال ذلك.

فبما أن كثيراً من نصوص التشريع قد اشتملت على إضافة الفعل التشريعي على لفظ (الله) ، فإذا لم يكن الحديث ظاهراً في أن المراد بالحجب الحجب المستند إليه بما هو مشرّع ـ بمعنى عدم البيان ـ فلا أقل من الإجمال واحتمال المعنيين، وبالتالي فلا يتم الاستدلال به على البراءة لأنّه ـ أي الاستدلال به على البراءة ـ يتوقف على ظهور الحديث في إرادة الحجب بمعنى عدم الوصول .

**فالنتيجة**: أنَّ ما حاوله المحقق العراقي في بيان الاستدلال بهذا الحديث، ارتكازاً على هذين الوجهين، غير تام.

ثم إنَّ **السيد الصدر** (قدّس سرّه) قال: يُشكل على التمسك بهذا الحديث من جهة أخرى غير الإشكال الذي أفاده الشيخ الأعظم وحاول المحقق العراقي التخلص منه:

أن قوله: (**ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم**) ، هل المراد منه الحجب عن مجموع العباد بما هو مجموع؟ أو الحجب عن كل فردٍ فرد؟ يعني هل المراد العموم الانحلالي أو المراد العموم المجموعي؟

وإنما يصح التمسك بهذا الحديث إذا أريد العموم الانحلالي، فحتى لو سلمنا مع المحقق العراقي أنَّ المراد بالحجب: عدم الوصول، والحجب المسند إلى الله بما هو خالق، ومع ذلك هل موضوع المعذّرية في قوله: (**فهو موضوع عنهم**) هو مجموع العباد، أو كل فرد فرد؟

فإن كان موضوعه كل فردٍ فرد ـ يعني العموم الانحلالي ـ أي أن كل فرد حجب الله الحكم عنه ـ بمعنى أنه لم يوصله إليه ـ فهو موضوع عنه، فيتم الاستدلال بالحديث على البراءة.

أما إذا كان الحديث ناظراً للعموم المجموعي ـ أي ما لم يوصله الله لكل العباد فكل العباد لم يعلموا به ولم يصلوا إليه إليهم، ما حجبه الله عن مجموع العباد فهذا الذي موضوع عنهم، فما هو الموضوع عن مجموع العباد هو الذي لم يصل إلى مجموع العباد ـ فلا ربط بالحديث حينئذٍ بمحل كلامنا؛ لأنّه ناظر إلى الحكم الذي لم يصل إلى أي أحد من العباد؛ لأنّه حجب عن المجموع، فهذا الحكم الذي لم يصل إلى أي أحد هو الذي وضع عن العباد. فهذا لا ربط له بمسألة البراءة الشرعية.

**إذاً** بما أنَّ الحديث محتمل لكون موضوع المعذّرية هو الحجب عن العموم الانحلالي، أو الحجب عن العموم المجموعي، فالحديث مجمل من هذه الجهة ومقتضى إجماله عدم صحة الاستشهاد به على البراءة الشرعية.

**والحمد لله رب العالمين**

0120

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

**بقيت أمور:**

**الأول:** أنّه إذا كان أحد المحتملين تعبديا أو كان كلاهما تعبديا، ولكن كان أحدهما أقوى احتمالا أو محتملاً، فهنا يتعين الترخيص في غير ذي المزية. وأمّا ذي المزية وهو الاقوى احتمالا او محتملا فلا ترخيص فيه، والسرّ في ذلك: أنّه لمّا علمنا بأنّ المكلف مضطر لأحدهما والاضطرار مسوّغ للترخيص، ودار الأمر بين كون المرخص فيه هو ذو المزية أو غيره، فيُقال: بأنّ الاخلال بغير ذي المزية متيقن المعذرية، بينما الإخلال بذي المزية مشكوك المعذرية، وبعبارة أخرى: إنّ العرف إذا تزاحم ذو المزية وغيره يرى المكلف مضطرا لارتكاب غير ذي المزية لا غير ذي المزية، هذا هو الأمر الأول.

**الأمر الثاني:** لما لم نقل بتقديم ذي المزية فيما إذا تقابل المحتملان التوصليان، وقلنا بذلك فيما إذا كان أحدهما أو كلاهما تعبديا، والسرّ في ذلك: أنّه فيما إذا كان كلا المحتملين توصيلا، كما إذا دار الأمر بين وجود النفقة أو حرمة النفقة، فحينئذ في مثل هذا المورد يُقال: إن قلنا بمنجزية الاحتمال قُدم اقواهما احتمالا او محتملا، وإن قلنا بمنجزية العلم الاجمالي للواقع الذي يقتضي لزوم التحفظ عليه، فحينئذ إن لم تمكن الموافقة القطعية يُصار إلى الموافقة الاحتمالية المتحققة بموافقة الاقوى منهما احتمالا أو محتملا.

وإن قلنا بأنّ العلم الإجمالي غير منجزّ إلّا للجامع فحينئذ لا أثر لكون أحدهما أقوى احتمالا أو محتملا، فيجتنب الجامع وتجري البراءة في الآخر، فإنّما لم نقل بتقديم الأقوى هناك في فرض عدم المنجز لا الاحتمال ولا العلم الاجمالي.

وأمّا في محل كلامنا وهو ما إذا كان احدهما أو كلاهما تعبديا، فالعلم الإجمالي منجز للقدرة على مخالفته القطعية، فإذا كان العلم الإجمالي منجزا فحينئذ يُقال: مقتضى منجزيته عدم جريان الأصل في شيء من أطرافه، لكن لما اُضطررنا لترك الموافقة القطعية؛ إذ لا يمكن الجمع بين المحتملين، دار الأمر بين أنّ ننفذ هذا الإضرار في ذي المزية أو في غيره، فالمرتكز العقلائي يرى أنّه إذا تزاحم ذو المزية وغيره فالمضطر إليه غير ذي المزية لا ذو المزية، فإنّ ما قدمنا ذا المزية هنا لوجود علم اجمالي منجزّ، وبضميمة المرتكز العقلائي الذي يرى أنّ المضطر إليه غير ذي المزية، وأمّا هناك فإنّما لم نقل بتقديم ذي المزية على غيره إذا لم نقل بمنجزية الاحتمال ولا منجزية العلم الإجمالي للواقع، فهذا هو الفرق بين المقامين.

**الأمر الثالث:** ظاهر عبارة الكفاية، أنّه إذا كان أحدهما تعبديا، فحكمه حكم ما لو كان كلاهما توصليا، في أنّ العلم الإجمالي ليس منجزا لوجوب الموافقة القطعية، ولكن دقق المحقق العقل الفعّال أعلى الله في الخلد مقامه، فقال: الامور التي بُحثت هناك وتُبحث هنا هي أمور ثلاثة:

**الأمر الأوّل:** جريان أصالة البراءة في كل من الطرفين، وقد منعها البعض هناك وقال بها بعض آخر، أي بجريان البراءة أو اصالة الإباحة، فنقول: على فرض جريان أصالة البراءة او الاباحة في كل من الطرفين هناك، يعني إذا كان توصليين فإنّها لا تجري هنا لعدم وجود منجز هناك ووجود المنجز هنا، فالعلم الإجمالي ليس منجزا هناك، لكون كليهما توصليا، فقد يُقال لا مانع من جريان أصالة البراءة أو الإباحة في كل من الطرفين، بينما في المقام حيث إنّ العلم الإجمالي منجز لم تجري أصالة البراءة ولا أصالة الاباحة، غاية ما في الباب رُخصّ في ارتكاب أحد الطرفين من باب الاضطرار المسوّغ للترخيص، فإذا كان أحدهما ذا مزية فالمضطر إليه غيره، هذا هو الأمر الأوّل.

**الأمر الثاني:** قيل هناك بوجوب الالتزام بأحد الطرفين، ولم يقل أحد بوجوب الالتزام مهنا باحد الطرفين، والفرق بينهما أنّه هناك إنّما يُصار لوجوب الالتزام بأحد الطرفين إذا لم يكن هناك منجز في البين، فوجوب الالتزام بأحد الطرفين يُعد بديلا عن المنجز، بيان ذلك: إذا تقابلت لدينا اماراتان كفتويين أو خبرين، فيُقال حينئذ لا يوجد علم اجمالي منجز إذ لعل كلا الخبرين كاذب وغير مطابق للواقع، فحيث لا يوجد علم إجمالي منجز، فنحن وهذان الخبران أو هاتان الفتويان، هنا تأتي موثقة سُماعة، فتقول: إذا تقابلت الامارتان وكل منهما في حدّ نفسه حجة فتعارضهما لا يُسقط كليهما عن الحجية، إنّما التعارض يُوجب عدم حجية كليهما لا عدم حجية أي منهما، فإذا لم يسقط كلاهما عن الحجية فأحدهما – لا بعينه- حجة، لذلك يعني لأن مدلول موثقة سُماعة حجية أحدهما لا بعينه، فعليك أن تلتزم بأحدهما.

فقيل هناك فيما إذا دار الامر بين توصليين كوجوب النفقة أو وجوب ترك النفقة، قيل: إذا كان الشارع راعى الحكم الظاهري وهو الحجية بأن لم يرفع يده عن أصل الحجية، فقال: بحجية أحد الطرفين لذلك وجب الالتزام بأحد الطرفين، فمن باب أولى مراعاة الحكم الواقعي، والحكم الواقعي في المقام معلوم، وهو نعلم بالزام إمّا بالنفقة أو بتركها، فإذا كانت الحجية تُراعى وهي حكم ظاهري من باب أولى أن يُراعى الحكم الواقعي، وهو الالزام المعلوم اجمالا، فيجب أن تلتزم بأحد الطرفين، فإنّ ما قيل بوجوب الالتزام بأحد الطرفين تعديا من موارد الامارتين المتعارضتين إلى محل الكلام، حيث لا يوجد في محل الكلام منجز، فمن باب التحفظ على الواقع اقتنصنا وجوب الالتزام بأحدهما موثقة سُماعة الواردة في الامارتين المتعارضتين، وطبقناه على المقام، وإلّا لو كان المقام علم اجمالي منّجز لم نحتج إلى هذه التعدية، لأجل ذلك إنّما صير او يُصار إلى وجوب الالتزام بأحد الطرفين حيث لا يكون العلم الاجمالي منجزا.

وأمّا إذا كان العلم الإجمالي منجزا كما في المقام؛ إذ أنّ المكلف قادر على المخالفة القطعية فصار العلم الاجمالي منجزا، فلأجل منجزية العلم الاجمالي لا محالة يتعين عليه تطبيق المعلوم بالاجمال على أحدهما، فلا حاجة لدعوى وجوب الالتزام بأحدهما كما قلنا به هناك.

**الأمر الثالث:** - الذي بُحث في المقامين هو التخيير- فرق بين التخيير في التوصليين والتخيير فيما إذا كان أحدهما أو كلاهما تعبديان، بيان ذلك: التخيير في التوصليين، كما لو علم اجمالا إمّا بوجوب النفقة أو عدمها، بمعنى اللاحرجية العقلية في الفعل أو الترك، فالعقل يقول لا حرج عليك أنفقت أو لم تُنفق، والسرّ بالتخيير بمعنى اللاحرجية، أنّ المكلف مضطر للجامع أي للجامع بين النفقة وعدمها، فحيث إنّه مضطر للجامع؛ إذاً فلا يمكن الزامه بترك الجامع، ودفع اضطراره إلى الجامع بأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح لذلك حكم العقل باللاحرجية.

**أمّا في محل الكلام:** ليس الاضطرار إلى الجامع بل الاضطرار لترك الجمع لا إلى الجامع، وهذا هو الفرق، ففي المقام إذا علم إجمالا إمّا بوجوب صوم عاشوراء قربة أو حرمة صوم عاشوراء، فهو قادر على المخالفة القطعية؛ إذاً ليس مضطرا للجامع؛ لأنّه قادر على ترك كليهما وارتكاب المخالفة القطعية، فهو ليس مضطرا للجامع لكنه مضطر لترك الجمع، يعني مضطر لترك الموافقة القطعية؛ إذ لا يمكنه الجمع بينهما وإن لم يكن مضطرا للجامع، فحيث إن الاضطرار اختلف نحوه قلنا في المقام: العلم الإجمالي حرمة المخالفة القطعية للقدرة عليها، وغير منجز لوجوب الموافقة القطعية لعدم القدرة عليها، فمعنى التخيير في المقام هو عدم وجوب الموافقة القطعية، لا أنّ معنى التخيير حكم العقل باللاحرجية في الفعل أو الترك الذي استند إلى الاضطرار إلى نفس الجامع، إذاً فبالنتيجة: لا موجب للتسوية بين المقام وبين ما ذُكر في بحث التوصليين.

**الأمر الرابع:** إذا كان أحد المحتملين تعبديا أو كلاهما تعبديا مع تكرر الواقعة لا مع وحدة الواقعة التي هي أحدى صور المسألة، كما إذا علم بأنّه إمّا يجب عليه صوم يوم الأحد أو يحرم عليه صوم يوم الاثنين، أو إمّا أن يجب عليه صوم يوم الأحد قربة أو يجب عليه ترك صوم الاثنين قربة، فمع تكرر الواقعة فيُعلم حكم هذه الصورة ممّا ذكرناه في الصورتين السابقتين، وهو ما إذا تكررت الواقعة وكان توصليين، حيث قلنا بأنّ العلم الإجمالي منجز، كما إذا علم أنّه إمّا يجب السفر يوم الأحد أو يجب تركه يوم الاثنين، حيث قلنا بأنّ العلم الإجمالي منجز فنقول به فيما إذا كان أحدهما تعبديا أو كلاهما، كما يُعلم حكمها فيما إذا كان أحد الطرفين أو كلاهما تعبديا مع وحدة الواقعة في أنّ المكلف قادر على الاحتياط في مورد المحتمل القربي، وقد سبق الكلام في هذه النقطة مناقشة للسيّد الشهيد (قده)، فلا حاجة للدخول في هذه الصورة أخذا وردا، وقد عُلم حكمها ممّا سبق.

**الأمر الخامس:** ألحق الشيخ الأعظم (قده) بهذا البحث ما إذا دار الأمر بين الشرطية والمانعية، وإن كان الأعلام جميعا بحثوه في بحث منجزية العلم الإجمالي في أخر تنبيهات البراءة بحثوه هناك، ولكن الشيخ أيضا الحق بدوران الامر بين المحذورين دوران الامر بين الشرطية والمانعية، فإذا حصل علم إجمالي بأنّ جلسة الاستراحة إما شرط في صحة الصلاة أو مانع من صحة الصلاة، أي أنّ الصلاة أُخذت بالنسبة إلى جلسة الاستراحة إما بشرط شيء أو بشرط لا، فما هو الحكم؟

**أو مثال آخر:** هو القصر والتمام، إذا دار امر الصلاة المخاطب بها بين القصر والتمام، إذاً بالنتيجة إما انضمام ركعتين أخريين شرط إما انضمام ركعتين أخريين مانع، فالواجب إما ركعتان بشرط شي أو هما الركعتان الأخريان، او الواجب ركعتان بشرط السلام، يعني بشرط عدم الركعتين الأخريين، فيدور أمر الركعتين الأخريين بين الشرطية والمانعة أو الجزئية والمانعية، ففي مثل هذا المورد يوجد فرضان:

**الفرض الأوّل:** أن يُعلم بالحرمة النفسية لارتكاب المانع من باب حرمة الابطال، فإذا دار الأمر بين أن تكون جلسة الاستراحة جزءاً أو تكون جلسة الاستراحة مانعا، فيُقال: على تقدير كونها جزءا يجب الاتيان بها، ولكن على تقدير كونها مانعا فلا تقتصر الحرمة على الحرمة الوضعية، وهو أنّه لو جلس جلسة الاستراحة لكانت صلاته باطلة، بل هناك حرمة تكليفية، وهو أنّه لو ارتكب جلسة الاستراحة مع كونها مانعا لكان ذلك قطعا للصلاة وقطع الصلاة حرام في نفسه، فبناء على هذا المبنى وهو أنّ ارتكاب المانع حرام تكليفا كما هو حرام وضعا؛ إذاً لا يمكن الموافقة القطعية، ولا يمكن المخالفة القطعية؛ لأنّه في كل صلاة يصليها أمّا أن يترك جلسة الاستراحة فيتنافى هذا مع احتمال الشرطية، وإمّا أن يأتي بجلسة الاستراحة فيتنافى هذا مع حرمة ابطال الفريضة وقطعها التي هي حرمة نفسية، فلا تخلو صلاة من أحد المحذورين، وبالنتيجة لا يمكنه الموافقة القطعية بالجمع بينهما في صلاة واحدة، ولا يمكنه المخالفة القطعية لأنّه على أية حال المخالفة احتمالية، لذلك يأتي فيها ما إذا دار الأمر بين المحذورين مع وحدة الواقعة وكان أحدهما تعبديا، كما إذا دار الأمر بين الصوم القربي أو حرمته، نفس الكلام يأتي، حيث إنّه هناك لا يقدر على الموافقة القطعية وإن كان قادرا على ترك كلا الطرفين بأن لا يُصلي مثلا.

**وأمّا الفرض الثاني:** وهو أن نقول لا دليل على حرمة قطع الصلاة في فرض الشك وإنما يحرم قطع الفريضة إذا اُحرزت صحتها، فإذا أُحرزت صحة الفريضة حرم قطعها، وأمّا إذا دارت المحتملات بين صورتين أو أكثر فكانت كل صورة صلاة احتياطية لا صلاة أحرز صحتها وأنّها هي المأمور به فحرمة القطع لا تشمل مثل هذا الفرض، فبناء على ذلك: إذاً يمكنه الموافقة القطعية والمخالفة القطعية، وبناء على ذلك فيكون العلم الإجمالي منجزا لكليهما، بمعنى يجب عليه التكرار، أي أنّه يجب عليه أن يُصلي تارة مع جلسة الاستراحة وتارة بدونها، تارة قصرا وأخرى تماما، فإذا كرر الصلاة قطع بالموافقة القطعية وقطع بالمخالفة إلّا أنها ليست مخالفة محرمة.

**إذاً:** فالعلم الإجمالي منجز كسائر الموارد التي يكون العلم الإجمالي فيها منجزا، حيث يكون جريان الأصل في كل من الطرفين معارضا بجريانه في الآخر، إذاً: إن قلنا بحرمة القطع حتى في موارد الاحتياط لم يمكن الموافقة القطعية ولم يمكن المخالفة القطعية في صلاته وإن كان قادرا على المخالفة القطعية بترك كلا الطرفين، وأمّا إذا قلنا بأنّه لا تشمل حرمة القطع فرض الاحتياط وتردد المحتمل فالموافقة القطعية بتكرار الصلاة مقدورة والمخالفة القطعية بتكرار الصلاة أيضا مقدورة، إلّا أنّه حيث كان كلاهما وضعيا لم تكن المخالفة القطعية محرمة تكليفا، غايته أنّه احد الفرضين إحدى الصورتين غير مطابقة للواقع والأخرى مطابقة لها كسائر موارد الاحتياط وتحصيل الموافقة القطعية، هذا تمام الكلام في بحث دوران الأمر بين المحذورين الذي عُبر عنه في كلمات الأصوليين بـ (أصالة التخيير) وندخل إن شاء الله يوم السبت القادم في بحث منجزية العلم الإجمالي المعبّر عنه في كلمات الأصوليين بـ (أصالة الاحتياط) وهو أدق الأبحاث الأصولية.

**والحمد لله ربِ العالمين**

0121

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

كان البناء أن ندخل في بحوث منجزية العلم الإجمالي، وحيث تقدم مجموعة من الأخوان بطلب تأجيل هذه البحوث لما فيها من الدقة والتحقيق، فدخلنا في بعض المسائل المتعلقة بأصالة البراءة المذكورة في خاتمة البحث عن أصالة البراءة.

**المسألة الأولى:** ما إذا دار الأمر بين الجزئية والمانعية، كما إذا علم إجمالاً بأنّ جلسة الاستراحة إمّا جزءٌ من الصلاة أو أنّها مانع صحة الصلاة في حدّ نفسها وبعنوانها، فما هو مقتضى الوظيفة الظاهرية حينئذ؟ وهنا في المقام مطلبان:

**المطلب الأوّل:** في تحديد الوظيفة، والمطلب الثاني: هل أنّ دوران الأمر بين القصر والتمام مصداق لهذه المسألة وهي دوران الأمر بين الجزئية والمانعية أم ليس مصداقا للمسألة، فنأتي:

**أولاً**: للمطلب الأول، حيث ذُكر في جمع من الكلمات وجهان لبيان أنّ العلم الإجمالي، بأنّ جلسة الاستراحة إما جزء أو مانع غير منجز، فالجاري ظاهراً هو أصالة البراءة، فيُجري البراءة عن الجزئية والمانعية ونتيجة جريان البراءة كون المكلف مخيراً.

**الوجه الأوّل:** ما ذكره الشيخ الأعظم في الرسائل (قده) من أنّ المقام صغرى من صغريات دوران الأمر بين المحذورين، وقد ذكرنا في دوران الأمر بين المحذورين عدم منجزية العلم الإجمالي، وكون المكلف مخيراً، فضابطة دوران الأمر بين المحذورين تنطبق على المقام؛ لأنّ المكلف إذا دار أمره بين جزئية الجلسة ومانعيتها، أو بين جزئية الجهر بالقراءة ومانعيته، فالمكلف مضطرٌ للجامع، أي أنّه مضطر تكوينا لارتكاب أحدهما؛ إذ لا يمكن أن لا جاهرا ولا مخفتا، فهو مضطر لأحد الأمرين، ودفع اضطراره بجانب العمل دون الترك، أو بجانب الترك دون العمل ترجيح بلا مرجح، فبعد ضمّ اضطراره لأحدهما وكون أحدهما المعين ترجيحا بلا مرجح فلا محالة يحكم العقل بأنّه مخير بين أن يفعل أو يترك، فما ذُكر في دوران الأمر بين المحذورين جار في المقام، هذا هو الوجه الأوّل.

**الوجه الثاني**: ما صيغ في كلمات المحقق النائيني (قده) بصياغة أخرى ومحصلها أمران:

الأمر الأوّل: تنقيح الكبرى، وهي إنّ منجزية العلم الإجمالي فرع تعارض الأصول في اطرافه، وتعارض الأصول في الاطراف متقوّم بكون جريان الأصول معاً مستلزم للترخيص في المخالفة القطعية، مثلاً: إذا علم إجمالاً أنّ الفريضة إمّا صلاة الجمعة أو صلاة الظهر يوم الجمعة، فلو أجرى البراءة عن كليهما للزم من ذلك الترخيص في المخالفة القطعية، فتتعارض الأصول لقبح الترخيص في المخالفة القطعية ونتيجة تعارضها منجزية العلم الإجمالي، إذاً: فالنكتة في منجزية العلم الإجمالي هي: أنّ دليل الأصل العملي الترخيصي كدليل أصالة البراءة، لا يمكن أن يشمل الجميع لأنّه ترخيص في المخالفة القطعية وهو قبيح، ولا أن يشمل البعض المعيّن فإنّه ترجيح بلا مرجح، ولا أن يشمل البعض اللامعين لأنّه لا وجود له، فالنتيجة: عدم جريان الأصل، فإذا لم يجري الأصل تنجز العلم الإجمالي، هذه هي الكبرى.

**الأمر الثاني:** الصغرى، في المقام أي لو دار الأمر بين جزئية جلسة الاستراحة ومانعيته لا يلزم من جريان الأصول الترخيص في المخالفة القطعية، والسرّ في ذلك: أنّ المخالفة القطعية غير ممكنة أصلاً، فمهما أجرى الأصول لن يصل إلى محذور المخالفة القطعية، فلو فرضنا أنّ هذا المكلف أثناء صلاته أجرى البراءة عن شرطية الجهر وأجرى البراءة عن مانعية الاخفات، فالنتيجة: لا محالة سيقوم بأحدهما، وإذا قام بأحدهما تحققت منه المخالفة الاحتمالية لا المخالفة القطعية، فلم يلزم من جيريان البرائتين المخالفة القطعية، كي يكون العلم الإجمالي منجزاً.

**فإن قلت:** لو أنّ المكلف لم يصلي من الاساس ونام واستراح، فإنّه حينئذ سوف يقع في المخالفة القطعية جزما.

**قلنا:** هذا من الخلط في الكلمات، فإنّ المخالفة القطعية الحاصلة بترك الصلاة أساسا ليست ناشئة من جريان الأصول وإنّما هي مخالفة لأصل التكليف، وهذا خارج عن محل البحث، فإنّ محل البحث أنّ العلم الإجمالي يتنجز إذا لزم من جريان الأصول المخالفة القطعية، بحيث تكون المخالفة القطعية ناشئة عن جريان الأصول، وأمّا لو ترك الصلاة من الأساس، فسواء أجرى الأصول أو لم يجريها، شملته أدلة الأصول أو لم تشمله، بالنتيجة: ارتكب المخالفة القطعية التفصيلية لأصل التكليف وهذا خارج عن محل الكلام، فإنّ محل الكلام أن يلزم من جريان الأصول المخالفة القطعية وهو لم يحصل، إذاً: حيث لا يؤدي جريان الأصول في تمام الأطراف المخالفة، أي إلى المخالفة القطعية، إذاً فالعلم الإجمالي غير منجز؛ إذ لا يمكنه موافقته القطعية بأن يجمع بين الجهر والإخفات، ولا يمكن مخالفته القطعية بأن يلزم من جريان الأصول في كلا الطرفين المخالفة القطعية، هذا غير ممكن، إذاً العلم الاجمالي غير منجز بالتفات او بدون التفات، هذا ما ذكره المحقق النائيني (قده).

**وأُجيب في كلمات الأعلام ومنه سيّدنا (قده):**

**أولا:** بأن المخالفة القطعية مقدورة، وذلك في إثناء الصلاة فضلا عن أن يترك الصلاة، وذلك فيما إذا كان أحدهما تعبديا، كما لو دار الامر بين الجهر بقصد القربة أو الاخفات، فهنا يمكن للمكلف المخالفة القطعية، وذلك بأن يجهر لا بقصد القربة، فالجهر غير القربي لا هو امتثال للامر، ولا هو امتثال للنهي، فهو ليس مصداقا لتحقيق الجزئية، ولا مصداقا لتجنب المانعية، وبالتالي يقع المكلف في المخالفة القطعية استنادا إلى اجراء الأصول، فباجراء البراءة عن جزئية الجهر ترك الجهر، وباجراء البراءة عن جزئية الجهر القربي ترك الجهر القربي، وباجراء البراءة عن مانعية الجهر ارتكب الجهر غير القربي، فتحقق المخالفة القطعية.

**وثانيا:** ليست العبرة في عدم جريان الأصول في تمام الأطراف ادائها للترخيص في المخالفة القطعية، بيان ذلك: في مباحث منجزية العلم الإجمالي بُحث هل العلم الإجمالي علّة تامّة أم مقتضي؟ فبناء على مسلك العلية لا نحتاج إلى هذه الدعوى وهي: أنّ المنجزية فرع تعارض الأصول، وإذا قلنا بالاقتضاء وأنّ منجزية العلم الإجمالي فرع تعارض الأصول، فحينئذ ما هو المانع من جريان الأصول في تمام أطراف العلم الإجمالي، هل هو مانع ثبوتي، أو مانع اثباتي؟ وإذا كان مانعا ثبوتيا فهل هو الترخيص في المخالفة القطعية أم الترخيص القطعي في المخالفة؟ فإذا قلنا بمسلك الاقتضاء وقلنا إنّ المانع من جريان الأصول في تمام الأطراف هو قبح الترخيص في المخالفة القطعية ، إذا بنينا على هذا المبنى تمّ الإشكال، وهو أنّه حيث لا يُتصور في المقام المخالفة القطعية إذاً فالاصول لا مانع من جريانها، وإذا لم يكن مانع من جريانها فالعلم الإجمالي غير منجز.

أمّا إذا اخترنا مبنى سيّدنا (قده) من أنّ المانع من جريان الأصول مانعا ثبوتيا ولكنه هو قبح الترخيص القطعي في المخالفة لا قبح الترخيص في المخالفة القطعية، **بيان ذلك:**

لو دار المعلوم بالإجمال على نحو الشبهة المحصورة بين طرفين لا يمكن للمكلف فعلهما، مثلا: يُمّثل السيّد الخوئي: لو علم إجمالا في هذه الثانية أنّه إمّا أن يحرم عليه الجلوس في هذا المدرس أو يحرم عليه في هذه الثانية الجلوس في المدرس الآخر، فهذا المكلف يمكنه الموافقة القطعية بترك كليهما لكن لا يمكنه المخالفة القطعية، بحيث لا يمكنه أن يجمع بين الجلوسين في المكانين في آن واحد، فهو غير قادر على المخالفة القطعية، فهل العلم الإجمالي هنا غير منّجز؟ لا إشكال أنه منجز، مع أنّ المكلف غير قادر على المخالفة القطعية، والسرّ في منجزيته وعدم جريان الأصول في كلا طرفيه، بأن يُجري البراءة عن حرمة الجلوس في هذا المدرس، والبراءة عن حرمة الجلوس في المدرس الآخر، السرّ في عدم ذلك: أنّه معنى ذلك أنّ المولى لا يبالي بتكاليفه، فإنّ المولى إذا قال: أيها المكلف أنت مرخص ببركة أصالة البراءة أن تجلس هنا أو تجلس هناك، فإنّ إطلاق هذا الترخيص من قبل المولى ولو لم يكن المكلف قادرا على تطبيقه، إلّا أنّ إطلاق هذا الترخيص من قبل المولى عدم مبالاة من المولى بتكليفه الإلزامي ونقض لغرضه، فالمولى الذي يقول: رخصّت لك في الجلوس في هذا المكان أو ذاك المكان في هذا الآن أنت مرخص على كل حال، بحيث لو كنت قادرا على فرض محال فكنت من الجان أم من الملائكة فيجوز لك، فإنّ تصدي المولى لهذا الترخيص المطلق قبيح؛ لأنّه نقض لغرضه وعدم مبالاة لتكاليفه الإلزامية، فهو في حدّ ذاته قبيح، وإن لم يكن ترخيصا في المخالفة القطعية، فالقبح في الترخيص القطعي لا في الترخيص في المخالفة القطعية، ولذلك ذهب سيّدنا (قده) إلى أنّ العلم الإجمالي في الشبهات غير المحصورة ما لم يخرج بعضها عن محل الابتلاء منجز، ولو كانت شبهة غير محصورة، إذا لم يخرج أحدهما عن محل الابتلاء العلم الاجمالي منجز، والسرّ في ذلك: أنّ غايته أنّ المكلف غير قادر على المخالفة القطعية نتيجة كثرة الأطراف، إلّا أن عدم قدرته على المخالفة القطعية مما لا اثر له، ما دام ترخيص المولى في تمام الأطراف ترخيصا قطعيا في المخالفة وهو في حدّ ذاته قبيح، فلنقل في المقام كذلك، بأنّه إذا دار الامر بين جزئية الجهر ومانعيته، إذاً فالمكلف وإن لم يكن قادرا على المخالفة القطعية لكن العلم الإجمالي منجز.

**والحمد لله رب العالمين**

0122

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

**ما زال الكلام** **في دوران الأمر بين الجزئية والمانعية**، كما إذا دار أمر جلسة الاستراحة بين كونها جزءاً أو كونها مانعا، وقد ذكرنا فيما سبق أنّه قد يُقال بعدم منجزية العلم الإجمالي بلحاظ أن جريان الاصول في اطرافه لا يؤدي إلى الترخيص في المخالفة القطعية، وقد أجيب عن ذلك: بأن المانع من جريان الأصول في اطراف العلم الإجمالي إذا كان مانعا ثبوتيا وكان ذلك المانع الثبوتي هو قبح الترخيص في المخالفة القطعية، كان لهذا الكلام وجه.

وأمّا إذا قلنا بأنّ المانع من جريان الأصول في اطراف العلم الإجمالي مانعاً ثبوتيا لكنه عبارة عن قبح الترخيص القطعي في المخالفة، كما ذهب إليه سيّدنا (قده) فالاصول متعارضة والعلم الإجمالي منجز، وذكر السيّد الشهيد في المقام (قده) أنّه بناء على مسلكنا من أنّ المانع من جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي مانعا اثباتيا، فأيضا يكون العلم الإجمالي منجزاً، **بيان ذلك:**

**أفاد (قده)**: بأنّه ليس المانع من جريان الأصول في تمام أطراف العلم الإجمالي هو قبح الترخيص في المخالفة القطعية، كما ذُكر في عدّة من الكلمات، والسرّ في ذلك: أنّ الترخيص في المخالفة القطعية ليس قبيحا في حدّ نفسه، وإنّما يكون قبيحا إذا كان ترخيصا في المعصية، وإلّا مجرد الترخيص في المخالفة القطعية مالم تكن المخالفة القطعية معصية فلا قُبح فيه، فمحط القبح في قبح الترخيص في المعصية، ومع الترخيص فلا معصية؛ إذ متى ما رخص الشارع لم تكن المخالفة حينئذ معصية، فإنّ كون المخالفة القطعية للمعلوم بالاجمال معصية فرع منجزية العلم الإجمالي، وبما أنّ منجزية العلم الإجمالي عقلية والاحكام العقلية معلّقة على عدم تدخل الشارع، فإذا تدخل الشارع الذي هو له حقّ الطاعة وقال: ارخصك في تمام الأطراف أو في بعض الاطراف فقد رفع يده عن حق طاعته، وبالتالي فلا يبقى للحكم العقلي للمنجزية موضوع، إذاً ليس السرّ في منع الترخيص في تمام اطراف العلم الإجمالي مانعا ثبوتيا وهو حكم العقل بقبح الترخيص في المخالفة القطعية، وإنما المانع مانعا اثباتي لا أكثر من ذلك، بمعنى: أنّ المرتكز العقلائي في بناءاته وفي احكامه هو، متى ما علم بغرض لزومي فإنّه يرى الترخيص في مورد العلم بغرض لزومي تهافت وتناقض؛ إذ لا معنى للتضحية بالغرض اللزومي لحساب الغرض الترخيصي، فالمرتكز العقلائي في احكامه وتكاليفه يرى أنّ الغرض الترخيصي لا يُزاحم الغرض اللزومي، فمتى ما عُلم بغرض لزومي تفصيلا أو اجمالا، فلا يقبل المورد الترخيص؛ لأنّ معنى الترخيص فيه التضحية بالغرض اللزومي لحساب غرض ترخيصي، وحيث إنّ المرتكز العقلائي قائم على ذلك كانت ادلة الأصول العملية الترخيصية محفوفة بهذا المرتكز العقلائي، فبما أنّ دليل البراءة أو دليل اصالة البراءة أو ما اشبه ذلك محفوف بهذا المرتكز، فإذا علم المكلف اجمالا إمّا بوجوب الظهر تعيينا أو بوجوب الجمعة، فدليل أصالة البراءة أصلا لا يشمل مورد العلم الإجمالي بل هو منصرف عنه، والسرّ في انصرافه عنه احتفافه بهذا المرتكز العقلائي الذي يقول: لا يقبل الغرض اللزومي التضحية به لأجل غرض ترخيصي، فالمانع هو مانع اثباتي وهو عبارة عن احتفاف ادلة الاصول العملية لهذا المرتكز العقلائي الموجب لانصراف أدلة الأصول عن مورد العلم الإجمالي، فإذا لم يشمل دليل الأصل العملي مورد العلم الاجمالي فلا ترخيص، وإذا لم يكن هناك ترخيص كان العلم الاجمالي منجزا، فالسرّ في منجزية العلم الاجمالي هو عدم شمول دليل الأصل الترخيصي كاصالة البراءة لاطرافه، لكن المانع من شمول دليل الاصل لاطرافه ليس مانعا ثبوتيا، وهو قبح الترخيص في المخالفة القطعية بل المانع اثباتي وهو انصراف دليل الاصل عن مورد العلم الاجمالي.

فبناء على هذا المبنى يقول السيّد الشهيد (قده): لاربط للمورد بامكان المخالفة القطعية أو عدم امكانها، فلنفترض أنّ من علم اجمالا إما بجزئية جلسة الاستراحة او بمانعيتها، لا يتمكن من المخالفة القطعية، لكن عدم تمكنه من المخالفة القطعية لا يعني أنّ العلم الاجمالي غير منجز، لأنّ منجزية العلم الاجمالي فرع عدم شمول دليل الأصل لمورده، والمانع من شموله هو احتفاف الادلة بالمرتكز العقلائي، وليس المانع من شموله هو قبح الترخيص في المخالفة القطعية، كي يُقال: إذا لم تمكن المخالفة القطعية فلا قبح، إذاً: إنما يكون العلم الاجمالي غير منجز لو كان المانع من شمول دليل الاصل مانعا ثبوتيا، وهو قبح الترخيص في المخالفة القطعية، حيث يُقال: بما أنّ المخالفة القطعية غير ممكنة إذاً فلا قبح في الترخيص، لكن لأنّ المانع اثباتي وهو أنّ دليل الأصل قاصر في نفسه عن الشمول لمورد العلم الاجمالي بلحاظ احتفافه بالمرتكز العقلائي، إذاً بالنتيجة امكنت المخالفة القطعية أم لم تمكن دليل الأصل قاصر، فإذا كان دليل الاصل قاصرا فالعلم الاجمالي منجز.

**ولكن يُلاحظ على البناء:** هو أنّه لو سلمّنا أنّ المانع من شمول دليل الأصل لأطراف العلم الإجمالي هو انصراف الدليل لاحتفافه بالمرتكز العقلائي فما هو مصب المرتكز العقلائي، فإنّ مصبّ المرتكز العقلائي أنّ الترخيص لا يُزاحم الغرض اللزومي، إذ ما دام يوجد غرض لزومي في البين للعلم به إما تفصيلا او اجمالا، فلا يُزاحمه الترخيص؛ لأنّه لا يُتصوّر بحسب المرتكزات العقلائية أن يُضحى بغرض لزومي لأجل غرض ترخيصي، فبما أنّ مصبّ المرتكز هو هذه الجهة إذاً **فبالنتيجة:** لو لم يلزم من الترخيص التضحية بالغرض اللزومي لعدم التمكن من المخالفة القطعية فالمورد خارج عن مصب المرتكز العقلائي، فإنّ المانع من شمول دليل الأصل هو قيام المرتكز على أنّ الغرض اللزومي لا يصاحبه غرض ترخيصي، فإذا فرضنا في المورد أنّ الترخيص لا يُزاحم الغرض اللزومي؛ لعدم التمكن من المخالفة القطعية، فحينئذ ما اوجب انصراف دليل الأصل غير متحقق، ومقتضاه شمول دليل الأصل لهذا المورد الذي لا يمكنه فيه المخالفة القطعية، وإذا شمل دليل الأصل له لم يكن العلم الإجمالي منجزاً، نعم إذا اخترنا ما اختاره سيدنا (قده) من أنّ المانع من شمول دليل الأصل لاطراف العلم الإجمالي ليس هو المانع الاثباتي وليس هو المانع الثبوتي بمعنى قبح الترخيص في المخالفة القطعية، بل هو المانع الثبوتي بمعنى قبح الترخيص القطعي في المخالفة، حيث إنّ تصدّي المولى للترخيص وعدم مبالاته نقض منه لغرضه، عدم مبالاة منه لغرضه، فهو يقول لعبده: عبدي أنت مرخص هنا وإن قدرت على المخالفة القطعية على أية حال أنت مرخص، فإنّ اطلاق هذه الترخيص قبيح؛ لأنّه عبارة عن عدم المبالاة من قبل المولى لاغراضه.

بناء على مبنى سيّدنا (قده) نعم لا يكون لهذا الاشكال وجاهة، فسواء تمكن المكلف من المخالفة القطعية أم لم يتمكن فإنّ العلم الاجمالي منجز والسرّ في منجزيته عدم جريان دليل الأصل، والسرّ في عدم جريان دليل الأصل قبح الترخيص القطعي للمخالفة، فإذا لم يجري دليل الأصل وجبت الموافقة القطعية، والمفروض أنّ الموافقة القطعية ممكنة؛ إذ بامكان هذا المكلف أن يكرر الصلاة تارة جلسة الاستراحة، واخرى بدونها، فيقطع بموافقة ما هو المكلف به، فالموافقة القطعية ممكنة وإذا كانت ممكنة كان العلم الاجمالي منجزا وإن لم تكن المخالفة القطعية أمراً ممكنا.

نعم لو بنينا – هذا ذكرناه سابقا في دوران الامر بين المحذورين- على أن ايجاد المانع في الصلاة محرمٌ تكليفا، مضافا لكونه محرما وضعا محرم تكليفا، فبناء على ذلك سوف تحصل أيضا المخالفة القطعية كما تحصل الموافقة القطعية، فإنه إذا صلى تارة بجلسة الاستراحة واخرى بدونها فهو كما قطع بموافقة الواقع فقد قطع بمخالفة الواقع، لأنه بالنتيجة إما أنه ترك ما هو الجزء في احدى الصلاتين أو أنه ارتكب ما هو المانع في احداهما، هذا كله في ما إذا افترضنا أنّ المكلف، امكن المكلف الموافقة القطعية وإن لم تمكنه المخالفة القطعية.

أمّا إذا افترضنا أنّ كليهما غير ممكن، كما لو حصل ذلك في ضيق الوقت، بحيث لا يمكنه تكرار الصلاة، ففي ضيق الوقت كان ساتر عورته – كما يُمثل بهذا المثال السيّد الخوئي بهذا المثال- منحصر في المتنجس، فهو يعلم أنّ ستر العورة بالمتنجس إما شرط أو مانع، ولا يمكنه أن يكرر الصلاة تارة عاريا وتارة مع الساتر المتنجس، فلا محال يختار في هذا الوقت أحدهما، فالعلم الاجمالي حينئذ غير منجز؛ لعدم التمكن من موافقته القطعية ومخالفته القطعية فتصل النوبة للموافقة الاحتمالية باختيار أحدهما، هذا تمام الكلام في المطلب الأوّل من هذه المسألة.

وقبل الدخول في المطلب الثاني أشار سيّد المنتقى (قده) إلى أنّه في هذا الفرع وهو ما إذا ضاق وقت الصلاة ولا يمكنه التكرار، فاتى بالصلاة بدون جلسة الاستراحة، فهل يجب عليه القضاء أم لا؟ هل هناك علم اجمالي بوجوب القضاء عليه أم لا؟ أي هل هناك علم اجمالي بأنّه إما يجب عليك اداء هذه الصلاة من دون جلسة الاستراحة أو يجب عليك قضاءها مع جلسة الاستراحة، وهذا ما نتعرض له تفصيلا في المطلب الثاني لأنّ له علاقة به، لكن اوكد أنّه مرتبط بهذه المسألة ايضا.

**المطلب الثاني:** هل أنّ القصر والتمام من صغريات مسألتنا؟ وهو هل أنّ دوران الامر بين القصر والتمام من صغريات دوران الأمر بين الجزئية والمانعية أم لا؟ حيث إنّ سيّدنا الخوئي (قده) في مصباح الأصول نقض على الشيخ الأعظم الذي قال بأنه إذا دار الامر بين الجزئية والمانعية فالعلم الاجمالي غير منجز والمكلف مخيّر، هذا ما قاله الشيخ.

نقض عليه السيّد الخوئي: بأنك أيها الشيخ فيما إذا دار أمر الصلاة بين القصر والتمام لا تقول بأنّ العلم الاجمالي غير منجز، بل تقول أنّه منجز ويجب الاحتياط بتكرار الصلاة قصرا وتماما، فما ذكرته لا ينسجم مع مبناك، فكأن سيّدنا يقول له بأنّ دوران الصلاة بين القصر والتمام من صغريات دوران الامر بين الجزئية والمانعية، فهل أنّ الأمر كذلك أم لا؟

**قد يُصوّر ذلك بوجوه ثلاثة:**

أ- أن يُقال مرجع الدوران بين القصر والتمام إلى الدوران بين جزئية السلام في الركعة الثانية أو مانعيته، فإمّا أن الصلاة متقيدة بالسلام في الركعة الثانية أو أنّ الصلاة متقيدة بعدم السلام في الركعة الثانية، فيرجع إلى دوران الامر بين الجزئية والمانعية.

ولكن يُقال: إنّه عند التأمّل لا اشكال في جزئية السلام في الصلاة، فجزئية السلام في الصلاة أمر مفروغ عنه، إنما هل السلام الجزء هو السلام المشروط بسبق ركعتين؟ أم السلام الجزء هو اللابشرط من حيث سبق ركعتين عليه وعدمه – أي مضافا الى الركعتين الاوليين-؟ فإذاً جزئية السلام على أية حال محفوظة، إنما هل هذه الجزئية مقيدة أم لا؟ فإن كانت الصلاة تماما فجزئية السلام مشروطة بسبق اربع ركعات، وإن كان الصلاة قصراً فجزئية السلام مشروطة بسبق ركعتين، فليس هناك دوران في السلام بين الجزئية والمانعية، فإما محله بعد الركعتين أو محله بعد الاربع، لا أنّه يدور أمره بين الجزئية والمانعية، إذاً جزئية السلام هل هي مشروطة بسبق الأربع أو مشروطة بسبق ركعتين؟

**الوجه الثاني:** أن يُقال كما ذكره في مصباح الاصول، بأن مرجع الدوران بين القصر والتمام إلى أنّ الركعتين الاخريين هل هما جزء أو هما مانع مع غض النظر عن السلام؟ فنقول: إن كانت قصرا كانت مشروطة بعدم الركعتين، وإن كانت تماما كانت مشروطة بالركعتين، فالركعتان يدور أمرهما بين الجزئية و المانعية.

ولكن يُلاحظ على ذلكَ: ذُكر في بحوث العلم الإجمالي أنّ العلم الاجمالي إنما يكون منجزاً إذا كان طرفاه عرضيين، بحيث لا ثبوت لأي منهما إلّا ببركة العلم الإجمالي.

وأمّا إذا افترضنا أن الطرف الثاني في طول الأول وليس في عرضه، أي أنّ الطرف الثاني إما مترتب على ثبوت الطرف الأول أو مترتب على ثبوت عدمه، فعلى أية حال هو ليس في عرضه، إما هو في فرض ثبوت الأول وإما هو في فرض ثبوت عدمه، فإن العلم الاجمالي حينئذ لا يكون منجزا، والسرّ في ذلك: أنّ الطرف الثاني في ظرف الأول ثبوتا او نفيا معلوم تفصيلا لا اجمالا، فالمثبت للثاني في طول الأوّل هو العلم التفصيلي وليس العلم الاجمالي، فلا يكون العلم الاجمالي حينئذ منجزا.

**بيان ذلك:** إذا شككت بدوا بأنّ صلاة الجمعة مطلوبة في يوم الجمعة أم لا؟ فهل يمكن أن يقال لديك علم اجمالي إما صلاة الجمعة مطلوبة او الاتيان بها تشريع محرم؟ في أنّ صلاة الجمعة إما مطلوبة أو أن الاتيان بها تشريع محرم؟ فيُقال العلم الاجمالي هنا غير منجز؛ لأنّ صلاة الجمعة لو لم تكن مطلوبة لكان الاتيان بها تشريعا محرما بعلم تفصيلي لا بالعلم الاجمالي، فالطرف الثاني ليس ثابتا بنفس العلم الاجمالي، إنما هناك شك في أنّ صلاة الجمعة مشروعة أم لا؟ لكن على فرض عدم مشروعيتها، فالاتيان بها تشريع محرم بالعلم التفصيلي، هنا لا يكون العلم الاجمالي منجزا.

كذلك في محل الكلام، إذا شك أنّ الركعتين الاخريين مطلوبة لكون الصلاة تماما أم غير مطلوبة لكون الصلاة قصرا، فهو يعلم على فرض أنّها ليست مطلوبة فهي زيادة في الصلاة والزيادة مبطلة، لا أنّ هذا شق آخر للعلم الإجمالي، هو لا يعلم اجمالا بأنّ الركعتين إما جزء أو مانع، هو يعلم بأنّ الركعتين على فرض أنهما ليستا جزءاً فهما زيادة مانعة، فمانعية زيادتهما ليست في عرض جزئيتهما، بل في طول عدم الجزئية، وبما أنّ الطرف الثاني طولي أي في طول عدم ثبوت الاول فلا يكون العلم الإجمالي به علما منجزا، ويأتي الكلام إن شاء الله.  **والحمد لله رب العالمين**

0123

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

**الوجه الثالث**: - لجعل دوران الأمر بين القصر والتمام من دوران الأمر بين الجزئية والمانعية- **أن يُقال:** بأنّ كليهما يشترك في أنّ ترك مورد التردد يعني عدم فراغ العهدة من التكليف، مثلاً: إذا ترددت الصلاة بالنسبة إلى جلسة الاستراحة بين الجزئية والمانعية، فلو ترك مورد التردد بأن ترك الصلاة نفسها فذلك يعني عدم فراغ عهدته من التكليف، وكذلك الأمر فيما إذا دار بين القصر والتمام، فإنّه لو ترك مورد التردد بأن صلّى ركعتين فقط ولم يُسلم ولم ياتي بركعتين اخريين، فما فعله مساوق لعدم فراغ العهدة من التكليف، فاذا كلا الموردين يشتركان في أنّ ترك مورد التردد مساوق لعدم فراغ العهدة من التكليف، ولكن مجرد هذا الوجه لا يُوجب أن يكون دوران الأمر بين القصر والتمام من مصاديق دوران الأمر بين الجزئية والمانعية، فإنّه قد يتردد التكليف بين البشرط شيء والبشرط شيء آخر، ومع ذلك ينطبق عليه هذا الميزان، مثلاً: إذا شك أو علم اجمالا أنّ الركعة الثالثة إمّا مقيّدة بتسبيحات ثلاث أو مقيدة بجلسة الاستراحة في خصوص الركعة الثالثة، فالعلم الإجمالي يدور بين بشرط شيء أو بشرط شيء آخر، وليس من دوران الامر بين الجزئية والمانعية، مع ذلك لو ترك مورد التردد بينهما بأن ترك الثالثة كان تركه مساوقا لعدم فراغ العهدة، فترك مورد التردد المساوق لعدم فراغ العهدة لا يختص بموارد دوران الأمر بين الجزئية والمانعية، بل هو أهم من ذلك، فالنتيجة: أنّ تردد التكليف بين القصر والتمام مورد علم اجمالي منجز يقتضي الاحتياط بالتكرار، ولكنه ليس من دوران الأمر بين الجزئية والمانعية؛ لأنّ محل التردد بين البشرط شيء أو اللابشرط، أي أنّ الصلاة هل هي مشروطة بركعتين اخريين أو أنّها لا بشرط من هذه الجهة، وهذا يختلف عن التردد بين البشرط شيء والبشرط لا، الذي هو ميزان دوران الأمر بين الجزئية والمانعية.

**ثم إنّه ذكر سيّد المنتقى (قده)** أنّه لو حصل هذا العلم الإجمالي في اخر الوقت مثلاً، بأن دار أمر التكليف بين القصر والتمام، فهل يجب القضاء مع أنّه لا يستطيع أن يصلي إلّا صلاة واحدة أم لا؟ فأفاد بأنّه يجب القضاء بنفس العلم الإجمالي؛ لأنّه يعلم أنّه في هذا الوقت الضيق وهو مقدار ركعة أو ركعتين إمّا مخاطب بالقصر أو أنّه مخاطب بقضاء التمام لو لم يأتي بالتمام في الوقت، فإنّه لو اتى بالتمام في الوقت فقطعا لم يُطالب بقضاءها، فهو إمّا مخاطب بالقصر في هذا الوقت الضيق، أو أنّه مخاطب بالتمام إنّ لم يأتي بالتمام في الوقت، ومقتضى منجزية هذا العلم الإجمالي الجمع بين القصر في الوقت والتمام الخارجي.

وفي كلمات شيخنا الاستاذ (قده) في بحث الصوم، افاد بأنّ هذا العلم الإجمالي غير منجز، والسرّ في ذلك: مثلاً: إذا تردد المكلف أنّه ممّن عمله السفر أم لا؟ كما إذا افترضنا أنّ المكلف دراسته في السفر وليس السفر مهنة له، أو يستلزم مهنة له، وإنما دراسته في السفر، فشك المكلف هل أنّه مصداق لمن عمله في السفر، فتكون وظيفته التمام والصيام أم لا؟ فهنا ذكر سيّدنا الخوئي (قده) أنّ العلم الإجمالي منجز لِمَ؟ لأنّه يعلم إجمالا إمّا يجب عليه صوم هذا اليوم إن كان ممن عمله في السفر، أو يجب عليه قضاءه إن كان مسافراً، فمقتضى منجزية العلم الإجمالي أن يجمع بين الصوم والقضاء.

**لكنّ شيخنا الأستاذ أشكل عليه**: بأنه وجوب القضاء إما فرع ترك الصوم أو فرع فعل الصوم، وعلى كليهما لا يكون العلم الإجمالي منجزاً، **بيان ذلك:** تارة نقول بأنّ المكلف يعلم إجمالا إمّا بوجوب الصوم اليوم أو بوجوب القضاء إن ترك الصوم، فهنا العلم الإجمالي منحل بعلم تفصيلي؛ لأنّ وجوب القضاء عند ترك أصل الصوم معلوم تفصيلا لا إجمالا، فهذا ليس محلا للكلام؛ لأنّه وجوب القضاء لو ترك الصوم معلوم تفصيلا، وإن كان مقصود سيّدنا هو أنّ المكلف يعلم إجمالا إما بوجوب الصوم هذا اليوم أو وجوب القضاء لو صام، يعني حتّى مع أنّه صام مع ذلك يجب عليه القضاء، إما بوجوب الصوم هذا اليوم أو وجوب القضاء لو صام، هذا محل، فهنا لا يكون العلم الاجمالي منجزا، والسرّ في ذلك: أنّه على مسلك الاقتضاء الذي هو مختار سيّدنا (قده) وتلامذته، تكون منجزية العلم الاجمالي منوطة بتعارض الأصول، والميزان في تعارض الأصول أداءها للترخيص في المخالفة القطعية، فهل يستلزم هنا جريان هنا جريان الاصول الترخيص في المخالفة القطعية؟ لا، السرّ في ذلك: أنّ المكلف لو أجرى البراءة عن صوم هذا اليوم وأجرى البراءة عن القضاء على فرض صوم هذا اليوم؛ إذ لا معنى لاجراء البراءة عن القضاء على فرض ترك الصوم؛ لأنّ القضاء حينئذ معلوم تفصيلا، فالمكلف يريد أن يُجري البراءة عن صوم هذا اليوم، ويُجري البراءة عن القضاء على فرض صوم هذا اليوم، فهنا لا يلزم من جريان البرائتين الترخيص في المخالفة القطعية؛ لأنّه إن لم يصم هذا اليوم، فوجوب القضاء معلوم تفصيلا ولا ربط له بالعلم الاجمالي، وإن صام هذا اليوم فإجراء البراءة عن القضاء لا يستلزم إلّا المخالفة الاحتمالية لا القطعية؛ لأنّه إذا صام هذا اليوم يحتمل أنّه امتثل الواقع، فلم يلزم من جريان البراءة عن صوم هذا اليوم وعن القضاء على فرض صوم هذا اليوم الترخيص في المخالفة القطعية؛ كي يكون العلم الاجمالي منجزاً، فلذلك ذهب شيخنا الاستاذ في فتاواه، إلى أنّ المكلف في هذا المورد يصوم ولا يقضي.

**ولكن ناقشناه في وقته:** بأنّه يمكن تبديل طرفي العلم الإجمالي فيكون العلم الإجماي منجزاً، بيان ذلك: أنّ المكلف إذا شكّ أنّه ممن عمله في السفر أم لا؟ فلا ينحصر شكه بالصوم بل يشمل شكه الصلاة أيضا وأنها تمام أم قصر، فنشكّل علما اجماليا من الصوم لا علما اجماليا خاصا بالصوم، فنقول: هذا المكلف يعلم بأنّه إما يجب عليه القصر هذا اليوم أو يجب عليه الصوم، لأنّه إن كان مسافرا فوظيفته القصر وإن كان ممن عمله السفر فيجب عليه صوم هذا اليوم، فمن هذه الناحية سيكون العلم منجزا، وسيجمع بين صلاة القصر وصوم اليوم، ومن جهة أخرى يعلم إجمالا بأنّه إما مخاطب بالتمام هذا اليوم أو مخاطب بقضاء الصوم، فهو إن كان ممّن عمله في السفر فوظيفته التمام، وإن كان مسافرا فوظيفته قضاء الصوم، فيكون العلم الإجمالي المتشكل من الطرفين منجزاً، ومقتضاه الجمع بين القصر والصوم والتمام والقضاء، ونفس الكلام نطبقه على مورد بحثنا: وهو ما لو علم المكلف إجمالا في أخر الوقت بأنّه إمّا مخاطب بالقصر أو مخاطب بالتمام، يعني بقضاء التمام، فهنا يمكن لشيخنا أن يقول نفس النكتة السابقة، بأنّ وجوب قضاء التمام إمّا في فرض ترك أصل الصلاة وإمّا في فرض فعل صلاة ولو كانت قصراً، فإن كان وجوب القضاء في فرض ترك أصل الصلاة فهو معلوم تفصيلا وجوب القضاء وليس محلا للبحث، وإن كان وجوب القضاء في فرض فعل صلاة، ولو كانت هذه الصلاة قصرا، فهنا لا يكون العلم الاجمالي منجزاً؛ لعدم استلزام جريان البراءة في كلا الطرفين الترخيص في المخالفة القطعية.

**بأن يُقال:** لو اجرى البراءة عن صلاة القصر الآن وأجرى البراءة عن قضاء التمام على فرض صلاة القصر، فهنا لا يخلوا أمره إمّا أنّه صلى أو لم يصلي، إن كان لم يُصلي فالقضاء واجب تفصيلا، وإن كان صلّى فإجراء البراءة عن القضاء على فرض صلاته لا يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية، بل غايته المخالفة الاحتمالية.

**والجواب عن ذلك:**

**أولا:** أنّ هذا مبني على أنّ الميزان – وهذا بحثناه- في منجزية العلم الإجمالي تعارض الأصول وأنّ الميزان في تعارض الأصول أداءها للترخيص في المخالفة القطعية، أمّا إذا انكرنا ذلك وقلنا يكفي في تعارض الأصول الموجب لمنجزية العلم الإجمالي قبح الترخيص القطعي في المخالفة وإن يلزم ترخيص في المخالفة القطعية، فالعلم الاجمالي هنا منجز.

**وثانيا:** على فرض قبول هذا الميزان فيمكن تشكيل علم إجمالي بطرف آخر، بأن نقول: من يعلم أنّه إمّا يجب عليه القصر أو التمام فهو يعلم أنّه إمّا وظيفته الافطار أو قضاء الصوم، فنُشكل علما اجماليا من طرفين كما ذكرنا في المثال السابق ويكون بذلك منجزاً، هذا تمام الكلام في هذا البحث ألّا وهو دوران الامر بين الجزئية والمانعية، ثم ندخل في بحث آخر، وهو دوران الأمر بين الأقل والأكثر لكن في الشبهة الموضوعية؛ لأنّ دوران الأمر بين الأقل والأكثر قد يكون شبهة حكمية، كما إذا دار أمر الصلاة بين عشرة اجزاء أو احد عشر جزءا، وهذا سيأتي البحث عنه، هل أنّ مقتضى الوظيفة العقلية الاشتغال كما يقول الآخوند، أو البراءة كما يقول النائيني وما هو مقتضى الوظيفة الشرعية، هذا سيأتي البحث عنه.

وأمّا إذا دار الامر بين الأقل والأكثر في الشبهة الموضوعية، فهناك مورد اتفق الأعلام على جريان البراءة، وهو مورد الشك في المانعية على نحو الشبهة الموضوعية، مثلاً: هو يعلم بأنّ ستر العورة بما لا يؤكل لحمه مانع من صحة الصلاة، ولكن شكّ على نحو الشبهة الموضوعية في أنّ هذا الجلد ممّا لا يؤكل لحمه أي هل هو جلد أرنب أم أنه جلد شاة على نحو الشبهة الموضوعية، فهنا المانع ألّا وهو مانعية ما لا يؤكل لحمه مردد خارجا بين الأقل وهو ما كان جلد أرنب قطعا، وبين الأكثر وهو المشكوك في كونه جلد أرنب أو جلد شاة، وحيث إنّ مرجع الشك حينئذ للشك في المانعية لأنّ المانعية انحلالية، بمعنى: أنّ الشارع عندما يُقرر أن لبس ما لا يؤكل لحمه مانع من صحة الصلاة، فمرجع هذه المانعية إلى نواهي عديدة بعدد افراد ما لا يؤكل خارجا، فكل جلد ممّا لا يؤكل لحمه نهى الشارع عن التلبس به في الصلاة، يعني اعتبره الشارع مانعا، فالمانعية تنحل لمانعيات عديدة بعدد افراد ما لا يؤكل لحمه، ولأجل ذلك؛ إذا شك في أنّ هذا الجلد الذي بين يديه جلد أرنب أم جلد كوكب، فحينئذ يشك في أنّ الشارع جعل له المانعية أم لم يجعل له المانعية؛ لأنّ الشارع جعل مانعيات عديدة بعدد افراد ما لا يؤكل لحمه، فهذا الجلد إن كان أرنب فقد جعل له الشارع المانعية، وإن كان كوكب فلم يجعل له المانعية، فالشك في كونه ممّا لا يؤكل شك في جعل المانعية له وهو شك في تكليف زائد فيكون مجرى للبراءة، فلا كلام لديهم أنّه إذا رجعت الشبهة الموضوعية للشك في المانعية فإنّها مجرى للبراءة، وإنما وقع الخلاف بينهم في موارد أخرى كما لو وقعت الشبهة الموضوعية في الشروط لا في الموانع، بأن شك أنّ هذا المكان من عرفات أم ليس من عرفات، فإن كان من عرفات وجب الوقوف به وإلّا فلا، فهل هنا تجري البراءة أم لا؟ أو وقع الشك في أنّ هذا المائع المنحصر ماء أم ليس بماء، فهنا هل تجري البراءة عن وجوب الوضوء أم لا؟ ففي هذه الموارد التي تكون الشبهة الموضوعية راجعة للشبهة الموضوعية للشرطية هل تكون مجرى للبراءة أم لا؟ حيث أفاد شيخ المحققين النائيني (قده) تفصيلا في رسالته في(اللباس المشكوك)- التي كتبها في عشرين سنة وضمنها اغلب مبانيه الاصولية، بحيث من استوعب وضبط هذه الرسالة الصغيرة رسالة النائيني في اللباس المشكوك فقد ضبط عقل النائيني- وميزانا لجريان البراءة في الشبهة الموضوعية وعدمه تعرضنا له فيما سبق في دروس العام الماضي، لكن نتعرض له بشيء من الاختصار لأجل علقته في المطلب وبعض الاختلافات فيه.  **والحمد لله رب العالمين**

0124

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ذكرنا فيما سبق أنّ المحقق النائيني في رسالته في (اللباس المشكوك) ذكر ميزانا لجريان البراءة في الشبهة الموضوعية، **ومحصل ما ما أفاد:**

**أنّ الخطاب التكليفي، له أركان أربعة:** الحكم، وقيود الحكم، ومتعلق الحكم، وموضوع الحكم، فإذا قال المولى: (يجب على المستطيع أن يحج إلى البيت الحرام إن كان بالغا عاقلاً) فهناك حكم وهو (الوجوب)، وهناك موضوع للحكم ألّا وهو (الاستطاعة) وهناك متعلق وهو (الحج) وهناك قيد ألّا هو (البلوغ والعقل) والشك في هذه الأركان الأربعة تارة يكون على نحو الشبهة الحكمية كما شك في أصل وجوب الجمعة، أو شك في أنّ الاستطاعة للحج هل هي شرعية أم عرفية، أو شك في أنّ البلوغ بالخامسة عشر أو الثالثة عشر، الشبهة الحكمية مرجعها إلى دق باب الشارع لأخذ الجواب منه.

وتارة يكون الشك في ما سوى الحكم، إذ الشك في الحكم دائما شبهة حكمية، ولكن الشك فيما سوى الحكم وهو القيد أو المتعلق أو الموضوع قد يكون على نحو الشبهة الموضوعية، وحينئذ فهل تجري البراءة أم تجري قاعدة الاشتغال؟

**فقد ذكر المحقق النائيني** أنّ الشك في أحد هذه الأركان الثلاثة إن استتبع شكاً في فعلية تكليف كان مجرى للبراءة، وإن لم يستتبع شكا في فعلية تكليف كان مجرى للاشتغال، وبيان ذلك بالتفصيل الذي أفاده: **أنّ هناك أقساما ثلاثة:**

**القسم الأول:** ما إذا وقع الشك في قيد الحكم على نحو الشبهة الموضوعية، كأن يشك المكلف في أنّه مستطيع للحج أم ليس بمستطيع، أو يشك العاقل في أنّه بالغ أم لا؟ فلا إشكال هنا في جريان البراءة لأنّ الشك في قيد التكليف يستتبع الشك في فعلية التكليف ويكون مجرى للبراءة.

**القسم الثاني:** ما إذا كان الشك في موضوع الحكم، مثلاً: إذا وقع الشك في عرفات أو وقع الشك في منى أو وقع الشك في الماء وما اشبه ذلك من موضوعات الأحكام، فهنا أفاد المحقق النائيني (قده) أنّ انحاء الشك في الموضوع على أربعة أنحاء:

**النحو الأوّل:** أن يكون الموضوع جزئيا فُرغ عن وجوده، فإذا كان الموضوع جزئيا فُرغ عن وجوده فلا محالة سوف يكون الشك لا في ذات الموضوع بل في تقيّد المتعلّق في الموضوع، مثلاً: موضوع صحّة الصلاة: القبلة الكعبة، والكعبة موضوع جزئي فُرغ عن وجوده، فلا محالة لا يقع الشك في نفسه الكعبة، وإنما لو وقع الشك فإنّه شكٌ تقيّد صلاته بالكعبة، فلأنّه شك في الاستقبال وليس شكا في نفس القبلة، ففي هذا النحو من الشك لا يكون الشك مستتبعاً للشك في فعلية التكليف؛ إذ التكليف معلوم الفعلية، وإنما الشك في امتثاله، فبما أنّ الشك في الامتثال فهو مجرى للاشتغال.

**النحو الثاني:** أن يكون الموضوع مشكوكا في أصل وجوده، ولكن كان هذا الموضوع على نحو صرف الوجود، مثلا: أُمر المكلف أن يـتوضأ بالماء، لكن المأمور به على نحو صرف الوجود؛ إذ لا يُراد للمكلف أن يتوضأ بكل ماء بين يديه، أن يتوضأ بماء، فبما أنّ المأمور به هنا على نحو صرف الوجود فقد أُخذ الموضوع أيضا على نحو صرف الوجود، أي يكفي صرف وجود ماء، فإذا كان الموضوع المأخوذ في الدليل صرف وجود الماء، فتارة يشك المكلف في أصله، هل أنّ صرف الماء موجود أم ليس بموجود، يشك في أصل وجود الماء، فلا محالة يكون الشك حينئذ شكا في الفعلية ما لم يرجع إلى الشك في القدرة الذي سنبحث عنه بعد ذلك، أمّا إذا الشك في أصل وجود الماء وليس شكا في قدرته على استعمال الماء فإنه مجرى للبراءة، بخلاف ما لو شك في سعة ذلك الوجود.

**مثلا:** هو يعلم بوجود ماء، لكنه يشك أنّ هذا الماء الذي بين يديه مال أم لا؟ إذاً ففي مثل هذا الفرض هو علم بفعلية الحكم؛ لأنّ المأمور به على نحو صرف الوجود، فوجوب الوضوء بالماء فعلي بفعلية وجود ماء من المياه، فبعد احراز فعلية الحكم يكون الشك في أنّ هذا المائع ماء أم لا؟ ليس مجرى للبراءة لأنه لا يستتبع شكا في فعلية الحكم بل يكون مجرى للاشتغال، هذا هو النحو الثاني.

**النحو الثالث:** أن يكون الموضوع على نحو العموم الاستغراقي الذي عبر عنه المحقق النائيني على نحو – مطلق الوجود- كأن يقول المولى (أكرم كل هاشمي) او احترم كل مؤمن، فإن التكليف ينحل إلى أوامر عديدة بعدد أفراد الهاشميين أو المؤمنين، فبالنسبة إلى هذا النحو، لو شك في فرد أنّه هاشمي أم لا؟ أو أنّه مؤمن أم لا؟ ففي مثل هذا الفرض يكون هذا الشك شك في فعلية تكليف؛ إذ التكليف ينحل إلى تكاليف عديدة بعدد الأفراد، فالشك في الفردية مساوق للشك في الفعلية، فيكون مجرى للبراءة.

**النحو الرابع:** أن يكون الموضوع مأخوذا على نحو العموم المجموعي، وهذا وإن لم يتعرض له المحقق النائيني في الاقسام إلّا أنه مستفاد من النكتة العامة التي ذكرها، كما إذا أُمر المكلف بقراءة مجموع صورة آل عمران مثلاً، فإذا أُمر المكلف بنذر أو شرط أو عهد أن يقرأ مجموع سورة آل عمران، فالمأمور به على نحو العموم المجموع، فإذا شك في الموضوع ألّا وهو نفس سورة آل عمران، هل أنّ سورة عمران 150 آية أو 149 آية من باب المثال، فتردد بين الأقل و الأكثر، فهنا الشك مجرى للبراءة، والسرّ في ذلك: أنّ الأمر بقراءة مجموع سورة آل عمران ينحل لاوامر ضمنية بعدد اجزاءها، فلكل آية آية أو كل لفظ لفظ امر ضمني، فإذا تردد بين هذا العدد أو ذاك العدد، فلا محالة إذا شك في أنّ هذه الآية التي هي 150 هي من آيات سورة آل عمران أو هي من آيات السورة التي بعدها، فالشك حينئذ شك في أمر ضمني في فعلية أمر ضمني بهذه الآية، ألّا وهو مجرى للبراءة، فتلخص من ذلك: أنّ الشك في موضوع الحكم هو مجرى للبراءة، إلّا إذا كان الموضوع جزئيا فُرغ عن وجوده، فتمحض الشك في تقيّد المتعلق به وإلّا فهو مجرى للبراءة.

**القسم الثالث:** ما إذا وقع الشك في المتعلّق لا في القيد ولا في الموضوع وإنما في المتعلّق، فهنا أفاد الميرزا (قده) أنّ الشك في المتعلّق على نحوين:

**النحو الأوّل:** أن يقع الشك في ذات المتعلّق، **والنحو الثاني:** أن يقع الشك في المتعلّق للشك في أمر خارج عنه،

**فبالنسبة للنحو الاول:** ما إذا وقع الشك في ذات المتعلق، فهنا أفاد النائيني أيضا**، أن هناك فرضين:**

**الفرض الأول:** أن يكون المتعلّق تسبيبيا كما لو أُمر المسلم بقتل الكافر الحربي وشك في أنّ القتل يتحقق برصاصة أم برصاصتين، فهنا الشك في المتعلّق لكن المتعلق أمر تسبيبي، يعني الرمي المسبب للفوت هو المسمى بالقتل، فإذا شك أنّه يتحقق برصاصة أم برصاصتين، فهذا ليس مستتبعا للشك في فعلية التكليف؛ إذ من المعلوم أنّ هناك تكليفا فعليا بقتل الكافر الحربي ولكن يشك في امتثاله وتحققه، وهو ما يُعبر عنه بحسب المصطلح (من موارد الشك في المحصل) لأنّه أُمر بمسبب ألّا وهو القتل ويشك في تحققه، فالجاري هنا استصحاب عدم تحققه.

**وأمّا إذا كان من قبيل الفرض الثاني:** أي أن يقع الشك في ذات المتعلّق مع كون المتعلّق فعلاً مباشرياً لا فعلا تسبيبيا، فهنا أفاد المحقق النائيني واصر أنّه لا يُعقل الشك، لا يُعل الشك في فعل الانسان نفسه، فإنّ الإنسان يمكن أن يشك في أمور خارجة عن فعله، أمّا أن يشك في ذات فعله المباشري فهذا غير معقول، وبالتالي لا موضوع هنا للأصل العملي من براءة او اشتغال.

**ولكن حاول جمع من الأعلام** مناقشة الميرزا بأنّه يُعقل الشك في الفعل المباشري للمكلف، فمثلاً: أفاد السيّد الشهيد (قده) أنّ المكلف إذا علم بأنّه يجب أو تجب السورة في الصلاة على غير المريض فما هو المأمور قراءة سورة السليم لا قراءة سورة المريض، فإذا شك في أنّه مريض أو سليم فقد شك في أنّ قراءته هل قراءة السليم أو قراءة المريض، وهذا من الواضح أنّه ليس شكا في ذات المتعلق الذي هو مورد اشكال الميرزا النائيني بل هو شك للشك في أمر خارج عن ذات المتعلّق.

**أو مثال آخر ذكره السيّد الشهيد (قده) لأنه ناقش الميرزا مرتين:** مرة في بحث البراءة في الشبهات الموضوعية، ومرة في بحث دوران الامر بين الاقل والأكثر، وفي كل من البحثين مثّل مثالاً وقال: قد يؤمر المكلف برسم دائرتين بينهما نسبة معيّنة فيشك في هذه الدائرة التي يرسمها أنّها مطابقة للحدّ بالنسبة للدائرة الأخرى أم لا؟ وهذا أيضا مرجعه إلى الشك في أمر خارج عن ذات فعله ألّا وهو الشك في الحدود المعتبرة بين الدائرتين.

كما أشكل بعض الأعلام على الميرزا النائيني (قده): بأنّه قد يقع الشك في الغناء، فالمكلف يحرم عليه الغناء، فيشك في أنّ الغناء هو المشتمل على الترجيع أو يكفي فيه مدّ الصوت، وهذا شك على نحو الشبهة المفهومية لا على نحو الشبهة المصداقية، ومرجع الشك في الشبهة المفهومية إلى الشك في العرف نفسه لا إلى الشك في فعله المباشري.

**ولكن مع ذلك:** نحن نتصور أن يشك المكلف في فعله المباشري كما إذا وجب عليه الجهر في صلاة الفجر مثلاً ولكنه لبحّة صوته في أنّ هذا الذي يصدر منه هو جهر أم اخفات مثلا؟ فشكه في فعله المباشري أنّه جهر أم اخفات، أو أنّه نتيجة قبح صوته يشك في أن هذا الترجيع الذي عنده هو غناء أم أنه نعيق مثلا، فإذاً يُتصوّر أن يشك المكلف في فعله المباشري وبالتالي حيث إنّ التكليف معلوم الفعلية وكون هذا العمل جهرا أو ليس بجهر ممّا وقع تحت الطلب لا ممّا وقع في رتبة سابقة على الطلب، حيث يُطلب من المكلف أن يُحدث الجهر، لا أن المكلف ؟؟؟ إن كان جهرا فاقرأ به بل يجب عليك أن تجهر وأن تُحدث الجهر، فبما أنّ الجهر واقع تحت الطلب لذلك فالشك فيه لا يستتبع شكا في فعلية التكليف كي يكون مجرى للبراءة، وإنما يكون مجرى للاشتغال.

**وأمّا النحو الثاني:** وهو ما إذا كان الشك في المتعلق للشك في أمر خارج عنه وقيد من قيوده وهو ما سيأتي البحث. **والحمد لله رب العالمين**

0125

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

**كان الكلام في الميزان الذي طرحه المحقق النائيني (قده) في جريان البراءة في الشبهة الموضوعية، ووصل الكلام** **إلى القسم الثالث:** وهو ما إذا كان المتعلّق له متعلّق بحيث يكون الشك في المتعلّق ناشئاً من الشك في طرفه ومتعلّقه، وهنا فصّل المحقق النائيني (قده) بين كون الشبهة الموضوعية شبهة وجوبية أو كونها شبهة تحريمية، فهناك فرق بين الشك في عرفات في مورد الوجوب والشك في عرفات في مورد حرمة الإفاضة، بيان ذلك: أنّ المولى تارة يقول: (قف بعرفات) فهذا المورد مورد الوجوب، حيث إنّ الواجب هو الوقوف بعرفات، وحينئذ إذا كان الواجب الوقوف بعرفات وحصل الشك في أنّ ميمنة الجبل هل هي من عرفات فيجوز الوقوف بها أم أنّها من نمرة فلا يُجزي الوقوف بها؟ فهنا شبهة موضوعية لمورد الوجوب والمكلف لا يدري أنّ وقوفه بميمنة الجبل وقوف بعرفات أم لا؟ فهنا أفاد المحقق النائيني بأنّ البراءة لا تجري والسرّ في ذلك: أنّ التكليف معلوم في رتبة سابقة، حيث إنّ المكلف يعلم بتكليف فعلي في رتبة سابقة ألّا وهو وجوب الوقوف بعرفات، إذاً فالشك لا محالة مُتبحر في الامتثال، أي أنّ الشك شك في المحصل، حيث لا يدري أنّ الوقوف بميمنة الجبل وقوف بعرفات أم لا؟ فالجاري هو قاعدة الاشتغال، او فقل: استصحاب عدم الامتثال.

**وأمّا** إذا كانت الشبهة تحريمية لا وجوبية، كما إذا قال المولى: (يحرم على المكلف الافاضة من عرفات قبل الغروب) فالمحرم هو الإفاضة من عرفات قبل الغروب، قبل الغروب، وحينئذ إذا وقف المكلف قبل الغروب بميمنة الجبل ولا يدري أنّ وقوفه بميمنة الجبل افاضة من عرفات لأنّ هذا الموضع ليس من عرفات فالوقوف فيه افاضة فيكون محرماً أم لا؟ فهنا أفاد (قده) بأنّ الجاري هو البراءة، والسرّ في ذلك: أنّ التكليف هنا ليس معلوماً في رتبة سابقة كما في الشبهة الوجوبية، ففي الشبهة الوجوبية كان التكليف بوجوب الوقوف بعرفات معلوم الفعلية في رتبة سابقة على الشك في الموقع.

**وأمّا** في الشبهة التحريمية التكليف ليس معلوما قبل الشك، والسرّ في ذلك: أنّ حرمة الافاضة من عرفات تنحلّ إلى حرمات عديدة بعدد مواطن الافاضة، فسواء أفاض من طرف الشمال أو من طرف الجنوب أو من طرف الشرق، أو من طرف الغرب، باي طرف أفاض توجهت له حصة من الحرمة، فهناك نواهي عديدة بعدد انحاء الافاضة، فإذا شك في أنّ هذا الموقع من عرفات أم لا؟ فقد شك في أنّ الوقوف فيه افاضة فيه أم لا؟ وهو شك في نهي فعلي عن هذا النوع من الوقوف، فبما أنّه شك في تكليف فعلي وهو حرمة الوقوف في هذا المكان لكونه افاضة فلا محالة يكون مجرى للبراءة، إذاً فالمحقق (أعلى الله مقامه) يقول: متى ما كان الشك في المتعلّق نتيجة للشك في طرفه فإن كانت الشبهة وجوبية كما في مورد الوقوف بعرفات لم تجري البراءة؛ لأنّ التكليف معلوم الفعلية، وإن كانت الشبهة تحريمية فحينئذ تجري البراءة؛ إذ لا علم بتكليف فعلي في رتبة سابقة وإنما الشك في الانحلال، هذا تمام ما أفاده الميرزا (قده).

**وهنا ملاحظات:**

**الملاحظة الأولى:** أنّ الشبهة طرف المتعلّق كالشبهة في أنّ المكان عرفات أم لا؟ أو الشبهة في أنّ الجبل أم ليس من منى؟ وأمثال ذلك من موارد الشك في المتعلّق، يعني في طرف المتعلّق.

تارة يكون العنوان ملحوظا على نحو الموضوعية، وتارة يكون العنوان ملحوظا على نحو المشيرية، فإذا كان العنوان ملحوظا على نحو الموضوعية أي أنّ لعنوان (عرفات) موضوعية في الوقوف، ولعنوان (منى) موضوعية في المبيت، ولعنوان السعي ما بين الصفا والمروة موضوعية ونحو ذلك من الموارد، فإذا كان ما له الموضوعية هو العنوان، إذاً فلا محالة الشك شك في المحصل، لِمَ؟ لأنّ المطلوب أن يُحرز هذا العنوان، باعتبار أنّ العنوان له موضوعية، فالمطلوب أن يُحرز أنّه وقف بعرفات، وأن يُحرز أنّه بات في منى، وأن يُحرز أنّه سعى بين الصفا والمروة، باعتبار أن العنوان ذو موضوعية فلابد أن يكون محرزا، فالشك حينئذ شك في المحصل شك في حصول العنوان، والجاري حينئذ اصالة الاشتغال أو استصحاب عدم الامتثال.

أمّا إذا لم يكن للعنوان موضوعية، بل أُخذ على نحو المشيرية، بمعنى: أنّ الواجب على المكلف واقع الوقوف في مكانه، عبّر عنه الشارع بعنوان (عرفات) وإلّا ما له الموضوعية المُشار إليه، وهو واقع الوقوف بمكانه، حينئذ إذا شك في أنّ هذا المكان من عرفات أم لا؟ فحتى لو كانت الشبهة شبهة وجوبية، يكون الأمر دائرا بين التعيين والتخيير وليس من موارد الشك في المحصّل، بيان ذلك:

في بحث الصوم ذكر الفقهاء هذا الفرع، وهو أنّه إذا تردد شهر رمضان بين 29 و 30، أو تردد ما عليه من القضاء بصورة أوضح، افطر اياما من شهر رمضان لعذر فوجب عليه القضاء، وتردد القضاء بين الأقل والأكثر، لا يدري أنّ ما عليه من القضاء هو 9 ايام أو 10 أيام، فهنا في هذا الفرض بحثوا: هل أنّ المكلف إذا شك في أنّ ما عليه من القضاء 9 او 10 يُجري البراءة عن وجوب قضاء العاشر؟ أو أنّه إذا شك أنّ ما عليه من القضاء 9 أو 10 تجري أصالة الاشتغال؟ ومنشأ هذا البحث هو البحث في عنوان (الشهر) حيث إنّ الآية قالت: (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) فإنّ ظاهرها أنّ الواجب صوم الشهر، فهل الشهر مأخوذ على نحو الموضوعية، أم الشهر مأخوذ على نحو المشيرية؟ فإذا قلنا: بأنّ الشهر ملحوظ على نحو الموضوعية وجب عليك صيام شهر والشهر له موضوعية، فلا محالة إذا تردد هل ما فاتني 9 أم 10؟ لا ادري أنني بصوم 9 أحرزت صوم الشهر، حيث إنّ ما دخل في عهدتي صوم الشهر ولا ادري أنني بقضاء 9 افرغ عهدتي عمّا تعلّق بها وهو صوم الشهر أم لا؟ فهنا تجري أصالة الاشتغال.

**أمّا إذا قلنا:** بأن عنوان (مجرد مشير) يعني وجب عليك واقع صوم أيام، واقع صوم أيام هو الواجب عليك، غاية ما في الباب أنّه عبرّ عنها بعنوان (الشهر)، إذا كان الواجب واقع صوم أيام، ذلك الواقع هو تردد، العنوان ليس له علاقة، ذلك الواقع هو تردد بين الأقل والأكثر، لا أدري أنّ ذلك الواقع الذي كُلفت به وهو صوم أيام، مردد عندي بين الأقل والأكثر هل هو 9 أيام أو هو 10، إذاً: فهذا المورد من موارد التردد بين الأقل والأكثر ووجوب الأقل معلوم والأكثر مشكوك فتجري عنه البراءة.

**كذلك الأمر في المقام:** جميع أمثلة الشبهات الموضوعية التي ترجع إلى الشك في المفهوم، وجب عليه السعي بين الصفا والمروة، ولا يدري أنّ الطابق الفوقاني من السعي بين الصفا والمروة أم لا؟ الكلام الكلام، هل أنّ لعنوان (السعي بين الصفا والمروة) موضوعية أم أنّه مجرد مشير إلى واقع عمل وحركة معينة؟ فإذا قلنا بأنّ للعنوان موضوعية فلا محالة لو سعى في الطابق الفوقاني فهو يشك في أنّ العنوان الذي كُلف به حصل أم يحصل فتجري اصالة الاشتغال، وأمّا إذا كان العنوان مجرد مشير وأنّ ما كُلف به واقع حركة، تلك الحركة التي كُلف بواقعها هي بنفسها مرددة بين التعيين والتخيير، بين خصوص الحركة في الطابق الأرضي، أو أنّه مخير بين الطابق الأرض والفوقي، يعني واقع تلك الحركة ترددت بين الحصة والجامع، واقع تلك الحركة هل هو الحركة في الطابق الأرضي، أي الحصة، أم أنّه مخاطب بالجامع، جامع الحركة أتى بها بالطابق الأرضي أو اتى بها بالطابق الفوقاني؟ فيدور الأمر بين الحصة والجامع، ودوران الأمر بين الحصة والجامع دوران بين التعيين والتخيير، فهل يتعين عليه الحصّة أم أنّه مخير فيُجري البراءة عن التعيين، فيكون مخيرا في السعي بين الطابق الأرضي أو الفوقي، ونفس الكلام في الوقوف بعرفات، ونفس الكلام في المبيت بمنى، فبما أنّ عنوان الوقوف بعرفات مجرد مشير وجب عليه وقوف واقع وقوف في مكان، ذلك الواقع تردد بين الحصة والجامع، يُجري البراءة عن تعيين الحصة، وجب عليه واقع المبيت في مكان ذلك الواقع تردد بين الحصة والجامع، يُجري البراءة عن الحصة فيبيت في الجبل.

وكذلك في الصلاة، **مثلاً:** تجد في استفتاءات بعض الفقهاء، بعضهم يُجري اصالة الاشتغال، بعضهم يُجري البراءة، هو نتيجة الخلاف في هذه الجهة، مثلا: إذا شُك في أنّ العقيق من الأرض او ليس من الأرض، فهل يجوز السجود عليه أم لا؟ فحينئذ نقول: عنوان (الأرض) له موضوعية أو أنّ عنوان الأرض مشير إلى واقع مكان، فإذا قلتم بأنّ عنوان الأرض له موضوعية، نعم إذا شك في أنّ العقيق من الأرض أم لا؟ فهو شك في المحصّل، تجري اصالة الاشتغال، لابد أن يُحرز أنّه سجد على الأرض؛ لأنّه لابد أن يسجد على غير المكان المشكوك، وأمّا إذا قلتم عنوان (الأرض) ليس له موضوعية، الموضوعية لما هو المُشار إليه، المُشار إليه مردد بين الحصة والجامع، فتجري البراءة عن تعيّن الحصة، وبالتالي هو مخير بين أن يسجد على العقيق أو على غيره.

**فتحصّل:** أنّ مجرد كون الشبهة وجوبية، ليس معناه جريان أصالة الاشتغال، بدعوى أن التكليف معلوم الفعلية على كل حال، بل لابد أن يُقال: إنّ كان العنوان مأخوذا على نحو الموضوعية فالشك في المحصّل، فالشبهة شبهة موضوعية محضّة، فالشبهة متمحضة في مقام الامتثال، فهو مجرى للاشتغال، وإن كان العنوان مجرد مشير لواقع معين فلا محالة الشك في ذلك الواقع مردد بين تعيّن الحصة والجامع فتجري البراءة عن التعيين ويكون حينئذ مخيرا بين السجود على هذا المكان أو غيره، أو الوقوف بهذا المكان أو غيره.

**الملاحظة الثانية:** ما ذكره السيّد الشهيد (قده) يأتي بيانه.

**والحمد لله رب العالمين**

0126

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

**الملاحظة الثانية:** ما ذكره السيّد الشهيد (قده): من أنّه لا فرق بين الشبهة الوجوبية والشبهة التحريمية، حيث إنّ المحقق النائيني أفاد أنّه إذا كانت الشبهة وجوبية فالتكليف معلومٌ، وإذا كانت تحريمية فالتكليف مشكوك، ولذلك أجرى البراءة في الشبهة التحريمية دون الوجوبية، وأشكل عليه السيّد الشهيد بأن التكليف قد يكون معلوما في كلتا الشبهتين، فكما أنّه إذا قال المولى: (توضأ بالماء) وشك في المكلف في الماء فإنّ التكليف معلومٌ في رتبة سابقة، كذلك لو قال المولى: (يحرم شرب الخمر) بنحو لو قدر المكلف على إيجاد الخمر خارجا وعلم أنّه لو أوجد الخمر لشربه، فهنا يكون التكليف معلوما في رتبة سابقة؛ لأنّ المكلف يعلم بحرمة شرب الخمر التي تمتد لحرمة إيجاد الخمر نفسه، فلو علم المكلف أنّه لو أوجدت الخمر لاضطررت إلى شربه، فهنا بلا إشكال يحرم عليه إيجاد الخمر، ممّا يعني أنّ التكليف معلوم الفعلية في رتبة سابقة؛ إذاً: فلا فرق بين الشبهة الوجوبية والشبهة التحريمية من هذه الجهة، بأن يُقال: التكليف في الشبهة الوجوبية معلوم في رتبة سابقة، فلذلك لو شُك في المتعلّق تجري أصالة الاشتغال، بينما التكليف في الشبهة التحريمية ليس معلوما في رتبة سابقة، فلو شُك مثلاً في المتعلّق تجري أصالة البراءة.

قال: لا، كما يُتصوّر أن يكون التكليف فعليا في الشبهة الوجوبية، يُتصوّر ذلك في الشبهة التحريمية في بعض الموارد، ومع ذلك تجري البراءة في الشبهة التحريمية، فما هو السرّ في ذلك؟ السرّ: إن مفاد كان الناقصة قيد في الفعلية إذا كان شكا في الحدوث من دون فرق بين مورد الشبهة الوجوبية والشبهة التحريمية، بيان ذلك: نأتي مثلاً للشبهة التحريمية كي يتضح:

إذا قال المولى: (يحرم الكذب) فاتصاف الكلام بكونه كذبا هو مفاد كان الناقصة؛ إذ ليس الكلام في وجود الكذب، الكلام في اتصاف هذا الكلام بكونه كذبا، ومفاد كان الناقصة دخيل في فعلية الحرمة، أي إنما تكون الحرمة فعلية إذا اتصف الكلام بكونه كذبا، فهناك قضية شرطية (كل ما اتصف بكونه كذبا على تقدير التلفظ به فلا يجوز قوله) فمفاد كان الناقصة دخيل في فعلية التكليف، كذلك إذا قال المولى: (يحرم شرب الخمر) فإنّ اتصاف الشرب بكونه شرب خمر أيضا مفاد كان الناقصة وهو دخيل في فعلية التكليف، فالشك فيه شك في فعلية التكليف، ويكون مجرى للبراءة.

فمفاد كان الناقصة دخيل في فعلية التكليف وهو مجرى للبراءة، هذا تصورناه في الشبهة التحريمية، ونتصوره في الشبهة الوجوبية أيضا، مفاد كان الناقصة دخيل في فعلية التكليف إذا كان شكا في الحدوث، **بيان ذلك:** إذا قال المولى لعبده: (توضأ بالماء، أو اغسل ثوبك المتنجس بالماء) فانحصر المائع في هذا الفرد المشكوك كونه ماءا، فهنا اتصاف الوضوء بهذا المائع بكونه وضوءاً بالماء هو مفاد كان الناقصة، وبما أنّه مفاد كان الناقصة فالشك فيه شك في فعلية التكليف؛ لأنّ المفروض أنّ المائع منحصر بهذا المائع، وهو مشكوك المائية، فلا محالة مرجع هذه القضية في قوله (توضأ بالماء) ما فُرض أنّه ماء يجب الوضوء به، ترجع إلى قضية شرطية لا محالة، وحينئذ يكون الشك شك في فعلية التكليف، وهو مجرى للبراءة.

وإنّما لا تجري البراءة في بعض الموارد مع كون الشك في مفاد كان الناقصة لا لأنه شبهة وجوبية؛ لوجود خصوصية، مثلا: إذا شك في المائية لأجل الشك في القدرة، كما لو كان مثلاً في فلاة شك هل يوجد ماء في هذا المكان أم لا؟ هنا يُقال: يجب عليه البحث والفحص؛ لأن الشك في المقام شك في القدرة، هل أنا قادر على الوضوء بالماء، ام لست قادرا على الوضوء بالماء، فإذا رجع الشك إلى الشك في القدرة كان مجرى لأصالة الاشتغال؛ بلحاظ ما ذكرناه مرارا وهو قيام المرتكز العقلائي على أنّ احتمال العجز ليس معذرا، فانت تحتمل عجزك عن الوضوء بالماء وتحتمل قدرتك عليه، واحتمال العجز ليس معذرا عند العقلاء فيجب عليك الفحص، إذاً: عدم جريان البراءة في مثل هذا المورد لا لأجل أنّها شبهة وجوبية وأنّ التكليف معلوم الفعلية، بل لأجل كونه من الشك في القدرة.

كما أنّه مثلا: إ ذا شك في أنّ هذا المكان من عرفات أم ليس من عرفات، فمثلا: ميسرة الجبل من عرفات جزما، لكن لا يدري ميمنة الجبل من عرفات أم لا؟ فالشك وإن كان شكا على نحو مفاد كان الناقصة؛ لأنّه لا يدري أنّ هذا وقوف بعرفات أم لا؟ إلّا أنه ليس شكا في الحدوث؛ لأنّ مفاد كان الناقصة حدث، لانطباق الوقوف بعرفات على الوقوف بميسرة الجبل، فبما أنّ مفاد كان الناقصة عُلم انطباقه وإنما الشك في سعته، هل يشمل مثل هذا المقام أو لا؟ لذلك لم تجري البراءة، فعدم جريان البراءة لخصوصية في المقام، وهو أنّه ليس الشك في مفاد كان الناقصة بنحو الشك في الحدوث، فالصحيح أنّ لا فرق بين الشبهة الوجوبية والتحريمية، في أنّه متى كان الشك شكا في مفاد كان الناقصة على نحو الشك في الحدوث فهو مجرى للبرءاة، كانت الشبهة تحريمية أو كانت وجوبية.

وما ذكره متين، انتهى الكلام في المقام الأول، وهو ما هو الضابطة والميزان لجريان البراءة في الشبهة الموضوعية، حيث فصّل المحقق النائيني بين الشك في القيد فتجري البراءة، والشك في الموضوع، فإن كان الموضوع على نحو العموم الاستغراقي او المجموع جرت البراءة، وإن كان الموضوع على نحو العموم البدلي، على نحو صرف الوجود، جرت أصالة الاشتغال، والشك في المتعلّق، تارة للشك في ذاته، وتارة للشك في طرفه، فإن كان الشك في ذاته فلم يتصوره المحقق النائيني إذا لم يكن تسبيبيا، وإذا كان الشك للشك في طرفه، فهنا فرّق المحقق النائيني بين الشبهة الوجوبية، فقال: بجريان الاشتغال، والشبهة التحريمية، فقال بجريان البراءة، وذكرنا ملاحظتين على كلام المحقق النائيني (قده).

**المقام الثاني** -في هذا البحث-: هو أنهم ذكروا في بحث الأقل والأكثر هل يُتصوّر دوران الامر بين الاقل والأكثر في الشبهة الموضوعية أم لا؟ حيث يُتصوّر ذلك في الشبهة الحكمية بأن يدور أمر الصلاة الواجبة بين عشرة أو أحد عشر جزءا، لكن هل يُتصوّر الدوران بين الأقل والأكثر في الشبهة الموضوعية أم لا؟ فهنا أفاد المحقق النائيني (قده): بأنه تارة يُتصوّر ذلك في الموانع وتارة يُتصوّر ذلك في الشرائط.

**فإن كان في الموانع،** فصحيح يُتصوّر دوران الامر بين الأقل والاكثر في الموانع، مثلاً: لُبس ما لا يؤكل لحمه مانع من صحة الصلاة، هنا يُتصوّر دوران هذا المانع بين الأقل والاكثر في الشبهة الموضوعية، بأن نقول: هذا اللبس قطعا ممّا لا يؤكل لحمه، لكن هذا اللبس الثاني لا ندري أنّه ممّا لا يؤكل لحمه أم لا؟ فدار المانع بين الأقل والأكثر على نحو الشبهة الموضوعية، وهنا تجري البراءة لأن مانعية الأول متيقنة، ومانعية الثاني مشكوكة، فتجري البراءة عن مانعيته.

**أمّا في الشرائط،** يقول النائيني: لا يُتصور دوران الامر بين الاقل والأكثر على نحو الشبهة الموضوعية، مثلا: إذا قال المولى (لعبده صلِّ متسترا) (صلِّ مع ساتر للعورة) فالساتر للعورة شرط في صحة الصلاة، فإذا كان شرطا فهل يُتصوّر دوران الشرطية بين الأقل والأكثر بنحو الشبهة الموضوعية، مثلا: بأن يقول المولى: هذا الثوب ساتر للعورة، ذاك الثوب مشكوك في أنّه ساتر للعورة أم لا؟ فحينئذ دار الشرط بين الاقل والأكثر على نحو الشبهة الموضوعية، فيقول المحقق النائيني: لم يحصل ذلك؛ لأنّ الشرط المطلوب في صحّة الصلاة ما كان على نحو صرف الوجود، وما هو على نحو صرف الوجود لا يُتصوّر فيه السعة والضيق حتّى يدور بين الأقل والأكثر، بنحو الشبهة الموضوعية، إمّا أنّ ستر العورة حاصل أو ليس بحاصل، فما هو المردد في الخارج بين الأقل والأكثر ليس هو الشرط، وإنما هو الثوب، الثوب قد يكون في الصلاة، وقد يكون في الاحرام، وقد يكون...، الثوب قد يدور بين الأقل والاكثر، وهذا لا ربط لنا به، فما يدور بين الأقل والأكثر وهو الثوب الخالي ليس هو الشرط، وما هو الشرط وهو الستر على نحو صرف الوجود لا يدور بين الأقل والأكثر، فلا يُتصوّر دوران بين الأقل والأكثر بنحو الشبهة الموضوعية في الشرائط، وإنّما يُتصوّر في الموانع.

**ثم إنّ الشيخ الأعظم (قده) أفاد:** بأنّ دوران الامر بين الاقل والاكثر في الشبهة الموضوعية ليس مجرى للبراءة، بل مجرى للاشتغال، ومثّل بمثالين: قال: مثلا إذا شُك في ما بين الهلالين، فلو قال لك المولى: (صم ما بين الهلالين) ودار أمر ما بين الهلالين بين الأقل والأكثر، هل ما بين الهلالين تسعة وعشرون أو ما بين الهلالين ثلاثون؟ الشيخ الأعظم يقول: هنا لا تجري أصالة البراءة، تجري اصالة الاشتغال.

**والمثال الثاني:** الشك في المحقق لمتعلق التكليف، حيث افاد الشيخ الأعظم أنّ الشك في المحقق ليس مجرى للبراءة، وإنما هو مجرى لاصالة الاشتغال، كما لو يعلم أنّ هذا الذبح محققا للتذكية أو ليس محققا للتذكية؟ فهنا لا تجري اصالة البراءة بل تجري اصالة الاشتغال، والمحقق النائيني نسب الغفلة إلى الشيخ، فقال: غفل الشيخ عن أنّ دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشبهة الموضوعية لا ينحصر بهذين المثالين كي موردا لاصالة الاشتغال، بل يُتصوّر له موارد أخرى تكون موردا لأصالة البراءة، كدوران الموانع بين الأقل والأكثر بنحو الشبهة الموضوعية، حيث إنّه مجرى للبراءة.

فاعترض المحقق العراقي وقال: بأنّه عدم انحصار الشبهة الموضوعية في هذين المثالين لا يخفى على اصاغر الطلبة، فكيف يخفى على الشيخ الأعظم وهو استاذ هذا الفن؟ فلا ينبغي نسبة الغفلة فإنّ هذا من الجفاء وسوء الأدب؛ لذلك ذكر المحقق العراقي (قده) تفصيلا في المقام، أي مقام دوران الامر بين الأقل والأكثر في الشبهة الموضوعية، ذكر له تفصيلا، فقال: إنّ هاهنا قسمين، إذ تارة يقع الشك في الاتصاف، وتارة يقع الشك في وجود المتصف، فهنا قسمان:

**القسم الأوّل:** ما إذا وقع الشك في اتصاف الموجود لا في وجود المتصف، بأن لا ندري أنّ العنوان المأخوذ في متعلّق التكليف ينطبق على هذا الموجود أم لا ينطبق، فالشك شك في اتصاف الموجود، والشك في اتصاف الموجود **على نحوين:**

**النحو الأوّل:** أن تكون حدود التكليف مبهمة، فترجع الشبهة الموضوعية إلى شبهة حكمية، مثلا: إذا قال المولى: (أكرم الهاشمي) ولا ندري حدود هذا الهاشمي هل يشمل 20 شخصا أو يشمل 100 شخص فلا ندري بحدوده، فهنا إذا لم ندري رجع دوران الامر بين الأقل والأكثر في الشبهة الموضوعية، هل الهاشميون 20 أو 100 إلى شبهة حكمية، بمعنى أنّ سعة الأوامر، لأنه إذا قال اكرم هاشمي فينحل لاوامر عديدة بعدد الافراد، لا ندري نتيجة الشك في سعة الموضوع حصل شك في سعة الحكم، فلا ندري مقدار الأوامر الصادرة لاكرام الهاشمي، فلا اشكال هنا في جريان البراءة.

**والنحو الثاني:** أن تكون حدود الحكم واضحة، والشك متمحض في مقام التطبيق، مثل أن يقول المولى: (كفارة اليمين اطعام عشرة مساكين)، حدود الحكم واضحة، وتردد 9 أنهم مساكين لكن هذا العاشر لا ندري بمسكنته وعدمها، فهنا ما هو مقتضى الاصل في المقام، هل تجري البراءة أو تجري اصالة الاشتغال؟ فذكر العراقي أنّه في هذا المورد لا شك في التكليف حتّى تُجري البراءة، فإنّ التكليف معلوم الحدوث وإنما الشك متمحض في الامتثال والتطبيق؛ لأجل ذلك لا جريان للبراءة، بل لا يُتصور في هذا المورد دوران الامر بين الأقل والأكثر على نحو الشبهة الموضوعية، أصلا لا يُتصوّر.

**والسرّ في ذلك:** إمّا مع الانحصار أو لا مع الانحصار، أي تارة تنحصر العشرة في هؤلاء فلا يوجد مسكين غير هؤلاء، وإنما الكلام أنّ هؤلاء 9 منهم مساكين والعاشر مشكوك، والأمر منحصر بهم، فيقول العراقي: بالنتيجة إذا شككنا أنّ العاشر مسكين أم لا؟ فالشك شك في القدرة، هل أنني قادر على اطعام عشرة مساكين أم ليست بقادر، والشك في القدرة مجرى لاصالة الاشتغال، وليس هناك دوران بين الأقل والأكثر في الشبهة الموضوعية، فإنّ عشرة عشرة معلومة فكيف تدور بين أقل وأكثر وهي عشرة، وأمّا إذا لم ينحصر، بمعنى يوجد مساكين كثير، لكن أنا رغبتي في اطعام هؤلاء العشرة، وتسعة منهم معلوم المسكنية، والعاشر مشكوك لكنني استطيع أن اطبقه على غيره من عشرات أخرى، إنما أنا اريد تطبيقه على هذه العشرة، فيقول العراقي: هنا وإن تُصوّر، هنا يُتصوّر دوران الأمر بين الأقل والأكثر؛ إذ اقول بأنه انطباق عشرة مساكين على غير هؤلاء معلوم، لكن انطباق عشرة مساكين على هؤلاء مشكوك، فالعشرة في انطباقها دائرة بين الاقل والأكثر على نحو الشبهة الموضوعية، ولكن يكون المقام خارج عن محل بحثنا تخصصا؛ لأنّ محل البحث في الشك في الوجوب التعيني والمورد من الشك في الوجوب التخييري، وهذا خارج عن محل البحث، مثلا: في القسم السابق ماذا قلنا، أو في النحو السابق؟ إذا قال أكرم العلماء أو أكرم الهاشمي، أكرم الهاشمي وجوب تعيني، فإذا شككنا في سعة الهاشميين ثمانين أم مائة، فهو شك دائما في وجوب التعيني لاكرام هذا أم لإكرام هذا، لذلك هناك أجرينا البراءة، أمّا في محل الكلام لا يوجد شك في الوجوب التعيني فأنا أعلم بأنّه يجب عليّ اطعام عشرة مساكين تعينيا، إمّا أنا مخير في مقام التطبيق بين عشرة (أ) وعشرة (ب) وعشرة (ج) فلا أدري أنّ هذا الوجوب التخييري في مقام التطبيق يشمل عشرة (ج) أو لا يشمل؟ فهو شك في الوجوب التخييري، يعني في سعة الوجوب التخييري وضيقه، وليس شكا في سعة الوجوب التعيني وضيقه؛ لذلك هذا خارج عن محل بحثنا، إذاً يقول العراقي، ما هو الداخل في محل بحثنا؟ وهو ما إذا انحصرت العشرة في هؤلاء، ليس الشك دائرا بين الأقل والأكثر، وإنما الشك شك في القدرة، وما يُتصور فيه دوران الامر بين الأقل والأكثر على نحو الشبهة الموضوعية، خارج عن محل البحث لأنّه شك في الوجوب التخييري، **فافهم وتأمّل!.**

**والحمد لله رب العالمين**

0127

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

**ويُلاحظ على ما أفاده المحقق العراقي (قده):** أنّه ذكر بأنّ التكليف إذا كان معلوم الحدود كما إذا قيل كفارة حنث اليمين اطعام عشرة مساكين، وكان الشك في متمحضا في الامتثال، فإنّه ليس مجرى للبراءة، فإنّ الملاحظة على ذلك هي ما أشرنا إليه سابقاً، من أنّ العنوان تارة يكون له موضوعية فلا محالة يكون الشك في المحصل.

**وتارة** يكون مجرد مشير إلى الواقع، فالواقع نفسه مردد بين الأقل والأكثر، فتجري البرءاة، وفي المقام كذلك، فإنّ المولى إذا أمر باطعام عشرة مساكين، فتارة يكون للعنوان موضوعية؛ بمعنى أنّ المكلف به لا يتبعض، بحيث لو اطعم مسكينا وترك مسكينا آخر، فهو لم يمتثل، لا أنّه امتثل، وعصى، فإذا كان الأمر كذلك، نعم متى ما شك في أنّ العشرة الذين بين يديه مصداق للعشرة المأمور باطعامهم، فالشك شك في المحصل، وأمّا إذا افترضنا أنّ العنوان مشير إلى عشرة اطعامات، لا لأنّ لعنوان العشرة موضوعية، وإنما ما يدخل في عهدته عشرة تكاليف بعشرة اطعامات، لعشرة مساكين، فلا محالة إذا إذا دار الامر بأن كان هناك تسعة متيقنون، ولكن نشك في أنّ هذا العاشر مسكينا أو ليس بمسكين، إذاً نعلم نعلم بتكليفنا باطعام 9 ونشك في اطعام هذا العاشر للشك في كونه مسكينا، فتجري البراءة عن لزم اطعامه، لا أنّه متى ما عُلم بحدود التكليف كان مجرى للاشتغال وليس مجرى للبراءة، بل يختلف باختلاف الموارد، ونفس ما ذكرناه يأتي في المثال الذي مثّل به الشيخ الأعظم، وهو ما إذا أُمر المكلف بصوم ما بين الهلالين، الكلام هو الكلام، فإنّه إن أُخذ للعنوان موضوعية فدار الأمر بين ثلاثين أو تسعة وعشرين، فلا يمكنه اجراء البراءة لأنّه يشك في حصول العنوان، بل يجري استصحاب عدم حصول المأمور.

وأمّا إذا افترضنا أنّ العنوان مجرد مشير إلى تكاليف، لا ندري هل أنّ هذه التكاليف ثلاثون تكليفا بصوم ثلاثين يوما أو تسعة وعشرين تكليفا، إذاً بالنتيجة نشك في التكليف بصوم يوم الثلاثين، فنُجري البراءة، هذه الملاحظة الأولى.

**الملاحظة الثانية:** أفاد (قده) بأنّه مع عدم الانحصار كما لو افترضنا أنّ المولى أمرنا باطعام عشرة مساكين ولم ينحصر المصداق في العشرة المشكوكة، فهناك عشرة متيقنة.

فيقول: بأنّ المقام وإن دار بين الأقل والأكثر؛ إذ لا ندري أنّ مصداق العشرة ينحصر في العشرة المتيقنة، أو يصدق أيضا على العشرة المشكوكة، فمصداق المكلف به دائر بين الأقل والأكثر.

فحينئذ أفاد بأنّ البراءة في المقام لا تجري؛ لأنّ الشك ليس في الوجوب التعيني وإنما الشك في الوجوب التخيري، بمعنى أنّ المولى عندما أمرنا باطعام عشرة خيّرنا بين مصاديق العشرة، فنحن نشك أنّ التخيير يشمل هذه العشرة المشكوكة أو لا يشمل، فالشك في الوجوب التخييري وليس في الوجوب التعييني كي يكون مجرى للبراءة.

ولكن يُلاحظ على ذلك: أنّ محل البحث في الأقل والاكثر الارتباطيين، او الاستقلاليين في الشبهة الحكمية أو الشبهة الموضوعية، ما إذا وقع الشك في الإلزام، متى ما وقع الشك في الإلزام كان مجرى للبراءة، والشك في الإلزام متصوّر في المقام؛ لأنّه إذا دار صدق العشرة المأمور باطعامها بين العشرة المتيقنة أو العشرة المشكوكة فقد دار الأمر بين التعيين والتخيير، أي لا ندري أنّه يتعين علينا اطعام العشرة المتيقنة أم أننا مخيرون بينها وبين العشرة المشكوكة، فالمورد من دوران الامر بين التعيين والتخيير، وحينئذ يكون الشك في الالزام بالعشرة المتيقنة، وهو مجرى للبراءة، ونتيجة البراءة أنّك مخير في التطبيق على هؤلاء أو على هؤلاء.

إذاً فدعوى أنّه إذا كان الشك في مقام التنفيذ والصدق وإن دار أمر المكلف به بين الأقل والأكثر بحسب المصداق، إلّا أنه ليس مجرى للبراءة؛ لأنّه شك في التخيير، غير تامّة.

**والقسم الثاني:** ممّا ذكره العراقي (قده) أن يقع الشك في وجود المتصف لا في اتصاف الموجود، مضى الكلام في اتصاف الموجود بنحوين، القسم الثاني: الشك في وجود المتصف، كما إذا شك في أصل وجود الماء، فإنّ المولى أمره بالوضوء بالماء ويشك في أصل وجود الماء، فهنا افاد العراقي بأنّه حيث أنّ محل الشك ليس دائراً بين الأقل والأكثر لأنّه شك في أصل الوجود، فبما أنّه شك في أصل الوجود، والمفروض أنّ التكليف معلوم الفعلية فلابد من احراز امتثاله، ويظهر الكلام ممّا ذكرناه سابقا في مناقشة الضابطة التي ذكرها المحقق النائيني (قده).

ثم إنّ العراقي تعرّض لما ذكره الشيخ الاعظم من الشك في المحقق، وحيث إنّ الشك في المحقق من موارد الشك في المحصل فهو يدخل في تنبيه آخر من تنبيهات البراءة ولا ربط له بمحل الكلام، لذلك نحن ندخل في التنبيه الآخر، إذاً: فرغنا عن هذا التنبيه وهو دوران مصداق المامور به بين الأقل و الأكثر على نحو الشبهة الموضوعية، الكلام فعلاً في التنبيه الآخر.

ما إذا وقع الشك في المحصّل، والشك في المحصّل **على ثلاثة أقسام:**

إذ قد يكون المحصّل شرعيا، وقد يكون المحصّل تكوينيا بسبب بيّنه الشارع، وقد يكون المحصل تكوينيا بسبب عرفي.

**أمّا القسم الثالث** فهو خارج عن محل كلامنا، وهو ما إذا كان المحصل تكوينيا ذا سبب عرفي، فإنّ هذا لا شأن للشارع به، كما إذا أمره المولى بالقتل، وكان القتل عبارة عن حصول الوفاء عن اعتداء منه، فالمسبب تكويني وهو حصول الوفاء، والسبب سبب عرفي وهو أن يحصل منه هجوم يؤدي إلى موت المهجوم عليه، فهنا إذا شُك في أنّ السبب الكذائي كالرمي بالرصاص أو الضرب بالعصا يؤدي إلى المسبب التكويني أم لا يؤدي، فلا محالة يجري استصحاب عدم حصول المسبب إلّا مع اليقين بما له سببية وتأثير به، هذا ليس محلاً للكلام.

إنما محل الكلام في القسمين الاوليين وهو ما إذا كان المسبب شرعيا أو تكوينيا عن سبب بيّنه الشارع؛

**فالأول:** مثاله: ترتب الطهارة الخبثية على الغسل بالماء، حيث إنّ ترتب الطهارة الخبثية على الغسل بالماء ترتب المسبب على سببه والحكم على موضوعه، فالمقصود بالمحصل الشرعي: هو أن يكون المسبب اعتبارا شرعيا يحكم الشارع به عند حصول أمر معين، كحكم الشارع بالملكية إن حصلت الحيازة، فالملكية اعتبار شرعي يحكم به الشارع إذا حصلت الحيازة في الخارج أو الهبة وما أشبه ذلك، فنسبة الملكية للحيازة نسبة المحًصل للمحِصّل، والمسبب للسبب، وهي نسبة الحكم إلى موضوعه، ومن هذا القبيل طهارة الثوب بغسله بالماء، أو يكون المسبب تكوينيا لكن لا يُعرف سببه إلّا من قبل الشارع، كما إذا افترضنا أنّ التذكية أمر تكويني، فذكاة الحيوان عبارة عن طيب لحمه تكوينا، وهذا الطيب لا يُعرف سببه إلّا ببيان الشارع، حيث قال: بأنّ السبب لحصول هذا الطيب الذبح بشرائطه المعينة، فهذان القسمان هما الداخلان في محل البحث.

**فمحل البحث أن يقال:** إذا تردد السبب سواء كان سببا لمحصل شرعي أو سببا بيّنه الشارع لمحصل تكويني، إذا تردد السبب بين الأقل والأكثر، فلا ندري أن سبب الطهارة الخبثية غسلة أم غسلتان، ولا ندري أنّ سبب التذكية الذبح مع قطع الأوداج الأربعة من تحت الخرزة أم مخيّر؟ إذا تردد السبب بين الأقل والأكثر، فهل المورد مورد للبراءة، أم المورد مورد للاشتغال، فهذا هو محل البحث.

وقد نُسب للميرزا الشيرازي (قده) أنّه اجرى البراءة في موارد الشك في المحصّل شرعيا أو تكوينيا.

ولكنّ المحقق النائيني كعادته في الأصول يُقعّد البحوث، أي يجعل لها قواعد وأصول، قعّد البحث في بأن قال: هناك مقدمة يترتب عليها الدخول في البحث، والمقدمة هي إنّ جريان البراءة فرع عناصر ثلاثة: الشك، وأنّ يكون في الرفع امتنان على المكلف، وأن يكون المرفوع بالبراءة ممّا هو بيد الشارع رفعه ووضعه، فإذا كان ممّا يقبل الوضع كان ممّا يقبل الرفع وإلّا فلا، وبناء على هذه المقدمة دخل في البحث فقال:

إذا تردد السبب كسبب الطهارة بين غسلة أو غسلتين، بين مرة أو مرتين، فحينئذ لا يمكن اجراء البراءة في المقام؛ **لوجوه ثلاثة:**

**الوجه الأول:** ما هو مجرى البراءة، هل مجرى البراءة وجوب الصلاة عن ساتر طاهر، أو مجرى البراءة سببية المرتين للطهارة، أو مجرى البراءة سببية المرة للطهارة؟ الجميع فاقد لأحد العناصر الثلاثة المعتبرة في جريان البراءة.

**فإن قلتم:** إن مجرى البراءة، نشك في وجوب الصلاة مع ساتر طاهر بهذا النحو من الطهارة، فنقول: بأن وجوب الصلاة عن ساتر طاهر معلوم وليس محلا للشك في شيء، حتّى يكون مجرى البراءة، وقد ذكرنا أنّ أحد العناصر هو الشك.

وإن كان مجرى البراءة هو سببية الأكثر إذ لا ندري أنّ الأكثر وهي المرتان سبب للطهارة أم لا؟ فيُقال: بأنّ سببية الأكثر معلومة؛ لأنّ حصول الطهارة عند حصول الأكثر أمر متيقن معلوم، فكيف نُجري البراءة عن سببية الأكثر للطهارة، وإن كان مجرى الطهارة سببية الأقل، بان نُجري البراءة عن سببية المرة الواحدة للطهارة، فلا معنى لجريان البراءة عن ذلك، والسرّ في ذلك: أنّ دخالة المرة في الطهارة أمر لابد منه إمّا لأنها سبب أو أنّ السبب الأكثر، فأي معنى لجريان البراءة عن سببيتها؟ إذاً فلا معنى لجريان البراءة عن سببيتها إلّا دعوى عدم الكفاية، بأن يكون معنى البراءة عدم كفاية الأقل وأنّه لابد من الاتيان بالاكثر، فصار الرفع خلاف الامتنان؛ لأنّ نتيجة رفع سببية الأقل لزوم الأكثر، وهو خلاف الامتنان على المكلف. فتحصّل: أنّه لا يُتصوّر في المورد مجرى للبراءة، كي يُقال بجريانها عند الشك في المحصل، أي في سببه.

**ولكن اُجيب عن كلامه في كلمات الأعلام،** بأنّه سببية الأكثر بحدّه مشكوكة، كما أنّ سببية الأقل بحدّه مشكوكة، وبما أنّ كلتا السببيتين بحدّها أمر مشكوك كان مجرى للبراءة. **فنقول:** إذا شك في سببية الأكثر بحدّه أجرى البراءة عن سببية الأكثر بحده، ومقتضى ذلك الاكتفاء، وما يعلم به إنّما هو حصول المسبب عند حصول الأكثر لا أنّه يعلم بسببية الأكثر بحدها، كما أنّ سببية الأقل بحدّه، يعني بما هو أقل أمر مشكوك، وثمرة جريان البراءة عن سببية الأقل بحده أنه مخيّر بين أن يأتي بالطهارة بالمرة أو بالمرتين، فدعوى أنّه لا تجري البراءة عن سببية الأكثر ولا عن سببية الأقل، محل تأمّل.

**الوجه الثاني:** أنّه السببية ليست من المجعولات الشرعية كي يكون وضعها ورفعها بيد الشارع، بل هي من الأمور الانتزاعية، فكيف يرفعها الشارع بالبراءة، مع أنّ وضعها ليس بيده، هذا ما يأتي الكلام عنه إن شاء الله، ذكر ذلك في فوائد الأصول، وأشكل عليه الأعلام منهم سيّدنا (قده)، والسيّد الشهيد (قده) فراجعوا.

**والحمد لله رب العالمين**

0129

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

**كان الكلام في الجمع بين الروايات الآمرة بتأخير التيمم والروايات الدالة على جواز البدار لمن لم يجد الماء**، وقلنا إنّ هناك وجوها ثلاثة للجمع بينها، وصل الكلام إلى الوجه الثاني، وهو حمل الروايات الآمرة بتأخير التيمم على الأرشاد إلى أفضل الأفراد، بمعنى: أنّ التيمم مجزٍ منذ أول الوقت غاية ما في الأمر أنّ الطهارة المائية فرد أفضل، والأنصاف ما ذكره السيّد الامام (قده) في ما استظهرها من التعليل (إن فاتك الماء لم تفتك الأرض) ظاهر في الارشاد إلى ا فضل الأفراد؛ إذ لو كان الطهارة الترابية ممّا لا أثر لها فلا يصح هذا التعبير عرفا، أو كانت الصلاة في أوّل الوقت هي أفضل الفردين فلا يصح هذا التعبير عرفا، فهذا التعبير عرفا ظاهر في أنّ الصلاة مع الطهارة المائية أفضل الفردين، إلّا أنّ المشكلة أنّ هذه الروايات الظاهرة في كون الطهارة المائية أفضل الفردين متعارضة، مع ما مضى عندنا من موثقة منصور بن حاز (أمّا أنا فكنت فاعلا، اتوضا واُعيد، بناء على ظهورها في أنّ الإمام كان يبادر الى التيمم، ولا ينتظر إلى الوقت، فسوف تقع المعارضة بين ظهور هذه الروايات في الارشاد إلى افضل الأفراد، وبين ظهور موثقة منصور بن حازم في أنّ الصلاة في أوّل الوقت أفضل الفردين؛ باعتبار أنّ الإمام (عليه السلام) كان مستمر على ذلك من خلاف قوله (أمّا أنا فكنت فاعلا).

إلّا أن تُرجح الطائفة الآمرة بالتأخير على الطائفة الدالة على جواز المبادرة بالشهرة العملية، لما سلكناه في بحث التعادل والتراجيح وفاقا للسيد الاستاذ (دام ظله) من أنّ المستفاد من مقبولة عمر بن حنظلة (فإن المُجمع عليه لا ريب فيه) أو قوله (وإنّما الأمر ثلاثة: أمر بيّن رشده فيُتبع) أو قوله (ما خالف العامّة ففيه الرشاد) أنّ هذه التعبيرات وهذه الجمل تُرشد إلى مناط الترجيح وأنّ الترجيح لا ينحصر بالمرجحات المنصوصة، بل للترجيح مناط وهو أن يشتمل أحد الطرفين المتعارضة على مزية تُوجب أن يكون مصداقا لما لا ريب فيه، أو مصداقا لما هو بيّن رشده، أو مصداقا لما فيه الرشاد، فالمهم أن يشتمل أحد الطرفين على ميزة توجب دخوله في هذا العنوان (لا ريب فيه)، (فيه الرشاد)، (بيّن رشده) فمتى ما حصل ذلك سواء كان باحدى المرجحات المنصوصة أم بغيرها، فهو مقدم.

فبناء على هذا المسلك نقول: بلحاظ أنّ الروايات الآمرة بتأخير التميم إلى أخر الوقت ممّا قامت الشهرة عليها كما نقله في الجواهر؛ إذاً: فالشُهرة العملية ميزة تُوجب أن تكون هذه الروايات مصداقا لما فيه الرشاد وبالتالي تكون مقدمة على الروايات الدالة على جواز البدار.

**وسيّدنا (قده) ناقش في هذا الوجه من الجمع:** وهو حمل الروايات الآمرة بالتأخير على الإرشاد إلى أفضل الأفراد، ناقشها أيضا مناقشة ثالثة، قال: بأنّ الاخبار لا تنحصر بما اشتمل على التعليل (إن فاتك الماء لم تفتك الأرض) ، بل فيها مثل حسنة زرارة الخالية من هذا التعليل، وهي قوله: (إذ لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت) فإذا خاف أن يفوته الوقت فليتيمم وليصلي أخر الوقت، فإنّها ليست ظاهرة في الارشاد إلى افضل الفردين، بل بالعكس أنّها ظاهرة في الارشاد إلى أنّه لا تتحقق الصلاة مع الطهارة إلّا إذا كانت مع الطهارة المائية، (فليطلب) أي أنّه مأمور بالصلاة مع الطهارة المائية ما دام أمراً ممكنا، وأنّه يتعين عليه الصلاة مع الطهارة المائية ما دامت أمرا ممكنا، فإنّ ظاهر قوله (فليطلب ما دام في الوقت) ظاهر في الإرشاد إلى أنّ الصلاة مع الطهارة المائية هي المتعين، فما دام ذلك محتمل الحصول فعليه تحصيله، وبالتالي فهذه الصحيحة أو الحسنة معارضة لما دل على جواز البدار، والكلام هو الكلام، أي الذي ذكرناه في حلّ التعارض هو الكلام.

**الوجه الثالث من الجمع:** ما ذكره جمع واختاره السيّد الإمام من الحمل على الاستحباب، بأن يُقال: إنّ الروايات الدالة على جواز المبادرة، وأنّه لو تيمم لكان تيممه صحيحا، صريحة في الجواز، والروايات الآمرة بالتأخير ظاهرة في المنع من جواز البدار، ومقتضى قرينية الصريح على الظاهر حمل الروايات الآمرة بالتأخير على الاستحباب.

مضافا – يعني يؤيد الحمل على الاستحباب- إلى رواية محمد بن حمران، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قلت له: رجل تيمم ثم دخل في الصلاة وقد كان طلب الماء فلم يقدر عليه، ثم يُؤتى بالماء حين يدخل في الصلاة؟ قال: يمضي في الصلاة، وأعلم أنّه ليس ينبغي لأحد أن يتيمم إلّا في أخر الوقت) فهذه الرواية واضحة الظهور في استحباب التأخير، وبذلك تكون هذه الرواية شاهد جمع بين الطائفتين، الطائفة الآمرة بالتأخير والطائفة الدالة على جواز البدار، (وأعلم أنّه ليس ينبغي لأحد أن يتيمم إلّا في أخر الوقت) وظهورها في الاستحباب ليس من خلال عبارة (لا ينبغي) كي يقول سيّدنا (قده) كما قال هنا بأنّ (ليس ينبغي) ظاهرة في الحرمة وليست ظاهرة في الكراهة، بل استفادة الاستحباب من خلال السياق؛ لأنّه قال: (يمضي في الصلاة وليس ينبغي لأحد أن يتيمم إلّا في أخر الوقت)، فإنّ مقتضى الجمع بينهما أنّ يكون مطلوبية تأخير التيمم أمرا ندبيا، وإلّا لو كان أمراً لزوميا فكيف اكتفى منه الإمام (عليه السلام) بالمضي في الصلاة مع التيمم؟ هذا ما أفاده السيّد الإمام (قده) واختاره جمع.

وما أُفيد في الوجه الثالث من الجمع، منافٍ لحسنة زرارة السابقة، فليطلب ما دام في الوقت، فإذا خاف أن يفوته الوقت فليتيمم وليصلي أخر الوقت) فإنّ حمل هذه الرواية على الاستحباب خلاف الظاهر عرفا؛ لأنّ ظاهرها الارشاد وليس الحكم التكليفي كي تُحمل على الاستحباب، بل ظاهرها الارشاد إلى تعيّن الطهارة المائية ما دامت محتملة الحصول، وبالتالي: هذا الوجه من الجمع غير تامّ، كما أنّ الوجه الثاني من الجمع كما قلنا معارض فيتعين الوجه في الجمع العرفي في الوجه الأول، وهو حمل الروايات الدالة على جواز البدار على فرض اليأس أو خوف فوت الوقت.

ويُستفاد منها جواز البدار تكليفا ووضعا، بمعنى أنّه ليس يجوز له البدار لا تكليفا ولا وضعا إلّا إذا يأس أو خاف، وأمّا لو بادر إلى التيمم قبل ذلك فهو تشريع مضافا إلى عدم الاجتزاء بصلاته ما لم ينكشف بعد ذلك أنّه فاقد للماء في تمام الوقت، هذا تمام الكلام في المطلب الثاني من هذه المسألة، ويصل الكلام إلى المطلب الثالث في هذه المسألة.

المطلب الثالث: ذكر صاحب العروة: (يجب تأخير الصلاة لتحصيل المقدمات غير الحاصلة كالطهارة)، كالستر، كغيرهما، أي شيء من مقدمات الصلاة غير حاصل يجب عليه أن يؤخر الصلاة حتّى يحصل عليه، ومن الواضح حينئذ أنّ الوجوب عقلي وليس شرعيا؛ لأمتناع تحقق المشروط من دون شرطه، فيجب تحصيل الشرط عقلاً، وهذا ممّا لا كلام فيه، إنّما الكلام كل الكلام في التعلّم، أي هل يجب تعلّم أحكام الصلاة قبل الشروع في الصلاة أم لا؟

**فهنا موردان:**

**المورد الأول:** أن يكون التعلّم دخيلا في القدرة، بمعنى أنّه أصلا لا يقدر على الصلاة من دون تعلّم، كما لو كان انسان يعلم أنّ هناك صلاة لكن ما يدري ما هي الفاتحة ما هو السورة؟ بحيث لا يمكنه أن يصلي إلا مع التعلّم فهو فاقد لأصل القدرة على الصلاة من دون تعلّم.

فهنا في مثل هذا الفرض يكون وجوب التعلّم وجوبا عقليا كوجوب تحصيل الطهارة والستر، إذ المفروض أنّ المشروط لا يمكن أن يتحقق بدونه.

**المورد الثاني:** أن يكون التعلّم دخيلا في احراز الامتثال لا في أصل القدرة، بمعنى أنّه لو لم يتعلم فلا يُحرز أنّ ما اتى به صلاة صحيحة أم لا؟ فهنا هل يجب التعلّم أم لا يجب.

**هنا مطلبان:** تارة نبحث أصل وجوب التعلّم، وتارة نبحث عن التعلّم قبل الشروع في الصلاة.

**فإمّا من ناحية المطلب الأوّل،** ألّا وهو (أصل وجوب التعلّم) سواء كان قبل الصلاة أو بعدها، قبل الوقت أو بعده، اصل وجوب تعلّم المسائل الابتلائية كمسائل الشك والسهو ومسائل الطهارة والنجاسة التي هو في معرض الابتلاء بها في صلاته.

**فنقول:** إذا انكرنا كبرى الاحتياط أو صغراه، فلا محالة يتعين عليه التعلّم، وأمّا إذا قلنا بكبرى الاحتياط وصغراه فلا يجب عليه التعلّم، بيان ذلك:

تارة نقول بمقالة المحقق النائيني، حيث إن مبناه إذا امكن الامتثال التفصيلي فلا تصل النوبة للامتثال الاجمالي، فإذا امكنه أن يصلي صلاة عن معرفة باحكامها فيكون امتثالا تفصيليا فلا تصل النوبة إلى أن يُكرر الصلاة حتّى يقطع بفراغ الذمّة، فإنّ تمّ كلام الميرزا من أنّ المرتكز العقلائي يقول: الامتثال التفصيلي متقدم رتبة على الامتثال الاجمالي، فلا يصدق عنوان الاطاعة إذا كان متمكنا من الامتثال التفصيلي على الامتثال الاجمالي، إذاً أنكرنا الكبرى، إذاً بالنتيجة يجب عليه أن يتعلّم؛ لأنّ الامتثال التفصيلي ممكن في حقه بالتعلّم فيجب عليه أن يتعلّم ولا تصل النوبة في حقه إلى الامتثال الاجمالي بالاحتياط. وإذا لم نُسلّم بمقالة المحقق النائيني، وقلنا لا فرق عقلا في صدق الاطاعة بين الامتثال التفصيلي أو الامتثال الاجمالي، المهم أن يقع العمل عن قربة إلى الله عزّ وجل، سواء تحقق ذلك ضمن الامتثال التفصيلي أو تحقق ضمن الامتثال الاجمالي، وأنّ المرتكز العقلائي لا يرى فرقا بينهما، فبناء على ذلك يأتي الكلام في الصغرى، هل أنّ الاحتياط ممكن أم ليس بممكن، فإذا افترضنا أنّ الاحتياط غير ممكن إمّا لضيق الوقت، وإمّا لأنّ الاحتياط مهما فعل لا يؤدي إلى احراز الفراغ، كأن يكون المسألة دائرة بين المحذورين أو بين الجزئية والمانعية، أو أنّ الاحتياط يخالفه احتياط آخر، فلا يمكنه الوصول إلى احراز الفراغ مع الاحتياط، فلا محالة في فرض عدم امكان الاحتياط إمّا لضيق الوقت أو لعدم ادائه إلى احراز الفراغ يتعين عليه التعلّم، هذا من جهة المطلب الأوّل وهو أصل وجوب التعلّم.

أمّا من جهة المطلب الثاني: هل يجب عليه التعلّم قبل الشروع؟

سلمّنا في المطلب الاول بوجوب التعلّم، لكن هل يجب عليه التعلّم قبل الشروع في الصلاة أم لا؟

**فهنا أفاد سيّدنا (قده) أنّه لا يجب، وذلك لأحد وجهين:**

قد يُقال: يجري استصحاب عدم الابتلاء، لأنه يشك هل سيبتلي في صلاته بمسألة يحتاج أن يتعلم حكمها أم لا؟ فيجري استصحاب عدم الابتلاء على نحو الاستصحاب الاستقبالي، فهذا الوجه وجه لانكار وجوب التعلّم قبل الصلاة.

ولكنّ سيّدنا لم يقبل هذا الوجه وقال: إنّ استصحاب عدم الابتلاء منفي باطلاقات أدلّة وجوب التعلّم، فإنّ هذه الإطلاقات (يسأل العبد يوم القيامة ما عملت؟ فيقول: ما علمت؟ فيُقال: أفلا تعلمت حتى تعمل، ولله الحجة البالغة).

**يقول السيّد (قده)** هذه تشمل موارد احتمال الابتلاء؛ لأنّ الاطلاقات تشمل موارد احتمال الابتلاء، ولا معنى لأن يُقال: إنّ الاستصحاب حاكم على هذه الروايات، لِمَ؟ لأنّ مورد هذه الروايات احتمال الابتلاء، أي موارد هذه الروايات الشك في الابتلاء، ومع جريان استصحاب عدم الابتلاء فقد احرز تعبدا عدم الابتلاء، وإذا احرز تعبدا عدم الابتلاء خرج موضوعا عن روايات وجوب التعلّم، قد يقول قائل هكذا.

**السيّد الخوئي** – بتقريب منّا لكلامه- يقول: بأنّه الفرض المتعارف لأدلّة وجوب التعلّم هو فرض احتمال الابتلاء، وإلّا فرض العلم بالابتلاء فرض نادر، فإذا كان الفرض المتعارف لأدلة وجوب التعلّم هو فرض احتمال الابتلاء، فلو اخرجنا هذا الفرض ببركة استصحاب عدم الابتلاء، لزم حمل هذه المطلقات على فرض العلم، وهو فرض نادر.

**إذاً:** فمقتضى اطلاق روايات الأمر بالتعلّم التي القدر المتيقن منها فرض احتمال الابتلاء والشك فيه، مقتضى هذه الروايات عدم جريان استصحاب عدم الابتلاء، هذا الوجه الأول. وهذا الوجه الأوّل غير تامّ عند السيد الخوئي لنفي وجوب التعلّم.

**الوجه الثاني:** أن يُقال إنّ وجوب التعلّم قبل الشروع في الصلاة مبني على حرمة قطع الصلاة، سواء كان قطعا محرزا أو قطعا اتفاقيا، والسرّ في ذلك: أنّ المكلف لو لم يتعلّم ودخل في الصلاة فابتلى بمسألة لا يعرف حكمها، فإن قطع الصلاة ارتكب القطع المحرم، وإن لم يقطع وواصل رجاء أن تكون الصلاة صحيحة، فمن المحتمل أن يقع في قطع اتفاقي للصلاة من حيث لا يعلم؛ إذ قد يبني على الاكثر فيكون زيادة، أو يبني على الاقل فيكون نقيصة، او يبني على أحد الامرين فيكون من موانع صحة الصلاة وامثال ذلك، فهو قد ارتكب القطع مع عدم احرازه أنه قطع، لذلك الصلاة مع عدم التعلّم معرض القطع، إمّا القطع المحرز او القطع الاتفاقي، فبما أنّها معرض القطع والقطع محرم فيجب عليه أن يتعلّم دفعا للضرر المحتمل، الذي يترتب على ارتكابه القطع المحرم؛ إمّا مع الالتفات إليه أو لا مع الالتفات إليه، فإنّه حتى لو ارتكب القطع مع عدم الالتفات إلى أنه قطع يكون قد ارتكب محرما لأنّ ارتكابه ناشئ عن تقصيره وعدم تعلمه، فمقتضى حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل التخلص من محذور القطع المحرم، ويتوقف التخلص من محذور القطع المحرم على أن يتعلم الحكم قبل الصلاة، فوجوب التعلم وجوب عقلي.

وإن لم تسملوا بالوجوب العقلي فلا اقل من الوجوب الطريقي المستفاد من قوله (أفلا تعلمت حتى تعمل) فإن ظاهر قوله (أفلا تعلمت حتى تعمل) أنّ التعلّم واجب لا وجوبا نفسيا وإنما وجوبا طريقيا، بمعنى يجب التعلّم تحرزا عن الوقوع في المخالفة، أي تحرزا عن كون المكلف في موقع الادانة من قبل المولى، بحيث يُقال له: (أفلا تعلمت حتى تعمل)، ومقتضى ظهور الدليل في الوجوب الطريقي هو شموله لفرض العلم بالابتلاء، ولفرض احتمال الابتلاء، وإلّا لا معنى للوجوب الطريقي مع العلم بالابتلاء، فإنّه قد علم بالغاية حينئذ، إذاً فالنتيجة: أنه ظاهر ادلة وجوب التعلّم في الوجوب الطريقي هو مطلوبية التعلّم متى ما احتمل الابتلاء اثناء الصلاة.

إلّا أن سيّدنا (قده) يُشكل على ذلك: بأنّه هذا إذا قلنا بأنّ القطع محرم، أمّا ذلك: بأنّه هذا إذا قلنا بأنّ القطع محرم، أمّا إذا قلنا بأنّ القطع غير محرم فيجوز له أن يقطع الصلاة ثم يتعلم، أو أن يبني على أحد الاحتمالين رجاء ويتمها ثم يتعلم الحكم أو يحتاط، فالنتيجة: أن وجوب التعلّم قبل الصلاة على فرض التسليم بوجوب التعلم في نفسه مبني على حرمة قطع الصلاة، وحيث إنّ سيدنا لا يرى حرمة قطع الصلاة، حيث قال: إن حرمة قطع الفريضة لا دليل عليها ما عدا الإجماع المدعى، وحيث إنّ المحصل منه غير حاصل ومنقوله غير مقبول، فمقتضى الصناعة جواز القطع والاستئناف، ومع لا يجب التأخير في المقام لأجل تعلّم الأحكام.

**والحمد لله رب العالمين**

013

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ما زال الكلام في الاستدلال بحديث الحجب، وهو قوله (عليه السلام): (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم). على البراءة الشرعية. وقد ذكرنا أمس أن السيد الصدر (قدّس سرّه) أفاد بأن عنوان (العباد) الذي هو أسم جمع كما يحتمل العموم الانحلال يحتمل العموم المجموعي، ولأجل ذلك لا يصح الاستدلال بالحديث على البراءة، إذ من المحتمل أن يكون المناط في وضع الحكم وعدم التكليف به هو حجبه عن جميع العباد لا حجبه عن واحد أو كل واحد منهم. **فقال**:

**فإن قلت**: أي فرق بين هذا الحديث وحديث الرفع، حيث استفدتم هناك أن العموم انحلال ولم تضعوا هذا الاحتمال وهو احتمال كون العموم مجموعياً، فقلتم: بأن مفاد حديث الرفع رفع عن أي فرد من أمتي الحكم المجهول، فما هو الفارق بين حديث الرفع حيث عبّر بـ(أمتي) ، واخترتم هناك العموم الانحلالي، وبين حديث الحجب الذي عبّر بـ(العباد) ، وقلتم بأن عنوان (العباد) كما يحتمل الانحلالية يحتمل المجموعية؟

**قلت**: بأن الفرق بينهما في الموضوع، فإن موضوع الرفع هناك غير موضوع الرفع هنا. فموضوع الرفع هناك (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) هو الجهل المنسوب إلى الأمة. وبما أنَّ تعليق الحكم على عنوان ظاهر في العليّة، فإذا قال: (أكرم العالم) فإنه ظاهر في أن العلّة للأمر بإكرامه علمه، كذلك في المقام، ظاهر تعليق الرفع على ما لم يُعلم أن العلّة في الرفع كونه لم يعلم، فالعلّة في رفع الحكم هو الجهل.

ومن الواضح لدى المرتكز العقلائي أن الجهل إنما يكون علة لرفع الحكم بلحاظ كونه معذّراً؛ إذ لا وجه لكونه الجهل رافعاً لولا كونه معذراً . فما يستظهر من الحديث هو أن الجهل علة لرفع الحكم لأجل كون الجهل عذراً.

وحينئذٍ إذا رجعنا إلى المناسبات الارتكازية العقلائية، نرى أن الارتكاز العقلائي يرى أن جهل كل شخص معذّرٌ له، إذ لا تتوقف المعذّرية على جهل غيره، فإذا جهل هذا الشخص ـ مثلاً ـ حرمة التدخين فجهله لدى المرتكز العقلائي عذر له سواء كان غيره جاهلاً بذلك أم عالماً. فحيث أن المرتكز العقلائي يرى أن ما هو المعذّر جهل كل شخص على حده، إذ لا ربط بجهل غيره في كونه عذراً له أو في عدم كونه عذراً له. إذاً فمتى ما ضممنا ما يستفاد من حديث الرفع ـ وهو أن العلة لرفع الحكم هو الجهل من حيث كون عذراً ـ إلى المرتكز العقلائي الذي يرى جهل كل شخص عذر له ولا دخل لجهل غيره أو عدم جهله، نستفيد من المجموع العموم الانحلالي، أي أنه متى ما جهل أي مكلف الحكم كان جهله سبباً لرفع الحكم عنه ظاهراً.

بينما إذا أتينا إلى حديث الحجب، فإن الموضوع هنا عنوان حجبُ الله، لا عنوان جهل المخلوق، بما أن المناط والموضوع حجبُ الخالق فحينئذٍ من المحتمل عرفاً أن يكون الملاك في رفع الحكم حجبُ الخالق الحكم عن مجموع العباد، لا حجبُ الخالق الحكم عن أي فرد ولو كان الحكم مبيناً لغيره.

إذاً فالمناسبات الارتكازية هي التي فرّقت بين الحديثين، فهناك بما أن الموضوع جهل المخلوق، المرتكز العقلائي لا يرى لانضمام الآخرين إلى الجهل أو عدم انضمامه دخلاً في معذرية الجهل. وهنا حيث ان الموضوع حجب الخالق ولو رجعنا إلى المرتكز العقلائي يقولون لعل حجب الخالق إنما يكون معذّراً إذا كان حجباً عن مجموع العباد لا حجباً عن فرد دون غيره. فلأجل ذلك احتملنا هنا العموم المجموعي، وقلنا هناك إن العموم ظاهر في العموم الانحلالي.

**ولكن هذا الجواب** محل تأمل؛ بلحاظ ان عنوان العباد في حد نفسه ظاهر في الانحلالية فإذا قيل: (أكرم العباد) أو قيل: (رحم الله العباد) وهكذا في الاستعمالات، فإنه ظاهر في الانحلالية, وأما وجود قرينة في هذا الحديث، ألا وهو حديث الحجب توجب ظهوره في المجموعية أو لا أقل تمنع ظهوره في الانحلالية بحيث يكون مجملاً بين الاحتمالين، فهذا غير واضح؛ **والسر في ذلك**: أنه وإن كان العنوان المأخوذ في الموضوع هنا هو حجبُ الله، إلا أنّ عنوان حجبُ الله بنظر المرتكز العرفي كناية عن عدم قيام حجة، لا أن العرف يحتمل خصوصية وموضوعية لكون الحجب مستنداً إلى الخالق، فما حجب الله علمه بمعنى أنه لم تقم حجة واضحة لدى المكلف على الحكم؛ ولأجل ذلك لا فرق بين عنوان الجهل بالنظر العرفي وعنوان (ما حجب الله علمه) حيث إنه في كلا الأمرين يقول: النظر العرفي يقول ظاهر الحديث أن الرافع للحكم حجب الله الحكم عن العبد، وإنما رفعه لكونه عذراً، ولو عرض ذلك على المرتكز العقلائي فإنه لا يرى فرقاً بين كون الحجب مستندا إلى المجموع أو فرد من الأفراد، من حيث قيام الحجة وعدم قيام الحجة.

**فتلّخص بذلك**: أن الإيراد على الاستدلال بالحديث على البراءة الشرعية (بأن عنوان العباد محتمل للعموم المجموعي في حديث الحجب دون حديث البراءة) غير تام.

**وهناك وجهان** آخران ذُكرا في بعض الكلمات لإثبات تمامية الاستدلال بحديث الحجب على البراءة:

**الوجه الأول**: ما أفاده سيد المنتقى (قدّس سرّه) ، وبيانه: أنه حينما قال: (فهو موضوع عنهم) فإن ظاهر هذا التعبير أنه مقابل الوضع عليهم، حيث لا يقال هذا الحكم موضوع عنه إلا إذا كان قابلاً للوضع عليه، فيقال: هذا الحكم قابل لأن يوضع عليهم لكن الله وضعه عنهم. وما هو قابل للوضع على العباد هو الحكم الفعلي لا الحكم الإنشائي الذي لم يُبين، فإن ليدنا نوعين للحكم: حكم إنشائي شرّعه الله لكن النبي لم يبينه وسكت عنه. فهذا الحكم ليس قابلاً للوضع عليهم لأنّه لم يبين فكيف يكونون مدانين به مأخوذين به؟

وهناك حكم فعلي وهو ما شُرّع وبينه النبي أو الإمام. فهذا الحكم الفعلي يقال قابل للوضع عليهم بأن يدانوا به ويأخذوا به، ولكن الله وضعه عنهم، وحينئذٍ فنفس التعبير بقوله: (فهو موضوع عنهم) ظاهر في أن المنظور إليه هو الحكم الفعلي الذي كان قابلاً للوضع عليهم فصار موضوعاً عنهم؛ تسهيلاً عنهم وامتناناً على العباد. وبالتالي فنفس هذا الذيل صارف لجميع الإشكالات السابقة التي كانت مانعاً عن الاستدلال بحديث الرفع على البراءة الشرعية.

**ويمكن التأمل** فيما أفيد بأن يقال: تارة يكون منشأ الاستفادة هو التعبير بما وضع عنهم. وتارة يكون منشأ الاستفادة ظهور السياق في الامتنان والتسهيل.

فإن كان منشأ الاستفادة عبارة (ما وضع عنهم) ، فإنها ظاهرة في أن الحكم مما يقبل أن يوضع عليهم. فهذه لا تصلح أن تكون قرينة لاختصاص الحكم بالحكم الفعلي، بل حتى الحكم الإنشائي نوعان: حكم إنشائي لم يُبلَّغ إلى النبي أصلاً، هذا حكم لا يقبل الوضع عليهم. وأما الحكم الذي وصل للنبي والأئمة فهو في معرض البيان لكنهم لم يبينوه وسكتوا عنه ولو لمصلحة فإن هذا قابل للوضع عليهم، كما أن الحكم الذي وضع عليهم قابل للوضع لكن الله رفعه ظاهراً امتناناً، كذلك الحكم الذي وصل للحجة وهو في معرض البيان ألا أن الحجة لم يبينه ولو لمانع، فإن هذا قابل للوضع عليهم لكن الله رفعه امتناناً وتسهيلاً. فمجرد التعبير بما وضع عنهم، ظاهر في مقابله في أنه ما يوضع عليهم، لكن ما يوضع عليهم لا يختص بالحكم الفعلي الذي بُيّن وبُلّغ، فإن قابلية الوضع عليهم تشمل حتى الحكم الذي لم يبين ولكنه وصل إلى الحجة وكان في معرض البيان.

وإن كان المنشأ هو قرينة الامتنان، فإن الامتنان يصلح من الأصل يقول الحجة لا تُبين. كما أنه يتصور الامتنان في حكم فعلي بُيّن وبُلّغ ولكنه لم يصل، فامتن الله على المكلف بأن رفعه ظاهراً، يعني لم يوجب الاحتياط من جهته، كذلك يتصور الامتنان في حكم وصل للحجة وكان بإمكان الخالق تبارك وتعالى أن يأمر الحجة ببيانه وتبليغه لكنه لم يأمره ببيانه امتناناً على العباد، فقرينة الامتنان كما تُتصور هنا تتصور هناك، وقابلية الوضع عليهم كما يتصور في الذي بُيّن يتصور في الذي لم يُبين. وبالتالي فمجرد هذه الوجوه ليست كافية لاستظهار نظر الحديث للحكم الفعلي المبين.

**ولأجل ذلك** سبق البحث في آية: (**مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولا**) وهناك ذكرنا أن من الوجوه (**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ**)أن الله رفع عذابه عن أمة لم يبعث إليهم رسولاً. فلعله لسان هذا الحديث لسان آية (**ما حجب الله علمه عن العباد**) يعني ما لم يبلّغه الرسل والأوصياء فهو موضوع عنهم، يعني ليس محلاً للعذاب والعقوبة، كما قالت الآية: (**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولا**) فكل أمة لم نبعث لها رسولاً مبلغاً فلا تعذب لمخالفة الأحكام التي لم تبلغ فاللسان واحد والمفاد واحد.

**فالصحيح** أن يقال: في صحة التمسك بحديث الحجب لإثبات البراءة الشرعية هو أن عبارة (**ما حجب الله**) كناية عن عدم قيام الحجة، هذا هو الركن الذي يمكن التعويل عليه. فمن استظهر عرفاً أن عنوان (**ما حجب الله علمه**) يعني ما لم تقم عليه حجة, فإن عدم قيام الحجة كما يتحقق بعدم البيان يتحقق بعدم الوصول، فكأن الحديث قال: ما لم تقم عليه حجة فهو موضوع، ولذلك قلنا نفس الكلام في آية (**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولا**) : إذا جعلنا عنوان (البعث) كناية عن الصدور فلا دلالة فيها على البراءة، وإما إذا جعلنا عنوان (البعث) كناية عن قيام الحجة وما كنا معذّبين حتى تقوم حجة يؤاخذ بها العبد فحينئذٍ يصح الاستدلال بآية (**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ**) على البراءة الشرعية.

**الوجه الآخر**: ما ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه) في المقالات ونهاية الأفكار: لو سلمنا أنَّ نظر هذا الحديث للحكم الإنشائي وأنه غير ناظر للحكم الفعلي، فإن الحكم الإنشائي على قسمين: حكم إنشائي لم يصل إلى الحجة، وحكم إنشائي وصل إلى الحجة. فبلحاظ الحكم الثاني نتمسك بحديث الحجب، ونقول: كل حكم شرّعه الله وبلّغه الأوصياء ولكن الوصي لم يبلغه ـ ولو لمانع من تبليغه ـ فهو موضوع عن العباد، فإذا صح التمسك بالحديث في هذا النوع من الأحكام صح التمسك به في الحكم الذي بُلّغ وبُيّن ولكن لم يصل لأجل إخفاء الظالمين أو ضياع الكتب أو ما أشبه ذلك، لعدم القول بالفصل.

فالنكتة في التمسك بحديث الحجب ـ لإثبات البراءة الشرعية في الحكم الذي بُيّن ولم يصل ـ ليس هو عموم الحديث، بل عدم القول بالفصل، وإلا فمورد الحديث هو الحكم الإنشائي، لكن إذا صح التمسك به في الحكم الإنشائي ـ الذي وصل للحجة ولم يبينه ـ صح التمسك به لغيره وهو الحكم الذي بلغ ولم يبيّن لعدم القول بالفصل.

ونرجع إلى **نفس المناقشة** ونقول: إذا احتمل المرتكز العرفي خصوصيةً لحجب الله، أي خصوصية لعدم البيان. فحينئذٍ لا مجال للقول بعدم القول بالفصل، إذ ما دام المرتكز العرفي بحسب مناسباته يرى أو يحتمل خصوصية لحجب الله وعدم البيان فلعل الخصوصية هي التي توجب القول بالفصل.

وأما إذا لم يحتمل المرتكز العرفي الخصوصية، وقال: بأن قوله: (ما حجب الله علمه) كناية عن عدم قيام حجة، فلا نحتاج إلى عدم القول بالفصل، بل نفس الحديث ظاهر في الشمول لحكم بُيّن ولم يصل. خصوصاً وأن الذي يفيدنا في تسرية مدلول الحديث لغير مورده القول بعدم الفصل لا عدم القول بالفصل.

**فتلّخص بذلك**: أن الوجه بالاستدلال بالحديث على البراءة الشرعية يأتي من هذه النقطة وهي: ظهور حجب الله في الكناية على عدم قيام الحجة.

وقد عبّر السيد الشهيد (قدّس سرّه) ـ كما في تقريراته ـ عن حديث الحجب بالصحيح. ولعل منظوره أنَّ الراوي المباشر وهو زكريا ابن يحيى هو زكريا ابن يحيى الواسطي أو التميمي اللذان وثقهما النجاشي؛ وذلك لانصراف العنوان عند إطلاقه إلى الراوي المشهور، والراوي المشهور صاحب الكتاب هو زكريا ابن يحيى الواسطي أو التميمي لا غيرهما.

ولكن حيث إن الرواية ذكرت التكنية (عن أبي الحسن زكريا بن يحيى) ، فهذه التكنية منعت من الانصراف؛ بلحاظ أننا لا نحرز ان الواسطي أو التميمي مكنى بأبي الحسن، فلّما نُصّ على تكنية الراوي بأبي الحسن فلعله غير زكريا الواسطي وزكريا التميمي، خصوصاً أن الراوي عنه أحمد بن محمد بن عيسى، كما روى عن هذين روى عن غيرهما ممن هو مسمى بهذا الاسم، فلا شاهد على الاتحاد بدعوى الانصراف وبالتالي يبقى الراوي زكريا بن يحيى مجهولاً لا توثيق له، وحينئذٍ فلا يكون التعبير عنها بالصحيحة تاماً.

**والحمد لله رب العالمين**

0130

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

**وصل الكلام إلى التفصيلات المذكورة في جريان البراءة عند الشك في المحصّل،**

**التفصيل الأوّل:** وهو أنّ هناك فرقا بين أن يكون ترتب المحصل على محققه من قبيل ترتب العنوان على المعنون، أو من قبيل ترتب المسبب على سببه، فمثلاً: النسبة بين عنوان التعظيم وبين القيام بالقادم نسبة العنوان للمعنون لا نسبة المسبب لسببه، ولذلك يصدق على القيام نفسه أنّه تعظيم، لا أنّه سبب للتعظيم، بينما نسبة القتل إلى الرمي بالرصاص نسبة المسبب لسببه، ففي الموارد التي يكون نسبة المحصّل للمحقق نسبة المسبب لسببه، لا تجري البراءة؛ لأنّه إذا شُك في أنّ السبب مرة أو مرتان مثلاً، أو أنّ السبب مع اشتراط التوالي أو بدونه، فمرجع الشك حينئذ إلى الشك في حصول المسبب، وحينئذ فالجاري هو استصحاب عدم حصوله، وأمّا إذا كانت نسبة العنوان إلى المعنون، كما إذا افترضنا أنّ الطهور المأمور به شرطا في صحّة الصلاة هو العنوان الذي طبقّه الشارع على الغسلتين والمسحتين، فالنسبة بين الطهور والغسل الخارجي نسبة العنوان للمعنون، كما ذهب إليه السيّد الصدر (قده)، فإذا كانت النسبة نسبة العنوان للمعنون، فلا محالة يكون الشك في سعة المعنون وضيقه شكا في سعة العنوان وضيقه، بمعنى: أنّه لا ممثل للعنوان إلّا المعنون، فالشك في أحدهما شك في الآخر، وبالتالي فحينئذ يمكن اجراء البراءة عن اعتبار الطهور باكثر ممّا بينه الشارع، وهو الغسلتان والمسحتان، فإذا ششكنا في أنّه هل يُعتبر مع الغسلتين والمسحتين الموالاة أم لا؟ الترتيب أم لا؟ فنقول: بأنّه حينئذ لا يكون الشك شكاً في المحصّل؛ إذ لا محصّل ولا مسبب وإنما الشك حينئذ في أنّ العنوان الذي أمر به الشارع وهو عنوان الطهور، هل أنّ هذا العنوان ممّا يتحقق بالغسلتين والمسحتين لا بشرط أو أنّه يتحقق بشرط شيء، كالموالاة والترتيب، وهذا من موارد دوران الامر بين الأقل والاكثر، كدوران أمر الصلاة المطلوبة بين 9 اجزاء أو عشرة فتجري البراءة عن الزائد، وهذا التفصيل هو التفصيل المعروف بين الأعلام في هذه المسألة ولا كلام فيه.

**التفصيل الثاني:** ما ذهب إليه المحقق العراقي (قده) من أنّه تارة يكون المُسبب والمحصّل وجودا دفعيا بسيطا، وتارة يكون وجودا تدريجيا تشكيكيا، فإنّ كان المسبب وجودا بسيطا دفعيا كأن نفترض أنّ الغسلتين والمسحتين في الوضوء سبب لاعتبار شرعي بسيط يتحقق دفعة واحدة بعد الغسلتين والمسحتين أو لاي يتحقق، ففي مثل هذا المورد إذا كان المسبب اعتبارا شرعيا بسيطا يوجد دفعة أو لا يوجد، إذا شككنا في أنّ السبب هل هو مقيد بالترتيب بين الرجلين أم ليس مقيدا، فهنا لا تجري البراءة عن اعتبار الترتيب؛ لأنّ البراءة لا تُثبت حصول المسبب البسيط، بل يجري استصحاب عدمها، وأمّا إذا افترضنا أنّ المُسبب وجود تشكيكي تدريجي، أي أنّ الطهور الذي أمر به الشارع ذو مراتب، مرتبة منه تتحقق بغسل الوجه، ومرتبة منه تتحقق بغسل اليدين، ومرتبة منه تتحقق بالمسح، فالطهور المُسبب وجود تشكيكي تدريجي، يتدرج ويتحصص بعدد الأجزاء، ويقول العراقي: وهذا هو الظاهر من الأدلة (إنّ كل تحت شعرة جنابة فبلوا الشعر والقوا البشرة) أو كما قال: (فما جرى عليه الماء فقد طُهر) وامثال ذلك من الروايات الظاهرة في أنّ للطهارة مراتب ولكل جزء من السبب مرتبة.

فبناء على ذلك: إذا شككنا في أنّه هل أُعتبر في السبب الترتيب أم لم يُعتبر فمرجع الشك حينئذ إلى الشك في اعتبار مرتبة زائدة من الطهارة تترتب على هذه الصورة من السبب، وهي الوضوء مع الترتيب، فبلحاظ أنّه شك في اعتبار جديد وهو اعتبار مرتبة زائدة من الطهارة يكون ذلك مجرى للبراءة.

**ولكن يُلاحظ على ما أفاده (قده):** المفروض أنّ السبب مركب ارتباطي وليس استقلاليا، أي أنّ النسبة بين اجزاء السبب ليست نسبة الأقل والأكثر الاستقلاليين، بل هو مركب ارتباطي، ومن خصائص المركب الارتباطي أنّ كل جزء منه مشروط ببقية الأجزاء، فلا تأثير لأي جزء منه إلّا بضميمة باقي الأجزاء، ولذلك في الصلاة مثلاً الركوع المأمور به هو الركوع المسبوق والملحوق بباقي الاجزاء لا ذات الركوع، وغسل الوجه المأمور به في الوضوء الغسل المشروط بملحوقيته بسائر الأجزاء، فلا محالة إذا شككنا في أنّ الشارع هل اعتبر في الوضوء المسبب للطهور الموالاة أم لا؟ وهل اعتبر الترتيب بين الرجلين في المسح أم لا؟ فليس مرجع الشك حينئذ إلى الشك في اعتبار مرتبة زائدة من الطهارة أم لا؟ بل مرجع الشك حينئذ إلى الشك في أنّ المُسبب ألّا وهو الطهور هل يتحقق بغسل الوجه؟ أم يتحقق بغسل الوجه الملحوق ببقية الأجزاء والشرائط المحتملة؟ فلا يتمحض الشك في اعتبار مرتبة زائدة من البراءة كي يُنفى بالبراءة، بل يرجع الشك إلى أنّه حتّى المرتبة المعلوم مطلوبيتها هل تتحقق بأي جزء أم بالجزء الملحوق بالشرائط والقيود المحتملة، والجاري حينئذ استصحاب عدم تحقق المحصّل، فهذا التفصيل غير تامّ.

**التفصيل الثالث:** ما تعرّض له العراقي نفسه، وهو أنّه قد يُقال: بأنّ المسبب تارة يكون له عدم واحد، وتارة يكون له أعدام عديدة بعدد اجزاء السبب.

فإنّ قلنا بأنّ له عدم واحد، مثلا: نحن نقول بأنّ الغسل بالماء سبب للطهارة الخبثية، فإذا كانت الطهارة الخبثية مأمورا بها، إذاً فعدمها منهي عنه، فعدم الطهارة الخبثية أمر مبغوض منهي عنه إلّا أنّ هذا العدم واحد، فإنّك إن أتيت ببعض الغسل لم يحصل الطهور، أو اتيت بغسل بماء مضاف لم يحصل الطهور، أو اتيت بغسل ماء مغصوب لم يحصل الطهور، فعدم الطهور واحد سواء كان لفقد هذا الجزء أم لفقد ذلك الجزء، لفقد هذا الشرط أم لفقد الشرط الآخر، العدم واحد، فإذا كان عدم المسبب عدما واحدا، نعم حينئذ يأتي كلام الاعلام من أن الجاري هو اصالة الاشتغال او استصحاب عدم الحصول؛ لأننا نشك في النتيجة أنّ المأمور به أو المُعتبر شرعا من الطهور هل حصل بهذا السبب أم لم يحصل؟ نجري استصحاب عدمه.

أمّا إذا افترضنا أنّ المسبب له اعدام، كما في الحرارة مثلاً، فإنّ الحرارة كما تتحصص باسبابها يتحصص عدمها بعدم اسبابها، فالحراة الناشئة عن النار غير الحرارة الناشئة عن الحركة، غير الحرارة الناشئة عن الشمس، فكما أنّ للحرارة وجودات بوجود تعدد اسبابها، لها اعدام بعدد عدم اسبابها، فهنا لو تصورنا أنّ المُسبب المأمور به في باب الطهارة ممّا يتعدد عدمه بعدد الأجزاء، فنقول: لا شك أنّ عدم الطهور بعدم أصل الغسل مبغوض لا تجري عنه البراءة، لكن عدم الظهور بعدم الغسلة الثانية مشكوك؛ إذ لا ندري أنّ الغسلة الثانية دخيلة السبب أم لا؟ فلا ندري أنّ الطهور ينعدم بعدمها أم لا؟ فلا ندري أنّ هذا العدم الثاني وهو عدم الطهور بعدم الغسلة الثانية، هل هو مبغوض أم لا؟ فنُجري البراءة عن مبغوضيته، بخلاف ما لو كان العدم واحدا لا يتعدد، فهو إمّا موجود وإما معدوم ولا شك أنّ وجوده مطلوب وعدمه مبغوض، وبالتالي فتجري أصالة الاشتغال أو استصحاب عدم حصوله.

لكن المحقق (أعلى الله مقامه) عقّب على ما ذكر: هذا إنّما يُتصور فيما إذا كان السبب من الحيثيات التقيدية لا من الحيثيات التعليلية، ففي مثل الحرارة توجد بسبب مستقل وهو الشمس، وسبب مستقل وهو النار، فلذلك النار والشمس حيثيات تقيدية، بمعنى أنّ الحرارة الناشئة عن النار غير الحرارة الناشئة عن الشمس، فلما كان هناك تعدد في السبب كان هناك تعدد في الوجود، فكان هناك تعدد في العدم.

أمّا إذا كان المجعول شرعاً سبباً واحدا، وهو أنّ الغسل للطهارة الخبثية، وشككنا في أنّ هذا السبب مع التعدد أو بدونه؟ فليست نسبة الغسل للطهارة الخبثية نسبة الحيثيات التقيدية، بمعنى أنّ للطهارة وجودات عديدة بعدد أجزاء السبب؛ كي يكون لها أعدام بعدد أعدام أجزاء السبب، وحينئذ إذا لم يكن الأمر في الأسباب والمحصلات الشرعية من قبيل الحيثيات التقيدية بل من هو قبيل الحيثيات التعليلية، فلا محالة الجاري هو أصالة الاشتغال؛ لأجل الشك في الأصول.

**التفصيل الأخير:** ما ذكره السيّد الشهيد (طاب في الغري مثواه)، من أنّه يمكن التفصيل بين المحصّل العرفي الواضح والمحصّل الشرعي أو العرفي الغير الواضح، فإذا كان المحصّل من قبيل العرفي الواضح كما إذا أمرك المولى بقتل الكافر الحربي، فإنّ المأمور وهو (القتل) محصّل عرفي، له اسباب عرفية، فبما أنّ المحصل عرفي ذو اسباب عرفية فهنا يُقال: إنّ عرفية المُسبب قرينة على أنّ الشارع لم يتصدى لبيان ما هو السبب وما هي حدود المُسبب، وقد أوكل ذلك إلى المكلف، فإذا شك المكلف في سبب القتل فقد شك في تحقق القتل، فالجاري استصحاب عدم حصوله.

أمّا إذا كان المُسبب شرعيا كاعتبار الشارع الطهارة الخبثية عند حصول الغسل، أو كان عرفيا لكن العرف لا يعلم به، فتوقف فهم العرف له على بيان الشارع، كما إذا افترضنا أنّ الطهور المتعقب للوضوء هو نور تكويني لكنّ العرف يجهل ذلك النور فتصدّى الشارع لبيانه، في مثل هذين الموردين يُقال:

إنّ عدم عرفية المسبب قرينة سياقية على أمرين:

**أحدهما:** أنّ الشارع ادخل في عهدة المكلف السبب لا المسبب؛ لأنّ المكلف لا يمكنه أن يتوصل إلى المسبب وأن يتعرف عليه إمّا لشرعيته أو لمجهوليته، فهذه قرينة على أنّ الشارع ادخل في عهدة المكلف السبب وليس المسبب، فالتكليف في الواقع تكليف بالسبب وليس المُسبب، فإذا قال الشارع (طهر ثوبك) فإنّه وإن كان ظاهرا في أنّ المأمور به هو المُسبب، لكنّ عدم العُرفية قرينة تصرف الخطاب إلى ظهوره في أنّ ما أُدخل في عهدة المكلف هو السبب.

**ثانيهما:** أنّ مقدار اهتمام الشارع بالمُسبب بمقدار بيانه للسبب، حيث لا يُعلم المُسبب إلّا من خلال سببه فمقدار اهتمامه بالمُسبب من خلال بيانه للسبب، فإذا تبيّن الأمران، اتضحت النتيجة: وهي أنّه إذا كان ما دخل في العهدة هو السبب ومقدار اهتمام الشارع بالمسبب بمقدار بيانه للسبب، وحيث إنّه لم تقم حجة لدينا في السبب إلّا على الغسلة الأولى ولم تقم حجة على الغسلة الثانية، فنُجري البراءة عن اهتمام الشارع بالمسبب عن غسلة أخرى؛ إذ لو كان الشارع مهتما بالمُسبب عن غسلة أخرى لبيّن، وحيث لم يصل إلينا البيان عن ذلك فنُجري البراءة عنه، حتّى لو كانت السببية من الأمور غير المجعولة شرعا؛ لأننا لا نريد أن نُجري البراءة عن السببية، كما أنّنا لا نُريد أن نُثبت سببية الأقل باستصحاب عدم سببية الأكثر كي يُقال إنّه أصل، بل ما نُريده البراءة عن اهتمام الشارع بالمُسبب الناشئ عن غسلة زائدة، إذاً: فتجري البراءة عن اهتمام الشارع بالمُسبب الزائد إذا كان المحصّل شرعيا أو عرفيا لا يُعلم إلّا من قبل الشارع.

وكرر هذا المطلب في اصوله وفي فقه وبنى عليه استدلالات في الفقه، ويُلاحظ على ما أُفيد: إنّ عدم عرفية المُسبب بكونه شرعيا أو ممّا لا يصل إليه العرف، هل يعني الملازمة بأن يكون ما اُدخل في عهدة المكلف هو السبب دون المُسبب، إنّنا لا نجد أي ملازمة لا عقلية ولا عرفية، مجرد أنّ المحصل ليس بيد العرف؛ إمّا لأنّه شرعي أو لأنه مجعول، هذا لا يستلزم أنّ ما أُمر به هو السبب دون المُسبب، كي يُقال إنّ مرجع الشك في المسبب إلى الشك في السبب المأمور به الدائر بين الأقل والأكثر فتجري فيه البراءة عنه، لا توجد ملازمة عرفية، فلعل الشارع المقدس أوكل – صحيح المسبب شرعي، المسبب لا يصل إليه العرف- لكن لعل الشارع أمر بالمُسبب إلى وأوكل مسألة تحصيله إلى العمومات الشرعية أو أدلّة الاصول العملية، فمجرد أنّ المسبب شرعي أو ممّا لا يصل إليه العرف، لا يعني أنّ الشارع رفع يده عن الأمر به وجعل الأمر منصبا على السسبب، بل الأمر بالمُسبب كما هو ظاهر الخطابات، غاية ما في الباب كي نصل إليه والسبب عندنا مجهول؟ نرجع الى العمومات، نرجع إلى الأصول العملية، وليس اول قارورة في الإسلام... بحيث يُقال: ما دام لا يمكن لنا معرفة المُسبب ولا الوصول إليه إذاً الشارع امرنا بالسبب، لا، الشارع لم يأمركم بالسبب، أمركم بالمُسبب وأمّا فرض الشك والجهل بحدود السبب فيُرجع فيه كسائر موارد الشك إلى العمومات وأدلة الأصول العملية؛ إذاً: لا توجد ملازمة عرفية فضلاً عن العقلية بين عدم عرفية المُسبب وبين أنّ المأمور به هو السبب، كي يُقال بأنه: بالنتيجة إذاً مقدار اهتمام الشارع بالمسبب بمقدار بيانه للسبب؛ إنمّا يُفيد هذا في الإطلاق المقامي، أي لو كان الشك على مستوى الأصل اللفظي لا على مستوى الأصل العملي، بمعنى ورد علينا خطاب بيّن لنا ما هو سبب الطهارة الخبثية وشككنا هل أنّ من اجزاء وشرائط السبب الموالاة مثلاً أم لا؟ فهنا نقول: مقتضى الاطلاق المقامي لهذا الخطاب عدم شرطية شيء آخر؛ لأنّ المُسبب لا يُعلم إلا من خلال بيان السبب، فلو كان يريد مُسببا بشرط زائد لذكره لكونه في مقام البيان، فحيث لم يُبين فمقتضى الاطلاق المقامي عدمه، هذا بحسب الأصل اللفظي.

أمّا إذا افترضنا أنّ الأصل اللفظي غير ممكن، لأنّ الدليل مجمل أو الدليل دليل لُبي ليس له لفظ ظاهر، وشككنا لا ندري هل أنّ السبب الغسلتان أم غسلة واحدة؟ أي ملازمة بين أن يُقال: إن عدم عرفية المسبب تعني أنّ ما أُدخل في العهدة هو السبب، وأنّ مقدار اهتمام الشارع بالمسبب بمقدار بيانه للسبب.

**إذاً فالنتيجة:** أنّ الصحيح ما ذكره المشهور في باب الشك في المحصّل، من أنّه إذا كانت نسبة المحصّل للمحقق نسبة العنوان للمعنون فالجاري هو البراءة؛ لأنّ الشك في حصول العنوان يرجع إلى الشك في مقدار اعتباره، وأمّا إذا كانت النسبة نسبة المُسبب للسبب فالجاري أصالة الاشتغال.

**والحمد لله رب العالمين**

014

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

من الأحاديث التي استدل بها على البراءة في الشبهات الحكمية، حديث الحل، وفي هذا الحديث روايتان:

الرواية الأولى: معتبرة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (**كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه**).

فهل يصح الاستدلال بهذه الرواية على البراءة في الشبهات الحكمية، كما إذا شككنا في حرمة لحم الأرنب مثلاً، أم لا؟

وقد ذكر الأعلام أن في هذه الرواية قرائن على اختصاصها ونظرها للشبهات الموضوعية التي لا بحث في جريان البراءة فيها.

**وبيان ذلك**:

أن هناك قرينين لفظيتين تفيدان اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعية.

**القرينة الأولى**: ما ذكره الشيخ الأعظم (قدّس سرّه) في الرسائل من أن ظاهر هذا الحديث انقسام الجامع إلى قسمين فعليين وأن هذا الانقسام الفعلي هو منشأ الشك في الحرمة. وهذا الظهور ينطبق على الشبهات الموضوعية دون الشبهات الحكمية. **مثلاً**: إذا علمنا بوجود لحم محرّم وهو الميتة، ولحم محلل وهو المذكّى. ثم شككنا في أن اللحم الذي بأيدينا هل هو من الميتة، أم من المذكّى؟

فهنا يصح أن يقال: إن اللحم قد انقسم انقساماً فعلياً إلى حرام وهو لحم الميتة، وحلال وهو لحم المذكّى، وهذا الانقسام الفعلي هو الذي صار منشئاً للشك في أن اللحم الذي بأيدينا حرام أم حلال؟

فإن كان من الميتة كان حراماً، وإن كان من المذكّى كان حلالاً، فينطبق عليه لفظ الحديث وهو (**كل شيء**) وهو اللحم (**فيه حلال وحرام**) يعني بالفعل (**فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه** **بعينه فتدعه**) .

فينطبق الحديث حينئذٍ على الشبهات الموضوعية.

وأما لو أردينا تطبيقه على الشبهات الحكمية، فحتى لو تصورنا الانقسام بالفعل في الشبهات الحكمية لكن الانقسام الفعلي ليس هو منشأ الشك في الحرمة، **مثلاً**: نحن نعلم بحسب الشبهات الحكمية أنَّ في الشريعة شراباً محلّلاً وهو الماء أو الخل مثلاً، وشراباً محرماً وهو الخمر، ثم شككنا في أنَّ العصير العنبي شراب محلل، أم محرّم؟

فمن الواضح حينئذٍ أنَّ انقسام الشراب لمحلل كالخل، ومحرم كالخمر، ليس هو منشأ الشك في حرمة العصير العنبي، لأننا علمنا بوجود هذا التقسيم أم لم نعلم سوف نشك في أن العصير العنبي حرام أم لا. فالشك في حرمة العصير العنبي ليس ناشئاً عن العلم بوجود قسمين فعليين: حلال وحرام.

ففي الشبهات الموضوعية ينطبق الظهور في هذا الحديث وهو ظهوره في الانقسام الفعلي للجامع، وأن هذا الانقسام الفعلي هو منشأ الشك في الحكم.

أما في الشبهات الحكمية وإن علمنا بوجود قسمين فعليين إلاّ أنّ هذا العلم بالانقسام ليس هو منشأ الشك في الحرمة، فإن الشك في حرمة شيء على نحو الشبهة الحكمية حاصل على كل حال.

فإن قلت: في الشبهات المفهومية قد يتصور ذلك مع أنها ترجع للشبهة الحكمية، **مثلاً**: إذا علمنا بأن الحيوان منه حرام كالخنزير، ومنه حلال كالشاة، فتولّد حيوان من الخنزير والشاة، ولا ندري أن هذا الحيوان المتولد منهما هل هو شاة أو خنزير؟ إذاً فقد علمنا بانقسام الجامع وهو الحيوان إلى قسمين فعليين وهما شاة وخنزير، وصار هذا الانقسام الفعلي هو المنشأ للشك في أن هذا الحيوان المتولد منهما هل هو من الحيوان المباح أكله أو من الحيوان المحرم أكله؟ فصار الانقسام الفعلي منشأ للشك في الحرمة مع أن الشبهة حكمية وليست موضوعية؛ لأنها شبهة في كل حيوان متولد من حيوانين أحدهما حلال والآخر حرام.

**والجواب عن ذلك**: إذا تأملنا في هذه الأمثلة وجدنا أن الإنقسام الفعلي صار منشأ للشك في النوع، وليس منشئاً للشك في الحكم، فعلمنا بانقسامٍ فعلي إلى خنزير وشاة، صار منشأ للشك في أن هذا الحيوان الجديد هل هو شاة أو خنزير، مع غمض النظر عن وجود حرمة أو عدم وجودها، فلذلك يحصل هذا الشك حتى لمن لا يدين بدين، فإنه إذا علم بوجود خنزير وشاة وعلم بحيوان متولد منهما، شك في أن هذا الحيوان الوليد هل هو خنزير أو شاة. فالشك هنا شك في النوع، والشك في النوع تفرّع عن العلم بالتقسيم، لا أن الشك في الحرمة تفرع عن العلم بالتقسيم، لأن هذا الشك حاصل على كل حال سواء علمنا بوجود حرام وحلال، أم لم نعلم.

بينما ظاهر الحديث الشريف: أن من منشأ الشك في الحرمة هو العلم بوجود حرام وحلال، لا أن منشأ الشك في أي نوع وفي أي فرد وفي أي قسم نشأ عن الشك بوجود أقسام سواء كانت متعلقة لحكم أم لم تكن كذلك.

إذاً فهذه القرينة وهي قوله: (**كل شيء فيه**) بالفعل (**حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف...**) مقتضى هذا الظهور أي الظهور في الانقسام الفعلي لحلال وحرام وأن هذا الانقسام الفعلي هو منشأ الشك في الحرمة هذه قرينة واضحة على نظر الرواية في الشبهة الموضوعية.

وأما ما ذُكر في بعض الكلمات من حمل (**فيه حرام وحلال**) على الترديد، بأن يقال: معنى ذلك أن فيه احتمال الحرمة، وفيه احتمال الحلية فيكون حلالاً. فإن هذا الحمل خلاف الظاهر، بل ظاهر اللفظ هو الانقسام الفعلي وليس التردد بين الاحتمالين.

**القرينة الثانية**: ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) وهو كلمة (**بعينه**) . فقد أفاد: بأن هذه الكلمة قرينة على نظر الرواية للشبهات الموضوعية؛ **والسر في ذلك**: أن ظاهر هذه الكلمة أنها قيد احترازي وليست قيداً تأكيدياً، أي أنَّ ما قبلها عام وهذه الكلمة تفصّل، ومقتضى هذا الظهور الاختصاص بالشبهات الموضوعية.

**بيان ذلك**: لو أردنا أن نطبّق الرواية على الشبهات الحكمية، فلا يخلو الأمر: إما أن يكون المورد شبهة بدوية، أو يكون المورد شبهة مقرونة بالعلم الإجمالي. فإن كان المورد شبهة بدوية، كما إذا شككنا ابتداءً في أن لحم الأرنب حلال أم حرام؟ فهل يصح هنا أن يقال: إن لحم الأرنب حلال لك حتى تعرف الحرام منه بعينه؟ فإنه لا معنى لكلمة (بعينه) حينئذٍ إلا إذا حملت على التأكيد، يعني إلا إذا علمت الحرمة بعينها، فترجع كلمة (**بعينه**) إلى الحرمة لا إلى الحرام.

وهذا خلاف ظاهر الحديث، فإن ظاهره رجوعه إلى الحرام، أي أن هناك مردد بين قسمين، فإنّ قوله: (**تعرف الحرام**) بمعنى أن تميّزه تفصيلاً من بين القسمين، فهذا هو معنى كلمة (**بعينه**) وهي ظاهرة في قيد احترازي مفاده العلم التفصيلي بمورد الحرمة.

وأما لو حملت على الشبهة البدوية الحكمية لكانت كلمة (**بعينه**) راجعة إلى الحرمة لا إلى الحرام، وتكون قيداً تأكيدياً وهذا خلاف الظاهر.

وإن طبّقتم ذلك على مورد العلم الإجمالي، كما إذا قلنا: على أية حال نحن نعلم أن المحرم يحرم عليه الطيب، لكن لا نعلم هل المحرم عليه شم الطيب، أو المحرم عليه تناول الطيب؟ فهنا يوجد علم إجمالي بحرمة مرددة بين متعلقين، فيصح هنا أن نطبق كلمة (**بعينه**) فنقول: (**فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه**) ، حيث تفيد (**بعينه**) هنا العلم التفصيلي بعد العلم الإجمالي.

ولكن المفروض أن دليل الحل منصرف عن مورد العلم الإجمالي المنجز. لأنَّ مفاد دليل الحل نفي ما يحتمل تنجزه فلا يشمل مورداً فيه منجز على كل حال .

إذاً فحديث الحل لا يشمل الشبهات الحكمية البدوية لأنّه لو شملها لكانت كلمة (**بعينه**) قيداً تأكيدياً، وهو خلاف الظاهر، ولا يشمل الشبهات الحكمية المقرونة بالعلم الإجمالي لأنّه أساساً منصرف عنها، لأنَّ مفاده نفي المنجزية ونفي التبعية وإرخاء العنان، فلا يشمل مورداً مشتملاً على منجز وتبعة في رتبة سابقة.

**فتلخص من ذلك**: أن حديث الحل بهذا القرينة الثانية ناظر للشبهة الموضوعية لا للشبهة الحكمية.

**ولكن يلاحظ** على هذه القرينة التي أفيدت في كلمات الميرزا والسيد الخوئي (قدّس سرّهما): أنّ على مبنى الميرزا وسيدنا أن أدلة الأصول الترخيصية تشمل موارد العلم الإجمالي وليست منصرفة عنه، وإنما يدعون التعارض ليس إلا، سواء كان العلم الإجمالي متعلقاً بشبهة موضوعية كالعلم بوجود نجس في البين، أو كان العلم الإجمالي متعلقاً بشبهة حكمية كالعلم بوجوب فريضة يوم الجمعة إما الظهر أو الجمعة. فإنهم يقولون: كل طرف من أطراف العلم الإجمالي في حدِّ نفسه مشكوك الحرمة، فتشمله أدلة الأصول كالبراءة كالحلية كالطهارة، غاية ما في الباب أنّ جريان دليل الأصل في جميع الأطراف ـ كما إذا علمنا بحرمة الطيب على المحرم، ولا ندري أن المحرم شمه أو تناوله؟ ـ فجريان البراءة عن كلا الفردين ترخيص في المخالفة القطعية. وجريانه في أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، فيقع التعارض بين شموله لهذا وشموله لهذا. وإلا فهو من حيث ذاته مطلق شامل لموارد العلم الإجمالي.

**فعلى مبنى السيد الخوئي** (قدّس سرّه) : حديث الحل ليس منصرفاً في نفسه عن مورد العلم الإجمالي المنجز.

**وبناءً على ذلك** فلا وجه لأن يقال إنَّ كلمة (**بعينه**) ما دامت ظاهرة في أنها قيد احترازي تأسيسي فهذا الظهور قرينة على اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعية، بل يشمل الشبهات الحكمية المقرونة بالعلم الإجمالي، ويكون لكلمة (بعينه) ظهور في التأسيس والاحترازية، غاية ما في الباب أنه يتعارض شموله حينئذٍ، لكنه من الأساس شامل وغير منصرف.

فلا يصح استخدام هذه المقالة ـ وهي أن أحاديث الترخيص منصرفة عن العلم الإجمالي المنجز ـ لتنقيح ظهور.

**وثانياً**: **كما أنَّ الشبهات الموضوعية يُتصور فيها الشبهة البدوية**،كما إذا شك المكلف ابتداءً أن ما تحت يده مثلاً خل أم خمر؟ ويتصور فيها الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، كما إذا علم بوجود نجس بين إناءين. ويتصور فيها الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي غير المنجز؛ إما لخروج أحد الأطراف عن محل الابتلاء، كما إذا لم يدر أنَّ لحم الميتة هل هو اللحم الذي تحت يده أو اللحم الذي تحت يد الآخر؟ فإن الذي تحت يد الآخر خارج عن محل ابتلاءه، ولا يكون العلم الإجمالي حينئذٍ منجزاً؛ لخروج الطرف الآخر عن محل ابتلاءه. أو كانت الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي على نحو الشبهة غير المحصورة، كما إذا علم بوجود ميتة في البلد الذي هو فيه. ولذلك يُتصور في بعض أقسامها شمول دليل الحل وهي: ما إذا كانت الشبهة الموضوعية مقرونة بعلم إجمالي لكن غير منجز؛ إما لخروج أحد أطرافه عن محل الابتلاء، أو لكونها شبهة غير محصورة فينطبق عليها الحديث.

**كذلك يُتصور في الشبهة الحكمية** أن تكون شبهة مقرونة بعلم إجمالي غير منجز، إما لكونه شبهة غير محصورة، أو لكونه شبهة أحد أطرافها خارج عن محل الابتلاء. فكما يشمل حديث الحل الشبهة الموضوعية عند اقترانها بعلم إجمالي غير منجز، يشمل الشبهة الحكمية عند اقترانها بعلم إجمالي غير منجز. **مثلاً**: إذا علم إجمالاً بوجود طعام حرام في الشريعة، ولكن هذا الطعام المحرّم أطرافه غير محصورة. فإن هذه الشبهة الحكمية وإن كانت مقرونة بعلم إجمالي لكنه غير منجز؛ لعدم حصر أطرافه.

أو علم بحكم على نحو الشبهة الحكمية لكن بعض أطرافها خارج عن محل الابتلاء، كما إذا علم أن المحرم يجب عليه من ناحية الطيب حكم، لكن هل هو حرام في حق الرجل؟ أو هو حرام في حق المرأة؟ فإن كان حرام في حق المرأة فهو خارج عن محل ابتلاءه. إذاً فكما يتصور أن تكون الشبهة الموضوعية شبهة مقرونة بعلم إجمالي غير المنجز فيشملها حديث الحل؛ لظهور كلمة (**بعينه**) في القيد الاحترازي التأكيدي يعني العلم التفصيلي بعد العلم الإجمالي، كذلك يتصور ذلك في الشبهات الحكمية.

فلو كنّا نحن وهذه القرينة التي أفادها الميرزا النائيني (قدّس سرّه) ، لم تصلح لصرف الحديث عن الشبهات الحكمية.

**فالصحيح**: تمامية القرينة الأولى على الاختصاص دون الثانية.

**الرواية الثانية**: رواية مسعد أبن صدقة، عن أبي عبد الله (عليه السلام) حيث قال: (**كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه فتدعه من قِبل نفسك، وذلك مثل الثوب قد اشتريته وهو سرقة، ومثل المملوك يكون تحت يدك ولعله حرٌّ قد باع نفسه أو خُدع فبيع قهراً، أو مثل المرأة تكون عندك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا، حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة**) . فيُدّعى أن إطلاق صدر الحديث مطلق يشمل الشبهات الموضوعية والشبهات الحكمية.

**ولكن أشكل** على الاستدلال بالحديث **بعدم الانسجام** بين صدره وذيله، فلو لاحظنا صدره فهو مطلق يدل على الحلية عند الشبهة، حكمية أو موضوعية. ولكن إذا لاحظنا ذيله وجدنا أن الأمثلة المذكورة ليست مصاديق وموارد للحلية، بمعنى البراءة للشبهة. بل كل منها مورد لأصل ترخيصي آخر ولولا ذلك الأصل الترخيصي الآخر لكان مورداً للحرمة. **مثلاً**: إذا اشترى إنسان ثوباً وشك أنه مسروق أو مملوك للبائع؟ فالأصل المرّخص هو قاعدة اليد، فمقتضى يد البائع على الثوب انه مالك له لا من باب أصالة الحل. ولو أغمضنا النظر عن قاعدة اليد لكان الأصل فيه هو الفساد؛ لأنّه يشك في دخوله تحت ملكه بالشراء، أم لا؟ فتجري أصالة الفساد في هذا الشراء واستصحاب عدم دخوله في ملكه، فلو أغمضنا النظر عن أمارية اليد لكان الأصل فيه هو الحرمة وليس الحليّة.

وكذلك لو اشترى عبداً مملوكاً من شخص آخر ولا يدري أنه حر، أم لا؟ فإنْ أعلمنا الأصول الأخرى ـ وهي قاعدة اليد ـ فنقول: مقتضى يد البائع على هذا المملوك أنه ملكه، فهو كذلك، وإلا لو لم نستند إلى أمارية اليد كان مقتضى القاعدة إما استصحاب عدم الحرية على نحو العدم الأزلي، وإما أن الجاري هو أصالة الفساد في هذا الشراء. إذاً فبالنتيجة لا يمكن الاستناد لأصالة الحل لإثبات حل التصرف فيه .

وكذلك المرأة إذا شك أنها أخته أو رضيعته؟ فإن جرى استصحاب عدم كونها أخته أو رضيعته على نحو استصحاب العدم الأزلي فهو المثبت للحل وليس أصالة الحل، وإن لم يجر ذلك فمقتضى ذلك هو حرمة الاستمتاع بالمرأة ما لم يثبت أنها ليست محرّمة عليه بنسب أو رضاع أو ما أشبه ذلك.

فهذه الموارد التي المذكور في صدر الحديث كأمثلة لأصالة الحل، ليست أمثلة له، بل الأصل المرخّص فيها شيء آخر، وإلا كان مقتضى الأصل الحرمة.

فما هو العمل؟

يأتي الكلام عنه إنشاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين**

015

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

كان الكلام في الاستدلال بالرواية الثانية وهي رواية مسعدة بن صدقة على ثبوت البراءة في الشبهات الحكمية.

ورواية مسعدة بن صدقة مضافاً للإشكال السندي حيث لا طريق لتوثيق مسعدة بن صدقة إلا دعوى اتحاده مع مسعدة ابن زياد الذي وثّقه النجاشي، وهذا الطريق غير تام؛ لأنَّ ظاهر ترجمة الشيخ لمسعدة بن زياد ومسعدة بن صدقة هو أن الأول كوفي والثاني بصري. كما أن النجاشي نصّ على أن الأول ربعي والثاني عبدي، فهو ظاهر في تعددهما. ومجرد أن الراوي عنهما واحد وهو هارون بن مسلم ليس قرينة على الوحدة لأنّه روى عن غيرهما مما هو مسمى باسمهما كابن اليسع وابن الفرج فهو يروي عن عدة أشخاص بهذا الاسم .

فمضافاً إلى هذا الإشكال السندي ما ذكرناه سابقاً من أنه لا انسجام بين صدر الرواية وبين ما ذُكر في ذيلها من المصاديق حيث إن الحلية في المصاديق لم تستند لأصالة الحل وإنما استندت إما بأمارية اليد أو للاستصحاب أي استصحاب عدم المحرمية أو استصحاب عدم الأختية مثلاً.

**وملخص الإشكال** في عدم الانسجام: إذا كان مفاد صدر الرواية أصالة الحل، ومفاد الأمثلة المذكورة فيها استناد الحل لقواعد أخرى، فنحن أمام طريقين:

**إما** أنْ نختار أنّ هذه الموارد والأمثلة خارجة تخصصاً وموضوعاً عن أصالة الحل. وهذا يعني إخراج المورد عن تحت الوارد، وهو مستهجن عرفاً؛ لأنَّ القدر المتيقن من الوارد أي من القاعدة أي من الأصل هو مثاله ومورد تطبيقه.

**وإمام** أنْ نختار أنّ ظاهر السياق الارتباط بين الصدر والذيل وأن تكون الأمثلة هي مصداقاً للذيل، فهذا الظهور ـ وهو الظهور السياقي في الترابط بينهما ـ يسقط عن الحجية؛ لعلمنا بأن الذيل يرتبط بقواعد أخرى، فإذا سقط الظهور السياقي عن الحجية بقيت الرواية مشتملة على مطلبين: مطلب هو مفاد أصالة الحل، ومطلب هو بيان مصاديق لقواعد أخرى، وكل منهما حجة في مفاده.

**ولكن هذا الطريق لا ينفعنا**؛ بلحاظ أن الصدر محتف بالذيل؛ لأنَّ ظاهر قوله: (**وذلك مثل الثوب يكون عليك**) أنه تمثيل لما ذكر في صدر الرواية. وحينئذٍ فسواء اعتبرنا الظهور السياقي في الترابط حجة أم ساقط عن الحجية بالنتيجة هناك ظهور وإن لم يكن حجة، ومقتضى هذا الظهور احتفاف الصدر بما يصلح للقرينية عليه، والاحتفاف أمر وجداني لا علاقة له بالحجية وعدمها، واحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية عليه موجب لإجماله لا محالة؛ إذ من المحتمل أن يكون معناه ما ذُكر في الذيل وليس معناه هو مفاد أصالة الحل. فالنتيجة: لا يمكننا الاستدلال بصدر الرواية على جريان البراءة في الشبهة الحكمية؛ لأنَّ الاستناد إلى صدر الرواية لإثبات البراءة في الشبهة الحكمية مصطدم بمحذورين: **إما** محذرو إخراج المورد عن تحت الوارد هو مستهجن، ونتيجة هذا الاستهجان: عدم إحراز بناء أهل العرف على إجراء أصالة الظهور في صدر الرواية. **وإما** احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية عليه، واحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية عليه موجب لإجماله.

لذلك حاول الأعلام (قدّس الله أسرّارهم) أن يأتوا بجواب لهذه المشكلة:

**الجواب الأول**: ما نسب إلى المحقق العراقي (قدّس سرّه) : أن هذه الرواية في مقام بيان الجامع أي الحلية الكلية، فهو يريد أن يقول: هناك حلّية في الشريعة، هذه الحلية جامع بين عدّة قواعد، فمن أفراد جامع الحلية: أصالة الحل، ومن أفراده أمارية اليد، ومن أفراده استصحاب عدم المانع كاستصحاب عدم الأختية وعدم الحرية وأمثال ذلك. إذاً فهناك حلية كلية لها مصاديق متعددة، والرواية في مقام بيان هذا الكلي لا في مقام بيان مصداق من مصاديقه ألا وهو أصالة الحل، بل هو في مقام بيان الجامع، وإذا كان في مقام بيان الجامع استُفيد من بيان الجامع أيضاً ثبوت أفراده وهي أصالة الحل في الشبهة الحكمية، واستصحاب عدم المانع، وأمارية اليد.

وبذلك يحصل الانسجام بين صدر الرواية وذيلها، فإن صدرها بيان للحلية الكلية، وذيلها مصاديق لقواعد هي أفراد لكلي الحلية، فلا حاجة لإخراج المورد عن تحت الوارد، بل يبقى المورد مثالاً للوارد، كما لا حاجة إلى أن نرفع اليد عن حجية الظهور السياقي في الربط بين الصدر والذيل.

**ولكن أشكل عليه:** هل مُدّعاه (قدّس سرّه) أن الرواية في مقام بيان هذا الجامع ببيان أفراده وحدودها؟ أم أنه في مقام بيان النتيجة، أي نتيجة وجود هذا الجامع بوجود فرد له؟

فإن كان المدعى الأول وهو أن الرواية في مقام بيان جامع الحلية ببيان أيضاً أفرادها، فلازم ذلك بيان موضوع كل فرد لأن كل فرد مغاير للآخر في موضوعه، فموضوع أصالة الحل الشك في الحرمة، وموضوع أمارية اليد الشك في الملكية، وموضوع استصحاب عدم المانع الشك في المانعية كمانعية الأختية أو مانعية الحرية، فلكل موضوع مغاير للآخر. فلو كان الرواية بصدد بيان الجامع وفي ضمن ذلك بيان أفراده لتعرضت موضوع كل فرد المغاير لموضوع الفرد الآخر، مع أنها لم تتعرض إلا في الشك للحرمة وأن موضوعه ثبوت الحلية.

وإن كان مقصوده (قدّس سرّه) ـ وهذا هو الظاهر الذي نسب إليه ـ أن الرواية في مقام بيان النتيجة؛ لأنَّ المستفتي العامي لا يهمه ما هي القاعدة بل يهمه النتيجة، وهي تحديد الوظيفة العملية الفعلية، وأن مورد شكه حلال أم حرام بالفعل؟ وأما ما هو وجه الحلية؟ هل هو أصالة الحل؟ أو هو قاعدة اليد، وهل هو استصحاب عدم المانع؟ فهذا مما لا شأن للمستفتي به. فالرواية في مقام بيان النتيجة، فالنتيجة أن العامي متى ما شك في حرمة شيء لأجل الشك في منشأ من المناشئ فهو حلال، وأما ما هو الوجه في الحلية؟ فهذا مطلب آخر لا علقة للرواية ببيانه وشرحه.

**فيلاحظ عليه**: أن هذا خلاف سياق الرواية، فظاهر سياقها أنها في مقام إعطاء ضابطة كلية بيد المستفتي ليتمسك بها في هذا المورد وغيره من الموارد، حيث قال: (**والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة**) فإن ظاهره يريد بيان ضابطة كلية يتمسك بها عند الشك، وهذا لا يتم إلا إذا كان في مقام بيان قاعدة ببيان موضوعها، أو بيان قواعد ببيان موضوعاتها، لا أنه في مقام ذكر النتيجة.

فهذا الجواب عن المشكلة لم يتلاءم مع ظاهر الرواية.

ا**لجواب الثاني**: ما ذكره السيد الشهيد(قدّس سرّه) وفي بعض تقريراته أنه مما يخطر في النفس مثلاً، وبيان ذلك: أن الرواية ليست في مقام بيان أصل الحل وإنما في مقام بيان استمرار الحلية بعد المفروغية عن ثبوتها. فالحلية إذا ثبتت في مورد من الموارد إما بأصالة الحل وإما بإمارة اليد وإما باستصحاب عدم المانع، وإذا ثبتت الحلية بإحدى هذه القواعد فهي باقية ومستمرة إلى أن يحصل العلم بالحرمة سواء كان علما وجدانيا أم تعبدياً، فهي فرغت عن ثبوت حلية، وإنما هي في مقام بيان استمرار تلك الحلية، فمفاد قوله: (**كل شيء هو لك حلال**) أي كل شيء ثبت أنه حلال بقاعدة من القواعد، فهو حلال بقاءً (**حتى تعرف أنه حرام بعينه، والأشياء كلها على هذا**) أي كل شيء ثبت أنه حلال بقاعدة فتستمر تلك الحلية إلى أن يحصل العلم بالخلاف. (**وذلك مثل الثوب**) ثبتت حليته فتستمر حليته. (ومثل الزوجة، ومثل المملوك يكون تحتك) وهكذا.

إذاً فالرواية في مقام بيان استمرار الحلية بعد المفروغية من ثبوتها بقاعدة من القواعد الثلاث.

وذكر هذا جمع من الأعلام في قاعدة الطهارة في قوله: (**كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قذر** أو قذرة)

فإنهم قالوا هناك أنها في مقام بيان استمرار الطهارة بعد المفروغية من ثبوتها، فمتى ما ثبتت طهارة شيء بقاعدة فهي مستمرة إلى أن يحصل العلم بالخلاف.

**ويلاحظ على ما أُفيد**: أن منظور السيد (قدّس سرّه) **: إما** إلى الذيل أو إلى صدر الرواية. فإن كان منظوره إلى ذيل الرواية في قوله (عليه السلام): (**والأشياء كلها على ذلك**) فهذا لا يبعد أن يقال: بأن ذيل الرواية في مقام بيان مطلب آخر، يعني كأن صدر الرواية اثبت أصل الحل وذيل الرواية بيّن استمرار تلك الحلية التي ثبتت إلى أن يحصل العلم بالخلاف، (**والأشياء كلها على هذا**) يعني باقية على الحل (**حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة**) .

إلا أن هذا لا ينفع في مقام بيان جواب الشبهة حيث تبقى شبهة عدم الانسجام بين ما ذكر في صدر الرواية وبين الأمثلة باقياً. لأنَّ ما يفيد بقاء الحلية هو الذيل وليس صدر الرواية، فإشكالية عدم الانسجام بين صدر الرواية وبين الأمثلة المذكورة ما زالت باقية.

**وإما** أن يكون منظوره لصدر الرواية وأنه هو الذي في مقام بيان استمرار الحلية، وهنا:

**فإما** أن يدعي أن صدر الرواية مشتمل على وصفين، أحدهما راجع للموضوع والآخر محمول.

**وبيان ذلك**: أنه (عليه السلام) قال: (**كل شيء هو لك حلال**). فيقال: بأن كلمة (لك) بمعنى الحلية، أي كل شيء هو حلالٌ حلال، حتى تعرف أنه حرام. فمفاد كلمة (لك) هو الحلية مأخوذة قيداً في الموضوع، فـ(كل شيء هو لك) ، يعني كل شيء ثبت أنه حلالٌ فهو حلالٌ حتى تعرف أنه حرام. فيكون مفاد (لك) الحلية، لكن قيداً في الموضوع.

فإذا كان المدّعى اشتمال صدر الرواية على وصفين: وصف راجع للموضوع، ووصف هو المحمول.

**فيلاحظ على ذلك**: أن كلمة (لك) إن لم تكن ظاهرة في أنها قيد للمحمول، فكأنه قال: (كل شيء هو حلال لك) ، فيكون مفاد (لك) لام الانتفاع يعني حلال بنفعك وبصالحك، لا أن كلمة (لك) قيد في الموضوع بمعنى الحلية، فكلمة (لك) إن لم تكن ظاهرة في أنها قيد في المحمول وأنّ المراد باللام لام الانتفاع، فلا أقل من احتمال ذلك احتمالاً مساوياً لاحتمال عودها للموضوع، فتكون الرواية مجملة من هذه الجهة.

**وإما** إن يكون مدّعاه (قدّس سرّه) أن كلمة (حلال) هي نفسها تفيد ثبوت أصل الحل وتفيد استمرار ذلك الحل إلى أن يحصل العلم بالخلاف، وذلك بقرينة قوله (حتى تعلم أنه حرام).

**فيلاحظ عليه**: أنه من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهو إن لم يكن محالاً فلا أقل من كونه خلاف الظاهر محتاجاً إلى القرينة الواضحة.

**وإما** أن يدعي أن كلمة (حلال) في مقام بيان الاستمرارية فقط، فكأنه قال من الأول: (كل شيء هو تستمر حليته لك حتى تعلم أنه حرام) فهذا أوضح مخالفة للظاهر، فإن ظاهر المشتق أنه في مقام بيان أصل الوصف لا في مقام بيان استمراره كما إذ قيل: زيد قائم، وزيد قاعد وهذا حرام وهذا حلال والى غير ذلك.

**فتلخص من كل ذلك**: أن الرواية مجملة ومحتملة إلى أنها في مقام بيان الحلية المستندة لأمارية اليد أو استصحاب عدم المانع وليست في مقام بيان الحلية المستندة لأصالة الحل. وبالتالي فنتيجة هذا الإجمال عدم صلاحية الاستدلال برواية مسعدة على البراءة في الشبهات الحكمية.

**فتلخص من كل من ما مضى**: أنه لم يقم عندنا دليل لفظي على جريان البراءة في الشبهات الحكمية التحريمية والوجوبية إلا آية (**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولا**) بناءً على ظهور البعث على قيام الحجة.

وكذلك ما ذكرنا في حديث الحجب (**ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم**) لو تم سنداً.

يأتي البحث في جريان استصحاب البراءة.

**والحمد لله رب العالمين**

016

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

وقع الكلام في إثبات البراءة والمعذّرية ببركة جريان الاستصحاب. والاستصحاب: تارة يكون استصحاباً بعدم التكليف الثابت حال الصغر، حيث إن المكلف عندما لم يكن بالغاً لم يكن معاقباً، فيستصحب عدم التكليف الثابت عدم البلوغ من أجل إثبات المعذّرية.

وتارة يكون المستصحب عدم التكليف الثابت قبل الشريعة، حيث إنه قبل بعثة النبي (صلى الله عليه وآله) لم يكن المكلف مكلفاً بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فيستصحب عدم ذلك التكليف.

وتارة يُستصحب عدم التكليف الثابت قبل تحقق شرائطه. فمثلاً : قبل أن يكون ألمكلف مستطيعاً بالحج لم يكن مكلفاً بالحج، فإذا شك في وجوب الحج مع كونه مدينا يستصحب عدم وجوبه الثابت قبل الاستطاعة. فهل يجري استصحاب عدم التكليف بصوره الثلاث لإثبات المعذّرية والمؤمّنية، أم لا؟

وهناك إشكالات مشتركة على الوجوه الثلاثة وإشكالات خاصة ببعضها.

**وهنا جهتان من البحث**:

**الأولى**: التعرّض للإشكالات المشتركة بين الوجوه الثلاثة:

**الإشكال الأول**: ما نُسب للشيخ الأعظم (قدّس سرّه) من أنَّ الاستصحاب رفع شرعي للواقع أو إثبات شرعي للواقع. فاستصحاب التكليف إثبات شرعي، واستصحاب عدمه رفع شرعي.

فبما أن مفاد دليل الاستصحاب موقف الشارع ـ إما إثباتاً أو رفعاً ـ فلابد أن يكون المستصحب مما بيد الشارع نفسه؛ حتى يكون له إثباته أو يكون له نفيه. ومقتضى ذلك: أنه لابد من كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي. فإنَّ الحكم أو موضوع الحكم هو الذي بيد الشارع بما هو شارع إثباته أو رفعه. وأما ما سوى ذلك كالأمور التكوينية وكإيجاد زيد أو عدمه، فهذا بيده بما هو خالق، لا بيده بما هو شارع. وعدم التكليف ليس حكماً شرعياً. ولا موضوعاً لحكم شرعي كي يكون بيد الشارع رفعه أو وضعه.

وأجيب عن هذا الإشكال: بأنه يكفي في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب قابلاً للتعبد، ولا حاجة إلى أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، وإنما المهم أن يكون قابلاً لنفسه في أن يتصرف فيه الشارع نفياً أو إثباتاً، والقابلية ملاكها الأثر، فكل عنوان له أثر عملي فهو قابل للتصرف الشرعي، وإن لم يكن ذا أثر عملي فليس قابلاً، فليس المدار على الحكم أو موضوع الحكم، وإنما المدار على الأثر فإن كان للمستصحب أثر عملي صح للشارع أن يتعبد به إثباتاً أو نفياً. وهذا ما سيأتي بيانه في الإشكال التالي.

**الإشكال الثاني**: ما ذكره الشيخ الأعظم (قدّس سرّه) في الرسائل، ومحصله **مقدمتان**:

**المقدمة الأولى**: إن المناط في جريان دليل الاستصحاب أن يكون هنا أثر عملي إما للمستصحب أو للاستصحاب؛ **والسر في ذلك**: أن مقتضى إطلاق دليل الاستصحاب وهو قوله: (**لا تنقض اليقين بالشك**) جريانه في كل مورد. غاية ما في الباب أنه يعتبر في جريانه أن لا يكون جريانه لغواً بلا أثر, فإن اللغوية هي المقيد اللّبي لإطلاق دليل الاستصحاب وإلا فمقتضى إطلاقه شموله لسائر الموارد، ويكفي في رفع اللغوية بحيث يندرج الاستصحاب تحت دليله وجود أثر سواء كان ذلك الأثر شرعياً أو كان ذلك الأثر عقلياً، كما لو ترتب على استصحاب التكليف المنجزية، وهي أثر عقلي، أو ترتب على استصحاب عدم التكليف المعذرية وهي أثر عقلي أيضاً، فلا وجه لإناطة الاستصحاب بأثر شرعي أي حكم شرعي. فالمهم أن لا يكون جريانه لغواً. بحيث يترتب على جريانه تحديد الوظيفة العملية من كون المكلف معذوراً أو مداناً.

**المقدمة الثانية**: إنما تثبت المؤمّنية والمعذرية عقلاً للمكلف **بأحد وجهين**:

**الأول**: ترخيص الشارع، فإن الشارع إذا رخص بالعمل كان ترخيصه موجباً للعملية العقلية.

**والثاني**: عدم الإلزام، فإن المولى وإن لم يصدر منه ترخيص ولكن لما علم العبد بأن لا إلزام في صفحة الواقع، فمثلاً: إذا لم يكن هناك إلزامٌ بنافلة الفجر فلا عقوبة على تركها. فانتفاء العقاب والمعذرية العقلية موضوعها الترخيص أو عدم الإلزام واقعاً. وبالتالي فإجراء استصحاب عدم التكليف لإثبات أحد هذين الموضوعين أصل مثبت.

**فلو أردنا** أن نثبت الترخيص بإجراء استصحاب عدم التكليف.

**فمن الواضح** أن هذا أصل مثبت؛ لأنَّ المستصحب عدم التكليف وما يراد إثباته هو صدور الترخيص وأحدهما لا يثبت الآخر إلا بدعوى الملازمة العقلية.

**وإن أردنا** بجريان الاستصحاب نفي الإلزام واقعاً. بأن نقول: استصحاب عدم الإلزام ينفي الإلزام، فإذا انتفى الإلزام انتفت العقوبة.

**فالجواب**: إن عدم العقوبة لازم عقلي لعدم الإلزام واقعاً، لا أنه لازم عقلي لعدم الإلزام مطلقاً، فإذا أردنا باستصحاب عدم الإلزام أن نثبت عدم الإلزام واقعاً ليترتب عليه انتفاء العقوبة، كان أيضاً أصلاً مثبتاً.

**فالنتيجة**: لما كان المناط في جريان الاستصحاب ترتب اثر عملي عليه، والأثر العملي المطلوب في المقام هو انتفاء العقوبة، فإن موضوع انتفاء العقوبة إما الترخيص أو عدم الإلزام واقعاً، وكلاهما لا يثبت باستصحاب عدم التكليف.

**ولكن الجواب عن ذلك**: أنَّ انتفاء العقوبة كما يتحقق بالترخيص من قِبل المولى، أو يتحقق بعدم الإلزام واقعاً فإنه يتحقق ببيان عدم الإلزام، فكما تنتفي العقوبة بعدم الترخيص، تنتفي أيضاً ببيان عدم الإلزام؛ لأنَّ المناط في انتفاء العقوبة القبح، فكما يقبح العقاب مع الترخيص ويقبح العقاب مع عدم الإلزام فإنه يقبح العقاب مع بيان عدم الإلزام وإن كان ذلك البيان بياناً ظاهرياً. والاستصحاب بيان ظاهري لعدم الإلزام.

**الإشكال الثالث** ـ وهو المهم ـ **:** ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) : أن الأثر تارة يترتب على مجرد الشك، وتارة يترتب على كل من الشك والواقع، وتارة يترتب على خصوص الواقع.

مثلاً: حرمة الإسناد أن تسند إلى شخص أو جهة حرمة الإسناد موضوعها الشك، فكل أمر شككت في صدوره عن هذه الجهة أو عن هذا الشخص مشرّعاً أو غير مشرّع، يحرم الإسناد إليه بمجرد الشك في الصدور. فموضوع حرمة الإسناد نفس الشك بلا حاجة لشيء آخر.

ففي هذا الفرض ـ وهو ما إذا كان الأثر مترتباً على نفس الشك ـ وهو حرمة الإسناد، فحرمة الإسناد فعلية بفعلية الشك لأنَّ الشك فعلي وجداناً، فلا حاجة لإثبات حرمة الإسناد باستصحاب عدم صدوره، فلو شككنا أنه هل صدر من الشارع أو هل صدر من الجهة الكذائة الأمر الفلانية أم لم يصدر؟ فلا حاجة إلى أن نجري استصحاب عدم الصدور، فإن الأثر وهو حرمة الإسناد مترتب على نفس الشك. فإثبات الحرمة بالاستصحاب تحصيل لما هو حاصل بالوجدان.

**وتارة يكون الأثر مترتباً إما على الشك أو على الواقع**، كحرمة التشريع مثلاً، فإن التشريع: هو إدخال ما لم يعلم أنه من الدين في الدين، أو بتعبير المحقق الأصفهاني (قدّس سرّه) : التصرف في سلطان الشارع. فإن حرمة التصرف في سلطان الشارع ـ المعبر عنه بحرمة التشريع ـ موضوعها أحد أمرين:

**إما** الواقع، بأن يطلّع المكلف على أن صفحة الواقع خالية من وجوب صوم عاشوراء فيترتب على علمه بخلو صفحة الواقع من ذلك حرمة التشريع؛ إذ متى ما ادعى وجوب صوم عاشوراء فقد تصرف في سلطان الشارع.

**وإما** الشك، بمجرد أن يشك المكلف أن الشارع ألزم بصوم عاشوراء أم لا؟ فإن الشك كافٍ في حرمة التشريع، فإذا كانت حرمة التشريع موضوعها أحد الوجهين، إذاً فهي حاصلة بمجرد الشك، فالحرمة فعلية بفعلية الشك، فلأجل ذلك لو أردنا أن نثبت حرمة التشريع باستصحاب عدم وجوب صوم عاشوراء فإن هذا أيضاً تحصيل للحاصل.

وأما إذا كان الأثر مترتباً لا على الشك ولا على كليهما بل على خصوص الواقع، كأن نفترض أن طهارة البدن مترتبة على عدم الملاقاة للنجاسة على العدم الواقعي، عدم الملاقاة واقعاً. فهنا نعم، إذا شككنا في ملاقاة البدن أو الثوب للنجاسة جرى استصحاب عدم الملاقاة؛ لأنَّ الأثر مترتب على نفس عدم الملاقاة، فباستصحاب عدم الملاقاة تحقق الموضوع فترتب عليه أثره.

**وفي المقام كذلك**: فإننا إذا شككنا في التكليف وهل أن المولى كلّفنا بصلاة الضحى أم لم يكلفنا بذلك؟ وأردنا باستصحاب عدم التكليف أن نثبت المعذرية والأمن، فإن هذا تحصيل للحاصل؛ لأنَّ موضوع المعذرية العقلية نفس الشك في التكليف بمقتضى قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) فإن مجرد الشك في التكليف موضوع للمعذرية والمؤمّنية. أو أن المعذرية مترتبة على الشك وعلى عدم التكليف واقعاً، فهي فعلية بفعلية الشك، ومع فعلية المعذّرية بفعلية الشك فإن تحصيل هذه المعذرية باستصحاب عدم التكليف تحصيل للحاصل. فلا موضوع لجريان استصحاب عدم التكليف لعدم الأثر.

**وأجيب عن كلام الميرزا بأجوبة**:

**الأول**: ما أفاده سيدنا الخوئي (قدّس سرّه) ، وتقريبه: أن قبح العقاب له ملاكان، عدم البيان، وبيان العدم. فإنه في فرض عدم البيان المعبّر عنه بالبراءة العقلية يقبح العقاب بملاك الظلم، فإن عقوبة العبد مع عدم قيام حجة على التكليف ظلم له. فبملاك قبح الظلم يقبح العقاب مع عدم البيان.

وأما إذا كان هناك بيان للعدم، فإن هناك ملاكاً آخر للعقوبة ألا وهي قبح خلف الوعد؛ لأنّ الشارع إذا تصدى وبين عدم التكليف فقد بيّن أن لا عقوبة وبالتالي فالعقوبة مع بيان العدم قبح آخر ناشئ عن ملاك قبح خلف الوعد منه تعالى. إذاً فهناك حصتان من القبح لملاكين مختلفين وإحدى الحصتين مترتبة على الشك في التكليف، فمتى شككت كان عقابك قبيحاً وكنت معذوراً بملاك قبح الظلم. ولكن لو بيّن الشارع عدم التكليف لكان عقابك قبيحاً بملاك آخر، والغرض من جريان استصحاب عدم التكليف التوصل للقبح الثاني، حيث إن استصحاب عدم التكليف هو بيان للعدم، ومع بيانه للعدم يكون قبح التكليف مستنداً لملاك آخر مضافاً لملاك الظلم ألا وهو ملاك قبح خلف الوعد، فلا يكون الاستصحاب تحصيلاً للحاصل أو إثباتاً لما لا يثبت به.

**ولكن السيد الشهيد** تنظر وتأمل في جواب أستاذه، فأفاد: على فرض التسليم بقبح العقاب بلا بيان أي على فرض التسليم بالبراءة العقلية فإن النكتة والملاك في البراءة العقلية ـ كما سبق بحثه ـ هو عدم الحق؛ إذ أول ما يرد على ذهن المكلف: هل أن للخالق (تبارك وتعالى) حق الطاعة في فرض الشك في التكليف أم لا؟ وإلا فلا إشكال أن للخالق حق الطاعة في الجملة، إنما الكلام في امتداد واتساع حق الطاعة لفرض الشك في التكليف. فملاك البراءة العقلية التي تقول قبح العقاب بلا بيان: أنْ لا حق للمولى في الطاعة في فرض الشك وعدم وصول التكليف وعدم قيام حجة عليه.

فإذا كان هذا هو الملاك ـ وهو أن لا حق ـ ففي فرض بيان الشارع للعدم ببركة الاستصحاب، ولنفترض بأن الشارع صرّح فقال: يا أيها الناس لا تكليف عليكم بوجوب صلاة الضحى. فإنه لا يترتب على بيانه للعدم ملاك آخر. يبقى الملاك في عدم العقوبة عدم الحق، أن لاحق له في الطاعة مع عدم بيانه أو مع بيانه للعدم.

نعم، قد يشتد قليلاً القبح، فنقول: في فرض عدم البيان ليس له حق إلزامي لكن له حق ندبي؛ لأنَّ المكلف إذا شك في أنه هل يجب عليه الدعاء عن رؤية الهلال أم لا؟ فيستحب في حقه الاحتياط، إذاً فهناك حق ندبي وإن لم يكن هناك حق إلزامي.

وإما إذ بيّن الشارع عدم التكليف فقال: أصلا صفحة التشريع خالية عن الحكم بوجوب الدعاء عن رؤية الهلال، فمع بيانه للعدم ينتفي حق الإلزام والحق الندبي أيضاً، ومع انتفاء الحقين في صورة بيان العدم يكون العقاب أشد قبحاً، وإلا فلا يترتب على بيان العدم أكثر من هذا الاشتداد، فإنه كان عقابه لعدم البيان قبيحاً، وصار عقابه ببيان العدم أشد قبحاً لانتفاء الحق الإلزامي والحق الندبي، وإلا فالقبح لا يتعدد بعدم البيان وبيان العدم، حتى لو قلنا بأن الملاك يختلف: بأن يكون ملاك القبح في فرض عدم البيان، ألف وملاك القبح في فرض بيان العدم باء، فإن تعدد الملاك لا يوجب تعدد العدم، فالعدم لا يتحصص ولا يتنوع بتعدد ملاكه، فعدم العقوبة هو عدم العقوبة،سواء كان ملاكه ألف أم كان ملاكه باء. فبما أن العدم لا يتحصص ولا يتنوع بتعدد ملاكه، إذاً فإثبات عدم العقاب باستصحاب عدم التكليف مورد لإشكال الميرزا النائيني وهو أنه تحصيل للحاصل أو بلا أثر أو غير ذلك.

**والحمد لله رب العالمين**

017

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

سبق وأن ذكرنا أنه أُشكل من قِبل المحقق النائيني (قدّس سرّه) على استصحاب عدم التكليف بأنَّ الغرض من جريان هذا الاستصحاب انتفاء العقوبة، وانتفاء العقوبة مترتب على الشك في التكليف أو على الشك والواقع. وحينئذٍ فهو ثابت بالوجدان لأجل فعلية موضوعه وهو الشك، فإثباته بالاستصحاب تحصيل للحاصل.

وذكرنا أن سيدنا الخوئي (قدّس سرّه) أفاد: بأن قبح العقاب له فردان: قبح العقاب بلا بيان بملاك قبح الظلم، وهذا يترتب على نفس الشك في التكليف. وقبح العقاب مع بيان العدم بملاك قبح خلف الوعد وهذا نوع آخر لا يترتب على الشك في التكليف، والغرض من استصحاب عدم التكليف تنقيح موضوع القبح الثاني.

وأشكل السيد الصدر (قدّس سرّه) على جواب أستاذه: بأن العدم لا يتحصص بتعدد ملاكاته. فمثلاً: عدم احتراق الورقة تارة يكون لانتفاء المقتضي ـ وهو عدم وجود النار ـ وتارة يكون لوجود المانع ـ وهو الرطوبة ـ ، فلو فرضنا أننا أحرزنا أن الورقة لم تحترق لأجل رطوبتها مع وجود النار، ثم بعد ذلك جّفت الورقة فشككنا أنها احترقت لأجل وجود المقتضي ـ وهو النار ـ أم لم تحترق؟ فلا إشكال حينئذٍ يصح لنا استصحاب عدم احتراق الورقة، مع أن عدم الاحتراق المتيقن كان عدم الاحتراق لوجود المانع وهو الرطوبة، وعدم الاحتراق المشكوك هو عدم الاحتراق لأجل انتفاء المقتضي بمعنى عدم وجود النار، فهل يمكن باستصحاب عدم الاحتراق الذي كان لوجود المانع أن نثبت عدم الاحتراق لأجل انتفاء المقتضي؟

**والجواب**: نعم، لأنَّ العدمين لا ميزة بينهما ولا تحصص لهما باختلاف الملاك، فعدم الاحتراق هو عدم الاحتراق، سواء كان ملاكه وجود المانع ـ وهو الرطوبة ـ أم كان ملاكه انتفاء المقتضي ـ وهو عدم النار ـ فالعدم في حدِّ ذاته لا يتحصص باختلاف الملاك وتنوع الملاك، وبالتالي فما دام الغرض من جريان استصحاب عدم التكليف الانتهاء إلى أثر عملي، وذلك الأثر العملي هو انتفاء العقوبة، وانتفاء العقوبة عدم لا يتحصص باختلاف الملاك، فسواء كان الملاك في عدم العقوبة وفي انتفائها هو قبح الظلم؛ لأجل الشك في التكليف أم كان الملاك في ذلك هو قبح خلف الوعد، فهذا تنوع في الملاك، أي أن ملاك عدم التكليف قد يكون هو قبح الظلم وقد يكون هو خلف الوعد. ولكن العدم نفسه ـ ألا وهو عدم التكليف ـ واحد لا يتعدد بتعدد ملاكه، فما دام الغرض من استصحاب عدم التكليف الانتهاء إلى عدم العقوبة وعدم العقوبة واحد وإن تعددت ملاكاته، إذاً بالنتيجة يلزم من جريان استصحاب عدم التكليف تحصيل الحاصل، فإنَّ عدم العقوبة حاصل بالوجدان؛ لأجل الشك في التكليف، من باب كبرى قبح العقاب بلا بيان.

ولكن المفروض أن سيدن الخوئي (قدّس سرّه) بحسب التقريب الذي ذكرناه ليس ناظراً لمسألة انتفاء العقوبة كي يقال: بأن العقل حاكم بانتفاء العقوبة بمجرد الشك، وحكم العقل بانتفاء العقوبة إما كاف في المعذرية أو غير كاف، فإن كان كافياً في المعذرية فإثبات هذا الحكم العقلي باستصحاب عدم التكليف تحصيل للحاصل. وإن كان غير كافي فمليون استصحاب يجري لا يثبت شيئاً؛ لأنَّ حكم العقل غير كافي في المعذرية.

إذاً لو كان المنظور والغرض المقصود في جريان استصحاب عدم التكليف هو التوصل لحكم العقل بعدم العقوبة والتوصل لحكم العقل بالمعذرية، فقد يقال: بأن هذا الحكم ثابت بالوجدان، وإذا لم يثبت بالوجدان فمليون استصحاب لا يستطيع أن يثبته.

ولكن إذا كان الأثر المنظور والغرض المقصود هو تنقيح موضوع نوع آخر من القبح، فصحيح أن العقل بالمعذرية موجود على كل حال، إلاّ أن غرضنا من استصحاب عدم التكليف ليس نفي شيء بل إثبات شيء، أي تنقيح موضوع القبح، وموضوع القبح هو بيان العدم، حيث إن عندنا نوعاً من القبح ألا وهو قبح خلف الوعد، وقبح خلف الوعد موضوعه الوعد، يعني أن يتصدى الشارع فينفي التكليف الدال بالملازمة على نفي العقوبة. فحيث إن الغرض هو تنقيح موضوع وإثبات موضوع ـ ألا وهو بيان العدم الذي يترتب عليه نوع آخر من القبح بحكم العقل ـ فلا وجه للإشكال على ذلك بأن هذا من قبيل تحصيل الحاصل، وأن حكم العقل بالمعذرية وانتفاء التكليف ثابت على كل حال، فإن الثابت منه بملاك يراد بالاستصحاب تنقيح موضوع لنوع آخر من القبح فتكون المعذرية العقلية ثابتة بملاك آخر.

ثم إن السيد الشهيد (قدّس الله سرّه) ـ ومن باب المحاصرة لأستاذه ـ قال: حتى لو جرى استصحاب عدم التكليف من أجل إثبات اشتداد القبح أو زيادة الاطمئنان أو تنقيح موضوع آخر لنوع آخر من القبح بأي نحو كان، فما دام حكم العقل بالمعذرية قائماً بالفعل فالاستصحاب لغو، فهذا إشكال آخر غير إشكال تحصيل الحاصل. فهو إشكال عقلائي وهو استهجان إجراء الاستصحاب مع حكم العقل بالفعل بالمعذرية وانتفاء العقوبة وإن كان جريان الاستصحاب رافعاً للموضوع العقلي ولكن جريانه لغوٌ بعد حكم العقل بالمعذّرية.

والسيد الخوئي (قدّس سرّه) التفت بورود هذا الإشكال عليه فدفعه بقوله: إذا جرى استصحاب عدم التكليف ارتفعت البراءة العقلية فلا تبقى، لا أنها تبقى كي يقال بأن جريان استصحاب عدم التكليف لغوٌ، بل بمجرد أن نثبت أنَّ لدليل الاستصحاب إطلاق ويشمل محل كلامنا، ومقتضى إطلاق دليل الاستصحاب جريانه في المقام، فبمجرد أن نقول بذلك تنتفي البراءة العقلية؛ لأنَّ موضوع البراءة العقلية ـ وهو قبح العقاب بلا بيان ـ هو الشك في التكليف، والشك يرتفع باستصحاب عدم التكليف. فإنَّه إذا ثبت لدينا ببركة الاستصحاب لا تكليف فيرتفع الشك في التكليف، وبارتفاعه يرتفع موضوع البراءة العقلية، فلا يكون جريان الاستصحاب لغواً، فجريان الاستصحاب من جهة لا يرد عليه محذور تحصيل الحاصل، لأنَّ الغرض منه تنقيح موضوع لقبح آخر. ومن جهة أخرى بمجرد جريانه ترتفع البراءة العقلية فلا يكون جريانه لغواً.

وأراد السيد الشهيد (قدّس سرّه) أن يحاكمه بعبارة وردت في بعض تقريراته وهي الحكومة، حيث عبّر بعض تقريرات سيدنا (قدّس سرّه) بأن استصحاب عدم التكليف حاكم على البراءة العقلية، فهنا وقف معه وقال: ليس المورد مورد الحكومة لأنَّ الحكومة إنما تُتصور في إمارة على أصل شرعي أو في أصل شرعي على أصل شرعي آخر لا في حكومة أصل شرعي على حكم عقلي؛ إذ معنى الحكومة: تصرف الشارع في الدليل المحكوم توسعة أو تضييقاً. وإنما يتصور التصرف في الدليل المحكوم إذا كان الدليل المحكوم شرعياً، فبيد الشارع تضييق موضوعه أو توسعته. وأما إذا كان المحكوم حكماً عقلياً فليس هذا الحكم بيد الشارع رفعا أو وضعاً وتضييقاً أو توسعةً كي يقال: بأن استصحاب عدم التكليف حاكم على هذا الحكم العقلي مضيق لموضوعه أو رافع له. فالتعبير بالحكومة غير صناعي، وإنما يتصور حكومة استصحاب عدم التكليف على أصالة الحل، أو على أصالة الطهارة؛ لأنهما أصلان شرعيان، وأما حكومة استصحاب عدم التكليف على البراءة العقلية فهذا غير مناسب للصناعة.

ولو دافعنا عن سيدنا الخوئي وقلنا: بأن مقصوده الورود لا الحكومة، أي أن موضوع قبح العقاب بلا بيان الـ لا بيان، فموضوع قبح العقاب الـ لا بيان والاستصحاب بيان، فالاستصحاب وارد على البراءة العقلية رافع لموضوعها لا تعبداً بل حقيقة ووجداناً؛ لأنَّ موضوع البراءة العقلية أن لا يصدر بيان من قِبل الشارع، وقد صدر البيان بالوجدان وهو شمول دليل الاستصحاب لمحل الكلام، فالمسألة مسألة ورود وليست حكومة.

فهنا ذكر السيد الشهيد في بعض تقريراته: أنّ موضوع البراءة العقلية عدم بيان التكليف لا موضوعها عدم البيان ولو من جهة الحكم الظاهري.

وبعبارة أخرى: موضوع البراءة العقلية الشك الوجداني في التكليف، والشك الوجداني في التكليف ما زال باقياً، فحتى لو جرى مليون استصحاب ما زال الشك في التكليف شكاً وجدانياً بالفعل، فموضوع البراءة العقلية ما زال قائماً بالفعل، إذاً فليس موضوع البراءة العقلية أن لا بيان لأي شيء ولو قال الشارع: لا طير في الهواء، هذا لا يرفع البراءة العقلية، إنما موضوع البراءة العقلية عدم بيان التكليف، فمتى ما شك في التكليف شكاً وجدانياً فموضوعها قائم.

**لكن الصحيح**: أن الحق مع سيدنا الخوئي (قدّس سرّه) فإن البراءة العقلية حكم عقلي، فلابد أن نبحث عن ملاكه ومناطه، فإن الموضوع في الأحكام العقلية يتحدد بتحديد ملاكه، وكما قالوا: (الحيثيات التعليلية في الأحكام العقلية حيثيات تقييدية) ، فدائرة موضوع الحكم العقلي بدائرة ملاكه ومناطه، لا أنه في الأحكام العقلية كما في الأحكام الشرعية، الأحكام الشرعية لها موضوعات ولها ملاكات وملاكاتها غير موضوعاتها، فمثلاً: موضوع حرمة الشرب الخمر، وملاك حرمة الشرب، الإسكار. فالموضوع غير الملاك. أما في الأحكام العقلية موضوعها هو ملاكها وهذا معنى أن الحيثيات التعليلية ـ يعني الملاكات ـ في الأحكام العقلية حيثيات تقييدية ـ يعني هي الموضوع ـ ، فمثلاً: إذا حكم العقل أنَّ العقاب بلا بيان قبيح؛ لأجل أنه ظلم، إذاً فما حكم به العقل واقعاً هو قبح الظلم، والعقاب بلا بيان ما هو إلا صغرى من صغريات الظلم، فليس هناك موضوع وملاك، بل ملاك قبح العقاب بلا بيان ـ ألا وهو قبح الظلم ـ هو الموضوع نفسه، فحدود موضوعات الأحكام العقلية بحدود ملاكاتها، فلابد أن نرجع إلى ما هو ملاك قبح العقاب بلا بيان.

فبما أن الملاك والمناط في قبح العقاب بلا بيان هو قبح الظلم، إذاً فالظلم يرتفع متى تصدى الشارع للبيان، سواء كان بياناً للحكم الواقعي المجهول أم كان بياناً للحكم الظاهري، ولذلك لو أن الشارع في المقام ـ يعني في الشبهة الحكمية ـ كأن شككنا في حرمة التدخين مثلاً، فتصدى الشارع فأوجب الاحتياط، فإن وجوب الاحتياط بيان رافع لحكم البراءة العقلية. فلا يعتبر في موضوع البراءة العقلية أن لا بيان على الحكم الواقعي بحيث يكون الشك الوجداني في الحكم الواقعي هو الموضوع للبراءة العقلية، فإذا لم يرتفع فهي ليست منتفية، بل هي باقية، بل حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان بما أن ملاكه هو الظلم، فالعقل يقول: ما دام لم تقم لديك حجة تُدان بها أمام الله سواء كانت حجة على الحكم الواقعي أم حجة على الحكم الظاهري، فأنت معذور؛ لأنَّ عقابك مع عدم قيام الحجة ظلم لك.

وكما يرتفع هذا الحكم العقلي بحجة على التكليف أو حجة على وجوب الاحتياط ظاهراً فإنه يرتفع بحجة على عدم التكليف. ويكون هناك موضوع آخر لحكم العقل بقبح العقاب، ألا وهو موضوع قبح خلف الوعد.

**والحمد لله رب العالمين**

018

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ما زال الكلام في استصحاب عدم التكليف الذي كان ثابتاً قبل البلوغ وحال الصغر. وذكرنا الإشكال عليه أن الغرض من هذا الاستصحاب إثبات المعذرية والمفروض أن المعذرية حاصلة ببركة البراءة العقلية وهي حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان. وذكرنا فيما سبق جواب المحقق السيد الخوئي ومناقشة السيد الصدر له.

وهناك جواب ذكره السيد الصدر(قدّس سرّه) وهو مؤلف من النقض والحل.

**أما النقض**: فبالبراءة الشرعية. نحو: (**رفع عن أمتي ما لا يعلمون**) ، ونحو: (**ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم**). فإن الإشكال هو الإشكال. إذ الغرض من البراءة الشرعية أي من أدلة البراءة الشرعية إثبات المعذرية وانتفاء استحقاق العقوبة، والمفروض أن المعذرية وانتفاء العقوبة ثابت بالوجدان، فإن مجرد الشك في التكليف موضوع لحكم عقلي وهو قبح العقاب بلا بيان. وهذا الحكم العقلي إما كافٍ في المعذرية بحيث يطمئن المكلف بالأمن وعدم التبعة، أو ليس كافياً. فإن كان الحكم العقلي كافياً في اطمئنان المكلف بعدم تبعةٍ وأنه آمن، فتحصيل هذه المعذرية ـ الثابتة جزماً بأدلة البراءة الشرعية، نحو: (**رفع عن أمتي ما لا يعلمون**) ـ تحصل للحاصل.

وإن لم يكن الحكم العقلي كافياً أي مع حكم العقل مع ذلك لم يأمن المكلف وما زال في شك في أنه يُعاقب أم لا؟ فلا تفيده أدلة البراءة الشرعية في شيء؛ لأنَّ أدلة البراءة الشرعية إنما تجدي المكلف في الأمن إذا حكم العقل على إثرها بأن الشارع حيث نفى عنك العقوبة فأنت آمن، حيث إن الشارع لا يخلف كلامه. وإلا إذا كان الحكم العقلي غير ثابت فكل الأدلة لا تجدي في إثبات الأمن والاطمئنان.

**وأما الحل**: أن الحكم الظاهري عموماً بحسب نظرية السيد الشهيد، الحكم الظاهري عموماً إما بيان لاهتمام المولى بالتكليف الواقعي؟ وإما بيان لعدم اهتمام المولى بالتكليف الواقعي؟

فإن كان الحكم الظاهري هو أخبار الاحتياط، أو كان الحكم الظاهر هو استصحاب التكليف، فمؤدى هذا الحكم الظاهري بيان من قِبل الشارع على أنه مهتم بالتكليف المجهول، ولأجل اهتمامه بالتكليف المجهول أوجب الاحتياط عند الشك، أو أجرى استصحاب التكليف عند الشك.

وإما أن يكون الحكم الظاهري بياناً لعدم الاهتمام كما في أخبار البراءة الشرعية. فإن قوله: (**رفع عن أمتي ما لا يعلمون**) ، أو قوله: (**ما حج الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم**) ، بيان من قِبل الشارع إلى أن التكليف المجهول حتى لو كان ثابتاً واقعاً فأنا غير مهتم به حين الشك وفي مرحلة الظاهر.

وببيان عدم الاهتمام يرتفع وجوب الاحتياط؛ حيث إن وجوب الاحتياط فرع تحفظ المولى على تكاليفه الواقعية المجهولة. فإذا بيّن لنا عدم تحفظه وعدم اهتمامه فلا موضوع لوجوب الاحتياط.

كما أنّ بعد بيان المشرّع عدم اهتمامه بالتكليف الواقعي، أيضاً يتحقق حكم العقل بقبح العقوبة حتى عند من ينكر البراءة العقلية. فإن من ينكر البراءة العقلية ويقول بحق الطاعة وأن الأصل الأولي لدى العقل هو حق الطاعة، مع ذلك يقول لو الشارع تصدى وبيّن أن لا اهتمام عنده بالتكليف الواقعي، فصاحب الحق قد رفع يده عن حقه، وبالتالي فحينئذٍ يحكم العقل بأن المكلف آمن من جهة العقوبة والتبعة.

وهذا الذي قلناه في أخبار البراءة الشرعية نقوله في استصحاب عدم التكليف، فإن الغرض من استصحاب عدم التكليف بيان عدم اهتمام المولى بالتكليف الواقعي، ومع بيانه لعدم الاهتمام ينتفي وجوب الاحتياط ويحكم العقل بالأمن والاطمئنان.

هذا ما أفاده السيد الشهيد (قدّس سرّه). وهو متوقف على عدم تمامية دلالة أخبار الاحتياط. وإلا إذا افترضنا أن أخبار الاحتياط ـ كقوله: (**أخوك دينك فاحتط لدينك**) ، أو قوله: (**أرى لك أن تأخذ الحائطة لدينك**) ـ تمت دلالة لكان مفادها إبراز اهتمام المولى بالتكاليف الواقعية. فإذا كان مفاد أخبار الاحتياط بيان اهتمام وشدة تحفظه على التكليف الواقعي المشكوك، إذاً سوف يقع التعارض بين مفاد أخبار الاحتياط من جهة، حيث إن مفادها أن المولى في تمام التحفظ والاهتمام على التكليف المجهول، وبين أخبار البراءة واستصحاب عدم التكليف من جهة أخرى، حيث إن مفادها أن لا اهتمام للمولى بالتكليف الواقعي المجهول، فيقع التعارض بين الطرفين. ولا وجه لدعوى أن استصحاب عدم التكليف مخصص لأخبار الاحتياط أو حاكم على أخبار الاحتياط، كما في أحد تقريريه.

أما المخصصة فهي منتفية لأنَّ النسبة بينهما عموم من وجه، فأخبار الاحتياط عامّةٌ لمورد الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية، واستصحاب عدم التكليف عام لمن كان مورداً للاحتياط ومن لم يكن مورداً للاحتياط كما في دوران الأمر بين المحذورين.

وأما دعوى أن استصحاب عدم التكليف حاكم فالمفروض أن الحكومة إنما هو بين الأدلة. أي بين الدليل الاستصحاب وبين دليل وجوب الاحتياط. ودليل الاستصحاب لم يرد في خصوص عدم التكليف وإنما ورد في عموم (**لا تنقض اليقين بالشك**) ، سواء كان المنظور إليه في الاستصحاب حكماً أم موضوعاً، أو كان المستصحب هو عدم التكليف أم كان المستصحب هو التكليف نفسه. فبما أن دليل الاستصحاب ليس ناظراً لأدلة أخبار الاحتياط لأنّه عام بحسب لسانه حيث يقول: (**لا تنقض اليقين بالشك**) ، فلأجل عدم النظر فليس بحاكم.

نعم، لو ورد عندنا دليل خاص بفرض الشك في التكليف ومفاده استصحاب عدم التكليف أو مفاده أن لا اهتمام لدى المولى بالتكليف المجهول لكان ناظراً لأدلة وجوب الاحتياط حاكماً عليها.

**فتخلص من ذلك**: أن جواب السيد الصدر إنما يتم مع عدم تمامية دلالة أخبار الاحتياط على إبراز المولى لتحفظه واهتمامه بالتكاليف المجهولة.

**الإشكال الثاني**: أنه لم تتحد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة، وجريان الاستصحاب متقوم باتحاد المتيقن والمشكوك ذاتاً، وإلا لو لم يتّحدا لم يصدق النقض فإنه لا يصدق أن رفع اليد عن المتيقن لأجل الشك أنه نقض إلا إذا كان المشكوك هو المتيقن واحداً.

وفي المقام كذلك: فإن ما هو المتيقن بالنسبة للصغير هو اللا حرجية، (**رفع القلم عن الصبي والمجنون والنائم**) ، أي أن الثابت حال الصغر عدم التكليف لعدم المقتضي، حيث إن الصغير أساساً فاقد للمقتضي للتكليف، فهو كالمجنون والبهيمة، فلا حرج لفقدان المقتضي. وما يراد إثباته بعد البلوغ ليس هو اللا حرجية بل المراد إثباته بعد البلوغ رفع وجوب الاحتياط من قِبل الشارع. فما هو المتيقن هو اللا حرجية؛ لعدم المقتضي للتكليف، وما هو المشكوك هو رفع وجوب الاحتياط امتناناً على البالغ لأجل جهله. أو فقل: رفع وجوب الاحتياط أو عدم التكليف لوجود المانع من التنجز ألا وهو الجهل. فلم تتحد القضية المتيقنة مع المشكوكة.

**وأجاب عدّة من الأعلام**: بأن العدم واحد، ولا ميز في الأعدام من حيث العدم. نعم، قد يتعدد العدم عرفا بتعدد المضاف إليه فيقال: عدم البصر غير عدم السمع غير عدم المشي، ولكن العدم الواحد كعدم التكليف هل يتعدد بتعدد ملاكاته؟

ليس كذلك، هو عدم واحد. فعدم التكليف في حق الجدار هو عين عدم التكليف في حق الصبي. وهو عين عدم التكليف في حق البالغ العاقل الجاهل. فالجاهل مثل الجدار، غايته أنَّ عدم التكليف في حق الصبي لعدم المقتضي، وعدم التكليف في حق الجاهل لوجود المانع وهو جهله، وإلا فعدم التكليف واحد. وحيث إن العدم لا يتحصص ولا يتنوع بتعدد الملاك، فالنتيجة: يصح أن نقول بأن القضية المتيقنة متحدة مع القضية المشكوكة، فعدم التكليف هو عدم التكليف، فنستصحب عدم التكليف الثابت حال الصغر لإثبات عدم التكليف بعد البلوغ.

نعم، يترتب على استصحاب عدم التكليف اثر وهو ارتفاع وجوب الاحتياط، لا أن المراد بعدم التكليف رفع وجوب الاحتياط كي يقال بأنه مغاير مع ما هو المتقين، لا. ليس المطلوب إثباته هو رفع الشارع لإيجاب الاحتياط كي يقال: بأن هذا الرفع شيء وعدم التكليف حال الصغر شيء آخر، بل المقصود والمراد هو إثبات نفس عدم التكليف، وأثره ارتفاع وجوب الاحتياط. فلا ينبغي أن يقال: بأن المتيقن غير المشكوك فلا يصدق عنوان النقض فلا شمول لدليل الاستصحاب؛ لانتفاء موضوعه.

**الإشكال الثالث**: أن الموضوع متغير، وطبعاً عندما يقال الموضوع مختلف غير أن يقال المتيقن غير المشكوك، فلا ينبغي الخلط بين هذه الاصطلاحات، فإنه تارة يكون المشكوك مختلفاً نوعاً بالنظر العرفي عن المتيقن ـ وهذا هو الإشكال السابق المعبر عنه بعدم اتحاد القضيتين ـ ، وتارة يكون المشكوك هو المتيقن، إلا أن المستصحب حكم والحكم له موضوع، فهل أن الموضوع للمتيقن هو عين الموضوع لما هو المشكوك؟ فإذا اختلفا عرفاً قيل بأن الاستصحاب لا يجري لتغير الموضوع. كأن يقال: هذا الماء عندما كان كراً كان طاهراً معتصماً. والآن هذا الماء الموجود في الحوض نزل إلى النصف، فالمستصحب واحد والمتيقن والمشكوك واحد وهو الطهارة. فكان المتيقن سابقاً الطهارة والمشكوك فعلاً الطهارة، والمستصحب واحد القضية المتيقنة متحدة مع المشكوكة إنما الإشكال في الموضوع حيث إن موضوع المستصحب هذا الماء، فهل هذا الماء هو ذاك الماء؟ وقد كان ذاك الماء بتمام الحوض وهذا الماء بنصف الحوض، فهذا غير ذاك بنظر العرف. فهنا يقال: لا يجري الاستصحاب لتغير الموضوع.

ففي المقام كذلك، يقال: صحيح أن المشكوك والمتيقن واحد وهو عدم التكليف. ولكن ما هو موضوعه؟ فإن موضوع عدم التكليف حال الصغر هو الصغير غير البالغ، والصغر قد أخذ في موضوع عدم التكليف مقوماً وحيثية تقييدية، بمعنى: إنما رفع القلم عن الصغير بما هو صغير وبما هو صبي ضعيف الإرادة.

والمراد إثباته عدم التكليف عن الكبير البالغ الذي بلغ سبعين سنة والآن نريد أن نستصحب عدم التكليف الذي كان ثابتاً له وعمره سنتان، فإن عدم التكليف الذي كان ثابتاً له وعمره سنتان موضوعه الصغير بما هو صغير، وعدم التكليف الذي يراد إثباته لهذا الكبير هو عدم التكليف امتناناً عليه لجهله وإن كان كبيراً. فالموضوع قد تغير، ولا أقل من عدم إحراز وحدة الموضوع، فإنه يعتبر في جريان الاستصحاب صدق النقض في (**لا تنقض**) ، وصدق النقض منوط بإحراز وحدة الموضوع، فبمجرد الشك في وحدة الموضوع يكون التمسك بدليل الاستصحاب ـ وهو قوله (**لا تنقض اليقين بالشك**) ـ في مورد عدم إحراز وحدة الموضوع تمسكاً بالدليل في الشبهة المصداقية؛ لأننا لا نحرز أن رفع اليد هنا عن المتيقن نقض كي ننهى عنه.

**وأجيب عن ذلك** كما في كلمات الميرزا ومن بعده (قدّس أسراهم) ـ : ليس المستصحب هو عدم التكليف الثابت للصغير بما هو صغير، بل المستصحب هو عدم تكليف الكبير. فإن هذا العدم كان موجوداً قبل وجود الكبير. ففي حال الصغير يوجد عدمان للتكليف: عدم تكليف الصغير بما هو صغير، وهذا العدم لأجل عدم المقتضي للتكليف. وعدم تكليفه وإن كان كبيراً.

**وبعبارة أخرى**: مثلاً: لو كان الإنسان ينتظر ولداً يولد له وإلى الآن زوجته بعد لم تحمل بالولد ولكنه تفاؤلاً يقول مثلاً سيأتي ولدي محمد بعد ثلاث سنين أو أربع سنين، وهو بعد في عالم العدم، ألا يصح له من الآن أن يقول: ولدي محمد الذي سيولد ويكون له كذا وكذا الآن ليس مكلفاً، من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وهي عدم تكليف محمد قبل حمل أمه به وقبل أن يولد جده كان محمد غير مكلف. هذا العدم ليس هو العدم الثابت للصغير بما هو صغير؛ لأنَّ هذا العدم من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع . فهذا العدم الذي كان ثابتاً حال الصغر من باب السالبة بانتفاء الموضوع، نريد أن نثبته بعد البلوغ وحال الجهل، فنقول: هذا البالغ العاقل الرشيد لكنه جاهل، عندما كان صبياً لم يكن مكلفاً بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، فنحن نستصحب ذلك العدم إلى يومنا هذا.

**فتلخص** من كل ذلك: أن لا إشكال على جريان استصحاب عدم التكليف الثابت حال الصغر لإثبات عدمه بعد البلوغ.

ويأتي الكلام في استصحاب عدم التكليف الثابت قبل الشريعة.

**والحمد لله رب العالمين.**

019

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

وصل الكلام في التمسك بالاستصحاب لإثبات البراءة إلى استصحاب عدم التكليف الثابت قبل الشريعة، فإنه قبل بعثة النّبي (صلى الله عليه وآله) لم يكن هناك جعل ولا تكليف، فيُراد بالاستصحاب: استصحاب عدم الجعل الذي كان ثابتاً قبل بعثة النبي، ويُراد جرّ ذلك إلى حال الشك في الحكم.

والإشكال الأساس على هذا الاستصحاب: هل أنه أصل مثبت أم لا؟

وقد ذكر هذا في بحث جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية. وبيان هذا المطلب بذكر أمور:

**الأمر الأول**: هل يعقل أصلا استصحاب عدم الجعل أم لا؟ فإن هذا يتوقف على بحث كلامي، وهو: هل إن إرادته تعالى للأحكام إرادة أزلية أم أنها حادثة؟

فإذا قلنا بالمسلك المعروف: أن إرادته تعالى في عالم التكوين وعالم التشريع حادثة، فهي مسبوقة بالعدم ـ كما في بعض الصحاح: (**لم يزل الله عالماً قادراً ثم أراد**) . وكما في صحيحة صفوان بن يحيى: (سألته عن الإرادة من الله ومن الخلق؟ فقال: **أما الإرادة من الخلق فهي الضمير وما يبدوا لهم بعد ذلك من الفعل، وأما من الله فإرادته إحداثه لا غير ذلك**) ـ فيصح حينئذٍ استصحاب عدم الجعل بمعنى استصحاب عدم تعلق إرادته تبارك وتعالى بالفعل. وأما إذا قلنا بأن الإرادة أزلية.

فحينئذٍ سواء اخترنا بأن حقيقة الحكم التكليفي هي الإرادة المبرَزة ـ كما ذهب إليه المحقق العراقي (قدّس سرّه) ـ فالحكم التكليفي هو الإرادة المبرزة لا غير ذلك. أم قلنا: بأن الحكم التكليفي هو جعل واعتبار وهو اعتبار الفعل مثلاً على ذمة المكلف، أو اعتبار المحرومية عن الفعل على ذمة المكلف ـ كما ذهب إليه سيدنا الخوئي (قدّس سرّه) ـ ومع ذلك فإن الحكم وإن كان من مقولة الاعتبار، إلا أنه متقوّم بالإرادة لا محالة، فروحه هو الإرادة، وبالتالي لا يمكن نفي الحكم إلا بنفي الإرادة.

فبناءً على أن الإرادة أزلية، لا يمكن أن يجري استصحاب عدم الجعل؛ لأنّه لا يقين عندنا سابق بعدم الإرادة ثم شككنا في وجودها، ففي كل مورد نشك في جعل الحكم فيه ـ كما إذا شككنا هل أنه (عزّ وجلّ) جعل الحرمة لأكل لحم الأرنب أم لا؟ فهنا لا يخلو: إن كانت الحرمة مجعولة فالإرادة أزلية. وإن لم تكن مجعولة فلا إرادة. فلا يوجد يقين سابق بعدم الإرادة في هذا المورد ونشك في حدوثها كي نستصحب عدمها، بل الأمر دائر بين إرادة أزلية لا يقين بعدمها أو لا إرادة من الأصل.

إذاً فبناءً على أن إرادته تعالى أزلية، لا يجري استصحاب عدم الجعل.

وقد يفرق بعض الأعاظم (قدّس الله أسرارهم) بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي، فيقول: بأن مرجع الحكم التكليفي إلى الإرادة، فلا يجري فيه استصحاب عدم الجعل، بينما مرجع الحكم الوضعي إلى الاعتبار المحض؛ لأنَّ الحكم الوضعي ليس إلا جعلاً تنظيمياً، وإلا فمصب الإرادة هو الأحكام التكليفية. فإذا شككنا في الحكم الوضعي: هل أن الله (تبارك وتعالى) جعل النجاسة للعصير العنبي؟ أو هل جعل الطهارة للمذي مثلاً؟ فيمكن هنا استصحاب عدم الجعل؛ بلحاظ أن الحكم الوضعي مجرد صياغة تنظيمية للوح التشريع وليس محطّاً للإرادة.

**الأمر الثاني**: جرى واشتهر في كلماتهم الفرق بين الجعل والمجعول. فأرادوا بالجعل أحد معنيين:

**المعنى الأول**: إما عملية الاعتبار بما هي فعل اختياري للمولى، فنشك هل أن المولى قام بهذه العملية ـ وهي عملية الاعتبار بالنسبة إلى حرمة لحم الأرنب أم لا؟ ـ فيجري استصحاب عدم العملية.

**والمعنى الثاني**: أن المراد بالجعل هو الحكم الإنشائي التي تكون نسبته للاعتبار نسبة المعلول للعلة عرفاً وإن كان بحسب الدقة شيئا واحداً. فنقول: بأن المولى إذا اعتبر الحرمة للحم الأرنب فهذه الحرمة المعتبرة يكون لها ارتسام في لوح التشريع، وبقاء ما لم ينسخ. فهذا الحكم الإنشائي المرتسم في وعاء التشريع يُسمى بالجعل، فإذا شككنا أنه حصل في وعاء التشريع ذلك، فنستصحب عدمه.

وأما المراد بالمجعول: فهو اعتبار الفعلية لهذا الحكم الإنشائي عند فعلية الموضوع. فنقول: إن المشرّع جعل وجوب الحج على المستطيع، فإذا وجدت الاستطاعة خارجاً لمكلف ما، أصبح الموضوع ـ وهو الاستطاعة ـ فعلياً. فهل أن العقلاء يقولون بعد فعلية الاستطاعة: ذلك الحكم الإنشائي وهو وجوب الحج على المستطيع أصبح فعلياً، أي أنه بالنظر العقلائي اكتسب ذلك الحكم الإنشائي صفة جديدة، فصار فعلياً بفعلية موضوعه؟

**فهنا ثلاثة آراء للأصوليين**:

**الرأي الأول**: بأن هناك شيئاً لم يتغير، وليس إلا الحكم الإنشائي وهو قوله: (**يجب الحج على المستطيع**) ،والموضوع الذي حصل في الخارج فقط، ولا يوجد وراء ذلك شيء وهو أن العقلاء اعتبروا ذلك الحكم الإنشائي تحول فأصبح فعلياً بفعلية الموضوع، فليس لدى المرتكز العقلائي إلا ما هو مطابق للدقة العقلية وهو أن هناك حكماً إنشائياً وقد تحقق موضوعه. وسواء اعتبرنا الأثر هو المنجزية، أم اعتبرنا الأثر هو المعذرية، فموطن الأثر هو هذان الأمران: الحكم الإنشائي والموضوع. فإن وجد الموضوع ترتب أثر المنجزية، وإن لم يوجد الموضوع بعد ترتب أثر المعذرية . وهذا ما سلكه السيد الصدر (قدّس سرّه) والسيد الخوئي أيضاً (قدّس سرّه) في بعض كلماته.

**والرأي الثاني**: انه وإن كان هناك اعتبار عقلائي بحيث يقول العقلاء حصل تغير كان الحكم قضية كلية أصبح الحكم خطاباً شخصياً في حق هذا المستطيع، فهذا المكلف الذي حصل على الاستطاعة انحل في حقه خطاب شخصي من تلك القضية العامة وقيل له: (حج) ، إذاً فهناك فعلية لذلك الحكم لفعلية موضوعه أي أن هناك خطاباً ينحل من تلك القضية الكلية نحو هذا المكلف فيقال: حج بعد أن استطعت.

فهل هذا الانحلال وتوجه خطاب شخصي لهذا المكلف انحلال حقيقي لدى العقلاء فيكون موطنا للأثر؟ فما هو موطن المنجزية وجود هذا الخطاب الشخصي ـ وهو الذي نسميه بالمجعول ـ وما هو موطن المعذرية انتفاء هذا الخطاب الشخصي ولو لانتفاء موضوعه ـ وهو عدم الاستطاعة ـ ، وهذا موطن المعذرية. وهذا هو الرأي المعروف بينهم ومنهم الميرزا النائيني(قدّس سرّه) الذي يرى أن موطن الآثار المجعول وعدمه. فموطن المنجزية وجود المجعول وموطن المعذرية عدم المجعول. والمقصود بالمجعول: أن هناك انحلالاً حقيقياً لدى المرتكز العقلائي، وتوجه خطاب شخصي لهذا المكلف وهو: حج فقط استطعت. فهذا هو موطن الآثار.

أم أن هذا الاعتبار العقلائي مجرد تحليل ليس إلا، فهو خيال لطيف لكنه ليس موطناً لأي أثر لأنّه مجرد تحليل لدى العقلاء لا يرونه انحلالاً حقيقياً يكون موضوعاً للآثار عندهم . فنتيجة هذا الرأي الثالث نتيجة الرأي الأول الذي ينكر أي شيء قد تغير بعد جعل الحكم الكلي والموضوع الخارجي.

**الأمر الثالث** وهو تصوير إشكال المثبتية: هل أن جريان الاستصحاب في الجعل ينقّح المجعول أم لا ينقح المجعول؟ فإشكال المثبتية مبني على وجود أمرين: جعل هو العملية أو الحكم الإنشائي، ومجعول ألا وهو ذاك الخطاب الانحلالي المتوجه إلى المكلف. فهل يمكن باستصحاب الجعل ـ وهو القضية الكلية ـ مع تحقق الموضوع خارجاً أن نثبت وجود المجعول، أم أن هذا أصل مثبت؟ وهل يمكن بنفي الجعل يعني باستصحاب عدم الجعل، يعني باستصحاب عدم القضية الكلية، ومع انتفاء الموضوع خارجاً يثبت لنا انتفاء المجعول، أم أن هذا أصل مثبت؟

وهنا نذكر صياغة السيد الأستاذ السيد السيستاني (دام ظله) لإشكال المثبتية حيث إنه تبنى هذا الإشكال.

**وبيان ذلك**: تارة يراد بالجعل عملية الجعل والاعتبار، والمجعول هو الحكم الإنشائي المرتسم في وعاء الاعتبار، فلا شك أن نسبة المجعول ـ وهو الحكم الإنشائي ـ إلى الجعل ـ وهو عملية الاعتبار ـ نسبة المعلول للعلية، والملازمة بين الملازمة والعلة عقلية وليست شرعية. فاستصحاب الجعل لا يثبت المجعول واستصحاب عدم الجعل لا ينفي المجعول. فإن إثبات المعلول أو نفيه بإثبات العلة أو نفيها أصل مثبت لأنَّ الملازمة بينهما عقلية.

وإن أردنا بالجعل الحكم الإنشائي ـ وهي القضية الكلية ـ والمراد بالمجعول ما أصبح فعلياً بفعلية الموضوع. فنسأل: هل أن الجعل والمجعول واحد، أم أنهما أثنان؟ فإن قلنا: بأنه واحد ـ وهو الرأي الأول ـ فهذا بنظر السيد الأستاذ مخالف للمرتكز العقلائي الذي يرى أن هناك شيئاً أصبح بفعلية الموضوع، فهما اثنان، وإذا كان اثنين القضية الإنشائية شيء وما أصبح فعلياً بفعلية الموضوع شيء آخر. إذاً فإثبات أحدهما باستصحاب الآخر أو نفي الثاني بنفي الأول، من أوضح أنحاء الأصل؛ لأنكم تقولون بأنه اثنان، فإذا كان اثنين فإثبات أحدهما بالآخر أو نفي أحدهما بالآخر أصل مثبت.

وإن قلتم: بأن المجعول هو المركب من القضية الكلية ووجود الموضوع، فتصبح نسبة الجعل إلى المجعول نسبة الجزء إلى الكل. باعتبار أن المجعول هو نفس القضية الكلية مع وجود الموضوع. فالجعل جزء من المجعول. فهنا قد يقال: في جانب الإثبات يكون الأصل مثبتاً؛ لأنَّ استصحاب الجزء لا يثبت الكل. لكن في جانب النفي لا يكون مثبتاً، حيث إنه يكفي في نفي المركب نفي أحد جزئيه.

وأما إذا قلتم ـ وهو الصحيح بنظره ـ : إن المجعول هو الحكم الإنشائي لكن بلحاظ الوجود الرابط بالنسبة لموصوفه لا لمعروضه، فهنا يكون إثبات أحدهما بالآخر من الأصل المثبت.

**وبيان ذلك**: أن الحكماء ذكروا أنَّ الموجودات على قسمين:

قد يكون معروضه وموصوفه شيئاً واحداً. مثلاً: اتصاف الجسم بالقيام، فالمعروض والموصوف واحد، فما هو معروض القيام هو الجسم والذي يتصف بالقيام إذا حصل هو الجسم. وهذا هو المعقول الأول باصطلاح الفلاسفة.

وقد يكون المعروض غير الموصوف وهذا هو المعقول الثانوي باصطلاحهم، مثلاً: في الأمور الانتزاعية والإضافية كالعلم، إذا علمت بزيد الذي يولد بعد ثمانية أشهر، فالمعروض للعلم صورة هو زيد لا نفس زيد؛ لأنَّ العلم من الأعراض النفسانية الإضافية، يعني المتقومة بوجود معروض في أفق النفس أيضاً، ولكن الذي يتصف بكونه معلوم هو زيد الخارجي، فإذا وجد زيد في الخارج، قيل: هذا هو معنى معلومي الذي علمته سابقاً، فما هو المعروض غير ما هو الموصوف.

والأمور الاعتبارية من هذا القبيل، فأنها أعراض نفسانية ذات إضافة. مثلاً: عندما يعتبر المولى الوجوب للصلاة، فمعروض هذا الاعتبار الموجود في أفق النفس هو صورة الصلاة لا نفس الصلاة، فالصلاة لم توجد، فكيف تكون معروضاً للوجوب؟ إذاً فما هو معروض الوجوب كاعتبار يقوم به المولى صورة الصلاة فيتصورها ويحمل الوجوب عليها، ولكن ما هو الموصوف بهذا الوجوب هو نفس الصلاة الخارجية، فإذا وجدت قيل هذا ما كان واجباً أو هذا هو الواجب أو فلان يؤدي الواجب، إذاً فما هو المعروض غير ما هو الموصوف في القضايا الاعتبارية ومنها القضايا الشرعية.

وبناءً على ذلك: فهناك فرق بين الوجود المحمولي للحكم والوجود الرابط للحكم، فالوجود المحمولي للحكم نفس هذا الحكم المرتسم في وعاء الاعتبار ولوح التشريع: (يجب الحج على المستطيع) ، هذه القضية الكلية المترسمة، هذه هي الوجود المحمولي للحكم، وهذا ما نعبر عنه بالجعل. والوجود الرابط بمعنى أن بين هذا الحكم وبين متعلقه ـ ألا وهو الحج على المستطيع ـ ارتباط، فهذا وجود رابط، وهذا الوجود الرابط الذي بين الحكم وبين متعلقه إن لوحظ بالنسبة إلى معروضه في وعاء الاعتبار ـ يعني ما هو في عالم الاعتبار، حيث إن المولى عندما اعتبر وجوب الحج على المستطيع، تصور مستطيعاً، و حجاً صادراً من مستطيع فأوجبه وألزم به ـ نسميه بالجعل، والوجود الرابط بين الحكم وبين موصوفه نسميه بالمجعول.

إذاً الفرق بين الجعل المجعول هو أن هناك حكم واحد وهو وجوب الحج على المستطيع كقضية كلية، لكن هذا الحكم الواحد له ارتباطان: ارتباط بمعروضه في وعاء الاعتبار، وهذا نسميه الجعل، وارتباط بموصوفه وهو هذا المستطيع الخارجي, وهذا نسميه بالمجعول.

فبما أنهما اثنان لا بلحاظ نفس الحكم بل بلحاظ الارتباط، واثنان لا بلحاظ الوجود المحمولي فهو واحد وهو وجود قضية كلية في أفق الاعتبار. ولكن هناك اثنان بلحاظ الوجود الرابط، فإن ارتباط الحكم بمعروضه غير ارتباط الحكم بموصوفه، لذلك فجريان الاستصحاب في الارتباط الأول إثباتاً أو نفياً لا ينقح لنا حال الارتباط الثاني إلا بالأصل المثبت.

ومن هنا قال: جريان استصحاب عدم الجعل لإثبات عدم المجعول، أصل مثبت، فإن عدم الجعل عبارة عن عدم الارتباط الأول، وعدم المجعول عبارة عن عدم ارتباط الثاني، ونفي أحدهما بنفي الآخر كإثبات أحدهما بإثبات الآخر من الأصل المثبت.

فهل هذا الإشكال تام أم لا؟ يأتي الكلام عنه إنشاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين**

02

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

كان الكلام في أنّ حديث الرفع في قوله: (**رفع عن أمتي ما اضطروا إليه**) يشمل الاضطرار بسوء الاختيار ،كما لو فرضنا أن المكلف ألقى بنفسه من شاهق فاضطر بعد ذلك للسقوط، فهل يمكن أن يقال: إن هذا السقوط وإن كان اضطرارياً إلا أنه لا ترتفع حرمته أو مبغوضيته بحديث الرفع؛ **والوجه في ذلك**: أن حديث الرفع لا يشمل الاضطرار بسوء الاختيار. فما هي النكتة في عدم شمول حديث الرفع للاضطرار الناشئ عن سوء الاختيار؟

فقد ذكرنا فيما تقدم نكتتين لعدم الشمول مع المناقشة فيهما.

**النكتة الثالثة**: أن يقال: إن الفعل ـ كإلقاء النفس من أعلى شاهقٍ ـ فعل تدريجي، حيث لا يقع إلقاء النفس آنياً وإنما هو فعل تدريجي، فبما أنه فعل تدريجي إذاً يمكن تصنيفه إلى حصتين، حصة اضطرارية وحصة اختيارية. فلا إشكال أن الحصة الثانية وهي ما بعد الإلقاء لا إشكال في أنها اضطرارية؛ لأنَّ سقوطه بعد إلقاءه نفسه اضطراري لا دخل للاختيار فيه، ولكن الحصة الأولى من هذا الفعل ألا وهي أول آنٍ للسقوط المستند إلى الإلقاء المباشر. هذه الحصة اختيارية، وبالتالي فشمول حديث الرفع في قوله: (**رفع عن أمتي ما اضطروا إليه**) للحصة الثانية لا يعني شموله للحصة الأولى. وبالنتيجة: قد صدر منه بلحاظ الحصة الأولى فعلٌ اختياريٌ وليس اضطرارياً، وما ليس اضطرارياً فليس مشمولاً لحديث الرفع.

**والملاحظة** على هذه النكتة: أن هذا الفعل منذ أول آن إلى آخر آن وإن كان فعلاً تدريجياً إلا أنه بنظر العرف فعل واحد، لأنَّ المدار على النتيجة لا على الفعل نفسه. فهذا الفعل بجميع آناته يؤدي إلى قتل النفس، فبلحاظ نتيجته هو فعل واحد وإن كان تدريجي الحصول. وهذا الفعل الواحد لا محالة إما أن يتصف عرفاً بالاضطرار أو يتصف عرفاً بالاختيار.

وأما دعوى أنه حصتان، حصة اختيارية وحصة اضطرارية، فهي مدفوعة بأن تمام هذا الفعل هو الدخيل في قتل النفس ووقوع المحذور، فلابد حينئذٍ في شمول حديث الرفع له أو عدم شموله من لحاظ مجموع وتمام الفعل.

**النكتة الرابعة**: ما في أحد تقريري السيد الشهيد (قدّس سرّه) : أن هذا العمل يلحظ بنحوين:

**النحو الأول**: هو السقوط منذ أول آن على آخر آن. وهذا لا ريب ولا إشكال في أنه اضطراري.

**النحو الثاني**: ألا وهو إلقاء النفس بمعنى إعمال القدرة البدنية في التلبس بهذا الفعل ألا وهو فعل السقوط. فإجراء حديث الرفع في نفس السقوط ـ ولو منذ أول آن من آناته ـ لا يرفع المحذور، لأنّ ما قام به من إعمال لقدرته البدنية في تلبسه بهذا السقوط القاتل كان أمراً اختيارياً. فمنشأ اتصافه بالمبغوضية والحرمة هو ذلك الإلقاء لا السقوط نفسه.

**وما أفاده** ـ بحسب التقرير ـ يتم إذا كان المرتكز العرفي يرى أن لإعمال القدرة نفسية وموضوعية، بحيث كأنما صدر من هذا المكلف أمران: أحدهما اضطراري وهو السقوط، والآخر اختياري وهو الإلقاء أي إعمال القدرة.

وأما إذا قلنا: بأن إعمال القدرة ـ بالنظر العرفي ـ طريقي محض ليست له نفسية في مقام ترتب الجزاء، فما هو الفعل والذي يكون محط الأثر هو السقوط، وأما إعمال القدرة في التلبس بهذا السقوط مجرد طريق ومقدمة محضة لتحقق فعل السقوط.

إذاً فلا معنى للتفكيك بأن يقال: إن الفعل اضطراري، لكن الإرادة ـ وهي إعمال القدرة بحسب تعبير المحقق النائيني (قدّس سرّه) ـ فالفعل المراد اضطراري، إلا أن إرادته بمعنى إعمال القدرة في التلبس به أمر اختياري وهو محط العقوبة والحرمة، إذ المفروض أن العرف لا يرى للإرادة موضوعية ونفسية في ترتب الأثر، فالمدار على الفعل المراد لا على الإرادة.

**فلم يبق** إلا أن يقال: إنَّ عدم شمول حديث الرفع للإضرار بسوء الاختيار هو خروجه بالارتكاز العقلائي، أي لولا الارتكاز العقلائي لشمله، فكأنما الارتكاز العقلائي بمثابة المخصص لإطلاق حديث الرفع، حيث إن المرتكز العقلائي يقول: إن ارتفاع حرمة السقوط في نفسه عقلي بلا حاجة لحديث الرفع؛ إذ لا يعقل أن يخاطب بحرمة السقوط بعد أن تلبس به. ولكن حيث إن منشأ هذا السقوط سوء اختياره وإقدامه، فالفعل يتصف بالقبح والمبغوضية. فاتصاف الفعل بالقبح والمبغوضية لدى المرتكز العقلائي بلحاظ استناده لسوء الاختيار وقيام المرتكز العقلائي على ذلك بمثابة المخصص لإطلاق حديث الرفع.

**التنبيه الثاني**: لا ريب في أن هناك بعض العناوين في الفقه لا يرتفع أثرها بحديث الرفع، وإن تلبست بالاضطرار أو الخطأ أو النسيان، مثلاً: ملاقاة الثوب للنجاسة أو البدن للنجاسة موجب للنجاسة، سواء كانت هذه الملاقاة خطئيه أو نسيانية أو اضطرارية أو إكراهية، فإن ترتب النجاسة على الملاقاة حاصل على كل حال. ولا يجدي في رفعه حديث الرفع.

أو أن إلقاء الختانين موجب للجنابة، سواء كان اضطراريا أم إكراهياً أو خطأياً، فاستيجابه للجنابة أمر لا يختلف باختلاف هذه العناوين.

فما هو السر في عدم شمول حديث الرفع لمثل هذه الموارد؟

**هنا وجوه ثلاثة** ذكرت في كلماتهم:

**الوجه الأول**: ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) ـ بحسب التقرير ـ : أنّ هذه الموارد خارجة عن حديث الرفع بالإجماع، ولولا الإجماع لكان مقتضى إطلاقه شموله، فإنَّ ملاقاة اليد للنجاسة لو كانت خطأية أو نسيانية سبب لارتفاع النجاسة.

**ولكن** دعوى الإجماع المحصَّل الكاشف عن قول المعصوم (عليه السلام) هذا أول الكلام. لذلك لجأ سيدنا الخوئي (قدّس سرّه) ـ كما في مصباح الأصول ـ إلى وجه آخر. **وبيان ذلك** بذكر مقدمتين:

**المقدمة الأولى**: أن ما يتصف بالاضطرار والإكراه هو الفعل، فغير الفعل ـ عرفاً ـ لا يتصف بالاضطرار والإكراه، فلا يقال في العناوين الانتزاعية التي ليست من سنخ الفعل إنها اضطرارية أو إكراهية. مثلاً: لا معنى لأن يقال في تحتية الأرض أو فوقية السقف أنها اضطرارية أو إكراهية، إذ ليست فعلاً للإنسان كي تتصف بالاختيار تارة وبالإكراه أخرى وبالاضطرار ثالثة، فما يتصف بهذه العناوين الواردة في حديث الرفع هو ما كان فعلاً من أفعال المكلف.

**المقدمة الثانية**: أنَّ موضوع الأثر الشرعي قد يكون فعلاً للمكلف وقد يكون عنواناً انتزاعياً. فمثلاً: موضوع وجوب الكفارة هو إفطار المكلف، يعني فعل من أفعاله، فإذا أفطر عن عمد ترتبت الكفارة. بينما موضوع النجاسة ليست هي ملاقاة المكلف للنجاسة بما هي فعل من أفعاله، بل عنوان الملاقاة كعنوان انتزاعي هو موضوع النجاسة، سواء بفعل من المكلف أم لم يكن، فلو تلاقى الثوب والنجاسة ولو من فعل الهواء، كان موجباً للنجاسة. فما هو موضوع الأثر ليس فعل المكلف بل هو عنوان انتزاعي.

وكذلك الأمر ـ مثلا ـ في التقاء الختانين، فإنَّ هذا العنوان الانتزاعي وهو الالتقاء سواء كان بفعل من المكلف أم لم يكن بفعل منه، هو موضوع للجنابة.

**والنتيجة**: أنَّ ما موضوع للأثر وهو العنوان الانتزاعي لا يشمله حديث الرفع، إذ ليس متصفاً بالاضطرار والإكراه؛ لأنّه ليس فعلاً للمكلف كي يتصف بهذه العناوين، وما يتصف بهذه العناوين ـ وهو فعل المكلف ـ ليس موضوعاً للأثر في هذه الموارد كي يكون مشمولاً لحديث الرفع.

هذا ما أُفيد في مصباح الأصول.

**وأشكل عليه السيد الشهيد** (قدّس سرّه) بإشكالين:

**الإشكال الأول**: ما في أحد تقريريه: أن ما ذكره ليس مطرداً في سائر الموارد.

**مثلاً**: الإتلاف فعل للمكلف، والإتلاف بما هو فعل للمكلف موضوع للضمان؛ لقوله: (**من أتلف مال غيره فهو له ضامن**) ، ومع ذلك لا يرتفع الضمان بكون الإتلاف إكراهياً أو اضطرارياً أو خطأياً، فمتى ما وقع الإتلاف كان مضمناً، وحيث إن موضوع الأثر في هذا المورد ليس العنوان الانتزاعي بل فعل المكلف، لا يشمله حديث الرفع .

**والمثال الثاني**: مس الميت ـ من دون فرق بين أن يكون هذا المس إكراهياً اضطرارياً نسيانياً ـ موجب لترتب أثره ولا يشمله حديث الرفع، مع أنه من أفعال المكلف لا من العناوين الانتزاعية .

**ولكن هذا الإشكال** غير وارد على سيدنا الخوئي.

أما بالنسبة إلى مثال الإتلاف: فإنّ عدم ارتفاع الضمان بوقوع الإتلاف إكراهياً أو خطأئياً بلحاظ أن ارتفاع الضمان خلاف الامتنان، وقد ذكرنا فيما سبق أن الامتنان في حديث الرفع سياقي ـ أي أن الرفع يدور مداره ـ فحيث إنَّ عدم حكم الشارع بالضمان إن وقع الإتلاف إكراهاً أو اضطراراً خلاف الامتنان لم يشمل حديث الرفع لمورد الإتلاف، وهذا لا يصح الإشكال به لوجود نكتة أخرى فيه.

وأما مثال مس الميت: فالأمر فيه أوضح، لأنَّ ما هو المقرر فقهياً أن موضوع الحدث ليس هو الإمساس بما هو فعل المكلف، بل موضوع الحدث هو التماس، وإن لم يكن عن فعلٍ من المكلف، فلا فرق بين موجبية ملاقاة البدن للنجاسة ـ في أن الموضوع عنوان انتزاعي ـ وبين موجبية مس الميت بالحدث، فإنه أيضاً عنوان انتزاعي، فلا فرق بينهما من هذه الجهة.

ولعل عدم توجه هذا الاعتراض أوجب أن يحذف هذا الاعتراض من تقريره الآخر.

**الإشكال الثاني**: ما أورد في تقريره الآخر ـ والذي هو أدق ـ : إن ما أفاده السيد الخوئي (قدس سره) ـ أن الذي يتصف بالاضطرار والإكراه والنسيان هو فقط فعل المكلف، وأما العناوين الانتزاعية فلا تتصف بذلك ـ غير مطرد، فإن بعض العناوين الانتزاعية يتصف ببعض هذه العناوين.

فمثلاً: لو أن شخصاً لاقت يده النجاسة حال النسيان، لصح أن نقول: أن ملاقاة البدن للنجاسة منسية، فيصح اتصاف الملاقاة بالنسيان، وإن لم يصح اتصافها بالاضطرار والإكراه فإنه يصح اتصافها بالنسيان. أو يصح اتصافها بالخطأ، فنقول: إنَّ ملاقاة يد المكلف للنجاسة خطأية.

إذاً إن لم يشمل عنوان الاضطرار والإكراه لهذه الموارد فإن عنوان النسيان والخطأ يشملها. وبالتالي فمقتضى كلامك شمول حديث الرفع في فقرة النسيان والخطأ لهذه الموارد، مع أنه لا يشملها على كل حال.

**وعلى إثر هذا** الإشكال **اختار** الشهيد (قدّس سرّه) **وجهاً ثالثاً** لعدم شمول حديث الرفع لهذه الموارد، وهو كلام المحقق الهمداني في بحث الزكاة، وهي مذكورة في كلام صاحب المرتقى، ومحصل هذا الوجه:

أنهم بحثوا في باب الخمس والزكاة: هل يشمل حديث (**رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل وعن النائم حتى يستيقظ**) رفع الخمس عن مال الصبي؟ فإذا كان مال الصبي فائدة وربحاً هل يمكن أن نرفع ثبوت الخمس فيه بحديث رفع القلم، كما تشبث بذلك سيدنا (قدّس سرّه) في بحث الخمس؟

فإن مثل صاحب المرتقى لم يقبله؛ **والسر في ذلك**: أن حديث رفع القلم منصرف من أساسه عن ثبوت الخمس أو ثبوت الزكاة في المال، منصرف عن ذلك؛ ووجه الانصراف يعتمد على مقدمتين:

**المقدمة الأولى**: أن حديث رفع القلم ليس تعبدياً، بل هو إمضاء للمرتكز العقلائي القائم على معذورة الصبي والمجنون والنائم، فإن هذه الموارد موارد المعذورية لدى المرتكز العقلائي. فإذا كان حديث رفع القلم إمضائياً فلابد أن نرجع للمرتكز العقلائي لنبحث ما هي النكتة في المعذرية في هذه الموارد.

**المقدمة الثانية**: أن المرتكز العقلائي لو سأل يرى أن وجه المعذّرية لهذه الموارد دون غيرها لابد أن يكون خصوصية لا توجد إلا فيها حتى يكون مائزاً بينها وبين غيرها، وهي ضعف الإرادة، فهي المائز بين الصبي والبالغ، والمائز بين المجنون والعاقل، وبين النائم والمستيقظ بحيث يكون معذراً لهذا دون هذا، فلا يُرى بنظر المرتكز العقلائي ميزة لهذه الموارد عن غيرها إلا ضعف الإرادة.

**ومقتضى ذلك** أن المرفوع هو الأثر المترتب على الإرادة لا كل أثر، فما كان أثراً مترتباً على الإرادة يرتفع عن الصبي وعن المجنون وعن النائم لضعف الإرادة.

ومن الواضح أن ثبوت الخمس في الربح لا علاقة له في الإرادة وعدمها، فإنه متى ما كان المال زائداً على مئونة السنة كان فائدة، سواء كان المكلف مريداً أم غير مريد، نائما أم مستيقظاً، مجنوناً أم عاقلاً، فلا يشمل حديث رفع القلم هذه الموارد، **والسر في ذلك**: أن ما هو مرفوع بحديث رفع القلم ما كان متضمناً للإرادة، وهذه غير متوفر في هذه الموارد.

**والحمد لله رب العالمين**

020

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

كان الكلام في إشكال المثبتية، وهو: أنَّ نفي المجعول باستصحاب عدم الجعل مثبت. وذلك بتقريبين:

**التقريب الأول**: ما ذكره السيد الأستاذ (دام ظله) وهو أن المجعول إما مترتب على الجعل ترتب المعلول على العلة أو لا يكون كذلك. فإن كان مترتباً ترتب المعلول فمن الواضح إن إثبات المعلول أو نفيه باستصحاب العلّة أو عدمها مثبتٌ. وإن لم يكن مترتباً ترتب المعلول على العلة فإما أن يكون الجعل والمجعول اثنين أو واحداً، فإن كانا انثنين فمن الواضح أيضاً إن إثبات أحدهما أو نفي أحدهما بإثبات الآخر أو نفيه أصل مثبت.

وإن كانا شيئاً واحداً، ولكن المجعول يتميز على الجعل بضميمة الموضوع وإلا فهو الجعل نفسه، بحيث تصبح نسبة الجعل إلى المجعول نسبة الجزء إلى الكل، فهنا وإن كان استصحاب عدم الجعل كافياً في نفس المركب إلا أن هذه الرؤية بنظره غير عرفية.

وإن كان المجعول والجعل واحداً من حيث الوجود المحمولي، لكنهما مختلفان من حيث الوجود الرابط ـ كما تقدم ـ بمعنى إن القضية الإنشائية بلحاظ نسبتها لطرفها في وعاء الاعتبار جعل. وبلحاظ نسبتها لما في الخارج مجعول. فأيضاً إثبات أو نفي احد الارتباطيين باستصحاب أو نفي الارتباط الآخر، مثبت.

**التقريب الثاني**: أن يقال: تارة يكون المراد بالجعل هو عملية الجعل، وتارة يراد بالجعل القضية الإنشائية.

فإن أُريد بالجعل عملية الجعل، فاستصحاب عدم هذه العملية لا ينفي القضية الإنشائية؛ **والسر في ذلك**: أن ترتب الحكم المجعول على عملية الجعل ـ بالنظر العرفي ـ ترتب المعلول على العلة، وإن كان بحسب النظر الدقي هما شيء واحد، فإن الجعل والمجعول اعتبار واحد، غاية ما في الباب أن هذا الاعتبار إن نُسب إلى جاعله عُبّر عنه بالجعل، وإن نُسب إلى قابله ـ يعني متعلقه ـ عُبّر عنه بالمجعول. فهما كالإيجاد والوجود متحدان ذاتاً مختلفان لحاظاً واعتباراً. لكن العرف يرى أن ما يرتسم في وعاء الاعتبار مسبب ومعلول لعملية الجعل، لأجل ذلك استصحاب عدم عملية الجعل لا ينفي وجود المجعول إلا بالملازمة، وهو أصل مثبت.

وإن أُريد بالجعل نفس القضية الإنشائية، وأريد بالمجعول تحققها ـ أي فعليتها بالخارج بفعلية موضوعها ـ فيقال: وجوب الحج على المستطيع ـ على نحو القضية الحقيقية ـ جعل، وفعلية هذا الوجوب في حق زيد بعد استطاعته مجعول. إذاً فنسبة الجعل كقضية حقيقية إلى المجعول كقضية فعلية نسبة الشرط إلى الجزاء، حيث إنه إذا تحقق هذا ترتب عليه هذا، فلّما كانت النسبة بينهما ـ بنظر العرف ـ نسبة الشرط إلى الجزاء إذاً فنفي الشرط لا ينفي الجزاء إلا بالملازمة العقلية، وهذا أصل مثبت.

**والجواب عن إشكال المثبتية** على كلا التقريبين الذين ذكرناهما للمثبتية:

أن يقال: إذا أُخذَ الجعل بمعنى عملية الجعل، وأخذ المجعول بمعنى القضية الإنشائية، حيث أدُعي أنّ في هذا الفرض يكون ترتب المجعول على الجعل ترتب المعلول على العلة. فحينئذٍ نقول: بحسب النظر العرفي نفي العلة ينفي المعلول، حيث إن الواسطة بينهما خفية بنظر العرف، ومتى كانت الواسطة خفية فإن العرف يرى أن الآثار المترتبة على الواسطة مرتبة على ذي الواسطة عرفاً. نظير: أن نستصحب عدم ولادة المرأة؛ لنفي ولدها، فلو توفيت امرأة وليس لها والدان ولها أخوة وشككنا أن لها ولد فيؤخذ الميراث أو ليس لها ولد فينتقل ميراثها إلى أخوتها، فاستصحاب عدم ولادتها ينفي عرفاً وجود ولد لها، واستصحاب عدم حدث الولادة ينفي وجود الولد بالنظر العرفي؛ بلحاظ أن الواسطة بينهما خفية، فلا يُرى بنظر العرف اثنينية بين عدم حدث الولادة وعدم وجود الولد، وإن كان بينهما بحسب الاعتبار العقلي اثنينة ولكن بالنظر العرفي لا يرى بينهما اثنينة بين عدم الولادة وبين عدم وجود الولد.

فحيث إن الواسطة خفية يصح استصحاب عدم وجود الولادة لنفي وجود الولد. فكذلك الأمر في المقام, استصحاب عدم الجعل ينفي الوجود المجعول يعني وجود القضية الإنشائية بالنظر العرفي بلحاظ إن الواسطة بينهما واسطة خفية. فلا يرى بالنظر العرفي أن هناك شيئين ترتب أحدهما على الآخر.

وأما إذا قلنا: إنّ المرد بالجعل: هو القضية الإنشائية الكلية، وأن المراد بالمجعول: ما كان فعلياً لفعلية موضوعه، فهل يمكن حينئذٍ باستصحاب عدم القضية الإنشائية ننفي فعلية هذا القانون وإن كان الموضوع فعلياً، أم لا؟

**فهنا وجهان للجواب**:

**الوجه الأول**: ما ركّز عليه سيدنا الخوئي (قدّس سرّه) وتبعه السيد الشهيد (قدّس سرّه) : أن موضوع المنجزية عقلاً هو قيام الحجة على وجود جعل ووجود الموضوع، وموضوع المعذّرية عقلاً هو قيام الحجة على عدم وجود الجعل. فإننا إذا لاحظنا مسألة المنجزية والمعذرية، وكان الغرض من إجراء الاستصحاب هذا الأثر العقلي وهو منجزية الحكم أو المعذرية منه، فلابد أن نلحظ ما هو موضوع هذا الأثر العقلي؟ هل أن العقل يشترط في منجزية الحكم فعليته بفعلية موضوعه؟ هل أن موضوع المنجزية بنظر العقل أن ينحل من هذا الخطاب العام وهو وجوب الحج على المستطيع خطاب شخصي في حق زيد لأجل أنه أصبح مستطيعاً بحيث لو لم ينحل هذا الخطاب العام لخطاب شخصي في حق زيد بنظر العقلاء فإن العقل لا يرى الحكم منجزاً؟ أم أن العقل يقول: يكفي أن هناك جعلاً وهو يجب الحج على المستطيع وأن هذا صار مستطيعاً؟ سواء انحل ذلك الخطاب العام بالنظر العقلائي لخطاب شخصي في حق زيد المستطيع أم لم ينحل، هذا لا ربط له بالمنجزية.

فهذا الانحلال قلنا به أم لم نقل به، فالعقل لا يراه دخيلاً في المنجزية، فمتى قامت حجة ـ سواء كانت الحجة إمارة أو كانت الحجة أصلاً علمياً شرعياً ـ على وجود الجعل، وقامت حجة على وجود الموضوع، وأن زيداً أصبح مستطيعاً، رأى العقل أن ذلك الخطاب الكلي ـ وهو وجوب الحج على المستطيع ـ تنجز في حق زيد، سواء قلنا بوجود خطاب شخصي ـ نعبر عنه بالمجعول ـ أم لم نقل به، لا دخل له بالمنجزية عقلاً. وكذلك من ناحية المعذرية فإن العقل يقول: يكفي في المعذرية قيام حجة على عدم الجعل.

فمتى قامت حجة ـ ولو كانت أصلاً علمياً، كاستصحاب عدم الجعل ـ على أنْ لا قانون في وعاء الاعتبار هفذا كافٍ في المعذرية، ولا حاجة إلى أن نثبت مضافاً إلى أنه لا قانون في وعاء الاعتبار انه لا يوجد خطاب شخصي في حق زيد بالنظر العقلائي، فيكفينا في المعذرية انتفاء القانون ـ يعني انتفاء القضية الكلية ـ بقيام حجة على ذلك ولو كانت هذه الحجة أصلاً عملياً. فلأجل ذلك حتى لو صوّرنا أن الحكم ـ كما صوره السيد الأستاذ ـ له ارتباطان: ارتباط بمعروضه في وعاء الاعتبار، وهذا جعل. وارتباط بموصوفه في عالم الخارج، وهذا مجعول. فكيف تنفون أحدهما بنفي الآخر أو تثبتون أحدهما بإثبات الآخر؟ ولكن نحن نقول: لا نريد لا نفي أحدهما بنفي الآخر ولا إثبات أحدهما بإثبات الآخر، بل نقول: إن موضوع المنجزية عقلاً أن تقوم حجة على الجعل ـ يعني على هذا القانون الكلي ـ وعلى وجود موضوعه، وموضوع المعذرية عقلاً أن تقوم الحجة على عدم الجعل، سواء وجد موضوع أم لم يوجد موضوع.

فالمهم لدينا أن يجري استصحاب عدم الجعل، فمتى جرى استصحاب عدم الجعل انتفى القانون، فمتى انتفى القانون في وعاء الاعتبار ترتب المعذرية العقلية بلا حاجة إلى أن ننفي المجعول ـ يعني ننفي الارتباط الثاني ـ فهذا لا حاجة له في ترتب أثر المعذرية.

**الوجه الثاني**: ما ذكره الأعلام في عدّة موارد في بحث الاستصحاب: إذا كانت هناك ملازمة عرفية بين جعلين أو بين عدمين، فإن نفي أحدهما ينفي الآخر بالملازمة لدليل الاستصحاب لا بالملازمة للمستصحب، وفرق ـ كما يعبر سيدنا (قدّس سرّه) في عدة موارد ـ بين لازم الاستصحاب فإنه حجة من باب الدلالة الالتزامية، ولازم المستصحب فإنه ليس بحجة؛ لأنّه أصل مثبت.

**بيان ذلك بالمثال**: إذا افترضنا أن الماء النجس تمم كراً بطاهر. القينا عليه ماءً طاهراً فالمجموع أصبح كراً. فهنا ما هو حكم هذا الماء؟

قالوا: يجري استصحاب نجاسة الماء المتمَّم، وباستصحاب نجاسة المتَمم تثبت نجاسة المتِمم بالملاقاة. فلو أردنا أن نعارض هذا الاستصحاب فإننا نستصحب طهارة المتمِّم؛ لأنَّ هذا المقدار المتمِّم حينما ألقيناه كان طاهراً. فيقولون: طهارة المتمِم لا تثبت طهارة المتمَم؛ لأنّه لا توجد في الأحكام الشرعية أن ملاقاة الطاهر توجب الطهارة كما في ملاقاة النجس فهي توجب النجاسة. والنتيجة: فهما لا يتعارضان. فهذا يقول: مقتضى نجاسة المتمَم نجاسة المتمِم بالملاقاة، وذاك يقول: المتمِم طاهر لا يثبت شيئا آخر، فلا يتعارضان.

ولكن يقولون: لما كان الماء واحداً، والواحد لا تتبعض أوصافه بنظر العرف، فكما لو قيل: هذا الماء الواحد جزءٌ منه أحمر وجزءٌ منه أصفر، أو هذا الماء الواحد جزءٌ منه قذر وجزءٌ منه نظيف. فإنه يقال: لا يُحتمل عرفاً أن يكون الماء الواحد متبعضاً من حيث الأوصاف.

فكما أن الماء الواحد لا يتبعض من حيث الأوصاف فهو لا يبعض من حيث الحكم الشرعي فيكون المتمَّم نجس والمتمِّم طاهر وهما ماء واحد، إذاً فلا محالة استصحاب نجاسة المتمَم يثبت نجاسة المتمِم بالملاقاة، واستصحاب طهارة المتمِم يثبت طهارة المتمَم لا بالملاقاة بل من باب أن التبعيض بينهما في الحكم من حيث الطهارة والنجاسة مستهجن عرفاً. فيتعارض الاستصحابان؛ فلماذا لا نقول: بأن هذا أصل مثبت؟

فيقولون: هذا يرجع لمدلول التزامي لدليل الاستصحاب، فيقال: نفس قوله (عليه السلام) : (**لا تنقض اليقين بالشك**) له مدلول مطابقي وهو: كنت على يقين من طهارة المتمِّم فشككت الآن في طهارته بعد ملاقاته للمتمَّم تستصحب طهارته. هذا هو المدلول المطابقي، وحيث إن التفكيك بين المتمِم والمتمَم في الحكم مستهجناً عرفاً، صار هذا الاستهجان سبباً لنشأ مدلول التزامي لنفس قوله: (**لا تنقض اليقين بالشك**) ومدلوله الالتزامي انه إذا كانت طهارة المتمِم لا تجتمع مع نجاسة المتمَم فمقتضى طهارة المتمِم طهارة المتمَم. إذاً إثبات طهارة المتمَم لا بالملاقاة ولا من باب الأصل المثبت، لأنّه مدلول التزامي عرفي لنفس دليل الاستصحاب فإن مقتضى تطبيقه على هذا المورد أن ينشأ له هذا المدلول الالتزامي. ومن الواضح أن دليل الاستصحاب إمارة وليس أصلاً، والإمارات حجة في مداليلها الالتزامية فيكون دليل الاستصحاب حجة في إثبات هذا المدلول الالتزامي، وهذا مع عبّر عنه سيدنا بـ(لازم الاستصحاب لا لازم المستصحب) أي أنه مدلول التزامي لنفس دليل الاستصحاب وليس أثراً عقلياً لنفس المستصحب كي يكون من باب الأصل المثبت.

فنطبّق ذلك على محل كلامنا فنقول: يستهجن العرف التفكيك بين الجعل والمجعول في الحكم. فلو قيل للعرف: نجري بلحاظ الجعل استصحاب العدم وبلحاظ المجعول نجري استصحاب الوجود. **مثلاً**: إذا افترضنا أن الماء تنجس لتغيره بالنجاسة، وبعد أن تغير بالنجاسة زال تغيره من قِبل نفسه ـ بواسطة الشمس مثلاً ـ فهناك استصحاب للمجعول: فقد كان هذا الماء قبل زوال تغيره نجساً؛ لتغيره بالنجاسة، فستصحب نجاسته لما بعد زوال تغيره، وهذا استصحاب للمجعول. وهناك استصحاب آخر وهو استصحاب عدم الجعل الزائد، حيث نشك: أن الشارع حينما حكم على أن الماء المتغير بالنجاسة نجس، هل جعل النجاسة ممتدة حتى لما بعد زوال تغيره من قِبل نفسه، أم لا؟ فنستصحب عدم هذا الجعل الزائد، فإن جعل النجاسة حتى لما بعد زال التغير جعل زائد نستصحب عدمه.

فلو جمعنا بينهما العرف قلنا: إذا شككت في أن الماء الذي زال تغير من قِبل نفسه، هل أنه نجس أم لا؟ فنقول: يجري في حقك استصحابان: استصحاب نجاسته فاجتنبه، فهذا من استصحاب المجعول, واستصحاب عدم جعل زائد للنجاسة بعد زوال تغيره فاشربه. فحينئذٍ يقول العرف: هذا التفكيك بأن يجري في الجعل استصحاب العدم ويجري في المجعول استصحاب الوجود، مستهجن، بمعنى أن العرف بحسب مرتكزه يرى أنه شيء واحد. وبما أنه تفكيك مستهجن فهذا الاستهجان العرفي أصبح منشأ لمدلول التزامي لدليل الاستصحاب. فقلنا: نفس قوله: (**لا تنقض اليقين بالشك**) لها مدلول مطابقي في المقام وهو: كنت قبل الشريعة غير مكلف، فاستصحب هذا المتيقن. والمدلول الالتزامي لنفي التكليف باستصحاب عدم التكليف أن لا مجعول في حقك، فأنت الآن غير مكلف، يعني لا يوجد مجعول في حقك كما لا يوجد جعل. فإن التفكيك بين الجعل والمجعول مستهجن عرفاً، فينعقد لدليل الاستصحاب مدلول التزامي بنفي المجعول عند استصحاب عدم الجعل. ويكون حينئذٍ لا من باب الأصل المثبت؛ إذ لم نلحظه أثراً عقلياً للمستصحب، وإنما يكون من باب لازم الاستصحاب، بمعنى أنه مدلول التزامي لدليل الاستصحاب.

**فتلخص بذلك**: أن إشكال المثبتية ـ إن استصحاب عدم الجعل وعدم التكليف لا ينفي المجعول إلا بالأصل المثبت ـ غير وارد .

**والحمد لله رب العالمين**

021

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ما زال الكلام في **جريان استصحاب عدم التكليف الثابت قبل الشريعة**، وذكرنا أنّ هناك **عدّة إيرادات** على جريان هذا الاستصحاب:

**الإيراد الأول:** إنّ استصحاب عدم الجعل **مثبتٌ**، وقد مضى الكلام حول ذلك.

ا**لإيراد الثاني:** إنّ الغرض من استصحاب عدم التكليف: **إمّا إثبات العدم النعتي، أو إثبات العدم المحمولي**. فإن كان الغرض من استصحاب عدم التكليف: **إثبات العدم النعتي**، حيث إنّ هناك **نوعين** **من العدم**:

**النوع الأول:** **عدم التكليف المتقرر قبل مجيء الشريعة**. وهذا عدم لا ينتسب إلى الشارع؛ لأنّ العدم إنّما ينتسب إلى الشارع إذا كان في مقام البيان ولم يبين، والمفروض أنّ الشارع قبل مجيء الرسالة لم يكن في مقام التشريع ومقام البيان كي ينتسب إليه عدم التكليف.

**النوع الثاني:** -من عدم التكليف-: **هو: العدم ما بعد مجيء الشريعة**. فإنّه بعد مجيء الشريعة إذا لم يبين الشارع حكماً مع كونه في مقام البيان فإنّه يستند إليه عدم ذلك الحكم، فإذا كان الغرض من استصحاب عدم التكليف الذي كان ثابتاً قبل الشريعة، ولم يكن منتسباً إلى الشارع إثبات المنتسب إلى الشارع، وهو ما نُعبر عنه بـ(العدم النعتي) فهذا من **الأصل المثبت**، حيث إنّ عدم التكليف لعدم الشريعة لا يُثبت العدم المنتسب إلى الشارع نفسه إلّا بالملازمة العقلية.

**وإن كان الغرض**: **إثبات نفس العدم المحمولي**، فيقال: قبل الشريعة لم يكن هذا التكليف، وبعد الشريعة لم يكن هذا التكليف، فالمستصحب عدم هذا التكليف، مع غمض النظر عن انتسابه إلى الشارع، فالمراد إثباته هو نفس عدم التكليف لا بما هو منتسبٌ إلى الشارع، **فيقال:**

إنّ استصحاب عدم التكليف من قبيل استصحاب الكلي من القسم الثالث، وهو ما إذا تردد الكلي بين فرد مقطوع الارتفاع وفرد مشكوك الحدوث. **مثلاً:** إذا علمنا أنّ المكلف أحدث وتطهر من الحدث، وشككنا في أنّه هل أحدث مقارناً للطهارة حدثاً آخر أم لا؟ فاستصحاب كُلّي الحدث غير جارٍ؛ لأنّ الكلّي في ضمن الفرد الأوّل من الحدث قد ارتفع قطعاً بالطّهارة، والكلّي ضمن فرد جديد مشكوك الحدوث، فليس هناك ما هو مشكوك البقاء، والمناط في جريان الاستصحاب: **الشك في البقاء**؛ فالأوّل مقطوع الارتفاع والثاني مشكوك الحدوث؛ فكذلك الأمر في المقام، فإنّ عدم التكليف له فردان: **فرد العدم لعدم الشريعة، وفرد العدم** **لأن الشارع لا يرى موجباً للتكليف**؛ فالعدم لعدم الشريعة قد ارتفع قطعاً حيث إنّ الشريعة جاءت وصارت، والعدم لأنّ الشارع لا يرى موجباً مشكوك الحدوث، فاستصحاب عدم التكليف مع دوران هذا الكلي وهو عدم التكليف بين فرد مقطوع الارتفاع وفرد مشكوك الحدوث، من استصحاب الكلي من القسم الثالث، وهو غير جارٍ. **فالنتيجة:** إنّ استصحاب عدم التكليف الثابت قبل الشريعة ليس جارياً.

**والجواب عن ذلك:** يمكن اختيار الشق الأوّل ولا يرد عليه الإشكال؛ بلحاظ أنّه يمكن اختيار أنّ المراد إثباته بالاستصحاب العدم المنتسب إلى الشارع ولا يكون من قبيل الأصل المثبت. **والسرّ في ذلك:**

إنّ نفس الاستصحاب مثبتٌ للانتساب؛ لأنّه بناءً على مبنى مدرسة النائيني وسيّدنا الخوئي(قده) إنّ الاستصحاب علمٌ تعبّدي، فإذا كان الاستصحاب علماً تعبدياً فالمستصحب وإن كان هو عدم التكليف -العدم الذي يجتمع مع عدم الشريعة- لكن إثباته بالاستصحاب -أي جرّ هذا العدم لما بعد مجيء الشريعة- يترتب عليه انتساب هذا العدم إلى الشارع، ببركة نفس الاستصحاب، حيث إنّ الاستصحاب علمٌ تعبّدي. **إذاً**: من أجرى استصحاب عدم التكليف لما بعد مجيء الشريعة فقد علم بعدم هذا التكليف؛ **إذاً**: العدم النعتي المنتسب إلى الشارع لا يتحقق بالمستصحب كي يكون أصلا مثباً يتحقق بنفس الاستصحاب، حيث إنّ الاستصحاب إحراز بنظر هذه المدرسة.

**ويمكن اختيار الشق الثاني:** وهو أن يقال: ما نريد إثباته بالاستصحاب نفس عدم التكليف لا العدم المستند إلى الشارع، بل نفس عدم التكليف، **والسرّ في ذلك:**

إنّه يكفي في المعذرية عقلاً عدم التكليف، ولا حاجة في إثبات المعذرية إلى أن ينتسب هذا العدم إلى الشارع، فمتى ما أحرز المكلف أن لا تكليف، كفى في المعذرية عقلاً؛ **ودعوى** أنّ عدم التكليف قبل الشريعة نوعٌ، وعدم التكليف بعد الشريعة نوعٌ، والأوّل مقطوع الارتفاع، والثاني مشكوك الحدوث **مدفوعة**؛ بأنَّ العدم لا يتعدد بتعدد ملاكه، فعدم التكليف هو عدم التكليف على نحو العدم المحمولي، وإن كان الملاك له قبل مجيء الشريعة هو أنّ الشارع ليس في مقام التشريع، وإن كان الملاك له بعد مجيء الشريعة أن لا مصلحة ملزمة تقتضي التكليف، إلّا أنّ العدم واحد غير متعدد، فالمراد إثباته هو نفس شخص هذا العدم الذي قد تتعدد ملاكاته إلّا إنّه واحد بالنظر العرفي.

**فتحصّل من ذلك:** أنّ هذا الإشكال وهو: (**عدم جريان استصحاب عدم التكليف)**، لأنّه إمّا مثبت، أو من القسم الثالث من أقسام الكلي. فهذا الإيراد غير وارد.

**الإيراد الثالث والأخير:** أن يُقال: إنّ استصحاب **عدم الإلزام** معارض باستصحاب **عدم جعل الإباحة**، حيث لا نعلم هل أنّ شرب التدخين ممّا جعل له الشارع الحرّمة، أو ممّا جعل له الشارع الإباحة؟، فانتم تستصحبون عدم الحرمة، يعني عدم جعل الشارع للحرمة، وهذا معارضٌ باستصحاب **عدم جعل الإباحة**، فإنّ كليهما أمرٌ مشكوك، ومع التعارض فلا ينفعنا استصحاب **عدم الإلزام**، يعني: عدم جعل الإلزام لإثبات المعذرية بلحاظ معارضته باستصحاب آخر.

**وهذا الإيراد أجيب عنه بوجوه:**

**أولاً:** إنّ هذا يبتني على أنّ الإباحة عنوان وجودي يُشك في حصوله فيُستصحب عدمه، وأمّا إذا كانت الإباحة أمراً عدمياً وهو عدم جعل الإلزام، فما يُجعل الإلزام له فهو **المباح**، فلا معنى حينئذٍ للمعارضة، بين استصحاب عدم جعل الإلزام واستصحاب عدم جعل الإباحة؛ لأنّ الإباحة هي عدم الإلزام، فإنَّ مرجع ذلك إلى استصحاب عدم عدم الإلزام، وعدم الإلزام ثابت بالاستصحاب فكيف يُستصحب عدمه؟!، فلو رجعت الإباحة إلى عنوان عدمي، وهو نفس عدم الإلزام الذي هو ثابت بالاستصحاب، فلا معنى للمعارضة بين استصحاب عدم الإلزام واستصحاب عدم الإباحة.

**ثانياً:** سلّمنا أنّ الإباحة أمرٌ وجودي، مع ذلك لا معارضة؛ **والوجه فيه**: إنّ عدم جعل الإباحة لا أثر له؛ إذ إنّه لا يُثبت الحرمة إلّا بالملازمة العقلية، وإلّا فاستصحاب عدم جعل الإلزام، هذا جار لأنّه ينفي ثبوت الحرمة. أمّا استصحاب عدم جعل الإباحة، فإنّه لا يترتب عليه أثرٌ؛ لأن الأثر مترتب على الحرمة واستصحاب عدم جعل الإباحة لا يُثبت جعل الحرمة، كي يكون له أثر، فهو ساقطٌ في نفسه لعدم الأثر فضلاً عن أن يكون معارضاً لاستصحاب عدم جعل الإلزام.

**ثالثاً:** لو سلّمنا أنّ له أثرا، فقد يقال: كما في كلمات سيّدنا(قده) أنهما لا يتعارضان، أي استصحاب عدم جعل الحرمة واستصحاب عدم جعل الإباحة بل يجريان معاً، ولا إشكال في ذلك؛ لأنّ المناط في التعارض بين الأصول أداؤها للمخالفة القطعية؛ إمّا بلحاظ مقام العمل، وإمّا بلحاظ مقام الإسناد، ولا يلزم من جريان هذين الاستصحابين الأداء بالمكلّف إلى المخالفة القطعية، **والسرّ في ذلك:**

**أمّا عدم أداؤهما للمخالفة القطعية**: بلحاظ مقام العمل فلأننا نفترض أنّ المكلف أجرى استصحاب عدم الإلزام، **فقال**: التدخين ليس حراماً بمقتضى استصحاب عدم الإلزام؛ وأجرى استصحاب عدم جعل الإباحة، **فقال**: أيضاً التدخين لم تُجعل له الإباحة بمقتضى الاستصحاب؛ فحينئذٍ هو: إمّا فاعل وإمّا تارك، وعلى كليهما لا يقطع بالمخالفة، فإنّه إن شرب يحتمل المخالفة؛ إذ لعل التدخين مباحٌ واقعاً، وإن ترك فهو حينئذ قطعاً ليس مخالفاً، سواء كان التدخين حراماً أو كان مباحاً، فلا يوجد لديه قطعٌ بمخالفة الواقع. **إذاً فبالنتيجة**: جريان الأصلين معاً وهما استصحاب عدم التكليف واستصحاب عدم جعل الإباحة لا يؤدي إلى الترخيص في المخالفة القطعية من حيث العمل.

**أمّا من حيث الإسناد: فقد يقال:** إن استصحاب عدم التكليف يعني أنك أسندت للشارع أنّه لم يُحرّم، واستصحاب عدم جعل الإباحة يعني أنّك أسندت للشارع أنّه لم يُبح، وهذان الإسنادان مخالفة قطعية من حيث الإسناد؛ لأنّك إذا قلت: إنّ الشارع لم يُحرّم شرب التدخين، ولم يُبح شرب التدخين فأحد الإسنادين كاذبٌ لا محالة. **إذاً**: فلم يلزم من جريان الأصلين مخالفة قطعية من حيث العمل؛ لكن لزم من جريانهما مخالفة قطعية من حيث الإسناد، حيث إنّ أحد الإسنادين كاذب، فالشارع إمّا جعل الحرمة وإمّا جعل الإباحة.

**والجواب عن ذلك:** إنّ هذا يبتني على أنّ الشارع جعل لكل فعل حكماً. وهذا أوّل الكلام، لعلّ بعض الأفعال ممّا اكتفى معذريتها أن لا يجعل شيئاً في حقها، لا إلزام ولا إباحة، فما هو الموجب لفرض أنّ الشارع جعل لكل شيء حكماً بإزائه ولو كان ذلك الحكم ترخيصياً، تعذيرياً، فلعلّ الشارع لم يجعل شيئاً، لا الإلزام ولا الإباحة، لكفاية عدم الجعل في ثبوت المعذرية، فمن أين يعلم المكلّف أنّه لو اسند للشارع عدم الإلزام وعدم الإباحة لكان أحد الإسنادين كاذباً، فيكون قد ارتكب مخالفةً قطعيةً من حيث الإسناد. **إذاً بالنتيجة:** إنّ استصحاب عدم جعل الإباحة ليس معارضاً.

**رابعاً:** لو فرضنا معكم أنّ عدم جعل الإباحة له أثر، وأنّ جريان الأصلين يؤدي إلى المخالفة القطعية، ولو من حيث الإسناد الموجب لتعارضهما.

**فيُقال:** لا تعارض بينهما أصلاً، بل إنّ استصحاب عدم جعل الإلزام حاكمٌ على استصحاب عدم جعل الإباحة، **والسرّ في ذلك:** إنّ المراد **بـ(الإباحة)** في المقام، ليس الإباحة بالمعنى الأخص، **بمعنى تساوي الطرفين**، بل المراد: **الإباحة بالمعنى الأعم**، التي تعني أنّه ليس محرّماً؛ إمّا لكونه مباحاً أو لكونه مستحباً أو لكونه واجباً؛ لأنَّ هذا كافٍ في المعذّرية ولا تتوقف المعذّرية على الإباحة بالمعنى الأخص، يكفي الإباحة بالمعنى الأعم أنّه ليس محرّماً.

فإذا كان المراد **بـ(الإباحة**) التي نُريد استصحاب عدم جعلها: الإباحة بالمعنى الأعم، يكفي في ثبوتها أن لا يجعل الإلزام، فلا يحتاج أن يجعل شيئاً، فإنّه إذا لم يجعل الإلزام تحققت الإباحة بالمعنى الأعم، بمجرد أن لا يجعل الحرمة تحققت بالإباحة بالمعنى الأعم، فإذا شككنا هل أنّ هذا التدخين محرّمٌ أم لا؟، كفى في إثبات إباحته بالمعنى الأعم عدم جعل الحرمة له، ولو من باب: (**اسكتوا عمّا سكت الله عنه**)، فإنَّ هذا ممّا سكت الله عنه، فهو لم يجعل الإلزام، بل سكت عن جعل الإلزام له، وهذا كافٍ في ثبوت المعذرية.

**فإن قلت:** كما في بعض تقريرات السيّد الشهيد، بأنَّ السكوت عنوان منتزع عن عدم البيان، **ففرق بين السكوت وبين عدم الكلام،** فإنّ زيد لو نام، **يُقال**: لم يتكلم، **لا يقال**: سكت؛ **وإنمّا يُقال**: سكت إذا كان جالساً وكان في مقام البيان فلم يتكلم فيُقال: سكت. فالسكوت عنوانٌ خاصّ وهو عنوان مُنتزع من عدم الكلام في مورد يكون المتكلم فيه في مقام البيان، وحينئذٍ: استصحاب عدم جعل الإلزام الذي كان ثابتاً قبل الشريعة لا يُثبت أنّ هذا ممّا سكت الله عنه، فعدم البيان غير السكوت عن البيان. **إذاً**: استصحاب عدم الإلزام الثابت قبل الشريعة لا يُثبت أنّ هذا ممّا سكت الله عنه، وما هو موضوع **الإباحة** هو: ما سكت الله عنه؛ وهذا ممّا لم يثبت باستصحاب عدم جعل الإلزام، فكيف يُقال: إن استصحاب عدم جعل الإلزام حاكمٌ على استصحاب عدم جعل الإباحة؟، لأنّه منقحٌ لموضوعه. والمفروض أن موضوعه السكوت والسكوت لا يثبت باستصحاب عدم جعل الإلزام.

**قلنا:** هذا لو لُوحظ السكوت على نحو الموضوعية. وأمّا إذا كان السكوت عنواناً مشيراً لعدم الجعل، فمقصود الشارع الشريف عندما يقول: (**اسكتوا عمّا سكت الله عنه**)، يعني: لا تتكلفوا عملاً لم يتصدى الشارع لبيان حكمه، لا أنّ لعنوان السكوت موضوعية، خصوصاً أنّ هذه الرواية واردة في مقام الامتنان، ومن الواضح أنّ المناسب للامتنان أنّه يكفي في حليته أنّ الشارع لم يتصدى للبيان والحكم، فإذا لم يكن لعنوان السكوت موضوعية واحترازية إذاً، فيكفي في إثبات **الإباحة بالمعنى الأعم،** وتنقيح موضوعها استصحاب عدم جعل الإلزام، فيكون حاكماً عليه.

**فتلخصّ من ذلك:** أنّ استصحاب عدم التكليف الثابت حال الصغر جار، واستصحاب عدم التكليف الثابت قبل الشريعة جارٍ لعدم المشكلة.

**بقي استصحاب عدم التكليف لعدم الشرط:** كمالو شك في وجوب صلاة الجمعة فيستصحب عدم التكليف الثابت قبل يوم الجمعة، أو شك في وجوب الزكاة للشك في النصاب وهو لا يدري أنّ النصاب، مثلاً: هل هو: **مائة وعشرون درهم أو مائة وواحد وعشرون درهم**؟ – **شبهة حكمية**-، فيستصحب عدم وجوب الزكاة الثابت قبل وجود المال مثلاً، فهذا من الاستصحاب قبل تحقق الشرائط.

والإشكالات السابقة على الاستصحابين بعضها يجري في المقام، والجواب هو الجواب عمّا مضى منها. **ولا يبقى إلّا إشكال عدم إحراز وحدة الموضوع**: **بأن يقال:** استصحاب عدم التكليف قبل يوم الجمعة غير عدم التكليف بعد يوم الجمعة، فيُرى أنّ تغير الحال هنا من قبيل تغير المقوم للموضوع، ولا أقل من احتمال ذلك، فلم يُحرز وحدة الموضوع. وأمّا إذا قلنا بأنّ النظر العرفي يرى أنّ مضي يوم الخميس ومجيء يوم الجمعة من باب تبدّل الحالات والموضوع هو الموضوع وهو هذا المكلّف، أو لم يكن لديه مقدارٌ من المال صار لديه مقدار من المال، فهذا من باب تبدل الحالات. فالموضوع محرز فالأصل جارٍ. هذا تمام الكلام في جريان الاستصحاب لإثبات البراءة. وهو جارٍ بلا كلام.

**يأتي الكلام في**: إنّ المحقق العراقي وتبعه السيّد الصدر(قده)، تعرّضا لبعض الأحاديث الخاصّة، **وهو أنّه**: على فرض أنّه لم يتم (**حديث الرفع)** ولم يتم استصحاب **عدم التكليف لإثبات البراءة**، هل يمكن استفادة البراءة من بعض الأحاديث الخاصّة؟.

نحن نقتصر على واحد منها لتماميته سنداً، وله آثار عملية في الفقه، وهو: (**أيّما امرئ ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه**)، نتعرض له ولدلالته على المطلب، وقد تعرّض له الأعلام.

**والحمد لله رب العالمين.**

022

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

من الأحاديث التي وقع البحث في دلالتها على البراءة الشرعية معتبرة عبد الصمد بن بشير، قال: (**جاء رجلٌ يُلبي حتّى دخل المسجد وهو يُلبي وعليه قميصه، فوثب إليه ناس من أصحاب أبي حنيفة فقالوا شُق قميصك وأخرجه من رجليك فإنّ عليك بدنه وعليك الحج من قابل، وحجك فاسد. فاطلع أبو عبد الله (عليه السلام) فكّبر واستقبل القبلة فدنى الرجل من أبي عبد الله (عليه السلام) وهو ينتف شعره ويضرب وجهه، فقال له أبو عبد الله (عليه السلام): اسكن يا عبد الله، فلما كلمه وكان الرجل أعجميا، فقال أبو عبد الله ما تقول؟ قال: كنت رجلاً اعمل بيدي واجتمعت لي نفقة حيث أحج لم اسأل أحداً عن شيء، وافتاني هؤلاء أن اشق قيمصي وانزعه من قبل رجلي وأنّ حجي فاسد وأنّ علّي بدنة، فقال له: متى لبست قميصك؟ ابعد ما لبيت أم قبل؟ قال: قبل أن ألبي، قال: فأخرجه من رأسك فإنّه ليس عليك بدنة وليس عليك الحج من قابل، أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه، طُف بالبيت سبعاً وصلِّ ركعتين عند مقام إبراهيم وأسعى بين الصفا و المروة، وقصّر من شعرك، فإذا كان يوم التروية فاغتسل وأهلّ بالحج واصنع كما يصنع الناس**).

والبحث في دلالة هذه الرواية على البراءة الشرعية **بذكر عدّة أمور:**

**الأمر الأوّل:** أنّ عنوان (الجهالة) في نفسه ـ مع غمض النظر عن الظهور السياقي في الرواية ـ شاملٌ في نفسه للجهل المركب وللغفلة وللجهل البسيط، أي الجهل المساوق للتردد في الحكم، فعنوان (الجهالة) في نفسه يشمل هذه الموارد كلها.

**وأمّا** إطلاق عنوان (الجهالة) على السفاهة ـ كما فُسرّت به بعض الآيات (**مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءاً بِجَهَالَةٍ**) أو (**فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ**) ، فإنّما يُستفاد معنى (السفاهة) في هذه الموارد بالقرائن الخاصّة، كالقرائن السياقية أو الارتكازية، وإلا فعنوان (الجهالة) في نفسه ظاهرٌ في معنى عدم العلم الشامل لفرض الغفلة ولفرض الجهل البسيط.

**الأمر الثاني:** أنّ هذه الرواية شاملةٌ في نفسها ـ وبمقتضى الإطلاق ـ للشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية، حيث يصدق على الجميع أنّه ركب أمراًَ بجهالة، فإمّا أنّه شرب التدخين لجهله بحرمته فيقال: ركب أمراً بجهالة، أو أنّه شرب هذا المائع الخارجي لجهله أنّه خمرٌ واعتقاده مثلاً أنّه خلٌ فيقال: (**ركب أمراً بجهالة**) .

نعم، هذه الرواية منصرفة عن فرض العلم الإجمالي، فمن كان لديه علمٌ إجمالي بحرمة أحد هذين المانعين، أو كان لديه علمٌ إجمالي إمّا بوجوب الجمعة أو وجوب الظهر، فلا يُقال لاقتحامه وعدم مبالاته: أنّه ركب أمراً بجهالة، فعنوان (**ركب أمراً بجهالة**) منصرفٌ عرفاً عمّن كان لديه علمٌ إجمالي بأصل الحكم أو بأصل موضوع الحكم.

**الأمر الثالث:** أنّ قوله: (**أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه**) ليس مفاده في قوله (ل**ا شيء عليه**) أن لا وظيفة فعلية في حقه، بمعنى أنّه ما دام جاهلاً فليس مكلفاً حال جهله بشيء، فهذا لا يُستفاد من الرواية؛ **والوجه في ذلك:** أنّ الرواية بمقتضى كونها مؤلفة من شرط وجزاء (**ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه**) أنّ المقصود: فلا شيء عليه من محذورات ركوب الأمر، فإنّ ظاهر (**ركب أمراً**) يعني تلّبس بأمر ذي محذور، وإلاّ لو كان الأمر ممّا لا محذور فيه لا يُقال: ركبه، يقال: دخل في شيء، أو تلّبس بعمل، أو عمل، أو ترك، ولكن هذا التعبير (**أي رجل ركب أمراً**) يعني دخل في أمر له محاذير وترتب عليه محاذير وتبعات، وحينئذ يكون مفاد الجملة الشرطية، أنّ من تلّبس بأمر له محاذير لم تترتب تلك المحاذير؛ لأنه ركبه بجهالة. فما يُستفاد من هذه الرواية نفي المحاذير المترتبة على الأمر لا نفي الوظيفة الفعلية بمعنى أنّ هذا الجاهل كالحجر أو كالحيوان ليس مخاطباً بشيءٍ حال جهله، بل هو مكلف حال جهله، غاية الأمر، الأمر الذي ارتكبه بما أنّه ذو محاذير في نفسه فتلك المحاذير لا تترتب عليه؛ حيث إنّه ركب الأمر بجهالة.

**الأمر الرابع:** إنّ قوله: (**لا شيء عليه**) ظاهرٌ بمعنى نفي التبعة، إذا ركب أمراً ذا تبعة فلا تبعة عليه، و(التبعة) مطلقة تشمل التبعة الدنيوية، كثبوت الكفارة، أو ثبوت الحدّ، أو ثبوت التعزير، أو ثبوت القضاء. وتشمل التبعة الأخروية، كالعقوبة، فإنّ يُقال: إذا ركب أمراً وكان هذا الأمر مورداً لكفارة أو مورداً لحدّ أو تعزيرٍ، أو مورداً لقضاءٍ، أو مورداً لعقوبة فإنه لا تبعة عليه، فمقتضى إطلاق قوله (**فلا شيء عليه**) شموله للعقوبة الذي هو محل البحث في محل كلامنا، وهو أنّ من ارتكب أمراً جاهلاً بحكمه التكليفي فلا عقوبة عليه.

**الأمر الخامس:** وهو ما وقع البحث فيه بين الشيخ الأعظم (قدس سره) والمحقق العراقي، حيث أفاد الشيخ الأعظم: بأنّ ظهور الـ(باء) في السببية، حيث قال: (**أي رجل ركب أمراً بجالة**) يعني بسبب الجهالة، إنّ ظهور الباء في السببية اوجب انصراف عنوان (الجهالة) للغفلة، فليس المراد بـ(الجهالة) ما هو ظاهر اللفظ في نفسه، أي مطلق الجهل الشامل للغافل والمتردد، يعني للجهل المركب والجهل البسيط، بل إنّ استخدام باء السببية في محل الكلام، أوجب انصراف عنوان الجهالة للغفلة، يعني الشخص الغافل المحض الذي ركب الأمر لغفلته التامّة.

**والسرّ في ذلك:** أنّ من كان جاهلاً بسيطاً ـ بمعنى أنّه احتمل الحكم فشك في أنّ التدخين حرامٌ أم لا، فلم يعتنِ باحتمال الحرمة وشرب التدخين ـ لا يُقال: إنّه ركبه بجهالة، بل ركبه بلا مبالاة وعدم اعتناء خصوصاً في الشبهات الحكمية قبل الفحص، كما إذا وردت عليه شبهة حكمية فلم يفحص وارتكب الأمر، فلا يُقال: إنّه ركبه بسبب الجهالة، يعني لولا الجهالة لم يرتكبه. إذاً فالتعبير بـ(باء السببية) هو القرينة على انصراف عنوان (الجهالة) للغفلة، حيث إنّ الغافل ما دفعه لارتكاب الأمر ذي المحذور إلاّ غفلته وجهالته، وأمّا المتردد فليس التردد هو الذي دفعه لارتكاب، وإنما الذي دفعه رغبته فيه وإصراره عليه.

فلأجل ذلك أفاد الشيخ الأعظم: أنّ الرواية أصلاً لا يصح الاستدلال بها على شيء، فهي خاصّة بمورد الغفلة والجهل التامّ.

**لكن المحقق العراقي** (قدس سره) **وتبعه السيّد الشهيد** (قدس سره) أفاد**:** بأنّه يمكن أن يُتصوّر سببية الجهالة لارتكاب أمر ذي محذور حتّى في حال الجهل البسيط والتردد؛ وذلك من خلال أحد وجهين:

**الوجه الأوّل:** كبرى قبح العقاب بلا بيان، فإنّ هذه الكبرى سواءً تمتّ عقلاً ام لم تتم أي سواءً قلنا على مستوى الحكم العقلي أنّ قبح العقاب بلا بيان حكمٌ عقلي ثابت حتّى في تكاليف المولى الحقيقي، أم لم نقل بذلك، وقلنا: الثابت في تكاليف المولى الحقيقي عند احتمالها هو حق الطاعة، فقبح العقاب بلا بيان أمرٌ مركوز لدى العرف، ولذلك فمن أنكر البراءة العقلية ـ كالسيّد الصدر ـ قال بالبراءة العقلائية، أي أنّ العقلاء يرون أنّ من لم تقم لديه حجة فلا عقوبة عليه، وهذه براءة عقلائية ممضاة من قبل الشارع بعدم الردع، فلا كلام في البراءة العقلائية وإن نُوقش في البراءة العقلية.

**والنتيجة:** أنّ البراءة العقلائية أمرٌ مركوز لدى العرف، فمبقتضى ارتكاز هذا الجاهل على أنّه لا عقوبة مع عدم وصول البيان، ارتكب المحذور، فيُتصوّر في الجاهل البسيط أنّ ما دفعه جهله، فهو إنّما ارتكب التدخين مع احتماله للحكم لاعتقاده أن لا عقوبة بلا بيان، فما دفعه نحو الارتكاب هو جهله وإن كان جهله بسيطاً.

**والوجه الثاني:** ضعف محركية الاحتمال؛ إذ لا إشكال أنّ هناك تفاوتاً في المحركية، بين محركية العلم بالحرمة، ومحركية الظن بالحرمة، ومحركية الاحتمال. فمن الواضح أنّ الاحتمال بالقياس إلى العلم ضعيف المحركية، فهو وإن احتمل الحرمة لكنّ احتمال الحرمة ليس محركاً له نحو الاجتناب، فلأجل ضعف محركية الاحتمال يصدق عليه أنّ الذي دعاه ودفعه لارتكاب التدخين وهو ذو محذور واقعاً هو جهله؛ لأنّ احتمال الحرمة ضعيف المحركية نحو الاجتناب.

فبناءً على هذين لا يصلح استخدام باء السببية في هذه الرواية قرينة على انصراف عنوان الجهالة لحال الغفلة، بل يبقى على عمومه من الشمول للجهل المركب والجهل البسيط.

**كما حاول بعضٌ** آخر أن يردّ على الشيخ الأعظم (قدس سره) : بأنّه لا ظهور في الـ (باء) في كونها باء السببية، بل من المحتمل جداً أن تكون باء المصاحبة، نظير قوله: (**لا صلاة إلا بطهور**) يعني لا صلاة إلاّ مع الطهور، فهنا مفاد قوله: (**أي رجلٍ ركب أمراً بجهالة**) يعني ركبه حال الجهالة أو مع جهالة، لا بسببها، فإذا لم تكن الـ(باء) باء السببية فلا قرينة على اختصاص عنوان (الجهالة) بالغفلة.

**ولكن كلتا المحاولتين ممنوعتان:**

**أمّا**؛ ما أفاده العراقي ـ أنّ الجاهل البسيط المتردد في الحكم ما دفعه لارتكاب المحذور إلاّ جهله أيضاً، إمّا من خلال قاعدة قبح العقاب بلا بيان أو من خلال ضعف محركية الاحتمال ـ **فيُلاحظ عليه:**

أمّا بالنسبة لقبح العقاب بلا بيان، فهي حكمٌ عقلي قطعي، فمن يرتكب أمراً استناداً للقاعدة فهو مستندٌ إلى القطع لا إلى الجهل، حيث إنّ من يُقدم على أمر ذي محذور قاطعاً بأن لا عقوبة عليه؛ لكبرى قبح العقاب بلا بيان، فلا يُقال: إنّ هذا إنما ركب لجهله، كيف ركب بجهله والحال أنّه إنما ركب استناداً إلى حكم عقلي قطعي، أو أمر ارتكازي عقلائي قطعي! فلا يُقال: هذا ركب لأجل جهله بل ركب لأجل حكم عقلي بقبح العقاب بلا بيان أو لأجل هذه الكبرى المركوزة التي لا كلام عنده في مؤمنيتها ومعذريتها، فلا يُقال: ركب لجهله، بل ربما يكون اشد اطمئناناً من الذي يستند إلى نصٍ شرعي، فمن يستند إلى كبرى واضحة ـ عقلاً أو عقلاءً ـ يكون أشد اطمئناناً وقطعاً أحيانا من الذي يستند إلى نصّ شرعي يشك في صدوره وعدم صدوره.

**إذاً لا معنى لدعوى أنّ من اقتحم بسبب البراءة فقد ركب أمراً بجهالة.**

وأمّا؛ التعويل على ضعف محركية الاحتمال، فهو أضعف من سابقه؛ إذ الاحتمال يختلف باختلاف الموارد، فإذا كان المحتمل مهماً كان الاحتمال محركّاً عقلائياً، بل قد تكون محرّكية الاحتمال ـ في حال أهمية المحتمل ـ لا تقل عن محركية العلم والظن، مضافاً إلى تفاوت درجات الاحتمال، فبعض درجات الاحتمال محركٌ وليس فيه ضعف لدى المرتكز العقلائي، وحينئذٍ فمن احتمل الخطر في مورد، حيث إنّ المحتمل مهمٌ فيقال له ـ بمقتضى المرتكز العقلائي ـ : إن وجدانك حاكمٌ بالاجتناب؛ بمقتضى لزوم دفع الضرر المحتمل، فلو خالف ذلك واقتحم لا يُقال: دفعه جهله وإنّما دفعه سفاهته أو شقاوته، وإلا فمع احتمال الخطأ ووجود كبرى ارتكازية وهي لزوم دفع الضرر المحتمل، اقتحم ذا المحذور، لا يقال: إنّه ركب أمراً بجهالة، يعني لأجل جهله اقتحم الأمر، بل لأجل عامل آخر وسبب آخر.

**فتحصّل:** أنّ هذه المناقشة للشيخ الأعظم (قدس سره) غير تامّة.

وأمّا ما قيل ـ أنّ (الباء) لا ظهور لها في السببية ـ فهذا لا يُعالج أصل الموضوع؛ لأنّه سواءٌ قلنا: بظهور (الباء) في السببية، أو قلنا: بعدم ظهورها في السببية وظهورها في المصاحبة، على أي حال، ظاهر سياق الحديث (**أي** **رجل ركب أمراً بجهالة**) أنّ سبب ارتكابه جهلٌ، كانت الباء باء السببية أو باء المصاحبة، مقتضى مناسبة الحكم للموضوع أنّ موضوع عدم التبعة أنّه ركب بسبب الجهالة، فلا علاقة لنا بالباء نفسها أنّها ظاهرة بالسببية أو غير ظاهرة بالسببية، فسياق الحديث بمقتضى مناسبة الحكم للموضوع أن يُقال: أنّ سبب الارتكاب هو الجهل، كما لو قال المولى: اغفر للرجل الجاهل، فإنّ ظاهره أنّ سبب المغفرة له جهله، من دون حاجة إلى أن ندّعي ظهور الباء بالسببية أو عدم ظهورها .

فالذي يمكن أن يُناقش في كلام الشيخ الأعظم ـ ما عدا ما ذكره العراقي وبعضٌ آخر ـ أن يقال: هل أنّ ظاهر هذه الجملة أنّها مسوقة مساق التعليل في مورد الامتنان؟ أي إنّما ارتفعت التبعة امتناناً، بلحاظ أنّ السبب في الارتكاب هو الجهل. فإذا استفدنا من هذه الرواية أنّها واردة مورد الامتنان، وعلّلت الامتنان بسببية الجهل للارتكاب، فمقتضى عموم هذه العلّة شمولها لما إذا كان الدافع هو الجهل البسيط ولم يكن على نحو الجهل المركب، وسيأتي تعميق ذلك إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين.**

023

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ما زال الكلام في الاستدلال بصحيحة عبد الصمد بن بشير في قوله: (**أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه**) على إثبات البراءة الشرعية، والكلام فعلاً فيما سيق من القرائن على عدم شمول الرواية لمحل الكلام، وهو من شك في الحكم على نحو الشبهة الحكمية، وقد سبق الكلام في القرينة الأولى وهي استخدام باء السببية.

**القرينة الثانية:** ومحصلها: لو كان مفاد الرواية أنّ الجاهل سواء كان جاهلاً قاصراً أو مقصراً إذا ارتكب أمرا لجهله فلا شيء عليه، فحينئذ يصح الاستدلال بالرواية على أنّ من شك في حكم من الأحكام فالحكم مرتفعٌ عنه ظاهراً ولا عقوبة عليه، ثم يُخصص هذا الإطلاق بما ورد من أنّ الشك في الشبهة الحكمية قبل الفحص خارجٌ، حيث إنّ الشك على نحو الشبهة الحكمية قبل الفحص غير معذّر: إمّا بالارتكاز المتشرعي القطعي على أنّ المقصر غير معذور؛ لأنه لم يفحص عن الحكم، أو لأدلة وجوب التعلّم، مثل: (**يُسأل العبد يوم القيامة، ما عملت؟ فيقول: ما علمت، فيقال: هلاّ تعلمت حتّى تعمل**) ، فلو كان مفاد الرواية أنّ الجاهل قاصراً أو مقصراً لا شيء عليه ثم خرجنا عن إطلاقها للجاهل المقصّر بما قام عليه المرتكز أو قام عليه أدلة وجوب التعلم من أنّ المقصّر غير معذور؛ لتمّ الاستدلال بالرواية حينئذ على أنّ شك في الحكم بعد الفحص بحيث لم يكن مقصّراً، من شك بالحكم بعد الفحص فإنّ الحكم مرفوع عنه ظاهراً ولا عقوبة عليه، وإن خرج الجاهل المقصّر بمقيد آخر؛ لأن محل كلامنا في الجاهل القاصر، وهو من شكّ في الحكم بعد الفحص لا من شك في الحكم قبل الفحص.

أمّا إذا افترضنا أنّ الرواية موردها الجاهل المقصّر، فالرواية جاءت في الجاهل المقصر لا أنّها مطلقة كي يُقال: بأنّه يؤخذ بإطلاقها للجاهل القاصر، ويخرج الجاهل المقصّر بما ورد من المقيدات، سواء كان المقيد لُبيا كالارتكاز القطعي أم لفظياً كأدلة وجوب التعلّم، إلا أنّ المفروض موردها الجاهل المقصّر فلا إطلاق لها؛ **والسر في ذلك:** أنّ هذا الذي لبس المخيط ودخل البيت الحرام وهو يُلبي، ليس قاصراً؛ لأنّ هذا من أوضح إحكام الحج، فكونه رجلاً أعجمياً لا يُوجب أنّه كان رجلاً قاصراً، فمن الواضح أنّ أي مسلم ـ أعجمياً كان أو عربياً ـ يلتفت إلى أنّ هذا المركب الشرعي وهو الحج ممّا له إحكام وتشريعات تخصّه ولا يمكنه الوصول إلى تلك الأحكام أو التشريعات إلاّ بالسؤال والفحص، فإنّ هذا من أوضح الأمور التي ترد على ذهب المسلم حينما يشرع في عبادة أو في مركب شرعي، كيف والمفروض أنّ هذا الرجل مرّ بالمواقيت ورأى الناس يخلعون المخيط ويلبسون ثوبي الإحرام، فكيف أحرم في المخيط ودخل البيت الحرام وهو يلبي في المخيط، فلا يُحتمل بمقتضى هذه الملابسات من أنّ طبيعة المسلم أن يسأل ويفحص عن أحكام ما يرتكبه، وأنّ هذا الحكم ـ وهو حرمة لبس المخيط ـ من أوضح الأحكام التي لا تخفى على من أراد الحج، ومن جهة ثالثة أنّ هذا الرجل لم يدخل مكة من الجو وإنما دخل مكة من الطرق المتعارفة التي يمرّ فيها بالحجيج ويراهم أنهم لا يلّبون حتّى ينزعوا المخيط، فمن جميع هذه الملابسات يُعرف أنّ الرجل كان مقصراً ولم يكن قاصراً، وكونه رجلاً أعجمياً لا يعني أنّه كان قاصراً لا يفقه شيئاً ولا يلتفت إلى شيء.

فإذا كان مورد الرواية المقصّر، إذاً فمقتضى إطلاق الرواية ـ حيث قال: (**أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه**) ـ أنّ الجهالة تشمل القاصر والمقصر، ومقتضاها نفي الأثر عمّا أرتُكب بدافع الجهل تقصيراً أو قصوراً.

هذا إذا كنّا ونحن هذه الفقرة من الرواية مجردة عن موردها، ولكن المفروض أنّ هذه الفقرة طُبّقت على الجاهل المقصّر الذي هو مورد الرواية، فإذا كانت قد طُبقت على الجاهل المقصّر، فلو أردنا تعميم مفاد الرواية للجاهل القاصر في موردٍ لا يُعذر فيه لو كان مقصّراً؛ **والسر في ذلك**: أننا نريد تعميم الرواية لمن شك في الحكم على نحو الشبهة الحكمية، ومن شك في الحكم على نحو الشبهة الحكمية إن كان قد فحص فهو معذور عقلاً بمقتضى قبح العقاب بلا بيان، وإن لم يفحص فهو غير معذور للارتكاز المتشرعي القطعي وأدلّة وجوب التعلّم. فحينئذ، تعميم الرواية للجاهل القاصر يستلزم خروج المورد عن تحت الوارد.

وقد يُقال: بأنّ خروج المورد من تحت الوارد مستهجن عرفاً إذا كان الوارد ظاهراً ظهوراً حاقّيّا في الشمول للمورد. أمّا إذا كان الوارد على سبيل الإطلاق ـ بمعنى أنّه أُستفيد شموله للمورد عن طريق الإطلاق لا عن طريق الظهور الحاقيّ ـ فإخراج المورد من تحته ليس متهجناً.

**بيان ذلك**: لو فرضنا أنّ لفظ الرواية قال هكذا: (إن الجاهل القاصر والمقصّر يعيد حجه أو عليه كفارة، لو ارتكب لبس المخيط) بينما الإمام في المورد لم يجعل عليه كفارة، فهنا يقال: نعم، بما أنّ الوارد مفاده هو ثبوت الكفارة وموضوعه بالظهور الحاقّي يشمل الجاهل المقصّر، فكيف أخرج الإمام (عليه السلام) الجاهل المقصّر عن هذا الوارد؟ فهنا يكون خروج المورد عن تحت الوارد ـ مع ظهور الوارد في شموله للمورد ظهوراً حاقّياً، يعني بالتعميم اللفظي ـ أمراً مستهجنناً.

أمّا إذا افترضنا أن الوارد مطلق؛ أي أنّ شموله للمورد عن طريق مقدمات الحكمة لا عن طريق الظهور الحاقّي، فهو بإطلاقه يشمل المورد، ولكن هناك مقيّد آخر ـ إما مقيد لبي أو مقيد لفظي ـ أخرج هذا المورد عن تحت هذا الوارد الذي يشمله بالإطلاق اللفظي، فقد يقال: بأن ذلك ليس مستهجناً؛ لأنّ شمول هذا الوارد للمورد إنّما هو عن طريق مقدمات الحكمة، ومن مقدمات الحكمة عدم البيان، فإذا ورد البيان ـ إمّا بمقيد لبي أو بمقيد لفظي ـ فلا بأس بخروج المورد حينئذ، فقد يقال كذلك.

ولكن لا فرق بحسب الاستهجان العرفي في خروج المورد عن تحت الوارد بين أن يكون الوارد ظاهراً ظهوراً حاقيّاً في الشمول للمورد أو بالظهور الإطلاق المبني على مقدمات الحكمة، فإنّه على أي حال ما صدر عن الإمام (عليه السلام) في الجواب قوله: الجاهل ليس عليه شيء، وهذا بإطلاقه المبني على مقدمات الحكمة يشمل الجاهل المقصّر، والإمام طبّق هذه الكبرى ـ حيث لم يستثن المورد ـ طبق هذه الكبرى على المورد، قال: (**ليس عليك الحجّ من قابل، أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء)** ، فطبق الوارد على المورد، وحينئذ فخروج المروج من تحت الوارد مع أنّه القدر المتيقن من تطبيقاته، يكون أمراً مستهجناً، سواء كان شمول الوارد له من باب الظهور الحاقّي أو من باب الإطلاق.

**فنحن بين خيارين**: إماّ أن نقول: بأنّ هذه الرواية وإن طبقّت الكبرى المذكورة على الجاهل المقصّر إلاّ أنّه مع ذلك الجاهل المقصّر خارجٌ بالأدّلة الأخرى، فهذا هو المستهجن . وإما أن نقول: بأن الرواية من الأساس لا تشمل من شّك في الحكم بعد الفحص، يعني ممن يكون قاصراً؛ بلحاظ أن الرواية ـ بمقتضى تطبيقها ـ نصّت على أنّ الجاهل المقصّر ليس عليه كفارة وليس عليه الحج من قابل، فبما أنّ الرواية نصّت على أنّ الجاهل المقصر ليس عليه شيء من هذه الأمور، ونحن نعلم من الخارج أنّ الجاهل المقصّر في باب العقوبات لا ترتفع عنه العقوبة، إذاً فالجاهل بالحكم الذي إن كان قاصراً ـ يعني شك بعد الفحص ـ فهو معذور بالبراءة العقلية، وإن كان مقصّراً ـ يعني شك قبل الفحص ـ فهو خارج عن مورد الرواية، وحينئذ لا يتمّ الاستدلال بالرواية على محل الكلام، فالمانع من الاستدلال بالرواية على محل الكلام أنّ موردها الجاهل المقصّر، وفي محل كلامنا ـ وهو من شك في الحكم ـ لا يكون الجاهل المقصّر فيه معذوراً قطعاً، فهو إمّا أن الرواية لا تشمله من الأساس أو أنّ الجاهل المقصّر يخرج عن مورد الرواية فيلزم خروج المورد عن تحت الوارد **([[1]](#footnote-1))**.

فهذا يُشكل مانعاً عن الاستناد إلى الرواية لإثبات البراءة.

**القرينة الثالثة**: أنّنا لو سلّمنا شمول الرواية للجاهل البسيط والمركب وللجاهل القاصر والمقصّر، فيمكن أن يقال بأنّ مفاد الرواية ليس إلّا البراءة العقلية، وليس مفادها البراءة الشرعية، أي لا يُستفاد من الرواية أكثر من الإرشاد إلى ما يحكم به العقل من قبح العقاب بلا بيان، وليس مفادها البراءة الشرعية بمعنى أنّ وجوب الاحتياط مرفوعٌ في حقّ الجاهل بالحكم، وأنّ من شك في حكم وفحص عنه فلم يجده فإنه لا يجب عليه الاحتياط من جهته؛ **والسرّ في ذلك**:

أنّ الرواية عبرّت: (**أي رجل ركب أمراً بجهالة**) وظاهرها أنّ موضوع الرواية في قوله (لا شيء عليه) من كان جاهلاً صرفاً، يعني جاهلاً بأي شيء، ومن الواضح أنّ من تمّت لديه أخبار الاحتياط، كقوله (**أخوك دينك فاحتط لدينك**) ، أو قوله: (**من وقف في الشبهات نجا من المحرمات**) من الواضح أنّ أخبار الاحتياط لو تمّت في حقه لم يكن جاهلاً صرفاً، وإن كان جاهلاً بالحكم الواقعي لكنه ليس جاهلاً صرفاً. وظاهر الرواية أنّ الذي لا شيء عليه هو من كان جاهلاً صرفاً، فلا تشمل الرواية من تمّت لديه دلالة أخبار الاحتياط على مطلوبية الاحتياط، وبالتالي فأخبار الاحتياط تكون واردة على هذه الرواية، رافعة لموضوعها؛ لأنّ موضوعها الجاهل المطلق، وأخبار الاحتياط لو تمت دلالة وسنداً وكان مفادها مطلوبية الاحتياط عند الشك في الشبهة الحكمية ولو بعد الفحص، يكون مفادها وارداً على هذه الرواية؛ لأنه رافعٌ للجهالة. فلا يُستفاد من الرواية أكثر من أنّ من شك في الحكم بعد الفحص عنه فهو معذورٌ مادام جاهلاً، ومن تمت لديه أخبار الاحتياط فليس بجاهل.

**ولكنّ هذا الاستظهار** الذي بنى عليه السيّد الشهيد (قدس سره) مبني على عدم رجوع الجهالة لما شك فيه.

**بيان ذلك**: إذا نظرنا إلى حديث الرفع في قوله: (**رُفع عن أمتي ما لا يعلمون**) فإنّ ظاهره رُفع عن أمتي ما لا يعلمون، أي أنّ ظاهر قوله: (**ما لا يعلمون**) رجعوها إلى نفس ما شك فيه، أنّ ما شك فيه هو الذي رُفع عنه في مرحلة الظاهر ورفعه عنه في مرحلة الظاهر بظهر برفع إيجاب الاحتياط؛ لأنّ وضع الحكم في مرحلة الظاهر إنما يكون بإيجاب الاحتياط، فرفعه عنه برفع إيجاب الاحتياط، فعلى هذا الأساس قلنا: بأنّ حديث الرفع يعارض أخبار الاحتياط؛ لأنّ حديث الرفع يقول: ما شككت فيه مرفوع عنك وما هو مرفوع عنك إنما يرتفع برفع إيجاب الاحتياط، إذا دلّت أخبار الاحتياط على وجوبه كانت معارضةً لحديث الرفع.

إمّا في محل كلامنا حيث قال في صحيحة عبد الصمد بن بشير: (**أي رجل ركب أمراً بجهالة**) هل بجهالته لذلك الأمر أو بجهالة صرفة؟ فإذا استظهرنا من سياق الرواية أي رجل ركب أمراً بجهالة لا بجهالته لذلك الأمر، إذاً يتم ما ذكره السيّد الصدر من أنّ مفاد الرواية أنّ من كان في جهالة صرفة فلا شيء عليه، ومن قامت لديه أخبار الاحتياط فليس في جهالة صرفة. لكن إذا استظهرنا من سياق الرواية أي رجل ركب أمراً بجهالته أنّ في ذلك الأمر محذوراً ومحذوراً ومحذوراً، يعني ركب لبس المخيط وهو يجهل أنّ في لبس المخيط كفارة، هنا لا شيء عليه ممّا جهله، فمورد الرواية حينئذ من جهل الحكم لا من كان في جهالة مطلقة، فيكون مفاد الرواية معارضاً لأخبار الاحتياط، ويكون مفادها نفس مفاد حديث الرفع، إذاً هذا يبتني على الاستظهار.

فمن استظهر من الرواية أنّ مفاد (**أي رجل ركب أمرا بجهالة**) يعني في جهالة صرفة، حينئذ سوف يكون مفادها مجرد الإرشاد إلى قبح العقاب بلا بيان، وحينئذ يرتفع موضوعها بتمامية أخبار الاحتياط، إما إذا استظهرنا من الرواية (**أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه**) يعني ركب أمراً وهو يجهل أنّ هذا الأمر ذو محاذير، وهذا صادق حتّى على من قامت عنده أخبار الاحتياط، فإنّ من قامت عنده أخبار الاحتياط ما زال يصدق عليه أنّه جهل المحاذير التي تترتب على ذلك الأمر، فيكون مفاد الرواية: أن لا يجب عليه الاحتياط، وأخبار الاحتياط تقول يجب عليه الاحتياط فيقع التعارض بين الطرفين.

**والحمد لله رب العالمين**

024

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ما زال الكلام في الاستدلال بصحيحة عبد الصمد بن بشير على ثبوت البراءة العقلية والشرعية، والصحيح عدم تمامية الاستدلال بها، **والوجه في ذلك:** أنّ الاستدلال بعموم (**أي رجلٍ ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه**) على انتفاء العقوبة حال الجهل وانتفاء وجوب الاحتياط عند الشك في الحكم، يبتني على **معرفة أمرين**:

**الأمر الأوّل:** أنّه لا إشكال ولا ريب أنّ الجاهل المقصر ـ أي من اقتحم الشبهة الحكمية قبل الفحص والسؤال ـ مستحق للعقوبة بمقتضى الارتكاز المتشرعي القطعي وبمقتضى أدلّة وجوب التعلّم، فهو مخاطب بوجوب الاحتياط والتوقف إلى أن يتم الفحص، وفي نفس الوقت معاقبٌ على الاقتحام.

**والأمر الثاني:** أنّ ما نُريد إثبات البراءة له إنّما هو الجاهل القاصر ـ أي من فحص عن الشبهة الحكمية ولم يتبين له الحكم ـ فهذا هل تُثبت في حقه البراءة العقلية بمعنى عدم العقوبة، والبراءة الشرعية بمعنى عدم وجوب الاحتياط أم لا؟

فبعد معرفة الفرق بين المقصر والقاصر، وأنّ محل كلامنا في القاصر لا في المقصر، نقول:

الاستدلال بعموم (**أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه**) على نفي العقوبة حال الجهل فتثبت البراءة العقلية، وعلى نفي وجوب الاحتياط حال الجهل فتثبت البراءة الشرعية؛ لأنّ ما دل على نفي العقوبة بالمطابقة، يدل على نفي وجوب الاحتياط بالالتزام؛ إذ لو كان الاحتياط واجباً حال الجهل لما انتفت عنه العقوبة بمخالفة وجوب الاحتياط. فالاستدلال بعموم (**لا شيء عليه**) لا يتمّ إلاّ بأحد طرق، وكلها غير صحيحة:

**الطريق الأوّل:** أن نُلغي المورد؛ بمعنى أنّنا نتمسك بعموم (**أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه)** مع غضّ النظر عن مورد الرواية، فنقتصر في الاستدلال على العموم فيها. ومن الواضح أنّ هذا غير عرفي؛ لأنّ من أبرز القرائن العرفية على معنى العموم هو قرينة التطبيق، فإن قرينة التطبيق من أوضح القرائن العرفية على معنى العام أو معنى المطلق، ولا أقل أنّ احتفاف العامّ بمورد التطبيق صالحٌ للقرينية على ما هو المراد منه، ومع احتفاف الكلام بما صالحٌ للقرينية عليه لا ينعقد له ظهور، فالاستدلال بالعام ـ مع غمض النظر عن التطبيق ـ غير عرفي.

**الطريق الثاني:** أن يقال: نحن نستدل بالعام بملاحظة التطبيق أيضاً، غير أنّ المذكور في التطبيق وما هو مورد الرواية هو الجاهل القاصر، فيُدّعى أنّ مورد الرواية هو الجاهل القاصر، فينسجم عموم الرواية وموردها مع ما هو محل كلامنا، فإنّ محل كلامنا في ثبوت البراءة العقلية والشرعية للجاهل القاصر، فإذا كان مورد الرواية وعمومها منسجماً مع ذلك، تمّ الاستدلال**، بأن يُقال:** أنّ مورد الرواية من كان غافلاً بالمرّة غير ملتفت إلى أحكام الحجّ أصلاً، فهو بمقتضى غفلته وعدم التفاته كان قاصراً، فيتمّ الاستدلال بذلك على محل كلامنا.

ولكن ـ كما ذكرنا ـ أنّ احتمال الغفلة التامّة في مورد الرواية بأن يكون جاهلاً قاصراً احتمالٌ غير عرفي؛ بلحاظ أنّ طبع المسلم هو السؤال عن الواجبات التي يُخاطب بها، مضافاً إلى أنّه لا يمكنه الدخول إلى مكة إلاّ عبر قوافل الحجيج، ومن الواضح لدى قوافل الحجيج نزع المخيط عند الإحرام، كما أنّ هذا الحكم ـ وهو حرمة المخيط على الرجل المحرم ـ من أوضح الأحكام في باب الحاج، فكيف تخفى على من أحرم للحجّ؟! **فالنتيجة:** أنّ احتمال كون هذا الرجل الذي هو مورد الرواية كان قاصراً بمعنى كونه غافلاً بالمرّة، هذا احتمالٌ غير عرفي.

**الطريق الثالث:** أن يقال: بأنّ مورد الرواية الجاهل المقصّر، إذ لا ريب ولا إشكال أنّ مورد الرواية من لم يسأل؛ لأنه قال: (ولم اسأل أحداً) ، فلا يخلوا إمّا أن يكون لم يسأل لقصوره ككونه غافلاً بالمرّة، وهذا ما استبعدناه في الطريق السابق. أو يكون بتقصيره وإهماله، فإذا كان احتمال عدم سؤاله وعدم فحصه لقصوره احتمالاً غير عرفي؛ إذاً فتعيّن أنّ الرجل مقصر. فمورد الرواية رجلٌ اقتحم الشبهة الحكمية قبل الفحص؛ واقتحام الشبهة الحكمية قبل الفحص هو المُتسالم على كونه مورداً لاستحقاق العقوبة ووجوب الاحتياط والتوقف، فما هو مورد الرواية هو عين ما تسالم الأعلام وجوب الاحتياط فيه واستحقاق العقوبة عليه؛ لأنّه اقتحام للشبهة الحكمية قبل الفحص.

فبعد أن كان مورد الرواية هو ما قام الارتكاز المتشرعي وقامت الأدلة على لزوم الاحتياط فيه واستحقاق العقوبة على اقتحامه، فهل نُخرج مورد الرواية عن الوارد أم أننا نبقيه؟

**قد يُقال:** بأنّ إخراج مورد الرواية عن مورد العموم الوارد فيها ليس مستهجناً، **ببيان**: أنّ هناك فرقاً بين إخراج المورد من تحت أصل الوارد بحيث لا يشمله، وبين إخراج المورد من تحت إطلاق الوارد لا من تحت أصل الكلام، فإنّ الثاني ليس مستهجناً كما في الأوّل؛ وذلك، **تارة نقول:** بأنّ مورد الرواية ـ وهو من اقتحم الشبهة الحكمية قبل أن يسأل، بأن لبّى وهو يلبس المخيط ولم يبالي بذلك، فمن اقتحم الشبهة الحكمية قبل الفحص ـ هذا المورد لا يشمله قوله (**أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه**) فلا يشمله من الأساس؛ لأنّ المراد بكلمة (**جهالة**) الجهالة عن قصور، وما هو مورد الرواية هو الجهل عن تقصير، فإذا فسّرنا الجهالة في العموم الوارد فيها بالجهالة عن قصور ومورد الرواية الجهل عن تقصير؛ إذاً فمورد الرواية خارجٌ عن أصل الكلام، خارجٌ عن أصل العموم الوارد فيها، وهذا أمرٌ مستهجنٌ بلا كلام. لكن هذا ليس مرادنا، إنّما المراد إخراجه عن إطلاقه لا عن أصله، وذلك أنّ الجاهل المقصّر وهو من اقتحم الشبهة الحكمية قبل الفحص بأن لبس المخيط ولم يسأل، فله أحكام ثلاثة: **الحكم الأوّل:** أنّ عليه كفارة، **والحكم الثاني:** أنّ عليه الحج من قابل، والحكم **الثالث:** أنّ عليه عقوبة. والإمام بقوله: (**أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه**) نفى حكمين ولم ينفي الثالث، فقال: وجوب الكفارة عليه منفي بجهله وإن كان جهلاً تقصيرياً، ووجوب الحج عليه من قابل منفيٌ عنه لجهله وإن كان جهله تقصيرياً، لكن يبقى استحقاق العقوبة ثابتاً عليه بمقتضى الأدلّة الأخرى. إذاً فالعموم الوارد في الرواية وهو قوله (**فلا شيء عليه**) شمل المورد؛ لأنه شمل الجاهل المقصّر، ولكنّه مطلق في قوله (**لا شيء عليه**) يشمل وجوب الكفارة، ويشمل وجوب الحج من قابل، ويشمل ثبوت العقوبة، فقوله: (**لا شيء عليه**) نفى الأوليين وهو وجوب الكفارة ووجوب الحج من قابل، ولم ينفي الثالث بمقتضى الارتكاز المتشرعي القطعي وأدلة وجوب التعلّم الدالّة ثبوت العقوبة، فالمورد لم يخرج عن تحت الوارد أصلاً، إنما خرج عن إطلاقه، أي من حيث استحقاق العقوبة عليه لم يشمله؛ لأنّه خُصص بأدلّة أخرى، وإلاّ من حيث إيجاب الكفارة والحج من قابل شمله؛ لأنّه رفع هذين الحكمين عنه لأجل جهله وإن كان جهلاً تقصيرياً، فأي مانع من إخراج المورد عن تحت إطلاق الوارد، ونحن لم نُخرجه عن أصل الوارد كي يكون مستهجناً عرفاً؟

**ولكن يُقال:** بأنّ ابرز الآثار وأوضحها في قوله: (**لا شيء عليه**) نفي العقوبة، مسألة نفي الكفارة أو مسألة نفي الحجّ عليه من قابل قد تكون خفية تحتاج إلى بيان، لكنّ قوله: (**لا شيء عليه**) أول ما ينقدح لدى ذهن العرف منه أنّه نفي لاستحقاق العقوبة؛ باعتباره أوضح الآثار، فإذا كان أوضح الآثار نفي استحقاق العقوبة، فهو القدر المتيقن من الإطلاق، وإذا كان هو القدر المتيقن من الإطلاق، فإخراجه من إطلاق الوارد مستهجنٌ أيضاً. فحتى لو سلّمنا كبروياً وفي غير هذا المورد: أنّ إخراج المورد عن تحت إطلاق الوارد أمرٌ ممكن، لا نُسلّمه في المقام؛ بلحاظ الأثر الملحوظ في المقام ـ وهو نفي استحقاق العقوبة ـ هو أبرز الآثار وأوضحها، فإخراجه من تحت الإطلاق قطعاً مستهجن عرفاً.

**إذاً**، لا يمكننا أن نعمل بالعام مع غض النظر عن المورد، ولا يمكننا أن ندعي أنّ المورد هو الجاهل القاصر، ولا يمكننا إخراج المورد عن تحت إطلاق الوارد، إذاً تعذّرت الطرق كلها، فأصبحت النتيجة: أنّ مقتضى تطبيق هذا العامّ (**أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه**) على المورد ـ وهو الجاهل المقصّر الذي اقتحم الشبهة الحكمية قبل الفحص ـ أنّ من اقتحم الشبهة الحكمية قبل الفحص فلا عقوبة عليه، ولا يجب الاحتياط عليه وإن كان جهله تقصيرياً، وهذا ـ يعني مدلول الرواية ـ بمقتضى قرينة التطبيق منافٍ ومصادمٌ مع ما قام عليه الارتكاز المتشرعي القطعي من أنّ الجاهل المقصّر مستحقٌ للعقوبة ومخاطبٌ بوجوب الاحتياط، فحيث إنّ الرواية مشتملة على ما هو منافٍ لما هو المتسالم القطعي عليه يسقط ظهورها الإطلاقي عن الحجية، فظهور قوله: (**فلا شيء عليه**) في نفي العقوبة المستتبع لنفي إيجاب الاحتياط ممّا لا يمكن العمل به؛ لمنافاته لما هو المتسالم القطعي، فهذا هو وجه الوهن في الاستدلال بالرواية على محل كلامنا من ثبوت البراءة العقلية والشرعية في حق الجاهل القاص.

**ودعوى** أنّه إذا ارتفعت العقوبة ووجوب الاحتياط عن الجاهل المقصر ارتفعت عن القاصر بالأولوية، **ممنوعة**؛ لأنها لم تُثبت في الجاهل المقصّر نتيجة معارضتها لما هو المتسالم القطعي، فكيف تُثبت في الجاهل القاصر بالأولوية، فإنّ الأولوية فرع ثبوتها فرع ثبوتها في الأشد كي تثبت في الأخف بالأولوية، ولم تُثبت في الأشد للمعارضة.

**فتلّخص من ذلك:** أنّه لا يصح الاستدلال بصحيحة عبد الصمد بن بشير على ثبوت البراءة عقلاً وشرعاً في حقّ الجاهل القاصر الذي شكّ في الحكم بعد الفحص عنه.

ولكن وقع الكلام بين الأعلام في باب الحج: هل أنّ صحيحة عبد الصمد بن بشير تدلّ على صحّة العمل، أم لا؟ بمعنى أنّ من أخلّ بجزء أو شرط من شرائط أي مركب اعتباري كشرائط الصلاة، أو شرائط الصوم، أو شرائط الحج مثلاً، ، فهل يمكن رفع سببية ما صنع للخل بقوله: (**أي رجلٍ ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه**) فلو فرضنا: أنّ المصلي أخلّ بجزء لأجل جهله بالحكم، أو أخلّ بشرط لأجل جهله بالحكم، أو ارتكب مانعاً لأجل جهله بالحكم، وكذلك الأمر في الصيام، وكذلك الأمر في الحج؛ لأنّ هذه كبرى كلية فهل يمكن الاستناد إليها لإثبات صحّة العمل باعتبار أنّ الإخلال كان عن جهلٍ قصوري أو تقصيري مثلاً؟

فقد يقال: بأنها تدل على الصّحة، **وذلك بقرينتين:**

**القرينة الأولى**: أنّ أصحاب أبي حنفية لما رأوا هذا الأعجمي وهو يلبس المخيط حين التلبية، قالوا له: بأنّ حكمك أنّ عليك بدنة وأنّ عليك الحج من قابل، فهذا كاشف عن أنّ المرتكز لديهم أنّ ما فعله موجبٌ لفساد الحج، فلذلك قالوا: وأنّ عليك الحج من قابل. والإمام في الجواب لم يردع عن هذا الارتكاز ولم يبين فساده وإنما ضيقه، فقال: ما ذكروه من وجوب البدنة ووجوب الحج من قابل، لا يشمل حال الجهل، ومعناه أنّه يشمل حال العلم، فالإمام لم يدفع هذا المرتكز وإنما أقره وضيّقه، بأنّ ما ذكروه لك لا يشملك لكونك جاهلاً، (**أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه**) ، فمقتضى ذلك أنّ الإمام يقول: من أتى بخلل يوجب الفساد فهو لا يوجب الفساد لو كان عن جهل، فيتمّ الاستدلال بالرواية حينئذٍ على أنّ من أخل بشرط أو جزء أو ارتكب مانعاً يوجب الفساد لولا الجهل، فإنّ هذا الفساد مرتفع حال الجهل، فتثبت دلالة الرواية على الصّحة.

ولكن ـ كما أفاد جمعٌ من الأعلام منهم سيّدنا (قدس سره) ـ ظاهر قوله (**أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه**) أنّ المرفوع أثر ارتكاب الأمر لا أنّ المرفوع أثر التركب، ومن أخلّ بجزء من أجزاء الصلاة أو أخل بشرط من شرائطها فهو قد ترك الصلاة لا أنّه قد ارتكب أمراً يوجب أثراً فينتفي ذلك الأثر حال الجهل، ففرق بين الأمرين، بين أن نقول: من ترك المركب ـ إمّا لأنّه لم يأتِ به أصلاً أو أنّه أتى به ناقصاً لجزءٍ أو ناقصاً لشرط ـ فعليه الإعادة، فهذا مضمونٌ.

ومضمون آخر: (**من ركب أمراً**) يعني أحدث أمراً، ولذلك الأمر أثرٌ فإنّ هذا الأثر ينتفي حال جهله، فالرواية لا تعرّض فيها للمضمون الأوّل وهو فرض الترك، والمفروض أنّ من أخلّ بجزء أو شرط فهو قد ترك المركب، أي أنّ فساد المركب مستندٌ لتركه وليس مستنداً لارتكابه أمراً، بينما مفاد الرواية أنّ من ركب أمراً يوجب محذوراً لم يترتب المحذور عليه حال جهله، فسياق الرواية ليس ناظراً لتصحيح العمل وتنزيل التركب منزلة الوجود، وإنّما سياق الرواية ناظرٌ إلى أنّ من ارتكب أمراً ذا محذور، لم يترتب ذلك المحذور عليه كإيجاب الكفارة، كإيجاب القضاء، كإيجاب الحدّ، كإيجاب التعزير، إذا كان ارتكابه عن جهلٍ. **فهذه القرينة غير تامّة**.

**القرينة الثانية:** أن يُقال بأنّ قوله: (**فلا شيء عليه**) قد طبقه الإمام على قولهم: وأنّ عليه الحجّ من قابل، وحيث إنّ معنى (وأنّ عليه الحج من قابل) هو فساد حجه، أي أنّ حجّه وقع فاسداً فعليه الحج من قابل، ومع ذلك الإمام طبّق هذه الكبرى على ما ذكروه، فهذا دليلٌ على شمول هذه الكبرى للفساد أيضاً، وأنّه لو وقع منه العمل الذي يُفسد حال جهله لم يكن مفسداً؛ لأنّ الإمام طبّق الكبرى على حكم أصحاب أبي حنيفة بالفساد.

**ولكنّ الجواب عن ذلك:** بأنّ التعبير (وأنّ عليه الحج من قابل) لا يعني فساد الحج، بل وجوب الحج من قابل إنّما هو على سبيل العقوبة وليس على سبيل الفساد، أي أنّ من ارتكب هذا المحظور كان من العقوبات المترتبة عليه أن يحجّ من قابل ولو كان حجّه في هذا العام صحيحاً، حتّى لو فرضنا أنّ أصحاب أبي حنفية عبروا بالفساد، قالوا حجه فاسد ،وحجه في المخيط فاسد، فإنّه لا يُراد بالفساد الفساد الشرعي بمعنى الصّحة، بل يُراد بالفساد استيجابه للحج من قابل.

وقد دلّت الروايات على ذلك في باب (من جامع امرأته وهو محرم) معتبرة زرارة (حديث9 باب 3 من أبواب كفارات الاستمتاع) (**سألته عن محرم غشي امرأته وهي محرمة؟ قال: جاهلين أو عالمين؟ قال: اجبني في الوجهين جميعاً، قال: إن كانا جاهلين استغفرا ربهما ومضيا على حجهما وليسا عليهما شيء، وإن كانا عالمين فرّق بينهما من المكان الذي أحدثا فيه وعليهما بدنة، وعليهما الحج من قابل، فإذا بلغا المكان الذي أحدثا فيه، فُرّق بينهما حتّى يقضيا نُسكهما ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا. قلت: فأي الحجتين لهما؟ قال: الأولى التي أحدثا فيها ما أحدثا، والأخرى عليهما عليهما عقوبة)**، فمجرد تعبير (**الحج من قابل**) لا يُفيد أنهم حكموا به من باب فساد الحج، كي يُقال: إنّ تطبيق العموم عليه دليل على شمول الرواية للتصحيح.

وكذلك ورد هذا التعبير ـ وهو تعبير (الفساد) ـ في بعض الروايات، نظير رواية عُبيد بن زرارة حديث 2، باب 11: (**قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلٍ طاف بالبيت أسبوعا طواف الفريضة ثم سعى بين الصفا والمروة أربعة أشواط، ثم غمزه بطنه، فخرج فقضى حاجته ثم غشي أهله؟ قال: يغتسل ثم يعود ويطوف ثلاثة أشواط ويستغفر ربه ولا شيء عليه. قلت: إن كان طاف بالبيت طواف الفريضة، فطاف أربعة أشواط ثم غمزه بطنه فخرج فقضى حاجته فغشي أهله؟ فقال: أفسد حجه، وعليه بدنة، ويغتسل ثم يرجع، فيطوف أسبوعا ثم يسعى، ويستغفر ربه. قلت: لم تجعل عليه حين غشي أهله قبل أن يفرع من سعيه كما جعلت عليه هدياً حين غشي أهله قبل أن يفرغ من طوافه؟ قال: إن الطواف فريضة وفيه صلاةٌ والسعي سُنّة من رسول الله (صلى الله عليه وآله). قلت: أليس الله يقول: (إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ) ؟ قال: بلى، ولكن قد قال فيها: (وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ) ، فلو كان السعي فريضة لم يقل: (وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً**) ).

يعني أن الإلزام بالسعي وأصل تشريعه من الكتاب لكن الإلزام جاء من قبل النبي (صلى الله عليه وآله) .

قال صاحب الوسائل: وينبغي أن يُحمل فساد الحج على صورة تقديم الطواف على الموقفين . فصاحب الوسائل أيضاً ـ جمعاً بين الروايات ـ يقول: حتّى لو عُبّر بالفساد فإنّه لا يُقصد به عدم الصّحة وإنما يُقصد به وجوب الحجّ عليه من قابل على سبيل العقوبة.

**فتلخص:** أنّه لا يصح الاستدلال بالرواية لا على ثبوت البراءة العقلية والشرعية ولا على صّحة العمل، وغاية ما يُستدل بها أنّ من ارتكب أمراً يترتب عليه محظور من المحظورات فإنّ ذلك المحظور لا يترتب لو كان هذا الارتكاب حال الجهل، ولو كان ذلك الجهل تقصيرياً كما هو مورد الرواية، فتنتفي الكفارة وينتفي الحج، وينتفي وجوب الحج عليه من قابل، إذا كان الارتكاب عن جهلٍ.

**والحمد لله رب العالمين**

025

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

بعد الفراغ عن البحث عن البراءة ووصلنا فيها إلى أننا لا نقول بالبراءة العقلية، وأمّا البراءة الشرعية فلم يتمّ فيها إلاّ آية (**وما كنا معذبين حتّى نبعث رسولا**) ، وحديث (**ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم**) ، ثم يقع الكلام في أصالة الاحتياط، وبيان مدركها من العقل والنقل.

**أمّا مدرك أصالة الاحتياط من قبل العقل**: فقد ذكر الأعلام (قدس الله أسرارهم) : أنّ المانع من جريان البراءة منجزية العلم الإجمالي، **وبيان ذلك:** أنّ لدينا علماً إجماليا بالتكاليف الإجمالية في مجموع الشبهات الحكمية، ومقتضى منجزية العلم الإجمالي عدم جريان البراءة عقلاً ونقلاً في أيّ شبهة حكمي ولو بعد الفحص، وفي مقابل هذا المدعى **هناك دعويان:**

**الأولى**: دعوى الانحلال الحقيقي للعلم الإجمالي، فكما أننا نعلم إجمالاً بوجود تكاليف إلزامية في مجموع الشبهات فإنّ نعلم أيضاً بمقدار من التكاليف الإلزامية في موارد الأمارات المعتبرة، كخبر الثقة مثلاً، أو الشهرة ـ بناء على اعتبارها ـ أو الإجماع، ونحو ذلك، فبما أنّ لدينا علماً بتكاليف إلزامية في موارد الإمارات المعتبرة، والمقدار المعلوم بالإجمال في العلم الثاني لا يقلّ عن المقدار المعلوم بالإجمال في العلم الأوّل، فلأجل ذلك يكون احتمال التكليف في غير موارد الأمارات المعتبرة احتمالاً بدوياً، فهو مجرىً لأصالة البراءة عقلاً ونقلاً، وهذا البحث ـ وهو هل أنّ هناك انحلالا حقيقيا لهذا العلم الإجمالي، أم لا؟ ـ سبق تفصيله في أواخر بحث حجية خبر الثقة . فالمهم هو المدّعى الثاني ـ ألا وهو **(دعوى الانحلال الحكمي**) ـ، وبيان الانحلال الحكمي له تقريبان يختلفان باختلاف المسلك في منجزية العلم الإجمالي:

**التقريب الأوّل:** أن يُقال إنّ منجزية العلم الإجمالي على سبيل الاقتضاء، بمعنى أنّ العلم الإجمالي فيه اقتضاءٌ للتنجيز، وهذا الاقتضاء إنّما يُصبح فعلياً مؤثراً إذا تعارضت الأصول في إطراف العلم الإجمالي، وإلا فمتى جرى أصلٌ مرخصٌ بلا معارض في الطرف الآخر، انحل العلم الإجمالي به حكماً، بمعنى أنّ العلم الإجمالي وإن كان باقياً وجداناً، لكن لا منجزية له بعد جريان الأصل المرخص في أحد طرفيه بلا معارض، كما في موارد الخطاب المختصّ، فإننا إذا علمنا إجمالاً بنجاسةٍ: إمّا في الماء أو في التراب، كانت أصالة الطهارة في الماء معارضة بأصالة الطهارة في التراب، وبعد تعارضهما تصل النوبة لجريان أصالة الحل في الماء بلا معارض، فإنّ مقتضى أصالة الحل جواز شربه، ولا معارض لها في التراب؛ إذ لا معنى لجريان أصالة الحل في التراب. فحيث جرى أصلٌ مختصّ ـ وهو أصالة الحل ـ بأحد الطرفين بلا معارض في الطرف الآخر، انحل العلم الإجمالي في هذا الطرف ألا وهو طرف الماء، وهذا ما نُعبر عنه بأنّ العلم الإجمالي في حدّ ذاته ليس علةً تامّةً للمنجزية، وإلاّ لم يسقط عن المنجزية لجريان أصلٍ مرخص في أحد طرفيه بلا معارض . ولكن حيث إنّه مجرد مقتضي للمنجزية ويتوقف فعلية هذا الاقتضاء على تعارض الأصول، فإذا لم تتعارض لم يكن منجزاً .

فبناء على هذا المسلك ـ هو المسلك المعروف لدى الأصوليين ـ يقال: بأنّ العلم الإجمالي الكبير ـ وهو العلم بوجود تكاليف إلزامية في مجموع الشبهات الحكمية ـ قد انحل حكماً، بمعنى: أنّ هذا العلم الإجمالي له طرفان: طرفٌ لم نصل فيه إلى أمارات منجزة حتّى بعد الفحص، فما زالت الشبهة مستقرة فيه. وطرفٌ وصلنا فيه إلى أمارات منجزة قامت على تكليف إلزامي، إمّا بإخبار الثقات أو بالإجماعات أو بالارتكازت المتشرعية القطعية، ففي هذا الطرف الذي وصلنا فيه إلى أمارات معتبرة منجزة لا تجري أصالة البراءة؛ لوجود حاكمٍِ عليها ألا وهو الأمارة المنجزة . وأمّا في الطرف الآخر الذي لم نصل فيه إلى أمارات منجزة حتّى بعد الفحص، تجري أصالة البراءة بلا معارض، فينحل العلم الإجمالي حكماً وإن كان قائماً وجداناً، لكنّه لا أثر له في هذا الطرف الذي لم نصل فيه إلى أمارات منجزة لجريان أصالة البراءة فيه بلا معارض .

**التقريب الثاني** وهويبتني على المسلك الثاني في منجزية العلم الإجمالي ـ وهو مسلك المحقق العراقي ـ : أنّ العلم الإجمالي علّة تامّة للمنجزية، فسواء جرى الأصل بلا معارض أم لم يجري هو منجز، ولذلك في المورد السابق ـ وهو ما لو كان في أحد طرفي العلم الإجمالي أصلٌ مختص، كأصالة الحل في الماء ولا معارض له في الثاني؛ إذ لا تجري أصالة الحل في التراب ـ تظهر الثمرة بين المسلكين، فعلى مسلك الاقتضاء: لا يكون العلم الإجمالي منجزاً، بينما على مسلك العلّية التامّة ـ كمسلك العراقي ـ : يكون العلم الإجمالي منجزاً وإن جرى الأصل في أحد الطرفين بلا معارض، هذا لا يرفع منجزية العلم الإجمالي في هذا الطرف ألا وهو الطرف الذي جرى فيه الأصل فضلاً عن الطرف الآخر.

ومع ذلك يمكن دعوى الانحلال الحكمي، **وبيانه:** أنّ العراقي (قدس سره) وغيره ممن ذهب لهذا المسلك قالوا: إنّ قوام منجزية العلم الإجمالي أن يكون صالحاً للتنجيز على كل حال، أي سواء كان معلومه واقعاً في طرف (أ) أو كان معلومه واقعاً في طرف (ب) فإنّه صالحٌ للتنجيز على كل حال، وإلّا لو فرضنا أنّ شخصاً علم إجمالا إمّا بنجاسة هذا المائع أو نجاسة الآخر ولكن على تقدير أنّ النجس الواقعي في الطرف الثاني فهو مضطر لشربه على كل حال، إذاً فالعلم الإجمالي هنا ليس منجزاً؛ لأنّه ليس صالحاً لتنجيز معلومه ـ أي متعلقه ـ على كل حال، بل على تقدير أن يكون معلومه في طرف (أ) هو صالح لتنجزيه، وأمّا على تقدير أن معلومه الواقعي في طرف (ب) فهو مضطرٌ لشربه والاضطرار رافعٌ للحرمة الواقعية فضلاً عن المتنجزة بالعلم الإجمالي . فحيث إنّ العلم الإجمالي هنا ليس صالحاً للتنجيز على كل حال، لا يكون منجزاً.

ومن صغريات هذه الكبرى: ما إذا كان في أحد طرفي العلم الإجمالي منجزٌ سابقٌ على العلم الإجمالي أو مقارن له، فإنّ العلم الإجمالي في هذا الفرض لا يكون صالحاً لتنجيز متعلّقه على كل حال. مثلاً: إذا قام عندي خبر ثقة على أنّ هذا الإناء نجسٌ، فبخبر الثقة تنجزت النجاسة في هذا الإناء، وبعد ذلك أو حين قيام خبر الثقة علمت إجمالاً بنجاسة إمّا في الإناء الأبيض أو في الإناء الأزرق الذي قام عليه خبر الثقة، فهنا ليس العلم الإجمالي صالحاً لتنجيز معلومه على كل حال؛ إذ على تقدير أنّ متعلّقه ـ وهو نجاسة أحد الإنائين ـ في الإناء الأزرق فهو منجزاً له؛ لوجود منجز فيه سابق أو مقارن، والمتنجز لا يتنجز، فإذا افترضنا أنّ نجاسة الإناء الأزرق متنجزة في رتبة سابقة أو مقارناً، فما دامت النجاسة في الإناء الأزرق متنجزة إذاً فلا يُعقل تنجزها بمنجز آخر، فتنجز المتنجز من قبيل تحصيل الحاصل؛ لأنّ العقل بعد قيام المنجز ـ كخبر الثقة ـ إما أن يحكم بالاجتناب أو لا، فإن لم يحكم بالاجتناب فهذا خُلف كون خبر الثقة منجزاً، وإن حكم بالاجتناب فلا معنى لتحصيل حكم العقل بالاجتناب بواسطة العلم الإجمالي بعد حصوله بالفعل.

فما دام العلم الإجمالي غير منجز مع فرض وجود منجز في أحد طرفيه فتطبيق ذلك على محل كلامنا أن يُقال: لدينا علمٌ إجمالي بوجود تكاليف الزامية في مجموع الشبهات، وقد فحصنا عن هذه الشبهات فوجدنا أنّها على طرفين: طرف لم نصل فيه إلى أمارات معتبرة منجزة، وطرف وصلنا فيه إلى أمارات معتبرة منجّزة، فالطرف الذي وصلنا فيه إلى أمارات معتبرة منجّزة تنجزت التكاليف فيه بمنجز آخر ـ ألا وهو الأمارات المعتبرة ـ وبعد تنجز التكاليف بالأمارات المعتبرة لا يكون العلم الإجمالي منجزاً لهذه التكاليف في هذه الموارد؛ إذ المتنجز لا يتنجز . فحيث إنّ العلم الإجمالي ليس منجزاً على كل حال؛ إذاً فليس منجزاً من الأصل . فعلى هذا الأساس يجري الأصل المرخص الطرف الأوّل الذي نعثر فيه على أمارات معتبرة، وهو أصالة البراءة.

**فأصبح الفرق بين التقريبين:**

أنّ في التقريب الأوّل: المبني على مسلك الاقتضاء، انحل العلم الإجمالي بجريان الأصل، فجريان الأصل دون معارض هو الذي حلّ العلم الإجمالي، أي منعه من المنجزية .

بينما في التقريب الثاني: المبني على القول بالعلّية التامّة انحل العلم الإجمالي أولاً، ثم جرى الأصل بلا معارض، فجريان الأصل، أي أصالة البراءة في الطرف الأوّل، هو أثرٌ لعدم منجزية العلم الإجمالي وليس مانعاً من منجزيته كما في التقريب الأوّل . وإنما العلم الإجمالي حيث إنّه في نفسه صالحاً لتنجيز معلومه على كل حال، فشل عن التأثير، وفي طول فشله جرى الأصل المرخص في الطرف الأوّل بلا مانع، لا أنّ جريان الأصل المرخصّ هو المانع من منجزيته كما ذكرنا في التقريب الأوّل.

**ولكن هناك إشكال يتبادر إلى الذهن عند بيان هذا الانحلال**:

**أن يقال**: إنّ العلم الإجمالي لا يسقط عن المنجزية بخروج أحد طرفيه بعد منجزيته. مثلاً: إذا علمنا إجمالا إمّا بنجاسة الإناء (أ) أو نجاسة إناء (ب) ، وبعد المفروغية عن المنجزية أهدرنا الإناء (ب) ، فإنه يبقى العلم الإجمالي منجزاً في طرف إناء (أ) أو أنّه بعد المفروغية عن منجزية العلم الإجمالي إناء (ب) عن محل الابتلاء، فأخذه شخص آخر ومضى به، فهنا يبقى العلم الإجمالي على المنجزية في الطرف الذي بأيدينا.

كما أنّه إذا قام العلم الإجمالي إمّا على نجاسة (أ) أو على نجاسة (ب) ، فبعد أن فرغنا عن منجزيته قال زيد: إناء (ب) نجس، لم يقل لنا أنّ النجس الذي علمتم إجمالا به هو (ب)، بل قال إناء باء نجسٌ، ونحتمل أنّه النجاسة التي علمنا بها إجمالاً ونحتمل أنّها نجاسة أخرى. فهذا شبيهٌ بتلف أحد الطرفين أو خروجه عن محل الابتلاء؛ إذ المفروض أنّ المنجز في الطرف الثاني جاء بعد المفروغية عن منجزية العلم الإجمالي، لا سابقاً ولا مقارناً، فالعلم الإجمالي يبقى على المنجزية على كلا المسلكين.

أمّا على مسلك الاقتضاء: فلما سيأتي بيانه في بحث منجزية العلم الإجمالي، أنّه يكفي في منجزيته تعارض الأصول ولو قبل قيام هذا المنجز، بأن يقال: قبل قيام المنجز كانت أصالة الطهارة في (أ) معارضة بأصالة الطهارة في (ب) ، وبعد قيام المنجز ـ وهو إخبار ثقة بنجاسة (ب) ـ يبقى التعارض على حاله؛ أي ما زال أصالة الطهارة في (أ) إلى يوم القيامة معارضاً لأصالة الطهارة في (ب) إلى يوم قيام المنجز الآخر وهو إخبار الثقة، فمقتضى هذه المعارضة بقاء العلم الإجمالي على المنجزية.

وكذلك على مبنى العراقي ـ الذي يقول: يُعتبر في منجزية العلم الإجمالي أن يكون صالحاً لتنجزي متعلّقه على كلّ تقدير ـ فإنّ هذا كان صالحاً لتنجيز متعلّقه على تقدير كونه (أ) او على تقدير كونه (ب) ، وهذه الصلاحية لا ترتفع بحدوث منجز جديد.

**إذاً** فبعد أن بلغ الكليني (رحمه الله) سنّ التكليف وعلم إجمالاً بوجود تكاليف إلزامية في مجموع الشبهات، ثم قام بالفحص فوجد أنّ الشبهات على طرفين، وفي أحد الطرفين لم يصل إلى أمارات معتبرة، وفي الطرف الآخر وصل إلى أمارات معتبرة، وغاية ما دلت عليه الأمارات المعتبرة في الطرف الثاني: أنّ هناك تكاليف، أمّا أنّها هي التكاليف المعلومة بالإجمال أم غيرها فالأمارات لا تدل على ذلك إنّما تقول: يوجد في مواردها تكاليف الزامية . فحينئذ حيث إنّ المنجز الذي ظفر به الكليني (رضوان الله عليه) كان بعد المفروغية عن منجزية العلم الإجمالي في حقّه فهذا لا يرفع منجزية العلم الإجمالي ولا يُوجب انحلاله .

**قلنا:** بأنّه لا ريب ولا إشكال أنّ هذه الموارد التي ظفر فيها الكليني بالأمارات المعتبرة المنجزة، كانت التكاليف فيها منجّزة قبل الفحص، وتنجز التكليف قبل الفحص ليس بالعلم الإجمالي، بل هو سابقٌ رتبة على العلم الإجمالي، حيث إنّ أي مكلف تعرض عليه شبهة حكمية، فإنّ التكليف فيها منجّز ولو كانت شبهةً بدوية غير مقرونة بعلم إجمالي؛ وذلك من باب أدلّة وجوب التعلم، فإن نفس أدّلة وجوب التعلم مثل: (**يُقال للعبد: ما عملت؟ فيقول: ما علمت، فيُقال: هلّا تعلمت حتّى تعمل**) ، أدلّة وجوب التعلّم دالّة على وجوب طريقي ألا وهو وجوب الفحص، والوجوب الطريقي منجّز للواقع، ما لم يُعلم بخلافه . إذاً فالتكاليف قبل قيام العلم الإجمالي أصلاً، كانت متنجزة في موارد الأمارات المعتبرة قبل الفحص بأدلّة وجوب التعلّم، وهذا المنجز ـ وهو تنجز هذه التكاليف بأدلة وجوب التعلّم ـ ارتفع بمجيء الأمارات، فليس المنجّز للتكاليف هو العلم الإجمالي كي يُقال: بعد المفروغية عن منجزية العلم الإجمالي لا يسقط عن المنجزية بقيام الأمارات المعتبرة، بل نقول: المفروض أنّ التكاليف الإلزامية المحتملة في هذه الموارد تنجّزت بمنجز سابق على العلم الإجمالي ألا وهو أدلة وجوب التعلم، وهذا المنجز يسقط بعد التعلم، ويقوم منجزٌ جديد ألا وهو نفس الأمارات المعتبرة، التي تعلّمها وظفر بها، وبعد قيام هذه الأمارات المنجّزة لا يجري الأصل فيها لحكومة الأمارة على الأصل، فينحل العلم الإجمالي على كلا المسلكين، وتجري أصالة البراءة في الطرف الأوّل ـ وهو الذي لم يُظفر فيه بأمارة معتبرة ـ بلا معارض ولا مانع .

هذا تمام الكلام في بيان انحلال العلم الإجمالي وقد ظهر بذلك أنّه ليس هناك مدركٌ عقلي ناهض للقول بأصالة الاحتياط. فهل أنّ المدرك النقلي وهو أخبار الاحتياط ناهضة بذلك أم لا؟

سنتكلم عنها إن شاء الله .

**والحمد لله رب العالمين.**

026

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

وقد اُستدل على أصالة على أصالة الاحتياط في الشبهات الحكمية بعد الفحص بعدّة روايات أُدعي أنّها تدل على لزوم الاحتياط، وهذه الروايات على طوائف:

**الطائفة الأولى:** ما دلّ على الترغيب في الاحتياط، كما فيما ورد عن أمير المؤمنين علي (عليه السلام) أنّه قال لكميل بين زياد: (**أخوك دينك فاحتط لدينك**) . وهذه الطائفة لا خلاف في صحة مدلولها بين الطرفين، وهو أنّ الاحتياط حسن وراجحٌ على كل حال، حتى عند من يقول بالبراءة بالعقلية والشرعية فإنّه يقول أيضاً بحسن الاحتياط، فهذا ليس محل خلاف بين الطرفين؛ إذ لا يُستفاد من هذه الرواية أكثر من بيان حسن الاحتياط ورجحانه.

**الطائفة الثانية:** ما دلّ على عدم جواز الاستقلال عن الأئمة الطاهرين (عليه السلام) في استنباط الحكم الشرعي؛ ومن ذلك خبر حمزة بن طيّار: (**عُرض على أبي عبد الله (عليه السلام) بعض خطب أبيه، حتّى إذا بلغ موضعاً منها قال له: كف واسكت، ثم قال أبو عبد الله: لا يسعكم فيما ينزل بكم ممّا لا تعلمون إلّا الكف والتثبت والردّ إلى أئمة الهدى حتّى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى، ويعرفوكم فيه الحق، قال تعالى (فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ) ) .**

وهذه الطائفة أيضاً أجنبية عن محل الكلام؛ لأن غاية مفادها أنّه لا يجوز لأحد أن يستنبط حكماً شرعياً في موردٍ مستقلاً عن روايات آهل البيت ومن دون ردّ ذلك المورد إلى روايات أهل البيت.

والإخباريون يقولون: نحن مستندون إلى رواياتهم الدالّة على الاحتياط في الشبهات الحكمية، والأصوليون: يقولون نحن مستندون إلى رواياتهم الدالّة على البراءة الشرعية في الشبهات الحكمية بعد الفحص، فهذه الطائفة لا تكون دليلاً للإخباريين على مدعاهم؛ فإنها تصلح أن تكون ناهضة وداعمة لكل من الطرفي.

**الطائفة الثالثة:** ما دلّ على وجوب التعلّم، كما فيما ورد: (**يُقال للعبد: ما عملت؟ فيقول: ما علمت، فيقال: هلاّ تعلمت حتى تعمل**) وغاية مفادها وجوب الفحص، والجميع متفقون على وجوب الفحص في الشبهات الحكمية وجوبية أو تحريمية، وإنّما النزاع فيما بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل، فهل أنّ الحكم هو البراءة أو الحكم هو الاحتياط؟

**الطائفة الرابعة:** ما دلّ على حرمة القول أو العمل بلا علم، كرواية زرارة عن أبي عبد الله (عليه السلام): (**لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا**) .

وأيضاً ما ورد: (**من هجم على أمر بغير علم جدع أنف نفسه**) .

وهذه الطائفة أيضاً لا تدل على شيء، فهي إرشاد إلى حكم عقلي وارتكاز عقلائي على أنّه لا ينبغي للإنسان أن يقتحم من دون علم، سواء كان قولاً أو عملا، إلاّ أنّ العمل بالبراءة في الشبهات الحكمية بعد الفحص هل هو عمل بدون علم أو هو عمل بعلم؛ لأنّه استناد إلى روايات معتبرة واردة عن أهل البيت (عليه السلام) ؟ فالتمسك بهذه الروايات؛ لإثبات الاحتياط تمسكٌ بالدليل في الشبهة المصداقية؛ لأن الوصولي أيضاً يدعي أنّه مستند إلى علم وهو الروايات الدالّة على البراءة الشرعية.

**الطائفة الخامسة:** ما دلّ على أنّه إذا الأمر بينما ما لا ريب فيه وما فيه ريبٌ فيؤخذ بما لا ريب فيه: (**دع ما يريبك إلى ما لا يُريبك**) ، وهذا أيضاً إرشادٌ إلى حكم عقلي وهو لزوم الاستناد إلى ما لا ريب فيه، إلاّ أنّ الأصولي يدّعي أنّ استناده إلى روايات البراءة الشرعية استنادٌ إلى ما لا ريب فيه.

**الطائفة السادسة:** ما دلّ على أنّ الوقوف عند الشبهة خيرٌ من الاقتحام في الهلكة، كما في رواية أبي سعيد الزُهري عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (**الوقوف عند الشبهة خيرٌ من الاقتحام في الهلكة، وتركك حديثاً لم تروه خيرٌ من روايتك حديثاً لم تُحصه**).

**وأُشكل على الاستدلال** بها كما في الرسائل والكفاية**:** بأنه هذه الرواية دلّت على مطلوبية الوقوف عند احتمال الهلكة، الوقوف عند الشبهة خيرٌ من الاقتحام في الهلكة، فافترضت الرواية أنّ هناك احتمالاً للهلكة في رتبة سابقة، ولأجل احتمال الهلكة يلزم الوقوف، فمطلوبية الوقوف متفرعة على وجود احتمال الهلكة، ولا يكون احتمال الهلكية وارداً وجداناً إلاّ إذا كان الحكم منجزاً؛ إذ لو لم يكن الحكم منجزاً لم يكن احتمال الهلكة موجوداً؛ لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فمع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لا احتمال للعقوبة إلا إذا كان هناك منجز للحكم، فلابد أنّ نفترض أن هناك منجزٌ للحكم أولاً، ويترتب على هذا المنجز احتمال الهلكة، ويتفرع على احتمال الهلكة وجوب الوقوف أو مطلوبية الوقوف؛ فمدلول هذه الروايات لا يتمّ إلاّ مع وجود منجز، فإنّ كان المنجز هو نفس هذه الروايات لزم الدور؛ لأننا نقول: منجزية هذه الروايات للتكليف فرع احتمال الهلكة، واحتمال الهلكة فرع وجود منجز، فيلزم من منجزية هذه الروايات للتكليف ـ اعتماداً على احتمال الهلكة المتفرع على وجود منجز ـ الدور.

**وإن قلتم:** بأنّ هناك منجزاً في رتبة سابقة، فالمنجز في رتبة سابقة هو كاف في وجوب الاحتياط ولا حاجة إلى الاستدلال بهذه الروايات؛ إذاً مفاد هذه الروايات مطلوبية الوقوف إذا احتمل الهلكة، واحتمال الهلكة فرع وجود منجز، فإمّا أن يكون المنجز نفس هذه الروايات فيلزم الدور، أو يكون المنجز غير هذه الروايات، فهو كافي في وجوب الاحتياط والتوقف بلا حاجة للاستدلال بهذه الروايات .

**والجواب عنه:** أنّه تعارف في ألسنة الروايات تنجيز الحكم ببيان العقوبة؛ أي أنّ المولى إذا أراد أن يبين أنّ الحكم الزامي يذكر أنّ هناك عقوبة تترتب على المخالفة، فبيان الإلزام بذكر العقوبة لسانٌ متعارف في الروايات والآيات، فبما أنّه متعارف، إذاً فالرواية الدالّة على ترتب العقوبة بالمطابقة دالة بالالتزام على وجود الإلزام، وحينئذ فلتكن هذه الروايات من هذا الصنف، فنقول: مفاد هذه الروايات (**الوقوف عند الشبهة خيرٌ من الاقتحام في الهلكة**) بيانٌ لترتب العقوبة بالدلالة المطابقية وبيان للإلزام بالوقوف بالدلالة الالتزامية، ولا يرد على ذلك إشكال الدور؛ لأن ما دلّ على ترتب العقوبة فهو بالمطابقة وما دّل على وجود الإلزام فهو مدلول التزمي، فهناك تعدد في الدالّ والمدلول، فلا يرد إشكال الدور على الاستدلال بهذه الروايات على لزوم الاحتياط.

ولكن ينبغي المناقشة في الاستدلال بهذه الروايات بمناقشتين:

**المناقشة الأوّلى:** أنّ قوله: (**الوقوف عند الشبهة خيرٌ من الاقتحام في الهلكة**) ليس حكماً مولوياً، وإنما هو حكم إرشادي إلى ما يحكم به العقل نفسه، حيث إنّ العقل نفسه حاكمٌ بأنّه ليس للإنسان أن يقتحم شبهة من دون مستند، فإن اقتحام أي شبهة من دون مستند ومدركٍ معرضٌ للوقوع في الهلكة، وهذا حكمٌ عقلي واضح، فممّا قام عليه المرتكز العقلائي أيضاً أنّه لا ينبغي لأي أمرء أن يقتحم شبهة من دون مستند، فإنّ اقتحامها من دون مستند معرضٌ للهلكة، وهذا لا كلام فيه ولا كلام في رجحانه وحسنه، إنّما الكلام هل أنّ الأصولي إذا بنى البراءة في الشبهات الحكمية بعد الفحص ـ استناداً للروايات الدالّة على البراءة ـ هل هو اقتحام بلا مستند فيكون معرضاً للهلكة أم انه اقتحام بمستند؟ إذاً مجرد ذكر كبرى عقلية أو عقلائية وهو لا ينبغي اقتحام الشبهة بلا مستند فإنّه معرضٌ للهلكة لا يكون دليلاً على أنّ الأصل في الشبهات الحكمية بعد الفحص هو الاحتياط.

**والمناقشة الثانية:** أنّ الشبهة حُملت لدى كثير من الأصوليين على معنى الشك، (**قف عند الشبهة**) ، و (**الوقوف عند الشبهة**) يعني المراد بالشبهة (ما شُك في حكمه) ولذلك يعبرون بـ(الشبهة الحكمية) و (الشبهة الموضوعية) ، فأرادوا بالشبهة ما يُشك في حكمه، والحال بأنّ كثيراً من الروايات استخدمت الشبهة بمعنى ما يلتبس فيه الحق بالباطل، فالشبهة هي التي تكون مشتملة على علامات على الحق وعلامات على الباطل، ونتيجة ذلك يحصل فيها التباس الحقّ بالباطل، لا أنّ المراد بـ (الشبهة) ما يُشك في حكمه على نحو الشبهة البدوية، مثلاً: ممّا ورد عن أمير المؤمنين علي (عليه السلام) (**وإنما سُميت الشبهة شبهةً لأنّها تُشبه الحق، فأمّا أولياء الله فضياءهم فيها اليقين ودليلهم سمت الهدى، وأمّا أعداء الله فدعائهم فيها الضلال ودليلهم العمى**) ، فلا يصح الاستدلال بهذه الطائفة على ما ادعاه الإخباريون من أصالة الاحتياط في الشبهات الحكمية بعد الفحص.

**الطائفة السابعة:** ما دلّ على التثليث، **وهي عدّة روايات:**

**منها:** رواية جميل بن صالح، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، عن أبائه، قال: (**قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): الأمور ثلاثة: أمر بيّن لك رشده فاتبعه، وأمر بيّن لك غيّه فاجتنبه، وآخر أُختلف فيه فرده إلى الله**) ، فقد أستُدل على أنّ ما يُختلف فيه وما يُشك في حكمه فلابد من التوقف فيه .

**ولكن يُلاحظ** على الاستدلال بهذه الرواية**:** أنّ من المحتمل احتمالاً عرفياً معتداً به أنّ المراد ببين الرشد المجمع حلى حليته، والمراد ببين الغي المجمع على حرمته، والمراد بالقسم الثالث: ما أختُلف فيه، فإذا رأى الفقيه أمراً مجمعاً على حليته فهو كذلك، أو مجمعاً على حرمته فهو كذلك، وأمّا إذا رأى أمراً مختلفاً فيه فلابد أن لا يلج فيه إلا بمستند، والقرينة على هذا الاحتمال قوله: (**وآخر أختُلف فيه**) ولم يقل (وآخر شُك فيه) ، أو (وآخر اُشتبه فيه) ، فليس المراد بالقسم الثالث الشبهة الحكمية، وإنما المراد ما هو أخصّ من الشبهة الحكمية وهو الأمر المختلف فيه في قبال ما أُجمع عليه .

**ومنها:** ما رواه النعمان بن بشير، قال: (**سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول: حلالٌ بيّن وحرامٌ بيّن وبينهما شبهات لا يعلمها كثيرٌ من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي حول الحمى يوشك أن يقع فيه، ألّا وأنّ لكل ملك حمى وإنّ حمى الله تعالى محارمه**). ونحوها بعض الألفاظ من روايات أخرى.

وقد يُستدل بهذه الرواية على لزوم الاحتياط، حيث يقال: (**فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه**) والاحتياط في الشبهات مثلاً اتقاء واستبراء للدين والعرض، فلا بد أن يكون الاحتياط هو المطلوب حين الشبهة الحكمية بعد الفحص.

**ولكن يُلاحظ** على الاستدلال بهذه الرواية**:** أيضا ما سبق ذكره في الروايات السابقة: وهو أنها إرشاد إلى حكم عقلي، وهو أن من ولج شبهة بلا مستند فمن الطبيعي أن يكون معرضاً للوقع في الحرام، إذ ما دامت الشبهات المحرمات فمن ولج الشبهة أو اقتحمها دون مدرك كان معرضاً للوقوع في المحرم، لذلك يجب عليه عقلاً اجتناب الشبهة اجتناباً مقدمياً تحفظاً على نفسه من الوقوع في المحرم، ووجوب الاجتناب ممّا يحكم به العقل والعقلاء، ولا إشكال فيه من قبل أحد؛ إلاّ أنّ الأصولي يقول إنّنا لم نقتحم الشبهة الحكمية بعد الفحص بلا مستند وإنّما استندنا إلى أدلّة البراءة الشرعية، فمن استند إلى أدلّة البراءة الشرعية حتّى لو وقع في المحرم فهو معذور بمقتضى أدلّة البراءة.

**ومنها:** مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في مورد تعارض الخبرين حيث قال: (**وإنّما الأمور ثلاثة: أمرٌ بين رشده فيتبع، وأمرٌ بيّن غيه فيُجتنب، وأمرٌ مشكل يُردّ حكمه إلى الله، قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : حلالٌ بيّن، وحرامٌ بيّن، وشبهاتٌ بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم**).

وهذه الرواية أيضاً لا يتمّ الاستدلال بها على محل الكلام؛ **والسر في ذلك**: أنّ هذه الكبرى واردة في الخبرين المتعارضين؛ حيث قال قبل بيان هذه الكبرى: (**ينظران في ذلك الذي حكما به المُجمع عليه بين أصحابك فيُؤخذ به ويُترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإنّما الأمور ثلاثة: أمر بيّنٌ رشده فيُتبع، وأمرٌ بيّنٌ غيّه فيُجتنب، وأمرٌ مشكل يرُد حكمه الله**) . وظاهرها أنّه إذا تعارضت الأمارتان خبران أو فتويان أو أي طريقين تعارضا، إذا تعارضت الأماراتان فإن كان هناك مرجحٌ واضحٌ لأحدى الأمارتين على الأخرى ـ كما لو كان أحد الخبرين مجمعاً عليه والآخر شاذّاً ـ قُدم المُجمع عليه على الشاذ؛ لأنّ المجمع عليه سوف يكون مصداقاً لما هو بيّن الرشد، والشاذ لما مصداقٌ لما هو بيّن الغيّ، فيؤخذ بما هو بيّن الرشد ويُترك ما هو بيّن الغيّ، وإن لم يكن لأحد الخبرين مرجحٌ واضحٌ على الآخر عند التعارض فالمورد مورد شبهة؛ لأنه لا يوجد مرجحٌ لأحدهما على الآخر، فليس هناك (بيّن الرشد) مقابل (بيّن الغي) وإنّما هناك شبهةٌ وإشكالٌ (**وأمر مشكل يُرد حكمه إلى الله**) ، فليس له أن يُفتي بأحدهما من دون مرجح.

وهذا لا ربط له بمحل كلامنا، وهو: ما إذا حصل شبهة بدوية، يعني شبهة ابتدائية، وقد فحص الفقيه عن دليلها فلم يجد دليلاً، وصلت النوبة إلى مجرى الأصل إمّا أن يُجري أصالة الاحتياط أو يُجري أصالة البراءة، فإنّه إذا استند إلى أدلّة البراءة في مثل هذا المورد فقد استند إلى ما هو (بيّن الرشد) لا إلى ما هو (**مشكل يُرد حكمه إلى الله**) ، المقبولة ناظرة لفرض اختلاف الأمارتين ومحل كلامنا الشبهة البدوية بعد الفحص.

**إذاً فبالنتيجة:** تبيّن عدم تمامية الاستدلال بشيء من هذه الطوائف، بقيت الطائفة الأخيرة، وهو ما دلّ على الأمر بالاحتياط في وقائع معيّنة، هذه يأتي الكلام عنها لأن فيها أخذ ورد.

**والحمد لله رب العالمين.**

027

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

**الطائفة الثالثة:** ما أُمر فيها بالاحتياط في مورد معين، ومن هذه الطائفة موثقة عبد الله بن وضاح، قال: (**كتبت إلى العبد الصالح: يتوارى عني القرص ويُقبل الليل ويزيد الليل ارتفاعاً ويستر عني الشمس ويرتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فأصلي حينئذ وأفطر إن كنت صائما أو انتظر حتّى تذهب الحمرة فوق الجبل؟ فكتب: أرى لك أن تنتظر حتّى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائط لدينك**).

فيُدّعى أنّ ذيل الرواية (**وتأخذ بالحائط لدينك**) دالٌ على لزوم الأخذ بالاحتياط في مورد الشك والشبهة، ولكنّ مورد الرواية أو مضمون الرواية محتملٌ لمعاني ثلاثة على جميعها لا يتم الاستدلال بها على مطلوبية الاحتياط في الشبهات الحكمية.

**أمّا المعنى الأوّل:** فيكون مضمون الرواية ناظراً لشبهة موضوعية؛ بمعنى أنّ السائل يعرف أنّ المناط في الإفطار وفي الصلاة هو سقوط القرص، فلا شك عنده في الحكم، وإنما الشك عنده في الموضوع، وهو هل أنّ القرص سقط أو لم يسقط، وذلك لوجود جبل، ونتيجة هذا الجبل عدم معرفة السقوط الواقعي للقرص، فحينئذ يسأل الإمامَ (عليه السلام) : هل ينتظر مغيب الحمرة كعلامة على السقوط الواقعي للقرص أم لا ينتظرها؛ باعتبار أنّ ظاهر مجيء الظلمة وازديادها أنّ القرص قد سقط واقعاً؟ فمورد السؤال شبهة موضوعية، وبما أنّ مورد السؤال شبهة موضوعية: هل سقط القرص واقعاً أو لم يسقط؟ وهل ينتظر الحمرة لتحصيل اليقين بسقوط القرص واقعاً أم لا ينتظر؟ فهنا أجاب الإمام (عليه السلام) بالأخذ بالاحتياط ومعنى الأخذ بالاحتياط أن ينتظر ذهاب الحمرة، (**أرى لك أن تنتظر ذهاب الحمرة وتأخذ بالحائط لدينك**) .

لكنّ هذا لا يدل على لزوم الاحتياط في الشبهات الحكمية بعد الفحص؛ **والسرّ في ذلك:**أنّ المورد شبهة موضوعية للمكلف به لا للتكليف، أيّ أنّه جازم بأنّه كُلف بالصوم فهناك تكليف منجّز في حقه وهو التكليف بالصوم فلا يجوز له الإفطار حتّى يُحرز سقوط القرص واقعاً، فإذا حصلت له شبهة موضوعية في أنّ القرص قد سقط واقعاً أم لم يسقط؟ فهذه شبهة موضوعية في المكلف به لا في التكليف، ومن الواضح أنّه إذا وقعت شبهة موضوعية في المكلف به فمقتضى الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقني، ولا ربط لهذا في محل كلامنا ـ وهو الشبهة الحكمية بعد الفحص ـ من ناحية أصل التكليف لا من ناحية المكلف به، فعلى هذا المحتمل الرواية خارجة عن محل كلامنا.

**المعنى الثاني:** أن يكون مضمون الرواية شبهة حكمية لا موضوعية؛ بمعنى أنّ السائل يسأل: هل أنّ ذهاب الحمرة شرعاً في موضوع جواز الإفطار وجواز الصلاة؟ فهو يعلم أنّ القرص قد سقط ويعلم أنّ الحمرة لم تذهب وإنما يسأل عن حكم شرعي: هل أنّ الشارع أخذ في موضوع جواز الإفطار وموضوع إقامة صلاة المغرب ذهاب الحمرة أم لم يأخذه؟

فهنا أجاب الإمام (عليه السلام) بأنّ عليك أن تنتظر ذهاب الحمرة وتأخذ بالحائط لدينك .

فيقال: كان المناسب أن يُجيب الإمام بنعم أو لا؟ إمّا بأنّ ذهاب الحمرة شرطٌ في جواز الإفطار أو أنّها ليست بشرط، لا أن يُجيب الإمام بأنّه عليك أن تأخذ بالحائط لدينك، فهذا التفاف حول مورد السؤال، وهذا يعني أنّ المقام كان مقام تقية، بمعنى أن الجواب الواقعي لدى الإمام (عليه السلام) هو شرطية ذهاب الحمرة، لكن حيث لا يمكنه بيان الحكم الواقعي ـ وهو شرطية ذهاب الحمرة، مقابل بناء العامّة على كفاية سقوط القرص ـ لذلك توسل بأن يجعل الحكم الواقع ضمن بالأخذ الاحتياط، فقال: (**عليك أن تنتظر الحمرة وتأخذ بالحائط لدينك**) فالأمر بالاحتياط ليس أمراً جدياً وإنّما صدر من الإمام في مقام التقية، أي أنّ الإمام أبرز الحكم الواقعي لا مباشرة بل عن طريق الأمر بالاحتياط، فالأمر بالاحتياط ليس أمراً جدياً كي يكون دليلاً على لزوم الاحتياط في الشبهات الحكمية بعد الفحص.

**المعنى الثالث**: أنّ المراد بمورد الرواية هو الشبهة الحكمية لكن الأمر بالاحتياط لم يكن أمراً على سبيل التقية بل أمراً واقعياً، وبيان ذلك: أنّ محطّ سؤال السائل هو كما ذكرنا، أنّه هل أنّ الشارع يكتفي بسقوط القرص أمّ أنّ الشارع يشترط مرتبة من مغيب الشمس وهي المرتبة المساوقة مع ذهاب الحمرة المشرقية.

فإذا كان محطّ سؤال السائل هو شبهة حكمية، الإمام أجاب عن ذلك، قال: يُعتبر ذهاب الحمرة لكن لا لموضوعية فيه، هو معتبر شرعاً، يُعتبر ذهاب الحمرة لا لموضوعية فيه بل لأنّه أمارة شرعية وليس أمارة تكوينية أو أمارة عرفية، بل هو أمارة شرعية على السقوط الواقعي أو السقوط المطلوب، حيث إنّه في الغالب لمّا كان السقوط بتلك المرتبة لا يُعرف إلّا من خلال من ذهاب الحمرة المشرقية، فالشارع جعل ذهاب الحمرة المشرقية أمارةً على السقوط بتلك المرتبة، فهو ليس شرطاً في حدّ نفسه وإنما هو أمارة حكمٌ طريقي ظاهري على سقوط القرص، وأمارية ذهاب الحمرة على سقوط القرص أمارية احتياطية، بمعنى أنّ الشارع إنما جعلها أمارة من باب الاحتياط، وإلاّ يمكن الانفكاك بينهما واقعاً، يعني أنّ الكاشف أخصّ من المنكشف، أيّ في بعض الأماكن مثلاً: في البراري في القفار، في بعض الأماكن ـ كما في البراري ـ يمكن معرفة سقوط القرص بتلك المرتبة المطلوبة شرعاً وإن كان الحمرة ما زالت باقية، فذهاب الحمرة ليس مساوياً للسقوط ولا أعم منه بل هو أخصّ منه، فلأجل أنّ ذهاب الحمرة أخصّ من السقوط، لا يصح جعله علامة شرعية مطلقاً، وإنّما يُجعل علامة شرعية من باب الاحتياط. فالاحتياط في أمارية لأنه أخص، وليس الاحتياط كما يُقال احتياطاً في الفتوى بل هو فتوىً بالاحتياط، فما صدر عن الإمام (عليه السلام) ليس احتياطا في الفتوى بأن يكون مقصود الإمام أنّه إذا حصلت لك شبهة فخذ بالاحتياط، بل ما صدر منه فتوىً بالاحتياط، أي فتوىً بأنّ ذهاب الحمرة إمارةٌٍ شرعية احتياطاً، فالاحتياط جزءٌ من الأمارية التي أجاب بها الإمام (عليه السلام) ، وبالتالي لا ربط لها بمحل كلامنا، فإنّ محل كلامنا لو أنّ الفقيه فحص عن الشبهة الحكمية ولم يجد دليلاً هل يلزمه الاحتياط أم لا؟ فالاحتياط هنا خارج عن إطار الشبهة، بل هو أصل عملي يبني عليه الفقيه عند عدم وجود دليل على هذه الشبهة الحكمية، بينما ما أجاب به الإمام (عليه السلام) أنّه ليس المورد مورد شبهة بل هناك أمارة شرعية احتياطية، فالاحتياط جزءٌ من المفتى به وجزء من الحكم المبيّن، لا أنّه أصلٌ عملي يُرجع إليه عند فقد الدليل على الشبهة الحكمية بعد الفحص. قايضاً لا يصح الاستدلال بالرواية على محل كلامنا. فعلى جميع المحتملات لا يكون في الرواية دلالةٌ على أصالة الاحتياط في الشبهات الحكمية بعد الفحص.

**وبذلك يتبين** لنا أنّ ما أدُّعي من قبل قسم من المحدثين من دلالة هذه الأخبار ـ بطوائفها الثلاث أو بطوائفها التسع أو بإحدى هذه الطوائف ـ على أصالة الاحتياط عند الشبهة الحكمية بعد الفحص ليس بتامّ ولا ناهض.

وبعد الفراغ عن ذلك تصل النوبة إلى النسبة بين أدلّة الاحتياط وأدلّة البراءة.

**وبيان ذلك**: على فرض دلالة أخبار الاحتياط على مطلوبية الاحتياط وأصالته في الشبهات الحكمية بعد الفحص على فرض ذلك، فما هي النسبة بين أخبار البراءة وأخبار الاحتياط؟ وعلى فرض التعارض ما هو المرجح لأحدهما على الآخر؟ وعلى فرض عدم المرجح والتكافؤ، هل المرجع البراءة العقلية أو المرجع الاحتياط العقلي؟

فهنا بحوث ثلاثة:

**البحث الأول:** ما هي النسبة بين أخبار وأخبار الاحتياط على فرض تمامية دلالة أخبار الاحتياط؟

هنا مدعيان:

**الأوّل:** ما ذكره سيّدنا الخوئي (قدس سره) : أنّ أخبار البراءة أخصّ مطلقاً، فإنّ أخبار الاحتياط دالّة على مطلوبية الاحتياط في الشبهات البدوية والشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، وعلى مطلوبية الاحتياط في الشبهات الحكمية قبل الفحص والشبهات الحكمية بعد الفحص، فهي من هذه الجهة عامّة، بينما إذا رجعنا إلى أخبار البراءة وأخذنا مثل (**رُفع عن أمتي ما لا يعلمون**) فإنّ مفاده البراءة في الشبهة البدوية فلا يشمل الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، والشبهة البدوية بعد الفحص فلا يشمل الشبهة البدوية قبل الفحص، وبذلك يكون الأخبار أخصّ مطلقاً من أخبار الاحتياط فتخصصّ بها، والنتيجة هي البراءة.

**المدّعى الثاني:** مقابل ما ذكره سيّدنا (قدس سره) ما طرحه السيّد الشهيد كانتصار لدعوى بعض المحدثين في أنّ النتيجة هي القول بالاحتياط وليس القول بالبراءة.

**بيان ذلك**: **أنّ أخبار الاحتياط على قسمين:**

**قسم عامّ:** كما أفاد سيّدنا: (**أخوك دينك فاحتط لدينك**) حيث إنّه مطلق يشمل الشبهة بعد الفحص وقبل الفحص، يشمل البدوية ويشمل المقرونة بالعلم الإجمالي، ويشمل الشبهة الموضوعية ويشمل الشبهة الحكمية.

**وقسم خاصّ بالشبهة الحكمية**: فهو وإن شمل الشبهة البدوية والمقرونة وشمل ما قبل الفحص وما بعد الفحص، فهو لا يشمل الشبهة الموضوعية.

**منها:** مقبولة عمر بن حنظلة – التي قرأناها أمس- حيث قال: (**وإنّما الأمور ثلاثة: أمرٌ بيّن رشده فيُتبع وأمرٌ بيّن غيّه فيُجتنب وأمر مشكلٌ يُرد حكمه إلى الله، قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : حلالٌ بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك، فمن تجنب الشبهات نجى من المحرمات**) .

وهذه الفقرة خاصّة بالشبهة الحكمية لأنّها واردة في مورد تعارض الخبرين في الحكم الشرعي الكلي، إذاً عندنا قسمٌ من أخبار الاحتياط خاصٌ بالشبهة الحكمية.

**وبناءً على ذلك**، نسأل سيّدنا ونقول له: أنت قلت: إن أخبار البراءة كحديث الرفع لا يشمل الشبهة قبل الفحص، ولا يشمل الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، فهاتان الشبهتان خارجتان عن دليل البراءة، فهل هما خارجتان من الأصل، يعني أنّ دليل البراءة من الأصل منصرف لا يشمل الشبهة البدوية قبل الفحص ولا يشمل الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، بأن يقال: ظاهر قوله (**ما لا يعلمون**) الانصراف عمّن علم بالإجمال، فتخرج الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، وظاهر قوله (**ما لا يعلمون**) أنّه فحص فلم يعلم وإلاّ فلو لم يفحص بعد لا يُقال: إنّه ممن لا يعلم بل هو لعله ممن يعلم لو فحص، إذاً ما لا يعلمون منصرف عن الشبهة قبل الفحص ومنصرف عن الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي؟

**وتارة**؛ تدّعي أنّه مطلق في نفسه غاية ما في الأمر جاء له مخصص من الخارج أخرج الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي؛ لأنّ جريان البراءة في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي ترخيص في المخالفة القطعية، والترخيص في المخالفة القطعية قبيحٌ، فببركة هذا المخصص اللبي أخرجنا الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، وإلا فالدليل في نفسه شاملٌ، وأيضاً أخرجنا الشبهة قبل الفحص بأدلة وجوب التعلّم وإلاّ لولا أدلة وجوب التعلّم لكانت الشبهة قبل الفحص داخلة في أدلّة البراءة؟

**على كلا المدعين كلامه غير تامّ** .

**أمّا إذا قلنا بالمدعى الأوّل** ـ وهو أنّ أخبار البراءة في نفسها منصرفة عن الشبهة قبل الفحص والشبهة المقرونة ـ فهل هذا يعني أنّها أخص من أخبار الاحتياط؟ ليس كذلك، فهي أخص من القسم الأوّل من أخبار الاحتياط وهو (**أخوك دينك**) وليست أخصّ من القسم الثاني من أخبار الاحتياط وهو (**وإنّما الأمور ثلاثة**) في مقبولة عمر بن حنظلة؛ **والسرّ في ذلك:** أنّ النسبة بينها وبين المقبولة عموم من وجه؛ لأنّ حديث الرفع لا يشمل الشبهة قبل الفحص ولا المقرونة بينما مقبولة عمر بن حنظلة تشملهما، ومقبولة عمر بن حنظلة لا تشمل الشبهة الموضوعية أصلاً؛ لأنها خاصّة بالشبهة الحكمية بينما حديث الرفع يشمل الشبهة الموضوعية والحكمية، فبينهما عمومٌ من وجه .

إذاً، حتّى لو كانت أخبار البراءة أخصّ مطلقاً من القسم الثاني من أخبار الاحتياط لكنها معارضة مع القسم الثاني بالعموم من وجه، وبعد تعارضهما وتساقطهما فما هو المرجع؟ المرجع هو القسم الأوّل من أخبار الاحتياط وهو قوله: (**أخوك دينك فاحتط لدينك**) ، والنتيجة هي الاحتياط.

**وإن قلنا بالمدعى الثاني ـ** وهو أنّ حديث الرفع في نفسه يشمل الشبهة قبل الفحص، ويشمل الشبهة المقرونة، لكن لمخصص منفصل اضطررنا أن نرفع اليد عن عمومه فنُخرج الشبهة قبل الفحص ونُخرج الشبهة المقرونة . **وبعبارة أخرى**: نقول بانقلاب النسبة، بمعنى أنّ أخبار البراءة في نفسها تشمل جميع الشبهات، وأخبار الاحتياط أيضاً في نفسها تشمل جميع الشبهات، فالنسبة بينهما هي التعارض، لكن جاء مخصص منفصل لأخبار البراءة أخرج منها الشبهة قبل الفحص، وأخرج منها الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، فببركة المخصص المنفصل انقلبت النسبة، فأصبحت أخبار البراءة أخصّ مطلقاً من أخبار الاحتياط، وإلاّ فالنسبة بينهما (مع غضّ النظر عن المخصص المنفصل) هو التعارض ـ سلمّنا مع سيّدنا الخوئي (قدس سره) هذا المدّعى ـ وهو أنّ هناك مخصص منفصل ـ وسلّمنا بكبرى انقلاب النسبة، وأنّ النسبة انقلبت من التعارض إلى العموم والخصوص المطلق وأصبحت أخبار البراءة أخصّ مطلقاً من أخبار الاحتياط، وهذا بخلاف السيّد الصدر فإنه لا يرى انقلاب النسبة.

**مع ذلك يرد عليه:** أنّه في مثل هذا الفرض يوجد لأخبار البراءة مخصصات ثلاثة في عرض واحد؛ لأن أخبار البراءة عامّة لجميع الشبهات:

المخصص الأوّل: مخصصٌ أخرج الشبهة قبل الفحص، وهو أدلّة وجوب التعلّم.

المخصص الثاني: مخصص آخر أخرج الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، وهو قبح الترخيص في المخالفة القطعية.

المخصص الثالث: ومخصصٌ ثالث أخرج الشبهة الحكمية، وهو القسم الثاني من أخبار الاحتياط المختصّ بالشبهات الحكمية، وهو مقبولة عمر بن حنظلة، فإنّ مقبولة عمر بن حنظلة حيث دلّت على لزوم الاحتياط في الشبهة الحكمية بعد الفحص أصبحت مخصص ثالث لأخبار البراءة، فخرجت الشبهة الحكمية بعد الفحص بمقبولة عمر بن حنظلة، وما بقي تحت أخبار البراءة إلاّ الشبهة الموضوعية البدوية بعد الفحص .

**إذاً** فبعد ورود هذه المخصصات الثلاثة ـ ومنها المخصص الثالث، ألاّ وهو القسم الثاني من أخبار الاحتياط ـ لا يبقى تحت أخبار البراءة إلا الشبهة الموضوعية البدوية بعد الفحص . وهذا غير ضائر بمحل الكلام، لأن الجميع من أخباريين وأصوليين يسلمون بالبراءة في الشبهة الموضوعية، إنّما البحث كلّه في الشبهة الحكمية بعد الفحص، فلا فائدة في أن يكون مضمون أخبار البراءة هو الشبهة الموضوعية البدوية قبل الفحص، وتكون من هذه الجهة كسائر المخصصات التي خصصّت أخبار الاحتياط بأن لا تشمل الشبهات الموضوعية وتختص بالشبهات الحكمية.

**إذاً،** على كلا المدعيين لسيّدنا (قدس سره) تكون النتيجة بصالح من يقول بالاحتياط لا من يقول بالبراءة .

**ولكن يُلاحظ** على ما أفاده (قدس سره) : أنّه ليس تامّ الورود على السيّد الخوئي في كلا المدعيين .

**أمّا بالنسبة للمدعى الأوّل**: وهو أن نقول بأنّ أخبار البراءة كحديث الرفع من الأصل لا يشمل الشبهة المقرونة ومن الأصل لا يشمل الشبهة قبل الفحص.

**هنا أفاد (قدس سره):** أنّه على هذا تقع المعارضة بين أخبار البراءة وبين القسم الثاني من أخبار الاحتياط حيث تكون النسبة بينهما العموم من وجه.

**ولكن يقال:** في أخبار الاحتياط ما هو خاصّ بالشبهة الحكمية، وهو ما اخترناه كدليل تامّ على البراءة وهو قوله: (**ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوعٌ عنهم**) ، فيقال: إنّ الذي يُحجب علمه أو يبرز علمه هو الشبهات الحكمية وأمّا الشبهات الموضوعية فليست بيد الشارع حتّى يحجب علمها آو يُبرز علمها، فما يُتصور فيه أو ما يُقال فيه أنّه حُجب علمه أو برز علمه هو ما يكون بيد الشارع نفسه، وما يكون بيده هو الشبهات الحكمية، فالشبهات الموضوعية خارجة تخصصاً عن مفاد هذه الرواية.

إذاً هناك من أخبار البراءة ما هو خاصّ بالشبهات الحكمية، فإذا كان من أخبار البراءة ما هو خاصّ بالشبهات الحكمية كان مقابلاً للقسم الثاني من أخبار الاحتياط، حيث إنّ القسم الثاني من أخبار الاحتياط خاصّ بالشبهة الحكمية، وهذا القسم من أخبار البراءة خاصّ بالشبهات الحكمية، بل هذا القسم أخصّ؛ لأننا افترضنا أنّ القسم الثاني من أخبار الاحتياط وإن اختص بالشبهة الحكمية لكنه يشمل الشبهة الحكمية قبل الفحص وبعد الفحص، ويشمل الشبهة البدوية والمقرونة بالعلم الإجمالي، بينما (**ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنه**) منصرف عن الشبهة قبل الفحص ومنصرف عن الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، فهو خاصّ بالشبهة الحكمية بعد الفحص والشبهة الحكمية البدوية .

وعلى هذا الأساس تكون قسم من أخبار البراءة أخصّ مطلقاً من القسم الثاني من أخبار الاحتياط، فضلاً عن القسم الأوّل وتكون النتيجة لصالح ما ذكره سيّدنا الخوئي (قدس سره) من أن أخبار البراءة أخصّ مطلقا من أخبار الاحتياط .

**وإذا بنينا على المدّعى الثاني**، وقلنا: بأنّ أخبار البراءة في نفسها عامّة تشمل الشبهات البدوية والمقرونة، خرجت المقرونة بمخصص منفصل، وفي نفسها تشمل الشبهة قبل الفحص وما بعد الفحص، فخرجت الشبهة قبل الفحص بمخصص منفصل ـ ألا وهو أخبار التعلّم ـ فهي بنفسها عامّة، فإذا كانت في نفسها عامّة فالنسبة بينها وبين القسم الأوّل من أخبار الاحتياط هو التعارض.

**فأفاد السيّد الشهيد** (قدس سره):أنّ القسم الثاني من أخبار الاحتياط وهو ما اختص بالشبهات الحكمية يُعتبر مخصص ثالث لأخبار البراءة سوف تختص أخبار البراءة بالنتيجة بالشبهات الموضوعية ولا فائدة في هذا الاختصاص في محل الكلام .

**ونقول:** إنّما يكون القسم الثاني من أخبار الاحتياط مخصصاً ثالثاً لأخبار البراءة لو لم يكن له معارض في نفسه وفي رتبه، والمفروض أنّ قسماً من أخبار البراءة ـ وهو ما اختص بالشبهات الحكمية، كقوله (**ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم**) ـ معارضٌ له في رتبه، فإذا كان معارضاً له في رتبته، فإذا كان معارضاً له في رتبته فلا يقوى ولا تصل النوبة إلى أن يكون مخصصاً ثالثاً لأخبار البراءة، فإذا لم يكن مخصصاً ثالثاً لأخبار البراءة، بقيت النسبة بين القسم الأوّل من أخبار البراءة والقسم الثاني من أخبار الاحتياط، النسبة بينهما التعارض، فلابد من الرجوع إلى المرجحات لأحدهما على الآخر، وهو ما سيأتي في البحث الآتي حيث اختار سيّدنا (قدس سره) أنّه لو تكافئ الطرفان، يعني أخبار البراءة وأخبار الاحتياط فالمرجح لأخبار البراءة لموافقتها للكتاب، وهو قوله (**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولا**) أو (**لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلا مَا آتَاهَا**) . وسيأتي البحث عن ذلك إن شاء الله.

**والحمد لله رب العالمين.**

028

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

كان الكلام في النسبة بين دليل البراءة ودليل الاحتياط على فرض تمامية أخبار الاحتياط، وبقي الكلام في جهات ثلاث تتعلّق بالموضوع:

**الجهة الأوّلى:** على فرض التعارض والتكافؤ بين دليل الاحتياط ودليل البراءة، فما هو المرجح لأحدهما على الآخر؟

**فقد يُقال:** كما في كلمات سيّدنا (قده) بأنّ المرجح مع دليل البراءة بلحاظ موافقة أخبار البراءة للكتاب، كما في قوله عزّ وجل (**وما كنا معذبين حتّى نبعث رسولاً**)، أو (**وما كان الله ليُضل قوماً بعد إذ هداهم**)، فبما أنّ أخبار البراءة موافقة للكتاب وموافقة إطلاق الكتاب مرجح عند التعارض, فمقتضى ذلك تقديم أخبار البراءة.

**ولكن قد يُشكل على ذلك**: بأنّ أخبار الاحتياط مخالفة للعامّة، حيث ذهب جمهور العامّة إلى القول بالبراءة عند الشك في الحكم على نحو الشبهة الحكمية، فأخبار الاحتياط مخالفةٌ للعامّة وحينئذ فيتكافىء الطرفان، فلابد من البحث المباني حينئذ:

وهو تارة نقول بأنّ المستند في مقام الترجيح أي ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر هو مقبولة عمر بن حنظلة، وأنّ مفاد المقبولة الترجيح التعبدي، فإذا بنينا على هذين الأمرين أنّ المستند هو المقبولة وأنّ مفادها الترجيح التعبدي فإنّ مفاد المقبولة تقدّم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامّة، وحينئذ يكون الحق مع سيّدنا (قده).

**أمّا،** إذا لم نعتمد على المقبولة وشككّنا إمّا في تماميتها سنداً كما هو شكك (قده) أو تماميتها دلالة؛ بأنّ قلنا إنّ منظورها الترجيح عند اختلال الفتويين، أو الترجيح عند اختلاف الحكمين، وليس منظورها الترجيح عند اختلاف الأمارتين ولو كانت الأمارتان خبرين، فلا عموم فيها.

فحينئذ، أو قلنا بتمامية دلالتها على الترجيح في مطلق الأمارات المتعارضة لكنّها مفادها الإرشاد إلى الارتكاز العقلائي في مقام الترجيح، وليس مفادها الترجيح التعبدي، فبناءً على ذلك لابد من الرجوع إلى المرتكز العقلائي، وعند الرجوع إلى المرتكز العقلائي فتحليل هذا المرتكز بأحد نحوين:

**الأوّل:** أنّ المرتكز العقلائي يرى تفاوتا رتُبياً بين المرجحات، لكن يُقدم المرجحات الجهتي على المرجح المضموني فبحسب المرتكز العقلائي أولاً يُبحث أصل الصدور وعلى فرض إحراز أصل الصدور يُبحث عن جهة الصدور وأنّه هل هو صادرٌ على سبيل بيان الحكم الواقعي أم لا؟ وعلى فرض إحراز جهة الصدور يُبحث عن مضمونه، وعن كونه موافقاً للقواعد أم لا؟

فالمرجح الجهتي متقدمٌ رتبةً على المرجح المضموني، وبالتالي فالترجيح بمخالفة العامّة لكونه مرجحاً جهتياً متقدمٌ رتبةً على الترجيح بموافقة الكتاب؛ لأنّه مرجح مضموني وهذا يقتضي تقديم أخبار الاحتياط على أخبار البراءة، لمخالفتها للعامّة.

**إلّا أن يُقال:** بأنّ ما أفادته الروايات من الترجيح بمخالفة العامّة لا لكونه موافقتهم مساوقة للتقية؛ كي يُقال بأنّ الترجيح بمخالفة العامّة يرجع إلى المرجح الجهتي؛ بل في نفس مخالفة العامّة ملاكاً ورجحاناً، لا لأنّ في موافقتهم تقيةً، بل حتّى لو لم يكن هناك موجبٌ للتقية وورد خبران كلاهما مثلاً ليس صادراً على سبيل التقية مع ذلك يُرجح ما كان مخالفاً للعامّة.

ففي الترجيح بمخالفة العامّة ملاكٌ مع غمض النظر عن مسألة التقية؛ بلحاظ أنّ حديثهم وفقههم بُني على مجانبة أهل البيت (عليهم السلام) فلذلك كان الأقرب إلى الحق ما كان مخالفاً لهم (**فإن الرشد في خلافهم**) أو (**ما خالف العامّة ففيه الرشاد**).

فبناءً، على هذه النكتة يكون الترجيح بمخالفة العامّة كالترجيح بموافقة الكتاب في كونه مرجحاً مضمونياً وليس مرجحاً جهتياً فيتساويان من هذه الجهة، ويكون حكم هذه الصورة حكم النحو الآتي.

**النحو الثاني:** أن يقال بأنّ المرتكز العقلائي كما ذهب إليه السيّد الأستاذ (دام ظله) قائمٌ على تقديم كل ذي ميزة يصرف الريبة عن نفسه إلى غيره، فإنّه إذا وقع تعارضٌ بين الخبرين كان كلٌ منهما موضع الريب بالنسبة إلى المتلقي، فأيّ منهما كان واجداً لميزة تصرف الريب عنه إلى معارضه فإنّه يكون مقدماً، مع غمض النظر عن كون تلك الميزة مرجحاً صدورياً أو مرجحاً جهتياً أو مرجحاً مضمونياً، فلا ترتيب بين هذه المرجحات لدى المرتكز العقلائي عند التعارض، بل المدار والمناط لديهم أن يكون كل طرف واجداً لميزة تصرف الريبة عنه إلى الآخر عند التعارض.

فعلى هذا الأساس أيضا لا يتم كلام سيّدنا (قده) من تقديم أخبار البراءة على أخبار الاحتياط لكون أخبار البراءة موافقة للكتاب، فلا فرق بين كون المرجح موافقة الكتاب أو كون المرجح مخالفة العامّة فهما في عرض واحد، **هذا تمام الكلام في هذه الجهة**.

**الجهة الثانية:**

في النسبة بين دليل الاستصحاب أي استصحاب عدم التكليف وبين أخبار الاحتياط، حيث بحثنا النسبة بين أخبار البراءة وأخبار الاحتياط فنبحث النسبة بين استصحاب عدم التكليف وأخبار الاحتياط، فهنا أفادت مدرسة النائيني ومنهم سيّدنا (قده) أنّ الاستصحاب مقدمٌ على أخبار الاحتياط، والسرّ في ذلك: بأنّ موضوع الاحتياط الشك والشبهة لأنّه (عليه السلام) قال: (**قف عند الشبهة**) فموضوع الاحتياط الشبهة والشك، ومع استصحاب عدم التكليف يرتفع الشك؛ بلحاظ أنّ الاستصحاب يقين تعبدي، فباستصحاب عدم التكليف يلغو الشك تعبداً فيرتفع الاحتياط بارتفاع موضوعه، فاستصحاب عدم التكليف حاكمٌ على دليل الاحتياط.

**ولكنّ السيّد الشهيد (قده) أورد على أستاذه بثلاثة إيرادت:**

**أولاً:** بأنّ ما أفاده مبني على جعل الطريقية والعلمية بالنسبة إلى الاستصحاب، أي أنّ يُستفاد من دليله أنّه مجعولٌ على نحو الطريقية والعلمية، ونحن لم نقل بهذا المبنى في الأمارات فضلاً عن الأصول ومنها الاستصحاب.

**ولكن لتتميم كلامه (قده) أن يقال:** بأنّ ما أُفيد لدى مدرسة النائيني مبنيٌ على تنزيل الاستصحاب منزلة اليقين، بمعنى: أن يكون مفاد دليل الاستصحاب الإرشاد إلى أنّ المكلف ما زال على يقين وإن شك في بقاء متيقنه؛ بخلاف ما إذا قلنا بأنّ مفاد دليل الاستصحاب الإرشاد إلى مرجعية اليقين السابق عند الشك كما هو مبنى السيّد الصدر، أو النهي المولوي الطريقي عن النقض العملي؛ بمعنى أن لا يُرتب أثر الشك عملاً، فعلى هذين المبنيين لا يكون للاستصحاب ميزةٌ تُلغي الشك.

-لماذا وضعا هذا التتميم؟ - فالمسألة لا ترتب بجعل العلمية أو الطريقية للأمارات أو بعض الأصول كي يُقال نحن لا نرى هذا المبنى، فإنّه حتّى من يُنكر جعل الطريقية والعلمية للأمارات فضلاً عن الأصول يقول: بأنّ دليل الاستصحاب بالذات قد يُستفاد منه -لنكتة فيه- اعتبار الشاك متيقنا، كما أُدعي ذلك في قاعدة الفراغ مثلاً أو قاعدة التجاوز، حيث قيل: إنّ مفاد قوله في صحيح زرارة: (**إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء**) أي أنّ لسانها لسان إلغاء الشك بأي معنىً فسرتموه، بنحو جعل الطريقية، بنحو تعبدي، بأي شيء لسان قاعدة التجاوز لسان إلغاء الشك، فالمسألة لا ترتب بتلك الكبرى كي يُقال: نحن منعنا عن القول بمبنى الطريقية والعلمية في الأمارات فضلاً عن الأصول، المسألة لا ترتب بالمبنى، فإنّ المسألة ترتبط بلسان التنزيل في دليل الاستصحاب، هل أنّ مفاده – أي دليل الاستصحاب- إلغاء الشك وتنزيله منزلة عدمه أم لا؟ فللسيّد الصدر أن يُقال لا يُستفاد من دليل الاستصحاب إلغاء الشك وتنزيله منزلة عدمه كي تُبنى عليه هذه النتيجة**، هذا أولاً.**

**وثانيا:** على فرض أنّ مفاد دليل الاستصحاب هو ذلك، وهو إلغاء الشك، فإنّ هذا مكافئ أيضا بجعل العلمية والطريقية للأمارة الأخرى، أي كما أنّ مفاد دليل الاستصحاب أنّ الاستصحاب يُلغي الشك فالأثر المترتب على الشك يزول كذلك يمكن أن يُقال: إنّ دليل الاحتياط أمارة والأمارة مجعولة على نحو الطريقية والعلمية، فجريانها يُلغي الشك وحينئذ فيحصل التكافئ بين دليل الاستصحاب ودليل الاحتياط، فإنّ دليل كل منهما مشتملٌ على إلغاء الشك.

**ولكن هذا الإشكال غير تامٍّ، والسرّ في ذلك**:

أننا تارةً نلحظ النسبة بين دليل الاستصحاب ودليل البراءة، وتارة نلحظ النسبة بين نفس الاستصحاب، يعني استصحاب عدم التكليف وأخبار الاحتياط، فإذا كان المنظور النسبة بين دليل الاستصحاب الذي هو صحيح زرارة وبين دليل الاحتياط، نعم كل منهما أمارة فلا مجال هنا لأنّ ندعي أنّ مفاد دليل الاستصحاب تنزيل الشك منزلة اليقين أم عدمه، بل حتّى لو بنينا على أنّ دليل الاستصحاب لا يشتمل على تنزيل الشك منزلة اليقين فعلى كل حال دليله أمارة، كما أنّ دليل الاحتياط أمارة والأمارة علمٌ فإذاً هما متكافئان من هذه الجهة لا من جهة أنّ دليل الاستصحاب مشتمل على تنزيل الشك منزلة اليقين، بل المكافئة تتم حتّى مع عدم القول بذلك.

**وأمّا**، إذا لاحظنا النسبة وهو مورد كلام النائيني (قده) بين نفس الاستصحاب وبين أخبار الاحتياط فالنائيني يقول: نعم الاستصحاب يُلغي الشك؛ لأنّه يقين تعبدي ودليل الاحتياط وهو أخبار الاحتياط لا يُلغي الشك فلا يكون حاكماً على دليل الاستصحاب بل الاستصحاب حاكمٌ عليه، والسرّ في ذلك: أنّ أخبار الاحتياط وإن كان أمارة في نفسها لكننا لم نُدخل أماريتها في النسبة وإنما النسبة بين مضمونها ومضمون الاستصحاب، أيّ البحث في المقام في المقام النسبية بين مضمون الاستصحاب وبين مضمون أخبار الاحتياط، لا بين أخبار الاحتياط كأمارة وبين الاستصحاب كأصل عملي.

ومن الواضح أنّ مضمون أخبار الاحتياط لا يُلغي الشك لأنّ مفاد الاحتياط أصلاً هو أنّه إذا كنت شاكا في الحكم فتحفظا على الحكم الواقعي وتحرزا عن مخالفته عليك بالاحتياط، فوجوب الاحتياط وجوبٌ طريقي الغرض منه التحفظ على الحكم الواقعي، وما كان وجوباً طريقياً فهو يتحفظ على الشك لا أنّه يُلغي الشك إذ لا معنى للوجوب الطريقي إلّا مع التحفظ على الشك، فيُقال: بما أنّك شاكٌ في الحكم الواقعي فتحرزاً عن مخالفة هذا المشكوك فعليك الاحتياط، (قف عند الشبهة).

**إذاً**؛ متى ما لاحظنا النسبة بين مضمون الاستصحاب وبين مضمون أخبار الاحتياط، وقلنا بأنّ مضمون الاستصحاب كون الشاك متيقناً اعتباراً فلا محالة يكون الاستصحاب حاكماً على أخبار الاحتياط لا أنّه يُلغي الشك بلسانه بينما لسان أخبار الاحتياط يتحفظ على الشك ولا يُلغيه وإلا لم يكن معنى لجعل الوجوب الطريقي.

**وثالثاً:** أشكل السيّد الصدر، بأنّه لو سلّمنا كل ما ذُكر فإنّ اللسانين يتعارضان، فإنّ هذا يقول لست بشاك وأبني على عدم التكليف، وذاك يقول احتاط (**قف عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة خيرٌ من الاقتحام في الهلكة**).

وكأنّ السيّد الصدر بنى على إشكاله الذي ذكره في أدلّة النهي عن إتباع الظن، حيث بُحث هناك في النسبة بين أدلّة النهي عن إتباع الظن نحو (**إنّ الظن لا يُغني من الحق شيئا**) وبين ما دلّ على حجية خبر الثقة، كقيام السيرة على حجية خبر الثقة، فأفاد النائيني هناك ومدرسته أنّ ما دلّ على حجية خبر الثقة قد دلّ على كون خبر الثقة علماً، فلا يأتي فيه ما دلّ على النهي عن إتباع الظن فإنّ هذا يقول: (**إنّ الظنّ لا يغني من الحق شيئاً**) وذلك يقول: خبر الثقة علمٌ وليس ظنا حتى يشمله الآية.

فهنا السيّد الصدر أشكل على ذلك:

وقال: مفاد (**إنّ الظن لا يُغني من الحق شيئاً**) الإرشاد إلى عدم حجيته، فهذا مفاد (**إنّ الظن لا يُغني من الحق شيئا**) يعني الإرشاد إلى أنّه لا وزن له ولا قيمة، ومفاد أدلّة حجية خبر الثقة الإرشاد إلى حجيته وكونه ذا قيمة وبين اللسانين تعارض وليس حكومة، فإنّ هذا يقول: خبر الثقة ذو وزن وذو قيمة ولذلك نعتبره علماً، وهذا يقول: الظن لا وزن له ولا قيمة بالمرة، فاللسانين يتعارضان، لا أنّ دليل حجية خبر الثقة حاكمٌ على أدلّة النهي عن إتباع الظن، فكأنّ السيّد الصدر يُريد أن يمرر ذلك الإشكال في محل كلامنا، فيقول: ما دلّ على استصحاب عدم التكليف، يقول: أنت على يقين بعدم التكليف، وما دلّ على الاحتياط يقول: من كان شاكاً في التكليف فلا خيار له إلا الاحتياط (**قف عند الشبهة فإنّ الوقوف عند الشبهة خيرٌ من الاقتحام في الهلكة**) فبين قف وبين امضي تعارضٌ.

ولكنّ هذا ليس صحيحاً إذا نجح الإشكال في مكان لا يعني أنّه ينجح في كل مكان، والسرّ في ذلك: أنّ بين أدلة النهي عن إتباع الظن ودليل حجية خبر الثقة اتحاد في المورد، موردهما واحد، هذا يقول: الظن ومنه خبر الثقة لا قيمة، وهذا يقول خبر الثقة علمٌ؛ فلأنّ موردهما واحد وقع التعارض بين اللسانين فلا حكومة في البين.

ولكن في المقام المورد غير واحد؛ بلحاظ أنّ استصحاب عدم التكليف يقول: إذا شككت في بقاء الحالة السابقة فأنت على يقين من بقاءها، سواء كنت شاكا في التكليف، شاكاً في عدم التكليف، يعني شاك في استمرار التكليف أو استمرار عدم التكليف، أو كنت شاكاً في موضوع من موضوعات التكليف، على أية حال لم يرد دليل الاستصحاب في الشك في التكليف وعدمه وإنّما دليله عامٌ، من كان شاكا في بقاء الحالة السابقة فهو على يقين من بقاءها تعبداً.

ودليل الاحتياط ماذا يقول؟

**دليل الاحتياط يقول:** من شك في التكليف على نحو الشبهة الحكمية فوظفيته الاحتياط والتحرز عن مخالفة الواقع، فبما أنّ المورد ليس واحداً لا يتحقق التعارض عرفاً اللسانين، فإذا قال في الدليل الأوّل من شكّ في بقاء ما كان فهو على يقين فهو قد ألغى الشك، بينما الدليل الثاني قال: من شك فلا يخالف شكه فليتحرز عن مخالفة الحكم المشكوك، فمن الواضح أن الدليل الثاني بُني على بقاء الشك والدليل الأوّل مفاده إلغاء الشك فيكون الأوّل حاكماً عليه بحسب اللسان العرفي وليس معارضاً له.

**والنتيجة:** أنّ ما ذكره السيّد الصدر من إشكالات على تقديم الاستصحاب على مضمون أخبار الاحتياط إنّما يتمّ منها الإشكال الأوّل وهو الإشكال المبنائي، حيث إنّ هذا مبني على أنّ مفاد دليل الاستصحاب تنزيل الشك في البقاء منزلة اليقين به وهذا المبنى ممنوعٌ.

**والحمد لله رب العالمين.**

029

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

وصل الكلام إلى أنّه مع تعارض دليل الاحتياط ودليل البراءة وتكافئهما لعدم وجود المرجح لأحدهما وهذه الجهة الثالثة من البحث، فما هو المرجع بعد ذلك؟

فهنا بحسب الصناعة لابد أن يُبحث هل هناك مرجع نصّي من قبل الشارع فإن لم يكن فهل هناك مرجعٌ شرعي إمضائي فإن لم يكن فيُرجع إلى حكم العقل.

فلابد من البحث هل هناك نصٌّ يُرجع إليه عند تعارض الأدلّة وتكافئها، وهذا يبتني على أنّ بعض الروايات، نظير روايات عبد الأعلى بن ميمون (**من لم يعرف شيئاً هل عليه شيءٌ؟ قال: لا**)، فيُدّعى أنّ مفاد هذه الرواية ناظرٌ لفرض عدم وصول دليل على الاحتياط ولا دليل على البراءة، فمفادها من لم يعرف شيئا هل عليه شيءٌ ليس مختصّا بما إذا لم يصل الحكم الواقعي المشكوك، بل هي شاملةٌ لفرض ما إذا لم يصل حتّى الحكم الظاهري، بأن لم يكن لدى المكلف حجة لا على الحكم الواقعي المشكوك ولا على الحكم الظاهري عند الشك فهل هو البراءة أو الاحتياط، فعنوان (من لم يعرف شيئاً) يعني لم تقم لديه حجة على شيء هل عليه شيء أم لا؟ فإذا سلّمنا بأنّ مفاد هذا الحديث شاملٌ لعدم شمول حجة لا على الواقع ولا على الظاهر كان هذا الحديث مرجعاً في محل كلامنا، حيث تعارض أدلّة البراءة مع أدلّة الاحتياط ولا مرجح فلم تصل حجة لا على الواقع ولا على الحكم الظاهري والنتيجة أنّ هذا المكلف لا شيء عليه.

**أمّا** إذا قلنا أنّ هذا الحديث من جهة قوله (من لم يعرف شيئاً) ظاهرٌ في الإنسان المحض الذي لا يعرف شيئاً، هل مثل هذا الإنسان عليه شيء؟ قال: لا، فإذا قلنا بأنّ هذا الحديث من خلال قوله (من لم يعرف شيئاً) ناظرٌ للإنسان المتمحض في الجهالة الذي لم يصل إلى شيء فحينئذ يكون موضوع الحديث خاصّا ولا يُستفاد منه كبرى عامة وهي: من لم يصل إليه الحكم الواقعي ولا الظاهري فما هو تكليفه؟

**فإذا لم يكن عندنا نصٌّ شرعي فهل هناك ارتكاز عقلائي ممضى أم لا؟**

**فيقال في المقام:** هناك بناءٌ عقلائي على جريان البراءة عند الشك في التكليف، فإذا تعارضت أدلّة البراءة، يعني الأدلّة النقلية مع الأدلّة النقلية للاحتياط وتساقطتا فالمرجع البراءة العقلائية.

ولكنّ الرجوع إلى البراءة العقلائية يبتني على البحث المعروف في السيرة العقلائية، وهي: هل أنّ المناط في حجية السيرة العقلائية عدم وصول الردع أم أنّ المناط في حجيتها إحراز الإمضاء ولا يكفي عدم وصول الردع، فإذا قلنا بأنّ المناط في حجية السيرة العقلائية عدم وصول الردع فمن الواضح أنّه إذا تعارضت أدلّة البراءة وأدلّة الاحتياط فالردع لم يصل، فإذا كان الردع لم يصل إذاً فالسيرة العقلائية القائمة على البراءة حجة؛ لأنّ الردع لم يصل إلينا عنها نتيجة التعارض بين أدلّة البراءة وأدلّة الاحتياط.

**وأمّا** إذا قلنا بأنّه لا يكفي عدم وصول الردع بل لابد من إحراز الإمضاء، فحينئذ وإن تعارض دليل البراءة مع دليل الاحتياط إلّا أننا ما زلنا نحتمل أنّ دليل الاحتياط تامٌّ وإننا لم نصل إليه فالقصور منّا وبالتالي فما دامت أخبار الاحتياط في نفسها تامّة الدلالة على مطلوبية الاحتياط عند الشك في الحكم الواقعي وإنما كان لها معارضٌ وهو أدلّة البراءة، فنفس تمامية دلالة أخبار الاحتياط على الاحتياط وإن كان له معارض هذا في نفسه مانع من إحراز الإمضاء، إذاً فنفس تمامية دلالة أخبار الاحتياط في حدّ ذاته يُعد مانعا من إحراز الإمضاء، وبما أنّ المناط في الحجية إحراز الإمضاء فلا يصح الرجوع إلى السيرة العقلائية القائمة على البراءة؛ إذ لعلها مردوعة بأدلّة الاحتياط وإنما لم يصل إلينا الردع لوجود المعارض بحسب نظرنا.

فإذا لم يتم الرجوع إلى البراءة العقلائية تصل النوبة إلى حكم العقل، حيث إنّ حكم العقل تعليقي، أي أنّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان معلّق على عدم وجود بيان من الشارع تأسيسي أو إمضائي، فلابد أن نبحث هل هناك بيان تأسيسي أولاً؟ فإن لم يكن، فهل هناك بيان إمضائي؟ فإن لم يكن، رجعنا حينئذ إلى حكم العقل، حيث إنّ حكم معلّق على عدم تصدي الشارع لا تأسيسا ولا إمضاءً، فإن قلنا بالبراءة العقلية كما هي مدرسة النائيني والاصفهاني، فالمرجع حينئذ عند تعارض دليل الاحتياط ودليل البراءة إلى البراءة العقلية وِإن لم نقل بالبراءة العقلائية؛ إمّا للقول بمسلك حق الطاعة أو للقول بمنجزية الاحتمال بملاك دفع الضرر المحتمل، فحينئذ يكون المرجع هو الاحتياط العقلي، هذا تمام الكلام في هذا البحث.

**ثم ندخل في تنبيهات البراءة:**

وقد ذكرنا أمس أننا ندخل في بحث استصحاب عدم التذكية ولكن وجدت أنّ البحث يطول لأنّه بحث فقهي له ذيول وتبعات لا يمكن في هذه الفترة – قبل المحرم- استيعابه، فلذلك دخلت في بحث يأتي بعده وهو جريان البراءة في الشبهات الموضوعية.

**جريان البراءة في الشبهات الموضوعية:**

وهو أنّه هل تجري البراءة في الشبهات الموضوعية كما تجري في الشبهات الحكمية أم لا؟

والكلام فعلاً في جهتين:

**الجهة الأولى:** في أصل جريان البراءة في الشبهات الموضوعية.

**الجهة الثانية:** في ضابطة جريان البراءة في الشبهات الموضوعية.

**الجهة الأولى:** هل أنّ الشبهة الموضوعية مجرىً للبراءة نقلاً وعقلاً أم لا؟

**أمّا جريان البراءة النقلية**: فلا شك فيه عند أحد، أي توافق المحدثون والأصوليون على جريان البراءة الشرعية – أي المستفادة من النصوص- في الشبهات الموضوعية؛ لشمول (رُفع عن أمتي ما لا يعلمون) للجهل بالموضوع أيضاً، وهل يتوقف جريانها على الفحص أم لا؟ هذا بحث آخر سنتعرض له، كلامنا الآن في أصل جريان البراءة في الشبهة الموضوعية، إذا شك في البلوغ أنّه بالغ أم لا؟، إذا شك في الاستطاعة أنّه مستطيع للحج أم لا؟، هذه الشبهات الموضوعية.

أصل جريان البراءة في الشبهات الموضوعية مع غمض النظر عن لزوم الفحص وعدمه لا شك في جريان البراءة الشرعية لعموم أدلتها نحو (**رُفع عن أمتي ما لا يعلمون**).

**إنّما الكلام وقع عندهم في جريان البراءة العقلية:**

حيث طُرح هذا الإشكال حتّى في كلمات المحقق النائيني (قده) ومحصله:

**أنّ البراءة العقلية:** هي عبارة عن قبح العقاب بلا بيان، فمحصلها أنّه إن لم يُبين المولى أو إن يصل بيان المولى للمكلف فالعقاب من قبله على من لم يصل إليه بيانه قبيحٌ؛ إذاً موضوع القبح في البراءة العقلية عدم البيان من قبل المولى، أو عدم وصول البيان من قبل المولى، هذا هو موضوع القبح، والمفروض أنّ هذا الموضوع منتف في الشبهات الموضوعية، مثلاً:

إذا شك المكلف أنّه مستطيع أم ليس بمستطيع، فالبيان من قبل المولى قد تمّ تشريعاً ووصولاً، فالمولى قد شرّع الحكم بقوله {**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ** } -سورة آل عمران: من الآية 97-، وأوصل الحكم إلى المكلف من خلال الوسائل المتعارفة، فلا قصور ولا تقصير من قبل المولى، فالشك حينئذ ليس في البيان، البيان واصل يجب الحج على المستطيع، إنّما الشك في أمر خارجي لا علاقة له بالمولى، وهو أنّ هذا المكلف مستطيع للحج أم لا، فبما أنّ الشك لا يرجع للبيان ولا إلى وصوله بل في أمر خارجي فموضوع البراءة العقلية منتف في حق هذا المكلف، فلا وجه لإجراء البراءة العقلية، فإن لم تجري البراءة الشرعية فوظيفته الاحتياط، لا أنّ وظيفته إجراء العقلية.

ولكن الموضوع يختلف باختلاف المسالك، وقد ذكرنا في أوّل بحث البراءة عند بحثنا حول البراءة، ذكرنا مسالك ثلاثة:

**المسلك الأولّ:** مسلك المشهور بين الأصوليين، من أنّ البراءة العقلية ليست إلّا صغرى من صغريات حسن العدل وقبح الظلم، فإن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ليس إلّا صغرى من صغريات قبح الظلم، فلأجل ذلك لابد أن نرجع إلى نكتة هذا الحكم العقلي هل هي موجودة في الشبهات الموضوعية أم لا؟ ولا معنى لأن نبحث عن كلمة (البيان) فإنّ قول العلماء يقبح العقاب بلا ببيان ما هو إلّا إبراز لهذا الحكم العقلي، ولا موضوعية لكلمة (البيان) حتّى نبحث ما معناه-، هل البيان يعني البيان من قبل المولى أو أنّ المراد بالبيان (التبين) للمكلف ولو بلحاظ الأمور الخارجية، هذا لا معنى للبحث فيه، فإن هذا اللفظ لم يرد في آية أو رواية كي نبحث في مدلوله وإنما هو إبراز لحكم عقلي فلابد أن نرجع لنكتة هذا الحكم العقلي وهل هي موجودة في الشبهة الموضوعية أم لا؟

وبما أنّ النكتة هي قبح الظلم، **فيقال:** إن قامت على المكلف حجة على التكليف فعقابه بعد قيام الحجة على التكليف ليس بظلم، وإن لم تقم حجة على التكليف فعقابه ظلم، وبعبارة أخرى: ليس للمولى حقٌ في عقاب هذا العبد إن لم تقم حجة على التكليف، ومن الواضح أنّ قيام الحجة على التكليف فرع وصول الكبرى والصغرى، فإذا لم تصل إليه الكبرى وهو قول المولى{وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ} لم تقم حجة، أو لم تصل إليه الصغرى، بمعنى أنّه فحص وما زال شاكا بأنه مستطيع أم لا، فالنتيجة لم تقم لديه حجة، إذاً بما أنّ موضوع قبح العقاب هو عدم قيام الحجة، وإنّما تقوم الحجة على المكلف بوصول الكبرى والصغرى، فحيث لم تصل الصغرى فلا حجة على المكلف، فإذا لم تقم حجة شمله حكم العقل بقبح العقاب لكون العقاب حينئذ ظلماً، فعلى هذا المسلك لا فرق في جريان البراءة العقلية بين كون الشبهة حكمية أو موضوعية.

**المسلك الثاني:** ألّا وهو مسلك حق الطاعة

الذي يقول بأنّه لا خلاف عندنا في الكبرى، وهو أنّه يقبح العقاب مع عدم وجود مقتضٍ للتنجيز، إذا لم يكن هناك مقتضٍ للتنجيز فالعقاب قبيح، هذا لا إشكال فيه أنّ العقاب مع عدم وجود ما يقتضي تنجز الحكم على المكلف ظلم للمكلف والظلم قبيح، هذا لا نشك فيه.

إنما الكلام كله في الصغرى، هل أنّ احتمال التكليف مقتضٍ للتنجيز أم ليس مقتضياً للتنجيز، وتحديد أنّ احتمال التكليف مقتضٍ للتنجيز أم لا، بيد العقل، فلابد أن نرجع للعقل ليحدد لنا هل أنّ احتمال التكليف مقتضٍ للتنجيز أم ليس مقتضياً؟

وإذا رجعنا إلى العقل وجدنا أنّ العقل يّفرق بين المولى العرفي والمولى الحقيقي، فالمولى الاعتباري الذي حصل على المولوية بالشهادة أو بالانتخاب وما أشبه ذلك، بما أنّ مولويته اعتبارية فالعقل لا يرى امتداد هذه المولوية إلى فرض الاحتمال، وأمّا إذا كان المولى حقيقياً فمقتضى مولويته الحقيقية الناشئة عن خالقيته ومالكيته امتداد حقّ الطاعة له، يعني امتداد منجزية التكليف حتّى لفرض الاحتمال، فالاحتمال، أي احتمال التكليف عن مولىٍ حقيقي مقتضٍ للتنجيز، ولا فرق بين كون اقتضائه للتنجيز بين كون الشبهة حكمية أو موضوعية، بل قد يُقال في الموضوعية من باب أولى بعد صدور البيان ووصوله.

**المسلك الثالث:** وهو الذي اخترناه في محله، من أنّه حيث لم يقم دليل على امتداد حقّ الطاعة للمولى الحقيقي إلى فرض احتمال التكليف سواء كان احتمالا على نحو الشبهة الحكمية أم على نحو الشبهة الموضوعية، فالعقل يشك في ثبوت الحق للمولى على العبد وللعبد على المولى وعدمه، فإنّ العقل يشك هل أنّ للمولى حقّ العقوبة بمجرد الاحتمال؟ وهل أنّ للعبد حق أن لا يُعاقب في فرض الاحتمال؟ فمع الشك في ثبوت هذا الحق من قبل المولى على العبد أو من قبل العبد على المولى، فمع الشك في ثبوت الحقّ فالظلم مشكوك الموضوع، أي أنّ العقاب في محل الكلام ظلمٌ أم ليس بظلم، وحينئذ فالنتيجة أن لا مؤمن من العقوبة، حيث يشك العقل في أنّ للمولى حقاً أم لا؟ وفي أنّ للعبد حقا أم لا؟ فنتيجة هذا الشك أنّ احتمال العقوبة لا مؤمن له، فإذا لم يكن هناك مؤمّن من احتمال العقوبة حيث إنّ المؤمّن قطع العقل بعدم الحق للمولى على العبد في هذا الفرض، فمع عدم قطع العقل بذلك، إذاً فاحتمال العقوبة لا مؤمّن له، وإذا لم يكن له مؤمّن فمقتضى لزوم دفع الضرر المحتمل اجتناب هذه الشبهة.

**والنتيجة:** إذا لم نقل بالبراءة العقلية تصل النوبة إلى لزوم التحفظ في الشبهات الموضوعية بمقتضى قضاء الفطرة بلزوم دفع الضرر المحتمل.

ولكن ذكر جملة من الأعلام: أنّه مع تسليم جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية، لكن البناء العقلائي قام على الاحتياط وعدم الجريان، فقيام البناء العقلائي على الاحتياط وعدم الجريان أصبح مقيداً لأدلة البراءة الشرعية بأن لا تشمل الشبهات الموضوعية، وأصبح رافعاً لموضوع البراءة العقلية، فإننا نرى أنّ العقلاء يتوقفون إذا كان الشك متمحضاً في الموضوع، فمثلا:

إذا صدر قانون ملزم من الدولة: أنّ كل شخص مثلاً يجب تطعيمه عن الوباء المنتشر إذا لم يكن مطعما سابقا، أو إذا كان أجنبيا فلا يدخل البلد حتّى يُطعّم، أي تزرق فيه ابرة، فإذا شك العقلاء أنّ هذا شخصٌ هل تناول الدواء سابقاً فلا يطعّم فعلاً أم لا؟ أو أنّ هذا الشخص مواطن أم أجنبي؟ فإنهم لا يجرون البراءة في المقام ويمضون ويقولون فاذهب كما تريد، بل يحتاطون بزرق الإبرة فيه تحفظاً عن ابتلاءه بهذا الوباء أو ابتلاء غيره به.

فهناك بناء عقلائي على التحفظ في الشبهات الموضوعية مع صدور البيان ووصوله الشك في موضوعه، وهذا البناء العقلاء أصبح مقيدا لأدلّة البراءة الشرعية ورافعاً لموضوع البراءة العقلية.

**ولكن يُلاحظ على ما أُفيد:**

أنّه تارةً يُدّعى أنّ بناء العقلاء على التحفظ ناشئ عن مبادئ عقلية أي أنّه صادر من العقلاء بما هم عقلاء، فهو ناشئ عن مبادئ عقلية، وتارة يُقال: لا، جرت سيرة ولعلها سيرة عرفية وإن لم تكن سيرة عقلائية، لكن هذه السيرة ممضاة من باب عدم الردع، فإن كان المدعى هو الأوّل فقد بينا ما يقتضيه حكم العقل، فإنه ما دامت السيرة عقلائية ناشئة عن العقلاء بما هم عقلاء، أي أنّها ناشئة عن مبادئ عقلية فلابد من الرجوع إلى العقل نفسه، وإذا رجعنا إلى العقل نفسه جاءت المباني والمسالك الثلاثة السابقة، فليس هناك دليلٌ مستقل وراء ما ذكرناه في المسالك الثلاثة.

وإن كان المدّعى أنّ هناك سيرة، وإن لم نُحرز كونها ناشئة عن منشأ عقلي.

**فيرد عليه:** أنّ هذه السيرة أوّل الكلام، أنّ هناك سيرة عقلائية على التحفظ مثلاً، فإذا شكّ الأب في أنّ ولده مثلاً بالغٌ حتّى يُكلفه أم لا؟ يحتاط بتكليفه، وإذا شك مثلاً في أنّ فلاناً راشد أم لا؟ فيحتاط بالبناء على رشده، هذا ليس موجوداً في السيرة العقلائية، ولو وُجد في بعض موارد أهمية المحتمل، كما فُرض في المثال أنّ هناك وباءً منتشراً يُخاف منه، فمقتضى أهمية المحتمل احتياطهم في الشبهات الموضوعية لمورده، فهذا لخصوصية في المورد وهو كون المحتمل بحدّ من الأهمية يرفع به العقلاء يدهم عن ما تقتضيه البراءة شرعا وعقلاً، وإلّا ما لم تكن هناك خصوصية في المحتمل فلا يوجد هذا البناء العقلائي المدّعى على التحفظ في الشبهات الموضوعية.

فالصحيح: ما ذكرناه من أنّه على مستوى العقل يلزم التحفظ للزوم دفع الضرر المحتمل، ولكن على مستوى النقل أدلّة البراءة الشرعية مطلقة وتشمل الشبهات الموضوعية.

هذا تمام الكلام في الجهة الأولى، ويصل الكلام إلى الجهة الثانية.

**الجهة الثانية:** وهي ما هو الضابط في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية؟

فقد ذكر المحقق النائيني في رسالته في اللباس المشكوك، ونقل ذلك سيّدنا الخوئي (قده) في فقهه وأصوله ضابطة رشيقة أنيقة للمحقق النائيني ضبط بها متى تجري البراءة في الشبهة الموضوعية ومتى لا تجري نتكلم عنها غداً إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين.**

03

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

كان الكلام في أنَّ حديث الرفع لا يشمل بعض موضوعات الأحكام التي لا دخل للاختيار في موضوعيتها للحكم، مثلاً: ملاقاة البدن للنجاسة موضوع للتنجس، سواء كانت هذه الملاقاة بفعل من المكلف أم لا تستند إلى المكلف، وقد اتفق الأعلام على أنَّ حديث الرفع لا يشمل هذه الموضوعات. ولكنَّ الكلام في بيان السر والنكتة في عدم الشمول، فهل أن الوجه في عدم الشمول هو الإجماع كما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) وسبق الكلام فيه.

أم أن الوجه في عدم الشمول هو اختصاص الموضوعات المرفوع في حديث الرفع بما فعلا للمكلف، وبناءً على هذا الوجه فما هي القرينة على أن الموضوعات المرفوعة في حديث الرفع هي خصوص ما كان فعلاً للمكلف. فقد ذكر سيدنا الخوئي (قدّس سرّه) أن القرينة على ذلك هي أنَّ هذه العناوين من إكراه واضطرار لا تعرض إلا على فعل المكلف. وأما ما كان عنواناً انتزاعياً مثل ملاقاة الثوب للنجاسة أو التقاء الختانين من حيث موجبتيه للجنابة فهذا ليس معروضا للاضطرار أو الإكراه فهو خارج تخصصا عن حديث الرفع.

وسبق الكلام في إشكال السيد الشهيد (قدّس سرّه) على ذلك .

والسيد الصدر (قدّس سرّه) وافق أستاذه الخوئي في أنَّ المرفوع ما كان فعلاً من أفعال المكلف لكنه اختلف معه في القرينة على ذلك . فذكر (قدّس سرّه) : أنَّ القرينة هي ورود حديث الرفع مورد إمضاء السيرة العقلائية، وحيث إنَّ السيرة العقلائية قامت على أنَّ ما يُرفع أثره هو ما تلبس بعنوان معذّر، وما تلّبس بعنوانٍ معذّر إنما يكون إذا كان طروا ذلك العنوان موجباً لضعف الإرادة.

وقد ذكرنا أمس أنَّ هذا المطلب الذي أفاده السيد الصدر (قدّس سرّه) ذكره جمعٌ من الفقهاء في بحث الزكاة وبحث الخمس عندما بحثوا: هل أنَّ حديث رفع القلم وهو (**رفع القلم عن الصبي والمجنون والنائم**) يشمل رفع الخمس، فيقال: لا خمس في مال الصبي لأجل حديث الرفع؟ فمال الصبي وإن كان ربحاً وفائدة لكنه لا خمس فيه لأجل حديث رفع القلم، كما استدل بذلك سيدنا الخوئي.

وهناك جمع من الفقهاء منهم سيد المرتقى (قدّس سرّه) أفادوا: بأن ظاهر حديث رفع القلم أنّ الرفع عن هؤلاء لخصوصية في هؤلاء يمتازون بها عن غيرهم. ولو دققنا تلك الخصوصية لوجدنا أن لا ميزة لهؤلاء بحيث يرفع القلم عنهم إلا ضعف الإرادة . فالصبي والمجنون يمتازا عن البالغ العاقل بضعف الإرادة. فهذه قرينة على أنَّ ما يُرفع بحديث رفع القلم ما كان لضعف الإرادة دخل فيه، وإلا فلا معنى لرفعه . وحينئذٍ نقول: بأنَّ هذا الصبي إذا صدر منه قتل لإنسان فهنا يتصور رفع أثر القتل بحديث رفع القلم؛ لأنَّ صدور القتل من الصبي يخضع لضعف الإرادة، فيكون موضوعاً للرفع.

وأما الموضوعات التي لا علاقة لها بالإرادة وعدمها، كي يقال بأن ضعف الإرادة موجب لرفع أثرها، مثلاً: بلوغ أموال الصبي النصاب الزكوي، هذا أمر لا ربط له بالإرادة وعدمها كي نقول: إذا بلغ مال الصبي النصاب فلا زكاة عليه؛ لحديث رفع القلم . أو كون مال الصبي ربحاً، أو ملاقاة ثوب الصبي للنجاسة، ونحو ذلك . فالموضوعات التي لا ربط لها بإرادة المكلف واختياره لا يرفع أثرها بحديث الرفع؛ لأنَّ ما يرفع أثره بحديث الرفع ما كان للإرادة دخل في ترتب الأثر عليه، بحيث لو صدر هذا العمل من صبي أو مجنون أو نائم لصدر بإرادة ضعيفة أو بدون إرادة.

ونفس هذه النكتة ذكرها السيد الصدر في حديث (رفع عن أمتي تسعة...) ، فقال: لو أرجعنا هذا الرفع للعقلاء لوجدنا أن السيرة العقلائية أيضاً قائمة على أن المضطر والمكره والناسي من لا يطيق وأمثالهم رفع عنهم الأثر التكليفي، والسر في ارتفاع الأثر التكليفي عن هؤلاء لدى العقلاء: ميزة في هؤلاء دون غيرهم، والميزة العقلائية في هؤلاء عن غيرهم بحيث توجب ارتفاع التكليف عنهم هي ضعف الإرادة، حيث إنَّ (الإكراه والاضطرار والجهل) يوجب صدور الفعل إما لا عن إرادة أو إرادة ضعيفة.

فلأجل ذلك نقول: إن احتفاف حديث الرفع بالسيرة العقلائية القائمة على ارتفاع الأثر في هذه الموارد لأجل ضعف الإرادة، قرينة على أن المرفوع بحديث الرفع هو ما كان للإرادة دخل فيه، بحيث إن صدر عن إرادة تامة لم يُرفع بحديث الرفع، وإن صدر عن إرادة غير تامة لاضطرار أو لإكراه أو لخطأ، فيُرفع بحديث الرفع، فلا محالة موضوع الرفع في هذه الفقرات كلها هو الفعل المراد للمكلف. فلا يشمل حديث الرفع الموضوعات التي لا دخل للإرادة فيها، مثل: ملاقاة البدن للنجاسة، فإنَّ هذه الملاقاة توجب النجاسة أراد المكلف أم لم يُرد ولو لم تكن بفعل المكلف، أو أن التقاء الختانين موجب للجنابة أراد المكلف أم لم يُرد، استند لفعل المكلف أم لم يستند . فهذه الموضوعات خارجة تخصصاً عن حديث الرفع. هذا ما أفاده السيد الشهيد (قدّس سرّه) .

**ويلاحظ على ذلك**:

**أولاً**: بأنه لو كان الموضوع في هذه الموارد هو الفعل الاختياري، أي الفعل الصادر عن إرادة، فمقتضى ذلك أنه إذا لم يصدر عن إرادة، فارتفاع الحكم لأجل انتفاء موضوعه لا للسيرة العقلائية القائمة على المعذّرية . فمثلاً: نحن نقول بأن موضوع الحكم لثبوت الكفارة الإفطار العمدي الاختياري الإرادي هو موضوع الحكم بثبوت الكفارة، فلو صدر الإفطار خطأً أو صدر الإفطار نسياناً فقد ارتفع وجوب الكفارة لانتفاء موضوعه لا لأجل أن السيرة العقلائية قامت على أن من صدر منه هذا العمل فهو معذور لضعف إرادته، المسألة لا ربط لها بالسيرة العقلائية، إذا حددتم مسبقاً أن موضوع الحكم في هذه الأمور الفعل الإرادي، إذاً هناك قياس منطقي عقلي لا حاجة فيه إلى السيرة العقلائية القائمة على المعذرية، أنه: لو لم يصدر منه الفعل عن إرادة فلا حكم لانتفاء موضوعه. بينما السيد الصدر (قدّس سرّه) جعل القرينةَ على انصراف حديث الرفع عن هذه الموارد قيامُ السيرة العقلائية على المعذرية في مثل هذه الموارد لنكتة معينة.

**وثانياً**: إن السيرة العقلائية لم تقم جزافاً على ارتفاع الحكم في هذه الموارد، وإنما منشأ السيرة العقلائية هو استهجان التكليف أو استقباحه في مثل هذه الموارد، بمعنى أن ارتفاع التكليف في فرض الإكراه أو الاضطرار أو الخطأ أو النسيان لأجل أنّ العقل يحكم بقبح التكليف أو استهجانه في هذه الموارد.

وعلى هذا الأساس، لو قلنا: بأن الحديث محفوف بالسيرة العقلائية ومنزّلٌ عليها فسعته وضيقه بحدود السيرة العقلائية، وإذا رجعنا إلى السيرة العقلائية فإن السيرة العقلائية لا ترى ارتفاع التكليف في مورد الاضطرار مطلقاً، إنما يرتفع التكليف عن الاضطرار المساوق للعجز بحيث يكون التكليف فيه قبيحاً مستهجناً لا أن مطلق الاضطرار رافع عندهم للتكليف والسيرة العقلائية قامت على ارتفاع التكليف في فرض النسيان إذا كان النسيان قهرياً لا ما إذا كان النسيان ناشئاً عن الإهمال وعدم التحفظ والسيرة العقلائية قائمة على ارتفاع التكليف في مورد عدم الطاقة إذا بلغ عدم الطاقة حد العجز وانسلاب الإرادة، لا ما إذا كان عدم الطاقة بمستوى الحرج لا أكثر من ذلك.

إذاً فلو قلنا بأن الحديث ما هو إلا إمضاء للسيرة العقلائية وليس رفعاً تأسيساً من قِبل الشارع، فإذا كان إمضاءاً ـ كما يراه السيد الصدر ـ والسيرة العقلائية لم تقم على ارتفاع التكليف في سائر هذه الموارد إنما قامت على ارتفاع لمنشأ عقلي، وذلك المنشأ العقلي هو قبح التكليف واستهجانه، وهذا يختص بصور من هذه الموارد لا بتمام صورها وتفاصيلها . إذاً فمقتضى ذلك أن تلتزموا بأنه إنما يرفع حديث الرفع الأثر التحميلي إذا كان ثبوته مستهجناً أو قبيحاً لدى المرتكز العقلائي لا مطلقاً.

بينما مقتضى إطلاق حديث الرفع وامتنانيته هو ارتفاع الأثر التكليفي إذا حصل الاضطرار، سواء بلغ الاضطرار حد العجز أو كان بمستوى الحرج، وهو ارتفاع الأثر التكليفي عند النسيان، سواء نشأ النسيان عن عامل قهري أو نشأ عن إهمال وقلة التحفظ، فمقتضى إطلاق حديث الرفع وامتنانيته شمول الرفع لسائر هذه الموارد، مما يعني أن الرفع في حديث الرفع بمقتضى امتنانيته وصدوره من الشارع بما هو شارعٌ هو أن يكون أوسع دائرة مما عليه السيرة العقلائية. فلا يصلح أن نجعل السيرة العقلائية هي القرينة على تحديد موضوع الرفع في حديث الرفع وإلا للزم من ذلك اختصاص موضوع حديث الرفع في حديث الرفع بالموارد التي لا امتنان فيها؛ لأنَّ ارتفاع التكليف عند العجز عقلي وليس امتنانياً، وارتفاع التكليف عند النسيان عقلي وليس امتنانياً فلا نحتاج أصلاً لقرينة الامتنان، بل العقل حاكم بارتفاع التكليف في هذه الموارد لقبحه واستهجانه، وهذا يتنافى مع كون الامتنان في حديث الرفع امتناناً سياقياً يدور الرفع مداره.

**وثالثاً**: إن من فقرات الحديث: (رفع عن أمتي تسعة فذكر الطير والحسد والوسوسة في الخلق...) ومن الواضح أن ارتفاع الأثر التكليفي في هذه الموارد لا ربط له في الإرادة وعدمها حتى يقال: بأن ارتفاع التكليف في هذه الموارد من أجل ضعف الإرادة فيختص بالفعل المراد، وإنما الشارع رفع التكليف في هذه الموارد امتناناً على المكلف.

**فتلّخص:** أننا وإن وافقنا سيدنا الخوئي (قدّس سرّه) على أن موضوع الرفع في حديث الرفع فعل المكلف، فما ليس فعلاً للمكلف فهو خارج عن حديث الرفع تخصصاً، **لكن** لا للقرينة التي أقامها، وهي: أن عنوان الاضطرار وعنوان الإكراه لا يعرض إلا على الأفعال؛ **بلحاظ** ما أشكله السيد الصدر من أن بعض العناوين كالنسيان والخطأ يعرض على الأفعال وغير الأفعال. فلا تصلح هذه قرينة.

وليس أيضاً استناداً إلى القرينة التي طرحها السيد الصدر: أنّ القرينة على اختصاص الحديث بما كان فعلاً للمكلف هو السيرة العقلائية القائمة على المعذّرية في موارد فعل المكلف لا أكثر من ذلك. **وإنما** القرينة هي قرينة سياقية، وهي: مناسبة الحكم للموضوع .

بيان ذلك: إذا قال الحديث: (رفع عنك ما اضطررت إليه) ، أو رفع عنك ما أكرهت عليه) ، فظاهر هذه الفقرة بقرينة مناسبة الحكم للموضوع، أن ما لا تقع فيه باختيارك لو وقعت فيه باضطرار أو إكراه فإن الأثر مرفوع، فإن هذا ما يفهمه العرف من قوله: رفع عنك ما اضطررت أو أكرهت أو أخطأت أو نسيت. أي ظاهر هذه الفقرة ـ بمقتضى مناسبة الحكم للموضوع ـ أنّ ما لا تقع فيه باختيارك يعني لو كنت ملتفاً مختاراً لما وقعت فيه لوجود أثر أو محذور فيه. فما لا تقع فيه باختيارك والتفاتك لوجود المحذور فيه لوقعت فيه باضطرار أو إكراه أو خطأ أو نسيان، فإنه مرفوع. ومقتضى ذلك أن يكون موضوع الرفع ما يمكن أن يقع فيه المكلّف باختياره وإن لا يقع فيه باختياره.

إذاً فموضوع الرفع ما كان فعلاً للمكلف، فإن الفعل هو الذي ينقسم إلى إن يقع فيه المكلف باختياره وإرادته، وإلا فالعنوان الانتزاعي ـ كملاقاة الثوب للنجاسة ولو ببركة الهواء، أو التقاء الختانين ولو بدفع الهواء جسما إلى جسم ـ وما لا ينقسم إلى مراد وغير مراد مختار وغير مختار خارج تخصصا عن مفاد حديث الرفع. فالقرينة على اختصاص حديث الرفع بما كان فعلاً للمكلف بحيث تخرج عنه هذه الموضوعات تخصصاً هو قرينة مناسبة الحكم للموضوع، فإنه من الواضح أنّ ملاقاة الجسم للنجاسة موضوع للنجاسة بما هو ملاقاة، سواء كان بفعل المكلف أم لم يكن، أو كان بإرادة أم لم يكن، فهذا موضوع لا ربط له.

ويبقى التنبيه الأخير في حديث الرفع ألا وهو : شمول حديث الرفع لسائر الأحكام التكليفية والوضعية الاستقلالية والضمنية، الانحلالية وما كان على نحو صرف الوجود أم لا؟

فهذا مما يأتي البحث عنه إنشاء الله تعالى

**والحمد لله رب العالمين.**

030

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

وقع الكلام في ضابطة جريان أصل البراءة في الشبهات الموضوعية، وقد أفاد المحقق النائيني (قده) ضابطاً في المقام، وهو أنّه للحكم أطراف ثلاثة:

ألف: قيد الحكم.

باء:موضوع الحكم.

جيم: متعلّق الحكم.

فالشك في هذه الأطراف الثلاثة إذا كان مستتبعاً للشك في فعلية التكليف فهو مجرى البراءة، وإذا كان مستتبعا للشك في الامتثال فهو مجرى الاشتغال، ولكي نتعرف على ذلك فنقول: بأنّ الأقسام ثلاثة:

**القسم الأوّل:** ما إذا كان الشك في القيد، كما إذا شك المكلف في دخول الزوال وعدم دخوله، فالشك في قيد الحكم وهو الزوال مستتبع لا محالة للشك في فعلية التكليف؛ لأنّ قوله( إذا دخل الزوال فصلّ) ظاهرٌ في إناطة فعلية التكليف بفعلية القيد وهو الزوال، فمع الشك في فعلية القيد يقع الشك في فعلية التكليف، فهو مجرى للبراءة.

**القسم الثاني:** ما إذا وقع الشك في الموضوع، والموضوع له نوعان:

**إذ تارة** يكون الموضوع جزئياً خارجياً، وأخرى يكون الموضوع كلياً،

**النوع الأوّل:** وهو ما إذا كان الموضوع جزئياً خارجياً كما في الكعبة، فإذا قال المولى: (إن دخل الزوال فصلِّ إلى الكعبة) فالكعبة جزئي خارجي، **فهنا أفاد الميرزا النائني (قده)**: أنّه لمّا كان الموضوع جزئياً خارجياً فلا يقع الشك في وجوده؛ كي يكون الشك في وجوده مستتبعاً للشك في فعلية التكليف؛ إذ المفروض أنّ الموضوع فُرغ عن فعليته، فلا شك في فعليته كي يلزم من الشك الشك في فعلية التكليف، فلا محالة يتمحض الشك في هذا النوع في الشك في التقيّد، بمعنى أنّه لا يدري أنّ صلاته تقيّدت بالكعبة أم لم تتقيد، فإذا كان الشك في التقيّد فليس شكاً في فعلية التكليف، إنّما الشك في تقيّد الصلاة بالكعبة، وبالتالي فالشك في الامتثال وليس الشك في التكليف، فهو مجرىً للاشتغال، وليس مجرىً للبراءة.

**فظاهر كلام النائيني** : أنّه متى ما كان الموضوع جزئياً خارجيا فُرغ عن وجوده فلا محالة لا يكون الشك في التكليف، بل يكون الشك في الامتثال.

**وهذا ما فتح الباب لإيراد المحقق الأصفهاني (قده) حيث أفاد**: قد يكون الموضوع جزئياً خارجيا ومع ذلك يكون الشك راجعاً للشك في فعلية التكليف، مثلاً:

إذا قال المولى: (اطعم كل من في العسكر، أو اطعم كل من في المسجد) على نحو القضية الخارجية، فالموضوع جزئي فُرغ عن وجوده وهو كل من في المسجد بالفعل، ومع ذلك إذا شك في زيد هل هو ممن في المسجد أو لا فهو مستتبع للشك في التكليف؛ لأن التكليف وهو قوله: (اطعم كل من في المسجد) انحلالي، سواءٌ كانت أوامر استقلالية فلكل فرد طاعة وعصيان أم أوامر ضمنية، بمعنى أنّ متعلّق الحكم هو المركب والمجموع من حيث هو مجموع، فلكل جزء من هذا المجموع أمرٌ ضمني بإزائه، فإذا شك في أنّ زيداً الذي مدّ رجلاً خارج المسجد ورجلاً داخل المسجد، هل أنّ هذا ممن في المسجد فيمتد له أمر ضمني أم لا؟ فالشك لا محالة بلحاظ زيد شكٌ في التكليف، وهو مجرى للبراءة؛ إذاً فما ذكره المحقق النائيني (قده) من أنّه متى كان الموضوع جزئياً خارجيا فُرغ عن وجوده فالشك ليس في التكليف بل الشك في الامتثال، وهو مجرىً للاشتغال ليس تاماً، بل قد يكون شكاً في التكليف في بعض الصور.

**ولكن إذا تأملنا عبارة المحقق النائيني** (أعلى الله مقامه) كما في رسالته في اللباس المشكوك فهو قد فرض أنّ الموضوع فُرغ عن وجوده وفعليته، فلا شك في فعليته أصلاً، فحينئذ فالشك لا محالة يتمحض في التقيّد، والشك في التقيّد شكٌ في الامتثال؛ لأنّ المكلف أُمر بالتقيد، فإذا شك فيه فلابد من إحرازه.

**والمثال الذي طرحه المحقق الأصفهاني** (قده) مرجعه إلى الشك في الوجود؛ لأنّ المكلف متيقن بأصل الموضوع، وهو وجود من في المسجد، ولكنّه يشك في مجموع هذا الموضوع، وهو هل أنّ زيداً من هذا الموضوع الذي هو فعليٌ أم ليس منه، فيرجع الشك في أنّ زيداً ممّن في المسجد أم لا إلى الشك في أنّ الموضوع وهو من في المسجد يتحقق ضمن زيد أو لا يتحقق ضمن زيد، فالشك في الفعلية والوجود ولأجل ذلك يكون مستتبعاً للشك في فعلية التكليف فيكون مجرىً للبراءة.

**النوع الثاني:** ما إذا كان الموضوع كلياً وليس جزئياً خارجياً، وهذا النوع **أيضاً له نحوان**:

**النحو الأوّل**: أن يكون مأخوذاً على نحو صرف الوجود وأن يكون مأخوذاً على نحو الانحلال والاستغراق، فنأتي إلى النحو الأوّل.

**النحو الأوّل:** كما إذا قال توضأ بالماء، فالماء أُخذ على نحو صرف الوجود؛ إذ ليس المطلوب من المكلف أن يتوضأ بكل ماء يراه، بل أن يتوضأ بصرف وجود الماء، فهنا تارة يقع الشك في أصل وجوده وفعليته، كما إذا كان في الصحراء ولا يدري هل هناك ماء أم لا، وحينئذ إذا شك في أصل الوجود شك في فعلية التكليف؛ إذ التكليف بالوضوء بالماء فعلي إن كان الماء فعلياً، فمع الشك في فعلية الماء فالشك في فعلية التكليف، فهو مجرىً للبراءة.

**وأمّا** إذا افترضنا أنّه أحرز وجود الماء، ولكنّه شك في التقيّد هل أنّه عندما توضأ كان وضوءاً بهذا الماء الموجود أم كان وضوءاً بالمضاف الذي في جوار الماء، فلا يدري أنّ الوضوء تقيّد بالماء أو لم يتقيد به، فحيث إنّ الشك ليس في فعلية الموضوع بل الشك في التقيّد والشك في التقيّد شكٌ في الامتثال، والشك في الامتثال مجرىً للاشتغال.

**النحو الثاني:** أن يكون الموضوع مأخوذاً على نحو العموم الاستغراقي، كما إذا قال: (أكرم الهاشمي) فإنّ مرجعه إلى أنّه كلما وجد هاشمي فأنت مطالب بإكرامه، ومرجع أخذ الموضوع على نحو العموم الاستغراقي إلى قضية شرطية، مقدمها وجوده وتاليها ثبوت المحمول له، فكأنه قال: كلما فُرض أنّه هاشمي فأنت مطلوب بإكرامه، فإذا كان كذلك إذاً فمتى ما شك في فرد أنه هاشمي أم لا فهو شك في التكليف؛ فهناك وجوبات عديدة بعدد أفراد الهاشميين، فإذا كان الشك في فعلية الهاشمي مستتبعاً للشك في فعلية التكليف فهو مجرىً للبراءة،

**والنتيجة:** أنّ المحقق النائيني (أعلى الله مقامه) أفاد: متى وقع الشك في الموضوع فلا يخلو إمّا الموضوع جزئي فُرغ عن وجوده فلا محالة الشك في التقيد وهو مجرى الاشتغال، أو الموضوع كلي، وإذا كان كلي فإمّا أُخذ على نحو صرف الوجود أو أُخذ على نحو الاستغراق، فإن أُخذ على نحو صرف الوجود، فإن كان الشك في فعليته فهو مجرى البراءة، وإن كان الشك في التقيّد كان مجرى الاشتغال، وإن أُخذ على نحو الاستغراق فلا محالة يكون الشك في وجوده والشك في وجوده شكاً في التكليف وهو مجرى للبراءة.

**ولكن الأعلام ومنهم سيّد المنتقى والسيّد الصدر (قدهما)** ذهبوا إلى عدم الانحصار في ذلك، فهناك شقٌ ثالث: وهو أن يكون الموضوع مأخوذاً بنحو العموم المجموعي، مثلاً:

إذا قال المولى: (أكرم كل الهاشميين) بنحو العموم المجموعي، بحيث لا تتحقق الطاعة إلّا بإكرام المجموع والكل، فهناك إطاعة واحدة لهذا الأمر، وعصيان واحد، فإذا شك المكلف أن زيداً الذي لبس عمامة خضراء هاشمي أم لا؟ فليس الشك حينئذ في الامتثال وإنما الشك في التكليف، والسرّ في ذلك: أن التكليف بإكرام مجموع الهاشميين مع الشك في أنّ هذا المجموع يشتمل على ذي العمامة الخضراء أم لا، شك بين الأقل والأكثر؛ إذ لا ندري أنّ التكليف بإكرام مجموع الهاشميين يتسع فيشمل ذي العمامة الخضراء أم لا يتسع له لعدم دخوله في الهاشميين، فهو شكٌ في فعلية التكليف، وأنّه هل هناك تكليف يتسع لزيد هذا أم لا؟

**وبعبارة أخرى:** إذا كان الأمر منصباً على المجموع فهو ينحل لأوامر ضمنية، فلكل جزء من هذا المجموع أمرٌ ضمني، فإذا شككنا في أنّ زيداً هل بإزائه أمرٌ ضمني لأنه هاشمي أم لا؟ فالشك لا محالة شك في فعلية أمر ضمني بإزائه، وهو مجرىً للبراءة وليس للاشتغال.

فما أفاده الميرزا من أنّ الموضوع الكلي إمّا على نحو صرف الوجود أو على نحو الاستغراق ليس حاصراً.

**القسم الثالث:** ما إذا وقع الشك في المتعلّق لا في قيد الحكم ولا في موضوع الحكم، بل في متعلّق الحكم، والمتعلّق نوعان:

إذا تارة يكون الشك في المتعلق بلحاظ ذاته. وتارة يكون الشك في المتعلق بلحاظ طرفه.

**النوع الأوّل:** ما إذا كان الشك في المتعلق بلحاظ ذاته، وهذا **أيضا له نحوان**:

إذ المتعلّق تارة يكون فعلا مباشرياً وتارة يكون فعلا تسببياً، ولكل منهما حكم، فإن كان المتعلّق فعلا مباشرياً، كما إذا قال: (يحرم الكذب) فالكذب متعلّق للحرمة ليس قيدا ولا موضوعا بل هو مصب الحرمة ومتعلّقها، والكذب فعلٌ مباشري للمكلف، فإذا شك في أنّ هذا الكلام كذب أم ليس بكذب، فهل الكذب أن يقول ما خالف المعتقد أم الكذب أن يقول ما خالف الواقع؟ ونتيجة الشبهة شك في أنّ ما يقوله كذب أم ليس بكذب؟

فهنا يقول المحقق النائيني: تجري البراءة؛لأنّ الشك في فعلية الكذب شك في فعلية الحرمة، فمرجع قوله (يحرم الكذب) -مع أنّ الكذب متعلّق- إلى قوله: ما فُرض أنّه كذب فهو حرام، فإذا شك في أنّه كذب أم لا، فقد شك في الحرمة.

أو كما إذا قال المولى: يحرم الغناء فشك الخطيب أنّ هذا اللحن الذي يقوله غناء مناسب لمجالس الفسوق أم لا؟ فهو شك في المتعلّق والشك في فعلية المتعلّق مستتبع للشك في فعلية التكليف فتجري البراءة.

**والنحو الثاني:** أن يكون المتعلق فعلاً تسببياً، كما إذا أُمر بالقتل فقيل: اقتل الكافر، ولا هو لا يشك في الطرف وهو أنّ هذا كافر أم لا، إنما يشك في المتعلّق وهو القتل، هل أنّ القتل يتحقق بضربة أم بضربتين، فحيث إنّ المتعلّق فعل تسبيبي وليس مباشراً فالشك في فعليته شك في المسبب والمحصّل هل يوجد هذا المسبب وهو القتل برصاصة واحدة أم لا يوجد؟ فبما أنّه شكٌ في المسبب والمحصّل فهو ليس شكا في التكليف بل هو جازم بأنّ التكليف في حقه فعلي، وإنما يشك في أنّ الامتثال تحقق أم لا، نتيجة الشك في المسبب وعدمه، فالجاري حينئذ أصالة الاشتغال لا أصالة البراءة.

**النوع الثاني:** ما إذا كان الشك في المتعلق للشك في طرفه لا للشك في نفسه، فإذا شك في المتعلّق لأجل الشك في طرفه، فما هو الجاري البراءة أم الاشتغال؟ فهنا فصلّ المحقق بين الشبهة الوجوبية و الشبهة التحريمية، فهناك فرق بين أن يقول المولى: (قف بعرفات) فهذا وجوب، وبين أن يقول المولى: (يحرم الإفاضة من عرفات) فهذا تحريم، فإذا شك في عرفات، وهو أنّ هذا الموضع مثلاً مسجد نمرة هل هو من عرفات أم لا؟ فإن كانت الشبهة وجوبية أي دخل الزوال ووجب عليه الوقوف بعرفات وهو يشك أن مسجد نمرة من عرفات فيتحقق به الوقوع أم ليس من عرفات فلا يتحقق به الوقوف, فلا محالة يكون الشك في الامتثال وليس شكاً في فعلية التكليف؛ إذ ليس مرجع القضية إلى أنّه كلما فُرض أنّه من عرفات فقف به؛ لأنّ المطلوب الوقوف بنحو صرف الوجود، فلا محالة هو جازم بفعلية التكليف لجزمه بوجود عرفات بالفعل وإنما يشك في الامتثال، وهو أنّ وقوفه في المقام عند مسجد نمرة وقوف بعرفات أم لا، فالجاري أصالة الاشتغال.

**وأمّا** إذا كان الشبهة تحريمية بمعنى انّه قارب الغروب والمولى يقول: (يحرم الإفاضة قبل الغروب من عرفات) ولا يدري أنّ مسجد نمرة من عرفات إذاً فالوقوف فيه إفاضة قبل الغروب وإذا لم يكن من عرفات فالوقوف فيه ليس إفاضة قبل الغروب؛لأن المقصود من الإفاضة الخروج من عرفة قبل الغروب، فإن كان هذا الموقع من عرفة فيجوز له الوقوف فيه قبل الغروب وإلا فلا.

**فهنا يقول المحقق النائيني:** بالعكس، فهنا تجري البراءة؛ لأنّ الحرمة سوف تنحل إلى حرمات بعدد أجزاء عرفات، فعندما يقول: (يحرم الإفاضة من عرفات قبل الغروب) فكأنه قال: (كل ما فُرض أنّه من عرفة فلا تخرج منه قبل الغروب) إذاً فالشك في أنّ هذا الموقع من عرفة أم ليس من عرفة شك في فعلية الحرمة، ومع الشك في فعلية الحرمة فالجاري أصالة البراءة.

**فتلّخص:** أنّ الشك تارة في قيد الحكم، وتارة في موضوعه ،وأخرى في متعلقه، وقيد الحكم نوعان: جزئي وكلي، والكلي نوعان: صرف الوجود والعموم الاستغراقي، ومتعلق الحكم نوعان أيضا: الشك فيه في نفسه، والشك فيه للشك في طرفه،والأول: قد يكون مباشريا، وقد يكون تسبيبيا، والشك في نفسه لأجل الشك في طرفه: قد يكون شبهة وجوبية وقد يكون شبهة تحريمية، فلكل فرض ونحو من ونوع حكم يختلف عن الآخر، فهذه ضابطة لابد من ضبطها لنرى أنّ السيّد الشهيد في الدرس القادم الذي ناقش النائيني في الضابطة هل أضاف شيئاً جديدا أم لا؟

**والحمد لله رب العالمين.**

031

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ذكرنا فيما سبق أن المحقق النائيني (قده) أفاد: أنّ الضابط في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية أنّه إذا كان الشك في المتعلّق أو في الموضوع مستتبعا للشك في فعلية التكليف فهو مجرىً للبراءة، وأمّا إذا كان الشك مستتبعاً للشك في التقيّد والامتثال فهو مجرىً لقاعدة الاشتغال.

والسيّد الشهيد (قده) سجّل ملاحظتين على كلام الميرزا النائيني واستنتج من هاتين الملاحظتين أنّ هناك ضابطا آخر لجريان البراءة في الشبهات الموضوعية غير الضابط الذي طرحه المحقق النائيني (قده).

**أمّا الملاحظتان:**

**الملاحظة الأولى:** أنّ المحقق النائيني (قده) أفاد بأنّ في جريان البراءة الشك في فعلية التكليف، فلو أحرز المكلف فعلية التكليف لم يكن الشك مجرىً للبراءة بل هو مجرىً لأصالة الاشتغال، ولكن في بعض الموارد يُحرز المكلف فعلية التكليف ومع ذلك يكون شكه مجرىً للبراءة، بيان ذلك:

لو فرضنا أن حرمة شرب الخمر فعلية قبل وجود الخمر، فليست فعلية حرمة شرب الخمر منوطة بفعلية الخمر، بل وإن لم يكن الخمر موجودا في الخارج بأن لم يكن فعلياً مع ذلك حرمة شربه فعلية، وهذا ما ذهب إليه سيّدنا الخوئي في جميع المحرمات، حيث ذهب إلى أنّ التكاليف التحريمية ليست منوطة بوجود الموضوع، بل هي فعلية وإن لم يكن الموضوع موجوداً؛ إذ يكفي في فعلية الحرمة مثلاً:

لو فرضنا أنّ شخصا سجينا وغير قادر على ممارسة المحرمات لكونه سجيناً، يكفي في فعلية حرمة شرب الخمر أو حرمة الزنا أو حرمة الغيبة في حقه وإن لم يكن قادراً على أي منها وموضوعها غير متحقق، يكفي في فعلية الحرمة في حقه أنّ ثمرة فعليتها الكفّ القربي، بمعنى أنّه وإن كان سجينا عاجزاً في هذا الحال عن مزاولة المحرمات إلّا أنّه يقول: أنا أكف نفسي عن هذه المحرمات قربة لله تعالى بحيث لو تمكنت منها لم أكن أفعلها، فهذا العزم النفسي وهذا الكف القربي أثرٌ مصححٌ لفعلية الحرمة في حقه وإن لم يكن موضوعها متحققاً خارجاً.

أو قلنا: مثلاً في حرمة شرب الخمر: أنّه يكفي فعلية حرمة شرب الخمر وإن لم يكن الخمر موجودا، يكفي في فعلية الحرمة الزجر عن إيجاد الخمر، فلو علم هذا المكلف أنّه لو أوجد الخمر لأضُطر إلى شربها، فهو الآن ليست الخمر بين يديه ولكنه قادرٌ على إيجادها وصنعها؛ إلّا أنّه يعلم أنّه لو أوجدها لأُضطر إلى شربها، فحرمة شرب الخمر حينئذ يكون لها ثمرة وهي الزجر عن إيجاب الخمر وصنعها، فيكفي كثمرة مصححة لفعلية حرمة شرب الخمر وإن لم يكن الخمر فعلياً في الخارج أنّ أثر هذه الحرمة الزجر عن إيجاد الخمر وصنعه فيما لو علم أنّه لو أوجده لشربه، ففي هذه الصور وهي ما إذا التزمنا بأنّ الحرمة فعلية وإن لم يكن الموضوع فعلياً.

فإذا شك المكلف أنّ هذا المائع خمرٌ أم ليس بخمر، فالشك في خمرية هذا المائع ليس مستتبعا للشك في فعلية التكليف؛ لأنّه محرزٌ لفعلية التكليف قبل وجود الخمر، فالشك في كون هذا المائع خمراً ام ليس بخمر لا يستتبع شكا في فعلية التكليف؛ لأنّ المكلف متيقن محرزٌ أنّ التكليف فعلي، مع ذلك تجري البراءة عن حرمة شرب هذا المشكوك أنّه خمر أو خل، فلو كان المناط في جريان البراءة أنّ المناط هو الشك في فعلية التكليف بحيث لو أحرز فعلية التكليف لم يُجري البراءة لانتقض هذا المناط بهذا المورد وهذا المثال، فإنّ المكلف في مثل هذا المورد محرزٌ لفعلية التكليف ومع ذلك يُجري البراءة عن حرمة شرب هذا المائع المشكوك.

ولكنّه في التقرير – اختلف تقرير كلامه- الآخر لكلامه أو لبحثه كأنّه تنّبه لاندفاع هذا الإشكال على المحقق النائيني (قده)، **والسرّ في ذلك**: أنّ مفاد كان الناقصة وهو كون هذا المائع خمراً، مفاد كان الناقصة دخيلٌ في التكليف، حتى لو التزمنا بأنّ حرمة شرب الخمر فعلية قبل وجود الموضوع وقبل وجود الخمر، سلّمنا بذلك إلّا أنّ المفروض أنّ حرمة شرب الخمر انحلالية وليست حرمة على نحو صرف الوجود، بمعنى أنّها تنحل لحرمات عديدة بعدد مفاد كان الناقصة، إن كان هذا خمرا حرم شربه، إن كان الثاني حرم شربه، إن كان الثالث خمراً حرم شربه، ففعلية حرمة شرب الخمر في الجملة لا تعني فعلية هذه الحرمات العديدة التي المنوطة بفعلية مفاد كان الناقصة، فلا ملازمة بين الأمرين.

فنحن نلتزم أنّه قبل وجود الخمر حرمة شربه فعلية لكن فعلية في الجملة، وأثر هذه الفعلية في الجملة أنّه يحرم عليه إيجاد الخمر فيما لو علم أنّه لو أوجده لشربه فقط، لكن الحرمات المتعدد بعدد مفاد كان الناقصة ليست فعلية؛ لأنّها منوطة بموضوعها وموضوعها مفاد كان الناقصة، إن كان هذا خمراً حرم شربه وإن كان الثاني خمراً حرم شربه حرمةً أخرى وهكذا، فإذا شك في أنّ هذا المائع خمرٌ أم لا، فقد شك في فعلية التكليف، فالشك في مفاد كان الناقصة شكٌ في فعلية التكليف لا محالة.

**والنتيجة:** أنّ هذا الإيراد على المحقق (أعلى الله مقامه) غير وارد باعتبار أنّ الشك في مفاد كان الناقصة مستتبع للشك في فعلية حصّة من الحرمة وحرمة جديدة فيكون مجرىً للبراءة، هذه الملاحظة الأولى التي سجّلها على الميرزا النائيني (قده).

**الملاحظة الثانية:** إنّ المحقق النائيني عند الشك في المتعلّق ذي الطرف، حيث أفاد المحقق النائيني (قده) أنّه قد يقع الشك في المتعلّق للشك في طرفه، فهنا قسّم النائيني الشبهة إلى وجوبية وتحريمية، فإذا قال المولى: (قف بعرفات) وشك المكلف أن (نمرة) من عرفات أم لا، فهذه شبهة موضوعية وجوبية، وفي مثل هذا المورد أفاد النائيني بأنّه لا تجري البراءة وإنما تجري أصالة الاشتغال؛ لأنّ الشك في أنّ هذا الموقع عرفات أم لا؟ ليس شكا في فعلية التكليف حيث إن التكليف فعلي وإنما يشك في امتثاله بالوقوف في هذا المكان.

وإن كانت الشبهة تحريمية كما لو قال المولى له: (يحرم عليك الإفاضة من عرفات قبل الغروب) فشك في أنّ هذا الموقع وهو نمرة من عرفات إذاً فيجوز له الوقوف فيه قبل الغروب، أم ليس من عرفات فيحرم عليه الوقوف فيه قبل الغروب، فالشك مستتبعٌ للشك في فعلية الحرمة في الوقوف فيه وفي المثول فيه وهو مجرىً للبراءة.

**فهنا السيّد الشهيد (قده) سجّل ملاحظة على الميرزا النائيني**: وهي أنّ المسألة لا ترتبط بكون الشبهة وجوبية أو تحريمية، بل هي ترتبط بأنّ هذا القيد هل أُخذ في رتبة سابقة على الحكم أم في رتبة لاحقة ؟ فعلى الأول إذاً ففعلية الحكم منوطة بفعليته ، فالجاري فيه البراءة، سواء كانت الشبهة وجوبية أم تحريمية، وإن كان القيد في رتبة لاحقة للحكم؛ إذاً معناه أنّ الحكم لم تُنط فعليته بفعلية القيد، إذاً فالشك في فعلية القيد لا يستتبع شكاً في فعلية الحكم وبالتالي لا يكون المورد مورد البراءة، كانت الشبهة وجوبية أو تحريمية.

**فمن باب المثال نقول:**

إذا كان الشك ملحوظاً في رتبة سابقة على الحكم، بأن افترضنا أنّ المولى قال لعبده: ما كان إكراما لأبيك فيجب عليك ذلك، ، فهنا أُخذ القيد في رتبة سابقة على الحكم، وكأنّه قال: كل فعل صدق عليه أنّه إكرام لأبيك فيجب عليك الإتيان به، فلو شك الولد في تقبيل اليد هل هو إكرام له أم لا؟ يُجري البراءة عن تقبيل اليد، فيقول: لا يجب علّي القيام بذلك لأنّ وجوبه فرع كونه إكراماً ومع الشك في فعلية القيد يكون شكاً مستتبعاً للشك في فعلية الحكم فيكون مجرىً للبراءة مع أنّ الشبهة وجوبية وليست تحريمية.

وقد يكون القيد قد أُخذ في رتبة لاحقة للحكم، بمعنى: أنّ الحكم فعلي وإن لم يكن القيد فعلياً، كما لو افترضنا أن المولى قال لعبده: (يحرم عليك صنع الخمر) فهذا القيد قد أُخذ في رتبة لاحقة، فلو شك المكلف في أنّ هذا العمل الذي يصنعه هو صنع للخمر أم لا؟ هنا لا تجري البراءة بل تجري قاعدة الاشتغال بلحاظ أنّ الحكم فعلي قبل فعلية القيد وبالتالي فليس الشك في القيد شكاً في الفعلية كي يكون مجرىً للبراءة حتى لو كانت الشبهة تحريمية، فليس المدار على كون الشبهة تحريمية أو وجوبية، المدار أنّ القيد المأخوذ في لسان الدليل هل هو ملحوظ في رتبة سابقة على الحكم ففعلية الحكم.

وفيه أن (قده) كإشكال أو ملاحظة على المحقق النائيني (قده) محل تأمّل، والسرّ في ذلك: أنّ المدار كما هو جعله في الأخير على كون الحكم بنحو صرف الوجود أو بنحو الشمولية والانحلال، لا أنّ القيد أُخذ في رتبة سابقة أو أُخذ في رتبة لاحقة، إنما يكون الشك في القيد مجرىً للبراءة إذا كان الحكم شموليا، وأمّا إذا كان الحكم بدليا فلا أثر لكون القيد ملحوظاً في رتبة سابقة على الحكم، فليس المناط أنّه أُخذ في رتبة سابقة أو أُخذ في رتبة لاحقة، بل لابد أن نلحظ الحكم نفسه، هل أنّ الحكم على نحو صرف الوجود أو أنّ الحكم انحلالي؟

**فمثلاً:** إذا افترضنا أن الحكم على نحو صرف الوجود وكان لم يؤخذ القيد في رتبة سابقة.

**مثلاً:** إذا قال الشارع: توضأ بالماء، فتارة نفترض أنّ الماء أُخذ في رتبة سابقة فكأنه قال: إن كان هذا المائع ماءً فتوضأ به، فهنا القيد أُخذ في رتبة سابقة، إن كان هذا المائع ماءً فتوضأ به، وشك المكلف هل أنّ هذا المائع ماءٌ أم لا، مع فرض الانحصار فيه، بحيث لو لم يكن ماءً لكانت وظيفته التيمم، فهل معنى هذا أنّه يُجري البراءة وينتقل إلى التيمم؟ لا أحد يقول بذلك، مع أنّ القيد أُخذ في رتبة سابقة على الحكم مع ذلك لا تجري البراءة عند الشك في القيد بل تجري أصالة الاشتغال؛ لأنّ الحكم على نحو صرف الوجود، وهو قوله: (يجب عليك أن تصلي بوضوء بماء) أو (يجب عليك أن تتوضأ بالماء)، فمرد هذه الجملة وإن كان إلى جملة شرطية، وهي إن كان هذا المائع ماءً فتوضأ به، لكنه ما الفائدة في إجراء البراءة عن وجوب الوضوء بهذا الماء، فإنّه بعد كون الحكم على نحو صرف الوجود يتمحض الشك في كونه شكاً في المحصّل شكاً في الامتثال، وهو مجرىً لأصالة الاشتغال وليس للبراءة، يأتي الكلام في البقية إن شاء الله في اليوم القادم مفصّلاً.

**والحمد لله رب العالمين.**

032

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

كان الكلام فيما سبق فيما أورده السيّد الشهيد (قده) على المحقق النائيني (قده)، وذكرنا في الملاحظة الثانية أنّ السيّد الشهيد أفاد: أنّ الخصوصية إن كانت مأخوذة في رتبة سابقة على الحكم فالجاري حينئذ البراءة, سواءً كانت الشبهة وجوبية أو تحريمية، وإن كانت الخصوصية مأخوذة في رتبة لاحقة للحكم فالجاري هو الاشتغال، سواء كانت الشبهة وجوبية أو تحريمية، فلا موضع لهذا التفصيل بين الشبهة الوجوبية والتحريمية.

**ولكن الصحيح** أنّه لابد من ملاحظ الحكم نفسه، والحكم هو الذي يفترض أنّ القيد أو العنوان ملحوظ في رتبة سابقة أو ملحوظ في رتبة لاحقة، وبيان ذلك:

أنّه متى ما كان الحكم على نحو صرف الوجود فلا محالة يكون متعلّقه ملحوظاً في رتبة لاحقة، ومعنى ذلك أنّ الحكم غير منوط بمفاد كان الناقصة، **مثلا:**

إذا قال المولى: (يجب على المكلف صلاة الظهر)، فبما أنّ الحكم وهو وجوب الصلاة مأخوذ على نحو صرف الوجود فلا محالة تعنون الصلاة على نحو مفاد كان الناقصة فلا محالة يكون مأخوذاً في رتبة لاحقة للحكم.

فطبيعة الحكم هي التي تفرض أن مفاد كان الناقصة ملحوظ في رتبة سابقة أو ملحوظ في رتبة لاحقة، بخلاف ما إذا كان الحكم شمولياً، مثلاً:

إذا قال المولى: (أكرم أباك) فالحكم شمولي بمعنى أنّ كل إكرام للأب واجب ومطلوب، فاقتضى ذلك أن يُلاحظ تعنون الفعل بكونه إكراما في رتبة سابقة، فما فُرض أنّه إكرام فهو مطلوب، إذاً تقسيم كون مفاد كان الناقصة وهي (الخصوصية) هل هي مأخوذة في رتبة سابقة أو رتبة لاحقة، تابعٌ لطبيعة الحكم ونوعه، فإن كان الحكم ملحوظا على نحو صُرف الوجود فلا محالة يكون مفاد كان الناقصة في رتبة لاحقة له، وإن كان على نحو الشمولية اقتضى ذلك أن يُلاحظ مفاد كان الناقصة في رتبة سابقة؛ ولأجل ذلك ليس بيد المولى مع كون الحكم على نحو صرف الوجود أن يتفنن فيلاحظ مفاد كان الناقصة تارة في رتبة سابقة وتارة في رتبة لاحقة، مثلا:

في قول المولى: (عليك بالوضوء في الماء، أو توضأ بالماء) وكان الحكم وهو مطلوبية الوضوء بالماء على نحو صرف الوجود، بمعنى أنّ المطلوب صرف وجود الوضوء بالماء، فحينئذ سواء لاحظ الوضوء بالماء في رتبة سابقة أو في رتبة لاحقة، لن يتغير المطلب، سواءً قال المولى: (يجب عليك أن تخلق وتصنع الوضوء بالماء) فلاحظه في رتبة لاحقة للحكم، بمعنى أنّه حتّى لو لم يكن لديك ماء فأوجد الماء حتّى يكون وضوؤك وضوءاً بالماء، هنا لاحظه برتبة لاحقة، أو قال: ما صدق عليه أنّه وضوء بالماء فأتِ به، فلاحظه في رتبة سابقة، لن يتغير المطلب، ما دام الحكم وهو (وجوب الوضوء بالماء على نحو صرف الوجود) فمعنى أنّه بنحو صرف الوجود أنّه ليس منوطاً بتعنوُن المتعلّق بعنوان معين، ولذلك متى شُك في أنّ هذا الوضوء، كما لو أراد أن يتوضأ بمائع من المائعات ولا يدري أنّ هذا المائع ماء أم لا، متى شك في أنّ هذا الوضوء وضوء بالماء أم لا، لم تجري البراءة بل عليه أن يتوضأ بالماء لا محالة ما دام الحكم ملحوظا على نحو صرف الوجود؛ فالمنطلق هو طبيعة الحكم نفسه، فلابد أن يُقرر ما هو الحكم نفسه من كون صرف الوجود أو شمولياً ليتقرر على أثر ذلك أنّ أخذ مفاد كان الناقصة في متعلّقه هل هو في رتبة سابقة أم هو في رتبة لاحقة، ومجرد الصياغة الاعتبارية لا أثر لها في المطلب.

ولذلك حتّى على فرض الانحصار كما لو افترضنا أنّه انحصر المائع في هذا المائع المشكوك أنّه ماء أم ليس بماء، فشك في أنّ وضوءه بهذا المائع وضوء بالماء أم لا، فحينئذ مقتضى كلامكم أنّه لو لُوحظت الخصوصية في رتبة سابقة لكان الجاري هو البراءة، وأنّه في هذا المورد لو قال المولى: ما صدق عليه أنّه وضوء بالماء فأتي به، وأنا أشك في أنّ وضوئي بهذا المائع وضوء بالماء أم لا، فأُجري البراءة عن وجوب الوضوء به، والنتيجة هي أن تكون وظيفتي التيمم، مع أنّه لا قائل بذلك.

**وربّما يقال:** بأنّه إنما لا قائل بذلك، باعتبار أنّ الشك في المقام شك في القدرة، والشك في القدرة ليس مجرىً للتأمين كما هو مثلاً المشهور بينهم، وسيأتي التعرض له في البحث، بمعنى: أنّه إذا شك المكلف في الموضوع نفسه كما لو شك في أنّه مستطيع للحج أم لا؟ أو شك في البلوغ وعدمه؟ هنا نعم تجري البراءة، أمّا إذا خوطب بدفن الميت والميت بين يديه وشكّ أنّه قادر على دفن الميت أم ليس بقادر، فهنا لا تجري البراءة عن وجوب الدفن كما هو المعروف بينهم، فالشك في القدرة له خصوصية، وهي أنّه ليس مجرى لأصل مؤمّن بل عليه أن يُبادر للعمل إلى أن يُحرز العجز، فلأجل أنّ المورد من موارد الشك في القدرة والشك في القدرة ليس مجرىً لأصل مؤمن لذلك قالوا: لا تجري البراءة في المقام، وإلّا فمقتضى القاعدة هو جريان البراءة، باعتبار أنّ مفاد كان الناقصة وهو كون هذا الوضوء وضوءاً بالماء قد أُخذ في رتبة سابقة على الحكم.

**ولكن يُلاحظ على هذا التفصي:**

أولاً: أنّه هذا مبني على أنّ المختار فقهيا في المبرر للتيمم جامع واحد وهو القدرة على الوضوء، فعلية يرجع الشك في الشرط وهو أنّه قادر على الوضوء فيُخاطب به، أم لا, أمّا إذا قلنا كما هو الصحيح فقهياً أنّ المبررات متعددة، ومن المبررات عدم القدرة على الوضوء، عدم الماء، وضيق الوقت،والتزاحم بين الوضوء وواجب شرعي آخر مساوٍ أو أهم، لا أنّ الجامع بين جميع المبررات واحدٌ وهو القدرة على الوضوء بالماء كي يرجع الشك في الماء إلى الشك في القدرة، فبناء على المبنى الفقهي الآخر، إذا شكّ أنّ الماء موجود أم لا، لا يرجع إلى الشك في القدرة، بل يرجع إلى الشك في مبرر من مبررات التيمم .

**وثانيا:** على أنّ المورد من موارد الشك في القدرة فذهاب معظم الأعلام إلى أنّ الشك في القدرة ليس مجرىً لأصل مؤمن في أي مورد، إنّما هو لأصالة القدرة، فلا يوجد أصلٌ مؤمن لديك من التكليف، مورد تسالمهم أو ذهاب المشهور منهم إلى ذلك فيما إذا كان التكليف على نحو صرف الوجود فيما إذا كان التكليف على نحو صرف الوجود وكانت القدرة غير دخيلة في الملاك، فعليه يجب عليك دفن هذا الميت، وهو ذو ملاك سواء كان المكلف قادراً عليه أم عاجزاً، ، إذاً هنا يقولون الأصل هو القدرة، فالمكلف غير معذور حتّى يُحرز العجز، فإذاً ما دام مورد أصالة القدرة ما إذا كان التكليف على نحو صرف الوجود فرجعت النتيجة إلى أنّ المدار على كون التكليف هل هو بنحو صرف الوجود أو هو بنحو الشمولية؟ لا أن المدار على أنّ الخصوصية هل أُخذت في رتبة سابقة أم أُخذت في رتبة لاحقة.

ثم انتقل (قده) –أي السيد الصدر- إلى مدعاه مقابل المحقق النائيني (قده)، فأفاد في المقام كلامين.

**الكلام الأوّل:** أنّ المناط عنده(قده) في جريان البراءة في الشبهة الموضوعية هو البدلية والشمولية، كما صرح به في أحد التقريرين، بخلاف النائيني الذي يرى أنّ المدار في جريان البراءة في الشبهة الموضوعية هو إن كان الشك على نحو الشبهة الموضوعية مستتبعا للشك في فعلية التكليف فحينئذ تجري البراءة، سواء كان الشك في القيد أو في الموضوع أو في المتعلّق، كما شرحنا ذلك سابقاً، وإلّا فلا.

والسيّد الصدر في المقابل يقول: المدار أنّ التكليف بدلي أو شمولي، فإن كان بدلياً جرت قاعدة الاشتغال، وإن كان شموليا جرت أصالة البراءة عند الشبهة الموضوعية، وإن لم يكن هناك شك في فعلية التكليف، وهنا مربض الفرس، **أي ما هو الفارق بين النائيني والصدر في هذه النقطة؟**

**فأفاد:** بأنه لو فرضنا أنّ التكليف الوجوبي تعلّق بالمجموع ، فقال: (يجب عليك إكرام مجموع العلماء)، فإذا شك هل أنّ زيداً داخل في المجموع أم لا فليس الشك في فعلية التكليف؛ إنما الشك في أنّ زيداً داخلٌ في مجموع العلماء أم لا؟

**فلو قلنا:** إنّ المدار على أن يكون الشك في الفعلية لم تجرِ البراءة في المقام بخلاف ما لو قلنا إنّ المدار على البدلية والشمولية، فحيث إنّ التكليف في المقام شمولي فإذا شككنا فقد شككنا في أنّ هناك أمر ضمني يتعلّق بزيد أم لا؟ فتجري البراءة، فليس المدار على أن يكون الشك في فعلية التكليف بل المدار على أن يكون التكليف بدلياً أو شمولياً، هذا هو الكلام الأوّل الذي طرحه.

**الكلام الثاني:** أن يُقال: إنّ المراد من الشك في الفعلية في كلام النائيني يعني الشك في محرّكية زائدة على المحرّكية المتيقنة، ففي هذا المثال:

إذا قال يجب (مجموع العلماء) وشككنا في أنّ زيدا من العلماء أم من الجهلاء، فلا شك في فعلية التكليف، لكن نشك في محركية زائدة لهذا الوجوب بحيث تشمل زيداً، فلعل مراد النائيني من الشك في الفعلية الشك في محرّكية زائدة، وبالتالي فيرجع الميزان الذي ذكره المحقق النائيني (قده) إلى الميزان الذي ذكرناه ويتمّ التصالح بين الطرفين.

**ولكنّ الصحيح:** أنّه هل المناقشة بين السيّد (قده) والمحقق (قده) مناقشة مبنائية أم مناقشة بنائية، بمعنى: هل أنّ السيّد الصدر (قده) يقول: بما أنّ مبنانا هو إنكار المجعول كما سبق نقله عنه، فلا يوجد إلّا الجعل والموضوع ولا يوجد شيء اسمه (مجعول) إذاً فبناءً على مسلكنا من أنّه لا يوجد مجعول إذاً لا يوجد شيء اسمه الحكم الفعلي، فليس هناك إلّا الجعل وهو فعلي بانشاءه، فمتى ما صار الموضوع فعلياً ترتبت الآثار وليس وراء الموضوع والجعل شيء اسمه الحكم الفعلي، فبناء على مسلكنا من إنكار الحكم الفعلي، فلا معنى لأن يقول النائيني إنّ الشك في فعلية الحكم، ؛ لأنّه ليس هناك فعلية للحكم وراء فعلية الجعل نفسه، فبما أنّنا نُنكر المبنى، لذلك غيّرنا الميزان في المقام فقلنا المدار على الشك في محركية زائدة أم لا؛ لأننا لا نرى مبنى فعلية الحكم، فالمناقشة حينئذ مبنائية، ومن الواضح أنّه إذا كان مصبّ كلامه (قده) على المناقشة المبنائية فليقل إن نقاشنا مع النائيني ليس في الميزان نفسه وإنّما في المصطلح، فنحن نُعبر عن الشك في المقام أنّه شك في المحركية وهو يُعبر عنه بأنّه شكٌ في الفعلية تبعاً لاختلاف فلا يبقى خلاف حقيقي.

**وأمّا** إذا كان نظر السيّد (قده) إلى أنّه حتّى لو سلّمنا بمبنى النائيني من وجود حكم فعلي مع ذلك نقول: ليس المناط في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية الشك في الفعلية وإنما الشك في المحركية المولوية الزائدة وعدمها.

**فيُلاحظ على ذلك:** أننا لا نفهم من الشك في الفعلية أكثر ممّا طرحه المحقق النائيني، ففي مثل هذا المورد مثلاً الذي هو جعله السيد الصدر هو مربض الفرس بينه وبين النائيني، وهو ما إذا تعلّق الوجوب بالعموم المجموعي وقال المولى: (أكرم مجموع العلماء) وشككنا أنّ زيداً من العلماء أم من الجهلاء، فحينئذ إذا دار الأمر بينهما فهنا، إمّا أن نقول بأنّ للأمر الضمني حقيقة واقعاً, بمعنى أنّ الوجوب المتعلّق بالعموم المجموعي ينحل حقيقة وفي عالم الجعل إلى وجوبات بعدد العلماء فيكون لكل عالم وجوب ضمني بإزائه، إذاً الشك لا محالة شكٌ في الفعلية، لا شك في محركية زائدة وراء الفعلية.

**وإن قلنا بإنكار ذلك:** كما هو الصحيح، وأنّ انحلال الوجوب الاستقلالي النفسي إلى وجوبات ضمنية مجرد تصوير عرفي ليس إلّا وإلا ليس له واقع، وما هو في عالم الجعل وجوب استقلالي واحد، فلا محالة يصح أيضا ما ذكره النائيني، وهو إذا دار الأمر بين أن يكون المجموع مائة وبين أن يكون المجموع تسعة وتسعين، إذاً فهذا الوجوب النفسي الاستقلالي الواحد مردد بين الأقل والأكثر، فرجع الشك إلى فعلية الأكثر، وهل أنّ وجوب الأكثر فعلي أم ليس بفعلي، فلا مناصّ عمّا ذكره المحقق النائيني من أنّ المدار في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية إلى الشك في الفعلية، وإن كان الإشكال الوارد على النائيني أنّه لم يتعرّض لهذا المثال، وهو ما إذا تعلّق الوجوب بالعموم المجموع إلّا أنّه تعرّض عندما تحدث عن الموضوع، حيث قسمّ المحقق النائيني، الشك إلى ثلاثة أقسام: الشك في القيد، الشك في الموضوع، الشك في المتعلق، وعندما تطرق للشك في الموضوع ذكر أنّ الموضوع إمّا جزئي أو كلي، وعندما تعرّض إلى الكلي تعرّض هل الحكم بنحو صرف، نفس الذي اختاره السيّد الصدر كضابط عامّ لجميع الوجوه، هل الحكم بنحو صرف الوجود أمّ أنّ الحكم بنحو الانحلال، فنفس النكتة التي جعلها السيّد الصدر هي ضابط عامّ لجميع هذه الشكوك سواء كان شكاً في القيد أو شكاً في الموضوع أو شكاً في المتعلّق، وهي هل أنّ الحكم بدلي أو شمولي تعرّض لها المحقق النائيني في الشك في الموضوع نفسه، فيُفهم منه حينئذ أنّه ملتفت إلى أنّه متى ما كان الوجوب شمولياً بحيث يُشك في سعته وضيقه بمعنى أن يُشك في فعلية وجوب الأكثر، فإن المرجع فيه البراءة.

**فتحصّل لدينا:** أنّ السيّد الشهيد لم يُضف ميزاناً على ما ذكره المحقق النائيني، فإنّ مرجع البحث إلى أنّ الحكم هل هو بدلي فتجري الاشتغال؟ أو شمولي فتجري البراءة؟ إلى أنّ الشك هل هو في الفعلية أم الشك في التقيّد والامتثال، ولولا رجوع ذلك إلى هذه النكتة لم يكن التفريق تاماً بين كون الحكم شموليا أو بدلياً، ويأتي الكلام في بقية الكلام.

**والحمد لله رب العالمين.**

033

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ما زال الكلام في جريان البراءة في الشبهة الموضوعية وجوبية أو تحريمية، **وبيان ذلك بعرض صور المسألة:**

**الصورة الأوّلى:** أن يتعلّق الوجوب أو التحريم بالطبيعة، كما إذا قال: (تصدق على الفقير) أو قال: (لا تتصدق على الغني) فإنّ مصب الأمر والنهي طبيعي الصدقة، وحينئذ فيوجد فرق بين الأمر والنهي، والسرّ في ذلك: مع أنّ كل منهما متعلّق بالطبيعة،إلا أنّ مقتضى الإطلاق في الأمر وهو قوله: (تصدق) أن يكون بدلياً، فكيفي في امتثاله فردٌ من الصدقة، بينما مقتضى الإطلاق في النهي، كونه في مرحلة الامتثال شمولياً، وإن كان في مرحلة الجعل ليس هناك إلّا نهي واحد، وهو حرمة طبيعي الصدقة، ولكن بحسب عالم الامتثال يكون جميع أفراد الصدقة العرضية مبغوضة، فلا يتحقق امتثال هذا النهي إلّا بترك جميع الأفراد، والسرّ في ذلك: أنّ الأمر ناشئ عن مرحلة في الطبيعي، ويكفي في إيجاد مصلحة الطبيعي إيجاد فرد، والنهي ناشئ عن مفسدة في الطبيعي، لكن مفسدة الطبيعي لا تنعدم إلّا بإعدام جميع الأفراد؛ ولأجل ذلك فالنهي وإن كان واحداً جعلاً لكنه بحسب عالم الامتثال يتحول إلى نهي شمولي، أي إلى مبغوضية تشمل سائر الأفراد العرضية للطبيعي.

وبناء على ذلك، فإذا وقعت الشبهة الموضوعية، كما إذا قال: (تصدق) وشك في أنّ السلام على الفقير صدقة أم لا؟، أو قال: لا تتصدق على الغني وشك إنّ إعطاء رغيف من الخبز هدية للغني صدقة أم لا؟

فإن كان الحكم أمراً فلا تجري البراءة؛ لأنّه ما دام مأموراً بطبيعي الصدقة على نحو صرف الوجود فحينئذ سواء أجرى البراءة عن هذا الفعل أم لم يُجره، هو مطلوب بطبيعي الصدقة، فلا جدوى في أن يُجري البراءة عن تعلّق الأمر بهذا الفعل المشكوك.

**أمّا**، إذا كان الحكم تحريماً، كما إذا علم أنّ جميع أفراد الصدقة على الغني لا يمكنه الإتيان بها ما دام منهياً عن طبيعي الصدقة، فإذا شك أن إعطاء رغيف الخبز صدقة أم لا، فهو شك في تعلّق مبغوضية ضمنية بإعطاء الرغيف، وبالتالي فله أن يُجري البراءة، فإذا أجرى البراءة عن تعلّق مبغوضية ضمنية بإعطاء رغيف جاز له إعطاء الرغيف وإن كان يلزمه اجتناب الأفراد المتيقنة من الصدقة، إذن، ففي الشبهة الوجوبية لا تجري البراءة لعدم جدواها، بينما في الشبهة التحريمية تنفعه البراءة عن تعلّق مبغوضية ضمنية بهذا الفرد المشكوك، وثمرة ذلك جواز اقتحام هذا الفرد المشكوك،

**الصورة الثانية:** أن يتعلّق الأمر أو التحريم بالعموم ألاستغراقي لا بالطبيعي، كأن يقول: (أكرم كل هاشمي، ولا تُهن أي هاشمي) فمتعلّق الأمر والتحريم العموم ألاستغراقي، فهنا لا فرق بين الشبهة الوجوبية والشبهة التحريمية في جريان البراءة، فكما أنّه إذا شك في أنّ هذا هاشمي يُكرم أم لا يُكرم، أو شك أنّ إعطاء رغيف للهاشمي إكرام أم ليس بإكرام، فله أن يُجري البراءة عن تعلّق الأمر بهذا الفعل، أو تعلّق الأمر بإكرام هذا الشخص؛ لأنّ الأمر بإكرام كل هاشمي ينحل إلى أوامر عديدة بعدد أفراد الهاشميين، فمتى ما شك في فرد فقد شك في حكم مستقل فله أن يُجري البراءة عنه.

وكذلك في طرف النهي، فإذا قال له: (لا تُهن أي هاشمي) فإنّ هذا النهي ينحل إلى نواهي استقلالية عديدة بعدد أفراد الهاشميين، فإذا شك في أنّ زيدا هاشمي أم لا؟ فقد شك في تعلّق نهي باهانته، فله أن يُجري البراءة عن تعلّق ذلك النهي، فهنا فيما لو كان المصبّ العموم ألاستغراقي وحصلت الشبهة الموضوعية فلا فرق بين الأمر والنهي في جريان البراءة.

**الصورة الثالثة:** أن يكون المصبّ هو العموم المجموعي، كما إذا قال: (يجب إكرام مجموع العلماء) أو قال: (لا تُكرم مجموع الفساق) فكان المصب هو للأمر والنهي العموم المجموعي، فإذا حصلت الشبهة الموضوعية فتارة تكون الشبهة الموضوعية للوجوب وأخرى للحرمة.

فعلى الوجوب يقتصر على ما سوى المشكوك من الأفراد المتيقنة، فهنا في مثل هذا الفرض يدور الأمر بين الأقل والأكثر، حيث إنّ الوجوب إمّا متعلّق بمائة بما فيهم المشكوك، أو متعلّق بتسعة وتسعين وهو ما سوى المشكوك، فبما أنّ الوجوب يدور بين الأقل والأكثر فمقتضى ذلك جريان البراءة عن تعلّق الوجوب بالأكثر وهو المائة فله أن لا يُكرم المشكوك ويقتصر على إكرام ما سواه من الأفراد المتيقنة.

**وأمّا بالنسبة للشبهة التحريمية**، كما إذا قال: (يحرم إكرام مجموع الفساق) فهنا الأمر بالعكس، بمعنى أنّ المحرم الفرد الأخير فقط؛ لأنّ ما هو المبغوض هو المجموع بحيث لو أكرم تسعة وتسعين وترك إكرام واحد فقد ترك النهي.

وعلى هذا الأساس إذا شك على نحو الشبهة الموضوعية، بمعنى أنّ تسعاً وتسعين من هؤلاء فسّاق وواحد يشك في أنّه فاسق أم لا هل يجوز له أن يجتنب ويُكرم البقية؛ إذ لا إشكال أنّه لو أكرم المجموع، أي الأفراد المتيقنة والفرد المشكوك، لقطع بأنّه خالف النهي؛ لأنّه بالنتيجة سواء كان هذا منهم أم لم يكن منهم فقد قد أكرم المجموع وخالف النهي.

كما لا إشكال في أنّه لو اقتحم هذا الفرد بأن أكرم هذا الفرد وترك ِإكرام البقية فقد امتثل النهي.

إنّما الكلام كله في أنّه لو ترك إكرام هذا الفرد وأكرم البقية، فهل أنّه امتثل النهي أم لا؟

**فهنا أفاد جمع من الأعلام ومنهم السيّد الشهيد (قده)**: أنّه لا فرق هنا بين الشبهة التحريمية والشبهة الوجوبية، فكما قلنا بأنّ بالشبهة الوجوبية يدور أمرها بين الأقل والأكثر، فالأقل قدر متيقن والأكثر مشكوك، فتجري عنه البراءة، فكذلك الأمر في الشبهة التحريمية لكن بالعكس، وهو أنّ الأكثر هو المتيقن من المبغوضية والأقل هو المشكوك؛ لأنّه إذا دار أمر المبغوض بين مائة وتسعة وتسعين، وإمّا أن يكون المبغوض مائة وإما التسعة والتسعين؟

فهنا الأمر بالعكس يكون المتيقن من المبغوض هو الأكثر بينما الأقل هو المشكوك في أنّه مبغوض أم ليس بمبغوض، فأفاد السيّد الشهيد، بما أنّ الأكثر مقطوع المبغوضية فيجتنبه بمعنى أنّه يجتنب الفرد المشكوك؛ لأنّه إذا اجتنب الفرد المشكوك اجتنب الأكثر، بينما يشك في أنّ الأقل، يعني التسعة والتسعين هل هو مبغوض وإن ترك الزائد أم لا، فيُجري البراءة عنه، فيُكرم التسعة والتسعين متحدياً لا مباليا ويجتنب هذا المشكوك ألّا وهو الفرد المائةِ.

**ولكنّ سيّد المنتقى (قده) أفاد**: بأنّ المورد من موارد العلم الإجمالي المنجز، **والسرّ في ذلك:** أنّ لدينا علماً إجماليا بتعلّق تحريم استقلاليِ، إمّا بمائة أو بتسعة وتسعين، وجريان البراءة عن تعلّق الحرمة بإكرام الأقل وهو التسعة والتسعون معارض بجريان البراءة عن تعلّق الحرمة بالمائة؛ إذ كما أننا نحتمل أنّ الحرمة تعلّقت بالتسعة والتسعين فنُجري البراءة، نحتمل أنّ الحرمة تعلّقت بالمائة لاحتمال أنّ المشكوك من الفُساق واقعاً، فبالنتيجة البراءتان متعارضتان ومقتضى تعارضهما تنجز العلم الإجمالي، فلابد من اجتناب إكرام الفرد المشكوك تحرزا عن مخالفة المعلوم بالإجمال.

**ولكن يُلاحظ على ذلك:**

أنّه جريان البراءة عن إكرام الأقل وهو التسعة والتسعون، يترتب عليه أثر وهو التأمين من العقوبة فلو أكرم التسعة والتسعين واقتصر في الاجتناب على الفرد المشكوك لأمن من العقوبة بمقتضى البراءة، أمّا جريان البراءة عن حرمة ا لمائة لا يترتب عليه أثر؛ لأنّ الغرض من جريان البراءة عن حرمة المائة إمّا إثبات تعلّق الحرمة بالتسعة والتسعين وهذا أصل مثبت، وإمّا تحصيل الأمن من العقوبة، والمفروض أنّه في هذه الصورة يقطع بالعقوبة؛ لأنّه خالف المبغوض جزماً؛ إمّا لأنّ المبغوض هو التسعة و التسعون أو لأنّ المبغوض هو المائة، فحيث لا جدوى في البراءة تجري البراءة عن تعلّق الحرمة بالأقل وهو التسعة والتسعون بلا معارض، فينحل بذلك العلم الإجمالي.

**الصورة الرابعة:** أن يكون مصب الأمر والنهي صرف الوجود، لا بمعنى الطبيعي فهو الصورة الأولى التي ذكرناها، بل بمعنى أوّل الوجودات، فكما لو فرضنا أنّ شخصاً مريضا، تكون أول حركة مفيدة في صحته، وتارة تكون أول حركة مضرة به، فتارة يقال: أيها المريض تحرك بأول حركة فإن أول حركة منك تُفيد في صحتك سواء أقلعت بعد ذلك عن الحركة أم لا، المهم أوّل حركة مفيدة في حقك، فالمأمور به أوّل الوجود.

أو كان الأمر بالعكس، أنّ هذا المريض لو تحرّك بأول حركة لوصل إلى حدّ الهلاك، فالمبغوض منه أوّل حركة، أمّا لو تحرّك أوّل حركة فإنّ بعد ذلك لا أثر للحركة، فالنتيجة: أنّ مصبّ الأمر أو النهي هو أوّل حركة، فهنا إذا شُك على نحو الشبهة الموضوعية، فلا يدري هذا المريض هل أنّ حركة رأسه هي أوّل حركة مأمور بها أو أوّل حركة منهي عنها، فهل تجري البراءة أم لا؟

فإذا كانت الشبهة شبهة وجوبية، بمعنى أنّه أُمر بأوّل حركة وشك في أنّ هز رأسه هل هو حركة أم لا؟ فهنا لا جدوى في جريان البراءة كما مضى؛ لأنّه بالنتيجة أُمر بأوّل حركة، وحيث إنّ هذه لا يُحرز أنّها أوّل حركة فلابد له من امتثال الأمر أي من الإتيان بأوّل حركة، فإجراء البراءة عن تعلّق الوجوب بهز رأسه لا جدوى فيه، لابد له من أوّل حركة.

إنّما الكلام إذا كانت الشبهة تحريمية، بأن قيل له: يا أيها المريض حفاظا على صحتك لا تتحرك بأوّل حركة، فشك في أنّ هزّ رأسه هل هو أوّل حركة فيكون منهيا عنّها أم لا؟

**فقد أفاد السيّد الشهيد (قده)**: بأنّه نعم ينحل النهي إلى نواهي ضمنية بعدد الأفراد العرضية، فهنا فرق بين الأفراد الطولية والأفراد العرضية، فبلحاظ الأفراد الطولية بمجرد أن يرتكب أوّل حركة يسقط النهي، فلا مانع بعد ذلك من أي حركة، فالنتيجة هذه الأفراد العرضية قبل أن تصدر منه أية حركة، ينصب عليها النهي إلى نواهي ضمنية، لأنّه ما دام منهياً عن أوّل حركة فلا يمكنه امتثال هذا النهي إلّا بترك جميع الأفراد العرضية للحركة، فهناك مبغوضات ضمنية بعدد أفراد الحركة، فإذا شك في أنّ هزّ رأسه حركة أم لا؟ فقد شك في مبغوضية ضمنية تتعلّق بهز رأسه، فله أن يُجري البراءة عن تعلّق المبغوضية بهز رأسه ويهز رأسه بما شاء، المهم أن يجتنب عن الأفراد المتيقن أنّها حركة امتثالاً للنهي عن أوّل حركة، فيوجد فرق حينئذ بين الشبهة الوجوبية والشبهة التحريمية،

**ولكنّ جمعاً من الأعلام ومنهم سيّدنا (قده):** (والغريب أنّ السيّد الصدر لم يتعرّض إلى هذه النقطة مع وجودها في كلمات السيّد الخوئي )ذهب إلى أنّ هناك علما إجماليا منجزّا، وهو أنّ المبغوض في حقه إمّا الفرد المشكوك وهو هز الرأس ِإن كان هو أوّل حركة، أو المبغوض في حقه المشي بعد هزّ الرأس لا المشي في عرض هزّ الرأس، وهذا العلم الإجمالي منجّز لتعارض البرائتين في أطرافه، ومقتضى منجزية هذا العلم الإجمالي أن يجتنب جميع الأفراد المتيقن أنّها حركة والمشكوك أنّها حركة، وسيأتي التعرّض لكلام سيّدنا (قده) وبيان ما هو وجه التأمل فيه.

**والحمد لله رب العالمين.**

034

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ذكرنا فيما سبق أنّه إذا حصلت شبهة موضوعية لأوّل الوجود، فهل تجري البراءة أم لا؟

وذكرنا أنّ سيّد المنتقى (قده) استشكل في ذلك، فقال: إذا شُك في ّ صرف الوجود المنهي عنه, كما لو نهاه المولى عن صرف وجود الحركة ، فشك هل أن حركة رأسه مصداقٌ لصرف الوجود أم لا؟ فهنا لا تجري البراءة فإنها إنما تجري إذا شُك في سعة التكليف وضيقه، وسواء كانت هزّة الرأس حركة ِأم لا فإن التكليف لا يتسع، لأن هزة الرأس، ليس شكا موجباً للشك في سعة التكليف وضيقه حتّى تجري البراءة، ولكن الحق هو جريان البراءة باعتبار أنّ مبغوضية صرف الوجود تنحل لمبغوضيات ضمنية بعدد الأفراد العرضية التي يتشكّل منها صرف الوجود، فإذا شكّ في أنّ هزة الرأس مصداقٌ للحركة أم لا، فهو يشك في سعة التكليف، بمعنى أنّه يشك في ثبوت مبغوضية ضمنية لهزة الرأس، وبالتالي فيتحقق موضوع جريان البراءة.

وعلى فرض أنّه لم تجرِ البراءة عند الشك في صرف الوجود على نحو الشبهة الموضوعية، فيجري الاستصحاب الموضوعي، وهو إما استصحاب عدم كون هزّة الرأس مصداقاً لصرف وجود الحركة على نحو استصحاب العدم الأزلي، وِإذا لم نقل بذلك فيجري استصحاب تركه لصرف الوجود، حيث إنّه قبل ذلك كان تاركاً لصرف وجود الحركة فيشك في استمرار تركه لصرف وجود الحركة فيستصحب تركه، وعلى فرض أنّ الترك ليس متعلّقاً لحكم شرعي ولا موضوعاً لحكم شرعي فلا يكون مجرىً للاستصحاب، فيمكن أن يستصحب عدم تلبسه بصرف الوجود، حيث يشك أنّه هل تلّبس بصرف وجود الحركة بعد ان كان غير متلبس به أم لا؟ فيستصحب عدم تلبّسه بصرف وجود الحركة من خلال هزّة الرأس، فينتفي التكليف عن هزّة الرأس بنفي موضوعه ببركة الاستصحاب.

ولكنّ السيّد الخوئي (قده) وتبعه شيخنا الأستاذ (قده) صوّر علماً اجماليا منجزّا في المقام، وبيان ذلك:

أن يقال: إذا شك في أنّ هزة الرأس حركة أم لا؟ فالقدر المتيقن من الحركة هو المشي ولكن هل هزّة الرأس حركة أم لا؟ ففي هذا الفرض يوجد علمٌ إجمالي بأنّ صرف وجود الحركة إمّا متحقق بهزّة الرأس أو متحقق بالمشي لا ابتداء بل بالمشي بعد هزّة الرأس؛ لأنّه لو ابتدأ بالمشي فهو واضح أنّه مصداق لصرف وجود الحركة، فهنا أصلا علمٌ تفصيلي لا إجمالي؛ إذ لو ابتدأ بالمشي فإن المشي مصداق لصرف وجود الحركة جزماً إنّما محل شكه هو هذان الطرفان، هل هزّة الرأس مصداق لصرف الحركة أو المشي بعد هزّة الرأس، لأنّه لو هزّ رأسه ثم مشى فعلى تقدير أنّ هزّة الرأس هي مصداق لصرف الوجود لا يكون المشي مصداقاً لصرف الوجود؛ وطرفا العلم الإجمالي، هما:

إمّا أنّ هزّة الرأس صرف الوجود أو المشي بعد هزّة الرأس، فإذا علم اجمالاً بانّ احدهما مصداق لصرف الوجود، إذاً أحدهما محرّم مبغوض، وجريان البراءة عن حرمة هزّ الرأس لكونه هو مصداق صرف الوجود معارض بجريان البراءة عن حرمة المشي بعد هزّ الرأس، لا عن حرمة المشي في نفسهِ، لكونه هو المصداق لصرف الوجودِ، وبعد تعارض البرائتين يكون العلم الإجمالي منجزّا فمقتضى ذلك اجتناب هزّ الرأس.

وقد يُقال في مقابل هذا البيان:

بأنّه ينحل هذا العلم الإجمالي بجريان الاستصحاب الموضوعي في هّزة الرأس, بلحاظ أنّه أصل نافٍ ومثبت من جهة أخرى، ومتى ما كان في أحد طرفي العلم الإجمالي أصلٌ مثبت فإن العلم الإجمالي ينحل به.

بيان ذلك في المقام:

إذا علم إجمالاً أنّه هزّ رأسه حركة فهو محرم، فحينئذ يجري استصحاب عدم كون هزّ الرأس مصداقاً لصرف وجود الحركة، فببركة هذا الاستصحاب ينتفي التكليف بالحرمة عن هزّ الرأس ويبقى التكليف بالحرمة, فنفس هذا الاستصحاب ناف من جهة مثبتٌ من جهة، ومتى ما كان في أحد طرفي العلم الإجمالي أصلٌ مثبت تنجّز التكليف بذلك الأصل المثبت، وإذا تنجّز التكليف بذلك الأصل المثبت لم يكن العلم الإجمالي منجزّاً.

مثلاً: إذا علم إجمالاً أنّه إمّا هذا اللحم حرامٌ أو هذا اللحم، وهذا اللحم في نفسه يجري فيه استصحاب كاستصحاب عدم التذكية، فلو فرضنا أنّ أحد اللحمين في نفسه مجرىً لاستصحاب عدم التذكية، واستصحاب عدم التذكية مثبتٌ للحرمةِ، فالعلم الإجمالي حينئذ ينحل, حيث قام منجزٌ في أحد طرفيه وهو استصحاب عدم التذكية، فتجري أصالة الحلّ في الطرف الآخر بلا معارضة، وهنا في المقام أيضاً استصحاب عدم كون هزّة الرأس مصداقاً لصرف وجود الحركة، يعني أنّ هزّة الرأس ليست محرمة في نفسها، لكن مع ذلك فإنّ التكليف بحرمة صرف وجود الحركة ما زال باقياً فينحل العلم الإجمالي بذلك ويجري أصالة البراءة عن حرمة المشي بعد هزّ الرأس بلا معارض.

ولكن قد يُقال في مقابل ذلك: أنّه كما يجري استصحاب عدم كون هزّ الرأس مصداقاً لصرف وجود الحرمة، كذلك يجري استصحاب عدم كون المشي بعد هزّ الرأس، لكن هذا ليس محل كلامنا، إذ محل كلامنا في المشي بعد هزّ الرأس هل هو مصداقٌ لصرف وجود الحركة أم لا؟ فحينئذ يمكن أن يُقال بأنّه كما أنّ الأصل الموضوعي في هذا الطرف يجري وهو استصحاب عدم كون هزّة الرأس مصداقاً لصرف الحركة، كذلك الأصل الموضوعي يجري في الطرف الآخر، إذ يجري استصحاب عدم كون المشي بعد هزّ الرأس مصداقاً لصرف وجود الحركة، إذ لعل صرف وجود الحركة قد حصل بهزّ الرأس فلا يكون المشي مصداقاً له فيجري استصحاب عدم كون المشي مصداقاً لهزّ الرأس فيتعارض الأصلان الموضوعيان.

وبالتالي فحينئذ يبقى العلم الإجمالي منجزّا، ففي الشبهات الموضوعية لما كان التكليف بالحرمة على نحو صرف الوجود قد يقال بأن العلم الإجمالي منجزٌ فلا مجال لإجراء البراءة عن تعلّق الحرمة بالفرد المشكوك.

الصورة الأخيرة – من صور الشك على نحو الشبهة الموضوعية- : ما إذا تعلّق الشك في المسبب، نظير ما لو تعلّق الحكم وجوباً او حرمة بالمسبب عن صرف الوجود، كما لو قال له مثلاً: (اقتل فلاناً الكافر) فالمأمور به القتل هو المسبب عن صرف وجود الفعل، أو نهاهه عن ذلك، فقال: (لا تقتل فلاناً) فالمنهي عنه صرف وجود فعل يتسبب عنه القتل.

فهنا أفاد السيّد الشهيد (قده): بأنّه في كليهما لا تجري البراءة، أي سواء كانت الشبهة وجوبية أم كانت الشبهة تحريمية لا تجري البراءة لأن الشك شكٌ في المحصّل.

أمّا في الوجوبية فواضح؛ فإنه إذا أمره بقتل فلان، فمتى ما شك في أنّ رمي رصاصة واحدة قاتل أم ليس بقاتل فلا جدوى في جريان البراءة؛ لأنّه ما دام مأموراً بهذا المسبب، فلابد أن يُحرز تحققه،

ناقص

**والحمد لله رب العالمين.**

035

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

وصل بنا الكلام إلى أن جريان البراءة عند الشك في الإلزام إنما يجري إذا لم يكن هناك أصلٌ حاكم على البراءة، وقد مثّل الشيخ الأعظم (قده) في الرسائل للأصل الحاكم باستصحاب عدم التذكية:

فلو شككنا في حرمة لحم الحيوان بسبب الشك في تذكيته فهل نُجري البراءة عن حرمة أكله أم نقول بأنّه لا تصل النوبة للبراءة ما دام هناك أصل حاكم على البراءة ألّا وهو استصحاب عدم التذكية، ومقتضى ذلك حرمة الأكل.

ومن هنا دخل الشيخ الأعظم ومن بعده في بحث استصحاب عدم التذكية وما يتفرع عليه، فوقع الكلام **في عدّة مطالب:**

**المطلب الأوّل:** في أنّ حكومة استصحاب عدم التذكية على البراءة من أي باب؟ **وهنا محتملات ثلاثة:**

**المحتمل الأوّل:** أن تكون الحكومة من باب حكومة ما هو علمٌ على ما ليس بعلم، أي حكومة الأصل المحرز على الأصل التعبدي.

**المحتمل الثاني:** أنّه من باب حكومة الأصل الموضوعي على الأصل الحكمي.

**المحتمل الثالث:** أنّه من باب حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي.

**أمّا المحتمل الأوّل؛** وهو أنّ حكومة استصحاب عدم التذكية على أصالة البراءة من باب حكومة الأصل المحرز على غيره، فهو ما يبدو من كلمات النائيني (قده)، حيث إنّ دليل الاستصحاب قد دلّ على جعل الاستصحاب علماً، فإن قوله (عليه السلام): (**لا تنقض اليقين بالشك**) ولكن انقضه بيقين مثله دالٌ على إلغاء الشك في باب الاستصحاب واعتباره علماً، فمن هذه الجهة يكون الاستصحاب حاكماً على البراءة لأنّه أُخذ في موضوع البراءة عدم العلم، حيث قال: (**رُفع عن أمتي ما لا يعلمون**) والاستصحاب علمٌ, فالاستصحاب رافعٌ لموضوع البراءة, فهذا هو السرّ في حكومة الاستصحاب.

**ولكنّ ما أُفيد مدفوعٌ نقضاً وحلا،**

**أمّا نقضا:** فبتحقق الحكومة في موارد لا يكون الحاكم أصلاً محرزاً، بل قد يكون الحاكم هو الأصل التعبدي والمحكوم هو الأصل المحرز، مثلاً: (حكومة أصالة الطهارة على استصحاب النجاسة في الثوب المغسول به الماء)، فإذا كان الثوب نجساً وغسله بماء مشكوك الطهارة، كان أصالة الطهارة في الماء حاكمةً على استصحاب النجاسة في الثوب، مع أنّ الحاكم وهو أصالة الطهارة ليس من الأصول المحرزة، والمحكوم وهو استصحاب النجاسة من الأصول المحرزة.

**وأمّا حلّاً:** فهناك نكتتان للحل،

**الأولى:** تبتني على إنكار جعل العلمية في دليل الاستصحاب، وبيان ذلك:

أنّ الاستصحاب أُخذ في موضوعه الشك، حيث قال: (**لا تنقض اليقين بالشك**) فافترض الشك موجوداً، فكيف يكون مفاد دليله إلغاء الشك، فإنّ هذا مستلزم للتهافت في اللحاظ، فإنّ هذا المحمول موضوعه الشك فكيف يكون مفاده إلغاء الشك؟

**فالنتيجة:** أنّ دليل الاستصحاب لا يتكفل جعل العلمية وإلغاء الشك.

ولكنّ هذه النكتة غير تامّة والسرّ في ذلك: أنّ الشك أُخذ في موضوع دليل الاستصحاب بلحاظ الجعل لا بلحاظ الجعل الموجود في المحمول نفسه، فهو عندما قال: (**لا تنقض اليقين بالشك**) فمفاده إذا شككت في الحالة السابقة فلا تُرتب أثر الشك، فالشك المأخوذ في الموضوع هو الشك في الحالة السابقة، وما أُلغي في المحمول حيث قال: (**لا تنقض اليقين بالشك فإنّ اليقين لا يُنقض بالشك أبداً**)، أو (**فإن اليقين لا يدخله الشك أبداً**) ليس هو الشك المأخوذ في الموضوع وهو الشك في الحالة السابقة، وإنما الشك الملغى في جانب المحمول هو الشك في الجعل الاستصحابي نفسه، فكأنه قال: الاستصحاب عندي علمٌ ولا تلتفت للشك في جعله وحجيته، فإنّ الشك في حجيته ملغىً، فما دام المنظور في الموضوع مختلفٌ عن المنظور في المحمول فلا يلزم من ذلك التهافت في اللحاظ.

**والنتيجة:** أنّه لا مانع من أن يكون مفاد دليل الاستصحاب جعل العلمية.

**النكتة الثانية في الحل**:

أن يقال: سواء اعتبرنا الاستصحاب واردا أم حاكما، وذلك لأن لفظ (العلم) في قوله (**رُفع عن أمتي ما لا يعلمون**) إمّا أن يُراد به العلم الوجداني أو يُراد به مطلق الحجة، فعلى الأول لم يكن الاستصحاب وراداً على البراءة؛ لأنّ العلم الوجداني لا يتحقق بالاستصحاب كي يرتفع موضوع البراءة، فلا محالة يُعد الاستصحاب حينئذ حاكما لا واردا، بناء على أنّ الشارع في دليل الاستصحاب توسع في عنوان (العلم) فجعل له فرد اعتباريا ألا وهو الاستصحاب.

أو قلنا بالورود، أي أنّ المراد بالعلم في دليل البراءة مطلق الحجة والاستصحاب حجّة، فيكون رافعاً لموضوع البراءة بالوجدان؛ إذاً فمقتضى ذلك ورود الاستصحاب على البراءة.

فسواء قلنا بالحكومة أو قلنا بالورود، فإنّه يُلاحظ على ذلك: أنّ تفسير العلم بمطلق الحجة في قوله (**رُفع عن أمتي ما لا يعلمون**) يحتاج إلى دليل، فاحتمال الورود يحتاج إلى دليل وقرينة, فإن لفظ (العلم) ظاهر في العلم الإجمالي، أو لا اقل ظاهر في العلم العقلائي يعني ما يعده العقلاء علماً، كالأمارة، لا مطلق الحجة ولو كان أصلا تعبدياً آخر.

وبعد فرض ظهور لفظ (العلم) في العلم الإجمالي أو العلم العقلائي، فحينئذ مجرد أنّ الشارع اعتبر الاستصحاب علماً، لا يعني أنّ الاستصحاب يقوم مقام القطع الموضوعي، فإنّ حكومته على البراءة فرع قيامه مقام القطع الموضوعي.

فلعل اعتبار الشارع له علماً قصد به ترتيب آثار القطع الطريقي، ولا شاهد على أنّ المقصود به ترتيب آثار القطع الموضوعي، كي يكون الاستصحاب بذلك حاكماً على البراءة.

**المحتمل الثاني:** ما يبدو من كلمات سيّدنا الخوئي (قده) من أنّ حكومة استصحاب عدم التذكية على البراءة من باب حكومة الأصل الموضوعي على الأصل الحكمي، حيث أُخذ في موضوع حرمة اللحم عدم التذكية، كما أُخذ في موضوع حلّية اللحم التذكية، فحينئذ جريان استصحاب عدم التذكية منقحٌ للموضوع، وكان سابقاً رتبة على الأصل المنقح للحكم، حيث إنّ الموضوع سابقٌ رتبة على الحكم، فكل أصلٍ منقح للموضوع فهو حاكمٌ على الأصل المنقح للحكم.

وحيث إنّ أصالة البراءة يعالج الحكم، بينما استصحاب عدم التذكية يُعالج الموضوع فلا محالة يكون حاكماً عليه.

وهذا محل تأمّل، والسر في ذلك: أنّ العبرة في باب الحكومة بالدليل الحاكم لا بالدليل المحكوم، فيُتمسك بإطلاق الدليل الحاكم، فإذا قال مثلاً: الطواف بالبيت صلاة، فيُقال: مطلق إطلاق هذا الدليل وهو قوله (**الطواف بالبيت صلاة**) ترتب أحكام الصلاة على الطواف، فالعبرة بالدليل الحاكم.

وفي المقام، لو جئنا للدليل الحاكم وهو دليل الاستصحاب (**لا تنقض اليقين بالشك**) فنسأل هل أنّ المنظور في دليل الاستصحاب حينما أُستفيد منه جعل العلمية، ترتيب آثار العلم الواقعية والظاهرية؟ أو المنظور ترتيب الآثار الواقعية للعلم والآثار الظاهرية؟

**مثلاً:** إذا ورد في دليل (**أقم الصلاة**) أو (**لا صلاة إلا بطهور**)، وفي دليل آخر (**الطواف في البيت صلاة**) فليس المنظور إلّا ترتيب الآثار الواقعية للصلاة، ومنها اشتراط الطهور، ومنها اشتراط الاطمئنان، وأشباه ذلك.

**وأمّا** لو كانت الصلاة مورداً لحكم ظاهري كالاستصحاب أو البراءة فهل تكون داخلةً في الحكومة؟ طبعاً لا، فإنّ قوله (**الطواف بالبيت صلاة**) منظوره ما كان أثراً شرعياً في الواقع للصلاة فهو مترتب على الطواف، فهنا إذا ادعينا أنّ دليل الاستصحاب الذي نزّله منزلة العلم حاكمٌ على كل دليل أُخذ في موضوعه العلم، فالمنظور في الحكومة هو الآثار الشرعية الواقعية للعلم، وبالتالي فحيث إنّ الاستصحاب ليس أمارة بل هو أصلٌ عند سيّدنا (قده)، إذاً فلا محالة حكومته على البراءة تكون ظاهرية لا واقعية، أي ترتيب الآثار الواقعية للعلم ظاهراً، لا أنّها تترتب واقعاً، نظير استصحاب الطهارة، فلو شك الإنسان في طهارة ثوبه فاستصحب الطهارة فإنّ هذه الطهارة طهارة ظاهرية ترتفع بانكشاف الخلاف، كذلك حكومة الاستصحاب على ما أُخذ في موضوعه العلم حكومة ظاهرية، أي أنّ مفادها ترتب آثار العلم لكن ظاهراً، لا مثل الطواف بالبيت صلاةٌ، فإنّ مقتضاه ترتب الآثار الشرعية للصلاة واقعاً لا ظاهراً.

فإذا كانت حكومة الاستصحاب على البراءة ظاهرية، إذاً فشمول هذه الحكومة الظاهرية لهذا الأثر وهو أنّ ما كان جارياً في الموضوع حاكمٌ على ما كان جارياً في الحكم أوّل الكلام، بل قد يُقال كلاهما على حدّ سواء في هذه الجهة، أي كما أنّ استصحاب عدم التذكية يُثبت الحرمة الظاهرية في المقام فإنّ جريان البراءة يُثبت الحلّية الظرفية في المقام، فأي وجه لتقديم الحرمة الظاهرية على الحلّية الظاهرية لمجرد أنّ دليل الاستصحاب حاكمٌ؟ فإنّ غاية حكومته ترتب آثار العلم ظاهراً لا واقعاً، فإذا كانت ترتب آثار العلم ظاهراً لا واقعاً غايته يقول: فلترتب الحرمة ظاهراً، لكنّ دليل البرءاة يقول: فلترتب الحلية ظاهراً، فأي وجه لتقديم هذا على هذا؟

فبلغ الكلام بذلك إلى بيان ما هو المحتمل الثالث في سرّ حكومة استصحاب عدم التذكية على البراءة.

**والحمد لله رب العالمين.**

036

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

كان الكلام في المطلب الأوّل وهو هل أنّ حكومة استصحاب عدم التذكية على أصالة البراءة من باب أنّ الاستصحاب أصلٌ محرز، أو من باب أنّ الأصل الموضوعي حاكم على الأصل الحكمي، أو من باب أنّ الأصل السببي حاكم على الأصل المسببي؟

**ووصلنا إلى الاحتمال الثالث:** وهو أنّ حكومة استصحاب عدم التذكية على أصالة الحل والبراءة من باب حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي، وقد ذُكر في خاتمة بحث الاستصحاب في الأصول ما هي النكتة في تقدم الأصل السببي على الأصل المسببي، ومن جملة تلك النكات أنّ الناقضية الثبوتية إذا كانت واضحة ارتكازاً شكلّت مدلولاً التزامياً عرفيا يُوجب تقدم الأصل الناقض على المنقوض، **بيان ذلك:**

إذا شُك في أنّ الطعام حلالٌ أم لا بسبب الشك في نجاسته وعدمها، فهنا بنظر المرتكز المتشرعي أنّ النجاسة ناقضٌ للحلية، فلو أُحرزت نجاسة الطعام لم يبق على حليته، فبما أنّ ناقضية النجاسة للحلية أمرٌ واضحٌ ارتكازاً فهذا الوضوح الارتكازي يُشكل مدلولاً التزامياً لأدلة الأصول، بحيث يوجب أنّه لو اجتمع الأصلان، وهما استصحاب نجاسة هذا الطعام، واستصحاب حلية هذا الطعام قبل عروض النجاسة عليه، فحينئذ إذا ورد الأصلان على المكلف فإنّ لدليل الاستصحاب مدلولاً التزامياً يُوجب انطباقه على استصحاب النجاسة قبل انطباقه على استصحاب الحلية.

وكذلك مثلاً**:** ما هو محلل، فإنّه إذا شُك في حلية لحم الحيوان للشك في تذكيته أنه هل هو مذكى فيكون حلالاً أم غير مذكى فيكون حراماً، فإنّه بالنظر المتشرعي الواضح أنّه لو كان مذكى لانتقضت الحرمة، ولو كان غير مذكى لانتقضت الحلّية، فبما أنّ التذكية وعدمها ناقضٌ عرفاً بنحو واضحٍ للحلية وعدمها، فإنّه إن كان مذكى انتقضت الحرمة بنظر المرتكز المتشرعي، وإن كان غير مذكى انتقضت الحلية، فلأجل أنّ الناقضية واضحةٌ عرفاً أوجب ذلك عند ورود الأصلين معاً وهو استصحاب عدم التذكية من جهة وأصالة الحل من جهة أخرى، فلأجل هذه النكتة نقول بتقدم استصحاب عدم التذكية على أصالة الحل من باب تقدم الأصل السببي على الأصل المسببي .

**المطلب الثاني:** ذكرنا أنّ الشيخ الأعظم (قده) في كتاب الرسائل أشار إلى بحث استصحاب عدم التذكية استطرادا وتبعه الأعلام من بعده لما فيه من بعض الفوائد وإن كان بحثاً فقهياً، **فقُّسم البحث إلى أربعة أقسام:**

**القسم الأوّل:** أن يُشك في حلّية الحيوان وحرمته مع غمض النظر عن مسألة التذكية وعدمها، والشك في هذا القسم تارةً في الحلية الذاتية، بمعنى هل أنّ هذا الحيوان كالأرنب مثلاً حلالٌ في ذاته أم هو حرامٌ؟

**وتارة**؛ يُشك في الحلية العرضية، بمعنى أنّه من المسلّم كون لحم الغنم حلالا في ذاته، ولكن هل أنّ أكل الغنم للنجاسة يوجب حرمة أكله أم لا؟ **وتارة؛** يكون الشك في الحلية لشبهة حكمية كما بيّنا الأمثلة.**وتارة؛** يكون لشبهة موضوعية، بأن لا ندري نتيجة للظلمة أو نتيجة لتغير ملامح الحيوان هذا الحيوان هل هو أرنب فيحرم أكله أم هو دجاجة فيحل أكلها مثلاً، أو هل أنّ هذه الدجاجة أكلت العذرة أم لم تأكل؟

**القسم الثاني:** أن يقع الشك في أنّ الحيوان قابلٌ للتذكية أم لا لأنّ بعض العناوين قابلة للتذكية كعنوان الإبل والبقر والغنم، وبعض العناوين لا تقبل التذكية كنجس العين، مثل الخنزير والكلب.

فلو شُك في عنوان متولد من طاهر العين ونجس العين، فهو إذا لم ينتسب لأحدهما فُشك في قابليته للتذكية وعدمها، وهذا أيضاً يُتصور، **على نحوين**:

النحو الأول تارةً يقع الشك في القابلية الذاتية للتذكية، هل أنّ هذا الحيوان كالديناصور قابل للتذكية في حدّ ذاته أم لا؟ وتارة يُشك في القابلية العرضية، كما لو احتلما أنّ تولّد الحيوان من خنزير، هو غنم تولّد من خنزير لا نشك أنّه غنم، لكن هل أنّ تولّده من خنزير يرفع قابليته للتذكية أم لا؟ فهو شكٌ في القابلية العرضية،

النحو الثاني تارة يكون الشك شبهة حكمية كما مثلنا، وقد يكون الشك شبهة موضوعية، كما إذا لم ندرِ أنّ هذا الحيوان الخارجي هو من نجس العين أم من طاهرة، فهو شك في القابلية لأجل الشبهة الموضوعية.

**القسم الثالث:** أن يقع الشك في نفس التذكية إمّا على نحو الشبهة الحكمية أو على نحو الشبهة الموضوعية، إذ تارةً يقع الشك في أنّ الذبح بالحديد هل هو شرطٌ شرعاً في التذكية أم لا؟ فهذه شبهة حكمية، وتارة يقع الشك في أنّ ما ذُبح خارجاً هل ذُبح على طبق الشروط أم لا؟ فهي شبهة موضوعية.

**القسم الرابع:** أن يقع الشك في التذكية إثباتاً، وهذا قد يكون على نحو الشبهة الحكمية وقد يكون على نحو الشبهة الموضوعية؛ إذا تارةً نبحث هل أنّ أرض الإسلام إمارة على التذكية، بمعنى أنّ وجدان اللحم في أرض الإسلام أمارة على التذكية أم لا؟ وهذه شبهة حكمية، وتارة يقع الشك على نحو الشبهة الموضوعية، **بمثال:**

أنّه لو حصل علمٌ إجمالي بوجود الميتة في بعض محلات اللحم، فهل هذا العلم الإجمالي يرفع صدق سوق المسلمين على هذه المحلات أم لا؟ فهذه هي الأقسام الأربعة التي وقع البحث فيها تحت إطار البحث في استصحاب عدم التذكية، فالكلام فعلاً في القسم الأوّل.

**فنبدأ أولا**: بالبحث في الشك في الحلية على نحو الشبهة الحكمية، هل أنّ الحيوان حلالٌ أم ليس بحلال، كما إذا شككنا في حلية الأرنب وحرمته.

والبحث تارةً فيما تقتضيه الأدلّة اللفظية وأخرى فيما تقتضيه الأصول العملية، **فهنا مقامان:**

**المقام الأوّل:** ما تقتضيه الأدّلة اللفظية، وهنا مسلكان لدى الفقهاء، حيث ذهب فريق إلى أنّ الأصل في اللحوم الحلية استناداً لبعض العمومات، وذهب فريق آخر إلى أنّ الأصل في اللحوم الحرمة كما هو ظاهر صاحب الحدائق (قده)، فبالنسبة للفريق الأوّل الذي ذهب إلى أنّ الأصل في اللحوم الحلّية، فقد أُستند إلى بعض العمومات،

منها: قوله عزّ وجل ((**قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ...**)) - الأنعام: 145-، بدعوى أنّ مقتضى حصر المحرم في عناوين معينة - هو أن مقتضى الأصل الأولي في اللحم هو الحلية.

ولكن أُشكل على الاستدلال بالآية، **بإشكالين:**

**أولهما:** إنّ كثرة التخصيص لهذا العامّ حيث وردت أدّلة كثيرة بحرمة بعض الحيوانات أوجبت وهن الحصر في الآية، بحيث رفعت ظهور الحصر في الآية في الحصر الحقيقي، فإذا لم يكن للآية ظهورٌ في الحصر الحقيقي نتيجة كثرة المخصصات انتفى موضوع الاستدلال بالآية، فإنّ الاستدلال منوطٌ بكون الحصر حقيقياً، وإلّا إذا كان حصراً إضافيا فلا ينفعنا بشيء؛ إذ غاية الآية حينئذ أنّ بعض الحيوانات محللة وبعضها محرم.

**الثاني:** أنّ الآية مكية كما ذكر صاحب المجمع (قده) وقد نُسخت بما دلّ على الحرمة من الكتاب والسنّة ومع النسخ فلا مجال للمصير إليها عند الشك في الحلية.

**ولكن دُفع** كلا الإشكالين وهما الإشكال على الحصر والإشكال للنسخ، بصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام): (**سُئل عن سباع الطير والوحوش حتّى ذُكر له القنافذ والوطواط والحمر والخيل والبغال؟ فقال: إنما الحرام ما حرّم الله في كتابه، وإنما نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن أكل لحم الحمر يوم خيبر، وإنما نهاهم عنها من أجل ظهورهم** – الظاهر ظهورها أي ظهور الحمير- **أن يفنوها، أقرأ هذه الآية** { **قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً...**}). فلو كان الحصر في الآية إضافياً أو كان الآية منسوخة لما اتكأ الإمام (عليه السلام) على الاستدلال بظاهرها على عموم المستثنى منه لإثبات حلّية لحم ما سُئل عنه.

ولكن هذا الدفع مدفوعٌ؛ بأنّ هذه الرواية معارضة بالروايات العديدة الدالّة على حرمة كثير من الحيوانات، ومنشأ المعارضة ظهور الرواية في الحصر أيضاً كظهور الآية، وهذا لا يجتمع مع ورود روايات كثيرة بتحريم كثير من العناوين، ومع المعارضة فتُطرح هذه الرواية لموافقتها للعامّة، حيث إنّ مسلكهم على التمسك بأصالة الحل المستفادة من الآية نفسها، وقد استدل العامّة بهذه الآية في عدّة موارد من كتبهم.

**إذاً فبالنتيجة:** يُقدم ما خالف هذه الرواية من باب مخالفته للعامّة [[2]](#footnote-2).

نعم نأتي إلى الآيات الأخرى: {**يَسْأَلونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ ...**} - المائدة: 4- بتقريب: أن ظاهر الآية أنّ ما ليس خبيثاً عرفاً فهو حلالٌ؛ لقوله عزّ وجل في آية أخرى {**وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ...**} - الأعراف: 157-، فما ليس خبثاً فهو حلالٌ.

**ولكن يُلاحظ على الاستدلال بالآية:** أنّ ذلك يتوقف على أنّ المراد بالطيب هو الطيب العرفي أي ما كان بنظر العرف طيباً، فكل لحم لا يستقذره العرف بطبعه فهو طيبٌ فيدخل تحت الآية المباركة.

ولكن من المحتمل أن يكون المراد بالطيب الطيب الشرعي، أي ما كان طيباً بنظر الشارع؛ باعتبار أن الطِيب من العناوين الاعتبارية، ومتى ما تحدث الشارع في لسان من الألسنة بعنوان اعتبار فالمنصرف منه مفهومه الشرعي، كما لو قال: (يجب على الأب أن يفعل كذا) أو (يجب على الزوجة أن تفعل كذا) فإنّه ينصرف لما كان أباً شرعاً وما كانت زوجة شرعاً، ولا أقل من الإجمال وتردد عنوان (الطِيب) بين الشرعي والعرفي، ومع هذا التردد والإجمال يكون التمسك بالآية في محل كلامنا تمسكاً بالدليل في الشبهة المصداقية، يبقى الكلام فيما تمسك به الفريق الآخر لإثبات الحرمة.

**والحمد لله رب العالمين.**

037

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

**وببيان آخر نتعرض تارةً للآية وأخرى للرواية**، أمّا بالنسبة للآية وهي قوله عزّ وجل {**قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ...**} -الأنعام: 145-.

فلا ظهور لها في الحصر الحقيقي كي تكون مرجعاً عند الشك في الحلية؛

**أولاً:** لأنّ سياق الآيات التي قبلها ظاهرٌ في أنّ المنظور في هذه الآية نفي المحرمات التي كانت في الجاهلية، فالنبي (صلى الله عليه وآله) في مقام الاحتجاج على ما حرمه أهل الجاهلية من اللحوم على أنفسهم قال: { **لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ...**} بمعنى أنّ ما تقولون به وتدّعونه من المحرمات ممّا لم نجده في الوحي، فهو في مقام الحصر بلحاظ ما يدعيه أهل الجاهلية لا أنّه في مقام الحصر الحقيقي وبلحاظ لوح التشريع نفسه.

**وثانيا:** نفس التعبير بقوله { **لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً...**} ظاهر في النظر إلى زمان نزول الآية، أي بلحاظ هذا الوقت ألا وهو وقت الوحي بالآية لم أجد فيما أُوحي إلي محرماً على طاعم يطعمه، وهذا لا ينافي أنّ هناك محرمات ستوحى إليه أو سيُبلغ بها بعد ذلك؛ بلحاظ أنّ التشريع مبني على التدرج في تبليغ الأحكام وبيانها, فبلحاظ زمن نزول الآية لم يجد غير ما أُوحي ِإليه من المحرمات، لا أنّه في مقام بيان الحصر الحقيقي بلحاظ جميع ما رُسم في لوح التشريع من المحرمات إلى أوان انقضاء زمان التبليغ.

**وثالثا:** ممّا يؤكد أنّ الآية ليست ظاهرةً في الحصر الحقيقي أنّ القرآن نفسه دلّ على محرمات أخرى غير ما تضمنته الآية نفسها، فقد دلّ القرآن في بعض آياته الأخرى على تحريم الخبائث، ودلّ في آية أخرى على تحريم ما لم يُذكر اسم الله عليه، ودلّ في آية ثالثة على تحريم المنخنقة والموقوذة والمتردية إلى آخر ما ذُكر، فهذا شاهدٌ على أنّ الآية نفسها لا ظهور لها في الحصر الحقيقي، وإلّا لم يكن في القرآن نفسه ما دلّ على توسعة الحرمة لما هو أوسع من دائرة المحصور في الآية المباركة، فنفس الآية لا يمكن أن تكون قاعدة يُرجع إليها عند الشك في الحلية فيبقى الأمر بالنسبة إلى الآيات الأخرى كقوله {**يَسْأَلونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ**}- المائدة: 4- ، أنّها مجملةٌ لاحتمال أنّ المراد بالطيبات ما كان طيباً شرعاً، أي واجداً لخصوصية شرعية تقتضي حلّيته كأن يكون مذكى أو يكون من بهيمة الأنعام أو ما شابه ذلك، فالكلام فعلاً على مستوى الرواية.

**فنقول:** إذا لاحظنا الروايات الشريفة فهنا طائفتان من الروايات:

**الطائفة الأولى:** ما دلّ على حصر الحرام بما في الكتاب، فمن هذه الروايات حديث -1، باب 4 من الأطعمة المحرمة- وهي صحيحة محمد بن مسلم وزرارة، عن أبي جعفر (عليه السلام): (**أنهما سألاه عن أكل لحوم الحم الأهلية؟ فقال: نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن أكلها يوم خيبر، وإنما نهى عن أكلها في ذلك الوقت لِأنّها كانت حمولة الناس وإنما الحرام ما حرم الله في القرآن**).

وأيضاً حديث – 6، باب 5 من الأطعمة المحرمة- وهو صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر (عليه السلام) أنّه (**سُئل عن سباع الطير والوحش حتّى ذُكر له القنافذ والوطواط والحمير والبغال والخيل، فقال: ليس الحرام إلّا ما حرم الله في كتابه، وقد نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله) يوم خيبر عنها، وإنّما نهاهم من أجل ظهورها أن يفنوها، وليس الحمر بحرام، قال: أقرأ هذه الآية {قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ...**} ) - الأنعام: 145-.

ومنها حديث -7 باب 5 – موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام): (**كان يُكره أن يؤكل لحم الضب والأرنب والخيل والبغال, وليس بحرام كتحريم الميتة والدم ولحم الخنزير، وقد نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن لحوم الحمر الأهلية وليس بالوحشية بأسٌ**).

أيضاً حديث -19 ، باب 9- صحيحة زرارة (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الجريث، فقال: وما الجريث؟ فنعته له، فقال: { **قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ}، ثم قال: لم يحرم الله شيئاً من الحيوان في القرآن إلا الخنزير بعينه، ويُكره كل شيء من البحر ليس له قشرٌ مثل الورق وليس بحرام).**

وأيضا -حديث 20 من نفس الباب- صحيحة محمد بن مسلم، قال: (**سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الجريث والمارماهي والزّمير وما ليس له قشرٌ من السمك، أحرامٌ هو؟ فقال لي: يا محمد أقرأ هذه الآية التي في الأنعام { قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً....) قال: فقرأتها حتّى فرغت منها فقال: إنما الحرام ما حرّم الله ورسوله، في كتابه ولكنهم قد كانوا يعافون أشياء فنحن نعافها)،** هذا بالنسبة إلى الطائفة الأولى وهي ما دلّ على حصر التحريم في الكتاب.

**الطائفة الثانية:** ما دلّ على الحرمة نحو – حديث 2/ باب 2 من أبواب الأطعمة المحرمة- رواية الحسين بن خالد: (**قال؛ قلت لأبي الحسن (عليه السلام) أيحل أكل لحم الفيل؟ فقال: لا، فقلت: قال: لأنّه مثله, وقد حرم الله لحوم الأمساخ**).

**أيضاً** من الروايات – حديث 1/ باب 3- معتبرة داود بن فرقد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (**كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير فهو حرام**).

**وأيضاً** – حديث 2/ من نفس الباب- صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (**إنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: كل ذي نابٍ من السباع او مخلب من الطير حرام، وقال: لا تأكل من السباع شيئاً**).

**أيضاً** – حديث 1/ باب 8- صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر (عليه السلام): (**قلت له رحمك الله إنّا نؤتى بالسمك ليس له قشرٌ؟ فقال: كل ما له قشرٌ من السمك وما ليس له قشرٌ فلا تأكله**).

وحديث 4 من نفس الباب- صحيحة عبد الله بن سنان، عن ابي عبد الله (عليه السلام) (**كان علي (عليه السلام) بالكوفة يركب بغلة رسول الله (صلى الله عليه وآله) ثم يمر بسوق الحيتان فيقول: لا تأكلوا ولا تبيعوا ما لم يكن له قشرٌ من السمك**)**.**

حديث 1/ باب 10- صحيحة حماد بن عثمان، قال: (**قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) الحيتان ما يؤكل منها؟ فقال: ما كان له قشرٌ، قلت: ما تقول في الكنعت؟ قال: لا بأس باكله، قلت: فإنه ليس له قشر؟ فقال: بلى ولكنها حوتٌ سيئة الخُلق تحّتك بكل شيء، فإذا نظرت في أصل أذنها وجدت لها قشراً**).

حديث 2/ باب 19- موثقة سُماعة بن مهران عن ابي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: (**كل ما صف وهو ذو مخلب وهو حرام، والصفيف كما يطير البازي والحدات والصقر وما أشبه ذلك، وكل ما دفَ فهو حلالٌ**) .

**إذاً**؛ هناك طائفتان من الروايات طائفةٌ ظاهرة في حصر التحريم بما حُرّم في الكتاب، وطائفةٌ تصدّت لتحريم ما ليس في الكتاب، وهنا وجوه للجمع بين الطائفتين:

**الوجه الأوّل:** ما ذكره النراقي وتبعه جمعٌ من أنّ هذا محمول على التخصيص، فهذه الروايات الدالّة على أنّ المحرم ما حُرم في الكتاب عامٌ، والعام مقابل للتخصيص وقد وردت الروايات الأخرى التي خصصت هذا العام بأنّ هناك محرمات ليست في الكتاب فيُجمع بينهما بالحمل على التخصيص.

**ولكن يُلاحظ على هذا الجمع:**

أنّه يتنافى مع لسان بعض الروايات الظاهر في الإباء عن التخصيص، فتكون المعارضة مستقرةً نحو حديث 19 باب 9، حيث قال فيه: إنّ الله لم يُحرم شيئاً من الحيوان في القرآن إلّا الخنزير بعينه، فمعناه هذا العموم واحد، وهذا مستهجن بلا إشكال، أنّ هذا العام الذي ذكره الإمام (عليه السلام) وهو إنما الحرام ما حُرم في الكتاب إذن لم يبقى منه إلّا واحد، وإلّا فباقي المحرمات كلُها ممّا ليس في الكتاب، وهذا لا محالة موجبٌ للمعارضة بين الطائفتين.

**وأيضا** حديث 6/ باب 5 الذي قرأناه قبل قليل، حيث أفاد بأنّه: (**نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن أكل لحوم الحمير وإنّما نهى عنها من أجل ظهورها مخافة أن يفنوها، وليست الحمير بحرام -ثم قرأ هذه الآية- {قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ} وقال: إنما الحرام ما حُرم في الكتاب**)

**المحاولة الثانية:** ما ذكره الشيخ الطوسي في التهذيب من اختلاف درجات الحرمة من حيث الغلظة والخفة، فيكون المقصود بقوله: (**إنّما الحرام ما حُرّم في الكتاب**) يعني إنما الحرام المغلّظ المشدّد هو ما حُرم في الكتاب، وغيره محرمٌ لكن ليس بهذه الدرجة من الغلظة، واستدل له الشيخ الطوسي بحديث 20 باب 2 الذي قرأناه أيضاً، **وهو موثقة أبي بصير:**

(**عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: كان يُكره أن يؤكل من الدواب لحم الأرنب والضب والخيل والبغال, وليس بحرام كتحريم الميتة والدم ولحم الخنزير**, فإنّ ظاهر هذه الرواية اختلاف درجات الحرمة وأنّ هذا ليس محرماً بدرجة هذه.

**لكن يُلاحظ على ما أُفيد**: أنّ ظاهر بعض الروايات نفي أصل الحرمة لا أنُه ينفي درجة من درجاتها، كما في حديث 6 باب 5 الذي قرأناه، (**سُئل عن سباع الطير والوحش حتّى ذُكر القنافذ والوطواط والحمير والبغال والخيل، فقال: ليس الحرام إلّا ما حرّم الله في كتابه**) وقد نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله) ثم قال: وليس الحمر بحرام، ({**قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً...} )** فإن ظاهره نفي أصل الحرمة لا أنُه ينفي درجة من درجات الحرمة كما يُقال .

**إلّا أن يقال:** كما احتمل ذلك صاحب الوسائل حيث قال: أقول ويمكن كون الجواب, بمعنى أنّ الإمام (عليه السلام) عندما قال: (**وليس الحمر بحرام**) فالذي نفى عنه أصل الحرمة هو خصوص الحمير، وأمّا سواه فسكت عنه، هو سُئل عن سباع الطير والوحش والقنافذ والوطواط ِإلى آخره، فقال: ليس الحرام إلّا ما حرّم الله في كتابه، ولم يذكر أنّها محرمة أو محللة، ثم قال: ( **وقد نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله) يوم خيبر عنها** – أي الحمير- **وليس الحمر بحرام**) ثم قرأ الآية قل {**قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ..}** فما نفى عنه أصل الحرمة هو خصوص الحمر ولم ينفِ أصل حرمة سباع الطير والوحش التي دلّت الروايات الأخرى على حرمتها.

**المحاولة الثالثة:** إنّ المقصود بقوله (**إنما الحرام ما حرم الله في كتابه**) أنّ جميع هذه المحرمات التي وردت في السنّة والروايات قد حرمها الله في كتابه ولكن بنحو البطن لا بنحو الظهر، فالقرآن حرّم جميع هذه المحرمات، وإنما تصدت الروايات لبيان ما هو محرم في القرآن، فلا تنافي بين الروايات الحاصرة وهي قوله (إنما الحرام ما حُرم في الكتاب أو في القرآن) وبين الروايات الدالة على الحرمة، فإنّ هذا بيان لما حُرم في القرآن ولو بنحو البطن مثلاً.

**لكن هذا الوجه غير تامٍّ** ؛ بلحاظ أنّ ظاهر صحيحة محمد بن مسلم التي قرأناها أنّ الإمام في مقام إعطاء الضابطة، للتمييز بينما هو حرامٌ وحلالٌ، فكيف يُعطيه ضابطة لا تُعرف إلّا من بطون القرآن بحيث لا يصل إليها إلا المعصوم (عليه السلام)؟ بل يتنافى مع الرواية التي قرأناها التي حصرت المحرم في القرآن في الخنزير، حيث قال (**إن الله لم يُحرم في القرآن سوى الخنزير**) فإن هذا يتنافى مع كون جميع هذه المحرمات في القرآن بلحاظ بطنه.

**الوجه الرابع:** أنّ المراد بقوله (**إنّما الحرام ما حرّم الله في كتابه**) هو بيان أنّ المُحرم على قسمين: قسم فريضة وقسم سنّة، فهناك ما حرمه الله في كتابه فتكون حرمته فريضته، وهناك ما حرّمه رسول الله (عليه السلام) كما قرأنا (حرّم رسول الله كل ذي ناب وكل ذي مخلب) فهذا محرّم على نحو السُنّة، وثمرة ذلك أنّه إذا اضطر المكلف لأحدهما فإن المقدم هو السنّة, لأنّ حرمتها أقل من حرمة الفريضة، فيكون المقصود بقوله (**إنما الحرام ما حرّم الله في كتابه**) يعني إنّما المحرم على نحو الفريضة هو ما حرم الله في كتابه، وأمّا غيره فإنما هو محرّم على سبيل السنّة لا على نحو الفريضة.

وهذا الذي أُفيد منافٍ للتطبيق المذكور في صحيحة محمد بن مسلم، فلو كان المقصود بيان ما حُرّم بالفريضة مقابل ما حُرّم بالسُنّة لم يقل (**وليست الحمر بحرام**) فهو قد طبق الآية {**قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً ....}** وطبق قوله (**إنما الحرام ما حُرم في الكتاب**) على (الحمير) فقال: الحمير ليست بحرام، لِمَ؟ لأنها ليست في الكتاب، فتطبيق الحصر على الحمير مما لا يصح إذا كانت الحمير ليست محرمة من الأصل، فينبغي تطبيق هذا الحصر على مثال محرم بالسُنّة وليس مُحرما بالكتاب،

يأتِ الكلام في الوجه الأخير.

**والحمد لله رب العالمين.**

038

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

**والحمد لله رب العالمين.**

038

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلّى الله على سيّدنا محمد وآله الطاهرين**

**كان الكلام في وجوه الجمع بين الطائفة الدالة على حصر الحرام بما حرّم في الكتاب والطائفة الدالة على وجود التحريم في غير الكتاب**. ووصلنا إلى الوجه الاخير وهو ما يستفاد من كلام السيد الاستاذ(دام ظله)، : من انه في فقه المتقدمين **مصطلحين:**

**المصطلح الاول**: هو الحرام. **والمصطلح الثاني:** المنهي عنه والمكروه.

فإذا اطلق الحرام فينصرف إلى ما حرّم في الكتاب، واذا اطلق المنهي عنه او المكروه فإنه يراد به ما هو محرم مبغوض ولكنه لانه ليس محرما في الكتاب او ليس محرما من قبل الله فلا يطلق عليه لفظ الحرام، وقد كانوا يتعففون عن إطلاق الحرام على ما يفتون به، فيقولون: هذا منهي عنه، ولا نقول انه حرام. حيث إن الحرام يعني نسبة الحرمة إلى الله تبارك وتعالى. وقيد يؤيد ذلك بحديث (واحد وعشرون باب اثنان من أبواب الأطعمة المحرمة) حيث قال: في صحيح حماّل ابن عثمان: (عن ابي عبد الله (ع) قال: كان رسول الله (ص) عزوف النفس، وكان يكره الشيء ولا يحرمه فأوتي بالأرنب فكررهها ولم يحرمها).

بدعوى: ان المستفاد من ذلك: انه نهى عنه وبغضه ولكنه لم يحرمه يعني لم يسند الحرمة إلى الله عز وجل.

وكذلك حديث (اربعة باب ثلاثة): موثقة سماعة: قال سألته عن لحوم السباع وجلودها؟ فقال: اما لحوم السباع من الطير والدواب، فإنا نكرهه وأما جلودها فاركبوا عليها ولا تلبسوا منها شئياً تصلون فيه).

**ويترتب على ذلك:** انه لو تزاحم الحرام المنتسب إلى الله مع المنهي عنه في السنة قدم الحرام المنتسب إلى الله بلحاظ إطلاق قوله (ع): (لا تنقض السنة الفريض)، كما أن الحرام المنتسب إلى الله لا تصح الصلاة فيه سواء كان نجس العين او كان من السباع او كان من المسوخ إذا دلت النصوص على استناد حرمته إلى الله عز وجل لم تصح الصلاة فيه ولو كان مذكى، بخلاف ما كان تحريمه او النهي عنه منتسبا إلى السنة، فإنه تصح الصلاة فيه.

**ويلاحظ على ما أفيد في كلامه:**

**اولا:** ان هذا النوع من التفريق بن التحريم وبين النهي موجود للعامة فإنهم يفرقون بين مصطلح الحرام ومصطلح المنهي عنه ومجرد وجوده في فقه العامة وتداوله لا يعني انه قرينة على المراد من النصوص الواردة عن اهل البيت(ع) بأن يكون إطلاقهم للفظ الحرام يعني الحرمة المنتسبة إلى الله دون المنهي عنه، فقد أطلق لفظ الحرام في إرادة أصل الحضر كما في قوله: (حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن توقف عن الشبهات نجى من المحرمات)، وقوله ع: (كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه). وأمثال ذلك من الروايات التي اطلقت الحرمة على اصل الحضر والمنع مع غمض النظر عن استناده إلى الله او استناده إلى السنة.

**وثانيا:** إن هذا مناف لبعض الروايات، كما في حديث ثلاثة باب اثنين: معتبرة سماعة ابن مهران، عن ابي عبد الله ع: (وحرم رسول الله(ص) المسوخ جميعا).

وكذلك حديث اثنين باب ثلاثة: صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع، قال: ان رسول الله(ص) : (كل ذي ناب من السباع او مخلب من الطير حرام ، وقال: لا تأكل من السباع شيئاً).

**وثالثا:** ان التعبير بالمكروه كما هو ظاهر كلامه لا يعني انه مبغوض بنحو الإلزام، فإن التعبير بالمكروه في الروايات ورد كثيرا ويراد به الاعم من الإلزام او الكراهة الإصطلاحية، مثلا: (إن عليا(ع) كره الصور في البيوت)، وكان عليا(ع) كره إدمان اللحم، او: ان عليا(ع) كره المسك ان يتطيب به الصائم. وأن عليا(ع) كره أن يبيت الرجل في بيت ليس له ستر وليس له باب. وما أشبه ذلك من النصوص.

فمجرد التعبير بالمكروه او اسناده لعلي(ع) لا يعني انه مبغوض على نحو الإلزام في مقابل ما حرمه الله تعالى.

**فتحصل من جميع الوجوه:**

أنّ الطائفتين متعارضتان. الطائفة الدالة على حصر الحرام بما كان حراما في الكتاب. والطائفة الدالة على صدور الحرام من غير الكتاب سواء كان من النبي(ص) او من المعصومين، وبالتالي تصل النوبة إلى المرجحات.

**فقد يقال**: ان المرجح للطائفة الأولى: وهي ما دل على حصر الحرام في ما حرم للكتاب. المرجح لهذه الطائفة موافقتها للكتاب، وهي قوله تعالى: (يسألونك ماذا احل لهم قل احل لكم الطيبات).

**ويلاحظ على هذا المرجح:** منع الكبرى والصغرى.

**أما منع الكبرى:** فلما ذكرناه في بحث التعارض من أن ظاهر ما دل على مرجحية الكتاب كما في رواية عبد الرحمن أبن عبد الله حيث قال: (اذا ورد عليكم الحديثان المختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه).

**وكذلك:** موثقة سماعة: (ان على كل حقيقة وعلى كل صواب نورا، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه). ليس المراد بالموافقة الا عدم المخالفة. فالمناط في قبول الرواية وعدمها المخالفة وعدم المخالفة، وبالتالي: فهل يصح اطلاق المخالف على ما كان اخص من الكتاب او ما كان اخص من السنة، إن المرتكز العرف يأبى اطلاق عنوان المخالف على الاخص فان الاخص بمثابة القرينة المفسرة ولا يصح اطلاق المخالف عليه عرفا، ولأجل ذلك فهذه الروايات التي دلت على الترجيح بموافقة الكتاب مرجعها إلى الترجيح بعدم مخالفة الكتاب مرجعها إلى الترجيح بعدم مخالفة الكتاب على ما كان مخالفا له ولسانها نفس روايات الطرح التي دلت على انه يعتبر في حجية الرواية من الاصل ان لا تكون مخالفة للكتاب، فلسان روايات الترجيح كلسان روايات الطرح، اللسان واحد. ومقتضى وحدة اللسان وحدة المفاد وان المانع من حجية الخبر كونه مخالفة للكتاب، ومخالفة الكتاب لا تصدق على الاخص ، إذا فالنتيجة: متى ما تقابل خبران- يعني تعارض خبران- وكان أحدهما موافق لعموم الكتاب، والآخر أخص ، لا يقدم الموافق لعموم الكتاب على ما كان اخص منه، لانّ المناط في التقديم ان لا يكون مخالفا، والأخص ليس مخالفا، ولذلك لا موجب لتقديم الموافق للعموم على ما كان اخص فإنّ كليهما ليس مخالفا للكتاب، وإنما يصح ذلك إذا كان احدهما موافقا للكتاب والآخر مخالفا له بنحو العموم من وجه، او مخالفا له بنحو التباين، هنا يقدم الموافق للكتاب على ما خالف الكتاب لصدق عنوان المخالفة عليه، وتصير النتيجة: ان ما دل على الترجيح بعدم مخالفة الكتاب من باب تمييز الحجة على اللا حجة، لا من باب ترجيح احدى الحجيتين على الأخرى.

وفي المقام حيث ان الطائفة الثانية الدالة على صدور التحريم عن النبي والمعصوم(ع) إنما نسبتها للكتاب نسبة الأخص فلا يصدق عليها عنوان المخالف حتى تكون مرجوحة بمقابلها لما كان موافقا لعموم الكتاب. هذا من حيث الكبرى .

**وأما من حيث الصغرى:** فقد ذكرناها سابقا: أن قوله عز وجل( أحل لكم الطيبات) مجمل، اذ لا يحرز ان المراد بالطيب؟ الطيب العرفي ما يستقذره العرف اما لا يستقذره؟. او المراد بالطيب: الطيب الشرعي وهو ما كان واجدا لخصوصية تقتضي حليته شرعا،اذاً فلا يصلح ترجيح احدى الطائفتين على الأخرى بكونها مخالفة للكتاب او غير موافقة.

المرجح الآخر: فقد يقال: بأن المرجح للطائفة الثانية وهي ما دل على التحريم، بلحاظ: ان هذه الطائفة الثانية مخالفة للعامة. ففي سنن ابي داوود ومستدرك الحاكم، وقد ذكر انه صحيح على شرط الشيخين وغيرهم: كان اهل الجاهلية يأكلون أشياء ويتركون اشياء تقذرا فبعث الله نبيه وأنزل كتابه وأحل حلاله –هذا كله راجع لله عز وجل- وحرّم حرامه، فما احله فهو حلال وما حرم فهو حرام، وما سكت فهو عفو قال عز وجل: لقد لا أجد..)

فنفس الاستدلال الموجود في روايات العامة، (قل لا أجد فيما أوحي ألي محرما على طاعم يطعمه..).

**ولكن قد يتامل في ذلك فيقال:** أن مرجع الترجيح بمخالفة العامة إلى ان احد المتعارضين صادر تقية دون الاخر و الحال بأن جملة من هذه الروايات المتضمنة للتحليل ليست صادرة تقية. **بيان ذلك:**

**مثلا:** حديث واحد باب سبعة: (معتبرة زرارة عن أحدهما(ع) انه قال: إن اكل الغراب ليس بحرام إنما الحرام ما حرم الله في كتابه، ولكن الانفس تتنزه عن كثيرا من ذلك تقززاً).

فهذه لا يمكن طرحها بدعوى انها مخالفة للعامة، فإن العامة على حرمة الغراب، الا ابو حنيفة الذي ذهب إلى اختصاص الحرمة بالغراب الابقع وان ما سواه حرام والا فجمهور العامة على حرمة اكل الغراب، بينما هذه الرواية متضمنة لحلية أكله، (إن اكل الغراب ليس بحرام).

**الرواية الأخرى:** (حديث واحد باب أربعة: صحيحة زرارة ومحمد ابن مسلم عن ابي جعفر(ع) أنهما سألاه عن أكل لحوم الحمر الأهلية؟ فقال: نهى رسول الله(ص) عن أكلها يوم خيبر، وإنما نهى عن أكلها في ذلك الوقت لانها كانت حمولة الناس، وانما الحرام ما حرم الله في القرآن).

مع أن جمهور العامة على حرمة أكل الحمير، والرواية متضمنة لحليتها، فكيف يمكن طرح دعوى انها موافقة للعامة؟!. وكذا جمع من الروايات.

**نعم،** حديث عشرين باب تسعة: صحيحة محمد ابن مسلم، سألت ابا عبد الله(ع) عن الجرّي والمار ماهي والزمير وما ليس له قشر من السمك؟ احرام هو؟ فقال لي يا محمد اقرأ هذه الآية التي في الأنعام (قل لا أجد فيما اوحي ال محرما .) فقال قرأتها حتى فرغت منها، فقال ع: إنما الحرام ما حرم الله ورسوله في كتابه ولكنهم قد كانوا يعافون اشياء فنحن نعافها). هذه واضح موافقها للعامة. حيث ذهبوا إلى حلية هذه العناوين الاربعة. مضافا إلى ما ذكره صاحب الحدائق : ان لسانها لسان التقية، مع غمض النظر عن المعارضة، بمعنى انه هذه الرواية حتى لو لم يكن لها معارض لا يمكن اجراء اصالة الجهة بها، فإن لسانها لسان تقية، فقول الإمام: أقرأ الآية ولم يذكر الجواب بالمباشرة، ثمر لما قرأ الآية قال: لانهم كانوا يعافون. .. من الذين كانوا يعافون؟.. فإنهم كانوا يعافون. يعني لم يقل الإمام أن رسول الله كان يعاف، فنحن نعاف مثلا، حتى يكون استدلالا، فإنهم كانوا يعافون اشياء ونحن نعافها.

فإنّ نفس اللسان وطريقة الجواب توحي بأن الإمام كان في مقام التقية، وأما بالنسبة إلى بقية الروايات الأخرى فلا يصح طرحها بحجة انها موافقة للعامة والمفروض انها مخالفة لهم.

**ولكن** -هذا هو الإشكال- **الجواب عن ذلك**: يتضح بمجموع **أمرين:**

**الأمر الأول:** أنّ محل كلامنا هو في استدلال الإمام بالحصر، في قوله: (إنما الحرام)، اذ لولا هذا الحصر لما كانت هناك معارضة، فإن حصول المعارضة بين هذه الطائفة والطوائف الأخرى نتيجة لوجود الحصر. فجملة الحصر وهي قوله (إنما الحرام ما حرم الله في الكتاب) هذه الجملة هي التي اوجب المعارضة، فبما أن هذه الجملة هي التي أوجبت المعارضة نقول: هذا السنخ من الاستدلال هو الموجود في كلمات العامة، فإن هذا السنخ من الاستدلال وهو حصر الحرام بما حرم في الكتاب والبناء عليه هو الموجود في كلمات العامة وهو الموجود في أخبارهم، فعندما نقول: يطرح لموافقته، يعني لموافقته في نسخ الاستدلال حيث استدل بالحصر والحال ان هذا الدليل الا وهو دليل الحصر موجود في أخبارهم وفههم.

**الأمر الثاني:** عندما تدل الرواية على تقديم ما خالف العامة على ما وافقهم، فهذا لا يعني ان ما وافقهم صادر على سبيل التقية، بل قد يكون (ما وافقهم) صادر عن سبيل الاحتجاج عليهم.

**إذاً بالنتيجة:** نحتمل أنّ هذه الروايات التي احتج الإمام فيها بالحصر، (إنما الحرام ما حرم في الكتاب) لم يكن احتجاجه بالحصر لبيان الحكم الواقعي، وإنما كان لافحام العامة، الطرف المقابل. إذا هذا الذيل -كلامنا كله في الذيل الذي أوجب المعارضة- وهو الاستدلال بالحصر. **إذاً** هذا الذيل المشتمل للحصر يطرح، لموافقته للعامة. **والوجه في طرحه لموافقته للعامة:** أنّ هذا هو استدلالهم، فالإمام أتى به لا لكونه في مقام التقية بل لأجل الاحتجاج عليهم وافحامهم، ولم يكن لبيان الحكم الواقعي، وهذا يكفينا أن هذه الجملة لم تصدر لبيان الحكم الواقعي في تقديم معارضها عليها.

**فالنتيجة:** أنّ هذا المرجح تام. ولكن على فرض تمامية المرجح الاول وهذا المرجح، اي ان للطائفة الاولى مرجحا وهو موافقتها للكتاب. والطائفة الثانية مرجحا وهو مخالفتها للعامة. فهل يمكن تقديم احدهما على الاخر او انهما في عرض واحد؟!.

حيث ذهب جمع: إلى ان المرجح المضموني –الا وهو الترجيح بموافقة الكتاب- مقدم على المرجح الجهتي وهو مخالفة العامة.

ولكن المحقق النائيني(قده) قدّم المرجح الجهتي على الترجيح بموافقة الكتاب، اي ان الترجيح بمخالفة العامة مقدم على الترجيح بموافقة الكتاب، ووافقه السيد الأستاذ(دام ظله) **والوجه لدى النائيني**: أنه إذا ورد الخبر فلابد من احراز صدوره اولاً، ثم يتكلم اولا على سبيل التقية او صادر عن سبيل المرجح الواقعي، فالمرجح الصدوري كالشهرة مقدم على المرجح الجهتي.

**وأما المرجح المضموني:** فلا يصار اليه الا بعد احراز جهة الصدور، اذ ما لم نحرز ان الخبر صادر على سبيل بيان الحكم الواقعي فلا معنى ان نبحث ان مضمونه موافق للكتاب او ليس موافقا، فلابد من احراز صدوره على سبيل الجد كي نبحث بعد ذلك انه ليس موافقا للكتاب او ليس موافقاً. فالمرجح الجهتى مقدم على المرجح المضموني.

**كما أن السيد الاستاذ ذهب إلى ذلك ولكن بدعوى أخرى،** وهي: ان روايات الترجيح إرشاد إلى مرتكز عقلائي وهو أنه: إذا تعارضت الامارتان وكانت لأحداهما ميزة توجب صرف الريب عنها إلى الإمارة الأخرى أخذ بما كان واجداً للميزة.

فبما ان روايات الترجيح ارشاد إلى المرتكز العقلائي، فإذا رجعنا إلى المرتكز العقلائي وجدنا انه يلاحظ مصححات الصدور قبل ان يلاحظ مصححات المضمون. فإنه إذا صدر كلام بحسب تعبيره من قائد او زعيم فإن اول ما يلاحظه الجمهور المتلقي من كلامه: انه ما هو المصحح لصدوره؟ فهل هو صادر جدا او كان على نحو المداراة او فيه مراعات لبعض الجهات المعينة. فبعد طي مصححات الصدور يلاحظ بعد ذلك المرجحات والمصححات الأخرى.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين**

039

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ذكرنا فيما سبق أنّه على فرض أنّ الطائفة الأولى لها مرجحٌ بموافقة الكتاب، والطائفة الثانية لها مرجحٌ بمخالفة العامّة فهل المرجحان في عرض واحد أم بينهما ترتبٌ؟

فتارة؛ نبني على أنّ رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله (**إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله** **فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه، فإنّ لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فدعوه وما خالف أخبارهم فخذوه**)، فإذا قلنا بتماميتها سنداً كانت هذه الرواية دليلاً على التقدم، أي تقدم المرجح المضموني وهو الترجيح بموافقة الكتاب على المرجح الجهتي وهو الترجيح بمخالفة العامّة.

**وأمّا**، إذا لم نقل بتماميتها سنداً بلحاظ أنّ تلامذة الراوندي وهما بن شهر آشوب وغيره لم يذكروا في ترجمته أنّ له رسالة في أحوال أحاديث أصحابنا، وبالتالي فأصل انتساب هذه الرسالة للقطب الرواندي محل نظر، وعلى فرض انتسابها فوجود طريق صحيح لصاحب الوسائل إلى هذه الرسالة بهذا النحو الموجود لم يُحرز.

**والنتيجة:** أن يُنتقل ِإلى الروايات الأخرى الواردة في الترجيح،

**ومنها:** مقبولة عمر بن حنظلة، ، فإن ادعينا ما ذهب ِإليه الشيخ الأعظم (قده) من أنّ روايات الترجيح لا دلالة فيها على الترتيب، والسرّ في ذلك أنّها في مقام بيان الأخذ بما هو أقرب للواقع، فإنّ مقبولة عمر بن حنظلة مثلاً ذكرت **أولاً**: فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، **ثانياً:** فإنّما الأمور ثلاثة بيّن رشده فيُتبع وبيّن غيه فيجتنب، ومشكلٌ يُرد حكمه إلى الله، **ثالثا:** ما خالف العامّة ففيه الرشاد، وظاهر هذه التعبيرات أنّه ليس هناك موضوعية للمرجحات المذكورة فيها وإنّما المناط في الترجيح أن يكون المرجح مصداقاً لما فيه الرشاد أو مصداقاً لما لا ريب فيه، أو مصداقاً للبين الرشاد أو الحلال البيّن، وبالتالي فيتعدى عن المرجحات المنصوصة، وفي نفس الوقت يُتعدى عن الترتيب المذكور؛ إذ المهم أن يكون ممّا فيه الرشاد ، وهذا يختلف باختلاف الموارد، فربما يكون ما فيه الرشاد أحياناً هو مخالفة العامّة، وأحيانا هو موافقة الكتاب، وأحياناً الشهرة، وأحيانا كون أحدهما منقولاً باللفظ والآخر بالمعنى، أو كون أحدهما صحيحا والآخر حسناً وأشباه ذلك.

**أو يقال:** بأن روايات الترجيح إنّما هي في مقام بيان أصل الترجيح، وأنه الترجيح أمرٌ لازم, وأمّا تقدم هذا المرجح على ذاك أو بالعكس فلا دلالة في روايات الترجيح عليه، فإنّه وإن اقتصرنا على المرجحات المنصوصة في هذه الروايات وقلنا بأنّ الترجيح تعبدّيٌ وأنّ لهذه المرجحات موضوعية، مع ذلك لا دلالة في الروايات على الترتيب بين المرجحات كما ذهب إليه صاحب الكفاية (قده).

فالسائل هو الذي افترض أنّ الخبرين مشهوران، فقال له الإمام في مقبولة عمر بن حنظلة: يُنظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنّة وخالف العامّة فيُأخذ به، ويُترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسُنّة ووافق العامّة، فافترض السائل بعد ذلك أنّه (**قلت: فإن كان الفقيهان قد عرفا حكمه من الكتاب والسُنّة ووجدنا أنّ احدهما وافق القوم والآخر خالفهم؟ قال: ما خالف العامّة ففيه الرشاد**).

**فالملاحظ**: أنّه لا دلالة في الرواية ابتداءً على الترتيب بين المرجحات، فحتّى لو لم نقل بمسلك الشيخ الأعظم وهو التعدي عن المرجحات المنصوصة واقتصرنا بأنّ لها موضوعية مع ذلك فإنّه لا دلالة فيها على الترتيب.

وفي المقابل ما ذهب إليه المحقق النائيني (قده) من أنّ هذه الروايات وإن لم تدل على الترتيب لكن المرتكز العقلائي هو الدليل على الترتيب، بلحاظ أنّ المرجح المضموني ألّا وهو الترجيح بموافقة الكتاب متأخر ارتكازاً عن المرجح الجهتي؛ لأنّه إنما يُبحث عن كون مفاد الحديث موافقاً للكتاب أو مخالفا له بعد الفراغ عن صدوره على سبيل بيان الحكم الواقعي، وإلّا إذا كان صادراً على سبيل التقية فلا تصل النوبة لأن يُبحث أنه موافق للكتاب أو غير موافق.

**فأولاً:** لابد من إحراز أنّه صادرٌ على سبيل الجد وبيان الحكم الواقعي، وبعد الفراغ عن سلامة الجهة تصل النوبة للبحث، هل أنّ مفاده موافق للكتاب أم ليس موافقاً له؟ فالمرجح المضموني متأخرٌ رتبة بحسب المرتكز العقلائي عن المرجح الجهتي, وإن لم تدل النصوص على ذلك، فإنّ مقتضى احتفاف النصوص بهذا المرتكز العقلائي القائم على الترتب بينهما انصرافها إلى ما عليه المرتكز العقلائي.

كما أنّ السيّد الأستاذ (دام ظله) ذهب أيضاً إلى تقديم المرجح الجهتي ألّا وهو الترجيح بمخالفة العامّة على المرجح المضموني، بدعوى أنّ المرتكز العقلائي إذا تلّقى خطاباً صادراً عن زعيم أو قائدٍ فإنّ أول ما يلاحظ فيه جهة الصدور، وهو أنّه هل هو صادر على سبيل التورية أم أنّه صادرٌ على سبيل المداراة، أم أنّه صريح في بيان مضمونه؟ فإنّ هذه الجهات تُلاحظ قبل النظر والتأمّل في مضمون ما صدر وأنّه هل هو موافقٌ للقواعد العامّة أم ليس موافقاً لها؟

ويلاحظ عليه

بأنه: محل تأمّل؛ إذ لا شاهد لدى المرتكز العقلائي على ملاحظة جهة الصدور من حيث التورية وعدمها أو من حيث المداراة وعدمها قبل ملاحظة مضمون الرواية، فقد يُقال بالعكس أو يُقال بأنّها في عرض واحد، فإنّ المرتكز العقلائي إذا تلّقى مضمون خطاب فإنّه يُلاحظ أن هذا الخطاب ممكن عقلاً أو ليس ممكنا عقلاً، موافق لما هو القواعد العقلائية المسلمة أم لا؟ فعلى فرض سلامته من هذه المحاذير، فحينئذ قد يُلاحظ أنّه صادرٌ على سبيل بيان الحكم الجدي الواقعي أم أنّ فيه مواربة والتفاف من تورية أو مداراة أو ملاحظة لبعض الجهات؟ فلو لم يُقل بأنّ المرجح المضموني ملحوظ أولاً فلا أقل من لحاظهما في عرض واحد.

وأمّا، ما ذكره المحقق النائيني (قده) **فيُلاحظ عليه**: أنّ ما أفاده مجرد استحسان طبعي، وهو أنّ مقتضى الطبع أن يُلاحظ الإنسان الصدور أولاً، فإذا أحرز الصدور لاحظ هل أنّه صادرٌ تقيةً أم صادرٌ لبيان الحكم الواقعي؟ أمّا وصوله إلى حدّ المرتكز العقلائي بحيث يُشكل قرينةً على مفاد النصوص فهذا أوّل الكلام، فقد يُقال بأنّ مفاد النصوص في قوله (عليه السلام): (**خذ بما خالف العامّة فما خالف العامّة ففيه الرشاد**) أو قوله مثلاً: (**خذ بما وافق الكتاب والسُنّة**) مفادها: أنّ الخبر إذا كان فيه اقتضاء الحجية بأن يكون خبر ثقة، فبمجرد أن يكون مخالفاً للعامّة يُؤخذ به، أو بمجرد أن يكون موافقاً للكتاب يؤخذ به، أمّا أنّه تُقيّد هذه الجملة في الرواية ، فيقال (خذ بما خالف العامّة فإن أحرزت المرجحات الصدورية فحينئذ خذ بما خالف العامّة) أو إن أحرزت كونه موافقاً للكتاب خذ حينئذ بما خالف العامّة، فإنّ هذا تقييد لمدلول الجملة، ظاهر الجملة ومقتضى إطلاقها أنّه يكفي في الأخذ بهذا المرجح وجدان الخبر لاقتضاء الحجية، أمّا وجدانه للمرجحات الأخرى والمفروغية عنها فهذا تقييد لا شاهد عليه.

**والنتيجة:** أنّ هذين المرجحين ألّا وهما موافقة الكتاب ومخالفة العامّة في عرض واحد، فلو سلّمنا أنّ الطائفتين واجدتان لهذين المرجحين فحينئذ تتساقطان، وإذا تساقطتا فالأمر بصالح من يقول بأنّ الأصل هو الإباحة في اللحوم حيث يكون المرجع هو أصالة الإباحة.

وما زلنا في تعداد أدلة من قال بأنّ الأصل الأولي هو الإباحة، فمع غمض النظر عن الآيات التي أُستدل بها على أصالة الإباحة، حيث مضت المناقشة فيها، قد يُقال بأنّ مثل هذه الصحيحة كاشفة عن الأصل في اللحوم هو الإباحة، وهذه الصحيحة هي:

موثقة سُماعة بن مهران – حديث 3/ باب 3/ من الأطعمة المحرمة- : (**سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المأكول من الطير والوحش؟ فقال: حرّم رسول الله (صلى الله عليه وآله) كل ذي مخلب من الطير، وكل ذي ناب من الوحش، فقلت: إن الناس يقولون من السبع، فقال لي يا سُماعة: السبُع كله حرام وإن كان سبُعاً لا ناب له، وإنما قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) هذا تفصيلاً.... وكل ما صفّ وهو ذو مخلب فهو حرام**)، فإنّ التنصيص على عناوين معينّة بأنها هي المحرمة دالٌ بالدلالة الالتزامية العرفية على أنّ الأصل هو الإباحة، ولذلك نصّ على عناوين معيّنة من حيث الحرمة، وإلّا لقال: هذه العناوين مباحة وما سواها حرامٌ، إذا كان الأصل هو الحرمة فالمناسب التنصيص على العناوين المباحة وما سواها يحرم، لا التنصيص على العناوين المحرمة.

**بل قد يُقال:** بأنّ قول السائل: (**سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المأكول من الطير والوحش**) أنّ ما هو متوهم الحرمة ما كان في جانب الطير والوحش، فكأنما السائل فارغٌ عن أصل الإباحة فيما سوى ذلك؛ فلذلك سأل عن المأكول من الطير والوحش.

فهذه الرواية إن لم تكن معارضة كما سبق البحث فيه أو قلنا بأنها مرجحة على الروايات التي حصرت الحرام فيما حُرم في الكتاب فهي من أدلّة أصالة الحلّ.

ثمّ بعد ذلك ندخل في أدلّة أصالة الحرمة، حيث ذهب إلى صاحب الحدائق وجمعٌ، **واستدلوا بوجوه**:

**منها:** حصر المُحللات في الشريعة وعدم حصر المحرمات، وهذه الدعوى بلا دليل؛ إذ أي حصر للمحللات دون المحرمات كي يُقال بأن مقتضى حصر المحللات وعدم حصر المحرمات أنّ الأصل هو الحرمة.

**الوجه الثاني:**

أن يقال: بأنّ ظاهر هذه الرواية وهي: موثقة غياث – حديث 16/باب 2/ من الأطعمة المحرمة- عن أبي عبد الله (عليه السلام) عن آبائه (عليهم السلام): (**أنّه سُئل عن لحم الفيل؟ فقال: ليس من بهيمة الأنعام**) كأنّما يقال: إن ظاهرها أنّ ما هو المحلل بهيمة الأنعام، وحيث لم يدخل الفيل في بهيمة الأنعام كان حراما، فكأنّما تُعطي أنّ الأصل هو الحرمة، خرج عن أصل الحرمة هو حلّية بهيمة الأنعام، فما دخل تحتها فهو حلال وما خرج منها فهو حرام.

**ويؤيد ذلك** رواية وهب بن وهب عن جعفر بن محمد عن أبيه –حديث 19/ من نفس الباب-: (**أنّ علياً (عليه السلام) سُئل عن أكل لحم الفيل والدب والقرد، فقال: ليس هذا من بهيمة الأنعام التي تؤكل**)، ويأتي الكلام إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين.**

04

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

**التنبيه الثالث** من التنبيهات المتعلقة بحديث الرفع: جريان حديث الرفع في سائر أنواع الحكم الشرعي وفي كلٍ بحسبه. وبيان ذلك يعتمد على ذكر **مقدمتين**:

**المقدمة الأولى**: أن حديث الرفع إنما يجري إذا توفرت **شروط ثلاثة**:

**الشرط الأول**: أن يكون المرفوع موضوعاً لأثر شرعي بلحاظ أن الرفع رفع صادر من المشرّع بما هو مشرّع ومقتضى ذلك أن يكون المرفوع موردا لأثر شرعي لا أثر عقلي أو تكويني.

**والشرط الثاني**: أن يكون الرفع دائراً مدار الامتنان، فلو لزم من الرفع خلاف الامتنان على مكلّف ،لم يجر حديث الرفع.

**والشرط الثالث**: أن يكون المرفوع أمراً منتسباً إلى المكلف، بمعنى أنه فعل من أفعاله؛ لما ذكرناه فيما مضى من أنَّ حديث الرفع لا يشمل العناوين الانتزاعية التي لا تعد فعلاً للمكلف.

وبناءً على هذه الشروط الثلاثة في جريان حديث الرفع سوف يجري في بعض أقسام الحكم دون البعض الآخر.

**المقدمة الثانية**: أن الحكم تارةً يكون تكليفياً وأخرى يكون وضعياً. والحكم التكليفي تارة يكون استقلالياً وأخرى ضمنياً. والتكليف الاستقلالي تارة يكون على نحو الانحلال والاستغراق، وتارة يكون على نحو صرف الوجود. فلكل من هذه الأقسام تصوير لجريان حديث الرفع فيه.

**وهنا قسمان**:

**الأول**: الحكم التكليفي. ويُتصور أيضاً **على نحوين**:

**النحو الأول**: أن يكون موضوعه عنواناً انتزاعياً، كما إذا قال: (إذا التقى الختانان وجب الغسل) ، أو (إذا حصل مساس بالميت بعد بُرده وجب الغسل) ، فوجوب الغسل هنا وإن كان حكماً تكليفياً إلا أن موضوعه ليس فعلاً من أفعال المكلف، فمماسّة جسم المكلف لجسم الميت موضوع للوجوب، سواء كان بفعل المكلف أم لم يكن بفعله.

ففي هذا المورد لو أكره المكلف أو اضطر لمس الميت، فلا يرتفع وجوب الغسل في حقه بحديث الرفع؛ لأن من شروط جريان حديث الرفع ـ كما بيّنا ـ أنْ يكون الموضوع فعلاً للمكلف، فلا يجري فيما لم يكن فعلاً له.

وأما إذا فرضنا أن موضوع الحكم التكليفي فعل للمكلف، كما إذا قال: إن أفطرت متعمداً وجبت عليك الكفارة، فلو أفطر إكراهاً أو نسياناً لجرى حديث الرفع في حقه، ومقتضاه انتفاء وجوب الكفارة.

**النحو الثاني**: أن الحكم التكليفي **على نوعين**: فقد يكون استقلالياً، وقد يكون ضمنياً.

والحكم التكليفي الاستقلالي الذي موضوعه فعلٌ من أفعال المكلف أيضاً **له** **صورتان**:

**الأولى**: أن يكون استغراقياً وانحلالياً. **والأخرى**: أن يكون على نحو صرف الوجود.

**ففي الصورة الأولى**: كأن يقول المولى: يجب على كل أب أنْ ينفق على كل ولد من أولاده. فإن وجوب الإنفاق حكم انحلالي استغراقي يتعدد بتعدد الأولاد وبعدد الأيام وبعدد الموارد، ففي مثل هذا الفرض: تارة يُكره المكلف على الفعل، وتارة يُكره على الترك. فإن أُكره على الفعل بأن أُكره أو اضطر على أن ينفق على ولده كما لو كان لا يرغب في الإنفاق وأكره عليه، فلا إشكال حينئذٍ في عدم جريان حديث الرفع في حقه؛ لأنَّه إنما يجري إذا كان جريانه وفق الامتنان، ولا امتنان في أن يرفع عنه ما صدر منه، إذ المفروض أنَّ ما صدر منه امتثالٌ للوجوب، فلو رفعنا الامتثال لكان مقتضى ذلك عدّه عاصياً، وهذا خلاف الامتنان عليه، فحديث الرفع لا يجري في فرضٍ يكون الإكراه أو الاضطرار إلى الفعل؛ لأنَّ رفعه حينئذٍ خلاف الامتنان.

أما إذا كان الإكراه على الترك، كأن أكره على ترك النفقة أو اضطر إلى ترك النفقة، فيقال: ترتفع الحرمة أو يرتفع الوجوب يعني وجوب الإنفاق؛ لكون المكلف مضطرا إلى ترك الإنفاق، فجريان حديث الرفع يكون على وفق الامتنان.

**وفي الصورة الثانية**: كما إذا قال: يجب على المكلف أن يصلي الظهر عند حلول الزوال. فإنَّ المأمور به صرف وجود الصلاة لا جميع أفراد الصلاة، فليس هناك إلا أمر واحد والمأمور به صرف الوجود. فهنا أيضاً: تارة يضطر المكلف إلى الفعل، وتارة يضطر المكلف إلى الترك.

فلو اضطر لأن يصلي صلاة الظهر فصلاته صحيحة، ولا معنى لرفعها بحديث الرفع. وأما إذا اضطر إلى الترك. فالترك هنا يتصور على **أنواع وصور**:

إذ تارة يضطر إلى ترك هو موضوع لحكم شرعي، وتارة يضطر إلى ترك ليس موضوعاً لحكم شرعي، وتارة يكون الترك تركاً لجميع أفراد الطبيعة، وتارة يكون الترك لفرد من أفراد الطبيعة. ولكل نوع تصوير لجريان حديث الرفع فيه.

**الصورة الأولى**: أن يضطر المكلف لترك وذلك الترك موضوع لحكم شرعي. كما إذا افترضنا أنَّ المكلف نذر أنْ يصلي صلاة الليل في هذه الليلة، فاضطر لتركها. ومن الواضح أن ترك الوفاء بالنذر موضوع لأثر شرعي؛ إذ ترك الوفاء بالنذر حنث، والحنث موضوع لوجوب الكفارة. فهنا هل يشمله حديث الرفع أم لا يشمله؟

ذكر السيد الشهيد (قدّس سرّه) : أننا بحثنا في ضمن البحوث السابقة حول حديث الرفع: أنّ الرفع رفعٌ حقيقي للوجود التشريعي، أو رفعٌ تشريعي للوجود الحقيقي؟ وباختلاف المبنى تختلف النتيجة في المقام، **فإذا قلنا بمبنانا** ـ يعني مبناه هو ـ : إنّ الرفع في حديث الرفع رفعٌ حقيقي للوجود التشريعي، فالرفع تكويني حقيقي إلاّ أن المرفوع أمر تشريعي، **وبيان ذلك**: إذا أضطُر المكلف لترك النفقة على ولده، فنقول: النفقة كما لها وجود خارجي ـ وهو أن يقوم الأب بالإنفاق ـ لها وجود تشريعي، بمعنى أنّ الشارع ـ في لوح التشريع ـ جعل النفقة موضوعاً للوجوب، فقال: تجب النفقة، والشارع عندما يُريد أن يرفع فإنه يرفع النفقة بوجودها التشريعي؛ إذ لا معنى أن يرفع النفقة بوجودها الخارجي، فرفع الوجود الخارجي من شؤون الخالق لا من شؤون المشرّع بما هو مشرّع، فما يرفعه المشرّع هو الوجود التشريعي للنفقة، فيقول: هذه النفقة ـ التي يضطر المكلف لتركها أو ينساها ـ ليست موضوعاً للوجوب في لوح التشريع، فرفعها بوجودها التشريعي. ومن الواضح حينئذ أن الرفع رفع حقيقي لأنه نفاها من عالم التشريع، وإن كان المرفوع الوجود التشريعي للنفقة.

فعلى هذا المبنى يجري حديث الرفع في الأمور الوجودية وفي الأمور العدمية بلا فرق؛ فكما أنّ بعض الأمور الوجودية موضوعٌ لأثر شرعي بعض الأمور العدمية موضوع لأثر شرعي، فترك الوفاء بالنذر وإن كان أمراً عدمياً وهو الترك إلاّ أنه موضوع لأثر شرعي وهو الكفارة، فبلحاظ أثره الشرعي يُرفع رفعاً حقيقياً في عالم التشريع، فلا كفارة عليه .

**أمّا إذا قلنا** بالمبنى المشهور في حديث الرفع: أنّ الرفع رفعٌ تشريعي لوجود حقيقي، يعني لابد أن نفترض أنّ هناك موجوداً في الخارج لكي يتصدى الشارع لرفع أثره رفعاً تشريعياً، فيقول: هذا الموجود الخارجي ـ وهو شُرب الخمر المضطر إليه أو المكره عليه ـ رفعته حكمه من وعاء التشريع، فالرفع رفعٌ تشريعي لكن المرفوع وجود خارجي .

فعلى هذا المبنى الذي قال به المشهور لا يجري حديث الرفع في الأمور العدمية؛ إذ المفروض أنّ المرفوع به الوجود الخارجي، فلابد أن نفترض شيئاً في الخارج كي يتصدى الشارع لرفع حكمه أو أثره.

وأمّا إذا لم يكن شيءٌ في الخارج كما إذا ترك المكلف الوفاء بالنذر فهذا الترك وإن كان موضوعاً لأثر، لكن المفروض أنّ حديث الرفع خاصٌ بما فُرض وجوده ليُرفع أثره.

**ولكنّ** ما أفاده (قدس سره) **محل تأملٍ** من **وجهين**:

**الوجه الأوّل**: أننا حتى لو بنينا على هذا المبنى وهو أنّ الرفع المستفاد من حديث الرفع رفعٌ تشريعي لأمر خارجي، فالخارجي: تارة يكون خارجياً بوجوده، وتارة يكون خارجياً بثبوته وإن لم يكن له وجود؛ إلاّ أن ثبوته في الخارج وإن لم يكن له وجودٌ في الخارج، وحينئذٍ فالقائلون بأنّ مفاد حديث الرفع رفعٌ تشريعي لما هو خارجي لا يقصدون بالخارجي ما فُرض وجوده، بل المقصود بالخارجي مقابل الأمر الذهني، ما كان خارجياً بوجوده أو بثبوته، فهذا الأمر الخارجي إن كان له أثر فيُرفع أثره بحديث الرفع، ومن الواضح حينئذ أن الترك كالفعل من حيث الخارجية، غاية ما في الباب أنّ الفعل خارجيٌ بوجوده والترك خارجيٌ بثبوته، فيُقال: ثبت عن فلانٍ أنّه ترك الوفاء بالنذر، فهذا الترك الثالث بما أنّه موضوعٌ لأثر فيُرفع أثره في وعاء التشريع.

**الوجه الثاني**: سلّمنا أنّ مقصودهم هو الرفع التشريعي لما فُرض وجوده خارجاً، ومع ذلك يشمل الترك؛ لأنّ المفروض أنّ المرفوع هو المضطر إليه لا الترك بما هو ترك، فالحديث قال: (رُفع عن أمتي ما اضطروا إليه، وما استكرهوا عليه، والخطأ، والنسيان, وما لا يطيقون.. إلى غير ذلك) ، فإذا كان المرفوع هو عنوان المضطر إليه، فالمضطر إليه عنوان وجودي وليس عنواناً عدمياً. نعم، قد يكون مصداق هذا العنوان فعلاً وقد يكون تركاً، إلاّ أنّ المرفوع بحديث الرفع ليس هو المعنون المُشار إليه بكلمة (ما اضطروا إليه) بل المرفوع بحديث الرفع المضطر إليه بما هو مضطر إليه، وهذا الاختلاف بين الفعل والترك إنما هو اختلاف في المصاديق وليس اختلافاً في المرفوع، بل المرفوع نفسه عنوانٌ وجودي.

فلا فرق بين المبنيين في جريان حديث الرفع وشموله للأمور العدمية كشموله للأمور الوجودية.

**الصورة الثانية**: أن يتعلق الاضطرار أو الإكراه بترك الطبيعة لسائر أفرادها، كأن يضطر لترك الصلاة منذ الزوال إلى الغروب فلم يصدر منه صلاةٌ.

وهنا لا إشكال في جريان حديث الرفع؛ لرفع الوجوب الأدائي، فلا يجب أداء الصلاة في الوقت؛ لأنه مضطرٌ أو مكره على ترك هذه الصلاة بتمام أفرادها.

**الصورة الثالثة**: وهي إذا اضطُر لترك فردٍ، فهو مضطرٌ لترك الصلاة الصحيحة في أوّل الوقت لكونه مبتلاً بالتقية مثلاً، أو مكره على الترك في هذا الظرف وهو أول الوقت، فهل يجري حينئذ حديث الرفع فيقال: هذا المكلف لا يجب عليه في هذه الفترة شيءٌ؛ لأنه مضطرٌ إلى ترك الصلاة في هذه الفترة؟

وهنا أفاد السيد الشهيد (قدس سره) : أن حديث الرفع لا يجري؛ **والسرّ في ذلك**: أننا ذكرنا أن من شروط جريان حديث الرفع أن يكون المرفوع موضوعاً لأثر شرعي، والترك في أوّل الوقت ليس موضوعاً لأثر شرعي؛ إذ ما دام هذا المكلف قادراً على الطبيعي ـ ولو بفرد آخر ـ فالوجوب الأدائي متوجهٌ إليه بلحاظ الفرد الآخر، فالترك في أوّل الوقت ليس موضوعاً لأثر شرعي كي يجري فيه حديث الرفع.

**ثم قال**: لكن لو بنينا على أنّ المفاد لحديث الرفع أنّه رفعٌ تشريعي ـ يعني المبنى الآخر ـ لما في الخارج، فقلنا: بأنّ مؤدى حديث الرفع هو تنزيل ما في الخارج منزلة عدمه، فأي مانع من جريانه! فمقتضى حديث الرفع تنزيل هذا الترك منزلة عدمه، ومقتضى ذلك أنّه قد امتثل وأتى بالصلاة؛ لأن الشارع نزّل تركه للصلاة منزلة عدم الترك، وعدم الترك هو عبارة عن الوجود؛ فكأنّ الشارع اعتبر هذا الترك امتثالاً، فلا يجب عليه شيء.

فلو قلنا بأنّ مفاد حديث الرفع هو رفعٌ تشريعي لما في الخارج فمقتضى ذلك تنزيل ما في الخارج منزلة العدم، وتنزيل الترك منزلة العدم اعتبارٌ للامتثال فيكون للرفع اثر شرعي، وهو أنّ الشارع اعتبر ما حصل امتثالاً.

فهل هذا الكلام تامٌ، أم لا؟

يأتي الكلام عنه إن شاء الله .

**والحمد لله رب العالمين**

040

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

**ويُلاحظ على الاستدلال بالرواية:**

أنّه أما بالنسبة للآية المُشار إليها وهي قوله عزّ وجل: {**أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ**} – المائدة/1- بأن ذكر (بهيمة الأنعام) في الآية لا يدل على أنّ الأصل هو الحرمة واختصاص الحلية بما كان من بهيمة الأنعام، وذلك لأنّه من المحتمل أن يكون المسوّغ لذكر (بهيمة الأنعام) أنّه هو الفرد الشائع ممّا يؤكل فلذلك خصّه بالذكر لا أنّ الأصل في اللحوم هو الحرمة.

أو لعلّه إنما ذكر بهيمة الأنعام تمهيداً للتفريعات التي تتعلق بالتذكية، حيث قال بعد ذلك: {**أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ**}، فبالنسبة للآية لا دلالة فيها على أصالة الحرمة، وأمّا بالنسبة إلى موثقة غياث حيث سُئل عن الفيل فقال: (ليس هذا من بهيمة الأنعام) فأيضاً لا ظهور فيها في أنّ الأصل هو الحرمة، والوجه في ذلك، أنّ في الرواية محتملين:

**المحتمل الأوّل:** أنّ مفادها عقدٌ سلبي وهو إخراج الفيل عن موضوع الحلية، فموضوع الحل بهيمة الأنعام، والفيل خارجٌ عن ذلك، فبناءً على هذا المحتمل يتمّ الاستدلال بالرواية على أصالة الحرمة.

**والمحتمل الثاني:** أنّ مفاد الرواية عقدٌ ايجابي وهو إدخال الفيل تحت موضوع الحرمة لا إخراجه عن موضوع الحلية، والوجه في ذلك: أنّ بين بهيمة الأنعام وبين المسوخ تقابلٌ، فمقتضى المقابلة بين بهيمة الأنعام والمسوخ هو أن يكون المراد من نفي كون الفيل من بهيمة الأنعام إدخاله تحت عنوان (المسوخ) فعندما سئل عن الفيل فقال: ليس من بهيمة الأنعام، فإنّ المقصود جداً بيان أنّه من المسوخ، فمفاد الرواية إدخال الفيل تحت موضوع الحرمة لا إخراجه عن موضوع الحلية.

ويؤكّد هذا المتحمل الثاني وضوح الكبرى والصغرى، أمّا الكبرى فلأنه من الواضح لدى المرتكز المتشرعي أنّ الحلية لا تختص ببهيمة الأنعام، فحتّى لو قلنا بأنّ الأصل هو الحرمة مع ذلك الحلية لا تختص ببهيمة الأنعام، فلا وجه لكون الفيل من بهيمة الأنعام.

وأمّا من حيث الصغرى، فإنّه من الواضح لدى كل طفل أنّ الفيل ليس من بهيمة الأنعام، فالنفي من قبل الإمام (عليه السلام) أنّ الفيل ليس من بهيمة الأنعام لا يبعد نظره إلى العقد الإيجابي وهو إدخال الفيل تحت موضوع الحرمة وهو كونه من المسوخ لا إخراج عن بهيمة الأنعام؛ فلأجل ذلك لا دلالة في الرواية على أصالة الحرمة.

**الوجه الثالث**: – ممّا اُستدل به على دعوى صاحب الحدائق (قده) من القول بأصالة الحرمة- أنّ السؤال الرواة عمّا يحل كاشف عن أن المرتكز لديهم أصالة الحرمة، وإلّا لم يسألوا عمّا يحل من العناوين كسؤالهم عن الغراب والفيل والقنافذ والوطواط والأرنب وما أشبه ذلك ممّا ورد في النصوص، فإنّ سؤالهم عن الحل كاشفٌ عن كون المرتكز لديهم هو أصالة الحرمة.

**ولكن يُلاحظ على ذلك:** أنّ مجرد السؤال عمّا يحل يحتمل أنّ الباعث للسؤال هو وجود خلاف بين المذاهب في حرمة بعض العناوين كما في الغراب، حيث إنّ فيه كلاماً وكما في السباع، فمجرد السؤال لعله لأنه موضع خلاف وكلام، أو لعل الباعث على السؤال عن حرمة بعض العناوين أنّ أصالة الحل ليست واضحة، لا أنّ الواضح أصالة الحرمة، فمجرد السؤال يعني أنّ أصالة الحل لم تكن واضحة لديهم، لا يعني أنّ الواضح لديهم هو أصالة الحرمة كي يُستفاد من ذلك أنّ هناك مرتكزاً متشرعياً قائماً على أصالة الحرمة فيكون هذا من أدلة أصالة الحرمة.

هذا تمام الكلام لما أُستدل به إلى أصالة الحرمة وقد تبين عدم تماميته فالصحيح هو القول بأصالة الحل استناداً إلى موثقة سُماعة بن مهران التي ذكرناها أمس، حيث قال: (**حرّم رسول الله (صلى الله عليه وآله) كل ذي مخلب من الطير وكل ذي ناب، وحرّم السبع وكل ما كان صفيفه أكثر من دفيفه وما أشبه ذلك**) فإنّ ورود الرواية في مقام تفصيل المحرمات دالٌ دلالة التزامية عرفية على أنّ الأصل هو الحل وإلا لما تعرّض للعناوين المحرمة بشكل مفصّل.

نعم المدلول الالتزامي لا إطلاق له لأنّ الرواية لم تكن في مقام بيان أصالة الحل كي يُتمسك بإطلاقها وإنّما هي في مقام بيان العناوين المحرمة، فاستفيد بالمدلول الالتزامي أنّ الأصل هو الحل؛ لأجل ذلك لو شُك في الحيوان المتولد من نجس العين وطاهر العين كالحيوان المتولد من خنزير وشاةً هل أنّه حلالٌ أم لا؟ لا إطلاق لدينا نتمسك به لإثبات حليته؛ إذ غاية ما استفدناه من الحلية مجرد مدلول التزامي والنص لم يكن في مقام بين المدلول الالتزامي كي يُتمسك بإطلاقه.

وبعد الفراغ عن هذا المقام تصل النوبة إلى الأصل العملي، فعلى فرض أننا لم يقم لدينا دليلٌ على ما هو الأصل هل هو الحرمة أم هو الحلّية، ووصلت النوبة للأصل العملي فما هو الأصل الجاري؟

**فهنا أصناف:**

**الصنف الأول:** أن يُتمسك باستصحاب العدم الأزلي، بان يقال إن موضع الحلية في الآية {**يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ**}، فإذا شككنا في كون شيء طيباً أم لا، كما إذا شككنا في الأرنب أنّه من الطيب أم لا، فنستصحب عدم كونه طيباً على نحو استصحاب العدم الأزلي، أي عندما لم يكن لم يكن طيباً، وهذا الاستصحاب مبني على جريان استصحاب العدم الأزلي وجريانه في العناوين الذاتية؛ لأنّ كون الحيوان من الطيب أم لا؟ هذا من لوازم ماهيته، فبناء على جريان استصحاب العدم الأزلي في العناوين الذاتية كما هو رأي سيدنا (قده) حينئذ نعم يجري استصحاب العدم الأزلي خلافاً لكلام المحقق العراقي.

إلّا أنّه معارضٌ بمثله؛ لأننا أيضا نقول: بأن موضوع الحرمة هو عناوين معينة، المسوخ، أحناش الأرض، ما كان ذا مخلب، ما كان ذاب ناب، ما كان من السباع، وما أشبه ذلك من العناوين، فنستصحب عدم كون هذا الحيوان من موضوع الحرمة على نحو استصحاب العدم الأزلي، فاستصحاب عدم كونه طيباً معارض بعدم كونه مسوخا وسبعا وذا مخلب ومن أحناش الأرض إلى أخر العناوين المحرمة، هذا بالنسبة إلى الصنف الأوّل.

**الصنف الثاني:** استصحاب الحالة السابقة، **وهذا له فردان:**

**الفرد الأوّل:** إذا افترضنا أنّ هذا الحيوان متولدٌ من نجس العين، وشككنا أنّه نجس تبعاً لأبيه أو أمه أم لا؟ فيُستصحب نجاسته عندما كان دما او علقة، فإنّه عندما كان دماً او علقةً في رحم امه كان نجساً فنستصحب النجاسة فيثبت أنّه نجس فيحرم أكله.

والحال بأنّه إن لم نجزم باستحالة الموضوع وتغيره فلا أقل من عدم إحراز وحدة الموضوع وعدم إحراز وحدة الموضوع كاف في منع جريان الاستصحاب.

**الفرد الثاني:** هو استصحاب الحرمة حال الحياة، بناءً على أنّ الحيوان الحي يحرم أكله فلابد من أن يموت حتى يجوز أكله، وإلّا فإنّ بعض الفقهاء كسيدنا الخوئي يُجيز أكل الحيوان إذا أمكنه أكله وهو حي كأن يبتلع العصفور دفعة واحدة، أو يأكل الجرادة دفعة واحدة، فإنّه يرى ما اشتهر من حرمة أكل الحيوان الحي ممّا لا أصل فإنّه إذا أمكن أن يأكله وهو حي فإنّ هذا جائز، فالأفواه الكبيرة تستطيع أن تبتلع العصفور الصغير أو السمك.

فبناءً على حرمة أكل لحم الحيوان الحي، فيقال: يجري استصحاب الحرمة من باب استصحاب الكلي من القسم الثاني، **فيقال:**

إنّ هذا الحيوان حال حياته كان محرماً جزما، إمّا لأنه حرام من الأصل كما لو كان من قبيل المسوخ أو غير ذلك، أو أنّه إن لم يكن حراما من الأصل فلا أقل حرام لأنّه حيٌ، فكان يحرم اكله حينما كان حياً، ونشك بعد أن ذكيناه هل تبدلّت الحرمة إلى الحلية؛ إذ لعله من الحيوان الذي لا يحل أكله ولو بالتذكية فنستصحب الحرمة، فالحرمة التي كانت ثابتة حال حياته لا يُدرى أنّها من الفرد القصير الذي ينتهي بالتذكية، أو من الفرد الطويل الذي يبقى وإن حصلت التذكية فنستصحب بقاء الحرمة.

ولكنّ هذا الاستصحاب إنّما يتمّ إذا قلنا بأنّ المجعول من قبل الشارع في أكل اللحم طبيعي الحرمة، بخلاف ما إذا قلنا بأنّ المجعول شخص الحرمة؛ لأنّه يُعتبر في المستصحب إذا كان حكما شرعياً أن يكون فعلياً؛ لأن استصحاب الحكم الشرعي ممّا لا أثر له، فلابد أن يكون المستصحب في الأحكام الشرعية الحكم الفعلي، فما هو الفعلي في أكل الحيوان، هل هو طبيعي الحرمة أم هو شخص الحرمة، مثلاً في باب الحدث الشارع جعل طبيعي الحدث، الشارع يقول: موضوع حرمة مسّ المصحف طبيعي الحدث، يعني سواء كان حدثاً أصغر أو اكبر طبيعي الحدث موضوعٌ لحرمة مسّ المصحف، فبما أنّ المجعول في باب حرمة مسّ المصحف طبيعي الحديث يصح استصحابه على نحو استصحاب القسم الثاني من أقسام الكلي، فلو أنّ المكلف أحدث ثم توضأ ثم شك هل كان حدثه أصغر فانتهى بالوضوء، أم كان أكبر فهو باق، فهنا يصح له استصحاب طبيعي الحديث من باب استصحاب الكلي من القسم الثاني المردد بين الفرد القصير والطويل، وإنما صح له الاستصحاب لأنّ ما جعله الشارع هنا هو طبيعي الحدث، أمّا في باب حرمة أكل اللحم لا دليل عندنا على أنّ هناك طبيعي الحرمة قد جعله الشارع موضوعا للآثار، وإنما جعل الشارع حُرمات عديدة لأكل اللحم تختلف باختلاف الموضوعات والقيود، فيحرم أكل لحم الحيوان الحي لأجل الحياة، ويحرم أكل لحم الحيوان الميتة، ويحرم أكل لحم المسوخ، وهكذا، فما جعله الشارع حرمات عديدة بعدد العناوين والقيود؛ لأجل ذلك هناك حرمتان حال الحياة لا طبيعي الحرمة، حرمة نقطع بانتفائها لأننا ذكيناها، فالحرمة التي كانت ثابتة لأجل الحياة، قد انقضت قطعاً بالتذكية، وحرمة لا ندري عن ثبوتها من الأصل، وهو حرمته لأجل ذاته، فهناك حرمتان: حرمة يُقطع بانتفائها، وحرمة يُشك في حدوثها، فليس هناك يقين بالحدوث وشكٌ في البقاء كي يكون مجرى الاستصحاب.

**وأمّا الصنف الثالث من الأصول العلمية**، فهو ما عُبر عنه بـ (أصالة الحل) كأصل عملي وليس كأصل أولي مستفاد من العمومات.

وقد أُستند في ذلك إلى روايتين موثقة مسعدة بن صدقة، (**كل شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه وتدعه وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعله سرقة ومثل المملوك يكون عندك ولعله حرٌ قد باع نفسه او بيع قهراً، ومثل المرأة تكون تحتك ولعلّها أختك من الرضاعة، والأشياء كلها على ذلك حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة**)، بدعوى أنّ ما في صدرها (كل شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام) دالٌ على أصالة الحل كأصل عملي، ولكن سبق الإشكال في الاستدلال بالرواية.

**أوّلاً:** لأن الأمثلة والمصاديق التي ذُكرت في الرواية لا ربط لها بأصالة الحل، فبعضها مصداقٌ لأمارية اليد على الملكية، وهو ما إذا شك في الثوب هل سرقة أم لا؟ وبعضها مصداقٌ لاستصحاب العدم الأزلي، كاستصحاب عدم كون هذه المرأة أخته من الرضاعة أو استصحاب عدم مثلاً رُقيّة هذا الإنسان، وأمثال ذلك من الأصول، فلأجل أنّ الأمثلة ليست مصداقا لأصالة الحل، وظاهر ذكرها تطبيق ما في الصدر عليها، فهذه قرينة مانعة عن ظهور الرواية في أصالة الحل بالمعنى الذي نبحث عنه وهو ما إذا شُك في حرمة الحيوان ذاتاً، فقد ثبتت حليته بهذا الأصل.

**وثانيا:** بأنّ قوله (**حتّى تعرف بأنّه حرام بعينه**) ظاهر في النظر للشبهة الموضوعية، فهي التي يكون فيها علمان: علم إجمالي بالحرمة، وعلم تفصيلي؛ لأجل ذلك لا يُحرز شمولها للشبهات الحكمية التي هي محل بحثنا.

**والرواية الثانية:** رواية عبد الله بن سنان (**كل شيء فيه حلالٌ وحرام فهو لك حلالٌ حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه**) فإنّ هذه الرواية أيضاً يرد على الاستدلال بها لإثبات أصالة الحل في الشبهات الحكمية أنّ التقسيم فيه، حيث قال: (**فيه حلالٌ وحرامٌ**)، ظاهر في القسمة الفعلية، ولا يُتصوّر قسمة فعلية للحلال والحرام إلّا في الشبهات الموضوعية؛ فلأجل ذلك لم يُحرز شمول الروايتين على فرض دلالتهما على أصالة الحل للشبهات الحكمية.

**فتحصّل:** أنّ لا مجال لإثبات حليّة الأكل في الحيوان المشكوك حرمته ذاتاً كما إذا شككنا في حرمة الأرنب إلّا الرجوع إلى أصالة البراءة المستفادة من ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم، أو (**رُفع عن أمتي ما لا يعلمون**) بناءً على دلالته على البراءة الظاهرية، يعني رفع الحكم ظاهراً.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 041

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

الجهة الثانية, البحث حول التذكية، سواءً كان على نحو الشبهة الحكمية أم على نحو الشبهة الموضوعية، وهذا البحث يتضمن، **عدّة مطالب نتعرض إليها**:

**المطلب الأوّل:** البحث حول حقيقة التذكية، فهل أنّ التذكية عنوان بسيط أم مركب؟ وعلى فرض أنّه مركب فهل هو الذبح أم الذبح الشرعي؟ وعلى فرض أنّه بسيطٌ فهل علاقته بالذبح علاقة الاسم بالمسمى أم علاقة المسبب بسببه؟ وهل أنّ السببية تكوينية أم شرعية؟ فهذه عدّة محتملات في حقيقة التذكية.

فلأجل ذلك نقول: بأنّ المحتمل في معنى التذكية، **أربعة معاني**:

**المعنى الأوّل:** أنّ المراد بالتذكية الذبح سواء كان متضمناً للشروط الشرعية أم لا كما ذكره ابن سيده في المحكم أن التذكية لغةً الذبح، ولذلك كان يقول العرب في الجاهلية ذكاة الجنين ذكاة أمه، أي أنّه إذا ذُبحت كان ذلك ذكاة له.

**والمعنى الثاني:** أنّ التذكية عبارة عن الذبح الشرعي، ومن جملة الشرائط الشرعية أن يكون الحيوان قابلاً للتذكيةِ، كالسباع لا مثل نجس العين الذي لا يقبل التذكية، وهذا يبتني على أنّ للتذكية حقيقة شرعية تحصّلت نتيجة كثرة الاستعمال في لسان الشارع في الذبح المعين وهو الذبح بالشروط الشرعية.

**المعنى الثالث:** أنّ المراد بالتذكية اعتبار عقلائي، وهذا ما ذهب إليه السيّد الأستاذ (دام ظله) بل توسع في بحث الحقيقة الشرعية، فأنكر وجود الحقيقة الشرعية في جميع الألفاظ وذهب إلى ما أن يُسمى بالحقيقة الشرعية في الصلاة والزكاة والصوم والميتة والمذكاة، كله راجع إلى متمم الجعل التطبيقي، وليس من باب الحقيقة الشرعية في شيء.

**والوجه في ذلك:** أنّ هناك اعتباراً عقلائيا قبل مجيء الشرعية وهو الطريقة التي تُزهق بها روح الحيوان بحيث يترتب عليه طيبه وذهاب خبث الموت منه ويؤكل تُسمى عندهم بـ (التذكيةِ).

والشارع الشريف عندما جاء لم يخترع معنى لهذا العنوان غير ما لدى الاعتبار العقلائي، وإما قام بتطبيق هذا العنوان بما له من مفهوم عقلائي على الشروط الشرعية، فقال: بأنّ الذبح الواجد للشروط الشرعية مصداق لذلك الاعتبار العقلائي المسمى بالتذكية، فهو لم يتدخل في المفهوم وإنما تدخل في التطبيق، فلذلك هذا التصرف في مقام التطبيق سماه بمتمم الجعل التطبيقي، وذكر نظير ذلك في الصلاة والصوم وما أشبه ذلك من موارد الألفاظ، فعلى هذه المعاني الثلاثة أنّ التذكية هي الذبح الشرعي، أو هي الاعتبار العقلائي بطريقة عندهم يكون التذكية أمراً مركبا وفعلاً من أفعال المكلف.

**المعنى الرابعِ:** أنّ التذكية لها معنىً شرعي بسيط، وعلاقته بالذبح إما علاقة الاسم بالمسمى، أو علاقة المسبب بسببه، فعلاقة الاسم بالمسمى نظير إطلاق عنوان التعظيم على القيام، حيث يُقال عرفاً للقادم تعظيماً، أو يقال عرفاً بأن الإعراض عن وجه المؤمن اهانة، فعلاقة التعظيم بالقيام للقادم علاقة الاسم بالمسمى، فهنا أيضا يُقال بأن علاقة التذكية بالذبح الخارجي علاقة الاسم بالمسمى، أو أنّ العلاقة علاقة المسبب بسببه، أي أنّ الذبح الخارجي سببٌ يترتب عليه أثرٌ ذلك الأثر يُسمى بالتذكية.

وهنا أيضاً خلافٌ في أنّ الأثر المترتب على الذبح المسمى بالتذكية هل هو أثر تكويني كشف عنه الشارع أم أنّه مجرد اعتبار شرعي، وهذان الخلافان موجودان في معنى الطهارة في باب الطهارات الثلاث، هل أنّ الطهارة اسم للمسبب أو اسم للسبب؟ وإذا كانت اسماً للمسبب فهل المراد المسبب التكويني الذي كشف عنه الشارع أم المسبب الشرعي؟ وثمرته فيما يترتب عليه من أصول عملية.فهذه المعاني الأربعة التي ذُكرت لمعنى التذكية.

**وربما يُقال بأنّ الصحيحِ:** أنّ التذكية مفهومٌ مركب، **والوجه في ذلك قرينتان**:

**الأولى:** أنّ الآية أسندت التذكية للمكلف، حيث قالت: (**حُرّمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وأُهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلّا ما ذكيتم**) وظاهر ذلك أنّها فعل من أفعال فتكون التذكية مفهوما مركباً، ولكن مجرد الإسناد لا يصلح دليلاً، فإنّ ما يُسند إلى المكلف تارة يكون فعلاً مباشرياً كالضرب والمشي، وأخرى يكون فعلاً تسبيبياً كالقتل مثلاً، فإنّ ما يصدر من المكلف سبب القتل ومع ذلك يقال قتل فلان، فمجرد الإسناد إلى المكلف لا يدل على أنّ التذكية أمرٌ مركب، فلعل التذكية أمر بسيط وإنما أسندت إلى المكلف من باب إسناد الفعل التسبيبي إلى مسببه.

**الثاني:** أن يقال بأنّ اللغويين نصّوا كما في الصحاح ولسان العرب والقاموس على أنّ الأصل في التذكية أنّها بمعنى الذبح والذبح أمرٌ مركب خارجي.

ولكن هذا الوجه أيضاً معارض حيث نصّ جمعٌ من اللغويين كما ذكر الزجاج في معاني القرآن أنّ التذكية في الأصل بمعنى التمامية، فلذلك يُقال: (نارٌ ذكية) إذا تمّ اشتعالها بحيث خلت من الدخان، ويُقال: (للشمس ذُكاء)، لأنها تامّة الضوء، ويُقال للشاة: (ذكى سُنّها) إذا اكتمل نموها، ويقال: (للفهم ذكاء) إذا كان تامّاً مكتملاً، فلأجل ذلك يُستفاد من هذه الاستعمالات اللغوية أنّ الذكاة والتذكية في الأصل اللغوي بمعنى تمامية الشيء، فعلى هذا إنّما يُطلق التذكية على الذبح لأنّ بالذبح تتحقق تمامية هذا الحيوان بحيث يطيب وترتفع عنه قذارة الموت ويصح أكله.

وإن ذهب بعض اللغويين أو نقل القرطبي في تفسيره أنّ الذكاة بمعنى الطهارة، حيث يقال: (**يبس الأرض ذكاتها**) بمعنى طهارتها، أو يُقال كما في الرواية الشريفة عن الصادق (عليه السلام): (عشرة أشياء من الميتة ذكية) يعني طاهرة: الحافر والعظم والشعر وغير ذلك، أو يُقال أيضاً: (**ذكاة جلد الميتة دباغها**) يعني طهارة جلد الميتة تحصل بدباغة الجلد(وذلك عند العامة) فالذكاة تُطلق على الطهارة، ولكن استعمال الذكاة في الطهارة لم يثبت عن أهل اللغة أنفسهم، ولعل الذكاة بمعنى التمامية وحيث إن التمامية في هذه الموارد إنّما تتحقق بالطهارة لذلك حصل خلطٌ بين المفهوم والمصداق.

**فالنتيجة:** كما أنّ بعض اللغويين ذهبوا إلى أنّ التذكية بمعنى الذبح فيناسب ذلك أن تكون التذكية فعلاً مركباً، كذلك جمعٌ من اللغويين نقلوا أنّ الأصل في التذكية بمعنى التمامية وهذا ينسجم مع كون التذكية أمراً بسيطاً، فلأجل ذلك لا يمكن التعويل على هذا الوجه.

والمهم أنّ ثمرة البحث في حقيقة التذكية إنّما تظهر في صحّة التمسك بالآية، وهي قوله عزّ وجل: {إلا ما ذكيتم} فإذا شُك في شرط شرعي أنّه معتبرٌ أم لا؟ كما إذا شككنا في أنّه هل يُشترط في حلية لحم الحيوان أن يكون الذبح بالحديد أم لا يُشترط؟ فكيف ننفي اعتبار هذا الشرط؟ إنما ننفي اعتباره إذا كان لدينا إطلاق لفظي نتمسك به لنفي اعتباره.

ومن المطلقات التي طُرحت من أجل نفي أي شرط يُشك في اعتباره قول عزّ وجل : {إلّا ما ذكيتم} فهل يصح التمسك بالآية لنفي الاعتبار أم لا؟

فيُقال: التمسك بالإطلاق إنما يتم بناء على معنيين فقط، **وهما:**

إن قلنا بأنّ التذكية بمعنى الذبح فكأنه قال: (إلا ما ذبحتم) فأي شرط يُشك في اعتباره ننفي بإطلاق (إلّا ما ذبحتم) إذ لو كان معتبراً لنصّت عليه الآية، أو يقال: إنّ التذكية اعتبارٌ عقلائي كما ذهب إليه الأستاذ وهي الطريقة المتعارفة لدى العقلاء من قبل الإسلام في أنّها إذا حصلت فزهقت على أثرها الروح كان الحيوان طيبا والشارع لم يتدخل في المفهوم وإنّما أضاف شروطا شرعية، فإذا شككنا في أنّه اضاف هذا الشرط أم لا؟ وهو اعتبار الذبح بالحديد، نفينا الاعتبار بالتمسك بإطلاق الآية، فبناءً على أحد هذين الوجهين يصح التمسك بإطلاق (إلّا ما ذكيتم)،وأمّا لو قلنا بأن التذكية مفهوم مركب وهو عبارة عن الذبح الشرعي، فإذا شككنا في اعتبار الذبح بالحديد أم لا، فقد شككنا أنّ هذا تذكية أم لا؟ فلا يصح التمسك بالآية فإنه تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية.

أو قلنا بأن بالتذكية أمرٌ بسيط، فإننا إذا شككنا في اعتبار الذبح بالحديد فقد شككنا في أنّ ذلك الأمر البسيط قد تحقق أم لا؟ فلا يصح التمسك بإطلاق (إلّا ما ذكيتم) فالتمسك بالإطلاق فرع أن يُراد بالتذكية المعنى الأوّل وهو الذبح أو المعنى الثالث وهو الاعتبار العقلائي.

**وقد يُقال:** أنّ المراد بالتذكية في الآية الشريفة هو الذبح، وذلك لأنّه لم يُثبت معنىً شرعي للتذكية زمان نزول الآية، فحيث لم نُحرز معنىً شرعياً للتذكية زمان نزول الآية فتُحمل على المعنى اللغوي والمنصوص هو الذبح، فتُحمل التذكية على الذبح؛ فلأجل ذلك يصح التمسك بإطلاقها.

للمعنى اللغوي المتعارف حين نزول الآية هو (الذبح) بما رواه مثلاً أحمد بن حنبل أنّ أبا ثعلبة الخشني سأل النبي (صلى الله عليه وآله) (**أفتني في الكلاب المُعلّمة؟ فقال: ما أمسكت عليه فكله، فقال: ذكي وغير ذكي؟ فقال: ذكي وغير ذكي**)، فإن ظاهر قوله ذكي وغير ذكي، يعني أنّه هل أدركته حيّاً فذبحته أو لم أدركه فلم اذبحه، هل كل ما امسك به الكلب المُعلّم يجوز أكله أُدرك فُذبح أو لم يُدرك، فأطلق (الذكي) على عنوان المذبوح، فالإمساك تذكية {فكلوا مما امسكن} مضافاً لما نقله بن سيده: ان العرب كانوا يقولون في الجاهلية ذكاة الجنين ذكاة أمه، والمراد بذلك هو الذبح.

فإن قيل بأنّ هذه الآية وهي قوله عزّ وجل: {**إلّا ما ذكيتم** }نزلت في حجة الوداع، وقد كثُر استعمال لفظ التذكية من حيث مجيء الشرع المقدس إلى زمن حجة الوداع في الذبح بشروطه الشرعية، فأصبح لعنوان (التذكية) حقيقة شرعية، وبالتالي مع الشك في اعتبار شرط شرعي وعدمه لا يصح التمسك بالآية.

ولكنّ صاحب الميزان وغيره شكك في أنّ هذه الآية مما نزل في حجة الوداع، حيث قال: المتيقن ممّا نزل في حجة الوداع قوله عزّ وجل: {**اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشوني اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً**}، وأمّا هذه الآية فلا شاهد على نزولها في حجّة الوداع.

ولكن مع الشك في ذلك فلم يُحرز أنّ معنى الآية هو التذكية بمعنى الذبح كي يصح التمسك بإطلاقها عند الشك في اعتبار شرط في الذبح الشرعي.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 042

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

كان الكلام سابقاً في أنّه إذا شُك في شرط من شروط التذكية كما إذا شُك في أنّ الذبح بالحديد هل هو معتبر في تحقق التذكية أم لا؟ فهل يصح الشرطية بإطلاق قوله: {إلا ما ذكيتم} وذكرنا أنّ ذلك يبتني على أنّ المراد هي، أو أنّ المراد بالتذكية الطريقة العقلائية لرفع خبث الموت واستحلال الأكل؟

بخلاف ما لو كان المراد بالتذكية المعنى الشرعي، فإنّ التمسك بالآية حينئذ تمسكٌ بالدليل في الشبهة المصداقية للعنوان الوارد فيه، فإذا تردد المعنى بين الذبح أو الطريقة العقلائية أو المعنى الشرعي فقد يُقال بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية في زمن نزول الآية.

وإمّا أن يُراد بـ (الذبح) الطريقة العقلائية لرفع خبث الموت، فهو مبني على وجود هذه الطريقة في زمن نزول الآية وهو غير معلوم، فلابد من الرجوع إلى المعنى اللغوي، والمعنى اللغوي للتذكية إمّا الذبح او التمامية.

**فقد يُقال:** بأنّ المتعيّن تفسير التذكية في الآية بالتمامية، والوجه في ذلك: هو الاستثناء هو إنّ الآية قالت: فإنّ الاستثناء قرينة على أنّ المراد بالمستثنى التمامية، والسرّ في ذلك: أنّ المستثنى منه أسباب ناقصة للموت، حيث إنّ التردي أو النطيحة، أو مثلاً الايقاذ سببٌ للموت ولكنه سبب ناقص لأنّه قد يحتاج إلى سبب آخر، فلما كان المستثنى منه الأسباب الناقصة للموت كان ذلك قرينة على أنّ المراد بـ (المستثنى) تتميم السبب للموت، فكأنه قال: إذا تردت الذبيحة أو كانت نطيحة أو موقوذة فشارفت على الموت بسبب ذلك، فإن ذكيتموها قبل أن تموت بهذا السبب الناقص كانت حلالاً، وإن لم تُدركوا تذكيتها فماتت بذلك السبب كانت حراماً، فاستثناء ما ذكيتم من تلك الأسباب التي تُعدّ سبباً ناقصاً للموت قرينة على أنّ المراد بـ (التذكية) هو التميمم، فكأنّه قال: (إلّا ما تممتم أمره بالذبح) فهو حلالٌ وما عداه ممّا مات بالسبب الناقص فهو حرامٌ.

فهذا الاستثناء ملاحظٌ لما مات بسبب ناقص لا الميتة، والكلام في الاستثناء فيما بعده، (والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم)، ولكنّ مجرد هذا الاستثناء لا يصلح قرينة على أنّ المراد بالتذكية التتميم بل يجتمع مع كون المراد بالتذكية نفس الذبح، والسرّ في ذلك: أنّه حتّى لو بنينا على أنّ معنى التذكية لغةً هو التمامية كما ذكر ذلك صاحب الصحاح ولسان العرب والقاموس، إلّا أنّ التمامية وصفٌ لموضوعها لا لسببها، بمعنى أنّه عندما يقال: (نار ذكية) فالمراد بتمامية النار صفاء ضوئها من دون دخان، وعندما يُقال ذهن ذكي فالمراد به تمامية فهمه من حيث أنّه فهم صاف لا تشويش فيه، لذلك إذا قيل (حيوان ذكي) وكان المراد بـ (الذكاة) هنا التمامية، لا يُراد به تمامية سبب الموت؛ إنما يُراد به تمامية نفس الحيوان، أي أنّ الحيوان أصبح ذكياً، تامّاً من حيث صفاء لحمه عن خُبث الموت وقذارته السبب، وهذا غير المعنى اللغوي للتذكية، فإنّه التمامية من حيث الحيوان ذاته لا التمامية من حيث سبب الموت، وبالتالي حتى لو بنينا على أنّ المعنى اللغوي هو أنّ المراد بـ (التذكية) التمامية وقلنا حيث لا يوجد معنىً شرعي للآية لعدم وجود حقيقة شرعية في زمن نزولها، ولا يوجد معنىً عقلائي عرفي لعدم وجود شواهد على ذلك، فتُحمل على المعنى اللغوي، فإنّ هذا لا يُعيّن أن يكون ذلك المعنى اللغوي هو التمامية بذريعة استثناءه من الأسباب الناقصة؛ إذاً فكما يُحتمل في هذا الاستثناء أن يكون المراد بالتذكية التمامية، كأنّه قال: (إلّا ما تمم أمره بواسطة الذبح او غيره) فمن المحتمل أنّ المراد به الذبح كأنّه قال: حرّمت المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة إلّا ما ذبحتموه قبل أن يموت فإنّه يكون حلالاً.

وعلى كل حالِ – كما ذكرنا أمس- حيث إنّ الآية في مقام البيان من جهة أنّ هذه الأسباب محرمة إلّا أن تُتدارك بالذبح قبل الموت وليست في مقام البيان من جهة التذكية نفسها وشروطها وتفاصيلها فلا يصح التمسك بإطلاق المستثنى عند الشك في اعتبار شرط شرعي في التذكية وعدمه, لأنها في مقام بيان أنّ هذه العناوين محرمة ما لم تُتدارك بالتذكية، لا أنّها في مقام بيان ما هي التذكية وشروطها كي يُتمسك بإطلاقها عند الشك في اعتبار شرط شرعي، مضافاً لإجمال معنى التذكية كما ذكرناها أمس وأنه هل المراد به المعنى الشرعي أو غير ذلك، حيث لم نتحقق أنّ الآية نزلت في حجة الوداع لكي يكون قد تحقق للتذكية معنىً شرعي فتُحمل عليه، أو أنّها نزلت في أوائل الآيات لكي يُقال لا يوجد معنىً شرعي في زمن نزولها، فهذا أمرٌ مبهم ولا دليل على تعيين أحدهما، فمن هنا يكون معنى التذكية في الآية مجملا ومع إجماله لا يصح التمسك بإطلاق الآية، هذا فيما يتعلّق بالآية الشريفة.

وقد يُقال كما في الجواهر، بأنّ هناك إطلاقاً يصح التمسك به عند الشك في اعتبار شرط شرعي في التذكية وهذا الإطلاق الآخر صحيحة زرارة، حيث قال فيها: (إذا ذبحت ذبيحة فأجدت الذبح ثم وقعت في نار أو ماء أو من فوق بيتك إن كنت قد أجدت الذبح فكل)، فإنّ ظاهرها أنّه إذا وقع الذبح فكل، فمقتضى الإطلاق نفي اعتبار أي شرط شرعي يُشك في اعتباره بواسطة هذا الإطلاق.

**ولكن يُلاحظ على الاستدلال:** أنّ الرواية ليست في مقام بيان ما هي التذكية وإنما في مقام البيان من جهة معينة، وهي أنّه إذا تعقب الذبح سبب آخر من أسباب زهاق الروح فلا أثر له، فإذا ما وقع الذبح والحيوان حيٌ كفى ذلك في حلية أكله، وإن كان قد تعقب الذبح سببٌ آخر لزهاق الروح كوقوعه في النار أو في الماء أو من فوق البيت، فإنّ هذا لا أثر له في حرمة الحيوان بعد أن حصل الذبح، لا أنّه في مقام بيان ما هو الذبح الشرعي وما هو شروطه كي يُتمسك بإطلاق الرواية، والنتيجة: أنّه لا يوجد عندنا إطلاق لفظي يُتمسك به لنفي أي شرط يُشك في اعتباره، والمرجع عند الشك في اعتبار أي شرط للأصل العملي الذي سيأتي بحثه: وهو أنّ الأصل العملي في المقام هل هو أصالة البراءة عن الشرطية أم أنّه استصحاب عدم التذكية، وهذا سيأتي بحثه.

هذا تمام الكلام في الأمر الأوّل:

**الأمر الثاني:** إذا شُك في قابلية الحيوان للتذكية وعدمها، كما وقع البحث في قابلية المسوخ كالفيل والدب والقرد، أو قابلية بعض أحناش الأرض كابن عرس والفأرة للتذكية وعدم ذلك، فما هو المرجع عند الشك في ذلك؟

**فقد أُفيد في المقام وجوه:**

**الوجه الأوّل:** ما ذكره صاحب الحدائق (قده) من أنّه لا خلاف بين علمائنا في أنّ الأصل في الحيوان قابليته للتذكية خرج من ذلك الإنسان ونجس العين كالخنزير والكلب وما سواهما فإنه قابلٌ للتذكية.

ولكن يظهر من كلمات الجواهر أنّه لا يوجد إجماع على قابلية كل حيوان للتذكية، حيث ذهب المفيد والشيخ إلى أنّ السباع لا تقبل التذكية كما ذهب بعضهم إلى أنّ ,أحناش الأرض كابن عرس والفأرة لا تقبل التذكية، فلا يوجد إجماع على قابلية كل حيوان للتذكية إلّا نجس العين والإنسان.

**الوجه الثاني:** أن يُتمسك بالروايات الواردة في شروط الذبح أو الآيات الواردة في شروط الذبح، مثلاً قوله: المائدة:٤، بدعوى أنّ مقتضى إطلاقه أن كل ما ذكُر اسم الله عليه فهو حلالٌ، أو كل ما امسكه الكلب فهو حلال، فيُتمسك بإطلاقه لإثبات قابلية كل حيوان للتذكية.

ولكن يُلاحظ على هذا الاستدلال: أنّ جميع هذه النصوص التي تتعرض لشروط الذبح لا يوجد نصٌّ منها يتكفل بيان الذبح بتمام شرائطه الشرعية، بل كل نصّ ناظر لشرط من الشروط أو إلى مانع من الموانع، وبالتالي فقوله عزّ وجل:إنّما هو في مقام بيان شرطية التسمية، لا أنّه في مقام بيان ما هو قابلٌ للتذكية وما ليس بقابل كي يُتمسك بإطلاقه، على أنّ هذه النصوص جميعا ظاهرها المفروغية عن حلية الحيوان في نفسه وإنما الكلام عن شروط ذبحه وتذكيته فلا يُتمسك بها إذا شُك في أصل القابلية للحلية عن طريق التذكية وعدمه.

الوجه الثالث: ما ذكره سيّد المستمسك (قده) من التمسك بالآية وهي قوله عزّ وجل الأنعام/ ١٤٥، بدعوى أن ظاهر هذه الآية أنّ كل حيوان فهو حلال ما عدا ما استثناه، ومقتضى حلية كل حيوان في نفسه قابليته للتذكية؛ إذ لا معنى أن يكون حلالاً مع عدم قابليته للتذكية، والقرينة على ذلك استثناء الخنزير، فإنّ استثناء الخنزير الذي لا يقبل التذكية شاهدٌ على أنّ ما عداه قابلٌ للتذكية؛ إذاً فالنظر لعموم هذه الآية بلحاظ ما اُستثني وهو الخنزير مثلاً شاهدٌ على أنّ الأصل المستفاد من هذا العموم قابلية كل حيوان للتذكية.

**ولكن لُوحظ على الاستدلال بالآية:**

**أولاً:** ما ذكرناه فيما سبق عند تعرضنا للآية أنّها لا ظهور لها في الحصر الحقيقي وإنما غايتها ظهورها في الحصر الإضافي، باعتبار أنها في مقام نفي المحرمات في الجاهلية، فكأنّه يقول (صلى الله عليه وآله) إنّ ما أبدعتم من محرمات يا أهل الجاهلية لا أجده فيما أُوحي إلي، وإنما ما أجده فيما أُوحي إلي هو كذا وكذا، فهو في مقام نفي ما حرمه أهل الجاهلية، لا أنّه في مقام بيان ما هو المحلل في لوح التشريع كي يُستفاد منه حليّة كل حيوان إلّا ما اُستثني.

**وثانياً:** على فرض ظهور الآية في الحصر الحقيقي، فقد أشكل سيد المستمسك بأنّ الآية قد اُستثني منها المذكى في آية أخرى حيث قال: {**إلّا ما ذكيتم**} فيُستفاد من الجمع بينهما أنّ قوله: {**قل لا أجد فيما أُوحي إلي محرماً**} يعني إذا كان مذكى فإنّ مقتضى تقييد الآية بالآية الأخرى أنّ ما هو المحلل هنا هو ما كان مذكى لا مطلقاً، فبما أنّ الآية الأخرى أخذت في موضوع الحلية ما كان مذكى فإذا شككنا في حيوان أنّه مذكى أم لا نتيجة الشك في قابليته للتذكية ، لم يصح التمسك بعموم الآية.

**ولكن أُجيب عن هذا الاستدلال:**

**أولاً:** بأنّ الآية الأخرى التي قالت {**إلّا ما ذكيتم**}إنّما هي ناظرة للعناوين التي قبلها لا أنّها في مقام اشتراط التذكية في حليّة كل عنوان، فهي تقول بأنّ العناوين التي ذكرناها وهي: الموقوذة، والمتردية، والنطيحة، وما أكل السبع، لا يحل أكلها حتّى تذكّى لا أنّها في مقام بيان أنّ التذكية شرطٌ في حلية كل حيوان، هذا أولاً.

**وثانيا:** على فرض أنّها في مقام البيان من هذه الجهة وأنّها تدل على أنّ التذكية شرطٌ في حلية كل حيوان، فالتقييد بالتذكية تقييد أحوالي لا أفرادي، وبعبارة أخرى: تقييد عرضي لا تقييد ذاتي، بمعنى أنّ الآية الأولى وهي قوله عزّ وجل: {**قل لا أجد فيما أُوحي إلي محرماً على طاعم يطعمه**} تقول: بأن كل حيوان حلالٌ ذاتاً يعني هو في نفسه حلال، وحلال عرضاً بمعنى أنّه متى ما ذُبح حلّ أكله، فجاء التقييد بالتذكية تقييداً للإطلاق الأحوالي، حيث قال: (**كل حيوان في نفسه في جميع الأحوال**) ، حيث قال في جميع الأحوال بالإطلاق الاحوالي قيدنا ذلك بأن يكون مذكى، فالتذكية استثناء للإطلاق الأحوالي، وليست استثناءً للإطلاق الذاتي وهي قوله (كل حيوان حلالٌ في ذاته) فكأنه الآية فرغت عن حليّة كلي حيوان في ذاته، أنّ كل حيوان حلالٌ في ذاته أي قابل للتذكية، غاية ما في الأمر متى يحل أكله فعلاً؟

**فأجاب:** إنما يحل أكله فعلاً بالتذكية، فالتذكية شرطٌ في الحلية الفعلية بعد المفروغية عن دلالة الآية على الحلية القابلية، أو الحلية الاقتضائية، وبالتالي لا يُستفاد من المستثنى أنّه أُخذ في موضوع الآية اشتراط التذكية الاقتضائية، وإنما غاية ما يُستفاد من التقييد أنّه أُخذ في موضوعها التذكية الفعلية بعد المفروغية عن التذكية الاقتضائية الذي يُستفاد من نفس عموم الآية.

**إذاً بالنتيجة:** لا يصح الإشكال على دلالة الآية من هذه الجهة.

**وثالثاً:** بأنّه بعد استثناء المحرم حيث إنّ الآية قالت: (**كل حيوان حلالٌ في نفسه**) لكن النصوص الأخرى استثنت بعض المحرمات، كما ذكرنا فيما سبق في موثقة سُماعة (**حرّم رسول الله كل ذي ناب وكل ذي مخلب، وحرم السبع وأمثال ذلك**) فبعد استثناء هذه المحرمات وإخراجها عن عموم الآية إذاً لا يُستفاد من الآية قابلية كل حيوان للتذكية حتّى لو كان محرم الأكل؛ لأنّه بالنتيجة أخرجت الآية ما هو محرم الأكل، فلو شككنا في قبول المسوخ التي ثبت حرمة أكلها، أو قبول السباع، أو قبول حشرات الأرض للتذكية وعدمها لا يمكن الرجوع إلى الآية؛ لأنّه بعد استثناء المحرم اختصّ موضوع الحل بالآية بما ليس محرماً بالنصوص الأخرى، فما كان محرماً بالنصوص الأخرى خرج عنها، فالشك في قابلية هذا المحرم للتذكية لا يمكن إثباته بالرجوع إلى الآية نفسها، هذا تمام الكلام في الاستدلال بالآية على قبول كل حيوان للتذكية وما فيه، يصل الكلام إلى الاستدلال ببعض النصوص التي ذكرها صاحب المستمسك (قده).

**والحمد لله رب العالمين.**

043

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ما زال الكلام في الاستدلال على أنّ الحيوان المحرم يمكن أن يكون قابلاً للتذكية، ومن الأدّلة التي اُستدل بها على ذلك، موثق بن بكير: (**إنّ كل شيءٍ حلال أكله فالصلاة في وبره وشعره وروثه وبوله والبانه وكل شيء منه جائز إذا علمت أنّه ذكي قد ذكاه الذبح، وأمّا غير ذلك ممّا قد نُهيت عنه وحرم عليك أكله فالصلاة في كل شيء منه فاسدٌ ذكاه الذبح أم لم يذكه**).

وموضع الاستشهاد هو قوله: (**ذكاه الذبح أو لم يذكه**) فإنّ هذه المقابلة ظاهرة في أنّ محرم الأكل قد يكون قابلاً للتذكية فلأجل ذلك قالِ: (ذكاه الذبح أم لم يذكه) حيث إنّ ظاهرها أنّ محرم الأكل لا تصح الصلاة فيه سواء ذُبح أم لم يُذبح، يعني ذُكي بالذبح أم لم يُذكىِ، ولولا قابلية محرم الأكل للتذكية لما صحّ هذا الترديد.

**ولكن أُشكل على هذا الاستدلال بإشكالين:**

**الأوّل:** أنّ المقابلة بلحاظ القابلية لا بلحاظ الفعلية، فإذا قلنا بأنّ المقابلة وهي قوله: (ذكّاه الذبح أو لم يذكه) فإذا قلنا بأنّ المقابلة بلحاظ الفعلية فكأنه قال: (ذُبح أم لم يُذبح) فحينئذ يتمّ الاستدلال؛ لأنّ ظاهره أنّه قابلٌ لأن يُذكى بالذبح، فلذلك قال (عليه السلام) : (**ذُبح أم لم يُذبح لا تصح الصلاة فيه**).

وأمّا إذا كان المنظور في المقابلة القابلية للتذكية، فكأنّه قال: (**محرم الأكل لا تصح الصلاة فيه سواء أوجب الذبح تذكيته أو لم يوجب**) فكأن الذبح مفروغ عن حصوله وإنما الترديد في سببيته للتذكية وعدم سببيته، فيقول: بأنّ محرم الأكل لا تصح الصلاة فيه الذبح الذي حصل ذكّاه يعني اوجب تذكيته او لم يوجب، وحينئذ لا دلالة في هذا التعبير على أنّ محرم الأكل قابلٌ للتذكية؛ لأنّ منظوره أنّ المحرم لا تصح الصلاة فيه سواء ترتب على ذبحه حصول التذكية أم لم يترتب، ولا أقل من ورود هذا الاحتمال وحينئذ لا ظهور في الرواية كي يبتني عليه الاستدلال.

**وثانيا:** على فرض أنّ منظور الرواية إلى الفعلية فكأنه قال: حصل الذبح أم لم يحصل مما يدل على المفروغية عن قبوله للتذكية، فحينئذ يكون استفادة قابلية المحرم للتذكية بالمدلول الالتزامي لا بالمدلول المطابقي، فإنّ المدلول المطابقي هو هذا المقدار: أنّ محرم الأكل لا تصح الصلاة فيه ذُبح أم لم يُذبح، وبالمدلول الالتزامي استفدنا أنّه قابلٌ للتذكية؛ إذ لولا قابليته للتذكية لما صح الترديد بأنه ذُبح أم لم يُذبح، فقابلية التذكية مدلول التزامي، وبما أنّ الرواية ليست في مقام البيان من جهة المدلول الالتزامي وإنما هي في مقام البيان من جهة المدلول المطابقي، فلا يصح التمسك بالمدلول الالتزامي لإثبات أنّ كل محرم قابلٌ للتذكية، نعم في الجملة وعلى نحو الموجبة الجزئية يصح الاستدلال.

الرواية التي بعدها: صحيحة علي بن يقطين، (**سألت أبا الحسن الكاظم (عليه السلام) عن لباس الفراء والسموّر والفنك والثعالب، وجميع الجلود، قال: لا بأس**). فاُستفيد منها أنّ كل جلد قابلٌ للتذكية ولذلك قال بأنه (لا بأس).

**ولكن أُشكل على هذا الاستدلال من قبل سيد المستمسك (قده):** بأنّ هناك مقيداً ورد على هذه الرواية، ألّا وهو قوله في مرسل بن أبي عمير: (**سألته عن الميتة؟ قال: لا تصلي فيه ولو بشسع**) ممّا ظاهره أنّ الميتة لا يُصلى فيها، فلا محالة مقتضى تقييد قوله وجميع الجلود بقوله (ولا تصلي في الميتة) أنّ موضوع صحّة الصلاة في الأوّل هو ما كان مذكى حيث أُخرج منه الميتة فبقي تحته المذكّى، فكأنّه قال: (وجميع الجلود المذكاة)، فبناءً على هذا حيث أُخذت التذكية في موضوع صحّة الصلاة إذاً فإذا شككنا في حيوان من الحيوانات كالارنب كغيره أنّه قابلٌ للتذكية أم ليس قابلاً للتذكية، فهذا نتيجته الشك في أنّه مذكى أم ليس مذكى، ولا يصح التمسك بالدليل في الشبهة المصداقية لموضوعه؛ إذ ما دام موضوعه الجلد المذكى فإذا شُك في أنّ الجلد مذكى أم لا نتيجة الشك في قابليته للتذكية أم لا؟ كان التمسك بالدليل فيه تمسكاً في الشبهة المصداقية لموضوعه.

ولكنّ هذا الاشكال من المستمسك محل تأمل من وجهين:

الأوّل: أنّ تقييد هذا العام بالميتة غايته أنّ الموضوع ما ليس ميتة، لا أنّ الموضوع ما كان مذكى، حيث خرج عن هذا العام عنوان (الميتة) (لا تصلِ في الميتة) فبقي تحته ما ليس ميتة، فكأنّه قال (وجميع الجلود التي ليست ميتة) فلم يؤخذ عنوان (المذكى) في موضوع الصحّة كي يُقال: إذا شُك في جلد أنّه مذكى نتيجة الشك في قابليته كان التمسك بالدليل فيه تمسكاً بالدليل في الشبهة المصداقية؛ لأنّ الموضوع ما ليس ميتة لا أنّ الموضوع ما كان مذكى.

وثانياً: على فرض أنّ الموضوع ما كان مذكّى عرفاً بأن يُقال بأن الميتة والمذكى متقابلان عرفاً تقابل الضدين فاخراج أحدهما يعني ثبوت الآخر، فحينئذ يُقال: بأنّ اخراج ما ليس بمذكى وتقييد الدليل بالمذكى هل هو من باب التقييد الافرادي ِأو هو من باب (التقييد الاحوالي)، الظاهر أنّه من باب التقييد الأحوالي، بمعنى أنّ قوله (عليه السلام): (وجميع الجلود) كأنه قال: (كل جلد تصح الصلاة فيه في جميع الأحوال) فهذه العبارة لها إطلاق أفرادي بلحاظ كل جلد جلد، ولها إطلاق أحوالي بلحاظ أنّ الجلد في نفسه له حالات مختلفة، فكل جلد في جميع أحواله تصح الصلاة فيه، فبعد أن انعقد للعام أحوالي جاء المقيد قال: لا تصلِ فيما ليس بمذكى، فما ليس بمذكى تقييد للإطلاق الافرادي أو تقييد للإطلاق الاحوالي؟ تقييد للإطلاق الاحوالي؛ لأنّ الجلد من حالاته أن يكون مذكى وأن لا يكون مذكى، فالمذكى تقييد لحال الجلد لا تقييد لذات الجلد، وحينئذ فلا دلالة في التقييد على تقييد القابلية نفسها؛ لأنّه قال: (كل جلد تصح الصلاة فيه) يعني بلحاظ ذات الجلد، أي أنّ كل جلد قابل للتذكية في نفسه، ثم بلحاظ إطلاقه الاحوالي، أي سواء كان الجلد مذكى فعلاً أم لم يكن مذكى جاء المقيد فاخرج ما ليس مذكى، فبقي ما كان مذكى بالفعل، وأمّا قابلية للجلد والتذكية وعدمه فلم يطرأ عليها تقييد؛ لأنّ التقييد كان ناظراً للحال لا لذوات الجلود كي يُستفاد منه تقييد القابلية.

**فتلخص بذلك:** أنّ الإشكال على الاستدلال بهذه الرواية من هذه الجهة غير تامّ.

بالنتيجة: أنّه ليس المنظور هو ما كان تقييداً للقابلية وإنما المنظور تقييد الفعلية، يعني التقييد بفعلية التذكية، نعم أُشكل على الاستدلال بهذه الرواية، أنّه في قوله (عليه السلام) (وجميع الجلود) لا إطلاق فيها لكل جلد ولو كان جلد حية أو تمساح أو حوت أو ما أشبه ذلك، فإنّ منصرفها الجلود المعدّة للبس خصوصا لدى العرب في ذلك الوقت، فعندما سأله عن لباس الفراء والسموّر والفنك والثعالب وجميع الجلود، فالمنصرف من جميع الجلود الجلود التي هي معدّة للبس بحسب شأن العرب آنذاك ولا إطلاق فيها لكل جلد ولو كان جلد الديناصور مثلاً وامثاله ممّا لم يتعارف لبُسه بين العرف.

وعلى فرض الإطلاق فغاية مفاد الرواية أنّ كل حيوان قابلٌ للتذكية ممّا له جلد وأمّا ما ليس له جلد فالصلاة في فضلاته ممّا هو محرمٌ هو أول الكلام، إذاً فالرواية في تعبيرها (وجميع الجلود) ناظرة إلى ماله جلد لا كل حيوان محرم الأكل.

الوجه الأخير ممّا أُستدل به على أنّ كل حيوان قابلٌ للتذكية ولو كان محرم الأكل، ما ذكره صاحب المستمسك (قده) وهو مؤلف من مقدمتين:

المقدمة الأوّلى: بأنّ الشارع لم يتدخل في مفهوم التذكية ولم يخترع حقيقة لها، فإنّ التذكية لها مفهوم عرفي ولها طرقٌ محققة لها عرفا والشارع لم يتدخل في ذلك، وإنّما كان دور الشارع دور إضافة بعد القيود كاعتبار البسملة او اعتبار الاستقبال ونحو ذلك لا أنّه اخترع مفهوما جديدا للتذكية، والشاهد على ذلك:

أنّنا عند المراجعة للروايات التي تتعرض للذبح وشرائطه لم نجد رواية تكفلت بشرح مفهوم التذكية بسائر قيودها، فكل الروايات الواردة في الباب تتعرض لبعض القيود، فهذه رواية تتعرض لقيد البسملة، وأخرى للاستقبال، وثالثة لقيد فري الاوداج، ولا توجد رواية تصدت لشرح عنوان (التذكية) وما أُخذ فيه من أجزاء وقيود، ممّا يدل على المفروغية عن وجود مفهوم للتذكية بطرق معينة لدى العرف كان دور الشارع الاضافة او التعليق.

والشاهد الآخر: هو قول الآية:{ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ } المائدة/ 3، فإنّ هذه الآية نزلت في أوائل الآيات، ومع ذلك قالت: (إلا ما ذكيتم) ولولا أنّ للتذكية مفهوماً عرفياً واضحاً بينهم بطرق معينة لما صّح خطابهم بذلك، فيقال: (إلّا ما ذكيتم) فهذا شاهدٌ آخر على أنّ الشارع لم يخترع مفهوما جديداً للتذكية، هذه هي المقدمة الأولى.

المقدمة الثانية: بما أنّ الشارع أمضى التذكية العرفية وإنّما اضاف إليها بعض القيود فلابد من الرجوع إلى العرف نفسه وأنّ العرف نفسه ما هو رؤيته في التذكية، وعند الرجوع إلى المرتكز العرفي العقلائي نجد أنّ العرف العقلائي يرى أنّ كل حيوان قابلٌ للتذكية إلا ما يُستقذر لدى العرف، وإلا ما لم يُستقذر لديهم إما أكلاً أو لبُساً، كل شيء لا يُستقذر لديهم فإنه لديهم قابل للتذكية، فمقتضى هاتين المقدمتين أنّ الأصل في الحيوان قابليته للتذكية ما لم ينص الشارع على خروجه.

ولكنّ هذا الاستدلال محل تأمل: حيث إنّ غاية ما يُستفاد من هاتين المقدمتين دعوى أنّ هناك مرتكزاً عرفياً على قابلية كل حيوان للتذكية وأنّ الشارع بتعليقه على بعض القيود امضى هذا المرتكز فيُرجع إليه عند الشك، ولكنّ هذا هو أوّل الكلام، فإنّ ما هو الموجود لدى المرتكز العرفي أنّ كل حيوان يؤكل إلّا ما يُستقذر، وأمّا القابلية فهذا مما يغفل الذهن العرفي العام، فلا أُنس له ولا توجه له إلى مسألة القابلية للتذكية التي قد تترتب عليها آثار وإن كان الحيوان محرم الأكل، كأن يكون الجلد طاهراً وإن كان محرم الأكل، أو يكون الجلد مما تصح الصلاة فيه وإن كان محرم الأكل، فالقابلية بهذا المعنى بعيدة عن الذهن العرفي العام، ولا أقل من عدم احراز أنّ المرتكز العرفي على هذا الأصل، فلأجل ذلك مجرد أنّ الشارع لم يتصدى لشرح التذكية بقيودها لا يكشف عن أنّه هناك ارتكاز عرفي على أنّ كل حيوان قابلٌ للتذكية وهذا الارتكاز ممضى من قبل الشارع.

فتحصّل: أنّه لم ينهض لدينا دليل على أنّ كل حيوان قابلٌ للتذكية وحينئذ مع الشك في ذلك لابد من الرجوع إلى الأصل العملي، هذا تمام الكلام في هذا الأمر.

الأمر الثالث: إذا شُك اشتراط شيء شرعي في التذكية فما هو مقتضى الأصل العملي؟

مثلاً: إذا شككنا هل أنّه يُعتبر في التذكية كون الذابح اماميا أم هل يعتبر في التذكية أن يكون الذبح بالحديد أم لا؟ فهنا ما هو مقتضى الأصل العملي عند الشك؟ وهنا أصول تعرض لها الاصوليين والفقهاء في هذا المبحث.

الأصل الأوّل: جريان استصحاب عدم الاعتبار، وهذا الاستصحاب يجري بناءً على بعض المباني في التذكية، مثلاً:

إذا قلنا أنّ التذكية هي عبارة عن الذبح والشارع الشريف لم يخترع شيئاً، التذكية هي الذبح وإنما الشارع حرّم بعض الحيوانات أو حرّم الحيوان في بعض الحالات، فقال الشارع: إن لم يُذكر اسم الله على المذبوح فيحرم أكله، إن لم يُستقبل به القبلة فيحرم أكله، فما صدر من الشارع هو بيان الحرمة في بعض الحالات وإلّا في التذكية هي الذبح، في مثل هذا المبنى او بناءً على هذا المبنى إذا شككنا هل أنّه يُعتبر الذبح بالحديد أم لا؟ فقد شككنا في الحرمة، هل أنّ الشارع حرّم المذبوح بغير الحديد أم يُحّرم؟ فمرجع الشك في اعتبار شرط إلى الشك في صدور الحرمة بهذا الحال، فيجري استصحاب عدم جعل الحرمة، ولا يُعارض باستصحاب عدم جعل الحلية.

أولاً: لأنّ الحلية ليست حكما وجودياً بل الحلية هي عبارة عن عدم الحرمة فلا معنى لاستصحاب عدم عدم الحرمة، وعلى فرض أنّ الحلية عنوان وجودي فلا أثر لاستصحاب عدم جعل الحل؛ لأنّ استصحاب عدم جعل الحل لا يُثبت الحرمة، حيث إنّ نفي الضد لا يُثبت ضده، فإذا لم يكن استصحاب عدم جعل الحل مثبتا للحرمة لم يكن معارضاً لاستصحاب عدم جعل الحرمة.

وأمّا إذا بنينا على أنّ التذكية مركبٌ شرعي، الشارع اخترع مركباً بقيود معينة سماه التذكية، أو أنّ التذكية كما يقول السيّد الاستاذ هي طريقة عقلائية الشارع الشريف طبّقها على بعض المصاديق، فبناء على هذه المباني هل يجري استصحاب عدم التقييد بأن نقول: ذلك المركب الشرعي نشك في أنّه مقيّد بكون الذبح بالحديد فنستصحب عدم تقييده، أو تلك الطريقة العقلائية المسماة بالتذكية هل أنّ الشارع قيّدها بقيد أم لا؟ فيجري استصحاب عدم التقييد؟

نقول: هذا يبتني على التقابل بين

**والحمد لله رب العالمين.**

044

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

وصل الكلام إلى جريان البراءة عند الشك في أخذ قيد في التذكية، وهذا البحث يبتني على ما مضى في حقيقة التذكية، فإن قلنا بأنّ التذكية مفهوم غير شرعي بمعنى أنّ التذكية الذبح الخارجي وإنّما الشارع أضاف قيداً من القيود للتذكية، أو أنّ التذكية عبارة عن الطريقة العقلائية التي يُرفع بها خبث الموت، فبناءً على هذين التعريفين، إذا شككنا في قيد من القيود كما إذا شككنا في أنّ الذبح بالحديد معتبرٌ أم لا؟ فمرجع الشك إلى الشك في الحرمة بدون هذا القيد؛ إذ لا شك في التذكية نفسها للمفروغية عن حصولها وإنما يتمحض الشك في أنّ هذا القيد دخيلٌ في الحلية بحيث تحرم الذبيحة بدونه أم لا؟ فمرجع الشك في اعتباره إلى الشك في الحرمة بدونه، وحينئذ تجري البراءة عن اعتباره؛ لأنّ مرجعها إلى البراءة عن حرمة الذبيحة من دون وجوده هذا القيد.

وأمّا إذا قلنا بأنّ التذكية مفهوم شرعي سواء اخترنا أنّ التذكية أمرٌ مركب من مجموعة من القيود، أو اخترنا أنّ التذكية أمرٌ بسيط وسواء كانت علاقة هذا الأمر البسيط بما في الخارج علاقة العنوان بالمعنون أو علاقة المسبب بسببه، فإنه عند الشك حينئذ في قيد من القيود هل تجري البراءة عن اعتبار القيد أم لا؟

**فهنا تصويران لجريان البراءة:**

**التصوير الأوّل:** ما هو المستفاد من كلمات سيّدنا الخوئي (قده) في بحث الأقل والأكثر الارتباطيين، فإنّه أفاد هناك أنّه إذا شككنا في أنّ الصلاة مشروطة بالاطمئنان حال الأذكار أم لا؟ فمرجع الشك إلى الشك في التقييد، فتجري البراءة عن التقييد ولا تُعارض بالبراءة عن الإطلاق، بحيث يُقال كما أنّ كون الصلاة مشروطة بالاطمئنان مشكوك، فإنّ أخذ الصلاة على نحو لا البشرط من جهة الاطمئنان أيضاً مشكوك، فالبراءة عن الاشتراط معارضة بالبراءة عن الإطلاق.

**الجواب:** بأنّ البراءة إنما تجري فيما فيه تضييق على المكلف لا فيما فيه سعة وإرخاء عنان، والتقييد: وهو اشتراط الصلاة بالاطمئنان فيه تضييق على المكلف فتجري البراءة عن اعتباره، بينما كون الصلاة على نحو اللابشرط اطمئن ام لم يطمئن هذا سعة وإرخاء عنان للمكلف فلا معنى لجريان البراءة فيه، فلا تعارض البراءة عن التقييد البراءة عن الإطلاق، وبالتالي تجري البراءة بلا معارض.

**كذلك الأمر في المقام:** إذا شككنا أنّ التذكية متقومة متقيّدة بالذبح بالحديد أم لا؟ تجري البراءة عن التقييد ولا تعارضها البراءة عن الإطلاق لما في الاطلاق من السعة وارخاء العنان.

ولكن أشكل على هذا التصوير السيّد الاستاذ (دام ظله) في بحثه، بأنّ التقييد ليس حكما شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي كي يكون مجرىً للبراءة، حيث إنّ التقييد ليس إلّا لحاظ وهو عبارة عن لحاظ الماهية مقرونة بأمر من الأمور، فهو من اعتبارات الماهية نفسها لا أنّه حكم شرعي، لا أنّه مجعول من قبل الشارع، بمعنى أنّه موضوع لأثر شرعي كي تجري البراءة عنه.

**ولكن الذي أفاده محل تأمل؛** إذ لا يُشترط في مجرى البراءة أن يكون حكماً شرعياً، بل يكفي في مجرى البراءة أن يُتصور الرفع الظاهري في رفعه، فكل ما يُتصوّر في رفعه الرفع الظاهري، بمعنى رفع وجوب الاحتياط فهو مجرى للبراءة.

وهنا في المقام كذلك، فإن التقييد وِإن كان عبارة عن لحاظ الماهية مقرونة بصفة من الصفات فهو من شؤون عالم اللحاظ في رتبة سابقة على عالم الجعل؛ إلّا أنّ رفعه إنما هو رفع ظاهري وليس رفعاً واقعياً، ومعنى رفعه بالبراءة رفع ايجاب الاحتياط من جهته، فكأنه قال: (إذا شككت في أنّ الصلاة متقيدة بالاطمئنان أم لا؟ لم يجب عليك الاحتياط من جهة هذا التقييد المشكوك) فكيفي في شمول حديث الرفع له تصور الرفع الظاهري في مورده وإن لم يكن هو في حدّ ذاته حكماً شرعياً او مجعولاً شرعياً.

نعم يأتي على جريان البراءة عن التقييّد اشكالٌ يأتي في التصوير الثاني فهو إشكال مشترك.

**التصوير الثاني:** جريان البراءة عن الشرطية، ومعلوم أنّ الشرطية حكم وضعي، حيث لا ندري بأنّ التذكية مشروطة بالذبح بالحديد أم لا؟ فالشرطية كحكم وضعي أمر مجهول لدينا، بناءً على شمول أدلة البراءة للاحكام الوضعية وعدم اختصاصها بالمؤاخذة أو عدم اختصاصها بالأحكام التكليفية، فهنا هل تجري البراءة عن الشرطية أم لا؟

**فنقول:** إنّ الميزان – وقد ذكرناه في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية فيما قبل شهر محرم- إن الميزان في جريان البراءة في مورد أن يكون الحكم المشكوك قابلاً للانبساط والشمول، فإذا كان المشكوك هو انبساط الحكم وشموله، أي كان المشكوك هو سعة الحكم وعدمه فحينئذ تجري البراءة، فإنّ البراءة كما تجري عند الشك في أصل التكليف تجري عند الشك في سعة التكليف وانبساطه، فكلاهما مورد للشك في الإلزام، فسواء كان الشك في أصل الإلزام أو في الإلزام الزائد، يعني في انبساط الإلزام وسعته على مورد من الموارد يكون ذلك مجرى للبراءة، وفي باب الأقل والأكثر الارتباطيين هذا الأمر واضح.

مثلا: إذا شككنا في أنّ الصلاة المأمور بها هي الصلاة مع ثلاث تسبيحات أم لا؟ فمرجع الشك إلى الشك في الانبساط، هل أنّ الوجوب ينبسط على أحد عشر جزءاً او يقتصر على عشرة أجزاء، فبما أنّ الشك في السعة والانبساط فهو شك في التكليف الزائد يكون مجرىً للبراءة، فتجري البراءة عن اعتبار الأكثر ولا تُعارض بالبراءة عن الأقل؛ إذ ما هو الغرض من البراءة من الأقل؟

إن كان الغرض من البراءة من الأقل إثبات تعلّق الحكم بالأكثر فهو أصل مثبت، وإن كان الغرض من البراءة من الأقل التأمين من العقوبة عليه، فالعقوبة على تركه حتمية، فإنه إذا ترك الأقل فإما أن يتركه مستقلاً عن الأكثر وهذا مستحيل أن يترك الأقل ويحافظ على الأكثر، وإما أن يتركه بترك الأكثر والعقوبة عليه حينئذ حتمية لترك الواجب، فلا معنى لجريان البراءة عن الأقل أصلاً؛ إذ الغرض من جريان البراءة عنه، إمّا إثبات تعلّق الحكم بالأكثر وهذا أصل مثبت، أو التأمين من العقوبة وهو مما لا يُتصور، فتجري البراءة عن الأكثر بلا معارض، هذا في الأقل والأكثر الارتباطيين حيث يكون الشك شكاً في سعة الحكم وانبساطه، وأمّا إذا لم يكن الشك في السعة والانبساط، كما إذا كانت نسبة هذا الحكم إلى مورده نسبة الحكم إلى موضوعه، لا نسبة الحكم إلى متعلّقه، **بيان ذلك:**

تارة؛ تكون النسبة بين الحكم وبين مورد الشك نسبة الحكم إلى متعلّقه، مثلاً: لا ندري أنّ الصلاة المأمور بها عشرة أو أحد عشر جزء، فنسبة الصلاة إلى الأجزاء نسبة الحكم إلى متعلّقه، حيث إنّ وجوب الصلاة تعلّق بهذه الأجزاء نفسها، فهنا حيث تكون النسبة بين الحكم ومورد الشك نسبة الشيء إلى متعلقه لا محالة يكون الشك شكاً في الانبساط والامتداد، فهل أنّ الحكم ينبسط على المتعلّق الأكثر أم لا.

وأمّا إذا كانت النسبة بين الحكم ومورد الشك نسبة الشيء موضوعه السابق عليه رتبة، لا نسبة الشيء إلى متعلقه، فلا وجه لجريان البراءة.

**مثلاً:** إذا شككنا في حجية فتوى الفقيه، هل اُعتبر في حجية فتوى الفقيه الحياة أم لا؟ هل اُعتبر في حجية فتوى الفقيه الاعلمية أم لا؟ فإن نسبة الحجية إلى مورد الشك وهو قيود الفتوى نسبة الحكم إلى موضوعه لا نسبة الحكم إلى متعلّقه، بمعنى أنّ فتوى الفقيه موضوعٌ للحجية لا أنّها متعلّق للحجية، متعلّق الحجية هنا هو عمل المكلف، وأمّا فتوى الفقيه بالنسبة إلى الحجية فهي نسبة الموضوع إلى الحكم، نظير نسبة الزوال إلى وجوب الصلاة، فهو نسبة الموضوع إلى الحكم وليس نسبته إلى المتعلق، فبهذا اللحاظ نقول: حيث إنّ النسبة بين فتوى الفقيه والحجية نسبة الموضوع إلى حكمه فلا محالة عندما نشك هل أنّ الشارع أخذ قيداً في فتوى الفقيه وهو أن يكون حيا أو أن يكون أعلم أم لا؟ لا يكون الشك شكاً في السعة ولا يكون الشك شكاً في الامتداد، وإنما يكون الشك شكاً في التحقق، إذا شككنا في أنّ الفتوى التي هي موضوع للحجية قُيدّت بالحياة أم تُقيدّ؟ هذا ليس شكاً في سعة الحجية وامتدادها، بل هو شكٌ في أنّ الحجية تتحقق بفتوى الميت أم لا تتحقق؟ شكٌ في أنّ الحجية تتحقق بفتوى غير الأعلم أم لا تتحقق؟ وليس شكاً في السعة والامتداد.

والمنبه العرفي على أنّ هذا ليس شكا في الامتداد، هو : أنّه في موارد الأقل والأكثر الارتباطيين حيث تكون النسبة بين الحكم وبين مورد الشك نسبة الشيء إلى متعلّقه، يكون القدر المتيقن من الحكم هو الأقل وهو المشكوك هو الأكثر، حيث نعلم هناك بأنّ القدر المتيقن من الصلاة المأمور بها هو عشرة أجزاء ونشك في الزائد، لذلك قلنا هو شك في الامتثال، بينما هو القدر المتيقن بالعكس، إذا شككنا في أنّ الحجية تحصل بفتوى الميت أم لا تحصل إلا بفتوى الحي، او شككنا بأنّ الحجية تحصل بفتوى غير الأعلم ام لا تحصل إلّا بفتوى الأعلم فما هو المتيقن؟ فإن المتيقن هو الأكثر، يعني الفتوى الجامعة لسائر القيود هي المتيقن من الحجية وإنما الشك في حجية الفاقد للقيد، فصار بعكس باب الأقل والأكثر الارتباطيين، هناك الشك في وجوب الواجد للقيد، هنا الشك في حجية الفاقد للقيد، فالمتيقن فيما كان من نسبة الحكم إلى موضوعه المتيقن هو الأكثر والشك في حجية الفاقد، بينما فيما كان من نسبة الشيء إلى متعلّقه، المتيقن هو الأقل والشك في الزائد، **فلأجل ذلك نقول:** ليس الشك في الحجية شكاً في السعة، شكاً في الامتداد بل الشك شك في التحقق، فإذا كان شكاً في التحقق فلا معنى لجريان البراءة، فإنّ جريان البراءة عن اعتبار الحياة والاعملية لا يُثبت الحجية لفاقد القيد، فإنّه من الأصل المثبت، ومحل الكلام كذلك.

فإننا إذا بنينا على أنّ التذكية مجعولٌ شرعيٌ، سواء اخترنا بأنّ التذكية مركب أو اخترنا بأنّ التذكية أمرٌ بسيط وأنّ البسيط عُلقته بالذبح إمّا علقة الاسم بالمسمى، إما عُلقة العنوان بالمعنون أو علقة المسبب بمسببه، فعلى أية حال إذا شككنا في قيد من قيود التذكية، فمرجع الشك في ذلك إلى أنّ التذكية تتحقق بفاقد القيد أم لا تتحقق، فالشك في التحقق وليس الشك في السعة والامتداد، وبناءً على ذلك فجريان البراءة عن اعتبار القيد المشكوك لا يُثبت تحقق التذكية بفاقده إلّا بالأصل المثبت، إذاً بالنتيجة لا تجري البراءة عند الشك في أخذ شرط في التذكية، كما لا تجري البراءة في التقييد، التصوير السابق الذي ذكرناه، فإنّ جريان البراءة عن التقييد أيضاً لا يُثبت تحقق التذكية بفاقد القيد، ما دامت نسبة التذكية إلى مورد الشك نسبة الحكم إلى موضوعه، بحيث لا يكون الشك شكاً في السعة والانبساط.

وفي كلمات السيّد الصدر (قده) أنّه إذا كان المحصل شرعياً فلا بأس بجريان البراءة عند الشك في سببه، **بيان ذلك:**

أنّ المُحصل تارة يكون عرفيا وتارة يكون شرعياً، فإن كان المحصل عرفيا كعنوان (القتل) مثلاً، كما إذا أمره بقتل الكافر الحربي، وشك في أنّ القتل الذي هو محصّل عن سبب معين إلّا أنُه محصل غير شرعي، فشك في أنّ القتل هل يتحقق برميه برصاصة واحدة أم لابد من عشر؟ فحينئذ بما أنّ الشك شكٌ في المحصل فلا تجري البراءة عن اعتبار عشر فإنّه شكٌ في المحصل، أي جريان البراءة عن اعتبار عشر لا يُثبت تحقق القتل بما كان فاقداً لذلك.

وأمّا إذا كان المحصل شرعياً، بمعنى أنّه لا يُعرف إلّا من قبل الشارع نفسه، كما إذا قال لنا الشارع: فليكن ساتر عورتك في الصلاة طاهراً، وكانت نسبة الطهارة إلى الغسل الخارجي نسبة المحصل إلى سببه، فشككنا في أنّ طهارة ساتر العورة هل تتحقق بغسلة واحدة من النجاسة بالماء القليل أم لابد من غسلتين، فهنا هل يمكن إجراء البراءة عن اعتبار الغسلتين ويترتب على ذلك تحقق الطهارة التي هي المحصل عن هذه الغسلات بما كان فاقداً، يعني بغسلة واحدة أم لا؟

**فأفاد السيّد الصدر:** بما أنّ الطهارة محصلٌ شرعي، بمعنى أنّه لا يُعرف إلا من قبل الشارع، فإذا لم يتصدى الشارع لبيانه فمعناه أنّ بيانه ببيان سببه؛ إذ ما دامت نسبته إلى الغسل نسبة المُسبب إلى سببه، ولا يُعرف هذا المسبب إلا من قبله، فما لم يتصدى لبيانه فمقتضى الإطلاق المقامي أنّه أوكل بيانه إلى بيان السبب، فبيانه ببيان سببه، إذاً فمرجع الشك فيه إلى الشك في سببه لا محالة، فمتى ما جرت البراءة في السبب فهي جارية عنه، فكأنّ المُحصّل الذي أمر به الشارع هو ما يكون هذا السبب هو ما يحقق هذا السبب، فإذا شككنا في اعتبار قيد وهو اعتبار الغسلتين فبجريان البراءة عن الغسلتين يثبت أنّ الطهارة تتحقق بغسلة واحدة.

ولكن لا توجد ملازمة عرفية أو متشرعية بين كون المحصّل شرعيا وبين أنّ قوامه بسببه، من حيث الحكم الواقعي ومن حيث الحكم الظاهري، فرُبما يُقبل هذا على مستوى الحكم الواقعي، فيُقال لو تعرض دليل لفظي للمسبب وكان في مقام البيان من جهته فحيث لم يذكر شيئاً، فمعناه أنّ بيانه ببيان سببه، ولكن على مستوى الحكم الظاهري وهو ما إذا شككنا في جريان البراءة في اعتبار قيد في المسبب أم لا فلا يوجد هذه الملازمة العرفية ولا الملازمة المتشرعية في أنّ قوام هذا المحصل بسببه سواء كان ثبوت السبب ثبوتا واقعياً أو ثبوتا ظاهرياً، فلعل الشارع اتكل في معرفة هذا المسبب على العمومات، كما في كثير من الموارد، أو لعله اتكل في تحقيق هذا المسبب على الأصول العملية، فمن أين نعرف أنّ قوام المسبب بسببه من حيث الثبوت الواقعي والثبوت الظاهري، إذاً فجريان البراءة عن اعتبار قيد من القيود في الطهارة لا يُثبت تحقق الطهارة بالفاقد لهذا القيد بل يكون من الأصل المثبت.

**فتحصّل من كلامنا:** أنّ البراءة لا تجري عند الشك في التذكية بناءً على أنّ التذكية من المجعولات الشرعية، وبذلك يتبين أيضاً عدم جريان استصحاب عدم اعتبار القيد بناءً على أنّ التذكية أيضاً من المجعولات الشرعية.

ثم يصل الكلام إلى الأصل الثالث،

تكلمنا عن أصالة الحل ثم عن الاستصحاب والبراءة، ثم يرد الكلام عن استصحاب عدم التذكية، فإذا شككنا في اعتبار قيد من القيود، ولا يمكن تنقيحه لا بالاستصحاب ولا بالبراءة فتصل النوبة إلى استصحاب عدم التذكية، فهل يجري استصحاب عدم التذكية في الحيوان أم لا؟

فنقول: جريان استصحاب عدم التذكية عند الشك على نحو الشبهة الحكمية في أنّ الذبح بالحديد معتبرٌ أم لا؟ جريان استصحاب عدم التذكية منوط بشرطين:

الشرط الأوّل: أن تكون التذكية أمراً خارجياً لا أنّ تكون التذكية مجعولاً شرعياً، فإن كانت التذكية هي نفس الذبح، أو كانت التذكية هي الطريقة العقلائية التي بها يُرفع خبث الموت فلا شك في التذكية، فالتذكية قد حصلت، بمعنى أنّه ليس الشك في الخارج وإنما الشك فقط في التسمية، فما وقع في الخارج من ذبح أو طريقة عقلائية يُستحل بها الأكل لا شك فيها، إنما الشك في أنّ الشارع سمّى ذلك تذكية أم لم يُسمه، وإلّا ولا شك في الخارج، فهنا لا معنى لجريان استصحاب عدم التذكية، بخلاف ما إذا كانت التذكية، - في صياغتي للشرط كان اشتباه يعني الشرط أن تكون التذكية مجعولاً شرعيا لا أن تكون أمراً خارجيا أنا عبرت بالعكس.

بينما إذا كانت التذكية مجعولاً شرعياً سواء كان مركباً أم بسيطاً، سواءً كانت عُلقة البسيط بما في الخارج عُلقة العنوان بالمعنون أو عُلقة المسبب بسببه، فالنتيجة: هي الشك في الوجود وليس الشك في التسمية، نشك أنّ التذكية الشرعية مركب أم بسيط تحقق في الخارج بدون هذا القيد المشكوك أم لم يتحقق فيجري استصحاب عدمه، فاستصحاب عدم التذكية إنّما يجري إذا كانت التذكية مجعولاً شرعياً يُشك في تحققه، بخلاف ما إذا كانت أمرا خارجياً فإن الشك حينئذ ليس شكاً في التحقق وإنما شك في التسمية، فلا معنى لجريان استصحاب عدم تحقق التذكية، هذا هو الشرط الأوّل.

**الشرط الثاني:** أنّ ننقح ما هو موضوع الحرمة، فهل موضوع الحرمة الذي نُعبر عنه بـ (عدم التذكية) عنوان انتزاعي أم عنوان أصيل، وإذا كان أصيلا فهل هو جزء من الموضوع أم هو وصف أم هو قيد للموضوع، فعلى كل اعتبار من هذه الاعتبارات يُبحث في جريان استصحاب عدم التذكية وعدمه، فهنا اعتبارات أربعة:

**الأوّل:** أن يكون موضوع الحرمة الذي نسميه بعدم التذكية عنوانا انتزاعياً، كانتزاع العمى من عدم البصر، فليس العمى عبارة عن عدم البصر وإنما عدم البصر منشىء للانتزاع، فموضوع الحرمة هو غير المذكى المنتزع من حيوان زهقت روحه ولم تجري عليه القيود الشرعية، فيُنتزع من حيوان زهقت روحه ولم تجري عليه القيود الشرعية عنوان غير المذكى كعنوان (انتزاعي) فموضوع الحرمة هو هذا العنوان الانتزاعي، فإذا شككنا في اعتبار القيد شرعاً فقد شككنا في تحقق ذلك العنوان، فحينئذ هل يجري استصحاب عدم التذكية أم لا؟ يقولون لا يجري؛ فإن استصحاب عدم التذكية لا يُثبت تحقق ذلك العنوان الانتزاعي؛ لأنّ جريان الأصل في منشأ الانتزاع لا يُثبت تحقق العنوان المُنتزع منه إلّا بالاصل المثبت، وهذا محل تأمّل يأتي الكلام عن البقية لاعتبارات.

**والحمد لله رب العالمين.**

045

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ذكرنا فيما سبق أنّ استصحاب عدم التذكية يبتني جريانه على تحديد معنى التذكية وكذا تحديد موضوع الحرمة، ووصل الكلام إلى تحديد موضوع الحرمة، فهل أنّ موضوع حرمة الأكل الذي هو عدم التذكية لُوحظ على نحو العنوان الانتزاعي بالنسبة لما في الخارج، أو لوحظ على نحو الجزئية بالنسبة لما في الخارج، أو لوُحظ على نحو الوصفية، أو لوحظ على نحو القيدية؟

**فهنا صورٌ أربع:**

**الصورة الأولى:** أن يكون موضوع الحرمة عنواناً منتزعاً عمّا في الخارج، فإذا زهقت روح الحيوان ولم يجرِ عليه الذبح الشرعي اُنتزع من هذا المجموع عنوان (غير المذكى) وهذا العنوان المنتزع هو موضوع الحرمة، فبناءً على ذلك لا يجري استصحاب عدم التذكية لأنّه أصلٌ مثبت.

**والوجه في ذلك:** أنّ جريان الأصل في منشأ الانتزاع إنّما يُثبت العنوان الانتزاعي بالملازمة العقلية بين منشأ الانتزاع والعنوان المُنتزع لا بالملازمة الشرعية، فلأجل ذلك لو شككنا في العمى فإنّ استصحاب عدم البصر لا يُثبت عنوان العمى الذي هو منتزعٌ منه إلّا بالأصل المثبت .

فالجاري في المقام هو استصحاب عدم العنوان الانتزاعي، فتكون النتيجة بالعكس؛ لأننا نشك هل تحقق هذا العنوان الانتزاعي وهو غير المذكى أم لا فنستصحب عدمه، فالمنتفي موضوع الحرمة لا أنّ المتحقق باستصحاب عدم التذكية هو موضوع الحرمة.

**الصورة الثانية:** أن يكون عدم التذكية جزءاً ممّا في الخارج وليس منتزعاً عنه، وهذا يُتصوّر على نحوين؛ لأنّ عدم التذكية يختلف باختلاف التذكية، فهل التذكية أمرٌ بسيط أم مركب، إذاً فالجزئية تُتصور على نحوين:

**النحو الأوّل:** أن يكون عدم التذكية من باب عدم الأمر البسيط، وهذا أيضاً يُتصوّر له فرضان؛ لأنّ عدم التذكية إمّا جزءٌ عرضي أو جزء طولي،

**فالفرض الأوّل:** هو أن يكون موضوع الحرمة مركباً من جزئين عرضيين هما زهاق الروح وعدم التذكية، فبناءً على هذا التحليل والذي اختاره سيّدنا (قده) يجري استصحاب عدم التذكية؛ لأننا نقول بأنه هذا الموضوع مركبٌ من جزئين وجداني وتعبدي، أمّا زهاق الروح محرزٌ بالوجدان، وأمّا التعبدي وهو عدم التذكية فمحرزٌ بالاستصحاب، سواءً لُوحظ عدم التذكية عدما نعتيا أو عدما محموليا فإنه على أية حال يصح استصحابه، فهذا الحيوان قبل ذبحه لم يقترن بالتذكية، فكان معه عدم التذكية فنستصحب عدم التذكية الذي كان قبل زهاق روحه على نحو العدم المحمولي.

أو نقول: هذا الحيوان قبل زهاق روحه كان متصفاً ومنعوتا بعدم التذكية فنستصحب اتصافه بعدم التذكية على نحو العدم النعتي، فسواءٌ لوحظ عدم التذكية نعتيا أو محموليا يجري استصحابه.

**أمّا الفرض الثاني:** وهو أن يكون عدم التذكية جزءاً طولياً لا عرضياً، بمعنى أنّه لُوحظ فيه زهاق الروح لا أنّه في عرض زهاق الروح، فإذاً عدم التذكية جزءٌ من موضوع الحرمة لكن جزءٌ طولي أي في طول زهاق الروح، فبناءً على أنّ المستفاد من الأدلة هو هذا، إذاً فهل يجري استصحاب عدم التذكية؟

لا يمكن جريان عدم التذكية هنا لا نعتياً ولا محموليا إلّا على نحو السالبة بانتفاء الموضوع؛ حيث إنّ التذكية وعدمها موضوعهما زهاق الروح، فقبل زهاق الروح لم يتصف هذا الحيوان لا بالتذكية ولا بعدمها، فلا معنى لاستصحاب عدم التذكية الذي كان قبل زهاق الروح؛ فاستصحاب عدم التذكية قبل زهاق الروح من قبيل الاستصحاب على نحو السالبة بانتفاء الموضوع؛ بأن يُقال هذا الحيوان ليس مذكى لأنّ موضوع التذكية وهو زهاق الروح منتف في حقه؛ إذاً فالاستصحاب على نحو العدم النعتي أو على نحو العدم المحمولي لا يجريان في المقام؛ إذ ليس لهما حالةٌ سابقة بعد أن أخذنا في عدم التذكية زهاق الروح، فإذا قلنا بجريان الاستصحاب على نحو السالبة بانتفاء الموضوع المعبر عنه في الكلمات باستصحاب العدم الأزلي؛(نحن عندما كن ندرس السطح كنا نتصور أن استصحاب العدم الأزلي يعني استصحاب العدم الذي قبل خلق الكون، فدائما ينصرف ذهننا في استصحاب العدم الأزلي، يعني العدم الذي كان قبل خلق الكون هذا هو الذي يجري استصحابه، بينما المقصود باستصحاب العدم الأزلي: عدم الشيء لعدم موضوعه، وهو المعبر عنه بـ (السالبة بانتفاء الموضوع)، فاستصحاب عدم التذكية قبل زهاق الروح يعني في حال حياة الحيوان كان من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع فهذا يُعبر باستصحاب العدم الأزلي.)

كما هو الصحيح إذا كان الغرض منه النفي لا الإثبات كما فصلناه في محله فيجري في المقام استصحاب عدم التذكية من أجل نفي التذكية.

**وأمّا النحو الثاني:** وهو عدم التذكية على أن تكون التذكية أمراً مركباً لا بسيطاً، فهذا أيضا يُتصور على فرضين:

**الفرض الأوّل:** أن تكون التذكية عبارة عن الذبح الخارجي أو الطريق العقلائية التي يُرفع بها خبث الموت، وبناءً على ذلك فأي قيد شرعي فهو لا محالة دخيل في حليّة اللحم وليس دخيلاً في حقيقة التذكية؛ إذ التذكية عبارة عن نفس الذبح الخارجي أو نفس الطريقة العقلائية، فإذا حصل الذبح الخارجي أو الطريقة العقلائية ولكن لم يحصل القيد المشكوك ألا وهو كون الذبح بالحديد مثلاً، فشككنا في أنّ الذبح بالحديد معتبرٌ أم لا؟ فهنا لا يجري استصحاب عدم التذكية؛ لأنّ التذكية قد تحققت ولا شك فيها، وإنّما تجري الأصول التي ذكرناها سابقاً، بأنه تجري البراءة عن اعتبار هذا الشرط أم لا تجري؟ لا أنّ استصحاب عدم التذكية يجري؛ إذ لا شك في التذكية.

**الفرض الثاني:** يكون القيد دخيلاً في حقيقة التذكية، بمعنى: أنّ التذكية مركبٌ شرعي، وكل قيد فهو دخيلٌ في حقيقتها، فإذا شككنا هل أنّ هذا المركب الشرعي قد تحقق أم لم يتحقق، فهنا هل يجري استصحاب عدم التذكية أم لا؟ وقد يقول قائل بأنّه يجري لأنه شك في وجود المركب فنستصحب عدمه.

ولكن هذا ليس صحيحا؛ لما ذكره الأصوليون في الشبهة المفهومية، أنّ الاستصحاب لا يجري في الشبهات المفهومية لدورانها بين مقطوع الحصول ومقطوع الانتفاء.

**مثلاً:** إذا شككنا هل أنّ مفهوم الغروب شرعاً هو عبارة عن سقوط القرص أو أنّ مفهوم الغروب عبارة عن مغيب الحمرة المشرقية فحينئذ لم يجري استصحاب عدم تحقق الغروب؛ فإنّه إن كان الغروب سقوط القرص فقد حصل جزماً، وإن كان الغروب مغيب الحمرة فلم يحصل جزماً، فبحسب صفحة الخارج لا يوجد عندنا شك في شيء إنما الشك كله في التسمية، وبما أنّ الشك في التسمية فهذا ليس مجرىً للاستصحاب؛ لأنّ مجرى الاستصحاب ما كان موضوعاً للأثر الشرعي، فما كان موضوعاً للأثر الشرعي هو الذي يجري فيه الاستصحاب نفياً أو إثباتا، و التسمية ليست موضوعاً لأثر شرعي، فإنّ ما هو الموضوع للأثر الشرعي واقع الغروب وليس اسم الغروب،أي واقع المعنون لا العنوان، فلا معنى لجريان الاستصحاب في العنوان، بأن نقول: نشك هل حدث عنوان (الغروب) أو حدث (اسم الغروب) أو لم يحدث؟ فنستصحب عدمه، فإنّ الاسم والعنوان لا دخل له، إذاً بالنتيجة: لا يجري استصحاب عدم الغروب أي الاستعمال الموضوعي،و تصل النوبة للاستصحاب الحكمي كاستصحاب وجوب الصيام مثلاً، أو مثلاً استصحاب عدم الاشتغال بالصلاة أي عدم التكليف بصلاة المغرب، هنا أيضا محل الكلام لا معنى لاستصحاب عدم التذكية؛ لأنّ التذكية إن كان عبارة عن القيود الأخرى فقد تحققت جزماً، وإن كانت عبارة عمّا اشتمل على الذبح بالحديد فلم تتحقق جزماً، فهو دائرٌ بين مقطوع الارتفاع ومقطوع الحصول، إذاً بالنتيجة لا يجري استصحاب عدم التذكية وأما عدم التسمية فهو ممّا لا أثر له كي يتنقح بالاستصحاب، فتحصّل أنّ عدم التذكية إن كان جزءاً مما في الخارج فإن كانت التذكية أمراً مركباً لم يجرِ الاستصحاب لكلا فرضيه، وإن كانت التذكية عنواناً بسيطاً جرى فيه الاستصحاب، غاية ما في الباب تارة يكون من قبيل الاستصحاب العدم النعتي أو المحمولي وتارة يكون من قبيل استصحاب العدم الأزلي.

**الصورة الثالثة:** أن يؤخذ عدم التذكية وصفاً لما في الخارج وليس جزءاً، بأن نقول: المستفاد من الأدلة أنّ موضوع الحرمة اتصاف زهاق الروح بعدم التذكية لا مجرد عدم التذكية فإذا كان عدم التذكية لُوحظ على نحو الوصف والموصوف فزاهق الروح اتصف بعدم التذكية لا ذات الحيوان؛ إذ لو كان المتصف بعدم التذكية ذات الحيوان جرى الاستصحاب؛ لأنّ هذا الحيوان عندما كان حياً كان متصفاً بعدم التذكية فنستصحب اتصافه؛ لكن المستفاد من الأدلّة أنّ الموصوف بعدم التذكية زاهق الروح لا ذات الحيوان، فقبل أن تزهق روحه لم يكن هناك اتصاف من زاهق الروح بعدم التذكية؛ إذاً فلا موطن للاستصحاب في المقام؛ إذ استصحاب مفاد (ليس التامّة) لا يُثبت مفاد (ليس الناقصة) كما أنّ استصحاب مفاد (كان التامّة) لا يُثبت مفاد( كان الناقصة) إلا بالملازمة العقلية، وهو أصل مثبت.

**مثلاً:** هذا الحوض كان فيه كر قبل ساعة ،و نشك الآن هذا الحوض فيه كرٌ أم لا؟ فنستصحب وجود الكر في هذا الحوض؛ هذا استصحاب لمفاد (كان التامّة) كان هناك كرٌ فالآن هناك كرٌ، لكن استصحاب مفاد (كان التامّة) لا يُثبت اتصاف هذا الماء الموجود بكونه كراً فإنّ هذا مفاد (كان الناقصة)، فاستصحاب مفاد كان التامة لا يُثبت مفاد كان الناقصة، كذلك ليس هناك كرٌ، قبل ساعة لم يكن في هذا الحوض كرٌ، استصحاب أن ليس كرٌ في هذا الحوض لا يُثبت اتصاف الماء الموجود فعلاً بأنّه ليس كراً؛ لأنّ مفاد (ليس التامّة) لا يُثبت مفاد (ليس الناقصة) إلّا بالملازمة العقلية، ففي المقام هذا الحيوان قبل زهاق روحه كان معه عدم التذكية على نحو مفاد ليس التامّة، لكن هذا لا ينفعنا فإن استصحاب عدم التذكية قبل زهاق الروح على نحو مفاد (ليس التامّة) لا يثبت اتصاف زاهق الروح بكونه غير مذكى على نحو مفاد (ليس الناقصة).

ولا يجري استصحاب العدم الأزلي، لِمَ؟ لأن المتيقن قبل زهاق الروح هو مفاد (ليس التامّة) بينما ما أُخذ في الموضوع هو مفاد (ليس الناقصة) فإثباته باستصحاب العدم قبل زهاق الروح أصلٌ مثبت.

فالنتيجة بصالح من يقول بالحلية لا بصالح من يقول الحرمة، هذه الصورة الثالثة.

الصورة الرابعة: أن يؤخذ عدم التذكية قيداً في الذبح، بمعنى: أنّ يقال موضوع الحلية استناد الذبح إلى طريق شرعي، أو فقولوا موضوع الحلية استناد زهاق الروح إلى طريق شرعي، وموضوع الحرمة استناد زهاق الروح إلى طريق غير شرعي، فإذا قلنا بذلك، إذاً استصحاب عدم التذكية في هذا الحيوان الذي ابتلينا به وذبحناه وتوقفنا كيف نُجري استصحاب عدم التذكية فيه على الخلاف بين مباني الأعلام، إذاً نقول: بأنّه بما أنّ موضوع الحرمة هو استناد زهاق الروح إلى طريق غير شرعي فاستصحاب عدم تحقق الذبح الشرعي في هذا الحيوان لا يُثبت استناد زهاق روحه إلى طريق غير شرعي فإن الاستناد عنوان وجودي مشكوك العدم فكيف يثبت باستصحاب عدم تحقق الذبح الشرعي، بل الجاري فيه استصحاب عدمه فإنّ الاستناد مشكوك فيجري استصحاب عدمه.

**فتحصّل من عرض هذه الصور جمعاء**: أنّ جريان استصحاب عدم التذكية إنما يجري في صورة واحدة وهي ما إذا كان عدم التذكية قد أُخذ جزءاً ممّا في الخارج وكانت التذكية أمراً بسيطاً، سواء كان عدم التذكية جزءاً في عرض زهاق الروح أو في طوله.

**وسيّدنا الخوئي (قده) قال**: المستفاد من الأدلة هو هذا، أنّ موضوع الحرمة هو هذا، أي أمرٌ مركب من جزئين في عرض واحد، زهاق الروح وعدم التذكية، فإذا شككنا في ذلك فإنّ الجزء الأوّل محرزٌ بالوجدان وهو زهاق الروح والجزء الثاني محرزٌ بالاستصحاب، فإنّه قبل موته لم يكن مذكى، والسرّ باستفادة هذا الفرض من الآية (**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ** ) - المائدة:3- فإنّ المستفاد من هذه الأدّلة أنّ موضوع الحرمة ما زهقت روحه ولم يُذكى، فنستفيد الجزء الأوّل من الموضوع من المستثنى منه، حيث قال: حرمت عليكم كذا وكذا... وكله زهاق روح، ونستفيد الجزء الثاني من المستثنى (إلّا ما ذكيتم)، فالمستفاد من ضمّ المستثنى منه للمستثنى أنّ موضوع الحرمة ما كان مركباً من جزئين وجودي وعدمي في عرض واحد.

**ولكن أُشكل عليه (قده):** أنّ الاستثناء في الآية إمّا منقطع وإما متصل، فإن قلنا بأن الاستثناء منقطع يعني كأنّ الآية في مقام بيان مطلبين: المطلب الأوّل: حرمة الحيوان حرمة الحيوان الذي زهقت روحه من دون ذبح شرعي: كالمنخنقة **وَالْمَوْقُوذَةُ**... ، والمطلب الثاني: هو حلية المذكى، فكل من المطلبين لا علقة له بالآخر؛ إذاً بالنتيجة لم يُستفد من الآية أنّ موضوع الحرمة مركب ممّا في المستثنى منه والمستثنى، فالآية في مقام بيان مطلبين.

**وإن قلتم:** بأنّ الاستثناء متصل كما هو ظاهر الاستثناء، فإنّ حمل الاستثناء على المنقطع خلاف ظاهر الاستثناء، فإن قلنا بأنّ الاستثناء متصل ولا يُصغى لبعض المفسرين الذي قال: كل استثناءات القرآن من قبيل الاستثناء المنقطع، فإنّ هذا ممّا لا شاهد عليه.

فإذا كان من قبيل الاستثناء المتصل فصحيحٌ أنّ موضوع الحرمة تعنون لا محالة بغير المستثنى لأنّ الاستثناء موجب للعنونة، أي عنونة المستثنى منه بغير المستثنى، هذا صحيحٌ، إلّا أنّه مع ذلك ما هو موضوع العنونة؟ هل تعنون الحيوان بعدم المذكى على نحو العدم النعتي؟ أم تعنون الحيوان بما هو زاهق الروح بما ليس بمذكى؟ أم أنّ عدم التذكية مجرد جزء في عرض زهاق الروح؟ فأي نحو من هذه الأنحاء يتعين استفادته بمجرد الاستثناء، أي استثناء التذكية ممّا سبق؟

**فقد يُقال:** لو لم يكن عندنا علم من الخارج بحرمة حيوان غير هذه الحيوانات مثلاً، لو لم يكن عندنا علمٌ من الخارج بحرمة شيء غير هذه العناوين وكنا ونحن وهذه الآية فقط، فقد يقال: نعم، غاية ما يُستفاد من الاستثناء خروج التذكية، فإذا خرجت التذكية ثبت نقيضها ألّا وهو عدم التذكية، وأمّا اخذ الاتصاف بعدم التذكية فهذا يحتاج إلى مؤونة لا شاهد عليه في اللفظ، أو اخذ عدم التذكية جزءاً في زاهق الروح وليس في عرض زهاق الروح فإنّ هذا يحتاج إلى مؤونة، فلو كنا نحن وجملة الاستثناء لم يُستظهر منها إلّا ثبوت عدم التذكية عند ثبوت زهاق الروح، فلا شاهد لا على الاتصاف ولا على اخذ عنصر زهاق الروح في عدم التذكية.

**والنتيجة:** أنّ غاية ما يُستفاد من هذه الآية أنّ موضوع الحرمة مركب من جزئين، زهاق روح وعدم تذكية.

ولكن حيث إننا علمنا الخارج أنّ المحرم لا ينحصر في هذه الأشياء، فما مات حتف انفه أيضا محرمٌ وما استند موته لذبح غير شرعي لا أنّه استند إلى الانخناق أو الوقذ أو التردي أو الانتطاح مثلاً، أيضا مّما علم بحرمته هو ما إذا استند زهاق روحه لذبح غير شرعي، أي لذبح غير مكتمل، إذاً بالنتيجة ما هو الجامع بين هذه العناوين المحرمة كلها، كي نقول بأنّ موضوع الحرمة مركب من زهاق روح وعدم التذكية، فما دام من المحرمات ما استند زهاق روحه لذبح غير شرعي فلعل موضوع الحرمة هو استناد زهاق الروح إلى سبب غير شرعي، أو لعل موضوع الحرمة متعدد، يعني كما أنّه يحرم ما زهق روحه ولم يُذكى فإنّه يحرم ما استند موته لذبح غير شرعي، فحيث لم نُحرز أنّ موضوع الحرمة في تمام الموارد واحدٌ وهو المركب فلا يُفيدنا جريان استصحاب عدم التذكية لإثبات موضوع الحرمة.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 046

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ذكرنا فيما سبق أن سيدنا (قده) قال: إنّ المستفاد من الآية (**إلا ما ذكيتم**) أنّ موضوع الحرمة مركب من جزء وجودي وهو زهاق الروح وعدمي وهو عدم التذكية، فلأجل ذلك إذا شُك في التذكية أمكن تنقيح هذا الموضوع المركب باحراز الجزء الأوّل بالوجدان وإحراز الجزء الثاني بالاصل وهو استصحاب عدم التذكية.

وذكرنا في مناقشته ما يبتني **على مقدمتين**:

**المقدمة الأولى:** بأنّه قد ورد في السنة الأدلّة عدّة عناوين محرمة؛

**منها:** عنوان الميتة، ومنها: عنوان ما استند موته لسبب غير شرعي، ومنها ما زهق روحه ولم يُذكى، فمع وجود عناوين متعددة لمحرم الأكل فهل يمكن الالتزام بتعدد موضوع الحرمة أم لابد أن يكون موضوع الحرمة واحدا جامعاً بين هذه العناوين؟

لا ريب أنّ المرتكز المتشرعي يأبى أن يوجد موضوعات متعددة للمحرم من حيث الذبح وعدمه، فهناك لا محالة موضوع واحد وهذه العناوين مصاديق له لا أنّ هناك موضوعات متعددة مع أنّ جهة الحرمة هي واحدة وهي الحرمة المترتبة على عدم حصول الذبح الشرعي.

المقدمة الثانية: أنّ الموضوع الواحد لا يمكن البناء على تصيده من العناوين المختلفة، بل لابد أن يكون هذا الجامع مستفاداً من لسان دليل او مستفادا من الجمع العرفي بين الأدلة، فمجرد التصيد من العناوين المختلفة لا يعني أنّه هو موضوع الآثار شرعاً بحيث يصح أن يكون مورداً للأصل العملي ثبوتاً او نفياً، بل لابد أن يكون هذا الجامع مستفادا عرفا من لسان دليل او أنّه مقتضى الجمع العرفي،

فلأجل ذلك نقول: إذا رجعنا للآية المباركة وهي قوله عزّ وجل: ك(**حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أُهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم**) فنفس الآية لا يُستفاد منها إلّا أنّ ما طرأ عليه سبب يقتضي الموت كالنطيحة والمتردية ولم يُذكى قبل أن يموت فإنّه يحرم، فالآية لو خلينا ونفسها لا يستفاد منها سيّدنا (قده) إنما غاية ما يُستفاد أنّ ما طرأ عليه سبب يقتضي موته ولم يُدرك بالتذكية فإنه يحرم، لا أنّ كل زاهق الروح ما لم يُذكى فإنه يحرم فإنّ هذا لا يستفاد من الآية المباركة.

ولكن على فرض التسليم، أنّ المستفاد من الآية: أنّ ما زهق روحه ولم يُذكى فإنُه يحرم على فرض أنّ المستفاد من الآية ذلك، تصل النوبة إلى:

**المقدمة الثالثة:** وهي أنه ما ورد في الآية، هو ما زهق روحه ولم يذكى فإنه يحرم، ولكن وردت عناوين أخرى في النصوص الأخرى وهي عنوان (الميتة) وورد عنوان ثالث وهو عنوان (ما استند موته) لذبح غير شرعي، فهل أنّ مقتضى الجمع العرفي بين هذه العناوين الثلاثة هو ما أفاده (ما زهق روحه ولم يُذكى) أو أنّ مقتضى الجمع العرفي بينها هو (غير المذكى) كعنوان انتزاعي، أو أنّ الترجيح للعنوان الثالث وهو ما استند موته لسبب غير شرعي، إذاً فجميع هذه المحتملات واردة عرفاً، فما هو المعين لأن يكون موضوع الحرمة ما اُستفيد من الآية والباقي يدخل تحته، مع أنه يمكن القول بالعكس، وهو أنّ موضوع الحرمة ما استند موته لسبب غير شرعي وما في الآية يدخل تحته.

**فهنا أفاد هو (قده) قال**: بأنه مقتضى الصناعة العرفية إذا ورد عنوانان في السنة الأدلة وكان أحد العنوانين أخص من الآخر، فإنّ المرتكز العرفي يرى أنّ الموضوع هو الأعم وأنّ الأخص ما هو إلا مصداق من مصاديقه، فحيث إنّ العنوان الوارد في الآية هو ما ليس مذكى والعنوان الوارد في النص هو عنوان (الميتة) وعنوان الميتة أخص من عنوان ما ليس مذكى؛ لأنّ ما ليس مذكى ينطبق على الميتة وعلى الحيوان الحي مثلاً.

إذاً لا محالة بالنظر العرفي موضوع الحرمة هو ما ليس مذكى والميتة ما هي إلا مصداق من مصاديقه، هكذا أفاد (قده).

وما أفاده صحيح من حيث الكبرى، وهو أنه لو عنوانان أحدهما عام والآخر خاص فإنّ مقتضى الجمع العرفي بينهما أنّ الموضوع هو العام والخاص ما هو إلا مصداق له، ولكن المفروض أنه كما ورد هذا العنوان العام في الآية ورد في الروايات ايضا عناوين عامة مساوية لهذا العنوان، مثلاً:

**في صحيحة زرارة** حديث 1، باب 11من ابواب الذبائح، قال: عن أبي جعفر عليه السلام: (**كُلْ كلَ شيء من الحيوان غير الخنزير والنطيحة والمتردية وما أكل السبع، وهو قوله عزّ وجل إلا ما قد ذكيتم**) فإن هذا اللسان لو عُرض على العرف لقال: ظاهره أنّ موضوع الحلية عنوان عدمي، كل شيء من الحيوان ليس خنزيراً ولا نطيحة ولا المتردية، فكل حيوان ليس من العناوين المحرمة فهو حلال، ومقتضى مفهومها أنّ موضوع الحرمة كل حيوان هو من العناوين المحرمة، فيكون موضوع الحرمة عنوانا وجودياً لا عنواناً عدميا كي يتنقح باستصحاب عدم التذكية، وكل عنوان اندرج تحت ما نصت عليه الأدلة، هذا العنوان عنوان عام، كما أنّ عنوان ما ليس مذكى عام ، أيضا عنوان عام فما هو المرجح لأن يكون ما ليس مذكى هو الموضوع والباقي مندرج تحته، إذاً بالنتيجة ما أُفيد ليس جمعاً عرفيا فيبقى موضوع الحرمة مجملاً ولاجل اجماله لا يمكننا البناء على استصحاب عدم التذكية، حيث لم ننقح موضوع الحرمة كي ندعي ثبوته بهذا الاستصحاب.

وبقي في المقام أي ما يتعلق باستصحاب عدم التذكية، **مناقشات ثلاث**:

**المناقشة الأولى:** ما ذكره المحقق العراقي (قده) أنّه إن كان التذكية امرا بسيطا جرى استصحاب عدمها، وإن كانت التذكية مفهوما مركبا ومن جملة قيوده القابلية الشرعية للذبح، فإذا شككنا في القابلية الشرعية للذبح على نحو الشبهة الحكمية، فلا ندري أن القابلية العرفية الشرعية المعتبرة في الذبح هي الأهلية بأن يكون حيوانا أهليا ، أو أنّ القابلية هي مثلاً أن يكون طاهر العين وليس نجس العين، فشككنا في ذلك، فهنا بناء على جريان الاستصحاب، أي استصحاب العدم الأزلي في العناوين الذاتية يمكن نفي القابلية بالاستصحاب، فنقول: إذا شُك في أنّ هذا أهلي أم ليس باهلي طاهر العين أم ليس بطاهر العين؟ مقتضى استصحاب العدم الازلي، أنّ هذا الحيوان عندما لم يكن لم يكن لا أهليا ولا طاهر العين ولا شيئاً من ذلك.وإن كانت اهلية الحيوان عنوانا ذاتيا له وليس عنوانا عرضيا، فالغنم اهلي من ذاته وليس عنوان الاهلية عارض عليه، نعم إذا لم نقل بجريان الاستصحاب للعناوين الذاتية فلا يجري استصحاب عدم القابلية فتصل النوبة لاصالة الحل، هكذا أفاد العراقي.

**ولكن يُلاحظ عليه:** أن المسألة لا تبتني على جريان الاستصحاب في العناوين الذاتية وعدمه، بل حتى لو قلنا بجريان استصحاب العدم الازلي في العناوين الذاتية لم يجري الاستصحاب في المقام.

والسر في ذلك: ما ذكرناه سابقاً من عدم جريان الاستصحاب مطلقاً في الشبهات المفهومية؛ لأننا نشك في مفهوم التذكية لدى الشارع، هل انّ مفهوم التذكية الذي بنينا على أنّه مركب، هل أنّ مفهوم التذكية شرعاً هو المتقيد بالاهلية أم أنّ الاهلية ليست قيداً وإنما القيد طاهر عين، فإذا جئنا لحيوان طاهر العين وليس أهليا كما لو كان سبعاً مثلاً.

فنقول: إن كان المأخوذ الأهلية فهي منتفية قطعاً، وإن كان المأخوذ طاهر العين فهو موجود قطعاً، فلا يوجد شك بحسب الخارج كي يكون مجرى لاستصحاب العدم، إنما الشك في التسمية أنّ هذا الطاهر العين الذي ليس أهليا هل سماه الشارع مذكى أم لم يُسمه، والشك في التسمية قلنا ليس موضوعا للأثر الشرعي، إذاً فالعلة في عدم جريان الاستصحاب هو الإجمال كما ذكرناه.

**المناقشة الثانية:** ما ذكره المحقق الأصفهاني (قده) من أنّ موضوع الحرمة وموضوع الحلية هل هما متقابلان تقابل السلب والإيجاب أم هما متقابلان تقابل الضدين؟ ام هما متقابلان تقابل الملكة والعدم؟

فإن قلنا بتقابلهما تقابل السلب والإيجاب فالتذكية موضوع الحلية وعدم التذكية على نحو عدم النقيض موضوع الحرمة، فحينئذ يمكن اثبات موضوع الحرمة بالاستصحاب، نستصحب عدم التذكيةِ، أمّا لو كان تقابلهما تقابل الملكة والعدم فالتذكية ملكة، وعدمها في المحل القابل، فهنا لا يمكن اثبات موضوع لا يمكن اثبات الحرمة بالاستصحاب، لِمَ؟ لأننا إذا اردنا استصحاب عدم التذكية فهل المراد به العدم قبل زهاق الروح أم العدم بعد زهاق الروح، أمّا العدم قبل زهاق الروح فهو فاقد للقابلية، فإن عدم التذكية قبل زهاق الروح عدم النقيض لا عدم الملكة؛ لأنّ العدم في حال الحياة عدم يجتمع مع عدم القابلية، وإن كان المستصحب العدم بعد زهاق الروح فهذا مشكوك الحدوث لا مشكوك البقاء؛ إذ لعله بمجرد زهاق الروح حصلت التذكية، كما لو اجرينا الذبح بسائر قيوده فقد بقي الشك في القابلية وعدمها، إذاً بالنتيجة: لا يوجد عدمٌ للتذكية بنحو عدم الملكة له حالة سابقة كي يُستصحب.

وإن كان تقابلهما تقابل الضدين، بمعنى: أن موضوع الحلية المذكى وموضوع الحرمة ما مات حتف أنفه، أو ما استند موته لسبب غير شرعي، فكلاهما عنوان وجودي، فاستصحاب عدم التذكية معارضٌ باستصحاب عدم استناد موته لسبب غير شرعي، فيتعارض الاستصحاب في موضوع الحرمة مع الاستصحاب في موضوع الحلية فلا يجري استصحاب عدم التذكية.

**ويُلاحظ على ما أفاده:** أنُه وإن تمّ في الاولين لكنه غير تام في الأخير، وهو افترضنا جدلاً أنّ موضوع الحرمة والحل ضدان عنوانان وجوديان لكن لا يجري استصحاب عدم التذكية بل يجري استصحاب عدم موته حتف انفه او عدم استناد موته لسبب غير شرعي بلا معارض، لِمَ؟ لأن استصحاب عدم التذكية إما أن يكون الغرض منه اثبات موضوع الحرمة أو يكون الغرض منه نفي موضوع الحلية؟ فإن كان الغرض منه اثبات موضوع الحرمة فهو أصل مثبت، فإن نفي الضد لا يُثبت ضده شرعاً إلّا بالملازمة العقلية، وإن كان الغرض منه نفي موضوع الحلية فهذا لا يكفي في التنجز؛ لأن تنجز حرمة الأكل واجتنابه يتوقف على اثبات موضوع الحرمة ولا يكفي فيه نفي موضوع الحلية، فظهر أنّ استصحاب عدم التذكية لا أثره له كي يجري ويكون معارضا لاستصحاب عدم موضوع الحرمة.

**المناقشة الثالثة:** ما ذكره سيّد المستمسك (قده) من أنّه بناءً على أنّ التذكية مفهوم مركب وشككنا في القابلية وعدمها، فحينئذ يمكن اجراء عدم التذكية ونُثبت الحرمة بهذا التصوير، وهو أن نقول: نستصحب عدم الذبح في المحل القابل، مثلا:

إذا غسلنا الثوب بماء لا ندري أنّه كر أم لا نتيجة الشك في الكرية وأن الكرية 27 وعشرون شبراً أو أنّ الكرية 42 شبرأ وكسر؟ لاندري، فهذا ثوب متنجس بالبول غسلناه مرة واحدة بماء مشكوك الكرية نتيجة للشبهة الحكمية، فهنا يمكن اجراء استصحاب عدم الغسل بكر أياً كان ذلك الكر، فنستصحب عدم وقوع الغسل بكر أياً كان الكر وأياً كان تحديده، ومقتضى هذا الاستصحاب بقاء النجاسة.

وهذا يمكن تصويره في المقام: فنقول: لا ندري أنّ القابلية هي الأهلية هي طهارة مثلاً العين، هي ما اشبه ذلك، بالنتيجة نقول: إنّ الذبح وقع، لا ندري أنّ الذبح وقع في المحل القابل له شرعاً أم لا؟ يجري استصحاب عدم وقوع الذبح في المحل القابل أياً كان ذلك المحل القابل، فاستصحاب عدم وقوع الذبح في المحل القابل يتنقح موضوع الحرمة.

**وربما يورد عليهِ:** بأنّ القابلية إنما هي منتزعة من الحكم وليست مأخذوة في موضوع الحكم، وبيان ذلك:

أنّ الشارع إذا حكم بحلية حيوان اُنتزع من حكم الشارع بحليته قابليته للتذكية فالقابلية للتذكية ليست مجعولا شرعياً ولا قيدا اخذه الشارع في موضوع الحلية وإنما هي عنوان منتزع من حكم الشارع بالحلية، فبناء على ذلك، إذا اردنا اجراء الاستصحاب في نفس القابلية فلا وجه لذلك لأنها مجرد عنوان انتزاعي وليس مجعولا شرعياً ولا قيداً لمجعول شرعي، وإن اردنا اجراء الاستصحاب في منشأ الانتزاع وهو الذبح نفسه فالمفروض أنّ منشأ الانتزاع مجمل؛ لأن التذكية عنوان مجمل، لا ندري أنّه هو هذه القيود مع القابلية الفلانية أو لا معها؟ فمع اجمال التذكية مفهوماً لا يجري الاستصحاب لعدم جريان الاستصحاب في الشبهات المفهومية، يعني في المفاهيم المجملة عرفاً او شرعاً، ومفهوم التذكية حينئذ مجمل شرعاً لا ندري هو الذبح بالقيود ومنها القابلية الكذائية الاهلية او الطهارة أم ليس كذلك؟ يأتي الكلام في بقية الكلام.

**والحمد لله رب العالمين.**

047

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

التحقيق أنّ الشك في القابلية أي قابلية الحيوان للتذكية، **على أنحاء ثلاثة:**

**الأوّل:** أن يكون الشك على نحو الشبهة الحكمية، كما إذا شككنا في أن القابلية معتبرة أم لا؟ أو علمنا بأن القابلية معتبرة ولكن شككنا هل أنّ القابلية المعتبرة هي طهارة العين أم هي كون الحيوان أهلياً، فهل القابلية الشرعية عبارة عن خصوصية كون الحيوان طاهر العينين أو هي عبارة خصوصية كون الحيوان أهليا، فكلا الفرضين يكون صغرى للشبهة الحكمية، فهنا إذا وقع الشك في القابلية على نحو الشبهة الحكمية يجري فيه ما سبق وهو أنّه هل التذكية أمر بسيط أمر مركب، فإذا قلنا بأنّ التذكية أمر بسيط يجري استصحاب عدم التذكية عند الشك في القابلية، وأما إذا قلنا بأن التذكية أمر مركب، فإن كانت التذكية عبارة عن مركب شرعي فالشك في أنّ القابلية جزء من هذا المركب الشرعي أم لا؟ تكون من قبيل الشبهة المفهومية والشبهة المفهومية لا يجري فيها الاستصحاب كما سبق بيانه.

وأمّا إذا قلنا بأنّ التذكية مركب عرفي أي أنّ التذكية عبارة عن نفس الذبح الخارجي مثلاً أو طريقة معينة عقلائية يُرفع بها قذارة الموت في الحيوان، فحينئذ لا معنى لاستصحاب عدم التذكية؛ إذ التذكية لا شك فيها، وإنما الشك في أنّ الشارع هل أخذ قيداً في حلية الحيوان أم لا؟ فتجري البراءة عن حرمته، فعلى جميع الشكوك لا وجه لجريان استصحاب عدم الذبح في المحل القابل كما أفيد من قبل سيد المستمسك (قده).

**النحو الثاني:** أن يُحرز اعتبار القابلية في حلية الحيوان بالتذكية، ولكن يقع الشك على نحو الشبهة الحكمية في أنّ الجلل مانعٌ من هذه القابلية أم لا؟ فنحن قد فرغنا عن أنّ الشارع اعتبر في تذكية الحيوان قابليته، إنما وقع الشك في أنّ القابلية الشرعية هل ترتفع بطرو المانع كما إذا كان الحيوان جلالاً أو كان الحيوان مما يأكل الميتة مثلاً، فنشك في ارتفاع القابلية شرعاً، بحيث تكون الشبهة شبهة حكمية.

فهنا في مثل هذا الفرض تارة نقول بأنّ القابلية خصوصية واقعية في الحيوان أو أنّها خصوصية اعتبارية أخذها الشارع في الحيوان، وقلنا بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية فيجري استصحاب القابلية عند الشك في أنّها ارتفعت بطرو المانع أم لا؟

أمّا إذا قلنا بانّ الاستصحاب لا يجري في الشبهات الحكمية أو أنّ القابلية ليست خصوصية مأخوذة في مثلاً موضوع التذكية أو موضوع الحلية وإنما القابلية أمرٌ منتزعٌ عن حكم الشارع بالحلية، فإذا حكم الشارع بحلية الحيوان اُنتزع من ذلك قابليته فليست مجعولاً شرعياً كي يجري الاستصحاب فيها.

فبناءً على ذلك، قد يُقال تصل النوبة لجريان الاستصحاب التعليقي، بمعنى أن يقال: إنّ هذا الحيوان قبل طرو المانع لو ذُبح لكان ذكياً فهو كذلك بعد ان اصبح جلالاً، وإنما يجري الاستصحاب التعليقي في المقام بناءً على تمامية الكبرى والصغرى، فلابد من أن نقول بتمامية الكبرى أي جريان الاستصحاب التعليقي نفسه وحكومته على الاستصحاب التنجيزي، حيث إن لدينا في بعض الفروض استصحابا تنجزياً محرماً ألا وهو استصحاب عدم التذكية، كما لو فرضنا أن التذكية مسببٌ شرعي فبعد طرو ما يُحتمل مانعيته نشك في أنّ هذا المسبب موجود أم لا فنستصحب عدمه، فاستصحاب عدم التذكية استصحاب تنجيزي محرم للآكل، فلو قلنا بجريان الاستصحاب التعليقي لكان حاكما على هذا الاستصحاب التنجيزي، أي لو جرى استصحاب أنّ هذا الحيوان لو ذُبح قبل طرو المانع عليه لكان ذكيا لكان مقتضى هذا الاستصحاب حكومته على استصحاب عدم التذكية، فهذا يبتني على الكبرى وهي جريان الاستصحاب التعليقي وحكومته على الاستصحاب التنجيزي.

وعلى فرض جريان الكبرى فلابد أن يثبت أن التذكية حكم شرعي؛ لأنّ الاستصحاب التعليقي على القول به لا يجري في الموضوعات إنما يجري في الاحكام.

**فيقال مثلا:** في العصير العنبي بعد أن تحوّل إلى زبيبا، فيقال: بأنّ هذا العصير الزبيبي فيه استصحاب تنجيزي يقتضي الحلية، حيث إنّه قبل أن يغلي كان شربه حلالاً، فنستصحب الحلية الثابتة في هذا العصير قبل غليانه، وعلى فرض جريان الاستصحاب التعليقي وحكومته على الاستصحاب التنجيزي يُقال: هذا العصير الزبيبي كان عنبيا؛ إذ أنّ هذه المادة كانت عنباً قبل أن تتحول إلى زبيب، فحينئذ يقال: إنّ هذا الزبيب مثلاً لو غلى قبل أن يُصبح زبيباً لكان حراماً، فنستصحب تلك القضية الشرطية (لو غلى عندما كان عنبا لكان حراما) إذاً تبقى هذه القضية التعليقية الشرطية حتى بعد تحوله زبيباً فتكون حاكمة على استصحاب الحلية التنجيزية، فالاستصحاب التعليقي على القول به إنما يجري في الاحكام لا في الموضوعات، إذ لا معنى في الموضوعات للوجود التعليقي؛ لأنّ الاستصحاب التعليقي إنما يجري في شيء يقبل نحوين من الوجود، وجوداً منجزاً ووجوداً معلقاً، فيقال: حيث لم يثبت وجوده التنجيزي نستصحب وجوده التعليقي وهذا إنما يُتصور في الامور المجعولة والاعتبارية، وأمّا في الامور الخارجية فهي لاتقبل نحوين من الوجود، فهي إما أن توجد منجزاً او لا توجد، فلا معنى لجريان الاستصحاب التعليقي في الموضوعات؛ لأجل ذلك نقول: إن كان التذكية حكما شرعياً صح الاستصحاب هنا، بان نقول: هذا الحيوان قبل طرو المانع عليه لو ذُبح لكان ذكياً، إذاً التذكية كان لها وجود تعليقي فنستصحب بقاءه، أمّا لو كانت التذكية مسبباً خارجياً لا شرعياً، هي ليست امرا اعتبارياً، فهي إما وجودة منجزاً او غير موجودة، فلا معنى للاستصحاب التعليقي بأن يُقال: لو ذُبح هذا الحيوان قبل طرو الجلل عليه لكان ذكياً، فإنّ التذكية لا توجد وجوداً معلقاً.

فإذا لم يجري الاستصحاب التعليقي في المقام؛ إمّا لإنكار الكبرى أو لإنكار كون التذكية مسبباً شرعياً، فحينئذ تصل النوبة إلى استصحاب عدم التذكية، والكلام فيه هو الكلام، وهو إن كان التذكية امرا بسيطاً جرى استصحاب عدمه وإن كانت التذكية أمراً مركباً فإن كانت هي عبارة عن الذبح الخارجي فالشك في طرو المانع يكون شكاً في الحرمة فتجري البراءة عن الحرمة لا أنه يجري استصحاب عدم التذكية إذ لاشك في وقوعها لأنها عبارة عن الذبح الخارجي، ولا موضع لاستصحاب عدم تحقق الذبح في المحل القابل؛ لأنّ الذبح قد وقع والقابلية شكٌ في بقاءها نتيجة وجود المانع.

وأمّا إذا قلنا بأن التذكية مركبٌ شرعي فالشبهة لا محالة مفهومية ولا يجري الاستصحاب في الشبهة المفهومية.

**النحو الثالث:** أن يقع الشك في القابلية على نحو الشبهة الموضوعية، بأن نُحرز بأنّ الشارع اعتبر القابلية وأنّ القابلية التي اعتبرها هي مثلاً طهارة العين، أن يكون الحيوان طاهر العين، ولكن نشك في الخارج أنّ هذا الحيوان الذي بين ايدينا هل هو من طاهر العين أم هو من نجس العين؟ فالشك شك على نحو الشبهة الموضوعية.

ففي هذا الفرض هل يجري استصحاب عدم التذكية أم لا يجري استصحاب عدم التذكية؟

فنقول: بأنّ التذكية إن كانت أمراً بسيطاً نشك في تحققه جرى استصحاب عدمه، وإن كانت امرا مركباً نشك في أنّ هذا المركب الشرعي الذي لا شك لنا فيه هل وقع نتيجة لأنّ هذا الحيوان طاهر العين أم لم يقع نتيجة أنّ هذا الحيوان نجس العين؟

فحينئذ أيضا يمكن جريان استصحاب عدم التذكية.

أو قلنا بأنّ التذكية هي الذبح الخارجي وليس شيئاً آخر، فهنا لا يجري استصحاب عدم التذكية إذ لا شك في وقوعها، إنما الشك في أنّ الحيوان طاهر أم ليس بطاهر، هنا يأتي كلام السيّد الحكيم (قده) حيث نُجري استصحاب عدم وقوع الذبح في المحل القابل لأننا لا ندري – الذبح وقع التذكية وقعت- هل وقعت في المحل القابل وهو ما إذا كان طاهر العين، ام وقعت في محل غير قابل كما لو نجس العين فُنجري استصحاب عدم وقوع الذبح في المحل القابل.

إنما هذا الاستصحاب يجري لو لم يجري استصحاب العدم الازلي، وأمّا إذا قلنا بجريان استصحاب العدم الازلي، وقلنا ايضا بجريانه في العناوين الذاتية، فنشك هل أنّ هذا الحيوان من نجس العين، أي من الكلب والخنزير أم لا، بناء على جريان استصحاب العدم الازلي، وجريانه في العناوين الذاتية ككون هذا الحيوان كلبا أو خنزيراً، لا مانع نقول نستصحب عدم كون هذا الحيوان من سنخ نجس العين لأنه عندما لم يكن في الازل لم يكن كذلك.

هذا الاستصحاب حيث إنّه استصحاب موضوعي يكون حاكماً على استصحاب عدم وقوع الذبح في المحل القابل.

وأمّا إذا لم نقل بذلك، أي بجريان الاستصحاب في الاعدام الازلية أو عدم جريانه في العناوين الذاتية، فهل نتشبث باستصحاب عدم وقوع الذبح في المحل القابل لاثبات الحرمة، هذا يبتني على أنّه يمكن تنقيح طهارة العين بأصالة الطهارة أم لا؟

حيث عندنا أصالة الطهارة وهو قوله (عليه السلام) (كل شيء لك نظيف حتّى تعلم أنّه قذر فإذا علمت فقد قذر) وقع الكلام عندهم هل أنّ اصالة الطهارة تجري في الشبهات الحكمية والموضوعية أم لا؟ فإذا قلنا بأنها تجري في كلتا الشبهتين، فلا مانع من جريانها في المقام؛ لأنّ محل كلامنا الشبهة الموضوعية، كذلك لابد من بحث آخر، وهو هل أنّ اصالة الطهارة تنقح الطهارة الذاتية أم لاتنقح إلّا الطهارة العرضية، أي تارة نشك أنّ هذا الحيوان طاهر ذاتاً كما إذا لم يكن كلباً ولا خنزيراً، أم أنّه نجس ذاتاً كأن يكون كلباً او خنزيراً او ملحقاً بهما، فهنا شك في الطهارة الذاتية.

وتارة يقع الشك في الطهارة العرضية، أي أنّ هذا الحيوان طاهر ذاتاً لا كلام فيه وإنما نشك هل عرضت عليه نجاسة أم لا؟ كما يحصل الشك في الاطعمة والاغذية هل عرضت عليها نجاسة أم لا؟ فهذا شك في النجاسة والطهارة العرضية، حيث ذهب بعض الاعلام إلى اختصاص أصالة الطهارة بالطهارة العرضية او اجمالها بين الذاتية والعرضية نتيجة قوله: (كل شيء لك نظيف حتّى تعلم أنّه قَذر، أو حتى تعلم أنّه قذرٌ) فإن قلنا (حتى تعلم أنّه قذِرٌ) شمل الشك في الطهارة الذاتية والطهارة العرضية، أما إذا قلنا بأنه (حتى تعلم أنّه قذَر) فهذا شك في الطهارة العرضية، وعلى فرض تردد اللفظ الوارد بينهما فيقع الاجمال في شموله للطهارة الذاتية، ومحل الكلام الشك في الطهارة الذاتية، ومحل الكلام الشك في الطهارة الذاتية؛ لأننا لاندري أنّ هذا الحيوان من سنخ طاهر العين او من سنخ نجس العين، فإن قلنا بشمول أصالة الطهارة لمثله جرت وكانت حاكمة على الاصل المحرم وهو استصحاب عدم وقوع الذبح في المحل القابل؛ لأنها تُثبت أنّ هذا الحيوان محلٌ قابل.

أما إذا منعنا شمولها تعين ما ذكره سيّد المستمسك (قده) في كتابه حقائق الاصول لا في كتاب المستمسك من جريان استصحاب عدم وقوع الذبح في المحل القابل.هذا ما يتعلق بالشك في القابلية في انحاءه الثلاثة.

**والمتحصل في هذه الجهة التي بحثنا فيها وهي الشك في التذكية:** أنّه تارة يقع الشك في التذكية على نحو الشبهة الحكمية، وتارة يقع الشك فيها على نحو الشبهة الموضوعية، فإن وقع الشك على نحو الشبهة الحكمية فقد ذكرنا هل أنّ اطلاق لفظي يُرجع إليه عند الشك، كما لو قلنا بتمامية اطلاق (إلا ما ذكيتم) فنرجع له وننفي الشك، كما لو شككنا هل يُعتبر الذبح بالحديد أم لا؟

فإن لم يكن اطلاق لفظي ووصلت النوبة للاصول العملية فقد ذكرنا عدّة أصول وبحثناها:

**الأصل الاول**: هل يجري استصحاب عدم الاعتبار؟ وقلنا هل أنّ استصحاب عدم التقييد يُثبت الاطلاق أم لا؟ مضى الكلام فيه.

**الأصل الثاني:** كان اصالة البراءة، جريان أصالة البراءة عن الشرطية هل يجري في التذكية إذا شُك في شرطية شيء في التذكية هل تجري البراءة عن الشرطية أم لا؟ قلنا لا تجري لأن التذكية ليست حكما شموليا يُشك في سعته وضيقه كي ينقح ذلك بأصالة البراءة عن الشرطية.

**الأصل الثالث:** كان هو استصحاب عدم التذكية، إذا لم يجري استصحاب عدم التقييد ولم تجري البراءة عن الشرطية فهل يجري استصحاب عدم التذكية؟ وهنا فصّلنا بين كون التذكية امرا بسيطا يُشك في تحققه فيجري استصحاب عدمه، أو أنّها امر مركب، فإن كانت مركباً شرعياً فالشبهة مفهومية ولا يجري الاستصحاب فيها، وإن كانت مركبا خارجياً فلا شك فيها وإنما الشك يقع في أنّ هذا الخصوصية التي نشك في اعتبارها ككون الذبح بالحديد هل أُخذت في الحلية أم لم تؤخذ فتجري البراءة عن اعتبارها في الحلية.

**والأصل الذي بعده:** إذا لم يجري استصحاب عدم التذكية، ولو لأنّ التذكية مركب شرعي، فلا يجري الاستصحاب في الشبهات المفهومية، فهنا ما هو الأصل الأخير الذي نعول عليه؟ الأصل الأخير هو البراءة عن الحرمة، لأنّه إذا لم يجري الأصل المحرم وألا وهو استصحاب عدم التذكية تصل النوبة لأصالة البراءة فتجري البراءة عن حرمة لحم هذا الحيوان، ما لم يكن هناك علمٌ اجمالي، كما إذا كانت الشبهة الحكمية من مصاديق التردد بين المتباينين، مثلا:

إذا علمنا بأنّ الشارع اخذ القابلية في حلية الحيوان، ولكنّ القابلية ترددت بين خصوصيتين بينهما عموم من وجه، هل أنّ الخصوصية في حلية الحيوان هي عبارة عن طاهر العين سواء كان الحيوان أليفا أو وحشياً، أم ان الخصوصية التي أخذها كون الحيوان أليفا سواء كان طاهر العين أم نجس العين؟ فإذا ترددت الخصوصية بين المتباينين، حصل لدينا علم اجمالي، بأنّه إمّا أن يحرم الحيوان الأليف لكونه نجس العين أو يحرم الحيوان طاهر العين لكونه وحشياً، فيدور الأمر بين المتباينين، إما الحيوان الاليف حرام لكونه نجس العين والمدار على طاهر العين، إما الطاهر حرام لكونه وحشياً، وإذا دار العلم الاجمالي بين المتباينين، فالبراءة عن حرمة كل منهما معارضة.

أو إذا شككنا هل أنّ الشارع أخذ بالتذكية وحلية الحيوان الذبح بجنس الحديد، أو أنّ ما أخذه في حلية الحيوان أن تكون أداة الذبح حادة، أي أن معنى (لا تذبح إلا بحديدة) المراد بالحديدة الأداة الحادة، فهذا دائر بين متباينين، فإذا دار أمره بين متباينيين، فقد علمنا اجمالاً إما بحرمة الحيوان الذي ذُبح بغير الحديد، أو بحرمة الحيوان الذي ذُبح بغير آلة حادة، ومقتضى منجزية العلم الاجمالي اجتنابهما نتيجة تعارض البراءة فيهما، هذا كله ما إذا وقع الشك في التذكية على نحو الشبهة الحكمية، ويأتي الكلام يوم السبت فيما إذا وقع الشك في التذكية على نحو الشبهة الموضوعية.

**والحمد لله رب العالمين.**

048

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

وصل الكلام إلى الشبهة الموضوعية، والشبهة الموضوعية **على أنحاء ثلاثة:**

**الأوّل:** إذا وقع الشك في حلية اللحم وعدمه، **وهذا له فرضان:**

**أحدهما:** أن يقع الشك في موضوع الحرمة، كما إذا شككنا أنّ هذا الحيوان الخارجي أرنب أم غنم؟

فحينئذ إن قلنا بأنّ الأصل هو الحلية وخرج عن هذا الأصل عناوين معينة كعنوان (الأرنب، والسبع، وما شابه) فيجري استصحاب عدم كون هذا الحيوان الخارجي أرنب أو سبع، بناء على جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية، وبناءً على جريان استصحاب العدم الأزلي في العناوين الذاتية.

وأمّا إذا قلنا بأنّ الأصل في الحيوان الحرمة، خرج منه عناوين معينة كعنوان بهيمة الأنعام، أو عنوان ما كان أهليا، وأشباه ذلك، أو عنوان (الطيبات) {**يَسْأَلونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ**}(سورة المائدة: من الآية 4)، فإذا شككنا في أنّ هذا غنم أم أرنب فقد شككنا في أنّه أهلي من بهيمة الأنعام من الطيبات أم لا؟ فبناء على جريان استصحاب العدم الأزلي وجريانه في الذاتيات ينتفي موضوع الحلية ببركة الاستصحاب.

وأمّا إذا أنكرنا جريان الاستصحاب في الاعدام الأزلية مطلقاً أو في العناوين الذاتية، فحينئذ تصل النوبة لأصالة الحل، حيث ذكرنا سابقاً أنّ القدر المتيقن من أصالة الحل الشبهة الموضوعية، وهذه شبهة موضوعية، ولا مجال للرجوع لاستصحاب عدم التذكية؛ إذ المفروض أنّ الشك متحمض في الحرمة وعدم الحرمة وليس للتذكية وعدمها دخلٌ في الشك نفسه.

**والفرض الثاني:** أن يقع الشك في طرو المانع من الحلية، كما إذا شككنا هل أنّ هذا الحيوان أصبح جلالاً فحرم بعد المفروغية عن حليته، فهنا يجري استصحاب عدم عروض المانع المحرم إلّا في فرض توارد الحالتين، كما إذا علمنا أنّه في زمن كان جلالاً، وفي زمن كان خالياً، وشككنا في المتقدم والمتأخر، فإنّ الاستصحاب في كل من الطرفين الجلل وعدمه متعارض، فبعد تعارض الاستصحابين تصل النوبة إلى أصالة الحل.هذا ما يتعلّق بالنحو الأوّل.

**النحو الثاني:** أن يُشك في قابلية الحيوان للتذكية، والشك في القابلية له فرضان أيضا:

**الأوّل:** أن يُشك في أصل قابلية هذا الحيوان الخارجي للتذكية، كما إذا شككنا هل أنّ هذا الحيوان الخارجي مثلاً غنمٌ فهو قابلٌ للتذكية، أم أنّه كلبٌ فليس بقابل للتذكية؟

وحيئنذ إذا قلنا بجريان استصحاب العدم الأزلي في العناوين الذاتية فمقتضى الاستصحاب عدم قابلية هذا الحيوان للتذكية؛ إذ نشك في أنّه عندما لم يكن هل كان مثلاً غنماً قابلاً للتذكية أم لا؟ فيجري استصحاب عدمه.

**وأمّا** إذا أنكرنا استصحاب العدم الأزلي أو أنكرنا جريانه في العناوين الذاتية أو قلنا إنّ الاستصحاب وإن جرى إلا أنّ القابلية ليست خصوصية في الحيوان كي يجري استصحاب عدمها وإنما هي عنوان انتزاعي من حكم الشارع بالحلية، فما حكم عليه الشارع بالحلية كالغنم اُنتزع من حكم الشرع أنّه قابلٌ؛ وإلّا ليست القابلية خصوصية في الحيوان في رتبة سابقة، كي يجري الاستصحاب فيها نفيا أو إثباتا.

فإذا لم يجري الاستصحاب فحينئذ تصل النوبة إلى أنّه هل يجري استصحاب عدم التذكية في المقام أم لا؟ فإنّ هذا الحيوان ذُبح بالشروط الشرعية، ولكن لا ندري إن كان قابلاً للتذكية فقد حصلت التذكية، وإن لم يكن قابلاً لها فهي لم تحصل، فهل يجري الاستصحاب في التذكية نفسها أم لا؟

**فنقول:** إذا كانت التذكية أمراً بسيطاً فنشك في حدوث ذلك الأمر البسيط فيجري استصحاب عدمه، أمّا إذا كان التذكية أمراً مركباً؛

فتارة، تكون التذكية مركباً شرعياً، أي أنّ الشارع هو الذي اخترع لنا حقيقة مركبة سماها بـ (التذكية) فنشك في حصول هذا المركب وعدمه، فهل يجري استصحاب عدم هذا المركب نتيجة للشك في القابلية أنّ القابلية موجودة أم لا؟ نعم يجري استصحاب عدمه كما يجري استصحاب عدمها إن كانت امرا بسيطاً.

نعم إن لو كانت التذكية هي مركباً عرفيا وهي عبارة عن نفس الذبح او الطريقة العقلائية التي يُرفع بها قذارة الموت فلا شك حينئذ في التذكية كي يجري استصحاب عدمها، فلا محالة يتمحض الشك في الحرمة والحلية فتجري بهذا اللحاظ أصالة الحل.

**الفرض الثاني:** أن يُشك في القابلية نتيجة الشك في طرو مانع يرفع القابلية، فهذا الحيوان قابلٌ للتذكية ولكن هل طرأ مانعٌ كالجلل فرفع قابلية هذا الحيوان للتذكية أم لا؟ فحينئذ يجري استصحاب عدم طرو المانع، ما لم يكن المورد من توارد الحالتين.

**النحو الثالث:** أن يقع الشك في التذكية نفسها، هل أنّ التذكية الشرعية وقعت خارجاً أم لم تقع، فإذا وقع الشك في نفس التذكية جاء التفصيل السابق، من أنّ التذكية إن كانت أمرا بسيطا أو أمرا مركبا شرعيا جرى استصحاب عدمه، وإن كانت التذكية أمراً عرفيا فلا شك في وقوعها كي يجري استصحاب عدمها.

ولكن إذا لم يجري استصحاب عدم التذكية في هذا الفرض الثالث، هل نلجأ لأصالة الحل مع أننا لا زلنا شاكين أنّ التذكية بشروطها الشرعية وقعت في الخارج أم لم تقع، والمفروض أن لا يجري استصحاب عدم التذكية، فهل حينئذ تصل النوبة لأصالة الحل أم لا؟ الصحيح عدم ذلك.

والسرّ في ذلك: أنّ ظاهر النصوص التي علّقت الحلية على العلم بالتذكية أن لا مجال لجريان أصالة الحل في المقام.

**فمن هذه النصوص:**

صحيحة الفضلاء – فضيل، زرارة ومحمد بن مسلم- حديث 1 باب 29 من أبواب الذبائح، (**أنهم سألوا أبا جعفر (عليه السلام) عن شراء اللحوم من الأسواق، ولا يُدرى ما صنع القصابون؟ فقال: كل إذا كان ذلك في سوق المسلمين ولا تسأل عنه**) فلو كان الجاري هو أصالة الحل لم يكن وجهٌ لتعليق الحلية على وجود إمارة على التذكية وهي سوق المسلمين.

**ونحوها**، معتبرة سليمان بن خالد، (**سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرمية – مثل الغزالة رمها بالسهم فوقعت على الأرض- يجدها صاحبها أيأكلها؟ قال: إن كان يعلم أنّ رميته هي التي قتلته فليأكله**) فإنّ تعلّيق الحلية على العلم بالإصابة شاهد على عدم جريان أصالة الحل، والنتيجة من هذه الروايات: أنّه لا تجري أصالة الحل عند الشك في وقوع التذكية، لكن لا دلالة في الروايات على جريان استصحاب عدم التذكية؛ إذ لعل تعليق الحلية على وجود إمارة تدل على الحلية من باب أنّ حكم الشارع هو الحرمة ما لم تقم إمارة، لا من باب أنّ الشارع استند على استصحاب عدم التذكية، فعدم جريان أصالة الحل في الرواية أعم من أنّ الشارع اتكأ على استصحاب عدم التذكية أو أنّ الأصل عنده هو الحرمة عند الشك في الحلية ولا يُخرج عن هذا الأصل ما لم يعلم وجدانا أو تعبداً.

**فإن قلت:** بأنّ هذه الروايات معارضة برواية عيسى القمي – حديث 1 باب 25 من أبواب الصيد-، (**قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): ارمي بسهمي فلا ادري سميّت أم لم اُسمي – حيث يشترط التسمية في التذكية بالصيد-؟ فقال: كُل لا بأس**). فقد يُدعى أنّه مع شكه في التذكية مع ذلك جوّز له الأكل مما يكشف عن جريان أصالة الحل عند الشك في التذكية وأنّ الشارع لم يُلغها في هذا الفرض.

**ولكن الجواب عن هذه الرواية:**

**أوّلاً:** يمكن حملها على الحلية الواقعية بلحاظ أنّ التسمية شرط ذكري، فإن كان ملتفتا كانت التسمية شرطاً في الحلية وإلا فليست شرطاً واقعاً كما يستفاد في بعض الروايات في هذا الباب أيضا.

**منها:** **صحيحة محمد بن مسلم** – حديث 2، باب 15 من أبواب الذبائح- (سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الرجل يذبح ولا يُسمي؟ قال: إن كان ناسياً فلا بأس إذا كان مسلما وكان يُحسن أن يذبح ولا ينخع ولا يقطع الرقبة بعدما ذبح.

**وثانيا:** يمكن عمل الحلية في هذه الرواية على الحلية الظاهرية، لا من باب أصالة الحل كي تكون معارضة للروايات السابقة بل من باب قاعدة الفراغ، فإنّه بعدما فرع من الذبح شك أنّه سمّى أم لم يسمي، فشك في أنّ موضوع الحل حصل أم لم يحصل؟ فمقتضى قاعدة الفراغ أن الصيد الذي حصل كان صيداً تاما من حيث الشرائط، فبلحاظ هذين الوجهين لا تكون معارضة بين الرواية وبين ما مضى من الروايات. هذا تمام البحث في الجهة الثانية وهي البحث من جهة التذكية.

**الجهة الثالثة:** إذا شُك في المانعية، فتارة يكون الشك على نحو الشبهة الحكمية وأخرى على نحو الشبهة الموضوعية.

فإن وقع الشك على نحو الشبهة الحكمية، بمعنى أننا لا ندري أنّ أكل الميتة هل يوجب حرمة الحيوان أم لا؟ حيث إن بعض الحيوانات تأكل الميتة، هل أنّ أكل الميتة مثل الجلل يوجب حرمة لحم الحيوان أم لا؟ فهذا شكٌ في المانعية على نحو الشبهة الحكمية، فهنا تأتي الأصول المرخصة:

**الأصل الأوّل:** استصحاب عدم جعل المانعية لأكل الميتة، وقلنا بأنّ هذا الاستصحاب لا يُثبت الإطلاق إلا إذا كان التقابل بين التقييد والإطلاق تقابل السلب والإيجاب.

**الأصل الثاني:** البراءة عن جعل المانعية، مانعية أكل الميتة، وقلنا بأنّ البراءة لا تُثبت تحقق التذكية في ما كان واجداً لهذا المانع ألّا وهو أكل الميتة إلا بنحو الأصل المثبت.

**الأصل الثالث:** أن يقال بأصالة الحل، وقلنا فيما سبق: لا يُحرز شمول أدلة أصالة الحل للشبهة الحكمية بل ظاهر أدلتها الشبهة الموضوعية ولا أقل من عدم إحراز إطلاقها.

**الأصل الرابع:** هو الاستصحاب التعليقي، بأن يقال: هذا الحيوان قبل أن يأكل الميتة لو ذُبح لكان ذكياً عبقريا فاهماً، فهو الآن بعد أن اكل الميتة يجري استصحاب تذكيته التعليقية إلى هذا الحال، ولكن ذكرنا فيما سبق على فرض أنّ الاستصحاب التعليقي حجة كما يراه النائينيِ، فهو إنما يجري في الاحكام لا في الموضوعات، فإذا كانت التذكية حكماً شرعياً، كما إذا كانت مسبباً شرعياً، أو كانت مثلاً التذكية مركباً شرعياً، فحينئذ نعم نقول: بناء على ذلك إنّ الاستصحاب التعليقي يجري في نفس التذكية، لو ذُبح هذا الحيوان قبل أن ياكل الميتة لكان مذكى، أمّا إذا كانت التذكية أمراً خارجياً، بناءً على من يرى أن التذكية مسببٌ تكويني مثلاً، فهنا لا وجه لجريان الاستصحاب التعليقي فيها، هذا من ناحية الشبهة الحكمية.

**وأمّا** إذا وقع الشك على نحو الشبهة الموضوعية، بمعنى أنّ الجلل مانعٌ شرعاً ولكن لا ندري هل وقع الجلل خارجاً أم لم يقع، فيجري استصحاب عدم وقع الجلل، ولكن يأتي السؤال هل أنّ استصحاب عدم وقوع الجلل يُثبت التذكية أم لا؟

فإن كانت التذكية أمراً مسبباً شرعاً فنقول: بأنّ استصحاب عدم الجلل نقح الموضوع لهذا المسبب الشرعي، أو قلنا بأنّ التذكية مركب شرعي فإنّ هذا المركب وهو الذبح بقيوده الشرعية يحتاج إلى موضوع وهو كون الحيوان خالياً من الجلل، فاستصحاب عدم الجلل يُنقح موضوع التذكية.

**أمّا** إذا قلنا بأنّ التذكية مسببٌ تكويني فاستصحاب عدم الجلل لا يُثبت تحقق ذلك المسبب التكويني، فتصل النوبة لجريان الاستصحاب في ذلك المسبب التكويني لأننا لا ندري هل حصلت التذكية أم لم تحصل، فنستصحب عدم حصولها، فتكون النتيجة: هي الحرمة وليست الحلية.

يأتي البحث في الجهة الرابعة: وهي الفرق بين المذكى والميتة عند الفقهاء وما يترتب على ذلك من الثمرات.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 049

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

**الجهة الرابعة:** وقع البحث في أنّه إذا نظرنا إلى

### الآثار المترتبة على الحرمة وهي النجاسة وعدم صحة الصلاة وعدم نفوذ البيع وحرمة الأكل، فهل أنّ موضوع هذه الآثار كلها عنوان واحد

أم أنّ هذه الآثار مختلفة من حيث عنوان الموضوع؟

فقد ذهب الشيخ الأعظم (قده) ومعه جمعٌ من الفقهاء منهم سيّد المستمسك (قده) إلى أنّ موضوع هذه الآثار وهي حرمة الأكل والنجاسة والمانعية من صحة الصلاة وعدم نفوذ البيع واحدٌ، ألّا وهو ما (لم يُذكى) فما لم يُذكى هو موضوع لتمام هذه الآثار، وبالتالي إذا شُك في تذكية الحيوان وجرى استصحاب عدم التذكية كما لو افترضنا موضوع الحرمة مركبٌ من جزئين: زهاق الروح وعدم التذكية، فنقحنا الجزء الِأول بالوجدان والثاني بالاستصحاب، فنتيجة استصحاب عدم التذكية ترتب هذه الآثار كلها.

وفي المقابل ذهب سيّدنا الخوئي (قده) إلى أنّ الموضوع مختلف، فإنّ موضوع حرمة الأكل وعدم صحة الصلاة هو ما لم يُذكى، بينما موضوع النجاسة وعدم نفوذ البيع هو عنوان (الميتة) ففرق بين موضوع هذين الأثرين عن موضوع الأثرين الآخرين، وبالتالي على مبنى سيّدنا (قده) إذا شُك في كون الحيوان مذكى او ليس بمذكى فاستصحاب عدم التذكية يترتب عليه فقط حرمة الأكل وعدم صحة الصلاة، ولا يترتب عليه النجاسة ولا حرمة البيع؛ لأنّ موضوعهما الميتة، والميتة عنوان وجودي، سواءٌ قلنا إنّه واقعي أو قلنا بأنّه عنوان انتزاعي، فعلى أية حال هو عنوان وجودي واستصحاب عدم التذكية لا يُثبت عنوان (الميتة) فلا يترتب عليه النجاسة وحرمة البيع، وبالتالي مرقة اللحم المشكوك التذكية يجوز تناولها دون تناول اللحم، حيث إنّ في اللحم يجري فيه استصحاب عدم التذكية فيترتب عليه حرمة الأكل بينما مرقته أي الماء الذي غلى معه نشك في حرمته للشك في نجاسته واستصحاب عدم التذكية لا يُثبت الميتة، فلا يُثبت أنّ اللحم الذي فيه ميتة كي يتنجس به، وبالتالي يجوز تناوله دون تناول اللحم.

وسيّدنا (قده) عندما فكّك بين الآثار من حيث موضوعها تعرض أولاً للاستدلال على مدعاه، فقال: بما أنّ الآية وهي قوله عزّ وجل: {**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ...**} - المائدة: 3)، واردة في بيان موضوع حرمة الأكل فمقتضى الاستثناء فيها وهو قوله (إلّا ما ذكيتم) أنّ موضوع حرمة الأكل ما لم يُذكى، وعنوان (الميتة) وإن ذُكر في الآية كما ذُكر في غيرها من الروايات، إلّا أنّ عنوان (الميتة) أخص من عنوان (ما لم يُذكى) ، ومتى دار الأمر بين كون موضوع الحرمة هو الخاصّ أو العام، فإنّ الذهن العرفي يرى أنّ الموضوع هو العام والخاص ما هو إلا صغرى من صغرياته، وكذلك بالنسبة إلى عدم صحة الصلاة حيث إن الوارد في موثقة ابن بُكير: (**فإن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وشعره وبوله وروثه والبانه وكل شيء منه جائز إذا علمت أنّه ذكي**) فإنّ ظاهرها أنّ موضوع صحّة الصلاة كونه ذكياً، فمقتضى المقابلة أنّه يكفي في عدم صحة الصلاة عدم إحراز أنه ذكي.

وأمّا بالنسبة للنجاسة فقد ورد في الرواية عنوان (الميتة) : (ولا تأكل من آنيتهم – أي النصارى- فإن فيها الميتة ولحم الخنزير) وظاهرها الإرشاد إلى نجاسة الميتة فموضوع النجاسة هو الميتة والميتة عنوان وجودي لا يثبت باستصحاب عدم التذكية، كما أنّنا إذا راجعنا إلى روايات البيع وجدنا في روايات البيع ثمن الميتة سحتٌ، مما يظهر منه أنّ موضوع الحرمة عنوان الميتة وعنوان (الميتة) لا يثبت باستصحاب عدم التذكية، فلأجل أنّ النصوص فرقت في الآثار بين العناوين فرق سيّدنا (قده) هذا ما تعرض له أولاً.

**وثانياً:** تعرض لأدّلة الشيخ الاعظم (قده) في كتاب الطهارة على أنّ موضوع جميع الآثار واحد وهو عنوان عدمي عبارة عن (ما لم يُذكى)، حيث إنّ الشيخ ذكر ثلاثة أدّلة على كلامه:

**الدليل الأولّ:** أنّ النصوص جعلت مقابلة بين الميتة والمذكى، وظاهر المقابلة أنّ المراد بــ (الميتة) ما ليس مذكى، لا أنّ لها معنىً آخر.

فناقش سيّدنا في ذلك، وقال: إنّ مجرد المقابلة ِأعم من أن يكون التقابل على نحو الملكة والعدم أو على نحو تقابل الضدين، فمجرد المقابلة لا تعني إلّا أنّ الميتة مغاير للمذكى، وأمّا أنّ الميتة معنى عدمي بحيث يكون عدم ملكة، أو معنى وجودي بحيث يكون ضداً فهذا أمرٌ لا تحدده هذه النصوص بمجرد قرينة المقابلة.

**الدليل الثاني:** إنّ الإجماع قام – كما ذكر الشيخ الأعظم- على الحاق غير المذكى بالميتة، فلا فرق لدى الفقهاء بين الميتة والمذكى بل هما متساوقان اثر كل منهما أثر للآخر.

فأشكل على ذلك سيّدنا (قده): بأنّه على فرض تمامية الإجماع فالاجماع دليلٌ لُبي لا يُستفاد منه ما هو موضوع الآثار شرعاً إذ ليس لفظاً صادراً عن المعصوم كي ندور مدار العنوان المأخوذ فيه وإنما هو متصيد من مجموع فتاوى الفقهاء فلعل هناك موضوعين ألحق أحدهما بالآخر.

وعلى فرض ذلك، أنّ هناك اجماعا محصلاً على الحاق غير المذكى بالميتة فلعل هذا الالحاق من جهة اتحادهما مصداقاً؛ لأنّ غير المذكى مصداقاً هو الميتة والميتة مصداقا هي غير المذكى وإنما الفرق بينهما في العنوان وإلّا ففي مقام المصداق لا فرق بينهما، فلذلك أُلحق أحدهما بالآخر، لا لأنّ الموضوع المأخوذ في لسان الأدلّة هو واحد بحيث يكون أمراً يمكن اثباته بالأصل أو أمراً لا يمكن اثباته بالأصل العملي، هذا أمر آخر.

الدليل الثالث: الذي أفاده الشيخ الاعظم (قده) إنّ النصوص متظافرة على الحاق غير المذكى بالميتة، وهنا وقف سيّدنا (قده) ليقول بأن النصوص مختلفة فبعضها أخذ عنوان (الميتة) وبعضها أخذ عنوان (ما لم يُذكى) فلا مجال لهذه الدعوى.

وناقشه بعض تلامذته في كتابه المحكم بمناقشتين ثم اقام وجوها لإثبات مدعى سيّد المستمسك (قده) من أنّ موضوع تمام الآثار واحدٌ وهو عنوان عدمي عبارة عن ما ليس مذكى، فهنا مطلبان:

**المطلب الأوّل:** مناقشة مدعى سيّدنا (قده) ،**حيث ناقشه بمناقشتين:**

**الأولى:**

قال: بأنّ سيدنا عرف الميتة بما استند موته لسبب غير شرعي، أو ما استند موته لسبب غير التذكية، وهذا التعريف يعني أنّ عنوان (الميتة) منتزعٌ من الحكم الشرعي وليس في رتبة سابقة على الحكم الشرعي، بمعنى أنّه بعد أنّ حكم الشارع على السبب أنّه غير شرعي إنتزعنا مما استند موته لما حكم الشارع عليه بأنّ الذبح غير شرعي أنّه ميتة، فاصبح عنوان (الميتة) عنوانا منتزعا من الحكم الشرعي، والحال بأنّ المرتكز المتشرعي يرى أنّ الميتة موضوع للحكم الشرعي لا أنّه منتزع منه، فالميتة موضوع للنجاسة مثلاً وحرمة البيع كما هو يُسلّم به لا أنّ الميتة منتزعٌ من حكم الشارع بأنّ السبب غير شرعي أو أنّ السبب غير التذكية، هذه هي المناقشة الأولى.

وهذه المناقشة إنّما ترد لو كان عنوان (سبب غير شرعي) أو (سبب غير التذكية) أُخذ في التعريف على نحو الموضوعية، وأمّا إذا كان قد اُخذ في التعريف على نحو المشيرية كما هو ظاهر كلام سيّدنا (قده) فالاشكال غير وارد؛ لأنّ سيّدنا يقول: كل حيوان استند موته لسبب غير هذا الذبح المقيد بقيود منها التسمية والاستقبال وفري الاوداج ونحو ذلك، كل ما استند موته لسبب غير هذا السبب المعين فإنّه ميتة، فهو لم يأخذ في تعريف الميتة عنوان غير الشرعي أو عنوان غير التذكية كي يُقال بأنّ لازم ذلك أن يكون عنوان الميتة منتزعاً في رتبة لاحقة للتذكية ولغير الشرعي، وإنما الميتة ما استند موته لسبب غير هذا السبب المعهود المقيد بقيود معينة، غاية ما في الباب أنّه عبّر عن ذلك السبب بكلمة (غير شرعي) أو بكلمة (غير التذكية)، وهذا العنوان ملحوظٌ على نحو المشيرية لواقع ذلك السبب وليس على نحو الموضوعية.

**الإشكال الثاني:**

قال: لما ارتكز عند المتشرعة أنّ الاحكام المذكورة – يعني النجاسة وحرمة البيع- إنما ثبتت للميتة بلحاظ خُبث الموت وقذارته وذلك يقتضي اختصاصها بصورة عدم التذكية الرافعة لقذارة الموت وهو يقتضي أخذ عدم التذكية في مفهوم الميتة او في احكامها كما ذكره الشيخ الأعظم، فموضوع الأحكام بمعنى ما لم يُذكى على أن يكون التقابل تقابل العدم والملكة.

**ومحصل كلامه:** أنّه إنّما رُتبت النجاسة وحرمة البيع على الميتة لما في الميتة من خبث وقذارة للموت، وحيث إنّ الرافع لهذه القذارة هو التذكية، إذاً فيكفي في ترتب الآثار عدم التذكية ولا حاجة إلى عنصر آخر؛ إذ ما دام سبب الآثار هو القذارة ترتفع بالتذكية فهذا يعني أنّ موضوع الحكم هو ما لم يذكى، بلا حاجة إلى أخذ عنصر آخر في البين.

**ويُلاحظ على ما أُفيد:** أنّ هناك فرقاً بين موطن الملاك وما هو موضوع الآثار في لسان الأدلّة، فبلحاظ موطن الملاك، نعم، نقول: ثبوتاً موطن الآثار هو موطن الملاك، فبما أنّ موطن الملاك يعني ما فيه القذارة ومثلاً الخباثة، فبما أنّ موطن الملاك واقعاً ما ليس فيه تذكية؛ إذ التذكية هي الرافعة للخباثة فهذا يقتضي أنّ موطن ملاك هذه الآثار هو ما لم يُذكى، هذا واضحٌ.

ولكنّ الشارع ليس ما هو موطن الملاك يأخذه الشارع في لسان الدليل، فإنّ الشارع يراعي في مقام الجعل العنوان المؤثر على جري المكلف إمّا بعثا او زجراً[[3]](#footnote-3)، ولا يأخذ ما يتطابق مع موطن الملاك حرفياً، فيختلف ما يؤخذ في لسان الدليل عمّا هو موطن الملاك، المهم أن يتحدا مصداقاً وواقعاً، إلّا أنّ الشارع في لسان الدليل قد يأخذ عنوان آخر غير العنوان المتطابق لموطن الملاك لما يقتضيه مقام الباعثية والزاجرية، فمثلاً:

موطن الحرمة هو من تشهد بالشهادتين حيث يترتب عليه حرمة الدم والعرض والمال، ولكن هذا لا يعني أن يأخذ الشارع في السنة الأدلّة من تشهد الشهادتين، فقد يأخذ لسان الأدلّة عنوان (المسلم) وقد يأخذ في عنوان الأدلّة (من ليس كافرا) وقد يأخذ في عنوان الأدلّة (من ليس باغيا ولا حربيا)؛ إذاً لا يلزم تطابق ما هو موطن الملاك مع ما هو موضوع الآثار في عالم الإثبات، فلأجل ذلك من المحتمل أنّ موطن الخباثة ما ليس فيه تذكية وهذا ما يُسلم به السيّد الخوئي (قده) حيث يرى أنهما متحدان مصداقاً ومعنوناً، غاية ما في الباب لم يستخدم عنوان (ما لم يُذكى) في بعض الآثار وإنما استخدم عنوان (الميتة) لأمور ترجع إلى عالم الجعل، أي عالم الإثبات؛ إذاً: لا ملازمة بين ما أُفيد وبين كون موضوع الأحكام عنواناً واحداً وهو عنوان ما لم يُذكى، هذا المطلب الأوّل الذي تعرض له. ثم دخل في المطلب الثاني.

**المطلب الثاني:**

وقال: ويؤيد ذلك أمور- يعني أن العنوان هو عنوان عدمي (ما لم يُذكى):

**الأمر الأوّل:** إنّ اخذ احد الضدين الوجوديين في مفهوم الآخر بأن يقال: الميتة غير المذكى مثلاً، أو يقال: الميتة ما استند موته لغير المذكى، أخذ احد الضدين وهو المذكى في مفهوم الآخر وهو الميتة ليس معهودا ولا مألوفاً، بل المعهود أخذ عدم احد المتقابلين في الآخر كالعمى والبصر والغنى والفقر لا في الضدين.

**والجواب عن هذا الوجه** – قد مرّ-:

فإنه لا يدعي سيّدنا أنّ المعنى اللغوي لعنوان (الميتة) هو ما استند موته لسبب غير التذكية كي يُشكل عليه بأنّه لا معنى، وغير مألوف، وغير معهود، إنما يدعي أنّ موضوع الآثار الشرعية هو ذلك أمّا ما هو معناه اللغوي {لا يهمنا ذلك}، ما هو موضوع الآثار في ألسنة الأدلّة هو عنوان الميتة وهو عنوان وجودي لا يثبت باستصحاب عدم التذكية، لا أننا ندعي أنّ العرب أخذت في مفهوم الميتة عنوانا وجوديا وجعلت من قيوده ضده كي يقال بأنّ هذا غير مألوف ولا معهود، وإنما المدعى أن هذا هو موضوع الآثار الشرعية.

مضافاً إلى ذلك فلنفترض ذكرنا سابقاً في الجواب عن الإشكال بأنّ هناك فرقاً بين الموضوعية والمشيرية، فلم يُؤخذ عنوان (التذكية) أو عنوان السبب غير الشرعي على نحو الموضوعية كي يرد ما أُفيد.

**الوجه الثاني:**

قال: ما في كلمات غير واحد من اللغوين، ففي الصحاح والقاموس: الميتة ما لم تلحقه الذكاة، وفي لسان العرب: ما لم تُدرك ذكاته، وفي مفردات الراغب: ما زال روحه بغير تذكية، حتّى وصل الكلام إلى مجمع البيان – كأنه من كتب اللغة-: (حرّمت عليكم الميتة) أي ما فارقت روحه من غير...، وفي تفسير الطبري أن الميتة كذا وكذا .... إلى أخره.

**والجواب عن ذلك:** بأنّه الحصيف والخبير بلكمات اللغويين لا يعتمد عليها في تحديد المعاني اللغوية وإنما هي إحدى القرائن، والسرّ في ذلك: أنّ كثيراً من اللغويين خلطوا بين المعنى اللغوي والمعنى المكتسب من عرف المسلمين، فهناك معاني ترجع إلى المفهوم اللغوي للفظ، وهناك معاني حيث إنّ اللغوي من المسلمين اكتسب مفهومها من عرف المسلمين الذين تأثروا بالاحكام الشرعية، وهذا لا يكشف عن حدود معنى اللغوي، فلذلك ربما يذكر اللغوي معنى وهو ناظر إلى ما ينقدح لدى المسلمين حين سُماعهم هذا اللفظ من الكتاب او من السنة، وهذا شيء غير تحديد المعنى اللغوي، ولذلك ذكر النووي هنا وغيره هذه العبارة، قال: قول أهل اللغة والفقهاء أنّ الميتة ما لم تُدرك ذكاته- يعني هذا التعريف الموجود عندهم (الميتة ما لم تُدرك ذكاته) هو قول أهل اللغة والفقهاء- وكانهم ناظرون إلى الآية المباركة (حُرمت... إلا ما ذكيتم) حيث إنّ المستفاد منها أنّ كل هذه العناوين محرمة إلّا أن تُدرك ذكاتها، فاستفادوا منها أنّ الميتة مالم تُدرك ذكاته.

فما لم يُحرز كون اللغوي قد أقام القرائن على أنّه بصدد تحديد المعنى اللغوي في نفسه فهذا غير كافٍ في الاعتماد عليه، هذا بناء على حجية قول اللغوي.

### 050

وممّا نُوقش به سيّدنا (قده) في ذهابه إلى أنّ موضوع حرمة البيع والنجاسة عنوان الميتة، بينما موضوع حرمة الأكل ومانعية الصحة من الصلاة ما ليس بمذكى؛ أنّ التفكيك بين الأحكام المذكورة بعيد جداً بلحاظ أنّ أدلتها على نسق واحد، حيث ورد حُرمّت عليكم الميتة، وورد ثمن الميتة سُحت، وورد في باب الصلاة سُئل عن تقليد السيف في الصلاة فقال: (**لا بأس ما لم تعلم أنّه ميتة**) وورد في النجاسة أنّه قال: (**لا تأكل من آنيتهم إذ كانوا يأكلون فيها الميتة ولحم الخنزير**) فقد عبرّت سائر الأدلة بعنوان الميتة، فالنسق فيها واحد، وبالتالي أخذ الميتة على نحو الموضوعية بالنسبة للنجاسة وحرمة البيع، وأخذها على نحو الطريقية بمعنى أنّه لا موضوعية لها بل بما هي ملازمة لعدم التذكية في مسألة صحة الصلاة ومسِألة حرمة الأكل، هذا خلاف الظاهر التفكيك بين الأدلّة بأخذ الميتة في بعضها على نحو الموضوعية وفي بعضها على نحو الطريقية خلاف الظاهر.

**ولكن يُلاحظ على ما أُفيد:** أنّه تامٌ، أي أنّ مقتضى أصالة الاحتياط الاحترازية كون سائر الأحكام على نسق واحد من حيث الموضوع لولا قيام القرائن في بعض الموارد.

ففي مورد حرمة الأكل قامت القرينة على أنّ الموضوع (ما ليس مذكى) وهو قوله (إلّا ما ذكيتم) فكان مقتضى الجمع بين الآية وبين الروايات التي عبّرت بعنوان (الميتة) هو أنّ الموضوع ما ليس مذكى، كما أنّه بالنسبة إلى مانعية الصحة من الصلاة قد ورد في موثقة ابن بُكير ، أنّه قال: (**فإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وشعره وبوله وروثه وألبانه وكل شيء منه جائز إذا علمت أنّه ذكي**) فمقتضى الجمع بين الروايات هو جعل الموضوع للمانعية ما ليس مذكى، للكبرى التي ذكرها سيّدنا (قده) سابقاً، وهو أنّه إذا دار الأمر بين عنوانين في لسان الأدلّة وكان أحدهما أخصّ من الآخر فإنّ المرتكز العرفي يجعل الموضوعية للعام ويجعل الخاص مصداقاً، والمقام من هذا القبيل، فإنّ النسبة بين عنوان الميتة وعنوان ما ليس مذكى من حيث المفهوم نسبة العموم والخصوص، حيث إنّهما وإن اتحدا مصداقاً فكل ما ليس مذكى خارجاً ميتة وكل ميتة خارجاً ليس مذكى لكنهما مفهوما بينهما عموم وخصوص مطلق، فإنّ ما ليس مذكى يُراد به العدم المحمولي، أي عدم الاتصاف بالتذكية، بينما الميتة يُراد به (العدم النعتي) ما اتصف بعدم التذكية لا ما لم يتصف بالتذكية، وبين ما اتصف بعدم التذكية وما لم يتصف بالتذكية عموم وخصوص مطلق، فلأجل ذلك جعلنا الموضوعية في مسألة الأكل وفي مانعية الصلاة لعنوان ما ليس مذكى.

**المناقشة الرابعة:** أنّه وردت في نصوص كثيرة لزوم العلم باستناد الموت للسبب المذكيِ، كما في معتبرة سُليمان بن خالد: (**سألته عن الرمية يجدها صاحبها؟ قال: إن كان يعلم أنّ رميته هي التي قتلته فليأكل**) حيث علّق حلّية الأكل على العلم باستناد الموت للسبب المذكي، وظاهره أنّه يكفي في الحرمة عدم العلم بالتذكية بلا حاجة إلى إثبات الميتة، وبما أنّ الأصحاب لديهم ارتكاز على أنّ سائر الآثار تترتب على موضوع واحد، وقد رُتبت في الرواية الحرمة على ما لم يُعلم تذكيته فهذا هو الموضوع أيضاً لسائر الآثار،

وهذا هو أوّل الدعوى مع السيّد الخوئي (قده) فإنّ سيّدنا (قده) يقول: بأنّ ما أُفيد بالرواية تامّ بالنسبة إلى حرمة الأكل، وهو يُسلّم بالنسبة إلى حرمة الأكل يكفي في الحرمة عدم العلم بالتذكية إنما الكلام في التعدي إلى سائر الآثار، فهو يفترض أنّ في الآثار الأخرى وردت نصوص أخرى ظاهرها أنّ الموضوعية للميتة، ودعوى أنّ هناك ارتكازا بين الأصحاب على ترتيب جميع الآثار على موضوع هي بالنسبة للسيّد الخوئي أول الكلام.

**الوجه الخامس:** لو كان موضوع حرمة البيع هو الميتة، بمعنى أنّه ما لم يُحرز أنّه ميتة فالبيع جائز، فمقتضى ذلك جواز بيع مشكوك التذكية، وإذا جاز بيع مشكوك التذكية فلا معنى لجعل سوق المسلمين أمارة على التذكية؛ لأنّه من الأصل يجوز بيع مشكوك التذكية، فلا معنى لتعلّيق الحل على امارية سوق المسلمين؛ لأنّه إذا كان من الأوّل يجوز لك بيع مشكوك التذكية إذاً بالنتيجة أي حاجة إلى أن نُحرز أنّ هناك أمارة على التذكية كسوق المسلمين ويد المسلم وتصرف المسلم وصنعه في أرض الإسلام، وما أشبه ذلك من الأمارات التي جُعلت على التذكية، فلا وجه لإناطة الأحكام بامارية على التذكية ما دام يجوز بيع مشكوك التذكية من الأوّل.

**ويُلاحظ على هذا الكلام:**

**أولاً:** لا منافاة بين جعل الامارية لسوق المسلمين وبين جواز بيع مشكوك التذكية، فإنّه بالنسبة لحكم البائع يجوز له أن يبيع مشكوك التذكية وبالنسبة لحكم المشتري إذا أراد يُرتب آثار التذكية على ما يشتريه فلابد أن تكون هناك أمارة على التذكية من سوق المسلمين أو يد المسلم، أو مثلاً صُنعه في أرض الإسلام وأشباه ذلك، فلا منافاة بين أن يقول الشارع يجوز للبائع تكليفاً ووضعاً أن يبيع مشكوك التذكية وفي نفس الوقت يقول: لا ترتب على آثار التذكية على ما يؤخذ إلّا إذا كانت هناك إمارة على التذكية، فأي منافاة بين الأمرين؟

**وثانيا:** لو قلنا بأنّه يجوز بيع مشكوك التذكية فهذا هو الحكم بلحاظ العنوان الأولي، أنّه يجوز للبائع بيع مشكوك التذكية، ولكن حيث إنّ في هذا البيع معرضية للتسبيب إلى الحرام، كما لو افترضنا أنّه في الواقع غير مذكى ولا توجد أمارة على التذكية بالنسبة للبائع فبيعه معرضٌ للتسبيب إلى الحرام ألا وهو أكل غير المذكى، فبهذا اللحاظ قد يكون البيع محرماً فنحتاج في رفع حرمته إلى ِإمارة على التذكية كسوق المسلمين ونحو ذلك، فتلّخص بذلك:

أنّ هذه الإشكالات التي أوردها السيّد الحكيم (مد ظله) في كتابه المحكم في كتابه على أستاذه سيّدنا (قده) غير واردة.

وهناك خلاف بين سيّدنا (قده) وبين السيّد الأستاذ (دام ظله) في مسألة المانعية من صحّة الصلاة حيث إنّ سيدنا ذهب إلى أنّ موطن المانعية ما ليس مذكى، فاستصحاب عدم التذكية يُثبت المانعية بحيث لا تصح الصلاة، بينما ذهب الأستاذ إلى أنّ موضوع المانعية الميتة كما في حرمة البيع وكما في مسألة النجاسة، فلأجل ذلك استصحاب عدم التذكية في الجلد كما لا يُثبت حرمة بيعه وكما لا يُثبت نجاسته كذلك لا يُثبت مانعية من صحة الصلاة، وهذه هي الثمرة المترتبة على القولين.

فإنّه إذا قلنا إنّ موضوع المانعية من صحة الصلاة ما ليس مذكى فلابد أن يُحرز التذكية في ساتر العورة إذا كان ساتراً حيوانياً.

وأمّا إذا قلنا بموضوع المانعية الميتة يكفيه عدم إحراز الميتة في صحة الصلاة بلا حاجة إلى إحراز التذكية.

فسيّدنا (قده) استدل بموثقة بن بكير التي قرأناها حيث قال فيها: (إذا علمت أنّه ذكي) فإن قوله: (**فالصلاة في وبره وكل شيء منه جائز إذا علمت أنّه ذكي**) حملها سيّدنا (قده) أي حمل العلم على الموضوعية لا على الطريقية، فما هو الشرط في صحة الصلاة أن تعلم أنّه ذكي، فمعناه مجرد عدم العلم بالتذكية أي مجرد الشك في التذكية كاف في عدم صحة الصلاة (إذا علمت أنّه ذكي) لا أنّ العلم مأخوذ على نحو الطريقية بحيث يكون الشرط واقع؛ لأنّه إذا كان الشرط واقع التذكية فحينئذ هذا يجتمع مع كون المانعية لعنوان (الميتة) معناه العلم وعدم العلم لا أثر له في المطلب.

في مقابل هذه الرواية التي عوّل عليها سيّدنا (قده) يوجد مثلاً صحيحة محمد بن مسلم، (**سألته عن الجلود الميتة؟ قال: لا تصلّي فيها ولو دُبغ سبعين مرة**)**،** ومرسل بن أبي عمير بناء على صحته (**سألته عن الميتة؟ قال: لا تصلي في شيء منه ولا شسع**) فسيّدنا يقول: إنّ عنوان الميتة هنا لم يرد في كلام الإمام حتّى يُجعل له الموضوعية وإنما ورد في سؤال السائلِ، فلعله من التطبيقات أي أنّ موضوع عدم صحة الصلاة ما ليس مذكى وإنما طبقّه الإمام على الميتة التي هي مورد السؤال لأنّها مصداق من مصاديق ما ليس مذكى لا أنّ الموضوعية للميتة، وهذا هو مقتضى الجمع بين عنوان خاص وبين عنوان عام، كما سبق بيانه.

ولكن السيّد الأستاذ (دام ظله) استدل بثلاث روايات - على أن موضوع المانعية الميتة وهو مسلك صاحب المدارك وصاحب الحدائق (قدهما) فلا يكفي استصحاب عدم التذكية لإثبات المانعية من صحة الصلاة بل لابد من إحراز الميتة فيكفينا استصحاب عدم كونه ميتة في صحة الصلاة.

**الرواية الأولى:** معتبرة جعفر بن محمد بن يونس (أنّ أباه كتب إلى أبي الحسن يسأله عن الفرو والخف البسه واصلي فيه ولا أعلم أنّه ذكي – أي شاك في التذكية-؟ فكتب: لا بأس به) فإن ظاهره جواز الصلاة فيما مشكوك التذكية ولو كان الموضوع ما ليس مذكى لكان مقتضى الاستصحاب عدم صحة الصلاة فيه.

**ولكن يمكن الجواب عن هذه الرواية:**

**أولاّ:** بأنّ مبنى السيّد الأستاذ وقد أيدنا هذا المبنى في بحث المطلق والمقيد، أنّ القدر المتيقن في مقام التخاطب ضائر بالإطلاق الوارد في مقام الإفتاء، وهذا الإطلاق الترخيصي وهو قوله (لا بأس به) وارد في مقام الإفتاء، فالقدر المتيقن في مقام التخاطب ضائر بإحراز إطلاقه، ولا شك في أنّ المقام قدراً متيقنا في مقام التخاطب ألّا وهو أخذ هذا الفرو والخف من سوق المسلمين، فإنّ أخذ الفرو والخف من بلاد الكفر بحيث لا تكون هناك أي أمارة على التذكية فرد نادر في تلك العصور، ولأجل ذلك القدر المتيقن في مقام التخاطب في مورد الرواية ما أُخذ من سوق المسلمين أو صُنع في ارض الإسلام أو سبقت عليه يد مسلم، المهم أنّه عادةً لا يكفي من أمارة على التذكية.

**المناقشة الثانية:** على فرض أنّ الرواية لها اطلاق، فقد يُدعى أنّها مقيدة بصحيحة سليمان بن جعفر الجعفري عن الكاظم (عليه السلام) (سألته عن الرجل يأتِ السوق فيشتري جبة فراء لا يُدرى أذكية أم غير ذكية؟ أيصلي فيها؟ قال: نعم ليس عليكم المسألة إنّ أبا جعفر (عليه السلام) كان يقول: (**إنّ الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم أنّ الدين اوسع من ذلك**) فيُدعى أنّ هذه الرواية فصلّت بين ما يُشترى من السوق وما لم يُشترى من السوق فما تصح الصلاة فيه ما أُشتري من السوق، ولكن الصحيح أنّ الرواية لا مفهوم لها؛ لأنّ السائل سِأله عمّا يُشترى من السوق فقال: (**تصح الصلاة فيه وليس عليكم المسألة**) لا أنّ هذا القيد ورد في كلام الإمام حتّى ينعقد له مفهوم ويصح على أساسه التفصيل.

وربّما أيضا يُدعى التقييد بهذه الرواية، وهي موثقة إسماعيل بن الفضل، قال: (**سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن لباس الجلود والخفاف والنعال والصلاة فيها إذا لم يكن من أرض المصلين**-يعني لم تؤخذ من أرض الإسلام-؟ **فقال: أمّا النعال والخفاف فلا بأس بها**) فإنّ ظاهر هذه الرواية أنّه إن لم تكن سنخ النعال والخفاف، يعني إن كان مما تتم الصلاة فيه فإنّ الفرق بين النعال والخفاف وغيرها أنّ النعال والخفاف مما لا تتمم الصلاة وغيرها تمم الصلاة فيه، فكأنه قال: إن كانت مما لا تتم الصلاة فيه فلا بأس، وإما إن كانت ممّا تتم الصلاة فيه فلا تصح الصلاة، فيكون مفاد هذه الرواية مقيداً لإطلاق جعفر بن يونس. ولا يبعد مثل هذا الوجه.

وأيضا من الروايات التي اُدعي أنها مقيدة معتبرة إسحاق بن عمار عن العبد الصالح (عليه السلام) أنّه قال: (**لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني وفيما صُنع في أرض الإسلام، قلت له: فإن كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال: إذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس**) فإنّ مقتضى مفهوم الشرط أنّه إن لم يُصنع في أرض غلب عليه المسلمون ففي الصلاة فيه بأس، فيكون هذا مقيداً لاطلاق معتبرة جعفر بن محمد بن يونس.

**فإن قلت:** بأن غايتها أنّ ما صُنع في أرض لم يغلب عليها المسلمون الصلاة فيها إشكال، مقتضى ذلك لو عملنا بعموم هذا المفهوم لكان مقتضاه أنّ ما صُنع في أرض لم يغلب عليها المسلمون لا تصح الصلاة فيه ولو كان مُشترى من سوق المسلمين ولو كان تحت يد مسلم، فالعمل بإطلاق هذا المفهوم موجب للمعارضة مع الروايات الدالة على إمارية سوق المسلمين وامارية يد المسلم فلا يمكن العمل بإطلاق هذا المفهوم ليكون مقيدا لإطلاق معتبرة جعفر بن محمد بن يونس.

ولكنّ هذه الملاحظة غير واردة حيث إنّ الرواية ليست في مقام البيان مجهة الإطلاق، حيث إنّ الإمام أفاد أولاً بأنّ الصنع في أرض الإسلام أمارة على التذكية، فسِأله السائل هل هذه أمارة مطلقة أم لها حدودِ، فقال الإمام: إذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس) أي أنّ امارية الصنع في أرض الإسلام مقيدة بغلبة المسلمين فهو في مقام بيان امارية هذه الإمارة لا أنّه في مقام بيان ما هي الأمارة بيان ما هي الأمارة على التذكية كي يُستفاد من إطلاق هذا المفهوم إلغاء الأمارات الأخرى فيكون معارضاً للأمارات الأخرى فلا يُعمل بالمفهوم لمعارضته لمعارضته للروايات الأخرى المتكلفة لبيان امارية سوق المسلمين ويد المسلم، فإنّه في مقام البيان من هذه الجهة أي حدود امارية ما صُنع في أرض الإسلام، لا أنّه في مقام بيان ما هو الأمارة على التذكية مطلقاً حتّى يُستفاد من المفهوم إلغاء الأمارات الأخرى، وهذا الإشكال غير وارد.

**والنتيجة:** أنّه لا يمكننا العمل بإطلاق معتبرة جعفر ابن محمد بن يونس إما لضائرية القدر المتيقن وإمّا لوجود هذه الروايات المقيدة.

**الرواية الثانية التي استدل بها السيّد الأستاذ على مراده أو على مبناه:** موثقة اسماعيل بن الفضل، (**قال: سِألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن لباس الجلود والخفاف والنعال والصلاة فيها إذا لم يكن ارض المصلين، فقال: أمّا النعال والخفاف فلا بأس بهما**).

**الرواية الثالثة:** موثقة سُماعة، قال: (**سِألت ابا عبد الله (عليه السلام) عن تقليد السيف في الصلاة فيه الفراء والكمخت؟ فقال: لا بأس ما لم تعلم أنّه ميتة**) وقد اعتمد صاحب الحدائق على هذه الرواية أيضاً، مضافاً إلى أصالة الحل.

**فيقال:** بأنّه حيث علّق الحل على عدم العلم بالميتة فمعناه أنّ الشك في التذكية ليس مانعا من صحة الصلاة وأنّ استصحاب عدم التذكية لا يُثبت عنوان (الميتة).

**فإن قلت:** -كما هو وارد هذا الـ (إن قلت) في كلام سيدنا (قده) – أي مانع من التفريق بينما ما لا تتم الصلاة فيه وما لا تتم الصلاة فيه، فإن هاتين الروايتين اللتين علّقتا على الحليّة على عدم العلم بالميتة واردتان في مالا تتم الصلاة فيه، بينما الروايات التي جعلت الموضوعية لما ليس مذكى كموثقة بن بكير واردة فيما تتم الصلاة فيه فأي مانع من التفكيك وِأن نلتزم انه بالنسبة إلى ما تمم الصلاة فيه فإن موضوع المانعية ما ليس مذكى، فيكفي استصحاب عدم التذكية في إثبات المانعية، وما لا تتم الصلاة فيه فإنّ موضوع المانعية هو الميتة، فلا يكفي استصحاب عدم التذكية في حرمة الصلاة بل تصح حتى في حال الشك في التذكية.

**قلنا:** بأنّ بعيد عن المرتكز المتشرعي التفكيك بين هذين، بأن يُقال: إن كان اللباس ممّا تتم الصلاة فيه فيكفي استصحاب عدم التذكية في عدم الصحة وإن كان مما لا تتم الصلاة فيه فلابد من إحراز الميتة وِإلّا صحت الصلاة.

فإن تمّ هذا الاستبعاد، مع أنّ سيّدنا (قده) لا يستبعد أصلاً التفكيك ويقول هذه أحكام تعبدية فأي مانع من أن يفكك الشارع، فكما أنّ الشارع يقول: إذا كان ما لا تتم الصلاة فيه نجساً فلا تضر نجاسته بخلاف تتم الصلاة فيه، فأي مانع أيضاً أن يُفكك بأنّه إن كان ممّا لا تتم الصلاة فيه فيكفي في صحة الصلاة عدم إحراز الميتة بخلاف ما تتم الصلاة فيه، أي مانع من التفكيك؟

إذا عندكم ارتكاز متشرعي على عدم فهو الدليل، وإذا لم يوجد عندكم هذا الارتكاز فنأخذ بظاهر الروايات، هنا جعلت الموضوع ما ليس مذكى هنا جعلت الموضوع ما لم تعلم أنّه ميتة، فنأخذ بظاهر الرواية، ما لم يقم ارتكاز متشرعي واضحٌ على خلافه، انتم تحتاجون الوضوح وليس نحن، لأنكم تريدون أن تخرجوا عن ظاهر الروايات، فالذي يريد أن يخرج عن ظاهر الروايات وهو حدائقي يفهم الروايات فهما حدائقياً لا يخرج عن ظاهر الروايات إلّا بحجة واضحة، فلابد من قيام ارتكاز متشرعي واضحي وإلّا لا يمكن الخروج عن ظاهر روايات آهل البيت (صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين) .

**إذاً بالنتيجة:** إن تمّ هذا الارتكاز المدعى كان موجباً للمعارضة بين الروايات الدالّة على أنّ الموضوعية لما ليس مذكى كموثق بن أبي بكير، والروايات الدالّة على أنّ الموضوعية للميتة كموثقة سماعة وموثقة إسماعيل بن الفضل، لا أنّ الروايات الثانية تكون مقدمة على الأولى، إن تمّ هذا الارتكاز المتشرعي على عدم التفكيك وقعت المعارضة بين الطائفتين فلابد من ترجيح إحداهما على الأخرى، وقد رجح السيد الخوئي موثقة بن أبي بكير لشهرتها، إلّا أنّه لم يُحرز شهرتها الروائية، واشتهار الفتوى بها إنما هو في قسم منها وهو مانعية ما لا يؤكل لحمه، حيث أفتى المشهور على طبقها في مانعية ما لا يؤكل لحمه، وأمّا الفقرة الثانية منها وهو أنّ المانعية فيما يؤكل لحمه هل هو للميتة أو لما هو ليس مذكى، فلم يشتهر عمل المشهور بهذه الرواية، فلا الشهرة الفتوائية في الفقرة المرتبطة بمحل الكلام موجودة ولا الشهرة الروائية حتّى يُدعى بأنّ المرجح هو ذلك.

ومقتضى التعارض بين الطائفتين الرجوع إلى الأصول العملية ومقتضى الرجوع إلى الأصول العملية هو جريان البراءة عن مانعية ما ليس مذكى، لأننا نشك هل أنّ المانعية لما ليس مذكى الذي هو أعم؟ أو المانعية لعنوان الميتة الذي هو أخص؟ القدر المتيقن من المانعية ما كان ميتة يعني ما عُلم أنّه ميتة، فإذا شككنا في مانعية ما ليس مذكى، حيث إنّ المانعية انحلالية فتجري البراءة عنها، وحينئذ تكون النتيجة لصالح السيّد الأستاذ الذي يقول بأنّ المانعية للميتة لا لما ليس مذكى، هذا تمام الكلام في هذا البحث.  **والحمد لله رب العالمين.**

051

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

وصلنا بنا الكلام إلى أنّه:

**هل تجري البراءة عند الشك في الاستحباب أم لا**؟

والكلام تارة في البراءة العقلية وأخرى في البراءة الشرعية،

**أمّا** بالنسبة للبراءة العقلية فلا وجه لجريانها عند الشك في الاستحباب، **مثلا:** إذا شك في أنّ نافلة الغدير مستحبة أم لا؟ فلا وجه لنفي ذلك بقبح العقاب بلا بيان، بأنّه لا يُحتمل ثبوت العقوبة على ترك النافلة كي يُنفى هذا الاحتمال بالبراءة العقلية، فهي منتفية بانتفاء موضوعها.

**وأمّا** بالنسبة للبراءة الشرعية، أي التمسك بحديث الرفع ونحوه لنفي الاستحباب، فهنا أربعة أنحاء لجريان البراءة؛ إذا تارة يكون مجراها الاستحباب الاستقلالي، وتارة يكون مجراها الاستحباب الضمني، وثالثة الجزئية المشكوكة، ورابعة الوجوب الشرطي، فكل نحو من هذه الأنحاء سوف نبحث بصحة نفيه بحديث الرفع من أدلة البراءة الشرعية.

**النحو الأول:** ألا وهو الاستحباب الاستقلالي، هل ِأنّ صوم يوم الغدير مستحب أم غير مستحب؟ فهل يمكن ذلك بالبراءة الشرعية أم لا؟

وهنا النتيجة تبتني على تحديد ما هو المختار في معنى حديث الرفع وفي مفاده، لذلك نقول هنا: **خمسة مباني:**

**المبنى الأول:** أنّ مفاد حديث الرفع مجرد الإرشاد إلى ما حكم به العقل من قبح العقاب بلا بيان، وليس تأسيساً لجعل شرعي ظاهري أو واقعي، فبناء على هذا المفاد يكون النتيجة ما ذكرناه في البراءة العقلية من أنّها منتفية بانتفاء موضوعها.

**المبنى الثانيِ:** أن يكون مفاد حديث الرفعِ الرفع الواقعي، وهذا هو الذي لم نستبعده فيما سبق وفاقاً لسيّد المنتقى (قده) فبناء على أن مفاد حديث الرفع رفع الحكم المشكوك واقعاً فحينئذ تجري البراءة الشرعية عند الشك في الاستحباب، فإنّ معنى جريانها عدم ثبوت هذا الاستحباب واقعاً؛ لأنّ ثبوته مشروط بالعلم به.

**المبنى الثالث:** أن يكون مفاد حديث الرفع جعل الحلية الظاهرية، فكأنه قال: (**كل شيء ُشك فيه فهو حلال**) فيكون مساوقا لمثل موثقة ابن سنان، (**كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال**) فالمجعول فيه الحلية الظاهرية، وإذا كان هذا مفاد الحديث فحينئذ لا يصح نفي الاستحباب بجعل الحلية الظاهرية، فإن هذا أمر مستهجن ارتكازاً؛ لأنّ الاستحباب متضمن للحلية، فإذا كان الاستحباب متضمنا للحلية فنفيه بجعل الحلية ليس عرفيا بل هو مناف للمرتكز العرفي؛ إذ لا يُراد بجعل الحلية الحلية بالمعنى الأخص بل الحلية بالمعنى الأعم المساوق لعدم الإلزام.

**المبنى الرابع:** أنّ المراد بحديث الرفع هو الرفع الظاهري وليس المراد به جعل الحلية، ولا الرفع الواقعي، ولا مجرد الإرشاد إلى حكم العقل، بل المراد الرفع الظاهري. غاية ما في الباب: ِأنّ المستفاد من سياقه رفع ما هو ثقيل على المكلف بقرينة التعبير بالرفع وتعديته بـ (الظاهر) في كون المرفوع ثقيلاً، فبناء على هذه القرينة السياقية يختص حديث الرفع بالتكاليف الإلزامية.

**المبنى الخامس:** أن يكون مفاده الرفع الظاهري سواء كان المرفوع تكليفاً أو وضعاً- وهذا ما ذهب إليه سيّدنا الخوئي (قده)- فبناءً على هذا المبنى في مفاد حديث الرفع هل يُنفى الاستحباب الاستقلالي به أم لا؟

فذكر سيّدنا (قده) أنّه لا يصح نفي الاستحباب الاستقلالي وإن كان مفاد الحديث هو الرفع الظاهري مطلقاً، **والسرّ في ذلك:** قال: إنّ معنى الرفع الظاهري هو نفي وجوب الاحتياط، فإنّ معنى قوله: (**رُفع عن امتي ما لا يعلمون**) أي لا يجب الاحتياط عند الشك في التكليف، فإذا كان المنفي هو الاحتياط، فإمّا أن يكون المنفي الوجوب، وإما أن يكون المنفي الاستحباب، فإنّ كان المنفي الوجوب فمن المعلوم أنّ لا وجوب للاحتياط في المقام لكون التكليف المشكوك استحبابياً، وإن كان المنفي استحباب الاحتياط بمعنى أنّه لا يُستحب الاحتياط، فالاحتياط مستحب شرعاً حسنٌ عقلاً على كل حال شك المكلف أم لم يشك، هذا من الأمور الثابتة ارتكازاً؛ إذ لا كلام لدى جاهل فضلاً عن عاقل في ثبوت الاحتياط شرعاً وعقلاً، فلا معنى لنفيه بحديث الرفعَ، فتبيّن بذلك أن لا مجرى لحديث الرفع عند الشك في الاستحباب الاستقلالي.

**ولكن نُوقش من قبل تلامذته جمعاً:** بأنّ المنفي هو الاحتياط الطريقي لا الاحتياط النفسيِ، ففرق بين الاحتياط في نفسه والاحتياط طريقاً ووصلةً لحفظ الحكم الواقعي المشكوك، فما يدعيه (قده) من أنّه لا كلام في ثبوت الاحتياط عقلاً وشرعاً إنما ذلك في الاستحباب النفسي للاحتياط؛ إذ لا إشكال في رجحانه في نفسه عقلاً وشرعاً، لكنّ الكلام ليس في ذلك إنما الكلام في الاحتياط الطريقي، وهذا هو المنفي عند كون المشكوك حكما الزامياً، فهو المنفي عند كون المشكوك حكماً ندبياً، حيث نحتمل أنّ الشارع تحفظ على ذلك الحكم المشكوك وإن كان ندباً بالاحتياط فننفي هذا التحفظ.

**إذاً فتبيّن بذلك:** أن لا مانع من جريان البراءة الشرعية بناءً على المبنى الخامس أيضاً عند كون المشكوك استحباباً استقلاليا.

**النحو الثاني: جريان البراءة في الشك في الاستحباب الضمني**

كما إذا علمنا أن صوم يوم الغدير، مستحبٌ أو علمنا أن نافلة الغدير مستحبة، لكن هل استحب ضمنها التسبيحات الأربع مثلاً حال الركوع وحال السجود، فالمشكوك الاستحباب الضمني.

ولكن حيث تكرر منّا أنّ الحكم الضمني ليس له واقعية بل هويته وواقعيته بالحكم الاستقلالي، وانحلال الحكم الاستقلالي المتعلّق بالمركب ِإلى أوامر ضمنية مجرد انحلال عقلي ليس إلا وليس انحلالا واقعيا، إذاً فحكم الضمني حكم الاستقلالي فيما مضى من البيان.

**النحو الثالث: جريان البراءة الشرعية في الجزئية**

كأن نشك هل قراءة سورة ياسين جزءٌ من النافلة المستحبة أم لا؟ فنجري البراءة عن الجزئية، والجزئية حكم وضعي سواء كان المركب وجوبياً أم ندبياً، فإنّ الجزئي حكمٌ وضعي، فبناء على مبنى سيّدنا (قده) أي مانع من شمول البراءة للشك في الجزئية من المركب الاستحبابي؟

غير أنّ الإشكال هو الإشكال الذي سبق ذكره في جريان البراءة في الجزئية والشرطية وإن كان المركب وجوبياً، الإشكال هو أنّ الشرطية والجزئية والمانعية عناوين انتزاعية لا يُتصور رفعها إلّا برفع منشأ انتزاعها، ومنشأ انتزاعها هو الأمر بالمركب مع هذا الجزء المشكوك، وإذا ارتفع الأمر بالمركب فلا دليل على ثبوت أمر بالباقي من الأجزاء، فلا يوجد إشكال خاصٌّ بباب المستحبات هو الإشكال العام في نفي الجزئية بالبراءة.

**النحو الرابع:** أن يكون المنفي الوجوب الشرطي، والمقصود بالوجوب الشرطي هو توقف الامتثال على أمر، فنقول: المستحب بنافلة الغدير هل يتوقف امتثاله على قراءة (يس) أم لا؟ وإن كان أمراً ندبياً، فهذا الوجوب الشرطي المشكوك يُنفى بالبراءة.

**وهنا محتملات ثلاثة:**

**الأوّل:** **أن يكون المنفي الوجوب الشرطي في نفسه**

وهذا ما أُشكل عليه بأنّ الوجوب الشرطي ليس حكما إنما هو منتزعٌ، فإنّ الشارع إذا قال: (صلِّ مع سورة يس) انتزع العقل من ذلك اللابدية وأنّه لا يمكن امتثال الأمر بنافلة الغدير إلّا بقراءة سورة يس، فهذا مجرد انتزاع عقلي من الأمر بالمركب، وليس هناك حكماً وراء الأمر بالمركب نسميه بالوجوب الشرطي كي ننفيه بحديث الرفع، فلابد إذاً من نفي إمّا أصل الأمر بالمركب أو نفي الجزئية نفسها وإلّا فنفي الوجوب الشرطي في نفسه مما لا وجه له لأنّه أمر انتزاعي.

**المحتمل الثاني:** **أن يكون الشرطي بغرض إثبات الأجزاء**

**بيان ذلك:**إذا شككنا هل أنّ امتثال الأمر بنافلة الغدير منوط بسورة (يس) أم لا؟ فقد شككنا في التقييد، فإجراء البراءة عن تقيّد النافلة بسورة (يس) الغرض منه إثبات أنّ الأمر مطلق، أي أُخذ بلا شرط من حيث سورة (يس) فغرضنا من جريان البراءة عن الوجوب الشرطي إثبات الإطلاق وأنّ الأمر من جهة سورة يس لا بشرط، وهذا ما أشكل عليه السيّد الشهيد (قده) بأنّ لازم ذلك أن تكون البراءة أصلاً مثبتاً، فجريان البراءة عن التقييد لا يُثبت الإطلاق إلا بالملازمة العقلية، فالبراءة حينئذ أصلٌ مثبت.

فهل البراءة أصلٌ مثبت أم لا؟ وما هو الاحتمال الأخير الذي بعده في هذا الباب؟ يأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 052

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ذكرنا فيما سبق أنّه هل تجري البراءة الشرعية عند الشك في قيد من قيود المستحب، كما لو شك في ِأنّ نافلة يوم الغدير هل هي مقيدةٌ بقراءة سورة (يس) أم لا، فهل تجري البراءة عن هذا التقيّد أم لا؟

وذكرنا أنّ هناك، **أنحاء ثلاثة:**

**النحو الثاني:** أنّ جريان البراءة عن التقيد لا يُثبت الإطلاق، أي أنّ الأمر بنافلة الغدير مطلق ومأخوذ على نحو اللا بشرط من جهة السورة المعينة، وهذا الإشكال الذي ذكره السيّد الشهيد (قده) جار حتّى في الأقل والأكثر الارتباطيين في الواجبات أيضا، فتخصيص هذا الإشكال بالمستحبات مما لا وجه له.

ففي الواجبات يأتي نفس الإشكال، فإنا إذا شككنا أنّ الصلاة الواجبة هل أُخذت مشروطة بالاطمئنان في الأذكار مثلاً أم لا؟ فجريان البراءة عن شرطية الاطمئنان في الأذكار لا يُثبت إطلاق الأمر بالنسبة لهذا المشكوك، فما هو الجواب عن هذا الإشكال هناك، هو الجواب عن هذا الإشكال هنا؛ إذ لا ميزة بين المقامين من حيث كون المقام مركباً ندبياً وكون ذلك المقام مركبا إلزاميا، فالنكتة واحدة وهي: هل أنّ جريان البراءة عن التقيد يُثبت الإطلاق أو لا يُثبت الإطلاق؟ كان المركب ندبياً أو كان وحوبيا، فإنّ هذا لا أثر له في المطلب، فالمطلب يعتمد على أنّ البراءة عن التقيّد يُثبت الإطلاق أو لا يُثبت الإطلاق؟

**فإذا قلنا:** بأنّ البراءة عن التقيد لا يُثبت الإطلاق، وهذا أصل مثبت، ففي المقامين.

ولكن حيث إنّ الأعلام (قدهم) أجابوا عن هذا الإشكال في بحث الأقل والأكثر الارتباطيين – كما أفاد شيخنا الأستاذ (قده)- بأنّه من اللوازم البيّنة بالمعنى الأخص لدى المرتكز المتشرعي هو سقوط الأمر، بمعنى: أنّه إذا شُك في أنّ الاطمئنان شرطٌ لصحة الصلاة أم ليس بشرط؟ فبمجرد أن لم يثبت اشتراطه شرعاً فإنّ من اللوازم الشرعية الارتكازية لعدم ثبوت الاطمئنان لعدم شرطية الاطمئنان سقوط الأمر، فإنّ المرتكز المتشرعي يرى أنّ سقوط الأمر بالصلاة من الآثار البيّنة لعدم اشتراط الاطمئنان، فإذا نقحنا عدم الاشتراط بالبراءة ترتب هذا اللازم الارتكازي، فليس من باب الأصل المثبت؛ باعتبار أنّه لازم ثبت بالارتكاز المتشرعي.

إذاً بما أنّ سقوط الأمر من اللوازم الارتكازية لدى المتشرعة لعدم اشتراط شيء في الصلاة، فإذا ثبت عدم اشتراط الاطمئنان بالبراءة ترتب هذا اللازم، فكذلك الأمر في المقام، فإنّ من اللوازم الارتكازية لسقوط الأمر الاستحباب أنّ سورة (يس) ليست شرطاً في النافلة المأمور بها، متى ما ثبت عدم اشتراط شيء في النافلة المستحبة ترتب على عدم الاشتراط شرعاً سقوط الأمر، فحيث إنّ هذا من اللوازم الارتكازية فيمكن إثباته بأصالة البراءة عن التقيد، فلا معنى للإيراد هنا في باب المستحبات بأنّ البراءة عن التقيد أصل مثبت دون باب الواجبات فإنّهما من حيث النكتة واحدة، فإنّ سلّمنا بما ذكره شيخنا الأستاذ تقريرا منه لمدعى الأعلام أنّ سقوط الأمر لازم ارتكازي لعدم الجزئية او عدم الشرطية أو نحو ذلك، ففي المقامين معاً.

وإن لم نسلم فالإشكال مستحكم فيهما، فكما أننا في المستحبات لا نقول بجريان البراءة عن التقيّد ونعتبر ذلك أصلا مثبتا لأنّ سقوط الأمر بالعمل الفاقد للتقيّد يتوقف على كون الأمر مطلقا من ناحية القيد المشكوك، وإثبات إطلاق الأمر بأصالة البراءة عن التقيّد أصل مثبت، إذاً فهذه من الويلات على مبحث الأقل و الأكثر الارتباطيين، وبالتالي لا يمكن لنا اجراء البراءة في ذلك البحث أصلاً؛ لأنّ أي براءة عن القيد لا يُثبت الإطلاق.

ولذلك لو شككنا في أنّ الصلاة مشروطة بالاطمئنان أم لا؟ لا يمكننا إجراء البراءة، لو شككنا في أنّ الطواف مشروط بأن يكون بين الركن والمقام أم لا؟ لا نجري البراءة، وعدم جريان البراءة يعني بقاء الإحرام بمقتضى الاستصحاب؛ لأنّه لا يقع التحلل من الاحرام بالتقصير أو الحلق إلّا بعد إحراز سقوط الأمر بالطواف والسعي والتقصير وما أشبه ذلك، ولا مجال لإحرازه بالبراءة؛ لأنّ البراءة عن التقيّد لا يُثبت الإطلاق وإذا لم يثبت الإطلاق لا يسقط الأمر، فإذا لم يسقط الأمر؛ إذاً بالنتيجة ما زال المكلف باقياً على إحرامه بمقتضى استصحاب الإحرام، كما أنّه لا تجري البراءة عن الشك في قيد من قيود الوضوء مثلاً، فلو شككنا أنّ الوضوء مقيد بالترتيب في المسح بين الرجلين أم لا؟ فجريان البراءة عن شرطية الترتيب لا يُثبت الإطلاق، وإذا لم يثبت الإطلاق فيجري استصحاب الحدث وهكذا.

**النحو الثالث:** ما ذكره سيّدنا (قده) في مصباح الأصول ، أنّ الثمرة من جريان البراءة عن التقيّد في المقام ِأنّه لو اتى بالنافلة من دون هذا القيد بقصد الأمر لم يكن عمله تشريعاً، فالمراد من اجراء البراءة عن التقيّد نفي حرمة التشريع، أنّه لو اتى بهذه النافلة دون القيد بقصد الأمر فليس هذا القصد تشريعا، هذه هي الثمرة.

**وهنا أشكل عليه السيّد الشهيد (قده)**: بأنّ حرمة التشريع لا ترتفع، فإنّ حرمة التشريع موضوعها الشك في أنّ هذا من الشرع أو ليس من الشرع، وهذه الحرمة ثابتة بمجرد الشك، وحينئذ لا ترتفع إلّا إذا اثبتنا أنّ امر الشارع مطلق، فإن أثبتنا أنّ أمر الشارع أُخذ بنحو اللا بشرط من جهة القيد المشكوك، حينئذ يكون الاتيان بالعمل من دون القيد بقصد الأمر ليس تشريعاً، وأمّا إذا لم نُثبت إطلاق الأمر فالشك ما زال قائماً في أنّ الامر مطلق من جهة القيد المشكوك أم لا؟ فالإتيان به من دون القيد بقصد الأمر تشريعٌ.

إذاً؛ ما ذكر في النحو الثالث مترتب على ما ذكرناه في النحول الثاني، فإن استطعنا ببركات البراءة إثبات الإطلاق كفانا ذلك، ويترتب عليه تلقائيا انتفاء حرمة التشريع، وإن لم نستطع وقلنا اصل مثبت، فلا يترتب الإطلاق ولا ما يترتب على ثبوت الإطلاق ألا وهو انتفاء حرمة التشريع، فالكلام هو الكلام في المقامين.

هذا تمام البحث في جريان البراءة في المستحبات وقد اخترنا جريانها عند الشك في التكليف الاستقلالي، وعند الشك في التقيد؛ بناء على الارتكاز المتشرعي.

ثم يقع البحث: **في حسن الاحتياط شرعا وعقلا، وما يترتب عليه**

**فهنا أمور:**

**الأمر الأوّل:** لا ريب في حسن الاحتياط عقلاً، وإنّما الكلام في رجحانه شرعاً، حيث أفاد الميرزا النائيني (قده) أنّ ما ورد في الروايات من الأمر بالاحتياط مجرد إرشاد إلى حكم العقل بحسنه وليس أمراً شرعيا بالاحتياط، **وذلك لوجهين:**

**الوجه الأوّل:** إنّ حكم العقل بالاحتياط في مرتبة معلولات الأحكام، وكل حكم عقلي واقع في مرتبة المعلولات لا يستتبع حكما شرعيا، **والسر في ذلك:**

**مثلا:** حكم العقل بلزوم إطاعة المولى، حكمٌ في مرتبة معلولات الأحكام؛ لأنّه بعد أن أمر الشارع بالصلاة حكم العقل بلزوم إطاعته، فحكم العقل بلزوم الإطاعة بعد حكم الشارع بالصلاة، فلو استتبع حكم العقل بلزوم الإطاعة حكماً شرعياً للزم التسلسل، حيث إنّ الحكم الشرعي الثاني أيضاً يستتبع حكما عقلياً والحكم العقلي الثالث يستتبع حكما شرعياً، والحكم الشرعي يستتبع حكما عقليا رابعاً.... والتسلسل باطل.

**فالنتيجة:** أنّ الأحكام العقلية الواقعة في مرتبة معلولات الأحكام لا تستتبع حكما شرعيا، بخلاف ما وقع في مرتبة علل الأحكام أي في رتبة سابقة على الحكم، مثل حكم العقل بحسن العدل وقبح الظلم، فإنّه ليس متفرعا على حكم شرعي بل هو في رتبة سابقة على جعل الشارع، فمثل هذا الحكم العقلي يستتبع حكما شرعياً بقاعدة الملازمة (**ما حكم به العقل حكم به الشرع**).

**والسيّد الشهيد (قده)** أورد على الميرزا النائيني ومن تبعه – فإن سيّدنا الخوئي (قده) يرى نفس المبنى وهو التفصيل بين مرتبة المعلولات ومرتبة العلل- **بمنع الكبرى والصغرى**، **قال:** أمّا الكبرى فلما ذكرناه في بحث القطع من أنّه لا فرق في الأحكام العقلية بينما ما وقع معلولا للحكم وما وقع علة للحكم، في أنّ الجميع على نسق واحد، قابلٌ لأن يستتبع حكما شرعياً من دون أن يلزم محذور التسلسل، وهذا أبينه فيما بعد.

**وأمّا الصغرى**، فقال: إن حكم العقل في المقام بحسن الاحتياط ليس واقعاً في مرتبة معلولات الاحكام، والسرّ في ذلك: أن لا تطابق بين حكم العقل وحكم الشرع بالاحتياط، فما يحكم به الشرع غير ما يحكم به العقل، فلم يتطابقا كي يُقال بأنّ حكم العقل في مرتبة معلولات الأحكام فلا يستتبع حكما شرعيا.

**بيان ذلك:** أنّ ما يحكم به العقل هو لزوم الإطاعة، وحكم العقل بالاحتياط من صغريات حكمه بلزوم الإطاعة، فالعقل إذا أدرك أنّ للمولى تكاليف إلزامية واقعية، وشك هل أنّ المولى ألزم بترك صوم يوم عاشوراء أم لم يُلزم؟ هنا يقول العقل: يجب عليك إطاعة المولى وما يتفرع على هذه الإطاعة، من باب أداء حق المولوية، هذا ما يحكم به العقل.

بينما ما ورد عن الشرع الأمر بالاحتياط والتوقف عند الشبهة حفظاً للملاك اللزومي، وترجيحاً له على الملاك الترخيصي، فما حكم به العقل لزوم الطاعة وما حكم به الشرع في الروايات الواردة الأمر بالاحتياط والتوقف عند الشبهة، فلم يتطابق الحكمان، يعني حكم العقل في مرتبة المعلولات وهو حكمه بلزوم الطاعة وحكم الشرع بالاحتياط والتوقف عند الشبهة، فحيث لم يتطابقا لا نستطيع أن نقول بأنّه ما ورد من الشرع من الأمر بالاحتياط هو نفس ما حكم به العقل في مرتبة معلولات الأحكام، وبالتالي فلا يستتبع حكما شرعيا على طبقه.

ولكنّ ما ذكره تبعيّد للمسافة وتجاوز عن مورد الإشكال، فإن ملخص ما في ذهن النائيني (قده) أنّ أي حكم عقلي متفرع على أمر منتسب للمولى فهو في مرتبات معلولات الأحكام تطابق مع حكم الشرع في مورده أم لم يتطابق، فهذا لا دخل له في المطلب، ما هو دخيل في المطلب أنّ هذا الحكم العقلي متفرع على شيء للشارع أو ليس متفرعا عليه، فإنّ الوجدان فارق بين **أمرين:**

**الأمر الأول:** حكم العقل بحسن العدل وقبح الظلم، فإنّ هذا ليس متفرعا على شيء للمولى، فسواء قال المولى أم لم يقل العقل يحكم بحسن العدل وقبح الظلم، فهذا في مرتبة المعلولات.

**وأمّا** حكم العقل بلزوم الطاعة، حكم العقل بحسن الاحتياط، فهو لا محالة متفرع على ما قاله المولى؛ لأنّ العقل إنما يحكم بحسن الاحتياط تحفظا على تكليف لزومي مشكوك أو ملاك لزومي مشكوك، فمتى ما احتمل العقل أنّ في البين وفي المورد حكما لزومياً أو ملاكاً لزوميا حكم بحسن الاحتياط، فحكم العقل بحسن الاحتياط ليس ابتدائياً كحكمه بحسن العدل وقبح الظلم، وإنّما حكم العقل بحسن الاحتياط لا محالة فرع احتمال أمر لزومي للمولى حكم أو ملاك، بعد الفراغ عن ذلك يحكم بحسن الاحتياط، فلا محالة حكم العقل بحسن الاحتياط واقع في مرتبة المعلولية لا في مرتبة العلّية، ولذلك فإشكال التسلسل يجري في المقام.

**بان نقول:** بعد أن حكم العقل بحسن الاحتياط جاء الشارع، قال: (احتط) قول الشارع احتط صار منشئاً لحكم عقلي آخر، الحكم العقلي الآخر أيضا أمضاه الشارع، قال: (احتط)، جاء على اثره حكم عقلي ثالث وهكذا، إذاً فبالنتيجة: نكتة الميرزا في المعلولية ليست منوطة بالتطابق بين الحكمين وعدم التطابق، المهم أنّ هذا حكم عقلي متفرع على ادراك لأمر لزومي للمولى، كان هذا الادارك جزمياً أم كان هذا الإدراك احتمالياً.

ولذلك ذهب السيّد الصدر (قده) إلى حكم العقل بحق الطاعة حتّى في التكاليف الاحتمالية؛ لأنّه رأى أنّ هذا الحكم العقلي فرع إحراز أنّ للمولى حق الطاعة، ويأتي الكلام في البقية.

**والحمد لله رب العالمين.**

053

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ذكرنا فيما سبق أنّه قد يُشكل كما ذكر الميرزا النائيني على ِأنّ حسن الاحتياط هل يستتبع حكما شرعياً باستحباب الاحتياط أم لا؟

فقد أشكل النائيني هنا بأنّه لا يستتبع حكما شرعياً بلحاظ أنّ حسن الاحتياط من الأحكام العقلية في مرتبة المعلولات، وذكرنا أنّ السيّد الصدر (قده) ناقش في الكبرى والصغرى، أمّا مناقشته في الصغرى فقد سبق التأمل فيها.

**وأمّا** المناقشة في الكبرى: وهي أنّه لا فرق بين الحكم العقلي في مرتبة المعلولات أو في مرتبة العلل فإنّه إمّا أن نفترض أنّ الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ثابتة، ففي كليهما.

**وأمّا** أن نفترض كما هو الصحيح أن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع غير ثابتة، باعتبار أنّه من المحتمل في موارد حكم العقل بحسن او قبح أن يكتفي الشارع بحكمه في تحقيق المحركية، فلعل الشارع اكتفى بحكم العقل في هذه الموارد لتحقيق المحركية من دون أن يجعل على طبقه حكما شرعياً، والملازمة لابد أن تكون قطعية؛ لأنها ملازمة عقلية، أي لابد أن يقطع العقل بأنّه متى ما أدرك حسناً او قبحاً فإنّ الشارع قد حكم على طبقه، ومتى ما تطرق هذا الاحتمال، وهو أنّه لعل الشارع اكتفى في المحركية بالحكم العقلي فالملازمة منتفية، فلا فرق بناء على القول بالملازمة ِأو عدم القول بالملازمة بين حكم العقل في مرتبة العلل أو حكم العقل في مرتبة المعلولات، إلّا في حكم واحد ألّا وهو حكم العقل بوجوب الإطاعة، فإنّ حكم العقل بلزوم طاعة المولى لا يستتبع حكما شرعياً عند من يرى أنّ محذور التسلسل واردٌ في الاعتباريات كما هو وارد في العقليات.

فإذا قلنا بأنّ محذور التسلسل عامٌ؛ إذاً فلا يمكن أن يحكم الشارع على طبق حكم العقل بلزوم إطاعة المولى بحكم شرعي وهو وجوب الإطاعة شرعاً، فإنّ وجوب الإطاعة شرعاً يستلزم إطاعة، وتلك الإطاعة إذا وجبت شرعاً استلزمت طاعة ثالثة وهكذا...، فبناء على أنّ محذور التسلسل يشمل الاعتباريات كالواقعيات؛ إذاً فهذا الحكم الوحيد الذي لا يستتبع حكما شرعياً وهو حكم العقل بلزوم الإطاعة لا أنّ جميع أحكام العقل التي في مرتبة المعلولات لا تستتبع حكما شرعياً، فحكم العقل بحسن الاحتياط وإن استتبع حكما شرعياً باستحباب الاحتياط لا يلزم منه التسلسل، غايته أنّه حكم العقل بحسن الاحتياط عند الشك في التكليف فحكم الشرع على طبقه باستحباب الاحتياط، أمّا انه يستلزم تسلسلا كما في حكم العقل بلزوم الإطاعة فلا، إذاً المحذور الذي طرحه النائيني وهو أنّ الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع في معلولات الأحكام تستلزم التسلسل هذا المحذور لا يأتي إلا في حكم عقلي واحد ِألا وهو حكم العقل بلزوم الإطاعة لا في جميع الأحكام العقلية، فلو قلنا بالملازمة بين حكم العقل والشرع لقلنا بها في تمام موارد حكم العقل، كان من علل الأحكام أو كان من معلولاتها.

وأمّا إذا من الأساس إذا قلنا بأنّ محذور التسلسل لا يرد في الأمور الاعتبارية لأنّه ينقطع باعتبار الاعتبار؛ إذ الاعتبار فعلٌ اختياري للمعتبر وليس تسلسلا عليّاً قهريا، ففرق بين تسلسل العلل والمعلولات في الأمور الواقعية فإنّه تسلسل قهري ليس بيد جاعل أو بيد فاعل لذلك يُقال بأن التسلسل محالٌ.

أمّا التسلسل في الأمور الاعتبارية، فليقل المولى بأنّ وجوب الطاعة عقلاً يستلزم وجوباً شرعياً وهو يستلزم وهكذا... إلى أن ارفع يدي عن هذا الحكم؛ إذ ما دام بيدي فيمكن أن ارفع يدي عنه، فإذا قلنا بأنّه لا محذور في التسلسل بالامور الاعتبارية؛ إذاً بالنتيجة حتّى حكم العقل بلزوم الإطاعة يستلزم حكماً شرعياً من دون محذور، وتكون قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع شاملة لجميع الأحكام العقلية بلا استثناء، هذا من ناحية الوجه الأوّل الذي ذكره الميرزا النائيني (قده) لإثبات أنّ حكم العقل بحسن الاحتياط لا يستتبع حكما شرعيا باستحبابه.

**الوجه الثانيِ:**

قال: إنّ هذا الاستتباع لغوٌ، والسر في ذلك: أنّ حكم العقل بحسن الاحتياط إمّا كاف في المحركية أو غير كاف، فإن كان كافياً في المحركية ِإذاً فحكم الشرع لغوٌ؛ إذ الغرض من حكم الشارع باستحباب الاحتياط تحقيق المحركية والمفروض أنّها حاصلة.

وإن قلتم بأنّ حكم العقل بالمحركية ليس كافياً، فـ (تريلون) حكم شرعي باستحباب الاحتياط غير محرك، لِمَ؟ لأنّ محركية الحكم الشرعي إنّما هي بالحكم العقلي؛ إذ لا يُتصور أنّ الحكم الشرعي محركٌ ما لم يحكم العقل بانّ مقتضى حقّ الطاعة التحرك، فمحركية الحكم الشرعية إنّما هي بالحكم العقلي، فإذا افترضنا أنّ العقلي غير محرك فمليار حكم شرعي لن يكون محركاً، إذاً فبالنتيجة أنّ جعل الشارع استحباب الاحتياط على طبق حكم العقل بحسن الاحتياط لغوٌ، هذا ما أفاد الميرزا.

**ويُلاحظ على ذلك:** أنّ حكم الشارع باستحباب الاحتياط استحباباً طريقياً يُضيف مطلباً تأسيساً لن يُدركه العقل، ولأنّه يُضيف أمراً تأسيسياً لم يُدركه العقل فإنّه محقق لملاك ثانٍ للمحركية العقلية.

**بيان ذلك:** أنّ السرّ في حكم العقل بحسن الاحتياط أنّ التكليف المحتمل لزومي، فإذا احتمل المكلف أنّ في شرب التدخين حرمةً وحكما لزومياً، حكم العقل بحسن الاحتياط، فحكم العقل بحسن الاحتياط ملاكه احتمال حكم لزومي، فإذا أفصح الشارع وقال: (الاحتياط هنا مطلوب)، (أخوك دينك فاحتط لدينك) كشف لنا أنّ الملاك اللزومي في المقام مورد لاهتمامي حتّى مع احتمال غرض ترخيصي معه، فالشارع هنا أضاف مطلبا تأسيسياً، فإن سرّ حكم العقل بحسن الاحتياط فقط احتمال كون الحكم لزومياً، ولكنّ الشارع بامره بالاحتياط أمراً طريقياً كشف عن ملاك آخر، وهو أنّ الملاك اللزومي المحتمل في المقام أهم عند الشارع من أي ملاك آخر، وهذا لا ينكشف للعقل لولا بيان الشارع، فبكشف الشارع احدث ملاكاً ثانياً للمحركية العقلية، حيث كان الملاك في المحركية العقلية احتمال كون التكليف لزومياً اصبح ملاك آخر للمحركية العقلية وهو أنّ الحكم اللزومي في المقام أهم من أي ملاك آخر، وهذا ملاك آخر للمحركية العقلية، فلم يلزم من المحركية الشرعية نفس المحركية العقلية كي يرد محذور اللغوية.

**فتلخص بذلك:** أنّه لو قلنا بقاعدة الملازمة بين ما حكم به العقل وحكم به الشرع، لو قلنا فلا فرق فيها بين الاحكام العقلية في مرتبة المعلولات أو في مرتبة العلل، وحينئذ سوف يكون حكم العقل بحسن الاحتياط مستلزما لحكم شرعي، هذا هو المطلب الأوّل في مطالب حسن الاحتياط.

**المطلب الثاني:** هل يُعقل الردع عن الاحتياط من قبل الشارع أم لا؟

على فرض أنّ لا ملازمة بين حكم العقل بحسن الاحتياط وحكم الشرع باستحبابه هل يمكن أن يردع الشارع عن العمل بالاحتياط أم لا؟قد اتفق الأعلام على أنّه لا يُعقل ردع الشارع عن العمل بالاحتياط ولكن الكلام في نكتة ذلك.

فقد أفاد جمع من الأعلام منهم شيخنا الأستاذ (قده) أنّ النكتة في ذلك هي: أنّ حسن الاحتياط مصداقٌ للانقياد، والانقياد مظهر للعبودية، فلأجل ذلك يكون حسن الاحتياط حسناً بالذات لا بالعرض، فهو حسن بذاته لأنّه انقياد واظهار للعبودية، وإذا كان حسناً بذاته فلا يُعقل الردع عنه.

نظير ما ذُكر في باب الإطاعة من أنّه لا يُعقل التأخر عن الدرس، لا يُعقل ردع الشارع عن الإطاعة في مورد حكم العقل بها، فإنّه ِإذا حكم العقل بلزوم الإطاعة فردع الشارع عن الإطاعة إلغاء لمقتضى التكليف، حيث إنّ التكليف يقتضي عقلاً الإطاعة؛ إذ كل تكليف من مقتضياته بالذات إطاعة هذا التكليف الصادرِ، فلو ردع الشارع عن الإطاعة لكان ردعه إلغاء لما يقتضيه التكليف، وهو غير معقول، إلّا أن يرفع الشارع يده عن التكليف، أمّا إذا تحفظ على التكليف ولم يرفع يده عنه، فإنّ التكليف يقتضي عقلاً الإطاعة، فردع الشارع عن الإطاعة إلغاء لمقتضى التكليف وهو غير معقول، كذلك في باب حسن الاحتياط، إذا حكم العقل بحسن الاحتياط فردع الشارع عن الاحتياط ردعٌ غير معقول لأنّه ردع عن انقياد العبد إليه، إلا أن يرفع يده عن التكليف المحتمل فينتفي الاحتياط بانتفاء موضوعه.

ولكنّ هذا التوجيه الذي أُفيد إنما يُتصور في العبادات، وبحثنا في حسن الاحتياط اعم من كونه احتياطا في الامور التعبدية أو الأمور التوصلية، لا فرق في ذلك.

**مثلا:** إذا شك المكلف هل أنّه يُشترط في صحة بيع المكيل بربح قبضه أم لا يشترط قبضه، فيصح أن يبيع المكيل بربح وإن لم يقبضه بعد، فهذه المسألة نبحث هل يحسن الاحتياط أم لا؟ هذا لاربط له بالتعبّد والتقرب، حينئذ لابد ِأن تكون هناك نكتة لحسن الاحتياط في المورد غير نكتة أنّ الاحتياط انقياد والانقياد حسن في ذاته، لابد من نكتة أخرى.

لأجل ذلك نقول: إذا صدر حكم من الشارع سواء كان حكما توصلياً أو تعبيدا، تكليفيا أو وضعيا، إذا صدر حكم من الشارع فبالنتيجة أنّ هناك غرضا من وراء هذا الحكم، فأي شرط يشترطه الشارع فهو شرط في حصول الغرض، بمعنى أنّ غرضه من هذا الحكم لا يتحقق إلّا بهذا الشرط.

وعلى هذا الاساس، إذا شك المكلف هل أنّ قبض المكيل شرطٌ في تحقق الملكية وفي تحقق النقل والانتقال أم ليس شرطاً، فالنتيجة: أنّ المكلف يشك أنّ الغرض وهو الملكية الشرعية التي تترتب عليها الآثار هل تتحقق بدون القبض أم لا تحقق بدون القبض، فوجه بطلان الردع عن الاحتياط ما هو؟ هو أنّه لو ردع الشارع عن الاحتياط في المقام لكان خلف إناطة غرضه بشروط الحكم؛ إذ لا يجتمع الأمران، طبعاً لا يجتمعان بالنظر العقلائي، بان يقول الشارع (إنّ لي غرضاً أنطته بشروط فلا يتحقق ذلك الغرض بتلك الشروط) وبين ِأن يقول: (إذا شككت أنت أيها العامل بهذا الحكم في شرط من هذه الشروط فلا تحتط) فيقول له العبد: إذاً ما هو الطريق لإحراز حصول الغرض؟ إذا كان الطريق العقلائي لتحصيل الغرض هو الاحتياط عند الشك في الشرط ولا طريق عقلائي غيره، فردعه عن العمل بهذا الطريق مع تحفظه على أنّ لا يتحقق غرضه إلّا بشروطه الواقعية ،هذا تهافت بالنظر العقلائيِ، إذاً السرّ في عدم ردع الشارع عن العمل بالاحتياط بأن نقول: لا يصح لدى العقلاء أن يردع الشارع عن العمل بالاحتياط في العبادات والمعاملات، لنكتة واحدة: وهي أنّ الردع عن العمل بالاحتياط في العبادات ِأو في المعاملات موجبٌ للتهافت مع إناطة الشارع غرضه بشروط معينة او بتكليف معين فإنّ هذين لا يجتمعان بالنظر العقلائي، وإن كان هناك ملاكا آخر في العبادات في عدم الردع عن الاحتياط، وهو كون الاحتياط انقيادا والانقياد حسن بذاته.

**المطلب الثالث:** أن يُقال بأنّه في بعض الموارد – وهذا مذكور في بحث الاجتهاد والتقليد في الرسائل العملية- قد يتخلف الحسن عن الاحتياط، فيقال: هذا الاحتياط ليس بحسن، فهل هناك فعلاً موارد يكون العمل فيها احتياطاً ومع ذلك ليس بحسن أم لا؟

**والصحيح:** أنّه ليس كذلك، متى ما كان العمل احتياطا حقيقياً فلا يتخلف عنه الحسن، وبيان ذلك: بعرض الموارد التي ذُكرت لتخلف الحسن عن الاحتياط:

**المورد الأوّل:** ما إذا كان الاحتياط منافياً لشرط من شروط ما هو المجعول في المركب، مثلا: -وهذا سيأتي بحثه في المطلب الأخير- بناء على أن قصد الوجه شرطٌ في صحة العبادة، فيُشترط في صحة العبادة أن تأتي بالعمل بقصد وجوبه ِأو بقصد ندبه، بناء على اعتبار قصد الوجه في صحة العبادة، أو اعتبار قصد الأمر الجزمي، بمعنى لا تصح العبادة إلا إذا قصدت أمرها جزماً، إذاً ففي مثل هذا الفرض لا يمكنه أن يحتاط إذا شك في شيء من الشرائط، مثلاً: شك أنّه هل هو مطالب بالقصر او مطالب بالتمام، فإذا اتى بالقصر لا يستطيع ِأن يأتي بها بقصد الوجه ولا يستطيع أن يأتي بها بقصد الأمر الجزمي؛ لأنّه لا يجزم بالأمر بها، فكيف يحتاط بها؟

إذاً الاحتياط هنا لا يجتمع مع اعتبار قصد الوجه أو قصد الأمر الجزمي في صحة العبادة، والصحيح أنّه ليس احتياطاً، يعني لا يتصوّر أن يكون احتياطاً، فإنّ الاحتياط هو عبارة عن ما به يُحرز موافقة الواقع وسقوط الأمر، ومع احتمال اشتراط الصحة بقصد الوجه لا يمكنه إحراز موافقة الواقع فلا يكون احتياطاً، فهو منتفى بانتفاء الموضوع، فتخلف الحسن لأجل أنّ الموضوع منتف لا لأنّه احتياط ومع ذلك ليس بحسن.

**الصورة الثانية:** يأتي الكلام عنها.

**والحمد لله رب العالمين.**

054

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ما زال الكلام في الصور التي أُفيد أنّ حسن الاحتياط فيها قد يتخلف عن الاحتياط، وذكرنا أنّ الصورة الأولى ما كان الاحتياط منافياً لشرط الصحة، وقلنا بأنّه ليس باحتياط حقيقة فحسنه منتفى بانتفاء الموضوع، ونظير ذلك ما ذُكر في أنّ الاحتياط قد يكون على خلاف الاحتياط، مثلاً إذا انحصر الماء بماء قليل لاقى المتنجس الجامد الثالث مثلاً، وشككنا أنّ المتنجس الثالث إذا كان جامداً هل هو منجس أم لا؟

فهنا قد يُتصور أنّ مقتضى الاحتياط بما أنّ الماء منحصر بهذا الماء أن يجمع المكلف بين الوضوء به والتميم، والحال بأنّ هذا مخالف للاحتياط من جهة أخرى حيث إنّ من المحتمل أن يكون الماء نجساً فتتنجس اعضاء الوضوء به فلا تصح الصلاة حينئذ مع نجاسة الأعضاء، فيتعين عليه لا محالة ترك الماء واللجوء إلى التيمم، فهنا ما يُتصور من الاحتياط مخالف الى الاحتياط من جهة أخرى.

هذا ملحق بالصورة الأولى، وهي ما إذا كان الاحتياط منافياً لشرط من شرائط الصحة.

**الصورة الثانية:** ما إذا كان الاحتياط فاقداً للملاك بلحاظ اعتبار خصوصية في الملاك عقلاً لا شرعاً، وقد يُمثل لذلك بما ورد في عدّة روايات منها صحيحة محمد بن مسلم (كل ما دانى الله بعبادة يُجهد فيها نفسه من دون أمام فسعيه غير مقبول وهو ضالّ متحير والله شانئ لعمله) فإنّ ظاهر الرواية أنّ الصلاة من دون تولي الامام مبغوضة والله شانئ لعمله، فمعناه أنّ هذه الصلاة وإن تطابق مع ما هو المجعول شرعاً، كما لو فرضنا أنّ هذا العامّي اتى بالصلاة على طبق المذهب الامام احتياطاً، كي يُحرز صحة صلاته، فإنّ هذه الصلاة وإن تطابقت مع ما هو المجعول شرعاً بناء على أنّ الايمان ليس شرطاً في الصحة؛ لأنّه تارة نستفيد من هذه الرواية أنّ الايمان شرط في صحة العمل، فمن الواضح حينئذ انّه مهما احتاط العامّي فإنّ هذا الاحتياط فاقد لشرط الصحة فيُلحق بالصورة الاولى التي سبق الكلام فيها، فهو ليس احتياطا في الحقيقة بل هو صورة احتياط.

وأمّا لو قلنا بأنه لا يُستفاد من الرواية أنّ الايمان شرطٌ في الصحة، فما هو المجعول شرعاً قد اتى به بتمامه، إنّما مبغوضية عمله أي مبغوضية صلاته من دون ايمان دليل على أنّه اُعتبر الايمان في الملاك، أي أنّه لا ملاك في هذه الصلاة من دون ايمان، فالايمان دخيل في الايمان عقلاً وإن لم يكن شرط في الصحة، نظير ما ادعاه البعض في قصد القربة، حيث ذهب إلى أنّ قصد القربة ليس ماخوذاً في متعلق الامر شرعا لكنه دخيل في الغرض والملاك، بحيث لا يتأتى ولا يتحقق الغرض من العبادة إلّا بقصد القربة. فبناء على ذلك أيضاً يكون حكم هذه الصورة حكم الصورة السابقة فإنّ هذا ليس احتياطاً.

وإن كان موافقاً لما هو المجعول شرعاً ولكنه ليس احتياطا، والسر في ذلك: أنّ الاحتياط ما كان محصلا للملاك والغرض، بحيث كما يُحرز العبد به موافقة الامر فإنّه يُحرز به تحصيل الملاك، فما كان محصلاً للملاك فهو احتياطٌ وإلا فهو صورة احتياط وليس باحتياط، وبالتالي فتخلف الحسن عنه لانتفاء موضوعه.

**الصورة الثالثة:** أنّ يكون الاحتياط مبغوضا او قبيحاً لعنوان ثانوي ينطبق على نفس العمل، وإن كان هذا الاحتياط موافقاً لما هو المجعول وموافقاً لما هو الملاك والغرض.

مثلا: نظير ما ذهب إليه بعض الفقهاء من أنّ احتياط الوسواسي مبغوض شرعاً، مع أنّ هذا الاحتياط موافق لما هو المجعول، فإذا احتاط الوسواي قطع بأنّه امتثل الامر وقطع بأنّه حقق ملاك الصلاة والغرض منها، مع ذلك هذا الاحتياط مبغوض لعنوان ثانوي ينطبق على نفس العمل العباد الّا وهو عنوان الوسوسة واتباع الشيطان وامثال ذلك.

فبناء على هذا: أي بناء على أنّ الاحتياط لا يتنافى مع ما هو المجعول شرعاً كما في الصورة الاولى ولا يتنافى مع ما هو محصل للملاك كما هو في الصورة الثانية، لكنه مبغوض لعنوان ثانوي ينطبق على نفس العمل العبادي الا وهو عنوان الوسوسة، ففي مثل ذلك نقول: بأنّه هذا الاحتياط احتياط نسبي، فهو احتياط من جهة وليس احتياطا من جهة أخرىِ، والسرّ في ذلك: أنّ الاحتياط في العبادات ما كان مقرباً للمولى، وأمّا إذا كان الاحتياط مبعدا عن المولى من جهة ِأخرى، فإنّ احتياط الوسواسي مبغوض من قبل المولى، إذاً في الوقت الذي يُعد هذا الاحتياط موافقاً للمجعول محققاً للملاك لكنه مبعد عن المولى من جهة أخرى، فتخلف حسنه عنه باعتبار أنّه ليس احتياطاً تامّاً من سائر الجهات وإنما هو احتياط نسبي.

**الصورة الرابعة:** أنّ يكون الاحتياط مبغوضاً لعنوان ثانوي ينطبق على الكيفية لا على نفس العمل العبادي، ومثال ذلك: ما ذهب إليه جمع منهم الميرزا النائيني (قده):

من أنّه لو فكان المكلف متمكنا من تحصيل حدود العبادة عن طريق اتباع الامارة لكنه لم يُرد ذلك وأراد أن يحتاط، فشك في القبلة وصلى لاربع جهات، وشك أنّه مطلوب بالقصر والتمام فصلى كل صلاة قصرا وتماما، ودار ثوبه الطاهر بين خمسة اثواب، فصلى مع كل ثوب صلاة، فكان يصلي اربعين صلاة مثلا، حيث اشكل الميرزا النائني (قده) بأنّ هذا بنظر المرتكز العقلائي لعب بامر المولى، مع أنّه متمكن من معرفة حدود العبادة بالرجوع إلى الأمارات في الشبهات الموضوعية لكنه لم يرجع لذلك واصر على أن يُصلي اربعين صلاة، فإنّ هذا لعب بأمر المولى، فإذا افترضنا أنّ هذا الاحتياط قبيح لعنوان ثانوي طرأ عليه وهو كونه (لعباً بامر المولى) إلّا أنّ هذا العنوان القبيح لم ينطبق على نفس العبادة وإنما انطبق على الضمائم، بمعنى أنّه إذا صلى اربعين صلاة فمن هذه الاربعين توجد صلاتان موافقتان للواقع والحقيقة، وقبح الضميمة لا يسري نفس تلك الصلاة الواقعية، فهنا وإن اتصف الاحتياط بعنوان قبيح لكن هذا القبح لم يسري إلى نفس العمل العبادي الواقعي، فهذه الصورة الرابعة هي الصورة الوحيدة التي يُقال تخلف الحسن فيها عن الاحتياط مع كون احتياطا، لكونه ببركة هذا الاحتياط قطع بامتثال الامر الواقعي وقطع بتحصيل الملاك ايضا، مع ذلك فإنّ هذا الاحتياط متصف بالقبح لكونه لعباً بامر المولى.

فما أُفيد في بعض الكلمات من أنّ حسن الاحتياط قد يتخلف عن الاحتياط مع كونه احتياطا حقيقيا تاما لكنه ليس حسنا، إنما يتصور له مثال في الصورة الرابعة، هذا تمام الكلام في هذا المطلب.

**المطلب الثالث:** قد ذُكرت عدّة روايات ادعي دلالتها على عدم مطلوبية أو عدم حسن الاحتياط، من هذه الروايات خبر الحسن بن الجهم قال: قلت لابي الحسن موسى (عليه السلام) اعترض السوق فاشتري خفا لا أدري أذكي أم هو لا؟ قال: صلِّ فيه، قلت: فالنعل؟ قال: مثل ذلك، قلت: إني اضيق من هذا؟ - يعني اضيق أن اصلي في ثوب مشكوك التذكية- قال: اترغب عمّا كان ابو الحسن يفعله!).

فقد أدعى البعض أنّ ظاهرها أنّ الاحتياط في مثل هذا الفرض مذموم وليس حسنا؛ لأنه قال: (اتضيق عمّا كان ابو الحسن يفعله) أو (اترغب عما كان ابو الحسن يفعله).

ولكن الانصاف أنّ غاية المستفاد منها هو ذم الضيق من العمل بالامارة، امارية سوق المسلمين، فالضيق من العمل بالعمل مذموم لا أنّ الاحتياط ليس بحسن، فإنّ هذا لا يُلازم ذلك.

وصحيح البزنطي: سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبة فراء لا يدري اذكية هي أم غير ذكية أيصلي فيها؟ فقال: نعم ليس عليكم المسألة، إنّ ابا جعفر عليه السلام كان يقول: إنّ الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم أنّ الدين اوسع من ذلك) ونكتة الاستدلال بها: هي نفس النكتة السابقة في رواية الحسن بن الجهم، ولكن غاية ما يُستفاد من هذه الرواية بيان امارية سوق المسلمين والتأكيد على هذه الامارية لا أنّها في مقام الغاء العمل بالاحتياط.

ومنها: مرسل الفقيه، سئُل علي (عليه السلام) أيتوضأ من فضل وضوء جماعة المسلمين احب اليك، او يتوضأ من ركو ابيض؟ - أي صافي وطاهر ولا إشكال فيه- فقال عليه السلام: بل من فضل وضوء جماعة المسلمينِ، فإن احب دينكم إلى الله الحنيفية السهلة السمحاء.

ونظير الرواية: ما في تفسير النعماني عن علي (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) إن الله يُحب أن يؤخذ برخصه كما يحب أن يُؤخذ بعزائمه).

ولكن المستفاد من مجموع كل تلك الروايات، أنّ الطرق الترخيصية من أمارات او أصول، كسوق المسلمين، كيد المسلم، في باب الحلية، او اصالة الطهارة في باب الشك في النجاسة، أنّ الطرق الترخيصية أمارة او اصلا لها ملاك يترتب عليها، لا أنّها من قبيل الإباحة اللا اقتضائية بل من قبيل الاباحة الاقتضائية، بمعنى أنّ هذه الطرق الترخيصية يترتب عليها مصالح نوعية، فبما أنها يترتب عليها مصالح نوعية؛ إذاً فإتباعها من قبل النوع محبوب لتحقيق تلك المصالح، وهذا لا ينافي حسن الاحتياط، فلكل منهما حسن اقتضائي ما لم يتزاحما، فالاحتياط حسن في نفسه لما يترتب عليه من موافقة الواقع، واتباع هذه الطرق الترخيصية نوعا أيضاً حسن في نفسه باعتبار ما يترتب عليها من مصالح تسهيلية، واثبات شيء لشيء لا ينفيه عمّا عداه.

**ومنها:** معتبر أبي أيوب الخزاز عن ابي عبد الله (عليه السلام) قلت له: كم يُجزي في الهلال؟ - أي كم شاهد- قال: عليه السلام إنّ شهر رمضان من فرائض الله فلا تؤدوه بالتظني) وقد استفاد منها بعض الاعلام أنّه كل فريضة من فرائض الله لا يؤتى بها على سبيل الاحتياط؛ لأنّ الاتيان بها على سبيل الاحتياط لازمه الانبعاث عن الاحتمال لا عن الامر الجزمي، فمثلاً لو صلى قصرا وتماما احتياطا، فإن الاتيان بالقصر سوف يكون أداء عن احتمال، اداء تظنيا لا اداء يقينيا، بخلاف ما لو رجع للامارة واحرز أنّه مأمور بالتمام او بالقصر فإنّ اداؤه سوف يكون اداء يقينيا، إذاً فالاحتياط اداء ظني ولذلك يكون منهي عنه بهذه الرواية، فلا تؤدوه بالتظني.

**ولكن يُلاحظ على هذا الاستدلال:**

**أولا:** مقتضى ظاهر السؤال (وهو السؤال عمّا يثبت به هلال شهر رمضان حيث قال: كم يجزي في الهلال) ظاهر هذا السؤال أنّ المقصود بالتظني المنهي عنه التظني في اثبات الشهر لا التظني في اداء الصيام نفسه، وهو نظير ما ورد في صحيحة محمد بن مسلم، (صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته وليس بالرأي ولا بالتظني) فإنّ المقصود من التظني المذموم التظني في اثبات الهلال لا التظني في الاداء، فإنّ هذا لا ربط له بذلك.

**وثانيا:** لو فرضنا أنّ المقصود بالتظني المنهي عنه التنظي في الاداء سلمنا بذلك، فإنّ هذا غايته أنّه الظن ما لم يكن معتبراً شرعاً فليس حجة في مقام اداء الفريضة وفي مقام امتثال الامر، هذا لا يعني الغاء حسن الاحتياط، فإنّ الاحتياط اداء يقيني وليس اداء ظنيا، فلا يصح الاستدلال بهذه الرواية على الغاء العمل بالاحتياط او الغاء حسن الاحتياط .

**فتحصل من ذلك:** أنّه لم تنهض لدينا رواية يُستفاد منها الغاء حسن الاحتياط بنحو كلي حتى يُعتمد على ذلك.

**المطلب الذي بعده:** أُشكل على العمل بالاحتياط عدّة اشكالات نتعرض لها حسب التصنيف، وذلك لأنّ الكلام في موردين: تارة نتكلم في المعاملات، وتارة نتكلم في العبادات.

ففي النسبة إلى المعاملات لو شك المكلف هل أنّ الطلاق يقع باللغة الفارسية أم لا؟ فأراد أن يحتاط بايقاع الطلاق بالعربية والفارسية معاً، فقد أُشكل على ذلك، بأنّ الاحتياط في المعاملة يتنافى مع الجزم بالانشاء، ويُعتبر في الانشاء أن يكون جزمياً.

ولكن يُرد هذا الاشكال:

**أولاً:** بأنّه لا شاهد على أنّه يعتبر في حقيقة الانشاء أن يكون جزميا، سواء فسرنا الانشاء بانه ايجاد المعنى باللفظ كما هو مسلك الكفاية، أو التسبيب للاعتبار العقلائي كما هو مسلك سيّد المنتقى او ابراز الاعتبار النفساني كما هو مسلك سيّدنا الخوئي (قده)، فعلى أي مبنى من المباني في الانشاء لا يُعتبر في حقيقته أن يكون جزمياً حتى لو كان مع تردد فإنّه انشاء، إنما يُعتبر الجزم في امضاءه لا في حقيقته، أي أنّ هذا الانشاء إنما يكون ممضى إما بالامضاء العقلائي او الامضاء الشرعي إذا كان جزميا، فالجزم معتبر بالامضاء لا في حقيقة الانشاء.

**وثانيا:** على فرض أنّ الجزم معتبر في الإنشاء فالتردد في المقام ليس في الانشاء لأنّه على كل جازم بالطلاق، يريد أن يوقع الطلاق على كل حال، ليس لديه تردد إنما التردد في الممضى، أنّ الشارع هل امضى هذه الصيغة أم امضى الصيغة الاخرى؟ فالتردد ليس في انشاءه وإنما التردد فيما اُمضي، والتردد في ما أُمضي ليس قادحاً لا في الانشاء ولا في الامضاء، فإنّ الشارع يُمضي ما هي الصيغة الواقعية المحصلة للطلاق.

هذا بالنسبة إلى المعاملات.

**نأتي إلى العبادات:**

والعبادات لها صورتان:

**الصورة الأولى:** أن لا يكون الاحتياط مستلزما للتكرار، ففي هذه الصورة إذا لم يكن الاحتياط مستلزما للتكرار كما لو شك في أنّ الصلاة يُعتبر فيها الاطمئنان في الاذكار المستحبة أم لا يُعتبر فاتى بالصلاة مع الاطمنئان مثلاً، او شك في أنّه هل يُعتبر فيها تسبيحات ثلاث في الركعة الثالثة أم لا، فاتى بها.

فإنّ الاحتياط الذي لا يستلزم التكرار، **اُشكل عليه بإشكالين**:

**الإشكال الأول:** إنّ مقتضى اعتبار قصد الوجه وهو أن يأتي بالعمل بقصد وجوبه أو بقصد ندبه، إنّ مقتضى اعتبار قصد الوجه تعذر الاحتياط، حيث لا يمكن الجمع بين الاحتياط وبين الاتيان بالعمل بقصد الوجه لكونه مترددا فيما هو وجه العمل.

ولكن:

**أولا:** اعتبار قصد الوجه في العبادة منفي بالأصل اللفظي وهو إطلاق أدلة العبادات، فإنّ مقتضى الإطلاق نفي اعتباره، أو بالاصل العملي وهو البراءة عن اعتباره.

**وثانيا:** لو فرضنا أنّ قصد الوجه معتبر، فإنّما يُتصور اعتباره في فرض القدرة على تحصليه وأمّا إذا لم يكن مقدور التحصيل، كما إذا لم يمكنه تحديد ما هو وجه العمل من وجود او ندب فيسقط كسائر التكاليف التي يُعتبر في فعليتها القدرة عليها، فمع عدم القدرة يسقط التكليف بها.

**الإشكال الثاني:** ما ذهب إليه الميرزا النائيني (قده) من أنّه يُعتبر في صحة العبادة ومقربيتها الانبعاث عن بعض جزمي، لا الانبعاث عن احتمال البعث، بل الانبعاث بعث جزمي، وهنا طبعاً فرضان:

**الفرض الأوّل:** أن لا يتمكن من الانبعاث الجزمي، كما إذا شك هل أنّ نافلة الضحى مستحبة أم لا؟ ولا يتمكن أن يتعرف على ذلك لا باجتهاد ولا بتقليد، فهنا في مثل هذا الصورة لا يمكن أن يُقال بأنّه لا يمكننك الاحتياط باتيان النافلة؛ لمَ؟ لأنّ الاحتياط باتيانها سوف يكون انبعاثا عن احتمال البعث لا عن بعث جزمي، بلحاظ أنّه حتى لو سلمنا بأنّه يُعتبر الانبعاث عن بعث جزمي فذلك في فرض القدرة على امتثال هذا التكليف لا في فرض عدم القدرة عليه.

ولكنّ المحقق العراقي (قده) قال: بأنّه يمكن هنا، والسرّ في ذلك: أنّه حتى لو قلنا بأنّه يُعتبر في العبادة قصد الامر الجزمي، فليس المقصود بالامر الجزمي الامر بنفس العبادة، كي يُقال بأنّه لا يدري هل العبادة مأمور بها أم لا؟ بل يكفي وجود امر جزمي ولو بعنوان منطبق على العبادة وإن لم يجزم بالامر بالعبادة، فهنا في مثل هذا المقام لا جزم له بالامر بنافلة الضحى، لكنّه جازم بالامر بالاحتياطِ، فيستطيع أن يأتي بنافلة الضحى لا بقصد أمرها لأنّه لا يُعلم به ولكن بقصد الامر بالاحتياط، فتحقق منه قصد الامر الجزمي وإن لم يكن قادرا على قصد الامر الجزمي بنفس العبادة لكنه قادر على قصد الأمر الجزمي بالاحتياط.

**وأُشكل على كلام العراقي (قده) بأنّه مستلزم للدور، وبيان ذلك:**

أنّ الأمر الجزمي بالاحتياط فرع تحقق الاحتياط؛ إذ أنّ كل أمر بمتعلق فرع تحقق متعلقه في رتبة سابقة، مثلاً: الامر بحجة الاسلام إنّما يكون فعلياً إذا تصورنا وجودا لحجة الاسلام في رتبة سابقة على الأمر كي يتعلق الأمر بها، فالامر بالاحتياط فرع تحقق الاحتياط، وتحقق الاحتياط منوط بقصد أمر جزمي وإلّا لم يكن احتياطاً، فتوقف الاحتياط على وجود الامر مع توقف وجود الامر على الاحتياط، وهذا دور في مقام الجعل، أو دور في مرحلة الفعلية، بأن يُقال: إنّ فعلية الامر بالاحتياط فرع القدرة على الاحتياط، نظير أي امر فانه لا يكون فعليا إلا بفعلية القدرة على متعلقه، فلا يكون هناك امر بحجة الاسلام لو لم تكن حجة الاسلام مقدورة بحد ذاتها، فالامر بالاحتياط إنما يكون فعلياً إذا كان الاحتياط ممكنا في نفسه ومقدورا في نفسه، والحال بأنّ القدرة على الاحتياط في نفسه فرع وجود أمر جزمي وإلا لم يكن احتياطا، فتوقفت فعلية الامر على امكان الاحتياط، وتوقف امكان الاحتياط على فعلية الامر، فلزم الدور في مرحلة الفعلية، إذاً ما ذكره العراقي تخلصا من اشكال عدم وجود قصد أمر جزمي بوجود أمر جزمي بالاحتياط اخرجنا من المطر إلى الميزاب؛ لأنّه بالنتيجة أدخلنا في متاهة أخرى، وهو استلزام الدور على الأقل في مرحلة الفعلية، يأتي الجواب عن إشكاله.

**والحمد لله رب العالمين.**

055

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ذكرنا فيما سبق إذا كان الاحتياط غير مستلزم للتكرار، **فهنا فرضان:**

فرض أن لا يمكن الوصول إلى الأمر، وفرض إمكان الوصول إليه، ففي الفرض الأوّل وهو عدم إمكان الوصول إلى الأمر، فإن قلنا بأنّه يُشترط في صحة العبادة قصد الأمر الجزمي كما ذهب له المحقق النائيني (قده) فهل يمكن مع عدم القدرة على الوصول إلى الأمر أن يأتي بالاحتياط بقصد الأمر الجزمي بالاحتياط، فتحقق بذلك العبادة.

**وقلنا بأنّ العراقي أفاد:** بأنّه لا يُعتبر في صحة العبادة قصد الأمر الجزمي بنفس العبادة بل يكفي قصد الأمر الجزمي ولو بعنوان ثانوي منطبق على العبادة كعنوان (الاحتياط) فمثلا: إذا شك في أنّ صلاة الجمعة واجبة أم لا؟ فهو يأتي بها لا بقصد الأمر الجزمي بها بل بقصد الأمر الجزمي بالاحتياط.

**وأُشكل على ذلك:** بأنّ هذا مستلزم للدور، وذلك على نحو الدور في مرحلة الجعل والدور في مرحلة الفعلية، أمّا الدور في مرحلة الجعل، فبيانه: أنّ تعلّق الأمر بماهية فرع تصور الماهية في رتبة سابقة على التعلّق، فإذا أراد أن يأمر بالغسل القربي فلابد ِأن يتصوّر غسلاً قربياً في رتبة سابقة على الأمر ثم يأمر به؛ إذاً لا يمكن الأمر بالاحتياط حتّى يُتصوّر الاحتياط في رتبة سابقة على الأمر، فإذا افترضنا أنّ الغسل القربي لا يمكن تحققه إلّا بأمر، وإلا إذا لم يكن هناك أمر لم يكن غسلا قربياً، إذاً فالأمر بالغسل القربي فرع تقرر الغسل القربي في رتبة سابقة، وتحقق الغسل القربي فرع وجود الأمر، وإلا لم يكن قربيا، فلزم توقف الأمر على الغسل القربي وتوقف الغسل القربي على الأمر.

وكذلك الأمر في المقام تعلّق الأمر بالاحتياط فرع تقرر الاحتياط، وتحقق الاحتياط منوط بوجود امر جزمي بالاحتياط، إذا لولا وجود أمر جزمي به ما كان احتياطاً في العبادة؛ إذاً فتوقف كل منهما على الآخر فلزم الدور، هذا هو الدور في مرحل الجعل.

**والجواب عنه:** نفس ما ذُكر في بحث التعبدي والتوصلي في أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر، حيث أُجيب هناك بأنّ المتوقف غير المتوقف عليه، فجعل الأمر متوقف على تصور الغسل القربي في رتبة سابقة لا على تحققه خارجا وإنما على تصوره، فمتى ما تصور المولى ماهية الغسل القربي تعلّق أمره به، بينما ما يتوقف على وجود الأمر ليس هو تصور الغسل القربي وإنما تحقق خارجاً، فالمتوقف عليه الأمر الوجود التصوري للغسل القربي، والمتوقف على الأمر الوجود الخارجي للغسل القربي فلا يلزم الدور.

كذلك في المقام ما يتوقف عليه الأمر الوجود التصوري للاحتياط، وما يتوقف على الأمر الوجود الخارجي للاحتياط، فلما اختلف المتوقف عن المتوقف عليه بالخارجية والذهنية ارتفع محذور الدور.

**أمّا الدور في مرحلة الفعلية، فبيانه**:

إنّ الأمر بحجة الإسلام فرع القدرة على حجة الإسلام؛ إذ لا يمكن أن يكون الأمر بحجة الإسلام فعلياً إلّا بفعلية شرطه، وشرطه القدرة على متعلقه، فلابد أن تكون حجة الإسلام مقدورة بالفعل كي يكون الأمر بها فعليا، ولا يمكن القدرة بالفعل على حجة الإسلام إلّا مع فعلية الأمر؛ لأنّ حجة الإسلام أُخذ في ماهيتها تعلّق أمر بها، وإلّا لكانت حجة مستحبة، فلا يُتصور أصلاً عنوان (حجة الإسلام) ما لم يكن هناك أمر وجوبي متعلّق بها، إذاً فعلية الأمر فرع فعلية القدرة على حجة الإسلام بما هي حجة الإسلام، والقدرة على حجة الإسلام بما هي حجة الإسلام فرع فعلية أمر لزومي بها، فلزم الدور في مرحلة الفعلية، ولكن الجواب عن ذلك: - كما ذكر العراقي نفسه- أنّ فعلية الأمر تتوقف على فعلية القدرة على متعلقه من سائر الجهات إلّا من جهة الأمر نفسه، فلا يُعقل هذا التوقف، إنّ كل أمر لا يكون فعلياً إلّا بفعلية القدرة على متعلقه من سائر الجهات إلّا من هذه الجهة وهي القدرة عليه الناشئة من الأمر نفسه، فإنّه لا يُعقل أن يكون فعلية الأمر منوطة بفعلية القدرة الناشئة عن نفس الأمر، **والسر في ذلك:**

أنّه لو أُنيطت فعلية الأمر بفعلية القدرة الناشئة عنه لم يتعلق أمر بأي تكليف، فأي تكليف نفترضه لابد له من متعلّق، وحينئذ لا يكون هذا التكليف فعلياً إلّا بفعلية القدرة على متعلقه، فإذا اعتبرنا في فعلية الأمر القدرة الناشئة عن الأمر نفسه فمعناه لن يكون الأمر فعليا أبداً، لأنّ فعليته فرع فعلية القدرة المترتبة عليه، والمفروض أنّ القدرة المترتبة عليه لا تكون فعلية قبل فعليته، فلا يُعقل أصلاً – هذا دور صريحِ، دور مباشر- لا يُعقل توقف فعلية الأمر على فعلية القدرة الناشئة عن الأمر نفسه وإلّا لم يُصبح أي أمر تكليفياً فعلياً أصلا، في أي تكليف وفي أي مورد، وبما أنّ هذا باطلٌ بالضرورة؛ إذاً بالنتيجة يتبين لنا من ذلك أنّ فعلية الأمر منوطة بالقدرة من سائر الجهات، ففعلية الأمر بحجة الإسلام منوطة بالقدرة على الحجة بدنية، مالية، سربية، وأمّا القدرة على الحجة من الأمر نفسه، بمعنى أنّ تعنون (حجة الإسلام) بـ (حجة الإسلام) متوقف على الأمر، فلا يُعقل أن يتوقف فعلية الأمر على فعلية هذه العنونة التي هي مترتبة على الأمر نفسه.

وكذلك الأمر في المقام، حيث نقول: إنّ فعلية الأمر بالاحتياط متوقفة على فعلية القدرة على الاحتياط من سائر الجهات، وأمّا القدرة على العنوان، يعني كونه احتياطا فلا يُعقل توقف فعلية الأمر على فعلية هذا العنوان، وإلّا لزم الدور الصريح، وإلّا لم يكن أي أمر تكليفي فعلياً، إذاً فما دام الاحتياط مقدورا من سائر الجهات، بقي أنّه مقدور من هذه الجهة وهو كونه احتياطا أم لا؟ بتعلّق الأمر به يُصبح مقدورا من هذه الجهة فيأتي به فيكون احتياطا في العبادة، فالإنصاف أنّ ما ذكره المحقق العراقي (قده) وهو أنّه يمكن تحقق الاحتياط في العبادة حتّى مع عدم إمكان الوصول إلى الأمر وحتى مع اشتراط قصد الأمر الجزمي في صحة العبادة بقصد الأمر الجزمي بالاحتياط.

**فإن قلت:** بأنّ الأمر الجزمي بالاحتياط أمرٌ طريقي، ويُعتبر في المقربية قصد الأمر النفسي، والسرّ في ذلك: أنّ الأمر النفسي ناشئ عن ملاك نفسي أيضاً، مثلاً الأمر بالصلاة ناشئ عن ملاك في نفس الصلاة، فحيث إنّ الأمر النفسي ناشئ عن ملاك نفسي صحّ التقرب به، بأن يأتي بالعمل بقصد هذا الأمر؛ لأنّ في قصده تحقيقا لملاكه الذي هو محبوب لدى المولى.

أمّا الأمر الطريقي، كما لو أمرنا الشارع بالعمل بخبر الثقة، قال: (اعمل بخبر الثقة) فإنّ العمل بخبر الثقة ليس أمرا نفسيا؛ إذ لا توجد مصلحة في نفس العمل بخبر الثقة وإنما المصلحة للمخبر به، فإن كان ما اخبر به الثقة موافقا للواقع فالمصلحة في ذلك المخبر به وإلّا لا توجد مصلحة، فملاك الأمر بالعمل بخبر الثقة ليست في نفسه بل في الواقع، إذاً فبالنتيجة: الأمر بالعمل بخبر الثقة ليس أمرا نفسيا وإنما هو أمر طريقي إن أصاب الواقع أدرك المكلف مصلحة الواقع، لم يصب الواقع فالمكلف معذور، وإلّا لا يوجد ملاك في العمل بخبر الثقة بخلاف الأمر بالصلاة، فإنّ في نفسه متعلقه ملاكا محبوبا للمولى، فلا يصح التقرب بالأمر بالعمل بخبر الثقة؛ لأن أمر طريقي وليس نفسيا، كذلك في المقام الأمر بالاحتياط أمرٌ طريقي بغرض حفظ ملاك الواقعي وِإلّا فليس في الاحتياط نفسه ملاك محبوب مستقل عن ملاك الواقع كي يكون التقرّب بلحاظه.

**إذاً؛** فما ذكره العراقي من التقرب بقصد الأمر الجزمي بالاحتياط غير تام؛ لأنّ الأمر الجزمي بالاحتياط طريقي وليس نفسيا.

**ولكنّ جملة من الأعلام قالوا:** لا حاجة إلى أن يكون الأمر نفسياً، بل يكفي في التقرّب للشارع قصد أمر منتسب إلى الشارع نفسه، فبما أنّ الأمر الطريقي ليس أمرا إرشاديا محضا، كي يُقال بأنّه أصلاً ليس خمر بل صورة الخمر، وإنما الأمر الطريقي أمر مولوي، غاية ما في الباب لم يصدر بداعي ملاكه وإنما صدر بداعي حفظ ملاك الواقع، فليكن، ما دام أمرا صادرا بداعي الطلب منتسبا إلى الشارع المقدس صحّ التقرب به وإن لم يكن أمراً نفسيا، هذا تمام الكلام في هذا الفرض ألّا وهو فرض عدم إمكان الوصول إلى الأمر بالعبادة.

**الفرض الثاني:** إذا أمكن الوصول إلى الأمر بالعبادة فهل يصح الاحتياط مع تمكن المكلف أن يكون مجتهدا او مقلداً، فيُدرك أنّ هناك أمرا أو ليس هناك أمر.

فهنا أفاد المحقق النائيني (قده) بأنّ المرتكز العقلائي يرى أنّ لا صحّة للعبادة إلّا بالانبعاث عن أمر جزمي، ولا تصح العبادة بالانبعاث عن احتمال الأمر ما دام يمكنك الانبعاث عن نفس الأمر عن الامر الجزمي، نعم لو لم يمكنك كما في الفرض السابق لسقط هذا الاعتبار، حيث لا يمكنك الوصول إلى الأمر فيتحقق عنوان (العبادة) وعنوان (الاحتياط) في العبادة بقصد احتمال الأمر.

أمّا مع تمكنك من الوصول إلى الواقع علما او علمياً، فحينئذ لا تصح العبادة بالنظر العقلائي إلّا بالانبعاث عن امر جزمي ولا تصح بالانبعاث عن احتمال الأمر.

ثم قال: ولو شككنا في ذلك، ولا ندري هل أنّ معتبر أو ليس بمعتبر، فلا يصح الرجوع إلى البراءة لنفي اعتباره، وذلك لأنّه إنما يُرجع إلى البراءة في القيود الشرعية، فإذا شككنا في قيد أنّه جعله الشارم أم لا ؟ نفينا جعله بالبراءة، وأما ما ليس من شؤون الشارع وهو يرتبط بكيفية الإطاعة، فلا يُرجع في اعتباره وعدمه إلى البراءة الشرعية، وهذا منه.

فإنّ من شأن الشارع أن يُصدر أمر بمركب معين وقد حصل منه ذلك، أمّا كيف تتحقق إطاعة هذا الأمر؟ فهذا من شؤون العقل، فإنّ العقل هو المرجع في كيفية إطاعة الأمر، وأمّا الشارع فوظيفته إصدار الأمر نحو مركب معين واجد لملاك هذا الأمر، وأمّا كيفية إطاعة هذا الأمر فهذا بيد العقل وليس بيد الشرع، فإذا شككنا هل يُعتبر في كيفية إطاعة الأمر الانبعاث عن أمر جزمي أو يكفي الانبعاث عن احتمال الأمر، فلا يمكن نفي هذا الاعتبار بالرجوع إلى البراءة.

**وأشكل عليه الأعلام، ومنهم: سيّدنا (قده) بأنّه**:

**أولا:** لا يُعتبر لدى المرتكز العقلائي في عبادية العبادة أكثر من إضافة العمل إلى المولى، إضافة تذللية، فمتى ما اتى بالعمل مضافا إلى المولى إضافة تذللية فهو عبادة، والمفروض أنّ الإتيان بالعمل عن احتمال الأمر إضافة تذللية، فهو عبادة، تمكن من تحصيل الأمر الجزمي أم لم يتمكن، وإلا لو كان الانبعاث عن امر جزمي مقوماً للعبادة بحيث لا تكون عبادة بدونه، لم يُفرق في ذلك بين فرض التمكن وفرض عدم التمكن، كي يقال: بصحة الاحتياط في فرض عدم التمكن وعدم صحته في فرض التمكن.

**وثانيا:** لا شك أنّ المرجع في المقام هو البراءة عند الشك، لأنّه إما أن يكون هذا القيد دخيلاً في الملاك او ليس دخيلاً، فإن لم يكن هذا القيد وهو الانبعاث عن أمر جزمي، فإنّ لم يكن دخيلاً في الملاك فلا عبرة به، ولا حاجة إلى تجشمه، ولا حاجة إلى بذل المؤونة نحوه؛ إذ ليس له دخل لا في ملاك العبادة ولا في ملاك الاحتياط في العبادة.

وإن كان دخيلاً في الملاك، إذاً رجع للشارع بما هو شارع، سواء امكن جعله بالجعل الأوّل، أو لم يمكن جعله إلا بمتمم الجعل، أو لم يمكن جعله أصلا بالجعل الإنشائي، لكن يمكن الإخبار عن دخله ولو بجملة خبرية، فإذا لم يرد عندنا دليل لا على جعله بالجعل الأول، ولا على جعله بمتمم الجعل، ولا بجملة خبرية تكشف عن دخله في الملاك؛ إذاً بالنتيجة نرجع في نفي اعتباره إلى البراءة فهو من شؤون الشارع بما هو شارع.

وما ذكره متين كمتانة سائر كلامه؛ **إذاً بالنتيجة:** لا من الاحتياط في العبادة ولا شاهد على اعتبار الانبعاث عن امر جزمي في صحتها.

**المورد الثاني:** ما إذا كان الاحتياط مستلزما للتكرار، أن يكون الاحتياط مستلزما للتكرار، كما إذا شك أنّه مطالب بالقصر أو بالتمام، وكما مثّلنا أمس ببعض الأمثلة، وقد أُشكل على صحة الاحتياط في هذه الصورة بأنّه في بعض صوره مستلزم للعب بأمر المولى، كما لو فرضنا تردد القبلة بين أربع جهات وتردد صلاة الظهور والعصر بين القصر والتمام، وتردد ثوبه الطاهر بين خمسة أثواب، فحينئذ يحتاج أن يصلي أربعين صلاة، فيقال: الصلاة بهذا النحو مع تمكنه من أن يصل إلى القبلة الواقعية بالطاهر الواقعي بالمأمور به الواقعي بالرجوع إلى المجتهد، أو بأن يكون مجتهدا، فاللجوء إلى الاحتياط في هذا الفرض لجوء إلى كيفية تُعد لعباً بأمر المولى، فحينئذ بما أنّ هذا العمل لعب بأمر المولى فهو قبيح بالنظر العقلائي والقبيح لا يكون مقرباً فكيف يكون احتياطا في العبادة التي يُعتبر فيها المقربية وهو قبيح غير مقرب؟

**وأُجيب عن هذا الإشكال:**

أولا: بمنع هذه الكبرى، أي أنّ تكرار العمل مئة مرة، مئتي مرة، بأن يشتغل من أول ثانية من الزوال إلى أول ثانية من الغروب بأن يشتغل في الصلاة فقط، بأنّ هذا العمل ليس لعباً بأمر المولى؛ إذ إنما يصدق عنوان اللعب إذا لم يكن للعمل غرض عقلائي، وأمّا إذا كان له غرض بأن يُظهر تمام الانقياد وتمام التخضع للمولى، فلا يُعد هذا العمل لعبا بأمر المولى بل هو انقياد وخضوع واشتغال بالعبادة.

وثانيا: سلّمنا أنّ هذا لعب بأمر المولى، فكونه قبيحاً لا يوجب سراية القبح إلى نفس العبادة الواقعية، فهو في ضمن هذه الأربعين صلاة قد صلى صلاة واقعية إلى القبلة الواقعية بالطاهر الواقعي بما هو المصداق لما هو المأمور به الواقعي، وذلك الفرد من الصلاة قطعا ليس لعباً بأمر المولى وإنما اللعب في الضمائم وفي هذا العام المجموعي بما هو مجموع، لا أنّ اللعب في ذلك العمل، إذاً فلا يسري قبح الكيفية إلى ما هو عبادة واقعية، وبالتالي فلا مانع الاحتياط المستلزم للتكرار لأنّه لا يوجب خللا في نفس العبادة الواقعية، وإن كان هذا الاحتياط بالنظر العقلائي لعبا بأمر المولى، فإذا رأوه قالوا هذا يلعب، إلا أنّ تلك الصلاة الواقعية صلاةٌ للقبلة الواقعية بالطاهر الواقعي بالمصداق الواقعي لما هو المأمور به، هذا تمام الكلام في هذا البحث ألّا وهو حسن الاحتياط، ونتيجة الخلاف في حدود الاحتياط أصبحت مشروعية الاحتياط تحتاج إلى الاجتهاد والتكليف، ولذلك قالوا الاحتياط ليس في فرض الاجتهاد والتقليد؛ إذاً إذا قرأت في منهاج الصالحين يجب على كل مكلف أن يكون في جميع أفعاله وتروكه مجتهدا أو مقلدا أو محتاطا، في الواقع يجب عليه أن يكون مجتهدا فقط؛ لأنّ مشروعية التقليد تحتاج إلى اجتهاد، ومشروعية الاحتياط تحتاج إلى اجتهاد، فإنّ أصل حسن الاحتياط لا يعني حسنه بتمام حدوده وقيوده فإنّها محل خلاف، وثبوت أنّ التقليد مشروع يحتاج إلى أن يقتنع بأنّ المرتكز العقلائي قائم على حجية رجوع الجاهل إلى العالم، فمشروعية التقليد تحتاج إلى اجتهاد؛ إذ لا تقليد في أصل مشروعية التقليد، ومشروعية الاحتياط أيضا تحتاج إلى اجتهاد.

**فالنتيجة:** ما يجب على كل مكلف ملتفت إلى حكم الشارع أن يكون مجتهدا، ولو قاده اجتهاده إلى مشروعية التقليد أو مشروعية الاحتياط.

يأتي الكلام إن شاء الله في الدرس الآتي في مسألة قاعدة التسامح في أدلة السنن.

**والحمد لله رب العالمين.**

056

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

وقع الكلام في بحث قاعدة من بلغ المعبر عنها في بعض الكلمات بـ (**قاعدة التسامح في أدلة السنن**) بناءً على ما ورد في صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام): (**من بلغه عن النبي (صلى الله عليه وآله) شيءٌ من الثواب فعمله كان أجر ذلك له، وإن كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) لم يقله**). وفي صحيحه الآخر: (**من سمع عن النبي شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له ذلك وإن كان لم يكن على ما بلغه**).

وفي رواية محمد بن مروان: (**من بلغه عن النبي (صلى الله عليه وآله) شيء من الثواب ففعل ذلك، طلب قول النبي، كان له ذلك وإن كان رسول الله لم يقله**).

**والبحث في هذه الكبرى المستفادة من الأخبار، في عدّة مطالب:**

**المطلب الأوّل:** في بيان المحتملات المستفادة في كلمات الأعلام من هذه الروايات، فنقول: بأنّ الأقوال الرئيسية في هذه القاعدة أربعة:

**القول الأوّل:** الوعد بالثواب، والقول الثاني: الاستحباب النفسي، والقول الثالث: الحكم الطريقي، والقوال الرابع: الإرشاد إلى حكم العقل.

غاية ما في الأمر أنّ لبعض هذه الأقوال الأربعة، **عدّة احتمالات:**

**القول الأوّل:** أنّ مفاد هذه الروايات لا يتضمن إلّا وعداً بالثواب من دون أن يتضمن جعل حكم سواء كان الحكم وضعياً كالحجية أو كان الحكم تكليفياً بالاستحباب النفسي، فليس في مفاد هذه النصوص سوى الوعد من قبل الشارع الذي بيده الثواب على إعطاء الثواب في فرض معين، وهو فرض من عمل بما ورد عن النبي (صلى الله عليه وآله).

**وهذا القول له بيانان:**

**البيان الأوّل:** حيث إنّ الثواب تفضل محض وليس مبنياً على سبيل الاستحقاق؛ لأنّ كل ما يأتي به العبد فهو ملك لمولاه، فإذا كان عمله ملكاً لمولاه لم يكن مستحقاً على المالك شيئاً في الإتيان بما هو مملوك لمولاه، فبناءً على ذلك يكون منحه الثواب في فرض الطاعة الجزمية تفضلاً فكيف في فرض غيرها؟

لأجل ذلك ليس معنى هذه النصوص إلّا وعد الشارع للعبد بالتفضل بالثواب في موارد معيّنة، هذا هو البيان الأول.

**البيان الثاني:** أنّ الثواب وإن كان تفضلاً محضاً لكنّ وضعه في هذه الموارد دون غيرها لابد لملاك، وإلّا لكان وضعه الثواب في هذه الموارد دون غيرها ترجيحا بلا مرجح، وهو قبيح، فإنّه إذا كان تفضلاً محضاً، فلِمَ لم يُعطى لمن عمل بأي عمل اقتراحاً منه وإن لم يكن على ضوء ما ورد عن النبي (صلى الله عليه وآله) أو عن المعصوم عليه السلام؟ فتخصيص الثواب بمن عمل على ما ورد ترجيح بلا مرجح، فلابد أن يكون هناك ملاكٌ في هذه الموارد اقتضى منح الثواب على طبقها.

وليس المدعى أنّ ذلك الملاك هو (حسن العمل) وإلّا لكان المدلول المطابقي لهذه الأخبار الوعد بالثواب، وكان المدلول الالتزامي لها حسن العمل الذي وُعد بالثواب عليه، وحينئذ سوف يكون مفاد هذه الأخبار طلب ذلك الفعل بالمدلول الالتزامي والحث عليه، والمفروض في هذا القول الأوّل أنّ أخبار من بلغ لا تُفيد حكماً شرعياً أصلاً لا وضعياً ولا تكليفياً، لا بالمطابقة ولا بالالتزام، وإنّما مدلولها فقط وفقط الوعد بالثواب؛ إذاً: فالملاك في إعطاء الثواب في هذه الموارد ليس هو حسن العمل ومطلوبيته إنّما الملاك في نفس إعطاء الثواب، وليس الملاك في متعلّقه، ولعل هذا الملاك هو تعظيم النبي (صلى الله عليه وآله) بأن يقال: إنّ من خصائصه (صلى الله عليه وآله) أنّ من بلغ ثواب عنه فعمله كما بلغ أُعطي أجراً وإن كان ذلك العمل لم يثبت حسنه ولا مطلوبيته، ولكن تعظيما للنبي (صلى الله عليه وآله) من بلغه ثواب عنه فعمله كان له ذلك الثواب، فالملاك في إعطاء الثواب في هذه الموارد ملاكٌ في نفس الإعطاء وليس ملاكاً في متعلّقه وهو العمل كي يكون دالا بالدلالة بالالتزامية على حسن العمل ومطلوبيته.

فبناءً على هذا القول لا يُستفاد من هذه الأخبار أي قاعدة شرعية، إنّما مجرد الوعد بالثواب ليس إلّا، هذا هو القول الأوّل، طبعاً نحن الآن ليس بصدد الاستدلال والبرهان، بل بصدد تعداد الأقوال والمحتملات؛ كي يتضح بعد ذلك الفرق بينها.

**القول الثاني:** هو دعوى الاستحباب النفسي، وأنّ المستفاد من هذه الأخبار ثبوت استحباب العمل، وهذا له عدّة محتملات:

**المحتمل الأوّل:** أن يُقال إنّ موضوع استحباب العمل كونه ذا ثواب، بيان ذلك: أنّ عنوان البلوغ (من بلغ) ليس له موضوعية فلا دخل له في ثبوت الاستحباب أبداً، وإنما عنوان البلوغ أُخذ على نحو المشيرية المحضة لواقع الثواب، فالمقصود بقوله (**من بلغه شيءٌ من الثواب**) يعني ما كان له ثواب فحكمه كذا، سواء بلغني الثواب أم لم يبلغني، وإنما البلوغ أُخذ على نحو المشيرية المحضة، كما يقال مثلاً:

من بلغه أنّ مسلماً مات فخرج في جنازته فكان له كذا من الأجرِ، هذا لا يعني البلوغ له موضوعية في بلوغ الأجر، إنّما البلوغ مأخوذ على نحو المشيرية المحضة، والمقصود بهذه الرواية هو أنّه من شيع الجنازة فله كذا من الأجر والبلوغ مجرد مشير لما هو الموضوع، فالبلوغ في الرواية مجرد مشير، كأنّه قال: (أي عمل له ثواب من عند الله عزّ وجل فذلك العمل محبوب ومطلوب لدى الشارع في نفسه) ، (**من بلغه شيء من الثواب فعمله**) يعني من اتى بعمل ذي ثواب فإن ذلك العمل مطلوب ومستحب، هذا هو المحتمل الأوّل في ثبوت الاستحباب النفسي.

**المحتمل الثاني:** أن يقال إن مقتضى اخذ عنوان (البلوغ) في الرواية أنّ للبلوغ موضوعية بمقتضى أصالة الاحترازية في العناوين المعبر عنها بـ (أصالة الموضوعية) فلعنوان البلوغ موضوعية ومدخلية، غاية ما في الباب أنّ مدخلية عنوان (البلوغ) على نحو الواسطة في الثبوت لا على نحو الواسطة في العروض، والمقصود بذلك:

أنّ موضوع ثبوت الاستحباب لذات العمل بلوغ الثواب عليه، نظير ما إذا ورد عندنا خبر ثقة على استحباب صوم يوم الغدير مثلاً، فنقول: بأنّ قيام خبر الثقة على استحباب الصوم صار واسطة في ثبوت الاستحباب لنفس الصوم لا ثبوت الاستحباب للصوم الذي قام عليه خبر الثقة، فقيام خبر الثقة ليس جزءاً من الموضوع إنما هو علّة لثبوت الحكم للموضوع لا أنّه جزء من الموضوع، فما هو موضوع الاستحباب صوم يوم الغدير في نفسه لا أنّ موضوع الاستحباب صوم يوم الغدير الذي قام عليه خبر الثقة، فقيام خبر الثقة مجرد حيثية تعليلية واسطة في العروض أي في عروض الحكم لموضوع معين من دون أن يكون جزءاً من الموضوع.

وفي المقام كذلك، (**من بلغه شيءٌ من الثواب عن الرسول (صلى الله عليه وآله) على عمل فعمله كان أجر ذلك له**) **بيانه:** أنّ الاستحباب والطلب ثابت لنفس العمل بعلّة بلوغ الثواب عنه لا أنّ البلوغ قيد في الموضوع، فما هو المستحب صوم يوم الغدير لا الصوم الذي بلغ عليه الثواب، هذا المحتمل الثاني.

**المحتمل الثالث:** أن يكون البلوغ قيداً في الموضوع، وهو ما يُعبر عنه بـ (الواسطة في الثبوت) وأنّه حيثية تقيدية لا تعليلية، بيان ذلك: أنّ موضوع الاستحباب الصوم الذي بلغ عليه الثواب لا الصوم في نفسهِ، فما هو المستحب الصوم بالعنوان الثانوي لا بالعنوان الأولي، فالصوم في حدّ ذاته ليس مستحباً وإنما المستحب الصوم الذي بلغ عليه الثواب، فبناءً على هذا يكون موضوع الاستحباب النفسي مركباً من جزئين: الصوم والبلوغ.

**المحتمل الرابع- لاستحباب النفسي-:** أن يقال بأنّه المستفاد من التفريع وهو قوله (**من بلغه عن النبي (صلى الله عليه وآله) شيء من الثواب فعمله**) هذه فاء التفريع والمستفاد التفريع يعني فعمله طلباً لذلك الثواب لا أنّه عمله ولو كان غافلاً عن هذا البلوغ وعن هذا الثواب، كما لو افترضنا بلغه لكنه حين العمل لم يكن ملتفتا إلى بلوغ الثواب فأتى به بداعي أمره لا بداعي طلب الثواب وبلوغه، فحينئذ يقال: الموضوع للاستحباب العمل بداعي طلب الثواب البالغ والوارد، لا العمل في نفسه، وهذا هو الظاهر من رواية محمد بن ابن مروان التي قرأناها، قال: (**ففعل ذلك طلب قول النبي**).

**إذاً:** فما هو موضوع الاستحباب هو حصّة من الانقياد لا ذات العمل، فما هو موضوع الاستحباب النفسي ليس ذات العمل ليس ذات الصوم، وإنما موضوع الاستحباب النفسي حصّة من الانقياد وليس كل الانقياد؛ حتّى لو أتى بالعمل مثلاً بداعي الشكر، مثلاً بداعي الخوف من الله، بأي داعي من دواعي الانقياد، وإنّما موضوع الاستحباب النفسي حصّة خاصّة من الانقياد وهو أن يأتي بالعمل التماسا لذلك الثواب، هذا هو موضوع الاستحباب النفسي، هذه هي المحتملات الأربعة في بيان الاستحباب النفسي بناءً على استفادته من هذه الروايات.

**القول الثالث:** هو دعوى الحكم الطريقي، وهذا أيضاً يُتصوّر على نحوين أو على رأيين:

**النحو الأوّل:** ما نُسب إلى مشهور المتقدمين من أنّ مفاد أخبار (من بلغ) ونُسب إلى المحدثين توسعة دائرة الحجية في باب المندوبات، فما قامت عليه الأدلة الأولية كالسيرة العقلائية، والسيرة المتشرعية، ومثلاً النصوص الواردة في الكتاب والسنة، هو حجية خبر الثقة، هذا الذي قامت عليه الأدلة، لكن صحيح هشام بن سالم صار حاكما على الأدّلة حكومة توسعة، فوسع دائرة الحجية لما يشمل الخبر الضعيف في باب المستحبات، فمفاد صحيح هشام بن سالم ونحوه حكم وضعي، وهو: حجية الخبر الضعيف في باب المستحبات، فمتى ما ورد خبرٌ في باب المستحبات والسنن كان حجة وإن كان الخبر ضعيفاً، بل كان راويه كذابا، ما دام يُحتمل صدقه؛ إذ قد يصدق الكاذب، حتّى لو كان راويه كذابا مع ذلك ما دام يُحتمل صدقه في هذا الخبر إذاً بالنتيجة يثبت الاستحباب بروايته لأنّ الخبر في باب السنن حجة ولو كان ضعيفاً.

فمفاد هذه الأخبار الحكومة على الأدلة الأولية في الحجية حكومة واقعية على نحو التوسعة كما في قوله: (الطواف بالبيت صلاةٌ).

وبما أنّ الحجية حكم طريقي قُصد منه التحفظ على الملاكات الواقعية الأهم لذلك صار هو المحتمل الأوّل في الحكم الطريقي بناءً على استفادته من الروايات.

**المحتمل الثاني:** أن يُقال بأنّ مفاد هذه الروايات استحباب الاحتياط، وأنّ الاحتياط كما هو حسن عقلاً فهو مستحب شرعاً، فأراد بهذا البيان الرشيق الأنيق في قوله: (من بلغه شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله لم يقله) أنّ الاحتياط مستحب شرعاً، فمتعلّق الاستحباب الاحتياط، لكنّ الاستحباب ليس استحبابا نفسياً -كما مضى في القول الثاني- وإنما هو استحباب طريقي، أي أنّ الشارع إنما رجح الاحتياط كما رجحه العقل لا لنفس الاحتياط بل لأنّ الاحتياط طريق للتحفظ على الملاكات الواقعية الأهم في مقام التزاحم مع غيرها، هذا هو القول الثالث.

**القول الرابع:** أنّ هذه الأخبار لا تُفيد حكما شرعيا لا وضعيا ولا تكليفياً، لا طريقيا ولا نفسيا، وإنّما مفادها الإرشاد إلى حكم العقل ليس إلّا، حيث إنّ العقل حاكمٌ في رتبة سابقة بحسن الانقياد، وهو أنّ الانقياد حسن في نفسه؛ لأنّ الانقياد إظهار للعبودية وإظهار العبودية عنوان حسن في نفسه، فما حكم به العقل في رتبة سابقة ارشد إليه الشارع في هذه الروايات، فلا تتضمن هذه الروايات طلباً، لا طلباً شرعياً ولا طلباً عقلياً، فما في تقريرات السيّد الشهيد من أنّه على هذا الاحتمال تتضمن الروايات طلباً عقلياً هذا مما لا معنى له، فإنّ مفاد هذه الروايات بناءً على هذا الاحتمال مجرد الإرشاد، أي تقرير ما حكم به العقل ليس إلّا، نعم العقل في حكمه بالإحسان يكون موضوعاً لأمر من العمل العملي بالجري وفق ما أدركه العقل، هذا شيء آخر، لا أنّ مفاد هذه الأخبار طلبٌ، ليس فيها أي طلب لا طلب شرعي ولا طلب عقلي هي مجرد إرشاد، والإرشاد ليس إلا تقريراً لأدراك العقل حسن هذه الأعمال، نعم يترتب على إدراك العقل حسن العمل مطلوبية عقلية لكنها غير كونها مفاد هذه الأخبار.

**فالنتيجة:** أنّ الأقوال الرئيسية في هذه الأخبار: الوعد، والاستحباب النفسيِ، والحكم الطريقي، والإرشاد، وسوف نتكلم غداً إن شاء الله عن الثمرات العملية المترتبة على الفروق بين هذه الأقوال بمحتملاتها ثم ندخل إلى ما هو الحق منها.

**والحمد لله رب العالمين.**

057

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

تكلمنا فيما سبق حول المحتملات في أخبار من بلغ، ووصل الكلام إلى بيان الثمرات العملية المترتبة على هذه الأخبار، وهنا عدّة ثمرات:

الأولى: هل يمكن أن يأتي المكلف بالعمل بقصد الأمر الواقعي بناءً على خبر ضعيف، كما لو قام الخبر على ترتب الثواب على نافلة يوم الغدير، فهل يمكن للمكلف استناداً لهذا الخبر أن يأتي بنافلة الغدير بقصد الأمر الواقعي أم لا؟

وهذه الثمرات تترتب بناءً على القول أنّ مفاد أخبار من بلغ حجية الخبر الضعيف في باب المستحبات، أو بناء على أنّ مفاد أخبار من بلغ ثبوت الاستحباب النفسي للعمل الذي بلغ عليه الثواب بمحتملاته التي فصّلناها في ما سبق.

وأمّا لو قلنا بأنّ مفاد أخبار من بلغ مجرد الوعد بالثواب أو أنّها مجرد ارشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد، أو أنّها دالة على الاستحباب الطريقي للاحتياط، فبناءً على ذلك لا يمكن للمكلف أن يأتي بالعمل بقصد الأمر الواقعي لعدم ثبوت وجود أمر نفسي واقعي بالعمل.

الثمرة الثانية: هل يمكن أن يأتي المكلف بالعمل بعنوانه تقرباً إلى الله، كما لو قام خبر ضعيف على استحباب صوم يوم مولد النبي (صلى الله عليه وآله) فهل يمكن أن يأتي المكلف بالصوم بما هو صوم يوم مولد النبي قربة إلى الله تعالى، فيكون المأتي به الفعل بعنوانه الذي ورد في الخبر وهو صوم يوم مولد النبي (صلى الله عليه وآله) أم لا؟

فإن قلنا بأنّ مفاد أخبار من بلغ حجية الخبر الضعيف صحّ ذلك، أو كان مفادها ثبوت الاستحباب النفسي لذات العمل، بحيث تكون حيثية البلوغ مجرد مشير إلى واقع وجود خبر دال على الثواب، أو تكون حيثية البلوغ واسطة في الثبوت لا واسطة في العروض كما شرحناه أمس، فبناء على ذلك يمكن الاتيان بالعمل بعنوانه الذي ورد في النصّ تقرباً الى الله عزّ وجل.

أمّا إذا قلنا بأنّ المستفاد من أخبار من بلغ أنّ للبلوغ دخلاً في الموضوع، بمعنى أنّ البلوغ حيثية تقييدية وواسطة في العروض، فحينئذ لا يمكن أن يأتي بالعمل بعنوانه تقرباً إلى الله، بل لابد أن يأتي بالعمل بعنوان أنّه ممّا بلغ عليه الثواب لا بعنوانه، حيث لم يثبت من الروايات تعلّق الامر بصوم يوم المولد بعنوانه، وإنّما الذي ثبت من الروايات تعلّق الامر بصوم يوم المولد بما هو ممّا بلغ عليه الثواب، فلابد أن يؤتى بالعمل بما هو ممّا بلغ عليه الثواب تقرباً إلى الله، حيث إنّ البلوغ حيثية تقيدية في متعلّق الأمر.

الثمرة الثالثة: هل يمكن أن يأتي بالعمل لا بقصد طلب الثواب ولا بقصد التماس المطلوبية أم لا؟

مثلاً: لو اتى بصوم يوم الغدير قربة إلى الله تعالى غافلا عن وجود خبر ضعيف يدل على استحبابه، هنا هل يتحقق بذلك امتثال الامر الثابت باخبار من بلغ أم لا؟

بناءً على استفادة الحجية أو بناءً على استفادة الاستحباب النفسي لذات العمل يتمّ ذلك، أمّا بناءً على استفادة الاستحباب النفسي للعمل المأتي به بداعي التماس الأجر كما هو احد المحتملات، أو بناءً على أنّ المستفاد منها الاستحباب الطريقي للاحتياط ليس إلّا، فحينئذ لا يتحقق امتثال الأمر المستفاد من أخبار من بلغ إلّا إذا اتى بالعمل بقصد طلب ذلك الثواب والتماس ذلك الأجر، ورجاء لحصول ذلك الأمر، فما لم يأت بالعمل بهذا الداعي لا يكون مصداقاً للمأمور به المستفاد من أخبار من بلغ.

الثمرة الرابعة: وهي ثمرة مهمة جداً، انّه هل يمكن للفقيه أن يُفتي العامّي باستحباب العمل من دون بيان موضوع ذلك للعامي كما هو المتعارف عند الفقهاء الذين يرون قاعدة التسامح في أدلة السنن، فهل يمكن للفقيه اعتماداً على خبر ضعيف باستحباب صوم يوم مولد النبي (صلى الله عليه وآله) أن يُفتي العامّي بأنّ صوم يوم المولد مستحب من دون أن يُنبهه على الموضوع، وهو أنّ هذا مفاد خبر ضعيف ورد في البين، هل هذا ممكن أم لا؟

فهنا أفاد المحقق العراقي (قده) كما في نهاية الأفكار، بأنّ هناك فرقاً بين مبنى الحجية ومبنى الاستحباب وجعل هذا ثمرة للفرق بينهما، حيث إنّ سيّدنا (قده) الشريف افاد في مصباح الأصول بأنّه لا توجد ثمرة بين هذين القولين، يعني سواء قلنا إنّ مفاد أخبار من بلغ حجية الخبر الضعيف في باب المستحبات، أم قلنا إنّ مفاد أخبار من بلغ ثبوت الاستحباب النفسي للعمل الذي بلغ عليه الثواب، قلنا بهذا المعنى أو قلنا بهذا المعنى لا توجد ثمرة عملية عملية فارقة بين المسلكين، ولكن مدرسة المحقق العراقي يعني المحقق العراقي ومن تبعه قالوا بوجود ثمرة بين المبنيين، يعني بين مبنى القول بالحجية ومبنى القول بالاستحباب النفسي، وهذه الثمرة هي:

أنّه إن كان مفاد اخبار من بلغ أنّ الخبر الضعيف باب المستحبات حجة فهو كخبر الثقة في غير المستحبات، فإذا كان مفادها جعل الحجية إذاً يصح للفقيه أن يستند إلى هذا الخبر الضعيف فيُفتي باستحباب صوم يوم مولد النبي (صلى الله عليه وآله) لأنّه فتوى بحجة فتوى فتوى بعلم.

أمّا إذا قلنا بأنّ مفاد اخبار من بلغ مجرد الاستحباب النفسي للعمل الذي بلغ عليه الثواب، فهنا لا يمكن للفقيه أن يُفتي باستحباب صوم يوم المولد، لا بناء على الخبر الضعيف ولا بناء على صحيحة هشام بن سالم، (من بلغه ثواب عن النبي فصنعه كان له ذلك وإن كان رسول لم يقله) لا بناء على هذا ولا بناء على ذاك، لا بناء على الخبر الضعيف؛ لعدم حجيته ويُشترط في صحة الفتوى أن تكون مستندة إلى حجة والمفروض ِأنّ الخبر الضعيف ليس بحجة. ولا استناداً إلى صحيحة هشام؛ لأنّ مفاد صحيحة هشام كبرى كلية، وهي استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب لا استحباب صوم يوم المولد، فإنّ صحيحة هشام لم ترد في صوم يوم المولد إنّما وردت في قضية كلية، فهو من الممكن أن يُفتي في الكبرى وهي: ( كل عمل بلغ عليه الثواب فهو مستحب) لا أن يُفتي بالصغرى وهي (استحباب صوم يوم المولد) فهو يُفتي بالكبرى لا بالصغرى، والفتوى بالصغرى لا تصح لأنّها مجرد تطبيق إلى تلك الكبرى، ولذلك ذُكر في أول بحث من بحوث علم الأصول في تعريف علم الاصول: (بأنّه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي الكلي) أو أنه مثلاً (العلم بما يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي) أو (العلم بالعناصر المشتركة في استنباط الحكم الشرعي) على اية حال، على اية تعريف عرفنا علم الأصول.

ذكروا هنا الفرق بين القاعدة الاصولية والقاعدة الفقهية، حيث إنّ نسبة القاعدة الاصولية للحكم نسبة الوسطية في الاثبات، فالحكم مستنبط منها، بينما نسبة القاعدة الفقهية للحكم نسبة التطبيق لا نسبة الوسطية في الاثبات، مثلاً:

إذا استنبط الفقيه من الروايات قاعدة الطهارة (أنّ كل ما شُك في طهارته فهو طاهر)، نفس هذه الكبرى المسماة بقاعدة الطهارة هي بنفسها حكم شرعي، فإذا كانت قاعدة الطهارة بنفسها حكما شرعياً فانطباقها على مواردها ليس من باب الاستنباط من باب انطباق الكلي على مصاديقه وجزئياته، فلو شُك في أنّ (الاستبيرتو) طاهر أن نجس لا يمكن للفقيه للفقيه أن يُفتي بطهارته؛ لأنّ هذا تطبيق وليس هذا استنباطاً، ما استنبطه الفقيه هو كبرى قاعدة الطهارة وهو قاعدة كلية، انطباقها على مواردها هذا انطباق الكلي على جزئياتها وليس من باب الاستنباط في شيء، بينما القاعدة الأصولية ما تقع وسطاً في الاستنباط، مثلاً:

عندما يقول الفقيه: وجوب صلاة الجمعة ممّا قام عليه خبر الثقة، وخبر الثقة حجة، أو ما قام عليه خبر الثقة فهو مما يؤخذ به، إذاً وجوب صلاة الجمعة ممّا يؤخذ به، هنا حجية خبر الثقة استخدمها الفقيه في قياس الاستنباط، ونسبة حجية خبر الثقة لهذا الحكم وهو وجوب صلاة الجمعة ليست نسبة انطباق الكلي على جزئياته بل نسبة الوسطية في الاثبات، أي أنّ الفقيه لم يتمكن من اثبات أن وجوب صلاة الجمعة ممّا يؤخذ به إلّا اعتمادا على حجية خبر الثقة، هنا تكون حجية خبر الثقة مسِألة اصولية لأن دورها وعلقتها بالحكم علقة الوسطية في الاثبات حيث إنها وقعت وسطا في قياس الاستنباط، بينما نسبة قاعدة الطهارة إلى موردها نسبة انطباق الكلي على جزئياته، فبناء على هذا: الفقيه يمكن أن يفتي بأنّ مفاد أخبار من بلغ هو كل عمل بلغ عليه الثواب فهو مستحب، يُفتي بالكبرى، وهذه الكبرى هي بنفسها حكم شرعي، علاقتها بالموارد من صوم يوم المولد علقة انطباق الكلي جزئياته؛ لا أنّ الفقيه يُفتي بالصغرى، الصغرى ما هي إلا مصداق وتطبيق لتلك الكبرى، نعم الفقيه لو أخبر المكلف بالصغرى بمعنى أنّه مع افتاءه بالكبرى وهي كل عمل بلغ عليه الثواب فهو مستحب اخبر المكلف بالصغرى وكتب في رسالته العملية: وقد قام خبر ضعيف على ترتب الثواب على صوم يوم المولد، فباخبار الفقيه بالصغرى يتحقق البلوغ بالنسبة على المكلف لأنه قبل أن يُخبره الفقيه لا يدري هل بلغ خبر أم لا؟ الآن باخبار الفقيه تحقق موضوع البلوغ، لما تحقق موضوع البلوغ شمل المكلف الاستحباب النفسي الثابت لصوم يوم المولد؛ لأنّ موضوعه قد تحقق بالنسبة إلى العامي باخبار الفقيه، فليس للفقيه الفتوى بالصغرى بل له الاخبار بالصغرى ويكون اخباره بالصغرى محققا لعنوان البلوغ بالنسبة إلى المكلف فيشمله ويثبت في حقه الاستحباب النفسي؛ إذاً فملخص كلام العراقي (قده) أنّ هناك ثمرة عملية تترتب على الفرق بين استفادة الحجية من أخبار من بلغ وهي صحة الفتوى بالاستحباب النفسي الخاص وهو استحباب صوم يوم المولدـ، وبين استفادة الاستحباب النفسي، فإنّه لا يمكن للفقيه أن يُفتي بهذا الاستحباب الخاص الصغروي.

ولكن جمعاً من الاعلام لم يرتضي كلام المحقق العراقي (قده) في الفرق بين البابين، ومنهم صاحب المحكم (دام ظله) وبيان ما اُفيد في هذا الباب يعتمد على أمور:

الأمر الأول: أنّه حتى لو قلنا بأنّ مفاد اخبار من بلغ هو الحجية سلمنا بذلك، لكن تارة تثبت الحجية بدليل عام كالسيرة العقلائية كالنصوص الدالة على حجية خبر الثقة، فحينئذ تكون حجية الخبر عامة للمجتهد وللعامي، وتارة تثبت الحجية بدليل خاصّ لموضوع خاصّ، كاخبار من بلغ، فإنّ اخبار من بلغ بناءً على استفادة الحجية منها تُثبت حجية خاصّة وهي حجية الخبر الضعيف في باب المستحبات لمن بلغه الخبر، لا حجية الخبر في نفسه، حجية الخبر الضعيف في السنن لمن بلغه الخبر في حق من بلغه الخبر لا أنّها حجة مطلقة كحجية خبر الثقة او حجية الظهور او حجية الاجماع، بل حجية في حق من بلغ، بناءً على ذلك، فإذا افترضنا أنّ مفاد اخبار من بلغ حجية في حق من بلغ والعامي ليس ممن بلغه الخبر، فإنّ الخبر ِإنما بلغ المجتهد ولم يبلغ العامي، فإذا كان الخبر قد بلغ المجتهد لا العامي لم يتمكن العامي من الفتوى على طبقه اصلا،

والسر في ذلك: أنّ من يثبت الحكم في حقه وهو استحباب صوم يوم المولد لم يبلغه الخبر، ومن بلغه الخبر لا يستطيع أن يُفتي لغيره لأنّه غيره لم يثبت له هذا الموضوع ولا يمكن أن يُفتي الغير بمن لم يثبت له موضوع الفتيا وموضوع الحكم، فالنتيجة: عدم تمكن الفقيه من الفتوى بالاستحباب حتى لو قلنا بأنّ مفاد اخبار من بلغ هو الحجية هذا الأمر الاول.

الأمر الثاني: إن قلت بأنّه لا توجد حجة في حق العامي أصلاً، حتى نفصل في الحجج، فجميع الحجج كحجية خبر الثقة كحجية الظهور، كحجية الاجماع، ... فجميع الحجج هي حجة في حق المجتهد فقط دون العامي، لأن العامي يتعذر عليه العمل بها، وكل حجة يتعذر العمل بها فثبوت حجيتها لغوٌ، فإذا كان العامي ممن يتعذر عليه العمل بهذه الحجة فثبوت الحجية له لغو، إذاً فلا حجية في حق العامي اصلا، فالاشكال سوف يكون اشكالا مستحكما على جميع الحجج، وهو أنّه لا يتمكن الفقيه من الفتوى باي حجة.

قلت: فرق بين المطلبين، وذلك لأنّه خبر الثقة الظهور الاجماع، مما يتمكن العامي من العمل به غاية ما في الباب لا يتمكن من العمل به بالمباشرة، لكن يتمكن العمل به بالواسطة بأن يستخدم العامي الفقيه واسطة في تحقيق العمل بها، ، فبالنتيجة: أن شمول حجية خبر الثقة او حجية الظهور او حجية الاجماع للعامي ليس لغواً لأنّه ممن يتمكن بالعمل بهذه الحجة غاية الامر بالواسطة، فلا يرد الاشكال على جميع الحجج، إنّما الاشكال في هذه الحجية، وهي: حجية الخبر الضعيف في باب المستحبات، حيث إنّ موضوعها (من بلغ) فلا تثبت الحجية لغير من يبلغه، والعامي لم يبلغه فهي ليست حجة في حقه لانتفاء الموضوع من الاصلِ، لا أنه لم يتمكن من العمل بها بشكل مباشر.

فإن قلت: إنّما دل على حجية فتوى الفقيه كقيام السيرة العقلائية على رجوع الجاهل ِإلى العالم ورجوع غير الخبير للخبير، إنما دل على حجية فتوى الفقيه دل على النيابة، وهو أنّ الفقيه نائب عن العامي في الفحص عن الدليل وتنقيح سنده وظهوره ودفع المعارض عنه، فالفقيه يقوم بهذه الأمور كلها، فخبر الثقة حجة على الجميع الفقيه وغير الفقيه، الظهور حجة على الجميع الفقيه وغير الفقيه، غاية ما في الباب أنّ الفقيه نائب عن العامي في الفحص عن الحجة؛ لأنّ العامي لا يتمكن في تنقيح سند الحجة وظهوره في دفع المعارض عنه، فما دلّ على حجية فتوى الفقيه دل حيثية النيابة فلنقل في المقام كذلك، إنّ الفقيه نائب عن العامي في استنباط الحكم منه، هذا الخبر، ألا وهو الخبر الضعيف الدال على استحباب صوم يوم المولد.

قلت: هناك فرق بين ما كانت حجيته عامّة، وما كانت حجية خاصّة، فما كانت حجيته عامة كخبر الثقة حيث لم يُقيد بقيد او الظهور حيث لم يقيد بقيد، فيما كانت حجيته عامة هو حجة في حق العامي لكن العامي غير قادر على الوصول إليه، غير قادر على العمل به بالمباشرة، فيكون الفقيه حينئذ نائباً عن العامي في هذا القسم عن الادلة وهو ما كانت حجيته عامة.

أمّا ما كانت حجيته خاصة من اصله هو من الاول حجة في حق من بلغ، فالعامي ليس ممن بلغ، فكيف يمكن التعدي؟ لا حجية لهذا الخبر في حق من لم يبلغه، والعامي لم يبلغه هذا الخبر الضعيف فكيف يكون حجة في حقه؟ إذاً نيابة الفقيه عن العامي فيما كانت حجيته عامّة، لا فما فيما كانت حجيته خاصة، لذلك يكون الاشكال مستحكما، ولا يختص هذا الاشكال باخبار من بلغ، ياتي حتى في اخبار التخيير.

مثلاً: إذا ورد عليك حديثان مختلفان فبايهما اخذت من باب التسليم وسعك، فإنّ موضوع التخيير بناء على أنّ المستفاد منها حكم شرعي وهو التخيير العملي، من ورد عليه خبران مختلفان فهو مخير عملاً بين أن يأخذ بهذا او يأخذ بهذا، بناء على استفادة التخيير العملي الفقهي الشرعي من اخبار التخيير، إذاً موضوعها من ورد عليه الخبران المختلفان، العامي لم يرد عليه الخبران المختلفان، فكيف يُفتي الفقيه له بالتخيير بناء على الاخذ باحدهما؟ فمن ورد عليه الخبران المختلفان وهو الفقيه رأيه حجة بالنسبة إليه، ومن يُراد له أن يعمل باحدهما لم يرد عليه الخبران المختلفان حتى يفتى في حقه بالتخيير العملي، فالاشكال كما هو موجود في اخبار من بلغ موجود ايضا في اخبار التخيير، فما هو الجواب عن ذلك؟ قد بحث السيد الصدر وغيره هذه المسألة باجوبة متعددة لكن ليس في اول البحث بل في اخر البحث، في أخر بحث اخبار من بلغ هناك تعرض إلى جهة، وهي كيف يمكن للفقيه أن يفتي مع أنّ الحجية خاصة بمن بلغ؟ هناك بحث السيّد الصدر هذا البحث وكان من المفروض أن يبحثه ضمن الثمرات لكنه جعله جهة مستقلة.

**والحمد لله رب العالمين.**

058

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ما زال الكلام في الثمرة العملية المترتبة على الفرق بين مسلك الحجية ومسلك الاستحباب النفسي، حيث ذكرنا أنّ المحقق العراقي أفاد أنّه على مسلك الحجية يصح للفقيه أن يُفتي بالاستحباب، بينما على مسلك الاستحباب النفسي لا يمكن للفقيه الفتوى به من دون أخبار للخبر البالغ.

وذكرنا بأنّه أُشكل على ذلك بأن لا فرق بين المسلكين ما دام موضوع الحجية هو البلوغ ولم يتحقق هذا الموضوع بالنسبة إلى العامي، وأُجيب عن ذلك **بعدّة وجوه:**

**الوجه الأوّل:** أنّه إذا قام الخبر الضعيف لدى الفقيه والمفروض أنّ أخبار (من بلغ) قد دلّت على حجية هذا الخبر الضعيف في باب المستحبات، فمقتضى حجيته هو كونه علماً تعبدياً بالحكم، ومن الواضح أنّ المناط في جواز الإفتاء هو علم الفقيه بالحكم علما وجدانياً أو تعبدياً، حيث إنّ علم الفقيه بالحكم وجداناً أو تعبداً مسوغٌ للإفتاء، فاعتبار الخبر الضعيف علما تعبدياً ببركة أخبار من بلغ مسوغ للفقيه للإفتاء على طبقه.

**ولكن لوحظ على ذلك:** بأنّ هذا مبني على أنّ الأمارة ترجع حجيتها إلى جعل العلمية، كما هو مدرسة النائيني (قده)، فإذا قلنا بأنّ الأمارة ومنها الخبر الضعيف في باب المستحبات مرجع حجيته إلى جعل العلمية فحينئذ يُقال: قيام الخبر الضعيف على الاستحباب علم تعبدي، ولكن إذا لم نقل بهذا المبنى كما هو الصحيح فحينئذ لم يتحقق للفقيه علم بالحكم يُفتي على طبقه، وعلى فرض القول بهذا المبنى وهو جعل العلمية فإنّما هو في الأمارات الثابتة بالأدلة العامّة، وأمّا هذه الأمارة وهي الخبر الضعيف الوارد في باب المستحبات فلا يُستفاد من أخبار من بلغ جعله- كخبر الثقة- من حيث الكاشفية والامارية، وإنّما غاية ما يُستفاد من أخبار (من بلغ) أنّ الخبر الضعيف حجة في إثبات الاستحباب وترتب الثواب، لا أنّه أمارة مطلقاً كي يكون على سياق الأمارات الأخرى في كونه علماً تعبديا فيكون مستندا للفتوى.

**الوجه الثاني أن يقال:** إن لم يكن الخبر الضعيف علماً تعبدياً مسوغا للإفتاء فلا أقل أنّ لدى الفقيه علما وجدانيا بالحكم الظاهري، فالفقيه إذا قام لديه –مثلاً- خبر ثقة دالٌ على وجوب الجمعة، فبالنسبة إليه وجوب الجمعة مضمون، أي أنّ الحكم الواقعي الذي يحكي عنه خبر الثقة وصل إليه الفقيه بدليل علمي لا بالعلم، فإنّ الفقيه لا يعلم بوجوب الجمعة ولكن قام الدليل العلمي على وجوب الجمعة، فهو عالم تعبداً بوجوب الجمعة ، ولكن من حيث أنّ وظيفة الفقيه العمل بخبر الثقة فان هذا مما يعلم به وجدانا لا تعبداً، فالحكم الواقعي وهو وجوب الجمعة يعلم به تعبداً، أمّا الحكم الظاهري وهو لزوم الجري على خبر الثقة فإنّه يعلم به وجدانا لا تعبداً، فعلم الفقيه بالحكم الظاهري يعني بالوظيفة الظاهرية علم وجداني وإن كان علمه بالحكم الواقعي المحكي علما تعبدياً، أو كما يقال: (ظن قام الدليل على اعتباره).

**إذاً:** فالفقيه عالم بالحكم الظاهري علما وجدانياً، وهذا العلم الوجداني مسوغ للإفتاء، ففتواه بهذا الحكم الظاهري فتوى بعلم وجداني.

**ولكن يُلاحظ على هذا الوجه:** أنّ المفروض أنّ المستفاد من أخبار (من بلغ) أنّ موضوع هذا الحكم الظاهري هو البلوغ وهذا الموضوع لم يتحقق في حق العامّي، صحيح أنّ الفقيه عَلِمَ وجداناً بالحكم الظاهري في حقه ألّا وهو لزوم العمل بهذا الخبر الضعيف، ألّا أنّ هذا الحكم الظاهري المعلوم وجداناً موضوعه البلوغ، وهذا الموضوع لم يتحقق بالنسبة إلى العامّي، فكيف يُفتي العامّي على طبق خبر لم يبلغ العامّي، وقد أُخذ -في ثبوت الحكم الظاهري وهو حجية هذا الخبر ولزوم العمل به- البلوغ.

**الوجه الثالث:** أن يُقال -كما ذهب اليه السيد الإمام (قده)-: أنّ ما دل على إناطة جواز الإفتاء بالعلم لا يُراد به العلم الوجداني ولا العلم الأعم من الوجداني والتعبدي، إنّما التعبير بالعلم كناية عن الحجية، بمعنى أن يكون للفقيه ما يُعذره أمام الله (لا تُفتِ إلا بعلم) أي : لا تُفتِ إلا بحجة معذرة ، والمفروض أنّ الخبر الضعيف حجة بحسب ما يُستفاد من أخبار من بلغ، إذاً فالخبر الضعيف مسوغ للإفتاء.

**والإشكال على هذا الوجه** هو الإشكال السابق: صحيحٌ أنّ مفاد أخبار (من بلغ) هو الحجية ولكن موضوع هذه الحجية هو البلوغ والمفروض أنّ البلوغ لم يتحقق بالنسبة للعامّي، فكيف يُفتي العامّي على ضوء دليل هو في نفسه ليس حجة في حق العامّي لعدم تحقق موضوعه بالنسبة إليه؟

**الوجه الرابع:** أن يقال: بانّ البلوغ لا موضوعية له وإنّما هو ملحوظ على نحو الطريقية لواقع الخبر، فكأنّ مفاد الرواية: إذا بلغ خبر على استحباب شيء كان مستحباً ،هو أنّ الخبر الدال على الاستحباب حجة، فبلوغه ملحوظ على نحو الطريقية المحضة، فموضوع الحجية ذات الخبر الدال على الاستحباب لا الخبر البالغ، فالبلوغ لا موضوعيه ،نعم مقتضى أصالة الاحترازية في العناوين هو أنّ للبلوغ موضوعية، لكن بعض العناوين بالنظر العرفي من العناوين الآلية و الطريقية كعنوان (العلم) عنوان (التدين) عنوان (الإدراك) و (الظن) هذه العناوين عناوين آلية بنظر العرف، كذلك عنوان (البلوغ) و(الورود) و(الوصول) فإنّها من العناوين الآلية بالنظر العرفي، فبلحاظ هذه النكتة في نفس العنوان نخرج عن أصالة الاحترازية في العناوين ونقول بأنّ عنوان البلوغ ظاهر في الطريقية، بمعنى أنّ موضوع الحجية واقع الخبر الضعيف لا الخبر البالغ.

**إلّا أن يُقال:** حيث إنّ المحمول في هذه الروايات مخالف للسيرة العقلائية؛ لأنّ المحمول في هذه الروايات حجية الخبر الضعيف، فحيث إنّ المحمول مخالف للسيرة العقلائية كان ذلك منبها على أنّ حجيته حجية تعبدية وليست على طبق السيرة العقلائية في حجية الأمارة، فبما أنّها حجية تعبدية لا امضائية، فمن المحتمل أن يؤخذ في موضوعها قيد تعبدي وهو قيد البلوغ، فما دام يُحتمل كون (البلوغ) قيدا تعبدياً فنرجع إلى مقتضى أصالة الاحترازية في العناوين.

**الوجه الخامس:** أن يُقال: بأنّ البلوغ يتحقق بنفس الإفتاء، فلعله يتحقق البلوغ بنفس الإفتاء بالحكم، بيان ذلك: أنّه إذا قام الخبر الضعيف لدى الفقيه على استحباب صوم يوم الغدير مثلاً، فقال الفقيه: (صوم يوم الغدير مستحب) فإنّ نفس هذه الفتوى -وإن لم يُخبر الفقيه بوجود خبر دال على ذلك- بل إنّ نفس هذه الفتوى بلوغ ضمني للخبر فيترتب عليه ثبوت مفاده في حق العامّي.

**وبعبارة أخرى:** إنّ فتوى الفقيه على طبق الخبر الضعيف إفتاء طولي، بمعنى أنّه متضمن، **لفتويين طوليتين:**

**الفتوى الأولى:** أنّ الخبر الضعيف في باب المستحبات حجة، **والفتوى الثانية:** أنّ هناك خبراً ضعيفا دل على استحباب صوم يوم الغدير، فبقول الفقيه: صوم يوم الغدير مستحب، إفتاء بالكبرى وهي حجية الخبر الضعيف في باب المستحبات، ومحققة لموضوع الصغرى بالنسبة للعامي، حيث إنّ بهذه الفتوى تحقق البلوغ بالنسبة للعامي، فإذا تحقق الموضوع بالنسبة إليه أفتاه الفقيه بمفاد هذا الخبر الخاصّ، ألّا وهو استحباب صوم يوم الغدير، فهناك فتوى بالكبرى وفتوى بمفاد الخبر الضعيف بعد تحقيق موضوعه ألا وهو البلوغ بنفس هذا الإفتاء.

**فإن قيل:** -كما أشار إلى هذا الإشكال السيّد الشهيد (قده)-: بأنّ هذا من قبيل اخذ العلم بالحكم في موضوع شخص الحكم فيكون مستلزم للدور، حيث إنّه إن قال: (إن علمت بوجوب الجمعة) كان وجوب الجمعة مجعولا في حقك فأخذنا العلم بالوجوب في شخص جعل هذا الوجوب فإنّ هذا مستلزم للدور، حيث إنّ الجعل فرع العلم به والعلم به فرعه ،كذلك في المقام: فتوى الفقيه بمفاد الخبر الضعيف وهو استحباب صوم يوم الغدير، فرع بلوغ الخبر الضعيف للعامّي، فإنّه لا يمكن للفقيه أن يُفتي للعامّي باستحباب صوم يوم الغدير إلّا إذا بلغ العامّي ذلك الخبر، وبلوغ ذلك الخبر الضعيف الدال على الاستحباب للعامّي بالفتوى به، فتوقفت الفتوى بمفاد الخبر الضعيف على بلوغ هذا الخبر للعامّي، وتوقف بلوغ هذا الخبر الضعيف للعامّي بالفتوى بمفاده، وهذا دورٌ مثلاً واضح، نظير اخذ العلم بالحكم في شخص الحكم.

**لكن يمكن لنا الإجابة عن هذا الإشكال، بأن يُقال:**

صحيح أنّه لا يصح للفقيه أن يُفتي العامّي باستحباب صوم يوم الغدير إلا إذا بلغ العامّي الخبر الدال على الاستحباب، فصحّة الإفتاء فرع البلوغ، والبلوغ سوف يتحقق بنفس الإفتاء، إلّا أنّ ما يتوقف عليه البلوغ الإفتاء في رتبة سابقة، فإنّه إذا أفتى بمفاد الخبر الضعيف تحقق بلوغه، لكنّ الإفتاء لا يتوقف على البلوغ في رتبة سابقة، بل يكفي في صحّة الإفتاء أن يكون هناك بلوغٌ ولو في طوله، فإنّه لا يحتاج إلى أكثر من ذلك، لا يمكن للفقيه أن يُفتي بمفاد الخبر إلّا إذا بلغ، لكنّه يكفي في بلوغ هذا الخبر المحقق لجواز الإفتاء بلوغه ولو في طول الإفتاء نفسه، هذا ممّا لا مانع منه ، بل هو موافق للمرتكزات العقلائية، فالدور إنّما يرد لو كان (المتوقف عليه) في كلا الطرفين الوجود في رتبة سابقة، بأن نقول: البلوغ يتوقف على الإفتاء في رتبة سابقة، والإفتاء يتوقف على البلوغ في رتبة سابقة، أمّا إذا قلنا البلوغ يتوقف على الإفتاء في رتبة سابقة لكن الإفتاء لا يتوقف على البلوغ في رتبة سابقة، بل يكفي في صحة الإفتاء أن يتحقق بلوغ ولو في طول الإفتاء ولو بنفس الإفتاء، فإنّ هذا مما لا مانع منه.

وقد ذكر الفقهاء نظير ذلك، كما في الملكية الآنية ، في كتاب مكاسب الشيخ الأعظم مثلاً إذا قال: (اعتق عبدك عنّي) بمعنى أنّه بعتقك إياه يدخل في ملك المعتق عنه آنا ما ويخرج عن ملكه بنفس العتق، هذا التعبير (الملكية الآنية) مجرد تحليل، وإلّا في الواقع الجميع في آن واحد، هذا مجرد تصوير تقريبي لا يوجد فيه سبق رتبي أصلاً، بالعتق نفسه بنفس قوله (أعتقت عبدي عن فلان) بنفس العتق ملّكه فلانا وأخرجه عن ملكه بالعتق عنه، وهذا لا مانع منه في الأمور الاعتبارية.

إذاً فالنتيجة: لا مانع من توقف جواز الإفتاء على البلوغ الطولي، أي على البلوغ المتحقق بنفس الإفتاء.

**والحمد لله رب العالمين.**

059

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ذكرنا فيما سبق أنّ ما أفاده المحقق العراقي (قده) من أنّ الثمرة العملية في الفرق بين مسلك الحجية ومسلك الاستحباب النفسي: أنّه بناءً على مسلك الحجية يمكن للفقيه أن يُفتي بالاستحباب الخاصّ على طبق الخبر الضعيف، بينما على مسلك الاستحباب النفسي لا يمكن ذلك.

وذكرنا أنّه قد أُجيب بأنّه حتّى على مسلك الحجية لا يمكن للفقيه أن يُفتي العامي بمفاد الخبر الضعيف، والسرّ في ذلك: أنّ الحجية فرع البلوغ، والبلوغ إنما تحقق بالنسبة للفقيه لا بالنسبة للعامي، فالخبر الضعيف الذي لم يبلغ العامي ليس حجة في حق العامي أصلاً، فلا وجه لأن يُفتي الفقيه العامي بمضمونه مع أنّه ليس حجة في حقه.

وذكرنا وجوها للتخلص من هذا الاشكال، وبيان أنّ الفقيه يمكنه أن يُفتي العامي بمضمون الخبر الضعيف وإن لم يكن هذا الخبر بالغاً بالنسبة للعامي، ووصل الكلام إلى الوجه الخامس، وهو: أنّ البلوغ في حق العامي يتحقق بنفس الافتاء، وبيان ذلك: **يقتضي ذكر امرين:**

**الأمر الأوّل:** أنّ ما دل عليه صحيح هشام وغيره من اخبار من بلغ، -بناءً على استفادة الحجية من هذه الأخبار- أنّ الحجية مشروطة بالبلوغ، فكأنّه قال: الخبر البالغ حجة، فالحجية منوطة بالبلوغ اناطة المشروط بشرطه، ولم يدل خبر هشام وغيره من اخبار من بلغ على اعتبار التقدم الزماني، بمعنى أنّه لابد من تقدم البلوغ زماناً على الحجية، وإنّما غاية مفاده الترتب الرتبي، أي تقدم الشرط على مشروطه.

وهناك فرق بين التقدم الواقعي والتقدم الاعتباري، أي أن اناطة شيء بشيء، تارة تكون اناطة واقعية لا بيد الجاعل، وتارة تكون الاناطة مجعولة ومعتبرة، فمثلاً تقدم المعلوم على العلم؛ إذ لا يُعقل علم من دون متعلق معلوم، فإنّ هذا التقدم تقدم واقعي، بمعنى أنّ حقيقة وماهية العلم بشيء، تعني أنّ للمعلوم واقعية مع غمض النظر عن العلم به، وأنّ هذا المعلوم بلحاظ ذلك التقرر الواقعي تارة يُعلم به وتارة يُجهل به، فماهية العلم بشيء وحقيقة العلم بشيء، هي متقومة بحدّ ذاتها بأن يكون للمعلوم تقرر مع غمض النظر عن تقرر العلم، كي يُعلم تارة ويُجهل به أخرى، فلأجل ذلك لا يُعقل أن يوجد المعلوم بالعلم؛ إذ لا يُعقل أن يكون العلم من سلسة وجود المعلوم، فإنّ للمعلوم تقرراً مع غمض النظر عن تقرر العلم، لذلك قلنا بأنّه لا يُعقل اخذ العلم بالحكم شرطاً في نفس الحكم، إلّا بأن يرجع إلى الفرق بين الجعل والمجعول، فيقال: بأنّ الشرط هو العلم بالحكم لكن المشروط به المجعول، يعني مرحلة الفعلية لا الجعل أي مرحلة الإنشاء.

وأمّا إذا كانت الاناطة اعتبارية كما إذا أناط الشارع الحجية بالبلوغ، مع أنّ الحجية ليست متقومة بأن يكون للبلوغ تقرر مع غمض النظر عن تقرر الحجية نفسها، فلأجل ذلك حيث إنّ الاناطة اعتبارية لا مانع من أن توجد الحجية والبلوغ بسبب واحد وبوجود واحد، إنما الذي يمنع وجود (المتوقف) و(المتوقف عليه) رتبة لا زمانا، إنّما الذي يمنع أن يوجد (المتوقف) و(المتوقف عليه) بسبب واحد وبوجود واحد لو كان هذا التوقف حقيقيا واقعياً، وإلا لو كان اعتباريا لا مانع من وجودهما بوجود واحد، ولذلك ذُكر بحث الشرط المتأخر في الاصول، فإنّ هذا سرّ بحث الشرط المتأخر، حيث اُفيد بأن الامر الاعتباري وإن أُنيط بشرائط معينة لكنّ هذه الاناطة لما كانت اعتبارية، فلا مانع من أن يكون الشرط والمشروط متقارنين أو موجودين بوجود واحد أو أنّ المشروط متقدم زمانا على الشرط، كتقدم الملكية في العقد الفضولي على الاجازة مثلاً.

ولهذا ذكرنا أيضاً أنّه في بحث البيع في كتاب البيع، ذُكر أنّه: لو قال شخص لآخر: (اعتق عبدك عني) حيث إنّ العتق منوط اعتبارا بالملك وليس منوطا حقيقة وواقعاً، العتق عن شخص متوقف على ملكيته للعبد المعتق في رتبة سابقة وإلا لم يكن عتقاً عنه، فإذا قال: (اعتق عبدك عنّي) فإنّ ذلك يعني أنّ (المعتَق عنه) مَلكَ العبدَ في رتبة سابقة على عتقه عنه، إذن عندما يقول الوكيل: (اعتقت عبدي عن فلان)، فبنفس هذا العتق دخل العبد في ملك (المعتق عنه) وبنفس هذا العتق خرج عن ملكه، فالشرط والمشروط كلاهما تحققا بوجود واحد وبسبب واحد، هذا لا مانع من في التوقف الاعتباري والاناطة الاعتبارية.

**وبناء على ذلك نقول في المقام**: صحيح أنّ حجية هذه الفتوى كفتوى الفقيه باستحباب صوم يوم الغدير، حجيتها في حق العامي فرع بلوغ الخبر الضعيف للعامي نفسه، وهو الخبر الدال على ترتب الثواب على صوم يوم الغدير، ولكن يمكن للفقيه أن يُحقق البلوغ للعامي بنفس الفتوى، فبنفس قول الفقيه: (صوم يوم الغدير ذو ثواب)، أو (صوم يوم الغدير مستحب)، تكون هذه الفتوى بلوغا ضمنياً للخبر الضعيف، وبتحقق بلوغ الخبر الضعيف للعامي بنفس الفتوى تثبت الحجية لهذا الخبر في حق العامي، فإذا ثبتت حجية هذا الخبر في حق هذا العامي ثبت مفاده في حقه ألا وهو الاستحباب، إذن فالفقيه حقق الشرط وهو البلوغ في حق العامي والمشروط وهو الحجية بنفس الفتوى، فُوجد الشرط والمشروط بوجود واحد، كوجود العتق عن فلان وملكيته لهذا العبد المعتق بانشاء واحد، وهو قوله (اعتقتُ عبدي عن فلان) هنا أيضا الفقيه اوجد البلوغ الضمني وهو بلوغ الخبر الضعيف في حق العامي وحجية هذا الخبر الذي هو مشروط بالبلوغ أوجدهما بقوله: (صوم يوم الغدير مستحب) فبهذه الفتوى اوجد المشروط والشرط آناً واحداً بسبب واحد، وهذا مما لا مانع منه عقلاً.

**الأمر الثاني:** هذا ما عُبر عنه في كلمات غير واحد بـ (الافتاء الطولي) بمعنى أنّ هذه الفتوى تضمنت فتويين، فتوى بالكبرى وفتوى بالصغرى، بعد تحقيق موضوعها بنفس هذه الفتوى، فإنّ الفقيه إذا قال: (صوم يوم الغدير مستحب) فإنّه افتى بحجية الخبر الضعيف في حق العامّي، وهذه فتوى بالكبرى، وبهذه الفتوى حقق البلوغ، أي بلوغ الخبر الضعيف للعامي، فتحقق موضوع للفتوى الاخرى وهي الفتوى باستحباب صوم يوم الغدير المستفاد من الخبر الضعيف، فقد أفتى فتويين الثانية في طول الاولى بصياغة واحدة وبانشاء واحد.

وحيث إنّه لا مانع من ذلك عقلاً، إذن بالنتيجة يتبين بذلك عدم صحة كلام المحقق العراقي (قده) من أنّ للفتوى على ضوء الخبر الضعيف ثمرة عملية للفرق بين مسلك الحجية ومسلك الاستحباب، بل على كلا المسلكين يصح الفتوى على ضوء الخبر الضعيف، حيث إنّه بالفتوى يتحقق البلوغ في حق العامي، فإذا كان بالفتوى يتحقق البلوغ في حق العامي فما يترتب على البلوغ من اثر وهو الحجية على مسلكٍ والاستحباب النفسي على مسلك آخر، يثبت في حق العامي بنفس هذه الفتوى، فعلى كلا المسلكين يصح الافتاء بمفاد الخبر الضعيف قلنا بمسلك الحجية او قلنا بمسلك الاستحباب النفسي، فلا فرق بينهما من هذه الجهة، وهذا هو ما ذكره سيدنا (قده) في مناقشة المحقق العراقي.

كما أنّه بناء على ما ذكرناه يتبين لنا أنّ الحجية وإن كانت منوطة بالبلوغ إلّا أنُه يمكن للفقيه أن يُفتي على ضوء الخبر الضعيف الذي لم يبلغ العامي بابلاغه له بنفس فتواه.

**الوجه السادس والأخير في هذه الثمرة:** وهو أنّه بناءً على أنّ البلوغ غير معتبر في حجية الخبر الضعيف أو بناءً على أنّ البلوغ وإن كان معتبراً إلّا أنّه يتحقق بنفس الفتوى كما ذكرنا في الوجه السابق، بناء على هذين، ذكر المحقق العراقي اشكالا في الفتوى بمفاد الخبر الضعيف بناء على مسلك الاستحباب النفسي، حيث قال:

عندنا كبرى مستفادة من أخبار من بلغ، (من بلغه شيء من الثواب على عمل أو على شيء فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله ص لم يقله) وهذه الكبرى هي: أنّ كل عمل بلغ عليه الثواب فهو مستحب، هذه هي الكبرى المستفادة من اخبار من بلغ بناء على مسلك الاستحباب النفسي، وهناك صغرى لهذه الكبرى ألا وهي: قيام خبر ضعيف على استحباب صوم يوم الغدير مثلاً، فهنا ذكر المحقق العراقي (قده) أنّه لا يمكن للفقيه مثلاً: أن يُفتي بمفاد الخبر الضعيف وهو أن يقول للعامي: يستحب صوم يوم الغدير؛ لأن الفتوى باستحباب صوم يوم الغدير إمّا اعتمادا على الخبر الضعيف وهو ليس بحجة؛ لضعفه كي يكون مستندا للفتوى، وإمّا اعتمادا على أخبار (من بلغ) الصحيحة السند إلا أنّ مفادها الكبرى وليس الصغرى، فكيف يُفتي بالصغرى والمفروض أنّ مفاد هذه الأخبار (اخبار من بلغ) الكبرى، يعني كل عمل بلغ عليه الثواب فهو مستحب، ولو أراد أن يُفتي بالصغرى استنادا على الكبرى المستفادة، فيقال: بأنّ هذا تطبيق وليس فتوى؛ لأنّه بعد أن احرز الكبرى من النصوص فتطبيق الكبرى على صغرياتها مجرد تطبيق لا يفترق فيه الفقيه عن العامي في شيء كي يكون تطبيق الفقيه حجة في حق العامي، فتطبيق القواعد الفقهية على مواردها لا يتميز به الفقيه عن العامي كي يكون تطبيقه حجة، فإذا-مثلا- استفاد الفقيه من قوله: (كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنّه قذر) استفاد قاعدة الطهارة، أن كل مشكوك في طهارته فهو طاهر، فتطبيق قاعدة الطهارة على مواردها كما إذا شُك في أنّ الارنب طاهر أم نجس لا يتميز فيه الفقيه عن العامي، تنطبق الكبرى على هذا المصداق انطباق الكلي على جزئياته، فالنتيجة: أنّ الفقيه لا يمكنه أن يفتي بالصغرى؛ لأنّ فتواه بالصغرى- أي استحباب صوم يوم الغدير- إما اعتماداً على الخبر الضعيف وليس بحجة، وإما اعتماداً على (اخبار من بلغ) ومفادها الكبرى، والاعتماد على حجية الكبرى تطبيق وليس افتاء، فهذا الاشكال الذي طرحه المحقق مبني على أنّ المستفاد من أخبار من بلغ هو الاستحباب النفسي.

**فنقول في دفع هذا الاشكال:**

تارة تكون الصغرى واضحة لدى العامّي بحيث لا تحتاج إلى خبرة واعمال نظر، فهنا لا يكون تطبيق الكبرى على الصغرى حجة في حق العامي؛ إذ لا يتميز فيه الفقيه عن العامي في شيء، كما في تطبيق قاعدة الطهارة في الشبهات الموضوعية لا الشبهات الحكمية، كما لو شك أنّ ثوبه طاهر أم نجس، فهنا تطبيق قاعدة الطهارة على ثوبه لا يحتاج إلى فتوى الفقيه.أمّا إذا كانت الصغرى من الشبهات الحكمية في نفسها، وكان التطبيق محتاجاً إلى اعمال نظر، فهنا ما دلّ على رجوع الجاهل للعالم، أي قيام السيرة العقلائية على حجية قول الخبير في حق من ليس بخبير يشمل هذا المورد وهو مورد تطبيق الكبرى على الصغرى إذا كانت الصغرى من الشبهات الحكمية وكان التطبيق محتاجا إلى اعمال نظر، كما في محل الكلام ،فهنا وإن استفاد الفقيه من اخبار (من بلغ) الكبرى -وهي: كل عمل بلغ عليه الثواب فهو مستحب- إلّا أن تطبيق هذه الكبرى على خبر عبد الرحمن بن ابي الاصم الذي قال مثلاً باستحباب غُسل زيارة الحسين وإن لم يكن بماء الفرات، تطبيق هذه الكبرى على الصغرى يحتاج إلى اعمال نظر، باعتبار تحقيق أنّ اخبار عبد الرحمن بلوغ، إذ لعل لخبر عبد الرحمن معارض ومع وجود المعارض لا يتحقق البلوغ، فإنّ ظاهر (بلغه) يعني لم يبلغ معه ما ينفيه ويلغيه، فتحقيق أن أخبار عبد الرحمن بن ابي الاصم بلوغ يحتاج إلى نظر، كما أنّه بعد المفروغية عن كون خبر عبد الرحمن بلوغا، استفادة الاستحباب منه أيضاً تحتاج إلى نظر، فهل هذا من باب الظهور؟ هل هذا من باب الاشعار؟ هل هناك قرينة حالية أو ارتكازية على خلافه أم لا؟ فكل ذلك مما يحتاج إلى اعمال نظر، إذن فتطبيق الكبرى على الصغرى في مثل هذه الموارد حيث يحتاج إلى نظر، فما دل على حجية نظره في الكبرى وهو سيرة العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم دال على حجية نظره في الصغرى أيضا.

وبالتالي لو اغمضنا النظر عن اشكال شرطية البلوغ في الحكم سواء كان الحكم هو الحجية أو الحكم هو الاستحباب النفسي، أو قلنا بامكان تحقق البلوغ بنفس الفتوى، إذا حللنا هذا الاشكال، فالاشكال الآخر وهو: أنه لا يمكن ان يُفتي الفقيه بالصغرى اعتمادا على الكبرى أيضا يمكن حله بهذا الوجه السادس.

**فتلخص من كل ذلك:** أنّه لا يتوقف افتاء الفقيه بالصغرى على ما ذكره السيّد الشهيد وغيره من أنّه لابد من الاخبار، بمعنى لابد للفقيه أن يذكر الكبرى وهي: أنّ كل عمل بلغ عليه الثواب فهو مستحب ثم يذكر الصغرى وهو أن يقول للعامي: وقد ورد خبر ضعيف باستحباب صوم يوم الغدير أو بترتب الثواب على صوم يوم الغدير، فبطول ذلك يعني بطول اخبار العامي بالبلوغ يمكن للفقيه أن يُفتي على طبق الصغرى فإنّ هذا لا يتوقف على ذلك، بل يمكن للفقيه أن يُفتي بالصغرى مباشرة ويتحقق بذلك وينتفي الاشكال بالفتوى بالصغرى بناء على ما ذكرناه من أنّ تطبيق الكبرى على الصغرى إذا كان محتاجاً إلى اعمال النظر ففتوى الفقيه به حجة كفتواه بالكبرى، هذا تمام الكلام في هذه الثمرة التي فُرّق بها بين مسلك الحجية ومسلك الاستحباب النفسي، وقد تبيّن عدم تماميتها، ثم إنّ السيّد الشهيد (قده) ذكر ست ثمرات أخر مناقشة لأستاذه الخوئي (قده) الذي ذهب إلى عدم الفرق في الثمرة بين مسلك الحجية ومسلك الاستحباب، نتعرض لها غدا إن شاء الله.

**والحمد لله رب العالمين.**

06

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ذكرنا فيما سبق في أن جريان حديث الرفع في الأحكام الضمنية فيه جهات للبحث، فمر الكلام في الجهة الأولى: وهي تصوير شمول حديث الرفع للتكاليف الضمنية. ووصل الكلام للجهة الثانية وهي: هل يمكن إثبات الأمر بالباقي وصحة العمل بعد جريان حديث الرفع في الحكم الضمني؟ وقلنا: إن هناك محاولات لإثبات ذلك مضى الكلام في اثنتين منها.

**المحاولة الثالثة**: ما أفاده صاحب الكفاية (قدّس سرّه) ومحصل كلامه: أن لدينا ثلاثة أدلة:

**الدليل الأول**: الأمر بالمركب، كما إذا قال: أقم الصلاة من تكبير وقراءة وركوع إلى آخره.

**الدليل الثاني**: ما ورد في الجزء، كما إذا قال: (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب).

والدليل الثالث: قوله: (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) أو (ما اضطروا إليه) أو (ما استكرهوا عليه).

وحينئذٍ إذا أردنا أن نجمع جمعاً عرفيا بين الأدلة الثلاثة فنقول: مقتضى إطلاق الدليل الثاني أن فاتحة الكتاب جزء سواء كان المكلف عالماً أم جاهلاً مضطراً أو مختاراً. فمقتضى إطلاق دليل الجزئية ثبوت الجزئية في تمام الصور. والدليل الثالث بمثابة الاستثناء من الدليل الثاني. فكأنه قال: (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، إلا في فرض النسيان) ، فإنه لا جزئية لها. أو إلا في فرض الجهل فإنها ترتفع جزئيتها فالدليل الثالث بمثابة الاستثناء من الدليل الثاني وموجب لتضييقه ـ أي تضييق ما دل على الجزئية ـ بفرض العلم أو بفرض الالتفات أو بفرض الاختيار ونحو ذلك. فإذا ارتفعت جزئية الفاتحة بالدليل الثالث في فرض النسيان أو فرض الإكراه أو فرض الاضطرار فما الذي يثبت لنا الأمر بباقي الأجزاء بحيث يكون دليلاً على صحة العمل؟ قال: الذي يثبت لنا ذلك إطلاق الدليل الأول. حيث إن الدليل الأول قال: (أقم الصلاة .. إلى آخره) . ثم بين إطلاق الجزئية ثم ضيّق الجزئية بموارد معينة. فالأمر بالباقي بعد رفع الجزئية المنسية أو المشكوكة يكون بالأمر الأول وبالدليل الأول.

ورأى صاحب الكفاية أن هذا مقتضى الجمع العرفي، وأفاد أيضاً في الكفاية بأن ما ذكرناه ليس عاماً لجميع فقرات حديث الرفع إنما هو ناظر لفرض النسيان أو الشك، إذا شك في جزئية القنوت مثلاً. إذا نسي جزئية الفاتحة مثلاً فهنا يتم ما ذكرناه، وأما في مورد الاضطرار أو الإكراه ـ مثلاً ـ كما لو اضطر لترك الفاتحة أو أُكره على تركه، فلا يشمل حديث الرفع لمثل هذا المورد.

**والسر في ذلك**: أن ظاهر التعبير بالرفع أنّ هناك أمراً فُرغ عن ثبوته، فهناك أمرٌ بالصلاة ـ مثلاً ـ فرغ عن ثبوته، وإنما الكلام أنه هل يشمل هذا الجزء المشكوك؟ وهل يشمل هذا الجزء المنسي أم لا؟ فحديث الرفع يقول: (رفع عن أمتي ما لا يعلمون أو النسيان) ، فنفس التعبير بالرفع له مدلول التزامي وهو أنه فرغ عن شيء فرغ عن ثبوت أمر ونشك في وضع ذلك الأمر حتى في هذا الفرض أم لا؟ فنقول: لا في هذا الفرض هو مرفوع .

وهذا إنما يتصور يعني رفع الشمول بعد المفروغية عن أصل الوجود والثبوت إنما يتصور في حال النسيان وفي حال الشك، لأنَّ النسيان والشك عقلاً لا يستلزم ارتفاع أصل الأمر.

وأما إذا اضطر لترك السورة أو أكره على ترك الفاتحة، فقد عجز عن أصل امتثال الأمر بالمركب. إذ بمجرد أن يعجز عن الإتيان بالفاتحة باضطرار أو إكراه، فالأمر بالمركب من الفاتحة سقط لا محالة عقلاً. إذ لا يتصور حينئذٍ أن يأمره المولى بما هو مركب من الفاتحة مع عجزه عنه.

إذاً فبالنتيجة: متى ما حصل عجز عن جزء لاضطرار أو إكراه حكم العقل بأن الأمر بالمركب منه سقط، فلم يفرغ عن ثبوت شيء مع الاضطرار والإكراه كي يصح التعبير بالرفع. فعدم شمول حديث الرفع للحكم الضمني في فرض الاضطرار والإكراه فهو لانصراف عنوان الرفع عن هذه الموارد لا لأن هناك فارقاً ثبوتياً بين الأمرين. هذا محصّل ما أفيد في الكفاية.

**ويلاحظ** على ما أفيد:

**أولاً**: بأنَّ دعوى أن الدليل الثالث بمثابة الاستثناء من الدليل الثاني بحيث يكون مضيّقاً ومقيداً له ليست عرفية؛ **والوجه في ذلك**: أنه إذا كان لدينا دليلان: دليل يقول: (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) . ودليل يقول: (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) ، فإذا كان الدليل الثاني وراداً مورد الدليل الأول بأن كان متعرضاً لموضوعه أو محموله فإن العرف يراه استثناء له واستدراكاً عليه لأنّه متعرض لنفس الموضوع أو لنفس المحمول. كما لو قال (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) ، وقال ـ بمتصل أو بمنفصل ـ: (المستعجل ليس عليه الفاتحة) ، وهذا متعرض للمحمول. أو كان متعرضاً للموضوع على نحو الحكومة بأن قال مثلاً: (الفاتحة حال الاستعجال ليست بفاتحة) ، فالمهم أن الدليل ناظر للموضوع أو المحمول في الأول فيعد استثناء له عرفا أو استدراكاً عليه.

وأما إذا افترضنا أن الدليل منفصل وعام من وجه بلحاظ الدليل الأول، فلا يرى بين الدليلين علقة عرفاً. فالدليل الأول يثبت فاتحة الكتاب في حال الجهل والعلم، والدليل الثاني يقول: (رفع ما لا يعلمون) سواء كانت فاتحة الكتاب أو غيرها . فبين الدليلين عموماً من وجه. ولولا أن الدليل الثاني وارد بالعنوان الثانوي والدليل الأول وارد بالعنوان الأولي حيث أن الدليل الأول يقول: المكلف لو صلّى يجب عليه فاتحة الكتاب. فهذا يثبت وجوب فاتحة الكتاب بالعنوان الأولي. وذاك يقول: لو جهل المكلف لكان جهله رافعاً، فهو يتكلم عن حكم بالعنوان الثانوي.

فلولا أن الثاني وارد بالعنوان الثانوي لقلنا بأنه معارض للعنوان الأول أصلاً؛ لأنّ النسبة بينهما عموم من وجه فهما متعارضان، غير أن وروده بالعنوان الثانوي هو الذي أوجب أن يقول العرف: إنه حاكم على الدليل الأول وإلا ليست نسبته للأول نسبة الاستثناء والاستدراك ـكما أفيد في الكفاية ـ بحيث يشكل ذلك جمعا عرفيا بين الأدلة.

**وثانياً:** إن التعبير بالرفع ليس ظاهراً في أن هناك أمراً فرغ عن ثبوته؛ **والوجه في ذلك**: لو ورد تعبير بالرفع في مورد الشك في خصوصه لكان ذلك ظاهراً كأن يقول الشارع مثلاً: (إذا شككت في جزئية الفاتحة فهي مرفوعة) ؛ لأنّه ورد الرفع في نفس المورد، فيقال: ظاهر الرفع الفاتحة أن أصل الأمر باقٍ، أما إذا لم يرد الدليل في مورد الشك وإنما هو دليل عام كقوله: (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) . وما لا يعلمون قد يكون حكماً ضمنياً كالشك في جزئية السورة وقد يكون أصلاً حكماً استقلالياً كالشك في وجوب صلاة يوم الغدير أو الشك في وجوب صلاة جعفر وأمثال ذلك. فلم يرد حديث الرفع في مورد الحكم الضمني، فإذا لم يرد حديث الرفع في مورد الحكم الضمني وإنما الحكم الضمني من تطبيقاته ليس إلا، فلا ظهور له في المفروغية على ثبوت أمر كي يقال: ما دام الرفع ظاهراً في ثبوت أمر إذاً يختص بما إذا كان هناك أمر بالمركب لا بما إذا ارتفع الأمر بالمركب بحدوث هذه الحالة كالاضطرار والإكراه.

مضافاً إلى ما ذكرناه سابقاً أنه لعل التعبير بالرفع للإشارة إلى الامتنان والتسهيل فحيثية التعبير بالرفع لا لأجل بيان المفروغية عن ثبوت أمر بل لأجل بيان أن ما أزيح أو ما نفي أمر ثقيل على المكل فكان في نفيه وإزحاته تسهيل وامتنان عليه. **والنتيجة**: أن هذا الوجه الذي أفيد في الكفاية ليس مثبتاً لصحة باقي المركب.

**الوجه الرابع**: ما في كلمات السيد الإمام (قدّس سرّه) : أن الجزئية مجعول استقلالي قابل للرفع والوضع في حد ذاته.

**بيان ذلك**: أن الأحكام الوضعية تارة تكون منتزعة فرفعها برفع منشأ انتزاعها. وتارة تكون مجعولاً للاستقلال. فمثلاً: إذا قلنا إن قول الشارع: (إذا التقى الختانان وجب الغسل) منشأ لانتزاع عنوان الجنابة. فالشارع لم يجعل الجنابة وإنما جعل حكما تكليفياً عند حصول أمر معين، وانتزع من هذا الحكم التكليفي أمر وضعي عبّر عنه بالجنابة، فهذا حكم وضعي انتزاعي لا يمكن أن يرفع إلا برفع منشأ انتزاعه .

وتارة يكون الحكم الوضعي مجعولاً للاستقلال كالملكية كما إذا قال الشارع مثلاً: (من أحيا أرضاً مواتاً فهي له) ، فهو قد جعل الملكية بجعل مستقل عن الحكم التكليفي، والجزئية من قبيل الثاني لا من قبيل الأول أي أن الجزئية والشرطية والمانعية مجعول بالاستقلال، فهو قابل للوضع وقابل للرفع. فإذا كانت الجزئية مستقلة وقابلة للرفع والوضع في حد ذاتها فنقول: عندنا أمران:

الأمر الأول: هو قوله: (أقم الصلاة من كذا وكذا) ثم جاء وقال: (إذا شككت في جزئية شيء فقد رفع) ، (إذا نسيت جزئية شيء فقد رفع) ، (إذا اضطررت لترك جزء فقد رفع) وأشباه ذلك. وحيث إن الجزئية قابلة للرفع ـ لأنها مجعولة بالاستقلال ـ فغاية ما يستفاد من حديث الرفع رفع نفس الجزئية لا رفع أصل الأمر بالمركب. ووجوب الباقي وصحته بإطلاق الأمر بالمركب حيث قال: (أقم الصلاة) ، ثم بين أجزاء الصلاة. إذاً فبالنتيجة: يمكننا إثبات الأمر بالباقي وصحته من خلال إطلاق الأمر بالمركب بعد رفع الجزئية فقط يعني الجزئية المنسية والمشكوكة، ونحو ذلك.

**ويلاحظ** على ما أفيد:

**أولاً**: أن الإشكال مبنائي، فقد ذهب غالب الأصوليين إلى أن الجزئية عنوان انتزاعي وليست عنواناً استقلالياً إذ لا معنى للجزئية إلا الأمر بالمركب أصلاً لا يتصور لها معنى، فهناك عناوين يتصور لها استقلال في الذهن بحث تكون هي موضوع لأحكام أخرى بالملكية كالزوجية. فإنه يتصور للملكية والزوجية استقلال في الذهن، لذلك نقول: الملكية هي بنفسها موضوع لأحكام أخرى، كحرمة التصرف في الملك من دون إذن المالك ونحو ذلك.

ولكن هناك بعض العناوين لا يتلقاه الذهن إلا ومعها مجعول آخر. ومن هذه العناوين عنوان الجزئية والشرطية والمانعية، فإن الذهن لا يتلقى الجزئية إلا مع وجود أمر بالمركب، فيقول: هناك مركب ـ كما إذا قال الشارع: (أقم الصلاة المؤلفة من كذا) فينتزع الذهن من ذلك عنوان الجزئية. أو (أقم الصلاة المقيدة بالاطمئنان) فينزع الذهن عنوان الشرطية، وأشباه ذلك.

فالجزئية والشرطية من العناوين التي لا يتلقاه الذهن إلا في طول مفهوم آخر وبما أنها من هذا القبيل فلا محالة أنها من العناوين الانتزاعية، ورفع العنوان الانتزاعي لا يتم إلا برفع منشأ انتزاعه، فلا يمكن رفع جزئية الفاتحة حال النسيان أو حال الجهل إلا برفع أصل الأمر بالمركب، وإذا ارتفع أصل الأمر بالمركب احتجنا إلى إثبات صحة الباقي إلى دليل جديد.

**وثانياً**: على فرض تسليم المبنى الذي أفاده، يقال: إنما يتم ذلك في حال الشك والنسيان كما أفاد في الكفاية، ولا يتم في حال الاضطرار والإكراه، لأنّه في حال الجهل والنسيان يتصور تعلق العذر بنفس الجزئية يقال: نسي الجزئية نسي جزئية الفاتحة فتركها، أو جهل بالجزئية يجهل أن القنوت جزء أم ليس بجزء، فهنا يتصور عروض الجهل أو عروض النسيان على نفس الجزئية . أما في حال الاضطرار أنا مقر بأن الفاتحة جزء لكنني لا استطيع الإتيان بها، فهل ورد الاضطرار على الجزئية كي يرفعها أم ورد الاضطرار على الجزء لا على الجزئية؟ فإنه لا معنى لورود الاضطرار على الجزئية، فالجزئية حكم شرعي كيف يجري الاضطرار عليها، إنما يرد الاضطرار والإكراه على الأمر الخارجي فيقال اضطر لترك الجزء وهو الفاتحة، وأكره على ترك الجزء وهو الفاتحة، لا أن الاضطرار ورد عن الجزئية كحكم شرعي.

وبالتالي بما أن الاضطرار والإكراه لا يرد على نفس الحكم الشرعي ألا وهو الجزئية فلا موجب لأن يرفع الاضطرار الجزئية، إنما يرفع الاضطرار ما يتعلق بهذا الترك وهو الوجوب الضمني، فيقال: وجبت عليك الفاتحة وجوباً ضمنياً، وحيث اضطررت لتركها، أي اضطررت لترك امتثال هذا الوجوب الضمني، فهو مرفوع عنك.

إذاً فبالنتيجة: لو سلمنا معه (قدّس سرّه) أنّ الجزئية مجعول استقلالي فإننا لا نسلم شمول الرفع حتى لرفض الاضطرار والإكراه فالمرفوع في هذه الموارد الحكم الضمني يعني التكليفي وليس الجزئية فإذا لم ترتفع الجزئية ورفع الوجوب الضمني فما هو الدليل على لزوم الأمر بالباقي.

**فتلخص من ذلك**: أن الصحيح من ذهب إليه جملة من الأعلام منهم سيدنا (قدّس سرّه) : أنّه إذا شمل حديث الرفع لرفع التكليف الضمني ـ لأجل نسيان أو اضطرار أو غيره ـ فلا يرتفع الوجوب الضمني إلا برفع الأمر بالمركب، ومع ارتفاع الأمر بالمركب فلا دليل على ثبوت الأمر بالباقي وصحته إلا من دليل خارجي كقيام الإجماع على أن الصلاة لا تسقط بحال، لا أن عندنا رواية على أن الصلاة لا تسقط بحال. وإنما هذه الرواية واردة في المستحاضة حيث قال: (ولا تترك الصلاة بحال) وإنما المدّعى هو قيام التسالم والإجماع على أن الصلاة لا تترك بحال. وهذا إذا ورد في الصلاة ففي الصيام ليس عندنا ذلك الدليل وليس عندنا في الحج ذلك الدليل فيأتي البحث فيه ما هو الوجه في صحة الباقي بعد ارتفاع الأمر.

القسم الأخير من بحث حديث الرفع: وهو شمول حديث الرفع للأحكام الوضعية.

فيقال: بأن الحكم الوضعي تارة يكون موضوعه عنواناً لا ينتسب إلى المكلف.

وتارة يكون موضوعه عنواناً منتسباً إلى المكلف.

فإن كان موضوعه عنواناً لا ينتسب إلى المكلف كما إذا قال: (ملاقاة الجسم للنجاسة موجب لتنجسه) ، فإن هذا الحكم الوضعي وهو النجاسة موضوعه أمراً لا ينتسب إلى المكلف.

والدليل على أنّه لا ينتسب إلى المكلف: أن حكمه لا يختص بالمكلف. فلو فرضنا أن شخصاً لاقى جسمه النجاسة جهلاً أو نسياناً أو اضطراراً، فإنّ ترتب النجاسة على ملاقاة الجسم لهذه النجاسة لا يختص بها المكلف الجاهل والناسي، فحتى لو كان هذا جاهلاً بالنجاسة والآخر مطلّع عليها ثبتت في حق الآخر النجاسة. أو مثلاً: قال الشارع: (إذا التقى الختانان حصلت الجنابة) ، والتقى الختانان من شخصين جاهلين ناسيين، ولكن الثالث المطلّع على الجنابة لا يستطيع أن يدخل أحدهما إلى المسجد.

إذاً فهذا دليل على أنَّ ترتب هذا الحكم الوضعي ليس على فعل منتسب إلى المكلف إذ لو كان مترتبا على فعل منتسب إلى المكلف لاختلف باختلاف حالات المكلف من كونه جاهلاً أو ناسياً مع انه لا يختلف باختلاف حالته لثبوته في حق غير أيضاً. فلأجل ذلك يكون هذا المورد خارجاً عن حديث الرفع؛ لأنَّ موضوع حديث الرفع ـ كما ذكرنا سابقاً ـ بقرينة مناسبة الحكم للموضوع ما كان موضوعه أمراً منتسباً إلى المكلف، كما أنه خارج عن حديث رفع القلم: (رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ) ؛ **والوجه في ذلك**: بما أن هذا الحكم ثابت حتى في غيره حتى بالنسبة لغير الصبي فإنه إذا لاقى جسم الصبي النجاسة فثبوت النجاسة لا يختص بالصبي بل هو حكم حتى في حق غيره، فمن خلال ثبوت الحكم حتى في غيره ندرك أن موضوع حكم النجاسة ليس من شؤون الصبي كي يرتفع عنه، وليس من شؤون المجنون كي يرتفع عنه. وحديث رفع القلم إنما يرفع عن الصبي ما كان من شؤونه وعن المجنون ما كان من شؤونه لا أنه يرفع الحكم حتى ولو لم يكن له علقة بالصباوة أو بالجنون أو بالنوم وأشباه ذلك.

وأما إذا كان موضوع الحكم الوضعي هو الفعل المنتسب إلى المكلف فهذا ما سيأتي بحثه إنشاء الله.

**والحمد لله رب العالمين**

060

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ذكرنا فيما سبق أنّ سيّدنا الخوئي (قده) أفاد بأنّه لا توجد ثمرة عملية تبتني على الخلاف في أنّ مفاد اخبار من بلغ حجية الخبر الضعيف أو أنّ مفاد أخبار من بلغ الاستحباب النفسي للعمل بما أنّه قد بلغ عليه الثواب، وأنّ ما ذكره المحقق العراقي من ثبوت الثمرة وهي إمكان فتوى الفقيه بالاستحباب بناءً على الحجية وعدم إمكان الفتوى بناءً على استفادة الاستحباب النفسي غير تامٍّ.

ولكنّ السيّد الشهيد (قده) أفاد بأنّ هناك عدّة ثمرات تترتب على الفرق بين المسلكين، **وذكر في أصوله ثمرات ست:**

**الثمرة الأولى:** لو ورد عندنا خبر صحيح يدل على عدم رجحان عمل من الأعمال، كما لو ورد عندنا خبرٌ صحيح يدل على عدم رجحان غُسل زيارة الحرم مثلاً، وورد عندنا خبر ضعيف يدل على ترتب الثواب على غسل زيارة الحرم، فحينئذ إن قلنا بمسلك الحجية أيّ أنّ الخبر الضعيف حجة في المندوبات، وقع التعارض بين الخبر الصحيح الدال على عدم رجحان غُسل زيارة الحرام، وبين الخبر الضعيف الدال على ترتب الثواب عليه والنتيجة هي استحبابه ورجحانه، فلا يمكن للفقيه أن يُفتي في هذا المقام بشيء نتيجة المعارضة.

وأمّا إذا قلنا بأنّ مفاد أخبار من بلغ الاستحباب النفسي، فحينئذ لا مانع من الجمع بين الأمرين، بان يُقال: غُسل زيارة الحرم ليس راجحاً في نفسه وبالعنوان الأولي، ولكنه مستحب وذو ثواب بالعنوان الثانوي، وهو عنوان (ما بلغ عليه الثواب) فيمكن للفقيه أن يُفتي بالاستحباب بالعنوان الثانوي اعتمادا على أخبار (من بلغ).

**ويُلاحظ على هذه الثمرة التي أفادها السيّد الشهيد:** أنّ مبنى سيّدنا الخوئي (قده) أنّ عنوان (البلوغ) في أخبار من بلغ منصرف عن الخبر الذي بلغ معارضه، فلو ورد خبرٌ يدل على ترتب الثواب، وخبر آخر يدل على العدم، أو خبرٌ يدل على الرجحان وخبر آخر يدل على الحرمة، أو يدل على عدم الرجحان، كانت أخبار من بلغ منصرفة عن ذلك، فإن ظاهر قوله: (من بلغه شيءٌ من الثواب) أي لم يبلغه في هذا العمل إلّا ما ورد عن النبي (صلى الله عليه وآله) من الثواب على القيام به فعلى مبنى سيّدنا (قده) من دعوى الانصراف لا يمكن للفقيه أن يُفتي بالاستحباب في مثل هذا المورد لعدم إحراز صدق البلوغ.

**الثمرة الثانية:** لو ورد لدينا خبران ضعيفان أحدهما يدل على استحباب عمل كاستحباب صوم يوم الغدير، والآخر يدل على استحباب عمل آخر كاستحباب غُسل يوم الغدير، ولكن علمنا من الخارج أنّ أحد الخبرين كاذبٌ، إمّا الخبر الدال على استحباب الصوم، أو الخبر الدال على استحباب الغُسل، فإنّ احد الخبرين كاذب لا محالة.

فهنا بناءً على أنّ مفاد أخبار (من بلغ) الاستحباب النفسي لما بلغ، يمكن للفقيه أن يُفتي على طبقهما، فيقول: (يُستحب صوم يوم الغدير ويُستحب الغسل) حيث إنّ هذا ممّا بلغ وهذا ممّا بلغ، حتى وإن عُلم إجمالاً بكذب أحدهما إلّا أنهما بالنتيجة ثبوت الاستحباب لما بلغ بعنوان أنه (بلغ) صادق على كليهما.

أمّا إذا قلنا بأنّ مفاد أخبار (من بلغ) الحجية، أي أنّ الخبر الضعيف حجة في باب المندوبات، فحينئذ بناءً على ذلك لا يمكن للفقيه أن يُفتي بالاستحباب على طبق أي منهما، **وذلك لأحدى نكتتين:**

**النكتة الأولى:** ما ذهب إليه المحقق النائيني (قده) من أنّ الحجية مرجعها إلى جعل العلمية، ولا يُعقل جعل العلمية لخبرين يُعلم إجمالاً بكذب أحدهما، فإنّ الجمع بينهما تهافت، أي بين اعتبار العلمية والطريقية لكل منهما مع العلم أنّ أحدهما كاذبٌ وغير موافق للواقع، فبناء على مسلك الميرزا يقع التعارض بين هذين الخبرين وإن لم يكن بينهما تعارض بالذات؛ إذ لا تعارض بين استحباب الصوم واستحباب الغسل، إلّا أنّ العلم الاجمالي بكذب أحدهما أوجب تعارضهما.

**النكتة الثانية:** ما ذهب اليه السيّد الشهيد (قده) من أنّ هذين الخبرين وإن لم يتكاذبا بلحاظ المدلول المطابقي؛ لأنّ كل منهما يدل على استحباب شيء ولكنهما متكاذبان بلحاظ المدلول الالتزامي؛ إذ أنّ العلم الاجمالي بكذب احدهما أوجب أن يكون مفاد الأوّل: أنّ المستحب هو الصوم وما عُلم بكذبه هو الثاني، وكذلك مفاد الآخر: أنّ المستحب هو الغسل وما عُلم بكذبه هو الأوّل، فيتنافيان بلحاظ المدلول الالتزامي والنتيجة شمول دليل الحجية لهما منتف لأنّ دليل الحجية لا يشمل المتعارضين المتكاذبين ولو كان تكاذبهما بلحاظ المدلول الالتزامي، فلا يمكن للفقيه أن يُفتي على طبق أي منهما.

**ويُلاحظ على هذه الثمرة التي قررها السيّد الشهيد (قده):** أنّ السيّد الخوئي (قده) لا يعترف بلكتا النكتتين اللتين بُني عليهما لقصور دليل الحجية في المقام.

**أمّا النكتة التي أفادها الميرزا النائيني (قده)**: من أنّه لا يُعقل جعل العلمية والطريقية لخبرين عُلم بكذب أحدهما، فالسيّد الخوئي يقول: هذا في الحجة التي ثبتت حجيتها بالأدلة العامّة، كخبر الثقة، كالإجماع، كالظن في الركعات، وما أشبه ذلك، ما ثبت حجيته في الأدلة العامّة كأدلة حجية خبر الثقة أو السيرة العقلائية، فإن ظاهر حجيته بمعنى جعل علميته، وأمّا في هذا المورد وهو حجية الخبر الضعيف في باب المندوبات، فلو قلنا بها فليس معناها جعل العلمية بل معناها أنّ هذا الخبر الضعيف يُثبت المدلول المطابقي للخبر فقط ألا وهو الاستحباب وترتب الثواب لا أنه علم بالواقع، بمعنى أنّه إذا قام لديك خبر ضعيف في المندوبات ثبت على اثر هذا الخبر الضعيف استحباب تعبدي لا أكثر من ذلك، لا أنّ هذا الخبر الضعيف علمٌ بالواقع وطريق إلى الواقع ولعل الواقع غير ذلك، إنّما يترتب على الخبر الضعيف استحباب تعبدي.

بناءً على هذا فأي مانع من أن يشمل (أخبار من بلغ) كِلا الخبرين وإن عُلم إجمالا بكذب احدهما؟ ما دام لم يُجعل العلمية لأي منهما وإنّما كأنّ الشارع قال: (**كل ما قام عليه خبرٌ ضعيف ثبت له استحباب تعبدي**) وهذا لا مانع منه في كليهما، وكذا النكتة التي أفادها السيّد الشهيد (قده) فإنها تبتني على أنّ الخبر الضعيف حجة على نسق سائر الحجج، بمعنى أنّه تنبسط حجيته على مدلوله المطابقي ومدلوله الالتزامي فيتعارضان من حيث المدلول الالتزامي، فلا يُعقل شمول دليل الحجية لهما لتكاذبهما بلحاظ المدلول الالتزامي.

أمّا إذا كان مدعى سيّدنا الخوئي (قده) أنّ هذا لا يُستفاد من أخبار (من بلغ)، فإنّه لا يُستفاد منها أكثر من أنّ الخبر الضعيف سبب لثبوت استحباب تعبدي، لا أنّ الخبر الضعيف طريق كي ينبسط حجيته واماريته على مدلوله المطابقي ومدلوله الالتزامي، فعلى مبنى سيّدنا (قده) لا فرق في هذا المورد بين القول بالاستحباب النفسي أو القول بجعل الحجية.

**الثمرة الثالثة**: أنّه إذا ورد عندنا خبر يدل على عدم رجحان ما كان مضراً بالنفس، وورد عندنا خبر ضعيف يدل على رُجحان عمل بطبعه مضرٌ بالنفس، فلو ورد عندنا خبر صحيح يدل على عدم رجحان ما يُضر بالنفس، وورد عندنا خبر ضعيف يدل على استحباب المشي إلى الحرم المكي وإن كان بطبعه مضراً بالنفس، فحينئذ يُقال:

بناءً على مسلك الحجية يكون هذا الخبر الضعيف مقيداً لإطلاق ذلك الخبر الصحيح، فإنّ ذلك الخبر الصحيح يقول: (كل ما يُضر بالنفس فليس براجح) وهذا الخبر الضعيف يقول: (إلّا المشي إلى البيت الحرام فإنّه راجح وإن كان مضراً بالنفس) فُيفتي الفقيه على طبق المقيّد والمخصص.

وأمّا إذا قلنا بأنّه ليس مفاد أخبار (من بلغ) إلا الاستحباب النفسي لما بلغ، فإنّه يقع التعارض بين الدليلين على نحو العموم من وجه، فإنّ الدليل الأوّل يقول: (كل ما أضر بالنفس فليس براجح كان هو المشي إلى البيت الحرام أو غيره)، والخبر الضعيف يقول: (المشي إلى البيت الحرام راجح أضر أم لم يُضر) فيتعارضان على نحو العموم من وجه، وبالتالي لابد من اعمال قواعد التعارض.

**ولكن يرد على هذه الثمرة** – التي طرحها السيّد الشهيد (قده)-: أنّه إذا قلنا بأن معنى الحجية المستفادة من أخبار (من بلغ) هي الحجية العرفية، بمعنى: العلمية التي تترتب عليها لوازم العلم والطريقية، إذن فهذا الخبر الضعيف الدال على رجحان المشي إلى البيت الحرام تترتب عليه لوازم الطريقية، ومن لوازم الطريقية تقييد الادلة الأخرى وتخصيصها.

وأمّا إذا قلنا ليست الحجية المستفادة من أخبار من بلغ إلا مبنى السببية لا الطريقية، أي أنّ قيام الخبر الضعيف سبب لثبوت استحباب تعبدي على طبق مؤدى هذا الخبر، إذاً بالنتيجة: لا تترتب عليه لوازم الطريقية من كونه مقيدا لاطلاق دليل آخر او مخصصا لعموم دليل آخر، فإنّ هذه من لوازم الطريقية العرفية، والمفروض أنّه لم يجعله طريقاً كسائر الطرق العرفية، فعلى ذلك:

فإن كان الخبر الدال على أنّ ما يُضر بالنفس ليس براجح، إن كان هذا الخبر صحيحا، إذاً يقع التعارض بين اطلاق هذا الخبر الذي يقول: (ما يُضر بالنفس ليس براجح) وبين اطلاق الخبر الخاصّ الذي يقول: (المشي إلى الحرم راجحٌ وإن أضر).

وأمّا إذا كان الخبر الدال على عدم رجحان ما يُضر بالنفس خبراً ضعيفا فأي مانع من الجمع بين الأمرين، بأن نقول: كل عمل يُضر بالنفس ليس براجح بعنوانه والمشي إلى زيارة الحرم راجح لا بعنوانه بل بعنوان أنّه (ممّا بلغ عليه الثواب)، إذاً: فهذه الثمرة أيضاً لا تترتب على الفرق بين المسلكين.

**الثمرة الرابعة**: ذكر السيّد الشهيد (قده) أنّه لو ورد عندنا خبر يدل على الوجوب، كما لو ورد عندنا خبر يدل على وجوب زيارة الحسين (عليه السلام) -كما ذهب إليه صاحب الحدائق (قده) وأنّه تجب زيارة الحسين (عليه السلام) ولو في العمر مرة- فإذا ورد عندنا خبر ضعيف يدل على الوجوب فهل يمكن للفقيه أن يُفتي بالاستحباب طبقاً لهذا الخبر، هنا أفاد السيّد الشهيد (قده) بأنه: إن قلنا بأن مفاد اخبار (من بلغ) الحجية، فإنما يكون الخبر الضعيف حجة في المندوبات لا في مطلق المفادات، إذن فهذا الخبر ليس حجةً ، لأنّ مفاده الوجوب وليس مفاده الندب فهو ليس بحجة، فلا يمكن للفقيه أن يُفتي على طبقه.

وأمّا إذا قلنا بأنّ مفاد اخبار (من بلغ) هو ثبوت الاستحباب النفسي لما بلغ، فالخبر الدال على وجوب زيارة الحسين (عليه السلام) دال على بلوغ الثواب على زيارة الحسين، فهو محقق لبلوغ الثواب على زيارة الحسين، وبناءً عليه يمكن للفقيه أن يُفتي باستحباب الزيارة بناءً على هذا الخبر الضعيف.

**ولكنّ هذه الثمرة أيضاً غير تامّة، والسرّ في ذلك**:

تارة نقول بأنّ المقصود من البلوغ، البلوغ بالمدلول المطابقي فلا يشمل البلوغ بالمدلول الالتزامي، فالمفروض أنّ هذا الخبر الضعيف لم يُصرح بترتب الثواب وإنما قال: (تجب زيارة الحسين) أو من لم يزر الحسين ترك فريضة من فرائض الله، فهذا الخبر الضعيف ليس مدلوله المطابقي بلوغ الثواب، فلا فرق بين أن نستفيد من اخبار من بلغ الحجية أو نستفيد من أخبار من بلغ الاستحباب النفسي لعنوان ما بلغ؛ إذ المفروض أنّه لم يبلغنا الثواب، ما دام البلوغ ظاهراً في البلوغ بالمدلول المطابقي.

وأمّا إذا قلنا بأنّ البلوغ أعم، (من بلغه شيء من الثواب على عمل فعمله) يعني بلغه ولو بالمدلول الالتزامي،فاذا قلنا بمسلك الاستحباب النفسي، فالخبر الضعيف الدال على الوجوب بلوغٌ بلحاظ المدلول الالتزامي، فيُفتي الفقيه بالاستحباب، أو قلنا بالحجية فالخبر الضعيف الدال على الوجوب دال بالمدلول الالتزامي على الثواب فقد قامت حجة، على ترتب الثواب، وبالنتيجة: يُفتي الفقيه بناء على ذلك بالاستحباب لقيام حجة على بلوغ الثواب، إذن هذا التفكيك بين القول بالحجية والقول بالاستحباب النفسي في هذا المورد غير تامّ.

**الثمرة الخامسة:** أن يقوم لدينا خبر يدل على استحباب غُسل الجمعة ويقوم لدينا خبر ضعيف يدل على استحباب غُسل الجمعة قبل الزوال، فالخبر الأوّل مطلق، والخبر الثاني مقيد وارد في غسل الجمعة قبل الزوال.

فهنا أفاد السيّد الشهيد (طاب مثواه) أنّه بناءً على أنّ مفاد اخبار من بلغ هو الاستحباب النفسي فقد بلغ المطلق وقد بلغ المقيد، فكما بلغنا أنّ غُسل الجمعة ذو ثواب قبل الزوال بلغنا أنّ غسل الجمعة في نفسه ذو ثواب، فيمكن للفقيه أن يُفتي باستحباب المطلق واستحباب المقيد ولا موجب لحمل المطلق على المقيد، فإن كليهما ممّا بلغ عليه الثواب.

وأمّا إذا قلنا بالحجية فمقتضى الحجية هو الاستحباب بالتقييد، فيُفتي الفقيه بأن المستحب هو المقيد، أي غسل الجمعة قبل الزوال، بمقتضى حجية الخبر الضعيف الدال على التقييد.

**ولكن يُلاحظ على هذه الثمرة**: وأنّه بناءً على مبنى سيّدنا (قده) من أنّه ليس مفاد اخبار من بلغ الحجية العرفية، بمعنى العلمية والطريقية التي تترتب عليها لوازم الطريقية ومن لوازم الطريقية التقييد والتخصيص، فإنّ هذا لا يترتب على مفاد (أخبار من بلغ) إذ ليست إلا حجية تعبدية صرفة، وبالتالي فلا موجب لتقييد ما دل على رجحان غُسل الجمعة بما دل على رجحانه قبل الزوال.

فإن كان الخبر الدال على رجحان غُسل الجمعة بنحو الاطلاق خبراً صحيحاً كان معارضاً للخبر الضعيف؛ لأنّه باطلاقه ينفي القيد، وذاك يُثبت القيد.

وأمّا إذا كان كلاهما خبراً ضعيفاً، فُيفتي الفقيه بالاستحباب المطلق والاستحباب المقيد؛ لأن كليهما ممّا قامت حجة تعبدية عليه.

**الثمرة السادسة**: أن يقوم خبرٌ ضعيف على استحباب عمل قبل الزوال، كما لو قام عندنا خبر ضعيف على استحباب غُسل الجمعة قبل الزوال، وشككنا هل أنّه يسري استحبابه لما بعد الزوال أم لا؟ فهل نجري استصحاب الاستحباب أم لا؟ فهنا ذكر السيّد الشهيد (قده) أنّه إن قلنا بأنّ مفاد أخبار من بلغ مجرد الاستحباب لما بلغ، فما بلغ هو رجحان غُسل الجمعة قبل الزوال، وأمّا رجحانه بعد الزوال فهو مشكوك من الأوّل، فنجري استصحاب عدم جعله لا أننا نُجري استصحاب استحبابه.

وأمّا إذا قلنا بأنّ مفاد أخبار من بلغ الحجية، فقد قامت حجة على رجحان غُسل الجمعة قبل الزوال، ونشك في رجحانه لما بعد الزوال فنستصحبه.

**ولكنّ هذا** مبني على مسلكه في باب الاستصحاب، فإنّ هناك خلافا بين السيدين في باب الاستصحاب في أنّ اليقين بالحدوث هل أُخذ على نحو الموضوعية أو أُخذ على نحو الطريقية، فعندما يقول (لا تنقض اليقين بالشك ولكن انقضه بيقين مثله) هناك أفاد السيد الخوئي بأنّ مقتضى اخذ اليقين في لسان الدليل أنّه ملحوظ على نحو الموضوعية، ومقتضى الموضوعية أنّه لابد من يقين بالحدوث، إما يقين وجداني او يقين تعبدي، بمعنى قيام علم تعبدي على الحدوث، فلو ثبت الحدوث بخبر الثقة يمكن الاستصحاب لأنّ خبر الثقة علمٌ تعبدي، بينما لو ثبت الحدوث بالاستصحاب، هل يثبت البقاء باستصحاب آخر؟

السيّد الخوئي يقول: لا، الدليل الدال على الاستصحاب لم يدل على جعله علماً كحجية خبر الثقة، كي إذا ثبت الحدوث باستصحاب اثبتنا البقاء باستصحاب آخر.

والسيّد الصدر هنا اعتمد على صحيحة عبد الله بن سنان التي قال فيها: (إني اُعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ثم يُرجعه إلي، فماذا اصنع؟ قال: صلِّ فيه ولا تغسله فإنك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن أنّه نجسه)، فقال السيّد الصدر: حيث لم يقل (فإنّك تيقنت بطهارته ثم شككت في نجاسته) بل قال: (فإنك أعرته) ولم يقل تيقنت، (فإنك اعرته اياه وهو طاهر) فهذا التعبير شاهدٌ على أنّ اليقين لا دخل له وأنّ المهم ثبوت الحدوث، سواء ثبت لك الحدوث بيقين أم بغير يقين، فعلى مبنى السيّد الصدر متى ثبت الحدوث بأي مثبت، سواء كان هذا المثبت يقينا وجدانيا او يقينا تعبديا أم لم يكن شيئاً منهما، متى ثبت الحدوث بمثبت صّح الاستصحاب، وفي المقام حيث إنّ حجية الخبر الضعيف ليست يقينا عند سيّدنا (قده) لا وجدانا ولا تعبداً، فقيام الخبر الضعيف على رجحان غُسل الجمعة قبل الزوال لا يكون مسوغاً للاستصحاب، بخلافه على مسلك السيّد الصدر، ولذلك نقول: لأننا نقول بأن الحجية في اخبار من بلغ ليست بمعنى الطريقية، فلو قام خبر ضعيف على رجحان غسل ما استرسل من اللحية، هل يترتب عليه جواز المسح ببلة ما استرسل من اللحية؟ أو قام خبر ضعيف على استحباب غسل الجمعة هل يترتب عليه اجزاؤه عن الوضوء؟ فكل هذا يبتني على معنى الحجية المستفادة من (اخبار من بلغ) فإن قلنا بأن الحجية المستفادة من اخبار من بلغ العلمية والطريقية ترتبت عليها هذه اللوازم، فيجوز لك المسح ببلة ما استرسل من اللحية، ويجوز لك الاستغناء بغسل الجمعة عن الوضوء، وأمّا إذا قلنا بأنّ الحجية ليست إلّا اثبات الرجحان التعبدي ليس إلّا فليس لك أن تمسح ببلة ما استرسل، وليس لك أن تستغني بغسل الجمعة عن الوضوء. **والحمد لله رب العالمين.**

061

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ذكرنا فيما سبق أنّ سيّدنا (قده) أفاد بأنّه لا توجد ثمرة عملية تترتب على الفرق في تحديد في مفاد (أخبار من بلغ) بين المسلك القائل بأنّ المستفاد منها جعل الحجية و بين المسلك القائل بأنّ المستفاد منها الاستحباب النفسي لعنوان (ما بلغ عليه الثواب)، وأنّ السيّد الصدر (قده) ذكر عدّة ثمرات للفرق بين المسلكين.

وقلنا بأنّ هذه الثمرات لا تتم بناءً على من يستفيد من أخبار من بلغ أنّ الحجية حجية تعبدية لا الحجية العرفية التي هي بمعنى الطريقية والكاشفية، ولكن على مبنى من يرى أنّ الحجية المستفادة من أخبار من بلغ هي على نسق الحجية العرفية، أي بمعنى العلمية والكاشفية فبعض هذه الثمرات تامّ، كالثمرة الثانية والثالثة مثلاً.

ثم يقع الكلام في تحديد مفاد أخبار (من بلغ) فما هي القرائن الداخلية والخارجية على تحديد مفاد (أخبار من بلغ)؟

فنبدأ بـ:

**المحتمل الأوّل :احتمال الوعد:** أنّ المستفاد من أخبار (من بلغ) وعد الشارع الشريف بترتب الثواب على من أتى بعمل بلغ عليه الثواب، فكل من أتى بعمل بلغ عليه الثواب فإنّ الشارع يعده بذلك الثواب الذي بلغه، فمفاد هذه الأخبار مجرد الوعد بما بلغ من الثواب.

**ولكنّ السيّد الشهيد (قده) استبعد هذا الاحتمال وقال:** بأنّ ظاهر سياق هذه الأخبار في قوله: (من بلغه شيءٌ من الثواب على عمل فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله لم يقله) ظاهر هذا السياق هو الحثّ والترغيب على العمل بما بلغ عليه الثواب وليس مجرد الوعد، فإنّ حملها على أنّها في مقام الوعد لا ينسجم مع ظهور سياقها في كونها في مقام الترغيب والحثّ على العمل بما بلغ عليه الثواب.

**ولكنّ ما أفاده (قده) محل تأمل،** **والسرّ في ذلك:** أنّ المطلوبية والترغيب ليس مدلولا مطابقياً لهذه الأخبار وإنما هو مدلول التزامي لها، فالمدعي يقول: بأنّ ما هو المدلول المطابقي المباشري لهذه الأخبار هو الوعد، فهو يقول: (كل مكلف بلغه ثواب عن النبي – صلى الله عليه وآله- فله ذلك الثواب) هذا هو المدلول المطابقي المقصود بالأصالة من حيث البيان، نعم في طول ذلك ينعقد مدلول التزامي بأنّ طلب الثواب الذي بلغ عن النبي (ص) أمرٌ راجحٌ، فما هو المقصود بالأصالة هو بيان الوعد والتفضل، نعم يترتب على ذلك مدلول التزامي وهو: أنّ طلب الثواب الذي ورد عن النبي أمر راجح، لا أنّ هذه الروايات في سياق الحث والترغيب، وإن كان الترغيب نحو ما بلغ عن النبي (صلى الله عليه وآله) مدلولا التزاميا لها، هذا شيءٌ ،وأنّ نستفيد من هذا الترغيب وجود استحباب للعمل بعنوانه، أو وجود استحباب للعمل بعنوان (ما بلغ عليه الثواب) أو وجود استحباب لـ (عنوان الانقياد) كل ذلك محتمل إلا أنّ الرواية ليست في مقام بيانه، فهي في مقام بيان الوعد، وأمّا أنّ الوعد بالثواب البالغ يدل بالمدلول الالتزامي على مطلوبية طلب ثواب النبي (صلى الله عليه وآله) فهذا صحيح، إلا أنّ هذا المدلول الالتزامي اعم من أن يُثبت استحباباً نفسيا لذات العمل، أو استحبابا نفسيا لعنوان (ما بلغ عليه العمل)، أو استحبابا نفسيا لمطلق الانقياد، أو استحبابا نفسيا لحصة من الانقياد وهي الإتيان بالعمل بداعي كونه ممّا بلغ عليه الثواب عن النبي (صلى الله عليه وآله) فإنّ كل ذلك لا يتعين بنفس الوعد، فما يُريد أن يقوله المستدل أنّه لا يُستفاد من هذه الرواية أكثر من الوعد بالثواب الذي بلغ، وإن كان ذلك يتضمن طلباً في الجملة إلا أنّه لا يتعين به شيء من محتملات الاستحباب النفسي التي ذكرناها سابقا.

**إذن:** فهذا الاحتمال مما لا يرد عليه الإشكال المذكور وسنعود إليه بعد تحديد وتفصيل المحتملات الأخرى.

**المحتمل الثاني:** أن يكون مفاد أخبار من بلغ الإرشاد إلى ما يحكم به العقل من حسن الانقياد، وهذا ظاهر من كلمات سيّدنا (قده)، وذهب إلى ذلك أيضاً جمع من الأعلام منهم صاحب المحكم وغيره، من أنّ مفاد هذه النصوص الإرشاد إلى ما يحكم به العقل من حسن الانقياد للمولى.

**لكن ذُكر عدّة مبعدّات في كلمات الأعلام لهذا المحتمل:**

**المبعّد الأول:** ما أشار إليه السيّد الشهيد (قده) من: أنّ الإرشاد إلى حكم العقل معناه أنّ هذا الخطاب صادرٌ من المشرع بما هو عاقل لا بما هو مولى، وهذا خلاف الظهور الأولي، فإنّ الظاهر الأولي من أي خطاب صادر من المولى صدوره عنه بما هو مولى لا صدوره عنه بما هو أحد العقلاء أو سيّد العقلاء ليُرشد إلى ما حكم به العقل من حسن الانقياد ورجحان الاحتياط.

**ولكن هذا المبعّد غير تامّ**، والسرّ في ذلك: أنّ دور المولى لا ينحصر في التشريع، بحيث ما لم يكن الخطاب تشريعاً فإنّه لا ينسجم مع مقام المولى بما هو مولى، فإنّ المولى قد يكون في مقام التشريع، وقد يكون في مقام الإخبار عن ملاكات أحكامه، وقد يكون في مقام تعضيد حكم العقل وتأكيده، وكل ذلك ممّا ينسجم مع مقام المولوية، فإنّه لا موجب لحصر مقام المولوية في التشريع، بحيث ما لم يكن الخطاب حكما شرعياً فإنّ هذا مخالف للظهور الأولي، فإنّ للمولى وظائف متعددة تنجسم مع كونه في مقام الهداية، فالمناسب لمقام المولوية كونه في إطار الهداية، وكل ذلك سواء كان تشريعا أو إخبارا عن الملاكات أو كان تعضيدا لحكم العقل، كل ذلك مما يدخل تحت إطار الهداية الذي هو دور المولى، وهذا ما ذكره المفسرون في تفسير قوله عزّ وجل: ( **وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ** ) -سورة البقرة: من الآية 129- فإن تعليم الحكمة هو إرشاد إلى المستقلات الفطرية العقلية، فإنّ من دور المولى الذي هو مقام الهداية الإرشاد إلى ذلك، (**وبعث إليهم أنبياءه وواتر إليهم حججه ليستأدوهم ميثاق فطرته**) فإنّ استئداء ميثاق الفطرة من شؤون المولى أيضاً ولا يختص بكونه في مقام التشريع.

**المبعّد الثاني:** أن يقال: بأنّ مطلوبية العمل بما بلغ عليه الثواب كاشفٌ عن أنّ في هذا المورد وهو (ما بلغ عليه الثواب) ملاكاً يقتضي الاهتمام به، وهذا ممّا لا يكتشفه العقل، فإننا لو خُلينا والعقل فإنّ العقل يقول: (الانقياد حسن) أمّا في الموارد التي بلغ عليها الثواب هل يوجد ملاك يقتضي الاهتمام به أم لا؟ فإنّ هذا مما لا يكتشفه العقل، والمفروض أنّ أخبار من بلغ كشفت عن ذلك، فأخبار (من بلغ) كشفت عن ثبوت ملاك في الموارد التي بلغ عليها الثواب ذلك الملاك يقتضي الاهتمام به، فقد كشف الشارع ما لم يكتشفه العقل، وبالتالي فكيف يُدّعى حمل خطابه على مجرد الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد؟!

**وقد أُجيب عن هذا المبعّد:** بأنّه لا شاهد على أنّ هذه النصوص في مقام الكشف عمّا لم يكتشفه العقل، فغاية ما يُستفاد من هذه النصوص أنّ العمل بالموارد التي بلغ عليها الثواب حسن، أمّا أنّه حسن لوجدان هذه الموارد لملاك من الاهمية يقتضي الاهتمام به بأن يعمل المكلف بما بلغ عليه الثواب، أو أنّ حسن ذلك من باب الانقياد إلى المولى، وأنّ العمل بما بلغ عليه الثواب صورة من صور الانقياد إلى المولى، فهذا اعم، فلو كان سياق هذه النصوص، هو بيان أنّ العمل بما بلغ عليه الثواب حسنٌ لوجود ملاك فيما بلغ عليه الثواب لكان ذلك كشفاً عمّا لم يكتشفه العقل فلا يكون مفاد النصوص إرشادا، أمّا إذا كان مفاد النصوص مجرد أنّ العمل بما بلغ عليه الثواب حسنٌ،فهل هو حسنٌ لأنّ فيه ملاكا يقتضي ذلك ؟ أو أنّ هذا المورد من موارد الانقياد والتعبد للمولى عزّ وجل؟ فإنّ ذلك لا يكون منافياً لحكم العقل بحسن الانقياد في نفسه.

**المبعّد الثالث**-وهو المهم-: أنّ هذه الروايات وهي (أخبار من بلغ) اشتملت على إعطاء الثواب على العمل بما بلغ عليه الثواب، فكأن مفادها أنّ العمل بما بلغ عليه الثواب محلٌ لإعطاء الثواب، وهذا مما لا يحكم به العقل، فإنّ العقل لو خُلي ونفسه لا يرى الثواب إلا تفضلاً محضا ولا يراه على سبيل الاستحقاق، فهما صنع العبد من الطاعات الحقيقية والحكمية واتى بما لم يأتِ به أحد، فإنّه لا يستحق على المولى ثواباً، فإنّ كل ما يأتي به ما هو إلّا أداء للملك إلى مالكه، حيث إنّ العبد وما يعمل كل ذلك ملكٌ لله (عزّ وجل) فكل ما يأتي به من باب أداء الملك إلى مالكه وأداء الملك إلى مالكه مما لا يوجب حقاً بالثواب بنظر العقل، فلو خُلينا وحكم العقل، فإنّ العقل يرى أن الثواب تفضلٌ محض وليس على سبيل الاستحقاق مهما صنع العبد من طاعة، وبالتالي فقد قررت (اخبار من بلغ) اكثر ممّا قرره العقل، فإنّ العقل يقول: الانقياد حسن، بينما (أخبار من بلغ) تقول: من عمل بما بلغ عليه الثواب فله ذلك الثواب، فإنّ هذا ممّا لا يقرره العقل حيث إنّ العقل لا يرى الثواب إلّا سبيل التفضل لا سبيل الاستحقاق، فهذا مؤكد إلى أنّ مفاد (أخبار من بلغ) الوعد، لا أنّ مفاد (أخبار من بلغ) الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد.

**ولكن في كتاب المحكم** – وهذا الكلام موجود في حواشي رسائل الشيخ الأعظم أي الطبع القديم- : ما يحكم به العقل صحيح أنّ الثواب تفضّل ولكنّ العقل أيضاً يحكم بأهلية المطيع للثواب، فهناك فرق بين الاستحقاق وبين الأهلية، فالعقل ليس حاكما بالاستحقاق، فإنّ العقل يقول: مهما فعل المطيع من طاعة فإنّ طاعته لا توجب حقاً له على المولى، بحيث لو لم يُعطه الثواب لكان ظلما له، وعدم إعطاء ذي الحق حقه؟ لا، ليس له حقٌ على المولى، لكن العقل حاكمٌ وراء عدم حكمه بالاستحقاق حاكم بالأهلية، **بيانه:**

**يقول:** (**المطيع أهلٌ لأن يُعطى الثواب**)، وإن لم يكن مستحقا إلا أهلية إعطاء الثواب، فبما أنّ العقل حاكم بالأهلية وإن لم يكن حاكما بالاستحقاق، إذن فمفاد النصوص ليس إلا بيان الأهلية وأنّ من عمل بما بلغ عليه الثواب كان أهلاً ومحلاً لإعطاء الثواب، فأفادت النصوص ما حكم به العقل من الأهلية، وبالتالي لا منافاة بين مفاد النصوص وبين حكم العقل كي يكون ذلك مانعا من حملها على الإرشاد إلى ما حكم به العقل.

**ولكنّ هذا الكلام محل تأمّل، والسرّ في ذلك:** أنّ ما يحكم به العقل في رتبة سابقة على وعد المولى أي مع غمض النظر عن وعد المولى للمطيع بالثواب، مع غمض النظر عن الوعد، الثواب مجرد تفضل محض، فهما فعل العبد في سبيل أن يأتي بأعظم القربات وأكثرها فإنّ ذلك لا يوجب حقاً له على المولى، فالثواب في رتبة سابقة على الوعد تفضل محض، لكن لما وعد الله المطيع بأن يُعطيه ثواباً كان تخلفه عن وعده غير منسجم مع كماله عزّ وجل، فهذا هو معنى الاستحقاق الذي يحكم به العقل، فإنّ معنى الاستحقاق الذي يحكم به العقل ليس أنّ الطاعة سبب لثبوت حق، وإنّما لما وعد الله المطيع بإعطاء الثواب كان تخلفه عن وعده نقصاً لا ينسجم مع كماله، لا أنّ العبد ذو حق على الله تبارك وتعالى بنفس إطاعته.

وأمّا الأهلية المدعاة، فما هو المقصود بها؟

فإن كان المقصود بها أنّ المطيع إذا أطاع أو المكلف إذا انقاد، كانت إطاعته وانقياده محلاً لإعطاء الثواب، بمعنى أنّ الله لو أعطاه ثواباً لكان ذلك جميلاً، وإن لم يكن لازماً، فإنّه إذا أطاع أو انقاد كان انقياده محلاً للثواب، بمعنى: أنّه لو أعطاه الثواب لكان ذلك فعلاً جميلاً وإن لم يكن أمراً لازماً؛ لأنّ العبد لا حق له على المولى، تارة تُفسر الأهلية بهذا المعنى.

**وتارة** تُفسّر الأهلية بعدم القبح، أي أنّ الله لو أعطى الثواب على الإطاعة والانقياد لم يكن ذلك قبيحاً، فإنّ كان المراد بالأهلية المعنى الأول، فهذا أول الكلام من أين يحكم العقل بذلك؟ بأنّ المكافئة على تسليم الملك إلى مالكه أمرٌ راجحٌ وإن لم يكن لازماً، نفس هذا الرجحان العقلي يحتاج إلى ملاك، نفس حكم العقل بأنّه راجح وإن لم يكن لازماً، الرجحان حكم يحتاج إلى ملاك، فما هو الملاك؟ تسليم الملك إلى مالكه لا يقتضي لا ملاكاً ولا ملاكاً للرجحان، دعوى حكم العقل بأنّه راجحٌ، فيقال إنّه لم يُعطه الثواب فلم يفعل الأكمل وإن أعطاه الثواب فقد صنع الأكمل، فإنّ هذه الاكملية تحتاج إلى ملاك ولا يثبت للعبد أي ملاك لا في الحقيّة ولا في الرجحان بمجرد تسليم الملك إلى مالكه.

وإن كان المراد بـ (الأهلية) عدم القبح، فهذا لا يختص بموارد بلوغ الثواب، فإنّ كل مورد يتحقق فيه الانقياد أو تحقق فيه الإطاعة فإنّ إعطاء الثواب فيه ليس قبيحاً.

أمّا أنّ ذلك خصوصية لبعض الموارد فلا، والمفروض أنّ هذه النصوص تقرر أنّ من عمل بما بلغ عليه الثواب عن النبي (صلى الله عليه وآله) كان عمله موردا لإعطاء الثواب، فإنّ هذا أمرٌ لا يقرره العقل، فهذا المبعد عن حمل مفاد النصوص على الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد هذا المبعّد تامّ.

**المبعّد الرابع:** أن يقال بأنّه لو كانت هذه النصوص في مقام الإرشاد إلى حكم العقل، بأنّ من انقاد فله ثواب؛ لنفترض أنّ العقل يدرك ذلك، لكن النصوص قررت أكثر من ذلك، وهو أنّ من انقاد فله ثواب معيّن، من بلغه ثواب عن النبي (صلى الله عليه وآله) على عمل فعمله كان له ذلك الثواب، وهذا ممّا لا يقرره العقل، (**كان له ذلك الثواب وإن كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) لم يقله**) فالنصوص قررت إعطاء ثواب معين على العمل بما بلغ عليه الثواب وهذا مما لا يقرره العقل، فإن العقل لو فرضنا أنّه يقرر الأهلية فهو يقرر الأهلية لمطلق الإثابة وأن من أطاع أو انقاد كان أهلا لثواب في الجملة، أمّا أعطاء الثواب المعين فإنّ هذا يؤكد أن النصوص في مقام الوعد وليست في مقام الإرشاد إلى ما حكم به العقل.

**وأُجيب عن هذا المبعّد في المحكم بأنّه:** لا منافاة، فهناك نقضٌ وحلٌ، أمّا النقض فقد ورد في بعض النصوص الثواب المعيّن على الإطاعة الحقيقية فضلاً عن الانقياد (**وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقاً**) (سورة النساء: 69) وهذا مما لا يقرره العقل، فالشارع وعد بثواب معين على الإطاعة الحقيقية، مع أنّ العقل جزماً حاكم بحسن الإطاعة ورجحان الإطاعة، فهذا هو النقض.

وأمّا الحل؛ فإنه لا منافاة بين كون هذه النصوص في مقام الإرشاد إلى حكم العقل من حيث أصل حسن الانقياد، وانضمّت إلى هذا الإرشاد وعداً بثواب معين.

**ولكنّ هذا** لا يُفيد في تحديد الاستظهار، فإنّ محل البحث هو: ما هو المستظهر من النصوص، أي ما هو مقتضى القرائن داخلية وخارجية على ما هو المدلول المطابقي التي تكون النصوص في مقام بيانه بالأصالة، فما هو المدلول التي تكون النصوص في مقام بيانه بالأصالة هو الوعد أو هو الإرشاد؟ فلو كان المقصود بالأصالة فيها الوعد لكان التخلف عن ذلك الوعد قبيحا، ولكان ذلك الوعد متضمنا لطلب شرعي، أمّا لو كان المقصود بـالأصالة الإرشاد إلى حكم العقل، فإنّ هذا لا يستتبع حكما عقليا بالقبح عند التخلف كما لا يستتبع طلباً شرعياً، إذن هنا فرق بين مفاد الوعد ومفاد الإرشاد من حيث الثمرة، ونحن نريد أن نبحث عمّا هو المقصود بـالأصالة في هذه النصوص، فنقول:

من المنبهات على أنّ المقصود بـالأصالة الوعد وليس الإرشاد هو الوعد بثواب معين، وكون ذلك ورد في نصوص الإطاعة، الكلام هو الكلام، فلو قال الشارع مثلاً: (من صلى فله حورية عرضها السموات والأرض) بالنتيجة هذا أيضاً وعد وليس إرشادا إلى حكم العقل بحسن الإطاعة، فالاستشهاد بالنصوص التي رتبت الثواب على الإطاعة لا يكون نقضاً على محل الكلام، فإنّ تلك النصوص أيضاً في مقام الوعد أيضاً بالثواب وليست في مقام الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الإطاعة.

**المبعّد الأخير:** أن يقال بأنّ هذه النصوص لو كانت في مقام الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد لم يكن للبلوغ موضوعية، فإنّ ما يحكم به العقل حسن الانقياد سواء في الموارد التي بلغ عليها الثواب أم غيرها، ففي كل مورد يحتمل المكلف طلباً من المولى ولو كان احتمالاً حدسياً صرفا فإنّه مورد لحسن الانقياد عقلاً، بينما هذه النصوص رتبت الثواب على الموارد التي بلغ عليها الثواب (**من بلغه ثواب عن النبي فعمله**).

**وقد أُجيب عن هذا المبعد:** بأنّه أيضاً لا منافاة بين كون مفاد النصوص إرشاداً إلى حكم العقل بأصل حسن الانقياد، وبين ذكر مورد من موارد الانقياد ألّا وهو مورد بلوغ الثواب، ولعل ذكر هذا المورد لا لموضوعية فيه بل لأنّه أجلى موارد الانقياد وأوضحها لا أنّه ممّا يختص به حسن الانقياد، فتأمّل!.

**فتلخص مما ذكرنا**: أنّ حمل مفاد النصوص على الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد خلاف ظاهرها، فلو دار الأمر بين هذا المحتمل والمحتمل الأول وهو حمل مفادها على الوعد لكان المحتمل الأول أوفق بظاهرها، ويأتي الكلام في بقية المحتملات.

**والحمد لله رب العالمين.**

062

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

وصل الكلام إلى المحتمل الثالث من محتملات مفاد أخبار (من بلغ) وهو أن يُقال: إن مفاد أخبار من بلغ حجية الخبر في باب المستحبات ولو كان خبراً ضعيفاً، وتوجيه هذا المحتمل أن يقال: إن ظاهر أخبار من بلغ (**من بلغه عن النبي (صلى الله عليه وآله شيء من الثواب على عمل فعلمه كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله لم يقله**) أنّ ظاهرها إعطاء الثواب على العمل بالخبر البالغ، وهذا يعني ظهورها في الحث والطلب للعمل بالخبر البالغ، وطلب العمل بأي خبر كناية عرفية عن حجيته، فبما أنّ مفاد هذه الأخبار من خلال إعطاء الثواب على العمل بالخبر طلب العمل بالخبر، وطلب العمل بالخبر كناية عن حجيته شرعاً، فمفاد هذه الأخبار حجية الخبر البالغ في إثبات المستحبات ولو كان الخبر ضعيفاً.

**ولكن أُورد على استظهار هذا المحتمل من أخبار من بلغ؛ بوجوه:**

**الوجه الأوّل:** إن ظاهرها إعطاء الثواب على العمل لا إعطاء الثواب على العمل بالخبر، فإن قوله : (من بلغه عن النبي (صلى الله عليه وآله) شيء من الثواب على عمل فعمله) أي أنّ الثواب على العمل بمضمون الخبر سواء كان ملتفتا للخبر نفسه أو كان غافلاً عنه، فظاهرها إعطاء الثواب على العمل بمضمون الخبر، ومقتضى إعطاء الثواب على العمل بالمضمون طلب العمل بمضمون الخبر لا طلب العمل بالخبر، **فبالنتيجة:** أنّ هذا المضمون وهو من فطّر صائماً كان له كذا من الأجر، من شيّع مؤمنا كان له كذا من الأجر، من عمل بهذا المضمون فإنّ عمله راجح لا من عمل بالخبر الدال على هذا المضمون، فغاية ما يُستفاد منها طلب العمل بهذه المضامين لا طلب العمل بالخبر الدال عليها كي يُقال بأنّ طلب العمل بالخبر كناية عن حجيته، فإنّ الذي يكون كناية عرفية عن حجية الخبر ما لو انصب الطلب على العمل بذات الخبر لا ما إذا انصب الطلب على العمل بالمضمون والمحكي سواء كان في خبر أم في غيره، وسواء كان المكلف ملتفتا إلى خبر أم غافلاً عنه، فلا يُستفاد من هذه النصوص ما يُشير إلى حجية الخبر في باب المستحبات ولو كان خبراً ضعيفاً.

**الإيراد الثاني:** لو سلّمنا أنّ هذه النصوص فيها قرينة على طلب العمل بالخبر، ولكن يُلاحظ على ذلك:

أنّه أُخذ في موضوع هذه النصوص المفروغية عن البلوغ، حيث قال: (من بلغه شيء من الثواب على عمل فعمله كان أجر ذلك له) فُفرغ فيها عن تحقق البلوغ، فهي ليست في مقام بيان البلوغ نفسه وإنّما هي في مقام بيان اعطاء الثواب على العمل بعد المفروغية عن البلوغ، فبما أنّ البلوغ لُوحظ في هذه النصوص مفروغا عنه وأنّه هو الموضوع للحجية أو الاستحباب، فحينئذ يكون إثبات الحجية بهذه النصوص للخبر الضعيف من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية؛ لأنّه إذا ورد عندنا خبر ضعيف يدل على أنّ صوم يوم المبعث مستحب مثلاً، فإنما تدل هذه الأخبار على حجية هذا الخبر الضعيف لو صدق على وروده أنّه بلوغ؛ لأنّ موضوع الحكم في هذه الأخبار هو البلوغ، إذا بلغ كان العمل به راجحا (**إذا بلغك عن النبي**) فهل ورود الخبر الضعيف بلوغ عن النبي؟ فموضوع المحمول في هذه الأخبار أياً كان المحمول سواء كان المحمول الوعد بالثواب أو كان المحمول استحباب الانقياد، أو كان المحمول الاستحباب النفسي للعمل، أياً كان المحمول، الموضوع الذي فُرغ عنه هو بلوغ الثواب عن النبي؛ إذن لكي نُثبت حجية الخبر الضعيف بهذه الأخبار لابد أن نُثبت أن الخبر الضعيف بلوغ عن النبي، فالتمسك بها لإثبات حجية الخبر الضعيف تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية، فمن الذي يقول أن الخبر الضعيف بلوغ عن النبي، لعله ليس بلوغا.

ولكن جمعاً منهم صاحب المحكم (دام ظله) دفعوا هذا الإيراد بأنّ البلوغ ليس له حقيقة شرعية وإنّما البلوغ عنوان عرفي فالمدار على صدقه والبلوغ بحسب النظر العرفي هو عبارة عن الورود، فقوله: (**إذا بلغك عن النبي ثواب**) يعني إذا ورد عن النبي ثواب، ومن الواضح أنّ الخبر الضعيف كالخبر الصحيح في كونه مصداقاً للورود، فكأنّه قال: إذا وردك عن النبي شيءٌ من الثواب وقد ورد في الخبر الضعيف ذلك، فلو فرضنا أنّ مفاد نصوص من بلغ إعطاءُ الحجية للخبر البالغ فإنّها تشمل الخبر الضعيف لأنّ الخبر الضعيف بلوغ، بمعنى أنّه ورود، أي ورود ثواب عن النبي (صلى الله عليه وآله).

**لكنّ هذا الدفع للإيراد غير تامّ، والسرّ في ذلك:** أنّ المشكلة ليست في كون البلوغ ذا حقيقة شرعية او ذا حقيقة عرفية، وإنّما الكلام في أنّ البلوغ أُخذ مفروغاً عنه، لا أنّ الرواية في مقام بيان أنّ هذا الخبر يُعد بلوغاً أو لا يُعد، فهي ليست في مقام البيان من هذه الجهة، وهي تحقيق عنوان البلوغ لخبر دون خبر او لجميع الأخبار، فقد أخذت البلوغ مفروغاً عنه، وبناء على ذلك حيث إنّ الرواية ليست في مقام بيان الموضوع نفسه وهو ما هو المحقق للبلوغ وما ليس محققاً له؟ إذاً لا يصح التمسك بها لإثبات حجية الخبر الضعيف؛ إذ المفروض أنّها ليست في مقام البيان من جهة البلوغ وإنما أخذت البلوغ مفروغاً عنه، والتمسك بالإطلاق في جهةٍ فرع كون المتكلم في مقام البيان من تلك الجهة كي يُتمسك بإطلاق كلامه، فبالتالي هذه الرواية تقول: على فرض تحقق بلوغ الثواب فذلك العمل الذي بلغ عليه الثواب مطلوب على فرض تحقق بلوغ الثواب، فهل أنّ بلوغ الثواب يتحقق بالخبر الضعيف أم لا؟ ليس في مقام البيان من هذه الجهة، بما أنّه ليس في مقام البيان من هذه الجهة، إذن القدر المتيقن مما يحقق عنوان (البلوغ) ويكون موضوعا للمحمول في هذه الأخبار هو الخبر الذي يراه العرف بلوغ وهو الخبر الموثوق به أو خبر الثقة أو ما قامت القرائن على صحته وأشباه ذلك.

ودعوى أنّ البلوغ بمعنى الورود، هذه خلاف الظاهر، لا أقل من انصراف عنوان البلوغ للبلوغ العرفي، يعني ما يراه المرتكز العرفي بلوغاً، وما يراه المرتكز العرفي بلوغاً لا يُحرز شموله لخبر الكذاب، أو للخبر المعلوم كذب راويه، لا يُحرز شموله لذلك، وبالتالي: بما أنّ موضوع المحمول في هذه الروايات عنوان البلوغ الذي أُخذ مفروغا عنه وليست الرواية في مقام بيانه، والبلوغ وإن لم تكن له حقيقة شرعية إلّا أنّه ينصرف إلى البلوغ العرفي، أي ما يراه العرف (أنّه قد بلغك)، وما يراه العرف (أنّه قد بلغك) ممّا يُشك في صدقه على خبر الكاذب مثلاً أو على الخبر الذي قامت أمارة – ولو أمارة عرفية- على عدم صحته.

**إذن بالنتيجة:** لا يصح التمسك بإطلاق هذه الأخبار لإثبات حجية الخبر في اثبات المستحبات ولو كان ضعيفاً ثابت الضعف.

**الإيراد الثالث: ما أورده جمع منهم سيّدنا (قده) والسيّد الإمام (قده) في تهذيب الأصول، ومحصله:**

لسان هذه النصوص ليس لساناً ملائما لجعل الحجية والامارية حيث إنّ في ذيل هذه النصوص (وإن كان رسول الله لم يقله) وهذا الذيل لا يتناسب مع جعل الامارية والحجية للخبر البالغ.

**وأشكل على ذلك السيّد الصدر (قده):** بأنّه ذكرنا فيما سبق أنّ حقيقة الحكم الظاهري ليست بلسانه وصياغته وإنّما حقيقة الحكم الظاهري بروحه، فلذلك الحجية والامارية التي هي عبارة عن حكم ظاهري ليست حقيقتها متقومة بالصياغة وإنما حقيقتها متقومة بنكتة معينة، وهي: إذا كان الجعل الظاهري مبنيا على تقديم الملاك الأهم على غيره عند التزاحم الحفظي بين الملاكين على أساس قوة الاحتمال فهذا يُسمى الجعل بالحجية والامارية، فمرجع الحجية والامارية عندما يقول الشارع: خبر الثقة حجة وأمارة مرجع الامارية إلى أنّ الشارع رجح الملاك الأهم على غيره عند تزاحمهما في الحفظ ، رجح الملاك الأهم على أساس قوة الاحتمال، فأي ملاك في مقام التزاحم الحفظي يُرجح على غيره بنكتة قوة الاحتمال فهذا يُسمى بالأمارة، سواء كان الدليل الذي دل على هذه الأمارة لسانه لسان جعل الطريقية كما يقول النائيني، أو لسان المعذرية كما يقول الآخوند، أو لسان جعل المؤدى كما يقول الشيخ الأعظم، أو لسان تنزيل المؤدى كما يقول به سيّد المنتقى (قده) فإنّ هذا اختلاف في الألسنة و الصياغات وإلّا فالروح واحدة والنكتة واحدة، وهي أنّ الامارية عبارة عن تقديم ملاك أهم على غيره عند التزاحم الحفظي بنكتة قوة الاحتمال، فالصياغة لا دخل لها في البين؛ كي يُقال: بما أنّ الذيل الوارد في الدليل وهو (وإن كان رسول الله لم يقله) لا يتناسب مع جعل العلمية والطريقية، إذن فهذا الدليل لا يتناسب مع جعل الامارية لخبر الضعيف، فإنّ التركيز على الصياغات والألسنة ممّا لا وجه له؛ لأنّ الحجية والامارية لا تدور مدار الصياغة.

**ولكنّ ما أفاده (قده):** **محل تأمل، والسرّ في ذلك:** ليس البحث بحثا ثبوتياً، وهو ما هو قوام الحكم الظاهري وما ليس قواماً له، ما هي روح الحكم الظاهري وما هي روح غيره؟ ليس البحث الآن في هذا المجال، البحث فعلاً بحث إثباتي استظهاري، ماذا يُستظهر من لسان (أخبار من بلغ)؟ هل يُستظهر من لسانها جعل الحجية والامارية للخبر الضعيف أم لا؟ هذا هو البحث، فإذا كان البحث بحثا اثباتيا فلابد من التركيز على القرائن اللفظية والارتكازية في سبيل استكشاف الحجية أو استكشاف عدمها.

**وبالتالي فالذي ينبغي أن يقال:**

إن بنينا على أنّ الأمارة من باب السببية والموضوعية بمعنى أنّ قيام الخبر الضعيف سببٌ لثبوت الاستحباب للعمل، فهناك قد لوحظ الخبر على نحو السببية والموضوعية.

فإنّ قلنا بأنّ المرتكز العرفي لا يأبى أن تكون الأمارة المجعولة شرعاً أو عرفاً على نحو السببية، بمعنى أنّ قيامها سبب وموضوع لثبوت حكم من الأحكام، فإذا كان المرتكز العرفي لا يأبى ذلك؛ إذن فنقول: مجرد أنّ الذي قال: (وإن كان رسول الله لم يقله) هذا لا ينفي جعل الحجية والامارية بناءً على السببية لأنّ معنى قوله: (وإن كان رسول الله لم يقله) بيان الكذب الخبري لا الكذب المخبري، يعني يريد أن يقول: الخبر البالغ في إثبات المستحبات أمارة وإن لم يكن مطابقا للواقع، هذا معنى (وإن كان رسول الله لم يقله)، لا أنّه يريد أن يقول:وإن كان الراوي له كاذباً؛ لأنّه ليس ناظرا للكذب المخبري وإنما هو ناظر للكذب الخبري، وبيان الكذب الخبري أو افتراض الكذب الخبري لا يُلغي الدلالة على حجية الخبر الوارد، هذا الخبر الوارد حجة وإن لم يكن مطابقاً للواقع، فلو أنّ الشارع صرح بهذه الجملة هل كان هناك منافاة؟ لو قال الشارع بهذا اللسان: إنّ الخبر الدال على المستحبات حجة ولو لم يكن مطابقاً للواقع، هل كان هناك منافاة بين جعل الحجية وبين افتراض الكذب الخبري؟ لا يوجد منافاة عرفاً، نعم لو قال: الخبر الوارد في باب المستحبات أمارة وإن كان المخبر كاذبا أو كذابا، هنا يُقال: هناك تهافت عرفي بين جعل الحجية وافتراض أنّ المخبر كاذبٌ، فالمنافي لجعل الحجية الكذب المخبري لا الكذب الخبري.

**أمّا** إذا قلنا بأنّ المرتكز العقلائي لا يرى الأمارة أصلا على نحو السببية، فإنّ المرتكز يأبى ذلك ويرى أنّ الأمارة متقومة بالطريقية والحكائية عن الواقع، لا أنها سبب لثبوت حكم ولو لم تكن حاكية ولو لم تكن كاشفة، إذن فالأمارة متقومة بحيثية الكاشفية والحكائية، فإذا كان كذلك، **فبالنتيجة:** بأي صياغة عبرنا عن هذا الملاك وهو ملاك الحكائية والكاشفية، عبرّنا عنه بـ (جعل العلمية) كما يراه النائيني، عبرنا عنه بـ (المنجزية والمعذرية) كما يراه الآخوند، عبرنا عنه ب(جعل المؤدى)، عبرنا عنه ب(تنزيل المؤدى)، هذه العبارات المختلفة تصب في أمر واحد وهو الحكائية عن الواقع، فالأمارة متقومة بحيثية الحكائية والكاشفية عن الواقع، وبالتالي فبناءً على أنّ الأمارة من هذا السنخ لا ينسجم الذيل مع الحكائية، لا ينسجم أن تقول: (خبر فلان كاشف، خبر فلان طريق وإن لم يكن صحيحا) ، فإنّ الجمع بين هذين التعبيرين مستهجن عرفاً، إذاً بالنتيجة: بناءً على أنّ المرتكز العرفي يأبى السببية ويرى أنّ الأمارة متقومة بحيثية الكاشفية فاحتفاف (أخبار من بلغ) بهذا المرتكز العقلائي الذي يأبى جعل الأمارة على نحو السببية، هذا الاحتفاف بنفسه قرينة على انصراف مفاد (أخبار من بلغ) عن جعل الامارية للخبر البالغ ولو كان خبراً ضعيفا؛ لعدم انسجام هذا الجعل بنظر المرتكز العرفي مع الذيل، وهو قوله: (**وإن كان رسول الله لم يقله**)، هذا هو الإيراد الثالث على مبنى جعل الحجية.

وهنا **إيراد رابع** أورده المحقق النائيني (قده) وأجاب عنه، وهو قد يقال: تقع المعارضة بين أخبار من بلغ وبين أدلة حجية خبر الثقة، وليس المقصود وقوع المعارضة بين أخبار من بلغ والسيرة العقلائية القائمة على حجية خبر الثقة كما توهمه بعض الكتاب، فإنّه من الواضح لو لم يكن لنا مدرك لحجية خبر الثقة إلا السيرة العقلائية فإنّ (أخبار من بلغ) سوف تكون رادعة عن ذلك وليست معارضة، فإنّ السيرة العقلائية تقرر أن الحجية لخبر الثقة، لكن مفاد أخبار من بلغ يقول: الخبر الضعيف في إثبات المستحبات حجة، فهو رادع عن تخصيص الحجية بخبر الثقة لا أنّه معارض، إنما الكلام الذي يدعيه الميرزا النائيني كإشكال، هو المعارضة بين إطلاق (أخبار من بلغ) وإطلاق الأدلة اللفظية الدالة على حجية خبر الثقة، مثلاً: على فرض دلالة آية النبأ (( **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا** ) (سورة الحجرات: من الآية 6) على فرض دلالة آية النبأ على حجية خبر الثقة وعدم الحجية لغيره تقع المعارضة ،فإن آية النبأ تقرر أنّ الحجة هو خبر الثقة فقط، سواء كان ذلك في باب المستحبات أو في غيرها، و(أخبار من بلغ) تقرر: أنّ الخبر في باب المستحبات حجة وإن كان ضعيفا، فتقع المعارضة بينهما بالعموم من وجه، فهذه تخصص الحجية بخبر الثقة وتعمم لباب المستحبات وغيرها، وتلك تعمم الحجية لخبر الثقة وللخبر الضعيف وتخصص ذلك بباب المستحبات، فإذا ورد عندنا خبر ضعيف في باب المستحبات تعارض الاطلاقان فيه، فإنّ مقتضى إطلاق آية النبأ أنّه ليس بحجة،ومقتضى إطلاق (أخبار من بلغ) أنّه حجة، فإذا تساقط الاطلاقان فالمرجع عند الشك في الحجية إلى استصحاب عدم الحجية، حيث نشك في حجية الخبر الضعيف في باب المستحبات فنستصحب عدم حجيته.وأُجيب عن ذلك بوجوه، يأتي الكلام عنها غداً إن شاء الله.

**والحمد لله رب العالمين.**

063

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ذكرنا في ما سبق أنّه قد يُشكل على التمسك بأخبار (من بلغ) بناءً على أنّ مفادها حجية الخبر الضعيف، أنّ هناك تعارضاً بينها وبين أدلة حجية خبر الثقة بالعموم من وجه، فإنّ الخبر الضعيف إذا قام لإثبات المستحب فإنّ مقتضى إطلاق أدلّة حجية خبر الثقة عدم حجيته ومقتضى إطلاق (أخبار من بلغ) حجيته، وبعد تساقط الاطلاقين فالمرجع استصحاب عدم الحجية.

**ولكن أُجيب عن ذلك بوجوه:**

**الأوّل:** ما ذكره السيّد الإمام (قده) بحسب تقرير تهذيب الأصول، من أنّ لا تعارض بين المثبتين، فدليل حجية خبر الثقة يقول: {**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**} (سورة الأنبياء: من الآية 7)، فمفاده أنّ خبر الثقة حجة، واخبار من بلغ مفادها أنّ الخبر حجة في باب المستحبات وإن كان خبراً ضعيفاً، فليس هناك تعارض بين المفادين، نظير أن يقول: (أكرم كل عالم) ويقول في دليل آخر (أكرم العالم والعادل) فإنّه لا تعارض بينهما، فلا تعارض بين ما يُثبت حجية خبر الثقة وما يُثبت حجية مطلق الخبر ولو كان خبراً ضعيفاً ،فإنّ أدلة حجية خبر الثقة لا مفهوم لها بمعنى أنّها تنفي الحجية عن غير خبر الثقة كي يتعارض مفهوم هذه الأدّلة مع منطوق أخبار (من بلغ) بل كلاهما مثبت، فلا حاجة إلى ما قيل من التعارض والتساقط.

**ولكن يُلاحظ على ما أُفيد**:

**أولاً:** بأنّ قسما من أدلة حجية خبر الثقة، ظاهر في نفي الحجية عن غير خبر الثقة كما في آية النبأ {**إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا**} (سورة الحجرات: من الآية 6)، أو في قوله {**لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله**)(الوسائل ج27 ص150) وأمثال ذلك من الأدلة الدالة على النفي لا مجرد الإثبات وأنّ خبر الثقة حجة، بل مفادها نفي حجية غيره، فهي بمنطوقها معارضة مع أخبار من بلغ.

**وثانيا:** على فرض المناقشة في الأدلة وأنّه لا ربط لها بأدلة حجية الخبر، فنفس الأدلة التي أُدعي دلالتها على حجية خبر الثقة واردة في مقام التحديد، ومقتضى ورودها في مقام التحديد أن ينعقد لها مفهوم، وهو نفي الحجية عن موضوعها، فمثلاً في قوله: (**العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك فعني يؤديان.... فاسمع لهما واطع فإنهما الثقتان المأمونان**) فإنّ هذا التعليل ظاهر في ثبوت التحديد وأنّ موضوع الحجية ما كان خبر ثقة ولا حجية لغيره، أو قوله مثلا: (خذ دينك من زكريا بن ادم فإنّه الثقة المأمون)، فإن ظاهر التعليل هو نفي حجية ما لا يندرج تحت التعليل، وهذا ما عُبر عنه في كلماتهم بأنّ التعليل يعمم ويخصص، فمعنى أنّ التعليل يُخصص يعني أن ينعقد للتعليل مفهوم بانتفاء الحكم عن غير موضوعه ومورده، هذا هو الوجه الأوّل وما فيه.

**الوجه الثاني:** ما ذكره المحقق النائيني (قده) من أنّ التعارض فرع عدم وجود جمع دلالي بين الطائفتين، وفي المقام يوجد جمع دلالي بينهما فلا موجب لدعوى التعارض.

**بيان ذلك:** من القواعد المنثورة – أي لم تُبحث في الاصول ولكن نُثرت- أنّه إذا تقابل العامّان من وجه، وكان تقديم أحدهما على الآخر موجباً لالغاء عنوان الثاني، أو موجباً لاخراج القدر المتيقن من موضوع الثاني، كان ذلك موجباً لأظهرية الثاني في مورده من الأوّل، والأظهرية قرينة في تقديم الأظهر على الظاهر، بيان ذلك:

أما الأول فمثاله: إذا قال: (اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه) فقد دل على نجاسة بول كل ما لا يؤكل لحمه، وقال في دليل آخر: (كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرئه) فإن ظاهره أنّ ما يطير وإن كان ممّا لا يؤكل لحمه طاهر المدفوعين، فحينئذ بين هذين الدليلين عموم من وجه، حيث يتعارضان فيما يطير ممّا لا يؤكل لحمه.

لكن لو قدمنا الأوّل وهو قوله: (اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه) على الثاني في موضع الاجتماع للزم لغوية عنوان (الطيران) إذ لا يبقى للطيران موضوعية، بل يكون المدار حينئذ على ما يؤكل وما لا يؤكل ولا دخل لعنوان (الطيران) في ثبوت الحكم، بينما لو قدمنا الثاني وهو قوله (كل شيء يطير) على الأوّل، غايته التخصيص، أنّ ما لا يؤكل لحمه نجس إلا إذا كان ممّا يطير، فتقديم الأوّل على الثاني يوجب لغوية موضوعه بينما العكس لا يوجب إلّا التخصيص، إذاً فهذه قرينة على أنّ الثاني أظهر في مورده وهو (الطير) من الأوّل، فيُقدم عليه من باب تقديم الأظهر على الظاهر.

وأما الثاني –أي ما يلزم من تقديم الثاني اخراج القدر المتيقن للأول- فمثاله:

إذا قال: (أكرم كل عالم) وقال في دليل آخر (لا يجب اكرام الاتقياء) فاجتمعا في التقي العالم، فإنّه لو قدمنا (لا يجب اكرام الاتقياء) أو (لا يجب إكرام العدول) على الأوّل للزم منه اختصاصه بالعلماء الفساق وهذا إخراج للقدر المتيقن، فإن القدر المتيقن من قوله (أكرم كل عالم) العلماء العدول العلماء الاتقياء، فإذا قدمنا (أكرم كل عالم) على الثاني وهو (لا يجب إكرام الاتقياء) غاية ما يلزم التخصيص، وهو أنّه لا يجب اكرام الاتقياء إلّا إذا كانوا علماء، بينما لو قدمنا الثاني وهو (لا يجب اكرام الاتقياء) أو (لا يجب اكرام العدول) على الأول، لازم ذلك اختصاص الأوّل بغير العدول وهو إخراج للقدر المتيقن من الدليل عن تحت الدليل، واخراج القدر المتيقن من الدليل عن تحت الدليل مستهجن عرفاً، إذاً فالأوّل َأظهر في مورده وهو العلماء العدول من الثاني، فيُقدم عليه من باب تقديم قرينية الأظهر على الظاهر.

**ونطبّق هذه القاعدة على محل الكلام، فنقول:**

في دليل قال: (خبر الثقة حجة) وفي دليل قال: (الخبر في باب المستحبات حجة وإن كان خبرا ضعيفا) لو قدمنا الثاني على الأوّل، فقلنا الخبر في باب المستحبات حجة ولو كان ضعيفاً مخصص لقوله (خبر الثقة حجة) فكأننا قلنا: (الحجية لخبر الثقة إلّا في باب المستحبات) فهذا لا يلزم منه محذور بل غايته التخصيص، أمّا لو قدمنا الأوّل وهو (الحجة خبر الثقة) على الثاني الذي يقول: (الخبر في باب المستحبات حجة ولو كان ضعيفا) يلزم من ذلك اختصاص الحجة في باب المستحبات بخبر الثقة الذي هو معلوم أصلاً من الدليل الأوّل، فلازم ذلك اخراج ما هو القدر المتيقن من مفاد أخبار من بلغ عن تحت اخبار من بلغ، فإنّ القدر المتيقن من مفاد أخبار من بلغ هو الخبر الضعيف، وإلّا خبر الثقة معلوم الحجية من الأدلة الأخرى، فالقدر المتيقن من مفاد اخبار من بلغ هو حجية الخبر الضعيف، فلو قدمنا أدلة حجية خبر الثقة عليها للزم اخراج الخبر الضعيف من تحتها وهذا مستهجن، إذن فمفاد أخبار من بلغ أظهر في مورد الاجتماع وهو الخبر الضعيف الوارد في المستحبات من ادلة حجية خبر الثقة، فتُقدم عليها من باب قرينية الأظهر على الظاهر.

**ولكنّ السيّد الإمام (قده) كما في تهذيب الأصول ناقش المحقق النائيني (قده) فأفاد**:

أنّه لو كان موضوع الحجية في (اخبار من بلغ) هو الخبر الضعيف فقط، بمعنى أنّ أخبار من بلغ قالت: (الخبر الضعيف حجة في باب المستحبات) فحينئذ يصح ان يقال: لو قدمنا أدلة حجية خبر الثقة للزم الغاء موضوع حجية (أخبار من بلغ) فإنّ موضوعها الخبر الضعيف، ولكن لم يرد هذا العنوان في اخبار من بلغ وإنما الوارد في اخبار من بلغ (الخبر حجة) ثقة او ضعيفا في باب المستحبات، فلو قدمنا مفاد (اخبار من بلغ) على ادلة حجية خبر الثقة سوف يلزم التخصيص، ولو قدمنا أدلة حجية خبر الثقة على اخبار من بلغ سوف أيضا لن يلزم إلا التخصيص، واي اشكال في ذلك، كل منهما عند تقديمه على الآخر لا يلزم من تقديمه إلا التخصيص، فهما متساويان من هذه الجهة، وبالتالي فلا موجب لأظهرية أحدهما على الآخر.

ولكنه كأنّه نظر في مناقشة النائيني إلى المثال الأوّل أو إلى المورد الأوّل من القاعدة، وهو أن يلزم من تقديم الدليل الأوّل على الدليل الثاني الغاء موضوع الدليل الثاني، فقال: ليس موضوع الدليل الثاني هو الخبر الضعيف، بل موضوع الدليل الثاني مطلق الخبر، بينما المنظور إليه هو المثال الثاني والمورد الثاني،أي: أن يلزم من تقديم الدليل الأوّل على الدليل الثاني اخراج ما هو القدر المتيقن من موضوعه الذي هو مستهجن عرفاً، وبالتالي فهذا موجب لأظهرية الدليل الثاني وهو أخبار (من بلغ) على الدليل الأول في مورده، فيُقدم عليه من باب تقديم الأظهر على الظاهر.

**والغريب أنه بعد ذلك، قال:** وعلى فرض أنّه يلزم من تقديم الأوّل على الثاني إخراج أكثر الأفراد مثلاً، وبقاءه في فرد نادر، فإنّ هذا لا يرفع التعارض بينهما،أي: لو قدمنا الدليل الثاني على الأوّل فلا محذور، بينما لو قدمنا الأوّل على الثاني فيرد محذور وهو بقاء الثاني بأفراد نادرة، يقول: فليكن كذلك، هذا لا يرفع التعارض، وهذا غريب، فإنّه لو لزم من تقديم الأول على الثاني خروج القدر المتيقن أو بقاءه في أفراد نادرة، فهذا يشكل عرفاً أظهرية الثاني على الأوّل في مورد الاجتماع، والأظهرية قرينة من القرائن العرفية التي توجب تقديم الأظهر على الظاهر، فالتعارض يرتفع بذلك لا أنّ التعارض يبقى، حتّى يُقال: بأنّه حتى لو سلّمنا بهذه النكتة فإنّها لا توجب تقديم الثاني على الأوّل.

هذا هو الوجه الثاني من المناقشة، وهو ما ذكره المحقق النائيني وهو تامّ.

**الوجه الثالث:** ما أفاده المحقق النائيني (قده): من أنّه لو فرضنا أن لا يوجد جمعٌ دلالي بين الطائفتين الدالة على حجية خبر الثقة والدالة على حجية الخبر في المستحبات ولو كان ضعيفا، إلّا أنّ الثاني بحسب النظر العرفي حاكم على الأوّل ولا تعارض بين الحاكم والمحكوم، فالأول يقول: الحجة في إثبات الحكم الشرعي خبر الثقة، والثاني يوسع الدائرة ويقول: إلّا في باب المستحبات فإنّ الحجية تتسع للخبر وإن كان خبراً ضعيفاً، فالثاني موسع لدائرة الموضوع في الأوّل، فهو حاكم عليه ولا تعارض بين الحاكم والمحكوم.

**ولكنّ السيّد الإمام (قده)** -بحسب تقرير تهذيب الأصول- قال: لا يوجد شيءٌ من الحكومة في المقام، فإنّ حكومة دليل على دليل فرع نظره إليه، بأن يكون مشتملاً على تفسير الدليل الأوّل، أو على توضحيه أو على التصرف في موضوعه أو على التصرف في محموله، وأمّا إذا لم يشتمل على شيء من ذلك بل كل منهما يتعرض لمطلب، هذا يقول: (خبر الثقة حجة)، هذا يقول: (الخبر في باب المستحبات حجة ولو كان ضعيفا) كل منهما يتعرض لمطلب، فالثاني لا عُلقة له بالأول، لا بالشرح ولا بالتفسير ولا بالتصرف في موضوع الأوّل، ولا بالتصرف في محموله ولا بالتصرف بأي جهة من جهاته، وبالتالي فلا موجب لدعوى حكومة الثاني على الأول، كي يقال بأنه لا تعارض بين الحاكم والمحكوم.

**ولكن** بحثنا في باب التعارض في مبحث الحكومة وتفسيرها، حيث قلنا بأنّ الحكومة تتقوم بالنظر، أي نظر دليل إلى آخر، إ نما الكلام في معيار النظر ما هو؟

هل أنّ معيار النظر سبق الدليل المحكوم على الحاكم، بحيث لولا سبقه لكان الحاكم لغواً؟، أم أنّ المعيار في النظر صلاحية التصرف وإن لم يكن تصرفاً فعلياً؟

فإذا قلنا ان المعيار في الحكومة -كما هو أفاد في بحث الحكومة وناقشناه، وكذلك يظهر هذا الكلام من المحقق النائيني- : أنّه لولا سبق الدليل المحكوم لكان الحاكم لغواً لا معنى له، فلابد من وجود دليل بالفعل ليكون الدليل الثاني حاكما عليه، إمّا مفسراً، كما قيل: (**أمّا بلغنا أنّه لا يُعيد الصلاة فقيه، فقال؟ ذلك في الشك بين الثلاث والأربع**) هذه حكومة (تفسير).أو حكومة تصرف، إما تصرف بالموضوع بالتضييق، كأن يقول (وحرم الربا) ثم يقول (لا ربا بين الوالد وولده) أو تصرف بالتوسعة، كأن يقول: (**لا صلاة إلا بطهور**) ويقول: (**الطواف بالبيت صلاة**)، أو يكون متصرفاً في المحمول كأن يقول ( **إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ** ) (سورة المائدة: من الآية 6) ويقول في دليل آخر: (**لا ضرر ولا ضرار**) أو (**ما جعل عليكم في الدين من حرج**)، إذن فلولا سبق الدليل المحكوم، يعني لولا وجود دليل آخر لكان الدليل الحاكم لغوا؛ لأنّه لا شأن له إلا أن يوضح أو يتصرف، فإذا لم يكن هناك دليل يوضحه أو يتصرف فيه، فالحكومة منتفية.

أمّا إذا قلنا: ليس هذا هو المعيار في النظر، وإنّما المعيار في النظر أنّه لو جُمع الدليلان في سياق واحد لرؤي الثاني ناظراً للأول وإن كان -حين صدور الثاني- الأول غير موجود، وإن كان الأوّل ألّا وهو المحكوم متأخرا زماناً عن الثاني، لكن إذا جُمع بين الأدلة رُؤي أنّ الثاني ناظر للأول نظر شرح أو تفسير او تصرف أو أمثال ذلك، لهذا ذهب السيّد الشهيد (قده) إلى أنّ من أقسام الحكومة (الحكومة المضمونية) وفسّر الحكومة المضمونية كحكومة لا ضرر وحكومة لا حرج على الأدلة، بأنه:

قبل صدور (لا ضرر) وقبل صدور (لا حرج) حيث لا يُترقب من الشارع الشريف أن يجعل حكما ضرريا ابتداء، بل المترقب منه أن يجعل حكماً يكون احيانا اختياريا واحيانا ضررياً، فلما كان يُترقب من الشارع أن يُصدر أحكاماً تشمل حالة الاختيار وحالة الضرر، كان قوله (**لا ضرر)** حاكما فيكفي في الحكومة ترقب وجود دليل مطلق وإن لم يكن هناك دليل مطلق في رتبة سابقة، فلو فرضنا أنّ الشارع ابتداء قال: -اول دليل صدر من الشارع قبل أن يصدر أي حكم-:(لا ضرر ولا ضرار)، فإنّ هذا لا يوجب لغويته وإن لم يسبقه دليل محكوم، باعتبار أنّه فيه صلاحية التصرف في الأدلة وهذا كافٍ في كونه ناظراً وحاكما، إذ لما كان يُترقب صدور الحكم العام لحال الضرر ولحال الاختيار، كان مفاد (لا ضرر) ناظرا لعالم التشريع، فكان مفاد (لا ضرر) حاكما على الادلة وإن كانت متاخرة عنه زمانا.

**وبالتالي فنقول في المقام**: لنفترض أن دليل (أخبار من بلغ) هو سابق زماناً، لنفترض أن الشارع أولا قال قبل كل شيء: (الخبر في باب المستحبات حجة ولو كان خبرا ضعيفا) لنفترض هكذا، ثم بعد ذلك قال-يعني اتى باطلاقات لفظية- قال: (الحجة خبر الثقة) فإنّ العرف يرى أن للأوّل صلاحية التصرف ما دام واردا في خصوص باب المستحبات، فيرى أنّ له صلاحية التصرف وهذا كاف في نظره إليه، فيُقال بأنه: هذان الدليلان وإن كانا متعرضين لمطلبين وكان الأول لاحقاً زمانا للثاني إلا أنّه لو جُمع الدليلان في سياق واحد لرؤي عرفا أن مفاد أخبار (من بلغ) موسع لدائرة الموضوع في أدلة حجية خبر الثقة، وهذا كاف في الحكومة وتحقيق النظر العرفي.

**(موعظة):** حيث إن طالب العلم الديني يختلف عن طالب العلم الدنيوي، فطالب العلم الديني هدفه التفقه في الدين (**فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ** ) (سورة التوبة: من الآية 122)، التفقه في الدين لا يكفي فيه التفرغ للتحصيل والمواظبة على التحضير و التحقيق والتنقيب، فإنّ هذا ليس طلبا لعلم دنيوي حتى يكفي فيه التفرغ للتحضير، هذا طلب للتفقه في الدين، لذلك ينبغي لطالب العلم أن يكون له وقت يومي للعبادة، وقت يومي للتهجد، فإن العبادة من طرق التفقه في الدين، التفقه في الدين لا ينحصر بهذا الطريق المادي المتعارف، وهو أن يتفرغ للتحصيل والتحضير والتدقيق، هذا الطريق المادي المتعارف، أمّا من طرق التفقه في الدين هو المدد الالهي والتوفيق الالهي، وهذا يعتمد على ما يخصصه الطالب من وقت لعلاقته بربه لعلاقته بالعبادة، لذلك ممّا ينبغي لطالب العلم الالتزام به من النوافل نافلة الغفيلة بعد صلاة المغرب لما فيها من آثار روحية دلت عليها النصوص والروايات الشريفة، نافلة الغفيلة إذا تأمل طالب العلم في فقرات ما يُتلى فيها، رأى فيها خيرا كثيرا يقوده للتفقه في الدين، طالب العلم إذا قرأ هذه الآية في نافلة الغفيلة ((وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِباً فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ) (سورة الأنبياء: 87)، هذه الفقرة تتضمن مداليل:

**المدلول الأول:** التنزيه، يعني ما وقعت فيه من ضيق سواء كان ضيقا معيشيا، ضيقا في قلة التوفيق في الدراسة، ضيقا مرضياً، ضيقا نتيجة الذنوب والمعاصي، أي ضيق كان، ما وقعت فيه من الضيق فهو بسببي لا بسببك سبحانك أنت منزه أن توقعني في الضيق، أنت منزّه أن تستدرجني إلى الضيق، أنّا الذي اوقعت نفسي في هذا الضيق، (سبحانك إني كنت الظالمين) وليس أنت.

**المدلول الثاني:** الاعتراف بالذنب، (إني كنت من الظالمين) وإنما عبر بـ (كنت) لأنّه الانسان قبل أن يتلفظ بالآية كان ظالم، (إني كنت من الظالمين) كنت متلبس بالظلم، متلبس بالذنب، وكما قال بعض علمائنا: إنما عبر عن الذنب بالظلم لما بين الظلم والظلمة من تناسب، فإن هناك تناسب بين ظلم وظلمة، لذلك يُعبر عن الذنب بأنه (ظلم) (إني كنت من الظالمين) باعتبار أنّ الذنب ظلمة شديدة، وهنا ينبغي للطالب أن يستحضر بعض ذنوبه وهو يتلو هذه الآية، (سبحانك إني) لانه في مقام الاقرار في مقام الاعتراف، في مقام اظهار الخضوع، وهو يقرأ (سبحانك إني كنت من الظالمين) يستحضر بعض ظلمات الذنوب التي صنعها)، (اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ) (سورة البقرة: من الآية 257)، أنت ولينا فاخرجنا من ظلمات الذنوب إلى نور الطاعات وإلى نور القربات.

**والمدلول الثالث:** هو التفاؤل، الطالب الانسان المؤمن إذا تفكّر في ذنوبه ورأى كثرتها ورأى شراستها ورأى فداحتها وخستها ووقاحتها قد يُصيبه اليأس والاحباط وأنّه كيف أُنقذ نفسي من هذا المستنقع النتن، مستنقع الذنوب والمعاصي بعدما غرقت فيه من قرن إلى قدم، كيف اخرج من هذا المستنقع، أين الأمل؟ يأت الذيل ليفتح نافذة أمل **(فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ**) (سورة الأنبياء: من الآية 88)، هناك نافذة رحمة، هناك نافذة أمل، **( وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ** ) (سورة الأعراف: من الآية 156)، متى ما اظهرت الخضوع، ومتى ما اظهرت التعبد، ومتى ما أظهرت الاعتراف، ومتى ما فرغت نفسك يا طالب العلم ولو بوقت بسيط في كل يوم للتهجد والتعبد رفعنا عنك هذا الغم، فتحنا لك باب الأمل، فتحنا لك باب الرحمة، فتحنا لك باب التفقه في الدين، (**فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ**) (سورة الأنبياء: 88).

اللهم نجنا من كل غم، اللهم نجنا من كل هم، اللهم نجنا من ظلمات الذنوب، اللهم نجنا من كل ضيق واوصلنا إلى مشارب وروافد التفقه في الدين.

**والحمد لله رب العالمين.**

064

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ذكرنا في ما سبق أن إطلاق أدلة حجية خبر الثقة قد يقال بأنه معارض لإطلاق مفاد أخبار (من بلغ)، حيث إنّ مقتضى اطلاق أدلة حجية خبر الثقة أنّ الحجة خبر الثقة سواء في الندبيات أو في الالزاميات، بينما مفاد اطلاق أخبار (من بلغ) أنّ الخبر البالغ في الندبيات حجة سواء كان خبر ثقة أو كان خبراً ضعيفا، فيتعارض الاطلاقان في الخبر الضعيف البالغ في المستحبات، ومقتضى التعارض التساقط والرجوع في مورد التعارض إلى استصحاب عدم الحجية، وذكرنا أنّ هناك وجوها أُفيدت للتخلص من هذه المعارضة:

**الوجه الأخير**: على فرض استحكام المعارضة بين الاطلاقين فقد أفاد المحقق النائيني (قده) أنّ (اخبار من بلغ) مقدمة على اطلاق اخبار حجية خبر الثقة، وذلك لترجيحها عليها بالشهرة، حيث إنّ الشهرة من المرجحات.

وهنا يكون **الاعتراض على ما أُفيد** واضحا، حيث أنّه ما ما هو المراد بالشهرة؟ هل هي الشهرة العملية أم هي الشهرة الروائية، وكلٌ منهما محل منع، فإن أُريد الشهرة العملية، بمعنى أنّ مشهور القدماء عملوا باخبار (من بلغ) على اساس حجية الخبر الضعيف في باب الندبيات، فتكون الشهرة العملية هي المرجح، وهذا هو اول الكلام، فإنّ مشهور القدماء وإن عملوا باخبار (من بلغ) إلّا أن عملهم بها أعم من أن يكون منشأ عملهم بها استفادة الحجية أو منشأ عملهم بها استفادة الاستحباب النفسي لما بلغ عليه الثواب، ومجرد التعبير بـ (قاعدة التسامح في ادلة السنن) ليس معنى هذه العبارة أنّ مشهور القدماء كانوا يرون أنّ مفاد اخبار (من بلغ) حجية الخبر الضعيف في باب المستحبات؛ ليكون عملهم بها بهذا المسلك، فتكون شهرتهم العملية مرجحاً لها على أدلة حجية خبر الثقة في موطن التعارض، بل التعبير بـ (التسامح) يجتمع مع فتوى مشهور القدماء بالاستحباب النفسي لكل عمل بلغ عليه الثواب وإن كان الخبر البالغ ضعيفا، فعنوان (التسامح) في أدلة السنن يشمل المسلكين: مسلك الحجية ومسلك الاستحباب النفسي، فليس معينا.

وإن أُريد بالشهرة (الشهرة الروائية) كما ذكر ذلك المحكم، فإنّ شهرة أخبار من بلغ في مصادرنا ليست أكثر شهرة من الاخبار التي أُستدل بها على حجية خبر الثقة، خصوصاً أنها اخبار كثيرة وصلت بحسب تعبير بعض المحققين إلى سبعين رواية، إذن فدعوى الشهرة الروائية لأخبار من بلغ ليست تامّة.

**والنتيجة**: أن لا مرجح لاخبار من بلغ في موطن التعارض على أدلة حجية خبر الثقة إن لم نقل بالعكس، وهو أنّ أدّلة حجية خبر الثقة هي المرجحة لموافقتها للكتاب ومخالفتها للعامّة، فهي من جهة هي الموافق لآية النفر وآية النبأ وآية السؤال من أهل الذكر وغيرها من الآيات التي أُستدل بها على حجية خبر الثقة، ومن جهة أخرى، فالمنقول عن العامة أنهم يرون قاعدة التسامح في أدلة السنن، وبالتالي فأدلة حجية خبر الثقة هي المخالفة للعامّة بمقتضى اطلاقها، إذن فالمرجح لأدلة حجية خبر الثقة لا لأخبار من بلغ.

**فتحصّل**: أنّ مسلك الحجية أي حجية الخبر الضعيف في باب المستحبات بحيث يكون افتاء الفقيه بالاستحباب مستندا للخبر الضعيف وليس مستندا لأخبار من بلغ التي هي اخبار صحيحة، فإنّه على القول بالحجية سوف يستند الفقيه في افتائه بالاستحباب للخبر الضعيف، بخلاف مسلك الاستحباب النفسي للعمل الذي بلغ عليه الثواب وإن كان بلوغه بخبر ضعيف، فإنّ مستند الفقيه حينئذ بالاستحباب ليس الخبر الضعيف وإنما الخبر الضعيف مصداق للبلوغ، إنّما مستنده نفس اخبار (من بلغ) التي هي أخبار صحيحة وهذا هو الفرق بين المسلكين في مستند الفتوى.

**المحتمل الرابع**- في مفاد أخبار من بلغ-: ثبوت الاستحباب النفسي للعمل الذي بلغ عليه الثواب، كما لو فرضنا أنّ خبرا ضعيفا دلّ على أنّ من فطّر صائما كان له من الأجر كذا وكذا، فهل يمكن أن يقال بالاستحباب النفسي لتفطير الصائم ، باعتبار أنّه عمل بلغ عليه الثواب أم لا؟

**وقد ذُكر في كلمات الأعلام وجود عديده لاثبات الاستحباب النفسي**.

**الوجه الأوّل**: ما ذكره صاحب الكفاية (قده) بتقريب المحقق الاصفهاني (قده) وبيان ذلك، بذكر مقدمتين:

**المقدمة الأولى**: ظاهر الخبر الضعيف الدال على (أنّ من فطر صائما كان له قصر في الجنة) ظاهره أنّ الثواب على نفس العمل، أي نفس افطار الصائم، لا أنّ الثواب على الافطار المأتي به على سبيل الانقياد بل ذات الإفطار، فإنّ الخلاف القائم الآن هو: أنّ مفاد أخبار من بلغ هو ترتب الثواب، لكن هل مفادها ترتب الثواب على ذات العمل وهو ما يُعبر عنه عنده بـ (الاطاعة) أم مفادها ترتب الثواب على العمل المأتي به بداعي المطلوبية أو بداعي احتمال الأمر أو بداعي تحصيل الثواب، وهو المسمى ب(الانقياد)، فهل الثواب على ذات العمل فيكشف عن محبوبية العمل، وبالتالي يكون الاتيان بهذا العمل طاعة، أم أنّ الثواب على العمل المأتي به بداعي احتمال الأمر او بداعي رجاء المطلوبية، فيكون الثواب على الانقياد لا على الاطاعة، فالمهم لدى الاعلام ومنهم صاحب الكفاية (قده) نفي المحتمل الثاني وهو أنّ الثواب ليس على الانقياد وإنما على ذات العمل، فالمقدمة الاولى بنظر صاحب الكفاية، أنّ ظاهر الخبر الضعيف (من فطّر صائما) أنّ الثواب على ذات العمل وهو الافطار لا العمل المأتي به بداعي رجاء المطلوبية.

**المقدمة الثانية**: ظاهر أخبار من بلغ (من بلغه عن النبي (صلى الله عليه وآله) شيء من الثواب على عمل فعمله كان أجر ذلك له) فإن ظاهر الذيل (كان اجر ذلك له) تقرير أخبار من بلغ مفاد الخبر الضعيف، أي أنّ اخبار (من بلغ) مفادها امضاء مفاد الخبر الضعيف، ومفاد الخبر الضعيف أنّ الثواب على ذات العمل، فبما أنّ مفاد أخبار (من بلغ) امضاء مفاد الخبر الضعيف وتقريره، إذن نتيجة ذلك مفاد اخبار (من بلغ) أنّ الثواب أيضاً على ذات العمل.

ما بلغك كما بلغ، هذا مفاد أخبار من بلغ، أنّ ما بلغك كما بلغك، وما بلغك هو أنّ الثواب على ذات الافطار، إذن هو كما بلغك فالثواب على ذات الافطار، وبما أنّ الثواب لا يقع جزافاً، إذ أنّ الثواب على عمل من قبل الحكيم عزّ وجل لا يقع جزافاً، إذن فلا محالة الثواب على عمل كاشف عن محبوبيته من باب الدليل الانّي، من باب كاشفية المعلول عن علته، واللازم عن ملزومه، فالنتيجة: ثبوت الاستحباب النفسي لكل عمل بلغ عليه الثواب.

**ونُوقش هذا التقريب** الذي أفاده المحقق الاصفهاني لكلام شيخه صاحب الكفاية، بما ذكره سيّد المنتقى (قده) من أنّ ظاهر أخبار من بلغ وإن كان هو وحدة الثواب، أي أنّ الثواب الذي تُمضيه أخبار من بلغ وتقرره اخبار من بلغ، هو نفس الثواب الذي ورد في الخبر الضعيف، هذا لا يُنكر، إلّا أنّ هذا الظاهر هل هو وحدة الثوابين في تمام الخصوصيات من حيث الكمية والكيفية، أم أنّ ظاهرها وحدة الثوابين من حيث الكمية، هذا الثواب هو ذلك الثواب من حيث مقداره لا من حيث تمام الجهات المأخوذة في ذلك الثواب.

فلو قلنا بأنّ ظاهر أخبار من بلغ أنّ الثواب البالغ هو نفس الثواب المعطى من أخبار من بلغ بتمام خصوصياته، ومن خصوصياته أنّه مترتب على نفس العمل لا على الانقياد، إذن فلا محالة مفاد أخبار من بلغ استحباب الانقياد لا استحباب ذات العمل، ولكنّ هذا ليس ظاهراً، بل غاية ما يُستظهر منها أنّ المقدار الذي بلغك من الثواب سوف نعطيك إياه، لا أنّ الثواب البالغ بتمام خصوصياته، ومنها أنّه ثواب على ذات العمل هو الذي تقرره أخبار من بلغ، فغاية تقرير الثواب البالغ من حيث الكمية، أمّا من حيث الكمية والكيفية فهذا أول الكلام.

إذن: فحيث إنّ نكتة الاستدلال على الاستحباب النفسي هي هذه، يعني ظهور أخبار من بلغ في تقرير الثواب بتمام خصوصياته، هذه النكتة ممنوعة، إذن فالاستدلال غير تام، هذا هو الوجه الأول.

**الوجه الثاني:** ما أُشير إليه في الكفاية (قده) بتقريب آخر، ومحصله مقدمات ثلاث:

**المقدمة الأولى**: ظاهر العطف بـ (الفاء) في الجملة الشرطية أنّ ما ذُكر قبل الفاء تمهيد لما بعدها، فإنّه إذا قال: (إذا ركب الأمير فأخذت بركابه كانت لك جائزة أميرية) فإنّ ظاهر (إذا ركب الامير فاخذت بركابه) أنّ ما قبل الفاء تمهيد لما بعدها، لا أنّه لا دخل له أصلاً، ولا أنّ له تمام الدخل، بل ممهد لما بعد الفاء، أيضاً في مفاد أخبار من بلغ (من بلغه شيء من الثواب على عمل فعمله كان له) يعني أنّ البلوغ له دخل في الجملة، لا أنّه لا دخل له ولا أنّ له تمام الدخل في موضوع الثواب.

**المقدمة الثانية**: ظاهر ما بعد الفاء، حيث قال: (من بلغه شيء من الثواب على عمل فعمله)، ظاهر ذلك أنّ تمام موضوع الجزاء هو ما بعد الفاء، فما بعد الفاء يُشكل تمام موضوع الجزاء بحيث، لو أُحتمل اعتبار أي قيد في ذلك الموضوع فسوف يُنفى بأنّ ظاهر ما بعد الفاء أنّه تمام موضوع الحكم المذكور في الجزاء، فلو كان القيد دخيلا لذُكر.

إنما الكلام كل الكلام، هل أنّ ظاهر (فعمله) أنّ موضوع الجزاء ذات العمل، أو أنّ موضوع الجزاء العمل المأتي به بداعي بلوغ الثواب؛ إذ المفروض أنّه قال أولا: (من بلغه) فهل موضوع الجزاء ذات العمل ولو كان غافلاً؟ فلنتفرض أنّ انسانا بلغه أنّ من فطر صائما كانت له حورية مثلاً في الجنة، لكنه حين افطار الصائم اتى بالافطار غافلاً عن بلوغ الثواب، أو معتقدا أنه مأمور به، فاتى به بداعي الأمر لا بداعي بلوغ الثواب، فهل يكون هذا موضوعا للجزاء، أم أنّ موضوع الجزاء العمل المأتي به بداعي بلوغ الثواب؟ فهنا نحتاج إلى المقدمة الثالثة.

**المقدمة الثالثة**: أنّ العنوان الناشئ عن الداعي لا يُعقل أخذه في المدعو إليه، وإلّا لو أُخذ العنوان الناشئ عن الداعي في المدعو إليه للزم اخذ ما هو متأخر رتبةً فيما هو متقدم رتبة، وهذا ممتنع.

**بيان ذلك**: أنّ الداعي لأي عمل متاخر عن ذات العمل، فالمدعو إليه متقدم رتبة على الداعي، مثلاً: إذا دعاك الثواب الذي سمعته على زيارة الحسين (عليه السلام) دعاك إلى الزيارة، فالداعي ألّا وهو الاتيان بالزيارة لاجل تحصيل الثواب، هذا الداعي متأخر رتبة عن زيارة الحسين (عليه السلام) لأنّ الزيارة مدعو إليه، والمدعو إليه عمل له تقرر في رتبة سابقة على وجود الداعي، فلذلك زيارة الحسين قد يكون الداعي إليها تحصيل الثواب، قد يكون الداعي اليها مثلاً انكشاف بعض الأمور لهذا الزائر، وقد يكون دواعي متعددة، الداعي شيء والعمل المدعو إليه شيء آخر، فالمدعو إليه متقدم رتبة وتقررا على الداعي ،والعنوان الناشئ عن الداعي متأخر رتبة عن الداعي نفسه؛ لأنّه عنوان ناشئ عنه، مثلاً:من ذهب إلى زيارة الحسين عليه السلام بداعي تمريض المرضى، من ذهب لزيارة الحسين بداعي علاج المرضى يتعنون عمله وهو زيارته للحسين بعنوان ناشئ عن الداعي نفسه، فيقال: (زيارة فلان للحسين طبابة) فتعنونت زيارته للحسين بعنوان ناشئ عن الداعي نفسه وهو الداعي (علاج المرضى) إلا أنّ هذا العنوان متأخر رتبة عن الداعي، فلولا أنّ داعيه العلاج لما تعنونت زيارته بالطبابة.

إذن: فعندنا تسلسل في الرتبة، ذات المدعو إليه وهو الزيارة، الداعي: وهو الاتيان بالزيارة بداعي علاج المرضى هذا متأخر رتبة، واتصاف الزيارة بالطبابة هذا التعنون أيضاً متأخر رتبة عن الداعي، فلا يُعقل أخذ العنوان المتفرع والناشئ عن الداعي في المدعو إليه، فإنّ لازم ذلك أخذ ما هو متأخر رتبة فيما هو متقدم رتبة، وبناءً على هذا فعندنا ذات العمل الذي بلغ الثواب عليه وهو (افطار الصائم) وعندنا الداعي للاتيان بهذا العمل وهو (تحصيل الثواب) حيث إنني قد بلغني ثواب على افطار الصائم فأتيت بهذا الافطار بداعي تحصيل الثواب البالغ عليه، وتفرع على الاتيان بالافطار بداعي تحصيل الثواب عنوان، وهو عنوان الانقياد؛ لأنّ من يأتي بالعمل بداعي تحصيل الثواب عليه كان عمله (انقياداً) فهل يُعقل اخذ الانقياد قيداً في المدعو إليه، فيقال: مفاد أخبار من بلغ، أنّ الثواب ليس على ذات العمل،بل أن الثواب على العمل بداعي الانقياد، والمفروض أنّ الانقياد عنوان متأخر عن الداعي وما كان متأخرا عن الداعي فلا يُعقل أخذه قيداً في المدعو إليه.

إذن بالنتيجة: لا يُعقل أن يكون موضوع الثواب العمل المأتي به بداعي تحصيل الثواب، يعني العمل انقياداً، لابد أن يكون موضوعه ذات العمل، وسيأتي تعميق ذلك ان شاء الله.

**والحمد لله رب العالمين.**

065

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

وفذلكة البحث في الاستدلال بأخبار من بلغ على ثبوت الاستحباب النفسي للعمل البالغ أن يقال: بأنّ جميع أنحاء الاستدلال على ذلك تعتمد على كبريين، وعلى مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** أنّ ترتب الثواب على عمل دالٌ على أنّ العمل مأمور به، فهناك ملازمة بين ترتب الثواب على عمل وبين الأمر به، وحيث إنّ أخبار من بلغ دلّت على ترتب الثواب على العمل البالغ، فقد دلّت على وجود أمر به.

**والمقدمة الثانية:** أنّ موضوع ترتب الثواب في (أخبار من بلغ) ليس هو العمل بالانقيادي وإلّا لما دلّت على الاستحباب النفسي؛ إذ النتيجة حينئذ أنّ ما هو المستحب وما هو المطلوب هو الانقياد، فإنّه إذا فهمنا أنّ موضوع الثواب في أخبار من بلغ هو العمل المأتي به بداعي الثواب أو العمل المأتي به بداعي احتمال الأمر، فالنتيجة حينئذ: أنّ هذه الروايات وإن دلت على الاستحباب إلا أنّ المستحب ليس هو ذات العمل بل المستحب هو الانقياد، أي الإتيان بالعمل بداعي الثواب أو بداعي احتمال الأمر وهو هذا خلاف المقصود من الاستدلال، فإننا نريد أن نصل إلى أنّ موضوع الاستحباب النفسي هو ذات العمل، وإلّا فاستحباب الانقياد ليس شيئاً جديدا نحتاج في تحصيله إلى أخبار من بلغ.

وحينئذ لابد أن نُثبت المقدمة الثانية مضافاً للمقدمة الأولى، وهي: أنّ موضوع الثواب في أخبار (من بلغ) لا يختص بالحصّة الانقيادية بل يشمل الإتيان بالعمل بداعي أمره لا بداعي احتمال الأمر ولا بداعي تحصيل الثواب، بل بداعي أمره، فالكلام بين الأعلام في كلٍ من المقدمتين؛ لأنّهما إذا تمتا تم إثبات الاستحباب النفسي للعمل.

**أمّا بالنسبة للمقدمة الأولى: وهي** أنّ ترتب الثواب على عملٍ يدل على وجود الأمر بذلك العمل، فهناك ملازمة بين ترتب الثواب وبين الأمر، فهل هذه الملازمة عقلية أم أنّ هذه الملازمة عرفية وليست عقلية.

فربما يُدعى أنّ الملازمة عقلية، والسرّ في ذلك: أنّ الشارع الشريف إذا وضع الثواب على عمل فلا يمكن أن يكون وضعه جزافاً فإنّ الجزاف قبيح والقبيح لا يصدر منه، فلا محالة يكون وضعه الثواب على عمل دالٌ بدلالة عقلية أنّ ذلك العمل فيه خصوصية تقتضي الثواب، وهو أنّه محبوب لدى المولى ومطلوب، إذن فهناك ملازمة عقلية بين ثبوت الثواب وثبوت الأمر.

**ولكن أُجيب عن هذه الدعوى**: وهي دعوى الملازمة العقلية بوجهين:

**الوجه الأوّل:** أنّ الثواب تفضل محض وليس من باب الاستحقاق -كما سبق بيانه- فلا مانع ولا إشكال في أنّ الشارع الشريف يعد بالثواب على عمل وإن لم يكن ذات العمل محبوباً، ومطلوبا، وإنّما الملاك والمبرر لجعل الثواب على العمل وجود مصلحة في نفس الجعل، وهو أنّه إذا جعل الثواب على كل عمل بلغ عليه الثواب كان في طول هذا الجعل ترغيب في تحصيل الثواب، فالشارع الشريف من أجل أن يرّغب الناس نحو تحصيل الثواب وأن يزيد في تحركهم نحو تحصيل الثواب، يقول لهم (أي عمل بلغ عليه الثواب فأنا أعطيه ثواباً) لا لكون ذات العمل محبوبا او مطلوبا، بل الملاك عندي في نفس هذا الجعل، بمعنى: أنّه في طول هذا الجعل الصادر منّي سوف يتحقق تحرك وسوف يتحقق اندفاع من الناس نحو تحصيل الثواب، وهذا في حدّ ذاته أمر مطلوب ومحبوب، إذن لا توجد ملازمة عقلية بين ثبوت الثواب على عمل وكون ذلك العمل مطلوبا أو كون ذلك العمل محلاً للأمر، فلعل الثواب وعد وجُعالة وتفضل من قبل المولى عزّ وجل. هذا هو الوجه الأوّل.

**الوجه الثاني:** ما ذكره السيّد الشهيد (قده) من أنّ الملازمة العقلية هي بين ثبوت الثواب والعلم بالأمر لا ثبوت الثواب والأمر، أي لو سلّمنا بأنّ وضع الثواب – أي لو منعنا الوجه الأوّل- على عمل يدل على الاستحقاق لا أنّه مجرد تفضّل وامتنان، بل يدل على أنّ في هذا العمل ما يُوجب استحقاق الثواب وفيه خصوصية تقتضي استحقاق الثواب، لو سلّمنا بذلك، مع ذلك نقول: لا ملازمة عقلية بين ترتب الثواب على العمل وبين الأمر، والسرّ في ذلك: أنّ الملازمة العقلية إنما هي بين ثبوت الثواب وبين الالتفات إلى الأمر لا بين ثبوت الثواب وبين نفس الأمر، فقد يكون هناك أمر بالعمل ولا يترتب على الاتيان به ثواب، كما لو فرضنا أنّه أتى بالعمل لا بداعي بالأمر به بل بدواع أخرى، فإنّه لا يترتب على العمل حينئذ ثواب الأمر، لأنه لم يأت بالعمل بداعي الأمر، وقد يتحقق اعتقاد بالأمر مع عدم وجود أمر، فيظن أو يعتقد أنّ من صلى صلاة جعفر الطيار في السفر فإنّ هذا مطلوب ومحبوب، وحينئذ اعتقد أنّ هناك أمراً واتى بالصلاة بداعيه وترتب عليه الثواب وهو ثواب الانقياد وإن لم يكن هناك أمر، إذن الملازمة إنما هي بين ثبوت الثواب والعلم بالأمر، لا بين ثبوت الثواب والأمر نفسه، هذه هي الملازمة العقلية، لو قيل بالملازمة العقلية على سبيل الاستحقاق.

**ولكنّ ما أُفيد محل تنّظر:** فإنّه لو منعنا الوجه الأوّل فإنه أيضاً لا توجد ملازمة عقلية بين ثبوت الثواب والعلم بالأمر، بل قد يكون ثبوت الثواب ناشئاً عن نفس الأمر الواقعي لا عن العلم به، والسرّ في ذلك:

أنّ الثواب تارة يكون من باب المجازاة والمكافئة وتارة يكون الثواب أثرا للعمل، لا أنّه من باب المكافئة على العامل، لا أنّه من باب مجازاة العامل، بل هو أثر للعمل، فإنّ هذا العمل يؤدي إلى وجود ثواب، وإن لم يكن الثواب مكافئة ومجازاة للعامل.

فلو فرضنا أنّ الشارع الشريف أمر بذكر (لا إله إلا الله محمد رسول الله علي ولي الله) في كل وقت، فإنّ هذا الذكر متعلّق للأمر، وهذا الذكر يؤدي إلى ثواب، فهناك أثرٌ لهذا الذكر وهو ترتب الثواب عليه، الشارع أمر بهذا الذكر وفي طول أمر الشارع بهذا الذكر صار هذا الذكر سببا للثواب، ألتفت العامل إلى وجود أمر أم لم يلتفت، بل حتى لو لم يعتقد بوجود أمر بخصوص هذا الذكر واتى بالذكر كان الذكر مؤديا إلى الثواب المعين، وهو ما عبر عنه بعض الأعلام بــ (العبادة الذاتية) أي أنّ بعض العبادات -لا بمعنى الذاتي المنطقي- بل بمعنى أنّ بعض العبادات علة تامّة لترتب القرب والمثوبة عليها وإن لم يؤتَ بها بداعي الأمر.

إذن - لو قلنا بالملازمة- فمجرد ثبوت الأمر على عمل لا يعني أنّ منشأ الثواب العلم بالأمر،بل لعل منشأ الثواب الأمر الواقعي بلحاظ أنّ الثواب ليس من باب المكافئة للعامل أو من باب المجازاة عليه، بل لأنّه أثر وضعي لحصول هذا العمل المأمور به.

فالصحيح أن يقال: بأنّه لا ملازمة عقلية بين ترتب الثواب على عمل وبين الأمر به لوجود مناشئ أخرى.

إذن فالملازمة بين ترتب الثواب وبين استحباب العمل -يعني والأمر بذات العمل- لو سُلّمت فهي ملازمة عرفية، فما هو منشأ هذه الملازمة العرفية؟

**وهنا ذُكر وجوه ثلاثة لبيان الملازمة العرفية**:

**الوجه الأوّل**: أن يقال: لما كانت الطريقة المعتادة لدى العرف هو أنّه إذا أراد الأمر بعمل والترغيب فيه جعل عليه جائزة وجُعلا، فلما كانت هذه هي الطريقة المعتادة لدى الموالي ولدى الكبار، أنهم إذا ارادو الترغيب في عمل جعلوا عليه جُعلاً وثواباً، أصبح هذا الاعتياد العرفي منشأ للكناية، بمعنى أنّه متى ما ذُكر ثواب في لسان الشارع على عمل انصرف إلى وجود أمر وترغيب في ذلك العمل، فهو من باب الكناية العرفية.

**الوجه الثاني:** أن يقال: هناك مرتكز عقلائي وإن لم يكن حكم عقلي، فإنّ العقل لا يرى ملازمة بين ثبوت الثواب ووجود أمر، إلّا أن هناك ارتكاز عقلائي لا حكما عقلياً، وهو أنّه متى ما وضع الحكيم ثوابا على عمل فهو يكشف عن أهلية هذا العمل ولياقته بذلك الثواب، وأهليته ولياقته بلحاظ محبوبيته ومرغوبيته، إذن فهناك ارتكاز عقلائي على الملازمة وإن لم يحكم به العقل، ونتيجة احتفاف النصوص الواردة عن المشرع بهذا المرتكز العقلائي صار احتفافها به موجباً لانصرافها إلى وجود أمر بذلك العمل الذي بلغ عليه الثواب.

**الوجه الثالث:** أن يقال: لا توجد ملازمة عقلية ولا ملازمة عقلائية، ولا ملازمة عرفية، بمعنى: أنّ ذكر الثواب عن وجود الأمر عرفاً، بل إنّ هذا تابع لسياق الترغيب، فهو يحتاج إلى دلالة سياقية، فمتى ما كان سياق الخطاب الصادر عن المشرع سياق الترغيب والحثّ، كان ذكر الثواب في هذا السياق دالا على الأمر بذات العمل.

إذن فاستفادة الأمر بذات العمل من باب الظهور السياقي لا من باب شيء من بالملازمات المزعومة.

**وبعد هذا كله نقول:** إنّما يُستفاد وجود الأمر بالعمل لوضع الثواب عليه أو لترتب الثواب عليه حتى لو قلنا بالملازمة بالعقلية، أو الملازمة العقلائية، أو الملازمة العرفية، أوبالدلالة السياقية، إنما يدل ثبوت الثواب على ثبوت أمر ما لم يكن هناك منشأ سياقي آخر لثبوت الثواب، وإلّا لو دلّ السياق على منشأ آخر لثبوت الثواب لانفصمت هذه الدلالة المزعومة.

**والمنشأ الآخر** المعهود في كلمات الشارع هو الانقياد، فإنّ كثيراً من الموارد ثبت الثواب على عمل لأجل كونه انقيادا واحتياطا، أي أنّ مورد الثواب ومحله من أتى بالعمل بداعي احتمال الامر برجاء المطلوبية، بداعي تحصيل الثواب بأي داع من دواعي الانقياد، فبما أنّ هذا أمر معهود في لسان الشارع وفي خطاباته وهو استجلاب الثواب بملاك الانقياد.

إذن فأي خطاب يرد علينا ويجعل الثواب على عمل وكان احتمال كون الملاك في الثواب هو الانقياد، فلا تتحقق للخطاب دلالة من ثبوت الثواب على ثبوت الأمر، فهذه الدلالة الانية أي دلالة المعلول على علته واللازم على ملزومه، وهي دلالة الثواب على ثبوت الأمر إنما تنعقد لو لم تكن هناك علّة أخرى تُستفاد من ذلك الخطاب، ألّا وهي أنّ العلّة الانقياد.

**إذن:** فرغنا من المقدمة الأولى، و وصلنا إلى المقدمة الثانية، وهي مقدمة استظهارية محضة من أخبار من بلغ، وهي: هل أنّ ظاهر سياق أخبار من بلغ ترتب الثواب على العمل لا بشرط من حيث الانقياد وعدمه؟ أو ترتب الثواب على العمل الانقيادي؟

فالذي يهمنا في المقدمة الثانية وفي تنقيح الاستظهار أنّ نمنع الصغرى بلا حاجة إلى أن نُثبت أن ظاهر اخبار من بلغ ترتب الثواب على نفس العمل، لا نحتاج إلى أن نُثبت أن موضوع الثواب العمل بما هو هو، هذا لا نحتاج إليه في إثبات الاستحباب النفسي، بل يكفي في الاستحباب النفسي للعمل البالغ، يكفي أن نمنع ظهور أخبار من بلغ في الحصة الانقيادية، بأن نقول: سواء كان موضوع الثواب هو ذات العمل بما هو، أو كان موضوع الثواب مطلق، يعني أتيت بالعمل بداعي الانقياد، أو أتيت بالعمل بداعي الأمر، على أية حال لك ثواب، أتيت بالعمل بداعي الانقياد أو أتيت بالعمل على أية حال الثواب موجود، فإذا ثبت الإطلاق كفى في الاستحباب النفسي، لأنه ما دام موضوع الثواب شاملاً لفرض الاتيان بالعمل لا بداعي الانقياد، أي ثبوت الثواب يشمل هذا الفرض،وهو أن تأتي بالعمل لا بداعي الانقياد فهذا معناه أن هناك أمر بالعمل، وإلّا كيف يشمل الثواب العمل لا بداعي الانقياد لو لم يكن هناك أمر بالعمل، فيكفينا الإطلاق، إطلاق موضوع الثواب في أخبار من بلغ لفرض إتيان العمل لا بداعي الانقياد، فهل هناك إطلاق أم لا؟ هذه هي معركة البحث القادمة إن شاء الله.

**والحمد لله رب العالمين.**

066

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ذكرنا فيما سبق أنّ استفادة الاستحباب النفسي للعمل الذي بلغ عليه الثواب منوط بمقدمتين:

**المقدمة الأولى**: أنّ ترتب الثواب على عمل دالٌ على محبوبية ذلك العمل ومطلوبيته، وقد سبق الكلام في هذه الكبرى وهل أنّ الملازمة عقلية أم أنّ الملازمة عرفية أو سياقية؟

**والمقدمة الثانية**: هي ما يُستظهر من سياق أخبار من بلغ، فهل يُستظهر منها أنّ موضوع الثواب هو العمل أم أنّ موضوع الثواب العمل بداعي تحصيل الثواب، او العمل بداعي احتمال الأمر.

**وقد ذكرنا أنّ هناك اتجاهين**:

الاتجاه الأول: يذهب إلى الاطلاق، وهو أنّ ظاهر اخبار من بلغ أنّ موضوع ترتب الثواب العمل لا بشرط من حيث اتيانه بداعي بلوغ الثواب، وبالتالي فمقتضى هذا الاطلاق شموله للعمل المأتي به لا بداعي الانقياد، وشمول الثواب للعمل المأتي به لا بداعي الانقياد كاشف عن المحبوبية.

**وقد ناقش السيّد الشهيد (قده)** هذه الاستفادة من الأطلاق ممّا جعل المقدمة الثانية ليست مقدمة استظهارية محضة، بل اصبحت مقدمة كبروية؛ لأنّه ناقشها بمناقشات كبروية.

فقد أفاد (قده) أنّه لو سلّمنا بالاطلاق، وأنّ موضوع ترتب الثواب (العمل لا بشرط) الذي قد ينطبق على العمل المأتي به لا بداعي الانقياد ،إلّا أنّ ذلك لا يُفيد في اثبات الاستحباب النفسي للعمل الذي بلغ عليه الثواب، وذلك لشقين:

**الشق الأول**: إنما يتم استفادة المحبوبية النفسية للعمل إذا كان الثواب استحقاقياً، فإذا افترضنا أن ترتب الثواب على العمل لأجل استحقاقه كان الثواب كاشفا عن محبوبية في العمل ،أمّا إذا احتملنا أنّ ترتب الثواب على العمل مجرد تفضل، فأي كاشفية عن محبوبية العمل ومطلوبيته، صحيح أنّ الشارع رتب الثواب على العمل،سواء اتيت به بداعي الانقياد او لم يكن بداعي الانقياد، لكن هذا لا يكشف عن أنّ في العمل خصوصية تقتضي محبوبيته او مطلوبيته، فلعل هذا من باب التفضل المحض، فمتى ما أتى احتمال التفضل وكان احتمالا عرفيا، فحينئذ لا يتم الاستدلال على أنّه ما دام الشارع قد رتب الثواب على مطلق العمل، إذن فهذا يكشف عن محبوبية العمل ومطلوبيته.

**والشق الثاني**: لو سلّمنا معكم أنّ ترتب الثواب على العمل على سبيل الاستحقاق، مع هذا لا يمكن أن يُستفاد من الاطلاق أن العمل الذي بلغ عليه الثواب مطلوب، بل يكون التمسك بالاطلاق لاستفادة المطلوبية تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية لمقيده، (بيان ذلك):

إنّ الشارع الشريف رتّب الثواب على العمل على إطلاقه، ولكننا نعلم بقرينة ارتكازية متشرعية أنّ لا ثواب على عمل بدون داع قربي، فلا يمكن أن يحصل الثواب على عمل ما لم يكن العمل قربياً، فلو اتى بعمل بداعي شخصي ولو كان العمل عباديا فإنّه لا يترتب عليه الثواب، إذن فما لم يكن العمل قربيا فلا ثواب عليه، والرواية وإن لم تذكر هذا القيد إلّا أنّه مأخوذ ارتكازاً، فمقتضى احتفاف هذه الرواية بهذا القيد الارتكازي وهو أنّ الثواب مترتب على العمل القربي، فالقربية قيد في موضوع الثواب.

وبناءً على ذلك، فإنّ العمل القربي له فردان: (الفرد الأول) هو الحصة الانقيادية أي الاتيان بالعمل بداعي رجاء المطلوبية، بداعي تحصيل الثواب الموعود. و(الفرد الآخر) هو الاطاعة؛ لأننا عندنا دائما تقابل بين الانقياد والاطاعة، فالانقياد عبارة عن الاتيان بالعمل لا بداعي الامر الجزمي لعدم العلم به بل بداعي احتمال الامر أو بداعي تحصيل الثواب، والطاعة او الاطاعة هي الاتيان بالعمل بداعي الأمر الجزمي. والفرد الأوّل هو الانقياد ، الفرد الثاني: هو المدعى أنّه اطاعة، أي الاتيان بالعمل بداعي الامر الجزمي به، فمن اين يُستفاد هذا الامر الجزمي، هل من نفس اخبار من بلغ، او أنّه يُستفاد هذا الامر الجزمي من رتبة سابقة، فإن الشارع الشريف إنما قال في اخبار من بلغ: أنّ الثواب مترتب على العمل القربي،فالجزء (على العمل) ثبت بنفس اخبار من بلغ، والجزء الآخر (القربي)ثبت بالقيد الارتكازي. والعمل القربي انطباقه على الفرد الاول وهو الانقياد قهري لا يحتاج إلى بيان، لكن انطباق هذا الموضوع أي العمل القربي على الاطاعة، يعني على العمل بداعي الأمر الجزمي، يتوقف على وجود امر جزمي بالعمل، فإذا كان المقصود استفادة هذا الامر الجزمي من نفس أخبار من بلغ، فلازم ذلك الدور، أي التمسك باخبار من بلغ في الشبهة المصداقية للمقيد الوارد عليها، حيث إنّ المقيد الوارد على اخبار من بلغ هو القربية، فهل هذا القيد وهو القربية يصدق على العمل لا بداعي الانقياد أم لا؟ فإنّ صدقه عليه يتوقف ثبوت أمر به، وثبوت أمر به متوقف على أن يستفاد ذلك من اخبار من بلغ، والحال أنّ موضوع أخبار من بلغ العمل القربي في رتبة سابقة.

إذن فبحسب ما أفاده السيّد الشهيد (قده) في تقريره: أنّ ما اتفق عليه المحققون الآخوند والاصفهاني والعراقي، أنّه لو تم الاطلاق في اخبار من بلغ واستظهار أن موضوع الثواب العمل لا بشرط من حيث داعي الانقياد لتمت استفادة الاستحباب النفسي، هذا الذي اتفقوا عليه غير صحيح؛ لوجود مناقشة كبروية لهذا الاستدلال، وهو أنّه: حتّى لو سلّمنا بهذا الاطلاق، فمع ذلك إنّما يتم استفادة الاستحباب النفسي إذا ثبت وجود أمر بذات العمل في رتبة سابقة؛ لأنّ غاية ما يدل عليه الاطلاق أنّ موضوع الثواب العمل القربي، أمّا أنّ من مصاديق هذا العمل القربي الاطاعة، يعني العمل بداعي الامر الجزمي فهذا يتوقف على ثبوت أمر، فلو اردنا استفادة هذا الامر من نفس من اخبار من بلغ التي أُخذ في موضوعها في رتبة سابقة أن يكون العمل قربيا، لزم الدور، وهو ما يُعبر عنه بأنّه لا يمكن التمسك بالدليل في الشبهة المصداقية لمقيده، وإن اُستفيد الامر بها من دليل آخر، فهذا خروج عن محل البحث، حيث إنّ الغرض استفادة الاستحباب النفسي، أي الامر بذات العمل من نفس اخبار من بلغ.

فلذلك عبّرنا عن هذه المقدمة الثانية بأنّها كبرى أخرى، باعتبار أنّ السيّد الشهيد سجّل عليها ملاحظة كبروية.

**ولكن ما أفاده (قده)** في مقابل المحققين أعلى الله مقامه غير وارد، والسرّ في ذلك: أنّ هناك فرقا بين مقام الاثبات ومقام الثبوت، ولأجل توضيح ذلك نذكر نقضاً وحلاً، **أمّا النقض** فلو فرضنا أنّ اخبار من بلغ غير موجودة، وورد علينا خبرٌ صحيح يقول: (من فطّر صائما كان له قصرٌ في الجنة) فُرتب الثواب على افطار الصائم، فهل يمكن أن يُقال بكلام السيّد، وهو أنّه لا يمكن استفادة الاستحباب النفسي لافطار الصائم، والسرّ في ذلك: أنّ موضوع الثواب بمقتضى الارتكاز المتشرعي القطعي هو الافطار القربي؛ إذ لا يترتب على الثواب على مجرد العمل ما لم يكن قربيا، وكون الافطار قربيا يتوقف على وجود امر به، فلو اردنا استفادة الامر من نفس ترتب الثواب للزم الدور والتمسك بالدليل في الشبهة المصداقية لموضوعه، وهذا مما لا يمكن أن يقول به أحد ، فإنّ البناء على أنّه إذا ورد ثواب على عمل كان كاشفاً عن محبوبيته إمّا بالملازمة العقلية أو الملازمة العرفية أو الملازمة السياقية كما سبق ذكر، هذا النقض.

**وأمّا الحل**؛ فهناك فرق بين مطلبين؛ إذ تارة نتكلم عن ما هو الموضوع الثبوتي لترتب الثواب، وتارة نتكلم عن موضوع كاشفية الثواب عن الامر وعدمه، ففرق بين مقام الاثبات ومقام الثبوت، لا اشكال أنّه لو كنا نتحدث ما هو موضوع الثواب ثبوتا؟ لا محالة لابد أن يكون موضوع الثواب ثبوتا هو العمل القربي، ولا يُعقل أن يكون موضوع الثواب عملا لا بقيد القربة لمقتضى الارتكاز المتشرعي، هذا على مستوى مقام الثبوت.أمّا على مستوى مقام الاثبات، هل يُعتبر في كاشفية الثواب- لا في ثبوته وترتبه- عن امر أو محبوبية قيد القربية؟ لا معنى لاعتباره لأن البحث في كاشفية وطريقية اثباتية وعدمها وليس البحث في ثبوته وترتبه، وما يذكره الاعلام ناظر إلى الجهة الاثباتية، فهم يقولون: إنّ الثواب وإن كان ثبوتا متفرعا على الأمر؛ لأنه متفرع على القربية، فلابد أن يكون موضوع الثواب ثبوتاً، إما مأمورا به به بعنوان خاص أو مامورا به بعنوان عام ولو من باب الانقياد، هذا بحث ثبوتي قام عليه الارتكاز المتشرعي القطعي، ولكن لما يصل البحث إلى الجهة الاثباتية، لو ورد في دليل ثواب على عمل، فهل يكشف عن محبوبيته أم لا يكشف؟

فهنا قال المحققون الثلاثة وغيرهم ممن لم نعهد مخالفا، أنّه من ناحية اثباتية نعم، إذا الشارع ربط الثواب بعمل في دليل من الأدلة ولم يأخذ في لسان الدليل قيدا فذلك ظاهر على أن العمل مطلوب ومحبوب، أما هل هو مطلوب بعنوان خاص أو عام، فهذه مسألة أخرى، إذن فلو تمّ الاطلاق يتم ما ذكره المحققون، فلو تم استظهار أن موضوع الثواب، وليس موضوع ثبوت الثواب، بل الموضوع الذي ربط به الشارع الثواب بلسان الدليل، لو تم استظهار أنّ الموضوع هو العمل الذي بلغ عليه الثواب لا بشرط داعي الانقياد، فمقتضى الاطلاق هو أنّ الثواب يشمل العمل لا بداعي الانقياد، وإذا شمل الثواب العمل لا بداعي الانقياد كشف عن محبوبيته ومطلوبيته.

وأمّا الشق الاول من المناقشة الذي افاد فيه أنه لعل الثواب من باب التفضل وليس من باب الاستحقاق، وإنما يكشف الثواب عن المحبوبية لو كان ثوابا استحقاقيا، فهذا رجوع عن اصل المطلب، لأننا قدمنا أنّ استفادة الاستحباب النفسي تعتمد على مقدمتين، المقدمة الاولى وجود الملازمة بين الثواب وبين الأمر، وهذه الملازمة لا تتم على التفضل، فهذه المناقشة هي رجوع إلى المقدمة الاولى وليست مناقشة للمقدمة الثانية، فإننا في المقدمة الاولى بحثنا هل أنّ هناك ملازمة بين الثواب وبين المحبوبية أم لا؟ فإذا قلنا بالتفضل فقد انتفت الملازمة من اساسها فاحتمال كون الثواب تفضلا هذا رافع لدعوى الملازمة ومناقشة للمقدمة الاولى، ولكن الكلام بعد الفراغ عن وجود ملازمة عقلية او عرفية او سياقية ياتي الكلام عن المقدمة الثانية، وهو ما هو المستظهر من اخبار من بلغ، فالرجوع في المقدمة الثانية إلى مناقشة تتعلق بهدم المقدمة الاولى هذا غير فني، إذن بالنتيجة البحث فعلاً بعد الفراغ في المقدمة الأولى عن أنّ هناك ملازمة، وصلنا إلى المقدمة الثانية، هل نستظهر من أخبار من بلغ أنّ موضوع الثواب الحصة الانقيادية أو أنّ موضوع الثواب لا بشرط عن الانقياد بل هو مطلق فيدل على المحبوبية النفسية فهو بحث استظهاري، فهناك اتجاهان :

**الاتجاه الأول**: من قال بالاطلاق تشبثاً بأنّه لا يوجد قيد في الرواية.

**والاتجاه الثاني**: من قال بأن المستظهر من أخبار من بلغ أنّ موضوع الثواب الحصة الانقيادية، **وذلك لثلاثة وجوه**:

**الوجه الأوّل**: دعوى القرينة السياقية، بمعنى أنّ ظاهر سياق (من بلغه ثواب على عمل فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله) ظاهر هذا السياق الترغيب في تحصيل الثواب، كأنّه قال: (أئت بالعمل بداعي تحصيل الثواب) فالسياق ظاهر في النظر إلى الحصة الانقيادية، ومقتضى احتفاف الرواية بهذا السياق احتفاف بما هو القرينة، فلا يكون لها اطلاق لفرض العمل لا بداعي الانقياد.

**الوجه الثاني**: أن يُستدل بالفاء، (فاء التفريع) فيقال: ظاهر قوله (من بلغه عن النبي (صلى الله عليه وآله) ثواب على عمل فعمله) فإن ظاهر الفاء أنه اتى بالعمل بداعي بلوغ الثواب، وهذا انقياد، وليس اطاعة، نظير أن يقول: أمرني زيد ففعلت، أي ففعلت بداعي الأمر، أو أكرمني فاكرمته أي بداعي اكرامه لي وامثال ذلك، فهنا انعقد كلام من المحقق الخراساني والاصفهاني (قدس سرهما) في دفع ظهور الرواية في تفريع العمل على داعي الانقياد، أي داعي بلوغ الثواب.

فأُفيد في كلمات المحقق الاصفهاني العقل الفعال وجوه لدفع ذلك والتشبث بالاطلاق.

**الوجه الأوّل**:

قال: بأنّ مجرد العطف بالفاء لا يدل على أنّ ما بعد الفاء متفرع على ما قبلها تفرع العمل على داعيه، فلعله من باب (تفرع العمل على موضوع داعيه) لا على داعيه، فهناك فرق بين تفرّع العمل على داعيه،فمثلا (أمرني بحضور الدرس فحضرت) ، فحينئذ يكون ظاهر هذا التعبير هو العمل بداعي الأمر، أي أن الامر متفرع على داعيه، واحيانا يكون من باب تفرع العمل على موضوع داعيه، كما إذا قال: (دخل الزوال فصليت) فإنّ ليس ظاهرها انني صليت بداعي دخول الزوال، وإنما صليت بداعي الامر المتحقق بدخول الزوال، فدخول الزوال موضوعٌ للداعي لا أنّه هو الداعي، وبعبارة أخرى: أي أنّ دخول الزوال واسطة في الثبوت وليس واسطة في العروض، أي أنّ دخول الزوال مجرد واسطة لثبوت الأمر للصلاة، لا لثبوت الأمر للصلاة بداعي دخول الزوال، فدخول الزوال مجرد واسطة في الثبوت وليس واسطة في العروض، يعني ليس المعروض للامر هو الصلاة بداعي دخول الزوال، أو بعبارة أخرى: هو مجرد حيثية تعليلية وليس حيثية تقييدية، فهذا التعبير ورد في الكفاية في مناقشة هذا التفرع أيضا، وشرحه المحقق الاصفهاني بما ذكرناه، أنّ مقصود صاحب الكفاية ليس هو التشقيقات التي ذكرها السيّد الصدر وناقشها، فإنّ مقصود صاحب الكفاية بنحو واضح، أنّ مجرد تفرع العمل على عنوان لا يعني أنه من باب تفرع العمل على داعيه، فقد يكون من باب تفرع العمل على داعيه، وقد يكون من باب تفرع العمل على موضوع داعيه، وموضوع الداعي هو ما يُعبر عنه بالحيثية التعليلية، او ما يُعبر عنه بالواسطة في الثبوت لا الواسطة في العروض.

والنتيجة: أنّ مجرد قول الشارع (من بلغه ثواب على عمل فعمله) لا يعني أنّه فعمله بداعي بلوغ الثواب، بل لعل المقصود انه لما بلغه تولّد امر بذلك العمل فاتى بالعمل بداعي امره المتولد عن بلوغ الثواب، فالبلوغ موضوع للداعي، لا أنّه داع للعمل.

ومناقشتنا للمحقق الاصفهاني تختلف عن مناقشة السيّد الصدر – وسيأتي الكلام في مناقشة السيّد الصدر.

**ولكن المناقشة** الواردة على كلام المحقق الاصفهاني دفع هذه الفكرة، وهو أنّه ظاهر العطف على ما يصلح للداعوية العرفية هو من باب عطف العمل على داعيه، فتارة يكون العمل معطوفا بفاء التفريع على ما لا يصلح للداعوية العرفية، كأن يقول (دخل الزوال فصليت)، أو يقول مثلاً (حصلت استطاعة للحج فحججت)، واشباه ذلك. وتارة يكون العمل معطوفا او متفرعا على ما يصلح للداعوية العرفية، (أمرني فصليت) أو (اكرمني فاكرمته)، فهنا يكون ظاهرا في تفرع العمل على داعيه، والمقام من هذا القبيل، (من بلغه ثواب على عمل فعمله) أي فعمله لطلب ذلك الثواب البالغ، فهذا واضح عرفاً، ويأتي الكلام في بقية الوجوه ان شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين.**

067

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ذكرنا فيما سبق أنّ هناك اتجاهين في فهم أخبار (من بلغ): اتجاه يرى الاطلاق في موضوع أخبار (من بلغ) بحيث يشمل من أتى بالعمل لا بداعي الانقياد.

واتجاهٌ يرى اختصاص الموضوع بالحصة الانقيادية، وقد استند الاتجاه الثاني إلى وجوه:

**منها:** أنّ ظاهر سياق أخبار (من بلغ) سياق الترغيب في الانقياد وتحصيل الثواب.

**ومنها:** أنّ ظاهر (الفاء) في قوله (بلغه.. فعمله) أنّه عمل بداعي البلوغ، فيكون ظاهراً في أنّ الموضوع هو الانقياد. واصحاب الاتجاه الأوّل، ذكروا ثلاث محاولات لدفع هذه القرينة وهي قرينة التفريع:

**المحاولة الأولى:** ما ذكره المحقق الاصفهاني -شرحاً لكلام شيخه الخراساني (قده)- أنّ مجرد التفريع لا يدل على أنّه من باب تفرع العمل على داعيه، بل قد يكون من باب تفرع العمل على موضوع داعيه، وبالتالي فمجرد التفرع لا يصلح قرينة على أنّ موضوع الاستحباب الحصة الانقيادية، وناقشناه سابقا في هذه النقطة.

**ولكنّ السيّد الشهيد (قده)** أفاد بأنّه: لو سلمنا معكم أنّ مجرد التفريع لا يدل على أنّه من باب تفرع العمل على داعيه، فهذا التفريع أعم، فلعله من التفريع على موضوع الداعي، فمع ذلك لا يمكن التمسك بالاطلاق لاثبات الاستحباب النفسي للعمل المأتي به لا بداعي الانقياد، والسرّ في ذلك: أنّ نتيجة ما ذكره الاصفهاني هي: أنّ موضوع الثواب العمل المتفرع على البلوغ، او بعبارة أصح: العمل المستند إلى البلوغ ، والعمل المستند إلى البلوغ له فردان: فرد يقيني ألا وهو الانقياد، أي من اتى بالعمل بداعي بلوغ، وفرد مشكوك وهو الاطاعة، أي من اتى بالعمل لا بداعي بلوغ الثواب بل بداعي الأمر الجزمي، وشمول هذه الصحيحة لهذا الفرد الثاني فرع شمول موضوعها له، أي: إنّما تشمل هذه الصحيحة من حيث الجزاء، وهو قوله: (فله ذلك) فرع شمول الموضوع وهو الشرط له، أي فرع أن يشمله عنوان (العمل المستند إلى البلوغ) وشمول هذا العنوان له، العمل المستند إلى البلوغ فرع ثبوت أمر؛ إذ لو لم يكن هناك أمر متعلق بافطار الصائم، لما صدق على افطار الصائم أنّه عمل مستند إلى البلوغ؛ إذن احتجنا في ثبوت اخبار من بلغ، في شمول اخبار من بلغ لهذا الفرد وهو الاطاعة، يعني العمل بداعي الأمر، إلى شمول موضوعها له، وموضوعه هو العمل المستند إلى البلوغ، وشمول هذا الموضوع له فرع وجود امر به، فإذا اردنا أن نُثبت ذلك الأمر بنفس اخبار من بلغ لزم الدور، شمول (اخبار من بلغ) لهذا الفرد فرع ثبوت الأمر، فلو ثبت الأمر بنفس أخبار من بلغ للزم الدور، وهذا من التمسك بالدليل في الشبهة المصداقية لموضوعه.

**إذن:** فلا يفيد دفع المحقق الاصفهاني لقرينة التفريع في تحقيق مطلوبه، ألا وهو شمول أخبار من بلغ لحصّة الاطاعة كشمولها لحصة الانقياد.

**ولكن عند مراجعة كلام المحقق الاصفهاني (قده)** نجد أنّه يتكلم في واد آخر، غير ما أورد عليه السيّد الصدر (قده)، فالاصفهاني (قده) عندما تمسك باخبار من بلغ لإثبات الاستحباب النفسي ادعى وجود المقتضي وانتفاء المانع، أمّا **المقتضي** فهو الوجه الذي ذكرناه عنه فيما سبق، حيث قال: ظاهر أخبار من بلغ الامضاء والتقرير للخبر الضعيف، فإذا ورد خبر ضعيف على أنّ (من افطر صائما كان له ثواب) فاخبار من بلغ تُمضي مفاد هذا الخبر الضعيف وتقول: ما بلغك في الخبر الضعيف فهو كما بلغك، أي أنّ هناك ثواباً على افطار الصائم بعنوانه، فظهور أخبار من بلغ في الامضاء مقتضٍ لدلالتها على الاستحباب النفسي، **فإن قلتم** هناك مانع من هذا المقتضي، الا وهو ظهور الفاء في التفريع، حيث إنّ ظاهر الفاء (بلغه.. فعمله) أنه اتى بالعمل بداعي البلوغ، فظهور الفاء في التفريع منع من دلالة هذه الروايات على الاستحباب النفسي.

**قلت:** مجرد التفريع لا يدل على أنّه من باب تفريع العمل على داعيه، فلعله من باب تفريع العمل على موضوع داعيه، فهو (قده) لا يُثبت الاستحباب النفسي استنادا إلى الاطلاق، كي يُقال له بأن اطلاق المحمول فرع صدق الموضوع، وصدق الموضوع فرع وجود امر بالعمل، فلو اثبتنا الامر بنفس اطلاق اخبار من بلغ للزم الدور، فإنّ هذا إنما يرد عليه لو كان مستنده الاطلاق، أمّا إذا كان مستنده في اثبات الاستحباب النفسي ظهور اخبار من بلغ في التقرير والامضاء، وإنما ما ذكره اخيرا لمجرد دفع قرينية التفريع على اختصاص اخبار من بلغ بالحصة الانقيادية، فلا يكون الاشكال عليه بأن التمسك بالاطلاق تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية، لا يكون هذا الاشكال اشكالا فنيا؛ إذ لا علاقة له بمطلبه، هذا بالنسبة للوجه الأوّل.

**الوجه الثاني:** ما أشار إليه المحقق الاصفهاني (قده) وذكره سيّد المنتقى (قده) أنّه مجرد تفريع العمل على البلوغ لا يدل على أنّ المنظور إليه هو الحصة الانقيادية، بمعنى: أنّ مفاد اخبار من بلغ استحباب الانقياد، لا يدل عليه.

**والسرّ في ذلك:** أنّه اصلا لا يُعقل أن يؤخذ عنوان (الانقياد) في موضوع الثواب البالغ باخبار من بلغ؛ لِما ذكرناه قبل سابقا: من أنّه كل عنوان يتفرع على الداعي فلا يُعقل أخذه في المدعو إليه، فإنّه من باب اخذ المتأخر رتبة فيما هو المتقدم، فإذا فرضنا أنّ زيدا انبعث نحو زيارة الحسين (عليه السلام) بداعي الطبابة وعلاج المرضى، فهذا -وهو اتصاف الزيارة بالطبابة- متأخر رتبة عن وجود الداعي، حيث إنّه انبعث نحو الزيارة بداعي الطبابة، اتصفت الزيارة بالطبابة؛ إلّا أنّ هذا الاتصاف متأخر رتبة عن وجود الداعي، فلا يُعقل أن يؤخذ في نفس الزيارة ،فيقال: ما انبعث إليه زيد هو الزيارة بعنوان (الطبابة)، لا، وإنما انبعث نحو الزيارة بداعي الطبابة فاتصفت الزيارة بالطبابة لا أنّه انبعث نحو الزيارة التي هي طبابة.

إذن فلا يُعقل أخذ العنوان الناشئ عن الداعي في المدعو إليه، وبناء على هذا فالاتيان بالعمل الذي بلغ عليه الثواب بداعي الانقياد وتحصيل الثواب، هذا متأخر رتبة عن الداعي، فلا يُعقل أخذه في نفس العمل، فيُقال: موضوع الثواب والاستحباب النفسي العمل الانقيادي، فإنّ اتصاف العمل بكونه انقيادا متأخر رتبة عن الداعي فكيف يؤخذ في ذات العمل في رتبة سابقة.

**والجواب عن ذلك بمقدمتين:**

**المقدمة الأول**: لا ريب أنّ الممتنع هو اخذ العنوان الناشئ عن الداعي في المدعو إليه في رتبة سابقة على الداعي على الداعي، فالمدعو إليه في رتبة سابقة على الداعي لا يُعقل اتصافه بعنوان ينشأ من الداعي، هذا صحيح، وأمّا اخذ العنوان الناشئ عن الداعي في المدعو إليه في رتبة الداعي نفسه، فإنّ هذا امر ممكن، وامر يمكن تعلّق القصد به، أي كما أنّه أمر ممكن في نفسه فهو مما يمكن تعلق القصد به، بأن تقول مثلا: قصدت هذا العمل بما هو مقصود بقصدي، فأنا لم اقصد العمل لا بشرط إنما قصدت العمل من حيث اتصافه بكونه مقصودا عن قصدي هذا، قصدت العمل المقصود بقصدي هذا، هذا أمر ممكن، ما دام يمكن اتصاف العمل بكونه مقصودا في رتبة القصد، صحيح العمل في رتبة سابقة على القصد، لا يُعقل اتصافه بكونه مقصودا لأنّ القصد متأخر عنه رتبة، لكن العمل في رتبة القصد يتصف بكونه مقصوداً، فإذا التفت العامل إلى ذلك امكنه أن يقصد العمل لا على نحو اللابشرط بأن يقصده على نحو العمل المتصف بكونه مقصودا عن قصده، هذا أمر ممكن.

**المقدمة الثانية:** المهم عندنا هو الظهور؛ لأنّ البحث استظهاري، فهل ظاهر اخبار من بلغ أنّ موضوع الثواب الموجود في الجزاء (كان له ذلك) أو (فله ذلك وإن كان رسول الله لم يقله) هل ظاهرها أنّ موضوع الثواب العمل في رتبة سابقة، أو أنّ ظاهرها أنّ موضوع الثواب العمل في رتبة الداعي، أو لا أقل العمل لا بشرط من هذه الجهة، فالمسألة تبتني على ما يُستظهر من اخبار من بلغ، فإذا كان الظاهر منها أنّ موضوع الثواب في الجزاء العمل في رتبة سابقة، أي كان له ذلك الثواب على العمل في نفسه، مع غمض النظر عن الداعي وعن مسألة البلوغ، نعم حينئذ يصح أن يُقال: ما دام ظاهرها أنّ موضوع الثواب العمل في نفسه أي العمل في رتبة سابقة على البلوغ والتفرع على البلوغ، لا العمل في رتبة سابقة هو موضوع الثواب، إذن لا يُعقل أن يؤخذ في العمل الذي لُوحظ في رتبة سابقة على البلوغ أن يؤخذ فيه الداعي المتفرع على البلوغ؛ لأنّه لوحظ في رتبة سابقة، فلازم ذلك أخذ ما هو المتأخر فيما هو متقدم. لكن هذا لا ظهور له اصلا في الرواية.

وأما إذا كان ظاهرها أنّ موضوع الثواب المذكور في الجزاء العمل المتفرع على البلوغ، او لا اقل لا بشرط من هذه الناحية، إذن فأي مانع من ان نقول أنّ موضوع الثواب العمل المأتي به بداعي البلوغ الذي هو عبارة عن الحصة الانقيادية، نحن نقول إذا لم تستظهروا من الرواية أنّ موضوع الثواب العمل في رتبة سابقة، أي العمل في نفسه، مع غمض النظر عن البلوغ وداعي البلوغ إذا لم تستظهروا ذلك إذن فلا مانع عقلي من أن يكون موضوع الاستحباب والثواب العمل بداعي البلوغ الذي هو الانقياد، فإذا لم يكن هناك مانع عقلي؛ إذن نجري على ما هو مقتضى الظاهر، وظاهر التفريع -أي تفريع العمل على البلوغ- أنّ المنظور هو العمل بداعي بالبلوغ، فنحن إنما اردنا الفرار عن هذا الظاهر فذكرنا مانعا عقليا يمنعنا عن العمل بهذا الظاهر، وإلا فظاهر الرواية أن موضوع الثواب والاجر والمطلوبية العمل المتفرع على البلوغ بداعي البلوغ، يعني تفرع العمل على داعيه.

إنما الاصفهاني يقول لا يمكن الاخذ بهذا الظاهر؛ لأنّ لازمه أن يؤخذ العنوان المتفرع على الداعي في المدعو إليه وهو محالٌ، **قلنا** إنما يكون هذا محالا لو اريد اتصاف العنوان في نفسه وفي رتبة سابقة بالعنوان الناشئ عن الداعي، أمّا إذا أُريد اتصافه بهذا العنوان في رتبة الداعي، فلا مانع منه بل يتعلق القصد به، فإذا كان ظاهر الرواية يقبل ذلك، أي أن موضوع الثواب فيها العمل المتفرع، او العمل لا بشرط من هذه الناحية، حينئذ لا مانع من الأخذ بظاهر الشرط فيها؛ إذ هذا المانع العقلي لا ينهض قرينة على العدم.

**(موعظة)** : علينا أنّ نرجع في أمورنا السلوكية والتربوية والنفسية إلى ما يُستفاد من الأدعية الشريفة والنصوص الشريفة، فإنّ طالب العلم هو الطالب المتدين بما في النصوص الواردة عن الأئمة الاطهار – صلوات الله عليهم اجمعين- فعمله وسلوكه هو في هذا الاطار، اطار الجري وراء النصوص الشريفة، الجري وراء التعاليم الواردة عن أهل البيت - صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين- فإذا لاحظنا أنّ من تعاليمهم ومن النصوص النورانية الواردة عنهم هذا الدعاء الشريف، ا للهم تفضلً على علمائنا بالزهد والنصيحة، وعلى المتعلمين بالجهد بالرغبة، وعلى المستمعين بالاتباع والموعظة، هذه الفقرة الأولى (اللهم تفضل على علمائنا بالزهر والنصيحة)، هذه الفقرة شرح إلى ما ورد عن الامام علي امير المؤمنين عليه السلام (إنما الناس ثلاثة: عالم رباني) العالم الرباني من اتصف بهاتين الخصلتين، الزهد و النصيحة، (اللهم تفضل على علمائنا بالزهد والنصيحة)، هذا شرح للعالم الرباني، الزهد ليس المقصود به أن يلبس ثوبا مرقعا او نعلا مخصفا، الزهد بمعنى أن يكون داعيه في طريقه في مسيرته،ـ الداعي داع الهي محض، ليس له داع آخر في مسيرته، لا أنّه يركض وراء المناصب، يركض وراء الالقاب، يركض وراء المواقع ، يركض وراء ما يوجب له ظهورا اعلاميا ظهورا دنيويا، داعيه في اموره هو الداعي الالهي، هذا معنى عالم رباني، يعني لا منشأ لاي حركة منه إلّا رضا الرب تبارك وتعالى، ليس منشأه في سلوكه وميسرته دواع دنيويه مصلحيه شخصيه، داعيه هو رضا الرب، عالم رباني، زاهد في كل داع آخر، (اللهم تفضل على علمائنا بالزهد والنصيحة) أن يكون في موقع النصيحة لغيره، النصيحة لغيره والنصيحة لنفسه، النصيحه لنفسه بالمحاسبة، هذا العالم معروف يحاسب نفسه، كما ورد في صفات امير المؤمنين عليه السلام (يحاسب نفسه إذا خلا ويقلب كفيه على ما مضى، محاسبة النفس، ينصح نفسه بمحاسبتها وينصح غيره، دأبه دأب توجيه النصيحة، توجيه التذكرة، توجيه العظة لغيره، ثم يقول: (وعلى المتعلمين بالجهد والرغبة) نحن لا ندعي أننا متعلمون فلعلنا لم نصل أصلاً إلى هذه الرتبة، رتبة اننا متعلمون، نرجو وندعو أن نكون من مصاديق هذه الفقرة الثانية، عالم رباني ومتعلم على سبيل نجاة، نرى أن نكون من الفقرة الثانية، اننا من المتعلمين على سبيل نجاة، فإذاً هذه الفقرة الثانية تنظر إلى هذا، من هو المتعلم الذي على سبيل نجاة؟ (وعلى المتعلمين بالجهد والرغبة) المتعلم على سبيل نجاة من كان ذا جهد ورغبة، وعلى المتعلمين بالجهد والرغبة، الخصلة الاولى الجهد، كم يبذل من جهد، كما ساعة يبذلها في العلم في معارف أهل البيت عليهم السلام، اربعة وعشرين ساعة كم ساعة، إذا كان يبذل 12 ساعة او اكثر يعني نصف وقته فاكثر، نعم هذا يصدق عليه هذا ذو جهد، هذا الشخص اجهد نفسه في هذا الطريق، طريق تحصيل معارف أهل البيت صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين، أمّا إذا اربع ساعات او ثمان ساعات الذي لا يُشكل إلا ثلث وقته، هذا أمر متعارف هذا لا يُسمى جهدا، جهد أي اجهد نفسه في سبيل هذا الطريق، في سبيل اقتناص معارف اهل البيت اتعب نفسه، ولذلك يكتبون عن العلماء اتعب نفسه الشريفة، كيف اتعب نفسه؟ يعني صرف اغلب وقته، نحن لننتزل ونقول نصف وقته صرفه في تحصيل المعارف بالجهد والرغبة، ان يكون هناك عنده واعز لهذا التحصيل واعز لهذا الطريق، يرى نفسه دائما في حالة رغبة ونشاط أن يحضر الدروس أن يستمع أن يقرأ ان يطلع، كما حصل على مقدار اراد الازدياد بمقدار آخر، دائما هو في حالة النشاط، دائما هو في حالة الرغبة، بالجهد والرغبة.

وإذا رأى أنّه هذا ليس موجود عنده، حالة الرغبة منطفئة عنده، فتارة يكون هذا الانطفاء حالة عابرة تمر عليه بعض الايام ليس له حظ أن يطالع، ليس له حافز أن يفكر، ليس له حافز ان يركز، هذه الحالة العابرة لا تؤثر، كل انسان تمر عليه بعض الحالات يحصل عنده فتور، يحصل عنده مثلاً تراجع، هذا ممكن، رحم الله شيخنا الاستاذ (قده) شيخنا التبريزي قالها في الدرس في يوم من الأيام أمام الطلاب في المسجد الاعظم وهو استاذ، قال: هذه الصفحة من الجواهر طالعتها ليلة كاملة ما فهمتها، يعني استاذ امام طلابه يعترف أمام طلابه يقول هذه الصفحة من الجواهر طالعتها ليلة كاملة ما فهمتها، لماذا؟ يريد أن يقول لهم أنّ الانسان قد تمر عليه حالات يُصاب بغشاوة يُصاب بتراجع يُصاب مثلاً بفتور، هذا امر طبيعي إذا كانت حالة عابرة.

أمّا إذا كانت الحالة الغالبة هي ذلك، الحالة الغالبة أن ليس لديه تركيز، الحالة الغالبة ليس له استماع ومتابعة، هذا معناه مرض، هذا الشخص عنده مرض لابد له من العلاج، إذا كانت الحالة الغالبة هي البرود والفتور، إذاً هذه الحالة تحتاج إلى العلاج، وكما ذكرنا سابقاً، لابد أن يُقحم الانسان نفسه في المحفزات حتى تتولد عنده الرغبة، ومن المحفزات وجود المباحث، المباحث يحفز المباحث الآخر على أن يفكر على أن يركز، من المحفزات أنّ الانسان يواظب على التسبيح بعد صلاة الفجر، هذه الاوقات لها خصوصيات روحية، خصوصيات غيبية، أنّ الطالب يواظب على صلاة الفجر في وقتها، ويواظب على التسبيح بعد صلاة الفجر، فإنّ المواظبة على مثل هذه الامور جداً مؤثرة في اعطاء حالة من النشاط والرغبة والاقبال على هذا الطريق، طريق معارف اهل البيت صلوات الله عليه اجمعين، (وعلى المتعلمين بالجهد والرغبة) وإذا نحن ليس بهذا المستوى مستوى المتعلمين، لا أقل نحن في المستوى الثالث، لا أقل نحن في الفقرة الثالثة (وعلى المستمعين بالاتباع والموعظة) إن لم نكن في رتبة المتعلمين فعلى الاقل نكون في رتبة المستمعين، وعلى المستمعين بالاتباع والموعظة، ان نتعظ بما نسمع، ان نتعظ بما يمر علينا، نحن نرى احداث متتالية، فلان كان في طلب العلم فاصابته عوائق فتراجع عن طلب العلم، فلان مثلاً سحرته الدنيا وفتنته الدنيا فصار يركض وراء الدنيا، فلان خُتمت حياته بخاتمة سيئة انتكس دربه، هذه موارد الموعظة، هذه الموارد التي نراها امامنا توجب لنا الاتعاظ بأنّ طريق طلب العلم يحتاج إلى تصفية، يحتاج إلى تخلية، يحتاج إلى تخلية، يحتاج إلى أن نتجرد من العوائق التي قد تؤدي بنا إلى مثل هذه الانتكاسات وإلى مثل هذه الحالات المرضية، فعلينا بالاتعاظ، (وعلى المستمعين بالاتباع والموعظة) نسأل الله تعالى أن نكون من المتعظين ومن المتذكرين ومن المؤمنين الذين تنفعهم الذكرى ببركة محمد وآله الطيبين الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين.

**والحمد لله رب العالمين.**

068

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ذكرنا في ما سبق أنّه قد يُتمسك باثبات الاستحباب النفسي من اخبار (من بلغ) بالاطلاق، وأنّ مفاد أخبار من بلغ أنّ من اتى بالعمل الذي بلغ عليه الثواب كان مأجوراً، سواء اتى بالعمل على نحو الانقياد، أي بداعي احتمال الأمر، أو اتى بالعمل على نحو الاطاعة، أي بداعي الامر الجزمي، ففي جميع ذلك يكون عمله موضعاً للأجر، فلا محالة يكون مأموراً به.

وذكرنا أنّه اُدعي في مقابل هذا الاتجاه الا وهو التمسك بالاطلاق، أنّ أخبار من بلغ متضمنة لقرينة تدل على نظرها لحصة الانقياد لا لمطلق من أتى بالعمل، بل لخصوص من اتى بالعمل انقياداً، وحينئذ فغاية دلالتها استحباب الانقياد، وهذا ليس محل الدعوى، وتلك القرينة الدالة على اختصاص اخبار (من بلغ) بفرض الانقياد هي عدّة وجوه:

**الوجه الأول**: دعوى ظهور (فاء التفريع) في ذلك، أي أنّ ظاهر قوله (من بلغه ثواب.. فعمله) أنّه عمله بداعي بلوغ الثواب، يعني بداعي تحصيل الثواب لا بداعي الأمر.وذكرنا فيما سبق أنّ هناك عدّة محاولات لدفع هذه القرينة، أي قرينة فاء التفريع على نظر أخبار (من بلغ) لحصة الانقياد، ووصلنا الى **الوجه الثالث** من وجوه الدفع.

**ومحصل هذا الوجه**: ما ذكره المحقق النائيني (قده) أنّ هذا يبتني على أنّ الفاء فاء العطف ولكن الظاهر أنّها فاء التفريع بمعنى تفريع الجزاء على الشرط ،وأفاد بأنّ الجملة الخبرية قد تُستعمل في مقام الطلب وفي مقام الانشاء، فيقال مثلاً: (واسى اخاه بنفسه) يعني فليواسي أخاه بنفسه، هنا أيضاً عندما يقول: (من بلغه ثواب على عمل فعمله) فكأنه قال: من بلغ ثواب على عمل فليعمله، فالفاء ليست فاء العطف وإنما هي فاء التفريع ولكن ليست من تفريع جزء من الشرط على جزء آخر منه، بل من باب تفريع الجزاء على الشرط (من بلغه ثواب عن النبي (صلى الله عليه وآله) فعمله) أي فليعمله، وبالتالي لا ظهور فيها في النظر إلى حصة الانقياد، فإنّها إنما تكون ظاهرة في النظر إلى حصة الانقياد لو كانت فاء العطف أو فاء التفريع، بمعنى تفريع جزء من الشرط على جزء آخر منه، كأن يُقال: (من رأى الامير راكبا فأخذ بيده كان له كذا).

**وما أفاده الميرزا النائيني (قده)** خلاف الظاهر جدا، فإنّ استعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب وفي مقام الانشاء إنما يتم لو كان سياقها سياق الجزاء، كما هو حاول أن يصل إليه، كما إذا قال: (من اكرمه مسلم فاكرمه) فيُدعى أن (فاكرمه) بمثابة الجزاء، فكأنه قال: (فليكرمه) ولكن ظاهر الجملة في أخبار من بلغ أنها جزء من الشرط، (من بلغه ثواب على عمل فعمله) ما زال في الجملة الشرطية (كان له اجر ذلك وإن كان رسول الله لم يقله)، وبما أنّ الظاهر منها (فاء العطف) أو (فاء تفريع جزء من الشرط على جزء آخر) فلا دلالة فيها على الطلب؛ إذ لا معنى لأن يكون جزء الشرط دالا على الطلب، فإنّما يُتصور الدلالة على الطلب إذا كانت الجملة في موقع الجزاء ،أمّا إذا كانت جزءاً من الشرط والشرط قد أُخذ مفروض الوجود، فإنّ الجمل الشرطية دائما تأخذ الشرط مفروض الوجود فتفرع عليه الجزاء، فإذا كان الشرط بكلا جزئيه قد أُخذ مفروض الوجود فلا ينسجم ذلك مع طلبه والترغيب فيه، إذن فحاصل هذا الرد أنّه لا ظهور في هذه الفاء في كونها فاء تفريع جزاء على الشرط كي تدل الجملة على الطلب بل الظاهر عكس ذلك.

**الوجه الرابع**: من الوجوه التي دفعت قرينية الفاء على التفريع، أنّه يُقال لو كانت أخبار من بلغ مصوغة بهذه الصياغة، وهي: من بلغه أمرٌ أو من سمع عن أمر فعمل العمل المأمور به أو فأتى بما هو مأمور به لكانت ظاهرة في الانقياد، لكن الصياغة الواردة في أخبار من بلغ، هي: (من بلغه عن النبي –صلى الله عليه وآله- ثواب على عمل فعمله) والفاء ظاهرة في التفريع، لكنها ظاهرة في تفريع العمل على بلوغ الثواب لا في تفريع العمل على احتمال الأمر، فكأنه قال: (من بلغه ثواب على عمل فعمله بداعي بلوغ الثواب) وداعي بلوغ الثواب ليس ظاهرا في الانقياد مثله مثل داعي احتمال الامر، بل داعي بلوغ الثواب يجتمع مع الداعي على الداعي، والداعي على الداعي لا يكون من باب الانقياد في شيء.

مثلاً: ذُكر في بحث الاجارة أو في الصلاة الاستئجارية في الفقه، أنّه من اُستؤجر على صلاة نيابية عن ميت، او حج نيابي عن ميت او حي، فأتى بصلاته او بحجه بداعي استحقاق الأجرة، فإنّ ذلك لا يُخل بصحة نيابته وإن كانت النيابة عبادة، والسرّ في ذلك: أنّ داعي استحقاق الأجرة ليس هو غاية العمل بل هو داع على الداعي، فهنا داعيان طوليان: الداعي الاول استحقاق الأجرة، والداعي الثاني الصلاة بقصد القربة؛ لأنّ هذا الاجير الذي استؤجر على أن ياتي بالصلاة نيابة بأجرة كذا ملتفت إلى أنّه لا يستحق الاجرة حتى يأتي بالصلاة بداعي قصد القربة، إذ لم يُستؤجر على صورة الصلاة ومسمى الصلاة، وإنما اُستؤجر على الصلاة التي تُفرغ ذمة المنوب عنه، او على الصلاة التي تكون سبباً في وصول الثواب للمنوب، والصلاة الموجبة لفراغ الذمة او لحصول الثواب الصلاة القربية لا الصلاة لا بشرط من هذه الناحية، فحيث كان الأجير ملتفتا إلى أنّ استحقاق الاجرة فرع قربية العمل فلا محالة يكون اتيانه بالعمل بداعي استحقاق الاجرة سببا للاتيان بالعمل بداعي القربة، فداعي استحقاق الأجرة داع إلى داعوية القربة، فهو من باب الداعي على الداعي، وحيث إنّه من باب الداعي على الداعي لم يكن موجبا لبطلان العمل النيابي.

ففي المقام عندما قال: (من بلغه ثواب على عمل فعمله) أي فعمله بداعي الثواب، لا ظهور فيها بالانقياد؛ إذ لعل داعوية الثواب من باب الداعي على الداعي، لا من باب الداعي المباشر، لا من باب أنّ داعوية الثواب هي الغاية من العمل، وإنما بلوغ الثواب دعاه إلى أن يأتي بالعمل بداعي الأمر به، فداعي الثواب من باب الداعي على الداعي.

وبناءً على ذلك فمن جهة نقول مجرد تسليمنا بظهور الفاء في التفريع أي تفريع جزء من الشرط على شرط آخر لا يعني أننا نُسلم بظهورها في الانقياد، فلعل ذلك من باب الداعي على الداعي.ومن جهة اخرى نقول: قام الارتكاز المتشرعي القطعي على أنّ استحقاق الثواب لا يتم إلا إذا اُوتي بالعمل بداعي قربي، وإلّا من اتى بالعمل بداع آخر مثلاً: من صلى بداعي الرياضة او مثلاً بداعي الرياء، قطعاً لا ثواب له، إذن بما أنّ الارتكاز قام على أنّ موضوع ترتب الثواب العمل القربي، فداعي تحصيل الثواب شكل الداعي الاول، والداعي القربي شكل الداعي الثاني، فكأن مفاد أخبار من بلغ بضميمة هذا الارتكاز المتشرعي القطعي، تقول: من بلغه ثواب فدعاه بلوغ الثواب على أن يأتي بالعمل القربي كان له أجر ذلك.

ومن الواضح أنّ العمل القربي له مصداقان: أن ياتي بالعمل بداعي الانقياد أي بداعي احتمال الامر، فيدخل تحت العمل القربي، او يأتي بالعمل بداعي الأمر الجزمي، فيدخل تحت الاطاعة، وحينئذ مجرد التفريع لا يدل على النظر إلى حصة الانقياد، ومقتضى الاطلاق في الرواية، أي شمولها لكل عمل قربي شمول مفادها لمن اتى بالعمل لا بداعي الانقياد ومقتضى ذلك ثبوت امر بالعمل وإلا فكيف يترتب الثواب عليه مع أنّه لم يأت به بداعي الانقياد إذا لم يكن نفس العمل مأمورا به، هذا هو الوجه الرابع.

**ويُلاحظ على هذا الوجه بما يتألف من مجموع أمرين**:

**الأمر الأوّل**: صحيح أنّ مجرد التفريع لا يدل على الداعوية المباشرية بل لعله من باب الداعي على الداعي، هذا كقضية ممكنة، يعني كقضية متصورة، ولكن ظاهر سياق أخبار من بلغ التفريع على الداعي المباشر (من بلغه ثواب عن النبي (صلى الله عليه وآله) على عمل فعمله يعني فكان الداعي والمحرك له بالمباشرة هو ما بلغه من الثواب، هذا هو الظاهر، لا أنّه من باب الداعي على الداعي وإن كان أمرا محتملا ومتصوراً، لكن ظاهر السياق أنّه تفريع على الداعي المباشر.

**الأمر الثاني**: بما أنّ ظاهر السياق أنّه تفريع على الداعي المباشر فهناك بلوغان:

بلوغ بالخبر الضعيف وبلوغ باخبار (من بلغ) فإنّه ورد عندنا أولاً خبر ضعيف، قال: (من فطّر صائما كان له قصر في الجنة) هذا هو البلوغ الأول، يعني بلوغ الثواب بخبر ضعيف ، البلوغ الثاني: المستفاد من أخبار من بلغ، أنّها قالت: (من عمل على طبق ذلك الخبر الضعيف فله الثواب الذي أراده) فهذا بلوغ آخر، فهل ظاهر قوله في أخبار من بلغ (من بلغه ثواب) النظر إلى البلوغ الاول او النظر إلى البلوغ الثاني، يعني من بلغه ثواب ولو بنفس اخبار من بلغ او من بلغه ثواب بطريق آخر، لو كان مفاد أخبار من بلغ (من بلغه ثواب) بنفس ِأخبار من بلغ، لربما أُدعي بأنّ هذا يعني الاطاعة؛ لأنّ الثواب الوارد من اخبار من بلغ ثواب جزمي، والثواب الجزمي إذا كان على سبيل الاستحقاق كان ملازما لوجود أمر، إذن فهناك أمر وبالتالي يكون العمل اطاعة.

ولكنّ الظاهر من سياقها النظر إلى البلوغ الأول (من بلغه عن النبي – صلى الله عليه وآله- ثواب) يعني ثواب في خبر آخر، فعمله بداعي ذلك الثواب البالغ كان ذلك الأجر له وإن كان رسول الله لم يقله، فبما أنّ ظاهرها:

أولاً: أنّ التفريع على الداعي المباشر، وظاهرها ثانيا: أنّ المنظور إليه بخبر آخر، كان ضمّ هذا الظهور لهذا الظهور مفيدا النظر للحصة الانقيادية؛ لأنّ من أتى بالعمل بداعي الثواب الذي ورد في خبر آخر وهو لا يدري صدقه من كذبه، كان عمله انقياداً، فإذن مقتضى الانصاف أنّ جميع المحاولات التي ذُكرت لدفع قرينية التفريع بالفاء على النظر إلى حصة الانقياد غير تامّة، فإن لم يكن ظاهر خبر (من بلغ) النظر إلى حصة الانقياد، فلا أقل من احتفافه بما يصلح للقرينية على ذلك، واحتفاف الخطاب بما يصلح للقرينة مانع من احراز اطلاقه، هذا بالنسبة إلى الوجه الاول المدعى في القرينية.

**الوجه الثاني**: -المدعى أنّه قرينة على عدم الاطلاق في الاخبار- ما أُشير إليه في بعض الكتب ومنها كتاب المحكم: أنّه لا يمكن أن يكون مفاد هذه الأخبار ناظراً لفرض الاطاعة، بحيث لا يشمل الانقياد، والسرّ في ذلك: أنّه لو كان ناظراً لفرض الاطاعة، أي من اتى بالعمل بداعي الأمر الجزمي، او من اتى بالعمل بداعي الثواب الجزمي المستفاد من أخبار من بلغ، لو كان نظرها إلى خصوص ذلك، للزم منه أنّ من اتى بالعمل بداعي الانقياد لم تشمله أخبار من بلغ، لو كان نظر هذه النصوص لفرض الاطاعة للزم من ذلك أنّ من لم يدرِ بوجود أمر ولم يدرِ بوجود أخبار من بلغ أصلاً، فاتى بافطار الصائم برجاء المطلوبية، لازم ذلك أن لا تشمله أخبار من بلغ، فهذا يدخل في الانقياد الحسن عقلاً من دون أن يدخل تحت أخبار من بلغ.

**والسرّ في ذلك أمران**:

**الأمر الأوّل**: أنّه لو كان نظر هذه الاخبار للاطاعة، يعني من اتى بالعمل بداعي الامر الجزمي، لم تشمل من اتى بالعمل بداعي الانقياد لأنّه إذا اتى بالعمل بداعي الانقياد لم يلتفت إلى الامر الجزمي، وإذا لم يلتفت إلى الامر الجزمي لم يستحق ثوابه؛ لأنّ استحقاق ثواب الأمر فرع امتثاله والالتفات إليه، فإذا افترضنا أنّ اخبار من بلغ ناظرة إلى من اتى بالعمل بداعي امر جزمي، وهذا لم يلتفت إلى وجود أمر جزمي كي يمتثله وإنما اتى به انقيادا، فلا تشمله الاخبار لأنّه لا يستحق ثواب ذلك الأمر الجزمي، وهذا مما لا يمكن أن يلتزم به أحد.

**والامر الثاني**: أنّه لو كانت هذه الأخبار مطلقة - ذاك السرّ الأول يمنع نظرها لخصوص الإطاعة وهذا السر الثاني يريد أن يمنع الاطلاق- تشمل فرض الانقياد وفرض الاطاعة، لكان ذلك من قبيل استعمال اللفظ في أكثر معنى، حيث إنّ مفادها الأمر بالانقياد وهو لا محالة أمر طريقي تحفظا على ملاكات الواقع، والأمر بافطار الصائم بعنوان أنه مما بلغ عليه الثواب، وهذا استحباب نفسي، فلازم ذلك أن يكون الأمر المستفاد من أخبار من بلغ امرا طريقيا، استحبابا طريقيا بلحاظ شموله لفرض الانقياد، وأمرا نفسيا بلحاظ شموله لفرض الاطاعة، يعني اتى بالعمل بما هو بلغ عليه الثواب، لا بداعي احتمال الأمر ،وكون الأمر نفسيا وطريقيا من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهو وإن كان ممكنا عقلا إلا أنّه خلاف الظاهر جدا ويحتاج إلى قرينة واضحة، **فتلخص** من هذا الوجه أنه يريد أن يقول: إنّ اخبار من بلغ لا يمكن ان تختص بفرض الاطاعة ولا يمكن أن تكون مطلقة لفرض الاطاعة وفرض الانقياد، فلا محالة هي خاصة بفرض الانقياد، فلا يُستفاد منها الاستحباب النفسي للعمل الذي بلغ عليه الثواب.

**ويُلاحظ على الامر الأول**: أنّه مجرد أن نقول بأنّ الثواب على سبيل الاستحقاق اعم من أن يكون على سبيل المجازاة او على سبيل ترتب الأثر، وهذا قد سبق بيانه، فحتى لو منعنا أنّ الثواب تفضل وقلنا بأنّ الثواب المستفاد من اخبار من بلغ ليس من باب التفضل وإنما هو من باب الاستحقاق، مع ذلك الاستحقاق له مصداقان: الاستحقاق على نحو المجازاة والاستحقاق على نحو ترتب الأثر، بمعنى أنّ هذا الثواب اثر للامر متى ما وُجد الامر كان اثره هذا الثواب، وإن لم يكن جعل الثواب مجازاة، فإذا استفدنا من اخبار من بلغ أنّ الثواب المستفاد منها من باب المجازاة، فسوف يختص هذا الثواب بمن اتى بالعمل ملتفتا إلى هذا الثواب او إلى الامر المستفاد منه؛ لأنّه قطعا لا يستحق الشخص ثواباً على امتثال أمر إن لم يكن ملتفتا إلى ذلك الامر إذا كان ثوابه من باب المجازاة.

أمّا إذا قلنا بأنّ الثواب المستفاد من أخبار من بلغ وإن كان استحقاقيا إلا أنّه اعم من المجازاة وترتب الأثر، نظير أن يقول: (من صلى صلاة الفجر و الديك يؤذن كان له نهر في الجنة) وهذا لم يكن يدري أن نافلة الفجر مأمور بها فاتى بها بداعي الاحتمال ورجاء المطلوبية، لا اشكال أنّ الثواب المذكور في الرواية يشمله، فإنّ هذا الثواب من باب ترتب الأثر، أي أنّ من آثار الاتيان بصلاة الفجر بداعي قربي حصول هذا النهر في الجنة، فالثواب المستفاد من اخبار من بلغ اعم وإذا كان اعم فإذا افترضنا أنّها تشمل فرض الانقياد فلا يعني شمولها لفرض الانقياد أنه لا يوجد هناك أمر، بل هناك أمر يترتب عليه ثواب، وهذا الثواب مورده العمل القربي الذي يصدق على فرض الانقياد وعلى فرض الاطاعة، وأمّا الامر الثاني فيأتي الكلام عنه إن شاء الله.

**والحمد لله رب العالمين.**

069

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ما زال الكلام في القرائن التي أُفيدت لبيان أنّ منظور أخبار (من بلغ) هو فرض الانقياد، ولا إطلاق فيها لفرض الإطاعة، وذكرنا أنّه قد يُقال في مقابل الإطلاق، أي شمول أخبار (من بلغ) لمن أتى بالعمل انقياداً ومن اتى بالعمل بداعي الأمر، أن لازم ذلك أن يكون الاستحباب المستفاد من أخبار من بلغ شاملاً للاستحباب النفسي والاستحباب الطريقي، وهذا من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

**ولكن يُلاحظ على هذا الإشكال**:

**أولاً:** أنّ المدعى هو الاستحباب النفسي في كليهما، أي أنّ هناك استحباباً نفسياً تعلّق بالعمل الذي بلغ عليه الثواب، سواء أتى بذلك العمل بنحو الانقياد أي بداعي احتمال الامر، او اتى به بداعي الأمر الجزمي المستفاد من نفس أخبار من بلغ، فموضوع الاستحباب النفسي (العمل الذي بلغ عليه الثواب)، فيشمل فرض الانقياد وفرض الاطاعة.

**وثانيا**: على فرض أنّ المستفاد من اخبار من بلغ ما يشمل الاستحباب الطريقي وهو استحباب الانقياد بما هو انقياد، والاستحباب النفسي وهو استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب في نفسه، فلنفترض ذلك ،ولكنّ هذا ليس من باب استعمال اللفظ في اكثر من معنى كي يُقال إمّا باستحالته او بمخالفته للظاهر، بل المدّعى أنّ المستفاد من اخبار من بلغ طبيعي الاستحباب، لا الاستحباب المجموعي أي الاستحباب الذي دمج النفسية والطريقية،بل طبيعي الاستحباب، واستفادة النفسية والطريقية من باب تعدد الدال والمدلول، أي أنّ المستفاد من الجزاء وهو قوله (كان ذلك الأجر له وِإن كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) لم يقله) اصل الاستحباب وطبيعي الاستحباب، واستفادة أنّ الاستحباب في فرض الانقياد طريقي، وفي فرض الأمر نفسي، فهذا من دال آخر وهو الإطلاق، أي اطلاق هذا الجزاء للانقياد يعني حصة من الاستحباب وهو الطريقي، واطلاقه لفرض الاطاعه يعني حصة أخرى ألّا وهو الاستحباب النفسي، فمع تعدد الدال والمدلول لا اشكال في استفادة هذين الصنفين من الاستحباب، **فتحصّل** أنّ هذه القرينة التي اُقيمت لمنع اطلاق اخبار من بلغ لكلا الفرضين، فرض الانقياد وفرض الاطاعة غير تامّة.

**القرينة الأخيرة**: التي أُقيمت لإثبات اختصاص اخبار من بلغ بفرض الانقياد أن يُقال: بأنّ الصحيحين الاوليين لهشام بن سالم (من بلغه شيء من الثواب على عمل فعمله كان اجر ذلك له وإن كان رسول الله لم يقله) مطلقان، فلا خصوصية فيهما لفرض الانقياد ،ولكنّ الرواية الثالثة: رواية صفوان، (من بلغه شيء من الثواب فاتى به طلباً لقول النبي – او التماسا لقول النبي – كان ذلك الاجر له)، فإنها واضحة في أنّ موضوع المحبوبية فرض الانقياد، يعني من اتى بالعمل بداعي تحصيل الثواب المحتمل لا مطلقاً، فمن باب حمل المطلق -في الصحيحين الاوليين- على المقيد في الرواية الثالثة أن يقال: إنّ موضوع الاستحباب في اخبار من بلغ هو فرض الانقياد.

ولكن لأجل تنقيح المطلب لابد من عرض صور ومحتملات المطلق والمقيد ليُرى أنّ المقام من أي من هذه الصور:

**الصورة الأولى:** ما إذا كان المطلق والمقيد مختلفين في الحكم، كما إذا قال: (أقم الصلاة) وقال: (لا تصلِّ في وبر ما لا يؤكل لحمه) فمع اختلافهما في الحكم حيث إنّ الأوّل أمر والثاني نهي لا كلام عندهم في حمل المطلق على المقيد ولكن ليس المقام من هذا القبيل؛ لأنّ محل كلامنا من المتوافقين لا من المتخالفين، حيث قال في صحيحة هشام: (من بلغه ثواب على عمل فعمله) وقال في رواية صفوان (**من بلغه ثواب على عمل فأتى به طلب قول النبي**) فهما متوافقان وليسا مختلفين في الحكم.

**الصورة الثانية:** أن يكون المقيِد بصيغة الشرط، وبعبارة أخرى: أن يكون المقيِد ظاهرا في الاحترازية والتحديد بحيث ينعقد له مفهوم، فمقتضى مفهومه حمل المطلق عليه، كما إذا قال: في صحيحة **(**لا تنقض السنة الفريضة) وقال في صحيحة أخرى (لا تنقض السنة الفريضة إذا كان ذلك نسيانا)، فكون المقيد على نحو الشرطية او على نحو القيد الاحترازي ذي المفهوم يوجب حمل المطلق على المقيد، فإنّ مقتضى مفهومه أنّه إن لم يكن عن نسيان فالسنة ناقضة.

**لكنّ قد يقال**: إن محل كلامنا ليس صغرى لهذه الكبرى؛ لأنّ محل كلامنا لم تشتمل الجملة على اداة من ادوات الشرط، فإنّ قوله: (مَن) لا يُراد بها (مَن) الشرطية بل يراد بها مَن الموصولة، بلحاظ أنّ المقصود (بمن بلغ) أنّه موضوع لثبوت الحكم وليس شرطاً له، فإنّ هناك فرقا بين نسبة الموضوع إلى حكمه كما إذا قال: (من استطاع وجب عليه الحج) وبين نسبة الشرط إلى حكمه، كما إذا قال: (المكلف إذا دخل عليه الزوال وجبت عليه الصلاة)، ففرق بين الأمرين ،وظاهر سياق أخبار من بلغ حيث ابتدأها بـ (مَن) قال: (من بلغه شيء من الثواب) أنّ المراد بـ (من) هنا ما كان موضوعاً لهذا الحكم المستفاد من الجزاء لا ما كان شرطا كي ينعقد له مفهوم فتأمل.

**الصورة الثالثة**: أن يكون المقيِد حكما ارشاديا لا حكما مولويا، ولا إشكال حينئذ عندهم في التقييد، كما إذا قال: (اقم الصلاة) وقال في دليل آخر (صلِّ مستقبلاً) فإن ظاهر الأمر الارشاد إلى شرطية الاستقبال، ولا إشكال عندهم في أنّه إذا كان المقيِد ارشاديا فإنّه يُحمل المطلق على المقيد؛ لأنّ هذا هو معنى الارشاد؛ إذ يُرشد المقيد إلى أنّ المطلق ليس مرادا على اطلاقه، ففي فرض كون المقيِد ارشادياً لا خلاف عندهم في ذلك.

وهنا دعوى الارشادية، أي دعوى أنّ قوله في رواية صفوان (فاتى به طلباً لقول النبي) محتملة، لكن لا ظهور لها في الارشاد إلى أنّ المطلوب في الروايات السابقة وهو (العمل الذي بلغ عليه الثواب) لا استحباب له إلّا إذا اتيت به طلباً لقول النبي، لا ظهور لها في ذلك.

**الصورة الرابعة**: أن يكون المستفاد من المقيِد الارشاد لكن إلى امر آخر، لا الإرشاد إلى أنّ المطلق في الصحاح الأخرى لا يُراد على اطلاقه، هذا مضى، بل الارشاد إلى أمر آخر، وهو ما احتمله السيّد الشهيد (قده) حيث وضع هنا احتمالين للرواية المقيدة.

**الاحتمال الأوّل**: قال: لعلها ارشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد، فالروايات المطلقة تُفيد الاستحباب، سلّمنا بذلك، أنّها تُفيد استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب، والرواية المقيِدة ليست ناظرة لهذه الروايات المطلقة بل هي مطلب مستقل، فمجرد أنّها اشتملت على قيد لا يعني أنّها ناظرة إلى ما أُفيد في الصحاح السابقة، فهي ارشاد إلى أن الانقياد حسن ومحبوب، وبالتالي فلا موجب لتقييد احدهما بالاخر، بما أنّها ذات مطلب مستقل، هذا ما ذكره في تقريره (المباحث)، لكنّه في تقرير (البحوث): قال: بأن هذا خلاف الظاهر ،وهو الصحيح، حيث إنّ ظاهر الاتحاد بين الطائفتين حيث اتحدتا في قيد البلوغ (من بلغ) واتحدتا في الجزاء، (كان ذلك الأجر له)، واتحدا في الموضوع وهو بلوغ الثواب عن النبي (صلى الله عليه وآله) وظاهر السياق من كل منهما أنّ كلتا الطائفتين تشيران إلى مطلب واحد إمّا الارشاد إلى حسن الانقياد او استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب، فالتفكيك بين الطائفتين غير عرفي.

**الاحتمال الثاني**: أن يكون قوله (فأتى به طلب قول النبي) ارشاد إلى ما قام عليه المرتكز المتشرعي القطعي من أنّ الثواب لا يترتب على العمل ما لم يكن قربيا، فكأنّه في الصحاح الأخرى كان في مقام بيان اصل الاستحباب، وهو أنّ العمل الذي بلغ عليه الثواب مستحبٌ، وفي هذه الرواية لا يُريد أن يُقيد الاستحباب بقيد، إنّما يريد أن يُشير إلى مطلب شرعي ارتكازي عام في هذه المستحبات وفي غيرها، وهو أنّ الثواب إنّما يترتب على أي عمل إذا كان ذلك العمل مأتيا به بداعي القربة، فقوله : (فاتى به طلب قول النبي) يعني فأتى به قربياً، حيث إنّ الثواب لا يترتب إلا على العمل القربي ،فالنتيجة: أنّ المقيد وهو رواية صفوان لم يُضف قيدا لما سبق وإنّما انبأ عن حكم عام وهو أنّ الثواب لا يترتب إلا مع القربية في العمل.

وهذا أيضا كما ترى خلاف الظاهر، فإنّ التعبير بقوله (فاتى به طلبا لقول النبي) لا ينسجم مع نظره للعمل القربي مطلقا، فإنّ اختصاص القيد بما إذا اتى به طلبا لقول النبي ظاهر في أنّ لذلك موضوعية وخصوصية، لا أنّ المنظور إليه مطلق العمل القربي؛ إذن فهذه الصورة غير متوافقة ايضا مع محل الكلام.

**الصورة الخامسة**: أن يكون المطلق والمقيِد متوافقين في الحكم وكلاهما مولوي لا أنّ المقيِد ارشادي، كما إذا قال: (صلِّ خلف العادل الصحيح القراءة ) مثلاً وافترضنا أنّ كليهما طلب مولوي لا أنّ الثاني ارشاد، كلاهما مولوي،ومثلا (صلِّ نافلة المغرب) (صلِّ صلاة الغفلية) وافترضنا أنّ الغفلية احدى الركعتين من نافة المغرب، فكلاهما طلب مولوي، فهنا هل يُحمل المطلق على المقيِد أم يُقال: هذا حكم وهذا حكم آخر؟

فهنا أُفيد في بحث المطلق والمقيِد: أنّه إذا كان المطلق والمقيد مولوليين متوافقين في الحكم، فحينئذ هل يُعقل اجتماع حكمين على طبيعة واحدة مطلقة ومقيدة أم لا يُعقل، فإذا قلنا باستحالة – كما ذهب إليه جمع- اجتماع حكمين، بأن يقول: (اكرم العالم) و(أكرم العالم العادل) وكلاهما طلب مولوي، فنقول هناك حكمان، حكم وجوب اكرام العالم، وحكم آخر : (وجوب إكرام العالم العادل) فقد اجتمع على اكرام العالم وجوبان، وجوب استقلالي وهو المستفاد من قوله (اكرم العالم) ووجوب ضمني وهو المستفاد من قوله (أكرم العالم العادل) حيث إنّ (اكرم العالم العادل) يعني إنّ هناك وجوبا ضمنيا لذات المقيد، وهو اكرام العالم، فاجتمع على ذات المقيد وهو -اكرام العالم- وجوبان، وهذا من قبيل اجتماع المثلين وهو محالٌ؛ لأنّه إذا كان أحد الحكمين كافيا في المحركية فجعل الحكم الآخر تحصيل للحاصل؛ إذ ما دامت المحركية حاصلة بالأول فلا معنى للحكم الثاني، فلذلك ذهب جمع إلى استحالة اجتماع حكمين احدهما على المطلق والآخر على المقيد، ومقتضى ذلك حمل المطلق على المقيد؛ إذ ما دام يستحيل اجتماع حكمين إذن فالقيد راجع للحكم الأوّل لا أنّ القيد محط لحكم آخر، فقالوا بالتقييد نتيجة لذهابهم لاستحالة اجتماع حكمين على المطلق والمقيد.

ففي المقام يُقال: (من بلغه ثواب عن النبي – صلى الله عليه وآله- فعمله كان اجر ذلك له) هذا مطلق، (من بلغه ثواب عن النبي فعمله طلباً لقول النبي كان ذلك الأجر له) فهنا تصور حكمين يعني استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب، واستحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب بقيد طلب قول النبي، هذا موجب لاجتماع حكمين على طبيعة واحدة وهو محال.

ولكن إذا قلنا -كما قلنا في محله-: من عدم امتناع اجتماع حكمين على مطلق ومقيّد إمّا لأنهما نوعان، حيث إنّ هذا استقلالي والآخر ضمني، فلا يلزم اجتماع المثلين، أو لأنّهما وإن كانا من سنخ واحد إلّا أنّه لا مانع من التحريك نحو طبيعة واحدة بمحركين وبخطابين، فليزم من ذلك أن تكون هذه الطبيعة موضوعاً لوجوب مؤكد، هذا أمر لا مانع منه.

إذن فلابد أن نلتمس وجها آخر لحمل المطلق على المقيد، وهو أن يُقال: إن قطعنا من الخارج بوحدة الحكم -هذا لا يرتبط باستحالة اجتماع حكمين، فلنفترض أنّه أمر ممكن لكن المسألة مسألة هل هناك حكم واحد أو أن هناك حكمان بحسب ما يُستفاد من أدلة أخرى- فإن قطعنا أنّ لا يوجد حكمان، كما في قوله (اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة) حيث نقطع بأنّ العتق المأمور به ليس حكمين بل هناك حكم واحد، فإذا كان هناك حكم واحد وهو الأمر بصرف وجود العتق، فهذا الحكم الواحد إمّا موضوعه مطلق او موضوعه مقيد، ولا يُعقل أن يكون الحكم الواحد مطلق ومقيد، فإن ذلك لازمه التردد في موضوع الحكم وهو غير معقول؛ إذن بما أننا احرزنا من الخارج أنّ الحكم واحد وحيث لا يُعقل أن يكون موضوع الحكم الواحد مطلقا ومقيدا إذن لا محالة يُحمل المطلق على المقيد، ففي المقام هل احرزنا وحدة الحكم أم لا؟

هذا غير معلوم، نعم احرزنا وحدة الحكم بين الورود والبلوغ، هذا معقول، لأنّه ورد في صحيحة لهشام (من بلغه شيء من الثواب) وورد في صحيحة أخرى (من سمع شيئاً من الثواب) فنقول: لا نحتمل أن هناك حكمين، حكم وهو استحباب العمل الذي بلغ، وحكم وهو استحباب العمل الذي سُمع، لا يُحتمل هنا حكمان،بل لا محالة حكم واحد، فلابد من الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد، فيُقال: المراد بالسُماع السماع الخاص وهو السماع على نحو البلوغ.

أمّا في هذا القيد الآخر وهو أن يُقال: (من بلغه شيء من الثواب على عمل فعمله) (فعمله) أي على نحو اللابشرط، ورواية صفوان قالت (فاتى به طلبا النبي) بين (فعمله) وبين (طلب قول النبي) نحتمل تعدد الحكم، نحتمل أن الاتيان بالعمل الذي بلغ عليه الثواب مطلوب، والاتيان بالعمل الذي بلغ عليه الثواب بداعي طلب قول النبي مطلوب آخر، وفيه ملاك آخر، فيه خصوصية أخرى، فمع احتمال تعدد الحكم لا موجب لحكم المطلق على المقيد.

**فتحصّل من هذا الكلام** أنّه حيث لا ظهور في المقيد في الارشاد الى تقييد المطلق واحتمال تعدد الحكم فهذه القرينة الأخيرة غير تامّة.

والمتحصل من البحث: أنّ دعوى الاستحباب النفسي وهو ثبوت الاستحباب للعمل الذي بلغ عليه الثواب لا بشرط من حيث فرض الانقياد او فرض الاطاعة، هذه الدعوى غير تامّة، لظهور فاء التفريع وظهور سياق اخبار من بلغ في أنّ المنظور إليه فرض الانقياد لا أقل من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية على تضييقه.

**والحمد لله رب العالمين.**

07

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ما زال الكلام في جريان البراءة في الوجوب الضمني. ذكرنا سابقاً أنه لا مانع من شمول دليل الرفع لفرض الاضطرار إلى مخالفة الوجود الضمني أو فرض الإكراه عليه، كما إذا اضطر لترك الصلاة مع السورة، أو اضطر لترك السورة عن إكراه، أو نسي السورة في الصلاة، فإن هذه الموارد أي مورد ترك جزء وترك امتثال وجوب ضمني لأجل إكراه أو اضطرار أو نسيان مورد لشمول حديث الرفع.

ولكن وقع الكلام في شمول حديث الرفع لفرض الجهل بالحكم الضمني، وهو ما عُبّر عنه في كلماتهم بـ(دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين) ، مثلاً: إذا لم يعلم المكلف هل أن الصلاة الواجبة عليه هي الصلاة مع تسبيحة ثالثة أم لا؟ فالوجوب الضمني في بالتسبيحة الثالثة مجهول. فهل يدخل تحت عنوان (رفع عن أمتي ما لا يعملون) فتجري البراءة عن الوجوب الضمني وهو وجوب تسبيحة ثالثة؟

وهنا أفاد سيد المنتقى (قدّس سرّه) : بأنَّ البحث في مقامين:

المقام الأول: إذ تارة نبحث عن جريان البراءة عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين مع الشك في الحكم التكليفي .

والمقام الثاني: تارة يدور الأمر بين الأقل والأكثر مع الشك في المحصّل.

فالكلام فعلاً في المقام الأول: وهو ما إذا دار الأمر في الصلاة الواجبة مثلاً بين الصلاة مع التسبيحات أو الصلاة بدونها، فيدور الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين من حيث التكليف، هل أن التكليف منبسط على الصلاة لا بشرط من حيث التسبيحات أو الصلاة بشرط التسبيحات؟

فهنا قد ذكرت وجوه لمنع جريان أدلة البراءة عند الشك في الحكم التكليفي الضمني. ألا وهو وجوب التسبيحة مثلاً عند الشك فيه.

**الوجه الأول**: ما أفاده سيد المنتقى (قدّس سرّه) : بأنه ظاهر حديث الرفع في قوله: (رُفع عن أمتي ما لا يعلمون) : الرفع المنتسب إلى الشرع، أي أنّ مفاده الرفع الشرعي. وبناءً على ذلك فمقتضى الرفع الشرعي أن يكون متعلقه ما يقبل الوضع شرعاً، فما يقبل الوضع شرعاً يُرفع شرعاً بحديث الرفع، وأما ما هو خارج عن إطار الشرع نفسه فلا شمول في حديث الرفع لرفعه. وفي موارد العلم الإجمالي ـ كما إذا علمنا إجمالاً إما تجب الصلاة مع التسبيحات أو تجب الصلاة لا معها، وإما أن يجب الحج مع المبيت ليلة الثالث عشر أو لا معه ـ ففي موارد العلم الإجمالي مع فرض منجزيته لا وجه لشمول حديث الرفع؛ لأنَّ منجزية العلم الإجمالي حكم عقلي، فإنَّ العقلَ إذا أدركَ المعلوم بالإجمال حكَمَ بأنَّ مقتضى مولوية المولى عزّ وجلّ طاعته فيما عُلم إجمالاً أو تفصيلاً، فبما أنّ منجزية العلم الإجمالي حكم عقلي لم يضعه الشارع حتى يرفعه، فحديث الرفع ـ لا محالة ـ منصرف عن مورد العلم الإجمالي، فهو منصرف عن دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

**ولكن يلاحظ على ما أفيد**: بأنَّ غاية ما يُستفاد من سياق حديث الرفع أنَّ المرفوع ما هو قابل للوضع شرعاً، فالمرفوع يختص بذلك. ومقتضى هذا أنّ في موارد العلم الإجمالي يرتفع بحديث الرفع وجود الاحتياط الشرعي، فإنّنا إذا علمنا أنّ الواجب إما صلاة مع سورة أو صلاة لا معها، فهنا وجوبان للاحتياط: وجوب عقلي هو معنى منجزية العلم الإجمالي، ووجوب شرعي، إذ من المحتمل أن الشارع يُنشئ وجوباً للاحتياط في هذه الموارد، فيتكفل حديث الرفع برفع الوجوب الشرعي للاحتياط. فمجرد أن المستفاد من حديث الرفع رفع ما هو شرعي لا يوجب انصرافه عن موارد العلم الإجمالي؛ إذ يمكن أن يرتفع به في هذه الموارد الوجوب الشرعي للاحتياط. ولذلك ساق (قدّس سرّه) وجهاً آخر لتتميم المطلب.

**الوجه الثاني**: أنَّ مقتضى ورود حديث الرفع مورد الامتنان والتسهيل، فمقتضى الامتنان والتسهيل أن يختص حديث الرفع بموردٍ لو شمله لم تبق تبعة على المكلّف. وأمّا لو كان شموله وعدم شموله سيّان لوجود تبعة على المكلّف على كل حال فهذا منافٍ لورود الحديث في سياق الامتنان.

وبناءً على ذلك فنقول: هل أنَّ مفادَ حديث الرفعِ الترخيص والحلّية، فإذا قال (صلى الله عليه وآله) : (رُفع عن أمتي ما لا يعلمون) فمفاد هذه الفقرة الترخيص حال الجهل وجعل الحليّة. فهذا محتمل.

أم أن مفاد حديث الرفع مجرد رفع وجوب الاحتياط، بأن يقول الشارع: إذا شككت في حكم فلا يجب عليك الاحتياط من جهته. لا أنّه أصدر ترخيصاً وحليّة في مورد الشك؟

فإن قلنا: إنَّ مفاد حديث الرفع هو الأول ـ أي جعل الترخيص والحليّة ـ فيشمل موارد العلم الإجمالي ويرفع المنجزّية العقلية للعلم الإجمالي؛ **والسر في ذلك**: أن حكم العقل بأنَّ العلم الإجمالي منجز، أي حكم العقل بلزوم الاحتياط إنما هو حكمٌ تعليقيٌ وليس حكماً تنجيزياً، أي أنه معلق على عدم تدخل الشرع ورفع يده عن حقه. فلو قال الشارع: رفعت يدي عن حق الطاعة في هذا المورد بجعل الحلية والترخيص. فلا موضوع لحكم العقل بوجوب الاحتياط.

**فلو قلنا**: إن مفاد حديثِ الرفعِ هو جعل الحلية، إذاً فكما يرفع حديثُ الرفع وجوب الاحتياط شرعاً فهو يرفع أيضاً حكم العقل بالمنجزية، فإنه حكم تعليقي ينتفي موضوعه بجعل الترخيص.

**أما إذا قلنا**: إنَّ مفاد حديث الرفع مجرد الإخبار عن أنه لا يجب الاحتياط عن الشك. فهذا لا يوجب ارتفاع حكم العقل، فإنَّ قول الشارع في موارد الشك: (لم أوجب عليكم الاحتياط وجوباً شرعياً إذا شككتم في حكم) لا ينفي وجوب الاحتياط من جهة أخرى ألا وهي من جهة حكم العقل، فغاية مفاد حديث الرفع أن الشرع لم يوجب الاحتياط وجوباً شرعياً، لكنَّ حكم العقل بلزوم الاحتياط ما زال باقياً. فشمول حديث الرفع لفرض العلم الإجمالي المنجز لغوٌ؛ إذ لا يترتب على شموله امتنان على المكلف؛ إذ ما زالت التبعة عليه بمقتضى حكم العقل بمنجزية العلم الإجمالي.

**ولكنَّ ما أفاده** (قدّس سرّه) محل تأمل. **والوجه في ذلك**: أنه لا فرق بين كون معنى حديث الرفع الترخيص، أو رفع وجوب الاحتياط في شمول الحديث لمورد العلم الإجمالي.

**وبيان ذلك**: لو أنَّ الشرع الشريف قال: (لا يجب الاحتياط وجوباً شرعياً عند الشك) ، لتم ما أفاد. فإن تصريح الشارع أنه لا يجب الاحتياط وجوباً شرعياً أعم. فلعله اتكل على وجوبه العقلي، فهذا لا يعني أن منجزية العلم الإجمالي قد ارتفعت بهذا البيان. ولذلك نحن أيضاً عند بحثنا حول دليل الانسداد وتعرّضنا لدليل نفي الحرج قلنا في مناقشة السيد الشهيد (قدّس سرّه): أنه لو كان مفاد دليل (ما جعل عليكم في الدّين من حرج) مجرد رفع الوجوب الشرعي للاحتياط فهذا لا ينفي التبعة. حيث وقع البحث هناك في أنّه ـ مثلاً ـ لو علم المكلف بوجود مالٍ مغصوبٍ من بين مئات الأموال التي مثلاً بين يديه، فاجتناب نفس المال المغصوب ليس حرجاً عليه، لكن حيث لا يعلمه تفصيلاً فإنّ اجتناب تمام هذه الأموال حرج عليه، فالحرج ليس في حرمة التصرف في مال الغير إذ لو علم بذلك تفصيلاً لم يكن هناك مشقة في امتثال حرمة التصرف، وإنما الحرج في حكم العقل بلزوم الاحتياط وتجنب جميع الأموال؛ تحرزاً عن التصرف في مال الغير. فالحرج ليس في حكم شرعي بل في حكم عقلي.

فإذا افترضنا أنَّ (**مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**) كما تشمل الأحكام الشرعية ـ إذا كانت حرجية ـ فإنه يشمل الأحكام العقلية. كذلك حكم العقل هنا بلزوم التحرز عن جميع الأموال، فإن هذا الحكم حرجي؛ حيث لا يمكن لهذا المكلف أن يجتنب جميع هذه الأموال، فيرتفع حكم العقل بدليل (لا حرج) .

فهنا أفاد السيد الصدر (قدّس سرّه) : بأنَّ ما يُستفاد من دليل (لا حرج) رفع الوجوب الشرعي في الاحتياط، فهو يقول: لا يجب عليك شرعاً الاحتياط باجتناب كل الأموال، وإذا ارتفع الوجوب الشرعي للاحتياط ارتفع حكم العقل بوجوب الاحتياط.

فقلنا في مناقشته هناك: لا ملازمة هنا، فلو كان مفاد دليل (لا حرج) مجرد رفع وجوب الاحتياط ليس إلا، فرفع الوجوب الشرعي للاحتياط لا يعني أن الشارع رخّص أو أحلّ, إذ لعله اتكل على الوجوب العقلي. فلابد أن تقولوا بأن دليل (لا حرج) يرفع الوجوب العقلي أيضاً. ومن الواضح أن دليل (لا حرج) وهو قوله: (**مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**) إنما يرفع الحكم الشرعي الحرجي لا الحكم العقلي.

أما في محل كلامنا فيختلف الأمر؛ والوجه في ذلك: أن قوله: (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) وإن رفع وجوب الاحتياط لكنّه رفعه بلسان رفع الحكم نفسه، فلم يقل لا يجب عليكم الاحتياط شرعاً وإنما قال: (رفعت ما لم تعلموا) ، ورفع وجوب الاحتياط بلسان رفع الحكم نفسه الحكم المجهول دال عرفاً على عدم اهتمام الشارع بالحكم المجهول. فإنَّ قوله: (إذا شككتم في حكم فالحكم مرفوع) . ظاهر ظهوراً عرفياً في عدم اهتمام الشارع في هذا الحكم المجهول، فإنَّ هذا التعبير تعبير عرفي عن عدم الاهتمام بالحكم حال الجهل به . وبناءً على ذلك لا يبق معنى لوجوب الاحتياط عقلاً؛ فإن العقل إنما يحكم بلزوم الاحتياط تحفظاً على ما اهتم الشارع به من أحكام، فإذا علم إجمالاً بأنه إما تجب الصلاة مع السورة أو لا تجب معها، وافترضنا أن هذا العلم الإجمالي ـ مع غمض النظر عن دليل البراءة ـ منجز، فإذا جاء دليل البراءة وقال: وجوب السورة حيث لا يعلم رفعته. فإنه وإن كان مؤداه رفع وجوب الاحتياط، لكنّه تعبير عرفي عن عدم اهتمام الشرع بهذا الحكم حال الجهل به. فإذا أخبرنا الشارع بأنني لست مهتماً بهذا الحكم المجهول، فلا يبقى موضوع لحكم العقل بالمنجزية، فإن حكمه بالمنجزية بملاك وبمناط التحرز على ما يهتم به الشارع، فإذا لم يتحرز الشارع نفسه ولم يهتم فلا موضوع لحكم العقل.

**والنتيجة**: سواءً قلنا: إن مفاد حديث الرفع جعل الترخيص والحليّة، أو قلنا: إن مفاد حديث الرفع رفع الوجوب الشرعي للاحتياط فعلى كلا المفادين ينتفي موضوع حكم العقل بحديث الرفع. ولأجل ذلك لا مانع من شمول حديث الرفع لمورد العلم الإجمالي عند الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

**الوجه الثالث**: سلّمنا أنَّ حديث الرفع يشمل ذلك. إلاّ أنّ جريانه معارضٌ في نفسه؛ وحيث إن لدينا علمٌ إجماليٌ مرددٌ بين متباينين، فإننا نعلم أنَّ هناك وجوب استقلالي، إمّا منصّبٌ على تسعة أجزاء، وهو الصلاة لا مع السورة. أو منصبٌ على عشرة أجزاء وهو الصلاة مع السورة. أي إما التسعة واجب استقلالي أو العشرة واجب استقلالي، وحيث دار بين متباينين فجريان البراءة عن تعلق الوجوب الاستقلالي بالعشرة معارضٌ بجريان البراءة عن تعلق الوجوب الاستقلالي بالتسعة، ومع التعارض لا ينفعنا شمول حديث الرفع، والحال بأن جريانه في طرف معارض بجريانه في طرف آخر.

**والجواب عن هذا الوجه**: صحيحٌ أنّ هناك دوراناً بين متباينين، إما التسعة استقلالاً أو العشرة استقلالاً, إلا أن خصوصية الاستقلال مما لا تدخل في عهدة المكلف، فلا وجه لجريان البراءة عنها.

**بيان ذلك**: أنّ ما يدخل في عهدة المكلف فيطالب به ويدان عليه هو ما يوجب ثقلاً على المكلف، فكل ما يصدر من الشرع ويوجب ثقلاً على المكلف يدخل في عهدته فيُدان على مخالفته، وأما ما لا يستوجب ثقلاً عليه فلا وجه للإدانة عليه، وخصوصية الاستقلال من هذا القبيل لأنَّ معنى خصوصية الاستقبال أنها خصوصية منتزعة من عدم الشمول، مثلاً: هل أن وجوب الصلاة يشمل الحج؟ تقولون: لا، فينتزع من عدم الشمول أن الصلاة واجب مستقل، هذا هو معنى الاستقلالية. فليس معنى الاستقلالية إلا أنّ الوجوب الذي تعلق بهذا العلم لا يشمل غيره، فهذا العمل مستقل. فإذا كان هذا هو معنى الاستقلالية أنها مجرد خصوصية انتزاعية فهي لا توجب ثقلاً على المكلف مضافاً للصلاة، فسواء قال للمكلف: أقم الصلاة أو قال: أقم الصلاة وجوباً مستقلاً. فإن الأمر لا يتغير، فما دامت خصوصية الاستقلالية لا تضيف عبئاً ولا ثقلاً على المكلف فهي مما لا يدخل في العهدة ولا يستتبع إدانة فلا معنى لجريان البراءة عن الاستقلالية.

**والنتيجة**: أنّنا لا نلحظ الوجوب نفسه، حيث إن الوجوب مردد بين خصوصيتين: أما وجوب استقلالي للتسعة أو وجوب استقلالي للعشرة، فالوجوب من هذا الحيث مردد بين متباينين. لكننا نذهب إلى الواجب نفسه لا إلى الوجوب، فنقول: مع غمض النظر عن حيثية الوجوب وأنه وجوب استقلالي أما للتسعة أو للعشرة فلننظر إلى الواجب نفسه فنقول: الواجب ـ يعني الصلاة ـ أما تسعة أو عشرة, ودوران العمل بين التسعة والعشرة دوران بين الأقل والأكثر لا بين المتباينين. فالأقل واجب على كل حال، بينما العشرة أمرٌ مشكوك. إذاً فالعلم الإجمالي بلحاظ الواجب مع غمض النظر عن الوجوب منحل انحلالاً حقيقياً لعلم تفصيلي بأن التسعة واجبة، وشك بدوي في وجوب العاشر. وبالتالي فهذا الوجه المذكور لا يمنع من شمول حديث الرفع لمورد الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

يأتي الكلام في بقية الوجوه في هذا المقام. **والحمد لله رب العالمين.**

### 070

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ذكرنا فيما سبق محتملات اربعة في مفاد أخبار (من بلغ) ووصل الكلام إلى **المحتمل الخامس** وهو: ما أشار إليه السيّد الشهيد (قده) من دعوى الاستحباب الطريقي، بمعنى أنّ مفاد أخبار (من بلغ) محبوبية العمل الذي بلغ عليه الثواب لا لأجل ملاك في العمل الذي بلغ عليه الثواب؛ كي يكون استحبابا نفسياً بل لأجل التحفظ على المحبوبيات الواقعية، حيث إنّ هناك كثيراً من موارد المحبوبية مجهولة ومخبوئة، فمن أجل ايصال المكلف إلى تلك المحبوبيات الواقعية، ومن أجل أن يدرك ثوابها واثرها قام المولى بترغيبه وحثه على العمل بكل خبر بلغ عليه الثواب صحيحا او ضعيفا، لا لأجل ملاك في العمل بالخبر نفسه بل لأجل الحفظ لتلك المحبوبيات الواقعية، وهذا ما يُعبر عنه بـ (الاستحباب الطريقي)، وبيان هذا الاستحباب يُتعرض له بذكر أمور أربعة:

**الأمر الأوّل**: ظاهر سياق أخبار (من بلغ) هو الحث والترغيب الشديد وقد ادعى السيّد الصدر (قده) أنّ ظهور هذه الأخبار في الترغيب والحث على تحصيل الثواب من موارده ظهور لا يقبل الانكار، فهي ظاهرة في الحث والترغيب بمقتضى سياقها، فكأنّ مفادها: (بادر أيها المكلف لتحصيل أي ثواب بلغك بخبر).

**الأمر الثاني**: أنّ الظاهر كون هذا الترغيب شرعياً، بمعنى: أنه صادر من المولى بما هو مولى، لا أنّه صادر عنه بما هو مرشد ومخبر، بل ظاهر هذا الترغيب والحث كونه مولوياً، والسرّ في ذلك: أنّه لما كان الغالب في الطلبات الصادرة من الشارع أنّها صادرة عنه بما هو مولى، فهذه الغلبة أي غلبة صدور الطلب المولوي منه اوجبت انصراف أي ترغيب يصدر منه إلى الترغيب المولوي، أي الصادر عنه بما هو مولى لا بما هو مرشد أو سيّد العقلاء، وعليه فهذا الترغيب في المقام ترغيب شرعي مولوي وهو عبارة عن الاستحباب.

**الأمر الثالث**: أنّ الثمرة بين الاستحباب النفسي والاستحباب الطريقي تظهر في اللوازم والآثار، فلو ورد علينا خبر يدل على محبوبية غُسل زيارة الحسين عليه السلام عن بعد، فإنّ هذا الخبر لو كان مفاده الاستحباب النفسي ببركة أخبار (من بلغ) لترتب عليه اثر الاستحباب النفسي وهو اجزاء هذا الغسل عن الوضوء، فإنّ من آثار الغسل المستحب في نفسه اجزاءه عن الوضوء.

أمّا لو قلنا بأنّ مفاد أخبار (من بلغ) مجرد الاستحباب الطريقي لا النفسي، أي استحباب أن يتحفظ المكلف على الملاكات الواقعية، لا أنّ الغسل في نفسه مستحب، إذن فلا إجزاء في هذا الغسل عن الوضوء ،وكذلك لو ورد في خبر ضعيف محبوبية غسل ما استرسل من اللحية او من الحاجب، فإنّه بناء على الاستحباب النفسي يُجزي المسح ببلته في الوضوء؛ لأنّ هذا من مستحبات الوضوء، وأمّا بناء على الاستحباب الطريقي فلا يُجزي المسح ببلته؛ إذ لم يثبت أنّه من مستحبات الوضوء، وإن ثبت مطلوبيته بغرض حفظ الواقع.

**الأمر الرابع**: قد يُقال -كما طرح هذا الاشكال السيّد الصدر- : بأنّ في هذه الأخبار مانعاً يمنع من حملها على الاستحباب الطريقي ويُوجب صرفها إلى الاستحباب النفسي، وذلك المانع هو ظهور هذه الفقرة وهي قوله: (من بلغه عن النبي –صلى الله عليه وآله- ثواب على عمل فعمله) ظاهر هذه الفقرة أنّ موضوع الثواب العمل القربي لا العمل لا بشرط ولو كان توصليا، وإنّما موضوع الأجر والثواب هو العمل الذي قُصد به القربة، هذا هو الظاهر من الفقرة، وهذا الظهور يمنع حملها على الاستحباب الطريقي، **والسرّ في ذلك:**

أنّه لو كان الغرض من هذا الترغيب في أخبار من بلغ حفظ المحبوبيات الواقعية، حيث إنّ المحبوبيات الواقعية كثيرة ومتناثرة ومجهولة، فقام الشارع بقوله (كل خبر يبلغك به ثواب فاعمل به لعلك تصل لتلك المحبوبيات الواقعية) فبما أنّ الغرض الوصول إلى تلك المحبوبيات الواقعية فمقتضى هذا الغرض هو الاطلاق، بأن يقول له: (اعمل بأي خبر) لا أن يقول له: (اعمل بخبر بقصد القربة) فإنّ اخذ قصد القربة ممّا لا دخل له في حفظ الملاكات الواقعية، ولا ينسجم مع كون الاستحباب استحبابا طريقياً؛ إذن فهذا الظهور في أنّ موضوع الأجر العمل القربي مانعٌ من حمل هذه الأخبار على الاستحباب الطريقي.

**وناقش السيّد الشهيد (طاب في الغري مثواه) بمناقشتين**:

**الأولى:** بأنّه لا تنافي بين كون موضوع الأجر والثواب العمل القربي وبين كون مفاد أخبار من بلغ الاستحباب الطريقي، **والسرّ في ذلك:** أنّ المحبوبيات الواقعية التي يُراد الوصول لها، هل لها محركية نحو العمل بأكثر من العمل القربي؟

**مثلاً:** لو فرضنا أنّ الاستياك محبوبٌ واقعاً، أو أنّ افطار الصائم محبوب واقعاً، فهل محبوبية افطار الصائم لها اطلاق، أي أنّها تحرك المكلف نحو الافطار وإن لم يكن الإفطار قربيا؟ ليس كذلك، فإن المحبوبيات الواقعية ليس لها محركية نحو العمل بأكثر من هذا المقدار، وهو العمل القربي والافطار القربي.

فإذا كان المحبوب الواقعي ضيقا، أي ليست له محركية نحو العمل إلّا بمقدار العمل القربي؛ إذن فالطريق إليه ايضا ضيق بضيقه ولا موجب لأن يكون اوسع منه، فإذا كان مفاد أخبار (من بلغ) هو الاستحباب الطريقي، أي الاستحباب بغرض حفظ ذلك المحبوب الواقعي، وذلك المحبوب الواقعي ليس له محركية إلّا في اطار العمل القربي، فالاستحباب الطريقي أيضاً ليس متعلقه العمل بكل ما بلغ عليه الثواب ولو لم يكن قربياً، بل العمل بما بلغ عليه الثواب في اطار العمل القربي لا أكثر من ذلك.

**فإن قلت**: بأنّ المحبوبية الواقعية وإن لم يكن لها اطلاق في المحركية، إلّا أنّ المصلحة الكامنة في افطار الصائم، حيث لولا مصلحته لما كان محبوبا، فالمصلحة الكامنة في افطار الصائم تقتضي المحركية نحوه ولو لم يكن بقصد القربة، فليكن الحكم الطريقي وهو الاستحباب الطريقي رُوعي فيه تلك المصلحة، والمفروض أنّ محركية تلك المصلحة أوسع من العمل القربي.

**قلت:** إنّ الغرض من الاستحباب الطريقي حفظ الحكم الواقعي لا حفظ الملاكات والمصالح، والحكم الواقعي وهو المحبوبية ليس بأكثر من الحث على العمل القربي، على الافطار القربي، وأمّا المصلحة التكوينية الكامنة في افطار الصائم فمحركيتها نحو الافطار محركية طبيعة، محركية عقلية، أي لو التفت المكلف إلى وجود مصلحة في افطار الصائم لتحرك بطبعه وبعقله، فهذه المحركية عقلية وليست محركية شرعية، والغرض من الحكم الطريقي حفظ المحركية الشرعية، فتلك المحركية الشرعية في المحبوب الواقعي اراد الشارع حفظها، وبما أنّها بهذا المقدار وهو العمل القربي، إذن فلا موجب لأن يكون الحكم الطريقي اوسع من الواقع المتطرق إليه.

**ولكنّ هذه المناقشة محل تنظّر، والسرّ في ذلك أمران:**

**الأوّل**: إنّ ظاهر أخبار (من بلغ) -بحسب ما استظهره هو وإلّا سيأتي في نهاية البحث التأمل في ذلك- الترغيب الشديد، والحثّ المؤكّد على أنّ يبادر المكلف ولا يدع الفرصة تفوت منه فيعمل بأي خبر بلغ فيه ثواب.

**الأمر الثاني**: الغرض من هذا الحثّ والترغيب المؤكد حفظ المحبوب الواقعي، فمقتضى هذا الحثّ المؤكد على حفظ المحبوب الواقعي والوصول إليه، هو عدم تضييق العمل المطلوب من المكلف بكونه عملاً قربياً.

وأمّا المحبوب الواقعي،

**فأولا**: نحن نناقش في أنّ المحبوب الواقعي تقتصر دائرة محركيته على العمل القربي، فهذا هو أول الكلام، فإنّه لو قال: من فطّر صائما ولو بتمرة كان له كذا من الأجر، مقتضى اطلاق دليله أنّه محرك نحو افطار الصائم وإن لم يأت به بداعي القربة، نعم لو اتى به بداع دنيوي لكان محبطاً، فتقييده أن لا يكون بداعي محبط غير تقييده بأن يكون بداع قربي، مقتضى اطلاق المحبوبية الواقعية واطلاق دليلها عدم اعتبار قصد القربة في العمل وأنّه مطلق.وبالتالي لا شاهد على أنّ المحبوبيات الواقعية تنحصر دائرة محركيتها في العمل القربي.

**ودعوى** الارتكاز سبق منّا مناقشتها بأن يقال: قام الارتكاز المتشرعي القطعي على أنّ العمل بدون داع قربي لا ثواب عليه.**قلنا**: هذا الارتكاز دليل لُبي، والقدر المتيقن منه هو هذا الفرض، وهو أنّه إن كان الثواب المنظور ثواب المجازاة بمعنى أن يُعطى للعبد جزاء على ما فعل، فهذا يختص بالداعي القربي، وأمّا إذا كانت نسبة الثواب للعمل نسبة الأثر لموضعه لا نسبة الجزاء على العامل، فاي مانع من ترتب هذا الاثر ولو لم يكن العمل قربيا، فإنّ في ذكر الله ثوابا على كل حال، وفي قراءة القرآن ثوابا على كل حال، وفي قضاء حوائج المؤمنين ثوابا على كل حال، قصد القربة ام لم يقصد القربة، ما لم يقصد داعيا محبطا للعمل ومحرقا له، فإنّه موطن للثواب.

ولو سلّمنا جدلاً؛ أنّ المحبوبية الواقعية يقتصر دورها ومحركيتها نحو العمل القربي، هل ضيق المتطرق إليه يوجب ضيق الحكم الطريقي، بل مقتضى كون الحكم طريقيا، ومقتضى الثواب البالغ المؤكّد في اخبار من بلغ، هو أن يكون الاستحباب الطريقي اوسع من الحكم المتطرق إليه، وهذا ما يظهر من الذيل (وإن كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) لم يقله )، إذن فدعوى أنّ المقتضي غير موجود ممنوعة، بل المقتضي موجود، فإنّ كونه حكما طريقيا يقتضي مراعاة نسب الاحتمال ولو كانت نسب ضعيفة في سبيل تحصيل ذلك المحبوب الواقعي.إذن بالنتيجة: أنّ المقتضي في الاستحباب الطريقي هو الاوسعية لا أنّه لا موجب ولا مقتضي للاوسعية.

**المناقشة الثانية**-التي ذكرها السيّد الشهيد-: أنّه لو عممنا موضوع الاستحباب الطريقي لكل عمل بلغ عليه الثواب ولو لم يكن قربيا؛ إذن فحينئذ فلنرفع اليد عن ظهور الثواب في هذه الأخبار، أي اخبار من بلغ في الثواب الاستحقاقي ونحمله على الثواب التفضلي، فيكون خروجا عن محل البحث؛ لأنّ اصل البحث وهو استفادة الاستحباب الاعم من كونه طريقيا او نفسيا مبنياً على كون الثواب ثوابا استحقاقيا، وإلا لو كان الثواب ثوابا تفضليا او امتنانيا فلا يدل على وجود أمر، فالثواب الدال على وجود امر بحيث يُستفاد منه الاستحباب هو الثواب الاستحقاقي، فإذا قلتم: إنّ الموضوع في اخبار من بلغ مطلق العمل ولو لم يكن عملاً قربيا، إذن هذا يعني أنّ الثواب في الجزاء هو الثواب التفضلي، وإذا كان الثواب هو الثواب التفضلي أصلاً فلا دلالة لاخبار من بلغ على اصل الاستحباب فضلا عن أن يكون استحبابا نفسيا او طريقيا.

**والجواب عن ذلك** – بنفس ما سبق بيانه-: وهو أنّه الثواب الاستحقاقي أعم، فإنّ المقصود بالثواب الاستحقاقي أنّ في العمل خصوصية تقتضي الثواب، لا أنّ الثواب مجرد تفضل وامتنان من دون خصوصية للعمل، فإذا كان المقصود بالثواب الاستحقاقي أنّ في العمل خصوصية تقتضي الثواب، فحينئذ هذه الخصوصية الموجودة هي الوصول إلى المحبوب الواقعي، وهذه الخصوصية لا تقتضي أن يكون العمل عملا قربيا.

فالنتيجة: أنّ توسعة الموضوع في اخبار (من بلغ) لما يشمل العمل لا بداع قربي لا يقتضي رفع اليد عن ظهور الثواب في الثواب الاستحقاقي وحمله على الثواب التفضلي، بل يمكن التحفظ على كونه ثوابا استحقاقيا بمعنى أنّ في العمل خصوصية تقتضيه وإن كان موضوع الاستحباب الطريقي هو الأوسع.

إذن فإشكال المشكل على ظهور اخبار (من بلغ) في الاستحباب الطريقي اشكاله وارد، ومناقشتا السيّد لم تدفع هذا الاشكال، والاشكال هو: لو كان مفاد اخبار (من بلغ) الاستحباب الطريقي لكان مقتضى ذلك أن يكون موضوعها اوسع، بينما الموضوع المستفاد من فاء التفريع (بلغه ثواب.. فعمله) أنّ الموضوع العمل القربي، وهذا لا ينسجم مع الاستحباب الطريقي، فيوجب انصراف اخبار من بلغ عنه، يبقى لدينا المحتمل السادس الذي استقربه السيّد الصدر في مفاد اخبار من بلغ، يأتي الكلام عنه إن شاء الله.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 071

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

**المحتمل الأخير:** ما أشار إليه السيّد الصدر ولم يستبعده وإن كان لم يبنِ عليه، هو أنّ مفاد أخبار (من بلغ) الترغيب في العمل بالمستحبات الواقعية لا أنّه جعلٌ للاستحباب للعمل بالخبر الضعيف وإنّما ترغيب في العمل بما هو مستحب في رتبة سابقة، وبيان ذلك بذكر مقدمتين:

**المقدمة الأولى**: إن ظاهر قوله في رواية صفوان (**من بلغه ثواب على شيء من الخير**)، وقوله في رواية الإقبال (من بلغه شيء من الخير) فإن ظاهر هذه الروايات أن موضوع الترغيب والحثّ هو ما بلغ من الثواب المعين على الخير، وظاهر ذلك ما فُرغ عن كونه خيرا في رتبة سابقة، فما فُرغ عن كونه خيراً أي مستحبا وبلغ ثواب معين عليه فالمكلف محبوب منه العمل بذلك والاتيان بذلك الثواب؛ إذن ظاهر النصوص الترغيب في العمل بما فُرغ أنّه خير في رتبة سابقة، بحيث يكون مؤداها تأكيد ما حكم به العقل من حسن الطاعة؛ لأنّه إذا فرضنا أنّ هناك خيراً فُرغ عن خيريته، فالعقل حاكم مع غمض النظر عن النصوص بحسن الاطاعة.

إلّا أنّ هذه النصوص تؤكد حكم العقل بحسن الإطاعة وتحث على طلب الثواب المعين على ما فُرغ خيريته.

**المقدمة الثانية:** أنّ بلوغ الثواب على ما هو خير تارة يكون بلوغا قطعياً كما لو كان الخبر قطعياً سندا ودلالة، ففي مثل هذا المورد لا حاجة لمثل هذه الأخبار؛ لقطع المكلف بالثواب على هذا الخير، وتارة يكون البلوغ غير قطعي وإن كان بخبر صحيح، فإنّ حجية الخبر شيء وكون الثواب الموعود به أمراً حتميا هذا شيء آخر، فلأجل ذلك في ما إذا كان بلوغ الثواب بلوغا غير قطعي، فالاستحباب الواقعي وإن كان محركا نحو العمل إلّا أنّ محركيته ناقصة؛ لأنّ البلوغ غير قطعي وإن كان حجة إلّا أنّه يحتمل المكلف خطأه ومع احتمال الخطأ فالمحركية ناقصة، لذلك جاءت هذه النصوص لا لمجرد الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الإطاعة-كما ذكره في المحكم- وإنما لتكميل المحركية لذلك المستحب الواقعي، فالمستحب الواقعي حيث لم يبلغ ثوابه بلوغا قطعيا، كانت محركيته نحو العمل ناقصة، فجاءت هذه النصوص لتتميم وتكميل محركيته، وأنّ هذا المستحب يُعطى ثوابه كما ورد؛ إذن فمفادها الترغيب في طلب الثواب المعين على ما فُرغ عن كونه مستحباً.

فبناءً على هذا لو شككنا، أي لو وردنا خبر ضعيف و أردنا أن نُثبت الترغيب بالعمل في هذا الخبر الضعيف باخبار (من بلغ) فإنّ هذا تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية؛ لأنّ موضوع أخبار من بلغ ما كان خيراً في رتبة سابقة، ونحن لا نُحرز أنّ هذا خير بلحاظ أنّ الخبر ضعيف؛ إذن فالتمسك بها لاثبات الاستحباب بالخبر الضعيف تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية، هذا تمام الكلام في بيان هذا المحتمل.

**وهنا ملاحظتان**:

**الأولى**: أنّ مجرد التعبير في رواية صفوان (بلغه ثواب على شيء من الخير) أو في رواية الاقبال (بلغه شيء من الخير) في باب ثمانية عشر من ابواب مقدمة العبادات، ليس ظاهرا فيما فُرغ عن خيريته بل يشمل عرفا الخير الوارد ولو لم يكن قد فُرغ عن خيريته، فلو وردنا في خبر ضعيف أنّه (من استاك قبل كل صلاة كان له كذا من الحسنات والمثوبات)، وإن لم يثبت لدينا استحباب الاستياك قبل كل صلاة إلّا أنّه يصدق عليه أنّه ورد شيءٌ من الخير، او ورد ثواب على شيء من الخير، فلا ظهور في عنوان الخير في الخير الواقعي، وإنما هو اعم من الخير الواقعي والخير العنواني أي الخير الوارد في الأدلة؛ إذن لا ظهور في هذه النصوص في المفروغية عمّا كان خيراً.

**الملاحظة الثانية**: لو فرضنا أنّ رواية صفوان مع ضعفها بعلي بن محمد وضعف رواية الاقبال بالارسال، لو فرضنا أنّ مفاد هذه النصوص النظر لما ثبت استحبابه وخيريته في رتبة سابقة، فرضنا ذلك سلّمنا، لكن ما هو الشاهد على وحدة الحكم، فعندنا نصوص مطلقة (من بلغه شيء من الثواب على عمل)، فُرغ عن كونه خيرا أم لا، ووردنا نصوص مقيدة يقول: (من بلغه ثواب على شيء من الخير) لا مطلق العمل، ولكن ما زلنا نحتمل تعدد الأمر، أي كما أنّ هناك امرا بتحصيل الثواب على ما بلغ من العمل هناك أيضا امر أخص بتحصيل الثواب عمّا فُرغ عن كونه خيرا، فمع احتمال تعدد الأمر لا موجب لحمل المطلقات على هذا المقيد الوارد في رواية صفوان ورواية الاقبال.وبالتالي فهذا المحتمل الذي لم يستبعده السيّد الشهيد بعيد،

**فتحصّل** مما مضى- أي من ذكر المحتملات في تحديد مفاد اخبار من بلغ- أمور:

**الأمر الأوّل**: لو بنينا على أنّ مفادها الاستحباب النفسي، فهل موضوع هذا الاستحباب خصوص الانقياد أو أنّ موضوع هذا الاستحباب أعم؟

السيّد الشهيد (قده) أفاد في المقام: أنّه لو بنينا على أنّ مفاد النصوص الاستحباب النفسي لكن موضوعها لا يختص بالانقياد، والسرّ في ذلك: أنّ ظاهر فاء التفريع (من بلغه شيء من الثواب على عمل فعمله) ظاهر (فاء التفريع) من عمل بداعي تحصيل الثواب، والعمل بداعي تحصيل الثواب مطلق؛ إذ قد يكون بداعي تحصيل الثواب المحتمل، وهذا انقياد، وقد يكون بداعي تحصيل الثواب الثابت، وهذا اطاعة.

**فإن قلت**: - كما هو قال- قام الارتكاز المتشرعي على أن لا ثواب إلّا على العمل القربي فلابد من تقييد العمل بكونه قربياً، فسوف تكون النتيجة: أنّ موضوع اخبار من بلغ هو من اتى بعمل قربي بداعي تحصيل الثواب، ولا نُحرز أنّ المورد الذي لم يثبت فيه الاستحباب كما لو كان الخبر ضعيفا أنّ هذا العمل من مصاديق العمل القربي.

**قلت**: - هو ايضا يُجيب- بأنّنا لا نريد أن نُثبت كون العمل بالخبر الضعيف عملا قربياً بنفس اخبار من بلغ كي يُقال بأنّ هذا تمسك بالشبهة المصداقية وهو دور، نحن لا نريد ذلك، فنحن مسلمون بهذا الاشكال، وإنما نريد أن نُثبت عموم اخبار من بلغ لفرض الاطاعة بالنتيجة لا بالاطلاق، **بيان ذلك**:

بعد أن حددت اخبار (من بلغ) موضوع الاستحباب النفسي بـ (العمل القربي بداعي تحصيل الثواب) هذا هو الموضوع، هذا الموضوع كما يصدق وجدانا على من أتى بالعمل بداعي الثواب المحتمل كما لو سمع أنّ في الاستياك ثواباً فاتى بالاستياك بداعي ذلك الثواب المحتمل يشمله هذا الموضوع وجدانا فانه اتى بعمل قربي بداعي تحصيل الثواب، كذلك إذا اطلع هذا المكلف على أنّ الفقيه يُفتي بالاستحباب النفسي على ضوء اخبار (من بلغ) فقد افتى الفقيه وفرغ على أنّ مفاد أخبار (من بلغ) هو الاستحباب النفسي لما بلغ عليه الثواب، في طول فتوى الفقيه بالاستحباب النفسي استنادا لاخبار (من بلغ) يصح للمكلف أن يأتي بالاستياك لا بداعي الثواب المذكور في الخبر الضعيف كي يُقال بأنّ هذا انقياد، بل بداعي الثواب المستفاد من فتوى الفقيه وبنائه على اخبار من بلغ، فيصدق عليه أنّه اتى بعمل قربي بداعي تحصيل الثواب، فموضوع اخبار من بلغ يشمل من اتى بالعمل بداعي الثواب الموعود به في اخبار من بلغ نفسها.وبالتالي يكون موضوع الاستحباب النفسي اعم من الانقياد.

**ولكن يُلاحظ عليه** –ما ذكرناه سابقا-: من أنّ ظاهر قوله (من بلغه عن النبي –صلى الله عليه وآله- شيء من الثواب.. فعمله) ظاهر فاء التفريع (فعمله) برجاء الثواب البالغ وليس برجاء الثواب المذكور في اخبار من بلغ، فإن ظاهر فاء التفريع النظر للعمل برجاء الثواب البالغ، أي البالغ في رتبة سابقة على هذه الأخبار، ولا شمول فيه للعمل برجاء الثواب المستفاد من نفس هذه الاخبار، فإنّ هذا ممّا لا يمكن استخراجه من فاء التفريع، فإنّ غاية مفاد فاء التفريع: أنّه من بلغه خبر عبد الرحمن بن ابي الاصم على أنّ الاستياك بعد صلاة الفجر ذو ثواب عظيم فاتى بالعمل بداعي تحصيل هذا الثواب الذي ورد في خبر (عبد الرحمن بن ابي الاصم) فإنّ الشارع يعطيه ما أمّله وما رجاه، ولا ظهور فيها بالعمل بداعي تحصيل الثواب ولو كان الثواب المذكور في نفس اخبار من بلغ.

والنتيجة: أنّه لو بنينا على الاستحباب النفسي في استظهار مفاد أخبار ِ(من بلغ) فإنّ غاية ما يُستفاد منها أنّ موضوعها الانقياد لا أكثر من ذلك.

**الأمر الثاني**: بعد ذكر المحتملات الستة في مفاد أخبار (من بلغ) تقرر أنّ **الصحيح** هو المحتمل الأوّل، وهو أنّها في مقام الوعد، وبذلك نرفع اليد عمّا اخترناه في الدورة السابقة، حيث اخترنا في الدورة السابقة أنّ مفاد اخبار (من بلغ) الاستحباب النفسي على كل عمل بلغ عليه الثواب تذّرعا وتحججا بالملازمة العرفية، بمعنى أنّه إذا ذُكر الثواب على عمل في لسان الشارع كان كناية عرفية عن محبوبية العمل، بلحاظ أنّ جعل الثواب على عمل معين دون غيره ظاهر في خصوصية في ذلك العمل تقتضي ترتب الثواب عليه، وهذا يعني محبوبيته ومرغوبيته.

**وقد أجبنا عنه** في مطاوي الابحاث الماضية: بأنّ هذا الملازمة العرفية صحيحة لو لم يكن منشأ عرفي على خلافها، وفي المقام لا يبعد أنّ ظاهر سياق اخبار (من بلغ) الوعد من قبل المشرع بما بلغ من الثواب المعيّن، وهذا الظهور السياقي منشأ عرفي على خلاف القرينة المدعاة ،وذلك فإنّ المتصفح والمتأمل في اخبار (من بلغ) مقارنة بمثيلاتها من النصوص، لا يستظهر أكثر من أنّ الشارع لمقام كرمه وجوده وتفضله يقول: بأنّه من أمّلني لم أُخيب أمله، ومن رجاني لم اقطع رجاءه، فمن اتى بعمل بداعي أن يحصل على الثواب منّي فإني لا أُخيب امله ولا اقطع رجاءه بل اعده بالثواب كما أمّل وكما رجاه، (من بلغه شيء من الثواب على عمل فعمله مؤملا راجيا فانا اعده بذلك الثواب كان له ذلك الأجر وإن كان رسول الله – صلى الله عليه وآله- لم يقله) فهو في مقام الوعد والتفضل والامتنان بتحصيل الثواب، نظير قوله: (من جاء بالحسنة فله عشر امثالها) فإنّه ليس في مقام جعل امر استحبابي بتكثير الحسنات (من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يُجزى إلا مثلها)الأنعام 160، بل هو في مقام بيان كرم المشرّع، وأنّ مقتضى فضله وشفقته على عبده أنّه يجزل له الحسنة ولا يضاعف عليه السيئة، ولو كان في مقام الجعل والطلب لاستفدنا منه أمراً بتكثير الحسنات ونهيا عن السيئات، مع أنّ قوله (ومن جاء بالسيئة فلا يُجزى إلا مثلها) ليس ظاهرا في النهي والزجر، وإنّما هو ظاهر في مجرد الوعد بعدم مضاعفة السيئة عليه.

نعم يُستفاد في طول ذلك المرغوبية؛ إلّا أنّ هذه المرغوبية مدلول التزامي طولي، ففرق بين أن يُدّعى أنّ المدلول المطابقي وما هو المقصود بالأصالة في هذه الأخبار هو جعل الاستحباب، هذا هو مسلك الاستحباب النفسي، وبين أن يُقال أنّ المقصود بالاصالة الوعد والتفضل، نعم في طول الوعد يكون هناك مدلول التزامي بمرغوبية تحصيل الثواب ما دام الشارع قد وعدنا بأنّه لو ورد ثواب فطلبناه كان لنا ما طلبناه ففي طول ذلك يحصل لنا مرغوبية ومطلوبية نحو تحصيل الثواب الموعود.

وقد أشكل المحقق الاصفهاني (قده) على هذا المفاد باشكالين نتعرض لهما في الدرس القادم إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 072

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ذكرنا فيما سبق أن الأقرب لما هو الظاهر من أخبار من بلغ أن مفادها الوعد بالثواب المعين في مورد بلوغه ، و لكن قد يشكل على ذلك بإشكالين:

**الإشكال الأول :** أن الثواب الموعود به إما تفضلي أو استحقاقي ، فان كان الثواب الموعود به تفضلياً، فما هو وجه تخصيصه بموارد بلوغ الثواب؟ فانّ مقتضى التفضل السعة والشمول سواء ورد الثواب في خبر أم لم يرد ، فمقتضى تفضله و امتنانه هو إعطاء الثواب ، مع أن هذه الروايات ذكرت أن الثواب الموعود به انما هو في موارد بلوغ الثواب .وان كان الثواب استحقاقيا بمعنى أن في العمل خصوصية تقتضي ترتب الثواب عليه إذن فترتب الثواب على العمل لأجل استحقاقه لا لأجل الوعد به فالوعد لا دخل له في ترتبه ما دام في العمل خصوصية تقتضي ترتب الثواب.

**ولكنّ الجواب** عن هذا الإشكال أنّ المختار هو الشق الأوّل، وهو أنّ الثواب الموعود به في أخبار من بلغ الثواب التفضلي ، غاية ما في الأمر ليس التفضل على نحو الجزاف ، فإنّ التفضل القبيح هو الذي يصدر جزافا أي من دون ملاك ، وأما التفضل لملاك في التفضل نفسه وان لم له يكن ملاك في متعلقه ، ولكن كان في التفضل ملاك، فهذا ليس جزافا كي يكون قبيحاً .

و هنا يتصوّر ملاك للوعد بالثواب والتفضل به إما ملاك في صفة المعطي ، وإما ملاك في صفة المعطى له ، وإما ملاك في موضوع الإعطاء .

فقد يكون الملاك في **الوعد بالثواب** بيان عنايته تعالى بعبده وأن مقتضى عنايته بعبده أن لا يخيب أمله ولا يقطع رجاءه، ففي أي مورد ورد فيه ثواب فأتى العبد بذلك العمل رجاءً لذلك الثواب فان الله لا يخيب أمله ولا يقطع رجاءه، بل يعطيه كما بلغه، نظير ما في الآية (مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ) (سورة الأنعام: من الآية 160)، فان ذلك وعد لملاك في نفس الوعد بلحاظ صفة في المعطي.أو أنّ هناك **صفة للمعطى له**، وهو أنه إذا كان العبد منقادا لربه، متتبعا لموارد الثواب، طالبا ما فيها، كان هذا العبد أهلا لأن يوعد بالثواب الذي طلبه.أو **صفة في مورد الإعطاء** ،كما هو الظاهر من صحيحة ابن سالم (من بلغه عن النبي -صلى الله عليه و اله- شيء من الثواب فعمله) ، حيث يقال: لعل الملاك هو تعظيم النبي (صلى الله عليه وآله- ، وأن من خصائصه (صلى الله عليه وآله) انه لو بلغ ثواب عنه فإنّ العبد يُعطى ذلك الثواب وان كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) لم يقله تعظيما لمقام -النبي صلى الله عليه واله- .إذن فيتصوّر ملاك في الوعد بالثواب مما يخرجه عن الجزاف و يبيّن لنا ما هو الوجه من تخصيص الثواب التفضلي بهذه الموارد.

**الإشكال الثاني:** أنّ ظاهر الفاء في قوله (من بلغه شيء من الثواب فعمله) أنّها فاء التفريع ، وظاهر فاء التفريع هو النظر للانقياد ، فكأنه قال: من بلغه شيء من الثواب فأتى به طلبا لذلك الثواب، و هذه صورة للانقياد، فمقتضى ظهور الصحيحة في النظر لفرض الانقياد عدم كون المحمول فيها هو الوعد بالثواب، **والسر في ذلك:** أن ترتب الثواب على الانقياد مما لا يحتاج إلى بيان ، فانه من المرتكزات الشرعية ، القطعية البديهية، ترتب الثواب على الانقياد ، فإذا كان المنظور في الرواية هو فرض الانقياد فلو حملنا المحمول فيها وهو قوله (كان له ذلك الاجر) على الوعد لكان بيانا لما هو أمر واضح، بينما ظاهر هذه الصحاح و الروايات المتعددة أنها في مقام بيانٍ لولا بيانه لكان خفيا لا يصل إليه المتشرع بنفسه .

**والجواب عن ذلك يبتني على مقدمتين :**

**المقدمة الأولى** : نحن عندما نقول بان ظاهر فاء التفريع (فعمله) النظر لفرض الانقياد ، فليس المقصود بالانقياد يعني أن أخبار من بلغ خاصة بالخبر الضعيف، أي انه ورد خبر ضعيف يتضمن ثوابا كقوله (من فطّر صائما فله كذا من الحور العين) ، ثم جاءت اخبار من بلغ لتقول: من بلغه شيء من الثواب- يعني بخبر ضعيف- فعمله يعني فعمله برجاء ذلك الثواب المحتمل فتختص الصحاح بالخبر الضعيف، ويكون موردها الانقياد بمعنى العمل بداعي احتمال الثواب. هذا ليس المقصود جزما لأنّه لا اشكال في أنّ اخبار (من بلغ) تشمل الخبر الصحيح و الضعيف ، (من بلغه) يعني بخبر صحيح او بخبر ضعيف ، من بلغه بخبر صحيح أو ضعيف شيء من الثواب فعمله كان له ذلك الأجر و إن كان رسول الله لم يقله.**والنتيجة:** انه قد يأتي بالعمل بداعي الثواب المحتمل و قد يأتي بالعمل بداعي الثواب الذي قامت عليه الحجة ، إذن ليس مقصودنا بالانقياد المستفاد من (فاء التفريع) يعني العمل بداعي احتمال الثواب، وإلا لاختصت بالخبر الضعيف.بل المقصود بالانقياد ما لا يشمل العمل بداعي الثواب المذكور في أخبار من بلغ ، حيث قلنا فيما سبق إن هناك بلوغين في الثواب: بلوغ في رتبة سابقة على أخبار من بلغ ، و بلوغ بنفس أخبار من بلغ ، فقوله (من بلغه شيء من الثواب فعمله) ، أي عمله بداعي البلوغ الأول، فلا تشمل هذه الفقرة (فعمله) أي فعمله بداعي الثواب الذي ذكر في نفس اخبار من بلغ ، فان هذه الفقرة لا تشمل هذا الفرض.**إذن** ليس المقصود بالانقياد انحصار العمل بداعي احتمال الثواب، بل قد يكون الخبر البالغ صحيحا، فيأتيه بداعي الثواب الذي قامت عليه الحجة .

**النتيجة**: انه قوله (فعمله) لا يشمل من أتى بداعي الثواب المذكور في أخبار من بلغ وانما يختص بداعي الثواب الذي بلغ في رتبة سابقة على أخبار (من بلغ) سواء كان بلوغه بخبر ضعيف أو بخبر صحيح ، وبالتالي؛ فمفاد أخبار من بلغ بناءً على التفسير الذي استقربناه: وعد الشارع بالثواب على كل مورد بلغ فيه الثواب، سواء بلغ بخبر ضعيف أو بلغ بخبر صحيح، هذه المقدمة الأولى.

**المقدمة الثانية**: لو كان مفاد أخبار من بلغ الوعد بأصل الثواب لقلنا أن هذا بيان ما هو واضح؛ لأنّ من الواضحات ترتب الثواب على الانقياد والطاعة، ولكنّ المدّعى أنّ مفادها الوعد بالثواب المعين لا الوعد بأصل الثواب، بل الوعد بالثواب المعيّن الذي بلغ ، فكأنّه قال: كل مقدار بلغك من الثواب فأنت موعود به إما لكرمه تبارك وتعالى، إما أنّك اهل لهذا الوعد، إمّا تعظيما لمقام النبي (صلى الله عليه وآله).فحيث أنها في مقام الوعد بالثواب المعين -الذي لا يصل إليه العقل لو خلي وحده- فحينئذٍ تضمنت بيان ما لولا البيان لكان أمراً خفيا.

**فتحصّل**: أن ما نستقربه من مفاد أخبار من بلغ ليس هو جعل الحجية ، ولا الاستحباب النفسي للعمل أو العمل الذي بلغ عليه الثواب ، وليس الاستحباب الطريقي ، وإنما مفادها الوعد بالثواب المعين.

**وهنا تنبيهان أو تعقيبان يتعلقان بهذا المفاد:**

**الأول**: ما تعرض إليه (صاحب المحكم) (دام ظله) حيث أفاد: بأنه لا وجه للتشبث بحجية الظهور لتحديد موضوع الوعد لو كان مفاد الروايات هو الوعد، فانّه لا جدوى في أن نبحث هل أن ظاهر الروايات الوعد على ثواب معين أم مطلق الثواب؟ والوعد بالثواب المعين على خصوص الانقياد ام مطلقا؟ لا وجه لهذا البحث كله؛ لأنه بناءً على أنّ مفاد أخبار (من بلغ) الوعد فالوعد أمر تكويني و ليس حكما شرعيا ولا موضوعا لحكم شرعي، و الحجية أي حجية الظهور انما هي متقومة بالمنجزية والمعذرية فان ابرز وأوضح آثار الحجية المنجزية والمعذرية، وإنما يتصوّر المنجزية أو المعذرية لو أردنا أن نستكشف بالظهور حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعي، وأمّا إذا كان المستكشف هو الوعد وهو أمر تكويني صدر منه تعالى فحينئذٍ لا وجه للتشبث بان ظاهر الأخبار أن الثواب محدد وان موضوعه محدد فان هذا إعمال لحجية الظهور في مورد لا ثمرة فيه للحجية؛ حيث إن الحجية متقومة بالمنجزية و المعذرية ولا معنى لهما في هذا الأمر التكويني.

**فان قلت**[[4]](#footnote-4)**:** بان أثر الحجية تنفيذه تعالى لوعده و قبح تخلفه عن وعده فانه بما أنّ الظاهر حجة فمقتضى حجية الظاهر ثبوت الوعد، ومقتضى ثبوت الوعد قبح التخلف عنه ، فلابد له تعالى من الوفاء به فالثمرة المترتبة على الحجية تنفيذه لوعده.

**قلت :**

**أولاً:** إن موضوع حسن الوفاء الوعد الصادر، ولا ندري أنّ هناك وعدا أم لا ، صحيح أن الظاهر حجة ولكن هذا لا يعني ان هناك وعدا في الواقع، فلعل الظاهر يحتمل وعدا آخر، فموضوع التخلف الوعد الواقعي ولا نحرز الوعد الواقعي في المقام

**ثانيا**: مضافا إلى أن اثر الحجية في حق من قامت عنده وليس في حق من ثبت كلامه، فالظاهر حجة على من قام عنده هذا الظاهر، لا انه حجة على من ثبت كلامه بهذا الظاهر ؛كي يقال: مقتضى ظاهر الوعد انه ليس لك أن تتخلف عن وعدك ، فانّ غاية حجية الظاهر المنجزية أو المعذرية في حق من قام عنده الظاهر لا في حق من ثبت كلامه بهذا الظاهر.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 073

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ذكرنا فيما سبق هل أنّ لحجية خبر الثقة أو حجية الظهور أثراً بناء على كون مفاد أخبار (من بلغ) هو الوعد بالثواب، والوعد بالثواب أمرٌ واقعي وليس حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، **والصحيح** أنّ للحجية آثاراً:

**الأثر الأول**: من تلك الآثار هو جواز الإسناد والاستناد، فإنّ من أوضح آثار الحجة أن يُسند مفاده إلى الشارع، وأن يُستند إليه في مقام العمل، فلذلك يصح للفقيه أن يُسند الوعد بالثواب في أي مورد ورد فيه خبرٌ ولو كان ضعيفاً إلى الشارع، كما للمكلف أن يستند في هذا الوعد إلى الشارع، بل للفقيه أن يُفتي بأنّ هذا المورد من موارد الثواب بعد وعد الشارع بالثواب، بل على مبنى السيّد الإمام (قده) من أنّ الوعد بالثواب ملازم للطلب والترغيب يمكن أن يُفتي الفقيه بالترغيب أيضاً.حيث ذكرنا فيما سبق أنّ مفاد أخبار (من بلغ) إمّا الوعد بالثواب محضاً، وهذا ما ذهب إليه سيّد المنتقى (قده) وإمّا الوعد بالثواب الدال بالمدلول الالتزامي على الترغيب في موارد ورود الثواب، وهو ما ذهب إليه السيّد الإمام (قده) فكلاهما يرى أنّ مفاد أخبار من بلغ الوعد بالثواب، لا الاستحباب النفسي، ولا الحجية ولا الاستحباب الطريقي ولا الارشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد، ولكن الوعد بالثواب، إلا أنّه بحسب نظر صاحب المنتقى أنّ مفاد أخبار (من بلغ) مجرد الوعد بالثواب من دون أن تتضمن ترغيباً لا بالمدلول المطابقي ولا بالمدلول الالتزامي، فما يُفتي به الفقيه هو أنّ هذا المورد من موارد الثواب، لا أكثر من ذلك.وأمّا على مختار السيّد الإمام (قده) من أنّ مفاد أخبار (من بلغ) الجعالة من قبل الشارع على العمل، والجُعالة عليه مستلزم عرفاً لنحو من الترغيب والحثّ، وإن كان هذا الترغيب مدلولاً التزامياً، فلا يمكن التمسك باطلاقه لسائر الموارد، ولكن في الجملة هناك ترغيب، فيستطيع أن يُفتي بأنّ بعض موارد بلوغ الثواب مرغوبٌ فيه في الجملة.

فحينئذ يتبيّن الفرق بين القول بالحجية والقول بالاستحباب النفسي باحتمالاته والاستحباب الطريقي والقول بالوعد على الثواب.**فإن قلنا** بالحجية وقلنا بالحجية العرفية، بمعنى أنّ المستفاد من أخبار (من بلغ) جعل الكاشفية للخبر الضعيف في موارد المستحبات، فحينئذ يكون الخبر الضعيف الدال على الاستحباب مقيداً للخبر الصحيح الدال على عدم الاستحباب إذا كان الخبر الضعيف ذا قيد، كما لو ورد خبرٌ صحيح على عدم رجحان مثلاً الاستياك، ودّل خبرٌ ضعيف على ثواب على الاستياك بعد الصلاة مثلاً، فإنّه يكون مقيدا له.

وأمّا لو كان الضعيف دالاً على الرجحان مطلقا فهو بناء على مسلك الحجية العرفية يكون معارضاً للخبر الصحيح الدال على عدم الرجحان، فالخبر الصحيح دال على عدم رجحان الاستياك، والخبر الضعيف دال على رجحانه فيتعارضان بناء على استفادة الحجية العرفية.

وأمّا بناء على الاستحباب النفسي، فتارة ندّعي أنّ البلوغ مجرد واسطة في الثبوت، أيّ أن الاستحباب ثابت للعمل بعنوانه، فافطار الصائم بعنوانه مستحب، والبلوغ مجرد واسطة في ثبوت الاستحباب لإفطار الصائم، إذن فحينئذ يُفتي الفقيه بناء على الخبر الضعيف باستحباب افطار الصائم.

أمّا إذا لم يكن مفادها إلّا أنّ مورد الاستحباب النفسي هو العمل الذي بلغ عليه الثواب لا العمل بعنوانه، بحيث يكون البلوغ واسطة في العروض، أي انّه معروض للاستحباب أيضاً، إذن فما يُفتي به الفقيه هو الكبرى لا الصغرى، أيّ ما يُفتي به الفقيه هو ما بلغ عليه الثواب فهو مستحبٌ بهذا العنوان، وأمّا افطار الصائم فما هو إلّا مصداق من مصاديق ما بلغ عليه الثواب لا أنّ له استحبابا يخصّه.فبناءً على أنّ الاستحباب النفسي موضوعه (ما بلغ عليه الثواب) أو قلنا بأنّ مفاد أخبار (من بلغ) الوعد بالثواب، مع دلالة هذا الوعد على الترغيب بنحو المدلول الالتزامي، ايضا يستطيع الفقيه أن يقول أنا أُفتي بالكبرى، وهي: الترغيب في الجملة لما وُعد عليه الثواب، غاية ما في الباب يبقى الفرق بين الاستحباب النفسي لما بلغ عليه الثواب وبين الترغيب في ما وُعد عليه بـالثواب؛ أنّه على القول بالاستحباب يكون الاستحباب مدلولا مطابقياً، فيستطيع الفقيه أن يتمسك باطلاقه في موارد الشك، بينما على القول بأنّ مفادها الوعد وأنّ الترغيب مدلول التزامي لم تكن النصوص بصدد بيانه لا يمكنه أن يتمسك باطلاقه، فيُفتي بالترغيب في الجملة.

وأمّا إذا قلنا بالاستحباب النفسي والمقارنة بينه وبين الاستحباب الطريقي فلابد أن نلتفت إلى أمر ذكرناه سابقا يحتاج إلى التقييد، وهو: إن قلنا بالاستحباب النفسي للعمل بعنوانه، أي أنّ افطار الصائم بعنوانه مستحب والبلوغ واسطة في الثبوت، فحينئذ لو دّل الخبر على استحباب غسل زيارة الحسين (عليه السلام) عن بعد؛ لأمكن للفقيه أن يُفتي بأنّه يُجزي عن الوضوء؛ إذ ثبت استحبابه.

أمّا لو كان مفاد الأخبار الاستحباب النفسي لما بلغ عليه الثواب، فالغُسل بما هو غسل ليس مستحبا، وإنّما غُسل زيارة الحسين لكونه ممّا بلغ عليه الثواب مستحب لا بعنوانه، فلا يمكن للفقيه أن يُفتي باجزائه عن الوضوء؛ ولأجل ذلك إنما تتضح الثمرة بين الاستحباب النفسي والاستحباب الطريقي بناء على أنّ البلوغ واسطة في الثبوت لا بناء على أنّه واسطة في العروض، أي أنّه معروض للاستحباب.

وأمّا الفرق بين الوعد بالثواب وبين القول بأنّ مفاد أخبار (من بلغ) مجرد ارشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد فلا يستطيع الفقيه أن يُفتي على ضوئها بشيء ما دامت مجرد ارشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد، كما هو مبنى ومسلك سيّدنا الخوئي (قده).

**الأثر الثاني**: أنّه بناء على أنّ مفاد أخبار (من بلغ) الوعد بالثواب، فإنّ ذلك يكون عاملا في تقوية احتمال الثواب؛ إذ ما دام هذا الوعد ظنيا وليس قطيعا فالثواب ما زال محتملا لا مقطوعا به، إلّا أنّه يقوى احتماله إذا تمت أخبار من بلغ، فيكون مفاد أخبار (من بلغ) تقوية احتمال الثواب لدى المكلف، وتقوية احتمال الثواب يكون مؤكدا للانقياد، أي الاتيان بالعمل بداعي الانقياد، وهذه ثمرة كافية في الحجية؛ إذ لا نحتاج إلا إلى ما يدفع اللغوية، بأن يُقال: ما هو أثر حجية الظهور أو حجية خبر الثقة بناء على أنّ مفاد أخبار (من بلغ) الوعد؟ نقول: يكفي في رفع لغوية الحجية وجود أثر، وذلك الأثر أنّ أخبار من بلغ تقوية لاحتمال الثواب فيكون ذلك تقوية للاتيان بالعمل بداعي الانقياد.

**الأثر الثالث**: أن يقال: بأنّه إذا دلّت اخبار (من بلغ) بالمدلول المطابقي على الوعد بالثواب، فقد دّلت بالمدلول الالتزامي على أنّه لا يُخلف وعده، فهناك ملازمة عرفية بين الوعد وبين قبح خُلف الوعد، فإذا دلّت بالمدلول المطابقي على الوعد بالثواب، دلّت بالمدلول الالتزامي على قبح خُلف الوعد، فيستطيع المكلف أن يقول: قامت لدي حجة على أنّ الله لا يُخلف وعده في مثل هذه الموارد، هذا تمام الكلام في هذا التنبيه الذي تعلّق باثر حجية الظهور أو حجية خبر الثقة بناء على أنّ مفاد أخبار من بلغ (الوعد بالثواب).

**ثم يقع الكلام في تنبيهات أخبار من بلغ**

فهنا مجموعة من التنبيهات المتعلّقة باخبار من بلغ على جميع المباني:

**التنبيه الأوّل**: هل أنّه يُستفاد من أخبار (من بلغ) الشمول للثواب غير المعيّن او تختص بمورد الثواب المعين، يعني الثواب المحدد؟ فقد يقال: بأنّ ظاهرها النظر إلى الثواب المحدد، حيث قالت: (من بلغه شيء من الثواب على عمل فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله لم يقله) فمنظورها الثواب المحدد.فلو ورد عندنا خبر لا يُحدد الثواب، وإنما قال مثلا: (افطار الصائم ذو ثواب) فهل تشمل أخبار من بلغ ما لم يكن فيه تحديد للثواب أم لا؟

فقد يُقال بالشمول؛ وذلك لثلاث قرائن:

**القرينة الأولى**: أن يقال ظاهر قوله: (من بلغه شيء من الثواب فعمله) عود الضمير في (فعمله) إلى شيء من الثواب، فإذا عاد الضمير بمعنى عوده إلى اقرب الموارد إلى ذلك الشيء من الثواب، فكأنه قال: (من بلغه شيء من الثواب فحصّل ذلك الشيء من الثواب) فإنّ هذا عنوان مطلق لما إذا بلغه شيء محدد أو بلغه غير محدد.

**إلّا أن يقال** بأن هذا التعبير (فعمله) من باب الاستخدام، لا أنّ الضمير يعود إلى نفس الثواب، أي فاتى بالعمل الذي يحصّل ذلك الثواب، لا أنّه بمعنى طلب ذلك الثواب، بل اتى بالعمل المحصّل لذلك الثواب، فيكون منظور الرواية إلى العمل لا إلى نفس الثواب؛ كي يُقال باطلاقه لما إذا لم يكن الثواب محددا.

**القرينة الأخرى**: رواية الإقبال (من بلغه شيء من الخير) ويُقال باطلاق هذا العنوان لما إذا كان لم يكن الثواب محدداً، ولكنها ضعيفة بالارسال.

المهم هو:

**القرينة الثالثة**: وهو أن يقال: ما دامت هذه النصوص في سياق إمّا الترغيب نحو ما بلغ عليه الثواب، او في سياق الحثّ نحو الانقياد، او في سياق بيان عنايته تعالى وكرمه على عباده بأن يعطيهم ما أمّلوا، أو في سياق الارشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد، فبلحاظ أي سياق من هذه السياقات يرى العرف أنّه لا خصوصية للثواب المحدد، فسواء كان محددا او غير محدد ما دام السياق سياق الوعد والترغيب والحث والارشاد، فإنّه لا فرق في هذا السياق بين كونه محددا او غير محدد؛ ولذلك حتّى لو قلنا بأنّ مفاد أخبار (من بلغ) الوعد بالثواب، مع ذلك تشمل ما لم يكن الثواب محددا.

**ولا يُقال**: بناء على ذلك لم تُفد أخبار (من بلغ) شيئا جديدا؛ لأن العقل حاكم بترتب الثواب على الانقياد.

**نقول**: لا، فإنّ العقل يخفى عليه الوعد بالثواب الواقعي؛ إذ مفاد أخبار (من بلغ) وإن شمل الثواب غير المحدد، إلّا أنّ مفادها أنّ الثواب الواقعي في هذا المورد موعود به سواء كان محددا اثباتا ام لم يكن محددا، وهذا مما لا يتنبه له العقل وحده، فإنّ العقل غاية ما يقول: إذا انقاد العبد لربه فلانقياده اجر، أمّا الأجر الواقعي يترتب على هذا المورد فإنّ هذا يحتاج إلى دليل لفظي من قبل الشارع.

وأمّا إذا قلنا بأنّ مفاد أخبار (من بلغ) الحجية او الاستحباب النفسي؛ فقد أفاد في كتاب (المحكم): أنّه بناء على ذلك لا نتعدّى إلى الثواب غير المحدد، والسرّ في ذلك: أنّ الحجية الشاملة للخبر الضعيف خلاف القاعدة فيُقتصر على المقدار المتيقن، أي ما دام مفاد أخبار (من بلغ) أمراً مخالفاً للقاعدة وهو حجية الخبر الضعيف في باب المستحبات فنقتصر على المقدار الذي ورد في لسانها وهو الثواب المحدد.أو قلنا بأنّ مفادها الاستحباب النفسي، فإن ثبوت الاستحباب النفسي للعمل مع كون الخبر ضعيفا خلاف القاعدة، فيُقتصر على ما ورد في لسان الدليل وهو الثواب المحدد.

**ولكنّ هذا محل تأمّل**، والسرّ في ذلك: أنّ المدار على الملاك المستفاد من سياق أخبار (من بلغ) فإذا لم نفهم من سياق أخبار (من بلغ) ملاك منظور إليه، بل كان الملاك ملاكا تعبديا غيبيا، فهنا يتمّ كلامه.أمّا إذا استفدنا من سياق أخبار (من بلغ) أنّه وإن كان مفادها حجية الخبر الضعيف، أو كان مفادها الاستحباب النفسي، إلّا أنّ ملاك جعل الحجية للخبر الضعيف أو جعل الاستحباب النفسي هو الترغيب في تحصيل الثواب من موارده، فإذا استفدنا من سياقها هذا الملاك، فمقتضى عمومية هذا الملاك، أن لا خصوصية للثواب المعين والمحدد، إذن فمجرد أن يكون مفاد أخبار من بلغ الحجية او الاستحباب النفسي لا يعني الاقتصار على ما ورد في لسان الدليل، ما دمنا نفهم من القرائن السياقية أنّه إنّما جعل الحجية للخبر الضعيف او جعل الاستحباب النفسي لملاك الترغيب وتحصيل اكبر مقدار من الثواب. وفقنا الله وإياكم للمثوبة.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 074

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

**التنبيه الثاني** – من التنبيهات لمفاد أخبار من بلغ-: هو أنّ البلوغ هل يشمل البلوغ الضمني أي البلوغ بالمدلول الالتزامي أم لا؟ فمثلاً إذا وردنا خبرٌ يدل على الأمر فقط، كما إذا ورد خبر يدل على الأمر بزيارة الحسين (عليه السلام) ولم يتضمن ذكر الثواب إلّا أنّ دلالته بالمطابقة على رجحان العمل دلالة بالالتزام على الثواب عليه، فهل تشمل ذلك فقرة (من بلغه من الثواب على عمل) أم لا؟

فقد أُدعي الشمول، كما في المحكم وغيره؛ وذلك لوجوه ثلاثة:

**الوجه الأوّل**: أنّ عنوان بلوغ الثواب مطلق، يشمل البلوغ الصريح والبلوغ الضمني.

**ولكنّ هذا الوجه محل تأمّل** بلحاظ أنّ ظاهر قوله (وإن كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) لم يقله) أنّ الثواب ممّا قيل غاية الأمر أنه قد يكون ما قيل مطابقا للواقع وقد لا يكون مطابقا، فظاهر التعبير في الرواية أنّ الثواب مما قيل في الرواية، إلّا أنّ الرسول قد يكون قاله وقد لا يكون قاله.مضافاً إلى أن ظاهر (من بلغه عن النبي – صلى الله عليه وآله- من الثواب) أو (من سمع شيئاً من الثواب على شيء) هو الدلالة بالمطابقة.

**الوجه الثاني**: - وهو نفس الوجه الذي ذكرناه أمس في شمول أخبار من بلغ للثواب غير المحدد- أن يقال بأن الظاهر اتحاد مرجع الضمير مع الضمير، فهنا عندما قال في صحيحة هشام بن سالم الأولى: (من بلغه عن النبي – صلى الله عليه وآله من الثواب فعمله) فهنا مرجع وهو (الثواب)، وضمير في قوله (في عمله) والظاهر اتحاد الضمير مع مرجعه بحسب المعنى، فمقتضى اتحاد الضمير مع مرجعه أن يُراد بـ (الثواب) العمل، فكأنه قال: (من بلغه عن النبي عمل ذو ثواب فعمله) أي فأتى به، فيكون المراد من كلمة (الثواب) العمل؛ لكي يتحد الضمير ومرجعه، حيث إنّ الظاهر هو اتحادهما؛ إذ لا معنى لعمل الثواب نفسه، إذن فمقتضى الاتحاد بينهما أنّ المراد بـ (الثواب) العمل، فإذا أُريد به العمل شمل الثواب الضمني؛ لأنّ منظور الصحيحة حينئذ (من بلغه العمل) وهذا يشمل ما ورد فيه الثواب بالصراحة وما لم يرد، فإنّه ما دام قد بلغ العمل شملته هذه الصحيحة.

**ولكن يُلاحظ على ذلك**:

**أولاً:** لماذا لا يُعكس فيقال: إنّ المراد بالعمل طلب الثواب لا أنّ المراد بالثواب العمل، فيُقال: مضمون الصحيحة من (بلغه من الثواب) يبقى على ظاهره، (فعمله) أي فطلبه، فلا يكون هناك اختلاف بين الضمير ومرجعه، ويبقى مفاد الرواية ناظراً لبلوغ الثواب لا لبلوغ العمل.

**وثانيا**: إنّ الاستخدام شائع في الاستعمالات العربية، وهو أنّ يُراد بمرجع الضمير ما لم يُرد بالضمير، وقد حفظنا من مختصر المعاني (إذا نزل السماء بارض قوم رعيناه وإن كانوا غضابا) فلا مانع أن يبقى الثواب على ظاهره والعمل على ظاهره.

**الوجه الثالث**: أن يُدعى إنّ ظاهر السياق في قوله (من بلغه عن النبي من الثواب فعمله) ظاهر السياق الحثّ على الخير، والترغيب في الانقياد، ومقتضى هذا السياق أن لا خصوصية للثواب الصريح، فيشمل الثواب الضمني المدلول عليه بالالتزام لا بالمطابقة.

**ولكنّ** دعوى السياق إنّما تنسجم إذا قلنا إنّ مفاد اخبار من بلغ حسن الانقياد، أو أنّ مفاد اخبار (من بلغ) الترغيب في تحصيل الثواب، أو أنّ مفادها الاستحباب الطريقي.أمّا إذا قلنا أنّ مفادها الوعد بالثواب، فإنّ مقتضى هذا المفاد ورود الثواب نفسه بالصراحة في الرواية كي يكون معناه الوعد بهذا الثواب الوارد.أو قلنا إن معناها الاستحباب النفسي لما بلغ عليه الثواب؛ فلعل موضوع الاستحباب النفسي ما بلغ فيه الثواب بالمطابقة ولا يشمل ما بلغ بالمدلول الالتزامي لأنه استحباب تعبدي، فلعل موضوعه (ما بلغ فيه الثواب بالمطابقة لا مطلقاً).إذن فدعوى السياق ليست تامّة على سائر المباني.

**فتلخصّ من ذلك**: أنّ دعوى شمول الروايات للثواب الضمني أوّل الكلام، فما يتفرع على هذا التنبيه من التنبيهات ايضا يكون محل تنّظر.

**التنبيه الثالث**: هل تشمل أخبار (من بلغ) الخبر الدال على الوجوب، والخبر الدال على الحرمة، والخبر الدال على الكراهة، أم لا؟

حيث قد يُدعى -كما في كلمات السيّد الشهيد وكلمات المحكم وغيرها- الشمول، فلا تختص أخبار (من بلغ) بالخبر المتضمن للثواب أو الخبر المتضمن للرجحان، بل تشمل حتى الخبر الدال على الحرمة أو على الكراهة؛ بلحاظ أنّ ما دل على الوجوب بالمطابقة دل على الثواب على الفعل بالالتزام، وما دلّ على الحرمة بالمطابقة دل على الثواب على الترك بالالتزام، وما دل على الكراهة دل على الثواب على الترك بالالتزام، فيصدق (من بلغه من الثواب).

**ولكن ذُكر في المقابل عدّة وجوه لمنع الشمول:**

**الوجه الأوّل:** أنّ ظاهر هذه الاخبار هو الطلب، أي طلب العمل، فلا يشمل ما دل على الحرمة أو الكراهة؛ لأنّ مفادهما الزجر والكف وليس الطلب، فهما خارجان موضوعا.

**وأُجيب عن ذلك** - كما في كلمات السيّد الصدر-:

**أولا**: بأنّه لا ظهور في الاخبار في خصوص الطلب، وإنما ظاهرها مطلق التحضيض، والتحضيض أعم من الطلب او الزجر.

**وثانيا**: إنما يتمّ هذا لو فسّرنا النهي في الحرمة والكراهة بالزجر، وأمّا لو قلنا بمقالة الكفاية: أنّ النهي عبارة عن طلب الترك. فحينئذ يكون مصداقا من الطلب.

**الوجه الثاني**: أن يُقال ظاهر قوله (فعمله) حيث قال: (من بلغه عن النبي من الثواب فعمله) أو قال في الصحيحة الثانية (من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه) ظاهره النظر إلى الفعل فلا يشمل ما دل على مطلوبية الترك.

**فاُجيب عن ذلك** – كما في كلمات السيّد الشهيد والمحكم:أنّ مقتضى مناسبة الحكم للموضوع في هذه الأخبار أنّ المراد بـ (فعمله، فصنعه) الاستجابة لا خصوص الاستجابة الفعلية، وإنما المقصود (من بلغه شيء فاستجاب له) سواء كانت هذه الاستجابة فعلاً او تركاً؛ ولذلك لو ورد عندنا خبرٌ يدل بالمباشرة على رجحان الترك لشملته هذه الاخبار بلا كلام. ولذلك بنى السيّد الصدر على الشمول نظرا إلى أنّه دفع كلا الوجهين.

**الوجه الثالث**: ما أُشير إليه في الرسائل وذكره في المحكم من أنّه بناء على مسلك الحجية، أي أنّ مفاد اخبار من بلغ حجية الخبر، لو دل الخبر على الحرمة مثلاً، فإمّا أن تثبت به الحرمة، أو لا يثبت به إلا الثواب على الترك، فإن قلتم يثبت به الحرمة فهذا خلاف ظاهر أخبار (من بلغ) فإنّ ظاهرها حجية الخبر البالغ في اثبات الندب والرجحان، لا حجية الخبر البالغ في اثبات اصول الدين وفروعه، وإنّما غايته اثبات الندبية والرجحان لا اكثر من ذلك.وإن قلتم يثبت بالخبر الضعيف مجرد الثواب على الترك، فهذا معناه التفكيك بين المدلول المطابقي والالتزامي، بأن نقول: المدلول المطابقي للخبر وهو الحرمة ليس الخبر حجة فيه، ولكن المدلول الالتزامي المتصيّد وهو الثواب على الترك يكون الخبر حجة فيه، والتفكيك بينهما مستجهن.

**فأُجيب عن ذلك**:بأنّ هذه الأخبار لا تدل على حجية الخبر البالغ مطلقاً، وإنّما تدل على حجيته في دائرة خاصة وهي: اثبات الثواب ليدل اثبات الثواب على الرجحان بالملازمة العرفية، فمن الأوّل ليس مفاد أخبار (من بلغ) جعل الامارية والعلمية للخبر البالغ، بل غايتها أنّ الخبر البالغ حجة في اثبات الثواب لا أكثر، فيدل بالملازمة العرفية على الرجحان، وعليه فأي مانع من أن نلتزم بذلك؟

**لكن هذا الجواب** الذي ذُكر في المحكم وغيره لم يعالج المدعى، فإنّ المدعى هو أنّ التفكيك بين المدلول المطابقي والالتزامي مستهجن، هذا هو المدعى، فصاحب الاشكال لا ينكر أنّ الحجية ليس معناها إلّا اثبات الثواب، هو لا يُنكر ذلك، لكن يقول: لو جاء الخبر متضمنا للثواب فقط، او جاء الخبر دالا على المطلوبية لالتزمنا بذلك، أمّا إذا كان ماهو المقصود بالاصالة في الخبر هو بيان الحرمة، ومع ذلك نعزف عنه ونُعرض عنه، ونقول هو حجة في اثبات المدلول الالتزامي ألا وهو الثواب على الترك، فإنّ هذا أكل من القفا.إذن بالنتيجة: المدعى هو استهجان التفكيك، وهذا لم يُسلط عليه في الجواب.

**الوجه الرابع**: ما ذكره سيّد المنتقى (قده) لمنع الشمول، وهو أنّ ظاهر اخبار (من بلغ) في قوله (من بلغه من الثواب فعمله)، (من سمع شيئاً من الثواب فصنعه) ظاهره أنّ موضوع اخبار (من بلغ) العمل المأتي به بداعي الثواب، يعني العمل الذي يكون المحرك له عادة هو الثواب، ومن الواضح أنّ العمل الذي يكون داعيه الثواب هو العمل المستحب، وأمّا العمل الواجب فالداعي المتشرعي والعرفي له الفرار من العقوبة على الترك(أي ترك الواجب)، والمحرّم الداعي لتركه هو الفرار من العقوبة على الفعل (أي فعل المحرم).

فإذن بما أنّ ظاهر أخبار (من بلغ) أنّ الموضوع ما كان الداعي والمحرك له الثواب فلا شمول فيها لما إذا كان الداعي له الفرار من العقاب.وهذا الكلام متينٌ.

**الوجه الخامس**: أن يُقال -كما في المنتقى أيضا- أنّه لا شمول في اخبار (من بلغ) للخبر الدال على الحرمة، والوجه في ذلك: أنّ الحرمة إما بمعنى الزجر وإما بمعنى طلب الترك، فإن كانت الحرمة بمعنى الزجر فمن الواضح أنّ الزجر لا يدل التزاما على ترتب الثواب على الترك، فإنّ هذا من اين اتيتم به؟ فإنّ غاية ما يدل عليه الزجر هو تجنب مغبّة الفعل ومفسدته، فليس مدلوله الالتزامي إلّا أن تتخلص من مفسدة الفعل ، وليس مدلوله الالتزامي أنّ الترك ذو ثواب.

وإن كان المراد بـ (الحرمة) طلب الترك ،كما هو مختار سيّد المنتقى تبعاً لصاحب الكفاية (قدهما)، فإن طلب الترك في موارد المحرمات لا يدل على رجحان الترك وحصول الثواب عليه، بل غاية ما يدل عليه طلب الترك في المحرمات هو التحرّز عن مفسدة الفعل، فعندما يقول مثلا: (اترك شرب الخمر) (( إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ ) (سورة المائدة: من الآية 90) أي تحرّزا عن مفسدة الفعل لا لأن الترك راجح و ذو ثوابٍ، فإنّ هذا ليس مدلولا التزاميا البتة؛ لطلب الترك في باب المحرمات.

نعم طلب الترك في غير المحرمات، يعني لو جاءنا خبر من البداية يدل على طلب الترك، فقال مثلا: (اترك كذا وكذا)، فربما يُقال: بأن ظاهره رجحان الترك والثواب عليه، أمّا طلب الترك في سياق التحريم، فإنّ مدلوله الالتزامي التحرز عن مفسدة الفعل، فدعوى وجود مدلول التزامي عرفي في الخبر الدال على الحرمة او الخبر الدال على الكراهة أنّ هناك ثوابا في الترك، هذا هو أول الكلام.

**والحمد لله رب العالمين.**

075

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

كان الكلام في الوجوه التي أُفيدت لمنع شمول أخبار (من بلغ) لما دل على الوجوب او الحرمة أو الكراهة، والوجه الأخير وهو ما يمنع من شمول أخبار (من بلغ) لما دل على الكراهة أن يُقال:

إنّ المكروهات في النصوص الشرعية على أربعة أقسام:

**القسم الأوّل**: ما كان مفاده الارشاد إلى قلّة الثواب، نظير ما إذا ورد (لا تصلِّ في الحمام) أو (لا تصلِّ بعد طلوع الشمسِ) فإنّ مفاده الارشاد إلى أنّ ثواب هذه الصلاة أقل من غيرها، وهذا لا دلالة له بالالتزام على أنّ في الترك ثواباً.

**والقسم الثاني**: ما يدل على الارشاد إلى الأثر الوضعي، نحو ما دلّ على النهي عن الجماع في وقت الخسوف مثلاً، فإنّ مفاده الارشاد إلى أنّ في ذلك أثراً وضعيا مبغوضا، ولا دلالة له بالالتزام على أنّ في الترك ثوابا.

**والقسم الثالث**: ما كان مفاده الارشاد إلى حزازة مولوية، بمعنى: أنّ للمولى حزازة في هذا الفعل وإن لم تُدرك تلك الحزازة، مثلاً: ما دل على النهي عن تسمية الولد بخالد أم حكم او حكيم، فإنّ غاية مفاده أنّ في هذه التسمية حزازة وأمّا أنّ في الترك ثواباً فلا دلالة له على ذلك.

**والقسم الرابع**: ما كان ظاهرها رجحان الترك، نظير ما دل على النهي عن النوم بين الطلوعين، او ما دل على النهي عن النوم في ليلة القدر أو في ليلة عرفة، فإنّ ظاهر قوله (لا تنم ليلة عرفة) أو (لا يأخذك النوم ليلة عرفة) أنه كناية على أنّ في ترك النوم رجحانا بلحاظ أنّ فيه احياءا لهذه الليلة، فهذا القسم من المكروهات هو الذي يُتوهم دلالته بالالتزام على ثبوت الثواب على الترك ودلالته على رجحان الترك، فيُدعى شمول أخبار (من بلغ) له لا في الاقسام الأولى.

إلّا أنّ هذا القسم الرابع في الواقع ليس من المكروهات في شيء بل هو من المستحبات، فإن مجرد التعبير بالنهي كقوله (لا تنم بين الطلوعين) او (لا تنم ليلة القدر) مجرد نهي صوري وعلى مستوى المراد الاستعمالي، إلّا أنّ ظاهره عرفاً أنّه كناية عن كون الترك راجحا، وكناية عن كون الترك مستحباً، فهذا القسم خارج عن محل البحث، فإنّ محل بحثنا هل أنّ اخبار من بلغ تشمل الخبر الدال على الكراهة بحسب المراد الجدي منه، أمّا ما كان نهياً لكن المراد الجدي منه بحسب النظر العرفي الكناية عن رجحان الترك، فهذا داخل في المستحبات وليس في المكروهات.

**ولكن** يمكن التعليق على بعض ما مضى من الوجوه التي ذكرها سيّد المنتقى (قده) بانياً على عدم شمول أخبار (من بلغ) لمورد الكراهة، فالوجه الرابع الذي افاده، من أنّ ظاهر اخبار (من بلغ) أنّ موضوعها العمل الذي يكون محركه داعي الثواب عادةً وطبعاً، والعمل الذي يكون محركه داعي الثواب عادة هو المستحب، لا مثل المكروه والواجب والمحرم.

**ولكن يُلاحظ على ما أُفيد**: أنّ هذه الاخبار لا يُستفاد منها إلّا أنّ موضوعها العمل المأتي به بداعي الثواب، وأمّا كون داعي الثواب هو المحرك عادة للعمل فلا دلالة في الاخبار على ذلك. وإنّما ذكرت أنّ موضوعها هو العمل المأتي به بداعي الثواب؛ لأنها ذكرت بلوغ الثواب، فكأنها قال: إذا بلغ الثواب على عمل فمن الطبيعي أن يكون بلوغ الثواب هو الداعي للاتيان بالعمل، فإنّما قالت: (فعمله) لأنه من الطبيعي أنّه إذا بلغ الثواب على عمل جيء بالعمل بداعي بلوغ الثواب، لا أنّ منظورها خصوص حصّة من الاعمال وهي الاعمال التي يكون المحرّك لها عادّة هو الثواب، فالتفريع لأجل أنّ بلوغ الثواب سبب لحصول هذا الداعي، وليس التفريع لأجل تخصيص موضوعها بالعمل الذي يكون المحرك له الثواب عادة، كي يُستفاد من ذلك اختصاصها بالمستحبات.

**وأمّا الوجه الخامس** الذي أفاده: وهو أنّ الخبر الدال على الوجوب إنّما يدل بالالتزام على العمل بداعي الفرار من عقوبة الترك، والخبر الدال على الحرمة إنّما يدل بالالتزام على الترك بداعي الفرار من العقوبة وهكذا، **فإنّه** لا يمنع استدلال المستدلين، فإنهّم لا يزعمون أنّ في الخبر الدال على الحرمة مدلولا التزاميا على ترتب الثواب على الترك في حدّ ذاته، هذا لا يزعمونه، هم يقولون: احتفاف هذه الاخبار، أي الاخبار الدالة على الحرمة والدالة على الوجوب، والدالة على الكراهة، احتفاف هذه الاخبار بالمرتكز المتشرعي القطعي الواضح على أنّ في ترك الحرام وفعل الواجب وترك المكروه ثواباً، اوجب انعقاد مدلول التزامي لها على أنّ في الترك ثوابا، لا أنّهم يقولون أنّها بذاتها لها هذا المدلول الالتزامي، كي يصّب السيّد قُدسّت نفسه الزكية اهتمامه على منع ذلك، وأنّ الخبر الدال على الحرمة او الخبر الدال على الوجوب، او الخبر الدال على الكراهة، اصلاً ليس فيه مدلول التزامي على أنّ في الترك ثوابا.صحيحٌ هذا الخبر في حدّ ذاته لا دلالة فيه على ذلك لا مطابقة ولا التزاما، إنّما المدعى أنّه احتفاف هذه الاخبار بمرتكز متشرعي واضح على أنّ في الترك ثوابا اوجب ظهورها في ذلك، هذا هو المدعى.

نعم لعل مقصوده (قده) ويكون هذا وجها لمنع شمول أخبار (من بلغ) لما دل على الحرمة والكراهة والوجوب: أنّ المستفاد من أخبار (من بلغ) أنّ موضوعها بلوغ الثواب، وإنما يصدق بلوغ الثواب بخبر إذا كان نفس الخبر مع غمض النظر عن أي ضميمة دالا على الثواب، وإلا لم يصدق انّه بلغ الثواب بالخبر وإنما بلغ الثواب بضميمة أخرى وبمرتكز وبدليل آخر، فحيث إنّ موضوع هذه الاخبار أن يبلغك الثواب بخبر، بمعنى أنّه لولا هذا الخبر لما بلغك الثواب، حيث إنّ مفادها ذلك لم يصدق أنّه بلغك الثواب بخبر يدل على الحرمة، او بخبر يدل على الكراهة، او بخبر يدل على الوجوب، وإن كان في الترك ثوابا، فهذا مسألة أخرى، إلّا أنّه لا يصدق بذلك أنّه بلغك الثواب بهذا الخبر، فهذا هو وجه انصراف اخبار (من بلغ) عن الشمول لهذه الموارد الثلاثة، هذا هو المقام الأوّل.

**المقام الثاني في هذا التنبيه**: أنّه إذا وردنا خبر يدل على الكراهية فهل تثبت به الكراهة؟ أم يثبت به فقط الثواب على الترك فيدل بالدلالة الالتزامية على رجحان الترك.

أفاد الاعلام (قدهم): أنّه لا يُستفاد منه اثبات الكراهة على جميع المسالك.

أمّا على مسلك الحجية؛ فلأن غاية مفاد أخبار (من بلغ) أنّ الخبر البالغ حجة في دائرة معينة، وهي: اثبات الثواب، فليس حجة في أكثر من ذلك، فالخبر البالغ حجة في اثبات الثواب لا حجة في مفاد آخر، إذن فعلى مسلك الحجية لاتثبت الكراهة بخبر يدل على الكراهة بالمطابقة.

وأمّا على مسلك الاستحباب النفسي لعنوان (ما بلغ)، فأيضاً يرد عليه أنّه: إذا ورد عندنا خبر يدل على الكراهة، فإمّا أن يُثبت هذا الخبر الاستحباب النفسي للفعل وهذا خُلف دلالته على الكراهة، وإمّا أن يثبت به كراهة الفعل، وهذا يعني أنّ قوله في صحيحة هشام (كان أجر ذلك له) مستعملا في أكثر من معنى، فهذه الكلمة (كان أجر ذلك له) تعني أنّها في موارد الاستحباب تُثبت الاستحباب، وفي موارد الكراهة تُثبت الكراهة، وفي موارد الوجوب تُثبت الوجوب، وهذا خلاف الظاهر جداً، فإنّ الظاهر من هذه الفقرة (كان أجر ذلك له) أنّ الثابت سنخٌ واحد من الحكم، لا أنّ الثابت في كل مورد سنخ ما يناسبه من الحكم، فإنّ هذا لا يُستفاد من هذه الفقرة، حتّى لو قلنا بجواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

وأمّا إذا قلنا: إنّ مفاد أخبار من بلغ الاستحباب الطريقي، فالامر كذلك؛ لأنّ مؤدى الاستحباب الطريقي أنّ في التسلّك بالخبر البالغ والاخذ به طريقية لحفظ الملاكات الواقعية؛ إذ ليس معنى الاستحباب الطريقي إلّا أنّ الاخذ بالخبر البالغ طريق لحفظ الملاكات الواقعية، فخذوا به. أمّا أنّ مدلول الخبر وهو الكراهة يثبت شرعاً، فهذا ممّا لا يدل عليه.

نعم لو قلنا بأنّ مفاد أخبار (من بلغ) حكم طريقي، لا الحجية، لا الاستحباب النفسي، لا الاستحباب الطريقي، حكم طريقي، فكأنّ مفاد أخبار (من بلغ) أنّه لو ورد عليكم خبرٌ يدل على ثواب فإنّ الأخذ بهذا الخبر مطلوبٌ من أجل التحفظ على نوع ذلك الحكم المدلول عليه بهذا الخبر، فإذا كان مفاد أخبار (من بلغ) أنّ الاخذ بالخبر البالغ مطلوب لأجل التحّفظ على الحكم المدلول بهذا الخبر، كان دالا بالالتزام على ثبوت ذلك الحكم الذي يُراد التحّفظ عليه، فهذا نظير ما أُدعي في أخبار التعلم (يُسأل العبد يوم القيامة، فيُقال ما عملت؟ فيقول: ما علمت، فيقال: هلّا تعلمت حتى تعمل، ولله الحجة البالغة) فقد استفاد سيّدنا (قده) أنّ مفاد أخبار التعلّم الوجوب الطريقي، ومعنى الوجوب الطريقي أنّ الأمر بالتعلّم كما يُثبت أنّ التعلّم مطلوب يُثبت تنجز الحكم الواقعي الذي يُراد تعلمه والوصول إليه، فلها مفادان أنّ التعلم مطلوب وأنّ الحكم المتعلّم منّجز في حقك، فكذلك إذا حملنا أخبار من بلغ على الحكم الطريقي، فكأنها قالت: إذا وردك خبر دال على الكراهة فخذ به تحفّظا على الحكم المدلول عليه بهذا الخبر، فإنّ هذا يدل بالالتزام على ثبوت ذلك الحكم، ولا يُقال بأنّه: لازم ذلك أن يُستفاد من أخبار (من بلغ) أكثر من سنخ، وأكثر من صنف من الحكم، فإن مفادها صنف واحد، وهو الحكم الطريقي المثبت للحكم المتحفظ عليه، وهذا سنخ واحد وليس اسناخا واصنافا.

فالنتيجة: لو حملناها على الحكم الطريقي لدل الخبر الدال على الكراهة على ثبوت الكراهة، لكنّ هذا مما لا قرينة عليه، هذا هو المقام الثاني في هذا التنبيه.

**المقام الثالث**: ذكر سيّدنا (قده) في مصباح الأصول، أنّه لو ورد خبران، خبرٌ يدل على استحباب الفعل، وخبرٌ يدل على كراهة الفعل، الدال بالالتزام على استحباب الترك او رجحان الترك بناء عليه، فهل تشمل أخبار من بلغ هذا الخبر الدال على استحباب الفعل أم لا؟ فلو فرضنا أنّه ورد علينا خبر يدل على رُجحان صوم يوم عاشوراء، (صوم عاشوراء كفارة سنة) كما ورد في بعض الاخبار، وورد علينا خبر ينهى عن صوم يوم عاشوراء، (إنّه صوم يوم ما نزل به كتاب ولا جرت به سنة إلا سنّة آل زياد)، فإذا ورد خبر يدل على رجحان صومه، وورد خبرٌ ينهى عن صومه، فهل تشمل أخبار (من بلغ) الخبر الدال على رُجحان صومه أم لا؟

فقد أفاد سيّدنا (قده) أنّه إن قلنا إنّ اخبار من بلغ لا تشمل إلا الاخبار الدالة على المستحبات كما سبق بحثه في المقام الأوّل، إذن فما دلّ على رجحان صوم عاشوراء بلا معارض؛ لأن الثاني لاحجية له، حيث إنّ اخبار (من بلغ) لا تشمل إلا الخبر الدال على المستحبات.

وإن قلنا بأنّ اخبار (من بلغ) عامّة تشمل ما دلّ على المستحب وما دلّ على الكراهة؛ لأنّه يدل على رجحان الترك بالنتيجة.

**فقد يقال**: لا مانع من الجمع بينهما؛ لأنّ مفاد أخبار (من بلغ) استحباب ما بلغ بعنوان أنّه (بلغ) واستحباب ما بلغ بعنوان أنّه بلغ يشمل الفعل والترك، فنقول: الفعل راجح لا في حدّ ذاته بل من باب أنّه ممّا بلغ عليه الثواب، والترك راجح لا في حدّ ذاته بل من باب أنّه ممّا بلغ عليه الثواب، وحينئذ لا مانع من أن يُقال: الفعل مستحب والترك مستحب، **فإن قلت**: لازم ذلك التزاحم.**قلت**: - طبعا هو اسس مبنى في باب المستحبات وهذا المبنى تبعه تلامذته كلهم- لا تزاحم في المستحبات، التزاحم إنّما يُتصور في الاحكام الالزامية وأمّا في المستحبات فلا يوجد تزاحم، فالمكلف في كل آن مخاطب بآلاف المستحبات، فالمكلف في كل ثانية مخاطب بصلة الرحم، ومخاطب بقراءة القرآن، ومخاطب بالصدقة، وعشرات المستحبات، ولا إشكال في ذلك في كل آن يمر عليه مخاطب بمئات المستحبات هذا مما لا مانع ولا تزاحم في المستحبات، والسرّ في ذلك: أنّ النكتة في التزاحم هي: أنّ يكون فعلية الخطابين مؤدية لايقاع المكلف في معصية أحدهما؛ فلذلك يقع بينها التزاحم، فيُقال: لا يمكن أن تكون الخطابات فعلية؛ لأنّ لازم فعليتها ايقاع المكلف في معصية واحد منها، وهذا إنّما يُتصوّر في الخطاب الذي يكون بمثابة العلّة التامّة لإيقاع المكلف في الفعل، وما يكون بمثابة العلّة التامّة لايقاع المكلف في الفعل هو الخطاب الالزامي، وإلّا إذا كان نفس الخطاب يرخصك في الترك، إذا كان نفس الخطاب يقول لك: (الاستياك جميل لكن يجوز لك تركه) ومثلا: (نافلة الفجر مطلوبة لكن يجوز لك تركها)، فإذا كان نفس الخطاب يرخصّ لك في تركه إذن فهو ليس بمثابة العلّة التامّة لايقاعك في الفعل، وإذا لم يكن بمثابة العلّة التامّة لايقاعك في الفعل، لا تكون فعلية الخطابات موقعة للمكلف في الحرج، إذن فنكتة التزاحم لا تشمل باب المستحبات، فلا مانع من اجتماع عشرات المستحبات في مرحة الفعلية في آن واحد، فأي مانع من أن يكون الفعل راجحا والترك راجحا بعنوان (ما بلغ) ، هذا قد يُقال، ولكنّ سيّدنا (قده) ردّه، ويأتي الكلام في ردّه غداً، إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين.**

076

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

إذا ورد خبران أحدهما يدل على الاستحباب والآخر يدل على الكراهة، فهنا أفاد سيّدنا الخوئي (قده) أنّه تارة يكونان توصليين، وتارة يكونان تعبديين أو على الأقل أحدهما تعبديا، فإن كانا توصليين فلا تشملهما أخبار (من بلغ) والسرّ في ذلك يبتني على مقدمتين:

**الأولى:** إنّ التزاحم لا يُتصوّر في التضاد الدائمي وإنما يُتصور في التضاد الاتفاقي، وهذا من قواعد باب التزاحم، والسرّ في ذلك: أنّه إذا كانت المضادّة بين العملين أمراً اتفاقياً كالمضادّة بين ازالة النجاسة عن المسجد وبين الصلاة في ضيق الوقت، فهنا حيث إنّ المكلف يستطيع تركهما معاً والاشتغال بالنوم فلا محالة تكون المضادة بينهما أمراً اتفاقياً، ولأجل هذه المضادّة يقع التزاحم، والسرّ في ذلك أنّ التزاحم هو عبارة عن اضطرار المكلف للاتيان بأحدهما وترك الآخر لا لذاتهما بل لأجل الأمر، فإنّما يصدق التزاحم بين العملين إذا كان المكلف في حدّ نفسه ليس مضطرا لفعل احدهما وترك الآخر؛ إذ يمكنه ترك كليهما، وإنّما اُضطر لفعل احدهما وترك الآخر لأجل مخاطبته بالامرين، حيث إنّ الأوّل يأمره بازالة النجاسة والآخر يأمره بالصلاة في ضيق الوقت لأجل ذلك هو مضطر لفعل احدهما وترك الَآخرَ، وإلّا لو خُلي ونفسه لامكنه ترك كليهما، فهذا ميزان التزاحم، وأمّا إذا افترضنا أنّ المضادة بينهما دائمية، بمعنى أنّهما من الضدين الذين لا ثالث لهما، فحينئذ المكلف مضطر لفعل أحدهما وترك الآخر وُجد الأمر أم لم يوجد، فالذي يُوقعه في فعل ِأحدهما وترك الآخر ليس هو الأمر وإنما طبيعة العملين، فإذا افترضنا مثلاً: بين الحركة والسكون، المكلف لا محالة لا يخلو إما متحرك او ساكن، فاضطراره لأحدهما وترك الآخر لا بواسطة الأمرين، بل لذات العملين، فهنا عندما تكون المضادة بينهما من الضدين الذين لا ثالث لهما يخرج عن باب التزاحم، ويكون من باب التعارض، فلو ورد عليه دليلان (تحرك واسكن) لكانا متعارضين لا متزاحمين، هذه هي المقدمة الأولى التي ذكرها (قده).

**المقدمة الثانية**: أنّه إذا كان لدينا مستحبٌ ومكروه توصليان، كأن يقول أحدهما (النذر مستحب)، ويقول الآخر (النذر مكروه)، فحينئذ إذا اجتمع هذان، استحباب للفعل وكراهة له، بمعنى رجحان الترك، إذا اجتمع هذان الأمران لم تشملهما أخبار (من بلغ) والوجه في ذلك، نكتتان في كلامه:

**النكتة الأولى**: أنّ ما يُرّغب نحو الفعل وما يزجر عنه، أو ما يُرّغب نحو الفعل وما يرّغب نحو الترك متكاذبان في حدّ انفسهما، فإذا كانا متكاذبين في حدّ انفسهما عرفاً؛ إذ يراهما العرف نظير أن يقول (صلِّ) و (لا تصلِّ) فكذا إذا قال: (انذر) و(لا تنذر) أو (انذر) و(اترك النذر) فإنّ العرف يراهما متكاذبين، ومع تكاذبهما في انفسهما نتيجة المضادة الدائمية وعدم وجود شق ثالث فمن الأساس لا تشملهما أخبار (من بلغ) لأنهما متكاذبان في انفسهما.

**والنكتة الأخرى**: قال: بأنّ المحركية نحو الفعل والترك معاً لغو، إذ الغرض من المحرّكية أن يُحدث العبد ما لم يُحدثه لولا المحركية، فالغرض من محركية الأمر أن يُحدث شيئاً لم يكن محدثا له لولا الأمر، والغرض من زاجرية النهي او محركية النهي نحو الترك أن يترك ما لو لولا النهي لم يتركه، فإذا كان الغرض من المحركيتين أن يُحدث ما لم يُحدثه لولاهما، فيلغو جعل المحركيتين مع اضطرار المكلف تكوينا لأحدهما، فالمكلف تكوينا لا يخلو إما فاعل او تارك، فإذا كان تكوينا لا يخلو حاله إما فاعل او تارك، فجعل المحركية لكليهما لغوٌ؛ لأنّ احدى المحركيتين لا أثر لها، حيث إنّ المكلف بطبعه إما فاعل وإما تارك، فإذا كان جعل المحركيتين معاً لغوا إذن لا تشملهما اخبار (من بلغ) لأنّهما في أنفسهما مبتلاة بمحذور في رتبة سابقة على اخبار (من بلغ)، فالسرّ كل السرّ في عدم شمول اخبار (من بلغ) لما دّل على الاستحباب وما دل على الكراهة، ابتلاؤهما بمحذور في رتبة سابقة، وهو إمّا التكاذب وإما اللغوية، هذا إذا كانا توصليين.

وإن كانا تعبديين، أو كان أحدهما على الأقل تعبديا، كما إذا قال: (يُستحب صوم عاشوراء) وهذا تعبدي، وقال: (يُكره صوم عاشوارء)، وهذا توصلي، فاحدهما تعبدي، فحينئذ في مثل هذا المورد ميزان التزاحم لولا النكتة التي ذكرناها أمس وهي أن لا تزاحم في المستحبات، فميزان التزاحم موجود؛ لأنّ هناك شقاً ثالثا؛ إذ ما دام المنهي عنه هو فعل توصلي، والمأمور به ليس فعلا توصليا، بل فعل تعبدي، فيستطيع تركهما معا، بمعنى يستطيع أن لا يصوم عاشوراء ويأتي بالترك التعبدي لصوم عاشوراء، فإذا اتى بترك صوم يوم عاشوراء تركا تعبديا فهو لم يمتثل الأمر ولم يُخالف النهي فيستطيع أن يلجأ إلى شق ثالث، فما دام يمكنه شقٌ ثالث فيما إذا كان أحدهما تعبديا على الأقل، إذن فله مندوحة، وإذا كانت له مندوحة فالذي يُوقعه في أن يأتي بأحدهما هو وجود الأمر والنهي، وإلّا لولاهما لامكنه الخلاص إلى شق ثالث ،فلأجل ذلك لو كان المستحب مثلاً تعبديا والمكروه تعبديا أو توصليا دخل في باب التزاحم على الخلاف، هل أنّ هناك تزاحم في المستحبات أم لا؟ إلّا أنّ ميزان باب التزاحم موجود فيهما، هذا ما أفاده (قده) في مصباح الأصول.

**وأورد عليه السيّد الصدر (قده) عدّة ايرادات:**

**الإيراد الأوّل**: لو سلّمنا مع السيّد (قده) أنّه لا لغوية في جعل المحركيتين ولا تكاذب بين الجعلين، أي لو تخلصّنا من كلا المحذورين اللذين ذكرهما وأفاد أنّهما مانع من شمول أخبار (من بلغ) فلو تخلصّنا من هذين المحذورين، فظاهر كلامه أنّه تشملهما أخبار (من بلغ) أي أنّ المانع من شمول أخبار (من بلغ) لما دل على الاستحباب وما دل الكراهة هما هذان المحذوران: التكاذب واللغوية، ومقتضى كلامه أنّه لو تخلصّنا من هذين المحذورين لشملتهما اخبار (من بلغ) ونحن نقول: لا تشملهما، حتّى لو تخلصنا من هذين المحذورين فإنّ اخبار (من بلغ) لا تشمل ما دل على الاستحباب مع معارضته بما دل على الكراهة.

**وذكر لكلامه أو لنظره (قده) نكتتين:**

**النكتة الأولى**: وهي أيضا تبتني على أمرين:

**الأمر الأوّل:** إنّ ظاهر أخبار (من بلغ) بناء على أنّ مفادها الاستحباب النفسي، ظاهرها تكميل المحركية، أي أنّ للخبر الضعيف الدال على الاستحباب مقدارا من المحركية، فتأتي أخبار (من بلغ) لتتميم وتكميل محركيته، فظاهرها تكميل المحركية التي اُفترضت موجودة في الخبر الضعيف، هذا الأمر الأول.

**الأمر الثاني**: بما أنّ مفاد أخبار (من بلغ) تتميم المحركية؛ إذن لابد أن نفترض أنّ هناك محركية في رتبة سابقة،اي لابد أن نفترض ان للخبر البالغ في الاستحباب محركية في نفسه، غاية ما في الباب لما كانت ناقصة إمّا لضعف الخبر او لعدم القطع به، جاءت أخبار (من بلغ) وتممت محركيته، وهذا لا يشمل الخبر الدال على الاستحباب المعارض بما دل على الكراهة، فإنّه لا محركية له؛ إذ لا محركيّة نحو الفعل مع معاكسيته بمحركية نحو الترك، أو لا محركية نحو الفعل مع الزجر عن الفعل نفسه؛ إذن فالخبر الدال على الاستحباب في رتبة سابقة ليست له محركية؛ لمعاكسته بالمحركية الأخرى أو لمعاكسته بالزجر، فإذا لم يكن له محركية خرج موضوعا عن مفاد أخبار (من بلغ) فمن الأساس أخبار (من بلغ) لا تشمل ما دل على الاستحباب والكراهة حتّى وإن تخلصنا من المحذورين الذين ذكرهما السيّد الجيد.

**والنكتة الثانية:** إنّ ظاهر التفريع في قوله (من بلغه عن النبي (صلى الله عليه وآله) من الثواب فعمله) ظاهر التفريع أنّ موضوع أخبار (من بلغ) العمل المأتي به بداعي بلوغ الثواب، فإذا كان ظاهر أخبار (من بلغ) بمقتضى التفريع العمل المأتي به بداعي بلوغ الثواب، فلابد أن نفترض أن داعي بلوغ الثواب محرك، أي لابد أن نفترض أنّ بلوغ الثواب في نفسه كاف في الداعوية واجب للداعوية حتّى يدخل تحت مصداق قوله (فعمله) فحتى يكون المورد مصداقا لقوله (فعمله) لابد أن نفترض أن بلوغ الثواب في حدّ نفسه واجد للداعوية، وإذا كان الخبر البالغ الدال على الاستحباب مصادما بما دل على الكراهة لم يكن واجدا للداعوية في نفسه، فإذا لم يكن واجدا للداعوية خرج المورد عن كونه مصداقا لقوله (بلغه فعمله) فإنّه هنا حتى لو بلغه لم يعمله لوجود ما يعاكسه في المحركية.

**فتلخّص من ذلك:** أنّ السيّد الشهيد (قده)أفاد: لو سلّمنا وقلنا بأنّ ما دل على الاستحباب والكراهة لا محذور فيهما في أنفسهما، مع ذلك أخبار (من بلغ) لا تشملهما لأجل فقدان الخبر الدال على الاستحباب المعارض بما دل على الكراهة للداعوية.

**ولكنّ ما أفاده من الإيراد محل تأمّل**، والوجه في ذلك:

**أولا**: أننا إمّا أن نقول مسبقاً أنّ اخبار (من بلغ) لا تشمل إلا الاخبار الدالة على الاستحباب كما حررناه في تنبيه سابق، أنّ اخبار (من بلغ) لا تشمل إلا ما دل على الاستحباب، إذا قلنا بهذا فحينئذ محركية الخبر الدال على الاستحباب محفوظة؛ لأنّ ذاك الخبر الدال على الكراهة في نفسه خارج عن اخبار (من بلغ) فهو من اصله خارج فلا معنى أن نبحث ان اخبار من بلغ تشملهما او لاتشملهما؛ إذ بعد الفراغ في تنبيه سابق أنّ هذه الاخبار لا تشمل إلا المستحبات أي أنّ لسانها منصرف من الاساس بخصوص الاخبار الدالة على الاستحباب، إذن فهناك من الأصل عدم شمول فيها لما دل على الكراهة، فعلى هذا فالخبر الدال على الاستحباب واجد للمحركية، وواجد للداعوية فتشمله اخبار بلغ بلا معارض، وهذا ما ذكره سيّدنا (قده) في اول كلامه كما نقلناه امس الدابر.

وأمّا إذا قلنا أنّ اخبار (من بلغ) في نفسها تشمل ما دل على الاستحباب وتشمل ما دل على الكراهة، فهذا خُلف كلام السيد الخوئي، كي يكون هذا اشكالا على كلامه لابد أن يكون في كلامه نفسه، والسيّد إذا تلاحظون في كلامه يقول السيّد الخوئي: تارة ندعي أنّ اخبار (من بلغ) لا تشمل إلا الخبر الدال على الاستحباب إذن فالخبر الدال على الاستحباب بلا معارض، فتنتهي المشكلة، ليس عنده مشكلة في هذا البحث كله، ثم قال: وإن قلنا بأنّ اخبار (من بلغ) تشمل ما دل على الاستحباب وما دل على الكراهة فبناء على الشمول يأتي هذا التفصيل بين التوصلي والتعبدي، فإذا كان السيد إنما ذكر هذين الاشكالين في التوصلي بناء على الشمول فكيف يُشكل عليه بأنّه لا تشمل، هذا خروج عن محل الكلام، إذا لم تشمل فالخبر الدال على الاستحباب بلا معارض، وإذا كانت تشمل يعني فرغنا عن شمولها لهما، حينئذ نقول هناك محذور آخر وهو إمّا محذور التكاذب إما محذور اللغوية، فنحن إنما ذكرنا محذورين: اللغوية والتكاذب، بعد المفروغية عن الشمول، فلا وجه للاشكال على ذلك بأنه لا تشملهما، إذن فخرجنا عن محل البحث.إذاً بالنتيجة: الاشكال الفني، على هذا الايراد بأنّه وُضع في موضع فرغ السيد الخوئي عنه في كلامه، هذا أولا.

**وثانيا:** الخبر الدال على الاستحباب المعارض بما دل على الكراهة هل فقد المقتضي للمحركية، او أنّه وجد المانع؟ فإذا كان السيّد الشهيد (قده) يقول فقد المقتضي للمحركية ، فهذا ليس صحيحا إذ مجرد معارضة خبر يدل على استحباب فعل بخبر يدل على الكراهة، لا يعني فقدان الأوّل للمقتضي، إنما هو واجد للمانع، وأمّا إذا قلنا بأنّ المنتفي المحركية الفعلية لأجل وجدان المانع لامتثال المحركية الاقتضائية، فإذا كان كذلك إذاً هو قابل للتتميم والتكميل؛ إذ ما دام واجدا للمحركية الاقتضائية فهو قابل في نفسه لتكميل محركيته ببركة اخبار (من بلغ) وقابل في نفسه للداعوية نحو العمل، فكلا النكتتين اللتين ذكرهما السيّد (قده) لمنع الشمول غير تامتين بلحاظ أنّه ما دام واجدا للمحركية الاقتضائية فهو قابل للتكميل وقابل للداعوية فتشمله اخبار (من بلغ)، إذاً نحتاج إلى نكتة أخرى غير هذه النكات لمنع شمول أخبار (من بلغ) بعد المفروغية عن شموله لهما في الاساس، لمنع شمول اخبار (من بلغ) للخبر الدال على الاستحباب المعارض بما دل على الكراهة، وتلك النكتة إمّا اللغوية التي ذكرها السيّد الخوئي او التكاذب.

**والحمد لله رب العالمين.**

077

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ذكرنا فيما سبق أنّه إذا ورد خبر يدل على الاستحباب وخبر يدل على الكراهة فهل يشمل أخبار (من بلغ) كلا الخبرين، فهنا أفاد السيّد الشهيد (قده) في إشكاله على سيّدنا الخوئي (قده)، حيث أفاد (قده) لا تشمل أخبار (من بلغ) الخبر الدال على الاستحباب المُعارض بما دل على الكراهة وإن قلنا باختصاص أخبار (من بلغ) بالمستحبات، مع ذلك لا تشمل الخبر الدال على الاستحباب المُعارض بما دل على الكراهة، والسرّ في ذلك: كما أفاد بأنّ ظاهر أخبار (من بلغ) هو العمل المأتي به بداعي الثواب، فلابد أن يكون لبلوغ الثواب داعوية في رتبة سابقة على أخبار (من بلغ) فإذا كان الخبر الدال على الاستحباب مقابلاً بما دل على الكراهة لم يكن في هذا الخبر داعوية؛ لأنّ داعويته نحو العمل معاكسة بداعوية نحو الترك، فحيث ليس له داعوية نحو العمل في رتبة سابقة على أخبار (من بلغ) لم تشمله أخبار (من بلغ) لا من باب التعارض كما قال السيّد الخوئي أنّ ما دل على الاستحباب يتعارض مع ما دلّ على الكراهة ويتكاذبان فلا تشملهما أخبار من بلغ، بل لأنّ اخبار من بلغ منصرفة إلى ما كان له داعوية في رتبة سابقة، والداعوية نحو العمل هنا، مقابلة بالداعوية نحو الترك فلا تشمله أخبار (من بلغ).

**ولكن يُلاحظ عليه:**

**أولاّ:** بأنّه فرض (قده) أنّه حتّى لو قلنا باختصاص أخبار (من بلغ) بما دلّ على الاستحباب مع ذلك لا تشمل ما دل على الاستحباب لمعارضته بما دل على الكراهة من حيث الداعوية، ولكن بناء على اختصاصها بما دل على الاستحباب لا يكون لهذا الكلام ورود، والسرّ في ذلك: أنّه على تمام المسالك في معنى أخبار (من بلغ) إذا كانت اخبار (من بلغ) خاصّة بما دل على الاستحباب، فما دل على الكراهة ساقط عن الداعوية أصلا، فلا هو قابل للداعوية لا بنفسه لكون خبرا ضعيفا، ولا بواسطة أخبار (من بلغ) لأنّها لا تشمله، فإذا لم يكن للخبر الدال على الكراهة أي داعوية، إذن فالخبر الدال على الاستحباب قابل للداعوية بلا معارض، وبالتالي فبناء على اختصاصها بالمستحبات لا معنى لئن نقول بأنّ الداعوية مقابلة بداعوية أخرى.

**وثانيا:** على فرض شمول أخبار (من بلغ) للمستحبات وللمكروهات، حيث إنّ سيّدنا الخوئي (قده) جعل اشكاله في هذا الفرض، أي فرض شمول اخبار (من بلغ) في نفسها لما دلّ على الاستحباب وما دل على الكراهة، فإذا قلنا بالشمول فحينئذ تختلف النتيجة باختلاف المبنى في مفاد أخبار (من بلغ)،فإن قلنا بأنّ مفاد أخبار (من بلغ) الاستحباب الطريقي، أو الاستحباب النفسي للاحتياط والانقياد، بمعنى أنّ الاحتياط مستحب إمّا نفسيا أو طريقيا، فهنا يأتي إشكال السيّد: أنّه إذا كان مفادها استحباب الاحتياط، فلا يمكن الاحتياط مع وجود خبر يدل على الأمر وخبر يدل على النهي وهما متساويان احتمالا ومحتملا، فحينئذ لا يمكن الاحتياط، فيكون المورد خارجا عن مفادها موضوعا، هذا صحيح.

وإن قلنا بأنّ مفاد أخبار (من بلغ) هو الاستحباب النفسي لما بلغ عليه الثواب، وهو ما فرضه سيّدنا (قده) في إشكاله، فإنّه صبّ الإشكال على هذا المبنى، أنّ مفاد أخبار (من بلغ) الاستحباب النفسي لما بلغ عليه الثواب، فبناء على هذا، قد يُقال على هذا المبنى لا تشمل أخبار (من بلغ) للخبر الدال على الندب المعارض بما دل على الكراهة، وبيان ذلك: كما في احد تقريري السيّد الشهيد (قده) :

حيث إنّ ظاهر التفريع في قوله (بلغه الثواب فعمله) أنّ موضوعها العمل المأتي به بداعي الثواب، وحيث علمنا من الخارج بالارتكاز القطعي أنّ لا ثواب إلّا على العمل القربي، إذن فلا محالة سوف يكون موضوع اخبار (من بلغ) العمل القابل للتقرب المأتي به بداعي الثواب، فبما أنّنا اخذنا في موضوع أخبار (من بلغ) العمل القابل للتقرب، ولو بضميمة الارتكاز المتشرعي القطعي، لم تشمل أخبار (من بلغ) ما جاء فيه خبر يطلب الفعل، وخبر يطلب الترك؛ لأنه لا يمكن التقرب هنا؛ إذ التقرب إلى المولى بأن تقوم بشيء يُحدث القرب منه، والإتيان بشيء يُحدث القرب منه إنّما يكون إذا كان لهذا الشيء ميزة على ضده، فإذا كان له ميزة على ضده، فبلحاظ تلك الميزة إذا اتيت به احدثت به قربا منه تعالى.وأمّا إذا لم يكن له ميزة بل كان الفعل والترك على حدّ سواء، حيث هناك خبر يدل على الندب وخبر يدل على الكراهة وهما متساويان احتمالا ومحتملا؛ إذن فليس للفعل ميزة على الترك كي يُتقرب به، وليس للترك ميزة على الفعل كي يُتقرب به، فالفعل هنا غير قابل للتقرب، وبما أنّ موضوع أخبار (من بلغ) العمل القابل للتقرب المأتي به بداعي الثواب؛ إذن فهذه الصورة خارجة موضوعا عن مفاد أخبار (من بلغ).

**ولكنّ** هذا خلاف مبنائي نحن تحدثنا عنه في بحث مقدمة الواجب وناقشنا السيّد الشهيد في هذا المبنى، وقلنا هناك بأنّ التقرّب إلى الله عزّ وجل لا يتوقف على وجود ميزة، فإنّ التقرب بمعنى اضافة العمل إليه، واضافة العمل إليه عزّ وجل يكفي فيها وجود ملاك ومحبوبية في ذات العمل، فمتى ما كان العمل واجدا لملاك ومحبوبية في حدّ ذاته كان ذلك كافيا في التقرّب به، أي اضافته الى المولى عزّ وجل، وإن لم يكن احب من غيره، يكفي أنّه محبوب في نفسه وإن لم يكن احب من غيره إليه عزّ وجل، فلأجل ذلك إذا افترضنا أنّه تساوى الفعل والترك، فكلاهما ذو ملاك، فهناك ملاك في الفعل وهناك ملاك في الترك فكلاهما محبوب فهذا كاف في التقرب باحدهما؛ إذ لا يُراد بالتقرب باحدهما إلا اضافته إلى المولى لما فيه من ملاك ومحبوبية وإن لم يكن متميزا على ضده، فهذا أمرٌ لا يمنع من التقرب، نعم إذا ارجعنا الكراهة إلى حزازة في الفعل لا إلى رجحان في الترك صّح ما قاله؛ لأنّه إذا كان الفعل من جهة ذا محبوبية ومن جهة ذا حزازة لم يمكن التقرب به إلى المولى، أي لم يمكن اضافته إلى المولى، أمّا إذا رجعت الكراهة كما هو مفروض كلام سيّدنا الخوئي (قده) إلى محبوبية في الترك كمحبوبية في الفعل، فإنّ هذا لا يمنع من التقرب؛ إذن فبناء على الاستحباب النفسي لما بلغ عليه الثواب حينئذ تشمل أخبار (من بلغ) الخبر الدال على الندب المعارض بما دّل على الكراهة لولا المعارضة.

وإن قلنا بأنّ مفاد اخبار (من بلغ) هو تتميم المحركية ، كما ذكره السيّد في احد تقريريه، إذن بناء على أنّ مفادها تتميم المحركية فقد أفاد (قده) أنّه لابد أن يكون لبلوغ الثواب محركية في رتبة سابقة كي يُستفاد من أخبار من بلغ تتميم تلك المحركية، وما دل على الندب لمعارضته بما دل على الكراهة ليس واجدا للمحركية، وهذا ما دفعناه أمس، بأن قلنا بناء على أنّ مفاد أخبار من بلغ تتميم المحركية، فلا يحتاج ذلك إلى محركية فعلية في رتبة سابقة، بل يكفي فيه المحركية الاقتضائية، وكل من الخبرين محرك اقتضاء، فإذا كان ما دلّ على الندب وما دلّ على الكراهة في حدّ ذاته واجدا للمحركية لولا المعارضة، وفي حدّ ذاته مقتض للمحركية لولا المعارضة، إذن فهذه المحركية الاقتضائية كافية لأن تشمله أخبار (من بلغ) وبالتالي غاية شمولها لهما هو المعارضة لا أنّها لا تشمل الخبر الدال على الندب المعارض من الأساس.

وإن قلنا بأنّ مفاد أخبار (من بلغ) جعل الحجية فالامر أوضح، لأنها لا ربط لها بوجود المحركية أو عدمها وإنّما مفادها فقط جعل الحجية، فهي تقول بأنّ الخبر البالغ حجة، وحينئذ إذا كان مفادها هذا، إذن فالخبر الدال على الندب حجة والخبر الدال على الكراهة حجة،سواء تعارضا بعد ذلك أو توافقا فإن أخبار (من بلغ) ساكتة عن عمّا بعد جعل الحجية، وانما مفادها مجرد جعل الحجية لأي خبر بلغ فيه الثواب، إذن فعلى بعض المباني وهو استفادة الاستحباب الطريقي او النفسي للاحتياط او الانقياد يتم كلامه، لا على جميع المباني، بناءً على شمول أخبار (من بلغ) لما دل على الندب ولما دل على الكراهة.

**وثالثا:** بأنّه مفروض كلام سيّدنا (قده) كما هو ظاهره في الدراسات أنّه فرض الشمول، أي قال: بناء على شمول أخبار (من بلغ) لما دل على الندب ولما دل على الكراهة، بناء على الشمول في هذا المقام لا تشملهما؛ إمّا لتكاذبهما أو لأنّ جعل الداعوية نحو الفعل والترك، مع اضطرار المكلف لترك أحدهما لغو، فلا معنى لجعل الداعوية لكلا امرين يضطر المكلف لترك أحدهما، فإنّ جعل الداعوية لغو، فبناء على الشمول طرح هذا الاشكال، فحينئذ لا معنى للايراد عليه، بأنّه بناء على شمولهما لهما لا تشملهما، لا لأجل التعارض وإنما لأجل اشكال آخر وهو الانصراف، والسرّ في ذلك: أنّه إذا افترضتم أنهما تشملهما، إذن فقد فرضتم أنّه يصح الاتيان بالعمل لا بداعي الثواب في الخبر الضعيف، بل بداعي الثواب المستفاد من نفس أخبار (من بلغ)، فإذا افترضتم أنّ أخبار (من بلغ) تشمل ما دل على الندب وتشمل ما دل على الكراهة، فإنّ معنى شمولها لهما، أنّه يصح الإتيان بالفعل ويصح الإتيان بالترك لا بداعي الثواب في الخبر الضعيف، بل بداعي الاستحباب المستفاد من نفس أخبار (من بلغ) فإذا صح الإتيان بكل منهما بداعي الاستحباب المستفاد من نفس أخبار (من بلغ) إذن فلا حاجة لملاحظة المحركية في رتبة سابقة؛ كي يُقال بأنّ المحركية في رتبة سابقة لا وجود لها؛ إذ ما دامت أخبار (من بلغ) تشملهما، فالمحرك للفعل و المحرك للترك نفس أخبار (من بلغ) لا أنّ المحرك للفعل والترك هو الخبر الضعيف كي يُقال بأنّ هذه المحركية قد سقطت في رتبة سابقة فلا تشملهما أخبار (من بلغ)، إذن فلا وجه لأن يُفترض شمول أخبار (من بلغ) لهما ثم يُعترض على ذلك بعدم الشمول؛ لأجل أنّ المحركية في رتبة سابقة غير موجودة؛ إذ لا نحتاج للمحركية في رتبة سابقة، بل يكفينا بعد فرض الشمول المحركية المستفادة من نفس أخبار (من بلغ) فلا يترتب على ذلك سوى اشكال التعارض، ولا يأتي اشكال الانصراف، وهذا مقتضى التأمّل والتدبر في كلمات الأعلام (قدهم).

**والحمد لله رب العالمين.**

078

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ما زال الكلام فيما اورده السيد الشهيد على السيد الخوئي (قدهما)، ووصل الكلام إلى الإشكال الثاني، **وملخصه:** أن التقسيم الذي أفاده وهو ان المستحبين تارة يكونان توصليين ، و تارة يكونان تعبديين، أو احدهما تعبدي، فإن كانا توصليين فحينئذٍ تدخل المسألة في باب التعارض وإن كانا تعبديين أو احدهما كذلك دخلت المسالة في باب التزاحم، ولا تزاحم في المستحبات.فهذا التقسيم الذي أفاده غير تامّ، فان جميع المستحبات المستندة إلى أخبار من بلغ هي مستحبات تعبدية و ليست منقسمة إلى تعبدية وتوصلية.

**بيان ذلك**: أننا إذا قلنا باستفادة الاستحباب النفسي من أخبار (من بلغ) لما بلغ عليه الثواب، فلا محالة سوف يكون التصنيف أي تصنيف المستحبات لا على ضوء الخبر الضعيف الذي دل على الاستحباب؛ لأنّه ليس حجة في مفاده كي تُصنّف المستحبات على ضوئه، بل لابد أن يكون تصنيفها على ضوء نفس أخبار (من بلغ) لأنها هي الدليل على الاستحباب فمجرد أنّ الخبر الضعيف الوارد كقوله (من فطر صائما كان له نهر في الجنة) أو مثلا ( من وصل رحمه كان له كذا من الثواب) فمجرد أنّ الخبر الضعيف دلّ على استحباب توصلي و خبر دل على استحباب تعبدي ، فان هذا لا يكفي لئن نقول إن المستحبين إما توصليان أو تعبديان ،والسرّ في ذلك: المفروض ان الخبر الضعيف ليس حجة في مفاده فلم يثبت به استحباب؛ كي يتمّ على ضوئه تصنيف المستحبات، فلا محالة لابد من التصنيف على ضوء مفاد أخبار (من بلغ) .وإذا رجعنا الى أخبار (من بلغ) وجدنا أنّ المستفاد منها الاستحباب التعبدي دائما، والسرّ في ذلك: أنّ ظاهر أخبار (من بلغ) أن موضوع الاستحباب النفسي فيها هو هذه الفقرة، (من بلغه من الثواب فعلمه)، فهذا هو موضوع الاستحباب، و بما أن هذه الفقرة ظاهرة في العمل القربي ، لأن الإتيان بالعمل بداعي الثواب عمل قربي ، فالنتيجة: أنّ موضوع الاستحباب المستفاد من أخبار (من بلغ) العمل القربي ، فلا محالة يكون الاستحباب تعبدياً ، فجميع المستحبات تعبدية المستفادة من أخبار (من بلغ) ، و بما أنّ سيّدنا (قده) يُقّر انه أن كانت المستحبات تعبدية فلا تعارض وإنما تندرج المسالة في التزاحم، إذن فبالنتيجة: ليس عندنا تعارض و تزاحم فجميع المستحبات المستفادة من أخبار (من بلغ) من باب التزاحم .

و هذا الإيراد إنما يرد على سيّدنا (قده) لو كان مدعاه أنّ موضوع الاستحباب النفسي هو العمل المأتي به بداعي بلوغ الثواب أو بداعي احتمال الأمر.وأما إن كان مدعاه كما هو ظاهر كلامه: انه إذا بنينا على الاستحباب النفسي فموضوع الاستحباب النفسي ذات العمل؛ لأنّه بلغ عليه الثواب لا العمل بداعي الثواب، فبلوغ الثواب موضوع للاستحباب وليس قيدا في المستحب ، فكل عمل بلغ عليه الثواب كان بلوغ الثواب واسطة في ثبوت الاستحباب لذات العمل ، لا للعمل المأتي به بداعي حصول الثواب.وبناءً على ذلك: فلا يرد الإشكال عليه حيث أن مفاد أخبار من بلغ استحباب ذات العمل لا العمل الذي بلغ عليه الثواب.

و قيام الارتكاز المتشرعي على أن لا ثواب إلا مع قصد القربة لو سُلّم فغايته أنّ هذا المستحب التوصلي لا يترتب عليه ثواب إلا إذا قُصد به القربة، لا انه مستحب تعبدي بل هو مستحب توصلي كسائر المستحبات التوصلية، لكن لا يترتب عليه ثواب إلّا مع اتيانه بقصد القربة، وهذا أمر آخر.

**الإشكال الثالث**: أفاد (قده) أن سيّدنا يقول: لو كان احد المستحبين تعبدياً او كان كلاهما تعبديين فان المسالة تخرج عن باب التعارض لانّ التعارض إنما يُتصوّر فيما إذا كان الفعل و الترك توصليين ، وأما إن كان احدهما تعبدياً فلا محالة المسالة من باب التزاحم ، و نحن نريد ان نقول –أي السيّد الصدر-: حتّى لو كان احدهما تعبدياً فالمسالة من باب التعارض، سواء لم نقل بتصور التزاحم في المستحبات أو قلنا بتصور التزاحم في المستحبات، فعلى كلا الفرضين لا أثر في المسألة.

متى ما كان احدهما تعبدياً فالمسالة من باب التعارض لا التزاحم ، **و بيان ذلك يقتضي ذكر مقدمات:**

**المقدمة الأولى**: أن ما أفاده سيدنا الخوئي (قده) من انه لا تزاحم في المستحبات غير تام –أي بنظر السيّد الشهيد- و الوجه في ذلك: انه عندما يبحث هل هناك تزاحم ام ليس هناك تزاحم؟ فالمقصود به: انه هل الخطابات فعلية في حال قصور القدرة أم أن الفعلي واحد منها؟ فإذا قصرت قدرة المكلف فمثلا لا يمكن أن يأتي بالحج الاستحبابي و بزيارة الحسين يوم عرفة في يوم واحد لا يمكنه أن يجمع بينهما؟ فإمّا أن يحج ندبا وإمّا أن يزور الحسين يوم عرفة، قدرته قاصرة عن الجمع بين الأمرين.ففي مثل هذا الفرض أي في فرض قصور القدرة عن الجمع بين المستحبين، هل أن كلا المستحبين فعلي في حقه؟ فهو مخاطب بالفعل بزيارة الحسين يوم عرفة ومخاطب بالفعل بالحج الاستحبابي، أم أنّ الفعلي أحدهما؟

فمن يقول لا تزاحم كسيدنا الخوئي، يقول: كلاهما فعلي ، يعني أن جميع الخطابات فعلية في حال قصور القدرة ، فهو مخاطب بالفعل بزيارة الحسين يوم عرفة، وهو مخاطب بالفعل بالحج الندبي وإن قصرت قدرته عن الجمع بين الامتثالين، هذا معنى لا تزاحم. ومن يقول بالتزاحم، يقول مقتضى قصور القدرة عن الجمع بين الامتثالين أن الفعلي احدهما لا أنّ كليهما فعلي ، فالسيّد الشهيد (قده) أراد يُفلسف المطلب فيقول:لو قلنا بأنّ نكتة التزاحم هي إحراج المكلف عن الوقوع في معصية احد التكليفين لتّم كلام السيد الخوئي أنّه في المستحبات لا تزاحم؛ لأنّه إذا قصرت القدرة عن الجمع بين الواجبين كما لو كان لم يمكنه إزالة النجاسة عن المسجد والصلاة في ضيق الوقت، فلم يبقَ عن الوقت إلّا دقيقة فإمّا أن يصرفها في ازالة النجاسة او يصرفها في ادراك ركعة من الصلاة.فهنا في مثل هذا الفرض نقول مع سيّدنا: لو كان كلا الخطابين- هذا معنى لا تزاحم- فعليا لأضُطر المكلف لمعصية احدهما؛ لأنّه لا يمكنه الجمع بينهما، فلو كان كلاهما فعليا لكان تركه لأحدهما معصية لأنّه خالف خطابا فعليا، فلو كان كلا الخطابين فعليا في حقه لكانت فعلية الخطابين احراجا له وايقاعا له في معصية احد التكليفين، إذن: حيث إنّ إحراج المكلف من قبل المولى و إيقاعه في المعصية قبيح فلا محالة الفعلي هو احدهما، و هذا معناه انه بين الواجبات يوجد تزاحم، يعني لا تكون جميع الخطابات فعلية، هذا بالنسبة إلى الواجبات واضح.

اما بالنسبة للمستحبات، فاذا قصرت قدرته عن الجمع بين زيارة الحسين (عليه السلام) يوم عرفة و الحج الاستحبابي في نفس السنة، فيقول السيد الخوئي: لا يلزم من فعلية كليهما احراج المكلف؛ إذ غايته أنّه ترك امرا مستحبا وهذا ليس فيه قبح، فلا يلزم من فعلية كلا الخطابين في حقه إحراجه و إيقاعه في معصية، غايته أن ترك مستحبا وأتى بآخر.إذن لا مانع من فعلية جميع الخطابات المستحبة في آن واحد، فالمكلف في كل آن آن مخاطب بذكر الله، وبصلة الرحم، وبالصدقة، وبحضور الدرس، وبصلاة النافلة ....، وهذا مقتضى اطلاق أدلة المستحبات.

**فالسيد الصدر يعلّق على ذلك:** يقول ولكن هناك مناط آخر يمنع التزاحم في المستحبات غير المناط الذي ذكره الذي هو خاص بالواجبات، و هذا المناط الآخر هو:

إذا كان لدليل المستحب الأوّل (أ) وهو استحباب زيارة الحسين (عليه السلام) يوم عرفة، إطلاق لحال الاشتغال بامتثال المستحب الآخر، فكأنه قال: (حتى لو اشتغلت بالحج الندبي هذه السنة فإنك في حال اشتغالك بالحج الندبي مخاطب باستحباب زيارة الحسين) هذا معنى كلام السيّد الخوئي، فانّ شمول الخطاب الندبي حتّى لحال الاشتغال بامتثال الخطاب الآخر لابد له من غرض، فما هو الغرض من هذا الشمول؟ فإما أن يكون الغرض من هذا الشمول الجمع بينهما ، بان يقول له المولى ( زر الحسين و ان اشتغلت بالحج الندبي) ، فلازمه طلب الجمع بين الضدين ، و طلب الجمع بين الضدين محال أصلا ، و إن كان الغرض منه صرفه عن الحج الندبي، بان يقول له: (ان فرض اشتغالك بالحج الندبي فتخلص منه و زر الحسين (عليه السلام) يوم عرفة) فإنّ صرفه عن الحج الندبي قبيح لأنّه إما أن يكون الحج الندبي أهم، فالصرف عن الأهم إلى المهم قبيح ، وإما أن يكون مساويا فالصرف عنه ترجيح بلا مرجح.

فالنتيجة: أنّ شمول الخطاب الاستحبابي لفرض الاشتغال لامتثال الاستحباب الآخر في حدّ نفسه باطلٌ على كل حال، فهذه النكتة التي ذكرناها كافية في منع فعلية كلا الخطابين المستحبين عند قصور القدرة عن الجمع بينهما، هذه المقدمة الأولى التي أفادها (قده).

**ونلاحظ على هذه المقدمة:** انه بناءً على المختار في بحث دخالة القدرة في التكليف -وفاقا للسيّد الأستاذ دام ظله- هو انه جميع التكاليف وجوبية أو ندبية الشرط المعتبر فيها هو القدرة على المكلف به في حد ذاته ، لا القدرة على الجمع .

**بيان ذلك:**أنّ التكليف تارة ننظر إليه بما هو مقتضى القاعدة، يعني ما هو مقتضى حكم العقل، و تارة ننظر إليه بما هو المستفاد من النصوص الشريفة، فإذا نظرنا إليه بما هو مقتضى حكم العقل فنقول: ليس التكليف بالحمل الشائع عبارة عن اعتبار الفعل على ذمة المكلف فقط كما قال به سيّدنا الخوئي (قده) ، حيث على مبناه أن التكليف مجرد اعتبار كما يرسم الطفل على اللوحة، فمن الواضح أنّ التكليف إذا كان مجرد اعتبار فإنّه لا يستطبن أخذ القدرة في متعلقه ، فعلى مسلك سيّدنا (قده) لا موجب لأن نقول أن التكليف مشروط بالقدرة، فهو مجرد رسم في وعاء الاعتبار.

وأما إذا كان التكليف بالحمل الشائع - كما هو الصحيح- هو البعث بداعي المحركيّة، فلا يصدق على الخطاب أنّه تكليف ما لم يكن بعثا بداعي المحركية، فحيث أُخذت الداعوية و المحركية في حقيقة التكليف فلا محالة لابد أن يكون متعلقه مقدورا، فإنّ المحركية نحو غير المقدور ممتنع ولغو بأي وجه قلنا. **إلا أنّ** هذه المحركية و الداعوية لا تقتضي اخذ القدرة التامّة في متعلق التكليف، وإنما تقتضي اخذ القدرة على المتعلق في حد ذاته.

**بيان ذلك:** أنه إذا وقع التزاحم بين واجبين، كما إذا ضاقت قدرته أن يجمع بين إزالة النجاسة في آخر دقيقة و بين الصلاة، فحينئذٍ ما هو المفقود في المقام؟ هل المفقود هو القدرة التامة؟ ام القدرة على المتعلق في نفسه؟ من الواضح ان المفقود هو القدرة التامّة، يعني أنا لست قادرا على الجمع وإلّا فكل منهما في حدّ نفسه مقدور، فهو قادر على كل منهما في حدّ ذاته لكنّه ليس قادرا على الجمع بينهما، فالمنتفي هو القدرة التامّة لا القدرة على المتعلق في حد ذاته، وبناء على ذلك فعندما نقول: بأنّ التكليف متقوم بالمحركية فهل هذه المحركية تقتضي أن يكون الشرط المعتبر في التكليف القدرة التامّة، أو أنّ هذه المحركية غاية ما تقتضيه أن يكون الشرط المعتبر في التكليف القدرة على المتعلق في حد نفسه .

فإذا قلنا بأنّ الشرط المعتبر في فعلية التكليف القدرة التامّة، يعني ما لم تقدر على المتعلق وعلى مزاحمه فلا تكليف، إذن : لا يُعقل أن يكون كلا الخطابين فعلي؛ لأنه لا يستطيع، فلا محالة احدهما فعلي اما الاهم في فرض التفاوت او احدهما في فرض التساوي.

أما إذا قلنا بأنّ الشرط كما ذهب اليه سيد المنتقى والسيد الأستاذ (دام ظله) أنّ الشرط في فعلية التكليف القدرة على المتعلق في حد نفسه، لا يقتضي التكليف أكثر من ذلك؛

**أولا**: لان التكليف تابع لملاكه سعة و ضيقا، ولو اشتغل المكلف بإزالة النجاسة هل سيزول الملاك من الصلاة؟ لن يزول الملاك من الصلاة حتّى لو اشتغل بازالة النجاسة، فالصلاة ذات ملاك وإن اشتغل بازالة النجاسة، ومقتضى تبعية الحكم لملاكه سعة وضيقاً أن يكون الخطاب بالصلاة فعليا حتّى مع الاشتغال بالإزالة؛ لان ملاكه فعلي في هذا الأمر.

**وثانياً:** اخذ المحركية عنصرا مقوما للتكليف لا يقتضي هذا العنصر اخذ القدرة التامّة في متعلق التكليف وإنما يقتضي هذا العنصر أخذ القدرة على المتعلق في حد ذاته ، فبما أنّ المكلف واجد لعملين كل منهما في حد ذاته ذو ملاك، وكل منهما في حدّ ذاته مقدور؛ إذن فالتكليف في كل منها فعلي وان قصرت القدرة عن الجمع بينهما هذا في الواجبات فكيف في المستحبات؟!

والنتيجة: كما ذكره هؤلاء السادة أنّ الترتب إنما هو في مرتبة التنجز، لا في مرحلة الفعلية، وإلا جميع الخطابات فعلية، غاية ما في الباب أن المتنجز عليه -أي ما يستحق عليه العقوبة لو خالفه- هو احدهما ، لا أن المستحق عليه العقوبة كلاهما ، فقصور القدرة رفع التنّجز ولم يرفع الفعلية.

**والحمد لله رب العالمين.**

079

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ذكرنا فيما سبق أنّ التكليف بالحمل الشائع متقومٌ بالمحركية نحو المتعلّق في حدّ ذاته، من دون فرق في ذلك بين كونه وجوبيا او ندبيا، ولأجل ذلك كما لا تزاحم في المستحبات فلا تزاحم في الواجبات، أي أنّ الخطابات الوجوبية والندبية فعلية في حال التزاحم، ولكن هذا هو مقتضى حكم العقل، وأما بالنظر إلى مقتضى الروايات أو النصوص الشريفة، فإنّ عند ملاحظتها يتبين لنا أنّ القدرة بالمعنى الأخص شرطٌ في فعلية التكليف، وذلك بلحاظ أمور ثلاثة مستفادة من الروايات:

**الأمر الأوّل:** إذا لاحظنا قوله (عليه السلام) (ما من شيء حرمه الله وإلا وقد أحله لمن أُضطر إليه) وقوله (صلى الله عليه وآله) (رُفع عن أمتي ما أُضطروا إليه) وقوله عزّ وجل (( وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ) (سورة الحج: من الآية 78) فإنّ هذه النصوص بنكتتين تدل على أنّ القدرة المأخوذة في التكليف أخص من القدرة التكوينية، فإنّ القدرة التي ترتفع بالاضطرار وترتفع بمجرد الحرج أخص من القدرة التكوينية، كما أنّ ورود هذه الأدلة في مقام الامتنان يكشف عن أنّها ليست ارشادا لما يحكم به العقل من قبح ادانة العاجز، وإلّا لو كانت ارشادا لم يكن وجه للامتنان، فورودها في سياق الامتنان دال على أنّ مفادها شرط شرعي، وهو اشتراط فعلية الخطاب وجوبيا أو ندبيا بقدرة خاصّة، فلنعبر عنها بالقدرة العرفية أو القدرة التامّة، التي ترتفع بالاضطرار او ترتفع بالحرج.

**الأمر الثاني:** بما أنّ التكليف يرتفع بالاضطرار لأجل ذلك مقتضى احتفاف هذه النصوص نحو قوله (ما من شيء حرّمه الله وإلا وقد أحله لمن أُضطر إليه) بالمرتكز العقلائي، مقتضى احتفاف هذه النصوص بالمرتكز العقلائي، هو عدم شمول فعلية الخطاب لحال الاشتغال بمزاحمه.

**بيان ذلك:** إذا كان الخطابان متفاوتين بحسب الأهمية فإنّ العرف يرى أنّ من اشتغل بالأهم فهو مضطرٌ لترك المهم، والاضطرار رافع للتكليف إذاً فلا فعلية للمهم حين الاشتغال بالأهم، بخلاف ما لو اشتغل بالمهم فإنّ العرف لا يراه مضطراً لترك الأهم، فالأهم فعلي وإن اشتغل بالمهم.

كما أنّه إذا كانا متساويين فإنّ المرتكز العقلائي يرى أنّ الاشتغال بأحدهما مصداق للاضطرار لترك الآخر، فهو مضطرٌ لترك أحدهما والاضطرار رافع للتكليف، ولذلك لا خلاف بين الفقهاء في أنّه إذا كان الجمع بين الامتثالين حرجيا، بأنّ كان كل منهما في حدّ نفسه ليس حرجيا، ولكن الجمع بينهما حرجي، فإنّ دليل لا حرج يشمل أحدهما على البدل، وكذلك إذا كان الجمع بينهما ضرريا، فإنّ دليل لا ضرر يشمل أحدهما على البدل، وهذا يعني أنّ فعلية التكليف مشروطة بعدم الاشتغال بالأهم أو عدم الاشتغال بما لا يقل أهمية عنه، أي أنّ فعلية التكليف مشروطة بالقدرة التامّة، كما هو مشروط بالقدرة على متعلقه في حدّ ذاته، واستفدنا اعتبار القدرة التامّة لا من حكم العقل بل من النصوص الشريفة.

**الأمر الثالث:** أنّه بناء على ما ذكرناه أنّ فعلية التكليف منوطة بالقدرة العرفية أو القدرة التامّة، إلا أنّ هذا إنما يتمّ في التكاليف الالزامية لا في التكاليف الندبية؛ لأنّ الدال على هذا المقيد هو هذه النصوصِ، وهذه النصوص واردة في التكاليف الالزامية، وإلّا فالتكليف الندبي حتّى ولو كان في امتثاله حرج لا يسقط؛ إذ لا يصدق الحرج في دليل هو بنفسه يرّخص في الترك، فإذا كان الدليل بنفسه مرخصّا في الترك فلا يقال بأنّه اوقعك في الحرج، لِمَ أوقعك في الحرج وأنت مختار في تركه!، كما أنّ دليل الاضطرار لا يشمل التكاليف الندبية، إذ لا يصدق أنّك مضطر لتركه بل أنت مختار في تركه من الأصل لكونه متضمنا للترخيص في الترك، فحيث إنّ هذه النصوص الدالة على اناطة فعلية التكليف بعدم الاضطرار وعدم الحرج واردة في التكاليف الالزمية، فمقتضى ذلك أنّ التكاليف الندبية فعلية وإن قصرت القدرة عن الجمع بينها، فحتّى لو اشتغل المكلف بزيارة الحسين ((عليه السلام) يوم عرفة، فإنّ الخطاب الندبي بالحج فعلي في حقه، وثمرة فعليته أنّه لا يدعو إلى الجمع فيُقال بأنّ طلب الجمع محال، ولا يدعو إلى الصرف كي يُقال بأنّ الصرف قبيح، وإنّما الغرض منه أنّه يدعو لمتعلقه في حدّ ذاته، لما لهذا المتعلّق في حدّ ذاته من ملاك، فحيث إنّ المتعلق ذو ملاك حتّى مع الاشتغال بالآخر صحة فعلية التكليف الندبي حتّى مع الاشتغال بالآخر بغرض المحركية نحو ذات المتعلّق لا بغرض آخر.

**إذن فالنتيجة:** أنّ الصحيح ما ذهب إليه سيّدنا الخوئي (قده) من أنّه لا تزاحم في المستحبات بمعنى أنّ الخطابات الندبية فعلية حتّى مع قصور القدرة عن الجمع بين الامتثالات، هذا تمام الكلام مع السيّد الشهيد (قده) في المقدمة الأولى من كلامه.

**المقدمة الثانية:** أفاد (قده) في أوّل بحث التعارض في الفرق بين التعارض والتزاحم أنّه لا يكون التكليفان من المتزاحمين إلّا إذا كانا واجدين لشرطين، وإلا كانا من المتعارضين:

**الشرط الأوّل:** تقيد كل تكليف بعدم الاشتغال بما لا يقل أهمية عنه، **والشرط لثاني:** القول بامكان الترتب.

فإذا انكرنا هذين الشرطين صار باب التزاحم من باب التعارض بلا فرق أبداً.

**بيان ذلك:** إذا كان لدينا خطابان، وهو قوله (أزل النجاسة عن المسجد) وقوله (اقم الصلاة في ضيق الوقت) فنحن بين هذين الخطابين هل هما من باب التعارض أم هما من باب التزاحم، فيقول السيّد الشهيد لابد من قيدين كي يدخلا في باب التزاحم:

**القيد الأول:** أنّ كل واحد منهما مقيد لبّاً بحكم العقل بأن لا تشتغل بواجب آخر، يعني بواجب لا يقل أهمية، والسرّ في هذا التقييد، أننا لو أنكرنا هذا المقيد، لوقع التعارض بين الاطلاقين لأنّ كل واحد من الاطلاقين يقول: مثلاً قوله (ازل النجاسة) يقول: أنا الفعلي في حال التزاحم لأنّه لا مكافئ لي من حيث الأهمية، فكل من الخطابين بمقتضى اطلاقه يجرّ النار إلى قرصه، فكل منهما يقول: انا الفعلي حال قصور القدرة؛ لأنّه لا مكافئ لي من حيث الاهمية؛ إذ لو كان لي مكافئ لقيّد خطابي المولى، فلو كان أقم الصلاة مكافئا لي، لقال المولى: أزل النجاسة إن لم تُقم الصلاة، وكذلك الكلام في قوله (أقم الصلاة) حيث يكون قوله (أقم الصلاة) لو كان له مكافئ لقال: أقم الصلاة إن لم تُزل، إذن مقتضى عدم تقيّد كل منهما بعدم الآخر أنّ كل منهما هو الفعلي وأنّه لا مكافئ له من حيث الأهمية؛ لذلك يقع التعارض بين الاطلاقين، ويخرج عن باب التزاحم.

بخلاف ما إذا قلنا أنّ كل منهما مقيّد لُبّاً بحكم العقل بأن (لا تشتغل بما لا يقل أهمية) فبعد هذا المقيّد إن احرزنا أهمية الثاني، أو احرزنا مساواته علمنا أنّ الأول لا إطلاق له لفرض الاشتغال بالثاني، بمقتضى هذا المقيد اللبي، وإن شككنا هل أنّ الثاني لا يقل اهمية أو أنّ الثاني أقل أهمية، فلا يصح التمسك باطلاق أزل النجاسة؛ لأنّه تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية لمقيده اللبي؛ لأنّه تقيّد لُبّاً بأن لا تشتغل بما لا يقل أهمية، ونحن لا ندري أنّ الاشتغال بالثاني اشتغال بما لا يقل أهمية أم لا؟ إذن فلا يصح التمسك باطلاق بالدليل، فإن كان الثاني أهم أو مساوي فالأول مقيد وليس مطلق، وإن كان الثاني مشكوكا فلا يصح التمسك باطلاق الأوّل؛ لأنّه تمسك به في الشبهة المصداقية، فعلى أية حال لا يقع التعارض بين الإطلاقين، فيخرج الاطلاقان أو الدليلان بهذا المقيّد اللُبي عن باب التعارض.

**المقيّد الثاني:** القول بالترتب؛ فإنّنا حتّى لو أخذنا بالمقيد الأوّل فلا يكفي في رفع التعارض، بل نقع في التعارض مرة أخرى، فلابد من الأخذ بالمقيد الثاني.

**بيان ذلك:** لو سلّمنا بالمقيد الأوّل، وهو أنّ قوله (أزل النجاسة) مقيد بأنّ لا تشتغل بالصلاة، وقوله (أقم الصلاة) مقيد بأن لا تشتغل بإزالة النجاسة، فمقتضى تقيّد كل منهما بعدم الاشتغال بالآخر أنّه لو لم يشتغل بأي منهما صار كلاهما فعليا؛ لأنّ كل منهما فعلي بفعلية شرطه، فإذا لم يشتغل بكليهما صار كلاهما فعليا، فرجع التعارض مرة أخرى، فإنّ مقتضى فعلية هذا وفعلية هذا وقوع التعارض بين الاطلاقين لحال عدم الاشتغال بأي منهما، فنحن مضطرون إلى تقييد آخر غير تقيد كل منهما بعدم الاشتغال بالآخر، وهو القول بالترتب، فنقول:

إنّ المهم متقيّد بعدم داعوية الأهم تركت أو فعلت، وإن كل من المتساويين متقيد بعدم داعوية الآخر، فمع تقيّد المهم بعدم داعوية الأهم، والمفروض أنّ داعوية الأهم لا تسقط في حال تركه، وتقيّد كل منهما بعدم داعوية الآخر ارتفاع هذا التعارض في فرض عدم الاشتغال بأي منهما.

إذن: فلكي يدخل الخطابان اللذان قصرت القدرة عن الجمع بينهما في التزاحم، لابد من توفر هذين الشرطين.

وبناء على هذا أفاد السيّد الشهيد (قده) تبعاً للمحقق العراقي (قده) أنّ التزاحم متقوم بالترتب، فما لا يُعقل فيه الترتب ليس من باب التزاحم في شيء، فلكي نعرف أنّ المقام من باب التزاحم، لابد أن نبحث هل أنّ الترتب ممكن أم لا؟ هذه هي المقدمة الثانية، ونحن لا نريد أن نناقش في هذه المقدمة؛ لأنّه يُدخلنا في بحث الترتب ويطول الكلام، فنعتبر كأنها مسلّمة.

**المقدمة الثالثة:** بناء على أنّ التزاحم متقوم بالترتب، فالنتيجة أنه هل يُتصوّر الترتب في المقام الذي فرضه سيّدنا الخوئي (قده) وهو ما إذا كان لدينا خطاب بالفعل وخطاب بالترك، وكان أحدهما تعبدياً، ولنفترض أنّ التعبدي هو الفعل مثلاً، فإذا ورد علينا خبران أحدهما يدل على رجحان صوم عاشوراء، (صوم عاشورا كفارة سنة)، وهذا امر تعبدي، لأن صوم عاشوراء بناء على رجحانه يكون أمرا تعبديا، وخبر يدل على رُجحان الترك، إلّا أنّ الترك أمر توصلي لا يُشترط فيه القربة، فهنا أفاد سيّدنا الخوئي (قده) بأنّه التزاحم متصورٌ مع غمض النظر عن قولنا لا تزاحم في المستحبات إلّا أنّه في هذا الفرض يُتصور التزاحم لوجود شق ثالث، وهو أن يصوم عاشوراء لا على نحو القربية، فإذا صام عاشورا لا على نحو القربية، فهو لم يعمل لا برجحان الفعل لأنه رجحان قربي، ولا برجحان الترك إذ المفروض أنّه صام عاشوراء لكن لا صوم قربيا، فيوجد حينئذ شق ثالث لهما.

**والسيّد الشهيد يقول:** لو تزاحم الخطابان، المستحبان، المكروهان، المختلفان، فإنّه يُتصوّر بينهما التزاحم إلّا إذا كانا فعلاً وتركا، فإنّ في الفعل والترك لا يُتصوّر التزاحم حتّى وإن كان أحدهما تعبدياً، والسرّ في عدم التزاحم هو عدم الترتب، أنّه لا يُتصوّر ترتب في البين كي يُتصور التزاحم، والوجه في عدم الترتب:

هو إذا افترضنا أنّ المولى قال: (اترك صوم عاشوراء فإن لم تترك فصمه صوما قربيا)، فإنّه لا يصح قوله (فصمه صوما قربيا) ولو على نحو الأمر الترتبي؛ لأنّه بمجرد أن يترك ترك صوم عاشواء سوف يكون فاعلا لصوم عاشوراء، اترك صوم عاشوراء فإن لم تترك فقد فعلت الصوم، إذ أنّ ترك الترك فعل، فمبجرد أن يقول له اترك صوم عاشوراء فإن لم تترك فصم قربيا، يكون قوله فصم قربيا على نحو الترتب ممّا لا معنى له؛ لأنّه إن كان متعلقا بأصل الصوم فيلزم منه تحصيل الحاصل؛ لأنّ المكلف في حال ترك الترك صائم بالضرورة، وإن كان متعلقاً بالحصة، يعني بالصوم القربي لا باصل الصوم، فالمفروض أنّ اصل الصوم موجود في رتبة سابقة، فإذا كان أصل الصوم موجودا في رتبة سابقة فجعل هذا الصوم الذي وُجد بنحو القربة غير ممكن؛ لأنّه بعد وجوده في رتبة سابقة لا يُعقل ايجاده وهو موجود بقصد القربة، فبعد افتراض وجوده لا يُعقل طلب ايجاده ولو كان هذا الطلب طلب ايجاده على نحو القربة؛ إذ يقول المكلف قد وُجد منّي الصوم بالضرورة وكان الداعي لايجاده الضرورة فكيف يُعقل منّي ايجاده وهو موجود بقصد القربة؛ إذن فالأمر بالصوم القربي على تقدير ترك ترك الصوم هذا أمر غير معقول، فإذا كان الترتب غير معقول، إذن فبالنتيجة لا تزاحم، حيث إنّ التزاحم فرع امكان الترتب، وحيث لا ترتب لا تزاحم، فلا محالة يدخل قوله (صم عاشوراء) وقوله (اترك صوم عاشوراء) يدخل في باب التعارض ولا يكون من باب التزاحم في شيء، فقول سيّدنا الخوئي (قده) أنّه إذا كان أحدهما تعبديا تُصوّر التزاحم ليس تامّاً، نعم لو كان كلاهما تعبديا بأن قال: (صمّ عاشوراء قربة واترك صومه قربة) فهنا يُتصوّر التزاحم؛ لأنّه يستطيع أن يتخلص من الصوم القربي بصوم غير قربي، ويستطيع أن يتخلص من الترك القربي بترك غير قربي، فلو قال له المولى (اترك صوم عاشوراء تركاً قربيّا فإن لم تتركه تركا قربيّا فصمه) لا يكون الامر بالصوم حينئذ تحصيل الحاصل؛ لأنّه إذا تركه تركا قربيّا فهو لم يصم بعد إنما ترك الترك القربي لا أنّه ترك أصل الترك، فإذا ترك الترك القربي لا يكون ترك الترك القربي مساوقا للفعل كي يكون أمره بالصوم تحصيلاً للحاصل، فما ذكره يتمّ فيما إذا كان كلاهما تعبديا لا ما إذا كان أحدهما تعبديا، هذا تمام كلامه زيد في علو مقامه، ويأتي مناقشته يوم غد إن شاء الله.

**والحمد لله رب العالمين.**

08

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

كان الكلام في جريان دليل البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين. في المقام الأول وهو ما إذا كان دوران الأمر بين الأقل والأكثر في متعلق الحكم كما إذا دار الأمر في الصلاة المأمور بها بين تسعة أجزاء أو عشرة أجزاء، وذكرنا أن هناك وجوهاً طرحت لبيان عدم شمول أدلة البراءة لمثل هذا الفرض. ووصل الكلام إلى:

**الوجه الرابع**: إذا دار الأمر بين الصلاة مع الجزء العاشر وهو السورة مثلاً، أو لا معه، ففي الواقع يكون الملحوظ في عالم الجعل مردداً بين المطلق والمقيد. أي بين الصلاة بشرط شيء كالسورة مثلاً، أو الصلاة لا بشرط.

ومن الواضح أنّ الدوران بين بشرط شيء واللا بشرط ـ أي بين المقيد والمطلق ـ هو من الدوران بين المتباينين؛ لأنَّ الإطلاق والتقييد لحاظان متباينان، فمع فرض الدوران بين المتباينين فلا يوجد انحلال حقيقي كي تجري البراءة، بل يتعارض جريان البراءة في طرف مع جريانها في الطرف الآخر. فدليل البراءة لا يشمل المورد؛ لأجل التعارض في تطبيقه.

**وقد أجاب سيدنا الخوئي** (قدّس سرّه): بأن لا تعارض في جريان البراءة، حيث إن البراءة تجري عن التقييد، فإننا إذا احتملنا أن المأمور به مقيد بالسورة، أم لا؟ جرت البراءة عن التقييد، ولا تعارضها البراءة عن الإطلاق؛ لأنّ الإطلاق ليس إلزاماً حتى تجري عنه البراءة، بل الإطلاق مساوق للترخيص وإطلاق العنان، فالمولى عندما يقول: (عليك الصلاة لا بشرط من جهة السورة) ، فكأنه قال: (أنت مطلق العنان من جهة السورة، ومرخّص في الإتيان بها أو عدمه) . فبما أن الإطلاق خصوصية ترخيصية لا إلزامية فلا معنى لجريان البراءة عنها. **والنتيجة**: جريان عن التقييد بلا معارض.

**وما ذكره** (قدّس سرّه) **صحيح**، ولكن لا حاجة إليه؛ **السر في ذلك**: أن ما أفاده هو عبارة عن الانحلال الحكمي؛ لأنَّ جريان البراءة في أحد طرفي العلم الإجمالي من دون معارض، يعبّر عنه بالانحلال الحكمي، وإلا فالعلم الإجمالي ما زال باقياً.

والمدّعى أن هناك انحلالاً حقيقياً، فلا تصل النوبة للانحلال الحكمي.

بيان ذلك: أنّ المولى إذا لحظ في مقام الجعل المأمور به: إما بشرط السورة أو لا بشرط، فهل هناك دوراناً بين متباينين؟ أم أن هناك دوراناً بين الأقل والأكثر؟

فنقول: ما معنى اللا بشرطية المعبّر عنه بالإطلاق؟ هل مرجعها إلى عدم لحاظ القيد، فهي أمر عدمي؟ أو إلى لحاظ عدم القيد، فهي أمر وجودي؟

فإن قلنا: بأن اللا بشرطية هي عبارة عن عدم لحاظ القيد، أي أن المولى عندما يقول: المأمور به التسعة لا بشرط، فهو في مقام الجعل لم يلحظ إلا التسعة، ولم يلحظ معها شيئا آخر، لا أنه لاحظ العدم. وبناءً عليه فإذا دار الأمر بين كون المأمور به التسعة لا بشرط أو التسعة بشرط السورة، إذاً فقد دار الأمر بين لحاظ التسعة من دون لحاظ شيء، أو لحاظ التسعة مع السورة. ومن الواضح حينئذٍ أن الدوران في المحلوظ ـ وهو التسعة ـ سوف يكون من باب الأقل والأكثر لا من باب المتباينين. فهناك علم تفصيلي بأن التسعة لوحظت، فهل لوحظ معها العاشر فيكون لحاظه مساوقاً لوجوبه، أم لا؟ فهذا شك بدوي، والشك البدوي مجرى للبراءة.

فالنتيجة: أنه بناءً على أنّ اللا بشرطية مرجعها إلى خصوصية عدمية ـ وهي عدم لحاظ القيد، لا إلى عدم لحاظ العدم ـ فسوف يكون المأمور به من حيث أنه ملحوظ في مرحلة الجعل مردداً بين الأقل والأكثر، وهو مجرى للبراءة، أي أنّ الانحلال بلحاظ عالم الملحوظ انحلال حقيقي وليس انحلالاً حكمياً.

**وإن قلنا** ـ بما هو مبنى سيدنا (قدّس سرّه) ـ : إن مرجع اللا بشرطية إلى لحاظ العدم، فالإطلاق هو عبارة عن لحاظ الصلاة مقترنة بلحاظ عدم دخل السورة فيها، فالإطلاق أمر وجوديٌ.

**فنقول**: مع ذلك يوجد انحلال حقيقي، لا بالنظر للحاظ بل بالنظر لما يدخل في عهدة المكلف.

**بيان ذلك**: لو أننا قصرنا النظر على ما هو الملحوظ، لكان الدوران بين المتباينين، فإن الملحوظ إما عشرة أو تسعة مع لحاظ عدم العاشر. ومن الواضح أن الدوران حينئذٍ بين المتباينين، فكلاهما قسم من الملحوظ، مغاير للآخر.

ولكن إذا نظرنا لهذا المحلوظ بقياسه إلى ما يدخل في العهدة، فنقول: هذا وإن كان محلوظاً لكن ما هو المقدار الذي يدخل منه في عهدة المكلف؟ أي ما هو المقدار الذي يدان المكلف عليه، فيعتبر ثقلاً على المكلف؟

**نقول**: لا محالة وإن لاحظ المولى فرضنا أن المولى في عالم الجعل لاحظ التسعة ولاحظ عدم دخل العاشر، لو فرضنا كذلك، إلا أن المقدار الذي يدخل في العهدة التسعة، لا التسعة مع هذا اللحاظ؛ لأنَّ لحاظ عدم الدخل لحاظ ذهني وموجود ذهني، وهذا الموجود الذهني لا يمكن إيقاعه تحت اختيار المكلف بحيث يدخل في عهدة المكلف. فالإطلاق وإن رجع إلى خصوصية وجودية ـ على مبنى سيدنا، وهو لحاظ العدم ـ إلا أنه من الموجودات الذهنية التي لا تدخل في عهدة المكلف فيُدان عليها ويحمل أثرها؛ لأنها خصوصية لا تقبل الإيقاع في الخارج، فإنه لا معنى لأنْ يُوقع المكلف لحاظ عدم الدخل خارجاً.

فخصوصية الإطلاق حيث لا تقبل الدخول في العهدة فلا محالة هناك انحلال حقيقي بلحاظ ما يدخل في العهدة، **فنقول**: ما يدخل في العهدة مردد بين الأقل والأكثر، أي مردد بين التسعة أو التسعة مع العاشر. فهناك علم تفصيلي بدخول التسعة في العهدة وشك بدوي في دخول العاشر فتجري عنه البراءة.

**والمتحصل**: أنه هناك انحلال حقيقي عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، وهذا الانحلال الحقيقي إما بالنظر إلى عالم اللحاظ، أو بالنظر إلى عالم الملحوظ، أو بالنظر إلى ما يدخل في عهدة المكلف.

فالانحلال الحقيقي بالنظر إلى عالم اللحاظ، فالمولى في عالم اللحاظ دار أمره بين لحاظ تسعة أو لحاظ عشرة. ففي عالم اللحاظ يوجد دوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

والانحلال بالنظر إلى عالم المحلوظ، أو بالنظر إلى ما يدخل في العهدة، بأن نقول: صحيح بحسب عالم الملحوظ يوجد ملحوظان متغايران، تسعة ولحاظ عدم العاشر، أو لحاظ عشرة. لكن بالنظر إلى المقدار الذي يدخل في العهدة من هذا الملحوظ، يدور الأمر بين أن يدخل التسعة أو التسعة مع العاشر.

**ومحل البحث**: لو زاد العاشر لم يضر بصلاته؛ لأنّه أخذ على نحو اللا بشرط، فلو قال المولى: (أوجد الصلاة مع اللا بشرطية) ، فلا يمكنه إيجاد اللا بشرطية. سواء قال: أوجد تسعة أو أوجد تسعة مع اللا بشرطية، فالمكلف لا يستطيع أن يوجد تسعة. إذاً فاللا بشرطية حتى وإن رجعت إلى لحاظ العدم، فهي مما لا تدخل في عهدة المكلف.

هذا تمام الكلام في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين بلحاظ متعلق الحكم.

**المقام الثاني**: أن يدور الأمر بين الأقل والأكثر الأرتباطيين بلحاظ المحصّل لا بلحاظ المتعلق.

ومثاله: أن يقول المشرّع: (يلزمك الصلاة عن طهارة) ، والطهارة هي مسَّببٌ يتحصل عن سبب معين ـ ألا وهو الغسلتان والمسحتان ـ ، أو أن الطهارة هي مسبب يتحصل عن غسل الثوب المتنجس بالماء .

فهنا: يوجد لدينا سبب وهو الغسلتان والمسحتان، ومسبب ألا وهو عنوان الطهور.

وافترضنا أن الطهور ليس هو السبب أي الغسلتان والمسحتان ـ بناء على رأي سيدنا الخوئي (قدّس سرّه) ـ ، بل الطهور هو المسبب ـ كما هو رأي السيد الأستاذ ـ ، ففي مثل هذا الفرض إذا قلنا: بأن الطهور عبارة عن المسبب وشككنا هل أن هذا المسبب يتحقق بغسلة واحدة للوجه، أم لابد من غسلتين؟ أو شككنا أن هذا المسبب ـ وهو طهارة الثوب من البول ـ يتحقق بغسلة واحدة بالماء القليل، أم بغسلتين؟

فالأمر هنا وإن دار بين الأقل والأكثر، لكن لا بلحاظ المتعلق، وإنما بلحاظ المسبب عن متعلق الحكم؛ لأنَّ الشارع يقول: (اغسل غسلة أو غسلتين) فيتحصل بذلك مسبب. فالدوران فعلاً في ذلك المسبب الذي يتحصل بهذا السبب، يدور بين الأقل والأكثر، فهل تجري البراءة هنا، أم لا؟

**وقد أُشكل** في الكلمات ـ كما في كلمات **المحقق النائيني** (قدّس سرّه) ـ على جريان البراءة عند الشك في المحصل، ودورانه بين الأقل والأكثر: بأن مجرى البراءة محل أمور: أما شرطية الطهارة، إما سببية الأقل، إما سببية الأكثر. وعلى جميع الفروض لا تجري البراءة.

**بيان ذلك**: **تارة** نريد إجراء البراءة عن شرطية الطهارة حيث لم نعلم أن الشرط لصحة الصلاة الطهارة بمعنى ما يتحقق بغسلة واحدة؟ أم الطهارة بمعنى ما يتحقق بغسلتين فنُجري البراءة عن شرطية الطهارة؟ فهذا مما لا معنى له؛ لأنَّ شرطية الطهارة للصلاة أمر معلوم وليس محل شك، إنما الشك في سببه المحصل له لا أكثر.

**وتارة** نريد إجراء البراءة في سببية الأقل. نقول: نحن لا ندري بالنتيجة هل أن الغسلة الواحدة سبب لتحصل الطهارة أم لا؟ فالمشكوك سببية الأقل.

فلو أجريتم البراءة في سببية الأقل لكان ذلك مساوقاً للضيق، لأنَّ لازم جريان البراءة عن سببية الأقل مطلوبية سببية الأكثر، فلزم من جريان البراءة التضييق على المكلف لا الامتنان والتوسعة عليه. وأدلة البراءة مسوقة مساق الامتنان.

**وتارة** نريد إجراء البراءة عن سببية الأكثر، حيث نقول: لا يمكنا البراءة عن سببية الأقل، وأما سببية الأكثر فنجري البراءة عنها .

**وهنا ثلاثة إشكالات**:

**الإشكال الأول**: أنّ سببية الأكثر معلومة وليست مجهولة؛ لأنّه قطعاً متى غسل غسلتين حصلت الطهارة، فهذا ليس محل شك، وإنما الشك في سببية الأقل أي الغسلة الواحدة، وإلا فسببية الأكثر أمر معلوم، فإنه متى ما غسل ثوبه عن البول بالماء القليل مرتين فقد حصلت الطهارة جزماً.

**و الإشكال الثاني**: على فرض أن السببية الأكثر مشكوكة لا معلومة، فإن السببية من العناوين الانتزاعية، والعناوين الانتزاعية لا يمكن رفعها شرعاً إلا برفع منشأ انتزاعها، فلا يمكن أن يرفع السببية فقط، بل لابد أن يرفع الأمر بهذا السبب بتمامه. **وهذا خلف المقصود**.

**والإشكال الثالث**: أنّ رفع سببية الأكثر بالبراءة لا تثبت سببية الأقل؛ لأنّه من الأصل المثبت، فجريان البراءة عن سببية الأكثر لا يعني أن الأقل هو السبب إلا بالأصل المثبت.

**فتحصل من ذلك**: أن الباب مسدود؛ إذ على جميع المحتملات لا تجري البراءة، لا عن شرطية الطهارة؛ للعلم بها، ولا عن سببية الأقل؛ لأنَّ البراءة عنها تعني الضيق على المكلف، ولا عن سببية الأكثر؛ إما للعلم بها، أو لأنها لا يمكن رفعها باعتبار كونها عنواناً انتزاعياً، أو لأنَّ جريان البراءة عن سببية الأكثر لا تثبت سببية الأقل فالشك ما زال قائماً.

**ولكن أجيب عن ذلك**:

**أولاً**: بأنَّ المختار في المقام: إجراء البراءة عن سببية الأكثر. ودعوى أن سببية الأكثر معلومة ليس دقيقاً، فإن ما هو المعلوم أنه إذا حصل الأكثر حصلت الطهارة، ولكن هل حصول الطهارة لأجل أن السبب هو الأكثر؟ أو لأجل أن السبب هو الأقل؟ هذا أمر مجهول.

فما علم هو أن الطهارة تحصل لو حصل الأكثر. وهذا صحيح معلوم، لكن ما هو منشأ حصولها هل هو الأكثر؟ هذا أمر ما زال مجهولاً؛ إذ لعل السبب في حصول الطهارة هو الأقل.

**وثانياً:** دعوى أن السببية عنوان انتزاعي، فلا يرفع إلا برفع أصل الأمر ألا وهو منشأ انتزاعه، هذه صحيح، لكن لا يضرنا في المقام؛ **والسر في ذلك**: هناك فرقٌ بين الرفع الواقعي والرفع الظاهري، فقد مضى البحث في رفع الجزئية أو الشرطية حال الاضطرار أو حال النسيان. كما لو فرضنا أن المكلف صلّى بدون سورة لنسيانه لها، أو صلى بدون ما يصح السجود عليه لأجل التقية، يعني مضطراً. ففي هذا الفرض حيث تكون الجزئية معرضاً للنسيان أو للاضطرار؛ ولأنّه لا شك فيها وإنما لا ندري أنّ الصلاة تكفي بدونها، أم لا؟ فلو أراد المولى رفها فسوف يكون الرفع رفعاً واقعياً، وبما أن الرفع واقعي فيأتي هذا الكلام: حيث إن الجزئية والشرطية والسببية عنوان انتزاعي فلا يمكن رفعه واقعاً إلا برفع منشأ انتزاعه .

**ولكن محل بحثنا** ليس في حال الاضطرار والنسيان بل في حال الجهل، فلا ندري أن ما جعله المولى هل أن ما جعله المولى هو أن المحقق للطهارة غسلة أم غسلتان؟ فهذا شك في الجعل، والشك في سببية الأكثر مورد لرفع ظاهري لا واقعي، ومعنى الرفع الظاهري ـ كما تحدثنا في أول الكلام في حديث الرفع ـ هو رفع وجوب الاحتياط، أي كل أمر شككت فيه فلا يجب الاحتياط من جهته، لا أن الجزئية مرفوعة. إذاً فعندما نشك أن الغسلتين هي السبب، أم لا؟ فيمكن رفع السببية من دون رفع منشأ انتزاعها؛ لأنَّ الرفع ظاهري، ومعنى رفع السببية ظاهراً: رفع إيجاب الاحتياط من جهتها لا رفعها عن عالم التشريع كي يلزم رفع منشأ انتزاعها.

فلا مانع حينئذٍ من رفع سببية الأكثر لأدلة البراءة من باب بيان أنه لا يجب الاحتياط من جهتنا.

**والحمد لله رب العالمين**

080

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ذكرنا فيما سبق أنّ السيّد الشهيد (قده) أشكل على الأمر الترتبي بالفعل العبادي عند التزاحم بين الفعل والترك، كما لو وقع التزاحم بين صوم عاشوراء و بين ترك صوم عاشوراء، فإنّه لا يمكن أن يقول المولى (اترك صوم عاشوراء فإن تركت الترك فصم عاشوراء)، فإنّ ذلك لازمه الأمر بالحاصل أو طلب الحاصل، وهو محال.

**ولكن يُلاحظ على ما أفاده: أنّ المانع من الأمر الترتبي في المقام أحد وجوه ثلاثة**:

**الوجه الأوّل:** أن يقال بأنّ الِأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام، فعندما يأمر المولى بترك صوم عاشوراء فإنّ الأمر بترك صوم عاشوراء مستلزم للنهي عن صوم عاشوراءِ، فالأمر بالترك يستلزم النهي عن ضده، وضده الفعل، فصوم عاشوراء منهي عنه، ولازم ذلك اجتماع الأمر والنهي في صوم عاشوراء.

أو فقل بعبارة السيّد الشهيد في بحث اجتماع الأمر والنهي: أنّ لازم ذلك اجتماع المبغوضية الضمنية مع المحبوبية الاستقلالية، لأنّه إذا أمر بترك صوم عاشوراء فقد نهى عن فعل صوم عاشوراء، فأصبح صوم عاشوراء مبغوضاً؛ لأجل النهي، وبما أنّ المولى يحب الصوم القربي لعاشورا؛ إذن فهناك محبوبية استقلالية تعلّقت بالمقيد وهو الصوم القربي، وهناك مبغوضية ضمنية تعلّقت بذات الصوم لا الصوم القربي، فهل يمكن الاجتماع؟ حيث إنّ السيّد الصدر ذهب هناك إلى عدم امكان الاجتماع، فلا يمكن أن تنصب المحبوبية على المقيد مع مبغوضية أحد جزئيه ألّا وهو ذات المقيد، وإن لم تنصب مبغوضية على القيد.

**والنتيجة:** أنّ المانع في المقام من الأمر بالصوم القربي لعاشوراء اجتماع الأمر والنهي، فالصوم القربي مأمور به لقوله (صوم عاشوراء كفارة سنة) ومنهي عنه لأنّ الأمر بترك صوم عاشوراء يستلزم النهي عن ضده، فيكون فعله منهيا عنه، أو فقل: تجتمع المبغوضية الضمنية لذات الصوم مع المحبوبية للمقيد ألا وهو الصوم القربي، وهذا ممتنع. فهذا هو الوجه الأول المانع من الأمر بالصوم القربي لعاشوراء، ويُستفاد هذا الوجه لا من كلام السيّد في المقام بل من كلامه في بحث اجتماع الأمر والنهي.

**إلّا أنّ هذا الوجه مدفوع:**

**أولا:** بعدم تسليم المبنى، وهو أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام، بلحاظ أنّ الأمر والنهي فعلان اختياريان للمولى، فاحد الفعلين لا يستلزم الآخر بالضرورة، بحيث يكون المولى مضطرا لصدور الآخر منه، فما دام الأمر والنهي فعلين اختياريين مختلفين موضوعا، حيث إنّ موضوع الأمر الفعل مثلاً، وموضوع النهي ضده، او بالعكس، إذن مع اختلافهما موضوعا وكونهما جعلين اختياريين فدعوى التلازم التكويني العقلي بينهما غير معقولة.

**وثانيا:** على فرض تسليم المبنى، أو كما ذكر السيّد الشهيد في بحث النواهي بأنّه نُسلّم بالمبنى على مستوى المبادئ لا على مستوى الجعل، فصحيح أنّ جعل الأمر لا يستلزم جعل النهي عن ضده، لكن على مستوى المبادئ الوجدان شاهدٌ بأنّ من احب شيئا ابغض ضده العام، من أحب الفعل ابغض الترك، ومن احب الترك ابغض الفعل، فعلى مستوى المبادئ نُسلّم بهذه الملازمة وإن لم تكن مسلّمة بين الجعلين.فرضنا ذلك، مع هذا لا مانع من اجتماع الامر بالفعل مع النهي عن جزء منه، هذا أمر لا مانع، أو فقل: لا مانع من محبوبية المقيد مع مبغوضية لأحد جزئيه، وهو ذات الفعل مثلاً.

**والسرّ في ذلك:** أنّ هذه المبغوضية تبعية وليست نفسية، فالمولى إذا أمرنا بترك صوم عاشوراء، أي إذا أحب منّا ترك صوم عاشوراء، فهو أبغض الصوم لا في نفسه وإنما يبغض الصوم مقدمة لحصول الترك، فمبغوضية الفعل مبغوضية تبعية مقدمية، نظير ما لو قلنا بالعكس ،مثلاً: المولى لو إذا أحب منّا صلاة الليل، فهو يبغض تركها، لكن لا يبغض تركها مبغوضية نفسية، بمعنى أنّ في الترك حزازة، وإنما يبغض الترك مبغوضية تبعية، يعني مقدمة لحصول الفعل، ألا وهو صلاة الليل، فبما أنّ المبغوضية تبعية ومقدمية فلا مانع وجدانا من اجتماع المحبوبية والمبغوضية الضمنية إذا كانت مبغوضية تبعية، فالمولى يقول: أحب الصوم القربي لعاشوراء وإن كنت ابغض ذات الصوم لا لنفسه بل مقدمة وتبعاً لمحبوبية ترك صوم عاشوراء، فلا مانع من اجتماعهما وجدانا.والنتيجة: أنّ هذا المانع من الأمر الترتبي بصوم عاشوراء صوماً قربياً غير تام.

**المانع الآخر:** ما ذكره في المقام في هذا البحث وهو السيّد الشهيد، حيث قال: إنّ الأمر بالصوم القربي لعاشوراء على نحو الترتب طلب للحاصل؛ لأنّ المولى يقول للعبد : (اترك صوم عاشوراء) فإن لم تمتثل أمري هذا وهو الأمر بالترك بأن تركت الترك فصم عاشوراء صوما قربيا، فيقول السيّد: إنّ المكلف على فرض ترك الترك فهو فاعل، فمن ترك ترك صوم عاشوراء فقد اتى بصوم عاشوراء، وإذا اتى بصوم عاشوراء فكيف يُؤمر بأن يُحدث الصوم قربيّا والمفروض أنّه صائم! فمن فُرض فيه أنّه تارك للترك فقد فُرض فيه أنه صائم، ومع افتراض أنّه صائم فلا وجه للأمر بالصوم القربي، فإنّ هذا من قبيل طلب الحاصل، هذا الوجه الذي أفاده في المقام.

**ولكن يُلاحظ على هذا الوجه ما يبتني على أمور ثلاثة:**

**الأمر الأوّل**: هل أنّ الفعل والترك هنا اختياريان، أم غير اختيارين؟ صحيح أنّ العبد لا يخلو حاله إمّا فاعل أو تارك، هذا صحيح، لكن عدم خلوه من احدهما هل يعني أنهما اضطراريان أم أنّهما ما زالا اختيارين، الصحيح أنّهما ما زالا اختياريين، وإن كان العبد مضطرا إما للترك وإما للفعل، إلا أنّه يستطيع أن يتلبس بالترك دائما ويستطيع أن يتلبس بالفعل دائما، وهذا كاف لكون كل من الفعل والترك اختياريا في حدّ ذاته، فالصوم وترك الصوم كلاهما اختياري له، وإن كان مضطرا خارجا لأحدهما إّلا أنّ كل منهما في حدّ نفسه فعل اختياري.

**الأمر الثاني:** إنّ المناط في صحة الأمر بشيء كونه فعلا اختياريا، فما دام اختياريا في حدّ ذاته، فهذا كاف في صحّة الأمر به؛ إذ لا مانع من الأمر به إلّا أنّ المكلف مُلجئ له، امّا إذا لم يكن ملجئا له بأن كان مختارا في احداثه، فهذا كاف في صحة الأمر به.

**الأمر الثالث:** بعد أن فرضنا أنّ المولى يمكنه توجيه أمر بالصوم، باعتبار أنّ الصوم في حدّ ذاته اختياري، فالاشكال الوارد أنّه إذا فُرض أنّه صائم فكيف يقول له المولى صمّ صوما قربيّا وقد افترض أنّه صائم؟ نقول: يكفي في صحّة هذا الأمر الترتبي أنّ العبد يمكنه أن يتخلف عن القيد وهو قيد القربية، فما دام العبد يمكنه أن يأتي بالصوم لا عن قربة ويمكنه أن يأتي بالصوم عن قربة، فما دام يمكنه أن يتخلف عن هذا القيد وهو قيد القربية، فهذا كاف لامره بالصوم صوما قربيّا.

بيان ذلك: حتّى لدى العرف، يعني في الأوامر العرفية يصح أن يُقال: إذا كنت ستقوم لزيد على كل حال، إذا دخل زيد المجلس أنت ستقوم له على أية حال، بما أنك ستقوم لزيد على كل حال فقم تعظيما، فإنّ هذا الامر صحيح لدى العرف، مع أنّه فرضه قائما، يعني قال: إن كنت تقوم لزيد فقم تعظيما، فإنّ هذا الامر العرفي صحيح بلا اشكال، مع أنّه فرضه قائما، مع ذلك أمره بأن يُحدث القيام تعظيما، كذلك الأمر في المقام، يقول المولى: (اترك صوم عاشوراء) فإن اخترت أن لا تترك، فإن بنيت على أن لا تترك وقلت أنا على كل حال صائم فليكن صومك بقصد القربة من أول آناته، فما دام ايقاع الصوم من اول آناته قربيّا أمرا اختياريا ممكنا، إذن فحينئذ لا مانع من تعلّق الأمر الترتبي به، ولا يلزم من ذلك طلب الحاصل. هذا هو المانع الثاني الذي طرحه (قده) في المقام.

**المانع الثالث:** ما يُستفاد من أحد تقريريه حيث ذكر فيه أنّ الأمر بالصوم القربي على فرض ترك ترك هذا الأمر لغوٌ لا ثمرة له، هو على اية حال إما تارك او صائم، فما هو الوجه في الامر بالصوم القربي؟

الجواب: يكفي في دفع اللغوية صرفه عن الصوم غير القربي؛ إذ ما دام يمكنه على فرض ترك الترك أن يصوم لا عن قربة وأن يصوم عن قربة، فيكفي في عدم لغوية الامر بالصوم القربي أن يصرفه عن الفرد الآخر وهو الصوم غير القربي.

**فتحصّل من كل ذلك:** أنّ لا مانع من الأمر الترتبي بالصوم القربي على فرض ترك الترك، فلا يرد الإشكال على سيّدنا الخوئي (قده) من أنّه لا يُتصوّر الترتب في المقام فلا يتصوّر التزاحم، فلا محالة تكون المسألة من باب (التعارض) بل يتصوّر الترتب فيكون التزاحم ممكنا فلا تصل النوبة للتعارض، هذا ما أفاده (قده) في هذا المطلب.

**المطلب الأخير من كلامه**:

قال (قده) في اشكاله على استاذه الخوئي (قده): لو فرضنا أن لا تزاحم في المستحبات كما هو مبنى السيّد الخوئي، بمعنى أنّ الخطابات الندبية كلها فعلية، وإن قُصرت القدرة عن الجمع بينها، سلّمنا مع السيّد الخوئي بذلك، مع ذلك لا يمكن فعلية الأمر بالفعل والأمر بالترك، هذا غير ممكن.لو سلّمنا بما قال من فعلية الأوامر الاستحبابية وإن قصرت القدرة عن الجمع بينها، فيُستحب مثلا قراءة القرآن في الوقت الذي يُستحب له الصدقة، في الوقت الذي يُستحب له صلاة النافلة، سلّمنا بأن الجميع فعلي لكن لا يُعقل توجه أمرين: أمر بالفعل وأمر بتركه، هذا لا يُعقل فعليتهما معا، سواء كانا توصليين أو كانا تعبديين، أو كانا مختلفين، بأن كان احدهما توصليا او تعبديا، على جميع الصور لا يُتصوّر فعلية الامر بالفعل والترك معاً، على جميع الصور لا يُتصوّر.

لا لأجل ما أفاده السيّد الخوئي من أنّه يلغو جعل المحركية نحو الفعل والترك، فإنّ ما أفاده ناظر للتوصليين فقط وهو خصّ هذا الكلام بالتوصليين، فقال: لو قال المولى (يُستحب لك ازالة الحجر عن الطريق من أجل أن لا يعثر أحد)، (ويُستحب لك أن تُبقي الحجر في الطريق من أجل أن يحك الانسان رجله فيه مثلاً) فالفعل والترك كلاهما مستحب، فهنا أفاد سيّدنا الخوئي (قده) بأنّ هذا لغو، لا يمكن التحريك نحو الفعل والترك في آن واحد، مع اضطرار المكلف لترك أحدهما.

**يقول السيّد الصدر (قده):** بأننا لا نبني على هذا الوجه لأننا نقول هناك علّة تمنع من فعلية الخطاب بالفعل والترك سواء كانا توصليين او تعبديين او مختلفين، عندنا علّة اخرى غير هذه العلّة، وتلك العلّة:

أنّه إذا كان عندنا استحباب للفعل، وعندنا كراهة للفعل، يعني يُستحب صوم عاشوراء ويكره صوم عاشوراء، فإنّ المانع من اجتماعهما واضح؛ لأنّ لازم ذلك اجتماع الامر والنهي في مركز واحد، لو كان الخطابان عبارة عن الامر بالصوم والنهي عنه، الامر الاستحبابي بالصوم والامر الكراهتي عنه، فمن الواضح حينئذ دخول المسألة في باب التعارض؛ لورود الأمر والنهي على مركز واحد وهو الفعل-طبعاً السيّد الخوئي غير ناظر لهذا الكلام- .ولو فرضنا أنّ هناك أمرين، أمر بالفعل وأمر بالترك، لا أنّ هناك امر بالفعل ونهي عن الفعل، حتّى يلزم المحذور الأول، لنفترض أنّه امر آخر: وهو لدينا امر بصوم عاشوراء وامر بتركه، لا أن لدينا امرا به ونهيا عن فعله، حتّى يرد الامر والنهي على فعل واحد، فلنفترض صورة أخرى، أنّ هناك امرا بالصوم وأمرا بترك الصوم، مع ذلك تدخل المسألة في باب التعارض، والسرّ في ذلك: -أنّه ذكرنا سابقا أنّ هذا الميزان موجود عند السيّد الصدر وهو ميزان عام في بحث الامر العبادي واشرنا إليه سابقا- أنّه لا يمكن التقرب للمولى بشيء إلا إذا كانت له ميزة على تركه، فأي فعل لم تكن له ميزة على الترك لا يمكن التقرب به إلى المولى؛ لأنّ التقرب إلى المولى معناه إحداث القرب منه، وإنّما يحصل القرب منه إذا أتيت بشيء له ميزة حتّى يكون الاتيان به موجبا للقرب منه. وأمّا إذا كان فعله وتركه سيّان على حدّ سواء فليس للفعل أو الترك ميّزة، فحينئذ لا يُعقل التقرب لا بالفعل ولا بالترك.

وفي المقام كذلك إذا افترضنا أنّ صوم عاشوراء راجح وترك صوم عاشوراء راجح، وكلاهما متساويان احتمالا ومحتملاً، حتى لو كان كل منهما تعبديا، فلنفترض ذلك، مع ذلك لا يمكن الأمر القربّي لا بكل منهما ولا بالجامع بينهما، فلا يمكن الأمر القربّي بكل منهما؛ إذ لا ميزة له، فالصوم لا ميزة له على الترك، والترك لا ميزة له على الصوم، فما وجه الامر القربي به؟ ولا يمكن الأمر بالجامع بينهما، بأن يقول المولى للعبد: (أنا لا آمرك بالصوم ولا آمرك بالترك أنا آمرك بأحدهما) فالأمر القربي تعلّق بالجامع وهو أحدهما ولم يتعلّق بكل منهما.يقول: هذا أيضاً غير ممكن؛ لأنّ الجامع حاصل بالضرورة، فالمكلف في واقع الأمر إما فاعل او تارك، فهو إمّا صائم أو تارك للصوم، فالجامع حاصل منه فكيف يأمره أمراً قربيّاً بالجامع وهو حاصل منه.

**إذن:** توجيه الأمر القربي للجامع باطل؛ لأنّ الجامع حاصل فالأمر به طلب للحاصل، والأمر القربي بكل منهما ترجيح بلا مرجح؛ لأنهما متساويان احتمالا ومحتملا، فلا يُصلح أحدهما للتقرب به إلى المولى فينتفي الامر القربي به، هذا ما أفاده ويأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين.**

081

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ذكرنا فيما سبق أنّ السيّد الشهيد (قده) أفاد أنّ الخبرين الدال أحدهما على الفعل والآخر على الترك سواء كانا توصليين أو كانا تعبديين أو كانا مختلفين، فإنّهما لا يشملهما أخبار (من بلغ) والسرّ في ذلك: أنّه تحتاج المقربية إلى ميزة في الفعل على تركه أو في الترك على الفعل، وهنا حيث إنّ كليهما مستحب ومتساويان احتمالا ومحتملا، فحينئذ لا توجد ميزة لأحدهما على الآخر فلا تشملهما أخبار (من بلغ) لعدم إمكان التقرب بأي منهما.وأمّا بالنسبة إلى الجامع فالمفروض أنّ الجامع ضروري الحصول فتعلّق الأمر القربي به طلب للحاصل.

**ويُلاحظ عليه:**

**أولاً:** بأنّ المختار هو عدم اعتبار أن يكون للعمل العبادي ميزة على تركه، بل يكفي في عبادية العمل وقربيّته الحسن الفاعلي والحسن الفعلي، فالحسن الفاعلي بإضافة العمل إلى الله تبارك وتعالى، والحسن الفعلي بأن يكون العمل محبوبا في نفسه سواء كان له ميزة على تركه أم لم تكن له هذه الميزة، فمتى ما كان محبوبا في نفسه وأضافه العبد إلى الله أصبح قربيّا وعبادة؛ لذلك يمكن للعبد التقرب بأي من الفعل أو الترك وإن كانا متساويين احتمالا ومحتملا.

**وثانيا:** على فرض اعتبار الميزة فإنّ الفعل له ميزة على تركه؛ لأنّه إذا دار الأمر بين الصوم القربي لعاشوراء والترك القربي لصوم عاشوراء، فالصوم القربي له ميزة على الصوم غير القربي، والترك القربي له ميزة على الترك غير القربي، وبالتالي فحيث إنّ لكل منهما ميزة على تركه في نفسه فهذا كاف في العبادية حتّى على مبنى السيّد الشهيد (قده) من اعتبار الميزة.

**وثالثا:** يمكن توجه الأمر القربي إلى الجامع القربي، فكون المكلف مضطراً للجامع لا يعني أنّه مضطر للجامع القربي، فيقول له المولى: (أنت مطلوب منك توجه قربي إمّا بالصوم أو بتركه) فالجامع القربي بين الصوم وبين تركه هذا ليس مضطرا لحصوله، فإنّ ما هو المضطر لحصوله أصل الجامع وهو أنّه لا يخلو حاله إمّا صائم أو غير صائم، أمّا الجامع القربي بأن يكون له توجه قربي إمّا بالصوم أو بتركه فهذا الجامع ليس مضطرا له، فلأجل ذلك يمكن توجه الأمر العبادي لهذا الجامع.

**ورابعاً:** الظاهر أنّه لا يُعتبر في قربيّة العمل وعباديته أكثر من إطلاق العزم، فمتى ما حصل اطلاق العزم وإن كان المكلف مضطرا للعمل فإنّ القربية حاصلة.

**بيان ذلك:** لو فرضنا أنّ شخصاً سجينا والسجن يمنعه من مزاولة المعاصي، فلا يمكنه وهو سجين أن يشرب الخمر أو أن يزني أو أن يسرق وما أشبه ذلك من المعاصي، فهو مضطر لترك هذه المعاصي على كل حال؛ لأنّه سجين لا يمكنه مزاولة هذه المعاصي، فلو قال هذا الإنسان: أنني وإن كنت عاجزا عن مساورة المعاصي إلّا أنّ لدي عزما على تركها امتثالاً لأمره تعالى حتّى وإن تمكنت من فعلها، فهو إن كان فعلاً مضطرا لترك هذه المعاصي؛ إلّا أنّ عزمه على امتثال أمر الله مطلق، فهو يقول: أنا عازم على ترك المعصية حتّى وإن تمكنت من فعلها، فهذا العزم المطلق كاف في قربيّة تركه، فيقال: بأنّ هذا العبد متقرب إلى ربه بترك المعاصي وإن كان فعلاً عاجزاً عن مساورتها؛ إلّا أنّه ما دام لعزمه إطلاق، فهذا الإطلاق في العزم كاف في صدق العبادية والقربية على ما يحصل منه اضطرار.

وفي المقام أيضا كذلك، هذا لشخص يقول: صحيح أنني مضطرٌ إمّا إلى الصوم أو إلى تركه؛ إذ لا يخلو الحال من أحدهما، فهذا الأحد أي مساورة أحدهما وإن كنت مضطرا له على كل حال إلّا أنني عازم على إضافة هذا الجامع الذي أنا مضطر إليه، عازم على إضافة هذا الجامع إلى الله تبارك وتعالى ولو تمكنت من الانفكاك، صحيح أنا تكوينا لا استطيع أن انفك عن هذا الجامع، لكنني أقول: أُضيف هذا الجامع إلى الله عزّ وجل وإن تمكنت من التخلي عنه على فرض محال ، فعلى أية حال إطلاق العزم بإضافة العمل إلى الله تبارك وتعالى كاف في صدق القربية على هذا العمل.

هذا تمام الكلام في هذا التنبيه وقد تبيّن أنّ الحق فيه مع سيّدنا الخوئي (قده) فلا نكرر.

**التنبيه الخامس:** ما إذا كان للخبر الدال على الاستحباب ما يدل على خلافه، **ولهذه المسألة صورٌ:**

**الصورة الأولى:** أن يكون الخبران ضعيفين، بمعنى أنّ هناك خبراً يدل على الاستحباب وخبراً ينفي الاستحباب أو يدل على الحرمة أو يدل على الكراهة معارض لهذا الخبر، وكلاهما في حدّ نفسه خبرٌ ضعيف، فهل تشمل أخبار (من بلغ) الخبر الضعيف الدال على الاستحباب مع وجود معارض له أم لا؟

**فهنا ذكر سيّد المنتقى (قده) وجهين لبيان عدم الشمول:**

**الوجه الأوّل:** أن يقال أنّ موضوع أخبار (من بلغ) البلوغ، (من بلغه الثواب) أو (شيء من الثواب) والبلوغ فرع الحجية، فإذا لم يكن هذا الخبر حجة بالفعل لوجود المعارض له فحينئذ لا يصدق عنوان البلوغ.

**ولكنّه ناقش في هذا الوجه وقال:**

هناك فرق بين حجية الصدور وحجية والظهور؛ فإنّ تعارض الخبرين مثلاً، أو كون الخبر ضعيفا مثلاً، أو كون الخبر معلوم الكذب مثلاً، فإنّ كل ذلك عامل يُسقط حجية الصدور، فلا يكون هذا الخبر حجة من حيث صدوره؛ لأنّه معلوم الكذب؛ لأنه ضعيف؛ لأنّه معارض.وأمّا حجية الظهور فيكفي في شمولها لأي خبر ترتب أثر عملي على هذه الحجية، فمتى ما ترتب أثرٌ عملي على حجية ظهوره أخذنا بظهوره وإن كان معلوم الكذب، فهناك انفكاك بين حجية الصدور وحجية الظهور، فمثلا: لو كان لدينا معلوم الكذب، ندري أنّ هذا الخبر كاذب، ليس حجة صدورا ولكنه حجة ظهورا؛ إذ يترتب على حجية ظهوره اعتبار المتكلم به كاذباً؛ لأنّ كذبه فرع ظهور كذبه في معنى من المعاني؛ ليُعرف أنّ ذلك المعنى مطابق للواقع أو غير مطابق.

فنقول: بما أنّ هذا الخبر ظاهر في أنّ معناه مراد جدي للمتكلم فهو حجة في كاشفيته عن المراد الجدي للمتكلم، ولأن مدلول الخبر مخالف للواقع نحكم عليه بالكذب، فالحكم عليه بالكذب فرع حجية ظهوره، أي كاشفية المراد الاستعمالي عن المراد الجدي، إذن بالنتيجة لحجية الظهور أثر، وكذلك الأمر في المقام.فلو وردنا خبر، ضعيف، أو معلوم الكذب، أو معارض بخبر آخر ينفي الاستحباب، يكفي حجية ظهور هذا الخبر صدق عنوان البلوغ الذي يكون موضوعا لأخبار (من بلغ) فنقول: مقتضى حجية ظهوره أن يكون هذا الخبر مصداقا لعنوان البلوغ، فإذا صار مصداقا لعنوان البلوغ ترتب عليه مفاد أخبار (من بلغ)، فهذا الوجه لا يصلح للمنع.

**الوجه الثاني:** -الذي هو اختاره- أن يقال إنّ النسبة بين الخبرين، بحيث يُقال هذان الخبران متعارضان، او هذان الخبران متآلفان، أحدهما حاكم على الآخر، أو مقيد له، أو مخصص له، أو قرينة عليه، على أية حال، كل نسبة بين الخبرين من تعارض أو تآلف او انضمام، كل نسبة بين خبرين إنّما تتمّ لدى المرتكز العرفي فرع انتسابهما لمتكلم، وإلّا فالخبران الصادران عن متكلمين لا تُلاحظ النسبة بينهما، فإذا صدر خبر عن (زيد) وصدر خبر آخر عن (عمرو) فلنتفرض أنّ الخبرين في حدّ أنفسهما ليس لهما قيمة، بالنتيجة ملاحظة النسبة بين الخبرين، كون هذين الخبرين متعارضين أو متآلفين، لا معنى له عرفا، إنّما يُقال كل خبر في حدّ ذاته يُبحث فيه عن شرائط الحجية توفرت فيه أم لم تتوفر، فإنّما تُلاحظ النسبة بين الخبرين إذا كانا منتسبين لمتكلم واحد، فإذا لم تثبت حجيتهما لكونهما ضعيفين، فحينئذ حيث لم يثبت انتسابهما لمتكلم واحد وهو المعصوم (عليه السلام) بلحاظ أنّ المعصومين في حكم في متكلم واحد، حيث لم يتحقق انتسابهما للمتكلم الواحد أو من هو بحكمه، حينئذ لا معنى لملاحظة النسبة بينهما، فيُقال متعارضان، متآلفان، أحدهما قرينة على الآخر، أم غير ذلك، هذا لا معنى له؛ فإنّ هذا فرع انتسابهما.

**ولكن** مجرد ذلك لا يكفي، أي مجرد عدم ثبوت الانتساب للمتكلم الواحد أو من هو بحكمه ومنزلته لا يمنع من ترتيب آثار الظهور عليهما، فالظهور بمعنى انعقاد المراد الاستعمالي، والظهور بمعنى انعقاد المراد الاستعمالي لا يتوقف تحققه ولا تحقق آثاره على تحقق الانتساب أو تحقق الصدور، وجدانا أو تعبداً، فإنّه متى ما كان أحد الظهورين حاكما على الظهور الآخر، أو مقيدا له، أو مخصصا له، أو معارضا له، فحينئذ تترتب آثار الظهور وإن لم يثبت لنا وجدانا أو تعبدا، انتساب هذين الخبرين للمتكلم الواحد أو من هو بحكم هذا المتكلم.

**والسرّ في ذلك:** أنّه يكفي في ملاحظة العرف هذه الآثار؛ شرطان: انعقاد الظهور، وقد انعقد ببركة انعقاد المراد الاستعمالي، والانتساب العرفي للمتكلم، وإن لم يتحقق الانتساب الواقعي بمعنى: العلم وجدانا أو تعبدا بهذا الانتساب، يكفي أنّه أُسند خبران لمتكلم ولو كانا ضعيفين، وكان بين هذين الخبرين تعارض، يُقال خبران متعارضان عرفا، أو كان بين هذين الخبرين توائم، يقال أحدهما حاكم أو مقيد أو قرينة على الآخر، وإن لم يثبت انتسابهما واقعا بعلم أو بعلمي، إلّا أنّهما حيث أُسندا إلى هذا المتكلم الواحد أو من هو بحكمه، كفى هذا الإسناد عرفا إلى ملاحظة آثار الظهور.

والنتيجة بناء على ذلك: شمول أخبار (من بلغ) للخبرين الضعيفين المتعارضين، بأن يقال تشملهما أخبار (من بلغ) ونتيجة الشمول التعارض؛ لأنّهما في الأساس متعارضان في مدلوليهما، فالحكم عليهما بالتعارض أو التوائم، لا يتوقف على الثبوت الواقعي،بل يكفي هذا الإسناد العرفي ولا يتوقف على الثبوت الواقعي.نعم لا يمكن ترتيب الأثر العملي على الظهور ما لم يثبت صدوره، هذا شيء آخر، فترتيب الأثر العملي عليه شيء وانعقاد آثار الظهور من التعارض أو التوائم شيء آخر، لذلك لابد من التفكيك بين هذين الأمرين.

**الصورة الثانية:** -التي تعرض لها سيّد المنتقى (قده)- أن يحصل لدينا خبران: خبر ضعيف وخبر صحيح، ولكن بينهما عموم وخصوص، بمعنى: أنّ الخبر الضعيف أعم مثلاً وورد عليه خبر صحيح مخصص له، فهل نُخصص الخبر الضعيف العام بالخبر الصحيح المخصص له أم لا؟

فقد أفاد (قده) أنّه لا يصدق بلوغ الخاصّ مع وجود خبر صحيح مخصص، مثلاً:

لو كان الخبر الضعيف عام، بأن قال مثلاً: (يستحب غُسل الجمعة) وجاء خبر صحيح خاصّ وقال: (يُستحب غُسل الجمعة قبل الزوال، لا يصدق بعد تخصيص الأوّل بالثاني أنّه بلغنا الخاصّ، يعني بلغنا استحباب غُسل الجمعة بعد الزوال؛ لأنّ هذه الحصة خرجت بحكم الصحيح المخصص، إذن بعد خروج هذه الحصة وهي استحباب غُسل الجمعة بعد الزوال، بعد خروجها ببركة المخصص لا يصدق أنّه بلغنا الثواب عليها.

ويأتي الكلام في كلامه إن شاء الله.

**والحمد لله رب العالمين.**

082

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

**ذكرنا فيما سبق أنّه (قده) ذكر في المقام صورا:**

**الصورة الأولى:** أن يكون العام والخاص خبرين ضعيفين، فأفاد: لا يُجمع بينهما بحمل العام على الخاص، وذلك لأنّ التخصيص والتقييد متفرعٌ على انتساب العام والخاص إلى متكلم واحد أو ما هو بمنزلته، ومع ضعفهما سنداً فلم ينتسبا للمعصوم وبالتالي فلا يكونان موضوعا للجمع بين العام والخاص.

**وذكرنا في الإشكال عليه:** أنّه يكفي في هذه الجموع العرفية ، **شرطان:**

**الشرط الاول:** الانتساب العرفي بمعنى اسناد الحديثين من قبل الرواة للمعصوم (عليه السلام)،

**والشرط الثاني:** أن يكون الخبران في معرض الأثر العملي، فكونهما في معرض شمول أخبار (من بلغ) لهما، هذا كاف في كونهما موضوعا للجموع العرفية وإن لم يكونا حجتين بالفعل.

**الصورة الثانية:** أن يكون العام والخاص معتبرين، أو لا أقل من أنّ الخاص معتبرٌ، ففي هذه الصورة أفاد سيّد المنتقى أنّه بعد ورود الخاصّ المعتبر على العام لا يصدق أنّه بلغنا العام على عمومه، حيث خرج منه بعض الموارد بحجة معتبرة فلا يصدق أنه بلغنا العام على عمومه، وبالتالي لا يكون هذا العام بعد التخصيص موردا لشمول أخبار (من بلغ) لعدم صدق بلوغ العام على عمومه.

**الصورة الثالثة:** ألا وهو فرض التعارض، كأن يكون لما دل على الندب معارض بما دل على الحرمة أو ما دل على الكراهة، أو ما دل على نفي الاستحباب، ويُفترض في المعارض أن يكون تامّا سنداً.

**فهنا توجد فروض ثلاثة:**

**الفرض الأوّل:** أن يكون خبر ضعيف يدل على الندب وخبر معتبرٌ يدل على الحرمة، فهل تشمل أخبار (من بلغ) الخبر الضعيف الدال على الندب أم لا؟

**فقد ذُكر في الكلمات وجهان:**

**الوجه الأوّل:** ما ذكره المحقق النائيني (قده) من أنّ مقتضى جعل العلمية والطريقية لهذا الخبر المعتبر الدال على الحرمة هو الغاء احتمال الخلاف، فإنّ الشارع إذا قال: ما دلّ على الحرمة علمٌ، فقد الغى احتمال الخلاف، ومقتضى الغائه احتمال الخلاف الغاء ما دل على الندب، إذن: لا يكون الخبر الضعيف الدال على الندب مصداقا لبلوغ الثواب بعد أن عارضه خبر معتبرٌ دال على الحرمة.

**وهنا جوابان عمّا أفاده المحقق النائيني:**

**الأوّل:** ما ذكره المحقق العراقي (قده) من أنّه لا منافاة بينهما حتّى يكون الخبر الدال على الحرمة ملغيا للخبر الدال على الندب، باعتبار أنّ ما دل على الحرمة يدل على حرمة الفعل بالعنوان الأولي، وما دل على الندب ببركة شمول اخبار (من بلغ) تكون النتيجة منه استحباب العمل من باب أنّه بلغ عليه الثواب لا للفعل بعنوانه الأولي، إذن فما دل على الحرمة حيث لم يتطابق مع ما دل على الندب لا يكون ملغيا له حتّى يُقال لم يصدق البلوغ.

ولكن سيّد المنتقى (قده) تأمّل في كلامه بما هو صحيح، وهو أنّ مدّعى المحقق النائيني النظر لمرحلة سابقة على مرحلة المفاد.فالعراقي نظر لمرحلة متأخرة وهي بعد أن شملت أخبار (من بلغ) الخبر الضعيف الدال على الندب لم يحصل منافاة بين المفادين؛ لأنّ ذاك المعتبر يدل على الحرمة بالعنوان الأولي، وهذا الخبر الضعيف يدل بعد شمول أخبار (من بلغ) له على استحباب العمل بعنوان ما بلغ عليه الثواب، ولكن المحقق النائيني ناظر لمرحلة أسبق، وهي أنّه في رتبة سابقة لا يصدق على الخبر الضعيف الدال على الندب أنّه بلوغ للثواب بمقتضى حاكمية الخبر المعتبر الدال على الحرمة، فلابد أولاً أن تُحرز أنّه بلوغ كي تشمله اخبار (من بلغ) والحال أننا لا نحرز أنّه بلوغ مع وجود خبر دال على الحرمة، فهذا الجواب عن المحقق النائيني غير تامّ.

**الجواب الثاني:** ما ذكره سيّد المنتقى نفسه – وهو صحيح- بأنّ البلوغ مساوق للاخبار عرفا، فإذا كان البلوغ مساوقا للاخبار فلا ينتفي هذا العنوان بوجود خبر معتبر دال على الحرمة، فصحيح أنّه جاءنا خبرٌ ضعيف يدل على استحباب صلاة الجمعة وجاءنا خبرٌ صحيح يدل على الحرمة، لكن بما أنّ البلوغ عرفاً هو الإخبار إذن يصدق أنّه اخبرك الراوي باستحباب صلاة الجمعة وإن وُجد خبر معتبر يدل على حرمتها فعنوان البلوغ بمعنى الاخبار ما زال صادقا فتشمله أخبار (من بلغ) هذا هو الوجه الأول لمنع الشمول الذي ذكره المحقق النائيني (قده) والإشكال عليه.

**الوجه الثاني:** ما ذكره جمع منهم السيّد الشهيد (قده) وسيّد المحكم (حفظه الله) من أنّ ظاهر التفريع في الرواية حيث قال: (من بلغه شيءٌ من الثواب فعمله) فإنّ ظاهر التفريع أنّه ليس المناط على مطلق البلوغ حتّى يقول سيّد المنتقى بأنّ صادق وإن وُجد خبر يدل على الحرمة، بل ظاهر التفريع أنّ المناط أن يكون بلوغ الثواب محركا نحو العمل (من بلغه شيء من الثواب على عمل فعمله) فإنّ ظاهر قوله (فعمله) أنّ بلوغ الثواب كان محركا له نحو العمل، فموضوع أخبار (من بلغ) ليس مطلق البلوغ، بل موضوع أخبار (من بلغ) أن يكون بلوغ الثواب بحدّ يكون محرّكا نحو العمل وصالحا للداعوية نحو العمل، وهذا لا يصدق مع وجود ما يدل على الحرمة، فإنّه بعد وجود ما يدل على الحرمة تنّجزت الحرمة في حق المكلف، بلحاظ ورودها في خبر معتبر، فبعد أن تنجزّت الحرمة في حق المكلف فبلوغ الثواب لا يصلح أن يكون محركا وداعيا نحو العمل مع تنجز حرمته، فهو خارج موضوعا عن أخبار (من بلغ).

ولأجل ذلك لابد من التفصيل بين تنّجز الحرمة وعدم تنّجزها، فإذا كانت الحرمة متنجزةً لكون الخبر صحيحا أو لوجود دليل عام يدل على الاحتياط مثلاً في موارد الاعراض والدماء، فتنجز احتمال الحرمة وإن لم يكن الخبر صحيحا، المهم تنجز الحرمة، إذا كانت الحرمة متنجزة لصحة الخبر او لوجود دليل عام، فحينئذ لا يكون البلوغ داعيا ومحركا فلا تشمل أخبار (من بلغ) الخبر الضعيف الدال على الندب على جميع المباني.

وإن لم يكن احتمال الحرمة منّجزاً، فهنا أيضاً يُتصّور, **نحوان:**

**النحو الأوّل:** أنّ لا يكون احتمال الحرمة ضمن خبر بل احتمال وجداني موجود، دل خبر ضعيف على استحباب صلاة الجمعة لكن لوجود فتوى من بعض الفقهاء في الحرمة قام احتمال الحرمة وجدانا، فهنا في مثل هذه الصورة لا إشكال في شمول أخبار (من بلغ) للخبر الضعيف، فإنّ احتمال الحرمة مادام ليس منجزا لا يكون مانعا من محركية بلوغ الثواب نحو العمل، غاية ما في الباب أنّه بعد شمول أخبار (من بلغ) لهذا الخبر الضعيف الدال على الندب حينئذ كيف نجمع بينه وبين احتمال الحرمة، فنقول: إن كان مفاد أخبار (من بلغ) الارشاد إلى حسن الانقياد فالمقام من تزاحم الاحتياطين، أي الاحتياط من جهة تحصيل الثواب على العمل والاحتياط من جهة تجنب احتمال الحرمة، وإن كان مفاد أخبار (من بلغ) جعل الحجية للخبر الضعيف فالمقام من التزاحم بين الاطاعة لقيام خبر حجة ببركة اخبار (من بلغ) على أنّ صلاة الجمعة اطاعة اي بين الاطاعة وبين الاحتياط لتجنب احتمال الحرمة، وإن كان مفاد أخبار من بلغ الاستحباب النفسي لما بلغ عليه الثواب؛ إذاً فحينئذ يكون المقام من باب التزاحم بين الاستحباب الثانوي، حيث إنّ العمل صار مستحبا بعنوان ثانوي وهو عنوان (ما بلغ عليه الثواب) وبين (الاحتياط بالعنوان الأولي) لقيام احتمال الحرمة.بل أنّ أخبار (من بلغ) لا تنفي احتمال الحرمة ولا تؤثر عليه في شيء؛ لأنّها غاية ما تدل عليه هو ترتب الثواب على العمل الذي بلغ عليه الثواب.

وأمّا اذا افترضنا أنّ احتمال الحرمة جاء في خبر ضعيف، لا أنّه احتمال مجرد عن الخبر، فعندنا خبر ضعيف يدل على الندب وخبر ضعيف يدل على الحرمة، لا أنّ احتمال الحرمة مجرد احتمال، بل قام عليه خبر ضعيف، فإنّ لم نقل بشمول أخبار (من بلغ) لما دل على الحرمة كما قويناه سابقا، فإذن حكم هذا النحو حكم النحو السابق وهو الاحتمال المجرد.

وأمّا إذا قلنا بأنّ أخبار (من بلغ) تشمل أيضاً ما دل على الحرمة كشمولها لما دل على الندب، فحينئذ نرجع إلى مفادها، فإن كان مفادها جعل الحجية وقع التعارض بين حجتين: حجة تدل على الندب وحجة تدل على الحرمة، وإن كان مفادها الاستحباب، وقع التزاحم بين استحبابين ثانويين: ما بلغ عليه ثواب الفعل ما بلغ عليه ثواب الترك؛ لوجود خبر ضعيف يدل على الحرمة، وإن كان مفادها الإرشاد إلى حسن الانقياد، حصل التزاحم بين احتياطين: انقياد لما دل على المطلوبية وانقياد لما دل على المبغوضية، هذا بالنسبة إلى الفرض الأوّل، وهو أن يكون المعارض خبراً دالا على الحرمة.

**الفرض الثاني**: أن يكون المعارض خبراً دالاً على الكراهة،

وهنا السيّد الشهيد (قده) قاس هذا الفرض السابق، قال: فإذا كان خبر معتبرٌ يدل على الكراهة أي يدل على الزجر عن الفعل فحينئذ لا يكون بلوغ الثواب بحد من المحركية، صحيح أنّ الثواب قد بلغ بخبر ضعيف إلّا أنّ هذا البلوغ لا يصلح للمحركية؛ لقيام خبر دال على الكراهة معتبر.

**ولكنّ ما أُفيد محل تأمّل**: باعتبار أنّ الخبر الدال على الكراهة وإن كان معتبراً إلّا أنّه لما لم يكن حكما الزاميا، وما دام يُحتمل عدم صحته فليس كل خبر صحيح موافقاً للواقع، فحينئذ لا يُلغي محركية احتمال الثواب؛ لأنّ محركية ما دلّ على ترتب الثواب محركية وجدانية لا تزول بمجرد وجود خبر يدل على الكراهة، فما لم تتنجز حركة في حق المكلف، الزام في حق المكلف، فإنّ الخبر الضعيف الدال على ترتب الثواب صالحٌ للمحركية والداعوية ولا تزول هذه المحركية الوجدانية بمجرد وجود خبر معتبر يدل على الكراهة.

وبذلك نُجيب عمّا مضى من سيّد المنتقى (قده) الذي قال: لو وجدنا خبرا عام ووجدنا خبرا معتبرا يدل على تخصيصه فإنّه لا يصدق أنّه بلغنا العام على عمومه، فإنّ محركية الخبر الضعيف نحو العام محركية وجدانية لا تزول بمجرد وجود خبر صحيح يدل على التخصيص، بل تبقى هذه المحركية الوجدانية قائمة، هذا بالنسبة إلى الفرض الثاني ألا وهو وجود خبر معارض يدل على الكراهة في مقابل الخبر الدال على الندب.

فإن كان مفاد أخبار (من بلغ) الإرشاد إلى حسن الانقياد فحينئذ نحن بين انقيادين انقياد لاحتمال الثواب وانقياد لما دل بخبر معتبر على الكراهة، وإن كان مفاد أخبار (من بلغ) جعل الحجية حصل التعارض بين حجتين: ما دل على الندب حجة ببركة أخبار من (من بلغ)، وما دل على الكراهة حجة في نفسه، وإن كان مفاد أخبار (من بلغ) الاستحباب النفسي لعنوان (ما بلغ عليه الثواب) فلا تعارض بينهما؛ لأنّ ما دل على الكراهة يدل على الكراهة للفعل بالعنوان الأوّلي، ومادل على الاستحباب إنّما يدل على استحباب عنوان (ما بلغ) وهذا من تطبيقاته ومصاديقه، فيقع التزاحم بينهما عملاً وإلّا فلا تعارض بين المفادين، هذا بالنسبة لما يرتبط بهذه الفروض، ويأتي الكلام في الفرض الثالث.

**والحمد لله رب العالمين.**

083

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

**الفرض الأخير:** ما إذا ورد خبر ضعيف يدل على الاستحباب وورد خبر صحيح ينفي الاستحباب، كما لو ورد خبرٌ يدل على استحباب غُسل يوم الغدير، وود خبرٌ صحيح ينفي رجحانه.

فقد يقال حينئذ بأنّ أخبار من (من بلغ) لا تشمل الخبر الضعيف الدال على الاستحباب؛ وذلك لأحد وجهين:

**الوجه الأوّل:** أن يقال: إنّ الموضوع المأخوذ في أخبار (من بلغ) هو البلوغ، ولا يصدق البلوغ مع العلم بكذب الخبر سواء كان علما وجدانيا أو علما تعبديا، فكما أنّه لو علمنا بكذب هذا الخبر في نفسه لم تشمله أخبار (من بلغ) لعدم صدق البلوغ مع العلم بالكذب، كذلك إذا علمنا تعبدا بكذبه، وقيام خبر صحيح ينفي استحباب هذا العمل علم تعبدي بكذب ما دل على استحبابه، بمقتضى ما دل على انّ حجية خبر الثقة بمعنى جعل العلمية، فحجية الخبر النافي للاستحباب، بمعنى العلم تعبدا بعدم الاستحباب.

**والجواب عن هذا الوجه:** أنّه وإن اخترنا فيما سبق أنّ عنوان البلوغ لا يُراد به مطلق الورود، فليس كل ما ورد عن النبي (صلى الله عليه وآله) يصدق عليه عنوان (البلوغ) المأخوذ في صحيحة هشام، كما أنّه ليس المراد بالبلوغ في صحيحة هشام مطلق الإخبار وإنما البلوغ عرفا هو إخبار خاصّ، وهو الإخبار الذي يُحتمل صدقه احتمالا عرفيا، ولذلك لا يشمل عنوان (البلوغ) الخبر المعلوم الكذب وإن صدق عليه عنوان الإخبار وصدق عليه عنوان (الورود) و(السُماع)، ولكن لا يصدق عليه (البلوغ) عرفا مع العلم بكذبه، سواء كان كذبا مخبريا أو كذبا خبريا، أي سواء علمنا بأنّ هذا الخبر مخالف للواقع جزماً؛ لأنّ الواقع عبارة عن عدم استحباب غُسل يوم الغدير مثلاً، فهذا هو الكذب الخبر.أو علمنا بأنّ المخبر كذب في هذا الخبر لكن لعل ما كذب به مطابق للواقع، فهو جزما لم ينقل هذا الخبر عن النبي، جزما هو كاذب فيه، ولكن لعل ما أخبر به مطابق للواقع فالكذب حينئذ مخبري لا خبري، فسواء كان الكذب خبريا أو كان الكذب مخبريا، لا يصدق عليه عنوان (البلوغ) عرفا، ولا أقل من الشك في ذلك.وأيضاً لا نُحرز صدق عنوان (البلوغ) على ما إذا قام منشأ عقلائي على خلاف مؤدى الخبر، بحيث يكون مؤداه محل الريب، محل التهمة، نظير: ما إذا كان الراوي معروفا بالكذب، فلو روى لنا هذا الخبر راوٍ معروف بالكذب وإن لم نعلم كذبه في هذا الخبر بالذات إلّا أنّه معلوم الكذب ومعروف بالكذب، فهذه أمارة عقلائية او منشأ عقلائي لتوهين احتمال الصدق بنظر العقلاء، فحينئذ لا نُحرز شمول أخبار (من بلغ) لمثله.ولذلك لا مانع من شمول أخبار (من بلغ) بناء على أنّ مفادها الاستحباب، أو جعل الحجية، للرواة الذين ثبت ضعفهم ما لم يكونوا معروفين بالكذب، سواء كانوا من الخاصّة أو من العامّة.

إلّا أنّه في محل كلامنا، وهو ما إذا ورد خبر ضعيف يدل على استحباب غُسل يوم الغدير وفرضنا أنّ نفس هذا الخبر لم يُعلم كذبه لا خبريا ولا مخبريا، وليس الرواي ممن هو معروف بالكذب.فحينئذ إذا ورد خبر صحيح ينفي استحباب صوم يوم الغدير، فتارة يكون مفاد الخبر الصحيح تكذيب هذا الخبر، بأن يقول: (ما قال رسول الله ذلك) أو(هذا الأمر ما جرى به كتاب ولا جاءت به سُنة) فحينئذ لا إشكال أنّه لا يصدق عنوان البلوغ على الِأول؛ لأنّ الخبر الثاني لسانه لسان التكذيب لهذا الخبر.

وأمّا إذا افترضنا أنّ الخبر الثاني ليس مكذبا للأول وإن كان ينفي مؤداه، حيث إنّ الأول يقول مثلا: ( من اغتسل يوم الغدير فإنّ له أجرا كذا) والثاني يقول مثلا: (ليس غُسل يوم الغدير براجح)، فحيث إنّ الثاني ليس مكذبا للأوّل، فغاية الأمر أنّهما متعارضان، لا أنّه لا يصدق البلوغ على الأول؛ إذن بالنتيجة: مجرد وجود خبر ينفي الاستحباب لا يعني عدم صدق البلوغ على الأوّل كي لا تشمله أخبار (من بلغ)، فغاية ذلك الشمول والتعارض.

**الوجه الثاني:** أن يُقال موضوع أخبار (من بلغ) ليس هو مطلق البلوغ، بل موضوعها البلوغ المحرك للعمل، بشهادة التفريع في قوله (من بلغه شيء من الثواب على عمل فصنعه أو فعمله) فإن ظاهر (فاء التفريع) أنّ موضوع الاستحباب البلوغ المحرك لا لكل بلوغ، فإذا كان ذلك فالخبر الدال على الاستحباب مع معارضته بحجة على عدم الاستحباب لا يكون بلوغا محركا، كي يكون مشمولا لأخبار (من بلغ).

**ولكنّ الصحيح** كما سبق في الفروض السابقة، أنّ المحركية الملحوظة في هذه الأخبار هي المحركية الوجدانية لا المحركية التعبدية، فوجود خبر صحيح ينفي الاستحباب، غايته أنّه يُضعف المحركية الشرعية للخبر الأول، لا أنه يُلغي المحركية الوجداينة، فبما أنّه لا يُلغي المحركية الوجدانية فيصدق حينئذ أنّه بلغني ثواب على عمل وإن لم يكن هذا البلوغ حجة، إلّا أنّه محرك لي نحو العمل، ما دام احتمال صدقه قائما عرفا.**فالنتيجة:** أنّه في هذا الفرض الأخير ألا وهو وجود خبر صحيح ينفي الاستحباب لا يمنع ذلك من شمول أخبار (من بلغ)، هذا تمام الكلام في هذا التنبيه.

**التنبيه السادس:** ورد في صحيحة هشام بن سالم (من بلغه عن النبي (صلى الله عليه وآله) من الثواب فعمله) فهل أنّ البلوغ عن النبي له خصوصية وموضوعية أم يشمل ذلك كل بلوغ عن المعصوم (عليه السلام)؟وهذا أهمله الأعلام ولم يبحثوه فكأنّ في ذهنهم قطعا بعدم الخصوصية للبلوغ عن النبي (صلى الله عليه وآله).

**ولكن يمكن أن يقال:** إن كان مفاد اخبار (من بلغ) الإرشاد إلى حسن الانقياد، أو كان مفاد أخبار (من بلغ) الاستحباب النفسي للانقياد، أو كان مفاد أخبار (من بلغ) الاستحباب الطريقي كما سبق تفصيل ذلك، فلا يُحتمل خصوصية عرفا لكون البلوغ عن النبي (صلى الله عليه وآله)، ما دام سياقها ناظرا إلى التحفيز والترغيب نحو تحصيل الثواب من موارده.

**وأمّا** إذا قلنا إنّ مفاد أخبار (من بلغ) جعل الحجية التعبدية للخبر الضعيف، أو قلنا إنّ مفاد أخبار (من بلغ) الاستحباب النفسي لما بلغ عليه الثواب.فإنّ من المحتمل أنّ ملاك هذين الحكمين هو تعظيم النبي (صلى الله عليه وآله)، وأنّه إن كان الخبر الضعيف عن النبي فهو حجة تعبدا وإن كان ضعيفا لكونه عن النبي (صلى الله عليه وآله)، أو أنّ الاستحباب إنّما يثبت لما بلغ عليه الثواب لا مطلقا بل لما بلغ عليه الثواب عن النبي، تعظيما وتكريما لشأنه (صلى الله عليه وآله)، كما أنّه إذا قلنا إنّ مفاد أخبار (من بلغ) هو الوعد بالثواب، فلعل الوعد من قبل الشارع خاصّ بما إذا كان الثواب بالغا عن النبي (صلى الله عليه وآله)، فعلى هذه المسالك احتمال الخصوصية وارد، وبالتالي فالتعدي يحتاج إلى لطف القريحة، فمن كان عنده هذا اللطف فهنيئاً له بذلك اللطف.

**وأمّا** ما ورد في الروايات الأخرى كصحيحة هشام الثانية: (من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له ذلك وإن لم يكن على ما بلغه) فالامر يبتني على احتمال تعدد الحكم او عدم احتماله؛ لأنّ هذين اللسانين من المثبتين، حيث إنّ عندنا دليلا مطلقا يقول: (من بلغه شيء من الثواب على شيء) فلم يحدد (من بلغ عنه)، وحديث مقيد وهو قوله (من بلغه عن النبي) فإن احتملنا تعدد الحكم بحسب مرتكزاتنا المتشرعية وأنّ الشارع جعل حكمين: الحكم بالاستحباب لما بلغ عن النبي (صلى الله عليه وآله) والحكم بالاستحباب لما بلغ عن أي مبلغ، ولو كان عن زرارة ومحمد بن مسلم وامثالهم، فإن احتملنا تعدد الحكم فحينئذ لا موجب لحمل المطلق على المقيد، ونقول بأنّه: البلوغ عن النبي (صلى الله عليه وآله) مؤكد للاستحباب لكنّ هذا لا يُلغي الاستحباب في البلوغ عن غيره.

**وأمّا** إذا قلنا أنه لا يُحتمل تعدد الحكم وأنّ ما جعله الشارع في المقام حكم واحد، فحينئذ لا يُحتمل أن يكون موضوع الحكم الواحد مطلقاً ومقيدا، فلا محالة مقتضى ذلك حمل المطلق على المقيد.

**التنبيه السابع:** هل أنّ (بلوغ الثواب) يصدق على فتوى الفقيه ِأم لا؟

فمثلا: أفتى بعض قدماء الأصحاب باستحباب إخراج زكاة الفطرة عن الجنين، ولم يرد ذلك في رواية أصلا لا معتبرة ولا ضعيفة، فهل أنّ بلوغ هذه الفتوى يكون محققا لموضوع أخبار (من بلغ)، فللفقيه الآخر أن يُفتي باستحباب إخراج زكاة الفطرة عن الجنين لبلوغ الثواب على ذلك بفتوى الفقيه الأول، مثلا.أو أنّ العامّي إذا بلغته هذه الفتوى كان استحباب إخراج الزكاة فعليا في حقه، فهل أنّ البلوغ يتحقق بفتوى الفقيه أم لا؟

وليس هذا البحث متفرعا على أنّ البلوغ هل يشمل البلوغ بالمدلول الالتزامي أم لا؟ كما توهم في بعض الكتب، بمعنى أنّه إذا قلنا في التنبيه السابق إنّ البلوغ يشمل البلوغ بالمدلول المطابقي والبلوغ بالمدلول الالتزامي، فسوف يأتي البحث هل يشمل البلوغ فتوى الفقيه أم لا؟ لأنها بلوغ بالمدلول بالالتزامي.**وأمّا** إذا قلنا في ذلك التنبيه إنّ البلوغ لا يُحرز شموله -كما قلنا بذلك نحن- للبلوغ بالمدلول الالتزامي؛ إذن فسوف ينتفي موضوع هذا البحث.

ولكن هذا ليس صحيحا، باعتبار أنّه قد يُفتي الفقيه باصل الاستحباب وقد يُفتي الفقيه بترتب الثواب، فلو قال الفقيه: (غُسل يوم الغدير ذو ثواب) فإنّ هذا بلوغ بالمدلول المطابقي وليس بلوغا بالمدلول الالتزامي، وبالتالي يدخل في محل بحثنا في هذا التنبيه السابق، فبحثنا في أنّ البلوغ هل يشمل فتوى الفقيه أم لا؟ هذا مع غمض النظر عن عدم شمول البلوغ للمدلول الالتزامي، بمعنى أننا سوف نبحث هذا الأمر حتّى لو افتى الفقيه بالمطابقة بحصول الثواب، بمعنى أن قال: (غُسل زيارة الحسين (عليه السلام) عن بعد ذو ثواب) حتّى لو افتى بذلك هل يصدق عليه البلوغ أم لا؟ مع أنّه تصريح بالثواب وليس الثواب مدلولا التزاميا له، وقد ذُكر في هذا البحث وجهان لمنع شمول أخبار (من بلغ) لفتوى الفقيه:

**الوجه الأوّل:** أنّه بما أنّ البلوغ في هذه الروايات ليس ظاهرا في مطلق الكشف وإنّما هو في البلوغ على نحو الحكاية كما ذكره الأعلام في بحث حجية الأمارة في المداليل الالتزامية، فقالوا: ليس كل أمارة حجة في المدلول الالتزامي بالأمارة الحاكية عن الواقع؛ إذ الأمارة هي عبارة عمّا كان كاشفا عن الواقع، لكن الكشف عن الواقع أعم من حيثية الحكاية وعدمها.

**مثلا:** تنقيح المناط، هذا من الأمارات الكاشفة عن الواقع، لكن تنقيح المناط مجرد استنتاج عقلي لا يتضمن حيثية الحكاية عن الواقع، ففرق بين كشف الواقع وبين الحكاية عن الواقع، لذلك عنوان (من بلغه عن النبي) ظاهر في البلوغ الحاكي عن النبي (صلى الله عليه وآله)، لا في انكشاف هذا الأمر وإن لم يكن على نحو الكفاية.إذن بما أنّ عنوان (البلوغ) هو عبارة عن إخبار حاك عن الواقع لا مطلق انكشاف الواقع؛ فلأجل ذلك لا يصدق البلوغ على فتوى الفقيه، والسرّ في ذلك: أنّ فتوى الفقيه رأي واجتهاد وليس حاكياً عن الواقع، فبما أنّ فتوى الفقيه رأي واجتهاد وإعمال نظر وليس شيئاً من شأنه الحكاية عن الواقع فلأجل ذلك لا يصدق البلوغ على فتوى الفقيه.

**وهنا علّق سيّد المنتقى (قده):** بأنّه إن قلنا إنّ فتوى الفقيه رأي وإعمال نظر لم يصدق عليه عنوان (البلوغ) ولم يجز البقاء على تقليد الميت؛ لأنّ موضوع الحجية رأي الفقيه والميت لا رأي له، فإنّ الميت بموته انكشف له الواقع فصار له علم لا أنّ له رأياً، فالرأي يزول بموته، فإذا كان موضوع الحجية الرأي فقد انتفى موضوع الحجية، بل لا يجري استصحاب حجية فتوى الفقيه؛ لزوال موضوع هذه الحجية.**وأمّا** إذا قلنا إنّ فتوى الفقيه إخبار عن الواقع، ولو كان إخبارا بالحدس إلّا أنّه إخبار نظير الفلكي الذي يُخبر بأنّ القمر خرج عن حدّ المحاق بنحو يمكن رؤيته، فإنّ هذا إخبار وإن كان إخبارا حدسيا لا حسيّا، فإذا قلنا إنّ فتوى الفقيه إخبار فحينئذ يصدق عليه عنوان (البلوغ) لأنّه إخبار حاك، وفي نفس الوقت يجوز البقاء على تقليد الميت؛ إذ فتوى الميت إخبار والإخبار لا ينتفي بموت المخبر، فيُقال: هذا (أخبار فلان) وهذا (خبر زرارة) وإن لم يكن خبر زرارة حيا بالفعل، وبالتالي تشمله أخبار (من بلغ)، ويأتي الكلام في كلامه (قده).

**والحمد لله رب العالمين.**

084

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

كان الكلام في أنّ البلوغ المأخوذ موضوعاً في أخبار (من بلغ) كقوله (من بلغه عن النبي (صلى الله عليه وآله) من الثواب على عمل فعمله) هل يشمل فتوى الفقيه أم لا؟

وذكرنا أنّ هناك وجهين لمنع الشمول:

**الوجه الأوّل**: إن يقال: إنّ البلوغ ظاهر في الاخبار الحاكي وفتوى الفقيه رأي وليس اخبارا حاكيا.

وذكرنا أنّه أُجيب عن ذلك في المنتقى بأنّه لو كانت الفتوى رأياً لا حكاية للزم من ذلك عدم جواز البقاء على تقليد الميت لزوال رأيه بموته.والصحيح أنّها أخبار فلذلك يجوز البقاء على تقليد الميت.

**وما أُفيد محل تأمّل من جهتين**:

**الجهة الأولى**: إنّ فتوى الفقيه وإن كانت اخبارا عن الحكم الشرعي إلّا أنّها تارة تكون حكاية عن الحكم الواقعي وأخرى تكون تحديدا للوظيفة العملية، فإذا كان مستند الفقيه في الفتوى هو دليلا اجتهاديا كخبر او اجماع او شهرة أو اشباه ذلك، فهنا يكون الفتوى اخبارا عن الحكم الواقعي.وأمّا إذا كان مستند الفقيه في مقام الافتاء البراءة عند دوران الأمر بين الاقل والاكثر الارتباطيين، او اصالة التخيير عند دوران الأمر بين المحذورين، أو منجزية العلم الاجمالي في موارده، او الاستصحاب بناء على أنّ مفاده وظيفة عملية وليس امارة، ففتوى الفقيه في هذه الموارد ليست اخبارا عن الواقع، وإنّما هي تحديد للوظيفة العملية في حال الشك في الحكم الواقعي، وبالتالي فلابد أن نرى أن قوله (عليه السلام) (من بلغه عن النبي) هل هو مطلق يشمل كل إخبار عن حكم شرعي، أم أنّه منصرف إلى الاخبار عن الواقع، فلا يشمل ما لو كانت الفتوى تحديداً للوظيفة العملية، ولا يُحرز اطلاق هذا الاسناد وهو قوله ((من بلغه عن النبي) لما إذا كان تحديدا لوظيفة عملية عند الشك في قول النبي.ولكن لو اخترنا أنّ فتوى الفقيه مجرد اعمال نظر وليست اخبارا وحكاية، فما أفاده (قده) من أنّ لازم ذلك عدم جواز البقاء على تقليد الميت لزوال رأيه بموته، هذا الكلام مبني على أنّ موضوع الحجية الرأي الفعلي، وهذا مما لا برهان عليه، فإن موضوع الحجية المستفاد من السيرة العقلائية حدوث الرأي لا الرأي الفعلي، فالعقلاء لا يتوقفون عن العمل برأي طبيب قبل عشرين سنة او عشر سنوات وإن لم يُحرزوا أنّ هذا رأيه الفعلي، فليس موضوع الحجية الرأي الفعلي كي يقال بأنه: (إذا مات الفقيه زال رأيه)، أو (إذا مات الطبيب زال رأيه)، بل موضوع الحجية حدوث الرأي، غاية ما في الباب إذا شُك أنّه ما زال حجة حتّى بعد موته فبناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية يجري استصحاب حجية رأيه الحادث.هذا بالنسبة للوجه الأول لمنع شمول البلوغ لفتوى الفقيه.

**الوجه الثاني**: ما تعرّض له صاحب المحكم (حفظه الله) ومحصّله أن يقال: بناء على أنّ مفاد أخبار (من بلغ) جعل الامارية والحجية، فإنّ المنصرف من ذلك جعل الامارية كالامارية العقلائية، وبما أنّ الامارية العقلائية للخبر الحسي ولا تشمل الخبر الحدسي، فما هو حجة و امارة لدى العقلاء الاخبار الحسي عن الواقع ولا يشمل الاخبار الحدسي، وحيث إنّ فتوى الفقيه اخبار حدسي لا حسي إذاً فلا شمول في أخبار (من بلغ) لما إذا كان البلوغ بفتوى الفقيه.ثم قال: وقد يُؤيد ذلك بأنّ ظاهر قوله (من بلغه عن النبي (صلى الله عليه وآله) من الثواب فعمله) ظاهر البلوغ عن النبي أنّه بلوغ حسي فلا يُحرز شموله للبلوغ الحدسي.

**ولكنه ناقش في ذلك**:

قال: أمّا انصراف هذه الجملة (من بلغه عن النبي من الثواب على عمل فعمله) انصرافها للاخبار عن حسّ، هذا لا وجه له لأنها مطلقة لكل اخبار عن النبي سواء كان اخبارا حسيا او حدسيا.

وأمّا بالنسبة إلى نكتة الاستدلال، فلاحظ عليها:انّه هناك فرق بين أدلة حجية خبر الثقة وبين مفاد أخبار (من بلغ)، فإنّ أدلة حجية خبر الثقة واردة في مقام الامضاء للمرتكز العقلائي القائم على الحجية، فلأجل أنّها في مقام الامضاء انصرفت إلى ما عليه المرتكز العقلائي في حدود الحجية، والمرتكز العقلائي في حدود الحجية أنّ الحجة ما كان اخبارا عن حس، لا ما إذا كان اخبارا عن حدس، بينما مفاد أخبار (من بلغ) هو جعل حجية تعبدية للخبر البالغ؛ لا أنّها في مقام الامضاء للحجية العقلائية، وبما أنّ مفادها جعل حجية تعبدية؛ إذن فنحن نجري على اطلاق ادلتها، ومقتضى اطلاق (من بلغ) أنّه يشمل البلوغ سواء كان اخبارا حسيا عن النبي (صلى الله عليه وآله) أو كان اخبارا حدسيا.

**لكن** المفروض أنّ المستدل يدّعي احتفاف اخبار (من بلغ) بالمرتكز العقلائي، ويرى أنّ احتفاف اخبار (من بلغ) بالمرتكز العقلائي أوجب ضيق دلالتها من أوّل الأمر، بحيث لا يُحرز اطلاقها للاخبار عن حدس، فلابد في مقام الجواب عن هذا الاستدلال أن يقال بأنّه: بناء على ان مفاد أخبار (من بلغ) جعل الحجية أو استحباب الانقياد، او استحباب العمل بملاك – يعني أن يُفهم من سياقها هذا الملاك الترغيب في تحصيل الثواب والترغيب في تحصيل الملاكات الشرعية المتناثرة- فإذا كان سياقها سياق الترغيب فمقتضى سياقها عمومها لكل إخبار عن النبي (صلى الله عليه وآله) حسيّاً كان او حدسيا، فما لم نستفد من سياقها أنّها في مقام الترغيب نحو طلب الثواب من موارده فلا يمكننا أن ندفع اشكال المشكل من أنّ هذه الاخبار وإن كان مفادها تعبديا، إلّا أنّ احتفافها بالمرتكز العقلائي اوجب ضيق دلالتها أو لا أقل لم نُحرز إطلاقها لفرض ما إذا كان الإخبار عن حدس.هذا ما يتعلّق بشمول هذه الأخبار للبلوغ بفتوى الفقيه. وقد قلنا بأنّه لا يُحرز ذلك.

ولكن على فرض شمول أخبار (من بلغ) للبلوغ بفتوى الفقيه فما هي الثمرة المترتبة على ذلك؟

ذكرنا في أوائل الدروس في بحث هذه القاعدة، أنّه هل يمكن للفقيه أن يُفتي العامّي باستحباب العمل من دون أن يُخبره بالصغرى، فلو أخبره بالصغرى وقال له: ورد خبر يدل على ترتب الثواب على من تسوّك أو من فطّر صائما، وبعد اخباره بالصغرى اخبره بأنّ افطار الصائم مستحب. هذا لا إشكال فيه.

ولكن إذا لم يُخبر الفقيه العامّي بالصغرى، فهل يصح له ابتداء أن يُفتي العامّي أنّ افطار الصائم مستحب أم لا؟

حيث ذكرنا **الاشكال** فيما سبق، وهو أنه: بناء على أنّ البلوغ حيثية تقيدية في ثبوت الحجية او ثبوت الاستحباب، فمن يكون الخبر الضعيف حجة في حقه، هو من بلغه الخبر الضعيف، ومن يكون العمل المُتضمن في الخبر الضعيف مستحبا في حقه هو (من بلغه) الخبر الضعيف، وبالتالي فكيف يُفتي الفقيه العامّي بمفاد خبر لم يبلغه؟ وحيث إنّه لم يبلغه لا يكون حجة في حق العامّي كي يكون مضمونه ممّا يجوز الافتاء به.

**وأجبنا** عن ذلك فيما سبق: أنّه يمكن أن يتحقق البلوغ في حق العامي بنفس فتوى الفقيه، ولا يرد اشكال السيّد الشهيد (قده) في أحد تقريريه :من أنّ لازم ذلك تقدم فعلية الحكم على فعلية موضوعه وهو محال. حيث قلنا: إنّ هناك حكما وهو الحجية، أي حجية الخبر الضعيف في مفاده، أو أنّ هذا الحكم استحباب العمل الذي ورد ألّا وهو افطار الصائم مثلا، وموضوعه بلوغ الثواب على ذلك، فإذا افترضنا أنّ الفقيه افتى بالثواب حتى يكون محققا للبلوغ، فقال الفقيه: (افطار الصائم ذو ثواب) أو قال الفقيه مثلا: (غسل المسترسل من اللحية ذو ثواب) فافتى بترتب الثواب، فحينئذ بالنسبة للعامي اصبح الحكم الموضوع فعلياً بوصول فتوى الفقيه، وبطول ذلك رتبة لا زمنا صار العمل مستحبا في حقه، أو صار هذا البلوغ حجة في حقه، وهذا هو المصحح لفتوى الفقيه، فلو قيل للفقيه ما هو المسوغ لك أن تُفتي العامّي باستحباب العمل مع أنّ الخبر لم يبلغ العامّي؟ فإنّ الفقيه يجيب المصحح للفتوى بذلك أنّه بوصول فتواي له سوف يتحقق الموضوع، وفي طول ذلك رتبة سوف يكون العمل مستحبا في حقه، او أنّ البلوغ بفتواي حجة في حقه، فإنّ هذه الثمرة التي ذكرناها تترتب على شمول أخبار (من بلغ) للبلوغ بفتوى الفقيه، ولا تتوقف على أنّ البلوغ هل يشمل المدلول الالتزامي أو يختص بالمدلول المطابقي لإمكان حل ذلك بأن يُفتي الفقيه بنفس الثواب، فيحصل بلوغ بالمدلول المطابقي، هذا تمام الكلام في هذا التنبيه السابع.

**التنبيه الثامن**: تعرّض إليه سيّد المنتقى (قده) من أنّ مفاد أخبار (من بلغ)، هل أنّ مفاد أخبار (من بلغ) تشمل الأمر الضمني أم لا؟

فلو وردنا خبر ضعيف يقول: (افتتح التشهد في صلاتك بـ بسم الله وبالله وخير الاسماء لله) فهل تشمل أخبار (من بلغ) مثل هذا الخبر، وهل يثبت بها الأمر الضمني بهذه الجملة في افتتاح التشهد، **وثمرة ذلك**: هي تحقق قاعدة التجاوز بالدخول في هذه الجملة، فلو دخل في هذه الجملة (بسم الله وبالله) ثم شك انه سجد السجدة الثانية من هذه الركعة أم لا؟ اجرى قاعدة التجاوز؛ لأنّه بناء على ثبوت الأمر الضمني بهذه الجملة في التشهد، يصدق أنّه تجاوز محل المشكوك بالدخول فيما يترتب عليه شرعا، بخلاف ما إذا لم يثبت، فإنّه لم يتجاوز المحل الشرعي لتدارك السجدة الثانية.

ثم أفاد (قده) أنّ هناك وجهين لإثبات شمول أخبار (من بلغ) لورود الأمر الضمني:

**الوجه الأوّل**: إن يقال إنّ سياق أخبار (من بلغ) سياق إمضاء الخبر الضعيف، حيث قال: (فهو كما بلغ) (من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له ذلك وإن لم يكن كما بلغه) فإنّ ظاهر هذا السياق أنّ أخبار (من بلغ) تُمضي ما بلغ كما بلغ، فإذا كان مفاد (ما بلغ) هو الأمر الضمني؛ إذن مقتضى امضائه باخبار (من بلغ) ثبوت الأمر الضمني أيضا.

**ولكن سيّد المنتقى قال هذا مردود بوجوه ثلاثة**:

أمّا **أولا**: فلأنّ موضوع أخبار (من بلغ) هو بلوغ ثواب استقلالي على العمل، والأمر الضمني ليس له ثواب في استقلاله، فإنّ الثواب يكون للمركب الموزع على اجزائه ومنها هذا الأمر الضمني، فليس للمأمور به الضمني ثواب مستقل كي تشمله أخبار (من بلغ)، فإن ظاهرها بلوغ ثواب مستقل عليه، هذا أولاً.

**وثانيا**: لو أننا عممنا وقلنا لا خصوصية للثواب المستقل والمهم أن يبلغك ثواب لاطلاق قوله مثلا: (من بلغه عن النبي (صلى الله عليه وآله) من الثواب) فإنّ مفاد أخبار (من بلغ) بلوغ ثواب معين لا بلوغ مطلق الثواب، حيث قال: (شيءٌ من الثواب) الظاهر بمقتضى التنكير في أنّه ثواب معين، ومن الواضح أنّ مجرد الامر الضمني كما إذا قال: (افتتح التشهد ببسم الله وبالله وخير الاسماء لله) فإنّ هذا غاية ما يدل على أنّ في هذه البسملة ثوابا لكنه لم يذكر ثوابا معينا.

ثم قال: وهذه نكتة دقيقة فلا تغفل عنها والتفت إليها، إلى آخره...، والحال بأنّ هذا التنبيه ورد في كلمات الأعلام وليس أمراً مغفولا عنه، فإنّه مذكور في كلمات الأعلام، هل أنّ موضوع أخبار (من بلغ) يختص بذكر الثواب المعين أو يشمل مطلق الثواب؟ وهذا مرّ بحثه.

فعلى ما سبق، فإنّ قلنا بأنّ ظاهرها الثواب المعين فلا تشمل الامر الضمني، وإن قلنا بأنّ ظاهرها مطلق الثواب خصوصا على مبناه هو، حيث إنّ مبناه في مفاد أخبار (من بلغ) الذي نحن وافقنا عليه واخترناه، أنّ مفادها الوعد بالثواب، فإنّ مقتضى ورودها في سياق الوعد بالثواب لبيان كرمه تعالى وأنّه لا يُخيب أمل من أمله... فإنّ مقتضى ورودها في سياق الوعد بالثواب شمولها لما إذا كان البالغ ثواباً معينا او مطلق الثواب، فإنّ هذا المناسب لكرمه وجميل صنعه عزّ وجل.

ثم قال: **وثالثا:** سلّمنا وتنزلنا وافترضنا أنّ الخبر الوارد مثلاً ورد بثواب معين، لنفترض أنّه قال: (من افتتح التشهد ببسم الله فهو كفارة سنة) مع ذلك لا يُفيدنا؛ بلحاظ أنّ غاية ما يُستفاد منه أنّ البسملة في أوّل التشهد مستحب، أمّا أنّه مأمور به أمر ضمني أو أنّه مستحب في التشهد، بحيث يكون التشهد ظرفا له لا أنّه جزءٌ منه، فهذا ممّا لا يعيّنه الخبر، فمجرد أنّ الخبر يقول: (افتتاح التشهد بالبسملة كفارة سنة) لا يعني أكثر من أنّه عمل مستحب، أمّا أنّه مستحب في ظرف التشهد، أو أنّه جزء من التشهد؟ فهذا ممّا لا يُثبت الخبر.

**ولكنّ** مدّعى المستدل هو أنّه بناء على أنّ مفاد أخبار (من بلغ) امضاء ما بلغ كما بلغ، والمفروض أنّ (ما بلغ) كونه جزءاً من التشهد، إذن فمقتضى أنّ مفادها الامضاء هو ثبوت الأمر الضمني، نعم إذا ناقشتم في أصل ذلك، فهذه مناقشة في أصل المبنى، وهو أنّ أخبار (من بلغ) ليس مفادها امضاء ما بلغ، وإنّما مفادها حجية الخبر الضعيف مثلاً بمقدار اثبات الثواب لا بأكثر من ذلك، وأمّا كون منشأ ثبوت الثواب هو أنّ العمل في حدّ ذاته مستحب أو أنّه مأمور بأمر ضمني فهذا ممّا لا تتكفل اثباته، فهذه مناقشة في المبنى.

**لكن نقول**: حتّى على تقدير – هذا لم يتعرض إليه (قده) – أنّه ثبت بذلك أنّ البسملة ممّا يُفتتح به التشهد على نحو الأمر الضمني؛ لنفترض أنّه ثبت بذلك، هل هذا يعني جريان قاعدة التجاوز وترتب الثمرة؟ لا يعني ذلك؛ لأنّه لابد من الرجوع إلى دليل قاعدة التجاوز، وهو قوله في صحيح زرارة: (يا زرارة إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فليس شكك بشيء) هل يُستفاد منها أنّ المناط مطلق الدخول في الغير الشرعي، يعني في الغير المتعلق لأمر، او المستفاد منها الدخول في الغير المترتب شرعا على المشكوك بالعنوان الأولي.فإذا قلنا بأنّ ظاهر سياق الأمثلة في صحيحة زرارة شك في السجود بعدما قام، شك في الركوع بعدما سجد، شك ... بأنّ سياق هذه الامثلة يوجب انصرافها إلى ما إذا كان الغير ممّا هو مترتبٌ شرعاً على المشكوك بالعنوان الأولي، فلا تشمل ما ثبت الأمر الضمني به لكن بالعنوان الثانوي وهو عنوان أنّه (ممّا بلغ عليه الثواب) بخلاف ما إذا عممناه، مفاد كلمة (الغير) في دليل قاعدة التجاوز، او قلنا إنّ البلوغ في أخبار (من بلغ) مجرد حيثية تعليلية وواسطة في الثبوت، وإلّا فالثابت بها استحباب العمل والأمر به بعنوانه الأولي لا بعنوان (ما بلغ)، وياتي الكلام في بقية الكلام.

**والحمد لله رب العالمين.**

085

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

**الوجه الثاني:** الذي أفاده سيّد المنتقى (قده) لإثبات شمول أخبار (من بلغ) للأمر الضمني: أنّ في الخبر الدال على الأمر الضمني كما لو قال: (افتتاح التشهد بالبسملة راجحٌ) دلالة التزامية على أنّ المركب من البسملة وهو التشهد راجحٌ أيضاً، فإنّ بلوغ الثواب على الجزء بلوغ للثواب على الكل، فإذا قال: (افتتاح التشهد بالبسملة ذو ثواب أو مأمور به) فالمدلول الالتزامي لذلك أنّ التشهد المشتمل على البسملة أيضاً ذو ثواب، وحينئذ فيصدق أنّه قد بلغنا ثواب على التشهد المتضمن للبسملة لا أنّه بلغنا ثواب على خصوص المسألة، بل يصدق أنّه بلغنا ثواب على التشهد المتضمن للبسملة، ومقتضى ذلك: أنّ هذا المركب -ألا وهو التشهد المتضمن للبسملة- راجح مأمور به؛ إذ بلغنا الثواب عليه وما بلغ الثواب عليه فهو مأمور به، وحيث بلغنا الثواب على المركب – أي التشهد المتضمن للبسملة- إذن ثبت بذلك أنّ التشهد المتضمن للبسملة أمر مطلوب، ونتيجة ذلك: ثبوت الأمر الضمني للبسملة؛ إذ ما دام المركب من البسلمة أمرا مستحبا؛ إذن هناك امر ضمني بالبسملة نفسها، فنحن توصلنا إلى ثبوت أمر ضمني بالبسملة بقوله مثلاً (افتتح التشهد بالبسملة) توصلنا إليه عن طريق هاتين المقدمتين، وهما:

**المقدمة الأولى**:إنّ بلوغ الثواب على افتتاح التشهد بالبسملة بلوغ للثواب على التشهد على المركب.

**والمقدمة الثانية:** أنّ بلوغ التشهد على المركب، يعني أنّ المركب مأمور به وراجح، ومن الواضح أنه إذا كان المركب راجحا كان هناك أمر ضمني بالبسملة التي في ضمنه، وعلى هذا الأساس تترتب الثمرة، مثلاً: ثمرة جريان قاعدة التجاوز تترتب حينئذ، فمن شك في السجدة الثانية بعد أنّ افتتح التشهد بالبسملة يُجري قاعدة التجاوز في السجدة الثانية؛ لأنّه دخل في الجزء المترتب شرعا.

**ولكن يُلاحظ على ما أفاده**: مع غمض النظر عن التدقيقات التي ذكرها ليتوصل إلى النتيجة: هي أنّ هذا لا يُجدي في اجراء قاعدة التجاوز بحسب المركب الأوّل، والسرّ في ذلك: ذكرناه في بحث الخلل أيضاً، وهو:

أنه لو افترضنا أن لدينا مركبين: **مركب وجوبي**: وهو الصلاة المؤلفة من الأجزاء الوجوبية، **ومركب ندبي**: وهو الصلاة المشتملة على القنوت، بحيث أنّ للمولى أمرين: امرا وجوبيا بالصلاة بمعنى الاجزاء الواجبة، وأمرا ندبيا بالصلاة المشتملة على الائتمام أو الصلاة المشتملة على القنوت مثلاً، فنتيجة وجود امر ثاني ندبي بمركب ألا وهو الصلاة المشتملة على القنوت، أنّ القنوت جزء من المركب الثاني وليس جزءاً من المركب الأوّل، فهو جزء من الصلاة المأمور بها أمراً ندبيا، لا أنّه جزء من الصلاة المأمور بها أمراً وجوبيا، فبناء على ذلك: إذا ثبت أنّ القنوت جزء شرعي من الصلاة المندوبة، فلو فرضنا أنّ شخصا شك في قراءة السورة بعد أن دخل في القنوت، فهو بلحاظ هذا المركب الندبي يستطيع أن يُجري قاعدة التجاوز، لأنه شك في الشيء بعدما دخل في الغير المترتب شرعاً عليه، فيُجري فيه قاعدة التجاوز.

ولكن جريان قاعدة التجاوز في السورة من حيث الدخول في الجزء من المركب الندبي لا يؤمن من الشك في السورة من حيث المركب الوجوبي، فهو بلحاظ المركب الندبي، نعم خرج من محل المشكوك دخل في الجزء المترتب عليه شرعا، أمّا بلحاظ المركب الوجوبي لم يتجاوز محل المشكوك، فجريان قاعدة التجاوز بلحاظ المركب الثاني لا يُغنينا في إثبات الاتيان بالسورة بلحاظ المركب الأوّل، والنتيجة في محل كلامنا كذلك: فإنّ غاية ما أفاده سيد المنتقى (قده) أنّ هذا المكلف لديه مركبان: مركب وجوبي وهو التشهد في نفسه؛ لأنّه مأمور به بامر وجوبي، ومركب ندبي وهو التشهد المشتمل على البسملة، وبلحاظ المركب الندبي يمكن اجراء قاعدة التجاوز إذا تلبس بالبسملة ثم شك في الإتيان بالسجدة الثانية، لكنّ جريان قاعدة التجاوز بلحاظ المركب الندبي لا يؤمّن من الشك في جريانها بلحاظ الصلاة نفسها، فإذا لاحظ الامر الوجوبي، يقول أنا ما زلت لم احرز الاتيان بالسجدة الثانية؛ لأنّني لا استطيع أن أُجري قاعدة التجاوز بلحاظ هذا الأمر الوجوبي وإن كنت اجريت قاعدة التجاوز بلحاظ الامر الندبي لكنه لا ينفعني شيئا، ما زلت موضوعا لقاعدة الاشتغال.

**إذن:** هذه المحاولة التي أفادها (قده) وإن اثبتت أمرا ضمنيا ولكن بلحاظ مركب آخر فلا تترتب عليها الثمرة المرجوة من البحث في شمول أخبار (من بلغ) للأمر الضمني.**فتلخصّ من ذلك:** هو التأمل في شمول أخبار (من بلغ) للأمر الضمني. هذا تمام الكلام في هذا التنبيه.

**التنبيه التاسع:** هل أنّ اخبار (من بلغ) تختص بالخبر الدال على الحكم الشرعي أم تشمل الخبر الدال على الموضوعات؟ وثمرة هذا البحث لو جاءنا خبر ضعيف عن المعصوم يتحدث عن البقاع والأمكنة، كأن يقول مثلا: (مسجد السهلة من مكان كذا إلى مكان كذا) و(مسجد الكوفة من مكان كذا إلى كذا)، (ومسجد بُراثا صلى فيه أمير المؤمنين (عليه السلام) وأمثال ذلك من الأخبار التي تتحدث موضوع لا عن حكم شرعي كلي.**فهل تشملها أخبار من بلغ أم لا؟**

**وهنا أمور لابد من بيانها في هذا التنبيه:**

**الأمر الأول:** قد يُقال بعدم الشمول؛ بلحاظ أنّ اخبار (من بلغ) منصرفة إلى ما يرد عن الشارع بما هو شارع، وما يرد وما يصدر عن الشارع بما هو شارع بيان الأحكام لا بيان الموضوعات الخارجية، فإذا قال: (من بلغه ثواب عن النبي (صلى الله عليه وآله) فعمله) فمقتضى احتفاف هذه الروايات بالارتكاز المتشرعي القائم على أنّ الشارع بما هو شارع ليس من شأنه بيان الموضوعات، فمقتضى الاحتفاف بهذا المرتكز انصراف أخبار (من بلغ) إلى ما إذا (بلغك حكم) أو (بلغك ثواب على حكم) لا ما إذا بلغك موضوع.

**ولكن نُوقش في ذلك**: بأنّه لا موجب لحصر مقام الشارع ببيان الاحكام، فإنّ صراط الشارع صراط هداية العباد وإيصالهم إلى كمالهم، فبيان الموضوعات الخارجية التي يترتب على بيانها إيصال ثواب إلى المكلف، أو هداية المكلف داخل ضمن صراط الشارع بما هو شارع، فما دام بيان الموضوع ممّا يترتب عليه أثرٌ شرعي ألا وهو مثلاً جواز التعبد في هذا المورد، في هذه البقعة، أو ترتب الثواب على عمل أو حضور في هذه البقعة، فمن شأن الشارع بيان ذلك، فلا موجب لانصراف أخبار (من بلغ) عن ذلك.

**الأمر الثاني:** قد يكون بيان الشارع للبقعة بيان للثواب بمعنى أنّ قال: (من صلى في مسجد السهلة الواقع في المكان الفلاني فله ثواب) هذا واضح، وتارة يكون بيانه للبقعة من دون ذكر الثواب، فهذا يبتني على البحث السابق وهو أنّه هل البلوغ يشمل البلوغ بالمدلول الالتزامي أم يختص بالمدلول المطابقي، فإذا قلنا بعموم البلوغ للبلوغ بالمدلول الالتزامي، فيصدق حينئذ انه بلغنا عن الشارع ثواب؛ لأنّه قوله (مسجد السهلة من مكان كذا إلى مكان كذا) كأنّه قال: (إنّ في التعبد في هذا المكان ثوابا) فحينئذ تشمله أخبار (من بلغ) بناء على أنّ البلوغ يشمل البلوغ بالمدلول الالتزامي.

**الأمر الثالث:** هل يُستفاد من أخبار (من بلغ) ثبوت الموضوع الخارجي، مع كون الخبر الدال على الموضوع الخارجي ضعيفاً أم لا؟

**نقول:** غاية ما يثبت بشمول أخبار (من بلغ) لهذا المورد هو ترتب الثواب لا ثبوت الموضوع الخارجي، وإن كانا متلازمين، إلّا أنّه إذا وردنا خبر ضعيف يقرر أن مسجد السهلة مثلاً (من مقام صاحب العصر والزمان حتّى مرقد مسلم بن عقيل وإن هذا المكان كله من مسجد السهلة) في بعض الاخبار هكذا، إذا افترضنا ذلك هذا لا يثبت به أنّ هذا هو موقع، لأن الخبر ضعيف ليس حجة حتى يثبت به ذلك، ولكن حيث شملته أخبار (من بلغ) فإنّها شملته من حيث اثباته للثواب لا من الحيثيات الأخرى، فلما شملته من هذا الحيث لا من الحيثيات الأخرى، فغاية ما يترتب على هذا الخبر أنّ في الصلاة في هذا المكان من باب البلوغ ثواباً، لا أنّ هذا المكان من مسجد السهلة.

**الأمر الرابع:** بناء على ما ذُكر هل تشمل أخبار (من بلغ) بيان البقاع حتّى لو كان عن غير المعصوم، كما لو اخبرنا الطبري أو اليعقوبي أو المسعودي أو احد المؤرخين، فقال مثلا: في الموقع الفلاني يوجد مرقد للسيدة زينب (عليه السلام)، في الموقع الفلاني يوجد مرقد للسيدة رقية (عليه السلام)، وهكذا، ولم يكن الخبر عن المعصوم (عليه السلام)، فهل تشمله أخبار (من بلغ) أم لا؟

فإن قلنا بالنظر إلى حرف أخبار (من بلغ) نقول: لا؛ لأنّ ظاهر أخبار (من بلغ) في قوله (من بلغه ثواب فعمله) أي من بلغه ثواب عمّن من شأنه بيان الثواب، ولذلك لاحظ في الثواب أنّه محرك، فقوله: (فعمله) بفاء التفريع ظاهر في النظر إلى الثواب المحرك، والثواب المحرك ما كان واردا عمّن من شأنه بيان الثواب؛ لأجل ذلك فأخبار (من بلغ) منصرفة إلى ما إذا كان بيان البقعة واردا عن المعصوم الذي يكون بلوغ الثواب عنه محركا.

ولكن لو قلنا بأنّ سياق أخبار (من بلغ) سياق الترغيب في الانقياد، فإنّه لا فرق في الانقياد بين أن يكون الخبر واردا عن المعصوم أو عن غيره، فإذا استفدتم من أخبار (من بلغ) الارشاد إلى حسن الانقياد أو الاستحباب النفسي للانقياد أو الاستحباب الطريقي، فبناء على هذه المباني، لا فرق بين أن يكون الخبر واردا عن المعصوم أو عن غيره، فإنّ في العمل بالجميع انقيادا، وبالنتيجة: يكون قوله: (من بلغه من الثواب عن النبي (صلى الله عليه وآله) )إما لبيان الفرد الأكمل أو لأحتمال تعدد الحكم، وإلّا فمقتضى كون الروايات ناظرة الى الانقياد عدم الخصوصية.

هذا تمام الكلام في هذا التنبيه، وقد ظهر به أنّه لا بأس بشمول أخبار (من بلغ) إلى الخبر الدال على الموضوع إذا كان واردا عن المعصوم ولم يكن بلوغا بالمدلول الالتزامي، يعني حسب المباني التي اخترناها.

**التنبيه العاشر والأخير:** هل تشمل أخبار من بلغ بيان الفضائل والقصص والمواعظ، هل تشمل أخبار من بلغ ما يذكر على المنبر من قصص او مواعظ أو فضائل، أو مثالب، وكان الخبر البالغ خبرا ضعيفا أم لا؟

فلابد قبل الورود في ذلك من بيان ما هو مقتضى القاعدة؟

تارة يكون البيان إنشاء وتارة يكون البيان إخبارا، وإذا كان إخبارا فتارة يكون إخبارا عن الواقع وتارة يكون إخبارا عن مؤدى الطريق، هذه قاعدة عامة في كل خبر يلقاه الإنسان، فإن كان إنشاء، كنظير ما يذكره الخطباء (لسان الحال) أو (كأني بها) فهذا لا يريد ان يُخبر وإنما يريد أن يُنشأ، فإن إنشاء القصة وإن كان يعلم القاص أنّه لا واقعية لها وإنمّا هو الذي يريد أن ينشأها ويريد أن يكونها ببيانه، فإذا كان من قبيل الإنشاء والقصة كما ورد في بعض الروايات (وقاص يقص) فإنّه لا محذور في ذلك لأنّه لم يقصد الإخبار عن الواقع كي يلزم من ذلك محذور الكذب او محذور التغرير، وإنما قصد الإنشاء.

وأمّا إذا كان إخبارا، فتارة يكون الإخبار عن الواقع، وتارة يكون الإخبار عن مؤدى الطريق، فإنّ كان اخبارا عن الواقع فلا إشكال أنّه بالعنوان الأولي يحرم الإخبار عن الواقع ما لم يعلم بذلك الواقع، إنّما الكلام لو قامت حجة، أي خبر صحيح على هذا الواقع، فلو قام لديه خبر صحيح على هذه الفضيلة او على هذه الموعظة او على هذه القصة ونحو ذلك، هل يجوز له الإخبار عن الواقع أم لا؟

ظاهر كلام صاحب المحكم (حفظه الله) أنّ جواز الإخبار عن الواقع أو جواز التدين بالمعتقد -إذا افترضنا أنّ الخبر يتكلم عن أمر اعتقادي- منوط بالعلم، فما لم يكن هناك علم لا يجوز وإن قامت حجة عليه، فإنّ مجرد قيام خبر ثقة على أمر من الأمور ليس مسوغا للإخبار عن الواقع ما لم يكن هناك علم بذلك.

**إذن:** أُخذ في جواز الإخبار عن الواقع وأُخذ في جواز التدين بالمعتقد العلم، فما لم يكن هناك علم فلا يجوز، فهل هذا تامٌّ أم لا؟ يأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين.**

086

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ذكرنا فيما سبق أنّه أُفيد في المحكم بأنّ جواز الإخبار عن الواقع منوط بالعلم الوجداني، ولكن ينبغي ملاحظة دليل الأثر سواء كان الأثر هو جواز الإخبار أو كان الأثر جواز الافتاء، أو كان الأثر هو التدين بالواقع، فإذا رجعنا إلى دليل الأثر كقوله: (ولا تقف ما ليس لك به علم) أو (أن تقولوا على الله ما لا تعلمون) وأمثال ذلك.فإن كان الدليل ظاهرا في أنّ الموضوع هو العلم الوجداني تمّ كلام المحكم، وبالتالي فتغيير الاعتبارات والألسنة في دليل حجية الامارة لا أثر له في جواز الإخبار أو الافتاء.

وأمّا إذا ظاهر الدليل أنّ المراد بالعلم الأعم من العلم الوجداني أو العلم التعبدي، فلا محالة بناء على مسلك المحقق النائيني (قده) من أنّ مرجع الحجية إلى جعل العلمية، فخبر الثقة علمٌ ومقتضى اعتباره علماً قيامه مقام القطع الموضوعي في آثاره، ومن آثار القطع الموضوع جواز الافتاء وجواز الاخبار، بل وكذلك جواز التدين، فلو فرضنا أنّ هناك رواية صحيحة وردت في معتقد من المعتقدات، حيث إنّ المعتقدات على قسمين:

**القسم الاول**: معتقدات قام الدليل على اعتبار اليقين فيها وهي الأصول ولوازمها، كالعصمة والعلم وأمثال ذلك، فهنا قام الدليل على اعتبار اليقين في فيها.

**والقسم الثاني من المعتقدات:** ما لم يقم دليل على اعتبار اليقين فيها، فهذا القسم من المعتقدات إذا قام خبر صحيح يدل عليه، كقيام خبر صحيح يدل على مثلاً على ثبوت الرجعة للحسين (عليه السلام) أو أمثال ذلك، فنقول: بما أنّ ظاهر الدليل الأوّل وهو (لا تقف ما ليس لك به علم) أنّ موضوعه العلم الأعم من الوجداني او التعبدي، والمفروض أنّ خبر الثقة علم بحسب مسلك المحقق النائيني، فيقوم مقام القطع الموضوعي في آثاره، ومن آثاره جواز الاخبار وجواز الافتاء وجواز التدين، في هذا القسم من المعتقدات.

وأمّا إذا استظهرنا من قوله (لا تقف ما ليس لك به علم) أنّ المراد بالعلم الطرق إلى الواقع لا كل حجة، بل ما كان طريقا بالنظر العقلائي إلى الواقع فهو علم، كما ذهب إليه السيّد الامام (قده) فحينئذ مقتضى ذلك هو شمول موضوع جواز الافتاء وجواز الاخبار وجواز التدين لكل ما يُعد طريقاً بنظر المرتكز العقلائي.

وأمّا إذا قلنا إنّ عنوان العلم ظاهر في مطلق الحجة، فقوله: (ولا تقف ما ليس لك به علم) يعني لا تقف ما ليس حجة، إذن بالنتيجة: كل ما قامت حجة على خبر من الأخبار سواء كان في قسم المعتقدات او في قسم الاحكام الشرعية او غيرها، إذا قامت حجة جاز الاخبار عن الواقع على طبقها لأنّ موضوع جواز الإخبار الحجة وهذا حجة، إذن فينبغي ملاحظة الدليل، لا أننا نقول بقول مطلق أنّه لا يجوز الاخبار عن الواقع إلا مع العلم الوجداني لابد من ملاحظة دليل جواز الإخبار، هذا بالنظر إلى الاخبار عن الواقع.

**وأمّا الصورة الثانية:** فهي الاخبار عن مؤدى الطريق لا عن الواقع، كما إذا قام خبر او رواية على مطلب في المناقب، او المثالب، او المواعظ فهل يجوز الإخبار عن مؤدى الرواية لا عن الواقع فهو يقصد الحكاية عن الرواية أو عن الكتاب الذي أورد الرواية، لا أنّه يقصد الحكاية والإخبار عن الواقع، فتارة يصرح بأنّ هذا مما رُوي أو مما ورد أو مما قيل، وحينئذ لا يترتب اشكال على ذلك، وتارة يُخبر من دون أن يُسند إلى الرواية لكنه قاصد الاخبار عن المؤدى يعني الرواية لا عن الواقع، فمحذور الكذب لا يترتب على كلامه؛ لأنّه لم يقصد الاخبار عن الواقع وإنما قصد الاخبار عن مؤدى الرواية، لكن قد يُقال بترتب محذور التغرير على كلامه، باعتبار أنّ السامع ينقدح في ذهنه أنّ هذا هو الواقع بناء على حرمة التغرير على الخلاف المذكور فيه في بحث المكاسب المحرمة، هذا هو بيان ما هو مقتضى القاعدة.

وأمّا الكلام في أنّ أخبار (من بلغ) هل تشمل الخبر الضعيف الوارد في غير الاحكام الشرعية كالفضائل، والمصائب، والمواعظ، والبقاع، وما أشبه ذلك، أم لا؟

فقد يقال في وجه الشمول: بناء على أنّ أخبار (من بلغ) لا تختص بالخبر الوارد في الأحكام الشرعية بل تشمل كل موضوع له أثر شرعي عملي.بناء على ذلك وبناء على أنّ البلوغ يشمل البلوغ بالمدلول المطابقي والبلوغ بالمدلول الالتزامي، بناء على هذين المبنيين يقال: بأنّ الخبر الدال على ثبوت الفضيلة او المصيبة او الموعظة، له مدلول التزامي وهو أنّ في نقل هذه الفضيلة او الموعظة ثوابا، فبلحاظ مدلوله الالتزامي يصدق أنّه بلغك ثواب، فإذا صدق أنّه بلغك شيء من الثواب او بلغك من الثواب على عمل فحينئذ تشمله أخبار (من بلغ).

ولكن في مقابل هذا لكلام ذُكر وجهان لمنع شمول أخبار (من بلغ) لمثل هذا السنخ من الأخبار.

**الوجه الأوّل:** إنّ ظاهر التفريع في قوله (من بلغه شيء من الثواب على شيء فصنعه) أو (فعمله) ظاهره أنّ مورد الرواية عملا من الأعمال، فلا يشمل ما لم يكن عملا، كما إذا كان الخبر متضمنا لنقل فضيلة او لنقل معتقد، او لنقل مصيبة وما اشبه ذلك، فحيث إنّ المخبر به ليس عملا من الاعمال فهو خارج عن موضوع أخبار (من بلغ).

**ولكن** الظاهر العرفي من مثل هذه الجملة (فصنعه) فـ (فعمله) أنّه لا خصوصية للعمل الخارجي أي للعمل الجوارحي، بل ظاهر التفريع أنّ المقصود ترتيب الأثر، يعني من بلغه ثواب فرتب عليه الأثر سواء كان ذلك الاثر أثرا جارحيا او أثرا جانحيا، أو اثرا هو الاخبار، او النقل، او الترويج، فإنّه لا خصوصية عرفا لعنوان (فعمله) لعنوان (فصنعه)، هذا هو الوجه الأوّل.

**الوجه الثاني:** ما اتفق عليه المنتقى والمحكم، في أنّه لا تشمل أخبار (من بلغ) الخبر الضعيف الدال على فضيلة أو مصيبة أو موعظة أو نحو ذلك، والسرّ في ذلك: إنّ ظاهر هذه الجملة (من بلغه ثواب على شيء فعمله) أنّ موضوع أخبار (من بلغ) البلوغ المحرك بطبعه، يعني إذا بلغك ثواب محرّك بطبعه فإنّ هذا يكون موضوعا للثواب أو الحجية او ما أشبه ذلك من مباني أخبار (من بلغ).

وأمّا إذا لم يكن البلوغ محركا؛ وذلك لتنجز الحرمة في مورده، بأن كان ترتيب الأثر على هذا البلوغ أمرا محرما، فإذا كانت الحرمة قد تنجزت في مورد البلوغ لم يصلح البلوغ للمحركية في حدّ ذاته، وإذا لم يصلح للمحركية لم تشمله أخبار (من بلغ)، والمقام من هذا القبيل.

**ونذكر هنا بيان سيّد المنتقى (قده) فهو أكثر دقة وفنية:**

حيث أفاد (قده) أنّه إذا ورد خبر يدل على فضيلة من الفضائل أو مصيبة من المصائب والخبر ضعيف لا يعلم من بلغه صحته وعدم صحته، فتارة نقول: إنّ الكذب هو عبارة عن الإخبار بما لم يعلم مطابقته للواقع، وتارة نقول إنّ الكذب هو عبارة عن الإخبار بما ليس واقع، فهنا تعريفان للكذب تعرض لهما الإعلام في بحث مفطرية الكذب، على الله وعلى رسوله وعلى المعصوم في بحث الصوم، فإنّ قلنا إنّ الكذب هو عبارة عن الإخبار عمّا لا يعلم فمتى لم يعلم فإلاخبار كذب، بحيث يكون تقابل الكذب والصدق تقابل الملكة والعدم، فالصدق الإخبار عمّا يعلم والكذب الإخبار عمّا لا يعلم، إذن فلا أثر لهذا الخبر الوارد في المصيبة أو الفضيلة أو النائبة إلّا الإخبار به، والمفروض أنّ الإخبار به كذب محرم؛ لأنّ الإخبار عمّا لا يعلم كذب، إذن فهو محرم تفصيلاً، وإذا كان محرما تفصيلاً فكيف يكون بلوغه محركا نحو الأثر المترتب إليه، وإذا لم يكن بلوغه محركا نحو الأثر المترتب عليه لم تشمله أخبار (من بلغ).

**وإذا قلنا** إنّ الكذب الإخبار عمّا ليس واقع لا عمّا لا ما لا يعلم، بحيث يكون تقابل الصدق والكذب تقابل النقيضين أو الضدين الذين لا ثالث لهما، فهو إمّا أن يُخبر بالواقع أو يُخبر بما ليس واقع سواء كان ملتفتا أو لم يكن ملتفتا، فالإخبار لا يخلو إما كاذب وإما صادق، فإذا قلنا كذلك، فإذا شك المكلف في أنّ هذا الخبر صادق أم كاذب. فالتمسك بدليل حرمة الكذب في هذا المورد تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية؛ لأنّه لا يدري ِأنّ هذا الخبر واقع أم ليس بواقع كي يكون اخباره صادقا أم كاذبا، فقد يُقال حينئذ: حيث لا يعلم بحرمة هذا الإخبار لاحتمال كونه صدقا، فمقتضى الأصل العملي البراءة عن حرمة الإخبار، فيُخبر حينئذ به.

**ولكنّ الصحيح بحسب كلام سيّد المنتقى (قده)**: أنّ هذا المورد مضافا لقبحه فضلاً حرمته شرعاً فإنّ الإخبار بما لا يعلم أنّه واقع قبيح وإن لم تثبت حرمته، وما كان قبيحا لا يصلح أن يكون محركا نحو أثره، مضافا لقبحه فإنّ الحرمة متنجزة بالعلم الإجمالي؛ لأنّه إذا شك في أنّ هذا الخبر صادق أم كاذب؛ فهو يعلم إجمالا أنّه إمّا الإخبار به كذب او الإخبار بعدمه كذب، فلديه علم اجمالي منجز، فإذا ورد مثلاً في خبر فضيلة معينة، يحصل له علم إجمالي إمّا الإخبار بالفضيلة كذب أو الإخبار بعدمها كذب، فأحد الاخبارين كذب لا محالة، فهذا من موارد العلم الإجمالي المنجز، وبالتالي فمع تنجز حرمة الكذب لا بالعلم التفصيلي ولكن بالعلم الإجمالي لم يصلح هذا البلوغ للمحركية، ما دام موردا لتنجز الحرمة بالعلم الإجمالي، وهذا البحث نفسه ذكره سيّدنا الخوئي بتمامه في جزء (21) في كتاب الصوم ص 147 ذكر نفس هذا التفصيل، وأنّه إذا شك في أنّ اخباره مطابق للواقع أم ليس بمطابق، فليس له اجراء البراءة عن الحرمة باعتبار أنّ المورد مورد علم اجمالي منجز؛ لأنّه يعلم أنّ الإخبار بالوجود كاذب أو الإخبار بالعدم كاذب، فجريان البراءة عن حرمة الاخبار بالوجود معارضة بالبراءة عن الإخبار بالعدم.

**ولكن يمكن أن يُقال**: بأنّه لا فرق بين المبنيين، أي سواء قلنا بأنّ الكذب هو عبارة عن الإخبار بما لم يعلم مطابقته للواقع، فيكون الإخبار بمؤدى هذا الخبر الضعيف كذبا تفصيلا، أو قلنا إن الكذب هو عبارة عن الإخبار بما ليس واقع، فإنّه على كل حال قد تنجزت حرمة الكذب تفصيلا.

**والسرّ في ذلك:** أنّه إذا قلنا أنّ الكذب – على المبنى الثاني- عنوان مركب، وهو الإخبار بشيء مع عدم كونه واقعا، فالكذب عنوان مركب من جزئين، الإخبار بشيء وعدم كون ذلك الشيء واقعا، فحينئذ يمكن تنقيح هذا الموضوع بالأصل العملي، فيقول المكلف: بأنّ الجزء الأوّل وهو الإخبار بشيء ثابت بالوجدان، والجزء الثاني وهو أنّ المُخبر عنه ليس واقع بالاستصحاب؛ لأننا نشك أنّه وقع هذا الشي أم لم يقع فنستصحب عدمه، ومقتضى ضمّ الاستصحاب إلى الوجدان أن يكون هذا الإخبار كذبا، الإخبار عن شيء وعدم كون ذلك الشيء واقعا، فبهذا الاستحصاب ينحل العلم الإجمالي انحلالا حكميا؛ لأنّ أحد طرفيه صار متنجزا تفصيلا ببركة ضمّ الأصل العملي وهو الاستصحاب إلى الوجدان، فمع تنجز أحد طرفيه تفصيلاً ينحل العلم الإجمالي لا محالة، فحينئذ الاخبار بالوجود، يعني بثبوت هذه الفضيلة يكون محرما تفصيلا، نعم الاخبار بالعدم مشكوك بدوا، ومقتضى كونه مشكوكا بدوا جريان البراءة عن حرمته، إذ المفروض أنّ طرف الاثبات قد تنجز تفصيلا، نعم إذا قلنا إنّ الكذب عنوان انتزاعي كما ذكره الأعلام في بحث الفوت، حيث إنّ موضوع وجوب القضاء هو الفوت (اقضِ ما فاتك كما فات) وذهب اغلب الأعلام الى أنّ الفوت ليس عنوانا عدميا، أي ليس الفوت عبارة عن عدم الاتيان بالصلاة، وإنما الفوت عنوان منتزع من عدم الصلاة ممن هو مكلف بالصلاة، فمن لم يصل صلاة صحيحة مع كونه مكلفاً بالصلاة يُنتزع من هذا العدم عنوان الفوت، نظير عنوان (العمى) فإن عنوان العمى ليس عنوانا عدميا، عنوان العمى عنوان انتزاعي، فالعمى منتزع من عدم البصر ممن شأنه البصر؛ لذلك استصحاب عدم البصر لا يُثبت العمى إلا من باب الأصل المثبت، واستصحاب عدم الإتيان بالصلاة لا يُثبت الفوت إلا من باب الأصل المثبت، كذلك الأمر في المقام.

إذا قلنا إنّ الكذب ليس هو عبارة عن عدم كون الشيء واقعا، بل هو عبارة عن عنوان انتزاعي مشتق من الاخبار بشيء وعدم مطابقة هذا الإخبار للواقع، فيُنتزع منه عنوان الكذب، وبالتالي إذا شككنا أنّ هذه الفضيلة واقعة أم ليست واقعة، فاستصحاب عدم وقوعها لا يُثبت عنوان (الكذب) لأن جريان الأصل في منشأ الانتزاع لا يُثبت العنوان الانتزاعي؛ إلا على نحو الأصل المثبت**، فتلخص بذلك**:

أنّ الصحيح عدم شمول أخبار (من بلغ) على جميع المباني فيها للخبر للضعيف الدال على فضيلة او مصيبة أو موعظة او ما اشبه ذلك، إذا قصد الإخبار عن الواقع.

وأمّا إذا قصد الاخبار عن مؤدى الخبر فهذا لا يحتاج إلى بيان، حيث ذكرنا إنّ مقتضى القاعدة هو جواز الاخبار عن مؤدى الخبر، بأن يقصد بخبره أنّ هذا ما ورد في الرواية أو في الكتاب الفلاني لا أنّه قصد الاخبار عن الواقع، بل قد يكون الاخبار رجاءً مصداقا لترويج الفضيلة او ترويج الموعظة، فيكون بذلك أمراً راجحا، إنما البحث كان في جواز الإخبار عن الواقع اعتمادا على هذا الخبر الضعيف.

وبذلك تمّ الكلام في قاعدة اخبار (من بلغ) أو ما يُعبر عنها بـ (قاعدة التسامح في أدلة السنن) .

**وقد تلخصّ من ذلك:**

أننا لا نقول بهذه القاعدة وإنما نقول بأنّ مفادها الوعد بالثواب في الموارد التي ورد فيها الثواب، وأنّ الورود لابد وأن يكون ورودا بالمدلول المطابقي ولا يشمل الورود بالمدلول الالتزامي، وأنّ الورود الذي يكون موضوعا للوعد بالثواب ما كان صالحا للمحركية بحيث لم يكن موردا لحرمة منجزة كما مرّ بحثه وبيانه.

ندخل إن شاء الله يوم غد في أصالة التخيير.

**والحمد لله رب العالمين.**

087

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

يقع الكلام فعلاً حول ما يُعبر عنه بـ (اصالة التخيير) والمقصود به البحث في دوران الأمر بين المحذورين: الأمر والزجر، ولهذه المسألة صور أربع، وذلك لأنّ الأمرين إمّا توصليان أو أحدهما على الأقل تعبدي وكل منهما إمّا في واقعة واحدة أم مع تكرر الواقعة، **فهنا مقامات أربعة:**

**المقام الأوّل:** أن يدور الأمر بين أمرين توصليين مع فرض أنّ الواقعة واحدة، مثلاً: إذا علم المكلف أنّه أقسم على شيء قسما لازماً، فهو قد أقسم إمّا على السفر إلى زيارة الحسين (عليه السلام) أو أنّه أقسم على ترك السفر، فهو أقسم إمّا على الفعل أو على الترك، لذلك يدور أمره بين لزوم الفعل او لزوم الترك، وهذا من دوران الأمر بين المحذورين في أمرين توصليين مع كون الواقعة واحدة، كما لو فرضنا أنّه علم أنّه أقسم يوم الجمعة الآتي إمّا على السفر أو على تركه، **ففي مثل هذه الحالة وقع البحث في أمور أربعة:** في منجزية العلم الإجمالي، وفي منجزية الاحتمال، وفي جريان البراءة العقلية، وفي جريان البراءة الشرعية، فهنا أمور أربعة:

**الأمر الأوّل:** هل العلم الإجمالي بأصل الإلزام، حيث إنّه يعلم إجمالا أنّه إمّا يلزمه الفعل او يلزمه الترك، فهذا العلم الإجمالي قطعا لا تأثير له عليه، إنّما البحث ما هو سر عدم تأثير العلم الإجمالي، هل أنّ عدم تأثيره لعدم بيانيته؟ أو أنّ عدم تأثيره لامتناع منجزيته؟ فهنا رأيان في هذه النقطة ،العلم الإجمالي قطعا ليس مؤثرا في عمل المكلف، ولكن هل عدم تأثيره لأجل أنّه أساسا ليس بيان؟ أو أنّ عدم تأثيره لأجل أنّه وإن كان بيانا وانكشافا إلّا أنّ تنجزه مستحيل.

فقد ذهب السيّد الشهيد (قده) تبعاً للمحقق العراقي (قده) إلى الرأي الثاني، وهو أنّ العلم الإجمالي في المقام بيان لكنه ليس منجزا، والسرّ في ذلك: أمّا أنُه بيان تام البيانية والكاشفية؛ فلأنه علم والعلم انكشاف، فالجامع ألّا وهو أصل الإلزام قد انكشف تفصيلاً، فهو يعلم أنّه ملزمٌ جزماً، وهذا ممّا لا يشك فيه إذاً فقد انكشف له أصل الإلزام، وبالتالي فبيانية العلم تامّة لا ريب في ذلك، لهذا لا موضوع للبراءة العقلية في أصل الإلزام؛ إذ لا معنى أن يُجري قبح العقاب بلا بيان في أصل الإلزام، والحال أنّ أصل الإلزام معلوم تفصيلاً، إنّما هذا العلم الإجمالي لا يُعقل منجزيته، والسرّ في عدم معقولية تنجزه: أنّه إمّا أن يكون منجزا لوجوب الموافقة القطعية، أو منجزاً لحرمة المخالفة القطعية، أو منجزا للموافقة الاحتمالية، وفي الجميع يوجد محذور عقلي.

لا يُعقل أن يكون منجزاً لوجوب الموافقة القطعية لعدم قدرة المكلف على الجمع بين الفعل والترك في واقعة واحدة، فوجوب الموافقة القطعية منتفٍ بانتفاء القدرة، ولا يُعقل تنجز حرمة المخالفة القطعية لأنّه أصلاً لا يمكن أن يخالف مخالفة قطعية، لا أنّه لا يمكن أن يخالف واقعاً، لعله لو التزم بالفعل أو التزم بالترك لكان مخالفا واقعا، لا يمكنه إحراز المخالفة أي المخالفة القطعية، لا أنّه لا يمكنه أصل المخالفة، إذاً فبما أنّه عاجز عن المخالفة القطعية فتنجز حرمة المخالفة القطعية لغو لا أثر له.

وأمّا الموافقة الاحتمالية فهي حاصلة بالضرورة؛ لأنّ حال هذا المكلف لا يخلو إما فاعل وإما تارك، وهو في كل من الفرضين موافق احتمالا ومخالف احتمالا، فتنطبق على كل فرض المخالفة الاحتمالية والموافقة الاحتمالية، فإذا كان الموافقة الاحتمالية حاصلة بالضرورة؛ لأنّه بالنتيجة هو موافق احتمالا، فما هو وجه تنجزها وهي حاصلة بالضرورة؟

وإن أُريد الموافقة الاحتمالية المتعينة؛ بأن يُلزم بالفعل أو بالترك، فإنّ هذا ترجيح بلا مرجح، مادام العلم الإجمالي بأصل الالزام متساوي النسبة بالنسبة إلى كلا الاحتمالين والمحتملين، إذاً فمنجزية العلم الإجمالي لجميع الفروض والمحتملات ذات محذور عقلي، فالتنجزّ غير معقول، وإن كان العلم الإجمالي تامّ البيان، فهذا ما ذهب إليه السيّد الصدر (قده).

**ولكن قد يُقال**: بأن العلم الإجمالي في المقام فاقد للبيانية، فهو ليس بياناً كي نبحث عن منجزيته وعدم منجزيته، وهذه المسألة سوف يظهر ِأثرها في البحث عن منجزية العلم الاجمالي، ندعها إلى هناك، ولكن نذكر هنا النكتة التي نريد الاشارة إليها، هذا العلم الإجمالي ليس بيانا، والسرّ في ذلك: أنّ البيان الرافع لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان ليس كل انكشاف وليس كل إدراك، وإنما البيان الرافع لموضوع القاعدة ما كان حجة، أي ما كان منصبا على حكم فعلي، وإلّا قد ينكشف للانسان الجعل لكنه يعلم أنّ هذا الجعل لا أثر له، فقد يعلم الانسان باحكام المرأة حكما تفصيليا، لكن هذا العلم ليس بيانا في حقه، أو يعلم الانسان باحكام لا فعلية لها إلّا في زمن ظهور المهدي (عجل الله تعالى فرجه)، إذاً مجرد العلم والانكشاف ليس بياناً رافعا لموضوع قبح العقاب بلا بيان، وإنّما البيان تعلّق العلم بالحكم الفعلي، والحكم الفعلي متقوم بالداعوية والباعثية، فما لا داعوية له ولا باعثية له فليس حكما فعلياً، وبالتالي نُطبق ذلك المقام فنقول:

هذا المكلف وإن علم أنّه ملزم إمّا بالفعل أو بالترك؛ إلّا أنّ هذا الإلزام لا يصلح للمحركية أصلاً، إذ ما دام هذا المكلف مضطرا على كل حال اضطرار تكوينيا قهريا، إمّا للفعل أو للترك، فما دام مضطرا لأحدهما فالإلزام بأحدهما لا يصلح للمحركية جزماً، فما علم به هو الإلزام بعنوان (الأحد) ولم يعلم بالإلزام بأحد من المحتملين، فما علم به الإلزام بعنوان (الأحد) ونفس ما علم بالإلزام به هو مضطر له؛ لأنّه مضطر خارجا للأحد، فما علم بالإلزام به هو عين ما هو مضطر له، وبالتالي فهذا المعلوم وإن كان معلوما، إلّا أنّه لا يصلح للمحركية ولا للباعثية في شيء، وما لا يصلح للمحركية والباعثية فليس حكما فعليا وإن كان معلوما تفصيلا، فلم يعلم هذا المكلف بحكم فعلي، كي يكون علمه بيانا رافعا لموضوع قبح العقاب بلا بيان.**والنتيجة:** أنّ العلم الإجمالي من الأساس ليس بيانا، فضلا عن أن يكون منجزاً، هذا ما يتعلّق بالأمر الأوّل، إلا وهو البحث عن منجزية العلم الإجمالي.

**الأمر الثاني:** البحث في منجزية الاحتمال، حيث إنّ هذا المكلف لديه احتمالان: احتمال وجوب السفر واحتمال وجوب الترك أو حرمة الفعل، فبناء على مسلك حقّ الطاعة هل يكون هذا الاحتمال منجزاً أم لا؟ لا نبحث عمّن لا يرى منجزية الاحتمال في نفسه هذا واضح، نبحث على مسلك من يرى منجزية الاحتمال.فعلى مبنى من يرى منجزية الاحتمال إمّا بناء على مسلك حقّ الطاعة كما هو مبنى السيّد الصدر (قده) أو على مبنى من يرى أنّ الأصل هو دافعية احتمال الضرر كما بنينا عليه في محله، والمهم من يُنكر البراءة العقلية، على مسلك من يُنكر البراءة العقلية هل هذا الاحتمال ألّا وهو احتمال وجوب الفعل أو وجوب الترك منجز أم لا؟

لا ريب أنّ المقتضي للمنجزية موجود إلا أنّ المانع أيضا موجود، أمّا المقتضي للمنجزية فإنّ كل احتمال في نفسه فهو منجزٌ؛ لأنّ المقتضي للمنجزية احتمال لم يقم عليه مؤمن، فكل احتمال في حدّ نفسه احتمال لم يقم عليه مؤمن، وكل احتمال لم يقترن بمؤمن فهو احتمال منجز؛ إذاً الاحتمال - احتمال الوجوب واحتمال الحرمة- منجز في نفسه، لكنّ ا لمانع موجود، والسرّ في ذلك: أنّه إذا احتمال الفعل والترك فتنجزهما معا محالٌ لعدم قدرته على الجمع بينهما، وتنجز أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح مع تساويهما احتمالا ومحتملا.**فالنتيجة:** أنّ المانع من التنجز موجود، نفس الاحتمال لو خُلي ونفسه كاحتمال الوجوب واجد لاقتضاء المنجزية ولكن منع المحذور العقلي من تأثيره وباعثيته للمكلف، فإنّ تنجزهما معاً محالٌ وتنجز أحدهما المعين ترجيح بلا مرجح. هذا بالنسبة إلى الأمر الثاني ألا وهو منجزية الاحتمال.

**الأمر الثالث:** هل تجري البراءة العقلية حيث لا يوجد علم إجمالي منجز كما ذكرنا في الأمر الأول، وحيث لا يوجد احتمال منجز كما ذكرنا في الأمر الثاني، فهل تجري البراءة العقلية بالنسبة لكل من الاحتمالين في حدّ نفسه، فيُقال كل منهما احتمال لم يقم عليه بيان، فمقتضى القاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وهنا ذهب المحقق العراقي (قده) إلى عدم جريان البراءة العقلية، وبيان ذلك بذكر مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** المفروض أنّ العلم الاجمالي بأصل الالزام ليس منجزاً، والسرّ في عدم منجزيته -بنظر المحقق العراقي- اضطرار المكلف لأحد الفرضين إما الفعل أو الترك، فمع اضطرار المكلف تكوينا وقهرا لأحد الفرضين فالعلم بالالزام ليس منجزاً، هذه المقدمة الاولى لابد أن نبني عليها.

**المقدمة الثانية:** ما هو الغرض من اجراء البراءة العقلية، يعني قبح العقاب بلا بيان، هل الغرض ابطال منجزية العلم الاجمالي أم أنّ الغرض منها التأمين من احتمال العقوبة بعد المفروغية عن عدم منجزية العلم الاجمالي، وكلا الغرضين باطلٌ.

**أمّا الأول:** فإن كان الغرض من اجراء البراءة العقلية في المقام ابطال منجزية العلم الاجمالي فهذا دور؛ لأنّ البراءة العقلية موضوعها اللابيان، فلا بد أن يكون موضوعها فعليا في رتبة سابقة كي يكون الحكم بقبح العقاب فعليا، فلابد أن نُحرز في رتبة سابقة أن لا بيان كي يأتي دور البراءة العقلية، فلو أردنا من البراءة العقلية أنّ نُخرج العلم الاجمالي من البيان إلى اللابيان لزم الدور؛ لأنّ حكم العقل بالبراءة العقلية فرع اللا بيان والحكم لا يُنقح موضوعه، فهل العلم الإجمالي الموجود لدى المكلف بيان أو لا بيان، فإن كان بياناً رفع موضوع البراءة العقلية، وإن لم يكن بيانا صار موضوعها فعليا، فإذا شككنا في أنّ العلم الإجمالي بيان أم لا؟ لا يمكن اثبات عدم بيانيته بالبراءة العقلية نفسها، فإنّ هذا دور، فإنّها فرع اللا بيان، فلو توقف اللابيان عليها لزم الدور؛ إذاً هذا الغرض باطلٌ.

**الغرض الثاني:** أن يكون الغرض من جريان البراءة العقلية التأمين بعد المفروغية عن عدم منجزية العلم الإجمالي، أي أننا احرزنا في رتبة سابقة أنّ العلم الاجمالي غير منجز، وعلى أثر احراز ذلك انتقلنا إلى البراءة العقلية من أجل التأمين.**المحقق العراقي:** يقول هذا لغو؛ لأنّه بعد أن فرض العقل اللا حرجية – لأنّ مسلك العراقي في هذه المسألة هو مسلك المحقق النائيني اللاحرجية، يُسمى مسلك اللاحرجية، يعني عند دوران الأمر بين المحذورين ما يحكم به العقل هو اللاحرجية، لا حرج عليك في اختيار أحدهما، فما يحكم به العقل عند دوران الأمر بين المحذورين أن لا حرجية، لا حرج عليك في أحد الفرضين، فمعنى عدم منجزية العلم الإجمالي يعني حكم العقل باللا حرجية- ومع حكم العقل باللا حرجية في اختيار أي من الفردين فإذاً لا معنى للتوسل لإثبات التأمين بقبح العقاب بلا بيان، فإنّ عقلك حاكم في رتبة سابقة باللاحرجية.

وبحسب عبارة نهاية الأفكار تقرير المحقق العراقي (قده): أنّ البراءة العقلية هي عبارة عن حكم العقل بالمعذرية، ومع حكم العقل بالمعذرية في رتبة سابقة لأجل اضطرار المكلف لأحدهما لا محالة فالحكم بالمعذرية حينئذ يكون تحصيلاً للحاصل؛ إذاً حكم العقل بالمعذرية لأجل الاضطرار يُلغي حكم العقل بالمعذرية لأجل عدم البيان، فإنّه إذا حكم العقل بالمعذرية لأجل انّك مضطر لأحد الفرضين لا محالة، كان هناك بيان أو لم يكن هناك بيان، لم يبق موضوع لحكم العقل بالمعذرية لأجل عدم البيان.أو فقل: إنّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان هو من مصاديق حكمه بقبح الظلم، حيث إنّ العقاب بلا بيان ظلم، فالبراءة العقلية هي من مصاديق حكم العقل بقبح الظلم، فهل يتأتى هنا حكم العقل بقبح الظلم بعد حكمه بعدم منجزية العلم الإجمالي؟.

**والحمد لله رب العالمين.**

088

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

كان الكلام في توضيح مرام المحقق العراقي (قده) في عدم جريان البراءة العقلية، ومن أجل توضيح مراده نقول: إنّ المحقق العراقي في نهاية الأفكار، **تعرّض لعدّة أمور:**

**الأمر الأوّل:** أنّه إذا دار الأمر بين المحذورين كدوران السفر بين الوجوب والحرمة، فإنّ العلم الإجمالي بأصل الإلزام ساقط عن المنجزية لا لعدم كونه بياناً حيث إنّ الإلزام معلومٌ، ولكن لأجل اضطرار المكلف للجامع حيث لا يخلو أمره من الفعل والترك، فهو مضطرٌ للجامع بينهما، وباضطراره إلى الجامع يحكم العقل بالتخيير، ومعنى التخيير هو اللاحرجية في الفعل أو الترك، فكأنّه قال: (لا حرج ولا إثم عليك فعلت أو تركت) وليس معنى الحكم بالتخيير هو لحاظ التخيير على نحو الموضوعية، فإنّ التخيير سواء كان شرعيا كما في التخيير بين خصال الكفارة أو كان التخيير عقلياً، كما في التخيير بين المتزاحمين المتساويين من حيث الأهمية، فإنّ التخيير في كلا الفرضين شرعياً أو عقلياً إنّما يُتصوّر إذا كان المكلف قادراً على ترك كلا العدلين، فإذا كان قادراً على ترك كلا العدلين فيُقال له: ليس لك أن تتركهما معاً، بل عليك بالجامع بينهما.وأمّا إذا لم يكن المكلف قادراً على تركهما معاً، كما إذا دار الأمر بين النقيضين الفعل او الترك، فلا معنى للحكم بالتخيير على نحو الموضوعية؛ لأنّ المكلف بتكوينه مخيرٌ بين الفعل والترك، فإذا كان مخيراً تكوينا بين الفعل والترك فلا وجه لتخييره حكما لا عقلاً ولا شرعاً؛ إذاً: فمعنى التخيير في المقام ليس إلّا حكم العقل بأن لا إثم في الفعل أو في الترك، هذا هو الأمر الأوّل الذي أفاده المحقق العراقي.

**الأمر الثاني:** قال: إنّ البراءة العقلية والشرعية معاً لا تجري في المقام، والسرّ في ذلك أنّ الغرض من جريان البراءة عقلاً أو شرعاً هو تحقيق المعذرية، وتحقيق المعذرية إنّما يصح فرع عدم وجود معذريّة في رتبة سابقة، وإلّا لكان الحكم بالمعذريّة عقلاً أو شرعاً طلبا للحاصل.وفي المقام عندما يُراد اجراء البراءة العقلية لأجل تحقيق المعذرية فإمّا أن تجري في ظرف منجزية العلم الإجمالي، أو تجري في ظرف عدم منجزيته، فإنّ قُصد جريانها في ظرف منجزية العلم الإجمالي فمن الواضح أنّ منجزيته ومؤثريته مانع من جريان البراءة عقلاً ونقلاً.وإن أُريد جريانها في ظرف سقوطه عن المؤثرية، فلا بد أن نبحث عمّا هو المسقط له؛ إذ لماذا سقط؟ فإذا كان المسقط له عن المنجزية هو حكم العقل بالتخيير؛ أي أنّ العقل لما أدرك أنّ المكلف مضطر للجامع بين الفعل والترك، حكم بالتخيير، فالعقل لأجل حكمه بالتخيير ومعنى التخيير- كما شرحنا- اللاحرجية في الفعل او الترك، يعني المعذرية، فبعد أن حكم العقل بالمعذرية في الفعل أو الترك لأجل الاضطرار لذلك سقط العلم الإجمالي عن المنجزية، فلا وجه لتحقيق المعذرية بالبراءة بملاك عدم البيان؛ إذ في رُتبة سابقة على البراءة يوجد حكم بالمعذرية لأجل الاضطرار فلا معنى لتحصيل حكم بالمعذرية لأجل عدم البيان، والحال أنّ هناك حكما بالمعذرية لأجل الاضطرار. فتبيّن واتضح بذلك أنّ البراءة العقلية لا تجري.

**الأمر الثالث:** قال: إنّ العلم إنّما يتعلّق بالعناوين لا بما هي هي، يعني لا على نحو الموضوعية، وإنّما يتعلّق بها بما هي مرآة إلى الخارج، أي أنّه يتعلّق بها على نحو ما به يُنظر لا على ما فيه يُنظر، وإلّا لم يكن علما، بل كان ادراكا لصورة ذهنية، فهو إنّما يكون علماً بالواقع إذا تعلّق بالعنوان الذهني بما له من مرآتية عمّا وراء ذلك، ولأجل أنّ العلم يتعلّق بالعناوين لما لها من المرآتية فإنّ العلم لا يسري لا للمعنون الخارجي ولا لعنوان آخر محكوم بصفة معينة.

**مثلا:** إذا علم الإنسان مثلاً: (بنجاسة الثوب الأزرق) فإنّ هذا العلم لا يسري لنفس الثوب الأزرق الموجود في الخارج؛ حيث إنّ الثوب الموجود خارجا معلوم بالعرض لا بالذات؛ إذ بما أنّ العلم كيف نفساني، فمقتضى كونه كيفا نفسانيا أن يكون متعلّقه مما هو موجود في أفق النفس أيضاً، حيث إنّ العلم من الأمور الإضافية، فمقتضى ذلك أن لا تعلّق له إلّا بما هو في أفقه، فلا يسري العلم إلى الخارج بل الخارج معلوم بالعرض، ولا يسري لعنوان آخر، فلو علمت بأنّ ابن زيد بعنوان ابن زيد، لا أعرف عنه إلا أنّه ابن زيد، فلو عملت بأنّ ابن زيد سارق، فهذا لا يقتضي أن اعلم بأنّ بكراً الذي لا أدري هو نفسه ابن زيد او غيره، لا أدري أنّ بكراً هو سارق أم لا، فالعلم بعنوان لا يسري لعنوان آخر.ولأجل ذلك يمكن أن يكون الوجود الواحد متعلقاً للصفات المتضادة كالعلم والجهل في آن واحد لاختلاف العناوين تفصيلية او اجمالية.

**بيان ذلك:** مثلاً في الذي ذكرناه:لو كان في الخارج ابن زيد هو نفسه بكر، لكنني لا أدري أن ابن زيد هو بكر، فالذي أعلم به أنّ هناك عنوانين، عنوان (ابن زيد) وأنا أعلم جزما أنّه سارق، وعنوان بكر وأنا أجهل قطعاً أنّه سارق، ولعلهما واحدٌ، فهذا المعنون الواحد اتصف بالعلم والجهل في آن واحد لاختلاف العنوان، فهو بعنوان معلوم وهو بعنوان مجهول، ولأجل ذلك في موارد العلم الإجمالي كما إذا علمت بنجاسة أحد الانائين لكن الإناء الأبيض منهما مشكوك النجاسة، فلو كان الاناء الأبيض هو النجس واقعاً، لصار الإناء الأبيض متعلقاً لعلم وشك، فهو بالعنوان الإجمالي أي عنوان (الأحد) معلوم النجاسة، وهو بالعنوان التفصيلي ألّا وهو الإناء الأبيض مشكوك النجاسة.

فلأجل هذا البيان ذهب المحقق العراقي الآراكي (قده) إلى أنّ موضوع البراءة عقلاً ونقلاً متحقق في كل من الطرفين، فإذا علمت بأنّ هناك إلزاماً في حقي إمّا الزام بالسفر أو الزام بتركه، فلا أدري أنا اقسمت أن لا اخرج أيام النوروز أو اقسمت أن اخرج أيام النوروز، فالسفر وعدمه في أيام النوروز دائر بين الفعل والترك، لدي علم بانني اقسمت على شيء أمّا هو السفر أو هو تركه فأنا لا أعلم، فهنا ما علمت به هو الجامع (الإلزام) وأمّا وجوب السفر فهو مشكوك؛ ولأجل كونه مشكوكا فهو موضوع للبراءة عقلاً ونقلاً، فلا منافاة لما ذكرناه الآن، فلا منافاة بين كون أحد طرفي العلم الاجمالي موضوعا في نفسه للبراءة عقلاً ونقلاً مع العلم الإجمالي بالإلزام الجامع بينهما.غاية ما في الباب أنّ موضوع البراءة وإن كان متحققاً في كل من الطرفين، فكل من الطرفين في حد نفسه مشكوك وموضوع للبراءة، إلّا أنّ المانع من جريان البراءة مع تحقق موضوعها في كل منهما هو حكم العقل في رتبة سابقة بالمعذرية، فحيث حكم العقل في رتبة سابقة أنّه لما كان المكلف مضطراً للفعل أو الترك فلا حرج عليه أن يفعل أو يترك، فبعد حكم العقل بالمعذرية فجريان البراءة في كل من الطرفين منتف، لا لأجل عدم موضوعه، بل لأجل أنّ جريانهما لأجل تحقيق المعذرية طلبٌ للحاصل. هذا ما أفاده العراقي (قده).

**وهنا ملاحظتان:**

**الملاحظة الأولى:** أنّه إمّا أن يرى العراقي أنّ العلم الإجمالي بالالزام بيانٌ أو ليس ببيان، وهذا الذي بحثناه في الدرس السابق، حيث يظهر من كلام العراقي في المقالات، وهو ظاهر كلام العلمين – سيّدنا (قده) وسيّد المنتقى (قده) أنّ العلم الإجمالي أساساً ليس بيانا، فمجرد انكشاف الإلزام هذا لا يعني أنّه بيان؛ لأنّ البيان هو عبارة عن العلم بالحكم الفعلي، أي الحكم المقتضي للمحركية والداعوية، والإلزام في المقام ليس محركا جزماً؛ لأنّ المكلف مضطر للفعل أو الترك، فبما أنّ العلم الإجمالي ليس بيانا من اصله، فلا حاجة لأن نبحث عن منجزيته وعدم المنجزية.

وإمّا أن يقول العراقي كما هو ظاهر كلامه في نهاية الأفكار، وكما هو ظاهر كلام السيّد الصدر (قدهما): أنّ العلم الإجمالي بيان؛ لأجل أنّ الإلزام قد انكشف، وماذا بعد الحق إلّا الضلال، فهل بعد الانكشاف شيءٌ نبحث أنّه بيان او ليس ببيان، إنّما الكلام أنّه غير منجز؛ لأنّ حكم العقل بالاضطرار إلى الفعل أو الترك أوجب سقوطه عن المنجزية.

فإن كان المختار للمحقق العراقي هو الثاني، أي أنّ العلم الإجمالي بيان؛ إذاً البراءة العقلية لا موضوع لها، فلا حاجة إلى أن نقول: إنّما لم تجر البراءة العقلية؛ لأنّ العقل قد حكم بالمعذرية فتحصيل المعذرية بها طلب للحاصل، بل لعدم موضوعها، فإذا كان العلم الإجمالي بياناً؛ إذاً فموضوع البراءة العقلية أصلاً منتف، لا لأجل أنّ العقل قد حكم بالمعذرية، بل لأجل عدم البيان وهذا تعليل أسبق رتبةً، فإنّ تعليل انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه اسبق رتبة من أي تعليل آخر.

وأمّا إذا كان مختار العراقي أنّ العلم الإجمالي ليس بياناً فموضوع البراءة العقلية متحقق (اللابيان)، فهنا يقال: حيث حكم العقل في هذا المورد وهو دوران الأمر بين لزوم الفعل وبين لزوم الترك حيث حكم العقل بالمعذرية لأجل الاضطرار، فهل حكم العقل بالمعذرية رافع للبراءة العقلية أم لا؟

وهذا يبتني، هل أنّ حكم العقل بالمعذرية لأجل الاضطرار سابق رتبة على البراءة العقلية؛ كي يكون ملغياً لاستفادة المعذرية منها أو أنّه في عرضها، فلا موجب للغويتها، هذا البحث سيأتي نتعرض إليه، إنّما الغرض من هذه الملاحظة أنّ ما ذكره العراقي لا يتمّ على كلا الفرضين، يعني قلنا بالبيانية أو لم نقل.

**الملاحظة الثانية:** ما ذهب إليه السيّد الإمام في تهذيب الأصول والسيّد الشهيد في تقرير بحوثه (قدهما) من أنّ تعليل العراقي عدم البراءة العقلية بحكم العقل بالمعذرية غير متين، غير جيد، والسرّ في ذلك: - طبعا نقرب الكلام حتّى يتلافى الاشكالات- أنّه إمّا أن يكون منظور العراقي عدم جريان البراءة العقلية في الجامع – أي جامع الإلزام- أو يكون منظور العراقي عدم جريان البراءة العقلية في الأطراف، يعني وجوب الفعل على حدة، ووجوب الترك على حدة.فحينئذ إن كان منظور العراقي عدم جريان البراءة العقلية في الجامع، فهذا لا معنى لأن يوجه ويُعلل بأنّ العقل حاكم بالمعذرية في رتبة سابقة؛ لأن الجامع واصل، فالجامع أي أصل الإلزام واصلٌ تفصيلاً، فكيف مع وصوله تفصيلا تجري البراءة العقلية عنه؟ هذا ممّا لا معنى له؛ إذ لا معنى أن يقال يقبح العقاب على الجامع لعدم بيانه والحال بأنّه بيّن تفصيلا، هذا لا معنى له.

وإن كان منظوره الأطراف، أي أنّ وجوب الفعل في حدّ نفسه مشكوك، ووجوب الترك في حدّ نفسه مشكوك، وهذا هو ظاهر كلام العراقي، فحينئذ يُقال: وجوب كل منهما في حدّ نفسه ليس المكلف مضطرا اليه حتّى يحكم العقل بالمعذرية، فما هو المضطر إليه هو الجامع لا كل منهما على حدة، وبالتالي ما هو المعذور فيه قطعاً لأجل اضطراره إلى ارتكابه هو الجامع وهو ليس مجرى للبراءة العقلية لوصوله تفصيلا، وما هو مجرى البراءة العقلية وهو كل من الطرفين في نفسه ممّا ليس المكلف مضطرا إلى التشبث به، إذ يمكنه أن يلتزم بالفعل دون الترك، أو يلتزم بالترك دون الفعل، فكل منهما في حدّ ذاته اختياري، ومع كونه اختياريا، فلا يحكم العقل بمعذرية التشبث به في رتبة سابقة كي يكون تحصيل هذه المعذرية بالبراءة العقلية طلباً للحاصل.

فما هو مجرى البراءة ليس مما حكم العقل بمعذريته، وما حكم العقل بمعذريته ليس مجرى للبراءة، فكيف العمل؟ يأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين.**

089

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ما زال الكلام فيما طرحه المحقق العراقي (قده) من أنّ جريان البراءة العقلية في دوران الامر بين المحذورين ممّا يُعد من طلب الحاصل وذلك لحكم العقل بالمعذرية في رتبة سابقة.

وذكرنا أنّ هناك ملاحظتين وصل الكلام إلى **الملاحظة الثانية** التي أفادها العلمان السيّد الإمام والسيّد الصدر (قدهما).

ولكن يمكن الدفاع عن العراقي (قده) بأحد وجوه ثلاثة:

**الوجه الأوّل**: وهو مؤلف من مقدمتين:

**الأولى**: إنّ العلم الاجمالي تارة يدور بين الأقل والأكثر، كما إذا علم إجمالاً بأنّ الصلاة الواجبة إمّا ذات عشرة أجزاء أو أحد عشر جزءاً، وإما يدور بين المتباينين، والدوران بين المتباينيين أيضاً على قسمين؛ إذ تارة يكون المتباينان بمثابة موضوعين بحيث لا يستلزم الترخيص في أحدهما الترخيص في الآخر، كما لو علم إجمالاً إمّا بوجوب الجمعة تعيينا، او بوجوب الظهر تعيينا في يوم الجمعة، فهنا في مثل هذا الفرض لا يلزم من جريان البراءة في أحد الطرفين التعرّض لحال الطرف الآخر.

وتارة يكون المتباينان بمثابة موضوع واحد، وهو ما إذا دار الأمر بين النقيضين، كما إذا علم إجمالاً إمّا بالزام للفعل أو إلزام للترك، فهناك فرق بين القسمين، والسرّ في ذلك: أنّه إذا دار الأمر بين بين وجوب الجمعة وبين وجوب الظهر، فإنّ جريان البراءة عن وجوب الجمعة لا يُلامس حال الظهر، فالغرض من جريان البراءة في وجوب الجمعة أن يكون معذوراً في فعلها أو تركها، وهذا لا يعني أن حال الظهر قد تنقح، فلعله ملزم بالظهر، فلذلك كان احتمال وجوب الظهر موضوعا آخر لبراءة عقلية، فيقال: تجري البراءة عن وجوب الظهر لبيان المعذورية في فعلها أو تركها، فحيث إنّ جريان البراءة في أحد الطرفين لا يُلامس حال الآخر، كان هنا موضوعان لبرائتين.

أمّا في القسم الثاني: وهو ما إذا كان الطرفان يشكلان موضوعا واحدا، كما لو علم المكلف أنّه إمّا مُلزم بالسفر أو بتركه، فهنا وإن وُجد احتمالان: وهما الالزام بالسفر والالزام بتركه، ولكن هذا لا يكفي لنشوء موضوعين لبرائتين، فإنّ الغرض من جريان البراءة عن عن الإلزام بالسفر هو أن يكون معذورا في فعل السفر أو تركه، والغرض من جريان البراءة عن لزوم ترك السفر نفس الغاية، وهو أن يكون معذورا في السفر أو تركه، فحيث إنّ دوران الأمر بين الفعل والترك، يؤدي إلى أن تكون البراءة من ناحية أحدهما محققة لنتيجة البراءة من ناحية العدل الآخر، إذاً فليس هناك موضوعان لبرائتين، بل هنا موضوع واحد لبراءة واحدة وهي: أنّه إذا علمت بالزام بين النقيضين فانت معذور في الفعل أو الترك، فلا يتحمل الموضوع براءة أخرى، هذه هي المقدمة الأولى.

**المقدمة الثانية**: بما أنّ نتيجة البراءة العقلية في دوران الأمر بين النقيضين هي المعذورية في الفعل أو الترك، فالمفروض أنّ هذه النتيجة موجودة في رُتبة سابقة، لأنّ العقل في رُتبة سابقة حاكمٌ بأنّه ما دام المكلف مضطرا للجامع، فهو إما فاعل أو تارك تكويناً؛ إذاً فلا حرج عليه في الفعل أو الترك، فالعقل في رتبة سابقة على البراءة قد قرر أنّ اضطرار المكلف لأحد النقيضين سبب لعدم الحرج والمعذورية في الفعل والترك، فالنتيجة المراد تحقيقها بالبراءة حاصلة في رتبة سابقة، ومع حصولها في رتبة سابقة فجريان البراءة العقلية طلب للحاصل.

**إلا أن يقال**: إنّ العقل وإن حكم بالمعذورية في الفعل أو الترك لأجل اضطرار المكلف لأحدهما تكويناً إلّا أنّ هذا كان مانعاً من منجزية العلم الإجمالي للجامع، فحكم العقل بالمعذورية في الفعل أو الترك لأجل الاضطرار إنما هو للمنع من منجزية العلم الإجمالي لجامع الإلزام، فيقال: إنّ الإلزام المعلوم بالاجمال غير منجز لاضطرار المكلف تكوينا للفعل أو الترك، فمنع منجزية العلم الإجمالي بالجامع لا يعني منع منجزية الإحتمال في كل من الطرفين، فإنّ الملاك غير الملاك، حيث إنّ الملاك في منع منجزية العلم الإجمالي بالجامع هو الاضطرار، وهذا الملاك ليس موجودا في كل من الطرفين، مثلاً: هو يحتمل وجوب السفر واحتمال وجوب السفر يعني احتمال أنّه ملزم بالفعل دون الترك، وهو ليس مضطرا لأن لا يلتزم؛ إذ يمكنه أن يلتزم بالفعل، كذلك يحتمل وجوب الترك المساوق لاحتمال أن يكون ملزما بالترك، والمفروض أنّه ليس مضطرا للفعل إذ بامكانه أن يلتزم بالترك، فما دام ليس مضطراً للالتزام بأحدهما إذاً فحينئذ الملاك الذي رفع منجزية الجامع وهو الاضطرار لا يوجب رفع منجزية الاحتمال في كل من الطرفين، ما دام المكلف ليس مضطرا للالتزام بأحد الطرفين بل هو بالخيار، هذا هو الوجه الأوّل في الدفاع عن العراقي وما فيه.

**الوجه الثاني**: أن يقال إنّ ظاهر كلام المحقق العراقي- في صفحة (394) من الجزء الرابع من نهاية الأفكار- أنّه لم يستند في قوله بالمعذورية في الفعل أو الترك لأجل ملاك الاضطرار وحده، كي يُشكل عليه بأنّ ملاك الاضطرار إنّما هو الالتزام بالجامع، بل قد قال: إنّ إدراك العقل للاضطرار للجامع بضميمة قبح الترجيح بلا مرجح أوجب المصير إلى حكم العقل بالمعذورية في الفعل والترك، فكأنه قال: أنّه إذا دار الأمر بين الزام بالفعل وبين الزام بالترك فالالزام بالجامع غير منجز لاضطرار المكلف إلى عدمه، والإلزام باحدهما مع تساويهما احتمالا ومحتملا ترجيح بلا مرجح، ونتيجة هذا المجموع حكم العقل بالمعذرية في الفعل او الترك، فحكم العقل بالمعذرية في الفعل أو الترك لم يتكأ فقط على مسألة الاضطرار، كي يُقال بأنّ المكلف ليس مضطرا في أن يلتزم بالفعل أو يلتزم بالترك، بل استند إلى مجموع محذورين، وبالنظر إلى هذا المجموع حكم بالمعذرية، إذاً: فالمكلف محكوم بالمعذرية في الفعل أو الترك في رتبة سابقة على البراءة فلا موضوع للبراءة.

**الوجه الثالث**: أن يقال إنّ منجزية الاحتمال لكل طرف، مثلاً: بناءً على انكار البراءة العقلية تارة تستند هذه المنجزية إلى قضاء الفطرة بدفع الضرر المحتمل، وتارة تستند منجزية الاحتمال إلى مسلك حق الطاعة.

فإن قلنا: بأنّ مدرك منجزية الاحتمال هو قضاء الفطرة بدفع الضرر المحتمل، بحيث لو قطع المكلف بأن لا عقوبة في البين لم يكن الاحتمال منجزاً، فبناءً على هذا المسلك الذي اخترناه فيما سبق، يُتصوّر هنا وجود منجزين: احتمال وجوب الفعل واحتمال وجوب الترك.

وأمّا إذا قلنا: بأنّ مدرك منجزية الاحتمال ما سلكه السيّد الشهيد (قده) ألّا وهو مسلك حق الطاعة، فيأتي البحث: هل أنّ هذا الحق يشمل النقيضين، صحيح أنّ موضوع هذا الحق وهو حق الطاعة للمولى الحقيقي لا يختص بفرض العلم بل يشمل فرض الاحتمال، لكن هل يشمل فرض احتمال النقيضين؟ كما لو احتمل وجوب الفعل وحرمته، فهو يحتمل السفر واللاسفر، فهل أنّ حقّ الطاعة، أي مسلك حق الطاعة يشمل ما إذا دار أمر الاحتمال بين النقيضين أم لا؟

فلو قلنا بأنّ مدرك منجزية الاحتمال هو قضاء الفطرة بدفع الضرر المحتمل، فإنّه يُحتمل ضرر في ترك الفعل، وضرر في ترك الترك، وأمّا إذا لم يكن هذا هو المدرك، بل كان المدرك حق الطاعة، فهل لحق الطاعة شمول في نفسه لما إذا دار الأمر بين النقيضين؟

الجواب: لا، لا لما ذكره البعض من اضطرار المكلف للفعل أو الترك والحقوق منوطة بالاختيار لا بالاضطرار، فإنّ ثبوت حق عليك لأي أحد فرع اختيارك، فالأفعال الاختيارية هي التي تكون موضوعا للحقوق، وأما إذا لم يكن الفعل اختياريا فهو خارج موضوعا عن تعلق أي حق، فليس للمولى حق الطاعة في أمر ليس باختيار المكلف، وحيث إنّ المكلف في المقام مضطر إمّا للفعل أو للترك، فلا يكون المقام موردا لحق الطاعة، لا نقول بهذا.

لكننا لا نقول بهذا التعليل والتبرير؛ إذ المفروض أنّ الالتزام بالفعل وحده اختياري، فلماذا لا يكون موردا لحق الطاعة، والالتزام بالترك وحده اختياري فلمَ لا يكون موضوعا لحق الطاعة؟ وإنّما الإشكال عندنا من باب القصور في نفس الحق، أي أنّ الحق هو في حدّ ذاته قاصرٌ عن الشمول للنقيضين، مع غمض النظر عن قدرة المكلف وعدم قدرته، بل لو فرضنا محالاً، أنّ المكلف يتمكن من الجمع بين النقيضين مع ذلك لا شمول في حق الطاعة لمورد النقيضين؛ بلحاظ تكاذبهما لتساويهما احتمالا ومحتملا، فكما قيل في الأصول وهذا يحتاج إلى بيان أكثر، فكما قيل في بحث التعارض بأنّ حجية الظهور قاصرة عن الشمول للظهورين المتكاذبين، كما إذا كان تكاذبهما على نحو التناقض بأن يقول (افعل ولا تفعل) لا لمسألة قدرة المكلف وعدم قدرته، بل إنّ حجية الظهور لا شمول فيها لفرض التكاذب بين الظهورين، ولا شمول في حجية خبر الثقة للمتناقضين، والسرّ في ذلك: أنّ هذه الأحكام من الحجية والحقيّة وأمثال ذلك سواء كان مدركها العقل أو مدركها بناء العقلاء، أو مدركها الشارع، قاصرةٌ في حدّ ذاتها عن الشمول لمورد التكاذب، فكذلك الأمر في المقام، فإذا لم يشمل حقّ الطاعة احتمال لزوم الفعل واحتمال لزوم الترك، إذاً فالمعذرية حصلت في نفس هذه الرتبة وهو أساساً أنّ هذين الاحتمالين ليسا منجزين في انفسهما؛ لأنّ مدرك المنجزية وهو حق الطاعة لا يشملهما لا لأجل البراءة العقلية، فإذا كان ارتفاع المنجزية في رتبة سابقة وهو عدم شمول مدرك المنجزية لفرض التناقض لم تصل النوبة إلى أن نرفع المنجزية بالبراءة العقلية، فافهم والتفت ولا تغفل.

**والحمد لله رب العالمين.**

09

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين**

كان الكلام في فرض الشك في المحصل، والشك في المحصل على قسمين: فتارة يكون في الشبهة الحكمية، وتارة يكون في الشبهة الموضوعية. فإذا كان الشك في المحصّل على نحو الشبهة الحكمية، كما إذا شككنا في أنَّ الطهور الذي هو شرط لصحة الصلاة كما في قوله: (**لا صلاة إلا بطهور**) فهل يتحقق بغسلة واحدة شرعاً، أم لا يتحقق إلا بغسلتين؟ وحينئذٍ هل يمكن جريان البراءة عن سببية الغسلتين، أم لا؟

فقد يقال: بأن جريان البراءة عن سببية الغسلتين لا يثبت سببية الغسلة الواحدة، بل هو أصل مثبت.

فلا جدوى لجريان البراءة لنفي سببية الغسلتين، بل لابد لنا من إحراز أن الغسلة الواحدة سبب. وهنا أجاب جمع من الأعلام بأن الغرض من جريان البراءة نفي وجوب الاحتياط وليس إثبات سببية الغسلة الواحدة. فنحن إذا شككنا هل أن الطهور المأمور به في قوله: (**لا صلاة إلا بطهور**) هل يتحقق بغسلة واحدة أم بغسلتين؟ فنشك في أنه هل يجب علينا الاحتياط من جهة الغسلتين أم لا يجب؟ ومفاد دليل البراءة عدم وجوب الاحتياط، فدليل البراءة إذا جرى في سببية الغسلتين فمؤداه أنه لا يجب عليك الاحتياط من هذه الجهة. وهي جهة سببية الغسلتين في تحقيق الطهور. لا أن المقصود إثبات سببية الغسلة الوحدة كي يكون من الأصل المثبت.

ولكن هذا المقدار من التخلص لا يجدي في المقام؛ إذ ما دام المأمور به هو الصلاة مع الطهور، والمفروض أننا لا نحرز الطهور بغسلة واحدة، فحينئذٍ ما زال الشك قائماً في المحصَّل، أي هل أن الطهور يتحصل بغسلة واحدة أم يتحصل بغسلتين؟

وبالتالي لابد من جواب صناعي في البين، فالأعلام (قدّس الله أسرارهم) أفادوا بأن الجاري في المقام هو أصالة الاشتغال حيث أن المأمور به عنوان الطهور ولا يحرز تحققه إلا بالغسلتين.

إلا أن السيد الشهيد (قدّس سرّه) فصّل بين المحصّل الشرعي، والمحصّل العقلي المبهم، والمحصّل العرفي، فقال بجريان البراءة في الأوليين وجريان الاحتياط في الثالث.

**بيان ذلك**: **تارة** يكون المحصَّل شرعياً، بمعنى أنه حكم صدر من الشارع متفرعاً على موضوع معين، كما في الطهور ـ بناءً على أن المراد بالطهور هو المسبَّب ـ فالشارع يقول: إذا صدرت منك الغسلتان والمسحتان فأنا أحكم بترتب الطهارة على ما فعلت. فالطهور حكم شرعي موضوعه وجود الغسلتين والمسحتين، فهذا هو المحصل الشرعي.

ففي مثل هذه الصورة أفاد (قدّس سرّه) : مقتضى كون المحصَّل شرعياً أنه لا يُعرف حدوده إلا من قِبل الشارع نفسه، فبما أنه لا يعرف حدوده إلا من قِبل الشارع، إذاً فعلى الشارع أن يتصدى لبيانه، وحيث إن الشارع ذكر لنا السبب فقال: إذا غسلت ومسحت تحقق الطهور. فمعنى ذلك: أنه بيّن المسبَّب من خلال بيان سببه. وهذا يعني أن الشارع أدخل السبب في عهدة المكلف، فهو وإن كان مطلوبه المسبَّب ـ ألا وهو الطهور ـ إلا أنه لمّا كان متعلقاً بسببه وتصدى الشارع لبيان السبب فقد أدخل الشارع نفس السبب في عهدة المكلف فقال: ما في عهدتك وما أنت مدان به هو السبب وهو الغسلتان والمسحتان. وحينئذٍ بما أن الذي دخل في العهدة هو السبب فتجري البراءة عند دوران السبب بين الأقل والأكثر، فإذا لم نعلم هل أن السبب غسلة واحدة للوجه أم غسلتان، نجري البراءة عن سببية الغسلتين ويكون المورد من دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين كالقسم السابق الذي تحدثنا فيه وهو ما إذا دار أمر الصلاة بين الصلاة مع السورة أو بدونها؛ لأنَّ الشارع لم يدخل في عهدتنا المسبب كي نحوم حوله، بل ما أدخله في العهدة هو السبب، والسبب دائر بين الأقل والأكثر، فتجري البراءة عن اعتبار الأكثر.

**وتارة** يكون المسبَّب عقلياً مبهماً كما لو فرضنا أنَّ الشارع قال: لا تصح الصلاة في ساتر حيواني إلا إذا كان مذكى مما يؤكل لحمه، والمذّكى مسبب عقل أي أنه ليس حكماً من أحكام الشارع، وإنما إذا حصل الذبح لما يؤكل لحمه بشروط خاصة تحقق في الحيوان حالة تكوينية نعبّر هنا بالذكاة، فالذكاة حالة تكوينية في الحيوان ناشئة عن الذبح بشرائطه الخاصة، فالمحصل ـ وهو المسبب هنا ـ أمر عقلي تكويني، ولكن لأنه مبهم لا يمكن للمكلف أن يصل إليه بنفسه لعدم اطلاعه على ما هو السبب الموصل لذلك الأمر التكويني.

إذاً فنتيجة هذا الإبهام: متى أمر الشارع فقال: لا تصل بساتر حيواني إلا إذا كان مذكى مما يؤكل لحمه. فنقول: بما أن المحصل المسبب مبهم فوظيفة الشارع بيان سببه، ومقتضى ذلك أن الشارع إذا بيّن السبب فقال: الذبح بشروط كذا، فالذي دخل في عهدة المكلف هو السبب دون المسبب، فإذا دار أمر السبب بين الأقل والأكثر، جرت البراءة عن الأكثر، ولسنا مطلوبين بأكثر من ذلك.

وأما إذا كان المحصّل المسبب عرفياً، كما إذا قال المشّرع: اقتلوا المشركين أينما وجدتموهم. فالمأمور به هو القتل والقتل مسبب عرفي عن أي سبب يؤدي إلى الموت، فحيث إن القتل مسبب عرفي، إذاً فعد تصدي الشارع نفسه إلى بيانه؛ إذ أنه أمر بالمسبب واكتفى، فهو قرينة على أنه أوكل تشخيص هذا المسبب وتحقيقه إلى المكلف، فالمكلف هو المطالب بتشخيصه ومعرفة كيفية تحقيقه، فإذا شك المكلف نفسه ـ حتى مع رجوعه إلى العرف ـ في أن القتل هل يتحقق بالطريقة الفلانية، أم لا؟ فهل يتحقق القتل ـ مثلاً ـ بأكل البرتقال، أم لا؟ فبما أن تشخيص المسَّبب بيده وهو قد شك، إذاً فمقتضى ذلك أن يقول المكلف الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني فلابد من الاحتياط ولا مجال لجريان البراءة.

**فالسيد الصدر** (قدّس سرّه) وافق الأعلام في أن المجرى عند الشك في المحصَّل في القسم الثالث فقط دون القسمين الأولين هو قاعدة الاشتغال.

**ولكن يلاحظ على ما أفيد**: أنه لا فرق بين الأقسام الثلاثة في أن الجاري عند الشك في المحصّل هو الاشتغال دون البراءة؛ **والسر في ذلك**: هو عدم الملازمة العقلية والعرفية بين ما يكون بيانه بيد الشارع وبين إدخال السبب في عهدة المكلف، فمثلاً: إذا جئنا للمحصّل الشرعي، كما إذا قلنا: إن الطهور ليس هو عبارة عن نفس الغسلتين والمسحتين بل هو عبارة عن اعتبار شرعي موضوعه الغسلتان والمسحتان، فهنا: وإن كان هذا الاعتبار بين الشارع؛ لأنّه اعتبار شرعي، فهو الأعرف بحدوده وموارد تحققه، إلاّ أن كون هذا الاعتبار بيد الشارع لا يعني أنّ ما أدخله في عهدة المكلف سببه لا نفس هذا المعتبر، فلا ملازمة بين الامرين. فنحن نسّلم أن المسبب الشرعي أو فقل: المسبب التكويني المبهم ـ الذي هو القسم الثاني ـ مما لا يصل المكلف على حدوده مهما فعل، إذاً فهذه وظيفة الشارع. أما أن الشارع أدخل السبب في العهدة أم أدخل المسبب في العهدة فهذا الأمر لا يدل على شيء من ذلك، فلا توجد ملازمة ـ لا عقلاً ولا عرفاً ـ بين كون المسبب بيد الشارع بيان حدوده وبين كون الداخل في عهدة المكلف هو السبب. فلعل الشارع قال: ما هو متعلق أمري وما يدخل في عهدة المكلف هو المسبب والمحصل، وقد بيّنته ولو ببيان آخر لم يصل إلى هذا المكلف، أو اتّكلت في تحديد الوظيفة العملية تجاه هذا المسبب إلى أدلة الأصول. فمجرد أن المسبب بيد الشارع شيء، وأنه رفع العهدة عن المسبب وجعل السبب هو الداخل في العهدة هذا شيء آخر. فلعل الشارع تصدى لبيان المسبب في دليل آخر لم يصل إلينا، أو لعله لم يعتن بذلك وأوكل هذا الأمر يعني تحديد الوظيفة العملية عند الشك في المسبب إلى أدلة الأصول.

**إذاً** فبالنتيجة ما دام المشرع قد قال: (**لا صلاة إلا بطهور**) فظاهر خطابه أن ما دخل في عهدة المكلف الصلاة مع المسبب نفسه ألا وهو الطهور، فمتى شك المكلف في سببه ودار الأمر بين الأقل والأكثر فجريان البراءة عن الأكثر لا يثبت للمكلف أن المحصل اشرعي قد تحقق. وكذا الكلام فيما إذا كان المحصل عقلياً مبهما، بل هو أولى.

**فتلّخص**: أنه إذا كان الشك في المحصّل على نحو الشبهة الحكمية، فالصحيح ما ذكره الأعلام من أن الجاري قاعدة الاشتغال بمختلف فروضه.

**القسم الثاني**: ما إذا كان الشك في المحصّل على نحو الشبهة الموضوعية. مثلاً: إذا شك المكلف هل أن ما تحت اللحية من ظاهر الوجه، أم من خارج الوجه؟ أو كما إذا شك في أن ما أن ما تحت رمشه من ظاهر الوجه، أم باطن الوجه؟ ونتيجة الشك في ذلك أنه شك في أن المحصل ـ ألا وهو الطهور ـ هل تحقق بغسل ما سوى هذا الموضع أم لا؟ فالشك في المحصل حينئذٍ ناشئ عن شبهة موضوعية وهي: هل أن هذا الموضع من الظاهر، أم لا؟

ففي مثل هذا الفرض نقول: إذا لم يكن هناك أصل موضوعي ينقح لنا الموضوع، فمقتضى الوظيفة جريان الاشتغال. فإذا شك المكلف هل أن غسل هذا لازم عليه؛ لأنّه من الظاهر، أم لا؛ لأنّه من الباطن، فهو يشك في أن الغسل الشرعي ـ ألا وهو غسل الوجه المحقق للطهور ـ هل يتحقق بهذا الغسل، أم لا؟ فتجري قاعدة الاشتغال. إلا إذا كان هنا أصل موضوعي ينقح لنا الصغرى. مثلاً: إذا شك في أن ما تحت رمشه هل هو من الظاهر فيجب غسله، أم من الباطن فلا يجب غسله؟

فهنا ـ بناءً على جريان استصحاب العدم الأزلي ـ يستصحب عدم كون هذا الموضع من الظاهر فلا يجب غسله، فإن موضوع الغسل ما كان ظاهراً، والاستصحاب ينفي كونه من الظاهر، فتنقّح الموضوع، فلا يجب الغسل.

أو أن هذا الموضع ـ مثلاً ـ كان قبل أن تنبت اللحية كان من الظاهر فبعد أن نبتت اللحية وشك يستصحب على ما كان عليه الموضع، وهو ما كان من الظاهر فتنقح الموضوع، فيجب غسله.

**إلا أن السيد الأستاذ** (دام ظله) استشكل في ذلك فقال: استصحاب عدم كون هذا الموضع من الظاهر كما إذا شك في أن ما تحت الجفن من الظاهر، أم لا؟ فالاستصحاب لا يُثبت تحقق المحصَّل بغسل ما سواه. فنرجع إلى الشك في المحصَّل ومقتضاه جريان الاشتغال حيث أن الاستصحاب لا يثبت لنا أن غسل ما سوى هذا الموضع محقق للطهور. فلا فرق بين الشك على نحو الشبهة الحكمية أم على نحو الشبهة الموضوعية في أن الجاري هو الاشتغال.

**ولكن يلاحظ على ما أفيد**: أنَّ المسبب تارة يكون عرفياً، وتارةً يكون شرعياً،. فإن كان المسبَّب عرفياً فهو كما قال؛ لأنّه إذا شك في أن ما أمر به الشارع ـ وهو قتل المشرك ـ هل يتحقق بهذه الوسيلة نتيجة الشبهة الموضوعية، أم لا؟ فلا يفيده جريان الأصل الموضوعي؛ لأنّ المحصل مازال مشكوك الحصول.

أما إذا كان المسَّبب شرعياً، فعندنا أصلان: سببي ومسببي، والأصل السببي حاكم على الأصل المسببي؛ لأنّ عندنا موضوع له أثر شرعي، والموضوع هو غسل الوجه، وأثره الشرعي هو تحقق الطهارة، ومتى ما كان لدينا موضوع وله أثر شرعي فالأصل الجاري في الموضوع نفسه يُعد أصلاً سببياً، والأصل الجاري في الأثر يعد أصلاً مسببياً، والأصل السببي حاكم على الأصل المسببي.

**وفي المقام نقول**: عندنا غسل الوجه وعندنا أثر شرعي وهو تحقق الطهور. فالأصل الجاري في تحقق الطهور هو أصالة الاشتغال، وهذا أصل مسببي، أو فقل: استصحاب عدم تحقق الطهور؛ لأننا إذا شككنا في تحققه نستصحب عدم تحققه هذا أصل سببي. وهناك أصل جارٍ في نفس السبب والموضوع ـ ألا وهو غسل الوجه ـ وهو استصحاب عدم كون هذا الموضع من الوجه الذي يغسل، فبما أن الشك في المسبب ـ وهو تحقق الطهور وعدمه ـ مسبب عن الشك شرعاً في السبب، فلا محالة الأصل الجاري في السبب حاكم على الأصل الجاري في المسبب. فلا مورد لجريان قاعدة الاشتغال عند الشك في المحصل ـ على نحو الشبهة الموضوعية ـ مع وجود أصل موضوعي في السبب منقح لذلك السبب.

تم الكلام في بحث جريان البراءة عند الشك في التكليف الضمني، سواء كان من باب دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين أو من باب الشك في المحصل.

**والحمد لله رب العالمين**

090

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ذكرنا فيما سبق أنّ المحقق العراقي (قده) أفاد بأنّه لا مجال لجريان البراءة العقلية في دوران الأمر بين المحذورين، وكان كلامه موردا للإشكال من قبل العلمين السيّد الإمام والسيّد الصدر (قدهما)، وذكرنا أنّه يمكن الدفاع عن العراقي بما لا يوجب ورود الإشكال عليه، ومحصّل كلامه (قده):

أنّه لا تجري البراءة العقلية في دوران الأمر بين المحذورين سواء قلنا بالمبنى القائل بالبراءة أو قلنا بالمبنى المنكر للبراءة، أي كنا برائتيين أو كنا تنجزيين، فهنا لدينا مبنيان في منجزية الاحتمال وعدمها:

**المبنى الأوّل:** وهو المبنى المعروف بين الأصوليين ألا وهو مبنى البراءة العقلية، المعبر عنه بـ (قبح العقاب بلا بيان) فعلى هذا المبنى لا يمكن جريان البراءة العقلية في أي من الطرفين المتناقضيين، وهما الفعل والترك، **والسرّ في ذلك:** أنّه كما أنّ المنجزية سواء كانت منجزية العلم الإجمالي أو منجزية الاحتمال لا مجال لها في هذا الفرض، كذلك ما هو ضد المنجزية ألّا وهو المعذرية، فإنّ الضدين في رتبة واحدة، ومقتضى اتحادهما في الرتبة اتحادهما في الأحكام، فإذا جئنا لطرف المنجزية رأينا أنّ العلم الإجمالي لا يمكن أن يُنجز الواقع، ولا يمكن أن يُنجز الجامع، ولا يمكن أن يُنجز أحد الطرفين بعينه، أمّا عدم منجزيته للواقع المعلوم في أحد الطرفين فلأن منجزية الواقع هي عبارة عن وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية، والمفروض أنّ المكلف في فرض دوران الأمر بين المحذورين لا يقدر لا على الموافقة القطعية ولا على المخالفة القطعية.

وأمّا منجزية العلم الإجمالي لأحد الطرفين، أي للأحد لا بعينه، فالمفروض أنّ المكلف مضطر تكوينا للأحد لا بعينه، فمع اضطراره تكوينا للتلبس بالأحد لا بعينه فمنجزية الأحد للعلم الإجمالي لغوٌ، وأمّا منجزية لأحد الطرفين بعينه دون الآخر، كالوجوب أو الحرمة فإنّه ترجيح بلا مرجح، فالمنجزية منتفية بسائر فروضها وصورها، كذلك منجزية الاحتمال مع غمض النظر عن العلم الإجمالي، فإنّ منجزية احتمال الواقع منتفية لعدم القدرة لا على الموافقة القطعية ولا على المخالفة القطعية، ومنجزية احتمال الجامع لغوٌ لاضطرار المكلف إليه، ومنجزية أحد الطرفين بعينه ترجيح بلا مرجح، ولذلك السيّد الصدر (قده) ذكر أنّه بناءً – وإن كان سيأتي المناقشة فيه- على منجزية الاحتمال فإنّ المقتضي للمنجزية أي منجزية كل طرف في حدّ ذاته وإن كان موجوداً؛ لأن احتمال كل طرف في حدّ ذاته احتمال قائم، إلّا أنّ المانع موجود وهو التمانع بين المنجزيتين، ومعنى التمانع بين المنجزيتين أنّ منجزية كليهما غير معقولة؛ لعدم قدرة المكلف على الجمع بينهما، ومنجزية أحدهما بعينه ترجيح بلا مرجح.

فكما أنّ المنجزية منتفية بانتفاء سائر فروضها فكذلك ضدها ألّا وهو المعذرية، فعندما نأتي لطرف المعذرية أي المعذرية المستندة للبراءة العقلية، فإنّ هذه المعذرية إمّا بلحاظ الواقع نفسه، وإمّا بلحاظ الجامع المُعبر عنه بالأحد لا بعينه، وإمّا بلحاظ الأحد بعينه.

فأمّا بالنظر إلى الواقع بأن يُقال: (أنت معذور في مخالفة كلا الطرفين) فإنّ المكلف يقول: لست قادرا على المخالفة القطعية كي تصح المعذرية من جهتها، فإنّ المعذرية في المخالفة القطعية مع عدم إمكان المخالفة القطعية لغوٌ.

وأمّا المعذرية من جهة الجامع – أي الأحد لا بعينه- فالمفروض أنّ المكلف مضطر للأحد ولابد من مساورته وارتكابه، فالمعذرية غير فعلية للعجز، ومعذرية أحد الطرفين بعينه ترجيح بلا مرجح، فإنّ المقتضي للمعذرية على مبناهم وإن كان موجودا أي أنّ الموضوع متحقق، حيث إنّ المكلف يحتمل التكليف في كل طرف، فهو يحتمل وجوب السفر في نفسه وهذا مقتضٍ للبراءة عن وجوب السفر، ويحتمل حرمة السفر في نفسه وهذا مقتض للبراءة عن الحرمة.

لكن حيث إنّ جريان البراءة العقلية في أحدهما بعينه ترجيح بلا مرجح، فلا معذرية، والنتيجة: أنّ انتفاء المنجزية بانتفاء سائر فروضها لمحذور عقلي راجع إمّا لعدم المقتضي أو لوجود المانع استلزم انتفاء ضدها ألا وهو المعذرية بنفس المحذور العقلي، ولا محالة وصلت النوبة لحكم العقل باللاحرجية.

**فإن قلت:** بأنّه لِمَ لا تجري البراءة من حيث دون حيث أو بلحاظ دون لحاظ بأن يُقال: إذا لاحظنا احتمال وجوب السفر في نفسه، واغمضنا النظر عن احتمال لزوم تركه مثلاً أو حرمة فعله، فقد تحقق موضوع البراءة، والمفروض أنّ المكلف قادرٌ على أن يلتزم بالفعل، فنقول له: لا يلزم للبراءة.وكذلك إذا لاحظنا جانب الترك وقلنا: يُحتمل لزوم الترك في نفسه مع غمض النظر عن لزوم الفعل، فنقول: يا أيها المكلف لا يلزمك الترك لأجل البراءة، فمقتضى ذلك جريان البرائتين بهذين اللحاظين، فتجري البراءة في احتمال الحرمة مع غمض النظر عن احتمال الوجوب والعكس، أو فقل إنّ البراءة تجري من حيث هذا الاحتمال لا من حيث مجموع الاحتمالين، غاية الأمر أنّ البرائتين تتعارضان، فليكن ولكنّ هذا لا يعني عدم جريانهما في حدّ أنفسهما.

**قلنا:** هناك فرق بين الأحكام العقلية التي هي مدركات واقعية وبين الأحكام الاعتبارية، ففي الاحكام الاعتبارية حيث إنّ الاعتبار سهل المؤونة فيكفي في صحته وجود أثر عملي، ولو كان أثراً حيثياً، من حيث دون حيث، ولكنّ الأحكام العقلية المتقومة بالحسن والقبح يدور أمرها بين الفعلية وعدمها، فهي إمّا فعلية وإمّا غير فعلية، ولا يُتصوّر فيها الفعلية من حيث دون حيث، أو بلحاظ دون لحاظ.

**والوجه في ذلك**: أنّ الحكم العقلي يرجع إلى مدركين: مدرك عملي ومدرك نظري، ودعوى أنّ الأحكام العقلية بعث أو زجر ناشئ عن عدم التأمّل، فإنّ الحكم العقلي أو فإن العقل لا باعثية له ولا زاجرية، وإنّما شأنّه الإدارك فقط، والباعثية والزاجرية إنما هي بقضاء الفطرة لا بادراك العقل نفسه، فلأجل ذلك العقل يُدرك قضايا كبروية مثل: حسن العدل، قبح الظلم، وما يتفرع عليهما كحسن الأمانة وقبح الخيانة وما أشبه ذلك، فإنّ هذا المدرك مدرك عملي، أي أنّ هناك قضيتان ارتسمت في نفس الأمر والواقع هي العدل ممّا ينبغي، ودور العقل تجاهها دور الإدارك، ويُسمى بادراك عملي لأنّه ممّا يُعمل، فيقول: العدل ينبغي أن يُعمل، يُسمى إدراك عملي، وإلّا العقل لا باعثية له، إنّما المُدرك هو شأن من شؤون العمل، العدل ينبغي أن يُعمل والظلم ينبغي أن يُترك، وهناك مدرك نظري وهو الإدراك المتعلّق بعالم التطبيق، مثلاً: قبح العقاب بلا بيان ليس لها إدراك وراء إدراك قبح الظلم بل هي تطبيق محض، فإذا أدرك العقل أنّ العقاب بلا بيان ظلم فليس وراء ادراكه هذا ادراك آخر، فمعنى قبح العقاب بلا بيان يعني أنّ العقاب بلا بيان ظلم، ليس إلّا، لا أنّ العقل يحكم بقبح العقاب وراء حكمه بقبح الظلم، بل ليس هذا إلّا تطبيق محض، فما أدركه العقل إدراكا عمليا هو الأوّل، وهو الكبرى، قال: (الظلم لا ينبغي أن يُعمل) ولم يقل وراء هذا العقل شيء، إنّما ادرك ادراكا نظريا محضا، أنّ العقاب بلا بيان ظلم أو ليس بظلم، نظير حق الطاعة أيضا، فإنّ حق الطاعة صغرى من صغريات حسن العدل وقبح الظلم، فليس معنى حقّ الطاعة أنّ للعقل ادراكا بالحسن والقبح وراء إدراكه للكبرى، بل ليس هناك إلّا التطبيق، بأن يقول العقل: استجابة العبد لتكليف المولى وصل علما أو احتمالاً، هذه الاستجابة عدل وتركها ظلم.

فلأجل أنّ هذه الصغريات ليست إلا تطبيقات ومدركات نظرية ليس إلّا فلأجل ذلك لا يُدرك العقل انطباق الكبرى على المورد حتّى يكون المورد بنظر العقل واجداً للمقتضي فاقداً للمانع، فإذا أدرك العقل مثلاً: إذا علم المكلف بوجوب يوم الجمعة إمّا وجوب الظهر تعيينا أو وجوب الجمعة تعيينا علم العقل بالعلم الاجمالي بذلك، فهنا نعم يقول العقل: بأنّ العقاب على ترك صلاة الظهر بلا بيان ظلم، أي أنّ المورد من صغريات تلك الكبرى، وكذا في الطرف الآخر.

ولكن إذا ادرك العقل دوران الأمر بين المحذورين وأنّ العبد إمّا فاعلٌ أو تارك وليس هناك شق ثالث، فالعقل يقول: بأنّ احتمال كل منهما وإن كان في نفسه مقتضيا للمعذرية، إلّا أن ممانعته بنقيضه مانعٌ، فحيث إنّ الموضوع لم يتحقق – أي موضوع الانطباق ألّا وهو وجدان المقتضي وفقد المانع فالعقل لا يرى هذا المورد مصداقا للبراءة العقلية، لا أنّه يراه مصداقا وتتعارض البراءتان، هذا ممّا لا معنى له، بل ما دامت هذه المصاديق مجرد انطباقات لتلك الكبريات، فانطباق الكبرى فرع فعلية الموضوع، وفعلية الموضوع فرع وجدان المقتضي وفقد المانع، والعقل يقول بأنّ احتمال كل من الوجوب والحرمة وإن كان في نفسه ومن حيث مقتضي للمعذرية إلّا أنّ الممانعة بالنقيض قائمة، فمع هذه الممانعة بالنقيض فليس المورد من صغريات البراءة العقلية، لا أنّها تجري وتتعارض البراءتان في الطرفين، إذاً في الأحكام العقلية يدور الأمر بين الفعلية وعدمها، فإمّا الموضوع موجود فهو فعلي وإلّا فلا فعلية له، لا أنّه يكون فعلي بلحاظ مستند وغير فعلي بلحاظ مستند آخر، ومن حيث دون حيث.

**فتلخص بذلك:** بناء على القول بالبراءة مع ذلك لا مجال للمعذرية في المقام من باب (قبح العقاب بلا بيان). ويأتي الكلام إن شاء الله على المبنى الآخر.

**والحمد لله رب العالمين.**

091

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

كان الكلام بناءً على القول بالبراءة العقلية، وذكرنا أنّه لا يمكن الجمع بين البرائتين في أطراف العلم الإجمالي، ويبقى الكلام بناءً على القول بمنجزية الاحتمال، فبناء على منجزية الاحتمال هنا مطلبان:

**المطلب الأوّل:** أنّ كل حكم سواء كان شرعيا أو عقليا، وسواء كان الشرعي تكليفيا أو وضعيا، لا يمكن أن يشمل النقيضين، وبيان ذلك بذكر مقدمتين:

**المقدمة الأولى**: إنّ أوّل القضايا البديهية كما ذُكر في علم المنطق استحالة اجتماع النقيضين، بمعنى أنّ جميع القضايا العقلية ترجع إلى قضية أولى وهي استحالة اجتماع النقيضين، ويتفرع على ذلك استحالة الدور واستحالة الخُلف وأشباه ذلك، واستحالة اجتماع النقيضين تعني على مستوى العلم التصديقي أنّه متى أدرك الذهن اتصاف أحد النقيضين بصفة فقد أدرك عدم اتصاف نقيضه بتلك الصفة، نعم على مستوى العلم التصوري يمكن أن يتصوّر الذهن التفكيك بين النقيضين، ولذلك قيل فرض المحال ليس محالاً، بمعنى على مستوى العلم التصوّري يمكن أن يفترض الذهن التفكيك بين النقيضين، ولكن على مستوى العلم التصديقي لا يُعقل ذلك، فالذهن متى ما أدرك أنّ نقيضاً بصفة معينة كان من اللوازم البينة بالمعنى الأخصّ أن يُدرك أنّ نقيضه ليس بتلك الصفة.

وهذا يعني أنّ الصفة ومنها الحكم لا ينبسط على النقيضين معاً، فمتى ما أدرك الذهن أنّ الصلاة واجبة او وجوب الصلاة أدرك أنّ عدم الصلاة ليس بواجب، ومتى ما أدرك أنّ الصلاة مورد حق الطاعة أدرك أنّ عدمها ليس مورداً، ومتى ما أدرك أنّ احتمال وجوب الصلاة موردٌ لقاعدة قبح العقاب بلا بيان ادرك أنّ عدم الصلاة ليس موردا للقاعدة، فعلى مستوى العلم التصديقي يكون الحكم نفسه، أي حكم كان عقليا او شرعيا، تكليفيا أو وضعيا، يكون الحكم نفسه قاصرا عن الانبساط على النقيضين، فلا يُعقل أن يتصف النقضيان بحكم واحد، لا لعدم امكان الجمع بينهما خارجاً، بل حتّى لو فُرض محالاً امكان الجمع إلّا أن تكاذب النقيضين بحيث يكون هذا التكاذب ابده القضايا منع من اجتماعهما في صفة واحدة، وبناء على ذلك، فلا يُعقل أن يكون كلا النقيضين موردا لحق الطاعة أو موردا لقبح العقاب بلا بيان او ما شاكل ذلك، ويتفرّع على هذه النقطة التي أشرنا إليها في الأصول، **عدّة موارد:**

**المورد الأوّل:** مبحث هل أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام فهل أنّ وجوب الصلاة يقتضي النهي عن تركها أم لا؟ فهناك وإن اختلف الأصوليون في أنّ الوجوب الشرعي للصلاة هل يقتضي الحرمة الشرعية لتركها لكنهم اتفقوا على أنّه على مستوى المبادئ الملازمة قائمة، بل هي من الملازمات البيّنة بالمعنى الأخصّ.

**ومعنى ذلك:** أنّ المولى متى أحب شيئا ابغض تركه، ومتى أبغض شيئا احب تركه لا محالة، فالملازمة بين اتصاف أحد النقيضين بمبدأ نفساني وعدم اتصاف نقيضه بذلك المبدأ من الأمور الواضحة البيّنة؛ ولذلك من ذهب إلى أنّ حقيقة الحكم ليست من الأمور الاعتبارية والجعلية، بل حقيقة الحكم نفس الارادة والكراهة النفسانيتين، مع شرط ابرازهما، كما هو مسلك المحقق العراقي (قده). فعلى هذا المبنى يرى الملازمة بين الحكم بلزوم شيء والحكم بحرمة ضده العام.

**المورد الثاني** :ومن الموارد التي تتفرع على ذلك ما ذُكر في بحث تعارض الأدلة – طبعا على مبنى جمع ونحن اخترناه- أنّ دليل الحجية للمتعارضين في انفسهما فرع أن لا يكون التعارض على نحو التناقض؛ إذ تارة يكون تعارض الدليلين لعلم اجمالي بكذب أحدهما كما لو قامت امارة على وجوب الجمعة تعيينا وقامت أخرى على وجوب الظهر تعيينا؛ ولأننا نعلم بكذب احدى الامارتين؛ إذ لا تجب فريضتان في يوم واحد أو وقت واحد حصل التعارض بين الامارتين، ففي هذا الفرض دليل الحجية أي حجية خبر الثقة يشمل كل منهما في حد نفسه، لكن لتعارضهما فليست لأي منهما حجية بالفعل في موطن التعارض، وإلّا ففيما هو خارج عن مورد التعارض، قال جمع بالحجية، مثلاً: قيام امارة على وجوب الجمعة وامارة أخرى وجوب الظهر يعني أنّ كليهما متفقان على نفي الثالث، أي متفقان على نفي التخيير، وحيث إنّ ما اتفقا عليه لا تعارض فيه فيكون مدلولهما فيه حجة.

وأمّا إذا كان تعارض الدليلين على نحو التناقض كما إذا ورد: (اقم الجمعة) وورد (لا تُقم الجمعة في عصر الغيبة) فهنا من الأساس دليل الحجية لا يشملهما، لا أنّه يشملهما ويقع التعارض بينهما، ويكونان حجة في نفي الثالث بل من الأساس دليل الحجية لا يشملهما، والسرّ في ذلك: أَنّ التناقض يمنع اجتماعهما في صفة معينة كصفة الحجية مثلاً.

**والمورد الثالث:** ما ذُكر في بحث التزاحم من أنّ التضاد تارة يكون اتفاقيا كالمضادّة بين ازالة النجاسة عن المسجد والصلاة في ضيق الوقت، فإنّ هذه المضادة حصلت اتفاقاً؛ لقصور قدرة المكلف عن الجمع بينهما، ولذلك لا تعارض بين دليلهما، وهما قوله (أقم الصلاة) وقوله (أزل النجاسة) وإنّما قصور القدرة أوجب عدم الفعلية لكليهما بل لأحدهما، بينما إذا كان التضاد دائمياً كالقيام والقعود، فلو قال في دليل (قم في صلاة الوتيرة) وقال في دليل (اجلس في صلاة الوتيرة) فإنّه لا تصل النوبة للتزاحم، بأن يُقال: الدليلان كل منهما تامّ في نفسه غاية ما في الباب لقصور القدرة عن الجمع بينهما يقع تزاحم، فُنجري قواعد التزاحم، بل يقال: لا، حيث إنّ اللسانين متكاذبان من الأصل فتكاذبهما ادرجهما في التعارض، فالدليلان متعارضان من أوّل الأمر، لا أنّهما من باب التزاحم، والنكتة في هذه الموارد كلها ما ذكرناه: أنّ النقيضين لا يجتمعان في صفة واحدة بابده المدركات؛ ولأجل ذلك يتقرر أنّه لا يمكن أن يُقال بأنّ حق الطاعة يشمل دوران الأمر بين المحذورين، فما ذكره السيّد الشهيد (طاب في الغري مثواه) من أنّ المقتضي للمنجزية موجود؛ إلّا أنّ المانع أيضا موجود، فالمقتضي لمنجزية الاحتمال في كل منهما موجود، حيث إنّ احتمال وجوب السفر قائم، واحتمال وجوب تركه أو حرمة السفر قائم؛ فلأجل فعلية كلا الاحتمالين فالمقتضي للمنجزية موجود، غاية ما في الباب أنّه لا يُعقل منجزيتهما معاً للتمانع بين المنجزيتين، حيث لا يمكن للمكلف الجمع بين الفعل والترك فهذا محل منع، والسر في ذلك: أنّ مدرك المنجزية هو حقّ الطاعة، وحق الطاعة قاصرٌ في نفسه عن أن يشمل النقيضين، فلا يتعقّل الذهن على مستوى العلم التصديقي أن يتصّف احتمال وجوب السفر بحق الطاعة في عين اتصاف احتمال حرمة السفر بحق الطاعة، فحقّ الطاعة لا ينبسط على الاحتمالين مع تلازمهما في الذهن، بحيث لا يمكن للذهن التفكيك بينهما، فلو قال حوزوي: أنني اتصور احتمال الوجوب وأُقفل ذهني عن تصور احتمال الحرمة مثلاً، بأن اتصور السفر واُقفل ذهني عن تصور عدم السفر، فأقول احتمال السفر مورد لحق الطاعة، ثم اتصور عدم السفر واقول: (عدم السفر مورد لحق الطاعة)، فيُقال: هذا على مستوى العلم التصوري، وأمّا على مستوى العلم التصديقي فبمجرد أن تُدرك اتصاف احد الاحتمالين بحق الطاعة فقد ادركت على نحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخص عدم اتصاف نقيضه بالحق نفسه، هذه هي المقدمة الأولى.

**المقدمة الثانية:** أنّ ما ذكرناه ينبسط على جميع الأحكام شرعية أو عقلية وسواء كان هذا الحكم هو حقّ الطاعة أو كان هذا الحكم هو قبح العقاب بلا بيان، فإنّ قبح العقاب بلا بيان أيضاً لا ينبسط على النقيضين، بأن يقال: العقاب على ترك السفر ظلمٌ ، وفي عين الوقت العقاب على فعل السفر ظلم.

وأمّا إذا كان مدرك منجزية الاحتمال ما سلكناه وهو أنّ احتمال التكليف مساوق لاحتمال الضرر، إمّا لما ذكره سيّد المنتقى (قده) من أنّ الحكم بقبح العقاب فرع ادراك العقل ملاك العقاب الأخروي، وحيث إنّ العقل يجهل ما هو ملاك العقاب الأخروي فلا محالة يجهل أنّ العقاب مع عدم البيان قبيحٌ او ليس بقبيح، أو بالتقرير الذي ذكرناه في محله، من أنّ العقل يُشكك في الصغرى، حيث إنّ قبح العقاب بلا بيان من صغريات قبح الظلم، فالعقل يقول: إذا احتمل المكلف الحكم الالزامي احتمالا عرفيا فمن أين نجزم أنّ الاحتمال ليس ببيان كي يكون العقاب على مخالفته ظلما، فيُشك في صدق عنوان (الظلم) على العقاب على مخالفة احتمال التكليف ومع الشك في الصغرى إذاً فالعقل يقول ليس عندي إلّا احتمال التكليف المساوق لاحتمال العقوبة وذلك مورد لقضاء الفطرة بدفع هذا الاحتمال، يعني احتمال الضرر.

**فعلى هذا المسك من منع البراءة العقلية أيضا نقول:** لا يُعقل قضاء الفطرة بدفع الضرر المحتمل في النقيضين أيضا، والسرّ في ذلك: أنّ الذهن إذا التفت أنّه إمّا فاعل أو تارك، فلا قضاء في الفطرة من الأساس إلى تجنب فعل السفر وتجنب تركه، والسرّ في ذلك: أنّ قضاء الفطرة بالتحرك فرع احتمال الضرر، واحتمال الضرر في النقيضين غير متصوّر بأن يحتمل المكلف الضرر في السفر و يحتمل الضرر في عدمه، فحيث إنّ قضاء الفطرة بالمحركية فرع احتمال الضرر – يعني العقوبة وليس الضرر الدنيوي- ولا يحتمل الذهن العقوبة في كلا النقيضين، إذاً فلا محالة من الأوّل قضاء الفطرة بدفع الضرر المحتمل قاصرٌ عن المحركية في فرض احتمال النقيضين، فلا فرق في هذه الجهة بين أن يكون مدرك المنجزية – أي منجزية الاحتمال- حق الطاعة أو أن يكون مدرك المنجزية قضاء الفطرة، نعم بينهما فرق في النكتة التي ذكرناها أمس، وهي أنّ الاحكام العقلية لا تكون فعلية إلّا بفعلية موضوعها المؤلف من المقتضي وعدم المانع، فهنا يُقال: حيث إنّ قضاء الفطرة ليس من الاحكام العقلية فيُتصوّر له فعلية من حيث دون حيث أو بلحاظ المقتضي لا بلحاظ المانع، وأمّا في النكتة التي ذكرناه اليوم فلا فرق بينهما، ويأتي الكلام في بقية الكلام.

**والحمد لله رب العالمين.**

092

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

وصل الكلام إلى الصورة الرابعة وهي مورد وجود حجة إجمالية كما لو أفتى الفقيهين بالوجوب في جلسة الاستراحة وعدم الوجوب في التسبيحات الثلاث، وأفتى الآخر بالعكس، فهنا ذكرنا أنّ لهذه الصورة فرضين:

**الأوّل:** فرض اشتباه الحجة باللا حجة، ومقتضى ذلك هو الاحتياط،

**والفرض الثاني:** فرض التعارض، كما إذا لم يُحرز أنّ احدهما اعلم بل احتمل تساويهما، فقلنا في هذا الفرض لا يجب الاحتياط، **إلّا في حالتين:**

**الحالة الأولى:** أن تقوم فتوى بلزوم العمل بإحدى الفتويين، إمّا من هذين الفقيهين، أو ممن يليهما في الاعملية.

**والحالة الثانية:** أن ينعقد لهذين الفتويين مدلول التزامي حجة، وبيان ذلك: أنّه إذا أفتى الفقيه الأوّل بوجوب جلسة الاستراحة وعدم وجوب التسبيحات الثلاث، وأفتى الفقيه الثاني بوجوب التسبيحات الثلاث وعدم وجوب جلسة الاستراحة، فيقال: إنّ الفقيهين حينئذ اتفقا على وجوب احدهما، فإنّ الأول أفتى بوجوب الجلسة، والثاني أفتى بوجوب التسبيحات الثلاث، إذاً فهما متفقان على وجوب احدهما، فلهذين الفتويين مدلول التزامي ألا وهو وجوب احدهما، فيقال: قامت حجة اجمالية على وجوب احدهما فعليه الإتيان بأحدهما.

لكنّ هذا يبتني على أنّ المدلول الالتزامي لغير الحجة يبقى على الحجية وإن سقط المدلول المطابقي، باعتبار أنّ هذين الفتويين: فتوى فقيه (أ) بوجوب جلسة الاستراحة، وفتوى فقيه (ب) بوجوب التسبيحات الثلاث، حيث إنّ هذين الفقيهين لا يُحرز أعلمية أحدهما، يعني لا مرجح لأحدهما على الآخر، وشمول دليل الحجية لهما ممتنع، إذاً فلا محالة سقط المدلول المطابقي عن الحجية لفتوى كل منهما.

فإذا قلنا بأنّ المدلول الالتزامي يبقى الحجية وإن سقط المدلول المطابقي كما هو رأي المحقق النائيني (قده) فيمكن حينئذ يقال: إنّ فتوى أحدهما بوجوب جلسة الاستراحة، وفتوى الآخر بوجوب التسبيحات الثلاث اتفاق على وجوب أحدهما.

ولكنّ هذا المقدار لا يكفي، أي لا يكفي البناء على مسلك النائيني للذهاب إلى القول بأنّه قامت لديه حجة إجمالية، فتنّجز عليه احدهما، هذا غير كاف؛ لأنّ المدلول الالتزامي للوجوبين معارض بالمدلول الالتزامي للجوازين، فكما صدر من هذين الفقيهين وجوبان، صدر من هذين الفقيهين ترخيصان، فالفقيه الأوّل الذي أفتى بوجوب جلسة الاستراحة هو أفتى بعدم وجوب التسبيحات الثلاث، والفقيه الثاني الذي أفتى بوجوب التسبيحات الثلاث، هو الذي أفتى بعدم وجوب جلسة الاستراحة، فإذا ألفّتم من الفتويين بالوجوب جامعا – وهو وجوب احدهما- كان من الفتويين بعدم الوجوب عدم تنّجز وجوب أحدهما.

**إذاً بالنتيجة:** حتى لو بنينا على أنّ المدلول الالتزامي يبقى على الحجية وإن سقط المدلول المطابقي عن الحجية إلّا أنّ هذا إنّما يتمّ لو لم يُعارض هذا المدلول الالتزامي بمدلول آخر في مورده، ولأجل ذلك نقول: إذا لم يُحرز أعلمية أحدهما فلا فلم تقم حجة إجمالية في البين، فلا يجب عليه الاحتياط بتطبيق فتوى كل منهما في مورد الوجوب.

فحينئذ يُقال أنّه في الصورة الرابعة يفترق الأمر بين فرض اشتباه الحجة باللا حجة وبين فرض التعارض.

الصورة الخامسة: أن يكون المورد شبهة بدوية، كما إذا افترضنا أنّ احد الفقيهين افتى بوجوب جلسة الاستراحة والآخر لم يُفتي ولكن يخطأه في الفتوى، فالفقيه الآخر يقول: أنا لا أُفتي في المسألة بشيء، لكن من يُفتي بالوجوب فهو مخطأ، فيقع التعارض بينهما لا في الفتوى بل بين فتوى الأول وتخطئة الثاني في الفتوى، فهنا الأمر بالنسبة إلى المكلف سيكون وجوب جلسة الاستراحة شبهة بدوية بالنسبة إلى المكلف، هل أنّ جلسة الاستراحة واجبة في حدّ نفسها أم لا؟ وجريان البراءة في الشبهة الحكمية بالنسبة إلى العامّي، هل يستطيع العامّي أن يُجري البراءة؟ كما إذا افتى أحد الفقيهين الذين لا يُحرز أعلمية أحدهما، افتى بحرمة حلق والفقيه الآخر ساكت، فصارت حرمة حلق اللحية بالنسبة إلى العامّي شبهة بدوية، فهنا في هذا الفرض هل يمكن للعامي إجراء البراءة أم لا؟ هنا رأيان:

الرأي الأوّل: ما ذهب إليه السيّد الاستاذ (دام ظله) من أنّ العامي يمكنه اجراء البراءة في الشبهات الحكمية بعد الفحص واليأس وجود فتوى معتبرة في حقه.

والوجه في كلامه: أنّ مقتضى اطلاق أدلة البراءة (رُفع عن امتي ما لا يعلمون) شمولها للعامّي؛ مقتضى الاطلاق، ولا مانع من شمولها للشبهة قبل الفحص إلّا صارفان أو مانعان، وكلاهما لا يردان في حق العامّي.

الصارف الأول: أنّ الفقهاء قالوا: اطلاق أدلة البراءة وهو اطلاق رُفع عن امتي ما لا يعلمون منصرف عن فرض وجود امارة في معرض الوصول بحيث لو فحص عنها لوجدها، فلو كانت هناك امارة في معرض الوصول لو فحص عنها لوجدها فإنّ دليل البراءة منصرف عن ذلك؛ إذ لا يصدق عليه أنّه ليس بعالم مع أنّه بادنى فحص سيصل إلى الأمارة، فقالو: (رُفع عن امتي ما لا يعلمون) منصرف عن فرض وجود امارة لو فحص عنها لوجدها، منصرف عن هذا الفرض، لذلك ليس للفقيه أن يُجري البراءة قبل الفحص، وهذا المانع لا يرد في حق العامّي؛ لأنّ هذا المانع – أي المانع من اطلاق دليل البراءة- هو وجود امارة لو فُحص عنها لوُجدت، وحيث إنّ العامّي غير قادر على الفحص أصلاً، إذاً فهذا المانع لا يشمله، فإذا لم يشمله المانع شمله اطلاق دليل البراءة؛ إذ لا مانع من اطلاق دليل البراءة إلّا هذا، وهو وجود امارة في معرض الوصول لو فُحص عنها لوُجدت، والعامّي خارج موضوعا عن هذا الفرض؛ لأنّه غير قادر على الفحص، فهذا المانع منتف في حقه.

الصارف الثاني: أن يقال: إنّ المانع من شمول دليل البراءة للشبهة الحكمية قبل الفحص أدلة وجوب التعلم، فيُقال بأنّه: لو كانت ادلة البراءة شاملة للشبهات قبل الفحص لم يبقى لادلة وجوب التعلم موضوع، فادلة وجوب التعلم بلحاظ أنّ مفادها وجوب طريقي يكون حاكما على دليل اصالة البراءة، فلا يستطيع الفقيه أن يُجري البراءة قبل الفحص لأنّ ادلة التعلّم تأمره بالفحص، إلّا أنّ دليل وجوب التعلم بقرينة المؤاخذة المذكورة فيه، حيث قال: ما عملت، فقال: ما علمت، فقيل: هلّا تعلمت حتّى تعمل ولله الحجة البالغة، بمقتضى هذه القرينة وهي قرينة المؤاخذة، ظاهره أنّ دليل التعلّم إنما يكون فعليا في مورد امكان التعلّم، وإلّا إذا لم يكن التعلّم ممكنا فلا مؤاخذة على تركه، إذاً فبقرينة اشتمال دليل وجوب التعلّم على المؤاخذة استفدنا أنّ موضوعه فرض امكان التعلم، وحيث إنّ العامّي لا يمكنه أن يتعلّم، أي لا يمكنه الفحص عن الدليل إذاً بالنتيجة: دليل وجوب التعلم لا يشمل العامّي، فإذا لم يشمل العامّي شمله دليل البراءة، غاية ما في الباب، بما أنّ دليل البراءة منوط بعدم الحجة؛ إذ دليل البراءة معذرٌ من العقوبة، ومقتضى معذريته من العقوبة هو فرض عدم قيام حجة، وحيث إنّ الحجة في حق العامّي فتوى الفقيه، فإذا فحص العامي فلم يجد فتوى للفقيه، أي فتوى معتبرة في حقه، فحينئذ شمله دليل البراءة فبامكانه اجراءه.

الرأي الآخر: هو رأي سيّدنا الخوئي (قده) وشيخنا الاستاذ (قده)، من أنّ دليل البراءة لا يشمل العامّي، فلا يمكن للعامّي اجراء البراءة، حتّى بعد الفحص واليأس عن فتوى معتبرة في حقه، لا يستطيع أن يُجري البراءة، إلّا إذا قامت حجة على عدم الامارة، فإذا اخبره الفقيه أن لا أمارة في البين على الحكم الالزامي، ففي طول إخبار الفقيه بعدم وجود امارة على الحكم الالزامي يمكن للعامي اجراء البراءة، وإلّا ما لم تقم حجية على عدم الأمارة، لا يكفي مجرد فحصه ويأسه عن الفتوى المعتبرة في جريان البراءة، والسرّ في ذلك: أننا ذكرنا أنّ دليل البراءة بتسالم الكل منصرفٌ عن فرض فيه أمارة معتبرة بمعرض الوصول، بحيث لو فُحض عنها لوصل إليها، دليل البراءة منصرف عن هذا الفرض.

فإذا جاءت شبهة حكمية للعامي، فالعامي بين حالات ثلاث:

الحالة الأولى: أنّه يمكنه الفحص وأن يصل إلى هذا الدليل، فإمّا أن يمكنه الفحص عن الدليل، فهذا لايشمله دليل البراءة، وإمّا أن يكون غير متمكن من الفحص لا لأجل قصور في القابل، لأجل قصور في الفاعل، لا أنّ الامارة ممّا يتعذر الوصول إليها، فالعجز في الفاعل لا في القابل، وإلّا الامارة يمكن الوصول إليها، هو لا يقدر أن يصل، وهذا هو الفرض المتعارف في العامّي، هنا لا تشمله ادلة البراءة وإن كان غير قادر على الفحص، والسرّ في ذلك: أن ظاهر سياق دليل البراءة سياق المعذرية (رُفع عن امتي ما لا يعلمون) ومقتضى مناسبة الحكم للموضوع هو عدم معذورية من يُجري البراءة لقصور فيه، وإلّا فالحكم نفسه مما يمكن الوصول إليه، غاية الأمر هو لعجز فيه لا يستطيع الوصول، دليل المعذرية منصرف عنه.

والفرض الثالث: أنّه لا يمكن الوصول إلى هذا الحكم لا بنفسه ولا بفقيه، هذا واضح حينئذ يجري دليل البراءة حتّى بالنسبة إلى الفقيه، إذاً فالفرض المتعارض المتعارف للعامي وهو فرض عدم قدرته على الفحص لقصور فيه، لا يشمله دليل البراءة؛ لأنّ سياقه سياق المعذرية ومقتضى مناسبة الحكم للموضوع عدم شموله لمن هو قاصر، لا لعدم قابلية الحكم المبحوث عنه للوصول.

هذا تمام الكلام في صور الصورة الثانية، وهي ما إذا انكشف الخلاف بامارة معارضة.

الصورة الأخيرة: أن ينكشف الخلاف، باصالة الاشتغال، ان ينكشف الخلاف باصالة الاشتغال، كما لو افتى الفقيه بوجوب القصر، ثم بعد أن افتى الفقيه بوجوب القصر بنى على منجزية العلم الإجمالي، ومقتضى منجزية العلم الاجمالي الجمع بين القصر والتمام، فهنا لم ينكشف لديه الخلاف لا بالقطع ولا بامارة معارضة، ولا باصل عملي، وإنّما بنى فترة على تمامية رواية مثلاً تدل على القصر، ثم شكك فصار مقتضى منجزية العلم الاجمالي هو الجمع بين القصر والتمام، فهنا أفاد سيّدنا الخوئي (قده) أنّ هذا العلم الاجمالي غير منجز-وهذه مسألة للامتحان، هل كلام السيّد الخوئي تام أم لا؟-

قال: لأنّه حصل لديه علم اجمالي إمّا يجب اعادة الصلوات التي صلاها في ما مضى قصرا أن يعيدها تماما، إمّا أن يجب قضاءها تماماً، أو يجب الاتيان بالصلوات الآتية قصراً؛ لأنّه إن كانت الوظيفة في الواقع هي التمام فيجب قضاء ما فات تماماً، وإن كانت الوظيفة في الواقع هي القصر، فيجب القصر في الصلوات الآتية، فعنده علم إجمالي إما بوجوب قضاء ما فات تماما أو وجوب أن يأتي بالصلوات الآتية قصراً.

لكنّ هذا العلم الاجمالي يقول السيّد الخوئي غير منّجز؛ لأنّ طرفيه وهو وجوب الاتيان بالصلاة الآتية قصراً، هذا متنجز بمنجز آخر وهو قاعدة الاشتغال، فلو فرضنا أنّ شخص ما عنده صلاة ماضية أصلا، ألم يكن وجوب القصر منجزاً في حقه، لو افترضنا أنّ هذا الشخص ما صلى سابقا اصلا، الآن بلغ، وحصل لديه علم إجمالي بأنه إما يجب عليه القصر أو التمام، أليس وجوب القصر منجزا في حقه بالعلم الاجمالي، إذاً فما دام وجوب القصر في الصلوات الآتية منجز في حدّ ذاته بعلم اجمالي، فلا يتنجز بعلم اجمالي آخر وهو العلم الاجمالي إمّا بقضاء الصلوات السابقة تماما او وجوب الصلوات الآتية قصراً، فمتى ما تنجز احد طرفي العلم الاجمالي بمنجز انحل العلم الاجمالي حكما، فتجري البراءة عن قضاء الصلوات السابقة تماما، تجري البراءة عنه، ولا يجب عليه إلّا الاتيان بالصلوات الآتية قصراً، فهذا الذي افاده المحقق السيّد الخوئي (قده)، هل أنّ هذا كلام صناعي أو غير صناعي؟

**والحمد لله رب العالمين.**

093

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ما زال الكلام في جريان البراءة العقلية عند دوران الأمر بين المحذورين الوجوب والحرمة، وذكرنا أنّ في منع البراءة العقلية وجوها، ووصل الكلام إلى الوجه الثالث.

**الوجه الثالث:** ما أفاده سيّد المنتقى (قده)، ومحصله: بذكر أمور ثلاثة:

**الأمر الأوّل:** أنّ المقوم للحكم هو الداعوية الاقتضائية، فلا يكون الخطاب حكما حتى يكون واجدا لاقتضاء الداعوية والباعثية، ولذلك لا حكم في موارد العجز لأنّ الخطاب في موارد العجز ليس واجدا لاقتضاء الداعوية. وفي المقام وهو دوران الأمر بين المحذورين أي الزام منهما سواء كان الزاما بالفعل أو بالترك فهو فاقد لاقتضاء الداعوية، والوجه في ذلك: اقتران احتمال كل منهما باحتمال ضده، فاحتمال الوجوب مقترن باحتمال الحرمة، والعكس أيضا، فحيث إنّ احتمال كل من الالزامين مقترن باحتمال ضده وجدانا، فكل من المحتملين لا داعوية له حتى اقتضاء، لاقتران احتماله باحتمال ضده، وحينئذ فكل من المحتملين لو كان موجودا واقعا فهو خطاب لا داعوية له حتى اقتضاءِ، لاقتران احتماله باحتمال ضده، هذا هو الأمر الأوّل.

الأمر الثاني: أنّ عدم منجزية هذا الحكم سواء كان وجوبا او حرمة لا لوجود المانع بل لفقد المقتضي، والسرّ في ذلك: أنّ هذا الحكم لا اقتضاء فيه للداعوية نظير المصلحة والمفسدة المتساويتين، مثلاً: لو فرضنا أنّ شرب الماء واجد لمصلحة ومفسدة متساويتين فإنّ كل منهما لا اقتضاء فيه للجعل لا أنّه يوجد المقتضي لكن المانع موجود، بل من الأصل لا اقتضاء فيه، فإنّ مساوات المصلحة للمفسدة رافع لاقتضاءها لجعل الحكم، فيُقال في مورد تساوي المصلحة والمفسدة أن عدم الحكم لا لأجل المانع بل لأجل عدم المقتضي، وكذلك في المقام: فإن عدم منجزية الحكم لأجل أن لا اقتضاء للداعوية لا لأجل وجود المانع.

**الأمر الثالث:** أنّ ما لا اقتضاء فيه للداعويه لا يُعقل جعله أصلاً، فلا حكم واقعي في هذه الموارد فضلاً أنّ نبحث في منجزيته وعدمهاَ، او نبحث في معذريته وعدمها، بل لا حكم، فإنّ العاقل الملتفت اذا التفت إلى أنّ هذا الخطاب فاقد لاقتضاء الداعوية لم يتأتى منه القصد الجدي للجعل، نظير من كان ملتفتا إلى أنّ الطيران ممتنع في حقه فلا يُعقل أن يحصل منه قصد جدي للطيران وهو ملتفت إلى أنّه ممتنع في حقه، فكذلك المولى إذا التفت إلى أنّه الخطاب الذي يريد أن يجعله خطاب ليس بحكم لأنّه فاقد لاقتضاء الداعوية، فلا يُتصور منه قصد جعله جعلا حقيقيا، قصدا حقيقيا، هذا لا يُتصور منه.

**والنتيجة:** أنّه لا حكم واقعي أصلاً في موارد دوران الأمر بين المحذورين، فكما لا منجز لانتفاء موضوع المنجزية فكذلك لا معذر، بمعنى أنّ جريان البراءة العقلية لأنها معذر عمّا يمكن أن يكون منجزا، فجريان المعذر فرع وجود مقسم يمكن أن يكون منجزا ومعذرا، والمفروض أنّ المقسم منتف إذ لا حكم في البين، فالبراءة العقلية منتفية بانتفاء موضوعها كمنجزية العلم الاجمالي، فإنّها منتفية بانتفاء موضوعها، ولا يرد عليه أنّه كيف يخلو الواقع من المنجز ومن المعذر؟ إذ الجواب: أنّه هذا من موارد القطع بالواقع وموارد القطع بالواقع، أي موارد القطع بانتفاء الحكم واقعاً هذه الموارد لا منجز فيها ولا معذر عقليا، فكما أنّ العقل لو قطع بحلية شُرب التتن مثلاً فإنّه مع قطعه بذلك لا معنى للمنجز ولا معنى للمعذر بالبراءة العقلية، فكذلك في المورد، فإنّ العقل قاطعٌ بانتفاء الحكم، ومع قطعه بانتفاء الحكم فلا منجز لا معذر، بمعنى لا معذر عن طريق البراءة العقلية، هذا هو الوجه الثالث الذي أفاده في المنتفى.

**الوجه الرابع:** ما ذكره سيّد المنتفى نفسه (قده)، ومحصله مقدمتان:

**الأولى:** أنّ المصحح للحكم، أي الغرض العقلائي الذي بواسطته يكون جعل الحكم حسناً بنظر العقلاء، هذا معنى المصحح، هو ترتب أثر على الحكم، إمّا تحصيل ثواب او ترتب عقاب، او تحصيل مصلحة، او دفع مفسدة، فلابد من اثر، فالحكم الذي ليس له اثر لا مصحح لجعله، والحكم في المقام ليس له اثر؛ إذ المفروض أن لا داعوية له حتى اقتضاء فلا يترتب عليه اثر.

**والمقدمة الثانية:** أنّ ما لا اثر له فلا مصحح له فجعله لغو، لا أننا نقول كما قلنا في الوجه الأول بأنّ جعله محال في نفسه لعدم تأتي القصد الجدي لجعله، بل نقول جعله لغو تنزلا.

**والخلاصة:** أن هذه المشكلة وهي: هل أنّ الحكم منجز او معذر؟ بلا وجه اصلاً، لا يوجد حكم واقعاً في مورد دوران الأمر بين المحذورين، فالمشكلة منتفية بانتفاء موضوعها.

**وهنا تعليقان يرتبطان بكلامه:**

**التعليق الأوّل:** أنّ ما أُفيد محل تأمّل نقضاً وحلّا:

أمّا نقضا فبموارد قيام الامارة الملزمة على الخلاف، فلو فرضنا أنّ صلاة الجمعة واجبة واقعا فقامت الأمارة على حرمتها، او بالعكس، كانت حراما واقعا فقامت الامارة على وجوبها، فماذا يُقال في هذا المورد؟ فإنّ الحكم الواقعي لا اقتضاء فيه للداعوية؛ لقيام امارة ملزمة على خلافه، بحيث يتعين على المكلف عقلاً العمل بالامارة؛ لأنها حجة شرعية على الالزام، فإذا كان الحكم الواقعي في المقام لا اقتضاء فيه للداعوية نتيجة الزام المكلف بالعمل على خلافه، فهل يُلتزم بارتفاع الحكم واقعا، فلا حكم في حقه إلّا على طبق ما ماقامت عليه الامارة.

وأمّا حلّا، فتارة يكون مقصود السيّد (قده) أنّ جعل حكم خاصّ بدوران الأمر بين المحذورين، أي جعل حكم في هذا الفرض، أي في فرض دوارن الامر بين المحذورين، جعل حكم في هذا الفرض ممتنع، او لغو، فربما يكون له وجه إذا كان هذا مقصوده وإن كان سيأتي التأمل فيه.

وأمّا إذا كان مقصوده (قده) أنّ الحكم الواقعي لا يشمل هذا الفرض، أي أن الحكم الواقعي لوجوب مثلا: النفقة على الاولاد لا يشمل فرض ما لو دار امر النفقة بين الوجوب والحرمة، فلو فرضنا أنّ الولد قد ارتد واحتمال الوالد أنّ النفقة عليه واجبة أو أنّ النفقة عليه حرام، فالحكم الواقعي وهو وجوب النفقة على الولد لا يشمل هذا الفرض وهو فرض دوران الامر بين المحذورين في النفقة، فإذا كان هذا هو المقصود.

**فالاشكال عليه:** بأنّه لا مانع من إطلاق الحكم الواقعي لمثل هذا الفرد، والسرّ في ذلك: أنّ الاطلاق إمّا عبارة عن عدم لحاظ القيد، بلحاظ أنّ التقابل بين التقييد والاطلاق تقابل السلب والايجاب، فالاطلاق ليس فعلا للمولى اصلا، فإذا لم يكن فعلاً فلا معنى أن نقول عنه أنه ممتنع او انه لغو؛ هو ليس فعلا؛ إذ الاطلاق عبارة عن عدم لحاظ القيد، أي أنّ المولى عندما لاحظ وجوب النفقة على الولد لم يُلاحظ تقيّد ذلك بفرض عدم دوران الامر بين المحذورين مثلاً.

وأمّا إذا قلنا بأنّ الاطلاق كما ذهب إليه سيّدنا (قده) هو عبارة عن لحاظ عدم القيد؛ لأنّ الاطلاق هو رفض التقييد في مورد قابل للاطلاق والتقييد، فإذا كان الاطلاق امرا وجوديا، أي الرفض ولحاظ عدم القيد فيكفي في صحته ترتب أثر من الآثار ولعل ذلك الأثر وجوب القضاء إذا انكشف له الحكم الواقعي وكان قابلاً للقضاء، كما في مورد النفقة مثلاً، فإذا احتمل وجوب النفقة على المرتد واحتمل حرمتها، فيكفي في فعلية وجوب النفقة واقعا أنّه لو انكشف له أنّ الحكم هو الوجوب لكان أمرا قابلا للقضاء، إذاً: فإذا كان مقصود السيّد (قده) أنّ جعل حكم في خصوص هذا الفرض ممتنع ربما يكون له وجه، وأمّا إذا كان مقصوده (قده) أنّ الاحكام الواقعية المفروغ عن جعلها لا اطلاق لها لمثل هذا الفرض فهذا ممنوع.

**الأمر الثاني:** هنا فرق بين ما ذكرناه وذكره المحققان العراقي والاصفهاني وبين ما ذكره سيّد المنتقى، فالمحققان العراقي والاصفهاني (قدهما) أفادا أنّ العلم الاجمالي -أي العلم إما بالوجوب او بالحرمة- ليس منجزا لا لعدم بيانيته، هو بيان، بل لأجل قصور القدرة، فإنّ منجزية العلم فرع القدرة على الموافقة القطعية او المخالفة القطعية، فإذا كان المكلف عاجزا عن الموافقة والمخالفة القطعيتين فالعلم الاجمالي ليس منجزا، وإلّا هو في حد ذاته بيان.

وأمّا الوجه الذي اخترناه فهو أنّ العلم الاجمالي ليس بيانا من الأصل، لا أنّه بيان لكنه ليس منجزا لعدم القدرة على الموافقة والمخالفة، بل العلم الاجمالي المتعلق باحتمال النقيضين ليس بيانا.

والسيّد (قده) يقول: اصلاً لا حكم فضلاً عن كون العلم الاجمالي بيانا له أم ليس ببيان، اصلا لا يوجد حكم، إلّا أنّ هناك فرقا ذُكر في بحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، بين الفعلية بمعنى فعلية الداعوية وبين الفعلية بمعنى ترتب الأثر، حتى لا تختلط الكلمات علينا، فمثلاً: أفاد صاحب الكفاية (قده) في بعض عبارات الكفاية أنّ الحكم الواقعي فعلي لكن لا من تمام الجهات فهو فعلي من جهة ليس فعليا من جهة، واُختلف في بيان مقصوده ومراده.

ومن التفسيرات لمقصوده أنّ الفعلية تارة؛ بمعنى وجدان الحكم للداعوية والباعثية، وتارة الفعلية بمعنى أنّ الحكم له اثر أم ليس له اثر، فالفعلية بمعنى واجدية الحكم لاقتضاء الداعوية او الداعوية بالامكان، منتفية في فرض دوران الامر بين المحذورين، أو منتفية في فرض قيام امارة ملزمة على خلاف الحكم، ولكن هل هذا يعني انتفاء الفعلية بمعنى ترتب المفاد، أي أن لا اثر لهذا الحكم، ولذلك ذهب الشيخ الأعظم (قده) في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، أنّ الحكم الواقعي انشائي بمعنى أن لا فعلية له، لا بمعنى عدم الداعوية بل بمعنى عدم الأثر.

**واُشكل عليه هناك:** بأنّ الفعلية المنتفية في الحكم الواقعي عند قيام حكم ظاهري على خلافه، الفعلية بالمعنى الثاني وهو انتفاء الداعوية لا الفعلية بمعنى عدم الأثر، والّا فيكفي في فعلية الحكم الواقعي عند قيام حكم ظاهري، بمعنى ترتب الأثر إمّا امكان الاحتياط في موارد امكان الاحتياط، حيث يمكن الاحتياط فيكفي حسن الاحتياط اثرا، او ترتب الثواب بحسب تعبير سيّد المنتقى أن ترتب الثواب أثر كاف في فعلية الحكم الواقعي، لعل هذا المكلف في موارد دوران الامر بين المحذورين يختار جانب الفعل ويكون مصيبا للواقع فيترتب عليه الثواب، او يكفي في فعلية الحكم الواقعي أنّه لو انكشف وكان قابلاً للقضاء تعيّن عليه القضاء؛ إذاً: فلا معنى لدعوى امتناع جعل الحكم واقعا ما دام يُتصور له فعلية بمعنى الأثر وِإن لم تكن له فعلية بمعنى الداعوية الاقتضائية، فلذلك عندما نقول بأنّ العلم الاجمالي ليس بيانا لأنّه لم يتعلّق بحكم فعلي، مقصودنا لم يتعلق بحكم فعلي بمعنى الفعلية التي هي عبارة عن الداعوية الاقتضائية، لا أنّه لم يتعلق بحكم فعلي ذي أثر، فافهم واغتنم وتأمّل!

**والحمد لله رب العالمين.**

094

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

وصل الكلام إلى جريان البراءة الشرعية في دوران الأمر بين المحذورين، فإذا تردد الأمر بين الوجوب والحرمة فهل تجري أدلة البراءة الشرعية أم لا؟ وقد ذُكر في كلمات الأعلام عدّة موانع عن جريان أدلة البراءة الشرعية.

المانع الأوّل: ما نسبه في المنتقى إلى المحقق النائيني (قده)، ومحصله: أن مفاد أدلة البراءة حكم ظاهري، والحكم الظاهري يُعتبر في صحته وجود اثر عملي له، وفي المقام ليس له أثر عملي؛ لأنه إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة، كما إذا علم المكلف أنّ النفقة على الولد المرتد إمّا واجب أو حرام، فهو يعلم بحكم العقل باللاحرجية؛ إذ ما دام المكلف مضطرا إلى الفعل أو الترك فمقتضى اضطراره حكم عقله بأن لا حرج عليه في الفعل أو الترك، وبعد حكم العقل باللاحرجية فلا أثر للترخيص الظاهري؛ إذ مع الترخيص العقلي لأجل الاضطرار يكون الترخيص الظاهري لغوا لا أثر له، هذا ما نُسب إلى المحقق النائيني (قده).

وأجاب عنه سيّد المنتقى (قده): بأنّ لغوية الجعل الشرعي في مورد الحكم العقلي قد ذُكرت في عدّة موارد في الأصول، منها: مورد البراءة الشرعية مع البراءة العقلية، فإذا افترضنا تمامية البراءة العقلية وحكم العقل في مورد كما لو شُك في حرمة التدخين مثلاً فحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فإنّه بعد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فما هو الأثر للبراءة الشرعية المستفادة من حديث الرفع وحديث الحجب ونحوهما، فهل يمكن أن يقال: إنّ جريان البراءة الشرعية في مورد البراءة العقلية لغوٌ، فالجواب عن اللغوية هناك هو الجواب عن اللغوية في محل كلامنا، حيث اُشكل بأنه بعد حكم العقل باللاحرجية في الفعل او الترك لأجل الاضطرار فإنّ الترخيص الشرعي الظاهري بادلة البراءة لغو، فالجواب عن اللغوية هناك هو الجواب عن اللغوية هنا.

فلنرجع نحن لما اُجيب به عن اللغوية هناك لنرى هل يصلح جوابا عن اللغوية هنا أم لا؟ فقد أُفيد هناك: أي في مورد التقاء البراءة الشرعية مع البراءة العقلية، بأن لا لغوية لوجهين: الورود وتعدد الحكم العقلي لتعدد ملاكه،

أما الوجه الأول وهو الورود: فيقال إن الحكم العقلي دائما ليس حكما تنجيزيا بل هو حكم معلّق على عدم تدخل الشارع سواء كان تدخله بما يوافق العقل أو بما يخالفه، فلذلك حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان عند الشك في حرمة التدخين مثلاً حكم تعليقي معلق على عدم تدخل الشارع، فإذا تدخل الشارع حصل بيان، وإذا حصل البيان ارتفع قبح العقاب بارتفاع موضوعه، وإن كان ذلك البيان بيانا ظاهريا موافقا لحكم العقل نفسه، فدليل البراءة الشرعية وارد على البراءة العقلية لكونه بياناً، فلا وجه للإشكال باللغوية؛ إذ الحكم العقلي أصلا ينتفي بالبراءة الشرعية فلم يجتمعا كي يُقال باشكال اللغوية، فهل هذا الجواب عن اللغوية هناك يصلح في المقام، فيقال: إنّ حكم العقل عند دوران الأمر بين المحذورين وهو حكمه باللاحرجية على المكلف، هل هذا الحكم باللا حرجية يرتفع بالبراءة الشرعية من باب الورود أم لا؟

قد يقال: بالعدم، والوجه في ذلك: أنّ الحكم العقلي إنّما يرتفع بالبيان الشرعي إذا اتحدا موردا لا ما إذا اختلفا موردا، فهناك المورد واحد وهو الشك في حرمة التدخين على نحو الشبهة البدوية، فهذا المورد هو مورد للبراءة العقلية وهو مورد للبراءة الشرعية، فلما اتحدا موردا، كانت البراءة الشرعية بيانا رافعا للبراءة العقلية، وأمّا إذا اختلفا موردا كما في محل كلامنا، حيث إنّ حكم العقل بأنّه إذا دار امر النفقة بين الوجوب والحرمة فلا حرج عليك في أحد الطرفين لكونك مضطرا لذلك، فحكم العقل باللاحرجية حكم واقعي وليس ظاهري؛ لأنّه حكم بملاك الاضطرار، فمفاده ان لا حرج عليك واقعا لأجل الاضطرار، بينما حكم الشارع بالبراءة ترخيص ظاهري بملاك عدم العلم، فهما مختلفان موردا، ومع اختلافهما موردا لا يمكن دعوى الورود وأنّ الترخيص الشرعي الظاهري بملاك عدم العلم رافع للحكم العقلي الواقعي بملاك الاضطرار.

وأمّا الوجه الثاني: فهو دعوى تعدد حكم العقل بتعدد ملاكه، بيان ذلك: أنّ العقل كما يحكم بقبح العقاب لأجل عدم البيان فإنّه يحكم أيضا بقبح العقاب لأجل خُلف الوعد، وفي مورد التقاء البراءتين العقلية والشرعية لو لم نقل بالورود وقلنا باجتماعهما، فإن العقل يقول: يقبح عقاب المكلف على ارتكاب الشبهة لأجل عدم البيان، وحيث إنّ الشارع بيّن العدم، أي بين الترخيص الظاهري، فبيان الشارع للعدم وعد بعدم العقاب، ومع وعده بعدم العقاب يحكم العقل بقبح العقاب لأجل قبح خُلف الوعد، فهنا حكما عقليان، كل منهما ذو ملاك يختلف عن الآخر فلا يرد محذور اللغوية، فكما أنّ للعقل حكما بالقبح عند عدم البيان فللعقل حكم بالقبح عند بيان العدم، فهل هذا ينطبق على محل كلامنا أم لا؟

فنقول: بأنّه إذا كان الاشكال المنسوب إلى المحقق النائيني (قده) هو اشكال اللغوية فجواب سيّد المنتقى عنه تامّ؛ إذ لا لغوية مع وجود حكمين ذي ملاكين، فالعقل من جهة يحكم باللاحرجية لأجل الاضطرار، ومن جهة أخرى بقبح العقاب في هذا المورد لأجل بيان الشارع لعدم العقاب بمقتضى ادلة البراءة الشرعية، فهناك حكما ذوا ملاكين.

ولكن قد يُقال باشكال آخر في المقام، وهو: إنما يُتصوّر تعدد حكم العقل لتعدد ملاكه لو لم يكن أحدهما رافعاً للآخر، وقد يُقال هنا بالعكس، أي أنّ حكم العقل باللاحرجية رافعٌ لموضوع البراءة الشرعية، والوجه في ذلك: أنّ شمول أدلّة البراءة الشرعية لمورد دوران الأمر بين المحذورين فرع الشك في حكم هذا المورد، ومع حكم العقل باللاحرجية حكما واقعيا لا ظاهريا لا ظاهريا لأجل الاضطرار يرتفع الشك في هذا المورد ألّا وهو مورد دوران الأمر بين المحذورين، ومع ارتفاع الشك لا يبقى موضوع لأدلة البراءة الشرعية، فإنّما يُتصوّر اجتماعهما بحيث يُقال إنّ هناك حكمين عقليين ذوي ملاكين مالم يكن أحدهما رافعاً للآخر، وفي المقام ترتفع البراءة الشرعية بالحكم العقلي الواقعي، فتأمّل!

هذا ما يتعلّق بالوجه الأوّل أو المانع الأوّل الذي أفاده المحقق النائيني أو نُسب إلى المحقق النائيني.

المانع الثاني: ما في أجود التقريرات من أنّ مفاد أدلّة البراءة الرفع، والمصحح للرفع احتمال الوضع، إذ لا يصح الرفع في مورد إلّا إذا كان الوضع صحيحا في فيه، ومن الواضح أنّ الوضع لو تمّ حال الشك فإنما يتمّ بجعل الاحتياط، فالحكم الواقعي لا وضع له في مرحلة الظاهر إلّا بوضع وجوب الاحتياط، ونحن نقطع بعدم وجوب الاحتياط عند دوران الأمر بين المحذورين لعدم امكانه، فإذا كان وضع وجوب الاحتياط منتفياً لعدم امكان الاحتياط، فقد انتفى الوضع وإذا انتفى الوضع انتفى الرفع؛ لأنّه إنّما يصح الرفع لو صح الوضع.

وأُجيب عن هذا الكلام في كلمات جملة من الأعلام، ومنهم سيدنا (قده) وتلامذته العظام: بأنه إنما يصح الرفع لو صحّ الوضع في مورد الرفع، لا مطلقا، والوضع هنا في مورد الرفع ممكن، والسرّ في ذلك: أنّ في المقام شبهتين لا شبهة واحدة؛ لأنّه يُشك في وجوب النفقة وهذه شبهة، ويُشك في حرمتها وهذه شبهة أخرى، فكل شبهة على حدة ممّا يصح فيها الوضع فيصح فيها الرفع، فيُقال: يمكن للشارع أن يصح الوجوب بجعل الاحتياط من جانب الوجوب بأن تلتزم بالفعل وهو النفقة، فحيث يصح وضع وجوب الاحتياط من جانب الفعل إذاً يصح رفع بدليل البراءة، وحيث يصح جعل وجوب الاحتياط من جانب الترك بأن يقول الشارع: (اترك النفقة احتياطا)، إذاً يصح الرفع في جانب الترك بدليل البراءة، فالرفع هنا صحيح لصحّة الوضع في كل شبهة على حدّة.

نعم لا يمكن الجمع بين الاحتياطين إلّا أنّ عدم امكان الجمع بين الاحتياطين شيء وعدم معقولية وضع وجوب الاحتياط في شبهة على حدة أمر آخر، ولا تلازم بينهما.وما أُفيد كلمات الأعلام رشيق أنيق، وفرق بين الاناقة والحقانية.

الوجه الثالث: أيضاً ما ورد في تقريرات المحقق النائيني (قده) ومحصله:

أنّ أدلّة البراءة ما كان مدلوله المطابقي هو جعل الحلية مثل (كل شيء لك حلال) أو مدوله الالتزامي جعل الحلية مثل: (رُفع عن امتي ما لا يعلمون) بناء على أنّ مدلولها الالتزامي جعل الترخيص والحل في مرحلة الظاهر، فكل ما كان مفاده الحلية والترخيص مطابقة او التزاما لا يشمل مورد دوران الأمر بين المحذورين، والسرّ في ذلك أنّه يُعتبر في جعل الحكم الظاهري احتمال مطابقته للواقع، فلو قُطع بعدم مطابقته للواقع كان جعله لغوا، وفي المقام نقطع بأن لا حلية؛ لأنّه إمّا واجب أو حرام، فنحن نقطع أنّ حكم النفقة واقعاً ليس حلالا قطعاً؛ لأنّه إمّا واجب واقعا او حرام، فإذا قطعنا أنّ النفقة ليست حلالا واقعا فجعل الحلية ظاهرا لغوٌ؛ لأنّه جعل لحكم لا نحتمل مطابقته للواقع، فلا محالة ينتفي شمول أدلّة البراءة الدالة على الحلية بالمطابقة أو الالتزام للقطع بعدم مطابقتها للواقع، هذا وياتي جواب السيّد الصدر (قده) عن ذلك.

**والحمد لله رب العالمين.**

095

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ما زال الكلام في جريان البراءة الشرعية عند دوران الأمر بين المحذورين، كما إذا دار أمر النفقة على الولد المرتد بين الوجوب والحرمة، والموانع على ثلاثة أقسام:مانع عقلي، ومانع عقلائي، ومانع اثباتي.

فأما القسم الأوّل وهو المانع الثبوتي العقلي فقد صوّر هذا المانع بوجوه وقد ذكرنا من هذه الوجوه وجوها ثلاثة، والوجه الثالث كان ما ذكره المحقق النائيني (قده) من أنّ جعل الحلية سواء كان مدلولا مطابقيا كما في قوله (كل شيء لك حلال) او مدلولا التزاميا كما هو المستفاد من حيث الرفع وحديث الحجب، إنّما يصح جعل الحلية الظاهرية في فرض يُحتمل مطابقتها للواقع، والمفروض في دوران الأمر بين المحذورين أنّ هناك قطعاً بعدم الحلية؛ لأنّ النفقة إما واجب أو حرام، فلا حلية قطعا، فجعل الحلية مع القطع بانتفاءها، واقعا تهافت.

**ولكنّ السيّد الشهيد (طاب في الغري مثواه):** أفاد أنّه لا مانع من جعل الحلية الظاهرية وإن كانت مدلولا مطابقيا لبعض الأدلة، والسرّ في ذلك: أنّ الحلية حكم ظاهري، والحكم الظاهري يعتمد على عنصرين: المقتضي والشرط، وكلا العنصرين متوفران في المقام، بيان ذلك: إنّه لا يُعتبر في الحكم الظاهري احتمال مطابقته للواقع، بل حتّى لو قطعنا بعدم المطابقة كما في المقام حيث نقطع بأنّ الواقع لا حلية فيه، بل هو إمّا الزام بالفعل أو الزام بالتركِ، ولكن مع ذلك يصح أن يكون المجعول الظاهري هو الحلية، إذا توفر المقتضي وتحقق الموضوع، والمفروض هنا أنّ المقتضي والموضوع متوفران. **أمّا** المقتضي للحكم الظاهري، هو ترجيح أحد الملاكين المتزاحمين تزاحما حفظيا، مثلاً: إذا كان لدينا لحم مشتبه بين الميتة والمذكى، فلدينا قطعتان من اللحم احداهما ميتة جزما والاخرى مذكى واشتبها، ففي الميتة غرض لزومي في الترك، وفي المذكى غرض ترخيصي، وتزاحم الغرضان في مقام الحفظ، فحيث اشتبه على المكلف موطن الغرض اللزومي مع موطن الغرض الترخيصي، حصل التزاحم بين الغرضين في مقام الحفظ، فايهما يقوم بحفظه المولى، فاي خطاب يصدر من المولى في هذا المورد وهو مورد اشتباه الغرضين يُسمى حكما ظاهريا؛ لأنّ الغرض من هذا الخطاب حفظ أحد الغرضين المتزاحمين تزاحما حفظيا، فإذا قال المولى: (احتط) فمعناه أنه حفظ الغرض اللزمي، وإذا قال المولى (كُل) فمعناه انه حفظ الغرض الترخيصي، فالمقتضي للحكم الظاهري هو صدور الخطاب بداعي حفظ أحد الغرضين المتزاحمين تزاحما حفظيا، والمقام من هذا القبيل، فإنّ هناك غرضا محتملا لوجوب النفقة، وغرضا لحرمة النفقة، ولا يمكن فرز وتمييز أي من الغرضين، فالخطاب الصادر في المقام باي نحو كان هو حكم ظاهري، فإذا قال المولى: (كل شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام) فهو حكم ظاهري لأنّه صدر بداعي حفظ أحد الغرضين المتزاحمين، وإن كان بصيغة الحلية، ونحن نقطع بأنّه لا حلية، إلّا أنّ المقتضي لكونه حكما ظاهريا موجود وهو صدوره بداعي حفظ أحد الغرضين. **وأمّا** الموضوع، فلا شك أنّ الحكم الظاهري أُخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي، لكن أُخذ في موضوعه الشك في الحكم الذي يُراد التأمين منه، لا الشك في الحكم المجعول ظاهرا، فهناك شكان: شك في أنّ الحكم المجعول ظاهرا مطابق للواقع أم لا؟ هذا لا اعتبار له، وهناك شك في أنّ الحكم الواقعي المجهول هل يؤمن بهذا الحكم الظاهري أم لا؟ وهذا هو المناط في موضوع الحكم الظاهري، مثلا في المقام: حيث نعلم أنّ هذه الواقعة ألّا وهي النفقة على الولد المرتد إمّا واجب أو حرام، والحكم الظاهري ذو المقتضي هو الحلية، فنحن لا شك عندنا في أنّ الحلية ليست مطابقة للواقع لأنّه لا حلية للواقع، لكن هذا لا يعني أنّ موضوع الحكم الظاهري منتف؛ لأننا ما زلنا نشك في حكم واقعي نريد التأمين عنه بهذه الحلية، حيث نشك في وجوب النفقة، فنؤمن عنها بهذه الحلية، ونشك في حرمة النفقة فنؤمن عنها بهذه الحلية، فليس المعتبر في الحكم الظاهري الشك في مطابقته للواقع، قد نقطع بعد مطابقته للواقع، بل المناط في الحكم الظاهري الشك في حكم واقعي يُراد التأمين عنه بهذه الحكم الظاهري، وهذا كاف.

**فالنتيجة:** أنّ المقتضي للحكم الظاهري موجود وهو صدوره بداعي حفظ أحد الغرضين المتزاحمين، والموضوع له أيضا موجود، وهو الشك في حكم واقعي يُراد التأمين عنه بهذا الحكم الظاهري، فلا مانع من جعل الحلية الظاهرية وِإن جزمنا بأنّها غير مطابقة للواقع، هذا ما أفاده (قده).

**ولكن يُلاحظ على ذلك**: أنّ هناك مبنيين في حقيقة الحكم الظاهري، احد المبنيين ما ذهب إليه السيّد الصدر (قده) وجُعل من مبتكراته وجذوره موجودة في كلام المحقق العراقي، من أنّ الحكم الظاهري ما كان بداعي حفظ أحد الغرضين المتزاحمين كما صورناه، فعلى هذا المبنى يقال: كلام المحقق النائيني وارد ولا يُفيد تخلص السيد الصدر منه، والسرّ في ذلك أنّ الحكم الظاهري ما كان حافظا لأحد الغرضين بمجعوله، بأن يكون المجعول ظاهرا هو الحافظ لذلك الغرض الأهم، فإنّه إذا حصل التزاحم الحفظي بين غرضين فالمولى لابد أن يحفظ الأهم منهما في مقام التزاحم، والحكم الظاهري هو ما كان حافظا لهذا الغرض الأهم بمجعوله بأن يكون المجعول هو المحقق لحفظ ذلك الغرض الأهم، وهذا مما لا ينطبق على المقام جزما؛ لأنّه في المقام المحتمل غرضان: غرض في الفعل يقتضي وجوب النفقة، وغرض في الترك يقتضي حرمة النفقة، وأحد الغرضين أهم ويُريد الشارع حفظه في مرحلة الظاهر، فلابد أن يكون المجعول هو الحافظ لذلك الغرض الأهم، والمفروض أنّ الحلية لا تحفظ غرض الوجوب ولا تحفظ غرض الحرمة، فكيف يصح أن يكون هذا الحكم الظاهري حافظا للغرض الأهم من الغرضين المتزاحمين، هذا مما لا معنى له، وإلّا فما هو السرّ في أن يختار المولى جعل الحلية، إذا كان غرض المولى مجرد التامين من حكم واقعي فما هو الوجه في أن يكون التأمين عنه بجعل الحلية، هذا ممّا لا وجه له، إذاً بالنتيجة: الحكم الظاهري المناط في صحته وتقنينه أن يكون المجعول فيه حافظا لأهم الغرضين في مقام التزاحم، وهذا مما لا ينطبق على المقام، فإنّ الحلية لا يصح أن تكون حافظة لا لغرض الوجوب ولا لغرض الحرمة، نعم لو كان المجعول ظاهرا رفع الالزام رفعا ظاهريا، لا جعل الحلية، لكان هذا الحكم الظاهري حافظا لأهم الغرضين المتزاحمين، هذا أحد المبنيين في حقيقة الحكم الظاهري.

وأمّا المبنى الآخر، فهو ما سلكه المشهور من الأصوليين من أنّ الحكم الظاهري مجرد حكم طريقي قوامه بتنقيح الواقع تنجيزا او تعذيرا، فأي حكم اُريد منه إمّا تنجيز الواقع أو التعذير منه فهو حكم ظاهري، فمثلاً: حجية خبر الثقة حكم ظاهري لأنّ الغرض من حجية خبر الثقة إمّا تنجيز الواقع في فرض الاصابة وإما التعذير منه في فرض الخطأ، وايجاب الاحتياط حكم ظاهري لأنّ الغرض منه تنجيز الواقع، وجعل الحلية حكم ظاهري لأنّ الغرض منه التعذير من الواقع، فالحكم الظاهري لا يبتني على فلسفة حفظ أحد الغرضين المتزاحمين تزاحما حفظيا، فقد لا يكون هناك غرضان متزاحمان اصلا مع ذلك يصح جعل الحكم الظاهري، بل الحكم الظاهري متقوم بأمر طريقي الغرض منه تنقيح حال الواقع تنجيزا او تعذيرا.

فعلى هذا المبنى الثاني، قد يُقال بأنّ الوجه الذي طرحه المحقق النائيني (قده) غير وارد، والوجه في ذلك: أنّ جعل الحلية سواء كانت الحلية مدلولا مطابقيا كما في صحيحة عبد الله بن سنان: (كل شيء لك حلال) او مدلولا التزاميا كما في حديث الرفع (رُفع عن امتي ما لا يعلمون) فإنّ الحلية المجعول حلية طريقية وليست حلية نفسية كي يُقال بعدم مطابقتها للواقع، فلو كان المجعول حليّة النفقة بما هي، لقيل بأنّ هذه الحلية قطعا غير مطابقة للواقع؛ لأنّ الواقع وجوب النفقة او حرمتها، ولكن المفروض أنّ المجعول حلية طريقية لا حلية نفسية، والغرض من هذه الحلية الطريقية التعذيّر من الواقع المجهول، فإنّ الواقع إمّا الوجوب أو الحرمة، فاُريد المعذرية من كل منهما على حدّة بسبب او بواسطة جعل الحجية الطريقية، فلا يرد اشكال أو المانع الثبوتي الذي اقامه المحقق النائيني (قده)، هذا هو الوجه الثالث للمنع من جريان البراءة الشرعية.

**الوجه الرابع:** ما ذكره سيّد المنتقى (قده) انتصاراً للمحققين النائيني والاصفهاني، وبيان مطلبه: أن جريان البراءة على كل وجه باطل، فإنّ الطرق أمامها مسدودة، لأنّ البراءة إمّا أن تجري عن الجامع أو تجري عن كل من خصوصية الوجوب وخصوصية الحرمة، او تجري عن احتمال انطباق الالزام المعلوم بالاجمال على كل طرف من اطرافه، وعلى جميع الفروض الطرق مسدودة.

**أمّا الفرض الأوّل:** وهو جريان البراءة عن الجامع، فالمفروض أنّ الجامع مضطرٌ إلى تركه فإذا كان الجامع ممّا اُضطر المكلف لمساورته لأنّه مضطر بالنتيجة إمّا إلى الفعل أو إلى الترك، فهو حلال جزما بلا كلام بملاك الاضطرار، فلا معنى للتأمين عنه بالبراءة.

وإن كان البراءة جارية عن أصل الالزام فموضوعها منتف لأنّ اصل الالزام معلوم تفصيلا فلا معنى للتأمين عنه بالبراءة، بل هي منتفية بانتفاء موضوعها، وإن جرت البراءة عن خصوصية الوجوب على حدّة وخصوصية الحرمة على حدّة، فيرد على ذلك أنّه لا موضوعية للوجوب من حيث كونه وجوب، وإنّما الموضوعية في الوجوب وفي الحرمة لكونهما الزاما، وإلّا كون هذا الالزام وجوبا او حرمة هذا ممّا لا دخل له في مقام التأمين، قد يكون له دخل في مقام البعث والزجر، فإنّ الوجوب بعث والحرمة زجر ولكن لا دخل له في مقام التأمين والمعذرية، فلا خصوصية للوجوب ولا للحرمة في مقام التأمين، إذاً التامين لم يكون عن الوجوب بما هو وجوب ولا عن الحرمة بما هي حرمة، بل يكون عنهما بما هما الزام، وسوف تُصبح النتيجة، البراءة عن الالزم إذ لا خصوصية للوجوب والحرمة، والمفروض أنّ الالزام المحتمل واحد، إذاً فلا محالة الرفع عنه واحد وليس هناك رفعان، رفع للوجوب ورفع للحرمة؛ إذ ما دام لا خصوصية لهما فليس هناك إلا رفع واحد.

(الفرض الثالث) وإذ ا أُريد التأمين عن احتمال انطباق الالزام؛ لأننا نعلم بالزام ونحتمل أنه ينطبق على الفعل ونحتمل أنه ينطبق على الترك، فنحن نُريد التأمين عن احتمال الانطباق، أي احتمال انطباق الالزام على الفعل منفي بالبراءة، واحتمال انطباق الالزام على الترك منفي بالبراءة، فيُلاحظ على ذلك أنّ المفروض أنّ هذا الالزام الذي تورطنا فيها ممّا لا يمكن وضعه على المكلف؛ إذ لا يمكن موافقته القطعية ولا مخالفته القطعية، فإن اردتم بالبراءة التأمين بالبراءة التأمين من موافقته القطعية فهي غير مقدورة، إن اردتم بالبراءة التأمين في مخالفته القطعية فهي غير مقدورة، وإن اردتم بالبراءة التأمين من مخالفته الاحتمالية فهي حاصلة بالضرورة، لأن أي طرف يختاره فهو مخالف للواقع احتمالا، وإن اردتم بالبراءة تحقيق موافقته الاحتمالية فهي حاصلة ايضا بالضرورة، فإنّ أي طرف يختاره فهو موافق احتمالا للواقع، إذاً فلا اثر عملي لهذه البراءة أصلا، فهذا هو الوجه الرابع للمانع الثبوتي عن جريان البراءة الشرعية.

والجواب: أنّ الغرض من جريان البراءة الشرعية التأمين من وجوب الاحتياط فقط، إذ يُحتمل أن يوجب المولى علينا الاحتياط بالفعل فقط، ويحتمل أن يوجب المولى علينا الاحتياط بالترك فقط، فلأجل نفي احتمال ايجاد الاحتياط بالفعل نُجري البراءة، ولأجل نفي احتمال ايجاب الاحتياط بالترك نُجري البراءة، فليس الغرض من البراءة لا التأمين من الجامع ولا التأمين من خصوصية الوجوب والحرمة، ولا التامين من احتمال انطباق الالزام المعلوم بالاجمال على كل طرف، بل الغرض التأمين من احتمال ايجاب الاحتياط بالفعل أو ايجاب الاحتياط بالترك، فصار للبراءة أثر عملي.

فتلخص مما ذكرناه: أنّه لم يقم مانع ثبوتي عقلي من جريان البراءة الشرعية عن كل طرف في مسألة دوران الأمر بين المحذورين في التوصليات، يات الكلام في المانع العقلائي والمانع الاثباتي، غدا ان شاء الله.

**والحمد لله رب العالمين.**

096

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

وصل الكلام إلى المانع العقلائي من شمول أدلّة البراءة لفرض دوران الأمر بين المحذورين، **وبيان ذلك بذكر مقدمتين:**

**المقدمة الأولى:** إنّ تلازم النقيضين الفعل والترك في الخطور في الذهن بحيث لا يُصدق الذهن اجتماعهما في صفة من الصفات يؤدي إلى أنّه لا يُعقل أن يكون الفعل والترك موردا لحكم واقعي كالوجوب مثلاً أو الحرمة مثلاً لحكم واقعي إلزامي كالوجوب والحرمة، أو حكم ظاهري إلزامي، بان يكون المكلف مأمورا بالاحتياط الإلزامي في الفعل والترك معا، فإنّ هذا غير محتمل، إنّما الكلام في أنّ شمول دليل الاحتياط هل له شمول لفرض دوران الأمر بين المحذورين أم لا؟

فتارة نتكلم هل أنّ المولى يمكن أن يجعل وجوب الاحتياط في مورد دوران الأمر بين المحذورين، يعني بأن يجعل الوجوب في هذا المورد، هذا غير معقول، لا يمكن أن يتصف النقيضان بصفة واحدة، سواء كانت حكما واقعيا أو كانت حكما ظاهريا، إذا كان الحكم الزاميا، لكن كلامنا الآن ليس في جعل وجوب الاحتياط في فرض دوران الأمر بين المحذورين، وإنما كلامنا على فرض وجود دليل الاحتياط في رتبة سابقة، بأن فرضنا أنّ المولى قال: متى حصلت – كما يقول به بعض المحدثين الذي يذهب إلى اصالة الاحتياط شرعا- شبهة حكمية تحريمية أو وجوبية فالوظيفة الشرعية هي الاحتياط، فهناك دليل، يعني نفترض هكذا، هناك دليل يدل على وجوب الاحتياط شرعا في الشبهة الحكمية التحريمية والوجوبية، والكلام فعلاً في شمول ذلك الدليل لدوران الأمر بين المحذورين، لا في جعل الاحتياط مباشرة في فرض دوران الأمر بين المحذورين، فهذا غير معقول جزما وليس كلامنا، وإنما الكلام في أنّ دليل الاحتياط على فرض ثبوته في الشبهة الحكمية التحريمية و الوجوبية، هل يشمل فرض دوران الأمر بين المحذورين أم لا يشمل؟

فإن قلنا بالانحلال في مرحلة الجعل، بمعنى أنّ كل دليل ينحل إلى وجوبات عديدة بعدد الموارد، فينحل من دليل وجوب الاحتياط وجوب في هذا المورد، فيرجع الاشكال مرة أخرى بأن الذهن لا يعقل ولا يصدق انبساط وجوب الاحتياط في هذا المورد، وهو مورد دوران الأمر بين المحذورين، فالاشكال هو الاشكال ويصير المانع مانع ثبوتي.

وأمّا إذا افترضنا كما هو مسلك السيّد الصدر والسيد الامام (قدهما) أنّ الادلة لا تنحل في مرحلة الجعل، إذاً فعندنا دليل يقول: (إذا حصلت شبهة حكمية تحريمية او وجوبية فالوظيفة هي الاحتياط) ونحن لا ندري هل ذلك الدليل مطلق فيشمل فرض دوران الامر بين المحذورين أم لا؟

فنقول: سواء فسّرنا الاطلاق بعدم لحاظ القيد الذي هو مبنى السيّد الصدر، أو فسّرنا الاطلاق بأنّه لحاظ عدم القيد الذي هو مبنى السيّد الخوئي، على كل تفسير هذا الاطلاق ليس له اثر عملي في فرض دوران الامر بين المحذورين؛ لأن شمول هذا الاطلاق لكلا الطرفين الفعل والترك غير معقول، وشمول هذا الاطلاق لأحد الطرفين بعينه ترجيح بلا مرجح، وشمول هذا الاطلاق لأحد الطرفين لا بعينه لا أثر له؛ لأنّ غاية ذلك الموافقة الاحتمالية، فإنّ الشارع لو قال: (احتط باحدهما) يعني غاية ذلك أنّك لو أخذت جانب الفعل فقط أو اخذت جانب الترك فقط، فلن يحصل أزيد من الموافقة الاحتمالية، التي هي حاصلة من الأوّل قال الشارع أو لم يقل، فالنتيجة: أنّ اطلاق دليل الاحتياط لفرض دوران الأمر بين المحذورين اطلاق دليل الاحتياط لهذا الفرض لا أثر له، هذه هي المقدمة الأولى.

**المقدمة الثانية:** إنّ مفاد أدلّة البراءة الشرعية الرفع، يعني رفع الحكم في مرحلة الظاهر، وإنّما يصح الرفع لدى المرتكز العقلائي إذا صحّ الوضع لدى المرتكز العقلائي، وحيث إنّ شمول دليل الاحتياط لهذا المورد ممّا لا أثر له إذاً فهو غير عقلائي، فحيث لا يصح الوضع عقلائيا في هذا الفرض لا يصح الرفع، فالنتيجة: أنّ المانع من شمول دليل البراءة لفرض دوران الأمر بين المحذورين مانع عقلائي.

بناءً على أنّ الأدلة ليس فيها انحلال في مرحلة الجعل وإلّا لكان المانع مانعا ثبوتيا وليس مانعا عقلائيا، هذا ما يتعلّق بالمانع العقلائي.

القسم الثالث: المانع الاثباتي، إذا افترضنا أنّه لا يوجد مانع عقلي من شمول دليل البراءة لدوران الأمر بين المحذورين، ولا يوجد مانع من الشمول، بقي الأمر هل أنّ الأدلة إثباتا لها شمول أم لا؟

**فهنا أفاد السيّد الشهيد (قده):** وجهين لبيان المانع الاثباتي، أي قصور الأدلّة اثباتا عن الشمول لفرض دوران الأمر بين المحذورين.

الوجه الأوّل: قال: بأنّ المنساق من ادلة البراءة سواء كان مفادها الحلية بالمدلول المطابقي، كقوله (كل شيء لك حلال) أو مفادها الحلية بالمدلول الالتزامي كقوله (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم) فإنّ قولهم (موضوع عنهم) ظاهر في الترخيص وارخاء العنان، فلا يُصغى إلى ما اشكل عليه بعض تلامذته من أنّ ما افاده لا يشمل حديث الحجب، فإن حديث الحجب واضح أنّه يدل التزاما على الترخيص بمقتضى قوله (فهو موضوع عنهم) فسواء كان مفادها الحلية بالمدلول المطابقي او الحلية بالمدلول الالتزامي، فإنّ المنساق من جعل الحلية أنّها علاج للتزاحم بين الغرض الترخيصي والغرض الالزامي، فإن كان هناك احتمال لغرضين، غرض ترخيصي، غرض الزامي، فإنّ الشارع يُرجح الغرض الترخيصي على الالزامي بجعل الحلية، هذا هو المنساق من ادلة البراءة، فلا شمول فيها لحال التزاحم بين غرضين لزميين، وجوب وحرمة، ففرض دوران الأمر بين المحذورين خارجٌ موضوعا عن مفاد أدلّة البراءة.

**فإن قلت:** إذا الشارع ضحّى بالغرض اللزومي الوجوبي لأجل غرض ترخيصي، فمن باب أولى أن يضحي به لأجل غرض تحريمي.

**قلت:** هذه الأولوية ممنوعة؛ لأن كلامنا أنّه إذا تقابل غرض لزومي وغرض ترخيصي، كان الغرض الترخيصي ارجح، هذا لا يعني أنّه إذا تقابل غرضان لزوميان كان احدهما مرجوحا بالنسبة للاخر، فلا ملازمة بين الأمرين، وما ذكره (قده) يتمّ إذا سلّمنا أنّ المنساق من أدلة البراءة أنّها في علاج التزاحم بين الغرض الترخيصي والغرض اللزومي.

**وأمّا إذا قلنا:** أنّ المنساق من ادلة هو بيان المعذرية، وأنّه متى احتمل الالزام فهو معذور، ولو كان في جعل المعذرية غرض – بمعنى أن الغرض في الجعل نفسه يعني في جعل المعذرية وهو غرض التسهيل على العباد- فإذا كان هذا هو المنساق منها فلا قصور فيها للشمول إلى تعارض الغرضين اللزوميين، بأن يقول الشارع: كل احتمال على حدّة انت معذور من جهته، فانت معذور من جهتهما، هذا لا مانع ولا محذور فيه، هذا هو الوجه الأوّل للمانع الاثباتي.

الوجه الثاني: قال: الوجه الثاني في حديث الرفع حيث قال: (رُفع عن امتي ما لا يعلمون) الموصول هنا وهو (ما) هل يُراد به العنوان المجهول، او يُراد به واقع الحكم المجهول؟

**فهنا مطلبان:**

**المطلب الأوّل:** لو أُريد بما لا يعلمون العنوان المجهول، فدليل الرفع يشمل دوران الأمر بين المحذورين، فإنّ عنوان الوجوب مجهول فيُرفع وعنوان الحرمة مجهول فيُرفع فلا مانع من الشمول، أمّا لو أُريد بالموصول (ما لا يعلمون) واقع الحكم المجهول، فإنّ واقع الحكم هنا واحد وليس متعدد؛ لأننا نعلم بوجود الزام واحد، إما الزام بالفعل أو الزام بالترك، فليس لدينا رفعان بل رفع واحد، فلا معنى لاجراء البراءة عن الوجوب واجراءها عن الحرمة، بل إنّما يصح اجراء البراءة عن ذلك الالزام الواحد، وحيث إنّ ذلك الالزام الواحد المجهول لا يمكن وضعه على المكلف لِمَ؟ لأنه لا يمكن موافقته القطعية ولا يمكن مخالفته القطعية، وموافقته الاحتمالية حاصلة بالضرورة؛ إذاً: فذاك الالزام الواقعي الواحد ممّا لا يمكن وضعه، وحيث لا يمكنه وضعه لا يمكن رفعه، إذاً: فحيث إنّ المستفاد من دليل البراءة رفع الحكم الواقعي لا رفع عنوانه، فلا يشمل دوران الأمر بين المحذورين، هذا المطلب الأوّل.

**المطلب الثاني:** أي التفسيرين اصح، أن نقول المراد بالموصول (العنوان المجهول) أو المراد بالموصول (واقع الحكم المجهول)؟ قال: التفسير الثاني هو الأصح، من جهة أنّ ما هو موطن الادانة من قبل المولى هو واقع الحكم لا عنوانه، وحيث إنّ سياق دليل البراءة التأمين ممّا هو موطن الادانة، فمنصرفها التأمين عن واقع الحكم، وثانيا: إنّ حديث الرفع لم يقل (رُفع عن امتي ما لا يقطعون به) قال: (لا ما يعلمون) وفرق بين العلم والقطع، فإنّ القطع يشمل الجهل المركب، لكن العلم هو خصوص انكشاف الواقع، وبالتالي فقوله (رُفع عن امتي ما لا يعلمون) يُفيد أن حديث الرفع ناظر للواقع المجهول، واقع الحكم وليس ناظرا لعنوانه، فكونك غير قاطع بالعنوان، هذا امر لا ربط له بحديث الرفع، المهم أنّك جاهل بالواقع، فما يكون مقسما للعلم والجهل هو واقع الحكم، وأمّا العناوين فهي مقسم للقطع او الشك، وقد تكون هذه العناوين ممّا لا واقعية لها في نفسها، فالنتيجة: أنّ منظور حديث الرفع لواقع الحكم، وحيث إنّ واقع الحكم لا يمكن وضعه فلا يمكن رفعه.

**ولكن يُلاحظ على كلامه (قده):** بأنّه قلنا إن منظور حديث الرفع الواقع أو قلنا بأن منظور حديث الرفع العنوان، على أية حال، نحن نعلم بإلزام ولا ندري أنّ ذلك الإلزام - الشك هنا شك في الواقع- ينطبق على الوجوب أو ينطبق على الحرمة، فالشك ذو طرفين وليس طرفا واحدا، واقع الانطباق مجهول لدينا، وواقع الانطباق مردد بين طرفين، ان ينطبق على الوجوب أو ينطبق على الحرمة، فحتى لو فسّرنا (ما لا يعلمون) أنّه ناظر لواقع الحكم فإن واقع الحكم مردد بين طرفين؛ لأنّه يُحتمل انطباق ذلك الحكم الواقعي على الوجوب ويُحتمل انطباقه على الحرمة، فتجري البراءة عن الأوّل وتجري البراءة عن الثاني.

فما ذكره (قده) من الوجهين لبيان المانع الاثباتي محل تأمّل، والصحيح ما اخترناه من المانع العقلائي بناء على عدم انحلال أدلة الأحكام، وإلّا بناء على الانحلال يكون المانع ثبوتيا كما ذكرنا ذلك في البراءة العقلية.  **والحمد لله رب العالمين.**

097

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ذكرنا في أول بحث دوران الأمر بين المحذورين أنّ هناك صورتين:

**الصورة الأولى** ما إذا كانا توصليين، **والأخرى** ما إذا كان أحدهما تعبيدا أو كلاهما، وذكرنا أنّ الصورة الأولى أيضا لها فرضان:

**الفرض الأوّل**: ان يتساويا احتمالا ومحتملا وهذا ما سبق البحث فيه، **والفرض الثاني** أن يكون المحذوران التوصليان متفاوتين احتمالا أو محتملا؛ فلأجل ذلك يقع الكلام فعلاً عن الفرض الثاني من هذه الصورة.

**الفرض الثاني:** وهي ما إذا كان أحد الطرفين أقوى من الآخر احتمالا أو محتملا، فيقع البحث هل أنّ لهذه الأقوائية تأثيراً في أحكام دوران الأمر بين المحذورين أم لا؟ فهنا جهات ثلاث للبحث.

**الجهة الأولى:** هل أنّ لأقوائية الاحتمال أو أهمية المحتمل تأثيرا في جريان الأصل العملي الشرعي أم لا؟

فإذا افترضنا أنّه إذا دار أمر النفقة على الولد المرتد بين الوجوب والحرمة وذكرنا أنّ أصالة البراءة الشرعية عن كل من المحتملين وهما الوجوب والحرمة لا تجري للمحاذير السابقة، فهل أنّ اقوائية أحد الاحتمالين أو المحتملين مرجح لجريان الأصل العملي أم لا؟

فهنا أفاد السيّد الشهيد (قده) بأنّه لا مرجح، فإنّ مجرد كون أحد الطرفين أي الوجوب والحرمة أقوى احتمالا أو أهم محتملا، لا يُوجب رفع اليد عن الإطلاق، فإطلاق دليل الأصل كقوله: (رُفع عن امتي.. وما لا يعلمون) متساوي النسبة لكلا الطرفين، فتفاوتهما احتمالا أو محتملا لا أثر له في صحّة التمسك بالاطلاق أو عدمه.

**ولكن قد يُقال:** بناء على مسلكه (قده) من أنّ المنساق من أدلّة الأصول العملية أنّها في مقام حفظ أحد الملاكين المتزاحمين تزاحما حفظيا، فبما أنّ سياق أدلّة الأصول العملية كدليل البراءة أو دليل أصالة الحل، أنّه من أجل حفظ أحد الملاكين المشتبهين، فبناء على ذلك يقال بأنّه: إذا دار أمر الحفظ لدى المرتكز العقلائي بين ملاك اضعف احتمالا او محتملا، وبين ملاك أقوى احتمالا او محتملا، فإنّ المرتكز العقلائي قائم على حفظ الأقوى، فيرى أنّ التحفظ على الأقوى حفظٌ؛ لأنّه لا يُدرى أي الملاكين هو المطلوب شرعا، فحينئذ الأخذ بالاقوى احتمالا أو محتملا حفظ عقلائي لأحدهما، فحيث إنّ المنساق من أدلة الأصول العملية هو الحفظ، فاحتفافها بهذا المرتكز العقلائي الذي يرى أنّ الاقوى هو المتعين للحفظ، يوجب انصراف دليل الأصل العملي لما سواه، أو لما عداه، إذاً فدعوى أنّه لا تأثير لاقوائية الاحتمال أو المحتمل في تحديد مجرى الأصل العملي محل تأمّل. هذا بالنسبة الى الجهة الأولى.

**الجهة الثانية:** بناء على وجود منجز في البين، إما منجزية الاحتمال أو منجزية العلم الإجمالي، فهل لأقوائية احد الطرفين احتمالا او محتملا تأثير على المنجزية أم لا؟ والمنجز المحتمل هو أحد امرين: إمّا الاحتمال أو العلم الإجمالي، فنحن نتكلم على كل منهما.

**أمّا الأوّل: وهو منجزية الاحتمال،**

بناء على مسلك السيّد الشهيد وغيره الذي لا يرى البراءة العقلية، فيرى أنّ المنجز هو الاحتمال حتى في فرض وجود علم إجمالي، فبناء على هذا المسلك وهو أنّ المنجزية للاحتمال، فهنا أفاد السيّد الصدر بأنّه متى ما كان أحد الطرفين أقوى احتمالا او محتملا كان هو المتنجز دون الآخر، والسرّ في ذلك: بناء على منجزية الاحتمال كل منهما مقتضٍ للمنجزية، إنّما الذي منع من المنجزية تزاحهما في التأخير لورودهما في واقعة واحدة، وهل انّ النفقة على الولد واجب أم حرام؟ فتأثير احتمال الحرمة مزاحم بتأثير احتمال الوجوب، وحيث إنّ منجزيتهما معا محالٌ، ومنجزية أحدهما المعين ترجيح بلا مرجح، لذلك قلنا لا منجزية لأحدهما، وإلّا فالمقتضي موجود، فإذا كان المقتضي للمنجزية قائما وإنما منع منه مانع وذلك المانع هو الترجيح بلا مرجح، والمفروض إنّ هذا المانع قد ارتفع؛ لأنّ اقوائية احدهما احتمالا أو محتملا مرجحٌ، فحينئذ المقتضي للمنجزية وهو الاحتمال موجود، والمانع في ذي المزية، في ذي الاقوائية قد ارتفع، إذاً فتتم منجزيته.

بل نقول: أنّه حتى لو بنينا على مختارنا في ما مضى أنّ انبساط المنجزية على المتناقضين غير معقول، فإنّ منشأ عدم المعقولية عدم تصديق الذهن بـ (الادانة على أحدهما مع احتمال نقيضه)، فإذا كان أحدهما أقوى احتمالا أو محتملاً، لم يكن الذهن آبيا عن تعينه أو تقديمه في مقام المنجزية بالنسبة لما عداه، هذا بالنسبة إلى الأوّل، وهو منجزية الاحتمال.

**أمّا بالنسبة للثاني: وهو منجزية العلم الإجمالي**

فهنا أفاد السيّد الشهيد (قده) أنّه لابد من التفصيل، وهو أنّه هل العلم الإجمالي منجز للجامع كما هو مبنى النائيني، أو منجز للواقع كما هو مبنى العراقي؟ وعلى كل من المسلكين تختلف النتيجة في المقام.

**فإن قلنا** بأنّ العلم الإجمالي منجز للجامع فإنّ الجامع معلوم تفصيلا لذلك تنجز بالعلم الإجمالي، فحينئذ أحد الطرفين أقوى احتمالا او محتملا من الطرف الآخر، فهنا ذكر السيّد الصدر لا قيمة للاقوائية؛ إذ بناء على هذا المسلك من أنّ العلم الاجمالي ليس إلّا منجزا للجامع، وأنّ البراءة العقلية جارية؛ لأنّه ما دام المتنجز هو الجامع فلك أيها المكلف أن تطبق هذا الجامع على أحد الطرفين وتُجري البراءة عن الآخر؛ لأنّ الرافع لقبح العقاب بلا بيان البيان، وما تمّ عليه البيان هو الجامع فقط من حيث هو جامع، فيقوم المكلف بتطبيق هذا الجامع على أحدهما ويُجري البراءة عن الآخر، فبالنسبة لهذا المسلك كان أحدهما أقوى احتمالا أو لم يكن فإنّ دليل البراءة متساوي النسبة لهما، كان أحدهما اهم محتملا أو لم يكن فإن دليل البراءة متساوي النسبة لكل منهما؛ إذ لم يخرج عنه إلّا الجامع لا أكثر من ذلك.

إذاً فعلى هذا المبنى لا أثر لأقوائية أحد الطرفين احتمالا او محتملا في التنجز.

**ولكن قد يُقال:** –كما سبق بحثه في أوّل مباحث القطع- هل أنّ الرافع لقبح العقاب بلا بيان المُعبر عنه بالبيان المنجز الوجداني أو المنجز العقلائي، وهذا البحث أيضاً بحثه جمع من الأعلام ومنهم السيّد الاستاذ دام ظله في منجزية العلم الإجمالي، حيث ذهب السيّد الاستاذ في أحدى دوراته الاصولية إلى أنّ منجزية العلم الاجمالي ليست منجزية عقلية وجدانية بل منجزية عقلائية، فهل الرافع لقبح العقاب بلا بيان المنجز الوجداني أم المنجز العقلائي، فإذا قلنا الرافع هو المنجز الوجداني، فالمنجز الوجداني قام على الجامع؛ لأنّه هو الذي عُلم وجدانا.

وأمّا إذا قلنا إن الرافع لقبح العقاب بلا بيان المنجز العقلائي، وهو ما كان محركا لدى العقلاء نحو متعلقه، فالمنجز العقلائي الاحتمال الاقوى المقترن مع أهمية المحتمل، فإنّ العقلاء في موارد أن يكون التكليف أقوى احتمالا وأهم محتملا يرونه محركا ومنجزا ولا يُعذرون الاقتحام فيه بناء على حجة البراءة.

فإذا قلنا إنّ الرافع هو المنجز العقلائي، إذاً متى ما كان أحدهما اقوى احتمالا واهم محتملا، انصرف دليل البراءة للثاني، فصار للاقوائية الجامعة بين الاحتمال والمحتمل تاثير هنا في منجزية العلم الإجمالي حتّى بناء على أنّها منجزة للجامع.

**المسلك الثاني:** مسلك العراقي، وهو أنّ العلم الإجمالي منجز للواقع، ولذلك بنظر العراقي تجب الموافقة القطعية، لأنّه بعد تنجز الواقع لا يُحرز امتثاله إلّا باجتناب الطرفين.

فهل على مبنى العراقي يكون هناك أثر لأقوائية أحد الطرفين احتمالا او محتملا؟

أفاد السيّد الصدر (طاب في الغري مثواه): أنّه إن كان أحد الطرفين أقوى احتمالا، نعم، فالاقوى احتمالا هو الذي يتنجز في هذا المقام، وأمّا إذا كان أحدهما فقط أهم محتملا وإلّا من حيث الاحتمال متساويين فلا أثر لذلك.

أمّا إذا كان أحدهما أقوى احتمالا، فلأن المفروض في المقام هو أنّ العلم الإجمالي حيث إنّه منجز للواقع فهو مقتضي لوجوب الموافقة القطعية، وحيث إنّ الموافقة القطعية في المقام مستحيلة لدوران الأمر بين المحذورين، فتصل النوبة للموافقة الاحتمالية، فإذا كانت الموافقة الاحتمالية متفاوتة، حيث إنّ الطرفين اقوى احتمالا، كانت الموافقة الاحتمالية في ذي المزية – وهي اقوائية الاحتمال- متعينة بالنسبة للآخر؛ إذ يدور الأمر بين تعيّن هذا الطرف أو التخيير بينهما، فالعقل يُعين ذا المزية.

بخلاف ما إذا كان متساويين احتمالا وإنّما احدهما أهم محتملا، فإنّه يأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين.**

098

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

وصل البحث إلى أنّه إذا قلنا بأنّ العلم الإجمالي منجز للواقع، وكان الطرفان متفاوتين فهل يكون عنصر الاقوائية من حيث الاحتمال أو المحتمل موجبا لتعين ذي المزية أم لا؟ وذكرنا أنّ هنا فرضين:

**الأوّل**: أن يكون أحدهما أقوى احتمالا، فإذا دار الأمر مثلاً بين وجوب النفقة وحرمة النفقة ولكن كان وجوب النفقة أقوى احتمالا من حرمتها فهل يتعين في المنجزية أم لا؟ فهنا أفاد السيّد الشهيد (قده) أنّه إذا كان العلم الإجمالي منجزا للواقع لكن الموافقة القطعية لهذا المعلوم بالاجمال غير ممكنة لدوران الأمر بين المحذورين، فتصل النوبة للموافقة الاحتمالية، وبما أنّ أحد الطرفين أقرب إلى الواقع لكونه اقوى احتمالا، فحينئذ يتعين في مقام المنجزية مقابل الطرف الآخرِ.

**ولكن يُلاحظ على هذا الكلام** -المذكور في تقرير البحوث-: أنّ مجرد اقوائية أحدهما احتمالا لا تُلغي احتمال منجزية الآخر ما لم يصل الأمر إلى زوال كاشفية الثاني عن الواقع، فإذا افترضنا أنّ اقوائية احدهما من حيث الاحتمال وصلت إلى حدّ يكون الاحتمال الآخر موهوما، فحينئذ يُقال: حيث إنّ الوهم لا كاشفية له عن الواقع فيتعين الأوّل في المنجزية.

وأمّا إذا لم تصل الأقوائية إلى هذا الحد فطرف الوجوب أقوى احتمالا، إلّا أن طرف الحرمة أيضا محتملٌ، فمجرد اقوائية أحدهما احتمالا لا تُلغي كاشفية الآخر، فاحتمال المنجزية للآخر قائمة وبالتالي فالاقوائية لا تُوجب تعين الأقوى في مقام المنجزية.

**الفرض الثاني:** أن لا يكون أحدهما أقوى احتمالا ولكنه اهم محتملا، كما إذا فرضنا أن جانب الحرمة اهم محتملا من جانب الوجوب، فهل مجرد اهمية أحدهما من حيث المحتمل موجبا لتعينه في مقام المنجزية أم لا؟ فهنا وجهان قد يُذكران للتعيّن:

**الوجه الأوّل**: أن يقال إنما سقطت منجزية كل من طرف الوجوب وطرف الحرمة لأجل محذور الترجيح بلا مرجح، فإذا زال هذا المحذور تعينت المنجزية،

**بيان ذلك:**إنّه في فرض أن يتساوى الطرفان احتمالا ومحتملا، يُقال حينئذ: إنّ منجزية العلم الإجمالي للواقع بحيث تجب الموافقة القطعية غير معقول؛ لأنّ المكلف غير قادر على الموافقة القطعية لدوران الأمر بين المحذورين، ومنجزية العلم الإجمالي للجامع ايضا غير معقول لأن المكلف مضطر لارتكاب الجامع، حيث لا يخلو امره من الفعل أو الترك، ومنجزية العلم الإجمالي لأحد الطرفين دون الآخر ترجيح بلا مرجح، فإذا عالجنا هذا الأمر الثالث وقلنا بأنّ احد الطرفين أهم من الآخر، لم يكن تنجزه دون الآخر بلا مرجح بل تنجزه بمرجح وهو كونه محتمل الأهمية، فبهذا هذا اللحاظ يكون محتمل الأهمية متنجزا دون الثاني.

**ولكن يُلاحظ على ذلك**: أنّ هذا ليس مرجحا في مقام المنجزية؛ إذ مجرد كون أحدهما أهم محتملا، لا أنّه محرز الأهمية، فلو كان أحدهما محرز الأهمية مقابل الآخر، تعيّن، لكنه محتمل الأهمية لا أنّه محرز الأهمية، فمجرد كون أحدهما محتمل الأهمية لا يوجب كونه راجحا في مقام المنجزية، **والسرّ في ذلك:** أنّ مقام المنجزية يدور مدار الكاشفية عن الواقع، فما لم يكن أحدهما أقوى كاشفية بحيث لا تبقى كاشفية للآخر وإلّا فما هو المعيّن والمرجح له في مقام المنجزية على الآخر، فمجرد كون احدهما محتمل أنّه أهم، وإلّا من حيث الكاشفية هما على حد سواء، فإنّ احتمال الأهمية ليس مرجحا في المنجزية، أي في إطار المنجزية، وإن كان احتمال الأهمية مرجح في باب التزاحم، أّما في مقام المنجزية فهذا ممّا لا موجب له ما دام لا يوجب اقوائية في الكاشفية عن الواقع، هذا هو الوجه الأوّل للتعين ونقاشه.

**الوجه الثاني:** أن يقال إنّ المقام من دوران الأمر بين التعيين والتخيير، وإذا دار الأمر بين التعيين والتخيير فطرف التعيين مقدم.

**ولكن** هذا الكلام ليس صناعيا، والسرّ في ذلك – هذا البحث يحتاج إلى تفصيل ادخل فيه حتّى يُعرف بعض المسامحات في تقريرات السيّد الشهيد (قده) -: دوران الأمر بين التعيين والتخيير له ثلاثة موارد:

**المورد الأوّل**: ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير من حيث الحجية،

**والمورد الثاني**: ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير من حيث التزاحم.

**والمورد الثالث**: ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير من حيث التكليف.

**الأول**: إذا دار الامر بين التعيين والتخيير من حيث الحجية، كما إذا اختلف الفقيهان، ويُحتمل تساويهما ويُحتمل اعملية (أ) بعينه، فهما إمّا متساويان أو أنّ (أ) مقدم لأنه يحتمل اعلميته، فهنا يُقال دار الأمر بين التعيين والتخيير من حيث الحجية، والسرّ في ذلك: أنّه إمّا أنّ المكلف مخير في العمل باي من الفتويين لتساويهما او يتعين عليه العمل بفتوى من يُحتمل اعلميته، فهنا يُقال محتمل الاعلمية معلوم الحجية على كل حال؛ لأنّه إمّا مساوي او اعلم، بينما الطرف الآخر إلّا وهو إمّا مساوي أو اقل علما مشكوك الحجية، والشك في الحجية الانشائية مساوق للقطع بعدم الحجية الفعلية، فحينئذ يكون العمل بفتوى محتمل الاعلمية متعينا، لكن مقامنا وهو ما إذا دار العلم الاجمالي بين وجوب النفقة أو حرمتها لا يرتبط بدوران الامر بين التعيين و التخير من حيث الحجية، فهو خارج عنه موضوعا لا كلا لنا فيه.

**المورد الثاني:** وهو ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير من حيث التزاحم، ونفس هذا المورد الذي اجملته عبارة التقريرات، **هذا المورد له ثلاثة فروض:**

**الفرض الأوّل**:أن يكون أحدهما أهم، **والفرض الثاني**: أن يكون أحدهما محتمل الاهمية، **والفرض الثالث**: أن يكون أحدهما اقوى احتمالا في الاهمية من الآخر، وهنا فروض ثلاثة لهذا المورد الثاني.

**الفرض الأوّل:** ما إذا كان أحد المتزاحمين أهم، كما لو فرضنا أنّه وقع التزاحم بين انقاذ الغريق المسلم أو الصلاة في ضيق الوقت، فهنا لا إشكال إنّ انقاذ النفس المحترمة أهم، في مثل هذا الفرض لا إشكال في تعيّن الأهم، والسرّ في ذلك: أنّ اطلاق الأمر بالاهم باق بخلاف اطلاق الأمر بالمهم، فإنّ الأمر بالمهم لا إطلاق له لفرض الاشتغال بالأهم، لأنّ اطلاق الأمر بالمهم حتّى لفرض الاشتغال بالاهم قبيح؛ إذ ما هو الغرض من إطلاق الأمر بالمهم حتّى مع اشتغالك بالأهم، هل الغرض صرفك عن الاهم هذا قبيح، او الغرض التحريك نحو المهم وإن اشتغلت بالأهم، فهذا طلب للجمع بين الضدين وهو محال؛ إذاً اطلاق الامر بالمهم سواء كان بغرض الصرف أو بغرض الجمع، إطلاق الامر بالمهم حتى لفرض الاشتغال بالأهم ساقط، فيبقى اطلاق الاهم حتّى لفرض الاشتغال بالمهم بلا معارض، فيتعين هنا الأخذ بالاهم.

**الفرض الثاني:** - وهو الذي يلتقي مع بحثنا- ما إذا كان احدهما محتمل الاهمية، فإذا دار الأمر بين انقاذ غريق ذمّي او انقاذ غريق امامي، فحينئذ يُقال بأنّ احدهما محتمل الاهمية، فبما أنّ انقاذ الامامي محتمل الاهمية عند المزاحمة مع انقاذ الذمي، فهل يتقدم محتمل الأهمية على غيره أم لا؟

فهنا ثلاثة مسالك في باب التزاحم:

**المسلك الأوّل:** ما هو مسلك المحقق العراقي (قده) من أنّ خطابات التكاليف ناظرة لفروض التزاحم، فمثلاً المولى عندما يقول (أقم الصلاة) فهو ناظر لفرض المزاحمة بين الصلاة وبين غيرها ممّا يقل عنها أو يساويهما أو يكون أهم منها، فإذا كانت الخطابات الاولية الواردة على نحو القضية الحقيقية، ناظرة لفروض التزاحم، فإذا اطلق المولى الخطاب ولم يقيده، قال: (اقم الصلاة) اُستفيد من اطلاق خطابه أنّ الصلاة أهم من غيرها؛ إذ لو لم تكن اهم من غيرها في حالات المزاحمة لما اطلق الا مر بها من دون تقييد.

فعلى هذا المسلك الذي يقول به المحقق العراقي، هنا لدينا اطلاقان، اطلاق للامر بانقاذ نفس الامامي، واطلاق للامر بانقاذ نفس الذمي، فإذا كان لدينا اطلاقان فايهما المتعين في المقام؟ يعني في مقام التزاحم، مع كون الأوّل محتمل الأهمية.

**فهنا يُقال على هذا المسلك:** أنّ إطلاق الأمر بانقاذ نفس الذمي ساقط على كل حال؛ إمّا لأنه مساوي او لأنه مرجوح، فإن كان مساويا سقط لأجل المعارضة بين الاطلاقين، وإن كان مرجوحا سقط لأنّ الشارع يريد غيره، فعلى أية حال اطلاق الامر بانقاذ نفس الذمي ساقط على كل حال إمّا لأنّه مرجوح أو لتعارض الإطلاقين، بينما اطلاق الامر بانقاذ نفس الامامي لا يُعلم سقوطه؛ إذ لعله هو الاهم فهو المتعين، ولعله المساوي فيكون ساقطا، فحينئذ حيث يُشك في سقوطه عند تزاحمه مع انقاذ نفس الذمي فمقتضى اصالة الاطلاق الأخذ به، إذاً يتعين انقاذ نفس الامامي عملا باطلاق الامر في مقام المزاحمة مع اطلاق الأمر بالآخر، هذا على المسلك الأوّل.

**المسلك الثاني:** ما ذهب إليه شيخنا الاستاذ (قده) والسيّد الشهيد (قده) من أنّ الخطابات لا نظر لها إلى مقام التزاحم، فالمولى عندما يقول (أقم الصلاة) فهو في مقام تشريع أصل وجوب الصلاة وليس ناظرا لحالات المزاحمة بين الصلاة وبين غيرها، الخطابات لا نظر لها إلى هذا المقام، فلا يُستفاد من اطلاق أي خطاب أنّه هو الاهم من غيره عند المزاحمة؛ لأنّ المولى ليس في مقام البيان من هذه الجهة، إنّما هناك مقيد لُبّي في كل واجب، وهو أن لا تشتغل بما لا يقل عنه أهمية، كل واجب مقيّد بهذا القيد، (اقم الصلاة) يعني إن لم تشتغل بما لا يقل أهمية، (انقذ الغريق) يعني إن لم تشتغل بما لا يقل اهمية، فجميع الواجبات مقيّدة تقيدا لبيّا بمقتضى المرتكز العقلائي بأن لا تشتغل بما لا يقل اهمية، فهنا على هذا المسلك الذي تبنّاه السيّد الصدر (قده) **قد يرد إشكال**، وهو أنّه إذا كان عندنا أمران: أمر بمحتمل الأهمية، وأمر بغيره ألا وهو إنقاذ نفس الذمي، عندنا هذان الأمران، نقول: تقولون الأمر الثاني ساقط إطلاقه، ناتي إلى الامر الأوّل، الأمر الأول وهو الأمر بإنقاذ نفس الامامي مقيد لبا بأن لا تشتغل بما لا يقل اهمية، ونحن نشك لو اشتغلنا بانقاذ نفس الذمي فهل اشتغلنا بما لا يقل أهمية؛ إذ لعله مساو له فيكون الاشتغال به اشتغال بما لا يقل اهمية، فإذا شككنا فالتمسك باطلاق الأمر بإنقاذ نفس الامامي تمسك بالدليل بالشبهة المصداقية؛ لأنّه يقول انقذ نفس الامامي إن لم تشتغل بما لا يقل اهمية، ونحن نحتمل أننا لو اشتغلنا بإنقاذ نفس الذمي لكنا قد اشتغلنا بما لا يقل اهمية، فلا يصح هنا التمسك بإطلاق الأمر بانقاذ نفس الامامي لأنّه تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية، ولو أخذنا بالاستصحاب نُجري استصحاب عدم الاشتغال بما لا يقل اهمية؛ لأننا لا ندري أننا لو اشتغلنا بإنقاذ نفس الذمي هل اشتغلنا بما لا يقل اهمية أم لا؟ نجري استصحاب عدم الاشتغال بما لا يقل اهمية.

**فيُقال:** إنّ هذا يتمّ لو كان هذا القيد مأخوذا على نحو الحصة، وأمّا لو كان مأخوذا على نحو التركيب فلا يتم فيه الاستصحاب.

**بيان ذلك:** أنّه لو كان القيد هو أن لا تشتغل بشيء وكون ذلك الشيء لا يقل أهمية، القيد أصلا مركب من عنصرين من جزئين، (أن لا تشغل بشيء، أن لا يكون ذلك الشيء ممّا يقل أهمية)، الاشتغال بشيء هذا أمر وجداني، اشتغلنا بالثاني ولكن لا ندري أنّ الثاني لا يقل أهمية أم لا؟ هذا لا يمكن جريان الاستصحاب فيه لأنّه ليست له حالة سابقة، لم يكن الثاني فيما مضى لا يقل أهمية حتى نستصحبه أو اقل أهمية حتى نستصحبه؛ لأنّ هذا الثاني منذ الأزل ألّا وهو إنقاذ نفس الذمي مما لا ندري أنّه يقل أهمية أو أنّه مساو، وليست له حالة سابقة، فكيف يُجري الاستصحاب؟ إذا كان المقيد اللبُي للأمر بإنقاذ نفس الامامي مركبا من جزئين أحد الجزئين محرز وجدانا، اشتغلنا بشيء، والجزء الثاني ممّا لا يمكن تنقيحه بالاستصحاب؛ إذ ليست له حالة سابقة؛ إذاً يبقى المشكلة، وهي: كيف يمكننا التمسك بإطلاق الأمر بإنقاذ نفس الامامي مع أنّ المقيد لبي لم نستطع تنقيحه، فيكون التمسك به تمكسا بالشبهة المصداقية، ويأتي الكلام عن البقية.

**والحمد لله رب العالمين.**

099

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.**

ذكرنا فيما سبق أنّه إذا دار الأمر في باب التزاحم بين محتمل الأهمية وغيره، فحينئذ يوجد مسالك ثلاثة في باب التزاحم، وقلنا على المسلك الثاني وهو مسلك السيّد الشهيد قد يُقال بأنّ التمسك بالإطلاق، أي إطلاق دليل محتمل الأهمية تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية، واستصحاب عدم الاشتغال بما لا يقل أهمية لا ينفع لكون المورد من موارد المركب لا المقيد، إلّا أن يقول: السيّد الشهيد (قده) بأنّ كل واجب من أول الأمر بمقتضى المرتكز العقلائي هو مقيد لُباً بأن لا تشتغل بما تُحرز أهميته أو تُحرز مساواته أو تحتمل أهميته، فالواجب مقيدٌ لُباً من أوّل الأمر، مثلاً قوله: (أقم الصلاة) هو مقيد من أوّل الأمر؛ لأنّه أقم الصلاة إن لم تشتغل بواجب أهم أو مساوي أو محتمل الأهمية، فإذا تزاحم واجبان وكان أحدهما محتمل الأهمية كما إذا دار الأمر بين إنقاذ نفس الامامي أو إنقاذ نفس الذمي، فكان إنقاذ نفس الامامي محتمل الأهمية.

**فهنا نقول:** لا يمكن التمسك بإطلاق الثاني وهو غير ذي المزية، أي لا يمكن في المقام التمسك بإطلاق (أنقذ نفس الذمي)؛ لأنّ إطلاقه لحال الاشتغال بإنقاذ نفس الامامي قبيح، إذ الغرض من إنقاذه إمّا صرف المكلف عن إنقاذ نفس الامامي وهو قبيح، او غرضه الجمع بينهما وهو غير مقدور، فاطلاق دليل غير ذي المزية يعني ما لا يُحتمل اهميته ساقط، بينما اطلاق ذي المزية، يعني اطلاق (انقذ نفس الامامي) نقول اطلاق عقلائي، يبقى له اطلاق حتّى لحال الاشتغال بانقاذ نفس الذمي، فيُقال: انك وإن اشتغلت بانقاذ نفس الذمي إلّا أنه انصرف عن واشتغل بانقاذ نفس الامامي، فإنّ انقاذ ذي المزية حتّى لفرض الاشتغال بغير ذي المزية من باب تقديم ما يُحتمل اهميته على ما لا يُحتمل، اطلاق عقلائي، فإذا كان الاطلاق عقلائيا فالنتيجة: أنّه إذا دار الامر بين محتمل الاهمية وغيره في باب التزاحم صحّ تقديم محتمل الاهمية تمسكا باطلاق دليله، هذا بناء على المسلك الثاني في باب التزاحم، وهو مسلك العلمين (قدهما).

**أمّا على المسلك الثالث** في باب التزاحم وهو الذي يرى أنّ الوجوب غير مشروط بالقدرة أصلاً، ألّا وهو مسلك السيّد الامام (قده)، وأنّ العجز معذر لا أنّ القدرة شرط، فبناء على هذا المسلك تكون الواجبات المتزاحمة فعلية، فإذا وقع التزاحم بين محتمل الأهمية كانقاذ نفس الامامي، وغير محتمل الأهمية كانقاذ نفس الذمي فكلا الواجبين فعلي على مسلكه، غاية ما في الباب، ايهما لو اشتغل به لكان معذورا، هذا هو محل الكلام.

**فهنا يمكن أن يُقال** على هذا المسلك يتعيّن الاشتغال بمحتمل الاهمية؛ لأنّه إذا اشتغل بمحتمل الاهمية أي بانقاذ نفس الامامي تيقّن بالمعذورية، بأنه معذور؛ إمّا لتساويهما أو لأنّ هذا متعيّن، بينما لو اشتغل بغير محتمل الأهميّة كانقاذ نفس الذمي فهو يشك في كونه معذورا، فيتقدم محتمل الأهمية لا من باب التمسك بالاطلاق كما في المسلك السابق، وإنّما يتقدم من باب أنّه متيّقن المعذرية.

**إلّا أنّه مع ذلك** لا يتعين وإن كان لو اشتغل به لتيقن بالمعذرية، صحيح إلّا أنه لا يتعين عليه.

والسرّ في ذلك: بعد الفراغ عن فعليتهما معا، والمفروض أنّ احتمال الاهمية لم يقم عليه حجة؛ لأنّه مجرد احتمال، لم يستند فيه إلى منجز أو حجة، إذاً بالنتيجة يستطيع المكلف أن يقول: وإن كان انقاذ نفس الامامي محتمل الاهمية لكنني لم أُحرز اهتمام الشارع به، فلعل الشارع لا يعينه في مقام التزاحم، فيشك في تعينه فيُجري البراءة عن تعينه، وتكون النتيجة هي التخيير بين الطرفين، هذا بالنسبة إلى الفرض الثاني من فروض التزاحم، وهو التزاحم بين محتمل الاهمية وغيره، على المسالك الثلاثة.

**الفرض الثالث**: أن يقع التزاحم بين الأقوى احتمالا للاهمية وغيره، مثلا: دار الأمر بين واجبين إزالة النجاسة عن المسجد أو ازالة النجاسة عن المصحف، وهو يحتمل اهمية الأوّل، ويحتمل أهمية الثاني، إلّا أنّ الأوّل وهو ازالة النجاسة عن المصحف اقوى احتمالا للاهمية من ذاك، فكل منهما محتمل الأهمية، غايته أنّ الأوّل اقوى احتمالا للاهمية من الثاني.

فهنا تارة يعلم أنّ من بينهما أهم لكنه لا يميزه، وتارة لا يعلم، فِإن علم أنّ من بين هذين الواجبين – ازالة النجاسة عن المسجد او ازالة النجاسة عن المصحف- احدهما اهم واقعا إلّا أنني لا اشخصه، احتمل أن ذاك الاهم هو الأول، احتمل أنّ ذاك الاهم هو الثاني، لكن احتمال انطباق ذاك الاهم الواقعي على الاول اقوى، وإلّا هناك اهم واقعي، فانا لا احتمل تساويهما، بل اعلم أنّ من بينهما أهم لكنني لا اميزه.ففي مثل هذه الصورة حيث علم بوجود أهم لكنه لا يميزه، المفروض أنّه يجب عليه الموافقة القطعية لاحراز الاتيان بذلك الأهم، لكنه غير قادر عليها نتيجة لقصور قدرته عن الجمع بينهما، لا يمكنه ازالة النجاستين في آن واحد.إذاً: حيث تعذرت الموافقة القطعية، وصلت النوبة للموافقة الاحتمالية.

فعلى ما قلناه سابقا أنّه إذا تعذرت الموافقة القطعية ووصلت النوبة للموافقة الاحتمالية كان الأقوى احتمالا، الأقرب إلى الواقع متعينا كما سبق أن اشرنا إليه فهو كذلك في المقام وإلّا فهو محل تأمّل، هذا إذا علم أنّ احدهما أهم.

أمّا إذا لم يعلم واحتمل تساويهما، لعلهما متساويان ولعل الأول أهم ولعل الثاني اهم، لكن احتمال كون الأول أهم اقوى من الثاني إلّا أنني مع ذلك احتمل تساويهما، فهنا تأتي المسالك الثلاثة:

**المسلك الأوّل:** وهو مسلك المحقق العراقي (قده) في باب التزاحم من أنّه كل دليل له اطلاق فهو باطلاقه يُثبت أنّه هو الأهم في مورد التزاحم من غيره، فبناء على هذا المسلك سوف يقع التعارض بين الاطلاقين، فإنّ اطلاق ازل النجاسة عن المسجد يقول أنا الاهم، واطلاق ازل النجاسة عن المصحف يقول أنا الاهم، ومجرد أنّ احدهما اقوى من الثاني لا يوجب رفع اليد عن اطلاق الثاني، فالاطلاقان يتعارضان يتساقطان تصل النوبة إلى الأصل العملي، وحيث يشك المكلف في تعين كل منهما فيجري البراءة عن تعينه، والنتيجة العملية هي التخيير بينهما.

**أمّا على المسلك الثاني:** ألّا وهو مسلك العلمين التبريزي والصدر (قدهما) من أنّ كل واجب فهو مقيد لُباً وابتداء بأن لا يشتغل المكلف بما لا يقل اهمية، فعلى هذا المبنى يقع الكلام هل يمكن أن يُقيد الواجب بأن لا تشتغل بواجب لا يكون احتمال أهميته اضعف، فقد يُقال على هذا المسلك نعم يمكن هذا التقييد، والسرّ في ذلك: عندنا واجبان: واجب أقوى احتمالا وهو إزالة النجاسة عن المصحف، واجب اضعف احتمالا وهو ازالة النجاسة عن المسجد، نقول: الإطلاق في الثاني غير عقلائي، بينما الإطلاق في الأوّل عقلائي، فإنّ الاطلاق في الثاني وهو أن يقول ازل النجاسة عن المسجد وإن اشتغلت بازالة النجاسة عن المصحف، فيقال ما هو الغرض من هذا الإطلاق؟ فإن كان الغرض منه صرف المكلف عن ازالة النجاسة عن المصحف فهو قبيح، وإن كان الغرض منه الجمع فهو غير مقدور، إذاً فالاطلاق في الاضعف ساقط، بينما الاطلاق في الأقوى عقلائي، وهو أن يُقال: (ازل النجاسة عن المصحف وإن اشتغلت بأن أتيت بالماء لازالة النجاسة عن المسجد، انصرف واشتغل بازالة النجاسة عن المصحف، فإنّ شمول الإطلاق لهذا الفرض بغرض صرفه عن الاضعف احتمالا للأقوى احتمالا عقلائي، لذلك يتعين تقديم الأقوى احتمالا من باب التمسك بالاطلاق.

**وأما على المسلك الثالث:** الذي يقول بأن القدرة غير معتبرة في فعلية التكليف، وأنّ التكليفين فعليان، إنّما هل المرتكز العقلائي يرى أنّ الاشتغال بهذا هو المعذور أو بذاك، فلا إشكال أنّ الاشتغال بما هو أقوى احتمالا معذرٌ دون العكس، إلّا أنّه مع ذلك لا يتعين لأنه ما دام لا يوجد حجة على تعين الأقوى احتمالا، فيشك المكلف في تعينه فيُجري البراءة، والنتيجة العملية هي التخيير.

**فتحصّل من هذه التفاصيل** -التي تعرض تعرضنا لها-: أنّه إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في باب التزاحم فتقديم محتمل الاهمية أو الاقوى احتمالا على الثاني إنّما يكون من باب التمسك بالاطلاق على مسلك السيّد الصدر، لا أنّ نكتة تقديمه تمسكا بالاطلاق على سائر المسالك، فلعل تقرير السيّد الصدر إنّما اقتصر على هذا بلحاظ مسلكه، وأمّا على باقي المسالك فلعل نكتة التقديم شيء آخر، بل لعله لا تقديم على بعض المسالك الأخرى، هذا هو المورد الثاني من موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير.

**المورد الثالث:** دوران الأمر بين التعيين والتخيير في المجعول، كما إذا علمنا بأنّ المكلف إذا افطر متعمدا يجب عليه اطعام 60 مسكينا، لكن هل يجب عليه اطعام 60 بخصوصه أو أنّ اطعام الـ (60) مصداق للأحد، أي أنّه يجب عليه أحد خصال، منها اطعام الـ (60) فيدور الأمر، بين تعيين اطعام الـ (60) او التخيير بين الخصال، فهنا المجعول نفسه دار أمره بين أن يكون معينا أو أن يكون مخيرا.

**وهنا مسلكان:** مسلك سيّدنا (قده) بأنّ مرجع الوجوب التخييري دائما إلى وجوب الجامع، فلو كان في الواقع مخيرا لكان الواجب في الواقع هو عنوان (الاحد) كأنّه قال: (من افطر متعمدا وجب عليه الأحد) فالواجب التخييري مرجعه إلى وجوب الجامع.

فعلى هذا المسلك يقول سيّدنا: إذاً بالنتيجة وجوب أحد الخصال متيقن تفصيلا، إنّما نشك في الخصوصية؛ لأنّه إن كان الواجب الأحد فهو كذلك، وإن كان الواجب الصوم فالصوم أيضا مصداق للأحد، إذاً وجوب الجامع وهو الأحد معلوم تفصيلا، وإنما الشك في الخصوصية، أي في خصوصية تمثل أحد في خصوص الاطعام، هل أُخذ في الاحد تقيده وتحصصه بالاطعام أم لا؟ فنجري البراءة عن ذلك، فيدعي سيّدنا أنّه عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير أنّ الجاري هو البراءة عن التعيين، فأصلاً المورد من موارد انحلال العلم الإجمالي حقيقة.

بينما غيره كالعراقي والسيّد الصدر (قدهما) يقولون لا يوجد انحلال حقيقي للعلم الاجمالي، **والسرّ في ذلك:** أنّه إن كان المقام من باب الواجب التخييري، فالمطلوب هو الجامع، وأمّا إذا كان المقام من الواجب التعييني، فالواجب واقع احد الخصال لا عنوان أحد الخصال، ففرق بينهما إن كان في الواقع مخير فالواجب هو الجامع (عنوان الأحد)، وأمّا لو كان في الواقع معين فالواجب واقع أحد الخصال وهو الإطعام لا عنوان (احد الخصال) والنسبة بين عنوان (الأحد) وواقع الأحد نسبة التباين، هذا مباين لهذا لا نسبة الأقل والأكثر، فلا يوجد علم تفصيلي بوجوب الأحد وشك في خصوصية، بل عندنا علم اجمالي مردد بين المتباينين، هل تعلّق الوجوب بجامع الأحد، أم تعلّق الوجوب بواقع الأحد ألّا وهو الإطعام، فإذا دار الأمر بين المتباينين، فلا انحلال حقيقي للعلم الاجمالي، وحينئذ يكون مقتضى القاعدة هو التعيين وليس التخيير.

**والحمد لله رب العالمين.**

الدرس غير متطابق مع الصوت لابد من اعادة طبعه

الدرس مفقود

الملاحظات

**الملاحظات على السنة الدارسية: 1434- 1435 ه. ق.**

الأرشفة بتاريخ : (صفر/ 1346/ هـ. ق)

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
|  | | **الدروس** |
| **ت** | **الموضوع** | **نوع الملف والرقم التسلسلي للدرس** |
| **(1)** | ا**لأصول**  **لسنة:(1434-1435)هـ.** | **الوود:**  **( 128- 120-119- 116- 117)**  (5 محاضرات ناقصة) |
| **الصوت:**  (73- 93- 100- 114-111- 115- 116-117-118-119-120-121-122-123-124-125-126-127- 128-129-130).  (21 محاضرة ناقصة) |
| **الفيديو: الدروس الغير مدرجة لعدم توفرها:**  **(الدرس: 1 – 2 – 4- 5-.. ومن الدرس: 58 – الى – 130) غير متوفر** |
|  |  |  |
| **(2)** | **الفقه**  **لسنة: (1434-1435) هـ.** | **الوود: مكتمل**  **(تم إدراج هذه الملفات بدون تصحيح نهائي)**  **(32 – 33 – 34 – 35 – 36 – 37 – 38 – 39 – 40 – 41 – 42 – 43 – 44 – 45 – 46 – 47 – 48 – 49 – 50 – 51 – 52 – 53 – 54 – 55 – 56 – 57).** |
| **الفيديو: الدروس الغير مدرجة لعدم توفرها:**  **(1 – 71 – 72)** |
| **الصوت: مكتمل** |



1. ( ـ وبزيادة بيان: نقول: هذه الرواية من حيث الكبرى الواردة فيها تشمل الجاهل القاصر والمقصّر، ولكن بعد أن طبقها الإمام على الجاهل المقصّر وأفاد أنه لا شيء عليه، علمنا من تطبيقها على المقصّر ـ الذي قالت: لا شيء عليه ـ أنّها لا تشمل مورداً يكون المقصّر فيه عليه شيءٌ قطعاً؛ لأنّه أفاد أنّ المقصّر لا شيء عليه، فكيف تشمل مورداً قطعنا فيه من الخارج أنّ المقصّر عليه شيءٌ، هذا لا معنى للتمسك بالأولوية، التمسك بالأولوية لو لم نعلم من الخارج أنّ هذا المورد وهو من شك في الحكم إما فحص أو لم يفحص، فإن كان لم يفحص فهو غير معذور جزماً، وإن كان فحص فما حكمه، هذا هو محل كلامنا، هذا المورد نريد أن نستخرج حكمه من هذه الرواية، والمفروض أنّ هذه الرواية دلّت على أنّ المقصر لا شيء، فإمّا أن يخرج عنها المقصّر وهو مستهجن أو تشمل موردا نقطع فيه بأنّ المقصر غير معذور فيلزم التعارض بين مفاد هذه الرواية وما دلّ على أنّ المقصر في مسألة الفحص عن الحكم عليه شيء أو معاقب أو ما أشبه ذلك. [↑](#footnote-ref-1)
2. - سؤال من أحد الطلبة:

   جواب: لم يثبت الحصر في الكتاب؛ لأنّ هذا يصير دور؛ إذ ظهور الكتاب في الحصر الحقيقي يتوقف على تمامية الرواية، نحن رتبنا البحث وسلسلناه ولا نرجع للكتاب مرة أخرى، ظهور الآية في الحصر الحقيقي يتوقف على الاستدلال بالرواية، وإلّا لورد عليها إشكال وهن الحصر وإشكال النسخ، فنحن محتاجين للرواية بالنتيجة، فإذا كان عكازنا معارضاً فإذاً لا معنى للرجوع للآية مرةً أخرى. [↑](#footnote-ref-2)
3. كما في الامر بالصلاة لتحقيق الانتهاء عن الفحشاء والمنكر

   بحوث في علم الأصول ؛ ج‏4 ؛ ص379

   و امّا الوجه الثالث، فيرد عليه انَّه لا محذور في أَنْ يكون الخطاب‏ أوسع‏ من دائرة الغرض و الملاك‏ احتياطاً من قبل المولى و تحفظاً على أغراضه الواقعية و حرصاً عليها، حيث انَّه لو قيد وجوب الإنذار بصورة حصول العلم فسوف لا ينذر من لا يحرز انَّ إنذاره يسبّب حصول العلم للمنذَر- بالفتح- فضلًا عمّا إذا كان يحرز العدم مع انَّه في الواقع لو كان قد أنذر لعله كان يحصل العلم للمنذرين، فالمولى حفظاً لتحقق غرضه و هو إيصال الأحكام إلى المكلّفين لكي يتحذّروا يجعل الأمر بالإنذار مطلقاً من دون لزوم لغوية من ناحية عدم الحجية إذ يكفي عقلائياً و عقلًا في تبرير إطلاق وجوب الإنذار ما ذكرناه، و هذا له أمثلة كثيرة في الفقه نظير إيجاب التعريف باللقطة سنة كاملة مثلًا حتى مع اليأس عن حصول صاحبها. و هكذا يتبيّن عدم تمامية شي‏ء من وجوه الاستدلال بالآية على حجية خبر الواحد. [↑](#footnote-ref-3)
4. هو يطرح إن قلت ثم يُجيب عن نفسه [↑](#footnote-ref-4)