

بسم الله الرحمن الرحيم

١ - الفرق بين الأمانة والأصل ١

١٤٤١/٥/٢٦ - الأربعاء

عرفنا فيما تقدّم أنّ الأصول العملية نوع من الأحكام الظاهرية الطريقتية المفعولة بداعي تنجيز الأحكام الشرعية أو التعذير عنها، وهو نوع متميّز عن الأحكام الظاهرية في باب الأمارات. وقد مُيّز بينهما بعدّة وجوه:

الأول: إنّ الفرق بينهما ينشأ من اختلافهما في سنخ المفعول في دليل حجّة الأمانة ودليل الأصل؛ فالمفعول في الأول الطريقتية مثلاً، وفي الثاني الوظيفة العملية، أو التنزيل منزلة اليقين بلحاظ الجري العملي بدون تضمّن لجعل الطريقتية. وقد تقدّم الكلام عن ذلك، ومّر بنا أنّ هذا ليس هو الفرق الحقيقي.<sup>١</sup>

الكلام يقع في القسم الثاني من الحلقة الثالثة، وهو بحث الأصول العملية. قد تطرّق المصنّف لأبحاث أربعة تمهيدية:

- خصائص الأصول العملية
- الفرق بين الأصول الشرعية وبين الأصول العقلية

● الأصول التنزيلية والمحركة

● مورد جريان الأصول العملية

النقطة الأولى: خصائص الأصول العملية

ذكرنا أنّ هناك فرقاً بين الحكم الظاهريّ وبين الحكم الواقعيّ؛ حيث لم يؤخذ الواقعيّ في موضوعه الشكّ في حكم سابق، بخلاف الظاهريّ. ولذا تُلاحظ المصلحة والمفسدة في متعلقات الأحكام الواقعيّة، فلاحظ المولى المفسدة التي في شرب الخمر، وأوجب ذلك انقداح إرادته نحو الجعل واعتبار الحرمة لشرب الخمر.

فيكون الملاك في الحكم الواقعيّ ملاكاً نفسياً، وهذا ما عبّر عنه المصنّف بأنّ الأحكام الواقعيّة أحكام حقيقيّة نفسيّة؛ لأنّ الملاك في نفس متعلقاتها، بخلاف الحكم الظاهريّ؛ فإنّه لم ينشأ من مصلحة أو مفسدة في نفس متعلق فعل المكلف، وإنّما مبدأه عين مبدأ الأحكام الواقعيّة، بمعنى: لا يوجد ملاك في متعلقاتها خاصّة وراء المصلحة والمفسدة الواقعيّة شيء. وإنّما شرّعت لحفظ ملاك الأحكام الواقعيّة. ولذا أطلق عليها المصنّف في بداية الكتاب أنّها أحكام طريقيّة؛ لأنّها شرّعت لحفظ ملاك الأحكام الواقعيّة حين التزاحم الحفظيّ.

وهذا الحكم الظاهريّ تارة يكون في مورد الأمانة، وأخرى في مورد الأصول العمليّة، وقد تعرّض المصنّف في أوّل القسم الأوّل من الكتاب إلى شيء من

الفرق بين الأمارات وبين الأصول، والفرق بين الحكم الظاهريّ في كلّ منهما. وتوسّع هنا في ذاك المطلب.

وينبغي الالتفات إلى أنّ العنوان الذي يذكره المصنّف هنا هو: التفريق بين الأمارات وبين الأصول العمليّة، وذكر هناك: الفرق بين الحكم الظاهريّ في مورد الأمارات وبين الحكم الظاهريّ في مورد الأصل. فقد يُتراءى أنّ كلامه متهافت.

فقال هنا:

عرفنا فيما تقدّم أنّ الأصول العمليّة نوع من الأحكام الظاهرية الطريقية المجعولة بداعي تنجيز الأحكام الشرعية أو التعذير عنها، وهو نوع متميّز عن الأحكام الظاهرية في باب الأمارات. وقد مُيّز بينهما بعدّة وجوه.<sup>١</sup>

وظاهر العبارة أنّ التمييز بلحاظ الأحكام الظاهريّة في الأمارات والأصول. وقال هناك:

ويبدو من مدرسة المحقّق النائيني قدس سره التمييز بين هذين القسمين على أساس ما هو المجعول الاعتباريّ [...] وهذا يعني أنّ الفرق بين الأمارات والأصول ينشأ من كيفية صياغة الحكم الظاهريّ.<sup>٢</sup>

وظاهر هذه العبارة أنّ الفرق بين الأمانة وبين الأصل.

<sup>١</sup> الحلقة الثالثة: ص ٣١٩

<sup>٢</sup> الحلقة الثالثة: ص ٣٣

ولكنّ هذا التهافت بدويّ ويندفع بما نبّهنا عليه في القسم الأوّل، وهو أنّ التفريق بين الأمارات وبين الأصول إنّما نشأ من التفريق بين الحكم الظاهريّ في مورد الأمانة وبين الحكم الظاهريّ في مورد الأصل. فبعد التمييز ومعرفة الفرق بينهما نستكشف أنّ قاعدة اليد أمانة؟ أم أصل عمليّ؟

فحاقّ الفرق بين الأمانة وبين الأصل هو الفرق الحاصل بين الحكم الظاهريّ في مورد الأمانة وبين الحكم الظاهريّ في مورد الأصل. فلا مانع أنّ يُقال هذا المطلب تفريق بين الأصل وبين الأمانة، وتفرّيق بين الحكم الظاهريّ فيهما أيضاً.

إذا اتضح ذلك، ما الفرق بين الحكم الظاهريّ في الأمارات عن الحكم الظاهريّ في الأصول؟ هنا أربع مسالك:

### مسلك الميرزا النائيني<sup>١</sup>

بيان مسلك الميرزا في نقاط:

**النقطة الأولى:** الفارق بين الحكم الظاهريّ في الأمارات وبين الحكم الظاهريّ في الأصول يكمن في المجمعول من قبل الشارع. فذكرنا أنّ الحكم الظاهريّ

---

<sup>١</sup> فوائد الأصول: ج ٣: ص ١٦

أجود التقريرات: ج ٣: ص ٢١ و ٢٥ و ٢٩ و ١٣٤

البحوث: ج ٥: ص ١١

المباحث: ج ٣: ص ٢٥

تقريرات عبد الساتر: ج ١١: ص ١٨



كالحكم الواقعيّ اعتبار صادر من قِبَل الشارع، وهو من مقولة الثبوت لا من مقولة الإثبات، فقد فرّقنا بين الحكم وبين الخطاب المبرز للحكم، فليست حقيقة الحكم هو الإبراز، بل حقيقته المنكشّف، وهو المسمّى بالاعتبار في تعبيرات المصنّف.

فالفرق بين الحكمين في مجعوليّهما، غايته أنّا لا نستطيع معرفة المجعول في لوح التشريع بحيث نعرف ما هي صياغة الاعتبار والحكم الظاهريّ في مورد الأمانة والأصول، فلا طريق لنا إلى استكشاف عالم الثبوت إلا عالم الأدلة الإثباتيّة وعالم الإبراز. فعالم الإبراز كاشف عن عالم الثبوت والمجعول من قِبَل المولى. فإذا جاء دليل وقال بوجوب صلاة الجمعة انكشف لنا جعل المولى لهذا الوجوب.

فمن الخطأ أن يفسّر كلام المحقق النائيني بأنّ حقيقة الحكم الظاهريّ في الأمارات هي العلميّة، بمعنى أنّ لسان الإثبات جعل العلميّة. بل هذه الأدلة نركّز عليها لكونها طريقاً إلى ذاك العنصر الثبوتيّ؛ فإنّ فعل المولى حكم صادر من المولى في حكم التشريع.

فإذا رجعنا إلى مقام الإثبات رأينا دليل الإثبات كاشفاً عن كون المجعول تارة العلميّة، وأخرى الوظيفة العمليّة -بتفسير يأتي-. ومن خلال اختلاف الكواشف نصل إلى اختلاف الأحكام في مقام الثبوت.

**النقطة الثانية:** بالنظر إلى مقام الإثبات نرى المجعول في الأمارات هي الطريقيّة، أو تتميم الكشف، أو الوسطيّة في الإثبات.

توضيحه أنّ للقطع أربع خصائص:

- سكون النفس واستقرارها، فالقاطع غير متردد. فالوسواسي يطلب القطع لهذه الصفة، بغضّ النظر عن إصابة الواقع وعدم إصابته.
- الكاشفيّة والطريقة عن الواقع، وهذه عين القطع، وهي خصوصيّة بلحاظ الواقع والطريقة إليه.
- المحرّكيّة التي هي من لوازم القطع. وإنّما تكون ملازمة إذا تعلّق بها الغرض، لا مطلقًا.

- المنجزية والمعدّريّة، وهما ذاتيتان لا تنالهما يد الجعل والاعتبار.

فالمشرّع حينما شرّع حجّة الأمانة واعتبارها -ولو إمضاء- يلاحظ ما هو حجّة بالذات -أي: القطع-؛ فإنّ كلّ ما بالعرض يرجع إلى ما بالذات، فيُقاس ما يُراد اعتباره على ما كان اعتباره ذاتيًا. فلاحظ المولى في الأمارات الخصوصيّة الثانية من القطع، ولا علاقة له بالخصوصيّة الأولى؛ لأنّ غرضه حفظ الواقع.

وحيث إنّ للأمانة كاشفيّة ناقصة تتحد مع القطع في جامع، وهي مطلق الكاشفيّة. فيأتي الشارع ويعتبر الأمانة علمًا بلحاظ عنصر الطريقة. ولهذا ذكرنا أنّ المجعول والمعتبر في الأمانة هي الطريقة والجعل واسطة في الإثبات. وهذا من باب الاعتبار لا من باب التنزيل، وهناك فرق بين مقولة الاعتبار وبين مقولة التنزيل، وقد ذكرنا بعض نكات الفرق في القسم الأوّل.

النقطة الثالثة: اتضح المجعول والمعتبر في مورد الأمانة. وبقي بيان المجعول في مورد الأصل العمليّ:

ذكر الميرزا النائيني أنّ الأصل العمليّ تارة يكون محرّزاً وأخرى لا يكون محرّزاً -بغضّ النظر عن التفريق بين المحرز وبين التنزيليّ وقد بحثنا الفرق بينهما في القسم الأوّل-. والجامع بين المحرز وبين غير المحرز هو أنّ المجعول فيهما الوظيفة العمليّة. غايته أنّ جعل الوظيفة العمليّة تارة يُلاحظ فيه النظر إلى الواقع، وأخرى لا يُلاحظ فيه النظر إلى الواقع. فإنّ لوحظ كان أصلاً محرّزاً، وإن لم يُلاحظ كان غير محرّز.

فالمولى في أصالة الطهارة تارة يكون بصدد جعل الوظيفة العملية بغرض التعذير، ولا يُعمل أيّ عناية في مقام الجعل. وهذا أصل عمليّ محض. وأخرى يُعمل العناية.

وقد ذكرنا أنّ هناك أربعة أمور يمكن العناية فيها: الشكّ، والشاكّ، والمشكوك، والحكم الظاهريّ في مورد الشكّ.

ففي باب الأصل العملي غير المحض تُعمل العناية في أحد الأمور الأربعة. فيقول المولى: مشكوك الطهارة طاهر واقعاً. فنزّل المولى مشكوك الطهارة منزلة المعلوم طهارته، أي: منزلة الطاهر الواقعيّ. أو يقول: الشاكّ في الطهارة عالم بالطهارة. أو يقول: الطهارة الظاهريّة طهارة واقعيّة. أو يقول: الشكّ في الطهارة منزّل منزلة العلم بالطهارة.

فهذه عنايات في ألسنة الأدلة، تقتضي أن يكون المجعول في موردها الأصل العمليّ غير المحض.

والميرزا النائينيّ يعبر عن هذا بأنّ المولى يلحظ الخصوصيّة الثالثة للعلم -وهي الجري العمليّ- في الأصل العمليّ. فاعتبر العلميّة والطريقيّة بلحاظ الجري العمليّ.

ففرق بين جعله علمًا، ليكون أمانة، وبين جعله بلحاظ الجري العمليّ ليكون أصلًا محررًا.

فالفارق بين الأمارات وبين الأصول العمليّة في المعتبر والمجعول. ففي مورد الأمانة المجعول والمعتبر هو العلميّة. وفي مورد الأصل المجعول هو ذات الأصل العمليّ ولا مجعول وراء ذلك. فالشارع جعل الطهارة والحلية والاستصحاب، ونفس هذه العناوين هي المجعولات. غايته أنّ العناية تارة تُلحظ وأخرى لا تُلحظ.

فيمكن التفريق بين الأمانة وبين الأصل بحسب مجعوليّهما. هذا خلاصة ما ذكره النائينيّ.

فإنّ سألت: الاستصحاب أمانة؟ أم أصل؟ كان المعتبر في الإجابة هو عالم الثبوت، ولكن لا كاشف لنا عن عالم الثبوت إلا عالم الإثبات.

قوله: «في دليل حجّة الأمانة ودليل الأصل»:

عبارته في القسم الأوّل أدقّ من هذه العبارة؛ حيث إنّ هذه توهم كون المدار على عالم الإثبات، وقال هناك:

وهذا يعني أنّ الفرق بين الأمارات والأصول ينشأ من كيفية صياغة الحكم في عالم الجعل.<sup>١</sup>

قوله: «الطريقيّة مثلاً»:

قال مثلاً لأحد وجهين:

الأوّل: من باب أنّ الطريقية والعلميّة والواسطة في الإثبات وتتميم الكشف عبارات عن حقيقة واحدة.

الثاني: هذا المسلك للتفريق بين الحكم الظاهريّ في الأمارات وبينه في الأصول الذي محوره المجعول والمعتبر، لم يتفرد به الميرزا، بل ذكره الأصفهانيّ والعراقيّ أيضاً. وإتّما الاختلاف في الصغرى.

ولهذا قال بعضهم إنّ المجعول في الأمارات: الاحتجاج، وفي الأصل: الحكم المماثل. وقال بعض إنّ المجعول في الأمارات جعل الحكم المماثل، وفي الأصول المنجزية والمعدريّة.

فهم متفقون على التفريق بين الأمارات وبين الأصول بلحاظ المعتبر والمجعول، وليس مختصاً بالميرزا. ونحن نركّز على كلام الميرزا كأبرز علّم لهذه المدرسة.

ولذا ذكر المصنف في التقارير أنّ هذا الاتجاه السائد بين الأصوليين.

قوله: «الوظيفة العملية»:

إشارة إلى الأصل العملي المحض.

قوله: «التنزيل منزلة اليقين»:

إشارة إلى الأصل المحرز.

قوله: «بدون تضمّن لجعل الطريقة»:

هذه العبارة متناسبة مع بعض كلمات الميرزا النائيني في فوائد الأصول. ففي بعض عبارات الميرزا النائيني أنّ المجمعول في مورد الأصل العملي المحرز هو تنزيل الشكّ منزلة العلم بلحاظ الجري العمليّ أو البناء على أحد الطرفين أنّه الواقع. ولكن في كلمات أجود التقارير وكذا في كلمات الشيخ حسين الحلّي أنّ المجمعول في الأصل المحرز أيضًا الأصل المحرز. فيرى أنّ في الأصل المحرز كالأمانة جعلًا للعلميّة. وغايته أنّ جعل العلمية في الأمانة مطلق، وفي الأصل المحرز بلحاظ الجري العمليّ.

ونبه الشيخ حسين الحلّي على تغيّر عبارات الميرزا النائيني في دورته الثانية.

لاحظ أضواء وآراء،<sup>١</sup> حيث نقل هناك أنّ المصنف مال في دورته الثانية إلى صحة ما ذكره الميرزا النائيني، وقال إنّ التوجيه العقلاني للأمارات والأصول.

---

<sup>١</sup> الشاهرودي: أضواء وآراء: ج ٢: ص ١٠٦

## ٢- الفرق بين الأمانة والأصل ٢

١٤٤١/٥/٢٧ - الخميس

وحاصل فذلكة الموقف: أنّه لم يرد عنوانا "الأمانة" و "الأصل" في دليل ليتكلم عن تمييز أحدهما عن الآخر بأيّ نحو اتفق، وإنما نعبر بالأمانة عن تلك الحجّة التي لها آثارها المعهودة بما فيها: إثباتها للأحكام الشرعية المترتبة على [٣٢٠] اللوازم العقلية لمؤدّاتها، ونعبر بالأصل عن ذلك الحكم الظاهري الذي ليس له تلك الآثار. وقد عرفنا سابقاً أنّ مجرد كون المجعول في دليل الحجّة: الطريقيّة، لا يفي بإثبات تلك الآثار للأمانة.<sup>١</sup>

كان الكلام في بيان الفرق بين الأمارات وبين الأصول، أي: بين الحكم الظاهريّ فيهما. وتنقّح أنّ هناك اتجاهاً يرى الفرق بلحاظ المجعول والمعتبر، أي: بلحاظ الصياغة في عالم الجعل والاعتبار.

وقد تعرضنا لمعالم نظرية النائيّ. وينبغي أن يُعلم أنّ النائيّ حينما يقول بلزوم الرجوع إلى مقام الإثبات لا يقصد خصوص الأدلة اللفظيّة ليستشكل كلامه بأنّ دليل الأمانة قد لا يكون لفظيّاً ليتمكن الرجوع إلى لسانه ومعرفة جعل



العلمية فيه وعدم جعلها. فيكون هذا المسلك مبتلى بعدم الكاشف الثبوتي؛ إذ كثير من الأمارات لا دليل لفظي عليها، وإنما عمدة الدليل عليها السيرة. وهذا الكلام غير تام؛ لأن معرفة مقام الثبوت لا ينحصر في الألسنة اللفظية، بل الميرزا النائيني يرى الأمارات عقلائية - كما صرح به في الفوائد - ولا توجد أمانة تأسيسية من قبل الشارع.

وإذا راجعنا السيرة العقلائية والارتكازات رأينا العقلاء يعتبرون الأمانة علمًا ويرتبون عليها آثار العلم. فكما يعملون بالعلم الوجداني يعلمون بالوثوق وبخبر الثقة وغيرهما من الأمارات. فهي أمارات عقلائية ويترتب عليها آثار العلم. فيرون الأمانة علمًا، ولا يتوقفون في نقص كاشفيته. فهم فارغون عن تنزيل الأمانة منزلة العلم. وليس دور الشارع تجاه هذه السيرة إلا الإمضاء المستكشف من عدم الردع. فيكفي للإمضاء - عند النائيني - عدم الردع. ولو نظر الشارع إلى الأمارات كوظيفة عملية لأجل التنجيز والتعذير لزمه أن يردع عن السيرة الجارية بين العقلاء؛ فإنهم في عملهم بالأمانة لا يهتمهم التعجيز والتعذير، بل يريدون الوصول إلى الواقع.

وسكوت الشارع عن هذه النكته يكشف عن إمضاءها.

فحتى لو جاءنا دليل لفظي ولم نستكشف منه جعل العلمية للأمانة، لم يبطل كون الأمانة أمانة.

نعم. قد يردع أو يضيف نكته على ما يراه العقلاء بحيث لا تكون الأمانة عند العقلاء أمانة عنده، كما في قاعدة الفراغ مثلاً والاستصحاب.

فنكتة الميرزا نكتة عقلائيّة وإمضاء الشارع لها. وإنّما ينحصر المرجع في الخصوصيّات اللسانيّة إذا كانت الأمانة ممّا أسّسه الشارع، أي: أمانة غير عقلائيّة. وهو قد صرّح في الفوائد بأنّ جميع الطرق الشرعيّة إنّما هي طرق عقلائيّة، وهذا لفظه:

الظاهر أنّه ليس للشارع طريق مخترع، بل الطرق الشرعية كلها إمضاء لما في يد العقلاء من الطرق المحرزة لمؤدياتها.<sup>١</sup>

### الاعتراض الأوّل على مسلك النائيّ:

ما أفاده أصحاب هذا المسلك ليس فارقاً جوهريّاً حقيقيّاً، بل هو صياغيّ. وليست حقيقة الحكم الظاهريّ في الصياغة وفيما هو التعبير الذي صيغ به الحكم في وعاء الاعتبار والجعل. فلا يفسّر هذا حقيقة الحكم الظاهريّ وجوهه؛ فلنا أن نسأل: لم كان لسان صياغة الأمانة جعل العلميّة بخلاف الأصول العمليّة؟ لا بد أن لا يكون هذا التفريق جزافياً؛ حيث إنّ الاعتبار ظلّ للإرادة والملّك، ولا يكون الفارق الجوهريّ للأحكام الواقعيّة والظاهريّة في الاعتبار بما هو اعتبار. بل جوهر الحكم هو الملّك والإرادة. بل ما يكون في الملّك والإرادة ينعكس على الصياغة بعد ذلك. فينبغي عدم وضع اليد على الاعتبار فقط.

فما أفاده الميرزا لا يشفي الغليل، ولا يقطع السؤال. فهذا مسلك قد ركّز على القشر دون اللبّ.

ولهذا ذكر في القسم الأوّل من الكتاب:

ولكنّ التحقيق أنّ: الفرق بينهما أعمق من ذلك، فإنّ روح الحكم الظاهريّ في موارد الأمانة تختلف عن روحه في موارد الأصل بقطع النظر عن نوع [٣٤] الصياغة، وليس الاختلاف الصياغيّ المذكور إلّا تعبيراً عن ذلك الاختلاف الأعمق في الروح بين الحكمين.<sup>١</sup>

### جواب الاعتراض الأوّل:

يمكن التأمل فيما أفيد من الإشكال بأنّ الميرزا ومن تبعه ينطلقون من نقطة ارتكازيّة، وهي أنّ الصياغات كاشفة لبّاً وإنّاً عمّا وراءها؛ فإنّ الاعتبار ظلّ الملاك والإرادة، كظليّة عالم الإثبات لعالم الثبوت.

وقد ذكرنا أنّنا لا نطلّع على عالم الثبوت، والكاشف لنا عن الحكم في عالم التشريع إنّما هو عالم الإثبات.

فإنّ قيل: من دلّكم على كون عالم الإثبات كاشفاً عن عالم الثبوت؟ أفلا يُحتمل أنّ يبيّن المولى في عالم الإثبات حكماً تكليفيّاً كقوله: «يجب أداء الخمس» ويكون الحكم في عالم الثبوت وضعيّاً، ك: «تعلّق الخمس بالعين»، فيتعلّق بالمجنون والطفل أيضاً بخلاف التكليفيّ. والعكس بالعكس.

قلنا: لا طريق لنا إلا النكتة العقلانيّة القائلة إنّ المرتكزات المتلقّية لهذه الخطابات ترى ظليّة عالم الإثبات لعالم الثبوت. فتجري أصالة التطابق العقلانيّة. وهذا ما يمارسه العقلاء.

وهكذا بلحاظ الصياغة القانونيّة؛ فإنّ المقنّن والحكيم الملتفت عندما يعتبر حكمًا في عالم التشريع، ليست الصياغة الاعتباريّة جزافًا، بل هي انعكاس لما وراءها، وهو الملاك والإرادة. وهذا الفرق بين الاعتبارات الأدبيّة وبين الاعتبارات القانونيّة.

فعندما يقول الميرزا أنّ المجعول هو الكاشفيّة والعلميّة، هو من جهة اعتناء الشارع بدرجة الكشف وحيثية الطريقة إلى الواقع. والنكتة في جعل الأمانة نكتة الطريقة وإراءة الواقع. ولهذا قال: «اعتبرت الظنّ طريقًا تامًّا». وليس اعتبار العلمية جزافًا، بل لأنّ نكتة الجعل هي الإراءة للواقع والطريقة له. فالمولى يرى أنّ هذه الطريقة لا تضيّع أغراضه بل تحفظها. ولهذا يكرّر النائيّ أنّ الحكم الظاهريّ حافظ للواقع.

وإنّ شئت قلت: دور الشارع دور الإمضاء، وما عليه العقلاء من نكتة اتباع الأمانة -وهي الكاشفية عن الواقع- ممضى عنده. ولو كان له ملاك آخر لنبّه عليه.

فينعقد إطلاق مقاميّ في أدلة الإمضاء، وظهور في دليل الحجية على أنّ نكتة الجعل هي ما يراه العقلاء من الكاشفيّة.

وحيث إنّ النكتة هي الكاشفيّة ينعكس ذلك على مقام الاعتبار، فيجعل الكاشفيّة للأمانة جعلًا إمضائيًا.

فنسلّم أنّ روح الحكم هو الملاك، ولكنّ الملاك في الأمارات هي الطريقيّة وكونها بمثابة العلم. وليس كلام الميرزا لحاظًا للصياغة بنحو الموضوعيّة، بل بنحو الطريقيّة والمرآية لملاك الجعل. فالنكتة التي اقتضت اختيار هذه الصياغة اعتناء الشارع بدرجة كشف الأمانة.

فلا يكون كلامه كلامًا قشريًا.

ولذا ذُكر في كتاب "أضواء وآراء" أنّ المصنف في دورته الثانية مال إلى صحة كلام النائبيّ، وأنّه المناسب للمرتكزات العقلائيّة. ولكنّه لم يذكر النكات التي تدفع إشكالاته على مسلك النائبيّ. فقال:

إلاّ أنّ المستظهر من كلمات السيد الأستاذ -قدس سره- في الدورة الثانية الميل إلى صحة ما ذكره الميرزا -قدس سره- باعتبار أنّ جعل العلمية والطريقية هي أفضل صيغة ذوقية وعقلائيّة متناسبة مع نكتة وملاك حجّة الامارات وهو الترجيح على [١٠٨] أساس قوّة الكشف محضًا، فإذا فرض وجود تشريع عقلائي في مورد الأمارات عند العقلاء فالمتعيّن بحسب الذوق العقلائي أنّ يكون هو جعل العلمية والطريقية.

وإن شئت قلت: حيث إنّ العقلاء يرون حجّة الأمارات حتى في موارد يلتفتون فيها إلى أنّها ليست علمًا لا حقيقة ولا مسامحة، ومع ذلك يحكمون

بحجيتها واعتبارها كالعلم، وحيث إنّ للعقلاء أحكامًا وإنشاءات اعتبارية ولو  
لنظم أمورهم كما في موارد المعاملات العقلائية والأحكام والسياسات، وحيث  
إنّ أفضل صيغة لذلك هو جعل العلمية والطريقة فلا محالة نستكشف جعل  
الطريقة والعلمية للأمارات. [...]

ولعلّ ما ورد في لسان بعض الروايات الدالة على حجّة خبر الثقة من التعبير  
بأنّه «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما روى عنّا ثقتنا قد عرفوا  
بأننا [١٠٩] نفاوضهم بسرّنا» أو التعبير بأنّ: «فلانًا ثقة مأمون خذ عنه  
معالم دينك» أو التعبير بأنّهم «حجتي عليكم» يناسب أيضًا أن يكون المجمعول  
العلمية والمحرزية والإصابة للواقع.<sup>١</sup>

### الاعتراض الثاني على مسلك النائي:

لم يرد لفظ "الأمانة" ولا لفظ "الأصل" في الأدلة لنحدّد الفارق بينهما. فلا  
بدّ من أن يفسّر لنا الفارق آثار الأمانة وآثار الأصل العمليّ. فإذا ترتّب تلك  
الآثار على الشيء قيل إنّّه أمانة، وإذا ترتّب غيرها قيل إنّها أصل.  
وهناك ارتكازات عند الفقهاء والأصوليين بالنسبة للأمانة، منها أنّ لوازمها  
حجّة، وأنّها تقدّم على الأصل، وأنّها تحلّ إشكالات ابن قبة. كما أنّ هناك  
ارتكازات بالنسبة إلى الأصل العمليّ، منها أنّ لوازمه ليست بحجّة، وهكذا.

<sup>١</sup> أضواء وآراء: ج ٢: ص ١٠٧-١٠٩

فإذا قسنا ما ذكره أصحاب المسلك النائي بالآثار المرتكزة لقسمي الحكم الظاهري، لم يستطع هذا المسلك تعليل هذه الآثار.

ومن أبرز الآثار التي لا يمكن تبريرها في المقام حجّة لوازم الأمارات دون لوازم الأصول. فلا أحد يتوقف في العمل بلوازم الخبر، ولا أحد يعمل بلوازم البراءة. فإذا سألنا النائي كيف يمكن تبرير هذا الاختلاف؟ أجاب بأنّ المجعول في الأمارات هو العلميّة، فتندرج الأمانة تحت قاعدة: «مَنْ عِلْمَ بِالشَّيْءِ عِلْمَ بِلِوَاظِمِهِ». فعندما يعتبر الشارع الأمانة علماً تترتب آثار العلم على الأمانة، وإلا لكان الاعتبار لغواً. ومن آثار العلم حجّة لوازم العلم. فمن الآثار الثابتة للأمانة حجّة لوازمها أيضاً.

وأما الأصول العمليّة فالمجعول فيها الوظيفة العمليّة، أو الكاشفيّة من حيث الجري العمليّ. فما اعتبره الشارع في الاستصحاب: ترتيب أثر اليقين على مورد كنت على يقين منه فشككت. وما كنت على يقين منه: ذات الحالة السابقة - كالحياة -، لا لازمه - كنبات اللحية -.

ففرق بين حكم الشارع بترتيب آثار العلم على الشيء، وبين بيان الشيء كوظيفة عمليّة. والوظيفة العمليّة إطارها خاصّ، لا يمكن التعدي عنه.

هذا. ولكنّ المصنّف في القسم الأوّل من الحلقة الثالثة قال بعدم وفاء نظرية الميرزا بتوجيه الفروق بين الأمانة وبين الأصل، واستشكل التحليل الذي ذكرناه بما استشكله السيد الخوئيّ. واختصاره أنّ ذلك خلط بين قوانين عالم التكوين وبين قوانين عالم الاعتبار. فالعلم باللوازم تبعاً للعلم بالشيء من خصوصيات

العلم الوجدانيّ، وهو من قوانين عالم التكوين. وأمّا العلم الاعتباريّ فهو خاضع لسعة الاعتبار، ولا إطلاق في دليل الاعتبار لأكثر من الأثر الشرعيّ؛ لأنّ ظاهر كلّ اعتبار صادر من مقنّن أنّه ملاحظ للآثار التي من شأنه وتحت دائرة وضعه ورفعته. والآثار التي يمكن تصدي المولى لها بما هو الشارع هو الأثر الشرعيّ، والمراد باللوازم هنا الأثر غير الشرعيّ، فهو خارج اهتمام المولى بما هو شارع.

فاحتفاف دليل الاعتبار بأنّ المعتر هو الشارع، وأنّ ظاهر كلّ اعتبار صادر من مقنّن أنّه في مقام ترتيب الآثار الداخلة في وظيفته، يستلزم عدم ترتب غيره من الآثار. فعندما يعتبر الشارع الخمر فقاعاً يقصد تنزيل الخمر منزلة الفقاع من جهة الآثار الشرعيّة دون التكوينيّة والطبيّة وما شابههما.

ولذا التزم السيد الخوئيّ بعدم حجية لوازم الأمارات. فإذا تمّ هذا الإشكال كشف عن خطأ التحليل الذي ذكره النائينيّ، ولا ينبغي المصير إلى عدم حجيّة لوازم الأمارات حلاً للإشكال الوارد على المبنى.

### الجواب الأوّل عن الاعتراض الثاني:

لا نسلم أنّ هذه الأمور مرتكزة مفروغ عنها؛ فقد أنكر جمع من الأصوليين حجية لوازم الأمارات. والمقدار المعمول به إنّما هو ما إذا كانت اللوازم مصداقاً لموضوع الحجّيّة، كلوازم الخبر؛ فإنّه يصدق عليها عنوان "الخبر". وكذا لوازم الظهور التي هي من سنخ الظهور.

فلا نسلم الارتكاز.



## الجواب الثاني عن الاعتراض الثاني:

لنأيني نقطة عقلائيّة في تحليل المطلب، وليس كلامه من خلط قواعد التكوين بقواعد الاعتبار. فيقول النائي أنّ دور الشارع هو الإمضاء، والعقلاء كما يعلمون بالأمارات يعملون بلوازمها، ولا يفكّكون بينهما. فيرون النقطة في العمل بالأمرة هي الكاشفية عن الواقع، وكاشفيّة المؤدى وكاشفيّة اللوازم سيّان. والشارع أمضى نقطة الكاشفيّة.

ولهذا سيأتي أنّ تحليل المصنّف روح كلام النائي؛ لأنّ الصياغة العلميّة مبنيّة على الكاشفيّة العقلائيّة، والكاشفيّة العقلائيّة موجودة في المؤدى وفي اللوازم. فتكون اللوازم حجة. وتحقيق البحث في محله.

قوله: «عنوانا "الأمرة" و "الأصل"»: العنوانان بالحمل الأوّل لا الشائع.

قوله: «اللوازم العقليّة لمؤدّاها»: المعبر عنها بمثبتات الأمارات.

قوله: «عن ذلك الحكم الظاهريّ»: فالأصل نفس الحكم، والأمرة حجة وطريق.

قوله: «عرفنا سابقًا»:

ص ٦٢.

### ٣- الفرق بين الأمانة والأصل ٣

١٤٤١/٥/٢٧ - الخميس

الثاني أنّ: الفرق بينهما ينشأ من أخذ الشك موضوعاً للأصل العملي، وعدم أخذه كذلك في موضوع الحجّة المجعولة للأمانة.

وهذا الفرق -مضافاً إلى أنّه لا يفي بالمقصود- غير معقول في نفسه؛ لأنّ الحجّة حكم ظاهري، فإن لم يكن الشك مأخوذاً في موضوعها عند جعلها لزم إطلاقها لحالة العلم. وجعل الأمانة حجّة على العالم غير معقول.

ومن هنا قيل بأنّ: الشك مأخوذ في حجّة الأمانة مورداً لا موضوعاً.

غير أنّنا لا نتعقّل -بحسب عالم الجعل ومقام الثبوت- نحوين من الأخذ.<sup>١</sup>

### المسلك الثاني: التفريق بأخذ الشك في الموضوع

لا يركّز هذا المسلك على المجعول والمعتبر: أهو العلميّة؟ أم الحكم المماثل؟ أم وجوب الاتباع؟ فليس شيء من ذلك حقيقة الفرق بين الأمانة وبين الأصل، وإنّما الفارق بينهما في موضوع الحكم الظاهري.

فالحكم الظاهريّ كالحكم الواقعيّ موجود ومتقرر قبل عالم الإبراز، فهو تشريع صادر من المولى، وله موضوع. فلا بدّ من ملاحظة موضوع هذا الحكم. فإن أخذ في الموضوع الشكّ في الحكم الواقعيّ كان أصلاً عمليّاً. وإلا كان أمارّة. فالفارق بينهما في أخذ الشكّ في الواقع في موضوع الحكم. ولا علاقة لنا بلسان الأدلة في الإثبات. فقد لا ترى أثرًا لأخذ الشكّ في لسان الدليل. فالملاحظ على هذا المسلك هو الموضوع، بخلاف الأوّل حيث كان الملاحظ فيه المحمول.

### الاعتراض الأوّل على المسلك الثاني:

يأتي الاعتراض المتقدم على المسلك السابق هنا أيضًا، وهو أنّ أيّ مسلك يُعرّض لا بدّ من أنّ يوجّه لنا حجية لوازم الأمارات دون لوازم الأصول. ومن الواضح أنّ هذا الفارق لا يفي بتوجيه هذا الأثر.

### الجواب عن الاعتراض الأوّل:

لا بدّ من الالتفات إلى أنّ حجّية مثبتات الأمارات وعدم حجّية مثبتات الأصول، أيّهما من شؤون عالم الثبوت؟ أم من شؤون عالم الإثبات؟ هناك آثار مرتبطة باللسان -أو عالم الإثبات-، وهناك آثار مرتبطة بعالم سابق على عالم الإثبات -أي: عالم الثبوت-.

فحكومة دليل على دليل أثر مرتبط باللسان. فكلما وُجد دليلان كان أحدهما متكفلاً للنظر إلى موضوع الدليل الآخر وموسّعاً أو مضيقاً له تحقّقت الحكومة. فالحكومة نكتته إثباتيّة. وكذا الورود.

وإذا كانت النكته إثباتية كان علاجها في عالم الإثبات أيضاً. ولهذا قد تكون  
أمانة حاكمة على شيء ولا تكون الأخرى حاكمة على ذلك الشيء.  
وأما مثل إشكالات ابن قبة فلنكات ثبوتية غير إثباتية، ولا يمكن علاجها  
بالنظر إلى عالم الإثبات.

ولا بدّ من التفريق بين عالمي الإثبات والاثبات في المقام. أفحجية لوازم  
الأمارات مرتبطة بعالم الثبوت؟ أم الإثبات؟

ذهب كثير من الأصوليين إلى أنّ النكته إثباتية، ولا بدّ من البحث عن نكته  
إثباتية بها يتبيّن أنّ دليل الحجية له إطلاق للوازم؟ أم دائرة الحجية هو المؤدّي  
والمدلّول المطابق. فمدخل الأصوليين مدخل إثباتي غير ثبوتي، ولا يُطلب  
من الفارق الثبوتي بيان هذه النكته الإثباتية.

وهذا هو الاتجاه السائد في مثبتات الإمارات، ولهذا دخل النائيّ والعراقي  
والخوئي والأصفهاني والآخوند إلى البحث بنكات إثباتية.

وهذا البيان المذكور للفرق بين الأمانة وبين الأصل بيان ثبوتي، فحتى لو لم  
يستطع من توجيه الآثار الإثباتية لا يكون قاصراً.

وكذا يُقال في كلام النائيّ؛ حيث إنّنا إذا حملنا الفارق الذي ذكره على الفارق  
الثبوتي لا يُطلب منه توجيه الأثر المعهود لنكات إثباتية.

هذا كلّ بناءً على ارتكاز حجية لوازم الإمارات وعدم حجية لوازم الأصول  
- كما سبق -.

الاعتراض الثاني على المسلك الثاني:

هذا الاتجاه في نفسه غير معقول؛ لعدم معقولية عدم أخذ الشك في الحكم الواقعي في موضوع الأمانة؛ لأننا إذا لاحظنا موضوع الحجية ونسبناه إلى الشك في الحكم الواقعي لم يخل من اعتبارات ثلاثة: بشرط شيء، أو بشرط لا، أو لا بشرط.

فكذا يُقال في المقام: إذا لاحظنا موضوع الحجية ونسبناه إلى الشك في الحكم الواقعي، فإما أن يكون مشروطاً به، وإما أن يكون مشروطاً بعدمه، وإما أن يكون لا بشرط. فماذا تقولون في الاحتمالات الثلاثة؟

فإن كان بشرط شيء أخذ الشك في موضوع الأصل والحجية، وبطل مسلككم.

وإن كان بشرط لا - بمعنى كون الحكم الظاهري مشروطاً بعدم الشك في الحكم الواقعي، أي: بالعلم بالحكم الواقعي - لم يخف ما فيه من لزوم اللغوية وتحصيل الحاصل.

فلا يبقى إلا أن يكون الحكم الظاهري لا بشرط من جهة أخذ الشك في موضوعه. وبعبارة أخرى: الحكم الظاهري مطلق لمورد الشك في الحكم الواقعي ولمورد عدم الشك فيه. ولكن هذا الإطلاق غير معقول؛ لأن مقتضاه: إطلاق الحكم الظاهري لمورد العلم بالحكم الواقعي. وهذا الإطلاق باطل؛ لأن المكلف إذا علم بالواقع، فلا يخلو من:

أن يكون الحكم الظاهري موافقاً، فيكون لغواً؛ إذ لا أثر له بعد علمه بالحكم الواقعي،

وأن يكون الحكم الظاهري مخالفاً، فيستحيل؛ لرجوعه إلى الردع عن العمل بالقطع وسلب حجيته.

فيلزم من إطلاق الحكم الظاهري لمورد العلم بالحكم الواقعي أن القاطع بالحكم الواقعي شرع في حقه الحكم الظاهري. وهو غير معقول.

فيتعين أن يكون موضوع الحجية في الأمانة بشرط شيء، أي: بشرط الشك في الحكم الواقعي.

إن قلت: هناك قسم رابع، وهو الإهمال.

قلنا: الإهمال غير معقول في وعاء التشريع والثبوت. نعم يُعقل الإهمال في الإثبات.

### المسلك الثالث: التفريق بالموردية والموضوعية

جاء لمعالجة ما أورد على المسلك الثاني، وقد تعرّض له السيد الخوئي في المصباح<sup>١</sup>. وهو أن الشك في الحكم الواقعي تارة يكون موضوعاً، وأخرى يكون مورداً.

فتارة يأخذ المولى في موضوع الاعتبار الشك في الحكم الواقعي، كما هو الحال في الأصل العملي، فيقول: «إذا شككت في الحكم الإلزامي فقد جعلت لك البراءة».

وأخرى لا يأخذ الشك في الحكم الواقعي في موضوع الاعتبار، ولكن جعل الحجية في ظرف الشك في الواقع. فيقول: «إذا صرت في ظرف الشك في

---

<sup>١</sup> موسوعة السيد الخوئي: ج ٤٨: ص ١٨٢

الواقع فقد جعلت الحجية للأمانة». فالحجية تثبت في ظرف خاص. فهي قضية حينية.

فتارة يقول: «إذا شككت في أن فلاناً جارك فأكرمه» وأخرى يقول: «أكرم فلاناً حينما تشك». والفرق بينهما كالفرق بين الجزء وبين الشرط؛ حيث إنَّ الجزء أخذ قيداً وتقييداً، والشرط أخذ تقييداً ولم يؤخذ قيداً. وهو ما ذكر في تحليل كلمات الآخوند في المعنى الحرفي من أنَّ الواضع حينما لاحظ الابتداء القائم بالطرفين وضع لفظ "من"، وهو ابتداء حرفي. وحينما لاحظ الابتداء مستقلاً جعل له كلمة "الابتداء". فلا فارق حقيقي بين المعنى الاسمي وبين المعنى الحرفي. وإنما الفارق ظرف الوضع ونشوء العلة الوضعية.

وبناءً على ذلك ينتفي الإشكال المذكور على المسلك الثاني؛ إذ لا ملازمة بين عدم أخذ الشك في موضوع الأمانة وبين كون الحجية مطلقة لمورد العلم بالحكم الواقعي؛ لأنَّ الشك بالحكم الواقعي أخذ مورداً.

ولذا فُرق من زمان الوحيد إلى زمان الشيخ بين الأمانة وبين الأصل بهذا الفارق؛ حيث إنَّ الشكَّ حيثية تقييدية في الأصل، وحيثية ظرفية في حجية الأمانة.

### الاعتراض على المسلك الثالث:

الملحوظ في التفريق بين المورديّة وبين الموضوعيّة أهو عالم الإثبات؟ ففي عالم الإثبات جعل الشكَّ في الحكم الواقعي موضوعاً للأصل العملي، كقوله - صلى الله عليه وآله -: «رُفع عن أمتي ما لا يعلمون» وقوله - عليه السلام -:



«لا تنقض اليقين بالشك». ولم يجعل ذلك في الإثبات موضوعاً لحجية الأمانة، كقوله - تعالى -: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ وقوله - عليه السلام -: «فاسمع له وأطع» و «كتابه كتابي وقوله قولي».

فيكون الفارق إثباتياً غير ثبوتيّ، وهو ما سيأتي في المسلك التالي.

أم الملحوظ عالم الثبوت؟ ففي عالم الثبوت تارة يؤخذ الشكّ في الواقعيّ موضوعاً، وأخرى مورداً. فهو غير معقول؛ لأنّنا نسأل: الشكّ في الحكم الواقعيّ ثبوتاً إذا لوحظ مع موضوع الحجية إمّا أن يكون مهماً، وإمّا أن يكون بشرط شيء، وإمّا بشرط لا، وإمّا لا بشرط. والإهمال الثبوتيّ غير معقول، وبشرط عدم الشكّ بديهيّ البطلان، وبلا شرط والإطلاق يرجع إشكال عدم معقولية موضوع الحجية حتى لمورد العلم بالحكم الواقعيّ. فلا بد من أن يكون بشرط الشكّ في الحكم الواقعيّ. والقضية الحينية غير معقولة ولذا أنكرها بعض الأصوليين.

يأتي بيان المسلك الرابع، وهو ما نُسب إلى السيد الخوئيّ، وفي النسبة تأمل. فراجع ما ذكره السيد الخوئيّ في الاستصحاب من المصباح.<sup>١</sup>

قوله: «وعدم أخذه كذلك في موضوع الحجية»:  
بأيّ معنى أخذتم الحجية.

<sup>١</sup> موسوعة السيد الخوئي: ج ٤٨: ص ١٨١

#### ٤ - الفرق بين الأمانة والأصل ٤

١٤٤١/٥/٤ - الخميس

الثالث أنّ: الفرق بينهما ينشأ من ناحية أخذ الشكّ في لسان دليل الأصل، وعدم أخذه في لسان دليل حجّة الأمانة بعد الفراغ عن كونه مأخوذاً في موضوعهما ثبوتاً معاً.

وهذا الفرق لا يفي أيضاً بالمقصود. نعم، قد يثمر في تقديم دليل الأمانة على دليل الأصل بالحكومة.<sup>١</sup>

كان البحث في الفرق بين الأمانة وبين الأصل، أي: في الحكم الظاهريّ في مورديهما.

وقلنا أنّ في الفرق بينهما عدّة مسالك. ووصلنا إلى:

#### المسلك الرابع:

ذكره المحقق النائيني في الفوائد<sup>٢</sup> عند البحث عن الأصل المثبت حيث تعرّض كثير منهم إلى الفرق بين الأمانة وبين الأصل هناك؛ لإثبات حجّة مثبتات الأمانات دون مثبتات الأصول. ولبيان سرّ التفريق بين مثبتات كلّ منهما تعرّض الأعلام - كالنائيني والعراقي والأصفهانيّ والخوائيّ - للفرق بينهما.

<sup>١</sup> الحلقة الثالثة: ص ٣٢٠

<sup>٢</sup> فوائد الأصول: ج ٤: ص ٤٨١

والمحقق النائي ذكر نكتة وهي أنّ الفرق بينهما بالموردية والموضوعية الإثباتية لا الشبوتية.

وقد أشرنا إلى أنّ بعضهم فرّق بينهما بالموردية والموضوعية الشبوتيتين. وحيث إنّ هذا غير معقول وأنّ أيّ حكم ظاهريّ فرض ثبوتاً لا بدّ من فرض أخذ الشكّ في موضوعه، أي: الشكّ في الحكم الواقعيّ؛ لاستحالة إطلاق الحكم الظاهريّ للعالم بالحكم الواقعيّ. وإنّما الفارق إثباتيّ. فإذا جئنا إلى عالم الإثبات رأينا الحكم الظاهري في مورد الأمارات لم يؤخذ الشكّ في لسان إثباته الشكّ. فما دلّ على حجية خبر الثقة لم يؤخذ في موضوعه الشكّ، كما في قوله - عليه السلام -: «العمرىّ ثقتي. فما أديا إليك عني فعي يؤدي. فاسمع له وأطع؛ فإنّه الثقة المأمون». ولم يقل: «فاسمع له وأطع إنّ شككت في الحكم الواقعيّ». وكذا مفهوم آية النبأ: «إذا لم يجئكم الفاسق فلا تبيّنوا» ولم يقل: «لا تبيّن إذا شككت في الحكم الواقعيّ».

فلم يؤخذ في موضوع حجية الأمارات الشكّ في الحكم الواقعيّ. وهكذا أدلة حجية الفتوى والبيّنة وما شابهها.

هذا بخلاف مورد الأصول العملية؛ فإنّ الأصول أحكام ظاهريّة إذا لاحظنا أدلتها الإثباتية رأينا أخذ الشكّ في لسانها. فورد في أصالة البراءة: «رُفع عن أمّتي ما لا يعلمون» و ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ وعدم العلم مأخوذ في لسان أدلتها.

وكذا في دليل الاستصحاب: «لا تنقض اليقين بالشك» فظاهره أنّ موضوع عدم النقض العمليّ والبناء على الحالة السابقة هو الشكّ بالبقاء.

فالفرق بين الأمانة وبين الأصل فرق لسانيّ.

وإنّ قلت: مقتضى إطلاق دليل حجية الأمانة - حيث لم يؤخذ فيه الشكّ في الحكم الواقعيّ - شموله للعالم بالحكم الواقعيّ. وهو غير معقول. فيرجع الإشكال المذكور في المسلك السابق.

قلنا: فرق بينهما؛ إذ المسلك السابق يدّعي ثبوت الإطلاق بلحاظ عالم الثبوت، وأنّ الشكّ في الواقع لم يؤخذ في عالم الثبوت، فيرد عليه الإشكال. أمّا الميرزا النائينيّ ومن يتبنّى هذا الفرق يقول: لم يؤخذ في اللسان، وأخذ في الموضوع الثبوتيّ.

وإنّ شئت قلت: الشكّ تارة يؤخذ صريحاً في لسان الدليل وهو مورد الأصل العمليّ، وأخرى لا يؤخذ صريحاً بنحو القرينة المتصلة اللفظيّة، بل يُتّكأ على المخصّص اللبّيّ لدليل الأمانة. فاحتفاف دليل الأمانة بحكم عقليّ - وهو استحالة تشريع الحكم الظاهري للعالم بالحكم الواقعيّ - يمنع إطلاق دليل الحجية لمورد العالم بالحكم الواقعيّ. وبهذه القرينة نكتشف تقيّد عالم الثبوت، وإنّ لم يؤخذ القيد في عالم الإثبات.

وهذا هو الفرق بين "الموضوعيّة" وبين "المورديّة"؛ فإنّ معنى الموضوعيّة أخذ الشكّ في الموضوع وعدم إيكاله إلى القرائن العقلية. ومعنى المورديّة عدم أخذ الشكّ في الموضوع وإدراك العقل تقيّده. فيكون هذا بمثابة المورد. فيقال:

الحجية للأمانة في مورد الشكّ والجهل بالحكم الواقعيّ. وهذا الاحتفاف يكشف لنا تقيّد عالم الثبوت.

فلا فرق بين الأمارات وبين الأصول في عالم الثبوت.

ولهذا التفريق الإثباتيّ ثمرات، منها: حكومة دليل الأمانة على دليل الأصل. فقد وقع البحث في وجه تقديم الأمانة على الأصل. فأفاد النائيني أنّ النكته في ذلك الحكومة، وهي من شؤون عالم الإثبات واللسان، فيتأثّر كون الدليل حاكمًا أو محكومًا بنكات عالم الإثبات. وكلّما كان لنا دليلان كان أحدهما ناظرًا إلى موضوع الآخر توسعةً وتضييقًا تحقّقت الحكومة. وحيث إنّ الشكّ أخذ في موضوع الأصل العمليّ دون الأمانة، تكون الأمانة حاكمة على دليل الأصل العمليّ. فدليل الأصل يقول: «رُفع عن أمّتي ما لا يعلمون»، والأمانة جعلت لها العلميّة -بحسب مسلك النائيني- فالمكلّف يكون عالمًا بالواقع تبعّدًا. فيكون رافعًا لموضوع الأصل المأخوذ فيه الشكّ. فيرتفع موضوع دليل الأصل تبعّدًا.

فدليل حجية الأمانة لم يؤخذ في موضوعه الشكّ، فصار حاكمًا على دليل الأصل. فدليل الأمانة مطلق لمورد الأصل العمليّ ولمورد العلم بالواقع. ولكن جاءت قرينة لبيّة عقلية على عدم إطلاق الحكم الظاهريّ للعالم بالواقع. وبقي إطلاق دليل الأمانة لمورد الأصل. ومقتضى إطلاقه له ارتفاع موضوع الأصل بدليل حجية الأمانة.

هذا بخلاف باقي المسالك؛ فإنّ المسلك السابق لا يستطيع توجيه الحكومة؛ لأنّ الفارق عليه فارق ثبوتي، والحكومة نكتة إثباتية.

وكذا المسلك الأوّل؛ لأنّ الفارق بحسب المسلك الأوّل فارق ثبوتيّ أيضاً وهو أنّ المجعول في مورد الأمانة هو الحكم المماثل أو العلميّة أو وجوب الاتباع. فيتكئ على سنخ المجعول الثبوتيّ ولا يحلّل الحكومة الإثباتية حتى على مسلك جعل العلميّة؛ فإنّها مجرد نكتة ثبوتية على ذاك المسلك.

فنكتة الحكومة إثباتية لا يستطيع تفسيرها غير المسلك الأخير من المسالك السابقة؛ فإنّها تبين الفارق في الموضوع -وهو أخذ الشكّ وعدم أخذه- أو في المحمول -وهو سنخ المجعول-. وهذا لا علاقة له بالحكومة؛ لأنّا قد نلتزم بأنّ المجعول هي العلميّة ومع ذلك أخذ الشكّ في موضوعه إثباتاً. وهذا هو الفارق المتبني من زمان الوحيد البهبهانيّ.

#### الاعتراض الأوّل على المسلك الرابع:

أيّ فارق يُعرض لا بدّ من عرضه على الميزان، وهو توجيهه للآثار المعهودة للأمانة وللأصل. ومن آثارها حجّة مثبتات الأمارات دون الأصول العملية. أفيفي هذا الفارق بنكتة هذا الفارق؟ لا يستطيع؛ لأنّ مجرد أخذ الشكّ في لسان الإثبات وعدمه لا يبرّر حجّة اللوازم وعدمها. فما دخل حجّة اللوازم بأخذ الشكّ في الموضوع؟

#### جواب الاعتراض:

للتأمل فيما أفيد مجال؛

أما أوّلاً فلائها لا نسل معهوديّة حجة المثبتات في الأمارات دون الأصول.  
بل هو أوّل الكلام. كيف؟ وقد شكك فيهما بعض الأعلام.

وأما ثانياً فلائنا -إذا سلّنا- فالمعهد هو الحكومة، ولم نجد فقيهاً قال  
بالتعارض بين الأصل وبين الأمانة، والكلّ متفق على تقديم الأمانة. والمسالك  
الثلاثة السابقة لا تستطيع تفسير الأثر المعهد. فما هو الأثر المعهد استطعنا  
تفسيره، وما لم نستطع تفسيره لا علاقة لنا به.

وأما ثالثاً فلائنا تارة نفرّق بين الأمانة وبين الأصل بلحاظ الفارق الموضوعي،  
وأخرى بلحاظ الفارق الحكمي. فهناك فارقان بين الأصل وبين الأمانة. فإذا  
نظرنا إلى الفارق الموضوعي جاء المسلك الأخير، وهو فارق موضوعي إثباتي.  
وإذا نظرنا إلى الفارق الحكمي جاء المسلك الأوّل. وهو فارق حكمي ثبوتي.  
ويقول الميرزا النائيني أنّا في تحليل حجة مثبتات الأمارات نفرّق بين الأمانة  
وبين الأصل بلحاظ الفارق المحمولي. فالموضوعي يفي بآثار والمحمولي يفي  
بآثار أخرى.

وإن شئت قلت: تارة يرجع الأثر المعهد إلى نكته ثبوتية فيحتاج إلى فارق  
ثبوتي، وأخرى يرجع إلى نكته إثباتية فيحتاج إلى فارق إثباتي. وقد جئنا لكم  
بفارق إثباتي وبفارق ثبوتي لنحلل النكتتين.

وقد وقع بحث بين الأصوليين أنّ حجة المثبتات لنكته ثبوتية؟ أم إثباتية؟  
يأتي الاعتراض الثاني.

٥- الفرق بين الأمانة والأصل ٥

٤/٥/١٤٤١ - الخميس

هذا، مضافاً إلى كونه اتّفاقياً، فقد يتفق أخذ عدم العلم في موضوع دليل الحجّة، كما لو بني على ثبوت حجّة الخبر بقوله تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾. فهل يقال بأنّ الخبر يكون أصلاً حينئذٍ؟

الرابع: ما حقّقناه في الجزء السابق من أنّ الأصل العملي حكم ظاهريّ [٣٢١] لوحظت فيه أهمّية المحتمل عند التزاحم بين الملاكات الواقعية في مقام الحفظ التشريعي عند الاختلاط والاشتباه.

بينما لوحظت في أدلّة الحجّة الأهمّية الناشئة من قوة الاحتمال محضاً. وقد عرفنا سابقاً أنّ هذه النكته تفي بتفسير ما تميّز به الأمانة على الأصل من حجّة مثبتاتها.<sup>١</sup>

الاعتراض الثاني على المسلك الرابع:



ما يظهر من عبارات السيد الخوئي<sup>١</sup> واختاره المصنّف، وهو أنّ الفارق الإثباتيّ أمر اتفاقيّ، ولا يصح إناطة الفرق بالأمر الاتفاقيّة التي قد تحدث تارة وقد لا تحدث أخرى.

فلا شكّ في أنّ حجية خبر الثقة وحجية الظهور من الأمارات، ولا يمكن ادعاء كونها من الأصول العمليّة. والحال أنّا إذا ذهبنا إلى دليل حجّيّة خبر الثقة وتمسكنا بمثل: «العمري ثقة» وآية النبأ، صحّ ما ذكرتم من أنّ حجية خبر الثقة من قبيل الحكم الظاهريّ في مورد الأمانة وأنّ خبر الثقة أمانة. وأمّا إذا تمسك بمثل: ﴿فسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ كان عدم العلم مأخوذاً في موضوع الحجّيّة. ومقتضى ذلك كون خبر الثقة أصلاً عمليّاً.

ولا فرق في روح الإشكال بين أنّ نبيّ على أنّ الآية في مقام بيان حجية الخبر الحسيّ، أم في مقام بيان حجية الخبر الحدسيّ -أي: الفتوى-. حيث وقع الخلاف بينهم في مفاد الآية، فقال بعضهم أنّ الآية بإطلاقها تدلّ على وجوب السؤال من أهل العلم. ولو وجب السؤال ولم يجب القبول لكان لغواً. فهناك ملازمة عرفيّة -وإن لم تكن عقليّة- بين وجوب السؤال من أهل الذكر، وبين وجوب قبول السائل جواب أهل الذكر. فيجب قبول الجواب مطلقاً. وهذا مرجعه إلى حجية قول المفتي.

فسواء بنينا على أنّ الآية ناظرة إلى حجية خبر الثقة أم إلى حجّيّة الفتوى، الخبر أمانة وليس أصلاً عمليّاً.

---

<sup>١</sup> موسوعة السيد الخوئي: ج ٤٨: ص ١٨١

ومقتضى مسلككم النقض بمثل هذه الآية. أفلتتزمون بأنّ من تمّ الاستدلال بالآية يكون الخبر عنده أصلاً عملياً؟

فمسألة أخذ الشكّ في الموضوع مسألة اتفافية قد تحصل تارة وقد لا تحصل أخرى. ولا ينبغي إناطة الضابطة به.

هذا ما ذكره السيد الخوئي -قدس سره-.

### الجواب الأوّل عن الاعتراض الثاني:

جواب صغرويّ، وهو أنّ الاستدلال بالآية نوقش في حجّة الخبر وفي حجّة الفتوى، وجمع غفير من الأعلام لم يتمموه في الجهتين؛ لأنّ الاستدلال بها مبنيّ على قبول الملازمة العرفيّة، ولكنّها مخدوشة؛ لعدم المانع من إطلاق وجوب السؤال، وتقييد وجوب القبول بحصول العلم. وهكذا في آية الإنذار.

### الجواب الثاني عن الاعتراض الثاني:

قيد ﴿إن كنتم لا تعلمون﴾ ليس قيّداً مولويّاً احترازياً دخليّاً في موضوع الحجّة. بل هو قيد مسوق لتحقيق الموضوع وهو قيد عقليّ غير مولويّ. بيانه أنّ في هذا القيد احتمالان:

١- كونه مولويّاً، جاء به المولى وأخذه بما هو مولى وجعله قيّداً في موضوع الحجّة. فيكون المفاد: «إن كنت لا تعلم اسأل أهل العلم» نظير «رُفِعَ عن أمّي ما لا يعلمون». وعلى هذا بني الاعتراض.

٢- كونه عقليّاً مسوقاً لتحقيق الموضوع، بمعنى: «اسأل إذا لم تعرف الأمر»؛ فإنّ السؤال فرع الجهل عقلاً. فليس نظير حديث الرفع الذي لولاه لما عرفنا

أنّ الرفع في ظرف الجهل، ولما حكم العقل بذلك في رتبة سابقة. والشروط المسوقة لتحقيق الموضوع ليست قيوداً احترازية.

لا سيّما وأنّ الآية في مقام المحاجة مع أهل الكتاب. فكون القيد مسوقاً لتحقيق الموضوع أوضح.

وبناءً عليه لا ظهور في الآية في أخذ الشكّ في الحكم الواقعيّ في لسانها، ويسقط الاعتراض. فإنّ لم تكن الآية ظاهرة في الثاني لا يحرز ظهورها في المحتمل الأوّل.

على أنّ في الآيات إشكالات أخرى مذكورة في محلّها ككونها في مقام الكلام عن الأمور العقديّة غير الفرعيّة.

### الجواب الثالث عن الاعتراض الثاني:

أصحاب هذا المسلك يقولون لم نر بحسب السير أخذ الشكّ في موضوع دليل حجية الأمانة. فما فُرع عن أماريته لم يؤخذ الشكّ في موضوعه، والأصول العملية قد أخذ الشكّ في موضوعها. فبهذه الغلبة نكتشف ديدن الشارع وطريقته في بيانه وإبرازه للحكم الظاهريّ.

والميرزا النائينيّ بيّن سبب هذا الديدن، وهو أنّ الشارع إذا كان في مقام جعل العلميّة، لم يناسب الاعتراف بالشكّ.

فإنّ قلت: هناك أصول عمليّة اتفق الكل على كونها أصولاً، ولكن مع ذلك لم يؤخذ في موضوعها الشكّ، وهي أدلة الاحتياط، كقوله -عليه السلام-:

«أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت» و «ليس بناكب عن الصراط من سلك طريق الاحتياط». فيكون خلاف الديدن.

قلنا أوّلاً: هذه الأدلة لا تدل على الأصل العمليّ، بل هي إرشاد إلى حكم العقل، وهو حسن الاحتياط. وبحثنا في الأحكام الظاهريّة المولويّة، لا الأصول العقليّة.

وقلنا ثانيّاً: هناك سنخان من الأدلة، ففي سنخ منها قد أخذ الشكّ، كقوله -عليه السلام-: «الوقوف في الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» و «حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك» و «إذا أصبت بمثل ذلك فلم تعرف فأرجئه».

فنعمل صناعة الإطلاق والتقيد؛ لأنّ الروايات في مقام التحديد، ويكون له مفهوم.

فهذا الاعتراض محل تأمل.

### المسلك الخامس: مسلك المصنّف

ليس الفارق إثباتيّاً، ولا ثبوتيّاً راجعاً إلى الصياغة موضوعاً أو محمولاً؛ فإنّها ليست فوارق جوهرية؛ إذ لنا أن نسأل: لم يأخذ المولى في مقام الإثبات الشكّ؟ ولم يجعل العلمية تارة وأخرى لا يجعلها؟

فليس حقيقة الفرق في الحكم لا إثباتاً ولا ثبوتاً؛ لأنّ الحكم الثبوتي اعتبار والحكم الإثباتيّ إبراز للاعتبار. وليس حقيقي الحكم في الاعتبار بما هو اعتبار، بل فيما وراءه -أي: الملاك-. فلا بدّ من إرجاع الفرق إلى مرحلة سابقة.

ومقتضى الرجوع إلى الملاك أنّ حقيقة الحكم الظاهري في حجية الأمانة والأصل واحدة، وهي الحكم المشرّع للحفاظ على ملاك الواقع عند الشك والاشتباه -أي: عند التزاحم الحفظي-. فللمولى أحكام اوقعية تابعة لمصالح ومفاسد. وكثيراً ما يتفق اشتباه الحكم الواقعي على العبد في المورد بين الإباحة الواقعية وبين الوجوب أو الحرمة مثلاً. فلا بدّ للمولى -لحكمته- من الحفاظ على ملاك الحكم الواقعي في مورد الاشتباه والتردد. وحيث إنّ الحكم الواقعي محفوظ حتى في مورد الاشتباه والشك، فالإرادة والملاك محفوظان حتى في حق الجاهل. ولحفظ الملاك لا بدّ من تشريع حكم ظاهري. فيقدم الأهم على المهم.

وهذه حقيقة مشتركة بين موارد الأمانة وبين موارد الأصول. وإنّما الفارق في حافظتيهما للملاك الواقعي. فتارة تتحقق بالنظر إلى قوة الكشف محضاً، وأخرى بما عدا ذلك.

فعنصر الكاشفية في خبر الثقة عنصر يحفظ الملاك الواقعي عند الشك في الواقع. ولذا اعتبر الحجية له، ونكتتها قوّة الكشف المحققة للحفاظ. فصحّ أنّ نقول: الحكم الظاهري في مورد الأمانة ذاك الحكم المشرّع لنكتة قوة الكشف وغلبة الماطبة للواقع بحيث يُحفظ الملاك الواقعي.

وما عدا ما لوحظت فيه قوّة الكاشفية، سواء لوحظ فيه نوع الحكم المحتمل فقط، أم لوحظ فيه نوعه مع عنصر آخر -كقوّة الاحتمال-. فإنّ لوحظ فيه نوع الحكم المحتمل كان أصلاً عملياً محضاً، وإلا فأصل محرز. ولا يشترط في

الأصل المحرز أن يُلاحظ فيه نوع الحكم المحتمل وقوة الاحتمال. بل المهم أن لا يكون الملحوظ قوة الاحتمال محضًا، ولا يكون قوة المحتمل محضًا. وسيتطرق لهذا في بحث الاستصحاب.

وهذا الفرق يحلّ ويوجّه الآثار المعهودة للأمانة والآثار المعهودة للأصل العمليّ، ومن أبرزها حجّة مثبتات الأمارات دون مثبتات الأصول العمليّة. وقد ذكر في القسم الأوّل كيفيّة وفاء هذه النكتة بهذا الأثر، وإجماله أن الملاك في جعل حجية الأمانة هو الكاشفيّة عن الواقع، وكاشفيّتها عن مؤداها تساوي كاشفيّتها عن لوازمه. فمن انكشف له المؤدى تمام الانكشاف انكشفت له اللوازم تمام الانكشاف. وإن كان ناقصًا فهي ناقصة أيضًا. بخلاف مورد الأصول العمليّة؛ فإنّ المولى لاحظ فيها نوع الحكم المحتمل، فلاحظ في الاستصحاب مثلاً: إنّه حكم علّمت حالته السابقة. وهذا الحكم المعلوم حالته السابقة في إطار مؤديات الاستصحاب لا لوازم المؤدى.

فإن كنت على يقين من حياة ولدك والآن بعد عشرين سنة لا تعلم بحياته، يأتي دليل الاستصحاب ويقول ما علمت بحالته السابقة فلا تعتدّ بالشكّ اللاحق فيه. فيلاحظ نوع الحكم وهو ما علمت به سابقًا، وهو الحياة في المثال، لا نبات اللحية. فالحافظ لملاك الشارع هو ما كنت على يقين به فشككت فيه.

وكذا في أصالة الطهارة، ليست لوازم الطهارة - كالتذكية - حافظة لملاك المولى ومتعلّقًا لغرضه الترخيصيّ، بل غرضه إلزامي في اللازم.

فاستطاع المصنف بهذه النكته توجيه حجية لوازم الأمارات دون لوازم الأصول.  
راجع المباحث<sup>١</sup> والبحوث<sup>٢</sup> في الأصول العقلية والشرعية. وما في الحلقة الثالثة  
أوسع مما هو موجود في التقارير.

والغرض من البحث الآتي: التفريق بين الأصول العملية الشرعية وبين الأصول  
العقلية العقلية. فهناك أصول شرعية - كالاستصحاب والاحتياط والبراءة  
الشرعيتين - وهناك أصول عقلية - كقبح العقاب بلا بيان والاشتغال وأصالة  
الاحتياط في التكليف المحتمل - . وهنا نريد بيان حقيقة الأصل العملي الشرعي  
وحقيقة الأصل العملي العقلي، وبيان الفوارق بينهما.

لهذا البحث ارتباط وثيق بحجية القطع، فراجع ما ذكرناه في دروس القسم  
الثالث<sup>٣</sup>.

قوله: «كونه اتفاقاً»:

إذ نلاحظ أمارات مفروغ عن أماريتها، أخذ الشك في اللسان الدال على  
حجيتها تارة ولم يؤخذ أخرى.

قوله: «لوحظت فيه أهمية المحتمل»:

---

<sup>١</sup> المباحث: ج ٣: ص ٤٣

<sup>٢</sup> البحوث: ج ٥: ص ١٦

<sup>٣</sup> الدرسان: ٦٤ و ٦٥

إمّا تمام الموضوع، وذلك في الأصل المحض، وإمّا جزء الموضوع، وذلك في التنزيليّ والمحرز.

قوله: «في أدلّة الحجّية»:

الأولى: في الحجّية. فالإثبات كاشف عن الثبوت.

قوله: «من حجية مثبتاتها»:

يرى حجية مثبتات الأمارات نكتة ثبوتية غير إثباتية. والحكومة والورود أبحاث إثباتية ومن شؤون اللسان، ولا علاقة لها بالفرق بين الحكم الظاهريّ في الأمارات وفي الأصل. فقد يُبنى على عدم حكومة الأمانة على الأصل، بل يُبنى على الورود - كما بنى عليه الآخوند-.



٦- الأصل الشرعي والعقلي ١

١٠/٦/١٤٤١ - الأربعاء

وتنقسم الأصول العملية إلى شرعية وعقلية.

فالشرعية: هي ما كنّا نقصده آنفاً، ومردّها إلى أحكامٍ ظاهريةٍ شرعيةٍ نشأت من ملاحظة أهميّة المحتمل.

والعقلية: وظائف عملية عقلية، ومردّها -في الحقيقة- إلى حقّ الطاعة إثباتاً ونفيّاً، فحكم العقل -مثلاً- بأنّ «الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني» مرجعه إلى أنّ حقّ الطاعة للمولى الذي يستقلّ به العقل إنّما هو حقّ الطاعة القطعية، فلا تفي الطاعة الاحتمالية بحقّ المولى. وحكم العقل بقاعدة قبح العقاب بلا بيانٍ -على مسلك المشهور- مرجعه إلى تحديد دائرة حقّ الطاعة في التكاليف المعلومة خاصّةً، بينما يرجع حكم العقل بمنجّزية التكاليف المحتملة عندنا إلى توسعة دائرة حقّ الطاعة، وهكذا.<sup>١</sup>

الملاك في تقسيم الأصول إلى عقلية وشرعية هو لحاظ الحاكم بالوظيفة العملية عند الشكّ. فتارة يكون الحاكم هو الشارع، وأخرى يكون العقل. والجامع بينهم أنّهما أصلاً عمليّان ووظيفتان عمليّتان تجاه الواقع المشكوك عند

التحير، ولا كاشفيّة لها عن الواقع. فتعترف بالشكّ وتحدّد الوظيفة عند الشكّ في الواقع.

والكلام يقع تارة في تحليل الأصل الشرعيّ، وأخرى في تحليل الأصل العقليّ:  
**الأصل العمليّ الشرعيّ:**

تقدم علينا في القسم الأوّل وأوائل القسم الثاني أنّ الأصل العمليّ الشرعيّ حكم تصدّي لجعله الشارع، وهو حكم ظاهريّ شرّعه المولى لظرف الشكّ في الواقع. وحقيقته أنّه حكم طريقيّ، لحفظ ملاك الواقع عند التزاحم الحفظيّ. وغايته أنّ الملاك في جعله ليس قوّة الكشف، بل لحاظ نوع الحكم المشكوك، سواء لوحظ مع لحاظ آخر أم لا، أي: سواء كان محرّزاً أم لم يكن محرّزاً. فحقيقته أنّه حافظ للملاك الأهم. ومن هنا يصح أن يُقال أنّه حكم ظاهريّ، وهو علاج لحالات التزاحم الحفظيّ. وفيه إعمال للمولويّة وتشريع من قبل المولى. فنفس المولى تصدّي لحفظ ملاك الواقع وشرّع هذا الحكم الظاهري الطريقيّ.

هذا تحليل المصنّف، ولكلّ من الميرزا النائينيّ والسيد الخوئيّ تحليل، ولمعرفة تحليل كلّ من الأعلام لا بدّ من مراجعة جوابهم عن شبهة ابن قبة.

**الأصل العمليّ العقليّ قبل العلم بالتكليف عند المشهور:**

قد بحثنا في حجية القطع مفصّلاً عند الكلام عن المنجزية والبراءة العقلية تحليل نظرية المشهور.<sup>١</sup> وإجماله أنّ هنا ثلاث قضايا:

١- يُدرك العقل النظري أنّ للخالق، أو المالك، أو المنعم، حقًا. فذهب بعض إلى أنّ هناك ملازمة بين الخالقيّة وبين حقّ العبوديّة. وذهب بعض<sup>١</sup> إلى أنّ الملازمة بين المالكية وبين العبوديّة، ومجرّد الخالقيّة لا تستلزم حقّ العبوديّة له، بل على العبد أن يعبد له لكونه مالكًا للجوارح. وذهب ثالث - كمشهور الحكماء- إلى أنّ الملازمة بين المنعميّة وبين العبوديّة، فالخالقيّة والمالكية بمجرّدهما لا يقتضيان اتباع الأوامر والنواهي. بل النكته في ثبوت حقّ العبوديّة هي كونه منعمًا على العبد. وذهب رابع إلى أنّ العقل لا يُدرك هذا الحقّ، ولا ملازمة بين شيء من هذه العناوين الثلاثة وبين حقّ المولويّة. وغاية ما في المقام: إدراك العقل للزوم دفع الضرر المحتمل. فجُبل الإنسان على دفع ضرر يحتمله. وقد ذكرنا في بحث الانسداد من الكفاية أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان ليست رافعة لموضوع دفع الضرر المحتمل من جهة العبوديّة في هذا الموضوع العقديّ.

٢- يُدرك العقل العمليّ لزوم إعطاء ذي الحقّ حقه، وعدم منعه. حيث إنّ موضوع حكم العقل العمليّ هو الحقّ. والقضية التي يحكم بها العقل العمليّ لا تنقح موضوعها. وإنّما يحكم بأنّه ينبغي أن يعطى صاحب الحقّ حقه، وينبغي أن لا يُسلب صاحب الحقّ حقه. والمدرّك لأنّ هذا حقّ وذاك ليس بحقّ هو العقل النظريّ.

فالعقل العمليّ يرجع إلى العقل النظريّ ويأخذ منه حدّ الحقّ الذي أدركه العقل النظريّ، وغاية ما يُدركه العقل النظريّ من حقّ للمولى في تكاليفه هي ما قامت عليه الحجّة. فالحجة سواء كانت علمًا وجدانيًا أم أمانة أم أصلًا، دخل ما قامت عليه في دائرة حقّ الطاعة وما لم تقم عليه الحجّة لم يدخل فيها. فإتيانه عدل ينبغي أن يُفعل، ومخالفته ظلم ينبغي أن يُترك.

٣- يُدرك العقل النظريّ أنّ العبد إذا لم يستجب لنداء العقل النظريّ استحقّ العقوبة. وفي المقام قد ثبت للمولى حقّ الطاعة، والعقل العمليّ حكم بلزوم إعطاء حقّه له، فيُدرك العقل النظريّ استحقاق العقوبة، ثمّ يُدرك العقل العمليّ أنّ العقاب حسن وليس بظلم.

وهذه المرحلة الثالثة -أي: استحقاق العقاب- هي معنى المنجزية؛ حيث إنّ المنجزية: حكم العقل باستحقاق العقاب على تقدير ترك ما قامت عليه الحجّة. والمعذرة في قبالها: حكم العقل بعدم استحقاق العقاب على تقدير ترك ما لم تقم عليه الحجّة.

وعبر المشهور عن هاتين القضيتين بقبح العقاب بلا بيان وحسن العقاب مع البيان. فقبح العقاب بلا بيان وحسنه مع البيان مرحلة رابعة وهو من إدراكات العقل العمليّ، ومرتبة على المرحلة السابقة عليها التي كانت من إدراكات العقل النظريّ.

هذا تحليل المشهور، وبه يتضح أنّ الأصل العمليّ العقليّ مُدرك للعقل تجاه التكاليف الواقعيّة، وبه يحدّد وظيفة العبد تحريكًا وزجرًا. فيُدرك أنّ التكليف

الواقعيّ الذي قامت عليه الحجة ينبغي أن يُمثّل سواء كان حرمةً أم وجوباً؛ لأنّه أداء الحقّ لذي الحقّ. فالامتثال هو الوظيفة في هذه الصورة.

وإنّ لم تقم حجة على التكليف حكم العقل بأنّ المكلف مطلق العنان تجاه التكليف الواقعيّ، ولا يتحمّ عليه الفعل ولا الترك.

وهذه المدركات العقليةّ سمّيت بأسماء، فعُبر عن الأوّل -وهو إدراك العقل لزوم الامتثال تجاه الواقع المشكوك- بـ: "أصالة الاحتياط العقليّ"، والثاني -وهو إدراك العقل البراءة تجاه الواقع المشكوك- بـ "أصالة البراءة العقليةّ".

فلنا أن نسأل المشهور هنا أنّ التكليف تارة تقوم عليه الحجة، وأخرى مشكوك لا تقوم عليه الحجّة. فما يحكم العقل في الموردين؟

أمّا المورد الأوّل فخارج عن محلّ البحث؛ لأنّ البحث في الأصول العلميّة، ومقتضاه الشكّ في الواقع وعدم الحجّة عليه. فإذا قامت الحجّة ولو بلحاظ التنجيز والتعذير أدرك العقل لزوم العمل على مقتضى الحجّة. والبحث فيما لم نعلم بالواقع، ولا بحاله تنجيّزاً أو تعذيراً، أيحكم العقل بالاحتياط؟ أم بالبراءة؟ يرى المشهور أنّ العقل يُدرك في مثل هذا المورد أنّ العبد مطلق العنان تجاه الواقع؛ لعدم قيام بيان وحجّة على الواقع. ومع عدمه لا يكون التكليف الواقعيّ داخليّاً تحت دارة حقّ الطاعة، فلا يُدرك العقل لزوم امتثاله، ولا استحقاق العقاب على مخالفته، بل يرى العبد مطلق العنان تجاه الواقع.

فالأصل العملي عند المشهور هي البراءة العقليةّ.

الأصل العمليّ العقليّ بعد العلم بالتكليف:

أقحم المصنّف مطلبًا هنا، ما كان ينبغي إقحامه. وهو بيان الأصل العمليّ العقليّ الراجع إلى مقام الامتثال بعد المفروغيّة عن التكليف، والحال أنّ المعارف بحثه في باب الأصول العمليّة العقلية عند الشكّ في أصل التكليف. فإذا شكّ المكلف في أنّه امتثل تكليف المولى بصلاة الظهر، بعد ما فرغ عن كونه مكلفًا بصلاة الظهر، فما هو حكم العقل؟ أيحكم بحق الطاعة؟ أم يحكم بكفاية إمكان امتثال التكليف؟ يحكم العقل بلزوم أداء ذي الحقّ حقّه بعد إحراز التكليف. ولهذا قالوا بأنّ الاشتغال اليقينيّ يستدعي الفراغ اليقينيّ. فيُدرك العقل الاحتياط وعدم إطلاق العنان. وهذا أصالة الاحتياط في مقام الامتثال. فمتى لم يحكم العقل بإطلاق العنان حكم بالاحتياط، سواء طُبّق في الشكّ في التكليف أم في الامتثال.

فالعقل يُدرك أنّ من حق المولى عدم الاكتفاء بالموافقة الاحتماليّة، بل إحراز الموافقة القطعيّة للتكليف المقطوع تفصيلًا. فلا بد من إعطاء ذي الحقّ حقّه.

## ٧- الأصل الشرعي والعقلي ٢

١٤٤١/٦/١١ - الخميس

وللقسمين مميزات يمكن ذكر جملةٍ منها فيما يلي:

أولاً أن: الأصول العملية الشرعية أحكام شرعية، والأصول العملية العقلية ترجع إلى مدركات العقل العملي فيما يرتبط بحق الطاعة.

ثانياً أنه: ليس من الضروري أن يوجد أصل عملي شرعي في كل مورد. وإنما هو تابع لدليله. فقد يوكل الشارع أمر تحديد الوظيفة العملية للشاك إلى عقله العملي.

وهذا خلافاً للأصل العملي العقلي؛ فإنه لا بد من افتراضه بوجه في كل [٣٢٢] واقعةٍ من وقائع الشك في حدّ نفسها.<sup>١</sup>

الأصل العملي العقلي قبل العلم بالتكليف عند المصنّف:

قد علم أن المصنّف لا يرى تحليل المشهور للأصل العملي العقلي صحيحاً، بل لا بد من إيقاع البحث في دائرة الملوّية وحق الطاعة، وليست الملوّية إلا حق الطاعة، وهو لزوم الامتثال بحق العقل. فإذا ثبتت سعة الملوّية ثبت حق

الطاعة الواسع ولزوم الامتثال حتى في التكاليف الواقعيّة المحتملة. وإذا ثبت ضيق المولويّة فنفس ضيقها يعني عدم الحكم بثبوت وجوب الامتثال أزيد من هذه الدائرة.

وأما ما أفاده المشهور من دخول تكاليف المولى المقطوعة بحكم العقل فهي قضية بشرط المحمول؛ لأنّ المراد بـ "المولى": من ثبت وجوب طاعته. ولا معنى لإرجاع المطلب إلى حسن العدل وقبح الظلم؛ لأنّ مرجعه إلى قضية بشرط المحمول أيضاً؛ لأنّها ترجع إلى قولك: «من تجب طاعته تجب طاعته». فليس لنا بحث إلا البحث عن المولويّة وسعتها.

ونحن بالوجدان نرى سعة دائرة حقّ الطاعة والمولويّة، وملازمة بين المالكية وبين المولويّة. وحيث إنّ المالكية واسعة تامّة، فالمولويّة كذلك أيضاً. ولا يصحّ قياس مولويّة المولى الحقيقي بمولويّة المولى الاعتباري - كما قاس المشهور - . فنرى بالوجدان سعة دائرة المولويّة وشمولها للتكاليف المحتملة.

وبناءً على ذلك يحكم العقل بالاحتياط في التكاليف الواقعيّة عند الشكّ في أصل التكليف، فضلاً عن الشكّ في المكلف به.

### فرق الأصل العملي الشرعيّ عن العقليّ

الفارق الأوّل: الأصول العمليّة الشرعيّة - كما عرفنا - أحكام مولويّة، وهو اعتبار له تقرر في وعاء التشريع كالأحكام الواقعيّة. فكما أنّ المولى تصدّى لجعل حكم واقعيّ، تصدّى في عالم التشريع لجعل حكم ظاهريّ. والأصول العمليّة أحكام ظاهريّة شرعيّة مجعولة من قبل المولى. فتكون من فعل المولى.



وأما العقلية - كالبراءة العقلية والاحتياط العقلي - فكونها مجعولة مبني على ما في التحسين والتقبيح العقليين من الخلاف، أهما حكمان مجعولان؟ أم مُدركان لهما تقرر واقعي؟ فهنا مسلكان:

المسلك الأول: ما ذهب إليه المتكلمون وأكثر علمائنا - ومنهم المصنّف - من أنّ أحكام العقل العملي مدركات واقعية لها تقرر، ودور العقل هو الكشف والإدراك، لا الحكم.

فهو يُدرك أنّ سلب الحق من ذي الحق لا ينبغي فعله، وهو أمر واقعي، سواء أدركه العقل، أم لم يُدركه، على حذو واقعية استحالة اجتماع النقيضين.

فعندما نقول: «هذه أحكام عقلية» نقصد: «هذه مدركات عقلية». فالبراءة والاحتياط العقليين ليسا مجعولين من قبل العقل، بل العقل أدركهما.

المسلك الثاني: ما ذهب إليه مشهور الحكماء وبعض الأصوليين - كالأصفهاني - من أنّ مدركات العقل أمور تباني عليها العقلاء لحفظ نظامهم العام. فلا يوجد أمر واقعي يسمّى بقبح الظلم، وإنما هي قضية أنشأها العقلاء لمصلحة عامة، وهو حفظ النظام الاجتماعي. فرأوا أنّ الظلم مما لا ينبغي فعله وأنّه يترتب عليه أنّ من خالفه نعاقبه ويستحق العقوبة؛ لنحفظ بذلك النظام العام.

وليس هناك شيء واقعي يسمّى بقبح الظلم وحسن العدل في رتبة سابقة على تباني العقلاء. بل هي حاصلة بتباني العقلاء.

وبناءً على هذه النظرية تكون الأصول العملية العقلية اعتبارات مجعولة من قِبَل العقلاء؛ لحفظ المصلحة العامة.

واختلال النظام عندهم يرجع إلى مُدركات العقل النظريّ. فتبيّن ممّا ذكرنا أنّ الأصول العملية العقلية إنّ أرجعناها إلى مُدركات عقلية لم تكن مجعولة -خلاف الأصل العمليّ الشرعيّ-، وإنّ أرجعناها إلى اعتبارات عقلائية كانت مجعولة.

ثمّ إنّ هذا الكلام واضح على نظر المشهور الذين أرجعوا المطلب إلى مُدركات العقل العمليّ. أمّا على نظر المصنّف الذي يرجع الأصل العمليّ العقليّ إلى دائرة الملووية لا حسن العدل وقبح الظلم، فتارة يُدعى أنّ الملووية ثابتة بالعقل النظريّ، وأخرى بالعقل العمليّ، وثالثة يُدعى أنّه أمر وجدانيّ -كلزوم دفع الضرر المحتمل- ليس من مُدركات العقل.

ويظهر من المصنّف هنا وفي التقارير أنّ الملووية ترجع إلى حيثيات العمل. نعم نحتاج إلى الوجدان في إدراك سعتها وضيقها. فأصل حق الطاعة راجع إلى جهة عملية؛ لأنّ الملووية تستبطن حيثية العمل، وأمّا سعته فأمر وجدانيّ.

**الفارق الثاني:** إذا جئنا إلى مرحلة الإمكان -بغضّ النظر عن الوقوع-، أيلزم أنّ يكون لكلّ واقعة أصل عمليّ شرعيّ؟ أيّمكن خلوّ واقعة من أصل عمليّ شرعيّ؟ وهذا السؤال بعينه يُسأل في الأصل العمليّ العقليّ.

وإن شئت قلت: مورد الأصل العمليّ هو الشكّ في التكليف الواقعيّ. وقلتم إنّ الوظيفة تارة يتصدّى لها الشارع فتكون شرعيّة، وأخرى يُدركها العقل فتكون عقليّة. فلنا أنْ نسأل: أيّمكن افتراض شكّ المكلف في واقعة مع عدم وجود أصل عمليّ شرعيّ؟ فكما أنْ كلّ واقعة لا تخلو من حكم واقعيّ لا تخلو من أصل عمليّ شرعيّ. ويُسأل بعينه في الأصل العمليّ العقليّ. أجاب المصنّف بأنّ الأصل العمليّ الشرعيّ يمكن خلوّ بعض الوقائع منه. وليس من الضروريّ أنْ يوجد أصل شرعيّ في كلّ مورد، بخلاف الأصل العمليّ العقليّ.

فهنا دعويان:

**أما الأولى** فحيث إنّ الأصل العمليّ الشرعيّ جعل من قبل المولى، يمكن افتراض عدم جعل المولى له في واقعة من الوقائع، كعدم جعله الأصل الشرعيّ في مورد الشكّ المقرون بالعلم الإجماليّ أو الشكّ في التكليف قبل الفحص. ولا دليل على لزوم جعل المولى أصلاً عمليّاً شرعيّاً في كلّ واقعة.

فإن قلت: حقيقة الأصل العمليّ الشرعيّ أنّه حكم ظاهريّ لحفظ ملاك الواقع عند التزاحم الحفظيّ. وقد ذكرنا أنّ الأحكام الواقعيّة محفوظة في مورد الشكّ. وبما أنّ هناك حكماً ومبادئ وإرادة واقعيّة، فلا بدّ من تصدّي المولى لحفظ ملاكه وعلاج التزاحم الحفظيّ.

فلا بدّ من وجود حكم ظاهريّ معالج لهذا التزاحم.

قلنا أوّلاً: حفظ المولى للملاك الأهمّ في مورد التزاحم لا يساوق لزوم تصدّيه لجعل الحكم الظاهريّ وتشريعہ. فقد يرى الشارع أنّ الوظيفة العمليّة العقلية التي تُدرّك بالعقل ويُدرّكها عبده، متحدة مع الأصل الذي يريد تشريعہ، ويرى ما يُدرّكه العقل حافظاً للملاك الواقعيّ الأهمّ، ولا يرى داعياً للتصدي لجعل مولويّ.

فإذا علم بوجوب صلاة الظهر أو بوجوب صلاة الجمعة كان شكّه مقروناً بالعلم الإجماليّ. والعقل يرى الوظيفة في هذا الظرف الاحتياط؛ لرجوع الشكّ إلى الشكّ في المكلف به بعد إحراز أصل الاشتغال والدخول في العهدة. والشارع يرى هذا المدرك العقليّ حافظاً للملاك الأهمّ عند التزاحم الحفظيّ. فيكتفي بإدراك العقل.

وإنّما يلزمه التدخل والجعل إذا ضاع ملاكه بإيكال الأمر إلى مُدرّك العقل. وقلنا ثانياً: سيأتي أنّه لا معنى لحفظ الواقع في بعض الموارد، كالدوران بين المحذورين؛ فإنّ المكلف إذا علم إجمالاً إما بوجوب الخروج من البيت ليلة الجمعة وإمّا بجرمة الخروج من البيت ليلة الجمعة، لم تمكنه الموافقة القطعية ولا المخالفة القطعية. ولا يمكن للمولى حفظ الملاك؛ حيث لا يمكن الحكم بالاحتياط، ولا أثر للحكم بالبراءة. فالمرور غير قابل لجعل أصل عمليّ شرعيّ؛ للاضطرار التكوينيّ.

وأما الثانية فلأنّ المشهور يقرّر إدراك العقل لأصالة الاحتياط العقليّ في الشكّ في الامتثال، وإدراك العقل لأصالة البراءة العقلية في الشكّ في التكليف.

والمصنّف يقرّر أنّ الشكّ في التكليف والمكلف به كليهما مورد لحقّ الطاعة والاحتياط. فلا يوجد فرض لا يحكم فيه العقل بحكم. هذا إجمالاً. يأتي تنقيح المطلب.

قوله: «وإنّما هو تابع لدليله»: تارة نبحث عن المطلب إثباتاً، وأخرى ثبوتاً، والبحث فعلاً في الثبوت. فينبغي عدم إقحام الرجوع إلى الأدلة؛ لأنّه رجوع إلى الإثبات.

قوله: «افتراضه بوجه»: أي: سواء بما يقوله المشهور أم بما يقوله المصنّف.

٨- الأصل الشرعي والعقلي ٣

١١/٦/١٤٤١ - الخميس

ثالثاً أن: الأصول العملية العقلية قد تُردّ إلى أصليين؛ لأنّ العقل إن أدرك شمول حقّ الطاعة للواقعة المشكوكة حكم بأصالة الاشتغال، وإن أدرك عدم الشمول حكم بالبراءة.

ولكن قد يفرض أصل عملي عقليّ ثالث، وهو أصالة التخيير في موارد دوران الأمر بين المحذورين.

وقد يُعترض على افتراض هذا الأصل: بأنّ التخيير إن أريد به دخول التكليف في العهدة واشتغال الذّمة ولكن على وجه التخيير فهو غير معقول؛ لأنّ الجامع بين الفعل والترك في موارد الدوران بين المحذورين ضروريّ الوقوع.

وإن أريد به أنّه لا يُلزم المكلف عقلاً بفعلٍ ولا تركٍ، ولا يدخل شيء في عهده، فهذا عين البراءة.

وسياتي تفصيل الكلام حول ذلك في بحث دوران الأمر بين المحذورين - إن شاء الله تعالى -.

وأما الأصول العملية الشرعية فلا حصر عقلي لها في البراءة أو الاشتغال، بل هي تابعة لطريقة جعلها، فقد تكون استصحاباً مثلاً.<sup>١</sup>

ذكر المصنّف أنّ كل واقعة لا تخلو من أصل عملي عقلي؛ لأنّ كلّ واقعة من وقائع الشكّ عندما تُطرح للعقل العمليّ فإنّما أنّ يُدرك العقل حقّ الطاعة والمنجزية فيها، وهو معنى أصالة الاحتياط العقليّ، وإنّما أنّ يُدرك المعذريّة وقبح العقاب بلا بيان -بتعبير المشهور- وبعدم سعة حق الطاعة -بتعبير المصنّف-، وهو معنى البراءة العقليّ. فلا تخلو كل واقعة من حكم العقل بالبراءة أو الاحتياط.

ويمكن التعليق على ذلك بأنّ البحث تارةً إثباتي، وأخرى ثبوتي. أمّا البحث الإثباتي فلا يختلف المشهور والمصنّف فيه من حيث القول وجود أصل عمليّ عقليّ في كل الوقائع. وأمّا البحث الثبوتيّ فقد يُقال فيه أنّ لا مانع من خلو واقعة من حكم عقليّ، فيرى المكلف نفسه عند الشكّ في التكليف متردداً بين قبح العقاب بلا بيان، وبين لزوم أداء حق الطاعة، فلا يُدرك الوظيفة تجاه الواقعة المشكوكة. فقد يقول قائل بإمكان خلو الواقعة ثبوتاً عن إدراك العقل الوظيفة العملية.

وقد يُردّ ذلك بأنّ العقل بالنهاية سيفتح الباب على أصل فوقانيّ، وهو لزوم دفع الضرر المحتمل. وهذه القاعدة قد اختلف فيها: أهى من مُدركات العقل العمليّ؟ أم من مقتضيات الفطرة. وفيها اتجاهان:

الأوّل: هي من مدركات العقل العمليّ، ومرجعه إلى لزوم مراعاة دفع الضرر المحتمل، وعدم دفع ظلم. فعلى هذا حتى لو لم يُدرك أصالة الاحتياط ولا أصالة البراءة العقليّين، سيُدرك بعقله لزوم دفع الضرر.

الثاني: هي ممّا جُبل عليه الإنسان بل كل ذي شعور. فليست من مُدركات العقل. فيمكن على هذا المسلك فرض واقعة تخلو من أصل عمليّ عقليّ. وإنّما المرجع عندئذٍ مسألة من مسائل الغريزة.

والمصنّف يرى هذه القاعدة من مُدركات العقل؛ حيث إنّ كلامنا في إدراك هذه القضية، لا في دفع الضرر خارجاً حتى يُقال إنّ هذا الواقع الخارجي مشترك بين الإنسان وبين غيره. ولا شكّ أنّ إدراك هذه القضية من وظائف العقل العمليّ.

فعلى هذا نرجع ثبوتاً إلى قاعدة عقلية أيضاً.

**الفارق الثالث:** يمكن أن تُحصر الأصول العقلية العملية بالاستقراء؛ فإنّها إمّا أن ترجع إلى أصليّن وإمّا إلى ثلاثة، بخلاف الشرعيّة؛ فلا حصر لها.

فعلى مبنى يُقال: العقل إثباتاً تارة يُدرك شمول حق الطاعة للواقعة المشكوكة فيحكم بأصالة الاحتياط، وأخرى يُدرك عدم الشمول فيحكم بأصالة البراءة. فيرجع إلى أحد أصليّن.



وعلى مبنى آخر: الدوران إمّا بين المحذورين، وإمّا بين غيرهما. والأوّل مجرى أصالة التخيير العقلية. والثاني إمّا يُدرك فيه العقل سعة حق الطاعة، وإمّا أن يُدرك عدم السعة. والأوّل مجرى الاحتياط، والثاني مجرى البراءة.

وضابط الدوران بين المحذورين أن تستحيل الموافقة القطعية وتستحيل المخالفة القطعية وتعيّن الموافقة الاحتمالية والمخالفة الاحتمالية اضطراراً. كما إذا دار الأمر بين وجوب البقاء في البيت يوم النوروز وبين حرمة. فلا يمكن الجمع بين الطرفين للموافقة القطعية، ولا يمكن ترك الطرفين للمخالفة القطعية. بل هو تكويناً أيّاً فعل سيكون موافقاً احتمالاً ومخالفاً احتمالاً.

فقال بعض الأصوليين بحكم العقل هنا بالتخيير، ولا معنى لحكمه بأصالة الاحتياط؛ لعدم قابلية المورد، ولا معنى لحكمه بقبح العقاب بلا بيان؛ حيث إنّه في مورد احتمال الإلزام، وهنا لا نحتمل الإلزام بل نقطع بعدم الإلزام. فقبح العقاب بلا بيان وحسنه مع البيان يأتيان في مورد يمكن فيه التكليف. ولذا لا يُقال نتمسك بقبح العقاب بلا بيان لإثبات عدم الإلزام بالطيران في السماء مثلاً.

فلا مورد للاحتياط ولا للبراءة العقلية، بل المورد مورد للتخيير، أي: يحكم العقل: لك صرف القدرة في الفعل ولك صرف القدرة في الترك. ولهذا آمن جمع من الأعلام بوجود هذه الأصالة العقلية كما أنّ هناك تخيير شرعيّ.

وعلى المبنى الأوّل تفرق الأصول العملية الشرعية عن العقلية في عددها.

**إيراد على الفارق الثالث:** اعترض أصحاب التقسيم الثنائي على أصحاب التقسيم الثلاثي بأنّ لا ندرك وظيفة وراء البراءة والاحتياط؛ لأنّكم: إمّا أن تريدوا بالتخير دخول تكليف في العهدة، وهو الجامع. وأصالة التخير تقتضي اشتغال العهدة بهذا الجامع، فيكون الفرق بين أصالة البراءة العقلية وبين التخير أنّ معنى البراءة: عدم الإدانة وعدم اشتغال العهدة، ومعنى التخير اشتغال العهدة.

ويكون الفرق بين أصالة الاحتياط العقلية وبين التخير أنّ الاحتياط اشتغال العهدة بالتكليف الواقعي بخصوصيته، لا بالجامع. بخلاف أصالة التخير القائلة باشتغال العهدة بالجامع.

ولكن يرد عليه أنّ الجامع يستحيل دخوله في العهدة؛ لأنّه ضروريّ الوقوع؛ فإنّ المكلف إمّا فاعل تكوينًا وإمّا تارك. وما هو ضروريّ الوقوع لا معنى لدخوله في العهدة؛ لأنّ الدخول في العهدة يكون للشيء الذي ليس ضروريّ الوقوع. فلا معنى لاشتغال العهدة بالجامع بعد كونه ضروريّ الوقوع.

وإمّا أنّ لا تريدوا بالتخير الدخول في العهدة، بل تريدوا به أنّ المكلف ليس ملزمًا باختيار الفعل ولا باختيار الترك. فهو وإن كان مضطرًا إلى الجامع، ولكنّه يحتمل إلزام صرف قدرته بالفعل، ويحتمل إلزام صرف قدرته في الترك، فيحكم العقل بالتخير بمعنى عدم الإلزام بأيّ منهما. في قبال من ذهب إلى أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة.

ولكنّ هذا الاحتمال ليس له معنى محصّل إلا البراءة.

فإمّا أن ترجع أصالة التخيير إلى أمر غير معقول، وإمّا أن ترجع إلى البراءة العقلية.

فالحاصل أن الأصول الشرعية لا يمكن حصرها؛ لأنّه جعل للشارع، وكلّما ذكر لها من حصر فهو استقرائي غير عقليّ، أو هو حصر لمجاري الأصول العملية - كما في الكفاية وفي بداية الرسائل -، لا الأصول نفسها. بخلاف الأصول العملية العقلية؛ فإنّها تُحصَر عقلاً.

قوله: «قد تُردّ إلى أصليّن»:

في قبال إرجاعها إثباتاً إلى الاحتياط، والبراءة، والتخيير.

أو في قبال إرجاعها إلى ثبوتاً إلى الاحتياط، والبراءة، ودفع الضرر المحتمل.

٩- الأصل الشرعي والعقلي ٤

الأربعاء - ١٤٤١/٦/١٧

رابعاً أنّ: الأصول العملية العقلية لا يُعقل التعارض بينها،

لا ثبوتاً - كما هو واضح -،

ولا إثباتاً؛ لأنّ مقام إثباتها هو عين إدراك العقل لها، ولا تناقض بين إدراكين عقليين.<sup>١</sup>

ما زال البحث في مميزات الأصل العملي الشرعي عن الأصل العملي العقلي. ووصل بنا الكلام إلى:

**الفارق الرابع:** التعارض يبحث تارة بين الأصول العملية الشرعية، وأخرى بين الأصول العملية العقلية، ثم تارة يبحث في مرحلة الإثبات، وأخرى يبحث في مرحلة الإثبات. فالكلام في أربع نقاط:

● تعارض الأصول العملية العقلية ثبوتاً

لكي يتضح البحث لا بد من تصوّر معنى مقام الثبوت بلحاظ الأصول العقلية، ومعنى مقام الإثبات بلحاظها أولاً:

فتارة يكون الملحوظ في البحث ذات المدرك العقلي المراد كشفه عقلاً بحيث نضع اليد على نفس القضية نفس الأمرية التي لها تقرّر واقعي في رتبة سابقة على العقل، ودور العقل بالنسبة إليها دور الكاشف والمدرك. فلحاظ العقل لحاظ للقضية في مرحلة الإدراك العقلي. وتُسمى مرحلة الإدراك العقلي بمرحلة الإثبات. وتسبقها مرحلة يُفرض تقرّر القضايا فيها العقلي في ظرف الواقع، ووظيفة العقل إدراكها.

فإذا أدرك العقل النظري استحالة الدور، يحكم بأنّ الدور مستحيل في نفس الأمر والواقع، سواء أدركها شخص أم لا. فالمدرك في نفس الأمر يُسمى لحاظ القضية في عالم الثبوت بغضّ النظر عن إدراك العقل لها. فلحاظ القضايا في وعائها المتقررة فيها يسمى بالقضايا في عالم الثبوت.

ولهذا بحثوا في الفلسفة مسألة الصدق والكذب. فعندما نقول: «شريك الباري ممتنع» و «المعلول يحتاج إلى علة»، كان معنى صدقها مطابقة المدرك الذي أدركه العقل لنفس الأمر والواقع. فلا بد من افتراض وعاء وعالم سابق على الإدراك، يُعرض عليه المدرك.

وليس بحثنا في مُدركات العقل النظري الآن. بل في مُدركات العقل العملي: بعدما اتضح أنّ المراد بعالم الثبوت أنّه ذاك العالم الذي تتقرر فيه القضايا، تارة نتكلم بناءً على نظرية المشهور، وأخرى بناءً على نظرية المصنّف.

أمّا على نظرية المشهور،

فالأصل العمليّ العقليّ الذي نبحث عنه - كقبح العقاب بلا بيان وحسنه مع البيان، وقاعدة الاشتغال - وظيفة عقلية يُدركها العقل عند الشكّ في التكليف الواقعيّ، أو المكلف به.

وتارة نتكلم عن هذا الأصل بلحاظ الإثبات - وهو رتبة إدراك العقل له - وأخرى بلحاظ الثبوت - وهو رتبة سابقة على رتبة إدراك العقل - . فما مرجع هذه المدركات؟

مرجعها إلى ما شرحناه مفصلاً في تحليل نظرية المشهور من أنّ العقل النظريّ يُدرك أولاً حقّاً متقرّراً للمولى يسمى حقّ الطاعة بملاك شكر المنعم أو الخالقيّة أو المالكية. أو فُقل: الملازمة بينها وبين حقّ الطاعة والعبوديّة. فحقّ الطاعة مُدرك نظريّ. وفي طوله قضية ثابتة في نفس الأمر، وهي أنّ مخالفة من يُعبد ظُلم وسلب حقّ ذي الحقّ ينبغي تركه. وهذه القضية مُدرك للعقل العمليّ. فهناك قضية نفس أمرية لها ثبوت في الواقع بغضّ النظر عن وجود عقل وعقلاء، وهي قضية قبح الظلم وحسن العدل.

ففي المقام نقول: مُدرك العقل - وهما حسن العقاب ببيان وقبحه بلا بيان - أيُعقل التنافي بينه وبين المدرك الآخر؟ لا يمكن وقوع التنافي بينهما؛ إذ نفس الأمر والواقع لا يُعقل أن يكون وعاءً للمتنافيات.

وهذا بغضّ النظر عن إدراك العقل لها. بل الكلام في عالم الثبوت ونفس الأمر والواقع. فلا معنى للتنافي الثبوتي؛ لأنّ التنافي من شؤون عالم الإثبات لا الثبوت.

## وأما على نظرية المصنّف،

فالأصل العمليّ العقليّ يرجع إلى حقّ الطاعة وحدوده، فإنّ كانت له سعة كانت الوظيفة العمليّة الاحتياط، وإنّ كان له الضيق حكم العقل بالبراءة وإطلاق العنان. فتارة نتكلم عن إدراك العقل لسعة دائرة حقّ الطاعة، فهو كلام عن عالم الإثبات، وأخرى نغضّ النظر عن عالم الإدراك؛ حيث ليس العقل جاعلاً لحقّ الطاعة، بل كاشف عنه، فننظر إلى مُدرك العقل وعالم الثبوت والواقع، فإمّا أن تكون المولويّة ضيقة وإمّا أن تكون واسعة، ولا يُعقل التنافي في عالم الثبوت والواقع بينهما؛ إذ لا معنى لتقرّر السعة وتقرّر عدم السعة في الواقع.

فالنتيجة أنّه لا معنى للتنافي في عالم الثبوت، سواء بنينا على نظرية المشهور، أم بنينا على نظرية المصنّف.

### ● تعارض الأصول العمليّة العقلية إثباتاً

قد عرفت مما تقدّم المراد بـ "الإثبات" في القضايا العقلية، وهو عالم الإدراك لا المدرك. أفيعقل التنافي بين الأصول العمليّة العقلية في هذا العالم؟ لا يُعقل؛ لأنّ معنى التنافي اجتماع إدراكين عقليّين متنافيين عند المدرك؛ فإنّ معنى ذلك إدراك قبح العقاب بلا بيان مع إدراك عدم قبحه كذلك، أو إدراك سعة دائرة حقّ الطاعة مع إدراك ضيقها. وإدراك الأوّل ناقض لإدراك الثاني، فكيف يجتمع إدراك سعة حقّ الطاعة مع إدراك ضيقه؟ أو إدراك قبح العقاب مع إدراك عدم قبحه؟

فالنّيجة أنّ التّنافي بين الأصول العمليّة العقليّة إثباتاً غير معقول أيضاً، كما لم يكن معقولاً ثبوتاً.

### ● تعارض الأصول العمليّة الشرعيّة ثبوتاً

بلحاظ العقل كان بحثنا يدور مدار الواقع، وبلحاظ الشرع نبحت عن لوح التشريع. فالمراد بعالم الثبوت هو العنصر الثالث من عناصر عالم الثبوت، وهو الجعل والاعتبار. فالأصول العملية الشرعيّة أحكام شرعية ظاهريّة والحم الظاهري كالواقع فعلا للمولى ومجعلان في لوح التشريع.

فإذا قالت الرواية: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنّه قذر» كانت أمراً إثباتياً كاشفاً عن جعل الطهارة في مورد الشكّ في عالم الثبوت.

أفيعقل التّنافي في لوح التشريع بين الأصول العملية؟ مرجع هذا البحث إلى بحث مرّ بنا في القسم الأوّل، وهو بحث معقوليّة التّنافي بين الأحكام الظاهريّة ثبوتاً. وقد ذكرنا هناك<sup>١</sup> أنّ تارة نتكلم على مبنى المصنف، وأخرى على مبنى غيره،

فعلى مبنى المصنّف لا يمكن التّنافي ثبوتاً بين الأحكام الظاهريّة؛ لأنّ حقيقته التشريع الحافظ للملاك الأهم عند التّزاحم الحفظيّ، فإمّا أن يكون الأهم هو الإلزام فيشرّع الاحتياط، وإمّا الإباحة الاقتضائيّة فيشرّع البراءة. وتشريع حكمين متنافيين يستلزم اجتماع النقيضين؛ إذ مرجعه إلى تعلق غرضه بالإلزام



وبالإباحة. فيستحيل اجتماع الأحكام الظاهرية كاستحالة اجتماع الأحكام الواقعية؛ لأنّ ملاك الأحكام الظاهرية ملاك الواقع.

وعلى مبنى مثل السيد الخوئي لا يوجد تنافٍ؛ لأنّ ملاك الحكم الظاهري في جعله. فمصب ملاك البراءة الجعل، ومصبّ ملاك الاحتياط الجعل، وإذا اختلف الجعلان ارتفع موضوع التنافي والتعارض؛ لأنّ التنافي فرع وحدة الموضوع.

هذا بيان المصنّف للمطلب. ولكنّا علّقنا على ما أفاده بأنّ التنافي غير معقول بناءً على مسلك السيد الخوئي أيضاً في الأحكام الظاهرية كالأحكام الواقعية. وقرأنا عبارات السيد الخوئي في الدراسات، يصرّح فيها استحالة التنافي الثبوتي. وقلنا إنّ المصنّف نسب ذلك إلى السيد الخوئي من باب أنّ لازم مبناهم ذلك. وقلنا أنّ هذا لازم مبناه بتفسير المصنّف لمبناه، وإلا فيمكن تفسير مبنى السيد الخوئي بنحو لا يستلزم ما ذكره المصنّف. فلاحظ.

١٠- الأصل الشرعي والعقلي ٥ - أقسام الأصل العملي الشرعي

١٤٤١/٦/١٨ - الخميس

وأما الأصول العملية الشرعية فيُعقل التعارض بينها إثباتاً بحسب لسان أدلتها.  
ولا بدّ من علاج ذلك وفقاً لقواعد باب التعارض بين الأدلة.

خامساً أنّه: لا يعقل التصادم بين الأصول العملية الشرعية والأصول العملية العقلية؛ فإذا كانا مختلفين في التنجيز والتعذير، فإن كان الأصل العملي العقلي معلقاً على عدم ورود أصل عملي شرعي على الخلاف كان هذا وارداً، وإلا امتنع ثبوت الأصل العملي الشرعي في مورده.

الأصول التنزيلية والمحركة:

الأصول العملية الشرعية تارة تكون مجرد وظائف عملية بلسان إنشاء حكم تكليفي ترخيصي أو إلزامي، بدون نظرٍ بوجهٍ إلى الأحكام الواقعية، وهذه أصول عملية بحتة.

وأخرى تُبذل فيها عناية إضافية؛ إذ تُطعّم بالنظر إلى الأحكام الواقعية.<sup>١</sup>

● تعارض الأصول العملية الشرعية إثباتاً

لا إشكال في إمكانه بل في وقوعه.

فتارة نتكلم عن التعارض بين الأصلين من سنخين، وأخرى من سنخ واحد. أمّا الأوّل فكتعارض الاستصحاب والبراءة، كما إذا شككنا في وجوب صلاة الجمعة في زمان الغيبة، فمقتضى إطلاق دليل في المورد الاستصحاب البناء على الحالة السابقة -أي: وجوب صلاة الجمعة-، ومقتضى إطلاق دليل البراءة عدم وجوب صلاة الجمعة. فيحصل التنافي بين الدليلين، ونحتاج إلى علاج هذا التنافي بما يُذكر في قواعد باب التعارض من الحكومة أو الورود أو الترجيح.

وأما الثاني فكتعارض الاستصحابين في طرفي العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الإناءين مع العلم بطهارتهما في السابق؛ للزوم الترخيص في المخالفة القطعية من جريانهما.

وكذا إذا لم نعلم بالحالة السابقة للإناءين؛ فإنّ إطلاق دليل أصالة البراءة في الطرف الأوّل معارض بإطلاق دليل أصالة البراءة في الطرف الثاني.

وكذا إذا مات المورّث وأسلم الوارث، وشككنا في المتقدم والمتأخر؛ فإنّ استصحاب حياة المورّث إلى زمان إسلام الوارث يقتضي إرث الوارث، واستصحاب كفر الوارث إلى زمان موت المورّث يقتضي عدمه، فيحصل التعارض بين الاستصحابين في مجهولي التاريخ.

ولذا قالوا في التعارض إنّّه من شؤون عالم الأدلة، لا من شؤون الأحكام الظاهرية؛ فإنّ للاستصحاب موردًا وللبراءة موردًا، ولا يحصل التنافي بينهما.

وإنّما التنافي بلحاظ عالم الأدلة. فدليل أصالة الطهارة مثلاً يعارض دليل أصالة البراءة. ولذا ذكر الآخوند في الكفاية أنّ التعارض هو التنافي بين الدليلين لا بين المدلولين؛ فإنّ الشارع لا يجعل متنافيين في لوح التشريع. فتبيّن من هذا العرض أنّ التنافي من شؤون عالم الأدلة، والتعبير بأنّ الاستصحاب يعارض البراءة -مثلاً- فهو من باب التسامح، وإلا فمّن الواضح وقوع التعارض بين دليليهما.

**الفارق الخامس:** هذا الفارق بيان لحال اجتماع الأصل العمليّ الشرعيّ مع الأصل العمليّ العقليّ، وليس في الحقيقة فارقاً بينهما. أفحصل التعارض بين الأصول العقليّة -كالبراءة العقلية والاشتغال العقليّ وحق الطاعة- مع الأصول العملية الشرعيّة -كالبراءة الشرعيّة والاحتياط الشرعيّ-؟

لا يُعقل حصول التعارض بين الأصل العمليّ العقليّ وبين الأصل العمليّ الشرعيّ:

● أمّا إذا اتفقا في النتيجة - كما إذا حكم العقل بالبراءة العقلية وحكم الشارع بالبراءة الشرعيّة، أو إذا حكم العقل بالاحتياط للاشتغال اليقينيّ وحكم الشارع بالاحتياط الشرعيّ -:

○ فالمصنّف يبني فيه على قاعدة عامّة، وهي عدم التنافي وعدم التعارض بين الأصول المتوافقة، فلا معنى للحكومة، ولا للورود، ولا للتخصيص، من طرق الجمع بين الأصلين المتوافقين. فإنّ كان

مقتضى الاستصحاب عدم وجوب صلاة الجمعة استصحابنا بقاء  
عدم وجوبها، وكان مقتضى البراءة أيضًا ذلك جرى كلا الأصلين.  
فكما أنّ الأصلين الشرعيين المتوافقين يجريان معًا كذلك الأصل  
العقلي مع الشرعيّ.

○ والمشهور لا يفرّق في تقديم أحد الأصلين الشرعيين أو العقليين  
أو المختلفين على الآخر إذا وُجد بينهما ضابط الحكومة أو  
الورود، بين أنّ يكونا متوافقين وبين أن يكونا متخالفين؛ فإنّ  
الأحكام العقلية راجعة إلى حقّ المولى، ومن الواضح أنّ جميع  
أحكام العقل العملي راجعة إلى حقّ المولى معلّقة على عدم  
تدخّل الشارع، فإذا تدخّل الشارع ارتفع موضوع الحكم العقليّ  
بالورود لارتفاع الموضوع حقيقةً بتدخّل الشارع. ومقامنا من هذا  
القبيل؛ فإنّ حكم العقل بالبراءة معلق على عدم تدخّل الشارع.  
وإذا تدخّل وقال بالبراءة الشرعية أو الاحتياط الشرعيّ ارتفع  
موضوع حكم العقل، سواء توافقا في النتيجة أم اختلفا فيها.

● وأمّا إذا اختلفا في النتيجة - كما إذا حكم العقل بالبراءة وحكم الشارع  
بالاحتياط أو الإلزام الظاهريّ من باب الاستصحاب-، فلا يحصل  
التنافي؛ لأنّ التنافي بينهما فرع ثبوتهما معًا، ولا يثبتان؛ لأنّ الأصل  
العمليّ العقليّ:

○ إمّا معلق على عدم تدخّل الشارع بالخلاف، فيرتفع موضوعه بتدخّل الشارع. كما ذكرنا في حق الطاعة من أنّ أصالة الاحتياط العقليّ مبنية على عدم الترخيص الجادّ من المولى؛ لأنّ العقل لا يُدرك سعة حق الطاعة للتكليف المحتمل حتى في طول ترخيص صاحب الحقّ باقتحام الواقعة.

○ وإمّا غير معلق على عدم تدخّل الشارع بالخلاف - كما إذا بنينا على أنّ قاعدة الاشتغال في الشكّ المقرون بالعلم الإجماليّ غير معلقة على ترخيص الشارع؛ لعدم معقوليّة ترخيصه في مخالفة التكليف الواقعيّ في موارد العلم الإجماليّ-، فلا معنى لحصول التنافي بين الاشتغال العقليّ وبين البراءة الشرعيّة؛ لأنّ دليل البراءة الشرعيّة لا يكون له إطلاق في الترخيص في المخالفة العملية القطعيّة، فدليله مقيد. فلا أصل في البين إلا الأصل العمليّ العقليّ.

فالنتيجة أنّ فرض التنافي بين الأصلين غير ممكن؛ لأنّهما في مورد التوافق جاريان أو متواردان. وفي مورد التخالف فالجاري الشرعيّ على فرض التعليق، والعقل على فرض عدم التعليق.

أقسام الأصل العمليّ

تقدم في القسم الأول من الكتاب تحت عنوان "الأمارات والأصول" تقسيم الأصول العملية الشرعية إلى أمارات وإلى أصول، والأصل إلى محض وإلى غير محض، وغير المحض إلى تنزيلي وإلى مُحَرَز. فما الفرق بين الأصول الثلاثة؟ تارة نتكلم على نظرية الميرزا النائيني في التفريق بينها، وأخرى نتكلم على نظرية المصنّف في ذلك.

### تحليل الأصول الثلاثة على مسلك المشهور

ذكر المشهور -ومنهم الميرزا النائيني- أنّ حقيقة الفرق بين الأحكام الظاهرية تكمن في المَجْعول والمعتبر؛ فإنّ:

١- المَجْعول في الأمانة هي العلمية للأمانة، بمعنى أنّ الشارع اعتبر الأمانة فردًا من أفراد العلم ادّعاءً.

٢- والمَجْعول في الأصل العملي -بأقسامه الثلاثة- وظيفة عملية في ظرف الشكّ. فليس المَجْعول فيه العلمية، بل الوظيفة العملية، ولذا لم يُلغِ الشارع الشكّ بل اعترف به وحدّد وظيفة المكلف في ظرفه.

فالأصل العمليّ المحض هو جعل حكم ظاهريّ بلسان ترخيص أو إلزام، من دون أن يكون له نظر إلى الواقع، ومن دون أيّ تنزيل. كأصالة البراءة التي جعل فيها حكمًا ترخيصيًا لغرض التعذير عن الواقع. وأصالة الاحتياط -بناءً على ثبوتها- جعل فيها الشارع حكمًا إلزاميًا لغرض تنجيز الواقع.

٣- والأصل العمليّ غير المحض -سواء كان تنزيليًا أم مُحَرَزًا- بُدلت فيه عناية النظر إلى الواقع -بالإضافة إلى كونها وظيفة عملية-. والنظر إلى الواقع على

أنحاء ناشئة من تحليل العناصر الموجودة في الشكّ في التكليف الواقعيّ، فلنا عنصر الشكّ في الواقع، ولنا عنصر الواقع المشكوك، ولنا عنصر الشاكّ، ولنا عنصر الحكم في مورد الشكّ.

فتارة تُبدل العناية بلحاظ الشكّ، فيكون طرف العناية الشكّ، وأخرى في المشكوك، وثالثة في الشاكّ، ورابعة في الأصل الذي يقرّره الشارع في مورد الشكّ. فهنا أنحاء، وأيّ عناية بلحاظ هذه العناصر يُخرج الأصل عن كونه محضاً.

قوله: «بحسب لسان أدلّتها»:

تفسير لقوله: «إثباتاً».

قوله: «إنشاء حكمٍ تكليفيّ»:

لا يُشترط في الأصل العمليّ المحض أن يكون حكماً تكليفيّاً، بل قد يكون حكماً وضعيّاً، وكلام المصنّف بلحاظ المقام.



## ١١ - أقسام الأصل العمليّ ٢

١٤٤١/٦/١٨ - الخميس

وهذه العناية يمكن تصويرها بوجهين:

أحدهما: أن يجعل الحكم الظاهري بلسان تنزيله منزلة الحكم الواقعي، كما قد يقال في أصالة الحِلِّ وأصالة الطهارة؛ إذ يستظهر أنّ قوله: «كل شيءٍ لك حلال» أو «كل شيءٍ لك طاهر حتّى تعلم» يتكفل تنزيل مشكوك [٣٢٤] الحليّة ومشكوك الطهارة منزلة الحلال الواقعي ومنزلة الطاهر الواقعي، خلافاً لمن يقول: إنّ دليل هذين الأصلين ليس ناظرًا إلى الواقع، بل يُنشئ بنفسه حليّة أو طهارة بصورةٍ مستقلة.

ويسمّى الأصل في حالة بذل هذه العناية التنزيلية بـ: "الأصل التنزيلي".

وقد تترتب على هذه التنزيلية فوائد، فمثلاً: إذا قيل بأنّ أصل الإباحة تنزيليّ تترتب عليه حين تطبيقه على الحيوان - مثلاً - طهارة مدفوعة ظاهراً؛ لأنّها مترتبة على الحليّة الواقعية، وهي ثابتة تنزيلاً، فكذاك حكمها.

وأما إذا قيل بأنّ أصل الإباحة ليس تنزيلياً بل إنشاءً لحليّة مستقلةٍ فلا يمكن أن تُنقح بها طهارة المدفوع. وهكذا.<sup>١</sup>

وصل بنا الكلام إلى بيان الفرق بين الأصل التنزيلي وبين الأصل المحرز بعد اشتراكهما في كونهما وظفتين عمليتين تجاه الواقع المشكوك، بُذل فيهما عناية إضافية. فما الفرق بينهما؟

العناية التي ذكرها الميرزا النائيني لها نحوان - وإن أمكن ثبوتاً إرجاعها إلى أربعة أنحاء كما تقدم -:

أ. تنزيل المشكوك منزلة الواقع، كتنازل مشكوك الحليّة منزلة الحلال الواقعيّ.

ب. تنزيل الأصل، أو الشكّ المقوم للأصل منزلة العلم. كتنازل الاستصحاب منزلة العلم، أو تنزيل الشكّ ببقاء الحالة السابقة منزلة العلم ببقائها.

والثاني يسمّى: "أصلاً محرزاً"؛ لأنّه من تنزيل الشيء منزلة الإحراز والعلم. ويتبين بهذا الفارق بين الأصل التنزيلي وبين الأصل المحرز من جهتين:

أ. من جهة المنزل؛ فإنّه المشكوك في التنزيليّ، والشكّ أو الأصل في المحرز.

ب. من جهة المنزل عليه؛ فإنّه الحكم الواقعيّ في التنزيليّ، والعلم في المحرز.

فكلاهما لوحظ فيه الواقع، غايته أنّ المشكوك في الأوّل نُزِّلَ منزلة الحكم الواقعيّ، والشكّ أو الأصل في الثاني نُزِّلَ منزلة العلم.

بيان الأصل التنزيليّ

على ما تقدّم يصحّ لنا أن نعرّف الأصل التنزيليّ بأنّه: الحكم الظاهريّ الذي يُنزّل فيه المشكوك منزلة الحكم الواقعيّ. كما قال بذلك جمع في أصالتي الطهارة والحل؛ حيث استظهروا أنّ المستفاد من دليل أصالة الطهارة -أي: «كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنّه قدر»- جعل الشيء مشكوك الطهارة منزلة الطاهر الواقعيّ. فالشارع نزّل مشكوك الطهارة منزلة الطاهر الواقعيّ. والمستفاد من دليل أصالة الحلّ -وهو: «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام بعينه»- تنزيل مشكوك الحليّة منزلة الحلال الواقعيّ؛ لظهور العناوين في الواقعيّة.

وهذا بخلاف جمع آخر؛ حيث لم يستفد من الدليلين إلا مجرد بيان الوظيفة العمليّة المحضة، فهو نظير: «رُفِعَ عن أمّتي ما لا يعلمون» و «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت»، فلا نظر لهما إلى الحكم الواقعيّ، بل يجعلان الطهارة والحليّة عند الشكّ في الواقع. وليس محلّ كلامنا في تنقيح أصالتي الطهارة والحلّ.

### ثمرة الأصل التنزيليّ

نذكر ثمّرتين:

**الثمرة الأولى:** إذا ربّب دليل أثرًا شرعيًّا على موضوع، ذاك الموضوع هو الحيوان المحلّل واقعًا - كما إذا قال: «مدفوع الحيوان المحلّل طاهر»-، وشككنا بنحو الشبهة الحكميّة في الأرنب محلّل الأكل؟ وتمسكنا بأصالة الحلّ لإثبات الحليّة، فبناءً على كون أصالة الحلّ أصلًا عمليًّا محضًا لا تثبت طهارة مدفوعه.

وبناء على كونها أصلاً تنزيلياً ثبتت طهارة مدفوعه؛ لأنّ الشارع جعلت له حلية تعبدية واقعية ببركة التنزيل. فإذا نسبنا أصالة الحل إلى دليل طهارة المدفوع تنقّحت فكرة الحكومة؛ فإنّ الأصل التنزيليّ يوجد فرداً تعبدياً لموضوع الدليل الأوّل بالنظر إليه.

وهكذا الأصل التنزيليّ بالنسبة إلى: «محلل الأكل يجوز بيعه وجعله مهراً». **الثمرة الثانية:** ما مرّ في أجزاء بعض الأحكام الظاهرية عن الواقع، وقد تعرّض له السيد المصنّف في القسم الأوّل تحت عنوان "التصويب في بعض الأحكام الظاهرية"، وفي الدليل العقلية ذيل عنوان "الأجزاء".

فإذا شكّ المكلف في طهارة ثوبه، وصلى به تمسكاً بأصالة الطهارة، ثم تبين نجاسته، أفنقول بإجزاء الحكم الظاهريّ عن الحكم الواقعيّ؟ لأنّه صلى بثوب طاهر واقعاً. فقال الآخوند بالإجزاء؛ لأنّ الأصل العمليّ تنزيليّ يتكفل إيجاد فرد تعبديّ تنزيليّ للحكم الواقعيّ. فمفاد أصالة الطهارة أنّ مشكوك الطهارة طاهر واقعاً، والشارع جعل فرداً للطهارة الواقعية تعبدًا ببركة أصالة الطهارة. فإذا نسبنا دليل أصالة الطهارة إلى دليل الشرطية -وهو: «لا صلاة إلا بطهور»- كان دليل أصالة الطهارة حاكمًا عليه وموجدًا فردًا لموضوعه.

ولو كان مفاد أصالة الطهارة - كأصالة البراءة - مجرد تحديد وظيفة عملية لما تحققت فكرة الحكومة.

وقد بحثنا في القسم الأوّل مفصلاً كون الحكومة ظاهريّة أو واقعية. فراجع.

قوله: «أن يجعل الحكم الظاهري»:

ظاهر هذه العبارة أنّ العناية المبذولة في الأصل التنزيلي هي تنزيل الحكم الظاهري منزلة الحكم الواقعيّ، وهذا محل إشكال وليس مقصود المصنّف أيضاً؛ لقرينتين:

أ. قوله الآتي: «يتكفل تنزيل مشكوك الحليّة ومشكوك الطهارة منزلة الحلال الواقعي». فليس المنزل الحلية الظاهريّة منزلة الحلية الواقعيّة، بل مشكوك الحليّة منزلة الحلال الواقعيّ.

ب. قوله الآتي: «والآخر: أن ينزل الأصل أو الاحتمال المقوم له منزلة اليقين».

وقد نبهنا على هذا في القسم الأوّل.<sup>١</sup>

قوله: «خلافًا لمن يقول»:

وهكذا اختلفوا في أصالة الحلّ وأصالة البراءة؛ فإنّ المشهور قال بأنّ الحل أصل تنزيليّ، والبراءة محض. ومفاد أصالة الحل حكم وجوديّ ومفاد البراءة عدميّ -وهو عدم الكلفة-.

خلافًا للشيخ الأعظم القائل بأنّ أصالة البراءة وجوديّ -وهو جعل لإطلاق العنان-.

قوله: «فكذلك حكمها»:

في قول الشارع: «الحيوان محلل الأكل مدفوعه طاهر» إن كان مراده محلل الأكل واقعاً كان حكومة، وإن كان مراده محلل الأكل ظاهراً كان وروداً. وقد نبه المصنّف على هذا في البحوث.<sup>١</sup>

---

<sup>١</sup> البحوث: ج ٥: ص ١٨

## ١٢ - أقسام الأصل العمليّ ٣

١٤٤١/٦/٢٤ - الأربعاء

والآخر: أن ينزل الأصل أو الاحتمال المقوم له منزلة اليقين، بأن تجعل الطريقة في مورد الأصل - كما ادّعي ذلك في الاستصحاب من قبل المحقق النائيني والسيد الأستاذ على فرق بينهما؛ حيث إنّ الأول اختار أنّ: المجمعول هو العلم بلحاظ مرحلة الجري العملي فقط، والثاني اختار أنّ: المجمعول هو العلم بلحاظ الكاشفية، فلم يبقَ على مسلك جعل الطريقة فرق بين الاستصحاب والأمارات في المجمعول على رأي السيد الأستاذ-<sup>١</sup>.

وصل بنا الكلام إلى تحرير الأصل المحرز بحسب مبنى من يفرّق بين الأصول بالمجمعول والمعتبر. والكلام في نقاط:

### حقيقة الأصل المحرز

الأصل المحرز حكم ظاهري لتحديد الوظيفة تجاه الواقع المشكوك، وفرض فيه تطعيم بالنظر إلى الواقع، وذلك بأن ينزل الأصل أو المقوم للأصل -أي: الشكّ- منزلة اليقين.

فهنا صياغتان:

**الصياغة الأولى:** أن ينزل الأصل منزلة اليقين بالواقع، كأن يقول الشارع: «نزلت الحلية الظاهرية منزلة اليقين بالحلية الواقعية»، وكذا تنزيل الاستصحاب منزلة اليقين بالواقع، أو الطهارة الظاهرية منزلة اليقين بالطهارة. وبحسب تحليل الميرزا النائيني - في أوائل القطع وفي دفع إشكال ابن قبة - أن للقطع خصوصيات أربعة:

- خصوصية تكوينية قائمة بنفس القطع، وهي رفع التردد النفساني، بغض النظر عن مرآتيته عن الخارج.
  - خصوصية طريقية القطع إلى الواقع؛ فإنّ القطع يتعلق بمقطوع وهو المعلوم بالذات. وهذا يُنسب إلى الخارج وهو المعلوم بالعرض. فتُلاحظ حيثية كاشفية القطع، والقطع عين الطريقية، لا أنّ لازمه الطريقية.
  - خصوصية الجري العملي على طبق القطع. فمن قطع بالماء سعى إليه.
  - خصوصية التنجيز والتعذير؛ فإنّ القطع منجز بحكم العقل ومعدّر. والشارع جعل الأمانة علمًا ويقينًا بلحاظ الحيثية الثانية - وهي الطريقية -.
- ويترتب عليها الجري العملي والمنجزية والمعدرية.
- فما لاحظناه المولى في الأمانة أنّ الأمانة جعلت علمًا. والشارع على طريقة المجاز السكاكي جعل فردًا من أفراد العلم ملاحظًا الجهة الثانية.
- وأما الأصل المحرز فالشارع اعتبر الأصل المحرز علمًا، ولكن بلحاظ الجري العملي وهي الخصوصية الثانية. ومعناه أنّ الشارع معترف بالشكّ.



فالأمانة والأصل المحرز كلاهما ينزّلان منزلة العلم والقطع، ولكن من جهتين. ويترتب على هذا الفارق أمور.

فتبيّن أنّ الصياغة الأولى لجعل الأصل المحرز عبارة عن اعتبار الأصل طريقاً إلى الواقع بلحاظ الجري العمليّ. وبتعبير المصنّف: ينزّل الأصل منزلة اليقين. وسيأتي في النقطة الثانية أنّ هذه الصياغة ترجع إلى التنزيل؟ أم إلى الاعتبار؟  
**الصياغة الثانية:** ننزّل الاحتمال والشكّ المقوم للأصل منزلة اليقين. فإذا كان للمكلف يقين سابق بوجوب صلاة الجمعة في زمان الحضور، ثم حصل شكّ في أنّ الوجوب ما زال باقياً؟ يقول له الشارع: الشكّ في البقاء منزلة اليقين بالواقع. فالشكّ بالوجوب منزل منزلة العلم بالوجوب.

ولهذا ورد في صحيحة زرارة الأولى: «لا حتى يستبين له ذلك؛ فإنّه على يقين من وضوئه»، فنزّل الشكّ منزلة اليقين.

هذا بخلاف الأصل التنزيليّ؛ حيث إنّنا نزلنا المشكوك منزلة الواقع، وقلنا: «مشكوك الحلية حلال واقعاً» ولم نقل: «الشك في الحلية يقين بها».

### نحو لحاظ الجري العمليّ

عندما يقول الميرزا النائيني: إنّ الأصل المحرز قد لوحظ فيه جانب الجري العمليّ، أيّدعي ذلك بنحو الاعتبار؟ أم بنحو التنزيل؟ فقد فرّقنا في القسم الأوّل بين مقولتي الاعتبار والتنزيل. وعلى تقدير الاعتبار، الملحوظ هو الأصل؟ أم الاحتمال المقوم؟

اختلفت كلمات الميرزا النائيني بين دورتيه؛

ففي الدورة الأولى التي قُدرت في الفوائد كان يحلّل المطلب في الأصل المحرز بفكرة التنزيل لا الاعتبار. ويرى التنزيل تنزيلاً للأصل أو الشكّ منزلة اليقين. والأوضح في عباراته تنزيل الشكّ. فمفاد الاستصحاب أنّ الشكّ في أحد الطرفين منزل منزلة اليقين بالواقع. فيجعل المسألة من باب التنزيل. فلا يرى الشارع نزل الاستصحاب منزلة العلم من حيث الجري العملي. ولا يرى اعتبار الأصل علماً.

وفي الدورة الثانية التي قُدرت في أجود التقارير قال بأنّ الشارع يعتبر الأصل علماً كما يعتبر الأمانة علماً. فالاستصحاب علم وطريق بلحاظ الجري العملي. والمجوعول هي الطريقيّة بلحاظ الجري العملي. وفي بعض عباراته: المجعول هي الوسطيّة في الإثبات بمعنى الواسطة في العلم. ولهذا تلاحظ الاختلاف بين ما في الفوائد<sup>١</sup> وبين ما في أجود التقارير<sup>٢</sup>. وقد أشار إلى هذا الفرق الشيخ حسين الحلبي في أصوله:

لا يخفى أنّه قدس سره في الدورة الأخيرة قد عدل عن ذلك - أعني كون مفاد الأصول التنزيلية هو لزوم البناء العملي -، بل جعل مفاد دليل حجّيتها هو نفس مفاد دليل حجّية الأمانة من الوسطية في الإثبات، لكنّه في خصوص الأصول التنزيلية من حيث الجري العملي.

<sup>١</sup> فوائد الأصول: ج: ٤: ص ٤٨٧

<sup>٢</sup> أجود التقارير: ج: ٤: ص ١٣٠

فراجع ما حرّر عنه في التحريات المطبوعة في صيدا بقوله: «وإنّما المجموع هي الوسطية في الإثبات من حيث انكشاف الواقع في الإمارات، ومن حيث الجري العملي في الأصول التنزيلية».<sup>١</sup>

### مسلك السيد الخوئي في الأصل المحرز

اختلف السيد الخوئي مع أستاذه النائيني؛ حيث أصر النائيني على أنّ هناك شيئاً يسمّى بالأمانة، وشيئاً يسمّى بالأصل المحض، وشيئاً يسمّى بالأصل المحرز، وهو برزخ بينهما. فليس أمانة؛ لأنّه جعل علماً من حيث الجري العملي. ولهذا لم يُلغ الشكّ في مورد الأصل المحرز. وليس أصلاً عملياً محضاً؛ فإنّه مجرد وظيفة عملية بداعي التنجيز والتعذير، ولا اعتبار فيه ولا تنزيل. فهو مجرد تحديد وظيفة عملية تجاه الواقع، كالبراءة المعدّرة عن الواقع. والسيد الخوئي على أنّ الأصل المحرز لا وجود له في الخارج، وإنّ كان ممكناً ثبوتاً. فالحكم الظاهريّ إمّا أمانة وإمّا أصل عمليّ. ولهذا قال: لا معنى لأنّ يُقال: نزّلنا الأصل منزلة اليقين من حيث الجري العمليّ. فإمّا أن ينزل منزلة اليقين، فيكون أمانة، وإمّا أن لا ينزل فيكون أصلاً. ولا شيء في البين يسمّى بالأصل المحرز ويدّعى فيه تنزيل الأصل منزلة اليقين من حيث الجري العمليّ. بل هو الأصل المحض المحدّد للوظيفة العمليّة. والإشكال في بعض عباراته ثبوتيّ.

ولهذا إذا جئنا إلى باب الاستصحاب، متى أعمل الشارع التطعيم، كان مقتضاه تنزيل الشيء منزلة العلم، فيكون أمانة. وإذا لم يطعم ولم تُلاحظ الطريقة والتنزيل كان أصلاً محضاً. ولهذا كان الاستصحاب عند السيد الخوئي أمانة<sup>١</sup>؛ حيث إنّ المستظهر في أدلة الاستصحاب أنّ الشارع لاحظ الواقع. خلافاً للنائبي؛ حيث يرى الاستصحاب أصلاً عملياً محرراً جعلت له الطريقة.

ولكن نسب السيد الخوئي إلى الميرزا النائبي أنّه أيضاً يرى الاستصحاب أمانة<sup>٢</sup>، والمجوعول لها الطريقة. ولكنّ مراجعة كلمات النائبي لا تكشف لنا عن ذلك؛ حيث يصرّح بأنّه أصل محرر<sup>٣</sup>. بل السيد الخوئي في نفس كتابه ينسب إلى النائبي في محلّ آخر أنّ الاستصحاب أصل محرر<sup>٤</sup>.

قوله: «بأن تجعل الطريقة»:

هذا يتناسب مع ما في أجود التقريرات.

قوله: «في المجعول»:

---

<sup>١</sup> موسوعة السيد الخوئي: ج ٤٧: ص ٣١٧

<sup>٢</sup> موسوعة السيد الخوئي: ج ٤٧: ص ٣١٧

<sup>٣</sup> أجود التقريرات: ج ٤: ص ١٣٠

فوائد الأصول: ج ٤: ص ٤٨٧

<sup>٤</sup> موسوعة السيد الخوئي: ج ٤٧: ص ١٢١

نعم. يرى السيد الخوئي فرقاً بين الأمانة وبين الاستصحاب في غير المجعول،  
يأتي بيانه.

١٣ - أقسام الأصل العمليّ ٤

١٤٤١/٦/٢٥ - الخميس

ويسمّى الأصل في حالة بذل هذه العناية بـ: "الأصل المحرز". وهذه المحرزية قد يترتب عليها بعض الفوائد في تقديم الأصل المحرز على غيره، باعتباره علمًا وحاكمًا على دليل الأصل العملي البحث -على ما يأتي في محله إن شاء الله [٣٢٥] تعالى - ١.

ما زال البحث في تنقيح الأصل المحرز.

**ثمرة التفريق بين الأصل التنزيلى وبين الأصل المحرز**

ذكرنا أنّ المشكوك تارة ينزل منزلة الواقع، وأخرى ينزل الشك منزلة العلم. أفوجد ثمرة لذلك؟

الصحيح أنّ أصحاب هذا المسلك فرّقوا بلحاظ الآثار العملية بين هذين السنخين من التنزيل. ويتضح ذلك بمثال:

إذا وردنا دليلاً: أحدهما رتب الآثار الشرعية على الحلية الواقعية، وقال: «الحيوان المحلل الأكل مدفوعه طاهر». وقال الآخر: «إذا علمت بحلية الحيوان طهر مدفوعه» فأخذ العلم بالحلية في موضوع الأثر، لا واقع الحلية.

فإن كان مفاد دليل أصالة الحل تنزيل المشكوك منزلة الواقع، لا منزلة العلم، كان ناظرًا إلى موضوع الدليل الأوّل؛ لأنّ موضوع الدليل الأوّل الحليّة الواقعيّة، وبأصالة الحل عبّدنا الشارع بالحليّة الواقعيّة. فيكون دليل أصالة الحل حاكمًا على الدليل الأوّل، ولا يكون حاكمًا على الدليل الثاني -وهو العلم بالحليّة-

ولهذا تكون النتيجة أنّ الأصل التنزيليّ حاكم على الأدلة التي أخذ في موضوعها الواقع؛ لأنّ المشكوك نُزِّل منزلة الواقع. ولا يكون حاكمًا على الأدلة التي أخذ في موضوعها العلم بالواقع. هذا ما يقتضيه الأصل التنزيليّ.

أمّا الأصل المحرز فقد نزل الشارع فيه الشكّ منزلة العلم، فيكون حاكمًا على كل دليل أخذ في موضوعه العلم، ولذا تكون الأصول المحرزة قائمة مقام القطع الموضوعي؛ لأنّها توجد فردًا تعبدّيًّا للعلم بالواقع.

فالموارد التي يكون الأصل التنزيليّ حاكمًا فيه، أيكون الأصل المحرز حاكمًا فيه؟ منع من ذلك جمع؛ لأنّ الشارع لم يعبّد بالواقع. ففرق بين التعبد بالعلم بالواقع، وبين التعبد بالواقع. وللشارع أن يفكّك بين التعبدين. والتفكيك بين اللوازم الشرعيّة بمحل من الإمكان. وبذلك تتضح الثمرة للتفريق بين الأصل المحرز وبين الأصل التنزيليّ.

نكتة تقديم الأمانة على الأصل

ربط الميرزا النائيني مسألة حكومة الأمانة على الأصل المحرز وعلى الأصل التنزيلي بمسألة المجعول في الأصلين.

بيانه أنه لا إشكال في تقديم الأمانة على الأصل. ولكن البحث في نكته تقديمها.

أجاب النائيني بأن مفاد دليل الأمانة جعل العلمية بقول مطلق. وأمّا الأصل التنزيلي أو المحرز فلم يُجعل له الطريقيّة بقول مطلق، بل بلحاظ الجري العمليّ، وذلك بتنزيل الشكّ منزلة العلم. هذا التنزيل متوقف على ثبوت موضوعه - وهو الشكّ-. فإنّ كان مفاد الحجية جعل العلميّة ارتفع موضوع الأصل العمليّ. فمفاد الأصول أنّه إذا وُجد شكّ أو مشكوك نزلناه منزلة الواقع. فيكون مفاد دليل الأمانة مقتضياً لترتيب آثار الواقع وعدم الشكّ في الواقع. فيكون دليل الأمانة حاكماً على أدلة الأصول العمليّة.

هذا بناءً على مسلك الميرزا واضح، ولكنّ مبنى السيد الخوئيّ يقتضي توجيهها آخر لتقديم الخبر على الاستصحاب؛ حيث إنّهما أمارتين.

أجاب السيد الخوئي عن هذا التساؤل بأنّ الحكومة من شؤون عالم الإثبات، لا الثبوت، فليس المهم لحاظ عالم المجعول والمعتبر حيث إنّ من مقولة الثبوت. فمجرد جعل الطريقيّة، أو الطريقيّة من جهة الجري العمليّ، لا يحلّ فكرة الحكمة؛ لأنّ الحكومة بين الأدلة وفي عالم الإثبات.

فكلّما واجهنا دليلين أخذ في أحدهما الشكّ ولم يؤخذ في الآخر الشكّ، وكان أحدهما رافعاً لموضوع الآخر تحققت الحكومة. ونلاحظ فرقاً جوهرياً بين لساني



الإثبات في خبر الثقة وفي الاستصحاب؛ فقد أخذ الشكّ في لسان الاستصحاب دون لسان خبر الثقة. فمفاد دليل خبر الثقة: «إنّك عالم بالواقع» ومفاد الاستصحاب: «إذا شككت في الواقع فأنت عالم بالحالة السابقة»، فيكون الأوّل حاكمًا على الثاني.

فلا يصحّ تعليل الحكومة بالمجعول. بل لا بد من تعليله بما هو ظاهر من لسان الإثبات.

ولهذا لو لم يؤخذ في موضوع دليل الاستصحاب الشكّ لم يصحّ التعليل بالحكومة. ولذا لا نقول بحكومة خبر الثقة على أمانة أخرى لم يؤخذ في لسانها الشكّ.

فقال ما نصّه:

لا منافاة بين أدلة الاستصحاب والأمانة القائمة على ارتفاع الحالة السابقة؛ فإن مفاد أدلة الاستصحاب هو الحكم بالبقاء على تقدير وجود الشكّ فيه، ومفاد الأمانة هو الارتفاع وعدم البقاء، وبعد ثبوت الارتفاع بالتعبد الشرعي لا يبقى موضوع للاستصحاب.

ولا فرق في عدم جريان الاستصحاب مع قيام الأمانة بين كونها قائمةً على ارتفاع الحالة السابقة، أو على بقائها؛ إذ بعد ارتفاع الشكّ بالتعبد الشرعي لا يبقى موضوع للاستصحاب في الصورتين.<sup>١</sup>

<sup>١</sup> موسوعة السيد الخوئي: ج ٤٨: ص ٢٩٩

وقوله: «لا منافاة بين أدلة الاستصحاب» يكشف عن نظره إلى عالم الإثبات. فإن قلت: معنى هذا أنّ الأمانة كالأصل قد أخذ في موضوعها الشكّ. وبعبارة أخرى: قلنا أنّ الفرق بين الأمانة وبين الأصل -بحسب مدرسة الميرزا- بالموردية والموضوعية الإثباتية. ولا فرق بين الأمانة وبين الأصل في أخذ الشكّ في موضوعهما ثبوتاً، وإنما الفارق في مقام الإثبات؛ حيث إنّ الأمانة لم يؤخذ في موضوعها الشكّ إثباتاً، والأصل العملي أخذ في موضوعه الشكّ إثباتاً. قلنا: ليس الفرق بين الأمانة وبين الأصل بالموردية والموضوعية الإثباتية عند السيد الخوئي. بل الفرق عنده بينهما في المجمعول. فالمجمعول في باب الأمانة: الطريقة، وفي باب الأصول: الوظيفة العملية، لا الطريقة. فالفارق في المجمعول ثبوتي. غايته أنّ الكاشف عن الثبوت هو عالم الإثبات والأدلة. فمتى استظهرنا من الدليل الإثباتي أنّ المجمعول هو العلمية كان كاشفاً ثبوتاً عن جعل العلمية الثبوتية، ومتى استظهرنا أنّ المجمعول هو محض الوظيفة لرفع التردد والحيرة، كان كاشفاً عن جعل ذلك ثبوتاً. وليس الفرق بأخذ الشكّ وعدم أخذه. فما نستظهر من دليل الاستصحاب العلمية والطريقة، حتى لو أخذ الشكّ في لسان الدليل. وأمّا الفارق الذي ذكره النائيني فغير تامّ عنده. ولذا قال السيد الخوئي في ردّ ما يظهر من النائيني:

المشهور بينهم أنّ الفرق بين الأصول والأمارات أنّ الجهل بالواقع والشك فيه مأخوذ في موضوع الأصول دون الأمارات، بل الموضوع المأخوذ في لسان أدلة حجيتها هو نفس الذات بلا تقييد بالجهل والشك، كما في قوله تعالى: ﴿إِنْ

[١٨٢] جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ﴿١﴾ فَإِنَّ الْمَوْضُوعَ لِلْحُجَّةِ بِمَفَادِ الْمَفْهُومِ هُوَ إِيْتَانِ غَيْرِ الْفَاسِقِ بِالْأُخْبَارِ مِنَ دُونِ اعْتِبَارِ الْجَهْلِ فِيهِ، وَكَذَا قَوْلُهُ -عَلَيْهِ السَّلَامُ- : «لَا عَذْرَ لِأَحَدٍ فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يَرُوهُ ثِقَاتُنَا»؛ فَإِنَّ مَوْضُوعَ الْحُجَّةِ فِيهِ هُوَ رَوَايَةُ الثِّقَةِ بِمَا تَقْيِيدُ بِأَمْرِ آخَرٍ. هَذَا هُوَ الْمَشْهُورُ بَيْنَهُمْ.

وَلِلْمُنَاقَشَةِ فِيهِ مَجَالٌ وَاسِعٌ.<sup>١</sup>

فجاء بالإشكالات التي ذكرها المصنف في الكتاب أيضاً.

### التقسيم الثلاثي في كلمات مدرسة النائي

التقسيم الثلاثي وإن لم يصرح به النائي وغيره من أصحاب مدرسته، بل ظاهر كثير من عباراتهم وحدة الأصل المحرز والتنزيلي، إلا أن المصنف نسب إليهم هذا التثليث لما رتبوا من الآثار المختلفة على كلٍّ من العنايتين، فرأى أنهم يفرّقون بين تنزيل المشكوك منزلة الواقع، وبين تنزيل الشك منزلة العلم. فيقولون بحكومة الأصل التنزيلي على الأدلة التي أخذ الواقع في موضوعها، بخلاف الأدلة التي أخذ العلم بالواقع في موضوعها. وأمّا الأصول المحرزة فبالعكس؛ حيث إنّها حاكمة على الأدلة التي أخذ العلم بالواقع في موضوعها، دون ما أخذ الواقع. وقد أشرنا إلى بعض الآثار في القسم الأوّل.

<sup>١</sup> موسوعة السيد الخوئي: ج ٤٨: ص ١٨١-١٨٢

نعم. قد صرّح الشيخ حسين الحلي بالتقسيم الثلاثي، وذكر آثارًا للتقسيم. وهو أفضل من تعرّض لهذا التفريق.<sup>١</sup> والمصنف في تقارير بحثه لم يثلث الأقسام،<sup>٢</sup> خلافاً لما في الحلقة الثالثة.

### مسلك المصنّف

ليس الفارق بين الأمارات وبين الأصول، ولا بين أصل وأصل آخر في المجعول والمعتبر الثبوتي، بل المدار في الفرق على الحافظ ونكته الحافظة والملاك الذي شرّع على أساسه الحكم الظاهري؛ فإنّ حقيقة الأحكام الظاهرية أنّها أحكام ظاهرية شرّعت لحفظ الملاك الواقعي الأهمّ.

غايته أنّ المولى في مقام الجعل تارة يلاحظ قوّة الاحتمال والكاشفيّة عن الواقع، ويرى أنّ هذه الحيثية في المورد حافظة للملاك الواقعي الأهمّ. فيشرّع حكماً ظاهرياً لحفظ الملاك الأهمّ، فيكون الحكم الظاهري الذي شرّعه بنكته الكاشفيّة هو الحكم الظاهري في مورد الأمانة. سواء سمّيته الحجية، أم وجوب الاتباع، أم غيرهما؛ فإنّها صياغات مشيرة إلى أنّ الملاك هو الكاشفيّة عن الواقع.

وما كان بنكته قوّة المحتمل، فهو الأصل العمليّ المحض. فالأصول المحضة أحكام ظاهرية مجعولة بلحاظ قوّة المحتمل وترجيحه عند الاشتباه والاختلاف.

<sup>١</sup> أصول الفقه: ج ١١: ص ٥٣٦

<sup>٢</sup> البحوث: ج ٥: ص ١٧

المباحث: ج ٣: ص ٤٤

فإذا رأى المولى اختلاط ملاك الواقع على العبد، ولاحظ أنّ ملاك الإباحة الاقتضائية أهمّ من ملاك الإلزام، شرّع البراءة؛ لتحفظ الملاك الواقعيّ الأهمّ وهو إطلاق العنانز

وإذا لاحظ أنّ ملاك الإلزام أهمّ من الإباحة الاقتضائية، شرّع الاحتياط. فأصالة البراءة وأصالة الاحتياط حكمان ظاهريان شرّعا لحفظ الملاك الأهمّ من دون لحاظ الكاشفيّة.

وإذا لاحظ نوع الحكم المحتمل مع لحاظ حيثية أخرى - كحيثية الكاشفيّة - كان أصلاً غير محض، بلافق بين الأصل التنزيلي وبين الأصل المحرز؛ فإنّها صياغات إثباتيّة لا أثر لها.

وقد عمّقنا هذا في القسم الأوّل من الكتاب.

قوله: «قد يترتب عليها بعض الفوائد»:

هذا لم نشرحه بعد؛ حيث ذكرنا تقديم الأمانة على الأصل المحرز، والعبارة في تقديم المحرز على المحض. وهذا سيأتي في التطبيق السابع من تطبيقات الجمع العرفي.<sup>١</sup>

فقال الميرزا النائيني أنّ المجعول في المحرز هو الطريقة من حيث جعل العمليّ، والمجعول في الأصل المحض مجرد الوظيفة العمليّة. فيكون لسان جعل الطريقة حاكماً على دليل البراءة. فإذا تعارضت البراءة مع الاستصحاب قالت البراءة:

«رفع عن أمتي ما لا يعلمون» وقال الاستصحاب: «نزلت الشك في وجوب  
الجمعة منزلة العلم»، فكان رافعاً لموضوع البراءة الشرعيّة؛ لأنّ مفاد البراءة  
المعدّرية المحضة، وبالألّ المحرز أنت عالم من حيث الجري العمليّ. كما أنّ  
الأمانة حاکمة على الأصل.

١٤ - أقسام الأصل العمليّ ٥

١٤٤١/٦/٢٥ - الخميس

وهناك معنى آخر للأصول العملية المحرزة ينسجم مع طريقتنا في التمييز بين الأمارات والأصول، وهو أنّه: كلّما لوحظ في جعل الحكم الظاهري ثبوتاً أهميّة المحتمل فهو أصل عملي، فإن لوحظ منضمّاً اليه قوة الاحتمال أيضاً فهو أصل عملي محرز، كما في قاعدة الفراغ، وإلا فلا.

والمحرزية بهذا المعنى في قاعدة الفراغ لا تجعلها حجة في مثبتاتها، إلا أنّ استظهارها من دليل القاعدة يترتب عليه بعض الآثار أيضاً، من قبيل عدم شمول دليل القاعدة لموارد انعدام الأمارية والكشف نهائياً. ومن هنا يقال بعدم جريان قاعدة الفراغ في موارد العلم بعدم التذكّر حين العمل.<sup>١</sup>

ما زال الكلام في توضيح مبنى المصنف في الأصول المحرزة، وقد مثّل له المصنف بقاعدة الفراغ.

بيان ذلك أنّ قاعدة الفراغ شرّعها المولى لأجل الحفاظ على الملاك الواقعيّ الأهمّ. فإذا فرغ المكلف من الصلاة -أو من أيّ مركب بناء على شمول القاعدة لجميع المركبات-، فشكّ في صحتها، رأى المولى مراعاة جانب

الصحة في التشريع، لا الإعادة لعدم الصحة؛ حيث إنّ الصحة مراعاة لجانب الإباحة الاقتضائية، وبطلان مراعاة لجانب الإلزام وتضييع لمصلحة التسهيل. وهنا ثلاثة محتملات:

1 - لحاظ نوع الحكم المحتمل محضًا، كأصالة البراءة. فرأى أنّ مصلحة التسهيل أهمّ من مصلحة حفظ ملاك الإلزام في المركب غير الصحيح. فتكون قاعدة الفراغ أصلًا عمليًا محضًا.

2 - لحاظ حيثية الكاشفيّة عن الواقع؛ لما قُرّر في قاعدة الفراغ من أنّ فيه حيثية الكاشفيّة، وهي أنّ مقتضى ظاهر حال الشخص عندما يتصدّى لمقام الامتثال، أنّه ملتفت إلى الأجزاء والشروط. فإذا فرغ المكلف من الصلاة وشكّ في أنّ العمل كان تامّ الأجزاء؟ أم لا؟ يُقال: حينما كنت متصديًا للامتثال كنت ملتفتًا إلى الأجزاء والشروط، ولذا شككت بعد العمل لا حين العمل. فعنصر الأذكريّة كاشف عن مطابقة العمل للواقع.

ورأى المولى هذا العنصر حافظًا للملاك الأهمّ. فلاحظه في مقام التشريع؛ لغلبة مصادفة القاعدة للواقع؛ لنكته الكاشفيّة.

3 - لاحظ المولى المجموع المركب من حيثية الكاشفيّة ومن حيثية المنكشف. فليس عنصر نوع الحكم المشكوك بمفرده حافظًا للملاك الأهمّ، وليس عنصر الكاشفيّة بمفرده حافظًا للملاك الأهمّ. بل مجموعهما. فيكون أصلًا عمليًا محررًا.



ومحدد الثبوت هو مقام الإثبات. فلا بد من الرجوع إلى دليل القاعدة.  
ويقول المصنّف: لوحظت في دليل القاعدة كلتا الحثيتين؛  
أمّا الكاشفيّة فلما ورد في بعض الأدلة من قوله -عليه السلام-: «هو حين  
العمل أذكر منه حينما يشكّ»؛ فإنّه تعليل بنكته ارتكازيّة.  
وأما نوع الحكم المشكوك فلا أنّه اقتصر فيه على عمل قد فُرج عنه.  
بيانه أنّ المكلف حينما يشكّ في الصحة، لشكّه صور:

أ. يشكّ حين العمل

ب. يشكّ بعد الفراغ عن العمل

ت. يشكّ في عمل سيأتي به، ولم يتلبس به بعدُ

وظاهر أدلة الفراغ أنّ موردها الشكّ في عمل قد فرغ عنه. وأمّا ما لم يفرغ عنه  
فلا يصح إجراء قاعدة الفراغ فيه. فلا يصح إجراء قاعدة الفراغ في العمل  
الذي هو متلبس به، ولا يصح إجراؤها في عمل لم يتلبس به بعدُ، كأنّ يشكّ  
في الطهارة قبل البدء بالطواف.

فإذا انتهى من الطواف وشكّ في صحة الطواف من جهة الطهارة، جرت  
القاعدة في خصوص الطواف، ولم يكن له إجراؤه للبدء بصلاة الطواف.  
فلو حظ في تشريعها أنّ الحكم الثابت صحة عمل قد فُرج عنه. فلاحظنا نوع  
الحكم المشكوك.

ولذا لا تجري قاعدة الفراغ إلا بتوفر كلا العنصرين:

أ. خصوصيّة الحكم المشكوك، وهو كون العمل قد انتهى منه

ب. عدم الغفلة حين الإتيان بالعمل.

بل ذهب جمع إلى كفاية قيام منشأ عقلائي على عدم الالتفات لارتفاع عنصر الكاشفية.

وقد خالف في ذلك السيد الخوئي؛ فذكر أنّ قاعدة الفراغ أمانة؛ حيث لا شيء له عنده يسمى بالأصل المحرز بل المدار في تحديد الأمانة أو الأصل هو المجعول، والكاشف عن المجعول لسان الإثبات، ولسان الإثبات مشتمل على أمرين كاشفين عن الأمانة:

أ. التعليل بالنكته العقلية التي أمضاها الشارع، وهذه القاعدة أمانة عند العقلاء.

ب. التعبد بالعلمية؛ حيث ورد: «بلى قد ركعت» - كما في صحيحة الفضيل بن يسار - وورد: «قد ركعت» - كما في رواية حماد بن عثمان - وورد: «قد ركع» - كما في رواية عبد الرحمن -.

وقد تطرق لهذا السيد الخوئي في المصباح.<sup>١</sup>

### مثبتات الأصل المحرز

هل مثبتات الأصل العملي المحرز حجة؟ هذا بحث تقدّم من المصنف في بحث مثبتات الأمارات والأصول في القسم الأوّل من الكتاب. فقال ما حاصله أنّ المجعول إنّ كان في مورد الأمانة كانت لوازمه حجة. فإذا قام خبر ثقة على أنّ المكلف كان حال الطوائف متوضّئاً، لزم منه كونه على وضوء. ولازمه

<sup>١</sup> موسوعة السيد الخوئي: ج ٤٨: ص ٣١٥

صحة صلاة الطواف. فلازم الأمارية كونه على وضوء. ومثبتات الأمارات حجة؛ لأنّ النكته في تشريع الأماره هي الكاشفية، ونسبة الكاشفية إلى المدلول الالتزامي كنسبة الكاشفية إلى المدلول المطابقي. والملاك والعله يوسّع ويضيّق. فمقتضاه سعة الحجية للوازم.

وإنّ كان الملحوظ نوع الحكم المحتمل -سواء لوحظ معه شيء آخر أم لا- لم يمكن التعدي إلى اللوازم. فأصالة عدم التذكية الراجعة إلى استصحاب عدم التذكية إذا كانت أصلاً عملياً لاحظ الشارع خصوصية الحكم فيها، ولم يلاحظ لوازم عدم التذكية. فاستصحاب عدم التذكية لا يستلزم التعبد بالنجاسة.

فلعلّ الشارع لاحظ نوعاً من الحكم دون نوع آخر، فلاحظ التذكية دون النجاسة. فيُحفظ الملاك الأهم في أحدهما، ويضيع في الآخر.

وحيث إنّ قاعدة الفراغ أصل محرز عند المصنّف، فالتعبد بصحة العمل المفروغ عنه، لا يقتضي التعبد بالواقع ليجوز مس المصحف والدخول في المسجد وصلاة الطواف. ففرق بين صحة الطواف، وبين جواز دخول المسجد.

بخلاف ما إذا بنينا على أمارية قاعدة الفراغ؛ إذ مقتضاه حجية لوازمها حينئذٍ. والسيد الخوئي بعد البناء على أمارية القاعدة، لم يرتّب لوازمها؛ لأنّ لوازم الأمارات عنده ليست بحجة، باستثناء ما كان من قبيل الظهور والخبر -على كلام أيضاً في مسلكه في الظهور والخبر، يحقّق في القسم الأوّل من الكتاب-

هذا تمام الكلام في الأصول التنزيلية والأصول المحرزة. يأتي البحث في البراءة الطوليّة. وهو في الحلقة الثالثة أبسط من البحوث والمباحث.<sup>١</sup> ولم يتعرض له الأصوليون كثيرًا.

قوله: «بين الأمارات والأصول»: قلنا لا يفرّق المصنّف بين الأصل التنزيلي وبين الأصل المحرز.

قوله: «وإلا فلا»: ظاهر هذه العبارة أنّه إذا لم يُلاحظ معه قوّة الاحتمال فليس أصلًا محرزًا، ولكنّه ليس مراده بحسب ما سيظهره من باب الاستصحاب؛ إذ قد لا يُلاحظ قوّة الاحتمال ومع ذلك يكون أصلًا عمليًا محرزًا، كما إذا لاحظ الكشف الإحساسيّ والأنس والميل. فقد لا يُلاحظ أهميّة المحتمل ومع ذلك يكون أصلًا عمليًا محرزًا كالاستصحاب. فهذه العبارة جاء بها لأجل إرادة عدم الدخول في التفاصيل.

قوله: «بعض الآثار»: تظهر الثمرة في تحديد سعة دائرة التطبيقات.

---

<sup>١</sup> البحوث: ج: ٤: ص ٢٢١

تقريرات عبد الساتر: ج: ٩: ص ١٩٠

قوله: «انعدام الأماريّة والكشف نهائيًا»:

كما في مورد الغفلة والصدفة الاتفاقيّة. كما إذا صلى باتجاه الشمال ولم يعلم أهو القبلة؟ فإنْ كان القبلة لكانت الصّحة من جهة الصدفة لا من جهة الإحراز. فلا تجري قاعدة الفراغ. ولا تجري في مورد إحراز الغفلة.

قوله: «موارد العلم بعدم التذكّر»:

نعم. وقع البحث فيما إذا لم تُحرز الغفلة، ولكن قام منشأ عقلائيّ على الغفلة. يظهر من كلمات السيد الخوئي كفاية الاحتمال.

مورد جريان الأصول العملية:

لا شكّ في جريان الاصول العملية الشرعية عند الشكّ في الحكم التكليفي الواقعي لتنجيّزه، كما في أصالة الاحتياط، أو للتعذير عنه، كما في أصالة البراءة.

ولكن قد يشكّ في التكليف الواقعي، ويشكّ في قيام الحجّة الشرعية عليه بنحو الشبهة الموضوعية - كالشكّ في صدور الحديث - أو بنحو الشبهة الحكمية، كالشكّ في حجّة الأمانة المعلوم وجودها، فهل يوجد في هذه الحالة موردان للأصل العملي فنجري البراءة عن التكليف الواقعي المشكوك ونجري براءة أخرى عن الحجّة - أي الحكم الظاهري المشكوك - أو تكفي البراءة الأولى؟

وبكلمةٍ أخرى: أنّ الاصول العملية هل يختصّ موردها بالشكّ في الأحكام الواقعية، أو يشمل مورد الشكّ في الأحكام الظاهرية نفسها؟

قد يقال بأنّنا: في المثال المذكور نحتاج إلى براءتين؛ إذ يوجد احتمالان [٣٢٦] صالحان للتنجيز، فنحتاج إلى مؤمّنٍ عن كلّ منهما:

أحدهما: احتمال التكليف الواقعي، ولنسمّه بالاحتمال البسيط.

## البراءة الطوليّة

بيان هذا المطلب في عدة نقاط:

**النقطة الأولى:** لا شكّ في أنّ القدر المتيقن من جريان الأصول العمليّة الشرعيّة هو مورد الشكّ في الحكم الواقعيّ. فإذا احتمل المكلف حرمة لحم الأرنب أو وجوب صلاة الجمعة بحيث يكون متعلق التردد والشك نفس الحكم الواقعيّ، تنقح موضوع الأصل العمليّ، إمّا البراءة وإمّا الاحتياط، بحسب ما ينتهي إليه الفقيه من الأدلة.

**النقطة الثانية:** أيجري الأصل العمليّ في مورد الشكّ في الحكم الظاهريّ؟ تارة يشكّ المكلف في قيام الحجّة على التكليف بنحو الشبهة الحكميّة، وأخرى بنحو الشبهة الموضوعيّة.

**أمّا الشبهة الحكميّة** فكما إذا أحرزنا أنّ هذه الأمانة حجّة، فلا معنى لإجراء البراءة بعد ذلك؛ لكون الحجية معلومةً.

وكذا إذا قام الدليل على عدم الحجية.

وإمّا البحث في الشكّ في جعل الحجية، كالشكّ في جعل الحجية للشهرة الفتوائيّة. أفتجري البراءة؟ بأنّ يُقال: حجية الشهرة الفتوائيّة مما لا يعلمون، ورُفِعَ عن الأمّة ما لا يعلمون.

وأما الشبهة الموضوعية فكما إذا علمنا بجعل الشارع الحجية لخبر الثقة، ولكن شككنا في قيام الخبر على وجوب صلاة الجمعة، كما إذا قامت رواية لمجهول. أفصح إجراء البراءة في المقام؟ حيث إنّ دليل البراءة مطلق يشمل الشبهتين. وكذا إذا حصل نزاع في أنّ الواقعة مورد الاستصحاب المرخص؟ أم الاحتياط المنجز؟ فيكون الشكّ في حكم ظاهريّ أيضاً ونجري البراءة عن الحكم الظاهريّ الإلزاميّ.

وهذا البحث لم يتعرض له الأصوليون لما سنبه عليه، وإنّما ركّز عليها المصنّف لمبنى اختاره. وأجمل البحث في تقريراته في جريان الاستصحاب في الحكم الظاهريّ<sup>١</sup> وفي تأسيس الأصل عند الشكّ في الحجية.

#### النقطة الثالثة: للمكلف شكّان:

شكّ في ذات التكليف الواقعيّ بغضّ النظر عن قيام حجة شرعية ظاهرية وعدم قيام ذلك. وهو محلّ النزاع بينهم بلحاظ جريان الأصل العقليّ، وإنّ اتفقوا على جريان الأصل الشرعيّ فيه. وهو المعبر عنه بالشكّ البسيط. شكّ في قيام الحجّة على الحكم الواقعيّ. وهو المعبر عنه بالشكّ المركّب. فهو شكّ في وجوب صلاة الجمعة من جهة الشكّ في قيام الحجّة على نحو الشبهة الحكمية أو الموضوعية.

---

<sup>١</sup> تقارير عبد الساتر: ج ٩: ص ١٩٠ وهذا الموضوع من الكتاب ليس من تقارير السيد، وإنّما هو تكميل للتقارير طبقاً لمبانيه.



فنسأل: أيكون الشكّ الثاني مجرى للأصل العمليّ الشرعيّ؟ وهل نحتاج إلى براءة أخرى -أي: براءة عن قيام حجة على الحكم الواقعيّ- زيادة على البراءة الأولى -وهي البراءة عن الحكم الواقعيّ-؟

من الواضح أنّ قيام الحجة على الحكم الواقعيّ في طول وجود الحكم الواقعيّ. ولذا تُسمّى البراءة عن قيام الحجة بالبراءة الطوليّة.

فوقع البحث: أنحتاج إلى البراءة الطوليّة زيادة على البراءة الأوّليّة؟

**النقطة الرابعة:** قد يقول قائل لا حاجة إلى البراءة الطوليّة؛ لأنّ الشكّ في الحجية -سواء بنحو الشبهة الحكميّة أم بنحو الشبهة الموضوعيّة- مساوق للقطع بعدم الحجية.

راجع بحث الشكّ في الحجية.

**النقطة الخامسة:** ذكر المصنّف أنّ الصحيح الحاجة إلى البراءتين: براءة عن الحكم الواقعيّ وبراءة عن الحجية المشكوكة عن الحكم الواقعيّ. والوجه في ذلك أنّ الغرض من البراءة: التأمين من العقاب. فكلّ مورد نحتل فيه التنجيز يحتاج إلى معذر. وبما أنّ المنجّز المحتمل متعدد، لا بدّ أن يكون المعذر متعدّدًا أيضًا.

فنشكّ في ثبوت الحكم الواقعيّ الإلزاميّ، وهو احتمال للمنجّز، فيحتاج إلى المعذر، بلا خلاف.

ونشكّ أيضًا في تنجّز الواقع لقيام حجة عليه. فيحتاج إلى براءة أخرى تُثبت المعذريّة من جهة هذا الاحتمال.

ولا يكفي التعذير من جهة احتمال الواقع، دون التعذير من جهة احتمال قيام حجة على الواقع. وُفرق بين الاحتمال الصرف وبين الاحتمال المركّب. ولعلّ الشارع يفرّق بين الاحتمالين في التعذير، فيرى أهميّة ملاك الإلزام في احتمال الحجة.

وحيث إنّ الحجّة معناها إبراز شدّة اهتمام المولى بالتكليف الواقعي المشكوك - كما عرفنا سابقاً عند البحث في حقيقة الأحكام الظاهرية - فاحتمال الحجّة على الواقع المشكوك يعني احتمال تكليفٍ واقعيٍّ متعلّقٍ لاهتمام المولى الشديد وعدم رضائه بتفويته، ولنسمّ هذا بالاحتمال المركّب.

وعليه فالبراءة عن الاحتمال البسيط لا تكفي، بل لا بدّ من التأمين من ناحية الاحتمال المركّب أيضاً ببراءة ثانية.

وقد يعترض على ذلك بأنّ: الأحكام الظاهرية - كما تقدّم في الجزء السابق - متنافية بوجوداتها الواقعية. فإذا جرت البراءة عن الحجّة المشكوكة وفرض أنّها كانت ثابتة يلزم اجتماع حكّمين ظاهريّين متنافيين.

وجواب الاعتراض أنّ: البراءة هنا نسبتها إلى الحجّة المشكوكة نسبة الحكم الظاهري إلى الحكم الواقعي؛ لأنّها مترتبة على الشكّ فيها. فكما لا منافاة بين الحكم الظاهري والواقعي كذلك لا منافاة بين حكّمين ظاهريّين طوليين من هذا القبيل.

وما تقدّم سابقًا من التنافي بين الأحكام الظاهرية بوجوداتها الواقعية ينبغي أن يفهم في حدود الأحكام الظاهرية العرضية، أي التي يكون الموضوع [٣٢٧] فيها نحوًا واحدًا من الشكّ.<sup>١</sup>

ذكرنا في البحث السابق أنّ المصنّف يقول بالحاجة إلى براءتين: براءة عن الحكم الواقعيّ عند الشكّ فيه، وبراءة عن الحكم الواقعيّ عند الشكّ في قيام الحكم الظاهريّ عليه. والوجه في تعدد البراءة تعدد منشأ التنجّز: احتمال التكليف الواقعيّ، واحتمال قيام الحجة على التكليف؛ حيث إنّ الحجّة حكم طريقيّ ينجز بواسطته الواقع المجهول.

وبتعبير آخر: حقيقة الحكم الظاهريّ: إبراز الاهتمام المولويّ بالواقع المشكوك. والعقل يُدرك أنّ المولى إذا أبرز اهتمامه بالواقع دخل ذلك في دائرة حق الطاعة، وحكم العقل بالمنجزية؛ لحسن العقاب مع البيان وإبراز الاهتمام. فالشكّ في الحكم الظاهريّ شكّ في اهتمام المولى بالتكليف الواقعيّ بنحو لا يرضى بتفويته. واحتمال الاهتمام احتمال للمنجز. فيحتاج إلى مؤمن. فيأتي دور حديث الرفع وحديث السعة.

فالبراءة عن الاحتمال البسيط لا يوجب التأمين من جهة الاحتمال المركّب. الإيراد الأوّل على جريان البراءة الطوليّة:

إن جرت البراءة عن الحجية المشكوكة للزم احتمال اجتماع المتنافيين. والتالي باطل. فالمقدّم مثله.

وتقريب الملازمة بأنه قد مرّ تنافي الأحكام الظاهرية فيما بينها كالأحكام الواقعية ثبوتاً وفي نفس الأمر والواقع بغض النظر عن نفس الأمر. فكما أنّ الوجود الواقعي ينافي باقي الأحكام الواقعية، كذلك الوجوب الظاهري مع باقي الأحكام الظاهرية. فلا يمكن تشريع البراءة في مورد تشريع الاحتياط؛ لأنّ الحكم الظاهري ليس إلا الحافظ للواقع والملاك الأهم في التزاحم الحفظي. فإمّا أن يكون الأهم ملاك الترخيص فيكون الحكم البراءة، وإمّا أن يكون الأهم ملاك الإلزام فيكون الحكم الاحتياط مثلاً.

وبناءً عليه فإذا شككنا في حجية الشهرة الفتوائية مثلاً، وأجرينا البراءة عن الحجية، كان لنا حكمان ظاهريان: البراءة والحجية. والمكلف يقول: إذا أجريت البراءة عن الحجية المشكوكة لا يخلو الواقع من ثبوت الحجية ومن ثبوت البراءة. فإن لم تكن الحجية ثابتة لم يكن في المقام إشكال؛ إذ الموجود هو البراءة حينئذٍ. وإن كانت الحجية ثابتة يلزم اجتماع البراءة والحجية. وهما لا يجتمعان؛ لأنّهما حكمان ظاهريان عرضيان، أحدهما تعبير عن أهمية ملاك الإباحة والآخر تعبير عن أهمية ملاك الإلزام. ولا يُعقل اجتماعهما.

فيجتمع المتنافيان على أحد التقديرين. وباحتمال اجتماع المتنافيين تثبت الملازمة بين جريان البراءة وبين احتمال اجتماع المتنافيين. والمستحيل لا يكون محتملاً.

وهذا منبه على عدم جريان البراءة عن الحجية.

### الجواب عن الإيراد:

يُشترط في استحالة اجتماع المتنافيين أن يكونا في رتبة واحدة. وفي المقام نريد إجراء البراءة في الشك في الحجية. فالبراءة في طول الحجية المشكوكة؛ لأنّ الحكم -وهو البراءة- متأخر عن الموضوع -وهو الشك في الحجية-، والشك في الحجية متأخر عن الحجية تأخر العارض عن المعروض، فصارت البراءة متأخرة عن الحجية بمرتبتين.

وقد ذكرنا هذا التأخر الرتبي في رتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي. فكما أنّه لا تنافي بين البراءة الأولى وبين التكليف الواقعي، فكذلك لا تنافي بين البراءة وبين الحجية؛ لأنّ البراءة متأخرة عن الحجية، وليس في رتبة واحدة حتى يحصل التنافي.

هذا. وقد يحتاج إلى تعميق؛ فإنّ هذا المقدار من الكلام قد يُقال بعدم حله للإشكال؛ لأنّ لبّ المطلب في الجمع بين الحكمين الظاهري والواقعي ليس هو اختلاف الرتبة؛ إذ اختلاف الرتبة يحل محذوراً عقلياً، ولكن لا يحلّ باقي الإشكالات الواردة على الجمع بينهما. فلا بد أن يُقال: لا تنافي بين الحكمين؛ لأنّ الحكم الظاهري شرع لأجل حفظ الملاك الواقعي الأهم عند التزاحم الحفظي، وملاكه ملاك الواقع.

ويُقال في المقام: وإن كانت بين البراءة وبين الحجية طولية، ولكنهما حكمان ظاهريان شرعا لحفظ الواقع المهم، ولا يكون الواقع المهم إلا أحدهما. ومجرد القول بالطولية بين الحكمين الظاهريين لا يحل المشكلة.

ولا يصح أن يُقال: إن الأحكام الظاهرية الأولية شرعت لأجل علاج التزاحم الحفظي في الأحكام الواقعي. وهذه الأحكام الظاهرية إذا اشتبهت، شرعت أحكام ظاهرية في طولها لتعالج التزاحم الحفظي فيها. وهذه الأحكام الظاهرية الثانية هي الأحكام الظاهرية الطولية؛

لأن الأحكام الظاهرية لا ملاك في متعلقاتها ليحفظ المولى هذا الملاك بجعل حكم ظاهري طولي. وإنما ملاك الحكم الظاهري هو ملاك الواقع، وهي أحكام طريقيّة لا معنى للتزاحم فيها. وإنما التزاحم في ذي الطريق. فيرجع المحذور. والجواب أنا نسلّم بكون حقيقة الحكم الظاهريّ تعبيراً عن الملاك الواقعيّ الأهمّ. ولكنّ المولى يقول: تارة يواجه العبد شكّاً في التكليف الواقعيّ في حدّ ذاته لا لأجل احتمال قيام حجة. وأخرى يواجه شكّاً في التكليف الواقعيّ لأجل الشكّ في قيام الحجة. فلا بد من حفظ الملاك الواقعيّ الأهمّ في كل من الفرضين. فقد يقول بالبراءة في الأوّل، دون الثاني. أو العكس. أو يقول بالإلزام فيهما. أو العكس.

فعندما نقول: هناك حكم ظاهري طوليّ وهناك حكم ظاهريّ أوليّ، لا نقصد بالطوليّ ما شرّع لأجل علاج التزاحم في الأحكام الظاهرية، وإنما هو حكم ظاهريّ لأجل علاج التزاحم في الأحكام الواقعية في مورد الاحتمال المركّب.

وهذه الأحكام الظاهريّة الطولية موضوعها الشكّ في الأحكام الظاهريّة  
الأوّلّيّة، وهي تعبير عن التكليف الواقعيّ أهمّ.  
فعندما نُجري البراءة عن الحجية المشكوكة نريد إثبات أنّ الملاك الواقعيّ الأهمّ  
هو ملاك الإباحة الاقتضائيّة.  
فالنتيجة أنّه لا يلزم الجمع بين حكمين متنافيين؛ لاختلاف موردي الحكمين  
الظاهريّين. وهذا معنى الطوليّة.



وقد يعترض على إجراء براءة ثانية بأنّها لغو؛ إذ بدون إجراء البراءة عن نفس الحكم الواقعي المشكوك لا تنفع البراءة المؤمّنة عن الحجّة المشكوكة، ومع إجراءاتها لا حاجة إلى البراءة الثانية؛ إذ لا يحتمل العقاب إلّا من ناحية التكليف الواقعي، وقد أمّن عنه.

والجواب على ذلك أنّ: احتمال ذات التكليف الواقعي شيء، واحتمال تكليف واقعيّ واصلٍ إلى مرتبةٍ من الاهتمام المولوي التي تعبّر عنها الحجّة المشكوكة شيء آخر، والتأمين عن الأول لا يلزم التأمين عن الثاني.

ألا ترى أنّ بإمكان المولى أن يقول للمكلّف: كلّما احتملت تكليفاً وأنت تعلم بعدم قيام الحجّة عليه فأنت في سعةٍ منه، وكلّما احتملت تكليفاً واحتملت قيام الحجّة عليه فاحتط بشأنه؟

ولكنّ التحقيق مع ذلك أنّ: إجراء البراءة عن التكليف الواقعي المشكوك يغني عن إجراء البراءة عن الحجّة المشكوكة؛ وذلك بتوضيح ما يلي:

أولاً: أنّ البراءة عن التكليف الواقعي والحجّة المشكوكة حكمان ظاهريان عرضيان؛ لأنّ موضوعهما معاً الشكّ في الواقع، خلافاً للبراءة عن الحجّة المشكوكة فإنّها ليست في درجتها - كما عرفت -.

ثانيًا أنّ: الحكمين الظاهريين المختلفين متنافيان بوجوديهما الواقعيين، سواء وصلاً أو لا - كما تقدّم في محلّه - . [٣٢٨]

ثالثًا أنّ: البراءة عن التكليف الواقعي منافية ثبوتًا للحجّة المشكوكة، على ضوء ما تقدم.

رابعًا أنّ: مقتضى المنافاة أنّها تستلزم عدم الحجّة واقعًا ونفيها.

خامسًا أنّ: الدليل الدالّ على البراءة عن التكليف الواقعي يدلّ بالالتزام على نفي الحجّة المشكوكة.

وهذا يعني أنّنا: بإجراء البراءة عن التكليف الواقعي سنثبت بالدليل نفي الحجّة المشكوكة، فلا حاجة إلى أصل البراءة عنها وإن كان لا محذور فيه أيضًا.

ويمكن تصوير وقوع الأحكام الظاهرية موردًا للأصول العملية في الاستصحاب؛ إذ قد يجري استصحاب الحكم الظاهري؛ لتمامية أركان الاستصحاب فيه، وعدم تماميتها في الحكم الواقعي، كما إذا علم بالحجّة وشكّ في نسخها؛ فإنّ المستصحب هنا نفس الحجّة، لا الحكم الواقعي.<sup>١</sup>

الإيراد الثاني على البراءة الطوليّة:

إجراء البراءة الطوليّة لغو؛ لأنّ كلّ الأصول الشرعيّة يُشترط في جريانها وجود أثر له، وإلا للزمت لغويّة التعبد.

وإجراء البراءة عن الاحتمال المركّب إمّا أن يكون بالاقتصار عليها وعدم إجراء البراءة الأوّليّة، وإمّا أن يكون مع البراءة الأوّليّة. وكلاهما باطل؛ أمّا الأوّل فلأنّ إجراء البراءة الطوليّة دون البراءة الأوّليّة لا ينفع؛ إذ لا بدّ من وجود معدّر لاحتمال الإلزام بالتكليف الواقعيّ. وإجراء البراءة عن الحجّة المشكوكة لا ينفعنا في المعذريّة عن الحكم الواقعيّ نفسه.

وأمّا الثاني - كما هو الظاهر من كلماتهم - فلغو؛ لأنّ إجراء البراءة عن التكليف الواقعيّ يوجب التأمين من جهته، فلا حاجة إلى شيء بعد ذلك؛ لأنّ الحجية التي يراد إجراء البراءة فيها الغاية منها تنجيز الواقع، والواقع مؤمّن. فلا معنى للبراءة الطوليّة.

### الجواب عن الإيراد الثاني:

فرق بين الاحتمال البسيط وبين الاحتمال المركّب؛ فإنّ درجات المنجزية والمعذرية تتفاوت شدّة وضعفًا. فتارة نحتمل تكليفًا احتماليًا صرفًا، وأخرى نحتمل تكليفًا قامت عليه حجّة مشكوكة، وثالثة تكليفًا قام عليه أصل عمليّ، ورابعة أمانة ظنيّة، وخامسة نقطع بالتكليف. وليست درجات المنجزية في هذه الموارد على حدو واحد.

فإذا احتمل المكلف التكليف الواقعي دون أن يكون منشأه قيام حجة مشكوكة فهو موضوع لحق الطاعة، والعقل يُدرك إنَّ مولويّة المولى تسع هذا الاحتمال.

وإذا احتمل التكليف الواقعي ناشئاً من قيام حجة مشكوكة كان درجة حقّ الطاعة فيه أشدّ، وحكم العقل بالمنجزية أكد.

وإذا قامت الحجة ظنيّة كخبر ثقة على التكليف كانت المنجزية أكد. وهكذا إذا حصل القطع بالتكليف قطعاً ناشئاً من الروايات المتواترة مثلاً.

وإذا كانت المنجزية ذات درجات، فغاية ما تُثبتها البراءة هي المعدّرية من جهة احتمال التنجيز، ولا تنفي الواقع. وبما أنّ هناك منشأين للتنجز، وكل منشأ يعبر عن مرتبة من مراتب التنجز، كانت البراءة تُثبت المعدّرية من حيث هذا المنشأ. وإثبات المعدّرية بلحاظ مرتبة لا يستلزم إثباتها في مرتبة أخرى.

ثم إذا قامت الحجة المشكوكة على التكليف الواقعي المشكوك كانت المنجزية بدرجة أشدّ، فقد يكون المكلف معذوراً من التكليف الصرف، ولا يكون معذوراً من التكليف القائمة عليه حجة مشكوكة. فنحتاج إلى براءة أخرى تؤمّننا عنه.

والمنبه على أنّ التأمين عن الأوّل لا يلزم التأمين عن الثاني أنّ للمولى أن يقول: إذا احتملت تكليفاً وأنت تعلم بعدم قيام حجة عليه فأنت في سعة منه، وإذا احتملت تكليفاً واحتملت قيام حجة عليه فاحتط فيه. والعرف يتقبّل مثل هذا التفريق.

## تعليق على الجواب:

قد يُقال لا ندعي أننا نحتاج إلى إجراء البراءة الأولى مع البراءة الطويلة، بل يكفينا إجراء البراءة الطويلة. فهناك شقّ ثالث في المسألة؛ لأننا تارة نتكلم عن مورد يكون للمكلف فيه احتمال بسيط، وأخرى نتكلم عن مورد يكون للمكلف فيه احتمال مركّب. فإمّا أن نفترض أن هناك حجة مشكوك، وإمّا أن نفترض عدمها. وعلى الثاني لا معنى للبراءة عن الحجّة، ولا حاجة إلا إلى البراءة الأولى. وإمّا محلّ البحث مورد وجود الحجّة المشكوك. فيتمخّض الاحتمال في الاحتمال المركّب. ولا معنى لإجراء البراءة الأولى. ومدّعى المصنف إجراء براءتين: الأولى والطويلة.

فنقول: تارة يصوّر المطلب فقط من جهة قوة المنجزية وضعفها، فيقال: إجراء البراءة عن المرتبة الأشدّ يقتضي البراءة عن المرتبة الأضعف. وأخرى يصوّر المطلب من جهة وجود دائرتين: دائرة الاحتمال البسيط ودائرة الاحتمال المركّب. وفي الأولى تلحظ الأحكام الواقعيّة التي لم يقم عليها منشأ. وفي الثانية تلحظ الأحكام الواقعيّة بلحاظ قيام منشأ عليها. وللمولى أن يفكك بين الدائرتين بإجراء البراءة في الأولى دون الثانية أو العكس. فيمكن لحاظ التكليف بلحاظين: بلحاظ إنّه شكّ في التكليف فيدخل في الدائرة الأولى، وبلحاظ إنّه شكّ في قيام الحجّة فيدخل في الدائرة الثانية.

والنسبة بين الدائرتين العموم والخصوص من وجه؛ فقد تكون هناك تكاليف لا يحتملها المكلف إلا بعد قيام الحجّة، وقد تكون هناك تكاليف هي محتملة

بغضّ النظر عن قيام الحجّة. فلعلّ موارد الافتراق في الدائرة الأولى اقتضت حفظاً تشريعياً غير ما اقتضته موارد الافتراق في الدائرة الثانية.

وبناءً على هذا التحليل نحتاج إلى إجراء براءتين.

وأما إذا اقتصرنا على الشدة والضعف فقد يُقال لا حاجة إلى إجراء البراءة في الأضعف بعد جريانها في الأشدّ.

### تحقيق المطلب:

بعدما عمّق المصنّف البراءة الطوليّة ذكر أنّ مقتضى التحقيق إغناء إجراء البراءة الأولى عن إجراء البراءة الطوليّة. وقد أشار إلى ذلك في القسم الأوّل من الكتاب حيث قال:

ونضيف إلى ذلك: أنّ بالإمكان إقامة الدليل على عدم حجّية ما يشكّ في حجّيته، بناءً على تصوّرنا المتقدّم للأحكام الظاهرية، حيث مرّ بنا أنّه يقتضي التنافي بينها بوجوداتها الواقعية، وهذا يعني أنّ البراءة عن التكليف المشكوك وحجّية الخبر الدالّ على ثبوته حكمان ظاهريان متنافيان، فالدليل الدالّ على البراءة دالّ بالدلالة الالتزامية على نفي الحجّية المذكورة، فيؤخذ بذلك ما لم يقيم دليل أقوى على الحجّية.<sup>١</sup>

وقد ذكر في المقام خمس مقدمات:

١ - تارة نتكلم عن نسبة البراءة عن التكليف الواقعيّ إلى الحجية المشكوكة، وأخرى نتكلم عن نسبة البراءة عن الحجية المشكوكة إلى الحجية المشكوكة. وفرق بين النسبتين.

فالكلام السابق في البراءة الطولية بالنسبة إلى الحجّيّة، وقلنا إنّها متأخرة عنها برتبتين. وأمّا البراءة الأوّليّة والحجية المشكوكة فبينهما عرضيّة؛ لأنّهما حكمان ظاهريان في طبقة واحدة. هذا في مقام الثبوت. وليس كلامنا في مقام الإثبات؛ فإنّه قد يقتضي تقديم أحدهما على الآخر بالحكومة مثلاً.

٢ - ذكرنا مراراً أنّ الأحكام الظاهريّة الأوّليّة متنافية بوجوداتها الواقعيّة سواء وصلت أم لا؛ إذ لا يمكن اجتماع حكّمين ظاهريّين في مورد واحد.

٣ - حيث ثبت إنّ البراءة عن التكليف الواقعيّ والحجية المشكوكة حكمان ظاهريان، وكلّ حكّمين ظاهريّين عرضيّين متنافيان، كان مقتضى ذلك أنّ البراءة عن التكليف الواقعيّ منافية ثبوتاً للحجّيّة المشكوكة.

٤ - مقتضى المنافاة بين البراءة عن التكليف الواقعيّ وبين الحجية المشكوكة أنّه متى ثبت أحدهما استلزم ارتفاع الآخر.

٥ - أدلة البراءة واضحة في أنّ الحكم المشرّع عند الشكّ في الواقع هي البراءة. فينعقد لدليل البراءة مدلولان:

مدلول مطابق يّ يقول: ما هو المشرّع عند الشكّ في التكليف الواقعي كحكم ظاهريّ هو البراءة.

ومدلول التزامي ينفي الحجية المشكوكة؛ إذ يستحيل اجتماع البراءة مع الحجية المشكوكة.

والمدلول الالتزامي للأمانة حجة بلا خلاف.

فلا حاجة حينئذٍ إلى البراءة الطولية. وهذا مرادنا بإغناء البراءة في التكليف الواقعي عن البراءة في الحجية؛ لأنّ معنى البراءة عن التكليف أنّ دليل البراءة موجود، ومعنى ذلك أنّ الحجية غير موجودة.

فنسلّم بالبراءة الطولية في نفسها. ولكنّ كلامنا في الحاجة إلى إجرائها عند الشكّ في الحجية؛ للاستغناء عنه بالأمانة القائمة على البراءة.

قوله: «ويمكن تصوير»:

سيأتي بحثه في باب الاستصحاب مفصلاً.

قوله: «إذا علم بالحجية وشكّ في نسخه»:

إذا علمنا بأنّ المولى جعل الحجية لقول ذي اليد -ولو في الشرائع السابقة- وشككنا في نسخ الحكم، فالشكّ في بقاء الحجية. فالمستصحب نفس الحجية لا الحكم الواقعي.



قلنا أنّ المشهور لم يتعرضوا للبراءة الطوليّة، وتعرّض لها المصنّف؛ لخلاف مبناييّ بينهم؛ فإنّهم اختلفوا في أنّ فعليّة الحكم الظاهريّة منوطة بالوصول والعلم؟ أم لا؟

فالمشهور من الأصوليين على أنّ الحكم الظاهريّ تارة يُلحظ في مرحلة الجعل، وأخرى في مرحلة الفعليّة. ولكنّ الحكم الواقعيّ في مرحلة الفعليّة ليس منوطاً بالعلم بخلاف الحكم الظاهريّ في مرحلة الفعليّة؛ فإنّ فعليّته منوطة بالوصول. فالعلم إنّما يكون دخيلاً في مرحلة تنجز الحكم الواقعيّ لا فعليّته، بخلاف الحكم الظاهريّ.

خلافاً للمحقق الأصفهانيّ في الأحكام الواقعيّة<sup>١</sup>؛ حيث ذهب إلى دخالة العلم في فعليّتها؛ لأنّ الحكم بالحمل الشائع -أي: مصداق الحكم- ما كان محرّكاً نحو المتعلق. ولا يكون الحكم متصفّاً بالمحرّكية والزاجرية إلا على فرض الوصول. والحكم لولا الوصول يكون حكماً في مرحلة الإنشاء.

ومن مسلك المشهور هنا تتضح علة عدم بحثهم البراءة الطوليّة؛ لأنّ إذا شككنا في حجية الشهرة الفتوائية فمجرّد الشكّ في الحجية كاف للقطع بعدم الحجية؛ لأنّ فعليّة الحكم الظاهريّ منوطة بالوصول والعلم، والمفروض أنّ

المكلف لم يعلم بالحجية. فالحجية غير فعلية قطعاً. وإن وُجدت الحجية فهي إنشائية، ولا أثر للحجية الإنشائية كما أنه لا أثر لحكم المرأة في حق الرجل مثلاً. ولذا ذكرنا في الجزء الأول من الكتاب إن الشك في الحجية الجعلية يساوق القطع بعدم الحجية الفعلية. لا أن الشك في الحجية الإنشائية مساوق للقطع بعدم الحجية الإنشائية؛ إذ يستحيل الجمع بين الشك وبين القطع. هذا بناءً على مسلك المشهور. أمّا المصنّف فيرى الحكم الظاهري كالواقعي، له فعلية بغضّ النظر عن الوصول وعدمه.

فإذا جعل الشارع الحجية للشهرة للفتوائية فكلما وُجد الموضوع كانت حجة فعلاً، سواء علم به المكلف أم لا. ولهذا يكون الشك في الحجية شكاً في الحكم الفعلي، ويحتاج إلى البراءة الطولية، أو نستغني عنها بالتمسك بالمدلول الالتزامي لدليل البراءة - كما تقدّم -.

فيلزم البحث في هذه الكبرى التي لم تُعطَ حقّها ولم تحرّر مستقلاً.

**دليل اشتراط الوصول في فعلية الحكم الظاهري:**

نذكر لذلك وجهين:

**الوجه الأول:** حقيقة الحكم الظاهري أنه طريقي - كما ذكرنا في القسم الأول - . والمراد بالطريقة أنّها لا دور لها إلا تنقيح حال الواقع تنجيذاً أو تعذيراً. وليس دورها الكشف عن الواقع وتحديد الواقع. بل تحديد حال الواقع. ولا فرق في ذلك بين الأمانة وبين الأصل العملي.

ثم موضوع الطريقة: حال الجهل بالواقع. ولا موضوع لها مع العلم بالواقع.

فالنتيجة أنه لا يتحقق التنجيز والتعذير إلا مع الالتفات. ومع عدم الالتفات لا يُقال: هذا الطريق منجز أو معذر.

وبناءً عليه لا تكون هناك حقيقة وفعليّة للحكم الظاهريّ إلا مع الالتفات والعلم. فلا منجز ولا مؤمن بلا التفات. فصارت فعليّة الحكم الظاهري عين تنجيزها وتعذيرها، ولا معنى للتقسيم الثلاثي إلى الجعل والفعلية والتنجيز. إن قلت: لم تصرّون على أنّ الحكم الواقعيّ له فعليّة. فهلّا قلتُم أنّ الحكم الواقعيّ جعل وتنجز أيضاً؟

قلنا: لفعلية الحكم الواقعيّ أثر بغضّ النظر عن الوصول. وعند الشكّ في الفعليّة يتنقّح موضوع حسن الاحتياط. ولذا للدائن حقّ في مال المديون، وإنّ لم يعلم المديون بذلك الدين. ويثبت ذلك في تركته بعد موته حتى لو لم يعلم الورثة.

وبالوجدان نجد إنّ الحكم الإنشائيّ بعد تحقّق موضوعه في الخارج يخرج عن كونه مجرد إنشاء، وتثبت له آثار.

وهذا لا يوجد في مورد الحكم الظاهريّ؛ فإنّ ملاكه ليس في نفسه ليُقال: يحسن الاحتياط عند الشكّ فيه. بل الاحتياط بلحاظ الحكم الواقعيّ. فلا فعلية للحكم الظاهري، وليست له حقيقة سوى التنجيز والتعذير. ولذا أصرّ المشهور على أنّ فعليّة الحكم الظاهريّ منوطة بالوصول.

الوجه الثاني: الغرض من الحكم الظاهريّ رفع الحيرة والتردد تجاه الواقع. فمن لم يعلم بالواقع واشتبه عليه شرّع له الشارع الأحكام الظاهريّة، بجعل أمانة أو

بجعل وظيفة عمليّة. ومن الواضح أنّ هذا إنّما يتحقق بالوصول والعلم. وإنّما تكون البراءة رافعة للحيرة والتردد إذا التفت المكلف إليه.

هذا بخلاف الأحكام الواقعيّة؛ فإنّ الداعي إلى تشريع الحكم الواقعيّ وجود مفسدة أو مصلحة في المتعلق أوجبت انقذاح الإرادة اللزوميّة، فجعل المولى الحكم. فللمولى إرادة فعليّة للصلاة سواء علم المكلف أم لا. وليس الغرض منه رفع الحيرة والتردد.

ولذا صار فعليّة الحكم الظاهريّ منوطة بالوصول خلافًا للحكم الواقعيّ.

**دليل عدم اشتراط الوصول في فعليّة الحكم الظاهريّ:**

الاتجاه الثاني هو ما اختاره المصنّف، وهو موجود في كلمات المحقق العراقي،<sup>١</sup> وله تنقيح دقيق في المقالات للحكم الطريقيّ. وموجود في كلمات الشيخ حسين الحلّي والسيد الحكيم السبط<sup>٢</sup>.

فيقول هؤلاء إنّ الحكم الظاهريّ كالواقعيّ له فعليّة بغضّ النظر عن الوصول. ولهذا الاتجاه عدّة وجوه، يأتي بيانها.

---

<sup>١</sup> نهاية الأفكار، ج ٣: ص ٧٨

مقالات الأصول: ج ٢: ص ٢٠

<sup>٢</sup> المحكم: ج ٥: ص ٩١

١٩ - البراءة الطولية ٥ - الوظيفة في الشك البدوي

١٤٤١/٧/٩ - الخميس

الوظيفة الأولى في حالة الشك

كلما شك المكلف في تكليف شرعي ولم يتأت له إقامة الدليل عليه إثباتاً أو نفيًا فلا بد له من تحديد الوظيفة العملية تجاهه.

ويقع الكلام أولاً في تحديد الوظيفة العملية تجاه التكليف المشكوك بقطع النظر عن أي تدخل من الشارع في تحديدها، وهذا يعني التوجه إلى تعيين الأصل الجاري في الواقعة بحد ذاتها. وليس هو إلا الأصل العملي العقلي.<sup>١</sup>

كان البحث في تقوّم فعلية الحكم الظاهري بالوصول. وقلنا أن فيه اتجاهين:

الاتجاه الأول: إناطة الفعلية بالوصول. وهو المشهور. ففعلية حجية خبر الثقة منوطة بالوصول إلى الفقيه أو المكلف. وهكذا البراءة والاحتياط.

الاتجاه الثاني: ما ذهب إليه المنصف من أن فعلية الحكم الظاهري غير منوطة بالوصول. فهو فعلي سواء وصل أم لا.

ويمكن تقريب هذا الاتجاه بوجه:

الوجه الأول: ليست حقيقة الحكم الظاهري الطريقية كما ذهب أصحاب المسلك الأول. بل هو اهتمام تشريعي وتعبير عن الملاك الواقعي الأهم في

موارد التزاحم الحفظي؛ حيث ذكرنا أنّ حقيقته تكمل في أنّه تعبير عن الملاك الأهمّ في موارد الاشتباه والاختلاط على المكلف. فيقوم المولى بصياغة الحكم الظاهريّ ليبيّن واقع الاهتمام وواقع الملاك الأهمّ المتعلقة إرادته بحفظه. فالبراءة اهتمام بملاك الإباحة الاقتضائية، وهو إطلاق العنان عند الاختلاط في الأحكام الإلزاميّة عند الشكّ في التكليف. وهكذا الحجية؛ فإنّه تعبير عن واقع الاهتمام عند التزاحم الحفظي، سواء كان بلحاظ الكاشفيّة أم بلحاظ الحكم المحتمل أم بلحاظهما معاً.

فليست حقيقة الحكم التنجيز والتعذير الذي ذكره أصحاب المسلك الأوّل. بل واقع تعلق الاهتمام والإرادة. ومن الواضح أنّ هذه العناوين أمور واقعيّة؛ إذ نفس الملاك الواقعيّ الأهمّ أمر واقعيّ، سواء وصل إلى المكلف أم لا. والاهتمام التشريعيّ أمر واقعيّ سواء وصل أم لا. وتعلق الإرادة بالأهمّ أمر واقعيّ سواء وصل أم لا.

وبتعبير المحقق العراقيّ<sup>١</sup>: مرجع الحكم الظاهريّ إلى الرضا وعدم الرضا بتفويت الملاك الإلزاميّ لأجل الملاك الآخر. فما البراءة إلا تعبير عن الرضا بتفويت ملاك الإلزام لأجل ملاك الإباحة الاقتضائية. والاحتياط بعكس ذلك. ومن الواضح أنّ الرضا وعدمه، والإرادة وعدمها من الأمور الواقعيّة.

---

<sup>١</sup> نهاية الأفكار: ج ٣: ص ٧٨

المقالات: ج ٢: ص ٢٠

والمصنّف يظهر منه في تحديده للأمر الطريقيّ استفاد من كلمات المحقق العراقيّ كثيراً.

فأصحاب الاتجاه الثاني يقولون لأصحاب الاتجاه الأوّل: ليست حقيقة الحكم مجرد الطريقيّة وتنقيح حال الواقع تنجيّزًا أو تعذيرًا ليُقال لا معنى للطريقية - وهو التنجيز والتعذير - إلا الوصول والعلم. فلا طريقيّة إذا لم يصل. بل حقيقة الحكم الظاهريّ واقع الاهتمام وواقع تعلق الإرادة بحفظ الأهمّ. وتعلق الإرادة المولويّة ثابت على كلّ حال، سواء وصل أم لا.

**الوجه الثاني:** الارتكاز العقلانيّ لا يرى دوران الحجية مدار الوصول؛ فإنّه يقول: خبر الثقة حجة فعلاً أو ليست حجة فعلاً. وليست حجة منوطة بالوصول. فكما أنّ المرتكز يقول: متى تحقق الخمر في الخارج حرم شربه، سواء علم بها المكلف أم لا. والضمان ثابت متى تحقق موضوعه، سواء علم به الضامن أم لا. فكذلك في الأحكام الظاهريّة. وحيث إنّكم تسلمون أنّ المولى جعل الحجية لخبر الثقة، ومرجع هذا الجعل إلى قضية حقيقية: «كلما وُجد خبر ثقة فهو حجة». فيقول المرتكز: فعليه الحكم بفعلية موضوعه. وخبر الثقة حجة متى قام من غير إناطة حجّيته بعلم المكلف؛ إذ لا معنى للفعليّة إلا ترتب بعض الآثار عند العقلاء - كالاتصاف والانحلال -.

ففي باب الأحكام الواقعيّة لنا قضية حقيقية وهي قضية وجوب الحج على المستطيع مثلاً. والشخص قبل أن يكون مصداقاً للعنوان الموجود في الموضوع يُقال: لا يتصف بأنّه ممن يجب عليه الحج. ولا ينحل إليه الخطاب. وإذا صار

بعد ذلك مستطيئاً، اتصف بوجوب الحج عليه سواء علم بذلك أم لا. غايته أنه لا يدان مع عدم العلم. وانحلّ الجعل الكليّ إليه بالإضافة إلى الأفراد السابقة.

ونكته الاتصاف والانحلال موجودة في الحكم الظاهريّ كالحكم الواقعيّ. فيقال: هذا الخبر قبل أن يكون صاحبه ثقة لم يتصف بالحجية، وبعد ما صار ثقة اتصف بالحجية فعلاً، سواء عُلم ذلك أم لا. وينحلّ الجعل الكليّ إليه بعد وثاقة صاحبه.

فالمدار عند المرتكز ليس على الوصول. فدعوى عدم الفعلية خلاف المرتكزات؛ لما نرى بالوجدان من الاتصاف والانحلال بد خبر الثقة، والحال أنّهما لم يوكنا قبل خبر الثقة. فالفعلية ليست مجعولة من قبل الشارع. بل هي نفس هذا الاتصاف والانحلال.

الوجه الثالث: لم تشترط الأدلة الوصول. بل هي مطلقة. وهذا ما ذكر في الأحكام الواقعية أيضاً؛ حيث إنّ المولى قال: «يجب الحج على المستطيع» ولم يقل: «يجب الحج على العالم بالاستطاعة». وقد أشرنا إلى هذا في القسم الأول عند الكلام عن قاعدة الاشتراك.

فكذا في الحجية والبراءة وما شابههما من الأحكام الظاهرية؛ حيث لم يؤخذ في موضوعها العلم بالحكم الظاهريّ ليقال: حيث يستحيل أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم فلا بد من القول بأخذ العلم بالحكم في موضوع الفعلية.



فمن باب التمسك بإطلاقات الأدلة التي لم تشترط الوصول نقول: الفعلية ثابتة.

هذه نكات ثلاثة - عقلية وعقلانية واستظهارية - تدل على فعلية الحكم الظاهري بغض النظر عن الوصول. وبناءً عليه يفتح ما ذكره المصنف في البراءة الطولية؛ إذ الشك في الحجية يكون شكًا في حكم فعلي، لا أن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدم الفعلية - كما يقول المشهور - . فنحتاج عند الشك في الحجية إلى البراءة. وبما أن للمنجزية منشأ نحتاج إلى تأمينين - كما ذكرنا سابقًا - . نعم. لا حاجة إلى البراءة بناءً على قول المشهور بعد القطع بعدم الفعلية.

وتبين من جميع ما ذكرنا أن الاعتراضات على البراءة الطولية مرجعها إلى استحالة جريان البراءة الطولية. وأجاب عنها. وإنما نفى جريانها لعدم الحاجة إليها.

### الوظيفة في الشك البدوي

تارة تُبحث الوظيفة في الشك البدوي، وأخرى في غيره. وعلى الأول تارة نبحت عن الوظيفة الأولى، وأخرى عن الثانوية.

توضيح ذلك في مقدمتين:

#### المقدمة الأولى:

الشك في التكليف على أنحاء ثلاثة:

١ - الشك البدوي، كالشك في حرمة العصير الزبيبي إذا غلا ولم يذهل ثلثاه.

٢ - الشك المقترن بالعلم الإجمالي، كالشك في وجوب صلاة الجمعة أو الظهر في يوم الجمعة.

٣ - الشك المقترن بالعلم بالحالة السابقة، ويسمى بالشك الاستصحابي، كالشك في وجوب صلاة الجمعة في زمان الغيبة، بعد العلم بوجوبها في زمان الحضور.

فالشك في التكليف على ثلاثة أنحاء. والبحث في الأول يكون بحثاً عن البراءة، وفي الثاني عن الاشتغال العقلي، وفي الثالث عن الاستصحاب. ففي الأصول العملية ثلاثة أبحاث رئيسية.

أما الدوران بين المحذورين فيدخل في بحث العلم الإجمالي.

### المقدمة الثانية:

البحث فعلاً في الشك البدوي. ونتعرض فيه للوظيفة العملية.

فتارة يكون البحث بقطع النظر عن تدخل الشارع وبالاقتصار على ما يُدرّكه العقل ويحدده كوظيفة تجاه الواقع المشكوك. وهي الوظيفة المسماة بالوظيفة الأولية.

وأخرى يكون البحث عن الموقف العملي الذي حدّده الشارع تجاه الواقع المشكوك.

والكلام الآن عن الوظيفة الأولى. فإذا شكّ المكلف في حكم أكل لحم الأرنب، أيّدرك العقل إطلاق العنان والبراءة العقلية؟ أم يُدرك الاحتياط ولزوم مراعاة حقّ الطاعة؟

قوله: «الوظيفة الأولى في حالة الشكّ»:

هذا العنوان عامّ للشكّ البدويّ والمقرون بالعلم الإجماليّ والاستصحاب. ولكنّه ليس ناظرًا إلى الاستصحاب كما يظهر من المطالب التي سوف يبحثها. وإنّما اقتصر على الشكّ البدوي، والعلم الإجماليّ، والدوران بين المحذورين، والدوران بين الأقل والأكثر. وسيأتي أنّ الثالث يرجع إلى الثاني، والرابع فيه خلاف إمّا أن يرجع إلى الأوّل وإنّما أن يرجع إلى الثاني. فليس شيئًا مقابلًا للأوّلين.

قوله: «في تكليفٍ شرعيّ»:

البحث الأساسيّ في الأصول هي الشبهة الحكميّة، وإنّ بحثوا الشبهة الموضوعيّة أيضًا من باب تتميم المطلب.

٢٠- الوظيفة في الشك البدوي ٢

١٤٤١/٧/٩ - الخميس

ويوجد بصدد تحديد هذا الأصل العقلي مسلكان:

١- مسلك قبح العقاب بلا بيان:

إنَّ مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو المسلك المشهور، وقد يستدلّ عليه بعدّة وجوه:

الأول: ما ذكره المحقق النائيني - رحمه الله - من أنّه: لا مقتضي للتحرك مع عدم وصول التكليف، فالعقاب حينئذٍ عقاب على ترك ما لا مقتضي لإيجاده، وهو قبيح.

وقد عرفت في حلقة سابقة أنّ هذا الكلام مصادرة؛ لأنّ عدم المقتضي [٣٣٤] فرع ضيق دائرة حقّ الطاعة، وعدم شمولها عقلاً للتكاليف المشكوكة؛ لوضوح أنّه مع الشمول يكون المقتضي للتحرك موجوداً، فينتهي البحث إلى تحديد دائرة حقّ الطاعة.<sup>١</sup>

مقتضى حكم العقل

يقع الكلام فعلاً في بيان مسلك المشهور القائلين بقبح العقاب بلا بيان.

ولا بأس بالإشارة إلى أنّ هذه القاعدة اشتهرت من زمان المحقق البهبهائيّ إلى زماننا بين الأصوليين. وقبل زمان المحقق البهبهائيّ لم تكن عباراتهم ظاهرة في القول بها.

نعم. صرح الصدوق بأصالة الحلّ ما لم يُعلم الحظر. ولكن لا يُعلم كون مستنده العقل، ولعله يستند إلى دليل شرعيّ كأدلة الإباحة. فهو يشير بهذه الكبرى إلى أنّ الشيء ما لم تُعلم حرمة فهو حلال، وهي أصالة الحل الشرعيّة.

وورد في كلمات المحقق ما قد ينسجم مع مسلك قبح العقاب بلا بيان؛ حيث قال: «عدم البيان بيان للعدم». وقد فهم جمع أنّه يريد بهذه العبارة قبح العقاب بلا بيان. ولكنّ هذا الاستظهار محل تأمل؛ لأنّه إنّما ذكر هذه القاعدة في الموارد الابتلائية التي لم يرد فيها بيان شرعيّ. فمرجع كلامه إلى «لو كان لبان». وهي أمانة على أنّ حكم الشارع ليس بالإلزام. وليس أصلاً عمليّاً عقليّاً.

ولذا استثنى صاحب الحقائق القائل بأصالة الاحتياط من أصالة الاحتياط موارد كثرة الابتلاء؛ حيث إنّ الشيء لو كان إلزاميّاً مع كثرة الابتلاء به لورد الحكم بذلك. فعدم ورود الحكم أمانة على الترخيص.

فهذه القاعدة إنّما تبلورت في عصر الوحيد. والكلام فعلاً في أدلة هذه القاعدة.

**الدليل الأول:** ما ذكره المحقق النائيني<sup>١</sup> في بحث الدليل العقليّ على البراءة من أنّ لنا موضوعًا -وهو عدم البيان-، ولنا حكمًا -وهو قبح العقاب-. والمراد بالبيان: وصول التكليف. فمرجع القاعدة إلى قبح العقاب مع عدم وصول التكليف. والوجه في ثبوت قبح العقاب أنّ يُقال: مع فرض عدم وصول التكليف لا مقتضي للتحرك نحو إيجاد الفعل والامتنال وتحقيق متعلق التكليف؛ لأنّ البعث والزجر ليس من شؤون التكليف بوجوده الواقعيّ، بل من شؤون التكليف بوجوده الواصل. فلا معنى لتحرك العبد نحو شيء لا يعلمه ولم يصل إليه. وهي قضية عامة لا تختص بباب التكليف. فإذا أراد الشخص شرب الماء لكونه عطشان، لم يكف لتحركه وجود الماء وراء الجدار. بل لا بدّ من علمه بوجود الماء وراء الجدار ليتحرك نحوه. فإنّ فرضنا أنّ المولى عاقب العبد مع عدم وصول التكليف لكان العقاب عقابًا بلا موجب؛ لعدم إمكان تحرك العبد نحو إيجاد الفعل. والعقل يُدرك أنّ العبد لا يستحقّ العقاب بمجرد وجود تكليف واقعيّ، ولو غير معلوم. ثم ينبغي أن يُعلم أنّ هناك فرقًا بين الوصول الفعليّ وبين كون التكليف في معرض الوصول؛ فإنّ الميرزا النائيني لا يرى أنّ البيان هو الوصول الفعليّ، بل يرى البيان هو كون التكليف في معرض الوصول. وبيانه أنّ المولى اقتضت حكمته أنّ لا يوصل التكليف إلى باب كلّ شخص شخص. بل طريقته عبارة عن جعل التكاليف في مظانّ الوصول بحيث تصدق القضية الشرطيّة:

«إذا فحص وجد»، وهي طريقة المقنن العقلاني؛ فإنّ الدولة لا توصل القانون إلى أذن كلّ شخص، بل يُعلن عنه في المكان العامّ الذي يكون في معرض الوصول إلى الجميع.

فوظيفة العبد الفحص. وإذا فحص ولم يجد التكليف كان عدم وجود التكليف معنى عدم البيان. وحينئذ يُدرك العقل قبح العقاب. ومجرد وجود تكليف واقعي صادر من المولى لم يصل إلى مظانّ الوصول غير كاف لاستحقاق العقوبة وتسجيل العقوبة على العبد.

ولهذا إنّ شكّ المكلف في التكليف قبل الفحص لم يكن له إجراء البراءة العقلية. فالتمسك بالبراءة العقلية قبل الفحص تمسك بالدليل في الشبهة المصدقية. فالوظيفة حينئذٍ قبل الفحص دفع الضرر المحتمل؛ لاحتمال استحقاق العقوبة وتنجز الواقع.

نعم. إذا فحص المجتهد بمراجعة الكتاب والسنة، والعامّي بمراجعة فتوى المجتهد أدرك العقل أنّ المورد من موارد إطلاق العنان. ومجرد احتمال وجود تكليف صادر من المولى لا أثر له.

وهذا بيان المصنّف لكلام النائيني في الحلقة الثانية:

ويظهر من كلام المحقّق النائيني - رحمه الله -: أنّه حاول الاستدلال على قاعدة قبح العقاب بلا بيان والبرهنة عليها، ويمكن تلخيص استدلاله في وجهين:

[٣٦٧]

أحدهما: أنَّ التكليف إنّما يكون محرّكاً للعبد بوجوده العلمي، لا بوجوده الواقعي، كما هو الحال في سائر الأغراض الأخرى، فالأسد -مثلاً- إنّما يحرك الإنسان نحو الفرار بوجوده المعلوم لا بوجوده الواقعي، وعليه فلا مقتضي للتحرك مع عدم لعلم. ومن الواضح أنّ العقاب على عدم التحرك مع أنّه لا مقتضي للتحرك قبيح.<sup>١</sup>

الاعتراض على الدليل الأوّل: نسألکم: محرّك العبد أهو عنوان "امتثال التكليف" بما له من موضوعيّة؟ لندور مدار التكليف. ليس المدار على التكليف، بل المحرك للعبد هو الخروج عن عهدة حقّ الطاعة للمولى. وتمام الغرض قائم بالخروج عن هذه العهدة.

فلا بد من الرجوع إلى حدود حق طاعة المولى لنرى أيدخل هذا الفعل في دائرة حق الطاعة؟ فقد أثبتنا حق الطاعة للمولى على العبد؛ إمّا للمالكيّة، وإمّا للخالقيّة، وإمّا لملاك المنعميّة. فلا بدّ من التحرك بعدم مخالفة مقتضى حق الطاعة. أفيشمل حق الطاعة التكليف المحتمل والمشكوك؟ أم لا؟ فإنّ ادعيتم عدم شمول حق الطاعة للتكليف المحتمل والمشكوك كان ذلك مصادرة؛ لأنّه استدلال على المطلب بما هو مبنى للمطلب. وخرج كلامكم عن البرهان. وخروج التكليف عن دائرة حق الطاعة يغنينا عن المعدّر العقلي؛ لأنّه يكون حينئذٍ خارجاً عن العهدة. فكلامكم مصادرة من جهة، ومستدرك من جهة أخرى.



وإن قلتم لم نفرغ من خروج التكليف المشكوك عن دائرة حق الطاعة لم يُفد برهانكم؛ للفرق بين عدم دخول التكليف بوجوده الواقعي نفس الأمر في العهدة، وبين عدم دخول التكليف غير الواصل في العهدة. وكلامكم يتضمن عقدين: سلبي وإيجابي. أمّا السلبي فأنّ التكليف بوجوده الواقعي ليس بمحرّك. وأمّا الإيجابي فأنّ المحرّك هو التكليف المعلوم. وهذا الثاني محلّ الكلام. فلم لا يُقال: يكفي في التحرك الوجود المشكوك؟ ومثال العطشان لنا لا علينا؛ لأنّ العطشان إذا احتمل وجود الماء خلف الجدار تحرك، ولم يكن تحركه منوطاً بالعلم بوجود الماء. فلا بد من أن يُقال يكفي في المحرّكة الوجود الاحتمالي. فالنتيجة أنّ المحرّك للعبد هو إرادة الخروج عن عهدة حق الطاعة. لا امتثال التكليف بعنوانه وبما هو تكليف. فلا بد من تحديد حدود حق الطاعة. فإنّ ادعيتم عدم الشمول كان مصادرة. وإنّ ادعيتم عدم الفراغ عن عدم الشمول فلا يتمّ برهانكم؛ للتداخل بين العقد السلبي وبين العقد الإيجابي. فإنّ قلنا بسعة حق الطاعة للتكاليف المشكوكة صار نفس إرادة الخروج عن عهدة حق الطاعة مقتضياً للتحرك. فعدم وود مقتض للتحرك متوقف على ضيق دائرة حق الطاعة.

ولذ أورد على كلام النائني في الحلقة الثانية:

أمّا الوجه الأول فيرد عليه: أنّ المحرّك للعبد إنّما هو الخروج عن عهدة حق الطاعة للمولى، وغرضه الشخصي قائم بالخروج عن هذه العهدة، لا بامتنال

التكليف بعنوانه، فلا بدّ من تحديد حدود هذه العهدة، وأنّ حقّ الطاعة هل يشمل التكليف المشكوكة، أو لا؟

فإن ادّعي عدم الشمول كان مصادرةً وخرج البيان عن كونه برهاناً، وإن لم يفرغ عن عدم الشمول فلا يتمّ البرهان المذكور؛ إذ كيف يفترض أنّ التحرك مع عدم العلم بالتكليف بلا مقتضى، مع أنّ المقتضي للتحرك هو حقّ الطاعة الذي ندّعي شموله للتكليف المشكوكة أيضاً؟!<sup>١</sup>

٢١- الوظيفة في الشك البدوي ٣

الأربعاء - ١٤٤١/٧/١٥

الثاني: الاستشهاد بالأعراف العقلانية. وقد تقدم أيضاً الجواب بالتمييز بين المولوية المجعولة والمولوية الحقيقية.<sup>١</sup>

الدليل الثاني: ما ذكره جملة من المحققين كشریف العلماء المازندرانيّ وصاحب هداية المسترشدين والشيخ الأعظم من أنّ السيرة الجارية بين العبيد والمواليّ قائمة على أنّ المولى لا يعاقب عبده مع عدم البيان. فإذا فرضنا أنّ العبد لم يصله تكليف المولى بشراء اللحم من السوق صباح يوم الجمعة، فلم يشتره، فطالبه المولى باللحم، لم يكن للمولى أن يُعاقبه، وكان عذر العبد بعدم وصول البيان مقبولاً. فلا يصح التمسك باحتمال البيان. وهذا ما أشار إليه المصنف في الحلقة الثانية:

الاستشهاد بالأعراف العقلانية، واستقباح معاقبة الأمر في المجتمعات العقلانية مأمورة على مخالفة تكليف غير واصل.<sup>٢</sup>

<sup>١</sup> الحلقة الثالثة: ص ٣٣٤

<sup>٢</sup> الحلقة الثانية: ص ٣٦٧

**إشكال على الدليل الثاني:** كيف يكون هذا استدلالاً على قبح العقاب بلا بيان بحكم العقل؟ فإنّ غاية ما يقتضيه الدليل: السيرة العقلائيّة. والسكوت كاشف عن الإمضاء. فهي براءة عقلائيّة ممضاة، وهي براءة شرعيّة لا عقليّة. **الجواب عن الإشكال ببيان:** ما يظهر من عبارات الشيخ الأعظم من أنّ العقلاء إذا بنوا على شيء فتارة يبنون عليه من حيثيّة عقلائيّتهم وأنّ لهم مجتمعاً وله مصالح، كبنائهم على ملكيّة من حاز، والنقل والانتقال بالبيع. وأخرى يبنون عليه من حيث إدراكهم العقليّ لا من حيث عقلائيّتهم. فالإنسان تارة يحكم على الشيء من حيثيّة كونه متشرعاً، وأخرى يحكم على الشيء من حيثيّة كونه عرفيّاً، وثالثة من جهة كونه من العقلاء، ورابعة من جهة كونه عاقلاً.

وفي المقام نقول: عندما نرجع إلى الأعراف العقلائيّة نجدهم يدركون بعقولهم قبح العقاب بلا بيان. وليس هذا من حيث عقلائيّتهم وحفظهم للنظام. ونحن هنا نرجع إلى العقلاء في المقام لإحراز عدم شوب إدراكنا بأمر غير عقليّة، وعدم تأثره بالبيئة والمجتمع مثلاً.

فلكي نضمن حقانية إدراك العقل نذهب إلى العقلاء باختلاف بيئاتهم؛ لنطمئن عدم تأثر إدراكنا بالبيئة.

فهذا يكشف عن وجود منشأ لهذا البناء المشترك بين العقلاء، وهو العقل. فنرجع إلى العقلاء للطريقة إلى إدراك العقل.

وهذا نظير ما يُقال في التبادر؛ فإنّ التبادر قد يكون ناشئًا من الملابس التي يعيشها الشخص. فيُقال: تبادر هذا المعنى لأشخاص مختلفين يكشف عن كونه تبادرًا حقيقيًا.

ولذا لم يتمسكوا في المقام بامضاء الشارع.

**الجواب عن الإشكال ببيان آخر:** قبح العقاب بلا بيان من مُدركات العقل العمليّ؛ لأنّه يرجع إلى "ينبغي". ومُدركات العقل العمليّ ترجع إلى قبح الظلم وحسن العدل. فيُقال: مُدركات العقل العمليّ ليست أمورًا واقعيّة نفس أمريّة، وإنّما هي ثابتة ببناء العقلاء. ومقتضى ذلك أنّا عندما نرجع إلى المرتكزات العقلانيّة لا نريد استكشاف مُدرك عقليّ. بل لتنقيح حسن العدل وقبح الظلم اللذين من المشهورات. فإذا رأينا العقلاء يرون العقاب بلا بيان من مصاديق الظلم اندرجت المسألة في قبح الظلم.

فليس المورد ممّا يحتاج إلى إمضاء شرعيّ؛ إذ لا نبحث عن حكم الشارع، بل عمّا يُدرّكه العقلاء ويبيّن عليه من الحسن والقبح. وهو يرجع إلى تنقيح قبح الظلم وحسن العدل.

فتبيّن أنّ الرجوع إلى المرتكزات إمّا من باب الكشف عن مُدرك عقليّ متقرّر - كما هو المشهور - وإمّا من باب الكشف عن قضيّة مشهورة تباي عليها العقلاء.

**الإيراد على الجواب:** المصنّف لا يقبل كلا البيانين؛ لأنّهما يتفقان على أنّ محور الرجوع هو المرتكزات العقلانيّة. والحال أنّ قياس المولى الحقيقي بالمولى

الاعتباري غير صحيح. فكأنهم فرضوا الملوية أمرًا محدودًا معيّنًا. فلمّا جاؤوا إلى الملوية العرفية ورأوا جريان البراءة، قالوا بوجود الملازمة بين دائرة الملوية وبين وصول التكليف. فمع فرض عدم وصول التكليف لا يثبت حق الطاعة ويقبح العقاب. وقاسوا المولى الحقيقي على المولى الاعتباري.

ولكن لا مجال لهذا القياس؛ لأنّ الملوية مقولة تشكيكية وتفترق ملوية الله سبحانه فرقًا جوهريًا عن ملوية المولى العرفية؛ لأنّ الملوية قد تكون ذاتية غير محتاجة إلى جعل جاعل، وهي منحصرة في المالك الحقيقي. وبما أنّ ملوية الله - تعالى - لا ضيق لها، كان المترتب عليها - وهو حق الطاعة - كذلك. فلا معنى لتحديد حق الطاعة في المقام.

وقد تكون الملوية غير حقيقية، مجعولة من قبل المولى الحقيقة كملوية المعصومين - عليهم السلام -. وقد تكون مجعولة من قبل الناس كملوية السلاطين التي تمت سلطنتهم على الرعية. وقد تكون مجعولة من الشخص إكراهًا على غيره.

وأيّا كانت الملوية فهي تتبع في سعتها جعل الجاعل. ويتبعها حقّ الطاعة. فإذا جعلت في خصوص الأحكام المقطوعة - كما في الملوية العرفية - لم يكن للمولى عقاب العبد في غير الأحكام المقطوعة. ولكنّ هذا لا يستلزم كون الملوية الذاتية مختصة بالأحكام المقطوعة أيضًا. ومجرّد ثبوت البراءة في تلك الملويات لا يوجب قياس الملوية الذاتية بها.

فالعقل العمليّ يحكم بسعة دائرة الملوّية. وهكذا العقلاء إذا التفتوا إلى مولويّة المولى الحقيقيّ الناشئة من الملكيّة المطلقة، حكموا بلزوم الاحتياط تجاه التكاليف عند الاحتمال. بل قد يفرّق العقلاء بين المولويّات العرفيّة. ففرق جلي بين المولى الحقيقي وبين المولى الاعتباريّ، ولا يصح تسرية حكم أحدهما إلى الآخر. ولا يتم ما أفاده المشهور. ولذا قال في الحلقة الثانية:

وأما الوجه الثاني فهو قياس لحقّ الطاعة الثابت للمولى (سبحانه و تعالى) على حقّ الطاعة الثابت للآمر العقلائيّ، وهو قياس بلا موجب؛ لأنّ حقّ الطاعة للآمر العقلائيّ مجعول لا محالة من قبل العقلاء، أو أمرٍ أعلى، فيكون محدّداً سعةً وضيقاً تبعاً لجعله، وهو عادةً يجعل في حدود التكاليف المقطوعة، وأما حقّ الطاعة للمولى سبحانه فهو حقّ ذاتيّ تكوينيّ غير مجعول، ولا يلزم من ضيق دائرة ذلك الحقّ المجعول ضيق دائرة هذا الحقّ الذاتيّ، كما هو واضح، فالمعول في تحديد دائرة هذا الحقّ على وجدان العقل العملي، وهو يقتضي التعميم.<sup>١</sup>

إيراد ثانٍ على الجواب: العقلاء يفرقون بين حالتين: حالة عدم وصول التكليف مع فرض عدم وجود الموانع، فللعبد الاعتذار بعدم العلم بصدور الأمر. وحالة عدم وصول التكليف لوجود مانع كإخفاء الظالمين. فقد يُقال

بأنّ المولى أدّى ما عليه ولم يقصّر، ولا يجري العقلاء البراءة في مثل هذا  
الظرف. بل يرون العبد بعد علمه بوجود تكاليف بينها المولى وأخفاها الظالمون  
مستحقّاً للعقاب على الترك؛ للاحتمال العقلانيّ لوجود التكليف.



الثالث: ما ذكره المحقق الأصفهاني - رحمه الله - من أنّ: كلّ أحكام العقل العملي مرّدها إلى حكمه الرئيسي الأولي بقبح الظلم وحسن العدل. ونحن نلاحظ أنّ مخالفة ما قامت عليه الحجّة خروج عن رسم العبودية، وهو ظلم من العبد لمولاه، فيستحقّ منه الذمّ والعقاب. وأنّ مخالفة ما لم تقم عليه الحجّة ليست من أفراد الظلم؛ إذ ليس من زيّ العبودية أن لا يخالف العبد مولاه في الواقع و في نفس الأمر، فلا يكون ذلك ظلمًا للمولى، وعليه فلا موجب للعقاب، بل يقبح، وبذلك يثبت قبح العقاب بلا بيان.

والتحقيق أنّ ادّعاء كون حكم العقل بقبح الظلم هو الأساس لأحكام العقل العملي بالقبح عمومًا، وأنّها كلّها تطبيقات له، وإن كان هو المشهور والمتداول في كلماته وكلمات غيره من المحقّقين إلّا أنّه لا محصّل له؛ لأنّنا إذا حلّلنا نفس مفهوم الظلم وجدنا أنّه عبارة عن الاعتداء وسلب الغير حقّه. وهذا يعني افتراض ثبوت حقّ في المرتبة السابقة، وهذا الحقّ بنفسه من مدركات العقل العملي. فلولا أنّ للمنعم حقّ الشكر في المرتبة السابقة لما انطبق عنوان الظلم على ترك شكره.

فكون شيء ظلمًا وبالتالي قبيحًا مترتّب دائمًا على حقّ مدرك في المرتبة السابقة، وهو في المقام حقّ الطاعة. [٣٣٥]

فلا بدّ أن يتّجه البحث إلى أنّ حقّ الطاعة للمولى هل يشمل التكاليف  
الواصلّة بالوصول الاحتمالي، أو يختصّ بما كان واصلًا بالوصول القطعي بعد  
الفراغ عن عدم شموله للتكليف بمجرد ثبوته واقعًا ولو لم يصل بوجهه؟<sup>١</sup>

الدليل الثالث: ما ذكره المحقق الأصفهانيّ من أنّ جميع الأحكام المرتبطة  
بالعقل العملي ترجع إلى حسن العقل وقبح الظلم، وجميع الأحكام المرتبطة  
بالعقل النظريّ ترجع إلى استحالة اجتماع النقيضين. وحيث إنّ حسن العقاب  
مع البيان وقبحه بلا بيان مرتبطان بمُدركات العقل العمليّ، فلا بد من إرجاع  
المطلب إلى حسن العدل وقبح الظلم.

هذا في الكبرى، وأمّا في الصغرى فنلاحظ أنّ العقل إذا قامت حجة على  
التكليف - سواء كانت الحجة علمًا وجدانيًا، أم أمانة دلّت الدليل القطعي  
على حجيتها، أم أصلًا عمليًا شرعيًا - قال بأنّ مخالفة هذه الحجة قبيحة؛  
لأنّها خروج عن رسم العبوديّة؛ إذ معنى الحجة تعلّق غرض الشارع به.  
وأمّا مخالفة التكليف الذي لم تقم عليه الحجة فغايتها مخالفة التكليف المنشأ،  
وليس ذلك خلعا لزيّ العبوديّة ولا هتكًا لحرمة المولى؛ لأنّ المولى لم يُبرز اهتمامه  
به.

فما كان ظلمًا استحق صاحبه العقوبة، وما لم يكن ظلمًا لم يستحقّ صاحبه  
العقوبة.

الإيراد على الدليل الثالث: ذكرتم في المقدمة الأولى أنّ جميع مُدركات العقل العملي ترجع إلى حسن العدل وقبح الظلم، وهذه القاعدة نناقشها مناقشة كبرويّة ونقول إنّها لا محصّل لها، وللمصنّف في ذلك ثلاثة بيانات:

١- ما قد تكرر منه في أبحاث عديدة من أنّ قضية حسن العدل وقبح الظلم قضايا بشرط المحمول، والقضايا التي بشرط المحول لا تكون قضايا أوليّة. والمراد بالقضايا بشرط المحمول ما كان محموله مستبطنًا في موضوعها كقولك: «زيد القائم قائم». فلا محصّل لها؛ إذ بعد ذكر الموضوع لا معنى لحمل المحمول. ونحن إذا حللنا "الظلم" رأيناه التجاوز عن الحدّ. وليس المراد بالحدّ الحدّ التكوينيّ، بل الحدّ العقليّ، وهو ما ينبغي فعله وما ينبغي تركه. فيصح أنّ يُقال: المراد بالظلم تجاوز ما ينبغي فعله وما ينبغي تركه.

فإذا جئنا إلى قضية «الظلم لا ينبغي فعله» كان مرجعها إلى: «تجاوز ما لا ينبغي فعله لا ينبغي فعله». فالمحمول مستبطن في الموضوع ولا محصّل للقاعدة ولا تكون قضية أوليّة.

٢- دعوى رجوع جميع مُدركات العقل العملي إلى حسن العدل وقبح الظلم غير مقبولة؛ لوجود قضية سابقة عليها رتبةً، وهي إدراك العقل لحق الطاعة. فعندما نقول: «الظلم قبيح» نريد بالظلم سلب ذي الحقّ حقّه. وهذا يعني أنّ وجود الحقّ مفروض في رتبة سابقة. فمعنى كون الفعل ظلمًا للمولى أنّ الفعل اعتداء على حق المولى. فلا بد من إدراك العقل حق المولى وهو حق

الطاعة. ففي طول ثبوت حق الطاعة يُقال: الخروج عن دائرة حق الطاعة ظلم. ولا يُقال: «ضَيِّع العبد حق مولاه» إلا بعد ثبوت حق للمولى. وحق الطاعة من مُدركات العقل العمليّ؛ إذ العقل يُدرك أنّ للمول حقًا على العبيد، سواء كان بملاك المالكية، أم الخالقية، أم المنعمية. وحق الطاعة حيثية عملية غير نظرية يتوقف الحكم بقبح الظلم عليه. فلا معنى للقول برجوع جميع قضايا العقل العملي إلى قبح الظلم.

فما أفاده المحقق الأصفهانيّ غير تامّ. بل لا بدّ من توجيه البحث إلى تنقيح حق الطاعة. فإنّ كان واسعًا وشاملاً للتكاليف المحتملة أدرك العقل لزوم الإتيان بالفعل المحتمل وجوبه أو حرمة. وإنّ لم يكن كذلك فلا يجب عليه أن يفعل هذا الفعل.

وكذا النقطة الثانية التي أفادها -وهي أنّ الحجة ما لم تقم لم يجب الامتثال؛ لأنّه ليس خروجًا عن رسم العبوديّة-؛ لأنّا نسأل: ما المراد بالحجة؟ إنّ كان خصوص العلم والعلميّ والأصل العمليّ فهذا قد فُرض فيه عدم شمول حق الطاعة للتكاليف المحتملة. وإنّ كان شاملاً للتكاليف المحتملة لقليل إنّ عدم امتثال التكليف المحتمل خروج عن رسم العبوديّة وظلم للمولى.

٣- يظهر من المصنف في بعض الموارد -ومنها القسم الأوّل من الحلقة الثالثة- أنّه لا حاجة إلى إقحام حسن العدل وقبح الظلم، بغضّ النظر عن كونها بشرط المحمول أو كونها أمّ القضايا؛ إذ يحكم العقل بالاحتياط إذا أدرك سعة حق الطاعة. وإنّ لم يُدرك سعة حق الطاعة أدرك البراءة العقلية وعدم لزوم

الاحتياط. ولا شيء وراء تحديد الملوية وكل البحث يرجع إلى تحديد دائرة الملوية. وهذا ما فصلناه في حجية القطع. وبينه المصنف في الجزء الرابع من تقريراته في أول بحث القطع. والمصنف ركز هنا على البيان الثاني.

هذا. وقد ذكرنا في القسم الأول بياناً مفصلاً لمسلك المشهور، وقلنا أن مسألة حسن العدل وقبح الظلم لا ترجع إلى حق الطاعة؛ حيث إنه من مدركات العقل النظري لا العملي. فإشكال المصنف بأنه لا محصل له أو بأنه قضية بشرط المحمول غير وارد. فراجع.

قوله: «فلولا أن للمنعم حق الشكر»:

أرجع المطلب إلى لزوم شكر المنعم، والذي يظهر منه في التقارير رجوع المطلب إلى المالكية، بمعنى أن من هو مالك يُدرك العقل حق الطاعة، سواء أنعم هذا المالك على مملوكه أم لا. وليس الآن في مقام تنقيح المطلب.

٢٣- الوظيفة في الشك البدوي ٥

١٦/٧/١٤٤١ - الخميس

الرابع: ما ذكره المحقق الأصفهاني أيضًا تعميقًا لقاعدة قبح العقاب بلا بيانٍ على أساس مبنئٍ له في حقيقة التكليف، حاصله أنّ: التكليف إنشائي وحقيقي، فالإنشائي ما يوجد بالجعل والإنشاء، وهذا لا يتوقف على الوصول. والتكليف الحقيقي ما كان إنشاؤه بداعي البعث والتحريك، وهذا متقوم بالوصول؛ إذ لا يعقل أن يكون التكليف بمجرد إنشائه باعثًا ومحركًا، وإنما يكون كذلك بوصوله. فكما أنّ بعث العاجز غير معقول كذلك بعث الجاهل. وكما يختصّ التكليف الحقيقي بالقادر كذلك يختصّ بمن وصل إليه ليتمكنه الانبعاث عنه.

فلا معنى للعقاب والتنجز مع عدم الوصول؛ لأنّه يساوق عدم التكليف الحقيقي، فيقبح العقاب بلا بيانٍ لا لأنّ التكليف الحقيقي لا بيان عليه، بل لأنّه لا ثبوت له مع عدم الوصول.<sup>١</sup>

الدليل الرابع: ما ذكره المحقق الأصفهاني أيضًا، المبني على مسلكه في حقيقة التكليف. وبيانه في مقدمات:

١ - حقيقة التكليف ما كان الإنشاء فيه بغرض جعل الداعي في نفس المكلف. فالتكليف متقوم بالداعويّة. وإنْ شئت قلت: للتكليف مرتبتان: التكليف الإنشائيّ، وهو المتحقق بالجعل والإنشاء غير المتقوم بالوصول. وهو العنصر الثالث من عناصر عالم الثبوت.

التكليف الحقيقيّ، وهو ما كان متقومًا بالداعويّة والمحرّكيّة. وحيث إنّهُ متوقف على المحرّكيّة فهو متوقف على الوصول؛ إذ مجرّد التقرر ليس منشأً للمحرّكيّة. بل هي متوقفة على الوصول.

فصح أنْ نقول: التكليف الحقيقي ما كانت حقيقته المحرّكيّة، وهو متوقف على الوصول.

فلا يشمل التكليف الحقيقي العاجز؛ لأنّه لا يستطيع التحرك. وكذا لا تكليف حقيقيّ للجاهل؛ إذ لا باعثة حيث لا علم. وهذا لا يتنافى مع ما اشتهر بين العدلية من اشتراك التكاليف بين العالم وبين الجاهل؛ فإنّ هذا بلحاظ مرتبة الجعل والإنشاء، لا بلحاظ المحرّكيّة.

وإنْ شئت قلت: يرى المحقق الأصفهانيّ التكليف الحقيقيّ هو التكليف الفعليّ؛ فإنّ للحكم مرحلتين: مرحلة الجعل ومرحلة المجعول والفعليّة. وفعليّة التكليف عند الأصفهانيّ متقومة بالوصول. فما لم يصل لم يكن فعليًّا، خلافًا للمشهور؛ حيث لا ينيطون الفعليّة بالوصول والعلم، بل بتحقيق الموضوع في الخارج. فإذا جعل الشارع وجوب الحج على المستطيع فبمجرد ما يكون زيد مستطيعًا صار الحكم فعليًّا، سواء علم أم لا.

٢- يتضح بما تقدم أنّ مع عدم البيان -أي: مع عدم وصول التكليف- لا فعليّة للتكليف. فلا معنى لاستحقاق العقوبة؛ لأنّ موضوع استحقاق العقوبة هو التكليف بوجوده الفعليّ لا الإنشائيّ.

٣- ليس قبح العقاب بلا بيان ليس من باب القبح بنحو السالبة بانتفاء المحمول، بل من السالبة بانتفاء الموضوع. فيقبح العقاب حيث لا تكليف فعليّ أساسًا.

ففرق بين مسلك المشهور وبين مسلك الأصفهانيّ؛ فإنّ المشهور يقولون: إذ وُجد الجعل ووُجد الموضوع صار التكليف فعليًّا. فإذا شكّ المكلف كان شاكًّا في تكليف فعليّ. والتكليف الفعليّ هو موضوع الإدانة والمنجزية. فإذا قلنا بقبح العقاب بلا بيان كان بنحو السالبة بانتفاء المحمول؛ فإنّهم يسلمون وجود تكليف فعليّ، ومع ذلك يقولون بعدم استحقاق العقاب. أمّا الأصفهانيّ فيقول نقطع بعدم التكليف الفعليّ، فلا نزاع في قبح العقاب؛ لانتفاء موضوعه.

فلو قال الشارع: «يجب الحج على المستطيع» وعلم المكلف بوجوب الحج ولم يعلم بالاستطاعة لم يتحقق موضوع المنجزية. ومقامنا من هذا القبيل. فلا تكليف فعليّ.

قوله: «يختصّ التكليف الحقيقي بالقادر»:



لا يشمل التكليف الفعليّ الحقيقيّ غير الجاهل والعاجز. وأمّا التكليف الإنشائيّ فهل يشملهما؟ يشمل الجاهل؛ لقاعدة اشتراك الأحكام بين العالم وبين الجاهل. وأمّا العاجز فمقتضى حديث الرفع «رُفِعَ عن أمتي ما لا يطيقون» ومقتضى: «ما من شيء حرّمه الله إلا وقد أحلّه لمن اضطر إليه» أنّ التكليف الإنشائيّ لا يشمل العاجز.

ولكنهم بحثوا: الرفع في حديث الرفع بلحاظ عالم الجعل؟ أم بلحاظ عالم الفعلية؟ وفرق بين القدرة الشرعية وبين القدرة العقلية. فقد يُقال: التكليف الإنشائيّ لم تؤخذ فيه القدرة العقلية؛ لأنّها ليست دخيلة في اتصاف الفعل بالملاك. نعم فعلية التكليف بحث آخر. ولهذا ذهب جمع من الأعلام إلى دخالة القدرة في فعلية التكليف.

فالتكليف الحقيقيّ لا إطلاق له إلى العاجز والجاهل. والمشهور على أنّ التكليف الإنشائيّ مطلق، وأمّا التكليف الفعليّ فهو مطلق للجاهل دون العاجز. فيحصل الافتراق بين العاجز وبين الجاهل في مرحلة الفعلية. نعم. التنجز مشروط بالعلم.

وأما الأصفهانيّ فيرى أنّ التكليف الإنشائيّ مطلق للعاجز والجاهل. وأمّا التكليف الفعليّ فلا يشملهما. فالقدرة شرط في الفعلية كما أنّ العلم شرط في الفعلية.

ويرد عليه:

أولاً أنّ: حقّ الطاعة إن كان شاملاً للتكاليف الواصلة بالوصول الاحتمالي فباعثية التكليف ومحركيته مولوياً مع الشكّ معقولة أيضاً؛ وذلك لأنّه يحقّق موضوع حقّ الطاعة. وإن لم يكن حقّ الطاعة شاملاً للتكاليف المشكوكة فمن الواضح أنّه ليس من حقّ المولى أن يعاقب على مخالفتها؛ لأنّه ليس مولياً بلحاظها بلا حاجةٍ إلى هذه البيانات والتفصيلات. وهكذا نجد مرّةً أخرى أنّ روح البحث يجب أن يتّجه إلى تحديد دائرة حقّ الطاعة. [٣٣٦]

وثانياً أنّ: التكليف الحقيقي الذي ادّعي كونه متقوّماً بالوصول إن أراد به الجعل الشرعي للوجوب - مثلاً - الناشئ من إرادة ملزمة للفعل ومصلحة ملزمة فيه، فمن الواضح أنّ هذا محفوظ مع الشكّ أيضاً، حتّى لو قلنا بأنّه غير منجز وإنّ المكلف الشاك غير ملزم بامتناله عقلاً؛ لأنّ شيئاً من الجعل والإرادة والمصلحة لا يتوقّف على الوصول.

وإن أراد به ما كان مقروناً بداعي البعث والتحريك فلنفترض أنّ هذا غير معقول بدون وصول، إلّا أنّ ذلك لا يُنهي البحث؛ لأنّ الشكّ في وجود جعلٍ بمبادئه من الإرادة والمصلحة الملزمتين موجود على أيّ حال، حتّى ولو

لم يكن مقروناً بداعي البعث والتحريك، ولا بدّ أن يلاحظ أنّه هل يكفي احتمال ذلك في التنجيز، أو لا؟ وعدم تسمية ذلك بالتكليف الحقيقي مجرّد اصطلاح ولا يُغني عن بحث واقع الحال.

## ٢ - مسلك حقّ الطاعة:

وهكذا نصل إلى المسلك الثاني وهو مسلك حقّ الطاعة المختار. ونحن نؤمن في هذا المسلك بأنّ المولوية الذاتية الثابتة لله سبحانه وتعالى لا تختصّ بالتكاليف المقطوعة، بل تشمل مطلق التكاليف الواصلة ولو احتمالاً. وهذا من مدركات العقل العملي، وهي غير مبرهنة. فكما أنّ أصل حقّ الطاعة للمنعّم والخالق مدرك أوّلّي للعقل العملي غير مبرهن كذلك حدوده سعةً وضيقاً. وعليه فالقاعدة العملية الأولى هي أصالة الاشتغال بحكم العقل ما لم يثبت الترخيص الجادّ في ترك التحفّظ، على ما تقدم في مباحث القطع. فلا بدّ من الكلام عن هذا الترخيص وإمكان إثباته شرعاً، وهو ما يسمّى بالبراءة الشرعية.<sup>١</sup>

وصل بنا الكلام إلى الإيراد الذي ذكره المصنف على ما أفاده المحقق الأصفهاني في الدليل الرابع على البراءة العقلية:

<sup>١</sup> الحلقة الثالثة: ص ٢٣٥-٢٣٦

الإيراد الأول على الدليل الرابع: ذكرتم أنّ التكليف الحقيقي متقوم بالبعث والزجر، ونحن نسلم بهذه الكبرى، إلا أنّ الكلام في أنّ الوصول الذي يتقوم به البعث والتحريك أهو الوصول العلميّ؟ أم يشمل الوصول الاحتماليّ؟ فالحقق الأصفهانيّ حصر المحرّكيّة في الوصول العلميّ دون الاحتماليّ. ولم يبرهن على هذا في كلماته. وهذا أوّل الكلام. فلا بدّ من البحث قبل ذلك عن سعة حق الطاعة للتكاليف المحتملة. فباعثية التكليف ومحرّكيّته معقولة حتى مع الشكّ؛ لأنّه يحقق موضوع حق الطاعة.

وإنّ بنيتم على عدم سعة حق الطاعة للتكاليف المحتملة فلا حاجة إلى بناء البحث على مباني خاصّة، بل يتم المطلب على جميع المباني؛ إذ يمكن أن يُقال: لم يثبت حق الطاعة للمولى بلحاظ التكاليف المحتملة، فليس بمولى بلحاظ التكليف المحتمل. فمرجع المطلب إلى تحديد حق الطاعة.

فإنّ قلت: ما ذكره المحقق الأصفهاني في رتبة سابقة على ما ذكره المصنّف؛ فإنّه يقول: موضوع حق الطاعة التكليف الحقيقيّ، فلا معنى للبحث عن حق الطاعة في الأحكام الإنشائيّة. فلا بدّ من البحث في رتبة أسبق على ما ذكره المصنّف: أيّ تكليف هو موضوع حق الطاعة؟ ونسبة التكليف إلى حق الطاعة نسبة الموضوع إلى الحكم.

قلنا: نسلم معكم أنّ موضوع حق الطاعة هو التكليف الحقيقيّ، ولكنّ السؤال: لم تخصّصون الباعثيّة والمحرّكيّة بخصوص الوصول العلميّ؟ فالأصفهانيّ لم يبرهن على عدم كفاية الوصول الاحتماليّ في إشباع الباعثية والمحرّكيّة. فلا

بد من البحث عن المحرّك نحو التكليف، وهو حق الطاعة. فلا بد من البحث: أيشمل حق الطاعة التكاليف المحتملة؟ فإن لم يثبت الشمول لم يكن للمولى العقاب على مخالفتها؛ لأنّه ليس بمولى بلحاظها، وإن ثبت الشمول كان اللازم امتثاله فيها.

**الإيراد الثاني على الدليل الرابع:** ذكر المحقق الأصفهاني أنّ التكليف الحقيقي متقوم بالوصول. فما مراده بالتكليف الحقيقي؟ احتمالات:

أ. نفس الجعل الشرعيّ الناشئ عن الملاك والإرادة. فالمولى رأى مفسدة في شرب الخمر، وأوجبت هذه المفسدة انقداح المبعوضيّة تجاه شربه، فجعل حرمة الشرب، وهذا الجعل هو التكليف الحقيقيّ الذي عبّر عنه المصنف بالعنصر الثالث من عناصر عالم الثبوت. وهذا الجعل متقوم بالوصول.

ولكنّ هذا واضح الفساد؛ فإنّ الوجوب والحرمة الإنشائيّين ناشئان من وجود المصالح والمفاسد، من دون تقييد بالوصول وعلم المكلف؛ فإنّ العلم ليس قيداً في الجعل. بل التكاليف مشتركة بين الجاهل وبين العالم. ومن الواضح أنّ هذا ليس مراد المحقق الأصفهانيّ.

ب. الحكم الفعليّ، أي: الواصل إلى التحريك والزجر. فما لم يصل فلا محرّكية ولا باعثية. وسلمنا أنّ هذا متقوم بالوصول العلميّ. ولكن لا يتم المطلب مع ذلك؛ فإنّ موضوع التنجّز بحسب حكم العقل بالاحتياط ليس التكليف بما هو تكليف، بل روح التكليف من الملاك

والإرادة. فذهب أنّ ما يُسمّى بالتكليف الحقيقي والفعليّ غير موجود في حقّ الشاكّ. إلاّ أنّه بلحاظ مرحلة الإنشاء محفوظ. فالمنجزية إنّ لم يشمل التكليف الفعلي عنواناً يشمله ملاكاً. وبه يتنقح موضوع حق الطاعة؛ لأنّ المكلف متى علم باهتمام المولى أو احتمل ذلك كفى لشمول حق الطاعة. وإنّ شئت قلت: مجرد عدم انطباق التكليف الفعلي على المورد لا يُلغي البحث؛ لأنّنا نشكّ في وجود إرادة ومصلحة ملزمة، وأبرزها الشارع ولم تصل لإخفاء الظالمين، ولا بد من الرجوع إلى دائرة حق الطاعة لنرى شمولها له. وفرق بين الكلام عن مجرد الجعل وبين الكلام عن إرادة المولى وحبّه للإتيان بالفعل. وهكذا في موارد التحريم. وتسميته بالتكليف الحقيقيّ أو بغير ذلك لا يغيّر المطلب.

هذا تمام الكلام في الأدلة التي جاء بها المشهور لإثبات البراءة العقلية. فليس في البين إلا الوجدان، بأنّ يُقال: نرى بالوجدان عدم ثبوت استحقاق العقاب على التكاليف المحتملة، وأنّ وظيفة العبد الفحص في المظانّ فقد، فإنّ لم يجد الدليل في المظانّ وإنّ احتمل التكليف، لم يستحق العقاب.

راجع بحث السيد الحائريّ في الملحق الثالث من الملاحق التي ألحقها بالحلقة الثالثة.<sup>١</sup>

قوله: «مسلك حق الطاعة»:

<sup>١</sup> الحلقة الثالثة: طبعة مجمع الفكر الإسلامي: ص ٤١٧

أي: للمولى حقّ الطاعة في التكاليف المحتملة.

### الوظيفة الثانوية في حالة الشكّ

والقاعدة العملية الثانوية في حالة الشكّ التي ترفع موضوع القاعدة الأولى هي: البراءة الشرعية. ويقع الكلام عن إثباتها في مبحثين: أحدهما في أدلتها، والآخر في الاعتراضات العامة التي قد توجّه إلى تلك الأدلة بعد افتراض دلائلها.

#### ١ - أدلة البراءة الشرعية

وقد استدلّ عليها بالكتاب الكريم والسنة:

أدلة البراءة من الكتاب:

أمّا من الكتاب الكريم فقد استدلّ بعدة آيات:

منها: قوله - سبحانه وتعالى -: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ بدعوى أنّ اسم الموصول يشمل التكليف بالإطلاق، كما يشمل المال والفعل، فيدلّ على [٣٣٨] أنّه لا يكلف بتكليفٍ إلا إذا آتاه، وإيتاء التكليف معناه عرفاً وصوله إلى المكلف، فتدلّ الآية على نفي الكلفة من ناحية التكليف غير الواصلة.<sup>١</sup>



بعدها انتهى المصنّف من أنّ الوظيفة العملية الأولى هي الاحتياط، شرع في بيان الوظيفة الثانوية في الشكّ في التكليف، وهي البراءة الشرعيّة. أفهناك دليل على البراءة الشرعيّة بحيث يوجب رفعاً ليد عن الاحتياط العقليّ؟ والكلام في البراءة في قسمين: أدلة البراءة، والاعتراضات العامّة الموجهة على الاستدلال للبراءة.

### آيات البراءة

استدل للبراءة الشرعيّة بالكتاب والسنة، وتعرّض المصنّف في الاستدلال بالكتاب إلى مجموعة من الآيات:

- ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾
- ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾
- ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيهَا أُوحِيَ إِلَيَّ﴾ الآية.
- ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا﴾ الآية.

فهنا أربع آيات:

تقريب الاستدلال بالآية الأولى:

وهي قوله - تعالى -:

﴿أَسْكِنُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُمْ لَنُبَشِّرَكُم بِهِمْ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأَتَمُّوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمْ فَمَشْزُوعٌ لَهُ أُخْرَى \* لِيُنْفِقَ ذُو

سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا<sup>١</sup>

والكلام أولاً في تقريب الاستدلال بقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾،  
وثانياً في مناقشة الاستدلال بها. فنقول في الاستدلال بها:

اسم الموصول المبهم قابل بدواً للانطباق على عدة موارد:

- المال، فيكون مرجع الآية: «لا يكلف الله نفساً إلا بالمال الذي آتاه». والمراد بالتكليف بالمال هو التكليف بإنفاق المال. أي: لا يكلف الله نفساً إلا بإنفاق المال الذي آتاه. فالمراد بالإيتاء هو الإعطاء والتمكين. فيكون مفاد الآية أن الله - تعالى - لا يكلف نفساً بإنفاق إلا بالمقدار الذي أعطاه.

- مطلق الفعل، فليس المراد بالتكليف خصوص الإنفاق. والمراد بالإيتاء هو الإقدار وإعطاء القدرة. أي: لا يكلف الله نفساً إلا بما أقدرها عليه. ويكون التكليف بإنفاق أحد مصاديقه.

- خصوص الحكم الشرعي، أي: التكليف، فيكون معنى الآية: لا يكلف الله نفساً بتكليف إلا ما آتاه من التكليف، أي: ما أعلمها. فالمراد بالإيتاء الإيصال والإعلام؛ إذ لا معنى لإيتاء العبد التكليف؛ حيث إن التكليف فعل المولى لا فعل العبد.

- الجامع بين الفعل وبين الحكم، فالمراد بالإيتاء بالنسبة إلى الفعل: الإقدار عليه، وبالنسبة إلى الحكم: الإعلام والإيصال. فالإيتاء مفهوم عرفي واحد، ولكن إيتاء كل شيء بحسبه.

وتمامية الاستدلال متوقف على تقريب أحد محتملين: الثالث -وهو إرادة خصوص الحكم الشرعي- والرابع -وهو إرادة الجامع بين الفعل وبين الحكم-. وأما المحتملين الأول والثاني فلا يتم الاستدلال بهما؛ لأنّ الأول ناظر إلى خصوص المال، والثاني ناظر إلى شرطية القدرة في فعلية التكليف، ولا علاقة له بشرطية العلم.

نعم. إرادة المحتمل الثالث لا يمكن الالتزام به؛ لأنّه يتنافى مع مورد الآية؛ لأنّ موردها الإنفاق على الزوجة. كما يتضح من الآية السابقة عليها. نعم. لا مانع من حمل الآية على كبرى كلية تشمل مورد الآية وغيره من الموارد، بأنّ يُقال: إنّ ذيل الآية يشمل الإنفاق ويشمل غيره من التكاليف.

وبناءً على هذا يكون الاستدلال بالآية متوقفاً على إرادة خصوص التكليف أو الجامع بين التكليف وبين الفعل. والمحمّل الأول -وهو إرادة خصوص التكليف- وإن كان بعيداً، إلا أنّ الثاني ليس ببعيد. والمورد لا يخصّص الوارد بعد فرض كلية الكبرى في نفسها. وقد سيقّت الكبرى في مساق التعليل، وهذا يناسب بقاء التعليل على إطلاقه بأنّ يكون المال أحد مصاديقه. بل قد يُقال: الحمل على خصوص المال يتنافى مع سياق التعليل؛ إذ يكون المعنى

حينئذ: «لينفق ذو سعة من سعته؛ لأنّ الله لا يكلف ذا السعة إلا بأنّ يُنفق من سعته». من سعته».

راجع كلمات المصنف في تقريراته<sup>١</sup> وكلمات باقي الأعلام في المطلب<sup>٢</sup>.  
فإن قلت: يلزم ممّا ذكرتم استعمال اللفظ في أكثر من معنى؛ لأنّ الإيتاء يكون بمعنى الإقدار تارة وأخرى بمعنى الإيصال. وهو غير جائز.

قلنا: استعمل "الإيتاء" في معنى جامع، وغايته أنّه في مقام التطبيق شمل الموردين. فهو ناشئ من المراد الجدي وفي مقام التطبيق لا من المراد الاستعمالي.

فكما أنّ "ما" استعملت في الجامع، كذلك "الإيتاء" استعملت في الجامع، وأسند الجامع إلى الجامع.  
يأتي الكلام عن الاعتراضات التي ذكرت على الاستدلال. فراجع كلمات الأعلام<sup>٣</sup>.

قوله: «التي ترفع موضوع القاعدة الأولى»:

---

<sup>١</sup> البحوث: ج ٥: ص ٣١

تقارير عبد الساتر: ج ١١: ص ٦٧

<sup>٢</sup> منتقى الأصول: ج ٤: ص ٣٧٧

<sup>٣</sup> فرائد الأصول: ج ٢: ص ٢٢

نهایة الأفكار: ج ٣: ص ٢٠١

ترفع موضوع الاحتياط العقليّ؛ لأنّ أصالة الاشتغال متوقفة على عدم ثبوت  
الترخيص الجادّ من الشارع.

وقد اعترض الشيخ الأنصاري - رحمه الله - على دعوى إطلاق اسم الموصول باستلزامه استعمال الهيئة القائمة بالفعل والمفعول في معنيين؛ لأنّ التكليف بمثابة المفعول المطلق، والمال والفعل بمثابة المفعول به، ونسبة الفعل إلى مفعوله المطلق مغايرة لنسبته إلى المفعول به، فكيف يمكن الجمع بين النسبتين في استعمال واحد؟<sup>١</sup>

تقدم بيان الاستدلال بالآية لإثبات البراءة الشرعية، وكان حاصل الاستدلال التمسك بإطلاق اسم الموصول بدعوى شموله التكليف بالإطلاق كما يشمل المال والفعل. فلا يكلف الله نفساً إلا التكليف الذي آتاه إياه. ومعنى إيتاء التكليف وصوله إلى المكلف.

### الاعتراض الأول على الاستدلال بالآية الأولى:

اعترض الشيخ الأعظم على الاستدلال المذكور بأنّه لا يمكن التمسك بإطلاق الموصول؛ للزوم الجمع بين نسبتين متغايرتين في استعمال واحد. ومرجع كلامه إلى قياس استثنائي: «إن أريد الإطلاق لجمع بين نسبتين في استعمال واحد» والتالي باطل، فالمقدم مثله في البطلان.

والكلام تارة في وجه الملازمة بين المقدم وبين التالي، وأخرى في وجه بطلان التالي.

**بيان الملازمة:** اسم الموصول "ما" بلحاظ حالته الإعرابية اللفظية مفعول لـ "يكلف". ولكنّها بلحاظ المعنى يختلف معناها باختلاف الاحتمالات: فإنّ أريد بها التكليف كانت مفعولاً مطلقاً؛ لأنّها في قوّة: «لا يكلف إلا التكليف الذي آتاه».

وإنّ أريد بها المال أو الفعل كانت مفعولاً به.

ولا يمكن أن يُراد بـ "ما" المطلق؛ لوجود هيئة إسنادية مستفادة من نسبة الفعل إلى المفعول. أي: نسبة كلاميّة بين "يكلف" وبين "ما". وهذه الهيئة تختلف فيما إذا أريد المفعول المطلق عما إذا أريد المفعول به؛ لأنّ نسبة الفعل في الأوّل هي نسبة الفعل إلى المفعول المطلق، أي: نسبة الفعل إلى طور من أطواره. ونسبة الفعل في الثاني إلى مباينه.

فالنسبتان متغايرتان، وإذا أريد باسم الموصول الإطلاق لزم استعمال الهيئة القائمة بين الفعل وبين "ما" في معنيين، أي: نسبة الفعل إلى طور من أطواره، ونسبة الفعل إلى مباينة.

هذا هو الوجه في الملازمة بين المقدم والتالي.

**بطلان التالي:** تقدمت علينا استحالة استعمال الهيئة في معنيين؛ لأنّ الهيئة نسبة، ويستحيل الجمع بين نسبتين في استعمال واحد؛ إذ لازمه تعدد اللحاظ في آن واحد؛ لأنّ معنى الاستعمال: لحاظ المعنى فانيّاً في اللفظ. فالاستعمال

مقوم باللحاظ. فتعدّ الهيئة يقتضي تعدد اللحاظ. وتعدد اللحاظ لشيء واحد في آن واحد مُحال. خصوصاً في المعاني الحرفيّة؛ إذ النسبة ليست إلا لحاظ الأطراف، فلا يمكن لحاظ الشيء مع طور من أطواره، ولحاظ الشيء مع الأجنبيّ في آن واحد.

ولذا ذهب المشهور إلى استحالة استعمال اللفظ في معنيين. وإن لم تقبلوا الاستحالة فلا أقلّ من كونه خلاف الظاهر. فإمّا أن يُقال: الآية مجملة فتسقط عن الاستدلال، وإمّا أن يُؤخذ بالقدر المتيقن وهو المال. فيكون الملحوظ نسبة الفعل إلى المباين، لا إلى طور من أطواره.

ولذا قال الشيخ الأعظم في الفرائد:

نعم لو أريد من الموصول نفس الحكم والتكليف كان إيتاؤه عبارة عن الإعلام به لكن إرادته بالخصوص تنافي مورد الآية وإرادة الأعم منه ومن المورد تستلزم استعمال الموصول في معنيين؛ إذ لا جامع بين تعلق التكليف بنفس الحكم وبالفعل المحكوم عليه. فافهم.<sup>١</sup>

وأراد بالأمر بالفهم أنّ الإشكال ليس في استعمال الموصول، بل في استعمال النسبة في معنيين.

ولعله إشارة إلى الإشكال الذي سيأتي من المحقق العراقيّ.



## الجواب الأول عن الاعتراض:

ما ذكره المحقق العراقي<sup>١</sup> من أنّ الإطلاق لا يستلزم استعمال الهيئة الواحدة في أكثر من معنى؛ لأنّا تارة ندّعي أنّ المتكلم استعمل اللفظ في معنيين متباينين، فيأتي الإشكال المذكور المعروف، وأخرى ندّعي أنّ المتكلم استعمل اللفظ في الجامع بين المعنيين. فبلحاظ المراد الاستعمالي لا يوجد تعدد. وإنّما التعدّد في مرحلة المراد الجديّ بالتحلاله.

فإذا قال المتكلم: «رأيت شيئاً» لا يُقال استعمل "شيء" في أكثر من معنى إذا استعمله في الجامع بين الكتاب والصديق؛ إذ التعدد ليس بلحاظ المراد الاستعمالي؛ حيث إنّ معنى واحد، بل بلحاظ الانطباق والمصاديق في المدلول الجديّ. فالمعنى الواحد ينطبق على أكثر من شيء. وفرق بين الاستعمال وبين الانطباق؛ إذ الاستعمال فعل المتكلم، والانطباق قهريّ.

ففي قوله - تعالى -: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾<sup>٢</sup> إنّ قلنا أريد بلفظ "البيع" البيع وقت النداء ووالبيع في غير وقت النداء والبيع باللغة العربيّة والبيع باللغة الفارسيّة، يكون استعمالاً للفظ في أكثر من معنى، وهو مستحيل أو خلاف الظاهر. وإنّ قلنا أريد به المعنى الجامع، ثم حصل التعدد في مقام الانطباق.

فلا ندّعي في المقام أنّ المتكلم استعمل الهيئة في معنيين بحيث يستلزم التعدد في المراد الاستعماليّ، بل استعمل الهيئة في الجامع بين النسبتين. والتعدّد إنّما جاء من المصداق والانطباق. فتارة يلاحظ نسبة الفعل إلى المفعول به، وأخرى

<sup>١</sup> نهاية الأفكار: ج ٣: ص ٢٠٢

إلى المفعول المطلق، وثالثة إلى الجامع اللا بشرط من جهة كونه مفعولاً به أو مفعولاً مطلقاً. والتعدد في المعنى الثالث حاصل من الانطباق.

ولو كان التعدد بلحاظ المصاديق يكفي في الإشكال لاختصرنا وقلنا: لا يصح إطلاق اسم الموصول؛ لأنّ لازمه استعماله في معنيين، ويستحيل ذلك، بلا حاجة إلى لحاظ النسبة بين الفعل وبين متعلقه.

والجواب الذي يُذكر في إطلاق "ما" الموصولة هو أنّ المتكلم استعملها في معنى واحد وهو الشيء المبهّم والتعيّن حينئذٍ باختلاف القرائن والصلة وبحسب الانطباقات. وهذا الجواب بعينه يُذكر في النسبة. فإنّ قبلتم الإشكال في النسبة كان ينبغي قبوله في الاسم الموصول. مع أنّ الظاهر من كلام الشيخ أنّ الإشكال بلحاظ النسبة لا بلحاظ الاسم الموصول.

فالإشكال سيّال، وجوابه سيّال.

وهذه عبارة المحقق العراقي:

وأنت خبير بما في هذا الإشكال؛

أما أولاً فلأنه يرد ذلك في فرض إرادة الخصوصيات المزبورة من شخص الموصول.

وإلا فبناء على استعمال الموصول في معناه الكلي العام وإرادة الخصوصيات المزبورة من دوال آخر خارجية فلا يتوجه محذور، لا من طرف الموصول، ولا في لفظ الإيتاء، ولا من جهة تعلق الفعل بالموصول وذلك:

إما من جهة الموصول فظاهر فانه لم يستعمل إلا في معناه الكلي العام وإن إفادة الخصوصيات انما كان بتوسيط دال آخر خارجي.

وكذلك الأمر في لفظ الإيتاء فانه أيضا مستعمل في معناه وهو الإعطاء غير انه يختلف مصاديقه من كونه تارة هو الاعلام عند إضافته إلى الحكم، وأخرى الملكية أو الإقدار عند إضافته إلى المال أو الفعل.

وهكذا في تعلق الفعل بالموصول حيث لا يكون له إلا نحو تعلق واحد به ومجرد تعدده بالتحليل إلى نحو التعلق بالمفعول به والتعلق بالمفعول المطلق لا يقتضي تعدده بالنسبة إلى الجامع الذي [٢٠٣] هو مفاد الموصول كما هو ظاهر غاية الأمر انه يحتاج إلى تعدد الدال والمدلول كما أشرنا إليه.<sup>١</sup>

يأتي الإشكال على هذا الجواب.

---

<sup>١</sup> نهاية الأفكار: ج ٣: ص ٢٠٢-٢٠٣

وهناك جوابان على هذا الاعتراض:

الأول: ما ذكره المحقق العراقي - رحمه الله - من أخذ الجامع بين النسبتين.

ويرد عليه: أنّه إن أريد الجامع الحقيقي بينهما فهو مستحيل؛ لِمَا تقدّم في مبحث المعاني الحرفية من امتناع انتزاع الجامع الحقيقي بين النسب. وإن أريد بذلك افتراض نسبةٍ ثالثةٍ مبينةٍ للنسبتين، إلّا أنّها تلائم المفعول المطلق والمفعول به معًا فلا معيّن لإرادتها من الكلام على تقدير تصور نسبةٍ من هذا القبيل.<sup>١</sup>

### الرد الأوّل على الجواب الأوّل:

لم يقبل المصنف جواب المحقق العراقي عن إشكال الشيخ، وأفاد أنّكم ذكرتم استعمال الهيئة في الجامع بين النسبتين. فما هو المراد بالجامع؟ الجامع الحقيقي؟ أم الانتزاعي غير الحقيقي؟ الجامع الحقيقي هو الكلي الذي نسبته إلى المصاديق والأفراد نسبة الذاتيّ أو تمام الذات - أي: الجنس أو النوع أو الفصل -. والجامع العرضيّ هو الجامع الذي بمثابة العرض، كالأبيض الجامع بين القطن وبين الورقة. وأمّا الجامع الانتزاعي فهو ما سوى الحقيقي والعرضيّ.

فإن أريد الجامع الحقيقي أورد عليه باستحالة وجود جامع حقيقي بين النسب؛ لاستحالة وجود جامع مشترك ذاتي بين النسب؛ فإن النسب متباينة بتمام الذات، وطريقة الجامع إسقاط ما به الافتراق والأخذ بما به الاتفاق، والافتراق بين النسب بتمايز طرفيها، وإسقاط الطرفين يُسقط النسبة. فلا شيء ليؤخذ منه الاتفاق. فكيف يُدعى استعمال النسبة في الجامع بين النسبتين؟ وهذا قد بُحث في المعنى الحرفي، فقال المصنف هناك:

وكَلِّمَا تَكَثَّرَتِ النِّسْبَةُ عَلَى أَحَدِ هَذَيْنِ النُّحُومِ اسْتِحَالُ انْتِزَاعِ جَامِعٍ ذَاتِيٍّ حَقِيقِيٍّ بَيْنَهَا، وَذَلِكَ إِذَا عَرَفْنَا مَا يَلِي:

أَوَّلًا: أَنَّ الْجَامِعَ الذَّاتِيَّ الْحَقِيقِيَّ مَا تَحْفَظُ فِيهِ الْمُقَوِّمَاتُ الذَّاتِيَّةُ لِلْأَفْرَادِ، خِلَافًا لِلْجَامِعِ الْعَرَضِيِّ الَّذِي لَا يَسْتَبْطِنُ تِلْكَ الْمُقَوِّمَاتُ. وَمِثَالُ الْأَوَّلِ: "الإنسان" بالنسبة إلى زيد وخالد. ومثال الثاني: "الأبيض" بالنسبة إليهما.

ثَانِيًا: إِنَّ انْتِزَاعَ الْجَامِعِ يَكُونُ بِحِفْظِ جِهَةٍ مُشْتَرَكَةٍ بَيْنَ الْأَفْرَادِ مَعَ الْإِغَاءِ مَا بِهِ الْاِمْتِيَاظُ.

ثَالِثًا: إِنَّ مَا بِهِ اِمْتِيَاظُ النِّسْبِ الظَّرْفِيَّةِ الْمَذْكُورَةِ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ إِنَّمَا هُوَ أَطْرَافُهَا، وَكُلُّ نِسْبَةٍ مُتَقَوِّمَةٌ ذَاتًا بِطَرَفِيهَا، أَيْ أَنَّهَا فِي مَرْتَبَةِ ذَاتِهَا لَا يُمْكِنُ تَعَقُّلُهَا بِصُورَةٍ مُسْتَقَلَّةٍ عَنْ طَرَفِيهَا، وَإِلَّا لَمْ تَكُنْ نِسْبَةً وَرَبَطًا فِي هَذِهِ الْمَرْتَبَةِ.

وَعَلَى هَذَا الْأَسَاسِ نَعْرِفُ أَنَّ انْتِزَاعَ الْجَامِعِ بَيْنَ النِّسْبِ الظَّرْفِيَّةِ -مِثْلًا- يَتَوَقَّفُ عَلَى الْإِغَاءِ مَا بِهِ اِلْمْتِيَاظُ بَيْنَهَا، وَهُوَ الطَّرَفَانِ لِكُلِّ نِسْبَةٍ، وَلَمَّا كَانَ طَرَفَا كُلِّ

نسبة مقومين لها فما يحفظ من حيثية بعد إلغاء الأطراف لا تتضمن المقومات الذاتية لتلك النسب، فلا تكون جامعاً ذاتياً حقيقياً. وهذا برهان على التغير الماهوي الذاتي بين أفراد النسب الظرفية وإن كان بينها جامع عرضي اسمي، وهو نفس مفهوم النسبة الظرفية.<sup>١</sup>

وإن أردتم الجامع الانتزاعي وهو نسبة الفعل إلى مطلق المفعول، كأخذ الجامع بين الإنسان وبين الحجر، وهو عنوان "أحدهما" مثلاً. فنقول بوجود نسبة ثالثة وراء النسبتين، وهي النسبة المنتزعة منهما، فهو محل إشكال أيضاً؛ لأن مقتضى ما ذكرتموه من وجود نسبة ثالثة وراء النسبتين أن تكون النسبة الثالثة غير منشأ انتزاعها - وهما النسبتان الأوليان - . فنسألکم: أين هذه النسبة الثالثة من اللغة العربية وكلام العرب؟ وما الدليل على ثبوتها؟ وما لم يكن له وجود في كلام العرب لم يمكن حمل كلام المتكلم عليه.

### الرد الثاني على الجواب الأول:

سلمنا أن النسبة لها وجود، ولكن ما الدليل على أن المتكلم أرادها؟ فبعد افتراض نسب ثلاث: نسبة الفعل إلى طوره، ونسبته إلى مباينه، ونسبته إلى مطلق المفعول، ما هو المعين لهذه النسبة؟

إن قلت: المعين لهذه النسبة هو الإطلاق. وإلا لأوردنا عليكم: ما هو المعين لإرادة الأعم من الاسم الموصول؟ وهكذا في جميع الموارد يرد هذا الإشكال.

قلنا: لا يصح التمسك بالإطلاق في مورد التردد في المراد الاستعماليّ. فوظيفة الإطلاق تنقيح المراد الجدي بعد الفراغ عن المراد الاستعماليّ. فإنّ قال: «أعتق رقبة» وثبت لنا استعماله اللفظ فيما وُضع له لإصالة التطابق بين الموضوع له وبين المستعمل فيه، وجئنا إلى تنقيح المراد الجديّ جاءت مقدمات الحكمة. فبالإطلاق ننفي التخصيص للحقيقة. ولا ينقح لنا الإطلاق ما استعمل فيه اللفظ، وإنّ كانت النسبة بين المعاني المحتملة العموم والخصوص المطلق. فالمتكلم استعمل الهيئة في أيّ معنى؟ ليس وظيفة الإطلاق تنقيح هذا المعنى. ولا معيّن له.

فما أفاده المحقق العراقيّ غير تامّ.

### الدفاع عن الجواب الأوّل:

إذا نظرنا إلى كلام المحقق العراقيّ رأيناه ملتفتاً إلى هذا الإشكال؛ حيث قال:

على المفعول المطلق يحتاج في إضافة الفعل إلى الموصول إلى لحاظ كونه من شئون الفعل وكيفياته على نحو يكون وجوده بعين وجود الفعل، بخلافه على المفعول به فإنه يحتاج في إضافة الفعل إليه إلى لحاظ كونه موجوداً في الخارج قبل الفعل ليكون الفعل موجبا لإيجاد وصف عليه بعد وجوده ومفروغية ثبوته. وبعد عدم تصور جامع قريب بينهما بنحو يوجب رجوع النسبتين إلى نسبة واحدة، لا يمكن إرادة الجميع من الموصول إلّا بنحو استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، ومثله من المستحيل.

مع ما يلزمه من ان يكون للفعل الواحد في الكلام في تعلقه بالموصول نسبتان مختلفتان إلى المفعول به تارة والمفعول المطلق أخرى المستلزم ذلك لاجتماع اللحاظين المتنافيين في كلام واحد باعتبار قوام تعدد النسبة بتعدد اللحاظ.<sup>١</sup>

والحقق العراقي لا يقبل ورود هذا الإشكال؛ لإمكان الجامع الحقيقي بين النسب عنده، خلافاً لما ذهب إليه المصنف من استحالة. فذكر في بحث المعنى الحرفي من نهاية الأفكار<sup>٢</sup> ومن البدائع<sup>٣</sup> إمكان فرض الجامع الحقيقي للمعاني الحرفية والنسب. ولذا بنى في المقام على مسلكه. فالإشكال إشكال مبنائي.

سيأتي الكلام عن الجواب الثاني الذي ذكره المحقق العراقي.<sup>٤</sup>

<sup>١</sup> نهاية الأفكار: ج ٣: ص ٢٠٢

<sup>٢</sup> نهاية الأفكار: ج ١: ص ٥٣

<sup>٣</sup> بدائع الأفكار: ص ٥٧

<sup>٤</sup> نهاية الأفكار: ج ٣: ص ٢٠٣



الثاني: وهو الجواب الصحيح، وحاصله أنّ: مادة الفعل في الآية هي الكلفة بمعنى الإدانة، ولا يراد بإطلاق اسم الموصول شموله لذلك، بل لذات الحكم الشرعي الذي هو موضوع للإدانة، فهو إذن مفعول به، فلا إشكال.<sup>١</sup>

### الجواب الثاني عن الاعتراض:

مصب الإشكال أنّ "ما" إنّ أريد بها التكليف أو شملت التكليف بإطلاقها كانت نسبة الفعل إليها نسبة الفعل إلى المفعول المطلق، بخلاف شمولها للمال والفعل؛ فإنّ نسبته حينئذٍ نسبة المفعول به. ولكنّا نُجيب بأنّ نسبته على الأوّل أيضاً نسبة الفعل إلى المفعول به؛ لأنّ المراد بـ "يكلّف" ليس التكليف بمعناه الأصوليّ -أي: الإيجاب أو التحريم-، لتكون نسبته نسبة المفعول المطلق، وليرد الإشكال المذكور. بل المراد معناه العرفيّ وهو الإدانة وتحميل المسؤولية. فمفاد الآية أنّ الله -تعالى- لا يحمّل المسؤولية لشخ إلا الوجوب أو التحريم الذي آتاه. فنسبة "يكلّف" إلى "الوجوب" و "التحريم" نسبة الفعل إلى المفعول به، لا إلى المفعول المطلق.

فالنّتيجة أنّ اعتراض الشيخ يتّجه إن كان المراد بـ "يكلّف" معناه الاصطلاحيّ.  
ولكن لا موجب له.

وهذا ما ذكره المحقق العراقيّ أيضاً:

وأما ثانياً فلأنّ إرادة الحكم من الموصول إنّما يقتضي كونه المفعول المطلق لو كان المراد من التكليف في الآية أيضاً هو الحكم. وإلاّ ففي فرض كونه بمعناه اللغويّ أعني الكلفة والمشقة، فلا يتعين ذلك؛ فإنه من الممكن حينئذ جعل الموصول عبارة عن المفعول به أو المفعول النشوي المعبر عنه في كلام بعض المفعول منه وإرجاع النسبتين إلى نسبة واحدة؛ إذ بذلك يتم الاستدلال بالآية على المطلوب؛ فإنّ معنى الآية على الأول أنّه سبحانه لا يوقع عباده في كلفة حكم الا الحكم الذي أوصله إليهم بخطابه. وعلى الثاني انه لا يوقع عباده في كلفة إلا من قبل حكم أعلمه إياهم وأوصله إليهم بخطابه.<sup>١</sup>

فكلّ الإشكال ناشئ من الدمج بين المعنيين الاصطلاحيّ والعرفيّ.

### ردّ الجواب الثاني:

لم يقبل جمع من الأعلام -ومنهم صاحب المنتقى- هذا الجواب؛ حيث ذكر صاحب المنتقى أنّ حمل "يكلّف" على الإدانة وتحميل المسؤولية خلاف الظاهر، بل المراد به معناه الأصوليّ، وهو معناه اللغويّ أيضاً.

فقال:

<sup>١</sup> نهاية الأفكار: ج ٣: ص ٢٠٣

وأما الوجه الثاني الذي ذكره في تقريب إرادة العموم من الموصول، فيرد عليه: أنه خلاف الظاهر من لفظ التكليف؛ فإنه يساوق الحكم ولا ظهور له في المعنى اللغوي.<sup>١</sup>

واستشكل هذا الجواب السيد الشاهرودي في هامش البحوث.<sup>٢</sup>

**الاعتراض الثاني على الاستدلال بالآية الأولى:** وهناك اعتراضات أخرى على الاستدلال بالآية لم يتطرق لها المصنّف، نظير ما ذكره المحقق العراقي من أنّ الآية فيها قدر متيقن بقرينة السياق، والقدر المتيقن في مقام التخاطب الحاصل بقرينة السياق مانع من التمسك بالإطلاق؛ فإنّ المحقق العراقي يبيّن على اشتراط عدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب لصحة الإطلاق. والمفروض أنّ في الآية قدرًا متيقنًا؛ لأنّ سياقها عن المال.

### تنبيهات حول الآية الأولى:

بعدما انتهى المصنّف من الجواب عن الاعتراض وتمّ الاستدلال تعرّض لمجموعة من التنبيهات سيّالة في أدلة البراءة، والكلام فعلاً في:

**التنبيه الأوّل:** ما ذكره الشيخ الأعظم وكرّره في كثير من أدلة البراءة، وهو أنّ الأصولي يقول بقبح العقاب بلا بيان. فما هو غرضه من البحث في أدلة البراءة الشرعيّة؟ إذ قد يقول قائل: لا حاجة لنا إلى البحث في هذه الأدلة؛

<sup>١</sup> منتقى الأصول: ج ٤: ص ٣٨٠

<sup>٢</sup> البحوث: ج ٣: هامش ص ٣١

لأنّا لا نريد بها إلا إطلاق العنان للمكلف. وهذا ثابت بالبراءة العقلية. فما الحاجة إلى إثباته شرعاً؟

ويُجاب عن هذا بأنّ نريد إثبات شيء زائد على ما تُثبت البراءة العقلية؛ فإنّ البراءة العقلية تقول: ما لم تعلم بالتكليف قُبْح العقاب، ويكفي لرفع موضوع القبح: العلم بالتكليف بعنوانه، أو العلم بواسطة لا بعنوانه.

فتارة يعلم المكلف بوجوب صلاة الجمعة وحرمة العصير العنبي إذا غلا، فيرتفع موضوع قبح العقاب بلا بيان. وأخرى يعلم بالتكليف بعنوان ثانويّ، كما إذا قال الشارع: «كل مورد شككت فيه في التكليف يجب عليك الاحتياط». فحتى لو لم يعلم بجرمة لحم الأرنب بعنوانه، ولكن يعلم بالحكم بلحاظ عنوان آخر، وهو كونه مشكوك الحرمة. فدليل الاحتياط لو تمّ يكون رافعاً لموضوع قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّه علم بالتكليف بعنوان ثانويّ، وإن لم يكن بالعنوان الأوّل.

فموضوع البراءة العقلية يرتفع بأحد طريقين: إمّا أنْ نعلم بالتكليف بعنوانه، وإمّا أنْ نعلم بالتكليف بعنوان ثانويّ. ولهذا اتفق الأصوليون على ارتفاع البراءة العقلية بدليل الاحتياط لو تمّ.

أمّا البراءة الشرعية فسنخ براءة لا يستطيع دليل الاحتياط رفع موضوعه، بل يعارض دليل الاحتياط لو تمّ. وبعبارة أخرى: نبحت عن براءة مفادها: متى لم تعلم بالتكليف بعنوانه فوظيفتك إطلاق العنان، ولا يكفي لرفع اليد عن البراءة الشرعية العلم بالتكليف بعنوان ثانويّ.

والبراءة العقلية لا تستطيع إثبات هذا السنخ من البراءة.  
فنسبة البراءة الشرعية إلى الاحتياط الشرعي نسبة التعارض؛ لأنّ البراءة  
الشرعية تقول: ما لم تعلم بالتكليف الواقعي فوظيفتك إطلاق العنان. ودليل  
الاحتياط يقول: ما لم تعلم بالتكليف الواقعي فوظيفتك الاحتياط وعدم  
المعدورية. فتحصل المعارضة بينهما، ولا يكون الاحتياط رافعاً لموضوع البراءة  
الشرعية، بخلاف موضوع البراءة العقلية.  
فلا بدّ من التأمل في كلّ دليل من أدلة البراءة: أيعارض دليل الاحتياط لو  
تمّ؟ وبعبارة أخرى: أيدفع هذا الدليل مقولة الأخباري؟  
ومن هنا يتضح أنّ البراءة الشرعية ليست إمضاء للبراءة العقلية.  
يأتي تطبيق المطلب على الآية المبحوثة.

ثمَّ إنّ البراءة التي تستفاد من هذه الآية الكريمة: إن كانت بمعنى نفي الكلفة بسبب التكليف غير المأتيّ فلا ينافيها ثبوت الكلفة بسبب وجوب الاحتياط إذا تمَّ [٣٣٩] الدليل عليه، فلا تنفع في معارضة أدلة وجوب الاحتياط.

وإن كانت البراءة بمعنى نفي الكلفة في مورد التكليف غير المأتيّ فهي تنفي وجوب الاحتياط وتعارض مع ما يُدعى من أدلته.

والظاهر هو الحمل على الموردية، لا السببية؛ لأنّ هذا هو المناسب بلحاظ الفعل والمال أيضاً، فلا استدلال بالآية جيّد.<sup>١</sup>

بعدما فرغ المصنف من تقريب الاستدلال بالآية ذكر تنبيهات متعلقة بالآية، وكان أولها التنبيه إلى عدم معارضة الآية لدليل الاحتياط المتمسك به الأخباري.

والوجه في ذلك أنّ دليل الاحتياط رافع لموضوع الآية؛ لأنّ غاية ما يستفاد من الآية أنّ الله - تعالى - لا يحمّل العبد مسؤولية التكليف الذي لم يُعلمه. وهذا المعنى لا يتنافى مع دليل الاحتياط؛ إذ هو يُعلم العبد بتكليفه، وهو وجوب الاحتياط. فيرتفع موضوع الآية بدليل الاحتياط. فيكون وجوب الاحتياط مما آتى العبد إياه.

وقد ذكر المحقق العراقي هذا المطلب تبعاً للشيخ الأعظم، بقوله:

ان غاية ما يستفاد من الآية انما هو نفي الكلفة والمشقة من قبل التكاليف  
المجهولة غير الواصلة إلى المكلف لا نفي الكلفة مطلقاً ولو من قبل جعل  
إيجاب الاحتياط فمفاد الآية حينئذ مساوق لكبرى قبح العقاب بلا بيان.  
ومن المعلوم عدم كون مثله مضراً بالأخباري القائل بالاحتياط؛ إذ هو انما  
يدعى إثبات الكلفة والمشقة على المكلف من جهة جعل إيجاب الاحتياط  
الواصل إلى المكلف بدعوى دلالة الاخبار على وجوب الاحتياط عند الشك  
وعدم العلم بالتحريم.<sup>١</sup>

ولكي ننقح المطلب ونرى: أيرفع دليل الاحتياط موضوع الآية؟ أم يعارض  
الآية؟ لا بد من النظر في الآية: أهي ناظرة إلى السببية؟ أم إلى المورديّة؟  
احتمالان:

الاحتمال الأوّل: ناظرة إلى السببية، بمعنى أنّها بصدد بيان نفي الكلفة والإدانة  
بسبب التكليف غير الواصل. فالتكليف إنّ وصل كان سبباً للإدانة وتحميل  
المسؤوليّة. وما لم يصل لم يكن سبباً للإدانة وتحميل المسؤولية.

ويتمّ كلام الشيخ والمحقق العراقي بناءً على هذا المحتمل؛ إذ غاية ما تُثبت به الآية:  
نفي العهدة والمسؤوليّة تجاه الحكم الشرعيّ المجهول. وهذا لا ينافي ثبوت

المسؤولية تجاه شيء يُعلم، وهو وجوب الاحتياط. فغاية ما تُثبتته نفي الكلفة بسبب التكليف غير المأني. فلا تصلح معارضة لدليل الاحتياط. وإن شئت قلت:

للاية منطوق، وهو نفي الإدانة والمسؤولية تجاه التكليف غير المأني. وهذا لا ينافي دليل الاحتياط الدال على ثبوت الكلفة تجاه الاحتياط. ولها مفهوم، وهو إثبات الكلفة والمسؤولية تجاه التكليف المأني. وهذا موافق لدليل الاحتياط.

الاحتمال الثاني: ناظرة إلى الموردية. بمعنى أنها تثبت الإدانة والمسؤولية في المورد الذي يكون التكليف فيه معلوماً. فمورد التكليف غير المأني تُنفى عنه المسؤولية. وبناءً على هذا الاحتمال يحصل التعارض بين مفاد الآية وبين دليل الاحتياط؛ لأنّ دليل الاحتياط يقول بوجوب الاحتياط في المورد الذي لا يُعلم فيه التكليف. والآية تقول برفع وجوب الاحتياط في المورد الذي لا يُعلم فيه التكليف. فبينهما تعارض. ولا بد من إعمال قواعد باب التعارض. فلا بد من تنقيح ظهور الآية في السببية أو الموردية.

وأفاد المصنّف أنّ الظاهر منها الموردية لا السببية؛ لأنّ اسم الموصول مطلق يشمل المال والفعل. والمناسب للمال والفعل هو الموردية لا السببية. فمفادها أنّ المورد الذي يكون فيه عند المكلف مال، توجد الكلفة. وليس سبب الكلفة ذات المال، بل المال موضوع لوجوب الإنفاق ومورد له. فالآية ناظرة إلى الموردية. فلا كلفة في المورد الذي لا يوجد فيه المال.



وكذا الفعل المقدور؛ إذ هو مورد لتحمل المسؤولية، لا سبب للإدانة.  
وحيث إنّ اسم الموصول مطلق يشمل المال والفعل والتكليف، نستكشف أنّ  
الملحوظ في مورد التكليف أيضاً هي المورديّة لا السببيّة.  
فيتم الاستدلال بالآية وتكون معارضة لدليل الاحتياط.

**تعليق على التنبيه الأوّل:** بناءً على السببيّة، تارة يعلم الشخص بالتكليف  
المتعلق بالموضوع بعنوانه الأوّل، وأخرى لا يعلم به بعنوانه الأوّل، بل الثانويّ.  
وهذه الآية -حتى بناءً على القول بالسببيّة- أتفيد نفي الإدانة والمسؤوليّة  
على الشيء بعنوانه الأوّل؟ أم حتى بعنوانه الثانويّ؟ فهنا احتمالان:

الاحتمال الأوّل أنّ تفيد الآية أنّ حكم الشيء بعنوانه الأوّل وبلحاظ حكمه  
الواقعيّ إذا لم يُعلمه المولى للعبد ليس مصبّاً للإدانة والمسؤوليّة. فهي في مقام  
نفي المسؤولية عن التكليف بعنوانه الأوّل. وبناءً على هذا الاحتمال لا يفيد  
دليل الاحتياط لرفع موضوع دليل البراءة. بل تحصل المعارضة بينهما.

الاحتمال الثاني أنّ تفيد نفي الإدانة عن التكليف غير المأتيّ سواء كان تكليفاً  
واقعياً وبالعنوان الأوّل، أم كان ظاهرياً وبالعنوان ثانويّ، كان موضوع الآية مرفوعاً  
متى علمنا بالآية ولو بالعنوان الثانويّ.

وقد يُقال: إنّ الآية ظاهرة في المحتمل الأوّل؛ لأنّ الحكم الظاهريّ ليس سبباً  
في الإدانة؛ إذ لا منجزية للحكم الظاهريّ؛ لأنّ المنجزية للأحكام الواقعيّة.  
أمّا الظاهريّة فطريقيّة محضة. وما يُراد التأمين عنه بالأدلة هو الحكم الواقعيّ.  
فتريد أنّ تقول: ليس الحكم الواقعيّ غير المأتيّ ليس سبباً للمسؤوليّة والإدانة.

ودليل الاحتياط يوجب العلم بالتكليف الظاهري.

وحينئذٍ تتنافى الآية مع دليل الاحتياط حتى بناءً على السببية.

**التنبيه الثاني:** أختص الآية بالشبهات التحريمية؟ أم بالوجوبية؟ أم مطلقة لهما؟ مقتضى إطلاق الآية الشمول لمطلق التكليف المجهول، سواء كان تكليفاً وجوبياً أم تحريمياً. فمفادها أنّ المورد الذي لم يعلم المكلف فيه بالتكليف لا كُلف عليه ولا مسؤوليّة، سواء كان في مورد الوجوب أم في مورد الحرمة.

**التنبيه الثالث:** أختص الآية بالشبهات الحكمية؟ أم بالموضوعية؟ أم تشملهما؟ ذهب جمع إلى الاختصاص بالشبهات الحكمية، ولا نظر لها إلى الموضوعية. سيأتي بيانه.

وبالنسبة إلى مدى الشمول فيها لا شك في شمولها للشبهات الوجوبية والتحريمية معًا، بل للشبهات الحكمية والموضوعية معًا؛ لأنّ الإتياء ليس بمعنى إتياء الشارع بما هو شارع ليختصّ بالشبهات الحكمية، بل بمعنى الإتياء التكويني؛ لأنّه المناسب للمال وللفاعل.

كما أنّ الظاهر عدم الإطلاق في الآية لحالة عدم الفحص؛ لأنّ إتياء التكليف تكفي فيه عرفاً مرتبة من الوصول، وهي الوصول إلى مظانّ العثور بالفحص.<sup>١</sup>

كان التنبيه الثالث المتعلق بالآية الأولى إلى شمول الآية للشبهات الحكمية والموضوعية، أو اختصاصها بالموضوعية، أو اختصاصها بالحكمية. وهنا اتجاهات:

١- يظهر من كلمات بعض الأصوليين أنّها مختصة بالشبهة الحكمية؛ للفارق بين الشبهتين؛ فإنّ الحكمية هي الناشئة من الجعل الكلي، لا عن الخارج بعد وضوح الجعل والتشريع.

والرافع للشبهة الحكمية هو الشارع، ولو بأمانة ظنية أو تحديد الوظيفة العملية.

والرافع للشبهة الموضوعية بعد علم المكلف بجعل الشارع هو المكلف ببحثه وفحصه.

ثم إنّ اسم الموصول يشمل الحكم الشرعي بإطلاقه - كما ذكرنا-، والإيتاء - الذي بمعنى الإعلام والإيصال- نُسب إلى الشارع، والظاهر من هذه النسبة أنّها نسبة إلى الشارع بما هو الشارع. فمرجعها إلى: لا يدين الله المكلف إلا بالحكم الشرعي الذي أعلمه. ومن الواضح أنّ إعلام الشارع بما هو شارح يتعلق بالجعل في الشبهة الحكمية. أمّا في الشبهة الموضوعية فالمفروض تحقّق الإعلام من الشارع في رتبة سابقة؛ فإنّ الشارع قد آتى المكلف حرمة شرب الخمر، وقد اشتبه المائع الخارجي على المكلف بين الخمر والعصير العنبي. فالإيتاء الشرعي متحقق في الشبهة الموضوعية بخلاف الشبهة الحكمية. فتتمّ الآية في الشبهة الحكمية دون الموضوعية.

فلا تدل الآية على البراءة في الشبهة الموضوعية.

٢- اختصاص الآية بالشبهات الموضوعية؛ لأنّ الإيتاء تارة يُلاحظ بنحو الإيتاء التشريعي، وأخرى بنحو الإيتاء التكويني. أمّا التشريعي فهو إعلام المولى العبد بالجعل والحكم الشرعي. وأمّا التكويني فهو إقدار المولى العبد على تمييز الموضوع الخارجي عند اشتباه الموضوعات الخارجية.

فنقول: حيث إنّ اسم الموصول يشمل المال وهو القدر المتيقن من الآية، وإنّ الإيتاء المتعلق بالمال هو الإيتاء التكويني -وهو الرزق-، وكذا الإيتاء بلحاظ الفعل. فإذا كان لاسم الموصول إطلاق إلى الحكم الشرعي أريد بإيتائه الإيتاء

التكوينيّ، وهو يناسب الشبهة الموضوعيّة لا الحكميّة. فإذا علم المكلف بأنّ الخمر يحرم شربه والماء يجوز شربه، واختلط عليه الخمر بالماء، جاءت الآية لتقول: لا يسجل الله المسؤولية إلا على التكليف الذي أقدر الله على تمييزه. فإن كانت قدرة على التمييز كان الحكم الشرعيّ محلّاً للإدانة، وإلا فلا. فالآية تدل على البراءة في مورد الشبهة الموضوعيّة لا الحكميّة، وإلا للزم استعمال "الإيتاء" في الإيتاء التكوينيّ والتشريعيّ. وهذا إن لم يكن مستحيلاً فلا أقلّ من كونه خلاف الظاهر.

وهذا نظير ما ذكر في حديث الرفع؛ حيث ذكر: مفادها الشبهة الحكميّة؟ أم الموضوعيّة؟ فذهب بعضهم إلى الأوّل وبعضهم إلى الثاني.

٣- الآية شاملة للإيتاء التكوينيّ والتشريعيّ، فلها إطلاق للشبهتين، وليس ذلك من استعمال "الإيتاء" في معنيين؛ لأنّا نتمسك بإطلاق "ما" وبإطلاق "الإيتاء". وإيتاء كلّ شيء بحسبه. فالتعدد ليس بلحاظ المعنى المستعمل فيه، بل بلحاظ المصاديق.

فالآية تشير إلى ارتفاع الإدانة في مورد "ما" الموصولة، سواء كان ماّلاً أم فعلاً أم تكليفاً. مقتضى الإطلاق أنّ "الإيتاء" له إطلاق كما أنّ "ما" لها إطلاق. فإيتاء الفعل الإقذار، وإيتاء المال الرزق، وإيتاء الحكم في الشبهة الموضوعيّة تمييز الخارج، وإيتاء الحكم في الشبهة الحكمية إعلام الجعل. والجامع بين جميع هذه المعاني: الإيتاء.

فالمراد بالإيتاء ما هو أعم من التشريعيّ ومن التكوينيّ. وتخصيصه بأحدهما لا وجه له؛ إذ المورد لا يخصّص الوارد.

**التنبيه الرابع:** هل تشمل الآية نفي الكلفة في مورد الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعيّة حتى قبل الفحص؟ بأنّ يتمسك بالآية عند الشكّ في حرمة العصير العنبيّ قبل أن يفحص عن الأدلة في مظانّها.

وسيأتي الكلام في اشتراط الفحص في جريان الأصول، والمشهور بينهم اشتراطه في الحكميّة دون الموضوعيّة. ثم قال أكثر الأعلام أنّ أدلة البراءة ليس فيها قصور عن شمول ما قبل الفحص، وهناك دليل آخر يقيّد أدلة البراءة بما بعد الفحص. وفي مقابله قال بعضهم أنّ نفس دليل البراءة قاصر عن شمول ما قبل الفحص، بلا حاجة إلى المقيّد.

والمصنف يقول: لا تشمل الآية الشبهة الحكمية قبل الفحص؛ فإنّ فيها تصورين:

الأوّل: إطلاق دليلها لما قبل الفحص؛ فإنّ مفادها أنّ المولى متى لم يُعلم العبد بالتكليف وكان العبد جاهلاً بالحكم الشرعيّ، فليس مداناً. ولم تقيّد الآية نفي الكلفة بكونه بعد الفحص. فمقتضى إطلاقها أنّ المكلف متى لم يعلم الجعل فلا عهدة. فمن يدّعي لزوم الفحص يحتاج إلى دليل من الخارج.

الثاني: أناطت الآية عدم الإدانة بعدم إيتاء التكليف. فمتى تحقق الإيتاء تثبت الإدانة بمفهوم الحصر. وإيتاء كل شيء بحسبه، وما يناسب الشبهة الحكمية ليس إيصال الجعل إلى يد المكلف، بل الطريقة التي سلكها الشارع ويسلكها

العقلاء جعل التكاليف في مظانّ الوصول. ومظان الوصول للمجتهد هي الأدلة، وللعامي المجتهد، بحيث تصدق قضية «إذا فحص وجد». وإذا لم يفحص العبد كان التمسك بالآية تمسكًا به في الشبهة المصداقيّة. فموضوعها الإيتاء التشريعيّ بأن يكون الحكم في مظان الوصول. فما أفيد من التمسك بالإطلاق غير صحيح؛ إذ لا يُحرز إطلاق الآية لمورد قبل الفحص في الشبهة الحكميّة. نعم. لا تأتي نكتة كون ديدن المشرّع جعل التكاليف في مظانّ الوصول في الشبهة الموضوعيّة؛ لأنّها لا يترقب فيها جعل الشارع. هذا تمام الكلام في هذه الآية، وتبين أنّ المصنّف يتمم الاستدلال بها خلافًا لجمع من الأعلام.

قوله: «بل بمعنى الإيتاء التكويني»:

ظاهر هذه العبارة تخصيص الآية بالإيتاء التكوينيّ، لا الأعمّ من التشريعيّ والتكوينيّ، ويستلزم اختصاص الآية بالشبهات الموضوعيّة، مع أنّ المدعى عمومها للشبهتين. فلا تخلو العبارة من مسامحة. وعبارة المصنّف في التقريرات تامّة:

ولكن الصحيح ان المراد بالإيتاء في الآية الإتيان التكويني أو الأعم منه ومن التشريعي لا التشريعي خاصة لأن موردها المال وإيتاؤه يكون تكوينيا فالآية تدل على نفي وجوب الاحتياط في الشبهتين معاً.<sup>١</sup>

---

<sup>١</sup> البحوث: ج ٥: ص ٣٣



ومنها: قوله - سبحانه وتعالى -: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾.

وتقريب الاستدلال واضح بعد حمل كلمة «رسول» على المثال للبيان.<sup>١</sup>

### تقريب الاستدلال بالآية الثانية:

وهي قوله - تعالى -:

﴿مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّٰ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾.<sup>٢</sup>

وتقريب الاستدلال بها أنّ الآية بحسب ظاهرها الأوّل تدل على نفي العذاب المغيّب بعث الرسول. فمع عدم بعث الرسول لا عذاب. والاستدلال متوقف على عدم إرادة خصوص الرسول، بل مطلق الحجّة. وبدون إزالة الخصوصية عن الرسول تكون الآية أجنبيّة؛ إذ غاية ما يستفاد منها حينئذ مسألة مرتبطة ببعث الرسل والملازمة بينه وبين الرسول، ولا علاقة لها بالشك في الحكم الشرعي مع عدم البيان عليه.

<sup>١</sup> الحلقة الثالثة: ص ٣٣٩

<sup>٢</sup> الإسراء: ١٥

ولهذا ركّز الأصوليون في تقريب الاستدلال بالآية على تخطّي هذه العقبة. ولذلك بيانان في كلماتهم:

**البيان الأوّل:** ما في الكتاب من أنّ العناوين ظاهرة في الموضوعيّة بحسب العرف، وعدم كونه مثلاً وطريقاً لبيان عنوان عامّ. فعندما يقول المولى «لا تشرب الخمر» يرى العرف الموضوعيّة للخمر، ولا يراه مثلاً للمسكر مطلقاً. وكذا إذا قال: «لا تفت إلا بالعلم»؛ فالظاهر الأوّل منه إرادة العلم الوجداني -أي: القطع- وحمله على مطلق الحجّة خلاف الظاهر.

هذا. إلا أنّا نزيل الخصوصيّة ونرفع اليد عن هذا الأصل لنكتة عرفيّة استظهاريّة، كما نرفع اليد في دليل الاستصحاب القائل: «لا تنقض اليقين بالشك» عن القطع ونقول إنّ عنوان طريقي إلى الواقع، ونزيل الخصوصيّة عن القطع ونحمله على مطلق الحجّة.

ففي المقام نكتة استظهاريّة توجب رفع اليد عن موضوعيّة عنوان "الرسول" وهي أنّ الارتكاز العرفي لا يرى موضوعيّة للرسول بما هو رسول. فخصوصيّة الرسول ملغاة بحسب النظر العرفي الارتكازي، ولو كان الارتكاز مبنياً على مناسبات الحكم والموضوع. وهذا ما ذكره المصنف في أبحاثه.<sup>١</sup>

فمقتضى مناسبة الحكم -وهو نفي العذاب- للموضوع -وهو بعث النبي- أنّ لا تكون لبث النبي خصوصيّة بما هو نبيّ، بل بما هو حجّة؛ فإنّ النبيّ

<sup>١</sup> البحوث: ج ٥: ص ٣٣

المباحث: ج ٣: ص ٩٧

حجّة. وبعد قيام الحجّة والبيان من قِبَل المولى يوجد مقتضى العذاب. وليس بعث النبي بما هو نبي كافية لإثبات العذاب. فذكر الرسول من باب كونه أبرز مصداق للحجّة والبيان.

فمفاد الآية بحسب الارتكاز ومناسبات الحكم والموضوعه: نفي العذاب قبل الحجّة، وثبوتها بعدها. وهذه النكتة الموجبة لرفع اليد عن خصوصيّة الرسول. نظير قولك: «لن أبرح حتى يؤذّن المؤذّن»؛ فالأذان لم يُذكر لخصوصيّة فيه، بل ذكر طريقًا إلى دخول الوقت. فإذا لم يؤذّن المؤذّن لمانع لا يعني ذلك أنك لن تبرح.

والشاهد على عدم الموضوعيّة لإرسال الرسول أنّ الرسول إذا بُعث ولكن لم يبيّن الأحكام لم يكن مجرد إرسال الرسول كافيًا لثبوت العذاب. وهذا كاشف عن كون الرسول مثالًا للبيان والحجّة. فالنتيجة أنّ مفاد الآية تقرير قاعدة كليّة، وهي: لا عذاب قبل البيان. ونفي العذاب مساوق لإثبات البراءة الشرعيّة.

**البيان الثاني:** ما يظهر من أكثر الأصوليّين - كالشيخ الأعظم - ويظهر من المصنف في البحوث والمباحث من أنّ المقام ليس من قبيل حمل العنوان على المثال، بل المسألة مندرجة في باب الكناية. فعنوان الرسول كناية عن بيان الحكم وبيان التكليف، وليس المراد به مدلوله المطابقيّ. بل المراد الجدي للمتكلم مدلوله الكنائيّ، كإرادة الكرم من كثرة الرماد.

وباب الكناية يختلف عن باب المثاليّة للعنوان العام؛ فإنّ باب الموضوعيّة المثاليّة إنّما يكون في المورد الذي يكون العنوان مثلاً للعنوان الكلّي الذي يُراد الإشارة إليه. ففي «لا تشرب الخمر» الخمر مثال للمسكر؛ حيث إنّ نسبتها إليه نسبة المصداق إلى المفهوم الكلّي؛ فإنّها أحد مصاديقه. فإذا كان المذكور في الكلام مصداقاً لعنوان الكلّي جاء بحث المثاليّة والموضوعيّة. ونظيره ما ذكرنا في دليل الاستصحاب من إطلاق "اليقين" وإرادة "مطلق الحجّة".

وأما باب الكناية فلا يكون في المورد الذي تكون نسبة العنوان المذكور إلى متعلق الإرادة الجدّيّة نسبة المصداق إلى الكلّي، بل نسبة اللازم إلى الملزوم. فكثرة الرماد ليست مصداقاً للكرم على حذو مصداقيّة اليقين للحجّة، بل كثرة الرماد لازم الكرم. فلا معنى لتطبيق فكرة الموضوعيّة والمثاليّة في باب الكناية.

وفي المقام نسأل: نسبة الرسول إلى البيان أهى نسبة المصداق إلى الكلّي؟ أم نسبة اللازم إلى الملزوم؟ من الواضح أنّ الرسول ليس مصداقاً لبيان التكليف، بل نسبة السبب إلى المسبب؛ فإنّ بعث الرسول سبب لبيان التكليف. ومحصل كلام الشيخ أنّ للآية مدلولين:

مدلول مطابق وهو نفي العذاب عند عدم بعث الرسول، ومدلول كنائيّ عرفي وهو نفي العذاب عند عدم مسبّب بعث الرسول، وهو بيان التكليف.

فتندرج المسألة في باب الكناية لا في باب المصداق.  
وهذه عبارته:

بناءً على أنّ بعث الرسول كناية عن بيان التكليف؛ لأنّه يكون به [٢٣]  
غالبًا، كما في قولك: «لا أبرح من هذا المكان حتّى يؤدّن المؤدّن» كناية عن  
دخول الوقت.<sup>١</sup>

فإنّ قلت: ما وجه حمل الآية على الكناية مع كون إرادة المعنى الحقيقي أصلاً  
في التعبيرات؟

قلنا: الارتكاز العرفي الذي تمسكنا به البيان الأوّل؛ فإنّه مبني على أنّ بعث  
الرسول بما هو بعث من دون لحاظ بيان التكليف فيه لا يصلح أن يترتب  
العذاب عليه، وعدم العذاب على عدمه.

فاحتفاف الدليل بهذه النكتة يكشف عن كون التعبير كنائياً.

فاتضح أنّ للاستدلال بهذه الآية بيانين، وسواء قلنا بالبيان الأوّل أم بالبيان  
الثاني، تثبت البراءة الشرعيّة. بل قال بعضهم إنّها أوضح آية في الدلالة  
على البراءة حتّى استغنى بعض الأصوليين عن بيان تقريبها.

**الاعتراض على الاستدلال بالآية الثانية:**

---

<sup>١</sup> الفرائد: ج ٢: ص ٢٢-٢٣

الاعتراض الأول: لا يمكن استفادة البراءة الشرعية من الآية؛ للفرق بين نفي الاستحقاق وبين نفي الفعلية، والآية ظاهرة في نفي الفعلية لا نفي الاستحقاق، وما يريده الأصولي نفي الاستحقاق.

فهنا دعويان:

أ. إنّما يستفاد من الآية نفي فعلية العذاب لا نفي الاستحقاق.

ب. إنّما يتم الاستدلال بنفي الاستحقاق لا بنفي الفعلية.

أمّا الدعوى الأولى فإثباتها متوقف على نكتة عرفية، وهي ظهور العناوين في الفعلية لا الشائنية؛ فإنّ ظاهر «زيد شجاع» أنّ الشجاعة ثابتة فعلاً لزيد، لا أنّ فيه قابلية الشجاعة. فإذا دخلت على الجملة أداة النفي أفادت نفي فعلية الاتصاف. وفي المقام تتضمّن الآية جملة تُخبر عن التعذيب، وظاهرة في فعلية التعذيب. وتتضمن أداة نفي. فهي تنفي فعلية التعذيب.

وأمّا الدعوى الثانية فيأتي التعرّض لها.

وقد يعترض على ذلك تارةً بأنّ: الآية الكريمة إنّما تنفي العقاب لا استحقاقه، وهذا لا ينافي تنجّز التكليف المشكوك؛ إذ لعلّه من باب العفو.

وأخرى بأنّها ناظرة إلى العقاب الربّاني في الدنيا للأمم السالفة، وهذا غير محلّ البحث.

والجواب على الأول: أنّ ظاهر النفي في الآية أنّه هو الطريقة العامة للشارع التي لا يناسبه غيرها، كما يظهر من مراجعة أمثال هذا التركيب عرفاً، وهذا معناه عدم الاستحقاق.<sup>١</sup>

وصلنا إلى الدعوى الثانية في الاعتراض الأوّل على الآية الثانية، وهي أنّ نفي الفعلية لا ينفع المستدلّ. فنقول:

نفي الفعلية لازم أعمّ من نفي الاستحقاق. وما يريد الأصوليّ إثباته أنّ التكليف مع الشكّ فيه وعدم وصول البيان عليه لا يتنجّز. فما يُرادّه الأصوليّ عدم تنجّز الحكم الواقعيّ المشكوك وأنّ الشارع جعل البراءة في هذا المورد. وهذا يعني عدم استحقاق العبد للعقوبة.

وغاية ما يستفاد من نفي فعلية التعذيب في الآية أنّ المولى لا يعذب مع فرض عدم وصول التكليف. ولكنّ عدم العقاب الفعليّ أعم من عدم تنجّز التكليف؛ فقد يكون التكليف الفعليّ متنجزاً فعلاً، ولا يعذب المولى من باب الشفاعة أو الترحّم أو ما شابههما.

فالمهم في المقام السؤال عن تنجّز التكليف. فالأخباريّ يقول بتنجّزه، سواء عوقب عليه أم لا. والأصوليّ يريد إثبات عدم التنجّز بهذه الآية. ولنفي الاستحقاق حتى مع عدم انتفاء الفعلية آثار، ككونه فاسقاً لا تُقبل شهادته، ووجوب القضاء -إن كان موضوع القضاء فوت الوظيفة المنجزة-. والمستدل خلط بين نفي الفعلية وبين نفي الاستحقاق.

**الاعتراض الثاني:** لا علاقة للآية بمحل البحث؛ لأنّها ناظرة إلى عقاب الأمم السابقة الدنيويّ. ولا علاقة لها بالعقاب الأخرويّ. فلا علاقة للآية بالبراءة. وعلى ذلك قرينتان:

١ - التعبير بـ "كنّا" بصيغة الماضي، ولو أريد العذاب الأخرويّ لناسب التعبير بصيغة تناسب المستقبل.

٢ - سياق الآية يتحدث عن الأمم السابقة؛ حيث ورد بعدها:



﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾ وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ وَكَفَى بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا<sup>١</sup>

ولهذا قال الشيخ الأعظم ما نصّه:

وفيه أنّ ظاهره الإخبار بوقوع التعذيب سابقا بعد البعث، فيختصّ بالعذاب الدنيويّ الواقع في الأمم السابقة.<sup>٢</sup>

الجواب عن الاعتراض الأول: هذا الاعتراض مركب من مقدمتين، أولهما أنّ ظاهر الآية نفي الفعلية، وثانيهما أنّ الذي ينفع الأصوليّ نفي الاستحقاق. ونحن نسلم المقدمة الثانية - وهي أنّ ما ينفع في الاستدلال نفي الاستحقاق - ، ولكنّ الإشكال على المقدمة الأولى. فقد ذكر الأعلام - ومنهم الميرزا الآشتياني - أنّه ينبغي التفريق بين تعبيرين:

١ - ورود النفي على الجملة الخبرية المصدّرة بالفعل، كقوله: «لا نعذب حتى نبعث رسولا». فيكون النفي وارداً على ذات الجملة الخبرية. فيأتي الإشكال بأنّ ظاهر الجملة الخبرية إثبات الفعلية، فالنفي ظاهر في نفي الفعلية.

٢ - ورود النفي على "الكون"، كقوله: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾، ومثله كثير في كلام العرب وفي الكتاب، كقوله - تعالى -: ﴿وما

<sup>١</sup> الإسراء: ١٦-١٧

<sup>٢</sup> الفرائد: ج ٢: ص ٢٣

كنت متخذ المضلين عضداً<sup>١</sup>. والظاهر من هذه التعبيرات الواردة فيها النفي على الكون هو نفي الشأنية لا نفي الفعلية. وحيث إنّ الوارد في الآية هو السنخ الثاني، تكون الآية ظاهرة في نفي الشأنية. ولذا ذكر السيد الخوئي في المصباح:

جملة ما كان أو ما كنا وأمثالهما من هذه المادة مستعملة في ان الفعل غير لائق به تعالى، ولا يناسبه صدوره منه جل شأنه. ويظهر ذلك من استقراء موارد استعمالها، كقوله تعالى: (ما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم). وقوله تعالى: (وما كان الله ليذر المؤمنين). وقوله تعالى: (ما كان الله معذبهم وأنت فيهم) و قوله تعالى: (وما كنت متخذ المضلين عضداً إلى غير ذلك فجملة الفعل الماضي من هذه المادة منسلخة عن الزمان في هذه الموارد فيكون المراد ان التعذيب قبل البيان لا يليق به تعالى، ولا يناسب حكمته وعدله، فلا يبقى فرق حينئذ بين العذاب الدنيوي والأخروي.<sup>١</sup>

**الردّ الأوّل على الجواب:** قد يُقال بأنّ هناك فرقاً بين نفي الشأنية وبين نفي الاستحقاق، ونفي الشأنية لا يستلزم نفي الاستحقاق؛ فغاية ما يقتضيه نفي الشأنية أنّه ليس من شأن الشارع أن يعذب، ولكنّ نفي الشأنية من الشارع لا ينافي استحقاق العبد، كما لا ينافي عدم الاستحقاق؛ حيث إنّ رحمة الله

-تعالى - وشأنه تقتضي عدم المؤاخذه العباد بالعدل، فشأنه يقتضي عدم عذاب بعض المستحقين.  
تأمل.

وقد ذكر السيد الحكيم هذا الإشكال في الكافي:

نعم هي إنما تدل على عدم تحقق العقاب، لا على عدم استحقاقه؛ لإمكان أن يكون عدم العقاب تفضلاً منه -تعالى- وزيادة في الاستظهار في إلقاء الحجة على المكلفين، ومجرد ظهور الآية في أنه ليس من شأنه -تعالى- إيقاع العذاب قبل إرسال الرسل، لا ينافي نفي الاستحقاق؛ لأنه -سبحانه وتعالى- الأولى بمزيد التفضل والاستظهار.<sup>١</sup>

الردّ الثاني على الجواب: ذكر المصنف في المباحث أن الآية لا تدل على نفي الاستحقاق.<sup>٢</sup> فلاحظ.

<sup>١</sup> الكافي في أصول الفقه: ج ٢: ص ١٧٦

<sup>٢</sup> مباحث الأصول: ج ٣: ص ٩٨

ومنه يظهر الجواب على الاعتراض الثاني؛ لأنّ النكتة مشتركة.

مضافاً إلى منع نظر الآية إلى العقوبات الدنيوية، بل سياقها سياق استعراض عدّة قوانين للجزاء الأخروي؛ إذ وردت في سياق ﴿لَا تَنْزُرُ وَازِرَةً وُزَرَ أُخْرَى﴾؛ فإنّ هذا شأن عقوبات الله في الآخرة لا في الدنيا.

ولا منشأ لدعوى النظر المذكور إلّا ورود التعبير بصيغة الماضي في قوله ﴿وَمَا كُنَّا﴾ وهذا بنكتة إفادة الشأنيّة والمناسبة، ولا يتعيّن أنّ يكون بلحاظ النظر إلى الزمان الماضي خاصة.<sup>١</sup>

ذكرنا في البحث السابق أنّ التعبير بـ «ما كنّا» ظاهر في نفي الشأنيّة، وأردنا عليه بأنّه لا مساوقة بين نفي الشأنيّة وبين نفي الاستحقاق. ويمكن دفع بأحد بيانين:

البيان الأوّل لدفع الردّ الأوّل: المراد عرفاً من نفي الكون أنّ الفعل إذا صدر من المتكلم كان خلاف شأنه. والظاهر من نفي الشأنيّة أنّ ذلك ظلم وقبيح.

وبناءً عليه يُقال في المقام أيضاً أنه ليس من شأن الشارع العذاب قبل البيان، بحيث لو عذب قبله لكان ظلماً. فيكون نفي الشأنية من جهة كونه ظلماً، لا من جهة كونه تفضلاً.

**البيان الثاني لدفع الردّ الأوّل:** نتمسك بقرينة سياقية في الآية؛ فإنّ ظاهر سياقها أنّها تتكلم عن الطريقة العادلة لثبوت العذاب على الإنسان، فتقول: الطريق العادلة هي أنّ المولى لا يعذب إلا بعد بعث الرسل. ولذا ورد في الآية: ﴿مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾؛ فإنّها قوانين تقتضي العدل.

وهذا البيان ما تمسك به صاحب المنتقى.<sup>١</sup>

وبناءً على أنّ الآية في هذا المقام، نستكشف أنّ المتكلم في مقام بيان مقتضى العدل.

ولذا قال المحقق العراقي:

(بل الظاهر منها) هو كونها بصدد إظهار العدل ببيان انه سبحانه لم يكن من شأنه عزّ وجل ان يعذب قوما الا بعد البيان و إتمام الحجة نظير قوله و ما كنا ظالمين (و من الواضح) عدم اختصاص ذلك بقوم دون قوم و لا بعذاب دون عذاب (كوضوح) ملازمة ذلك لكون المنفي فيها هو الاستحقاق والمعرضية للعذاب الفعلي، لا الفعلية المحضة مع ثبوت الاستحقاق (لعدم) مناسبة ذلك مع البيان المزبور (لأن) مع الاستحقاق وإن كان من شأنه

سبحانه العفو رأفة ورحمة على العباد، إلا انه كان من شأنه العذاب أيضا،  
ومثله ينافي ظهورها في انه ليس من شأنه ذلك. وعليه تكون للآية المباركة  
دلالة على المطلوب.<sup>١</sup>

ولكنه لم يبيّن النكتة في كونها بصدد بيان العدل. وقد ذكرنا أنّها إحدى  
نكتتين.

**الجواب الأوّل عن الاعتراض الثاني:** أجاب المصنف عنه بجوابين، أولهما ما  
عبّر عنه بقوله: «النكتة مشتركة»، ومراده أنّ النكتة التي بُني عليها الاعتراض  
الثاني عين التي بُني عليها الاعتراض الأوّل، وهي: دخول النفي على الجملة  
الفعلية الماضية. فيكون الجواب عن الاعتراض الأوّل جواباً عن الاعتراض  
الثاني أيضاً؛ إذ يُقال: فرق بين دخول النفي على الجملة الخبرية غير المصدّرة  
بـ "الكون"، وبين دخوله على المصدّرة بـ "الكون"، والظاهر من الثاني نفي  
الشأنية، ويعني ذلك أنّ الآية في مقام إثبات الطريقة العامة للشارع التي لا  
يناسبه غيرها. وحيث إنّ ظاهر الآية نفي الشأنية فلا يفرّق فيه بين زمان  
وزمان. بل هي الطريقة العامة للتعامل مع العبيد، بلا فرق بين العذاب الدنيوي  
والأخرويّ.

**الجواب الثاني عن الاعتراض الثاني:** كان الاعتراض الثاني مبنياً على نظر الآية  
إلى العذاب الدنيوي للأمم السابقة، وذلك غير ظاهر من الآية؛ لأنّها واردة

في سياق استعراض عدة قوانين للجزاء الأخرويّ. فهي واردة في سياق النظر إلى قوانين عالم الآخرة. ولذا ورد قبلها:

﴿وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا﴾<sup>١</sup>  
﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾<sup>٢</sup>

فتتكلّم الآية عن قانونين: الأوّل أنّ غير العاصي لا يعذب بعذاب العاصي. والثاني أنّ هداية الشخص له وضلاله عليه. وهذان من قوانين جزاء الآخرة. بل ذكر المصنّف في المباحث<sup>٢</sup> أنّ هذا لا ينطبق على عذاب الدنيا؛ فإنّ العذاب الدنيويّ قد يتعدّى إلى غير مرتكب المعصية، غايته أنّه يكون ابتلاءً له، وعذاباً للعاصي.

ثم جاءت بالقانون الثالث، وهو عدم العذاب إلا بعد البيان. فإنّ قلت: ما ذكر في هذا الجواب يتنافى مع الجواب السابق؛ إذ قيل أنّ دخول النفي على الكون ظاهر في كون القضية قضية عامّة بحيث لا يناسب الشارع غيرها. فكيف قلتم بأنّ هذه القوانين مختصة بعالم الآخرة؟ قلنا: التعبير يكشف عن الديدن العامّ، وغايته أنّ قرينة خاصّة -وهي قرينة السياق- تكشف عن نظر الآية إلى العقوبات الأخرويّة.

<sup>١</sup> الإسراء: ١٣-١٤

<sup>٢</sup> المباحث: ج ٣: ص ٩٩

فإن قلت: هناك مانع من هذه الدعوى، وهو التعبير بالفعل الماضي، والمناسب لما ذكرتم التعبير بالمستقبل،

قلنا: تقدّم أنّ دخول النفي على الكون إنّما هو لبيان الديدن، لا النظر إلى زمان دون زمان. فلفظ "كنّا" مسلوب الدلالة على الماضويّة، بل يدل على الشأنيّة بغضّ النظر عن الزمان.

**ردّ الجواب الثاني:** النظر إلى سياق الآيات يقتضي أنّ للآيات صدرًا وذيلاً. فصدرها وارد في القوانين العامّة، وذيّلها واردة في القوانين المختصة بالدنيا، كما ذكرنا في تقريب إشكال الشيخ الأعظم. فالشيخ ناظر إلى ما بعد هذه الآية، والمصنف في جوابه ناظر إلى ما قبل هذه الآية. فهل تتعارض قرينة السياق؟ أم يمكن حلّ المشكلة؟ تأمّل.



ولكن يريد على الاستدلال بالآية الكريمة ما تقدّم في الحلقة السابقة من أنّ الرسول إنّما يمكن أخذه كمثالٍ لصدور البيان من الشارع لا للوصول الفعلي، فلا تنطبق الآية في موارد صدوره وعدم وصوله.<sup>١</sup>

بعدما فرغ المصنف من بيان إشكالي الشيخ الأعظم وما يرد عليهما، شرع في بيان اعتراضه على الاستدلال بالآية.

**الاعتراض الثالث:** لا يصح الاستدلال بالآية؛ لوجهين:

**الأول:** الاستدلال بها مبني على إرادة البيان بـ "الرسول" في الآية، إمّا لكونه مثالاً، وإمّا لكونه كنايةً. وأيّاً كان فلا استدلال مبني على إرادة البيان. فنسأل: المراد بالبيان أصل الصدور؟ أم الصدور مع الوصول؟

فإن كان المراد أصل صدور التكليف من المولى كان مفادها أنّه لا عقاب على مخالفة التكليف قبل صدور التكليف من المولى.

وإن كان المراد صدور التكليف مع وصوله، كان مفادها أنّه لا تنجّز للواقع ما لم يصل التكليف.

وما ينفع الأصوليّ هو الثاني، لا الأوّل؛ فإنّ المدّعي للبراءة الشرعيّة يريد أن يُثبت إرخاء العنان ما لم يصل التكليف، وإن صدر. وليس المدّعي أن عدم الصدور موضوع لإرخاء العنان. وهذا ما ذكر في الحلقة الثانية أيضًا.

فلا بد من إثبات كون "الرسول" من باب المثال أو الكناية للبيان بمعنى الصدور والوصول، لا مجرد الصدور.

**الثاني:** الظاهر من الآية أنّ "الرسول" يُراد به الصدور، لا الصدور مع الوصول؛ لمناسبته مع التعبير بـ "بعث الرسول"؛ فإنّه إنّما يصلح أن يكون مثالاً فعل الشارع وهو صدور التكليف، لا الوصول؛ لأنّه ليس من شأن المولى، بل منوط برفع الموانع الخارجيّة.

فليس مفادها البراءة الشرعيّة التي موضوعها عدم الوصول الفعليّ.

وإن لم تقبلوا هذا الاستظهار فلا أقلّ من كونه محتملاً وموجباً لإجمال الآية وسقوطها عن الاستدلال.

**دفع توهم:** أشار الماتن في المباحث<sup>١</sup> أنّ الآية تقرّر عدم استحقاق العبد العقاب مع عدم البيان.

فقد يُقال: هذا المعنى يتنافى مع حق الطاعة ويقرّر القول بالبراءة العقلية؛ لأنّ حق الطاعة يقتضي تنجز التكليف الواقعيّ حتّى مع عدم البيان. فإذا عاقب المولى كان عقاباً مع ثبوت مقتضي العقاب. فاستحقاق العقاب لا يتنافى مع شأن المولى بناءً على حق الطاعة.

ولكننا نقول: ذكر المصنف في المباحث أنّ في محل النزاع بينه وبين المشهور تصوّرين:

الأوّل أنّ يعلم العبد بعدم صدور التكليف من المولى، أي: بعدم إبرازه التكليف في مرحلة الإثبات، ولكن يحتمل تعلق إرادة المولى بالفعل. الثاني أنّ يحتمل التكليف بمعنى أنّه لا يقطع بعدم صدور التكليف من المولى. فالتكليف يمكن أن يكون صادرًا، ولكنه لم يصل.

وقد يتراءى للناظر عدم الفرق بين التصورين فيرى المصنف وجوب الاحتياط شاملًا لهما، خصوصًا مع كون روح التكليف عنده هو المبادئ -أي: الملاك والإرادة-.

ولكنّ المصنّف ذكر في المباحث أنّ محل النزاع هو الثاني، لا الأوّل. وإلا فالعقل يُدرك عدم وجوب الاحتياط عند العلم بعدم إبراز المولى الجعل - كما يقول المشهور-؛ لأنّ العقل يقول: لم يتصدّ المولى لإبراز اهتمامه بالتكليف، ولو اهتمّ به لأبرزه حفظًا لغرضه. فنفس عدم تصدي المولى لإبراز مطلوبه كاشف عن عدم اهتمامه بهذه الإرادة. فيستقل العقل بإدراك عدم وجوب الاحتياط.

وإنّما النزاع فيما إذا احتملنا تكليفًا تصدّى المولى لإبرازه، وضاع لإخفاء الظالمين مثلاً.

فلا موضوعيّة للوصول. ولذا لا خلاف بين المصنف وبين المشهور في أنّ المكلف إذا علم بإبراز التكليف وإنّ لم يصل إليه وضاع، فعليه الاحتياط.

فالحاصل أنّ النزاع في صورة احتمال الصدور، لا في صورة القطع بالصدور، ولا في صورة القطع بعدم الصدور.

فلا منافاة بين ما يقول به المصنف وبين الآية؛ لأنّ الآية تقرّر حيثية عدم الصدور، وهي كبرى كليّة ولذا قال في المباحث:

والتحقيق مع ذلك كلّ عدم تماميّة الاستدلال بالآية الشريفة على البراءة الشرعية لا المساوية درجة مع البراءة العقلية و لا الأرقى منها و ذلك، لأنّ عدم البيان على قسمين: تارة يكون بمعنى عدم بيان المولى لمطلوبه -أي عدم إبرازه- وأخرى يكون بمعنى عدم الوصول بعد فرض صدور أصل البيان، و بعث الرسول يكون من القسم الأوّل من البيان الذي هو أعمّ من الوصول إلى كلّ فرد فرد، و بعد فرض عدم الموضوعيّة لبعث الرسول كما يقتضيه الارتكاز العرفي نتعدّى إلى مطلق البيان بالمعنى الأوّل، فتدلّ الآية الشريفة على عدم شأنية العذاب عند عدم إبراز المولى لمطلوبه، وهذا ممّا يستقلّ به العقل، فإنّ العقل حاكم بأنّ الغرض الذي ليس في أهمّيته لدى [١٠١] المولى بدرجة يحرك المولى نحو إبرازه وتحصيله بالبيان و يبقى ساكتا عنه لا يجب على العبد تحصيله، و نحن إنّما أنكرنا قبح العقاب عند عدم البيان بمعنى عدم الوصول، لا بمعنى عدم الإبراز.<sup>١</sup>

وعلى هذا لا يمكن التمسك بالآية لإثبات البراءة الشرعيّة؛ لأنّ مضمونها الإرشاد إلى ما يستقل به العقل، وهو أنّ المولى إذا لم يُبرز التكاليف فليس من شأنه العقاب. وهذا خلاف ما يدّعي القائل بالبراءة.

ثم إنّ البراءة إذا استنفدت من هذه الآية فهي براءة منوطة بعدم قيام دليل على وجوب الاحتياط؛ لأنّ هذا الدليل بمثابة الرسول أيضاً.<sup>١</sup>

كان الكلام في الاعتراضات التي ذكرها المصنف على التمسك بالآية، تقدم الأول، واتضح من خلاله أنّ غاية ما يستفاد من الآية أنّ مع عدم صدور البيان لا استحقاق للعقوبة، نظير ما ورد: «اسكتوا عمّا سكت الله عنه»؛ فقد ورد هذا المضمون في عدة موارد، كما في نهج البلاغة وفي الوسائل:

إنّ الله افترض عليكم الفرائض فلا تضيعوها، وحدّ لكم حدوداً فلا تعتدوها، ونهاكم عن أشياء فلا تنتهكوها، وسكت لكم عن أشياء ولم يدعها نسياناً فلا تكلفوها.<sup>٢</sup>

فما أورد على المصنف من أنّ بيان هذا المطلب من الشارع لا معنى له، غير تامّ.

<sup>١</sup> الحلقة الثالثة: ص ٣٤٠

<sup>٢</sup> نهج البلاغة: ص ٤٢٤

وسائل الشيعة: ج ١٥: ص ٢٦٠

فتبيّن أنّ غاية ما يستفاد من هذه الآية أنّ العبد لا يستحق العقوبة مع عدم صدور التكليف وعدم إبرازه. وما يكون داخلًا في حق الطاعة إنّما هو التكليف المبرّر.

وتبيّن من هذا أنّ للبراءة ثلاثة مستويات:

1 - قبح العقاب مع عدم صدور

2 - قبح العقاب مع عدم الوصول لا بالعنوان الأوّل، ولا بالعنوان

الثانويّ. فمتى وصل البيان ارتفع القبح، وإنّ كان بيانًا للشيء بعنوان

ثانويّ، كعنوان "مجهول الحكم".

3 - قبح العقاب مع عدم الوصول بالعنوان الأوّل.

فالبراءة في مستواها الأوّل منوطة بعدم الصدور، وفي الثاني بعدم الوصول

مطلقًا، وفي الثالث بعدم الوصول بخصوص العنوان الأوّل.

وما يستفاد من الآية المستوى الأوّل الذي لا خلاف فيه. وما يريد المشهور

من الأصوليّين بقاعدة قبح العقاب بلا بيان المستوى الثاني. ولذا ذهب

المشهور إلى أنّ دليل الاحتياط إنّ تمّ كان رافعًا لموضوع البراءة العقلية وواردًا

عليها.

فما يستفاد من الآية أدون درجة من البراءة العقلية. وهذا معنى ما ذكره

المصنف في العبارة التي نقلناها من المباحث.

الجواب عن الاعتراض الثالث: لا بدّ من كون "الرسول" كناية عن الوصول

أو مصداقًا له، لا لمجرد عدم الصدور؛ بمقتضى مناسبة الحكم للموضوع؛ إذ

ما يناسب أن يكون محلاً لإنطة العذاب به ليس مجرد البعث دون وصول الرسالة. وهذا ما ورد في آيات أخرى من الكتاب العزيز، كقوله - تعالى -:

﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِّن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ﴾.<sup>١</sup>

فجعل المدار على الإرسال مع الوصول المؤدي إلى الاتباع، لا مجرد الإرسال. وكذلك قوله - تعالى -:

﴿وَلَوْلَا أَن تُصِيبَهُمْ مُّصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾.<sup>٢</sup>

**الاعتراض الرابع:** لا تنفع الآية لإثبات البراءة؛ لما ذكرنا في الآية السابقة من أن البراءة التي يريد الأصولي إثباتها براءة أرقى من البراءة العقلية. وهي براءة تقوى لتعارض دليل الاحتياط لو تم، بحيث لا يكون دليل الاحتياط رافعاً لموضوع دليلها.

فلا بدّ من دليل للبراءة يُنيط إرخاء العنان بعدم قيام الدليل على الشيء بعنوانه الأولي، ليعارض دليل الاحتياط القائل: مع عدم البيان للشيء بعنوانه الأولي وظيفتك الاحتياط. وعند التعارض نرجع إلى البراءة العقلية.

<sup>١</sup> طه: ١٣٤

<sup>٢</sup> القصص: ٤٧



وهذه الآية تُثبت البراءة عند عدم البيان، سواء كان بعنوان أوّلٍ أم ثانويٍّ، فيكون دليل الاحتياط بياناً بالعنوان الثانويّ. فغاية ما يستفاد من الآية الإرشاد إلى مضمون البراءة العقلية. وهذا ما أثبتته المحقق العراقي على الإشكال.

يتوجه على الاستدلال بالآية للبراءة انها لا تصلح للمقاومة مع أدلة الأخباريين لكونها مورودا بالنسبة إليها؛ لأن مفادها مساوق كبرى قبح العقاب بلا بيان.<sup>١</sup>

فتبيّن من مجموع الإشكاليّن أنّ ما يُثبت الآية البراءة المنوطة بعدم الصدور، وهي أدون من البراءتين العقلية والشرعية. وإنّ تنزلنا فتدّل الآية على المستوى الثاني من البراءة وهو مساوق للبراءة العقلية. ففرق بين الآية الثانية وبين الآية الأولى؛ فإنّ الأولى تفيد البراءة الشرعية – أي: المستوى الثالث من البراءة – بخلاف هذه.

لاحظ ما ذكره المحقق العراقي<sup>٢</sup> وما ذكره المصنف في مباحث الأصول.<sup>٣</sup>

<sup>١</sup> نهاية الأفكار: ج ٣: ص ٢٠٦

<sup>٢</sup> نهاية الأفكار: ج ٣: ص ٢٠٨

<sup>٣</sup> مباحث الأصول: ج ٣: ص ١١٠

ومنها: قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾؛ إذ دلّ على أنّ عدم الوجدان كافٍ في إطلاق العنان.

ويرد عليه:

أولاً: إنّ عدم وجدان النبيّ فيما أوحى إليه يساوق عدم الحرمة واقعاً.  
وثانياً: إنّهُ إن لم يساوق عدم الحرمة واقعاً فعلى الأقلّ يساوق عدم صدور [٣٤١] بيانٍ من الشارع؛ إذ لا يحتمل صدوره واختفاؤه على النبيّ. وأين هذا من عدم الوصول الناشئ من احتمال اختفاء البيان؟<sup>١</sup>

تقريب الآية الثالثة:

وهي قوله -تعالى-:

﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾<sup>١</sup>.

وتقريب الاستدلال بالآية تارة بصياغة إجمالية، وأخرى بصياغة تفصيلية.

**الصياغة الإجمالية:** الظاهر من الآية أنّ المولى -سبحانه- في مقام تعليم نبيه -صلى الله عليه وآله- طريق الحاجة مع اليهود، بأن يقول: لا أجد ما حرّمتموه محرّمًا. فتدلّ الآية على كفاية عدم الوجدان لإطلاق العنان. ولولاه لما صحّت الحاجة والاستدلال بعدم الوجدان لإثبات جواز الأكل.

**الصياغة التفصيلية:** ما يظهر من المحقق العراقي<sup>٢</sup> وذكرها الشيخ الفياض في كتابه المباحث الأصولية،<sup>٣</sup> من أنّ الله -تعالى- لقّن النبي -صلى الله عليه وآله- كيفية الحاجة مع اليهود، فقال: الدليل على نفي الحرمة عدم الوجدان فيما أوحى. فموضوع البراءة عدم وجدان الحرمة. فنفس المولى أخذ في موضوع إثبات إطلاق العنان عدم الوجدان. وفرق بين جعل الدليل على الحل عدم الوجود، وبين جعله عدم الوجدان؛ فإنّ الثاني -كما هو ظاهر الآية- يدلّ على عدم الحاجة إلى إحراز عدم الوجود.

<sup>١</sup> الأنعام: ١٤٥

<sup>٢</sup> نهاية الأفكار: ج ٣: ص ٢٠٨

منهاج الأصول: ج ٤: ص ٣٧

<sup>٣</sup> المباحث الأصولية: ج ٩: ص ٨٨

فلا يضرّ خصوصيّة النبيّ -صلى الله عليه وآله- في المورد؛ إذ عدم وجدانه -  
صلى الله عليه وآله- لخصوصيّة مساوق لعدم الوجود، ولا تؤثر خصوصيّة  
المورد بالكبرى التي أوحاها الله -تعالى- إلى نبيّه -صلى الله عليه وآله-.  
فالخصوصيّة في منطبق القاعدة لا في نفس القاعدة. والخصوصيّات في مقام  
التطبيق لا تخصّص القاعدة.

فإنّ كان المناط عدم الوجود لكان ينبغي أن يُقال: «لا يوجد في الشريعة ما  
هو محرّم غير ما أوحى إليّ»، ولكنّ المناط جعل عدم الوجدان. وهذا العدول  
من عدم الوجود إلى عدم الوجدان في مقام الاستدلال مبنيّ على نكته، وهي  
أنّ عدم وجوب الاحتياط منوط بعدم الوجدان، وإنّ كان عدم وجدان بعض  
الأشخاص مساوقاً لعدم الوجود.  
ولذا قال المحقق العراقي في نهاية الأفكار:

وتقريب الاستدلال بها انه سبحانه لقن نبيه -صلى الله عليه وآله- طريق الرد  
على اليهود، حيث حرموا على أنفسهم بعض ما رزقهم الله بقوله قل لا أجد  
إلخ فرد عليهم بأنّ ما حرّمتموه على أنفسكم مما لم يعلم حرّمته فالتزامكم  
بتحريمه افتراء عليه سبحانه، فدلّت الآية المباركة على الترخيص في ارتكاب  
كل ما لم يعلم حرّمته؛ فإنّ عدم وجدانه -صلى الله عليه وآله- وإن كان  
دليلاً قطعياً على عدم وجوده فيما أوحى إليه، إلّا أنّ في العدول عنه إلى هذا  
العنوان دلالة على كفاية ذلك في الترخيص في الارتكاب وإبطال الحكم

بالحرمة بملاحظة كونه من الأصول المسلمة عند العقلاء ويلزمه عدم وجوب الاحتياط عند الشك؛ لكونه لازم ترخيصه في ارتكاب المشكوك.<sup>١</sup>

وقريب منه ما في تقريره الآخر منهاج الأصول.  
وكذا قال الشيخ الفياض في المباحث الأصولية:

إنّ التعبير فيه بكلمة "عدم الوجدان" دون "عدم الوجود"، مع أنّ الأنسب لسياق الآية في المقام هو التعبير بعدم وجود غير ما هو مذكور في الآية الشريفة، على أساس أنّ المحرمات في زمان نزول هذه الآية منحصرة بما هو مذكور فيها، وحيث إنّ الله - تعالى - كان في مقام تعليم النبي الأكرم - صلى الله عليه وآله - طريقة الحاجة مع أهل الكتاب باعتبار أنّهم حرموا عدة أشياء لم ينزل بها شرع، فيكون الأنسب بعدم وجود المحرمات غير الأشياء المذكورة في الآية دليلاً على التعبير بعدم الوجدان؛ لأنّ التعبير به لا يدل على عدم وجود محرمات أخرى في الواقع، على أساس أنّه لا ملازمة بين عدم الوجدان وعدم الوجود. ولكن مع هذا أمر - تعالى - نبيه الأكرم في مقام الحاجة معهم بتعبير عدم الوجدان لا عدم الوجود. ومن الواضح أنّ هذا لا يمكن أن يكون بلا نكتة، والنكتة هي أنّ عدم الوجدان يكفي للترخيص وإطلاق العنان. غاية الأمر أنّ عدم الوجدان إنّ كان من النبي - صلى الله عليه وآله - كفى للترخيص وإطلاق العنان الواقعي؛ باعتبار أنّ عدم الوجدان منه مساوق لعدم

الوجود. وإن كان من غيره -أي: من غير المعصوم- كفى للترخيص وإطلاق العنان الظاهري.

وبكلمة أنّ المقصود من الآية هو عدم وجود المحرمات غير الأشياء المذكورة. ولكن مع هذا فالتعبير بعدم الوجدان دليلاً عن عدم الوجود. فلا محالة يكون مبنياً على نكتة عامة، وهي أنّ عدم الوجدان يكفي في الترخيص. غاية الأمر أنّ عدم الوجدان من المعصوم مساوق لعدم الوجود. وإن كان من غيره كفى للترخيص الظاهري.<sup>١</sup>

وهذا المعنى ذكره المصنّف في مباحث الأصول:

و تقريب الاستدلال بها: أنّ الله -تعالى- لقّن نبيّه صلى الله عليه وآله وسلم كيفية المحااجة مع اليهود فيما يرونه محرّماً، وذلك بنفي الحرمة بدليل عدم وجدانه فيما أوحى إليه، وفرق بين جعل الدليل عدم الوجود فيما أوحى إليه و جعله عدم الوجدان، فإنّه على الثاني يكون ظاهراً في أنّ عدم الوجدان بنفسه كاف للحكم بالنفي بلا حاجة إلى عدم الوجود، و في خصوص المورد و ان كان عدم الوجدان مساوقاً لعدم الوجود إذ لا يحتمل وجوده فيما أوحى إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم إليه، لكن هذا لا يغيّر من ظهور الكلام في أنّ العبرة بنفس عدم الوجدان، فيدلّ على عدم البراءة عند عدم الوجدان.<sup>٢</sup>

<sup>١</sup> المحاضرات الأصولية: ج ٩: ص ٨٨

<sup>٢</sup> مباحث الأصول: ج ٣: ص ١١٠

هذا تمام الكلام في تقريب الاستدلال بالآية.

### الاعتراض على الاستدلال بالآية:

**الاعتراض الأول:** نسلم بأن الآية تقرّر كفاية عدم الوجدان لإطلاق العنان. ولكن ليس المراد بها عدم الوجدان من أيّ شخص؛ فإنّها في مقام تعليم النبي -صلى الله عليه وآله- كيفيّة المخاصمة مع اليهود. ومن هو طرف المخاصمة هو النبي -صلى الله عليه وآله- وجعل المدار على عدم وجدانه -صلى الله عليه وآله-، لا وجدان أيّ شخص. ولذا ورد فيها: ﴿فيما أوحى إليّ﴾. ومن الواضح أنّ هذا المناط مساوق لعدم الحرمة واقعاً؛ إذ لو كان في الشريعة حرام واقعيّ لأوحى إليه -صلى الله عليه وآله-.

فلا تدلّ على البراءة الشرعيّة التي غاية ما تثبته عدم الحرمة ظاهراً، أو عدم وجوب الاحتياط عند الشكّ. وإنّما تبين طريقاً عدم الحرمة واقعاً. فالمستدلّ قد جعل مفاد الآية كبرى كليّة، ومن تطبيقاتها النبي -صلى الله عليه وآله- في محاجة اليهود. واتضح من خلال ما عرضناه أنّها لا تفيد كبرى كليّة، بل هي واردة في خصوص النبي -صلى الله عليه وآله- وهي قضية مضيّقة من أوّل الأمر.

**الاعتراض الثاني:** إنّ قلنا أنّ عدم الوجدان الواقعيّ أعمّ من عدم الحرمة، فلا ملازمة بينهما، فلا أقلّ من كونه مساوقاً لعدم صدور البيان من الشارع؛ لأنّ معنى صدوره هو الإيحاء. ولا يمكن صدوره من الشارع واختفاؤه عن النبي -صلى الله عليه وآله- فتجعل موضوع إطلاق العنان عدم الصدور. وهذا

الموضوع لا يُثبت البراءة في مرتبتها الثالثة - كما ذكرنا في الآية السابقة-.  
فتنقح الآية البراءة مع عدم الصدور، وهي مما لا يختلف فيه أحد.  
فالإشكالان مبنيان على نكتة واحدة، وهي أنّ موضوع إطلاق العنان في  
الآية هو عدم وجدان خاصّ، لا طبيعيّ عدم الوجدان. فهي تتكلم عن دائرة  
الوحي، وعدم الوجدان في هذه الدائرة إمّا مساوق لعدم الحرمة واقعًا، وإمّا  
مساوق لعدم الصدور. وليست دائرة الوحي مصداقًا لكبرى تتكلم عنه الآية  
- كما ذكر في كلمات المحقق العراقي وبعض الأعلام-.  
أتي الكلام في الاعتراض الثالث.

قوله: «أولاً»:

هذا الجواب بالنظر الأولى قد لا تصلح جوابًا عن الاستدلال الذي ذكرناه؛  
لأنّه خلط بين مقام التطبيق وبين مقام الكبرى؛ فإنّ الاستدلال مبني على  
الكبرى الكلية لا على مصداقها المذكور في الآية. وخصوصيّة المصداق لا  
توجب ضيقًا في الكبرى الكلية.

فلا بد من الالتفات إلى تقرير الآية كفاية عدم الوجدان في التحريم. فيكون  
الكلام في أنّ عدم الوجدان كاف من أيّ شخص؟ أم عدم وجدان خصوص  
النبي - صلى الله عليه وآله-.



وثالثاً: إنّ إطلاق العنان كما قد يكون بلحاظ أصلٍ عمليٍّ قد يكون بلحاظ  
عمومات الحلّ التي لا يرفع اليد عنها إلّا بمخصّصٍ واصلٍ.  
ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ  
مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.  
وتقريب الاستدلال كما تقدّم في الحلقة السابقة.<sup>١</sup>

**الاعتراض الثالث:** لو تنزلنا عن الاعتراضين السابقين وقلنا أنّ الآية تدل على  
إطلاق العنان من جهة عدم الوصول الفعليّ، ولكنّ إطلاق العنان لازم أعمّ  
للبراءة الشرعيّة؛ إذ لإطلاق العنان منشأان:  
المنشأ الأوّل: أنّ يكون بلحاظ الأصل العمليّ الذي موضوعه الشكّ في  
الحكم الواقعيّ. فيكون إطلاق العنان حكماً ظاهريّاً.  
المنشأ الثاني: أنّ يكون بلحاظ الدليل الاجتهاديّ، وهو العموم أو الإطلاق  
الذي يُرجع إليه لإثبات الحلية الواقعيّة.

بيانه أنّ هناك فرقًا بين أصالة الحلّ وبين عموم أدلة الحلّ. فالمستفاد من مثل: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام» أصل عمليّ موضوعه الشكّ في الحلّيّة، وهو دليل فقاهتيّ لا اجتهاديّ. وأمّا الدليل الذي أثبت أنّ الأصل في الأشياء هو الحلّ، وهذه الحلّيّة حلّيّة واقعيّة.

وهذه الآية تدلّ على أنّ الأشياء حلال واقعًا، ما لم تخصّص بدليل آخر. فلا علاقة لها بالبراءة؛ إذ التمسك بها رجوع إلى الدليل العامّ مع فرض عدم ثبوت المخصص لإثبات الحلية الواقعيّة.

فلا يُحرز أنّ إطلاق العنان المستفاد من عدم الوجدان هي البراءة الشرعيّة التي هي أصل عمليّ. فقد يكون عدم الوجدان منقّحًا لموضوع التمسك بالإطلاق الأوليّة الدالة على الحلّ. فتكون الحلية المستفادة من الآية الحلية الواقعيّة؛ إذ الأصل في الشريعة أنّ كلّ شيء حلال واقعًا، ما لم يأت دليل دال على الحرمة. وبما أنّ اليهود لم يكن لهم دليل يخصّص عموم دليل الحلّ أمكنت محتجهم بذلك.

ولا يوجد في الآية ما يدلّ على أنّ النبي -صلى الله عليه وآله- ناظر في محتجّه إلى البراءة الشرعيّة الظاهريّة. فقد يكون إطلاق العنان من باب الحلية الواقعيّة. كما في الطهارة؛ حيث إنّ الأصل في الأشياء الطهارة واقعًا. فكذا الأصل في الأشياء الحلّيّة الواقعيّة.

فكأنّ الآية تُرشد إلى قاعدة الحلّ المرتكزة في الأذهان.

ثم إنّ هذه المناقشات تتناسب مع ما هو موجود في البحوث.<sup>١</sup> وأمّا المناقشات الموجودة في المباحث فهي مختلفة عمّا هو مذكور هنا. وفيها نكات لطيفة. فراجع.<sup>٢</sup>

### تقريب الاستدلال بالآية الرابعة:

وهي قوله - تعالى -:

﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.<sup>٣</sup>

تعرّض المصنّف لهذه الآية في المباحث بشكل مفصّل. وتعرض لها في البحوث أيضاً.<sup>٤</sup> وللإستدلال بها تقريبان: إجماليّ وتفصيليّ.

**التقريب الإجماليّ:** ظاهر الآية عرفاً أنّ المولى لا يؤاخذ العبد ولا يسجله في ديوان الضالين مع عدم البيان، وليس من شأنه ذلك. وهذا لسان عرني لجعل البراءة الشرعيّة. ولو كان الاحتياط واجباً لتنجز الحكم الواقعيّ مع عدم البيان، ونسبهم إلى الضلال بمخالفة الحكم الواقعيّ وعدم الاحتياط.

**التقريب التفصيليّ:** وفيه نقاط:

١ - ذكرنا فيما سبق أنّ التعبير بـ ﴿وَمَا كَانَ﴾ ظاهر عرفاً في نفي الشائيّة، فتكون ظاهرة في أنّ المولى ليس من شأنه التسجيل في ديوان الضالين قبل

<sup>١</sup> البحوث: ج: ٥: ص: ٣٤

<sup>٢</sup> المباحث: ج: ٣: ص: ١١١

<sup>٣</sup> التوبة: ١١٥

<sup>٤</sup> المباحث: ج: ٣: ص: ١٠١-١٠٩

البحوث: ج: ٥: ص: ٢٥

بيان ما يتقون. ونفي الشأنية مساوق لنفي الاستحقاق، أي: لا يستحق العبد أن يسجل ضالاً قبل البيان.

وبهذا يندفع ما أورد على الاستدلال بالآية من أن الآية ناظرة إلى ما مضى من العذاب الدنيوي للأمم السابقة، لا العذاب الأخروي. فهي تبين سنة من سنن الله الدنيوية بين الأمم، وهي أنه لا يسلب نعمه عن أمة من الأمم. ولذا ورد فيما قبلها:

﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولَىٰ قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ <sup>١</sup> وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ.

وذكر في هاتين الآيتين ما له علاقة بقوانين الدنيا من الاستغفار والتبرؤ. ولكن نفس الجواب يأتي في المقام، وهو أن إدخال النفي على "الكون" يدل على أن ذلك ديدن ولا يختص بزمان دون زمان. ولذا قال في المباحث:

وقد أورد على الاستدلال بهذه الآية بوجوه:

الأول: سنخ ما مضى في الآية السابقة من أنّها في مقام التحدّث عن معاملته (تعالى) مع الأمم السابقة في العذاب الدنيوي، و لا علاقة لها بعذاب الآخرة. وقد ظهر جوابه ممّا سبق، فإنّه لا منشأ لذلك عدا الآتيان بصيغة الماضي، وهذا لا يوجب الحمل على التحدّث عمّا مضى في الأمم السابقة، فإنّه لما كان بصدد نفي الشّأنية الثابت من أوّل الأمر دون الفعلية ناسب الإتيان بصيغة الماضي.<sup>١</sup>

إلا أنّ ههنا نقطة، وهي أنّ نفي الكون ظاهر في نفي الشّأنية فقط؟ أم في نفي الاستحقاق أيضاً؟ فقد مرّ بنا أنّ نفي الشّأنية أعمّ من نفي الاستحقاق. ذكر المصنف في المباحث أنّ التركيب يستعمل في نفي الشّأنية ولا يستلزم نفي الاستحقاق، فقد يكون نفي الشّأن من جهة رأفته -تعالى- ورحمته بعباده، فقال:

دلّت الآية على عدم مؤاخذه العبد عند عدم البيان، و هو المقصود بالبراءة، و ليس المراد نفي مجرّد الفعلية لما عرفت من أنّ هذا التركيب يستعمل في نفي الشّأنية، و ليس المقصود من نفي الشّأنية نفي إمكان صحّة العقاب ذاتا، حتى يقال: إنّنا لم ننكر صحّة العقاب ذاتا؛ إذ قلنا بعدم قبح العقاب بلا بيان، فيكون العقاب بمجرّد عدم جعل البراءة صحيحاً [...] وإنّما المقصود من نفي الشّأنية أنّه ليس من شأن هذا المولى بما هو مولى رءوف بعباده أنّ

يؤاخذهم، ويجعلهم في ضيق بلحاظ أمر ما لم يبيّن لهم، و هذا عرفا من  
السنة بيان [١٠٢] جعل البراءة والعذر.<sup>١</sup>

فحمل التعبير بـ ﴿وما كنّا﴾ على نفي الشّأنية وهو أعمّ من نفي الاستحقاق.

٢- عبّرت الآية بـ ﴿لِيُضِلَّ﴾، فما المراد بالإضلال؟ هنا عدة احتمالات:

أ. النسبة إلى الضلال

كقولك: «فسّقت زيدا» بمعنى: نسبته إلى الفسق. فتكون ظاهرة في البراءة؛  
لأنّ معنى عدم النسبة إلى الضلال هو الإخبار عن معذوريّة العبد قبل بيان  
التكليف. ولو كان التكليف الواقعيّ منجزاً لنُسب العبد التارك للتكليف إلى  
الضلال. فيتم الاستدلال بهذا الاحتمال.

ب. إيجاد الله -تعالى- الضلال.

فتدل على أنّ سبب خروج العبد من التدين هو الله -تعالى-. فيوجد الضلال  
بعد البيان. وهذا الاحتمال منفيّ بأنّ الخروج عن التدين إلى دائرة الضلال  
منوط باختيار الإنسان، لا إلى الله -تعالى-. ولذا قال في المباحث:

أنّ الإضلال تارة يفسّر بمعنى النسبة إلى الضلال كما يقال: «فسّقت زيدا»  
-أي نسبته إلى الفسق-، وأخرى يفسّر بمعنى إيجاد الضلال، فعلى الأوّل لا  
إشكال في دلالة الآية على البراءة، فإنّ ظاهر قوله: (لا أنسبهم إلى الضلال  
ما لم يحصل لهم البيان) هو أنّهم معذورون من قبلي.

وأما على الثاني فليس المقصود بالضلال خروج الإنسان من دائرة التدبّين إلى دائرة عدم التدبّين الذي هو مربوط باختيار نفس الإنسان.<sup>١</sup>

ولكنّ هذا محل تأمل؛ لأنّ حمل الآية على هذا المعنى ممكن ولا ينافي كون الإنسان مختاراً؛ فإنّ كل فعل من أفعال الإنسان يُمكن أن يُسند إلى الإنسان ويُمكن أن يُسند إلى الله - تعالى - أوّلاً وبالذات. ولا يخلو فعل وجوديّ من إقدار من الله - تعالى -، وبهذا اللحاظ يُنسب إليه الفعل. ولذا صرّحت الآيات بهذه النسب إلى الله، كما قال - تعالى -:

﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى ﴿١﴾ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ﴿٢﴾ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى ﴿٣﴾  
وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى ﴿٤﴾ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى ﴿٥﴾ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى ﴿٦﴾.﴾<sup>٢</sup>

وقال - تعالى -:

﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾.<sup>٣</sup>

وقال - تعالى -:

<sup>١</sup> المباحث: ج ٣: ص ١٠٢

<sup>٢</sup> الليل: ٥-١٠

<sup>٣</sup> البقرة: ٧

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾<sup>١</sup>.

وقال - تعالى -:

﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٍ وَاللَّهُ أَركَسُهُمْ بِمَا كَسَبُوا أْتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا﴾<sup>٢</sup>.

وقد يُنسب الضلال إلى العبد نفسه:

﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَّبِدَلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾<sup>٣</sup>.

ومع ذلك نقول: حتى لو تم هذا الاحتمال، يكون من الألسنة العرفية للبراءة؛ لأنّ عدم إيجاد الضلال قبل بيان ما يتقون ظاهر في المعذورية وعدم التنجّز. ولو كان الحكم قبل البيان الاحتياط لكان عدم الاحتياط مدعاة لإيجاد الضلال في العبد.

ت. نوع من أنواع العذاب

<sup>١</sup> البقرة: ٢٦

<sup>٢</sup> النساء: ٨٨

<sup>٣</sup> البقرة: ١٠٨



فليس المراد إيجاد العذاب ولا النسبة إلى الضلال. فيكون مدلولها المطابقي:  
«وما كان الله ليعذب قومًا». ومدلولها الالتزامي العرفي أنّ التنجّز منفيّ أيضًا.  
فالعبد معذور، وليس من شأن المولى تعذيبه.  
ولكنّ نفي العذاب بناء على هذا الاحتمال مساوق للبراءة الشرعيّة؟ يأتي  
بيانه.

و «ما يُتَّقَى»:

إن أريد به: ما يُتَّقَى بعنوانه، انحصر بالمخالفة الواقعية للمولى، فتكون البراءة المستفادة من الآية الكريمة منوطةً بعدم بيان الواقع.

وإن أريد به: ما يُتَّقَى ولو بعنوانٍ ثانويٍّ ظاهريٍّ - كعنوان المخالفة الاحتمالية - كان دليل وجوب الاحتياط واردًا على هذه البراءة؛ لأنَّه بيان لما يُتَّقَى بهذا المعنى.<sup>١</sup>

ما زال الكلام في الاستدلال آية الإضلال. ووصلنا إلى الاحتمال الثالث في المراد بـ "الإضلال"، وهو أنَّه نوع من أنواع العذاب وليس المراد به النسبة إلى الضلال أو إيجاده، بل عذاب الله، أي: «وما كان الله ليعذب قومًا حتى يبين لهم ما يتقون». فبالمدلول المطابقي تدل على نفي العذاب وبالمدلول الالتزامي على البراءة.

ولكن بعضهم أورد إشكالاً على الاستدلال بالآية بناءً على هذا المعنى، وهو أنَّ المراد بالإضلال نوع من أنواع العذاب، لا طبعيَّ العذاب. فتدلُّ الآية

على أنّ هذا السنخ من العذاب منفيّ، ونفيه لا يساوق نفي طبيعيّ البيان قبل البيان. والبراءة الشرعية متوقفة على نفي طبيعيّ العذاب.

ولكنّ المصنف ذكر في المباحث أنّ النكتة التي ذكرناها في ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ تأتي في المقام، فالخصوصيّة ملغاة بحسب الارتكاز العرفي. فكما ألغينا خصوصيّة الرسول وكون العذاب للأمم السابقة؛ لتعلّق النفي بالشأنيّة؛ بقرينة دخول النفي على "الكون"، نُلغي هنا الخصوصيّة، فنقول: هب أنّ الآية تدل بمدلولها اللفظي بنفي نوع خاص من أنواع العذاب، إلا أنّ الارتكاز لا يفرّق بين نوع ونوع، بل الآية ظاهرة في أنّ العذاب لا يتناسب مع شأن المتكلم. وعدم العذاب المستنتج من عدم الشأنيّة لا يُفرّق فيه بين عذاب وعذاب. والعرفي يتلقى هذا الدليل بأنّ المولى لا يناسبه العذاب.

٣- أتعالج الآية حيثية الصدور؟ أم حيثية الوصول؟ فما المراد بالبيان؟ إنّ كانت ظاهرة في نفي الاستحقاق المغيّي بعدم الصدور فلا تكون دليلاً على البراءة - كما تقدم مراراً-؛ لأنّ غرضنا إثبات البراءة من جهة عدم الوصول وإن صدر البيان. وإن كانت ظاهرة في نفي الاستحقاق المغيّي بعدم الوصول فتنفعنا في البراءة.

الظاهر من الآية بيان حيثية الوصول لا الصدور؛ لأنّه هو الظاهر من لفظ ﴿يُبَيِّنْ لَهُمْ﴾؛ فإنّ ظاهر إضافة ﴿يُبَيِّنْ﴾ إلى ﴿لَهُمْ﴾ لحاظ حيثية الوصول لا الصدور. ولهذا يختلف هذا اللسان عن قوله: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾. فإذا صدر البيان ولم يصل لا يُقال إنّّه بيّنه للعبد.

والنتيجة أنّ الآية تكون ظاهرة في نفي استحقاق العقاب عند عدم البيان  
الواصل، فتفيد البراءة.

هذا تمام الكلام في تقريب الاستدلال بالآية لإثبات البراءة. والمصنّف عوّّل  
في الكتاب على ما ذكره في الحلقة السابقة.

### الإيراد على الاستدلال بالآية الرابعة:

إذا كانت البراءة المستفادة من الآية براءةً مورودةً لدليل الاحتياط كانت  
مساوقة للبراءة العقلية، ولا تفيد الأصولي. وقد يُقال: غاية ما يستفاد من  
الآية: البراءة المنوطة بعدم البيان الواصل، ووجوب الاحتياط بيان واصل،  
فيرتفع موضوع دليل البراءة، فتكون البراءة بمستوى البراءة العقلية، ولا تعارض  
دليل الاحتياط.

ذكر المصنّف أنّ مقتضى التحقيق تنيح مطلب في الآية، وهو أنّ الغاية المذكورة  
في الآية ما هي؟ فما هو المراد بالاسم الموصول في ﴿ما يَتَّقُونَ﴾؟ احتمالان:  
أ. الحكم الشرعي، فيكون معنى الآية نفي استحقاق العقاب عند عدم  
بيان الحكم الشرعي الواصل. وحيث إنّ "ما" مطلقة، نتسمك بإطلاقها  
ونقول إنّ الغاية مطلق الحكم، فيشمل الحكم الواقعي والظاهري. أي:  
البيان الأعمّ من العامّ ومن الخاصّ؛ إذ تارة يكون الحكم بياناً للشيء  
بلحاظ عنوانه الأوّل، وأخرى يكون بياناً للشيء بلحاظ كونه مشكوك  
الحكم - أي: العنوان الثانوي -. فيكون دليل الاحتياط رافعاً لموضوع

الآية؛ لأنه بيان للشيء بعنوانه الثانوي. فكأن الآية تقو: لا يستحق العبد العقوبة عند عدم معرفة الاحتياط. والمفروض أنه عرف الاحتياط. ب. الحكم الشرعي بعنوانه الأولي - أي: خصوص الحكم الواقعي -. فيكون مفاد الآية نفي استحقاق العقوبة عند عدم وصول بيان الحكم الواقعي للشيء. فلا يرفع دليل الاحتياط موضوع الآية؛ لأنه يبين حكم الشيء بعنوانه الثانوي. فيحصل التعارض بين الآية وبين الاحتياط؛ لأن الآية تقول بإطلاق العنان متى لم يصل حكم الشيء بعنوانه الأولي، ودليل الاحتياط يقول بلزوم الاحتياط متى لم يصل حكم الشيء بعنوانه الأولي.

فلا بد من تنقيح المراد بـ «ما يُتَّقَى».

وذكر المصنّف في المباحث<sup>١</sup> تحقيقاً في هذا المقام. فذكر أنّ الاحتمال الأوّل مبني على إرادة الحكم بـ "ما" الموصولة والتمسك بإطلاقها. ولكن ذلك غير ظاهر؛ إذ لـ "ما" خصوصيّة، وهي الوصف بالاتقاء منه، فلا بد من تفسير "ما" بنحو يمكن اتصافه بهذا الوصف. والحكم الشرعي فعل صادر من المولى في وعاء التشريع، ولا معنى للاتقاء منه والتجنّب عنه بعد ما كان واقعاً على كلّ حال. فذات الحكم ليست مما يُتَّقَى منه. على أنّ الحكم في وعاء التشريع والإنشاء لا معنى للاتقاء منه ولا من مخالفته. وإنّما الذي يُتَّقَى منه مخالفة

الحكم الواقعي؛ لما مرّ من أنّ الحكم الظاهري لا يترتب على مخالفته استحقاق العقاب؛ لأنّه محض الطريقيّة إلى حفظ الملاك الواقعي الأهمّ. فيكون مفاد الآية النظر إلى حيثية الحكم الواقعي لا الأعم منه ومن الظاهري. فتدلّ على نفي استحقاق العقاب عند عدم وصول الحكم الواقعي. فيتم الاستدلال بالآية.

واستشهد المصنف لذلك بروايتين وردتا في تفسير الآية، إحداهما:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ ابْنِ فَضَالٍ، عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ، عَنْ حَمَزَةَ بْنِ مُحَمَّدٍ الطَّيَّارِ:  
عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ»، قَالَ: «حَتَّى يُعَرِّفَهُمْ مَا يُرْضِيهِ وَمَا يُسْخِطُهُ»<sup>١</sup>.

فمصّب الرضا والسخط متعلق بالحكم الشرعي الواقعي. لا نفس الحكم الشرعي بما هو حكم شرعي. والأخرى:

[عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى] عَنْ يُونُسَ، عَنْ حَمَّادٍ، عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى، قَالَ:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَصْلَحَكَ اللَّهُ، هَلْ جُعِلَ فِي النَّاسِ أَدَاةٌ يَنَالُونَ بِهَا الْمَعْرِفَةَ؟

قَالَ: فَقَالَ: «لَا».

قُلْتُ: فَهَلْ كُتِبُوا الْمَعْرِفَةَ؟ قَالَ: «لَا، عَلَى اللَّهِ الْبَيَانُ «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» وَ «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا»».

قَالَ: وَسَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ» قَالَ: «حَتَّى يُعَرِّفَهُمْ مَا يُرْضِيهِ وَمَا يُسْخِطُهُ».<sup>١</sup>

ومن الواضح أنّ هذه الآية ناظرة إلى الشبهة الحكميّة، بخلاف الآية الأولى التي تمّمها؛ فإنّها كانت مطلقة للشبهتين الحكميّة والموضوعيّة.

قوله: «بهذا المعنى»:

أي: بمعنى العنوان الثانوي الظاهريّ.

أدلة البراءة من السنة:

واستدل من السنة بروايات:

منها: ما روي عن الصادق -عليه السلام- من قوله: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي». وفي الرواية نقطتان لا بد من بحثهما:

الأولى: أنّ الورود هل هو بمعنى الوصول؟ ليكون مفاد الرواية البراءة بالمعنى المقصود. أو الصدور؟ لئلا يفيد في حالة احتمال صدور البيان من الشارع [٣٤٢] مع عدم وصوله.

الثانية: أنّ النهي الذي جعل غاية هل يشمل النهي الظاهري المستفاد من أدلة وجوب الاحتياط، أو لا؟

فعلى الأول تكون البراءة المستفادة ثابتة بدرجةٍ يصلح دليل وجوب الاحتياط للورود عليها. وعلى الثاني تكون بنفسها نافيةً لوجوب الاحتياط.

أما النقطة الأولى فقد يقال بتردد الورود بين الصدور والوصول، وهو موجب للإجمال الكافي لإسقاط الاستدلال. وقد تُعَيَّن إرادة الوصول بأحد وجهين.<sup>١</sup>



وصل بنا الكلام إلى:

## الاستدلال بالسنة على البراءة

### الرواية الأولى: رواية الإطلاق

وهي مرسلة الصدوق في الفقيه:

عَنِ الصَّادِقِ ع أَنَّهُ قَالَ: كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ نَهْيٌ.<sup>١</sup>

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية أنّ الظاهر منها تقرير كبرى كلية، وهي كون كلّ شيء محكوماً بالإطلاق والسعة، ما لم يرد فيه نهي. فمع عدم بيان النهي يكون الحكم الثابت للشيء السعة والإطلاق المساوقة للبراءة الشرعية. فلحم الأرنب ما لم يصل في حرمة بيان للمكلف كان أكله مطلقاً. ولكنّ هذا المقدار لا يُغني عن البحث التفصيلي في الرواية فينبغي الكلام في الرواية سنداً ودلالةً.

سندها: نقل صاحب الوسائل هذه الرواية في مكانين:

في باب جواز القنوات بغير العربية<sup>٢</sup> ونقلها عن الصدوق بعبارته: «قال الصادق -عليه السلام-»،

<sup>١</sup> من لا يحضره الفقيه: ج ١: ص ٣١٧

<sup>٢</sup> الوسائل: ج ٦: ص ٢٨٩

وفي الباب الثاني عشر من أبواب وجوب التوقف والاحتياط في القضاء<sup>١</sup>، ونقلها عن الصدوق بعبارة «قال الصادق -عليه السلام-» أيضًا.

ولذا ترى الأعلام<sup>٢</sup> ربطوا الرواية بالكبرى الكلية في مراسيل الصدوق، وهي أنّ ما يرسله بنحو الجزم كقوله: «قال الصادق -عليه السلام-» بعكس غير الجزميّة كقوله: «رؤي»، معتبرة؟ أم لا؟

ولكنّ الصدوق في كتاب الفقيه أرسل هذه الرواية بغير جزم -كما نقلناه-؛ فإنّ الظاهر من العنونة ليس الجزم بالصدور. فلا يأتي البحث عن الكبرى المذكورة، بل الرواية غير معتبرة عند من قال بتلك الكبرى أيضًا؛ لإرسالها غير الجزميّ.

إنّ قلت: لعلّ لصاحب الوسائل نسخة أخرى والإرسال فيها جزميّ، قلنا أوّلاً: لم يثبت وجود نسخة خاصّة لصاحب الوسائل غير النسخ الموجودة بين أيدينا.

وثانيًا: لو سلمنا يكون المورد من موارد اختلاف النسخ، ومع اختلاف النسخ لا نُحرز الإرسال الجزميّ. فتكون شبهة مصادقيّة للقاعدة ولا يمكن التمسك بالكبرى فيها.

---

<sup>١</sup> الوسائل: ج ٢٧: ص ١٧٤

<sup>٢</sup> تهذيب الأصول: ج ٢: ص ٣٤٣

البحوث: ج ٥: ص ٣٩

فالرواية محلّ إشكال سنداً، إلا أنّ يُدعى انجبارها بعمل المشهور، ولكن ذلك متوقف على تماميّة الكبرى، وإحراز الصغرى واعتماد المتقدمين من الأصحاب على هذه الرواية، وذلك لم يُحرز بالمراجعة.

وهناك رواية أخرى رواها الشيخ الطوسي في الأمالي، قريبة من مرسله الصدوق:

حَدَّثَنَا الشَّيْخُ أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ الطُّوسِيُّ (رَحِمَهُ اللَّهُ)، قَالَ: أَخْبَرَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْقَزْوِينِي، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ وَهْبَانَ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو الْقَاسِمِ عَلِيُّ بْنُ حُبْشِيٍّ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو الْفَضْلِ الْعَبَّاسُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ الْحُسَيْنِ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبِي قَالَ: حَدَّثَنَا صَفْوَانُ بْنُ يَحْيَى، [... ٦٦٧-٦٦٩ ...] عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي عُندَرٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، قَالَ: الْأَشْيَاءُ مُطْلَقَةٌ مَا لَمْ يَرِدْ عَلَيْكَ أَمْرٌ وَنَهْيٌ، وَكُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَحَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ أَبَدًا، مَا لَمْ تَعْرِفِ الْحَرَامَ مِنْهُ فَتَدَعَهُ.<sup>١</sup>

ولكنّ سندها ضعيف؛ لعدم توثيق الحسين بن إبراهيم وعلي بن حبشي وعباس بن محمد.

**دلالتها:** عبّر الشيخ الأعظم عن هذه الروايات بأنّها من أظهر الروايات لإثبات البراءة الشرعيّة، خلافاً للآخوند والنائيني وكثير من المتأخرين؛ فإنّهم لم يقبلوا الاستدلال بها.

<sup>١</sup> الطوسي: الأمالي: ص ٦٦٦-٦٦٩

فكيف يقول الشيخ إنّها من أظهر روايات الباب؟ مع أنّها مختصة بالشبهة التحريميّة. فلا تدل على البراءة في الشبهة الوجوبيّة، مع أنّ مدّعى الأصوليّ البراءة في كلتا الشبهتين.

وتطرّق السيد الخوئي لهذه المسألة في المصباح<sup>١</sup>، فقال: نسلم أنّ الرواية مختصة بالشبهة التحريميّة، إلا أنّ ذلك لا يضرّ؛ لأنّ عمدة النزاع بين الأصوليين وبين الأخباريّين الشبهة التحريميّة، وأمّا الوجوبيّة فوافق فيها الأخباريّون الأصوليّين في عدم وجوب الاحتياط فيها، إلا ما نقله الشيخ عن أمين الأستراباديّ، فقد تفرّد بوجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبيّة. وقد يُضمّ إلى الأستراباديّ غيره.

فلا يضر اختصاص الرواية بالشبهة التحريميّة. بل تكون مزية توجب خصوصيّة لهذه الرواية على باقي الروايات؛ فإنّ أخبار الاحتياط عامّة للشبهات الوجوبيّة والتحريميّة. وهذه الرواية ناظرة إلى التحريميّة، فتكون أخصّ من أدلة الاحتياط وكانت مخصّصة لها. وبما أنّ الأصحاب أعرضوا عن أخبار الاحتياط في الشبهة الوجوبيّة، تكون أخبار الاحتياط معرضاً عنها.

وقد وقع الخلاف الشديد بين الأصوليين في دلالة هذه الرواية، فذهب الشيخ الأعظم إلى دلالتها على البراءة الشرعيّة، وانتهى إليه السيد الخوئي أيضاً<sup>٢</sup>، خلافاً للآخوند والنائنيّ. ولذا حاول السيد الخوئي دفع إشكالاتهما.

<sup>١</sup> موسوعة السيد الخوئي: ج ٤٧: ص ٣٢٣

<sup>٢</sup> موسوعة السيد الخوئي: ج ٤٧: ص ٣٢٦

ثم بعض تلامذة السيد الخوئي وافقه على ذلك، وبعضهم - كالمصنف - خالفه.

والمصنف ركّز في تقريب الاستدلال بهذه الرواية على نقطتين:

١ - ما المراد بـ "ورود النهي"؟ احتمالان:

أ. الوصول، فيكون مفاد الرواية: «كل شيء مطلق حتى يصل فيه النهي» فتكون الرواية مفيدة لمدّعي الأصولي؛ لأنّ المراد بالبيان عند الأصولي في البراءة الشرعيّة ما يرتبط بحيثية الوصول لا الصدور.

ب. الصدور، فلا تكون منتجة للبراءة المقصودة في المقام، بل تُثبت نحوًا من البراءة هو أدنى من البراءة العقلية.

٢ - إذا سلمنا أنّ المراد بالورود هو الوصول، لا بد من البحث أنّ النهي الذي جعل غايةً، أيشمل النهي الظاهريّ وبعنوان عامّ؟ فإنّ شمل لم يفد الأصولي؛ لكون دليل الاحتياط حينئذٍ رافعًا لموضوع دليل البراءة. ولا تنفع الأصولي. نعم. على رأي المصنف القائل بحق الاحتياط تنفعه هذه البراءة؛ لأنّها رافعة لموضوع الاحتياط. ولكنّ دليل الاحتياط إنّ تمّ يكون رافعًا لموضوع هذه البراءة.

ثم ههنا سؤال:

إذا بنينا على أنّ البراءة منوطة بحيثية الصدور، واحتملنا الصدور، كان التمسك بالدليل تمسكًا به في الشبهة المصدقيّة. ولكن قد يُقال يمكن حل الشبهة المصدقيّة بالتمسك بالاستصحاب، بأنّ يستصحب المكلف عدم

صدور النهي بعد الشكّ في صدوره. فيكون الاستصحاب منقّحًا موضوع  
دليل البراءة. أفيمكن الاعتماد على الاستصحاب هكذا؟  
وهذا السؤال يأتي في الأدلة السابقة أيضًا. فتأمل.

**تنقيح المراد بـ "الورود":** أفاد الآخوند أنّ إرادة الصدور من الورد محتمل.  
فغاية ما يُستفاد أنّ كلّ شيء لم يصدر فيه نهي فهو مطلق للمكلف. ويكفي  
في إسقاط الرواية عن الاستدلال الاحتمال العرفي، ولا يلزم استظهاره.  
والأعلام بعد الآخوند حاولوا إبراز ما يُثبت إرادة الوصول بالورود، وإنّ صحّ  
استعماله في الصدور كقولك: «ورد في فلان المدح». ونحن نذكر محاولتين:  
محاولة السيد الخوئي<sup>١</sup> ومحاولة أخرى. ولا يرتضي المصنّف أيًّا منهما. فلا  
يبقى وجه حينئذٍ للبحث عن النقطة الأولى عنده. يأتي بيان المحاولتين.

---

<sup>١</sup> المصباح: ج ٤٧: ص ٣٢٤

٤٠ - روايات البراءة ٢

١٤٤١/٨/٧ - الأربعاء

كان الكلام في تنقيح المراد بـ "الورود" وإثبات إرادة "الوصول" به، لا "الصدور"؛ ليتم الاستدلال.

وقلنا أنّ ههنا محاولتين:

**المحاولة الأولى:** محاولة السيد الخوئي<sup>١</sup>، وهو أنّ "الورود" يصح استعماله في الصدور، ولكنّ المراد به في الرواية الوصول.

بيان ذلك أنّ تعيين المراد بـ "الورود" مرتبط بتنقيح المراد بالغاية في الرواية؛ حيث إنّها اشتملت على لفظ "حتّى"، ولنا غاية -وهو ورود النهي- ولنا مغني -وهو الإطلاق-.

وفي المراد بـ "الإطلاق" احتمالات ثلاثة:

أ. الإباحة الواقعية، فيكون المراد بالرواية: «كل شيء مباح واقعاً ما لم يرد فيه نهي».

ثم في هذا الاحتمال بلحاظ المراد بـ "الورود" احتمالان: الأول: «كل شيء مباح واقعاً ما لم يصدر فيه نهي» والثاني: «كل شيء مباح واقعاً ما لم يصل فيه نهي».

<sup>١</sup> موسوعة السيد الخوئي: ج ٤٧: ص ٣٢٤

الدراسات: ج ٣: ص ٢٥٦

ب. الإباحة العقلية، فتقرر الرواية حكمًا عقليًا، وهو أن كل شيء محكوم بالإباحة بحكم العقل، ما لم يرد فيه نهي. ويأتي فيه الاحتمالان في الورد أيضًا: الصدور والوصول.

ت. الإباحة الظاهرية، فكل شيء مباح ظاهرًا ما لم يصدر أو ما لم يصدر فيه نهي.

فمجموع الاحتمالات ستة.

والمطلوب في إثبات البراءة الشرعية هو المحتمل السادس، وهو أن يراد بـ "الإطلاق": الإباحة الظاهرية، وبـ "الورد": الوصول.

والمصنف لم يذكر جميع الاحتمالات الستة، وإنما أشار إلى بعضها. والسيد الخوئي تطرق لجميعها. ونحن نتطرق لها هنا:

١ - المراد بـ "الإطلاق" الإباحة الواقعية، والمراد بـ "الورد": الصدور. فيكون مفادها: «كل شيء مباح واقعًا ما لم يصدر فيه نهي».

وقد أفاد السيد الخوئي أن هذا المحتمل باطل؛ لأنّ المراد بهذه القضية إمّا أن يكون بيان التعليق الحقيقي، وإمّا أن يكون بيان الملازمة الخارجية.

فإنّ أريد بها بيان التعليق الحقيقي، بدعوى ظهور الجملة الغائية في بيان التعليق، كان معناه تعليق ثبوت أحد الضدين على عدم الآخر؛ لأنّ المراد بالنهي هي الحرمة، ومن الواضح أنّ النسبة بين الإباحة الواقعية وبين الحرمة الواقعية نسبة الضدين. وإذا كانت النسبة التضادّ لم يكن لتعليق ثبوت أحد



الضدين على عدم الضد الآخر معنى. وقد ذكرنا في بحث الضد أنّ عدم أحد الضدين ليس مقدمة لثبوت الضد الآخر.

وإنّ أريد بها الإخبار عن الملازمة الخارجيّة -وهو ما ركّز عليه في المصباح-، فإنّما أنّ يُراد بيان ذلك في جميع الأزمنة، وإنّما في خصوص عصر النبي -صلى الله عليه وآله-،

وعلى الأوّل تكون مفاد القضية وجود الملازمة الخارجيّة بين ثبوت الإباحة الواقعيّة وبين عدم صدور النهي من الشارع. وهذا التلازم واضح لا يحتاج إلى بيان من الشارع. بل ذكر السيد الخوئيّ في باب آخر أنّ ظاهر الرواية إعمال المولويّة لا الإخبار. وحمل المولويّة على التلازم الخارجي لا علاقة له بالمولويّة. وعلى الثاني تكون الرواية في مقام بيان أنّ الناس غير مكلفين بالسؤال عن حرمة شيء ووجوبه، بل النبي -صلى الله عليه وآله- يبيّن لهم الحلال والحرام، فتمنع عن السؤال، وهذا المعنى ورد في بعض الروايات، كما في باب الحجّ؛ حيث سئل النبي -صلى الله عليه وآله- عن وجوب الحجّ في كلّ سنة، فأجاب -صلى الله عليه وآله-: «ما يؤمنك أنّ أقول نعم، فإذا قلت نعم يجب»، وكما في الرواية التي قالت إنّ بني إسرائيل هلكوا من كثرة سؤالهم. هذا بخلاف غيره من الأزمنة، يجب على المكلفين السؤال والتعلم. ولكنّ هذا المعنى خلاف ظاهر الرواية؛ لأنّ ظاهرها أنّ حكم كلّ شيء الإباحة فعلاً دون تقييد بزمان دون زمان.

٢- هذا كله على إرادة الصدور بـ "الورود"، أمّا على إرادة الوصول منه فتكون الرواية في مقام بيان تعليق الحلي الواقعية على عدم وصول الحرمة إلى المكلف. وهذا واضح الفساد؛ فإنّ الإباحة الواقعية حكم واقعيّ مبني على وجود ملاكه، سواء وصل إلى المكلف أم لا. فلا معنى لإناطة الحكم الواقعيّ بوصوله إلى المكلف؛ إذ مرجعه إلى التصويب، وقد أثبتنا بطلان التصويب.

٣ و ٤- إرادة الإباحة العقلية بـ "الإطلاق"، وهو ما ذكره النائيني.<sup>١</sup> ولم يذكر المصنف هذا المحتمل. فما المراد بالإباحة العقلية؟ له بيانان مستفادان من كلمات النائيني:

الأوّل ما يظهر من تقارير السيد الخوئي في المصباح<sup>٢</sup> من أنّ الإباحة العقلية هي اللا حرجية العقلية الأصلية. والمراد بهذا أنّ العقل قبل مجيء الشريعة يحكم بعدم الحرج على المكلف في الاقتحام. فكأنّها ترشد إلى هذا الحكم العقليّ. ويسمّى "أصليّاً"؛ لأنّه ناظر إلى ما قبل الشرع. ومن الواضح أنّ هذه الإباحة لا علاقة لها ببحث البراءة التي ناظرة إلى ما بعد ورود الشريعة. واستشكل السيد الخوئيّ هذا الاحتمال في الرواية بأنّه بعيد؛ لأنّ بيان الإطلاق الثابت عقلاً قبل ورود الشرع لغو لا ثمرة له أصلاً حتى يصدر من الإمام -عليه السلام-.

<sup>١</sup> فوائد الأصول: ج ٣: ص ٣٦٣

أجود التقارير: ج ٣: ص ٣١٧

<sup>٢</sup> المصباح: ص ٣٢٦

على أنّ ظاهر الكلام الصادر من الشارع: بيان الأحكام الشرعيّة، لا بيان الحكم العقليّ الإرشاديّ.

الثاني ما يظهر من المصنف في البحوث<sup>١</sup> من أنّ النائيّ ناظر إلى الإباحة العقليّة التي يُدركها العقل في قاعدة قبح العقاب بلا بيان. وليس نظره إلى ما قبل الشريعة. فالعقل يستقل بقبح العقاب بلا بيان والرواية تُرشد إلى هذا الحكم العقليّ. فتمضي الرواية حكم العقل. وهذا وارد في كثير من النصوص. وبناءً على هذا البيان تارة يُراد بـ "الورود" الصدور، وأخرى الوصول. ونحن لسنا في مقام إبطال الشقين؛ لإمكان إبطال الجامع، وهو إرادة الحكم العقليّ بـ "الإطلاق"، فيأتي عليه الإشكال الثاني الذي ذكره السيد الخوئيّ، وهو أنّ النص يُحمل على الإرشاد ما لم يمكن حمله على المولويّة. والمقام ليس كذلك. فنتمسك بظاهر الكلام الصادر من الشارع ونحمله على المولويّة.

٥- إرادة الإباحة الظاهريّة بـ "الإطلاق"، وإرادة الصدور من "الورود"، فمفاد الرواية: «كل شيء مباح ظاهراً ما لم يصدر فيه نهي»، وهذا واضح البطلان؛ لأنّ ثبوت الإباحة الظاهريّة ليس معلّقاً على صدور التحريم واقعاً أو عدم صدوره؛ لأنّ موضوع الإباحة الظاهريّة هو الشكّ في الحكم الظاهريّ. فلا معنى لأنّ يُقال: الإباحة الظاهريّة معلّقة على صدور التحريم.

فموضوع الحكم الظاهريّ عدم العلم بالواقع، صدر أم لم يصدر. ولا معنى  
لتعليق الإباحة الظاهرية على عدم صدور التحريم؛ إذ من الواضح أنّ الإباحة  
الظاهريّة ترتفع بمجرد صدور التحريم الواقعيّ.  
وهكذا يتعيّن إرادة الاحتمال السادس، وهو إرادة الإباحة الظاهريّة بـ  
"الإطلاق"، وإرادة الوصول بـ "الورود". وهذا المعنى صحيح في نفسه، ولا  
مانع منه.

هذا تمام الكلام في توضيح المحاولة الأولى، وهي محاولة السيد الخوئيّ.

الأول: ما ذكره السيّد الأستاذ من أنّ المغيّي حكم ظاهري، فيتعيّن أن تكون الغاية هي الوصول لا الصدور؛ لأنّ كون الصدور غايةً يعني أنّ الإباحة لا تثبت إلّا مع عدم الصدور واقعاً، ولا يمكن إحرازها إلّا بإحراز عدم الصدور، ومع إحرازه لا شكّ، فلا مجال للحكم الظاهريّ.

فإن قيل: لما ذا لا يفترض كون المغيّي إباحةً واقعية؟

كان الجواب منه أنّ: الإباحة الواقعية والنهي الواقعي الذي جعل غايةً متضادّان، فإن أريد تعليق الأولى على عدم الثاني حقيقةً، فهو محال؛ لاستحالة مقدّمية عدم أحد الضدين للضدّ الآخر. وإن أريد مجرّد بيان أنّ هذا الضد ثابت حيث لا يكون ضده ثابتاً فهذا لغو من البيان؛ لوضوحه.

ويرد على هذا الوجه أنّ: النهي عبارة عن الخطاب الشرعي الكاشف عن التحريم، وليس هو التحريم نفسه. والتضادّ نفسه لا يقتضي تعليق أحد الضدّين على عدم الضدّ الآخر، ولا على عدم الكاشف عن الضدّ الآخر، ولكن لا محذور [٣٤٣] في أن توجد نكتة أحياناً تقتضي إناطة حكم بعدم الكاشف عن الحكم المضادّ له، ومرجع ذلك في المقام إلى أن تكون فعلية

الحرمة بمبادئها منوطةٌ بصدور الخطاب الشرعي الدالِّ عليها، نظير ما قيل من  
أنَّ العلم بالحكم من طريقٍ مخصوصٍ يؤخذ في موضوعه.<sup>١</sup>

الاعتراض على المحاولة الأولى: نختار إرادة الإباحة الواقعيّة، والصدور بـ  
"الورود"، لا الوصول، وأنّ المراد هو التعليق. ولكن لا تلزم الاستحالة المذكورة؛  
لأنّ المراد بـ "النهي" في «حتى يرد فيه نهي» ليس حكم الحرمة الثابت في وعاء  
التشريع - كما بنى عليه السيد الخوئي -. ففرّع عليه بعدم إمكان تعليق الإباحة  
على عدم الحرمة؛ لتضادّ الحكمين. بل المراد بـ "النهي" الخطاب المميز  
والكاشف عن الحرمة الثبوتيّة. فهو الخطاب الشرعيّ. فإذا جاء دليل وقال:  
«لا تشري الخمر» سمّي نهيًا، لا أنّ الحرمة المستفادة منه - وهو الحكم الصادر  
في وعاء التشريع - هي النهي.

ألا ترى أنّه ليس المراد بالنهي عن المنكر حرمة المنكر.  
فيندفع ما أورد على هذا الاحتمال من أنّه لا يصح أن يُقال: «كل شيء  
مباح واقعًا حتى يصدر التحريم من الشارع»؛ فإنّه من تعليق أحد الضدين  
على عدم الضدّ الآخر؛ لأنّا نسلّم بالتضاد بين الإباحة وبين الحرمة، ولكنّ  
التعليق في الرواية ليس بين الإباحة والحرمة بل بين الإباحة وبين الكاشف عن  
الحرمة. ولا تضاد بينهما ليأتي الإشكال المذكور.

فمرجع مفاد الرواية إلى أنّ كلّ شيء مباح واقعاً، وهذه الإباحة معلقة على عدم صدور النهي. ولا مانع عقلاً من تعليق الإباحة الواقعيّة على ذلك. نعم. لا بدّ من إبراز نقطة عقلائيّة تصحح تعليق الإباحة الواقعيّة على عدم خطاب الحرمة؛ فإنّ المطلب في جهتين: جهة رفع مانع التضاد، وقد بيّنها المصنف. ولكن تبقى جهة المقتضي والمصحح لهذا التعليق. فلا بد من البحث عن المبرر العقلائيّ.

والمقتضي المصحح لتعليق الإباحة الواقعية على عدم صدور النهي هو أنّ الرواية في مقام بيان الحكم الفعليّ، فمتى لم يصدر النهي كان الحكم الفعليّ هو الإباحة. وأمّا ثبوت الحرمة الفعلية فمنوط بصدور خطاب النهي. فإنّ قلت: لا معنى لإناطة الحرمة الفعلية بصدور خطاب النهي، وإناطة الإباحة الفعلية بعدم صدوره،

قلنا: للحكم مرتبتان: مرتبة الإنشاء ومرتبة الفعلية.

فيلاحظ في مرتبة الإنشاء عالم الجعل ولا علاقة لها بمقام الإثبات. وعندما نقول: الإباحة الواقعية منوطة بعد صدور النهي لا نقصد الإباحة في مرحلة الإنشاء؛ لأنّ وجودها في هذه المرحلة منوط بوجود ملاكها. وكذلك عندما نقول: الحرمة الواقعية منوطة بصدور النهي، لا نقصد الحرمة الواقعية في مرحلة الإنشاء؛ لأنّها مناطة في هذه المرحلة بملاكها، والخطاب في مرتبة متأخرة عنها.

وإنّما المِنَاط بصدور النهي وبعدم صدوره هو الإباحة والحرمة في مرتبة الفعلية. فإذا اطلع الشخص بوجود حرمة إنشائية لم يصدر بعدُ لها خطاب بالنهي، لم تكن الحرمة فعلية.

والتخريج الصناعي الأصولي له أنّ الشارع يرى مبادئ الحرمة لا تكتمل بحيث يكون ملاكها فعليًا في حق العبد إلا مع صدور الخطاب. فمن شروط الفعلية صدور الخطاب.

وهذا عقلائي لا إشكال فيه. نظير ما ذكرناه في أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم؛ فإنّه يخرج على أخذ عدم العلم بصدور الجعل في مرحلة الفعلية. وتوضيح ذلك - كما ذكر في بيان مسلك الأخباريين - أنّ العلم بالحكم من طريق مخصوص قد يؤخذ في موضوع الحكم، كأن يقول الشارع: الوجوب مقيد بالعلم به الحاصل من الكتاب والسنة فقطز فيحوّل القطع الطريقي إلى القطع الموضوعي. فالشارع يقول: الوجوب الفعلي مقيد بالعلم بالوجوب الإنشائي الحاصل عن طريق الكتاب والسنة.

ومعنى إناطة الحكم بكونه عن طريق خاص أنّ المولى يرى مقتضى المصلحة والملاك الفعلي أنّ يحصل العلم بهذا الطريق. وغرضه من سدّ باب الفعلية حفظ ملاك الواقع.

فنقول في المقام أيضًا: فعلية الحكم منوطة بصدور الخطاب الدال على الإنشاء. فما أخذ في الموضوع هو الإنشاء، وما أخذ في الحكم هو الفعلية. ومقتضاه أنّ بعض الأحكام تكون فعلية بغضّ النظر عن الصدور، فضلًا عن



الوصول. وبعضها تكون فعلية في فرض الصدور. وبعضها الثالث في فرض الوصول. وهذه الرواية تفيد أنّ موضوع الإباحة الواقعية هو عدم صدور النهي الدال على الحرمة.

ولهذا ذكرنا أنّ الإباحة الواقعية لا تحتاج إلى جعل. بل يكفي عدم صدور خطاب على الحرمة. فلا حاجة إلى إثبات إباحة التفاح مثلاً. فالمعلّق عليه العدم في المقام صدور الخطاب لا وصول الخطاب. والمعلّق عليه في توجيه كلام الأخباريين عدم وصول الخطاب من الكتاب والسنة. وبهذا البيان يتضح الخلل الموجود في بعض الشروح من أنّ مراده: كل شيء مباح ما لم يصل الخطاب الدال على الحرمة. والحال أنّه لاحظ حيثية الصدور لا الوصول.

وورد في البحوث:

وفيه أولاً: إنّ إرادة الترخيص الواقعي لا محذور فيه، لأن المراد بالنهي الخطاب المبرز لا الحرمة المبرزة لأنه اسم له فغاية ما يلزم تقيد الحرمة الواقعية بالعلم بخطابها وقد تقدم في محله إمكان ذلك.<sup>١</sup>

ولكن التعبير بـ «بالعلم بخطابها» لا يتناسب مع مراد المصنف. بل الصحيح: «بصدور خطابها».

فالنتيجة أنّه لا إشكال في جعل الإباحة إباحة واقعيّة وجعل المغيّي حيثة  
الصدور لا الوصول. وليس ذلك مساوفاً للإباحة الشرعيّة.  
ولذا قال في المباحث:

من الممكن حمل الإطلاق في هذا الحديث على الإباحة الواقعيّة والورود على  
الصدور، ولا يلزم من ذلك محذور تعليق أحد الضدّين على عدم الآخر، ولا  
محذور اللّغوية وتوضيح الواضحات، وذلك لأنّه لم يعلّق ملاك الإباحة على  
عدم ملاك الحرمة حتى [١٢٩] يقال: إنّهما متضادّان، أو متناقضان، و لا  
يعقل تعليق أحدهما على عدم الآخر، بل علّقت نفس الإباحة على عدم  
ورود النهي، و النهي معناه الخطاب و التبليغ من قبل الشارع، فلعلّ هذه  
الرواية تكون بصدد بيان أنّ الملاكات الواقعيّة للحرمة لا تؤثر في الحرمة ما لم  
يتصدّد الشارع للتبليغ من قبله و يجعل الخطاب على طبقها- أي أنّ صدور  
التبليغ من قبل الحجج قيد في تماميّة ملاك التحريم-.

وفائدة ذلك أنّنا لو اطلعنا عن طريق العقل على ملاك للحرمة من دون صدور  
الخطاب من الشارع، لم نحكم بقاعدة الملازمة بالحرمة شرعا. وهذا سنخ ما  
ذكره الشيخ الأعظم (قدّس سرّه) في توجيه كلام الأخباريين الذين ذكروا: أنّ  
القطع المستند إلى الدليل العقلي ليس حجة، من أنّه لعلّ مرادهم أنّ توسيط  
الحجج له دخل في تماميّة موضوع الحكم- أي أنّ الملاكات اللّزوميّة الواقعيّة

لا تتمّ إلّا إذا فرض وقوع التبليغ على طبقها-، وهذا مطلب مفيد ليس من باب توضيح الواضحات، وليس أمراً غير معقول.<sup>١</sup>

هذا، وكون الرواية صادرة عن الإمام الصادق -عليه السلام- يكشف عن عدم اختصاص تدريجيّة الأحكام بزمان النبي -صلى الله عليه وآله-، بل بعض الأحكام منوطة بقيام القائم -عجل الله تعالى فرجه-.

قوله: «يعني أنّ الإباحة لا تثبت» إلى آخره:  
لأنّ الإباحة الظاهريّة لا تُنات بالصدر.

قوله: «ومع إحرازه لا شكّ»:  
فما جعل موضوعاً للحكم الظاهريّ كان رافعاً له.

قوله: «فهذا لغو من البيان» إلى آخره:  
لم يذكر الاحتمال الآخر، وهو أنّ تكون الإباحة واقعيّة، ويكون المراد بالورود هو الوصول؛ إذ يلزم منه التصويب.  
ولم يتعرض لما أفاده الميرزا النائيني من احتمال الإباحة العقليّة.  
فاقتصر على ثلاث احتمالات: الإباحة الظاهريّة وإرادة الصدور بـ "الورود"،  
والإباحة الواقعيّة بكلا محتملي لفظ "الورود".

قوله: «نظير ما قيل»:

قال «نظير»؛ لأنّ كلامنا في الصدور وهذا الكلام في العلم.

الثاني أنّ: الورود يستبطن دائماً حيثية الوصول، ولهذا لا يتصوّر بدون مورودٍ عليه. ولكنّ هذا المقدار لا يكفي أيضاً، إذ يكفي لإشباع هذه الحيثية ملاحظة نفس المتعلّق موروداً عليه، فلا استدلال بالرواية إذن غير تام، وعليه فلا أثر للحديث عن النقطة الثانية.<sup>١</sup>

**المحاولة الثانية:** ما أفاده الآخوند من احتمال إرادة "الصدور" بـ "الورود" غير تام؛ لأنّ استعمال كلمة "الورود" في "الصدور" محضاً بلا ملاحظة شيء يتحقق وصول الورود إليه وانتهاءه إليه غير صحيح بحسب الاستعمالات العرفيّة. فلا يصح استعمال الورود بمعنى الصدور عرفاً؛ لأنّ الصدور تُلاحظ فيه جهة المبدأ، لا المنتهى. وأمّا الورود فتُلاحظ فيه جهة المنتهى. ففرق عرفاً ولغةً بين الورود وبين الصدور. والشاهد عليه استعمالات أهل اللغة؛ فإنّهم لا يعبرون بالورود في المورد الذي لا تُلاحظ فيه جهة الانتهاء. فلا يصح تفسير الورود بالصدور. بل المراد به الوصول.

**مناقشة المحاولة الثانية:** ما ذكر في حدّ نفسه تامّ، ولكنّه لا يكفي لدفع إجمال الرواية؛ إذ غاية ما يُثبت ما ذكر أنّ "الورود" بحاجة إلى المورد عليه، وفي المورد عليه احتمالات:

١- نفس الشيء المنهي عنه، فيكون معنى: «حتى يردّه النهي»، كقولنا: «وردت الإبل في المشرعة» والمورد نفس المشرعة. وبناءً عليه لا تنفع الرواية لإثبات البراءة؛ لأنّ المفروض فيها عدم وصول النهي إلى المكلف، وغايتها الوصول بمعنى الانكشاف وكون المورد عليه نفس المكلف.

٢- المكلف المجموعي، أي: الأمة. فإنّ تنزلنا عن الاحتمال الأوّل، وقلنا المورد عليه ليس المنهي عنه بل المكلف. ولكنّ لفظ "المكلف" لم يرد في الرواية. ولو ورد لظهر في الانحلال. فقد يكون المنتهى إليه مجموع الأمة. فكلّ شيء مطلق حتى يرد التبليغ على الأمة، ويصدق ذلك بوصول التبليغ إلى بعض أفراد الأمة. فيكفي وصول الحكم إلى بعض الأمة لارتفاع الإباحة. فلا تفيد لإثبات البراءة الشرعيّة.

٣- المكلف الانحلاليّ. وهو المفيد في البراءة. وكل من هذه المحتملات يُشبع "الورود" وإنّ اقتضى موروداً عليه معه دائماً. فيبقى الإجمال قائماً في الرواية ولا يصح الاستدلال بحديث الإطلاق.

وبعد ما لم يثبت الجهة الأولى من الاستدلال بالرواية لم يبحث الجهة الثانية وهي أنّ مفاد هذا الدليل يعارض دليل الاحتياط؟ أم وارد عليه؟ وقد تعرض له في تقريراته وذكر أنّا إذا تممنا الجهة الأولى تكون الرواية معارضة لأدلة

الاحتياط؛ لأنّ الظاهر: «حتى يرد في نفس الشيء»، فهو نهي واقعي لا ظاهري.

### الرواية الثانية: حديث الرفع

وهي المروية في التوحيد والخصال<sup>١</sup> والمنقولة في الوسائل<sup>٢</sup>:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ يَحْيَى الْعَطَّارُ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةُ خَطَايَا وَ النِّسْيَانُ وَ مَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ الْحَسَدُ وَ الطَّيْرَةُ وَ التَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقْ بِشَفَةِ<sup>٣</sup>.

ويقع الكلام فيها سندًا ودلالة:

سندها:

يقع الكلام في سندها من جهتين:

الجهة الأولى: وثاقة أحمد بن محمد بن يحيى، وهو العطار، وقد وقع في أسناد كثيرة ولا توثيق له من قبل المتقدمين. وهنا عدة طرق لإثبات وثاقته، وتحقيقها كبروياً في محله:

١- كثرة ترضي الصدوق عليه الدالة على الجلالة التي هي فوق الوثاقة.

<sup>١</sup> الخصال: ج ٢: ص ٤١٧

<sup>٢</sup> الوسائل: ج ١٥: ص ٣٦٩

<sup>٣</sup> التوحيد: ص ٣٥٣

إن قلت: ليس الترضي إلا دعاءً، ولا يكشف عن الجلالة التي أنتم بصددها، قلنا: وإن كان دعاءً بحسب الأصل، إلا أنه في كتب المتقدمين لم يُستعمل إلا في حق جماعة عرفوا بالجلالة. ولذا يترضى الصدوق على بعض دون بعض. نعم. لم يثبت ما في الترضي للترحم. والكلام فعلاً في كثرة الترضي لا مجرد الترضي.

٢- كونه من المعاريف؛ حيث إنه انتقلت كثير من كتب أبيه إلى الأصحاب بواسطته. فيقال: هذا الراوي معروف ويتلقى الأصحاب عنه، فهو محل ابتلاء، ومع ذلك لم يُقدح فيه أحد. فهذا السكوت أمانة على حسن الظاهر، وهو أمانة على العدالة، والعدالة تستبطن الوثاقة.

٣- كثرة رواية الأجلاء عنه؛ حيث روى عنه الصدوق وابن الغضائري وابن نوح السيرافي. وهذا الإكثار مع تشدد بعض الناقلين عنه يكشف عن وثاقته.

٤- توثيق بعض المتأخرين له - كالشهيد الثاني في الرعاية، والبهائي، والسماهيجي، والعلامة-. وقد وقع بحث كبروي في صحة الاعتماد على كبرى توثيق المتأخرين -أي: من جاء بعد الشيخ الطوسي-. فلم يمانع من قبول توثيقاتهم جماعة؛ لأنّ النكته في حجية قول المتقدمين: أصالة الحس العقلانيّة. وتأتي نفس هذه النكته في توثيق المتأخرين.

ولا مجال لأن يُقال: جميع ما عندهم ينتهي إلى الشيخ، والشيخ هو حلقة الوصل بين المتأخرين وبين المتقدمين. فلا معنى لإجراء أصالة الحس إذا تفرّد أحد المتأخرين بشيء.



لأنّا نقول: سلمنا وصول كل شيء إليهم عن طريق الشيخ، ولكن قد يصل إليهم التوثيق من قبل الشيخ ولا يصل إلينا. لا سيّما وأنّ كتابه الواصل إلينا فهرست للمصنفات، لا كتاب رجاليّ.

وثانيًا: ما ذكر من انتهاء طرق المتأخرين إلى الشيخ غير تام، بل يظهر من العلامة في الخلاصة أنّه ينقل عن كتب رجالية لم يُحرز وصولها إليه عن طريق الشيخ الطوسيّ. وما استشهدوا به لإثبات هذه الدعوى كلّه محل إشكال.

٥- وإنّ لم يثبت وثيقة أحمد بن محمد بن يحيى، يكون توسطه توسطًا تشرفيًا، ولا دور له في نقل الروايات. ولذا لم يدوّن من أصحاب الكتب. فالكتب التي يتوسط في نقلها هي كتب مشهورة بحيث لا يؤثّر وجوده في سلسلة سندها. فليس حاله إلا كحال أحدنا إلى كتاب الكافي.

ولكنّ هذا بوحده لا يكفي؛ إذ لا بدّ من شهرة النسخة أيضًا.

٦- التعويض في السند؛ حيث إنّ للشيخ طرقًا إلى روايات سعد أو روايات حريز، فنعوّض عن هذا الطريق بتلك الطرق. وهذا فيه بحث مفصّل.

**الجهة الثانية:** نقل حريز عن الإمام الصادق -عليه السلام-؛ حيث إنّ يونس شهد بعدم سماع حريز من الإمام -عليه السلام- إلا رواية أو روايتين. والحال أنّ الموجود في كتبنا روايات كثيرة ينقلها حريز عن الإمام -عليه السلام- مباشرة.

فكيف نقل الكشيّ بسند تام عن محمد بن مسعود العياشي، عن محمد بن نصير، عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس، شهادته على عدم نقل حريز عن الإمام -عليه السلام- إلا رواية أو روايتين؟

فتعرض الأعلام مفصلاً لهذه الشهادة، وناقشوا بمناقشات، منها أنه لا يمكن أن تكون شهادة يونس بالحس، إلا أن يصاحب حريز طول حياته، أو يُخبره حريز بذلك. والأوّل غير ممكن. والثاني مطمأنّ بعدم مطابقته للواقع. وإلا فَلَمْ لم يُخبر حريز غير يونس بهذا الأمر؟

ورُدّ بأنّ يونس تلميذ حريز، فيمكن استناد شهادته إلى الحس، وتجري أصالة الحس العقلائيّة. ولعلّه أخبر بذلك غير يونس، ولكن لم يصل إلينا، أو لم يُخبر غيره لعدم الابتلاء في زمانه بذلك.

وهناك مؤيّدات لهذه الشهادة من يونس:

أ. نقل الكشي الشهادة دون تعليق عليها، مع أنّ طريقته التعليق على ما ينقل إذا لم يثبت عنده

ب. عدم تعليق النجاشي على شهادة يونس، مع أنّ عاداته التعليق. بل قال بعده: «قيل: روى عن أبي الحسن موسى -عليه السلام-. ولم يثبت ذلك». فعلق على القول الثاني.

ت. ذكر العلامة هذه الشهادة في الخلاصة ولم يردها.

ث. جملة من الروايات التي نقلها حريز عن الإمام -عليه السلام- بلا واسطة، وُجدت في مصادر أخرى مع واسطة أو مرسلة.

ج. إيراد ابن إدريس عدة صفحات من كتاب حريز، وليس فيها رواية مباشرة عن الإمام -عليه السلام-.

فدعوى القطع بطلان شهادة يونس غير تامة.

ثم إذا سلّمنا أنّ هناك واسطة مجهولة بين حريز وبين الإمام -عليه السلام-،  
أيمكن تصحيح رواياته والقول بثبوت المجهول بحساب الاحتمالات؟ بسبر  
مشايخ حريز وإعطاء احتمال لكون الواسطة المجهولة أحد الضعفاء الذين  
ينقل عنهم حريز.

فذكر السيد محمد رضا السيستاني<sup>١</sup> في بعض كتبه<sup>٢</sup> أنّ تطبيق فكرة حساب  
الاحتمال في المورد محل تأمل؛ لأنّ الاحتمال لم يصل إلى درجة يضعف  
خلافه. ولكنّه ذكر في بحوث الحجج<sup>٢</sup> أنّ الصحيح موهوميّة احتمال ضعف  
الواسطة.

---

<sup>١</sup> بحوث فقهية: ص ٣٦٠

وسائل الإنجاب الصناعي: ص ٣٥٢

القياسات: ص ٥١

<sup>٢</sup> بحوث في شرح مناسك الحج: ج ٩: ص ٥٧٣

ومنها: حديث الرفع المروي عن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم -، ونصّه: «رفع عن أمتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا اليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة».

والبحث حول هذا الحديث يقع على ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: في فقه الحديث على وجه الإجمال. والنقطة المهمة في هذه المرحلة تصوير الرفع الوارد فيه فإنه لا يخلو عن إشكال؛ لوضوح أنّ كثيراً مما فرض رفعه في الحديث أمور تكوينية ثابتة وجدائاً. ومن هنا كان لا بد من بذل عناية في تصحيح هذا الرفع.

وذلك: إمّا بالتقدير بحيث يكون المرفوع أمراً مقدّراً قابلاً للرفع حقيقة - كالمؤاخذه مثلاً -.

وإمّا بجعل الرفع منصباً على نفس الأشياء المذكورة، ولكن بلحاظ [٣٤٤] وجودها في عالم التشريع بالنحو المناسب من الوجود لموضوع الحكم ومتعلّقه في هذا العالم، فشرب الخمر المضطرّ اليه يرفع وجوده التشريعي بما هو متعلّق للحرمة، وروح ذلك رفع الحكم.

وإِذَا بَصِطَ الرِّفْعُ عَلَى نَفْسِ الْأَشْيَاءِ الْمَذْكُورَةِ بِوُجُودَاتِهَا التَّكْوِينِيَّةِ، وَلَكِنْ  
يُفْتَرَضُ أَنَّ الرِّفْعَ تَنْزِيلِيَّ وَلَيْسَ حَقِيقِيًّا. فَالشَّرْبُ الْمَذْكُورُ نُزِّلَ مِنْزِلَةَ الْعَدَمِ  
خَارِجًا، فَلَا حَرَمَةَ وَلَا حُدَّ.<sup>١</sup>

## دالاتها:

البحث في دلالة الحديث في ثلاثة مطالب:

١- المراد برفع العناوين المذكورة

٢- دلالة رفع «ما لا يُعْلَمُ»

٣- دائرة الرفع

وهنا نشرع في المطلب الأول.

١- المراد برفع العناوين المذكورة:

وفيه خمسة نقاط:

أ- الاحتمالات الواردة في نسبة الرفع إلى المذكورات

ب- حكومة حديث الرفع على الأدلة الأولية

ت- اختيار الصحيح من الاحتمالات

ث- الثمرة المترتبة على الاحتمالات

ج- تطبيقات الاحتمالات

وهنا نشرع في النقطة الأولى.

## أ- الاحتمالات في الرفع

تارة يكون إسناد الفعل إلى الشيء إسنادًا حقيقيًا - كقولك: «اسأل أهل القرية» - وأخرى يكون إسنادًا مجازيًا - كقولك: «اسأل القرية» -، وهو إسناد الشيء إلى غير من هو له. ويحتاج الإسناد المجازي إلى وجه مصحح له، فإما أن يقدر فيه شيء فيكون المورد من مجاز الحذف، وإما أن تكون الكلمة استعملت في غير ما وُضعت له، وإما أن يكون المجاز في نفس الإسناد لا في الكلمة ولا في الحذف.

ومقامنا من هذا القبيل؛ فتارة يدعى أن إسناد الرفع إلى العناوين التسعة إسناد حقيقي، فلا حاجة إلى بحث. وأخرى يدعى كونه إسنادًا غير حقيقي، فلا بد من البحث عن العناية المبذولة المصححة للإسناد. والأمور المرفوعة في الحديث كثير منها أمور تكوينية واقعة في الخارج، فلا يمكن ادعاء إسناد الرفع إليها إسنادًا حقيقيًا.

نعم. قد يُحمل إسناد الرفع إلى «ما لا يُطيقون» على الرفع التكويني والحقيقي، إن حُمِلَ «ما لا يطيقون» على العجز التكويني. ولكن سائر العناوين ثابتة في التكوين.

وحيث إن إسناد الرفع إلى العناوين التسعة إسناد واحد، وهو إسناد غير حقيقية في ثمانية منها، نستشكف أن هذا الإسناد الواحد ليس إسنادًا حقيقيًا. فما هي العناية المبذولة في الإسناد؟ أقوال:

● ما ذكره الشيخ في الرسائل من أنّ إسناد الرفع إلى الأمور التسعة إسناد إلى غير من هو له، فلا بد من تقدير شيء يُسند إليه الرفع إسنادًا حقيقيًا. فلم يبذل العناية في الرفع، ولا في العناوين التسعة، وإنما قُدِّرَ مسندًا إليه للرفع. وفي هذا المقدّر احتمالات نذكرها بغضّ النظر عن تحقيقها:

○ "المؤاخذة"، فیدلّ الحديث على رفع المؤاخذة عن الأمة في الأمور التسعة.

لا يُقال: المؤاخذة من أحكام العقل، فلا تقبل الرفع من الشارع؛ لأنّا نقول: ليس المرفوع استحقاق المؤاخذة الذي هو أمر عقليّ، بل المؤاخذة الفعلية التي من شؤون الشارع.

○ "الحكم التكليفيّ" وجوبًا أو حرمةً. فالوجوب مرفوع في الموارد التسعة.

○ "الحكم" الأعمّ من التكليفيّ والوضعيّ. فالبيع الإكراهيّ مرفوع لزومه مثلاً.

○ "قلم التشريع" في الموارد التسعة.

● ما ذهب إليه جمع - كصاحب المنتقى والمصنّف - من عدم الحاجة إلى التقدير، مع كونه خلاف الأصل؛ لإمكان أعمال العناية في المسند إليه -أي: العناوين التسعة- بأنّ يُقال: لهذه العناوين نحوان من الوجود: وجود خارجيّ تكوينيّ، ووجود تشريعيّ. فإنّ لاحظنا وعاء التكوين قلنا

غير مرتفعة وثابتة. وإن لاحظنا وعاء التشريع أمكن رفعها. فكأن الحديث يقول: هذه الأمور التسعة مرتفعة عن وعاء التشريع، فلا تقع موضوعاً أو متعلقاً لحكم شرعيّ. فليس البيع المكره عليه موضوعاً لحكم في وعاء التشريع. وشرب الخمر المضطرّ إليه أو المكره عليه ليس متعلقاً لحكم في وعاء التشريع.

ومقتضى رفع العناوين من وعاء التشريع موضوعاً أو متعلقاً، فلا حكم شرعياً لهذه العناوين. فالحديث رفع الموضوع لرفع الحكم. فرفع العناوين رفع حقيقيّ، ولكن في وعاء التشريع. ومرجعه إلى رفع الحكم.

● ما قد يظهر من عبارة الآخوند من أنّ العناية ليست في المقدر ولا في

المرفوع، بل في الرفع؛ إذ الرفع على قسمين:

○ رفع حقيقيّ تكوينيّ، وليس هو المراد.

○ رفع ادّعائيّ تنزيليّ، بأنّ تنزّل العناوين منزلة العدم. فالبيع المضطرّ

إليه منزّل منزلة العدم. والغرض من التنزيل: نفي الحكم المترتب

عليه. وهذا هو المراد.

فالمرفوع هو الموضوعات في وعاء التكوين، ولكن بنحو الرفع الادّعائيّ.

وبه يتبيّن الفرق بين هذا الاتجاه وبين الاتجاه السابق؛ فإنّ السابق على

أنّ الرفع حقيقيّ غير ادّعائيّ، وغايته أنّ المرفوع هو العناوين بوجوداتها

التشريعيّة. وأمّا هذا الاتجاه فيحافظ على العناوين بوجوداتها التكوينيّة،

وإنّما بُذلت العناية في رفعها.



## ب- تصوير الحكومة

من الأمور الواضحة أنّ حديث الرفع ناظر إلى الأدلة الأوليّة، فهل يمكن تصوير الحكومة على الأدلة الأوليّة بناءً على الاحتمالات المذكورة؟ الحكومة تتقوّم بالنظر وكون الخروج والإخراج تعبديّين. فعندما يقول: «أكرم العالم» ثم يقول: «المتقي عالم» يكون الدخول والإدخال تعبديّين؛ لأنّ المتقي ليس واجداً لملكة العلم. وهكذا الحكومة الموسّعة، كما إذا قال: «النحويّ ليس بعالم».

هذا في الحكومة، أمّا في الورود فالإدخال أو الإخراج تعبدّيّ، والدخول أو الخروج وجدائيّ، كما إذا قال: «يجوز إسناد الحكم إذا قامت حجة» ثم قال: «خبر الثقة حجة»؛ فإنّ إدخال خبر الثقة بالتعبد، ودخوله تحت الدليل الأوّل حقيقيّ؛ لأنّه يكون حينئذٍ مصداقاً حقيقياً للحجة.

ثم لنا حكومة بلحاظ عقد الوضع، وحكومة بلحاظ عقد الحمل. ودليل «لا ضرر» ناظر إلى الأدلة الأوليّة بلحاظ عقد الحمل؛ لأنّه يرفع الحكم الضرريّ، بخلاف مثل «لا ربا بين الوالد وولده»؛ فإنّه ناظر إلى عقد الوضع من دليل حرمة الربا.

يأتي تطبيق فكرة الحكومة على المحتملات المذكورة.

ولا شكّ في أنّ دليل الرفع على الاحتمالات الثلاثة جميعًا يعتبر حاكمًا على أدلّة الأحكام الأولى باعتبار نظره اليها، وهذا النظر: إمّا أن يكون إلى جانب الموضوع من تلك الأدلّة، كما هو الحال على الاحتمال الثالث، فيكون على وزان «لا ربا بين الوالد وولده».

أو يكون إلى جانب المحمول -أي الحكم- مباشرة، كما هو الحال على الاحتمال الأول إذا قدرنا الحكم، فيكون على وزان «لا ضرر».

أو يكون إلى جانب المحمول ولكن منظورًا إليه بنظرٍ عنائي، كما هو الحال على الاحتمال الثاني؛ لأنّ النظر فيه إلى الثبوت التشريعي للموضوع، وهو عين الثبوت التشريعي للحكم، فيكون على وزان «لا رهبانية في الإسلام». والظاهر أنّ أبعد الاحتمالات الثلاثة الاحتمال الأول؛ لأنّه منفيّ بأصالة عدم التقدير.

فإن قيل: كما أنّ التقدير عناية كذلك توجيه الرفع إلى الوجود التشريعي مثلاً، كان الجواب: أنّ هذه عناية يقتضيها نفس ظهور حال الشارع في أنّ الرفع [٣٤٥] صادر منه بما هو شارع، وبما هو انشاء لا إخبار، بخلاف عناية التقدير؛ فإنّها خلاف الأصل حتى في كلام الشارع بما هو مستعمل.

كما أنّ الظاهر أنّ الاحتمال الثاني أقرب من الثالث؛ لأنّ بعض المرفوعات ممّا ليس له وجود خارجي ليتعلّق في شأنه رفعه بمعنى تنزيل وجوده الخارجي منزلة العدم - كما في «ما لا يطيقون» - . فالمتعيّن إذن هو الاحتمال الثاني.<sup>١</sup>

وصل بنا الكلام إلى بيان حكومة دليل الرفع على الأدلة الأولى بناءً على كل من الاحتمالات السابقة.

**الاحتمال الأول:** وهو أنّ حديث الرفع أُسند إلى مقدر محذوف - كالحكم - ، فيكون مفاد الحديث: رفع الحكم في حال الاضطرار والجهل والنسيان. فتكون النسبة بين حديث الرفع وبين أدلة الأحكام الأولى: النظر إلى عقد الحمل؛ لأنّ في مفاد حديث الرفع فرض وجود أحكام أولى سابقة، ولولا فرض ذلك لما كان لرفع الحكم معنى. فيكون هذا النظر محققاً للحكومة.

**الاحتمال الثاني:** وهو التصرف في المرفوع، بأنّ يُقال: المرفوع هي العناوين التسعة بوجوداتها التشريعية. فيكون مفاده أنّ الشارع لم يجعل هذه العناوين موضوعاً أو متعلّقاً لحكم شرعيّ. ومرجعه إلى نفي الحكم بلسان نفي الموضوع. فإنّ لاحظنا المدلول اللفظي الحاقّي دون المراد الجديّ كان حديث الرفع ناظرًا عقد الوضع في الأدلة الأولى. فيقول الدليل الأوّل: «يحرم شرب الخمر»، ويأتي حديث الرفع ويقول: «شرب الخمر مرفوع للمكره في وعاء التشريع».

وإنّ لاحظنا المراد الجدّي كان ناظرًا بلحاظ غير مباشر إلى عقد الحمل؛ لأنّه ناظر إلى رفع الحكم في مدلوله الجدّي. فتكون نسبته كنسبة «لا رهبانيّة في الإسلام» إلى دليل استحباب العبادة؛ لأنّ الأوّل وإنّ أراد نفي الموضوع بلحاظ مدلوله اللفظي، إلا أنّ المراد الجدّي به نفي استحباب الرهبانيّة في الإسلام. فيكون ناظرًا إلى الحكم. فيكون حاكمًا بلحاظ عقد الحمل.

**الاحتمال الثالث:** وهو أنّ مفاده الرفع الادعائي والتنزيلي. وبناءً عليه يكون ناظرًا إلى الأدلة الأولية بلحاظ عقد الوضع؛ لأنّه ينزل العناوين التسعة منزلة العدم. فالدليل الأوّل يقول: «يحرم شرب الخمر» ويقول حديث الرفع: «شرب الخمر الإكراهي ليس شربًا للخمر»، فيكون ناظرًا إلى المتعلق. نظير «الربا حرام» و «لا ربا بين الوالد وولده».

والنتيجة أنّ حديث الرفع ناظر إلى الأدلة الأولية على الاحتمالات الثلاثة.

### ت- الاحتمال الصحيح

الصحيح من الاحتمالات المذكورة هو الاحتمال الثاني، وهو بذل العناية بلحاظ المرفوع. والوجه في ترجيح هذا الاحتمال على المحتملين الآخرين أنّ الاحتمال الأوّل يلتزم بفكرة التقدير، وهو خلاف الأصل، ويكون أقرب إلى دلالة الاقتضاء، وهو في طول عدم وجود مصحح عرفي. والمفروض أنّ الاحتمالين الآخرين لم يحتاجا إلى تقدير.

فإنّ قلت: كما أنّ التقدير عناية وخلاف الأصل، كذلك الاحتمال الثاني، فما وجه ترجيح إحدى العنايتين على الأخرى؟

قلنا: العناية على قسمين: عناية يقتضيها طبع المقام من ظهور سياقيّ أو مقاميّ. وعناية يقتضيها تصحيح الكلام. وكلّما دار الأمر بين العنايةتين رُجِّحت الأولى على الثانية؛ لأنّها ليست عناية في الحقيقة، بل أخذ بظهور الكلام، وظهور الكلام يكون على طبق القرائن السياقيّة والحاليّة للكلام. فإنّ انسجم الظهور مع القرائن لا يُقال بوجود عناية؛ إذ العناية هي التكلف في مقابل الظاهر.

وحيث إنّ حديث الرفع محتفّ بقرينة كون المتكلم هو الشارع، ظهر في أنّ المرفوعات هي ما كان في عالم التشريع. فلا محل للإشكال من أصله. أمّا ما أفاده الشيخ الأعظم من التقدير فهو عناية مرتبطة بعالم الألفاظ. والأصل في كل متكلم أنّ ما يريده يذكره. ولهذا قيل: التقدير خلاف القاعدة والأصل.

هذا وجه ترجيح الاحتمال الثاني على الاحتمال الأوّل. وأمّا ترجيح الاحتمال الثاني على الاحتمال الثالث فقد يُقال فيه نفس ما قيل في ترجيح الثاني على الأوّل. ولكنّ المصنف يرى أنّ ما ذكر في الوجه السابق لا يُفيد هنا؛ ولعل وجهه أنّ قرينة المقام -وهو كون المتكلم شارعًا- يتناسب مع الاحتمال الثالث كما يتناسب مع الاحتمال الثاني، بأنّ ينزل الشارع ادّعاءً شرب الخمر منزلة العدم استطرافًا لنفي حكمه، ولا تقدير في المقام. فغاية ما يقتضيه مقام الشارعيّة أنّه يتكلم بما يتعلق بوعاء التشريع. والتكلم بما يتعلق بوعاء التشريع يناسبه الرفع الادّعائيّ للعناوين الموجودة في وعاء التكوين

وتنزيلها منزلة العدم بما هو شارع، استطرأً إلى رفع أحكامها، كما يناسبه التكلم عن العناوين بوجوداتها التشريعية ورفعها حقيقة عن وعاء التشريع. فالنكته السابقة لا تفي بترجيح الثاني على الثالث، بل لا بد من نكته أخرى: هذه العناية بناء على الاحتمال الثالث غير مطردة في جميع فقرات الحديث، مع أنّ المرفوع بحديث الرفع أمر واحد. فلا بدّ أن يُذكر معنى قابلاً للانطباق على جميع الفقرات. والاتجاه الثالث لا ينسجم مع فقرة «ما لا يطيقون»؛ لأنّ مرجعه إلى تنزيل هذه الأمور الموجودة في الخارج منزلة العدم، فهو متوقف على وجود الشيء في الخارج أولاً. والحال أنّ الفعل غير المطابق لا وجود له في الخارج. فلا معنى للرفع التنزيلي بلحاظ هذه الفقرة، فتخرج قرينة السياق؛ إذ يلزم أن يكون الرفع في غيرها تنزيلًا وفيها حقيقيًا. وهو خلاف قرينة السياق.

ولكن قد يُقال على هذا بأنّه يأتي حتى في الاحتمال الثاني؛ لأنّه رفع لهذه العناوين عن وعاء التشريع، ولا معنى لرفع غير المطابق عن وعاء التشريع. فما معنى رفع الأمر غير المقدور عن عالم التشريع؟

وثانيًا هذا مبني على تفسير «ما لا يطيقون» بالعجز وعدم الإطاقة العقلية التكوينية. وأمّا بناءً على تفسيره بعدم الإطاقة العرفية - كمورد العسر الشديد - فيمكن رفعه، كما ورد في قوله - تعالى -: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا

طَاقَةٌ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ  
الْكَافِرِينَ<sup>١</sup> فيبطل الوجه المذكور لترجيح الاحتمال الثاني على الثالث.  
فتأمل في الإشكالين.  
يأتي الكلام في النقطة الرابعة.

وتترتب بعض الثمرات على هذه الاحتمالات الثلاثة:

فعلى الأول يكون المقدّر غير معلوم، ولا بدّ من الاقتصار فيه على القدر المتيقّن من الآثار، خلافاً للآخرين؛ إذ يتمسك بناءً عليهما بإطلاق الرفع لنفي تمام الآثار.

كما أنّه على الثالث قد يستشكل في شمول حديث الرفع لِمَا إذا اضطرّ إلى الترك مثلاً؛ لأنّ نفي الترك خارجاً عبارة عن وضع الفعل، وحديث الرفع يتكفل الرفع لا الوضع.<sup>١</sup>

### ث- الثمرات المترتبة على الاحتمالات:

قلنا أنّ هناك ثلاث احتمالات: العناية بلحاظ التقدير، والعناية بلحاظ المرفوع، والعناية بلحاظ الرفع. فما هي الآثار المترتبة على هذه الاحتمالات؟ بناءً على القول باحتمال التقدير، لا بد من البحث عن المقدّر المرفوع: أهو مطلق الحكم؟ أم الحكم التكليفي؟ أم المؤاخذه؟  
وركّز المصنف على محتملين رئيسيين في القول بالتقدير:



المقدّر عامّ: فیس المقدّر خصوص الحكم التکلیفیّ، ولا خصوص الوضعيّ، ولا المؤاخذه؛ لأنّ المؤاخذه حکم العقل لا وظيفة الشارع بما هو شارع. فالعقل يُدرک استحقاق العبد العقاب على المخالفة في العناوين المذكورة أو عدم استحقاقه. فهو بعيد، بل يدور بين أن يكون المقدّر سنخ خاصّ من الأحكام، وبين أن يكون مطلق الأحكام. ويختار المطلق؛ لأنّ حذف المتعلق دليل العموم؛ لأنّ المتكلم في مقام البيان ولم يذكر متعلقًا خاصًا. وحينئذٍ فلا معنى للتمسك بالقدر المتيقن؛ لأنّه يكون في مورد الإجمال والتردد. ومع وجود قرينة يُمكن إثبات الإطلاق بها -وهي حذف المتعلق- لا وجه لتخصيصه بعنوان خاص، فيكون المتعلق عامًا. فمن شرب الخمر مُكرهًا ترتفع جميع آثار شرب الخمر عنه، سواء كان أثرًا وضعيًا أم تكليفيًا.

المقدّر خاصّ: ووجهه أنّه القدر المتيقن. والعموم مبنيّ على أنّ حذف المتعلق دليل العموم، وهذه الكبرى غير تامّة - كما في البحوث<sup>١</sup> -؛ لأنّ المراد بدلالة حذف المتعلق على العموم إنّ كان العموم الاصطلاحيّ - كمدلول لفظ "كلّ" - فهو واضح الفساد؛ لأنّه لم يدّع أحد أنّ الواضع وضع حذف المتعلق لإفادة الاستيعاب بالوضع. فليس من قبيل أدوات "كلّ" والجمع المحلّي باللام.

وإنّ كان الإطلاق الاصطلاحيّ - كما هو الظاهر من تعابيرهم - فليست وظيفة الإطلاق إلا تنقيح المراد الجديّ، لا تنقيح المراد الاستعماليّ؛ لأنّ مرجع

الإطلاق إلى التطابق بين المدلول الاستعمالي وبين المراد الجديّ، وأنّ ما استعمله أرادته، وما لم يذكره لم يُرده. فإنّ كان اللفظ موضوعاً للطبيعة، وأحرزنا استعمال المتكلم اللفظ وإرادة الطبيعة، وشككنا في مراده الجديّ، أراد الطبيعة المطلقة؟ أم الحصّة؟ يُقال: ما لم يذكر القيد لا يريد. فنستفيد من قرينة الحكمة أنّ مراده الجدي الطبيعة المطلقة. فوظيفة الإطلاق تنقيح كون المراد الجديّ الطبيعة غير المقيّدة بالقيد غير المذكور.

فلا بد من إحراز استعمال المتكلم في الطبيعة. ولا يصح التمسك بالإطلاق في مورد الشكّ في المراد الاستعماليّ. فإذا قال الشارع: «اشتر العين» وشككنا في مراده بالعين: أهو الذهب؟ أم البئر؟ لا يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات إرادة مطلق ما يسمّى عيناً.

وحيث إنّ تنقيح المراد الاستعمالي متوقف على وجود مفهوم محدد ومعنى معيّن قد أحرزنا أنّه استعمل المتكلم اللفظ لإفادته؛ إذ معرفة المراد الاستعماليّ تتوقف على تحديد المفهوم الذي لاحظته المتكلم في مقام الاستعمال، لا يمكن التعويل على الإطلاق لتنقيح المدلول الاستعماليّ. وهكذا يتضح الإشكال في موارد حذف المتعلق؛ لأنّ المفروض أنّ المتعلق مجهول. فما هو المفهوم الذي لاحظته المتكلم في مقام الاستعمال؟ والمفهوم مردّد بين كونه الأثر التكليفيّ أو الوضعيّ أو المؤاخذه أو مطلق الآثار. وليست وظيفة الإطلاق تعيين ذلك المفهوم المحذوف أو المردّد بين الاحتمالات. وبعبارة أخرى: ليس مفاد

الإطلاق إثبات مفاد "كان" التامة. بل بعد المفروغية عن تعيين المفهوم يأتي الإطلاق ويثبت سعيته.

فيقع الإجمال في مرحلة المراد الاستعمالي ويقتصر على القدر المتيقن في مورد حذف المتعلق. والقدر المتيقن هو الأحكام التكليفيّة الإلزاميّة؛ لكونها ذات ثقل على الأمة. فنتمسك في المقام بالقدر المتيقن. ولذا قال:

انه بناء على الأول يكون الحديث مجملا من حيث ان المنفي تمام الآثار أو خصوص المؤاخذه ولا يمكن رفع الإجمال لا على أساس قرينية مناسبة عرفية كما في بعض المقدرات مثل (حرمت عليكم الميتة أو حرمت أمهاتكم) إذ كلا التقديرين يكون مناسبا، ولا على أساس حذف المتعلق واستفادة الإطلاق منه؛ لما تقدم منا مرارا من ان موضوع الإطلاق انما يتم حيث يكون هناك مفهوم معين يشك في المراد منه، لا ما إذا شك في المفهوم المقدر وأنه الأعم؟ أو الأخص؟ فإن مقدمات الحكمة لا تعين المفهوم وإنما تثبت عدم القيد فيه.

وعليه فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن وهو رفع المؤاخذه.<sup>١</sup>

ولكن أشرنا في بعض الدروس إمكان تتميم هذه القاعدة. فتارة نفرض قيام قرينة سياقية على تعيين المحذوف - كما في ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾ -

فهو واضح. وأخرى لا تقوم قرينة سياقية ولا يوجد قدر متيقن - كما في: «عليك بالرجل»-. وثالثة يوجد قدر متيقن معهود بين المتكلم وبين المخاطب. فيُقال حذف المتعلق يفيد العموم. ولا يُراد به الإطلاق فضلاً عن العموم اللفظي. بل ترجع القاعدة إلى نكتة عرفية، وهي أنّ مراد المتكلم إنّ كان خصوص القدر المتيقن لبيّنه، ولا يصح الاتكاء على القدر المتيقن من الخارج كقرينة لإفادة المراد الجدي للمتكلم. فحيث إنّ الحذف باختيار المتكلم، ودار الأمر بين الأضيق والأوسع، فالعرف يحمل الكلام على الأوسع؛ لأنّ الأضيق لو أريد لذكر.

فعدم ذكر لفظ يدل على دائرة خاصة دال على أنّ متعلق الإرادة الجدية هو المعنى الأوسع. وإلا لكان خلف كونه في مقام البيان.

وليست المسألة مرتبطة ببحث الإطلاق. بل المسألة مبنية على نكتة عرفية. نعم. هذا يصح ما لم توجد قرائن حالية أو سياقية تعيّن المحذوف، بأن يُقال في المقام حديث الرفع امتناني؛ حيث إنّهُ نُسب إلى الأمة، وعُدّي بـ "عن"، وهذه قرينة تؤثر على تحديد المقدّر وأنه امتناني وله ثقل على المكلف. وإن لم يكن له ثقل لما عُدّي بـ "عن". فيُقال: المرفوع الأحكام التكليفية الإلزامية والوضعية المترتب عليها أمر ثقيل كالقصاص والحدّ. وهذه أضيق من العموم وأوسع من القدر المتيقن. فليس كلّما لم يصحّ العموم تعيّن القدر المتيقن. بل لا بد من لحاظ القرائن.

ويظهر من عبارة المصنّف أنّ هذه الثمرة للاحتمالين الأخيرين؛ لأنّ الأوّل مجمل، أمّا الأخيرين فنتمسك فيهما بإطلاق "الرفع". ولا مقدّر. فنتمسك بالإطلاق لكون المرفوع هو شرب الخمر الإكراهيّ مثلاً بوجوده التشريعيّ، سواء كان موضوعاً أو متعلق لحكم تكليفيّ أم وضعيّ. وكذا على الثالث؛ فإنّا نتمسك بإطلاق الرفع، فترفع الأحكام التكليفيّة والوضعيّة.

وهذا قد يتأمّل فيه بأنّ الاحتمالين الثاني والثالث قد يُدّعى عليهما وجود قرائن سياقيّة وحالية تضيق دائرة تحديد الآثار بقرينة الامتنان وثقل المرفوع. فالزوجيّة مثلاً لا ثقل لها. ولذا قال بعضهم بالاحتمال الثاني ولم يقل بإطلاق المرفوع.

ولعلّ المصنّف يبحث الآن بغضّ النظر عن القرائن الموجودة في الكلام بحيث ترفع الإطلاق.

**المقدّر خاصّ وجوديّ:** وهو ما ذكره المحقق النائيني<sup>١</sup> من أنّ حديث الرفع يشمل الأمور العدميّة؟ أم لا؟ فتارة يضطرّ أو يُكره المكلف إلى أمر وجوديّ كشرب الخمر. فلا إشكال في صحة تطبيق حديث الرفع حينئذٍ. ومعناه عدم ترتب الأثر على شرب الخمر. وأخرى يضطرّ أو يُكره إلى العدم، كما إذا ورد: «من ترك صلاة العشاء عليه أن يغتسل عند الفجر»، فاضطرّ المكلف إلى ترك صلاة العشاء، أيصح تطبيق حديث الرفع بأن نقول: ترك الصلاة الصادر عن اضطرار ينزل منزلة العدم، فلا يجب الغسل؟

استشكل النائي تطبيق الحديث في المقام؛ لأنّ الترك إذا تعلق به الرفع يحقق الوضع. فلو شمل حديث الرفع موارد الترك لزم منه الوضع. والحال أنّه يتكفل الرفع لا الوضع. وما يمكن رفعه هو الشيء الموجود في الخارج. وبعبارة أخرى هناك تقابل عرفي ارتكازيّ بين عنوان الوضع وعنوان الرفع. والتمسك بأيّ دليل متوقف على وفاء لسانه بالوضع. ولسان حديث الرفع لا يفي بالوضع عرفاً. ولهذا يقول النائي لا يصح التمسك بحديث الرفع إذا وقع الاضطرار على الأمور العدميّة. وهذا المبني قبله جمع من الأعلام - كالسيد الخمينيّ - ولذا قال النائي:

و إن أكره المكلف على الترك أو اضطر إليه أو نسي الفعل: ففي شمول «حديث الرفع» لذلك إشكال، مثلاً لو نذر أن يشرب من ماء الدجلة فأكره على العدم أو اضطر إليه أو نسي أن يشرب، فمقتضى القاعدة وجوب الكفارة عليه لو لم تكن أدلة وجوب الكفارة مختصة بصورة تعمد الحنث و مخالفة النذر [٣٥٣] عن إرادة و التفات، فإنّ شأن الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم، لا تنزيل المعدوم منزلة الموجود، لأنّ تنزيل المعدوم منزلة الموجود إنّما يكون وضعاً لا رفعاً، والمفروض أنّ المكلف قد ترك الفعل عن إكراه أو نسيان فلم يصدر منه أمر وجودي قابل للرفع، و لا يمكن أن يكون عدم الشرب في المثال مرفوعاً و جعله كالشرب، حتى يقال: إنّ لم يتحقق مخالفة النذر فلا حنث و لا كفارة.

والحاصل: أنّه فرق بين الرفع والرفع، فإنّ الرفع يتوجه على المعدوم فيجعله موجودا و يلزمه ترتيب آثار الوجود على الموضوع، والرفع يتوجه على الموجود فيجعله معدوما ويلزمه ترتيب آثار العدم على المرفوع.

فالفعل الصادر من المكلف عن نسيان أو إكراه يمكن ورود الرفع عليه وجعله كأن لم يصدر، فلا يترتب عليه آثار الوجود إن كان ذلك موافق للتوسعة والامتنان، وأمّا الفعل الذي لم يصدر من المكلف وكان تاركاً له عن نسيان وإكراه فلا محل للرفع فيه؛ لأنّ رفع المعدوم لا يمكن إلاّ بالوضع و الجعل، و «حديث الرفع» لا يتكفل الوضع، بل مفاده الرفع.<sup>١</sup>

وهذا الكلام من النائني مبني على الاحتمال الثالث، دون الثاني. وناقش المصنّف هذا الاحتمال في تقريراته.<sup>٢</sup> ويأتي بيانه.

<sup>١</sup> فوائد الأصول: ج ٣: ص ٣٥٢-٣٥٣

<sup>٢</sup> البحوث: ج ٥: ص ٤٩

وخلافًا لذلك ما إذا أخذنا بالاحتمال الثاني؛ إذ لا محذور حينئذٍ في تطبيق الحديث على الترك المضطرّ إليه؛ لأنّ المرفوع ثبوته التشريعي فيما إذا كان موضوعًا أو متعلقًا لحكم، ورفع هذا النحو من ثبوته ليس عبارة عن وضع الفعل؛ إذ ليس معناه إلّا عدم كونه موضوعًا أو متعلقًا للحكم، وهذا لا يعني جعل الفعل موضوعًا - كما هو واضح -<sup>١</sup>.

كان البحث في الثمرة المترتبة على الاحتمالات، وقلنا أنّ الثمرة قد تظهر في تعلق الاضطرار بعنوان "الترك"، أفيشمله حديث الرفع؟ أم لا؟ تقدم بيان كلام الميرزا النائيني.

وعلق المصنف عليه أنّ كلامه إنّما يتمّ على الاحتمال الثالث دون الثاني. وعليه تظهر الثمرة على الاحتمالين.

أمّا تماميّة كلام النائيني على الاحتمال الثالث فلما تقدم شرحه من أنّ نكتة الاحتمال الثالث التنزيل، وتطبيقها على الترك يقتضي أنّ يكون ترك الصلاة منزلًا منزلة العدم. وحيث إنّ التنزيل للعنوان بوجوده التكويني لا التشريعي،



فهو مساوق لحصول الفعل في الخارج وتحققه؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين. فمتى ارتفع عدم الفعل تحقق الفعل. فيتمّ كلام النائنيّ وهو أنّ مقتضى التقابل بين الوضع والرفع عدم صحة التعبير بالرفع وإرادة الوضع.

وأما على الاحتمال الثاني فليس الملحوظ بناءً عليه العالم الخارجي، بل مفاده أنّ هذه العناوين بوجوداتها التشريعيّة مرتفعة. فالرفع في وعاء التشريع. ومعناه أنّ هذا العنوان ليس متعلقًا لحكم شرعيّ. وهو ينسجم مع الأمور الوجوديّة والعدميّة. فمفاد حديث الرفع أنّ الترك ليس متعلقًا لأثر في عالم التشريع. ورفع الترك في عالم التشريع لا يلازم جعل الفعل موضوعًا للأثر؛ فنفي كون الشيء موضوعًا لأثر شرعيّ لا يساوق وضعه لأثر آخر. فكما للمعتبر أنّ يجعل هدم الفعل موضوعًا للأثر له ألا يجعله موضوعًا للأثر.

فهناك فارق بين الاحتمال الثاني وبين الاحتمال الثالث؛ فإنّ الرفع على الاحتمال الثالث لوحظ في عالم التكوين، فيأتي فيه إشكال الميرزا النائنيّ. أمّا إنّ كان الرفع في عالم التشريع والاعتبار فغاية ما يلزم من تطبيق الحديث أنّ الشارع لم يجعل ترك الفعل المضطر إليه موضوعًا للأثر. وليس معناه أنّه وضع الفعل موضوعًا للأثر.

ولذا ذكر المصنف في تقريراته:

وقد ناقش المحقق النائني (قده) في شموله لذلك بدعوى: ان الحديث بلسان النفي والرفع ونفي الترك عبارة عن الوضع عرفا لا الرفع فالتقابل الارتكازي عرفا بين الوضع والرفع يمنع من إطلاقه للاضطرار إلى الترك من أجل نفي

آثاره التحميلية. وهذا المطلب ان تم فسوف يبرز فرقا وثمرة بين الاحتمالين الأخيرين إذ هذا البيان انما يتم بناء على الاحتمال الثالث الذي يكون النظر فيه إلى العالم الخارجي لا الاحتمال الثاني الذي يكون النظر فيه إلى عالم التشريع لأن التقابل بين الرفع والوضع انما يكون لو كان النظر إلى الخارج إذ لا واسطة بين الوجود خارجا وعدمه كذلك. وأما بلحاظ عالم التشريع فرفع موضوعية الترك لا يعني وضع موضوعية الفعل لأن الوجود التشريعي أمر ثبوتي ويعني وقوعه موضوعا للحكم والتشريع وتطبيق الحديث على الترك في هذا العالم لا يعني الا نفي وقوعه موضوعا له وهو غير وقوع الفعل موضوعا.

وهذا أحد الموارد التي ذكرنا سابقا بأنها تدل على تذبذب كلمات الميرزا (قده) بين الاحتمالين الثاني والثالث.

أضف إلى ذلك عدم تمامية البيان المتقدم حتى على الاحتمال الثالث؛ لأنه يكفي في إشباع التقابل الارتكازي المذكور بين الوضع والرفع أن الرفع منصب ولو عنوانا على أمر ثبوتي وهو عنوان «ما اضطروا إليه» سواء كان فعلاً أو تركاً.<sup>١</sup>

فالمصنف لا يقبل كلام النائي حتى بناءً على الاحتمال الثالث؛ إذ ينبغي التفريق بين مصاديق المرفوع وبين ذات المرفوع -الذي هو «ما اضطروا إليه» وهو وجودي-.

وأوضح من تعبيره في البحوث ما جاء به في المباحث:

الرفع التشريعيّ تارة نختار تعلّقه بالعنوان الأوّليّ - أي بذات ما اضطرّوا إليه -  
وعنوان [١٨٨] الاضطرار مشير إلى الذات، وأخرى نختار تعلّقه بالعنوان  
الثانويّ - أي بالمضطرّ إليه بما هو مضطرّ إليه -.

فعلى الثاني لا تأتي الشبهة أيضا في المقام لأنّ (ما اضطرّوا إليه)، وإن كان  
مصدّقه هو الأمر العدميّ لكن نفس هذا العنوان عنوان ثبوتيّ وليس عنوانا  
عدميّاً، إذ لم يستبطن أداة من أدوات النفي ولا مفهوما عدميّاً، لا بنحو  
المفهوم الاسميّ (كمفهوم العدم)، ولا بنحو المفهوم الحرفيّ (كمفهوم لا)، فهو  
مفهوم ثبوتيّ وعنوان ثبوتيّ فلا عناية في نسبة الرفع إليه، وإن كان منطبقاً على  
أمر عدميّ، فمثلاً لو ورد شخص على شخص فلم يقم له، فعدم القيام أمر  
عدميّ لكن قد ينتزع منه عنوان الإهانة وهو عنوان ثبوتيّ منطبق على أمر  
عدميّ، و يصحّ إسناد الرفع إليه بأن يقال: (رفعت عنك الإهانة) من دون  
أيّ مئونة أو عناية.

نعم على الأوّل وهو تعلّق الرفع بذات المضطرّ إليه قد يقال بالتفصيل بالتقريب  
الذي ذهب إليه المحقّق النائينيّ (قدّس سرّه).<sup>١</sup>

فلعلّ الميرزا النائيني يختار الاحتمال الثالث ويرى المرفوع المشار إليه بالعنوان لا نفس العنوان. فتعلق الرفع بالاضطرار يتم إذا كان متعلقًا بالمشارع إليه، فيصح كلام الميرزا النائيني، لا إذا كان متعلقًا بنفس العنوان.

### تعليق:

قلنا أنّ المصنف قدّم الاحتمال الثاني على الثالث لعدم وجود خارجي لبعض المرفوعات، فلا يتعقل رفعه - كما في «ما لا يطيقون»- . وقد يُقال بناءً على ما تقدم لا يصح تطبيق حديث الرفع في الأمور العدميّة؛ لأنّ مفاد الاحتمال الثالث تنزيل الشيء منزلة العدم، وهو فرع وجوده في الخارج. فلا حاجة إلى التقابل الارتكازيّ بين الوجود والعدم؛ لأنّ الترك أمر عدميّ، فلا ينزل منزلة العدم. فإذا بنينا على ترجيح الثاني على الثالث بتوقف الثالث على فرض وجود شيء في الخارج، نفس هذه النكته تعني عدم صحة تطبيق حديث الرفع بلحاظ الأمور العدميّة، بلا حاجة إلى التقابل الارتكازي بين الوجود والعدم. فلم لا يُقال: الصحيح ما ذهب إليه الميرزا، ولكن لا لأجل التقابل الارتكازيّ، بل لأجل أنّ الأمور العدمية لا تتحقق في الخارج. والمبنى الثالث مبني على فرض أمر وجوديّ.

والظاهر من المصنف أنّه يقبل تطبيق حديث الرفع على الأمور العدمي حتى على الاحتمال الثالث. فقد يُقال: ما ذكرتموه في ترجيح الثاني على الثالث غير تامّ. وإنّ أصررتم على نكته الترجيح فلا مجال للتفكيك بين النكته هناك وبينها هنا.

فكيف يمكن الجمع بين أنّ الراجح هو الاحتمال الثاني؛ لتضمن الثالث تنزيلاً، وتوقف التنزيل على الوجود،

وبين شمول حديث الرفع للأمور العدميّة خلافاً للنائبيّ؟

والجواب عنه بأنّ النكتة التي على أساسها قبل المصنف حديث الرفع في مورد تعلق الاضطرار بالأمر العدميّ هي توسط عنوان وجودي منتزع. وأمّا «ما لا يطيقون» فهو مورد العجز التكويني الذي لا يُعقل له وجود لينتزع من مصداقه الفعل أو الترك، ولا هو عنوان وجوديّ ليتعلق به الرفع. بخلاف مثل «ما اضبطروا» مثلاً؛ فإنّه قابل لأن يكون مصداقه فعلاً أو تركاً. فننتزع من الفعل والترك عنواناً وجوديّاً واحداً.

فلم نرفع اليد عن النكتة السابقة -وهي تعلق الرفع بعنوان وجوديّ-.  
اللهم إلا أن يُقال: ما ذكر يأتي في «ما لا يطيقون»؛ لأنّه بمعنى: الشيء الذي لا يطيقونه. وهو بمثابة عنوان وجوديّ ولو بنحو القضية معدولة المحمول.  
فإذا أُدخل الطعام في حلق الشخص بلا اختيار، يُقال هذا الصوم الذي لا يُطاق منزل منزلة العدم. فالرفع تعلق بالعنوان الوجوديّ. وعلى هذا لا تصح النكتة التي ذكرها المصنف لترجيح الاحتمال الثاني على الثالث.  
وقد يُجاب عن ذلك بأنّ التوسل بالعنوان الانتزاعيّ خلاف الظاهر ويقتضي مؤنة زائدة. وهذه المؤنة الزائدة هي التي جعلت ترجيح الاحتمال الثاني على الاحتمال الثالث.

وعلى أيّ حالٍ فحديث الرفع يدلّ على أنّ الانسان إذا شرب المسكر اضطراراً أو أكره على ذلك فلا حرمة ولا وجوب للحدّ. كما أنّه إذا أكره على معاملةٍ فلا يترتب عليها مضمونها.

نعم، يختصّ الرفع بما إذا كان في الرفع امتنان على العباد؛ لأنّ الحديث مسوق مساق الامتنان.

ومن أجل ذلك: لا يمكن تطبيق الحديث على البيع [٣٤٦] المضطرّ إليه لإبطاله؛ لأنّ إبطاله يعني إيقاع المضطرّ في المحذور، وهو خلاف الامتنان، بخلاف تطبيقه على البيع المكروه عليه فإنّ إبطاله يعني تعجيز المكروه عن التوصل إلى غرضه بالإكراه.

المرحلة الثانية: في فقرة الاستدلال، وهي: «رفع ما لا يعلمون» وكيفية الاستدلال بها.

وتوضيح الحال في ذلك أنّ الرفع هنا إمّا واقعي، وإمّا ظاهري.

وقد يقال: إنَّ الاستدلال على المطلوب تامّ على التقديرين؛ لأنَّ المطلوب إثبات إطلاق العنان وإيجاد معارضٍ لدليل وجوب الاحتياط لو تمَّ، وكلا الأمرين يحصل بإثبات الرفع الواقعي أيضًا، كما يحصل بالظاهري.

ولكنَّ الصحيح: عدم اطّراد المطلوب على تقدير حمل الرفع على الواقعي؛ إذ كثيرًا ما يتفق العلم أو قيام دليلٍ على عدم اختصاص التكليف المشكوك - على تقدير ثبوته - بالعالم، ففي مثل ذلك يجب الالتزام بتخصيص حديث الرفع مع الحمل على الواقعية، خلافًا لما إذا حمل على الرفع الظاهري.<sup>١</sup>

### ج- تطبيقات الاحتمالات:

تبين أنَّ المرفوع تمام الآثار، سواء كانت وضعية أم تكليفية. وبناءً عليه فلازم تطبيق حديث الرفع على الأحكام الوضعية، إذا أكره البائع على بيع داره، لم يلزم بيعه. وهذا في مورد الإكراه مقبول. أمّا في مورد الاضطرار فلا. فإنَّ باع الشخص داره لأجل علاج، صدق عليه أنّه بيع للاضطرار، وبناءً على شمول حديث الرفع للأحكام الوضعية لا يكون بيعًا نافذًا، وهو خلاف المرتكز القطعي.

وهذا منبه على بطلان شمول الحديث للأحكام الوضعية - وهو ما انتهت إليه -.

والجواب أنا وإن قلنا بإطلاق المرفوع للأحكام التكليفيّة والوضعيّة. إلا أنّ في الحديث قرينة توجب تضيق دائرة الوضع، وهي قرينة الامتنان؛ حيث نسب الرفع إلى أمته -صلى الله عليه وآله-. ويُقال: عدم نفوذ بيع المكروه امتنان له، ولكنّ عدم نفوذ بيع المضطرّ ليس امتناناً؛ لأنّ الاضطرار يرتفع بنفوذ البيع. فالامتنان يقتضي نفوذ البيع. ولا يطبّق حديث الرفع فيه. فتتضيّق دائرة الرفع بحدود الامتنان.

## ٢- دلالة «رفع ما لا يُعلم»:

في هذه المرحلة نقاط:

### أ- الرفع واقعيّ وظاهريّ

المراد بالرفع الواقعيّ أنّ المكلف غير العالم بالتكليف يكون التكليف مرفوعاً عنه في الواقع نفس الأمر. فالشخص الجاهل بجرمة أكل لحم الأرنب، الحرمة مرفوعة عنه واقعاً. ومرجعه إلى كشف حديث الرفع عن عدم سعة دائرة الأحكام الواقعيّة لفرض الجهل. فتكون حكومة حديث الرفع على الأدلة الأوليّة حكومة واقعيّة. فالدليل الأوّل لا إطلاق له لفرض الجهل، وتختصّ الأحكام الواقعيّة بالعالم.

والمراد بالرفع الظاهريّ أنّ الحكم في مرحلة الواقع مشترك بين العالم وبين الجاهل. فمبادئ الحكم مشترك فيه العالم والجاهل. غايته أنّ الجاهل مرفوع عنه الحكم في مرحلة الظاهر وعند الشكّ. والمراد بالرفع في مرحلة الظاهر:



عدم وجوب الاحتياط، أو جعل البراءة الشرعيّة -على خلاف بينهم في مفاد الحكم الظاهريّ-.

فللحكم وضع واقعيّ، ورفع واقعيّ، وله وضع ظاهريّ، ورفع ظاهريّ. فحقيقة الحكم الظاهريّ حفظ الملاك الأهم في التزام الحفظيّ. ووجوب الاحتياط وضع ظاهريّ ناتج من تريح الملاك الإلزاميّ على الترخيصيّ.

### ب- الرفع بلحاظ الجعل وبلحاظ الفعلية

الرفع الواقعيّ تارة يصوّر بلحاظ مرحلة الجعل، وأخرى بلحاظ مرحلة المجعول. أمّا بلحاظ مرحلة الجعل فمعناه أنّ الأحكام الواقعيّة مختصّة في جعلها بالعالم. وهذا باطل؛ لما تقدّم من اشتراك الأحكام بين العالم وبين الجاهل. وأقمنا أدلة على بطلان التصويب.

وأمّا بلحاظ مرحلة المجعول والفعلية فمعناه أنّ العلم بالحكم مأخوذ في موضوع الفعلية. لا مانع منه ثبوتاً. بل عليه شواهد.

وقد مر في كلمات المحقق الأصفهانيّ أنّ الحكم الفعليّ منوط بالوصول. ولا فعلية لولا الوصول - كما ذكرنا في البراءة العقلية -.

والمنسجم مع قاعدة الاشتراك الرفع بلحاظ مرحلة المجعول.

### ت- الثمرة المترتبة على الرفع الظاهريّ والواقعيّ

قد يُقال: لا ثمرة؛ لأنّ الغرض من الرفع أمران:

أ. إثبات التأمين للمكلف، فالمكلف إذا احتمل الإلزام يبحث عن مؤمن

ومعذر. وحديث الرفع يتكفل بذلك.

ب. دليل يعارض به دليل الاحتياط لو تمّ؛ إذ مطلق التأمين لا يكفي الأصولي؛ لأنّه مساوق للبراءة العقلية.

ولا شيء من هذين الغرضين متوقف على كون الرفع واقعياً أو ظاهرياً؛ أمّا التأمين فلأنّه ثبوته بالرفع الواقعي أظهر منه بالظاهري. وأمّا معارضة دليل الأخباري فلأنّ دليل البراءة يرفع وجوب الاحتياط، ودليل الاحتياط يقول بوجوب الاحتياط. فتحصل المعارضة بناءً على الرفع الظاهري. وكذا بناءً على الرفع الواقعي؛ لأنّ المدلول الالتزامي لدليل الاحتياط أنّ الحكم الواقعي فعليّ في حقّ الشاك. والمدلول المطابقي لدليل البراءة أنّ فعلية الحكم الواقعي مرفوعة.

هذا إنّ لم نقل بحكومة حديث الرفع على دليل الاحتياط، لا مجرّد المعارضة. فيصح أنّ يُقال: لا فرق بين الرفع الظاهري وبين الرفع الواقعي في تحقق الغرضين.

ولكنّ هذا غير تامّ - كما ذكر المصنف في المباحث<sup>١</sup> -؛ لأنّ المكلف إذا شكّ في ثبوت الحكم - كما إذا لم يعلم بأنّ صلاة الجمعة واجبة؟ أم لا؟ - ولكنّه مع ذلك علم أنّ الوجوب إن ثبت كان مشتركاً بين العالم وبين الجاهل؛ إمّا لدليل خاصّ في الصلاة وإمّا لدليل على كبرى الاشتراك،

كان غاية ما يفيد حديث الرفع بناءً على كون الرفع ظاهرياً أنّ صلاة الجمعة المشكوكة لا يجب الاحتياط عند الشكّ فيها. فيرفع وجوب الاحتياط، ولا

يرفع اشتراك وجوب صلاة الجمعة بين العالم وبين الجاهل. فلا تعارض بين الاشتراك وبين حديث الرفع.

وأما على كون الرفع واقعياً فلا يمكن تطبيق حديث الرفع في المقام؛ لأنه يقول: «لا وجوب لصلاة الجمعة في حق الجاهل»، وحينئذٍ:

إمّا أن يحصل التعارض بينه وبين دليل الاشتراك إن كان عامّاً. وبعد المعارضة لا يمكن تطبيق حديث الرفع؛ لسقوطه عن الاستدلال بالمرّة.

وإمّا أن يحصل تخصيصه بدليل الاشتراك الخاصّ بمورد الصلاة، فيخرج مورد الدليل الدال على الاشتراك في الصلوات اليومية بين الجاهل وبين العالم من إطلاق حديث الرفع. فلا نعمل به في هذا المورد.

قوله: «خلافًا لِمَا إذا حمل»:

لعدم المنافاة بين الرفع الظاهريّ وبين الثبوت الواقعيّ.

### ث- توقف الثمرة على ثبوت الرفع الظاهريّ

هنا حالات ثلاث:

أ. أن يُستظهر من الرواية كون الرفع ظاهريّاً، ولا إشكال حينئذٍ في إمكان تطبيق حديث الرفع.

ب. أن يُستظهر من الرواية كون الرفع واقعياً، فلا يمكن الاستدلال به؛ للعارض أو التخصيص.

ت. أن يكون الحديث مجملاً ولا نستظهر منه الرفع الواقعيّ ولا الظاهريّ. أفصح تطبيق حديث الرفع؟

يكفي لتطبيق حديث الرفع عدم استظهار الرفع الواقعيّ. فالشرط عدميّ لا وجوديّ.

إن قلت: مع إجمال الحديث كيف يصح التمسك به؟

قلنا: إذا تحقق الإجمال لا مانع من التمسك بالحديث؛ لأنّ المورد من موارد الشك في المخصص أو المعارض.

وفي موارد الشك في التخصيص أو المعارض بحث كبرويّ، هو أنّ مقتضى انعقاد الظهور التصديقيّ النهائيّ اندراج الدليل في حجية الظهور. فإذا أحرزنا المعارض أو المخصص لم يمكن التمسك بالدليل؛ لعدم شمول دليل الحجية

للمتعارضين، وتقييد عموم الدليل الأول. وإذا شككنا في وجود المخصّص أو المعارض، أو في كون راويه ثقةً، كان مقتضى شمول دليل الحجية للأول نفي المخصّص بأصالة الظهور؛ فإنّ موضوع الحجية في الأول الظهور التصديقي وقد تمّ. وكذا بالنسبة إلى الشكّ في المعارض؛ لأنّ المقتضي -وهو دليل الحجية- تامّ والمانع -وهو المعارض- مرفوع.

فكذا في المقام: إذا شكّ الفقيه في أنّ الرفع ظاهريّ؟ أم واقعيّ؟ فإنّ كان ظاهريّاً لم يمنع ما دل على الاشتراك كقاعدة عامّة أو كدليل خاصّ من التمسك بحديث الرفع؛ إذ لا تعارض بين حديث الرفع الناظر إلى مرتبة الحكم الظاهريّ وبين قاعدة الاشتراك النازرة إلى الحكم الواقعيّ. ففي موارد الرفع الظاهري لا معارض ولا مخصّص؛ لأنّ ما دل على الاشتراك لا يصلح لذلك. وإنّ كان مفاد الحديث الرفع الواقعيّ فدليل الاشتراك العام معارض، والخاص مخصّص.

فإذا حصل التردد بين كون حديث الرفع ظاهريّاً وبين كونه واقعياً نشكّ في حصول المعارض أو المخصّص. وإذا شككنا في ذلك أمكن التمسك بحديث الرفع، ومفاده إثبات التأمين بغض النظر عن كونه واقعياً أو ظاهريّاً. نعم. إنّ كان واقعياً أحرزنا المعارض أو المخصّص. ومع عدم إحراز الواقعيّة لا مانع من التمسك بحديث الرفع لإثبات التأمين. ولتوضيح المطلب نقول: يمكن إيضاح هذا المطلب ببيانات متعددة:

البيان الأول: ذكر بعضهم في بحث المجمل والمبين إذا جاءنا دليل مجمل مردد بين احتمالين، ثم جاءنا دليل منفصل دال على بطلان أحد الاحتمالين، تعيّن الاحتمال الآخر في المجمل. فإذا قال المولى: «أكرم زيداً» وكان زيد مردداً بين اثنين، ثم جاء دليل آخر وقال: «لا تكرم زيد بن عمرو» كان الثاني مبيناً لإجمال الأول.

وبناءً على هذه الكبرى في المقام نقول: يوجد حديث مجمل مردد بين الواقعي والظاهري. ثم دل دليل على الاشتراك، وهو يرفع الإجمال في الأول ويقول: المرفوع هو الحكم الظاهري. فالدليل المنفصل في مقام الجمع بين الدليلين رافع لإجمال الأول نظير المتصل.

وهذا لا يظهر من المصنف في الكتاب. نعم أشار إليه في المباحث إشارة عابرة، فقال:

بعد أن فرض إجمال الحديث فلا يُقطع بكونه مبتلى بمعارضة الدليل القطعي الدال على اشتراك ذلك التكليف -على تقدير ثبوته- بين العالم والشاك حتى يسقط عن الحجية. فلئن لم يمكن رفع إجمال الحديث بدلالة ذلك الدليل القطعي على بطلان أحد محتمليه -على ما بيناه في بحث المجمل والمبين- يكفي أن التأمين أثر مترتب على الجامع بين المحتملين. فالحديث حجة في إثبات هذا الأثر؛ لعدم ثبوت معارض له. فالمكلف يجمع بين أثر ذاك الدليل القطعي وأثر هذا الحديث ما دام التعارض بينهما غير ثابت.

فمثلاً لو علم بعد انتهاء الوقت بثبوت الحكم المشكوك وكان قد ترك العمل به، وكان مما يُقتضى، [١٢٠] كان عليه القضاء؛ عملاً بالدليل الدال على اشتراك الحكم بين العالم والشاك. ولكنه كان في نفس الواقع معذوراً في تركه للامتنال في داخل الوقت بحكم حديث الرفع.

فكما لو قطع بكون الرفع ظاهرياً جمع بين الأثرين كذلك الحال على تقدير الإجمال.<sup>١</sup>

**البيان الثاني:** لا ندعي ارتفاع الإجمال في الأول، ولكننا نقول كل دليل حجة ما لم يُحرز له معارض أو مخصص. ومقتضى التمسك بدليل الرفع استفادة التأمين من الرواية.

وتوضيحه أنّ المورد ليس من باب المجمل والمبين، بل من باب التمسك بلازم الإطلاق. فحديث الرفع مطلق. ومقتضى إطلاقه أنّ وجوب صلاة الجمعة المشترك بين العالم والجاهل على تقدير ثبوته، مرفوع. ومقتضى الإطلاق في رفعه كون الرفع ظاهرياً؛ للمعارضة أو التخصيص على الرفع الواقعي. ولوازم الإطلاق حجة.

**البيان الثالث:** ذكر السيد الشاهرودي في حاشيته على الحلقة الثالثة:

الاستدلال بالحديث لا يتوقف على إثبات كون الرفع فيه ظاهرياً، بل يكفي عدم ثبوت كونه واقعياً وتردده بين أنّ يكون ظاهرياً أو واقعياً؛ حيث يمكن

التمسك حينئذٍ بإطلاق أدلة الأحكام الواقعية لمورد الجهل وعدم العلم بها وإثبات كون الرفع المذكور في الحديث ظاهرياً لا محال بالملازمة؛ لأنّ كل ظهور حجة ما لم يُعلم الخلاف. وحيث إنّ أصل الرفع وجامعه الذي هو مدلول هذا الحديث مما يُحتمل مطابقته للواقع، فيكون الدليل حجة فيه. وثبت كونه ضمن الرفع الظاهري بالملازمة المذكورة.

فلا نتمسك بإطلاق حديث الرفع كالبيان الثاني، بل نتمسك بمقتضى الجمع بين إطلاق الأحكام الواقعية وبين حديث الرفع. فنتيجة الجمع بينهما الرفع الظاهري. بيانه أنّ أصل الرفع والجامع المدلول عليه بحديث الرفع حجة. وإذا جمعنا بين هذه الحجية وبين دليل اشتراك الأحكام الواقعية بين العالم والجاهل كان مقتضاه كون الرفع ظاهرياً. ولولا هذا اللازم لما صح التمسك بحديث الرفع في المورد. بخلاف الرفع الواقعي؛ للمعارضة أو التخصيص.

الحاصل: هنا ثلاث بيانات:

أ. المنفصل يرفع إجمال الدليل الأوّل المردد بين الرفع الواقعي وبين الرفع الظاهري.

ب. إطلاق حديث الرفع يقتضي شموله الإلزام المشترك بين العالم وبين الجاهل على تقدير ثبوته، فيكون الرفع ظاهرياً.

ت. مقتضى الجمع بين إطلاق قاعدة الاشتراك الشاملة للمورد المشكوك وبين ظهور حديث الرفع المثبت في طبيعيّ التأمين مع عدم إحراز المعارض واحتمال صدقه، أن يكون الرفع ظاهرياً.



والصحيح منها الثالث دون الأولين؛

أمّا الأوّل فلعدم صلاحية المنفصل لرفع الإجمال؛ لكونه معارضاً للأوّل في الحجية. ولا علاقة له بمرتبة الظهور.

وأمّا الثاني فلأنّ صحّة التمسك بإطلاق حديث الرفع في المورد بعد غض النظر عن قاعدة الاشتراك أوّل الكلام. بل هو شبهة مصداقيّة؛ إذ لعل الرفع في المورد واقعيّ، ولا يصح التمسك بالإطلاق لوجود المعارض أو المخصص. فلا بد من التمسك بالبيان الثالث، وهو أنّ التمسك بإطلاق أدلة الأحكام الواقعيّة لمورد الجهل وعدم العلم يقتضي كون الرفع ظاهريّاً؛ إذ كل ظهور حجة ما لم يُعلم بالخلاف. وأصل الرفع وطبيعي التأمين مدلول لحديث الرفع. فيكون الدليل حجة فيه.

وهذا ما ينجسم مع عبارات تقرير المباحث التي مرّت، والبحوث أيضاً:

لو بقي الحديث مجملاً مردداً بين الرفع الواقعي والظاهري فالنتيجة بصالح الاستدلال؛ وذلك تمسكاً بإطلاقه لموارد الشك في التكليف الذي يعلم بعدم اختصاصه بالعالم؛ لأنه من الشك في التخصيص بالنسبة إليه. وبذلك يثبت أنّ الرفع [٤٢] ظاهري لا محالة.<sup>١</sup>

تعليقتان:

التعليقة الأولى: أفاد المصنف أنّ الرفع الواقعيّ يكون معارضاً أو مخصّصاً.

ولكنّا ذكرنا أنّ معنى الرفع الواقعيّ هو الرفع الواقعيّ بلحاظ مرحلة الفعلية، لا الجعل. ومفاد قاعدة الاشتراك اشتراك الأحكام بين العالم وبين الجاهل بلحاظ مرحلة الجعل، لا الفعلية.

وإنّما تصح المعارضة لو فرضت وحدة المصّب وشمول قاعدة الاشتراك لمرحلة الفعلية، أو دعوى كون الرفع والاشتراك كليهما في مرحلة الجعل.

**التعليقة الثانية:** في التمسك بالحديث مع عدم إحراز المعارض صورتان: الأولى: كون الدليل الأوّل تامّ الظهور. فيشمل دليل حجية الظهور، ولو شككنا في وجود معارض أو مخصص، ما لم يُحرز.

الثانية: كون الدليل الأوّل مجملًا. فإذا قال المتكلم: «أكرم العلماء» وذكر لهم خصوصيّة جملة مرددة بين كونها النحويّ وبين كونها العادل مثلاً. ثم قال: «لا تكرم العالم النحويّ». أيمن أن يُقال: إنّ الدليل الأوّل دل على طبيعي إكرام العالم، والمعارضة غير مُحَرَّزة، فنتمسك بكلا الدليلين؟ قد يُقال: هذا غير تامّ؛ لأنّ القاعدة تأتي في إحراز المخصص وكون الدليل المراد التمسك به ظاهرًا. لا أن يكون الدليل مجملًا. فيكون المورد من التمسك بالدليل في الشبهة المصداقية.

فحديث الرفع في المقام إمّا أن يراد به الرفع الواقعيّ وإمّا أن يُراد به الرفع الظاهريّ. وعلى الأوّل التخصيص قطعيّ. وعلى الثاني لا تخصيص. فيدور الأمر بين التخصيص وبين عدم التخصيص. فيكون التمسك بالدليل في مورد الشبهة المصداقية للمخصص.

والعرف لا يتمسك في مثل هذه الموارد بالدليل لإثبات طبيعيّ التأمين.  
فليس من الشك في المنفصل المعارض، بل من وجود مشكلة في الدليل  
اقتضت الشك في التخصيص.

وإن شئت قلت: إذا كان المراد من حديث الرفع هو الرفع الواقعي كان  
مخصّصًا، وإذا كان المراد منه الرفع الظاهري لم يكن مخصّصًا. فلا يمكن إجراء  
أصالة عدم التخصيص في حديث الرفع لإثبات كون المراد منه الثاني؛ لأن  
أصالة عدم التخصيص تعني التمسك بظهور الخطاب، ولا مجال لجريان أصالة  
الظهور بعد كون حديث الرفع مجملًا.

فهو نظير ما لو كان عندنا جماعتان فأشار المولى إلى إحداها وقال: «أكرم  
هؤلاء» وتردد المشار إليه بين كونه الجماعة الأولى التي نعلم بدليل آخر عدم  
وجوب إكرام بعض أفرادها الموجب لحصول التخصيص، وبين كونه الثانية.  
ولم يثبت بناء العقلاء على إجراء أصالة عدم التخصيص لإثبات كون المراد  
به الجماعة الثانية.

نعم. يكفي للمطلوب عدم ظهور الحديث في الرفع الواقعي؛ إذ حتى مع الإجمال يصح الرجوع إلى حديث الرفع في الفرض المذكور؛ لعدم إحراز وجود المعارض أو المخصّص لحديث الرفع حينئذٍ.

وعلى أيّ حالٍ فقد يقال: إنّ ظاهر الرفع كونه واقعياً؛ لأنّ الحمل على الظاهري يحتاج إلى عناية؛ إمّا بجعل المرفوع وجوب الاحتياط تجاه ما لا يعلم -لا نفسه- وهو خلاف الظاهر جدّاً. وإمّا بتطعيم الظاهرية في نفس الرفع، بأن يفترض أنّ التكليف له وضعان ورفعان: واقعي، وظاهري، فوجوب الاحتياط وضع ظاهريّ للتكليف الواقعي، ونفي هذا الوجوب رفع ظاهريّ له.

وكلّ ذلك عناية، فيتعيّن الحمل على الرفع الواقعي.

والجواب على ذلك بوجهين: [٣٤٧]

الوجه الأول: ما عن المحقق العراقي -قدّس الله روحه- من أنّ الحديث لما كان امتنانياً، والامتنان يرتبط برفع التكليف الواقعي المشكوك ببعض مراتبه -أي برفع وجوب الاحتياط من ناحيته، سواء رفعت المراتب الأخرى أو لا- فلا يكون الرفع في الحديث شاملاً لتلك المراتب، فالامتنان قرينة محدّدة للمقدار المرفوع.

ويمكن الاعتراض على هذا الوجه: بأنّ الامتنان وإن كان يحصل بنفي إيجاب الاحتياط ولا يتوقف على نفي الواقع ولكن لما كان نفي إيجاب الاحتياط بنفسه قد يكون بنفي الواقع رأساً أمكن أن تكون التوسعة الممتنّ بها مترتبة على نفي الواقع ولو بالواسطة، ولا يقتضي ظهور الحديث في الامتنان سوى كون مفاده منشأً للتوسعة والامتنان ولو بالواسطة.<sup>١</sup>

### ج- دعوى تعيّن الرفع الواقعيّ

تقدم أنّ هناك احتمالان في حديث الرفع، الرفع الواقعيّ والظاهريّ. ولما كان الظاهر من الحديث إسناد الرفع إلى ما لا يعلمون، والمفروض أنّ ما لا يعلمه المكلف نفس الجعل والإنشاء - كوجوب صلاة الجمعة -، لزم أنّ يكون الرفع رفعاً واقعياً.

ومن يرى الرفع الظاهريّ - كرفع وجوب الاحتياط - لا بد له من بذل إحدى عنائتين:

أ. التقدير، بأنّ يقول: المرفوع مقدّر، وهو "وجوب الاحتياط" مثلاً. ولكن التقدير على خلاف الأصل. على أنّه غير مناسب لل فقرات الأخرى من الحديث؛ فلا معنى لوجوب الاحتياط في بعضها حتى يُرفع وجوب الاحتياط.

ب. أن يُقال كما أنّ هناك رفع واقعيّ ورفع ظاهريّ، كذلك هناك وضع واقعيّ ووضع ظاهريّ، كوضع وجوب الاحتياط لحفظ الواقع، في مقابل رفع وجوب الاحتياط الذي هو رفع ظاهريّ للتكليف الواقعيّ. فلا نقدر، بل نطعم الرفع بالظاهرية. فعندما قال الشارع: «رُفع عن أمتي ما لا يعلمون» أراد الرفع الظاهري لما لا يعلمون. وهذا هو الظاهر من صاحب الكفاية.

فقد يُقال: الظاهر الأولي هو الرفع الواقعي، ومن يدعي الرفع الظاهري لا بد من أن يبرّر العناية على خلاف القاعدة. فإن حملنا الحديث على لحاظ مرحلة الجعل كان منافياً لقاعدة الاشتراك، وإن حملناه على لحاظ مرحلة الفعلية فلا منافاة.

فإن بنينا على أنّ قاعدة الاشتراك قاعدة قطعية، كان الحديث مجملًا ساقطًا عن الاستدلال؛ لأنّه لا يُثبت الرفع الظاهريّ.

### ح- دفع دعوى تعين الرفع الواقعيّ

حاول أصحاب المسلك الثاني دفع الإشكال المذكور بأنّ الدفع الظاهري يمكن إثباته بلا بذل عناية، بوجهين ذكرهما المحقق العراقيّ:

الوجه الأوّل: ذكرنا أنّ هناك فرقًا بين القرائن التي يقتضيها طبع الكلام - وهي المقامية والسياقية المحفوفة بالكلام- وبين ما يقتضيه عالم الألفاظ من جهة عدم صحته إلا بالتقدير. وقلنا أنّ الثاني على خلاف الأصل؛ إذ الأصل عدم القرينة.

وأما بالنسبة إلى القرائن التي يقتضيها طبع المقام فليس عنايةً أصلاً؛ لأنّ الظهور النهائية يكون على طبق القرائن اللفظية وغير اللفظية.

ومن هنا نقول: الظهور النهائي لحديث الرفع: الرفع الظاهري؛ لقريضة الامتنان المحتفة بالدليل. والوجه في الامتنان أمران:

أ. تعدية الرفع بـ "عن" الظاهر في كون المرفوع ثقیلاً.

ب. نسبة "الأمة" إليه - صلى الله عليه وآله-؛ لدالتها على نوع تلطف وتحبّب.

وقريضة الامتنان تقتضي كون الرفع ظاهرياً؛ لأنّ الظاهر عرفاً من حديث الرفع أنّ لولا الرفع لكان الأمر ثقیلاً. فأیّ وضع يكون ثقیلاً لو وُضع على العبد؟ ليس الحكم الواقعيّ سواء كان في مرحلة الجعل أم في مرحلة الفعلية. بل هو الوضع الظاهريّ. فيكون رفعه امتناناً على الأمة.

ولك أن تقول ببيان آخر: للحكم مراتب:

أ. مرتبة الاقتضاء وهي واجدية الفعل للملاك من المصلحة والمفسدة.

ب. مرتبة الإنشاء، وهي جعل الفعل على طبق المصالح والمفاسد.

ت. مرتبة الفعلية، وهي التي تكون القيود المأخوذة في مرحلة الجعل متحققة في الخارج - عند المشهور -.

ث. مرتبة التنجّز، وهي وصول التكليف إلى المكلف.

وما فيه امتنان رفع الحكم بمرتبة خاصة، لا جميعها؛ إذ الاقتضاء لا معنى لرفعه، والإنشاء والفعلية لا يستوجبان ضيقاً على المكلف. خصوصاً الإنشاء؛ حيث

إنّ رفع الحكم في هذه المرتبة يدل على عدم وجود الملاك. وارتفاع مقتضي امتداد الحكم ليس امتنانياً.

فما فيه امتنان إنّما هو رفع مرتبة التنجز. ويمكن إيصال التنجز ولو بوجوب الاحتياط؛ إذ المراد بالوصول هو الوصول الأعم من الوجدانيّ والتعديّ. فتحصل الكلفة على المكلف في هذه المرتبة. وقرينة الامتنان تدل على رفع الحكم في هذه المرتبة.

وهذا نصّ عبارة المحقق العراقي في "نهاية الأفكار":

الظاهر من حديث الرفع بملاحظة وروده في مقام الامتنان على الأمة هو الاختصاص برفع الآثار التي يكون وضعها خلاف المنّة، فما لا يكون كذلك كان خارجاً عن مصب الرفع ولا مجال للتمسك بالحديث لرفعه وإن فرض الامتنان في رفعه.

ولا أقل من الشك في شمول حديث الرفع لمثله فيؤخذ بالقدر المتيقن. ولا يكون ذلك إلا الآثار التي كان وضعها خلاف المنّة على المكلف لا مطلق ما يكون في رفعه الامتنان والتوسعة على المكلف وإن لم يكن في وضعه ضيق عليه.



ومن ذلك نقول إنه لا يشمل الحديث فيما لا يعلمون الحكم الواقعي الثابت للذات في الرتبة السابقة على الشك لعدم كونه بوجوده الواقعي مما فيه الضيق على المكلف حتى يقتضي الامتنان رفعه.<sup>١</sup>

الاعتراض على الوجه الأول: قولكم إنّ حديث الرفع امتنانيّ مسلّم. ولكنّ اقتضاء الامتنان رفع وجوب الاحتياط، المستلزم لكون المرفوع خصوص المرتبة الأخيرة، غير مسلّم؛ فإنّ الوصول إلى هذا الامتنان والتوسعة ليست مقتصرة على ما ذكر. بل لبيان التوسعة طريقان آخران:  
أ. رفع وجوب الاحتياط مباشرة - كما ذكر -.

ب. رفع منشأ وجوب الاحتياط، وهو الحكم الواقعيّ. فيمكن إثبات الامتنان برفع الحكم الواقعيّ، ليرتفع به وجوب الاحتياط بالضرورة. فما ذكره العراقي لازم أعم. ولذا قال المصنف في المباحث:

إنّ التكليف الواقعيّ وإن لم يوجب الكلفة مباشرة، لكنّه واقع في طريق تحقّق الكلفة، فيكون رفع هذا التكليف واقعا في صراط الامتنان وموجبا للامتنان، باعتبار أنّه مع رفع التكليف الواقعيّ المشكوك لا يبقى موضوع لذلك الوسط وهو إيجاب الاحتياط، فيقع التوسع للعباد.

نعم، الامتنان لا يكون متوقفا على رفع التكليف، وإنّما هو متوقف على رفع إيجاب الاحتياط بنفسه، أو برفع منشئه وهو التكليف. لكننا لا نسلم ظهور

الحديث في كون الرفع متوقفاً عليه الامتنان، وإنما نسلم ظهوره في كونه امتنانياً وواقعاً في صراط الامتنان والتوسعة على العباد.<sup>١</sup>

فلو ظهر الحديث في كون الرفع ذاك الذي يتوقف عليه الامتنان، سلمنا كلامكم؛ لأنّ التكليف الواقعي لا يتوقف الامتنان عليه. ولكن غاية ما تقتضيه قرينة الامتنان أنّ الرفع واقع في صراط الامتنان. وما يقع في صراط الامتنان رفع وجوب الاحتياط بنفسه أو برفع منشئه.

الوجه الثاني: أنّ الرفع إذا كان واقعياً فهذا يعني أخذ العلم بالتكليف فيه، فإن كان بمعنى أخذ العلم بالتكليف المجعول قيّداً فيه، فهو مستحيل ثبوتاً - كما تقدم- . وإن كان بمعنى أخذ العلم بالجعل قيّداً في المجعول فهو ممكن ثبوتاً، ولكنّه خلاف ظاهر الدليل جدّاً؛ لأنّ لازم ذلك أن يكون المرفوع غير المعلوم؛ لأنّ الأول هو المجعول، والثاني هو الجعل، مع ظهور الحديث في أنّ العلم والرفع يتبادلان على مصبّ واحد، وهذا بنفسه كافٍ لجعل الحديث ظاهراً في الرفع الظاهري، وبذلك يثبت المطلوب.<sup>١</sup>

ردّ الاعتراض: العراقي يسلم أنّ وجوب الاحتياط يمكن أن يحصل بنفي الواقع، فيكون الماتنان بطريق غير مباشر. ولكن لا موجب لذلك. فليست المسألة في الإمكان بل في المقتضي.

فالذي فيه امتنان لا يأتي إلا في المرتبة الأخيرة. أمّا الواقع فلا يترتب عليه ثقل. فما الموجب لرفع الفعلية والإنشاء مع عدم الحاجة إلى ذلك.

وإن شئت قلت: ظاهر حديث الرفع ابتداء رفع الحكم بجميع مراتبه، ولكن قرينة الامتنان تحدد المرفوع بخصوص لمرتبة الثقيلة على العباد، وهي مرتبة التنجز. فلا موجب لرفع الحكم في باقي المراتب.

**الوجه الثاني:** ما ذكره المحقق العراقي<sup>١</sup> من أنّ حمل الحديث على الرفع الواقعي مستحيل أو مستلزم لخلاف الظاهر؛ لأنّ ظاهر حديث الرفع في «رفع ما لا يعلمون» أنّ نفس الذي لا يُعلم مرفوع. فمن يقول بالرفع الواقعيّ تارة ناظر إلى مرحلة الجعل وأخرى إلى مرحلة المجعول. والمصنف لاحظ مرتبة المجعول، ولو لكون قاعدة الاشتراك قرينة واضحة ارتكازيّة تجعل الحديث غير ناظر إلى الرفع في مرحلة الجعل. ويمكن توسعة البحث إلى المرحلتين، بلا تأثير في أصل المطلب. فنقول هنا حالات:

أ. فإنّ كان الملحوظ مرحلة الجعل وأريد به اختصاص الجعل بالعالم بالجعل، فيكون من أخذ العلم بالجعل في موضوع الجعل، وهو مستحيل - كما مرّ-. ولا معنى لتبيين حديث الرفع للأمر المستحيل ثبوتًا.

ب. وإنّ كان الملحوظ مرحلة الجعل وأريد به اختصاص الجعل بالعالم بالمجعول، فيكون أوضح فسادًا؛ لأنّ الفعلية متأخرة عن الجعل.

ت. وإنّ كان الملحوظ مرحلة المجعول وأريد به أخذ العلم بالمجعول في نفس المجعول، كان مستحيلًا؛ لاستحالة أخذ العلم بالتكليف في

موضوع التكليف مع اتخاذ الرتبة بين المأخوذ والمأخوذ فيه، جعلاً أو مجعولاً.

ث. وإن كان الملحوظ مرحلة المجعول، وأريد أخذ العلم بالجعل في المجعول، فلا فعلية مع عدم العلم بالإنشاء والجعل. وهذا ممكن ثبوتاً، ولكنه خلاف الظاهر؛ لأنّ الظاهر من حديث الرفع أنّ نفس ما لا يُعلم مرفوع. والذي لا يُعلم هو الجعل. فالمرفوع لا بد أن يكون الجعل أيضاً لا المجعول.

فبناء على حمل الرفع على الرفع الواقعيّ يدور الأمر بين المستحيل وبين غير الظاهر. وهذا كاف لظهور الحديث في الرفع الظاهريّ.

اعتراض على الوجه الثاني: ما أفيد لا ينفع؛ فإنّ غاية ما يقتضيه أنّ الرفع الواقعيّ بناءً على الاحتمال الثاني خلاف الظاهر، ولكنه لا يُثبت كون الرفع ظاهريّاً؛ فإنّ ذلك لا يولد ظهوراً في المعنى الآخر مع عدم إمكان المعنى الأوّل؛ لأنّ الأوّل خلاف الظاهر أيضاً - كما ذكرنا-.

فلا بد من تعيين أحد المعنيين لنكتة.

رد الاعتراض: قد تكون النكتة أنّ الرفع الواقعيّ خلاف الظاهر جدّاً - كما ذكر المصنّف - مع أنّ الرفع الظاهريّ ليس كذلك.

اعتراض ثان على الوجه الثاني: هذا المحذور الذي ذكره المصنّف في الحكم الواقعيّ قد يأتي في الحكم الظاهريّ أيضاً؛ لأنّ المعلوم الحكم الواقعيّ، والمرفوع الحكم الظاهريّ.

فإن كان المراد أنّ المرفوع هو الحكم الظاهري عند عدم العلم بالحكم الظاهريّ،  
كان مستحيلاً؛ لأنّه من أخذ العلم بالحكم الظاهريّ في موضوعه.  
وإن كان المراد أنّ المرفوع هو الحكم الظاهريّ عند عدم العلم بالحكم الواقعيّ،  
لزم اختلاف المرفوع عن غير المعلوم. فيرجع الإشكال نفسه.  
**رد الاعتراض:** قد يُجاب بأنّ نلتزم بأنّ المرفوع وغير المعلوم متعلقان بالحكم  
الواقعيّ، والظاهريّ تطعيم في الرفع؛ فإنّ معنى الحديث: رُفِعَ الحكم الواقعيّ  
ظاهراً. فالظاهريّة والواقعيّة من عوارض الرفع والوضع، لا المرفوع والموضوع.  
غايته أنّ الحكم الواقعيّ تارة يوضع في الواقع، وأخرى يوضع ظاهراً.  
فهذا الإشكال لا يرد.

المرحلة الثالثة: في شمول فقرة الاستدلال للشبهات الموضوعية والحكمية؛ إذ قد يترأى أنه لا يتأتى ذلك؛ لأنّ المشكوك في الشبهة الحكمية هو التكليف، والمشكوك في الشبهة الموضوعية الموضوع، فليس المشكوك فيهما من سنخ واحد ليشملهما دليل واحد. [٣٤٨]

والتحقيق أنّ الشمول يتوقف على أمرين:

أحدهما: تصوير جامعٍ مناسبٍ بين المشكوكين في الشبهتين ليكون مصبًّا للرفع.

والآخر: عدم وجود قرينةٍ في الحديث على الاختصاص.

أمّا الأمر الأول فقد قدّم المحققون تصويرين للجامع:

التصوير الأول: أنّ الجامع هو الشيء باعتباره عنوانًا ينطبق على التكليف المشكوك في الشبهة الحكمية والموضوع المشكوك في الشبهة الموضوعية.

وقد اعترض صاحب الكفاية على ذلك بأنّ: إسناد الرفع إلى التكليف حقيقي، وإسناده إلى الموضوع مجازي، ولا يمكن الجمع بين الإسنادين الحقيقي والمجازي.

وحاول المحقق الأصفهاني أن يدفع هذا الاعتراض بأن: من الممكن أن يجتمع وصفًا الحقيقية والمجازية في إسنادٍ واحدٍ باعتبارين، فيما هو إسناد للرفع إلى هذه الحصّة من الجامع حقيقي، وبما هو إسناد له إلى الأخرى مجازي.<sup>١</sup>

### ٣- دائرة الرفع

أيشمل حديث الرفع الشبهتين الحكمية والموضوعيّة؟ أم مختص بسنخ خاص؟ فتارة يشك المكلف في جواز أكل اللحم الذي بين يديه من جهة أنّه لا يعلم جعل الشارع الحرمة له،

وأخرى يعلم أنّ الشارع جعل الحرمة للحم الأرنب مثلاً، ولا يعلم أنّ الذي بين يديه لحم أرنب؟ أم لحم دجاج؟

وفي شمول حديث الرفع لكلتا الشبهتين اتجاهاً:

#### الاتجاه الأوّل: عدم إمكان شمول الشبهتين

لا يمكن شمول حديث الرفع للشبهتين، فإمّا أن يشمل الحكمية وإمّا أن يشمل الموضوعيّة؛ والوجه فيه اختلاف نحوي الشكّ في الشبهتين؛ فإنّه مسبب عن الشكّ في الحكم الكليّ في الشبهة الحكميّة، ومسبّب عن الشكّ في الموضوع الخارجيّ في الشبهة الموضوعيّة.

فإمّا أن يُراد بـ «ما لا يعلمون» التكليف وإمّا أن يُراد به الموضوع. فقد يُقال: المرفوع الواحد التكليف؛ لأنّ الشارع يرفع بما هو شارع. وقد يُقال إنّّه



الموضوع؛ لوحدة السياق؛ فإنّ "المكره عليه" الموضوع الخارجي لا التكليف.  
ولا جامع بين التكليف وبين الموضوع.

### الاتجاه الثاني: شمول الشبهتين

المرفوع الأعم من التكليف ومن الموضوع، ولا قصور في حديث الرفع من هذه  
الجهة. وتامة هذا الاتجاه متوقفة على مجموع أمرين:  
أ. تصوير جامع عرفي يتناسب مع كلتا الشبهتين، حتى يُقال: المرفوع هذا  
الجامع.

ب. دفع القرائن التي تُذكر لاختصاص حديث الرفع بإحدى  
الشبهتين؛ إذ لا يكفي تصوير الجامع لاستظهار شمول الشبهتين.  
فالكلام في مقامين: إثبات المقتضي ورفع المان.  
ولإثبات المقتضي محاولات:

المحاولة الأولى لإثبات المقتضي: ما تعرّض له الآخوند في الكفاية واستشكله،  
وتعرّض له في حاشيته على الفرائد<sup>١</sup> من أنّ الجامع هو "الشيء".  
فتكون "ما" الموصولة صالحة للإطلاق على التكليف وعلى الموضوع. فيصح  
أن يُقال في الشبهة الحكمية: «التكليف غير معلوم»، وفي الشبهة الموضوعية:  
«الموضوع غير معلوم».

الاعتراض على المحاولة الأولى: استشكلها الآخوند بأنّ في حديث الرفع إسنادًا  
مع المسند إليه. فينبغي تصحيح الإسناد أيضًا. وإسناد الرفع في مورد الشبهة

الحكمية إسناد حقيقيّ، وفي مورد الشبه الموضوعيّة مجازيّ؛ لأنّ الذي لا يُعلم في الشبهة الحكمية هو التكليف، والمرفوع هو أيضًا. والذي لا يُعلم في الشبهة الموضوعيّة ليس الحكم الشرعيّ؛ لأنّه معلوم. وإنّما المشكوك هو الموضوع، وما يرفعه الشارع ليس الموضوع، بل لا معنى له. بل المرفوع هو وجوب الاحتياط في مورد الشكّ في الموضوع الخارجيّ.

ولازم ما ذكرتم إرادة الإسنادين الحقيقي والمجازي في كلام واحد، وهو غير ممكن؛ لاختلافهما الماهويّ.

فإنّ قلت: المورد من الجامع بين الإسنادين، والمتكلم استعمل الإسناد في الجامع بينهما،

قلنا: الإسناد من قبيل المعاني الحرفيّة، وهيئة الجملة لا تستعمل في الجامع بين المعاني الحرفيّة؛ لعدم الجامع بينها. نعم بينها جامع عرضيّ، وهو معنى اسميّ لا تُستعمل الهيئة فيه.

**دفع الاعتراض:** حاول المحقق الأصفهاني دفع هذا الإشكال في نهاية الدراية، فقال إنّ المطلب ليس من الجمع بين النقيضين، ولا مانع من الإسنادين في جملة واحدة؛ لأنّ المجازية والحقيقية وصفان راجعان إلى عالم الألفاظ المحقّقة للنسبة. وهذا من الأمور الاعتباريّة. فلا مانع من اجتماع إسنادين باعتبارين، فيكون إسنادًا حقيقيًا باعتبار ومجازيًا باعتبار آخر. فلا تناقض في المقام؛ لأنّ من شروط التناقض وحدة الاعتبار.

أو يُقال: إنّ الإسناد الحقيقي والإسناد المجازي من الأمور الحقيقيّة لأتّهما من المعاني الحرفيّة التي توجب الارتباط بين المسند وبين المسند إليه، إلا أنّ المحذور لا يلزم مع ذلك؛ لأنّ محذور اجتماع المتقابلين إنّما يأتي إذا كانا ملحوظين بلحاظ واحد. والإسناد هنا طرأ عليه وصف المجازية بلحاظ نسبته إلى الموضوع الخارجي، ووصف الحقيقية بلحاظ نسبته إلى التكليف. ومع اختلاف اللحاظ لا يُقال: اجتمع النقيضان في الإسناد.

إنّ الحاجة إلى الإسناد الجامع بين الإسنادين إنّما تثبت إذا كان اتصاف الإسناد الواحد بكونه إلى ما هو له وإلى غير ما هو له من باب اتصاف الواحد بوصفين متقابلين، وهو محال. فلا بد حينئذٍ من تعقل إسناد جامع، وهو أيضًا محال؛ لعدم خروج الطرف عن كونه ما هو له أو غير ما هو له، وإلا فلا إسناد.

مع أنّ اتصاف الإسناد الواحد بوصفين متقابلين إذا كانا اعتباريين معقول؛ لتعقل اعتبارين في واحد، بلحاظ كل منهما له اعتبار مغاير لاعتبار الآخر، نظير ما ذكرنا في باب استعمال اللفظ في معنیه الحقيقي والمجازي في دفع شبهة استلزام اجتماع المتقابلين، ولو كان الاستعمال في أكثر من معنى ممكنًا. وحاصل الدفع: إنّ اللفظ من حيث استعماله فيما وُضع له موصوف بالحقيقة، ومن حيث استعماله في غير ما وُضع له موصوف بالمجازية. فهناك وصفان بلحاظ حيثيتين واقعيتين.

فكذلك هنا نقول: إنّ الشيء بشيئته لا مرفوع ولا غير مرفوع، بل بلحاظ انطباقه على الحكم والموضوع. فهذا الإسناد الواحد إلى الشيء من حيث انطباقه على الحكم إسناد إلى ما هو له، ومن حيث انطباقه على الموضوع إسناد إلى غير ما هو له. فلهذا الإسناد الجدي وصفان اعتباريّان بلحاظ حثيتين حقيقتين، وهي حثية الانطباق على الحكم وحثية الانطباق على الموضوع.<sup>١</sup>

فهو نظير قولك: «جاء القوم وسيارتهم» تُسند المجيء إلى القوم حقيقةً، وإلى السيارة مجازاً. وكذا: «جرى الماء والميزاب».

وهذه المحاولة ليست صحيحة؛ إذ ليس المحذور في مجرّد اجتماع هذين الوصفين في إسنادٍ واحد، بل يُدعى أنّ نسبة الشيء إلى ما هو له مغايرة ذاتًا لنسبة الشيء إلى غير ما هو له، فإن كان الإسناد في الكلام مستعملًا لإفادة إحدى النسبتين اختصّ بما يناسبها. وإن كان مستعملًا لإفادتهما معًا فهو استعمال لهيئة الإسناد في معنيين، ولا جامع حقيقي بين النسب لتكون الهيئة مستعملة فيه. [٣٤٩ ...]

التصوير الثاني: أنّ الجامع هو التكليف، وهو يشمل الجعل بوصفه تكليفيًا للموضوع الكلّي المقدّر الوجود، ويشمل المجمعول بوصفه تكليفيًا للفرد المحقّق الوجود. وفي الشبهة الحكمية يشكّ في التكليف بمعنى الجعل، وفي الشبهة الموضوعية يشكّ في التكليف بمعنى المجمعول.

وهذا تصوير معقول أيضًا بعد الإيمان بثبوت جعلٍ ومجمعول - كما عرفت سابقًا.<sup>١</sup>

الإشكال على الدفع: المحاولة التي ذكرها المحقق الأصفهاني لتصحيح الوجه الأوّل غير تامّة. بل لا بد من التفريق بين مطلبين:

١- أيعرض وصفا المجازية والحقيقية على إسناد واحد؟ أم لا؟ أفهما من الأوصاف المتقابلة؟ أم لا؟

مرجع كلام المحقق الأصفهاني إلى أنه لا مانع من اجتماع وصفين في إسناد واحد لتغاير اللحاظ. والمستحيل اجتماع الضدين - وهما الوجودان الخارجيتان اللذان بينهما غاية التنافر والتباعد بحيث لا يمكن اجتماعهما في موضوع واحد-. فيقال: الإسناد إلى ما هو له وإلى غير ما هو له أوصاف اعتبارية لا خارجية. والأوصاف الاعتبارية لا تضاد حقيقياً بينها، فيمكن اجتماعها في آن واحد. ولو سلمنا بكونهما من الأوصاف الخارجية، فإنّ هناك اعتبارين يصح بهما طروء الوصفين على إسناد واحد.

٢- ليس الكلام في اجتماع وصفين في واحد. بل البحث في عالم الاستعمال. فهل يُمكن للمستعمل أن يأتي بإسناد واحد حقيقي ومجازي؟ فهب عدم المانع الثبوتي، ولكنّه لا يستلزم إمكانه إثباتاً للمتكلم. ومحل البحث مرحلة الإثبات والاستعمال. واجتماع الإسنادين غير معقول؛ لأنّنا نتكلم عن شخص الإسناد الصادر من المتكلم. ولا جامع بين الإسنادين ذاتياً؛ لعدم معقوليته، ولا عرضياً؛ لكونه معنى اسمياً. فيعود الإشكال.

ردّ الإشكال: قد يقول قائل: لا يرد هذا الإشكال على المحقق الأصفهاني؛ لنقطتين:

١ - معنى جزئية المعنى الحرفي ليست الجزئية المنطقية وهي عدم إمكان الانطباق على كثيرين ولو بالفرض. بل المراد بالجزئية تقوّم النسبة بطرفيها في قابلية الصدق. فتكون النسبة كلية إن كان الطرفان كليّين، وإلا فجزئية.

٢ - ما يدعيه الأصفهاني الانحلال في مقام التطبيق، لا التعدد في مقام الاستعمال. وفرق بينهما.

فإذا قال المولى: «أكرم إنساناً» انطبق على زيد وبكر وخالد وغيرهم المختلفين في الأوصاف. فالتعدد في الانطباق، ولا يُقال: إنه استعمال في أكثر من معنى.

فقد يقول المحقق الأصفهاني: الإسناد الواحد هنا ذو طرفين، وخصوصية الطرفين أثنهما كليّان. والتعدد ليس في رتبة الإسناد، بل المسند إليه هو الجامع. وإذا كان طرف الإسناد كليّاً كان الاستعمال الواحد منحلاً في مقام التطبيق إلى مصداقين: مصداق لرفع التكليف ومصداق لرفع الموضوع.

فلا يدعي الأصفهاني استعمال الإسناد في معنيين. بل غايته أنّ طرفه كليّ ينطبق على كثيرين. وتعدده بلحاظ عالم الانطباق.

ولذا قال في عبارته التي نقلناها سابقاً:

إنّ اللفظ من حيث استعماله فيما وُضع له موصوف بالحقيقة، ومن حيث استعماله في غير ما وُضع له موصوف بالمجازية. فهناك وصفان بلحاظ حيثيتين واقعيتين.

فتأمل في هذا الدفاع عن المحقق الأصفهاني.

**المحاولة الثانية لإثبات المقتضي:** ما ذكره المحقق العراقي من أنّ المانع المذكور لشمول حديث الرفع غير تام؛ لأنّه ناشئ من توهم أنّ الرفع إذا كان ناظرًا إلى الشبهة الحكمية كان المرفوع التكليف، وإلا فالموضوع. وحيث إنّ الموضوع ليس من شأن الشارع رفعه لزم إبراز جامع بينهما. ولكنّا نقول: المرفوع في الشبهة الموضوعيّة هو التكليف أيضًا، بلا فرق بين الشبهتين.

غايته أنّ المرفوع في الشبهة الحكمية التكليف في مرحلة الجعل. والمرفوع في الشبهة الموضوعيّة التكليف في مرحلة الفعلية؛ لأنّ الحكم الكلي موجود، وإنّما الكلام في انحلاله وجزئيّه.

وإنّ شئت قلت: ذكرنا الفرق بين الشبهة الحكمية وبين الشبهة الموضوعيّة، وهنا ثلاثة فروق:

أ. منشأ الشكّ في الشبهة الحكمية الجعل الكليّ، وفي الشبهة الموضوعيّة الموضوع الخارجيّ.

ب. الرفع للشكّ في الشبهة الحكمية هو الشارع، وفي الشبهة الموضوعيّة المكلف لتفتيشه وبجته.

ت. سبب الشكّ في الشبهة الحكمية فقدان النص أو إجماله أو تعارضه، وفي الشبهة الموضوعيّة الخارج.



فالمدعى أنّ الشارع يرفع وجوب الاحتياط بلحاظ إنّ المرفوع نفس ذلك الحكم الكليّ. فمصب الرفع في الشبهة الحكمية رفع ظاهريّ للحكم الواقعيّ. وفي الشبهة الموضوعيّة نفس التكليف الواقعي في مرحلة الفعلية. والجامع العرفي بين الجعل وبين المجعول هو التكليف. فيرفع الشارع التكليف ليرتفعان معًا.

فكلا الإسنادين إسنادان حقيقيّان.

قوله: «بعد الإيمان بثبوت جعل ومجعول»:

ويظهر من المصنف في بعض كلماته عدم الإيمان بهذا التقسيم المشهور عند الأصوليين. وإنّما الموجود مرحلتا الجعل والتنجز.

والصحيح أن يقال: إنَّ إسناده الرفع مجازيٌّ حتَّى إلى التكليف؛ لأنَّ رفعه ظاهريٌّ عنائيٌّ، وليس واقعياً. [٣٤٩ ...]

وأما الأمر الثاني: فقد يقال بوجود قرينةٍ على الاختصاص بالشبهة الموضوعية من ناحية وحدة السياق، كما قد يدعى العكس. وقد تقدم الكلام عن ذلك في الحلقة السابقة وتّضح أنَّه لا قرينة على الاختصاص، فالإطلاق تام.

وهناك روايات أخرى استدلَّ بها للبراءة، تقدّم الكلام عن جملةٍ منها في الحلقة السابقة، وعن قصور دلالتها، أو عدم شمولها للشبهات الحكمية. فلاحظ.

كما يمكن التعويض عن البراءة بالاستصحاب وذلك بإجراء استصحاب عدم جعل التكليف أو استصحاب عدم فعلية التكليف المجعول، وزمان الحالة السابقة بلحاظ الاستصحاب الأول بداية الشريعة وبلحاظ الاستصحاب الثاني زمان ما قبل البلوغ مثلاً، بل قد يكون زمان ما بعد البلوغ أيضاً كما إذا كان المشكوك تكليفاً مشروطاً وتحقق الشرط بعد البلوغ فبالإمكان استصحاب عدمه الثابت قبل ذلك.<sup>١</sup>

المحاولة الثالثة لإثبات المقتضي: حتى لو التزمنا بعدم انقسام التكليف إلى الجعل والمجوعول يمكن تصوير الجامع بلا إشكال. فالصحيح ما صوّره الآخوند أوّلًا، دون الإشكال الذي أورده عليه.

فالمراد بـ "ما" الموصولة: "الشيء"، وهو عام يشمل الموضوع والتكليف. وإسناد الرفع إلى التكليف أيضًا مجازي كإسناده إلى الموضوع، خلافًا لما ذكره الآخوند من كون الإسناد إلى التكليف حقيقيًا وإلى الموضوع مجازيًا، وخلافًا لما ذكره المحقق العراقي من كون الإسنادين حقيقيين؛ لما ذكرنا من أنّ الرفع الظاهري يحتاج إلى تطعيم الرفع بالظاهريّة، وبذل عناية في الرفع. ومقتضاه كون الإسناد مجازيًا؛ لأنّ التكليف الواقعي مشترك بين العالم والجاهل. فلا رفع لما لا يُعَلَم. بل يُرفع كونه منشأً للاحتياط. فالحكم لا يُرفع، بل هو باق؛ للاشتراك بين العالم والجاهل، كما أنّ الموضوع لا يُرفع.

فلا يلزم على هذا الجمع بين إسنادين. فيمكن التمسك بإطلاق "ما" الموصولة، بلا فرق بين القول بانقسام التكليف إلى جعل ومجوعول وبين عدم القول بالانقسام.

اعتراض: هناك فرق بين الواقعيّة والظاهريّة، وبين الحقيقية والمجازيّة؛ ففي الأوّل يكون وصفا الواقعيّة والظاهريّة وصفان راجعان إلى الرفع، لا الإسناد. وفي الثاني يرجع الوصفان إلى الإسناد. وفرق بين بذل العناية في الرفع وبين كون الإسناد حقيقيًا أو مجازيًا.

ففي المرحلة الثانية كنا نتساءل: الرفع واقعي أم ظاهري؟ وكنا نعلم المسند في حديث الرفع. واتضح أنّ المسند هو الرفع الظاهري، بتطعيم الرفع بالظاهريّة. وفي هذه المرحلة نتساءل: إسناد الرفع الظاهري إلى المسند إليه حقيقي؟ أم مجازي؟ من الواضح أنّه حقيقي. فالحكم الواقعي الذي لا يعلمه المكلف كما أنّ له رفعًا ووضعاً واقعيتين، كذلك له رفعًا ووضعاً ظاهريّين. وإسناد الرفع الظاهري إلى الحكم المجهول إسناد حقيقي.

ففرق بين العناية المبذولة في الرفع وبين كون الإسناد مجازيًا. وما ذكره المصنف من أنّ الإسناد مجازي لكون الرفع عنائيًا غير تام؛ للفرق بين العناية في المسند وبين العناية في نفس الإسناد.

**المحاولة الرابعة لإثبات المقتضي:** قد يُقال: الإسناد في الحكم والموضوع إسناد حقيقي، وذلك يتضح بالالتفات إلى المراحل الثلاث التي ذكرناها: أشرنا في المرحلة الأولى إلى لزوم بذل عناية في الرفع، فعالجنا فيها المسند إليه وهو: «ما لا يعلمون».

وفي المرحلة الثانية عالجنا المسند وقلنا إنّ الرفع واقعي. وفي المرحلة الثالثة نبحت الإسناد، وهو نتيجة الربط بين المسند وبين المسند إليه.

والنتيجة من المراحل الثلاث أنّ مفاد الحديث: الرفع الظاهريّ لما لا يُعلم في لوح التشريع، سواء كان موضوعًا، أم حكمًا، أم متعلقًا. ورفع ما لا يُعلم رفعًا ظاهريًا وظيفية الشارع، فيكون الإسناد إلى ما هو له، ويكون الإسناد حقيقيًا.

نعم. هناك عناية مبذولة في الرفع، أو في المرفوع، أو في كليهما. وهذا المعنى موجود في كلمات السيد الخوئي؛ حيث يستفاد منها أنّ الرفع على كل حال رفع لما هو له؛ لأنّا لا نقصد الرفع في عالم التكوين بل التشريع. ومن الواضح أنّ الإسناد حينئذٍ يكون إلى ما هو له، سواء في الحكم والموضوع. **رفع المانع:** أشار المصنف إلى المانع في الحلقة الثانية، ولم يذكره هنا. فقد يُقال: هناك قرينة على اختصاص الحديث بالشبهة الحكمية، كما أنّ هناك قرينة على اختصاص الحديث بالشبهة الموضوعيّة. والقرينتان تمنعان من التمسك بإطلاق "ما" الموصولة لاستفادة الشمول للشبهتين.

أمّا قرينة الشبهة الموضوعية فقرينة السياق؛ لأنّه يقتضي كون المرفوع الموضوع، كالمرفوع في الفقرات الأخرى غير فقرة «ما لا يعلمون»؛ حيث لا معنى للاضطرار والإكراه على حكم الشارع.

وأمّا قرينة الشبهة الحكمية فعدم معقولية الشك في الموضوع؛ لأنّ المكلف إنّما يشكّ في الحكم، وإنّ كانت الشبهة موضوعيّة. فيشكّ في تعنون السائل بالخمريّة أو الخليّة، لا في نفس السائل المتماثل بين يديه. فالشك على العنوان والوصف. وظاهر الرفع الإسناد إلى نفس ما لا يُعلم. فنحتاج إلى عناية لنسبة الجهل إلى الشيء بواسطة عناونه.

أو يُقال: ليس من دأب الشارع رفع الموضوعات بما هو شارع. وأجاب المصنف عن القرينتين في الحلقة الثانية، فقال:

الثانية: أن الشك في التكليف تارة يكون على نحو الشبهة الموضوعية، كالشك في حرمة المائع المردد بين الخل والخمر، وأخرى يكون على نحو الشبهة الحكمية، كالشك في حرمة لحم الأرانب مثلاً، وعليه، فالرفع الظاهري في فقرة (رفع ما لا يعلمون) قد يقال باختصاصه بالشبهة الموضوعية، وقد يقال باختصاصه بالشبهة الحكمية، وقد يقال بعمومه لكلا الشبهتين.

أما الاحتمال الأول فقد استدل عليه بوحدة السياق لاسم الموصول في الفقرات المتعددة، إذ من الواضح أن المقصود منه، فيما اضطروا إليه ونحوه الموضوع الخارجي أو الفعل الخارجي لا نفس التكليف فيحمل ما لا يعلمون على الموضوع الخارجي أيضاً، فيكون مفاد الجملة حينئذ، أن الخمر غير المعلوم [٣٧٣] مرفوع الحرمة، كما أن الفعل المضطر إليه مرفوع الحرمة فلا يشمل حالات الشك في أصل جعل الحرمة على نحو الشبهة الحكمية.

والتحقيق أن وحدة السياق، إنما تقتضي كون مدلول اللفظ المتكرر واحداً في السياق الواحد، لا كون المصاديق من سنخ واحد، فإذا افترضنا أن اسم الموصول قد استعمل في جميع تلك الفقرات في معناه العام المبهم، غير أن مصداقه يختلف من جملة إلى أخرى باختلاف صفاته لم تنل بذلك وحدة السياق في مرحلة المدلول الاستعمالي.

وأما الاحتمال الثاني فيستند إلى أن ظاهر (ما لا يعلمون) أن يكون نفس ما بإزاء اسم الموصول غير معلوم، فإن كان ما بإزائه التكليف فهو بنفسه ليس

مشكوكا وإنما المشكوك كونه خمرا مثلا. فلا يكون عدم العلم مسندا إلى مدلول اسم الموصول حقيقة. وهذا خلاف ظاهر الحديث، فيتعين أن يراد باسم الموصول التكليف، ومعه يختص بالشبهة الحكمية.

ويرد عليه أولا: أن بالامكان أن يكون ما بإزاء اسم الموصول نفس عنوان الخمر لا المائع المشكوك كونه خمرا فعدم العلم يكون مسندا إليه حقيقة.

وثانيا: لو سلمنا أن ما بإزاء اسم الموصول ينبغي أن يكون هو التكليف فأن هذا لا يوجب الاختصاص بالشبهة الحكمية، لأن التكليف بمعنى الحكم المجعول مشكوك في الشبهة الموضوعية أيضا.<sup>١</sup>

### إثبات البراءة بالاستصحاب

للاستصحاب الذي يُتمسك به لإثبات البراءة ثلاث صياغات:

١ - استصحاب عدم جعل التكليف بلحاظ بداية الشريعة. فإذا شك المكلف في جعل الوجوب لصلاة الجمعة أمكنه استصحاب عدم الوجوب في بداية الشريعة.

٢ - استصحاب عدم التكليف المجعول بلحاظ ما قبل البلوغ. فإذا شك في صلاة الجمعة يستصحب عدم فعلية وجوبها عليه قبل بلوغه؛ لإناطة فعلية التكليف بالبلوغ.

---

<sup>١</sup> الحلقة الثانية: ص ٣٧٢-٣٧٣

٣- استصحاب عدم التكليف بلحاظ عدم تحقق الشرط في الواجب المشروط. فقبل زوال الشمس لم تكن صلاة الجمعة واجبة، وبعد الزوال يشكّ في وجوبها، فيستصحب عدم وجوبها.

وتعرض في البحوث<sup>١</sup> للاعتراضات المذكورة على هذه الصياغات: ومنها أنّ جريان الاستصحاب يستلزم لغوية دليل البراءة. فلا شيء يسمى بالبراءة وإنما كلّه تمسّك بالاستصحاب. وأجاب عنه بناءً على مبناه من جريان الأصول المتوافقة. فيكون ذلك آكد في التأمين. ولكنّ المشهور قائلون بعدم معنى لجريان الأصول المتوافقة مع وجود الطولية بينها. ومنها ما ذكره الشيخ الأعظم من أنّ جريان الاستصحاب مشروط بترتب أثر شرعيّ عليه، ولا أثر شرعيّاً هنا؛ لأنّ عدم جريان الاستصحاب يوصلنا إلى نفس النتيجة بالبراءة العقلية أو الشرعية. فالأثر يثبت بمجرد الشكّ. فلا معنى لإزالة الشكّ بالاستصحاب.



٥٤ - اعتراضات على أدلة البراءة

٢٧/٨/١٤٤١ - الاثنين

٢ - الاعتراضات العامة

ويعترض على أدلة البراءة المتقدمة باعتراضين أساسيين:

أحدهما أنها معارضة بأدلة تدل على وجوب الاحتياط، بل هذه الأدلة حاکمة عليها؛ لأنها بيان للوجوب، وتلك تتكفل جعل البراءة في حالة عدم البيان.

[...]

أما الاعتراض الأول فنلاحظ عليه عدة نقاط:

الأولى: أن ما استدل به على وجوب الاحتياط ليس تامة، كما يظهر باستعراض الروايات التي ادعت دلالتها على ذلك. وقد تقدم في الحلقة السابقة استعراض عدي ميه منها مع مناقشة دلالتها.

نعم، جملة منها تدل على الترغيب في الاحتياط والحث عليه، ولا كلام في ذلك.

الثانية أن أدلة وجوب الاحتياط المدعاة ليست حاکمة على أدلة البراءة المتقدمة؛ لما اتضح سابقاً من أن جملة منها تثبت البراءة المنوطة بعدم وصول الواقع، فلا يكون وصول وجوب الاحتياط رافعة لموضوعها، بل يحصل التعارض حينئذ بين الطائفتين من الأدلة. [٣٥١]

الثالثة: إذا حصل التعارض بين الطائفتين فقد يقال بتقديم أدلة وجوب الاحتياط؛ لأن ما يعارضها من أدلة البراءة القرآنية الآية الأولى، على أساس الإطلاق في اسم الموصول فيها للتكليف، وهذا الإطلاق يقيد بأدلة وجوب الاحتياط. وما يعارضها من أدلة البراءة في الروايات حديث الرفع، وهي أخص منه أيضاً؛ لورودها في الشبهات الحكمية، وشموله للشبهات الحكمية والموضوعية، فيقيد بها.<sup>١</sup>

### اعتراضات على أدلة البراءة:

بعد أن تم الكلام في مقتضى البراءة، يأتي دور الكلام عن رفع المانع. وعلى أدلة البراءة اعتراضان أساسيان:

#### **الاعتراض الأول: حكومة دليل الاحتياط على دليل البراءة**

دليل البراءة معارض بدليل الاحتياط، وهو حاكم على دليل البراءة، فلا يمكن تطبيقه في مورد الشبهة الحكمية.

وبيان ذلك أن موضوع دليل البراءة عدم العلم، ومفاده: إذا لم تعلم بالتكليف لم يجب عليك الاحتياط، وأنت مرخى العنان.

ودليل الاحتياط يقول: إذا لم تعلم بالتكليف وجب عليك الاحتياط، وأنا بيان للوظيفة عند الشك. فيكون رافعاً لموضوع البراءة الشرعية بعد علم المكلف بوظيفته.

وحيث إنّ دليل الاحتياط ناظر إلى موضوع دليل البراءة يكون دليل الاحتياط حاكمًا على دليل البراءة؛ للخروج والإخراج التعبديين.

### الجواب الأوّل عن الاعتراض الأوّل:

هذا الكلام مبني على تمامية أدلة الاحتياط في إثبات وجوب ظاهريّ مولويّ للاحتياط عند الشك في الحكم الواقعيّ، والحال أنّ الوجوب المذكور لا يُستفاد من أدلة الاحتياط على كثرتها.

وذكر المصنف في البحوث<sup>١</sup> أنّ الأخباريين استدّلوا على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية بعدة من الآيات والروايات، وعمدة نظرهم إلى الروايات؛ حيث لا يرون ظواهر الكتاب حجةً. والروايات على طوائف لم نجد فيها ما تمّ سنده ودل على وجوب الاحتياط، وهي:

أ. ما يستفاد منه الترغيب في الاحتياط وحسنه

من قبيل المرسلة عن الإمام الصادق -عليه السلام-: «من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه»؛ فإنّها تدل على صغرى كون اتقاء الشبهة استبراءً للدين، ولا تدل على كبرى وجوب الاحتياط والاستبراء للدين.

ومن قبيل ما في أمالي الطوسي عن الإمام الرضا -عليه السلام-: «إنّ أمير المؤمنين -عليه السلام- قال لكميل بن زياد: أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت». وتعليق الأمر في الذيل على المشيئة لا يفهم منه أكثر من الرجحان والاستحباب.

بل سياق الحديث في تشبيه الدين بالأخ، ومعنى الاحتياط الحث والترغيب على مزيد رعاية الدين وأحكامه. وهذا أجني عن وجوب الاحتياط في الشك. ومنها ما ورد عن الإمام الصادق -عليه السلام-: «أورع الناس من وقف عند الشبهة»، وهو لا يدل على وجوب الوقوف عند الشبهة؛ لأنّ الأورعيّة غير واجبة.

ب. ما يستفاد منه وجوب الرجوع إلى الأئمة -عليهم السلام- وهذا لا خلاف فيه بين الأصولي وبين الأخباري. منها حديث ابن جابر: «والصحيح أنّ الله لم يكلفهم اجتهادًا؛ لأنّه نصب لهم أدلة وأقام لهم أعلامًا وأثبت عليهم الحجة. فمحال أن يضطرهم إلى ما لا يطيقون بعد إرساله إليهم الرسل بتفصيل الحلال والحرام». وهذه تدل على بطلان الاستحسان والقياس ولزوم الرجوع إلى الأئمة -عليهم السلام-.

ومنها خبر حمزة بن الطيار: «عُرض على أبي عبد الله -عليه السلام- بعض خطب أبيه حتى إذا بلغ موضعًا منها قال له كفّ واسكت. ثم قال أبو عبد الله -عليه السلام-: لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون إلا الكف عنه والتثبت والرد إلى أئمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق. قال -تعالى-: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾».

ت. ما يستفاد منها الأمر بالإرجاء ومراجعة الإمام -عليه السلام-

وهي ناظرة إلى زمن الحضور.

منها ما ورد في ذيل مقبولة عمر بن حنظلة: «فأرجئه حتى تلقى إمامك». ث.  
ما يستفاد منه وجوب الفحص والتعلم وعدم معذورية الجاهل التارك للتعلم

وسياق هذه الروايات سياق وجوب التعلم، وهي أجنبية عن محل البحث. ج.  
ما يستفاد منه حرمة القول بلا علم

كرواية زرارة: «لو أنّ العباد جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا». وخبر علي بن الحسين: «إنّ وضّح لك أمر فاقبله وإلا فاسكت تسلم وردّ علمه إلى الله فإنّك أوسع مما بين السماء والأرض». وهي أجنبية وناظرة إلى أصول الدين والجحود.

ح. ما يستفاد منه حرمة الجري العملي بلا علم من قبيل: «من هجم على أمر بغير علم جدع أنف نفسه». وهي تُرشد إلى مسألة عقلائية، وهي لزوم الاستناد إلى العلم، ولا نقاش فيه؛ لأنّ الأصولي أيضاً يستند إلى العلم. على أنّ النظر فيها ليس إلى الشك والشبهة، بل إلى المسائل التي يؤدي بالداخل فيها بلا علم إلى عقبات.

خ. ما يستفاد منه أنّ الأمر إذا دار بين طريق مريب وبين طريق متيقن فدع المريب

وهذا مما لا إشكال فيه؛ إذ الأصولي يرى الإباحة الظاهرية مما لا ريب فيه.

د. ما يستفاد منه الأمر بالاحتياط في موارد خاصة

من قبيل ما ورد في كتاب أمير المؤمنين -عليه السلام- إلى واليه عثمان بن حنيف: «وما ظننت أنك تجيب إلى طعام قوم عائلهم مجفو وغنيهم مدعو. فانظر إلى ما تقضمه من هذا المقضم. فما اشتبه عليك علمه فالفضله، وما أيقنت بطيب وجوهه فقل منه». وهذا أمر ولائي صادر من الإمام -عليه السلام- إلى واليه في مقام الحكومة على الناس.

ولا إشكال في أنّ مقام الحكومة المنسوبة إلى أمير المؤمنين -عليه السلام- يحتاج إلى مزيد احتياط على ما يجب على عامة الناس.

ومثله ما ورد في عهده إلى مالك الأشر: «ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعتك في نفسك وأوقفهم في الشبهات».

فجميع هذه الطوائف أجنبية. وعمدة الأدلة هي الواردة في الطائفتين الآتيتين:

ذ. ما يستفاد منه أنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة

وهي مجموعة من الروايات، وعمدتها رواية أبي سعيد الزهري عن أبي جعفر -عليه السلام-: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة. وترك حديثاً لم تروه خير من روايتك حديثاً لم تحصه».

وقد استدل جماعة بهذه الرواية لوجوب الاحتياط؛ لأنها جعلت الاحتياط مقابل الهلاك.

وقد ناقشها المصنف<sup>١</sup> بأنّ جعل الوقوف مقابل الاقتحام ليس ظاهرًا في الاجتناب مقابل الارتكاب؛ لأنّ الاقتحام هو الإقدام بلا تريث ورويّة. فالظاهر أنّه يكون بمعنى النهي عن الدخول بلا مبالاة. فيكون من قبيل ما دل على لزوم وجود مدرك للاقتحام. والأصولي يستند في اقتحامه للشبهة بدليل شرعيّ أو عقليّ. فتكون الطائفة أجنبية عن وجوب الاحتياط عند الشكّ.

وناقشها أيضًا بأنّ كلمة الشبهة لا ينبغي حملها على المعنى الاصطلاحيّ، بل على معناها اللغويّ وهو المماثلة والمشابهة. وبالبحث عن استعمالها في الروايات نجدها تستعمل بمعنى التشابه والتماثل. فيُراد بالرواية النهي عن اقتحام الأمر الذي بظاهر حق وبباطنه ضلال.

وقد ورد في خطبة أمير المؤمنين -عليه السلام-: «وإنّما سميت الشبهة شبهة؛ لأنّها شابهت الحقّ».

وفي بعض الروايات أنّ الشبهة من الشيطان؛ لأنّ الخديعة والمكر منه. وفي رواية عن النبي -صلى الله عليه وآله-: «أيها الناس حلالي حلال إلى يوم القيامة. وحرامي حرام إلى يوم القيام. ألا وقد بينهما الله -عز وجل- في الكتاب وبينهما في سنتي وفي سيرتي. وبينهما شبهات من الشيطان وبدع بعدي. فمن تركها صلح له أمر دينه وصلاح له مروؤته وعرضه». فساق الشبهات والبدع مساقًا واحدًا. فليس المراد بالشبهة مجرد الشك وعدم العلم.

وكذا عنه -صلى الله عليه وآله- لأبي ذر: «إِنَّ المتقين الذين يتقون الله من الشيء الذي لا يُتَّقَى منه خوفاً من الدخول في الشبهة»، فالمراد به الخوف من الدخول في البدعة من الدين.

ويرى المصنف أنّ هذه الروايات بمجموعها توجب الاطمئنان بإرادة معنى آخر من الشبهة غير المعنى الاصطلاحي عند الأصوليين. وهناك مناقشات أخرى، فراجع.

ومن هذه الطائفة روايات التثليث، وهي ثلاث روايات، منها رواية جميل بن صالح عن أبي عبد الله -عليه السلام- عن آبائه عن النبي -صلى الله عليه وآله-: «الأمر ثلاثة: أمر بين لك رشده فاتبعه، وأمر بين لك غيّه فاجتنبه، وآخر اختلف فيه، فرّدّه إلى الله». فقد يستفاد منها أنّ الشبهة مما اختلف فيه وليس بين الرشد ولا بين الغي، فلا بد من التوقف فيها وردها إلى الله. ومنها: «حلال بين وحرام بين وبينهما شبهات، لا يعلمها كثير من الناس. فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام كالراعي حول الحمى يوشك أن يقع فيها. ألا وإن لكل ملك حمى وإن حمى الله محارمه».

ومنها ما عن النبي -صلى الله عليه وآله-: «لكل ملك حمى، وإن حمى الله حلاله وحرامه. والمشتبهات بين ذلك. كما لو أنّ راعياً رعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه أن تقع في وسطه فدعوا المشتبهات».



وهذه الرواية رواية النعمان بن البشير عن النبي -صلى الله عليه وآله- وهي عامية.

ومنها ما في مقبولة عمر بن حنظلة: «أمر بين رشده فمتبع، وأمر بين غيّه فمتبع، وأمر مشكل يُرد أمره إلى الله».

وهنا مناقشات أيضاً طويلة، تعرض لها المصنف.<sup>١</sup>

ر. ما يستفاد منه الأمر بالاحتياط في وقائع معينة،

وأكثرها ضعيف السند، وعمدتها روايتان، منها موثقة عبد الله بن وضاح: «كتبت إلى العبد الصالح: يتوارى عني القرص ويقبل الليل ويزيد الليل ارتفاعاً ويستتر عني الشمس ويرتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون. فأصلي حينئذ وأفطر إن كنت صائماً؟ أو أنتظر حتى تذهب الحمرة فوق الجبل؟ فكتب: أرى لك أن تنظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائط لديك».

فهي ناظرة إلى مسألة غروب الشمس، وموردها الشبهة الموضوعية الخارجية مع استصحاب عدم دخول الوقت.

ومنها صحيحة عبد الرحمن: «سألت أبا الحسن -عليه السلام- عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما أم على كل واحد منهما جزاء؟ فقال: لا. بل عليهما أن يجزي كل واحد منهما الصيد. قلت: إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فما أدري ما عليه. فقال: إذا أصبتم بمثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا». وموردها الشبهة الحكمية.

ولكن المناقشة فيها واضحة؛ حيث إنّها واردة فيما إذا سُئل الشخص ولم يعرف الجواب، فعليه الاحتياط والتعلم قبل الجواب. فالمسألة أجنبية.

### الجواب الثاني عن الاعتراض الأوّل:

سلمنا أنّ أدلة الاحتياط يستفاد منها وجوب الاحتياط، ولكنّا لا نسلم مع ذلك حكومتها على أدلة البراءة؛ لما تقدم من أنّ بعض أدلتها تعارض دليل الاحتياط، كقوله -تعالى-: ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾؛ حيث حملناها على الموردية، ومفادها أنّ المورد الذي لا يعلم فيه المكلف بالتكليف وظيفته البراءة. فتعارض دليل الاحتياط القائل بأنّ وظيفته في ذلك الاحتياط. نعم. ناقشنا معارضة قوله -تعالى-: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾. وأمّا الروايات فقد تمنّا منها حديث الرفع الدال على رفع ما لا يُعلم. ولم نبحت معارضته لدليل الاحتياط. وذهب جمع إلى المعارضة؛ لأنّ غير المعلوم هو الواقع، فهذا الواقع مرفوع ظاهرًا، فينفي وجوب الاحتياط؛ لأنّه يقول بأنّه موضوع ظاهرًا.

فهنا دليلان يعارضان دليل الأخباري، ولا يكون دليله حاكمًا عليهما.

### رد الجواب الثاني:

إذا حصل التعارض قد يُقال بتقديم دليل وجوب الاحتياط؛ لأنّ المعارض الأوّل له -وهي الآية- إنّما يدل على البراءة بمقتضى إطلاق "ما" الموصولة للمال والفعل والتكليف. فتكون النسبة بين دليل الاحتياط وبين دليل البراءة العموم والخصوص المطلق؛ لأنّ كليهما يتعرضان لمسألة التكليف وتفترق الآية

في مورد الفعل والمال. فيمكن تخصيص الآية بدليل الاحتياط، فيكون مفادهما:  
«لا يكلف الله إلا في مورد التكليف».

والمعارض الثاني أيضاً أعم من دليل الاحتياط؛ لأنّه وارد في الشبهات الحكميّة،  
وحديث الرفع ناظر إلى الشبهات الموضوعية والحكمية. فمقتضى الجمع أنّ  
الشبهة الحكمية يجري فيها الاحتياط والشبهة الموضوعية تجري فيها البراءة.

والاعتراض الآخر أن أدلة البراءة تختص بموارد الشك البدوي، والشبهات الحكمية ليست مشكوكات بدوية، بل هي مقرونة بالعلم الإجمالي بثبوت تكاليف غير معينة في مجموع تلك الشبهات. [... ٣٥١ ...]

ولكن التحقيق أن النسبة بين أدلة وجوب الاحتياط والآية الكريمة هي العموم من وجه؛ لشمول تلك الأدلة موارد عدم الفحص، واختصاص الآية بموارد الفحص - كما تقدم عند الكلام عن دلالتها - فهي كما تعتبر أعم بلحاظ شمولها للفعل والمال كذلك تعتبر أخص بلحاظ ما ذكرناه، ومع التعارض بالعموم من وجه يقدم الدليل القرآني لكونه قطعياً.

كما أن النسبة بين أدلة وجوب الاحتياط وحديث الرفع العموم من وجه أيضاً؛ لعدم شموله موارد العلم الإجمالي، وشمول تلك الأدلة لها، ويقدم حديث الرفع في مادة الاجتماع والتعارض؛ لكونه موافقاً لإطلاق الكتاب ومخالفه معارض له.

ولو تنزلنا عما ذكرناه مما يوجب ترجيح دليل البراءة وافترضنا التعارض والتساقط أمكن الرجوع إلى البراءة العقلية على مسلك قاعدة قبح العقاب

بلا بيان، وأمکن الرجوع إلى دليل الاستصحاب، كما أوضحنا ذلك في الحلقة السابقة.<sup>١</sup>

ذكرنا في ردّ الجواب الثاني على الاعتراض الأول تقديم أدلة الاحتياط على أدلة البراءة عند تعارضهما؛ للتخصيص.

### الجواب عن الردّ:

النسبة بين أدلة البراءة وبين أدلة الاحتياط العموم والخصوص من وجه، سواء استفدنا البراءة من الكتاب أم من السنّة. فهنا نقطتان:

**النقطة الأولى:** قلنا إنّ قوله -تعالى-: ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ إنّما يدل على البراءة بعد الفحص والتفتيش؛ لما ذكرنا من أنّ إيتاء كل شيء بحسبه، وليس المراد بإيتاء التكليف إيصاله إلى كل فرد فرد، بل جعله في مضان الوصول. فيحتاج تنقيح موضوع البراءة إلى الفحص.

فلآية جهة عمم وجهة خصوص. أمّا جهة العموم فشمولها للمال والفعل والتكليف. وأمّا جهة الخصوص فاختصاصها بما بعد الفحص.

وكذا دليل الاحتياط؛ حيث يشمل ما قبل الفحص وما بعده، وهو مختص بالشبهات الحكمية في خصوص التكليف.

فالنسبة العموم والخصوص من وجه. وتفرق الآية عن دليل الاحتياط بالنظر إلى الفعل وإلى المال. ويفترق دليل الاحتياط عن الآية بالنظر إلى ما قبل

الفحص. ويشتركان في الشك في التكليف بعد الفحص. فدليل الاحتياط يقول بوجوب الاحتياط في مادة الاشتراك ودليل البراءة يقول بالبراءة فيها.

**النقطة الثانية:** ما ذكرناه لإثبات الاختصاص بما بعد الفحص قد لا يأتي في حديث الرفع؛ لأننا تمسكنا بقوله -تعالى-: ﴿بِمَا آتَاهَا﴾، وقلنا إنّ إيتاء كل شيء بحسبه، ولكنّ حديث الرفع مطلق من جهة الفحص وعدمه.

فجهة عموم حديث الرفع شموله للشبهات الحكمية والموضوعية. بخلاف دليل الاحتياط الناظر إلى الشبهة الحكمية فقط.

وجهة خصوص حديث الرفع شموله لمورد الشك البدوي دون مورد العلم الإجمالي، بأحد ثلاث وجوه:

أ. للزوم الترخيص في المخالفة القطعية من جريان البراءة. وهو قبيح. وحيث إنّ القبح واضح، فيكون دليل البراءة محتقاً بهذه القرينة ولا ينعقد إطلاقها.

ب. لكون موضوع حديث الرفع ما لا يُعلم، ومورد العلم الإجمالي يوجد فيه علم بالجامع. والترخيص في الجامع إعمال لحديث الرفع في غير موضوعه.

ت. ما اختاره المصنف وذكره في أوائل الكتاب عند الكلام عن الترخيص في العلم الإجمالي من أنّ معنى إطلاق دليل الأصل أهمية الغرض الترخيصي على الغرض الإلزامي حتى في حال العلم بالجامع. وهو خلاف الارتكاز العقلائي؛ لأنّ الغالب عدم بلوغ الأغراض

الترخيصية بحيث تكون مساوية للغرض الإلزامي. وهذا الارتكاز قرينة لبية على تقييد إطلاقات أدلة البراءة.

فلدليل البراءة جهة عموم وجهة اختصاص. كما أنّ لدليل الاحتياط جهة عموم وجهة اختصاص. فتكون النسبة العموم والخصوص من وجه؛ إذ يفترق دليل البراءة باختصاصه بالشبهات الموضوعية، ويفترق دليل الاحتياط باختصاصه بموارد العلم الإجمالي، ويشتركان في الشبهة الحكمية غير المقرونة بالعلم الإجمالي.

واختلفت الأعلام في إعمال المرجحات عند التعارض بنحو العموم والخصوص من وجه بين إعمال المرجحات وبين التساقط؛ لاحتمال اختصاص دليل المرجحات بمورد التعارض الكلي.

وعلى كلا المبنيين تكون النتيجة لصالح البراءة؛ أمّا على القول بإعمال المرجحات فلاّ مقتضى المعارضة الأولى تقديم الآية؛ لسقوط ما يعارض الكتاب. ومقتضى المعارضة الثانية تقديم حديث الرفع؛ لموافقه الكتاب.

وأما على عدم القول بإعمال المرجحات فلاّ النوبة تصل إلى تساقط الدليلين، فلا بد من الرجوع إلى مقتضى الأصل العملي. فعلى المشهور القائلين بالبراءة العقلية يكون المرجع هي البراءة العقلية. ولا يمكن التمسك بالبراءة الشرعية للمعارضة.

وعلى نظرية المصنف لا يتمسك بحق الطاعة ليكون لصالح القائلين بالاحتياط؛ لوجود الاستصحاب المثبت للبراءة. وعلى المشهور لا حاجة إلى هذا الاستصحاب؛ لتنقح موضوع البراءة بمجرد الشك.

### الاعتراض الثاني: كون الشبهات مقرونة بالعلم الإجمالي

إذا التفت كل إنسان إلى الشريعة علم بوجود أحكام إلزامية لها؛ حيث لا معنى لوجود شريعة من دون أحكام إلزامية. وكذا بالنظر إلى الأدلة. فتكون كل شبهة من الشبهات طرفًا للعلم الإجمالي، فلا تجري البراءة في جميعها. نظير الشبهة الموضوعية عند الشك في نجاسة أحد الأواني العشر. سواء خصصنا النقاش مع الأخباري بالشبهات التحريمية أم عممناه للتحريمية والوجوبية. يأتي الكلام في الجواب عن هذا الاعتراض.

قوله: «لكونه موافقًا لإطلاق الكتاب»:

الكتاب إذا عارضه دليل كان مميّزًا للحجة عن غير الحجة، وإطلاق الكتاب إذا عارضه دليل كان مرجحًا لحجة على أخرى.

وهذا مبني على أنّ إطلاق الكتاب ليس بكتاب ليكون مرجحًا؛ لأنّ إطلاق الكتاب قرينة عقلية حاصلة من لزوم نقض الغرض. فتنزيهاً لكلام المتكلم يُقال: أراد الإطلاق.



وأما الاعتراض الثاني بوجود العلم الإجمالي فقد اجيب عليه بجوابين:

الجواب الأول أنّ العلم الإجمالي المذكور منحلّ بالعلم الإجمالي بوجود التكاليف في دائرة أخبار الثقات؛ وفقاً لقاعدة انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير؛ لتوفّر كلا شرطي القاعدة فيها، فإنّ أطراف العلم الصغير بعض أطراف الكبير، ولا يزيد عدد المعلوم بالعلم الكبير على عدد المعلوم بالعلم الصغير؛ ومع الانحلال تكون الشبهة خارج نطاق العلم الصغير بدوية، فتجري البراءة في كلّ شبهة لم يقم على ثبوت التكاليف فيها أمانة معتبرة من أخبار الثقات ونحوها، وهذا هو المطلوب.

وهذا الجواب ليس تامّاً؛ إذ كما يوجد علم إجماليّ صغير بوجود التكاليف في نطاق الأمارات المعتبرة من أخبار الثقات ونحوها كذلك يوجد علم إجماليّ صغير بوجود التكاليف في نطاق الأمارات غير المعتبرة؛ إذ لا يحتمل -عادةً- وحساب الاحتمالات - كذبها جميعاً. فهناك إذن علمان إجماليّان صغيران. والنطاقان وإن كانا متداخلين جزئياً -لأنّ الأمارات المعتبرة وغير المعتبرة قد تجتمع- ولكن مع هذا يتعذر الانحلال؛ لأنّ المعلومين بالعلمين الإجماليين الصغيرين إن لم يكن من المحتمل تطابقهما المطلق فهذا يعني أنّ عدد المعلوم من التكاليف في مجموع الشبهات أكبر من عدد المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير

المفترض في دائرة أخبار الثقات، وبذلك يختلّ الشرط الثاني من الشرطين المتقدمين لقاعدة انحلال العلم الإجمالي الكبير بالصغير.

وإن كان من المحتمل تطابقهما المطلق فشرطاً القاعدة متوقّان بالنسبة إلى كلّ من العلمين الإجماليين الصغيرين في نفسه، فافتراض أنّ أحدهما يوجب الانحلال دون الآخر بلا موجب.<sup>١</sup>

كان الكلام في الاعتراض الثاني على أدلة البراءة، محصّله وجود العلم الإجمالي في الشبهات الحكميّة. وهو مستلزم لعدم إمكان جريان البراءة.

### الجواب الأوّل عن الاعتراض الثاني:

أجاب الآخوند وبتبعه جمع كالنائني بأنّ العلم الإجمالي الكبير الشامل لجميع الشبهات ينحلّ إلى العلم الإجمالي الصغير في دائرة الأمارات المعتمدة شرعاً. فالعلم الإجمالي منجز بحكم العقل، ومقتضى المنجزية حرمة المخالفة القطعيّة باقتحام جميع الأطراف، بل وجود الموافقة القطعيّة بامتنال جميع الأطراف. وهذه المنجزية إنّما تتم ما لم يتحقق الانحلال. والانحلال على قسمين:

١ - الانحلال الحقيقي بزوال القضية المنفصلة المتقوم بها العلم الإجمالي من أفق النفس. فإذا علمنا إجمالاً بسقوط الدم في أحد الأواني الثلاثة نقول: «نعلم بتحقيق النجاسة في الإناء الأوّل أو الثاني أو الثالث»، وزالت المنفصلة بالعلم

بسقوط القطرة في الإناء الأول، يتحول المعلوم إلى المعلوم التفصيلي، وتزول المنفصلة حقيقةً، فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً بعد ذلك.

٢- الانحلال الحكمي ببقاء القضية المنفصلة في أفق النفس، وزوال حكم العلم الإجمالي -وهو المنجزية-؛ لزوال التعارض في إجراء الأصول الترخيصية في أطراف العلم الإجمالي.

فهناك مسلكان في العلم الإجمالي:

أ. مسلك العلية القائل بأنّ العلة التامة لمنجزية العلم الإجمالي وجود العلم الإجمالي. وهو ما يقول به المحقق العراقي. فنفس العلم الإجمالي يوجب حرمة اقتحام جميع الأطراف.

ب. مسلك الاقتضاء القائل بأنّ النكته في حرمة المخالفة القطعية هو العلم الإجمالي -كما قال العراقي-، فهو علة تامة لها؛ لأنّ مرجعه إلى العلم التفصيلي بالجامع. ومقتضى القطع بالجامع منجزية الجامع، وهي تفضي إلى ترك الأحد. ونقيض السالبة الجزئية الموجبة الكلية الحاصلة باقتحام جميع الأطراف. فالقطع بالجامع هو العلة المفضيلة إلى حرمة المخالفة القطعية. ولكنه لا يُفضي إلى وجوب الموافقة القطعية. بل العلم بالجامع يقول بوجوب الأحد. وإنما يحصل وجوب الموافقة القطعية بسبب تعارض الأصولي في الأطراف. فإذا أردنا إجراء الأصل الترخيصي في كلا الطرفين كان ترخيصاً في المخالفة العملية القطعية واقتحام الجامع. وإذا أردنا إجراءه في أحد الطرفين

بعينه كان ترجيحًا بلا مرّجح. فلا بد من القول بعدم جريان الأصلين؛  
للتعارض.

فوجوب الموافق القطعية منوط بتعارض الأصول، لا بقاء القضية المنفصلة.  
وهذا ما يسمى بالانحلال الحكمي، وإنما يتم بناءً على مسلك الاقتضاء.  
فالآخوند يقول: العلم الإجمالي الكبير ينحل انحلالاً حقيقياً إلى علم إجماليّ  
صغير. وذكروا في محله أنّ انحلال العلم الإجماليّ شرطين:

١ - كون أطراف العلم الإجماليّ الصغير من أطراف العلم الإجماليّ الكبير، بأنّ  
تكون النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق.

٢ - عدم زيادة المعلوم بالإجمالي في الكبير عن المعلوم بالإجمال في الصغير.  
فإذا علمنا بوجود خمسة أواني نجسة من بين أواني سود وبيض مجموعها مائة،  
ثم علمنا بوجود خمسة نجسة بين البيض، انحلّ العلم الإجماليّ الكبير بين السود  
والبيض إلى العلم الإجماليّ الصغير بين البيض؛ لأنّ النسبة بين الأطراف العموم  
والخصوص المطلق، ولا يزيد المعلوم بالإجمال في الكبير على المعلوم بالإجمال  
في الصغير. فينحل الكبير إلى الصغير؛ لعدم إمكان أن يُقال: «الخمسة  
النجسة في البيض أو السود» بل يُقال: «الخمسة النجسة في البيض».

وفي المقام أيضاً علم إجماليّ كبير عند الالتفات إلى الشريعة. فنعلم بمائة حكم  
إلزامي في ضمن الشبهات التي يقع فيها المكلف. وكل شبهة يقتحمها يحتمل  
أنّ تكون من مصاديق ذاك المعلوم بالإجمال. ولكنّ هذا العلم ينحل إلى دائرة  
الأمارات المعتمدة. فإذا وضعنا يدنا على الأمارات المعتمدة الدالة على الإلزام لا

نحتمل كذب جميعها، بل نعلم بوجود مائة حكم إلزاميٍّ ضمنها. فيحصل علم إجماليّ بوجود مائة أمانة موافقة للواقع. فينحل العلم الإجماليّ في ضمن الشبهات إلى العلم الإجماليّ الصغير في ضمن الأمارات المعتبرة. ويتحقق شرطاً الانحلال.

ومقتضى الانحلال وجوب مراعات الشبهات الموجودة في ضمن الأمارات المعتبرة. وهذا مما يلتزم به الأصوليُّ. وأمّا الشبهة التي لم تقم عليها أمانة معتبرة فتكون خارجة عن العلم الإجماليّ.

### الإشكال على الجواب الأوّل:

نسلم بوجود علم إجماليّ في الدائرة الصغيرة وفي نطاق الأمارات المعتبرة يتوفر فيه كلا شرطي الانحلال. ولكن يوجد علم إجماليّ صغير آخر بوجود تكاليف في نطاق الأمارات غير المعتبرة كالشبهة الفتوائية والإجماع المنقول والروايات الضعيفة ونحوها. ولا نحتمل كذب جميع هذه الأمارات غير المعتبرة.

فلنا علم إجماليّ صغير في دائرة الأمارات المعتبرة وعلم إجماليّ صغير في دائرة الأمارات غير المعتبرة. والنسبة بين أطراف الأمارات المعتبرة وغير المعتبرة العموم والخصوص من وجه؛ فإنّ بعض الشبهات فيها أمانة معتبرة وأمانة غير معتبرة، وبعض الشبهات لا يوجد فيها إلا أمانة معتبرة، وبعض الشبهات لا يوجد فيها إلا أمانة غير معتبرة.

وبناء عليه يتعذّر الانحلال؛ إمّا لعدم إمكان الانحلال لأجل الخلف، وإمّا لأجل الترجيح بلا مرجّح. فلنا معلوم بالإجمال في دائرة الأمارات المعتبرة

وعدده مائة مثلاً، ولنا معلوم بالإجمال في دائرة الأمارات غير المعتبرة وعدده مائة مثلاً. أفنتطابق المائتين في الدائرتين؟ فإن لم نحتمل التطابق المطلق كان عدد المعلوم بالإجمال في مجموع الشبهات أكبر من العدد المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير في دائرة الأمارات المعتبرة؛ لأنّ المعلوم بالإجمال في المعتبرة مائة، والمعلوم بالإجمال في غير المعتبرة مائة غير تلك المائة كلاً أو بعضاً. فلنا مائة وزيادة في مجموع الشبهات. فيختل شرط انحلال العلم الإجمالي. وإن احتملت التطابق المطلق بين المعلومين إجمالاً، فيتحقق شرط الانحلال بالنسبة إلى كلّ من العلم الإجماليّين الصغيرين. والانحلال بأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح.

قوله: «دائرة أخبار الثقات»:  
ونحوها من الأمارات المعتبرة.

الجواب الثاني: أنّ العلم الإجمالي الذي تضمّ أطرافه كلّ الشبهات يسقط عن المنجزية باختلال الركن الثالث من الأركان الأربعة التي يتوقف عليها [٣٥٣] تنجزه، وقد تقدّم شرحها في الحلقة السابقة؛ وذلك لأنّ جملةً من أطرافه قد تنجزت فيها التكاليف بالأمارات والحجج الشرعية المعتبرة من ظهور آيةٍ وخبر ثقةٍ واستصحابٍ مثبتٍ للتكليف، وفي كلّ حالة من هذا القبيل تجري البراءة في بقية الأطراف، ويسمّى ذلك بالانحلال الحكمي - كما تقدّم<sup>١</sup>.

### الجواب الثاني عن الاعتراض الثاني:

المورد من موارد الانحلال الحكمي لا الحقيقي. والانحلال الحكمي يقتضي أن يكون العلم الإجمالي المتقوم بالقضية المنفصلة ثابتاً في النفس، وإمّا حكمه - وهو منجزية الموافقة القطعية - يزول في المقام؛ لأنّ مسلك الاقتضاء يرى النكته في منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية هو تعارض الأصول في الأطراف. ومتى لم يحصل التعارض جرى الأصل في أحد الطرفين بلا معارضة. فإنّ كانت هناك أمانة أو أصل منجز لأحد أطراف العلم الإجمالي، كقيام البيئة على نجاسة الإناء الأوّل من الإناءين بعد العلم الإجمالي بنجاسة

أحدهما، كانت أمانة مثبتة للحكم، وكقيام استصحاب النجاسة في الإناء الأول، لم يكن العلم الإجمالي موجباً للموافقة القطعية؛ لأن القضية المنفصلة وإن كانت باقية في أفق النفس حتى مع قيام البينة فضلاً عن الأصل، إلا أن الأمانة أو الأصل في أحد الطرفين يوجب جريان الأصل الترخيصي في الطرف الآخر بلا معارض.

وإن شئت قلت: للعلم الإجمالي أركان أربعة:

أ. وجود الجامع

ب. عدم سرية الجامع للطرف

ت. كون كل طرف مجرى للأصل الترخيصي لولا المعارضة

ث. لزوم الترخيص في المخالفة القطعية مع جريان الأصلين

والركن الثالث ينشأ بقيام أمانة أو أصل منجز في أحد الطرفين؛ إذ لا يكون بعد ذلك مجرى للأصل الترخيصي. فلا يكون موجباً للموافقة القطعية. ويجري الأصل الترخيصي في الطرف الآخر.

وأما بناء على مسلك العلية الذي ليس مبنياً على تعارض الأصول فالعلم الإجمالي غير منجز أيضاً عند قيام الأمانة أو الأصل المنجز لأحد الأطراف؛ لأن ما نراه موضوعاً للعلية ذاك العلم الإجمالي الصالح لتنجيز معلومه على كل تقدير. وليس نفس العلم الإجمالي علّة تامّة. فإن كان العلم الإجمالي منجزاً لمعلومه على تقدير دون تقدير لا يكون علّة تامّة. وهذا يتحقق في مورد وجود أمانة أو أصل منجز في أحد الطرفين. فإذا قامت أمانة على وجوب صلاة



الجمعة بعد العلم الإجمالي بوجوبها أو وجوب الجمعة، فإن كان الواقع وجوب صلاة الظهر كان العلم الإجمالي صالحًا للمنجزية، وإن كان الواقع وجوب صلاة الجمعة لم يكن صالحًا؛ لأنّ المتنجز لا يتنجز. فيشترط في منجزية العلم الإجمالي صلاحية العلم الإجمالي لمنجزية كل طرف على حدة.

فيصح أن نستنتج عدم منجزية العلم الإجمالي عند قيام أمانة أو أصل منجز في أحد الطرفين، سواء بنينا على الاقتضاء أم العلية.

فهذا الجواب الذي سنذكره يتم على كلا المسلكين، فنقول:

العلم الإجمالي الكبير في دائرة الأمارات المعتبرة وغيرها غير منجز من أول الأمر؛ لأننا نعلم بوجود مائة حكم إلزامي، والمفروض قيام أمارات منجزة بمقدار المعلوم بالإجمال، فينحل العلم الإجمالي لجريان الأصول الترخيضية في باقي الأطراف بلا معارض على مسلك الاقتضاء، ولا يكون صالحًا لتنجز معلومه على كلّ حال على مسلك العلية.

فالعلم الإجمالي ينحلّ حكمًا لقيام الأمارات المعتبرة.

نعم. لا بدّ من كون الأمارات المنجزة بمقدار المعلوم بالإجمال.

والمصنف ركّز في بيان المطلب على مسلك الاقتضاء، وهو تامّ على مسلك العلية كما بيّنا.

### الجواب الثالث عن الاعتراض الثاني

ذكر السيد الخوئي كلامًا كان ينبغي أن يتطرق له المصنف في بحث العلم الإجمالي، وهو أنّكم قلتم إنّ الانحلال حكمي، فإن سألنا: لم كان الانحلال

الحكمي موجباً لعدم منجزية العلم الإجمالي؟ علّله الميرزا النائيني بأنّ المنجزية مشروطة بتعارض الأصول في الأطراف. والسيد الخوئي يقول: الانحلال ليس حكماً ولا حقيقةً. بل هو قسم ثالث، وهو انحلال حقيقي تعبديّ في مقابل الانحلال الحقيقي وجدائي<sup>١</sup>. ولمراد السيد الخوئي بالانحلال الحقيقي التعبديّ تقريبان - كما ذكر المصنف في البحوث -:

**التقريب الأوّل:** عبّداً الشارع بالطريقة والعلمية في الأمارات، ومقتضاه التعبّد بالعلميّة. فإذا علم المكلف إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين ثم علم تفصيلاً بنجاسة الإناء الأوّل فلا إشكال في أنّ العلم التفصيليّ موجب للانحلال الحقيقي الوجدانيّ؛ لزوال المنفصلة من أفق النفس.

فإذا قامت الأمانة على نجاسة الإناء الأوّل كان لنا علمٌ تعبديّ بنجاسته. وأثر العلم التعبديّ هو أثر العلم. فيحصل الانحلال الحقيقي التعبديّ، والفرق بين العلم وبين الأمانة في التعبديّة والوجدانيّة، لا في كون الانحلال حقيقةً.

والمصنف لم يذكر هذا التقريب؛ لوجود إشكال عنده على هذا التقريب، ومدرسة المحقق النائيني لا تقبله؛ لأنّه مبنيّ على تسرية الأثر من العلم إلى الأمانة. والمصنّف يرى أنّ غاية ما يقتضيه مسلك الطريقة إثبات الأثر الشرعي من العلم إلى الأمانة. وأمّا الآثار التكوينية فلا تنالها يد الجعل لا إثباتاً ولا نفياً. والانحلال الحقيقي أمر تكوينيّ - وهو زوال المنفصلة من النفس -،

---

<sup>١</sup> موسوعة السيد الخوئي: ج ٤٧: ص ٣٥١-٣٥٤

فلا معنى لإثبات الشارع لهذا الأثر التكوينيّ يجعل الحجية للأمانة.<sup>١</sup> ويظهر هذا من النائني حينما أنكر التنزيل وقال بالاعتبار. فلا يمكن تقريب ما أراده السيد الخوئي بهذا التقريب. بل لا بد من البناء على التقريب الثاني الآتي بيانها.

---

<sup>١</sup> البحوث: ج ٥: ص ٢٥١

٥٨- اعتراضات على أدلة البراءة ٥

١٤٤١/٨/٢ - السبت

وقد قيل في تقريب فكرة الانحلال الحكمي في المقام - كما عن السيّد الأستاذ- بأنّ العلم الإجمالي متقوم بالعلم بالجامع والشكّ في كلّ طرف، ودليل حجّة الأمانة المثبتة للتكليف في بعض الأطراف لما كان مفاده جعل الطريقية فهو يلغي الشكّ في ذلك الطرف ويتعبّد بعدمه، وهذا بنفسه إلغاء تعبديّ للعلم الإجمالي.

ويرد على هذا التقريب أنّ الملاك في وجوب الموافقة القطعية للعلم الإجمالي هو التعارض بين الأصول في أطرافه - كما تقدم- وليس هو العلم الإجمالي بعنوانه، فلا أثر للتعبّد بإلغاء هذا العنوان، وإنّما يكون تأثيره عن طريق رفع التعارض، وذلك بإخراج موارد الأمارات المثبتة للتكليف عن كونها موردًا لأصالة البراءة؛ لأنّ الأمانة حاکمة على الأصل، فتبقى الموارد الأخرى مجرّ لأصل البراءة بدون معارض، وبذلك يختلّ الركن الثالث ويتحقّق الانحلال الحكمي، من دون فرق بين أن نقول بمسلك جعل الطريقية وإلغاء الشكّ بدليل الحجّة، أو لا.<sup>١</sup>

كان البحث في بيان فكرة الانحلال التعبدى، وذكرنا أنّ له تقرّيبين، تقدم أولهما.

**التقريب الثاني:** حينما يجعل الشارع العلميّة للأمانة لا يريد أنّ يعبّدنا بالانحلال الحقيقي مباشرة؛ فإنّه غير معقول. بل إذا قامت بينة أو أمانة على كون النجس الإناء الأوّل، يكون مفادها علم المكلف تعبدًا بمؤدى الأمانة. ومؤدى الأمانة -وهو النجاسة- من الأمور التي وضعها بيد الشارع. فمعنى جعل العلمية للأمانة أنّ المكلف عالم تعبدًا بكون النجاسة في الإناء الأوّل، وهو حكم شرعي يناله التعبد. ولازم التعبد تحقق الانحلال الحقيقي التعبدى. لا أنّ التعبد انصبّ على الانحلال مباشرة. فالتعبد انصب على ما بسببه يتحقق الانحلال؛ حيث عبّدنا الشارع بنجاسة الإناء الأوّل، ولازمه الانحلال.

فالعلم الإجماليّ متقوّم بركنين: العلم بالجامع والشاك في الأطراف. ومتى زال أحد الركنين حقيقةً سمّي الانحلال انحلالًا حقيقيًا تكوينيًا. ومتى زال تعبدًا سمّي انحلالًا حقيقيًا تعبديًا. فالمراد بالانحلال الحقيقي التعبدى زوال أحد الركنين تعبدًا.

وفي موارد قيام الأمانة يزول الركن الثاني -وهو الشكّ في الأطراف-؛ لأنّ المكلف يكون عالمًا بالنجس، ولا يمكن الجمع بين التعبد بالعلميّة وبين وجود الشكّ في انطباق المعلوم بالإجمال على هذا الطرف.

فيتحقق الانحلال الحقيقي ببركة تعبد الشارع. فلا ندعي تعبد الشارع بالانحلال مباشرة. بل عبّدنا بالنجاسة ولازمه الانحلال الحقيقي.

ففرق بين الانحلال الحقيقي التعبدي وبين الانحلال الحكمي؛ لأنّ ركني العلم الإجمالي في الانحلال الحكمي متحققان، ولم يرتفعا حقيقةً ولا تعبداً. غايته أنّ التعارض لا يحصل بين الأطراف. وهو في مورد قيام أصل عملي منجز في بعض الأطراف؛ لأنّ مرجع الأصل العملي ليس إلى جعل العلميّة. فيتحقق الانحلال الحكمي.

وأما الانحلال التعبدي فزوال أحد الركنين تعبداً يجعل العلميّة، ومورده الأمانة. وبعد قيام الأمانة لا يبقى العلم الإجمالي لارتفاع أحد ركنيه، ولا محل للبحث عن تعارض الأصول حينئذٍ. ولذا قال السيد الخوئي:

العلم الاجمالي متقوم دائماً بقضيّة منفصلة مانعة الخلو، [٣٥٤] ففي العلم الاجمالي بنجاسة أحد الاناءين يصدق قولنا: إمّا هذا الاناء نجس وإمّا ذاك، وقد يحتمل نجاستهما معاً، والمدار في تنجيز العلم الاجمالي على هذا التريد حدوثاً وبقاءً، فإذا فرضنا أنّ القضية المنفصلة انقلبت إلى قضيتين حمليتين إحداهما متيقنة ولو باليقين التعبدي، والأخرى مشكوكة بنحو الشك الساري، فلا محالة ينحل العلم الاجمالي ويسقط عن التنجيز، والسر في ذلك أنّ تنجيز العلم الاجمالي ليس أمراً تعبدياً، وإمّا هو بحكم العقل لكاشفيته عن التكليف كالعلم التفصيلي، فإذا زالت كاشفيته بطرؤ الشك الساري، زال التنجيز لا محالة، كما هو الحال في العلم التفصيلي بعينه. [...]

أمّا على القول بأنّ المجعول في باب الأمارات هو نفس الطريقتية والمحززية فالأمر واضح؛ لأنّ قيام الأمانة يوجب العلم بالواقع تعبدًا. وكما تنقلب القضية المنفصلة إلى حمتين بالعلم الوجداني، كذلك تنقلب إليهما بالعلم التعبدية، فقيام الأمانة على ثبوت التكليف بمقدار المعلوم بالاجمال يوجب انحلال العلم الاجمالي لا محالة.<sup>١</sup>

### الإيراد الأول على الجواب الثالث:

استشكل المصنف في تقريراته كلام السيد الخوئي بأمرين، ذكر هنا ثانيهما. ونحن نذكر كليهما.

أمّا الأول<sup>٢</sup> فهو أنّ غاية ما يقتضيه هذا البيان تعبد الشارع بعلة الانحلال وسببه. فالانحلال معلول لزوال الشكّ. والتعبد بالعلة ليس تعبدًا بالمعلول؛ إذ يمكن للشارع أن يفكّك بين التعبدين. خصوصًا مع إصرار السيد الخوئي على عدم حجية لوازم الأمارات. فيمكن للشارع أن يعبدنا بالعلة دون المعلول. ولذا قال المصنف في البحوث:

ان التعبد المذكور ليس تعبدًا بالانحلال بل بما هو علة للانحلال والتعبد بالعلة لا يساوق التعبد بمعلولها.

وإن شئت قلت: ان العلم الإجمالي حقيقته العلم بالجامع بحدّه الجامعي - كما تقدم - وهو يلزم عدم العلم بالخصوصية. فالتعبد بالعلم بالخصوصية

<sup>١</sup> موسوعة السيد الخوئي: ج ٤٧: ص ٣٥٣-٣٥٤

<sup>٢</sup> البحوث: ج ٥: ص ٢٥٢

تعبد بزوال لازم العلم الإجمالي وحصول سبب الانحلال تكويننا وهو لا يساوق  
التعبد بزوال نفس العلم الإجمالي.<sup>١</sup>

ولكن بناء على مسلك المصنف القائل بحجية لوازم الأمارات قد يُقال لا يرد  
هذا الإشكال؛ لأنّ لازم التعبد بالعلة التعبد بالمعلول.

### الإيراد الثاني على الجواب الثالث:

السيد الخوئي من أصحاب مسلك الاقتضاء، فالعلم الإجمالي ليس علة  
لوجوب الموافقة القطعية، بل مقتضى له. وشرط هذا الوجوب تعارض الأصول  
في الأطراف. فالملاك الموجب لحصول الموافقة القطعية تعارض الأصول.

فإذا عبّنا الشارع بزوال التعارض لم تجب الموافقة القطعية -بعد التنزل عن  
الإشكال الأوّل-؛ لأنّ التعبد بالعلة تعبّد بالمعلول. وأمّا إذا عبّنا الشارع  
بزوال الشكّ ولم يعبّنا بزوال التعارض لم ينفع ذلك لرفع وجوب الموافقة  
القطعية؛ لأنّ علة وجوبها التعارض.

فلا معنى لشمول دليل التعبّد له؛ لأنّ شموله فرع وجود الأثر، والتعبّد يكون  
لغواً. فالسيد الخوئي لم يعالج أصل المسألة.

وإنّ شئت قلت: ملاك وجوب الموافقة القطعية تعارض الأصول. فإنّ كان  
نفس جعل الحجية للأمارّة كافياً في رفع التعارض لم نحتج إلى التعبّد بالانحلال  
أو زوال أحد أركان العلم الإجمالي؛ لأنه لا فائدة فيه؛ لدوران وجوب الموافقة



القطعية مدار التعارض. وبجعل الحجية للأمانة يرتفع التعارض مباشرة بلا حاجة إلى تعبد بالانحلال. وهذا هو الانحلال الحكمي. وإذا عبّدنا بالانحلال وزوال الشكّ وكان التعارض باقيًا، كان التعبد بالانحلال لغوًا.

فما ذكره السيد الخوئي غير تامّ.  
ولذا قال في البحوث:

أضف إلى ذلك ان التعبد بالانحلال لا معنى له ولا أثر في المقام فيكون لغوا لأنه لو أريد التأمين بالنسبة إلى الفرد الآخر بلا حاجة إلى إجراء الأصل المؤمن فيه فهذا غير صحيح لأن التأمين عن كل شبهة بحاجة إلى التأمين عنه بالخصوص، وإن أريد بذلك التمكين من إجراء ذلك الأصل في الفرد الآخر فهذا يحصل بدون حاجة إلى التعبد بالانحلال لأن ملاكه زوال المعارضة بسبب خروج مورد الأمانة عن موضوع دليل الأصل المؤمن سواء كان التعبد بعنوان الانحلال أم لا.<sup>١</sup>

### الجواب عن الإيراد الثاني:

بحسب ما يوجد في تقارير السيد الخوئي لم يعبدنا الشارع بالانحلال وراء التعبد بحجية الأمانة. بل الموجود في المصباح أنّ ملاك وجوب الموافقة القطعية تعارض الأصول إنّ كان العلم الإجمالي موجودًا. ووجوده منوط بركنين. فإذا

زال أحد الركنين ولو تعبدًا لم يوجد علم إجماليّ، فيتحول المورد إلى علم تفصيلي وشكّ بدويّ ويكون المكلف عالمًا بالمورد تعبدًا. فلا معنى للبحث عن تعارض الأصول. ولا يدّعي السيد الخوئي الإلغاء التعبدي للعلم الإجماليّ. فقولكم إنّ ملاك وجوب الموافقة القطعيّة هو تعارض الأصول في الأطراف إنّما يتمّ مع وجود علم إجماليّ. والمفروض أنّ العلم الإجماليّ زال تعبدًا. ولا عبرة بعنوان العلم الإجماليّ، بل العبرة بكاشفيته عن التكليف، والمفروض أنّ كاشفيته تعيّن فيما عيّنه الشارع. فلا موضوع للبحث عن تعارض الأصول. فالحاصل أنّ الاعتراض الثاني على أدلة البراءة غير تامّ، فالمقتضي تامّ، والمانع مرتفع.

قوله: «تقريب فكرة الانحلال الحكمي»: التعبير بالانحلال الحكمي لا يخلو من حذارة، بل تعبير السيد الخوئي والمصنف في البحوث هو الانحلال الحقيقي التعبديّ. ولا مشاحة في الاصطلاح.

قوله: «وبذلك يختلّ الركن الثالث»: فالتعارض يرتفع بمجرد جعل الحجية للأمانة، فلا حاجة إلى التعبد بزوال الشكّ الموجب لزوال العلم الإجماليّ تعبدًا، بعد حكومة الأمانة على الأصل. بسم الله الرحمن الرحيم

استحباب الاحتياط:

عرفنا سابقًا عدم وجوب الاحتياط، ولكن ذلك لا يحول دون القول بمطلوبيته شرعًا واستحبابه؛ لما ورد في الروايات من الترغيب فيه، والكلام في ذلك يقع في نقطتين:

الأولى: في إمكان جعل الاستحباب المولوي على الاحتياط ثبوتًا؛ إذ قد يقال بعدم إمكانه، فيتعين حمل الأمر بالاحتياط على الإرشاد إلى حسنه عقلاً، وذلك لوجهين:

الأول: أنه لغو؛ لأنه إن أريد باستحباب الاحتياط الإلزام به فهو غير معقول. وإن أريد إيجاد محرّك غير إلزامي نحوه فهذا حاصل بدون جعل الاستحباب؛ إذ يكفي فيه نفس التكليف الواقعي المشكوك بضمّ استقلال العقل بحسن الاحتياط، واستحقاق الثواب عليه؛ فإنّه محرّك بمرتبة غير إلزامية.

الثاني: أنّ حسن الاحتياط كحسن الطاعة، وقبح المعصية واقع في مرحلة [٣٥٩] متأخرة عن الحكم الشرعي. وقد تقدّم المسلك القائل بأنّ الحسن والقبح الواقعيين في هذه المرحلة لا يستتبعان حكمًا شرعيًا.

وكلا الوجهين غير صحيح؛

أمّا الأول فلأنّ الاستحباب المولوي للاحتياط إمّا أن يكون نفسياً لملاك وراء ملاكات الأحكام المحتاط بدحاضها، وإمّا أن يكون طريقيّاً بملاك التحفّظ على تلك الأحكام. وعلى كلا التقديرين لا لغوية؛

أمّا على النفسية فلأنّ محرّكته مغايرة سنحاً لمحرّكة الواقع المشكوك، فتتأكّد إحداهما بالأخرى.

وأمّا على الطريقية فلأنّ مرجعه حينئذٍ إلى إبراز مرتبةٍ من اهتمام المولى بالتحفّظ على الملاكات الواقعية في مقابل إبراز نفي هذه المرتبة من الاهتمام أيضاً، ومن الواضح أنّ درجة محرّكة الواقع المشكوك تابعة لِمّا يحتمل أو يحرز من مراتب اهتمام المولى به.<sup>١</sup>

## استحباب الاحتياط

تعرض المصنف لبحث استحباب الاحتياط في تقريراته<sup>٢</sup> من خلال مطلبين:

أ. أصل إثبات استحباب الاحتياط

ب. الاحتياط في باب العبادة

والكلام فعلاً في المقام الأوّل:

<sup>١</sup> الحلقة الثالثة: ص ٣٥٨-٣٥٩

<sup>٢</sup> البحوث: ج ٥: ص ١١٧

المباحث: القسم الثاني: ج ٣: ص ٣٨٧

## أصل استحباب الاحتياط

ذهب المشهور من الأصوليين إلى أنّ الروايات التي تمسك بها الأخباري لإثبات وجوب الاحتياط غير دالة على ذلك. وقد حملها بعض الأصوليين -جمعاً بينها وبين دليل البراءة- على استحباب الاحتياط. فهناك استحباب مولوي للاحتياط.

ولكن المحقق النائيني ذهب إلى أنّ هذه الروايات لا يمكن حملها على الاستحباب المولوي؛ لإشكال ثبوتي. فغاية دلالة هذه الروايات على الإرشاد إلى حكم العقل بمطلوبية الاحتياط. وفرق بين الاستحباب المولوي وبين الإرشاد إلى حكم العقل.

فالعقل إذا حُلّي ونفسه رأى حُسن الاحتياط تجاه أوامر المولى. وهذا من مُدركات العقل العملي. وهذه الروايات دالة على الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط؛ لأنّه انقياد للمولى. ولا يمكن حمل هذه الروايات على الاستحباب لمانع ثبوتي، ويمكن بيانه بوجهين:

**الوجه الأوّل:** الاستحباب المولوي لغوّ، واللغو مستحيل على المولى.

بيانه أنّ المولى إذا أراد جعل الاستحباب للاحتياط من الواضح أنّه لا يُراد به المحرّكة الملمزة نحو الاحتياط؛ فإنّه خلف المفروض -وهو عدم وجوب الاحتياط-. فلا غرض وراء جعل استحباب الاحتياط إلى المحرّكة غير الملمزة. وهذه الداعوية تحصيل للحاصل؛ لأنّها ثابتة في مرحلة سابقة على مجيء هذه الأخبار؛ لأنّ العقل يُدرك حُسن الاحتياط تجاه تكاليف المولى.

وإن شئت قلت: يكفي في المحركة غير الملزمة مجموع أمرين: الشك في الحكم الشرعي الواقعي، واستقلال العقل بحسن الانقياد تجاه التكاليف الواقعية للمولى. والأمران موجودان قبل أمر الشارع. فتحريك الشارع للعبد تحصيل للحاصل.

وهذه الصياغة جارية في كثير من الموارد؛ إذ بناءً عليها لا معنى لجعل الشارع في كل مورد أدرك العقل حسن الشيء.

**الجواب عن الوجه الأول:** عندما نقول إن المولى جعل استحباب المولى جعلاً مولوياً، في هذا الجعل احتمالان:

الأول أن يكون الاستحباب نفسياً، الثاني أن يكون طريقياً.

وقد ذكرنا غير مرة الفرق بين التكليف النفسي وبين التكليف الطريقي. وقد ذكرنا ما خلاصته أن الجعل الشرعي تابع للملاك، فتارة يكون الملاك في نفس الفعل فيجعل المولى الحكم المنسجم مع الملاك الموجود في الفعل، كأن يرى مفسدة في شرب الخمر فيجعل الحرمة لشرب الخمر. وأخرى يكون الملاك في حفظ ملاك غيره، كما إذا حرّم النظر إلى شعر الأجنبية ولو بدون شهوة؛ للحفاظ على ملاك واقعي آخر، وهو سدّ باب الوقوع في الزنا. فيُدعى أن النظر حُرّم تحريماً طريقياً.

ومن أمثلة الأحكام الطريقية جميع الأحكام الظاهرية عند المصنف.

فعندما يقول النائي: يستحيل جعل الاستحباب، أيريد الطريقي؟ أم النفسي؟  
أيّاً أراد لا تلزم الاستحالة المذكورة؛

أمّا النفسيّة فلأنّ إشكال اللغوية مبني على لزوم تحصيل الحاصل، بمعنى أنّ تكون هناك محرّكيّة في رتبة سابقة قبل مجيء الشارع. والحال أنّ المحرّكية الثابتة بحكم العقل غير المحرّكية الثابتة بالاستحباب النفسي للاحتياط. فهما من سنخين متغايرين؛ لأنّ نكتة محرّكية العقل الانقياد وحفظ ملاك الواقع للمولى. ونكتة محرّكيّة الاستحباب المولويّ غرض قائم في نفس الاحتياط بغضّ النظر عن الواضع؛ لأنّ الغرض حينئذ يكون في نفس الاحتياط بغضّ النظر عن الواقع، ولو كترويض الإنسان وإيجاد التقوى في نفسه.

فلا يلزم تحصيل الحاصل؛ لاختلاف المحرّكيّة.

وأما الطريقيّة فقد يُقال بدوًا يرد الإشكال؛ لأنّ الغرض من الاستحباب الطريقي حفظ ملاك الواقع، والمحرّكية العقلية أيضًا منصبة على حفظ ملاك الواقع. ولكن الصحيح أنّه لا يلزم تحصيل الحاصل؛ لما مرّ في حقيقة الحكم الظاهريّ، وهي إبراز اهتمام المولى بالواقع. ونسبة المولى تجاه الحكم الواقعيّ على ثلاثة صور:

أ. أنّ يهتم بملاك الحكم الإلزاميّ بنحو لا يرضي بتفويت الملاك الإلزاميّ عند الاشتباه، فيشرّع الاحتياط.

ب. أنّ يرجّح ملاك التسهيل على ملاك الواقع الواقع الإلزاميّ. ولا يهتم بالملاك الإلزاميّ ولو بنحو استحباب الاحتياط.

ت. أن يرجح ملاك التسهيل، ولكن لا يُهمل الغرض اللزومي، بل يحفظه في مرتبة الاستحباب. فيشرع استحباب الاحتياط؛ لإبراز اهتمامه المولوي بملاكاته الإلزامية.

فلا يلزم هنا تحصيل الحاصل؛ لما ذكرنا في البراءة الطولية من أن هناك فرقاً بين عدم إبراز الاهتمام بالواقع رأساً، وبين إبراز الاهتمام بالواقع ولو بالمرتبة المستحبة؛ فإنَّ المحرّكة في الثاني تتأكّد.

والعقل يفرّق في إدراكه بين عدم إبراز أيّ اهتمام وبين إبرازه، ولو استحباباً. الوجه الثاني: حسن الاحتياط واقع في سلسلة معاليل الأحكام الشرعية. وكل حكم عقلي واقع في هذه السلسلة يستحيل أن يثبت بلحاظه حكم شرعيّ. فهنا مقدمتان:

أمّا المقدمة الأولى فأساسها الميرزا الشيرازي؛ حيث أفاد أن الحكم العقليّ له نحوان:

الأوّل: الإدراك العقلي لشيء غير المتوقف على ثبوت حكم شرعيّ في رتبة سابقة، كما إذا أدرك العقل قبح الخيانة وحسن الصدق. وهذا يسمّى بالأحكام العقلية الواقعة في سلسلة العلل؛ لأنّها علل لاستكشاف حكم الشارع بقانون ملازمة.

الثاني: الإدراك العقلي المتوقف على ثبوت حكم شرعيّ في رتبة سابقة، بحيث لولا ثبوت الحكم الشرعيّ لما أدرك العقل الحسن أو القبح. مثاله: حسن



الطاعة؛ فإنّه متوقف على وجود أحكام شرعية في رتبة سابقة. وكذا قبح المعصية والتجري.

ومن الواضح أنّ حسن الاحتياط من قبيل الأول؛ لأنّه متوقف على وجود تكاليف واقعيّة في رتبة سابقة؛ لأنّ موضوع الاحتياط الشكّ في الحكم الواقعيّ.

وأما المقدمة الثانية فقد ذكرت عدة وجوه لذلك. وقد بحثوه في التجري عند البحث عن إثبات حرمة التجري بكبرى الملازمة.<sup>١</sup>

---

<sup>١</sup> المباحث: ق ٢: ج ١: ص ٢٤١

وأما الوجه الثاني: فلو سلّم المسلك المشار إليه فيه لا ينفع في المقام؛ إذ ليس المقصود استكشاف الاستحباب الشرعي بقانون الملازمة واستتباع الحسن العقلي للطلب الشرعي، ليرد ما قيل، بل هو ثابت بدليله، وإنما الكلام عن المحذور المانع عن ثبوته.

ولهذا فإنّ متعلّق الاستحباب عبارة عن تجنّب مخالفة الواقع المشكوك ولو لم يكن بقصدٍ قربي، والعقل إنّما يستقلّ بحسن التجنّب الانقيادي والقربي خاصّة.<sup>١</sup>

كان البحث في الوجه الثاني لاستحالة ثبوت استحباب الاحتياط، ومحصله أنّ حسن الاحتياط واقع في مرتبة متأخرة عن الحكم الشرعي، وما كان في هذه المرتبة لا يستتبع حكمًا شرعيًّا؛ للكبرى التي أفادها الميرزا الشيرازي.

فإذا قلنا بالاستتباع الشرعيّ لزوم الدور أو التسلسل. فإدراك العقل لحسن الطاعة -مثلاً- متوقف على ثبوت أحكام شرعيّة في رتبة سابقة. فإذا أدرك العقل حسن الطاعة وبقاعدة الملازمة استكشفنا وجوب الطاعة شرعًا، حكم

العقل بحسن طاعة هذا الحكم، وهو وجوب الطاعة. وهكذا إلى لا نهاية، فيتسلسل.

ولهذا قالوا إنّ الأحكام العقلية الواقعة في سلسلة المعاليل لا يصح تطبيق قاعدة الملازمة فيها.

وحسن الاحتياط من الأحكام المتأخرة عن الحكم الشرعيّ، فلا يستتبع حكمًا شرعيًا.

**الجواب الأوّل عن الوجه الثاني:** هذا البيان مبني على عدم صحة تطبيق كبرى الملازمة في سلسلة معاليل الحكم الشرعيّ. وهذه الكبرى لا يقبلها المصنف، بل لا يفرّق بين ما كان في سلسلة العلل وبين ما كان في سلسلة المعاليل. فتأمّل في وجه عدم قبوله التفصيل.

**الجواب الثاني عن الوجه الثاني:** ما ركّز عليه المصنف من أنّا إذا تنزلنا لما ذكره الميرزا الشيرازي، لم يؤثر ذلك في المطلب؛ لأنّ ههنا مطلبين: الأوّل أنّ قانون الملازمة لا يمكن تطبيقها في موارد إدراك العقل لشيء في رتبة متأخرة عن الحكم الشرعيّ، كالطاعة والاحتياط والتجري. الثاني أنّ المولى لا يجعل تكليفًا بشيء هو في سلسلة المعاليل.

أمّا المطلب الأوّل فغاية ما يؤدّيه أنّا لا نستكشف بقانون الملازمة حكمًا شرعيًا. فالمشكلة في قانون الملازمة. ولا يُثبت ذلك عدم إمكان جعل الاحتياط الشرعيّ للمولى. ففرق بين المطلبين. وما هو محل البحث الثاني لا

الأول. فلا تأثير لما ذكره الميرزا الشيرازي فيما نحن فيه؛ حيث ليس الكلام في التمسك بقانون الملازمة.

نظيره ما ذكر في التجري من أنّ قانون الملازمة لا تُثبت حرمة، ولكن الآيات والروايات قد تدلّ عليها من دون حاجة إلى قانون الملازمة.

فكذا في المقام يُستفاد من الروايات أنّ هناك ملاكًا كامنًا في نفس الاحتياط بلا نظر إلى إدراك الواقع.

**الجواب الثالث عن الوجه الثاني:** ما سبكه المصنف في الجواب الثاني من أنّ ما تدل عليه الروايات استحباب الاحتياط في حدّ ذاته من باب تقوية الرادع النفسي وتحصيل ملكة اجتناب مخالفة الواقع. فنفس الاحتياط مطلوب سواء قصد المكلف القرية بالاحتياط أم لا. فمتعلق الروايات مطلوبة الاحتياط لا بملاك الطاعة والانقياد وتجنب التكليف الواقعي. ولذا يصح الاحتياط حتى في التوصليّات.

وإن شئت قلت: ما يُدرّكه العقل من مطلوبة الاحتياط بداعي الانقياد وإضافته إلى المولى، فيكون من الأمور القريبة. ولا يُدرّك مطلوبة الاحتياط لا بداعي الانقياد. وأمّا ما يُستفاد من النصوص فمطلوبة الاحتياط سواء قصد القرية أم لا. فما يُدرّكه العقل غير ما يُدرّك بالنصوص؛ فإنّ مُدرّك العقل تعبديّ، وما تشير إليه النصوص توصليّ.

ومعنى هذا أنّا حتى لو التزمنا بقانون الملازمة لم يأت إشكال التسلسل؛ لأنّ ما يحكم به العقل شيء وما يحكم به الشرع شيء آخر.

ولذا قال في المباحث:

إنّ التكلّم في أصل هذا القانون كبرويّا قد مضى في بحث التجري، وأثبتنا هناك بطلانه، وهنا نغضّ النظر عن بطلانه كبرويّا ونتكلّم في تطبيقه صغرويّا على ما نحن فيه، فنقول: إنّ تطبيقه على ما نحن فيه غير صحيح لوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ الاحتياط الذي يحكم العقل بحسنه إنّما هو الاحتياط بداعي المولى بأن يطلب بالاحتياط إحراز الواقع بقصد القربة و امتثال الأمر الاحتماليّ، و الاحتياط الذي أمر به في الأخبار لم يؤخذ فيه قصد القربة، فإنّ قصد القربة خارج عن مفهوم الاحتياط، وإنّما الاحتياط عبارة عن ملاحظة أطراف الشبهة بالفعل أو الترك و التخلّص عن مخالفته، سواء كان ذلك لله و بداعي إطاعة الأمر الاحتماليّ، أو لشيء آخر، كأمر الوالد، أو إعطاء شخص مالا له بإزاء ذلك، فما أمرت به الأخبار غير ما حكم بحسنه العقل، حيث إنّ الأخبار أمرت بذات الاحتياط، وما حكم العقل بحسنه هو الاحتياط بداعي المولى، حيث إنّ العقل يرى كلّ تقرب إلى المولى حسنا، فليس المأمور به في الأخبار داخلا في دائرة القانون الذي نقّحه (قدّس سرّه) في موارد حكم العقل بالحسن والقبح.

الوجه الثاني: أنّ حسن الاحتياط و إن كان - على ما نقّحه من القانون - يستحيل أن يكون ملاكا للحكم بالاستحباب، لكن لنا أنّ ندعي استحباب الاحتياط لا بمعنى الاستحباب النفسيّ بملاك حسنه، بل بمعنى الاستحباب

الطريقيّ الذي [٣٨٩] يكون ملاكه عين ملاكات الأحكام الواقعيّة، فيحكم المولى باستحباب الاحتياط من باب مطلوبيّته الطريقيّة لأجل التحفّظ على ملاكات الواقع بمقدار ما يؤدّيه الاستحباب من التحفّظ، بل لو قطع النظر عن مطلوبيّته الطريقيّة وفرضت ملاكات الواقع ضعيفة إلى درجة لا تقتضي أيّ تحفّظ عليها في حال الشكّ لما حكم العقل بحسنه، وإنّما يحكم العقل بحسنه عند ترقّب مطلوبيّته واحتمالها -على الأقلّ-<sup>١</sup>.

وذيل كلامه إشارة إلى ما ذكرنا سابقاً من أنّ الروايات حتى لو لم يثبت بها الاحتياط بملاك نفسيّ بل الطريقيّ، ولكن هذا الطريقيّ إبراز بمستوى معيّن من الاهتمام الذي لا يُدرّكه العقل.

فقد يُقال ما يُدعى في المقام هو حمل أخبار الاحتياط على الاستحباب المولويّ الطريقيّ لأجل أنّه إبراز لاهتمام الشارع. فلا يصحّ أن يكون المورد صغرى لكبرى الملازمة. وهذا يمكن أن يكون جواباً رابعاً عن الوجه الثاني. وقد ذكر السيد الهاشمي في حاشيته:

وبعبارة أخرى: استكشاف الحكم الشرعي بقانون الملازمة بين ما حكم به الشرع حكم به العقل في أحكام العقل المتأخّرة عن الحكم الشرعي كحسن الطاعة وقبح المعصية يلزم منه التسلسل مثلاً، فلا يمكن أن يستكشف الحكم الشرعي بالحسن العقلي، إلا أن هذا لا يعني عدم إمكان جعل الشارع

الملاكات نفسية أو طريقية هو يدركها استحبابه على الاحتياط، فإن هذا لا يلزم منه محذور التسلسل.

كما أنه لو استفيد ذلك من أدلة الأمر بالا احتياط كان موضوعه مطلق تجنب المخالفة للواقع المشكوك سواء كان بقصد الانقياد والاطاعة أم لا، بخلاف الحسن العقلي فإن موضوعه الانقياد، فالحكمان مختلفان ملاكا وموضوعا.<sup>١</sup>

وقوله: «كما أنه» إلى آخره، جواب آخر.

انتصار للميرزا النائيني: يظهر من كلمات الميرزا في الفوائد<sup>٢</sup> أنّ الإشكال إثباتيّ لا ثبوتي. فلا يُستفاد من الروايات إلا الإرشاد إلى الحكم العقلي؛ حيث إنّ العقل أو المرتكز العقلاني قائم على مطلوبة الاحتياط. ومتى جاءنا خطاب مخفوف بحكم عقلي أو ارتكاز عقلائي مترسخ، حُمل على الإرشاد. ولا يُحرز كون الخطاب في مقام التأسيس. ولذا قالوا في العقود إنّ الأوامر - كقوله: ﴿أوفوا بالعقود﴾ إرشاد إلى المرتكزات العقلانيّة.

ثم قال: إنّ استدلت بقانون الملازمة لإثبات الحكم الشرعيّ، قلنا: لا يمكن ذلك.

فسياق كلامه عدم إمكان تطبيق قانون الملازمة لإثبات الحكم الشرعيّ، وليس مفاد كلامه أنّ المورد الذي لا يمكن تطبيق قانون الملازمة فيه يستحيل جعل تكليف استحبابيّ أو وجوبيّ. ففرق بين عدم إمكان تطبيق قانون الملازمة

<sup>١</sup> السيد الهاشمي: دروس في علم الأصول: ج ٣: ٤٨٥

<sup>٢</sup> فوائد الأصول: ج ٣: ص ٣٩٨

وعدم وجود حكم شرعيّ، وبين عدم صحّة تطبيق قانون الملازمة، دون التطرق  
لثبوت الحكم الشرعيّ من مكان آخر.  
ولذا قال:

لا إشكال في رجحان الاحتياط عقلا في جميع أقسام الشبهة التحريمية  
والوجوبية الحكمية والموضوعية.

وفي استحبابه الشرعي من جهة أوامر الاحتياط إشكال، لاحتمال أن تكون  
الأخبار الواردة في الباب -على كثرتها- للإرشاد إلى ما يستقل به العقل من  
حسن الاحتياط تحرزا عن الوقوع في المفسدة الواقعية وفوات المصلحة النفس  
الأمرية، وحكم العقل برجحان الاحتياط وحسنه إنما يكون طريقا إلى ذلك،  
لأنه نشأ عن مصلحة في نفس ترك ما يحتمل الحرمة وفعل ما يحتمل الوجوب،  
بحيث يكون ترك المحتمل وفعله بما أنه محتمل ذا مصلحة يحسن استيفائها  
عقلا.

ومن ذلك يظهر: فساد ما ربما يتوهم من استحباب الاحتياط شرعاً [٣٩٩]  
بقاعدة الملازمة، فإن المورد ليس من موارد « القاعدة الملازمة » لما تكرر منا  
: أن مورد الملازمة إنما هو فيما إذا كان الحكم العقلي واقعا في سلسلة علل  
الأحكام من المصالح والمفاسد التي تبني عليها الأحكام ، وأما إذا كان الحكم  
العقلي واقعا في سلسلة معلولات الأحكام من الإطاعة والعصيان وما  
يستتبعهما من الثواب والعقاب ، فلا محل لقاعدة الملازمة ، والحكم العقلي



في باب الاحتياط يكون من القسم الثاني لما عرفت : من أنه طريق محض للتخلص عن فوات المصلحة والوقوع في المفسدة النفس الأمرية، فهو نظير حكمه بحسن الإطاعة وقبح المعصية ، فلا يمكن إثبات استحباب الاحتياط شرعا من طريق قاعدة الملازمة.

نعم : يمكن أن يستفاد استحبابه الشرعي من بعض الأخبار الواردة في الترغيب على الاحتياط كقوله -عليه السلام- «من ارتكب الشبهات نازعته نفسه أن يقع في المحرمات» وقوله -عليه السلام- «من ترك الشبهات كان لما استبان له من الاثم أترك» وقوله -عليه السلام- «من يرتع حول الحمى أوشك أن يقع فيه» ونحو ذلك من الأخبار التي يمكن أن يستظهر من التعليقات الواردة فيها أنها من قبيل الحكمة لتشريع استحباب الاحتياط، وإن كان للمنع عن ذلك أيضًا مجال.<sup>١</sup>

بل صرح في أجود التقريرات بالاستحباب الشرعي بملاك آخر غير ما أدركه العقل - كما ذهب إليه الشيخ الأعظم -:

نعم لا مضايقة في استحباب الاحتياط شرعا بملاك آخر غير ما هو الملاك في حكم العقل بالحسن مثل كون الاحتياط موجبا لقوة ملكة النفس على التحرز عن المعصية كما هو المستفاد من قوله -عليه السلام- من ترك ما

اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له اترك ولأجل ذلك استظهرنا فيما مر  
استحباب الاحتياط شرعا زائدا على ما هو عليه من حسنه العقلي.<sup>١</sup>

فما أفيد من نسبة المانع الثبوتي إلى الميرزا النائيني - كما في المباحث<sup>٢</sup> - ليس  
على ما ينبغي.

---

<sup>١</sup> أجود التقريرات: ج ٣: ص ٣٥٥

<sup>٢</sup> مباحث الأصول: ق ٢: ج ٣: ص ٣٨٧

النقطة الثانية: أنَّ الاحتياط متى ما أمكن فهو مستحب - كما عرفت - .  
ولكن قد يقع البحث في إمكانه في بعض الموارد. [٣٦٠]

وتوضيح ذلك أنه: إذا احتمل كون فعلٍ ما واجباً عبادياً؛ فإن كانت أصل مطلوبيته معلومةً أمكن الاحتياط بالإتيان به بقصد الأمر المعلوم تعلّقه به، وإن لم يعلم كونه وجوباً أو استحباباً فإنّ هذا يكفي في وقوع الفعل عبادياً وقريباً. وأمّا إذا كانت أصل مطلوبيته غير معلومة فقد يستشكل في إمكان الاحتياط حينئذٍ؛ لأنّه إن أتى به بلا قصدٍ قريبٍ فهو لغو جزماً. وإن أتى به بقصد امتثال الأمر فهذا يستبطن افتراض الأمر والبناء على وجوده، مع أنّ المكلف شاك فيه، وهو تشريع محرم، فلا يقع الفعل عبادةً لتحصل به موافقة التكليف الواقعي المشكوك.

وقد يجاب على ذلك بوجود أمرٍ معلوم وهو نفس الأمر الشرعي الاستحبابي بالاحتياط، فيقصد المكلف امتثال هذا الأمر، وكون الأمر بالاحتياط توصّلياً (لا تتوقف موافقته على قصد امتثاله) لا ينافي ذلك؛ لأنّ ضرورة قصد امتثاله في باب العبادات لم تنشأ من ناحية عبادية نفس الأمر بالاحتياط، بل من عبادية ما يحتاط فيه.

ولكنّ التحقيق عدم الحاجة إلى هذا الجواب؛ لأنّ التحرك عن احتمال الأمر بنفسه قربيّ كالتحرك عن الأمر المعلوم، فلا يتوقف وقوع الفعل عبادةً على افتراض أمرٍ مَعلوم، بل يكفي الإتيان به رجاءً.<sup>١</sup>

## الاحتياط في العبادة:

تعرض المصنف لهذا البحث في المباحث.<sup>٢</sup> ومحلّ النظر في هذا البحث إمكان الاحتياط في العبادة. وهنا صورتان:

أ. الفعل متردد بين الوجوب وبين الاستحباب، كما إذا شككنا في وجوب صلاة الآيات أو استحبابها. ولا إشكال في إمكان الاحتياط في هذه الصورة؛ لأنّ أصل المحبوبة مُحَرَز. وبعد إحرازه يُمكن قصد امتثال الأمر الواقعي؛ للعلم بوجود أمر واقعي. فلا يلزم منه التشريع. غايته أنّ الوجه غير مُحَرَز. أهو واجب؟ أم مستحب؟ وقد تقرّر عدم الدليل على لزوم قصد الوجه. بل من بنى على ذلك رفع اليد عنه في موارد التعذر وعدم القدرة؛ لمركزية مطلوبة الاحتياط. فحيث إنّ المكلف يُحرز أصل الأمر والمطلوبة، يكفي ذلك في قصد امتثال الأمر.

ب. الفعل متردد بين المطلوبة وبين عدمها. أيمن الاحتياط في مثل هذا؟ وهنا محل البحث.

<sup>١</sup> الحلقة الثالثة: ص ٣٥٩-٣٦٠

<sup>٢</sup> مباحث الأصول: ج ٢: ق ٣: ص ٣٩٠

دليل عدم صحّة الاحتياط: يظهر من عبارة الشيخ في الرسائل أنّ الاحتياط في الصورة الثانية محل إشكال؛ لأنّه لا يخلو من أنّ يؤتى بالفعل دون قصد امتثال الأمر، ومن أنّ يؤتى به مع قصد امتثال الأمر. فعلى الأوّل يقطع بأنّه لم يأت بالواقع على تقدير ثبوته؛ لأنّ الفعل عباديّ، والعباديّ يُشترط فيه قصد التقرب. وعلى الثانية يقع في التشريع العمليّ، وإنّ لم يكن تشريعاً قولياً. وأدلة حرمة التشريع تشمله. فيكون فعلاً محرّماً. ولهذا قد يُقال: لا يمكن الاحتياط في العبادة على كلّ حال.

وقد تعرض الميرزا النائيني لهذا الإشكال من الشيخ الأعظم، فقال:

وأما العبادات فقد استشكل الشيخ -قدس سره- في إمكان [٤٠٠] الاحتياط فيها، بل قوّى العدم في هذا المقام. مع أنّ بناءه في الكتب الفقهية والرسائل العملية على خلاف ذلك.

وقد نُقل أنّ كلمة "أقواهما" لم تكن في نسخة الأصل. وذلك هو المظنون؛ فإنّ النفس تأبى أن يكون مثل الشيخ يُنكر إمكان الاحتياط في العبادات، مع أنّ ما ذُكر في وجه ذلك في غاية الضعف والسقوط؛ فإنّ مبنى الإشكال -على ما ذكره الشيخ- إنّما هو اعتبار قصد التقرب والأمر في صحة العبادة، وذلك يتوقف على العلم بالأمر تفصيلاً أو إجمالاً، وفي الشبهات البدويّة لا علم بالأمر. [...]

ولكن الإنصاف أنه ما كان ينبغي أن يجري هذا الإشكال على قلم الشيخ،  
فضلاً عن أن يختاره ويقويه.<sup>١</sup>

الجواب الأول: أجيب عن إشكال الشيخ على الاحتياط في العبادة بجوابين،  
أولهما أن المقوم للعبادية والمحقق لها ليس قصد الأمر المتعلق بذات العمل  
بعنوانه الأولي، بحيث إذا علم المكلف بوجود أمر بصلاة الليل وقصد امتثاله  
تحققت العبادية. بل المقوم لها قصد امتثال الأمر المتعلق بالشيء ولو بعنوان  
ثانوي. فيكفي في العبادية إضافة العمل إلى الله بأن يُحرز شمول أمر لذلك  
العمل، ولو بعنوان ثانوي كعنوان الاحتياط.

فالمهم في العبادي إحراز الأمر سواء كان بعنوان أولي أم ثانوي. ولا دليل على  
لزوم قصد الأمر المتعلق بالعمل بخصوص عنوانه الأولي.

وبناء على ذلك يوجد هنا أمر يمكن للمكلف أن يمثله، وهو الأمر  
بالاحتياط. وقد تقدمت دلالة روايات الاحتياط على استحبابه.

فإن قلت: ذكرت أن الأمر بالاحتياط أمر توصلي لا تتوقف موافقته على قصد  
امتثال الأمر. فكيف يكون محققاً للعبادية، مع أنها تتقوم بقصد امتثال الأمر؟  
فإن شك المكلف في استحباب غسل الجمعة إما أن يقصد امتثال الأمر  
بالجمعة وإما أن يقصد امتثال الأمر بالاحتياط. ويلزم من الأول التشريع،  
ويلزم من الثاني عدم تحقق العبادية؛ لأنه توصلي.

قلنا: منشأ العباديّة متعلق الاحتياط، لا نفس الأمر بالاحتياط. فمفاد أدلة الاحتياط: ايت بالفعل بنحو يُحرّز به الواقع، سواء كان عباديّاً - كغسل الجمعة - أم لا - كأداء الدين -. فحيث إنّ مثل غسل الجمعة أمر عباديّ يقول دليل الاحتياط: ايت به بنحو يحقّق مطلوب المولى، أي: بقصد امتثال الأمر. فالعباديّة ناشئة ممّا يُحتاط به، لا من الاحتياط.

وإن شئت قلت: إذا قال المولى: «تجب الصلاة» فأحرزنا الأمر بالفعل بالعنوان الأوّل، لم يكن المحقّق للعباديّة قصد امتثال الأمر بالصلاة، بل الإتيان بذات الصلاة. فلنا أمر متعلق بالصلاة، ولنا الصلاة نفسها. فإذا قيل للمكلف لا بد من تحقيق العبادية لصلاة الظهر، كان تحقيق العباديّة بنفس المتعلق، بحيث تكون العبادية من قيود المتعلق. لا بقصد امتثال الأمر المتعلق بالصلاة، بحيث تكون العباديّة من قيود نفس الأمر؛ لما ذكر من الإشكالات في بحث التعبدية والتوصليّة. فحيث يتوقف امتثال المتعلق على الإتيان به بقصد قربيّ كان عليه قصد القربة بنحو يكون قيداً في المتعلق.

فإن كانت العبادية حاصلة من قصد الأمر أمكن القول بأنّ الأمر بالاحتياط توصليّ. وورد الإشكال. وأمّا إن كانت حاصلة من المتعلق، أمكن أن يكون الامتثال تعبديّاً أو توصليّاً بحسب المتعلق. وفي المقام التكليف المشكوك تكليف عباديّ. والعبادية لا تتحقق بقصد الأمر بالاحتياط، بل بالإتيان بالمتعلق بنحو عباديّ.

وتفصيل البحث في التوصليّ والتعبديّ.

الجواب الثاني: لا أساس لهذا الإشكال؛ لأنّ العبادية لا تتوقف على ثبوت أمر بالفعل، بعنوان أوّلاً ولا ثانويّ. بل يكفي احتمال وجود الأمر. وإنّما يأتي الإشكال على لزوم وجود الأمر. فإنّ لم يفهم الفقيه من الأدلة وجود أمر بالاحتياط لم يكف الجواب السابق لحلّ المشكلة. فمن مصاديق التقرب وإضافة الفعل إلى الله هو الإتيان بالفعل باحتمال كونه مطلوباً ومراداً للمولى. فيكفي كون التحرك للمولى ولو بالاحتمال للتقرب. وهذا مما يُرجع فيه إلى المرتكز لا إلى الأدلة، وارتكاز ما ذكرنا واضح. فمنشأ الإشكال لزوم وجود أمر، وهو غير مسلّم. راجع البحوث.<sup>١</sup>



٧٠- منجزية العلم الإجمالي

١٤٤١/١٢/٥ - الأحد

الوظيفة العملية في حالة الشكّ

الوظيفة في حالة العلم الإجمالي

قاعدة منجزية العلم الإجمالي.

أركان منجزية العلم الإجمالي.

تطبيقات منجزية العلم الإجمالي.

[٣٦٣-٣٦٢]

كلّ ما تقدّم كان في تحديد الوظيفة العملية في حالات الشكّ البدوي.

والآن نتكلّم عن الشكّ في حالات العلم الإجمالي. والبحث حول ذلك يقع

في ثلاثة فصول:

الأول: في أصل قاعدة منجزية العلم الإجمالي.

والثاني: في أركان هذه القاعدة.

والثالث: في بعض تطبيقاتها - كما يأتي تباعاً إن شاء الله تعالى - . [٣٦٤]

#### ١ - قاعدة منجزية العلم الإجمالي

والكلام في هذه القاعدة يقع في ثلاثة أمور:

الأمر الأول: في أصل منجزية العلم الإجمالي ومقدار هذه المنجزية بقطع النظر عن الأصول الشرعية المؤمّنة.

والأمر الثاني: في جريان الأصول في جميع أطراف العلم الإجمالي وعدمه ثبوتاً أو إثباتاً.

والأمر الثالث: في جريانها في بعض الأطراف.

ومرجع البحث في الأمرين الأخيرين إلى مدى مانعية العلم الإجمالي بذاته، أو بتنجزه عن جريان الأصول بإيجاد محذورٍ ثبوتيٍّ أو إثباتيٍّ يحول دون جريانها في الأطراف كلاً أو بعضاً. وسنبحث هذه الأمور الثلاثة تباعاً.

#### ١ - منجزية العلم الإجمالي بقطع النظر عن الأصول المؤمّنة الشرعية:

والبحث في أصل منجزية العلم الإجمالي إنّما يتّجه بناءً على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ حيث إنّ كلّ شبهةٍ من أطراف العلم مؤمّن عنها بالقاعدة المذكورة، فيحتاج تنجز التكليف فيها إلى منجز، ولا بدّ من البحث حينئذٍ عن حدود منجزية العلم الإجمالي ومدى إخراجها لأطرافه عن موضوع القاعدة.

وأما بناءً على مسلك حقّ الطاعة فكلّ شبهةٍ منجّزة في نفسها بقطع النظر عن الاصول الشرعية المؤمّنة، وينحصر البحث على هذا المسلك في الأمرين الأخيرين.

وعلى أيّ حالٍ فنحن نتكلّم في الأمر الأول على أساس افتراض قاعدة [٣٦٥] قبح العقاب بلا بيان.<sup>١</sup>

### منجزة العلم الإجماليّ

البحث في أصل الاحتياط يتوقف على بيان موضوع جريانه:  
تعارف عند الأصوليّين أنّ يقسّموا مجاري الأصول العملية ويبيّنوا مجرى كلّ أصلٍ، في أوّل بحثهم عن الأصول العملية. وقد تعرض الشيخ الأعظم لهذا في أوّل الرسائل وتبعه الأعلام.  
فالشك تارة في أصل التكليف، فلا يُعلم ثبوت التكليف، فيكون مجرى للبراءة التي تقدم بحثها،  
وأخرى يكون في المكلف به، بعد الفراغ عن أصل التكليف وإحرازه، فيكون مجرى للاشتغال، بلا فرق بين أنّ يكون المورد شبهة موضوعيّة - كالعلم الإجماليّ بكون أحد الحيوانات الخمسة غير مذكّي - وبين أنّ يكون شبهة حكميّة - كما إذا حصل إجمال أو تعارض في النصوص فلم يعلم المجتهد بلزوم القصر أو التمام في الحائر الحسينيّ -.

وللأعلام هنا تعبيران، فتارة يعبرون عن موارد العلم الإجماليّ بالشك في المكلف به بعد إحراز التكليف، وأخرى يعبرون عنه بالشك في التكليف المقرون بالعلم الإجماليّ؛ تمييزاً بينه وبين الشكّ البدوي في التكليف. وضابط العلم الإجماليّ وجود القضية المنفصلة، بأن نعلم بلزوم اجتناب أحد الإناءين إمّا الأوّل وإمّا الثاني.

وإذا اتضح موضوع البحث فهنا ثلاثة فصول: أصل قاعدة منجزية العلم الإجماليّ، وأركان القاعدة، وبعض تطبيقات القاعدة.

### الفصل الأوّل: قاعدة منجزية العلم الإجماليّ

البحث في هذه القاعدة حول ثلاثة محاور؛ حيث إنّ لنا ثلاثة أسئلة:

١ - هل العلم الإجماليّ منجز؟ وما هو مقدار المنجزية بقطع النظر عن الأصول الشرعيّة المؤمّنة؟

٢ - أتجري الأصول الشرعيّة المؤمّنة في جميع أطراف العلم الإجماليّ؟ بحيث تجوز المخالفة القطعيّة. والبحث عن ذلك ثبوتاً وإثباتاً.

٣ - أتجري الأصول العملية في بعض الأطراف؟ بحيث لا تجب الموافقة القطعيّة.

ومرجع المحورين الأخيرين إلى مانعية العلم الإجمالي عن جريان الأصول، كلاً أو بعضاً. وهذه المانعية يمكن تصورها بصورتين؛ لوجود مسلكين في العلم الإجماليّ:

١ - مسلك العلية الذي ذهب إليه المحقق العراقيّ، وحاصله أنّ نفس العلم الإجماليّ مانع من جريان الأصول في أطرافه بعضاً فضلاً عن أطرافه كلّاً. فحال العلم الإجماليّ كحال القطع. فالعلم الإجماليّ علة تامّة لوجوب الموافقة القطعيّة.

٢ - مسلك الاقتضاء الذي ذهب إليه المحقق النائينيّ، وحاصله أنّ العلم الإجماليّ ليس علة لوجوب الموافقة القطعيّة؛ لأنّ العلم تعلق بالجامع. وأمّا وجوب اجتناب كلّ طرف فلم يدخل في العهدة. والمنجزيّة تدور مدار العلم. ويكفي في امتثال الجامع ترك أحد الإناءين. ومعنى هذا عدم إمكان جريان الأصل في كلا الطرفين؛ لمنافاته مع وجوب اجتناب الأحد. فالعلم الإجماليّ علة تامة لحرمة المخالفة القطعيّة؛ لأنّ نقيض الموجبة الجزئيّة السالبة الكليّة. ولكن ليس علة لوجوب الموافقة القطعيّة.

فيصح أنّ يُقال: يمنع العلم الإجماليّ من جريان الأصول في جميع الأطراف، ولا يمنع من جريانها في بعضها. إلا أنّ المشكلة في جريان الأصل في جميع الأطراف تكمن في منجزيّة العلم الإجماليّ؛ فإنّا إذا أردنا أن نتمسك بالأصول الترخيصيّة كأصالة الطهارة، إمّا أن نُجريها في كلا الطرفين، فهو ترخيص في المخالفة العملية القطعيّة، وإمّا أن نُجريها في أحد الطرفين المعيّن، فيكون ترجيحاً بلا مرجّح. ولا يمكن إجراؤها في أحدهما المرّدّد؛ لأنّه لا ماهية له ولا هويّة.

فإطلاق دليل الترخيصي في الطرف الأوّل يُعارض بإطلاقه في الطرف الثاني؛ لأنّا نعلم بعدم إمكان صدق كلا الإطلاقين؛ لعلمنا بكذب أحدهما ووجوب اجتناب أحدهما. فيحصل التعارض بالعرض؛ لمنجزية العلم الإجمالي للجامع. فالعلم الإجمالي من جهة منجزته للجامع منع من إجراء الأصل في كلا الطرفين.

ومن هنا يتضح الفرق بين المسلكين؛ إذ العلية على أنّ العلم الإجمالي كالتفصيلي مانع من جريان الأصل الترخيصي في بعض الأطراف فضلاً عن كلّها. والاقتضاء على أنّ العلم الإجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية؛ للعلم بالجامع تفصيلاً، وليس علة تامة لوجوب الموافقة القطعية؛ لعدم العلم بالأطراف تفصيلاً. ولكنّ العلم الإجمالي لما نجّز الجامع لم نتمكن من إجراء الأصول الترخيصية في الطرفين أو أحد الطرفين دون الآخر.

فتنجز العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية فرع تساقط الأصول الترخيصية في الأطراف. وليس منجزاً بذاته كما عليه أصحاب مسلك العلية.

ولهذا سيأتي في الفصل الثالث أنّ الأصول الترخيصية إذا لم تسقط من جميع الأطراف لم يكن العلم الإجمالي منجزاً.

### منجزية العلم الإجمالي بقطع النظر عن الأصول الشرعية

البحث عن أصل المنجزية إنّما يتجه على قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ حيث لا يوجد بيان على كل طرف من أطراف العلم الإجمالي. وأمّا على مسلك

حق الطاعة فكلّ شبهة منجّزة في حال عدم الاقتران بالعلم الإجماليّ. فكيف  
إذا اقترنت بالعلم الإجماليّ؟  
وقد بحثنا ما يرتبط بهذا المطلب مفصّلاً في بحث القطع من أوّل الكتاب.  
فراجع.

وعليه فلا شك في تنجيز العلم الإجمالي لمقدار الجامع بين التكاليفين؛ لأنّه معلوم وقد تمّ عليه البيان، سواء قلنا بأنّ مردّ العلم الإجمالي إلى العلم بالجامع أو العلم بالواقع؛  
أمّا على الأول فواضح.

وأمّا على الثاني فلا نّ الجامع معلوم ضمناً حتماً، وعليه يحكم العقل بتنجز الجامع، ومخالفة الجامع إنّما تتحقّق بمخالفة كلا الطرفين؛ لأنّ ترك الجامع لا يكون إلّا بترك كلا فرديه، وهذا معنى حرمة المخالفة القطعية عقلاً للتكليف المعلوم بالإجمال.

وإنّما المهمّ البحث في تنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية عقلاً، فقد وقع الخلاف في ذلك.

فذهب جماعة - كالمحقّق النائيني والسّيّد الأستاذ - إلى أنّ العلم الإجمالي لا يقتضي بحّد ذاته وجوب الموافقة القطعية وتنجز كلّ أطرافه مباشرة.

وذهب المحقّق العراقي وغيره إلى أنّ العلم الإجمالي يستدعي وجوب الموافقة القطعية، كما يستدعي حرمة المخالفة القطعية.



ويظهر من بعض هؤلاء المحققين أنّ المسألة مبنية على تحقيق هويّة العلم الإجمالي، وهل هو علم بالجامع؟ أو بالواقع؟

وعلى هذا الأساس سوف نمهد للبحث بالكلام عن هويّة العلم الإجمالي والمباني المختلفة في ذلك، ثمّ نتكلّم في مقدار التنجيز على تلك المباني.<sup>١</sup>

كان البحث في أصل منجزية العلم الإجماليّ، وهنا احتمالان: إنكار أصل المنجزية، أو الاعتراف بالمنجزية. ومنشأ الاحتمالين كون العلم الإجماليّ بياناً رافعاً لموضوع قبح العقاب بلا بيان أو عدم كونه كذلك. فإنّ كان بياناً كان منجزاً، وإن لم يكن فلا.

وقد نُسب - كما في الرسائل - إلى جمع من الأعلام - كالمحقق الخوانساريّ والعلامة المجلسي والمحقق القميّ - عدم منجزية العلم الإجماليّ. وليس الكلام في تنقيح صحة النسبة. ولكن يُمكن أن نأتي ببيانين لإثبات عدم المنجزية:

**البيان الأوّل لعدم المنجزية:** دلت النصوص الشرعيّة على جواز اقتحام الأطراف في موارد العلم الإجماليّ، كما شمل إطلاق أدلة الأصول الترخيصيّة أطراف العلم الإجماليّ؛ حيث إنّ موضوع الأصول عدم العلم بالنجاسة والحرمة، وكلّ طرف من أطراف العلم الإجماليّ يصدق عليه أنّه غير معلوم الحرمة أو النجاسة. فمقتضى الإطلاق جواز اقتحام جميع الأطراف.

**الإشكال على البيان الأول:** بحثنا في المنجزية العقلية بغضّ النظر عن تدخّل الشارع. وهذا البيان يعترف بأنّه لا موضوع للبراءة العقلية، بل العقل يُدرك الاشتغال. غايته أنّ حكم العقل بالاشتغال معلق على عدم تدخّل الشارع بالترخيص. وأدلة الأصول أو الروايات الخاصة ترخّص. وليس ذلك إنكاراً لقاعدة الاشتغال في المقام.

**البيان الثاني لعدم المنجزية:** النكتة في جريان البراءة العقلية أنّ موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو عدم بيان على التكليف والجعل. ولا علم لنا بالتكليف والجعل في مورد العلم الإجماليّ. فإذا شكّ المكلف في أنّ الواجب عليه صيام شهرين متتابعين؟ أم إطعام ستين مسكيناً؟ لم يكن له علم بالخصوصية، وما جعله الشارع كحكم شرعيّ في وعاء التشريع ليس الجامع -أي: وجوب أحد الأمرين-، بل الخصوصية. والمفروض أنّ ما جعله الشارع غير معلوم عند المكلف.

فما جعله الشارع ليس به علم، وما علم به المكلف لم يجعله الشارع؛ لأنّه أمر انتزاعي عقليّ لا أثر له. فحال العلم الإجماليّ كحال الشكّ.

**الإشكال على البيان الثاني:** العلم الإجماليّ بالتكليف بيان رافع لقبح العقاب؛ لأنّ المرجع في تحديد كونه بياناً إلى العقل، لا الظهور العرفيّ. وبالرجوع إلى العقل نجده يقول: العلم الإجماليّ بالتكليف بيان رافع لقبح العقاب، بلا فرق بين أنّ يصل التكليف إلى العبد بخصوصيّاته التفصيليّة، وبين أنّ يصل إليه في ضمن علمه بالطرفين. فمن علم بوجوب صلاة الظهر أو صلاة الجمعة عليه

مثلاً يعلم بوجود تكليف واقعي للمولى ضمن هذين التكليفين. وهذا وصول ضمنّي. فلا محلّ عند العقل لتطبيق قبح العقاب بلا بيان.

فتارة نبي على أنّ العلم الإجماليّ علم بالجامع، وأخرى نبي على أنّه علم بالواقع بصورة مشوّشة. فذهب الأكثر - كالنائني - إلى أنّ العلم الإجماليّ علم بالجامع لا علم بالواقع. فمن علم بأنّ إحدى الصلاتين واجبة علم بوجود الجامع. وذهب المحقق العراقي إلى أنّه علم بالواقع، إلا أنّه تارة يكون علماً واضحاً تفصيليّاً، وأخرى يكون علماً مشوّشاً كرؤية الشبح من بعيد. فالفرق بين العلم الإجماليّ والتفصيليّ ليس في المتعلق - كما يرى النائني - بل في نفس العلم.

والذي يهمنا أنّه لا فرق بين المسلّكين من جهة عدم جريان قبح العقاب بلا بيان؛

أمّا على مسلك الميرزا فلا أنّ المكلف يعلم بالجامع، ونسبة علمه إلى الجامع نسبة العلم التفصيليّ. فحيث علم بالجامع تفصيلاً فهو قاطع بالتكليف. ومع القطع بالتكليف يرتفع موضوع قبح العقاب بلا بيان.

وأمّا على مسلك العراقيّ فلا أنّ المكلف عالم بالواقع، ولو كان بصورة مشوّشة. والعقل يرى هذا المقدار من الوصول كافياً لاستحقاق العقوبة.

ولا مجال لتوهم أنّ موضوع البراءة العقلية لا يرتفع على مسلك العراقيّ؛ من جهة أنّ متعلق العلم الإجماليّ عنده ليس الجامع، بل الواقع ولكن بصورة مشوّشة، ومقتضى التشوّش ألا يكون بياناً، فيقبح العقاب. وإنّما لم يكن لهذا

التوهم مجال؛ لأنّ المكلف يعلم -حتى على مسلك العراقي- بالجامع؛ للفرق بين ما تعلق به العلم بالمدلول المطابقي وبين ما تعلق به العلم بالمدلول التضميني. فالعالم بالإجمال وإن كان عالماً بالواقع إلا أنّ مرجع علمه بالواقع إلى علمين: علم بالجامع، وعلم بالخصوصية. فالمكلف حتى بناء على كلام العراقي عالم بالجامع علماً تضمينياً. فالجامع قد قام البيان عليه. وهو كافٍ لتنقح موضوع الاشتغال.

فإن قلت: نسلم العلم بالجامع، ولكنّه علم مشوّش، فيرجع الإشكال، قلنا: مصبّ التشويش ليس الجامع، بل الخصوصية. ولهذا يُقال: مرجع كلام العراقي إلى أنّ العلم الإجمالي له جزء مضيء -وهو الجامع- وله جزء مظلم -وهو الخصوصية-. وهكذا يرتفع موضوع البراءة العقلية. إذا اتضح ذلك نقول:

غاية ما يقتضيه هذا التخريج -على مسلكيه- هو: ارتفاع موضوع قبح العقاب بلا بيان بالنسبة إلى الجامع. وغاية ما يمكن استفادته منه حرمة المخالفة القطعية، لا وجوب الموافقة القطعية.

فينبغي البحث عن وجوب الموافقة القطعية، وإلا فحرمة المخالفة القطعية مفروغ عنها وقد بُحث مفصلاً في بحث القطع. فيُقال:

وقع الخلاف بين أعلام الأصول؛

فذهب جمع -كالمحقق العراقي- إلى أنّ العلم الإجمالي بنفسه علّة تامّة لثبوت وجوب الموافقة القطعية.

وذهب النائي إلى أنّ العلم الإجمالي ليس بنفسه علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعيّة، بل وجوبها مشروط بتعارض الأصول في الأطراف كيلا يبقى للمكلف معذّر. ولولا تعارض الأصول لكان غاية ما يقتضيه العلم الإجمالي حرمة المخالفة القطعيّة.

وقد عُلِّلَ الخلاف بين العراقي وبين النائي بالخلاف في حقيقة العلم الإجمالي؛ فحيث ذهب النائي إلى أنّ حقيقة العلم الإجمالي علم بالجامع، قال غاية ما يترتب على الإجمالي أنّه علّة تامّة لحرمة مخالفة ما تعلق به العلم -أي: الجامع- . فهو علّة تامّة لحرمة المخالفة القطعيّة. وأمّا وجوب الموافقة كذلك فليس معلولاً لهذا العلم الإجمالي، بل لا بدّ له من وجود حيثية زائدة، والبحث عن تعارض الأصول في الأطراف.

وحيث ذهب العراقي إلى أنّ حقيقته العلم بالواقع، فقد دخل الواقع في العهدة، وجبت الموافقة القطعيّة؛ لأنّ ما اشتغلت به الذمة الواقع. والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

فالخلاف بين مسلكي الاقتضاء والعلية يرجع إلى الخلاف في حقيقة العلم الإجمالي. وهو من الأبحاث التي يميّز به كتاب الحلقة الثالثة؛ حيث لم يُبحث بهذه الصورة في كلمات الأصوليين.

وسياّتي من المصنف الإشكال على ربط الخلاف بين المسلكين بالخلاف في حقيقة العلم الإجمالي.

الاتجاهات في تفسير العلم الإجمالي:

ويمكن تلخيص الاتجاهات في تفسير العلم الإجمالي في ثلاثة مبانٍ:

الأول: المبنى القائل بأن العلم الإجمالي علم تفصيلي بالجامع مقترن بشكوك تفصيلية بعدد أطراف ذلك العلم. وهذا ما اختاره المحققان النائي والأصفهاني.

وهذا المبنى يشتمل على جانبٍ إيجابي وهو اشتغال العلم الإجمالي على العلم بالجامع، وهذا واضح بداهة. وعلى جانبٍ سلبي وهو عدم تعدّي العلم من الجامع.

وبرهانه أنّه: لو فرض وجود علم يزيد على العلم بالجامع فهو: إمّا أن يكون بلا متعلّق، أو يكون متعلّقاً بالفرد بحده الشخصي المعين، أو بالفرد بحدّ شخصيٍّ مردّدٍ بين الحدّين أو الحدود، والكلّ باطل؛

أمّا الأوّل فالآن العلم صفة ذات الإضافة، فلا يعقل فرض انكشافٍ بلا منكشف.

وأما الثاني فلبداهة أنّ العالم بالإجمال لا يعلم بهذا الطرف بعينه، ولا بذاك بعينه.

وأما الثالث فلأنّ المرّد إن أريد به مفهوم المرّد فهذا جامع انتزاعي، والعلم به لا يعني تعدّي العلم عن الجامع. وإن أريد به واقع المرّد فهو ممّا لا يعقل ثبوته فكيف يعقل العلم به؛ لأنّ كلّ ما له ثبوت فهو متعيّن بحدّ ذاته في أفق ثبوته؟

الثاني: المبني القائل بأنّ العلم في موارد العلم الإجمالي يسري من الجامع [٣٦٧] إلى الحدّ الشخصي، ولكنّه ليس حدّاً شخصيّاً معيّناً؛ لوضوح أنّ كلّاً من الطرفين بحده الشخصيّ المعيّن ليس معلوماً، بل حدّاً مرّداً في ذاته بين الحدّين.

وهذا ما يظهر من صاحب الكفاية اختياره؛ حيث ذكر في بحث الواجب التخييري من الكفاية أنّ: أحد الأقوال فيه هو كون الواجب الواحد المرّد. وأشار في تعليقته على الكفاية إلى الاعتراض على ذلك بأنّ الوجوب صفة، وكيف تتعلّق الصفة بالواحد المرّد مع أنّ الموصوف لا بدّ أن يكون معيّناً في الواقع؟

وأجاب على الاعتراض بأنّ الواحد المرّد قد يتعلّق به وصف حقيقي ذو الإضافة، كالعلم الإجمالي، فضلاً عن الوصف الاعتباري، كالوجوب.<sup>١</sup>

## المسالك في تفسير حقيقة العلم الإجماليّ

هنا ثلاثة مسالك رئيسية في تفسير حقيقة العلم الإجماليّ:

### المسلك الأوّل: مسلك النائي والأصفهانيّ

ذهب المحققان النائي والأصفهانيّ إلى أنّ حقيقة العلم الإجماليّ عبارة عن مجموع أمرين: علم تفصيلي بالجامع، وشكوك تفصيلية بعدد الأطراف الموجودة في دائرة العلم الإجمالي.

فإذا علم المكلف بسقوط قطرة نجاسة في أحد الأواني الثلاثة، رجع العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بنجاسة أحد الأواني الثلاثة، من دون إجمال. وشكوك تفصيلية بعدد الأواني، فيشكّ في كل إناء: أهو نجس؟ أم لا؟

والوجه في هذا التحليل أنّ حقيقة العلم الإجماليّ ترجع إلى قضية منفصلة حقيقية، ونفس هذه القضية تقتضي علمًا بجامع وشكوكًا بعدد الأطراف.

فيقال: «المكلف يعلم بنجاسة إمّا الإناء الأوّل وإمّا الإناء الثاني وإمّا الإناء الثالث». فما قبل "إمّا" علم تفصيلي ومدخولها شكوك تفصيلية. فلنا في

العلم الإجماليّ أمران تفصيليّان: علم وشكّ. وإمّا يوصف العلم بأنّه إجماليّ مع أنّه مركّب من أمرين تفصيلين لأنّ مصب الإجمال هو الأطراف ومصب العلم الجامع. وليس مصب العلم والإجمال شيء واحد ليُقال: يستحيل اجتماع

العلم والإجمال.

والمحقق الأصفهاني أقام برهاناً على هذا التحليل، أمّا وجود علم تفصيلي بالجامع فلا نزاع فيه عند أحد، وإلا لكان الشكّ شكّاً بدويّاً. فالعنصر الأوّل



محل وضوح وتسالم. وأمّا وجود شكوك تفصيلية بعدد الأطراف -وهو محل النزاع والاختلاف بين العراقي والأصفهاني- فلأن العلم يقف على الجامع ولا يتعدى إلى الخصوصيّات الفرديّة. فلنا علم بنجاسة ما في أحد الأواني، ولنا علم بنجاسة آنية معيّنة. الأوّل متعلق بالجامع، والثاني متعلق بذي الخصوصيّات. ومعنى الشكوك التفصيلية أنّه ليس له علم بالخصوصيّات. ولذا قلنا بأنّ العلم لا يتعدى إلى الخصوصيّات.

والبرهان على وقوف العلم الإجماليّ على الجامع أنّ العلم إذا تعدّى، إمّا أن يتعدّى بلا متعلق، وإمّا أن يتعدّى بمتعلق. وعلى الثاني إمّا أن يكون المتعلق معيّناً وإمّا أن يكون غير معيّن ومردّد. والمردد إمّا مردد مفهوميّ -أي: بالحمل الأوّل- وإمّا بالحمل الشائع. فهنا صور أربع، وكلها فاسدة؛

أمّا الاحتمال الأوّل -وهو دعوى تعدي العلم الجامع وعدم تعلقه بشيء- فواضح الفساد؛ لأنّ العلم من العناوين ذات الإضافة، وهذه العناوين لا تتصوّر إلا مع متعلّق، كالحبّ بلا محبوب، والبغض بلا مبغوض، والعلم بلا معلوم.

وأمّا الاحتمال الثاني -وهو تعدي العلم إلى متعلق يكون خصوصيّة معيّنة مشخّصة- فهو باطل؛ لأنّه يكون علم تفصيلي بالخصوصيّة وخر عن كونه علماً إجمالياً.

وأما الاحتمال الثالث - وهو تعدي العلم إلى متعلق مردد بين خصوصيتين تردّدًا بالحمل الأوّل - فهو باطل؛ لأنّ مفهوم "أحدهما" الانتزاعيّ ليس غير العلم بالجامع.

وأما الاحتمال الرابع - وهو تعدي العلم إلى متعلق مردد بين خصوصيتين تردّدًا بالحمل الشائع - فهو باطل؛ لأنّ واقع المردّد لا وجود له في الخارج ليتعلّق به العلم؛ لأنّ الوجود يساوق التشخص. فيبقى العلم بلا متعلق. فإنّ قلت: نسلم بالمساوقة بين التشخص وبين الوجود، ولكن هذه القاعدة الفلسفية تتم بلحاظ العالم الخارجي لا الذهني. ونحن ندعي أنّ متعلق العلم صورة في الذهن، لا الخارج.

وإن شئت قلت: لنا معلوم بالذات ومعلوم بالعرض. والمعلوم بالذات هو الصورة؛ لأن العلم موجود في أفق النفس، ومعرضه نفسي؛ لاستحالة انفكاك المعارض عن العارض في الوجود. والمعلوم بالعرض هو المحكي بالصورة وهو الخارج.

وما ندعيه أن العلم تعلق بـ "أحدهما" بالحمل الشائع، وهو المعلوم بالذات، وهو الصورة. وليس المراد به الوجود الخارجي حتى يساوق التشخص والتعين. فليس مقامنا مصداقًا للقاعدة الفلسفية المذكورة.

قلنا اختصارًا: الصور الذهنية إنّما هي ماهيات تحكي الخارج، فإذا كان الخارج مشخصًا كانت الصورة الحاكية عنه مشخصة، وهذه القاعدة الفلسفية موضوعها نفس الأمر والواقع، الأعم من الوجود الخارجي والذهني.

وإن شئت قلت: الوجود الخارجي في كلمات الفلاسفة يطلق على معنيين:  
المعنى الأخص في قبال الوجود الذهني، والمعنى الأعم الشامل للمعنى الأخص  
والوجود الذهني - وهو نفس الأمر والواقع - . وموضوع القواعد الفلسفية كلها  
الواقعية الأعم من الخارجية والذهنية.

وقد ثبت في محله أن الوجود الذهني من أقسام الوجود وله آثار، كرفع الجهل  
وانبساط النفس. والآثار علامة على وجود الواقعية - الوجود أو الماهية على  
الخلافاً - .

فالإشكال غير وارد. والنتيجة أنه لا معنى لتعلق العلم بغير الجامع. وما عدا  
الجامع ليس سوى متعلقاً للشك.

### المسلك الثاني: ما نُسب إلى الآخوند

نُسب إلى الآخوند أنه يرى تعدّي العلم الإجماليّ العلم بالجامع وسريانه إلى  
الخصوصيّة. غايته أنّ الخصوصيّة المتعلقة للعلم ليست الخصوصيّة المعيّنة، بل  
مردّدة بين اثنتين. فلنا خصوصيّة مشخّصة للإناء النجس وهي اللون الأحمر  
مثلاً، وخصوصيّة مشخّصة للإناء الطاهر وهي اللون الأبيض. ولنا خصوصيّة  
مردّدة بين الخصوصيّتين، وهي أحد الإناءين لا بشرط من جهة كونه أحمر أو  
أبيض، وهو الجامع الانتزاعيّ. وله وجود بوجود منشأ انتزاعه، غايته أنّ وجوده  
بنحو البدل.

وفرق بين الجامع وبين واقع "أحدهما"؛ فإنّ الجامع عنوان مشير إلى واقع  
خارجيّ، وحيث إنّ الجامع صورة، والصورة تُلاحظ بما هي مرآة للخارج، فلا

بد من وجود مطابق في الخارج، وهو إحدى الخصوصيّتين على سبيل البدل، وتكون الصورة مشيرة إلى هذه الخصوصية المردّدة.

فالنتيجة أنّ العلم يتعلق بالخصوصية المرددة بين الخصوصيّتين والجامع يشير إلى الخصوصية المردّدة.

والآخوند في بحث الوجوب التخييريّ أشار إلى مسالك في حقيقة هذا الوجوب، منها أنّ الوجوب التخييريّ تعلق بالواقع المردد على سبيل البدل. فإذا قال المولى: «من أفطر متعمداً عليه العتق أو الصيام أو الإطعام» لم يرجع الوجوب إلى الوجوب الشرطيّ، بل متعلقه الواقع المردّد بين الخصوصيات الثلاث على سبيل البدل.

ثم ذكر في حاشيته على الكفاية أنّ هذا المسلك قد يُقال بعدم معقوليّته، وأجاب بأنّ الصفات الحقيقية - كالعلم - تتعلق بالواقع المردد فضلاً عن الصفات الاعتباريّة - كالوجوب -<sup>١</sup>. فانتزعوا من هذه العبارة أنّ الآخوند يرى حقيقة العلم الإجماليّ متعلقاً بالواقع المردد بين الخصوصيّتين.

فراجع عبارة الآخوند وتأمل في تماميّة ما استفادوا منها، وراجع كلام المحشّين.

قوله: «مقترن بشكوك»:

هل مرجع كلام النائي والأصفهاني إلى تركّب العلم من العلم بالجامع ومن الشكوك التفصيليّة -على خلاف ما يُقال في الفلسفة من بساطته-؟ أم هو تحليل للعلم الإجماليّ ولو كان بسيطاً؟ والاقتران لا يقتضي التركّب.

كان الكلام في المسلك الثاني، وهو تعلق العلم الإجمالي بالفرد المردّد، وقد نسبته المصنف إلى الآخوند.

ولكي تتضح معالم مسلك الآخوند لا بد من التعرض لما ذكره. لا سيما مع أنّ هذه المسالك لم تعنّ ولم تُفرز في الكلمات. فيصعب على الطالب أن يعرف مسالكهم في حقيقة العلم الإجمالي. بل هي مطالب تُقتنص. خصوصاً بالنسبة إلى الآخوند؛ حيث إنّ بحث العلية والاقتضاء مباشرة في بحث العلم الإجمالي من الكفاية، ولم يبحث حقيقة العلم الإجمالي. وكذا في بحث القطع. وإنّما اقتنص مسلكه من بعض عباراته. وهنا مطالب:

١- بيان شواهد إثباتيّة على أنّه يرى مسلك الفرد المردّد: الظاهر من بعض الكلمات الإشكال في نسبة مسلك الفرد المردّد إلى الآخوند. وبالتتبع في كلماته نجد شواهد في كلماته:

**الشاهد الأوّل:** ذكر في بحث الوجوب التخييري<sup>١</sup> أنّ حقيقته تعلقه بالجامع، وفي قبال ذلك مسالك، منها ما قد يظهر من بعض عبارات صاحب الفصول من أنّ حقيقة الوجوب التخييري تعلقه بـ "أحد" مصداقاً. فقال الآخوند ليست حقيقته ذلك.

وذكر في الهامش أننا لا نُنكر ما يظهر من صاحب الفصول من باب أنه غير معقول. كيف والصفات الحقيقية ذات الإضافة - كالعلم - يمكن أن تتعلق بالفرد المردد، فضلاً عن الصفات الاعتبارية كالوجوب. وإنما لم نقبل ذلك لعلّة أخرى.

ففهم الأعلام أن الآخوند يرى إمكان تعلّق العلم بالفرد المردد. ومن الواضح أن العلم التفصيلي يتعلق بالخصوصيّة المشخّصة، لا بالفرد المردد. فلا مصداق لكلامه إلا العلم الإجماليّ.

**إشكال على الشاهد الأوّل:** قد يستشكل في التمسك بهذا الشاهد من جهة أن هنا بحثين: معقوليّة تعلّق العلم الإجماليّ بالفرد المردّد، وكون حقيقة العلم الإجماليّ تعلقه بالفرد المردد. وإمكان الشيء لا يستلزم الالتزام به.

**الشاهد الثاني:** ما ذكره الآخوند في حاشيته على المكاسب؛ حيث ذكر الشيخ الأعظم جواز تعلّق الصفات الاعتبارية بأحد الأشياء، بخلاف الصفة الوجوديّة المتأصلة. فعلّق عليه الآخوند وقال:

بل ولو كانت صفة كذلك. لكنها إذا كانت ذات إضافة، كالقطع بطهارة أحد الشيئين أو بنجاسته، مع طهارتهما أو نجاستهما - كما لا يخفى -<sup>١</sup>

فيقول: تعلق الصفة ذات الإضافة بأحد الأشياء لا مانع منه. ولا يصح أن يُقال - كما قال العراقي - : العلم الإجمالي متعلق بالواقع؛ إذ قد لا يوجد واقع. فإذا قطع بطهارة أحد الشيئين وكان كلاهما نجسين لم يكن واقع في الخارج. **الشاهد الثالث:** ما ذكره في رسالته في الوقف:

هل يعتبر التعيين في العين؟ فلا يصح وقف المبهم المردد كوقف أحد [٢١] العبدین. فيه إشكال:

من كونه شخصا خارجيا ذا منفعة فيحبس نفسه ويطلق منفعته كما هو قضية عقد الوقف وذلك لكونه إحدى العينين اللتين كانتا كذلك.

ومن أن إبهامه وتردده بين الشخصين ربما يأتي عن حبسه أصلا وإطلاقه منفعة وإن لم يأب من تعلق بعض لإضافات والاعتبارات به. كيف؟ ويتعلق به العلم الذي كان ذا إضافة.

فإذا علم إجمالا بنجاسة أحد الثوبين فهل متعلق العلم إلا أحدهما الخارجي بلا تعين أصلا حتى في علمه تبارك وتعالى فيما إذا اتفق نجاسة كليهما كما لا يخفى؟<sup>١</sup>

**الشاهد الرابع:** ما ذكره في رسالة الوقف أيضاً:

ثانيها: التعيين،



فلا يصح الوقف على أحد الرجلين أو إحدى القبيلتين ولا يخفى إن عدم صحته ليس بعقلي - كما توهم -؛ لفساد تخيل إن الملكية تقتضي كغيرها من الصفات الحقيقية التي تكون موجودة في الموضوع موضوعاً معيناً لما يأتي من أنها من الإضافات والاعتبارات وهي لا تقتضي وجود الموضوع فضلاً عن تعيينه. كيف؟ والصفات الحقيقية التي تكون ذات الإضافات تتعلق بالمردد كالعلم الإجمالي؛ فإنه يتعلق به بلا تعيين له أصلاً؛ ضرورة إنه لو علم بنجاسة أحد الثوبين وكان كل منهما نجساً لا يكون تعيين للمعلوم أصلاً - كما لا يخفى -<sup>١</sup>.

ثم ذكر في بحث الإطلاق من الكفاية التفريق بين مدلول النكرة، وبين الكلي المقيد بقيد الوحدة، وبين الفرد المردّد. وهناك أمر رابع ينبغي تبين الفرق بينه وبين غيره وهو الفرد المنتشر الذي ذكر في حواشي المختصر. فقد ذكر ما حاصله أنّ هناك فرقاً بين الفرد المردّد وبين باقي الاصطلاحات، يوجب هذا الفرق إمكان تعلق الصفة ذات الإضافة به. وهذا نصه:

النكرة مثل "رجل" في ﴿وجاء رجل من أقصى المدينة﴾ أو في «جئني برجل» ولا إشكال أن المفهوم منها في الأول، ولو بنحو تعدد الدال والمدلول، هو

الفرد المعين في الواقع المجهول عند المخاطب المحتمل الانطباق على غير واحد من أفراد الرجل.

كما أنه في الثاني، هي الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة، فيكون حصة من الرجل، ويكون كلياً ينطبق على كثيرين، لا فرداً مردداً بين الأفراد.

وبالجملة: النكرة -أي بالحمل الشائع يكون نكرة عندهم- إما هو فرد معين في الواقع غير معين للمخاطب، أو حصة كلية، لا الفرد المردد بين الأفراد؛ وذلك لبداية كون لفظ "رجل" في «جئني برجل» نكرة، مع أنه يصدق على كل من جيء به من الأفراد ولا يكاد يكون واحد منها هذا أو غيره، كما هو قضية الفرد المردد لو كان هو المراد منها؛ ضرورة أن كل واحد هو هو، لا هو أو غيره، فلا بد أن تكون النكرة الواقعة في متعلق الأمر، هو الطبيعي المقيد بمثل مفهوم الوحدة، فيكون كلياً قابلاً للانطباق. فتأمل جيداً.<sup>١</sup>

٢- المراد بالفرد المردد: هل يُراد بالفرد المردد مفهوم الفرد المردد؟ أم عنوان

"أحدهما" المفهومي؟ أم عنوان "أحدهما" المصداقي؟

ليس المراد بتعلق العلم بالفرد المردد مفهوم الفرد المردد؛ لأنّ الفرد المردد بالحمل الأوّل ليس فرداً مردّداً. والعلم الإجمالي لا يتعلق بالمعيّن.

وليس المراد به أيضاً "أحدهما" مفهوماً؛ فإنّه عنوان كلي قابل للانطباق على أكثر من فرد. وهو كليّ معيّن.

بل المراد "أحدهما" مصداقًا، وهو ينقسم إلى قسمين: الموضوعيّ والمشيّريّ  
المرآتيّ. ولا بد من التفريق بينهما. يأتي بيانه.

قلنا إنّ لنا الفرد المردّد بالحمل الأوّليّ، ولنا عنوان "أحدهما" المفهوميّ، ولنا عنوان "أحدهما" المصداقيّ. ولا بد من التفريق بينها:

١- أمّا الفرد المردّد بالحمل الأوّليّ -أي: مفهومه- فالمراد به مفهوم معيّن في الذهن. غايته أنّه لا مصداق له في الخارج؛ إذ الخارج يساوق التعيّن لا التردّد، كمفهوم "شريك الباري". وليس مراد الآخوند من تعلق العلم الإجماليّ بالفرد المردّد مفهوم الفرد المردّد.

٢- وأمّا "أحدهما" المفهوميّ فالمراد به عنوان منتزّع عن الأفراد على سبيل البدل. فإذا كان لنا رجل أبيض ورجل أسود، تارة ننتزع مفهومًا متأصلًا - أي: ما له بإزاء ومطابق في الخارج- كعنوان "إنسان"، وأخرى ننتزع مفهومًا انتزاعيًّا، كعنوان "أحد"؛ فإنّ الفرد على سبيل البدل غير موجود في الخارج وليس عنوانًا متأصلًا. فتارة نلاحظ "أحد" بمفهومه، كان كليًّا.

فمفهوم الفرد المردّد مفهوم اختراعي وليس له مطابق في الخارج ولا منشأ انتزاع. وأمّا مفهوم "أحد" فمفهوم انتزاعيّ منتزّع من الأفراد. وهو كليّ قابل للانطباق على الرجل الأبيض وعلى الرجل الأسود. فنلاحظ "أحد" بما هو مفهوم، لا بما هو مشير إلى الخارج، أي: نلاحظه استقلالًا. فيكون مفهومًا كليًّا.

وليس هذا مراد الآخوند.

٣- وأمّا "أحدهما" المصدقيّ فالمراد به الصورة الذهنية الملحوظة بما هي حاكية عن الخارج، لا بما هي وجود مستقل في أفق النفس. وله قسمان: موضوعيّ ومشيريّ.

والمراد بـ "أحدهما الموضوعيّ" الصورة التي تشير إلى صرف الوجود والحيثية المشتركة، كأنّ يتعلق غرض المولى بتحقيق إكرام لأحد الرجلين، فيقول: «أكرم أحد الرجلين». فلا يكون عنوان "أحد" مشيرًا إلى خصوصيّة لأيّ منهما. وما تعلق به الملاك إكرام أيّ رجل منهما. وإنّما سُمّي بالموضوعيّ؛ لأنّه لا يحكي عن خصوصيّة في الخارج. بل تعلق الغرض بصرف الوجود. نعم. له إشارة إلى صرف الوجود؛ لأنّ الملحوظ فيه بالنهاية هو المصدق. ولكنّ اصطلاحهم على التعبير عنه بالموضوعيّ؛ لأنّ ما تعلق به الغرض موضوعيّة "أحد".

وهذا هو الجامع الذي ذكره النائيني والأصفهانيّ في العلم الإجماليّ، وهو الجامع المتعلق به الوجوب التخييريّ عند الآخوند والسيد الخوئيّ. فالواجب هو أحد الخصال من دون إشارة إلى خصوصيّة أيّ منها.

ولذا فرقوا بين التخيير العقليّ وبين التخيير الشرعيّ بالمتعلق. فإذا قال المولى: «أكرم إنساناً» كان تخييراً عقليّاً، وإذا قال: «يجب على من أفطر متعمداً كذا أو كذا» كان تخييراً شرعيّاً، ولا فرق بينهما إلا في المتعلق. فمتعلق الأوّل عنوان متأصّل، وله ما بإزاء في الخارج. ومتعلق الثاني عنوان انتزاعيّ.

والمراد بـ "أحدهما المشيري" الصورة الحاكية عن خصوصية معينة مشخصة في الخارج، ولكنها مرددة. فليس "أحدهما" مفهوماً؛ لأنّ "أحدهما" مفهوماً لا تُلاحظ فيه الحكاية. ولا موضوعياً؛ لأنّ الموضوعي يشير إلى الحيشة المشتركة لا الخصوصية. والمشيري صورة حاكية مرددة بين خصوصيتين.

فإذا علم المكلف بنجاسة الإناء المعين، ثم اختلط بإناء آخر وضاع، يكون أحد الإناءين الذي يعلم بنجاسته مشيراً إلى واقع متعين في الخارج، لا إلى خصوصية مشتركة. غاية الأمر أنّ هذا الواقع المتعين تردّد على الشخص. وهكذا إذا علمت بدخول شخص في الدار ورأيت بهينه. ولكنه اشتباه عليك بأخيه التوأم. فيمكنك أن تقول: أحد الأخوين في الدار. والمراد بـ "أحدهما" هو المشيري.

ففرق بين أن تقول: "أحدهما" لا يحكي الخصوصية، وبين أن تقول يحكي خصوصية مرددة بين خصوصيتين.

فيقول الآخوند ليس العلم الإجمالي متعلقاً بالجامع - كما قال النائي والأصفهاني-؛ إذ الجامع لا يحكي خصوصية معينة. ونحن نقطع بأنّ "أحدهما" يحكي خصوصية خارجية مرددة بين خصوصيتين. فلا يُقاس مثل «أكرم أحد الأخوين» بمثل: «أحد الأخوين في الدار»، بالوجدان.

فهذا هو المراد بالفرد المردد المتعلق به العلم الإجمالي.

ولهذا إن سألنا عن الفرق بين العلم التفصيلي وبين العلم الإجمالي يختلف جواب النائي عن جواب الآخوند؛ فإنّ النائي يفرق بينهما بلحاظ إنّ

التفصيلي متعلق بالعنوان الحاكي عن الخصوصية، والإجمالي متعلق بالعنوان الحاكي عن الجامع دون أي خصوصية. والآخوند يفرق بينهما بلحاظ إنّ التفصيلي متعلق بالصورة الحاكية عن خصوصية معينة، والإجمالي متعلق بالصورة الحاكية عن خصوصية مرددة. فالمحكّي مختلف بين المسلكين.

فقد يُقال: غاية ما دخل في الجامع على مسلك النائي هو الجامع، وامتنال الجامع بامتنال أحد طرفيه، فلا تجب الموافقة القطعية؛ لأنّ ما اشتغلت به الذمة ليست الخصوصية، والتنجز يدور مدار العلم. وأمّا على مسلك الآخوند فما دخل في الجامع هي الخصوصية، واشتغلت الذمة بها. غايته أنّ هذه الخصوصية مرددة. فلا بد من الجمع بين الأطراف. فلا بدّ من القول بمسلك العلّة.

### إشكال على المسلك الثاني:

استشكل المحقق الأصفهاني ما ذكره الآخوند بأنّ البحث ليس في إمكان تعلق الصفات ذات الإضافة بالفرد المردّد. بل المشكلة في رتبة سابقة، وهي أصل معقولية الفرد المردّد. ونحن ندّعي أنّ الأحد المشيري غير معقول أصلاً؛ لأنّ العلم - كما ذكرنا سابقاً - له متعلق وهو المعلوم بالذات، وله معلوم بالعرض. وإنّما نتكلم عن المعلوم بالعرض إذا تكلمنا عن "أحد" المصدّق. وإلا فالمفهومي لا حكاية فيه.

وحيث إنّكم تدعون أنّ المشيري أحد قسمي المصدّق، فلا بدّ من تحديد المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض. يأتي بيانه.





ويمكن الاعتراض عليه بأن: المشكلة ليست هي مجرد أن المردّد كيف يكون لوصفٍ من الأوصاف نسبة وإضافة إليه؟ بل هي استحالة ثبوت المردّد ووجوده بما هو مردّد؛ وذلك لأنّ العلم له متعلّق بالذات وله متعلّق بالعرض، ومتعلّقه بالذات هو الصورة الذهنية المقوّمة له في أفق الانكشاف، ومتعلّقه بالعرض هو مقدار ما يطابق هذه الصورة من الخارج. والفرق بين المتعلّقين أنّ: الأول لا يعقل انفكاكه عن العلم حتى في موارد الخطأ، بخلاف الثاني.

وعليه فنحن نتساءل: ما هو المتعلّق بالذات للعلم في حالات العلم الإجمالي؟ فإن كان صورةً حاكيةً عن الجامع لا عن الحدود الشخصية رجعنا إلى المبنى السابق. وإن كان صورةً للحدّ الشخصي ولكنّها مردّدة بحدّ ذاتها بين صورتين لحدّين شخصيّين فهذا مستحيل؛ لأنّ الصورة وجود ذهني، وكلّ وجودٍ [٣٦٨] متعيّن في صقع ثبوته، وتعيّن الماهية تبعاً لتعيّن الوجود؛ لأنّها حدّ له.<sup>١</sup>

اعترض المحقق الأصفهاني على ما ذكره الآخوند في نهاية الدراية<sup>١</sup> بأنّ تعلق العلم الإجمالي بالفرد المردّد غير صحيح؛ لأنّ العلم متقوّم بالصورة الذهنيّة في أفق النفس. وهو المتعلّق بالذات، والمتعلّق بالعرض هو المحكي بهذه الصورة.

فما تقصدون بالفرد المردد الذي هو معلوم بالذات؟

إمّا أن تكون صورة حاكية عن الجامع -وهو الحيشة المشتركة-. وهذا رجوع إلى مسلكنا؛ لأنّه يقول بتعلق العلم الإجمالي بالجامع.

وإمّا أن يكون الأحد المصداقي المشير، أي: الصورة الحاكية عن الحدود الشخصية المرددة بين فردين. وهذا غير معقول ذهنًا ولا خارجًا؛

أمّا ذهنًا فلأنّ الوجود يساوق التشخص، سواء كان هذا الوجود ذهنيًا أم خارجيًا. فلا هوية للمردد في الذهن ولا في الخارج. ولا معنى لدعوى كون الصورة صورة للحد الشخصي المردد بين حدين؛ إذ مقتضى ذلك أن تكون الصورة مرددة غير متشخّصة.

ومقتضى تشخص الوجود الذهني تشخص الماهية الذهنيّة؛ لأنّ الماهية حد الوجود. ولا يُعقل تردد الماهية في الذهن.

وأمّا خارجًا فلأنّ الوجود يساوق التشخص والتعين أيضًا، ولا معنى للتردد بين الحدين.

فينبغي عدم البحث عن تعلق العلم ذات الإضافة بالفرد المردد؛ لأنّ الفرد المردد في نفسه أمر غير موجود ذهنًا وخارجًا.

وقد تعرض لذلك السيد المصنف في بحث القطع من البحوث.<sup>١</sup>  
وهذا نصه:

وقد استشكل عليه المشهور بان هذا مستحيل لأن الفرد المردد مستحيل خارجاً وذهناً وتوضح هذا الإشكال ان الحديث عن المعلوم بالذات وهو الصورة الذهنية المقومة للعلم وهي وجود ذهني والوجود ذهني كان أو خارجياً يساوق التشخيص والتعين فلا بد من تعين المعلوم بالذات كوجود ذهني، وإذا كان الوجود متعيناً كانت ماهيته كذلك أيضاً لأنها حد للوجود فبتردها يتردد الوجود أيضاً فلا يكون مشخصاً وهو خلف. فلا بد من تعين المعلوم بالذات وجوداً وماهية أي بالحمل الشائع والأولي معاً.

وعلى أساس هذا البرهان انصرف المشهور عن هذا المسلك.<sup>٢</sup>

ذكر صاحب المنتقى أنّ هذا الإشكال المشهور على الآخوند غير تامّ، بل كلامه وجيه.<sup>٣</sup> وحاصل كلامه أنّ التردد تارة يكون في الواقع، وأخرى عند العالم. فتارة يكون التردد ثبوتياً وبغض النظر عن العلم، وأخرى يكون إثباتياً وفي طول العلم.

فإن كان مراده التردد الثبوتيّ وعروض العلم على المتردد، كان مستحيلاً. فالمشهور تلقوا كلام الآخوند بالتردد الثبوتيّ، فسجلوا عليه الإشكالات.

<sup>١</sup> البحوث: ج: ٤: ص ١٥٥-١٦٠

<sup>٢</sup> البحوث: ج: ٤: ص ١٥٦

<sup>٣</sup> المنتقى: ج: ٥: ص ٤٩

والحال أنّ مراد الآخوند التردد الإثباتي بمعنى أنّ الواقع متعين، والتردد عند العالم. نظير ما ذكرنا من أنّ الإنسان إذا علم بنجاسة هذا الإناء بعينه ثم اختلط بآخر، حصل التردد عند العالم بسبب الاختلاط لا في الواقع.

فالمعلوم بالذات صورة حاكية عن حد متعين في الواقع. وإنّما هي يحتمل انطباقها على إنشاءين للتردد. ولا تردد في المعلوم بالذات ولا في المعلوم بالعرض؛ أمّا المعلوم بالعرض فلأنّ الواقع متعيّن في الخارج، وأمّا المعلوم بالذات فلأنّه صورة للأحد، وهي غير مرددة. والتردد حاصل من قابلية انطباقها على أكثر من فرد. فالتردد في مقام الانطباق لا في النفس.

فلا بد من التفريق بين أمور ثلاثة: صقع الخارج وصقع الذهن والانطباق. فما في الخارج متعين وما في الذهن متعيّن والتردد في الانطباق. وهو نظير أنّ ترى شبحاً من بعيد، وتتردد في أنّه زيد؟ أم بكر؟ فالتردد في انطباق الصورة على الخارج.

فالصورة ليست حاكية عن الخارج بل عن حد شخصي معيّن في الخارج مرددة عند العالم.

ففرق بين أنّ تلحظ الشيء من حيث إنّّه واقع وبين أنّ تلحظه من حيث إنّّه معلوم. فلحاظه من حيث إنّّه واقع ليس في طول العلم. بل هو في واقعه مردد. ولحاظه من حيث إنّّه معلوم يكون في طول العلم. والصفات ذات الإضافة تتعلق بالمردد، فالعلم من حيث إنّّه علم يتردد، لا من حيث الواقع. وهذا نص المنتقى:

والتحقيق: أنه يمكن دعوى تعلق العلم بالفرد المردد - في الجملة-، [٥٠] بمعنى أن يكون متعلقه فردا خارجيا ووجودا عينيا ، بحيث لا يقبل الانطباق على أكثر من واحد مع تردده بين أمرين أو أكثر ، ولا تنهض هذه الوجوه ولا غيرها لا ثبات امتناعه.

ويشهد لذلك الوجدان، كما في مورد اخبار المخبر عن مجيء زيد أو عمرو ، فإنه إنما يخبر عن مجيء أحدهما الذي لا يشخصه ، لا الجامع بينهما لان الجائي هو أحدهما الخارجي لا الجامع . وأوضح من ذلك ما إذا رأى شخصا من بعيد اشتبه أمره بين زيد وأخيه بكر للتشابه الكبير بينهما، وعدم رؤيته العلامة المميزة بينهما - كالحال في خده - فان الرؤية انما تعلق بالوجود الخارجي الشخصي الذي لا يقبل الانطباق على كثيرين لأنها من الأمور الحسية التي ترتبط بالمحسوسات الخارجية ، وهي الوجودات لا المفاهيم المدركة ذهنا ، مع أن ما تعلق به الرؤية شخص وفرد مردد بين شخصين هما زيد وأخوه بكر ، ومن جهة عدم تمييزه بينهما . فالمرئي هو أحدهما خارجا لا بعنوان الجامع.

[... ٥١ ...]

وأما الايراد الأول الذي ذكره المحقق الأصفهاني فهو يندفع: بان ما أفاده من أن الفرد المردد لا ثبوت له ، أجني عما نحن فيه وما ادعيناه ، فان متعلق العلم - بالنحو الذي ادعيناه - فرد واقعي متعين في نفسه لا تردد في وجوده ، وانما التردد لدى العالم به في أنه أي الشخصين ، فلم نلتزم بثبوت المردد في

الواقع، بل التزمنا بثبوت التردد لدى العالم لجهله بالخصوصية المميزة ، وهذا أمر ممكن بلا كلام ، ففرق بين التردد لدى العالم والتردد في الواقع. وإيراده ناش من خلط التردد في الواقع مع التردد لدى العالم ، وبذلك أفحم الغير ، ولم يعرف الغير كيفية التخلص عن ذلك.

هذا. ولكن عبارة الآخوند في كتاب الوقف وحاشية المكاسب وكذا عبارته في التفريق بين النكرة وبين الكلّي وبين الفرد المردد، صريحة بأنّ التردد في الواقع. فلا يمكن دفع الإشكال عنه بهذا الذي ذكره صاحب المنتقى. وما ذكره المنتقى فهو مفاد النكرة عند الآخوند. وقد يرجع ما ذكره المنتقى إلى مسلك العراقيّ.

الثالث: ما ذهب اليه المحقق العراقي من أنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالواقع، بمعنى أنّ الصورة الذهنية المقوّمة للعلم والمتعلّقة له بالذات لا تحكي عن مقدار الجامع من الخارج فقط، بل تحكي عن الفرد الواقعي بحّد الشخصيّة، فالصورة شخصيّة ومطابقتها شخصيّة. ولكنّ الحكاية إجمالية، فهي من قبيل رؤيتك لشبح زيدٍ من بعيدٍ دون أن تتبيّن هويّته؛ فإنّ الرؤية هنا ليست رؤيةً للجامع بل للفرد، ولكنّها رؤية غامضة.

ويمكن أن يبرهن على ذلك بأنّ: العلم في موارد العلم الإجمالي لا يمكن أن يقف على الجامع بحّد؛ لأنّ العالم يقطع بأنّ الجامع لا يوجد بحّد في الخارج، وإنّما يوجد ضمن حدّ شخصي، فلا بدّ من إضافة شيءٍ إلى دائرة المعلوم، فإنّ كان هذا الشيء جامعاً وكلّياً عاد نفس الكلام حتى ننتهي إلى العلم بحّد شخصي. ولما كان التردّد في الصورة مستحيلاً - كما تقدم - تعيّن أن يكون العلم متقوّماً بصورةٍ شخصيّة معيّنةٍ مطابقةٍ للفرد الواقعي بحّد، ولكنّ حكايتها عنه إجمالية.<sup>١</sup>

المسلك الثالث: مسلك المحقق العراقي

هنا نقاط: تصوير المسلك بحسب ما ذكره المصنف. البرهان على المسلك.  
تعميق المسلك والمقارنة بين ما ذكره وبين بيان المصنف.

**أمّا النقطة الأولى** فهي أنّ لنا معلومًا بالذات ومعلومًا بالعرض. والمعلوم بالعرض -أي: المحكي بالصورة- هو الواقع لا الجامع. وهذا ما يفترق به عن النائي والأصفهاني؛ حيث قالوا بأنّ المحكي بالصورة هو الجامع والخصوصيّة المشتركة المنتزعة من الأطراف. ومتعلق العلم لا يحكي الواقع ولا الخصوصيّات المفردة والمشخّصة. والعراقي يصر على أنّ المحكي بالصورة هو واقع خارجي مشخّص معيّن، وليس مجرد الجامع.

ويفترق العراقي عن الآخوند بأنّ الآخوند يرى المحكي بالصورة خصوصيّة مرددة في ذاتها بين خصوصيّتين أو أكثر. والعراقي لا يرى لهذا معنى؛ لأنّ الوجود ساوق التشخص والتعيّن. بل المحكي واقع معيّن مشخّص في الخارج. فلا بد من فرض كون متعلق العلم الإجمالي صورة شخصية تحكي عن حدّ شخصي. وليس الجامع بمعنى "أحد" الموضوعي، ولا المفهومي. بل صورة شخصية تشير إلى حد شخصي خارجي.

فلك أنّ تسأل العراقي: ما الفرق بين العلم التفصيلي وبين العلم الإجمالي؟ حيث إنّ المعلوم بالذات فيهما صورة شخصية والمعلوم بالعرض الواقع. فمن علم بنجاسة الإناء الأزرق يعلم بصورة شخصية تشير إلى واقع معيّن خارجي. والنايني فرّق بينهما بأنّ المحكي بالتفصيلي هو الواقع والمحكي بالإجمالي هو



الجامع. ومتعلق التفصيلي صورة شخصية، ومتعلق الإجمالي "أحد" الموضوعي. وأما بناء على مسلك العراقي فلا يظهر فرق بين العلمين.

أجاب العراقي بأنّ الفرق بينهما بلحاظ الحكاية -أي: حكاية المعلوم بالذات عن المعلوم بالعرض-. فلنا ثلاثة أشياء: المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض وحكاية المعلوم بالذات عن المعلوم بالعرض.

ففي العلم التفصيلي يتعلق العلم بصورة شخصية، وهذه الصورة كالمرآة الصافية تحكي عن الواقع حكاية واضحة غير مشوشة. فتستطيع أن تعكس الخارج بحدوده التفصيلية. وفي العلم الإجمالي يتعلق العلم بصورة شخصية، إلا أنّ المرأة غير صافية ولا تحكي الخارج حكاية واضحة. فمرآتية المعلوم بالذات عن الخارج والواقع مرآتية مشوشة.

فكأنّ لك مرأتين: مرآة تعكس نور الشمس بلا تشويش، ومرآة تعكسه مع تشويش. فالمعلوم بالذات فيهما والمعلوم بالعرض فيهما واحد. إلا أنّ حكاية إحدى المرأتين ليست كحكاية الأخرى.

والمثال الآخر أنّ ترى إنساناً من بعيد تتردد في كونه زيداً أو عمراً. فما وقعت عليه العين واقع خارجي مشخّص، وما انعكس في العين واقع خارجي معيّن؛ إذ الموجود في الخارج هو المنعكس في الذهن كصورة. والموجود في الخارج ليس الجامع بل الشخص. ولكن حكاية هذه الصورة عن الواقع حكاية مجملة. وبعد اقتراب هذا الإنسان تحصل الحكاية التفصيلية. وحينئذٍ تستطيع أن تقول: المعلوم بالتفصيل هو المعلوم بالإجمال. خلافاً للنائيّ؛ حيث المعلوم

بالتفصيل عنده مختلف عن المعلوم بالإجمال؛ لأنّ ما علمه إجمالاً هو الجامع وهو جزء تحليليّ. وما علمه تفصيلاً الخصوصيّة. فلا يتحدان.

**أما النقطة الثانية** فهي أنّ العراقي لم يُقم برهاناً على كلامه، بل أرسله إرسال المسلمات، واستغرب من كلمات النائيّ والأصفهانيّ. وحاول المصنف أن ينتزع من كلماته ما يمكن أن يكون برهاناً على مسلكه. وهو بأن يُقال:

وقوف العلم على الجامع غير معقول، بل قطع بعلم الشخص شيئاً زائداً على الجامع؛ لأنّ ما هو موجود في الخارج ليس الجامع بل الفرد المعين. ولا وجود للجامع مستقلاً في الخارج. وذلك لأنّ الجامع إمّا متأصل وإمّا انتزاعيّ، والمتأصل يسمى بالكلي الطبيعيّ، والكلي الطبيعي لا وجود له في الخارج إلا بوجود أفرادهِ. ويتعدد وجود الكلي الطبيعي بوجود الأفراد. فنسبة الكلي إلى الأفراد ليست نسبة الأب الواحد إلى أبنائه، بل نسبة الآباء إلى الأبناء. فكل فرد له كليّ. فلا وجود للكليّ الطبيعيّ. وأمّا الانتزاعي فلا وجود له حتى بوجود أفرادهِ؛ لأنّه أمر عقليّ يُنتزع عن الخارج. وإمّا الموجود في الخارج منشأ الانتزاع.

فنحن قطع بتعدّي العلم الجامع؛ لأنّ قطرة البول ساقطة في فرد معيّن لا في الجامع. فهناك علم زائد على مجرد العلم بالجامع. فما هو المتعلق الزائد الذي تعلّق به العلم؟ إنّ قلت: هذه الزائد جامع أيضاً رجعنا إلى نفس المشكلة. وإنّ قلت: هو أمر خارجيّ تعيّن ما ذكرناه.

فإذا ثبت تعدي العلم الجامع بطلت نظرية النائي والأصفهاني. ويبقى إبطال نظرية الآخوند، وقد ذكرنا سابقاً أنّ متعلق العلم لا يمكن أن يكون جامعاً وكلّياً بل لا بد من أن يكون حدّاً شخصياً. والحد الشخصي إمّا أن يكون مردداً وإمّا أن يكون معيناً. والمردد لا هوية له ولا ماهية له فلا يُعقل تعلق العلم به، فيتعين أن يتعلق العلم بالشخصي. وهو ما نريد.

فالعلم متعلق بصورة وحد شخصي، والمحكي به مشخص، وإنما المشكلة في الحكاية والمرآية. والتشويش لأمر خارجي كاختلاط الإناءين أو نسيان أو قصور الحسّ.

فالعلم متعلق بواقع معين خارجي متردد عند العالم لا في الخارج، والتردد إثباتي لا ثبوتي. وهو ما فسّر به صاحب المنتقى كلام الآخوند.

وأما النقطة الثالثة فهي أنّ العراقي تعرض لبيان مسلكه في عدة مواضع.<sup>١</sup> وبملاحظة كلماته نسفد أنّ معروض العلم الإجمالي الجامع بين الطرفين فقط؛ لبداية خروج الخصوصيتين عن متعلق العلم. فليس متعلق العلم الإجمالي الخصوصية المعينة، بل هو جامع بين خصوصيتين.

وهذا نصّه:

---

<sup>١</sup> نهاية الأفكار: ج ٣: ص ٤٧ و ٢٩٩

المقالات: ج ٢: ص ٢٣٠

ولكنك خبير بما فيه؛ إذ نقول: إنّ متعلق العلم الإجمالي ومعرضه وإن كان هو الجامع بين الطرفين ليس إلا؛ لبداهة خروج الخصوصية عن متعلق العلم رأسًا.<sup>١</sup>

فقد يُقال: هذا البيان يتنافى مع ما بيّنه المصنف من أنّ العلم الإجمالي يتعلق بالصورة الشخصية؛ إذ يقول بتعلقه بالجامع. فيرجع إلى مسلك النائي والأصفهانيّ.

ثم إنّ ما يدعيه المحقق العراقيّ أنّ عمدة الفرق بين المعلوم بالتفصيل وبين المعلوم بالإجمال في الحكاية. فما هو المراد بالحكاية؟ أهى العلم؟ أم المعلوم بالذات؟ أم شيء آخر؟

يظهر من تقارير المصنف -المباحث والبحوث<sup>٢</sup>- أنّ الفارق بالعلم لا بالمتعلق. وإلا فالمتعلق واحد. ويظهر من العراقي أنّه لا فرق عنده بين العلمين لا في العلم ولا في المعلوم بالعرض، بل في المتعلق. فمتعلق العلم الإجمالي غير متعلق العلم التفصيلي. متعلق الإجمالي جامع بين الطرفين، ومتعلق التفصيلي صورة تفصيليّة. فيرجع إلى مسلك النائي من هذه الجهة أيضًا.

قال العراقي في موضع آخر:

<sup>١</sup> نهاية الأفكار: ج ٣: ص ٤٧

<sup>٢</sup> البحوث: ج ٤: ص ١٥٦

المباحث: ج ٤: ص ٢١

وبما ذكرنا ظهر وجه امتياز العلم الاجمالي عن العلم التفصيلي وانه انما كان من جهة المعلوم والمنكشف لا من جهة العلم والكاشف فكان اتصاف العلم بالتفصيل من جهة ان متعلقه عنوان تفصيلي للشيء حاك عن شراشر وجوده، ولذلك لا يجتمع مع الشك لأوله إلى اجتماع الضدين، بخلاف العلم الاجمالي فان اتصافه بالاجمال انما كان باعتبار متعلقه لكونه عبارة عن الصورة الاجمالية المعبر عنها بعنوان أحد الامرين وبالجامع بين الطرفين.<sup>١</sup>

فالتفصيل والإجمال يطران على العلم بواسطة في العروض. والحق أن يُوصف المعلوم بهما. فعندما نقول: العلم مشوّش، نقصد بذلك أن المعلوم مشوّش. فليس الفارق بينهما بلحاظ العلم. يأتي تتميم البحث.

---

<sup>١</sup> نهاية الأفكار: ج ٣: ص ٢٩٩

ذكرنا في الجلسة السابقة أنّه قد يظهر من عبارات العراقي في نهاية الأفكار ما يخالف ما ذكره المصنف في شرح نظريته. ولا بدّ من البحث في أمور:

**الأمر الأوّل:** متعلق العلم الإجمالي صورة شخصيّة - كما في تعبير المصنف في الكتاب -؟ أم الجامع بين الطرفين - كما في تعبير العراقي -؟ وهل يمكن إرجاع أحدهما إلى الآخر؟

ذكر العراقي في بحث الوضع العام والموضوع له الخاصّ أنّ هناك بعض الجوامع لا تحكي فقط عن الحيثية المشتركة بل تطابق الفرد وتنطبق على الفرد بتمامه. فهناك نوعان من الجوامع. فبعضها نطبق على الفرد بلحاظ الحيثية المشتركة فقط - كالإنسانية المشتركة بين زيد وعمرو وبكر - لا الحيثية العارضة - كالطول والعرض ولون البشرة -. وبعضها ينطبق على تمام الفرد لا جزء منه، وهي المسماة بالجوامع الاختراعية. فيخترعها الذهن ثمّ يُلبسها الخارج - كعنوان "أحدهما" -.

فنقول: متعلق العلم الإجمالي هو "أحد". ولا يمكن أن يُقال إنّ المتعلق صورة تحكي الحدود الشخصية؛ لأنّه خلاف الوجدان. فمتعلق العلم الإجمالي هو الجامع بين الطرفين لا الصورة الشخصية، وإلا لصار علماً تفصيلياً. غايته أنّه سنخ جامع له قدرة على الانطباق على تمام الواقع؛ لأنّ "أحد" من الجوامع

الاختراعية التي تنطبق على تمام الخارج. فنحن وإن قلنا إن متعلق العلم الإجمالي هو الجامع، إلا أننا نختلف مع النائي والأصفهاني في ذلك؛ لأنهما قالا إن هذا الجامع جامع لا ينطبق إلا على الخصوصية المشتركة والحيثية المشتركة. فليس إلا "الأحد" الموضوعي. ونحن نقول هو جامع منطبق على الواقع. فليس المراد بالجامع "أحد" المفهومي، ولا المنطبق على الحيثية المشتركة - كما في الوجوب التخييري-، بل هو جامع ينطبق على تمام الواقع فيحكي الواقع. ولذا قال في نهاية الأفكار:

إن متعلق العلم الإجمالي ومعرضه وإن كان هو الجامع بين الطرفين ليس إلا؛ لبداية خروج الخصوصيتين عن متعلق العلم رأساً، لكن لا بما أنه في حيال ذاته، ولا بما أنه حاك عن منشئه - كما في الطبيعي المأخوذ في حيز التكاليف - بل بما أنه مرآة إجمالي عن الخصوصية الواقعية المرددة في نظره بين إحداهما.<sup>١</sup>

والظاهر من عبارته أن متعلق العلم هو "أحد".  
وقد صرح بذلك في موضع آخر أيضاً:

إن اتصافه بالإجمال إنما كان باعتبار متعلقه لكونه عبارة عن الصورة الإجمالية المعبر عنها بعنوان أحد الأمرين وبالجامع بين الطرفين.<sup>٢</sup>

<sup>١</sup> نهاية الأفكار: ج ٣: ص ٤٧

<sup>٢</sup> نهاية الأفكار: ج ٣: ص ٢٩٩

فإن أراد المصنف بالصورة الشخصية: كون الصورة مشيرة إلى الواقع الشخصي، كان كلامه صحيحاً؛ لأنّ "أحد" ينطبق على تمام الواقع وهذا العنوان لا يشير فقط إلى الحيشة المشتركة. وإن أراد تعلق العلم بالخصوصية فلا يصحّ؛ لأنّ العلم لا يتعلق بالخصوصية بل بالجامع بين الخصوصيتين.

**الأمر الثاني:** جهة الامتياز بين العلمين ليس في العلم ولا في المعلوم بالعرض؛ إذ العلم انكشف، تفصيلياً كان أم إجمالياً. والمعلوم بالعرض هو الواقع، تفصيلياً كان العلم أم إجمالياً. وهذا خلاف ما ذكره المصنف في تقريراته من أنّ العراقي يفرّق بين العلمين في العلم، خلافاً للنائني والأصفهاني؛ حيث يريان الاختلاف بين العلمين في المتعلق.

وعبارة العراقي تأبى التفريق بينهما بالعلم؛ إذ هي صريحة في نفي ذلك:

بما ذكرنا ظهر وجه امتياز العلم الإجمالي عن العلم التفصيلي وأنه إنما كان من جهة المعلوم والمنكشف لا من جهة العلم والكاشف.

فكان اتصاف العلم بالتفصيل من جهة ان متعلقه عنوان تفصيلي للشيء حاك عن شراشر وجوده، ولذلك لا يجتمع مع الشك لأوله إلى اجتماع الضدين، بخلاف العلم الإجمالي فان اتصافه بالإجمال إنما كان باعتبار متعلقه؛ لكونه عبارة عن الصورة الإجمالية المعبر عنها بعنوان أحد الأمرين وبالجامع بين الطرفين، وذلك أيضاً لا بمعنى ان الجامع بنفسه وحيال ذاته متعلق للعلم



الإجمالي ولو بنحو الحكاية عن منشئه - كما في الطبيعي المأخوذ في حين التكاليف-، بل بما انه مرآة إجمالي إلى الخصوصية الواقعية.<sup>١</sup>

ومرادّه أنّ متعلق العلم الإجماليّ هو عنوان "أحد" الذي هو الجامع بين الطرفين المنطبق على تمام الواقع. وهو "أحد" المشيري، ولكن غير ما يقصده الآخوند؛ حيث إنّّه يشير إلى خصوصيّة معيّنة خارجيّة غير مردّدة. وأمّا متعلق العلم التفصيلي فهو صورة بحدودها الشخصيّة. فمتعلق العلم التفصيلي الخصوصية لا الجامع بين الطرفين.

فالفرق بين العلمين ليس بالعلم، بل بالمتعلق. غايته أنّه الإجمال يقع وصفًا للعلم، ولكن ذلك باعتبار متعلقه لا ذاته.

فالمعلوم بالذات في العلم الإجماليّ صورة إجماليّة، والمعلوم بالذات في العلم التفصيلي صورة تفصيليّة. ومرادنا بالصورة الإجماليّ هو الجامع بين الطرفين - أي: "أحد" -.

فما يظهر من عبارة العراقيّ يختلف عمّا ذكره المصنف. نعم ذكر المصنف في المباحث<sup>٢</sup> أنّ الفرق بين العلمين بالعلم، ثمّ فسّر العلم بالمعلوم بالذات. فيصحّ كلامه.

**الأمر الثالث:** إذا كان الجامع ينطبق على الواقع، فما وجه كون الصورة إجماليّة؟

<sup>١</sup> نهاية الأفكار: ج ٣: ص ٢٩٩

<sup>٢</sup> المباحث: ج ٤: ص ٢١

الانطباق شيء والحكاية شيء آخر. فقد ينطبق الشيء على الواقع ومع ذلك تكون حكايته إجمالية؛ لأنّ متعلق العلم هو الجامع بين الطرفين، والجامع وإنّ كان اختراعياً ينطبق على الخارج، إلا أنّ حكايته عن الواقع ومرآتيته له إجمالية. ومعنى الحكاية الإجماليّ ليس الإجمال في الخارج. فالعالم حصل له التردد في انطباق هذا المفهوم على أحد الطرفين.

وحيث إنّ العلم التفصيليّ متعلق بالصورة التفصيليّة وبالخصوصيّة، يحكي عن الوجود بجميع شؤونه، وإنّ العلم الإجماليّ متعلق بعنوان "أحد" لا يستطيع على حكاية الواقع بتمام شؤونه. وإنّ كان ينطبق عليه لو انكشف الغطاء، يتضح الإشكال على النائي والأصفهانيّ؛ حيث إنّ الظاهر من عبارتيهما أنّ العلم الإجماليّ يتقوّم بشيئين: علم تفصيليّ بالجامع وشكوك تفصيلية بعدد الأطراف. فجعلنا الشكّ من قوام الشيء. وما كان من قوام الشيء قُدّم رتبةً على الشيء. وقد تبينّ بتحليلنا أنّ العلم الإجماليّ لا يتقوّم بشكوك تفصيليّة، بل من لوازمه الشكّ. وفرق بين لازم الشيء وبين مقوّم الشيء.

الأمر الرابع: قد عرفت أنّ الصورة التي هي متعلق للعلم الإجماليّ تحكي عن الخصوصيّات المعيّنة. فلا تردد في الواقع وإنّما التردد عند العالم. ومعنى التردد عند العالم احتمال انطباق المشار إليه بالصورة على هذا الطرف أو ذاك الطرف. فعنوان "أحد الإناءين" يحكي عن واقع معيّن، متردد عند المكلف. وهذا بخلاف العناوين الكلّية؛ حيث إنّها تنطبق على كثيرين. وفي العلم

الإجماليّ يحتمل الانطباق. وهذا ما عبّر عنه صاحب المنتقى بالتردد الإثباتي لا الثبوتيّ.

فالفرق بين العلمين بلحاظ المتعلق لا العلم ولا المعلوم. ويكون النزاع بينه وبين النائي والأصفهاني أنّهما يقولان إنّ المتعلق صورة تحكي الجامع، وهو يقول إنّ المتعلق صورة تحكي الواقع لكن حكاية إجماليّة.

وعندما يقول العراقيّ إنّ الفرق بين العلمين بلحاظ المعلوم بالذات والصورة يكون لبّه أنّ الفرق بلحاظ الحكاية؛ لأنّ المعلوم بالذات مرآة للخارج. فلا فرق بين لحاظ حيثية الحكاية وبين لحاظ حيثية المعلوم بالذات للتفريق بين العلمين.

### تخریجات وجوب الموافقة القطعية:

إذا اتّضحت لديك هذه المباني المختلفة فاعلم أنّه: قد رُبط استتباع العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية إثباتاً ونفيّاً بهذه المباني، بدعوى أنّه إذا قيل بالمبنى الأول -مثلاً- فالعلم الإجمالي لا يخرج عن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيانٍ المزعومة سوى الجامع؛ لأنّهُ المعلوم فقط. والجامع بحّدّه لا يقتضي الجمع بين الأطراف، بل يكفي في موافقته تطبيقه على أحد أفرادهِ. [٣٦٩]

وإذا قيل بالمبنى الثالث -مثلاً- فالعلم الإجمالي يخرج الواقع المعلوم بتمام حدوده عن موضوع البراءة العقلية ويكون منجّزاً بالعلم، وحيث إنّهُ محتمل في كلّ طرفٍ فيحكم العقل بوجوب الموافقة القطعية للخروج عن عهدة التكليف المنجّز.

ولكن الصحيح هو أنّ: المبنى الثالث لا يختلف في النتيجة المقصودة في المقام عن المبنى الأول؛ لأنّ الصورة العلمية الإجمالية على الثالث وإن كانت مطابقةً للواقع بحّدّه ولكنّ المفروض على هذا المبنى اندماج عنصري الوضوح والإجمال في تلك الصورة معاً، وبذلك تميّزت عن الصورة التفصيلية، وما ينكشف ويتّضح للعالم إنّما هو المقدار الموازي لعنصر الوضوح في الصورة، وهذا لا يزيد

على الجامع. ومن الواضح أنّ البراءة العقلية إنّما يرتفع موضوعها بمقدار ما يوازي جانب الوضوح لا الإجمال؛ لأنّ الإجمال ليس بياناً. وعليه فالمنجّز مقدار الجامع لا أكثر على جميع المباني المتقدمة. وعليه فالعلم الإجمالي لا يقتضي بذاته وجوب الموافقة القطعية.<sup>١</sup>

### المسالك في وجه وجوب الموافقة القطعية

#### المسلك الأول: تعليق وجوب الموافقة القطعية على القول بالعلية

اتضح من الأبحاث السابقة ما في حقيقة العلم الإجمالي من المباني المختلفة. وقد ربط بعض الأعلام بين حقيقة العلم الإجمالي وبين استتباعه لوجوب الموافقة القطعية.<sup>٢</sup> فبناء على مسلك النائي لا تجب الموافقة القطعية، بخلاف مسلك العراقي. فلا بد من البحث في نقطتين: عدم وجوبها بناء على مسلك النائي، ووجوبها بناء على مسلك العراقي.

**على مسلك النائي:** تقدّم أنّ النائي يرى تعلق العلم الإجمالي بالجامع - وهو "أحد" المصادقي الموضوعي -. والمنجزة تكون بمقدار العلم والوصول؛ لقبح العقاب بلا بيان. ومقتضى ذلك عدم اشتغال العهدة بما لم يقدّم عليه بيان. فإذا علم إجمالاً بوجوب الجمعة أو الظهر، انحلّ إلى علم تفصيلي بالجامع وشكوك تفصيلية بعدد الأطراف. فما علم به المكلف هو الجامع، وهو

<sup>١</sup> الحلقة الثالثة: ص ٣٦٨-٣٦٩

<sup>٢</sup> نهاية الأفكار: ج ٣: ص ٤٧

الداخل في العهدة. فنرفع اليد عن قبح العقاب بلا بيان بمقداره دون الخصوصية. فأَيُّ الصلاتين جاء به المكلف صدق عليه أنه عنوان "أحد" المشير. وما لا يجوز هو ترك كلتا الصلاتين. فالعلم الإجماليّ علة تامة لحرمة المخالفة القطعيّة دون وجوب الموافقة القطعيّة.

**على مسلك العراقيّ:** نفس العلم الإجماليّ يستدعي وجوب الموافقة القطعيّة بنحو العلّة. والوجه في ذلك أنّ ما علم به المكلف على مسلك العراقي ليس الجامع بل الفرد الشخصيّ؛ إذ متعلقه "أحد" المشيري لا الموضوعي. وهو صورة حاكية عن واقع معيّن، مردّد إثباتاً عند العالم. وبالعلم الإجماليّ يدخل الواقع ذو الخصوصية في عهدة المكلف، وإنّما التردد في مقام العلم. وحيث إنّ ما قام عليه البيان وما علم به المكلف هو الواقع لا الجامع فما اشتغلت به الذمة الواقع بحدّه الشخصيّ. والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقينيّ. فلا بد من الاحتياط مقدّمة لإحراز فراغ الذمة وامتنال كلا الاحتمالين.

وفي المثال السابق ما تعلق به العلم واقع الصلاة الواجبة يوم الجمعة المرددة عند العالم، وهذه الصورة مطابقة للواقع، حتى أنّ الغطاء لو انكشف لم يزد المكلف يقيناً. وهذا معنى العلّة. فنرفع اليد عن البراءة العقليّة حتى بلحاظ الخصوصية، خلافاً للنائبيّ.

**على مسلك الآخوند:** لم يتعرض المصنف لمسلك الآخوند -وهو الفرد المردّد- : أيقضي وجوب الموافقة القطعيّة بنحو الاقتضاء؟ أم علة تامة له؟ وفيه اتجاهان:

اتجاه يُلحق مسلك الفرد المردد بمسلك المحقق العراقي، بنفس البيان؛ حيث إنّ ما تعلق به العلم الإجماليّ صورة حاكية عن الواقع المردد، وما تعلق به العلم ليس صورة حاكية عن الجامع. وما اشتغلت به الذمة الواقع. ومقتضى الاشتغال اليقيني الاحتياط لتحصيل الفراغ اليقينيّ.

واتجاه لا يُلحقه بذلك المسلك؛ حيث إنّ نكتة مسلك العراقيّ ليست كون الصورة حاكية عن الواقع، بل المهمّ فيه كون الصورة حاكية عن الواقع الشخصيّ المعيّن، بحيث يكون التعيّن داخلًا في العهدة. وهذه النكتة غير موجودة في مسلك الفرد المردد. فنسلّم حكاية العلم الإجماليّ عن الواقع ولكنه مردد بين خصوصيّتين. والمردد ليس بيانًا. فيكون مسلك الآخوند مُلحقًا بمسلك النائينيّ.

وعبارات الآخوند متفاوتة؛ حيث يظهر منه في بحث القطع القول بالعلية، ويظهر منه في بحث العلم الإجماليّ الاقتضاء. وقلنا في محله أنّ للآخوند نظريّة أخرى يمكن تفسير كلامه بها، لا يرى المدار فيها على العلم بل على المعلوم. فلا يكون العلم عنده علّة ولا مقتضيًا. وتحقيقه في محله.

فهل تعليق وجوب الموافقة القطعيّة على اختلاف المسالك في حقيقة العلم الإجماليّ صحيح؟

### الإشكال على المسلك الأوّل:

لا يصح هذا الربط والتعليق. بل العلم الإجماليّ مقتضى لوجوب الموافقة القطعيّة؛ لأنّ المفروض -بناء على المشهور- أنّ مقتضى القاعدة الأوّليّة قبح

العقاب بلا بيان. ولا نرفع اليد عن هذه القاعدة إلا بمقدار ما تمّ عليه البيان والعلم. أمّا بناءً على مسلك النائيّ فلا نقاش. وأمّا على مسلك العراقيّ فنسأل: هل تمّ البيان على الخصوصيّة؟ فإنّ تمّ رفعنا اليد عن القاعدة الأوّليّة، وإلا لكانت محكمة.

وقد تقدّم أنّ العلم الإجماليّ تعلّق بصورة حاكية عن واقع معيّن، إلا أنّنا نسأل: هناك فرق بين العلم الإجماليّ وبين العلم الإجماليّ؟ لا خفاء أنّ هناك فرقاً بينهما. المفروض أنّ معلوم العلم التفصيلي صورة تفصيليّة حاكية عن الوجود بتمام خصوصيّاته وملا بساته. ومعلوم العلم الإجماليّ صورة مشوّشة فيها حكاية إجماليّة. ومصبّ التشويش وعدم الوضوح ما سوى الجامع والحيثية المشتركة، وهي الخصوصيّة المعيّنة. ولو كانت الحكاية عن الخصوصيّة واضحة لانقلب العلم الإجماليّ علماً تفصيليّاً.

فيصح أنّ يُقال: الخصوصيّة الموازية للعنصر المظلم المشوّش ليس بياناً. ومقتضى البناء على مسلك المحقق العراقيّ رفع اليد عن القاعدة الأولية بمقدار ما تمّ عليه البيان. وهو لم يتمّ على الخصوصيّة المعيّنة. فما دخل في العهدة هو الجامع، وتكون النتيجة ما وصل إليه المحقق النائيّ.

فإنّ قلت: ما اشتغلت به العهدة بناءً على مسلك العراقيّ الواقع المعيّن. والاشتغال اليقينيّ يستدعي الفراغ اليقينيّ. ومقتضى ذلك الاحتياط من باب المقدمة العلميّة لإحراز تفرغ العهدة،



قلنا: اتضح الجواب عنه؛ لأنّ ما اشتغلت به العهدة ما قام عليه البيان. وقاعدة الاشتغال العقلية مقابل البراءة العقلية. فما قام عليه البيان مصبّ الاشتغال، وما لم يقم عليه البيان مصبّ البراءة. ونتيجة ذلك نتيجة النائي حتى على مسلك العراقيّ.

ولم يتعرض المصنف إلى مسلك الآخوند، وقد اتضح أنّ فيه تردداً، ومرجع التردد إلى عدم حصول البيان على الخصوصية. فلا نرفع فيها اليد عن القاعدة الأولى. ولو قام بيان على الخصوصية لانقلب العلم الإجماليّ علماً تفصيليّاً. فليس العلم الإجماليّ منجزاً لوجوب الموافقة القطعية على التسليم بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، من دون فرق بين المسالك المختلفة في حقيقة العلم الإجماليّ. وقد ذكر في البحوث أنّ هذه النتيجة من النتائج الغريبة المترتبة على مبنى المشهور القائلين بالبراءة العقلية. وهو مما لا يقبله الوجدان السليم. وهو منبّه إلى بطلان مسلك البراءة العقلية.<sup>١</sup>

ولنا تعليق على ما ذكره المصنف، نؤخّره إلى نهاية المطلب.

### المسلك الثاني: وجوب الموافقة القطعية لقبح المخالفة الاحتمالية عقلاً

أثبت الأصوليون وجوب الموافقة القطعية بطرق أخرى غير مبنية على حقيقة العلم الإجماليّ؛ فإنّ كثيراً من أعلام الأصول لم يتطرقوا لبيان حقيقة العلم الإجماليّ في كلماتهم، مع أنّ المشهور بينهم القول بوجوب الموافقة القطعية.

أحد هذه الطرق ما يستفاد من كلمات المحقق الأصفهاني<sup>١</sup>. سيأتي بيانه بمقدمتين.

قوله: «إذا قيل بالمبنى الأول -مثلاً-»: أي: على فرض القول به.

---

<sup>١</sup> نهاية الدراية: ج ٣: ص ٩١-٩٤/ج ٤: ص ١٢١

٧٩- منجزية العلم الإجمالي ١٠

١٩/١٢/١٤٤١ - الأحد

بعدما عرفت أنّ مسلك المحقق العراقي لا يُثبت وجوب الموافقة القطعية من نفس العلم، من يدعي وجوب الموافقة القطعية -وهو قول المشهور- ينبغي أن يُثبت به غير حقيقة العلم.

وقد تعرض المصنف لبيانين آخرين، أولهما ما يُستفاد من كلمات المحقق الأصفهاني،<sup>١</sup> وقد بيّنه المصنف في مقدمتين راجعتين إلى قياس حملي من الشكل الأول. فلنا صغرى وكبرى:

أمّا الصغرى فهي أنّ ترك الموافقة القطعية الحاصلة بمخالفة أحد الطرفين مخالفة احتمالية للجامع المنجز.

وأمّا الكبرى فهي أنّ كلّ مخالفة احتمالية للتكليف المنجز غير جائزة عقلاً.

وأمّا النتيجة فهي أنّ ترك الموافقة القطعية غير جائز عقلاً.

فهنا مقدمتان لا بدّ من تبينهما:

أمّا المقدمة الأولى فهي وجوب الموافقة القطعية، وإثباتها بإثبات بطلان نقيضها. فتارة تُثبت وجوب الموافقة القطعية وأخرى تُثبت بطلان النقيض فيثبت؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين.

<sup>١</sup> نهاية الدراية: ج ٣: ص ٩١-٩٤ / ج ٤: ص ١٢٠-١٢١

والمحقق الأصفهانيّ استدلّ بطريق غير مباشر، فأثبت أنّ ترك الموافقة القطعيّة غير جائز، فيتعيّن وجوب الموافقة القطعيّة. فنقول:

ترك الموافقة القطعية يحصل بمخالفة أحد الطرفين. ومن الواضح أنّ مخالفة أحد الطرفين هي مخالفة احتمالية للجامع المنجز؛ لأنّ المكلف إذا علم بأنّ هناك صلاة واجبة عليه ظهر الجمعة، فعلم بالجامع، إمّا أن يكون الجامع موجوداً في صلاة الظهر وإمّا أن يكون موجوداً في صلاة الجمعة. فيعلم بجامع لا يخرج من الطرفين. وتركه لأحد الطرفين مخالفة احتمالية للجامع المنجز؛ إذ لعل الجامع في الطرف المتروك. والإتيان بالطرفين موافقة قطعيّة.

وأما المقدمة الثانية فهي عدم جواز المخالفة الاحتمالية للتكليف المنجز عقلاً. وبيانه أنّ المرجع في بيان جواز المخالفة وعدم جوازها في التكليف الشرعيّة، بمعنى استحقاق العقوبة وعدمها هو حكم العقل؛ لأنّ المرجع في المنجزية والمعدّرية هو العقل. والشارع إنّما ينقّح موضوع المنجزية والمعدّرية. ولهذا اشتهر الإشكال على الآخوند أنّه يرى الحجية بمعنى المنجزية والمعدّرية، مع أنّهما ليسا حكمين شرعيين.

ثم إنّ الأحكام العقلية ترجع إلى حسن العدل وقبح الظلم. فإذا أحرزنا تكليف المولى وإرادته وأنّ تكليفه موجود في أحد الطرفين، أيحكم العقل بالبراءة؟ أم بلزوم الفراغ اليقيني بعد الاشتغال اليقيني؟ يحكم بأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، وعدم صحة المخالفة الاحتمالية بعد انشغال الذمة بالتكليف. والمخالفة الاحتمالية عدم مبالاة بتكاليف المولى، فهو ظلم، فيستقل العقل

بقبحه واستحقاق العقاب عليه. ولذا اتفقوا في جريان قاعدة الاشتغال في الشبهات الموضوعية، فلا تكفي الصلاة باتجاه واحد مع عدم العلم بالقبلة. وبتعبير آخر: في المخالفة الاحتمالية احتمال المعصية، واحتمال المعصية غير جائز كالمعصية؛ لأنّ الواجب على العبد التحفظ على تكاليف المولى وإحراز الطاعة، وليس المهم إحراز المعصية.

وبهذا يتضح أنّ المحقق الأصفهاني يختار تعلق العلم الإجمالي بالجامع، ولكنه مع ذلك يرى مسلك العلية. وهذا يؤكّد ما ذكرناه من أنّ اختيار مسلك العلية أو الاقتضاء لا يدور مدار حقيقة العلم الإجمالي. فقد نختار مسلك العراقي ونقول بالاقتضاء، وقد نختار مسلك النائي ونقول بالعية.

نعم. يرى العراقي أنّ العلم الإجمالي في نفسه يؤدي إلى العلية لوجوب الموافقة القطعية بلا أيّ ضمنية. ويرى الأصفهاني أنّ غاية ما يقتضيه العلم الإجمالي بنفسه وجوب امتثال الجامع، ولا يقتضي وجوب الموافقة القطعية. بل يثبت وجوبها بضمّ أنّ المخالفة الاحتمالية للتكليف المنجز غير جائزة عقلاً. ولا يثبت المطلوب دون هذه الضمنية.

فلا فرق عند الأصفهاني بين من اكتفى بالموافقة الاحتمالية وبين مرتكب المخالفة القطعية في عدم المبالاة بتكليف المولى، ولو كان مهتمّاً لتحفظ.

### الإشكال على المسلك الثاني:

نمنع المقدمة الصغرى، وهي أنّ ترك الموافقة القطعية يحصل بمخالفة أحد الطرفين، ومخالفة أحد الطرفين مخالفة احتمالية للجامع. والقضية الأولى

بديهية، وأمّا الثانية فغير صحيحة؛ لأنّ غاية ما يقتضيه العلم بالجامع هي موافقة الجامع، وموافقة الجامع تحصل بالإتيان بأحد الطرفين. فما دخل في العهدة أحد الوجوبين، وإذا أتى بأحدهما كان ذلك موافقة قطعية للجامع. وإنّ شئت قلت: العلم الإجماليّ عند المحقق الأصفهاني يتعلق بالجامع ويقف عنده بخلاف المحقق العراقيّ. والوقوف عند الجامع يقتضي عدم دخول ما سوى الجامع في العهدة. ولا معنى لأن يُقال: قد يكون الجامع الداخِل في العهدة في الطرف المتروك؛ لأنّ غاية ما دخل في العهدة هي الحيثية المشتركة الموجودة في كلا الطرفين.

فدعوى أنّ مخالفة أحد الطرفين مخالفة احتمالية للجامع باطلة. بل هي موافقة قطعية للتكليف المنجز.

### جواب عن الإشكال:

من البعيد خفاء مثل هذا المطلب على مثل المحقق الأصفهاني. بل بمراجعة كلام المحقق الأصفهانيّ لا نجد أثرًا للمقدمة الصغرى في كلامه. وما ذكره المصنف هو استنتاجه من كلام المحقق الأصفهاني. وبمراجعة كلام الأصفهانيّ نجده يركّز على نقطة أخرى لا يسع المقام بيانها. بل لا يرد إشكال المصنف على كلام المحقق العراقيّ؛ لأنّه يشير كالأصفهاني إلى مطلب واحد دقيق.

ويوجد تقريران لإثبات أنّ العلم الإجمالي يستتبع وجوب الموافقة القطعية:

الأول: ما قد يظهر من بعض كلمات المحقق الأصفهاني، وحاصله مركّب من مقدمتين:

الأولى: أنّ ترك الموافقة القطعية بمخالفة أحد الطرفين يعتبر مخالفةً احتماليةً للجامع؛ لأنّ الجامع إن كان موجوداً ضمن ذلك الطرف فقد خولف، وإلا فلا.

والثانية: أنّ المخالفة الاحتمالية للتكليف المنجز غير جائزة عقلاً؛ لأنّها [٣٧٠] مساوقة لاحتمال المعصية. وحيث إنّ الجامع منجز بالعلم الإجمالي فلا تجوز مخالفته الاحتمالية.

ويندفع هذا التقريب بمنع المقدمة الأولى؛ فإنّ الجامع إذا لوحظ فيه مقدار الجامع بحده فقط لم تكن مخالفة أحد الطرفين مع موافقة الطرف الآخر مخالفةً احتمالية له؛ لأنّ الجامع بحده لا يقتضي أكثر من التطبيق على أحد الفردين، والمفروض أنّ العلم واقف على الجامع بحده، وأنّ التنجز تابع لمقدار العلم، فلا مخالفة احتمالية للمقدار المنجز أصلاً.

الثاني: ما ذهبت إليه مدرسة المحقق النائيني -قدس الله روحه-؛ فإنّها مع اعترافها بأنّ العلم الإجمالي لا يستدعي وجوب الموافقة القطعية بصورة مباشرة -لأنّه لا ينجز أزيد من الجامع- قامت بمحاولة لإثبات استتباع العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية بصورة غير مباشرة، وهذه المحاولة يمكن تحليلها ضمن الفقرات التالية:

أوّلاً: أنّ العلم الإجمالي يستدعي حرمة المخالفة القطعية.

ثانياً: يترتب على ذلك عدم إمكان جريان الأصول المؤمّنة في جميع الأطراف؛ لأنّه يستوجب الترخيص في المخالفة القطعية.

ثالثاً: يترتب على ذلك أنّ الأصول المذكورة تتعارض فلا تجري في أيّ طرف؛ لأنّ جريانها في طرف دون آخر ترجيح بلا مرجح، وجريانها في الكلّ غير ممكن.

رابعاً: ينتج من كلّ ذلك أنّ: احتمال التكليف في كلّ طرف يبقى بدون أصل مؤمّن، وكلّ احتمالٍ للتكليف بدون مؤمّن يكون منجزاً للتكليف، فتجب [٣٧١] عقلاً موافقة التكليف المحتمل في كلّ طرف باعتبار تنجزه، لا باعتبار وجوب الموافقة القطعية للعلم الإجمالي بعنوانها.

والتحقيق: أنّ المقصود بتعارض الأصول المؤمّنة في الفقرة الثالثة: إن كان تعارض الأصول بما فيها قاعدة قبح العقاب بلا بيان -على أساس أنّ جريانها



في كلٍّ من الطرفين غير ممكنٍ وفي أحدهما خاصّةً ترجيح بلا مرجحٍ - فهذا غير صحيح؛ لأنّ هذه القاعدة نجريها ابتداءً فيما زاد على الجامع.

وبعبارةٍ أخرى: أنّنا عند ما نعلم إجمالاً بوجوب الظهر أو وجوب الجمعة يكون كلٌّ من الوجوبين بما هو وجوب لهذا الفعل أو لذاك بالخصوص موردًا للبراءة العقلية، وبما هو وجوب مضاف الى الجامع خارجًا عن مورد البراءة فيتنبّز الوجوب بمقدار إضافته الى الجامع؛ لأنّ هذا هو المقدار الذي تمّ عليه البيان، ويؤمّن عنه بما هو مضاف إلى الفرد. وهذا التبويض في تطبيق البراءة العقلية معقول وصحيح، بينما لا يطّرد في البراءة الشرعية؛ لأنّها مفاد دليلٍ لفظيٍّ وتابعة لمقدار ظهوره العرفي، وظهوره العرفي لا يساعد على ذلك.

وإن كان المقصود التعارض بين الأصول المؤمّنة الشرعية خاصّةً فهو صحيح، ولكن كيف يُرتّب على ذلك تنجّز التكليف بالاحتمال مع أنّ الاحتمال مؤمّن عنه بالبراءة العقلية على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان؟

وصفوة القول أنّه: على هذا المسلك لا موجب لافتراض التعارض في البراءة العقلية، بل لا معنى لذلك؛ إذ لا يعقل التعارض بين حكمين عقليّين، فإن كان ملاك حكم العقل - وهو عدم البيان - تامًّا في كلٍّ من الطرفين استحال التصادم بين البراءتين، وإلاّ لم تجر البراءة؛ لعدم المقتضي، لا للتعارض.

وهكذا يتّضح أنّه على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا يمكن تبرير وجوب الموافقة القطعية للعلم الإجمالي، وهذا بنفسه من المنبّهات إلى بطلان [٣٧٢] القاعدة المذكورة.<sup>١</sup>

### المسلك الثالث: تعارض الأصول

ذكر النائني وبتبعه أكثر الأعلام أنّ العلم الإجمالي متعلق بالجامع. فأقصى ما يقتضيه العلم الإجمالي وجوب الموافقة الجامع؛ حيث إنّ علم تفصيلي بالجامع. وحجية القطع غير قابل للجعل أو الرفع. فأقصى ما يستفاد منه وجوب أداء الجامع والموافقة القطعية للجامع. والموافقة القطعية للجامع تحصل بالإتيان بأحد الطرفين.

فغاية ما يستدعيه العلم العلم بالجامع: وجوب الإتيان بأحد الطرفين وحرمة المخالفة القطعية. ولهذا ذكرنا أنّ النائني يفكّك بين حرمة المخالفة القطعية وبين وجوب الموافقة القطعية، فيرى العلم الإجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية، دون الموافقة القطعية.

ولكنّه مع ذلك يلتزم بوجوب الموافقة القطعية لنكتة أخرى، هي تعارض الأصول في الأطراف. فلا يقول بعلمة العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية - كما يقول العراقي -، ولا يقول بوجوب الموافقة القطعية لكون احتمال المنجز منجزاً - كما قال الأصفهاني -، بل يقول بوجوبها لتعارض الأصول.

وتحليل كلامه في نقاط:

- ١ - العلم الإجمالي يستدعي حرمة المخالفة القطعية.
- ٢ - يترتب على حرمة المخالفة القطعية عدم إمكان جريان الأصول المؤمّنة في جميع أطراف العلم الإجمالي.
- فإذا علم المكلف بأنّ الواجب إمّا صلاة الظهر وإمّا صلاة الجمعة، وأجرى البراءة في الطرف الأوّل لعدم العلم بوجوبه، ثم في الطرف الثاني لعدم العلم بوجوبه أيضًا، لزم من ذلك الترخيص في المخالفة القطعية؛ لأنّ النتيجة العملية لجريانها في جميع الأطراف: ترك الجامع المقطوع تفصيلًا. والترخيص في المخالفة القطعية ردع عن العمل بالقطع ولا معنى له. فيحصل التعارض بين البراءة في الطرف الأوّل وبين البراءة في الطرف الثاني، تعارضًا بالعرض؛ لوجود دليل ثالث معهما، يدل على عدم جريانهما معًا.
- ٣ - بعد سقوط الأصل المؤمّن الترخيصي في جميع الأطراف لا يمكن إجراؤه في طرف دون آخر أيضًا؛ لأنّه إمّا أن يجري في الطرف المعين، وإمّا أن يجري في الطرف المردّد. فإن كان معيّنًا لزم الترجيح بلا مرجّح. وإن كان مردّدًا لم يمكن؛ لأنّ المردّد لا وجود له ولا ماهيّة. فكيف تجري فيه البراءة؟
- فيتنقح من هذه المقدمة أنّ أصالة البراءة وما شابها من الأصول الترخيصيّة لا تجري.

٤- إذا لم يمكن إجراء البراءة في جميع الأطراف، ولا في طرف دون طرف، بقي الطرف بلا مؤمن، ولم يجز اقتحام الواقعة دون مؤمن من قِبَل العقل أو الشرع.

وقد وقع بحث بين الأصوليين في الأصل الأولي للوقائع، قبل قبح العقاب بلا بيان أو حق الطاعة، واتفقوا على أنه عدم جواز اقتحام أي واقعة دون مؤمن. ولهذا بحثوا قبح العقاب بلا بيان، ولو جاز الاقتحام لما احتجنا إلى البراءة العقلية.

ولهذاذكروا عدم صحة اقتحام واقعة مشكوكة إلا بعد ثبوت براءة عقلية أو شرعية. ومن هنا يكفي مثل المصنف أن يردّ قبح العقاب بلا بيان ليثبت حق الطاعة.

نعم. هناك فرق بين مسلك المصنف وبين عدم جواز اقتحام الواقعة عند سقوط البراءة العقلية. فقد لا نؤمن بمسلك حق الطاعة، ولكن لا نُحرز تنقح موضوع البراءة في المسألة أيضاً، فلا يجوز الاقتحام لعدم المؤمن، لا لوجود منجز.

وأما المصنف فيقول: عدم جواز اقتحام الواقعة ليس لعدم المؤمن فقط، بل لثبوت المنجز. وفرق بينهما.

وفي المقام نقول: سقطت البراءة في أطراف العلم الإجمالي، لم يكن للمكلف مؤمن. فلا يجوز له الاقتحام.

ولهذا ذكر النائي أن احتمال التكليف في كل طرف يبقى بلا مؤمن؛ لسقوطها.

### الإشكال على المسلك الثالث:

هنا إشكالان:

**الإشكال الأول:** ذكرتم تعارض الأصول المؤمّنة في أطراف العلم الإجمالي.

أفيشمل مرادكم الأصول العقلية؟ أم يقتصر على الأصول الشرعية؟  
فإن كان مدعاكم تساقط الأصول العملية الشرعية، نسلم به، ولكن الواقعة لا تبقى حينئذ بلا مؤمن، فلا تتم المقدمة الرابعة؛ إذ تصل النوبة إلى البراءة العقلية التي تقولون بها.

وإن كان مدعاكم تساقط الأصول الشرعية والعقلية، فلا معنى للتعارض بين الأصول العقلية؛ إذ هو من أعراض الأمور الشرعية. والأحكام العقلية أمور بديهية لا معنى للتعارض بينها؛ لأنّ نسبة الموضوع إلى حكمها نسبة العلة إلى المعلول. فإذا أدرك العقل حسن العدل -مثلاً- تنقح الحكم بمجرد تنقح موضوعه، فلا معنى للتخصيص فيها؛ لأنّ مرجع التخصيص إلى انهدام قاعدة العلية البديهية وتحلّف المعلول -أي: الحكم- عن العلة -أي: الموضوع-. ولا معنى للتعارض فيها؛ لأنّ الموضوع إذا وُجد وُجد الحكم، وإذا لم يوجد لم يوجد الحكم.

**الإشكال الثاني:** ما يُستفاد من كلمات العراقي من أنّنا تنزلنا وقلنا بمعقولية التعارض في الأحكام العقلية. ولكنّ الكلام لا يتم؛ لأنّنا تارة نريد إجراء البراءة

في كلا الطرفين، وأخرى في طرف بعينه، وثالثه في الطرف المردد، ورابعة فيما زاد على الجامع. فهناك شق رابع يمكن إجراء البراءة فيه، غير الأقسام الثلاثة التي ذكرها النائي.

فلنا جامع -وهو الحيثية المشتركة- ولنا شيء زائد على الجامع -وهو الخصوصية-. وقام البيان بلحاظ الجامع فيحسن العقاب. وما زاد على الجامع لا يوجد فيه بيان، فيتفتح موضوع البراءة العقلية فيه. ومقتضى جريان البراءة فيما زاد على الجامع وعدم جريانها في الجامع الموافقة الاحتمالية. فإذا أتى المكلف بأحد الطرفين أتى بالجامع وامتلأ المعلوم بالإجمال. وإذا ترك الخصوصية فالخصوصية المتروكة لم يبق عليها بيان، فهو معذور فيها.

وإن شئت قلت: إذا أتى بصلاة الجمعة فقط وترك صلاة الظهر، فقد امتثل الجامع، وما لم يمتثله الخصوصية. ولا يُعاقب على ترك الخصوصية؛ لعدم قيام البيان عليها.

فالخصوصية أحدهما المعين لا المردد. فلا يرد عدم إمكان جريان البراءة في أحدهما المردد. وأحدهما المعين موجود خارجي يمكن إجراء البراءة عنه.

وإن شئت قلت: البراءة العقلية لا تجري بلحاظ الجامع؛ لوجود البيان، ولكنها تجري في كل طرف بعينه، بأن يضع يده على هذا الطرف ويُجري البراءة فيه بلحاظ الخصوصية لا بلحاظ الجامع. ثم يضع يده على الطرف الآخر ويُجري البراءة عن الخصوصية دون الحيثية المشتركة. وإجراء البراءة في الخصوصية لا يستلزم إجراء البراءة في الحيثية المشتركة؛ لأنّ البيان قد قام على الحيثية المشتركة

دون الخصوصيةّات. ومقتضى التلقيق هكذا الإتيان بطرف واحد، فيكون امتثالاً للجامع وتركاً للخصوصيّة.

فلا يلزم العقاب إن كان الواجب في الواقع الخصوصية التي تركها؛ لقبح العقاب بلا بيان.

وهذا التفكيك نذكره في البراءة العقلية؛ لما سيأتي من عدم صحة جريان البراءة الشرعيّة فيما زاد على الجامع، وعدم صحة التفكيك في جريان البراءة الشرعيّة بين الجامع وبين الخصوصيةّات، عند غير العراقي. أمّا العراقيّ فلا يمانع من التفكيك في البراءة الشرعيّة أيضاً. ومن هنا يُلزم المحقق العراقيّ المحقّق النائبي بالقول بالتخيير. وهو ما يسمّى بشبهة التخيير بين الأصوليين. فالنتيجة أنّ الإشكال الذي يسجّل على النائبي أنّ الأقسام غير منحصرة؛ إذ يمكن إجراء البراءة فيما زاد على الجامع.

قوله: «باعتبار تنجّزه»:

بعضهم يقول لعدم المؤمّن، لا لوجود المنجّز.

قوله: «فيما زاد على الجامع»:

هذا بيان آخر؛ إذ هناك بيانان في جريان البراءة في أحدهما: إمّا في العنوان الإجماليّ، وهو ما زاد على الجامع، وإمّا في كلّ طرف، ولكن بلحاظ الخصوصيةّ دون الجامع.

قوله: «موردًا للبراءة العقلية»:

خبر «يكون».

قوله: «لا يطرد في البراءة الشرعية»:

خلافًا للمحقق العراقي، وسيأتي.

قوله: «من المنبّهات إلى بطلان القاعدة المذكورة»:

سيأتي في دراسات أعلى أنّ هناك حلولاً لهذا الإشكال على مسلك غير المصنف أيضاً، ولا ينحصر حلّ الإشكال بالالتزام بمسلك حقّ الطاعة.



نعم، إذا نشأ العلم الإجمالي من شبهة موضوعية تردّد فيها مصداق قيدٍ من القيود المأخوذة في الواجب بين فردين وجبت الموافقة القطعية حتى على المسلك المذكور، كما إذا وجب إكرام العالم وتردّد العالم بين زيدٍ وخالد، فإنّ كون الإكرام إكرامًا للعالم قيد للواجب، فيكون تحت الأمر وداخلًا في العهدة، ويشكّ في تحقّقه خارجًا بالاقتصار على إكرام أحد الفردين، ومقتضى قاعدة أنّ «الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني» وجوب الاحتياط حينئذٍ.

هذا كلّه فيما يتعلّق بالأمر الأول.<sup>١</sup>

### استثناء من الإشكال على المسلك الثالث:

ذكرنا أنّه لا دليل على وجوب الموافقة القطعية بناء على الالتزام بقبح العقاب بلا بيان. فينبغي أن لا يقول بها أصحاب هذا المسلك، لا مباشرة - كما يقول العراقيّ -، ولا غير مباشرة - كما يقول النائيّ -. بل ينبغي أن يختاروا عدم وجوبها.

ويُستثنى من هذه القاعدة مورد واحد، يصح فيه القول بوجوب الاحتياط والموافقة القطعية بناء على القول بالبراءة العقلية. فإذا بنينا على البراءة العقلية

لا بد من التفصيل بين ما تقدّم وبين ما إذا كان لنا قيد للواجب علمنا بتحقيقه خارجاً، وتردد مصداقه بين موردين أو أكثر، وجب الاحتياط. فلو جوب الموافقة القطعية ثلاث خصوصيات: كون الشكّ في قيد الواجب لا في قيد الوجوب. ونعلم بتحقيق هذا القيد خارجاً. ونتردد في منطبق القيد في الخارج.

فإذا قال المولى: «أكرم العالم»، كان لنا حكم، وهو الوجوب، وكان لنا واجب، وهو الإكرام، وكان لنا قيد للواجب، وهو كون المكرم عالماً. فالاتصاف بالعلم قيد للواجب.

وقيود الواجب تارة مستفادة من دال لفظي، كقول المولى: «أكرم العالم» الذي في قوة قوله: «أكرم الشخص بقيد أن يكون المكرم عالماً». فإذا ترددنا في أنّ العالم زيد؟ أم عمرو؟ كان التردد في منطبق قيد الواجب بين فردين مع العلم بأنّ العالم موجود في ضمنهما. وهكذا تتحقق القيود الثلاثة؛ لأنّ التردد في قيد الواجب، ونعلم بوجود العالم فيهما، ومنطبق العالم متردد. فيجب الاحتياط؛ لعدم إحراز الفراغ بإكرام أحدهما دون الآخر.

وإن شئت قلت: إذا قال المولى: «أكرم العالم» دخلت خصوصيتان في العهدة: إحداها أصل الإكرام، والأخرى كون المكرم عالماً. ومقتضى الاشتغال اليقين الفراغ اليقيني. فإذا اقتصر المكلف على أحدهما أحرز امتثال الخصوصية الأولى دون الثانية. فلا معنى لجريان البراءة العقلية بعد قيام البيان على كلتا

الخصوصيتين. فتخرج المسألة من قاعدة قبح العقاب بلا بيان وتدخل في قاعدة الاشتغال.

### تنبيهان:

**التنبيه الأول:** هنا أنحاء أربعة يمكن صياغة المطلب بها:

١- المناط في وجوب الموافقة القطعية عند القائلين بالبراءة العقلية هو كون الشبهة موضوعية؛ حيث تندرج المسألة حينئذٍ في قاعدة الاشتغال. خلافًا للشبهات الحكمية - كتردد وجوب الصلاة بين الظهر وبين الجمعة -.

٢- المناط في وجوب الموافقة القطعية كون التردد في منطبق قيد الواجب المعلوم تحققه في الخارج. سواء كانت الشبهة حكمية أم موضوعية.

٣- ما يظهر من عبارة المصنف من أنّ ملاك وجوب الاحتياط تكون الشبهة موضوعية وأنّ يكون التردد في قيد الواجب. فالتردد في قيد الواجب قد يكون في شبهة حكمية - كالتردد في وجوب الاستقبال أو وجوب الطمأنينة - وقد يكون في شبهة موضوعية.

وبهذه الصياغة يخرج التردد بنحو الشبهة الحكمية ولو كان في قيد الواجب، فلا تأتي فيه قاعدة الاشتغال. وكذا يخرج التردد بنحو الشبهة الموضوعية في قيد الوجوب لا الواجب، كما إذا علمنا بأنّ المولى قال: «أكرم زيدًا إذا سقط المطر» و «أكرم عمرًا إذا سقط الثلج»، بحيث يكون سقوط المطر وسقوط الثلج قيدين للوجوب. فإذا تردد في أنّ الساقط ثلج؟ أم مطر؟ بنحو الشبهة الموضوعية، لم تدخل المسألة في قاعدة الاشتغال.

٤- ما ذكره المصنف في التقارير<sup>١</sup> من أنّ المناط ليس كون الشبهة حكمية أو موضوعيّة، بل المناط في إحراز دخول خصوصيّة في العهدة، والتردد في منطبق هذه الخصوصية الداخلة في العهدة. وإنّما نمثّل بالتردد في قيد الواجب من باب المثال، وإلا فإذا أمكن التمثيل بشبهة حكمية مع دخول الخصوصية في العهدة وكون التردد في المنطبق، لجرت قاعدة الاشتغال. ولكنّ الظاهر عدم وجود مثال كذلك. فالمشكلة في الصغرى لا في الكبرى. فيمكن صياغة المطلب دون الفرق بين الشبهتين، غايته الأمر أنّ إحدى الشبهتين ليس لها مثال.

وحاول السيد الشاهرودي في هامش التقارير أن يأتي بمثال للشبهة الحكمية، ولكنّ كلامه محل إشكال قد ردّه المصنف في محل آخر. فالصياغة الرابعة الصحيحة للمسألة هكذا: أن يُحرز المكلف دخول الخصوصية في العهدة، ويتردد مصداق الخصوصيين بين فردين وأكثر، فتجري قاعدة الاشتغال، ومقتضاها الاحتياط. كما إذا قال المولى: «أكرم العالم» وتردد العالم بين زيد وبين عمرو. وكذا إذا قال: «استقبل القبلة» وتردد بين جهتين وأكثر. وهذه هي الصياغة الفنية للمطلب.

---

<sup>١</sup> المباحث: ج ٤: ص ٣١

البحوث: ج ٥: ص ١٧٤

**التنبيه الثاني:** قد يُقال: ما ذكره المصنف هنا يتنافى مع ضابط البراءة في الشبهات الموضوعية؛ حيث ذكرنا في بحث البراءة في الشبهات الموضوعية مفصلاً أنّ البراءة تجري فيها إذا كان الشك في قيد الوجوب وفي مفاد "كان" الناقصة بلحاظ الموضوع أو بلحاظ المتعلق؛ لأنّ مفاد "كان" الناقصة يرجع إلى قيد الوجوب.

فإذا قال المولى: «يحرم الكذب» وشكّ المكلف في أنّ الكلام الذي سيصدر منه كذب؟ أم لا؟ كان المتعلق مأخوذاً فيه عنوان "الكذب"، وهذا العنوان المنتزع من المتعلق يُلاحظ بنحو مفاد "كان" الناقصة، ويكون قيداً في الوجوب؛ إذ مرجع الخطاب إلى أنّ: «الكلام إذا كان متصفاً بالكذب فهو حرام». فهو بنحو مفاد "كان" الناقصة، ومفاد "كان" الناقصة قيد في الوجوب - أي: فعلية التكليف-. فالجاري البراءة.

وكذا إنّ كان الشك بلحاظ عنوان الموضوع، كما إذا قال المولى: «أكرم العالم» بنحو الإطلاق الشموليّ أو العموم الاستغراقيّ. فإذا شككنا في كون زيد عالماً لم يجب إكراهه؛ لأنّ مرجع القضية إلى قضية شرطية: «إذا كان زيد متصفاً بالعلم فيجب إكراهه». فنأخذ عنوان الموضوع بنحو مفاد "كان" الناقصة ويكون قيداً في الوجوب. فإذا شكّ في أنّ زيداً عالم أم لا، لم يجب إكراهه.

فمقتضى ما ذكره المصنف هناك عدم وجوب الاحتياط في موردنا؛ لأنّ المكلف وإنّ علم بأنّ أحد الطرفين عالم، ولكنه عندما يضع يده على زيد

يقول: إن كان عالماً فيجب إكرامه، وكذا بلحاظ عمرو. فمرجع الشك في المنطبق ومصداق الخصوصية إلى الشك في تلبس المصداق بالعنوان. فهو يرجع إلى التردد في قيد الوجوب لا الواجب؛ لأنّ مفاد "كان" الناقصة قيد الوجوب. فتجري البراءة.

ولذا سجّل عليه المقرّر هذا الإشكال في الهامش. فراجع. ولعل التهافت يندفع بالتدقيق.

قوله: «قيد للواجب»:

فإنّ «أكرم العالم» يرجع إلى قولك: «أكرم الشخص المتصف بالعالمية»، والقيد هو كون المكرم عالماً.

٨٢- جريان الأصول في جميع الأطراف ١

١٤٤١/١٢/٢٢ - الأربعاء

٢- جريان الأصول في جميع الأطراف، وعدمه:

وأما الأمر الثاني وهو في جريان الأصول الشرعية في جميع أطراف العلم الإجمالي فقد تقدّم الكلام عن ذلك بلحاظ مقام الثبوت ومقام الإثبات معاً في مباحث القطع، وتّضح أنّ: المشهور بين الأصوليين استحالة جريان الأصول في جميع الأطراف؛ لأدائه الى الترخيص في المعصية للمقدار المعلوم، أي في المخالفة القطعية، وأنّ الصحيح هو: إمكان جريانها في جميع الأطراف عقلاً، غير أنّ ذلك ليس عقلاً. ومن هنا كان الارتكاز العقلاني موجباً لانصراف أدلة الأصول عن الشمول لجميع الأطراف.<sup>١</sup>

### جريان الأصول في جميع الأطراف

بعد الفراغ عن جريان الأصول العقلية - كالبراءة العقلية - في أطراف العلم الإجمالي، نسأل: أتجري الأصول الشرعية في جميع أطراف العلم الإجمالي؟ ولهذا السؤال صورتان:

١- جريان الأصول المؤمّنة، كجريان أصالة الطهارة أو استصحاب الطهارة أو أصالة الحلّ، في كلا إناءين طاهرين علمنا بسقوط نجاسة في أحدهما.

٢- جريان الأصول المنجّزة، كجريان استصحاب النجاسة في كلا إناءين نجسين علمنا بتطهير أحدهما. وكجريان استصحاب عدم التذكية في بهيمتين مذبوحتين، علمنا بتذكية إحداهما.

فهنا مطلبان:

### جريان الأصول المؤمّنة في الأطراف

ذكرنا في أوّل الكتاب في مبحث القطع مفصّلاً ثلاثة مطالب:

١- ذهب المشهور من الأصوليين إلى عدم جريان الأصول المؤمّنة في جميع أطراف العلم الإجمالي؛ لأنّ جريانها ترخيص في المخالفة القطعيّة، وهو قبيح؛ لأنّه ترخيص في المعصية وتغريب بها، بعد علم المكلف بوجود علم إلزاميّ في الإناءين. لا سيّما مع تبعيّة الأحكام الشرعيّة للمصالح والمفاسد؛ فإنّه يكون إيقاعاً في المفسدة، لا مجرد رفع يد من الشارع من حقّه.

ومقتضى هذا تقيّد أدلّة الاستصحاب وأصالة الحل وأصالة الطهارة بعدم لزوم الترخيص في المخالفة القطعيّة من جريانها. فلا إطلاق لها لموارد العلم الإجمالي بحيث تشمل جميع أطرافه.

وهذا ما كاد يكون إجماعاً بين الأصوليين.

٢- قال المصنف بعدم المانع من جريان الأصول المؤمّنة في جميع الأطراف عقلاً؛ لأنّ المحذور المتصوّر لا يخلو من أن يكون أحد أمور ثلاثة: الترخيص في المعصية. الإيقاع في المفسدة. الردع عن العمل بالقطع التفصيليّ؛ لكون معنى الترخيص في جميع الأطراف إلغاء العلم بالجامع.



ولكنّ كل المحاذير منتفية؛

أمّا الأوّل فلأنّ صدق عنوان المعصية متوقف على عدم الترخيص من قبل الشارع. وبعد ترخيصه لا تصدق المعصية. فكيف يكون صدق عنوان المعصية مانعاً من الترخيص من قبل الشارع؟ فالمسألة تدور.

فبعد شمول موضوع أدلة الأصول لأطراف العلم الإجماليّ يجري حديث الرفع، ولا تصدق المخالفة القطعيّة.

وأمّا إيقاع المولى للمكلف في المفسدة فلما ذكرنا من عدم المانع من الجمع بين الحكمين الواقعيّ والظاهريّ؛ لأنّ المولى في مقام التزاحم الحفظيّ واشتباه الملاكات قد يقول: هناك ملاك ترخيصي في العلم الإجماليّ؛ لأنّ أحد الإناءين طاهر، أحفظ ملاك الترخيص، وإنّ ضاع ملاك الحرمة.

وأمّا الردع عن العمل بالقطع فتصديق العبد به مستحيل، ولكن في خصوص القطع غير المشوب في أطرافه بالشكّ - كما فصلنا في باب القطع-؛ إذ الخطاب الرادع عنه إمّا أن يؤخذ في موضوعه القاطع المصيب، فيستحيل للقاطع التصديق به؛ لاجتماع النقيضين، سواء كان ترخيصاً واقعياً أم ظاهرياً؛ للزوم اجتماع حكمين واقعيّين، أو عدم وصول النوبة إلى الحكم الظاهري مع وجود حكم واقعيّ.

وإمّا أن يؤخذ القاطع غير المصيب، فلا يرى القاطع نفسه مخاطباً بهذا الخطاب.

وأما القاطع قطعاً مشوباً بالشكّ في أطرافه فيمكن أن يأتي له المولى بخطاب  
جاء ترخيصي، ويمكن تصديق المكلف به؛ لأنّ غاية ما يرى اجتماع حكم  
واقعيّ وحكم ظاهريّ؛ حفظاً للملاك الأهمّ.  
قال المصنف في باب القطع:

وأما الأمر الثاني فقد ذكر المشهور أنّ: الترخيص الشرعيّ في المخالفة القطعية  
للعلم الإجمالي غير معقول؛ لأنّها معصية قبيحة بحكم العقل، فالترخيص فيها  
يناقض حكم العقل؛ ويكون ترخيصاً في القبيح، وهو محال.

وهذا البيان غير متّجه؛ لأنّنا عرفنا سابقاً أنّ مردّ حكم العقل بقبح المعصية  
ووجوب الامتثال إلى حكمه بحقّ الطاعة للمولى. وهذا حكم معلق على عدم  
ورود الترخيص الجاء من المولى في المخالفة. فإذا جاء الترخيص ارتفع موضوع  
الحكم العقلي، فلا تكون المخالفة القطعية قبيحة عقلاً.

وعلى هذا فالبحث ينبغي أن ينصبّ على أنّه: هل يعقل ورود الترخيص الجاء  
من قبل المولى على نحو يلائم مع ثبوت الأحكام الواقعية؟

والجواب أنّه: معقول؛ لأنّ الجامع وإن كان معلوماً، ولكن إذا افترضنا أنّ  
الملاكات الاقتضائية للإباحة كانت بدرجةٍ من الأهميّة تستدعي لضمان  
الحفاظ عليها الترخيص حتّى في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال،  
فمن المعقول أن يصدر من المولى هذا الترخيص، ويكون ترخيصاً ظاهريّاً بروحه

وجوهه؛ لأنّه ليس حكمًا حقيقيًا ناشئًا من مبادئ في متعلّقه، بل خطابًا  
طريقيًا من أجل ضمان الحفاظ على الملاكات الاقتضائية للإباحة الواقعية.<sup>١</sup>

٣- لا تجري الأصول الترخيصية لمانع إثباتي، وهو أنّ المولى لو شرّع أصالة  
الطهارة مثلاً في أطراف العلم الإجماليّ كان معناه ترجيح الملاك الترخيصي  
الواقعي على الملاك الإلزامي الواقعي. وقد قام الارتكاز العقلانيّ على عدم  
تقديم الترخيص على الإلزام. واحتفاف أدلة الأصول الترخيصية بهذا الارتكاز  
يمنع من جريانها في أطراف العلم الإجماليّ.

وإنّ شككت في ذلك ولم تُحرز الارتكاز العقلانيّ فيمكن الاكتفاء بالشكّ  
في وجود هذا المرتكز؛ لأنّه يكون من قبيل احتفاف الإطلاق بقريّة لبيّة  
محتملة. والمصنّف يرى كبرى منع انعقاد الإطلاق باحتمال احتفافه بالقريّة  
المتصلة اللبيّة.

فالمانع عند المشهور ثبوتيّ، وعند المصنّف إثباتيّ.

قوله: «لأدائه إلى الترخيص»:

راجع الفوائد<sup>٢</sup> والدراسات<sup>٣</sup> والمباحث<sup>٤</sup>.

<sup>١</sup> الحلقة الثالثة: ص ٥٠

<sup>٢</sup> فوائد الأصول: ج ٤: ص ٦

<sup>٣</sup> الدراسات: ج ٣: ص ٢٢٠

<sup>٤</sup> المباحث: ج ٤: ص ٣٩

قوله: «لأنصرف أدلة الأصول»:

الصحيح التعبير بعدم انعقاد الإطلاق، والتعبير بالانصراف مسامحيّ.

## ٨٣- جريان الأصول في جميع الأطراف ٢

١٤٤١/١٢/٢٣ - الخميس

وينبغي أن يعلم: أنّ ذلك إنما هو بالنسبة الى الأصول الشرعية المؤمّنة، وأمّا الأصول الشرعية المنجّزة للتكليف فلا محذور ثبوتاً ولا إثباتاً في جريانها في كلّ أطراف العلم الإجمالي بالتكليف إذا كان كلّ طرفٍ مورداً لها في نفسه، [٣٧٣] حتّى ولو كان المكلف يعلم بعدم ثبوت أكثر من تكليفٍ واحد، كما إذا علم بوجود نجسٍ واحدٍ فقط في الإناءات الملوّنة نجاستها سابقاً، فيجري استصحاب النجاسة في كلّ واحدٍ منها. ومنه يعلم أنّه لو لم تكن النجاسة الفعلية معلومةً أصلاً أمكن أيضاً إجراء استصحاب النجاسة في كلّ إناءٍ ما دامت أركانه تامّةً فيه.<sup>١</sup>

### جريان الأصول المنجّزة في الأطراف

إذا كان إناءان معلوما النجاسة، ثم علمنا بتطهير أحدهما إجمالاً، كان الجاري فيهما استصحاب النجاسة؛ لليقين السابق بنجاسة كلّ من الطرفين.

ولجريان الأصول المنجّزة هنا فرضان:

**الفرض الأوّل:** أنْ نعلم بأنّ أحدهما فقط طهّر، والآخر نجس.

<sup>١</sup> الحلقة الثالثة: ص ٣٧٢-٣٧٣

**الفرض الثاني:** أن نعلم بأن أحدهما طهر، ولا نعلم بطهر الآخر. بأن يعلم بأنه طهر إناءً أو إناءين.

فيدخل الفرضان في محلّ البحث ويقع السؤال عن جريان الأصول المنجزة في أطرافهما. أم يأتي فيهما ما ذكرناه في الأصول المؤمّنة من المحذور الثبوتيّ أو الإثباتيّ؟

المدعى أنّه لا مانع من جريان الأصول المنجزة في أطراف العلم الإجماليّ؛ لأنّ المحاذير المذكورة لا تأتي، ولا محاذير أخرى:

**المحذور الثبوتيّ السابق (الترخيص في المعصية):** لا يأتي؛ لأنّ غاية من يلزم من جريان الأصول المنجزة ترك جميع الأطراف المشتبهة النجاسة. بل على الفرض الأوّل يكون تركاً للنجس.

**المحذور الإثباتيّ السابق (احتفاف الإطلاق بمرتکز مانع من انعقاده):** لا يأتي؛ لأنّ الارتكاز العقلانيّ قائم على عدم التضحية بالغرض اللزوميّ لأجل الغرض الترخيصيّ.

**محذور ثالث:** الأصول المنجزة تنافي المعلوم بالإجمال؛ حيث يعلم المكلف إجمالاً بطهارة أحد الإناءين. فليس كلاهما نجسين، ولكن مقتضى جريان الأصول المنجزة في الأطراف نجاسة كليهما. فمقتضى جريان الأصول سالبة كلية، ومقتضى العلم الإجماليّ موجبة جزئية. ومن الواضح التناقض بينهما. فلا تجري الأصول المنجزة. وهذا محذور ثبوتيّ.

ولكن هذا المحذور لا يأتي؛ لاشتراط وحدة المحل والرتبة بين القضيتين، والموجبة الجزئية: «أحدهما طاهر واقعاً» والسالبة الكلية: «لا شيء منهما طاهر ظاهراً».

فإن قلت: المراد هو المنافاة بلحاظ المبدأ والملاك، والمنافاة بلحاظ المنتهى والامتنال. لا بلحاظ نفس القضية. وذلك أن مقتضى علمه بالطاهر أن الملاك الموجود عند المولى ملاك الترخيص، ومقتضى جريان الأصول المنجزة أن الملاك في الواقعة ملاك الإلزام. فيحصل التناقض بلحاظ الملاك. وكذا بلحاظ المحبوبة والمبغوضية. فلا مبغوضية بلحاظ العلم الإجمالي، خلافاً للأصول المنجزة. فلا يمكن التصديق بوجود الملاك في أحدهما وبعدم وجوده، وبكونه مبغوضاً وبعدم كونه مبغوضاً.

وهكذا بلحاظ المنتهى -أي: الامتنال-؛ حيث إن العلم الإجمالي لا يقتضي الزاجرية بل إطلاق العنان. فإطلاق العنان وعدم الزاجرية يتنافى مع إجراء الأصول في الطرفين المقتضي للزاجرية عن كليهما. ولا يمكن الجمع بين الزاجرية عن كليهما وبين عدم الزاجرية عن أحدهما.

فمجرد اختلاف الرتبة بين القضيتين لا ينفع لدفع الإشكال. قلنا: هذا عين الإشكال الذي ذكره ابن قبة. فكما أجبنا عن إشكال الجمع بين الحكمين الظاهري والواقعي، كذلك نجيب عن هذا الإشكال في موارد العلم الإجمالي. وسيأتي بيانه.

ولا ينافي ذلك العلم إجمالاً بطهارة بعض الأواني وارتفاع النجاسة عنها واقعاً؛ لأنّ المنافاة: إمّا أن تكون بلحاظ محذورٍ ثبوتيٍّ بدعوى المنافاة بين الأصول المنجّزة للتكليف والحكم الترخيصي المعلوم بالإجمال، أو بلحاظ محذورٍ إثباتيٍّ وقصورٍ في إطلاق دليل الأصل.

أمّا الأول فقد يقترّب بوقوع المنافاة بين الإلزامات الظاهرية والترخيص الواقعي الثابت في مورد بعضها على سبيل الإجمال جزئاً.

والجواب أنّ: المنافاة بينها وبين الترخيص الواقعي إن كانت بملاك التضادّ بين الحكمين فيندفع بعدم التضادّ ما دام أحدهما ظاهريّاً والآخر واقعياً. وإن كانت بملاك ما يستتبعان من تحرّكٍ أو إطلاقٍ عنانٍ فمن الواضح أنّ الترخيص المعلوم إجمالاً لا يستتبع إطلاق العنان الفعلي؛ لعدم تعيّن مورده، فلا ينافي الأصول المنجّزة في مقام العمل.

وأمّا الثاني فقد يقترّب بقصورٍ في دليل الاستصحاب، بدعوى أنّه كما ينهى عن نقض اليقين بالشكّ كذلك يأمر بنقض اليقين باليقين، والأول يستدعي إجراء الاستصحاب في تمام الأطراف، والثاني يستدعي نفي جريانها جميعاً في



وقتٍ واحد؛ لأنّ رفع اليد عن الحالة السابقة في بعض الإناءات نقض لليقين باليقين.<sup>١</sup>

كان الكلام في جريان الأصول المنجزة في أطراف العلم الإجماليّ. وقلنا بأنّه قد يستشكل بالتنافي بين جريان استصحاب النجاسة في أطراف العلم الإجماليّ وبين العلم الإجماليّ بطهارة أحد الإناءين؛ إذ مقتضى استصحاب النجاسة أنّ الملاك ملاك المفسدة في كلا الإناءين. ومقتضى العلم بطهارة أحدهما أنّ الملاك ملاك المصلحة في أحد الطرفين. فالقضية الأولى سالبة كليّة، والقضية الثانية موجبة جزئية. وبينهما تناف.

وأجاب المصنف عن ذلك بأنّ هذه الشبهة ترجع إلى شبهة ابن قبة في الجمع بين الحكمين الواقعيّ والظاهريّ، وهي مندفة؛ لعدم المانع من تشريع حكم ظاهريّ على خلاف الحكم الواقعيّ حفظاً لملاك واقعيّ آخر.

فالمفروض في المقام أنّ المكلف كان يعلم بوجود النجاسة في كلا الطرفين، فهناك ملاك إلزاميّ فيهما. ثم علم إجمالاً بوجود طاهر. وغاية ما يقتضيه العلم الإجماليّ أنّ أحدهما فيه ملاك الترخيص وإطلاق العنان بحيث يجوز للمكلف اقتحامه. ولكنّ المكلف يبقى متردداً بين ملاك ترخيصيّ وبين ملاك إلزاميّ ولو محتمل، فلا يخلو من أنّ يرى المولى أنّ الملاك الأهم هو ملاك الطاهر الواقعيّ، فيشرّع أصالة البراءة في أطراف العلم الإجماليّ. ومن أنّ يرى أنّ الملاك

الأهم هو ملاك النجس، فيشرّع الأصل المنجّز في أطراف العلم الإجمالي ويرفع يده عن ملاك إطلاق العنان حفظاً للملاك الإلزامي. فتشريع المولى أصلاً منجّزاً في أطراف العلم الإجمالي لا يتنافى مع ملاك إطلاق العنان الواقعي؛ لأنّ الأحكام الظاهرية شرّعت لحفظ الأحكام الواقعيّة عند التزاحم الحفظي. هذا بلحاظ المبدأ، وأمّا بلحاظ المنتهى ومقام العمل والمحرّكية فمقتضى استصحاب النجاسة في الطرفين أنّ الثابت هو الزاجرية، ومقتضى العلم بوجود طاهر هو إطلاق العنان عن أحد الطرفين. فقد يُقال بوجود المنافاة.

ولكنّ الجواب عنه واضح؛ لأنّ مقام العمل تابع للفعليّة. فإذا كان الحكم فعليّاً ترتبت عليه المحرّكية. والمفروض أنّ ما علم به إجمالاً طاهر بين إناءين مستحبة فيهما النجاسة. ومع وجود استصحاب النجاسة في الأطراف لا محرّكية للمعلوم بالإجمال؛ لأنّه ليس علماً تفصيليّاً بطاهر، بل علم بطاهر موجود بين إناءين. فبعد استصحاب النجاسة تكون الفعليّة له.

وإنّ شئت قلت: ما علمنا به وجود طاهر بين إناءين، والطاهر جامع، والجامع بما هو جامع لا محرّكية له، ولا بد من معالجة الأطراف. فعندما يضع المكلف يده على الإناء الأوّل يقول: هذا الإناء قد يكون الطاهر الواقعي، ولكن لنا يقيناً سابقاً بنجاسته، فتُستحب، فيكون نجساً فعليّاً ظاهريّاً، والنجاسة الفعلية تقتضي الزاجرية. وهكذا في الإناء الثاني.

وأمّا الطاهر الواقعي فلا وجود له إلا في ضمن الإناءين. فلا فعليّة للطهارة، فلا يقتضي محرّكية أو زاجرية.

فالنتيجة أنّ المعلوم بالإجمال لا يستتبع إطلاق العنان فعلاً؛ لأنّ مورده غير متعيّن. وما يستتبع محركة هو الأطراف. فلا تنافي.

وبعبارة أعمق: المعلوم بالإجمال حكم واقعيّ، والمعلوم في الأطراف حكم ظاهريّ، ولا يمكن أن يجتمع الحكمان في زمان واحد من جهة واحدة؛ لأنّ الظاهري أخذ فيه الشكّ في الواقعيّ. وإنّما يتصوّر التنافي إذا كانا فعليّين.

ثم نقول هذا الإشكال بهذه الصياغة لا يختص بالأصول المنجزة، بل يأتي في المؤمّنة؛ إذ التنافي يمكن أن يصوّر بنفس التصوير في المؤمّنة، فيقال: إذا علم المكلف بأنّ الإناءين طاهران، ثم علم بنجاسة أحدهما، جرى في الأطراف استصحاب الطهارة، وحصل تناف بين الأصول المؤمّنة وبين المعلوم بالإجمال. فيعود الإشكال بلحاظ الملاك والمحركة.

فمن يرى تماميّته ينبغي ألا يخصّصه بالأصول المنجزة.

**المحذور الرابع:** ما ذكره الشيخ الأعظم<sup>١</sup> من أنّه لا يصح إجراء الاستصحاب في أطراف العلم الإجماليّ؛ لقصور في دليل الاستصحاب؛ لأنّ دليل الاستصحاب احتوى على فقرتين: صدره: «لا تنقض اليقين بالشكّ» وذيله: «انقضه بيقين آخر». فإذا طبّقنا الصدر والذيل في مورد العلم الإجماليّ حصل التنافي بينهما، وذلك كاشف عن إجمال الدليل بلحاظ المورد وعدم شموله له. فمقتضى الصدر أنّ كلّ طرف من أطراف العلم الإجماليّ يقتضي استصحاب النجاسة؛ حيث لنا يقين بالنجاسة وشكّ في ارتفاعها.

ومقتضى الدليل أنّ المكلف العالم إجماليّ بوجود طاهر يتيقن ببطلان أحد الاستصحابين؛ للجزم بارتفاع اليقين السابق بطهارة أحدهما. فبالدليل يُعلم عدم إمكان تطبيق الصدر في أحد الطرفين. فيحصل التدافع بين الصدر وبين الدليل.

وإنّ شئت قلت: الدليل يوجد شبهة مصداقيّة للصدر؛ لأنّ مقتضى الصدر كون الطرفين مجرى لـ «لا تنقض اليقين بالشك»، ومقتضى الدليل أنّ أحد الاستصحابين باطل وليس مصداقاً لـ «لا تنقض اليقين بالشك»، بل هو مصداق لـ «انقضه بيقين آخر»، فتحصل شبهة مصداقيّة لتطبيق «لا تنقض اليقين بالشك». فيكون الدليل قاصراً عن العلم الإجماليّ.

ومن هنا يتضح أنّ هذا المحذور ليس مختصّاً بالأصول المنجّزة، بل يأتي في الأصول المؤمّنة.

ثم يأتي هذا الإشكال في أصالة الحل وأصالة الطهارة مثلاً؟ قد يتوهم اختصاص الإشكال بالاستصحاب؛ لوجود الصدر والدليل فيه. ولكن الصحيح أنّه يأتي في كلّ دليل جعلت الغاية فيه العلم. فقد ورد في دليل الطهارة: «كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنّه قدر، فإذا علمت فقد قدر»، ومقتضى الصدر أنّ الحكم عند الشكّ هو الطهارة، ومقتضى الدليل أنّ الطهارة مغيّاة بالعلم بالنجاسة. ونحن نعلم بحصول الغاية في أحدهما. فيأتي الإشكال.

وهكذا دليل أصالة الحل: «كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه»؛  
حيث جعل العلم بالحرمة غاية للحليّة.  
نعم لا يأتي الإشكال في أصالة البراءة حيث لا غاية في لسان دليلها.  
ولذا قال الشيخ في الفرائد:

العلم الإجماليّ هنا بانتقاض أحد اليقينين يوجب خروجهما عن مدلول «لا تنقض»؛ لأنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ و لكن تنقضه بيقين مثله» يدلّ على حرمة النقض بالشكّ ووجوب النقض باليقين، فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين، فلا يجوز إبقاء كلّ منهما تحت عموم حرمة النقض بالشكّ؛ لأنّه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله، ولا إبقاء أحدهما المعيّن؛ لاشتراك الآخر معه في مناط الدخول من غير مرجّح، وأمّا أحدهما المخير فليس من أفراد العامّ؛ إذ ليس فرداً ثالثاً غير الفردين المتشخّصين في الخارج، فإذا خرجا لم يبق شيء. وقد تقدّم نظير ذلك في الشبهة المحصورة، وأنّ قوله عليه السّلام: «كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام» لا يشمل شيئاً من المشتبهين.<sup>١</sup>

قوله: «ما دام أحدهما ظاهريّاً والآخر واقعيّاً»:

ولكن لا يخفى أنّ هذا لا يدفع الإشكال، كما صرّح به المصنف في الجزء الأول.

والجواب أولاً: إنّ هذا إنّما يوجب الإجمال فيما اشتمل من روايات [٣٧٤] الاستصحاب على الأمر والنهي معاً، لا فيما اختصّ مفاده بالنهي فقط.

وثانياً: إنّ ظاهر الأمر بنقض اليقين باليقين أن يكون اليقين الناقض متعلّقاً بعين ما تعلّق به اليقين المنقوض، وهذا غير حاصلٍ في المقام؛ لأنّ اليقين المدّعى كونه ناقضاً هو العلم الإجماليّ بالحكم الترخيصي، ومصّبّه ليس متّحداً مع مصبّ أيّ واحدٍ من العلوم التفصيلية المتعلّقة بالحالات السابقة للإناءات.

وعليه فالأصول المنجّزة والمثبتة للتكليف لا بأس بجريانها حتى مع العلم إجمالاً بمخالفة بعضها للواقع. وهذا معنى قولهم: إنّ الأصول العملية تجري في أطراف العلم الإجمالي إذا لم يلزم من جريانها مخالفة عملية لتكليف معلوم بالإجمال.<sup>١</sup>

الجواب عن المحذور الرابع: كان البحث في الإشكال الذي ذكره الشيخ الأعظم، وهو أنّ دليل الاستصحاب قاصر عن شموله لمورد العلم الإجماليّ. وقد تعرض النائي لهذا الإشكال في عدة مواضع<sup>٢</sup> وأجاب عنه بجوابين:

<sup>١</sup> الحلقة الثالثة: ص ٣٧٣-٣٧٤

<sup>٢</sup> فوائد الأصول: ج ٣: ص ٧٨

فوائد الأصول: ج ٤: ص ١٩

١ - هذا الاعتراض ناشئ من التعارض بين الصدر والذيل. فبالنسبة إلى أدلة الاستصحاب المحتوية على الذيل -وهو: «ولكن انقضه بيقين آخر»- يحصل قصور عن شمول دليل الاستصحاب لأطراف العلم الإجمالي. ولكن هناك قسمًا لا يحتوي على هذا الذيل. فالذيل في الرواية الأولى من روايات الاستصحاب. أمّا الروايات الثلاثة الأخرى فلا يوجد فيها الذيل. والمشكلة التي ذكرها الشيخ مشكلة لسانية في الرواية المشتملة على هذا الذيل.

وهذا الجواب تبناه أكثر الأعلام كالسيد الخوئي.<sup>١</sup>

ولكن قد يُناقش هذا بأحد وجهين:

أ. روايات الاستصحاب على طائفتين، طائفة ذكرت الذيل وطائفة لم تذكره. ومقتضى الجمع العرفي بين الطائفتين تقييد الطائفة الأولى بهذا الذيل. فمقتضى الطائفة الثانية: لا تنقض اليقين بالشكّ سواء صدق عنوان نقض اليقين باليقين، أم لا. ومقتضى الطائفة الأولى عدم نقض اليقين بالشكّ بحيث لا يصدق نقض اليقين باليقين. فتكون الرواية الأولى قرينة منفصلة تقيّد باقي الروايات. فكما أنّ هذا الذيل أبطل مفعول صدره، يُبطل مفعول باقي الروايات.

وهذا قد يظهر من عبارة النائيني في حاشيته على كلام النائيني.<sup>٢</sup>

---

<sup>١</sup> الدراسات: ج ٣: ص ٣٥٦

<sup>٢</sup> فوائد الأصول: ج ٤: ص ٢١: الهامش



فإن قلت: لو كان الذيل ثابتاً لقيّد باقي الروايات بقرينة منفصلة. ولكنه مجمل؛ للمعارضة الداخلية في الرواية الأولى. ومقتضى التعارض سقوط الصدر والذيل عن الحجية. وإذا سقط الذيل لم يكن قرينة منفصلة لباقي الروايات.

قال العراقيّ أوّلاً: التعارض بين الصدر والذيل أوجب التهافت في مقام التطبيق، لا في الصدور. فيقال: كما أنّ الذيل منع الصدر، يمنع باقي الروايات في مقام التطبيق.

وثانياً إذا حصلت المعارض كان المقدم هو الذيل؛ لأنّه القرينة على الصدر؛ لعدم تقدم القرينة على ذيلها.

وثالثاً لا يمكن التصرف في الذيل؛ لأنّه أمر وجدائيّ، ولا أحد يمتنع عن نقض اليقين باليقين.

ب. الروايات التي لم تحتو على الذيل مبتلاة بالإشكال، حتى بعد التسليم بعدم التقييد؛ لأنّها مخفوفة بارتكاز عقلي واضح وهو وجوب نقض اليقين باليقين. فهب أنّ الشارع لم يقله. فيحصل التنافي بين المدلول المطابقي وبين المدلول الالتزاميّ البين بالمعنى الأخصّ. ولا يقدّم المدلول المطابقي على المدلول الالتزاميّ البين بالمعنى الأخصّ.

والظاهر من عبارة الشيخ في الفرائد ليس الإجمال الداخلي والتساقط، بل أنّ الصدر غير قابل للتطبيق. وهو تارة مستفاد من لسان الرواية

وأخرى مستفاد من الارتكاز. فالعلم الإجمالي بانتقاض أحد الطرفين  
يوجب عدم إمكان تطبيق الاستصحاب في كلا الطرفين.

٢- تنزلنا، ولكن الإشكال ناشئ من التعارض في تطبيق الصدر والذيل؛ فإنّ  
مقتضى الذيل نقض اليقين باليقين، والحال أن يُقال: لا يصحّ تطبيق الذيل  
في موارد العلم الإجمالي. لا أنّه يطبّق ويوجب الإجمال. والوجه فيه اشتراط  
اتحاد متعلق اليقين المنقوض بمتعلق اليقين الناقض. أمّا إنْ تغاير المتعلق فلا  
يكون من مصاديق اليقين باليقين. أفينقض اليقين بنجاسة ثوب باليقين  
بطهارة ثوب آخر؟ ومتعلق اليقين المنقوض في موارد العلم الإجمالي نجاسة  
الثوب في طرف بعينه. ومتعلق اليقين الناقض طهارة متروكة بين الطرفين.  
فمتعلق الأوّل يختلف عن متعلق الثاني.

وبعبارة أخرى: لا بدّ من نقض يقين تفصيلي بيقين تفصيلي، ونقض يقين  
إجمالي بيقين إجمالي. وتطبيق الذيل في مورد العلم الإجمالي يكون نقضاً لليقين  
التفصيلي باليقين الإجمالي.

فلا يجري الذيل في موارد العلم الإجمالي؛ لأنّها ليست مصاديق للذيل.

٨٦- جريان الأصول في بعض الأطراف ١

١٤٤١/١٢/٢٧ - الاثنين

اتضح من المطلب السابق أنّ الميرزا النائيني استشكل ما أفاده الشيخ الأعظم من دعوى عدم إطلاق دليل الاستصحاب لموارد العلم الإجماليّ. وقد شرحناه. ولهذا المطلب تعليق، يُذكر في محله. وأفضل من تعرّض لهذا الخلاف بين الشيخ وبين النائيني -بغضّ النظر عن تماميّة ما ذكره- هو صاحب المنتقى مستفيداً من تعليقة العراقي على الفوائد.<sup>١</sup>

وبهذا يتبين أنّه لا مانع من جريان الأصول العملية المثبتة والمؤمّنة في أطراف الإجماليّ. نعم. هناك إشكال إثباتيّ في جريان الأصول المؤمّنة.

### جريان الأصول في بعض الأطراف

أصبح إجراء الأصول المؤمّنة في بعض أطراف العلم الإجماليّ؟  
قد تعرض المصنف لهذا البحث في تقريراته.<sup>٢</sup>

والكلام تارة في مقام الثبوت، وأخرى في مقام الإثبات.

### المقام الأوّل: الثبوت

هنا أربعة مسالك:

---

<sup>١</sup> المنتقى: ج: ٥: ص ٦٢

<sup>٢</sup> المباحث: ج: ٤: ص ٥٧

البحوث: ج: ٥: ص ١٨٣

**المسلك الأوّل:** ما اختاره المصنف من أنّه لا مانع عقلاً من جريان الأصول في جميع الأطراف فضلاً عن جريانها في بعض الأطراف.

وإنّما يأتي البحث على مسلك المشهور القائلين بعدم إمكان جريان الأصول المؤمّنة في جميع أطراف العلم الإجماليّ.

**المسلك الثاني:** ما اختاره الميرزا النائينيّ -بحسب المستفاد من أجود التقريرات<sup>١</sup>- من تعلّق العلم الإجماليّ بالجامع دون الخصوصيّات، ودوران المنجزية مدار العلم. فغاية ما يستدعيه العلم الإجماليّ وجوب الموافقة القطعيّة للجامع الحاصلة بالإتيان بأحد الطرفين، وهو يساوق حرمة المخالفة القطعيّة. وامتنال الجامع يحصل بالإتيان بطرف واحد. فلا يستدعي العلم الإجماليّ وجوب الموافقة القطعيّة لا اقتضاء ولا عليّة؛ لأنّ المقتضي ما منه الأثر، وليس وجوب الموافقة القطعية أثراً للعلم الإجماليّ فضلاً عن أن يكون معلولاً له. وإنّما وجبت الموافقة القطعيّة لتعارض الأصول. وإنّما نعبر عن العلم الإجماليّ بالمقتضي لوجوب الموافقة القطعيّة تسامحاً، ومن باب أنّه جزء علّة. وإلا فليس مقتضياً؛ حيث ليس منه الأثر، بل له مدخلة في الأثر. فالأقتضاء اقتضاء غير مباشر.

وهذا المعنى قد صرّح به النائيني في الفوائد أيضاً. وهذا ما قرّر به المصنف مسلك الميرزا النائينيّ سابقاً.

بناءً على هذا المسلك يكون الجواب عن السؤال بأنه لا مانع عقلاً من جريان الأصول في بعض أطراف العلم الإجمالي؛ لأنّ المحذور - وهو الترخيص في المعصية وما شابهه - إنّما يحصل في جريان الأصول في تمام الأطراف. وقد صرح النائي بهذا أيضاً في الفوائد. فراجع.<sup>١</sup>

**المسلك الثالث:** ما اختاره النائي - بحسب ما يظهر من الفوائد<sup>٢</sup> - من أنّ العلم الإجمالي يستدعي وجوب الموافقة القطعية بالمباشرة من دون توسط تعارض الأصول غايته أنّ الاستدعاء إمّا بنحو استدعاء المقتضي للمقتضى، وإمّا بنحو استدعاء العلة التامة للمعلول. فإنّ كان بنحو المقتضي توقف حصول المقتضى على عدم المانع. فإذا وُجد المانع لم يتحقق المقتضى. وإنّ كان بنحو العلية التامة لم يتوقف على شيء ولم ينفكّ المعلول عن العلة؛ لأنّها العلة التامة.

وحيثما نقول: العلم الإجمالي يستدعي وجوب الموافقة القطعية استدعاء المقتضي لا استدعاء العلة - كما يقول العراقي -. وهذا الاستدعاء متوقف على عدم المانع. فالعلم الإجمالي مباشرة يستدعي وجوب الموافقة القطعية. فمنه الأثر مباشرة. غايته أنّه معلق على عدم ورود الترخيص من الشارع، وهو المانع. نعم. هو علة تامة في حرمة المخالفة القطعية، وليس مجرد مقتض.

---

<sup>١</sup> فوائد الأصول: ج: ٤: ص ١٤

<sup>٢</sup> فوائد الأصول: ج: ٤: ص ٢٤

فتأثير العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية بنحو تأثير النار في الإحراق،  
المتوقف على عدم وجود الرطوبة.

وهذا مختلف عما نسبته المصنف إلى النائني في المطالب السابقة؛ حيث نسب  
إليه هناك أنّ وجوب الموافقة القطعية يثبت بصورة غير مباشرة.

والوجه في هذا المسلك أنّا تارة ندّعي تعلّق العلم الإجمالي بالجامع بما هو  
جامع من دون علاقة له بالخارج. وأخرى ندّعي تعلّقه بالجامع المشير إلى  
خصوصيّات في الخارج. فإنّ قلنا بالأوّل كان غاية مقتضى العلم الإجمالي  
العلم بصرف الوجود. فيُلحظ الجامع بنظرة استقلالية ويكون ما إليه يُنظر لا  
ما فيه يُنظر. وإنّ قلنا بالثاني كان الجامع مشيرًا إلى خصوصيّة حصلت في  
الخارج بسببه، وكان العلم الإجمالي مقتضيًا لوجوب الموافقة القطعية.

وقد ذكرنا في الوضع العام والموضوع له الخاصّ أنّ الواضع لا بد من أن يُحضر  
المعنى بنفسه أو بعنوانه. فالعالم بالإجمال يُحضر الواقع عبر الجامع، فما تعلّق  
به العلم ليس الواقع - كما يقول العراقي -، بل الجامع المشير إلى الخصوصيّات  
الخارجيّة.

ولهذا نقول: دخلت الخصوصيّة في العهدة عبر الجامع. ومقتضى الاشتغال  
اليقيني لزوم الاحتياط - أي: وجوب الموافقة القطعية -.

والصحيح هو الثاني؛ للفرق الجليّ بين الجامع في موارد الوجوب التخيري  
وبين الجامع في موارد العلم الإجمالي. ففرق بين «أكرم أحد الرجلين»؛ حيث  
إنّ المطلوب صرف الوجود بغض النظر عن الخصوصيّات الخارجيّة، وبين علم

المكلف بأنّ زيدًا أو عمرًا في الدار؛ فإنّ عنوان "أحدهما" مشير إلى خصوصيّة خارجيّة. غايته أنّ الخصوصية محكيّة عبر الجامع.

ولذا ذهب جميع الأصوليين إلى أنّ متعلق العلم الإجماليّ صورة مشيرة إلى الخارج، ولكنهم اختلفوا في أنّه عبر الجامع؟ أم عبر الواقع؟ وبهذا البيان تندفع إشكالات المصنف؛ حيث إنّ الخصوصية داخلة في العهدة على هذا البيان. فتكون المسألة مجرى للاشتغال. فلا يرد الإشكالات التي أوردها المصنف على المشهور؛ لأنّه صوّر الجامع بالجامع في الوجوب التخييريّ.

والمصنف يعترف بأنّ الخصوصية إذا دخلت في العهدة وجب تفرغ الذمة - كما سبق شرحه-. غايته أنّ قاعدة الاشتغال حكم عقليّ معلق على عدم ورود الترخيص من الشارع. والترخيص والاكتفاء بالموافقة الاحتماليّة ممكن في العلم الإجماليّ، خلافًا للاشتغال الناشئ من القطع التفصيليّ. فيكون العلم الإجماليّ مقتضيًا لوجوب الموافقة القطعيّة.

فالنتيجة أنّ العلم الإجماليّ متعلق بالجامع المشير، وقد دخلت الخصوصية في العهدة.

فإنّ سألت: أين يأتي إذن بحث تعارض الأصول؟

قلنا: يأتي ذلك في البحث عن تحقق المانع، لا في تحقق المقتضي. فقلنا أنّ العلم الإجماليّ مقتضى لوجوب الموافقة القطعيّة، فهو معلق على عدم الترخيص

في تركه. وبعد ذلك نبحت: هل رخص المولى؟ الجواب أنّه لم يرخص؛ لأنّ الترخيص بالأصول المؤمّنة، وجريان الأصول المؤمّنة غير ممكن. وهذا ما يظهر من الفوائد:

أما الجهة الثانية -أعني وجوب الموافقة القطعية- فالأقوى وجوبها أيضاً؛ لأنه يجب عقلاً الخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالإجمال، وهو لا يحصل إلاّ بالاجتناب عن جميع الأطراف؛ إذ لو لم يجتنب المكلف عن الجميع وارتكب البعض فلا يأمن من مصادفة ما ارتكبه لمتعلق التكليف المعلوم في البين، فيكون قد ارتكب الحرام بلا مجوز عقلي أو شرعي، فيستحق العقوبة.

وذلك كله واضح بعد البناء على أنّ [٢٥] العلم الإجمالي كالتفصيلي يقتضي التنجيز.

نعم. للشارع الاذن في ارتكاب البعض والاكتفاء عن الواقع بترك الآخر كما سيأتي بيانه.<sup>١</sup>

وبناءً عليه فاللشارع أنّ يرخص في بعض الأطراف.

**المسلك الرابع:** ما اختاره العراقيّ من كون العلم الإجماليّ علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعيّة. فلا يُعقل ورود الترخيص في بعض الأطراف. وما ينبغي بحثه أنّ الصحيح هو الاقتضاء؟ أم العليّة؟ يأتي بحثه.



٨٧- جريان الأصول في بعض الأطراف ٢

١٤٤١/١٢/٢٨ - الثلاثاء

٣- جريان الأصول في بعض الأطراف، وعدمه:

وأما الأمر الثالث فهو في جريان الأصول الشرعية المؤمّنة في بعض أطراف العلم الإجمالي، والكلام عن ذلك يقع في مقامين: ثبوتي، وإثباتي.

أما الثبوتي فنبحث فيه عن إمكان جريان الأصول المؤمّنة في بعض الأطراف ثبوتاً، وعدمه.

ومن الواضح أنّه على مسلكنا القائل بإمكان جريان الأصول في جميع الأطراف، لا مجال لهذا البحث؛ إذ لا معنى لافتراض محذورٍ ثبوتيٍّ في جريانها في بعض الأطراف.

وأما على مسلك القائلين باستحالة جريان الأصول في جميع الأطراف فكذلك ينبغي أن نستثني من هذا البحث القائلين بأنّ العلم الإجمالي لا يستدعي وجوب الموافقة القطعية مباشرة؛ فإنّه على قولهم هذا لا ينبغي أن يتوهّم امتناع جريان الأصل المؤمّن في بعض الأطراف؛ إذ يكون من الواضح عدم منافاته للعلم الإجمالي. [٣٧٥]

وأما القائلون بأن العلم الإجمالي يستدعي بذاته وجوب الموافقة القطعية فيصحّ البحث عن أساس قولهم؛ لأنّ جريان الأصل المؤمّن في بعض الأطراف يرخّص في ترك الموافقة القطعية، فلا بدّ من النظر في إمكان ذلك وامتناعه. ومردّ البحث في ذلك إلى النزاع في أنّ العلم الإجمالي هل يستدعي عقلاً وجوب الموافقة القطعية استدعاءً منجّزاً على نحو استدعاء العلّة لمعلولها، أو استدعاءً معلقاً على عدم ورود الترخيص الشرعي على نحو استدعاء المقتضي لما يقتضيه؛ فإنّ فعليته منوطة بعدم وجود المانع.

فعلى الأول يستحيل إجراء الأصل المؤمّن في بعض الأطراف؛ لأنّه ينافي حكم العقل الثابت بوجوب الموافقة القطعية.

وعلى الثاني يمكن إجراؤه، إذ يكون الأصل مانعاً عن فعلية حكم العقل ورافعاً لموضوعه.

وعلى هذا الأساس وُجد اتّجاهان بين القائلين باستدعاء العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية:

أحدهما: القول بالاستدعاء على نحو العلّية. وذهب اليه جماعة، منهم المحقّق العراقي.

والآخر: القول بالاستدعاء على نحو الاقتضاء. وذهب اليه جماعة، منهم المحقّق النائيني على ما هو المنقول عنه في فوائد الاصول.

وقد ذكر المحقق العراقي - رحمه الله - في تقريب العلية أنّه لا شكّ في كون العلم [٣٧٦] منجزاً لمعلومه على نحو العلية، فإذا ضممنا إلى ذلك أنّ المعلوم بالعلم الإجمالي هو الواقع لا مجرد الجامع ثبت أنّ الواقع منجز على نحو العلية، ومعه يستحيل الترخيص في أيّ واحدٍ من الطرفين؛ لاحتمال كونه هو الواقع.

وبكلمةٍ أخرى أنّ المعلوم بالعلم الإجمالي إن كان هو الجامع فلا مقتضي لوجوب الموافقة القطعية أصلاً، وإن كان هو الواقع فلا بدّ من افتراض تنجزه على نحو العلية؛ لأنّ هذا شأن كلّ معلومٍ مع العلم.

واعترض عليه المحقق النائيني - رحمه الله -: بأنّ العلم الإجمالي ليس أشدّ تأثيراً من العلم التفصيلي، والعلم التفصيلي نفسه يعقل الترخيص في المخالفة الاحتمالية لمعلومه، كما في قاعدتي: الفراغ والتجاوز، وهذا يعني عدم كونه علّة لوجوب الموافقة القطعية، فكذلك العلم الإجمالي.<sup>١</sup>

## العية؟ أم الاقتضاء؟

ذكرنا أنّا تارة نبني على مسلك الاقتضاء بالمعنى الثاني - وهو استدعاء العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية مباشرةً معلّقاً على عدم ورود الترخيص من الشارع - فلا مانع عقلاً من ورود الترخيص في بعض الأطراف. وأخرى نبني على مسلك العلية - بمعنى كون العلم الإجمالي علّة تامّة لوجوب الموافقة

القطعية من دون التوقف عل عدم ورود الترخيص - فلا يُعقل الترخيص حتى في بعض الأطراف.

فما هو الصحيح من المسلكين؟ هنا نقاط:

**بيان العراقي لمسلك العلية:** ذكر المحقق العراقي<sup>١</sup> أنّ العلية يمكن إثباتها بلحاظ مقدمتين:

أ. لا نزاع بين القائل بالعلية وبين القائل بالافتضاء في أنّ نسبة العلم إلى المعلوم نسبة العلية التامة. أي: تدور المنجزية مدار العلم بنحو العلية التامة بلا إشكال. وذلك لوجود قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وحسنه مع البيان والعلم. فمنجزية العلم لمعلومه بنحو العلة التامة. وإنّما النزاع في المعلوم: أهو الواقع؟ أم الجامع؟

ب. ثبت في بحث حقيقة العلم الإجمالي أنّه يتعلق بالصورة الكاشفة عن الواقع. فالمعلوم بالذات هو الواقع لا الجامع؛ لما سبق من أنّ الجامع لا وجود له إلا في ضمن الطرف. فيعلم المكلف بوجود نجاسة معينة في الخارج.

والنتيجة من المقدمتين: العلم الإجمالي علة تامة لتنجز الواقع. ومقتضى العلية التامة لتنجز الواقع عدم معقولية الترخيص ولو في بعض الأطراف. فلعلّ الذي يتركه بترخيص المولى هو الواقع، مع أنّ العلم الإجمالي علة تامة لتنجز الواقع.

---

<sup>١</sup> المقالات: ج ٢: ص ٨٧

نهاية الأفكار: ج ٣: ص ٣٠٧

نعم. بناء على مسلك النائبني يكون العلم الإجمالي متعلقًا بالجامع، وغاية ما يقتضيه ذلك الإتيان بطرف واحد. وبعبارة أخرى: لا يزيد العلم على معلومه في التجز. والعلم غير متعلق بالخصوصيات وبالواقع، فلا يمكن أن ينجز أكثر من الجامع.

**بيان مطلب الآخوند:** ذكر الآخوند أن العلم الإجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية، ولا يمكن التفكيك بين حرمة المخالفة القطعية وبين وجوب الموافقة القطعية؛ فإن كان العلم الإجمالي علة تامة لأحدهما كان علة تامة للآخر، وإن كان مقتضيًا فمقتض للآخر. خلافًا للشيخ الأعظم؛ حيث فكك بين وجوب الموافقة القطعية وبين حرمة المخالفة القطعية، فظهر من كلامه أنه علة لحرمة المخالفة القطعية ومقتض لوجوب الموافقة القطعية. وهذا الإشكال يأتي على النائبني أيضًا، ولذا انبرى النائبني للدفاع عن الشيخ الأعظم.

**إيراد النائبني على كلام الآخوند والعراقي:** لنا أن نفكك بين مرحلة حرمة المخالفة القطعية وبين مرحلة وجوب الموافقة القطعية. بل الآخوند يلتزم بالتفكيك وإن لم يصرح به. فلا إشكال في أن العلم الإجمالي ليس أحسن حالًا من العلم التفصيلي. ويكون العلم التفصيلي بلحاظ حرمة المخالفة القطعية علة تامة وبلحاظ وجوب الموافقة القطعية مقتضيًا، والآخوند يسلم بذلك. فإذا ثبت ذلك في التفصيلي كان الإجمالي أولى بذلك.

بيانه أنّ المكلف إذا علم تفصيلاً بوجوب الصلاة، فصلّى ثم شكّ في صحّتها، أجرى قاعدة الفراغ. ومن الواضح أنّ غاية ما تؤدي إليه القاعدة الموافقة الاحتمالية للتكليف المنجز. ولكن الشارع رخص للعبد واكتفى بالموافقة الاحتمالية. فصار العلم التفصيلي مقتضياً لوجوب الموافقة القطعية؛ لتعليقه على عدم ورود الترخيص من الشارع.

فمعنى التزام الفقهاء بمثل الفراغ والتجاوز و «لا تعاد» وغيرها من القواعد عدم كون العلم التفصيلي علة تامّة لوجوب الموافقة القطعية. وهذا الإشكال يرد على العراقي أيضاً؛ لأنّه يقول بعليّة العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية.

قوله: «لا معنى لافتراض محذورٍ ثبوتيٍّ في جريانها»: يرى المصنف احتمال التكليف منجزاً، فكيف يقول بجريان الأصول في جميع الأطراف؟

بحثنا في الأصول الشرعية، لا العقلية، والأصول الشرعية حاکمة على الأصول العقلية.

قوله: «واعترض عليه المحقّق النائيني»: ليس النائيني ناظرًا إلى العراقي، بل إلى الآخوند، وبنفس الاعتراض يمكن أن يُعترض على العراقي، ولذا دافع العراقي عنه.



كان خلاصة اعتراض المحقق النائيني على دعوى العلية أنّ العلم الإجمالي ليس أشدّ حالاً من العلم التفصيلي، وفي موارد العلم التفصيلي ليس العلم علة تامة لوجوب الموافقة القطعية؛ حيث إنّ لا شكّ في أنّ المكلف إذا علم بوجوب صلاة الظهر تفصيلاً، ثم شكّ في الامتثال، له أن يجري قاعدة الفراغ. وغاية ما تقتضيه قاعدة الفراغ الموافقة الاحتمالية. فلعله لم يأت بالصلاة التامة الأجزاء. فترخيص الشارع في موارد العلم التفصيلي يعني أنّه مقتض لوجوب الموافقة القطعية، وإلا لما كان الترخيص في ترك الموافقة القطعية معقولاً.

والعلم الإجمالي أولى بذلك من العلم التفصيلي.

فالإشكال وارد على المحقق العراقي وعلى الآخوند.

**جواب المحقق العراقي:** أجاب المحقق العراقي في تقريراته<sup>١</sup> بما يمكن تقريره بأحد بيانين:

١- دمج النائيني بين الأصول الجارية في مرحلة الفراغ وبين الأصول الجارية في مرحلة التكليف. وينبغي التفريق بين المقامين. والقواعد الجارية في مقام الفراغ - كقاعدة الفراغ وقاعدة «لا تعاد» وغيرهما-؛ لأنّ مفاد مسلك العلية

<sup>١</sup> مقالات الأصول: ج ٢: ص ٢٣٧

نهاية الأفكار: ج ٣: ص ٣٠٩-٣١٥



أنَّ الاشتغال اليقينيَّ يستدعي الفراغ اليقينيَّ الأعمَّ من الفراغ الوجدانيَّ والتعبدِيَّ. وهذه القواعد تحقق الفراغ التعبدِيَّ، وإنَّ لم تحقق الفراغ الوجدانيَّ. ولذا ورد فيها: «بلى قد ركع» مثلاً. ونحن لا نقول بكون العلم الإجماليَّ أو التفصيليَّ علّة لوجوب الموافقة القطعيّة الوجدانيّة حتى يُنقض علينا بهذه القواعد. بل علة لوجوب الموافقة القطعيّة الأعمَّ من الوجدانيّة والتفصيليّة. فالأصل إذا كان جارياً في المقام ناقضَ العلم وعليّته؛ لأنَّ مقتضى العليّة أنَّ العلم علة تامة لتنجّز معلومه. فإذا علم العبد بالتكليف فقد اشتغلت ذمته. وفي عالم اشتغال الذمة لا معنى لجريان الأصول، بأنَّ تقول: لم تشتغل الذمة بالتكليف المعلوم. والأصول التي يريد النائيّ إجراءها في العلم الإجماليَّ أصول ترتبط بالاشتغال؛ لأنَّ المفروض تعلق العلم بالواقع، ونسبة العلم إلى المعلوم نسبة المنجزية التامة بنحو العلة التامة. فالعقل يقول: دخل الواقع والتكليف في العهدة. ولو أجرينا البراءة في بعض أطراف العلم الإجماليَّ لكان إجراءً لأصل مرتبط برفع ما هو مشكوك في عالم التكليف. فيصطدم مع العليّة التي هي ناظرة إلى مقام الاشتغال ودخول التكليف في العهدة. والنقض ناظرة إلى مقام الفراغ.

فمعنى إجراء البراءة في أحد الطرفين أنَّ التكليف في طرف واحد دون الآخر. ويصطدم بقانون العلية. وينبغي التفريق بين هذه الأصول التي تصطدم بالعليّة، وبين الأصول الجارية في مرحلة الاشتغال؛ فإنّها لا تصطدم بالعليّة، بل لسانها لسان المسألة مع حكم العقل.

فالنقض المذكور غير تام.

وهذا البيان يظهر من تقرير المصنف في البحوث.

٢- ليس مراد العراقيّ التفريق بين القواعد الجارية في مرحلة الاشتغال وبين القواعد الجارية في مرحلة الفراغ. بل البحث كله في عالم الفراغ؛ لأنّنا نسأل: العلم الإجماليّ علّة لوجوب الموافقة القطعيّة؟ أم مقتض له؟ والموافقة القطعيّة مرتبطة بعالم الفراغ لا الدخول في العهدة.

فالكلام بين النائيّين والعراقيّ منصبّ على مرحلة واحدة. بل يريد العراقيّ أنّ العلم الإجماليّ عندنا علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعيّة الأعمّ من الوجدانيّة والتعبديّة. فكل مورد تحقق فيه إحدى الموافقتين لم يصطدم بالعليّة، وإلاّ لا صطدم.

وبناء على هذه الكبرى لا بد من التفريق بين القواعد الشرعيّة التي تُثبت الموافقة القطعيّة التعبديّة وبين التي ليس لسانها إثبات ذلك، بل الموافقة الاحتماليّة. فلا بد من الرجوع إلى لسان القاعدة.

فتارة تكون القاعدة الجارية في المقام أمانة أو أصلاً عمليّاً لسانه الإحراز للامتثال - كما في قاعدة الفراغ: «بلى قد ركعت» والاستصحاب: «هو على يقين» - فلا تصطدم بالعليّة؛ لأنّها تنقّح موضوع حكم العقل بالموافقة. فيكون دور الشارع تنقيح موضوع الحكم العقليّ.

وأخرى تكون القاعدة الجارية بلسان الاكتفاء وعدم المبالاة بالواقع، لا إحراز الموافقة - كحديث الرفع: «رُفع عن أمّتي» وكما لو ورد: «رُفع وجوب إعادة

الصلاة إذا شكّ في الركوع» مثلاً- فتصطدم بالعلية؛ لأنها تقول بكفاية الموافقة الاحتمالية.

فلا بدّ من الرجوع إلى لسان القاعدة: أثبت امتثالاً قطعياً تعبدياً؟ أم لا؟  
فلا يقول العراقي: جميع القواعد الجارية في مرحلة الفراغ لا تصطدم بالعية،  
وجميع القواعد الجارية في مرحلة الاشتغال تصطدم بها. بل المدار على اللسان:  
أهو لسان المسألة مع حكم العقل؟ أم لسان منافرة؟

فالنقض المذكور لا يرد؛ لأنّ لسان القواعد لسان إحراز الموافقة القطعية. وما  
تريد إجراؤه قاعدة البراءة، وهي تصطدم بالعية؛ لأنّ لسانها لسان الاكتفاء  
بالموافقة الاحتمالية.

وما ذكرناه في مرحلة الفراغ يأتي في مرحلة التكليف. فلا مانع من جريان  
الأصول الراجعة إلى مقام الاشتغال إذا كان لسانها لسان جعل البدل، خلافاً  
لما لم يكن لسانها كذلك.

فإذا علمنا إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، تارة تأتي أمانة وتعيّن طهارة هذا  
الإناء، فيكون للأمانة مدلولان: مدلول مطابق هو طهارة هذا، ومدلول  
التزامي هو نجاسة الآخر. والأمانة حجة في مدلولها الالتزامي. ولا مانع من  
جريانها ولا تصطدم بالعية وإن لم تكن قطعياً؛ لأنها تجعل المعلوم بالإجمال  
في الإناء الثاني. فهو بدل عن الواقع. فلو كان الأمر بخلاف ما قامت عليه  
الأمانة لم يكن على المكلف شيء؛ لأنّ جعل الحجية للأمانة معناه جعل

النجس الإناء الآخر بدلاً من الواقع. وهو ما يسمى بجعل البدل عن الواقع.  
ولا يصطدم بالعلية.

وأخرى تأتي أصالة الطهارة أو البراءة، مع أنّ لسانها ليس لسان إحراز الموافقة القطعية. فلا تُثبت التكليف في هذا الطرف؛ لأنّ مدلولها المطابقي نفي التكليف، ومدلولها الالتزامي أنّ التكليف في الطرف الآخر. ولكن لا حجية لمدلولها الالتزامي. فلم يجعل الشارع البدل. فيحصل الاصطدام؛ لأنّ العقل يقول: العلم علّة تامّة للمعلوم وجداناً أو تعبدًا. وهذا ليس وجدانيًا ولا تعبديًا. ولهذا لا مانع من جريان الأمانة أو الأصل المحرز للمعلوم في بعض أطراف العلم الإجمالي. بل المانع في الترخيص الصرف لا يهتم بالواقع ولا ينقّح المعلوم. والصحيح الظاهر من عبارات العراقيّ هذا البيان الثاني لا الأوّل.

وأجاب المحقق العراقي على هذا الاعتراض بأنّ: قاعدة الفراغ وأمثالها ليست ترخيصاً في ترك الموافقة القطعية لتكون منافيةً لافتراض علّية العلم لوجوبها، بل هي إحراز تعبدي للموافقة، أي موافقة قطعية تعبدية، وافترض العلّية يعني علّية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية وجداناً أو تعبدًا، وبهذا يظهر الفرق بين إجراء قاعدة الفراغ وإجراء أصالة البراءة في أحد طرفي العلم الإجمالي، فإنّ الأول لا ينافي العلّية، بخلاف الثاني.

والتحقيق أنّ: قاعدة الفراغ وأصالة البراءة وإن كانتا مختلفتين في لسانيهما إلا أنّ هذا مجرّد اختلاف في اللسان والصياغة، وأمّا واقعهما وروحهما فواحد؛ [٣٧٧] لأنّ كلّاً منهما نتيجة لتقديم الأغراض الترخيصية على الأغراض اللزومية عند الاختلاط في مقام الحفظ، غير أنّ هذا التقديم تارة يكون بلسان الترخيص، وأخرى بلسان الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية وافترضها موافقةً كاملة، فلا معنى للقول بأنّ أحد اللسانين ممتنع دون الآخر.

والصحيح هو: عدم علّية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية؛ لأنّ الترخيص الظاهري في بعض الأطراف له نفس الحشيات المصححة لجعل الحكم الظاهري في سائر الموارد.

ذكرنا جواب المحقق العراقي عن اعتراض النائي، وخلاصته أن العلم الإجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية الأعم من الوجدانية والتعبدية. ولا بد من التفريق بين القاعدة التي لسانها لسان إحراز الواقع، وبين التي لسانها لسان الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية.

فمحل النزاع بين العراقي وبين مسلك الاقتضاء أن أصحاب العلية على كون العلم الإجمالي والتفصيلي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية الأعم من الوجدانية والتعبدية. فلا يصح ورود ترخيص من الشارع لسانه الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية. وليس المراد بالعلية عدم إمكان إجراء أي قاعدة شرعية تتكفل الترخيص. بل المراد بها عدم الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية من دون أن يكون اللسان لساناً يتكفل جعل البدل.

ولذا قال في نهاية الأفكار:

وأما مقام جعل البدل كموارد قيام الأمانة على تعيين المعلوم بالإجمال في طرف خاص اما مطابقة أو التزاما فلما عرفت من ان اكتفاء العقل بالأخذ بذلك في مقام تحصيل الفراغ انما هو من جهة كونه معينا لموضوع الفراغ عما اشتغلت الذمة به لا من جهة الاكتفاء بالشك في الفراغ و تجويز الترخيص

في الاكتفاء بمشكوك الموافقة كما هو مورد البحث في المقام؛ إذ ليس المقصود من عليّة العلم الإجمالي كونه علة لوجوب خصوص الفراغ الحقيقي الوجداني، بل المقصود منه كونه علة لوجوب تحصيل مطلق ما يوجب معه الخروج عن عهدة التكليف الأعم من المفرغ الحقيقي أو الجعلي [... ٣١٣ - ٣١٤ ...]

وبما ذكرنا ظهر أنه لا مجال لمقايسة الأصول المرخصة بالأمارات النافية القائمة على نفي التكليف في طرف خاص، حيث إن جواز الأخذ بالأمانة النافية إنما هو من جهة مثبتية الأمانة بمدلولها الالتزامي لتعيين المعلوم بالإجمال في الطرف الآخر الموجب لكونه مصداقاً جعلياً للمأمور به في مقام تفريغ الذمة [...]

وهذا بخلاف الأصول المرخصة أو النافية للتكليف إذا فرض جريانها في بعض أطراف العلم بلا معارض، فإنه ليس لها مثل هذه الدلالة.<sup>١</sup>

### تحقق المصنف:

تارة نتكلم وفق مباني المشهور في حقيقة الحكم الظاهريّ، وأخرى على وفق مبنا. فالكلام في نقطتين:

بالنظر إلى مبني المشهور: قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز وما شابههما تتكفل جعل حكم ظاهريّ. والعراقي يقول: لا مانع من جعل الحجية للأمانة أو قاعدة الفراغ والتجاوز في موارد العلم الإجماليّ أو التفصيليّ، خلافاً لمثل

<sup>١</sup> نهاية الأفكار: ج ٣: ص ٣١٢-٣١٤

أصالة البراءة. والنائني يقول لا مانع من جريان أصالة البراءة فضلاً عن مثل قاعدة الفراغ في موارد العلم الإجمالي أو التفصيلي.

فالنزاع يرجع بينهما إلى سعة الحكم الظاهري في موارد العلم. فهل الحكم الظاهري محفوظ ويمكن جريانه لترك الموافقة القطعية؟ إذا جرينا على مبنى العلمين في الحكم الظاهري فالحق مع العراقي؛ لما ذكرنا من أنّ المشهور فرّقوا بين الأحكام الظاهرية بلحاظ لسان الدليل. فالنكته التي على أساسها يكون هذا أمانة وذاك أصلاً محرّزاً والثالث غير محرّز هو لسان الدليل. فإن كان له نظر إلى الواقع صار محرّزاً، وإن كان بيان وظيفة عملية محضة فهو غير محرّز. فإن كان لسان الدليل يتكفل جعل البدل -أي: الموافقة القطعية التبعديّة- فيكون منقّحاً لموضوع حكم العقل -وهو: استدعاء الاشتغال اليقيني للفراغ اليقيني-، ولا يصطدم بحكم العقل.

وإن كان اللسان لسان الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية اصطدم، ولم يكن حكم الشارع رافعاً لحكم العقل.

فيكون تحليل العراقي صحيحاً؛ لاصطدام البراءة مثلاً بحكم العقل وقاعدة الاشتغال. ولا معنى لقبول كلام الميرزا بعد حكم العقل بلزوم تحصيل الفراغ. بل النائني يعترف بذلك في قيام الأمارات مقام القطع الطريقي؛ حيث إنّّه لا إشكال في أنّ الأمانة الدالة على حكم شرعي ترفع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان. مع أنّ خبر الثقة ظنّ وليس علماً وبياناً، فيبقى حكم العقل بقبح



العقاب بلا بيان ساريًا، ولا يمكن للشارع جعل الحجية للظنّ مع سريان هذا الحكم.

فأجاب الميرزا بأنّ الشارع يُعمل لسان المسالمة مع العقل؛ إذ مرجع جعل الحجية جعل العلميّة. والمراد بالبيان في القاعدة العقليّة ما يعمّ البيان التعبدّي. نعم. يرد الإشكال على القول بجعل الحكم المماثل؛ لأنّ الحكم المماثل لا يكون بيانًا.

ففكر النائيّ مترتب على خصوصيّات اللسان ودورها في تنقيح موضوع حكم العقل.

فنقول هنا أيضًا: حكم العقل بالاشتغال يبقى موضوعه ما لم يأت دليل يوجب القطع وجدانًا أو تعبدًا. وأصالة البراءة ليست مفيدة لقطع وجداني ولا تعبدّي. فيبقى موضوع قاعدة الاشتغال. فكيف تقولون بكفاية الموافقة الاحتماليّة؟

بالنظر إلى مبنى المصنّف: حقيقة الحكم الظاهريّ ترجع إلى الاهتمام بالملاك الأهم عند التزاحم الحفظيّ. وليست حقيقته اختلاف الألسنة والصياغات؛ إذ لا يصح التفريق بين الأحكام الظاهريّة بتفريق إثباتيّ.

فمعنى جعل أصالة البراءة أنّ الملاك الأهمّ هو ملاك الإباحة الاقتضائيّة. ومعنى جعل أصالة الاحتياط أنّ الملاك الأهمّ هو ملاك الإلزام، أيّا كان لسان الدليل. فاختلف الصياغات لا تؤثر كما هو مقتضى كلام النائيّ.

فمعنى جريان قاعدة الفراغ في أطراف العلم الإجمالي أنّ الشارع لم يهتمّ بالملاك الإلزامي. فإذا ثبت ذلك في أصالة الفراغ مثلاً، ثبت في البراءة؛ لأنّ مرجع البراءة أيضاً إلى الاهتمام بملاك الترخيص. غايته أنّ اهتمامه تارة بهذا اللسان وأخرى بلسان آخر. فإذا لم يقل «بلى قد ركعت» وقال: «ابن على صحّة صلاتك» مثلاً، أيقال بعدم جريان قاعدة الفراغ؟ فهذا منبه على عدم لحاظ خصوصيات اللسان.

قوله: «وأمثالها»:

أي: القواعد التي تنقّح الموافقة القطعية التعبدية التي لسانها لسان جعل البدل.

٩٠ - جريان الأصول في بعض الأطراف ٥

١٦/١/١٤٤٢ - السبت

وأما بحسب مقام الإثبات فقد يقال: إنّ أدلّة الأصول قاصرة عن إثبات جريان الأصل في بعض الأطراف؛

لأنّ جريانه في البعض ضمن جريانه في كلّ الأطراف باطل؛ لأنّنا فرغنا عن عدم جواز الترخيص في المخالفة القطعية.

وجريانه في البعض المعيّن دون البعض الآخر ترجيح بلا مرجّح؛ لأنّ نسبة دليل الأصل إلى كلّ من الطرفين على نحو واحد.

وجريانه في البعض المرّدّد غير معقول؛ إذ لا معنى للمرّدّد.

وبكلمة أخرى: إنّ بعد العلم بعدم جريان الأصل في كلّ الأطراف في وقت واحد يحصل التعارض بين إطلاق دليل الأصل لكلّ طرف وإطلاقه لسائر الأطراف، ومقتضى التعارض التساقط.<sup>١</sup>

## المقام الثاني: الإثبات

كان الكلام في جريان الأصول في بعض أطراف العلم الإجماليّ، وقلنا إنّ البحث يقع تارة في مقام الثبوت، وأخرى في مقام الإثبات، والبحث الثبوتيّ

يرتبط بإمكان جريان الأصل عقلاً في بعض أطراف العلم الإجماليّ، وهو البحث في العليّة والاقتضاء. فهل العلم الإجماليّ علّة تامة لوجوب الموافقة القطعيّة؟ حتى لا يمكن جريان الأصل عقلاً في بعض أطراف العلم الإجماليّ. أم مقتضى لوجوب الموافقة القطعيّة؟ وهذا ما قد تمّ الفراغ عنه في الأبحاث السابقة. وقلنا إنّ المصنف تبعاً لمدرسة الميرزا النائينيّ أنكر العليّة. فلا يمانع من الترخيص في بعض أطراف العلم الإجماليّ. كيف؟ وهو يرى إمكان الترخيص في المخالفة القطعيّة عقلاً.

وبهذا يتنقح البحث الإثباتيّ. فبعد ما لم يمانع العقل من ورود الترخيص في ترك وجوب الموافقة القطعيّة، وكان حكم العقل بوجوب الموافقة القطعيّة معلّقاً على عدم ورود الترخيص من قِبَل الشارع، هنا نبحت: هل ورد الترخيص من الشارع في ترك الموافقة القطعيّة؟ وهذا هو البحث الإثباتيّ. وهذه المسألة تسمّى بشبهة الترخيص المشروط، والكلام عنها يقع في أربعة مطالب:

١- تصوير مدرسة الميرزا النائينيّ لإنكار ورود الترخيص من قِبَل الشارع إثباتاً.  
٢- كلام المحقق العراقيّ في ورود الترخيص من الشارع بناءً على مسلك الاقتضاء.

٣- أجوبة مدرسة الميرزا النائيني عن دعوى المحقق العراقيّ.

٤- مسلك المصنف في المسألة.

**مسلك المحقق النائينيّ:**

ذكر المحقق النائيني في الفوائد<sup>١</sup> أنه لا توجد آية ولا رواية تصرّح بجواز ترك الموافقة القطعية. وإنما يترقّب الترخيص بإطلاق الأصول الترخيصية والأمارات الترخيصية - كخبر الثقة إذا كان مفادها الترخيص وأصالة الحل بناء على أماريتها -.

فإذا علمنا بأنّ أحد الإناءين مغصوب، وأراد الشارع الترخيص، فالدليل الذي يمكن التمسك به هو إطلاق دليل البراءة وشموله لأطراف العلم الإجمالي. فحرمة شرب الإناء الأول مما لا يُعلم، ومقتضى إطلاق دليل البراءة جواز شربه، وكذا حرمة شرب الإناء الثاني. فهل ما يُستفاد منه الترخيص - وهو إطلاق الأصل الترخيصي - يجري في موارد العلم الإجمالي لإثبات عدم وجوب الموافقة القطعية؟

لجريان الأصل في الأطراف ثلاثة شقوق كلها باطلة:  
إمّا أن يُدعى جريان الأصل في الطرفين، فمقتضى إطلاق دليل البراءة أنّ كلّ مورد لم تعلم فيه الحرمة فأنت مطلق العنان. وهذا باطل؛ لأنّ جريان الأصل الترخيصي في كلا الطرفين يعني الترخيص في المخالفة القطعية. وقد فرغنا سابقاً من أنّ العلم الإجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية. وهو ترخيص في المعصية، والترخيص في المعصية قبيح.

وإمّا أن يُدعى جريان الأصل في الطرف الأوّل دون الثاني، أو الثاني دون الأوّل، فهو ترجيح بلا مرجّح؛ لتساوي نسبة دليل الأصل لكلا الطرفين؛ لأنّ موضوعه «ما لا يعلمون»، وهو منطبق على الطرفين بنحو واحد.

وإمّا أن يُدعى جريان الأصل في أحدهما المرّد لا أحدهما المعيّن. وأحدهما المرّد لا هويّة له ولا ماهيّة. والموجود في الخارج إنّما هو المعيّن. والمعدوم لا شيء له، فكيف يجري الأصل فيه؟

فالمشكلة أنّ دليل الأصل قاصر عن إثبات عدم وجوب الموافقة القطعيّة بالترخيص في بعض الأطراف.

### اعتراض العراقي على النائيّ:

تعرّض المحقق العراقي<sup>١</sup> لإشكال في المقام، له صياغات ثلاث:

**الصياغة الأولى:** صياغة لم يذكرها العراقيّ، وهي بلحاظ الأصل العقليّ -أي: قبح العقاب بلا بيان-. فيقال: تقدّم علينا في عرض مناقشة المصنف لكلام المحقق النائيّ أنّا إذا جئنا إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان الذي هو أصل عقليّ وجدنا إمكان الترخيص في ترك الموافقة القطعيّة؛ لأنّ مورد العلم الإجماليّ -كالعلم بجرمة شرب أحد الإناءين- يمكن تحليله إلى الجامع وإلى الخصوصية. فنعلم بالجامع وهو وجوب ترك أحد الإناءين. والخصوصيّة غير معلومة لنا. ولو علمنا بالخصوصيّة لانقلب العلم الإجماليّ علمًا تفصيليًا.

<sup>١</sup> نهاية الأفكار: ج ٣: ص ٣١٧-٣٢٠

البحوث: ج ٥: ص ١٨٨

المباحث: ص ٦٨

وموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان: عدم البيان. فنرفع اليد عن قبح العقاب بمقدار البيان -أي: الجامع-. فلا نُجري البراءة بمقدار الجامع. ولنا أن نُجري البراءة العقلية فيما زاد على الجامع -وهو الخصوصية-. ونتيجة إجراء الأصل العقلي في الخصوصية وعدم إجرائه في الجامع حرمة المخالفة القطعية وعدم وجوب الموافقة القطعية؛ لأنّ معنى عدم جريان الأصل بلحاظ الجامع أنّ الجامع دخل في العهدة. فلا بد من امتثال ما دخل في العهدة. ويكفي لإشباع امتثاله ترك أحد الطرفين. ومعنى جريان الأصل بلحاظ الخصوصية إمكان اقتحام أحد الطرفين، حتى لو تبين أنّه المحظور في الواقع؛ لأنّ الخصوصية غير داخلية في العهدة.

فيثبت جواز ترك الموافقة القطعية بالبراءة العقلية فضلاً عن البراءة الشرعية. ولهذا قال المصنف فيما سبق: إذا التزمتم بقاعدة قبح العقاب بلا بيان كانت نتیجتها عدم وجوب الموافقة القطعية، من دون الحاجة إلى البحث عن القواعد الشرعية. وهذا خلاف المرتكز الشرعي الوجداني<sup>١</sup>. فراجع وتأمل<sup>٢</sup>.

قوله: «يحصل التعارض»:

تعارض بالعرض؛ فإنّه يحتاج إلى دليل ثالث ليحصل التعارض بين الدليلين.

<sup>١</sup> الحلقة الثالثة: ص ٣٧١

<sup>٢</sup> البحوث: ج ٥: ص ١٧٢

٩١ - جريان الأصول في بعض الأطراف ٦

١٧/١/١٤٤٢ - الأحد

كان الكلام في عدم وجوب الموافقة القطعية، وقلنا إنّ ههنا ثلاث بيانات لإثبات هذا المطلب، وكان البحث في أولها، وهو إجراء البراءة العقلية فيما زاد على الجامع.

**التعليق على الصياغة الأولى:** المراد بالبيان في قاعدة "قبح العقاب بلا بيان" الذي إذا لم يوجد صار موضوعاً لها ليس العلم بمعنى الانكشاف التام - كما اختاره المصنّف في الكتاب وفي التقريرات هنا وفي بحث القطع - حتى يمكن أن يُجزأ العلم الإجماليّ إلى جزء متعلق بالجامع وجزء متعلق بما زاد على الجامع، فيكون البيان بالنسبة إلى الجامع دون ما زاد على الجامع، فلا موجب لخروج ما زاد على الجامع عن قاعدة حسن القبح مع البيان،

بل المراد بالبيان كل طريق يمكن أن يحتجّ به المولى على العبد، سواء كان طريقاً عقلياً أم عقلاًئياً ممضى من الشارع أم تأسيسياً أم أصلاً عملياً. فلا إشكال في أنّ المولى متى تصدّى وجعل طريقاً بينه وبين عبيده وقال بلزوم اتباعه، حكم العقل باستحقاق العبد العقوبة عند مخالفته، حتى لو كان أصلاً عملياً. فليس المراد بالبيان خصوص العلم التفصيلي. بل ينبغي الرجوع إلى العقلاء لنسألهم: هل العلم الإجماليّ له صلاحية إدخال التكليف الواقعيّ المعلوم بالإجمال في العهدة؟ أم لا؟ لا شك أنّ العقل يقرّر: إذا علمت إجمالاً بتكليف



المولى كان بياناً. كيف؟ وهو أقوى من الأمانة والأصل العمليّ. فما يكون موضوعاً لحقّ الطاعة ليس الجامع دون الخصوصية؛ إذ هذا التفكيك حاصل من تحليل العقل. بل نفس التكليف الواقعيّ دخل في العهدة. وبهذا البيان تتضح عدة مطالب:

منها أنّه لا معنى لإنكار بعضهم منجزية العلم الإجماليّ بدعوى أنّ ما علم به المكلف وما قام عليه القطع هو الجامع، وتكليف المولى الواقعيّ لم يقم عليه بيان. فلا منجزية للعلم الإجماليّ لأنّه ليس بياناً لتكليف المولى، بل بياناً لعنوان انتزاعيّ عقليّ هو "أحدهما". وقد اتضح بما قدمنا أنّ التكليف الواقعيّ قام عليه البيان؛ حيث ليس البيان خصوص العلم التفصيليّ.

ومنها أنّ ما ذكره المصنف من لزوم التزام المشهور القائلين بقبح العقاب بلا بيان بعدم وجوب الموافقة القطعيّة، وهذا منبّه على بطلان قاعدة قبح العقاب بلا بيان، غير صحيح؛ حيث إنّهم يرون العلم الإجماليّ موجباً لدخول التكليف في العهدة.

غايته أنّ قاعدة حسن العقاب مع البيان المفضية إلى اشتغال العهدة بالتكليف الواقعيّ حكم عقليّ، والأحكام العقليّة معلّقة على عدم ورود الترخيص من قبل الشارع. فقال النائي بعدم معقولية ورود الترخيص بلحاظ المخالفة القطعيّة، بخلاف ترك الموافقة القطعيّة.

ومن هنا لم يصنع العراقيّ إشكاله على النائني بهذه الصياغة؛ لأنّه مع النائني وغيره من المشهور فرغوا عن عدم وجود موضوع للبراءة العقلية في مورد العلم الإجماليّ.

**الصياغة الثانية:** عين الصياغة العقلية بلحاظ البراءة الشرعيّة والأصول العملية الشرعيّة، بأنّ يُقال: سلمنا أنّه لا موضوع للبراءة العقلية في موارد العلم الإجماليّ. ولكنّ البراءة الشرعيّة ترفع عن الأمة ما لا يعلمون. فموضوعها عدم العلم. وما قام عليه العلم: الجامع. وما زاد على الجامع -وهو الخصوصيّة- لم يتم عليه العلم. فتجري البراءة الشرعيّة فيما زاد على الجامع؛ حيث لم يتم عليه العلم.

ولا يأتي الإشكال السابق؛ لأنّ قاعدة الاشتغال العقليّ معلقة على عدم ورود الترخيص من الشارع، والشارع رخصنا.

هذه الصياغة الثانية، ولكنّ المحقق العراقيّ لم يذكرها أيضاً.

**التعليق الأول على الصياغة الثانية:** ذكرنا في بحث القطع وبحث البراءة أنّ أدلة البراءة لا تشمل موارد العلم الإجماليّ ببيانات مختلفة:

منها أنّ الظاهر من أدلة البراءة الشرعيّة أنّها ناظرة إلى موارد الشكّ البدويّ غير المقرون بالعلم الإجماليّ. فهي في مقام بيان أنّه إذا كان هناك شكّ في التكليف شكّاً بدويّاً كانت الوظيفة العملية الترخيص وإرخاء العنان. ولا نظر لها إلى مورد يعلم المكلف فيه بالتكليف، وإنّما شكّ في المتعلق.

ومنها أنّ أدلة البراءة محفوفة بمرتكزات عقلائيّة قائمة على أنّ العلم الإجماليّ يوجب إدخال التكليف في العهدة. فإذا قلنا بإطلاق دليل البراءة لموارد العلم الإجماليّ، اقتضى الردع عن منجزية العلم الإجماليّ.

وبعبارة أخرى: المراد بعدم العلم ليس خصوص عدم العلم التفصيليّ، بل الأعمّ من التفصيليّ والإجماليّ. فليس مقتضى إطلاق دليل البراءة أنّ المكلف كلما لم يكن له علم تفصيلي كان مرخى العنان، سواء كان له علم إجماليّ أم لا. فيكون الإطلاق رادعاً عن المرتكزات العقلائيّة. وقد ذكرنا مراراً أنّ الإطلاق لا صلاحية له للردع عن المرتكزات العقلية أو العقلائيّة.

ومنها أنّ مقتضى الجمع بين أدلة الاحتياط وبين أدلة البراءة عدم شمول دليل البراءة لمورد العلم الإجماليّ.

**التعليق الثاني على الصياغة الثانية:** هناك بحث دقيق، وهو أنّ أدلة البراءة وغيرها من الأصول ليس لها إطلاق للعناوين الانتزاعيّة. فمنع جمع من الأعلام - كالمصنف - ذلك؛ لأنّ ظاهر أدلة البراءة النظر إلى الأفراد الخارجيّة. فهذا الإناء الذي لا تعلم بجرمة شربه رُفعت عنك حرمة شربه. أمّا عنوان "ما زاد على أحدهما" أو "ما زاد على الجامع" فليس مشمولاً لدليل البراءة؛ لأنّ محل الابتلاء الأفراد الخارجيّة. وأمّا العناوين الانتزاعيّة فليست محلاً للابتلاء.

فإذا أردتم إجراء البراءة لا بدّ من إجرائها في الأطراف، فترجع المشكلة التي ذكرها المحقق النائينيّ.

ولذا قال المصنف سابقًا: لنا إجراء البراءة العقلية فيما زاد على الجامع، ولكن ليس لنا إجراء البراءة الشرعيّة؛ لأنّ لسان البراءة الشرعيّة ناظر إلى ما هو محل الابتلاء.<sup>١</sup>

وهذا البحث له ثمرات وآثار:

منها أنّ المكلف إذا علم ببطلان إحدى الصلاتين الظهر والعصر، وشكّ في بطلان الثالثة، بعدما فرغ من الصلاتين، قال بعضهم بإمكان قاعدة الفراغ؛ لأنّ هناك صلاة رباعيّة معلومة البطلان، فلا يمكن إجراء قاعدة الفراغ فيه. ولكن نجريها فيما عدا الصلاة المعلومة البطلان. فيجب الإتيان بصلاة رباعيّة لا بعنوان الظهر ولا بعنوان العصر.

ومنها أنّه إذا وُجد دليلان متعارضان أيمن نفي ثالثهما؟ فإذا كان لنا دليل يقول: «تجب صلاة الجمعة» وآخر يقول: «تحرّم صلاة الجمعة»، أيمن نفي الوجوب التخييريّ بهما؟ قال بعض الأعلام - كالآخوند - بإمكان نفي الثالث بهما، لا من باب التمسك بالمدلول الالتزاميّ ليقال: إذا سقط المطابقي سقط الالتزاميّ، بل من باب أنّ أحدهما ساقط عن الحجية، والآخر صادر من الشارع. فنقول: ذاك الصادر غير المعلوم حجة، وهو يدلّ التزامًا على نفي الوجوب التخييريّ. فسينفي الثالث قطعًا. فوقع النزاع: أيّشمل حجية خبر الثقة العنوان الانتزاعيّ؟

هذا كله مبني على شمول الدليل اللفظي للعنوان الإجماليّ.

فاتضح من البيانين أنّا لا نستطيع إثبات عدم وجوب الموافقة القطعية بإجراء البراءة العقلية فيما زاد على الجامع ولا إجراء البراءة الشرعية وأمثالها من الأدلة اللفظية. بل لا بد من صبّ النظر على الأطراف. وإذا أردنا إجراء الأصول في الأطراف اصطدمنا بالمشكلة التي ذكرها النائني. فلا يمكن إجراء الأصول، ولا يمكن اقتحام الواقعة؛ لعدم وجود مؤمن. فقاعدة الاشتغال العقلية محكمة ولا رافع لها.

ومن هنا يأتي دور الصياغة الثالثة التي ذكرها العراقي نقضاً على مسلك الاقتضاء، فحاول إثبات جريان البراءة في الأطراف بناءً على هذا المسلك ليلزم النائني به. مع أنّ المرتكز بين الأصوليين عدم جواز اقتحام بعض أطراف العلم الإجمالي. وهذه الصياغة تسمى بالترخيص المشروط. ونقل تلامذة العراقي هذه الصياغة للنائني، وتغلغل في أذهانهم، فحاول النائني الجواب عنها في صفحات.<sup>١</sup>

ولكن الانصاف: أن القول بالتخير في الأصول المتعارضة في غاية الوهن والسقوط، لأنه قول بلا دليل ولا يساعد عليه العقل ولا النقل.<sup>٢</sup>

ثم قال في آخر المطلب:

فظهر: أن القول بالتخير في إجراء أحد الأصلين المتعارضين مما لا دليل عليه، وإنما أطلنا الكلام في ذلك، لأن شبهة التخير قد غرست في أذهان بعض

<sup>١</sup> فوائد الأصول: ج ٤: ص ٢٥-٣٢

<sup>٢</sup> فوائد الأصول: ج ٤: ص ٢٨

طلبة العصر، وبعد البيان المتقدم لا أظن بقاء الشبهة في الأذهان وسيأتي في آخر الاستصحاب مزيد توضيح لذلك.<sup>١</sup>

ولكن العراقيّ قال في هامشه:

ولكن لا كل ما يتمنى المرء يدركه.<sup>٢</sup>

وقال السيد المصنّف عن إشكال:

وقد شاع هذا النقض واستفحل في مقابل الاتجاه القائل بعدم عليّة العلم الإجمالي لوجوب الموافقة، حتى ان صاحب تقريرات فوائد الأصول أورد في مقام التخلّص عنه كلاماً طويلاً لا يرجع إلى محصل.<sup>٣</sup>

راجع نهاية الأفكار.<sup>٤</sup>

---

<sup>١</sup> فوائد الأصول: ج: ٤: ص ٣٢

<sup>٢</sup> فوائد الأصول: ج: ٤: ص ٣٢: الهامش ١

<sup>٣</sup> البحوث: ج: ٥: ص ١٨٨

<sup>٤</sup> نهاية الأفكار: ص ٣١٧

وهناك اعتراض مشهور يوجّه الى هذا البرهان، وحاصله أنّ: المحذور الناجم عن جريان الأصول في كلّ الأطراف هو الترخيص في المخالفة القطعية، وهذا المحذور إنّما ينشأ من إجراء الأصل في كلّ من الطرفين مطلقاً -أي: سواء ارتكب المكلف الطرف الآخر، أو اجتنبه-. وإذا ألغينا إطلاق الأصل في كلّ منهما لحالة ارتكاب الآخر أنتج إثبات ترخيصين مشروطين، وكلّ منهما منوط بترك الآخر، ومثل هذا لا يؤدّي الى الترخيص في المخالفة القطعية، ويعني ذلك أنّ [٣٧٨] المحذور يندفع برفع اليد عن إطلاق الأصل في كلّ طرف، ولا يتوقّف دفعه على إلغاء الأصل رأساً. ولا شكّ في أنّ رفع اليد عن شيءٍ من مفاد الدليل لا يجوز إلاّ لضرورة، والضرورة تقدّر بقدرها. فلما ذا لا نجري الأصل في كلّ من الطرفين ولكن مقيداً بترك الآخر؟<sup>١</sup>

الصياغة الثالثة: هذه الصياغة هي الصياغة التي ذكرها المحقق العراقيّ، وبيانها

بمقدمات ثلاث:

١- لكل دليل إطلاقان: إطلاق أفراديّ وإطلاق أحواليّ.

فإذا جاءنا دليل «أكرم العالم» في مورد الإطلاق، أو «أكرم كلّ عالم» في مورد العموم، نلاحظ أنّ في الأوّل إطلاقين: إطلاقاً فردياً مقتضاه أنّ كلّ فرد من أفراد "عالم" يشمل "أكرم". وإطلاقاً أحواليّ مقتضاه أنّه يجب إكرام الفرد بجميع أحواله، وليس وجوبه مقيّداً بحال دون حال. فيجب إكرام زيد سواء أكرمت عمراً أم لا.

وكذا في إطلاق الأصول العمليّة. فإطلاق دليل البراءة يقتضي أنّ لنا إطلاقاً فردياً وهو أنّك مطلق العنان في هذا المورد الذي لا يُعلم. ولنا إطلاقاً أحواليّاً مقتضاه إطلاق العنان سواء كنت مطلق العنان في الآخر أم لا..

ففي العلم الإجماليّ إذا علمنا حرمة شرب أحد الإناءين، كان مقتضى الإطلاق الفرديّ لدليل البراءة أنّ الإناء الأوّل لا تُعلم حرمة شربه. وكذا الإناء الثاني. فكلّ فرد ينقح موضوع دليل البراءة، فيكون الحكم فعليّاً بفعليّة موضوعه وكان مقتضى الإطلاق الأحواليّ جواز شرب الإناء الأوّل سواء شربت الإناء الآخر أم لا. وكذا الثاني يجوز شربه سواء شرب الأوّل أم لا. فللدليل البراءة إطلاقان: فرديّ وأحواليّ.

٢- المحذور في إجراء الأصول الترخيصيّة في أطراف العلم الإجماليّ ناشئ من الإطلاق الأحواليّ لا الفرديّ؛ لأنّ غاية ما يقتضيه الفرديّ أنّ هذا في حدّ ذاته يجوز شربه، وبغضّ النظر عن الآخر. وهو لا ينافي منجزية العلم الإجماليّ على مسلك الاقتضاء؛ لأنّ مسلك الاقتضاء يقول: العلم الإجماليّ علة تامّة لحرمة المخالفة القطعيّة. فلا مانع من الترخيص في ارتكاب بعض أطراف العلم



الإجماليّ. ومقتضى الإطلاق الأفراديّ جواز شرب بعض الأطراف. ولذا يُجري المحقق النائيني الأصل الترخيصيّ في طرف إذا جرى أصل تنجيزيّ في الطرف الآخر. وإتّما المحذور ينشأ من ترخيص الشارع في اقتحام الطرف الأوّل حتى حال اقتحام الطرف الثاني؛ لأنّه ترخيص في المخالفة العملية القطعيّة.

٣- الإطلاق مصداق من مصاديق الظهور. فإذا كان لنا إطلاقان كان لنا ظهوران. ومقتضى ذلك أنّ يشملهما دليل حجية الظهور. وقد تقرّر أنّ موضوع الحجية متى تحقّق لم تُرفع اليد عن دليل الحجية، إلا إذا قام دليل على بطلانه في المورد.

وما يسقط من الإطلاقين هو خصوص الإطلاق الأحواليّ؛ لتنافيه مع دليل حرمة المخالفة القطعيّة. فلا نرفع اليد عن الدليل بتمامه، بل بمقدار ما سقطت حجّيته. فالإطلاق الأفراديّ يجري والإطلاق الأحواليّ يسقط. ومعناه الترخيص المشروط؛ إذ مقتضى الإطلاق الأفراديّ أنّ هذا الإناء يجوز شربه في حدّ ذاته، ومقتضى التقيّد الأحواليّ جواز اقتحام الطرف الأوّل بشرط عدم اقتحام الطرف الثاني، وجواز اقتحام الثاني بشرط عدم اقتحام الأوّل. فنتيجة إطلاق أدلة الأصول في أطراف العلم الإجماليّ جريان الأصل في كلّ طرف مشروطاً بترك الآخر. وهذا ما يحكم به العقل.

ومعنى هذا إجراء الأصل في الطرف نفسه، لا في العنوان الانتزاعيّ. وهذا نظير ما يُقال في الترتب؛ حيث إنّ دليل الترتب هو التمسك بإطلاق وسقوط إطلاق آخر. فإذا قصرت القدرة عن إنقاذ كلا الغريقين، سقط

الإطلاق الأحواليّ لدليل وجوب إنقاذ الغريق؛ لاستلزامه التكليف بغير المقدور. ومقتضاه وجوب إنقاذ الأوّل بشرط عدم إنقاذ الثاني. فكذا في المقام: حرمة الترخيص في المخالفة القطعيّة قرينة عقليّة على سقوط الإطلاق الأحوالي.

فما قاله الميرزا النائيني من عدم إمكان إجراء الأصول المؤمّنة في أطراف العلم الإجماليّ؛ لأنّا إمّا أن نُجريها في كلا الطرفين فيكون ترخيصًا في المخالفة القطعيّة، وإمّا أن نُجريها في أحدهما المعين فيكون ترجيحًا بلا مرجّح، وإمّا في أحدهما غير المعين، ولكن لا ماهيّة له، لا يصحّ؛ لأنّ الشقّ الأوّل لا نسلم به؛ حيث يمكن إجراء الأصل في الطرفين بشرط عدم اقتحام الثاني. فإنّ قلت: لا يمكننا الالتزام بالترخيص المشروط؛ لأنّه جمع بين الترخيصين، ولا يمكن ذلك من الشارع.

قال العراقي: فرق بين الجمع بين الترخيصين وبين الترخيص في الجمع. فلنا عنوان الجمع بين الترخيصين، ومعناه الترخيص في الأوّل والثاني. ولا محذور فيهما مشروطين بعدم الثاني. ولنا عنوان الترخيص في الجمع، بمعنى أن يرخص الشارع الجمع بين الطرفين، وهو قبيح؛ لأوّله إلى الترخيص في المخالفة العملية القطعيّة.

فالجمع العرفي بين الترخيصين عن طريق الترخيص المشروط لا يلزم منه المحذور. بل إذا جمع المكلف بين الطرفين كان مخالفًا للترخيصين.

ولذا يُقال في الترتب أيضاً: يجمع الشارع بين التكلّيفين، ولا يكلف بالجمع. ومعنى هذا الكلام عدم وجوب الموافقة القطعية بناء على مسلك الاقتضاء. وهو منبّه وجدائيّ على بطلان مسلك الاقتضاء؛ لوضوح المرتكزات على وجوب الموافقة القطعية في أطراف العلم الإجماليّ.

وقد أجيب عن هذه الصياغة بعدة أجوبه، منها جواب السيد الخوئي<sup>١</sup> وهو مبني على مطلب كبرويّ، وهو أنّ المحذور في إجراء الأصول الترخيصية في أطراف العلم الإجماليّ هو الترخيص في المخالفة القطعية؟ أم الترخيص القطعيّ في المخالفة؟ أم كلاهما؟ يأتي بيان ذلك.

قوله: «ولكن مقيّداً بترك الآخر»:

وهذا تقييد قهريّ كالتقييد بشرطيّة القدرة.

---

<sup>١</sup> الدراسات: ج ٣: ص ٣٦١ و ٢٢٨

المصباح: ج ٢: ص ٤١٥

البحوث: ج ٥: ص ١٩٠

وقد أجيب على هذا الاعتراض بوجوه:

الأول: ما ذكره السيّد الأستاذ من أنّ الجمع بين الترخيصين المشروطين المذكورين وإن كان لا يؤدي الى الترخيص في المخالفة القطعية ولكنّه يؤدي الى الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية، وذلك فيما إذا ترك الطرفين معاً، وهو مستحيل.

ويرد عليه: أنّ الحكم الظاهري في نفسه ليس مستحيلاً، وإنّما يمتنع إذا كان منافياً للحكم الواقعي.

والمفروض عدم المنافاة بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي؛ لا بلحاظ نفسه ولا بلحاظ مبادئه، فلم يبقَ إلّا التنافي بلحاظ عالم الامتثال. وقد فرضنا هنا أنّ حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية قابل للرفع بالترخيص الشرعي على خلافه، فلم يبقَ هناك تنافٍ بين الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية والتكليف المعلوم بالإجمال في أيّ مرحلةٍ من المراحل.<sup>١</sup>

الجواب الأول عن الصياغة الثالثة: كان الكلام في الجواب الأول على إشكال الترخيصين المشروطين، وهذا الجواب يتوقف على بيان مقدمتين: المقدمة الكبرى: المحذور في جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي هو الترخيص في المخالفة العملية القطعية؟ أم الترخيص القطعي في المخالفة؟ أم كلاهما؟

إذا راجعنا كلمات المشهور من مدرسة النائني -قدس سره- وما يظهر من كلمات النائني في الفوائد والأجود، وجدنا أنّ المحذور في جريان الأصول الترخيصية هو الترخيص في المخالفة العملية القطعية. والمراد به تأدية إجراء الأصل في الأطراف إلى أن يقع المكلف خارجاً في المخالفة العملية. فإذا علم إجمالاً بكون أحد الإناء مغصوباً، وأردنا إجراء البراءة عن حرمة الشرب، كان إطلاق دليل البراءة لطرفي العلم الإجمالي يقتضي وقوعه في المخالفة العملية قطعاً، بأن يقطع بأنه خالف التكليف وارتكب المعصية.

ولكن السيد الخوئي أفاد أنّ المحذور لا يقتصر فقط على ذلك. بل هناك محذور آخر وهو الترخيص القطعي في المخالفة. والمراد به أن يرخص المولى في اقتحام الواقعة وإن كان يعلم أن العبد لم يقع في المخالفة العملية خارجاً؛ لقصور قدرته عن أن يرتكب أطراف العلم الإجمالي كلّها.

ومثال ذلك في موارد العلم التفصيلي أن يعلم المكلف تفصيلاً بأنّ الإناء الذي فوق السطح خمر، ولكنه مشلول لا يستطيع على الوصول إليه. فيكون

ترخيص المولى في شرب ذاك الإناء ترخيصًا قطعيًا، وإن لم تتحقق المخالفة خارجًا.

وأما في موارد العلم الإجمالي فقد استفاد السيد من هذه النكتة في عدة موارد: منها مورد الشبهة غير المحصورة التي لا يستطيع المكلف فيها على الجمع بين جميع الأطراف؛ لقصور قدرته. كما إذا علم المكلف بحرمة شرب عصير برتقال في بلده، بين آلاف أواني العصائر.

فإذا رخصه المولى في اقتحام جميع أطراف العلم الإجمالي كان ترخيصًا قطعيًا في المخالفة، وإن لم يفض إلى المخالفة العملية القطعية.

ومنها بعض موارد الشبهة المحصورة، كما إذا علم المكلف إجمالًا بحرمة الجلوس في إحدى الغرفتين في آن زوال الشمس، بحيث لا يمكنه أن يجلس في كلاهما في ذاك الآن. فالمكلف لا يتمكن من الوقوع في المخالفة العملية القطعية خارجًا؛ لأنّ معنى المخالفة العملية بالجمع بين الأطراف والجلوس في كلتا الغرفتين، وهو غير معقول. فيكون ترخيص المولى لاقتحام الطرفين ترخيصًا قطعيًا في المخالفة، وإن لم يفض إلى المخالفة العملية القطعية.

فهناك فرق بين الترخيص في المخالفة العملية وبين الترخيص القطعي في المخالفة. والأول محذور قطعًا، وإنّما الكلام في كون الثاني محذورًا عقليًا أيضًا. فأفاد السيد -قدس سره- أنّ الترخيص القطعي في المخالفة قبيح؛ لأنّه يعني عدم مبالاة المولى بتكليفه الإلزامي المحفوظ في الواقعة. وإنشاء التكليف وعدم المبالاة به أشبه بالجمع بين المتنافيين.

وثانيًا إذا دققنا في التعبيرات الواردة في كلام الميرزا النائيني -قدس سره- ظهر لنا لزوم إذعانه بكون الترخيص القطعيّ محذورًا؛ لأنّه يقول الترخيص في المخالفة العملية قبيح؛ لأنّه ترخيص في المعصية. فالمحذور عنده ترخيص المولى في الحرام بغضّ النظر عن قدرة العبد في اقتحام الحرام وعدم قدرته.

فإذا لم يكن الشخص قادرًا على الزنا ورخصه المولى بناءً على عدم قدرته في ارتكابه، كان قبيحًا؛ لأنّه ترخيص في المعصية. والقبح لا يرتفع بارتفاع قدرة المكلف على الارتكاب.

فإذا كان لسان العبد لا يستطيع على الجمع بين الكذب وبين البهتان، لا يرتفع بذلك قبح الترخيص فيهما.

فلا علاقة لقبح الترخيص بقدرة المكلف.

وقد ذكر النائيني قبح الترخيص القطعي في المخالفة في الدوران بين المحذورين. فإذا لم تمكن المخالفة القطعية وأمكنت الموافقة القطعية، كما إذا علم بجرمة الجلوس في إحدى الغرفتين وتمكن من الجلوس في غرفة ثالثة، وجبت الموافقة القطعية بالجلوس في إحدى الغرفتين، مع أنّ الأصول لا تتعارض في الأطراف. وهذا منبه على أنّ النائيني يرى قبح الترخيص القطعيّ إضافة إلى قبح الترخيص في المخالفة القطعية.

**المقدمة الصغرى:** الترخيصان المشروطان وإن لم يلزم منهما الترخيص في المخالفة العملية القطعية، ولكن يلزم منهما الترخيص القطعي في المخالفة.

فقلتم أنا نجري إطلاق دليل البراءة في كلّ طرف مشروطاً بترك الآخر. فيقول المولى: رخصتك في الأول بشرط ترك الثاني، ورخصتك في الثاني بشرط ترك الأول. وهذا ليس ترخيصاً في المخالفة العملية القطعية. بل هو سدّ لباب المخالفة العملية القطعية. ولكنّه ترخيص قطعيّ في المخالفة، وذلك بأن يترك كلا الإناءين؛ فإنّه في آن تركه لكلا الإناءين يكون مرخصاً فعلاً في أن يشرب الأول؛ لفعليّة شرط الترخيص فيه، ويكون مرخصاً فعلاً في أن يشرب الثاني؛ لفعليّة شرط الترخيص فيه. وهو قبيح وإن لم يمكن المكلف من الوقوع في المخالفة.

فرفع اليد عن الإطلاق الأحوالي لا يرفع المحذور الثاني، وإن رفع الأول. فلا بد من القول بسقوط الدليل الترخيصي من أصله.

**الاعتراض الأول على الجواب الأول:** ذكر المصنف في المباحث<sup>١</sup> أننا إذا حللنا محذور الترخيص القطعي في المخالفة وجدناه يتحقق بلحاظ جعل الحكم الظاهري؛ لأنّه مفاد الترخيص المشروط المستفاد من أدلة الأصول العمليّة.

وهل هناك محذور في جعل الحكم الظاهريّ في أطراف العلم الإجمالي؟ جعل الحكم الظاهريّ بذاته ليس قبيحاً بلا إشكال. ولم يدّع ذلك أحد. وليس مستحيلاً بأن يرجع إلى الدور أو التسلسل مثلاً. فليس قبيحاً عملاً ولا نظراً. فلا بد من إيجاد مركز القبح في شيء خارج عنه. وإذا فتشنا في أطراف الحكم الظاهري لم نجد محذوراً إلا وجود الحكم الواقعيّ الفعلي في مورد



العلم الإجماليّ، وترخيص المولى يجعل حكم ظاهريّ يؤدي إلى مخالفة هذا الحكم الواقعيّ.

فنسأل: هل هناك محذور في جعل الحكم الظاهريّ مع فعلية الحكم الواقعيّ؟ هذا يرجع إلى إشكال ابن قبة. فالمصادمة بين الظاهري والواقعي إمّا بلحاظ الاعتبار، وإمّا بلحاظ المبادئ، وإمّا بلحاظ الامتثال.

أمّا بلحاظ الاعتبار فلا تنافي بين الواقعي وبين الظاهريّ؛ لأنّ الاعتبار سهل المؤونة.

وأمّا بلحاظ المبادئ فلا تنافي؛ إمّا لما بنى عليه السيد الخوئي من أنّ مركز الحكم الواقعيّ فعل المكلف، ومركز الحكم الظاهري هو الجعل، ولا تنافي مع اختلاف المصيّبين. وإمّا لما بنينا عليه من أنّ الحكم الظاهريّ لا مبادئ له مستقلاً. وإنّما مبدأه حفظ الواقع. فلا تنافي.

وأمّا بلحاظ الامتثال والمحركة فلنا شيئان: أحدهما المحركة بلحاظ الزاجرية عن ارتكاب الحرام المفضي إلى المخالفة العملية القطعية، والثاني بلحاظ وجوب الموافقة العملية القطعية. أمّا الأوّل فالحكم الظاهري فيه لا يؤدي إلى ارتكاب مخالفة التكليف الواقعيّ؛ لإمكان حفظ امتثاله ومتطلباته العملية؛ فإنّ الترخيص المشروط يؤدي إلى حفظ الواقع بنحو لن يرتكب المكلف الحرام. وأمّا الثاني فالمفروض أنّ حكم العقل فيه تعلقيّ. فلا يصادم المعلق بالمعلق عليه.

راجع المباحث.



٩٤ - جريان الأصول في بعض الأطراف ٩

١٤٤٢/١/٢٠ - الأربعاء

هذا، على أنّ بالإمكان تصوير التراخيص المشروطة على نحوٍ لا يمكن أن تصبح كلّها فعليةً في وقتٍ واحدٍ، ليلزم الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية، وذلك بأن تفترض أطراف العلم الإجمالي ثلاثية، ويفترض أنّ الترخيص في كلّ طرفٍ مقيد بترك أحد بدليله وارتكاب الآخر.

الثاني: ما ذكره السيّد الاستاذ أيضاً من أنّه إذا أريد إجراء الأصل مقيداً في [٣٧٩] كلّ طرفٍ فهناك أوجه عديدة للتقييد، فقد يجري الأصل في كلّ طرفٍ مقيداً بترك الآخر، أو بأن يكون قبل الآخر، أو بأن يكون بعد الآخر. فأنيّ مرجّح لتقييدٍ على تقييد؟<sup>١</sup>

الجواب عن الاعتراض الأوّل: إلا أنّه قد يُقال: هذا المقدار من الجواب لا يدفع ما أفاده السيّد الخوئي بالتقريب المذكور؛ حيث بحثنا في مقام تقريب كلامه أنّ هناك كبرى قبح الترخيص في المخالفة، بغضّ النظر عن أوله إلى المخالفة العملية. وذلك إمّا بلحاظ العقل العملي وإمّا بلحاظ العقل النظريّ. أمّا النظريّ فللزوم اجتماع النقيضين؛ لأنّ مقتضى ثبوت حكم واقعيّ فعليّ أن المولى متصد للاهتمام بالملاك الواقعيّ، فكيف يرخص في تركه ترخيصاً

جاءاً؟ واجتماع المبالاة وعدم المبالاة بنظر المكلف اجتماع للنقيضين. وأمّا العمليّ فلأنّ الترخيص في الحرام قبيح. ولا يرى العقل مدخلة القدرة في قبح الترخيص في المعصية.

فلا مشكلة في وجود حكم ظاهريّ في موارد العلم الإجماليّ. بل يرى السيد الخوئي إمكان انخفاض الحكم الظاهري في موارد العلم الإجماليّ. وإنّما الكلام في محذور آخر.

ولذا التفت المصنف في تقريره الثاني إلى شقّ آخر، وهو قبح الترخيص في المعصية. فأجاب عنه بأنّ عهده على مدعيه.

**الاعتراض الثاني:** هذا الجواب لا يصلح دفعاً لكلام المحقق العراقيّ حتى لو سلمنا بقبح الترخيص في المعصية؛ لأنّ المحقق العراقيّ يقول لا مانع من رفع اليد عن وجوب الموافقة القطعيّة بناء على مسلك الاقتضاء بفكرة الترخيص المشروط. وقلتم إنّ الترخيص المشروط ترخيص في مخالفة قطعيّة. وهذا يجري فيما كان ذا طرفين، أمّا إذا كان ذا ثلاثة أطراف وما فوق أمكن صياغة الترخيص المشروط لا تؤدي إلى الترخيص القطعيّ في المخالفة فضلاً عن الترخيص في المخالفة العملية القطعيّة. وذلك بأنّ يقول المولى: «رخصتكم في اقتحام الطرف الأوّل بشرط فعل أحد الطرفين الآخرين وترك ما الآخر» وهكذا في الطرف الثاني والثالث. وهذه الصياغة لا تؤدي إلى الترخيص في المخالفة العملية القطعيّ ولا إلى الترخيص القطعيّ في المخالفة؛ لأنّ المكلف له إحدى حالات:

الأولى: اقتحام جميع الأطراف،

الثانية: ترك جميع الأطراف،

الثالثة: اقتحام طرف وترك طرفين،

الرابع: اقتحام طرفين وترك طرف.

ولا نرى أنّ الصياغة التي ذكرناها تُفضي إلى المخالفة العملية القطعية ولا إلى الترخيص القطعي في المخالفة؛ لأنّ العبد إذا اقتحم جميع الأطراف أفضى ذلك إلى المخالفة العملية القطعية، ولكن من غير استناد إلى الشارع؛ لأنّ الأوّل كان مشروطاً بفعل أحدهما وترك الآخر. فاقترحام الثلاثة بلا مؤمن. ولأنّ الثاني حصلت فيه الموافقة القطعية.

ولأنّ الثالث لا يلزم فيه الترخيص في المخالفة القطعية ولا الترخيص القطعي في المخالفة.

ولأنّ الرابع ليس ترخيصاً في المخالفة العملية القطعية ولا ترخيصاً قطعياً في المخالفة العملية.

والسبب في هذا أنّ العلم الإجمالي إذا كان ذا طرفين وكان الأوّل مشروطاً بترك الثاني والثاني بترك الأوّل كان ترك كليهما يستلزم الترخيص القطعي في المخالفة. وإنّ كان ذا ثلاثة أطراف لم يرخصه المولى في المخالفة؛ لأنّ شرط الترخيص غير فعليّ عند ترك الثلاثة؛ لأنّه مشروط بفعل وترك، والمكلف لم يفعل وإنّما ترك.

ويكفي نقض كلام النائي ببعض الموارد.

فإن قلت: هذه الصياغة التي ذكرتموها لا تنفع المكلف شيئاً؛ لأنّ الترخيص في اقتحام الطرف الأوّل مشروط بفعل أحد الطرفين وترك الآخر. فلا يجوز للعبد أن يقتحم الطرف الأوّل إلا إذا اقتحمت الطرف الثاني. ولا يجوز اقتحام الثاني إلا إذا اقتحمت الثالث أو الأول. وهكذا في الثالث. فتكون الصياغة صياغةً دوريّة.

قلنا: نتوسل بالشرط المتأخر، فليس المدعى أنّ الترخيص في الطرف الأول مشروط بفعل أحدهما وترك الآخر بنحو يكون فعل أحدهما فيه ترخيص مقارن للترخيص في فعل الأوّل حصلت المشكلة. وأمّا إذا قال الشارع: متى فُرض صدور فعل لأحد الباقيين وترك الآخر ولو في المستقبل فأنت مرخص من الآن، فلا مجال للإشكال المذكور.

فإذا صدر من العبد اقتحام يوم السبت يكون فعله للثاني يوم الاثنين كاشفاً عن كونه مرخصاً يوم السبت.

ولا بدّ من اشتراط فعل أحدهما لئلا يُصبح الترخيص فعليّاً عند ترك الثلاثة وترجع المشكلة.

**الجواب عن الاعتراض الثاني:** قد يُقال إنّ هذه الصياغة وإن كانت ممكنة ثبوتاً ولكنها غير عقلائيّة إثباتاً، وهي أشبه بالهروب العقلي من المشكلة. وليس البحث ثبوتياً بل إثباتياً؛ فإنّا نبحث عن صدور الترخيص من الشارع. فالصياغة التي يُراد التوسل بها لا يكفي أن تكون ممكنة ثبوتاً بل لا بد من كونها عقلائيّة أيضاً وجمعاً عرفياً لإطلاق أدلة الأصول. والمركز يرى أنّ

المكلف إذا علم إجمالاً بوجود نجاسة أو غصب لا معنى لإلزامه بفعل أحد الأطراف لترخيصه في الطرف الآخر.

وإذا كانت الصياغة غير عقلائية فلا يتلاقها العرف جمعاً بين إطلاقات أدلة الأصول.

**الجواب الثاني عن الصياغة الثالثة:** لم يذكر السيد الخوئي هذا الوجه في كتبه، ولا هو موجود في تقارير المصنف. ولعلّ المصنف تلقاه منه مشافهةً. والظاهر من المباحث<sup>١</sup> أنّ هناك مناقشات بين السيد الخوئي وبين السيد المصنف في هذه المسألة.

وحاصله أنّنا نسلم علاج مشكلة الترخيص في المخالفة العملية القطعية بالتخصيص المشروطين. ولكن هناك علاجات أخرى لهذه المشكلة. ومع وجودها يكون تعيين أحدها على الأخرى يحتاج إلى مرجح. وهنا نقطتان:

١- كان لنا إطلاق أفرادي وإطلاق أحواليّ في كلّ طرف من أطراف العلم الإجماليّ. والمشكلة نشأت من الإطلاق الأحواليّ. فلا بد من سقوط الإطلاق الأحواليّ. ونحن نسلم بهذا. ولكنّ في نتيجة سقوط الإطلاق الأحواليّ احتمالات:

أ. إسقاطه بتقييد أحواليّ من سنخ ترك الآخر، فنقول: فعل الطرف الأوّل مشروط بترك الآخر

ب. إسقاطه بتقييد أحواليّ من سنخ اشتراط كون أحدهما قبل الآخر.  
فمتى انطبق عليه عنوان أنّه قبل الآخر جاز الترخيص.

ت. إسقاطه بتقييد أحواليّ من سنخ اشتراط كون أحدهما بعد الآخر.  
فإذا اقتحم المكلف أحد الطرفين ولو نسياناً أو عصياناً رُخص في الثاني.  
فلا يكون ترخيصاً في المخالفة.

٢- نحن نعلم بعدم ثبوت الصياغات الثلاث جميعاً؛ لكونها ترخيصاً في المخالفة العملية القطعيّة؛ فإنّها رخصت في القبليّة والبعديّة. وإثبات أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح. وأحدهما المردد لا هويّة له ولا ماهيّة. فرجعنا إلى نفس المشكلة. فتحصل المعارضة بين هذه التقييدات. وإذا سقطت التقييدات رجعنا إلى كلام المحقق النائيني؛ لتعارض الأصول.



## ٩٥- جريان الأصول في بعض الأطراف ١٠

١٤٤٢/١/٢١ - الخميس

ويرد عليه أنّ: التقييد إنّما يراد لإلغاء الحالة التي لها حالة معارضة في دليل الأصل وإبقاء الحالة التي لا معارض لها من حالات الطرف الآخر، والحالة التي لا معارض لها كذلك هي حالة ترك الطرف الآخر، وأمّا حالة كونه قبل الآخر مثلاً فجريان الأصل فيها يعارض جريانه في الآخر حالة كونه بعد صاحبه.

الثالث: ما ذكره أيضاً من أنّ لدليل الأصل إطلاقاً أفرادياً لهذا الطرف ولذا، وإطلاقاً أحوالياً في كلّ من الفردين لحالة ترك الآخر وفعله، والمحذور كما يندفع برفع اليد عن الإطلاقين الأحواليين معاً كذلك يندفع برفع اليد عن الإطلاق الأفرادي والأحوالي في أحد الطرفين خاصّة. فأيّ مرجّح لأحد الدفعين على الآخر؟

ويرد عليه: أنّ المرجّح هو: أنّ ما يبقى تحت دليل الأصل بموجب الدفع الأول للمحذور ليس له معارض أصلاً، وما يبقى تحت بموجب الدفع الآخر الذي يقترحه له معارض.<sup>١</sup>

كان الجواب الثاني للسيد الخوئي أنّ هناك أوجهًا للتقييد، ولا يمكن الجمع بينها؛ للزوم الترخيص في المخالفة القطعية، فيحصل التعارض بينها؛ لعلمنا بعدم ثبوت بعضها، فتساقط ولا يمكن اقتحام أيّ طرف؛ لعدم المؤمّن حينئذٍ.

**ردّ الجواب الثاني:** ما هو الغرض من التقييد الأحواليّ؟ لجأ المحقق العراقيّ إلى فكرة التقييد عن طريق الترخيص في كلّ واحد منهما مقيّدًا بترك الآخر، والغرض منه الفرار من محذور يلزم من بقاء الإطلاق؛ إذ لو بقي الإطلاق ولم نلتزم بالتقييد المذكور للزم منه الترخيص في المخالفة القطعية. فوجدنا إطلاقًا أحواليًّا في كلّ واحد من الدليلين، وهناك إطلاقان متقابلان: إطلاق في الطرف الأوّل مفاده الترخيص في الاقتحام لحال فعل الثاني وإطلاق في الثاني مفاده الترخيص لحال الفعل الأوّل. وبقاء هذين الإطلاقين المتقابلين والالتزام بهما معًا يستلزم الترخيص في المخالفة العملية القطعية. فنعلم بكذب أحد الإطلاقين؛ لعدم إمكان ثبوتهما معًا. فهاتان الحالتان يستلزم الجمع بينهما محذورًا، ولأجل ذلك يتساقطان؛ لأنّ ثبوت أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجّح. فنلجأ إلى فكرة التقييد. فالتقييد إنّما التزمنا به لغرض إلغاء الحالة التي لها معارض.

ومن هنا يتضح أنّه لو لزم من الالتزام بالتقييد بقاء حالة معارضة في الطرف الآخر بعد التقييد لم ينفعنا هذا التقييد شيئًا؛ لأنّه نقض للغرض. فالغرض من التقييد إلغاء الحالة التي لها معارض.

وتطبيق هذه الكبرى على الصغرى التي ذكرها العراقي، والصغرى التي اقترحها السيد الخوئي:

أمّا تطبيقه على ما اقترحه العراقي فإنّا قيّدنا الطرف الأوّل بحال عدم فعل الثاني، وقيّدنا الطرف الثاني بحال عدم فعل الأوّل. ولا يلزم من الجمع بين التقيدين الترخيص في المخالفة العملية القطعية.

وأمّا تطبيقه على ما اقترحه السيد الخوئي فإنّا قيّدنا الطرف الأوّل بشرط كونه قبل الآخر، وقيّدنا الطرف الثاني بشرط كونه قبل الآخر. وتقييد الطرف الأوّل بكونه أوّل معارض لتقييد آخر في الطرف الثاني، وهو كون الثاني بعد الأوّل؛ للزوم الترخيص في المخالفة العملية القطعية.

فالالتزام بالتقييد لا يفيدنا بعدما كان إبقاء لحالة لها معارض.

وبهذا يتضح اقتراح تقييد الأوّل بالبعدية المعارض لتقييد الثاني بالقبلية. وهذا بخلاف ما اقترحه المحقق العراقي؛ فإنّه تقييد كلّ من الطرفين بترك الآخر، وهو إلغاء لحالة التعارض والتزام بحالة ليس فيها تعارض.

فالتقييد بالقبلية والبعدية يسقطان.

**تأمل:** قد يقول قائل: غرضه السيد الخوئي -رحمه الله- أن يذكر تقييدات ثلاث بحيث يكون التعارض ثلاثياً.

بيانه أنّ المحقق العراقي اقترح تقييداً للهروب من الترخيص في المخالفة العملية القطعية، وهو كون الترخيص في أحد الطرفين مشروطاً بترك الآخر. وهذا

يعارض بتقييد آخر وهو كون فعل أحدهما مقيّدًا بكونه قبل الآخر. وهذا يعارض التقييد بكونه بعد الآخر. فيعارض بأمرين.

فلم أوقعتم المعارضة بين تقييدين أولاً، ثم أخذتم بالثالث؟ ولم توقعوا التعارض من أول الأمر بين التقييدات الثلاثة لتساقط التقييدات معًا. تأمل.

**الجواب الثالث عن الصياغة الثالثة:** لدليل الأصل في مورد العلم الإجمالي أربع ظهورات: إطلاق أفرادي في الأول، وآخر في الثاني، وإطلاق أحوالي في الأول، وآخر في الثاني. ولا يمكن الحفاظ على الظهورات الأربعة؛ للزوم الترخيص في المخالفة القطعية. فلا بد من رفع اليد من بعضها. وهنا فرضان مقترحان لعلاج هذه المشكلة. أحدهما ما أبرزه المحقق العراقي وهو رفع اليد عن ظهورين وإطلاقين: الإطلاق الأحوالي في الأول، والإطلاق الأحوالي في الثاني.

والآخر: رفع اليد عن ظهورين، هما: إطلاق أفرادي وأحوالي في الطرف الأول، أو إطلاق أفرادي وأحوالي في الطرف الثاني. وبرفع اليد عن الإطلاق الأفرادي والأحوالي في الطرف الثاني مثلاً لا يلزم الترخيص في المخالفة العملية القطعية. وكلاهما رافع لمحدور الترخيص في المخالفة العملية القطعية.

فإذا التزمنا بكلا المقترحين الترخيص في المخالفة العملية القطعية؛ لأنّا بالمقترح الأول نأتي بالأول، وبالمقترح الثاني نأتي بالثاني. وإذا التزمنا بأحدهما معيّنًا دون الآخر ترجيح بلا مرجح. فهذا تقييد لا يُلغي الحالة المعارضة.

والنتيجة تساقط هذه التقييدات. وبعد التساقط لا مؤمن للاقتحام. فيسلم كلام النائبي.

**الردّ الأوّل للجواب الثالث:** لم يذكر المصنف هذا الوجه في تقريراته، وهو أنّ نفس الفكرة التي رددنا به الجواب السابق تأتي به هنا؛ لأنّ الغرض من التقييد إلغاء الحالة التي لها معارض بنحو لا يلزم من التقييد بقاء حالة لها معارض. وتطبيق هذا على كلا المقترحين نراه ينطبق على كلام العراقي ولا ينطبق على كلام السيد الخوئي. أمّا على العراقي فلما تقدّم. وأمّا إلغاء الإطلاق الأحوالي والأفراديّ في أحد الطرفين فنسأل عنه: في أيّ طرف يكون؟ إنّ كان في كليهما حصلت المعارضة، وإنّ كان في أحدهما كان ترجيحًا بلا مرجح.

فيكون المرجح لكلام العراقي أنّ ما يبقى تحت دليل الأصل بعد الالتزام برفع اليد عن الإطلاقين الأحواليين حالة ليس لها معارض. وأمّا ما يبقى بعد الالتزام بمقترحكم فهي حالة لها معارض.

**الردّ الثاني للجواب الثالث:** لم يذكر المصنف هذا الوجه هنا، وذكره في التقريرات<sup>١</sup>، وهو أنّنا عند عرض كلام العراقي أنّ كلّ ظهور بحسب القاعدة حجية. ولا يصح رفع اليد عن إطلاق حجية الظهور مع تحقق صغرى الظهور، إلا إذا قامت حجة على الخلاف. فليس لنا رفع اليد عن الظهورات والإطلاقات ونذكر مقترحات كيف شئنا.

---

<sup>١</sup> البحوث: ج ٥: ص ١٨٩

المباحث: ج ٤: ص ٧٤

فلنا إطلاقات أربع، ومنشأ المشكلة هو الذي يسقط دون غيره. ومحذور الترخيص في المخالفة العملية القطعية إنما نشأ من الإطلاقين الأحواليين في الطرفين. وليس الإطلاق الأفرادي منشأً للمشكلة. فهذا الردّ سابق على الردّ السابق؛ إذ ليس اختيار بقاء شيء تحت الدليل باختيارنا، بل شمول دليل الحجية من أوّل الأمر لا يشمل بعض الظهورات. ولذا قال:

وفيه: ان دفع المحذور لا بد وأن يكون بحدود الضرورة وبملاك التعارض لا جزافاً والمعارضة بحسب الحقيقة ليست بين الإطلاقين الأفراديين في الطرفين بل بين الإطلاقيين الأحواليين بعد فرض الإطلاق الأفرادي، ولهذا يمكن الحفاظ على الإطلاق الأفرادي في كل من الطرفين. فالمتعين للسقوط بالمعارضة إنما هو الإطلاق الأحوالي للدليل الأصل في كل من الطرفين.<sup>١</sup>

راجع كلام السيد الخوئي والمصنف للجواب الرابع،<sup>٢</sup> وراجع كلام المصنف للجواب الخامس.<sup>٣</sup>

<sup>١</sup> البحوث: ج: ٥: ص ١٨٩

<sup>٢</sup> موسوعة السيد الخوئي: ج ٤٧: ص ٤١٥

المباحث: ج: ٤: ص ٧٤

<sup>٣</sup> البحوث: ج: ٥: ص ١٩٢

المباحث: ج: ٤: ص ٨١

الرابع: أنّ الحكم الظاهري يجب أن يكون محتمل المطابقة للحكم الواقعي، والترخيص المشروط ليس كذلك؛ لأنّ ما هو ثابت في الواقع: إمّا الحرمة المطلقة، وإمّا الترخيص المطلق.

ويرد عليه أنّه: لا برهان على اشتراط ذلك في الحكم الظاهري، وإنّما يشترط فيه أمران: أحدهما أن يكون الحكم الواقعي مشكوكاً، والآخر أن يكون الحكم الظاهري صالحاً لتنجيذه أو التعذير عنه.<sup>١</sup>

الجواب الرابع: ما ذكره السيد الخوئي<sup>٢</sup> من أنّ البحث الإثباتي متوقف على الإمكان الثبوتي. فإذا لم تكن الصياغة ثبوتاً لم يمكن حمل الدليل عليها إثباتاً. وفكرة الترخيص المشروط غير معقولة ثبوتاً في موارد العلم الإجمالي، فلا يمكن حمل الأدلة عليها؛ والوجه في ذلك مقدمتان:

أ. يُشترط في تشريع الحكم الظاهري أن يكون تشريعاً جاداً، ومن مقوّمات كونه جاداً احتمال مطابقته للواقع. ومع القطع بعدم مطابقته للواقع لم يُمكن التصديق به. ولهذا ذكرنا في بحث القطع أنّه لا يُعقل الردع عن

<sup>١</sup> الحلقة الثالثة: ص ٣٧٩

<sup>٢</sup> موسوعة السيد الخوئي: ج ٤٧: ص ٤١٥

الدراسات: ج ٣: ص ٣٦١

العمل بالقطع؛ فإنّ المولى إذا أراد أن يردع عن العمل بالقطع ويقول: «رخصتك في مخالفة الواقع» لم يصدّق المكلف ترخيصه هذا، ولم يكن جديّاً؛ للقطع بعدم حفظه للواقع. فلم يمكن تشريع الحكم الظاهري في موارد القطع. وقد ذكرنا في سائر الأمارات اشتراط كونها مطابقة للواقع. وهذه الكبرى تأتي في الدوران بين المحذورين، فإذا علم المكلف إجمالاً بوجوب صوم عاشوراء أو بحرمته، أتجري البراءة بأن يقول: «الوجوب ممّا لا يعلمون» و «الحرمة ممّا لا يعلمون»؟ لا تجري؛ للقطع بعدم جريانها والقطع بعدم وجود ملاك الإباحة الاقتضائية، والبراءة لحفظ ملاك الإباحة الاقتضائية.

ب. مرجع الترخيص المشروط إلى جريان الأصل العملي في كلّ من الطرفين مشروطاً بترك الآخر، والأصل العملي حكم ظاهريّ. فمرجع الترخيص المشروط إلى الحكم الظاهريّ المشروط. فهل يحتمل هذا الحكم الظاهري المطابقة للواقع؟ إذا علم إجمالاً بوجود نجاسة في أحد الإناءين، يقطع بأنّه إمّا الأوّل يحرم شربه سواء تركت الثاني أم لا، والثاني حلال مطلقاً، وإمّا الثاني يحرم شربه مطلقاً والأوّل حلال مطلقاً. فلا يمكن التصديق بهكذا حكم ظاهريّ؛ لعدم إمكان تصديقه. فإمّا أن يشرّع البراءة في الطرفين حفظاً لملاك الإباحة الاقتضائية، وإمّا أن يشرّع الاحتياط حفظاً لملاك واقعيّ أهمّ.

فالصياغة غير ممكنة ثبوتاً فلا يمكن حمل أدلة الأصول عليها.



ولذا قال في الدراسات:

إذا علمنا حرمة أحد الإيناءين وإباحة الآخر واقعًا، فالحرمة المعلومة غير مقيدة في الواقع بترك المباح يقينا، كما أن الإباحة غير مقيدة بترك الحرام قطعًا، فالحكم بإباحة كل منهما مناف للعلم بالحرمة والإباحة المطلقتين، وقد عرفت غير مرة أن الحكم الظاهري لا بد من أن يحتمل مطابقتها للواقع، والإباحة المشروطة لا يحتمل مطابقتها للواقع بالضرورة.<sup>١</sup>

الإيراد على الجواب الرابع: لا دليل على اشتراط كون الحكم الظاهري محتمل المطابقة للحكم الواقعي. بل ما ثبت من خلال الأدلة وجود شرطين: الأول: الشك في الحكم الواقعي. وهذا متوفر في طرفي العلم الإجمالي. الثاني: تشريع الحكم الظاهري لأجل تنجيز الواقع أو التعذير، وهذا محفوظ في موردنا، بأن يُقال: شرع المولى الحكم الظاهري المشروط للتعذير عن الواقع في فرض ترك الآخر، وتنجيز الواقع في فرض عدم ترك الآخر. فهذا الترخيص المشروط له صلاحية تنجيز الواقع والتعذير عن الواقع. ولا دليل على وجود شرط احتمال المماثلة والمطابقة للواقع. فإن قلت: الدليل عليه أن الحكم الظاهري شرع لملاك غير نفسي، فحقيقته وروحه الحافظيّة للواقع. والحافظيّة تقتضي احتمال مطابقة الحكم الظاهري للواقع، واحتمال عدم المطابقة خلف الحافظيّة. خصوصًا على مبانيكم؛ حيث

إنّ ملاك الحكم الظاهري عند السيد الخوئي في جعله لا في الواقع، فلا علاقة لنا بحافظيّته للواقع. وعندكم في الواقع، وحقيقته في حافظيّته، وحافظيّته في المطابقة.

فلو كان المكلف قاطعاً بعدم حرمة صلاة الجمعة، بل دورانها بين الوجوب وبين الاستحباب، لا يمكنه أن يصدّق: «احتط بالترك». فكيف تقولون بأنّه لا برهان على اشتراط ذلك في الحكم الظاهريّ. قلنا: هذا خلط بين مطلبين:

الأوّل: شرطية حفظ الواقع في موارد تشريع الحكم الظاهريّ؛ حيث قلنا إنّ قوام الحكم الظاهري الحافظيّة للواقع.

الثاني: شرطية المماثلة في مقام الإنشاء والصياغة للحكم الظاهريّ مع الحكم الظاهريّ بحيث تُحتمل المطابقة الجعلية.

والفرق بين المطلبين كما ذكرنا في أبحاث سابقة أنّ المولى في موارد العلم الإجماليّ تارة يريد أن يحافظ على الملاك الإلزاميّ بحيث لا يفوت كيف ما اتفق، حتى لو ضحّى بملاك الإباحة الاقتضائية؛ لأنّ الواقع ذو ملاك إلزاميّ لا يرضى المولى بفتح باب عدمه، ولو على نحو المخالفة الاحتمالية. فيسد جميع أبواب عدمه للحفاظ على تحصيله من المكلف؛ لأنّ الملاك سنخ ملاك مهمّ عنده.

فالمناسب لهذه المرتبة من حفظ الواقع الإلزاميّ أن يشرّع أصالة الاحتياط في كلا الطرفين.

وأخرى يريد أن يحافظ على ملاك الترخيص لكونه ملاكًا مهمًا، ولو وقع العبد في مخالفة الحكم الإلزامي. فلا يريد من عبده أن يقع في كلفة الاحتياط ولو على مستوى الموافقة الاحتمالية. فيشرع الإباحة في كلا الطرفين. ولهذا لا مانع في هذه الموارد من الترخيص في الموافقة الاحتمالية.

وثالثة لا يكون درجة الاهتمام الإلزامي على مستوى وجوب الموافقة القطعية، ولا يريد التفريط به بحيث يرخص في المخالفة القطعية، فيرخص في ترك الموافقة القطعية ويُلزم بالموافقة الاحتمالية.

فهنا درجات ثلاث، والحكم الظاهري خطاب مُبرز لدرجة حفظ الواقع. وإذا التفتنا إلى ذلك لم يكن مانع من تشريع الحكم الظاهري المشروط؛ فإنه إبراز لاهتمامه بالواقع بمستوى من الدرجات، بحيث يحفظ الواقع بدرجة الموافقة الاحتمالية. وهذا يحصل في سبب عروض الاختلاف.

ومن هنا يتضح الفرق بين موردنا وبين الموارد التي ذكرناها لتقريب كلام السيد الخوئي. فإذا علم المكلف بأن صلاة الجمعة إما واجبة أو مستحبة لم يمكنه التصديق بتشريع الترك؛ لأنه لا يحفظ الواقع بأيّ درجة من درجاته.

ولذا قلنا في القطع أن المكلف إذا كان قاطعًا بحكم معين لم يُعقل تشريع حكم ظاهري على خلافه؛ لأنه حكم ظاهري غير جادّ بنظر المكلف، لا لعدم احتمال مطابقته للواقع، بل لعدم حافظيته للواقع بنظر المكلف.

ولهذا ذكر في المباحث:

أنّه لا وجه لاشتراط احتمال مطابقة الحكم الظاهريّ للواقع، وإنّما يشترط فيه أمران: أحدهما: الشكّ، و الآخر: كون الحكم الظاهريّ صالحاً للتنجيز المحتمل أو التعذير عنه، لأنّ الحكم الظاهريّ عبارة عن الخطاب الناشئ من تزامم الملاحظات الواقعيّة، وإعمال قوانين التزاحم، فلو انتفى الشكّ لم يكن هناك تزامم، ولو لم يكن الحكم الظاهريّ صالحاً للتنجيز المحتمل أو التعذير عنه لم يكن إعمالاً لقوانين باب التزاحم، و تقديم أحد الجانبين على الآخر مثلاً، فلو علمنا مثلاً بالكراهة، فلا معنى للحكم الظاهريّ، لعدم الشكّ، ولو علمنا إجمالاً بالكراهة أو الإباحة، فلا معنى للحكم الظاهريّ بالحرمة، لعدم صلاحيته لتنجيز المحتمل أو التعذير عنه. وأمّا الإباحة المشروطة فيما نحن فيه فهي صالحة للتعذير عن الواقع تعذيراً ناقصاً، أي: مختصّاً بفرض ترك الآخر.<sup>١</sup>

وهذا المطلب ذكره الآخوند في الكفاية؛ حيث تفرد بنظرية في بحث العلم الإجماليّ، وقال: من الخطأ أن يُقال: العلم الإجماليّ علة تامّة، والعلم الإجماليّ مقتض؛ لأنّ المدار ليس على العلم بل على المعلوم؛ فتارة يكون الواقع المعلوم سنخ ملاك يقتضي عدم تفريط المولى فيه، فهو فعليّ على كلّ تقدير، وتنقذ الإرادة اللزوميّة بعدم التفريط به، فيجب الاحتياط في مورده. وأخرى لا يكون الملاك مهمّاً إلا على تقدير تعلق العلم التفصيليّ به. بحيث لو لم يعلم به تفصيلاً لم يكن فعليّاً. وثالثة يكون الملاك فعليّاً في العلمين التفصيليّ والإجماليّ، فلا أثر لقيام الأمانة فيه.

فلا نمنع في الدوران بين المحذورين من التصديق بالبراءة؛ لأنّ الحرمة والوجوب الواقعيّين قد يكون ملاكهما سنخ ملاك لا يكون فعليّاً إلا بالعلم التفصيلي. يأتي التعرض للجواب الخامس. فراجع التقارير.<sup>١</sup>

---

<sup>١</sup> المباحث: ق ٢: ج ٤: ص ٨١

البحوث: ج ٥: ص ١٩٢

الخامس وهو التحقيق في الجواب، وحاصله أنّ: مفاد دليل الترخيص [٣٨٠] الظاهري ومدلوله التصديقي هو إبراز عدم اهتمام المولى بالتحقق على الغرض اللزومي، ومعنى افتراض ترخيصين مشروطين كذلك أنّ عدم اهتمام المولى بالتحقق على الغرض اللزومي في كلّ طرفٍ منوط بترك الآخر، وأنّه في حالة تركهما معاً لا اهتمام له بالتحقق على الغرض اللزومي المعلوم إجمالاً.

وكلّ هذا لا محصل له؛ لأنّ المعقول إنّما هو ثبوت مرتبةٍ ناقصةٍ من الاهتمام للمولى تقتضي التحقّق الاحتمالي على الواقع المعلوم بالإجمال. واستفادة ذلك من الترخيصين المشروطين المراد إثباتهما بإطلاق دليل الأصل لا يمكن إلّا بالتأويل وإرجاعهما الى الترخيص في الجامع، أي في أحدهما، وهذه العناية لا ينفي بها إطلاق دليل الأصل.

وفي ضوء ما تقدم قد يقال: إنّّه لا تبقى ثمرة بين القول بالعلية والقول بالاعتضاء؛ إذ على كلّ حال لا يجري الأصل المؤمّن في بعض الأطراف. ولكن سيظهر فيما يأتي تحقّق الثمرة في بعض الحالات.<sup>١</sup>

الجواب الخامس: ما أفاده المصنف، ويمكن بيانه في عدة نقاط:

## النقطة الأولى: مدلول الحكم الظاهري:

الدليل المتكفل لبيان الحكم الظاهري - كأدلة الأصول العملية - له مدلولان: مطابق والتزامي. والمطابق هو إنشاء الحكم الظاهري كالإباحة أو الاحتياط، والالتزامي هو إبراز اهتمام المولى بالملاك الواقعي الأهم في موارد التزام الحفظي. فالمدلول المطابق لأصالة البراءة: إنشاء الرخصة وإطلاق العنان عند الشك في التكليف. ومدلوله الالتزامي هو أن: الملاك الأهم عند الشارع في مورد التزام والشك في الحكم الواقعي هو ملاك الإباحة الاقتضائية؛ فإنّ روح الحكم الظاهري: إبراز اهتمام المولى بالملاك الواقعي الأهم. والمدلول المطابق لأصالة الاحتياط: إنشاء حكم ظاهري هو الاحتياط عند الشك في الواقع. ومدلولها التصديقي الجدي الممثل لروح الحكم: إبراز اهتمام المولى بالملاك الإلزامي الأهم.

وأما الترخيصان المشروطان فالمدلول المطابق لهما الإباحة الظاهرية المشروطة. والمدلول التصديقي الممثل لإبراز اهتمام المولى بإرادة الحفاظ على الواقع الإلزامي أو الترخيصي حفظاً ناقصاً؛ لأنّ ملاك الواقع:

تارة يكون سنخ ملاك إلزامي لا يرضى المولى بتفويته ولو احتمالاً، فيسدّ جميع أبواب عدمه بحيث تصل درجة ملاك الواقع إلى درجة لا يقبل معها المولى بالمخالفة الاحتمالية ويوجب الموافقة القطعية. فيشرّع أصالة الاحتياط مطلقاً. وأخرى يكون سنخ ملاك ترخيصي لا يرضى المولى أن يقع المكلف في كلفة الاحتياط فيه ولو بنحو الموافقة الاحتمالية. فيريد المولى المحافظة على ملاك

الإباحة الاقتضائية والتسهيل وإطلاق العنان. فيشرع أصالة البراءة وما شابهها من الأصول المؤمّنة.

وثالثة يكون سنخ ملاك لا تقتضي وجوب الموافقة القطعية ولا تقتضي المخالفة القطعية، بل يحافظ المولى على ملاك الإلزام على مستوى حرمة المخالفة القطعية دون إيجاب الموافقة القطعية. فيشرع الترخيصين المشروطين. ومدلولهما التصديقيّ: عدم اهتمام المولى بالتحفظ على الغرض اللزوميّ في كلّ طرف طرفٍ عند ترك الآخر.

### النقطة الثانية: طرق إبراز الاهتمام بالحفظ الناقص

إذا أراد المولى إبراز اهتمامه بالنحو الثالث -وهو عدم وقوع المكلف في المخالفة القطعية ولا في كلفة الموافقة القطعية- فكيف له إبراز هذا الاهتمام؟ هنا صياغتان إنشائيتان كلاهما ممكنتان على مستوى الإثبات:

أ. أنْ يرخص في الجامع بأنْ يقول لعبده: «رخصتك في موارد العلم الإجماليّ بارتكاب أحدهما وترك ما عدا الأحد» فيكون الترخيص منصبّاً على الجامع. والترخيص المنصبّ على الجامع غاية ما يقتضيه عدم وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية. وهذه الصياغة تُبرز اهتمام المولى بالتحفظ على الغرض اللزوميّ بمستوى عدم الوقوع في المخالفة القطعية.



ب. أن يرخص كل طرف ترخيصاً مشروطاً بترك الطرف الآخر. ومفاد هذه الصياغة أيضاً حرمة المخالفة القطعية وعدم وجوب الموافقة القطعية.

### النقطة الثالثة: وفاء الترخيص المشروط بملاك الحفظ الناقص

ألهاتين الصياغتين القدرة على الحكاية وإبراز الاهتمام المولوي المذكور؟ إذا جئنا إلى مستوى الصياغة الإنشائية فكلاهما ممكنتان، وإنما الكلام في كاشفية الصياغة عن روح الحكم الظاهري والمدلول الحقيقي للحكم الظاهري. ليس كلتاها لهما القدرة على الحكائية، وإنما القدرة على الحكائية هي للصياغة الأولى. بيانه:

لا إشكال ولا شبهة في أن اهتمام المولى بالواقع أمر واقعي متقرر نفس أمري لا علاقة له باختيار العبد وعدم اختياره. فلا تتغير اهتمامات المولى باختيار العبد. فإما أن يكون الملاك الواقعي الأهم هو الإباحة الاقتضائية على كل حال، فيشرع البراءة، وإما أن يكون هو الإلزام فيشرع الاحتياط، وإما أن يكون مقتضياً لحفظ ناقص. ولا علاقة لحفظ الواقع واهتمامات المولى بما يختاره العبد.

وصياغة الترخيصين المشروطين تقتضي تغير اهتمامات المولى باختيار العبد؛ فإنّ المولى يقول: إنّ للعبد ثلاث حالات:

أ. أن يقتحم الطرفين، فالحكم الظاهري الفعلي في حقه حرمة المخالفة القطعية؛ لأنّ كلّاً من الطرفين غير مرخص فيه اقتحامه. ومعناه أنّ

الملاك الواقعي الذي يريد المولى حفظه هو ملاك الإلزام بحيث لا ترخيص في شيء من الطرفين.

ب. الحالة الثانية أن يقتحم أحد الطرفين ويترك الآخر، ومعناه أنه مرخص فيه فعلاً هو الأول دون الآخر. فليس مُلزمًا بالطرفين ولا مرخصًا في الطرفين. ومعنى هذا أن اهتمام المولى بالملاك الإلزامي بنحو تحرم معه المخالفة القطعية ولا تجب الموافقة القطعية.

ت. الحالة الثالثة بأن يترك العبد كليهما. ففي ظرف ترك كليهما يكون الحكم الظاهريّ الترخيص في اقتحام كليهما وجواز المخالفة القطعية. ففكرة الترخيصين المشروطين على مستوى الصياغة الإنشائية - بغض النظر عن حكايتها - ممكنة، ولكنّ روح الحكم الظاهريّ في إبراز اهتمام المولى بالواقع ستتغير باختيار العبد وعدم اختياره على الترخيصين المشروطين. وهذا بخلاف الصياغة الأولى؛ إذ لا علاقة له بفعل العبد. ولهذه الصياغة القدرة على إبراز اهتمام المولى الواقعيّ الثابت بغض النظر عن اختيار العبد. فتبين أن الترخيصين المشهورين لا يُرزان اهتمام المولى بالواقع.

#### النقطة الرابعة:

قد يقول قائل: إنّ المشكلة التي ذكرتموها ليست في الصياغة الإنشائية - كما قلتم -، وإنّما المشكلة في حكايتها وإبرازها لاهتمام المولى. فلم لا يُقال: الترخيصان المشروطان وإن كانتا بمثابة الحكم المشروط، إلا أن مدلولهما

الالتزاميّ وروح الحكم الظاهريّ الترخيص في الجامع؟ فنستفيد من الترخيصين المشروطين الترخيص في الجامع.

فنقول: تارة يرد دليل من الشارع مدلوله المطابقي المباشر هو: رخصتك في الطرف الأوّل بشرط ترك الآخر. وحيث إنّ هذه الصياغة لا قدرة لها على إبراز اهتمام المولى، نؤوّلها عن عدم المعقوليّة صوتاً من كلام المشرّع ونقول: مراده الترخيص في الجامع.

وأخرى لا يوجد لنا إلا إطلاقات أدلة الأصول العمليّة. وظاهر إطلاقات أدلة الأصول العمليّة أنّ المستفاد من دليل الأصل ليس الترخيص في العنوان الانتزاعي، بل في الأطراف بعينها. فمفاد دليل الترخيص: رخصتك فيما لا يعلمون.

فهل المرتكز العرفي يقبل بتأويل إطلاقات أدلة الأصول العمليّة بأنّ يقول: مرجعها إلى الترخيص في الجامع الانتزاعيّ؟ لا يقبل؛ لأنّه خلاف الظاهر، بل هي ظاهرة في أنّ الجعل في كل طرف معيّن. ولو كان مراده الجدي الترخيص في الجامع لما كان إطلاق أدلة الأصول طريقاً لإبراز هذا المراد.

والنتيجة أنّ فكرة الترخيص المشروط على مستوى الصياغة الإنشائيّة سديدة، ولكنّها على مستوى الكشف عن الإرادة الجديّة لا قدرة لها على إبراز الاهتمام.

وناقش السيد الشاهروديّ هذا الجواب الخامس من المصنّف وحاول أنّ يأتي بجواب آخر.

قوله: «ترخيصين مشروطين كذلك»:

أي: ظاهريين.

قوله: «ومعنى افتراض ترخيصين مشروطين»:

ذكر حالة ترك أحدهما واقتحام الآخر، وحالة تركهما معًا. ولم يذكر الحالة الثالثة وهي اقتحامهما معًا. وهي مذكورة في المباحث.

قوله: «لا يفي بها إطلاق دليل الأصل»:

فما له القدرة على الحكاية وإبراز اهتمام المولى هو الترخيص في الجامع الانتزاعي. والترخيص في الجامع الانتزاعي لا تفي به أدلة الأصول. فما هو الحاكي عن المرتبة الناقصة -وهو الجامع- لا يفي به دليل الأصل، وما يفي به دليل الأصل -وهو إسقاط الإطلاق الأحوالي- ليس هو الحاكي عن المرتبة الناقصة.

قوله: «قد يُقال»:

قال المحقق العراقي لا تجب الموافقة القطعية بناء على مسلك الاقتضاء، وتجب بناء على مسلك العلية. وهذه الثمرة في التفريق بين المسلكين. ولكن تبين

عدم جواز رفع اليد عن وجوب الموافقة القطعيّة بناء على مسلك الاقتضاء  
أيضًا. فلا فرق بين المسلّكين.

وإنّما قال: «قد يُقال» لأنّ بعض الثمرات تظهر من جهات أخرى سيأتي  
بحثها.

٩٨- جريان الأصول في بعض الأطراف ١٣

١٤٤٢/١/٢٦ - الثلاثاء

جريان الأصل في بعض الأطراف بلا معارض:

اتّضح ممّا سبق أنّ دليل الأصل لا يفني لإثبات جريان الأصل المؤمّن في بعض الأطراف؛ وذلك بسبب المعارضة، ولكن قد تستثنى من ذلك عدّة حالات: منها: ما إذا كان في أحد طرفي العلم الإجمالي أصل واحد مؤمّن وفي الطرف الآخر أصلان طوليّان، ونقصد بالأصلين الطوليّين: أن يكون أحدهما حاكمًا على الآخر ورافعًا لموضوعه تبعّدًا.

ومثال ذلك: أن يعلم إجمالًا بنجاسة إناءٍ مردّدٍ بين إناءين: أحدهما مجرى لأصالة الطهارة فقط، والآخر مجرى لاستصحاب الطهارة وأصالتها معًا - بناءً على أنّ الاستصحاب حاكم على أصالة الطهارة -.

فقد يقال في مثل ذلك: إنّ أصالة [٣٨١] الطهارة في الطرف الأول تعارض استصحاب الطهارة في الطرف الثاني، ولا تدخل أصالة الطهارة للطرف الثاني في هذا التعارض؛ لأنّها متأخّرة رتبةً عن الاستصحاب ومتوقّفة على عدمه. فكيف تقع طرفًا للمعارضة في مرتبته؟!

وبكلمةٍ أخرى: إنّ المقتضي لها إثباتًا لا يتمّ إلا بعد سقوط الأصل الحاكم وهو الاستصحاب، والسقوط نتيجة المعارضة بينه وبين أصالة الطهارة في

الطرف الأول. وإذا كان الأصل متفرعاً في اقتضائه للجريان على المعارضة فكيف يكون طرفاً فيها؟ وإذا استحال أن يكون طرفاً في تلك المعارضة سقط المتعارضان أولاً وجرى الأصل الطولي بلا معارض.<sup>١</sup>

### اعتراض الثاني للعراقي على مسلك النائي:

تقدم أن المحقق العراقي حاول أن ينقض على مسلك الاقتضاء بأنه يمكن تصوير عدم وجوب الموافقة القطعية عليه؛ تمسكاً بفكرة الترخيصين المشروطين. وقد تبين عدم تماميتها. ولكن العراقي -قدس سره- لم يكتف بهذا النقض بل نقض على مسلك الاقتضاء أيضاً ببعض الموارد التي يجري فيها الأصل الترخيصي تعييناً في أحد الأطراف. فالبحت المتقدم سابقاً في بيان فكرة الترخيص في أحدهما ولو عن طريق الترخيص المشروط. أما الآن فيحاول أن يثبت عدم وجوب الموافقة القطعية بإثبات الترخيص في أحد الأطراف تعييناً. وهذا هو الفرق بين البحثين. والبحث السابق سيال في جميع موارد العلم الإجمالي، وهذا البحث لا يجري إلا في بعض الموارد الخاصة. والغرض هو النقض على الموجبة الكلية بالسالبة الجزئية.

بيانه أنه بناء على مسلك العلية متى وجد العلم الإجمالي كان علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعية من دون وجود حالة منتظرة. وبناء على مسلك الاقتضاء وجوب الموافقة القطعية متوقف على تعارض الأصول الترخيصية في أطراف العلم الإجمالي. وإلا فالعلم الإجمالي ليس العلة المستتبعة لوجوب الموافقة

القطعية. بل السبب لها تعارض الأصول. وهناك بعض الموارد التي لا يحصل فيها تعارض في الأصول الترخيصة. فنكتة التعارض جريان الأصول في جميع الأطراف، وجريان الأصل في أحدهما دون الآخر لوجود مرجح لم يلزم الترجيح بلا مرجح وانحلت المشكلة. فلا بد من الالتزام في مثل هذه الموارد بعدم وجوب الموافقة القطعية. مع أنّ الارتكازات قائمة على عدم قبول فكرة الترخيص في بعض أطراف العلم الإجمالي. والأعلام بارتكازاتهم يرون وجوب الموافقة القطعية حتى في مثل هذه الموارد التطبيقية. وهذا منبه وجدائي ارتكازي على بطلان مسلك الاقتضاء.

وهنا ثلاث موارد يمكن تصوير جريان الأصل في أحدهما تعييناً بلا معارض:

### المورد الأول: انحلال العلم الإجمالي بالأصل الطولي

إذا كان للعلم الإجمالي طرفان، وأحدهما فيه أصلان مؤمنان طوليان دون الطرف الآخر. فإذا علم المكلف إجمالاً بسقوط نجاسة في أحد الإناءين وكانت الحالة السابقة للإناء الأول معلومة وهي الطهارة، ولم تكن الحالة السابقة للطرف الآخر معلومة. فلنا في الأول أصلان مؤمنان: استصحاب الطهارة وأصالة الطهارة. ولنا في الطرف الثاني أصل واحد: أصالة الطهارة. والأصلان في الطرف الأول طوليان مختلفان في الرتبة؛ لأنّ الاستصحاب مقدّم على أصالة الطهارة، بالحكومة أو الورود -على الخلاف بينهم في وجه تقديم الاستصحاب-.



فمفاد الاستصحاب جعل العلمية - كما يرى السيد الخوئي ويظهر من بعض  
تقريرات الميرزا النائيني-؛ لورود: «فإنّه على يقين من وضوئه»، ومعناه التّعبد  
بالعلميّة. وهذا يرفع موضوع أصالة الطهارة الذي هو الشكّ في الطهارة. فإمّا  
أنّ نبيّ على أنّ موضوع أصالة الطهارة عدم العلم الوجدانيّ، فيكون دليل  
الاستصحاب رافعاً لموضوع أصالة الطهارة تعبّداً، فيكون حاكماً عليه. وإمّا  
أنّ نبيّ على موضوع أصالة الطهارة عدم قيام الحجة على الخلاف، أو فقلّ:  
عدم العلم الأعم من الوجداني والتعبدى، فيكون دليل الاستصحاب وارداً  
على دليل أصالة الطهارة.

والنتيجة أنّ أصالة الطهارة متأخرة رتبة من الاستصحاب. فما هو الموقف في  
مثل هذه الموارد؟ تصوريان:

الأوّل أنّ استصحاب الطهارة يعارض الأصل الموجود في الطرف الثاني -وهو  
أصالة الطهارة- فتحصل المعارضة بين الأصول العرضيّة في الطرفين  
ويتساقطان، وبعد التساقط نأتي إلى الرتبة الثانية، فتجري أصالة الطهارة في  
الطرف الأوّل بلا معارض. والمعارض لا يُعارض.

ونتيجة هذا التصوير انحلال العلم الإجماليّ بالأصل الطوليّ.  
الثاني أنّ التعارض ثلاثيّ، لا ثنائيّ. فلا يخرج الأصل الطوليّ عن المعارضة.  
بل أصالة الطهارة الوحيدة في الطرف الثاني تعارض استصحاب الطهارة  
وأصالة الطهارة في وقت واحد. فالأصل الطولي طرف في المعارضة وليس  
خارجاً عن دائرتها. فتسقط الأصول ولا يحصل انحلال للعلم الإجماليّ.

والصحيح عند العراقيّ هو التصوير الأوّل، فلا بد من الالتزام بجريان الأصل الطولي في الطرف الأوّل بلا معارض. ونتيجته عدم وجوب الموافقة القطعيّة. والوجه في هذا المبنى أنّ التعارض بين دليلين فرع تامة مقتضي الحجية في كلا المتعارضين. وحجية الحاكم والمحكوم غير معقول. فطرف معارضة الاستصحاب لأصالة الطهارة ظرف الحجية الاقتضائية للاستصحاب. وفرض الحجية الاقتضائية للاستصحاب فرض عدم الحجية الاقتضائية لأصالة الطهارة المحكومة بالاستصحاب. فلا بد من القول بأنّ الأصل المؤمّن الطولي ليس طرفاً في المعارضة. فيتعارض الحاكم في الطرف الأوّل مع ما كان أصلاً في الطرف الآخر. وبعد موته يحيى المحكوم.

والمنبه على ذلك أنّ المرتكز لا يرى فرقاً بين علم المكلف بالحالة السابقة للإناء الأوّل وبين عدم علمه بها.

فلا يمكن قبول مسلك الاقتضاء لورود هذا النقض.

فراجع.<sup>١</sup>

### الإشكال على المورد الأوّل:

المحقق النائيني ملتفت إلى هذا النقض،<sup>٢</sup> وحاول أن يجيب عنه بأنّ تارة نلاحظ عالم الأدلة فنلاحظ دليل أصالة الطهارة ودليل الاستصحاب، فنجد بينهما

---

<sup>١</sup> البحوث: ج: ٥: ص ٢٠٨

المباحث: ق: ٢: ج: ٤: ص ١١٦

الفوائد: ج: ٤: ص ٤٧

نهایة الأفكار: ج: ٣: ص ٣٢٠

<sup>٢</sup> الفوائد: ج: ٤: ص ٤٧

طوليّة. وأخرى نلاحظ مؤدّى دليل أصالة الطهارة ومؤدّى دليل الاستصحاب، أي: ذات الطهارة المجعولة بأصالة الطهارة أو الاستصحاب. فإذا لاحظنا الأدلة صحّ كلامكم. وإذا لاحظنا المؤدّيين فلم تأت الحكومة؛ لأنّ الحكومة من حالات الأدلة. والصحيح أنّ المدار على المجعول في المورد. فقد يكون مجعول واحد له كاشفان ودليّان. وفي المقام المجعول بالاستصحاب هو الطهارة الظاهريّة. فدليل الاستصحاب يكشف عن جعل المشرّع الطهارة الظاهريّة في هذا المورد. وكذا أصالة الطهارة تكشف عن ذلك. فالطهارة الظاهرية مجعول ظاهريّ انكشف لنا بدليلين. والطهارة الظاهرية في الطرف الثاني انكشفت لنا بدليل واحد. فالفرق في الكاشف وتعدد الكاشف لا يكشف عن تعدّد المجعول.

وسبب التعارض بين الأصول جعل طهارة ظاهريّة في كلا الطرفين؛ للزوم الترخيص في المخالفة العملية القطعيّة. فلا معنى لإقحام الأصول الطوليّة؛ فإنّها من شؤون عالم الأدلة. والمشكلة ناتجة من عالم المجعول.

فالأصل الطولي طرف في المعارضة؛ لأنّ تشريع الطهارة الظاهرية في الطرف الأوّل مع تشريعها في الطرف الثاني يستلزمان الترخيص القطعي في مخالفة المعلوم بالإجمال. وهو قبيح.

وحاول العراقي أن يدفع هذا الإشكال. فلاحظ.

وللسيد الخوئي جواب آخر عن إشكال العراقيّ. فذكر مطلبًا عامًّا وهو أنّ التعارض من أحكام الرتب العقليّة؟ أم لا علاقة له بالرتب العقليّة. مقتضى كلام العراقي أنّه من أحكام الرتب العقليّة. والصحيح خلافه.<sup>١</sup>

قوله: «أن يكون أحدهما حاكمًا»: أو واردًا.

قوله: «المقتضي لها»: لأصالة الطهارة.

---

<sup>١</sup> الموسوعة: ج ٤٧: ص ٤١٦

الدراسات: ج ٣: ص ٢٣٠

٩٩- جريان الأصول في بعض الأطراف ١٤

١٤٤٢/١/٢٧ - الأربعاء

ومنها: ما إذا كان دليل الأصل شاملاً لكلا طرفي العلم الإجمالي بذاته، وتوفر دليل أصل آخر لا يشمل إلا أحد الطرفين.

ومثال ذلك: أن يكون كل من الطرفين مورداً للاستصحاب المؤمن، وكان أحدهما خاصّة مورداً لأصالة الطهارة، ففي مثل ذلك يتعارض الاستصحابان ويتساقطان وتجري أصالة الطهارة بدون معارض، سواء قلنا بالطولية بين الاستصحاب وأصالة الطهارة أو بالعرضية؛ وذلك لأنّ أصالة الطهارة في طرفها لا يوجد ما يصلح لمعارضتها، لا من دليل أصالة الطهارة نفسها، ولا من دليل الاستصحاب.

أمّا الأول فلأنّ دليل أصالة الطهارة لا يشمل الطرف الآخر -بحسب الفرض- ليتعارض الأصلان.

وأمّا الثاني فلأنّ دليل الاستصحاب مبتلى بالتعارض في داخله بين استصحابين، والتعارض الداخلي في الدليل يوجب إجماله، والمجمل لا يصلح أن يعارض غيره.<sup>١</sup>

## المورد الثاني: انحلال العلم الإجمالي بالأصل المختصّ

إذا علمنا إجمالاً بوجود نجاسة في أحد الطرفين، وكان هناك أصل مشترك بينهما - كالاستصحاب أو أصالة الطهارة - وكان في أحدهما أصل دون الآخر، سُمّي المورد بمورد وجود الأصل المختصّ.

ومثاله ما إذا علمنا إجمالاً بسقوط النجاسة إمّا في الماء وإمّا في التراب، فبينهما أصل مشترك وهو أصالة الطهارة، وفي طرف الماء أصل مختصّ به، وهو أصالة الحلّ. ولا معنى لجريان أصالة الحلّ في طرف التراب.

ومثاله الآخر الذي ذكره المصنف، وهو ما إذا علمنا إجمالاً بسقوط النجاسة إمّا في الماء وإمّا في العصير العنبيّ المغليّ، مع العلم بعدم عروض النجاسة سابقاً في الطرفين، فيجري استصحاب الطهارة في كلا الطرفين. فنعلم بعدم جريان أصالة الطهارة في موارد احتمال النجاسة العينية. ونحتمل النجاسة الذاتية للعصير العنبيّ؛ لورود: «فإذا علمت فقد قُذِر»، وظهور «قُذِر» في طروء النجاسة وعروضها. فيكون العصير العنبيّ شبهة مصداقيّة لدليل أصالة الطهارة. ولا تجري أصالة الطهارة إلا في طرف الماء.

فوقع البحث في انحلال العلم الإجماليّ في الأصل المختصّ. وينبغي أن يُعلم أنّنا عندما نبحث عن الأصل المختصّ لا يهَمُّنا كونه في طول الأصل المشترك أو في عرضه أو حاكمًا؛ إذ لنا طرفان: طرف فيه خطاب مشترك وطرف فيه خطاب مشترك وخطاب مختصّ.

فإمّا أن يكون الأصلان في عرض واحد، كما إذا أنكرنا حكومة الاستصحاب على أصالة الطهارة ولو لما ذهب إليه المصنف في محله من أنّه لا حكومة بين الأصول المتوافقة بل تجري معاً؛ لأنّ الحكومة من أحكام التعارض ولو غير المستقر.

وإمّا أن يكون الخطاب المشترك حاكماً على الخطاب المختص، كما إذا بنينا على نظرية المشهور القائلين بحكومة الاستصحاب على أصالة الطهارة في مثال المصنف.

وإمّا أن يكون الأصل المختص حاكماً على الأصل المشترك، كما ذكرنا في المثال الأول بناء على أنّ أصالة الحل أصل مُحْرَز، فيكون مقدماً على أصالة الطهارة.

لا فرق بين الصور الثلاثة في دعوى انحلال الخطاب بالأصل المختصّ. واتضح من هذا العرض أنّ النسبة بين انحلال العلم الإجمالي بالأصل الطولي وبين انحلاله بالأصل المختصّ نسبة العموم والخصوص من وجه؛ لأنّ لنا في المسألة الأولى أصلان طوليان، ولا فرق في المتأخر منهما بين أن يكون المشترك وبين أن يكون مختصّاً. فقد يكون الخطاب المختص حاكماً وقد يكون محكوماً. وفي المسألة الأولى الخطاب المختص سواء كان طولياً أم عرضياً وسواء كان حاكماً أم محكوماً. فالنسبة بين الموردين العموم والخصوص من وجه؛ إذ قد يجتمع الأصل الطولي مع الخطاب المختص، وقد يفترق كلّ منهما.

فما هو الموقف في مورد وجود الخطاب المختص؟

وهنا نظريات:

**أولاًها** الخطاب المشترك في كلا الدليلين يسقط؛ لجريانه في الطرفين. وبعد سقوط الخطاب المشترك أو في ظرف سقوط الخطاب المشترك يجري الخطاب المختصّ في طرفه بلا معارض. وهذا ما أفاده المحقق العراقيّ -قدس سره- نقضاً على مسلك الاقتضاء. ففي مثالنا السابق -وهو العلم الإجماليّ بسقوط النجاسة في الماء أو التراب- يسقط دليل أصالة الطهارة ويجري دليل أصالة الحل بلا معارض. وفي مثال السابق يسقط استصحاب الطهارة، وتسلم أصالة الطهارة في الماء التي لا تجري في العصير العنبيّ.

**ثانيتهما** يحصل تعارض ثلاثيّ، ولا يسقط الخطاب المشترك. فالأصل المشترك يعارض كلا الأصلين في الطرف الآخر.

**ثالثتهما** التفصيل بين ما إذا كان الخطاب المشترك في رتبة متأخرة وبين ما إذا لم يكن كذلك. فإنّ كان في رتبة متأخرة عن الخطاب المختصّ قلنا بعدم الانحلال، وإنّ لم يكن في رتبة متأخرة قلنا بالانحلال.

**النظرية الأولى:**

أشار المصنف إلى النظرية الأولى في الكتاب. والوجه في ذلك أحد بيانين:  
**البيان الأوّل:** فكرة انصراف دليل الأصل عن موارد العلم الإجماليّ. فقد اختار المصنف أنّ إطلاق أدلة الأصول الترخيصيّة لا يجري في موارد العلم الإجماليّ لمشكلة إثباتيّة لا ثبوتيّة، وهي أنّ هناك ارتكازاً عقلائيّاً على أنّ المولى لا



يضحي بالغرض اللزومي لأجل الغرض الترخيصي. ومقتضى احتفاف الأدلة بهذا الارتكاز انصراف دليل الأصل عن موارد العلم الإجمالي.

وهذه النكتة الإثباتية المحتقة بدليل الأصل إنما تتم في مورد شمول دليل الأصل للطرفين بإطلاقه؛ لأنّ فيه التضحية بالغرض اللزومي لصالح الغرض الترخيصي المستهجن عقلائيًا. فلا يرى العرف شمول دليل الخطاب المشترك لمورد العلم الإجمالي. فيجري المختص في طرفه بلا معارض. ولا تأتي نكتة الارتكاز العقلاني فيه؛ لأنّه لا يجري في الطرفين.

**البيان الثاني:** فكرة التعارض الداخلي الموجب للإجمال. فليس المانع تلك النكتة الإثباتية التي بنى المصنف عليها، بل المانع ثبوتي كما أفاد المشهور. وهي الترخيص في المخالفة العملية القطعية. فإذا جئنا إلى الخطاب المشترك كان مقتضى إطلاقه الأفراد شموله لكلا الطرفين. فمقتضى دليل الاستصحاب جريانه في العصير العنبي وفي الماء. ومعنى هذا حصول التعارض الداخلي في إطلاق دليل الاستصحاب في كلا الطرفين؛ فإنّ دليل الاستصحاب يقول: مقتضى انحفاظ موضوعي في الطرف الأوّل جرياني، ومقتضى انحفاظ موضوعي في الطرف الثاني جرياني، فلا يمكن الحفاظ على إطلاقي دليل الأصل في كلا الطرفين. وهذا يوجب التعارض الداخلي في الخطاب المشترك - وهو الاستصحاب في المثال - بخلاف الخطاب المختص؛ حيث لا إطلاق له إلى كلا الطرفين. فلا يحصل إجمال داخلي في دليل الخطاب المختص.

وما فيه تعارض داخليّ لا يكون حجّةً في نفسه ليعارض غيره. فيجري الخطاب المختصّ بلا معارض.

وإن شئت قلت: إذا جئنا إلى طرف الماء كان هناك خطابان: استصحاب الطهارة وأصالة الطهارة. وإذا جئنا إلى طرف العصير العنبي كان هناك استصحاب الطهارة. فلو قيل بعدم جريان أصالة الطهارة فلا بد من كون ذلك لتعارضها مع أصل. أتعارض الاستصحاب في موردها؟ أم الاستصحاب في المورد الثاني؟ أم أصالة الطهارة في الطرف الثاني؟

لا وجه لمعارضة الخطاب المختصّ مع الخطاب المشترك في طرفه. وتعارضها مع أصالة الطهارة في الطرف الآخر خلف الفرض. وأمّا المشترك في الطرف الآخر فلائّه معارض وهو غير حجّة. راجع كلماتهم في النظريتين الأخيرتين.

١٠٠ - جريان الأصول في بعض الأطراف ١٥

١٤٤٢/١/٢٨ - الخميس

ومنها: أن يكون الأصل المؤمن في أحد الطرفين مبتلى في نفس مورده [٣٨٢]  
بأصلٍ معارضٍ منجّزٍ دون الأصل في الطرف الآخر.

ومثاله: أن يعلم إجمالاً بنجاسة أحد إناءين وكلّ منهما مجرّئ لا استصحاب  
الطهارة في نفسه، غير أنّ أحدهما مجرّئ لا استصحاب النجاسة أيضاً؛ لتوارد  
الحالتين عليه، مع عدم العلم بالمتقدّم والمتأخّر منهما.

فقد يقال حينئذٍ بجريان استصحاب الطهارة في الطرف الآخر بلا معارض؛  
لأنّ استصحاب الطهارة الآخر ساقط بالمعارضة في نفس مورده باستصحاب  
النجاسة.

وقد يقال في مقابل ذلك بأنّ: التعارض يكون ثلاثياً، فاستصحاب الطهارة  
المبتلى يعارض استصحابين في وقتٍ واحد.

وتحقيق الحال متروك الى مستوى أعمق من البحث.

وإذا صحّ جريان الأصل بلا معارضٍ في هذه الحالات كان ذلك تعبيراً عملياً  
عن الثمرة بين القول بالعلية والقول بالاقتضاء.

وقد تلخّص ممّا تقدم أنّ: العلم الإجمالي يستدعي حرمة المخالفة القطعية،  
وأنّه كلّما تعارضت الأصول الشرعية المؤمّنة في أطرافه وتساقطت حكم العقل

بوجوب الموافقة القطعية؛ لتنجّز الاحتمال في كلّ شبهةٍ بعد بقائها بلا مؤقّنٍ شرعيٍّ وفقًا لمسلك حقّ الطاعة. وحيث إنّ تعارض الأصول يستند إلى العلم الإجمالي فيعتبر تنجّز جميع الأطراف من آثار نفس العلم الإجمالي.

ولا فرق في منجّزية العلم الإجمالي بين أن يكون المعلوم تكليفيًا من نوعٍ واحدٍ أو تكليفيًا من نوعين، كما إذا علم بوجوب شيءٍ أو حرمة الآخر.

كما لا فرق أيضًا بين أن يكون المعلوم نفس التكليف أو موضوع التكليف؛ لأنّ العلم بموضوع التكليف إجمالًا يساوق العلم الإجمالي بالتكليف، ولكن على شرط أن يكون المعلوم بالإجمال تمام الموضوع للتكليف الشرعي، وأمّا إذا كان جزء الموضوع للتكليف على كلّ تقديرٍ أو على بعض التقادير فلا يكون العلم [٣٨٣] منجّزًا؛ لأنّه لا يساوق حينئذٍ العلم الإجمالي بالتكليف. ومن هنا لا يكون العلم الإجمالي بنجاسة إحدى قطعتين من الحديد منجّزًا، خلافاً للعلم الإجمالي بنجاسة أحد ماءين أو ثوبين.

أمّا الأول فالأوّل نجاسة قطعة الحديد ليست تمام الموضوع لتكليفٍ شرعيٍّ، بل هي جزء موضوع لوجوب الاجتناب عن الماء -مثلاً- والجزء الآخر ملاقة الماء للقطعة الحديدية، والمفروض عدم العلم بالجزء الآخر. وأمّا الثاني فالأوّل نجاسة الماء تمام الموضوع لحرمة شربه.

ومثل الأوّل العلم الإجمالي بنجاسة قطعة حديديةٍ أو نجاسة الماء؛ لأنّ المعلوم هنا جزء الموضوع على أحد التقديرين.

والضابط العام للتنجيز: أن يكون العلم الإجمالي مساوياً للعلم الإجمالي بالتكليف الفعلي، وكلّما لم يكن العلم الإجمالي كذلك فلا ينجز، وتجري الأصول المؤمّنة في مورده بقدر الحاجة، ففي مثال العلم بنجاسة قطعة الحديد أو الماء تجري أصالة الطهارة في الماء، ولا تعارضها أصالة الطهارة في الحديد؛ إذ لا أثر عمليّ لنجاسته فعلاً.<sup>١</sup>

### النظرية الثانية:

الكلام في هذه النظرية عين الكلام السابق.

### النظرية الثالثة:

قد يُقال: إذا كان الخطاب المختص في رتبة الحاكم على الخطاب المشترك في الطرف الذي يوجد في خطابان لا ينحل العلم الإجمالي. كما إذا علم المكلف بنجاسة أحد الإناءين وكانت الحالة السابقة للأول معلومة دون الثاني. فيكون الأول مجرى لأصلين: استصحاب الطهارة وأصالة الطهارة. والثاني مجرى لأصالة الطهارة فقط.

فقد يُقال هنا بعم الانحلال؛ لأنّ نكتة الانحلال هي الإجمال الداخلي للخطاب المشترك. وهو متفرع على شمول إطلاق دليل الأصل لكلا الطرفين. والحال أنّ الخطاب المشترك لا يجري في الطرف الثاني؛ لوجود استصحاب مقدّم عليه في الطرف الأول. وحيث إنّ الاستصحاب موجود في رتبة سابقة على أصالة الطهارة فدليل أصالة الطهارة مقيّد بعدم وجود الاستصحاب؛

بمقتضى حكومة الاستصحاب على أصالة الطهارة. فلا يحصل الإجمال الداخلي في دليل أصالة الطهارة. بل يقول: هناك طهارة ظاهرية في الطرف الثاني، والاستصحاب يكون هناك طهارة ظاهرية في الطرف الأول. فيتعارض الدليلان؛ للعلم بكذب أحد الإطلاقين بعد استحالة الجمع بين الإطلاقين. فلا تأتي نكتة التعارض الداخلي.

ولهذا منع جمع دعوى انحلال الأصل الطولي بالخطاب المختصّ في مورد ما إذا كان الخطاب المشترك متأخرًا رتبةً عن الخطاب المختص في طرفه. وقد حاول أصحاب اتجاه الانحلال معالجة هذه المشكلة.

### المورد الثالث: انحلال العلم الإجمالي بوجود الأصل المنجز

لنا طرفان، في أحد الطرفين يوجد تعارض بين أصل منجز وبين أصل معذّر بحيث يوجب تساقطهما. وفي الآخر لا يوجد تعارض. فينحلّ العلم الإجمالي بالطرف الخالي من وجود المعارض. كما إذا علمنا إجمالاً بسقوط نجاسة في أحد الإناءين وكان أحد الطرفين مجرى لاستصحابين متعارضين لتوارد حالتين والشكّ في المتأخر والمتقدم. وفي مورد توارد الحالتين لا يجري الأصل ولو لأجل المعارضة. فيجري استصحاب الطهارة في الطرف الآخر بلا معارض.

والنزاع هو النزاع السابق؛ فذهب جمع إلى أنّ التعارض ثلاثيّ بمعنى أنّ الاستصحاب في أحد الطرفين يعارض كلا الاستصحابين في الطرف الآخر. فاستصحاب الطهارة في الطرف الأول معارض بالاستصحاب المنجز في طرفه، وبلاستصحاب المرخص في الطرف الآخر؛ لوجود إطلاقات ثلاثة في

دليل الاستصحاب: بلحاظ الطهارة في الأوّل، وبلحاظ الطهارة في الثاني، وبلحاظ النجاسة في الأوّل. وجعل المعارضة بين الإطلاقين الأوّل والأخير دون الثاني ترجيح بلا مرجّح مع كون الإطلاقات في عرض بعضها. فتساقط الإطلاقات.

وهنا كلام في الفرق بين أن يكون الطرف الأوّل المبتلى بالمعارضة الداخلية من سنخ دليل، والطرف الثاني من سنخ دليل آخر، وبين أن يكون الخطابان من سنخ واحد. وتحقيقه في دراسات أعلى.

وقد يُقال: الركن الثالث للعلم الإجماليّ هو كون كل طرف مجرى للأصل لولا المعارضة. والطرف الأوّل في مقامنا ليس مجرى للأصل في نفسه لولا المعارضة. فلا يكون العلم الإجماليّ منجزاً بلا فرق بين مسلكي العليّة والاقتضاء. وإنما تثبت الثمرة إذا ثبتت منجزية العلم الإجماليّ.

وسيأتي هذا البحث في الركن الثالث. وسيأتي أن أصحاب العليّة يقولون: هذا الركن مبني على مسلك الاقتضاء. وعلى العلية لا ركنيّة له. فيلتزمون بمنجزية العلم الإجماليّ.

بل من قال بكون التعارض ثلاثيّاً من أصحاب الاقتضاء أيضاً لا يقول بركنيّة هذا الركن.

فدعوى الركنية مبني على ما ذكر هنا من كون التعارض ثنائياً.

شرط فعليّة التكليف بالعلم الإجماليّ

إذا تعلق العلم الإجمالي بشيء لا يوجب دخول شيء في العهدة لم يكن له أثر. وهنا أربع صور:

١- أن يعلم المكلف إجمالاً بنفس التكليف مباشرة، كما إذا علم بوجوب صلاة في يوم الجمعة: الظهر أو الجمعة.

٢- أن يعلم بتمام الموضوع المساوق لفعليّة التكليف، كما إذا علم بنجاسة هذا الماء أو ذاك، وهي تمام الموضوع لحرمة شربه.

٣- أن يتعلق العلم الإجمالي بجزء الموضوع في كلا الطرفين، كما إذا فرضنا تركّب موضوع حرمة الشرب من نجاسة الإصبع وملاقاته للماء. فإذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإصبعين لولا الملاقاة لا أثر له.

٤- أن يكون مصب العلم الإجمالي تحقق المعلوم بالإجمال الذي هو جزء الموضوع وإما تمام الموضوع. كما إذا علم إجمالاً إما بنجاسة الإصبع وإما نجاسة الماء. فعلى تقدير سقوط النجاسة في الماء يكون الماء نجسًا وهو تمام الموضوع لحرمة الشرب. وعلى تقدير وقوعه على الإصبع لا يعلم بالملاقاة للماء. فلا يكون منجّز. فعلى أحد التقديرين يوجد تكليف فعليّ وعلى التقدير الآخر لا يوجد. فالجامع بين المنجّز وبين غير المنجّز ليس بمنجّز. وإن شئت قلت: يجري الأصل المؤمن في طرف الماء بلا معارض. فلا يكون العلم منجّزًا حتى على مسلك العليّة.

قوله: «لتنجّز الاحتمال»:



المفروض جريان قاعدة الاشتغال العقليّ. وبما أنّ الشارع لم يتدخّل لم يرتفع الاشتغال العقليّ.

وهذا على مبنى المصنف. وأمّا على مبنى المشهور يُقال: العلم الإجماليّ بيان، ولا معذّر في المقام.

قوله: «تكليّفًا من نوعٍ واحدٍ أو تكليّفًا من نوعين»: النوع الواحد كحرمة شرب المغصوب، إذا علم المكلف أنّ المغصوب أحد الإناءين. والنوعين كما إذا علم بحرمة شرب أحد الإناءين إمّا من جهة حرمة شرب المغصوب وإمّا من جهة حرمة شرب النجس. أو إذا علم بوجوب صلاة الجمعة أو الظهر أو حرمة الخروج من البلد يوم الجمعة.

قوله: «أو ثوبين»: يقول بعضهم الشرطيّة بمعنى وجوب تقييد الصلاة بطهارة الثوب.

قوله: «مثل الأوّل»: في عدم المنجزية.

قوله: «لا أثر عمليّ»:

قد يُقال: أثره جواز الإخبار عن كون الحديد طاهرة والخروج عن حرمة الكذب بذلك.

بسم الله الرحمن الرحيم

١٠١ - أركان العلم الإجمالي ١

١٤٤٢/٢/١ - السبت

٢ - أركان منجّزية العلم الإجمالي

نستطيع أن نستخلص ممّا تقدّم أنّ: قاعدة منجّزية العلم الإجمالي لها عدّة أركان:

الركن الأول: وجود العلم بالجامع؛

إذ لولا العلم بالجامع لكانت الشبهة في كلّ طرفٍ بدويّةً وتجري فيها البراءة الشرعية.

ولا شكّ في وفاء العلم بالجامع بالتنجيز فيما إذا كان علماً وجدائيّاً. وأمّا إذا كان ما يعبر عنه بالعلم التعبّدي فلا بدّ من بحثٍ فيه. ومثاله: أن تقوم البينة -مثلاً- على نجاسة أحد الإناءين، فهل يطبّق على ذلك قاعدة منجّزية العلم الإجمالي أيضاً؟ وجهان:

فقد يقال بالتطبيق على أساس أنّ دليل الحجّة يجعل الأمانة علمًا، فيترتب عليه آثار العلم الطريقي التي منها منجّزية العلم الإجمالي.

وقد يقال بعدمه، على أساس أنّ الأصول إنّما تتعارض إذا أدّى جريانها في كلّ الأطراف إلى الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف الواقعي، ولا يلزم ذلك في مورد البحث؛ لعدم العلم بمصادفة البينة للتكليف الواقعي. وكلا هذين الوجهين غير صحيح.

وتحقيق الحال في ذلك أنّ: البينة تارة يفترض قيامها ابتداءً على الجامع، وأخرى يفترض قيامها على الفرد ثمّ تردّد موردها بين طرفين.<sup>١</sup>

### أركان العلم الإجماليّ

استل المصنف هذا المطلب من مجموع كلمات الأصوليين، وقام بصياغته مستقلاً، وإلا فهو بهذا العنوان غير موجود في كلمات من قبله. فيعتبر من مختصات المصنف بلحاظ مقام التصنيف، وإن كان المعنوّ مبثوثاً في كلماتهم. وهذه الأركان التي هي الأركان الأربعة بعضها دخيل في أصل تحقيق قوام العلم الإجماليّ بحيث لا علم إجماليّ بدونه، وبعضه دخيل في منجزيته.

### الركن الأوّل: العلم بالجامع

هذا الركن من مقومات تحقق العلم الإجمالي بغض النظر عن منجزيته؛ إذ لولا العلم بالجامع لا وجود للعلم الإجمالي، سواء بنينا على مسلك النائي أم مسلك الأصفهاني أم مسلك المحقق العراقي في تفسير حقيقة العلم الإجمالي. فحتى بناء على كلام العراقي لنا جزء مضيء وجزء مظلم لم يقدّم عليه البيان. والموازي للجزء المضيء هو الجامع. وأمّا الموازي للجزء المظلم فهو الخصوصية. ولو قام البيان على الخصوصية للزم انقلاب العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي. فيتوقف أصل وجود العلم الإجمالي على العلم بالجامع.

ثم تارة ينكشف الجامع بالعلم واليقين والقطع -وهو ما تقدم البحث عنه-، فلا إشكال في منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية سواء بنينا على العلية أم على الاقتضاء. وأخرى ينكشف الجامع بالأمانة. فلا علم وجدانيًا بالجامع، وإنما هناك علم تعبديّ به. أفهي منجزة لوجوب الموافقة القطعية؟ اتجاهات:

١ - نطبق قاعدة منجزية العلم الإجمالي؛ لأنّ مفاد حجّة الأمانة جعل العلميّة وتتميم الكشف والطريقة. فيكون المكلف عالمًا بالجامع تعبديًا. وقد تقدّم وفاء الأمانة بقيامها مقام القطع الطريقي بلا إشكال عند أحد. وإنما النزاع في قيامها مقام القطع الموضوعي. فالآثار المترقب ثبوتها لمورد القطع الطريقي تثبت للأمانة. ومن آثاره منجزية هذا القطع الطريقي.

وهذا ما يعبر عنه في كلمات جمع ب: قيام حجة إجمالية على الواقع.

٢- منجزية العلم الوجدانيّ لوجوب الموافقة القطعيّة تختلف عن منجزية العلم الوجدانيّ لحرمة المخالفة القطعيّة. فلا بد من الرجوع إلى النكته السابقة لنرى: أهى منحفظة؟ فعلى مستوى حرمة المخالفة القطعيّة كانت النكته قيام المنجز على المتعلق -وهو الجامع-، ومقتضى قيام البيان اندراج المورد تحت قاعدة حسن العقاب مع البيان، ويخرج هذا المقدار عن دائرة قبح العقاب بلا بيان. ويكفي لإشباع منجزية الجامع وامثاله ترك أحد الطرفين. وهذه النكته تأتي في قيام الأمانة؛ لأنّها بيان. فيدخل الجامع في العهدة ومقتضاه حرمة المخالفة القطعيّة.

ولكنّا إذا جئنا إلى وجوب الموافقة القطعيّة لا نقبل بذلك، سواء بنينا على العلية أم على الاقتضاء. والكلام فعلاً على مسلك الاقتضاء، فوجوب الموافقة القطعيّة منوط بتعارض الأصول المؤمّنة في أطراف العلم الإجماليّ، وهو تعارض بالعرض منوط بالترخيص في المخالفة العملية القطعيّة. ولكنّ هذا إنّما يأتي في مورد العلم؛ إذ في موردّه يعلم العقل أنّه ترخيص في المخالفة القطعيّة. وأمّا في مورد الأمانة فنحنمّل مخالفتها للواقع، فيصدّق العقل بورود ترخيص في مورد الأمانة. فهناك شكّ في ثبوت الواقع ومع عدم العلم بالواقع يصدّق العقل بانحفاظ الحكم الظاهريّ. فلا يوجب المولى الموافقة القطعيّة ولو من باب اطلاعه على أنّ الأمارات لا تحفظ الملاك الواقعيّ. ومقتضى إطلاق دليل الأصل الترخيصيّ في موارد العلم الإجماليّ فيما زاد على الجامع إمكان

الترخيص في ترك الوجوب الموافقة القطعية. فلا مانع من تصديق العقل من ذلك.

٣- ترقى جماعة وقالوا بأنّ هذه الحجة الإجمالية ليست موجبة لوجوب الموافقة القطعية ولا حرمة المخالفة القطعية؛ لأنّ كونها أمانة يقتضي تبعيّة اعتبارها لسعة جعل الشارع. والشارع جعلها حجة في مورد قيامها على الخصوصية. وأمّا في مورد قيامها على الجامع فلم يجعلها حجة. والوجه فيه مجموع مطلبين: الأوّل أصل ما دل على حجية الأمانات لا يشمل العناوين الإجمالية - كما قيل ذلك في أدلة الأصول لموارد الجامع الانتزاعي -. فإذا قامت الأمانة على مجعول الشارع أو موضوع جعله شملها دليل الحجة. وأمّا إذا قامت الأمانة على عناوين انتزاعية من مجعول الشارع لم تشمله أدلة الحجية؛ لأنّ ظاهر أدلة الحجج بيان اعتبار الطرق القائمة على مجعولات الشارع أو موضوعات جعله. وما هو مجعول أو موضوع للجعل هو الخصوصيات.

الثاني إذا لو يوجد إطلاق لموارد الجامع الانتزاعي لم يدخل الجامع في العهدة، فلا مانع من إجراء البراءة العقلية أو الشرعية أو غيرها من الأصول الترخيصية. فلا مانع من المخالفة القطعية.

٤- المصنف لا يرى شيئاً من الاتجاهات السابقة صحيحاً؛ من جهتين: الأولى: التخريجان المذكوران لجريان القاعدة تارة ولعدم جريان القاعدة غير صحيحين.

الثانية: الصحيح التفصيل بين موردين، فلا يصح إطلاق تطبيق قاعدة المنجزية كما لا يصح إطلاق عدم تطبيقها. بل لا بد من التفصيل بين موردين. فينبغي التفصيل بين صورتين: صورة قيام الأمانة ابتداءً على الجامع، كأن يخبر الثقة بقوله: «أحد الإناءين نجس». صورة قيام الأمانة ابتداءً على الخصوصية، ولكن التردد حصل في طول قيام الأمانة، كما إذا قامت يوم السبت على نجاسة إناء بعينه ونسي المكلف يوم الاثنين أيّ الإناءين قامت عليه الأمانة؟ وكذا إذا ضاع الإناء القائمة عليه الأمانة بين إناءين بعد قيام الأمانة عليه. راجع كلماتهم في المطلب.<sup>١</sup>

قوله: «بالعلم التعبدى»:

ظاهر كلام المصنف أنّ النظر إلى الأمانة، ولكنّ بعض الأصوليين - بل المصنف في التقارير - عمّموا البحث إلى ما سوى الأمانة وعنونوا البحث بالعلم الإجماليّ في الأحكام الظاهرية كالاستصحاب - بناءً على كونه أصلاً عملياً -، كما إذا علمنا بنجاسة أحد الإناءين ثم شككنا في طروء الطهارة عليهما، فنجري استصحاب نجاسة أحدهما.

---

<sup>١</sup> البحوث: ج ٥: ص ٢٥٨

المباحث: ق ٢: ج ٤: ص ١٦٧

المباحث الأصولية: ج ١٠: ص ٩٦

أمّا في الحالة الأولى فنواجه دليلين: أحدهما دليل حجّة الأمانة الذي [٣٨٥] ينجّز مؤدّاهما، والآخر دليل الأصل الجاري في كلّ من الطرفين في نفسه، وهما دليلان متعارضان؛ لعدم إمكان العمل بهما معاً. والوجه الأول يفترض [الفراغ عن] تماميّة الدليل الأول، ويرتّب على ذلك عدم إمكان إجراء الأصول. والوجه الثاني لا يفترض الفراغ عن ذلك، فيقول: لا محذور في جريانها. والاتّجاه الصحيح هو حلّ التعارض القائم بين الدليلين.

فإن قيل: أليس دليل حجّة الأمانة حاكماً على دليل الأصل؟!

كان الجواب: إنّ هذه الحكومة إنّما هي فيما إذا اتّحد مورداهما، لا في مثل المقام؛ إذ تُلغى الأمانة تعبّداً للشكّ بلحاظ الجامع. وموضوع الأصل في كلّ من الطرفين الشكّ فيه بالخصوص، فلا حكومة. بل لا بدّ من الاستناد إلى ميزان آخر لتقديم دليل الحجّة على دليل الأصل، من قبيل الأخصّيّة، أو نحو ذلك، وبعد افتراض التقديم ترتّب عليه آثار العلم الإجمالي.<sup>١</sup>

الصورة الأولى: نواجه دليلين:



الدليل الأوّل دليل حجية الأمانة، ومفاده تنجيز الواقع على المكلف؛ حيث إنّها قامت على وجود إناء بين الإناءين نجس ويجب اجتنابه. فقامت على نجاسة إناء مردد بين إناءين. ولها نظر إلى الواقع. فيتجزر ذاك الواقع ويدخل في العهدة.

توضيحه أنّ الذي يدخل في العهدة بالأمانة القائمة على الجامع الواقع عبر الجامع، لا الحثية الجامعة دون الخصوصيات؛ إذ معنى هذا دخول الجامع فقط في العهدة، ويكفي في امثاله ترك الأحد. فالأمانة بيان ينجز الواقع المردّد بين الطرفين، ولا نشترط في البيان أنّ يكون علمًا تفصيليًا قائمًا على الخصوصية، بل مطلق الحجج بيان تنجز الواقع. فكما أنّ العلم التفصيلي ينجز الحرام الواقعي، كذلك العلم الإجمالي والحجة الإجمالية تنجز الواقع على المكلف وتدخله في العهدة.

ومعنى هذا أنّ ذاك النجس الواقعي الموجود بين الإناءين دخل في العهدة بلحاظ حرمة ارتكابه. وحينئذٍ فمقتضى الاشتغال اليقيني بذاك الواقع هو الفراغ اليقيني. والفراغ اليقيني إنّما يحصل بترك كلا الطرفين. فترك أحدهما ترك للحرام الواقعي، وترك ما عداه من باب المقدمة العلمية.

ومعنى هذا أنّ قيام الحجة الإجمالية يفيد وجوب الموافقة القطعية.

الدليل الثاني دليل الأصل العملي. وكلّ طرف مصداق له.

ومن الواضح وجود التعارض بين مفاد الدليلين؛ إذ مقتضى إطلاق دليل الأصل الترخيصي أنه لا أحد من الطرفين يجب تركه، ومقتضى حجية الأمانة وجوب ترك واحد على الأقل، إن لم نقل بإفادته وجوب ترك كليهما. فيحصل التناقض بين الدليلين، لا سيما مع كون كلا الدليلين حكمن ظاهريين، وليس أحدهما واقعياً والآخر ظاهرياً لكي يمكن الجمع بينهما. وبناء على هذا نرجع إلى الاتجاهين:

الاتجاه الأول ألغى دليل الأصل وعمل بدليل حجية الأمانة، وقال بقيام الأمانة مقام القطع الطريقي، من دون إبراز وجه صناعي لتقديم دليل الأمانة على دليل الأصل.

والاتجاه الثاني ألغى دليل الأمانة وعمل بإطلاق دليل الأصل، من دون إبراز وجه صناعي لتقديم دليل الأصل على دليل الأمانة.

فيتضح أنّ ما طرح من الاتجاهين في البحث السابق فيه نقص. بل لا بد من حل التعارض القائم بين الدليلين حلاً صناعياً، وقد يُقال:

يُقدم دليل الأمانة على دليل الأصل؛ للقاعدة العامة التي تُذكر في باب التعارض من أنّ تعارض دليل الأمانة مع دليل الأصل العملي يقتضي تقديم دليل الأمانة على دليل الأصل؛ لوجوه:

١ - حكومة دليل الأمانة على دليل الأصل؛ حيث أُخذ في موضوع دليل الأصل الشك وعدم العلم بالواقع، والأمانة تجعل العلم تعبدًا. ومقتضى جعل

العلمية ارتفاع الشكّ تعبّداً. فيكون دليل الأمانة ناظرًا إلى موضوع دليل الأصل ومعالجًا له. وهو ضابط الحكومة.

وقد يُقال: لورود دليل الأمانة على دليل الأصل على فرض كون موضوع دليل الأصل عدم العلم الأعم من الواقعي والتعبدّي. ولا يهمننا فعلاً تعيين كونه من باب الحكومة أو الورود.

ولكن هذا الوجه قد ينفع في موارد قيام الأمانة على المعيّن والخصوصيّة. ولا ينفع في موارد قيام الأمانة على الجامع، أي: موارد الحجة الإجمالية؛ لأنّ الحكومة تتوقف على النظر، والنظر يتوقف على أنّ دليل الأمانة يعالج موضوع دليل الأصل، فلا بدّ من اتحادهما موردًا. فيأتي دليل الأمانة ويعالج دليل الأصل. والحال أنّ موضوع دليل الأصل عدم العلم بالخصوصيّة. ودليل حجية الأمانة الذي مفاده جعل العلمية للجامع لا يعالج موضوع دليل الأصل؛ إذ لا يقول: إنّك عالم بأنّ هذا الإناء نجس. فجعل العلمية للجامع لا يرفع موضوع دليل الأصل.

فمقتضى ذلك أنّ دليل الأصل لم يعالج. فلا حكومة. وهنا نسأل: هل هناك فرق في إنكار الحكومة بين دعوى تنجيز الأمانة للجامع وبين دعوى تنجيز الأمانة الواقع المرّدّد الذي وصل إلى المكلف عبر الحجّة القائمة على الجامع؟

لا فرق بين المسلكين في إنكار الحكومة، فحتى لو قلنا بتنجز الأمانة الواقع المردد لا نقبل فكرة الحكومة؛ لأنّ موضوع دليل الأصل الواقع المعين لا الواقع المردّد.

٢- يقدّم دليل الأمانة على دليل الأصل لنكتة الأخصيّة. فكلما وُجد تعارض بين دليلين ولزم من تقديم الأوّل على الآخر إلغاء المقدّم عليه، أو عدم جريانه إلا في أفراد نادرة، دون أن يلزم من تقديم الثاني على الأوّل ذلك، فُدّم الثاني على الأوّل.

والوجه في التسمية أنّ العام إذا قُدّم على الخاص لزمّت لغويّة تشريع الخاص. وفي المقام إذا قدمنا أدلة الأصول العمليّة لم يبق مورد لقيام الأمانة إلا ويجري فيه دليل الأصل موافقاً أو مخالفاً. والحال أنّ الشارع شرّع دليل الأمانة. بخلاف العكس؛ فإنّ دليل الأصل تبقى له موارد عديدة لا تقوم فيها الأمانة. وفي المقام أيضاً يقدّم دليل الأمانة على دليل الأصول العمليّة.

٣- النصيّة، والمراد بها ما إذا شرّع المولى حجيّة دليل مع التفاته إلى وجود موضوع دليل آخر في المورد. فيقال: قدّم المولى هذا الدليل على الآخر. وهذا يوجب نصيّة دلالة الدليل المقدّم على الدليل المقدّم عليه.

فإذا جئنا إلى قاعدة اليد وجدنا تشريع المولى حجّيته في مورد جريان الاستصحاب؛ لاستصحاب عدم الملكيّة. ومع التفات الشارع إلى وجود موضوع الاستصحاب شرّع قاعدة اليد. فنقدّم قاعدة اليد سواء لزمّت اللغويّة

أم لا. وهكذا مورد سوق المسلمين؛ حيث شرّع المولى القاعدة في مورد استصحاب عدم التذكية.

ومقتضى هذا قيام الأمانة مقام القطع الطريقيّ، فيقال: الحجة الإجمالية كالعلم الإجماليّ، سواء كانت الأمانة على الجامع أم على الواقع؛ لأنّها إنّ كانت على الواقع لم تخر أدلة الأصول، وإنّ كانت على الجامع فلا يمكن إجراء الأصل فيما زاد على الجامع. فقد يُقال: لا معذّر في اقتحام ما زاد على الجامع. اللهم إلا أن يدعى أنّ أدلة الأصول وإن سقطت ولكن يوجد لنا دليل البراءة العقلية. ويمكننا إجراؤها فيما زاد على الجامع. ومسلك آخر يقول: لا وجه للتقديم إلا الحكومة. والحكومة لا تجري في المقام. فيحصل التعارض والتساقط فنرجع إلى البراءة العقلية. فيجوز اقتحام جميع الأطراف.

قوله: «دليل حجّة الأمانة»:

هذا بعد الفراغ عن شمول دليل الأمانة للجوامع الانتزاعية. وقد بحث في التقارير شموله لها مفصلاً كما ذكرنا في أدلة الأصول.

### ١٠٣ - أركان العلم الإجمالي ٣

١٤٤٢/٢/٣ - الاثنين

وأما في الحالة الثانية فالأصل ساقط في مورد الأمانة؛ للتنافي بينهما وحكومة الأمانة عليه. ولما كان موردها غير معيّن ومردّدًا بين طرفين فلا يمكن إجراء الأصل في كلّ من الطرفين؛ للعلم بوجود الحاكم المستقط للأصل في أحدهما، ولا مسوّغ لإجرائه في أحدهما خاصّة، وبهذا يتنجز الطرفان معًا.

### ٢ - وقوف العلم على الجامع:

الركن الثاني: وقوف العلم على الجامع وعدم سرايته الى الفرد، إذ لو كان الجامع معلومًا في ضمن فردٍ معيّن لكان علمًا تفصيليًا لا إجماليًا، ولما كان منجزًا إلّا بالنسبة الى ذلك الفرد بالخصوص. وحيثما يحصل علم بالجامع ثمّ يسري العلم إلى الفرد يسمّى ذلك بانحلال العلم الإجمالي بالعلم بالفرد.<sup>١</sup>

يمكن التعليق على المطلب السابق بأنّ ما أفاده المصنف لا يُحتاج إليه، وهو تطويل في الوصول إلى النتيجة؛ إذ قد يُستنتج من الأبحاث السابقة أنّه لا إشكال في وفاء الأمانة القائمة على الجامع بتحقيق غرض منجزية العلم الإجماليّ لوجوب الموافقة القطعيّة، فلا ينبغي التوقف في وجوب الموافقة القطعيّة؛ إحدى نكنتين:

١- ما بنى عليه المصنف من أنّ أدلة الأصول الترخيصيّة لا تجري في موارد العلم الإجماليّ لمشكلة إثباتيّة، وهي أنّ الأدلة محفوفة بعدم تضحية المولى بالغرض اللزومي لأجل الأغراض الترخيصيّة. واحتفاف أدلة الأصول بهذا المرتكز يؤدي إلى منع جريانها في موارد العلم الإجماليّ.

فيقال: تجري هذه النكته في المقام؛ إذ بعد الالتزام بشمول الأمانة العناوين الإجماليّة، يثبت وجود غرض لزوميّ في الواقعة؛ لقيام الأمانة على نجاسة أحد الإناءين. فقامت الحجة المعتبرة على وجود غرض لزوميّ للمولى في المورد. فلا يضحى المولى بالغرض اللزومي لأجل الأغراض الترخيصيّة. فنفس النكته التي أُفيدت في بحث العلم الإجماليّ تأتي في موارد الحجة الإجماليّة. وهو أنّ المرتكز لا يقبل التضحية بالغرض اللزومي لأجل الغرض الترخيصيّ. فلا حاجة إلى استئناف بحث جديد.

٢- ما بيني عليه المشهور من أنّ المانع مانع ثبوتيّ، وهو الترخيص في المعصية. فمتى لزم من إجراء الأصول في أطراف العلم الإجماليّ الترخيص في المعصية لم يقبله العقل ورآه ظلماً.

فيقال بعد الفراغ عن شمول الأمارات للمورد، تقوم الأمانة على وجود تكليف في الواقعة، فتتشغل العهدة بالجامع أو الواقع عبر الجامع، وبعد ذلك لا يقبل العقل الترخيص في ترك ما اشتغلت به العهدة؛ لأنّه ترخيص في المعصية. فلا يمكن الالتزام بجريان دليل الأصل في الطرفين.

فلا فرق في النكات بين موارد العلم الإجمالي وبين مورد الحجة الإجمالية. لا على مبنى المصنف ولا على مبنى المشهور.

فسيكون البحث بحثاً مستأنفاً. وتكفيها النكات السابقة.

هذا. وفي قبالة قد يُقال: ما ذكر في الأبحاث السابقة لا يغني عن هذا البحث؛ لاختلاف مورد الحجة الإجمالية عن مورد العلم الإجمالي؛

أمّا بالنسبة إلى نكتة الماتن فلأنّها قائمة على الارتكاز العقلانيّ. ودائرة الارتكاز العلم بوجود الغرض اللزوميّ والقطع به. أمّا إذا لم يعلم، بل ظنّ - كما في مورد الأمانة - فيقبل المرتكز العقلانيّ الردع عن العمل بهذه الأمانة. فيقول: لعلّ المولى المطلع على الغيب يعلم بكثرة خطأ هذه الأمانة وحينئذٍ لا غرض لزوميّاً له؛ لخطأ الأمانة. فلا تضحية بالغرض اللزومي لأجل الغرض الترخيصيّ. فكما يتقبل العقلاء الردع عن العمل بالأمانة من الأساس، كذلك يقبل بعدم اتباع الأمانة ولو في بعض الموارد. ولا يرونه مصداقاً للتضحية بالغرض اللزوميّ لأجل الغرض الترخيصيّ. بل يكون شبهة مصداقية؛ لأنّ وجود الغرض اللزومي غير معلوم.

فلا مانع من جريان إطلاق أدلة الأصول في مورد الحجة الإجمالية؛ لعدم وجود ذاك المرتكز العقلانيّ.

وأمّا بالنسبة إلى نكتة المشهور - وهي النكتة الثبوتية - فلأنّ الموضوعية ليست لعنوان الترخيص في المعصية. بل الترخيص في المخالفة العملية القطعية. والتعبير الأوّل يُراد به الثاني. فيقول النائي: إجراء الأصول في أطراف العلم الإجماليّ



غير مقبول؛ لأنّه ترخيص في المخالفة العملية القطعيّة، وهو ردع عن العمل بالقطع. فالعلم الإجماليّ يعني أنّ هناك انكشافاً تامّاً للجامع وشكّاً في الخصوصية. وإذا قطع المكلف لا يمكن للشارع أن يرخصه في اقتحام الأطراف. ولا يمكن عندهم الردع عن العمل بالقطع بلا فرق بين موارد العلم التفصيليّ والإجماليّ. بل يروونه ترخيصاً في المخالفة العملية القطعيّة. فلا يمكن أن يصدّقوا بهذا ترخيص جادّ.

وهذه النكّة لا تأتي في المقام؛ إذ لا قطع بالتكليف؛ لأنّ الأمانة ظنّ، والظنّ يحتمل عدم مطابقته للواقع. فغاية ما يلزم من إجراء الأصول في الأطراف: الترخيص في المخالفة الاحتماليّة للواقع. فالعقل لا يمانع أن لا يعتبر المولى الأمانة في بعض الموارد. فإطلاق أدلة الأصول في حدّ ذاته يشمل المورد. وإطلاق دليل الحجية يشمل المورد. فيحصل التعارض بين الدليلين ونحتاج إلى حلّ صناعيّ.

ففي موارد العلم الإجماليّ لا يُحفظ إطلاق أدلة الأصول لمانع ثبوتي أو إثباتيّ. ولكنّ تلك النكّة لا تجري في المقام، وليس البحث بحثاً مستأنفاً.

**الصورة الثانية:** قيام الأمانة على المعيّن وفي طوله يحصل الإجمال. كما إذا قامت الأمانة في الساعة الواحدة على نجاسة إناء معيّن، وحصل التردد في الساعة الثانية في أنّ النجس كان الأبيض أو الأزرق. فما هو الموقف؟ المفروض أنّ الأمانة قامت على نجاسة إناء معيّن، ولا إشكال في أنّ الأمانة القائمة على المعيّن مقدّمة على أصالة الطهارة واستصحابها، تقدّم الأمانة

على الأصول العمليّة؛ للحكومة أو الورود أو النصيّة أو الأخصيّة. ففكرة الحكومة التي بنت عليها مدرسة النائيّني تأتي في المقام. ولا تأتي المشكلة التي ذكرنا في الحالة الأولى من قيام الأمانة على الجامع؛ لأنّا نعلم أنّ ذاك الإناء قد سقط فيه استصحاب الطهارة أو أصالة الطهارة. وبعد حصول التردد في الساعة الثانية كيف يُجري المكلف أصالة الطهارة؟

إنّ أراد إجراءها في كلا الطرفين فيرد عليه بالعلم بسقوط أصالة الطهارة في أحد الطرفين. فالإناء الذي قامت عليه الأمانة قطعاً سقطت فيه أصالة الطهارة. فنعلم بكذب أحد الأصلين في الطرفين. وهذا يسمى باشتباه الحجة باللاحجة. فنعلم أنّ أحد الأصلين كاذب وليس بحجة. فلا يمكن إجراء الأصل في كلا الطرفين؛ للعلم بكذب أحدهما. وهذا يوجب التعارض بالعرض.

وإنّ أراد إجراءها في طرف معيّن كان ترجيحاً بلا مرجح، وإنّ أراد إجراءها في المردد ثبوتاً فلا ماهيّة له، وإنّ أراد إجراءها في المردد إثباتاً بفكرة الترخيص المشروط أو الجريان في الجامع الانتزاعيّ فيأتي ما تقدم؛ لبطلان فكرة الترخيص المشروط وعدم جريان الأصول في الجوامع الانتزاعيّة.

ولهذا اشتهر أنّ اشتباه الحجة باللاحجة مُلحَق حُكماً بالعلم الإجماليّ، وإنّ كان بينهما فرق.

**الركن الثاني: وقوف العلم الإجمالي على الحدّ الجامع**

لو سرى العلم الإجماليّ من الجامع إلى الخصوصية المعيّنة الفرديّة لانقلب إلى علم تفصيليّ؛ لأنّ قوام العلم الإجماليّ بصدق المنفصلة: «إمّا أن يكون النجس هذا الإناء وإمّا أن يكون النجس ذاك الإناء». وإذا سرى العلم من الجامع إلى الخصوصية لم تصدق القضية؛ للعلم بنجاسة هذا والشكّ في نجاسة ذاك حينئذٍ. فيتبين أنّ الركن الثاني كالركن الأوّل دخیل في قوام أصل وجود العلم الإجماليّ بغضّ النظر عن أثره وهو المنجزية.

هذا واضح. وإنّما البحث في الموارد التي ادّعي حصول السراية فيها من الجامع إلى الفرد. فنبحث السراية في هذه الموارد.

قوله: «وحكومة الأمانة»:

أتأتى فكرة الحكومة على مبنى المصنف مع أنّ جعل العلمية مسلك النائي لا مسلك المصنف. أفيتكلم على مدرسة المشهور؟

وتعلّق العلم بالفرد له عدّة أنحاء: [٣٨٦]

أحدها: أن يكون العلم المتعلّق بالفرد معيّناً لنفس المعلوم بالإجمال، بمعنى العلم بأنّ هذا الفرد هو نفس المعلوم الإجمالي المرّد. ولا شكّ حينئذٍ في سرّاية العلم من الجامع إلى الفرد وفي حصول الانحلال.

ثانيها: أن لا يكون العلم بالفرد ناظرًا إلى تعيين المعلوم الإجمالي مباشرة، غير أنّ المعلوم الإجمالي ليس له أيّ علامةٍ أو خصوصيةٍ يحتمل أن تحوّل دون انطباقه على هذا الفرد، كما إذا علم بوجود إنسانٍ في المسجد ثمّ علم بوجود زيد.

والصحيح هنا: سرّاية العلم من الجامع إلى الفرد وحصول الانحلال أيضًا؛ إذ يعود العلمان معًا إلى علمٍ تفصيليّ بزيدٍ وشكٍّ بدويٍّ في إنسانٍ آخر.<sup>١</sup>

الكلام في صورة أربع، لنرى أيقع فيها انحلال للعلم الإجمالي؟ أم لا؟  
الصورة الأولى: إذا علم المكلف إجمالاً في الساعة السابعة صباحًا بسقوط قطرة دم في أحد إناءين، وفي الساعة الواحدة فحص فعلم أنّ تلك النجاسة

الساقطة المعلومة بالإجمال هي ساقطة في الإناء الأبيض. فالعلم بالفرد ناظر إلى تعيين المعلوم بالإجمال. وعلمه بالفرد يكون ناظرًا إلى تعيين المعلوم بالإجمال. ولا إشكال في حصول الانحلال الحقيقي هنا؛ لعدم صدق المنفصلة؛ إذ يقول بعد علمه بالفرد: «أقطع بنجاسة الإناء الأبيض، وأشكّ في نجاسة الإناء الآخر» ولا تصحّ المنفصلة التي هي آية العلم الإجمالي. هذه الصورة واضحة ولم يقع فيها كلام.

**الصورة الثانية:** مثالها ما إذا علم المكلف إجمالًا بسقوط نجاسة في أحد إناءين. وفي الساعة الواحدة علم أنّ الإناء الأبيض نجس، ولكن لا يعلم أهذه النجاسة نفس النجاسة التي علم بها إجمالًا؟ أم نجاسة أخرى؟ ولهذا المثال خصوصيتان:

الأولى أنّ العلم بالفرد ليس ناظرًا إلى تعيين المعلوم بالإجمال. فليس المورد كالمورد السابق الذي يمكن أن يُقال فيه: المعلوم بالإجمال هو نفس هذا الذي علمته بالفرد. بل غاية ما يُعلم أنّ هذا الإناء الأبيض نجس.

الثانية أنّ المعلوم بالإجمال ليست له أيّة علامة أو خصوصيّة يعلم بها المكلف عدم انطباقه على هذا الفرد.

فإذا علم المكلف أن النجاسة التي سقطت دم، فخصوصيّة كونها دمًا قد تكون حائلًا دون انطباقه على هذا الفرد الذي علمه بعد ذلك. وقد لا تكون له أيّة علامة.

ومثاله آخر إذا علمنا بوجود إنسان في المسجد من دون العلم بخصوصيته كطوله وقصره، ثم علمنا أنّ زيدًا موجود في المسجد، فاحتملنا انطباق المعلوم بالإجمال على الفرد.

ومثاله الثالث إذا علمنا إجمالاً بموت أحد الأخوين من دون العلم بخصوصية الموت أو الميّت، ثم علمنا أنّ زيدًا من الأخوين قد مات، ولكن لا نعلم أهو نفس المعلوم بالإجمال؟

فهل العلم بالفرد غير الناظر إلى تعيين المعلوم بالإجمال الخالي ذاك المعلوم بالإجمال من العلامة، أيوجب الانحلال؟

وقع الخلاف بين المحقق العراقي وبين مدرسة الميرزا النائيني؛ حيث ذهب العراقي إلى عدم حصول الانحلال، وخالف النائيني في حصول الانحلال. فهنا اتجاهان:

**اتجاه المحقق العراقي:** المسألة قبل أن تكون برهانية تكون وجدانية؛ إذ آية عدم الانحلال بقاء المنفصلة في أفق النفس. وحيث إنّ العلم بالفرد ليس ناظرًا إلى تعيين المعلوم بالإجمال ولا يوجد في المعلوم بالإجمال أية علامة أو خصوصية، فلا نُحرز انطباق المعلوم بالإجمال على هذا الفرد.

فإذا علمنا إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، ثم علمنا بنجاسة الإناء الأبيض من الإناءين، غاية ما نعلم نجاسة هذا، ولكننا لا نعلم أنّ تلك النجاسة هي هذه المتقررة في الإناء الأبيض. فما زلنا نستطيع أن نقول: المعلوم بالإجمال ما زال مردّدًا بين الإناءين.

وحيث لا تُحرز انطباق المعلوم بالإجمال إلى الفرد لا يسري العلم بالجامع إلى الخصوصية والفرد؛ فإنّ السراية تتوقف على إحراز انطباق المعلوم بالإجمال على الفرد. فما زال العلم الإجماليّ باقياً في أفق النفس.

ومجرد تنجّز بعض الأطراف بعد حصول العلم الإجماليّ لا يوجب انحلال العلم الإجماليّ؛ لما تقرر من أنّ خروج بعض الأطراف أو تنجزها بعد حصول العلم الإجمالي لا يوجب رفع منجزية العلم الإجمالي. فالعلم الإجماليّ يوم السبت حصل ونجّز الواقع. فتنجز الواقع من يوم السبت. فإذا جاء يوم الاثنين وعلمنا إجمالاً بنجاسة الأبيض لم يوجب ذلك رفع منجزية ذاك العلم الإجماليّ. إلا أن يزول سبب الممنجزية وهو نفس العلم الإجماليّ؛ لأنّ المنجزية تدور مداره وجوداً وبقاءً.

ولذا قالوا إنّ خروج بعض الأطراف بعد منجزية العلم الإجمالي لا يرفع منجزيته. فإذا علمنا إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، ثم أريقت أحدهما، إراقة أحدهما لا يرفع منجزيته.

اتجاه الميرزا النائيني: ذهب المحقق النائيني وبتبعه المصنف إلى أنّ العلم الإجماليّ ينحلّ، بل يزول؛ لأننا نقول: «الإناء الأبيض نجس ونشكّ في نجاسة الإناء الأسود». فزالت المنفصلة من أفق النفس.

فينحل العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي والشكّ البدويّ.

ولكن العراقي قد يعود ليقول:

انحلال العلم الإجماليّ إلى علم تفصيلي وشكّ بدوي مغالطة؛ لأنّ العلم التفصيلي لا علاقة له بذاك العلم الإجماليّ. فلنا أن نقول: ذاك المعلوم بالإجمال مردد بين الإناءين حتى لو علمنا بعد ذلك بسقوط نجاسة أخرى في الأبيض تفصيلاً. وهذا العلم التفصيلي لا علاقة له بذاك العلم الإجماليّ. فما زال ذاك المعلوم بالإجمال محتمل الطرفين. ومع عدم إحراز الانطباق يبقى الإجماليّ. وأنتم تعترفون في الصورة الثالثة بأنّ عدم إحراز الانطباق يوجب عدم الانحلال، وعلمتموه بأنّ لا تُحرز كون المعلوم بالتفصيل مصداقاً للمعلوم بالإجمال. لاحظ ما ذكره النائيّ وقد قرره المصنف في تقريراته.<sup>١</sup> فإنّ الميرزا النائيّ يحاول تصوير الانحلال ببيان صناعيّ.

قوله: «إذا علم بوجود إنسانٍ في المسجد»: هذا ليس علماً إجمالياً مصطلحاً عليه. ولكن المصنف يريد بهذا المثال أنّ يعمّم البحث إلى الجامع الحقيقيّ، ويشير إلى أنّ البحث لا يختص بالجامع الانتزاعيّ.



١٠٥ - أركان العلم الإجمالي ٥

١٤٤٢/٢/٥ - الأربعاء

ثالثها: أن لا يكون العلم بالفرد ناظرًا الى تعيين المعلوم الإجمالي، ويكون للمعلوم الإجمالي علامة في نظر العالم غير محرزة التواجد في ذلك الفرد، كما إذا علم بوجود إنسانٍ طويلٍ في المسجد، ثمّ علم بوجود زيدٍ و هو لا يعلم أنّه طويلٌ أو لا .

والصحيح هنا: عدم الانحلال؛ لعدم إحراز كون المعلوم بالعلم الثاني مصداقًا للمعلوم بالعلم الأول بحيث يصحّ أن ينطبق عليه، فلا يسري العلم من الجامع الإجمالي الى تخصّصه ضمن الفرد.

رابعها: أن يكون العلم الساري الى الفرد تعبدّيًا، بأن قامت أمانة على ذلك بنحو لو كانت علمًا وجدانيًا لحصل الانحلال.

وقد يتوهم في مثل ذلك الانحلال التعبدّي بدعوى أنّ: دليل الحجّة يترتب كلّ آثار العلم على الأمانة تعبدًا، ومن جملتها الانحلال.

ولكنّه توهم باطل؛ لأنّ مفاد دليل الحجّة إن كان هو تنزيل الأمانة منزلة العلم فمن الواضح أنّ التنزيل لا يمكن أن يكون ناظرًا الى الانحلال؛ لأنّه أثر تكوينيّ للعلم وليس بيد المولى توسيعه. وإن كان مفاد دليل الحجّة اعتبار الأمانة [٣٨٧] علمًا على طريقة المجاز العقلي فمن المعلوم أنّ هذا الاعتبار لا يترتب

عليه آثار العلم الحقيقي التي منها الانحلال، وإنما يترتب عليه آثار العلم الاعتباري.<sup>١</sup>

ذكرنا وقوع الخلاف بين المحقق العراقي وبين مدرسة المحقق النائيني. وتعميقاً للمطلب نقول: للمحقق النائيني أن يجيب بأن المدار في الانحلال على المعلوم بالإجمال بما هو معلوم وبمقدار ما وصل إلى الذهن. ولا علاقة لنا بالمعلوم بالإجمال بما هو واقع متقرر في الخارج بغض النظر عن حيثية كونه معلوماً. فالمدار في المنجزية وسائر الآثار - كالانحلال - لحاظ حيثية المعلوم بما هو معلوم، ولا علاقة لنا بالواقع الخارج عن دائرة المعلوم.

فإن علم المكلف إجمالاً بأن النجاسة إما سقطت في الإناء الأول وإما في الإناء الثاني، ثم علم بأن الإناء الأول نجس، فنسلم أننا بلحاظ حيثية الواقع لا نُحرز الانطباق. فالمعلوم بالإجمال لا يُحرز انطباقه على الفرد؛ إذ لعل الواقع وقوع النجاسة في الإناء الآخر. ولكننا بلحاظ المعلوم بمقدار ما وصل إلى الذهن نعلم بنجاسة "الأحد" من دون أي خصوصية. وهذا المعلوم بالإجمال ينطبق قهراً على الإناء الأول؛ لأنه مصداق لـ "الأحد" وقد علمنا بنجاسته، فيكون الانطباق قهرياً. فلا يستطيع المكلف أن يقول: ما زال عندي علم إجمالي بنجاسة "الأحد". بل يقول: هذا الإناء الأول نجس قطعاً، والآخر

مشكوك. فيحصل الانحلال قهراً؛ لانطباق الجامع على الفرد وإن لم يكن الفرد ناظرًا ابتداءً إلى تعيين المعلوم بالإجمال.

فالملحوظ حيثية المعلوم من حيث إنه معلوم. ولا علاقة لنا بالواقع. فنؤمن بأن المدار في الانحلال إحراز الانطباق. ولكن دائرة الانطباق ليست الواقع بل المعلوم من حيث إنه معلوم.

فحصل تداخل عند المحقق العراقي بين المعلوم بالإجمال بلحاظ واقعه وبين المعلوم بالإجمال من حيث إنه معلوم. والمدار على الثاني.

**الصورة الثالثة:** عين الصورة الثانية مع خصوصية. وهذه. الخصوصية لا يُحرز انطباقها على الفرد. فإذا علم المكلف أنّ هناك إنساناً طويلاً في المسجد. وبعدد فترة علم بأنّ زيداً في المسجد. ولكن لا يعلم أنّ تلك الخصوصية المعلومّة بالإجمال منطبقة على زيد؟ أم لا؟ بل غاية ما علم به أنّ زيداً في المسجد. فقد اتفقت كلمة العراقي والمحقق النائيني على عدم حصول الانحلال؛ لأنّ آية الانحلال إحراز انطباق المعلوم بالإجمال على الفرد. والمفروض أنّ المعلوم بالإجمال ذو علامة بحسب نظر العالم. ووجود العلامة على ذاك الفرد غير مُحَرَز. ومع عدم إحراز الانطباق لا يحصل الانحلال. هذا تمام الكلام في الصورة الثالثة.

**الصورة الرابعة:** المعروف في كلمات الأصوليين انقسام الانحلال إلى قسمين: حقيقي وحكمي. ولكن السيد الخوئي -رحمة الله عليه- ذكر قسمًا ثالثًا لهما، وهو الانحلال التعبدية. وذكر السيد الخميني قسمًا رابعًا هو العقلاني.

أمّا الحقيقي فبزوال المنفصلة من أفق النفس. كما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين بالدم، ثم علم بأنّ الساقط فيه الدم هو الأوّل.

وأمّا الحكميّ فبمعنى أنّ العلم الإجماليّ موجود في أفق النفس والمنفصلة صادقة، فلم يرتفع وجداناً، وإنّما ارتفع حكمه -أي: وجوب الموافقة القطعية-، وهو في مورد عدم تعارض الأصول العمليّة الترخيصيّة في موارد العلم الإجماليّ بحيث يجري الأصل في أحدهما بلا معارض، كموارد الانحلال بالأصل الطوليّ، والأصل المختصّ، والأصل المنجز المعارض، والأصل المنجز في أحد الطرفين، والشبهة غير المحصورة -على ما تقدم الكلام في بعضها-.

وأمّا التعبدي فببقاء العلم الإجماليّ في أفق النفس، مع قيام الأمانة على أنّ المعلوم بالإجمال موجود في أحد الطرفين. بمعنى أنّ الشارع يعبدنا بالانحلال. وأمّا الانحلال العقلانيّ فبوجود العلم الإجماليّ، وبناء المرتكز العقلاني على الانحلال في المورد، من دون علاقة له بالأصول أو التعبد بالانحلال. وقد طُبّق الانحلال العقلاني في مورد الانحلال التعبديّ.

والذي يهمنا في الصورة الرابعة هو الانحلال التعبديّ. وقد تعرض له المصنف في بحث القطع.

إذا استبدلنا العلم الوجدانيّ بالفرد في مورد الانحلال الحقيقيّ بالعلم التعبديّ، أيحصل انحلال؟

قد ذكرنا حصول انحلال حقيقي في الصورتين الأوليين. ومورده العلم الوجدانيّ بالفرد. فإذا أردنا تطبيق الصورتين على الانحلال التعبديّ قلنا:

في الصورة الأولى إذا علم بسقوط نجاسة في أحد الإناءين، ثم لم يحصل علم وجدائيّ، ولكن قامت أمانة على أنّ تلك النجاسة سقطت في الإناء الأوّل، أيحصل الانحلال؟

وفي الصورة الثانية إذا علم بوجود إنسان في المسجد، ثم لم يحصل علم إجماليّ بأنّ زيّدًا في المسجد، بل قامت عليه أمانة، أيحصل الانحلال؟ ذكر السيد الخوئيّ بحصول الانحلال التعبدّيّ. وله تقريران:

١ - مفاد دليل الحجية في الأمانة جعل العلمية. ومقتضى جعل العلمية أنّ جميع الآثار المترتبة على العلم الطريقي تثبت للأمانة؛ لقيام الأمانة مقام القطع الطريقي. ومعنى قيامها مقامه أنّ كلّ أثر مترقّب من العلم يثبت للأمانة، سواء أكانت فكرة جعل العلمية ترجع إلى مقولة التنزيل؛ لتسرية آثار المنزل عليه - كالمنجزية والانحلال - إلى المنزل، أم إلى مقولة الاعتبار - على طريقة المجاز العقلي السكاكيّ بإيجاد فرد اعتباريّ للعنوان من دون لحاظ الاثنيّة بين العنوان وبين الفرد الاعتباريّ-. والنائي لا يقبل فكرة التنزيل بل يقول بالاعتبار. وقد تقدم في محله.

وقد يُقال إنّ الإشكال على هذه الصياغة واضحة؛ فإنّ التنزيل والاعتبار أمران اعتباريان وغاية ما يمكن ترتبه عليه تسرية الآثار الاعتباريّة التي في دائرة المشرّع. أمّا الآثار الحقيقية التكوينية فليست داخلية في دائرة الشارع بما هو شارع. وما نبحت عنه - أي: الانحلال - أثر تكويني لا اعتباريّ. فلا معنى

للتعبد بالانحلال من جهة دليل الحجية. وغاية ما يقتضيه دليل الحجية إثبات الآثار الاعتبارية.

ولذا لا يقول السيد الخوئي بهذا البيان.

وقد تطرق المصنف لهذا المطلب سابقاً<sup>١</sup> وفي البحوث<sup>٢</sup>.

---

<sup>١</sup> الحلقة الثالثة: ص ٣٥٣

<sup>٢</sup> البحوث: ج ٥: ص ١٥١

فإن قيل: نحن لا نريد بدليل الحجية أن نثبت الانحلال الحقيقي بالتعبّد لكي يقال بأنّه أثر تكويني تابع لعلّته ولا يحصل بالتعبّد تنزيلاً أو اعتباراً، بل نريد استفادة التعبّد بالانحلال من دليل الحجية؛ لأنّ مفاده التعبّد بإلغاء الشكّ و العلم بمؤدّي الأمانة، وهذا بنفسه تعبّد بالانحلال، فهو انحلال تعبدي.

كان الجواب على ذلك أنّ: التعبّد المذكور ليس تعبّداً بالانحلال، بل بما هو علّة للانحلال، والتعبّد بالعلّة لا يساوق التعبّد بمعلولها.

أضف الى ذلك أنّ: التعبّد بالانحلال لا معنى له ولا أثر؛ لأنّه إن أريد به التأمين بالنسبة الى الفرد الآخر بلا حاجة الى إجراء أصل مؤمّن فيه فهذا غير صحيح؛ لأنّ التأمين عن كلّ شبهة بحاجة الى أصل مؤمّن حتى ولو كانت بدوية، وإن أريد بذلك التمكين من إجراء ذلك الأصل في الفرد الآخر فهذا يحصل بدون حاجة الى التعبّد بالانحلال، وملاكه زوال المعارضة بسبب خروج مورد الأمانة عن كونه مورداً للأصل المؤمّن، سواء أنشئ التعبّد بعنوان الانحلال، أو لا.<sup>١</sup>

● يتقوم العلم الإجمال باحتمال انطباق المعلوم بالإجمال على الأطراف.

فما لم يحصل هذا الاحتمال لم يكن للعلم الإجمال وجود.

● لا يعبدنا دليل الأمانة بالانحلال كي يُقال: الانحلال أثر تكويني للعلم،

ولا يمكن التعبد بالآثار التكوينية سواء بنينا على مسلك التنزيل أم على

مسلك الاعتبار. ولكن يعبد المكلف بكونه عالماً بالمؤدى وبإلغاء شكّه.

فحيث يتحقق الانحلال بالعلم وزوال الشكّ، فزواله حقيقة انحلال حقيقي،

وزواله تعبدًا انحلال تعبدّي. ونحن لا ندعي الانحلال المنفصلة حقيقة، وإلّا

ندعي الانحلال التعبدّي؛ لأنّ الشارع رفع احتمال الانطباق وجعل المكلف

عالمًا بالانطباق. وليس المراد أنّ الأمانة تعبدنا بالانحلال مباشرة.

واعترض المصنف على هذا باعتراضين:

الاعتراض الأوّل: ما هي النسبة بين الانحلال وبين التعبد بالأمانة وإلغاء

الشكّ؟ هل النسبة العينية؟ أم لا الملازمة بنحو الترتب العليّ؟ قلتم أنّ التعبد

بإلغاء الشك بعينه تعبد بالانحلال. وهذا واضح الإشكال؛ لعدم العينية بين

الانحلال وبين العلم وإلغاء الشكّ. بل علة الانحلال إلغاء الشكّ وزوال

احتمال الانطباق. ولهذا يُقال: لازم زوال احتمال الانطباق هو الانحلال.

وغاية ما يتكفل به دليل الحجية هو التعبد بالعلة. والتعبد بالعلة لا يساوق

التعبد بمعلولها، خصوصًا على مبناكم وهو التفكيك بين لوازم الأدلة؛ فإنّكم

لا ترون الأمانة حجة في إثبات لوازمها.

وقال في البحوث:



إنّ العلم الإجمالي حقيقته العلم بالجامع بحده الجامعيّ، وهو يلزم عدم العلم بالخصوصيّة. فالتعبد بالعلم بالخصوصية تعبد بزوال لازم العلم الإجماليّ وحصول سبب الانحلال تكوينًا، وهو لا يساوق التعبد بزوال نفس العلم الإجماليّ.

ولكن يمكن التعليق على هذا الجواب بأنّ هناك ملازمةً كما قلتم. ولكن الملازمة إذا كانت بيّنة وواضحة بالمعنى الأخصّ، فالدليل اللفظي المتكفل إثبات الملزوم يقتضي إثبات اللازم؛ لأنّ الملازمة بيّنة بالمعنى الأخصّ. ومقتضى وضوحها أنّها تشكّل عند العرف المتلقي للدليل إطلاقًا لهذا المدلول الالتزاميّ. وهذا إمّا أن يخرج عن طريق حجية لوازم الإخبار وإمّا أن يخرج بإطلاق الدليل للمدلول الالتزاميّ.

بيانه أنّه ذكر في بحث الأصل المثبت أنّه إنّ كانت لنا أمانة فالمشهور ذهبوا إلى أنّ لوازم الأمانة حجة. وهنا إذا قامت الأمانة على شيء فنسلم أنّ الملازمة ليست شرعية. ولكن لوازم الأمانات حجة.

ومقامنا من هذا القبيل؛ فإنّ الأمانة قامت على إلغاء الشك ولازمه الانحلال. فالتعبد بالأوّل يستلزم التعبد بالثاني؛ للملازمة البيّنة.

والسيد الخوئي يقبل بكبرى حجية لوازم الخبر. فإذا قامت بيّنة أو خبر ثقة كانت لوازمه حجة.

وهذا التصوير يُثبت على مبنى المشهور تماميّة هذا المسلك في تمام الأمانات، وعلى مبنى السيد الخوئي في دائرة ما يسلم بحجية لوازمه كالأقرار والبيّنة.

وببيان ثاني: ذكر في الأصل المثبت أنّ الملازمة إذا كانت بيّنة شكّلت مدلولاً التزامياً لدليل الأمانة لا لنفس الأمانة؛ لأنّ المرتكز يستهجن التفكيك بين المتلازمين تلازماً بيّناً. فالدليل يُخبر عن اللازم. ودليل الأمانة خبر. فمدلوله الالتزاميّ حجة.

فتعود جميع الموارد من باب حجية الدليل اللفظيّ في إثبات المدلول الالتزاميّ. ومعنى هذا أنّ المورد سيكون مساوياً للمدعى لا أخصّ.

والسيد الصدر ذكر مثل هذه النقطة في الأصل المثبت وفي الفقه. فذكر في المتّم كراً أنّا إذا كان لنا ماء متنجس فتّمّناه حتى صار المجموع كراً، وشكّنا في طهارته، كان لازم استصحاب بقاء المتّم نجساً نجاسة كلّ الماء، وهذه الملازمة واضحة، فيكون مدلولاً التزامياً لدليل الاستصحاب لا لنفس الاستصحاب.

فالتعبد بالعلة يساوق التعبد بالمعلول، إمّا على مبنى المشهور من حجية لوازم الأمانة، وإمّا على مبنى السيد الخوئي من دخول هذه اللوازم في لوازم دليل حجية الأمانة.

فلا يرد الإشكال على السيد الخوئيّ.

الاعتراض الثاني: إذا تنزلنا وقبلنا أنّ دليل الحجية يشمل التعبد بالانحلال، يرد إشكال آخر، وهو أنّ دليل الحجية لا بدّ من وجود أثر للتعبد به، وإلاّ لزمّت اللغوّة. وفي المقام لا أثر للتعبد بالانحلال.

فإذا علم المكلف بنجاسة أحد الإناءين، ثم قالت الأمانة تلك النجاسة المعلومة بالإجمال موجودة في الإناء الأول، لم يكن للتعبد بالانحلال أثر إلا جواز اقتحام الطرف الثاني. فنسأل: أيُّراد الترخيص وإرخاء العنان في اقتحام الطرف الثاني دون إجراء إطلاق الأصول العمليّة الترخيصية؟ أم يُراد التمهيد والتوطئة لإجراء الأصل الترخيصي في الطرف الثاني؟

إن أردتم الأول كان باطلاً؛ لأنّ الانحلال ليس وجدانيّاً، ومقتضاه عدم جواز الاقتحام إلا مع وجود المؤمّن في الطرف. فمجرد التعبد بالانحلال لا يسوّغ اقتحام الطرف الثاني إلا بالترخيص المستفاد من إطلاق دليل الأصل. بل حتى في الانحلال الحقيقيّ، والقطع هو المؤمّن فيه.

وإن أردتم الثاني فلا حاجة إلى التعبد بالانحلال، بل يكفي ترخيص إطلاق دليل الأصل في اقتحام الطرف الثاني؛ لجريان الأصل فيه بلا معارضٍ بعد قيام الأمانة على الطرف الأول.

فالأثر حاصل دون التعبد بالانحلال. فما الحاجة إلى التعبد بالانحلال؟ وقد ذكرنا في الدورة الأولى في مقام الدفاع عن السيد الخوئي أنّ الثمرة تظهر على مسلك العلية؛ إذ الشارع بناء على مسلك العلية يمكن أن يعبدنا بالانحلال في مقام الامتثال فتزول منجزية العلم الإجماليّ. فأصحاب العلية لا يمكنهم اللجوء إلى الانحلال الحكميّ. فيمكن أن يتصرف الشارع في مقام الامتثال ويجعل البدل. فيرجع التعبد بالانحلال إلى الاكتفاء بمؤدى الأمانة عن الواقع. كما أنّه عبّد بصحة الصلاة بقاعدة الفراغ مع أنّ مقتضى العلية وجوب

الموافقة القطعية. فقبل به العراقي لكونه من باب جعل البدل. فيصح الاكتفاء  
بالموافقة التعبدية.

وتظهر الثمرة أيضاً فيما إذا كان قيام الأمانة متأخراً عن العلم الإجمالي. فإذا  
علم يوم الخميس بأنّ أحد الإناءين نجس، وقامت الأمانة على نجاسة الأوّل  
يوم الجمعة. فإذا قلنا بالانحلال الحكمي لم يجر الأصل في الطرف الآخر؛  
لاشتراط قيام الأمانة قبل العلم الإجمالي أو مقارنة له. وإذا قلنا بالتعبدية فقد  
عبدنا الشارع بالانحلال، حتى لو كانت الأمانة متأخرة. وسيأتي ذلك في  
تطبيقات العلم الإجمالي.  
وقد تظهر بالتأمل ثمرات أخرى أيضاً.

٣- شمول الأصل المؤمن لجميع الأطراف:

الركن الثالث: أن يكون كلّ من الطرفين مشمولاً في نفسه وبقطع النظر عن التعارض الناشئ من العلم الإجمالي للدليل الأصل المؤمن؛ إذ لو كان أحدهما -مثلاً- غير مشمولٍ للدليل الأصل المؤمن لسببٍ آخر لجرى الأصل المؤمن في الطرف الآخر بدون محذور.

وهذه الصياغة إنّما تلائم إنكار القول بعليّة العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية؛ إذ بناءً على هذا الإنكار يتوقّف تنجّز وجوب الموافقة القطعية على [٣٨٨] التعارض بين الأصول المؤمّنة.

وأما على القول بالعليّة - كما هو مذهب المحقّق العراقي - فلا تصحّ الصياغة المذكورة؛ لأنّ مجرّد كون الأصل في أحد الطرفين لا معارض له لا يكفي لجريانه؛ لأنّه ينافي عليّة العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، فلا بدّ من افتراض نكته في الرتبة السابقة تعطلّ العلم الإجمالي عن التنجيز، لئيتاح للأصل المؤمن أن يجري.

ومن هنا صاغ المحقّق المذكور الركن الثالث صياغةً أخرى، وحاصلها أنّ: تنجيز العلم الإجمالي يتوقّف على صلاحيّته لتنجيز معلومه على جميع تقاديره، فإذا لم يكن صالحاً لذلك فلا يكون منجّزاً.

وعلى هذا فكّما كان المعلوم الإجمالي على أحد التقديرين غير صالحٍ للتنجّز بالعلم الإجمالي لم يكن العلم الإجمالي منجّزاً؛ لأنّه لا يصلح للتنجيز إلا على بعض تقادير معلومه، و هذا التقدير غير معلوم، فلا أثر عقلاً لمثل هذا العلم الإجمالي.

ويتّرب على ذلك أنّ: العلم الإجمالي لا يكون منجّزًا إذا كان أحد طرفيه منجّزًا بمنجّزٍ آخر غير العلم الإجمالي من أمانةٍ أو أصلٍ منجّز؛ وذلك لأنّ العلم الإجمالي في هذه الحالة لا يصلح لتنجيز معلومه على تقدير انطباقه على مورد الأمانة أو الأصل؛ لأنّ هذا المورد منجّز في نفسه، والمنجّز يستحيل أن يتنجز بمنجّزٍ آخر؛ لاستحالة اجتماع علّتين مستقلّتين على أثرٍ واحد. وهذا يعني أنّ العلم الإجمالي غير صالحٍ لتنجيز معلومه على كلّ حال، فلا يكون له أثر.

والفرق العملي بين هاتين الصياغتين يظهر في حالة عدم تواجد أصلٍ مؤمّنٍ في أحد الطرفين، وعدم ثبوت منجّز فيه أيضًا سوى العلم الإجمالي؛ فإنّ [٣٨٩] الركن الثالث حسب الصياغة الأولى لا يكون ثابتًا، ولكنّه حسب الصياغة الثانية ثابت.<sup>١</sup>

### الركن الثالث: شمول الأصل المؤمن لجميع الأطراف

### صياغة مسلك النائي للركن الثالث:

إذا فرضنا عدم جريان الأصل الترخيصي في أحد الطرفين لا يحصل تعارض لجريان الأصول الترخيصية في أطراف العلم الإجمالي. فإذا علم المكلف إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين وكانت الحالة السابقة للإناء الأول النجاسة، كان الأول مستصحب النجاسة. وفي هذه الحالة لا يجري الأصل الترخيصي في هذا الإناء؛ لوجود الاستصحاب المنجز، فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً.

وبهذا يتضح الفرق بين هذا الركن وبين الركنين السابقين، وهو أنّ العلم الإجمالي حاصل هنا في أفق النفس، وهذا الركن دخيل في الأثر والمنجزية، لا في حقيقة العلم الإجمالي، بخلاف الركنين السابقين.

وهذا الركن يتوافق مع مسلك الاقتضاء؛ لأنّ العلم الإجمالي مقتضى لوجوب الموافقة القطعية، ولا يتحقق مقتضاه مع عدم التعارض بين الأصول. وأمّا على مسلك العلية فنفس العلم الإجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية. ولهذا كان على أصحاب مسلك العلية أن يُبطل تنجز العلم الإجمالي حتى يرفع وجوب الموافقة القطعية. وحاولوا أن يُبرزوا وجهاً لذلك:

### صياغة مسلك المحقق العراقي للركن الثالث

ذكر المحقق العراقي أنّا لا ندعي أنّ العلم الإجمالي متى وُجد كان كافياً لثبوت العلة التامة لوجوب الموافقة القطعية؛ إذ هو فهم خاطئ. بل ما ندعي عليّته لوجوب الموافقة القطعية سنخ خاص من العلم الإجمالي، وهو أن يكون العلم

الإجمالي صالحًا لتنجيز معلومه على كل تقدير. بحيث متى كان المعلوم بالإجمال في الطرف الأول كانت له الصلاحية لتنجيز معلومه، ومتى كان في الطرف الثاني كانت له الصلاحية لتنجيز معلومه.

فإذا علم المكلف بكون أحد الإناءين مغصوبًا، قيل: إذا كان المغصوب في الواقع هو الإناء الأول لكان المعلوم بالإجمال صالحًا لتنجيز معلومه -أي: إدخال المحرم الواقعي في العهدة- وإذا كان المغصوب في الواقع هو الثاني لكان المعلوم بالإجمال صالحًا لتنجيز معلومه.

وأما إذا دار المغصوب بين الإناء الذي بين يدي وبين الإناء الذي لا تصل إليه يد المكلف، فعلى تقدير كون المعلوم بالإجمال في الواقع ما بين يدي المكلف كان صالحًا للتنجيز، وعلى تقدير كونه في الواقع الإناء الآخر لم يكن منجزًا؛ لأنه تحصيل للحاصل وأشبه بالهزل. فلا يكون موجبًا للدخول في العهدة؛ حيث إن المكلف حتى لو علم تفصيلًا بنجاسة ذاك الإناء لاستُهجن زجر المكلف عنه.

وهكذا إذا علم المكلف إجمالًا بأن النجس إمّا الإناء الذي بين يديه وإمّا الإناء الذي فوق الجبل، وهو لا يستطيع الصعود إلى قمة الجبل لكونه مشلولًا مثلاً؛ لاشتراط القدرة في التكليف -على المشهور-.

فإذا حصل العلم باشتغال العهدة بتكليف فعلي صار موضوعًا للمنجزية. والعلم بحدوث تكليف فعلي يتوقف على صلاحية تنجيز العلم الإجمالي للمعلوم بالإجمال على كل تقدير. فيقال: على تقدير كونه في الأول حصل



تكليف في العهدة، وعلى تقدير كونه في الثاني حصل تكليف في العهدة، فيعلم بحصول تكليف على كل تقدير. وأمّا إذا كان التكليف الفعلي حاصلاً على تقدير دون تقدير فلا يعلم المكلف بحدوث تكليف فعليّ؛ إذ قد يكون المعلوم بالإجمال في ذاك الإناء. ولا معنى للبحث عن المنجزية مع الشكّ في تكليف فعليّ.

ولهذا قال العراقي بلزوم علم المكلف بثبوت تكليف فعلي على كل تقدير. وإنّما يعلم بذلك إذا كانت للعلم الإجماليّ صلاحية التنجيز على كل تقدير. فيقول العراقي: لكي نبحت عن منجزية العلم الإجماليّ لوجوب الموافقة القطعيّة لا بد من دخول تكليف فعلي في العهدة على كل تقدير.

وتطبيق ذلك في المقام: بناء على ما ذكر إذا كان أحد الطرفين معلوم النجاسة في الزمان السابق ثم دار سقوط النجاسة بينه وبين إناء آخر غير مستصحب النجاسة، فعلى تقدير سقوطها في الإناء الثاني لكان العلم الإجماليّ سبباً لإحداث تكليف جديد في العهدة، فله صلاحية تنجيز معلومه. وعلى تقدير سقوطها في الإناء الأوّل لم يكن سبباً في حدوث تكليف فعليّ؛ لأنّ التكليف الفعليّ قد دخل في العهدة في رتبة سابقة بالأصل المنجز - وهو استصحاب النجاسة-. والاستصحاب حكم ظاهري يوجب تنجيز الواقع وإدخاله في العهدة. فلا صلاحية للعلم الإجماليّ في تنجيز معلومه على هذا التقدير؛ لأنّ المنتجز لا يتنجز. فالعلم الإجماليّ لا صلاحية له لتنجيز معلومه.

ولعدم تنجز المنتجز وجهان:

الأول: التنجز معلول يحتاج إلى علّة وهي المنجّز. فإذا فُرض وجود منجّز فقد حصل المعلول -وهو التنجز-. والمعلول الواحد يستحيل أن تتوارد عليه علتان مستقلتان. بل يكون التأثير للعلّة السّبقى. والمفروض حصول التنجز بالاستصحاب في رتبة سابقة. فلا يكون العلم الإجمالي منجّزاً.

الثاني: التنجز بعد التنجز لغو؛ لأنّه لا يُراد بالتنجز إلا إدخال التكليف في العهدة، وهو دخل في رتبة سابقة ببركة استصحاب النجاسة. هذا بعد التنزل، وإلا قد يُقال بالاستحالة؛ لعدم قبول التنجز التكرار.

فبناء على ما ذكرنا متى وُجد الأصل المنجّز في أحد الطرفين لم يكن العلم الإجمالي صالحاً بتنجز المعلوم على كل تقدير. فلا معنى للقول بعلية العلم الإجمالي أو اقتضائه.

وكأنّ العراقي يستشكل بهذا مسلك الاقتضاء؛ إذ لا معنى للبحث عن منجزية العلم الإجمالي وتعارض الأصول، بل المورد من الشكّ البدويّ. فلا بد من ثبوت منجزية العلم الإجمالي في رتبة سابقة حتى يُبحث: هل المنجزية بنحو العلية؟ أم الاقتضاء؟ وفي موارد الشكّ البدويّ يجري الأصل المؤمّن.

وقد تطرّق المصنف لهذا المطلب في تقريراته،<sup>١</sup> وقد تعرّض لمناقشة العراقي.<sup>٢</sup>

## ثمرة اختلاف المسلكين

<sup>١</sup> البحوث: ج: ٥: ص ٢٠٢

<sup>٢</sup> البحوث: ج: ٥: ص ٢٤٩

يظهر الفارق العملي فيما إذا وُجد أصل مؤمن في أحد الطرفين، ولم يثبت في أصل منجز في الطرف الآخر. فإذا علمنا إجمالاً بسقوط نجاسة في الماء أو في العصير العنبي المغليّ محتمل النجاسة الذاتية، كان الماء مجرى لأصالة الطهارة، بخلاف الثاني؛ لعدم جريانها في محتمل النجاسة الذاتية. فلا أصل مؤمناً ولا أصل منجزاً في طرف إناء العصير العنبيّ المغليّ.

فعلى صياغة النائيّ يشترط شمول الأصل لكل طرف في حد نفسه، والحال أنّ الثاني ليس مشمولاً للأصل في حد نفسه، فيجري في الطرف الآخر بلا معارض. وأمّا صياغة العراقيّ فوجوب ترك الإناء الأول متنجز على تقدير سقوط النجاسة في الماء، ووجوب ترك الثاني متنجز على تقدير سقوطها في الثاني. فللعلم الإجماليّ صلاحية تنجيز معلومه على كل تقدير. فالركن الثالث بصياغته الأولى غير متحقق في هذا المثال ومتحقق بصياغته الثانية. وهذا أحد النقوض التي أوردها العراقي على مسلك الاقتضاء.

والصحيح هو الصياغة الأولى.

٤ - إمكان وقوع المخالفة القطعية بسبب البراءة:

الركن الرابع: أن يكون جريان البراءة في كلٍّ من الطرفين مؤدّيًا إلى الترخيص في المخالفة القطعية وإمكان وقوعها خارجًا على وجهٍ مآذونٍ فيه؛ إذ لو كانت المخالفة القطعية ممتنعةً على المكلف حتى مع الإذن والترخيص لقصورٍ في قدرته فلا محذور في إجراء البراءة في كلٍّ من الطرفين.

وركنية هذا الركن مبنية على إنكار علّية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، وأما بناءً على العلّية فلا دخل لذلك في التنجيز؛ إذ يكفي في امتناع جريان الأصول حينئذٍ كونها مؤدّيةً للترخيص ولو في بعض الأطراف.

وهناك صياغة أخرى لهذا الركن تبناها السيد الأستاذ، وهي: أن يكون جريان الأصول مؤدّيًا إلى الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية ولو لم يلزم الترخيص في المخالفة القطعية، وقد تقدّم الحديث عن ذلك بالتقدير المناسب.

كما أنّ الصياغة المطروحة فعلاً لهذا الركن سيأتي مزيد تحقيقٍ وتعديلٍ بالنسبة إليها في مبحث الشبهة غير المحصورة إن شاء الله تعالى.<sup>١</sup>

الصياغة التي ذكرتها مدرسة النائي هي الصحيحة. وقد يُقال في وجهه أنّ المصنف يُنكر مسلك العلية، ومقتضى ذلك الميل إلى الصياغة الأولى. ولكن هذا التوجيه غير تام؛ لأنّ البحث يعود حتى على مسلك الاقتضاء؛ إذ لا وجه للبحث عن جريان الأصول في الأطراف والتعارض بينها إلا بعد الفراغ عن ثبوت صفة المنجزية للعلم الإجمالي. وإن لم تثبت هذه الصفة لم يكن مقتضياً لوجوب الموافقة القطعية. ومع عدم ثبوت اقتضائه لوجوب الموافقة القطعية لا معنى للبحث عن شرط وجوب الموافقة القطعية تعارض الأصول في الأطراف. فيعود العراقي ويقول: كيف تبحثون المعارضة والمفروض أنّ صفة المنجزية لم تثبت للعلم الإجمالي؛ لأنّ الجامع بين المنجز وبين غير المنجز، غير منجز. فلا بد من فرض صلاحية تنجيز المعلوم على كل تقدير. فصياغة النائي متأخرة عن صياغة العراقي ولا بد من دف صياغة العراقي.

ناقش المصنف في تقريراته مقولة العراقي وهي أنّ المتنجز لا يتنجز،<sup>٢</sup> فقال إنّها غير تامة لعدم تامة دليلها؛

<sup>١</sup> الحلقة الثالثة: ص ٣٨٩

<sup>٢</sup> البحوث: ج ٥: ص ٢٤٩

أمّا استحالة اجتماع علتين مستقلتين على أثر واحد فبالإضافة إلى أنّ فيه تداخلاً بين أحكام العقل العمليّ وبين العلل التكوينية الخارجيّة، يرد عليه أنّه قد تقرر كون التأثير للعلل المجتمعة على نحو المجموع، ولا تختص العلة السابقة بالتأثير. فإنّ كان دفع زيد للطاولة في الساعة الواحدة العلة التامة لتحرك الطاولة، وجاء عمرو في الساعة الحادية عشر فدفع معه الطاولة، كان التحرك معلولاً لهما معاً.

فكذا في المقام: يكون العلم الإجماليّ ذا مدخلية لتنجيز معلومه. ويكفي في المنجزية أن تكون جزء الموضوع.

وأمّا لزوم تحصيل الحاصل واللغوّة فيجاء عنه بالنقض والحال: أمّا النقض فيما إذا استدللنا لحكم شرعيّ بروايتين صحيحتين. أفيتوقف أحد للتمسك بالروايتين؟ والحال أنّه يُقال على كلامكم: شمول دليل الحجية أوجب تنجّز الواقع على المكلف؛ لأنّ حجية الأمانة حكم ظاهريّ ينجّز الواقع. فما فائدة شمول دليل الحجية للأمانة الثانية؟ لا غرض مترقّباً من الحكم الظاهري إلا الطريقة، والحال أنّ الواقع قد تنجّز.

وأمّا الحل فبأنّ الحكم الظاهري ليس إلا إبرازاً لاهتمام المولى بالواقع. ومن الواضح أنّه لا مانع من تعدد المميز للواقع في موارد الاختلاط والتزاحم الحفظيّ. وكلما تعدد المميز للاهتمام تأكّد الكشف عند العقل بتعلّق الاهتمام والإرادة المولويّة بالواقع في ظرف التزاحم الحفظيّ. ففرق بين أن يُبرّز الواقع الأهم عن طريق مُبرز واحد وبين أن يُبرّز عن طريق عشر مبرزات.

وقد تقدم من المصنف في غير مورد أنّ مقولة إبراز الإرادة من المقولات التشكيكية. ولهذا احتجنا إلى البحث عن البراءة الطولية.

وفي مقامنا كان الجاري الاستصحاب، ثم حصل العلم الإجماليّ، فيكون العلم الإجماليّ موجباً لدخول التكليف الواقعي في موضوع حق الطاعة بشكل أكد. فيوجب تنجز تلك المرتبة من الاهتمام التي لم تكن ثابتة لولا العلم الإجماليّ.

#### الركن الرابع: لزوم الترخيص في المخالفة القطعية من جريان الأصول

نسبة العلم الإجمالي إلى وجوب الموافقة القطعية نسبة المقتضي، فيحتاج إلى تحقق الشرط، وهو تعارض الأصول في أطراف العلم الإجماليّ. وإنّما تتعرض الأصول في أطراف العلم الإجماليّ إذا كان إجراء الأصل الترخيصي في جميع الأطراف مفضياً إلى الترخيص في المخالفة العملية القطعية بحيث يؤدي جريان الأصل إلى وقوع المكلف خارجاً في مخالفة الواقع على وجه مأذون فيه. وأمّا إذا لم تكن المخالفة العملية تتحقق في الخارج لقصور في المكلف، لم تتعارض الأصول؛ لعدم لزوم الترخيص في المخالفة العملية من جريانها.

فإذا علم المكلف بوجود ميتة في بلده بين آلاف اللحوم، لم يكن إجراء الأصول مستلزماً للترخيص في المخالفة العملية القطعية. فلا تتعارض الأصول ولا مانع من إجراء الأصول.

وإذا علم المكلف بأنّ النجس إمّا هذا الإناء وإمّا ذاك الإناء مضمون الترك لم يلزم الترخيص في المخالفة العملية القطعية من إجراء الأصول.

ولكن السيد الخوئي يخالف وقال ليس الترخيص في المخالفة العملية القطعية هو ما عليه المدار، بل المدار على الترخيص القطعي في المخالفة. فالترخيص القطعي قبيح سواء قدر المكلف عليه أم لا. وقد بحثنا هذا المطلب في الترخيص المشروط.

١٠٩- تطبيقات العلم الإجمالي ١

١٤٤٢/٢/١٠ - الاثنين

### ٣- تطبيقات منجزية العلم الإجمالي

عرفنا في ضوء ما تقدّم الأركان الأربعة لتنجز العلم الإجمالي، فكّلما انهدم واحد منها بطلت منجزيته. وكلّ الحالات التي قد يدعى سقوط العلم الإجمالي فيها عن المنجزية لا بدّ من افتراض انهدام أحد الأركان فيها، وإلا فلا مبرر للسقوط.

وفيما يلي نستعرض عدداً مهماً من هذه الحالات لدراستها من خلال ذلك:

#### ١- زوال العلم بالجامع:

الحالة الاولى: أن يزول العلم بالجامع رأساً ولذلك صور:

الصورة الاولى: أن يظهر للعالم خطؤه في علمه، وأنّ الإناءين اللذين اعتقد بنجاسة أحدهما - مثلاً - طاهران، ولا شكّ هنا في السقوط عن المنجزية؛ لانهدام الركن الأول من الأركان المتقدمة.



الصورة الثانية: أن يتشكك العالم فيما كان قد علم به، فيتحوّل علمه بالجامع الى الشكّ البدوي، والأمر فيه كذلك أيضًا.

ولكن قد يتوهم بقاء الأطراف على منجزيتها؛ لأنّ الأصول المؤمّنة تعارضت فيها في حال وجود العلم الإجمالي، وهو وإن زال ولكنها بعد تعارضها وتساقطها لا موجب لعودها، فتظلّ الشبهة في كلّ طرفٍ بلا أصلٍ مؤمّنٍ فتتنجّر. [٣٩١]

وقد يجاب على هذا التوهم بأنّ الشكّ الذي سقط أصله بالمعارضة هو الشكّ في انطباق المعلوم بالإجمال، وهذا الشكّ زال بزوال العلم الإجمالي ووجد بدلًا عنه الشكّ البدوي، وهو فرد جديد من موضوع دليل الأصل، ولم يقع الأصل المؤمّن عنه طرفًا للمعارضة، فيجري بدون إشكال.

وفي كلّ من هاتين الصورتين يزول العلم بحدوث الجامع رأسًا.<sup>١</sup>

تقدم أنّ هناك أربعة أركان لمنجزية العلم الإجماليّ، ولا بد من توفرها لثبوت المنجزية.

ومتى لم يتحقق ركن من هذه الأركان الأربعة بطلت منجزية العلم الإجماليّ لوجوب الموافقة القطعيّة. وبناءً على ذلك يقع البحث في عدة تطبيقات للنظر في توفر هذه الأركان وزوالها:

## التطبيق الأول: زوال العلم بالجامع

إذا زال العلم بالجامع صار المورد من موارد الشك البدويّ أو اليقين التفصيليّ، فالعلم بالجامع مقوم للعلم الإجماليّ. وهنا ثلاث حالات:

**الحالة الأولى: زوال العلم بالجامع من رأس، حدوثاً وبقاءً**

وهنا ثلاث صور:

### الصورة الأولى: تبين خطأ العالم بالإجمال في علمه وعدم مطابقته للواقع

كما إذا رأى في الساعة الواحدة قطرة سقطت في أحد الإناءين واعتقد كونها قطرة بول، فحصل له علم إجماليّ بنجاسة أحد الإناءين. ولما جاءت الساعة الثانية فتش وتبين كون الإناءين طاهرين فعلم جزماً بأنّ تلك القطرة لم تكن قطرة بول، بل قطرة ماء ورد مثلاً. فلا علم إجماليّ له بقاء ولا حدوثاً. فلا شكّ في سقوط منجزية العلم الإجماليّ.

وإنّما الكلام في الحاجة إلى إجراء الأصل الترخيصيّ في الأطراف بعد سقوط العلم الإجماليّ في هذه الصورة. فرضان:

**الفرض الأول:** أن يعلم بطهارة كلا الإناءين، فلا معنى للتمسك بأصالة الطهارة؛ إذ لا شكّ في المقام.

**الفرض الثاني:** أن يعلم بعدم كون القطرة الساقطة قطرة بول، مع احتمال تنجس أحد الإناءين بنجاسة سابقة. فيأتي الإشكال الآتي في الصورة الثانية.

### الصورة الثانية: زوال العلم الإجماليّ بالشكّ

بأن يحصل له في الساعة الثاني الشكّ الساري إلى الساعة الواحدة في نجاسة أحد الإناءين. فتزول المنجزية لزوال العلم الإجماليّ.

وهنا إشكال، وهو أنّه قد يُقال: لا يجوز اقتحام الطرفين في موارد الشكّ الساري؛ إذ المفروض أنّه تشكّل في الساعة الواحدة علم إجماليّ للمكلف، فتعارضت الأصول في أطرافه. ومقتضى التعارض التساقط. ففي الساعة الثانية حصل الشكّ الساري وهذا الشكّ الساري يوجب إبطال منجزية العلم الإجماليّ، ولكن اقتحام الأطراف بعد إبطال العلم الإجماليّ غير جائز؛ لأنّ هناك شكّاً بنحو الشبهة البدويّة في كلّ من الطرفين. ولا مؤمّن بعد سقوط الأصول الترخيصيّة، والساقط لا يعود. فتتنجّز الشبهة البدويّة في كلّ من الطرفين.

فإنّ أجبت بأنّ الأصل المؤمّن انحلاليّ في عمود الزمان، فمقتضى ذلك إمكان جريان الأصل في كلّ آنٍ آتٍ. وغاية ما حصل أنّ الأصول الترخيصيّة في هذا الآن تعارضت. وأمّا في الساعة الثانية فللأصل انحلال آخر للأصل، تولّد في هذا الآن، وهو غير التأمين الساقط. فلا ندّعي عود الساقط، بل الأصل أصل جديد،

قلنا: الانحلال يُمكن أن يعالج بأحد نحوين:

النحو الأوّل: أنّه لا وجه لانحلال دليل الأصل في حدّ ذاته؛ للزوم توالي فاسدة قطعيّة من الانحلال، وهو منه على عدم وجود الانحلال لدليل الأصل في موارد العلم الإجماليّ. وإلا فإذا علم المكلف بنجاسة أحد الإناءين وأراق الإناء

الأول، جاز له الاقتحام الثاني؛ لانهلائية الأصل الجاري في الطرف الثاني بلا معارض بعد الإراقة. وهذا خلاف الارتكازات القطعية.

**النحو الثاني:** سلمنا بالانهلائية، ولكن جريان الأصل في الإناء الأول معارض بجريان الأصل في الإناء الثاني في جميع الآنات. وفرق بين ظرف جريان الأصل وبين ظرف السقوط. فظرف جريان الأصل مستقبلي، وظرف السقوط هو ظرف أن الجمع بين الأصلين ترخيص في المخالفة القطعية. ومن الآن يقول المكلف: إجراء الأصل في الطرف الأول معارض بإجراء الأصل في الطرف الثاني من الآن إلى الساعة الثانية. فينبغي عدم الخلط بين ظرف جريان الأصل وبين ظرف السقوط.

فتعود الشبهة مرة أخرى.

وهذا يأتي في الفرض الثاني من الصورة الأولى؛ إذ يُقال: علمت بخطأ العلم وأنّ القطرة الساقطة قطرة ماء، ولكن الأصول سقطت والساقط لا يعود. فإذا احتملنا نجاسة أحدهما بنجاسة أخرى لا يمكن إجراء الأصل فيه.

والصحيح في الجواب عن الشبهة أن يُقال: كلما تعدد موضوع الأصل تعدد الأصل؛ إذ لنا في الأصل إطلاق أحوالي وإطلاق أفراديّ. وما ركّزنا عليه في الإشكال كلها إطلاقات أحوالية، وأمّا الإطلاقات الأفراديّة فبمعنى: كلّ ما وُجد فرد حصلت فعليّة جديدة للأصل. وهنا موضوعان: الأول هو الشكّ المقرون بالعلم الإجماليّ، والثاني هو الشكّ البدويّ غير المقرون بالعلم الإجماليّ. ولكلّ فرد إطلاق أحواليّ وأزمانيّ وأفراديّ. والمنبه على وجود فردين أنّه وقع النزاع

كما تقدم- في أنّ إطلاق أدلة الأصل يشمل موارد الشك المقرون بالعلم الإجماليّ؟ أم لا؟ فذهب جمع من الأعلام إلى عدم إطلاق دليل الأصل لموارد العلم الإجماليّ؛ إمّا جمعًا بينه وبين أدلة الاحتياط، وإمّا لدعوى الانصراف في المرتكز العقلائي، وإمّا لدعوى أنّ ظاهر أدلة البراءة الشك في التكليف لا المكلف به. ونحن نسلم أنّ الأصل متى سقط لا يعود، ولكنّ الأصول التي تساقطت موضوعها الشكّ المقرون بالعلم الإجماليّ. وبعد زوال العلم الإجماليّ حصل فرد جديد، وهو موضوع جديد لجريان الأصل غير الموضوع الذي سقطت فيه الأصول. فتتولّد فعلية جديدة. وليس الكلام في الإطلاقات الأزمانية لموضوع واحد، بل لموضوع جديد. فلا يرد الإشكال.

الصورة الثالثة: أن يزول العلم بالجامع بقاءً وإن كان العلم بحدوثه لا يزال مستمرّاً، وهذه الصورة تتحقّق على أنحاء:

النحو الأول: أن يكون للجامع المعلوم أمد محدّد بحيث يرتفع متى ما استوفاه، فإذا استوفى أمده لم يعدّ هناك علم بالجامع بقاءً، بل يعلم بارتفاعه وإن كان العلم بحدوثه ثابتاً.

النحو الثاني: أن يكون الجامع على كلّ تقديرٍ متيقّناً الى فترة ومشكوك البقاء بعد ذلك، وفي مثل ذلك يزول أيضاً العلم بالجامع بقاءً ولكن يجري استصحاب الجامع المعلوم، ويكون الاستصحاب حينئذٍ بمثابة العلم الإجمالي.

النحو الثالث: أن يكون الجامع المعلوم مردّداً بين تكليفين، غير أنّ أحدهما على تقدير تحقّقه يكون أطول مكثّاً في عمود الزمان من الآخر، كما إذا علم بجرمة الشرب من هذا الإناء الى الظهر أو بجرمة الشرب من الإناء الآخر الى المغرب، فبعد الظهر لا علم بجرمة أحد الإناءين فعلاً، فهل يجوز الشرب من الإناء الآخر حينئذٍ؟ لزوال العلم الإجمالي؟<sup>١</sup>

## الصورة الثالثة: زوال العلم بالجامع بقاءً، لا حدوثاً

وهو على أنحاء:

**النحو الأول:** أن يعلم إجمالاً بثبوت التكليف إلى أمد محدّد. وهنا مثالان:

المثال الأول إذا علم المكلف إجمالاً بنذر ترك الإناء الأول في الظهر أو نذر ترك الإناء الثاني في الظهر، وعلم أن ما تعلّق النذر بترك شربه مغيّى إلى أمد محدّد، وهو الظهر. فالمعلوم بالإجمال مقيّد بحلول الظهر. فللمكلف أن يقول بعد الزوال: العلم الإجمالي المتعلق بالجامع انتهى أمده، وأعلم بارتفاع الجامع بعد الظهر. فيزول العلم الإجماليّ بقاءً، ولكنّه باقٍ بلحاظ الحدوث؛ لأنّ المكلف له أن يقول: أعلم بوجوب ترك أحد الإناءين قبل الظهر.

المثال الثاني إذا علم المكلف بوجود حدث مردد بين الأصغر وبين الأكبر، واغتسل غسل الجمعة وعلم بإجزائه عن الوضوء وغسل الجنابة. فيعلم بزوال المعلوم بالإجمال. فالمعلوم بالإجمال له غاية لتقيّد ترتب الآثار بعدم تحقق الرفع وهو غسل الجمعة.

فلا إشكال في النحو الأول من الصورة الثالثة.

**النحو الثاني:** أن يعلم بثبوت التكليف على كلّ تقدير في فترة، ثم شكّ في ارتفاع الجامع، بخلاف النحو الأول. وهنا مثالان:

المثال الأول إذا علم المكلف إجمالاً بأنّه نذر ترك شرب الإناء الأول أو نذر ترك شرب الإناء الثاني، وعلم جزماً بأنّ الترك -سواء تعلّق النذر بترك هذا أم ذاك- واجب عليه إلى الزوال، ويشكّ في إطلاقه إلى ما بعد الزوال.

قد يُقال: غاية ما يعلمه وجوب ترك الأحد إلى الظهر، وما زاد عليه مشكوك. فيمكن استصحاب بقاء وجوب ترك الأحد ما بعد الزوال. فهناك حجة إجمالية على وجوب ترك الأحد، وإن لم يوجد علم إجمالي.

وقد يُقال: هناك أصل في هذا المورد حاكم على استصحاب بقاء الجامع؛ إذ الشك في بقاء الجامع وارتفاعه مسبب عن الشك في أن النذر مقيّد؟ أم لا؟ فإن كان المكلف عالماً بتقيّد النذر لعلم بارتفاع الجامع وإن كان عالماً بالإطلاق لعلم ببقاء الجامع. فالشك في بقاء الجامع مسبب عن الشك في أن النذر مقيّد؟ أم مطلق؟ فنستصحب عدم التقييد. وباستصحاب عدم التقييد يثبت الأثر وهو أن الجامع ما زال موجوداً لعدم كونه مقيّداً.

ولكن يرد عليه أن استصحاب عدم التقييد لا يثبت الإطلاق بناء على أن النسبة بين الإطلاق والتقييد نسبة التضاد؛ لأن المستصحب عدمي، وما يُراد إثباته أمر وجودي وهو لحاظ عدم القيد. واستصحاب العدمي لإثبات الوجودي أصل مثبت. وإن شئت قلت: هذا المورد من باب استصحاب عدم أحد الضدين لإثبات الضد الآخر.

وأما بناء على أن النسبة بينهما السلب والإيجاب، فالإطلاق ليس إلا عدم التقييد، فيكون استصحاب عدم التقييد عين استصحاب الإطلاق. فلا مانع من جريان الاستصحاب. وهذا مسلك المصنف، وقيل المشهور.

ويُجاب ثانياً بأن الغرض من استصحاب الإطلاق وجود الجامع بعد فترة الظهر. ولا دليل على أن النذر متى كان مطلقاً كان الجامع موجوداً بعد



الظهر. بل هذه ملازمة عقلية؛ إذ لازم استصحاب عدم التقييد أنّ الجامع موجود. ولذا لم يتمسك المصنف بهذا الاستصحاب، وإنما عالج المطلب باستصحاب بقاء الجامع مباشرة.

المثال الثاني إذا خرج بلل مشتبّه بين البول والمني، واغتسل غسل الجمعة وشكّ في إجزائه عن الوضوء وعن غسل الجنابة. فهناك فترة يتيقن بلزوم ترتيب آثار أحدهما، وبعد غسل الجمعة يشكّ في أنّ الجامع ما زال باقياً؟ أم لا؟ إذ على تقدير الإجزاء ارتفع الجامع وعلى تقدير عدمه لم يرتفع. فيشكّ في بقاء الجامع، فيُجري استصحاب بقاء الجامع.

وهذا الكلام يتمّ بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية. وأمّا بناء على ما ذهب إليه النراقيّ وتبعه السيد الخوئي عليه فلا يجري الاستصحاب في الشبهات الحكمية. فما ذا يُقال في المقام؟ وهل يأتي نظير ما ذكرناه في مثال النذر هنا أيضاً؟

**النحو الثالث:** المعلوم بالإجمال مردّد بين القصير والطويل.

المثال الأول إذا علم المكلف بأنّه نذر ترك شرب عصير البرتقال إلى الظهر، أو عصير الرمان إلى الغروب. فيقول: علمت بنذر ترك شرب أحد العصيرين. ولكنه على تقدير تعلقه بعصير البرتقال فهو إلى الظهر، وعلى تقدير تعلقه بعصير الرمان فهو إلى الغروب.

المثال الثاني إذا علم بخروج بلل مشتبّه بين البول والمني، ثم اغتسل غسل الجمعة، وهو يعلم بإجزائه عن الوضوء ولا يُجزّي عن الجنابة. فيعلم إجمالاً

بلزوم ترتيب آثار الحدث الأصغر إلى وقت غسل الجمعة، أو لزوم ترتيب آثار الحدث الأكبر إلى أن يغتسل غسل الجنابة.

هنا اتجاهان:

**الاتجاه الأول** أن العلم الإجمالي لا أثر له بعد فترة الأمد القصير. فيعلم المكلف بلزوم ترك شرب أحدهما إلى الظهر، وبعد الظهر لا يعلم بوجوب ترك أحدهما؛ إذ على تقدير تعلقه بالأول لا يجب ترك شيء بعد الظهر، وعلى تقدير تعلقه بالثاني يجب الترك. فليس لنا علم إجمالي بعد الظهور بلزوم ترك الطرفين على كل تقدير.

فلا يوجد معلوم بالإجمال على كل تقدير؛ إذ على تقدير التعلق بالأول لا يجب شيء.

أو فقل لا نعلم بوجود الجامع، وبعبارة ثالثة: هو من موارد الشك البدوي. فنجري البراءة.

الثاني ما بنى عليه المصنف من أن العلم الإجمالي منجز حتى لما بعد فترة الفرد القصير.

والجواب بالنفي؛ وذلك لعدم زوال العلم الإجمالي، وعدم خروج الطرف الآخر عن كونه طرفاً له؛ فإنّ الجامع المرّد بين التكليف القصير والتكليف الطويل الأمد لا يزال معلوماً حتى الآن كما كان، فالتكليف الطويل في الإناء الآخر بكلّ ما يضمّ من تكاليف انحلالية بعدد الآنات الى المغرب طرف للعلم الإجمالي. [٣٩٢]

ونسَمّي مثل ذلك بالعلم الإجمالي المرّد بين القصير والطويل، وحكمه أنّه ينجّز الطويل على امتداده.

النحو الرابع: أن يكون التكليف في أحد طرفي العلم الإجمالي مشكوك البقاء على تقدير حدوثه، وقد يقال في مثل ذلك بسقوط المنجزية؛ لأنّ فترة البقاء المشكوك من ذلك التكليف لا موجب لتنجزها بالعلم الإجمالي؛ لأنّها ليست طرفاً للعلم الإجمالي.<sup>١</sup>

كان البحث في دوران العلم الإجمالي بين الفرد الطويل وبين الفرد القصير، كما إذا علم المكلف إجمالاً بوجوب ترك شرب عصير البرتقال إلى الظهر، أو وجوب ترك شرب عصير الرمان إلى المغرب، أفيكون العلم الإجمالي منجزاً

لطرفيه؟ قلنا أنّ في المقام اتجاهين، تقدم أوّلهما، وهو المنسوب إلى المحقق الإيروانيّ في نهاية النهاية.

**الاتجاه الثاني** ما بنى عليه المصنف وأكثر المتأخرين من منجزية العلم الإجماليّ بالبيان الذي أشرنا إليه سابقاً، وهو أنّ نكته منجزية العلم الإجماليّ لطرفيه هو الترخيص في المخالفة العملية القطعية. فمتى لزم من إجراء الأصل في الطرفين هذا المحذور صار العلم الإجماليّ موجباً لوجوب الموافقة القطعية. وتطبيق هذه النكته في الفرد الطويل والقصير يُفضي إلى منجزية العلم في الطرفين، كلّ طرف إلى أمدّه؛ لأنّ إجراء الأصل الترخيصي في طرف القصير في أيّ آن فُرض معارض لإجرائه في الطويل في أيّ آن فُرض.

فيقول المكلف: أعلم إجمالاً بلزوم ترك عصير البرتقال إلى الظهر أو لزوم ترك عصير الرمان إلى الغروب، وهذا الطرف الثاني منجز بجميع آناته بمعارضة جريان الأصل في الفرد القصير مع جريان الأصل في الفرد الطويل؛ إذ أيّ آن في القصير إذا كان إطلاق دليل الأصل شاملاً له، يعارض أيّ آن من الفرد الطويل إذا كان إطلاق دليل الأصل شاملاً له؛ إذ يلزم من الجمع بين الإطلاقين الترخيص في المخالفة العملية القطعية. فإنّ جرى إطلاق دليل الأصل في أيّ آن في هذا الطرف مع جريانه في أيّ آن من الطرف الآخر، يلزم الترخيص المذكور.

ومعنى هذا أنّ ما يقع طرفاً في المعارضة في الفرد الطويل ليست آناته التي تقابل آنات الفرد القصير؛ إذ لا فرق في الطرف الطويل بين آناته قبل الظهر

وبينها بعد الظهر؛ إذ يلزم على كلّ تقدير تركه إلى الغروب. فلا مرخص لأجراء الأصل الترخيصي في أيّ آن.

وإن شئت قلت: المكلف من حين حصول العلم الإجماليّ يعلم بلزوم ترك الإناء الأوّل إلى الظهر أو ترك الإناء الثاني إلى الغروب، من الآن. وإجراء الأصل الترخيصي عن الطرف الأوّل بلحاظ جميع قطعه الزمان معارض لإجرائه في الثاني كذلك، بلا فرق بين انحلاليّة الأصل الترخيصي وبين عدم انحلاليّته؛

أمّا على عدم الانحلال فلأنّ إطلاق الأصل لهذا الطرف من آن تشكّل العلم الإجماليّ معارض بإطلاق الأصل في الطرف الآخر. فيتساقطان حيث لا انحلاليّة.

وأمّا على الانحلال فلأنّ إجراء الأصل الترخيصي في أيّ آن من الطرف القصير يعارض إجراء الأصل الترخيصي في أيّ آن من الطرف الطويل. فإطلاق دليل الأصل للساعة العاشرة من الطرف الأوّل، يعارض إطلاقه في الساعة الأولى والثانية والثالثة إلى الغروب من الطرف الثاني.

فطرف المعارضة من حين حصول العلم الإجماليّ. وفرق بين زمان الطرف وبين زمان السقوط؛ فإنّ زمان السقوط من حين تشكّل العلم الإجماليّ حتى على الانحلال؛ لأنّ الأصلاّن يتعارضان في أيّ آن من الطرفين. فتساقط الأصول الانحلاليّة.

فبناءً على هذا سواء بنينا على الانحلال أم لا، يكون العلم الإجمالي منجزاً، ولا يخرج الطرف الطويل عن طرفيته للعلم الإجمالي بانتهاء أمد الفرد القصير؛ لأنّ المكلف يصح له أن يقول بعد الظهر: أعلم إجمالاً باشتغال عهدي بترك عصير البرتقال إلى الظهر أو بترك عصير الرمان إلى الغروب.

فلا زوال للعلم الإجمالي لا حدوثاً ولا بقاءً. فيكون العلم الإجمالي منجزاً بلا فرق بين اتحاد الطرفين في الأمد وبين عدم اتحادهما. وبهذا تتبين الخدشة فيما ذكر في الاتجاه الأول.

**النحو الرابع:** التكليف في أحد طرفي العلم الإجمالي يدور بين أمرين: إن كان المعلوم بالإجمال في الطرف الأول فقد انتهى أمده، وإن كان في الطرف الثاني فهو مشكوك البقاء.

ففي مثالنا السابق إذا علم المكلف أنّه نذر ترك أحد العصيرين: إمّا البرتقال وإمّا الرمان. فعلى تقدير نذر ترك شرب البرتقال فقد قيده إلى الظهر، وعلى تقدير نذر ترك شرب الرمان فلا يدري: أقيده إلى الظهر؟ أم إلى الغروب؟ يُقال: يعلم المكلف إجمالاً بوجوب ترك أحد الطرفين، على تقدير الأول يرتفع أمده بالزوال، وعلى تقدير الثاني مشكوك البقاء بعد الزوال.

وهكذا يتضح الفرق بين هذا النحو وبين الأنحاء السابقة؛ إذ كان في النحو الأول يقطع بأن كلا الطرفين إلى الظهر، وفي الثاني كان يقطع بأن كلا الطرفين إلى الظهر ويشكّ أن كليهما إلى الغروب. وفي النحو الثالث لم يكن له شكّ في الأمد.

ومثاله الآخر إذا اغتسل المكلف عند الزوال غسل الجمعة، وكان يعلم بكونه رافعاً للحدث الأصغر، فعلى تقدير كون البلل بولاً يرتفع الحدث، وعلى تقدير كون البلل منياً لا يعلم بإجزاء غسل الجمعة عن غسل الجنابة، فتحصل له شبهة حكمية.

وفي هذا النحو مسلكان:

**المسلك الأول** عدم منجزية العلم الإجمالي في الفترة المشكوك؛ لأنّ المكلف قاطع بوجوب ترك كلا العصيرين قبل الزوال؛ لمنجزية العلم الإجمالي. وبعد الزوال تزول منجزية العلم الإجمالي؛ إذ لا يعلم بوجود تكليف إجمالي، بل يكون المورد من الشك البدوي؛ لأنّ المعلوم بالإجمال إنّ كان عصير البرتقال، فقد انتهى أمد حرمة، وعصير الرمان يجوز شربه منذ البدء، وإن كان عصير الرمان فغاية ما نعلم به حرمة في الفترة المتيقنة، وما زاد عليه فاشتغال العهدة به مشكوك منذ البدء، فيكون من الشك البدوي.

وبهذا يتضح الفرق بينه وبين النحو الثالث؛ إذا للمكلف أن يقول في النحو الثالث منذ البدء: أعلم إجمالاً بلزوم ترك البرتقال إلى الظهر أو بلزوم ترك الرمان إلى الغروب. وهنا لا يمكنه أن يقول منذ البدء باشتغال الذمة، بل المحرز هو حرمة أحدهما إلى الظهر. أمّا ترك عصير الرمان بعد الزوال فلا يقع طرفاً لـ "إمّا" في القضية المنفصلة.

إن قلت: يمكن التمسك بالاستصحاب لإثبات التنجّز بإحدى تصورات:

١- استصحاب جامع الوجوب: المفروض علم المكلف بوجوب ترك أحد الإناءين قبل الزوال. فإذا شكّ في الوجوب الجامع عند الزوال، استصحاب بقاء وجوب الجامع؛ لأنّا كما قلنا في الفرد القصير والطويل يبقى وجوب الجامع حتى بعد الزوال، فكذلك هنا نريد إجراء الاستصحاب في وجوب ترك الأحد.

٢- استصحاب جامع الموضوع: إذا خرج في الآن الأوّل بلل مشتبه بين البول والمني، علم المكلف بجامع الحدث، وبعد غسل الجمعة وشكّ بنحو الشبهة الحكمية في كونه رافعاً للحدث الأكبر سيشكّ في طبعيّ الحدث ولو في فردّه. فله أن يستصحب استصحاب الكلّي من القسم الثاني، وهو ما إذا دار العلم الإجماليّ بين الفرد القصير وبين الفرد الطويل وشكّ في بقاء الجامع. وقد بنى المصنف والمشهور على جريانه في القسم الثاني. فيجري في مقامنا استصحاب بقاء طبعيّ الحدث.

٣- استصحاب الفرد: كان المكلف عالماً بوجوب ترك عصير الرمان في الظهر، وبعد الزوال يشكّ في بقاء هذا الوجوب فيستصحب بقاءه. وفي كلّ هذه التصويرات يوجد اليقين بالحدوث. فكيف يقول المصنف: لا يقين بالحدوث؟ تأمل.



ولا بالاستصحاب؛ إذ لا يقين بالحدوث ليجري الاستصحاب.

وقد يجاب على ذلك بأن: الاستصحاب يجري على تقدير الحدوث بناءً على أنه متقوم بالحالة السابقة لا باليقين بها. ومعه يحصل العلم الإجمالي إما بثبوت الاستصحاب في هذا الطرف، أو ثبوت التكليف الواقعي في الطرف الآخر، وهو كافٍ للتنجيز.

٢ - الاضطرار إلى بعض الأطراف:

الحالة الثانية: أن يعلم إجمالاً بنجاسة أحد الطعامين ويكون مضطراً فعلاً إلى تناول أحدهما، ولا شك في أن المكلف يسمح له بتناول ما يضطر إليه، وإنما نريد أن نعرف أن العلم الإجمالي هل يكون منجّزًا لوجوب الاجتناب عن الطعام الآخر؟ أو لا؟

وهذه الحالة لها صورتان:

إحدهما: أن يكون الاضطرار متعلّقاً بطعامٍ معيّن.

والأخرى: أن يكون بالإمكان دفعه بأيّ واحدٍ من الطعامين.

أمّا الصورة الأولى فالعلم الإجمالي فيها يسقط عن المنجّزية؛ لزوال الركن الأول، حيث لا يوجد علم إجمالي بجامع التكليف؛ [٣٩٣] والسبب في ذلك أن

نجاسة الطعام المعلومة إجمالاً جزء الموضوع للحرمة، والجزء الآخر عدم الاضطرار، وحيث إنّ المكلف يحتمل أنّ النجس المعلوم هو الطعام المضطرّ اليه بالذات فلا علم له بالتكليف الفعلي، فتجري البراءة عن حرمة الطعام غير المضطرّ اليه وغيرها من الأصول المؤمّنة بدون معارض؛ لأنّ حرمة الطعام المضطرّ اليه غير محتملةٍ ليحتاج الى الأصل بشأنها، ولكن هذا على شرط أن لا يكون الاضطرار متأخراً عن العلم الإجمالي، وإلا بقي على المنجزية؛ لأنّه يكون من حالات العلم الإجمالي المرّد بين الطويل والقصير؛ إذ يعلم المكلف بتكليف فعليّ في هذا الطرف قبل حدوث الاضطرار، أو في الطرف الآخر حتّى الآن.<sup>١</sup>

كان الكلام في النحو الرابع، ومثاله أن يخرج بلل مشتبه بين البول والمني، فيغتسل غسل الجمعة، ويعلم أنّه يُجزي عن الوضوء، ويشكّ في كونه رافعاً للحدث الأكبر، فيشكّ في بقاء الحدث الأكبر على تقدير حدوثه. أف يكون العلم الإجماليّ بعد غسل الجمعة منجزاً؟

وقد ذكرنا أنّ هناك ثلاث تصورات للاستصحاب، ووصل بنا الكلام إلى مناقشة هذه التقريبات:

**مناقشة التصوير الأول:** كانت الصياغة الأولى أن يقول المكلف: أعلم بوجوب ترتيب آثار أحد الحدثين قبل غسل الجمعة وأشكّ في بقاء ذاك الوجوب، فأستصحب الوجوب.

ويلاحظ عليها أنّ ما انصبّ عليه اليقين قد علم بارتفاعه جزئاً بعد غسل الجمعة؛ لأنّ غاية ما علم به وجوب ترتيب آثار الحدث الأكبر إلى غسل الجمعة، دون ما بعد غسل الجمعة. فلا بد من ملاحظة مصب متعلق العلم. وغايته وجوب ترتيب آثار أحد الحدثين إلى غسل الجمعة. فإذا اغتسل غسل الجمعة علم بارتفاع الجامع؛ لأنّ الجامع له أمد بلحاظ حدّه الجامعيّ. فبعدما يغتسل غسل الجمعة يقطع بارتفاع ذاك الجامع. وإنّما يشكّ في ترتيب آثار الجنابة.

وكذا في المثال الآخر الذي لا يعلم المكلف أنّ نذر ترك عصير الرمان أهو إلى الظهر؟ أم إلى الغروب؟ فما دخل في العهدة وجوب ترك عصير البرتقال إلى الظهر أو ترك عصير الرمان كذلك. والزائد على ذلك غير معلوم الاشتغال. فلا يصح استصحاب الجامع بعد القطع بارتفاع الجامع.

وهناك أجوبة أخرى كأنّ يُقال: هذا الجامع لا أثر؛ لأنّه يدور بين مقطوع الارتفاع وبين مشكوك الحدوث.

**مناقشة التصوير الثاني:** كانت الصياغة الثانية أن يستصحب كليّ الحدث بعد الشكّ في بقاءه.

ويُلاحظ عليها أوّلاً ما لوحظ على الصياغة الأولى؛ إذ غاية ما يعلم به المكلف أنّه إمّا أحدث بالأصغر وإمّا أحدث بالأكبر إلى الظهر. واغتسل الجمعة عند الظهر. فذاك المتيقن قد ارتفع.

أو يُقال: الكلي مردد بين مقطوع الارتفاع ومشكوك الحدوث. وما كان هكذا لا أثر له.

وأما ثانياً فلأنّ استصحاب الكلي لا أثر له؛ لما ذكر الأعلام في بحث استصحاب الكلي من القسم الثاني من أنّ الأثر تارة يكون للكلي بعنوانه، وأخرى يكون موضوع الأثر الفرد لا الكلي. فإذا كان موضوع الأثر الكلي أمكن استصحاب الكلي لتنقيح موضوع الأثر. وإذا كان موضوع الأثر الفرد - كأثر حرمة المكوث في المسجدين الذي هو لفرد من فردي الحدث - لم يمكن؛ لأنّ استصحاب الكلي غاية ما يثبت به أثر الكلي.

وما نريد إثباته ترتيب آثار الحدث الأكبر لا الكلي. فاستصحاب الكلي لا يُثبت آثار الفرد.

وكذا في مثال وجوب ترك عصير الرمان؛ فإنّه أثر لنذر عدم شرب عصير الرمان، لا أثر الجامع - أي: "أحدهما" -.

ومن هنا يتضح أنّه لا معنى لإقحام ما ذكر في بحث استصحاب الكلي من القسم الثاني؛

أمّا أوّلاً فلأنّ العلم الإجمالي في استصحاب الكلي يتردد بين الفرد الطويل وبين الفرد القصير، كما إذا اشتبه البلل بين البول والمني، ثم توضأ وعلم برفع

الوضوء للحدث الأصغر دون الأكبر. وبحثنا الآن في الشكّ في طول الطرف الآخر وليس طوله مُحَرَّزًا. ولذا قلنا بعلمنا هنا بارتفاع الجامع بحدّه الجامعيّ. فلا يصحّ إقحام فكرة استصحاب الكلّيّ.

وأما ثانيًا فلأنّ البحث في استصحاب الكلّي لترتيب آثار الكلّي، وبحثنا هنا في ترتب آثار الفرد. فلا معنى لإجراء استصحاب الكلّي لإثبات أثر الفرد. **مناقشة التصوير الثالث:** كانت الصياغة الثالثة أن يعلم بوجوب ترك شرب عصير الرمان قبل الزوال، وبعد الزوال نشكّ في بقاء وجوب الترك في العهدة، فيستصحب بقاءه.

ويلاحظ عليه بأنّ وجوب ترك عصير الرمان غير معلوم بما له من خصوصيّة؛ إذ لا يقين لنا بثبوت وجوب تركه بعنوانه، وغاية ما نعلم وجوب ترك الجامع. فلا يقيت بالحدوث كي يجري الاستصحاب. وإنّ أردتم أنّه معلوم بما هو مصداق للجامع فيرد أنّ الجامع قد ارتفع، فنعلم بارتفاع الوجوب الحاصل بالعلم الإجماليّ.

فالصياغات جميعها غير تامّة. والمصنف ركّز على الثالثة منها.

### المسلك الثاني: منجزية العلم الإجمالي في المقام

المشهور من الأعلام قالوا بأنّ ركن الاستصحاب هو اليقين بالحدوث. فأورد عليهم أنّ مقتضى ذلك عدم جريان الاستصحاب عند ورود أمارة بنجاسة الثوب، وحصول الشكّ بعد ذلك في النجاسة. وبما أنّ الأحكام كلّها ثابتة بالروايات لم يمكن استصحابها.

وجاء جمع وأجاب بأنّ الركن ليس اليقين بالحالة السابقة، بل ثبوت الحالة السابقة. فمتى ثبتت الحالة السابقة جاء دليل الاستصحاب ليعبّدنا بالحالة السابقة. والأمانة تُثبت الواقع تعبّداً.

وجاء الآخوند وقال: لا يُشترط في إجراء الاستصحاب ثبوت الحالة السابقة. بل مفاد دليل الاستصحاب التعبّد بالبقاء على تقدير الثبوت. فعلى تقدير ثبوت الحالة السابقة يعبّدنا الدليل ببقائه. فمفاده جعل الملازمة التعبدية. فلا يُشترط في جريان الاستصحاب طريق إلى ثبوت الحالة السابقة. بل حتى لو شكّ في ثبوتها كان له أن يقول: على تقدير الحدوث أتعبّد بالبقاء.

وبناء على مسلك الآخوند يمكن إثبات منجزية العلم الإجماليّ في النحو الرابع؛ إذ للمكلف أن يقول من أوّل الأمر: أعلم إجمالاً إمّا بجرمة شرب عصير البرتقال إلى الظهر وإمّا بجرمة شرب عصير الرمان إمّا إلى الظهر وإمّا إلى الغروب. فعلى تقدير تعلق النذر بعصير الرمان يكون على يقين بثبوت تركه في الظهر. والشكّ في امتداد تلك الحرمة على تقدير حدوثها مجرى لاستصحاب بقاء حرمة عصير الرمان على تقدير حدوثها. فالعلم الإجماليّ يتردّد بين الفرد القصير الثابت وجدائاً وبين الفرد الطويل الثابت تعبّداً؛ إذ يقول: إمّا الحرام شرب عصير البرتقال إلى الظهر، وإمّا شرب عصير الرمان إلى الغروب.

فهذا النحو الرابع يرجع إلى النحو الثالث، غايته أنّ طوله يثبت بالتعبّد. فيكون من العلم الإجماليّ؛ إذ لا يُشترط في العلم الإجماليّ ثبوت طرفيه بالوجدان.

### الحالة الثانية: الاضطرار إلى بعض الأطراف

لا شكّ في أنّ الاضطرار حدّ التكليف ويرفع فعليّة التكليف. ووقع البحث في العلم الإجماليّ فيما إذا حصل الاضطرار إلى بعض الأطراف، كما إذا كان المكلف مضطراً إلى شرب الماء ثم علم إجمالاً بسقوط نجاسة إمّا في الماء وإمّا في الحليب. فالطرف المضطرّ إليه -وهو الماء- لا إشكال في جواز شربه؛ لأنّه إمّا ألا تكون النجاسة ساقطة فيه، فهو حلال، وإمّا أن تكون ساقطة فيه، والاضطرار يرفع حرمة. وإنّما الكلام في جواز شرب الحليب.

وهنا صورتان: الاضطرار إلى معيّن. والاضطرار إلى الجامع بأنّ يكون كلّ منهما رافعاً للاضطرار.

ولكلّ من الصورتين حالات ثلاث:

١- سبق الاضطرار أو مقارنته للعلم الإجماليّ والمعلوم بالإجمال، ومثاله اضطرار المكلف إلى شرب الماء في الساعة السابعة، وعلمه الساعة العاشرة بسقوط نجاسة في الساعة العاشرة في أحد الإناءين.

٢- تأخر الاضطرار عن العلم الإجماليّ والمعلوم بالإجمال، ومثاله كالحالة السابقة بأن يكون العلم والسقوط في الساعة السابعة والاضطرار في الساعة العاشرة.

٣- سبق الاضطرار عن العلم الإجماليّ وتأخره عن المعلوم بالإجمال، ومثاله اضطرار المكلف الساعة العاشرة إلى شرب الماء، وعلم الساعة الواحدة بسقوط نجاسة الساعة السابعة إمّا في الماء وإمّا في الحليب.

هذه الحالات الرئيسية وإن كانت المحتملات العقلية ثمانية.

فنقول: لا إشكال في أنّ الاضطرار المتأخر عن العلم والمعلوم لا أثر له في انحلال العلم الإجماليّ. والصياغة الفنيّة للمطلب أن يُقال: المورد من موارد الدوران بين الفرد القصير وبين الفرد الطويل. فإن علم المكلف إجمالاً بسقوط نجاسة في الإناء أو الحليب في الساعة السابعة، وطراً الاضطرار إلى شرب الماء في الساعة العاشرة، انكشف له أنّ العهدة إمّا اشتغلت بلزوم ترك شرب الماء إلى الاضطرار، وإمّا بلزوم ترك شرب الحليب إلى الأبد. فيكون من الدوران بين الطويل والقصير. وقلنا أنّ العلم الإجماليّ ينجّز طرفيه.

وأما إذا كان الاضطرار سابقاً لم يكن العلم الإجماليّ منجزاً؛ لأنّه يقول: على تقدير سقوط النجاسة في الماء لم تشتغل عهدي بتكليف؛ لأنّ موضوع التكليف هو النجاسة مع عدم الاضطرار. فإذا سقطت النجاسة في الماء لم يتحقق الموضوع التامّ للتكليف الفعليّ. وعلى تقدير سقوطه في الحليب يحصل



تكليف. فلا علم لنا بوجود الجامع. ومع عدم العلم بوجوب ترك الأحد لا تصدق المنفصلة: «أعلم إجمالاً إمّا بوجوب ترك الأوّل وإمّا ترك الثاني».

قوله: «يسقط عن المنجزية»:

بل لم يحدث حتى يسقط.

وقد يفترض الاضطرار قبل العلم ولكنّه متأخّر عن زمان النجاسة المعلومة، كما إذا اضطرّ ظهرًا إلى تناول أحد الطعامين، ثمّ علم -قبل أن يتناول- أنّ أحدهما تنجّس صباحًا، وهنا العلم بجامع التكليف الفعلي موجود، فالركن الأول محفوظ ولكنّ الركن الثالث غير محفوظ؛ لأنّ التكليف على تقدير انطباقه على مورد الاضطرار فقد انتهى أمده، ولا أثر لجريان البراءة عنه فعلاً، فتجري البراءة في الطرف الآخر بلا معارض.

ويطرّد ما ذكرناه في غير الاضطرار أيضًا من مستقطات التكليف، كتلف بعض الأطراف أو تطهيرها، كما إذا علم إجمالًا بنجاسة أحد إناءين، ثمّ تلف أحدهما أو غسل بالماء، فإنّ العلم الإجمالي لا يسقط عن المنجزية بطرؤ المسقطات المذكورة بعده، ويسقط عن المنجزية بطرؤها مقارنةً للعلم الإجمالي أو قبله.

وأما الصورة الثانية فلا شكّ في سقوط وجوب الموافقة القطعية بسبب الاضطرار المفروض. وإنّما الكلام في جواز المخالفة القطعية، فقد يقال بجوازها، [٣٩٤] كما هو ظاهر المحقّق الخراساني -رحمه الله-. وبرهان ذلك يتكوّن ممّا يلي:

أولاً: أنّ العلم الإجمالي بالتكليف علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعية.

ثانياً: أنّ المعلول هنا ساقط.

ثالثاً: يستحيل سقوط المعلول بدون سقوط العلّة.

فينتج: أنّه لا بدّ من الالتزام بسقوط العلم الإجمالي بالتكليف، وذلك بارتفاع التكليف، فلا تكليف مع الاضطرار المفروض، وبعد ارتفاعه وإن كان التكليف محتملاً في الطرف الآخر ولكنّه حينئذٍ احتمال بدويّ مؤمّن عنه بالأصل.<sup>١</sup>

[...] وتقريب كلام الآخوند في مقدمات:

١- إنّنا بنينا على مسلك العلية، ومقتضى العلية أنّ العلم الإجمالي المتعلق بالتكليف علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعيّة، ومقتضاه أنّه متى فرض أحدهما ثبت وجوب الموافقة القطعيّة واستحال التفكيك بينهما.

٢- لا إشكال في أنّ وجوب الموافقة القطعيّة ساقطة في هذا المورد؛ لأنّ معنى وجوب الموافقة القطعيّة لزوم ترك كلا الطرفين، ولا يمكن الالتزام به في مورد الاضطرار؛ لأجواز اقتحام أحد الطرفين.

٣- يستحيل سقوط المعلول دون سقوط العلّة.

ونتيجة هذه المقدمات أنّ العلم الإجماليّ يسقط عن المنجّزيّة. ولا وجه لهذا السقوط إلا ارتفاع التكليف في موارد العلم الإجماليّ. فلا تكليف من رأي في مورد العلم الإجماليّ. ومن هنا يتضح أنّ المعلوم بالإجمال في موارد الاضطرار إلى غير المعيّن لا فعليّة له أصلاً.

راجع كلام النائني والعراقيّ فيما هو معنى هذين الاصطلاحين: التوسط في التنجّز والتوسط في التكليف؟

والجواب عن ذلك:

أولاً: بمنع علّية العلم الإجمالي بالتكليف لوجوب الموافقة القطعية.

ثانياً بأن: ارتفاع وجوب الموافقة القطعية الناشئ من العجز والاضطرار لا ينافي العلّية المذكورة؛ لأنّ المقصود منها عدم إمكان جعل الشكّ مؤمّناً؛ لأنّ الوصول بالعلم تامّ. ولا ينافي ذلك وجود مؤمّنٍ آخر - وهو العجز، كما هو المفروض في حالة الاضطرار -.

ثالثاً: لو سلّمنا فقرات البرهان الثلاث فهي إنّما تُنتج لزوم التصرّف في التكليف المعلوم على نحوٍ لا يكون الترخيص في تناول أحد الطعامين لدفع الاضطرار إذناً في ترك الموافقة القطعية له، وذلك يحصل برفع اليد عن إطلاق التكليف لحالةٍ واحدة، وهي حالة تناول الطعام المحرّم وحده من قبل المكلف المضطرّ مع ثبوته في حالة تناول كلا الطعامين معاً، فمع هذا الافتراض إذا تناول المكلف المضطرّ العالم إجمالاً أحد الطعامين فقط لم يكن قد ارتكب مخالفةً احتماليةً على الإطلاق، وإذا تناول كلا الطعامين فقد ارتكب مخالفةً قطعيةً [٣٩٥] للتكليف المعلوم فلا يجوز.<sup>١</sup>

تقدم أنّ الآخوند ذهب إلى عدم منجزية العلم الإجماليّ في موارد الاضطرار إلى غير المعيّن.

واعترض عليه المصنف باعتراضات ثلاث:

**الاعتراض الأوّل:** هذا مبني على مسلك العليّة، وقد تقدمت مناقشة هذا المسلك، وقلنا أنّ المنجزية تدور مدار العلم سعةً وضيقاً، ويستحيل أن تكون المنجزية أوسع من العلم بناء على مسلك المشهور من قبح العقاب بلا بيان. ودائرة العلم في العلم الإجماليّ تسع الجامع دون الخصوصية. فما يوازي الخصوصية ليس فيه بيان، وإلا لانقلب العلم الإجماليّ إلى علم تفصيليّ. وبالتالي لا يكون علة تامّة لوجوب الموافقة القطعية، بل مقتضى. فيبطل البرهان المفاد في كلمات البرهان من أنّ سقوط المعلول يقتضي سقوط العلة. وهذا إشكال مبنائيّ.

**الاعتراض الثاني:** تنزلنا وقبلنا مسلك العليّة، ولكننا نسأل: أيساق مسلك العلية عدم إمكان رفع اليد عن وجوب الموافقة القطعية من جميع الجهات؟ بحيث لا يمكننا رفع اليد عن وجوب الموافقة القطعية لأجل العلية بأيّ سبب كان. أم غاية ما يقتضيه مسلك العلية: عدم رفع اليد عن وجوب الموافقة القطعية من جهة البيان؟ حيث قام بيان وعلم، وبالتالي يكون قيام العلم منافياً لجعل المؤمن والمرحّص في الأطراف. فغاية ما تقتضيه مسلك العلية عدم إمكان

جعل الشكّ في موارد العلم الإجماليّ مؤمّنًا بإجراء الأصل؛ لقيام البيان ووصول الواقع.

من الواضح أنّ غاية ما يقتضيه دليل مسلك العليّة أنّه لا يمكن رفع اليد عن وجوب الموافقة القطعيّة من حيث البيانيّة؛ بدعوى وصول الواقع إلى المكلف، وبعد وصوله لا يمكن جعل الشكّ في الأطراف مؤمّنًا. ولا يقتضي عدم رفع اليد لوجوب الموافقة القطعيّة لوجود سبب رافع للتكليف كالاضطراب والخرج. فلا يقتضي مسلك العليّة عدم رفع اليد عن وجوب الموافقة القطعيّة من جهة وجود مؤمّن آخر وهو الاضطراب. والمدعى في البحث أنّ التأمين الموجب لرفع اليد عن وجوب الموافقة القطعيّة ليس الشكّ، بل من حيث وجود الاضطراب الرافع للتكليف. فيُدعى أنّ المكلف إذا اضطرّ إلى ارتكاب أحد الطرفين لا بعينه فهو مضطرّ إلى الجامع. فبمقدار الاضطراب يجوز له اقتحام الجامع المتحقق بـ "أحد"، وهذا لا ينافي العليّة. كيف؟ والعلم التفصيليّ يمكن رفع اليد عنه، ولا يزيد العلم الإجماليّ على العلم التفصيليّ.

**جواب الاعتراض الثاني:** قد يُقال على لسان الآخوند: تقولون بإمكان وجود مؤمّن آخر، وهو الاضطراب، ولكنّ هذا المؤمّن إمّا أنّ يوجب بقاء فعليّة التكليف في موارد العلم الإجماليّ، وإمّا ألا يوجب ذلك. فإنّ كان التكليف الفعليّ موجودًا لم يكن الاضطراب حدًا للتكليف، ومتى فُرِضت فعليّة التكليف ولم يكن الاضطراب رافعًا للفعليّة وجبت الموافقة القطعيّة، وإن لم يكن موجودًا فلا تكليف في موارد العلم الإجماليّ، كما أنّه لا تكليف في موارد العلم

التفصيلي. فإمّا أن تؤمنوا بفعليّة التكليف وإمّا أن تقولوا بأنّه ليس بفعليّ. خصوصاً وأنّ الآخوند يرى فعليّة التكليف بمعنى وصول الحكم إلى مرحلة توجب تعلّق الإرادة الزومية بالفعل بنحو لا يرضى المولى بتفويته بأيّ حال. فلا يمكن التفكيك بين حرمة المخالفة القطعيّة وبين وجوب الموافقة القطعيّة -بخلاف ما يظهر من الشيخ الأعظم وما قال به النائنيّ-.

فالاعتراض الثاني الذي سجّل على الآخوند لم يخف عليه.

**الاعتراض الثالث:** ذكرتم أنّ الشارع رخص في تناول أحد الطعامين أو الشرابين لدفع الاضطرار، وهذا ممّا لا إشكال فيه. ومعناه أنّ الشارع أذن في ترك وجوب الموافقة القطعيّة. ورفع اليد عن وجوب الموافقة القطعيّة مساوق لرفع التكليف من أصل. وهذا الكلام من الآخوند مبني على أنّ ترخيص الشارع في اقتحام أحد الأطراف يستلزم رفع اليد عن وجوب الموافقة القطعيّة. وكأنّه يرى عدم إمكان الجمع بين الترخيص في اقتحام أحد الأطراف وبين بقاء وجوب الموافقة القطعيّة. واعترض عليه الأعلام -كالنائني والعراقي- بجواز الجمع بينهما.

نعم فرق بين موارد الاضطرار إلى المعيّ وبين موارد الاضطرار إلى غير المعيّ. وتوضيح المطلب يحتاج إلى بيان اصطلاحين:

١- التوسط في التنجّز أو التنجيز، وهو ما ذكره المحقق النائني في الفوائد. فذهب الميرزا إلى أنّ في موارد الاضطرار إلى غير المعيّ لا نتصرف في التكليف، وإمّا نتصرّف في عالم التنجّز. وهذا هو الفارق بين الاضطرار إلى معيّ وبين



الاضطرار إلى غير المعين؛ ففي موارد الاضطرار إلى المعين هناك تصرف في عالم التكليف والفعليّة؛ إذ فعليّة التكليف منوطة بعدم الاضطرار. فإذا اضطرّ المكلف إلى معين كان المضطرّ إليه حلالاً واقعاً، ويكون عروض الاضطرار موجباً للتصرف في عالم التكليف، وبالتالي يكون تصرفاً في عالم الفعليّة. وأما في موارد الاضطرار إلى غير المعين فلا تصرف في عالم الفعليّة؛ لأنّ المكلف قادر على ترك النجس الواقعيّ، وليس مضطراً؛ لأنّ اضطراره يرتفع بالجامع، والجامع ينطبق على الحلال، وإنّما المشكلة فيه من جهة أنّه لا يميّز الحلال عن الحرام. فلم يضطر إلى شرب النجس وغايته أنّه جاهل. فالمشكلة في جهله. فلا معنى لرفع التكليف الفعليّ. وإنّما يرتفع التكليف إذا اضطرّ إلى شرب الحرام.

ولهذا قلنا: إذا اضطرّ المكلف إلى معين وكان اضطراره سابقاً كان مانعاً من العلم بفعليّة التكليف - كما بيّنا سابقاً-. بخلاف الاضطرار السابق إلى غير معين؛ لأنّ فعليّة التكليف لا ترتفع. فلا يوجب رفع العلم بالجامع. وإنّما يتصرّف العقل في عالم المنجزية بفكرة التوسط في التنجيز، وذلك بأن يقول العقل -الذي هو المرجع في عالم التنجيز-: هنا مراتب ثلاث للامتنال: الأولى حرمة المخالفة القطعيّة ووجوب الموافقة القطعيّة. وهي المرتبة العليا. الثانية عدم حرمة المخالفة القطعيّة فضلاً عن وجوب الموافقة القطعيّة. وهي المرتبة الدنيا.

الثالثة حرمة المخالفة القطعيّة وعدم وجوب الموافقة القطعيّ. وهي المتوسطة.

فالعقل يقول: هناك تكليف فعليّ في مورد الاضطرار لا إلى معيّن. غايته أنّ الاضطرار يوجب رفع اليد عن وجوب الموافقة القطعيّة بحكم العقل. ولكن تبقى حرمة المخالفة القطعيّة ولا موجب لرفع اليد عنها. فالضرورات تقدّر بقدرها. فالتكليف الفعليّ من حيث متطلبات حرمة المخالفة القطعيّة لا داعي إلى رفع اليد عنه.

وكثيراً ما يتمسك النائي بفكرة مراتب الامتثال. فيقول: لا يصح الاحتياط إذا دار الأمر بين الامتثال القطعي الإجمالي وبين الامتثال التفصيلي الظني لا بد من الامتثال التفصيلي الظني. فإذا دارت القبلة بين اتجاهين، إمّا أن نعتمد على الأمانة فنمتثل وجوب الصلاة امتثالاً ظنيّاً تفصيليّاً وإمّا أن نعتمد على الاحتياط فنمتثل وجوب الصلاة امتثالاً قطعياً إجمالياً بتكرار الصلاة. والثاني لا يصح عند النائي.

ثم إنّ فكرة التوسط في التنجيز لا يقبلها أصحاب مسلك العليّة. فيقولون: متى كان التكليف فعليّاً لم يصح التفكيك بين حرمة المخالفة القطعيّة وبين وجوب الموافقة القطعيّة.

٢- التوسط في التكليف، وهو ما ذكره العراقيّ من جواز اقتحام أحد الطرفين، ووجوب ترك الطرف الآخر. وحاول أن يدفع الإشكال الذي في ذهن الآخوند بأنّ الشارع يتصرف في عالم التكليف، ولكن لا برفع اليد عن أصل التكليف في موارد الاضطرار، بل يجعل التكليف مقيّداً بنحو يحفظ التقييد للمولى ملاك الاضطرار الموجب للترخيص في الاقتحام، ومن جهة أخرى لا يفوّت الملاك

الملزَم في المورد. فيستطيع المولى أن يجمع بين حفظ مرتبة من مراتب التكليف، وبين تأمين رفع اضطرار المكلف، وذلك بتقييد المكلف. فللتكليف مراتب ثلاث، لا للتنجّز، وهي: الأولى حرمة شرب النجس مطلقاً، وهو غير معقول في مورد الاضطرار. وهي العليا.

الثانية عدم حرمة شرب النجس مطلقاً. وهي الدنيا. الثالثة تقييد التكليف بنحو يقتضي الترخيص في اقتحام أحد الأطراف لرفع العجز والاضطرار، ولا يسمح للمكلف بترك التكليف من رأس، وكأنّه لا حرمة لشرب النجس. بل حرمة شرب النجس مقيّدة بقيد مّا. وهي المتوسطة. وإذا فرضنا تقيّد نفس التكليف بسنخ قيدٍ يُفضي إلى الترخيص في رفع الاضطرار بأحدهما وعدم جواز اقتحام كلا الطرفين. وبناء على هذا السنخ تحصل المخالفة القطعية باقتحام الطرفين، وتحصل الموافقة القطعية باقتحام أحد الطرفين وترك الآخر. ولو كان التكليف مطلقاً لقلنا بكونها مخالفة احتمالية.

فإشكال الآخوند ناشئ من إطلاق التكليف. وحيث إنّ مشكلة الآخوند ثبوتية، ندفعها بفكرة التوسط في التكليف. وهذا ما تقتضيه المرتكزات العقلية والعقلانية؛ حيث إنّها توجب تقييد التكليف لا رفع التكليف من رأس.

فما هو هذا القيد؟ اختلف الأعلام في صياغة القيد؛ فهناك صياغة للعراقيّ،  
وهناك صياغة للمصنف، وهناك صياغة لغيرهما. يأتي بيان الصياغة.

### ٣ - انحلال العلم الإجمالي بالتفصيلي:

لكلّ علمٍ إجماليٍّ سبب، والسبب تارةً يكون مختصّاً في الواقع بطرفٍ معيّنٍ من أطراف العلم الإجمالي، وأخرى تكون نسبته الى الطرفين أو الأطراف على نحوٍ واحد.

ومثال الأول: أن ترى قطرة دمٍ تقع في أحد الإناءين ولا تميّز الإناء بالضبط، فتعلم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين؛ والسبب هو قطرة الدم، وهي في الواقع مختصة بأحد الطرفين. ويمكن أن تؤخذ قيداً في المعلوم بأن تقول: إنّي أعلم إجمالاً بنجاسة ناشئة من قطرة الدم التي رأيته، لا بنجاسة كيفما اتفقت.

ويترتّب على ذلك أنّه:

إذا حصل علم تفصيلي بنجاسة إناءٍ معيّنٍ من الإناءين، فإن كان هذا العلم التفصيلي بنفس سبب العلم الإجمالي، بأن علمت تفصيلاً بأنّ القطرة قد سقطت هنا انحلّ العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي وانهدم الركن الثاني، إذ يكون من النحو الأول من الأنحاء الأربعة المتقدمة عند الحديث عن ذلك الركن.

وإن كان هذا العلم التفصيلي بسببٍ آخر، كما إذا رأيت قطرةً أخرى من الدم تسقط في الإناء المعين لم ينحلّ العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي؛ لأنّ

المعلوم التفصيلي ليس مصداقاً للمعلوم الإجمالي لينطبق عليه ويسري العلم من الجامع إلى الفرد بخصوصه.

وكذلك الأمر إذا شكّ في أنّ سبب العلم التفصيلي هو نفس تلك القطرة أو غيرها، حيث لا يحرز حينئذٍ كون المعلوم التفصيلي مصداقاً للمعلوم الإجمالي، ويدخل في النحو الثالث من الأنحاء الأربعة المتقدمة عند الحديث عن الركن الثاني. [٣٩٦]

ومثال الثاني -أي ما كانت نسبة سبب العلم الإجمالي فيه إلى الأطراف متساوية-: أن يحصل علم إجمالي بنجاسة أحد الإناءات التي هي في معرض استعمال الكافر أو الكلب لمجرد استبعاد أن يمرّ زمان طويل بدون أن يستعمل بعضها؛ فإنّ هذا الاستبعاد نسبته إلى الأطراف على نحو واحد، ويترتب على ذلك: أنّه لا يصلح أن يكون قيّداً محصّصاً للمعلوم الإجمالي. وعليه فإذا حصل العلم التفصيلي بنجاسة إناءٍ معيّن انحلّ العلم الإجمالي حتماً؛ لانعدام الركن الثاني؛ وذلك لأنّ المعلوم التفصيلي مصداق للمعلوم الإجمالي جزئاً؛ حيث لم يتحصّص المعلوم الإجمالي بقيدٍ زائد، ومعه يسري العلم من الجامع إلى الفرد، ويدخل في النحو الثاني من الأنحاء الأربعة المتقدمة، عند الحديث عن الركن الثاني.

وفي كلّ حالةٍ يثبت فيها الانحلال يجب أن يكون المعلوم التفصيلي والمعلوم الإجمالي متّحدين في الزمان، وأمّا إذا كان المعلوم التفصيلي متأخراً زماناً فلا

انحلال للعلم الإجمالي حقيقة؛ لعدم كون المعلوم التفصيلي حينئذٍ مصداقاً للمعلوم الإجمالي.

ولا يشترط في الانحلال الحقيقي وانهدام الركن الثاني التعاصر بين نفس العلمين؛ فإنّ العلم التفصيلي المتأخّر زماناً يوجب الانحلال أيضاً إذا أحرز كون معلومه مصداقاً للمعلوم بالإجمال؛ لأنّ مجرّد تأخّر العلم التفصيلي مع إحراز المصادقية لا يمنع عن سرية العلم قهراً من الجامع الى الخصوصية، وهو معنى الانحلال.<sup>١</sup>

ذكرنا أنّ المحقق العراقي تمسك بفكرة التوسط في التكليف، واختلف صياغة الأعلام للقيّد الذي نُثبت به [...].

فذكر المحقق العراقي<sup>٢</sup> ما حاصله أنّ للمكلف علمين:

العلم الأوّل: الشارع يرضى برفع الاضطرار في موارد العلم الإجماليّ كما يرضى به في موارد العلم التفصيليّ.

العلم الثاني: رفع الاضطرار غاية ما يقتضيه شرب إناء واحد من الإناءين - أي: ارتكاب الجامع-. وما زاد على الجامع لا يرضى الشارع باقتحامه. وحينئذٍ نقول: غاية ما يرضى به الشارع: شرب النجس الرافع للاضطرار. فإذا

<sup>١</sup> الحلقة الثالثة: ص ٣٩٥-٣٩٦

<sup>٢</sup> نهاية الأفكار: ج ٣: ص ٣٥٢

اتفق رفع الاضطرار بالنجس رضي به الشارع. ولا يرضى شرب النجس المقترن بشرب الإناء الحلال. فإذا شرب المحلل لا يرضى شرب النجس.

فيصح لنا أن نقول: المكلف يعلم بأن الشارع لا يرضى بشرب النجس المقترن بشرب المحلل. وهذه قضية بيّنة يُدركها العقل والعقلاء.

ومعنى هذا أن دليل جواز شرب النجس لا إطلاق له لمورد الاقتران بشرب المحلل.

ونتيجة العلمين أن الشارع يرخص في شرب النجس الواقعي غير المقترن بشرب المحلل.

فنقول: إذا اقتحم المكلف أحد الطرفين، وكان في الواقع حلالاً، فبه. وإذا كان النجس الواقعي لم يقتن شربه بشرب المحلل، وقد أجاز الشارع شربه. فيقطع المكلف بالموافقة القطعية عند اقتحام أحد الطرفين.

وإذا اقتحم كلا الإناءين ولم يبال، فلم يرخصه في شرب النجس؛ لاقترانه بشرب المحلل. ولا فرق في ذلك بين أن يكون المشروب أولاً المرفوع به الاضطرار هو الطاهر وبين كونه النجس. فتحصل مخالفة قطعية للتكليف الواقعي. فشرب كلا الإناءين شرب للنجس.

وهذا التقييد الذي ذكره للإطلاق الأحواليّ لدليل الحرمة من جهة احتفاف الدليل بالمرتکز الواضح العقلي أو العقلانيّ.

وهذا نظير ما ذكر في باب الترتب؛ حيث إنّ الأدلة فيه مطلقة، وقصرت القدرة عن الجمع بين الامتثالين، ولا يمكن للمكلف الجمع بينهما؛ فإنّ ظاهر



الأدلة مطلقة: «صلّ سواء أنقذت أم لا» و «أنقذ الغريق سواء صليت أم لا». فقصور القدرة يوجب تقييد إطلاق المهم بعدم الانشغال بالأهم، أو تقييد إطلاق أحد المهمين بعدم الانشغال بالمهم الآخر. ولذا قالوا أنّ إمكان هذا التقييد هو الدليل عليه.

وهناك صياغات أخرى لهذا المطلب، فهناك صياغة للنائبي في أجود التقريرات، وهناك صياغة للسيد الصدر.

وبعضهم اختصر وقال: لا حاجة إلى هذه الصياغة، بل نقول: رخص الشارع في المضطر إليه، فإذا اقتحم الأوّل كان حلالاً، ولم يكن له اقتحام الثاني. ولكن يرد على هذا أنّ الأوّل إذا كان حراماً جاز له اقتحام الثاني. نعم. اقتحامه بلا مؤمن تجرّ.

فعلى صياغة العراقيّ يكون اقتحام الثاني مخالفة قطعيّة، بخلاف الصياغة الأخرى؛ فإنّه يكون مخالفة احتماليّة.

وقد يُقال على صياغة العراقيّ أنّه إذا لم يقتحم شيئاً منهما كانا حلالين عليه، فيلزم الترخيص القطعيّ في المخالفة الواقعيّة.

### انحلال العلم الإجماليّ بالعلم التفصيليّ

هذا المطلب مرتبط بالركن الثاني من أركان العلم الإجماليّ. وقد ذكرنا في الركن الثاني أنّ العلم الإجماليّ تارة يكون دون علامة، وأخرى يكون مع علامة. وذكرنا أنّه على كلّ تقدير تارة يكون المعلوم بالتفصيل ناظرًا مباشرة إلى تعيين المعلوم بالإجمال، وأخرى لا يكون ناظرًا إليه مباشرة. وقلنا أنّ المعلوم بالتفصيل

إذا كان ناظرًا إلى تعيين المعلوم بالإجماليّ ومحدّدًا له حصل الانحلال الحقيقيّ، سواء كان له علامة أم لا.

فإذا علم إجمالًا بأنّ قطرة دمٍ سقطت في أحد الإناءين في الساعة السابعة، ثم علم في الساعة العاشرة بأنّها سقطت في الإناء الأوّل، كان المعلوم بالتفصيل ناظرًا إلى تعيين المعلوم بالإجمال. فلا تبقى المنفصلة في أفق النفس.

وأخرى لا يكون ناظرًا إلى تعيينه، كما إذا علم بسقوط قطرة دم في أحد الإناءين، ثم علم بأنّ أحد الإناءين نجس، ولم يدر أهو نجس بتلك النجاسة؟ أم لا؟ فإنّ كان المعلوم بالإجمال له علامة لم ينحلّ؛ لأنّ ضابط الانحلال إحراز انطباق المعلوم بالتفصيل على المعلوم بالإجمال. وهنا لا نُحرز الانطباق. وإنّ لم تكن له علامة انحلّ على مبنى النائيّ والمصنّف ولم ينحلّ على مبنى العراقيّ.

فنقول هنا: العلم الإجماليّ يحصل بسبب، ولا يُعقل حصوله بلا سبب. فتارة يكون سبب العلم مختصًا بطرف معيّن في الواقع، كما إذا رأينا قطرة دم سقطت في أحد الإناءين؛ فإنّ هذا السبب يكون منحازًا إلى طرف بعينه في الواقع. فهو سبب مختصّ بأحد الطرفين. ويكون العلم الإجماليّ ذا علامة وهي قطرة الدم. فتطبق عليه قواعد ما له علامة.

وأخرى لا يكون سبب العلم الإجماليّ سببًا مختصًا بأحد الطرفين، بل نسبته إلى جميع الأطراف على حدّ سواء. كما إذا علمت أنّ هناك عشرة أواني، وعلمت أنّ هناك كلبًا عطشان بقربها، فإنّا نعلم بشرب الكلب من أحدها؛

استبعاداً لعدم شربه منها. ونسبة هذا السبب إلى كل طرف طرف نسبة واحدة، وليس له انحياز إلى أحد الأطراف. فنعلم أنّ أحد الإناءين نجس وليست له علامة.

والثمرة تظهر فيما إذا علمنا تفصيلاً بأنّ أحد الأواني العشر نجس، فيتحقق الانحلال في المثال الثاني دون الأوّل.

ثمّ إنّ من الواضح أنّ شرط الانحلال اتحاد زمان المعلوم بالتفصيل مع زمان المعلوم بالإجمال. ولو علمنا بالمغايرة الزمانيّة لكان المعلوم بالتفصيل أجنبيّاً عن المعلوم بالإجمال. فإذا علمنا بسقوط نجاسة في الساعة السابعة ثمّ علمنا تفصيلاً بسقوط نجاسة في الساعة الثامنة قطعنا بعدم الانطباق ولم يتحقق الانحلال.

نعم. لا يُشترط التعاصر في العلمين. بل لا معنى للتعاصر بينهما وإلا لما كان علماً إجمالياً. فإذا علم في الساعة السابعة بسقوط النجاسة، ثمّ علم في الساعة العاشرة بنجاسة هذا الإناء بنجاسة في الساعة السابعة، فيتحقق الانحلال؛ لأنّ زمان المعلومين واحد.

وهنا سؤال: قد يُقال ما أفاده المصنف في التفريق بين مثال رؤية قطرة الدم وبين مثال الاستبعاد غير تام؛ لأنّ سبب العلم بالنجاسة قطرة الدم، وسبب العلم بالنجاسة هو شرب الكلب، والاستبعاد ليس إلا مقدّمة لعلمنا بشرب الكلب. وشرب الكلب منحاز إلى أحد الأطراف بخلاف الاستبعاد. فتكون جميع الأطراف بعلامة، ولا يوجد مورد بلا علامة. فما وجه التفريق بينهما؟



#### ٤ - الانحلال الحكمي بالأمارات والأصول:

إذا جرت في حق المكلف أمارات أو أصول شرعية منجزة للتكليف في بعض أطراف العلم الإجمالي فلا انحلال حقيقي ولا تعدي، كما تقدم، ولكن ينهدم الركن الثالث بإحدى صيغتيه المتقدمتين إذا توفرت شروط:

أحدها: أن لا يقلّ البعض المنجز بأمانة أو الأصل الشرعي عن عدد المعلوم بالإجمال من التكليف.

ثانيها: أن لا يكون المنجز الشرعي من أمانة أو أصل ناظرًا إلى تكليف مغاير لما هو المعلوم إجمالًا، كما إذا علم إجمالًا بجرمة أحد الإبناء بسبب نجاسته وقامت البينة على حرمة أحدهما المعين بسبب الغصب.

ثالثها: أن لا يكون وجود المنجز الشرعي متأخرًا عن حدوث العلم الإجمالي. فكلما توفرت هذه الشروط الثلاثة انهدم الركن الثالث؛ لجريان الأصل المؤمن في غير مورد المنجز الشرعي بلا معارضٍ وفقًا للصيغة الأولى، ولعدم صلاحية العلم الإجمالي للاستقلال في تنجيز معلومه على كل تقديرٍ وفقًا للصيغة الثانية.

ويسمى السقوط عن المنجزية في هذه الحالة بالانحلال الحكمي تمييزاً له عن الانحلال الحقيقي والانحلال التعبدي.

وأما إذا اختلّ الشرط الأول فالعلم الإجمالي منجز للعدد الزائد، والأصول بلحاظه متعارضة.

وإذا اختلّ الشرط الثاني فالأمر كذلك؛ لأنّ ما ينجزه العلم في مورد الأمانة غير ما تنجزه الأمانة نفسها. [٣٩٨]

وإذا اختلّ الشرط الثالث كان العلم الإجمالي منجزاً والركن الثالث محفوظاً؛ لأنّ الأصول المؤمّنة في غير مورد الأمانة والأصل الشرعي المنجز معارضة بالأصول المؤمّنة التي كانت تجري في موردتهما قبل ثبوتهما.

وبكلمةٍ أخرى: إذا أخذنا من مورد المنجز الشرعي فترة ما قبل ثبوت هذا المنجز ومن غيره الفترة الزمنية على امتدادها حصلنا على علمٍ إجماليٍّ تامّ الأركان فينجز.

ومن هنا يعرف أنّ انهدام الركن الثالث بالمنجز الشرعي مرهون بعدم تأخر نفس المنجز عن العلم، ولا يكفي عدم تأخر مؤدّي الأمانة - مثلاً - مع تأخر قيامها؛ وذلك لأنّ سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز في حالات قيام المنجز الشرعي في بعض أطرافه إنّما هو بسبب المنجزية الشرعية بإحدى الصيغتين السابقتين، والمنجزية لا تبدأ إلّا من حين قيام الأمانة أو جريان الأصل، سواء كان المؤدّي مقارناً لقيامها أو سابقاً على ذلك.

وبالمقارنة بين الانحلال الحكمي - كما شرحناه هنا- والانحلال الحقيقي - كما شرحناه آنفاً- يظهر أنّهما يختلفان في هذه النقطة، فبينما العبرة في الانحلال الحكمي بعدم تأخر نفس المنجز الشرعي عن العلم الإجمالي نلاحظ أنّ العبرة في الانحلال الحقيقي كانت بملاحظة جانب المعلوم التفصيلي وعدم تأخره عن زمان المعلوم الإجمالي؛ وذلك لأنّ ميزانه سراية العلم من الجامع الى الفرد، وهي لازم قهريّ لانطباق المعلوم الإجمالي على المعلوم التفصيلي ومصادقية هذا لذاك، ولا دخل لتأريخ العلمين في ذلك، فمتى ما اجتمع العلمان -ولو بقاءً- وحصل الانطباق المذكور حصل الانحلال الحقيقي.<sup>١</sup>

### الانحلال الحكمي بالأمارات والأصول

ناظر إلى الركن الثالث من أركان منجزية العلم الإجمالي؛ حيث ذكرنا أنّ من أركان المنجزية أنّ يكون كل طرف من أطراف العلم الإجمالي مشمولاً للأصل في نفسه -على صياغة النائيني-، أو أنّ يكون صالحاً لتنجيز معلومه على كل تقدير -على صياغة العراقي-.

وذكرنا أنّ لنا أنحاء ثلاثة للانحلال: الحقيقي، والتعدي، والحكمي. والمصنف أنكر التعدي. وليس الكلام فعلاً في الحقيقي. فيتعين أنّ يكون البحث في الحكمي.

والمراد بالحكمي: عدم تعارض الأصول الترخيصية في أطراف العلم الإجمالي، بحيث يجري الأصل في أحد الطرفين بلا معارض.

ومورد هذا الانحلال ما إذا قامت أمانة منجزة أو أصل منجز في بعض أطراف العلم الإجمالي، كما إذا قامت أمانة على نجاسة الإناء الأول في الساعة السابعة، ثم علمنا في العاشرة بسقوط نجاسة في أحد الإناءين. فيقال: الإناء الأول قامت أمانة منجزة فيه، فلا يجري الأصل المؤمن فيه. فيجري الأصل المؤمن - كالبراءة أو أصالة الطهارة - في الثاني بلا معارض - بصياغة النائي - ، أو ليس للعلم الإجمالي على تنجيز معلومه، بل له القدرة على التنجيز لو كان معلومه في الطرف الثاني؛ إذ المنجز لا يتنجز - على صياغة العراقي -. وهذا المقدار من اليان مرّ بنا في بيان الركن الثالث. وإنما المقصد هنا هو التفصيل في شروط انحلال العلم الإجمالي حكماً بالأمانة والأصل. ذكر المصنف أنه لا بد من توفر شروط أو أركان ثلاثة ليتحقق الانحلال الحكمي:

**الشرط الأول:** أن لا يقلّ المعلوم بالأمانة أو الأصل عن المعلوم الإجمال. فإذا نسبنا المعلوم بالإجمال إلى الأمانة أو الأصل المنجز، فتارة يكون المعلوم بالأمانة أقل، وأخرى مساوياً، وثالثة أكثر.

فإذا علمنا بوجود خمسة أواني نجسة ضمن عشرة أواني، فتارة تقوم الأمانة على أربعة أواني، وأخرى على خمسة، وثالثة على ستة. فإن كان أكثر أو مساوياً تحقق شرط الانحلال. وإنما المشكلة في قيام الأمانة على الأقل.



فإن كان أقلّ يبقى مقدار داخل في العهدة بالعلم الإجماليّ، والمفروض أنّه منجز لذلك العدد الزائد الذي لم تقم عليه أمانة. فتكون الأصول العملية المؤمّنة متعارضة في الزائد.

ومقتضى تعارض الأصول المؤمّنة في الزائد هو حصول منجزة للعلم الإجماليّ. وإن شئت قلت: إجراء الأصول الترخيصية في الباقي ترخيص في المخالفة العملية القطعية في ذاك الزائد.

**الشرط الثاني:** أن لا يكون المنجز الشرعي ناظرًا إلى تكليف مغاير لما هو المعلوم بالإجمال. فإذا علمنا إجمالًا بجرمة أحد الإناءين بسبب النجاسة، وقامت أمانة على حرمة شرب الإناء الأوّل لكونه مغصوبًا، في انحلال العلم الإجماليّ بقيام الأمانة اتجاهاً:

الاتجاه الأوّل: يتحقق الانحلال؛ لأنّ النجاسة والغصب ليسا إلا حيثيتين تعليليتين لثبوت التكليف. فغاية ما حصل بالعلم الإجماليّ هي حرمة شرب أحد الإناءين. فإذا قامت أمانة منجزة على حرمة شرب هذا الإناء، كان لنا إجراء الأصل المؤمّن في الآخر بلا معارض، من دون معارضته للأصل المؤمّن في الطرف الذي قامت عليه الأمانة؛ إذ لا يجري في ذاك الطرف.

الاتجاه الثاني: لا يتحقق الانحلال - كما بنى عليه المصنف -؛ لأنّ حرمة الشرب من جهة الغصب غير حرمة الشرب من جهة النجاسة، ولكلّ منهما عقوبة مختلفة عن عقوبة الآخر. فالنجاسة والغصب حيثيتان تقيديّتان لا تعليليّة. فقد يحصل التأمين من جهة النجاسة دون الغصب مثلاً. والمفروض

أنّ الذي دخل في العهدة بالعلم الإجماليّ لزوم الاجتناب من حيث النجاسة، فلا بد من وجود مؤمّن للمكلف من حيث النجاسة لا الغصب. ومجرد علمنا بأنّ الإناء الأوّل مغصوب غاية ما يقتضي إجراء أصالة البراءة من جهة الغصب في الطرف الثاني. أمّا أصالة الطهارة أو البراءة عن عنوان النجس يجري فيه الأصلان ويتعارضان. والجمع بين الأصلين من جهة النجاسة والتأمين ترخيص في المخالفة القطعية.

ففرق بين إجراء البراءة والتأمين من جهة، وعدم التأمين من جهة أخرى.

**الشرط الثالث:** عدم تأخر قيام المنجز الشرعي عن العلم الإجماليّ.

فلنا علم إجماليّ حصل في زمان، ولنا منجز قام في زمان. فيُشترط في تحقق الانحلال أن لا يكون المنجز الشرعي التفصيلي القائم في بعض الأطراف متأخرًا عن حدوث العلم الإجماليّ.

فإذا حصل علم إجماليّ للمكلف الساعة العاشرة صباحًا فعلم أنّ أحد الإناءين قد تنجّس، وبعد ذلك في الساعة الواحدة ظهرًا قامت أمانة على أنّ الإناء الأوّل نجس، في حصول الانحلال مسلّكاً:

المسلّك الأوّل: ما ذهب إليه المحقق الإيرواني في نهاية النهاية من انحلال العلم الإجماليّ بالمتأخر؛ لأنّ الأصول لا تتعارض في أطاف العلم الإجماليّ بعد زمان قيام المنجز. فللمكلف أن يجري أصالة الطهارة في الطرف الآخر بلا معارض. فيكون إجراء الأصل في أحد الطرفين بمرجح.

المسلك الثاني: ما ذهب إليه المشهور من أنّ التأخّر لا أثر له في الانحلال. وإلا فإنّ علم المكلف في الساعة العاشرة بنجاسة أحد الإناءين وسكب أحدهما في الساعة الواحدة انحلّ العلم الإجماليّ.

فالصحيح أنّه لا انحلال في المقام؛ لأنّ المورد من موارد الفرد القصير والفرد الطويل. فإجراء أصالة البراءة في الإناء الأوّل من الساعة العاشرة إلى الساعة الواحدة بجميع آناته، معارض بإجراء الأصل في الطرف الآخر بجميع آناته. ولا فرق في ذلك بين فكرة الانحلال وبين غيرها؛ لأنّ الأصول الترخيصيّة تسقط في كلّ آناتها. ولا علاقة للمنجزية بطول الزمان وقصره.

وإنّما يحصل الانحلال إذا كان المنجز مقارناً أو متقدماً. فعلى صياغة النائي: الأصل المؤمّن لا يجري من حين العلم الإجماليّ. وعلى صياغة العراقي: المتجز لا يتنجز.

تنبيه: لكي يتحقق الانحلال لا بدّ من مقارنة المنجز للعلم الإجمالي أو تقدمه على العلم الإجماليّ. فالمدار على تقدم الأمانة أو الأصل؟ أم على تقدّم مؤدى الأمانة والأصل؟ فإذا علم المكلف إجمالاً في الساعة العاشرة بأنّ أحد الإناءين نجس، وفي الساعة الواحدة ظهرًا قامت الأمانة على أنّ الإناء الأوّل نجس من الساعة السابعة صباحًا. فالمنجز متأخر في زمانه عن العلم، ومؤدّى المنجز متقدّم عليه.

المدار على المنجّز، لا مؤدّى المنجّز. فمتى كان المنجّز متأخرًا لم يحصل الانحلال، وإن كان مؤداه متقدمًا؛ والوجه فيه أنّ المدار في السقوط والانحلال لحاظ عالم المنجزية.

فعلى صياغة النائني يُقال: العلم الإجماليّ حصل في الساعة العاشرة، وكل طرف مجرى للأصل لولا المعارضة، فتساقط الأصول وتحصل المنجزية ويدخل المعلوم بالإجمالي في العهدة.

وعلى صياغة العراقي: العلم الإجماليّ صالح لتنجيز معلومه على كل تقدير. ولا تأتي فكرة عدم تنجّز المتنجّز. ولا متنجّز في الفرض.

ومن هنا يتضح الفرق بين الانحلال الحقيقي وبين الانحلال الحكمي؛ فإنّا قلنا في الانحلال الحقيقي أنّ المدار على زمان المعلوم لا العلم. والمدار في الحكمي على تعارض الأصول أو عدم تنجّز المتنجّز.

٥ - اشتراك علمين إجماليين في طرف:

قد يفترض أنّ أحد طرفي العلم الإجمالي طرف في علم إجماليٍّ آخر، فإن كان العلمان متعاصرين فلا شكّ في تنجيزهما معًا وتلقّي الطرف المشترك التنجّز منهما معًا؛ لأنّ مرجع العلمين إلى العلم بثبوت تكليفٍ واحدٍ في الطرف المشترك، أو تكليفين في الطرفين الآخرين.

وأما إذا كان أحدهما سابقًا على الآخر فقد يقال: إنّ العلم المتأخّر يسقط عن المنجّزية؛ لاختلال الركن الثالث:

إمّا بصيغته الأولى، وذلك بتقريب أنّ الطرف المشترك قد سقط عنه الأصل المؤمّن سابقًا بتعارض الأصول الناشئ من العلم الإجمالي السابق، فالأصل في الطرف المختصّ بالعلم الإجمالي المتأخّر يجري بلا معارض.

وإمّا بصيغته الثانية، وذلك بتقريب أنّ الطرف المشترك قد تنجّز بالعلم السابق، فلا يكون العلم المتأخّر صالحًا لمنجّزيته، فهو إذن لا يصلح لمنجّزية معلومه على كلّ تقدير.

ولكنّ الصحيح: عدم السقوط عن المنجّزية وبطلان التقريبين السابقين؛ وذلك لأنّ العلم الإجمالي الأول لا يوجب التنجيز في كلّ زمانٍ وتعارض الأصول في الأطراف كذلك إلّا بوجوده الفعلي في ذلك الزمان، لا بمجرد حدوثه ولو في زمانٍ سابق.<sup>١</sup>

### اشتراك علمين إجماليّين في طرف

إذا حصل للمكلف علمان إجماليّان، كما إذا علم بسقوط النجاسة إمّا في الإناء الأبيض وإمّا في الإناء الأزرق، ثم علم بسقوط النجاسة إمّا في الإناء الأزرق وإمّا في الإناء الأسود، أيوجب اشتراك العلمين في الطرف انحلال العلم الإجماليّ الثاني؟ هنا صورتان:

**صورة تعاصر العلمين:** لا شكّ في أنّ كلّاً من العلمين ينجزّ طرفيه.

فعلى مدرسة الميرزا النائيني يكون إجراء الأصلين الترخيصيين في كلّ من العلمين الإجماليّين ترخيص في المخالفة القطعيّة. وعلى مسلك العراقيّ لا يستلزم تنجّز المتنجّز سابقاً، والعلل المستقلة للتنجّز إذا اجتمعت كانت كل واحدة منها جزء علّة.

**صورة عدم تعاصر العلمين:** إذا حصل للمكلف الساعة العاشرة صباحاً العلم الإجماليّ الأوّل بنجاسة الأبيض أو الأزرق، وفي الساعة الواحدة حصل له

علم إجماليّ آخر بنجاسة الأزرق أو الأسود، أينجز العلم الإجماليّ طرفاه؟  
ثلاث نظريات:

١- ليست العبرة بالتقدم والتأخر، بل يجب ترك جميع أطراف العلمين. وهذا ما بنى عليه المصنف.

٢- لا ينجز العلم الإجماليّ المتأخر طرفيه، فلا منجزية له بالنسبة إلى الإناء الأسود. فالمدار في التنجيز على تقدّم العلم لا تقدّم المعلوم بالإجمال.

٣- لا ينجز العلم الإجماليّ المعلوم بالإجمال المتأخر. فإذا علم في الساعة العاشرة بسقوط النجاسة في الأبيض أو الأزرق، ثم علم في الساعة الواحدة بسقوط نجاسة في الساعة السابعة إمّا في الأزرق وإمّا في الأسود، لم ينجز العلم الإجماليّ الأوّل الإناء الأبيض.

ومن هنا يفتح الباب لهذا المسلك الثالث في صورة تعاصر العلمين واختلاف المعلومين زماناً.

ولم يتطرق المصنف للنظرية الثالثة في الكتاب، وإنّما ركّز على الرد على النظرية الثانية. فالكلام في مسلكين:

### المسلك الأوّل: عدم منجزية العلم الإجماليّ الثاني

ذهب إلى هذا المسلك مثل الآخوند والمحقق الأصفهاني والسيد الخوئي والسيد الخميني، وله عدة تحليلات، نذكر ثلاثة منها:

١- ما ذكره الآخوند ولم يذكر المصنف من أنّ منجزية العلم الإجماليّ مشروطة بالعلم بحدوث تكليف جديد، بحيث يكون العلم الإجماليّ سبباً لحدوث

تكليف فعليّ تشتغل به العهدة، وإذا لم يكن العلم الإجماليّ موجبًا للعلم بحدوث سبب للتكليف، لم يكن لهذا العلم الإجماليّ أثر.

وهذا الشرط غير منحفظ في مورد اشتراك العلمين الإجماليين في طرف واحد؛ لأنّ محلّ البحث بين الأعلام في هذا المطلب هو اتحاد سببي العلمين بلحاظ الآثار التنجيزيّة، كأنّ يعلم بالعلم الإجماليّ الأوّل بسقوط نجاسة في أحد الإناءين، ويعلم بالعلم الإجماليّ الثاني بسقوط نجاسة أيضًا، لا بالغصب مثلاً. فلا يكون العلم الإجماليّ موجبًا للعلم بحدوث تكليف فعليّ؛ لأنّ المكلف يقول: هذا العلم الإجماليّ الثاني -وهو سقوط نجاسة في أحد الإناءين- إنّ كانت النجاسة فيه ساقطة في الإناء المشترك لم يكن موجبًا لحدوث تكليف فعليّ جديد؛ لأنّ الإناء الأزرق يجب الاجتناب عنه بلحاظ الطرف الأوّل، ونحتمل أنّ المعلوم بالإجمال سقط في الأزرق. ومع احتمال له لا نُحرز إيجاد تكليف فعليّ جديد.

نعم. على تقدير سقوط المعلوم بالإجمالي في الإناء المختص -وهو الأسود- كان موجبًا لحدوث تكليف فعليّ جديد. فلا يُدخل هذا العلم الإجماليّ شيئًا في عهدة المكلف. بل يكون من الشك البدويّ.

وليس المدار في المنجزية على العلم الإجماليّ بسقوط نجاسة في أحدهما، بل المدار على حدوث تكليف فعليّ على كل تقدير. وهذا غير حاصل عند اشتراك العلمين الإجماليين في طرف. فالمخترم هو الركن الأوّل.



٢- احترام الركن الثالث بصياغة المحقق النائي، وهو كون كل طرف مجرى للأصل بغض النظر عن المعارضة. وهذا لا ينطبق على العلم الإجمالي الثاني؛ لأنّ إطلاق دليل الأصل يشمل كلا طرفي العلم الإجماليّ الأوّل في حد ذاته لولا المعارضة، فتساقط الأصول. أمّا الثاني فأحد طرفيه ليس مجرى للأصل في حد ذاته؛ لسقوط الأصل الموجود فيه بالمعارضة السابقة. فيجري الأصل الترخيصي في الطرف الأسود بلا معارض.

٣- احترام الركن الثالث بصياغة المحقق العراقيّ، وهي أنّ منجزية العلم الإجمالي مشروطة بكونه صالحاً لتنجز معلومه على كل تقدير. والمفروض أنّ العلم الإجماليّ الأوّل نجّز طرفيه، والمتنجز لا يتنجز، فليس العلم الإجمالي الثاني صالحاً لتنجز طرفيه على كلّ تقدير؛ لأنّ الطرف المشترك -على تقدير سقوط النجاسة فيه- لا يتنجز بالعلم الإجماليّ الثاني. وإنّما ينجز الطرف المختص به على تقدير سقوط النجاسة فيه.

### المسلك الثاني: منجزية العلمين الإجماليّين

المنجزية تدور مدار العلم حدوثاً وبقاءً. ومتى فرضت المنجزية لزم فرض علم فعليّ. وكذا المعارضة التي هي من آثار المنجزية؛ فإنّها من آثار العلم الفعليّ. فلا يصح أن يُقال: حدوث العلم الإجماليّ يوجب تنجز طرفيه بقاءً وإن لم يبق العلم الإجماليّ. فلا تصح دعوى بقاء المنجزية حتى مع زوال العلم الإجماليّ. وهذا لا يتنافى مع ما ذكرنا في بحث الاضطرار من أنّ المسقط

المتأخر عن العلم الإجمالي لا يؤثر في المنجزية؛ لأننا ذكرنا أنّ العلم الإجمالي يبقى بعد الاضطرار إلى أحد الأطراف.

وإلا لكان الطرفان متنجزين حتى في الانحلال الحقيقي وزوال المنفصلة عن النفس.

فحدوث العلم الإجمالي يوجب حدوث المنجزية، وبقاؤه يوجب بقاءها. فيندفع ما ذكر من اختلال الركن الثالث على إحدى الصياغتين.

وعليه فتتجزأ الطرف المشترك بالعلم الإجمالي السابق في زمان حدوث العلم المتأخر انما يكون بسبب بقاء ذلك العلم السابق الى ذلك الحين لا بمجرد حدوثه، وهذا يعني أنّ تنجز الطرف المشترك فعلاً له سببان، أحدهما:

بقاء العلم السابق. والآخر: حدوث العلم المتأخر، واختصاص أحد السببين بالتأثير دون الآخر ترجيح بلا مرجح فينجزان معاً، وبذلك يبطل التقريب الثاني.

كما أنّ الأصل المؤمن في الطرف المشترك يقتضي الجريان في كلّ آن، [٤٠٠] وهذا الاقتضاء يؤثر مع عدم المعارض، ومن الواضح أنّ جريان الأصل المؤمن في الطرف المشترك في الفترة الزمنية السابقة على حدوث العلم الإجمالي المتأخر كان معارضاً بأصل واحد - وهو الأصل في الطرف المختص بالعلم السابق - غير أنّ جريانه في الفترة الزمنية اللاحقة يوجد له معارضان، وهما الأصلان الجريان في الطرفين المختصين معاً، وبذلك يبطل التقريب الأول، فالعلمان الإجماليان منجزان معاً.

٦ - حكم ملاقي أحد الأطراف:

إذا علم المكلف إجمالاً بنجاسة أحد المائعين ولاقى الثوب أحدهما المعين حصل علم إجمالي آخر بنجاسة الثوب أو المائع الآخر، وهذا ما يسمى بملاقي

أحد أطراف الشبهة. وفي مثل ذلك قد يقال بعدم تنجيز العلم الإجمالي الآخر، فلا يجب الاجتناب عن الثوب وإن وجب الاجتناب عن المائعين، وذلك لأحد تقريبين:

الأول: تطبيق فرضية العلمين الإجماليين -المتقدّم والمتأخّر- في المقام، بأن يقال: إنّه يوجد لدى المكلف علمان إجماليان بينهما طرف مشترك وهو المائع الآخر، فينجزّ السابق منهما دون المتأخّر.

وهذا التقريب إذا تمّ يختصّ بفرض تأخّر الملاقاة أو العلم بها على الأقلّ عن العلم بنجاسة أحد المائعين، ولكنّه غير تامّ، كما تقدم.

الثاني: أنّ الركن الثالث منهدم؛ لأنّ أصل الطهارة يجري في الثوب بدون معارض؛ وذلك لأنّه أصل طوليّ بالنسبة الى أصل الطهارة في المائع الذي لاقاه الثوب -ولنسمّه المائع الأول- فأصالة الطهارة في المائع الأول تعارض أصالة الطهارة في المائع الآخر، ولا تدخل أصالة الطهارة للثوب في هذا التعارض؛ [٤٠١] لطوليّتها، وبعد ذلك تصل النوبة اليها بدون معارضٍ وفقاً لِمَا تقدم في الحالة الاولى من حالات الاستثناء من تعارض الأصول وتساقطها.

وهذا التقريب إذا تمّ يجري، سواء اقترن العلم بالملاقاة مع العلم بنجاسة أحد المائعين أو تأخّر عنه، فالتقريب الثاني إذن أوسع جرياناً من التقريب الأول.

وقد يقال: إنّ هناك بعض الحالات لا يجري فيها كلا التقريبين، وذلك فيما إذا حصل العلم الإجمالي بنجاسة أحد المائعين بعد تلف المائع الأول، ثمّ علم بأنّ الثوب كان قد لاقى المائع الأول ففي هذه الحالة لا يجري التقريب الأول؛ لأنّ العلم الإجمالي المتقدّم ليس منجزاً، لا اختلال الركن الثالث فيه، كما تقدم، فلا يمكن أن يحول دون تنجيز العلم الإجمالي المتأخّر بنجاسة الثوب أو المائع الآخر الموجود فعلاً. ولا يجري التقريب الثاني؛ لأنّ الأصل المؤمّن في المائع الأول لا معنى له بعد تلفه، وهذا يعني أنّ الأصل في المائع الآخر له معارض واحد وهو الأصل المؤمّن في الثوب، فيستقطان بالتعارض.

ولكنّ الصحيح: أنّ التقريب الثاني يجري في هذه الحالة أيضاً؛ لأنّ تلف المائع الأول لا يمنع عن استحقاقه لجريان أصل الطهارة فيه ما دام لطهارته أثر فعلاً، وهو طهارة الثوب. فأصل الطهارة في المائع الأول ثابت في نفسه ويتولّى المعارضة مع الأصل في المائع الآخر في المرتبة السابقة، ويجري الأصل في الثوب بعد ذلك بلا معارض.

#### ٧- الشبهة غير المحصورة:

إذا كثرت أطراف العلم الإجمالي بدرجة كبيرة سمّيت بالشبهة غير المحصورة. والمشهور بين الأصوليين سقوطه عن المنجزية لوجوب الموافقة القطعية، وهناك من ذهب الى عدم حرمة المخالفة القطعية. [٤٠٢]

ويجب أن نفترض عامل الكثرة فقط وما قد ينجم عنه من تأثيرٍ في إسقاط العلم الإجمالي عن المنجزية، دون أن ندخل في الحساب ما قد يقارن افتراض الكثرة من أمورٍ أخرى، كخروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء.

و على هذا الأساس يمكن أن نُقَرِّب عدم وجوب الموافقة القطعية و جواز اقتحام بعض الأطراف بتقريبين:

التقريب الأول: أن هذا الاقتحام مستند الى المؤمّن، و هو الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالإجمال على الطرف المقتحم، إذ كلما زادت أطراف العلم الإجمالي تضاءلت القيمة الاحتمالية للانطباق في كلّ طرفٍ حتّى تصل الى درجةٍ يوجد على خلافها اطمئنان فعلي.

و قد استشكل المحقّق العراقي «١» و غيره باستشكالين على هذا التقريب: أحدهما: محاولة البرهنة على عدم وجوب اطمئنانٍ فعليٍّ بهذا النحو؛ لأنّ الأطراف كلّها متساوية في استحقاقها لهذا الاطمئنان الفعلي بعدم الانطباق، و لو وجدت اطمئنانات فعلية بهذا النحو في كلّ الأطراف لكان ذلك مناقضاً للعلم الإجمالي بوجود النجس - مثلاً - في بعضها؛ لأنّ السالبة الكلّية التي تتحصّل من مجموع الاطمئنانات مناقضة للموجبة الجزئية التي يكشفها العلم الإجمالي.

والجواب على ذلك: أنّ الاطمئنانات المذكورة إذا أدّت بمجموعها إلى الاطمئنان الفعلي بالسالبة الكلية فالمناقضة واضحة، ولكنّ الصحيح أنّها لا تؤدّي الى ذلك، فلا مناقضة.

وقد تقول: كيف لا تؤدّي الى ذلك؟ أليس الاطمئنان بـ «ألف» والاطمئنان بـ «باء» يؤدّيان حتماً الى الاطمئنان بمجموع «الألف والباء»؟! وكقاعدةٍ عامّةٍ [٤٠٣] أنّ كلّ مجموعةٍ من الإحرازات تؤدّي الى إحراز مجموعة المتعلقات ووجودها جميعاً بنفس تلك الدرجة من الإحراز.

ونجيب على ذلك:

أولاً بالنقض، وتوضيحه: أنّ من الواضح وجود احتمالاتٍ لعدم انطباق المعلوم الإجمالي بعدد أطراف العلم الإجمالي، وهذه الاحتمالات والشكوك فعلية بالوجدان، ولكنّها مع هذا لا تؤدّي بمجموعها إلى احتمال مجموع محتملاتها بنفس الدرجة. فاذا صحّ أنّ «ألف» محتمل فعلاً و «باء» محتمل فعلاً، ومع هذا لا يحتمل بنفس الدرجة مجموع «ألف» و «باء» فيصحّ أن يكون كلّ منهما مطمئناً به، ولا يكون المجموع مطمئناً به.

وثانياً بالحلّ، وهو: أنّ القاعدة المذكورة إنّما تصدق فيما إذا كان كلّ من الإحرازين يستبطن - إضافةً إلى إحراز وجود متعلّقه فعلاً - إحراز وجوده على تقدير وجود متعلّق الإحراز الآخر على نهج القضية الشرطية، فمن يطمئنّ

بأنّ «الف» موجود حتّى على تقدير وجود «باء» أيضاً، وأنّ «باء» موجود أيضاً حتّى على تقدير وجود «ألف» فهو مطمئنّ حتماً بوجود المجموع.

وفي المقام: الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم الإجمالي على أيّ طرفٍ وإن كان موجوداً فعلاً و لكنّه لا يستبطن الاطمئنان بعدم الانطباق عليه حتّى على تقدير عدم الانطباق على الطرف الآخر.

والسبب في ذلك: أنّ هذا الاطمئنان إنّما نشأ من حساب الاحتمالات وإجماع احتمالات الانطباق في الأطراف الأخرى على نفي الانطباق في هذا الطرف، فتلك الاحتمالات إذن هي الأساس في تكوّن الاطمئنان، فلا مبرّر إذن للاطمئنان بعدم الانطباق على طرفٍ عند افتراض عدم الانطباق على الطرف الآخر؛ لأنّ هذا الافتراض يعني بطلان بعض الاحتمالات التي هي الأساس في

دروس في علم الأصول ( طبع دار الهدى )، ج ٣،

ص: ٤٠٤

تكوّن الاطمئنان بعدم الانطباق.

وأما الاستشكال الآخر فيّجه - بعد التسليم بوجود الاطمئنان المذكور - إلى أنّ هذا الاطمئنان بعدم الانطباق لما كان موجوداً في كلّ طرفٍ فالاطمئنانات معارضة في الحجّية و المعذّرية؛ للعلم الاجمالي بأنّ بعضها كاذب، و التعارض يؤدّي الى سقوط الحجّية عن جميع تلك الاطمئنانات.



و الجواب على ذلك: أنّ العلم الإجمالي بكذب بعض الأمارات إنّما يؤدّي إلى تعارضها و سقوطها عن الحجّة لأحد سببين:

الأول: أن يحصل بسبب ذلك تكاذب بين نفس الأمارات، فيدّل كلّ واحدةٍ منها بالالتزام على وجود الكذب في الباقي، و لا يمكن التّعبد بحجّة المتكاذبين.

الثاني: أن تؤدّي حجّة تلك الأمارات - و الحالة هذه - إلى الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال.

و كلا السببين غير متوقّفٍ في المقام.

أمّا الأول فلأنّ كلّ اطمئنانٍ لا يوجد ما يكذّبه بالدلالة الالتزامية؛ لأنّنا إذا أخذنا أيّ اطمئنانٍ آخر معه لم نجد من المستحيل أن يكونا معاً صادقين، فلما ذا يتكاذبان؟ و إذا أخذنا مجموعة الاطمئنانات الاخرى لم نجد تكاذباً أيضاً؛ لأنّ هذه المجموعة لا تؤدّي إلى الاطمئنان بمجموع متعلقاتها، أي الاطمئنان بعدم الانطباق على سائر الأطراف المساوق للاطمئنان بالانطباق على غيرها؛ و ذلك لما برهنّا عليه من أنّ كلّ اطمئنانين لا يتضمّنان الاطمئنان بالقضية الشرطية لا يؤدّي اجتماعهما إلى الاطمئنان بالمجموع، و الاطمئنانات الناشئة من حساب الاحتمال هنا من هذا القبيل، كما عرفت.

و أمّا الثاني فلأنّ الترخيص في المخالفة القطعية إنّما يلزم لو كان دليل حجّة

دروس في علم الأصول ( طبع دار الهدى )، ج ٣،

ص: ٤٠٥

هذه الاطمئنانات يقتضي الحجّة التعيينية لكل واحدٍ منها، غير أنّ الصحيح: أنّ مفاده هو الحجّة التخيرية؛ لأنّ دليل الحجّة هنا هو السيرة العقلانية، و هي منعقدة على الحجّة بهذا المقدار.

التقريب الثاني: أنّ الركن الرابع من أركان التنجيز المتقدّمة مختل؛ و ذلك لأنّ جريان الاصول في كلّ أطراف العلم الإجمالي لا يؤدّي إلى فسح المجال للمخالفة القطعية عملياً و الإذن فيها؛ لأنّنا نفترض كثرة الأطراف بدرجة لا تُتيح للمكلف اقتحامها جميعاً، و في مثل ذلك تجري الاصول جميعاً بدون معارضة.

و هذا التقريب متّجه على أساس الصيغة الأصلية التي وضعناها للركن الرابع فيما تقدم، و أمّا على أساس صياغة السيّد الاستاذ له السالفة الذكر فلا يتم؛ لأنّ المحذور في صياغته الترخيص القطعي في مخالفة الواقع، و هو حاصل من جريان الاصول في كلّ الأطراف و لو لم يلزم الترخيص في المخالفة القطعية لعدم القدرة عليها. و من هنا يظهر أنّ الثمرة بين الصيغتين المختلفتين للركن الرابع تظهر في تقويم التقريب المذكور إثباتاً و نفياً.

غير أنّ السيّد الاستاذ «١» حاول أن ينقض على من يستدلّ بهذا التقريب، و حاصل النقض: أنّ الاحتياط إذا كان غير واجبٍ في الشبهة غير المحصورة

من أجل عدم قدرة المكلف على المخالفة القطعية يلزم عدم وجوب الاحتياط في كلِّ حالةٍ تتعدَّر فيها المخالفة القطعية و لو كان العلم الإجمالي ذا طرفين أو أطرافٍ قليلة، حيث تجري الاصول جميعاً و لا يلزم منها الترخيص عملياً في المخالفة القطعية.

و مثاله: أن يعلم إجمالاً بجرمة المكث في آنٍ معيّنٍ في أحد مكانين، مع أنّ

---

(١) مصباح الاصول ٢ : ٣٧٤.

دروس في علم الأصول ( طبع دار الهدى )، ج ٣،

ص: ٤٠٦

القائلين بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة لا يقولون بذلك في نظائر هذا المثال.

و التحقيق: أنّ الصيغة الأصلية للركن الرابع يمكن أن توضّح بأحد بيانين:

البيان الأول: أنّ عدم القدرة على المخالفة القطعية يجعل جريان الاصول في جميع الأطراف ممكناً؛ لأنّه لا يؤدّي - و الحالة هذه - إلى الترخيص عملياً في المخالفة القطعية؛ لأنّها غير ممكنة حتى يتصور الترخيص فيها. و هذا البيان

ينطبق على كلّ حالات العجز عن المخالفة القطعية؛ و لذلك يعتبر النقض وارداً عليه.

إلا أنّ البيان المذكور غير صحيح؛ لأنّ المحذور في جريان الاصول في جميع أطراف العلم الإجمالي هو: أنّ تقديم المولى لأغراضه الترخيصية على أغراضه اللزومية الواصلة بالعلم الإجمالي على خلاف المرتكز العقلائي، كما تقدم توضيحه سابقاً «١»، و من الواضح أنّ شمول دليل الأصل لكلّ الأطراف يعني ذلك، و مجرّد اقترانه صدفةً بعجز المكلف عن المخالفة القطعية لا يغيّر من مفاد الدليل، فالارتكاز العقلائي إذن حاكم بعدم الشمول كذلك.

البيان الثاني: أنّ عدم القدرة على المخالفة القطعية إذا نشأ من كثرة الأطراف أدّى إلى إمكان جريان الاصول فيها جميعاً، إذ في غرض لزوميّ و اصل كذلك - بوصولٍ مرّدٍ بين أطرافٍ بالغةٍ هذه الدرجة من الكثرة - لا يرى العقلاء محذوراً في تقديم الأغراض الترخيصية عليه؛ لأنّ التحفّظ على مثل ذلك الغرض يستدعي رفع اليد عن أغراضٍ ترخيصيةٍ كثيرة، و معه لا يبقى مانع عن شمول دليل الأصل لكلّ الأطراف.

---

(١) في الجزء الأوّل من الحلقة الثالثة، ضمن مباحث حجّة القطع، تحت عنوان: العلم الإجمالي.

دروس في علم الأصول ( طبع دار الهدى )، ج ٣،

ص: ٤٠٧

و هذا هو البيان الصحيح للركن الرابع، و هو يثبت عدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة، و لا يرد عليه النقض.

و هكذا نخرج بتقريبين لعدم وجوب الاحتياط في أطراف الشبهة غير المحصورة، غير أنّهما يختلفان في بعض الجهات، فالتقريب الأول - مثلاً - يتم حتّى في الشبهة التي لا يوجد في موردها أصل مؤمّن؛ لأنّ التأمين فيه مستند إلى الاطمئنان، لا إلى الأصل، بخلاف التقريب الثاني، كما هو واضح.

٨- إذا كان ارتكاب الواقعة في أحد الطرفين غير مقدور:

قد يفرض أنّ ارتكاب الواقعة غير مقدور و يعلم إجمالاً بحرمتها أو حرمة واقعةٍ اخرى مقدورة، و في مثل ذلك لا يكون العلم الإجمالي منجزاً.

و تفصيل الكلام في ذلك: أنّ القدرة تارةً تنتفي عقلاً، كما إذا كان المكلف عاجزاً عن الارتكاب حقيقةً، و اخرى تنتفي عرفاً، بمعنى أنّ الارتكاب فيه من العنايات المخالفة للطبع و المتضمّنة للمشقة ما يضمن انصراف المكلف عنه، و يجعله بحكم العاجز عنه عرفاً و إن لم يكن عاجزاً حقيقةً، كاستعمال كأسٍ من حليبٍ في بلدٍ لا يصل اليه عادة، و يسمّى هذا العجز العرفي بالخروج عن محلّ الابتلاء.

فإن حصل علم إجمالي بنجاسة أحد مائعين - مثلاً - وكان أحدهما ممّا لا يقدر المكلف عقلاً على الوصول اليه فالعلم الإجمالي غير منجز. و يقال في تقريب ذلك عادة: إنّ الركن الأول منتفٍ؛ لعدم وجود العلم بجامع التكليف؛ لأنّ النجس إذا كان هو المائع الذي لا يقدر المكلف على ارتكابه فليس موضوعاً للتكليف الفعلي؛ لأنّ التكليف الفعلي مشروط بالقدرة، فلا علم إجماليّ بالتكليف الفعلي إذن.

دروس في علم الأصول ( طبع دار الهدى )، ج ٣،

ص: ٤٠٨

و كأنّ أصحاب هذا التقريب جعلوا الاضطرار العقلي إلى ترك النجس كالاضطرار العقلي إلى ارتكابه، فكما لا ينجز العلم الإجمالي مع الاضطرار إلى ارتكاب طرفٍ معيّنٍ منه - على ما مرّ في الحالة الثانية - كذلك لا ينجز مع الاضطرار العقلي إلى تركه؛ لأنّ التكليف مشروط بالقدرة، وكلّ من الاضطرارين يساق انتفاء القدرة، فلا يكون التكليف ثابتاً على كلّ تقدير.

و التحقيق: أنّ الاضطرارين يتفقان في نقطةٍ و يختلفان في اخرى، فهما يتفقان في عدم صحة توجّه النهي و الزجر معهما، فكما لا يصحّ أن يزجر المضطرّ إلى شرب المائع عن شربه كذلك لا يصحّ أن يزجر عنه من لا يقدر على شربه، و هذا يعني أنّه لا علم إجماليّ بالنهي في كلتا الحالتين.

و لكنّهما يختلفان بلحاظ مبادئ النهي من المفسدة و المبعوضة، فإنّ الاضطرار إلى الفعل يشكّل حصّة من وجود الفعل مغايرة للحصّة التي تصدر من المكلف بمحض اختياره، فيمكن أن يفترض أنّ الحصّة الواقعة عن اضطرار كما لا نهي عنها لا مفسدة و لا مبعوضة فيها، و إنّما المفسدة و المبعوضة في الحصّة الأخرى.

و أمّا الاضطرار إلى ترك الفعل و العجز عن ارتكابه فلا يشكّل حصّة خاصّة من وجود الفعل على النحو المذكور، فلا معنى لافتراض أنّ الفعل غير « ١ » المقدور للمكلف ليس واجداً لمبادئ الحرمة، و أنّه لا مفسدة فيه و لا مبعوضة، إذ من الواضح أنّ فرض وجوده مساوق لوقوع المفسدة و تحقّق المبعوض، فكم فرق بين من هو مضطرّ إلى أكل لحم الخنزير لحفظ حياته و من هو عاجز عن أكله لوجوده في مكانٍ بعيدٍ عنه؟ فأكل لحم الخنزير على اضطرارٍ إليه قد لا يكون فيه

---

(١) كلمة (غير) ساقطة في الطبعة الأولى و لكنّها موجودة في النسخة الخطيّة الواصلة إلينا.

دروس في علم الأصول ( طبع دار الهدى )، ج ٣،

مبادئ النهي أصلاً، فيقع من المضطرّ بدون مفسدةٍ و لا مبعوضة. و أمّا أكل لحم الخنزير البعيد عن المكلف فهو واجد للمفسدة و المبعوضة لا محالة. و عدم النهي عنه ليس لأنّ وقوعه لا يساوق الفساد، بل لأنّه لا يمكن أن يقع.

و نستخلص من ذلك: أنّ مبادئ النهي يمكن أن تكون منوطةً بعدم الاضطرار إلى الفعل، و لكن لا يمكن أن تكون منوطةً بعدم العجز عن الفعل. وعليه ففي حالة الاضطرار إلى الفعل في أحد طرفي العلم الإجمالي - كما في الحالة الثانية المتقدمة - يمكن القول بأنّه لا علم إجماليّ بالتكليف، لا بلحاظ النهي و لا بلحاظ مبادئه.

و أمّا في حالة الاضطرار بمعنى العجز عن الفعل في أحد طرفي العلم الإجمالي - كما في المقام - فالنهي و إن لم يكن ثابتاً على كلّ تقديرٍ و لكنّ مبادئ النهي معلومة الثبوت إجمالاً على كلّ حال، فالركن الأول ثابت؛ لأنّ العلم الإجمالي بالتكليف يشمل العلم الإجمالي بمبادئه.

و يجب أن يفسّر عدم التنجيز على أساس اختلال الركن الثالث: إمّا بصيغته الاولى، حيث إنّ الأصل المؤمن في الطرف المقدور يجري بلا معارض، إذ لا معنى لجريانه في الطرف غير المقدور؛ لأنّ إطلاق العنان تشريعاً في مورد تقيّد العنان تكويناً لا محصل له. و إمّا بصيغته الثانية، حيث إنّ العلم الإجمالي



ليس صالحاً لتنجيز معلومه على كلِّ تقدير؛ لأنَّ التنجيز هو الدخول في العهدة عقلاً، و الطرف غير المقدور لا يعقل دخوله في العهدة.

هذا كلّه فيما إذا كان أحد طرفي العلم الإجمالي غير مقدور. و أمّا إذا كان خارجاً عن محلّ الابتلاء فقد ذهب المشهور إلى عدم تنجيز العلم الإجمالي في هذه الحالة، و استندوا إلى أنّ الدخول في محلّ الابتلاء شرط في التكليف، فلا علم إجماليّ بالتكليف في الحالة المذكورة. فالعجز العقلي عن ارتكاب الطرف

دروس في علم الأصول ( طبع دار الهدى )، ج ٣،

ص: ٤١٠

و خروجه عن محلّ الابتلاء يمنعان معاً عن تنجيز العلم الإجمالي بملاك واحدٍ عندهم.

و قد عرفت أنّ التقريب المذكور غير صحيحٍ في العجز العقلي، فبطلانه في الخروج عن محلّ الابتلاء أوضح. بل الصحيح: أنّ الدخول في محلّ الابتلاء ليس شرطاً في التكليف بمعنى الزجر، فضلاً عن المبادئ، إذ ما دام الفعل ممكن الصدور من الفاعل المختار فالزجر عنه معقول.

فإن قيل: ما فائدة هذا الزجر مع أنّ عدم صدوره مضمون لبعده و صعوبته؟

كان الجواب: أنّه يكفي فائدة للزجر تمكين المكلف من التعبد بتركه.

فالأفضل أن يفسّر عدم تنجيز العلم الإجمالي مع خروج بعض أطرافه عن محلّ الابتلاء باختلال الركن الثالث؛ لأنّ أصل البراءة لا يجري في الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء في نفسه؛ لأنّ الأصل العملي تعيين للموقف العملي تجاه التزاحم بين الأغراض اللزومية و الترخيصية، و العقلاء لا يرون نزاحماً من هذا القبيل بالنسبة إلى الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء؛ بل يرون الغرض اللزوميّ المحتمل مضموناً بحكم الخروج عن محلّ الابتلاء بدون تفريطٍ بالغرض الترخيصي، فالأصل المؤمّن في الطرف الآخر يجري بلا معارض.

#### ٩ - العلم الإجمالي بالتدرّجيات:

إذا كان أحد طرفي العلم الإجمالي تكليفاً فعلياً و الطرف الآخر تكليفاً منوطاً بزمانٍ متأخّرٍ سُمّي هذا العلم بالعلم الإجمالي بالتدرّجيات. و مثاله: علم المرأة إجمالاً - إذا ضاعت عليها أيام العادة - بجرمة المكث في المسجد في بعض الأيام من الشهر.

دروس في علم الأصول ( طبع دار الهدى )، ج ٣،

ص: ٤١١

و قد استشكل بعض «١» الأصوليين في تنجيز هذا العلم الإجمالي، و يستفاد من كلماتهم إمكان تقريب الاستشكال بوجهين:

الأول: أنّ الركن الأول مختل؛ لأنّ المرأة في بداية الشهر لا علم إجمالي لها بالتكليف الفعلي؛ لأنّها: إمّا حائض فعلاً فالتكليف فعلي، و إمّا ستكون

حائضاً في منتصف الشهر - مثلاً - فلا تكليف فعلاً، فلا علم بالتكليف فعلاً على كل تقدير، و بذلك يختل الركن الأول.

الثاني: أنّ الركن الثالث مختلّ، أمّا اختلاله بصيغته الاولى فتقريبه: أنّ المرأة في بداية الشهر تحتمل حرمة المكث فعلاً، و تحتمل حرمة المكث في منتصف الشهر مثلاً، و لما كانت الحرمة الاولى محتملة فعلاً و مشكوكة فهي مورد للأصل المؤمّن، و أمّا الحرمة الثانية فهي و إن كانت مشكوكة و لكنّها ليست موردّاً للأصل المؤمّن فعلاً في بداية الشهر، إذ لا يحتمل وجود الحرمة الثانية في أوّل الشهر، و إنّما يحتمل وجودها في منتصفه، فلا تقع موردّاً للأصل المؤمّن إلّا في منتصف الشهر، و هذا يعني أنّ المرأة في بداية الشهر تجد الأصل المؤمّن عن حرمة المكث فعلاً جارياً بلا معارض، و هو معنى عدم التنجيز.

و أمّا اختلاله بصيغته الثانية فلأنّ الحرمة المتأخّرة لا تصلح أن تكون منجّزة في بداية الشهر؛ لأنّ تنجّز كلّ تكليف فرع ثبوته و فعليته، ففي بداية الشهر لا يكون العلم الإجمالي صالحاً لتنجيز معلومه على كلّ تقدير.

و الصحيح: أنّ الركن الأوّل و الثالث كلاهما محفوظان في المقام. أمّا الركن الأوّل فلأنّ المقصود بالفعلية في قولنا: «العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي» ليس وجود التكليف في هذا الآن، بل وجوده فعلاً في عمود الزمان؛ احترازاً

(١) منهم الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول ٢ : ٢٤٨ - ٢٤٩ .

دروس في علم الأصول ( طبع دار الهدى ) ، ج ٣ ،

ص : ٤١٢

عمّا إذا كان المعلوم جزء الموضوع للتكليف دون جزئه الآخر، فإنّه في مثل ذلك لا علم بتكليف فعليّ و لو في زمان . فالجامع بين تكليف في هذا الآن و تكليف يصبح فعلياً في آن متأخّر لا يقصر - عقلاً - وصوله عن وصول الجامع بين تكليفين كلاهما في هذا الآن؛ لأنّ مولوية المولى لا تختصّ بهذا الآن، كما هو واضح.

و أمّا الركن الثالث بصيغته الاولى فلأنّ الأصل المؤمّن الذي يراد إجراؤه عن الطرف الفعلي يعارض «١» بالأصل الجاري في الطرف الآخر المتأخّر في ظرفه، إذ ليس التعارض بين أصلين من قبيل التضادّ بين لونين يشترط في حصوله وحدة الزمان، بل مرّده إلى العلم بعدم إمكان شمول دليل الأصل لكلّ من الطرفين بالنحو المناسب له من الشمول زماناً، و حيث لا مرجّح للأخذ بدليل الأصل في طرف دون طرف فيتعارض الأصلان.

و أمّا الصيغة الثانية للركن الثالث فلأنّ المقصود من كون العلم الإجمالي صالحاً لمنجزية معلومه على كلّ تقدير: كونه صالحاً لذلك و لو على امتداد الزمان، لا في خصوص هذا الآن.

و هكذا يتّضح أنّ الشبهات التي حامت حول تنجيز العلم الإجمالي في التدريجيات موهونة جدّاً، غير أنّ جماعةً من الأصوليين وقعوا تحت تأثيرها. فذهب بعضهم «٢» إلى عدم التنجيز و رخص في ارتكاب الطرف الفعلي ما دام الطرف الآخر متأخراً.

---

(١) كلمة (يعارض) ساقطة في الطبعة الاولى، و لكنّها موجودة في النسخة الخطيّة الواصلة إلينا.

(٢) منهم الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول ٢ : ٢٤٨ - ٢٤٩ .

دروس في علم الأصول ( طبع دار الهدى )، ج ٣،

ص: ٤١٣

و ذهب البعض الآخر إلى عدم الترخيص بإبراز علمٍ إجماليٍّ بالجامع بين طرفين فعليّين، كالمحقّق العراقي «١»، إذ أجاب على شبهات عدم التنجيز بوجود علمٍ إجماليٍّ آخر غير تدريجيّ الأطراف.

و توضيحه: أنّ التكليف إذا كان في القطعة الزمانية المعاصرة فهو تكليف فعليّ. و إذا كان في قطعةٍ زمانيةٍ متأخّرةٍ فوجوب حفظ القدرة إلى حين مجيء ظرفه فعليّ؛ لما يعرف من مسألة وجوب المقدمات المفوّتة من عدم جواز

تضييع الإنسان لقدرته قبل مجيء ظرف الواجب، و هكذا يعلم إجمالاً بالجامع بين تكليفين فعليّين فيكون منجزاً.

و نلاحظ على هذا:

أولاً: أنّ التنجيز ليس بحاجةٍ إلى إبراز هذا العلم الإجمالي؛ لِمَا عرفت من تنجيز العلم الإجمالي في التدريجيّات.

و ثانياً: أنّ وجوب حفظ القدرة إنّما هو بحكم العقل، كما تقدم في مباحث المقدّمة المفوّتة، و حكم العقل بوجوب حفظ القدرة لامتنال تكليفٍ فرع تنجز ذلك التكليف، فلا بدّ في المرتبة السابقة على وجوب حفظ القدرة من وجود منجزٍ للتكليف الآخر، و لا منجزٍ له كذلك إلّا العلم الإجمالي في التدريجيّات.

و ثالثاً: أنّ المنجز إذا كان هو العلم الإجمالي بالجامع بين التكليف الفعلي و وجوب حفظ القدرة لامتنال التكليف المتأخّر فهو لا يفرض سوى عدم تفويت القدرة، و أمّا تفويت ما يكلف به في ظرفه المتأخّر بعد حفظ القدرة فلا يمكن المنع عنه بذلك العلم الإجمالي، و إنّما يتعيّن تنجز المنع عنه بنفس العلم الإجمالي في التدريجيّات، و هو إن كان منجزاً لذلك ثبت تنجيزه لكلا طرفيه.

(١) نهاية الأفكار ٣ : ٣٢٤ - ٣٢٥ .

دروس في علم الأصول ( طبع دار الهدى ) ، ج ٣ ،

ص : ٤١٤

١٠ - الطوليّة بين طرفي العلم الإجمالي :

قد يكون الطرفان للعلم الإجمالي طوليين، بأن كان أحد التكاليفين مترتباً على عدم الآخر، من قبيل أن نفرض أنّ وجوب الحجّ مترتب على عدم وجوب وفاء الدين و علم إجمالاً بأحد الأمرين، و هذا له صورتان:

الاولى: أن يكون وجوب الحجّ مترتباً على مطلق التأمين عن وجوب وفاء الدين و لو بالأصل.

الثانية: أن يكون وجوب الحجّ مترتباً على عدم وجوب وفاء الدين واقعاً.

أمّا الصورة الاولى فليس العلم الإجمالي منجزاً فيها بلا ريب؛ لانهدام الركن الثالث؛ لأنّ الأصل المؤمن عن وجوب وفاء الدين يجري و لا يعارضه الأصل المؤمن عن وجوب الحجّ؛ لأنّ وجوب الحجّ يصبح معلوماً بمجرد إجراء البراءة عن وجوب الوفاء، فلا موضوع للأصل فيه.

فإن قيل: هذا يتم بناءً على إنكار عليّة العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، و استناد عدم جريان الأصل في بعض الأطراف إلى التعارض، فما هو الموقف

بناءً على عِلِّية العلم الإجمالي و استحالة جريان الأصل المؤمن في بعض الأطراف و لو لم يكن له معارض؟

و الجواب: أنّ هذه الاستحالة إنّما هي باعتبار العلم الإجمالي، و يستحيل في المقام أن يكون العلم الإجمالي مانعاً عن جريان الأصل المؤمن عن وجوب الوفاء؛ لأنّه متوقّف على عدم جريانه، إذ بجريانه يحصل العلم التفصيلي بوجوب الحجّ و ينحلّ العلم الإجمالي، و ما يتوقّف على عدم شيءٍ يستحيل أن يكون مانعاً عنه، فالأصل يجري إذن حتّى على القول بالعلّية.

دروس في علم الأصول ( طبع دار الهدى )، ج ٣،

ص: ٤١٥

و أمّا الصورة الثانية فيجري فيها أيضاً الأصل المؤمن عن وجوب الوفاء، و لا يعارض بالأصل المؤمن عن وجوب الحجّ؛ لأنّ ذلك الأصل ينقح بالتعبّد موضوع وجوب الحجّ، فيعتبر أصلاً سببياً بالنسبة إلى الأصل المؤمن عن وجوب الحجّ، و الأصل السببي مقدّم على الأصل المسببي.

و هكذا نعرف أنّ حكم الصورتين عملياً واحد، و لكنّهما يختلفان في أنّ الأصل في الصورة الاولى بجريانه في وجوب الوفاء يحقّق موضوع وجوب الحجّ وجداناً، و يوجب انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي، و من هنا كان وجود العلم الإجمالي متوقّفاً على عدم جريانه، كما عرفت. و أمّا في الصورة الثانية فلا يحقّق ذلك؛ لأنّ وجوب الحجّ مترتّب على عدم وجوب الوفاء



واقعاً، و هو غير محرز وجداناً، و إنما يثبت تعبدًا بالأصل دون أن ينشأ علم تفصيلي بوجوب الحجّ. و لهذا لا يكون جريان الأصل في الصورة الثانية موجباً لانحلال العلم الإجمالي، و بالتالي لا يكون وجود العلم الإجمالي متوقفاً على عدم جريانه.

و من أجل ذلك قد يقال هنا بعدم جريان الأصل المؤمّن عن وجوب الوفاء على القول بالعلّة؛ لأنّ مانعية العلم الإجمالي عن جريانه ممكنة؛ لعدم توقّف العلم الإجمالي على عدم جريانه.

و هناك فارق آخر بين الصورتين، و هو: أنّه في الصورة الاولى يجري الأصل المؤمّن عن وجوب الوفاء «١»، سواء كان تنزيلاً أو لا، و يحقّق - على أيّ حال - موضوع وجوب الحجّ وجداناً. و أمّا في الصورة الثانية فإنّما يجري إذا كان تنزيلاً، بمعنى أنّ مفاده التعبد بعدم التكليف المشكوك واقعاً؛ و ذلك لأنّ الأصل

---

(١) في الطبعة الاولى و النسخة الخطيّة الواصلة إلينا: «وجوب الحجّ» بدلاً عن «وجوب الوفاء» و لكنّ الصحيح ما أثبتناه، كما يظهر بالتأمّل.

دروس في علم الأصول ( طبع دار الهدى )، ج ٣،

التنزيلى هو الذي يحرز لنا تعبداً موضوع وجوب الحج، فيكون بمثابة الأصل السببي بالنسبة إلى الأصل المؤمن عن وجوب الحج، و أمّا الأصل العمليّ البحت فلا يثبت به تعبداً لعدم الواقعي لوجوب الوفاء، فلا يكون حاكماً على الأصل الجاري في الطرف الآخر، بل معارضاً.

تلخيص للقواعد الثلاث:

خرجنا حتى الآن بثلاث قواعد: القاعدة العملية الاولى قاعدة عقلية، و هي أصالة الاشتغال على مسلك حق الطاعة، و البراءة على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

و القاعدة العملية الثانية الحاكمة هي البراءة الشرعية.

و القاعدة العملية الثالثة منجزية العلم الإجمالي، أي تنجز الاحتمال المقرون بالعلم الإجمالي و عدم جريان البراءة عنه.

١٠٩- تطبيقات العلم الإجمالي ١

١٤٤٢/٢/١٠ - الاثنين

٣- تطبيقات منجزية العلم الإجمالي

عرفنا في ضوء ما تقدّم الأركان الأربعة لتنجز العلم الإجمالي، فكّلما انهدم واحد منها بطلت منجزية. وكلّ الحالات التي قد يدعى سقوط العلم الإجمالي

فيها عن المنجّزية لا بدّ من افتراض انهدام أحد الأركان فيها، وإلا فلا مبرّر للسقوط.

وفيما يلي نستعرض عدداً مهماً من هذه الحالات لدراستها من خلال ذلك:

#### ١ - زوال العلم بالجامع:

الحالة الاولى: أن يزول العلم بالجامع رأساً ولذلك صور:

الصورة الاولى: أن يظهر للعالم خطؤه في علمه، وأنّ الإناءين اللذين اعتقد بنجاسة أحدهما - مثلاً - طاهران، ولا شكّ هنا في السقوط عن المنجّزية؛ لانهدام الركن الأول من الأركان المتقدمة.

الصورة الثانية: أن يتشكك العالم فيما كان قد علم به، فيتحوّل علمه بالجامع الى الشكّ البدوي، والأمر فيه كذلك أيضاً.

ولكن قد يتوهم بقاء الأطراف على منجّزيتها؛ لأنّ الأصول المؤمّنة تعارضت فيها في حال وجود العلم الإجمالي، وهو وإن زال ولكنها بعد تعارضها وتساقطها لا موجب لعودها، فتظلّ الشبهة في كلّ طرفٍ بلا أصلٍ مؤمّنٍ فتتنجّر. [٣٩١]

وقد يجاب على هذا التوهم بأنّ الشكّ الذي سقط أصله بالمعارضة هو الشكّ في انطباق المعلوم بالإجمال، وهذا الشكّ زال بزوال العلم الإجمالي ووجد بدلاً

عنه الشكّ البدوي، وهو فرد جديد من موضوع دليل الأصل، ولم يقع الأصل  
المؤمن عنه طرفاً للمعارضة، فيجري بدون إشكال.

وفي كلّ من هاتين الصورتين يزول العلم بحدوث الجامع رأساً.<sup>١</sup>

تقدم أنّ هناك أربعة أركان لمنجية العلم الإجماليّ، ولا بد من توفرها لثبوت  
المنجية.

ومتى لم يتحقق ركن من هذه الأركان الأربعة بطلت منجية العلم الإجماليّ  
لوجوب الموافقة القطعيّة. وبناءً على ذلك يقع البحث في عدة تطبيقات للنظر  
في توفر هذه الأركان وزوالها:

### التطبيق الأوّل: زوال العلم بالجامع

إذا زال العلم بالجامع صار المورد من موارد الشكّ البدويّ أو اليقين التفصيليّ،  
فالعلم بالجامع مقوم للعلم الإجماليّ. وهنا ثلاث حالات:  
الحالة الأولى: زوال العلم بالجامع من رأس، حدوثاً وبقاءً  
وهنا ثلاث صور:

الصورة الأولى: تبين خطأ العالم بالإجمال في علمه وعدم مطابقته للواقع  
كما إذا رأى في الساعة الواحدة قطرة سقطت في أحد الإناءين واعتقد كونها  
قطرة بول، فحصل له علم إجماليّ بنجاسة أحد الإناءين. ولما جاءت الساعة

الثانية فتش وتبين كون الإناءين طاهرين فعلم جزمًا بأن تلك القطرة لم تكن قطرة بول، بل قطرة ماء ورد مثلاً. فلا علم إجماليًا له بقاء ولا حدوثًا. فلا شك في سقوط منجزية العلم الإجمالي.

وإنما الكلام في الحاجة إلى إجراء الأصل الترخيصي في الأطراف بعد سقوط العلم الإجمالي في هذه الصورة. فرضان:

**الفرض الأول:** أن يعلم بطهارة كلا الإناءين، فلا معنى للتمسك بأصالة الطهارة؛ إذ لا شك في المقام.

**الفرض الثاني:** أن يعلم بعدم كون القطرة الساقطة قطرة بول، مع احتمال تنجس أحد الإناءين بنجاسة سابقة. فيأتي الإشكال الآتي في الصورة الثانية.

### **الصورة الثانية: زوال العلم الإجمالي بالشك**

بأن يحصل له في الساعة الثاني الشك الساري إلى الساعة الواحدة في نجاسة أحد الإناءين. فتزول المنجزية لزوال العلم الإجمالي.

وهنا إشكال، وهو أنه قد يُقال: لا يجوز اقتحام الطرفين في موارد الشك الساري؛ إذ المفروض أنه تشكّل في الساعة الواحدة علم إجماليّ للمكلف، فتعارضت الأصول في أطرافه. ومقتضى التعارض التساقط. ففي الساعة الثانية حصل الشك الساري وهذا الشك الساري يوجب إبطال منجزية العلم الإجماليّ، ولكن اقتحام الأطراف بعد إبطال العلم الإجماليّ غير جائز؛ لأنّ هناك شكًا بنحو الشبهة البدويّة في كلّ من الطرفين. ولا مؤمن بعد سقوط

الأصول الترخيصية، والساقط لا يعود. فتتنجّز الشبهة البدوية في كلّ من الطرفين.

فإنّ أجبت بأنّ الأصل المؤمن انحلاي في عمود الزمان، فمقتضى ذلك إمكان جريان الأصل في كلّ آنٍ آنٍ. وغاية ما حصل أنّ الأصول الترخيصية في هذا الآن تعارضت. وأمّا في الساعة الثانية فللأصل انحلال آخر للأصل، تولّد في هذا الآن، وهو غير التأمين الساقط. فلا ندّعي عود الساقط، بل الأصل أصل جديد،

قلنا: الانحلال يُمكن أن يعالج بأحد نحوين:

**النحو الأوّل:** أنّه لا وجه لانحلال دليل الأصل في حدّ ذاته؛ للزوم توالي فاسدة قطعية من الانحلال، وهو منه على عدم وجود الانحلال لدليل الأصل في موارد العلم الإجماليّ. وإلا فإذا علم المكلف بنجاسة أحد الإناءين وأراق الإناء الأوّل، جاز له الاقتحام الثاني؛ لانحلالية الأصل الجاري في الطرف الثاني بلا معارض بعد الإراقة. وهذا خلاف الارتكازات القطعية.

**النحو الثاني:** سلمنا بالانحلالية، ولكن جريان الأصل في الإناء الأوّل معارض بجريان الأصل في الإناء الثاني في جميع الآنات. وفرق بين ظرف جريان الأصل وبين ظرف السقوط. فظرف جريان الأصل مستقبليّ، وظرف السقوط هو ظرف أنّ الجمع بين الأصلين ترخيص في المخالفة القطعية. ومن الآن يقول المكلف: إجراء الأصل في الطرف الأوّل معارض بإجراء الأصل في الطرف

الثاني من الآن إلى الساعة الثانية. فينبغي عدم الخلط بين ظرف جريان الأصل وبين ظرف السقوط.

فتعود الشبهة مرّة أخرى.

وهذا يأتي في الفرض الثاني من الصورة الأولى؛ إذ يُقال: علمت بخطأ العلم وأنّ القطرة الساقطة قطرة ماء، ولكن الأصول سقطت والساقط لا يعود. فإذا احتملنا نجاسة أحدهما بنجاسة أخرى لا يمكن إجراء الأصل فيه.

والصحيح في الجواب عن الشبهة أن يُقال: كلما تعدد موضوع الأصل تعدّد الأصل؛ إذ لنا في الأصل إطلاق أحواليّ وإطلاق أفراديّ. وما ركّزنا عليه في الإشكال كلها إطلاقات أحواليّة، وأمّا الإطلاق الأفراديّ فبمعنى: كلّ ما وُجد فرد حصلت فعليّة جديدة للأصل. وهنا موضوعان: الأوّل هو الشكّ المقرون بالعلم الإجماليّ، والثاني هو الشكّ البدويّ غير المقرون بالعلم الإجماليّ. ولكلّ فرد إطلاق أحواليّ وأزمانيّ وأفراديّ. والمنبه على وجود فردين أنّه وقع النزاع كما تقدم- في أنّ إطلاق أدلة الأصل يشمل موارد الشكّ المقرون بالعلم الإجماليّ؟ أم لا؟ فذهب جمع من الأعلام إلى عدم إطلاق دليل الأصل لموارد العلم الإجماليّ؛ إمّا جمعًا بينه وبين أدلة الاحتياط، وإمّا لدعوى الانصراف في المرتكز العقلائيّ، وإمّا لدعوى أنّ ظاهر أدلة البراءة الشكّ في التكليف لا المكلف به. ونحن نسلم أنّ الأصل متى سقط لا يعود، ولكنّ الأصول التي تساقطت موضوعها الشكّ المقرون بالعلم الإجماليّ. وبعد زوال العلم الإجماليّ حصل فرد جديد، وهو موضوع جديد لجريان الأصل غير الموضوع الذي

سقطت فيه الأصول. فتتولّد فعلية جديدة. وليس الكلام في الإطلاقات  
الأزمانية لموضوع واحد، بل لموضوع جديد. فلا يرد الإشكال.



الصورة الثالثة: أن يزول العلم بالجامع بقاءً وإن كان العلم بحدوثه لا يزال مستمرّاً، وهذه الصورة تتحقّق على أنحاء:

النحو الأول: أن يكون للجامع المعلوم أمد محدّد بحيث يرتفع متى ما استوفاه، فإذا استوفى أمده لم يعدّ هناك علم بالجامع بقاءً، بل يعلم بارتفاعه وإن كان العلم بحدوثه ثابتاً.

النحو الثاني: أن يكون الجامع على كلّ تقديرٍ متيقّناً الى فترة ومشكوك البقاء بعد ذلك، وفي مثل ذلك يزول أيضاً العلم بالجامع بقاءً ولكن يجري استصحاب الجامع المعلوم، ويكون الاستصحاب حينئذٍ بمثابة العلم الإجمالي.

النحو الثالث: أن يكون الجامع المعلوم مردّداً بين تكليفين، غير أنّ أحدهما على تقدير تحقّقه يكون أطول مكثّاً في عمود الزمان من الآخر، كما إذا علم بجرمة الشرب من هذا الإناء الى الظهر أو بجرمة الشرب من الإناء الآخر الى المغرب، فبعد الظهر لا علم بجرمة أحد الإناءين فعلاً، فهل يجوز الشرب من الإناء الآخر حينئذٍ؟ لزوال العلم الإجمالي؟<sup>١</sup>

## الصورة الثالثة: زوال العلم بالجامع بقاءً، لا حدوثاً

وهو على أنحاء:

**النحو الأول:** أن يعلم إجمالاً بثبوت التكليف إلى أمد محدّد. وهنا مثالان:

المثال الأول إذا علم المكلف إجمالاً بنذر ترك الإناء الأول في الظهر أو نذر ترك الإناء الثاني في الظهر، وعلم أن ما تعلّق النذر بترك شربه مغيّى إلى أمد محدّد، وهو الظهر. فالمعلوم بالإجمال مقيّد بحلول الظهر. فللمكلف أن يقول بعد الزوال: العلم الإجمالي المتعلق بالجامع انتهى أمده، وأعلم بارتفاع الجامع بعد الظهر. فيزول العلم الإجماليّ بقاءً، ولكنّه باقٍ بلحاظ الحدوث؛ لأنّ المكلف له أن يقول: أعلم بوجوب ترك أحد الإناءين قبل الظهر.

المثال الثاني إذا علم المكلف بوجود حدث مردد بين الأصغر وبين الأكبر، واغتسل غسل الجمعة وعلم بإجزائه عن الوضوء وغسل الجنابة. فيعلم بزوال المعلوم بالإجمال. فالمعلوم بالإجمال له غاية لتقيّد ترتب الآثار بعدم تحقق الرفع وهو غسل الجمعة.

فلا إشكال في النحو الأول من الصورة الثالثة.

**النحو الثاني:** أن يعلم بثبوت التكليف على كلّ تقدير في فترة، ثم شكّ في ارتفاع الجامع، بخلاف النحو الأول. وهنا مثالان:

المثال الأول إذا علم المكلف إجمالاً بأنّه نذر ترك شرب الإناء الأول أو نذر ترك شرب الإناء الثاني، وعلم جزماً بأنّ الترك -سواء تعلّق النذر بترك هذا أم ذاك- واجب عليه إلى الزوال، ويشكّ في إطلاقه إلى ما بعد الزوال.

قد يُقال: غاية ما يعلمه وجوب ترك الأحد إلى الظهر، وما زاد عليه مشكوك. فيمكن استصحاب بقاء وجوب ترك الأحد ما بعد الزوال. فهناك حجة إجمالية على وجوب ترك الأحد، وإن لم يوجد علم إجمالي.

وقد يُقال: هناك أصل في هذا المورد حاكم على استصحاب بقاء الجامع؛ إذ الشك في بقاء الجامع وارتفاعه مسبب عن الشك في أن النذر مقيّد؟ أم لا؟ فإن كان المكلف عالماً بتقيّد النذر لعلم بارتفاع الجامع وإن كان عالماً بالإطلاق لعلم ببقاء الجامع. فالشك في بقاء الجامع مسبب عن الشك في أن النذر مقيّد؟ أم مطلق؟ فنستصحب عدم التقييد. وباستصحاب عدم التقييد يثبت الأثر وهو أن الجامع ما زال موجوداً لعدم كونه مقيّداً.

ولكن يرد عليه أن استصحاب عدم التقييد لا يثبت الإطلاق بناء على أن النسبة بين الإطلاق والتقييد نسبة التضاد؛ لأن المستصحب عدمي، وما يُراد إثباته أمر وجودي وهو لحاظ عدم القيد. واستصحاب العدمي لإثبات الوجودي أصل مثبت. وإن شئت قلت: هذا المورد من باب استصحاب عدم أحد الضدين لإثبات الضد الآخر.

وأما بناء على أن النسبة بينهما السلب والإيجاب، فالإطلاق ليس إلا عدم التقييد، فيكون استصحاب عدم التقييد عين استصحاب الإطلاق. فلا مانع من جريان الاستصحاب. وهذا مسلك المصنف، وقيل المشهور.

ويُجاب ثانياً بأن الغرض من استصحاب الإطلاق وجود الجامع بعد فترة الظهر. ولا دليل على أن النذر متى كان مطلقاً كان الجامع موجوداً بعد

الظهر. بل هذه ملازمة عقلية؛ إذ لازم استصحاب عدم التقييد أنّ الجامع موجود. ولذا لم يتمسك المصنف بهذا الاستصحاب، وإنما عالج المطلب باستصحاب بقاء الجامع مباشرة.

المثال الثاني إذا خرج بلل مشتبّه بين البول والمني، واغتسل غسل الجمعة وشكّ في إجزائه عن الوضوء وعن غسل الجنابة. فهناك فترة يتيقن بلزوم ترتيب آثار أحدهما، وبعد غسل الجمعة يشكّ في أنّ الجامع ما زال باقياً؟ أم لا؟ إذ على تقدير الإجزاء ارتفع الجامع وعلى تقدير عدمه لم يرتفع. فيشكّ في بقاء الجامع، فيُجري استصحاب بقاء الجامع.

وهذا الكلام يتمّ بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية. وأمّا بناء على ما ذهب إليه النراقيّ وتبعه السيد الخوئي عليه فلا يجري الاستصحاب في الشبهات الحكمية. فما ذا يُقال في المقام؟ وهل يأتي نظير ما ذكرناه في مثال النذر هنا أيضاً؟

**النحو الثالث:** المعلوم بالإجمال مردّد بين القصير والطويل.

المثال الأول إذا علم المكلف بأنّه نذر ترك شرب عصير البرتقال إلى الظهر، أو عصير الرمان إلى الغروب. فيقول: علمت بنذر ترك شرب أحد العصيرين. ولكنه على تقدير تعلقه بعصير البرتقال فهو إلى الظهر، وعلى تقدير تعلقه بعصير الرمان فهو إلى الغروب.

المثال الثاني إذا علم بخروج بلل مشتبّه بين البول والمني، ثم اغتسل غسل الجمعة، وهو يعلم بإجزائه عن الوضوء ولا يُجزّي عن الجنابة. فيعلم إجمالاً

بلزوم ترتيب آثار الحدث الأصغر إلى وقت غسل الجمعة، أو لزوم ترتيب آثار الحدث الأكبر إلى أن يغتسل غسل الجنابة.

هنا اتجاهان:

**الاتجاه الأول** أن العلم الإجمالي لا أثر له بعد فترة الأمد القصير. فيعلم المكلف بلزوم ترك شرب أحدهما إلى الظهر، وبعد الظهر لا يعلم بوجوب ترك أحدهما؛ إذ على تقدير تعلقه بالأول لا يجب ترك شيء بعد الظهر، وعلى تقدير تعلقه بالثاني يجب الترك. فليس لنا علم إجمالي بعد الظهور بلزوم ترك الطرفين على كل تقدير.

فلا يوجد معلوم بالإجمال على كل تقدير؛ إذ على تقدير التعلق بالأول لا يجب شيء.

أو فقل لا نعلم بوجود الجامع، وبعبارة ثالثة: هو من موارد الشك البدوي. فنجري البراءة.

الثاني ما بنى عليه المصنف من أن العلم الإجمالي منجز حتى لما بعد فترة الفرد القصير.

والجواب بالنفي؛ وذلك لعدم زوال العلم الإجمالي، وعدم خروج الطرف الآخر عن كونه طرفاً له؛ فإنّ الجامع المرّد بين التكليف القصير والتكليف الطويل الأمد لا يزال معلوماً حتى الآن كما كان، فالتكليف الطويل في الإناء الآخر بكلّ ما يضمّ من تكاليف انحلالية بعدد الآنات الى المغرب طرف للعلم الإجمالي. [٣٩٢]

ونسَمّي مثل ذلك بالعلم الإجمالي المرّد بين القصير والطويل، وحكمه أنّه ينجّز الطويل على امتداده.

النحو الرابع: أن يكون التكليف في أحد طرفي العلم الإجمالي مشكوك البقاء على تقدير حدوثه، وقد يقال في مثل ذلك بسقوط المنجزية؛ لأنّ فترة البقاء المشكوك من ذلك التكليف لا موجب لتنجزها بالعلم الإجمالي؛ لأنّها ليست طرفاً للعلم الإجمالي.<sup>١</sup>

كان البحث في دوران العلم الإجمالي بين الفرد الطويل وبين الفرد القصير، كما إذا علم المكلف إجمالاً بوجوب ترك شرب عصير البرتقال إلى الظهر، أو وجوب ترك شرب عصير الرمان إلى المغرب، أفيكون العلم الإجمالي منجزاً

لطرفيه؟ قلنا أنّ في المقام اتجاهين، تقدم أوّلهما، وهو المنسوب إلى المحقق الإيروانيّ في نهاية النهاية.

**الاتجاه الثاني** ما بنى عليه المصنف وأكثر المتأخرين من منجزية العلم الإجماليّ بالبيان الذي أشرنا إليه سابقاً، وهو أنّ نكته منجزية العلم الإجماليّ لطرفيه هو الترخيص في المخالفة العملية القطعية. فمتى لزم من إجراء الأصل في الطرفين هذا المحذور صار العلم الإجماليّ موجباً لوجوب الموافقة القطعية. وتطبيق هذه النكته في الفرد الطويل والقصير يُفضي إلى منجزية العلم في الطرفين، كلّ طرف إلى أمدّه؛ لأنّ إجراء الأصل الترخيصي في طرف القصير في أيّ آن فُرض معارض لإجرائه في الطويل في أيّ آن فُرض.

فيقول المكلف: أعلم إجمالاً بلزوم ترك عصير البرتقال إلى الظهر أو لزوم ترك عصير الرمان إلى الغروب، وهذا الطرف الثاني منجز بجميع آناته بمعارضة جريان الأصل في الفرد القصير مع جريان الأصل في الفرد الطويل؛ إذ أيّ آن في القصير إذا كان إطلاق دليل الأصل شاملاً له، يعارض أيّ آن من الفرد الطويل إذا كان إطلاق دليل الأصل شاملاً له؛ إذ يلزم من الجمع بين الإطلاقين الترخيص في المخالفة العملية القطعية. فإنّ جرى إطلاق دليل الأصل في أيّ آن في هذا الطرف مع جريانه في أيّ آن من الطرف الآخر، يلزم الترخيص المذكور.

ومعنى هذا أنّ ما يقع طرفاً في المعارضة في الفرد الطويل ليست آناته التي تقابل آنات الفرد القصير؛ إذ لا فرق في الطرف الطويل بين آناته قبل الظهر

وبينها بعد الظهر؛ إذ يلزم على كلّ تقدير تركه إلى الغروب. فلا مرخص لأجراء الأصل الترخيصي في أيّ آن.

وإنّ شئت قلت: المكلف من حين حصول العلم الإجماليّ يعلم بلزوم ترك الإناء الأوّل إلى الظهر أو ترك الإناء الثاني إلى الغروب، من الآن. وإجراء الأصل الترخيصي عن الطرف الأوّل بلحاظ جميع قطعه الزمان معارض لإجرائه في الثاني كذلك، بلا فرق بين انحلاليّة الأصل الترخيصي وبين عدم انحلاليّته؛

أمّا على عدم الانحلال فلا أنّ إطلاق الأصل لهذا الطرف من آن تشكّل العلم الإجماليّ معارض بإطلاق الأصل في الطرف الآخر. فيتساقطان حيث لا انحلاليّة.

وأمّا على الانحلال فلا أنّ إجراء الأصل الترخيصي في أيّ آن من الطرف القصير يعارض إجراء الأصل الترخيصي في أيّ آن من الطرف الطويل. فإطلاق دليل الأصل للساعة العاشرة من الطرف الأوّل، يعارض إطلاقه في الساعة الأولى والثانية والثالثة إلى الغروب من الطرف الثاني.

فطرف المعارضة من حين حصول العلم الإجماليّ. وفرق بين زمان الطرف وبين زمان السقوط؛ فإنّ زمان السقوط من حين تشكّل العلم الإجماليّ حتى على الانحلال؛ لأنّ الأصلاّن يتعارضان في أيّ آن من الطرفين. فتساقط الأصول الانحلاليّة.



فبناءً على هذا سواء بنينا على الانحلال أم لا، يكون العلم الإجمالي منجزاً، ولا يخرج الطرف الطويل عن طرفيته للعلم الإجمالي بانتهاء أمد الفرد القصير؛ لأنّ المكلف يصح له أن يقول بعد الظهر: أعلم إجمالاً باشتغال عهدي بترك عصير البرتقال إلى الظهر أو بترك عصير الرمان إلى الغروب.

فلا زوال للعلم الإجمالي لا حدوثاً ولا بقاءً. فيكون العلم الإجمالي منجزاً بلا فرق بين اتحاد الطرفين في الأمد وبين عدم اتحادهما. وبهذا تتبين الخدشة فيما ذكر في الاتجاه الأول.

**النحو الرابع:** التكليف في أحد طرفي العلم الإجمالي يدور بين أمرين: إن كان المعلوم بالإجمال في الطرف الأول فقد انتهى أمده، وإن كان في الطرف الثاني فهو مشكوك البقاء.

ففي مثالنا السابق إذا علم المكلف أنّه نذر ترك أحد العصيرين: إمّا البرتقال وإمّا الرمان. فعلى تقدير نذر ترك شرب البرتقال فقد قيده إلى الظهر، وعلى تقدير نذر ترك شرب الرمان فلا يدري: أقيده إلى الظهر؟ أم إلى الغروب؟ يُقال: يعلم المكلف إجمالاً بوجوب ترك أحد الطرفين، على تقدير الأول يرتفع أمده بالزوال، وعلى تقدير الثاني مشكوك البقاء بعد الزوال.

وهكذا يتضح الفرق بين هذا النحو وبين الأنحاء السابقة؛ إذ كان في النحو الأول يقطع بأن كلا الطرفين إلى الظهر، وفي الثاني كان يقطع بأن كلا الطرفين إلى الظهر ويشكّ أن كليهما إلى الغروب. وفي النحو الثالث لم يكن له شكّ في الأمد.

ومثاله الآخر إذا اغتسل المكلف عند الزوال غسل الجمعة، وكان يعلم بكونه رافعاً للحدث الأصغر، فعلى تقدير كون البلل بولاً يرتفع الحدث، وعلى تقدير كون البلل منياً لا يعلم بإجزاء غسل الجمعة عن غسل الجنابة، فتحصل له شبهة حكمية.

وفي هذا النحو مسلكان:

**المسلك الأول** عدم منجزية العلم الإجمالي في الفترة المشكوك؛ لأنّ المكلف قاطع بوجوب ترك كلا العصيرين قبل الزوال؛ لمنجزية العلم الإجمالي. وبعد الزوال تزول منجزية العلم الإجمالي؛ إذ لا يعلم بوجود تكليف إجمالي، بل يكون المورد من الشك البدوي؛ لأنّ المعلوم بالإجمال إنّ كان عصير البرتقال، فقد انتهى أمد حرمة، وعصير الرمان يجوز شربه منذ البدء، وإنّ كان عصير الرمان فغاية ما نعلم به حرمة في الفترة المتيقنة، وما زاد عليه فاشتغال العهدة به مشكوك منذ البدء، فيكون من الشك البدوي.

وبهذا يتضح الفرق بينه وبين النحو الثالث؛ إذا للمكلف أن يقول في النحو الثالث منذ البدء: أعلم إجمالاً بلزوم ترك البرتقال إلى الظهر أو بلزوم ترك الرمان إلى الغروب. وهنا لا يمكنه أن يقول منذ البدء باشتغال الذمة، بل المحرز هو حرمة أحدهما إلى الظهر. أمّا ترك عصير الرمان بعد الزوال فلا يقع طرفاً لـ "إمّا" في القضية المنفصلة.

إن قلت: يمكن التمسك بالاستصحاب لإثبات التنجّز بإحدى تصورات:

١- استصحاب جامع الوجوب: المفروض علم المكلف بوجوب ترك أحد الإناءين قبل الزوال. فإذا شكّ في الوجوب الجامع عند الزوال، استصحاب بقاء وجوب الجامع؛ لأنّا كما قلنا في الفرد القصير والطويل يبقى وجوب الجامع حتى بعد الزوال، فكذلك هنا نريد إجراء الاستصحاب في وجوب ترك الأحد.

٢- استصحاب جامع الموضوع: إذا خرج في الآن الأوّل بلل مشتبه بين البول والمني، علم المكلف بجامع الحدث، وبعد غسل الجمعة وشكّ بنحو الشبهة الحكمية في كونه رافعاً للحدث الأكبر سيشكّ في طبعيّ الحدث ولو في فردّه. فله أن يستصحب استصحاب الكلّي من القسم الثاني، وهو ما إذا دار العلم الإجماليّ بين الفرد القصير وبين الفرد الطويل وشكّ في بقاء الجامع. وقد بنى المصنف والمشهور على جريانه في القسم الثاني. فيجري في مقامنا استصحاب بقاء طبعيّ الحدث.

٣- استصحاب الفرد: كان المكلف عالماً بوجوب ترك عصير الرمان في الظهر، وبعد الزوال يشكّ في بقاء هذا الوجوب فيستصحب بقاءه. وفي كلّ هذه التصويرات يوجد اليقين بالحدوث. فكيف يقول المصنف: لا يقين بالحدوث؟ تأمل.

ولا بالاستصحاب؛ إذ لا يقين بالحدوث ليجري الاستصحاب.

وقد يجاب على ذلك بأن: الاستصحاب يجري على تقدير الحدوث بناءً على أنه متقوم بالحالة السابقة لا باليقين بها. ومعه يحصل العلم الإجمالي إما بثبوت الاستصحاب في هذا الطرف، أو ثبوت التكليف الواقعي في الطرف الآخر، وهو كافٍ للتنجيز.

٢ - الاضطرار إلى بعض الأطراف:

الحالة الثانية: أن يعلم إجمالاً بنجاسة أحد الطعامين ويكون مضطراً فعلاً إلى تناول أحدهما، ولا شك في أن المكلف يسمح له بتناول ما يضطر إليه، وإنما نريد أن نعرف أن العلم الإجمالي هل يكون منجّزًا لوجوب الاجتناب عن الطعام الآخر؟ أو لا؟

وهذه الحالة لها صورتان:

إحدهما: أن يكون الاضطرار متعلّقاً بطعامٍ معيّن.

والأخرى: أن يكون بالإمكان دفعه بأيّ واحدٍ من الطعامين.

أمّا الصورة الأولى فالعلم الإجمالي فيها يسقط عن المنجّزية؛ لزوال الركن الأول، حيث لا يوجد علم إجمالي بجامع التكليف؛ [٣٩٣] والسبب في ذلك أن

نجاسة الطعام المعلومة إجمالاً جزء الموضوع للحرمة، والجزء الآخر عدم الاضطرار، وحيث إنّ المكلف يحتمل أنّ النجس المعلوم هو الطعام المضطرّ اليه بالذات فلا علم له بالتكليف الفعلي، فتجري البراءة عن حرمة الطعام غير المضطرّ اليه وغيرها من الأصول المؤمّنة بدون معارض؛ لأنّ حرمة الطعام المضطرّ اليه غير محتملةٍ ليحتاج الى الأصل بشأنها، ولكن هذا على شرط أن لا يكون الاضطرار متأخراً عن العلم الإجمالي، وإلا بقي على المنجزية؛ لأنّه يكون من حالات العلم الإجمالي المرّد بين الطويل والقصير؛ إذ يعلم المكلف بتكليف فعليّ في هذا الطرف قبل حدوث الاضطرار، أو في الطرف الآخر حتّى الآن.<sup>١</sup>

كان الكلام في النحو الرابع، ومثاله أن يخرج بلل مشتبه بين البول والمني، فيغتسل غسل الجمعة، ويعلم أنّه يُجزي عن الوضوء، ويشكّ في كونه رافعاً للحدث الأكبر، فيشكّ في بقاء الحدث الأكبر على تقدير حدوثه. أف يكون العلم الإجماليّ بعد غسل الجمعة منجزاً؟

وقد ذكرنا أنّ هناك ثلاث تصورات للاستصحاب، ووصل بنا الكلام إلى مناقشة هذه التقريبات:

**مناقشة التصوير الأول:** كانت الصياغة الأولى أن يقول المكلف: أعلم بوجوب ترتيب آثار أحد الحدثين قبل غسل الجمعة وأشكّ في بقاء ذاك الوجوب، فأستصحب الوجوب.

ويلاحظ عليها أنّ ما انصبّ عليه اليقين قد علم بارتفاعه جزئاً بعد غسل الجمعة؛ لأنّ غاية ما علم به وجوب ترتيب آثار الحدث الأكبر إلى غسل الجمعة، دون ما بعد غسل الجمعة. فلا بد من ملاحظة مصب متعلق العلم. وغايته وجوب ترتيب آثار أحد الحدثين إلى غسل الجمعة. فإذا اغتسل غسل الجمعة علم بارتفاع الجامع؛ لأنّ الجامع له أمد بلحاظ حدّه الجامعيّ. فبعدما يغتسل غسل الجمعة يقطع بارتفاع ذاك الجامع. وإنّما يشكّ في ترتيب آثار الجنابة.

وكذا في المثال الآخر الذي لا يعلم المكلف أنّ نذر ترك عصير الرمان أهو إلى الظهر؟ أم إلى الغروب؟ فما دخل في العهدة وجوب ترك عصير البرتقال إلى الظهر أو ترك عصير الرمان كذلك. والزائد على ذلك غير معلوم الاشتغال. فلا يصح استصحاب الجامع بعد القطع بارتفاع الجامع.

وهناك أجوبة أخرى كأنّ يُقال: هذا الجامع لا أثر؛ لأنّه يدور بين مقطوع الارتفاع وبين مشكوك الحدوث.

**مناقشة التصوير الثاني:** كانت الصياغة الثانية أن يستصحب كليّ الحدث بعد الشكّ في بقاءه.

ويُلاحظ عليها أوّلاً ما لوحظ على الصياغة الأولى؛ إذ غاية ما يعلم به المكلف أنّه إمّا أحدث بالأصغر وإمّا أحدث بالأكبر إلى الظهر. واغتسل الجمعة عند الظهر. فذاك المتيقن قد ارتفع.

أو يُقال: الكلي مردد بين مقطوع الارتفاع ومشكوك الحدوث. وما كان هكذا لا أثر له.

وأما ثانياً فلأنّ استصحاب الكلي لا أثر له؛ لما ذكر الأعلام في بحث استصحاب الكلي من القسم الثاني من أنّ الأثر تارة يكون للكلي بعنوانه، وأخرى يكون موضوع الأثر الفرد لا الكلي. فإذا كان موضوع الأثر الكلي أمكن استصحاب الكلي لتنقيح موضوع الأثر. وإذا كان موضوع الأثر الفرد - كأثر حرمة المكوث في المسجدين الذي هو لفرد من فردي الحدث - لم يمكن؛ لأنّ استصحاب الكلي غاية ما يثبت به أثر الكلي.

وما نريد إثباته ترتيب آثار الحدث الأكبر لا الكلي. فاستصحاب الكلي لا يُثبت آثار الفرد.

وكذا في مثال وجوب ترك عصير الرمان؛ فإنّه أثر لنذر عدم شرب عصير الرمان، لا أثر الجامع - أي: "أحدهما" -.

ومن هنا يتضح أنّه لا معنى لإقحام ما ذكر في بحث استصحاب الكلي من القسم الثاني؛

أمّا أوّلاً فلأنّ العلم الإجمالي في استصحاب الكلي يتردد بين الفرد الطويل وبين الفرد القصير، كما إذا اشتبه البلل بين البول والمني، ثم توضأ وعلم برفع

الوضوء للحدث الأصغر دون الأكبر. وبحثنا الآن في الشكّ في طول الطرف الآخر وليس طوله مُحَرَّزًا. ولذا قلنا بعلمنا هنا بارتفاع الجامع بحدّه الجامعيّ. فلا يصحّ إقحام فكرة استصحاب الكلّيّ.

وأما ثانيًا فلأنّ البحث في استصحاب الكلّي لترتيب آثار الكلّي، وبحثنا هنا في ترتب آثار الفرد. فلا معنى لإجراء استصحاب الكلّي لإثبات أثر الفرد. **مناقشة التصوير الثالث:** كانت الصياغة الثالثة أنّ يعلم بوجوب ترك شرب عصير الرمان قبل الزوال، وبعد الزوال نشكّ في بقاء وجوب الترك في العهدة، فيستصحب بقاءه.

ويلاحظ عليه بأنّ وجوب ترك عصير الرمان غير معلوم بما له من خصوصيّة؛ إذ لا يقين لنا بثبوت وجوب تركه بعنوانه، وغاية ما نعلم وجوب ترك الجامع. فلا يقيت بالحدوث كي يجري الاستصحاب. وإنّ أردتم أنّه معلوم بما هو مصداق للجامع فيرد أنّ الجامع قد ارتفع، فنعلم بارتفاع الوجوب الحاصل بالعلم الإجماليّ.

فالصياغات جميعها غير تامّة. والمصنف ركّز على الثالثة منها.

### المسلك الثاني: منجزية العلم الإجمالي في المقام

المشهور من الأعلام قالوا بأنّ ركن الاستصحاب هو اليقين بالحدوث. فأورد عليهم أنّ مقتضى ذلك عدم جريان الاستصحاب عند ورود أمارة بنجاسة الثوب، وحصول الشكّ بعد ذلك في النجاسة. وبما أنّ الأحكام كلّها ثابتة بالروايات لم يمكن استصحابها.



وجاء جمع وأجاب بأنّ الركن ليس اليقين بالحالة السابقة، بل ثبوت الحالة السابقة. فمتى ثبتت الحالة السابقة جاء دليل الاستصحاب ليعبّدنا بالحالة السابقة. والأمانة تُثبت الواقع تعبّداً.

وجاء الآخوند وقال: لا يُشترط في إجراء الاستصحاب ثبوت الحالة السابقة. بل مفاد دليل الاستصحاب التعبّد بالبقاء على تقدير الثبوت. فعلى تقدير ثبوت الحالة السابقة يعبّدنا الدليل ببقائه. فمفاده جعل الملازمة التعبدية. فلا يُشترط في جريان الاستصحاب طريق إلى ثبوت الحالة السابقة. بل حتى لو شكّ في ثبوتها كان له أن يقول: على تقدير الحدوث أتعبّد بالبقاء.

وبناء على مسلك الآخوند يمكن إثبات منجزية العلم الإجماليّ في النحو الرابع؛ إذ للمكلف أن يقول من أوّل الأمر: أعلم إجمالاً إمّا بجرمة شرب عصير البرتقال إلى الظهر وإمّا بجرمة شرب عصير الرمان إمّا إلى الظهر وإمّا إلى الغروب. فعلى تقدير تعلق النذر بعصير الرمان يكون على يقين بثبوت تركه في الظهر. والشكّ في امتداد تلك الحرمة على تقدير حدوثها مجرى لاستصحاب بقاء حرمة عصير الرمان على تقدير حدوثها. فالعلم الإجماليّ يتردّد بين الفرد القصير الثابت وجدائاً وبين الفرد الطويل الثابت تعبّداً؛ إذ يقول: إمّا الحرام شرب عصير البرتقال إلى الظهر، وإمّا شرب عصير الرمان إلى الغروب.

فهذا النحو الرابع يرجع إلى النحو الثالث، غايته أنّ طوله يثبت بالتعبّد. فيكون من العلم الإجماليّ؛ إذ لا يُشترط في العلم الإجماليّ ثبوت طرفيه بالوجدان.

### الحالة الثانية: الاضطرار إلى بعض الأطراف

لا شكّ في أنّ الاضطرار حدّ التكليف ويرفع فعليّة التكليف. ووقع البحث في العلم الإجماليّ فيما إذا حصل الاضطرار إلى بعض الأطراف، كما إذا كان المكلف مضطراً إلى شرب الماء ثم علم إجمالاً بسقوط نجاسة إمّا في الماء وإمّا في الحليب. فالطرف المضطرّ إليه -وهو الماء- لا إشكال في جواز شربه؛ لأنّه إمّا ألا تكون النجاسة ساقطة فيه، فهو حلال، وإمّا أن تكون ساقطة فيه، والاضطرار يرفع حرمة. وإنّما الكلام في جواز شرب الحليب.

وهنا صورتان: الاضطرار إلى معيّن. والاضطرار إلى الجامع بأنّ يكون كلّ منهما رافعاً للاضطرار.

ولكلّ من الصورتين أنحاء ثلاث:

١- سبق الاضطرار أو مقارنته للعلم الإجماليّ والمعلوم بالإجمال، ومثاله اضطرار المكلف إلى شرب الماء في الساعة السابعة، وعلمه الساعة العاشرة بسقوط نجاسة في الساعة العاشرة في أحد الإناءين.

٢- تأخر الاضطرار عن العلم الإجماليّ والمعلوم بالإجمال، ومثاله كالحالة السابقة بأن يكون العلم والسقوط في الساعة السابعة والاضطرار في الساعة العاشرة.

٣- سبق الاضطرار عن العلم الإجماليّ وتأخره عن المعلوم بالإجمال، ومثاله اضطرار المكلف الساعة العاشرة إلى شرب الماء، وعلم الساعة الواحدة بسقوط نجاسة الساعة السابعة إمّا في الماء وإمّا في الحليب.

هذه الحالات الرئيسية وإن كانت المحتملات العقلية ثمانية.

فنقول: لا إشكال في أنّ الاضطرار المتأخر عن العلم والمعلوم لا أثر له في انحلال العلم الإجماليّ. والصياغة الفنيّة للمطلب أن يُقال: المورد من موارد الدوران بين الفرد القصير وبين الفرد الطويل. فإن علم المكلف إجمالاً بسقوط نجاسة في الإناء أو الحليب في الساعة السابعة، وطراً الاضطرار إلى شرب الماء في الساعة العاشرة، انكشف له أنّ العهدة إمّا اشتغلت بلزوم ترك شرب الماء إلى الاضطرار، وإمّا بلزوم ترك شرب الحليب إلى الأبد. فيكون من الدوران بين الطويل والقصير. وقلنا أنّ العلم الإجماليّ ينجّز طرفيه.

وأما إذا كان الاضطرار سابقاً لم يكن العلم الإجماليّ منجّزاً؛ لأنّه يقول: على تقدير سقوط النجاسة في الماء لم تشتغل عهدي بتكليف؛ لأنّ موضوع التكليف هو النجاسة مع عدم الاضطرار. فإذا سقطت النجاسة في الماء لم يتحقق الموضوع التامّ للتكليف الفعليّ. وعلى تقدير سقوطه في الحليب يحصل

تكليف. فلا علم لنا بوجود الجامع. ومع عدم العلم بوجوب ترك الأحد لا تصدق المنفصلة: «أعلم إجمالاً إمّا بوجوب ترك الأوّل وإمّا ترك الثاني».

قوله: «يسقط عن المنجزية»:

بل لم يحدث حتى يسقط.

وقد يفترض الاضطرار قبل العلم ولكنّه متأخّر عن زمان النجاسة المعلومة، كما إذا اضطرّ ظهرًا إلى تناول أحد الطعامين، ثمّ علم -قبل أن يتناول- أنّ أحدهما تنجّس صباحًا، وهنا العلم بجامع التكليف الفعلي موجود، فالركن الأول محفوظ ولكنّ الركن الثالث غير محفوظ؛ لأنّ التكليف على تقدير انطباقه على مورد الاضطرار فقد انتهى أمده، ولا أثر لجريان البراءة عنه فعلاً، فتجري البراءة في الطرف الآخر بلا معارض.

ويطرّد ما ذكرناه في غير الاضطرار أيضًا من مسقطات التكليف -كتلف بعض الأطراف أو تطهيرها-، كما إذا علم إجمالًا بنجاسة أحد إناءين، ثمّ تلف أحدهما أو غسل بالماء؛ فإنّ العلم الإجمالي لا يسقط عن المنجّزية بطرؤ المسقطات المذكورة بعده، ويسقط عن المنجّزية بطرؤها مقارنةً للعلم الإجمالي أو قبله.

وأما الصورة الثانية فلا شكّ في سقوط وجوب الموافقة القطعية بسبب الاضطرار المفروض. وإنّما الكلام في جواز المخالفة القطعية، فقد يقال بجوازها، [٣٩٤] كما هو ظاهر المحقّق الخراساني -رحمه الله-. وبرهان ذلك يتكوّن ممّا يلي:

أولاً: أنّ العلم الإجمالي بالتكليف علّة تامة لوجوب الموافقة القطعية.

ثانياً: أنّ المعلول هنا ساقط.

ثالثاً: يستحيل سقوط المعلول بدون سقوط العلّة.

فينتج: أنّه لا بدّ من الالتزام بسقوط العلم الإجمالي بالتكليف، وذلك بارتفاع التكليف، فلا تكليف مع الاضطرار المفروض، وبعد ارتفاعه وإن كان التكليف محتملاً في الطرف الآخر ولكنّه حينئذٍ احتمال بدويّ مؤمّن عنه بالأصل.<sup>١</sup>

### الصورة الأولى: الاضطرار إلى معيّن

الكلام في النحو الثاني من أنحاء الاضطرار، وهو ما إذا كان الاضطرار متأخراً عن زمان المعلوم بالإجمال، ومتقدماً على زمان العلم. ومثاله أن يضطر المكلف في الساعة العاشرة صباحاً إلى شرب الماء، ثم يعلم إجمالاً في الساعة الواحدة بسقوط نجاسة في الساعة السابعة في الماء المضطر إليه أو الحليب. فزمان الاضطرار متقدم على زمان العلم، وزمان المعلوم بالإجمال متقدم عليهما. أفتلحق هذه الحالة بمورد تأخر الاضطرار عن العلم والمعلوم من حيث الحكم؟ أم بمورد تقدم الاضطرار؟ فهل المدار في المنجزية على زمان المعلوم؟ أم على زمان العلم؟

إذا بنينا على أنّ المدار في المنجزية على زمان المعلوم كان الاضطراب متأخرًا عن زمان المعلوم، والاضطراب المتأخر لا أثر له في انحلال العلم الإجماليّ. فتكون هذه الصورة ملحقة بما تقدم في الصورة الأولى وهو تأخر الاضطراب عن زمان العلم والمعلوم الذي قلنا فيه بالمنجزية.

وإذا بنينا على أنّ المدار في المنجزية على زمان العلم، والاضطراب متقدم عليه، كان مقتضى ذلك منع الاضطراب السابق من منجزية العلم الإجماليّ. فيلحق بصورة تقدم الاضطراب على العلم الإجماليّ الممنوعة فيها بالمنجزية. اتجاهاً، اقتصر المصنف على أحدهما.

**المسلك الأول:** ما أشار إليه المصنف من أنّ المورد ليس من موارد منجزية العلم الإجماليّ، ولكن هنا فارقاً بين هذه الصورة وبين الصورة التي قلنا فيها بعدم المنجزية -أي: صورة تقدم الاضطراب على زمان العلم والمعلوم- من حيث النكته والتعليل.

بيانه أنّه لا بد من معرفة أثر المعلوم وأثر العلم. فأثر المعلوم فعلية الحكم، وأثر العلم المنجزية. وفرق بين الفعلية وبين المنجزية؛ فإنّ المكلف علم بسقوط نجاسة في الساعة السابعة صباحاً، والمعلوم يقتضي فعلية الحكم. فيكون هناك تكليف فعلي في الساعة السابعة صباحاً. فيستطيع أن يقول: «أعلم بفعلية الحكم في الإناء الأوّل أو الثاني».

وهذا محل الفرق بين هذه الصورة وبين ما إذا تقدم الاضطراب على زمان العلم والمعلوم؛ فإنّ الاضطراب هناك يمنع من العلم بفعلية التكليف؛ لابتلاء سبب

المعلوم بالمانع. وأمّا في المقام فسبب التكليف موجود من الساعة السابعة ولم يقترن بالاضطرار.

ولكنّ الفعلية لا تستلزم المنجزية.

وأثر العلم المنجزية؛ لأنّ المنجزية تدور مدار وصول التكليف. فما لم يصل الحكم الفعليّ لم يكن التكليف الفعليّ منجزاً. ولهذا كان التكليف بالحج فعليّاً للمستطيع الجاهل باستطاعته، وإنّ لم يكن منجزاً. فزمان المنجزية هو زمان العلم لا زمان الفعلية. فيقول أصحاب هذا الاتجاه أنّه لا منجزية للعلم الإجماليّ؛ لأنّها تتوقف على عدم وجود مسقط التكليف - كالاضطراب -.

فيقول المكلف: إمّا أنّ النجاسة سقطت في الإناء المضطر إليه، فلا يكون منجزاً للتكليف الفعليّ، وهذا حلال واقعاً. وإمّا أنّها سقطت في غير المضطر إليه، فيكون التكليف الفعليّ منجزاً. ولكن بما أنّنا لا نعلم بسقوط النجاسة في هذا الإناء نشكّ في التكليف، فنُجري البراءة أو غيرها من الأصول المؤمّنة، ولا يُعارض بإجرائه في المضطر إليه؛ لأنّه لا يحتاج إلى أصل. وبهذا ينشلم الركن الثالث؛ لأنّ شرط المنجزية جريان الأصل في كل طرف لولا المعارضة. والمفروض أنّه لا يجري في طرف المضطر إليه.

وذهب العراقي إلى أنّ هذا العلم الإجماليّ منشلم على صياغته أيضاً للركن الثالث؛ لأنّ صياغته أنّ يكون العلم الإجماليّ صالحاً لتنجيز معلومه على كل تقدير. وليس العلم الإجماليّ كذلك في المقام؛ إذ على تقدير كون المعلوم بالإجمال في الماء المضطر إليه لا يكون صالحاً لتنجيز معلومه؛ لأنّ الاضطراب



حدّ التكليف ومانع من المنجزيّة. وإنّ كان قادراً على التنجيز على الفرض الآخر.

ثم إنّ هذه النكته لا تخصّ الاضطرار، بل تشمل جميع مسقطات التكليف. فإذا علم المكلف إجمالاً في الساعة الواحدة ظهراً أنّ نجاسة سقطت في الساعة السابعة في الإناء الأول أو الثاني، ولكن أحد الطرفين تلف قبل حصول العلم، جاءت النكته نفسها. وهكذا في جميع الصور الثلاث.

**المسلك الثاني:**<sup>١</sup> ما ذهب إليه المحقق النائيني في الفوائد من أنّ العلم الإجمالي في الصورة الأخيرة منجّزة، وإنّ ذهب في أجود التقريرات إلى عدم المنجزية. وبيان وجه المنجزية أنّ المورد من موارد الشكّ في المسقط. فقد عرفت بالبيان الذي شرحناه أنّ المكلف يعلم بثبوت تكليف فعلي في الساعة السابعة صباحاً، ويشكّ في سقوطه بالاضطرار. فعلى تقدير أنّ التكليف الفعلي كان موجوداً في الإناء المضطر إليه الآن فقد سقط بقاءً، وعلى تقدير أنّه كان موجوداً في غيره فما زال باقياً. فالمورد من الشكّ في المسقطية والجاري إمّا قاعدة الاشتغال وإمّا استصحاب الفعلية.

بل صوّر جماعة المطلب من باب الدوران بين الفرد الطويل والفرد القصير؛ لأنّ المكلف في الساعة الواحدة يعلم بوجود تكليف فعلي في الماء إلى زمان الاضطرار، وإمّا بوجود تكليف فعلي في الحليب إلى الأبد. والعلم في الدوران بين القصير والطويل منجّز.

ففي المقام مشكلتان: جريان قاعدة الاشتغال عند الشكّ في المسقطيّة، وكون المورد من الدوران بين الفرد القصير والطويل. فتأمل في المطلبين.

### الصورة الثانية: الاضطرار إلى غير معيّن

إذا اضطر المكلف إلى شرب طبيعيّ الماء، ثم علم بسقوط نجاسة في أحد الماءين المتوفرين عنده بحيث لا يمكن رفع الاضطرار إلا بشرب أحدهما كان مضطراً إلى الجامع. وقد عرفت أنّ البحث ليس في الاضطرار المتأخر؛ إذ لا يرفع الاضطرار المنجزية الثابتة في السابق. وإنّما الكلام في سبق الاضطرار. فلا إشكال في أنّ الجامع يجوز اقتحامه؛ لأنّ الاضطرار حد التكليف. وإنّما الكلام في الزائد على الجامع.

وقع النزاع فيه بين الأعلام؛ فذهب الآخوند في الكفاية إلى أنّ الاضطرار يوجب رفع منجزية العلم الإجماليّ. وخالفه المحقق النائينيّ القائل بالاقتضاء وخالفه العراقيّ القائل بالعلية.

### تقريب المسلك الأوّل: في مقدمات:

١- إنّنا نبني على مسلك العلية، ومقتضى العلية أنّ العلم الإجماليّ المتعلق بالتكليف علة تامّة لوجوب الموافقة القطعيّة، ومقتضاه أنّه متى فرض أحدهما ثبت وجوب الموافقة القطعيّة واستحال التفكيك بينهما.

٢- لا إشكال في أنّ وجوب الموافقة القطعيّة ساقطة في هذا المورد؛ لأنّ معنى وجوب الموافقة القطعيّة لزوم ترك كلا الطرفين، ولا يمكن الالتزام به في مورد الاضطرار؛ لجواز اقتحام أحد الطرفين.

٣- يستحيل سقوط المعلول دون سقوط العلة.

ونتيجة هذه المقدمات أنّ العلم الإجمالي يسقط عن المنجزية. ولا وجه لهذا السقوط إلا ارتفاع التكليف في موارد العلم الإجمالي. فلا تكليف من رأس في مورد العلم الإجمالي. فذاك النجس الذي يحرم شربه واقعاً ارتفعت فعليّة حرمة شربه واقعاً.

ومن هنا يتضح أنّ المعلوم بالإجمال في موارد الاضطرار إلى غير المعين لا فعليّة له أصلاً.

راجع كلام النائني والعراقيّ فيما هو معنى هذين الاصطلاحين: التوسط في التنجز والتوسط في التكليف؟

قوله: «قبل أن يتناول»:

إذ بعد تناول لا يكون مانع المنجزية الاضطرار بل تلف أحد الأطراف. ومحل بحثنا أنّ يكون المانع هو الاضطرار.

والجواب عن ذلك:

أولاً: بمنع علّية العلم الإجمالي بالتكليف لوجوب الموافقة القطعية.

ثانياً بأن: ارتفاع وجوب الموافقة القطعية الناشئ من العجز والاضطرار لا ينافي العلّية المذكورة؛ لأنّ المقصود منها عدم إمكان جعل الشكّ مؤمّناً؛ لأنّ الوصول بالعلم تامّ. ولا ينافي ذلك وجود مؤمّنٍ آخر - وهو العجز، كما هو المفروض في حالة الاضطرار -.

ثالثاً: لو سلّمنا فقرات البرهان الثلاث فهي إنّما تُنتج لزوم التصرّف في التكليف المعلوم على نحوٍ لا يكون الترخيص في تناول أحد الطعامين لدفع الاضطرار إذناً في ترك الموافقة القطعية له، وذلك يحصل برفع اليد عن إطلاق التكليف لحالةٍ واحدة، وهي حالة تناول الطعام المحرّم وحده من قبل المكلف المضطرّ مع ثبوته في حالة تناول كلا الطعامين معاً، فمع هذا الافتراض إذا تناول المكلف المضطرّ العالم إجمالاً أحد الطعامين فقط لم يكن قد ارتكب مخالفةً احتماليةً على الإطلاق، وإذا تناول كلا الطعامين فقد ارتكب مخالفةً قطعيةً [٣٩٥] للتكليف المعلوم فلا يجوز.<sup>١</sup>

تقدم أنّ الآخوند ذهب إلى عدم منجزية العلم الإجماليّ في موارد الاضطرار إلى غير المعيّن.

واعترض عليه المصنف باعتراضات ثلاث:

**الاعتراض الأوّل:** هذا مبني على مسلك العليّة، وقد تقدمت مناقشة هذا المسلك، وقلنا أنّ المنجزية تدور مدار العلم سعةً وضيقاً، ويستحيل أن تكون المنجزية أوسع من العلم بناء على مسلك المشهور من قبح العقاب بلا بيان. ودائرة العلم في العلم الإجماليّ تسع الجامع دون الخصوصية. فما يوازي الخصوصية ليس فيه بيان، وإلا لانقلب العلم الإجماليّ إلى علم تفصيليّ. وبالتالي لا يكون علة تامّة لوجوب الموافقة القطعية، بل مقتضى. فيبطل البرهان المفاد في كلمات البرهان من أنّ سقوط المعلول يقتضي سقوط العلة. وهذا إشكال مبنائيّ.

**الاعتراض الثاني:** تنزلنا وقبلنا مسلك العليّة، ولكننا نسأل: أيساق مسلك العلية عدم إمكان رفع اليد عن وجوب الموافقة القطعية من جميع الجهات؟ بحيث لا يمكننا رفع اليد عن وجوب الموافقة القطعية لأجل العلية بأيّ سبب كان. أم غاية ما يقتضيه مسلك العلية: عدم رفع اليد عن وجوب الموافقة القطعية من جهة البيان؟ حيث قام بيان وعلم، وبالتالي يكون قيام العلم منافياً لجعل المؤمن والمرحّص في الأطراف. فغاية ما تقتضيه مسلك العلية عدم إمكان

جعل الشكّ في موارد العلم الإجماليّ مؤمّنًا بإجراء الأصل؛ لقيام البيان ووصول الواقع.

من الواضح أنّ غاية ما يقتضيه دليل مسلك العليّة أنّه لا يمكن رفع اليد عن وجوب الموافقة القطعيّة من حيث البيانيّة؛ بدعوى وصول الواقع إلى المكلف، وبعد وصوله لا يمكن جعل الشكّ في الأطراف مؤمّنًا. ولا يقتضي عدم رفع اليد لوجوب الموافقة القطعيّة لوجود سبب رافع للتكليف كالاضطراب والخرج. فلا يقتضي مسلك العليّة عدم رفع اليد عن وجوب الموافقة القطعيّة من جهة وجود مؤمّن آخر وهو الاضطراب. والمدعى في البحث أنّ التأمين الموجب لرفع اليد عن وجوب الموافقة القطعيّة ليس الشكّ، بل من حيث وجود الاضطراب الرافع للتكليف. فيُدعى أنّ المكلف إذا اضطرّ إلى ارتكاب أحد الطرفين لا بعينه فهو مضطرّ إلى الجامع. فبمقدار الاضطراب يجوز له اقتحام الجامع المتحقق بـ "أحد"، وهذا لا ينافي العليّة. كيف؟ والعلم التفصيليّ يمكن رفع اليد عنه، ولا يزيد العلم الإجماليّ على العلم التفصيليّ.

**جواب الاعتراض الثاني:** قد يُقال على لسان الآخوند: تقولون بإمكان وجود مؤمّن آخر، وهو الاضطراب، ولكنّ هذا المؤمّن إمّا أنّ يوجب بقاء فعليّة التكليف في موارد العلم الإجماليّ، وإمّا ألا يوجب ذلك. فإنّ كان التكليف الفعليّ موجودًا لم يكن الاضطراب حدًا للتكليف، ومتى فُرضت فعليّة التكليف ولم يكن الاضطراب رافعًا للفعليّة وجبت الموافقة القطعيّة، وإن لم يكن موجودًا فلا تكليف في موارد العلم الإجماليّ، كما أنّه لا تكليف في موارد العلم

التفصيلي. فإمّا أن تؤمنوا بفعليّة التكليف وإمّا أن تقولوا بأنّه ليس بفعليّ. خصوصاً وأنّ الآخوند يرى فعليّة التكليف بمعنى وصول الحكم إلى مرحلة توجب تعلّق الإرادة الزومية بالفعل بنحو لا يرضى المولى بتفويته بأيّ حال. فلا يمكن التفكيك بين حرمة المخالفة القطعيّة وبين وجوب الموافقة القطعيّة - بخلاف ما يظهر من الشيخ الأعظم وما قال به النائنيّ -.

فالاعتراض الثاني الذي سجّل على الآخوند لم يخف عليه.

**الاعتراض الثالث:** ذكرتم أنّ الشارع رخص في تناول أحد الطعامين أو الشرابين لدفع الاضطرار، وهذا ممّا لا إشكال فيه. ومعناه أنّ الشارع أذن في ترك وجوب الموافقة القطعيّة. ورفع اليد عن وجوب الموافقة القطعيّة مساوق لرفع التكليف من أصل. وهذا الكلام من الآخوند مبني على أنّ ترخيص الشارع في اقتحام أحد الأطراف يستلزم رفع اليد عن وجوب الموافقة القطعيّة. وكأنّه يرى عدم إمكان الجمع بين الترخيص في اقتحام أحد الأطراف وبين بقاء وجوب الموافقة القطعيّة. واعترض عليه الأعلام - كالنائني والعراقي - بجواز الجمع بينهما.

نعم فرق بين موارد الاضطرار إلى المعيّ وبين موارد الاضطرار إلى غير المعيّ. وتوضيح المطلب يحتاج إلى بيان اصطلاحين:

١ - التوسط في التنجّز أو التنجيز، وهو ما ذكره المحقق النائني في الفوائد. فذهب الميرزا إلى أنّ في موارد الاضطرار إلى غير المعيّ لا نتصرف في التكليف، وإنّما نتصرّف في عالم التنجّز. وهذا هو الفارق بين الاضطرار إلى معيّ وبين

الاضطرار إلى غير المعين؛ ففي موارد الاضطرار إلى المعين هناك تصرف في عالم التكليف والفعليّة؛ إذ فعليّة التكليف منوطة بعدم الاضطرار. فإذا اضطرّ المكلف إلى معين كان المضطرّ إليه حلالاً واقعاً، ويكون عروض الاضطرار موجباً للتصرف في عالم التكليف، وبالتالي يكون تصرفاً في عالم الفعليّة. وأما في موارد الاضطرار إلى غير المعين فلا تصرف في عالم الفعليّة؛ لأنّ المكلف قادر على ترك النجس الواقعيّ، وليس مضطراً؛ لأنّ اضطراره يرتفع بالجامع، والجامع ينطبق على الحلال، وإنّما المشكلة فيه من جهة أنّه لا يميّز الحلال عن الحرام. فلم يضطر إلى شرب النجس وغايته أنّه جاهل. فالمشكلة في جهله. فلا معنى لرفع التكليف الفعليّ. وإنّما يرتفع التكليف إذا اضطرّ إلى شرب الحرام.

ولهذا قلنا: إذا اضطرّ المكلف إلى معين وكان اضطراره سابقاً كان مانعاً من العلم بفعليّة التكليف - كما بيّنا سابقاً-. بخلاف الاضطرار السابق إلى غير معين؛ لأنّ فعليّة التكليف لا ترتفع. فلا يوجب رفع العلم بالجامع. وإنّما يتصرّف العقل في عالم المنجزية بفكرة التوسط في التنجيز، وذلك بأن يقول العقل -الذي هو المرجع في عالم التنجيز-: هنا مراتب ثلاث للامتنال: الأولى حرمة المخالفة القطعيّة ووجوب الموافقة القطعيّة. وهي المرتبة العليا. الثانية عدم حرمة المخالفة القطعيّة فضلاً عن وجوب الموافقة القطعيّة. وهي المرتبة الدنيا.

الثالثة حرمة المخالفة القطعيّة وعدم وجوب الموافقة القطعيّة. وهي المتوسطة.



فالعقل يقول: هناك تكليف فعليّ في مورد الاضطرار لا إلى معيّن. غايته أنّ الاضطرار يوجب رفع اليد عن وجوب الموافقة القطعيّة بحكم العقل. ولكن تبقى حرمة المخالفة القطعيّة ولا موجب لرفع اليد عنها. فالضرورات تقدّر بقدرها. فالتكليف الفعليّ من حيث متطلبات حرمة المخالفة القطعيّة لا داعي إلى رفع اليد عنه.

وكثيراً ما يتمسك النائي بفكرة مراتب الامتثال. فيقول: لا يصح الاحتياط إذا دار الأمر بين الامتثال القطعي الإجمالي وبين الامتثال التفصيلي الظني لا بد من الامتثال التفصيلي الظني. فإذا دارت القبلة بين اتجاهين، إمّا أن نعتمد على الأمانة فنمتثل وجوب الصلاة امتثالاً ظنيّاً تفصيليّاً وإمّا أن نعتمد على الاحتياط فنمتثل وجوب الصلاة امتثالاً قطعياً إجمالياً بتكرار الصلاة. والثاني لا يصح عند النائي.

ثم إنّ فكرة التوسط في التنجيز لا يقبلها أصحاب مسلك العليّة. فيقولون: متى كان التكليف فعليّاً لم يصح التفكيك بين حرمة المخالفة القطعيّة وبين وجوب الموافقة القطعيّة.

٢- التوسط في التكليف، وهو ما ذكره العراقيّ من جواز اقتحام أحد الطرفين، ووجوب ترك الطرف الآخر. وحاول أن يدفع الإشكال الذي في ذهن الآخوند بأنّ الشارع يتصرف في عالم التكليف، ولكن لا برفع اليد عن أصل التكليف في موارد الاضطرار، بل يجعل التكليف مقيّداً بنحو يحفظ التقييد للمولى ملاك الاضطرار الموجب للترخيص في الاقتحام، ومن جهة أخرى لا يفوّت الملاك

الملزَم في المورد. فيستطيع المولى أن يجمع بين حفظ مرتبة من مراتب التكليف، وبين تأمين رفع اضطرار المكلف، وذلك بتقييد المكلف. فللتكليف مراتب ثلاث، لا للتنجّز، وهي: الأولى حرمة شرب النجس مطلقاً، وهو غير معقول في مورد الاضطرار. وهي العليا.

الثانية عدم حرمة شرب النجس مطلقاً. وهي الدنيا. الثالثة تقييد التكليف بنحو يقتضي الترخيص في اقتحام أحد الأطراف لرفع العجز والاضطرار، ولا يسمح للمكلف بترك التكليف من رأس، وكأنّه لا حرمة لشرب النجس. بل حرمة شرب النجس مقيّدة بقيد مّا. وهي المتوسطة. وإذا فرضنا تقيّد نفس التكليف بسنخ قيدٍ يُفضي إلى الترخيص في رفع الاضطرار بأحدهما وعدم جواز اقتحام كلا الطرفين. وبناء على هذا السنخ تحصل المخالفة القطعية باقتحام الطرفين، وتحصل الموافقة القطعية باقتحام أحد الطرفين وترك الآخر. ولو كان التكليف مطلقاً لقلنا بكونها مخالفة احتمالية.

فإشكال الآخوند ناشئ من إطلاق التكليف. وحيث إنّ مشكلة الآخوند ثبوتية، ندفعها بفكرة التوسط في التكليف. وهذا ما تقتضيه المرتكزات العقلية والعقلانية؛ حيث إنّها توجب تقييد التكليف لا رفع التكليف من رأس.

فما هو هذا القيد؟ اختلف الأعلام في صياغة القيد؛ فهناك صياغة للعراقيّ،  
وهناك صياغة للمصنف، وهناك صياغة لغيرهما. يأتي بيان الصياغة.

### ٣ - انحلال العلم الإجمالي بالتفصيلي:

لكلِّ علمٍ إجماليٍّ سبب، والسبب تارةً يكون مختصًّا في الواقع بطرفٍ معيَّنٍ من أطراف العلم الإجمالي، وأخرى تكون نسبته إلى الطرفين أو الأطراف على نحوٍ واحد.

ومثال الأول: أن ترى قطرة دمٍ تقع في أحد الإناءين ولا تميّز الإناء بالضبط، فتعلم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين؛ والسبب هو قطرة الدم، وهي في الواقع مختصة بأحد الطرفين. ويمكن أن تؤخذ قيداً في المعلوم بأن تقول: إنني أعلم إجمالاً بنجاسة ناشئة من قطرة الدم التي رأيته، لا بنجاسة كيفما اتفقت.

ويترتب على ذلك أنّه:

إذا حصل علم تفصيلي بنجاسة إناءٍ معيَّنٍ من الإناءين، فإن كان هذا العلم التفصيلي بنفس سبب العلم الإجمالي، بأن علمت تفصيلاً بأن القطرة قد سقطت هنا انحلت العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي وانهدم الركن الثاني، إذ يكون من النحو الأول من الأنحاء الأربعة المتقدمة عند الحديث عن ذلك الركن.

وإن كان هذا العلم التفصيلي بسببٍ آخر، كما إذا رأيت قطرةً أخرى من الدم تسقط في الإناء المعين لم ينحل العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي؛ لأنّ

المعلوم التفصيلي ليس مصداقاً للمعلوم الإجمالي لينطبق عليه ويسري العلم من الجامع إلى الفرد بخصوصه.

وكذلك الأمر إذا شكّ في أنّ سبب العلم التفصيلي هو نفس تلك القطرة أو غيرها، حيث لا يحرز حينئذٍ كون المعلوم التفصيلي مصداقاً للمعلوم الإجمالي، ويدخل في النحو الثالث من الأنحاء الأربعة المتقدمة عند الحديث عن الركن الثاني. [٣٩٦]

ومثال الثاني -أي ما كانت نسبة سبب العلم الإجمالي فيه إلى الأطراف متساوية-: أن يحصل علم إجمالي بنجاسة أحد الإناءات التي هي في معرض استعمال الكافر أو الكلب لمجرد استبعاد أن يمرّ زمان طويل بدون أن يستعمل بعضها؛ فإنّ هذا الاستبعاد نسبته إلى الأطراف على نحو واحد، ويترتب على ذلك: أنّه لا يصلح أن يكون قيّداً محصّصاً للمعلوم الإجمالي. وعليه فإذا حصل العلم التفصيلي بنجاسة إناءٍ معيّن انحلّ العلم الإجمالي حتماً؛ لانعدام الركن الثاني؛ وذلك لأنّ المعلوم التفصيلي مصداق للمعلوم الإجمالي جزئاً؛ حيث لم يتحصّص المعلوم الإجمالي بقيد زائد، ومعه يسري العلم من الجامع إلى الفرد، ويدخل في النحو الثاني من الأنحاء الأربعة المتقدمة، عند الحديث عن الركن الثاني.

وفي كلّ حالةٍ يثبت فيها الانحلال يجب أن يكون المعلوم التفصيلي والمعلوم الإجمالي متّحدين في الزمان، وأمّا إذا كان المعلوم التفصيلي متأخراً زماناً فلا

انحلال للعلم الإجمالي حقيقة؛ لعدم كون المعلوم التفصيلي حينئذٍ مصداقاً للمعلوم الإجمالي.

ولا يشترط في الانحلال الحقيقي وانهدام الركن الثاني التعاصر بين نفس العلمين؛ فإنّ العلم التفصيلي المتأخّر زماناً يوجب الانحلال أيضاً إذا أحرز كون معلومه مصداقاً للمعلوم بالإجمال؛ لأنّ مجرّد تأخّر العلم التفصيلي مع إحراز المصادقية لا يمنع عن سرية العلم قهراً من الجامع الى الخصوصية، وهو معنى الانحلال.<sup>١</sup>

ذكرنا أنّ المحقق العراقي تمسك بفكرة التوسط في التكليف، واختلفت صياغة الأعلام للقيّد الذي نُثبت به جواز اقتحام أحد الطرفين المضطر إليهما وحرمة اقتحام كلا الطرفين، مع الالتزام بأصل الفكرة.

فذكر المحقق العراقي<sup>٢</sup> ما حاصله أنّ للمكلف علمين:

العلم الأوّل: الشارع يرضى برفع الاضطرار في موارد العلم الإجماليّ كما يرضى به في موارد العلم التفصيليّ.

العلم الثاني: رفع الاضطرار غاية ما يقتضيه شرب إناء واحد من الإناءين - أي: ارتكاب الجامع-. وما زاد على الجامع لا يرضى الشارع باقتحامه. وحينئذٍ نقول: غاية ما يرضى به الشارع: شرب النجس الرافع للاضطرار. فإذا

<sup>١</sup> الحلقة الثالثة: ص ٣٩٥-٣٩٦

<sup>٢</sup> نهاية الأفكار: ج ٣: ص ٣٥٢

اتفق رفع الاضطرار بالنجس رضي به الشارع. ولا يرضى شرب النجس المقترن بشرب الإناء الحلال. فإذا شرب المحلل لا يرضى شرب النجس.

فيصح لنا أن نقول: المكلف يعلم بأن الشارع لا يرضى بشرب النجس المقترن بشرب المحلل. وهذه قضية بيّنة يُدركها العقل والعقلاء.

ومعنى هذا أن دليل جواز شرب النجس لا إطلاق له لمورد الاقتران بشرب المحلل.

ونتيجة العلمين أن الشارع يرخص في شرب النجس الواقعي غير المقترن بشرب المحلل.

فنقول: إذا اقتحم المكلف أحد الطرفين، وكان في الواقع حلالاً، فبه. وإذا كان النجس الواقعي لم يقترن شربه بشرب المحلل، وقد أجاز الشارع شربه. فيقطع المكلف بالموافقة القطعية عند اقتحام أحد الطرفين.

وإذا اقتحم كلا الإناءين ولم يبال، فلم يرخصه في شرب النجس؛ لاقترانه بشرب المحلل. ولا فرق في ذلك بين أن يكون المشروب أولاً المرفوع به الاضطرار هو الطاهر وبين كونه النجس. فتحصل مخالفة قطعية للتكليف الواقعي. فشرب كلا الإناءين شرب للنجس.

وهذا التقييد الذي ذكره للإطلاق الأحواليّ لدليل الحرمة من جهة احتفاف الدليل بالمرتکز الواضح العقلي أو العقلانيّ.

وهذا نظير ما ذكر في باب الترتب؛ حيث إنّ الأدلة فيه مطلقة، وقصرت القدرة عن الجمع بين الامتثالين، ولا يمكن للمكلف الجمع بينهما؛ فإنّ ظاهر

الأدلة مطلقة: «صلّ سواء أنقذت أم لا» و «أنقذ الغريق سواء صليت أم لا». فقصور القدرة يوجب تقييد إطلاق المهم بعدم الانشغال بالأهم، أو تقييد إطلاق أحد المهمين بعدم الانشغال بالمهم الآخر. ولذا قالوا أنّ إمكان هذا التقييد هو الدليل عليه.

وهناك صياغات أخرى لهذا المطلب، فهناك صياغة للنائبي في أجود التقريرات، وهناك صياغة للسيد الصدر.

وبعضهم اختصر وقال: لا حاجة إلى هذه الصياغة، بل نقول: رخص الشارع في المضطر إليه، فإذا اقتحم الأوّل كان حلالاً، ولم يكن له اقتحام الثاني. ولكن يرد على هذا أنّ الأوّل إذا كان حراماً جاز له اقتحام الثاني. نعم. اقتحامه بلا مؤمن تجرّ.

فعلى صياغة العراقيّ يكون اقتحام الثاني مخالفة قطعيّة، بخلاف الصياغة الأخرى؛ فإنّه يكون مخالفة احتماليّة.

وقد يُقال على صياغة العراقيّ أنّه إذا لم يقتحم شيئاً منهما كانا حلالين عليه، فيلزم الترخيص القطعيّ في المخالفة الواقعيّة.

### التطبيق الثاني: انحلال العلم الإجماليّ بالعلم التفصيليّ

هذا المطلب مرتبط بالركن الثاني من أركان العلم الإجماليّ. وقد ذكرنا في الركن الثاني أنّ العلم الإجماليّ تارة يكون دون علامة، وأخرى يكون مع علامة. وذكرنا أنه على كلّ تقدير تارة يكون المعلوم بالتفصيل ناظرًا مباشرة إلى تعيين المعلوم بالإجمال، وأخرى لا يكون ناظرًا إليه مباشرة. وقلنا أنّ المعلوم بالتفصيل



إذا كان ناظرًا إلى تعيين المعلوم بالإجماليّ ومحدّدًا له حصل الانحلال الحقيقيّ، سواء كان له علامة أم لا.

فإذا علم إجمالًا بأنّ قطرة دمٍ سقطت في أحد الإناءين في الساعة السابعة، ثم علم في الساعة العاشرة بأنّها سقطت في الإناء الأوّل، كان المعلوم بالتفصيل ناظرًا إلى تعيين المعلوم بالإجمال. فلا تبقى المنفصلة في أفق النفس.

وأخرى لا يكون ناظرًا إلى تعيينه، كما إذا علم بسقوط قطرة دم في أحد الإناءين، ثم علم بأنّ أحد الإناءين نجس، ولم يدر أهو نجس بتلك النجاسة؟ أم لا؟ فإنّ كان المعلوم بالإجمال له علامة لم ينحلّ؛ لأنّ ضابط الانحلال إحراز انطباق المعلوم بالتفصيل على المعلوم بالإجمال. وهنا لا نُحرز الانطباق. وإنّ لم تكن له علامة انحلّ على مبنى النائيّ والمصنّف ولم ينحلّ على مبنى العراقيّ.

فنقول هنا: العلم الإجماليّ يحصل بسبب، ولا يُعقل حصوله بلا سبب. فتارة يكون سبب العلم مختصًا بطرف معيّن في الواقع، كما إذا رأينا قطرة دم سقطت في أحد الإناءين؛ فإنّ هذا السبب يكون منحازًا إلى طرف بعينه في الواقع. فهو سبب مختصّ بأحد الطرفين. ويكون العلم الإجماليّ ذا علامة وهي قطرة الدم. فتطبق عليه قواعد ما له علامة.

وأخرى لا يكون سبب العلم الإجماليّ سببًا مختصًا بأحد الطرفين، بل نسبته إلى جميع الأطراف على حدّ سواء. كما إذا علمت أنّ هناك عشرة أواني، وعلمت أنّ هناك كلبًا عطشان بقربها، فإنّا نعلم بشرب الكلب من أحدها؛

استبعاداً لعدم شربه منها. ونسبة هذا السبب إلى كل طرف طرف نسبة واحدة، وليس له انحياز إلى أحد الأطراف. فنعلم أنّ أحد الإناءين نجس وليست له علامة.

والثمرة تظهر فيما إذا علمنا تفصيلاً بأنّ أحد الأواني العشر نجس، فيتحقق الانحلال في المثال الثاني دون الأوّل.

ثمّ إنّّه من الواضح أنّ شرط الانحلال اتحاد زمان المعلوم بالتفصيل مع زمان المعلوم بالإجمال. ولو علمنا بالمغايرة الزمانيّة لكان المعلوم بالتفصيل أجنبيّاً عن المعلوم بالإجمال. فإذا علمنا بسقوط نجاسة في الساعة السابعة ثمّ علمنا تفصيلاً بسقوط نجاسة في الساعة الثامنة قطعنا بعدم الانطباق ولم يتحقق الانحلال.

نعم. لا يُشترط التعاصر في العلمين. بل لا معنى للتعاصر بينهما وإلا لما كان علماً إجمالياً. فإذا علم في الساعة السابعة بسقوط النجاسة، ثمّ علم في الساعة العاشرة بنجاسة هذا الإناء بنجاسة في الساعة السابعة، فيتحقق الانحلال؛ لأنّ زمان المعلومين واحد.

وهنا سؤال: قد يُقال ما أفاده المصنف في التفريق بين مثال رؤية قطرة الدم وبين مثال الاستبعاد غير تام؛ لأنّ سبب العلم بالنجاسة قطرة الدم، وسبب العلم بالنجاسة هو شرب الكلب، والاستبعاد ليس إلا مقدّمة لعلمنا بشرب الكلب. وشرب الكلب منحاز إلى أحد الأطراف بخلاف الاستبعاد. فتكون جميع الأطراف بعلامة، ولا يوجد مورد بلا علامة. فما وجه التفريق بينهما؟



#### ٤ - الانحلال الحكمي بالأمارات والأصول:

إذا جرت في حق المكلف أمارات أو أصول شرعية منجزة للتكليف في بعض أطراف العلم الإجمالي فلا انحلال حقيقي ولا تعدي، كما تقدم، ولكن ينهدم الركن الثالث بإحدى صيغتيه المتقدمتين إذا توفرت شروط:

أحدها: أن لا يقلّ البعض المنجز بأمانة أو الأصل الشرعي عن عدد المعلوم بالإجمال من التكليف.

ثانيها: أن لا يكون المنجز الشرعي من أمانة أو أصل ناظرًا إلى تكليف مغاير لما هو المعلوم إجمالًا، كما إذا علم إجمالًا بجرمة أحد الإبناء بسبب نجاسته وقامت البينة على حرمة أحدهما المعين بسبب الغصب.

ثالثها: أن لا يكون وجود المنجز الشرعي متأخرًا عن حدوث العلم الإجمالي. فكلما توفرت هذه الشروط الثلاثة انهدم الركن الثالث؛ لجريان الأصل المؤمن في غير مورد المنجز الشرعي بلا معارضٍ وفقًا للصيغة الأولى، ولعدم صلاحية العلم الإجمالي للاستقلال في تنجيز معلومه على كل تقديرٍ وفقًا للصيغة الثانية.

ويسمى السقوط عن المنجزية في هذه الحالة بالانحلال الحكمي تمييزاً له عن الانحلال الحقيقي والانحلال التعبدى.

وأما إذا اختلّ الشرط الأول فالعلم الإجمالي منجز للعدد الزائد، والأصول بلحاظه متعارضة.

وإذا اختلّ الشرط الثاني فالأمر كذلك؛ لأنّ ما ينجزه العلم في مورد الأمانة غير ما تنجزه الأمانة نفسها. [٣٩٨]

وإذا اختلّ الشرط الثالث كان العلم الإجمالي منجزاً والركن الثالث محفوظاً؛ لأنّ الأصول المؤمّنة في غير مورد الأمانة والأصل الشرعي المنجز معارضة بالأصول المؤمّنة التي كانت تجري في موردتهما قبل ثبوتهما.

وبكلمةٍ أخرى: إذا أخذنا من مورد المنجز الشرعي فترة ما قبل ثبوت هذا المنجز ومن غيره الفترة الزمنية على امتدادها حصلنا على علمٍ إجماليٍّ تامّ الأركان فينجز.

ومن هنا يعرف أنّ انهدام الركن الثالث بالمنجز الشرعي مرهون بعدم تأخر نفس المنجز عن العلم، ولا يكفي عدم تأخر مؤدّى الأمانة - مثلاً - مع تأخر قيامها؛ وذلك لأنّ سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز في حالات قيام المنجز الشرعي في بعض أطرافه إنّما هو بسبب المنجزية الشرعية بإحدى الصيغتين السابقتين، والمنجزية لا تبدأ إلّا من حين قيام الأمانة أو جريان الأصل، سواء كان المؤدّى مقارناً لقيامها أو سابقاً على ذلك.

وبالمقارنة بين الانحلال الحكمي - كما شرحناه هنا- والانحلال الحقيقي - كما شرحناه آنفاً- يظهر أنّهما يختلفان في هذه النقطة، فبينما العبرة في الانحلال الحكمي بعدم تأخر نفس المنجز الشرعي عن العلم الإجمالي نلاحظ أنّ العبرة في الانحلال الحقيقي كانت بملاحظة جانب المعلوم التفصيلي وعدم تأخره عن زمان المعلوم الإجمالي؛ وذلك لأنّ ميزانه سراية العلم من الجامع الى الفرد، وهي لازم قهريّ لانطباق المعلوم الإجمالي على المعلوم التفصيلي ومصادقية هذا لذاك، ولا دخل لتأريخ العلمين في ذلك، فمتى ما اجتمع العلمان -ولو بقاءً- وحصل الانطباق المذكور حصل الانحلال الحقيقي.<sup>١</sup>

### التطبيق الثالث: الانحلال الحكمي بالأمارات والأصول

ناظر إلى الركن الثالث من أركان منجزية العلم الإجمالي؛ حيث ذكرنا أنّ من أركان المنجزية أنّ يكون كل طرف من أطراف العلم الإجمالي مشمولاً للأصل في نفسه -على صياغة النائيني-، أو أنّ يكون صالحاً لتنجيز معلومه على كل تقدير -على صياغة العراقي-.

وذكرنا أنّ لنا أنحاء ثلاثة للانحلال: الحقيقي، والتعدي، والحكمي. والمصنف أنكر التعدي. وليس الكلام فعلاً في الحقيقي. فيتعين أنّ يكون البحث في الحكمي.

والمراد بالحكمي: عدم تعارض الأصول الترخيصية في أطراف العلم الإجمالي، بحيث يجري الأصل في أحد الطرفين بلا معارض.

ومورد هذا الانحلال ما إذا قامت أمانة منجزة أو أصل منجز في بعض أطراف العلم الإجمالي، كما إذا قامت أمانة على نجاسة الإناء الأول في الساعة السابعة، ثم علمنا في العاشرة بسقوط نجاسة في أحد الإناءين. فيقال: الإناء الأول قامت أمانة منجزة فيه، فلا يجري الأصل المؤمن فيه. فيجري الأصل المؤمن - كالبراءة أو أصالة الطهارة - في الثاني بلا معارض - بصياغة النائي - ، أو ليس للعلم الإجمالي على تنجيز معلومه، بل له القدرة على التنجيز لو كان معلومه في الطرف الثاني؛ إذ المنجز لا يتنجز - على صياغة العراقي -. وهذا المقدار من اليان مرّ بنا في بيان الركن الثالث. وإنما المقصد هنا هو التفصيل في شروط انحلال العلم الإجمالي حكماً بالأمانة والأصل. ذكر المصنف أنه لا بد من توفر شروط أو أركان ثلاثة ليتحقق الانحلال الحكمي:

**الشرط الأول:** أن لا يقلّ المعلوم بالأمانة أو الأصل عن المعلوم الإجمال. فإذا نسبنا المعلوم بالإجمال إلى الأمانة أو الأصل المنجز، فتارة يكون المعلوم بالأمانة أقل، وأخرى مساوياً، وثالثة أكثر.

فإذا علمنا بوجود خمسة أواني نجسة ضمن عشرة أواني، فتارة تقوم الأمانة على أربعة أواني، وأخرى على خمسة، وثالثة على ستة. فإن كان أكثر أو مساوياً تحقق شرط الانحلال. وإنما المشكلة في قيام الأمانة على الأقل.

فإن كان أقلّ يبقى مقدار داخل في العهدة بالعلم الإجماليّ، والمفروض أنّه منجز لذلك العدد الزائد الذي لم تقم عليه أمانة. فتكون الأصول العملية المؤمّنة متعارضة في الزائد.

ومقتضى تعارض الأصول المؤمّنة في الزائد هو حصول منجزة للعلم الإجماليّ. وإن شئت قلت: إجراء الأصول الترخيصية في الباقي ترخيص في المخالفة العملية القطعيّة في ذاك الزائد.

**الشرط الثاني:** أن لا يكون المنجز الشرعي ناظرًا إلى تكليف مغاير لما هو المعلوم بالإجمال. فإذا علمنا إجمالًا بجرمة أحد الإناءين بسبب النجاسة، وقامت أمانة على حرمة شرب الإناء الأوّل لكونه مغصوبًا، في انحلال العلم الإجماليّ بقيام الأمانة اتجاهاً:

الاتجاه الأوّل: يتحقق الانحلال؛ لأنّ النجاسة والغصب ليسا إلا حيثيتين تعليليتين لثبوت التكليف. فغاية ما حصل بالعلم الإجماليّ هي حرمة شرب أحد الإناءين. فإذا قامت أمانة منجزة على حرمة شرب هذا الإناء، كان لنا إجراء الأصل المؤمّن في الآخر بلا معارض، من دون معارضته للأصل المؤمّن في الطرف الذي قامت عليه الأمانة؛ إذ لا يجري في ذاك الطرف.

الاتجاه الثاني: لا يتحقق الانحلال - كما بنى عليه المصنف -؛ لأنّ حرمة الشرب من جهة الغصب غير حرمة الشرب من جهة النجاسة، ولكلّ منهما عقوبة مختلفة عن عقوبة الآخر. فالنجاسة والغصب حيثيتان تقيديّتان لا تعليليّة. فقد يحصل التأمين من جهة النجاسة دون الغصب مثلاً. والمفروض



أنّ الذي دخل في العهدة بالعلم الإجماليّ لزوم الاجتناب من حيث النجاسة، فلا بد من وجود مؤمّن للمكلف من حيث النجاسة لا الغصب. ومجرد علمنا بأنّ الإناء الأوّل مغصوب غاية ما يقتضي إجراء أصالة البراءة من جهة الغصب في الطرف الثاني. أمّا أصالة الطهارة أو البراءة عن عنوان النجس يجري فيه الأصلان ويتعارضان. والجمع بين الأصلين من جهة النجاسة والتأمين ترخيص في المخالفة القطعية.

ففرق بين إجراء البراءة والتأمين من جهة، وعدم التأمين من جهة أخرى.

**الشرط الثالث:** عدم تأخر قيام المنجز الشرعي عن العلم الإجماليّ.

فلنا علم إجماليّ حصل في زمان، ولنا منجزّ قام في زمان. فيُشترط في تحقق الانحلال أن لا يكون المنجزّ الشرعي التفصيلي القائم في بعض الأطراف متأخرًا عن حدوث العلم الإجماليّ.

فإذا حصل علم إجماليّ للمكلف الساعة العاشرة صباحًا فعلم أنّ أحد الإناءين قد تنجّس، وبعد ذلك في الساعة الواحدة ظهرًا قامت أمانة على أنّ الإناء الأوّل نجس، في حصول الانحلال مسلّكاً:

المسلّك الأوّل: ما ذهب إليه المحقق الإيرواني في نهاية النهاية من انحلال العلم الإجماليّ بالمتأخر؛ لأنّ الأصول لا تتعارض في أطاف العلم الإجماليّ بعد زمان قيام المنجزّ. فللمكلف أن يُجري أصالة الطهارة في الطرف الآخر بلا معارض. فيكون إجراء الأصل في أحد الطرفين بمرجح.

المسلك الثاني: ما ذهب إليه المشهور من أنّ التأخّر لا أثر له في الانحلال. وإلا فإنّ علم المكلف في الساعة العاشرة بنجاسة أحد الإناءين وسكب أحدهما في الساعة الواحدة انحلّ العلم الإجماليّ.

فالصحيح أنّه لا انحلال في المقام؛ لأنّ المورد من موارد الفرد القصير والفرد الطويل. فإجراء أصالة البراءة في الإناء الأوّل من الساعة العاشرة إلى الساعة الواحدة بجميع آناته، معارض بإجراء الأصل في الطرف الآخر بجميع آناته. ولا فرق في ذلك بين فكرة الانحلال وبين غيرها؛ لأنّ الأصول الترخيصيّة تسقط في كلّ آناتها. ولا علاقة للمنجزية بطول الزمان وقصره.

وإنّما يحصل الانحلال إذا كان المنجز مقارناً أو متقدماً. فعلى صياغة النائبي: الأصل المؤمن لا يجري من حين العلم الإجماليّ. وعلى صياغة العراقي: المتنجز لا يتنجز.

تنبيه: لكي يتحقق الانحلال لا بدّ من مقارنة المنجز للعلم الإجمالي أو تقدمه على العلم الإجماليّ. فالمدار على تقدم الأمانة أو الأصل؟ أم على تقدّم مؤدى الأمانة والأصل؟ فإذا علم المكلف إجمالاً في الساعة العاشرة بأنّ أحد الإناءين نجس، وفي الساعة الواحدة ظهرًا قامت الأمانة على أنّ الإناء الأوّل نجس من الساعة السابعة صباحًا. فالمنجز متأخر في زمانه عن العلم، ومؤدّى المنجز متقدّم عليه.

المدار على المنجّز، لا مؤدّى المنجّز. فمتى كان المنجّز متأخرًا لم يحصل الانحلال، وإن كان مؤداه متقدمًا؛ والوجه فيه أنّ المدار في السقوط والانحلال لحاظ عالم المنجزية.

فعلى صياغة النائني يُقال: العلم الإجماليّ حصل في الساعة العاشرة، وكل طرف مجرى للأصل لولا المعارضة، فتساقط الأصول وتحصل المنجزية ويدخل المعلوم بالإجمالي في العهدة.

وعلى صياغة العراقي: العلم الإجماليّ صالح لتنجيز معلومه على كل تقدير. ولا تأتي فكرة عدم تنجّز المتنجّز. ولا متنجّز في الفرض.

ومن هنا يتضح الفرق بين الانحلال الحقيقي وبين الانحلال الحكمي؛ فإنّا قلنا في الانحلال الحقيقي أنّ المدار على زمان المعلوم لا العلم. والمدار في الحكمي على تعارض الأصول أو عدم تنجّز المتنجّز.

٥ - اشتراك علمين إجماليين في طرف:

قد يفترض أنّ أحد طرفي العلم الإجمالي طرف في علم إجماليٍّ آخر، فإن كان العلمان متعاصرين فلا شكّ في تنجيزهما معًا وتلقّي الطرف المشترك التنجّز منهما معًا؛ لأنّ مرجع العلمين إلى العلم بثبوت تكليفٍ واحدٍ في الطرف المشترك، أو تكليفين في الطرفين الآخرين.

وأما إذا كان أحدهما سابقًا على الآخر فقد يقال: إنّ العلم المتأخّر يسقط عن المنجّزية؛ لاختلال الركن الثالث:

إمّا بصيغته الأولى، وذلك بتقريب أنّ الطرف المشترك قد سقط عنه الأصل المؤمّن سابقًا بتعارض الأصول الناشئ من العلم الإجمالي السابق، فالأصل في الطرف المختصّ بالعلم الإجمالي المتأخّر يجري بلا معارض.

وإمّا بصيغته الثانية، وذلك بتقريب أنّ الطرف المشترك قد تنجّز بالعلم السابق، فلا يكون العلم المتأخّر صالحًا لمنجّزيته، فهو إذن لا يصلح لمنجّزية معلومه على كلّ تقدير.

ولكنّ الصحيح: عدم السقوط عن المنجّزية وبطلان التقريبين السابقين؛ وذلك لأنّ العلم الإجمالي الأول لا يوجب التنجيز في كلّ زمانٍ وتعارض الأصول في الأطراف كذلك إلّا بوجوده الفعلي في ذلك الزمان، لا بمجرد حدوثه ولو في زمانٍ سابق.<sup>١</sup>

#### التطبيق الرابع: اشتراك علمين إجماليّين في طرف

إذا حصل للمكلف علّمان إجماليّان، كما إذا علم بسقوط النجاسة إمّا في الإناء الأبيض وإمّا في الإناء الأزرق، ثم علم بسقوط النجاسة إمّا في الإناء الأزرق وإمّا في الإناء الأسود، أيوجب اشتراك العلمين في الطرف انحلال العلم الإجماليّ الثاني؟ هنا صورتان:

**صورة تعاصر العلمين:** لا شكّ في أنّ كلّاً من العلمين ينجزّ طرفيه.

فعلى مدرسة الميرزا النائيني يكون إجراء الأصلين الترخيصيين في كلّ من العلمين الإجماليّين ترخيص في المخالفة القطعيّة. وعلى مسلك العراقيّ لا يستلزم تنجّز المتنجّز سابقاً، والعلل المستقلة للتنجّز إذا اجتمعت كانت كل واحدة منها جزء علّة.

**صورة عدم تعاصر العلمين:** إذا حصل للمكلف الساعة العاشرة صباحاً العلم الإجماليّ الأوّل بنجاسة الأبيض أو الأزرق، وفي الساعة الواحدة حصل له

علم إجماليّ آخر بنجاسة الأزرق أو الأسود، أينجز العلم الإجماليّ طرفاه؟  
ثلاث نظريات:

١- ليست العبرة بالتقدم والتأخر، بل يجب ترك جميع أطراف العلمين. وهذا ما بنى عليه المصنف.

٢- لا ينجز العلم الإجماليّ المتأخر طرفيه، فلا منجزية له بالنسبة إلى الإناء الأسود. فالمدار في التنجيز على تقدّم العلم لا تقدّم المعلوم بالإجمال.

٣- لا ينجز العلم الإجماليّ المعلوم بالإجمال المتأخر. فإذا علم في الساعة العاشرة بسقوط النجاسة في الأبيض أو الأزرق، ثم علم في الساعة الواحدة بسقوط نجاسة في الساعة السابعة إمّا في الأزرق وإمّا في الأسود، لم ينجز العلم الإجماليّ الأوّل الإناء الأبيض.

ومن هنا يفتح الباب لهذا المسلك الثالث في صورة تعاصر العلمين واختلاف المعلومين زماناً.

ولم يتطرق المصنف للنظرية الثالثة في الكتاب، وإنّما ركّز على الرد على النظرية الثانية. فالكلام في مسلكين:

### المسلك الأوّل: عدم منجزية العلم الإجماليّ الثاني

ذهب إلى هذا المسلك مثل الآخوند والمحقق الأصفهاني والسيد الخوئي والسيد الخميني، وله عدة تحليلات، نذكر ثلاثة منها:

١- ما ذكره الآخوند ولم يذكر المصنف من أنّ منجزية العلم الإجماليّ مشروطة بالعلم بحدوث تكليف جديد، بحيث يكون العلم الإجماليّ سبباً لحدوث

تكليف فعليّ تشتغل به العهدة، وإذا لم يكن العلم الإجماليّ موجبًا للعلم بحدوث سبب للتكليف، لم يكن لهذا العلم الإجماليّ أثر.

وهذا الشرط غير منحفظ في مورد اشتراك العلمين الإجماليين في طرف واحد؛ لأنّ محلّ البحث بين الأعلام في هذا المطلب هو اتحاد سببي العلمين بلحاظ الآثار التنجيزيّة، كأنّ يعلم بالعلم الإجماليّ الأوّل بسقوط نجاسة في أحد الإناءين، ويعلم بالعلم الإجماليّ الثاني بسقوط نجاسة أيضًا، لا بالغصب مثلاً. فلا يكون العلم الإجماليّ موجبًا للعلم بحدوث تكليف فعليّ؛ لأنّ المكلف يقول: هذا العلم الإجماليّ الثاني -وهو سقوط نجاسة في أحد الإناءين- إنّ كانت النجاسة فيه ساقطة في الإناء المشترك لم يكن موجبًا لحدوث تكليف فعليّ جديد؛ لأنّ الإناء الأزرق يجب الاجتناب عنه بلحاظ الطرف الأوّل، ونحتمل أنّ المعلوم بالإجمال سقط في الأزرق. ومع احتمال له لا نُحرز إيجاد تكليف فعليّ جديد.

نعم. على تقدير سقوط المعلوم بالإجمالي في الإناء المختص -وهو الأسود- كان موجبًا لحدوث تكليف فعليّ جديد. فلا يُدخل هذا العلم الإجماليّ شيئًا في عهدة المكلف. بل يكون من الشك البدويّ.

وليس المدار في المنجزية على العلم الإجماليّ بسقوط نجاسة في أحدهما، بل المدار على حدوث تكليف فعليّ على كل تقدير. وهذا غير حاصل عند اشتراك العلمين الإجماليين في طرف. فالمخترم هو الركن الأوّل.

٢- احترام الركن الثالث بصياغة المحقق النائي، وهو كون كل طرف مجرى للأصل بغض النظر عن المعارضة. وهذا لا ينطبق على العلم الإجمالي الثاني؛ لأنّ إطلاق دليل الأصل يشمل كلا طرفي العلم الإجمالي الأوّل في حد ذاته لولا المعارضة، فتساقط الأصول. أمّا الثاني فأحد طرفيه ليس مجرى للأصل في حد ذاته؛ لسقوط الأصل الموجود فيه بالمعارضة السابقة. فيجري الأصل الترخيصي في الطرف الأسود بلا معارض.

٣- احترام الركن الثالث بصياغة المحقق العراقيّ، وهي أنّ منجزية العلم الإجمالي مشروطة بكونه صالحاً لتنجيز معلومه على كل تقدير. والمفروض أنّ العلم الإجمالي الأوّل نجّز طرفيه، والمتنجز لا يتنجز، فليس العلم الإجمالي الثاني صالحاً لتنجيز طرفيه على كلّ تقدير؛ لأنّ الطرف المشترك -على تقدير سقوط النجاسة فيه- لا يتنجز بالعلم الإجمالي الثاني. وإنّما ينجز الطرف المختص به على تقدير سقوط النجاسة فيه.

### المسلك الثاني: منجزية العلمين الإجماليين

المنجزية تدور مدار العلم حدوثاً وبقاءً. ومتى فرضت المنجزية لزم فرض علم فعليّ. وكذا المعارضة التي هي من آثار المنجزية؛ فإنّها من آثار العلم الفعليّ. فلا يصح أن يُقال: حدوث العلم الإجماليّ يوجب تنجز طرفيه بقاءً وإن لم يبق العلم الإجماليّ. فلا تصح دعوى بقاء المنجزية حتى مع زوال العلم الإجماليّ. وهذا لا يتنافى مع ما ذكرنا في بحث الاضطرار من أنّ المسقط



المتأخر عن العلم الإجمالي لا يؤثر في المنجزية؛ لأننا ذكرنا أنّ العلم الإجمالي يبقى بعد الاضطرار إلى أحد الأطراف.

وإلا لكان الطرفان متنجزين حتى في الانحلال الحقيقي وزوال المنفصلة عن النفس.

فحدوث العلم الإجمالي يوجب حدوث المنجزية، وبقاؤه يوجب بقاءها. فيندفع ما ذكر من اختلال الركن الثالث على إحدى الصياغتين.

وعليه فتتجزر الطرف المشترك بالعلم الإجمالي السابق في زمان حدوث العلم المتأخر إنما يكون بسبب بقاء ذلك العلم السابق إلى ذلك الحين لا بمجرد حدوثه، وهذا يعني أنّ تنجز الطرف المشترك فعلاً له سببان، أحدهما: بقاء العلم السابق. والآخر: حدوث العلم المتأخر، واختصاص أحد السببين بالتأثير دون الآخر ترجيح بلا مرجح فينجزان معاً، وبذلك يبطل التقريب الثاني.

كما أنّ الأصل المؤمّن في الطرف المشترك يقتضي الجريان في كلّ آن، [٤٠٠] وهذا الاقتضاء يؤثر مع عدم المعارض، ومن الواضح أنّ جريان الأصل المؤمّن في الطرف المشترك في الفترة الزمنية السابقة على حدوث العلم الإجمالي المتأخر كان معارضاً بأصل واحد - وهو الأصل في الطرف المختصّ بالعلم السابق - غير أنّ جريانه في الفترة الزمنية اللاحقة يوجد له معارضان، وهما الأصلان الجاريان في الطرفين المختصّين معاً، وبذلك يبطل التقريب الأول، فالعلمان الإجماليان منجزان معاً.

إذا علم المكلف إجمالاً بنجاسة أحد المائعين ولاقى الثوب أحدهما المعين حصل علم إجمالي آخر بنجاسة الثوب أو المائع الآخر، وهذا ما يسمى بملاقي أحد أطراف الشبهة.<sup>١</sup>

ذكرنا أنّ جماعة<sup>٢</sup> ذهبوا إلى عدم منجزية العلم الإجماليّ الثاني إذا اشترك علمان إجماليّان في طرف من أطرافهما.

واختلفت كلمات السيد الخوئي في أنّ الانحلال بلحاظ المعلوم؟ أم بلحاظ العلم؟ فذهب في الدراسات -تبعاً للنائي في الفوائد والأجود- إلى أنّ المدار في الانحلال على تأخّر المعلوم لا تأخّر العلم. وذكر في المصباح<sup>٣</sup> أنّ المدار على العلم لا على المعلوم. ولكنّه في المصباح<sup>٤</sup> قال إنّ المدار على المعلوم. وذهب في دورته الصوتية إلى أنّ المدار على المعلوم.<sup>٥</sup> وفتاواه مبنية على نظرية تأخّر العلم.

والمصنف قرّر كلام السيد الخوئيّ بجعل المدار على تأخّر العلم لا تأخّر المعلوم.

<sup>١</sup> الحلقة الثالثة: ص ٣٩٩-٤٠٠

<sup>٢</sup> فوائد الأصول: ص ٥٩

نهاية الدراية: ج ٤: ص ٢٨٢

تهذيب الأصول: ج ٣: ص ٢٥٩

فوائد الأصول: ج ٤: ص ٨١

أجود التقريرات: ج ٢: ص ٢٦٢

الدراسات: ج ٣: ص ٤١٦

<sup>٣</sup> المصباح: ص ٤٨٥

<sup>٤</sup> المصباح: ص ٤٢٧

<sup>٥</sup> الشريط ٦٦٨

وعلى أيّ حال ذكرنا أنّ المنجزية تدور مدار وجود العلم الإجماليّ فعلاً في ذاك الآن. والمعارضة التي تحصل لا بد أن تُلاحظ في ذاك الآن. وبناءً على ما تقدم يتضح الخلل فيما أُفيد في دعوى الانحلال، سواء بصياغة العراقيّ التي وردت في كلمات الأصفهانيّ، أم بصياغة عدم المعارضة - كما في كلمات السيد الخوئيّ -؛

أمّا ما ذكر بصياغة العراقيّ فيُلاحظ عليه أنّ العلم الإجماليّ بسقوط نجاسة في الإناء الأبيض أو الأزرق، الحاصل في الساعة العاشرة، موجود في كلّ آن، فيتلقى كلّ آن المنجزية بلحاظ وجود هذا العلم الإجماليّ. ففي الساعة الحادية عشر تستند المنجزية إلى العلم الإجماليّ الموجود في الساعة الحادية عشر. فإذا علم في الساعة الواحدة بعلم إجماليّ آخر أنّ أحد الإناءين الأسود أو الأزرق قد أصابته النجاسة فما هو موجود فعلاً علماً: بقاء العلم الإجماليّ الأوّل وحدوث العلم الإجماليّ الثاني. وكون أحد العلمين منجزاً دون الآخر ترجيح بلا مرجح. فتستند المنجزية في الإناء الأزرق الآن إلى العلمين الإجماليّين. ولا يصحّ أن يُقال: المنتجز لا يتجزّ؛ لأنّ ما تنجز بالعلم الإجماليّ الأوّل هو الإناء الأزرق في ذاك الآن، لا في هذا الآن. وما يكون سبباً للمنجزية في هذا الآن هو علماً إجمالياً فعليّان. ولا اختصاص بأحدهما دون الآخر. وليس هذا من تنجز المنتجز. وقلنا أنّ الوجود السابق للعلم الإجماليّ الأوّل لا يكون سبباً لمنجزية الإناء الأزرق في المستقبل. بل تستند المنجزية في كلّ آن إلى الموجود الفعليّ.

فالكلام الذي أفادوه مبني على أنّ حدوث علم إجماليّ في زمان سابق منجز للأطراف في المستقبل، مع أنّ المنجزية تستند إلى الوجود الفعلي للعلم الإجماليّ.

فالمسألة لا تستند إلى كبرى عدم تنجز المتنجز.

وأما ما ذكر في صياغة النائي من أن الأصول تعارضت في الإناء الأزرق في زمان سابق، فيجري الأصل في الإناء الأسود بلا معارضة، فيتضح الجواب عنه بما تقدم أيضاً؛ لأنّ الركن الثالث يقول: لا بد من كون كلّ طرف مجرى للأصل في نفسه لولا المعارضة.

ومن الواضح أنّ المنجز ينجز الأطراف بلحاظ وجوده الفعليّ. فلا بد من لحاظ تعارض الأصول في الأطراف في كلّ آن.

فإذا لاحظنا الزمان السابق على حصول العلم الإجماليّ الثاني كان طرف المعارضة لجريان الأصل في الإناء الأزرق هو الإناء الأبيض. وسبب المعارضة الفعلية. وإذا لاحظنا الزمان اللاحق لزم لحاظ تعارض الأصول في الوجود الفعليّ للعلم الإجماليّ. وهو في هذا الآن له أطراف ثلاثة. فتحصل معارضة جديدة غير المعارضة السابقة؛ إذ يُقال: إجراء الأصل الترخيصيّ في الإناءين الأزرق والأبيض ترخيص في المخالفة العملية القطعية، كما أنّ إجراء الأصل الترخيصيّ في الإناءين الأزرق والأسود ترخيص في المخالفة القطعية. وقد عرفت أنّ المدار على الوجود الفعليّ. لا على الحدوث.

ولك أن تقول ببيان آخر: لنا إطلاق أفراد وإطلاق أحواليّ. ففي الساعة العاشرة للأصل العملي الترخيصيّ إطلاق أفراد بلحاظ الإناءين الأبيض والأزرق. وله إطلاق أحواليّ في كلّ من الطرفين. وهذا الإطلاق الأحواليّ للإناء الأزرق هو إجراء الأصل فيه سواء أجريت الأصل في الإناء الأبيض أم لا. وقلنا أنّ المشكلة في موارد العلم الإجماليّ هو التمسك بالإطلاق الأحواليّ لا الأفراديّ؛ إذ يستلزم الترخيص في المخالفة العملية القطعيّة. فيسقط الإطلاق الأحواليّ للإناء الأزرق -وهو جريان الأصل فيه ولو عند جريانه في الأبيض- في الزمان الأوّل. وفي الزمان الثاني صار لنا إطلاق أحواليّ آخر، وهو أنّ الإناء الأزرق يجري فيه الأصل سواء جرى في الأسود أم لا. فيقال: إجراء الأصل في الإناء الأزرق حتى لحال اقتحام الإناء الأسود يعارض الإطلاق الأحواليّ للإناء الأسود، فيسقط إطلاقه الأحواليّ الجديد. فليس المورد من أنّ الساقط لا يعود بل من باب تولّد أصل جديد حاصل بعلم إجماليّ جديد.

### التطبيق الخامس: ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة

إذا علم المكلف إجمالاً بنجاسة أحد إناءين، ثم لاقى الإناء الأوّل الثوب. فيسمّى الثوب بـ "الملاقي لأحد أطراف العلم الإجماليّ" والإناء الأوّل بـ "الملاقى". ويتولد لنا علم إجماليّ آخر متفرّع على العلم الإجماليّ الأوّل، وهو أنّ النجس إمّا هو الثوب الملاقي للإناء الأوّل وإمّا الإناء الثاني. أفيكون هذا

العلم الإجماليّ الجديد المتفرّع على الأوّل منجّز للطرفين؟ فيلزم ترك الثوب في الصلاة مثلاً.

ومحلّ البحث في ملاقي أحد أطراف العلم الإجماليّ في الشبهة المحصورة، وإلا فالعلم المتولّد يكون شبهة غير محصورة أيضاً. ولا بدّ من فرض الملاقاة لبعض الأطراف دون جميعها، بأنّ يلاقي كلّ طرف ثوب، وإلا لحصل علم إجماليّ جديد في عرض العلم الإجماليّ السابق.

وهذه المسألة ابتلائية قديمة، واختلف فيها الفقهاء؛ فيظهر من بعضهم لزوم الاجتناب، وخالف المحقق الكركيّ في جامع المقاصد فقال بعدم لزوم اجتناب الثوب.

قوله: «أحدهما المعيّن»:

إذا لاقى غير المعيّن لم يتولّد علم إجماليّ جديد؛ إذ لا يستطيع أن يقول: النجس إمّا الثوب وإمّا الإناء الثاني. وخالف في ذلك جمع فقالوا بتولّد علم إجماليّ جديد دائر بين الثوب وبين أحدهما غير المعيّن.





وفي مثل ذلك قد يقال بعدم تنجيز العلم الإجمالي الآخر، فلا يجب الاجتناب عن الثوب وإن وجب الاجتناب عن المائعين؛ وذلك لأحد تقريبين:

الأول: تطبيق فرضية العلمين الإجماليين -المتقدّم والمتأخّر- في المقام، بأن يقال: إنّه يوجد لدى المكلف علمان إجماليان بينهما طرف مشترك وهو المائع الآخر، فينجزّ السابق منهما دون المتأخّر.

وهذا التقريب إذا تمّ، يختصّ بفرض تأخّر الملاقاة أو العلم بها على الأقلّ عن العلم بنجاسة أحد المائعين. ولكنّه غير تامّ -كما تقدم-.

الثاني: أنّ الركن الثالث منهدم؛ لأنّ أصل الطهارة يجري في الثوب بدون معارض؛ وذلك لأنّه أصل طوليّ بالنسبة الى أصل الطهارة في المائع الذي لاقاه الثوب -ولنسّمه المائع الأول- فأصالة الطهارة في المائع الأول تعارض أصالة الطهارة في المائع الآخر، ولا تدخل أصالة الطهارة للثوب في هذا التعارض؛ [٤٠١] لطوليّتها. وبعد ذلك تصل النوبة إليها بدون معارضٍ وفقاً لما تقدم في الحالة الأولى من حالات الاستثناء من تعارض الأصول وتساقطها.

وهذا التقريب إذا تمّ يجري، سواء اقترن العلم بالملاقاة مع العلم بنجاسة أحد المائعين أو تأخر عنه. فالتقريب الثاني إذن أوسع جرياناً من التقريب الأول. وقد يقال: إنّ هناك بعض الحالات لا يجري فيها كلا التقريبين، وذلك فيما إذا حصل العلم الإجمالي بنجاسة أحد المائعين بعد تلف المائع الأول، ثمّ علم بأنّ الثوب كان قد لاقى المائع الأول ففي هذه الحالة لا يجري التقريب الأول؛ لأنّ العلم الإجمالي المتقدّم ليس منجزاً؛ لاختلال الركن الثالث فيه - كما تقدم-، فلا يمكن أن يحول دون تنجيز العلم الإجمالي المتأخّر بنجاسة الثوب أو المائع الآخر الموجود فعلاً. ولا يجري التقريب الثاني؛ لأنّ الأصل المؤمّن في المائع الأول لا معنى له بعد تلفه، وهذا يعني أنّ الأصل في المائع الآخر له معارض واحد وهو الأصل المؤمّن في الثوب، فيسقطان بالتعارض.<sup>١</sup>

كان البحث في ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة. فإذا علم بإصابة النجاسة لأحد الإناءين تولد علم إجماليّ آخر بنجاسة الثوب أو الإناء الثاني. ويُراد إثبات أنّ العلم الإجماليّ الثاني ليس منجزاً. ومقتضاه عدم لزوم الاجتناب عن الثوب.

وقد ذكر المصنف تقريبين لإثبات عدم المنجزية:

**التقريب الأول:** الفكرة المتقدمة في المسألة السابقة، وهو اشتراك العلمين في طرف مشترك. فإذا لاحظنا العلم الإجماليّ الأوّل وجدنا طرفيه الإناء الأوّل والإناء الثاني. وإذا لاحظنا العلم الإجماليّ الثاني وجدنا طرفيه الثوب والإناء الثاني.

ومتى اشترك العلمان الإجماليّان في طرف مشترك لم يكن الثاني منجزاً للطرف المختصّ به، وهو الثوب.

ولكن هنا فارقاً بين ما تقدّم وبين ما نحن فيه، وهو أنّ ما تقدّم كان ناظرًا إلى التأخّر الزمانيّ للعلم الإجماليّ الثاني أو للمعلوم بالإجمال. والملحوظ في المقام هو التأخر الرتبي بغضّ النظر عن التأخر الزمانيّ.

بيانه أنّ إدراج مورد ملاقي أحد الأطراف في كبرى اشتراك العلمين الإجماليّين في طرف قد يُستشكل بأنّ النسبة بين المطلبين العموم والخصوص من وجه؛ إذ لا بد من التفريق بين التأخر الزمانيّ -وهو المبحوث عنه فيما تقدّم- وبين التأخر الرتبيّ -وهو المبحوث عنه في المقام-. وقد ذكرنا أنّ التأخر الزمانيّ إمّا للعلم وإمّا للمعلوم. وقلنا أنّ هناك نزاعاً في أنّ المدار في عدم منجزية المتأخر على العلم؟ أم على المعلوم؟ وفي المقام نتحدث عن تولّد علم إجماليّ من علم إجماليّ آخر وتأخره الرتبيّ منه. فقد يكون العلم الثاني في نفس زمان العلم الأوّل، بأنّ يكون إصبعه في إناء وفي نفس الحال يعلم إجمالاً بنجاسة هذا الإناء أو ذاك، فيحصل له علم إجماليّ بنجاسة أحد الإناءين وعلم إجماليّ بنجاسة الإصبع أو ذاك الإناء في وقت واحد، وإن كان بينهما اختلاف رتبيّ.

فلا يفيد هذا التقريب في صورة الاقتران.

وبناء على هذا التقريب قد ينعكس الأمر؛ إذ قد يحصل علم إجماليّ بأنّ ثوبه أو الإناء الثاني نجس، ثم يحصل علم إجماليّ بنجاسة أحد الإناءين، ويلتفت إلى أنّ سبب العلم الإجماليّ الأوّل هو سقوط النجاسة في أحد الإناءين الذي علم به إجمالاً ثانيّاً.

**التقريب الثاني:** تقدم علينا في اعتراضات المحقق العراقيّ على مدرسة النائينيّ أنّه لا بد من التزامهم بعدم وجوب الموافقة القطعية فيها، منها انحلال العلم الإجماليّ بالأصل الطوليّ. فإذا علم المكلف بنجاسة أحد المائعين، وكانت الحالة السابقة للإناء الأوّل معلومة، ففيه استصحاب الطهارة وأصالة الطهارة. وفي الإناء الثاني أصالة الطهارة.

أفتختصّ المعارضة بالأصلين العرضيين؟ فيسلم الأصل الطولي عن المعارضة. أمّ تعارض أصالة الطهارة في الإناء الثاني الأصلين الطولين في الإناء الأوّل؟ فيكون التعارض ثلاثيّاً. وقد ذكرنا هذا فيما سبق.

ففي مقامنا إذا لاحظنا الأصلين الجاريين في الإناء الأوّل مع ملاقيه، رأيناها أصلين طوليين؛ لأنّ الشكّ في نجاسة الثوب مسبّب عن الشكّ في نجاسة الملاقى. فإذا علمنا بطهارة الملاقى علمنا بنجاسة الملاقى.

أفتعارض أصالة الطهارة في الإناء الثاني كلا الأصلين في الإناء وملاقيه؟ أمّ الأصل السببيّ فقط - وهو أصالة الطهارة في الإناء الأوّل -؟

فبناء على كون المعارضة ثنائية يسلم الأصل الطولي في الثوب عن المعارضة. فيكون التقريب أوسع من التقريب السابق؛ لأنّ انحلال العلم الإجمالي بالأصل الطولي يجري سواء اقترن العلمان أم تقدّم أحدهما.

وقد يُقال: إدراج المورد في كبرى الأصل الطولي محلّ إشكال؛ لأنّا إذا رجعنا إلى ذاك البحث وجدنا الفرق بينه وبين مسألتنا؛ إذ في الأصل الطولي نفرض وجود طرفين، الأوّل منهما أصلان طوليان. فما فيه الأصلان الطوليّان طرف واحد. وفي لنا علمان إجماليّان، الطرف الأوّل من كلّ من العلمين يجري فيهما الأصلان الطوليّان.

وقد يُجاب بأنّ من أدرج المورد في الأصل الطوليّ ناظر إلى علم إجماليّ واحد، أحد طرفين الإناء والثوب والطرف الآخر الإناء الثاني. فتأتي فكرة الأصل الطوليّ. ولا فرق في بحث الانحلال بالأصل الطولي بين كون الطرف الأوّل ذا جزء وبين كونه ذا جزأين.

فيندرج المورد في الكبرى المذكورة في انحلال العلم الإجماليّ بالأصل الطوليّ. **إشكال على التطبيقين:** هناك بعض الحالات لا يتمّ فيها شيء من التقريبين. بيانه أنّه إذا سقطت النجاسة في الساعة السابعة صباحاً في أحد الإناءين، وتحققت ملاقة بين الثوب وبين الإناء الأوّل في الساعة الثامنة، وفي الساعة التاسعة أُتلف الإناء الأوّل، وفي الساعة العاشرة حصلّ للمكلف علم إجماليّ بنجاسة أحد الإناءين منذ الساعة السابعة، وعلم بعد ذلك بملاقة الثوب للإناء الأوّل في الساعة الثامنة،

لا يتمّ شيء من التقريبين؛

أمّا التقريب الأوّل فلأنّ نكته تقدّم منجزية العلم الإجمالي الأوّل حتى تأتي فكرة عدم تنجّز المتنجز وعدم عود الساقط. وفي المقام ليس العلم الإجمالي بسقوط النجاسة في أحد الإناءين منجزاً؛ لأنّ خروج أحد الأطراف قبل العلم مانع من التنجّز - كما ذكرنا في بحث الاضطرار-. فتختصّ المنجزية بالعلم الإجمالي الثاني -وهو العلم بدوران النجاسة بين الثوب وبين الإناء الثاني-. وأمّا التقريب الثاني فلأنّ نكته الانحلال بالأصل الطولي، وهي مبنية على وجود العلم الإجمالي الأوّل وتنجزه؛ لكي يُقال بتعارض أصالة الطهارة في الإناءين، فيرجع أصالة الطهارة في الثوب. والمفروض أنّ أصالة الطهارة لا يجري في السبب؛ لتلف الإناء. فلا يكون منحلاً بالأصل الطولي.

ولكنّ الصحيح أنّ التقريب الثاني يجري في هذه الحالة أيضًا؛ لأنّ تلف المائع الأول لا يمنع عن استحقاقه لجريان أصل الطهارة فيه ما دام لطهارته أثر فعلاً، وهو طهارة الثوب. فأصل الطهارة في المائع الأول ثابت في نفسه ويتولّى المعارضة مع الأصل في المائع الآخر في المرتبة السابقة، ويجري الأصل في الثوب بعد ذلك بلا معارض.

٧ - الشبهة غير المحصورة:

إذا كثرت أطراف العلم الإجمالي بدرجةٍ كبيرةٍ سمّيت بالشبهة غير المحصورة. والمشهور بين الأصوليين سقوطه عن المنجّزية لوجوب الموافقة القطعية، وهناك من ذهب إلى عدم حرمة المخالفة القطعية. [٤٠٢]

ويجب أن نفترض عامل الكثرة فقط وما قد ينجم عنه من تأثيرٍ في إسقاط العلم الإجمالي عن المنجّزية، دون أن ندخل في الحساب ما قد يقارن افتراض الكثرة من أمورٍ أخرى - كخروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء -.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نُقَرِّب عدم وجوب الموافقة القطعية وجواز اقتحام بعض الأطراف بتقريبين:

التقريب الأول: إنّ هذا الاقتحام مستند إلى المؤمّن، وهو الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالإجمال على الطرف المقتحم؛ إذ كلّما زادت أطراف العلم الإجمالي تضاءلت القيمة الاحتمالية للانطباق في كلّ طرفٍ حتّى تصل الى درجةٍ يوجد على خلافها اطمئنان فعلي.<sup>١</sup>

كان الكلام في ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة، وقلنا إنّ التقريبيين المذكورين في كلماتهم أخص من المدعى؛ لأن العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين إذا حصل بعد تلف الإناء الأول، وعلم المكلف بملاقة الثوب للأول قبل تلفه، لم يأت التقريبان.

**الجواب عن الاعتراض:** هذا الاعتراض إنّما يتم على التقريب الأول وهو إدراج المورد تحت اشتراك العلمين الإجماليين في طرف. ولا يتم بناء على التقريب الثاني وهو كون المورد من الانحلال بالأصل الطولي؛ لأن النكته المذكورة هي عدم جريان الأصل السبي لتلف الإناء الأول، فيجري في المسبب. ولكن هذا غير تام؛ لكفاية ثبوت الأثر الشرعي لجريان الأصل في السبي؛ حيث لا مانع من شمول دليل الأصل للإناء التالف إلا دعوى اللغوية، ونستطيع أن نقول: أثر جريان أصالة الطهارة في الطرف الأول طهارة ملاقيه. فتكون أصالة الطهارة متعارضة في الطرفين ويسلم الأصل الطولي.



وقد يقال بمجيء هذا في التقريب الأول أيضاً -وهو اشتراك العلمين في طرف-؛ لأن النكتة التي ذكرناها لعدم منجزية العلم الإجمالي الثاني لطرفه لمختص:

إما نكتة العراقي -وهي عدم تنجز المتنجز-، فيصح الاعتراض على الصياغة المذكورة بهذا المثال؛ لأن تلف الإناء حين حصول العلم الإجمالي يكون مانعاً من منجزية العلم الإجمالي الأول؛ إذ زوال الموضوع مانع من التنجز. فيتتنجز العلم الإجمالي الثاني. فيرد الاعتراض.

وإما نكتة النائيني -وهي تساقط الأصول في الإناء المشترك لتعارضها مع الأصل في الإناء الأول- فيقال: لا مانع من جريان أصالة الطهارة في الإناء الأول حتى بعد تلفه؛ لأن له أثراً وهو طهارة الثوب. فيعارض أصالة الطهارة في الإناءين فتتساقط الأصالتان. فتجري أصالة الطهارة في الثوب بلا معارض في العلم الإجمالي الثاني.

فنكتة مسألة الأصل الطولي تأتي في اشتراك العلمين الإجماليين في طرف واحد. وإذا قبلتم بجريان الأثر في الإناء الأول لوجود الأثر جاء ذلك في الموردين. نعم. على كلام العراقي أحد الطرفين خارج عن محل الابتلاء، فالعلم الإجمالي غير منجز.

فقد يقال: لا يرد الإشكال على التقريب الأول بناء على صياغة النائيني، ولا التقريب الثاني.

**التطبيق السادس: الشبهة غير المحصورة**

الشبهة تارة تكون محصورة بنحو لا توجد في أطرافها كثرة -وهو ما بحثناه في المطالب السابقة- وأخرى غير محصورة بنحو تكثر الأطراف جداً، كالعلم بوجود لحم غير مذكى في لحوم البلد.

وقع الخلاف بينهم في المراد بكون الشبهة غير محصورة: أهو ما تعسر عدّه؟ أم هو ما لا يمكن اقتحام جميع أطرافه؟ أفهناك فرق بين آلاف الحبات من كيس الرز، وبين الإناء الواحد من أواني البلد؟ والمصنف أعرض عن الدخول في هذا البحث واقتصر على بيانه بـ «ما يكثّر عدده».

وذكرنا في محله أن وجه إعراض بعض الأعلام عن الدخول في بيان الضابطة لعله عدم وجود دليل على ذلك، فيلزم الرجوع إلى نكتة عدم منجزية العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة.

نعم. هناك قدر متيقن للضابطة وهو دخالة عامل الكثرة فيها. ثم اختلفت كلمات الأعلام:

فذهب المشهور إلى عدم وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية. فلا بد من التحفظ عن الاقتحام بمقدار الجامع.

وذهب مثل الآخوند إلى عدم حرمة المخالفة القطعية فضلاً عن وجوب الموافقة القطعية.

وذهب ثالث إلى منجزية العلم الإجمالي مطلقاً.

وهنا اشتباه وقع فيه جمع، وهو ملاحظة العامل العددي. أف تكون الكثرة بعنوانها مانعة من منجزية العلم الإجمالي؟ وفرض عناوين مقارنة للكثرة العددية وتفسير عدم المنجزية بها غير صحيح. فبعضهم علّل عدم المنجزية بخروج بعض الأطراف، وبعضهم بعدم القدرة على اقتحام جميع الأطراف. مع أنّ هذه العناوين تأتي في الشبهة المحصورة أيضاً.

ولعل المصنف ناظر إلى ما أفاده السيد الخوئي من عدم المنجزية لخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، مع أن جميع أطراف كيس الأرز داخلة في الابتلاء مع كثرتها.

ثم ذكر المصنف تقريبين لعدم منجزية العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة:  
**التقريب الأول:** مبني على مقدمتين:

الكبرى: الاطمئنان مؤمن أمضاه الشارع.

الصغرى: يوجد اطمئنان في الشبهة غير المحصورة؛ لكون احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على الطرف المقتحم موهوم، فنطمئن بعدم الانطباق، فنطمئن بالطهارة.

فهنا مؤمن فعلي وهو الاطمئنان.

**الإشكال الأول على التقريب الأول:** نسلم ضالة قيمة كل طرف، ولكن احتمال الانطباق يزداد بالاقتحام التدريجي، حتى يصل إلى الاطمئنان بالانطباق. فلا ينفع هذا البيان لاقتحام غير الأطراف الأولى.

الجواب عن الإشكال الأول: وقد أجيب عن هذا الإشكال بأن المحذور ليس شرب النجس، ولا العلم به أو الاطمئنان به، بل المحذور في شرب نجس تنجز تكليفه. فالمكلف إذا وصل إلى النصف يحصل له اطمئنان بشرب النجس. ولكن لعل شربه كان في الأواني الأولى. فلا يزال احتمال الانطباق على هذا الطرف الأخير موهومًا. وغاية ما يحصل الاطمئنان والعلم بشرب نجس، ولا محذور فيه.

فمن يجري أصالة الطهارة قد يقطع باقتحامه النجس في بعض الموارد، ولا مانع من ذلك ما لم يكن النجس متنجزًا تكليفه.

وقد استشكل المحقق العراقي وغيره باستشكالين على هذا التقريب:

أحدهما: محاولة البرهنة على عدم وجوب اطمئنانٍ فعليٍّ بهذا النحو؛ لأنّ الأطراف كلّها متساوية في استحقاقها لهذا الاطمئنان الفعلي بعدم الانطباق، ولو وجدت اطمئنانات فعلية بهذا النحو في كلّ الأطراف لكان ذلك مناقضاً للعلم الإجمالي بوجود النجس - مثلاً - في بعضها؛ لأنّ السالبة الكلّية التي تتحصّل من مجموع الاطمئنانات مناقضة للموجبة الجزئية التي يكشفها العلم الإجمالي.

والجواب على ذلك أنّ: الاطمئنانات المذكورة إذا أدّت بمجموعها إلى الاطمئنان الفعلي بالسالبة الكلّية فالمناقضة واضحة، ولكنّ الصحيح أنّها لا تؤدّي إلى ذلك، فلا مناقضة.

وقد تقول: كيف لا تؤدّي إلى ذلك؟ أليس الاطمئنان بـ «ألف» والاطمئنان بـ «باء» يؤدّيان حتماً إلى الاطمئنان بمجموع «الألف والباء»؟ وكقاعدةٍ عامّةٍ [٤٠٣] أنّ كلّ مجموعةٍ من الإحرازات تؤدّي إلى إحراز مجموعة المتعلقات ووجودها جميعاً بنفس تلك الدرجة من الإحراز.

ونجيب على ذلك:

أولاً بالنقض، وتوضيحه أنّ: من الواضح وجود احتمالاتٍ لعدم انطباق المعلوم الإجمالي بعدد أطراف العلم الإجمالي، وهذه الاحتمالات والشكوك فعلية بالوجدان، ولكنّها مع هذا لا تؤدّي بمجموعها إلى احتمال مجموع محتملاتها بنفس الدرجة. فإذا صحّ أنّ «ألف» محتمل فعلاً و «باء» محتمل فعلاً، ومع هذا لا يحتمل بنفس الدرجة مجموع «ألف» و «باء» فيصحّ أن يكون كلّ منهما مطمئناً به، ولا يكون المجموع مطمئناً به.

وثانياً بالحلّ، وهو أنّ: القاعدة المذكورة إنّما تصدق فيما إذا كان كلّ من الإحرازين يستبطن -إضافةً إلى إحراز وجود متعلّقه فعلاً- إحراز وجوده على تقدير وجود متعلّق الإحراز الآخر على نهج القضية الشرطية، فمن يطمئنّ بأنّ «ألف» موجود حتّى على تقدير وجود «باء» أيضاً، وأنّ «باء» موجود أيضاً حتّى على تقدير وجود «ألف» فهو مطمئنّ حتماً بوجود المجموع.

وفي المقام: الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم الإجمالي على أيّ طرفٍ وإن كان موجوداً فعلاً ولكنّه لا يستبطن الاطمئنان بعدم الانطباق عليه حتّى على تقدير عدم الانطباق على الطرف الآخر؛ والسبب في ذلك أنّ: هذا الاطمئنان إنّما نشأ من حساب الاحتمالات وإجماع احتمالات الانطباق في الأطراف الأخرى على نفي الانطباق في هذا الطرف، فتلك الاحتمالات إذن هي الأساس في تكوّن الاطمئنان، فلا مبرّر إذن للاطمئنان بعدم الانطباق على طرفٍ عند افتراض عدم الانطباق على الطرف الآخر؛ لأنّ هذا الافتراض

يعني بطلان بعض الاحتمالات التي هي الأساس في [٤٠٤] تكوّن الاطمئنان بعدم الانطباق.<sup>١</sup>

تقدم أنّ التقريب الأوّل لعدم منجزية العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة أنّ الاقتحام مستند إلى المؤمّن، وهو الاطمئنان الفعليّ بعدم انطباق المعلوم بالإجمال على كلّ إناء، والشارع أمضى العمل بالاطمئنان، فيوجد لنا مؤمّن شرعيّ.

**الإشكال الثاني على التقريب الأوّل:** استشكل المحقق العراقيّ هذا التقريب بإشكالين، أولهما إنكار الصغرى. فلا اطمئنان فعليّاً بعدم الانطباق على كلّ طرف؛ لأنّ هذا الاطمئنان الفعليّ المدّعى نسبته إلى كلّ الأطراف بحدّ سواء. ومقتضى وجود الاطمئنان الفعليّ في كلّ الأطراف، الاطمئنان بالسالبة الكلية، وهي: «لا شيء من الأطراف منطبق عليه المعلوم بالإجمال»؛ لأنّ المكلف إذا علم بـ "أ"، و "ب"، و "ج"، ساوق ذلك العلم بالمجموع. فمتى تعلقت صفة نفسية - من العلم والظن والشكّ والاحتمال - بالآحاد الانحلالية حصلت تلك الصفة بالمجموع. فمن علم أنّ زيداً في المسجد، وعمراً في المسجد، وخالدًا في المسجد، هو عالم بأنّ زيداً وعمراً وخالدًا في المسجد. وهكذا من اطمأنّ بأنّ الطالب الأوّل ليس في الصفّ، واطمأنّ بأنّ الطالب

الثاني ليس في الصف، واطمأنّ بأنّ الطالب الثالث ليس في الصف، اطمأنّ بأنّ الثلاثة ليسوا في الصف.

فالصفات النفسية إذا تعلقت بالآحاد تعلقت بالمجموع تبعًا للآحاد. وفي المقام للمكلف اطمئنان فعلي بعدم الانطباق في الإناء الأول، وفي الإناء الثاني، وفي الثالث، وهكذا. وهذا يساوي الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالإجمال على الجميع. فلا يكون شيء من الأواني منطبقًا عليه المعلوم بالإجمال. وهذا الاطمئنان بالمجموع لا يُمكن التصديق به؛ لمعارضته للعلم الإجماليّ بنجاسة أحد الأواني؛ إذ نقيض السالبة الكلية هي الموجبة الجزئية. فمقتضى القطع بأنّ أحد الأطراف ينطبق عليه المعلوم بالإجمال هو القطع بكذب نقيض هذه القضية. فيعلم بكذب السالبة الكلية.

فكيف يدعى وجود اطمئنانات فعلية بالسالبة الكلية؟

**جواب الإشكال الثاني:** هذا الإشكال مبنيّ على أنّ الاطمئنانات الانحلالية تساوي الاطمئنان بالمجموع -وهو السالبة الكلية-.

ولكن الصحيح أنّ هذه الكبرى غير تامّة؛

أمّا نقضًا في الشبهة غير المحصورة فلأنّ المحقق العراقيّ لا يقبل وجود اطمئنان بعدم الانطباق على كل طرف، فلا أقلّ من وجود احتمال لعدم الانطباق. فيحصل لنا احتمال بالسالبة الكلية -أي: عدم انطباق المعلوم بالإجمال على الكل-، وهي مناقضة للعلم بالموجبة الجزئية. فلا مجال لاحتمال السالبة الكلية. فما أوردتموه علينا يرد عليكم.



وأما نقضاً في الشبهة المحصورة فلأن القاعدة التي ذكرتموها تقتضي حصول الشك في انطباق المعلوم بالإجمال على كل الأطراف. وهو مناقض للعلم بنجاسة أحد الآيتين.

وأما حلاً فلأن القاعدة تصدق في بعض الأمثلة بلا إشكال - كما سبق في الأمثلة -، ولا تصدق في بعض الأمثلة بلا إشكال، فلا بدّ من بيان ضابطة التمييز بين الموارد، وهنا صورتان:

١ - صورة الإحراز المطلق، وهو ذاك الإحراز الذي لا يتوقف إحراز أيّ طرف فيه على الأطراف الأخرى وجوداً أو عدماً. فهو لا بشرط من جهة الأفراد الأخرى، ويكون إحرازاً مستقلاً. كما إذا علمنا بوجود زيد في المسجد سواء وُجد عمرو أم لا، وعلمنا بوجود عمرو في المسجد سواء وُجد زيد أم لا. فهو لا بشرط من جهة وجود الآخر ومن جهة عدم الآخر. فكل إحراز في طرف من الأطراف يستبطن إحراز شيء زائد، وهو ثبوته حتى على تقدير الإحراز الآخر. فلا يتوقف الإحراز في طرف على الآخر.

فتصدق القاعدة التي ذكرها المحقق العراقي في هذه الصورة. فمتى كان الإحراز في كل طرف مطلقاً كانت الإحرازات الانحلالية مساوية لمجموعة الإحرازات الكلية.

والأمثلة التي ذكرت كانت من قبيل الإحراز المطلق الذي هو إحراز متعلقه، وإحراز بنحو القضية الشرطية، وهو وجود متعلقه على تقدير وجود الآخر أو عدمه.

٢- صورة الإحراز المشروط. كاشتراط عدم الثاني في إحراز الأوّل. فإذا كان علم المكلف بوجود زيد في المسجد مشروطاً بعدم وجود بكر في المسجد، وعلمه بوجود بكر مشروطاً بعدم زيد، لم يؤدّ إلى وجود زيد وبكر في المسجد. فلا تساوي الإحرازات الانحلالية إحراز المجموع. فإذا اطمأن المكلف بدخول أحدهما في المسجد باحتمال متساو لكلّ منهما للآخر، لم يؤد ذلك إلى الاطمئنان بالمجموع إذا كان كلّ منهما مشروطاً بعدم الآخر.

ومقامنا في الشبهات المحصورة وغير المحصورة من قبيل الصورة الثانية؛ إذ لنا في الشبهة المحصورة شكّ بنجاسة كلّ من الإناءين، ولا نشكّ بالمجموع؛ لأنّ احتمال كون هذا طاهراً ليس على كل تقدير، بل مشروط بكون الثاني نجساً، وكذا في الثاني بالنسبة إلى الأوّل. فالإحرازات ليست مطلقة.

ولنا في الشبهة غير المحصورة اطمئناناً بعدم انطباق المعلوم بالإجمال على الأوّل، ومنشأ هذا الاطمئنان هو الاطمئنان بوجود النجس فيما عداه من الأواني، أي: بعدم فرض الاطمئنان بعدم الانطباق فيما عداه. ولولا الاطمئنان بوجود النجس فيما عداه لما حصل الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالإجمال على الأوّل. فالاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالإجمال لا يستبطن القضية الشرطية وهي الاطمئنان بعدم الانطباق على هذا الإناء حتى على تقدير عدم الانطباق على ما عداه. والسبب في ذلك أنّ هذه الاطمئنانات إنّما نشأت من حساب الاحتمال، وهو يقتضي أنّ المكلف إذا وضع يده

على الطرف الأول ولاحظ ما عداه، كانت احتمالات الانطباق في الأطراف الأخرى الكثيرة هي السبب في نفي الانطباق في هذا الطرف.

فليس هذا الاطمئنان ثابتاً على كل تقدير، بل على تقدير انطباق المعلوم بالإجمال على باقي الأطراف. فلا يُعقل حصول الاطمئنان بالسالبة الكلية؛ لأنّ معناه الاطمئنان بالاجتماع، وهو خلف الاطمئنان المشروط.

وأما الاستشكال الآخر فينتجه - بعد التسليم بوجود الاطمئنان المذكور - إلى أنّ هذا الاطمئنان بعدم الانطباق لما كان موجوداً في كلّ طرفٍ فالاطمئنانات معارضة في الحجّة والمعدّية؛ للعلم الإجمالي بأنّ بعضها كاذب، والتعارض يؤدّي إلى سقوط الحجّة عن جميع تلك الاطمئنانات.

والجواب على ذلك أنّ العلم الإجمالي بكذب بعض الأمارات إنّما يؤدّي إلى تعارضها وسقوطها عن الحجّة لأحد سببين:

الأول: أن يحصل بسبب ذلك تكاذب بين نفس الأمارات، فيدلّ كلّ واحدةٍ منها بالالتزام على وجود الكذب في الباقي، ولا يمكن التعبد بحجّة المتكاذبين.

الثاني: أن تؤدّي حجّة تلك الأمارات - والحالة هذه - إلى الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال.

وكلا السببين غير متوقّرين في المقام.

أما الأول فلأنّ كلّ اطمئنانٍ لا يوجد ما يكذّبه بالدلالة الالتزامية؛ لأنّنا إذا أخذنا أيّ اطمئنانٍ آخر معه لم نجد من المستحيل أن يكونا معاً صادقين، فلماذا يتكاذبان؟ وإذا أخذنا مجموعة الاطمئنانات الأخرى لم نجد تكاذباً أيضاً؛ لأنّ هذه المجموعة لا تؤدّي إلى الاطمئنان بمجموع متعلقاتها، أي

الاطمئنان بعدم الانطباق على سائر الأطراف المساوق للاطمئنان بالانطباق على غيرها؛ وذلك لما برهنا عليه من أنّ كلّ اطمئنانين لا يتضمّنان الاطمئنان بالقضية الشرطية لا يؤدّي اجتماعهما إلى الاطمئنان بالمجموع. والاطمئنانات الناشئة من حساب الاحتمال هنا من هذا القبيل - كما عرفت -.

وأما الثاني فلأنّ الترخيص في المخالفة القطعية إنّما يلزم لو كان دليل حجّة [٤٠٥] هذه الاطمئنانات يقتضي الحجّة التعينية لكلّ واحدٍ منها، غير أنّ الصحيح: أنّ مفاده هو الحجّة التخيرية؛ لأنّ دليل الحجّة هنا هو السيرة العقلانية، وهي منعقدة على الحجّة بهذا المقدار.<sup>١</sup>

**الإشكال الثالث على التقريب الأوّل:** كان التقريب الأوّل مبنياً على فكرة الاطمئنان في أطراف العلم الإجماليّ. والاعتراض الثالث مرتبط بأنّ جريان هذه الأمانة -أي: الاطمئنان- في جميع أطراف العلم الإجماليّ مما لا يمكن قبوله؛ للعلم بكذب بعض هذه الاطمئنانات؛ حيث إنّ المكلف يعلم إجمالاً بأنّ أحد الأطراف سقطت فيه النجاسة، فيعلم إجمالاً بكذب بعض هذه الأمارات القائمة في أطراف العلم الإجماليّ. ومع العلم بكذب بعض هذه الأمارات يعلم أنّ بعضها ليس بحجّة. فيقول المكلف: إما أنّ نُجري الاطمئنان في جميع هذه الأطراف، وهو مخالف للعلم القطعي بعدم وجود الحجّة، وأنّ

شمول إطلاق دليل حجية الاطمئنان للأول والثاني وهكذا يتعارض مع العلم بكذب بعض هذه الأمارات. فيحصل التعارض بالعرض. وشمول دليل الحجية لأحد الاطمئنانات دون الأخرى ترجيح بلا مرجح، فيسقط إطلاق دليل حجية الاطمئنان عن شموله لجميع الأطراف. وهذا سيال في جميع موارد الأمارات مع العلم بكذب إحداها. فإن أخبرنا مُخبر بوجوب صلاة الجمعة وأخبر آخر بعدم الوجوب، نقطع بكذب أحدهما، ولا يمكن شمول دليل الحجية لكليهما، سواء كان التكاذب بالذات أم بالعرض.

ومقامنا من هذا القبيل؛ للعلم بمخالفة بعض الاطمئنانات للواقع. فشمول دليل الحجية لجميعها غير معقول؛ لكونه تعبدًا بالمتنفيات. فيكون المورد من اشتباه الحجة بغير الحجة.

**الجواب عن الإشكال الثالث:** لا ننازع في القطع بكذب بعض هذه الأمارات. إلا أنّ مصب المناقشة أنّ العلم الإجماليّ بكذب بعض هذه الأمارات يؤديّ إلى سقوط دليل الحجية والتعارض؟ فكأنكم بنيتم على أنّ كلّ مورد علم فيه إجمالاً بكذب بعض الأمارات أفضى ذلك إلى التعارض والتساقط، ولكن لا وجود لهذه الكبرى؛ لأنّا إذا سألنا: لم يكون العلم الإجماليّ بكذب بعض الأمارات مفضياً إلى التعارض والسقوط عن الحجية؟ لأحد سببين:

**الأول:** حصول التكاذب بين نفس الأمارات، المستلزم لعدم شمول دليل الحجية للمتناقضين، إمّا بين المدلولين المطابقين، كأن يرد: «البيع صحيح» و «البيع غير صحيح». وإمّا بين المدلول المطابقي لكل منهما وبين المدلول

الالتزامي للآخر، كأن يرد: «تجب صلاة الجمعة» و «تجب صلاة الظهر»؛ حيث إنّ المدلول الالتزامي لكلّ منهما: «غيري ليس بواجب»؛ لعلمنا بعدم وجوب صلوات إلا خمسًا. فيسقط المدلول المطابقي لكلّ منهما بالمعارضة. ولكننا إذا دققنا النظر لم نجد هذا المحذور في مورد بحثنا -وهو مورد الاطمئنانات الناشئة من حساب الاحتمال- فلا نعلم بكذب بعض الاطمئنانات حتى يُقال: نعلم بسقوط دليل الحجية في بعضها؛ لأنّ التعارض إنّ فرض يكون تعارضًا بالعرض. فلنا أمانة تقول: «الإناء الأول طاهر» وأمانة أخرى تقول: «ذاك طاهر»، ولا تعارض بين ذاتيهما. وهذا الاطمئنان لا يخلو من أن يعارض مدلولًا التزاميًا لا طمئنان محدد في بعض الأطراف، أي: بلحاظ انحلائيّ آحاديّ، ومن أن يعارض مجموع الباقي. وكلاهما غير مسلّم؛ أمّا الأول فلأنّ من الواضح أنّ الاطمئنان بطهارة الإناء الأول لا يتنافى مع الاطمئنان بطهارة الإناء الثاني بعينه.

وأما الثاني -بأنّ يُقال: يوجد مدلول مطابقي للأمانة في الطرف الأول وهو أنّ الأول طاهر، ويوجد مدلول التزامي وهو أنّ النجاسة في غير الطرف الأول، ويوجد مدلولان مطابقيّ والتزاميّ فيما عدا الأول بعدم وجود النجاسة في هذه الأواني ووجود النجاسة في غيرها، فيسقط المدلولان في الطرفين- فلما تقدم من أنّ مجموع الاطمئنانات الآحادية فيما عدا الطرف الأول لا يؤدي إلى الاطمئنان بالسالبة الكلية؛ لأنّ الإحراز إحراز مشروط. فلا يحصل

التعارض والتكاذب بين الاطمئنان في الطرف الأول وبين الاطمئنان فيما عداه.

فصح أن يُقال: العلم الإجمالي بكذب بعض الأمارات لا يؤدي إلى تساقط الاطمئنانات في أطراف العلم الإجمالي، ولا يوجب حصول المعارضة. وذلك لأنّ الأمارات حاصلة من حساب الاحتمال؛ فإنّ مجموعها لا يساوي السالبة الكلية. وهذه قاعدة في الأمارات الحاصلة من حساب الاحتمال.

الثاني: إجراء الأمانة الترخيصية في أطراف العلم الإجمالي يؤدي إلى الترخيص في المخالفة العملية القطعية، نظير منعكم إجراء الأصول الترخيصية. فشمول دليل حجية الأمانة لجميع الاطمئنانات يفضي إلى الترخيص القطعي في المخالفة العملية القطعية. ولبعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح.

ولكن هذا يرد في الأصول العملية والأمارات الشرعية التعبدية، ولكن لا يرد في مثل الأمانة العقلية؛ لأنّ هذا المطلب مرتبط بفكرة الترخيص المشروط الذي طرحه المحقق العراقي؛ حيث نقض على أصحاب الاقتضاء بأنكم لم لا تقولون بالحجية التخيرية بلحاظ الترخيصين المشروطين أو بلحاظ الجامع؟ وكانت المشكلة في إثبات الحجية التخيرية قصور دليل الإثبات عن الشمول للحجية التخيرية؛ إذ قلنا: ظاهر الدليل أنّ مصب الترخيص الأطراف بعينها، لا في عنوان انتزاعي. فمثل دليل البراءة وأصالة الحل مصب الترخيص فيه على الأطراف. ولا يمكن إجراء الترخيص في الأطراف للمخالفة القطعية أو الترجيح بلا مرجح.



وهذه المشكلة تتصوّر في الدليل الشرعيّ التأسيسي، أمّا الأمانة العقلانية فليس لها لسان، بل دور الشارع فيها الإمضاء. فلا بد من الرجوع إلى السيرة: هل انعقدت على الحجية التخيرية؟ فأمضاها الشارع. أم لا؟ وإذا سألنا المرتكز العقلائي في مورد وجود اطمئنانات فعلية في أطراف عديدة أجابوا بأننا نقتحم الأطراف بنحو لا نقع في المحذور العقليّ. فالمرتكز قائم على الحجية التخيرية في البدائل إلى أن يصل المكلف إلى الجامع. ومن هنا يتبين الفرق بين الأمانة الإمضائية وبين الأمارات التأسيسية. بل يقول المصنف في الأمارات أنّه لا مانع من شمولها للحجية التخيرية - كما ذكرنا في الركن الأوّل-.

قوله: «فيدلّ كلّ واحدةٍ منها بالالتزام»: لهم بحث في حجية المدلول الالتزامي في الأمارات، أو في خصوص الإخبار. والاطمئنان ليس بإخبار.

التقريب الثاني: إنّ الركن الرابع من أركان التنجيز المتقدّمة مختلّ؛ وذلك لأنّ جريان الأصول في كلّ أطراف العلم الإجمالي لا يؤدّي إلى فسح المجال للمخالفة القطعية عملياً والإذن فيها؛ لأنّنا نفترض كثرة الأطراف بدرجةٍ لا تُتيح للمكلف اقتحامها جميعاً، وفي مثل ذلك تجري الأصول جميعاً بدون معارضة.

وهذا التقريب متّجه على أساس الصيغة الأصلية التي وضعناها للركن الرابع فيما تقدم، وأمّا على أساس صياغة السيّد الاستاذ له السالفة الذكر فلا يتمّ؛ لأنّ المحذور في صياغته الترخيص القطعي في مخالفة الواقع، وهو حاصل من جريان الأصول في كلّ الأطراف ولو لم يلزم الترخيص في المخالفة القطعية لعدم القدرة عليها. ومن هنا يظهر أنّ الثمرة بين الصيغتين المختلفتين للركن الرابع تظهر في تقويم التقريب المذكور إثباتاً ونفيّاً.

غير أنّ السيّد الأستاذ حاول أن ينقض على من يستدلّ بهذا التقريب، وحاصل النقض: إنّ الاحتياط إذا كان غير واجبٍ في الشبهة غير المحصورة من أجل عدم قدرة المكلف على المخالفة القطعية يلزم عدم وجوب الاحتياط في كلّ حالةٍ تتعذّر فيها المخالفة القطعية ولو كان العلم الإجمالي ذا طرفين أو

أطرافٍ قليلة، حيث تجري الأصول جميعًا ولا يلزم منها الترخيص عمليًا في المخالفة القطعية.

ومثاله: أن يعلم إجمالًا بجرمة المكث في آنٍ معيّنٍ في أحد مكانين، مع أنّ [٤٠٦] القائلين بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة لا يقولون بذلك في نظائر هذا المثال.

والتحقيق: إنّ الصيغة الأصلية للركن الرابع يمكن أن توضّح بأحد بيانين:

البيان الأول: أنّ عدم القدرة على المخالفة القطعية يجعل جريان الأصول في جميع الأطراف ممكنًا؛ لأنّه لا يؤدّي -والحالة هذه- إلى الترخيص عمليًا في المخالفة القطعية؛ لأنّها غير ممكنةٍ حتى يتصور الترخيص فيها. وهذا البيان ينطبق على كلّ حالات العجز عن المخالفة القطعية؛ ولذلك يعتبر النقض واردًا عليه.

إلا أنّ البيان المذكور غير صحيح؛ لأنّ المحذور في جريان الأصول في جميع أطراف العلم الإجمالي هو أنّ تقديم المولى لأغراضه الترخيصية على أغراضه اللزومية الواصلة بالعلم الإجمالي على خلاف المرتكز العقلائي، كما تقدم توضيحه سابقًا، ومن الواضح أنّ شمول دليل الأصل لكلّ الأطراف يعني ذلك، ومجرد اقترانه صدفًا بعجز المكلف عن المخالفة القطعية لا يغيّر من مفاد الدليل، فالارتكاز العقلائي إذن حاكم بعدم الشمول كذلك.

البيان الثاني: إنّ عدم القدرة على المخالفة القطعية إذا نشأ من كثرة الأطراف أدّى إلى إمكان جريان الأصول فيها جميعاً؛ إذ في غرض لزوميّ واصل كذلك -بوصولٍ مردّدٍ بين أطرافٍ بالغةٍ هذه الدرجة من الكثرة- لا يرى العقلاء محذوراً في تقديم الأغراض الترخيصية عليه؛ لأنّ التحفّظ على مثل ذلك الغرض يستدعي رفع اليد عن أغراضٍ ترخيصيةٍ كثيرة، ومعه لا يبقى مانع عن شمول دليل الأصل لكلّ الأطراف. [٤٠٧]

وهذا هو البيان الصحيح للركن الرابع، وهو يثبت عدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة، ولا يرد عليه النقض.

وهكذا نخرج بتقريبين لعدم وجوب الاحتياط في أطراف الشبهة غير المحصورة، غير أنّهما يختلفان في بعض الجهات، فالتقريب الأوّل -مثلاً- يتمّ حتّى في الشبهة التي لا يوجد في موردها أصل مؤمّن؛ لأنّ التأمين فيه مستند إلى الاطمئنان، لا إلى الأصل، بخلاف التقريب الثاني، كما هو واضح.<sup>١</sup>

كان الكلام في مسألة أنّ الشبهة غير المحصورة أيكون العلم الإجماليّ فيها منجزاً؟ أم لا؟

كان حاصل التقريب الأوّل التمسك بفكرة الاطمئنان. ومقتضى الاطمئنان ثبوت الحجية التخيرية.

وهنا ينبغي الالتفات إلى أنّ المصنف كان في مقام بيان المناقشة التي اعترض بها على الاستدلال المذكور، وهو أنّ الاطمئنان بالأطراف يُفضي إلى المخالفة العملية القطعية، فدفعه بأنّ المرتكز العقلاني لا يستفيد الحجية التعينية بل التخيرية. وهذا لا يعني أنّه فرغ عن حجية الاطمئنان في المقام.

وقد يُقال أنّه تقدم من المصنف في باب التواتر الإجماليّ أنّ الاطمئنان الناشئ من العامل الكمي لا تُحرز حجّيته. بل حجّيته معلقة على وجود مرتكز عقلائي يعوّل على العامل الكيفي في تحصيل الاطمئنان. وهذا يتنافى مع ما ذكر في المقام من أنّ الاطمئنان الناشئ من كثرة الأطراف حجّة. ولكن هذا محل إشكال؛

أمّا أوّلًا فلايّ المصنف لم يُنكر هناك حجية الاطمئنان الناشئ من العامل الكمي، بل أوكل المسألة إلى وجود بناء عقلائيّ. فإنّ استظهرنا من كلامه حجية الاطمئنان هنا فمعناه إحراز عمل العقلاء بالاطمئنان الناشئ من العامل الكمي. فلا تهافت في كلامه.

وأمّا ثانيًا فلايّ لا يُستظهر في المقام المفروغية من حجية الاطمئنان؛ لأنّه في مقام دفع إشكال الإفضاء إلى الترخيص في المخالفة العملية القطعية، والمستدل فارغ من حجية الاطمئنان. ففي مقام الجواب عنه -بعد التسليم بحجية الاطمئنان- قال: لا يلزم منه الترخيص في المخالفة العملية القطعية؛ لأنّ ما عليه المرتكز بناءً على الحجية هي الحجية التخيرية لا التعينية.

وأما ثالثاً فلأنّه قد يُقال بوجود الفرق بين باب التواتر وبين باب العلم الإجمالي في الحثية العملية التكليفية؛ فإذا رجعنا إلى المرتكز وجدنا الاطمئنان الحاصل في باب التواتر لا أثر له في إثبات صدور واحد من الأخبار. وأما في مقامنا فبعد الفراغ عن وجود علم إجمالي بأنّ هناك إناء نجس بين أطراف كثيرة، للعقلاء اطمئنان بكون نسبة انطباق المعلوم على كل طرف موهوماً. ولا علاقة له بإثبات مفاد خبر خاصّ. فينبغي النظر: أيرتب العقلاء الأثر؟ أم لا؟ فيقول المصنف: نجد المرتكز لا يتوقفون في ذلك ويقتحون الأطراف، ولو لما سيأتي من أنّ المورد من التزاحم بين الغرض للزومي وبين الغرض الترخيصي، ولا نمنع أن نقدم الشارع أغراض ترخيصية كثيرة على غرض لزومي واحد.

فلا يتنافى ما أفيد هنا مع ما أفيد في بحث التواتر الإجمالي.

**التقريب الثاني:** كلما لزم من إجراء الأصول الترخيصية الترخيص العملي في المخالفة العملية القطعية بنحو يمكن للمكلف أن يقع في المخالفة العملية القطعية تعارضت الأصول الترخيصية في الأطراف بناء على مسلك الاقتضاء. وهذه النكته غير موجودة في موارد الشبهة غير المحصورة؛ لأنّ المكلف إذا أجرى الأصل في جميع الأطراف لم يلزم الترخيص في المخالفة العملية القطعية. ولا مانع حينئذٍ؛ لأنّ النكته في تعارض الأصول هي وجود حكم عقلي وهو الترخيص في المعصية، والمفروض أنّ الترخيص في المعصية بمعنى الترخيص في المخالفة العملية في التكليف الشرعي لا يحصل بإجراء الأصول. فنُجري الأصول في الشبهة غير المحصورة.

ومن هنا يتضح أنّ بين هذا التقريب وبين التقريب السابق فرقاً؛ فالسابق لا علاقة له بإمكان اقتحام جميع الأطراف، بل المهم وصول كثرة الأطراف إلى أنّ يكون انطباق المعلوم بالإجمال احتمالاً موهوماً، وفي قبالة اطمئنان فعلي بالأطراف، سواء أمكن اقتحام جميع الأطراف أم لا. وأمّا في هذا التقريب فالكثرة تفضي إلى عدم إمكان اقتحام جميع الأطراف.

والنسبة بين التقريبين العموم والخصوص من وجه، فقد يُفرض عدم إمكان اقتحام جميع الأطراف، ومع ذلك لا تكون النسبة موهومة، وقد يُفرض العكس، وقد يُفرض اجتماعهما.

وأجاب السيد الخوئي بأنّ هذا الكلام مبني على أنّ المحذور في إجراء الأصول هو الترخيص في المخالفة العملية القطعية، والصحيح أنّ المحذور هو الترخيص القطعي في المخالفة العملية. ولا علاقة لمسألة القبح بتمكن العبد وعدم تمكنه. ولهذا نقض السيد الخوئي على كلام المشهور بأنكم ما ذا تقولون في الشبهة المحصورة إذا لم يكن المكلف قادراً على المخالفة القطعية، كما إذا علم المكلف بجرمة الجلوس في إحدى الغرفتين عند الزوال. فلا يتمكن من المخالفة العملية أفلا تجب عليه الموافقة القطعية مع كونه متمكناً منها؟ هذا منبه ارتكازي إلى بطلان ما ذهب إليه المشهور.

وبناء على هذا يتمكن المكلف من الاقتحام في الشبهة التحريميّة في الشبهة غير المحصورة وإنّ تمكن بسهولة من الاجتناب، كما إذا نذر أنّ لا يشرب عصير برتقال دار أمره بين جميع ما في البلد.

التحقيق: لا بد من الرجوع إلى الصياغة الصحيحة للركن الرابع، وهنا  
محتملان:

الأول: ما يظهر من كلمات الميرزا النائيني من أنّ نفس عدم القدرة على  
المخالفة العملية القطعية يوجب صحة إجراء الأصول في الأطراف؛ لأنّها لا  
تؤدي إلى الترخيص العملي في المخالفة القطعيّة؛ لأنّ المخالفة القطعية غير  
ممكنة. فيصح نقض السيد الخوئي.

ولكنّ هذه الصياغة غير تامّة؛ لما ذكرنا من أنّه لا محذور ثبوتياً في إجراء  
الأصول الترخيصية؛ لأنّ المعصية فرع عدم الترخيص، وإلا فليس بمعصية.  
وحكم العقل معلق على عدم إذن الشارع.

والمحذور محذور إثباتي وهو أنّ العرف يرى الإذن في الاقتحام تقدماً للغرض  
الترخيصي على الغرض اللزوميّ، وهذا خلاف المرتكز العقلائيّ. وشمول دليل  
الأصل لجميع الأطراف معناه التضحية بالغرض اللزومي الواصل بالعلم  
الإجماليّ لأجل غرض ترخيصيّ. ونفس هذه التضحية قبيحة سواء تمكن  
المكلف من الاقتحام في الخارج أم لا.

الثاني: عدم القدرة على المخالفة القطعيّة ليس بوحده سبباً لصحة إجراء  
الأصول في الأطراف، سواء كانت الشبهة محصورة أم لا. بل السبب عدم  
القدرة على المخالفة القطعية الناشئ من كثرة الأطراف؛ لأنّ الارتكاز  
العقلائيّ لا يستهجن رفع يده عن غرض لزوميّ واحد واصل بالعلم الإجماليّ  
لأجل الحفاظ على الأغراض الترخيصية للإباحة الاقتضائية الثابتة في الأطراف



الكثيرة. بل قد يستهجن عكسه. وبعد ذلك لا يوجد ما يمنع من شمول دليل الأصل لأطراف العلم الإجماليّ.

ومن هنا يتضح الفرق بين الشبهتين المحصورة وغير المحصورة. فالنقض الذي أورده السيد الخوئي للوصول إلى عدم تمامية إجراء الأصول في مورد العلم الإجمالي غير صحيح؛ لأنّه قياس مع الفارق. فينبغي التفصيل بين المحصورة وبين غير المحصورة؛ إذ الارتكاز موجود في المحصورة دون غير المحصورة. فلا مانع من إجراء الأصول في الأطراف على مبنى المصنف.

ومن هنا يتضح أنّ المصنف لا يقبل بالصياغة التي ذكرها النائيني ويقبل صياغة السيد الخوئي في الشبهات المحصورة. وهذا ما قد يناقض ما ذكره سابقاً من أنّ عهدة كون المحذور في الترخيص القطعيّ على مدعيه. نعم. في الشبهة غير المحصورة لا يصح كلام السيد الخوئي؛ لأنّ المحذور ليس الترخيص القطعيّ، بل الارتكاز العقلائيّ.

ثم بناء على هذه النكته الارتكازيّة أيتوقف المطلب على عدم إمكان المخالفة القطعيّة؟

٨- إذا كان ارتكاب الواقعة في أحد الطرفين غير مقدور:

قد يفرض أنّ ارتكاب الواقعة غير مقدورٍ ويعلم إجمالاً بحرمتها أو حرمة واقعةٍ أخرى مقدورة، وفي مثل ذلك لا يكون العلم الإجمالي منجزاً.

وتفصيل الكلام في ذلك أنّ: القدرة تارةً تنتفي عقلاً، كما إذا كان المكلف عاجزاً عن الارتكاب حقيقةً، وأخرى تنتفي عرفاً، بمعنى أنّ الارتكاب فيه من العناية المخالفة للطبع والمتضمنة للمشقة ما يضمن انصراف المكلف عنه، ويجعله بحكم العاجز عنه عرفاً وإن لم يكن عاجزاً حقيقةً، كاستعمال كأسٍ من حليبٍ في بلدٍ لا يصل إليه عادة، ويسمّى هذا العجز العرفي بالخروج عن محلّ الابتلاء.

فإن حصل علم إجمالي بنجاسة أحد مائعين - مثلاً - وكان أحدهما ممّا لا يقدر المكلف عقلاً على الوصول إليه فالعلم الإجمالي غير منجز. ويقال في تقريب ذلك عادةً: إنّ الركن الأول منتفٍ؛ لعدم وجود العلم بجامع التكليف؛ لأنّ النجس إذا كان هو المائع الذي لا يقدر المكلف على ارتكابه فليس موضوعاً للتكليف الفعلي؛ لأنّ التكليف الفعلي مشروط بالقدرة، فلا علم إجمالي بالتكليف الفعلي إذن. [٤٠٨]

وكأنّ أصحاب هذا التقريب جعلوا الاضطراب العقلي إلى ترك النجس كالاضطراب العقلي إلى ارتكابه، فكما لا ينجّز العلم الإجمالي مع الاضطراب إلى ارتكاب طرفٍ معيّنٍ منه -على ما مرّ في الحالة الثانية- كذلك لا ينجّز مع الاضطراب العقلي إلى تركه؛ لأنّ التكليف مشروط بالقدرة، وكلّ من الاضطرابين يساق انتفاء القدرة، فلا يكون التكليف ثابتاً على كلّ تقدير.

والتحقيق أنّ: الاضطرابين يتفقان في نقطةٍ ويختلفان في أخرى، فهما يتفقان في عدم صحة توجّه النهي والزجر معهما، فكما لا يصحّ أن يزجر المضطرّ إلى شرب المائع عن شربه كذلك لا يصحّ أن يزجر عنه من لا يقدر على شربه، وهذا يعني أنّه لا علم إجماليّ بالنهي في كلتا الحالتين.

ولكنّهما يختلفان بلحاظ مبادئ النهي من المفسدة والمبغوضية، فإنّ الاضطراب إلى الفعل يشكّل حصّةً من وجود الفعل مغايرةً للحصّة التي تصدر من المكلف بمحض اختياره، فيمكن أن يفترض أنّ الحصّة الواقعة عن اضطرابٍ كما لا نهي عنها لا مفسدة ولا مبغوضية فيها، وإنّما المفسدة والمبغوضية في الحصّة الأخرى.

وأما الاضطراب إلى ترك الفعل والعجز عن ارتكابه فلا يشكّل حصّةً خاصّةً من وجود الفعل على النحو المذكور، فلا معنى لافتراض أنّ الفعل غير المقدور للمكلف ليس واجداً لمبادئ الحرمة، وأنّه لا مفسدة فيه ولا مبغوضية؛ إذ من الواضح أنّ فرض وجوده مساوٍ لوقوع المفسدة وتحقق المبغوض.

فكم فرق بين من هو مضطّرّ إلى أكل لحم الخنزير لحفظ حياته ومن هو عاجز عن أكله لوجوده في مكانٍ بعيدٍ عنه. فأكل لحم الخنزير على اضطرارٍ إليه قد لا يكون فيه [٤٠٩] مبادئ النهي أصلاً، فيقع من المضطّرّ بدون مفسدةٍ و لا مبعوضة. وأمّا أكل لحم الخنزير البعيد عن المكلف فهو واجد للمفسدة والمبعوضة لا محالة. وعدم النهي عنه ليس لأنّ وقوعه لا يساوق الفساد، بل لأنّه لا يمكن أن يقع.

ونستخلص من ذلك أنّ: مبادئ النهي يمكن أن تكون منوطةً بعدم الاضطرار إلى الفعل، ولكن لا يمكن أن تكون منوطةً بعدم العجز عن الفعل.

وعليه ففي حالة الاضطرار إلى الفعل في أحد طرفي العلم الإجمالي - كما في الحالة الثانية المتقدمة - يمكن القول بأنّه لا علم إجماليّ بالتكليف، لا بلحاظ النهي ولا بلحاظ مبادئه.

وأمّا في حالة الاضطرار بمعنى العجز عن الفعل في أحد طرفي العلم الإجمالي - كما في المقام - فالنهي وإن لم يكن ثابتاً على كلّ تقديرٍ ولكنّ مبادئ النهي معلومة الثبوت إجمالاً على كلّ حال، فالركن الأول ثابت؛ لأنّ العلم الإجمالي بالتكليف يشمل العلم الإجمالي بمبادئه.<sup>١</sup>

## التطبيق السابع: خروج بعض الأفراد عن القدرة

الكلام في القدرة العقلية تارة، وفي القدرة العرفية أخرى. فتارة يكون المكلف عاجزاً عن بعض أفراد المعلوم بالإجمال - كما إذا علم المشلول إجمالاً بدوران الإناء النجس بين ما بين يديه وبين الذي فوق الجبل-. وأخرى لا يكون عاجزاً عجزاً تكوينياً، ولكنّ هناك ضماناً لانصراف المكلف عن أحد الأفراد ولو من جهة صعوبة مقدماته وبُعدها - كما إذا علم الشخص إجمالاً بدوران الحليب النجس بين ما بين يديه وبين الذي في بلد آخر - فيكون بحكم عدم القادر عرفاً. وهو ما يسمّى في اصطلاحهم بالخروج عن محل الابتلاء. وإنّ كان المستظهر من كلمات الأصوليين عموم عنوان "الخروج عن محل الابتلاء" لعدم القدرة العقلية.

فالكلام في مقامين:

### المقام الأوّل: خروج بعض الأطراف عن القدرة العقلية

تقريب المشهور: المعروف بينهم عدم منجزية العلم الإجماليّ في صورة خروج بعض الأطراف عن القدرة العقلية؛ لاختلال الركن الأوّل؛ لعدم العلم بجامع التكليف. فإنّ كانت النجاسة في الإناء الذي بين يديه فهو عالم بثبوت تكليف فعليّ، وإنّ كانت في الإناء غير المقدور عقلاً فلا تكليف فعليّ؛ لأنّ التكليف مشروط بالقدرة، والفرض عدم القدرة. فلا علم للمكلف بجامع التكليف.

وقد ذكرنا اشتراط العلم باشتراط العهدة بتكليف فعليّ في منجزية العلم الإجماليّ.

ثم إنّنا مثّلنا بالشبهة التحريمية دون الوجوبية لكيلا يدخل تحت التطبيق الثاني -وهو الاضطرار-. وهناك مثال آخر وهو ما إذا اضطر إلى ترك أحد الطرفين

الدائر الواجب بينهما. أفيدخل هذا البحث في المقام؟

ثم ضمان الترك تارة لأجل المشقة وأخرى لأجل الطبع، كأنّ يدور أمر سقوط النجاسة بين الماء والحليب، وهذا المكلف لا يميل بطبعه إلى الحليب أصلاً. ولذا قسموا المطلب إلى ثلاثة أقسام: الامتناع العقليّ، والامتناع العرفي، والامتناع الطبيعيّ. وهذا أيضاً فيه بحث.

**إشكال على التقريب الأوّل:** حصل تداخل بين الاضطرار إلى الفعل وبين الاضطرار إلى الترك، فجعل المشهور الاضطرار العقلي إلى ترك النجس كالاضطرار إلى الفعل. وكأنّ التكليف مشروط بالقدرة. والاضطرار سواء إلى طرف الفعل أم إلى طرف الترك رافع لفعلية التكليف. والمفروض أنّ القدرة ترتفع سواء اضطر إلى الفعل أم إلى الترك.

والصحيح أنّ الاضطرار إلى الفعل وإلى الترك يشتركان في نقطة ويفترقان في نقطة:

أمّا الاشتراك فهو استهجان التكليف والخطاب في موارد الاضطرار. أي: لا يصح عقلاً توجيّه النهي والزجر في مورد الاضطرار، سواء كان إلى الفعل أم إلى الترك.

فالمشلول غير القادر تكويناً على اقتحام الإناء الموجود فوق الجبل إنّ علم تفصيلاً بأنّ النجس هو الذي فوق الجبل لم يصح أنّ يخطاب بحرمة شربه؛

لأنّ النهي لأجل انقذاح الزاجرية في قلب المكلف، ومع عدم القدرة يُستهجن هذا الخطاب؛ للانزجار التكويني. فينصرف دليل الحرمة عن موارد العجز التكويني.

وأما الافتراق فلحاظ حيثية المبادئ. ففي مورد الاضطرار إلى الفعل دل الدليل على أنّ الاضطرار يخصّص الفعل إلى حصّتين. فلنا فعل مضطر إلى ارتكابه، وفعل غير مضطرّ. وقد دلت الأدلة وقامت الارتكازات على أنّ المكلف إذا اضطرّ إلى فعل شيء فالاضطرار حدّ التكليف، فلا ملاك ولا مبغوضية لموارد الاضطرار. ولهذا قلنا في بحث حديث الرفع أنّ رفع التكليف في مورد الاضطرار رفع واقعي لا ظاهري. ومعنى الرفع الواقعي: قصور الملاك عن شمول مورد الاضطرار. فلا مفسدة بلحاظ المضطرّ. وهكذا في صحيحة الفضلاء: «ما من شيء حرمه الله إلا وقد أحله لمن اضطرّ إليه». فنفس المبادئ من المبغوضية والمفسدة لا امتداد لها لمورد الاضطرار. فيصح أن يُقال: الاضطرار إلى الفعل يشكّل حصّة من وجود الفعل مغايرة للحصة التي تصدر من المكلف في حال الاختيار. فكما لا نهي عن الحصة المضطر إلى فعلها كذا لا مفسدة ولا مبغوضية. وهذا ما ذهب إليه الأصوليون؛ فإنّ الحلية واقعية والرفع واقعي. وأما في موارد الاضطرار إلى الترك فلا دليل على التخصيص المذكور، بل لا معنى له؛ لأنّ شرب الخمر الذي فيه المفسدة لا يتحصص بمجرد الاضطرار إلى تركه. بل الاضطرار إلى تركه يتناسب مع عدم اقتحام الحرمة. فيُقال: مجرد عدم قدرة المكلف على اقتحام الإناء النجس لا يعني ارتفاع المفسدة.

فلا وجه لدعوى التحصص عقلائيًّا ولا شرعًا.



ويجب أن يفسّر عدم التنجيز على أساس اختلال الركن الثالث:

إمّا بصيغته الأولى؛ حيث إنّ الأصل المؤمّن في الطرف المقدور يجري بلا معارض؛ إذ لا معنى لجريانه في الطرف غير المقدور؛ لأنّ إطلاق العنان تشريعاً في مورد تقيّد العنان تكويناً لا محصل له.

وإمّا بصيغته الثانية؛ حيث إنّ العلم الإجمالي ليس صالحاً لتنجيز معلومه على كلّ تقدير؛ لأنّ التنجيز هو الدخول في العهدة عقلاً، والطرف غير المقدور لا يعقل دخوله في العهدة.

هذا كلّه فيما إذا كان أحد طرفي العلم الإجمالي غير مقدور.

وأما إذا كان خارجاً عن محلّ الابتلاء فقد ذهب المشهور إلى عدم تنجيز العلم الإجمالي في هذه الحالة، واستندوا إلى أنّ الدخول في محلّ الابتلاء شرط في التكليف، فلا علم إجماليّ بالتكليف في الحالة المذكورة. فالعجز العقلي عن ارتكاب الطرف [٤١٠] وخروجه عن محلّ الابتلاء يمنعان معاً عن تنجيز العلم الإجمالي بملاك واحدٍ عندهم.

وقد عرفت أنّ التقريب المذكور غير صحيحٍ في العجز العقلي، فبطلانه في الخروج عن محلّ الابتلاء أوضح. بل الصحيح أنّ: الدخول في محلّ الابتلاء

ليس شرطاً في التكليف بمعنى الزجر، فضلاً عن المبادئ؛ إذ ما دام الفعل ممكن الصدور من الفاعل المختار فالزجر عنه معقول.

فإن قيل: ما فائدة هذا الزجر مع أنّ عدم صدوره مضمون لبعده وصعوبته؟

كان الجواب: أنّه يكفي فائدة للزجر تمكين المكلف من التعبد بتركه.<sup>١</sup>

اتضح من البحث السابق أنّ بعض أطراف العلم الإجماليّ إذا خرج من القدرة العقلية، يوجد علم إجمالي بلحاظ المبادئ -وهي المبعوضة- التي تكون موضوعاً لحق الطاعة. فلا يصح التفسير المشهور لعدم المنجزية.

ثم جاء بوجه لعدم المنجزية، وهو اختلال الركن الثالث، على كلا صياغتيه؛ أمّا على صياغة المحقق النائيني فلأنّه يشترط في المنجزية كون كل طرف مجرى للأصل في نفسه لولا المعارضة، وهذا غير حاصل في المقام؛ لأنّه لا معنى لإجراء البراءة عن الطرف غير المقدور؛ حيث إنّ مرجع البراءة إلى إطلاق العنان تشريعاً، وهو إنّما يتصوّر في مورد يكون الفعل اختياريّاً للمكلف، إنّ شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، بحيث يقول: بإمكانني أن أقترح، ولكن أنا مرخص؟ فإمّا أن يقول له الشارع: احتط، وإمّا أن يقول له: لا يجب الاحتياط.

والمفروض أنّ المكلف في المقام غير مختار، فلا يستطيع المشلول أن يقتحم الإناء الذي فوق الجبل، فهو مقيد تكويناً، فليس موضوعاً لوجوب الاحتياط ولا لنفيه.

وبيان آخر: الأحكام الظاهرية أحكام طريقية شرّعت لحفظ الملاك الأهم في التزاحم الحفظي. فيُشترط في جريان الأصل العملي وجود تزاحم حفظي. فإذا تزاممت الملاكات شرّع الحكم الظاهري لأجل حفظ الملاك الأهم. وهذا التزاحم إنّما يتصوّر إذا كان الملاك الأهم معرضاً للضياع.

وفي موارد عدم القدرة والعجز لا يوجد تزاحم حفظي، بل الغرض من حفظ للمولى؛ لأنّ الطرف مضمون الترك. والتزاحم إنّما يتصور في مورد يمكن ضياع الملاك الأهم، وهو في الأفعال الاختيارية.

وبناء على هذا فالطرف الخارج عن القدرة العقلية ليس مجرى للبراءة في نفسه بغض النظر عن المعارضة، فيجري الأصل في الإناء الذي بين يديه بلا معارض.

وأما على صياغة المحقق العراقي فلائّه يشترط تنجيز العلم الإجمالي على كل تقدير، وهذا الشرط غير متحقق في مقامنا؛ لأنّ المبعوضة إذا كانت في الإناء الذي بين يديه لتنجّز عليه، وإذا كانت في الإناء الخارج من يده لم يتنجّز؛ لأنّ التنجّز مشروط بالقدرة، حتى لو أنكرنا شرطية القدرة في الفعلية أو الفاعلية. فلا تكون المبعوضة الفعلية متنجّزة على المكلف إذا كانت في

الطرف الآخر. فليس العلم بالإجمال علمًا بالتنجز على كل تقدير. وما كان هذا حاله لم يكن العلم الإجمالي بلحاظه منجزًا.

وتبيّن بهذا أنّ ما استشكله بعض تلامذة المصنف<sup>١</sup> من أنّ فعلية المبعوضة مساوقة للتنجز؛ إذ فرق بين المبعوضة وبين حكم العقل بالإدانة والمسؤولية والمنجزية؛ فإنّ موضوع حكم العقل بالتنجز هو الفعل الاختياري.

وبتعميق أكثر: ذكر في محله أنّ التنجز من أحكام العقل العملي. أي: هو حكم عقليّ بأنّ هذا مما ينبغي فعله، أو مما ينبغي تركه. وفي طول ذلك يحكم العقل بأنّه مُدان. ومن الواضح أنّ موضوع حكم العقل بلزوم الإتيان به أو لزوم تركه هو الفعل الاختياري. فلا يمكن أن تكون صغرى لحكم العقل بالتنجز والإدانة.

بل ذكر المصنف في الحلقة السابقة أنّ الحكم قد يكون فعليًا ولا يكون هناك تنجز. فلا مساوقة بين الفعلية وبين التنجز.

يتبين مما ذكرنا أنّ العلم الإجمالي تارة يُبحث بلحاظ النهي والزجر فكلام المشهور صحيح؛ حيث لا علم إجمالًا بالحرمة الجعلية؛ لأنّ النهي في فرض الاضطرار إلى الترك غير ثابت، كالاضطرار إلى الفعل. ولكنّا إذا لاحظنا المبعوضة التي هي روح التكليف وجدنا علمًا إجماليًا ثابتًا على كل تقدير؛ إذ يقول المشلول: «إنّ كان النجس ما بين يديّ فالمبعوضة ثابتة وإنّ كان ما فوق الجبل فالمبعوضة ثابتة» وقد ذكرنا أنّ حكم العقل بحق الطاعة ولزوم

الامتنال ليس من جهة الجعل المجرد عن المبادئ، بل لما يتضمنه التكليف من روح.

وإلا فموضوع حق الطاعة في الحقيقة الإرادة المبرزة.

تعليق:

قد يُقال: لا بد من الرجوع إلى ضابطة جريان الأصول الترخيصية في أطراف العلم الإجماليّ. وقد تقدّم أنّنا تارة نبني على أنّ نكتة المعارضة هي الترخيص في المخالفة العملية القطعية، وأخرى على أنّها الترخيص القطعي في المخالفة. وفي المقام يعلم الملكف إجمالاً بأنّه إمّا أن يكون هذا الطرف يحرم شربه وإمّا ذاك الطرف. والمفروض أنّه مضطر إلى ترك الطرف الثاني. أفصح في هذه الحالة إجراء الأصل في الطرفين؟

أمّا على مسلك الميرزا النائيني فلا يلزم من إجراء الأصل الترخيص في المخالفة العملية القطعية.

وأمّا على مسلك السيد الخوئي فإذن الشارع ترخيص قطعي في المخالفة. وإنّ شئت قلت: هذا المورد هو مورد النقض الذي ذكره السيد الخوئي على النائيني؛ لإمكان الموافقة القطعية وعدم إمكان المخالفة القطعية. فحال هذا المثال كحال ما إذا علم بجرمة الجلوس في إحدى الغرفتين عند الزوال؛ إذ تمكن فيه الموافقة القطعية ولا تمكن المخالفة القطعية. فكيف يرخص له المولى ترخيصاً قطعياً في المخالفة؟

وأما على مسلك المصنف فإذا كانت الشبهة محصورة فالحق مع السيد الخوئي؛ لأنّ المرتكز العقلاني لا يقبل التضحية بالغرض اللزومي لأجل الغرض الترخيصي. نعم. إن دخل عامل الكثرة كان الحق مع النائي. والمفروض انحصار الشبهة وعدم كثرة الأطراف.

فما الفرق بين هذا المثال وبين مثال حرمة الجلوس في إحدى الغرفتين؟ قد يُقال: فرق بين المقامين؛ لأنّ كلّاً من الطرفين في المطلب السابق كان مجرى للأصل العملي في نفسه. فيمكن للمولى أن يرخص للعبد بالجلوس في الغرفة الأولى، ويمكن أن يرخصه له بالجلوس في الثاني، فيحصل التزاحم بين الغرض اللزومي وبين الغرض الترخيصي. فإذا تنقّح موضوع جريان الأصل جاء دور المرتكز العقلاني لنرى: أضحّي المولى بالغرض اللزومي لأجل الغرض الترخيصي. وأما في المقام فلا يجري الأصل في أحد الطرفين. فلا تزاحم بين غرض لزومي وبين غرض ترخيصي. ولا يجري الأصل إلا في أحد الطرفين. فلا ترخيص حتى يكون تضحيةً.

### المقام الثاني: خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء

إذا دار الأمر بين حرمة شرب هذا الإناء وبين حرمة شرب الإناء الذي في بلد آخر. فالطرف الثاني مضمون الانصراف عنه، وإن كان اقتحامه ممكناً عقلاً.

فقال المشهور: يُشترط في التكليف الدخول في محل الابتلاء؛ لاستهجان التكليف عقلاً بما هو خارج عن محلّ الابتلاء ومضمون الانصراف للمشرّع.

فإذا قيل للفقيه: يحرم عليك أن تحضر في المجلس المقام في مدينة برلين، والحال أنه لا يستطيع على السفر إلى برلين، استهجنه العقلاء. وكذا إذا قيل له: لا تتزوج بنت السلطان. وكذا ما شابهه من موارد الخروج عن محل الابتلاء. ولهذا لا تشمل أدلة التكليف مورد الخروج عن محل الابتلاء.

فكما يُشترط في التكليف القدرة العقلية كذلك يُشترط القدرة العرفية. فإذا علم المكلف إجمالاً بأنّ النجس إمّا العصير الذي في بين يديه، وإمّا الموجود في قاعة في مدينة برلين، لم يكن التكليف فعلياً على تقدير كون المعلوم بالإجمال ذاك الإناء البعيد.

وأما المصنف فعلى أنّ العجز التكويني غير مانع من وجود علم إجمالي منجز بلحاظ المبادئ، فكيف ذلك في موارد الخروج عن محل الابتلاء. بل التكليف الآخر مقدور، فيصحّ الزجر، وإن لم يكن فعلياً.

فإن قلت: ما فائدة الزجر؟ مع أنّ انتهاء المكلف مضمون. قلنا: يكفي في كون الزجر ذا فائدة أن يكون ترك المكلف استناداً إلى نهي المولى وامتناعاً له. وتمكين المكلف من التعبد بحيث يكون تركه تركاً بداعٍ مولويّ يكفي ليكون فائدة مصححة للتكليف.

وهنا سؤال: ألا تصح هذه الثمرة في عدم القدرة العقلية؟ بأن يترك المشلول ما لا يقدر عليه بداعٍ مولويّ.

ولكن المشهور على أنّ مثل هذه الفائدة لا يرفع الاستهجان العقلانيّ.





١٢٦- تطبيقات العلم الإجمالي ١٨

١٤٤٢/٣/٢ - الثلاثاء

فالأفضل أن يفسّر عدم تنجيز العلم الإجمالي مع خروج بعض أطرافه عن محلّ الابتلاء باختلال الركن الثالث؛ لأنّ أصل البراءة لا يجري في الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء في نفسه؛ لأنّ الأصل العملي تعيين للموقف العملي تجاه التزاحم بين الأغراض اللزومية والترخيصية، والعقلاء لا يرون تزامناً من هذا القبيل بالنسبة إلى الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء؛ بل يرون الغرض اللزوميّ المحتمل مضموناً بحكم الخروج عن محلّ الابتلاء بدون تفريطٍ بالغرض الترخيصي، فالأصل المؤمّن في الطرف الآخر يجري بلا معارض.

٩- العلم الإجمالي بالتدرّيجيات:

إذا كان أحد طرفي العلم الإجمالي تكليفاً فعلياً والطرف الآخر تكليفاً منوطاً بزمانٍ متأخّرٍ سُمّي هذا العلم بالعلم الإجمالي بالتدرّيجيات. ومثاله: علم المرأة إجمالاً - إذا ضاعت عليها أيام العادة - بحرمة المكث في المسجد في بعض الأيام من الشهر. [٤١١]

وقد استشكل بعض الأصوليين في تنجيز هذا العلم الإجمالي، ويستفاد من كلماتهم إمكان تقريب الاستشكال بوجهين:

الأول: أنّ الركن الأول مختل؛ لأنّ المرأة في بداية الشهر لا علم إجمالي لها بالتكليف الفعلي؛ لأنّها: إمّا حائض فعلاً فالتكليف فعلي، وإمّا ستكون حائضاً في منتصف الشهر -مثلاً- فلا تكليف فعلاً، فلا علم بالتكليف فعلاً على كلّ تقدير، وبذلك يختلّ الركن الأول.

الثاني: أنّ الركن الثالث مختلّ، أمّا اختلاله بصيغته الأولى فتقريبه: أنّ المرأة في بداية الشهر تحتمل حرمة المكث فعلاً، وتحتمل حرمة المكث في منتصف الشهر مثلاً، ولما كانت الحرمة الأولى محتملةً فعلاً ومشكوكةً فهي مورد للأصل المؤمّن، وأمّا الحرمة الثانية فهي وإن كانت مشكوكةً ولكنّها ليست موردًا للأصل المؤمّن فعلاً في بداية الشهر؛ إذ لا يحتمل وجود الحرمة الثانية في أول الشهر، وإنّما يحتمل وجودها في منتصفه، فلا تقع موردًا للأصل المؤمّن إلا في منتصف الشهر، وهذا يعني أنّ المرأة في بداية الشهر تجد الأصل المؤمّن عن حرمة المكث فعلاً جاريًا بلا معارض، وهو معنى عدم التنجيز.

وأما اختلاله بصيغته الثانية فلا أنّ الحرمة المتأخّرة لا تصلح أن تكون منجّزة في بداية الشهر؛ لأنّ تنجّز كلّ تكليفٍ فرع ثبوته وفعليته، ففي بداية الشهر لا يكون العلم الإجمالي صالحًا لتنجيز معلومه على كلّ تقدير.

والصحيح: أنّ الركن الأوّل والثالث كلاهما محفوظان في المقام؛

أمّا الركن الأوّل فلا أنّ المقصود بالفعلية في قولنا: «العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي» ليس وجود التكليف في هذا الآن، بل وجوده فعلاً في عمود الزمان؛

احترازاً [٤١٢] عمّا إذا كان المعلوم جزء الموضوع للتكليف دون جزئه الآخر، فإنّه في مثل ذلك لا علم بتكليف فعليّ ولو في زمان. فالجامع بين تكليف في هذا الآن وتكليف يصبح فعليّاً في آن متأخّر لا يقصر - عقلاً - وصوله عن وصول الجامع بين تكليفين كلاهما في هذا الآن؛ لأنّ مولوية المولى لا تختصّ بهذا الآن - كما هو واضح -<sup>١</sup>.

كان البحث في خروج أحد الأطراف من الابتلاء بحيث يكون مضمون الترك وإن كان مقدوراً. وقد تقدم أنّ التكليف ليس مشروطاً بالدخول في محل الابتلاء. فالطرف الخارج عن محل الابتلاء أيضاً مصب للزجر والمبغوضية. فإنّ بنينا على مسلك المحقق النائيني والسيد الخوئي فلا بد من القول بمنجزية العلم الإجمالي؛ لأنّ إجراء الأصول في الأطراف ترخيص قطعي في المخالفة، وترخيص في المخالفة العملية القطعية. ولذا اختار السيد الخوئي المنجزية؛ لوجود تكليف فعلي. ويلزم الترخيص القطعي في المخالفة.

أما المصنف فمنع من منجزية العلم الإجمالي؛ إذ لا يرى مشكلة ثبوتية في جريان الأصول في الأطراف، وإنّما المشكلة عنده إثباتية وهي عدم تقبل الارتكاز العقلاني. وفي مقامنا أحد الطرفين مضمون الترك، فلا يرى بحسب النظرة العقلانية أنّه موزع لتعارض الغرض اللزومي والترخيصي.

وليس الأصل العملية إلا تحديدًا للموقف العملية تجاه التزام الحفظي. ولا  
تزام في الطرف الخارج عن محل الابتلاء. فلا يجري فيه الأصل. بل يجري في  
الطرف الداخل في محل الابتلاء بلا معارض.  
وقد تقدم أنّ مثل هذا يمكن أن يُقال في القدرة العقلية أيضًا.

### التطبيق الثامن:

تارة تكون جميع الأطراف فعلية، فيكون التكليف ثابتًا الآن على كل تقدير،  
وهو المسمى بالعلم في الدفعيات. وهو ما تكلمنا عنه في الأبحاث السابقة.  
وأخرى لا يكون التكليف فعليًا الآن على تقدير، بل يكون الآن فعليًا على  
تقدير، ويكون في المستقبل فعليًا على تقدير آخر.  
فإذا ضاع على المرأة أيام حيضها، وهي تعلم أنّها ثلاثة أيام، فتعلم بوجوب  
ترتيب آثار الحيض في ثلاثة أيام من أول الشهر أو من وسط الشهر أو من  
آخره. فتقول في أول الشهر: إنّ كانت الأيام الآن، وجب ترتيب الأثر الآن،  
وإنّ كانت في وسط الشهر وجب ترتيب الأثر في وسطه، وإنّ كان في آخره  
ففي آخره.

وكذا التاجر إذا علم بأنّه سيقع في معاملة ربويّة، ولكنه لا يعلم أهذه التي  
يشرع فيها الآن؟ أم التي بعد عشرة أيام؟ فله تكليف فعليّ الآن على تقدير  
وبعد عشرة أيام على تقدير آخر.

وهذا ما يسمى بالعلم الإجمالي في التدريجيّات.

وهناك خلاف فيما إذا علم المكلف إجمالاً بأنه نذر أن يصوم اليوم أو يصوم غداً؛ للخلاف في أن النذر من قبيل الواجب المشروط؟ أم من المعلق؟  
فبناء على كونه من المعلق يكون المورد من موارد الدفعيات؛ إذ يعلم المكلف بوجود تكليف فعليّ الآن وإن كان الواجب مردّداً بين الزمان الحالي وبين الزمان الاستقباليّ، والمدار في الدفعيّات على زمان الواجب لا زمان الوجوب. وبناء على كونه من الواجب المشروط، فعلى تقدير أنّه نذر أن يصوم غداً فلا تكليف فعليّ الآن أصلاً، فيكون زمان المتعلق من قيد الوجوب. فيكون المورد من التدريجيّات.

ولهذا بناء على نظر الشيخ الأعظم الذي أنكر الواجب المعلق ليس لنا ما يكون من قبيل التدريجيّات، بل تكون جميع الموارد من قبيل الدفعيات.  
فلا يرد على الشيخ أنّه استشكل المنجزية في التدريجيّات، وقال بها في التدريجيّات؛ لأنّه يرى الوجوب فعليّاً دائماً، ويُنكر التدريجيّات. أمّا في الأصول فبحثه على التسليم بوجود التدريجيّات.

**القول بعدم المنجزية:** قد وقع الخلاف بين الأصوليين في منجزية العلم الإجماليّ في التدريجيّات؛

فذهب الشيخ الأعظم وبتبعه بعض المتأخرين كصاحب المنتقى، واختلفوا في توجيه ذلك، وتعرض المصنف لثلاثة وجوه:

١ - اختلال الركن الأوّل: المرأة الناسية لأيام حيضها لا علم لها بالتكليف الفعلي، فليس لها علم بالجامع. فيختل الركن الأوّل. وهذا ما يظهر من عبارة الشيخ في الرسائل.

٢ - اختلال الركن الثالث على صياغة النائيني: ما اختاره النائيني وصاحب المنتقى<sup>١</sup> من أنّ النكته في عدم منجزية العلم الإجماليّ اختلال لزوم كون كلّ طرف مجرى للأصل لولا المعارضة. فالتكليف الفعلي المشكوك مورد للأصل المؤمّن. ولكن التكليف المشكوك في المستقبل ليس فعليّاً، فلا محل للأصل إلا التكليف الفعليّ. فيجري فيه بلا معارض.

٣ - اختلال الركن الثالث على صياغة العراقي: يُشترط في منجزية العلم الإجماليّ أن يكون منجزاً على كل تقدير. والتكليف في المستقبل لا يكون العلم الإجماليّ منجزاً له.

**القول بالمنجزية:** المصنف اختار المنجزية وعدم اختلال أيّ من الركنين؛ أمّا الركن الأوّل فلأنّ نسأل: ما هو المراد بالعلم بتكليف فعليّ على كلّ تقدير؟ أهو العلم بتكليف فعليّ الآن؟ أم في عمود الزمان؟ إنّ كان الأوّل صح كلامكم؛ لأنّه ليس لنا علم بتكليف فعليّ الآن. وإنّ كان الثاني فتعلم المرأة بتكليف فعليّ في عمود الزمان.

<sup>١</sup> الفوائد: ج ٤: ص ١١١

المنتقى: ج ٥: ص ١٨٢

والصحيح الثاني؛ لأنّ المسألة مبنية على حكم العقل بمنجزية العلم الإجمالي؛ إذ المرجع في المنجزية هو العقل. وبالرجوع إلى العقل نجد مناطه في الحكم بالمنجزية هو المولويّة واستحقاق الطاعة. ومولويّة المولى لا تقتصر على العلم بتكليف فعلي الآن، بل تتسع لما إذا علم المكلف بتكليف فعليّ في عمود الزمان. فالعقل لا يفرّق بين الدفعية وبين التدريجيّة في أنّ اقتحام كلا الطرفين تضييع لإرادة المولى التي وصلت بالعلم الإجماليّ.

ولعله حصل الخلط في بعض الكلمات بين إدراك العقل لحقّ الطاعة للمولى، وبين مسألة الامتثال والمحركة. فتارة نتكلم عن مسألة حقّ الطاعة والمولويّة المسمّى بالتنجز، فيقال: العقل يُدرك حقّ الطاعة للمولى. فالمولويّة للتكاليف الفعلية في ظرفها ثابتة للمولى. وحلول زمان الوجوب شرط في التصدي للامتثال خارجًا لا لمولويّة المولى.

وأما الركن الثالث بصيغته الأولى فلأنّ الأصل المؤمّن الذي يراد إجراؤه عن الطرف الفعلي يعارض بالأصل الجاري في الطرف الآخر المتأخّر في ظرفه؛ إذ ليس التعارض بين أصليين من قبيل التضادّ بين لونين يشترط في حصوله وحدة الزمان، بل مرّده إلى العلم بعدم إمكان شمول دليل الأصل لكلّ من الطرفين بالنحو المناسب له من الشمول زماناً، وحيث لا مرجّح للأخذ بدليل الأصل في طرفٍ دون طرفٍ فيتعارض الأصلان.

وأما الصيغة الثانية للركن الثالث فلأنّ المقصود من كون العلم الإجمالي صالحاً لمنجزية معلومه على كلّ تقدير: كونه صالحاً لذلك ولو على امتداد الزمان، لا في خصوص هذا الآن.

وهكذا يتّضح أنّ الشبهات التي حامت حول تنجيز العلم الإجمالي في التدريجيّات موهونة جدّاً، غير أنّ جماعةً من الأصوليين وقعوا تحت تأثيرها. فذهب بعضهم إلى عدم التنجيز ورخص في ارتكاب الطرف الفعلي ما دام الطرف الآخر متأخّراً. [٤١٣]

وذهب البعض الآخر إلى عدم الترخيص بإبراز علمٍ إجماليٍّ بالجامع بين طرفين فعليّين - كالمحقّق العراقي -؛ إذ أجاب على شبهات عدم التنجيز بوجود علمٍ إجماليٍّ آخر غير تدريجيٍّ الأطراف.



وتوضيحه أنّ: التكليف إذا كان في القطعة الزمانية المعاصرة فهو تكليف فعلي. وإذا كان في قطعة زمنية متأخرة فوجوب حفظ القدرة إلى حين مجيء ظرفه فعلي؛ لما يعرف من مسألة وجوب المقدمات المفوّتة من عدم جواز تضييع الإنسان لقدرة قبل مجيء ظرف الواجب، وهكذا يعلم إجمالاً بالجامع بين تكليفين فعليّين فيكون منجزاً.

ونلاحظ على هذا:

أولاً: إنّ التنجيز ليس بحاجةٍ إلى إبراز هذا العلم الإجمالي؛ لما عرفت من تنجيز العلم الإجمالي في التدريجيّات.

وثانياً: إنّ وجوب حفظ القدرة إنّما هو بحكم العقل، كما تقدم في مباحث المقدمة المفوّتة، وحكم العقل بوجوب حفظ القدرة لامتنال تكليفٍ فرع تنجز ذلك التكليف، فلا بدّ في المرتبة السابقة على وجوب حفظ القدرة من وجود منجزٍ للتكليف الآخر، ولا منجز له كذلك إلا العلم الإجمالي في التدريجيّات.

وثالثاً: إنّ المنجز إذا كان هو العلم الإجمالي بالجامع بين التكليف الفعلي ووجوب حفظ القدرة لامتنال التكليف المتأخر فهو لا يفرض سوى عدم تفويت القدرة. وأمّا تفويت ما يكلف به في ظرفه المتأخر بعد حفظ القدرة فلا يمكن المنع عنه بذلك العلم الإجمالي، وإنّما يتعيّن تنجز المنع عنه بنفس

العلم الإجمالي في التدريجيات، وهو إن كان منجزاً لذلك ثبت تنجيزه لكلا طرفيه.<sup>١</sup>

وصل بنا الكلام إلى مناقشة الوجه الثاني لعدم منجزية العلم الإجمالي في التدريجيات، وحاصله عدم تعارض الأصول في أطراف العلم الإجمالي. فالمرأة التي ضاعت عليها أيام حيضها تحمل حرمة المكث في ابتداء الشهر، وفي وسطه، وفي آخره. فتجري البراءة عن الأول، أمّا الثاني والثالث فليسا مجريين للأصل فعلاً. فيجري الأصل المؤمن عن الحرمة الأولى فعلاً من دون معارضته بالأصل عن الثانية والثالثة.

والجواب اتضح بما تقدم، وهو أنّ منشأ هذا الاشتباه ملاحظة الطرف المتأخر بقيد الوقت الفعلي، فقال: ذلك المتأخر حرمة مقطوعة بعدم الآن. ولكن لنا لحاظ عمود الزمان. فنلاحظ كل طرف في ظرفه المقرر، ولا نلاحظ الأطراف المستقبلية الآن. فالمرأة تستطيع أن تقول في بداية الشهر: أعلم بحرمة فعلية ثابتة في عمود الزمان، إمّا حرمة المكث في أول الشهر، وإمّا في وسطه وإمّا في آخره. فهي تعلم بتكليف فعلي واصل عبر الجامع، وهو داخل في دائرة المنجزية بحكم العقل؛ لأنّ مولوية المولى لا تختص بالتكاليف الفعلية الآن، بل تمتد إلى التكليف الفعلي الواصل بالعلم الإجمالي في عمود الزمان.

فإطلاق دليل البراءة وشموله للأطراف الثلاثة ترخيص في المخالفة العملية القطعية للتكليف الفعليّ.

فإجراء أصالة البراءة والأصول المؤمّنة في جميع الأطراف يستلزم الترخيص في المخالفة العملية القطعية للتكليف الفعليّ الواصل عبر الجامع.

ولا فرق في قبح الترخيص في المخالفة العملية القطعية بين الدفعيات وبين التدريجيات؛ إذ هو يستلزم رفع اليد عن التكليف الفعليّ.

وبصياغة السيد الخوئي هو تكليف قطعي في المخالفة.

وبصياغة المصنف هو تضحية بالأغراض الزومية لأجل الأغراض الترخيصية.

ولا فرق في ذلك بين الأفراد الدفعية وبين الأفراد التدريجية.

فمن نذر أن يصوم وتردد متعلق النذر بين اليوم وبين الغد، حكم عقله بأنّ

إجراء البراءة عن وجوب الصوم في اليوم وفي الغد ترخيص في المخالفة لعملية

القطعية وتفويت للأغراض الزومية، سواء كان من الواجب المشروط أم من

الواجب المعلق، وسواء كان من الدفعيات أم من التدريجيات.

وإجراؤه في بعض الأطراف دون الآخر ترجيح بلا مرجح. وهذا مناط تعارض

الأصول.

وليس مناط تعارض الأصول هو التضاد حتى يُقال: يُشترط اجتماع الوحدات

الثمانية للمتضادين، واتحاد الزمان من الوحدات الثمانية؛ إذ ليس كلامنا في

التضاد المنطقي، بل في التعارض الأصوليّ. ونكتة التعارض الأصوليّ هو الأول

إلى الترخيص في المخالفة العملية القطعية لتكليف فعليّ.

فمرد المسألة إلى العلم بعدم إمكان شمول دليل الأصل لكل من الطرفين. فلا يمكن أن يشمل بإطلاقه الأحوالي الطرف الأول في حال شموله للطرف الثاني. والمهم الإطلاق الأحوالي. فيسقط الإطلاق الأحوالي.

وبهذا يتضح الجواب عن الوجه الثالث، وهو أن الجامع بين ما يقبل التنجز وبين ما لا يقبل التنجز، لا يقبل التنجز؛ لأنّ الملحوظ في هذا الوجه الآن أيضًا. ففي هذا الآن لا يكون العلم الإجماليّ صالحًا لتنجز المعلوم بالإجمال. ولكنّ صلاحية العلم الإجماليّ لمنجزية معلومه على كل تقدير تعني صلاحيته لذلك في ظرفه على كل تقدير. فإنّ كان المعلوم بالإجمال ثابتًا في بداية الشهر كان التكليف فعليًا ومنجزًا بالعلم الإجماليّ. وإنّ كان في وسطه كان منجزًا بالعلم الإجماليّ أيضًا. فبعدما ثبتت فعلية في عمود الزمان وأنّ مولوية المولى لا تقصر عن الفعلية في الدفعيات كما عرفت، فالعلم الإجماليّ ينجز هذه الفعلية في عمود الزمان. ولا وجه لتقييد المطلب بالآن.

وفي قبالة دوران الأمر بين ثبوت الحرمة الآن وبين ثبوتها في المستقبل الذي يكون المكلف فيه غير قادر على الامتثال. فإنّ لم تستطع المرأة الامتثال إنّ كان الحيض في تلك الأيام، أمكن القول بأنّ العلم الإجماليّ ليس صالحًا لتنجز معلومه على كل تقدير.

وأما إذا كان صالحًا للتنجز على كل تقدير دخل العلم الإجماليّ في المنجزية؛ لأنّه يكون جامعًا بين ما يقبل التنجز وبين ما يقبل التنجز.

تحويل العلم الإجماليّ في التدريجيات إلى العلم الإجماليّ في الدفعيات

ثم للمحقق العراقي كلامًا في نهاية الأفكار<sup>١</sup> أفاد فيه إمكان تحويل العلم الإجمالي في التدريجيات إلى العلم الإجمالي في الدفعيات. فقد يرد إشكا لعدم التجزؤ في التدريجيات، دون ما إذا أرجعناه إلى الدفعيات. وذلك بأن تقول المرأة: إن كان الحيض في الأيام الأولى كان التكليف فعليًا. وإن كان في وسط الشهر وجب حفظ القدرة فعلاً على امتثال التكليف في ظرفه، من باب المقدمة المفوَّتة. وقد مر في بحث المقدمة المفوَّتة إدراك العقل لزوم حفظ القدرة على امتثال التكليف الفعلي في ظرفه. فالمكلف الذي لم يخاطب بعدُ بوجوب صلاة الظهر، وله ماء، وجب عليه حفظ القدرة وعدم إراقة الماء؛ فإنّه تفويت اختياري للملاك الفعلي الثابت في ظرفه. فهناك ملاك فعلي وهناك محبوبة أو مبعوضة فعلية، يعلم العقل من خلالها سعة مولوية المولى لحفظ القدرة وقبح تعجيز النفس وتفويت الملاك المهم.

فتقول المرأة: أعلم إجمالاً الآن بثبوت شيء فعليّ، إما حرمة المكث في المسجد وإما لزوم حفظ القدرة إلى حين مجيء وسط الشهر. فعليها حفظ القدرة على عدم المكث في المسجد، فلا تدخل المسجد قبل وسط الشهر بنحو ستكون في المسجد حين حلول وسط الشهر.

وهذا العلم الإجماليّ جامع بين تكليفين فعليين، فيكون منجزاً انطلاّقاً من وجوب دفع المقدمات المفوَّتة. هذا تمام ما ذكره المحقق العراقيّ.

## الإشكال الأول:

هذا الكلام من المحقق العراقي اعتراف بالإشكال من لزوم تحويل العلم الإجمالي من التدريجيات إلى الفعليات. وقد عرفت عدم الحاجة إلى هذا العلاج؛ إذ التنجيز ثابت من دون حاجة إلى التحويل.

## الإشكال الثاني:

أدخلتم مسألة وجوب حفظ القدرة وقد ذكر في بحث المقدمات المفوتة أنّ وجوب حفظ القدرة إنّما هو للتكليف الذي يتنجز في ظرفه. فموضوع حكم العقل بوجوب حفظ القدرة هو التكليف المتنجز. فيعود البحث: ما هو الدليل على تنجز التكليف في ظرفه؟ لا منجز إلا العلم الإجمالي في التدريجيات. فلا بد من إثبات التنجيز للعلم الإجمالي في التدريجيات للتكليف الفعلي في ظرفه، حتى يحكم العقل في طول ذلك بوجوب حفظ القدرة. ومع عدم ثبوت التنجز لا دليل على وجوب حفظ القدرة.

## جواب الإشكال الثاني:

ولكنّ هذا الإشكال الثاني مبنيّ؛ إذ قد يُقال: يكفي التكليف الفعلي في ظرفه للزوم حفظ القدرة. ولا مُلزم بكونه منجزاً. فالمكلف قبل زوال الشمس له أن يقول: لا أعلم بوجود تكليف منجز في ظرفه؛ لاحتمال الإغماء عليّ، أو النوم، أو عدم القدرة، وهيه كلها مسقطات للتكليف. أفيقول العقل حينئذٍ لا يجب حفظ القدرة؟ لعدم العلم بتنجز التكليف الفعلي في ظرفه. أم يقول:

متى فُرض وجود تكليف فعلي في ظرفه وفات بسبب التقصير كنت مُداناً؟  
فذهب جمع إلى عدم اشتراط ثبوت المنجزية في ظرفها لحكم العقل.  
والمكلف في المقام يقول: وصلني التكليف الفعلي عبر العلم الإجمالي. فتعجيز  
النفس مع ثبوت التكليف الفعلي في الطرف الثاني واستناد عدم الامتثال إلى  
تعجيز النفس، يستلزم حكم العقل باستحقاق العقوبة والإدانة والمسؤولية.  
وإن لم يفرغ بعد عن المنجزية.

فما أفيد مبني على لزوم إثبات تنجز التكليف الفعلي في رتبة سابقة، وهذا  
غير مسلم. بل تكفي الشرطية: إذا وصله التكليف الفعلي في ظرفه ولو بالعلم  
الإجمالي أو الأمانة أو الاستصحاب، وصار منجزاً لولا التفويت الاختياري،  
استحق الإدانة والمسؤولية.

### الإشكال ثالث:

غاية ما يقتضيه منجزية العلم الإجمالي لزوم الاحتياط والجمع بين الطرفين،  
ومقتضى ذلك مراعاة التكليف الفعلي في القطعة الزمانية الفعلية، ووجوب  
حفظ القدرة لامتثال التكليف. وغاية ما تقتضيه منجزية العلم الإجمالي وجوب  
حفظ القدرة لامتثال التكليف المتأخر، وهذا لا يُثبت مراعاة التكليف الفعلي  
في الظرف المتأخر. فتقول المرأة: غاية ما لزم من هذا العلم الإجمالي حفظ  
القدرة لامتثال التكليف المتأخر. ولكن إذا وصل زمان التكليف المتأخر ما  
الذي يُثبت للمرأة حرمة المكث في المسجد؟ هذا ليس طرفاً للعلم الإجمالي.

فبعد ما امتثلت المرأة ولم تفوّت القدرة، لا منجز لوجوب ترتيب الآثار للحرمة الفعلية في الظرف المتأخر.

### جواب الإشكال الثالث:

قد يُقال: عندما يُدرك العقل لزوم حفظ القدرة على التكليف الفعليّ، فمن باب الملازمة البينة بالمعنى الأخص يثبت لزوم مراعاة التكليف الفعلي الواصل عبر العلم الإجماليّ في ظرفه. فعندما يقول العقل بوجوب حفظ القدرة على التكليف الفعلي ليس ذلك إلا من باب أنّ لازمه مراعاة ذلك التكليف الفعلي في ظرفه. فهو لازم حكم العقل بمنجزية العلم الإجماليّ. ولازم العلم الإجمالي حجة ولو من باب استهجان التفكيك بينه وبين لازمه، أو من باب كونه لازم حكم العقل. فتأمّل.



١٠ - الطولية بين طرفي العلم الإجمالي:

قد يكون الطرفان للعلم الإجمالي طوليين، بأن كان أحد التكاليفين مترتبًا على عدم الآخر، من قبيل أن نفرض أن وجوب الحجّ مترتب على عدم وجوب وفاء الدين وعلم إجمالًا بأحد الأمرين، وهذا له صورتان:

الأولى: أن يكون وجوب الحجّ مترتبًا على مطلق التأمين عن وجوب وفاء الدين ولو بالأصل.

الثانية: أن يكون وجوب الحجّ مترتبًا على عدم وجوب وفاء الدين واقعًا.

أمّا الصورة الأولى فليس العلم الإجمالي منجزًا فيها بلا ريب؛ لانهدام الركن الثالث؛ لأنّ الأصل المؤمن عن وجوب وفاء الدين يجري ولا يعارضه الأصل المؤمن عن وجوب الحجّ؛ لأنّ وجوب الحجّ يصبح معلومًا بمجرد إجراء البراءة عن وجوب الوفاء، فلا موضوع للأصل فيه.

فإن قيل: هذا يتم بناءً على إنكار عليّة العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، واستناد عدم جريان الأصل في بعض الأطراف إلى التعارض، فما هو الموقف بناءً على عليّة العلم الإجمالي واستحالة جريان الأصل المؤمن في بعض الأطراف ولو لم يكن له معارض؟

والجواب أنّ: هذه الاستحالة إنّما هي باعتبار العلم الإجمالي، ويستحيل في المقام أن يكون العلم الإجمالي مانعًا عن جريان الأصل المؤمن عن وجوب الوفاء؛ لأنّه متوقّف على عدم جريانه، إذ بجريانه يحصل العلم التفصيلي بوجوب الحجّ وينحلّ العلم الإجمالي. وما يتوقّف على عدم شيءٍ يستحيل أن يكون مانعًا عنه. فالأصل يجري إذن حتّى على القول بالعلّية. [٤١٥]

وأما الصورة الثانية فيجري فيها أيضًا الأصل المؤمن عن وجوب الوفاء، ولا يعارض بالأصل المؤمن عن وجوب الحجّ؛ لأنّ ذلك الأصل ينقّح بالتعبّد موضوع وجوب الحجّ، فيعتبر أصلًا سببيًا بالنسبة إلى الأصل المؤمن عن وجوب الحجّ، والأصل السببي مقدّم على الأصل المسببي.

وهكذا نعرف أنّ حكم الصورتين عمليًا واحد، ولكنّهما يختلفان في أنّ الأصل في الصورة الأولى بجريانه في وجوب الوفاء يحقّق موضوع وجوب الحجّ وجدانًا، ويوجب انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي، ومن هنا كان وجود العلم الإجمالي متوقّفًا على عدم جريانه، كما عرفت.

وأما في الصورة الثانية فلا يحقّق ذلك؛ لأنّ وجوب الحجّ مترتّب على عدم وجوب الوفاء واقعًا، وهو غير محرز وجدانًا، وإنّما يثبت تعبدًا بالأصل دون أن ينشأ علم تفصيلي بوجوب الحجّ. ولهذا لا يكون جريان الأصل في الصورة الثانية موجبًا لانحلال العلم الإجمالي، وبالتالي لا يكون وجود العلم الإجمالي متوقّفًا على عدم جريانه.

ومن أجل ذلك قد يقال هنا بعدم جريان الأصل المؤمّن عن وجوب الوفاء على القول بالعلّة؛ لأنّ مانعية العلم الإجمالي عن جريانه ممكنة؛ لعدم توقّف العلم الإجمالي على عدم جريانه.

وهناك فارق آخر بين الصورتين، وهو أنّه: في الصورة الأولى يجري الأصل المؤمّن عن وجوب الوفاء، سواء كان تنزيلاً أو لا، ويحقّق -على أيّ حال- موضوع وجوب الحجّ وجداناً.

وأما في الصورة الثانية فإنّما يجري إذا كان تنزيلاً، بمعنى أنّ مفاده التعبد بعدم التكليف المشكوك واقعاً؛ وذلك لأنّ الأصل [٤١٦] التنزيلي هو الذي يحرز لنا تعبداً موضوع وجوب الحجّ، فيكون بمثابة الأصل السببي بالنسبة إلى الأصل المؤمّن عن وجوب الحجّ، وأما الأصل العمليّ البحت فلا يثبت به تعبداً لعدم الواقعي لوجوب الوفاء، فلا يكون حاكماً على الأصل الجاري في الطرف الآخر، بل معارضاً.

تلخيص للقواعد الثلاث:

خرجنا حتّى الآن بثلاث قواعد: فالقاعدة العملية الأولى قاعدة عقلية، وهي أصالة الاشتغال على مسلك حقّ الطاعة، والبراءة على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

والقاعدة العملية الثانية الحاكمة هي البراءة الشرعية.

والتقاعدة العملية الثالثة منجّزية العلم الإجمالي، أي: تنجّز الاحتمال المقرون بالعلم الإجمالي وعدم جريان البراءة عنه.<sup>١</sup>

### التطبيق التاسع: الطولية بين طرفي العلم الإجماليّ

المراد بهذا البحث أنّ العلم الإجمالي إذا تعلق بطرفين -مثلاً-، وكان ثبوت أحد الطرفين متوقفاً على عدم الآخر، أيكون العلم الإجمالي في مثل هذا الفرض منجزاً لمعلومه؟ أم لا؟

وهناك فرق بين الطولية بين طرفي العلم الإجمالي وبين الأصل الطولي وهو الطولية في جريان الأصول العملية في العلم الإجماليّ. فإذا علم بنجاسة أحد المائتين ليس نجاسة الأول في طول نجاسة الآخر، غايته أنّ الأول مجرى لأصلين مؤمّنين طوليين -كأصالة الطهارة واستصحاب الطهارة-. وكلامنا الآن في الطولية بين طرفي العلم الإجماليّ، بمعنى أنّ ثبوت أحد الطرفين متوقف على عدم الآخر.

والمثل المعروف لما نحن فيه هو وجوب الحج ووجوب الوفاء بالدين؛ فإنّ وجوب الحج متوقف على عدم وجوب الوفاء بالدين. فمتى وجب الوفاء بالدين لم يجب الحجّ في فرض عدم سعة المال إلا لأحدهما. فإذا علم المكلف إجمالاً بوجوب وفاء الدين دون الحجّ، أو وجوب الحجّ دون وفاء الدين، أيكون العلم الإجمالي منجزاً؟ بأنّ يجب الوفاء بالدين ويجب الحجّ ولو متسكعاً.

ذكر المصنف أنّه لا بد من البحث في صورتين:

١- أن يؤخذ في موضوع وجوب الحجّ عدم وجوب الوفاء بالدين، سواء كان عدم وجوب الوفاء بالدين ثابتًا بالقطع أم بالأمانة أم بالأصل العملي التنزيلي أو غير التنزيلي. والجامع أنّ موضوع وجوب الحجّ عدم وجوب الوفاء بالدين ولو ظاهرًا، بحيث يكون مطلق التأمين عن وجوب الوفاء بالدين موضوعًا لوجوب الحجّ واقعًا. فأخذ في وجوب الحجّ واقعًا عدم وجوب الوفاء بالدين ولو ظاهرًا.

٢- أن يؤخذ في موضوع وجوب الحجّ واقع عدم وجوب الوفاء بالدين، لا مطلق التأمين من جهة عدم الوجوب.

### الصورة الأولى:

ذكر المصنف أنّ هذا العلم الإجمالي في الصورة الأولى غير منجز؛ لانهدام الركن الثالث؛ لأنّ الأصل المؤمن يجري من جهة وجوب الوفاء بالدين، وينحلّ به العلم الإجمالي حقيقةً، فلا يبقى معه شك في وجوب الشكّ حتى نحتاج إلى الأصل المؤمن؛ لأنّ الأصل المؤمن متى جرى، ثبت التأمين عن وجوب الوفاء بالدين. ومتى ثبت التأمين ثبت وجوب الحجّ واقعًا. فلا يصح أن يُقال: أشكّ في وجوب الحجّ، حتى يحتاج إلى جريان البراءة. فتجري البراءة عن الطرف الثاني ويتنقح موضوع وجوب الحجّ واقعًا. فلا معنى لإجراء البراءة في طرف وجوب الحجّ. فينحل العلم الإجمالي حقيقةً.

فإن قلت: هذا مبني على مسلك الاقتضاء. أمّا على مسلك العلية القائل بعدم محلّ لجرّيان الأصول في أطراف العلم الإجماليّ فلا يصح هذا التعليل. فلا يُقال: جرى الأصل في أحد الطرفين فلا شكّ في الطرف الآخر. وبتعبير آخر: لا إطلاق أحواليّاً لدليل الأصل في كل منهما. بل الإطلاق الأحوالي في الأوّل يوجب رفع الشك في الثاني.

قلنا: صحيح أنّه لا معنى لجرّيان الأصول العملية في الأطراف بناء على مسلك العلية، والعلم الإجماليّ مانع من جريان الأصول الترخيصية في أطرافه. ولكن هذا لا يتم في المقام لنكته، وهي أنّ مانعية العلم الإجماليّ لا تتحقق في الأطراف الطولية. بل المانعية غير معقولة؛ لما قرّر في محله من أنّ "أ" إذا توقف على عدم "ب" لا يُعقل أنّ يكون هو المانع من تحقق "ب".

ومقامنا من هذا القبيل؛ لأنّ العلم الإجماليّ في الطرفين الطولين يتوقف تحقّقه في عدم جريان الأصول في أحد طرفي العلم الإجماليّ؛ إذ ينحل العلم الإجماليّ بجريان الأصل. فأصل ثبوت العلم الإجماليّ متوقف على عدم جريان الأصول في الأطراف. ومتى جرى الأصل لم يكن علم إجماليّ؛ لأنّ الانحلال انحلال حقيقيّ. فكيف يكون العلم الإجماليّ المتوقف على عدم جريان الأصول هو المانع من جريان الأصول؟

فلا يُعقل أنّ يكون العلم الإجماليّ هو المانع؛ لأنّه يتوقف في وجوده على عدم جريان الأصل.

فتنقح أنّه لا تعارض في جريان الأصل في الصورة الأولى؛ لأنّ جريان الأصل في أحد الطرفين بمرجح؛ لأنّه متى جرى في أحدهما تنقح موضوع الآخر. بلا فرق بين الأصل التنزيلي وبين الأصل غير التنزيليّ. بلا فرق بين خطأ الأصل وبين عدم خطأه؛ لأنّ موضوع وجوب الحج مطلق التأمين.

### الصورة الثانية:

تارة نتكلم بناء على مسلك الاقتضاء وأخرى على مسلك العلية:  
أمّا على الاقتضاء فيصح أن يُقال: الشكّ في وجوب الحج مسبّب عن الشكّ في وجوب الوفاء بالدين. فانتفاء الثاني مساوق لثبوت الأوّل. فلنا شكّ سببي وشكّ مسببيّ. فلا يكون كلاهما مجرى للأصل المؤمن في نفسه حتى بغضّ النظر عن المعارضة؛ لأنّ الشكّ في رتبة المسبب يرتفع عند ارتفاعه في رتبة السبب. فلا تعارض بين الأصلين؛ لأنّ مجرد ثبوت الإطلاق الأحواليّ لدليل الأصل بلحاظ الشكّ السببي وإجراء استصحاب عدم وجوب الوفاء بالدين يرفع الشكّ في موضوع وجوب الحجّ.

فإن قلت: موضوع وجوب الحج واقع عدم ثبوت وجوب الوفاء بالدين. فكيف تقولون يتنقح موضوع وجوب الحج بإجراء الأصل والتأمين الظاهريّ؟ قلنا: قُرّر في محله أنّ الأثر إذا كان مترتباً على الواقع أمكن إثبات الواقع بالقطع أو الأمانة أو الأصل العمليّ التنزيليّ الذي ينزل فيه المشكوك منزلة الواقع. والأصل التنزيليّ يُثبت الواقع تعبدًا. فتثبت واقع العدالة مثلاً بالأصل التنزيليّ والأمانة - كاستصحاب - . وإذا ثبت الواقع تعبدًا ارتفع الشكّ في

رتبة المسبب. وهذا مساوق للحكومة؛ لأنّ معناها ارتفاع الموضوع تبعداً لا حقيقةً.

فلا تعارض هنا أيضاً بناء على مسلك الاقتضاء. فينحل العلم الإجمالي حكماً لا حقيقةً.

وأما على العليّة فيتضح الجواب بما تقدم؛ لأنّ المورد ليس من الانحلال الحقيقيّ. فيصح أن يُقال: وجود العلم الإجمالي حقيقةً في أفق النفس مانع من جريان الأصول في أطراف العلم الإجماليّ.

ولا يصح أن يقول: إنّ وجود العلم الإجماليّ يتوقف على عدم جريان الأصل في هذا المورد - كما قلنا سابقاً-.

فيكون العلم الإجمالي منجزاً بناء على مسلك العراقيّ. فيجب على المكلف الوفاء بالدين والحجّ كلاهما.

فتبين أنّنا نقول بالانحلال الحكمي بناء على الاقتضاء من باب حكومة الأصل السبي على المسيبيّ. وهذا إنّما يتم في الأصل التنزيليّ. فلا يتم في الأصل المحض كالبراءة؛ لأنّ غاية ما تقتضيه عدم وجوب الاحتياط من جهة وجوب الوفاء بالدين. ولا تُثبت الواقع.

قوله: «قد يُقال هنا»:

عبر هكذا لأنّ العراقي له نكتة أخرى، لم يتطرق لها المصنف.



قوله: «سواء كان تنزيلًا أو لا»:

التنزيل في مقابل المحرز والمحض؟ أم في مقابل المحض فقط؟ تأمل.

قوله: «بل معارضًا»:

هناك بحث في حكومة الأصل السبي على المسبي، وهو أنه أٌشترط فيه كون الأصل السبيّ تنزيلًا؟ أم يمكن تصوير تقديمه وإن لم يكن تنزيلًا؟ تطرّق له المصنّف فيما سيأتي.

قوله: «والقاعدة العملية الثانية الحاكمة»:

الحكومة بمعنى التقدم، وإلا فهو من الورود.

١٢٩ - الدوران بين المحذورين

١٤٤٢/٣/٦ - السبت

الوظيفة العملية في حالة الشكّ

الوظيفة عند الشكّ في الوجوب والحرمة معًا

الشكّ البدوي في الوجوب والحرمة

دوران الأمر بين المحذورين. [٤١٩]

حتى الآن كنّا نتكلّم عن الشكّ في التكليف، وما هي الوظيفة العملية المقرّرة فيه عقلاً أو شرعاً، سواء كان شكّاً بدوئياً أو مقروناً بالعلم الإجمالي، إلّا أنّنا كنّا نقصد بالشكّ في التكليف: الشكّ الذي يستبطن احتمالين فقط، وهما: احتمال الوجوب، واحتمال الترخيص. أو احتمال الحرمة، واحتمال الترخيص.

والآن نريد أن نعالج الشك الذي يستبطن احتمال الوجوب واحتمال الحرمة معاً.

وهذا الشكّ تارة يكون بدوئياً، أي مشتملاً على احتمالٍ ثالثٍ للتخخيص أيضاً، وأخرى يكون مقروناً بالعلم الإجمالي بالجامع بين الوجوب والحرمة، وهذا ما يسمّى بدوران الأمر بين المحذورين.

فهنا مبحثان - كما يأتي إن شاء الله تعالى -:

#### ١ - الشكّ البدويّ في الوجوب والحرمة:

الشك البدويّ في الوجوب والحرمة: هو الشكّ المشتمل على احتمال الوجوب، واحتمال الحرمة، واحتمال الترخيص، وسندرس حكمه بلحاظ الأصل العملي العقلي، وبلحاظ الأصل العملي الشرعي. [٤٢٠]

أمّا باللحاظ الأول فعلى مسلك قبح العقاب بلا بيانٍ لا شكّ في جريان البراءة عن كلّ من الوجوب والحرمة، وعلى مسلك حقّ الطاعة يكون كلّ من

الاحتمالين منجّزًا في نفسه، ولكنّهما يتزاحمان في التنجيز؛ لاستحالة تنجيزهما معًا، وتنجيز أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجّح، فتبطل منجّزيتهما معًا وتجري البراءة أيضًا.

وأما باللحاظ الثاني فأدلة البراءة الشرعية شاملة للمورد بإطلاقها، وعليه فالفارق بين هذا الشكّ وما سبق من شكّ أنّ هذا مورد للبراءة عقلاً وشرعاً معاً حتّى على مسلك حقّ الطاعة، بخلاف الشكّ المتقدم.

## ٢ - دوران الأمر بين المحذورين:

وهو الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي بجنس الإلزام، وتوضيح الحال فيه:

أنّ هذا العلم الإجمالي يستحيل أن يكون منجّزًا؛ لأنّ تنجيزه لوجوب الموافقة القطعية غير ممكن؛ لأنّها غير مقدورة، وتنجيزه لحرمة المخالفة القطعية ممتنع أيضًا؛ لأنّها غير ممكنة، وتنجيزه لأحد التكليفين المحتملين بالخصوص دون الآخر غير معقول؛ لأنّ نسبة العلم الإجمالي إليهما نسبة واحدة. وبهذا يتبرهن عدم كون العلم الإجمالي منجّزًا.

ولكن هل تجري البراءة العقلية والشرعية عن الوجوب المشكوك والحرمة المشكوك؟ أو لا؟ سؤال يختلف الأصوليون في الإجابة عليه؛

فهناك من قال بجريانها؛ إذ ما دام العلم الإجمالي غير منجّز فلا يمكن أن يكون مانعًا عن جريان البراءة عقلاً وشرعاً. [٤٢١]

وهناك من قال بعدم جريان البراءة على الرغم من عدم منجّزية العلم الإجمالي. وأثيرت عدّة اعتراضاتٍ على إجراء البراءة في المقام، ويختصّ بعض هذه الاعتراضات بالبراءة العقلية، وبعضها بالبراءة الشرعية، وبعضها ببعض السنة البراءة الشرعية. ونذكر في ما يلي أهمّ تلك الاعتراضات.<sup>١</sup>

### الدوران بين المحذورين

موضوع الأصل العملي هو الشكّ. فلا يخلو من أن يكون الشكّ مقروناً بعلم إجماليّ ومن أن لا يكون مقروناً به. والثاني بحث في أصالة البراءة والشكّ البدويّ، وقد تقدم بحثه. والأوّل لا يخلو من أن يكون طرفا العلم الإجماليّ الوجوب والرخصة أو الحرمة والرخصة، ومن أن يكون طرفاه الوجوب والحرمة، فيكون الدوران بين الوجوب والحرمة. وهذا ما لم نفرضه في الأبحاث السابقة. وعلى هذا الثاني لا يخلو من أن يوجد احتمال ثالث معهما، كالإباحة أو الكراهة أو الاستحباب، فتكون الأطراف ثلاثيّة، ومن ألا يوجد. أمّا الأوّل فيسمّى بالشكّ البدوي في الوجوب والحرمة معاً، في قبال الشبهة البدوية في الوجوب فقط، أو في الحرمة فقط. وأمّا الثاني فيسمّى بالدوران بين المحذورين. فالكلام فعلاً في صورتين:

### الصورة الأولى: الشكّ البدويّ في الوجوب والحرمة

تارة نتكلم بلحاظ الأصول العقلية وأخرى بلحاظ الأصول الشرعية.

### أما بلحاظ الأصل العقلي:

فتارة نبنى على مسلك المشهور من قبح العقاب بلا بيان، فلا بيان للتكليف في المقام بحيث يدخل التكليف في العهدة به؛ إذ لم يقد علم إجماليّ بجامع الإلزام؛ لاحتمال الرخصة. فلا موضوع لحسن العقاب لا بلحاظ الجامع ولا بلحاظ الأطراف بما لها من خصوصيات فردية.

وأخرى نبنى على مسلك المصنف من أنّ احتمال التكليف منجز؛ لحق الطاعة، فالمقتضي للتنجز -وهو احتمال التكليف بلحاظ كلّ طرف طرف- موجود. ولا يُرفع اليد عن حق الطاعة إلا بالقطع بالرخصة. فكل طرف في نفسه موضوع لحق الطاعة؛ لتنجز الاحتمال. ولكنّ هناك مانعاً يحول دون التنجز، وهو التزاحم في مقام التنجز؛ لأنّنا نحتل في المقام الوجوب، ونحتل الحرمة. وتنجز احتمال الوجوب يستلزم التصدي للفعل، وتنجز احتمال الحرمة يستلزم الترك. ولا يمكن للمكلف الجمع بين الفعل وبين الترك؛ لأنّه تكويناً إمّا فاعل وإمّا تارك. فهنا تزاحم في مقام التنجز. فتبطل منجزية الاحتمال في موردنا.

والنتيجة أنّ البراءة العقلية تجري حتى بناء على مسلك المصنف؛ لأنّ احتمال التكليف غير منجز للواقع.

ولكن قد يُقال: أيفضي تزاحم المنجزين إلى القول بالبراءة العقلية؟ فقد يُقال: ليس كل مورد تبطل فيه المنجزية العقلية تجري فيه البراءة العقلية. بل البراءة

العقلية إدراك عقلي خاص بملاك عدم البيان. أي: من جهة عدم البيان يقبح العقاب. والمفروض في مقامنا أنّ هذه القاعدة باطلة، وعدم التنجز عنده ليس بملاك عدم البيان بل بملاك قبح إدانة العاجز. وهذا لا يساوق القول بقبح العقاب بلا بيان؛ فإنّ قبح العقاب بملاك قبح إدانة العاجز موجود حتى مع العلم التفصيلي. خصوصاً على مسلك المصنف القائل بوجود مشكلة ثبوتية في البراءة العقلية وهي كونها قضية بشرط المحمول. فتأمل.

### وأما بلحاظ الأصل الشرعي:

فالصحيح أنّ إطلاقات أدلة البراءة تشمل المورد، فيشملة قوله -صلى الله عليه وآله-: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا لَا يَعْلَمُونَ»؛ فإنّ الوجوب والحرمة مما لا يعلمون. خلافاً لجمع من الأصوليين؛ حيث قالوا: إنّ الأدلة ناظرة إلى الشبهة البدوية التحريمية أو البدوية الوجوبية. ولا إطلاق لها للدوران بين الوجوب وبين الحرمة، ولو مع طرف ثالث.

### الصورة الثانية: دوران الأمر بين محذورين

إذا علم المكلف إجمالاً بأنّه نذر شرب الإناء أو نذر ترك الإناء، حصل له علم إجمالي في جنس التكليف. وهذا العلم الإجمالي يستحيل أن يكون منجزاً؛ لأنّ التنجز يعني وجوب الموافقة القطعية، وهي غير مقدورة؛ إذ المكلف إمّا فاعل وإمّا تارك تكويناً.

وكذا يستحيل تنجيز العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية؛ لأنّ معنى المخالفة القطعية الجمع بين الفعل والترك، وهو مستحيل. فليست له إلا الموافقة والمخالفة الاحتماليتين الحاصلتين قهراً.

هذا لا إشكال فيه ولا كلام. ولكنّ الكلام في جريان البراءتين العقلية والشرعية بعد اتضاح عدم كون العلم الإجمالي منجزاً. اختلفت فيه كلمات الأصوليين؛ فبعضهم - كالسيد الخوئي - قال بجريان البراءتين، وبعضهم - كالمحقق العراقي - أنكر جريانهما، وبعضهم فصلّ بين البراءتين. واملصنف لم يدخل في تفاصيل الأقوال، وإنما بحث ما يمكن أن يكون مانعاً عن جريان البراءة العقلية، أو الشرعية مطلقاً، أو الشرعية بلحاظ بعض ألسنتها فقط.

قوله: «الشكّ في التكليف»:

يصح التعبير عن العلم الإجمالي بالشكّ في المكلف به، ويصح التعبير عنه بالشكّ في التكليف المقترن بالعلم الإجمالي.

قوله: «دوران الأمر بين المحذورين»:

المراد بهما ما لا تمكن فيهما المخالفة القطعية ولا الموافقة القطعية. أمّا إن أمكنت إحداهما فلا يكون المورد من الدوران بين المحذورين. ولذا فصلّ صاحب الكفاية بين الأمرين التوصلين، وبين ما كان أحدهما تعبدياً، وبين

ما إذا كان التعبدى معيّنًا وبين ما إذا لم يكن معيّنًا؛ حيث لا يكون جميع الصور مصداقًا للدوران بين المحذورين. والمصنف لم يدخل في هذه التفاصيل الصغروية.

قوله: «غير معقول»:

بعضهم قال: هو معقول؛ لأنّ دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة عند العقلاء. فيرجح جانب الحرمة لهذه النكته العقلائية، ولم يردع عنها الشارع. وكلام المصنف في المعقولية من جهة العلم الإجمالي؛ لأنّ نسبة العلم الإجمالي إليهما سواء.



الأول: الاعتراض على البراءة العقلية والمنع عن جريانها في المقام حتّى على مسلك قبح العقاب بلا بيان.

وتوضيحه على ما أفاده المحقّق العراقي - قدّس الله روحه - أنّ: العلم الإجمالي هنا وإن لم يكن منجزاً - وهذا يعني ترخيص العقل في الإقدام على الفعل أو الترك - ولكن ليس كلّ ترخيصٍ براءة، فإنّ الترخيص تارةً يكون بملاك الاضطرار وعدم إمكان إدانة العاجز، وأخرى يكون بملاك عدم البيان، والبراءة العقلية هي ما كان بالملاك الثاني.

وعليه فإن أريد في المقام إبطال منجزية العلم الإجمالي بنفس البراءة العقلية فهو مستحيل؛ لأنّها فرع عدم البيان، فهي لا تحكم بأنّ هذا بيان وذاك ليس ببيان؛ لأنّها لا تنفّح موضوعها، فلا بدّ من إثبات عدم البيان في الرتبة السابقة على إجراء البراءة، وهذا ما يتحقّق في موارد الشكّ وجداناً وتكويناً؛ لأنّ الشكّ ليس بياناً. وأمّا في مورد العلم الإجمالي بجنس الإلزام في المقام فالعلم بيان وجداناً وتكويناً، فلكي نجدره من صفة البيانية لا بدّ من تطبيق قاعدة عقلية تقتضي ذلك، وهذه القاعدة ليست نفس البراءة العقلية؛ لما عرفت من أنّها لا تنفّح موضوعها، وإنّما هي قاعدة عدم إمكان إدانة العاجز التي

تبرهن على عدم صلاحية العلم [٤٢٢] الإجمالي المذكور للمنجزية والحجية، وبالتالي سقوطه عن البيانية.

وإن أريد إجراء البراءة العقلية بعد إبطال منجزية العلم الإجمالي وبيانته بالقاعدة المشار إليها فلا معنى لذلك؛ لأنّ تلك القاعدة بنفسها تتكفل الترخيص العقلي، ولا محصل للتخصيص في طول الترخيص.

ونلاحظ على ذلك أنّ: المدعى إجراء البراءة بعد الفراغ عن عدم منجزية العلم الإجمالي، وليس الغرض منها إبطال منجزية هذا العلم والتخصيص في مخالفته حتى يقال: إنه لا محصل لذلك، بل إبطال منجزية كلّ من احتمال الوجوب واحتمال الحرمة في نفسه، ومن الواضح أنّ كلّاً من الاحتمالين في نفسه ليس بياناً تكوينياً ووجداناً، فنطبّق عليه البراءة العقلية لإثبات التأمين من ناحيته.<sup>١</sup>

### الاعتراض الأوّل:

ما أفاده المحقق العراقي -قدس سره- من أنّا نسلّم بأنّ العلم الإجمالي في الدوران بين المخدورين ليس منجزاً؛ لما تقدم من أنّ المكلف إمّا فاعل وإمّا تارك تكويناً. وعلى كل حال تكون الموافقة والمخالفة احتماليّتان. ولا يمكن تنجيز وجوب الموافقة القطعية ولا حرمة المخالفة القطعية.

ولكنّ الخطأ الذي وقع فيه المشهور القائلون بالبراءة العقلية هو أنّهم تصوّروا كل ترخيص من قبل العقل في الإقدام على الفعل أو الترك هو براءة عقلية. والحال أنّ الأمر ليس كذلك. بل سنخ خاصّ من الترخيص في الإقدام على الفعل أو الترك يكون براءة عقلية، وهو الترخيص الذي يُدركه العقل بملاك عدم البيان. أي: من جهة عدم البيان يُدرك العقل عدم العقاب.

ففي المورد الذي لا بيان فيه تأتي البراءة العقلية. وإمّا الترخيص في الإقدام فعلاً أو تركاً لملاك آخر غير عدم البيان فليس براءة عقلية. كما إذا قطع المكلف بالتكليف، ولم يكن قصور من جهة البيان أو الكاشفية، إلا أنّه طرأ عليه ما يمنع من التنجّز كالاضطرار والعجز والنسيان. فالعقل يُدرك قبح تنجيز التكليف على هذا المكلف وإدانتة، ولكنه ليس بملاك عدم البيان بعد ما لم يكن قصور من جهة البيان.

فليس كلّ ترخيص عقليّ في الإقدام على الفعل أو الترك داخليّاً في البراءة العقلية.

فنسأل: من يريد إجراء البراءة العقلية في الدوران بين المحذورين أريد إجراء ذلك لإبطال منجزية العلم الإجماليّ بجنس الإلزام؟ أم في طول إبطال المنجزية بنكته أخرى؟ كلاهما باطل؛

أمّا الأوّل فلأنّ البراءة العقلية - كأبي قضية أخرى - لا يصح تطبيقها إلا بعد الفراغ عن موضوعها. فمفاد البراءة العقلية أنّه إذا لم يكن بيان فأنا أحكم بقبح العقاب.

وحينئذٍ فلا بد من الرجوع إلى شيء وراء البراءة العقلية لإثبات عدم البيان. ففي مورد الشك البدوي نُحرز عدم البيان، وفي موردنا هناك كاشفيّة وبيان بلحاظ الجامع -وهو جنس الإلزام-، وهو قد وصل إلى المكلف عبر الجامع. فلا قصور من جهة العلم والبيان. والبراءة العقلية ليس لها إبطال المنجزية مع وجود البيان. فلا بد من التفتيش عن طريق يُبطل المنجزية بالرغم من البيان. أمّا الثاني فلأنّ المكلف مضطر إلى الجامع، والعلم الإجماليّ تعلّق بالجامع. فتقبح إدانة المضطر والعاجز، وبهذا اللحاظ تبطل منجزية العلم الإجماليّ؛ فإنّه تعلّق بتكليف مضطر إليه المكلف تكوينًا. وما كانت هذه حاله لم يكن موجبًا للتنجز والإدانة وتسجيل المسؤولية. فتبطل منجزية العلم الإجماليّ بهذه القاعدة -وهي قاعدة عدم إمكان إدانة العاجز-. وفي طول ذلك يفتح الباب أمام البراءة العقلية.

فيقول العراقيّ أنّ هذا لا معنى له؛ لأنّ ما يُراد إثباته بالبراءة العقلية ثبت في رتبة سابقة بإجراء القاعدة التي أبطلت منجزية العلم الإجماليّ. فهي القاعدة أثبتت أنّ المكلف مرخّص في الإقدام على الفعل أو الترك؛ لمكان الاضطرار. وما يُراد إثباته بالبراءة العقلية ليس شيئًا سوى ذلك. فإجراء البراءة تحصيل للحاصل ولغو. فلا محلّ للبراءة العقلية وموردنا من موارد اللا حرجيّة في الفعل والترك تكوينًا. وليس من مُدركات العقل من باب قبح العقاب بلا بيان. وهذا الاعتراض ذكره العراقيّ في البراءة الشرعية أيضًا.

تنبيه:

اختلفت كلمات المحقق العراقي؛ فيقول في بعضها أنّ المورد من موارد تحقق  
البيانية وجداناً - كما قرر المصنف كلامه في الكتاب وهو ظاهر نهاية  
الأفكار-، ويقول في بعضها أنّ العلم الإجماليّ هنا ليس ببيان حقيقة - كما  
في المقالات- . وانعكس هذا الاختلاف على كلمات الأصوليين؛ فبعضهم  
يدعي أنّ المورد من موارد البيان، وبعضهم يدعي أنّ المورد ليس من موارد  
البيان.

وبالدقة نجد الاختلاف اختلافاً لحاظيّاً؛ فتارة نفسّر البيان بالحجّة وما له  
كاشفيّة، فنقول: لا قصور في العلم الإجماليّ من جهة كونه بياناً. والجامع  
وصل بالقطع. وأخرى نفسّر البيان بالحجة الموجبة لإدخال متعلقها في  
العهدّة. فليس كل علم تفصيلي بياناً، كما إذا علم تفصيلاً بحكم إنشائيّ.  
فالمضطر والعاجز يمنع اضطرارهما من الفعلية واقعاً. فالمضطر لا علم له بتكليف  
فعليّ. فلا كاشفية لعلمه الإجماليّ. ولهذا قلنا أنّ المراد بالبيان هو الحجة في  
معرض الوصول أو الواصلة. وهذا ما يظهر من العراقي في المقالات.  
فالفارق لحاظيّ.

### جواب عن الاعتراض الأوّل:

اعترض المصنف على ما أفاده المحقق العراقي بأنّ تارة نلاحظ الجامع المعرّي  
من الخصوصيّات الفردية في الأطراف، وأخرى نلاحظ الخصوصيّات الفردية  
للأطراف. وقد حصل التداخل بين المصبين. فنختار في التشقيق الذي ذكره  
العراقيّ الشقّ الثاني؛ فإنّنا لا نريد إبطال المنجزية بنفس البراءة. وإنّما نريد

إجرائها في طول إبطال المنجزية بالقاعدة المشار إليها. ولا يلزم من ذلك  
تحصيل الحاصل؛ فإنّ مجرى القاعدة هو الجامع؛ لأنّه هو المضطرّ إليه. وبعد  
ذلك بحث وهو أنّ المكلف له أن يسأل المولى بعدما وجد نفسه مضطراً إليه:  
أيجب صرف القدرة في الفعل؟ أم في الترك؟ بمعنى أنّه يسأل: أيرى المولى ملاك  
الوجوب مقدماً على ملاك الحرمة؟ أم العكس؟ وهذا ليس بحثاً بلحاظ الجامع  
بل بلحاظ الخصوصية. فتأتي قاعدة قبح العقاب بلا بيان لإثبات المؤمن في  
اقتحام الطرف.

الثاني: الاعتراض على البراءة الشرعية، وتوضيحه على ما أفاده المحقق النائيني -قدس الله روحه- أن: ما كان منها بلسان أصالة الحِلِّ لا يشمل المقام؛ لأنَّ الحِلِّيَّة غير محتملة هنا، بل الأمر مردّد بين الوجوب والحرمة. وما كان منها بلسان «رفع ما لا يعلمون» لا يشمل أيضًا؛ لأنَّ الرفع يعقل حيث يعقل الوضع، والرفع هنا ظاهريّ يقابله الوضع الظاهري وهو إيجاب الاحتياط، ومن الواضح أنَّ إيجاب الاحتياط تجاه الوجوب المشكوك والحرمة المشكوكة مستحيل، فلا معنى للرفع إذن.

وقد يلاحظ على كلامه:

أولاً: إنَّ إمكان جعل حكمٍ ظاهريّ بالحِلِّيَّة لا يتوقّف على أن تكون الحِلِّيَّة الواقعية محتملة. ودعوى أنَّ الحكم الظاهري متقوم بالشكّ صحيحة، ولكن لا يراد بها تقوّمه باحتمال مماثلة الحكم الواقعي له، بل تقوّمه بعدم العلم بالحكم [٤٢٣] الواقعي الذي يراد التأمين عنه أو تنجيّزه؛ إذ مع العلم به لا معنى لجعل شيءٍ مؤمّنًا عنه أو منجّزًا له.

وثانيًا: إنَّ الرفع الظاهري في كلّ من الوجوب والحرمة يقابله الوضع في مورده، وهو ممكن فيكون الرفع ممكنًا أيضًا، ومجموع الوضعين وإن كان مستحيلًا ولكن كلاً من الرفعين لا يقابل إلا وضعًا واحدًا، لا مجموع الوضعين.

الثالث: الاعتراض على شمول أدلة البراءة الشرعية عمومًا بدعوى انصرافها عن المورد؛ لأنّ المنساق منها علاج المولى لحالة التزاحم بين الأغراض الإلزامية والترخيصية في مقام الحفظ بتقديم الغرض الترخيصي على الإلزامي، لا علاج حالة التزاحم بين غرضين إلزاميين. وعليه فالبراءة الشرعية لا تجري، ولكنّ العلم الإجمالي المذكور غير منجز؛ لما عرفت.

وينبغي أن يعلم أنّ دوران الأمر بين المحذورين قد يكون في واقعة واحدة، وقد يكون في أكثر من واقعة، بأن يعلم إجمالاً بأنّ عملاً معيّنًا: إمّا محرّم في كلّ أيام الشهر، أو واجب فيها جميعًا. وما ذكرناه كان يختصّ بافتراض الدوران في واقعة واحدة، وأمّا مع افتراض كونه في أكثر من واقعة فنلاحظ أنّ المخالفة القطعية تكون ممكنة حينئذٍ، وذلك بأن يفعل في يومٍ ويترك في يومٍ، فلا بدّ من ملاحظة مدى تأثير ذلك على الموقف، وهذا ما نتركه لدراسة أعلى.<sup>١</sup>

## الاعتراض الثاني:

ما اعترض به الميرزا النائيني<sup>٢</sup> من أنّ أدلة البراءة على قسمين: قسم ظاهره جعل حكم وجودي وهو الحلية الظاهرية. وقسم ظاهره حكم عدمي، وهو عدم وجوب الاحتياط. وكلا القسمين لا يجريان في الدوران بين المحذورين؛

<sup>١</sup> الحلقة الثالثة: ص ٤٢٢-٤٢٣

<sup>٢</sup> الفوائد: ج ٣: ص ٤٤٥



أمّا الطائفة الأولى فلائ أنّ فيها مشكلة ثبوتية، وهي أنّ الحلية الظاهرية تجري عند الشك في الحلية الواقعية. والمفروض أنّ المكلف يقطع في الدوران بين المحذورين بعدم ثبوت حلية واقعيّة، فلا يجعل الشارع الحلية الظاهرية. وإنّ شئت قلت: جعل الحكم الظاهري في مورد يُحتمل فيه الحكم الواقعي؛ لأنّه حافظ للحكم الواقعي. ففي المورد الذي يُقطع فيه بعدم وجود ذاك الحكم الواقعي فلا معنى لتشريع الحلية الظاهرية التي هي حافظة للحلية الواقعيّة. فلا بد من تصديق المكلف بإمكان كون الحكم الظاهري مشرّعاً؛ لاحتمال مطابقته للواقع. وهذا يُقطع بعدم مطابقته للواقع.

وأمّا الطائفة الثانية - كدليل الرفع - فلائ مفادها أنّ الشارع - بما هو شارع - يقول تعبّداً بعدم وجوب الاحتياط. وقد ذكرنا في الكلام عن البراءة أنّ الوضع والرفع واقعيان تارة وظاهريان أخرى. فالوضع الظاهري بمعنى وجوب الاحتياط حفظاً للحكم الواقعي، والرفع الظاهري بمعنى عدم وجوب الاحتياط كذلك. ففي مورد يمكن فيه وضع الاحتياط يأتي حديث الرفع ليقول: لا يجب الاحتياط. ومن الواضح أنّ وضع الاحتياط لا يمكن في الدوران بين المحذورين؛ لعدم إمكان الاحتياط، فلا معنى لجعله فلا معنى لرفعه.

### الجواب عن الاعتراض الثاني:

أمّا ما يتعلق بأصالة الحلّ فالجواب عنه يتضح بما تقدم في الترخيصين المشروطين أنّه لا يشترط في جعل الحكم الظاهري أنّ يكون الشك شكّاً في الحكم الواقعي المماثل للحكم الظاهري. وقال السيد الخوئي هناك: إنّ

الترخيص المشروط لا يطابق الواقع. وناقشناه مفصلاً وقلنا: غاية ما دل عليه الدليل أنه لا بدّ من الشكّ في الحكم الواقعيّ. وأمّا شرط المماثلة فلا دليل عليه. فالمولى في موارد الدوران بين المحذورين إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة يمكنه ثبوتاً أن يقول: لا أريد أن أوقع العبد في مؤونة الاحتياط في مورد الاشتباه؛ لأنّي إمّا أن آمره بالاحتياط في جانب الفعل وإمّا أن آمره بالاحتياط في جانب الترك. ولعلّ الأمر بالاحتياط يهدد بعض أغراضه، فيرى المصلحة في التسهيل ويجعل أصالة الحل والترخيص. أو أنّ الملاكات متساوية، ولا أرجحية لأحدهما على الآخر، ومرجعه إلى البراءة من جانب الفعل ومن جانب الترك. فجعل أصالة الحل في المقام لا يوجد فيه ما يمنعه ثبوتاً.

فدعوى عدم إمكان جعل الحلية الظاهرية لعدم احتمال الحلية الواقعية غير مبرهنة. ويمكن للعبد أن يصدّق بهذه الحلية الظاهرية.

وأمّا ما يتعلّق بعدم وجوب الاحتياط فيتضح جوابه بما ذكر آنفاً من أنّا تارة نلاحظ الجامع المضطر إليه - وهو "أحد" - فلا يمكن الاحتياط من جهته. وأخرى نلاحظ الأطراف بخصوصياتّها، فإذا قال المكلف: أوجب صرف القدرة في جانب الترك؟ أم في جانب الفعل؟ فيمكن للمولى أن يرى ملاكات الوجوب أهم من ملاكات الحرمة عند الدوران بين المحذورين، فيجعل الاحتياط بالفعل. وإذا أمكن تصوّر وضع الاحتياط أمكن تصوّر الرفع، في جانب الوجوب أو الحرمة.

ففرق بين لحاظ الجامع الذي هو وضع واحد ويُقابله رفع واحد، وبين لحاظ الطرفين والإيجاب والتحريم الانحلاليين. فنرجع إلى كلام العراقي السابق.

### الاعتراض الثالث:

الاعتراض إثباتي لا ثبوتي، وهو أننا إذا استنتقنا أدلة البراءة الشرعيّة وجدنا المرتكز العرفي المتلقي لها يرى ظاهر سياقها أنّها علاج للتزاحم الحفظي بين الأغراض الإلزامية وبين الأغراض الترخيصيّة. وهذا يأتي في الدوران بين الوجوب وبين الرخصة، أو بين الحرمة والرخصة. وأمّا في مقامنا فلا نحتمل الرخصة. بل يدور كل طرف بين الوجوب وبين الحرمة. فأدلة البراءة منصرفة عن موارد عدم احتمال الرخصة. فالمسألة استظهاريّة. ولذا لم يتمم بعض تلامذة المصنف هذا الاستظهار في بعض الأدلة كحديث الحجب وآية إتياء التكليف؛ فإنّ مثلهما يشمل بمدلوله المطابقيّ الدوران بين المحذورين. أمّا المصنف فيرى احتمال قرينية هذه الارتكازات أو احتمال وجود هكذا ارتكازات موجباً للإجمال. فلا يمكن التمسك بالإطلاق مع وجود أيّ من الاحتمالين.

### تنبيه:

الواقعة في الدوران بين المحذورين تارة تكون واحدة، وأخرى تكون متكررة. أمّا الواحدة فيأتي فيها البحث السابق. وأمّا المتكررة - كأنّ يشكّ في أنّه نذر البقاء في البيت كلّ ليلة جمعة من هذا الشهر؟ أم نذر الخروج؟- فتكون المخالفة القطعيّة ممكنة فيه بخلاف الصورة الأولى.

قوله: «بلسان أصالة الحل»:

لا خصوصية لأصالة الحل، بل كلّ ما يجعل الإطلاق.

١٣٢- الدوران بين الأقل والأكثر

١٠/٣/١٤٤٢ - الأربعاء

الوظيفة العمليّة في حالة الشكّ

الوظيفة عند الشكّ في الأقلّ والأكثر

التقسيم الرئيسي للأقلّ والأكثر.

١ - الدوران بين الأقلّ والأكثر في الأجزاء.

٢ - الدوران بين الأقلّ والأكثر في الشرائط.

٣ - دوران الواجب بين التعيين والتخيير العقلي.

٤ - دوران الواجب بين التعيين والتخيير الشرعي.

ملاحظات عامّة حول الأقلّ والأكثر. [٤٢٦-٤٢٧]

التقسيم الرئيسيّ للأقلّ والأكثر

درسنا فيما سبق حالة الشكّ في أصل الوجوب، وحالة العلم بالوجوب وتردّد متعلّقه بين أمرين متباينين، فالأولى هي حالة الشكّ البدويّ التي تجري فيها البراءة الشرعية، والثانية هي حالة الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي التي تجري فيها أصالة الاشتغال. والآن ندرس حالة العلم بالوجوب وتردّد الواجب بين الأقلّ والاكثَر، وهي على قسمين:

الأول: دوران الأمر بين الأقلّ والاكثَر الاستقلاليّين، وهو يعني أنّ ما يتميّز به الأكثر على الأقلّ من الزيادة على تقدير وجوبه يكون واجبًا مستقلًّا عن وجوب الأقلّ، كما إذا علم المكلف بأنّه مدين لغيره بدرهم أو بدرهمين.

الثاني: دوران الأمر بين الأقلّ والاكثَر الارتباطيّين، وهو يعني: أنّ هناك وجوبًا واحدًا له امثال واحد وعصيان واحد، وهو: إمّا متعلّق بالأقلّ أو بالأكثر، كما إذا علم المكلف بوجوب الصلاة وتردّدت الصلاة عنده بين تسعة أجزاء وعشرة.

أمّا القسم الأول فلا شكّ في أنّ وجوب الأقلّ فيه منجّز بالعلم، وأنّ وجوب الزائد مشكوك بشكّ بدوي، فتجري عنه البراءة عقلاً وشرعًا، أو شرعًا فقط على الخلاف بين المسلكين.

وأمّا القسم الثاني فتندرج فيه عدّة مسائل نذكرها تباعًا: [٤٢٨]

١ - الدوران بين الأقلّ والأكثَر في الأجزاء

وفي مثل ذلك قد يقال: بأنّ حاله حال القسم الأول، فإنّ وجوب الأقلّ منجّز بالعلم، ووجوب الزيادة- أي ما يشكّ في كونه جزءًا- مشكوك بدويّ فتجري عنه البراءة؛ لأنّ هذا هو ما يقتضيه الدوران بين الأقلّ والأكثر بطبعه، فإنّ كلّ دورانٍ من هذا القبيل يتعيّن في علمٍ بالأقلّ وشكٍّ في الزائد.

ولكن قد يعترض على إجراء البراءة عن وجوب الزائد في المقام، ويبرهن على عدم جريانها بعدّة براهين:

البرهان الأول: دعوى وجود العلم الإجمالي

وهو يقوم على أساس دعوى وجود العلم الإجمالي المانع عن إجراء البراءة، وليس هو العلم الإجمالي بوجوب الأقلّ أو وجوب الزائد لينفي ذلك بأنّ وجوب الزائد لا يحتمل كونه بديلاً عن الأقلّ، فكيف يجعل طرفاً مقابلاً له في العلم الإجمالي. بل هو العلم الإجمالي بوجوب الأقلّ، أو وجوب الأكثر المشتمل على الزائد، ومعه لا يمكن إجراء الأصل لنفي وجوب الزائد، لكونه جزءاً من أحد طرفي العلم الإجمالي.<sup>١</sup>

تقدم موارد الشبهة الوجوبية، وقلنا أنّ الجاري في البراءة، وتقدم ما إذا علمنا بالوجوب، وتردد متعلق الوجوب بالمتباينين، وهو موارد العلم الإجمالي. والكلام الآن فيما إذا علمنا بالوجوب وتردد المتعلق بين الأقلّ والأكثر.

ولم يُدرج المصنف هذا البحث في أصالة الاشتغال خلافاً لما هو المتعارف؛ لما فيه من النزاع في أنّه من الدوران بين المتباينين؟ أم من الشبهة الوجوبية؟ فليس في عرض الشبهة الوجوبية والدوران بين المتباينين، بل هو بحث في تشخيص الصغرى: ضمن أيّ كبرى هي؟ فناسب بحثه بعد الفراغ من البحثين الكبيريين.

وهنا قسمان رئيسيان:

### – الدوران بين الاستقلاليين

وضابطه فرض الوجوب وجوباً انحلاليّاً. بمعنى أنّ الوجوب الاستقلالي المتعلق بالواجب ينحل إلى وجوبات عديدة بعدد الأجزاء، ولكل منها طاعة ومعصية مستقلتان، فيتحقق الامتثال بمقدار ما يأتي به المكلف. كما إذا دار وجوب الوفاء بالدين بين دفع درهمين وبين دفع ثلاثة دراهم. فيعلم بثبوت وجوب مردد بين الأقل والأكثر. فبإزاء كل جزء من الدراهم وجوب وطاعة ومعصية. فإنّ أدّى درهمين وكان عليه ثلاثة، فقد أدّى وجوبين من ثلاثة وجوبات، ولم يمتثل بلحاظ الوجوب الثالث. فهناك طاعات عديدة وامتثالات عديدة بعدد الأجزاء. وهذا هو ضابط الدوران بين الأقل والأكثر الاستقلاليين.

والمعروف بينهم أنّ المورد من موارد الانحلال الحقيقي؛ إذ ضابطة العلم الإجمالي صدق المنفصلة، ولا تصدق في المورد؛ لأنّ المكلف يقول: أعلم بوجوب الأقل جزماً، وأشكّ في وجوب الزائد. فأقطع بوجوب دفع درهمين وأشكّ في وجوب

دفع الثالث. فتزول المنفصلة من أفق النفس وتجري البراءة عن التكليف الزائد. فيشكّ في وجوب استقلاليّ زائد ولا يُحرز اشتغال الذمة به، فتجري البراءة. نعم. ذهب المحقق النائيني إلى استثناء موردين من دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين، وإنّ تحقق الانحلال الحقيقي؛ لعدم جريان البراءة فيهما: ١- ما إذا تردد قضاء الفوائت -مثلاً- بين الأقل والأكثر، وكان التردد ناشئاً من عدم المبالاة والإهمال. فحينما فاتت الفريضة الأولى على المكلف كان ملتفتاً ولكنه لم يبال حتى تراكمت الفرائض وتردد الأمر بين الأقل والأكثر. فهو تردد ناشئ من الإهمال، ولا تجري فيه البراءة عن وجوب الزائد، بل يجب عليه الاحتياط، ولو من باب أنّ دليل البراءة دليل امتنائيّ، ولا امتنان في حقّ المقصّر وغير المبالي. فيرى العقل أنّ الاختصار على الأقلّ تضييع لإرادات المولى على تقدير ثبوتها. أو يُقال: السيرة العقلائيّة مبنية على عدم جريان البراءة. ولذا قال في قضاء فوائت شهر رمضان عند الإهمال بالاحتياط.

٢- ما إذا أمكنت إزالة التردد بلا مؤونة، كمن يسجل ديونه في دفتر وأغلق دفتره، فدار الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين؛ إذ يمكن رفع التردد بفتح الدفتر. فلا تجري البراءة في مثل هذا المورد؛ لأنّه هروب من التكليف. والسيرة العقلائيّة قائمة على أنّ رفع التردد إذا أمكن بلا مؤونة لم تجر البراءة. وهذا مطلب كبروي في جميع الشبهات الموضوعيّة، إذا أمكنت إزالة التردد بلا مؤونة. أفيمكن للمكلف ألا ينظر إلى الساعة أو النافذة في فجر شهر رمضان ويستصحب بقاء الليل ويأكل؟ مع أن رفع التردد ممكن بلا مؤونة.



فهذه النكته ليست مرتبطة ببحث الأقل والأكثر بالدقة، بل هي نكته في جريان البراءة.

### – الدوران بين الارتباطيين:

هناك وجوب واحد، وطاعة واحدة، ومعصية واحدة، ومتعلق واحد. فلا يوجد انحلال بعدد الأجزاء للوجوب النفسي. بل دار امر المتعلق الواحد بين الأقل والأكثر.

والتردد في هذا القسم تارة ينشأ من جهة التردد في الأجزاء، وأخرى من جهة التردد في الشروط والموانع. فتارة يكون كالشك في جزئية جلسة الاستراحة أو القنوات في الصلاة، فيتردد متعلق وجوب الصلاة بين كونه ذا أجزاء تسعة وبين كونه ذا عشرة. ومنشأ الدوران الشك في الجزئية، ويسمى بالدوران بين الأقل والأكثر في الأجزاء. وأخرى يكون كالشك في الاستقبال. والفرق أنّ الأجزاء أجزاء خارجية، والشروط أجزاء ذهنية.

### الدوران بين الأقل والأكثر في الأجزاء

إذا حصل علم إجماليّ مسبب عن الشك في الجزئية، فيحصل علم إجماليّ بثبوت وجوب إمّا متعلق بالأجزاء التسعة فقط وفقط، وإمّا متعلق بالأجزاء العشرة. فقد يُقال بتحقيق الانحلال الحقيقيّ بدوًا كما في الاستقلالين. وتقريب دعوى الانحلال الحقيقيّ أنّ نفس الدوران بين الأقل والأكثر يقتضي أنّ هناك قدرًا متيقنًا وهو الأقل، وهناك قدرًا مشكوكًا وهو الزائد على الأقل. فيستطيع المكلف أن يقول: الواجب إمّا الأجزاء التسعة وإمّا الأجزاء العشرة

التي هي التسعة مع العاشر. فتجري البراءة عن الزائد. ولكن هناك اعتراضات على هذا وبُرهن على عدم جريان البراءة بستة براهين.

### البرهان الأول: وجود العلم الإجمالي

المورد من الدوران بين المتباينين، لا بين الأقل والأكثر الذي يكون الأكثر فيه ما اشتمل على الجزء الزائد. والصياغة المذكورة للانحلال غير صحيحة؛ لأنّ مبنية على ثبوت وجوب متعلق بالتسعة أو بالعشرة. فالتسعة معلومة على أيّ حال وهناك شك في العاشر. وهذا إنّما يصح في الوجوبات الاستقلالية الانحلالية بحيث ينحلّ الوجوب الاستقلاليّ إلى عدد الأجزاء. ولكن الصحيح أنّ الكلام فعلاً في وجوب واحد له متعلق واحد، ذاك الوجوب الواحد إمّا تعلّق بالمركب ذي الأجزاء التسعة وإمّا تعلّق بالمركب ذي الأجزاء العشرة. ولا نقول بدوران الأمر بين الأقل والزائد، والمراد بالزائد الجزء العاشر؛ لأنّ الزائد لا يصلح أن يكون طرفاً من أطراف العلم الإجماليّ؛ لأنّ المعلوم بالإجمال هو الوجوب الاستقلاليّ. فطرفا العلم الإجماليّ إمّا الأجزاء التسعة بتمامها وإمّا الأجزاء العشرة بتمامها. والجزء العاشر بما هو ليس متعلقاً للوجوب المعلوم بالإجمال. فالبديل هو الأكثر لا الزائد.

فيدور الأمر بين المتباينين؛ لأنّ المولى في وعاء الجعل عندما أراد أن يجعل الوجوب جعل الوجوب على متعلق، ذاك المتعلق إمّا المركب الأقل وإمّا المركب الأكثر. والأقل موضوع، والأكثر موضوع آخر. والنسبة بينهما نسبة التباين؛

ضرورة أنّ قوام المركب بأجزائه. والمركب المتقوم بالتسعة غير المتقوم بالعشرة.  
ولا معنى للقول بأنّ النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق.  
وقد أجيب عن هذا البرهان بأربعة وجوه. يأتي بيانها.

قوله: «وجوب الأقلّ فيه منجّز بالعلم»:

وقد يدور الأمر بين الأقلّ والأكثر في المحرمات، وإنّ ركّز المصنف على  
الوجوب. كما إذا دار الحرام بين صنع تمام مجسم الحيوان، وبين صنع جزئه.  
والأقلّ هناك هو صنع تمام المجسم؛ لأنّه القدر المتيقن. وما زاد عليه غير متيقن.

١٣٣- الدوران بين الأقل والأكثر ٢

١١/٣/١٤٤٢ - الخميس

وقد أجيب على هذا البرهان بوجوه:

منها: إنّ العلم الإجمالي المذكور منحلّ بالعلم التفصيلي بوجوب الأقلّ على كلّ تقدير؛ لأنّ الواجب إن كان هو الأقلّ فهو واجب نفسي، وإن كان الواجب هو الأكثر فالأقلّ واجب غيري؛ لأنّه جزء الواجب، وجزء الواجب مقدمة له.

ونلاحظ على هذا الوجه أنّه: إن أريد به هدم الركن الثاني من أركان تنجيز [٤٢٩] العلم الإجمالي فالجواب عليه: أنّ الانحلال إنّما يحصل إذا كان المعلوم التفصيلي مصداقاً للجامع المعلوم بالإجمال - كما تقدم-، وليس الأمر في المقام كذلك؛ لأنّ الجامع المعلوم بالإجمال هو الوجوب النفسي، والمعلوم التفصيلي وجوب الأقلّ ولو غيريّاً.

وإن أريد به هدم الركن الثالث بدعوى أنّ وجوب الأقلّ منجّز -على أيّ حال- ولا تجري البراءة عنه، فتجري البراءة عن الآخر بلا معارضٍ فالجواب عليه أنّ الوجوب الغيري لا يساهم في التنجيز -كما تقدّم في مباحث المقدمة-.

ومنها: إنّ العلم الإجمالي المذكور منحلّ بالعلم التفصيلي بالوجوب النفسي للأقل؛ لأنّه واجب نفساً إمّا وحده، أو في ضمن الأكثر، وهذا المعلوم التفصيلي مصداق للجامع المعلوم بالإجمال، فينحلّ العلم الإجمالي به.

وقد يجاب على هذا الانحلال بأجوبةٍ نذكر في ما يلي مُهمَّتها:

الجواب الأول: أنّ الجامع المعلوم إجمالاً هو الوجوب النفسي الاستقلالي إمّا للأقل، أو للأكثر، وما هو معلوم بالتفصيل في الأقلّ الوجوب النفسي ولو ضمناً، فلا انحلال.

ويلاحظ أنّ: الاستقلالية معنًى منتزع من حدّ الوجوب وعدم شموله لغير ما تعلّق به، والحدّ لا يقبل التنجّز، ولا يدخل في العهدة، وإنّما يدخل فيها ويتنجّز ذات الوجوب المحدود، فالعلم الإجمالي بالوجوب النفسي الاستقلالي وإن لم [٤٣٠] يكن منحلّاً ولكنّ معلوم هذا العلم لا يصلح للدخول في العهدة؛ لعدم قابلية حدّ الوجوب للتنجّز، والعلم الإجمالي بذات الوجوب المحدود - بقطع النظر عن حدّ الاستقلالية - هو الذي ينجّز معلومه ويدخله في العهدة، وهذا العلم منحلّ بالعلم التفصيلي المشار إليه.<sup>١</sup>

الإيراد الأوّل على البرهان الأوّل:

ما أفاده الشيخ الأعظم في الرسائل من أنّ هذا العلم الإجمالي منحل؛ إذ نعلم بوجوب الأقل على كل تقدير؛ إذ على تقدير تعلق الوجوب في وعاء الجعل بالأقل فهو، وعلى تقدير تعلقه بالأكثر فالأقل واجب بالوجوب الغيريّ المقدمي؛ لأنّه من الأجزاء الداخلية للمركب، والمركب لا يتحقق إلا بتحقيق أجزائه. فيكون الجزء مقدمة للكل. فينحل العلم الإجمالي إلى علم بوجوب الأقل على كل تقدير، وشكّ في وجوب الأكثر.

### الجواب عن الإيراد الأوّل:

انحلال العلم الإجمالي يعني عدم تماميّة أحد الأركان الأربعة المتقدمة. فما هو هذا الركن الموجب اختلاله الانحلال؟ من الواضح أنّه ليس الأوّل؛ لأنّا نقطع بوجود تكليف فعليّ. وليس الرابع -وهو استلزام الترخيص في المخالفة القطعيّة أو الترخيص القطعي في المخالفة-.

فإنّما أنّ يكون سبب الانحلال اختلال الركن الثاني -وهو سرية العلم من الجامع إلى الفرد-، ولكنه باطل؛ لأنّ المعلوم بالإجمال هو متعلق الوجوب النفسيّ، والأقلّ -كما صورتموه- هو الوجوب ولو الغيريّ، فلا يكون المعلوم بالإجمال منطبقاً على الأقلّ.

وإنّما أنّ يكون سبب الانحلال اختلال الركن الثالث بأن يُراد الانحلال الحكميّ لا الحقيقيّ؛ لأنّ الأقلّ ليس موضوعاً لجريان البراءة على كلّ تقدير. فتجري البراءة عن وجوب الأكثر بلا معارض؛ لأنّ الأقلّ معلوم الوجوب على كل تقدير، بالوجوب النفسي أو الغيريّ. وبعد العلم بثبوت الوجوب على الأقل

نقطع بالوجوب، فلا يكون موضوعًا لجريان البراءة. فتجري البراءة عن وجوب الأكثر بلا معارض.

ولكنّ وجوب الأقل مجرى للبراءة أيضًا؛ لأنّ بلحاظ احتمال وجوبه النفسي يكون محققًا لموضوع البراءة. وأمّا الوجوب الغيري فليس موضوعًا للتنجز والإدانة والمسؤولية؛ لما تقدم من أنّ موضوع المنجزية والإدانة واستحقاق العقاب هو الوجوب النفسي. فالشكّ الذي تجري بلحاظه البراءة متساوي النسبة إلى الطرفين.

وإقحام الوجوب الغيري في البحث لا أثر له في جريان البراءة.

### الإيراد الثاني على البرهان الأوّل:

ما ذكره الشيخ الأعظم أيضًا في الرسائل من أنّ العلم الإجمالي منحلّ؛ لأنّ الأجزاء الداخلية للمركب ليست معروضة للوجوب الغيري - كما ادعي في الوجه الأوّل - بل عين الكلّ، فلا مقدمة حتى يترشح الوجوب من الكل إلى الأجزاء. بل الصحيح أنّ الأجزاء الداخلية معروضة للوجوب الضمني؛ فإنّ الوجوب المتعلق بالمركب ينبسط على أجزائه، فيكون كل جزء متعلقًا للوجوب الضمني.

ثم الوجوب النفسي يقابله الوجوب الغيري، لا الضمني؛ لأنّ الوجوب إمّا أن يكون لمصلحة في متعلقه، فيسمى نفسيًا، وإمّا أن يكون لمصلحة في غيره، فيسمى غيريًا. ثم النفسي ينقسم إلى قسمين: ضمني واستقلالي؛ لأنّ مصب

الوجوب إمّا أن لا يتعدى إلى الأجزاء الأخرى بل يتعلق بالمجموع، فيسمى بالاستقلاليّ، وإمّا أن يشمل غير ما تعلق به، فيسمى بالضمنيّ.

فالعلم الإجماليّ منحلّ إلى علم بوجوب نفسي للأقل على كلّ تقدير، إمّا بنحو الاستقلال، وذلك إذا كان الوجوب في عالم الجعل متعلّقًا بالتسعة، وإمّا بنحو الضمنيّة، وذلك إذا كان الوجوب في عالم الجعل متعلّقًا بالعشرة. وأمّا الوجوب النفسي للأكثر فمشكوك.

فيتحقّق الانحلال الحقيقي؛ لإحراز انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل.

### الجواب الأوّل عن الإيراد الثاني:

نعود ونقول: المعلوم بالإجمال ذو خصوصيّتين؛ إذ نعلم جعل الشارع وجوبًا نفسيًا استقلاليًا للأقل أو للأكثر. فلا نُحرز أنّ منطبق المعلوم بالإجمال هو ذو علامتين: الوجوب النفسي والوجوب الاستقلاليّ.

### رد الجواب الأوّل:

هذا الجواب غير تامّ؛ لأنّا تارة نلاحظ العلم الإجماليّ بلحاظ وعاء الجعل، فنبحث: أهو منحلّ؟ أم لا؟ وأخرى نلاحظه بما تشغل به الذمة، فنبحث: أهو منحلّ؟ أم لا؟ وفرق بين اللحاظين.

فبلحاظ وعاء الجعل نعلم صدور حكم من الشارع -وهو الوجوب- وهو إمّا أن يكون متعلّقًا بالأقل وإمّا أن يكون متعلّقًا بالأكثر. والمنفصلة موجودة في



أفق النفس بالوجدان؛ لأننا نعلم بالوجدان إجمالاً بلحاظ المولى مركباً إمّا هو الأقل وإمّا الأكثر.

وأمّا بلحاظ ما تشغل به العهدة -وهو المهم في عالم المنجزية- فلا تشغل العهدة بأيّ خصوصيّة، بل تشغل بالخصوصيّات التي تترتب عليها حق الطاعة، أي: حكم العقل بلزوم التصدي لإحرازها واستحقاق العقاب على تركها. ولهذا قال المصنف في بحث العلم الإجماليّ من تقريراته أنّ العلامة التي تُلحظ في المقام هي التي تُدخل شيئاً في العهدة. وخصوصيّة كون الوجوب نفسياً ظلّ للإرادة، وهو تعبير مشير إلى أنّه مصب حق الطاعة. وأمّا كون الوجوب استقلاليّاً فليس إلا وصف ينتزعه الذهن من حدّ الوجوب وعدّ تعديّه إلى غيره. ومن الواضح أنّ الاستقلاليّة ليست شيئاً عن أمر يدخل في العهدة زائد على ما أدخلته النفسيّة. فهي معنى انتزاعي تحليلي ينتزعه الذهن من حد الواجب. فلا يصح إقحام علامة الاستقلالية في العلم الإجماليّ الذي تشغل به العهدة؛ لأنّ حد الوجوب لا يتنجز ولا يدخل في العهدة.

١٣٤ - الدوران بين الأقل والأكثر ٣

١٣/٣/١٤٤٢ - السبت

الجواب الثاني: إنّ وجوب الأقل إذا كان استقلالياً فمعلقه الأقل مطلقاً من حيث انضمام الزائد وعدمه، وإذا كان ضمناً فمعلقه الأقل المقيد بانضمام الزائد، وهذا يعني أننا نعلم إجمالاً إمّا بوجوب التسعة المطلقة، أو التسعة المقيدة، والمقيد يبين المطلق، والعلم التفصيلي بوجوب التسعة على الإجمال ليس إلا نفس ذلك العلم الإجمالي بعبارة موجزة، فلا معنى لانهلاله به.

ويلاحظ هنا أيضاً: إنّ الإطلاق - سواء كان عبارة عن عدم لحاظ القيد، أو لحاظ عدم دخل القيد - لا يدخل في العهدة؛ لأنّه يقوم الصورة الذهنية، وليس له محكي ومرئي يراد إيجابه زائداً على ذات الطبيعة بخلاف التقيد.

فإن أريد إثبات التنجيز للعلم الإجمالي بالإطلاق أو التقيد فهو غير ممكن؛ لأنّ الإطلاق لا يقبل التنجيز.

وإن أريد إثبات التنجيز للعلم الإجمالي بالوجوب بالقدر الذي يقبل التنجيز ويدخل في العهدة فهو منحلّ. ولكن سيظهر ممّا يلي أنّ دعوى الانحلال غير صحيحة.

ومنها: إنّهُ إن لوحظ العلم بالوجوب بخصوصياته التي لا تصلح للتنجيز - من قبيل حدّ الاستقلالية والإطلاق - فهناك علم إجمالي ولكنّه لا يصلح للتنجيز.

وإن لوحظ العلم بالوجوب بالقدر الصالح للتنجيز فلا علم إجمالي أصلاً، بل هناك علم تفصيلي بوجوب التسعة وشك بدوي في وجوب الزائد، فالبرهان الأول ساقط إذن. كما أنّ دعوى الانحلال ساقطة أيضاً؛ لأنها تستبطن الاعتراف بوجود [٤٣١] علمين لو لا الانحلال، مع أنّه لا يوجد إلا ما عرفت.<sup>١</sup>

### الجواب الثاني عن الإشكال الثاني:

ما أفاده المحقق النائيني<sup>٢</sup> من أنّ العلم التفصيلي المبرز لإثبات الانحلال هو عين العلم الإجمالي حقيقة. فكيف يكون موجباً لانحلال العلم الإجمالي؟  
بيانه أنّ العلم الإجمالي المذكور في البرهان الأول فهو علم بالوجوب إمّا وجوب الأقل وإمّا وجوب الأكثر. والعلم الإجمالي المذكور في الإيراد هو العلم بوجوب الأقل على كلّ حال، إمّا ضمناً وإمّا استقلالياً. وإذا وضعنا يدنا على «وجوب الأقل نفسي استقلالياً» وجدناه عبارة أخرى عن وجوب الأقل، غايته أنّه على تقدير كون متعلق الوجوب الأجزاء فنسبته إلى الجزء العاشر نسبة لا بشرط؛ إذ تارة يقع البحث في الدوران بين الجزئية والممانعية، وأخرى يقع في الشك في الجزئية. وفرق بينهما؛ إذ يدور في الأول الأمر بين أن يكون الشيء وجوده دخیلاً في المركب فيكون جزءاً مأخوذاً بشرط شيء، وبين أن

<sup>١</sup> الحلقة الثالثة: ص ٤٣٠-٤٣١

<sup>٢</sup> الفوائد: ج ٤: ص ١٦٠

يكون مانعاً مضرًا فيكون ملحوظاً بشرط لا. وهذا معنى الدوران بين الجزئية وبين المانعية. وليس محل البحث في الشك في الجزئية. بل مورد الشك في الجزئية هو الدوران بين الجزئية وبين عدم الجزئية.

فالقنوت على تقدير أنّ متعلق الوجوب هو الأقل ليس وجوده مضرًا، وعلى تقدير أنّ متعلق الوجوب هو الأكثر يكون جزءًا.

فعلى تقدير جعل الوجوب على الأقل يكون مرجعه إلى أنّ متعلق الوجوب الأجزاء التسعة لا بشرط من جهة انضمام الجزء العاشر. وهذا ما عبرتم عنه بالوجوب النفسي الاستقلالي.

وإذا وضعنا يدنا على «وجوب الأقل ضمناً» وجدناه عبارة أخرى عن وجوب التسعة بشرط الجزء العاشر.

فمرجع كلامكم إلى العلم بوجوب الأقل لا بشرط أو الأقل بشرط انضمام العاشر.

وهذا يوجب صدق قضيتين:

الأولى: الدوران في المقام دوران بين الطبيعة لا بشرط - أي: الإطلاق - وبين الطبيعة بشرط الجزء العاشر - أي: التقييد -، فيدور الأمر بين جعل الوجوب على الطبيعة بحدّ لا بشرط وبين جعل الوجوب على الطبيعة بحدّ بشرط شيء. ونعلم أنّ بين اعتبارات الماهية تباين؛ لأنّها أقسام لمقسم واحد. والانحلال لا يتحقق بين الدوران بين المتباينين.

الثانية: القضية المدعى حصول الانحلال بها عين العلم الإجمالي، وإنما الاختلاف في العبارة.

### رد الجواب الثاني:

تارة نلاحظ عالم الجعل وخصوصياته، وأخرى نلاحظ ما تشتغل به العهدة. فإذا لاحظنا الأول تم كلامكم.

وأخرى نلاحظ عالم اشتغال العهدة. فحيثية الإطلاق ليست أمراً تشتغل به عهدة المكلف، بل ليس هو إلا عبارة عن حدٍّ للصورة الذهنية.

والحد المقوم للصورة الذهنية بما هي صورة في وعاء النفس واللاحظ لا تدخل في عالم العهدة والمنجزية، فلا معنى للقول بالعلم إجمالاً بالإطلاق أو التقييد، فدخل الإطلاق في العهدة.

وتعميقاً للمطلب نقول: ذكرنا في بحث تعلق الأحكام بالطبائع أنّ المولى لاحظ الصورة لا بلحاظ موضوعي استقلالٍ موضوعي، بل مرآتي للواقع المحكي بها الذي هو مصب الملاك.

والمحكي بصورة الإطلاق ليس إلا ذات الطبيعة. فليس للإطلاق ما يوازيه في الخارج.

نعم، للتقييد ما يوازيه في الخارج. فإذا جعل المولى الوجوب على الأجزاء التسعة بشرط الجزء العاشر كان المحكي والمرئي ذات الأجزاء العشرة. فإذا لاحظنا ما تشتغل به العهدة -وهو عالم الصور باللاحظ المرآتي- دار الأمر بين دخول ذات الأجزاء التسعة في عهدة المكلف أو الأجزاء التسعة بشرط العاشر. وهذا

من الدوران بين الأقل والأكثر بلحاظ ما تشتغل به العهدة. نظير أن تقول: أجعل المولى وجوب الإكرام على العالم لا بشرط؟ أم العالم العادل؟ فلا تباين بينهما؛ لأنّ الواجب على الأقل ذات الطبيعة المنطبقة على ألف شرط. فيكون من الدوران بين الأقل والأكثر.

ومن هنا يتضح أنّ قول المحقق النائيني: «نعلم بوجوب الأقل مطلقاً أو مقيداً» لا معنى له؛ لأنّ الإطلاق لا معنى لإدخاله في العلم الإجمالي المشتغلة به العهدة؛ إذ لا علاقة له بعالم المنجزية.

وتبين بهذا أنّ ما ذكر في البرهان الأوّل غير تامّ رأساً. ومرجعه إلى العلم بدخول الأقل في العهدة والشكّ البدويّ في الزائد. فالانحلال في المقام حقيقيّ.

### دفاع:

قلنا أنّ كلام النائيني ينحلّ إلى مطلبين: الأوّل الاعتراض على الجواب الذي ذكره الشيخ لرد البرهان الأوّل؛ حيث إنّهم ذكروا في البرهان الأوّل أنّ لنا علماً دائراً بين الأقل والأكثر. والشيخ أفاد أنّه منحلّ. والدعوى الأولى للنائيني عدم صحة الانحلال الذي ذكره الشيخ؛ حيث إنّ العلم الإجماليّ المذكور عين المنحلّ. والدعوى الثانية أنّ الدوران بين متباينين. ورکز المصنف على الدعوى الثانية واستشكلها. مع أنّ نظر النائيني إلى الأولى لا الثانية. فكان اللازم مناقشته في الأولى. وأمّا الثانية فنجد النائيني والشيخ كليهما يتفقان على أنّ المدار في الانحلال على العلم الإجمالي المتشكل في عالم الجعل. فيدور الأمر

بين متباينين. ويقول النائي: لا انحلال حقيقياً. فلحاظ عالم اشتغال العهدة خروج عن محل النزاع بين الشيخ وبين النائي. والإشكال الذي ذكره المصنف في الحقيقة على الشيخ لا النائي الذي يجاري الشيخ في المناقشة، وإن كان هو يقبل أنّ المدار على عالم الجعل.

### الإيراد الثالث على البرهان الأول:

ما تقدم من أنّ الملحوظ عالم اشتغال العهدة، ولا علم إجمالياً أصلاً بهذا اللحاظ؛ إذ ينحلّ إلى علم بوجود الأقلّ والشك البدويّ في الزائد.

قوله: «إذا كان استقلالياً»:

كان الأولى أن يدخل المصنف في المطلب بيان أنّ العلم الإجماليّ الذي ذكرتموه عين ما ذكرناه.

قوله: «لأنّها تستبطن الاعتراف»:

العلم الإجماليّ في جميع موارد الانحلال الحقيقي علم إجماليّ صوريّ. فليس قول من يرى الانحلال الحقيقي اعترافاً بوجود العلم الإجماليّ.

١٣٥- الدوران بين الأقل والأكثر ٤

١٤٤٢/٣/١٤ - الأحد

ومنها: دعوى انهدام الركن الثالث؛ لأنّ الأصل يجري عن وجوب الأكثر أو الزائد، ولا يعارضه الأصل عن وجوب الأقل؛ لأنّه إن أريد به التأمين في حالة ترك الأقل مع الإتيان بالأكثر فهو غير معقول؛ إذ لا يعقل ترك الأقل مع الإتيان بالأكثر، وإن أريد به التأمين في حالة ترك الأقل وترك الأكثر بتركه رأساً فهو غير ممكن أيضاً؛ لأنّ هذه الحالة هي حالة المخالفة القطعية ولا يمكن التأمين بلحاظها.

وهكذا نعرف أنّ الأصل عن وجوب الأقل ليس له دور معقول، فلا يعارض الأصل الآخر.

وهذا بيان صحيح في نفسه، ولكنّه يستبطن الاعتراف بالركنين: الأول والثاني ومحاولة التخلّص بهدم الركن الثالث، مع أنّك عرفت أنّ الركن الثاني غير تامّ في نفسه.

البرهان الثاني:

والبرهان الثاني يقوم على دعوى أنّ المورد من موارد الشكّ في المحصّل بالنسبة إلى الغرض، وذلك ضمن النقاط التالية:



أولاً: إنّ هذا الواجب المردّد بين الأقلّ والأكثر، للمولى غرض معيّن من إيجابه؛ لأنّ الأحكام تابعة للملاكات في متعلقاتها.

ثانياً: إنّ هذا الغرض منجّز؛ لأنّه معلوم، ولا إجمال في العلم به، وليس مردّداً بين الأقلّ والأكثر، وإنّما يشكّ في أنّه هل يحصل بالأقلّ، أو بالأكثر؟

ثالثاً: يتبيّن ممّا تقدّم أنّ المقام من الشكّ في المحصّل بالنسبة إلى الغرض، وفي مثل ذلك تجري أصالة الاشتغال - كما تقدم - . [٤٣٢]

ويلاحظ على ذلك:

أولاً: إنّّه من قال بأنّ الغرض ليس مردّداً بين الأقلّ والأكثر كنفس الواجب، بأن يكون ذا مراتب، وبعض مراتبه تحصل بالأقلّ ولا تستوفي كلّها إلّا بالأكثر، ويشكّ في أنّ الغرض الفعلي قائم ببعض المراتب أو بأكملها، فيجري عليه نفس ما جرى على الواجب؟<sup>١</sup>

### الإيراد الرابع على البرهان الأوّل:

ما ذكره السيد الخوئي من أنّنا نلاحظ العلم الإجمالي بلحاظ عالم الجعل لا بلحاظ ما تشغل به العهدة. وقد تقدم أنّ مرجع العلم الإجمالي إلى العلم بوجود المركب ذي الأجزاء التسعة أو المركب ذي الأجزاء العشرة. وهكذا

يختل الركن الثالث؛ لأنّ كلّ طرف ليس مجرى للبراءة لولا المعارضة، بل تجري عن وجوب الأكثر من دون معارضة بالبراءة عن وجوب الأقل؛ لأنّكم إنّ أردتم إجراء البراءة فإمّا أن تجروها مع الإتيان بالطرف الأكثر وإمّا دون الإتيان به، وكلاهما باطل؛ أمّا الأوّل فلائّه غير معقول؛ إذ مع الإتيان بالأكثر يؤتى بالأقل؛ لما تقدم من أنّ الأقل ليس إلا الإطلاق في مقابل العشرة الذي هو التقييد. وأمّا الثاني فهو ترخيص في المخالفة العملية القطعية؛ لأنّ المكلف يؤمّن من جهة الأقل فلا يأتي به، والمفروض أنّه لم يأت بالأكثر، فهو ترخيص في المخالفة القطعية أو على تعبيره: ترخيص قطعي في المخالفة.

وهذا مطلب سيّال في الدوران بين الإطلاق والتقييد عند السيد الخوئي؛ إذ لا معنى لإجراء البراءة عن الإطلاق بعد ما كان خاليًا من الحثية الإلزامية، بل تجري البراءة بلحاظ خصوصية التقييد.

هذا ولكنك عرفت عدم وصول النوبة إلى هذا البيان؛ لوجود الانحلال الحقيقي المتقدم على الانحلال الحكمي رتبةً.

وقد اتضح بهذا العرض أنّنا صورنا اختلال الركن الثالث بلحاظ صياغة النائبي، ولكن لا يمكن تصوير الانحلال بلحاظ صياغة العراقي؛ لأنّ العلم الإجمالي صالح لتنجيز معلومه على كل تقدير. إلا بأنّ نُرجع المطلب إلى الانحلال الحقيقي، بأنّ يُقال: الأقل معلوم بالتفصيل، والمنتجز لا يتنجز. وبناءً على ذلك لا يتمّ الركن الثالث بحسب صياغة العراقي، ولكن هذا يرجع إلى الانحلال الحقيقي، والعراقي ليس لديه انحلال حكمي.

## تعليق:

قد يُقال: ما أفيد محل نظر؛ لأنّا تارة ننظر إلى الإطلاقات الأحواليّة، وأخرى إلى الإطلاق الأفراديّ. فإذا وضعنا اليد على وجوب الأقلّ فتارة نلاحظه بلحاظ حيثية أحوالية فنقول: «وجوب الأقل في حال فعل الأكثر» و «وجوب الأقل في حال ترك الأقل» فيُقال: لا معنى للتأمين عن وجوب الأكثر بلحاظ الإطلاق الأحواليّ؛ لأنّه في حال فعل الأكثر هو آت بالأقل، وفي حال ترك الأكثر يلزم الترخيص في المخالفة. وأخرى لا نلاحظه بلحاظ حيثية أحواليّة، فقد يُقال إذا وضعنا يدنا على وجوب الأقل في حد ذاته فهو محتمل الوجوب وتجري البراءة عنه؛ إذ نشك في جعل الوجوب على الأقلّ. فيلزم الترخيص القطعي في المخالفة أو الترخيص في المخالفة القطعيّة. فإشكال المعارضة ما زال باقياً. ولا يصح لحاظ الطرف في حال فعل الآخر. فهذه الصياغة للمطلب محل إشكال. نعم. الصياغة الأخرى -وهي صياغة الدوران بين الإطلاق والتقييد- لا يرد عليها الإشكال؛ إذ الإطلاق سعة، ولا تجري البراءة فيه. فتجري البراءة عن التقييد بلا معارض. فتأمل.

## البرهان الثاني: إرجاع البحث إلى الشكّ في المحصّل

ما أشار إليه الشيخ الأعظم واستشكله بإشكالين، وتبناه الآخوند وحاول دفع الإشكالات، من أنّ الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين يرجع إلى الشكّ في المحصّل بالنسبة إلى الغرض. وهنا مقدمات:

١ - إذا لاحظنا عالم الجعل كان الدوران بين الأقل والأكثر؛ لأنّ مصب الجعل هو المركب. وإذا لاحظنا الملاك الذي هو روح التكليف لم يدّر بين الأقل والأكثر. بل هناك غرض واحد معين تصدّى المولى لأجله للجعل. بيانه أنا - نحن العدلية - نرى وجود ملاك في متعلق الحكم، وهذا الملاك واحد؛ لأحد وجهين:

الأول أنّ المفروض أنّنا نتكلم عن الواجب الارتباطي لا الاستقلاليّ. والارتباطي لمكان الارتباطيّة بين أجزائه لا بد من وجود ملاك واحد فارد له، إمّا أن يتحقق وإمّا أن لا يتحقق. بخلاف الاستقلالية؛ فإنّها بمعنى أنّ لكل واحد ملاكًا بإزائه.

الثاني أنّ الآخوند يطبّق قاعدة الواحد، وهي تطبّق بلحاظ عالم الثبوت، وبلحاظ عالم الإثبات. بمعنى أنّنا إذا لاحظنا عالم الجعل كان الحكم تابعًا للملاك، ونسبة الملاك إلى الجعل نسبة العلة إلى المعلول. ولما كان الجعل الصادر من المولى واحدًا كان هناك وجوب واحد للأجزاء بالأسر والمفروض أن هذا الواحد لا يصدر إلا من واحد. وهذا يعني أنّ الغرض والعلة واحد. وإمّا عالم الخارج فإنّ هذا الفعل إذا نُسب إلى الغرض كان هو العلة في تحقق الغرض في الخارج؛ لأنّ الغرض - مثلالانتهاء من الفحشاء والمنكر - يتحقق بهذا الفعل. والمفروض أنّ المركب الارتباطي واحد، فيتحقق منه غرض واحد.

٢- هذا الغرض الواحد المعين منجّز؛ لأنّه معلوم. ولا إجمال في العلم من جهة هذا الغرض الواحد ولا يدور بين الأقل والأكثر. نعم لا يمكن تحديد هويته.

٣- إذا كان الغرض المعين متنجزاً على المكلف، فنسبة المركب إلى الغرض نسبة المحصّل. فنشك في المحصّل لهذا الغرض الواحد، أهو الأقل؟ أم الأكثر؟ فتجري قاعدة الاشتغال.

### الإيراد الأوّل على البرهان الثاني:

نسلم معكم بوجود غرض واحد، ولكن هذا الغرض الواحد له احتمالان ثبوتاً:

الأول أن يكون من الأغراض المتواطئة الدائر فيها الأمر بين الوجود والعدم. لا أن لوجوده مراتب. وعلى هذا يتم كلامكم، وهو أن لكم غرضاً واحداً ودار أمره بين أن يتحقق بهذا وبين أن يتحقق بذاك.

الثاني أن يكون من الأغراض المشككة الدائر فيها الأمر بين مراتب متعددة كالنهي عن الفحشاء والمنكر، والتقوى، وغيرهما. وعلى هذا يتصور الدوران بين الأقل والأكثر بمعنى الشدة والضعف. فيقول المكلف: لا أعلم أن غرض المولى تعلق بالمرتبة الأشد. فلا أحرز اشتغال عهدي بأزيد من القدر المتيقن. فتطبيقاً لقاعدة الاشتغال يُقال: ما يُحرز اشتغال العهدة به هو المرتبة الأقل. ولا يُحرز اشتغالها من أوّل الأمر بالمرتبة القائمة بالأكثر.

وإذا كان الشك في أصل اشتغال العهدة لم يكن لجعل المورد من الشك في المحصّل معنى.

فيدور الأمر بين الأقل والأكثر في الغرض كما يدور في التكليف.  
إن قلت: بالنتيجة لا نعلم بكون الغرض من المشكك، ومع الشك لا نُحرز فراغ العهدة عن الغرض إلا بالإتيان بالأكثر،  
قلنا: اتضح الجواب مما ذكرنا؛ لأنّه مع التردد لا نُحرز الاشتغال من أوّل الأمر.  
فنفس الاحتمال يعني عدم إحراز اشتغال العهدة بغرض يدور بين الأقل والأكثر. فلعله من قبيل الأغراض التشكيكية.  
راجع البحوث والمباحث في الإراد الثاني الآتي. أهو مبني على مبنى المشهور؟  
أم على مبنى حق الطاعة؟ تأمل.

١٣٦- الدوران بين الأقل والأكثر ٥

١٤٤٢/٣/١٥ - الاثنين

وثانيًا: إنّ الغرض إنّما يتنجّز عقلاً بالوصول إذا وصل مقرونًا بتصدّي المولى لتحصيله التشريعي، وذلك يجعل الحكم على وفقه أو نحو ذلك. فما لم يثبت هذا التصدّي التشريعي بالنسبة إلى الأكثر بمنجّز وما دام مؤمّنًا عنه بالأصل فلا أثر لاحتمال قيام ذات الغرض بالأكثر.

البرهان الثالث

إنّ وجوب الأقلّ منجّز بحكم كونه معلومًا، وهو مردّد -بحسب الفرض- بين كونه استقلالياً أو ضمّنيًا، وفي حالة الاختصار على الإتيان بالأقلّ يسقط هذا الوجوب المعلوم على تقدير كونه استقلالياً؛ لحصول الامتثال، ولا يسقط على تقدير كونه ضمّنيًا؛ لأنّ الوجوبات الضمنية مترابطة ثبوتًا وسقوطًا، فما لم تمثل جميعًا لا يسقط شيء منها. وهذا يعني أنّ المكلف الآتي بالأقلّ يشكّ في سقوط وجوب الأقلّ والخروج عن عهده فلا بدّ له من الاحتياط، وليس هذا الاحتياط بلحاظ احتمال وجوب الزائد حتى يقال: إنّهُ شكّ في التكليف، بل إنّما هو رعاية للتكليف بالأقلّ المنجّز بالعلم واليقين؛ نظرًا إلى أنّ «الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني».

والجواب على ذلك أنّ الشكّ في سقوط تكليف معلوم إنّما يكون مجرّي لأصالة الاشتغال فيما إذا كان بسبب الشكّ في الإتيان بمتعلّقه، وهذا غير

حاصل [٤٣٣] في المقام؛ لأنّ التكليف بالأقلّ - سواء كان استقلاليًا أو  
ضمنيًا - قد أتى بمتعلّقه بحسب الفرض، إذ ليس متعلّقه إلا الأقلّ، وإنّما ينشأ  
احتمال عدم سقوطه من احتمال قصورٍ في نفس الوجوب بلحاظ ضمنّيته  
المانعة عن سقوطه مستقلاً عن وجوب الزائد، وهكذا يرجع الشكّ في السقوط  
هنا إلى الشكّ في ارتباط وجوب الأقلّ بوجوب زائد، ومثل هذا الشكّ ليس  
مجرى لأصالة الاشتغال، بل يكون مؤمّنًا عنه بالأصل المؤمّن عن ذلك الوجوب  
الزائد، لا بمعنى أنّ ذلك الأصل يثبت سقوط وجوب الأقلّ، بل بمعنى أنّه  
يجعل المكلف غير مطالبٍ من ناحية عدم السقوط الناشئ من وجوب الزائد.<sup>١</sup>

### الإيراد الثاني على البرهان الثاني:

الآخوند جعل الغرض موضوعًا لقاعدة الاشتغال، ومعنى ذلك المفروغية عن  
دخول الغرض في العهدة، وحكم العقل بلزوم تحصيل الغرض، وهو غير مسلّم؛  
لأنّ الغرض تارة يكون محرّكًا للمولى نحو التصدي لحفظ الغرض تشريعًا، بأنّ  
يجعل حكمًا طبق هذا الغرض، أو يقول مباشرة: «يجب عليكم تحصيل هذا  
الغرض»، فيحكم العقل بلزوم التصدي لتحصيل هذا الغرض الذي تحرّك  
المولى نحو حفظه. وأخرى لا يكون محرّكًا للمولى ولم يتصدّ المولى لحفظه  
التشريعيّ يجعل حكم أو إنشاء قضية خبرية يُخبر فيها بلزوم حفظها، فلا يُدرك  
العقل لزوم تحصيل هذا الغرض.



وهذه النكته تأتي في عدة موارد، منها تحديد مصب حق الطاعة عن طريق الاعتبار؛ فإنّ للاعتبار والجعل أهميّة وليس عنصراً شكلياً، بل يحدّد مصبّ حقّ الطاعة. فما يدخل في العهدة ما تصدى المولى لجعله. ومنها الوجوب الغيري عندما بحث عن كون جميع الواجبات غيريّة؛ لأنّها وجبت لأغراض أخرى، فأجاب بأنّ هذه الأغراض الأخرى لا تدخل في العهدة بعدما لم تكن مصبّاً لجعل الشارع. ومنها المقدمات المفونة. ومنها في البحث عن قوله - تعالى -: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾.

فتنقّح أنّ مجرد وجود غرض لا يوجب ثبوت حقّ الطاعة. ولذا ذكرنا في عدة موارد أنّ موضوع حق الطاعة هو الغرض الميرز، لا صرف وجود الإرادة. فما لم يتصد المولى لحفظ غرضه لم يُدرك العقل امتداد حق الطاعة لمورده. ولا أثر لاحتمال وجود غرض أو إرادة مع إحراز عدم التصدّي - كما إذا كان قبل الشريعة-. فندور مدار الغرض الميرز.

ثم في المقام لا إشكال ولا شبهة أنّ المولى لم يتصدّ لإدخال نفس الغرض في العهدة، وإنّما جعل هذه الأغراض في إطار الأحكام والجعل. فليس المناط حفظ ذات الغرض، بل لا بد من لحاظ الأغراض في إطار الأحكام والجعل. وبهذا اللحاظ يعود المطلب إلى لحاظ عالم الجعل. فالأغراض التي أحرزنا حفظها قائمة بالأقلّ، ووجود غرض وراء ذلك فغير مُحَرَز. ومع عدم إحراز تصديه لا أثر لهذا الاحتمال، وإنّ علمنا بوجود غرض. فنضع يدنا في إطار الحفظ التشريعيّ.

ثم تلك الأغراض التي لم تُحرز تصدي الشارع لها، أهي موضوع للبراءة العقلية -بمعنى عدم امتداد حق الطاعة على مسلك المصنف-؟ أم نحتاج إلى إجراء براءة شرعية؟ هنا حالات ثلاث:

١- إحراز عدم تصديه لحفظ الأغراض، فلا إشكال في إدراك عدم امتداد حق الطاعة.

٢- إحراز تصديه لحفظ الأغراض، فنُدرِك حق الطاعة.

٣- الشكّ في تصديه لحفظ الأغراض. فتارة نقول موضوع حق الطاعة هو إحراز التصدي، وأخرى نقول موضوعه عدم إحراز عدم التصدي. فعلى الأوّل لا يحكم العقل بحق الطاعة مع الشكّ، وعلى الثاني يحكم العقل بحق الطاعة.

وعبارات المصنف من هذه الجهة ليست واضحة، ولكن المستظهر من مجموع كلماته أنّ موضوع حق الطاعة إحراز التصدي، وإلا لكان المورد من الشبهة المصداقية لحكم العقل.

بيانه أنّ الإحراز ليس إلا طريقاً لثبوت موضوع حق الطاعة -وهو واقع التصدي والاهتمام-. فإنّ أحرز التصدي أحرز الموضوع، وإنّ لم يُحرز التصدي لم يُحرز الموضوع. وعند الشكّ يكون المورد من الشبهة المصداقية. والحاكم لا يحكم في مورد الشبهة المصداقية. فيكون من البراءة العقلية أو عدم امتداد حق الطاعة للمولى. وهذا ظاهر بعض كلماته.<sup>١</sup>

<sup>١</sup> البحوث: ج ٢: ص ١٠٧ و ١٠٢ و ٢٠٠

وبهذا اللحاظ يكون المورد من موارد البراءة العقلية.

ومن جهة أخرى يظهر منه أننا نحتاج إلى براءة شرعية، ولكن من جهة أخرى؛ إذ بملاحظة ذات الأغراض يصح ما ذكر، وأما بملاحظة الجعل، فإذا حصل الشك في أن الشارع جعل حكمًا على طبق الغرض؟ أم لا؟ كان احتمال التكليف موضوعًا لحق الطاعة عقلاً. غايته أن حكم العقل بحق الطاعة للتكاليف المحتملة متوقف على عدم تدخّل الشارع. فنحتاج إلى البراءة الشرعية في مورد نفي احتمال التكليف. وإلا فلو كان المكلف شاكًا في تصدي المولى للغرض فليس له أثر.

ولا تهافت بين المطلبين؛ إذ تارة نلحظ الأغراض وأخرى نلحظ الحكم الشرعي.

وحيث إنّنا نشكّ في مقامنا في تصدي المولى لحفظ الغرض بلحاظ جعل وجوب للأكثر، كان جعل الأكثر مشكوكًا، واحتاج إلى البراءة الشرعية؛ لأنّ المورد من موارد احتمال التكليف. فلا بد من فرض إجراء البراءة الشرعية عن التكليف المحتمل.

### البرهان الثالث: المورد من المسقطية

ما ذكره صاحب الفصول من أنّنا إذا وضعنا يدنا على وجوب الأقلّ كان لنا علم تفصيلي بوجوبه استقلالاً أو ضمناً. وهذا العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ يندرج في الشكّ في المسقطية. والشكّ في المسقطية مجرى للاشتغال.

فالمكلف يتردد في كون الوجوب ضمنياً أو كونه استقلالياً. فإذا جاء بالأقل لا يُحرز سقوط ما اشتغلت به عهده؛ لأنّه على تقدير الوجوب الضمنيّ للأقل يكون له ارتباط في مقام الامتثال والسقوط؛ إذ يدور امتثال الارتباطي بين الوجود والعدم. فعلى تقدير الضمنية لا يسقط الأقل بالإتيان به. فما لم يأت بالجزء العاشر يسقط في المسقطية. وفي موارد الشك في المسقطية تجري قاعدة الاشتغال.

سؤال: أهنالك فرق بين الشكّ المحصل وبين الشكّ في المسقط؟

**الاعتراض على البرهان الثالث:**

لا بد من التفريق بين صورتين:

الصورة الأولى: أن يكون الشكّ في المسقطية متمحضاً في مقام الامتثال. ومورده الشكّ في الإتيان بما تعلق به التكليف المعلوم الحدود، كما إذا علم المكلف بوجوب صلاة الظهر عند الزوال، وإنما شكّ في أنّه صلاها؟ أم لا؟ وهذا هو المجرى لقاعدة الاشتغال.

الصورة الثانية: أن لا يكون الشكّ في المسقطية متمحضاً في ذلك، بل يرجع إلى الشكّ في حدود جعل الشارع وخصوصيّاته الراجعة إلى فعل المولى لا فعل المكلف.

والشكّ في المقام يرجع إلى خصوصيات الجعل: أجعل الشارع وجوب الأقل بنحو استقلالي؟ أم بنحو ضمني؟ وإلا فما أُحرز اشتغال العهدة به فقد جاء

به. وليس منشأ شكّه امتثاله. ولا يُدرك العقل جريان الاشتغال في هذا المورد؛ لأنّ المشكلة راجعة إلى قصور في فعل المولى وحدود جعله. وهذه النكته تأتي في موارد عديدة، كما إذا ضحّى المكلف وشكّ في وجوب العقيقة من جهة الشكّ في المسقطية، فيكون مجرى للبراءة؛ لأنّ معنى المسقطية أخذ عدم الشيء قيدًا في الوجوب. فلا يُحرز من أوّل الأمر امتداد الوجوب إلى العقيقة عند الإتيان بالأضحية. فيكون مجرى للبراءة؛ لأنّ الضمنية تقتضي مؤنة زائدة -إنّ قلنا إنّها تدخل في العهدة-.

قوله: «وما دام مؤمّنًا عنه بالأصل»:

هذا هو محل النزاع في أنّ الجاري البراءة العقلية؟ أم الشرعيّة؟

#### البرهان الرابع

وهو علم إجماليّ يجري في الواجبات التي يحرم قطعها عند الشروع فيها، كالصلاة، إذ يقال: بأنّ المكلف إذا كبر تكبيرة الإحرام ملحونةً وشكّ في كفايتها حصل له علم إجمالي: إمّا بوجوب إعادة الصلاة، أو حرمة قطع هذا الفرد من الصلاة التي بدأ بها؛ لأنّ الجزء إن كان يشمل الملحون حرم عليه قطع ما بيده، وإلاّ وجبت عليه الإعادة، فلا بدّ له من الاحتياط؛ لأنّ أصالة البراءة عن وجوب الزائد تعارض أصالة البراءة عن حرمة قطع هذا الفرد.

ونلاحظ على ذلك: إنّ حرمة قطع الصلاة موضوعها هو الصلاة التي يجوز للمكلف بحسب وظيفته الفعلية الاقتصار عليها في مقام الامتثال؛ إذ لا إطلاق في دليل الحرمة لما هو أوسع من ذلك. ووضح أنّ انطباق هذا العنوان على الصلاة المفروضة فرع جريان البراءة عن وجوب الزائد، وإلاّ لما جاز الاقتصار عليها عملاً، وهذا يعني أنّ احتمال حرمة القطع مترتب على جريان البراءة عن الزائد، فلا يعقل أن يستتبع أصلاً معارضاً له.<sup>١</sup>

#### البرهان الرابع:

ما ذكره المحقق العراقي<sup>١</sup> من أنّ الواجبات التي قام الدليل على حرمة قطع المركب فيها - كالصلاة عند المشهور - إذا شككنا في جزئها، كما إذا شككنا في أنّ الجزء فيها هو التكبيرة الملهونة؟ أم الأعمّ منها ومن الصحيحة؟ وجاء بالتكبيرة الملهونة، فعلى تقدير كون الجزء هي خصوص الصحيحة وجبت عليه الإعادة، وعلى تقدير الأعمّ يحرم عليه القطع. فيتشكل علم إجماليّ بوجوب الإعادة أو حرمة القطع. وهذا دوران بين متباينين. ومقتضى الاحتياط ومنجزية العلم الإجماليّ الجمع بين الطرفين: الإتمام والتمام.

وهذا المثال ذكره المصنف هنا، ولكن قد يُقال: س ليس شكًا في الجزئية بل شكًا في شرط الجزء: أيشترط في التكبيرة ألا تكون ملهونة؟

فنأتي بمثال آخر:

إذا كبر المكلّف في صلاته وكبر وقرأ فاتحة الكتاب وترك السورة فركع، وبعد الدخول في الجزء الذي لا يمكن معه تدارك العمل شكّ بنحو الشبهة الحكمية: السورة جزء؟ أم لا؟

فيتشكل له علم إجماليّ: إنّ كان الوجوب للمركب الأكثر وجبت الإعادة، وإنّ كان الوجوب للمركب الأقلّ حرم قطع الصلاة. فيكون المورد من موارد العلم الإجماليّ بين حرمة قطع الصلاة وبين وجوب إعادة الصلاة. وهذا العلم إجماليّ بين متباينين، ويكون منجزًا. هذا بغض النظر عن إمكان علاج الشكّ بدليل آخر كدليل «لا تعاد»؛ إذ غاية ما يلزم ترك السورة التي جزء في الواقع،

وهو في ظرف الشك ويشمله دليل «لا تعاد». وقد يُقال في قبالة: دليل «لا تعاد» مختص بالشبهة الموضوعية ولا يشمل موارد الشبهة الحكمية. وقد يُقال: هذا الدليل يختص بالناسي لا الجاهل.

#### الاعتراض على البرهان الرابع:

هذا البرهان ناظر إلى المركبات التي يحرم قطعها ورفع اليد عنها. وإذا راجعنا الأدلة التي دلت على حرمة قطع مثل الصلاة، وجدنا موضوع حرمة القطع هو الصلاة الصحيحة ولو ظاهرًا.

وهذا العلم الإجمالي لا تتعارض فيه الأصول المؤمّنة؛ لأنّه مصداق للعلم الإجمالي في الطرفين الطولين الذي قد مرّ بحثه، وقد مثّلنا له بالوفاء بالدين ووجوب الحج. وقد ذكرنا أنّ ما كان من قبيل الأطراف الطولية إذا كان أحد الطرفين موضوعه مطلق المؤمّن لم يحصل التعارض في إجراء الأصول في الأطراف.

فموضوع حرمة قطع الصلاة هو الصلاة الصحيحة ولو ظاهرًا. فإذا أجرى المكلف البراءة عن الجزئية الزائدة تنقح عدم وجوب إعادة الصلاة ظاهرًا. وبإجراء البراءة في الطرف الأوّل لا يبقى له شك في حرمة القطع.

فجريان البراءة عن حرمة القطع فرع الشك في حرمة القطع، وهو فرع الشك في الموضوع، ولا شك في الموضوع.

وهذا ما يعبر عنه في كلماتهم بأن الأصل المصحح لا يعارض بالأصل غير المصحح؛ لحكومة المصحح على غير المصحح.



## البرهان الخامس:

هذا مخصوص بباب العبادات المتقومة بقصد القرية. وبيانه أننا نحاول إدراج الدوران بين الأقل والأكثر في الدوران بين العموم والخصوص من وجه؛ فإنّ الأمر تارة يدور بين متباينين - كالدوران بين وجوب الظهر وبين وجوب الجمعة - وأخرى بين العموم والخصوص من وجه - كالدوران بين وجوب إكرام العالم وبين إكرام الهاشمي -، فلا بد من الاحتياط بالجمع بالتكرار أو بلا تكرار. وثالثة يدور بين الأقل والأكثر - كالدوران بين اشتراط جزء في دفن الميت وبين عدمه.

والدوران بين الأقل والأكثر في باب العبادات من قبيل الدوران بين العموم والخصوص من وجه؛ لأنّا تارة نلاحظ المركب بلحاظ وعاء الجعل، فيصح أن يُقال: النسبة بينهم الأقل والأكثر. وأخرى مقام الامتثال - وهو المهم بالنسبة إلى العبد - فيدور الأمر بين العموم والخصوص من وجه؛ لأنّ لامتثال المركبات أنحاء ثلاثة:

أ. أن يأتي بالمركب بقصد امتثال الأمر الواقعي.

ب. أن يأتي بالمركب بقصد امتثال أمر خاص على نحو التوصيف والتطبيق لا على نحو التقييد، كأن يأتي بالمركب الأقل أو الأكثر بقصد امتثال الأمر بالمركب الأكثر أو الأقل؛ لاعتقاده بأنّ الأمر المتوجه إليه هو هذا الأمر الواقعي. ومرجعه إلى قضيتين: قصد امتثال الأمر الواقعي المتوجه إليه، وتطبيقه على أحد الطرفين.

ت. أن يأتي بالمركب بقصد امتثال المركب بنحو التقييد، بمعنى أن الأمر إذا كان متعلقًا بالأقل -مثلًا- لما انبعث وما صار في طريق الامتثال. كما إذا دار الأمر بين جزئية الصلاة على النبي -صلوات الله عليه وآله- وبين عدمها، فأتى بها بنحو لا يريد الصلاة لولا جزئيتها فيها. يأتي تصوير كون المورد من موارد العموم والخصوص من وجه.

«وجوب الزائد»:

الأقل هي الجزئية الممتدة إلى فرض الملحونة. والأكثر هي الجزئية المقيدة بغير الملحونة الموجبة للإعادة.

١٣٨ - الدوران بين الأقل والأكثر ٧

١٧/٣/١٤٤٢ - الأربعاء

البرهان الخامس:

وحاصله: تحويل الدوران في المقام إلى دوران الواجب بين عامّين من وجهٍ بدلاً عن الأقلّ والأكثر، وتوضيح ذلك ضمن مقدمتين:

الأولى: أنّ الواجب تارةً يدور أمره بين المتباينين، كالظهر والجمعة. وأخرى بين العامّين من وجه، كإكرام العادل وإكرام الهاشمي. وثالثةً بين الأقلّ والأكثر.

ولا إشكال في تنجيز العلم الإجمالي في الحالة الاولى الموجب للجمع بين الفعلين، وتنجيّزه في الحالة الثانية الموجب لعدم جواز الاقتصار على إحدى مادّتي الافتراق، وأمّا الحالة الثالثة فهي محلّ الكلام.

الثانية: أنّ الواجب المرّد في المقام بين التسعة والعشرة إذا كان عبادياً فالنسبة بين امتثال الأمر على تقدير تعلّقه بالأقلّ وامتثاله على تقدير تعلّقه بالأكثر هي العموم من وجه، ومادة الافتراق من ناحية الأمر بالأقلّ واضحة، وهي: أن يأتي بالتسعة فقط. وأمّا مادة الافتراق من ناحية الأمر بالأكثر فلا تخلو من خفاءٍ في النظرة الاولى؛ لأنّ امتثال الأمر بالأكثر يشتمل على الأقلّ حتماً.

ولكن يمكن تصوير مادة الافتراق في حالة كون الأمر عباديًا وإيتيان بالأكثر بداعي الأمر المتعلق بالأكثر على وجه التقييد على نحو لو كان الأمر متعلقًا بالأقل فقط لما انبعث عنه، ففي مثل ذلك يتحقق امتثال الأمر بالأكثر على تقدير ثبوته، ولا يكون امتثالًا للأمر بالأقل على تقدير ثبوته.

ويثبت على ضوء هاتين المقدمتين أنّ العلم الإجمالي في المقام منجز إذا كان الواجب عباديًا، كما هو واضح.

والجواب: أنّ التقييد المفروض في النية لا يضّر بصدق الامتثال على كلّ حال حتى للأمر بالأقل ما دام الانبعاث عن الأمر فعليًا. [٤٣٥]

#### البرهان السادس

وهو يجري في الواجبات التي اعتبرت الزيادة فيها مانعة ومبطلّة، كالصلاة. والزيادة هي الإيتيان بفعلٍ بقصد الجزئية للمركّب مع عدم وقوعه جزءًا له شرعًا.

وحاصل البرهان أنّ من يشكّ في جزئية السورة يعلم إجمالًا: إمّا بوجوب الإيتيان بها، وإمّا بأنّ الإيتيان بها بقصد الجزئية مبطل؛ لأنّها إن كانت جزءًا حقًا وجب الإيتيان بها، وإلا كان الإيتيان بها بقصد الجزئية زيادةً مبطلّة، وهذا العلم الإجمالي منجز وتحصل موافقته القطعية بالإيتيان بها بدون قصد الجزئية، بل لرجاء المطلوبة، أو للمطلوبية في الجملة.

والجواب أنّ هذا العلم الإجمالي منحلّ؛ وذلك لأنّ هذا الشاكّ في الجزئية يعلم تفصيلاً بمبطلية الإتيان بالسورة بقصد الجزئية حتى لو كانت جزءاً في الواقع؛ لأنّ ذلك منه تشريع ما دام شاكّاً في الجزئية، فيكون محرّماً ولا يشمل الوجوب الضمني للسورة، وهذا يعني كونه زيادة.<sup>١</sup>

ذكرنا أنّ هناك أنحاء ثلاثة للامثال: امثال المركب بقصد الأمر الواقعي، وبقصد التطبيق، وبقصد التقييد.

فالنسبة امثال الأقل إلى امثال الأكثر هي العموم والخصوص من وجه؛ إذ مادة افتراق امثال الأقل هو الإتيان بالأقل فقط، سواء قصد التطبيق أم التقييد أم الأمر الواقعي. فلا يصدق على الإتيان بالأقل الإتيان بالأكثر حينئذٍ؛ لأنّه مُطالب -على تقدير تعلق الأمر بالأكثر- بالأجزاء العشرة، ولم يأت إلا بالتسعة.

ومادة افتراق امثال الأكثر هو ما إذا أتى بالأكثر قاصداً التقييد في مقام الامثال. فمن قيد امثاله بما إذا كان الأمر متعلقاً بالأقل لا يكون ممثلاً؛ فإنّ مقتضى تقييد الامثال بالأكثر أن لا امثال على تقدير تعلقه بالأكثر. ومادة الاشتراك بينهما ما إذا جاء بالأكثر بقصد امثال الأمر الواقعي المتوجه إليه، أو كان من الخطأ في التطبيق؛ فإنّ فيه قصد الأمر الواقعي لبّاً. فالإتيان بالأكثر إتيان بالأقل.

ومقتضى هذا منجزية العلم الإجمالي؛ لما ذكرنا من أنّ العلم الإجماليّ في العموم والخصوص من وجه منجز. فلا بد من مراعاة العلم الإجماليّ، بالاحتياط بالإتيان بالأكثر بقصد امتثال الأمر الواقعيّ.

### الاعتراض على البرهان الخامس:

هذا البرهان مبني على التفريق بين الامتثال على نحو التطبيق وبين الامتثال على نحو امتثال الأمر الواقعيّ، وأنّ التطبيق مضرّ بالامتثال على تقدير تعلق الأمر بغير المأتي به، وهذا محل إشكال وإن كان مشتهراً بين الأعلام - كصاحب العروة وبعض المحشين على كتابه-، ولكن بعض الأعلام - كالسيد الخوئي والمصنف- أنكر هذا التفريق، وقالوا بأنّ المهم في الامتثال هو الانبعاث نحو الفعل عن أمر الشارع. فمتى انبعث كذلك وكان المأتي به مصداقاً للمأمور به تحقق الامتثال. وأمّا قصد التطبيق فليس إلا أمراً ذهنيّاً. وفي مقامنا ينطبق الأكثر على الأقل، والمكلف منبعث عن أمر شرعيّ. والتقييد الذهنيّ لا يضرّ. فما بني عليه البرهان من وجود مادة افتراق ليس تأمّاً من جهة الكبرى.

وأما المشهور فعلى أنّ الامتثال من الأمور القصدية لا القهرية. وبناء على أنّ الامتثال قصديّ فيشترط قصد امتثال الأمر. فما قصد امتثاله في مورد التقييد لا واقع له، وما هو الواقع لم يقصد امتثاله. ولا يكفي في تحقق الامتثال قصد أمر تخيليّ - هو الأكثر-.

### البرهان السادس:

ما إذا كان الزائد على الأقلّ مبطلاً ولو من باب الزيادة التشريعيّة، يتشكل لنا فيه علم إجماليّ بين متباينين: جزئية الجزء أو مانعته التشريعية، فلا بد من الإتيان بالجزء لا بقصد الجزئية بل بقصد احتمال المطلوبة. فلا بد من الإتيان بالأكثر. ولكن بنحو لا يلزم البطلان التشريعيّ.

### الاعتراض على البرهان السادس:

هذا العلم الإجماليّ منحل حقيقة؛ لاختلال الركن الثاني وعدم صدق المنفصلة؛ إذ في مقامنا طرفان: وجوب السورة، ومبطلية الإتيان بالسورة بقصد الجزئية. وهذا الطرف الثاني معلوم تفصيلاً سواء كانت السورة واجبة واقعاً أم لم تكن واجبة واقعاً؛ لأنّه تشريع؛ لأنّ المكلف فعلاً شاكّ. والإسناد إلى الشارع في حال الشكّ تشريع؛ لأنه نسبة إلى الشارع مع عدم العلم. فالإتيان بالجزء بقصد الجزئية مع الجهل بالجزئية تشريع.

فإن قلت: غاية ما ثبت تحريم التشريع، ولا نسلم أنّ الإتيان بهذا المحرّم مبطل، قلنا: إذا كان الإتيان محرّماً تشريعاً لم يشمل له الوجوب الضمني للسورة؛ فإنّ الوجوب الضمني لا ينبسط على المحرّم؛ لاستحالة اجتماع الأمر والنهي. فيلزم اجتماع المحبوبة والمبغوضية على متعلق واحد، وهو مستحيل. فلا بد من تقديم النهي على الأمر؛ لأنّ إطلاق الأمر بدليّ، وإطلاق النهي شموليّ. فيقيّد الأمر بالجزء بما سوى المنهي عنه. فالجزء المأتي به يكون منهياً عنه لأجل التشريع، ولا يكون مأموراً به.

وهذا الجواب مبني من جهات: حرمة التشريع، وكون التشريع من العناوين الخارجية لا النفسية، واستحالة اجتماع الأمر والنهي، وشمول بحث استحالة اجتماعهما الوجوب الضمني.



١٣٩- الدوران بين الأقل والأكثر ٨

١٤٤٢/٣/١٨ - الخميس

٢- الدوران بين الأقل والأكثر في الشرائط

والتحقيق فيها -على ضوء المسألة السابقة- هو جريان البراءة عن وجوب الزائد؛ لأنّ مرجع الشرطية للواجب إلى تقيّد الفعل الواجب بقيّد وانبساط الأمر على التقيّد -كما تقدم في موضعه-. فالشكّ فيها شكّ في الأمر بالتقيّد. والدوران إنّما هو بين الأقل والأكثر إذا لوحظ المقدار الذي يدخل في العهدة، وهذا يعني وجود علمٍ تفصيليّ بالأقلّ وشكّ بدويّ في الزائد، فتجري البراءة عنه.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون الشرط المشكوك راجعاً إلى متعلق الأمر -كما في الشكّ في اشتراط العتق بالصيغة العربية واشتراط الصلاة بالطهارة-، أو إلى متعلق المتعلق -كما في الشكّ في اشتراط الرقبة التي يجب عتقها بالإيمان، أو الفقير الذي يجب إطعامه بالهاشمية-.

وقد ذهب المحقّق العراقي -قدّس الله روحه- إلى عدم جريان البراءة في بعض الحالات المذكورة، ومردّد دعواه إلى أنّ الشرطية المحتملة على تقدير ثبوتها تارةً تتطلّب من المكلف في حالة إرادته الإتيان بالأقلّ أن يكمله ويضمّ اليه شرطه، وأخرى تتطلّب منه في الحالة المذكورة صرفه عن ذلك الأقلّ الناقص رأساً وإلغائه إذا كان قد أتى به ودفعه إلى الإتيان بفردٍ آخر كاملٍ واجدٍ للشرط.

ومثال الحالة الأولى: أن يعتق رقبةً كافرة؛ فإنَّ شرطية الإيمان في الرقبة تتطلَّب منه أن يجعلها مؤمنةً عند عتقها، وحيث إنَّ جعل الكافر مؤمنًا ممكن [٤٣٧] فالشرطية لا تقتضي إلغاء الأقلِّ رأسًا، بل تكميله، وذلك بأن يجعل الكافر مؤمنًا عند عتقه له فيعتقه وهو مؤمن.

ومثال الثاني: أن يطعم فقيرًا غير هاشمي؛ فإنَّ شرطية الهاشمية تتطلَّب منه إلغاء ذلك رأسًا وصرفه إلى الإتيان بفردٍ جديدٍ من الإطعام؛ لأنَّ غير الهاشمي لا يمكن جعله هاشميًا.

ففي الحالة الأولى تجري البراءة عن الشرطية المشكوكة؛ لأنَّ مرجع الشكِّ فيها إلى الشكِّ في إيجاب ضمِّ أمرٍ زائدٍ إلى ما أتى به بعد الفراغ عن كون ما أتى به مصداقًا للمطلوب في الجملة. وهذا معنى العلم بوجود الأقلِّ والشكِّ في وجوب الزائد، فالأقلُّ محفوظ على كلِّ حالٍ والزائد مشكوك.

وفي الحالة الثانية لا تجري البراءة عن الشرطية؛ لأنَّ الأقلِّ المأتي به ليس محفوظًا على كلِّ حال، إذ على تقدير الشرطية لا بدَّ من إلغائه رأسًا، فليس الشكُّ في وجوب ضمِّ أمرٍ زائدٍ إلى ما أتى به ليكون من دوران الأمر بين الأقلِّ والأكثر.

وهذا التحقيق لا يمكن الأخذ به، فإنَّ الدوران في كلتا الحالتين دوران بين الأقلِّ والأكثر؛ لأنَّ الملحوظ فيه إنما هو عالم الجعل وتعلُّق الوجوب، وفي هذا العالم ذات الطبيعي معروض للوجوب جزمًا ويشكُّ في عروضه على التقيّد

فتجري البراءة عنه، وليس الملحوظ في الدوران عالم التطبيق خارجًا ليقال: إنَّ ما أتى به من الأقلِّ خارجًا قد لا يصلح لضَمِّ الزائد إليه، ولا بدَّ من إلغائه رأسًا على تقدير الشرطية.

ولا يختلف الحال في جريان البراءة عند الشكِّ في الشرطية ووجوب التقيد بين أن يكون القيد المشكوك أمرًا وجوديًا - وهو ما يعبر عنه بالشرط عادة - أو عدم أمرٍ وجودي، ويعبر عن الأمر الوجودي حينئذٍ بالمانع، فكما لا يجب على المكلف إيجاد ما يحتمل شرطيته كذلك لا يجب عليه الاجتناب عما يحتمل مانعيته؛ وذلك لجريان الأصل المؤمّن.<sup>١</sup>

### الدوران بين الأقل والأكثر في الشروط:

إذا دار أمر الشرطيّة بين التسعة وبين العشرة، أيكون المورد من موارد جريان البراءة عن الشرطيّة الزائدة المشكوكة؟ أم من موارد لزوم الاحتياط؟ لدوران الأمر بين المتباينين؟

التحقيق في هذه المسألة مثل ما تقدم في دوران الأمر عند الشكِّ في الجزئية بين الأقل والأكثر، وذلك بالقول بالانحلال الحقيقي، ولو تنزلنا فالانحلال الحكمي.

بيانه أنّ هناك فرقًا بين الجزئية وبين الشرطيّة؛ فالجزء ينبسط عليه الأمر؛ لانبساط الأمر الاستقلاليّ بالمركب على الأجزاء، فنشكّ في وجوب الجزء

كالقراءة والسجود والركوع. وأمّا الشرط فخارج قيدًا داخل تقيّدًا. فمرجع شرطية الاستقرار أو شرطية ستر العورة إلى أنّ نفس الشرط ليس مصبًا للأمر. بل مصب الأمر هو التقيّد الذي جزء ذهنيّ. فنفس تقيّد الصلاة بالاستقبال داخل في الطلب؛ لأنّه فعل اختياريّ للمكلف.

فمرجع الشرطيّة إلى تقيّد الفعل الواجب - كالصلاة - بقيد. فإذا شككنا في ثبوت شرط كالشكّ في اشتراط الطهارة الحديثة في السعي، كان مرجع الشكّ إلى الشكّ في أنّ المطلوب أهو طبيعيّ السعي؟ أم السعي المشروط بالطهارة من الحدث؟ ومرجعه إلى الشكّ في وجوب تقيّد السعي بالطهارة من الحدث. وهذا العلم الإجماليّ بلحاظ عالم الجعل لا انحلال حقيقيّا فيه؛ إذ نشكّ بلحاظ عالم الجعل في أنّ متعلق الطلب أهو طبيعيّ السعي لا بشرط؟ أم السعي بشرط شيء - وهو الطهارة من الحدث -؟ فيدور الأمر بين الإطلاق وبين التقيّد. والاعتبارات الذهنيّة متباينة. فلا انحلال بلحاظ عالم الجعل. ولكن إذا لاحظنا ما تشتغل به العهدة فما تشتغل به العهدة على فرض الإطلاق ذات السعي، ولا يوازي شيء لا بشرطيّة الإطلاق بحيث يدخل في عهدة المكلف. وأمّا على الثاني فما يدخل في عهدة المكلف حيثية زائدة على السعي، وهو تحقيق التقيّد الذي هو فعل اختياريّ للمكلف. فيدور الأمر بلحاظ ما تشتغل به العهدة بين الأقل والأكثر.

فنفس السعي معلوم على كلّ حال، سواء ثبتت الشرطيّة أم لا. والشك في وجوب زائد. فتجري البراءة عن وجوب التقيّد؛ للانحلال الحقيقي؛ لأنّ ذات الفعل معلوم على كلّ تقدير.

هذا بلحاظ الانحلال الحقيقي. وبلحاظ الانحلال الحكميّ ليس الإطلاق حيثية تقتضي الكلفة لحتاج إلى إجراء البراءة عنها. فتجري البراءة عن حيثية التقيّد فقط.

هذا إذا كان الشكّ في الشرطيّة. ونفس البيان يأتي في الدوران بين الأقل والأكثر في الشروط، كما إذا دارت شروط الصلاة بين الأربعة وبين الخمسة. فنعلم على كلّ تقدير بوجوب الإتيان بالمركب مع شروطه الأربعة، وإنّما نشكّ في الزائد. فالجاري البراءة عن الشرطيّة الزائدة. وما عداه معلوم. والانحلال ههنا انحلال حقيقيّ.

وإنّ شئت قلت بعبارة ثانية: التقيّد عبارة أخرى عن الجزء، غايته أنّه جزء ذهنيّ. فمرجهه إلى الدوران بين الأقل والأكثر في الأجزاء.

وإنّ شئت قلت بعبارة ثالثة: مرجع التردد إلى التردد في تقيّد الفعل بالشروط الأربعة لا بشرط من جهة التقيّد بالزائد، وفي لزوم تقيّد الفعل بالشروط الأربعة بشرط التقيّد بالزائد. فمرجع البحث إلى الإطلاق والتقيّد. فيكون الانحلال حقيقيّاً.

التفصيل بين شرط المتعلق وشرط متعلق المتعلق:

ثم لا فرق فيما ذكرنا بين أن يرجع الشرط المشكوك إلى متعلق الأمر وبين أن يرجع إلى متعلق المتعلق. فإذا قال المولى: «أعتق رقبة» لنا أمر وهو مفاد الهيئة، ولنا متعلق وهو العتق، ولنا متعلق المتعلق وهو الرقبة. فالشرطيّة تارة ترجع إلى الواجب - كاشتراط العربية في صيغة العتق، واشتراط الطهارة في الصلاة - وأخرى ترجع إلى متعلق المتعلق - كاشتراط الإيمان في الرقبة واشتراط الهاشميّة في الفقير الواجب إطعامه -. ولا فرق في الانحلال الحقيقي بين شروط المتعلق وبين شروط متعلق المتعلق. فيأتي البيان السابق على كلّ تقدير.

فلا يرد ما يظهر من كلمات بعض الأعلام من أن الشرطيّة المشكوكة إذا رجعت إلى الشكّ في متعلق الأمر جرت البراءة، وإذا رجعت إلى الشكّ في الموضوع جرى الاحتياط؛ بدعوى أن الشرطيّة في متعلق الأمر وظيفة العبد، ويجب على العبد تحصيل شروط الواجب، فيكون شرط الواجب داخلاً في حيّز الطلب، فيجب على العبد الإتيان بها. فيشكّ العبد في وجوب فعل زائد. بخلاف شرط الموضوع؛ فإنّه لا يجب على العبد تحصيله، ولا يكون داخلاً تحت الطلب. فلا يكون الشكّ فيها شكّاً في وجوب زائد على المكلف. بل لا معنى لجريان البراءة عن شروط الموضوع؛ لأنّ الموضوع ليس داخلاً تحت الطلب. فلا يكون الجاري البراءة. بل قد يُقال بجريان الاحتياط؛ للشكّ في المحصل، أو جريان قاعدة الاشتغال.

وإنّما لا يرد هذا لأنّ مرجع الشكّ في الشرطيّة في الموضوع إلى الشكّ في حيثيّة زائدة؛ لأنّه يجب على المكلف تقييد العتق بكون الرقبة مؤمنة. وهذه حيثيّة

زائدة داخلية في عهدة المكلف. فتجري البراءة ويحصل الانحلال الحقيقي؛ للعلم بوجوب إكرام الفقير على كل تقدير، ونشك في وجوب تقيّد هذا الإكرام بكون الفقير هاشميًا.

### تفصيل المحقق العراقي في الشك في الشرطيّة:

فصل المحقق العراقي<sup>١</sup> في جريان البراءة عند الشك في الشرطيّة. وظاهر عبارته أنّ مركز التفصيل بين شروط المتعلق وبين شروط متعلق المتعلق. فقال بجريان البراءة في شروط المتعلق، والاشتغال في شروط متعلق المتعلق. وبالتأمل في دليل المحقق العراقي والضابطة التي ذكرها نجده يروم إلى تفصيل آخر غير ما تقدّم؛ فإنّ تفصيله يأتي في الشك في شرط متعلق المتعلق. ولذا مثّل المصنف بمثالين لمتعلق المتعلق، تجري في أحدهما البراءة وفي الآخر الاحتياط؛ للتنبيه على أنّ التفريق ليس مبنياً على التفريق بين المتعلق وبين متعلق المتعلق.

وحاصل هذا التفصيل الذي ذكره المحقق العراقي أنّ الشرطيّة المحتملة على تقدير ثبوتها تارة تقتضي الإتيان بالأقل مع شيء زائد فقط، فلا تتطلب منه إلا ضمّ شيء زائد إلى الأقل. وأخرى تتطلب من المكلف الذي يريد الإتيان بالأقل أن يلغي الأقل رأساً ويأتي بفرد جديد مستأنف.

وتوضيحه أنّ هنا صورتين:

---

<sup>١</sup> نهاية الأفكار: ج ٣: ص ٣٩٩

الصورة الأولى: غاية ما تقتضيه الشرطيّة المحتملة أنّ المكلف إذا أراد الإتيان بالشرطيّة المحتملة يكفي أن يأتي بالأقل ويضمّ إليه الزائد، من دون الحاجة إلى العدول إلى فرد جديد. ومثاله الشروط الاختيارية التي بإمكان المكلف تحقيقها. فإذا قال المولى: «أعط عبدك جائزة» وأراد إعطاء عبده الكافر، ثمّ شكّ في اشتراط إيمان العبد في الامتثال، لم تحتج مراعاة الشرطيّة إلى إيجاد فرد آخر من الإعطاء. بل يمكنه أن يضمّ الشرط إلى هذا العبد فيعلّمه الإسلام ويوجد فيه صفة الإسلام ثمّ يعطيه. وكذا إذا صدر منه الإعطاء ثمّ شكّ، فله ضمّ شرط الإيمان بعد الإعطاء.

وهذا سيّال في جميع الشروط التي يمكن للعبد إيجادها في الأقلّ.

الصورة الثانية: أن تقتضي مراعاة الشرطيّة من المكلف الذي يُريد أن يقع في صراط الامتثال أو حصل منه الامتثال أن ينصرف عن ذلك الناقص رأساً ويُبلغه ويأتي بفرد آخر واجد الشرائط. ومورد هذا الشروط غير الاختيارية التي لا يمكن للمكلف إيجادها، كما إذا قال المولى: «أكرم العالم» فأكرم العالم غير الهاشمي، ثم شكّ في لزوم كون العالم هاشميّاً، فلم يتحقق امتثال على تقدير الشرطيّة الزائدة. فإذا أراد مراعاة الشرطيّة الزائدة لم يمكنه ضمّ الهاشميّة إلى هذا الفرد؛ لأنّ شرطيّة الهاشميّة ليست اختيارية.

فمراعاة هذا الشرط تتطلّب من المكلف إلغاء ما أتى به رأساً وصرفه إلى الإتيان بفرد جديد.



وهكذا عند الشكّ في لزوم كون العبد الذي أمر المولى بعتقه أبيض أو أسود البشرة مثلاً؛ لأنّ لون البشرة ليس مما يكون تحت اختيار المكلف.

ففي الصورة الأولى تجري البراءة عن الشرطية المشكوكة؛ لأنّ الشرطيّة مرجعها إلى ضمّ أمر زائد إلى ما يريد الإتيان به أو قد أتى به. فمرجع الشكّ في الشرطيّة إلى الشكّ في وجوب ضمّ أمر زائد، بعد الفراغ عن كون ما أتى به أو يريد الإتيان به مصداق المطلوب في الجملة. فيشكّ العبد في أنّ الشرطيّة مطلوبة أو ليست مطلوبة. فإنّ لم تكن مطلوبة كان الأقل مصداقاً للامتنال وإنّ كانت مطلوبة فلا بد من ضمّ حيشة زائدة إلى هذا الأقل. فيكون الأقل محفوظاً على كل حال وتجري البراءة عن وجوب الزائد.

وأما في الصورة الثانية فمراعاة الشرطيّة تقتضي الإتيان بفرد آخر مباين للأوّل. فليست النسبة نسبة الأقل والأكثر. ولو كانت كذلك لاكتفي بضمّ الزائد على ما أتى به أو يريد الإتيان به.

فتبيّن أنّ النكته التي يقصدها المحقق العراقي هي التفصيل بين الشرطيّة الاختيارية وبين الشرطيّة غير الاختيارية. وليست النكته كون الشروط شروطاً للمتعلق أو شروطاً لمتعلق المتعلق. نعم شروط المتعلق اختيارية فتكون متعلّقاً للطلب وتكون من الصورة الأولى، وأما شروط متعلق المتعلق فقد تكون اختيارية ومن الصورة الأولى وقد تكون غير اختيارية ومن الصورة الثانية.

هذا تمام الكلام في مراد المحقق العراقيّ.

اعتراض على تفصيل العراقيّ:

إنّا في مقام تصوير الدوران بين الأقل والأكثر أو بين المتباينين لا ننظر إلى عالم التطبيق الخارجيّ. بل نلاحظ الدوران بلحاظ عالم الجعل وتعلّق الوجوب. وإذا لاحظنا عالم اشتغال العهدة أو عالم الجعل، علمنا بثبوت الوجوب على الطبيعيّ على كلّ تقدير. فالطبيعيّ معروض للوجوب، ونشكّ في التقيّد، فتجري البراءة عنه. ففي مثال الشكّ في لزوم كون العالم هاشميّاً نشكّ في وجوب تقيّد الإكرام بكون العالم هاشميّاً. فمرجع الشكّ في الشرطيّة إلى الشكّ في التقيّد. فنقول: بلحاظ ما تشغل به العهدة نُحرز اشتغال العهدة بوجوب إكرام طبيعيّ العالم. ونشكّ في وجوب التقيّد. ولا فرق بين تقيّد الإكرام بالهاشميّة وبين تقيّد الإكرام بالإيمان؛ لأنّ التقيّد فعل اختياريّ للعبد في كليهما. فلا علاقة لنا بعالم التطبيق الخارجيّ. بل الملحوظ وعاء ما تشغل به العهدة أو وعاء الجعل. فإمّا أن يدور الأمر بين المتباينين -وذلك بلحاظ عالم الجعل- وإمّا أن يدور بين الأقل والأكثر -وذلك بلحاظ عالم الاشتغال-.

فالحاصل أنّ التقيّد اختياريّ وإن لم يكن القيد اختياريّاً.

هذا في الشرطيّة، وأمّا المانعيّة فليست شيئاً غير شرطيّة العدم. فترجع إلى الشرطيّة، كمانعيّة القهقهة في الصلاة الراجعة إلى شرطيّة عدمها.

١٤٠ - الدوران بين الأقل والأكثر ٩

١٤٤٢/٣/٢٠ - السبت

٣- دوران الواجب بين التعيين والتخيير العقلي

وذلك بأن يعلم بوجود متعلّق بعنوانٍ خاصٍّ أو بعنوانٍ آخر مغايرٍ له مفهومًا غير أنّه أعمّ منه صدقًا، كما إذا علم بوجود الإطعام إمّا لطبيعيّ الحيوان، أو لنوعٍ خاصٍّ منه كالإنسان؛ فإنّ الحيوان والإنسان كمفهومين متغايران وإن كان أحدهما أعمّ من الآخر صدقًا.

والصحيح أن يقال: إنّ التغاير بين المفهومين تارةً يكون على أساس الإجمال والتفصيل في اللحاظ، كما في الجنس والنوع؛ فإنّ الجنس مندمج في النوع ومحفوظ فيه ولكن بنحو اللفّ والإجمال. وأخرى يكون التغاير في ذات الملحوظ لا في مجرّد إجمال اللحاظ وتفصيليته، كما لو علم بوجود إكرام زيدٍ كيفما اتّفق أو بوجود إطعامه؛ فإنّ مفهوم الإكرام ليس محفوظًا في مفهوم الإطعام انحفاظ الجنس في النوع، غير أنّ أحدهما أعمّ من الآخر صدقًا.

فالحالة الأولى تدخل في نطاق الدوران بين الأقلّ والأكثر حقيقةً إذا أخذنا بالاعتبار مقدار ما يدخل في العهدة، وليست من الدوران بين المتباينين؛ لأنّ تباين المفهومين إنّما هو بالإجمال والتفصيل، وهما من خصوصيات اللحاظ التي لا تدخل في العهدة، وإنّما يدخل فيها ذات الملحوظ وهو مرّدّد بين الأقلّ - وهو الجنس - أو الأكثر - وهو النوع -.

وأما الحالة الثانية فالتباين فيها بين المفهومين ثابت في ذات الملحوظ، لا في كيفية لحاظهما. ومن هنا كان الدوران فيها دورانًا بين المتباينين؛ لأنّ الداخل في العهدة إمّا هذا المفهوم، أو ذاك. وهذا يعني أنّ العلم الإجمالي ثابت، ولكن مع هذا تجري البراءة عن وجوب أخصّ العنوانين صدقًا، ولا تعارضها [٤٣٩] البراءة عن وجوب أعمّهما؛ وفقًا للجواب الأخير من الأجوبة المتقدمة على البرهان الأول في المسألة الأولى من مسائل الدوران بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين، وذلك: أنّ البراءة عن وجوب الأعمّ ليس لها دور معقول لكي تصلح للمعارضة؛ لأنّه إن أريد بها التأمين في حالة ترك الأعمّ مع الإتيان بالأخصّ فهو غير معقول؛ لأنّ نفي الأعمّ يتضمّن نفي الأخصّ لا محالة. وإن أريد بها التأمين في حالة ترك الأعمّ بما يتضمّن من ترك الأخصّ فهذا مستحيل؛ لأنّ المخالفة القطعية ثابتة في هذه الحالة، والأصل العمليّ إنّما يؤمّن عن المخالفة الاحتمالية، لا القطعية.<sup>١</sup>

وصل بنا الكلام إلى الدوران بين التعيين والتخير العقليين. والتخير تارة يكون عقليًا وأخرى شرعيًا.

والمراد بالتخير العقلي أن يجعل المولى الأمر على الطبيعة أو يجعل الموضوع الطبيعة، وتكون نسبة الطبيعة إلى الأفراد نسبة الجامع الحقيقي، بحيث تكون الطبيعة داخلة في حقيقة الأفراد بالنظر العرفي، ونسبة الجامع إلى الأفراد نسبة الذاتي إليها. كما إذا قال لمولى: «أكرم العالم» أو «أطعم العالم»؛ فلمتعلق

الأمر أفراد تكون مصاديق حقيقية لهذا الجامع، وكذا الموضوع -وهو العالم-؛ فإنّ له أفرادًا نسبة الكلي إليها نسبة المقوم. هذا هو التخيير العقليّ الذي يُدرك فيه العقل إمكان اختيار أي فرد من أفراد الحقيقة.

وأما التخيير الشرعي فهو ألا يوجد جامع عرفي بين الأفراد، بل يوجد جامع انتزاعي. فيصرح المولى بالبدائل: «من أفطر متعمدًا فليعتق أو ليطعم أو ليصم» وبين الثلاثة جامع انتزاعي هو "أحدها"، وليس هذا الجامع حقيقيًا. فالحاكم بالتخيير بين البدائل هو الشارع.

والكلام فعلاً في التخيير العقلي، كما إذا دار أمر المتعلق بين الإطعام وبين الإكرام، فعلى تقدير أن الثابت وجوب الإكرام فهناك تخيير عقلي للأفراد، سواء كان الإكرام بطريق الإطعام أم بطريق الاحترام أم بطريق السلام. وعلى تقدير تعلقه بحصة خاصّة من الإكرام وهو الإطعام يتعين الإطعام. فيدور الأمر بين التعيين وبين التخيير، والتخيير على فرض ثبوته عقليّ.

هذا بلحاظ متعلق الأمر. وكذا بلحاظ متعلق المتعلق -وهو الموضوع-، كما إذا دار الأمر بين إكرام طبيعي العالم وبين إكرام الفقيه، فعلى تقدير كون الموضوع هو العالم يكون التخيير عقليًا، وعلى تقدير التعيّن يكون إكرام الفقيه هو المتعين. فيدور الأمر بين التعيين والتخيير.

فما هو الحكم في هذه الموارد؟ فنقول:

تارة نلاحظ النسبة في عالم اللحاظ، وأخرى في عالم الملحوظ، وثالثة في عالم المصاديق الخارجية للملحوظ.

أما في عالم اللحاظ فالنسبة بين ذاتي اللحاظين قد تكون التباين، كما إذا لاحظنا النسبة بين المطلق وبين المقيد؛ فإن المطلق الطبيعي لا بشرط، والمقيد الطبيعي بشرط شيء، وبين اعتبارات الماهية تباين. وكذا إذا لاحظنا النوع والجنس؛ فإن النوع هو الجنس بلحاظ وغيره بلحاظ آخر؛ إذ تارة نلاحظ الجنس باللحاظ الاستقلالي، فبينهما تباين؛ لأن الجنس لا بشرط والنوع بشرط الفصل، وأخرى بلحاظ اندماجه في النوع.

وأما في عالم ملحوظ بالصورة فالمحكي بالمطلق ذات الطبيعة، والملحوظ بالمقيد الطبيعة مع شيء وراء الطبيعة. فتكون النسبة بين الملحوظين بالعنوان هي الأقل والأكثر.

وأما في عالم الصدق الخارجي فقد يكون بين الملحوظين التباين ولكن لا تكون النسبة بلحاظ المصاديق الخارجية تباين. فـ "المعصوم" عبارة عن الذات التي ثبتت لها العصمة، و "الإمام" ذات ثبت لها التنصيب الإلهي. فبلحاظ المفهوم متباينان، ولكن بلحاظ الصدق الخارجي بينهما عموم وخصوص مطلق؛ فإنّ كلّ إمام معصوم وإن لم يكن العكس.

وقد يكون النسبة بين المصاديق العموم والخصوص من وجه كـ "الإمام" و "النبي"، وقد تكون النسبة التساوي كالمفاهيم المتلازمة في الصدق.

فالنتيجة أنه لا بد من التفريق بين العوالم الثلاثة.

وينبغي التفصيل في الدوران بين التعيين والتخير بين صورتين:

الأولى: الدوران بين عنوان عام وبين عنوان خاص بحيث يوجد بينهما تغاير مفهومي على مستوى اللحاظ دون الملحوظ. فإذا أمر المولى بالإطعام، ودار متعلق الإكرام بين كونه إنساناً وبين كونه حيواناً. فهناك تباين لحاظي بين النوع وبين الجنس فلا تكون النسبة نسبة العموم والخصوص المطلق. وأما في عالم الملحوظ فبين الجنس وبين الفصل عموم وخصوص مطلق؛ إذ لا محكي في الخارج لـ "لا بشرط". وقد ذكرنا أن النسبة بين المحكيين العموم والخصوص المطلق -أي الأقل والأكثر-. وفي عالم الصدق الخارجي بينهما عموم وخصوص مطلق أيضاً.

والذي يهمنا هو عالم الملحوظ؛ لأنه الذي يدخل في العهدة والأفراد ليست إلا انطباقات خارجية. فيتحقق الانحلال الحقيقي.

ويمكن معرفة مصداق الصورة الأولى بأخذ الأعم في مفهوم الأخص. فيكون مقوماً له عرفاً، كما إذا دار الأمر بين إكرام العالم وبين إكرام الفقيه.

الثانية: الدوران بين مفهومين بينهما تغاير في الملحوظ واللحاظ، وإن كانت النسبة بين المصاديق العموم والخصوص المطلق. وضابط هذه الصورة عدم أخذ الأعم في مفهوم الأخص، فلا يكون مقوماً عرفياً له، وليست النسبة نسبة المطلق والمقيد. كما إذا دار الأمر بين الإكرام وبين الإطعام؛ فإن الإطعام لا يعرف عند العرف بالإكرام بخصوصية. وهذا أمانة على وجود التباين بين الملحوظ بالصورتين. ولكن إذا لاحظنا عالم الصدق الخارجي كانت النسبة

العموم والخصوص المطلق؛ فإن العرف يقول: كل مصداق للإطعام مصداق للإكرام.

فالنسبة بلحاظ الملحوظ التباين، والأقل والأكثر بلحاظ الصديق الخارجي. أفيكون العلم الإجمالي منجزاً؟

لا يمكن تصوير الانحلال الحقيقي؛ للاختلاف بين المرئيين، والعهد تشغل بالمرئي. ولكن يمكن تصوير الانحلال الحكمي، فلا منجزية للعلم الإجمالي، وذلك بالبيان الذي ذكره السيد الخوئي في البحث السابق، وهو أن المكلف يعلم أن الوجوب إما تعلق بطبيعة الإكرام وإما بطبيعة الإطعام. فإذا أراد إجراء البراءة عن الإكرام فإما أن يريد إجرائها في حال الإطعام وإما أن يريد إجرائها في حال ترك الإطعام. أما الأول فلا معنى له؛ حيث إنه قد جاء بمصداق الإكرام. وأما الثاني فتلزم المخالفة القطعية للمعلوم بالإجمال.

ومقتضى ذلك عدم جريان البراءة عن طبعي الإكرام، وجريانها عن طبعي الإطعام.

وعلقنا على هذه الصياغة هناك، فتأتي التعليقة هنا.



١٤١ - الدوران بين الأقل والأكثر ١٠

١٤٤٢/٣/٢١ - الأحد

٤ - دوران الواجب بين التعيين والتخير الشرعي

ونتكلّم في حكم هذا الدوران على عدّة مبانٍ في تصوير التخير الشرعي الذي هو أحد طرفي التردد في المقام:

فأولاً: نبدأ بالمبنى القائل: بأنّ مرجع التخير الشرعي إلى وجوبين مشروطين وشرط كلّ منهما ترك متعلّق الآخر، وهذا يعني أنّ «العتق» - مثلاً - الذي علم وجوبه إمّا تعييناً أو تخيراً واجب في حالة ترك «الإطعام» بلا شك، ويشكّ في وجوبه حالة وقوع الإطعام، فتجري البراءة عن هذا الوجوب، وينتج ذلك التخير عملياً.

وقد يقال كما في بعض إفادات المحقّق العراقي: إنّ كلّاً من الوجوب التعيني للعتق والوجوب التخييري فيه حيشة إلزامية يفقدها الآخر، فيكون كلّ منهما مجرّئ للأصل النافي ويتعارض الأصلان.

أمّا الحيشة الإلزامية في الوجوب التعيني للعتق التي يجري الأصل النافي للتأمين عنها فهي الإلزام بالعتق حتّى ممّن أطعم، وهي حيشة لا يشتمل عليها الوجوب التخييري.

وأما الحشية الإلزامية في الوجوب التخيري للعتق أو الإطعام التي يجري الأصل النافي للوجوب التخيري تأميناً عنها فهي تحريم ضم ترك الإطعام إلى ترك العتق؛ إذ بهذا الضم تتحقق المخالفة، وهي حشية لا يشتمل عليها الوجوب التعيني للعتق، إذ على الوجوب التعيني تكون المخالفة متحققة بنفس ترك العتق، [٤٤١] ولا يكون هناك بأس في ضم ترك الإطعام إلى ترك العتق؛ لأنه من ضم ترك المباح إلى ترك الواجب، فالبراءة عن وجوب العتق ممن أطعم معارضة بالبراءة عن حرمة ترك الإطعام ممن ترك العتق.

وهذا البيان وإن كان يثبت علماً إجمالياً بإحدى حشيتين إلزاميتين ولكن هذا العلم غير منجز، بل منحلّ حكماً؛ لجريان البراءة الأولى وعدم معارضتها بالبراءة الثانية؛ لأنّ فرض جريانها هو فرض وقوع المخالفة القطعية، ولا يعقل التأمين مع المخالفة القطعية، بخلاف فرض جريان البراءة الأولى فإنّه فرض المخالفة الاحتمالية.

وثانياً: نأخذ المبنى القائل بأنّ مرجع التخير الشرعي إلى التخير العقلي، والحكم حينئذٍ هو الحكم في المسألة السابقة فيما إذا دار الواجب بين إكرام زيدٍ مطلقاً وإطعامه خاصّة.

وثالثاً: نأخذ المبنى القائل بأنّ مرجع الوجوب التخيري إلى وجود غرضين لزوميين للمولى غير أنّهما متزاحمان في مقام التحصيل، بمعنى أنّ استيفاء أحدهما يُعجز المكلّف عن استيفاء الآخر، ومن هنا يحكم بوجوب كلٍّ من الفعلين

مشروطًا بترك الآخر، والحكم هنا أصالة الاشتغال؛ لأنّ مرجع الشكّ في وجوب العتق تعيينًا أو تخييرًا حينئذٍ إلى الشكّ في أنّ الإطعام هل يُعجز عن استيفاء الغرض اللزومي من العتق؟ فيكون من الشكّ في القدرة الذي تجري فيه أصالة الاشتغال.<sup>١</sup>

وقع الكلام في الدوران بين التعيين والتخير تارة في عالم الحجية، وأخرى في الامتثال، وثالثة في التزاحم، ورابعة في الجعل والتكليف.

وأما بلحاظ عالم الحجية - كما إذا دار الأمر بين كون الحجة رأي الأعم وبين التخير بين رأيه ورأي غيره - فالمعروف بينهم فيه القول بالتعيين؛ إذ الشكّ في الحجية ييساق القطع بعدمها.

وأما في مقام الامتثال - كما إذا دار الأمر بين تحقق الامتثال بهذا الطريق تعيينًا وبين تحققه تخييرًا بينه وبين غيره - فالمعروف جريان الاشتغال. وأما في مقام التزاحم - كما إذا قصرت القدرة عن الجمع بين امتثالين ودار الأمر بين تعيين الامتثال الأول وبين التخير بينه وبين الآخر - فقد بُحث في محله.

وإنّما الكلام في الرابع - كما إذا دار الأمر بين العتق وبين التخير بين العتق والإطعام - والمسألة مبنية على حقيقة التخير الشرعيّ، وهنا ثلاثة مسالك رئيسية:

**المسلك الأول:**

مرجع التخيير الشرعي إلى الوجوبات المشروطة؛ لأنّ المولى له ملاك معيّن يمكن استيفاءه بالعدل الأوّل ويمكن بالعدل الثاني. ولا خصوصية لأحد العدلين على الآخر. فاتصاف أحدهما بالملاك مشروط بترك العدل الآخر؛ إذ متى ترك الآخر صار الملاك فعليّاً. فمرجع التخيير إلى وجوبين مشروطين بترك متعلق الآخر. وهذا المسلك المشهور خصوصاً في كلمات القدماء.

فإذا دار الأمر بين تعين العتق وبين التخيير بينه وبين الإطعام فاختلفوا في الجاري:

**البراءة عن التعيين:** لأنّا نعلم بثبوت العتق إمّا تعييناً وإمّا تخييراً بحيث يكون واجباً في حال ترك الإطعام. ومرجع الشكّ إلى الشكّ في قيام الإطعام مقام العتق. ومرجع ذلك إلى أنّ وجوب العتق أهو مطلق حتى لحال الإتيان بالإطعام؟ أم لا؟ فمرجع الشكّ إلى فعلية وجوب العتق حتى في حال الإتيان بالإطعام. فيمكن إجراء البراءة عن وجوب العتق على كل تقدير حتى في حال صدور الإطعام منه.

فيمكن إجراء البراءة عن خصوصية التعيين؛ لأنّها تفضي إلى فعلية الوجوب على كل حال التي هي كلفة زائدة.

**منجزية العلم الإجمالي:** ذهب المحقق العراقي<sup>١</sup> إلى أنّ المورد ليس من موارد جريان البراءة بل من منجزية العلم الإجمالي؛ لأنّه كما يوجد هناك حيثية لزومية يُراد التأمين عنها في طرف التعيين، هناك حيثية لزومية يُراد التأمين عنها في

طرف التخيير. فما ذهب إليه المشهور من أنّ التخيير ليست فيه أيّ حيثيّة لزومية محل إشكال عند العراقيّ، ببيان أنّ الوجوب إنّ كان تعينيّاً والمكلف ترك العتق لم يحرم ضمّ ترك الإطعام إليه. وإنّ كان تخييريّاً كان ترك الإطعام محرّماً. فتجري البراءة عن حرمة ترك الإطعام. فتحصل المعارضة بين البراءتين: البراءة عن وجوب العتق في حال الإتيان بالإطعام، والبراءة عن حرمة ترك الإطعام في حال ترك العتق.

ومقتضى المعارضة: منجزية العلم الإجماليّ. فيكون كلا الطرفين منجزاً. فيجب عليه العتق عند الإتيان بالإطعام، ويحرم عليه ترك الإطعام عند ترك العتق. فيجب الجمع بين الطرفين.

**إشكال على المنجزية:** نسلم أنّ المورد من الدوران بين المتباينين، ولكننا لا نقول مع ذلك بمنجزية العلم الإجماليّ؛ حيث إنّ البراءة تجري في الحيثية الإلزامية للوجوب التعيني ولا تعارض بالبراءة في الحيثية الإلزامية للوجوب التخييري، فينهدم الركن الثالث ويتحقق الانحلال الحكميّ؛ لأنّا نشكّ في احتمال التخيير: أيحرم عليه ترك ضمّ الإطعام، ولا معنى لإجراء البراءة عن هذه الحرمة؛ لأنّها مساوقة للترخيص في المخالفة العملية القطعيّة. فنقطع بعدم جريان البراءة في مثل ذلك. فلا تجري البراءة عن هذه الحيثية الإلزاميّة في حد ذاتها.

**الجواب الأوّل عن الإشكال:** لا يرى العراقيّ الانحلال الحكمي، بل يرى العلية. وإنّما ذكر هذا المطلب في قبال من يدعي الانحلال الحقيقي للعلم

الإجماليّ. فقال إنّهُ من الدوران بين المتباينين، وتجري الاشتغال؛ لعدم إمكان الانحلال الحقيقيّ، وعدم وجود انحلال حكمي على مسلكه.

**الجواب الثاني عن الإشكال:** المدعى أنّ البراءة لا يمكن إجراؤها من جهة إفضائها إلى المخالفة القطعيّة، والحال أنّ جريان البراءة ليس هو المفضي، بل جريانه في حرمة ترك الإطعام لو حصل من المكلف ترك العتق اختياراً. فالبراءة ليست عن كلا الطرفين. فالإفضاء إلى المخالفة العملية القطعية ناتج عن الفعل الاختياري للمكلف بترك الفعل.

**الاشتغال:** المورد من جريان الاشتغال؛ لأنّ مرجعه إلى الشك في الامتثال أو في المسقطية. ولم يتعرض لهذا المسلك هنا وإنما تعرض له في البحوث.<sup>١</sup>

### المسلك الثاني:

ما ذكره السيد الخوئي من أنّ مرجع التخيير الشرعي إلى التخيير العقلي، غايته أنّ متعلق الوجوب تارة يكون الجامع الحقيقي وأخرى الجامع الانتزاعيّ. فهناك ملاك يمكن تحقيقه بأيّ من العدلين. فالعقل يحكم بالتخيير، ودور الشارع فقط بيان العدلين أي: بيان الصغرى.

ولو كان مرجعه إلى وجوبين مشروطين لاستحق العقوبتين مع أنّه لم يفوّت على المولى إلا إرادة واحدة أو ملاكاً واحداً.

فهناك وجوب لـ "أحدهما"، ولا جامع محفوظاً بين العدلين، فيكون موردنا من الحالة الثانية التي ذكرناها آنفاً. فلا يوجد شيء محفوظ على كل تقدير ونشك

في الزائد حتى يكون المورد من الانحلال الحقيقي؛ إذ أحدهما لا يؤخذ في قوام الآخر مفهومًا.

### المسلك الثالث:

ما يظهر من الآخوند من أنّ هناك ملاكين لزوميين. غايته أنّه لا يمكن في مقام الاستيفاء بين الملاكين بحيث متى أراد استيفاء الأوّل عجز عن استيفاء الثاني. فهناك تناف في مقام الاستيفاء.

فللمولى ملاك للارتواء ويتحقق بالماء البارد، وملاك للعلاج لا يتحقق إلا بالماء الدافئ، وعجز عن الجمع بينهما في مقام الاستيفاء. فإذا دار الأمر بين تعيين العتق وبين التخيير بينه وبين الإطعام رجع الشك إلى أنّ المكلف إذا أتى بالإطعام أيعجز عن استيفاء ملاك العتق؟ أم لا؟ فعلى التخيير يعجز، وعلى التعيين فما زال قادرًا على استيفائه. فال مورد من الشك في القدرة، وهو مجرى لقاعدة الاشتغال عند المصنف - كما في الدليل العقلي -. وهو أصل عقلائي في المقام أمضاه الشارع.

وفرق بين الوجوبين المشروطين في هذا المبنى وبني الوجوبين المشروطين في المبنى الأول؛ فإنّهما في المبنى الأول من شروط الاتصاف بالملاك الواحد. وهما من شروط الاستيفاء؛ لأنّ المكلف يعجز عن استيفاء الملاكين. فبتركه يستحق عقوبتين؛ لأنّه فوّت غرضين لزوميين، كما في الترتب العقليّ.

قوله: «وينتج ذلك التخيير عمليًا»:

فيكون الانحلال حقيقياً عند المشهور. وبعضهم على أنه حكمي.



١٤٢ - الدوران بين الأقل والأكثر ١١

١٤٤٢/٣/٢٢ - الاثنين

ملاحظات عامة حول الأقل والأكثر

فرغنا من المسائل الأساسية في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، وبقي علينا أن نذكر في ختام مسائل هذا الدوران ملاحظات عامة حول الأقل والأكثر:

١ - دور الاستصحاب في هذا الدوران:

قد يتمسك بالاستصحاب في موارد هذا الدوران تارة لإثبات وجوب الاحتياط، وأخرى لإثبات نتيجة البراءة.

أمّا التمسك به على الوجه الأول فبدعوى أننا نعلم بجامع وجوب مردد بين فردين من الوجوب، وهما: وجوب التسعة ووجوب العشرة، ووجوب التسعة يسقط بالإتيان بالأقل، ووجوب العشرة لا يسقط بذلك.

فإذا أتى المكلف بالأقل شك في سقوط الجامع وجرى استصحابه، ويكون من استصحاب القسم الثاني من الكلّي.

والجواب على ذلك أنّ استصحاب جامع الوجوب إن أريد به إثبات وجوب العشرة - لأنّ ذلك هو لازم بقائه - فهذا من الأصول المثبتة؛ لأنّه لازم عقلي لا يثبت بالاستصحاب. وإن أريد به الاقتصار على إثبات جامع الوجوب

فهذا لا أثر له؛ لأنّه لا يزيد على العلم الوجداني بهذا الجامع، وقد فرضنا أنّ العلم به لا ينجز سوى الأقلّ، والأقلّ حاصل في المقام بحسب الفرض.

وأما التمسك به على الوجه الثاني فباستصحاب عدم وجوب الزائد الثابت قبل دخول الوقت، أو في صدر عصر التشريع. ولا يعارض باستصحاب عدم [٤٤٣] الوجوب الاستقلالي للأقلّ، إذ لا أثر لهذا الاستصحاب؛ لأنّه إن أريد به إثبات وجوب الزائد بالملازمة فهو مثبت. وإن أريد به التأمين في حالة ترك الأقلّ فهو غير صحيح؛ لأنّ فرض ترك الأقلّ هو فرض المخالفة القطعية، ولا يصحّ التأمين بالأصل العملي إلا عن المخالفة الاحتمالية.

## ٢ - الدوران بين الجزئية والمانعية:

إذا تردّد أمر شيء بين كونه جزءاً من الواجب أو مانعاً عنه فمرجع ذلك إلى العلم الإجمالي بوجوب زائدٍ متعلّقٍ إمّا بالتقيّد بوجود ذلك الشيء، أو بالتقيّد بعدمه، وفي مثل ذلك يكون هذا العلم الإجمالي منجزاً، وتعارض أصالة البراءة عن الجزئية مع أصالة البراءة عن المانعية، فيجب على المكلف الاحتياط بتكرار العمل مرّة مع الإتيان بذلك الشيء، ومرّةً بدونه.

هذا فيما إذا كان في الوقت متّسع، وإلا جازت المخالفة الاحتمالية بملاك الاضطرار، وذلك بالاعتصار على أحد الوجهين.

وقد يقال: إنّ العلم الإجمالي المذكور غير منجزٍ، ولا يمنع عن جريان البراءتين معاً، بناءً على بعض صيغ الركن الرابع لتنجيز العلم الإجمالي، وهي صيغة

الميرزا القائلة: بأنّ تعارض الاصول مرهون بأداء جريانها إلى الترخيص عملياً في المخالفة القطعية؛ فإنّ جريان الأصول في المقام لا يؤدي إلى ذلك؛ لأنّ المكلف لا يمكنه المخالفة القطعية للعلم الإجمالي المذكور، إذ في حالة الإتيان بالشيء المرّد بين الجزء والمانع يحتمل الموافقة، وفي حالة تركه يحتملها أيضاً، فلا يلزم من جريان الأصلين معاً ترخيص في المخالفة القطعية. [٤٤٤]

فإن قيل: ألا تحصل المخالفة القطعية لو ترك المركّب رأساً؟

قلنا: نعم تحصل، ولكنّ هذا ممّا لا إذن فيه من قبل الأصلين حتى لو جرى معاً.

ولكن يمكن أن يقال على ضوء صيغة الميرزا: إنّ المخالفة القطعية للعلم الإجمالي المذكور ممكنة أيضاً فيما إذا كان الشيء المرّد بين الجزء والمانع متقوّماً بقصد القربة على تقدير الجزئية، فإنّ المخالفة القطعية حينئذٍ تحصل بالإتيان به بدون قصد القربة، ويكون جريان الأصلين معاً مؤدّياً إلى الإذن في ذلك، فيتعارض الأصلان ويتساقطان.<sup>١</sup>

**دور الاستصحاب في الدوران بين الأقل والأكثر:**

أيمكن التمسك بدليل الاستصحاب لإثبات أنّ الوظيفة في الدوران بين الأقل والأكثر هو الاحتياط أو البراءة؟

هناك وجه لإثبات الاحتياط بالاستصحاب، ووجه لإثبات نتيجة البراءة بالاستصحاب. والكلام في كلا المطلبين:

**الاستصحاب المثبت للاحتياط:** المورد من موارد استصحاب الكلي من القسم الثاني وضابطه - كما مرّ في مباحث سابقة - أنّ المكلف إذا كان يعلم بالجامع المردد بين الفرد القصير وبين الفرد الطويل وعلم بانتفاء الفرد القصير، حصل له الشك في بقاء الكلي؛ إذ على تقدير أنّ حدوث الكلي في الزمان السابق كان في الفرد القصير فقد ارتفع، وعلى تقدير حدوثه في الفرد الطويل فما زال باقياً، فيحصل الشك في بقاء الكلي، فيُستصحب. ومثاله المشهور البلل المشتبه بين البول وبين المني؛ إذ يعلم المكلف بكلي الحدث إمّا في ضمن الفرد القصير المرتفع بالوضوء، وإمّا في ضمن الفرد الطويل الذي لا يرتفع إلا بالغسل، فيستصحب كلي الحدث.

وموردنا من هذا القبيل؛ لأنّ المكلف إذا أتى بالمركب ذي الأجزاء التسعة يشكّ في بقاء كلي وجوب الصلاة؛ لأنّه يعلم أنّ الوجوب الثابت للصلاة إمّا ثابت في الفرد القصير وإمّا ثابت في الفرد الطويل وهو الأكثر، وبعدما جاء بالأقل يشكّ في أنّ وجوب الصلاة أما زال باقياً؟ أم لا؟ فيستصحب بقاء وجوب الصلاة، فتكون النتيجة لزوم الإتيان بالأكثر.

**الاعتراض الأوّل:** ما أشار إليه السيد الخوئي وأعرض عنه المصنف من أنّ الشك في بقاء كلي الوجوب مسبب عن الشك في أنّ الحادث في الزمان الأوّل أهو الفرد القصير؟ أم الفرد الطويل؟ وعند الشك في ذلك يمكن إجراء

الاستصحاب في عدم حدوث الفرد الطويل؛ لأنّه حادث يُشكّ فيه. ولا يعارض باستصحاب عدم ثبوت الوجوب للأقل؛ لعدم الأثر. وحينئذ يقدم على استصحاب الكلي، ولا أقل من المعارضة بينهما. والمصنف لا يقبل هذا الاعتراض؛ لأنّه سيّال في استصحاب الكلي من القسم الثاني. وسيأتي أنّ المصنف لا يقبل بهذه المعارضة.

**الاعتراض الثاني:** ما أشار إليه المصنف من أنّ استصحاب الكلي من القسم الثاني يُشترط فيه وجود أثر للكليّ. ومع عدم الأثر له لا معنى له. وبناءً على هذا نقول: ما هو الغرض من إجراء استصحاب جامع الوجوب لا بشرط من جهة الأقل والأكثر؟

إنّ كان الغرض إثبات وجوب الأكثر كان الاستصحاب أصلاً مثبتاً؛ للملازمة العقلية بين العلم الإجماليّ المأتي بأحد طرفيه وبين تعيين طرفه الآخر. وإنّ كان الغرض إثبات طبيعيّ الوجوب فلا أثر له؛ لأنّ العلم الوجدانيّ بالجامع يكفي فيه الإتيان بالأقل، فضلاً عن ثبوت الجامع بالتعبد. والمفروض أنّ المكلف قد جاء بالأقل، فلا فائدة من إثبات كليّ الوجوب.

وقد يُقال: فرق بين الثبوت الوجدانيّ في مورد دوران الأمر بين الأقل والأكثر، وبين ثبوت الكلي بالاستصحاب؛ إذ قلنا بوجوب الأقل في الأوّل لعدم ثبوت الكليّ. وهنا رغم الإتيان بالأقلّ ما زال الوجوب، فلا بد من تفريغ العهدة من ملاحقة الاستصحاب.

ففرق بين دعوى الانحلال الحقيقي الذي غاية ما يثبت وجوب الأقل وبين ضم التعبد الاستصحابي. فتأمل في هذا الإشكال، أيتّم؟ أم لا؟

**الاستصحاب المثبت لنتيجة البراءة:** الاستصحاب في موارد الدوران بين الأقل والأكثر له أثر إثبات نتيجة البراءة -أي: المعدّية-، إمّا باستصحاب عدم المجعول، وإمّا باستصحاب عدم الجعل.

أمّا استصحاب عدم المجعول فكاستصحاب عدم فعلية وجوب الأكثر بعد زوال الشمس؛ حيث إنّ عدم فعلية وجوبه معلوم قبل الزوال. وهذا لا يعارض باستصحاب عدم فعلية وجوب الأقل؛ لأنها مقطوعة على كلّ تقدير. فلا معنى للبراءة عن الأقل.

وأمّا استصحاب عدم الجعل فكاستصحاب عدم جعل وجوب الأكثر؛ حيث إنّ عدم جعله معلوم قبل الشريعة.

ولا يعارض باستصحاب عدم جعل وجوب الأقل؛ لأنه معلوم على كلّ حال. والسيد الخوئي يفرق بين الاستصحابات الوجودية وبين الاستصحابات العدمية في موارد الشبهات الحكمية، فيجري استصحاب الحكم في العدمي. فلا مانع عنده من مثل هذا الاستصحاب.

### الدوران بين الجزئية وبين المانعية

إذا دار الأمر بين كون التسليم في الصلاة جزءاً وبين كونه مانعاً، قد يُقال: إنّ المورد من الدوران بين المتباينين؛ لأنّا نعلم بثبوت وجوب زائد متعلق إمّا بالإتيان بالتسليم، وإمّا بترك التسليم. فالشك في تقيّد زائد دائر

بين الوجود وبين العدم. فيكون العلم الإجمالي منجزاً؛ للمعارضة بين البراءة عن الجزئية وبين البراءة عن المانع. ونتيجة المنجزة لزوم مراعاة الطرفين بالتكرار، ما لم يكن المورد من الاضطراب إلى ترك أحد الطرفين لا بعينه - كما في ضيق وقت الصلاة - وقد ذكرنا أنّ الاضطراب إلى الجامع يستلزم التخيير والموافقة الاحتمالية.

وهنا سؤال: أيجب عليه قضاء الآخر حينئذ؟

وقد يُقال: إنّ المورد من الدوران بين المتباينين، ولكنه غير منجز بناء على مسلك الاقتضاء؛ وذلك لأنّ هناك صياغتين للركن الرابع: الإفضاء إلى الترخيص القطعي في المخالفة - وهو كلام السيد الخوئي - والإفضاء إلى الترخيص في المخالفة القطعية - وهو المشهور عند أصحاب مسلك الاقتضاء - . فعلى الثاني لا يؤدي إجراء الأصول في الأطراف إلى المخالفة العملية القطعية؛ لأنّه مضطر إلى الجامع بين الفعل وبين الترك.

فإن قلت: يُفضي إلى الترخيص في المخالفة العملية القطعية بأن يترك تمام المركب ولا يصلي،

قلنا: ترك المركب من رأس ليس مستنداً إلى إجراء البراءة عن الجزئية أو المانع، ومصعب البراءة التقيد بالجزء والتقيد بالمانعية.

فال مورد من موارد عدم إفضاء إجراء الأصل إلى الترخيص في المخالفة العملية القطعية.

نعم. بناء على القول الأوّل -وهو قول السيد الخوئي- فيكون إجراء الأصول ترخيصاً قطعياً في المخالفة، فتتم المنجزية.

وهذا الكلام تامّ، ولكنه لا يتم في مورد، وهو ما إذا كانت الجزئية قربيّة، فيدور الأمر بين التقيد بالوجود بشرط القربة، وبين العدم، فتمكنه المخالفة القطعيّة بأن يأتي بالتسليم لا بقصد القربة؛ لأنّه ليس مصداقاً للجزء ولكنه مصداق للمانع. فيكون العلم الإجمالي منجزاً لتعارض الأصول في الأطراف، ومقتضى المنجزية تكرار العمل. وهذا يكون في الأجزاء؛ لأنّ الشرط لا يُشترط قصد القربة فيه.

قوله: «بين كونه جزءاً»:

أو شرطاً.



١٤٣ - الدوران بين الأقل والأكثر ١٢

١٤٤٢/٣/٢٣ - الثلاثاء

### ٣ - الأقل والأكثر في المحرمات:

كما قد يعلم إجمالاً بواجبٍ مردّدٍ بين التسعة والعشرة كذلك قد يعلم بجرمة شيءٍ مردّدٍ بين الأقل والأكثر - كما إذا علم بجرمة تصوير رأس الحيوان أو تصوير كامل حجمه -. ويختلف الدوران المذكور في باب الحرام عنه في باب الواجب من بعض الجهات:

فأولاً: وجوب الأكثر هناك كان هو الأشدّ مؤونةً، وأمّا حرمة الأكثر هنا فهي الأخفّ مؤونةً؛ إذ يكفي في امتثالها ترك أيّ جزء، فحرمة الأكثر في باب الحرام تناظر إذن وجوب الأقل في باب الواجب.

وثانياً: إنّ دوران الحرام بين الأقل والأكثر يشابه دوران أمر الواجب بين التعيين والتخير؛ لأنّ حرمة الأكثر في قوة وجوب ترك أحد الأجزاء تخييراً، وحرمة الأقل في قوة وجوب ترك هذا الجزء بالذات تعييناً، فالأمر دائر بين وجوب ترك أحد الأجزاء ووجوب ترك هذا الجزء بالذات. وهذا يشابه دوران الواجب بين التعيين والتخير، لا الدوران بين الأقل والأكثر في الأجزاء أو [٤٤٥] الشرائط. والحكم هو جريان البراءة عن حرمة الأقل، ولا تعارضها البراءة عن حرمة الأكثر، بنفس البيان الذي جرت بموجبه البراءة عن الوجوب التعيني للعتق بدون أن تعارض بالبراءة عن الوجوب التخييري.

#### ٤ - الشبهة الموضوعية للأقل والأكثر:

كما يمكن افتراض الشبهة الحكمية للدوران بين الأقل والأكثر، كذلك يمكن افتراض الشبهة الموضوعية، بأن يكون مردّ الشكّ إلى الجهل بالحالات الخارجية، لا الجهل بالجعل، كما إذا علم المكلف بأنّ ما لا يؤكل لحمه مانع في الصلاة وشكّ في أنّ هذا اللباس هل هو ممّا لا يؤكل لحمه؟ أو لا؟ فتجري البراءة عن مانعيّته، أو عن وجوب تقيّد الصلاة بعدمه بتعبير آخر.

وقد يقال كما عن الميرزا -قدس سره-: إنّ الشبهة الموضوعية للواجب الضمني لا يمكن تصويرها إلّا إذا كان لهذا الواجب تعلّق بموضوع خارجي - كما في هذا المثال - . ولكنّ الظاهر إمكان تصويرها في غير ذلك أيضًا، وذلك بلحاظ حالات المكلف نفسه، كما إذا فرضنا أنّ السورة كانت واجبةً على غير المريض في الصلاة وشكّ المكلف في مرضه؛ فإنّ هذا يعني الشكّ في جزئية السورة، مع أنّها واجب ضمني لا تعلّق له بموضوع خارجي، والحكم هو البراءة.<sup>١</sup>

#### الأقل والأكثر في المحرمات:

إن حصل للفقيه تردد في مسألة حرمة التصوير مثلاً في أنّ موضوع الحرمة تصوير تمام البدن؟ فيجوز تصوير الأجزاء ما لم يتحقق تصوير تمام البدن. أم تصوير الرأس؟ لكونه العضو المهم في البدن مثلاً ولو لم تتمّ البدن. ففي تحديد الأقل والأكثر تارة نلاحظ ذات المتعلق، فلا شكّ أنّ الأقل هو الرأس والأكثر هو تمام البدن؛ لأنّ الرأس موجود موجود في تمام البدن، وهذه ضابطة نسبة الأقل والأكثر. وأخرى نلاحظ الحكم -وهو الحرمة- بأن يكون المراد بالأقل ما كان أقلّ مؤنةً، والمراد بالأكثر ما كان أكثر مؤنةً، فالأقلّ هو حرمة تصوير تمام البدن، والأكثر حرمة تصوير الرأس؛ لأنّ حرمة تصوير مجرد الرأس أكثر مؤنة على المكلف من حرمة تصوير تمام البدن. فالأقل والأكثر بهذا اللحاظ ينعكس.

وقد تعارف عند الأصوليين لكياً يقع التشويش ملاحظة ذات المتعلق بغض النظر عن حيثية الحكم، فيقولون إنّ الأقل تصوير الرأس، والأكثر تصوير تمام البدن. ولا يلحظون حيثية الحكم.

نعم. إنّ كان الحكم وجوبياً لا فرق بين اللحاظين؛ لأنّ وجوب الإتيان بالأكثر أكثر مؤنةً ووجوب الإتيان بالأقل أقل مؤنة؛ لأنّ الأول وجوب للأقل وزيادة.

إذا اتضح ما ذكرناه، ودار الأمر بين حرمة تصوير الرأس وبين حرمة تصوير تمام البدن، أمكن معرفة الحكم بإرجاع الحرمة إلى الوجوب -من باب التوضيح-، فيكون المورد من موارد الدوران بين التعيين وبين التخيير؛ لأنّ

المكلف يقول: إذا كان المحرم تصوير الوجه، وجب عليّ ترك تصوير الوجه تعييناً. وإذا كان المحرم تصوير تمام البدن، وجب عليّ ترك أحد أجزاء البدن بنحو التخيير. فيدور الأمر بين تعيين ترك الوجه وبين التخيير بين تركه وبين ترك غيره. وهو من الدوران بين التعيين وبين التخيير العقليّ، أي: بين الحصة وبين الطبيعيّ. وقد ذكرنا في محله أنّ الجاري عند الدوران بين التعيين والتخيير العقليّ هو البراءة؛ للانحلال الحقيقيّ في بعض الموارد، والانحلال الحكمي في بعضها الآخر.

وفي مقامنا إنّ قلنا إنّ النسبة بينهما نسبة عدم التباين - بأن يؤخذ العضو في تعريف الرأس - فيكون من الانحلال الحقيقيّ؛ لأنّ الأمر إذا دار بين التعيين والتخيير نعلم بالجامع ونشك في الخصوصية. وإنّ قلنا إنّ النسبة بينهما نسبة التباين بلحاظ الملحوظ - كالإطعام والإكرام - فيكون من الانحلال الحكميّ؛ لأنّ البراءة تجري في طرف التعيين ولا تعارض بالبراءة من جهة التخيير، أي: تجري عن وجوب ترك الوجه بعينه، ولا تعارض بالبراءة عن وجوب ترك أحد الأعضاء؛ لأنّ مقتضى إجراء البراءة عن وجوب ترك أيّ عضو هو المخالفة القطعيّة برسم تمام البدن؛ لأنّ المحرم إنّ كان رسم الوجه فقد رسمه، وإنّ كان تمام البدن فقد رسمه.

والمصنف أرجع المطلب إلى حيثية الوجوب وقال إنّ المورد من الدوران التعيين والتخيير، وإنّ لم يكن حقيقةً كذلك؛ لأنّ بين الحرمة وبين وجوب الترك ملازمة، وليس هذا ذاك بعينه. وبعض الأعلام قال لا حاجة إلى التحويل،

بل نعلم بثبوت حرام إمّا تصوير الوجه بعينه وإمّا تصوير تمام البدن بمعنى تصوير الوجه مشروطاً بانضمام باقي البدن. فيدور الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء. ولا نحتاج إلى تحويل الحرمة إلى وجوب الترك ليكون من الدوران بين التعيين والتخيير.

فإذا لم نُرجع المطلب إلى وجوب الترك كان من الأقل والأكثر في الأجزاء، وإذا أرجعناه كان من الدوران بين التعيين والتخيير العقليين.

فإذا بنينا على أنّ الدوران بين التعيين والتخيير لا تجري فيه البراءة - كما يقول العراقي - كان لهذا الإرجاع تأثير في حكم المسألة. ولهذا يفرق العراقي بين الأقل والأكثر في الأجزاء والشرائط وبين التعيين والتخيير بين الحصة والجامع. فيقول بمنجزيته في الحصة والجامع. فإرجاع الحرمة إلى وجوب الترك لا يخلو من إشكال.

### الشبهة الموضوعية للأقل والأكثر:

هنا مطلبان: كبروي وصغروي،

أمّا الكبروي، فبأن يُقال:

كما قد يتصور دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشبهات الحكمية، يمكن تصويره في الشبهات الموضوعية. وما تقدمت أمثلته هو الشبهة الحكمية. فإذا علمنا من حيث الحكم أنّ لبس أجزاء ما لا يؤكل لحمه مانع من الصلاة، ولبس أجزاء ما لا يؤكل لحمه ليس مانعاً من الصلاة. فلا شبهة من جهة الحكم. وإنّما التردد من جهة الشبهة الموضوعية: أهذا الجلد من حيوان مأكول

اللحم؟ أم لا؟ فإن كان من مأكول اللحم لم يجب تقييد الصلاة بعدمه؛ لأنّه ليس بمانع، وإن كان من غير مأكول اللحم فلا بدّ من تقييد الصلاة بعدمه كما تُقيّد بعدم باقي الموانع؛ لأنّ المانعية - بخلاف الشرطيّة - ليست انحلائيّة. وإذا كانت انحلائية كان الشك في المانعية شكّا في تقيّد زائد. فيدور الأمر بين الأقل والأكثر: أيجب تقييد الصلاة بعدم الثياب التسعة؟ أم يجب تقييدها بالعاشر أيضاً؟

فيأتي البحث السابق من الانحلال الحقيقي؛ لأنّ مرجع المانعية إلى شرطية العدم.

وهذا المطلب واضح.

وأما الصغرويّ - وهو المقصود هنا - فبأن يُقال:

متى يحصل الدوران بين الأقل والأكثر في الشبهة الموضوعيّة؟ ذكرنا في ضابط البراءة في الشبهات الموضوعيّة أنّ المولى إذا قال: «تجب القراءة» كان لنا حكم - وهو الوجوب - وكان لنا متعلق - وهو القراءة -، ولا متعلق للمتعلق هنا. وإذا قال: «يحرم لبس ما لا يؤكل لحمه» كان لنا حكم ومتعلق، ومتعلق للمتعلق. ومرجع القضية إلى: «ما لا يؤكل لحمه يحرم لبسه» بتقديم الموضوع. ويقول الميرزا النائيني: يمكن تصوير الدوران بين الأقل والأكثر في الشبهة الموضوعية إذا لاحظنا منشأ الشك والتردد في متعلق المتعلق. أمّا إن كان منشأ الشك في المتعلق فلا يمكن تصوير الشبهة الموضوعيّة؛ لأنّ المكلف إذا شكّ في فعله جرت قاعدة الاشتغال. فإذا قال له المولى: «تجب القراءة» وشكّ في

أنّ عدم إخراج جوهر الصوت قراءة؟ أم لا؟ كان الشكّ شكّا في الامتثال وجرت قاعدة الاشتغال.

بل يظهر من النائني في كلام آخر: لا يعقل الشكّ في المتعلق من حيث إنّ فعل المكلف. بل الشكّ يكون لأمر خارج عن فعله.

وفي قبالة قد يُقال: يمكن تصوير الدوران بين الأقل والأكثر حتى للمتعلق، كما إذا قال الشارع: «تجب السورة في حال عدم المرض، وأمّا في المرض فلا يجب إلا الحمد»، فشكّ المكلف في أنّه مريض؟ أم لا؟ كان من الدوران بين الأقل والأكثر في الشبهة الموضوعيّة للشكّ في المتعلق، وكان مجرى للبراءة؛ لأنّه لا يُحرز اشتغال العهدة بالسورة.

ولكن هذا الكلام لا يرد على النائني؛ لأنّا تارة نقول: مدعى النائني عدم إمكان تصوير الدوران بين الأقل والأكثر في المتعلق ولو لمنشأ خارج عن المتعلق - كالمريض - وأخرى نقول: مدعى النائني عدم إمكان تصوير الدوران بين الأقل والأكثر بنحو يكون مصب الشكّ نفس المتعلق لا الأمر الخارجي. وفي هذا المثال مصب الشكّ قيد للوجوب، لا المتعلق. فقيد وجوب السورة هو الصحة. ومحل كلام الميرزا النائني في رسالة اللباس المشكوك هو الأول. بل يظهر من النائني أنّ المكلف لا يشكّ في فعله؛ لأنّ الشكّ في أنّ عدم إخراج جوهر الصوت قراءة؟ أم لا؟ شكّ في كيفية فعله، لا في فعله.

١٤٤ - الدوران بين الأقل والأثر ١٣

١٤٤٢/٣/٢٤ - الأربعاء

٥- الشكّ في إطلاق دخالة الجزء أو الشرط:

كنا نتكلّم عمّا إذا شكّ المكلف في جزئية شيء أو شرطيته -مثلاً- للواجب، وقد يتفق العلم بجزئية شيء أو دخالته في الواجب بوجهٍ من الوجوه ولكن يشكّ [٤٤٦] في شمول هذه الجزئية لبعض الحالات، كما إذا علمنا بأنّ السورة جزء في الصلاة الواجبة وشككنا في إطلاق جزئيتها لحالة المرض أو السفر، ومرجع ذلك إلى دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر بلحاظ هذه الحالة بالخصوص، فإذا لم يكن للدليل الجزئية إطلاق لها وانتهى الموقف إلى الأصل العملي جرت البراءة عن وجوب الزائد في هذه الحالة، وهذا على العموم لا إشكال فيه.

ولكن قد يقع الإشكال في حالتين من هذه الحالات، وهما: حالة الشكّ في إطلاق الجزئية لصورة نسيان الجزء، وحالة الشكّ في إطلاق الجزئية لصورة تعذّره. وتتناول هاتين الحالتين فيما يلي تباعاً:

أ- الشكّ في الإطلاق لحالة النسيان:

إذا نسي المكلف جزءاً من الواجب فأتى به بدون ذلك الجزء، ثمّ التفت بعد ذلك إلى نقصان ما أتى به: فإن كان للدليل الجزئية إطلاق لحال النسيان



اقتضى ذلك بطلان ما أتى به؛ لأنّه فاقد للجزء، من دون فرقٍ بين افتراض ارتفاع النسيان في أثناء الوقت وافتراض استمراره إلى آخر الوقت، وهذا هو معنى أنّ الأصل اللفظي في كلّ جزءٍ يقتضي ركنيته، أي بطلان المركّب بالإخلال به نسياناً.

وأما إذا لم يكن للدليل الجزئية إطلاق وانتهى الموقف إلى الأصل العملي فقد يقال بجواز اكتفاء الناسي بما أتى به؛ لأنّ المورد من موارد الدوران بين الأقلّ والأكثر بلحاظ حالة النسيان، والأقلّ واقع والزائد منفيّ بالأصل.

وتوضيح الحال في ذلك: أنّ النسيان تارةً يستوعب الوقت كلّهُ، واخرى يرتفع في أثناءه.

ففي الحالة الأولى لا يكون الواجب بالنسبة إلى الناسي مردّداً بين الأقلّ والأكثر، بل لا يحتمل التكليف بالأكثر بالنسبة اليه؛ لأنّ الناسي لا يكلف بما نسيه [٤٤٧] على أيّ حال. بل هو يعلم إمّا بصحة ما أتى به، أو بوجوب القضاء عليه، ومرجع هذا إلى الشكّ في وجوب استقلالٍ جديدٍ وهو وجوب القضاء، فتجري البراءة عنه حتى لو منعنا من البراءة في موارد دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين.

وأما في الحالة الثانية فالتكليف فعليّ في الوقت، غير أنّه متعلّق إمّا بالجامع الشامل للصلاة الناقصة الصادرة حال النسيان، أو بالصلاة التامة فقط. والأول معناه اختصاص جزئية المنسيّ بغير حال النسيان، والثاني معناه إطلاق

الجزئية لحال النسيان، والدوران بين وجوب الجامع ووجوب الصلاة التامة تعييناً هو من أنحاء الدوران بين الأقل والأكثر، ويمثّل الجامع فيه الأقل، وتمثّل الصلاة التامة الأكثر، وتجري البراءة وفقاً للدوران المذكور.

ولكن قد يقال - كما في إفادات الشيخ الأنصاري وغيره - بأنّ هذا إنّما يصحّ فيما إذا كان بالإمكان أن يكلف الناسي بالأقلّ، فإنّه يدور عنده أمر الواجب حينئذٍ بين الأقل والأكثر، ولكنّ هذا غير ممكن؛ لأنّ التكليف بالأقلّ إنّ خُصّص بالناسي فهو محال؛ لأنّ الناسي لا يرى نفسه ناسياً، فلا يمكن لخطابٍ موجّهٍ إلى الناسي أن يصل اليه. وإن جعل على المكلف عمومًا شمل المتذكّر أيضاً، مع أنّ المتذكّر لا يكفي منه الأقلّ بلا إشكال. وعليه فلا يمكن أن يكون الأقلّ واجباً في حقّ الناسي، وإنّما المحتمل إجزؤه عن الواجب.

فالواجب إذن في الأصل هو الأكثر ويشكّ في سقوطه بالأقلّ، وفي مثل ذلك لا تجري البراءة.<sup>١</sup>

تارة يكون الشك في أصل ثبوت الجزئية أو أصل ثبوت الشرطية - وهو ما تقدم البحث عنه في المطالب السابقة - وأرى تُحرز الجزئية أو الشرطية ونشك في إطلاق الجزئية لبعض الحالات، كما إذا علمنا أنّ السورة جزء في الصلاة الواجبة وشككنا أنّ هذه الجزئية مطلقة لفرض المرض؟ أم لا؟ فيحصل لنا

الشكّ في إطلاق الجزئية ومرجع الشكّ في الإطلاق إلى الشكّ في الأقل والأكثر بلحاظ حال معينة؛ إذ يصح لنا أن نقول: إذا صار المكلف مريضاً فنشك أن الواجب عليه المركب الأقل؟ أم الأكثر؟ وهذا الشك تارة يعالج بالرجوع إلى الأصل اللفظي وأخرى بالرجوع إلى الأصل العملي:

أمّا الرجوع إلى الأصل اللفظي فبأن نرجع إلى دليل الجزئية لنرى هل له إطلاق لحال المرض؟ فنتمسك بإطلاقه ونعلم بوجود الأكثر. أم ليس له إطلاق - كما إذا لم يكن في مقام البيان من هذه الجهة أو لم يكن دليلاً لفظياً بل لبّياً - ؟ فلا إطلاق لنرجع إليه وتصل النوبة إلى الأصل العملي. وأمّا الرجوع إلى الأصل العملي فيأتي فيه الأبحاث السابقة من الانحلال الحقيقي أو الانحلال الحكمي.

غايته أنه قع البحث بينهم في موردين:

#### ١ - مورد النسيان:

إذا نسي المكلف السورة في الصلاة فصلّى من دونها، وبعد الفراغ التفت إلى نسيانه، فلا بد من الرجوع إلى دليل جزئية المنسي: فإن كان له إطلاق حتى لصورة النسيان - وهو معنى ركنية الجزء -، تبين عدم طابقة المأتي به للمأمور به وعدم إجزائه عنه؛ لأنّ المركب عدم عند عدم جزئه. ولا فرق بين أن يكون النسيان مستوعباً لتمام الوقت وبين أن لا يكون كذلك؛ لأنّ المأتي به على كل تقدير غير مطابق للمأمور به.

وإن لم يكن له إطلاق دار الأمر بين الأقل والأكثر، وجرت البراءة عن الزائد للانحلال الحقيقي أو الحكمي.

هذا كله مرّ، وهناك تفصيل بالنسبة إلى القضاء، فنقول:

المكلف المطالب بطبيعي الصلاة بين الحدين -مثلاً- تارة يستوعب نسيانه تمام الوقت، فلا يكون المورد من الدوران بين الأقل والأكثر؛ لأنّ الأكثر - وهو وجوب المركب مع السورة - مما يقطع المكلف بعدم وجود تكليف فعليّ به؛ إذ التكليف مشروط بالقدرة، وهو غير قادر على تحقيق الطبيعي بين الحدين. فيكون المورد من العلم الإجمالي بأنّ جزئية السورة من حيث الحكم الوضعي إمّا أن تكون ثابتة وإمّا أن لا تكون ثابتة. فعلى تقدير عدم ثبوت الجزئية فما أتى به صحيح؛ لأنّ الناسي لا جزئية له، وعلى تقدير ثبوتها فيجب عليه القضاء؛ لأنّ ما كان ثابتاً في الحدين هي الصلاة التامة. والقضاء تابع للأداء. فيعلم إجمالاً بصحة المأتي به أو وجوب القضاء عليه. وهذا العلم الإجمالي غير منجز؛ لأنّ أحد طرفيه ترخيصي لا تنجيزي. فمرجع العلم الإجمالي إلى الشكّ في وجوب القضاء. وهو وجوب استقلالي جديد، تجري فيه البراءة. فليس المورد من الدوران بين الأقل والأكثر حتى يأتي فيه النزاع. توضيح ذلك أنّ في المطلب تهافتاً؛ إذ فرض أولاً القطع بعدم وجوب الأكثر، ثمّ فرض الشكّ في ثبوت الجزئية. فكيف يُقال: نشكّ في ثبوت الجزئية مع القطع بعدم إمكان خطاب الناسي المستوعب نسيانه للوقت بالصلاة التامة؟

فينبغي أن يُقال: نقطع بعدم إطلاق الجزئية ونقطع بعدم القضاء وصحة الصلاة.

ولكن هذا الكلام غير صحيح؛ إذ تارة نبحث عن الحكم التكليفيّ وأخرى عن الحكم الوضعيّ. وما قلنا بأنّه مقطوع بعدم وجوب الأكثر من حيث الحكم التكليفيّ؛ إذ في دوران الأمر بين وجوب الأقل وبين وجوب الأكثر نلاحظ الحكم التكليفيّ، فنقول: من حيث الحكم التكليفي نقطع بعدم فعلية لوجوب الأكثر؛ لعدم القدرة؛ لأنّ التكليف غير جادّ. ولكن لا مانع من إطلاق الحكم الوضعيّ حتى بالنسبة إلى الناسي. فيقال: السورة جزء بالنسبة إلى الناسي؛ لأنّ هناك ملاكًا لا يتحقق إلا بالسورة.

فإذا كان الشخص ناسيًا لكون المال الذي بيده مال الغير، لا يُقال له: يحرم عليك التصرف، ولكن لا مانع من الحكم الوضعيّ كثبوت الضمان. فلا تهافت بين المطلبين.

هذا كله إذا كان النسيان مستوعبًا للوقت. وأخرى لا يكون النسيان مستوعبًا للوقت - كما إذا كان ملتفتًا إلى وجوب السورة، ولكن أخر صلاته حتى نسي وجوبها فصلى من دونها - فحيث إنّ المكلف كان قادرًا على إيجاد طبيعي الصلاة بين الحدين، لا يأتي في حقّه ما ذكرناه في المورد السابق، بل يكون المورد من الدوران بين الجامع وبين الخصوصية ببيان أنّ التكليف وإن كان فعليًا في الوقت، إلا أنّه يحصل الشكّ في المقام، والشكّ ناشئ من إطلاق الجزئية وعدم إطلاقها. فمن حيث التكليف الفعلي لا محذور عقليًا

في إمكان تكليفه بالمركب التام. ولكن من حيث الحكم الوضعي نحتمل أن يرى الشارع المكلف في حال النسيان غير المستوعب لا إطلاقاً لدليل الجزئية بالنسبة إليه. فإن كانت الجزئية مطلقة لحال النسيان نعلم أن متعلق الوجوب طبيعي الصلاة التامة على كل حال. وإن لم تكن مطلقة كان متعلق الوجوب الصلاة الناقصة في حال النسيان أو الصلاة التامة في حال التذكر.

فبعضهم يرى أن هناك أمرين ووجوبين، كما في الأمر بالقصر بالنسبة إلى المسافر والأمر بالتمام بالنسبة إلى الحاضر، فيكون السفر والحضور من خصوصيات الوجوب لا من خصوصيات الواجب، وبعضهم يرى أن هناك وجوباً واحداً، فيكون السفر والحضر من خصوصيات الواجب لا الوجوب. ومقامنا من هذا القبيل. والصحيح أنه ليس لنا تكليفان وأمران، بل هناك أمران بأحد متعلقين. فيتردد الأمر بين الجامع وبين الخصوصية. فيكون من الدوران بين الأقل والأكثر؛ لأن الخصوصية فيها مؤونة فهي الأكثر.

**إشكال:** ذهب الشيخ الأعظم -قدس سره- إلى أن الناسي لا يمكن تكليفه بالأقل حتى يدور الأمر بين الأقل والأكثر. وإنما يصح الدوران بينهما إذا احتملنا إمكان خطاب الناسي بالأقل، مع أنه لا يخاطب به؛ لأن الشارع إذا أراد أن يأتي بتكليف مختص بالناسي، فإما أن يكون موضوع هذا التكليف هو "الناسي" فلا معنى لخطابه؛ لأن فعلية التكليف بفعلية الموضوع، ولا تمكن فعلية الموضوع؛ لأن الناسي لا يلتفت إلى كونه ناسياً. وإما أن يكون "المطلق" فلازمه أن المتذكر يكون مخاطباً بالأقل. وهذا خلف خطابه بوجوب الأكثر.

فليس المورد من الدوران بين الأقل والأكثر بل من العلم بخطاب الناسي  
بالأكثر. بل يكون من الشك في الإجزاء والمسقطية. وقد ثبت في محله أنّ  
الأصل عدم الإجزاء.

١٤٥ - الدوران بين الأقل والأكثر ١٤

١٤٤١/٣/٢٥ - الخميس

والجواب: إنّ التكليف بالجامع يمكن جعله وتوجيهه إلى طبيعيّ المكلف، ولا يلزم منه جواز اقتصار المتدّكر على الأقلّ؛ لأنّه جامع بين الصلاة الناقصة [٤٤٨] المقرونة بالنسيان والصلاة التامة، كما لا يلزم منه عدم إمكان الوصول إلى الناسي؛ لأنّ موضوع التكليف هو طبيعيّ المكلف، غاية ما في الأمر أنّ الناسي يرى نفسه آتياً بأفضل الحصّتين من الجامع؛ مع أنّه إنّما تقع منه أقلّهما قيمة، ولا محذور في ذلك.

وهذا الجواب أفضل ممّا ذكره عدد من المحقّقين في المقام من حلّ الإشكال وتصوير تكليف الناسي بالأقلّ بافتراض خطابين: أحدهما متكفّل بإيجاب الأقلّ على طبيعيّ المكلف، والآخر متكفّل بإيجاب الزائد على المتدّكر؛ إذ نلاحظ على ذلك أنّ: الأقلّ في الخطاب الأول هل هو مقيد بالزائد؟ أو مطلق من ناحيته؟

أو مقيد بلحاظ المتدّكر ومطلق بلحاظ الناسي؟

أو مهمل؟

والأول خلف؛ إذ معناه عدم كون الناسي مكلفاً بالأقلّ.



والثاني كذلك؛ لأنّ معناه كون المتذكّر مكلفًا بالأقل وسقوط الخطاب الأول بصدور الأقلّ منه.

والثالث رجوع إلى الخطاب الواحد الذي ذكرناه، ومعه لا حاجة إلى افتراض خطابٍ آخر يخصّ المتذكّر.

والرابع غير معقول؛ لأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد في عالم الجعل تقابل السلب والإيجاب فلا يمكن انتفاؤهما معًا.

وعلى هذا الأساس فالمقام من صغريات دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر، فيلحقه حكمه من جريان البراءة عن الزائد.

بل التدقيق في المقارنة يكشف عن وجود فارقٍ يجعل المقام أحقّ بالبراءة من حالات الدوران المذكور، وهو أنّ العلم بالواجب المرّد بين الأقلّ والأكثر قد يدعى كونه في حالات الدوران المذكور علمًا إجماليًا منجزًا. [٤٤٩]

وهذه الدعوى لئن قُبِلت في تلك الحالات فهناك سبب خاصّ يقتضي رفضها في المقام، وعدم إمكان افتراض علمٍ إجماليٍّ منجزٍ هنا، وهو: أنّ التردّد بين الأقلّ والأكثر في المقام إنّما يحصل للناسي بعد ارتفاع النسيان، والمفروض أنّه قد أتى بالأقلّ في حالة النسيان، وهذا يعني أنّه يحصل بعد امتثال أحد طرفيه، فهو نظير أن تعلم إجماليًا بوجوب زيارة أحد الإمامين بعد أن تكون قد زرت أحدهما، ومثل هذا العلم الإجمالي غير منجزٍ بلا شكٍّ؛ حتّى لو كان التردّد فيه بين المتباينين فضلًا عمّا إذا كان بين الأقلّ والأكثر. وخلافًا لذلك حالات

الدوران الاعتيادية، فإنّ التردّد فيها يحصل قبل الإتيان بالأقلّ، فاذا تشكّل منه علم إجمالي كان منجزاً.<sup>١</sup>

**جواب الإشكال:** ويمكن الجواب عن اعتراض الشيخ الأعظم بأنّ الإشكال إنّما نشأ من فرض الحاجة إلى خطاب مستقل للناسي يختلف عن خطاب المتذكّر، المستلزم لفرض تعدد الجعل. فذاك الخطاب المختص بالناسي ما موضوعه؟ والحال أنّ تصوير تكليف الناسي بالأقلّ بخلا المتذكّر لا يتوق على وجود جعلين، بل يمكن تصوير ذلك بجعل واحد، فتخلص من المشكلة. فيمكن التوصل بخطاب واحد موضوعه المكلف العاقل، ومتعلقه الجامع بين الأقل في فرض النسيان وبين الأكثر في فرض التذكر. فيكون التذكر والنسيان قيدين في الواجب، لا في الوجوب. وناسي السورة يلتفت إلى هذا الخطاب، والمفروض أنّه حقق الأقلّ، وإنّ كان -من جهة نسيانه- يتوهم الإتيان بالفرد الأكمل، ولكنّ هذا التوهم لا أثر له.

**جواب آخر:** وذكر المصنف في تقريراته<sup>٢</sup> جواباً آخر، وهو أنّ هناك خطاباً واحداً وهو وجوب الإتيان بما تذكّر المكلف من الأجزاء على المكلف. فإنّ تذكر العشرة تمت صلاته، وإنّ تذكر التسعة صحت صلاته. فلا حاجة إلى تصوير الجامع بين الصلاة التامة وبين الصلاة الناقص منها هذا الجزء، وبين

<sup>١</sup> الحلقة الثالثة: ص ٤٤٧-٤٤٩

<sup>٢</sup> البحوث: ج ٥: ص ٣٦٩

الصلاة الناقص منها الجزء الآخر، وبين الصلاة الناقص منها الجزء الثالث، وهكذا.

**جواب الآخوند:** والجواب الآخر ما ذكره الآخوند والميرزا النائيني من أنّ تصوير تكليف الناسي بالأقل ممكن عن طريق تعدد الجعل بمتعم الجعل. فهنا خطابان: الخطاب الأوّل موضوعه طبيعي المكلف ومتعلقه الأقل. والخطاب الثاني يتكفل بإيجاب الزائد على الأقل على المتذكر. فيقول: يجب على المتذكر أن يأتي بالأجزاء الأخرى. وبهذين الخطابين يندفع إشكال الشيخ؛ لأنّه ردد الخطابين بين ما موضوعه الناسي وبين ما موضوعه المتذكر، وجعل الناسي موضوعاً للخطاب بالأقل. ونحن جعلنا موضوع الخطاب بالأقل طبيعي المكلف. ولا يرد علينا كفاية الأقل من المتذكر؛ لأنّا افترضنا وجود جعل آخر، وهو وجوب الإتيان بما زاد على الأقل على المتذكر. فيكون الخطاب الثاني متمماً للجعل.

فالاختلاف في وجود خطابين أو خطاب واحد.

**الإشكال على جواب الآخوند:** نسبة الجعل الأوّل - وهو الأقل - إلى الجعل الثاني - وهو الأكثر -:

إمّا أن تكون نسبة التقيد، بمعنى أنّ المولى بعد الأمر بالأقل يوجب تقييد هذا الأقل بالزائد سواء كان ناسياً أم متذكراً،

وإمّا أن تكون نسبة لا بشرط من جهته. نظير نسبة الصلاة إلى الأجنبي غير المضّر،

وإمّا أن تكون نسبة التقيد بلحاظ المتذكر والإطلاق بلحاظ الناسي،  
وإمّا أن يكون مهملاً.

وكل هذه الاحتمالات مشكلة؛

أمّا الأوّل فلأنّه خلف ما نبحت فيه؛ لأنّ معناه خطاب الناسي بالأكثر،  
والمفروض أنّ البحث في تصوير تكليف الناسي بالأقل. فكيف يُفرض خطاب  
الناسي بالأكثر؟ فهو رجوع إلى كلا الشيخ.

وأمّا الثاني فلأنّه يستلزم تكليف المتذكر بالأقل، ومتى جاء بالأقل سقط  
الخطاب الأوّل. والحال أنّنا نعلم أنّه إذا أتى بالأقل لم ينفعه؛ إذ لا بد من  
الإتيان بالأكثر. والمفروض أنّ الأقل لا بشرط من جهة الأكثر.

ولكن قد يُجاب هنا بأنّا أثبتنا وجوب الأكثر بالخطاب الثاني لا الأوّل. والأوّل  
لا يتكفل إلا جعل الوجوب لطبيعي المكلف. والأوّل لا بشرط من جهة  
الزيادة. ولكن لا يستطيع الاكتفاء بالأقل؛ للخطاب الآخر. فلا محذور في  
سقوط الخطاب الأوّل بعد وجود الخطاب الثاني.

ويمكن تعميق هذا الكلام بأنّا نتكلم عن الواجب الارتباطي. وفي الواجب  
الارتباطي نعلم بأنّ المتذكر يجب عليه الإتيان بالأكثر -أي: الأقل بقيد  
الزائد-. فالإتيان بالأقلّ ليس امتثالاً لشيء. فلا تكليف بالأقل حتى يُقال:  
إذا أتى بالأقل فقد حقق الامتثال الأوّل. ولهذا لا يدعي الآخوند هذا الفرض  
بل يدعي الفرض الآتي.

وأما الثالث فلائّه وإنّ لم يرد شيء من الإشكاليين السابقين، إلا أنّه رجوع إلى الخطاب الواحد؛ لأنّ لنا أقلّ مقيدًا بالزائد بالنسبة إلى المتذكر. فالمتذكر مطالب بالحصة التامة. والناسي مطالب بالأقل من غير التقييد بالزائد. وبعد هذا التقييد لا حاجة إلى الخطاب الثاني -وهو خاطب المتذكر بوجوب الزائد-

نعم. قد يُقال: جيء بالخطاب الثاني تقييدًا لمتعلق الخطاب الأوّل في حق المتذكر. فهو خطاب مع تقييد. لا خطاب مع تقييد وخطاب آخر. فلا يدعي الآخوند تعدد الخطاب.

ولكن يقول المصنف: إذا أمكن الوصول إلى النتيجة بخطاب واحد فما وجه فرض تعدد الجعل؟ فجوهر كلامكم هو الاختلاف في المتعلق. فيمكن أن يتوسل المولى بخطاب واحد مع وحدة المتعلق -وهو الجامع-. فلا حاجة إلى هذا الخطاب الآخر.

ولهذا قال: ما ذكرنا أفضل مما ذكروا، لم يخطئ كلامهم. وقد ذكرنا في محله باحتمال أولويّة ما ذكره الآخوند مما ذكره المصنف؛ إذ لا وجه لأولويّة تعدد المتعلق من تعدد الجعل. ومن جهة أخرى إذا لاحظنا الطريقة العقلائية في مقام التقنين رأيناهم يتوسلون بتعدد الجعل لا الجوامع الانتزاعية. وذكرنا أنّ بحث الآخوند ثبوتي في مقام رد إشكال الشيخ، لا إثباتي.

وأما الرابع فلأنّ الإهمال في وعاء التشريع غير معقول؛ إذ المولى يعرف حدود الملاك وما هو دخیل فيه. وعلى طبق الملاك تنقذح إرادته. فإمّا أن يكون الجزء دخیلاً في الملاك، وإمّا أن يكون عدمه دخیلاً فيه، وإمّا أن يكون لا بشرط. فلا یخلو حال هذا الشيء من كونه بشرط شيء أو بشرط لا أو لا بشرط. والمفروض أنّ المولى في مقام جعل الحاكي عن الملاك لا الجعل الصوريّ. وهذا الجعل لا يمكن أن يكون مهملاً.

ثم حتى لو بنينا على منجزية الدوران بين الأقل والأكثر في بحثنا خصوصية توجب عدم المنجزية، وهي أنّ العلم الإجمالي الحاصل للناسي حاصل له بعد الامتثال. وهذا العلم غير منجز؛ لأنّه قد أتى بأحد الطرفين. وقد ذكرنا أنّ الكلف إذا علم إجمالاً بثبوت تكليف إمّا في طرف أتى به وإمّا في طرف لم يأت به، لم تجر البراءة عن الأوّل. وهو نظير الإطعام والشكّ بعد ذلك في وجوب الإطعام أو الصيام. فالمرور من الشبهة البدوية لعدم القضية المنفصلة واختلال الركن الأوّل.

١٤٦ - الدوران بين الأقل والأكثر ١٥

١٤٤٢/٣/٢٧ - السبت

### ب- الشك في الإطلاق لحالة التعذر

إذا كان الجزء جزءًا حتى في حالة التعذر، كان معنى ذلك أنّ العاجز عن الكلّ المشتمل عليه لا يطالب بالناقص، وإذا كان الجزء جزءًا في حالة التمكن فقط فهذا يعني أنّه في حالة العجز لا ضرر من نقصه، وأنّ العاجز يطالب بالناقص. والتعذر تارة يكون في جزء من الوقت، وأخرى يستوعبه.

ففي الحالة الأولى يحصل للمكلف علم إمّا بوجوب الجامع بين الصلاة الناقصة حال العجز والصلاة التامة، أو بوجوب الصلاة التامة عند ارتفاع العجز؛ لأنّ جزئية المتعذر إن كانت ساقطة في حال التعذر فالتكليف متعلق بالجامع، وإلا كان متعلقًا بالصلاة التامة عند ارتفاع التعذر، وتجري البراءة حينئذٍ عن وجوب الزائد وفقًا لحالات الدوران بين الأقل والأكثر.

ويلاحظ أنّ التردد هنا بين الأقل والأكثر يحصل قبل الإتيان بالأقلّ، خلافًا لحال الناسي؛ لأنّ العاجز عن الجزء يلتفت إلى حاله حين العجز. [٤٥٠]

وفي الحالة الثانية يحصل للمكلف علم إجمالي إمّا بوجوب الناقص في الوقت، أو بوجوب القضاء إذا كان للواجب قضاء؛ لأنّ جزئية المتعذر إن كانت

ساقطة في حال التعذر فالتكليف متعلق بالناقص في الوقت، وإلا كان الواجب القضاء، وهذا علم إجمالي منجز.

وليُعلم أنّ الجزئية في حال النسيان أو في حال التعذر إنّما تجري البراءة عند الشكّ فيها إذا لم يكن بالإمكان توضيح الحال عن طريق الأدلة المحرزة، وذلك بأحد الوجوه التالية:

أولاً: أن يقوم دليل خاصّ على إطلاق الجزئية أو اختصاصها، من قبيل حديث: «لا تُعاد الصلاة إلا من خمس».

ثانياً: أن يكون للدليل الجزئية إطلاق يشمل حالة النسيان أو التعذر فيؤخذ بإطلاقه، ولا مجال حينئذٍ للبراءة.

ثالثاً: أن لا يكون للدليل الجزئية إطلاق؛ بأن كان مجملاً من هذه الناحية وكان للدليل الواجب إطلاق يقتضي في نفسه عدم اعتبار ذلك الجزء رأساً، ففي هذه الحالة يكون دليل الجزئية مقيداً لإطلاق دليل الواجب بمقداره، وحيث إنّ دليل الجزئية لا يشمل حال التعذر أو النسيان فيبقى إطلاق دليل الواجب محكّماً في هاتين الحالتين ودالاً على عدم الجزئية فيهما.<sup>١</sup>

## ٢- مورد التعذر:



إذا تعذر على المكلف الجزء أو الشرط - كالقيام؛ حيث ورد: «لا صلاة لمن لم يقم صلبه» - وشك في أنّ شرطية القيام مطلقة حتى لحال التعذر؟ بمعنى أنّ الشارع يرى دخالة هذا الفعل في تحقق الملاك، والمشروط عدم عند عدم شرطه، فيسقط التكليف عند عدم القدرة بلحاظ الحكم التكليفيّ. نعم. قد يكون لثبوت المركب أثر - وهو وجوب القضاء مثلاً - . أم تختص الشرطية بحال القدرة؟ فمع العجز لا إطلاق للجزئية أصلاً. فما يُطالب به المكلف هو الأجزاء المقدورة. فيجب عليه الإتيان بالمركب الناقص؛ لأنّه قادر على الإتيان به.

والمبحوث هنا هو الحكم الوضعي لا التكليفيّ. والمشهور بينهم رجوع المطلب إلى الدوران بين الأقل والأكثر؛ لأنّه يشكّ في أنّ عهده اشغلت - بلحاظ الحكم الوضعي - بالصلاة التامة؟ أم الصلاة الناقصة؟ فيقال: الأقلّ مما هو متيقن على كل تقدير والزائد مشكوك فتجري البراءة عن وجوب الزائد؛ للانحلال الحقيقي أو الحكمي.

إلا أنّ المصنف خالف وفصل بين التعذر المستوعب للوقت وبين التعذر غير المستوعب للوقت، فهنا فرضان:

**فرض عدم الاستيعاب:** إذا حصل للمكلف تعذر في أول الوقت وشكّ في حال التعذر أنّه مخاطب بوجوب الأكثر؟ أم بوجوب الأقل؟ فيقول المكلف: إنّ كانت الجزئية مطلقة فما هو متعلق التكليف الصلاة التامة. وإن لم تكن مطلقة لحال التعذر فما هو مصب للخطاب هو الجامع. فهناك خطاب واحد

موضوعه المكلف ومتعلقه الصلاة التامة المقرونة بالقدرة أو الناقصة المقرونة بالتعذر. فيكون التكليف مصبًا للجامع. فيدور الأمر بين أن التكليف للجامع؟ أم للحصة؟ فعلى تقدير جعله على الجامع فهو مطالب بالأقل. وعلى تقدير جعله على الحصة فتشتغل العهدة بالصلاة التامة.

فيأتي الانحلال الحقيقي أو الحكمي كما قال المشهور.

**إشكال:** التمسك بالبراءة في المقام خلاف الامتنان؛ لأنها توجب على المكلف الإتيان بالعمل الآن. فبعدم إطلاق الجزئية أو الشرطية لحال التعذر يجب عليه الإتيان بالصلاة عن جلوس مثلاً. وهو نحو من الكلفة. بخلاف ما لو لم تجر البراءة؛ إذ لم يكن حينئذٍ عليه شيء.

**جوابه:** هذا الإشكال لا يأتي في مقامنا؛ لأنّ تعذره غير مستوعب للوقت؛ لأنه قد يجب عليه الإتيان بالأكثر بعد ساعة. أمّا إجراء البراءة فهو في قوة التخيير؛ لأنها تخيّر بين الصلاة الآن والانتظار إلى ارتفاع العذر. ومن الواضح أنّ التخيير أسهل من التعيين.

نعم. لو دار الأمر بين المطالبة بالصلاة الناقصة وبين عدم المطالبة بشيء في صورة استيعاب التعذر للوقت وعدم وجود دليل على القضاء، صح ما ذكرتم؛ لأنه على تقدير الإطلاق لا شيء عليه، وعلى تقدير جريان البراءة يجب الإتيان بالأقل. وقد يُقال: مفاد البراءة التوسعة، وهذا تضيق.

**فرض الاستيعاب:** إذا استوعب التعذر الوقت، ووُجد دليل على لزوم القضاء، فلا يعلم المكلف: الجزئية والشرطية لا إطلاق لها لفرض التعذر فيجب عليه

الإتيان بالصلاة الناقصة في الوقت. أم مطلقة فما اشتغلت به العهدة وضعًا هو الصلاة التامة، غايته أنه غير قادر على الأداء، ولكنه قادر على القضاء؛ لصدق الفوت ووجود دليل على وجوب القضاء عند الفوت - كما في الصوم-. فيدور الأمر بين المتباينين -وهما الأداء والقضاء-. ومقتضى منجزية العلم الإجماليّ الجمع بين الصلاة الناقصة في الوقت، وبين الصلاة التامة خارج الوقت.

والمشهور لم يفرقوا بين صورتَي الاستيعاب وعدمه، وقالوا بدوران الأمر بين الأقل والأكثر، ببيان أنّ الشارع إمّا أن يرى إطلاق الجزئية حتى لفرض التعذر، فيكون المجعول على المكلف الصلاة التامة ولو خارج الوقت، وإمّا ألا يرى إطلاقها فالمجعول هو الجامع بين الصلاة التامة المقرونة بالقدرة وبين الصلاة الناقصة المقرونة بالعجز. وإذا كان المجعول هو الجامع فما هو مكلف به الصلاة الناقصة. فيقول المكلف: في حال التعذر إمّا مطالب بالصلاة الناقصة وإمّا بالصلاة التامة. فيدور الأمر بين الصلاة الناقصة وبين الصلاة التامة، والجاري البراءة عن الزائد. ومرجع العلم الإجماليّ المدعى هو الدوران بين الأقل والأكثر. وليس من المتباينين؛ إذ ليس معنى القضاء إلا الصلاة التامة.

والمصنف يقول: في المقام خصوصية توجب اندراج المورد في العلم الإجماليّ الدائر بين متباينين، وهي خصوصية الدوران بين القضاء والأداء؛ إذ الأداء يستلزم خصوصية زائدة وهي كون الصلاة في الوقت، والقضاء متقيدة بكونها خارج الوقت. وهذه الخصوصية من الخصوصيّات التي تدخل في العهدة؛ لأنّ

الوقت من شروط الواجب. فيدور الأمر بين الصلاة الناقصة بشرط شيء وبين الصلاة الناقصة بشرط شيء آخر. فيدور الأمر بين المتباينين. نعم. لو كان كلاهما في الوقت أو كلاهما خارج الوقت كان الشك في الزائد. فالمورد من العلم الإجمالي بين المتباينين، لا الانحلال الحقيقي.

وحاول بعضهم أن يقول بالانحلال الحكمي؛ لأن العلم الإجمالي بين الأداء والقضاء ليس منجزاً لأن الطرفين طويلين - كما ذكرنا في مثال الدوران بين الوفاء بالدين وبين وجوب الحج-؛ لأن الشك في وجوب القضاء مسبب عن الشك في الأداء. فإذا ثبت التأمين عن الأداء وأنه غير واجب، وجب القضاء. ومقتضى إجراء البراءة عن الأقل ارتفاع الشك في وجوب القضاء.

ولكن هذا محل إشكال؛ إذ مبني على أن موضوع وجوب القضاء مطلق التأمين عن الأداء. أمّا إن قلنا: موضوع وجوب القضاء فوت الفريضة التي اشتغلت بها عهدة المكلف، وإنما يجب عليه القضاء إذا كان ما اشتغلت به عهدة المكلف الصلاة التامة. وإجراء البراءة عن وجوب الناقص لا يثبت اشتغال العهدة بالصلاة التامة؛ لأنه أصل مثبت. فليس المورد من الأطراف الطولية. ويتعمق كلام المصنف.

**الأصل اللفظي:** هذا كله علاج المطلب بلحاظ الأصل العملي، ولكن قد توجد أدلة تنقح حال الجزئية أو الشرطية إطلاقاً أو تقييداً. وهنا ثلاثة طرق لحل المطلب بلحاظ الأصل اللفظي:

١ - قيام دليل خاص على إطلاق الجزئية أو الشرطية أو عدم إطلاقها، نظير: «حديث لا تعاد» الذي مفاده أنّ الجزئية إنّ كانت فيما عدا الخمسة كان المكلف معذورًا في ألا يأتي به. وإنّ كانت من الخمسة كانت الجزئية مطلقة. والتمسك بهذا الحديث متوقف على مقدمات كثيرة:

منها شموله للعجز كما يشمل النسيان، وذهب المشهور إلى عدم شموله للترك عن تعمّد ولو للعجز، خلافًا لجمع - كالسيد السيستاني -.

ومنها شموله وإطلاقه بلحاظ المستثنى، والتمسك به لإثبات إطلاق الجزئية بلحاظ المستثنى وعدم إطلاق الجزئية بلحاظ المستثنى منه، متوقف على كون المتكلم في مقام البيان من جهة الخمسة.

ومنها نظر الحديث إلى الجعل لا إلى مقام الامتثال، فقد تكون الجزئية مطلقة ولا يجب على المكلف الإعادة مع ذلك.

٢ - قيام دليل على جزئية الجزء نظير: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، فإنّ كان له إطلاق وكان المتكلم في مقام البيان استفدنا الإطلاق لفرض التعذر والنسيان.

٣ - الرجوع إلى دليل الواجب نظير: ﴿أقيموا الصلاة﴾؛ فإنّه مطلق، سواء كان مع القيام أم لا. وهذا متوقف على وجود إطلاق في دليل الواجب وعلى صدق الطبيعة بانتفاء هذا الجزء، فمن ليس قادرًا على الركوع والسجود قد يُقال نقصانهما يضر بصدق المركب، بخلاف مثل التشهد.

وإن كان هناك إطلاق في الواجب وفي الجزئية فقد يقال بالتهافت؛ لأن مقتضى إطلاق الجزئية عدم وجوب الإتيان بالصلاة، ومقتضى إطلاق دليل وجوب الصلاة وجوب الإتيان بها. والمصنف أجاب بتقدم دليل الجزئية على دليل الواجب؛ لأن دليل الواجب مطلق: أقيموا الصلاة سواء كان بفتحة الكتاب أم لا، ودليل الجزئية يعالج موضوع دليل الوجوب تخصيصاً أو حكومةً.

والمحققون على الحكومة؛ للنظر، ولغوية دليل الجزئية لولا دليل الواجب؛ لأن الجزئية فرع وجوب المركب.

قوله: «يحصل قبل الإتيان بالأقل»: فيأتي النزاع المذكور في الأقل والأكثر.

١٤٧ - أدلة الاستصحاب ١

١٤٤٢/٣/٢٨ - الأحد

الأصول العملية - ٣

الاستصحاب

أدلة الاستصحاب.

الاستصحاب أصل أو أمانة؟

أركان الاستصحاب.

مقدار ما يثبت بالاستصحاب.

عموم جريان الاستصحاب.

تطبيقات. [٤٥٢-٤٥٣]

أدلة الاستصحاب

الاستصحاب قاعدة من القواعد الأصولية المعروفة، وقد تقدم في الحلقة السابقة الكلام عن تعريفه والتميز بينه وبين قاعدة اليقين وقاعدة المقتضي والمانع.

والمهم الآن استعراض أدلة هذه القاعدة، ولما كان أهم أدلتها الروايات فسنعرض فيما يلي عددًا من الروايات التي استدل بها على الاستصحاب كقاعدة عامة:

الرواية الأولى: رواية زرارة قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: «يا زرارة، قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن والقلب وجب الوضوء». قلت: فإن حرك على جنبه شيء ولم يعلم به؟ قال: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء

من [٤٥٤] ذلك أمر بَيِّن، وإِلَّا فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وَضُوئِهِ، وَلَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ، وَإِنَّمَا تَنْقُضُهُ بِيَقِينٍ آخَرَ»<sup>١</sup>.

هنا اصطلاحات:

**الاستصحاب القهقري:** يقين فعلي في زمان متأخر، وشك في زمان متقدم، وجر اليقين المتأخر إلى الزمان المتقدم. كما إذا كان في الساعة الثانية ظهرًا على يقين من طهارة ثوبه، وشك في كون صلاته في الساعة الثانية عشر ظهرًا مع طهارة الثوب.

وهذا على عكس الاستصحاب المتعارف.

**قاعدة اليقين:** وتسمى بالشك الساري، وهي فيما إذا تيقن المكلف بشيء في زمان ثم تزلزل يقينه السابق بأن ارتفع اليقين بالشك الساري. كما إذا كان له يقين بطهارة ثوبه في الساعة الثانية عشر ظهرًا. ثم عرض له ما يوجب التشكيك في هذا اليقين من رأس - كما إذا تبين فسق المخبر بالطهارة -.

**قاعدة المقتضي والمانع:** إذا أحرز المكلف المقتضي وشك في وجود مانع عن تحقق المقتضى، يدعى أنّ الشك لا يُعتدّ به بناء على قاعدة المقتضي والمانع. فإذا اقتربت الورقة من النار وشككنا في أنّ الورقة رطبة بحيث لا تحترق؟ أم لا؟ لا يُعتنى - بناء على هذه القاعدة - باحتمال المانع.



وفي كلّ من هذه القواعد الثلاث كلام من حيث تماميّة الدليل عليها من سيرة أو نص.

ثم إنّ المصنف لم يبحث عن تعريف الاستصحاب، ولا عن التمسك بالعقل والسيرة والإجماع، وإنّما بدأ مباشرة بالاستدلال بالروايات على الاستصحاب.

### صحيحة زرارة الأولى:

هي رواية مضمرة، فيأتي فيها بحث اعتبار المضمرات. وقد بحثنا السند في الكفاية، فلا نعيد.

### وفي كلام زرارة سؤالان:

سؤال في صدر الرواية عن وجوب الوضوء بعد الخفقة والخفقتين. وهو إمّا أن يقصد بهذا السؤال الشبهة المصدّاقية وإمّا أن يقصد به الشبهة الحكمية؛ ففيه تصوران:

الأوّل: يعرف زرارة ما هو النوم كمفهوم أُخذ في مرحلة الحكم الشرعيّ -وهو الناقضية- فلا إشكال له في حدود الناقض، وإنّما يسأل عن الخفقة والخفقتين. أتحقّق الناقض؟ أم لا؟ فيسأل عن شبهة مصدّاقية: أهذا مصداق للناقض؟ الثاني: له شبهة مفهومية أو حكمية في حدود النوم المأخوذ في موضوع الأثر، أيّشمل الخفقة والخفقتين؟ أم لا؟ فأجابه الإمام -عليه السلام- بأنّ موضوع الناقضية هو نوم خاصّ، وهو نوم العين والأذن والقلب بحيث لا يلتفت إلى شيء، وليس مجرد نوم العين مثلاً ناقضاً.

وذهب كثير من الأعلام إلى أنّ جواب الإمام -عليه السلام- ناظر إلى الثاني دون الأوّل. وذهب بعض إلى نظره إلى الأوّل. وهذا لا يهمننا فعلاً.

سؤال آخر: بعد تحديد النوم الناقض، هنا شبهة مصداقية: إذا حُرِّكَ بجنبه شيء وهو لم يلتفت إلى ذلك، أصدق الناقض على هذا؟ أم لا؟ فأجاب الإمام -عليه السلام-: لا يجب عليه الوضوء بمجرد هذا، بل لا بد من الاستيقان بالنوم. وإن لم يجرى من ذلك أمر بين فهو على يقين من وضوئه ولا ينقضه بالشكّ.

ولا إشكال في تضمّن قوله: «وإلا فإنّه على يقين» على معنى الشرطيّة. فلا بد من وجود جواب للشرطيّة. وقد ذهب المشهور إلى أنّ جملة الشرط هي: «وإن لم يستيقن أنّه قد نام» المستفادة من قوله: «حتى يستيقن أنّه قد نام». فلا نزاع بين المشهور في تحديد جملة الشرط. وإنّما النزاع في جواب الشرط. وهنا ستة احتمالات:

**الاحتمال الأوّل:** جواب الشرط: «ولا تنقض اليقين أبداً بالشكّ». فمرجع الجملة الشرطية إلى: «فإن لم يستيقن أنّه قد نام لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ». أما قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» فمعتضة، وإمّا متممة للشرط وإمّا ممهّدة للجواب.

أمّا التتميم فبمعنى: «إن لم يستيقن أنّه قد نام، والمفروض أنّه على يقين من وضوئه، فلا ينقض اليقين بالشكّ».

وأما التمهيد فبمعنى: «إن لم يستيقن أنه قد نام فبما أنه على يقين من وضوئه فلا ينقض اليقين أبدًا بالشك».

والجامع بين الاحتمالين أن جواب الشرط هو: «لا تنقض اليقين أبدًا بالشك».

**الاعتراض على الاحتمال الأول:** ذكر الشيخ الأعظم أنه أضعف الاحتمالات؛ لدخول الواو على ما ادّعي كونه جوابًا للشرط، وهو غير جائز. على أن «إنه على يقين» لا يصلح متممًا؛ إذ الفاء لا تدخل على الشرط ولا على ما هو من شؤون الشرط.

**الاحتمال الثاني:** ما ذهب إليه السيد الخميني خلافًا للمشهور من أن فعل الشرط محذوف، وجواب الشرط محذوف. فليس فعل الشرط «إن لم يكن على يقين»، بل هو: «إن وجب عليه الوضوء»، وجوابه: «لزم نقض اليقين بالشك». فالحاصل: «لا يجب عليه الوضوء حتى يستيقن أنه قد نام، وإن وجب عليه الوضوء لزم نقض اليقين بالشك، والحال أنه لا يُنقض اليقين بالشك أبدًا».

**الاعتراض على الاحتمال الثاني:** ولكن هذا التحليل خلاف المشهور في فهم الرواية ونظائرها في التعبيرات العرفية.

على أن نقض اليقين بالشك ليس مترتبًا على وجوب الوضوء بل على فعل الوضوء. فالمراد بالنقض النقض العملي. والمكلف يسأل: أتوضأ؟ أم لا؟ فما

يترتب عليه النقص العملي ليس جعل وجوب الضوء بل فعل الضوء في الخارج.

وثالثاً: حذف الجواب خلاف الظاهر يحتاج إلى قرائن. وإن أمكن التفصي عن القول بحذف الجواب لا يُلجأ إلى الحذف.

**الاحتمال الثالث:** ما ذهب إليه الآخوند في الكفاية وتبعه المصنف من أنّ الجواب محذوف، أُقيمت علته مقامه. فلنا في الأصل جملة شرطية حُذف جوابها وأُقيمت علة الجواب مكان الجواب، وهو كثير في كلام العرب. حتى أنّ صاحب المغني جعل باباً مستقلاً هكذا استعمال.

منه قوله -تعالى-: ﴿إِنْ تَجَهَّرَ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَ وَأَخْفَى﴾ والحال أنّ الجواب هو: «لا يخفى عليه شيء» أُقيمت علته مقامه.

ومنه قوله -تعالى-: ﴿فَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾، جوابه: «فلا يضر الله شيئاً».

وتطبيقه في المقام: «إن لم يستيقن أنّه قد نام فلا يجب عليه الضوء لأنّه على يقين من وضوئه» حُذف جواب الشرط، وأُقيمت العلة مقامه.

**الاعتراض على الاحتمال الثالث:** الحذف خلاف الأصل.

ولكن يُجاب بأنّه خلاف الأصل ما لم تُقَمَّ قرائن تعيّن المحذوف. وإن كان حذف الجواب متعارفاً - كما ذكرنا - وأُقيمت القرائن الداخلية على بيان المحذوف فلا ضير في التزام الحذف.

واعترض عليه بلزوم التكرار؛ لأنّ الإمام -عليه السلام- قال قبل الجملة الشرطية: «لا يجب عليه الوضوء حتى يستيقن أنّه قد نام». وهذا التكرار محلّ.

وأجيب بأنّ الإخلال المانع من الفصاحة إنّما يلزم لو كان التكرار فعليّاً، لا تقديرياً. فإن كرّر المتكلم اللفظ بوجوده الفعلي ولم يحذف لزم من ذلك التكرار؛ لأنّ التكرار من أوصاف اللفظ. ولذا لا تجد ركافة في هذا الكلام. «لا تكرم زيداً حتى يثبت لك فقره، وإلا فلا تعطه الصدقة».

وقد يعود المستشكل ويقول: ما المراد بتكرار المضمون؟ وقد يُجاب: بأنّه توطئة للكبرى الكلية. وهو عرقيّ.

نعم. قد يُقال: إذا أمكن تحديد جواب الشرط من نفس الكلام من دون الالتزام بالحذف فالأولى مراعاة عدم الحذف.

الاحتمال الرابع: ما ذكره المحقق الأصفهاني من أنّ جواب الشرط: «فإنّه على يقين من وضوئه». يأتي بيانه.

١٤٨ - أدلة الاستصحاب ٢

١٤٤٢/٣/٢٩ - الاثنين

الاحتمال الرابع: ما ذكره المحقق الأصفهاني من أنّ جواب الشرط مذكور غير محذوف، وهو قوله -عليه السلام-: «فإنّه على يقين من وضوئه»، مع تحفّظ

ظهورها في الإخبار. فمفادها: إن لم يستيقن أنه نام فهو على يقين من وضوئه.

وقد تعرّض الآخوند لهذا الاحتمال في الكفاية، وقال لا يمكن المصير إليه؛ لأن مقتضى الشرطية التعليق والترتب، والحال أن كون المكلف على يقين من وضوئه ثابت على كلّ تقدير، سواء استيقن أنه قد نام أم لا. وليس اليقين السابق معلقاً على عدم استيقان النوم. فلا ترتّب بين التالي والمقدّم. فلا تصحّ الجملة الشرطية.

ولكن المحقق الأصفهانيّ حاول علاج هذه المشكلة بمقدمتين:

المقدمة الأولى: ظاهر أدوات الشرط ليس التعليق والتوقف، ولذا لا يثبت المفهوم للجملة الشرطية. فليس التسبيح معلق على مجيء النصر في سورة النصر مثلاً. بل مدلول الجمل الشرطية هو الفرض. والإشكال مبنيّ على فكرة الترتّب.

المقدمة الثانية: يكفي في الجمل الشرطية أيّ ارتباط عرفيّ بين المقدم والتالي؛ لعدم صدق الجملة الشرطية من دون علاقة بين الجزأين. والربط في الجملة الواردة في دليل الاستصحاب كالربط في قولك: «إن كنت بئس العبد فأنت نعم الربّ» و «إذا لم يجرّ زيد فقد جاء أخوه»، ولا ترتّب في مثل هاتين الجملتين. نعم هناك ارتباط مّا، فالشرطية الأولى تدلّ على وجود ربط بين العبد وبين الربّ، وهو النقصان وفي مقابل الكمال، والتخضع أمام الربّ.

والشرطيّة الثاني تدلّ على أنّ المهمّ مجيء أحد الفردين، فإنّ جاء أحدهما تحقق المهمّ.

وفي مقامنا تُرشد الرواية إلى مرتكز عقلائيّ، وهو أنّه لا بدّ من البناء في مقام الجري العملي على اليقين. فإنّ لم تستيقن بالنوم فأنت مستيقن من الوضوء. فإنّ كان يقينك بالنوم فرتبّ عليه الأثر. وإنّ لم يكن يقينك بالنوم فيقينك بالوضوء. فلا بدّ من البناء على اليقين، أيّاً من اليقين كان. فهناك ارتباط بين الجملتين. ولذا قال بعده: «ولا تنقض اليقين بالشكّ».

فنحافظ على ظهور الجملة في بيان العلاقة، من دون حاجة إلى الحذف.

**الاحتمال الخامس:** ما ذكره الأصفهانيّ ولكن بالالتزام بأنّ قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» إنشاء لا إخبار، بأحد تخريجات:

الأوّل: ما ذكره الميرزا النائيني من أنّ هذه الجملة أريد بها «فليعتمد على يقينه السابق بوضوئه». وليس ذلك من باب الإخبار بأنّه على يقين - كما يقول الأصفهانيّ-. ولا نحتاج إلى الحذف.

واعترض السيد الخوئي على هذا التخرّيج بأنّ هذه الجملة اسميّة، ولم يثبت عند العرب استعمال الجملة الاسميّة في الإنشاء الطلبيّ. بل يُعدّ من الأغلاط. فإنّ قلت: «أنت قائم» وأردت به الأمر بالقيام كان غلطاً.

نعم. الجمل الفعلية كـ «قمت» و «تقوم» تُستعمل ويُراد بها الطلب.

والسبب في هذا أنّ ظاهر الجملة الفعلية النسبة الصدوريّة، فيصح استعمالها في طلب الصدور. أمّا الجملة الاسميّة فظاهرة في الاتصاف والهوهويّة والاتحاد

في المصداق. ولا علاقة لها بالصدور. فالتحليل يساعد الاستقراء في عدم كون ذلك صحيحًا.

وبناءً على هذا قال إنّ كلمات الفرج التي تُقرأ في القنوت وورد فيها: ﴿وسلام على المرسلين﴾ يُشكل الإتيان بها؛ لأنّ المصلّي إنّ أراد الحكاية عن آية قرآنية فلا كلام لنا معه، وإنّ أراد التحيّة كان كلامًا مع آدمي، والسلام على النبيّ -صلى الله عليه وآله- إنّما ساغ لورود النصّ. وإنّ أراد الدعاء فلم يصحّ؛ لعدم ثبوته في فصيح الكلام.

وقد تعرض السيد السيستاني إلى هذا المطلب في الاستصحاب<sup>١</sup>.  
الثاني: المولى يعتبر ويتعبّد بكونه على وضوء. فليس المراد الإخبار بل الاعتبار والتعبّد باليقين. ومقتضى التعبّد باليقين وجوب ترتيب الأثر عليه، كما اعتبر المولى خبر الثقة علمًا. فليس الملحوظ اليقين السابق، بل هو يقين اعتباري. وهذا ما ذكره صاحب المنتقى والسيد السيستاني؛ إذ لا معنى للقول بأنّه على يقين والحال أنّه شاكّ. وعلى هذا يكون الاستصحاب أمانةً.

الثالث: كالاتّصال الثاني ولكن يُلاحظ اليقين بنحو المرآة إلى المتيقن. فمفاد الاستصحاب التعبّد بالمتيقن لا باليقين.  
ففي الاحتمال الخامس ثلاثة توجيهات.

الاحتمال السادس: الجواب هو عبارة عن مجموع جملتين: «فإنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشكّ»، من دون حذف. ومعناه أنّه إذا لم



يستيقن أنّه قد نام، فالمفروض أنّه على يقين من وضوئه، واليقين لا يُنقض بالشكّ. فجواب الشرط قياس مؤلف من صغرى وكبرى. ونتيجة القياس بقاؤه على وضوئه.

ونُسب هذا إلى النائي في الكلمات، وإنّ لم نجده في كلماته. فبقارن وانظر أيّ الاحتمالات هو الصحيح؟ المصنف يختار الثالث -وهو ما ذهب إليه الآخوند-.

**دلالة الرواية على قاعدة المقتضي:** لم يستبعد بعض الأعلام -كالمحقق الإيرواني- أن تكون الرواية ناظرة إلى قاعدة المقتضي والمانع، ببيان أنّ في صدرها فرض كون المكلف على وضوء، والوضوء له اقتضاء للطهارة الحديثة ما لم يحصل مانع. فمتى فرض وجود الغسلتين والمسحتين ولم نعلم بتحقيق المانع منه فهو على طهارة. فالمكلف في الرواية يشكّ في المانع عن تأثير المقتضي في مقتضاه، والشارع قال: لا تلتفت إلى احتمال المانع ما لم تُحرزه. فيكفي اليقين بالمقتضي لترتيب الأثر، ولا حاجة إلى إحراز عدم المانع. وهذا تطبيق قاعدة المقتضي.

والمحقق الإيرواني ركّز على أنّ السائل حينما قال: «ينام وهو على وضوء» ناظر إلى السبب -وهو الغسلتان والمسحتان- لا المسبب -وهو الطهارة-. ولو كان ناظرًا إلى المسبب لتحقق الأثر ولم يكن له علاقة بقاعدة المقتضي والمانع؛ إذ قاعدة المقتضي متوقفة على عدم العلم بالمسبب، بل اليقين بالسبب

والشكّ في المانع. فذكر في نهاية النهاية والأصول في الأصول قرائنه على ذلك. فتأمل.

**تعميم الرواية:** سلمنا نظر الرواية إلى الاستصحاب، إلا أنّه وقع إشكال بينهم في إطلاق الرواية لغير باب الوضوء؛ لأنّ مورد الرواية هو الوضوء. واليقين الذي تكلمت عنه الرواية اليقين بالوضوء. لا من باب أنّ المورد لا يخصّص الوارد، بل لعدم إحراز عموم الوارد. فتارة نفرغ عن عموم الوارد وإطلاقه، ونبحث عن صلاحية المورد لتخصيص الوارد. وأخرى لا يكون المورد عامًّا أو مطلقًا كما في المقام؛ حيث إنّ الرواية محتفة بقرائن داخلية توجب عدم إحراز الإطلاق.

من القرائن قوله -عليه السلام-: «لا حتى يستيقن أنّه قد نام» وقوله -عليه السلام-: «على يقين من وضوئه» فاللام في قوله: «ولا تنقض اليقين أبدًا بالشكّ» لا يُحرز كونها لام جنس. بل ظاهرة في لام العهد المشير إلى اليقين الخاصّ. والعرف إذا أُلقي عليه هذا الكلام يفهم اللام لام عهد. ولو لم يكن هذا هو الظاهر فلا أقلّ من عدم إحراز الإطلاق. فلا تنفعنا الرواية في ذلك. ولعلّه لهذا الظهور لم يُنقل لأحد من المتقدمين ولا من المتأخرين قبل والد الشيخ البهائيّ الاستدلال على الاستصحاب بالأخبار. بل والد البهائيّ أوّل من تمسك بالاستصحاب، مع أنّ الأصحاب دوّنوا هذه الروايات. فهذا يؤكّد عدم فهمهم الجنس، بل العهد.

ولذا ذهب بعض كبار المتأخرين إلى عدم ثبوت قاعدة الاستصحاب.

وحاول كل من تمسك بالرواية أن يُجيب عن هذه المشكلة. ذكر المصنف في  
تقريراته سبعة أجوبه، وناقشها إلا واحدًا. وغيره ذكر أكثر من ذلك.  
يأتي الكلام عن القرائن.

وتقريب الاستدلال: أنّه حكم ببقاء الوضوء مع الشكّ في انتقاضه تمسّكاً بالاستصحاب، وظهور التعليل في كونه بأمرٍ عرفيٍّ مركوزٍ يقتضي كون الملحوظ فيه كبرى الاستصحاب المركوزة، لا قاعدة مختصة باب الوضوء، فيتعيّن حمل اللام في اليقين والشكّ على الجنس، لا العهد إلى اليقين والشكّ في باب الوضوء خاصّة.

وقد تقدم في الحلقة السابقة تفصيل الكلام عن فقه فقرة الاستدلال وتقريب دلالتها وإثبات كليتها. فلاحظ.

الرواية الثانية: وهي رواية أخرى لزرارة كما يلي:

١ - قلت: أصاب ثوبي دم رعاف - أو غيره - أو شيء من منّي، فعلمت أثره إلى أن أصيب له من الماء، فأصببت وحضرت الصلاة، ونسيت أنّ بثوبي شيئاً، وصلّيت، ثمّ إنّي ذكرت بعد ذلك.

قال: «تعيد الصلاة وتغسله».

٢ - قلت: فإنّي لم أكن رأيت موضعه، وعلمت أنّه قد أصابه، فطلبتَه فلم أقدر عليه. فلمّا صلّيت وجدته.

قال: «تغسله وتعيد الصلاة».

٣ - قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً، ثم صليت فرأيت فيه.

قال: «تغسله ولا تعيد الصلاة».

قلت: ولم ذلك؟

قال: «لأنك كنت على يقينٍ من طهارتك ثم شككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين [٤٥٥] بالشك أبداً».

٤ - قلت: فإني قد علمت أنه قد أصابه، ولم أدر أين هو؟ فأغسله.

قال: «تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقينٍ من طهارتك».

٥ - قلت: فهل عليّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟

قال: «لا، ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك».

٦ - قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة.

قال: «تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضعٍ منه ثم رأيته، وإن لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على الصلاة؛ لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك. فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك».

وتشتمل هذه الرواية على ستة أسئلةٍ من الراوي مع أجوبتها، وموقع الاستدلال ما جاء في الجواب على السؤال الثالث والسادس، غير أنّنا سنستعرض فقه الأسئلة الستّة وأجوبتها جميعًا؛ لِمَا لذلك من دخلٍ في تعميق فهم موضعي الاستدلال من الرواية.

ففي السؤال الأول يستفهم زرارة عن حكم مَنْ علم بنجاسة ثوبه ثمّ نسي ذلك وصلى فيه وتذكّر الأمر بعد الصلاة، وقد أفتى الإمام بوجوب إعادة الصلاة؛ لوقوعها مع النجاسة المنسيّة، وغسل الثوب.

وفي السؤال الثاني سأل عمّن علم بوقوع النجاسة على الثوب ففحص ولم يشخّص موضعه، فدخل في الصلاة باحتمال أنّ عدم التشخيص مسوّغ للدخول [٤٥٦] فيها مع النجاسة ما دام لم يصبها بالفحص.

وقوله: «فطلبته ولم أقدر عليه» إنّما يدلّ على ذلك، ولا يدلّ على أنّه بعدم التشخيص زال اعتقاده بالنجاسة؛ فإنّ عدم القدرة غير حصول التشكيك في الاعتقاد السابق، ولا يستلزمه.

وقد أفتى الإمام بلزوم الغسل والإعادة؛ لوقوع الصلاة مع النجاسة المعلومّة إجمالاً.

وفي السؤال الثالث افترض زرارة أنّه ظنّ الإصابة ففحص فلم يجد، فصلى فوجد النجاسة، فأفتى الإمام بعدم الإعادة، وعلّل ذلك بأنّه كان على يقينٍ من الطهارة فشكّ، ولا ينبغي نقض اليقين بالشكّ.

وفي السؤال الرابع سأل عن حالة العلم الإجمالي بالنجاسة في الثوب، وأجيب  
بلزوم الاعتناء والاحتياط.

وفي السؤال الخامس سأل عن وجوب الفحص عند الشك، وأجيب بالعدم.<sup>١</sup>

أجيب عن الاعتراض على تعميم الرواية بعدة وجوه:

**الجواب الأول:** ما أشار إليه الآخوند في الكفاية من أن الأصل في اللام لام  
الجنس، ومقتضاه إرادة جنس اليقين المساوق للعم، الاستغراق. ومجرد  
سبقالوضوء قبل ذلك لا يوجب رفع اليد عن ظهور اللام في الجنس وحملها  
على العهد؛ لكمال الملاءمة بين لام الجنس وبين ذكر المورد. وإنما يُرفع اليد  
عنا لأصل في صورة عدم الملاءمة بينه وبين ما احتفّ به.  
وهذا الجواب مبني على أثالة الجنس في اللام، أو استفادة الجنس من سياق  
الرواية على الأقل.

**الجواب الثاني:** ما أوجب وهم الخصوصية هو قوله: «فإنه على يقين من  
وضوئه»، ولكن «من وضوئه» ليس متعلقًا باليقين حتى يوجب تخصيص  
اليقين؛ فإن في الجملة تقديمًا وتأخيرًا، وأصلها: «فإنه من وضوئه على يقين»؛  
لأن "اليقين" يتعدى بالباء لا بـ "من". فيُراد بـ "من" تقدير الكون الناقص،

وأصل الجملة: «فإنه كائن من وضوئه على يقين»، وهو في كلام العرب كثير: «فإنه على سلامة من دينه» و «فإنه على بصيرة من أمره».

فالكلام قياس من الشكل الأول حده الأوسط هو اليقين. فلا موجب لتوهم العهدية في اليقين.

**الجواب الثالث:** بناء على كلام الآخوند في تحليل جواب الشرط سبقت جملة «فإنه على يقين من وضوئه» مساق التعليل، ومقتضى التعليل التعميم. ولو كان المراد خصوصية في تطبيق الاستصحاب للزم كون المدعى عين العلة، وهذا خلف كون التعليل بكبرى كلية. فطبيعة التعليل أن يؤتى بكلام يعم المورد وغيره. ولو قلنا بالعهدية لكان العلة بسعة المعلل.

ونوقش بأن غاية ما يقتضيه التعليل كون العلة أوسع، ويكفي في إشباعه أن تكون الكبرى ناظرة إلى قاعدة عامة في باب الوضوء، غير مختصة بالشك في النوم، بل عامة للشك في النوم وللشك في غيره.

**الجواب الرابع:** مقتضى التعليل بأمر مرتكز وهو «من كان على يقين من شيء وشك في بقاءه بنى على بقاءه»، وهي نكتة ارتكازية يبني عليها العقلاء عند الشك في البقاء ولو لغلبة بقاء ما يحدث. فإذا علل الدليل أمراً بالكبرى الارتكازية كان ذلك إحالة إلى المرتكز. والمرتكز لا يرى موضوعية للوضوء. فنرجع في السعة والضيق إلى المرتكز.

وهذا متوقف على دعوى وجود ارتكاز عقلائي يرى الاستصحاب والبناء على الحالة السابقة.



وثانيًا لا بد من التزام بسعة المرتكز في جميع الموارد؛ فإن لم يبن المرتكز على الاستصحاب مع قيام منشأ عقلائي على الخلاف لا بد من الالتزام بعدم حجية الاستصحاب معه. وهكذا في جميع الموارد التي لا يعمل المرتكز فيها بالاستصحاب.

والسيد الخوئي في الاستدلال على الاستصحاب أنكر السيرة، وفي صحيحة زرارة قال بأنها إشارة إلى مرتكز. واستشكله المصنف - كما في البحوث - ونقل جواب السيد الخوئي ولم يقتنع به. فراجع.

**الجواب الخامس:** العرف المتلقي للرواية يفهم أن الشارع بنى على اليقين من باب أن لليقين نحوًا من الاستحكام. فمناسبة الحكم للموضوع من القرائن العرفية التي توجب استظهار عموم القاعدة. والعرف إذا أُلقي إليه النص لا يرى خصوصية للوضوع، بل يرى الموضوعية - بحسب مناسبات الحكم والموضوع - لليقين.

**الوجه السادس:** استدل السيد الخوئي بلفظة "أبدًا" الدالة على التعميم لنفي اختصاص الرواية بخصوص باب الوضوء. وذكر الشيخ المظفر أيضًا هذا الوجه.

هذا ما يتعلق بوجوه الاستدلال بالرواية لإثبات التعميم، ولو بمجموعها.

### الرواية الثانية:

وهي مضمرة أيضًا. والاستدلال تارة بجواب السؤال الثالث، وأخرى بجواب السؤال السادس.

الاستدلال بالمقطع الثالث: في هذا المقطع أربع احتمالات ناشئة من حيثيتين: حيثية الحاصل بعد الفحص وحيثية كون الموجود نفس المتفحص عنه؛ إذ تارة يحصل له من الفحص العلم بعدم النجاسة وأخرى لا يحصل له العلم. وعلى كل من الاحتمالين: إما أن يعلم بأن النجاسة نفس النجاسة التي فحص عنها، وإما ألا يعلم بأنها نفسها.

قوله: «باحتمال أن عدم التشخيص مسوّغ للدخول» إلى آخره: في قبال الشك الساري، بأن يزول علمه بالإصابة بعد الفحص وعدم الوجدان.

قوله: «وفي السؤال السادس»: تارة يكون الشك في كون الرطوبة نجاسة، وأخرى في عروض النجاسة في الصلاة أو قبل الصلاة. فأَي الحالتين منظور الرواية؟ والمصنف حملها على الفراغ من النجاسة. وقال بأن جريان الاستصحاب بلحاظ الأجزاء السابقة والتطهير في الأثناء لباقي أجزاء الصلاة؛ لأن الطهارة من الخبث ليست شرطاً في الآفات المتخللة بين الأجزاء، بخلاف الطهارة من الحدث.

وهذا المقطع هو الموضوع الأول للاستدلال، وفي بادئ الأمر يمكن طرح أربع فرضياتٍ في تصوير الحالة التي طرحت في هذا المقطع:

الفرضية الأولى: أن يفرض حصول القطع بعدم النجاسة عند الفحص وعدم الوجدان، وحصول القطع عند الوجدان بعد الصلاة بأنّ النجاسة هي نفس ما فحص عنه ولم يجده أوّلاً.

وهذه الفرضية غير منطبقةٍ على المقطع جزماً؛ لأنّها لا تشتمل على شكٍّ لا قبل الصلاة ولا بعدها، مع أنّ الامام قد افترض الشكّ وطبّق قاعدةً من قواعد الشكّ.

الفرضية الثانية: أن يفرض حصول القطع بعدم النجاسة عند الفحص كما سبق، والشكّ عند وجدان النجاسة بعد الصلاة في أنّها تلك، أو نجاسة متأخّرة.

وهذه الفرضية تصلح لإجراء الاستصحاب فعلاً في ظرف السؤال؛ لأنّ المكلف على يقينٍ من عدم النجاسة قبل ظنّ الإصابة فيستصحب. كما أنّها تصلح لإجراء قاعدة اليقين فعلاً في ظرف السؤال؛ لأنّ المكلف كان على يقينٍ من الطهارة بعد الفحص وقد شكّ الآن في صحّة يقينه هذا.

الفرضية الثالثة: عكس الفرضية السابقة، بأن يفرض عدم حصول القطع بالعدم عند الفحص، وحصول القطع عند وجدان النجاسة بأنّها ما فحص عنه. وفي [٤٥٧] مثل ذلك لا يمكن إجراء أيّ قاعدةٍ للشكّ فعلاً في ظرف السؤال؛ لعدم الشكّ، وإنّما الممكن جريان الاستصحاب في ظرف الفحص والإقدام على الصلاة.

الفرضية الرابعة: عكس الفرضية الأولى، بافتراض الشكّ حين الفحص وحين الوجدان. ولا مجال حينئذٍ لقاعدة اليقين؛ إذ لم يحصل شكّ في خطأ يقينٍ سابق، وهناك مجال لجريان الاستصحاب حال الصلاة وحال السؤال معاً.

ومن هنا يعرف أنّ الاستدلال بالمقطع المذكور على الاستصحاب موقوف على حمله على إحدى الفرضيتين الأخيرتين، أو على الفرضية الثانية مع استظهار إرادة الاستصحاب.

[... ٤٥٨-٤٥٧ ...]

وأما تفصيل الكلام في موقعي الاستدلال فيقع في مقامين:

المقام الأول: في الموقع الأول، والكلام فيه في جهات:

الأولى: إنّ الظاهر من جواب الإمام تطبيق الاستصحاب، لا قاعدة اليقين؛ وذلك لأنّ تطبيق الإمام لقاعدةٍ على السائل متوقّف على أن يكون كلامه ظاهراً في تواجد أركان تلك القاعدة في حالته المفروضة، ولا شكّ في ظهور

كلام السائل في تواجد أركان الاستصحاب من اليقين بعدم النجاسة حدوثاً والشك في بقائها. وأما تواجد أركان قاعدة اليقين فهو متوقف على أن يكون قوله: «فنظرت فلم أر شيئاً» مفيداً لحصول اليقين بعدم النجاسة حين الصلاة بسبب الفحص وعدم الوجدان، وأن يكون قوله: «فرأيت فيه» مفيداً لرؤية نجاسة يشك في كونها هي المفحوص عنها سابقاً. مع أنّ العبارة الأولى ليست ظاهرة عرفاً في افتراض حصول اليقين حتى لو سلمنا ظهور العبارة الثانية في الشك. [٤٥٩]

الجهة الثانية: أنّ الاستصحاب هل أجري بلحاظ حال الصلاة، أو بلحاظ حال السؤال؟

وتوضيح ذلك: أنّ قوله: «فرأيت فيه» إن كان ظاهرًا في رؤية نفس ما فحص عنه سابقًا فلا معنى لإجراء الاستصحاب فعلاً، كما أنّ قوله: «فنظرت فلم أر شيئاً» إذا كان ظاهرًا في حصول اليقين بالفحص فلا معنى لجريانه حال الصلاة. [... ٤٦٠ ...]

الجهة الثالثة: إنّنا إذا افترضنا كون النجاسة المكشوفة معلومة السبق، وأنّ الاستصحاب إنّما يجري بلحاظ حال الصلاة فكيف يستند في عدم وجوب الإعادة إلى الاستصحاب؟ مع أنّه حكم ظاهريّ يزول بانكشاف خلافه، ومع زواله وانقطاعه لا يمكن أن يرجع إليه في نفي الإعادة.

وقد أجب على ذلك تارةً بأنّ: الاستناد إلى الاستصحاب في عدم وجوب الإعادة يصحّ إذا افترضنا ملاحظة كبرى مستترّة في التعليل، وهي إجزاء امتثال الحكم الظاهري عن الواقع. وأخرى بأنّ: الاستناد المذكور يصحّ إذا افترضنا أنّ الاستصحاب أو الطهارة الاستصحابية بنفسها تحقّق فردًا حقيقيًا من الشرط الواقعي للصلاة، بأن كان الشرط الواقعي هو الجامع بين الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية، إذ بناءً على ذلك تكون الصلاة واجدةً لشرطها حقيقيّةً.

البحث في المقطع الأول من الاستدلال، وهو السؤال الثالث وجوابه.

والكلام فيه من جهات:

بيان الفرضيات المحتملة في نظر هذا السؤال، الناشئة من أن المكلف إما بفحصه يحصل له قطع، وإما ألا يحصل له قطع. وعلى كل حال فالنجاسة التي رآها بعد الصلاة إما أن تكون نفس التي فحص عنها وإما أن يحتمل كونها غيرها. فالفرضيات الأربع. وفي كل منها نسأل أهى مجرى للاستصحاب؟ أم لقاعدة اليقين؟ ومتى محل جريان الأصل؟ قبل الدخول في الصلاة؟ أم بعد الصلاة ووقت السؤال؟

**الفرضية الأولى:** إذا حصل له القطع بالفحص قبل الصلاة، وبعد الصلاة حصل له قطع بأن النجاسة التي وجدها هي التي كان يفحص عنها. فلا شك في البين أصلاً. فلا معنى لإجراء أي أصل يعالج الشك.

**إبطال الفرضية الأولى:** هذه الفرضية باطلة؛ لأن في الجواب اقتراضاً للشك؛ حيث ورد: «لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت».

**الفرضية الثانية:** أن يحصل القطع بعدم النجاسة عند الفحص - كما سبق - وبعد الصلاة لا يقطع بأن هذه النجاسة هي التي كان يفحص عنها. بل يشك في كونها غيرها. فلا مجرى لقاعدة تعالج الشك قبل الصلاة؛ حيث إنه ليس له شك في ذلك الطرف.

وهذه الفرضية يمكن أن تكون مجرى لقاعدة اليقين ببيان أن المكلف كان له يقين قبل الدخول في الصلاة بعدم وجود النجاسة. ولكن بعد الفراغ من الصلاة ووجدانه نجاسة على ثوبه، تزلزل يقينه السابق بعدم وجود نجاسة حين الدخول في الصلاة. فالمرور من الشك الساري، وأجرى الإمام -عليه السلام- قاعدة اليقين بعدم الاعتداد بعروض الشك على اليقين.

ويمكن أن تكون مجرى للاستصحاب، بلحاظ أن المكلف قبل الدخول في الصلاة كان له يقينان: يقين بطهارة الثوب قبل ظن الإصابة. ويقين بعد ظن الإصابة والفحص. ولكن اليقين الثاني قد تزلزل، فلا معنى لجريان الاستصحاب بلحاظه. وإنما أجرى الإمام -عليه السلام- الاستصحاب بلحاظ اليقين السابق على ظن الإصابة. فبني على الطهارة الثابتة قبل ظن الإصابة.

فالفرضية الثانية يمكن إجراء قاعدة اليقين فيها بلحاظ اليقين المتأخر، ويمكن إجراء الاستصحاب فيها بلحاظ اليقين المتقدم.

**الفرضية الثالثة:** ألا يحصل القطع بالفحص بعدم النجاسة، ويحصل القطع بأنّ التي وجدها بعد الصلاة هي التي فحص عنها. فليس له شك فعلي بعد الانتهاء من الصلاة. فلا بد من إجراء قاعدة بلحاظ وقت الدخول في الصلاة. وهذه القاعدة لا تكون قاعدة اليقين؛ لأنه قبل ظن الإصابة كان له يقين بعدم النجاسة ولم يتزلزل. بل يمكن جريان الاستصحاب بلحاظه إلى وقت الدخول في الصلاة، وإن تبين بطلان الاستصحاب بعد الصلاة. فكيف تكون الصلاة صحيحة؟ لا بد من أن نقول بإجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي، أو نقول بأن شرط الصلاة هو الطهارة الأعم من الطهارة الواقعية ومن الطهارة الظاهرية. فمن أحرز الطهارة ظاهراً أحرز الموضوع واقعاً.

**الفرضية الرابعة:** أن يفحص ولا يرتفع شكه بالفحص، وبعد الصلاة أيضاً يشك في كون هذه النجاسة عين النجاسة السابقة التي فحص عنها. فلا يمكن أن يكون الجاري قاعدة اليقين؛ لأنه ليس له يقين تزلزل. ويتعين جريان الاستصحاب بلحاظ وقت الدخول في الصلاة ووقت السؤال.

**إبطال الفرضية الثانية:** يمكن الوصول إلى الفرضية الصحيحة بملاحظة جواب الإمام -عليه السلام-. والمستظهر عرفاً من جوابه -عليه السلام- هو الاستصحاب؛ لأن تطبيق أي قاعدة متوقف على أن يكون كلامه في تواجد أركان تلك القاعدة، والاستصحاب متقوم باليقين السابق والشك اللاحق، ونظر جواب الإمام -عليه السلام- إلى الركنين واضح؛ حيث قال: «كنت على يقين من طهارتك ثم شككت».



أما قاعدة اليقين فتتوقف على وجود يقين عرض عليه التزلزل، واحتمال كون النجاسة التي وجدها نفس التي فحص عنها.

فلا بد من حصول الركن الأول -أي: اليقين من الفحص-. والحال أن هذا لا دليل عليه من كلام السائل والإمام -عليه السلام-؛ حيث ورد: «فحص فلم يجد». ففرض حصول يقين بالطهارة خلاف الظاهر ويحتاج إلى مؤنة لا دليل عليها.

وأما الركن الثاني -أي: احتمال كون هذه النجاسة نفس التي فحص عنها- فلا مانع منه.

وبما أن اليقين بعدم النجاسة بعد الفحص يحتاج إلى مؤنة تسقط الفرضية الثانية. فيدور الأمر بين الثالثة والرابعة، وهما مجرى للاستصحاب.

إن قلت: ظاهر الفحص وعدم الوجدان، والدخول بعده في الصلاة أنه تيقن من عدم النجاسة فدخل في الصلاة. وإلا فكيف يدخل في الصلاة مع الشك في الطهارة؟ وإذا تيقن بعدم النجاسة ودخل في الصلاة احتملنا نظر الإمام -عليه السلام- إلى قاعدة اليقين وإلى الاستصحاب. فترجع الفرضية الثانية.

قلنا: لكل من القاعدتين مرجح:

أما مرجح قاعدة اليقين فهو أن للمكلف يقينان: يقين متقدم قبل ظن الإصابة ويقين متأخر بعد ظن الإصابة والفحص. والظاهر من إجراء القاعدة العلاجية لحاظ اليقين المتأخر، ولحاظ اليقين السابق على ظن الإصابة بعيد ومجرد أمر

انتزعه من الرواية، وليس له ذكر في الرواية. فتكون الرواية ناظرة إلى قاعدة اليقين.

وأما مرجح الاستصحاب فأمران:

الأول أن تطبيق الإمام -عليه السلام-: «كنت على يقين ثم شككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» ظاهر في فعلية اليقين؛ لأن العناوين ظاهرة في الفعلية. فالنظر إلى اليقين الفعلي لا اليقين المنتقض.

الثاني ظاهر الجواب أنه في مقام التعليل. والتعليل يقتضي وجود مرتكز يُحال عليه بالتعليل. وقاعدة اليقين ليست ارتكازية، خلافاً للاستصحاب. فحتى لو استظهرنا الفرضية الثانية يمكننا تقريب الاستصحاب؛ لوجود المرجحين.

**إبطال الفرضية الثالثة:** بعد انتفاء الفرضية الثانية نحتمل إحدى الأخيرتين، فنحتمل جريان الاستصحاب بلحاظ حال الدخول في الصلاة، وجريانه بلحاظ حال السؤال. فبعدما انتهينا من عدم حصول القطع بالفحص، إن بنينا على حصول القطع بعد الصلاة بأن هذه عين تلك النجاسة فيتعين نظر الإمام -عليه السلام- إلى الاستصحاب حال الدخول في الصلاة. وإن بنينا على عدم حصول القطع بعد الصلاة أيضاً فيحتمل جريان الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة وبلحاظ حال السؤال. فما هو الظاهر منهما؟ نقول: هذا مبني على حيثيتين:

الأولى: «فرأيت فيه». أهو ظاهر في حصول نفس ما ظنّه؟ فإنّ استظهرنا ظهوره في أنّه وجد عين ما فحص عنه، فلا معنى لإجراء الاستصحاب حال السؤال؛ لأنّه حال السؤال لا شكّ له. بل يتعين إجراء الاستصحاب بلحاظ حال الدخول في الصلاة.

الثانية: «فلم أر شيئاً». أهو ظاهر في حصول اليقين؟ فإنّ كان ظاهرًا في حصول اليقين فلا معنى لإجراء الاستصحاب بلحاظ حال الدخول في الصلاة؛ لأنّه على يقين. بل يتعين جريان الاستصحاب بلحاظ حال السؤال. نعم. لا يمكن حمل العبارتين على اليقين؛ لأنّه رجوع إلى الفرضية الأولى. فإما أن نستظهر اليقين في أحدهما دون الآخر وإما ألا نستظهره في أيّ منهما. تأتي تنمة الكلام.

وفي السؤال السادس يقع الموضوع الثاني من الاستدلال بالرواية، حيث إنّه سأل عمّا إذا وجد النجاسة في الصلاة، فاجيب: بأنّه إذا كان قد شكّ في موضعٍ منه ثمّ رآه قطع الصلاة وأعادها. وإذا لم يشكّ ثمّ رآه رطبًا غسله وبني على صلاته؛ لاحتمال عدم سبق النجس. ولا ينبغي أن ينقض اليقين بالشكّ.

ويحتمل أن يراد بالشكّ الأول صورة العلم الإجمالي، وبالشكّ الثاني المبدوء بقوله: «وإن لم تشكّ» صورة الشكّ البدوي.

ويحتمل أن يراد بالشكّ الأول صورة الشكّ البدوي السابق، ثمّ وجدان نفس ما كان يشكّ فيه، وبالشكّ الثاني صورة عدم وجود شكّ سابق، ومفاجأة النجاسة للمصلّي في الأثناء. ولكلّ من الاحتمالين معزّرات، والنتيجة المفهومة واحدة على التقديرين، وهي أنّ: النجاسة المرئية في أثناء الصلاة إذا علم بسبقها بطلت الصلاة، وإلا جرى استصحاب الطهارة وكفى غسلها وإكمال الصلاة. [٤٥٨]

وقد ادّعي في كلمات الشيخ الأنصاري وقوع التعارض بين هذه الفتوى في الرواية والفتوى الواقعة في جواب السؤال الثالث إذا حملت على الفرضية

الثالثة، إذ في كلتا الحالتين وقعت الصلاة في النجاسة جهلاً إمّا بتمامها - كما في مورد السؤال الثالث - أو بجزءٍ منها، كما في مورد السؤال السادس، فكيف حكم ب صحة الصلاة في الأول وبطلانها في الثاني؟!!

والجواب: أنّ كون النجاسة قد انكشفت وعلمت في أثناء الصلاة قد يكون له دخل في عدم العفو عنها، فلا يلزم من العفو عن نجاسةٍ لم تعلم أثناء الصلاة العفو عن نجاسةٍ علمت كذلك.

هذا حاصل الكلام في فقه الرواية.

[... ٤٥٩ ...]

والصحيح أنّه: لا موجب لحمل قوله: «فرأيت فيه» على رؤية ما يعلم بسبقه؛ فإنّ هذه عناية إضافية تحتاج إلى قرينةٍ عند تعلّق الغرض بإفادتها، ولا قرينة، بل حَذْفُ المفعول بدلاً عن جعله ضميراً راجعاً إلى النجاسة المعهود ذكرها سابقاً يشهد لعدم افتراض اليقين بالسبق. وعليه فالاستصحاب جارٍ بلحاظ حال السؤال.

ويؤيد ذلك أنّ قوله: «فنظرت فلم أر شيئاً» وإن لم يكن له ظهور في حصول اليقين ولكنّه ليس له ظهور في خلاف ذلك؛ لأنّ إفادة حصوله بمثل هذا اللسان عرفية. فكيف يمكن تحميل السائل افتراض الشكّ حال الصلاة وإفتاؤه بجريان الاستصحاب حينها؟

وليس في مقابل تنزيل الرواية على إجراء الاستصحاب بلحاظ حال السؤال إلا استبعاد استغراب زرارة من الحكم بصحة الصلاة حينئذٍ؛ لأنّ فرض ذلك هو فرض عدم العلم بسبق النجاسة، فأَيّ استبعادٍ في أن يحكم بعدم إعادة صلاةٍ لا يعلم بوقوعها مع النجاسة؟

فلا استبعاد المذكور قرينة على أنّ المفروض حصول اليقين للسائل بعد الصلاة بسبق النجاسة، ومن هنا استغرب الحكم بصحتها، وهذا يعني أنّ إجراء الاستصحاب إنّما يكون بلحاظ حال الصلاة، لا حال السؤال.

ولكن يمكن الردّ على هذا الاستبعاد بأنّه: لا يمتنع أن يكون ذهن زرارة مشوّباً بأنّ المسوّغ للصلاة مع احتمال النجاسة الظنّ بعدمها الحاصل من الفحص، [٤٦٠] وحيث إنّ هذا الظنّ يزول بوجودان النجاسة بعد الصلاة على نحوٍ يحتمل سبقها كان زرارة يترقّب أنّ لا يكتفى بالصلاة الواقعة. فإنّ تمّ هذا الردّ فهو، وإلا ثبت تنزيل الرواية على إجراء الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة. ويصل الكلام حينئذٍ إلى الجهة الثالثة. [...]

الجهة الرابعة: أنّه بعد الفراغ عن دلالة المقطع المذكور على الاستصحاب نقول: إنّ ظاهره في جعله على نحو القاعدة الكلّية، ولا يصحّ حمل اليقين والشكّ على اليقين بالطهارة والشكّ فيها خاصّة؛ لنفس ما تقدم من مبرّرٍ للتعميم في الرواية السابقة. بل هو هنا أوضح؛ لوضوح الرواية في أنّ فقرة الاستصحاب وردت تعليلاً للحكم، وظهور كلمة «لا ينبغي» في الإشارة إلى

مطلبٍ مركوزٍ وعقلائي. وعلى هذا فدلالة المقطع المذكور على المطلوب  
تامة.<sup>١</sup>

وصل بنا الكلام إلى إجراء الاستصحاب بلحاظ حال الدخول في الصلاة أو  
بلحاظ حال السؤال.

ورد في المقطع الأول «رأيت فيه»، ولا يستفاد من هذه العبارة أن ما أصابه  
المكلف ما فحص عنه المكلف. فلا يمكن حمل هذا المقطع على علم المكلف  
بوجود النجاسة حين الدخول في الصلاة وليس له في ظرف السؤال شك.  
وهذا يحتاج إلى مؤونة زائدة على مجرد رؤية نجاسة. بل هناك قرينة على العدم؛  
لأن التعبير العرفي لأهل المحاورة للدلالة على أن التي وجدها عين التي فحص  
عنها هو «فرأيت فيه». فلا بد من أن يبين المفعول به لا حذفه. فحذف  
المفعول قرينة عرفية على أنه لا يدعي أن التي وجدها نفس المعهودة. فلا قرينة  
بل القرينة على العدم.

ومقتضى هذا عدم حمل المقطع على علم المكلف بالنجاسة التي فحص عنها.  
ويتبين من خلال ذلك وجود شك في السؤال، فلا بد من علاج هذا الشك.  
فيكون المناسب إجراء الاستصحاب بلحاظ حال السؤال.

ويؤيد ما ذكرنا قوله: «فنظرت فلم أر شيئاً»؛ حيث إنّنا إذا استظهرنا عدم  
حصول المكلف على يقين بعد الفحص، كان استظهاران في الرواية: استظهار

احتمال نجاسة جديدة أوجب الاستصحاب في حال السؤال، واستظهار عدم يقين المكلف قبل الدخول في الصلاة المقتضي للاستصحاب حال الدخول في الصلاة. فإذا استظهرنا من المقطع الآخر ظهوره في استقرار الشك لكان معناه الحاجة إلى الاستصحاب حال الدخول في الصلاة أيضاً.

فالاستصحاب بحسب ظاهر الرواية بلحاظ حال السؤال. وهذه العبارة كما أنها ليس لها ظهور في حصول اليقين كذلك لا ظهور لها في خلاف ذلك. فهي مجملة. ففيها احتمالات ثلاثة: حصول اليقين بعد الفحص لينفتح باب قاعدة اليقين وقد مر البحث حوله. وعدم حصول اليقين لينفتح باب الاستصحاب حال الدخول إلى الصلاة. وعدم استظهار شيء منهما بمعنى أنها ليس لها ظهور في حصول اليقين ولا في خلاف ذلك. فالعبارة مجملة، فلا يمكن حمل الرواية على الاستصحاب بلحاظ الدخول في الصلاة.

فلا يمكننا أن نقول: هذه الرواية أجرت الاستصحاب بلحاظ حال الدخول في الصلاة، بل أجرت بلحاظ حال السؤال. وهذا لا يتنافى مع عدم كون الرواية ناظرة إلى قاعدة اليقين؛ لأن ما ذكرناه سابقاً عدم الظهور في حصول اليقين، ولم نقل ظهورها في عدم حصول اليقين.

فالحمل على حصول الشك حين الدخول في الصلاة يحتاج إلى قرينة إضافية لم يأت بها المتكلم.

إن قلت: أنتم قلتم في المطلب السابق أن كون النجاسة عين التي فحص عنها يحتاج إلى مؤونة إضافية، فلم لا يُقال هنا كذلك؟



قلنا: النكته التي ركزنا عليها أن أهل المحاورة إذا أرادوا أن يبينوا ذلك المطلب فعدم ذكرها دليل على نفيها. ولا نُحرز أن أهل العرف إذا أرادوا إفادة عدم حصول اليقين احتاجوا إلى قرينة إضافية. فهو يتناسب مع وجود اليقين ومع عدم اليقين وهو مجمل.

فظاهر الرواية إجراء الاستصحاب بلحاظ حال السؤال لا حال الصلاة. وفي قبال ذلك قد يُقال: هناك قرينة على الخلاف، وهي أن نظر الرواية إذا كان إلى عدم التيقن، فلا مبرر لاستغرابه وسؤاله عن علة الحكم. ببيان أن لنا فرضيتين: يسأل زارة عن علمه بعد الصلاة بوجود نجاسة قبل الدخول في الصلاة، مع ذلك قال له الإمام -عليه السلام- لا تعيد. وهذا مثار للاستغراب. وإن كان نظره إلى عدم العلم بكون النجاسة هي التي لم يجدها فلا مجال للاستغراب؛ لأن هناك أصلاً واضحاً وهي أصالة الطهارة يجريها المكلفون. فالاستغراب لا مبرر له إذا حملت الرواية على أن المكلف لا يعلم بكون صلاته مع نجاسة، بل يحتمل طروء النجاسة.

وهنا عدة قرائن على الاستغراب:

أولاً عدم استغرابه في السؤال الثاني، واستغرابه في الثالث. وهو ظاهر في أنه لم يكن مترقباً في ذهنه.

وثانياً إنّ مركوزية أصالة الطهارة تقتضي الدخول في الصلاة.

وثالثاً وجود التأكيد في جواب الإمام -عليه السلام-.

فهذه قرائن واصحة على أن المفترض في الرواية علم المكلف بالنجاسة التي ظنها ولم يجدها. فليس له شك حال السؤال. فيتعين كون الاستصحاب حال الدخول في الصلاة.

ويجاب عن قرينة الاستغراب بأنه من المحتمل أن ذهن زرارة كان معتقداً بأن المصحح للدخول في الصلاة هو الظن بعدم النجاسة. فيستطيع أن يبيّن على الظن بعدم النجاسة ولو من باب الاعتماد على الظن في الموضوعات - كما ذهب إليه جمع - ولو بعد الفحص. فبعد الصلاة يزول ظنه بعدم النجاسة، والحال أن المصحح ظن عدم النجاسة. فتكون صلاته مع طهارة مشكوكة لا مظنونة وموضوع الصحة الصلاة مع طهارة مظنونة. فأجابه الإمام - عليه السلام - بكفاية إجراء أصالة الطهارة وإن كانت مشكوكة.

فإن قبلتم هذا الكلام فهو، وإلا يبقى استبعاد زرارة قرينة على حصول العلم بعد الصلاة، فلا محل للاستصحاب حين السؤال.

وقد يقال: هذا مجرد احتمال عقلي لا شاهد عرفياً عليه. فعدم الامتناع شيء، وكونه محتملاً عرفاً بحيث يدفع وجه الاستغراب شيء آخر. مع أنه لا يوجد منشأ لتوهم كفاية الظن بالطهارة.

ولذا ذكر المصنف في المباحث أن منشأ الاستغراب أنه يرى مثل هذا الأصل إنما يجري مع عدم أمارّة عقلائية على الخلاف. وهو وجد أمارّة على الخلاف؛ حيث رأى نجاسة بعد النجاسة واحتمال طروئه بعد الصلاة وإن كان موجوداً، إلا أن الاحتمال الأظهر هو كون النجاسة عين التي فحص عنها.

**تعميم الرواية:** وجود تعليل بأمر مركز يقتضي عموم الرواية - كما ذكرنا في الرواية الأولى بناءً على أحد الاحتمالات-. ويؤيده التعبير «ليس ينبغي»؛ لأنه ظاهر في لزوم عدم المخالفة؛ لكون الأمر مركزاً. وإن كان هذا المؤيد محل إشكال عند بعضهم ففي التعليل كفاية.

**السؤال السادس:** فصل الإمام -عليه السلام- بين فرضيتين: تارة يكون شاكاً في نجاسة موضع، ثم رأى النجاسة في ذلك الموضع، فيجب عليه إعادة الصلاة؛ لسبق الشك المذكور. وإن لم يسبق شك بل فوجئ بالنجاسة أثناء الصلاة، فيجب عليه أن يغسله ويبنى على صلاته؛ لاحتمال أنه لم تسبقه النجاسة. فإذا شككت أن الأجزاء السابقة كانت مع نجاسة استصحبتنا عدم النجاسة. واختلف الأعلام في منظور التفصيل بين احتمالين:

**الأول:** حصول العلم الإجمالي قبل الصلاة، ورؤية النجاسة في الموضع الذي تعلق به العلم الإجمالي. وفي مقابله عدم وجود العلم الإجمالي. فتدل الرواية على منجزية العلم الإجمالي والإعادة.

**الثاني:** حصول الشك البدوي قبل الصلاة في مقابل عدم حصوله قبل الصلاة. وذكر المصنف في المباحث<sup>١</sup> قرائن لكل احتمال ورجح الأخير.

ولكن المهم أن النجاسة إذا رآها المكلف أثناء الصلاة وكان عالماً بسبقها بطلت صلاته. وإلا فيمكنه أن يجري الاستصحاب سواء حملنا المقطع الثاني على الشك البدوي أم على عدم سبق الشك. فمحل الاستدلال هو العدل

الثاني من التفصيل الذي ذكره الإمام -عليه السلام-؛ لأن عدم العلم محفوظ في الشك الثاني على كل تقدير في الشك الأول.

**التعارض بين المقطعين السادس والثالث:** المفروض في المقطع السادس أن المكلف رأى نجاسة أثناء الصلاة. والمفروض أن المكلف شك قبل الدخول في الصلاة وفي أثناء الصلاة وجدها، كان مفادها أن من شك قبل الدخول في الصلاة ودخل في الصلاة ووجد النجاسة في الأثناء وجبت عليه الإعادة. وفي السؤال الثالث أن من شك قبل الصلاة وبعد الصلاة شك في كون صلاته مع نجاسة لم تجب عليه الإعادة. فما الفرق بين رؤية النجاسة أثناءها وبين رؤيتها بعدها؟ فلا بد من حمل الرواية على حصول اليقين بعدم النجاسة.

وإن شئت قلت: في الفرضية الثالثة من السؤال الثالث قلنا إن المكلف لم يعلم بوجود النجاسة حين الدخول في الصلاة وقلنا إن مفروض الرواية ليس العلم بعدم النجاسة فمع فرض عدم اليقين بالنجاسة حال الدخول، وبعد الفراغ علم بنجاسة، فإذا كانت هذه عين السابقة فقد علم بكون صلاته مع النجاسة. وبالرغم صححت صلاته. وفي المقطع السادس وجبت عليه الإعادة إذا علم بالنجاسة في الأثناء. فالطهارة إما واقعية وإما ظاهرية. فما موجب التفكيك؟ لا سيما مع الحمل على الشك البدوي.

والجواب أن الشارع لعله يفرق بين انكشاف النجاسة في الصلاة وبين انكشافها بعد الصلاة. فالمكلف الذي لم يلتفت إلى النجاسة في الأثناء

موضوع الصحة بالنسبة إليه هو الجامع بين الواقعية والظاهرية. والمكلف الذي التفت إليها في الأثناء فالواقعية.

قوله: «ليس له ظهور في خلاف ذلك»: أي في عدم حصول اليقين.

المقام الثاني: في الموقع الثاني من الاستدلال، وهو قوله: «وإن لم تشك» في جواب السؤال السادس. [٤٦١]

وتوضيح الحال في ذلك: إنَّ عدم الشك هنا تارةً يكون بمعنى القطع بعدم النجاسة، وأخرى بمعنى عدم الشكِّ الفعلي الملائم مع الغفلة والذهول أيضًا. فعلى الأول: تكون أركان الاستصحاب مفترضةً في كلام السائل، وكذلك أركان قاعده اليقين. أمَّا الافتراض الأول فواضح.

وأمَّا الافتراض الثاني فلأنَّ اليقين حال الصلاة مستفاد بحسب الفرض من قوله: «وإن لم تشك»، والشكُّ في خطأ ذلك اليقين قد تولّد عند رؤية النجاسة أثناء الصلاة مع احتمال سبقها.

وعليه فكما يمكن تنزيل القاعدة في جواب الإمام على الاستصحاب كذلك يمكن تنزيلها على قاعدة اليقين، غير أنَّه يمكن تعيين الأول بلحاظ ارتكازية الاستصحاب ومناسبة التعليل والتعبير بـ «لا ينبغي» لكون القاعدة مركوزة، وأمَّا قاعدة اليقين فليست مركوزة.

هذا. مضافاً إلى أنّ استعمال نفس التركيب الذي اريد منه الاستصحاب في جواب السؤال الثالث في نفس الحوار يعزّز بوحدة السياق أن يكون المقصود واحداً في المقامين.

وعلى الثاني يكون الحمل على الاستصحاب أوضح، إذ لم يفرض حينئذٍ في كلام الإمام اليقين بعدم النجاسة حين الصلاة لكي تكون أركان قاعدة اليقين مفترضة، فيتعيّن بظهور الكلام حمل القاعدة المذكورة على ما فرض تواجد أركانه وهو الاستصحاب. وهكذا تتّضح دلالة المقطع الثاني على الاستصحاب أيضاً.

الرواية الثالثة: وهي رواية زرارة، عن أحدهما -عليهما السلام- قال: قلت له: من لم يدر في أربع هو؟ أم في ثنتين؟ وقد أحرز الثنتين. قال: «يركع ركعتين وأربع [٤٦٢] سجّدت وهو قائم بفاتحة الكتاب، ويتشهد ولا شيء عليه. وإذا لم يدر في ثلاث هو؟ أو في أربع؟ وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها ركعةً أخرى ولا شيء عليه. ولا ينقض اليقين بالشكّ، ولا يدخل الشكّ في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكن ينقض الشكّ باليقين، ويتمّ على اليقين فيبني عليه، ولا يعتدّ بالشكّ في حالٍ من الحالات».

وفقرة الاستدلال في هذه الرواية تماثل ما تقدم في الروایتين السابقتين، وهي قوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ».

وتقريبه: إنّ المكلف في الحالة المذكورة على يقينٍ من عدم الإتيان بالرابعة في بادئ الأمر، ثمّ يشكّ في إتيانها، وبهذا تكون أركان الاستصحاب تامّةً في حقّه، فيجري استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة. وقد أفاته الإمام -عليه السلام- على هذا الأساس بوجوب الإتيان بركعةٍ عند الشكّ المذكور، واستند في ذلك إلى الاستصحاب المذكور معيّراً عنه بلسان «ولا ينقض اليقين بالشكّ».

ولكن يبقى على هذا التقريب أن يفسّر لنا النكتة في تلك الجمل المتعاطفة بما استعملته من ألفاظٍ متشابهة، من قبيل: عدم إدخال الشكّ في اليقين، وعدم خلط أحدهما بالآخر، فإنّ ذلك يبدو غامضاً بعض الشيء.

وقد اعترض على الاستدلال المذكور باعتراضات:

الأول: دعوى أنّ اليقين والشكّ في فقرة الاستدلال لا ظهور لهما في ركني الاستصحاب، بل من المحتمل أن يراد بهما اليقين بالفراغ والشكّ فيه. ومحصل الجملة حينئذٍ: أنّه لا بدّ من تحصيل اليقين بالفراغ، ولا ينبغي رفع اليد عن ذلك بالشكّ ومجرّد احتمال الفراغ، وهذا أجنبٍ عن الاستصحاب. [٤٦٣]

والجواب: أنّ هذا الاحتمال مخالف لظاهر الرواية؛ لظهورها في افتراض يقينٍ وشكّ فعلاً، وفي أنّ العمل بالشكّ نقض لليقين وطعن فيه، مع أنّه بناءً على



الاحتمال المذكور لا يكون اليقين فعليًا، ولا يكون العمل بالشك نقضًا لليقين، بل هو نقض لحكم العقل بوجوب تحصيله.<sup>١</sup>

تقدم بيان بعض المطالب المرتبطة بالسؤال السادس. أما تقريب الاستدلال به فبأنّ الوارد فيه: «وإن لم تشك ورأيتَه رطبًا»، وفيه احتمالان: الأول: عدم الشك الملازم للمعنى الوجودي، بمعنى القطع بعدم النجاسة. الثاني: ما يتلاءم مع الغفلة والذهول، بما يشمل موارد عدم الالتفات إلى الحال.

والسؤال أن الرواية تكون دليلًا على الاستصحاب على كلا الاحتمالين؟ سواء بنينا على الأول أم على الثاني فتكون الرواية دليلًا على الاستصحاب؛ أما على الاحتمال الأول فلأنه قابل بدوًا للانطباق على كلتا القاعدتين: الاستصحاب وقاعدة اليقين.

أما الاستصحاب فبلحاظ أن ركنيه اليقين السابق والشك اللاحق، والمفروض أن اليقين السابق هو فرض المسألة، وأما الشك اللاحق فهو لرؤية نجاسة بعد ذلك ولم يعلم أدخل الصلاة مع النجاسة؟ أم لا؟ فلا يعلم ببقاء الطهارة التي تيقن بها في زمانٍ ما. فيجري استصحاب بقاء النجاسة.

وأما قاعدة اليقين فبلحاظ أن للمكلف يقيناً بعدم النجاسة حال الدخول في الصلاة، وعندما رأى نجاسة وشك أنها حاصلة قبل الدخول في الصلاة؟ أم عارضة؟ فتزلزل يقينه السابق بعدم النجاسة وحصل الشك الساري.

ويمكن ترجيح النظر إلى قاعدة الاستصحاب؛ لأمر ثلاثة:

أولاً: ظاهر الجواب الإشارة إلى أمر ارتكازي؛ حيث إن ظاهر الرواية التعليل، ولو أريد التعبد المحض لما تصدى الإمام للتعليل. فيقال: حيث إن المتكلم في مقام التعليل والمناسب له التعليل بأمر ارتكازي، والارتكازية للاستصحاب دون قاعدة اليقين، يتعين إرادة الاستصحاب.

وثانياً: التعبير بـ «لا ينبغي» الوارد للإشارة إلى مركوزية الأمر. فيقال: قاعدة اليقين ليست مركوزاً حتى يؤتى فيها بهذا التعبير.

وثالثاً: نفس التركيب الذي نبحت عنه ورد في السؤال الثالث وقد أثبتنا إرادة الاستصحاب به. وهذا يعزز ويقوي إرادة الاستصحاب بما ذكرنا.

وإنما عبر المصنف بالتعزيز؛ لأن وحدة السياق منثلمة بسؤالين آخرين.

وأما على الاحتمال الثاني فبما أنه يشمل حال الغفلة فلا يتلاءم مع قاعدة اليقين؛ لأنها تفترض اليقين بالنجاسة. فيتعين أن يكون المورد من الاستصحاب ببيان أن طروء النجاسة في الأجزاء السابقة عندما رأى رطوبة نجسة أمر حادث، وكل حادث يُشك فيه يستصحب عدمه.

الرواية الثالثة:

تقريب الاستدلال أن من شك بين الثانية والرابعة مرجع شكه إلى الشك في الإتيان بالرابعة، فأجرى الإمام -عليه السلام- استصحاب عدم الإتيان بالرابعة. وأركان الاستصحاب محفوظة في حقه. ولا احتمال لقاعدة اليقين. نعم. قد يُقال: المبرر لتكرار ما يدل على الاستصحاب في هذه الرواية ما هو؟ مع أن قاعدة الاستصحاب من القواعد المركوزة. هذا التأكيد محتمل القرينية على عدم نظر الرواية إلى قاعدة الاستصحاب. فيوجب الإجمال.

**الاعتراض الأول:** الرواية ليست ناظرة إلى الاستصحاب بل إلى قاعدة اليقين بالفراغ. بيانه أن المكلف عندما دخل في الصلاة علم باشتغال عهده بأربع ركعات مثلاً، والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني. فيقول له الإمام -عليه السلام-: الشك موافقة احتمالية لا قطعية. ولا بد من كون اعتمادك على اليقين. فالمراد بقوله: «ولا تنقض اليقين بالشك» هو مطلوبة تحصيل اليقين بالفراغ. فتكون الرواية أجنبية عن الاستصحاب.

والجواب من جهتين:

أولاً الرواية ظاهرة في وجود يقين فعلي وشك فعلي، وطلب ترتيب آثار اليقين الفعلية. ولو حملنا الرواية على قاعدة الاشتغال لزم تحصيل اليقين وإيجاده لا أن هناك يقيناً فعلياً الآن ينبغي ألا ينقضه بالشك. وظاهر العناوين الفعلية. ثانياً: اعتبرت الرواية عدم العمل بآثار اليقين نقضاً لليقين بالشك. والحال أن مخالفة قاعدة اليقين بالفراغ ليست نقضاً لليقين بل للقاعدة العقلية.

قوله: «أما الافتراض الأول فواضح»:

استشكلوه بأن الرطوبة مُحَرَّزة النجاسة، والطهارة كانت مُحَرَّزة قبل الصلاة.  
والاستصحاب يحتاج إلى يقين سابق وشك لاحق. من الأجوبة أن عروض  
النجاسة أمر حادث، فنستصحب عدم عروضها.

الثاني: إنّ تطبيق الاستصحاب على مورد الرواية متعذر فلا بدّ من تأويلها؛ وذلك لأنّ الاستصحاب ليست وظيفته إلّا إحراز مؤداه والتعبّد بما ثبت له من آثارٍ شرعية.

وعليه فإن أريد في المقام باستصحاب عدم إتيان الرابعة: التعبّد بوجوب إتيانها موصولةً - كما هو الحال في غير الشاكّ -، فهذا يتطابق مع وظيفة الاستصحاب، ولكنّه باطل من الناحية الفقهية جزماً؛ لاستقرار المذهب على وجوب الركعة المفصلة.

وإن أريد بالاستصحاب المذكور التعبّد بوجوب إتيان الركعة مفصلةً فهذا يخالف وظيفة الاستصحاب؛ لأنّ وجوب الركعة المفصلة ليس من آثار عدم الإتيان بالركعة الرابعة لكي يثبت باستصحاب العدم المذكور، وإنّما هو من آثار نفس الشكّ في إتيانها.

وقد أجيب على هذا الاعتراض بأجوبة:

منها: ما ذكره المحقّق العراقي من اختيار الشقّ الأول، وحمل تطبيق الاستصحاب المقتضي للركعة الموصولة على التقية، مع الحفاظ على جدية

الكبرى وواقعيتها. فأصالة الجهة والجدّ النافية للهزل والتقية تجري في الكبرى دون التطبيق.

فإن قيل: إنّ الكبرى إن كانت جدّية فتطبيقها صوري، وإن كانت صورية فتطبيقها بما لها من المضمون جدّي، فأصالة الجدّ في الكبرى تعارضها أصالة الجدّ [٤٦٤] في التطبيق.

كان الجواب أنّ أصالة الجدّ في التطبيق لا تجري، إذ لا أثر لها؛ للعلم بعدم كونه تطبيقًا جادًا لكبرى جادة على أيّ حال، فتجري أصالة الجهة في الكبرى بلا معارض.

ولكنّ الإنصاف: أنّ الحمل على التقية في الرواية بعيد جدًّا، بملاحظة أنّ الإمام قد تبرّع بذكر فرض الشكّ في الرابعة، وأنّ الجمل المترادفة التي استعملها تدلّ على مزيد الاهتمام والتأكيد بنحو لا يناسب التقية.<sup>١</sup>

ذكرنا بالأمس أنّا إذا حملنا قوله «إذا لم يشك» على اليقين بعدم نجاسة الثوب أمكن إجراء الاستصحاب وأمکن إجراء قاعدة اليقين. ولتوضيح تطبيق الاستصحاب في المورد نقول:

فإذا قطع المكلف في الساعة السابعة صباحًا بعدالة الإمام، ثم قطع في الرابعة عصرًا بفسقه، ولم يعلم زمان عروض الفسق: أهو الآن؟ أم الساعة الحادية

عشر صباحًا مثلاً؟ أم من حين الدخول في صلاة معه -وهي الساعة السابعة-؟ فله أن يستصحب بقاء العدالة المتيقنة إلى اليقين بالفسق.

وفي المقام إذا كان متيقناً بطهارة الثوب في الساعة العاشرة. فدخل في الصلاة ورأى نجاسة، فلم يعلم أعرضت النجاسة الآن؟ أم عرضت قبل ذلك؟ فهنا يقين بعدم نجاسة الثوب قبل الدخول في الصلاة، ويقين فعليّ بالنجاسة، وشكّ فعليّ في وقت عروض النجاسة. فله أن يستصحب الطهارة إلى حين ارتفاعه بيقين لاحق -وهو الآن-. فيكون مجرى للاستصحاب.

**الاعتراض الثاني:** ما ذكره الشيخ الأعظم من أن الإمام -عليه السلام- عندما طبّق الاستصحاب إمّا أن يريد الركعة الموصولة وإمّا أن يريد الركعة المفصولة، وعلى كل حال لا تتم دلالة الرواية على الاستصحاب؛

أمّا إذا أراد الركعة الموصولة، فلأنّ اليقين السابق بعدم الركعة الموصولة موجود في أوّل ما دخل في الصلاة، والشكّ في وجودها أيضاً حاصل. فالاستصحاب متوفر الأركان. ولكن إجراء الاستصحاب في المورد غير صحيح؛ لاستقرار الطائفة على وجوب الركعة المفصولة لا الموصولة. والركعة الموصولة من رأي العامة. فتكون الرواية في ظرف التقية ولا ينفعنا الاستدلال بها؛ لاشتراط أصالة الجدّ في الحجّة.

وأمّا إذا أراد الركعة المفصولة، فلأنّ المورد ليس من موارد الاستصحاب؛ لأنّ مفاد الاستصحاب التعبد بآثار اليقين السابق. وما يعلم المكلف به هو عدم

الإتيان بالرابعة الموصولة، ومقتضى الاستصحاب التعبد بالرابعة الموصولة لا المفصولة.

ومن جهة أخرى: وجوب الركعة المفصولة أثر موضوعه مجرد الشك في أنه أتى بالرابعة؟ أم لا؟ فليس وجوبها من آثار الاستصحاب أو المستصحب -وهو واقع عدم الرابعة-. فباستصحاب عدم الرابعة يثبت الواقع تعبدًا، وواقع عدم الرابعة ليس موضوعًا لوجوب الركعة المفصولة. بل بمجرد الشك وبلا حاجة إلى الاستصحاب يتنقح موضوع الركعة المفصولة. فالأثر مترتب على الشك لا على المستصحب.

فيتعذر تطبيق الرواية على الاستصحاب، ولا بد من تأويلها ولو بحملها على قاعدة وجوب تحصيل اليقين، وإن كان ذلك خلاف بعض الظهورات.

وأجيب عن هذا الاعتراض بعدة أجوبة، تعرّض المصنف لثلاثة منها:

**الجواب الأول:** ما ذكره العراقي<sup>١</sup> من أننا نختار الشقّ الأول. فالملحوظ في الرواية هي الركعة الموصولة التي هي مورد إجراء الاستصحاب. فأركان الاستصحاب متواجدة بلحاظ هذا المتيقن. وغاية ما استشكلتم به الرواية أنّ هذا مخالف للمذهب وما استقر عليه رأي الطائفة. ويُجاب عن ذلك بأنّ في الرواية حيثيتين:

---

<sup>١</sup> نهاية الأفكار: ج ٤: ص ٥٦-٥٨

المقالات: ج ٢: ص ٣٥٢



الحيثية الأولى: الكبرى الكلية - وهي: «لا تنقض اليقين بالشك» - والحيثية الثانية: تطبيق الاستصحاب في المورد - وهو الشك في الرابعة - . فطبّق الإمام - عليه السلام - الاستصحاب على المورد لتثبت الركعة الموصولة. فنقول: مركز التقيّة ومخالفة رأي الطائفة بلحاظ الثاني - أي: التطبيق - لا بلحاظ الأوّل - وهو الكبرى - .

فيقال: هنا ظهوران، وكل ظهور يُجرى بلحاظه أصالة الجدّ. فلنا أصل عقلائيّ انحلائيّ - وهو أصالة الجدّ - . وهذان ظهوران كلّ منهما تطبيق لأصل عقلائيّ. فالعقلاء إذا شكوا في أنّ إيراد الكبرى للجدّ؟ أم لا؟ أجروا أصالة الجدّ. وإذا شكّوا في أنّ تطبيق الكبرى للجدّ؟ أم لا؟ أجروا أصالة الجدّ مرّة أخرى. فإذا رفعنا اليد عن أصالة الجدّ بلحاظ التطبيق لا يستلزم رفع اليد عنها بلحاظ الكبرى. ورفع اليد بلحاظ الكبرى رفع لليد عن الظهور بلا موجب. فلا بدّ من الاقتصار في رفع اليد على التطبيق.

فإنّ قلت: هذا تفكيك بين المداليل الطوليّة، وهو مستهجن وغير عرفيّ؛ لأنّ تطبيق الكبرى على المورد في طول إيراد الكبرى. فسقوط أصالة الجدّ عن التطبيق يوجب سقوط أصالة الجدّ عن الكبرى،

قلنا: ينبغي التفريق بين ما إذا وُجد لنا دال واحد، له مدلول واحد، ولهذا المدلول مدلول التزاميّ واحد، وبين ما إذا وُجد دالان، لكل منهما مدلول. فعلى الأول سقوط أصالة الجدّ بلحاظ المدلول المطابقيّ يستلزم سقوط أصالة الجدّ بلحاظ المدلول الالتزاميّ.

وعلى الثاني لا يكون من قبيل المداليل الطولية؛ لأنّ نفس المتكلم ذكر دالاً على التطبيق، وليس من قبيل المدلول الالتزامي.

ومقامنا من قبيل الثاني، فالمدلولان عرضيان.

سلمنا بعدم وجود دال إلا واحداً، ولكن ينبغي التفريق بين ما إذا كان التطبيق هو المدلول المطابقي وكان الكبرى مدلوله الطولي. وبين ما إذا كان الكبرى هو المدلول المطابقي وكان التطبيق مدلوله الطولي.

فسقوط المدلول المطابقي على الأوّل -وهو التطبيق- يستلزم سقوط المدلول الطولي. بخلاف الثاني؛ إذ سقوط المدلول المطابقي يستلزم المدلول الالتزامي، لا العكس.

ومقامنا من الثاني؛ لأنّ المدلول الالتزامي ساقط، وذلك لا يستلزم سقوط المدلول المطابقي.

فأصالة الجد بلحاظ الكبرى مستحكم.

فإن قلت - كما قال البعض -: غاية ما يوجد في الرواية أنّ مضمونها مخالف للمذهب؛ لأنّها تدلّ على وجوب الركعة الموصولة. وحينئذٍ فهذا يعني أنّ أصالة الجد لا يمكن الحفاظ عليها بلحاظ الكبرى وبلحاظ التطبيق. فنقطع بأنّ أحد الأصلين قد سقط ونحن بين خيارين: الأوّل ما اقترحه المحقق العراقي من رفع اليد عن أصالة الجد بلحاظ التطبيق وإبقاء أصالة الجد بلحاظ الكبرى. والثاني رفع اليد عن جدّة الكبرى مع كون التطبيق جدّاً. فتكون الكبرى صوريّة، وإن كان تطبيق الاستصحاب جدّاً. فنعلم أنّ أصالة الجد لا

يمكن شمولها لكلا الظهورين. وتحكيم أصالة الجد في أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح. فلا يمكن العمل بالرواية حتى بلحاظ الكبرى. فكأنكم فرغتم من جدية الكبرى ورفعتم اليد عن جدية التطبيق.

قلنا: نقطع بسقوط أصالة الجد في التطبيق على كل حال، ونشكّ في سقوط أصالة الجد في الكبرى؛ لأنّ المتكلم إمّا أن لا يريد الجد في التطبيق فيثبت ما قلنا، وإمّا ألا يريد الجد في الكبرى فلا معنى للقول بأصالة الجد في التطبيق؛ لأنّ معنى التطبيق ليس شيئاً سوى تطبيق الكبرى على المورد. ومعنى كون التطبيق جديّاً: تطبيق الكبرى الجدية على المسألة. فلا معنى لفرض كون الكبرى صورية وكون التطبيق جديّاً. فنقطع بأنّ هذا التطبيق لا أثر له ولا فائدة، فليس مراداً جدّاً. وإنّما نشكّ في أمر وراء ذلك زائداً على ذلك، وهو أنّ أصالة الجد بلحاظ الكبرى غير جديّ؟ أم جديّ؟ فيُنفي احتمال التقيّة بأصالة الجد العقلانيّة.

هذا. ولكن الالتزام بأنّ تطبيق دليل الاستصحاب على المورد ليس مراداً جدّاً؛ لأجل التقيّة، بعيد؛ لأمر ثلاثة:

الأوّل أنّ هذا الفرض الثاني تبرّع به الإمام -عليه السلام- من قبل نفسه، وليس سؤالاً صادراً عن السائل. وإنّما سأل السائل عن الشكّ بين الثانية والرابعة. فتصدّي الإمام -عليه السلام- لمورد التقيّة من دون سؤال من السائل بعيد جدّاً.

الثاني أنّ هذه الرواية عندما ذكرت الاستصحاب ذكرت جمل كثيرة بعده غرضها تأكيد الاستصحاب. ولو كان المورد من التقية لناسب أن يُجمل لا أن يؤكّد المضمون؛ إذ لا معنى لتأكيد كلام لا يُراد منه الواقع.

والعراقي جعل هذا الأمر الثاني قرينة له، لا عليه؛ إذ تكشف الجمل المتعاطفة عن كون المورد موردًا للتقية. فذكر الإمام -عليه السلام- الكبرى وأراد أن يبين أن هذا التطبيق تقية. فذكر جملاً تُلفت المخاطب إلى ذلك. ويؤكد ما ذكرنا أن قاعدة الاستصحاب مركوزة ولا تحتاج إلى تأكيدات. فلا يُراد بها التأكيد بل جاءت لإلفات السائل إلى وجود حيثة التقية.

الثالث أنّ حمل الرواية على التقية ينافي تصريح الإمام -عليه السلام- بالركعة المفصولة في السؤال الأول. فقال: «وهو قائم بفاتحة الكتاب» وإيجاب فاتحة الكتاب وعدم تجويز التسبيحات دليل على الفصل. ولو أراد الموصولتين لقال: «أتمّهما» مثلاً. فظاهر هذا الكلام الإشارة إلى المفصولة، ولا يُناسب حمل الكلام الآخر على التقية.

وحاول البعض الدفاع عن العراقي بأنّ الظاهر من قول الإمام -عليه السلام- في الصدر الركعتان الموصولتان. وذكر الإمام -عليه السلام- بعض التفصيلات تنبيهاً على التقية. ولذا لم يذكر التسليم ثم الركعتين.

ولعلّ المصنف لم يذكر هذه القرينة لأنّه لا يرى ظهور الرواية في المفصولتين.

ومنها: ما ذكره صاحب الكفاية - رحمه الله - من: أنَّ عدم الإتيان بالركعة الرابعة له أثران: أحدهما وجوب الإتيان بركعة، والآخر مانعية التشهد والتسليم قبل الإتيان بهذه الركعة. ومقتضى استصحاب العدم المذكور التعبد بكلا الأثرين، غير أنَّ قيام الدليل على فصل ركعة الاحتياط يخصّص دليل الاستصحاب ويصرفه إلى التعبد بالأثر الأول لمؤداه دون الثاني، فإجراء الاستصحاب مع التبعض في آثار المؤدى صحيح.

ونلاحظ على ذلك: أنَّ مانعية التشهد والتسليم إذا كانت ثابتة في الواقع على تقدير عدم الإتيان بالركعة فلا يمكن إجراء الاستصحاب مع التبعض في مقام التعبد بآثار مؤداه؛ لأنَّ المكلف يعلم حينئذٍ وجداناً بأنَّ الركعة المفصولة التي يأتي بها ليست مصداقاً للواجب الواقعي؛ لأنَّ صلاته التي شكَّ فيها إن كانت أربع ركعاتٍ فلا أمر بهذه الركعة، وإلا فقد بطلت بما أتى به من المانع بتشده وتسليمه؛ لأنَّ المفروض انحفاظ المانعية واقعاً على تقدير النقصان.

وإذا افترضنا أنَّ مانعية التشهد والتسليم ليست من آثار عدم الإتيان في [٤٦٥] حالة الشكّ فهذا يعني أنَّ الشكّ في الرابعة أوجب تغييراً في الحكم الواقعي وتبدلاً لمانعية التشهد والتسليم إلى نقيضها، وذلك تخصيص في دليل

المانعية الواقعية، ولا يعني تخصيصًا في دليل الاستصحاب - كما ادّعى في الكفاية- .

ومنها: ما ذكره المحقق النائيني -قدس الله روحه- من افتراض أنّ عدم الإتيان بالرابعة مع العلم بذلك موضوع واقعًا لوجوب الركعة الموصولة، وعدم الإتيان بها مع الشكّ موضوع واقعًا لوجوب الركعة المفصولة. وعلى أساس هذا الافتراض إذا شكّ المكلف في الرابعة فقد تحقّق أحد الجزئين لموضوع وجوب الركعة المفصولة وجدانًا وهو الشكّ، وأمّا الجزء الآخر -وهو عدم الإتيان- فيحرز بالاستصحاب، وعليه فالاستصحاب يجري لإثبات وجوب الركعة المفصولة بعد افتراض كونه ثابتًا على النحو المذكور.

وهذا التصحيح للاستصحاب في المورد وإن كان معقولًا غير أنّ حمل الرواية عليه خلاف الظاهر؛ لأنّه يستبطن افتراض حكمٍ واقعيٍّ بوجوب الركعة المفصولة على الموضوع المركّب من عدم الإتيان والشكّ، وهذا بحاجةٍ إلى البيان، مع أنّ الإمام اقتصر على بيان الاستصحاب على الرغم من أنّ ذلك الحكم الواقعي المستبطن هو المهمّ؛ إذ مع ثبوته لا بدّ من الإتيان بركعةٍ مفصولةٍ حينئذٍ، سواء جرى استصحاب عدم الإتيان أو لا؛ إذ تكفي نفس أصالة الاشتغال والشكّ في وقوع الرابعة للزوم إحرازها. فالعدول في مقام البيان عن نكتة الموقف إلى ما يستغنى عنه ليس عرقيًا.

ومن هنا يمكن أن يكون الاعتراض الثاني بنفسه قرينةً على حمل الرواية على ما ذكر في الاعتراض الأول، وإن كان خلاف الظاهر في نفسه. وبالحمل [٤٦٦] على ذلك يمكن أن نفسّر النهي عن خلط اليقين بالشكّ وإدخال أحدهما بالآخر بأنّ المقصود: التنبيه بنحوٍ يناسب التقية على لزوم فصل الركعة المشكوكة عن الركعات المتيقّنة.<sup>١</sup>

**الجواب الثاني:** ما ذكره الآخوند من أنّ للمكلف يقيناً سابقاً بعدم الإتيان بالركعة الرابعة التي اشتغلت بها عهده، وهي الموصولة. واستصحاب عدم الإتيان بالركعة الموصولة له أثران:

الأوّل: وجوب الإتيان بالركعة الرابعة. الثاني: أنّ تكون هذه موصولة. ومقتضى ذلك أنّه لا يصح له التشهد والتسليم قبل الإتيان بالركعة الرابعة؛ إذ مقتضى الاتصال أنّه لا بدّ من التشهد والتسليم في آخر الرابعة بعدما ينتهي من الرابعة. وهذا يعني مانعيّة التشهد والتسليم إذا وقعا قبل الركعة المضافة. فالأثر الثاني هو مانعية التشهد والتسليم قبل الإتيان بالركعة.

ومقتضى إطلاق دليل الاستصحاب هو التعبد بجميع الآثار وكلّ ما يصدق عليه: «لا تنقض اليقين بالشكّ». فإنّ كُنّا نحن وإطلاق دليل الاستصحاب لترتب الأثران على التعبد الاستصحابيّ. غايته أنّه جاء دليل منفصل وهو أدلة وجوب ركعة الاحتياط، المستفاد منها عدم مانعيّة التشهد والتسليم قبل الإتيان

بالرابعة. ففي الواقع إن كان قد صلى ثلاثاً أوجب عليه الشارع البناء على الأكثر والتشهد والتسليم والإتيان بالرابعة المحتمل نقصانها. والشارع رفع مانعية التشهد والتسليم بأدلة الاحتياط. فالمستفاد من دليل ركعة الاحتياط رفع مانعية التشهد والتسليم. وأنه ليس بمانع في مثل هذا الفرض.

فبالدليل المنفصل نرفع اليد عن إطلاق دليل الاستصحاب المثبت لكلا الأثرين. فنخصّص دليل الاستصحاب بركعة الاحتياط. ولو قدمنا دليل الاحتياط على دليل ركعة الاحتياط لزم لغوية دليل ركعة الاحتياط.

وكلما دار الأمر بين دليلين ولزم من تقديم أحدهما على الآخر لغوية الآخر، فُدم ذاك الذي لا تلزم منه اللغوية. وهذه النكتة هي المسماة بنكتة الأخصيّة. فغاية ما في البين أننا نُجري الاستصحاب مع التبعض والتقسيت في آثار المتعبّد به؛ لقيام دليل خاصّ. ولا مانع من هذا.

**الاعتراض على الجواب الثاني:** مانعية التشهد والتسليم مانعية واقعية؟ أم ذكرية؟ مرّ بنا في الفقه أنّ بعض الموانع واقعيّ بحيث متى تحققت أبطلت الصلاة سواء كان المكلف معذوراً أم لا - كالحدث - . وبعضها ذكريّ بمعنى أنّه يكون مانعاً في ظرف الذكر دون الجهل والنسيان - كالكلام الزائد - . وعلى كلا التقديرين في التشهد والتسليم لا يتمّ الجواب الثاني؛

أمّا على كون مانعتهما مانعية واقعية فلاّنّ المكلف يقطع بعدم الأثر ولغوية الإتيان بالركعة المفصولة؛ لأنّه في الواقع إمّا صلى ثلاثاً وإمّا صلى أربعاً. وعلى



تقدير الثلاث قد تشهّد وسلّم، وبطلت صلاته، وعلى تقدير الأربع فالمفصلة لغو. فلم يجب الإتيان بالركعة المفصلة؟

وأما على كون مانعتهما مانعيّة ذكرية فلاّن المانعيّة لا امتداد لها إلى فرض الجهل. فإذا جاء بالتشهد والتسليم لا يعلم أنّه مانع؛ إذ يحتمل أنّه في الثالثة، فيكونان في غير موضعهما، ويحتمل أنّه في الرابعة وهما في موضعهما. ومقتضى ذلك تبدّل الحكم عند الشكّ في الرابعة من المانعيّة إلى عدم المانعيّة؛ لأنّه لا امتداد للمانعيّة إلا إلى فرض العلم.

وإذا لم يكن التشهّد والتسليم بمانع، لم نحتاج إلى دليل ركعة الاحتياط لتخصيص الأثر الثاني بدليل الاحتياط؛ لأنّ الأثر الثاني -وهي المانعية- غير ثابت من أوّل الأمر. لا أنّها ثابتة ولكننا نحتاج إلى دليل الاحتياط ليكون المورد من التخصيص. بل المورد من التخصّص والخروج الموضوعي.

فكيف تقولون بوجود أثر آخر -وهو المانعيّة- ثم نحتاج إلى دليل الاحتياط ليخصّص أثر التعبد بمؤدى دليل الاستصحاب؟

فكأنّ الآخوند التزم بثبوت الأثر بالاستصحاب، فيكون فرض كلامه المانعية الواقعيّة، وفرض المانعيّة الواقعيّة لا يُعقل معه ركعة الاحتياط؛ للغويّة.

والإشكال في شقّه الثاني إشكال فيّ غير صناعي؛ لأنّ الآخوند قال: مقتضى دليل الاستصحاب التعبد بآثار المؤدى ومنها كونه موصولة. ثم جاء إلى دليل

ركعة الاحتياط وقال بالتخصيص. فيستطيع أن يقول بالتخصص بدلاً من التخصيص. ويندفع الإشكال.

**الجواب الثالث:** ما ذكره النائي من أننا نقول بوجود أثرين لكل منهما موضوع؛ إذ الشارع تارة يوجب الركعة الموصولة، وأخرى المفصولة. فهذان أثران شرعيان.

وإذا فتشنا عن موضوع الأثرين وجئنا إلى الركعة الموصولة فموضوع هذا الأثر مركب من جزأين: عدم الإتيان بالركعة والعلم بعدم الإتيان بالركعة. والوجه في الجزء الأول أنه إذا فرض في الواقع بالركعة فلا موضوع للإتيان بالركعة الموصولة. والوجه في الجزء الثاني أن أدلة الشك في الركعات دلت على أنه يجب على الشاك الإتيان بالركعة المفصولة.

وإذا جئنا إلى الركعة المفصولة فموضوعها مركب من جزأين: واقع عدم الإتيان بالركعة - كالموضوع السابق -، والشك في الإتيان بالركعة.

وبهذا يتبين وجه إجراء الاستصحاب؛ لأن الغرض من إجراء الاستصحاب تنقيح الجزء الأول من موضوع الركعة المفصولة - وهو واقع عدم الإتيان بالركعة - فباستصحاب عدم الإتيان بالركعة يثبت أنه لم يأت بالركعة تعبدًا. وأمّا الجزء الثاني - وهو الشك - فثبت بالوجدان، فيتنقح موضوع الأثر للركعة المفصولة.

فالغرض من إجراء الاستصحاب تنقيح الجزء الأول من الموضوع المركب لدليل وجوب الركعة المفصولة.

ولا يرد عليه حينئذٍ الإشكال الذي أورد على الآخوند؛ حيث فرض من آثار التعبد بالاستصحاب الركعة الموصولة فقال بمانعية التشهد والتسليم.

واعترض المصنف على ما أفاده الميرزا بأنه من ناحية الثبوت والإمكان لا غبار عليه. إلا أنه مما لا يقبله العرف العام، فلا يمكن حمل الرواية عليه؛ والوجه في ذلك أنّ النائي يفترض وجود حكم واقعي بوجود ركعة مفصولة موضوعها مركب من جزأين. وهذا المطلب من المطالب النظرية التي تخفى وتحتاج إلى بيان. فكان ينبغي عرفاً أن المتكلم إذا أراد موضوعاً مركباً وتنقيح جزء من جزأيه، أن يتصدى لبيان ذلك. مع أن الإمام -عليه السلام- لم يتصدّ لبيان ما ينبغي بيانه وتوضيحه. وإنما اقتصر على بيان الاستصحاب بالرغم من أنّ المهم ما كان في الرتبة السابقة على الاستصحاب وهو الموضوع المركب لوجوب الركعة المفصولة. وبيان الاستصحاب ليس مهمّاً؛ لإمكان تنقيح موضوع الأثر بقاعدة الاشتغال، سواء جرى الاستصحاب أم لا. فيلزم على كلام النائي عدول الإمام -عليه السلام- عمّا يلزم بيانه إلى ما يُستغنى عنه.

ولكن يُلاحظ على هذا الإشكال أنّ غرض الإمام -عليه السلام- في هذه الصحيحة بيان كبرى الاستصحاب، وليس غرضه بيان الموضوع للحكم الواقعي المذكور؛ إذ تختلف أغراض المتكلم من كلام إلى كلام. فتنقيح ما هو موضوع الحكم الواقعي تكفله الروايات الكثيرة الواردة في بيان ركعة الاحتياط، إن لم يكن ارتكازياً. فكثره الابتلاء بركعة الاحتياط توجب وضوح ذلك. وليس وظيفة الإمام -عليه السلام- أن يبين الحكم الواقعي للركعة المفصولة.

بل لا يتعلق الغرض عادةً ببيان موضوعات الأحكام، بل ببيان الحكم. فإذا سئلت عن حليّة السمك لا تُجيب ببيان موضوع حليّة أكل السمك، بل تُجيبه بالحكم.

وثانيًا: لا يُستغنى عن الاستصحاب بقاعدة الاشتغال؛ لأنّ المراد بتطبيق قاعدة الاشتغال إنّ كان إثبات وجوب الركعة المفصولة، فلا تنقح موضوعها؛ لأنّ الجزء الأوّل واقع عدم الإتيان بالرابعة. وقاعدة الاشتغال لا تُثبت الواقع. فليست هي إلا حكمًا عقليًا بوجوب الاحتياط عند الشكّ. فإذا شككت في امتثال التكليف تأتي. ولا تقول: لم تأتِ بالرابعة. فهي قاعدة ترتبط بعالم المنجزية ولا تُثبت الواقع. وإنّ كان المراد إثبات وجوب الركعة الموصولة فهو خلف ما يريد الشارع نفيه؛ إذ يريد يرفع موضوع قاعدة الاشتغال بالاستصحاب.

اللهم إلا أنّ يقول المصنف إنّ موضوع الركعة المفصولة هو الشكّ في الإتيان بالرابعة، فموضوعها بسيط غير مركّب.

ولكن هذا خروج عن محل البحث أوّلاً، وثانيًا لا حاجة حينئذٍ إلى قاعدة الاشتغال؛ لأنّ مجرّد الشكّ منقح لموضوع الأثر. وثالثًا موضوع الأدلة المفصولة ليس مجرّد الشكّ، بل ما يستفاد من الأدلة أنّها على تقدير النقصان تكون متممة، وعلى تقدير الزيادة تكون نافلة.

إلا على مبنى من يقول إنّ مجرّد الشكّ يغير الحكم الواقعيّ. فإنّ بنينا على أنّ ركعة الاحتياط وظيفية ظاهرية كانت نافلة أو مكملة، ولذا تصحّ صلاته إذا

خالف ولم يأت بركعة الاحتياط ثم تبين أنه صلى أربعاً. وإن بنينا على أنّ الشكّ يغيّر الوظيفة الواقعيّة كان خروجاً عن محل البحث. ولا يُستغنى عن الاستصحاب بقاعدة الاشتغال. فكلام النائي وجيه. واستحكم الإشكال عند المصنف، فحمل الرواية على خلاف ظاهرها في حد ذاتها - وهو ما ذكر في الإشكال الأوّل -.

ولكن مجرد استحكام إشكال لا يولّد ظهوراً في الرواية فيما ليست ظاهرة فيه بل يوجب الإجمال.

١٥٥ - أدلة الاستصحاب ٨ - الاستصحاب أصل؟ أم أمانة؟

١٤٤٢/٤/٨ - الثلاثاء

الثالث: أنّ حمل الرواية على الاستصحاب متعذر؛ لأنّ الاستصحاب لا يكفي لتصحيح الصلاة حتّى لو بني على إضافة الركعة الموصولة وتجاوزنا الاعتراض السابق؛ لأنّ الواجب إيقاع التشهد والتسليم في آخر الركعة الرابعة، وباستصحاب عدم الإتيان بالرابعة يثبت وجوب الإتيان بركعة، ولكن لو أتى بها فلا طريق لإثبات كونها رابعةً بذلك الاستصحاب؛ لأنّ كونها كذلك لازم عقليّ للمستصحب فلا يثبت، فلا يُتاح للمصليّ إذا تشهد وسلّم حينئذٍ أنّه قد أوقع ذلك في آخر الركعة الرابعة.

وقد أجاب السيّد الأستاذ على ذلك بأنّ المصليّ بعد أن يستصحب عدم الإتيان ويأتي بركعةٍ يتيقّن بأنّه قد تلبّس بالركعة الرابعة، ويشكّ في خروجه منها إلى الخامسة، فيستصحب بقاءه في الرابعة.

ونلاحظ على هذا الجواب أنّ الاستصحاب المذكور معارض باستصحاب عدم كونه في الرابعة؛ لأنّه يعلم إجمالاً بأنّه إمّا الآن أو قبل إيجاد الركعة المبنية على الاستصحاب ليس في الرابعة، فيستصحب العدم ويتساقط الاستصحابان.

كما يلاحظ على أصل الاعتراض بأن إثبات اللازم العقلي بالاستصحاب ليس أمرًا محالًا، بل محتاجًا إلى الدليل، فإذا توقف تطبيق الاستصحاب في مورد الرواية على افتراض ذلك كانت بنفسها دليلًا على الإثبات المذكور.

[٤٦٧]

#### الرواية الرابعة:

وهي رواية عبد الله بن سنان، قال: سأل أبي أبا عبد الله -عليه السلام- وأنا حاضر: إنني أعير الذمّي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير، فيرده عليّ فأغسله قبل أن أصلي فيه. فقال أبو عبد الله -عليه السلام-: «صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنّك أعرته إيّاه وهو طاهر ولم تستيقن أنّه نجّسه، فلا بأس أن تصلي فيه حتّى تستيقن أنّه نجّسه».

ولا شكّ في ظهور الرواية في النظر إلى الاستصحاب، لا قاعدة الطهارة؛ بقرينة أخذ الحالة السابقة في مقام التعليل؛ إذ قال: «فإنّك أعرته إيّاه وهو طاهر»، فتكون دالّة على الاستصحاب.

نعم. لا عموم في مدلولها اللفظي. ولكن لا يبعد التعميم باعتبار ورود فقرة الاستدلال مورد التعليل، وانصراف فحواها إلى نفس الكبرى الاستصحابية المركوزة عرفًا.

هذا هو المهمّ من روايات الباب، وهو يكفي لإثبات كبرى الاستصحاب.

وبعد إثبات هذه الكبرى يقع الكلام في عدّة مقامات، إذ نتكلّم في روح هذه الكبرى وسنسخها من حيث كونها أمانةً أو أصلاً، وكيفية الاستدلال بها، ثمّ في أركانها، ثمّ في مقدار وحدود ما يثبت بها من آثار، ثمّ في سعة دائرة الكبرى ومدى شمولها لكلّ مورد، ثمّ في جملة من التطبيقات التي وقع البحث العلمي فيها. فالبحث إذن يكون في خمسة مقاماتٍ - كما يلي - [٤٦٨]

الاستصحاب أصل أو أمانة؟

قد عرفنا سابقاً الضابط الحقيقي للتمييز بين الحكم الظاهري في باب الأمارات والحكم الظاهري في باب الأصول، وهو: أنّه كلّما كان الملحوظ فيه أهميّة المحتمل كان أصلاً، وكلّما كان الملحوظ قوة الاحتمال وكاشفيته محضاً كان المورد أمانة.

وعلى هذا الضوء إذا درسنا الكبرى المجعولة في دليل الاستصحاب واجهنا صعوبةً في تعيين هويّتها ودخولها تحت أحد القسمين؛ وذلك لأنّ إدخالها في نطاق الأمارات يعني افتراض كاشفية الحالة السابقة وقوة احتمال البقاء، مع أنّ هذه الكاشفية لا واقع لها - كما عرفنا في الحلقة السابقة - ولهذا أنكرنا حصول الظنّ بسبب الحالة السابقة. وإدخالها في نطاق الأصول يعني أنّ تفوّق الأحكام المحتملة البقاء على الأحكام المحتملة الحدوث في الأهميّة أوجب إلزام الشارع برعاية الحالة السابقة، مع أنّ الأحكام المحتملة البقاء ليست متعيّنة الهوية والنوعية، فهي تارةً وجوب، وأخرى حرمة، وثالثةً إباحة، وكذلك



الأمر فيما يحتمل حدوثه، فلا معنى لأن يكون سبب تفضيل الأخذ بالحالة السابقة الاهتمام بنوع الأحكام التي يحتمل بقاؤها.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ ملاك الأصل - وهو رعاية أهمية المحتمل - يتطلّب أن يكون نوع الحكم الملحوظ محدّدًا، كما في نوع الحكم الترخيصي الملحوظ في أصالة الحلّ، ونوع الحكم الإلزامي الملحوظ في أصالة الاحتياط. وأمّا إذا كان [٤٦٩] نوع الحكم غير محدّدٍ وقابلًا للأوجه المختلفة فلا ينطبق الملاك المذكور.<sup>١</sup>

**الاعتراض الثالث:** يشترط في الصلاة أن يكون التشهد والتسليم في الركعة الرابعة. فموضوع الأثر: صدور التشهد والتسليم في آخر الركعة الرابعة. وإثبات هذا الأثر بالاستصحاب متعذّر؛ لأنّ غاية ما يقتضيه الاستصحاب أنّ المكلف لم يأت بالركعة، وبعد إضافة ركعة، كان لازم عدم الركعة أنّ المضافة هي الرابعة، وأنّ آخرها آخر الركعة الرابعة. فالتشهد والتسليم في آخر الركعة الرابعة. وهذا كله من الملازمات العقلية. فلا يثبت بالاستصحاب أنّه تشهد وسلّم في آخر الركعة الرابعة.

**الجواب الأوّل:** أجاب السيد الخوئي<sup>٢</sup> بأنّ المكلف بعد استصحاب عدم الإتيان بالركعة وإضافة ركعة يعلم إجمالاً تلبسه بالركعة؛ لأنّ القطع بالشيء

<sup>١</sup> الحلقة الثالثة: ص ٤٦٦-٤٦٩

<sup>٢</sup> المصباح: ج ٣: ص ٦١

تارة يكون تفصيليًا وأخرى إجمالًا. وفي المقام وإن لم يستطع المكلف أن يحصل على القطع التفصيلي، إلا أن له قطعًا إجماليًا، وذلك بأن الركعة السابقة إما أن تكون الثالثة فهذه المضافة تكون رابعة، وإما أن تكون الرابعة فهذه المضافة الخامسة. فهو متلبس بالرابعة على كل حال قطعًا.

غايته أنه يشك: أخرج عن عنوان التلبس بالرابعة؟ أم لا؟ فيستصحب بقاء تلبسه بالركعة الرابعة. وفائدة هذا الاستصحاب إحراز أنه الآن في الرابعة. فلا يكون المورد من الأصل المثبت.

وهذا الجواب نظير ما ذكره في مورد الاستصحاب المثبت لأوّل الشهر، كما إذا شكّ المكلف في أن هذا اليوم من شهر رمضان؟ أم من شهر شوال؟ ففي اليوم التالي الذي يقطع فيه بدخول شهر شوال، له أن يستصحب تلبسه بيوم العيد.

ولكن هذا الاستصحاب من توارد الحالتين والشك في المتقدم والمتأخر، فهو معارض باستصحاب آخر. فالمكلف يعلم بوجود الرابعة وبعدم الرابعة، ويشكّ في المتقدم منهما والمتأخر. وهذا يتحقق عادة في القطع الإجمالي. فيمكن أن نقول: المكلف يقطع إجمالاً بأنه تلبس بعدم الرابعة؛ وذلك لأنه - بعد استصحاب عدم الإتيان بالرابعة - يقطع بعدم التلبس بالرابعة؛ إذ السابقة إما هي الثالثة فهو لم يتلبس بالرابعة، وإما الرابعة فيصدق عليه أنه ليس في الرابعة. فيقطع بتلبسه بعنوان عدم الرابعة إما بلحاظ ما مضى وإما بلحاظ الآن. فلا

يعلم أنّ المتقدم عدم الرابعة والمتأخر الرابعة؟ أم بالعكس؟ فيشك في انقضاء التلبس بعدم الرابعة، فيستصحب بقاءه ويعارض الاستصحاب الأول. وهناك بحث في أنّ لهذا الاستصحاب أثر؟ أم أثره المعارضة فقط؟ وهذا مبني على كبرى اشتراط وجود أثر شرعيّ للاستصحاب في حد ذاته، أو عدم اشتراط ذلك؛ حيث إنّ هذا الاستصحاب ليس له أثر إلا المعارضة، والمعارضة ليس إثباتاً للأثر، بل نفي أثر لموضوع يكون ذلك مترتباً عليه أثر شرعيّ. والسيد الخوئي والسيد الصدر يريان كفاية المعارضة أثراً.

**الجواب الثاني:** الصحيح في مقام الجواب أنّ يُقال: غاية ما ورد في هذا الإشكال أنّ ثبوت الأثر في المورد متوقف على الأصل المثبت. ولا دليل على أنّ الأصل المثبت ليس بحجة مطلقاً. بل غاية ما يُقرّر ويُبحث في الحلقة الثانية أنّ دليل حجية الاستصحاب لا يفي بشمول الحجية للوازم المستصحب. فالقصور في دليل الاستصحاب. ولا نمانع من وجود دليل في مورد خاص ولنكتة خاصّة توسيع الشارع دائرة التعبد لل لازم المستصحب.

فلو كان إجراء الاستصحاب في هذه الصحيحة لا يمكن أنّ يتحقق إلا بالأصل المثبت بنحو لو أنكرنا الأصل المثبت كان إجراء الاستصحاب لغوًا، كان لازمه تعبد الشارع في المورد بالأصل المثبت؛ بدلالة الاقتضاء - كما ادّعي في صحيحة زرارة الأولى؛ حيث إنّّه استصحب للقيّد لإثبات التقيّد -

الرواية الرابعة:

قال الإمام -عليه السلام-: ما لم تستيقن أنّه قد نجسه فلا بأس بأنّ تصلي فيه. ومن الواضح أنّه إجراء للاستصحاب، لا لأصالة الطهارة في الثوب؛ لأنّ أصالة الطهارة لا تحتاج إلى التعليل بالعلم بالحالة السابقة.

ولا يرد على الرواية إشكال التعميم إلى غير موردّها -كما في الروايات السابقة-. فقد يُقال: غاية ما يُستفاد من الرواية جريان الاستصحاب لإحراز الطهارة الخبثية -إذا رفعنا يدنا عن خصوصيّة في باب الإعارة-. فشرّع الشارع الاستصحاب لئلا يكون الناس في باب الطهارة الخبثية في ضيق.

ولا جواب إلا أنّ يُقال: هنا تعليل، وهو إشارة -بحسب الظاهر- إلى نقطة عقلائيّة. فيكون ظاهرًا في الإحالة إلى المرتكز، فيؤخذ بسعة المرتكز.

وقد ذكر المصنف في التقريرات أنّ هذه الرواية فيها خصوصيّات مهمّة، بل هي أفضل الروايات دلالةً على الاستصحاب:

الخصوصيّة الأولى أنّها لم يُذكر فيها اليقين السابق. فلا يحتمل نظرها إلى قاعدة اليقين.

الخصوصيّة الثاني أنّ المأخوذ ركنًا في الاستصحاب ليس اليقين بالحدوث، بل واقع الحدوث؛ حيث قال: «أعرته وهو طاهر» ولم يقل: «أعرته وتعلم أنّه طاهر». فإنّ كانت الحالة السابقة ثابتة بالأمارات -كما هو الغالب في الشبهات الحكمية- أمكن إجراء الاستصحاب.

الخصوصيّة الثالثة أنّها لا يرد عليها الإشكال الذي ذكره الشيخ الأعظم في قصور دليل الاستصحاب في موارد الشكّ في المقتضي؛ حيث يرى النهي عن

النقض مسندًا إلى اليقين. وظاهر هذا الإسناد ملاحظة اليقين بما له من حالة استحكام. فإن رتبت آثار الشكّ نقضت هذا المستحكم. وهذا إنما يأتي إذا كان الشكّ شكًا في الرافع بعد إحراز المقتضي. وإن كان شكًا في المقتضي فنفس هذا اليقين لا استحكام فيه؛ لعدم وجود المقتضي لبقاء الحالة السابقة. فلا يصدق على العمل بالشكّ أنه نقض لليقين بالشكّ.

ولا عبرة في هذه الصحيحة باليقين. بل المهم ثبوت الحالة السابقة.

وهناك خصوصيات أخرى أيضًا.

### الاستصحاب أصل؟ أم أمانة؟

مرّ الفارق بين الأمانة وبين الأصل. وقلنا إنّ المصنف -خلافًا للميرزا النائيني- يرى الفارق بينهما فارقًا ثبوتيًا راجعًا إلى عالم الجعل. فالحكم الظاهري شرع لأجل حفظ الملاك الأهم عند التزاحم الحفظي ومورد الاشتباه والتردد. ولا يمكن أن يوصل الملاك الواقعي عن طريق الغيب، فلا بد من حفظ الملاك الأهم. وإذا حصل نتزاحم بين ملاك وآخر توسّل بالحكم الظاهري.

غايته أن الحافظة تارة تتحقق بلحاظ حيثية الكاشفية، فيرى الطريق له كاشفية بنحو تكون الكاشفية هي الملاك الموجب لحفظ الملاك الواقعي الأهم. فيكون أمانة. والملاحظ فيها قوّة الاحتمال والكاشفية.

وأخرى يكون الملحوظ نوع الحكم المحتمل. كما إذا لاحظ المولى أن المكلف إذا اشتبه عليه الحرمة مع عدم الحرمة، فحصل التزاحم بين ملاك الإباحة والاقتضائية وبين ملاك الحرمة، ورأى المولى أن ملاك الحرمة أهم، وشرع

الاحتياط، أو رأى أنّ ملاك الإباحة الاقتضائية أهمّ، وشرّع البراءة. فيكون الملحوظ أهميّة المحتمل. إمّا محضًا، وإمّا مع الكاشفيّة.

فإنّ كان الملحوظ أهميّة المحتمل كان أصلًا غير محرز، وإنّ كان الملحوظ أهميّة المحتمل مع الاحتمال، كان أصلًا محرزًا.

ولا بد من كون الحكم المحتمل محدّد الهوية - كما في الشبهة التحريميّة التي يدور فيه الأمر بين ملاك الإباحة وبين ملاك الحرمة - فهناك هوية محدّدة للحكم. وهكذا في الشبهة الوجوبيّة.

إذا اتضح ذلك نواجه مشكلة في تحديد هوية الاستصحاب: أهو أمانة؟ أم أصل عمليّ؟

كلا الملاكين غير موجودين؛

أمّا ملاك الأمانة فمتوقف على الكاشفية. ولا يُرى أنّ مجرد الحالة السابقة يشكّل أمانة على البقاء. ولذلك قال المصنف في الحلقة السابقة أنّ الارتكاز من باب الميل الطبعيّ إلى البقاء على الحالة السابقة، لا من باب كاشفيّة الحدوث على البقاء. فلا أمانة في الاستصحاب ليُقال: لاحظ المولى هذه الأمانة في مقام الجعل.

وأمّا ملاك الأصل فمتوقف على تحديد هويّة الأحكام المشكوكة، فللحالة السابقة أحكام، وللحالة اللاحقة أحكام أخرى. وكل من الحالتين قد تكون أحكامه من سنخ الوجوب، أو الحرمة، أو غيرهما. فلا يمكن حكم غير محدّد الهوية؛ إذ الملاك غير محدّد ليرجّح على ملاك آخر.

فضابطة الأصل العملي لا تنطبق في المورد.

١٥٦ - الاستصحاب أمانة؟ أم أصل؟ ٢

١٤٤٢/٤/٩ - الأربعاء

وحلّ الإشكال: إنّهُ بعد أن عرفنا أنّ الأحكام الظاهرية تقرّر دائماً نتائج التزاحم بين الأحكام والملاكات الواقعية في مقام الحفظ عند الاختلاط فبالإمكان أن نفترض أنّ المولى قد لا يجد في بعض حالات التزاحم قوة تقتضي الترجيح لا بلحاظ المحتمل ولا بلحاظ نفس الاحتمال، وفي مثل ذلك قد يعمل نكتة نفسية في ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر.

ففي محلّ الكلام حينما يلحظ المولى حالات الشك في البقاء لا يجد أقوائية، لا للمحتمل إذ لا تعيّن له، ولا للاحتمال إذ لا كاشفية ظنية له، ولكنّه يرجّح احتمال البقاء لنكتة نفسية ولو كانت هي رعاية الميل الطبيعي العام إلى الأخذ بالحالة السابقة، ولا يخرج الحكم المجعول على هذا الأساس عن كونه حكماً ظاهرياً طريقياً؛ لأنّ النكتة النفسية ليست هي الداعي لأصل جعله، بل هي الدخيلة في تعيين كيفية جعله.

وعلى هذا الأساس يكون الاستصحاب أصلاً؛ لأنّ الميزان في الأصل الذي لا تثبت به اللوازم على القاعدة عدم كون الملحوظ فيه قوة الاحتمال محضاً، سواء كان الملحوظ فيه قوة المحتمل أو نكتة نفسية؛ لأنّ النكتة النفسية قد لا



تكون منطبقةً إلا على المدلول المطابق للأصل، فلا يلزم من التعبد به التعبد باللوازم.<sup>١</sup>

ذكرنا أنّ في تطبيق ضابطة التفريق بين الأمارات وبين الأصول إشكالاً؛ إذ مقتضاها لحاظ النكته الحافظة للأحكام الواقعية في عالم الجعل والتشريع، وهذه النكته إمّا الحافظة، وإمّا نوع الحكم المشكوك، وليست النكتتان موجودتين في الاستصحاب؛ إذ لا كاشفية له ولا هناك حكم محدّد يجري فيه الاستصحاب. وهذا يشكّل ضعفاً في مبنى المصنف للتفريق بين الأمارات والأصول.

ولكن تقدم سابقاً أنّ الحكم الظاهري عبارة عن الجعل الذي يكون نتيجةً لحلّ التزاحم بين الأحكام الواقعية في مقام الحفظ التشريعيّ. فأيّ حكم ظاهريّ يفرض، قوامه بأن يكون جعلاً جعله الشارع لحفظ الملاك الواقعيّ في ظرف التزاحم. والاستصحاب حكم ظاهريّ في ظرف التزاحم بين الأحكام محتملة البقاء وبين الأحكام محتملة الحدوث. فهو يقرّر نتيجة التزاحم بين هذه الأحكام حال الاختلاط على المكلف.

ومن جهة أخرى عندما ذكرنا الضابطة في التفريق بين الأمارات وبين الأصول لم ندّع أنّ الأصول العملية يتعيّن فيها أنّ يُلحظ نوع الحكم المحتمل. بل الأصول العملية أوسع من ذلك. فعندما كنا نتكلم في ضرب القاعدة لم نقصد

تخصيص الأصول العملية بخصوص ملاحظة الحكم المحتمل وإنما ذكرنا لأنّه الوجه البارز للأصول العملية. ولكن الأصول العملية أوسع من ذلك، وهو كلّ ما يُلاحظ في قبال الكاشفية المحضة. فسواء لاحظنا نوع الحكم المحتمل أم لاحظنا شيئاً كان أصلاً عملياً. والنوع المحتمل من باب المثال البارز.

ففي باب الاستصحاب لا يوجد ترجيح لأحكام على أحكام وملاكات على ملاكات بلحاظ قوة الاحتمال، ولا يوجد ترجيح بنوع الحكم المحتمل؛ لعدم وجود هويّة لنوعه، بل الترجيح بنكته نفسية، وهي الميل الطبيعيّ إلى بقاء ما كان والجري عليه. فيرى المولى أنّ هذا الميل الطبيعيّ حافظ لأغراضه وملاك الواقع في مقام التزاحم الحفظيّ. فيرى الأحكام المحتملة البقاء أهمّ من الأحكام محتملة الحدوث. ويكون حفظها بمراعاة تلك النكته النفسية -وهي الميل الطبيعيّ العام إلى الأخذ بالحالة السابقة-.

فيكون الاستصحاب حكماً ظاهريّاً طريقيّاً لوحظت فيه النكته النفسية. وهكذا لا يخرج الحكم المجعول -أي: الاستصحاب- عن كونه حكماً نفسيّاً. وليس الميل النفسي عبارة عن الداعي الأصليّ لجعل الاستصحاب، وإلا لصار الاستصحاب حكماً واقعيّاً؛ لأنّه إذا كان الشيء فيه مصلحة أو مفسدة، وتلك المصلحة والمفسدة هي الداعية إلى الجعل، سيكون حكماً واقعيّاً. ولولا وجود حكم واقعيّ لما جعل الشارع الاستصحاب. ويبقى الاستصحاب حكماً ظاهريّاً لعلاج التزاحم في مقام الاشتباه.

غاية ما نقول: إنّ النكته النفسية دخيلة في كيفية جعل ذاك الحكم الظاهريّ.

وبناءً عليه يتضح أنّ الاستصحاب ليس من قبيل الأمارات، بل الأصول العملية.

ويترتب عليه أنّ لوازمه ليست بحجّة؛ لعدم انحفاظ النكته الداعية إلى جعل الاستصحاب في المدلول الالتزاميّ. فالنكته هي الميل الطبيعي إلى بقاء ما كان. وما كان هو المدلول المطابقيّ. أمّا الالتزاميّ فقد لا يصدق عليه "ما كان".

ولو كان اللازم مصداقاً لـ "ما كان" لأجرينا فيه الاستصحاب.

ثم قد يُقال تعليقاً على كلام المصنف أنّ هذه النكته النفسية -وهي الميل الطبيعي- هي الحافظة لملاك الواقع الأهمّ في مورد التزاحم؟ أم اتفق أن كانت موجودة في مورد الملاك الأهمّ؟

إنّ ادعيتهم الأوّل قلنا: من الواضح أنّ مجرد الميل الطبيعي ليس من سنخ الملاك الذي يُحفظ به الواقع في مورد التزاحم؛ فإنّ المرتكزات الواضحة لا ترى صلاحية الميل والعادة لحفظ ملاك الواقع. والمفروض أنّ الحكم الظاهريّ ما كان في تشريعه نكته تقتضي حفظ الواقع. وما يصلح لحفظ الواقع ملاحظة الكاشفية أو ملاحظة نوع الحكم المحتمل. أمّا مجرد الميل الطبيعيّ فليس نكته تقتضي حفظ الواقع.

ومجرد عدم وجود نكته في حفظ الملاك، لا يبرّر اختراع نكته. فهذا وجه قصور مبناكم.

وإن ادعيتم الثاني قلنا: فما هي النكته التي أوجبت الحفظ؟ إن كانت الكاشفية أو نوع الحكم رجعت المشكلة.

فهذا المقدار من البيان لا يبرّر إدراج الاستصحاب في الأصول العملية، وكونه طريقيًا لأجل الحفظ.

يظهر من المصنف في المباحث<sup>١</sup> أنّ المولى يلجأ إلى لحاظ النكات النفسية في مورد الحيادية لا في موارد الترجيح بنكته نفسيّة. فلا ندعي أنّ النكته النفسية سنخ نكته طريقيّة كالكاشفيّة أو ملاحظة نوع الحكم المحتمل. فالمولى إذا لاحظ الأحكام المحتملة البقاء والأحكام المحتملة الحدوث ورآها متساوية من حيث الكمّ، من دون عامل كيفي مرجّح فيرى حيادية في أنّ يشرّع حكمًا على طبق الأحكام المحتملة البقاء أو على طبق المحتملة الحدوث. وكذا عند الاختلاف الكميّ والتساوي الكيفي. فيلجأ إلى نكات أخرى تكون أكثر ضمانًا لأداء المكلف وظيفته.

فالترجيح في طول الحيادية ولأجل حفظ أداء المكلف.

فلا ندعي أنّ تلك النكته لها طريقيّة بمعنى أنّها تحافظ على الملاك الذي لا حيادية له.

وقد ذكر في المباحث أيضًا أنّه لا يتعيّن في تشريع الاستصحاب ملاحظة النكته النفسية، بل هناك طرق أخرى عقلائية يمكن أن تلاحظ في مقام التشريع. وليست المسألة منحصرة في النكته النفسية. بيانه:

المصحح الأول هو ملاحظة نوع الحكم المحتمل أو أهميته باللاحظ المجموعيّ. فلنا أحكام محتملة البقاء وأحكام محتملة الحدوث. والمولى يستطيع أن يلاحظ هذه الأحكام بلحاظ مجموعيّ. فيلاحظ الحرمة والوجوب والإباحة الاقتضائية في مجموع الأحكام محتملة البقاء. ويلاحظ من جهة أخرى الحرمة والوجوب والإباحة المحتملة الحدوث في زمان الشكّ. فيلاحظ ما هو الناتج النهائي: مجموع هذه الأحكام؟ أم مجموع تلك الأحكام؟ فيكون المرجح المحتمل الكيفي المجموعيّ. ويكون مدعاةً لترجيح الأحكام محتملة البقاء على الأحكام محتملة الحدوث.

المصحح الثاني هو ملاحظة المحتمل الكميّ، فنلاحظ الدائرتين وننسب الأحكام الموجودة في هذه الدائرة إلى الأحكام الموجودة في تلك، فقد تكون من حيث أهمية المحتمل متساوية، ولكن عدد الأحكام التي يحصل عليها المولى في هذه الدائرة أكثر. فالملاحظ المحتمل الكميّ لا الكيفيّ.

المصحح الثالث هو ملاحظة الاحتمال الاستغراقيّ. بأن يرى المولى كاشفية للحالة السابقة للبقاء وأمارية تقتضي قوّة احتمال أن تبقى. وهذه الكاشفية التي قد لا يلتفت إليه العرف العامّ أوجبت أن يجعل المولى الاستصحاب؛ لأنّه لاحظ فيه أهميّة الاحتمال والكاشفية الاستغراقية على حذو ما لاحظ في أخبا الثقات. ولا يُشترط في الكاشفية أن يلتفت إليها العرف العامّ. فيكون الاستصحاب على هذا أمارّة. وإذا استظهرنا الأمارية أمكن تبريرها على مبنى المصنف.

المصحح الرابع ألا يوجد كم ولا كيف ولا غلبة البقاء فيصير الواقع حياديًا، ويلجأ إلى النكات الموجودة عند العقلاء ضمانًا للوصول إلى ملاكه. فتأتي النكات النفسية بعد انتفاء النكات السابقة.

هذا كله إذا كان المشرّع يعمل الغيب في تشريعاته. أمّا إذا لم يكن كذلك فلا يُحرز وجود كم ولا كيف، فليس له إلا لحاظ الأمر النفسيّ.

ولذا ذكر في الجزء الثالث من المباحث عند البحث عن الأمارات والأصول لزوم التفريق بين المولى الذي يعمل الغيب في تشريعه وبين الذي لا يعمل. ثم هل الشارع كان يعمل الغيب؟ أم لا؟ قد يُقال: اقتضت المصلحة في مقام التشريع ألا يعمل الغيب، مع أنّه قد يُقال: مع عدم إعمال العلم بالغيب يضيع بعض ملاكاته.

### كيفية الاستدلال بالاستصحاب

نجد القدماء يعبرون عند الاستدلال بالاستصحاب بتعبير مختلف عن حين الاستدلال بخبر الثقة. فيجعلون خبر الثقة دليلًا على الحكم الشرعيّ في مقام الاستدلال، فيقولون: «لحم الأرنب حرام ودليله خبر زرارة» مثلاً. ويجعلون الدليل على الحكم السابق «لا تنقض اليقين بالشكّ» فيقولون: «دليل حرمة مقارنة المرأة قبل الغسل دليل الاستصحاب». ولا يجعلون الدليل نفس الاستصحاب.

مع أنّهم في التمسك بخبر الثقة لا يجعلون الدليل على الحكم آية النبأ مثلاً.

حاول السيد بحر العلوم أن يوجّه هذه الظاهرة. فقال: إنّها ناشئة من التفريق بين خبر الثقة وبين الاستصحاب. وهو مرتبط بأنّ الاستصحاب أمانة؟ أم أصل عمليّ؟

فإنّ بنينا على أنّ الاستصحاب أمانة بدعوى أنّ الحالة السابقة أو اليقين بالحالة السابقة لها كاشفية عن بقاء ما كان، يكون الاستصحاب -بمعنى اليقين بالحالة السابقة أو نفس الحالة السابقة- له أمارية كأمارية خبر الثقة. فكان المناسب في التعبير أنّ الدليل على الحكم هذه الأمانة.

وإنّ بنينا على أنّ الاستصحاب ليس إلّا حكماً شرعيّاً وهو حكم الشارع ببقاء ما كان فلا يمكن أن يجعل كخبر الثقة، ولا يصح الاستدلال لإثبات الحكم إلّا بدليل الحكم. فيناسب أن يُقال: الدليل على الحرمة هو الدليل الدال على لزوم إبقاء ما كان.

ومن هنا انطلق لاستشكال مسلك المشهور القائلين بأنّ الاستصحاب أمانة. فتبين أنّ البحث السابق -وهو أمارية الاستصحاب أو أصالته- قد يؤثر على كيفية الاستصحاب.

ولكنّ الشيخ الأعظم رفض فكرة السيد بحر العلوم، وانتصر السيد الخميني للسيد، وانتصر المصنف للشيخ.

١٥٧- الاستصحاب أمانة؟ أم أصل؟ ٣ - أركان الاستصحاب

١٤٤٢/٤/١٠ - الخميس

كيفية الاستدلال بالاستصحاب:

وقد يتوهم أنّ النقطة السابقة تؤثر في كيفية الاستدلال بالاستصحاب وبالتالي في كيفية علاج تعارضه مع سائر الأدلة، فإن افترضنا أنّ الاستصحاب أمانة وأنّ المعوّل فيه على كاشفية الحالة السابقة كان الدليل هو الحالة السابقة على حدّ دليّة خبر الثقة، ومن هنا يجب أن تلحظ النسبة بين نفس الأمانة الاستصحابية وما يعارضها من أصالة الحلّ مثلاً، فيقدّم الاستصحاب بالأخصّية [٤٧٠] على دليل أصالة الحلّ، كما وقع في كلام السيد بحر العلوم انسياقاً مع هذا التصور.

وإن افترضنا الاستصحاب أصلاً عملياً وحكماً تعبدياً مجموعاً في دليله فالمدرّك حينئذٍ لبقاء المتيقّن عند الشكّ نفس ذلك الدليل، لا أماريّة الحالة السابقة، وعند التعارض بين الاستصحاب وأصالة الحلّ يجب أن تلحظ النسبة بين دليل الاستصحاب - وهو مفاد رواية زرارة مثلاً - ودليل أصالة الحلّ، وقد تكون النسبة حينئذٍ العموم من وجه.

وهذا التوهم باطل؛ فإنّ ملاحظة نسبة الأخصّية والأعميّة بين المتعارضين وتقديم الأخصّ من شئون الكلام الصادر من متكلّمٍ واحدٍ خاصّة، حيث



يكون الأخصّ قرينةً على الأعمّ بحسب أساليب المحاورة العرفية، ولما كانت حجّية كلّ ظهورٍ منوطّة بعدم ثبوت القرينة على خلافه كان الخبر المتكفّل للكلام الأخصّ مثبتًا لارتفاع الحجّية عن ظهور الكلام الأعمّ في العموم. وليست الأخصّية في غير مجال القرينية ملائكا لتقديم إحدى الحجّتين على الأخرى، ولهذا لا يتوهم أحد أنّه إذا دلّت بيّنة على أنّ كلّ ما في الدار نجس، ودلّت أخرى على أنّ شيئًا منه طاهر قدّمت الثانية للأخصّية، بل يقع التعارض، إذ لا معنى للقرينية مع فرض صدور الكلامين من جهتين.

وعلى هذا ففي المقام سواء قيل بأماريّة الاستصحاب أو أصلّيته لا معنى لتقديمه بالأخصّية الملحوظة بينه وبين معارضه، بل لا بدّ من ملاحظة النسبة بين دليله وما يعارضه من دليل الأصل أو دليل حجّية الأمانة، فإن كان أخصّ قدّم بالأخصّية؛ لأنّ مفاد الأدلة كلام الشارع، ومتى كان أحد كلاميه أخصّ من الآخر قدّم بالأخصّية.

[٤٧١]

#### أركان الاستصحاب

وللاستصحاب على ما يستفاد من أدلّته المتقدمة أربعة أركان، وهي: اليقين بالحدوث، والشكّ في البقاء، ووحدة القضية المتيقّنة والمشكّوكة، وكون الحالة السابقة في مرحلة البقاء ذات أثرٍ عمليّ مصحّحٍ للتعبّد بها. وسنتكلّم عن هذه الأركان فيما يلي تباعًا إن شاء الله تعالى:

أ- اليقين بالحدوث:

ذهب المشهور إلى أنّ اليقين بالحدوث ركن مقوم للاستصحاب، ومعنى ذلك أنّ مجرد ثبوت الحالة السابقة في الواقع لا يكفي لفعلية الحكم الاستصحابي لها، وإنما يجري الاستصحاب إذا كانت الحالة السابقة متيقّنة؛ وذلك لأنّ اليقين قد أُخذ في موضوع الاستصحاب في السنة الروايات، وظاهر أخذه كونه مأخوذاً على نحو الموضوعية لا الطريقية إلى صرف ثبوت الحالة السابقة.

نعم، في رواية عبد الله بن سنان المتقدمة علّل الحكم الاستصحابي بنفس الحالة السابقة في قوله: «لأنّك أعترته إيّاه وهو طاهر»، لا باليقين بها، وهو ظاهر في ركنية المتيقّن لا اليقين، وتصلح أن تكون قرينةً على حمل اليقين في سائر الروايات على الطريقية إذا تمّ الاستدلال بالرواية المذكورة على الكبرى الكلّية.

وقد نشأت مشكلة من افتراض ركنية اليقين بالحدوث، وهي أنّه: إذا كان ركنًا فكيف يمكن إجراء الاستصحاب فيما هو ثابت بالأمانة إذا دلّت الأمانة على حدوثه وشككنا في بقاءه؟ مع أنّه لا يقين بالحدوث. كما إذا دلّت الأمانة على نجاسة ثوبٍ وشكّ في تطهيره، أو على نجاسة الماء المتغيّر في الجملة وشكّ [٤٧٢] في بقاء النجاسة بعد زوال التغير.

وقد أفيده في جواب هذه المشكلة عدّة وجوه:

الوجه الأول: ما ذكرته مدرسة المحقّق النائيني -قدّس الله روحه- من أنّ الأمانة تعتبر علمًا بحكم لسان دليل حجّيتها؛ لأنّ دليل الحجّية مفاده جعل الطريقية

والإلغاء احتمال الخلاف تبعًا، وبهذا تقوم مقام القطع الموضوعي؛ لحكومة دليل حجيتها على الدليل المتكفل لجعل الحكم على القطع. ومعنى الحكومة هنا أن: دليل الحجية يحقق فردًا تبعديًا من موضوع الدليل الآخر، ومن مصاديق ذلك قيام الأمانة مقام اليقين المأخوذ في موضوع الاستصحاب وحكومة دليل حجيتها على دليله.

وقد تقدّم - في مستهلّ البحث عن الأدلة المحرزة من هذه الحلقة - المنع عن وفاء دليل حجية الأمانة بإثبات قيامها مقام القطع الموضوعي وعدم صلاحيته للحاكمية؛ لأنّها فرع النظر إلى الدليل المحكوم، وهو غير ثابت. فلاحظ.<sup>١</sup>

ذكرنا أنّ السيد بحر العلوم قال: إذا بنينا على أنّ الاستصحاب أمانة كان الاستدلال بنفس الأمانة الاستصحابيّة، وتُدرس النسبة بين هذه الأمانة الاستصحابية المثبتة للحكم وبين الدليل الآخر. بخلاف ما إذا كان الاستصحاب أصلًا عمليًا فهو حكم شرعيّ، ولا تُدرس النسبة بينه وبين الدليل الآخر، بل بين دليل الاستصحاب - كصحيحة زرارة - وبين الدليل الآخر؛ لأنّ النسبة إنّما تكون بين الأدلة.

فإذا كان المكلف عالمًا بجرمة العصير العنبيّ المغليّ، فزال ثلثاه وشكّ في بقاء الحرمة، فاستصحب بقاءها، كانت هناك أمانة استصحابيّة مفيدة لحرمة

العصير المغلي وإن زالت ثلثاه، بناء على كون الاستصحاب أمانة، كما إذا أخبر ثقة بجرمة هذا العصير. غايته أنه ليس من قبيل إخبار المعصوم، بل من قبيل أمانة الحالة السابقة على البقاء.

فالنسبة بين هذا الاستصحاب وبين أصالة الحل أن أصالة الحل تفيد: كل شيء مشكوك فهو حلال، ومفادها العموم، والاستصحاب يفيد: العصير العنبي الذاهب ثلثاه حرام، فنعمل صناعة التخصيص؛ لأن النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق.

أو نقول بتقديم الأمانة الاستصحابية على دليل أصالة الحل بنكتة الأخصية؛ لأننا لو قدمنا أصالة الحل لزمنا لغوية هذه الأمانة الاستصحابية. أو نقول بحكومة الأمانة الاستصحابية على أصالة الحل؛ لأن مفادها جعل العلمية.

هذا بخلاف ما إذا كان الاستصحاب حكماً ظاهرياً تعبدياً. فتلاحظ النسبة بين دليل الاستصحاب وبين دليل أصالة الحل، وهي نسبة العموم من وجه؛ لأن دليل أصالة الحل يفيد: كل شيء مشكوك حلال، سواء علمت حالته السابقة أم لا. ودليل الاستصحاب يقول: رتب آثار المتيقن السابق، سواء كان من الشك في الحل أم لا. فيفترق دليل أصالة الحل عن دليل الاستصحاب في موارد عدم العلم بالحالة السابقة، ويفترق دليل الاستصحاب في الأحكام التي ليست من قبيل الحرمة والحلية، كالأحكام الوضعية والوجوب

وغيرها. ويشترك الدليلان فيما كانت له حالة سابقة وكان دائراً بين الحلية وبين الحرمة. فنحتاج إلى ملاحظة قواعد التعارض.

ولكن الصحيح عدم الفرق بين كون الاستصحاب أمانة وبين كونه أصلاً، فعلى كلّ من الحالتين لا بد من لحاظ دليل الاستصحاب والدليل الآخر؛ لأنّ موضوع ملاحظة النسبة في مقام التعارض وإعمال قواعد الجمع العرفي بالتخصيص والحكومة والتقيد هو صدور كلامين من شخص واحد. فإذا صدر كلامان من متكلم واحد أمكن جعل أحد الكلامين قرينة على الآخر، إما بالإعداد الشخصي وإما بالإعداد النوعي. والمرتكز العقلاني يرى إناطة حجية كل ظهور بعدم قرينة على الخلاف، ومتى وُجدت القرينة على الخلاف ارتفعت الحجية، فالخاص قرينة على رفع الحجية عن العام، وهكذا في المقيّد والمطلق. فيدور العرف مدار القرينة. وليس مجرّد كون الدليل أخصّ يقتضي القرينية. بل لا بد من صدور الكلامين من متكلم واحد.

أمّا إذا لم يصدر الكلامان من شخص واحد، كما إذا قال شخص: «كلّ من في البيت مات» وقال آخر: «الأب في البيت لم يمُت» فلا معنى لتقييد كلام الأوّل بكلام الثاني، بأنّ يكون الثاني مفسّراً لكلام الأوّل. بل لا معنى لتفسير شخصٍ كلام شخص آخر.

فما ينبغي أن يُلاحظ هو ما يصدر من المتكلم. وفي مقامنا في باب الاستصحاب وفي باب أصالة الحلّ، ما صدر من المتكلم هو: «كل شيء حتى تعلم أنّه حرام» في أصالة الحلّ، و «لا تنقض اليقين بالشك» في

الاستصحاب، سواء بنينا على أنّ الاستصحاب أمانة أم على أنّه أصل. فنلاحظ ما صدر من المتكلم. فكيف يُجمع بين الكلامين؟ نلاحظ قواعد الجمع العرفي والتعارض بلحاظ ما صدر من المتكلم. وأمّا ذات الحالة السابقة وكاشفتها فلم تصدر من المتكلم حتى نلاحظ النسبة بينها وبين غيرها من الأدلة.

### أركان الاستصحاب

لم تُبحث أركان الاستصحاب في كلمات الأصوليين مستقلة، بل تقتنص من كلماتهم. فالمستفاد من كلماتهم أنّ للاستصحاب أربعة أركان: اليقين بالحدوث، والشكّ في البقاء، ووحدة القضيتين المتيقنة والمشكوكة، ووجود الأثر العملي المصحّح للتعبّد. فلا يصح إجراء الاستصحاب إنّ انتفى أحد هذه الأركان.

### **الركن الأوّل: اليقين بالحدوث**

اختلف الأعلام في أنّ ركن الاستصحاب هو اليقين بالحدوث؟ أم يكفي الحدوث؟

المشهور في كلماتهم أنّ لليقين دخالة في جريان الاستصحاب؛ لما ورد من: «لا تنقض اليقين». فلا بدّ في إجراء الاستصحاب من اليقين بالحدوث، واليقين موضوعي. نعم. اليقين المأخوذ في الموضوع هو اليقين الموضوعيّ الطريقيّ لا الصفّيّ - كما نبّهنا عليه في القطع-. والصفّيّة تحتاج إلى مؤنة لا تتكفلها الأدلة عادةً.

فمجرد ثبوت الحالة السابقة ليس مصححاً لجريان الاستصحاب، بل لا بد من اليقين بالحدوث.

نعم. هنا كلام: هل اليقين تمام الموضوع؟ أم هو جزء الموضوع، وجزؤه الآخر واقع الحالة السابقة. وذكرنا في بحث القطع أنّ القطع تارة يكون تمام الموضوع وأخرى يكون جزء الموضوع، وجزؤه الآخر الواقع.

وتظهر الثمرة فيما إذا علم المكلف بنجاسة الثوب في الزمان السابق فشكّ فاستصحب النجاسة، وكان مخطئاً في اعتقاده، فلا تعبد ظاهرياً بالاستصحاب، بل هناك تعبد تخيليّ. وموضوع الأثر واقع الحالة السابقة. فلو لم تكن الحالة السابقة حاصلة في الزمان السابق لم يكن المورد من موارد التعبد الاستصحابي. غايته أنّه متيقن ويرى نفسه مصيباً.

أمّا إنّ كان الموضوع بتمامه هو اليقين، فلا ننظر إلى ثبوت الواقع. بل الشارع يعبد بالاستصحاب حتى في الجهل المركّب. ويأتي هذا البحث في أنّ الإجزاء حينئذٍ أهو من إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي؟ أم من إجزاء الأمر التخيليّ من الأمر الواقعي؟ وعلى مبنى الآخوند الذي يرى أنّ دليل الاستصحاب يوسّع موضوع الشرطيّة، فما هو الموسّع؟ أهو اليقين؟ أم اليقين مع ثبوت الواقع؟

وليست هذه الثمرات محل البحث فعلاً، بل البحث في أخذ اليقين في موضوع الاستصحاب. والمشهور على ذلك، إلا أنّ المصنف لا يقبل أخذ اليقين، بل يرى أنّ النظر إنّ كان إلى الصحاح الثلاث فقط صح ما ذهب إليه المشهور.

ولكنّ لنا رواية عبد الله بن سنان التي تكشف عن سعة موضوعة الاستصحاب. وذكرنا عند بحثنا عنها أنّ من مميّزاتها جعل المدار في جريان الاستصحاب على واقع الحدوث، أي: ثبوت الحالة السابقة؛ حيث علّل الحكم الاستصحابي بقوله: «لأنّك أعرته إياه وهو طاهر». فتكفي الطهارة السابقة لجريان الاستصحاب. فتوسّع تطبيق الاستصحاب إلى موارد ثبوت الحالة السابقة مطلقاً. ولا تعارض بالصحاح الثلاثة؛ لأنّها مثبتة. إلا أن يُقال: الصحاح الثلاث في مقام ضرب القاعدة، فيستفاد أنّ المدار على اليقين بالحدوث. ومفاد رواية عبد الله بن سنان أنّ المدار على كفاية الحدوث. فيحصل التعارض بين الدليلين. ولكنّا مع ذلك نقدّم رواية ابن سنان؛ لأنّ العرف إذا لاحظ الطائفتين في سياق واحد يرى رواية ابن سنان صالحة لتفسير الصحاح الثلاث بأنّ اليقين لم يؤخذ إلا من باب المثبت لمعلقه. فيُحمل اليقين على مجرّد الطريقيّة إلى المتعلق. فأخذ اليقين طريقيّاً لا موضوعيّاً. فنرفع اليد عن أصالة الموضوعيّة للعناوين بدليل آخر، لا سيّما إذا كان العنوان من العناوين الطريقيّة - كاليقين والتبيين والقطع -.

نعم. هذا مبني على صحّة التمسك برواية ابن سنان لإثبات كبرى الاستصحاب. أمّا على المشهور الذين لا يرونها صالحة لإثبات كبرى الاستصحاب؛ لعدم وجود ما يقتضي تعميم الحكم فيها إلى غيرها فلا تصلح. اللهم إلا أن يُقال: حتى لو لم تكن رواية ابن سنان صالحة للتعميم، إلا أنّنا نستظهر وحدة المناط فيها وفي غيرها من الروايات. فالشارع إذا أراد إجراء



الاستصحاب إمّا أن يكون المناط عنده اليقين بالحدوث وإمّا واقع الحدوث. ولا نَحْتَمِلُ عرفاً أن يكون المناط في جميع الموارد هو اليقين بالحدوث، إلا في مورد إعارَةِ الثوب فيكون المناط بالحدوث.

وبعضهم عكس التفسير، فقال إنّ الروايات الثلاث تفسّر رواية ابن سنان لا بالعكس. فتُحْمَلُ رواية ابن سنان على أنّ المراد بالطهارة هو اليقين بالطهارة. وإنّما لم يعبرَ فيها باليقين لوضوح أنّه كان متيقناً. فكيف يُرْفَعُ اليد عن مقاطع أربعة في باقي الروايات تدل كلها على أنّ المدار على اليقين بالحدوث، بهذه الرواية التي موردها اليقين، وليست في مقام تحديد موضوع الاستصحاب، بل في مقام التحديد. ففرق بين مقام التحديد وبين مقام التطبيق.

ولكن المصنف يقول: بما أنّ "اليقين" من العناوين الطريقيّة، فلا أدنى قرينة نرفع اليد عن موضوعيّته ونحمله على الطريقيّة.

### إشكال على مسلك المشهور:

على مسلك المشهور تحصل مشكلة، وهي أنّ الحالة السابقة إذا ثبتت بالأمانة لا باليقين لا يمكن إجراء الاستصحاب، وأكثر الأحكام ثابتة بالأمانة، فتحصل المشكلة في أغلب الشبهات الحكميّة؛ لعدم اليقين، إنّ لم يكن كلّها.

الجواب الأوّل:

ما ذكره النائب<sup>١</sup> من أنّا إذا لاحظنا دليل الاستصحاب فقد أخذ في موضوعه اليقين بالحدوث. ومفاد دليل حجية الأمانة جعل العلميّة. فيكون دليل الأمانة حاكمًا على دليل الاستصحاب، وناظرًا إلى موضوعه موسّعًا له. ومقتضى ذلك جريان الاستصحاب فيما ثبت بالأمانة.

والمصنف له إشكال كبرويّ في هذا المطلب، وهو أنّ عمدة أدلة الأمانات هي السيرة العقلائيّة، واعترف النائب بذلك حيث قال: ليست لنا أمانة شرعيّة، بل كلّها إمضائيّة. والأمانة إذا كانت ثابتة بالسيرة العقلائيّة لم يمكن ادعاء حكومتها على دليل صادر من الشارع؛

أمّا أوّلًا فلأنّ السيرة العقلائيّة ليست مبنية على أخذ اليقين موضوعًا للأثر لنرى: أيوسّع دليل الحجية الموضوع وفيه بآثار القطع الموضوعي؟ أم لا؟ بل غاية ما يوجد هو وفاء دليل الحجية بدور القطع الطريقيّ من التنجيز والتعذير. فلا سيرة على إقامة الأمانة مقام القطع الموضوعي.

وأمّا ثانيًا فلأنّه لا معنى لحكومة دليل مقنّن على دليل مقنّن آخر. وقد بحثنا هذا مفصّلًا في قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي. فلاحظ. وطبقناه في تأسيس الأصل عند الشكّ في الحجية.

قوله: «فيقدّم الاستصحاب بالأخصيّة»:

---

<sup>١</sup> الفوائد: ج ٤: ص ٤٤

المصباح: ج ٣: ص ٩٩

الظاهر أنّ المراد بالأخصية هو اللغويّة، ويمكن حملها على التخصيص.

قوله: «لا معنى لتقديمه بالأخصيّة»:

ومن هنا استشكل المصنف ما ذكره النائي من حكومة الأمانة على الأدلة؛ لأنّ الأمارات أكثرها إنّ لم يكن كلها هي سير عقلائيّة، وليست صادرة من الشارع حتى تكون ناظرة إلى دليل الشارع وتكون حاکمة عليه.

قوله: «إذا تمّ الاستدلال»:

قلنا يمكن التعويل على تنقيح المناط ولو لم يتم الاستدلال بها على الكبرى.

١٥٨ - أركان الاستصحاب ٢

١٣/٤/١٤٤٢ - الأحد

الوجه الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية - رحمه الله -، وحاصله على ما قيل في تفسيره: أنّ اليقين بالحدوث ليس ركناً في دليل الاستصحاب، بل مفاد الدليل جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء.

وقد اعترض السيد الأستاذ على ذلك: بأنّ مفاده لو كان الملازمة بين الحدوث والبقاء في مرحلة الواقع لزم كونه دليلاً واقعياً على البقاء، وهو خلف كونه أصلاً عملياً. ولو كان مفاده الملازمة بين الحدوث والبقاء في مرحلة التنجّز

[٤٧٣] - فكلّما تنجّز الحدوث تنجّز البقاء - لزم بقاء بعض أطراف العلم الإجمالي منجّزة حتى بعد انحلاله بعلمٍ تفصيلي؛ لأنّها كانت منجّزة حدوثاً، والمفروض أنّ دليل الاستصحاب يجعل الملازمة بين الحدوث والبقاء في التنجّز. وهذا الاعتراض غريب؛ لأنّ المراد بالملازمة: الملازمة بين الحدوث الواقعي والبقاء الظاهري، ومردّ ذلك في الحقيقة إلى التّعبد بالبقاء منوطاً بالحدوث، فلا يلزم شيء ممّا ذكر.<sup>١</sup>

ما زال الكلام في جريان الاستصحاب مع ثبوت الحالة السابقة بالأمانة دون اليقين. وتقدم الجواب الأوّل.

### الجواب الثاني:

تعرض الآخوند في التنبيه الثاني من تنبيهات الاستصحاب<sup>٢</sup> لهذا المطلب، واختلفوا في فهم كلامه. والكلام فعلاً بحسب ما فهمه المحقق النائني والسيد الخوئي.

يرى الآخوند أنّ مفاد الاستصحاب ليس جعل العلميّة ولا جعل المؤدّي - كما يظهر من كلمات الشيخ الأعظم - بل غاية ما هو مجعول في مورد الأمانة هي الحجية. وفُسّرت الحجية بمعنى المنجزية والمعدّية. فمفاد الأمانة

<sup>١</sup> الحلقة الثالثة: ص ٤٧٢-٤٧٣

<sup>٢</sup> كفاية الأصول: ص ٤٠٥

منتهى الدراية: ج ٨: ص ٣٧٤

القائمة على الحدوث هو التنجيز والتعذير. فكيف نستصحب في مورد الأمارات؟ مع أنه لا يقين لنا بالحدوث.

ذهب الآخوند أنّ هذا الاعتراض مبني على ركنية اليقين بالحدوث في الاستصحاب. ولو بنينا على ركنيته تمّ الإشكال. ولكنّ اليقين بالحدوث ليس جزءً ولا تمام موضوع التعبد بالاستصحاب؛ لأنّ اليقين من العناوين الطريقية المحضة في المرآتية والكاشفية. فهو عين الكاشفية، لا شيء ثبتت له الكاشفية. وفي مثل هذه العناوين التي موضوعيتها هي كاشفيّتها، يكون ظاهر أخذها في الأدلة أنّها ليست إلا طريقًا إلى الواقع. ولهذا لا تطبّق أصالة الموضوعية في العناوين في مثل ما كانت حقيقته الطريقية والكاشفية. فلا يتوهم أحد أنّ موضوع الأكل في ﴿حتى يتبين لكم﴾ هو التبين بما له من الموضوعية. فلا يُراد باليقين في دليل الاستصحاب إلا الطريقية والمرآتية إلى الواقع. فليس اليقين جزءً من الموضوع.

بل قد يفهم من كلامه الترقّي بحسب ذيل عبارته؛ حيث يظهر منه أنّ الحدوث أيضًا ليس موضوعًا، بل ظاهر أدلة الاستصحاب الحكم بالبقاء على تقدير الحدوث. فقد فُرج عن الحدوث والحالة السابقة. فلا تتكفل لزوم ثبوت الحالة السابقة. فإذا فُرض أنّ شيئًا قد حدث، كان مفاد الاستصحاب التعبد بالبقاء. فإذا فُرض أنّ المكلف حدث له ما يقتضي التنجيز في زمان ما، كانت وظيفة الاستصحاب جرّ هذا الحادث المتنجز إلى زمان الشكّ.

فإذا قامت أمانة على تنجز وجوب صلاة الجمعة في زمان الحضور، غاية ما تقتضيه هو التنجز الحدوثي. ودليل الاستصحاب يقول: بما أنه ثبت لك التنجز الحدوثي، أعبدك بالبقاء على تقدير ذاك الحدوث. سواء كان ذلك الحدوث مطابقاً للواقع أم لا. فيحصل توسع في بقاء الأمانة بمفاد دليل الاستصحاب.

ولهذا يتشكّل لكلّ متنجز مدلول التزامي بمفاد الاستصحاب؛ لأنّ مفاد دليله التنجز الحدوثي، ويأتي دليل الاستصحاب ويجرّ التنجز الحدوثي إلى التنجز بقاءً في زمان الشكّ.

وبناءً على هذا يمكن إجراء الاستصحاب في مورد قيام الأمانة. فإذا قامت الأمانة على حكم تنجيزي أو تعديري فوظيفة الاستصحاب التعبد بما ثبت، على تقدير ثبوته.

نعم. إنّ كان في الأمانة إطلاق يُثبت لنا الثبوت إلى زمان الشكّ لم نحتاج إلى دليل الاستصحاب. ولكنّ فرض بحث الاستصحاب فرض عدم الإطلاق في دليل الأمانة.

وقد فهم المحقق النائيني من هذا الكلام أنّ مفاد دليل الاستصحاب هو جعل الملازمة بين البقاء وبين الحدوث. فالشارع يجعل ملازمة تعبدية بين حدوث الشيء وبين بقاءه. وإنّ لم يصرّح الآخوند بجعل هذه الملازمة، بل اقتنصه النائيني وتبعه السيد الخوئي.

فهناك نزاع في فهم كلام الآخوند: أيرى الحدوث من أركان الاستصحاب؟ أم لا - كما شرحناه-؟ ثم أيرى جعل الملازمة؟ أم لا؟

### الاعتراض الأول على الجواب الثاني:

اعتُرض على جواب الآخوند بعدة اعتراضات، منها ما ذكره السيد الخوئي<sup>١</sup>، وهو أنّ هناك فرقاً بين لحاظ اليقين بما هو عين الطريقيّة والكاشفيّة، وبين لحاظه بما هو موضوع لأثر آخر. وينبغي عدم الخلط بين المقامين. ذكرنا في بحث القطع أنّ هناك فرقاً بين القطعين الطريقي والموضوعي. وعندما يُنسب القطع إلى متعلقه فهو طريقيّ إليه. فإذا نسبنا القطع إلى متعلقه كانت حقيقته الكاشفيّة والطريقيّة. فتجريد الذهن للمتعلق عن القطع ولحاظه لمفهوم القطع بما هو مفهوم لا علاقة له بالمتعلق بحيث تكون له الموضوعيّة خلاف الظاهر.

وأما إذا نسبنا إلى أثره ولا حظناه بما هو موضوع الأثر، كالقطع بيوم الجمعة الذي هو موضوع لحرمة السفر -مثلاً- فهو موضوعي، وليس طريقيّاً. ولذا ذكر الآخوند في الاستصحاب عند الشكّ في المقتضي والرافع أنّ اليقين لوحظت فيه حيثية الاستحكام بالنسبة إلى أثره. هذا محصل الإشكال الأول الذي ذكره السيد الخوئي.

### الاعتراض الثاني على الجواب الثاني:

ما ذكره السيد الخوئي، ونقله المصنف من أنّ مفاد دليل الاستصحاب إنّ كان جعل الملازمة، فلا تخلو من أنّ تكون الملازمة واقعيّة ومن أنّ تكون ظاهريّة، ولا ثالث لهما. وكلاهما باطل؛

أمّا الملازمة الواقعيّة فيرد عليها اعتراضان، ومرجعهما إلى شقّين، هما: كون مفاد صحيحة زرارة الإخبار عن الملازمة ولازم هذا الإخبار ترتيب آثار ما كان، وكون مفادها جعل الملازمة. فعلى الأوّل يلزم الكذب؛ لأنّ مقتضى كلامكم وجود ملازمة واقعيّة بين البقاء وبين الحدوث. وهذا خلاف الوجدان قطعاً. وعلى الثاني يكون الحكم بالبقاء حكماً واقعياً على فرض الحدوث. وهذا خلاف ما يراه الآخوند من كون الاستصحاب حكماً ظاهريّاً. وهو واضح بعد أخذ الشكّ في موضوع التعلّد بالاستصحاب.

وأما الملازمة الظاهريّة فيلزم منها ثبوت التنجّز البقائيّ بثبوت التنجّز الحدوثيّ؛ لأنّ معنى الملازمة هو الربط بين التنجّزين وجّر التنجّز من الحدوث إلى البقاء. ويلزم من هذا بقاء المنجزية في موارد العلم الإجماليّ حتى بعد الانحلال. وهذا مما لا يلتزم به أحد.

فإذا علم المكلف إجمالاً أنّ أحد الإناءين نجس، تنجّز عليه وجوب ترك الإناء الأوّل ووجوب ترك الإناء الثاني. فإذا جاءت أمانة أخبرت بنجاسة الإناء الأوّل انحلّ العلم الإجماليّ لقيام الأمانة. فتجري البراءة أو أصالة الطهارة في الإناء الآخر. مع أنّه بناءً على هذا الكلام الذي تقرّرونه يثبت البقاء بثبوت الحدوث. فالإناء الثاني الذي لم تقم فيه الأمانة حدث فيه التنجّز في زمان



سابق. ومقتضى الاستصحاب بقاء هذا التنجّز؛ لأنّ مفاد دليل الاستصحاب هو الملازمة بين التنجّز الحدوثيّ وبين التنجّز البقائيّ. فمتى حدث التنجّز فهو باقٍ. وهذا مما لا يلتزم به أحد.

### جواب الاعتراض الثاني:

هذا الاعتراض غريب؛ لأنّ كلام الآخوند واضح في أنّ مفاد دليل الاستصحاب هو التعبد بالبقاء على تقدير الحدوث الواقعيّ. فالشارع يقول: إذا فُرض أنّ الشيء قد حدث واقعًا وفُرج عنه، أُعبدك به ظاهرًا. وإذا أصررتم على التعبير بالملازمة، قلنا: لا يرى الملازمة الواقعيّة ولا الظاهريّة. بل يرى جعل الملازمة بين الحدوث الواقعيّ والبقاء الظاهريّ. فهي ملازمة ظاهريّة ولكن طرفيها الواقع والظاهر. فمفاد دليل الاستصحاب التعبد بالبقاء ظاهرًا على تقدير الحدوث الواقعيّ. وفي مورد العلم الإجماليّ لا حدوث واقعيًا، بل ظاهريًا تنجّز للعلم الإجماليّ.

فهو لا يدعي الملازمة الواقعيّة، ولا الملازمة الظاهريّة بين التنجّزين، بل الملازمة بين الحدوث الواقعيّ وبين البقاء التنجزيّ. وكلمات المحقق الآخوند واضحة في هذه الجهة.

تأتي تنمة الكلام.

والصحيح أن يقال: إنّ مردّ هذا الوجه إلى إنكار الأساس الذي نجمت عنه المشكلة، وهو ركنيّة اليقين المعتمدة على ظهور أخذه إثباتاً في الموضوعية، فلا بدّ له من مناقشة هذا الظهور؛ وذلك بما ورد في الكفاية من: دعوى أنّ اليقين باعتبار كاشفيته عن متعلّقه يصلح أن يؤخذ بما هو معرّف ومرآة له، فيكون أخذه في لسان دليل الاستصحاب على هذا الأساس، ومرجعه إلى أخذ الحالة السابقة.

وهذه الدعوى لا بدّ أن تتضمّن ادّعاء الظهور في المعرفيّة؛ لأنّ مجرد إبداء احتمال ذلك بنحوٍ مساوٍ للموضوعية يوجب الإجمال وعدم إمكان تطبيق دليل الاستصحاب في موارد عدم وجود اليقين.

ويرد عليها أنّ المقصود بما ادّعي إن كان إبراز جانب المرآتية الحقيقيّة لليقين بالنسبة إلى متيقّنه فمن الواضح أنّها تثبت لواقع اليقين في أفق نفس المتيقّن الذي يرى من خلال يقينه متيقّنه دائماً، وليست هذه المرآتية ثابتةً لمفهوم اليقين، فمفهوم اليقين كأيّ مفهوم آخر إنّما يلحظ مرآة إلى أفراده، لا إلى متيقّنه؛ لأنّ الكاشفية الحقيقية التي هي روح هذه المرآتية من شؤون واقع اليقين، لا مفهومه. [٤٧٤]

وإن كان المقصود أخذ اليقين معرّفًا وكنائيّةً عن المتيقّن فهو أمر معقول ومقبول عرفًا، ولكنّه بحاجةٍ إلى قرينة، ولا قرينة في المقام على ذلك، لا خاصّةً ولا عامّة. أمّا الأولى فانتفاؤها واضح. وأمّا الثانية فلأنّ القرينة العامة هي مناسبات الحكم والموضوع العرفية، وهي لا تأبى في المقام عن دخل اليقين في حرمة النقض.

وكان الأولى بصاحب الكفاية أن يستند في الاستغناء عن ركنيّة اليقين إلى ما لم يؤخذ في لسانه اليقين بالحدوث من روايات الباب.

الوجه الثالث: أنّ اليقين وإن كان ركنًا للاستصحاب بمقتضى ظهور أخذه في الموضوعية إلّا أنّه مأخوذ بما هو حجة، فيتحقّق الركن بالأمانة المعتبرة أيضًا باعتبارها حجة.

ويختلف هذا الوجه عن سابقه بالاعتراف بركنية اليقين، وعن الأول بأنّ دليل حجّية الأمانة على هذا يكون واردًا على دليل الاستصحاب؛ لأنّه يحقّق فردًا من الحجّة حقيقة، وأمّا على الوجه الأول فدليل حجّية الأمانة حاكم لا وارد. ويرد على هذا الوجه أنّ ظاهر أخذ شيءٍ كونه بعنوانه دخيلاً، فحمله على دخل عنوانٍ جامعٍ بينه وبين غيره يحتاج إلى قرينة.<sup>١</sup>

## تعليقتان:

**التعليقة الأولى:** فهم السيد الخوئي من كلمات الآخوند أنّ ما جعله الشارع في مورد الاستصحاب هو الملازمة، ولذلك ردّها بين كونها واقعيّة وبين كونها ظاهريّة؛ إذ وظيفة الاستصحاب جرّ ذاك الحادث إلى الزمان المتأخر، وليست وظيفته قلب المرتبة من الحدوث الواقعيّ إلى البقاء الظاهريّ. فهذا مما لا يظهر من كلام الآخوند. بل ما يريد الآخوند الوصول إليه أنّ مرجع الاستصحاب إلى جرّ ما كان، فإن كان الحدوث الواقعيّ كان البقاء الواقعيّ، وإن كان الحدوث الظاهريّ كان البقاء الظاهريّ. ولا يظهر من كلماته تكفل الاستصحاب قلب المرتبة. فهو ناظر إلى حيثية الملازمة، سواء كانت واقعية أم ظاهريّة.

فالاعتراض الذي ذكره السيد الخوئي ليس غريباً بلحاظ ما ذكرنا.

**التعليقة الثانية:** إنّ قلنا ظهور كلام الآخوند في جعل الملازمة الظاهريّة، أي: الملازمة بين الحدوث والبقاء في مرتبة التنجّز. أفيرد عليه الإشكال المذكور في منجزية العلم الإجماليّ؟ فإذا علم بنجاسة أحد إناءين ثم قامت أمانة في أحد الطرفين، يقول الآخوند بالانحلال. ولكن مقتضى الاستصحاب التنجّز بقاءً للتنجّز حدوثاً.

ويمكن أن يرد هذا بأنّ الملازمة بين الحدوث والبقاء ما دام الحدوث باقياً. أمّا إذا ارتفع الحدوث ارتفع البقاء. والمفروض أنّ العلم الإجماليّ لا أثر له بالمنجزية بعد الانحلال. فالحدوث التنجزيّ للإناء الثاني قد ارتفع بسبب ارتفاع المنجّز.

فلا وجود للمنجز الحدوثي عند إرادة إجراء الاستصحاب. فالملازمة بين الحدوث والبقاء ما دام هناك حدوث.

فيمكن دفع الإشكال بأنّ مراد الآخوند بالملازمة بين الحدوث التنجزي وبين البقاء التنجزي هي الملازمة التي ما دام الحدوث التنجزي باقياً.

### الاعتراض الثالث:

ذكرنا أنّ الآخوند يُنكر أساس المشكلة التي وقعنا فيها. فسبب المشكلة هو الاعتراف بركنية اليقين، والمفروض أنّ الآخوند يقول: لا موضوعية لليقين في دليل الاستصحاب، فلا تأتينا المشكلة. ومن الواضح أنّ مدعى الآخوند ليس الإجمال والتردد في اليقين. وإلا لكان التمسك بدليل الاستصحاب شبهة مصداقية. فلا بد من كون دعواه إنكار موضوعية اليقين، بل تمام الموضوع هو الحدوث أو تقدير الحدوث. فدعوى موضوعية اليقين خلاف الظاهر بعدما كان اليقين من العناوين المرآتية.

وهذا يرد عليه أنّ اليقين عين الكاشفية. وهذه هي النكته التي أوجبت رفع اليد عن اليقين في الموضوعية. فنسأل: أيّ يقين تقصدون؟ أهو اليقين بالحمل الشائع؟ أم بالحمل الأولي؟ احتمالان:

الأوّل أنّ تقصدوا واقع اليقين الموجود في أفق النفس الذي هو من الصفات النفسية. وهو صحيح، ولكنه لا ينفع؛ لأنّا نتكلم عما هو مأخوذ في دليل الاستصحاب. والمأخوذ في دليل الاستصحاب حكم تعلّق بموضوع مقدّر الوجود. فالمولى التفت إلى موضوع فتصوّره وتصوّر المحمول، فجعل قضية

ذهنية. فليس المراد باليقين هو الشائع الموجود في أفق النفس، بل هو اليقين بالحمل الأولي - كما هو حال اليقين المأخوذ في جميع الأدلة-؛ فإنّ العناوين تؤخذ في الأدلة بما هي صور ذهنية.

الثاني أنّ تقصدوا مفهوم اليقين وتدّعوا أنّ مفهومه عين المرآتية متعلقه فهو غير صحيح، بل هو من الخلط بين المصداق وبين المفهوم. وكثيراً ما يقع الخلط بينهما. فمفهوم اليقين بما هو مفهوم - كسائر المفاهيم الموجودة في الذهن - إنّما تكون حاكية عن أفرادها ومصاديقها ولا تترتب عليها الآثار. ولا علاقة له بالمتيقن. فإذا لاحظنا المتيقن - وهو ما تعلق به اليقين، كالنبوة، والكريّة، والعدالة - لم يكن مفهوم اليقين حاكياً عنه. بل يحكي عن أفراد ومصاديقه. فكيف يُقال: مفهوم اليقين عين المرآتية والكاشفية؟ هذا خلط بين اليقين بالحمل الأولي وبين اليقين بالحمل الشائع.

فدعوى أنّ مفهوم اليقين أخذ بما هو معرّف وكناية عن المتيقن خلاف الظاهر. نعم يمكن أنّ يؤخذ لفظ اليقين كناية ومعرفاً عن المتيقن، ولكنه خلاف ظاهر أصالة الموضوعية في العناوين. إلا أنّ توجد هناك قرينة خاصة أو عامة. ولا قرينة تقتضي حمل اليقين على الكناية لما هو موضوع الأثر؛ إذ لا قرينة إلا دعوى مناسبة الحكم للموضوع، وهي لا تأبي دخالة مفهوم اليقين في الحكم. نعم. كان يستطيع الآخوند الوصول إلى مرامه من إنكار ركنية اليقين بجعل رواية عبد الله بن سنان هي العمدة والقرينة لتفسير سائر الروايات، الملغية لموضوعية اليقين، المعبرّ فيها بـ «فإنّك أعرته إيّاه وهو طاهر».

ولكن الآخوند قد لا يرى عموم هذه الرواية لجميع الموارد، أو لا يرى قرينيتها على باقيها، بل قد يرى قرينية ما سواها عليها.

### تعليقان:

**التعليق الأول:** يرى الآخوند الفرق بين اليقين بالحمل الشائع وبين اليقين بالحمل الأولي، ولكنه يرى بحسب الظاهر تسرية الآثار من الواقع إلى المفهوم. فالمرتكزات العرفية التي تتلقّى الأدلة تُسري أحكام واقع اليقين بالحمل الشائع إلى مفهوم اليقين. فهي عندما ترى واقع اليقين عين المرآتية لمتعلقه تُسري هذا الحكم لمفهوم اليقين الحاكي عن اليقين الذي هو عين المرآتية لمتعلقه. فهو من باب تسرية الآثار بحسب النظر الارتكازي العرفي من المصداق إلى المفهوم. ولهذا يرى لفظ "اليقين" وما شابهه من الألفاظ إذا أُخذ في لسان الأدلة يراه العرف عين المرآتية لمتعلقه. ولهذا يُقال في قوله -تعالى-: ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ﴾ لا موضوعية للتبيين والعلم، بل المدار على واقع طلوع الفجر. والآخر ليس مترتباً على اليقين بطلوع الفجر.

فيُسري العرف الأحكام من المصداق إلى المفهوم ويجعل الآثار الثابتة لأحدهما للآخر؛ إمّا للغفلة النوعية، وإمّا لأنّه يرى المفهوم ملحوظ بما هو طريق إلى المصداق؛ لما ذكرنا من أنّ الأحكام تتعلق بالصور بما هي حاكية عن أفرادها ومصاديقها في الخارج. فيُرى المصداق عبر المفهوم في الخارج. فجعل المولى الحكم على الصور بما هي مندكة في مصاديقها. فيُرى الأثر للمتيقن لا لليقين. فما يدعيه الآخوند تسرية الأحكام المبنية على النظر العرفي والغفلة النوعية،

أو تعلق الأحكام بالصور بما هي مرآة لمصاديقها. فيكون مصب الآثار هو المتيقن.

**التعليق الثاني:** تنزلنا وقلنا إنّ اليقين كمفهوم بالحمل الأوّل لا يصلح للمرآتية ولو بالبيان السابق. ولكنّا نقول: أخذ اليقين بما هو معرّف للمتيقن يحتاج إلى قرينة. وفي المقام قرينة، وهي إحالة دليل الاستصحاب إلى المرتكزات العقلائيّة، وعدم كونها كبرى تأسيسية من الشارع. فلا بدّ من الرجوع إلى المحال عليه -وهو الارتكاز العقلائي- وإذا رجعنا إليه لم نر موضوعيّة لليقين في موضوع الآثار. وقد تقدم أنّ اليقين الموضوعي لا يوجد في الأحكام العقلائيّة عندما ناقش النائيّ في قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي. وهذا يعني أنّ اليقين المأخوذ في موضوع القاعدة العقلائيّة ليست له موضوعيّة، بل المدار على الواقع. والعقلاء يرون الملازمة بين البقاء وبين الحدوث، بلا موضوعيّة لليقين في الحكم العقلائيّ.

فلأخوند أن يقول: دليل الاستصحاب إحالة على المرتكزات.

### الجواب الثالث:

ما ذهب إليه جمع - كالسيد الخميني ومن تبعه - من أنّ لا نقول بأخذ لفظ "اليقين" من باب المرآتية والطريقة إلى المتعلق، بحيث يكون تمام موضوع الاستصحاب حدوث الحالة السابقة. فلا يرد علينا ما أوردتموه على الآخوند، بل نرى اليقين جزءاً في الموضوع، ولكنّ جزئيّته ليست بما هو يقين، بل بما هو حجة. فموضوع التعلّد بالبقاء ليس واقع الحدوث، بل قيام حجة على



الحدوث. وذكر لفظ "اليقين" إنما هو من باب المثال لأوضح الحجج وأبرزها، وهو ما له الحجية الذاتية.

فمتى قامت حجة على الحدوث وشككت فيما قامت عليه الحجة أمكن إجراء الاستصحاب. فيمكن إجراء الاستصحاب في مورد قيام الأمانة. فإذا قامت أمانة على أنّ الثوب طاهر وشككت في بقاء الطهارة أمكن إجراء الاستصحاب.

والفرق بين هذا الجواب وبين جواب الميرزا النائيني أنّ الميرزا يقول: ظاهر دليل الاستصحاب موضوعية اليقين بما هو يقين لا بما هو مثال للحجة. فالنائيني يرى موضوع الاستصحاب هو اليقين بالحدوث. وهذا الجواب يرى موضوع الاستصحاب قيام الحجة على الحدوث. والآخوند يرى موضوع الاستصحاب الحدوث أو تقدير الحدوث.

فإنّ بنينا على مسلك النائيني كان المورد من موارد الحكومة؛ لأنّ دخول الأمانة في العلمية بالتعبد وشمول دليل الاستصحاب لها بالتعبد. فيكون المورد من الحكومة. وإنّ بنينا على هذا الجواب الثالث كان المورد من الورود؛ لأنّ خبر الثقة حجة، ويكون مصداقاً حقيقياً للحجة. فيكون الإدخال تعبدياً والدخول حقيقياً.

الاعتراض على الجواب الثالث:

لا دليل على هذا الكلام؛ إذ ظاهر أصالة الموضوعية في عناوين أنّ اليقين موضوع وموضوعيته بعنوانه لا بما هو مثال لمطلق الحجة. فحمل اليقين على مطلق الحجة خلاف الظاهر.

ولكن يُمكن لأصحاب هذا الجواب أن يقولوا: دليل الاستصحاب إحالة على المرتكزات، والمرتكزات لا ترى موضوعية لليقين.

ومن جهة أخرى: ورد في دليل الاستصحاب: «ولكن انقضه بيقين آخر» ولا بدّ من وحدة معنى لفظ "اليقين" في الموردين، والمرتكز يرى انتقاض الاستصحاب بالأمانة. فكما أنّ الأمانة تقوم مقام اليقين الناقض كذلك تقوم مقام اليقين المنقوض.

فالحاصل أنّه لا شيء من الأجوبة الثلاثة تتمّ عند المصنف.

والتحقيق أن يقال: إنّ الأمانة تارةً تعالج شبهةً موضوعية، كالأمانة الدالة على نجاسة الثوب، وأخرى شبهة حكمية، كالأمانة الدالة على نجاسة الماء المتغير. وعلى التقديرين تارةً ينشأ الشك في البقاء من شبهة موضوعية، كما إذا [٤٧٥] شك في غسل الثوب أو زوال التغير، وأخرى ينشأ من شبهة حكمية، كما إذا شك في طهارة الثوب بالغسل بالماء المضاف وارتفاع النجاسة عند زوال التغير من قبل نفسه. فهناك إذن أربع صور:

الأولى: أن تعالج الأمانة شبهةً موضوعيةً ويكون الشك في البقاء شبهةً موضوعيةً أيضًا، كما إذا أخبرت الأمانة بتنجس الثوب وشك في طرو المطهر، وفي مثل ذلك لا حاجة إلى استصحاب النجاسة الواقعية ليرد الإشكال القائل بأنه لا يقين بحدوثها، بل يمكن إجراء الاستصحاب بأحد وجهين آخرين.

الأول: أن تجري الاستصحاب الموضوعي فنستصحب عدم غسل الثوب بالماء، ومن الواضح أنّ نجاسة الثوب مترتبة شرعًا على موضوع مركب من جزئين: أحدهما ملاقاته للنجس. والآخر عدم طرو الغسل عليه. والأول ثابت بالأمانة، والثاني بالاستصحاب؛ لأنّ أركانه فيه متوقفة بما فيها اليقين بالحدوث، فيتربّب على ذلك بقاء النجاسة شرعًا.

الثاني: أنّ الأمانة التي تدلّ على حدوث النجاسة في الثوب تدلّ أيضًا بالالتزام على بقائها ما لم يغسل؛ لأنّنا نعلم بالملازمة بين الحدوث والبقاء ما لم يغسل، فما يدلّ على الأول بالمطابقة يدلّ على الثاني بالالتزام. ومقتضى دليل حجّة الأمانة التعبد بمقدار ما تدلّ عليه بالمطابقة والالتزام، فإذا شكّ في طرق الغسل كان ذلك شكّا في انتهاء أمد البقاء التعبدى الثابت بدليل الحجّة، فيستصحب؛ لأنّه معلوم حدوثًا ومشكوك بقاءً.

الثانية: أن تعالج الأمانة شبهةً حكميةً ويكون الشكّ في البقاء شبهةً موضوعيةً، كما إذا دلت الأمانة على نجاسة الماء المتغيّر وشكّ في بقاء التغيّر. وهنا يجري نفس الوجهين السابقين، حيث يمكن استصحاب التغيّر، ويمكن استصحاب نفس النجاسة الظاهرية المغيّاة بارتفاع التغيّر؛ للشكّ في حصول غايتها. [٤٧٦]

الثالثة: أن تعالج الأمانة شبهةً موضوعيةً ويكون الشكّ في البقاء شبهةً حكميةً، كما إذا دلت الأمانة على نجاسة الثوب وشكّ في بقائها عند الغسل بالماء المضاف.

وفي هذه الصورة يتعذّر إجراء الاستصحاب الموضوعي، إذ لا شكّ في وقوع الغسل بالماء المضاف، وعدم وقوع الغسل بالماء المطلق، ولكن يمكن إجراء الاستصحاب على الوجه الثاني؛ لأنّ الأمانة المخيرة عن نجاسة الثوب تُخبر التزامًا عن بقاء هذه النجاسة ما لم يحصل المطهر الواقعي، وعلى هذا الأساس

يكون التعبد الثابت على وفقها بدليل الحجية تعبدًا معيًّا بالمطهر الواقعي أيضًا، فالتردد في حصول المطهر الواقعي ولو على نحو الشبهة الحكمية يسبب الشك في بقاء التعبد المستفاد من دليل الحجية والذي هو متيقن حدوثًا، فيجري فيه الاستصحاب.

الرابعة: أن تعالج الأمانة شبهة حكمية ويكون الشك في البقاء شبهة حكمية أيضًا، كما إذا دلت على تنجس الثوب بملاقاة المتنجس وشك في حصول التطهير بالغسل بالماء المضاف.

وعلاج هذه الصورة نفس علاج الصورة السابقة؛ فإن النجاسة المخبر عنها بالأمانة هي -على فرض حدوثها- نجاسة مستمرة معيية بطرق المطهر الشرعي، وعلى هذا فالتعبد على طبق الأمانة يتكفل إثبات هذا النحو من النجاسة ظاهرًا.

ولما كانت الغاية مرددة بين مطلق الغسل والغسل بالمطلق فيقع الشك في حصولها عند الغسل بالمضاف، وبالتالي يقع الشك في بقاء التعبد المعني المستفاد [٤٧٧] من دليل الحجية، فيستصحب.

ففي كل هذه الصور يمكن التفادي عن الإشكال بإجراء الاستصحاب الموضوعي، أو استصحاب نفس المجهول في دليل الحجية. وجامع هذه الصور

أن يعلم بأنّ للحكم المدلول للأمانة على فرض ثبوته غايةً ورافعاً ويشكّ في حصول الرافع على نحو الشبهة الموضوعية أو الحكمية.<sup>١</sup>

### تحديد دائرة المشكلة:

بعدما انتهى المصنف من الوجوه الثلاثة لحلّ المشكلة بناء على ركنية اليقين بالحدوث ولم يتم عنده أيّ من الوجوه الثلاثة، تعرّض إلى تحقيق المطلب، فذكر:

لا بد من تحديد محل مجيء المشكلة. فظاهر كلمات المشهور أنّ المشكلة واسعة بحيث تشكّل معضلة في الفقه، بحيث إذا لم نجد جواباً اصطدمنا بعدم إمكان إجراء الاستصحاب في موارد كثيرة. فهل الأمر كذلك؟ أم دائرة المشكلة ضيقة؟

الأمانة إمّا أن تعالج شبهة موضوعيّة - كالشكّ في نجاسة الثوب وقيام الأمانة على طهارته مثلاً - وإمّا أن تعالج شبهة حكميّة - كالشكّ في أنّ الماء المتغيّر بالنجاسة ينفعل بالتغيّر؟ أم لا؟ وقيام أمانة على انفعاله-. وعلى كل من التقديرين سبب الشكّ في بقاء ما قامت عليه الأمانة إمّا أن يكون شبهة موضوعيّة وإمّا أن يكون شبهة حكميّة؛

فإذا أخبرت الأمانة في شبهة موضوعية بنجاسة الثوب، وحصل الشكّ في البقاء من جهة تطهيره في الخارج، كان منشأ الشكّ في البقاء شبهة موضوعيّة.

وإذا حصل الشكّ في أنّ الماء المضاف يطهّر هذا الثوب؟ أم لا؟ كان منشأ الشكّ في البقاء شبهة حكميّة.

وكذا إذا أخبرتنا الأمانة بأنّ الماء المتغيّر بالنجاسة نجس، فإذا شككنا في بقاء النجاسة للشكّ زوال التغيّر في الخارج كان ذلك لشبهة موضوعيّة. وإذا شككنا في أنّ زوال التغيّر من قبل نفسه كاف في الطهارة؟ أم لا؟ كان ذلك لشبهة حكميّة.

فلنا صور أربع، ونبحث عنها بهذا الترتيب:

١ - الأمانة تعالج شبهة موضوعيّة، والشكّ في البقاء لأجل شبهة موضوعيّة. كما إذا أخبرتنا الأمانة بنجاسة الثوب وشككنا في بقاء النجاسة من جهة الشكّ في طروء المطهّر من دون وجود شبهة في أنّ الماء المطلق مطهّر، وإنّما الشكّ في أنّه غُسِّلَ بالماء المطلق؟ أم لا؟

فإذا لاحظنا ما أخبرت به الأمانة -وهي نجاسة الثوب-:

فإنّما أنّ نلاحظ النجاسة الواقعيّة فتأتي المشكلة؛ لأنّنا لم نعلم هذه النجاسة باليقين، وإنّما قامت عليها الأمانة. فيرد الإشكال في باب الاستصحاب من جهة عدم اليقين.

وإنّما أنّ نلاحظ موضوع نجاسة الثوب، وهو مركّب من جزأين: الملاقاة وعدم طروء المطهّر عليه. فالجزء الأوّل يثبت بالأمانة، والجزء الثاني مشكوك فيه، فيستصحب استمرار هذا العدم. فيُحكم بنجاسة الثوب ظاهرًا.

ومن الواضح أنّ هذا الجواب إنّما يتمّ لو كان الموضوع مركّباً لا مقيّداً. وإلا  
فاستصحاب المقيّد لا يُثبت التقيّد.

وهناك طريق آخر، وهو استصحاب حكميّ، ولكن لا استصحاب النجاسة  
الواقعيّة حتى يرد أنّه لا يقين بها، بل نستصحب التعلّد. بيانه أنّ:

للأمانة الدالة على نجاسة الثوب مدلولين: مطابقيّ وهو وقوع النجاسة في  
الثوب. وليس محلاً للبحث فعلاً. والتزاميّ وهو أنّ النجاسة باقية ما لم يُغسل  
الثوب. والسبب في تشكّل هذا المدلول الالتزاميّ هو العلم الواضح المحفوف  
بالدليل بأنّ النجاسة تبقى ما لم تُغسل.

ودليل الحجية يشمل المدلولين المطابقي والالتزاميّ. فمبقتضاه يكون الشارع  
قد عبّداً بهما.

وهذا التعلّد مصبّ لليقين.

فنجعل هذا التعلّد الظاهريّ ببقاء النجاسة مصبّاً للاستصحاب. فنقطع بأنّ  
الشارع عبّداً ببقاء النجاسة إلى تحقق الغاية. ونشكّ في تحقق غاية التعلّد -  
وهي غسل الثوب-. فإذا حصل الشكّ في انتهاء أمد البقاء أمكن  
استصحاب بقاء التعلّد. ولا نرفع يدنا عنه إلا باليقين بطروء الغسل.

وهذا الاستصحاب متأخراً رتبةً عن الاستصحاب الموضوعيّ السابق؛ لتقدّم  
الاستصحاب السببيّ على الاستصحاب المسببيّ، والسببية شرعيّة.



٢- الأمانة تعالج شبهة حكمية، والشك في البقاء لأجل شبهة موضوعية. كما إذا أخبرنا الثقة بأن الماء المتغير ينجس، وشكنا في بقاء النجاسة للشك في أن التغير زال في الخارج؟ أم لا؟  
فيأتي الإشكال إذا أردنا إجراء الاستصحاب في النجاسة؛ لأنها ثابتة بالأمانة. وأما إذا توسلنا بالاستصحاب في جزء الموضوع المركب من حدوث التغير وبقائه، الثابت جزؤه الأول بالأمانة، فلا يأتي الإشكال. فنستصحب بقاء التغير.

ويمكن تصوير الموضوع المركب بأنحاء أخرى، كأن نقول: الموضوع مركب من الملاقاة والتغير.

ويمكن التمسك بالاستصحاب الحكمي، وهو استصحاب التعبد بالمدلول الالتزامي - وهو الملازمة بين الحدوث والبقاء-. فإذا شكنا في بقاء التعبد بالنجاسة المغي بارتفاع التغير استصحبنا بقاء التعبد المستفاد من دليل الحجية المتيقن.

٣- الأمانة تعالج شبهة موضوعية، والشك في البقاء لأجل شبهة حكمية. كما إذا أخبرتنا الأمانة بنجاسة الثوب، وشكنا ببقاء النجاسة بعد الغسل بماء الورد؛ لأجل الشك في أن الماء المضاف مطهر؟ أم لا؟

لا يمكن إجراء الاستصحاب الموضوعي هنا؛ لأنه لا شك في الموضوع، بل الشك في الحكم. فلا ملجأ إلا الاستصحاب الحكمي، بأن نقول: للأمانة على نجاسة الثوب مدلول التزامي وهو بقاء النجاسة ما لم يطرأ المطهر. والشارع

عبدنا بهذا المدلول الالتزامي، ونشكّ في بقاء هذا التعبد؛ لأننا نشكّ في أنّ  
الغسل بالماء المضاف مصداق للغاية، فيرتفع المعنى بحصوله، ويرتفع التعبد  
ببقاء النجاسة. وإن لم يكن مصداقاً للمطهر فما زال التعبد باقياً. فيمكن  
استصحاب بقاء التعبد المعلوم بدليل الحجية.

٤- الأمانة تعالج شبهة حكمية، والشكّ في البقاء لأجل شبهة حكمية.  
وهذه الصورة كالصورة السابقة يجري فيها الاستصحاب الحكمي.

نعم، قد لا يكون الشكّ على هذا الوجه، بل يكون الشكّ في قابلية المستصحب للبقاء، كما إذا دلّت الأمانة على وجوب الجلوس في المسجد إلى الزوال، وشكّ في بقاء هذا الوجوب بعد الزوال فإنّ الأمانة هنا لا يحتمل أنّها تدلّ مطابقةً أو التزاماً على أكثر من الوجوب إلى الزوال، وهذا يعني أنّ التعبد على وفقها المستفاد من دليل الحجّة لا يحتمل فيه الاستمرار أكثر من ذلك. وفي مثل هذا يتركز الإشكال؛ لأنّ الحكم الواقعي بالوجوب غير متيقّن الحدوث، والحكم الظاهري المستفاد من دليل الحجّة غير محتمل البقاء، ويتوقّف دفع الإشكال حينئذٍ على إنكار ركنيّة اليقين بلحاظ مثل رواية عبد الله بن سنان المتقدمة.

#### ب- الشكّ في البقاء

والشكّ في البقاء هو الركن الثاني، وذلك لأخذه في لسان أدلّة الاستصحاب، وقد يقال: إنّ ركنيّته ضروريّة بلا حاجةٍ إلى أخذه في لسان الأدلّة؛ لأنّ الاستصحاب حكم ظاهري، والحكم الظاهري متقوم بالشكّ، فإنّ فرض الشكّ في الحدوث كان مورد قاعدة اليقين، فلا بدّ إذن من فرض الشكّ في البقاء.

ولكن سيظهر أنّ ركنيّة الشكّ في البقاء بعنوانه لها آثار إضافية لا تثبت بالبرهان المذكور، بل بأخذه في لسان الأدلة. فانتظر.<sup>١</sup>

قلنا بأنّا نعلم في جميع الصور الأربع بحصول مدلول الأمانة، والشكّ في حصول غاية هذا المدلول بنحو الشبهة الموضوعيّة أو الحكميّة. أما الموضوعية فتعالج باستصحاب موضوعيٍّ أو حكميٍّ، وأمّا الحكميّة فتعالج باستصحاب حكمي فقط.

أمّا إذا كان مدلول الأمانة خاليًا من الدلالة على الغاية التزامًا، وكان الشكّ في قابلية الأمر للبقاء وفي المقتضي، لا في المانع، فلا يأتي ما ذكر. فإذا دل الدليل على وجوب الجلوس في المسجد إلى الزوال، لا دلالة التزميّة على أنّ الجلوس إذا حصل استمرّ. فإذا شككنا في وجوب الجلوس بعد ذلك استحکم الإشكال؛ إذ الوجوب الواقعي للجلوس مشكوك، فلا يمكن استصحابه، ولا شبهة موضوعية ليجري الاستصحاب الموضوعي. والتعبد غير محتمل البقاء حتى يُستصحب؛ لأنّ موضوع التعبد في الأمانة هو الظهور، والظهور لم يتعلق بغير وجوب الجلوس إلى الزوال فنقطع بعدم وجود ظهور في أكثر من الزوال. ففي مثل هذه الموارد يحصل إشكال في جريان الاستصحاب. ولا جواب إلا إنكار ركنيّة اليقين. فمن يصرّ على ركنية اليقين لا يجري الاستصحاب.

الركن الثاني: الشكّ في البقاء

استُدلّ على ركنية الشكّ في البقاء تارة باستظهار إثباتيّ من روايات الاستصحاب، وأخرى بدليل عقليّ.

**الأوّل:** ورد في روايات الاستصحاب: «لا تنقض اليقين بالشكّ» وهذا متوقف على وجود متيقن أو يقين سابق، والشكّ في بقاء ذلك المتيقن. واليقين بلا شكّ في بقاء المتيقن لا يُقال: هذا نقض لليقين بالشكّ. وكذا ورد في بعض الروايات: «لأنّك كنت على يقين ثم شككت».

**الثاني:** الاستصحاب حكم ظاهريّ، وكلّ حكم ظاهريّ موضوعه الشكّ. فلا يخلو من أنّ يكون موضوع الاستصحاب الشكّ في الحدوث ومن أنّ يكون الشكّ في البقاء. والأوّل باطل؛ لأنّه موضوع قاعدة اليقين لا موضوع الاستصحاب. فيتعيّن أنّ يكون الموضوع الثاني.

ولكن هذا الدليل العقليّ لا يُثبت موضوعية الشكّ في البقاء، بل بنفي موضوعيّة الشكّ في الحدوث. وهذا متوقف على عدم وجود الواسطة بين الشكّ في الحدوث وبين الشكّ في البقاء، وسيأتي وجود الواسطة، كما إذا شككنا شكّاً دائراً بين مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء - كالاستصحاب في الفرد المردد-. فليس شكّاً في الحدوث ولا في البقاء. وكذا موارد توارد الحالتين المحتمل فيها انطباق زمان المتيقن على زمان المشكوك. فلا يكون مصداقاً للشكّ في البقاء مع احتمال على انطباق زماني المتيقن والمشكوك. فالعمدة ما يُستظهر من الروايات. ولذا عبّر المصنف بـ «قد يُقال».

ثم يتفرّع على هذا الركن مطلبان: الاستصحاب في الفرد المردّد، والاستصحاب في احتمال انطباق زماني المتيقن والمشكوك.

**المطلب الأوّل:** قبل الدخول في البحث التصديقيّ نواجه سؤالاً، وهو أنّ المراد بالفرد المردّد ما هو؟

مرّ بنا اصطلاح "الفرد المردّد" في العلم الإجماليّ في بيان نظرية الآخوند؛ حيث استُظهر من تعليقته على الوجوب التخييريّ أنّه يقول بتعلق العلم بالفرد المردّد، واستُشكل بأنّ هذه النظرية غير معقولة؛ إذ كيف يتعلّق العلم بالفرد المردّد؟ مع أنّه لا هويّة له ولا ماهيّة. فالواقع والحقيقة تساوق التعيين لا التردد، ولا يمكن أن يوجد في الخارج «إمّا كذا وإمّا كذا»، فالمردد لا هويّة له. والماهية حدّ الوجود، فلا ماهيّة للمردّد. فكيف يتعلّق العلم الإجماليّ بالفرد المردّد؟ فإنّ لم يكن للفرد المردّد هوية ولا ماهية، كيف تبحثون إجراء الاستصحاب فيه؟

فنقول: حملوا كلام الآخوند في باب العلم الإجماليّ على التردد في الخارج. فمتعلّق العلم الإجماليّ الواقع لا الصورة والجامع. وهذا الواقع مردّد. فكيف يكون واقعاً مردّداً؟ مع أنّ الواقع يساوق التشخّص. فجاء جمع - كصاحب المنتقى - وانتصر للآخوند فقال: لا يدعي أنّ التردد في الواقع، بل التردد عند العالم لا في الواقع. فالتردد ليس ثبوتياً بل إثباتياً. فذلك الواقع معيّن، إذا انعكس في الذهن مردّداً.

فإذا فرضنا أنّ الشخص يعلم بوجود نجاسة في إناء أحمر، ورأى ذاك الإناء فهناك واقع معيّن، ثم جاء ولده وخلطه بإناء أحمر آخر، فضااع. فهناك واقع خارجيّ معيّن، ولكنّ الشخص تردد في الانطباق. وهذا التردد عند المكلف لا في الواقع. ولا ندعي تعلق العلم الإجمالي بالجامع - كما يقول النائي -. فلما حملوا كلام الآخوند على التردد الثبوتيّ استشكلوا كلامه بعدم الهوية للمردد وعدم الماهيّة.

ومراد الأعلام هنا في الاستصحاب ليس ما حملوا عليه كلام الآخوند، بل مرادهم ما انتصر به صاحب المنتقى للآخوند -أي: التردد الإثباتي-. فهناك واقع معيّن دار عند هذا العالم بين محتملين.

ثم هذا البحث عامّ، يأتي في استصحاب الكلّي من النوع الثاني وفي غيره. ولكنّ الأعلام بحثوه في ذيل استصحاب الكلّي من النوع الثاني. وضابط النوع الثاني أنّ نشكّ في حدوث الكلّي في ضمن القصير أو الطويل، فنعلم بحدوث كليّ، ولا نعلم كيفيّة الحادث. كما إذا علم بكلّي الحادث ولم يعلم بأنّه أحدث بالأصغر؟ أم بالأكبر؟ كما إذا خرج بلل مشته بين البول وبين المني. فتوضأ وشكّ في أنّ الكلّي ارتفع بالوضوء؟ للشكّ في وجود الكلّي في ضمن الطويل أو القصير.

ومثاله العرفيّ إذا تردد المكلف في دخول شخص في المسجد مردد بين الأب والولد، ثم رأى الولد خارجاً، فشكّ في أنّ ذاك الفرد المردد أما زال باقياً في المسجد؟ أم لا؟

فهنا ثلاثة طرق للاستصحاب: استصحاب الكلّي على ما هو كليّ.  
واستصحاب الفرد تفصيلاً. واستصحاب الفرد إجمالاً.  
أمّا استصحاب الكلّي فقال المشهور بإمكانه إن كان له أثر. فإذا نذر بأن  
يصلي ركعتين إن وُجد إنسان في المسجد ثبت متعلق النذر بالاستصحاب.  
وأمّا استصحاب الفرد التفصيليّ فلا يمكن؛ لأنّ الفرد الولد مقطوع الارتفاع،  
والأب مشكوك الحدوث، فيسجري استصحاب عدم حدوثه.  
فجاء الدور إلى الاستصحاب الثالث وهو استصحاب الفرد المرّدّد. يأتي بيانه.



وتتفرّع على ركنيّة الشكّ في البقاء قضيتان: [٤٧٨]

الأولى: أنّ الاستصحاب لا يجري في الفرد المرّدّد، ونقصد بالفرد المرّدّد:

حالة القسم الثاني من استصحاب الكلّي، كما إذا علمنا بوجود جامع الإنسان في المسجد وهو مرّدّد بين زيدٍ وخالد ونشكّ في بقاء هذا الجامع؛ لأنّ زيداً نراه الآن خارج المسجد، فإن كان هو المحقّق للجامع حدوثاً فقد ارتفع الجامع، وإن كان خالد هو المحقّق للجامع فلعلّه لا يزال باقيًا. وفي مثل ذلك يجري استصحاب الجامع إذا كان لوجود الجامع أثر شرعي. ويسمّى بالقسم الثاني من استصحاب الكلّي، كما تقدم في الحلقة السابقة، ولا يجري استصحاب بقاء زيدٍ ولا استصحاب بقاء خالد بلا شكّ.

ولكن قد يقال: إنّ الآثار الشرعية إذا كانت مترتبةً على وجود الأفراد بما هي أفراد أمكن إجراء استصحاب الفرد المرّدّد على إجماله، بأن نشير إلى واقع الشخص الذي دخل المسجد ونقول: إنّه على إجماله يشكّ في خروجه من المسجد فيستصحب.

ولكنّ الصحيح أنّ: هذا الاستصحاب لا محصّل له؛ لأنّنا حينما نلاحظ الأفراد بعناوينها التفصيلية لا نجد شكّا في البقاء على كلّ تقدير، إذ لا يحتمل

بقاء زيدٍ بحسب الفرض. وإذا لاحظناها بعنوانٍ إجماليٍّ -وهو عنوان الإنسان الذي دخل إلى المسجد- فالشكّ في البقاء ثابت. فإن أريد باستصحاب الفرد المردّد إثبات بقاء الفرد بعنوانه التفصيلي فهو متعذّر؛ إذ لعلّ هذا الفرد هو زيد وزيد لا شكّ في بقائه، فيكون الركن الثاني مختلفاً. وإن أريد به إثبات بقاء الفرد بعنوانه الإجمالي فالركن الثاني محفوظ، ولكنّ الركن الرابع غير متوفّر؛ لأنّ الأثر الشرعي غير مترتبٍ بحسب الفرض على العنوان الإجمالي، بل على العناوين التفصيلية للأفراد. [٤٧٩]

ومن هنا نعرف أنّ عدم جريان استصحاب الفرد المردّد من نتائج ركنية الشكّ في البقاء الثابتة بظهور الدليل، ولا يكفي فيه البرهان القائل بأنّ الحكم الظاهري متقوم بالشكّ؛ إذ لا يأبى العقل عن تعبد الشارع ببقاء الفرد الواقعي مع احتمال قطعنا بخروجه.

والقضية الثانية هي أنّ: زمان المتيقّن قد يكون متّصلاً بزمان المشكوك وسابقاً عليه.<sup>١</sup>

**المطلب الثاني:** كان البحث في الركن الثاني، وقلنا يتفرع عليه تطبيقان:  
**التطبيق الأوّل:** الاستصحاب في الفرد المردّد، ويمكن تقريبه بموارد استصحاب الكلي من القسم الثاني؛ حيث إذا علم بوجود كلي الإنسان في المسجد وتردّد

بين الأب والابن، وبعد ذلك عُلِمَ أنَّ الابن خارج المسجد، فحصل الشكُّ في أنَّ كليَّ الإنسان الذي عُلِمَ وجوده في المسجد سابقًا، أما زال في المسجد؟ لكونه في ضمن الفرد الطويل -وهو الأب- . أم خرج؟ لكونه في الفرد القصير -وهو الابن- .

فتارة يُراد استصحاب الكلي بما هو كليّ فلا مشكلة إنْ ترتب أثر عليه. وأخرى يُراد إجراء الاستصحاب في الأفراد بنحو تفصيليّ بأنْ نضع اليد على الأب وعلى الابن فلا يجري؛ لأنَّ الابن مقطوع الارتفاع والأب مشكوك الحدوث.

ولكن يفتح طريق ثالث لعلاج المشكلة، وهو الاستصحاب بلحاظ الفرد المردّد لا المعيّن -كالأب أو الابن-، وذلك بأنْ يُقال:

نقطع بدخول شخصٍ ما دخل المسجد، وذاك الشخص المتردد في عنوانه التفصيليّ، نلاحظه بعنوانه الإجماليّ وهو: "شخص دخل المسجد". فنُشير إليه إشارة إجماليّة ونقول: أما زال باقيًا؟ أم لا؟ إنْ كان الأب فما زال، وإنْ كان الولد فقد زال. فنُجري الاستصحاب بلحاظ واقع ذاك الشخص المقطوع حدوثه ودخوله في المسجد. فأركان الاستصحاب موجودة ويمكن استصحاب بقاءه.

فإذا كان هناك أثر مترتب على وجود أحد الشخصين في المسجد -كوجوب التصدّق- جرى الاستصحاب.

ومن هنا يتبين أنّ الفرد المردّد مشخّص في الخارج ولذا نُشير إليه بإشارة إجماليّة ونوسّط العنوان الإجماليّ لإجراء الاستصحاب.

اعتراض: تارة يبيّن الاعتراض بشقين - كما في التقريرات<sup>١</sup> وشرح أكثر الشراح-، وأخرى بشقوق ثلاثة.

١- أمّا تبيينه بشقين فبأن يُقال: توسّلت لإثبات المطلب بالعنوان الإجماليّ. فتارة نلاحظه بما هو مرآة وقنطرة إلى الأب والولد، وأخرى بما له من موضوعيّة وباللحاظ الاستقلاليّ، لا بما هو مرآة لأفراده.

وعلى كليهما يرد الإشكال؛

أمّا لحاظ العنوان الإجماليّ بما هو مشير إلى الأفراد فلا يُنّ مقتضاه ألا دور للعنوان إلا المشيريّة، ومصب الاستصحاب المشار إليه بالعنوان -أي: الأفراد المشار إليها-. فيرجع الإشكال: الأفراد التي يُراد إجراء الاستصحاب فيها سواء نظرت إليها إجمالاً أم تفصيلاً نحتمل أن يكون الابن وقد علمنا بارتفاعه. وإنّما يفيد العنوان المشير إذا كان كلا الفردين مشكوكي البقاء. فأمكن القول بأنّ ذلك الواقع نشكّ في بقاءه. فنستغني عن العنوان الإجماليّ حينئذ ونجري الاستصحاب في الأفراد مباشرة.

وبعبارة أخرى: إذا لاحظنا الأفراد دارت بين مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع؛ إذ المشار إليه إنّ كان الولد كان مقطوع الارتفاع، وإنّ كان الأب كان مقطوع البقاء. فلا شكّ في البقاء أصلاً.

فالعنوان الإجماليّ المشير لا يحلّ المشكلة؛ لأنّ مصب الاستصحاب هو الأفراد.

وأما لحاظ العنوان الإجماليّ استقلالاً وموضوعاً والشكّ في بقاءه لأجل التردد في انطباقه على الابن أو الأب فلعدم ترتب أثر شرعيّ؛ لأنّ المفروض عدم ترتبها على العنوان الإجماليّ؛ لأنّ العنوان كليّ. فليس الأثر مترتباً على الكليّ سواء كان تفصيليّاً أم إجماليّاً. بل مصب الأثر واقع المشار إليه لا المشير. وإنّ وُجدت أركان الاستصحاب من الشكّ في البقاء واليقين بالحدوث في المقام. فلا ينفع إجراء الاستصحاب بلحاظ العنوان الإجماليّ موضوعاً.

٢- البيان الأقرب إلى عبارة المصنف، وهو أنّ يُقال العنوان إمّا أنّ يُلاحظ مرآةً وإمّا أنّ يُلاحظ استقلالاً. وعلى الأوّل إمّا أنّ يكون المشار إليه الأفراد بالعناوين التفصيليّة وإمّا أنّ يكون الأفراد بالعناوين الإجماليّة. وهذا يدخل في استصحاب الكلي من القسم الأوّل.

فهنا ثلاثة فروض:

الفرض الأوّل: نلاحظ العنوان الإجماليّ -وهو شخصٌ ما دخل المسجد- بما هو مشير إلى الأفراد بالعناوين التفصيليّة -أي: بما هو أب أو ابن-. فيكون مصب الاستصحاب المشار إليه بالعنوان والفرد بعنوانه التفصيليّ. وبناء على هذا يرد الإشكال؛ لأنّا لا نجد شكّاً في البقاء؛ إذ نحتمل أنّ يكون الولد وقد علمنا بارتفاعه ولا شكّ في بقاءه.

الفرض الثاني: نلاحظ العنوان الإجماليّ بما هو مشير إلى الأفراد بعناوينها الإجماليّة. فيرجع الإشكال؛ لأنّ المستصحب المعنون، والمعنون هو الفرد، والمفروض أنّ مصب الاستصحاب الأفراد فلا فرق بين العناوين التفصيلية وبين العناوين الإجماليّة. وحيث إنّ المستصحب هو الفرد فلا شكّ على كل تقدير؛ إذ لعل الفرد المشار إليه هو الابن، وهو قد خرج من المسجد.

ومعنى هذا أنّ استصحاب الأفراد بغضّ النظر عن كون عناونها إجمالياً أم تفصيلياً لا ينفع في المقام؛ إذ لا شكّ في بقائها على كل تقدير.

الفرض الثالث: نلاحظ العنوان بما له من الموضوعيّة، ويرد عليه أنّه لا أثر له؛ لأنّ الأثر مبني على الفرد لا على نفس العنوان.

ويظهر من عبارة المصنف هذا البيان الثاني لا البيان الأوّل.

**ابتناء الإشكال على ركنية الشكّ في البقاء:** إنّما أنكرنا جريان استصحاب الفرد المردّد بلحاظ ركنية الشكّ في البقاء. فإذا لاحظنا العنوان الإجماليّ بما هو مرآة لأفراده لم يكن لنا شكّ في البقاء على كلّ تقدير. وهذا إنّما يتمّ بناء على ركنية الشكّ في البقاء واستفادتها من الأخبار. وإنّ كان منظورنا الدليل العقليّ فلم ينفع ذلك في إثبات الركنية وإنكار الاستصحاب في الفرد المردّد. ومن هنا يظهر الأثر في التفريق بين الدليل العقليّ وبين الدليل الشرعيّ؛ فإذا لاحظنا الدليل العقليّ كان المهمّ عدم الشكّ في الحدوث، ولا شكّ في الحدوث في مسألة الفرد المردّد. وبناءً عليه لا مانع من إجراء الاستصحاب، بأنّ يعبّدنا الشارع بأنّ ذلك الشخص الداخل في المسجد باقٍ، واحتمال

انطباق العنوان على المرتفع ملغيّ تعبّداً. ولا يهمّ عدم صدق الشك في البقاء.  
وإذا استفدنا من الروايات ركنية الشكّ في البقاء فتم الإشكال في الفرد المردّد.  
التطبيق الثاني: في مقدمات:

المقدمة الأولى: لنا في باب الاستصحاب متيقّن ومشكوك، ويقين وشكّ.  
والمدار في الاستصحاب - كما هو نظر المشهور - على تقدّم زمان المتيقن  
على زمان المشكوك، دون تقدم زمان اليقين على زمان الشكّ. وهنا ثلاثة  
أمثلة:

١ - تقدم زمان اليقين على زمان الشكّ: إذا تيقن المكلف في الساعة السابعة  
بنجاسة ثوبه، وشكّ في الواحدة ظهرًا في بقاء النجاسة. فزمان اليقين متقدم  
على زمان الشكّ. وزمان المتيقن متقدم على زمان المشكوك.  
٢ - تعاصر اليقين والشكّ: إذا تيقن في الواحدة ظهرًا بنجاسة الثوب في  
الساعة السابعة، وشكّ الآن في بقائها إلى الآن - وهو الساعة الواحدة -.  
فزمان اليقين والشكّ واحد، وإن كان زمان المتيقن متقدمًا على زمان  
المشكوك.

٣ - تأخّر زمان اليقين عن زمان الشكّ: إذا شكّ المكلف في الساعة العاشرة  
في نجاسة ثوبه. وفي الساعة الواحدة تيقن بنجاسته في الساعة السابعة. فزمان  
الشكّ متقدم على زمان اليقين، وإن كان المتيقن متقدمًا على المشكوك.

ولا مانع من جريان الاستصحاب في جميع هذه الصور؛ لأنّ المدار على تقدم زمان المتيقن على زمان المشكوك؛ لأنّه على كلّ حال يصدق: «لا تنقض اليقين بالشكّ».

**المقدمة الثانية:** لا بد من اتصال زماني المتيقن والمشكوك. إذا علم المكلف في الساعة السابعة بعدالة زيد، وفي الساعة العاشرة علم بفسقه، وفي الساعة الواحدة شكّ. فلا يمكن إجراء استصحاب عدالته الثابتة التي تخللها العلم بارتفاعها؛ لعدم اتصال زماني المتيقن والمشكوك وانفصالهما بارتفاع المتيقن. ولولا الاتصال لا يصدق "الشكّ في البقاء" بل "الشكّ في الحدوث". والمراد في المقام البحث عن إمكان رفع اليد عن شرط الاتصال. سيأتي بيانه.

قوله: «ويسمّى بالقسم الثاني من استصحاب الكلّي»: وليس هذا محلاً للبحث فعلاً.

قوله: «لأنّنا حينما نلاحظ الأفراد بعناوينها التفصيلية»: حمل أكثرهم هذه العبارة من المصنف على أنّها مقدمة للبحث وليست شكّاً في مقابل الشقين الآخرين، فصار المطلب على شقين. ونحن صوّرنا المطلب على ثلاثة شقوق بحيث تكون هذه العبارة أحدها.



وقد يكون مردّدًا بين أن يكون نفس زمان المشكوك أو الزمان الذي قبله. ففي الحالة الأولى يصدق الشكّ في البقاء بلا شكّ.

وأما الحالة الثانية فمثالها: أن يحصل له العلم إجمالاً بأنّ هذا الثوب إمّا تنجس في هذه اللحظة، أو كان قد تنجّس قبل ساعةٍ وطهر، فالنجاسة معلومة التحقّق في هذا الثوب أساسًا، ولكنّها مشكوكة فعلاً، وزمان المشكوك هو اللحظة الحاضرة، وزمان النجاسة المتيقّنة لعلّه نفس زمان المشكوك، ولعلّه ساعة قبل ذلك.

وفي مثل ذلك قد يستشكل في جريان الاستصحاب؛ لأنّ من المحتمل وحدة زماني المشكوك والمتيقّن، وعلى هذا التقدير لا يكون أحدهما بقاءً للآخر، فالشكّ إذن لم يحرز كونه شكّا في البقاء، وبذلك يختلّ الركن الثاني، فلا يجري الاستصحاب في كلّ الحالات التي يكون زمان المتيقّن فيها مردّدًا بين زمان المشكوك وما قبله.

ويمكن دفع الاستشكال بأنّ: الشكّ في البقاء بعنوانه لم يؤخذ صريحًا في لسان روايات الاستصحاب، وإنّما أخذ الشكّ بعد اليقين، وهو يلائم كلّ شكّ متعلّق بما هو متيقّن الحدوث، سواء صدق عليه الشكّ في البقاء أو لا.

والاستشكال المذكور إذا لم يندفع بهذا البيان يؤدّي إلى أنّ الاستصحاب في موارد توارد الحالتين لا يجري في نفسه لا من أجل التعارض؛ فإذا علم بالحدث والطهارة وشكّ في المتقدّم منهما فهو يعلم إجمالاً بالحدث إمّا الآن أو [٤٨٠] قبل ساعة ويشكّ في الحدث فعلاً، فزمان الحدث المشكوك هو الآن، وزمان الحدث المتيقّن مرّد بين الآن وما قبله، فلا يجري استصحاب الحدث. ومثل ذلك يقال في استصحاب الطهارة. وهذا بعض معاني ما يقال من: عدم اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين.

ثمّ إنّ هذا الركن الثاني قد يصاغ بصياغةٍ أخرى، فيقال: إنّ الاستصحاب متقومٌ بأن يكون رفع اليد عن الحالة السابقة نقضاً لليقين بالشكّ. ويفرّع على ذلك بأنّه: متى ما لم يحرز ذلك واحتمل كونه نقضاً لليقين باليقين فلا يشمل النهي في عموم دليل الاستصحاب. وقد مثّل لذلك بما إذا علم بطهارة عدّة أشياءٍ تفصيلاً ثمّ علم إجمالاً بنجاسة بعضها.<sup>١</sup>

ذكرنا أنّا إذا أحرزنا سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك فلا شكّ في صدق عنوان الشكّ في البقاء إذا كان متصلاً ولم يُحرز ارتفاع المتيقن السابق. فمن علم بكون الثوب نجساً في الساعة السابعة ثم حصل له الشك في بقاء تلك

النجاسة الساعة الواحدة ظهرًا ولم يتخلل اليقين بينهما له، فلا شكّ في صدق عنوان "الشك في البقاء" بالنسبة إليه.

**الصورة الثانية:** إذا لم يُحرز تقدم زمان المتيقن على زمان المشكوك، بل تردد بين زمان المشكوك وبين زمان قبله. كما إذا حصل علم إجماليّ بأنّ هذا الثوب إمّا نجس فعلاً الآن، وإمّا كان نجسًا قبل ساعة وقد طُهر. فيصدق أنّ للمكلف يقينًا بنجاسة الثوب؛ إذ على كل حال يتيقن بالنجاسة، إمّا لأنّه الآن نجس، وإمّا لأنّه كان نجسًا قبل ساعة. فله يقين بعروض النجاسة. وله شكّ في أنّ هذا الثوب أهو نجس فعلاً؟ أم لا؟ إذ لو كان الثوب نجسًا قبل ساعة فقد طُهر الآن، بخلاف ما إذا لم يكن نجسًا قبل ساعة.

فلأجل التردد والعلم الإجماليّ بين كونه نجسًا الآن وبين كونه نجسًا سابقًا يحصل الشكّ في أنّ الثوب نجس؟ أم لا؟

فلنا يقين تعلق بنجاسة الثوب، ولنا شكّ تعلق بنجاسة الثوب. فإذا لاحظنا زمان المشكوك كان الآن -ولنفرضه الساعة الواحدة-. وإذا لاحظنا زمان المتيقن -وهو زمان نجاسة الثوب- فهو مرّدّد بين الساعة الثانية عشر وبين الساعة الواحدة -أي: الآن-.

فيقال: يُحتمل انطباق زمان المشكوك على زمان المتيقن، ولا يُحرز سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك. وقد ذكرنا أنّ إحراز عنوان "الشكّ في البقاء" متوقف على إحراز تقدّم زمان المتيقن على زمان الشكّ.

وكلّ مورد لم يُحرز فيه تقدم زمان المتيقن على زمان المشكوك، لم يأت فيه الاستصحاب.

وهذا من نتائج الالتزام بكون الشكّ في البقاء ركنًا مستفادًا من الدليل. أمّا إن كان الدليل على الركن الثاني هو الدليل العقليّ، فالمهمّ عند العقل عدم صدق الشكّ في الحدوث. والمفروض أنّه لا شكّ في الحدوث في المقام؛ لأنّا نقطع بتنجّس الثوب. بل المورد من موارد الشكّ في النجاسة المحتمل انطباق زمان المشكوك فيه على زمان المتيقّن. ولا يُحرز المكلف سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك.

فهو ليس شكّا في الحدوث ولا شكّا في البقاء.

ثمّ يوجد لنا مسألة كبرويّة تعرّض لها الأعلام في باب الاستصحاب، يظهر منهم فيها إنكار ركنية الشكّ في البقاء، وهي مسألة توارد الحالتين.

والمراد بتوارد الحالتين أنّه إن كانت هناك حالتان متعارضتان طرأت على موضوع واحد، وشكّ في المتقدم والمتأخر، كما إذا طرأت على المكلف حالة الحدث وحالة الطهارة من الحدث، بأن علم أنّه أحدث في زمان وتطهّر في زمان، وشكّ في المتقدم والمتأخر: هل أحدث ثم تطهّر؟ أم تطهّر ثم أحدث؟ فتعارض الحالتان الطارئتان، والمعروف بينهما جريان الاستصحاب في الطرفين وتعارضهما. فنستصحب الطهارة إلى حين الحدث، والحدث إلى حين الطهارة.

فللمكلف يقين بحصول الطهارة، ويشكّ في بقاء تلك الطهارة، فيستصحب بقاء الطهارة. وللمكلف أيضًا يقين بالحدث ويشكّ في بقاءه، فيستصحب بقاءه.

وفيما نحن فيه: حينما يريد الصلاة إمّا أن يكون محدثًا الآن، وإمّا أن يكون محدثًا سابقًا وقد تطهّر. فإذا لاحظنا حيثية الحدث له شكّ فعليّ بأنّه محدث؟ أم لا؟ وله يقين بالحدث، ولكن يحتمل انطباق زمان المشكوك على زمان المتيقن، ولا يقطع بسبق المتيقن على المشكوك؛ لأنّ زمان المشكوك فعلاً الساعة الواحدة، وزمان المتيقن دائر بين الثانية عشر وبين الواحدة. فيُحتمل انطباق زمان المشكوك على زمان المتيقن. ومع احتمال الانطباق والتعاصر لا يُحرز صدق عنوان الشكّ في البقاء. ومقتضى شرطية الشكّ في البقاء: عدم صحة إجراء استصحاب بقاء الحدث، مع أنّ المشهور قالوا بجريان الاستصحاب.

وكذلك بالعكس: إذا وضعنا يدنا على الطهارة، يقول المكلف: أنا شاكّ في أنّي متطهّر؟ أم لا؟ فزمان المشكوك الساعة الواحدة، وله علم إجماليّ بأنّه إمّا تطهّر قبل ساعة وقد زالت الطهارة، وإمّا هو الآن متطهّر. فله يقين بالطهارة إمّا قبل ساعة وإمّا الآن.

وزمان المشكوك -وهو الساعة الواحدة- محتمل الانطباق على زمان المتيقن. فلا يصدق الشكّ في البقاء، فكيف يُستصحب بقاء الطهارة إلى حين الصلاة مع أنّ المورد من عدم إحراز عنوان "الشكّ في البقاء".

وهذا منبه على أنّهم لم يلتزموا بحاقّ ركنيّة الشكّ في البقاء، بل المهمّ ألا يكون هناك شكّ في الحدوث.

وبناء على ذلك كيف نناقش ما ذكرنا من أنّ ظاهر ألسنة الأدلة ركنيّة الشكّ في البقاء؟

ذكروا أنّ غاية ما يستفاد من الأدلة صدق عدم نقض اليقين بالشكّ. وهو لا يتوقف على إحراز الشكّ في البقاء، بل المهمّ وحدة القضيتين المتيقنة والمشكوكة بأنّ يتوارد اليقين والشكّ على موضوع واحد، بحيث يلزم من عدم ترتيب آثار القضية المتيقنة نقض اليقين عملاً، سواء صدق الشكّ في البقاء أم لا.

فالمهمّ أنّ يكون متعلق اليقين متحدّاً مع متعلق الشكّ. فغاية ما يقتضيه نقض اليقين بالشكّ وحدة القضية.

وفي الأمثلة المذكورة مصبّ اليقين هو نجاسة الثوب، ومصبّ الشكّ نجاسة الثوب. فمتى كان لك يقين بنجاسة الثوب وكان لك شكّ فيه، فلا ترفع يدك عن آثار اليقين، وإلا لكان نقضاً لليقين بالشكّ نقضاً عمليّاً، سواء صدق الشكّ في البقاء أم لا.

ولهذا أنكر جمع ركنيّة ما يسمّى بـ "الشكّ في البقاء" وقالوا إنّ المهمّ صدق "نقض اليقين بالشكّ".

جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي:

وقع البحث في جريان الاستصحاب في حدّ ذاته في موارد العلم الإجماليّ. فإنّ كان لنا إناءان طاهران، ثم علمنا بعروض النجاسة على أحدهما، فالمعروف بينهم جريان الاستصحاب في كلّ من الطرفين. غايته أنّه يلزم من جريانهما تعارض الأصول؛ للإفضاء إلى المخالفة العملية القطعيّة. وما لم يلزم الترخيص في المخالفة العملية القطعيّة جرى الاستصحاب، كما إذا كانا نجسين وعلمنا بطهارة أحدهما إجمالاً. فنستصحب بقاء النجاسة في كلّ من الإناءين ولا يلزم من إجراء الاستصحاب في الطرفين الترخيص في المخالفة العملية القطعيّة. غايته أنّ هناك إلزاماً ظاهريّاً بترك ما هو طاهر واقعاً، ولا مشكلة فيه.

ولكن الشيخ الأعظم أنكر جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجماليّ من الأساس؛ لعدم شمول دليل الاستصحاب لموارد العلم الإجماليّ. وقد وُجّه كلامه بعدّة توجيهات، منها أنّنا نُنكر ركنية الشكّ في البقاء، بل المهم صدق عدم نقض اليقين بالشكّ ونقض اليقين باليقين. فمتى ما لزم من رفع اليد عن الحالة السابقة صدق عنوان نقض اليقين بالشكّ جاء دليل الاستصحاب ونهى المكلف عن رفع اليد عن الحالة السابقة.

وأما إذا لم يكن رفع اليد عن الحالة السابقة من مصاديق نقض اليقين بالشكّ فلا مانع من رفع اليد عن الحالة السابقة. والمدّعى في موارد العلم الإجماليّ عدم صدق رفع اليد عن اليقين بالشكّ، بل هو إمّا من رفع اليد عن اليقين باليقين الإجماليّ، وإمّا لا يُحرز كونه كذلك.

يأتي بيانه.

قوله: «سواء صدق عليه الشك في البقاء»:

فلا مساوقة بين الشك في البقاء وبين اتحاد القضيتين المشكوكة والمتيقنة - كما في بعض الكتب-. بل قد تصدق الوحدة ولا يصدق الشك في البقاء.

قوله: «لا يجري في نفسه»:

كما التزم الآخوند، ولكن لشبهة انفصال المتيقن عن المشكوك. وأحد تفسيرات "انفصال المتيقن عن المشكوك" هو ما ذكرنا. وذكر الآخوند هذه الشبهة في "توارد الحالتين" وفي "مجهولي التاريخ".

والمراد بـ "مجهولي التاريخ" كل حالتين كان زمانهما مجهولاً، وكانت لهما دخالة في تنقيح الأثر الشرعي، كما إذا كان موضوع عدم الانفعال هو الملاقاة مع الكرية. وهو بحث عام وليس من توارد الحالتين. غايته أننا نعلم في زمان عدم الملاقاة وعدم الكرية، ثم مرّت ساعتان وارتفع أحدهما في إحداها، والآخر في الأخرى. فنشكّ أن ارتفعت القلّة أولاً ثم حصلت الملاقاة؟ أم العكس؟

والمراد بـ "توارد الحالتين" أحد تطبيقات مجهولي التاريخ، وهو عروض حالتين متضادتين عارضتين على موضوع واحد، كالحدث والطهارة.



فإنَّ المعلوم بالعلم الإجمالي لما كان مرّدًا بين تلك الأشياء فكلّ واحدٍ منها  
يحتمل أن يكون معلوم النجاسة، وبالتالي يحتمل أن يكون رفع اليد عن الحالة  
السابقة فيه نقضًا لليقين باليقين، فلا يجري الاستصحاب بقطع النظر عن  
المعارضة بين الاستصحاب هنا والاستصحاب هناك.

ونلاحظ على ذلك:

أولاً: إنّ العلم الإجمالي ليس متعلّقًا بالواقع، بل بالجامع. فلا يحتمل أن يكون  
أيّ واحدٍ من تلك الأشياء معلوم النجاسة.

وثانيًا: لو سلّمنا أنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالواقع فهو يتعلّق به على نحوٍ يلائم  
مع الشكّ فيه أيضًا. ودليل الاستصحاب مفاده أنّه لا يرفع اليد عن الحالة  
السابقة في كلّ موردٍ يكون بقاؤها فيه مشكوكًا، وهذا يشمل محلّ الكلام حتّى  
لو انطبق العلم الإجمالي بالنجاسة على نفس المورد أيضًا.<sup>١</sup>

ذكرنا أنّه قد يُختار أنّ صياغة الركن الثاني ليس الشك في البقاء، بل ما يستفاد من الروايات أنّ المدار على صدق "نقض اليقين بالشك". فمتى لزم من رفع اليد عن الحالة السابقة أنّه نقض لليقين بالشك جرى الاستصحاب. وهذا يقتضي إحراز كون المورد من موارد نقض اليقين بالشك. وأمّا مع احتمال كونه كذلك فيكون المورد شبهة مصداقية لدليل الاستصحاب، ولا يصح التمسك به.

ويترتب على هذا عدم جريان الاستصحاب في موارد العلم الإجماليّ، كما إذا علم المكلف بطهارة إناءين، ثم علم بنجاسة أحدهما، فلا يمكنه إجراء الاستصحاب في أيّ منهما؛ لوجود اليقين بنجاسة أحدهما. فإجراء الاستصحاب في أحدهما مصداق لرفع اليد عن اليقين بالطهارة بالعلم بالنجاسة. وحيث إنّ معلوم النجاسة الذي وصل إلى المكلف عبر العلم الإجماليّ مما يحتمل الانطباق على كلّ منهما -لأنّ قوام العلم الإجماليّ بالمنفصلة- يعلم المكلف أنّ رفع اليد ليس مصداقاً لرفع اليقين بالشك، بل لنقض اليقين باليقين؛ للعلم بأنّ أحدهما معلوم النجاسة. وحيث إنّّه يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال على كلّ منهما، يحتمل أنّ يكون كلّ واحد منهما مما لا يُحرز فيه أنّه نقض لليقين بالشك. فكلّ منهما مورد للشبهة المصداقيّة. فلا يجري الاستصحاب في أطراف العلم الإجماليّ أصلاً، لا أنّه يجري ويحصل التعارض بين الاستصحابين.

وبناءً عليه تظهر ثمرات، كما إذا كان الاستصحابان تنجيزيين لم يجر الاستصحاب وإن لم يلزم الترخيص في المخالفة القطعية بجريانهما. وكذلك في موارد الانحلال، فإذا علمنا إجمالاً بنجاسة أحدهما وقالت أمانة إن الأول نجس، لم يجر الاستصحاب؛ لاحتمال كون المصدق المعلوم بالإجمال هذا الطرف. والأمانة لا تحدّد أنّ هذا هو النجس.

فقد يُقال: يلزم سدّ باب الاستصحاب في موارد العلم الإجماليّ.

وهذا أحد التوجيهات لكلام الشيخ الأعظم -قدس سره-؛ حيث قال بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجماليّ.

وهناك توجيهات أخرى، كالتعارض بين صدر صحيحة زرارة وبين ذيلها، فمقتضى إطلاق الصدر: إجراء الاستصحاب في الطرفين؛ لأنّه شك لاحق ويقين سابق. ومقتضى الذيل الوارد فيها: «ولكن انقضه بيقين آخر» نقض اليقين باليقين. فتحصل المعارضة. فأجاب النائي بأنّ هذا الذيل اختصّت به الصحيحة الأولى، وهو غير موجود في باقي الأدلة.

والوجه الذي ذكرناه أولاً تعميق للمشكلة؛ لأنّ الشبهة المصداقية موجودة سواء وُجد الذيل أم لا. فترجع المشكلة مرّة أخرى.

نعم. لو كان الركن الشكّ في البقاء لما حصلت المشكلة؛ لأنّ له شكّاً في بقاء الطهارة، ولأجل احتمال الانطباق تُجري الاستصحاب. ولكن صياغة الركن ليست "الشكّ في البقاء". بل صياغته حصول نقض اليقين بالشكّ.

اعتراض:

حتى لو سلمنا بهذه الصياغة للركن الثاني، ما فُرع عليها غير تام؛ لأنّ المحذور كان ناشئاً من جهة أنّ المعلوم بالعلم الإجمالي مردّد بين الأطراف بحيث يحتمل كلّ واحد منها أن يكون مصداقاً للمعلوم بالإجمال. وهذا غير تام؛ لأنّ لنا في دليل الاستصحاب: «لا تنقض اليقين بالشك»، وصدق هذا العنوان يقتضي وحدة متعلق اليقين ووحدة متعلق الشك. وهكذا: «ولكن انقضه بيقين آخر»، لا بدّ من تعلق اليقين الآخر بنفس ما تعلق به اليقين الأوّل. فيُشترط في انطباق دليل الاستصحاب وحدة الموضوع في القضيتين المتيقنة والمشكوكة أو المتيقنة الرافعة.

فتقولون: لنا يقين بطهارة الإناء الأوّل، والمشكلة في عدم إجراء الاستصحاب احتمال كونه مصداقاً للمعلوم بالإجمال، ويكون معلوم النجاسة ومتيقن الارتفاع. وهذا غير صحيح؛ لأنّ اليقين السابق بالحدوث تعلق بالفرد الخارجي والواقع، فالمكلّف على يقين بكون الفرد طاهرًا سابقًا في الواقع. فموضوع اليقين بالحدوث هو الفرد والواقع. ولا يمكن رفع اليد عن هذا اليقين إلا بيقين آخر ناقض متحد معه في الموضوع مختلف معه في الحكم، بأنّ يتنجّس هذا الفرد والواقع الخارجي. والعلم الإجمالي يتعلّق بالجامع لا بالواقع. فيعلم المكلّف بنجاسة أحدهما فقط من دون سريان العلم إلى الفرد. ومن الواضح أنّ الجامع غير الفرد. فإنّ علمنا ما تعلق به اليقين بالحدوث صار نقضًا لليقين باليقين. ولكن غاية ما يوجد العلم الإجمالي، والخصوصيّة غير منكشفة. فلا يُحتمل أن يكون أيّ واحد من أطراف العلم الإجمالي معلوم النجاسة بما هو فرد ليكون

من الشبهة المصداقيّة لـ «لا تنقض اليقين بالشك» و «انقض اليقين باليقين». بل رفع اليد عن كلّ منهما مصداق لنقض اليقين بالشكّ. فاليقين متعلق بالجامع، والشكّ تعلق بالخصوصيّة. والمدار في تطبيق أدلة الاستصحاب مقدار ما انكشف ومقدار ما لم ينكشف. والمفروض أنّ كلّ طرف ليس مصداقاً للمعلوم بالإجمال.

### جواب الاعتراض:

إذا قال مثل العراقيّ بأنّ الجواب السابق مبني على تعلق العلم الإجماليّ بالجامع، ونحن نقول بتعلقه بالواقع؛ إذ ينبغي التفريق بين الصورة بما لها من لحاظ استقلاليّ، وبينها بما لها من لحاظ مرآتيّ. فالعلم متعلق بالواقع عبر الجامع. وما علمنا به نجاسة إناء خارجيّ مردّد في مقام الانطباق بين إناءين. ولم يتعلق العلم بالأحد.

ولهذا إذا علمنا بنجاسة إناء أحمر تفصيلاً، ثم اختلط بآخر، صحّ التعبير بالعلم الإجماليّ، وهو مشير إلى ذاك الواقع الذي نعلم تفصيلاً أنّه موجود. فمتعلق العلم هو المشار إليه بالجامع لا نفس الجامع.

فيرجع الإشكال؛ لأنّ هناك واقعاً انتقضت حالته السابقة وتكون القضية المتيقنة الحاصلة بالعلم الإجماليّ متحدة الموضوع مع اليقين بالحدوث. غايته أنّه مردد بين موضوعين. فكلّ واحد من الطرفين شبهة مصداقيّة لنقض اليقين بالشكّ. فرجعت المشكلة بناء على نظر المحقق العراقيّ والآخوند وجماعة.

### ردّ الجواب:

حتى بناء على مسلك العراقي من تعلق العلم الإجمالي بالواقع يتم ما ذكرنا من عدم وجود شبهة مصداقية؛ لأننا نسأل: أتريدون تعلق العلم الإجمالي بالواقع بما له من انكشاف تفصيلي للخصوصية بنحو لا يجتمع مع الشك؟ أم بالواقع المردد في مقام الانطباق مع انحفاظ الشك؟ الأول واضح البطلان. والثاني يصدق على رفع اليد عن أي طرف من أطرافه أنه مصداق وجداناً لنقض اليقين بالشك.

وإن شئت قلت: القضية المتيقنة: «هذا بما له من الخصوصية الفردية طاهر» والقضية المشكوكة: «هذا المردد مشكوك النجاسة». فيصدق على كل فرد أنه نقض لليقين بالشك قطعاً، وليس نقضاً لليقين باليقين. وهذا مغزى كلام المصنف.

فالانطباق الواقعي نفس الأمري لا يمنع من صدق كون المورد مشكوكاً فعلاً؛ للتردد واحتمال الانطباق.

قوله: «في كلّ مورد يكون بقاؤها فيه مشكوكاً»:

هذه العبارة توهم الرجوع إلى صياغة الشك في البقاء. فالأولى التعبير بمثل: «في كلّ مورد يكون رفع اليد عن الحالة السابقة نقضاً لليقين بالشك». والصياغة الأولى يسلم بها المستشكل.

فإن قيل: بل لا يشمل؛ لأننا حينئذٍ لا نقض اليقين بالشك، بل باليقين،  
[٤٨١]

كان الجواب: إنّ "الباء" هنا لا يراد بها النهي عن النقض بسبب الشك، وإلا  
لكنز إمكان النقض بالقرعة أو الاستخارة، بل يراد بذلك أنّه لا نقض في حالة  
الشك، وهي محفوظة في المقام.

الشبهات الحكمية في ضوء الركن الثاني:

وقد يقال: إنّ الركن الثاني يستدعي عدم جريان الاستصحاب في الشبهة  
الحكمية، كما إذا شكّ في بقاء نجاسة الماء أو حرمة المقاربة بعد زوال التغيّر  
أو النقاء من الدم؛ وذلك لأنّ النجاسة والحرمة وكلّ حكم شرعيّ ليس له  
وجود وثبوت إلاّ بالجعل، والجعل آتيّ دفعي؛ فكلّ المجمعول يثبت في عالم الجعل  
في آنٍ واحدٍ من دون أن يكون البعض منه بقاءً للبعض الآخر ومترتّباً عليه  
زماناً، فنجاسة الماء المتغيّر بتمام حصصها وحرمة مقاربة المرأة بتمام حصصها  
متقارنة زماناً في عالم الجعل، وعليه فلا شكّ في البقاء، بل ولا يقين بحدوث

المشكوك أصلاً، بل المتيقن حصّة من الجعل والمشكوك حصّة أخرى منه، فلا يجري استصحاب النجاسة أو الحرمة.<sup>١</sup>

فإن قيل: أخذ في موضوع دليل الاستصحاب عدم نقض اليقين بالشكّ. ومفاده السببية: متى كان رفع اليد عن الحالة السابقة ناشئاً عن الشكّ نهي دليل الاستصحاب عن ذلك. وأمّا إن كان رفع اليد عن الحالة السابقة بسبب اليقين لا بسبب الشكّ فلا يشمل دليل الاستصحاب.

فنسلّم معكم أنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالواقع مع انحفاظ الشكّ، وفرق بين العلم التفصيلي وبين العلم الإجمالي، ولكنّ هذا لا يدفع الإشكال المذكور سابقاً؛ لأنّ المكلف له علم إجماليّ، والعلم الإجماليّ يتعلّق بالواقع المتردد عند العالم. فبسبب العلم الإجماليّ يعلم المكلف أنّ إحدى الحالتين السابقتين قد انتقضت. فيُحتمل أنّ يكون المنتقض الواقع الأوّل، ويحتمل أنّ يكون الثاني. فرفع اليد عن أيّ من الواقعين يحتمل أنّ يكون بسبب اليقين. فنعلم أنّ رفع اليد عن الحالة السابقة في أحد الطرفين غير ناشئ عن الشكّ، بل عن اليقين. فليس فيه نقض لليقين بسبب الشكّ. فيكون التمسك بدليل الاستصحاب مع أنّ أحد الطرفين قد انتقضت حالته بسبب اليقين تمسكاً بالدليل في شبهة المصادقيّة؛ إذ لا يُحرز أنّ رفع اليد في الطرف الأوّل بسبب الشكّ، بل قد يكن بسبب اليقين. وهكذا الطرف الثاني. فيعود الإشكال.



أجيب بأنّ الوارد في دليل الاستصحاب حرف "باء"، وفيها احتمالان:  
السببية والموردية.

أمّا على السببية فمفاد دليل الاستصحاب أنّ رفع اليد عن الحالة السابقة متى  
اتكأ على الشكّ يُنهي المكلف عنه. ومتى كان بسبب آخر - كالعلم - فلا  
يشمله دليل الاستصحاب. وحيث إنّ كلّ واحد من الطرفين نحتمل أن يكون  
بسبب الشكّ، كان شبهة مصداقية.

وأمّا على الموردية فمفاد دليل الاستصحاب أنّ رفع اليد عن كلّ حالة فُرض  
فيها وجود الشكّ في الزمان المتأخر، يُنهي المكلف عنه. فالرواية ناظرة إلى  
تحديد المورد. وهذا ينبطق على طرفي العلم الإجمالي؛ لما عرفت من وجود شكّ  
على كلّ حال في مورد العلم الإجمالي، سواء قلنا بتعلقه بالجامع، أم بالفرد  
المردد، أم بالواقع المردد. ومتى فُرض الشكّ الفعلي صار موردًا لدليل  
الاستصحاب الذي يعبّد ببقاء اليقين السابق وعدم ارتفاعه.

وظاهر دليل الاستصحاب هو الموردية والحالية؛ لأنّ الأحكام الظاهرية طرّاً  
تشرّع في حال الشكّ ومورده. فدليل الاستصحاب يرفع التحير في هذا المورد.  
وتتعيّن الموردية للزوم تال فاسد لا يلتزم به المستشكل، وهو أنّ مفاد دليل  
الاستصحاب إن كان النهي عن رفع اليد عن الحالة السابقة بسبب الشكّ  
بحيث يكون الشكّ هو الناقض، لزم النقض بغير مورد عنوان الشكّ كعنوان  
القرعة والاستخارة وخبر الفاسق والعناوين الأخرى التي هي من حيث العنوان  
تختلف عن الشكّ. ومقتضى ذلك أنّ المكلف إذا كان له يقين سابق بشيء

فعمل القرعة وخرجت القرعة أنّ الحالة السابقة قد ارتفعت، لا يلتزم أحد برفع اليد عن الحالة السابقة.

وهذا يعني أنّ مفاد دليل الاستصحاب المورديّة، ويكفي فيه وجود الشكّ الفعليّ في كلّ من طرفي العلم الإجماليّ. وإنّ كان رفع اليد عن الحالة السابقة لا بسبب عنوان الشكّ، بل بسبب عنوان آخر مع كون موردها مورد الشكّ. ولذا لا يُقال بتقديم القرعة والبراءة على الاستصحاب بحيث يُرفع اليد عن اليقين بالقرعة مثلاً. وإلا لصار الاستصحاب آخر الأصول التي تُجرى بحيث لا يبقى عنوان يمكن التمسك به لرفع اليد إلا الشكّ. فما أفيد في الاعتراض غير تامّ.

ويمكن أنّ يُضاف إلى ذلك أنّه لا فرق بين الموردين والسببية في عدم تامة الإشكال المذكور؛ لأنّ الملحوظ في «لا تنقض اليقين بالشك وانقضه بيقين آخر» اتحاد القضية المتينة والقضية المشكوكة. فيُقال: موضوع اليقين بالحدوث يختلف عن موضوع المتيقن والواقع الواصل عبر العلم الإجماليّ؛ فإنّ اليقين بالحدوث متعلق بالخصوصيّة الفرديّة. فما لم يتحقق ناقض للقضية المتينة لا يكون رفع اليد عن الحالة السابقة إلا متكلّمًا على الشكّ، سواء كان المورد من موارد العلم الإجماليّ أم لا؛ فإنّه على كلّ حال يكون رفع اليد بسبب الشكّ لا اليقين.

فمفاد دليل الاستصحاب: متى اتحدت القضيتان ووُجد اليقين الرافع، صار نقضًا لليقين باليقين، وإلا فصار نقضًا لليقين بالشكّ.

وهناك بعض الاعتراضات على جواب المصنف في الكتاب والنقض بالقرعة والاستخارة، نُعرض عنه فعلاً.

### الشبهة الحكمية في ضوء الركن الثاني:

قد يُقال: يتفرّع على ركنية الشكّ في البقاء عدم إمكان إجراء الاستصحاب في الشبهات الحكميّة. فهذا فرع ثالث على ركنية الشكّ في البقاء بعد الفرد المردد وانطباق زمان المتيقن وزمان المشكوك كتوارد الحالتين.

والاستصحاب في الشبهة الحكميّة يواجه عدة مشاكل، وهذه إحداها، وسيأتي التعرّض للباقي.

فنقول: ركنية الشكّ في البقاء تستلزم كون المستصحب قابلاً للبقاء حتى يُشكّ في بقاءه. فإن كان المستصحب دفعيّ الحدوث غير باق، لم يمكن إجراء الاستصحاب فيه.

ومن هنا ذكروا أنّ صحيحة زرارة الأولى عندما أجرى الإمام -عليه السلام- استصحاب الطهارة أراد سبب؟ أم المسبب؟ فإن أراد السبب -وهو الغسلتان والمسحتان- لم يقبل البقاء، بل هو من الأمور التي تحصل وتنقضي، فلا معنى لإجراء الاستصحاب بلحاظه. بل أراد المسبب -وهو الطهارة- والشارع يحكم ببقائها ما لم يحصل الرفع.

وفي المقام نقول: إجراء الاستصحاب في الشبهة الحكمية -كما إذا كان لنا ماء تغيّر بالنجاسة، وبعد زوال التغيّر من قبل نفسه شككنا في بقاء تلك النجاسة، واستصحبنا النجاسة. وهكذا المرأة التي نقت من الحيض قبل الغسل

شككنا في بقاء حرمة المقاربة استصبحنا في حقها الحرمة- إجراء للاستصحاب في الجعل والحكم. فنسأل: هل الحكم والجعل من الأمور التي يكون لها البقاء؟ أم من الأمور الدفعية؟ من الواضح أنه ليس من سنخ القابل للبقاء؛ لأنّ الحكم جعل، والجعل اعتبار، وهو فعل للمولى، وهذا الفعل يصدر آنًا ودفعًا من دون بقاء. فيجعل المولى الحكم على طبق الملاك. فإن كان الملاك مقتضيًا لضيق الجعل، فما يجعله المولى نجاسة الماء المتغيّر مثلاً. وإن كان مقتضيًا لسعة دائرة الجعل، فما يجعله المولى نجاسة الماء المتغيّر ونجاسة الماء الزائل عنه التغيّر بعرض بعض. وليست نجاسة الماء الزائل عنه التغيّر في طول نجاسة الماء المتغيّر وإبقاءً له لكي يثبت باستصحاب بقاء نجاسة الماء المتغيّر. فلا يوجد شيء يعبر عنه بالشكّ في بقاء الجعل. بل مرجع الشكّ في الحقيقة إلى الشكّ في حدوث حكم متعلّق بالحصّة الأخرى. فالجاري استصحاب عدم الحدوث. وإن كان قابلية عدم أيضًا محلّ كلام عندهم - كما ذكر الشيخ الأعظم-.

وهذا ما يُقال: الشكّ في السعة والضيق في عالم الجعل، والأصل عدم السعة. وما يُقال: مرجع الشكّ في الشبهات الحكمية إلى الشكّ في نفس الجعل.

وهذا الكلام مبني على ملاحظة عالم الجعل فقط؛ فإنَّ حصص المَجْعُول فيه متعاصرة، بينما ينبغي ملاحظة عالم المَجْعُول؛ فإنَّ النجاسة بما هي صفة للماء المتغيّر الخارجي لها حدوث وبقاء، وكذلك حرمة المقاربة بما هي صفة للمرأة الحائض الخارجية، فيتمّ بملاحظة هذا العالم اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء ويجري الاستصحاب.<sup>١</sup>

والجواب عن الاعتراض المرتبط بانحفاظ الركن الثاني في الشبهات الحكمية بأنّ الحكم والتكليف ينقسم إلى جعل وجعل. فإذا اقتصرنا على النظر إلى عالم الجعل والاعتبار الذي هو فعل صادر من المولى جاء الإشكال المتقدم. ولكننا إذا لاحظنا عالم المَجْعُول والفعليّة المنوط بتحقيق الموضوع في الخارج، فالموضوع المقدر الوجود إذا تحقق في الخارج صار الحكم فعليّاً. والفعليّة من الأمور التي لها حدوث وبقاء. فإذا حاضت المرأة مثلاً وتحقق شروط الحيض وقيوده صارت حرمة المقاربة فعليّة، فيُقال: حدثت الحرمة. وهي تستمر ما دام الموضوع موجوداً؛ إذ فعليّة الحكم حدوثاً وبقاءً منوط بوجود الموضوع في الخارج. فما زالت الحرمة مستمرة لبقاء موضوعها. وإذا حصل النقاء ولم تغتسل بعدُ قيل: تلك الفعليّة الحادثة في اليوم الأوّل والمستمرة في الأيام التالية

له أما زالت باقية؟ فيحصل الشك في البقاء بلحاظ عالم الفعلية. والنظر في جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية إلى عالم المجهول لا الجعل. وتعميق المطلب بأن يُقال: هل المجهول أمر حقيقي وراء الجعل؟ بأن يكون الصادر من المولى جعل ومجهول. أم ليس من الأمور الحقيقية؟ إذا حللنا كلام الأصوليون -ومنهم الميرزا النائيني- لم نجدهم يدعون كون المجهول أمراً حقيقياً وراء الجعل. ولكن القيود إذا تحققت في الخارج وصارت فعلية، قيل: الحكم صار فعلياً. فما منشأ الفعلية مع أنه لا يوجد في الخارج إلا جعل كلي وموضوع متحقق.

فيقال بحسب التحليل: الارتكازات العقلانية ترى اختلاف الحال بين ما إذا لم يتحقق الموضوع في الخارج وبين ما إذا تحقق. فيرتبون بعض الآثار بعد تحققه، لم تترتب قبله. ويعبرون عن مجموعها بوصول الحكم إلى مرحلة الفعلية. وهو اعتبار عقلائي له مصحح بلحاظ آثاره.

فالمجهول اعتبار عقلائي كباقي اعتباراتهم كالملكية والزوجية. والشارع لم يردع عنه، مع أنهم يرتبون بعض الآثار عليه. وسكوته يقتضي إمضاءه. فالصادر من المولى هو الجعل، والمجهول اعتبار عقلائي إمضائي. وبلحاظ الإمضاء يُنسب إلى الشارع، فيقال: لتكليف الشارع جعل ومجهول.

وهناك أثران مهمان من بين آثار تحقق الموضوع في الخارج، هما: الانحلال والاتصاف؛ فإنّ شيخ العشيرة إذا قال: «أكرموا علماء هذه العشيرة» كان ذلك جعلاً. وإذا لم يكن أحد الأشخاص عالماً لا يُقال: إنه متصف بوجوب

الإكرام، وأنّ الحكم ينحلّ إليه بحيث يوجد وجوب جديد متوجّه إلى المكلفين متعلق بإكرامه؛ لعدم تحقق الموضوع فيه. وإذا صار عالماً بعد ذلك قيل: «لم يكن واجب الإكرام والآن صار واجب الإكرام»، فيرى المرتكز توجّه حكم جديد إلى المكلفين واشتغال عهدهم به وإدانتهم بمخالفته. وبعدد ما يحصل من العلماء تعدد الأحكام انحلالاً. فيتحقق انحلال للحكم بلحاظ تحقق الموضوع في الخارج. ومجموع هذه الآثار - من الاتصاف والانحلال وغيرهما - يعبر عنه بالفعليّة. وإذا شكّ المكلف في أنّ فلاناً صار عالماً؟ أم لا؟ كان شكّاً في فعليّة جديدة وانحلال جديد.

وليس للشارع طريقة خاصة في التعامل مع أحكامه، فيتعامل مع أحكامه كالتي تعامل مع غيره من الموالى العرفيّة. ومن هنا نقول: يجعل المولى النجاسة للماء المتغيّر بالنجاسة. فقبل التغير بالنجاسة لا يقال: هذا نجس، ولا يقال حصل انحلال جديد للنجاسة. ولكن بعد حصول التغير بالنجاسة يقال: اتصف بالنجاسة وانحلّت النجاسة الجعليّة إلى نجاسة جديدة.

هذا ما يعبر عنه بالفعليّة عند المرتكز والاعتبارات العقلانيّة. والارتكاز يرى لهذا الوجوب حدوثاً وبقاءً. فيقول العقلاء: الآن حدثت النجاسة، وبعد ساعة يقولون: ما زالت تلك النجاسة مستمرة. إلى أنّ يزول التغير من قبل نفسه، فيشكّون في بقاء تلك النجاسة، وإن كانوا ملتفتين إلى أنّ النجاسة إنّ كانت باقية فمنشأها ذلك الجعل آتٍ الحصول، الذي لاحظ فيه المولى جميع الحصص في عرض واحد. فيقولون: ما صدر من المولى جعل النجاسة

دفعَةً واحدة لهاتين الحصتين، لا أنّ الثانية إبقاء للأولى. ولكن مع ذلك يقولون بالشكّ في استمرار النجاسة. فيبنون على ما كان ويقولون ببقاء تلك النجاسة التي وصف ثابت للماء الموجود في الخارج، وذاك الانحلال الحاصل سابقًا. والمفروض أنّ المرتكزات العقلائية يرون إجراء الاستصحاب في مثل هذه الموارد مع الالتفات إلى أنّ الجعل آنيّ الحصول.

فليس هذا إلاّ لأنّهم يلاحظون عالم المجعول الذي لم يردع عنه الشارع، لا سيما في بحث الاستصحاب الذي هو تعويل على المرتكزات. ومن هنا يتضح أنّ الفعلية تكون مرتبة ومرحلة من مراحل الحكم وتُنسب إلى الشارع مع أنّها لم تصدر منه.

وهناك تعميقات لهذا المطلب، منها أنّ قائلًا قد يقول: النجاسة والحرمة وغيرهما أحكام شرعية اعتبارية، فكيف تكون وصفًا لأمر خارجي؟ مع أنّها من الأمور الذهنية ولا بد من كون معروضها ذهنيًا. فكيف يُقال للماء المتغيّر الخارجيّ: إنّه نجس؟ مع أنّ النجاسة أمر ذهني ومعرضها ذهنيّ. هنا جوابان:

الأوّل: ما تقدم تحليله في حقيقة الفعلية من أنّ الحكم الذي معروضه ذهني هو الجعل لا المجعول. فإذا لاحظنا الجعل والاعتبار القانوني قيل: الجعل اعتبار نفسانيّ وطرفاه في أفق النفس، فالعارض والمعرض يكونان ذهنيّين. وأمّا الحكم المجعول فليس أمرًا ذهنيًا، بل اعتبرا عقلائي صادر عند تحقق الموضوع والقيود في الخارج، جعله العقلاء للخارج. فهناك نجاسة خارجية كالسواد



والبياض الموجودين في الخارج. فما هو في الخارج تارة يكون حقيقياً وأخرى اعتبارياً. فيعتبر العقلاء النجاسة الخارجيّة والحرمة الخارجيّة وغيرهما، وهي تكون بمثابة الأعراض للموضوعات الخارجيّة. وهذا المستشكل قاس المجمعول بالجعل.

ولو تنزلنا، ذكروا في محله أنّ العروض إذا كان ذهنيّاً أيلزم أنّ يكون المعروض ذهنيّاً؟ أجاب الفلاسفة بأنّ لنا معقولات ثانويّة منطقية ومعقولات ثانويّة فلسفية، في مقابل المعقولات الأوليّة. ومنشأ القسمة لحاظ حيثي العروض والاتصاف؛

فتارة يكون العروض خارجيّاً والاتصاف خارجيّاً. وهذا يكون في الأعراض الحقيقية كالسواد والبياض؛ حيث إنّ عروض البياض الخارج واتصاف الجدار بالبياض في الخارج.

وأخرى يكون العروض ذهنيّاً والاتصاف ذهنيّاً، وهو في المعقولات الثانويّة المنطقيّة - كالكلية والنوعية والجنسية - . فعروض الجنسية على الحيوان من العروض الذهنيّة؛ لأنّ الجنس لا وجود له في الخارج، والعروض بمعنى الحمل هنا، ويكون الحمل في الذهن. والاتصاف ذهنيّاً؛ لأنّ المتصف بالجنسية هو الحيوان في الذهن وبالحمل الأوليّ، لا الحيوان بالخارج.

وثالثة يكون العروض ذهنيّاً والاتصاف خارجيّاً، وهو في المعقولات الثانويّة الفلسفيّة وهي جميع أحكام الوجود - كالإمكان والعليّة والمعلوليّة - . فعروض الإمكان على الإنسان ليس إلا بمعنى انتزاع الإمكان منه. وظرف الاتصاف

هو الخارج؛ لأنّ الإنسان بلحاظ وجوده الخارجي متصف بالإمكان. وهكذا العلية والمعلوليّة وغيرها.

ومن هنا يتضح أنّه ليس كلّما كان العروض ذهنيًا وكان المحمول من الأمور الذهنيّة تعيّن أن يكون الاتصاف خارجيًا. ومن هنا ذكر بعض الأصول إنّ الحكم من قبيل المعقولات الثانويّة الفلسفيّة التي يكون عروضه ذهنيًا والاتصاف به خارجيًا. فعندما يُقال: «الماء المتغيّر نجس» كان العروض في الذهن، وكان اتصاف الماء بالنجاسة في الخارج. لا أنّ الحكم معقول ثانويّ، بل هو اعتبار عقلائيّ بنحو المعقول الثانويّ. فالاعتبار القانونيّ الصادر من المقتنّ من هذا القبيل.

هذا ما يتعلق بهذا المطلب. وسيأتي تعميق هذا المطلب من جهة أخرى، وهي أنّ هذا المقدار لا يحلّ المشكلة؛ إذ لا بد من لحاظ دليل الاستصحاب القائل: «لا تنقض اليقين بالشكّ» ألاحظ عالم الجعل؟ أم لاحظ عالم المجمعول؟ أم كلّاً منهما؟

فإنّ كان بلحاظ عالم الجعل لم يكن شكّ في البقاء. وإنّ كان بلحاظ عالم المجمعول لم يمكن إجراء الاستصحاب في مثل الشكّ في النسخ. وإنّ كان كلّاً منهما قد يُقال: يلزم التهافت بين اللحاظين؛ لأنّ عالم الجعل عالم عدم الاتصاف وعدم القيود، وعالم المجمعول عالم الاتصاف والقيود، أفيمكن الجمع بين اللحاظين؟ وهذا ما سيستفيد منه المصنف في إشكال الاستصحابات في الشبهات الحكميّة؛ حيث استشكل السيد الخوئي استصحاب المجمعول بأنّ

الشكّ في بقاء المَجْعول مسبّب عن الشكّ في الجعل سعةً وضيقاً. فعندما تشكّ في بقاء النجاسة منشأ شكّك سعة الجعل، وأنّ المولى جعل النجاسة للحصة الأخرى؟ أم لا؟

وقد ذكرنا أنّ الشكّ بلحاظ عالم الجعل هو الشكّ في تعلق الحكم بحصة، والأصل عدم جعل النجاسة في عالم الجعل لما يشمل هذه الحصة. فالمفروض جريان استصحاب عدم جعل النجاسة للحصة المشكوكة. فالأصل عدم سعة الجعل. فإمّا أنّ تقدّم استصحاب عدم سعة الجعل على استصحاب بقاء المَجْعول، فتكون النتيجة بعكس ما تريدون الوصول إليه. وإمّا أنّ نقول بحصول التعارض بين الاستصحابين؛ لتكاذبهما.

وهذا الكلام من السيد الخوئي يعني أنّ لنا أنّ نُجري الاستصحاب بلحاظ الجعل وبلحاظ المَجْعول، ونبحث عن المقدّم منهما. ولكن إذا قلنا بعدم إمكان الجمع بين الدلائل ولزوم كون الملحوظ في دليل الاستصحاب أحدهما دون الآخر، فلا يحصل التعارض. بل ينبغي البحث في ملحوظ دليل الاستصحاب.

ويتبين بما ذكرنا أنّ المرتكز العقلاني على لحاظ المَجْعول لا الجعل. وبعبارة أخرى: نظر المرتكز ما تكون له قابلية البقاء -وهو المَجْعول لا الجعل-. ولذا لا يفرّقون بين الشبهتين الحكمية والموضوعيّة. ولو كان الملحوظ الجعل لفرّقوا بينهما. فلا يجري في المقام إلا استصحاب بقاء المَجْعول. وهذا ما يركّز عليه المصنف في حلّ المشكلة التي تأتي وتبيّن ثناياها.

وبهذا البيان تنحلّ مشكلة في عبارات المصنف؛ حيث إنّه تارة يُنكر عالم المَجْعول، وأخرى يَرْتَب آثارًا عليه، فَرُمِيت كلماته بالتهافت.

وبالتأمّل في كلماته يمكن أن يُجاب عنه بأنّ تارة ننظر إلى المَجْعول كأمر حقيقيّ في قبال الجعل، فهو مرفوض؛ إذ لا شيء حقيقيًّا مسمّى بالمَجْعول. وقد فهم من بعض كلمات النائيّ وجود المَجْعول بهذا المعنى، ولذا استشكل عباراته بأنّ لا نتعلّقه. وأخرى ننظر إلى المَجْعول كاعتبار عقلائيّ وهميّ، يفرضه العقلاء لترتيب بعض الأثر، وهو مقبول.

فكلّ أثر في أيّ مسألة أصوليّة تارة يكون أثرًا مترقب الثبوت لأمر حقيقيّ، وأخرى مترقب الثبوت لأمر اعتباريّ. فإنّ كان مما يتكفله الاعتبار العقلائيّ استطعنا أن نتمسك بالمَجْعول. وإنّ لم يكن للأمر علاقة بالأمور الاعتباريّة، بل بالأمور الحقيقيّة التكوينيّة فلا يمكن التوسّل فيه بالمَجْعول، فيقال: المَجْعول أمر وهميّ.

فإشكالات ابن قبة -مثلاً- أمور حقيقيّة لا يمكن حلّها بالتفريق بين الجعل والمَجْعول. وهكذا ما كان متعلّقًا بالمنجزية والمعدرية وروح الحكم. وأمّا الآثار الاعتباريّة - كفهم العرف من إجراء الاستصحاب وأخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم - فلا مشكلة في الاتكاء على المَجْعول. وبالتدقيق لا يرد الإشكال بالتهافت.

وقد تعرّض السيد المصنف لوهميّة عالم الفعلية في عدّة مواضع من تقريراته.<sup>١</sup>

<sup>١</sup> البحوث: ج ٢: ص ١٨١ / ج ٣: ص ١٦٧ / ج ٤: ص ١٠٤ / ج ٥: ص ٧١

قوله: «فإنَّ حصص المِجْعول»:   
المِجْعول بمِغناه اللغويّ لا الاصطلاحيّ.

قوله: «ملاحظة عالم المِجْعول»:   
المِجْعول بمِغناه الاصطلاحيّ أي: الفعلية.

ج- وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة:

وهذا هو الركن الثالث. والوجه في ركنيته: أنه مع تغاير القضيتين لا يكون الشك شكًا في البقاء، بل في حدوث قضية جديدة، ومن هنا يعلم بأن هذا ليس [٤٨٢] ركنًا جديدًا مضافًا إلى الركن السابق، بل هو مستنبط منه وتعبير آخر عنه.

وقد طُبّق هذا الركن على الاستصحاب الجاري في الشبهات الموضوعية، وعلى الاستصحاب الجاري في الشبهات الحكمية، وواجه في كلٍّ من المجالين بعض المشاكل والصعوبات، كما نرى فيما يلي:

أولاً: تطبيقه في الشبهات الموضوعية:

جاء في إفادات الشيخ الأنصاري -قدس الله روحه- التعبير عن هذا الركن بالصياغة التالية: أنه يعتبر في جريان الاستصحاب إحراز بقاء الموضوع، إذ مع تبدل الموضوع لا يكون الشك شكًا في البقاء، فلا يمكنك -مثلاً- أن تستصحب نجاسة الخشب بعد استحالته وصيرورته رمادًا؛ لأنّ موضوع النجاسة المتيقنة لم يبق.

وهذه الصياغة سببت الاستشكال في جريان الاستصحاب فيما إذا كان المشكوك أصل وجود الشيء بقاء؛ لأنّ موضوع الوجود الماهية، ولا بقاء للماهية إلا بالوجود، فمع الشك في وجودها بقاء لا يمكن إحراز بقاء الموضوع فكيف يجري الاستصحاب؟

وكذلك سببت الاستشكال أحياناً فيما إذا كان المشكوك من الصفات الثانوية المتأخّرة عن الوجود، كالعدالة؛ وذلك لأنّ زيداً العادل تارةً يشكّ في بقاء عدالته مع العلم ببقائه حيّاً، ففي مثل ذلك يجري استصحاب العدالة بلا إشكال، لأنّ موضوعها - وهو حياة زيد - معلوم البقاء. وأخرى يشكّ في بقاء زيدٍ حيّاً ويشكّ أيضاً في بقاء عدالته على تقدير حياته، وفي مثل ذلك كيف يجري [٤٨٣] استصحاب بقاء العدالة مع أنّ موضوعها غير محرز؟

وهذه الاستشكالات نشأت من الصياغة المذكورة، وهي لا مبرّر لها. ومن هنا عدل صاحب الكفاية عنها إلى القول بأنّ المعتبر في الاستصحاب وحدة القضية المتيقّنة والمشكوك، وهي محفوظة في موارد الاستشكال الآنفة الذكر، وأما افتراض المستصحب عرضاً وافتراض موضوعٍ له واشتراط إحراز بقاءه فلا موجب لذلك.<sup>١</sup>

### الركن الثالث: وحدة القضيتين المتيقّنة والمشكوك

مفاد دليل الاستصحاب عدم نقض اليقين بالشكّ، وصدق هذا المعنى يتوقف على تعلق اليقين السابق بنفس ما تعلق بقاءه الشكّ، بمعنى وحدة مصب اليقين والشكّ. وأمّا إنّ اختلف مصبّ اليقين عن مصبّ الشكّ كان المورد من الشكّ في الحدوث، لا الشكّ في البقاء.

ومن هنا يُعلم أنّ النكته في هذا الركن هو صدق عنوان الشكّ في البقاء؛ إذ بعدما فرغنا من الشكّ في البقاء لا بدّ من اتحاد القضيتين، وإلا لكان المورد من الشكّ في الحدوث.

ومن هنا ذكر المشهور أنّ هذا الركن في الحقيقية ليس ركنًا جديدًا، بل هو لازم للشكّ في البقاء.

ولكن مرّ بنا أنّا إذا آمنّا بركنية الشكّ في البقاء بعنوانه، لزم وحدة القضيتين المتيقنة والمشكوكة، وإلا لما تحقق الشكّ في البقاء. ولكنّ وحدة القضيتين ليست تعبيرًا آخر عن الشكّ في البقاء؛ إذ قد ننكر ركنية الشكّ في البقاء ونقول بلزوم اتحاد القضيتين. وقد تقدم أنّ في موارد احتمال انطباق زمان المشكوك على زمان المتيقن - كما إذا علم المكلف إجمالًا بكون الثوب نجسًا الآن أو قبل ساعة - للمكلف يقيّنًا بنجاسة الثوب، وشكًا في نجاسته الآن. فزمان المشكوك الآن، وزمان المتيقن مرّدّد بين الآن وبين الساعة السابقة، فنحتمل انطباق زمان المشكوك على زمان المتيقن، ومعناه عدم إحراز الشكّ في البقاء؛ لأنّه متوقف على سبق المتيقن في عمود الزمان. بل نحتمل مقارنته للمشكوك. ولكن اتحاد القضيتين يصدق؛ لأنّ مصبّ اليقين والشكّ نجاسة



الثوب. فاتحاد القضيتين ليس تعبيراً مساوياً للشكّ في البقاء. بل هما من قبيل الأخصّ والأعمّ؛ إذ القول بركنية الشكّ في البقاء يستلزم القول بركنية الاتحاد، وأمّا إذا قلنا بركنية الاتحاد فلا يلزم القول بركنية الشكّ في البقاء. فالركن الثالث أعم مطلقاً من الركن الثاني. ولذا يُمكن إنكار الركن الثاني دون الثالث - كما فعل بعضهم ومنهم المصنف -.

وقد ذكر المصنف أنّ هذا الركن الثالث واجه إشكالين، في الشبهات الموضوعيّة تارة وفي الشبهات الحكميّة أخرى.

### الإشكال الأوّل: في الشبهة الموضوعيّة

وقع الخلاف في عنوان هذا الركن؛ فعنونه الآخوند والمشهور بـ «وحدة القضيتين المتيقنة والمشكوكة» وعنونه الشيخ الأعظم بـ «إحراز بقاء الموضوع» وعلّل ركنيته بهذه الصياغة بأنّ إذا لم نُحرز بقاء الموضوع لم يكن "شكّ في البقاء". فصدق عنوان "الشكّ في البقاء" يقتضي إحراز الموضوع. فإنّ أُحرز تغاير الموضوع كان شكّاً في الحدوث. وإنّ شكّاً في وحدة الموضوع كان شبهة مصداقيّة لعنوان "الشكّ في البقاء". فصدق العنوان متوقف على إحراز بقاء الموضوع.

فإذا كان لنا خشب نجس، وتحوّل إلى رماد واستحال، وشككنا أنّ الرماد نجس؟ لم يمكن الشكّ شكّاً في بقاء تلك النجاسة؛ لأنّها عرضت على الموضوع، والشكّ في نجاسة موضوع آخر. ولا أقلّ من عدم إحراز وحدة الموضوع.

ومن هنا يُعلم أنّ الشيخ والآخوند كليهما انطلقا من عنوان "الشكّ في البقاء"، ولكنّ كلّاً منهما فرّع على هذا العنوان شيئاً غير ما فرّعه عليه الآخر. وهذه الصياغة التي جاء بها الشيخ سبّبت مشكلة في الشبهة الموضوعيّة من جهتين:

١ - الاستصحاب في مفاد "كان" التامة، وهو في الشكّ في الوجود السابق. فإذا علمنا بوجود زيد في المسجد وشككنا في بقاءه فيه، كانت القضية المتيقنة: «زيد موجود»، ولم يُحرز بقاء الموضوع؛ لأنّ الموضوع في هذه القضايا هو الماهيّة. وإذا أحرزنا بقاء الماهيّة أحرزنا الوجود؛ لأنّها حدّ الوجود ولا تُفرض إلا بالتحقق والوجوب. فلا معنى لإحراز بقاء الماهيّة والشكّ في وجودها. والشكّ في بقاء الوجود شكّ في الماهيّة. والشكّ في الماهية يعني عدم إحراز الموضوع. فلا يمكن إجراء الاستصحاب في مفاد "كان" التامة. ولا ربط بالبحث الفلسفيّ حول أصالة الوجود وأصالة الماهيّة. هذا مع أنّ إجراء الاستصحاب في مفاد "كان" التامة من المسلّمات.

وهذه المشكلة لا تأتي على صياغة الآخوند؛ لأنّ القضية المتيقنة: «زيد موجود» والمشكوكة: «زيد موجود».

٢ - الاستصحاب في مفاد "كان" الناقصة، وهو فيما إذا كان الموضوع لهذا الصفة هو الماهية الموجودة. كما إذا قلنا: «زيد عادل»، والعدالة تطرأ على زيد الحيّ، لا الميّت. فإذا شككنا في بقاء عدالة زيد كان للشكّ صورتان:

الصورة الأولى إذا علمنا أنّ زيداً حيّ، وشككنا في بقاء عدالته، فلا إشكال في إحراز بقاء الموضوع -وهو الحياة-.

الصورة الثانية إذا لم نعلم بحياته مع الشكّ في بقاء عدالته، والمفروض أنّ موضوع العدالة هو زيد الحيّ. فإذا شككنا في الحياة لم يمكن إجراء استصحاب بقاء العدالة؛ لعدم إحراز الموضوع.

أمّا على صياغة الآخوند فالقضية المتيقنة: «زيد عادل» والقضية المشكوكة هي أيضاً، بغضّ النظر عن إحراز وجوده وحياته أو عدم إحرازه. نعم. قد يُقال: يمكن إجراء استصحابين على صياغة الشيخ، بأنّ نستصحب الحياة أولاً ثم العدالة. ولكن يُجاب بأنّ الاستصحاب الأول استصحاب مفاد "كان" التامة. فترجع المشكلة الأولى الواردة في استصحاب مفاد "كان" التامة.

فلا يمكن إجراء الاستصحاب على صياغة الشيخ في مفاد التامة، ولا في مفاد الناقصة إذا كان الشكّ في الوجود. ولا تأتي الإشكالات على صياغة الآخوند.

### تعليق

بعد التأمل لا يظهر من كلام الشيخ الأعظم إرادة شيء سوى ما ذكره الآخوند. واختلاف مراده عن مراد الآخوند استنتاج من المصنف. فأراد الشيخ بأنّه لا بدّ من إحراز بقاء الموضوع بالمعنى السلبي لا الإيجابي، أي: عدم مغايرة

الموضوع في القضية المشكوكة عن الموضوع في القضية المتيقنة. فالمهم عدم حصول تغاير. وإذا كان هناك تغاير لم تتحد القضيتان. ولذا ذكر الشيخ بنفسه إشكال استصحاب بقاء مفاد "كان" التامة، وردّه بعدم تغاير الموضوع. ولذا قال ما نصّه:

إنّك قد عرفت أنّ الاستصحاب عبارة عن إبقاء ما شكّ في بقاءه. وهذا لا يتحقّق إلّا مع الشكّ في بقاء القضية المحقّقة في السابق بعينها في الزمان اللاحق.<sup>١</sup>

ولا يظهر من الآخوند أيضاً -عندما غيّر الصياغة- أنّه في مقام مناقشة صياغة الشيخ الأعظم. وهناك عبارات أخرى في الفرائد تؤيّد ما ذكرنا. فلا موجب لحمل كلامه على صياغة مختلفة عن صياغة الآخوند.

قوله: «وهي محفوظة في موارد الاستشكال»: لأنّ ما نفعله في الاستصحاب هو جرّ القضية المتيقنة من الزمان السابق إلى الزمان المتأخّر، سواء أحرزنا بقاء الموضوع، أم لا.

ثانيًا: تطبيقه في الشبهات الحكمية:

وعند تطبيق هذا الركن على الاستصحاب في الشبهات الحكمية نشأت بعض المشاكل أيضًا؛ إذ لوحظ أننا حين نأخذ بالصياغة الثانية له -التي اختارها صاحب الكفاية- نجد أن وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة لا يمكن افتراضها في الشبهة الحكمية إلا في حالات الشك في النسخ بمعنى إلغاء الجعل، أي النسخ بمعناه الحقيقي. وأما حيث لا يحتمل النسخ فلا يمكن أن ينشأ شك في نفس القضية المتيقنة، وإنما يشك في بقاء حكمها حينئذٍ إذا تغيرت بعض القيود والخصوصيات المأخوذة فيها، وذلك بأحد وجهين:

إما بأن تكون خصوصية ما دخيلةً يقينًا في حدوث الحكم ويشك في إناطة بقاءه ببقائها، فترتفع الخصوصية ويشك حينئذٍ في بقاء الحكم، كالشك في نجاسة الماء بعد زوال تغيره.

وإما بأن تكون خصوصية ما مشكوكة الدخل من أول الأمر في ثبوت الحكم، فيفرض وجودها في القضية المتيقنة؛ إذ لا يقين بالحكم بدونها، ثم ترتفع [٤٨٤] فيحصل الشك في بقاء الحكم.

وفي كلٍّ من هذين الوجهين لا وحدة بين القضية المتيقنة والمشكوكة.

كما أنّا حين نأخذ بالصياغة الأولى لهذا الركن نلاحظ أنّ موضوع الحكم عبارة عن مجموع ما أخذ مفروض الوجود في مقام جعله، والموضوع بهذا المعنى غير محرز البقاء في الشبهات الحكمية؛ لأنّ الشكّ في بقاء الحكم ينشأ من الشكّ في انحفاظ تمام الخصوصيات المفروضة الوجود في مقام جعله.

ولأجل حلّ المشكلة المذكورة تقدّم مثلاً من الأعراض الخارجية، فنقول:

إنّ الحرارة لها معروض وهو الجسم، وعلة وهي النار أو الشمس، والحرارة تتعدّد بتعدّد الجسم المعروض لها، فحرارة الخشب غير حرارة الماء، ولا تتعدّد بتعدّد الأسباب والحشّيات التعليلية، فإذا كانت حرارة الماء مستندةً إلى النار حدوثاً وإلى الشمس بقاءً لا تعتبر حارّتين متغايرتين، بل هي حرارة واحدة لها حدوث وبقاء.

ونفس الشيء نقوله عن الحكم كالنجاسة - مثلاً -؛ فإنّ لها معروضاً وهو الجسم، وعلة وهي التغيّر بالنسبة إلى نجاسة الماء مثلاً، والضابط في تعدّداتها تعدّد معروضها، لا تعدّد الحشّيات التعليلية. فالخصوصية الزائلة التي سبّب زوالها الشكّ في بقاء الحكم إنّ كانت - على فرض دخالتها - بمثابة العلة والشرط فلا يضرّ زوالها بوحدة الحكم، ولا تستوجب دخالتها كحشيّة تعليلية مباينة الحكم بقاءً للحكم حدوثاً، كما هو الحال في الحرارة أيضاً. وأمّا إذا كانت الخصوصية الزائلة مقوِّمةً لمعروض الحكم - كخصوصية البولية الزائلة

عند تحوّل البول بخارًا- فهي توجب التغاير بين الحكم المذكور والحكم الثابت بعد زوالها.

وعليه فكّما كانت الخصوصية غير المحفوظة من الموضوع أو من القضية المتيقّنة حثيّة تعليلية فلا ينافي ذلك وحدة الحكم حدوثًا وبقاءً، ومعه يجري [٤٨٥] الاستصحاب. وكّما كانت الخصوصية مقوّمّة للمعروض كان انتفاؤها موجبًا لتعذّر جريان الاستصحاب؛ لأنّ المشكوك حينئذٍ مبين للمتيقّن.<sup>١</sup>

### الإشكال الثاني: في الشبهة الحكميّة

واجه الركن الثالث بصياغتي الشيخ والآخوند كليهما مشكلة، وهي أنّه لا يمكن افتراض وحدة القضيتين أو وحدة الموضوع إلا إذا كان الشكّ في إلغاء الجعل والنسخ. فإذا كان المكلف على يقين بأنّ الماء المتغيّر نجس، فعندما يشكّ في بقاء هذا الحكم لا منشأ لهذا الشكّ بعد العلم بالجعل إلا رفع الشارع يده عن الجعل. وهو النسخ بالمعنى الحقيقي. ومع عدم احتمال النسخ وإلغاء الشارع ما يجعله؛ لعدم معقوليّته؛ لنشوءه من الجهل، فلا مجال للشكّ؛ لأنّ القضية المتيقّنة باقية. والنسخ المقبول هو النسخ بالمعنى المجازي، وهو انتهاء أمد الحكم. فقد يُبرز المولى الحكم الضيق في مقام الإثبات لمصالح

يقتضيها التشريع. فلا تتحد القضيتان المتيقنة والمشكوكة في الشبهة الحكمية إلا مع الشك في النسخ بالمعنى الحقيقي.

وإن شئت قلت: إذا لم يتغير الموضوع بما له من الخصوصيات والقيود المأخوذة فيه فلا منشأ للشك في الحكم. فلا بد من حصول تغير في الموضوع، وهو بأحد نحوين:

الأول: هناك خصوصية نعلم بدخلتها في الحكم حدوثاً، ونشك في دخلتها بقاءً. فلأجل هذا الشك يحصل الشك عند ارتفاع الخصوصية في بقاء الحكم. فالشك في نحو الدخالة البقائية يوجب الشك في بقاء الحكم.

ومثاله ما إذا علمنا بتغير الماء بالنجاسة، وعلمنا أن التغير دخیل في طروء النجاسة على الماء. ولكن نشك في أن الحكم بقاءً أيضاً منوط بالتغير؟ أم لا؟ فنشك في بقاء النجاسة إذا زال تغير الماء.

وهكذا الاستطاعة بالنسبة إلى الحج، إذا شكنا في دخلتها في وجوب الحج بقاءً، كدخالها حدوثاً.

ومن الواضح أن القضية المتيقنة هنا غير القضية المشكوكة؛ فإن المتيقنة كان موضوعها الماء المتغير، والمشكوكة موضوعها الماء غير المتغير. فلما زالت هذه الخصوصية شكنا في البقاء. فلا معنى لجريان الاستصحاب. وهكذا في مثال الاستطاعة؛ إذ لا شك في وجوب الحج عند الاستطاعة، ولا شك في عدم النسخ.



الثاني: هناك خصوصية نشكّ في دخالها من أوّل الأمر. ولكنها كانت موجودة في القضية الأولى، فشككنا في بقاء الحكم بعد زوالها. ومثاله صلاة الجمعة في زمن الحضور. فهي كانت واجبة في زمان ولا نعلم بدخالة الحضور في وجوبها. وبعد الغيبة نشكّ في احتمال وجوب صلاة الجمعة؛ للشكّ في دخالة الحضور في وجوبها.

فالشكّ في الشبهة الحكمية ناشئ على كلّ حال من تغيّر بعض الخصوصيات الموجودة في فرض اليقين بالحدوث. ومع تغيّر الخصوصيات لا اتحاد بين القضيتين المتيقنة والمشكوكة.

وهكذا على صياغة الشيخ؛ لأنّ الموضوع إذا أُحرز بقاءه لم يكن للشكّ في الحكم مجال؛ إذ الشكّ ليس في النسخ وإلغاء الحكم. فلا معنى للشكّ إلا مع تغيّر الموضوع. فلا يكون الموضوع ثابتاً.

فالموضوع دائماً يتغيّر، ولا أقلّ من عدم إحراز بقاءه؛ إذ لو علمنا ببقاءه لم يحصل الشكّ في حكمه.

فالشكّ في بقاء الحكم دائماً ينشأ من الشكّ في انحفاظ الخصوصيات مفروضة الوجود في مقام جعل الحكم على الموضوع المقدّر؛ فإنّ موضوع الحكم -بمعنى الحكم وبما يشمل قيود الحكم- عبارة عن كلّ ما يؤخذ مفروض الوجود، ومتى توفر لم يكن شكّ في الحكم. فمنشأ الشكّ في الحكم عدم العلم ببقاء الموضوع.

فالمولى إذا قال: «الماء يتنجس إنْ تغيّر بالنجاسة»، كان التغيّر قيدًا في النجاسة، ولكنه يؤخذ مفروض الوجود فيدخل في الموضوع بالمعنى الأعمّ. ومن هنا يتضح عدم إمكان إجراء الاستصحاب في الشبهات الحكمية على ضوء الركن الثالث.

### الجواب:

أجيب عن هذه المشكلة بالتفريق بين الحثيتين التعليلية والتقيدية. ولتوضيح المطلب نذكر مثالًا في الأعراض الخارجية، ثم مثالًا للأحكام التي هي أعراض اعتبارية للموضوع الخارجي:

أمّا مثال الأعراض الخارجية فالحرارة التي هي عرض يحتاج إلى موضوع؛ لأنّه وجود في نفسه لغيره. وموضوعها الجسم. وعروض الحرارة على الجسم يحتاج إلى علّة؛ إذ الحرارة ليست من ذاتيّات الجسم. فالمعروض هو الجسم كالماء والحديد، والعلّة هي الاحتكاك والنار.

ومن الواضح أنّ الحرارة تتعدد بتعدد الجسم المعروض لها؛ فإنّ حرارة الحديد غير حرارة الماء. ولكنّا إذا نسبنا الحرارة إلى العلة - كالنار والشمس - لم تتعدد بتعدد عللها. فإنّ كان الماء حارًّا بسبب النار، ثم وضعنا الإناء في الشمس، فصارت الحرارة بسبب الشمس، أيقال: حرارة الماء في الساعة الأولى غير حرارتها في الساعة الثانية؟ أم يُقال: كان حارًّا ولم يزل في الساعة الثانية حارًّا. فهي حرارة واحدة وإنْ تغيّرت العلة.

فالموضوع الذي بتعدده تعدد الحرارة يسمّى بالحيثية التقيديّة؛ فإنّ تعدد  
الحيثية التقيديّة للشيء يوجب تعدد الشيء. ولذا تكون الحيثية التقيديّة هي  
معروض الحرارة وموصوفها.

والموضوع الذي منشأ لعروض الحرارة يسمّى بالحيثية التعليليّة. ولا تعدد الحرارة  
بلحاظه.

وأما مثال الأعراض الاعتباريّة للموضوع الخارجي فالنجاسة التي تحتاج إلى  
معروض -وهو الجسم- وتحتاج إلى علّة -وهي التغيّر مثلاً-. فإذا نسبنا  
النجاسة إلى معروضها تعددت بتعدد معروضها؛ إذ يُقال: «نجاسة الماء غير  
نجاسة الخشب» وإذا نسبنا النجاسة إلى الحيثية التعليليّة لم تعدد؛ لأنّ الإناء  
إذا أصابه الدم أوّلاً، ثم أصابه البول، ثم أصابه المني، قيل: كان نجسًا وما زال  
نجسًا، وسقوط الدم والبول علل لثبوت النجاسة للماء، ولا يوجب تكثّر  
النجاسة فيه.

فالحيثية التعليليّة لا توجب تكثّر العرض خلافاً للحيثية التقيديّة.  
وإذا اتضح ذلك نقول: لا محلّ للإشكال المذكور؛ لأنّ منشأ الشكّ في بقاء  
الحكم تغيّر بعض الخصوصيّات الثابتة في الزمان الأوّل. وتلك الخصوصيّة إنّ  
كانت بمثابة الحيثية التقيديّة التي توجب تغيّر الحكم وتعدده، لم يصح إجراء  
الاستصحاب؛ لاختلاف القضيتين المتيقنة والمشكوكة، وعدم بقاء الموضوع.  
وإنّ كانت بمثابة الحيثية التعليليّة التي لا توجب تغيّر الحكم وتعدده، صحّ  
الاستصحاب؛ لأنّ القضية المتيقنة تبقى.

ومجرى الاستصحاب في الشبهات الحكمية موارد الشك في الحيثية التعليلية؛ لأننا تارة نُحرز كون الخصوصية حيثية تعليلية وأنّ دخالتها بنحو الحدوث والبقاء، فنعلم بزوال الحكم إذا زالت. وأخرى نُحرز كون الخصوصية حيثية تعليلية وأنّ دخالتها بنحو الحدوث فقط دون البقاء، فنعلم ببقاء الحكم بعد زوالها. وثالثة نشكّ في أنّ هذه الحيثية التعليلية دخالتها حدوثيّة فقط؟ أم لها دخالة بقاءيّة أيضًا؟ فنشكّ في بقاء الحكم السابق إذا زالت الخصوصية، وإن بقيت القضية المتيقنة واتحدت مع القضية المشكوكة؛ لأنّ الحيثية التعليلية علّة لثبوت الحكم للموضوع. وهذه الحيثية زوالها لا يوجب زوال الموضوع.

فإذا علمنا أنّ التغيّر حيثية تعليلية حدوثًا، فالقضية المتيقنة: «الماء يتنجس بسبب التغيّر» لا «الماء المتغيّر نجس» بحيث يستظهر منها كون التغيّر حيثية تقييدية. فإذا زال التغيّر نشكّ في بقاء الحكم للشكّ في كون التغيّر حيثية تعليلية بقاءً كما هي حدوثًا؟ أم لا؟

وكذلك في الاستطاعة: «هذا المكلف يجب عليه الحج بسبب الاستطاعة». وبعد زوال الاستطاعة نشكّ في بقاء وجوب الحجّ.

وهكذا إذا كانت هناك خصوصية وشككنا في دخالتها في ثبوت الحكم من أوّل الأمر، كما إذا قال الشارع: «يجب إكرام العالم» وشككنا في أنّ العدالة حيثية تعليلية دخيلة في الحكم حدوثًا؟ أم لا؟ أمكن استصحاب العدالة الموجودة في الزمان الأوّل، ولم يوجب الشكّ في بقائه تغيّر القضية المتيقنة.

فالحشيات التعليلية خارجة عن رتبة الموضوع والمحمول، بل علة لثبوت المحمول للموضوع. وبتغيّرها لا يتغيّر الموضوع.

نعم. إنّ كان منشأ الشك حيشية تقييدية تغيّر الموضوع، كما إذا علمنا بنجاسة البول، ثم تبخّر وشككنا في بقاء نجاسة هذا البخار، فما هو موضوع النجاسة هي البوليّة، والبوليّة حيشية تقييدية، وبعد زوالها نشكّ في الحكم، ولكن هذا شكّ في حدوث حكم لموضوع آخر؛ لأنّ الخصوصية مقوّمه لمعروض الحكم، فتوجب التغاير بين الحكم الثابت في الزمان الأوّل وبين المشكوك في الزمان الثاني. فلا يمكن إجراء الاستصحاب.

ومن هنا يبرز السؤال التالي: كيف نستطيع أن نميّز بين الحيشة التعليلية والحيشة التقيدية المقوّمة لمعروض الحكم؟

فقد يقال: بأن مرجع ذلك هو الدليل الشرعي؛ لأنّ أخذ الحيشة في الحكم ونحو هذا الأخذ تحت سلطان الشارع، فالدليل الشرعي هو الكاشف عن ذلك، فإذا ورد بلسان: «الماء إذا تغيّر تنجّس» فهمنا أنّ التغيّر اتّخذ حيشةً تعليلية. وإذا ورد بلسان: «الماء المتغيّر متنجّس» فهمنا أنّ التغيّر حيشة تقيدية، وعلى وزان ذلك: «قلّد العالم» أو «قلّده إن كان عالماً»، وهكذا.

والصحيح أنّ أخذ الحيشة في الحكم بيد الشارع، وكذلك نحو أخذها في عالم الجعل، إذ في عالم الجعل يستحضر المولى مفاهيم معيّنة، كمفهوم الماء والتغيّر والنجاسة، فبإمكانه أن يجعل التغيّر قيداً للماء، وبإمكانه أن يجعله شرطاً في ثبوت النجاسة تبعاً لكيفية تنظيمه لهذه المفاهيم في عالم الجعل، غير أنّ استصحاب الحكم في الشبهات الحكمية لا يجري بلحاظ عالم الجعل، بل بلحاظ عالم المفعول، فينظر إلى الحكم بما هو صفة للأمر الخارجي لكي يكون له حدوث وبقاء - كما تقدم -.

وعليه فالمعروض محدّد واقعًا، وما هو داخل فيه وما هو خارج عنه لا يتّبع في دخوله وخروجه نحو أخذه في عالم الجعل، بل مدى قابليته للاتّصاف بالحكم خارجًا.

فالتغير -مثلاً- لا يتّصف بالنجاسة والقذارة في الخارج، بل الذي يوصف بذلك ذات الماء، والتغيّر سبب الاتّصاف، والتقليد وأخذ الفتوى يكون من العالم [٤٨٦] بما هو عالم أو من علمه بحسب الحقيقة.

فالتغيّر حشية تعليلية ولو أخذت تقييديةً جعلًا ودليلاً، والعلم حشية تقييدية لوجوب التقليد ولو أخذ شرطًا وعلةً جعلًا ودليلاً.

وهنا نواجه سؤالاً آخر، وهو أنّ: المعروض واقعًا بأيّ نظرٍ نشخصه؟ هل بالنظر الدقيق العقلي، أو بالنظر العرفي؟

مثلاً إذا أردنا في الشبهة الحكمية أن نستصحب اعتصام الكرّ بعد زوال جزءٍ يسيرٍ منه فيما إذا احتملنا بقاء الاعتصام وعدم انثلامه بزوال ذلك الجزء فكيف نشخص معروض الاعتصام؟ فإنّنا إذا أخذنا بالنظر الدقيق العقلي وجدنا أنّ المعروض غير محرزٍ بقاءً؛ لأنّ الجزء اليسير الذي زال من الماء يشكّل جزءًا من المعروض بهذا النظر.

وإذا أخذنا بالنظر العرفي وجدنا أنّ المعروض لا يزال باقياً بقاء معظم الماء؛ لأنّ العرف يرى أنّه نفس الماء السابق.

والشيء نفسه نواجهه عند استصحاب الكرية بعد زوال الجزء اليسير من الماء في الشبهة الموضوعية.

والجواب أنّ: المتّبع هو النظر العرفي؛ لأنّ دليل الاستصحاب خطاب عرفي منزّل على الأنظار العرفية، فالاستصحاب يتبع صدق النقض عرفاً، وصدقه كذلك يرتبط بانحفاظ المعروض عرفاً.<sup>١</sup>

### كيفية تمييز الحيثية التعليلية عن الحيثية التقييدية:

قلنا إنّ المدار في جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية هو أنّ الشكّ بلحاظ الحيثية التعليلية لا التقييدية، فكيف نميّز الخصوصية الزائدة أهي تعليلية؟ أم تقييدية؟ مسلّك:

**المسلّك الأوّل:** المدار على لحاظ خصوصيّة عالم الجعل المستكشف عن الدليل الشرعيّ. فلا بد من ملاحظة الدليل إثباتاً؛ لنرى: أجعل الشارع هذه الخصوصية بلحاظ حيثية تقييدية؟ أم تعليلية؟ لأنّ التقييدية تكون مأخوذة في رتبة الموضوع أو معروض الحكم، والتعليلية في رتبة علّة ثبوت الحكم للموضوع. وهذا من شأن الشارع وداخل في سلطانه. فلا بد من الرجوع إلى الدليل لاستكشاف ذلك.



فتارة يقول الشارع: «العنب يحرم إن غلا» فمصبّ الحرمة هو العنب، والعلة التي أوجبت ثبوت الحرمة للعنب هي الغليان. فلم يجعل المولى الغليان في رتبة الموضوع بل في رتبة قيد الحكم، أي: هو علة اتصاف الموضوع بالحرمة. فإن كان لنا عنب وقد غلا فصار حرامًا، وبعد انتهاء الغليان شككنا في بقاء الحرمة؛ لاحتمال أن يكون الغليان حيثية تعليلية حدوثية فقط لا بقائية، أمكن الاستصحاب.

وأخرى يقول الشارع: «العنب المغلي حرام»، فيكون الغليان المأخوذ في رتبة الموضوع حيثية تقييدية. فليس معروض الحرمة العنب، بل العنب المقيد بالغليان. فهو معروض الحرمة.

وهكذا فرق بين: «الماء ينجس إن تغير» وبين: «الماء المتغير ينجس». وهكذا فرق بين قوله: «العالم يجب تقليده» وبين: «الرجل يجب تقليده إن كان عالماً». فلا بد من الرجوع إلى لسان الأدلة وتنقيح موضوع الحكم وقيد الحكم. وقيود الحكم بمثابة الحيثيات التعليلية.

**المسلك الثاني:** ما اختاره المصنف من أننا نسلّم بالكبرى التي ذكرتموها من أن أخذ الحيثية بيد الشارع وتحت سلطانه، فعندما يريد جعل الحكم على الموضوع يستحضر المفاهيم العامة فيتصوّر الموضوع ويتصوّر قيد الحكم، وتكون قيود الحكم بمثابة الحيثية التعليلية، ويكون الموضوع بمثابة الحيثية التقييدية. ولكن هذا إنما ينفع لو كان الاستصحاب في الشبهات الحكمية منوطاً بلحاظ عالم الجعل؛ إذ نرى حينئذ أن القيد أخذ على نحو الحيثية التقييدية؟ أم التعليلية؟

ولكنك عرفت أنّ جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية إنّما هو بلحاظ عالم المجهول لا عالم الجعل. فالملحوظ حينئذٍ حيثية الاتصاف بالموضوع الخارجي؛ لأنّا ذكرنا أنّ الأحكام الشرعية بمثابة الأعراض الاعتباريّة وتناظر الأعراض الحقيقيّة. فيكون المعروض حيثية الاتصاف في الخارج، فلا بد من لحاظ الخارج لا عالم الجعل. والأحكام الشرعيّة في الخارج تكون أعراضاً لمعروضاتها، ولا تتغيّر معروضاتها بتغيّر الصياغات الجعليّة. فهي أمور محدّدة في الواقع وهي بمثابة الجوهر الذي يعرض عليه العرض. فالحرارة تعرض الماء سواء عبّرت بـ «الماء حارّ إذا مسّته النار» أم بـ «الماء الممسوس بالنار حارّ». فالحرارة عارضة ومحلّها الماء.

وكذا في مثالنا معروض النجاسة الماء، وليس الماء حيثية تعليليّة. والتغيّر حيثيّة تعليليّة، ولا يمكن أن تكون تقيديّة. فحال التغيّر كحال المماسّة. ولا يتغيّر ذلك بتعبير المولى. وهكذا إذا جئنا إلى لزوم أخذ الفتوى من العادل؛ فإنّ الموضوع هو العالم، فالعلميّة حيثية تقيديّة سواء عبّر المولى: «الرجل يجب تقليده إذا صار عالماً» أم: «الرجل العالم يجب تقليده».

فهذه الأمور محدّدة واقعاً غير منوطة بعالم الاعتبار القانونيّ والصياغات القانونيّة. فنلحظ الاتصاف الخارجي.

**النظرة المحدّدة للواقع:**

تبينّ مما ذكرنا أنّ المدار في تحديد الحثيتين التعليلية والتقييدية هو الواقع. ولكنّ تحديد كون المعروض الحثية التعليلية أو التقييدية يدور مدار النظر العرفي؟ أم النظر الدقيّ العقليّ؟ فالواقع بالنظر العرفي يختلف عن الواقع بالنظر العقليّ. فإن كان لنا ماء كرّ فأخذنا منه قطرات، ليس هذا الماء بالنظر العقليّ الدقيق عين ما كنّا متيقنين بكميّته. فإذا شككنا في نجاسته كان الماء حثية تقييدية، وهذا الماء في القضية المشكوكة غير الماء في القضية المتيقنة، ولم يمكن الاستصحاب.

ولكنه بالنظر العرفيّ هذا عين ذاك، لم يتغيّر بزوال الأجزاء اليسيرة، وزوالها لا يوجب تغيّر المعروض. بل هي بمثابة الحالة العارضة على الماء.

فالنظر إلى الواقع بالنظر الدقيق؟ أم بالنظر العرفي؟ احتمالان:

١ - وجه الاحتمال الأوّل أنّ المقام مقام التطبيق لا مقام تحديد معاني الألفاظ. وفي مقام التطبيق يُرجع إلى العقل، لا إلى التسامحات العرفية. ولا دليل على حجية النظر العرفيّ فيه. بل العرف يُرجع إليه في تحديد مفاهيم الألفاظ. فإذا جاءنا دليل وأردنا أن نحدد مفهوم اللفظ الوارد فيه - كالجهر - رجعنا إلى العرف. وإذا عيّنا لنا أنّ الجهر مثلاً هو إخراج جوهر الصوت، لم يُعتدّ بتسامحه إذا لم يُخرج المتكلم جوهر صوته في حرف أو حرفين. وكذا فيمن قطع المسافة إلا خطوةً.

والعرف إذا لاحظ الكرّ ما عدا قطرة قال عنه كرّ، والعقل يقول ليس بكرّ. فالمرجع في مقام التطبيق هو العقل. والرجوع إلى العرف في تحديد معاني الألفاظ.

ومقامنا من التطبيق؛ لأنّا نسأل: أهذا مصداق لبقاء المعروض؟ أم لا؟ فلا معنى للرجوع إلى العرف.

٢- ووجه الاحتمال الثاني أنّا نسلم الرجوع في مقام التطبيق إلى النظر العقليّ، ولكنّ المقام ليس مقام تطبيق بعد الفراغ عن المستفاد من الدليل، بل ما زلنا نبحث عما يرجع إلى الاستظهار من الدليل. بيانه:

للرجوع إلى العرف مجالان: تحديد المفهوم الفرديّ - كمفهوم "الصعيد" وصيغة الأمر و "النقض" -، وصدق المعاني التركيبيّة وصدق عنوان الدليل - كصدق كونه متوطناً البلد، وصدق كونه نقضاً لليقين بالشكّ -.

ويُرجع في الثاني إلى العرف كما يُرجع إليه في الأوّل. فالمدار في صدق هذا وعدم صدقه على النظر العرفيّ. ومقامنا من هذا الثاني؛ لأنّ لنا في دليل الاستصحاب: «لا تنقض اليقين بالشكّ» فنسأل: متى يصدق النقض؟ إذا لم يرتب آثار المتيقين السابق أيصدق ذلك؟ نرجع في ذلك إلى العرف. وإذا رجعنا إلى العرف في ذلك وجدناهم يرون المعروض إذا زال جزء يسير منه يكون باقياً. فيشمّله «لا تنقض اليقين بالشكّ».

فالمدار حينئذٍ على النظر العرفي في فهم العنوان الوارد في دليل الاستصحاب.  
وليس ذلك مبنياً على التسامح في مقام التطبيق، بل نقول حقيقةً: يصدق  
«لا تنقض اليقين بالشك» أو لا يصدق.  
فنسلم بالكبرى ولكن المقام ليس صغرى لها.

قوله: «الماء إذا تغيّر تنجّس»:  
الأفضل التعبير هكذا: «الماء يتنجّس إذا تغيّر».

د- الأثر العملي:

والركن الرابع من أركان الاستصحاب وجود الأثر العملي المصحح لجريانه، وهذا الركن يمكن بيانه بإحدى الصيغ التالية:

الأولى: إنّ الاستصحاب يتقوّم بلزوم انتهاء التعبد فيه إلى أثرٍ عملي؛ إذ لو لم يترتب أيّ أثرٍ عمليّ على التعبد الاستصحابي كان لغواً. وقرينة الحكمة تصرف إطلاق دليل الاستصحاب عن مثل ذلك. [٤٨٧]

وصياغة الركن بهذه الصيغة تجعله بغير حاجةٍ إلى أيّ استدلالٍ سوى ما ذكرناه، وتسمح حينئذٍ بجريان الاستصحاب حتى فيما إذا لم يكن المستصحب أثراً شرعياً، أو ذا أثرٍ شرعي، أو قابلاً للتنجيز والتعدير بوجهٍ من الوجوه؛ على شرط أن يكون لنفس التعبد الاستصحابي به أثر يخرجّه عن اللغوّة، كما إذا أخذ القطع بموضوعٍ خارجيّ لا حكم له تمام الموضوع لحكمٍ شرعيّ، وقلنا بأنّ الاستصحاب يقوم مقام القطع الموضوعي، بدعوى أنّ المجعول فيه الطريقية؛ فإنّ بالإمكان حينئذٍ جريان الاستصحاب لترتيب حكم القطع وإن لم يكن للمستصحب أثر. وهذا معنى إمكان قيامه مقام القطع الموضوعي دون الطريقي في بعض الموارد.

الثانية: إنّ الاستصحاب يتقوم بأن يكون المستصحب قابلاً للتنجيز والتعذير، ولا يكفي مجرد ترتّب الأثر على نفس التعبد الاستصحابي، ولا فرق في قابلية المستصحب للمنجزية والمعدّية بين أن تكون باعتباره حكماً شرعياً، أو عدم حكم شرعي، أو موضوعاً لحكم أو دخیلاً في متعلّق الحكم، كالأستصحابات الجارية لتنقيح شرط الواجب - مثلاً - إثباتاً ونفيّاً.

ومدرك هذه الصيغة - التي هي أضيق من الصيغة السابقة - استظهار ذلك من نفس دليل الاستصحاب؛ لأنّ مفاده النهي عن نقض اليقين بالشكّ، والنقض هنا ليس هو النقض الحقيقي؛ لأنّه واقع لا محالة ولا معنى للنهي عنه، وإنّما هو النقض العملي، وفرض النقض العملي لليقين هو فرض أنّ اليقين - بحسب طبعه - له اقتضاء عمليّ؛ لينقض عملاً، والاقتضاء العملي لليقين إنّما يكون بلحاظ كاشفيّته، وهذا يفترض أن يكون اليقين متعلّقاً بما هو صالح للتنجيز والتعذير لكي يكون [٤٨٨] اليقين به ذا اقتضاء عملي. وأمّا في غير ذلك فلا يتصوّر النقض العملي لكي يشملّه إطلاق دليل الاستصحاب.

وهذا البيان يتوقّف على استظهار إرادة النقض العملي من النقض بقريّة تعلّق النهي به، ولا يتمّ إذا استظهر عرفاً إرادة النقض الحقيقي مع حمل النهي على كونه إرشاداً إلى عدم إمكان ذلك بحسب عالم الاعتبار؛ فإنّ المولى قد ينهى عن شيء إرشاداً إلى عدم القدرة عليه، كما يقال في: «دعي الصلاة أيّام أقرائك».

غاية الأمر أنّ الصلاة غير مقدورةٍ للحائض حقيقةً، والنقض غير مقدورٍ للمكلف ادّعاءً واعتباراً لتعبّد الشارع ببقاء اليقين السابق.<sup>١</sup>

## الركن الرابع: وجود الأثر العمليّ

هنا ثلاث صياغات لهذا الركن، بدءً من الصياغة الواسعة إلى المتوسطة ثم الضيقة:

**الصياغة الأولى:** المهم في الاستصحاب انتفاء اللغوية بحيث ينتهي التعبّد إلى أثر عمليّ. ولولا الأثر العملي يلغو التعبّد. وهذا ليس مختصاً به الاستصحاب، بل كلّ تعبّد شرعي لا بد من أن ينتهي إلى أثر عملي للتعبّد.

ودليل الاستصحاب وإن كان من جهة اللفظ مطلقاً، ولكن صدوره من المولى الحكيم يقتضي عدم التعبّد في مورد عدم وجود الأثر العمليّ.

فلا بد من فرض جريان الاستصحاب في مورد وجود الأثر؛ إذ لا معنى لاستصحاب بقاء الكرسي في الصف، وبقاء الخبر على الجدار. وهذا يعني عدم إطلاق دليل الاستصحاب من أوّل الأمر، لا أن الإطلاق ينعقد، ثمّ يتحقق التقيد - كما يوحيه لفظ "الانصراف" في عبارة المصنف -؛ لاحتفاف الدليل بقريّة حاليّة أو مقاميّة وهي أنّ المتكلم حكيم، والتعبّد للحكمة. فلا إطلاق.



فكل مورد لا يلزم فيه من جريان الاستصحاب اللغويّة يجري فيه الاستصحاب، والدليل إطلاق دليل الاستصحاب بعد تقيّد بعدم اللغويّة. ويدخل في هذه الصياغة جميع أنواع الاستصحاب المنتهية إلى الأثر العمليّ، وهنا عدة موارد:

١ - استصحاب الموضوع المثبت للتكليف، كاستصحاب الخمرية التي يترتب عليها أثر حرمة الشرب.

٢ - استصحاب عدم الموضوع، كاستصحاب عدم الخمرية التي يترتب عليه نفي حرمة الشرب.

٣ - استصحاب الحكم، سواء كانت الشبهة موضوعيّة أم حكميّة، كاستصحاب بقاء وجوب صلاة الجمعة.

٤ - استصحاب المتعلق، كاستصحاب بقاء الصيام الذي بدأ به المكلف.

٥ - استصحاب قيد المتعلق، كاستصحاب الطهارة والطمأنينة والاستقبال.

٦ - استصحاب أجزاء المتعلق، كاستصحاب بقاء السجود.

٧ - استصحاب جزء الموضوع في موارد القطع الموضوعيّ، وهو له صورتان:

أ. تارة يكون جزء الموضوع -وهو متعلق القطع- ذا أثر في نفسه، كما إذا قال المولى: «إذا قطعت بأنّ العصير العنبي مغليّ حرم بيعه». فالعصير العنبي المغلي في حد نفسه له أثر كحرمة الشرب. فإذا شككنا في بقاء الغليان له أمكننا استصحاب بقائه، ويترتب عليه حرمة الشرب. وهكذا إذا قال: «إذا قطعت بأنّ المائع مسكر حرم بيعه».

ب. أخرى يكون جزء الموضوع -وهو متعلق القطع- غير ذي أثر في نفسه، كما إذا قال المولى: «إذا قطعت بحياة زيد وجبت الصدقة» فليس لحياة زيد في نفسها أثر، وإن كان للقطع بها أثر وجوب الصدقة. فلا أثر لحياته إلا تنقيح جزء الموضوع. أفيجري الاستصحاب بناء على هذه النظرية؟ أم لا؟

بناء على أن الاستصحاب يقوم مقام القطع الموضوعي - كما إذا بنينا على مسلك جعل العلميّة- فإذا أخذ القطع بشيء في موضوع الحكم أمكن استصحاب بقاء حياة زيد لترتيب آثار القطع بحياة زيد؛ لأنّ مفاد الاستصحاب جعل العلميّة. ويجعل العلميّة يكون دليل الاستصحاب حاكماً على الدليل المأخوذ فيه القطع بحياة زيد؛ لأنّه يوجد فرداً تعبدياً للقطع. وهو المسمى بالحكمة.

فلا أثر طريقيّاً للاستصحاب؛ إذ المراد بالآثر الطريقيّ أن ينقح لنا الحكم الثابت على الموضوع. بل له أثر الوفاء بدور القطع الموضوعي. وهذا ما يعبر عنه في كلماتهم بأنّ الاستصحاب يقوم مقام القطع الموضوعي في بعض الموارد دون القطع الطريقيّ؛ لأنّه ليس موضوعاً لآثر شرعيّ.

**الصياغة الثانية:** الاستصحاب يتقوّم بأن يكون المستصحب قابلاً للتنجيز والتعذير. وأمّا مع عدم قابليته للتنجيز والتعذير فلا يجري الاستصحاب.

والفرق بين هذه الصياغة وبين الصياغة الأولى يظهر فيما إذا قال المولى: «إذا قطعت بحياة زيد فتصدّق»؛ فإنّ استصحاب بقاء الحياة ليس قابلاً للتنجيز والتعذير. بل ما يكون قابلاً للتنجيز والتعذير إمّا استصحاب الحكم إثباتاً أو

نفياً وإمّا تمام موضوع الحكم إثباتاً أو نفياً. وأمّا استصحاب جزء الموضوع فليس قابلاً للتنجيز والتعدير. فاستصحاب الحياة لا يترتب عليه تنجيز أو تعدير.

ومن هنا يفتح باب المشكلة في باقي الموضوعات المركبة كالانفعال الذي موضوع أثره القلة والملاقاة، فإذا استصحبنا القلة لم يكن قابلاً للتنجيز والتعدير؛ لأنّه ليس حكماً ولا عدم حكم، ولا موضوعاً ولا عدم موضوع. فلا يجري الاستصحاب بناء على هذه الصياغة خلافاً للأولى.

ومدرك هذه الصياغة المستظهر من دليل الاستصحاب؛ حيث ورد فيه: «لا تنقض اليقين بالشك». وإذا حافظنا على النهي ولم نتصرف فيه لم يكن للنهي المولويّ عن نقض اليقين معنى؛ لأنّ اليقين بالحدوث منتقض بنفسه؛ إذ مورد جريان الاستصحاب هو الشكّ في البقاء. فاليقين بالحدوث منتقض في مرحلة البقاء. ومع كون اليقين منتقضا حقيقة وقهراً لا معنى للنهي عن النقض الحقيقي.

وتعميق النكتة بأنّ يُقال: تارة نلاحظ حيثية الحدوث، وأخرى نلغي حيثية الحدوث. فإذا حافظنا عليها كان اليقين بالحدوث باقياً، فيلزم تحصيل الحاصل، وإلا لكان من الشكّ الساري. فلا معنى للنهي التكليفي عن نقضه. وإذا ألغينا حيثية الحدوث - كما هو الملحوظ في جريان أدلة الاستصحاب - ولا حظنا المتيقن بما هو متيقن، فهو منتقض في ظرف الشكّ. فقولهم: «النقض الحقيقي واقع لا محالة» في صورة إلغاء الحدوث.

فالحاصل أنّه لا معنى لحفظ النقض الحقيقيّ. بل المراد بالنهي هو النهي عن النقض العملي بمعنى الجري العملي وترتيب الآثار. فالشارع يقول: وإن انتقض يقينك السابق، ولكن أنهاك نهيًا مولويًا عن رفع اليد عن آثار المتيقن في مقام العمل. فالنهي نهي مولويّ عن النقض العملي في مرحلة ترتيب آثار العمل. وإذا كان مفاد دليل الاستصحاب ذلك فلا بد من فرض وجود أثر عمليّ للمتيقن في زمان سابق لكي يُنهي المكلف عن رفع اليد عن ذلك الأثر في مقام العمل.

وما له جري عمليّ هو ما يرتبط بالتنجيز والتعذير. فلا بد من فرض الاقتضاء العمليّ، فمتى يكون لليقين اقتضاء عمل؟ اليقين المتعلق بالمتيقن بلحاظ حيثية كاشفيته له اقتضاء عملي وهو التنجيز والتعذير. وإلا فالقطع الموضوعي لا تعذير له ولا تنجيز.

فإذا قال المولى: «تصدق إذا علمت بحياة زيد» فالقطع الموضوعي ليس له اقتضاء عمليّ، بل الطريقيّ. ولذا قالوا: إذا أخذ القطع بشيء في موضوع الحكم فما له اقتضاء عملي هو القطع الطريقيّ، أي: القطع بلحاظ كاشفيته عن الجعل. وإلا فنفس القطع الموضوعيّ فلا أثر له ولا اقتضاء عمليًا.

فلا بد من فرض تعلق اليقين بشيء صالح للتنجيز والتعذير حتى يكون للقطع بلحاظ كاشفيته أثر عمليّ. أمّا إذا تعلق بما ليس له أثر عمليّ تنجييرًا وتعذيرًا فلا معنى للنهي عن النقض العملي لليقين؛ لأنّه ليس له اقتضاء العمل من أوّل الأمر.

ويتبين مما ذكرنا أنّ مفاد دليل الاستصحاب النهي عن النقض العملي لليقين.  
وما له نقض عملي هو اليقين بلحاظ كاشفيّته. فلا بد من تعلقه بشيء قابل  
للتنجيز والتعذير.

وتعميق المطلب في التعليق على مدرك هذه الصياغة أنّ لنا عنوانين: النقض  
والنهي. وهنا ظهوران: ظهور النهي في المولويّة، وظهور النقض في النقض  
الحقيقيّ. ولا يمكن الحفاظ على كلا الظهورين في دليل الاستصحاب. فنحن  
بين خيارين:

الأوّل: ما فعله المستدل من المحافظة على ظهور النهي في المولويّة ورفع اليد  
عن ظهور النقض في النقض الحقيقيّ، بل حمله على النقض العمليّ.  
الثاني: المحافظة على ظهور النقض في النقض الحقيقيّ ورفع اليد عن ظهور  
النهي في المولويّة، وحمله على الإرشاد وعدم القدرة على النقض حقيقةً بلحاظ  
عالم الاعتبار والتشريع لا تكوينًا. فيكون نظير: «دعي الصلاة أيام أقرائك»؛  
حيث وقع فيه أنّ الظاهر النهي المولويّ؟ حتى تكون الصلاة محرّمة على  
الحائض. أم إرشاديّ إلى أنّها لا تقدر على الصلاة اعتبارًا وتشريعًا؟ حتى  
يكون إرشادًا إلى عدم الإمكان.

وما اختاره المستدلّ أحد الوجهين، فما هو المرجّح له؟ يأتي بيانه.

قوله: «قرينة الحكمة»:

أي: قرينة صدور الكلام عن الحكيم.

قوله: «تصرف إطلاقاً»:

عنوان الانصراف الاصطلاحي يأتي إذا كان الإطلاق تاماً، ولكن حُمل الكلام على غير الإطلاق لغلبة الاستعمال أو مناسبات الحكم والموضوع. فليس المراد به هنا بمعناه الاصطلاحي، بل العرفي.

قوله: «أثر شرعي»:

أي: حكم شرعي.

قوله: «قابلاً للتنجيز والتعذير»:

لا حاجة إليه؛ فاستصحاب جزء الموضوع ليس له تنجيز وتعذير. والتنجيز والتعذير من آثار القطع الطريقي لا الموضوعي.

قوله: «وإن لم يكن للمستصحب أثر»:

وهذا ما يسمّى بكفاية الأثر الطولي في جريان الاستصحاب.

قوله: «بأن يكون المستصحب قابلاً»:

المستصحب بنفسه، لا بمعونة غيره.

قوله: «دخيلًا في متعلق الحكم»:  
قيود الحكم كالطهارة والاستقبال والطمأنينة.

وبناءً على هذا الاستظهار يكون مفاد الدليل جعل الطريقة، ولا يلزم في تطبيقه على مورد تصوير النقص العملي والاقتضاء العملي، غير أنه يكفي لتعيين الصيغة الثانية في مقابل الأولى إجمال الدليل وتردده بين الاحتمالين الموجب للاقتصار على المتيقن منه، والمتيقن ما تقرره الصيغة الثانية.

الثالثة: إن الاستصحاب يتقوم بأن يكون المستصحب حكمًا شرعيًا أو موضوعًا لحكم شرعي، وهذه الصيغة أضيق من كلتا الصيغتين السابقتين. ومن هنا وقع الإشكال في كيفية جريان الاستصحاب على ضوء هذه الصيغة في متعلق الأمر قيدًا وجزءًا - من قبيل استصحاب الطهارة - مع أن قيد الواجب ليس حكمًا شرعيًا، ولا موضوعًا يترتب عليه حكم شرعي؛ لأن الوجوب يترتب على موضوعه، لا على متعلقه.

وقد يدفع الإشكال بأن: إيجاد المتعلق مستقط للأمر، فهو موضوع لعدمه، فيجري استصحابه لإثبات عدم الأمر وسقوطه.

وهذا الدفع بحاجة من ناحية إلى توسعة المقصود من الحكم بجعله شاملًا لعدم الحكم أيضًا، وبحاجة من ناحية أخرى إلى التسليم بأن إيجاد المتعلق مستقط [٤٨٩] لنفس الأمر، لا لفاعليته - على ما تقدم -.



والأولى في دفع الإشكال رفض هذه الصيغة الثالثة، إذ لا دليل عليها سوى أحد أمرين:

الأول أنّ: المستصحب إذا لم يكن حكمًا شرعيًا ولا موضوعًا لحكم شرعيّ كان أجنبيًا عن الشارع، فلا معنى للتعبّد به شرعًا.

والجواب عن ذلك أنّ: التعبّد الشرعي معقول في كلّ موردٍ ينتهي فيه إلى التنجيز والتعذير، وهذا لا يختصّ بما ذكر؛ فإنّ التعبّد بوقوع الامتثال أو عدمه ينتهي إلى ذلك أيضًا.

الثاني أنّ: مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل ظاهرًا، فلا بدّ أن يكون المستصحب حكمًا شرعيًا أو موضوعًا لحكم شرعيّ ليتمكن جعل الحكم المماثل على طبقه.

والجواب عن ذلك: أنّه لا موجب لاستفادة جعل الحكم المماثل بعنوانه من دليل الاستصحاب، بل مفاده النهي عن نقض اليقين بالشكّ: إمّا بمعنى النهي عن النقض العملي بداعي تنجيز الحالة السابقة بقاءً، وإمّا بمعنى النهي عن النقض الحقيقي إرشادًا إلى بقاء اليقين السابق أو بقاء المتيقّن السابق ادّعاءً، وعلى كلّ حالٍ فلا يلزم أن يكون المستصحب حكمًا أو موضوعًا

لحكم، بل أن يكون أمرًا قابلاً للتنجيز والتعدير لكي يتعلّق به التعبد على أحد هذه الأنحاء.<sup>١</sup>

قلنا إنّ الصياغة الثانية حافظت على ظهور النهي في المولويّة، فيتعين التصرف في النقض بأنّ يُحمل على النقض العمليّ.

وهذا الاستظهار قد يُقابل باحتمال آخر وهو حفظ ظهور النقض في الحقيقيّ وإرادة الإرشاد إلى عدم القدرة على النقض اعتباراً من النهي. فيكون مفاد دليل الاستصحاب الإرشاد إلى التعبد باليقين أو بالمتيقن -على اختلاف بين أصحاب هذا المسلك-؛ فذهب بعضهم إلى أنّ الشارع بدليل الاستصحاب يعبد المكلف باليقين، وبعد التعبد به لا يمكن نقضه. وذهب بعضهم إلى أنّه يعبد بالمتيقن. فيكون نظر الاستصحاب على كلا المسلكين إلى إلغاء الشكّ، إمّا باعتباره يقيناً وإمّا بلحاظ المشكوك واعتباره متيقناً. فيكون ناظرًا إلى الواقع. بخلاف حمل النقض على النقض العمليّ؛ فإنّه ناظر إلى العمل، لا إلى الواقع مباشرة.

فبناءً على هذا الاحتمال الثاني -وقد اختاره جماعة كالسيد الخوئيّ- لا يكون الملحوظ ابتداءً مقام العمل، بل جعل العلمية والطريقيّة. بلا فرق بين أن يكون لليقين حثية العمل وبين ألا يكون له. فيكون دليلاً على الصياغة الأولى؛ لأنّه لا يدور مدار العمل.

فهناك فارق بين الاستظهار الأوّل وبين الاستظهار الثاني.

فإذا استظهرنا المعنى الثاني كان الصحيح الصياغة الأولى، وإذا استظهرنا المعنى الأوّل كان الصحيح الصياغة الثانية. ولا يأتي حينئذٍ الدليل الذي ذكرناه في الصياغة الأولى من التمسك بإطلاق دليل الاستصحاب؛ لأنّ مفاده -على هذا- قاصر وناظر إلى العمل.

وإذا حصل التردد بين الاحتمالين في دليل الاستصحاب مع عدم إمكان الجمع بينهما، كان الدليل مجملًا. فلا دليل على استفادة السعة الموجودة في الصياغة الأولى. فيعمل بالقدر المعلوم دخوله، وهو مقتضى الصياغة الثانية. فلا يحتاج أصحاب هذه الصياغة إلى استظهار النهي المولويّ، بل يكفيهم الإجمال وعدم استظهار النهي الإرشاديّ عن النقض الحقيقيّ.

**الصياغة الثالثة:** يُشترط أن يكون المستصحب حكمًا شرعيًا أو موضوعًا لحكم شرعيّ. فلا يجري الاستصحاب في المتعلق وقيوده. فإذا شكّ المكلف في بقاء صيامه لم يمكنه إجراء استصحاب بقاء الصيام؛ لأنّ الصيام متعلق التكليف، وليس تكليفيًا ولا موضوعًا لتكليف.

وهكذا إذا شكّ في مثل الطهارة من شروط المتعلق، والمراد بالموضوع هو ما كان خارجًا عن حيّز الطلب، أي: ما لم يكن المكلف مسؤولًا عن إيجادهِ. وأمّا شروط المأمور به فداخله في حيّز الطلب وليست بمثابة الموضوع، بل بمثابة قيود المتعلق.

وهكذا إذا شكّ في الأجزاء، كما إذا كان واضعًا جبهته على الأرض وشكّ في بقاء السجود، لم يمكنه إجراء الاستصحاب؛ لأنّه ليس موضوعًا ولا حكمًا. وهذه الصياغة تواجه مشكلة وهي أنّه خلاف مورد صحيحة زرارة الأولى؛ فإنّ موردها الطهارة الحديثة، وقد أجرت الاستصحاب في الوضوء، والطهارة قيد المأمور به، لا موضوع ولا حكم شرعيّ.

وهكذا صحيحة زرارة الثانية التي أجرت الاستصحاب في طهارة الثوب من النجاسة لتحقيق موضوع صحة الصلاة.

فكيف يمكن توجيه الصحيحتين؟ مع أنّ الاستصحاب الوارد فيهما ليس في الحكم ولا في الموضوع.

وقد استُظهرت هذه الصياغة من كلمات الآخوند في الكفاية؛ حيث يظهر من بعضها أنّ المستصحب لا بد من كونه حكمًا أو موضوعًا. فوجّه الإشكال إليه.

وقد حاول جمع - كما قد يُستظهر من الآخوند في الكفاية - دفع هذا الإشكال بإرجاع المتعلق بقيوده إلى الموضوع؛ فإنّا إذا لاحظنا المتعلق - وهو الصلاة مع الطهور - أو قيد المتعلق - وهو الطهور - مع «تجب الصلاة» كان متعلقًا. وإذا لاحظناه مع المسقطية وعدم الحكم، كان موضوعًا؛ إذ يقول المكلف: «إذا صليت بطهور فقد تحقق الامتثال، وإذا تحقق الامتثال فلا وجوب». فموضوع المسقطية وعدم وجوب الصلاة هو الصلاة مع الطهور. فصحّ أنّ يُقال: المتعلق بلحاظ وجوب الصلاة هو موضوع لعدم وجوب

الصلاة ولو بقاءً. فرجع المتعلق إلى موضوع للأثر -وهو عدم الوجوب-.  
فستصحب الطهور أو الصلاة مع الطهور لتنقيح موضوع عدم الأمر. ويجري  
الاستصحاب بلحاظ هذا الحكم التكليفي.

أو يُقال: لنا عنوان الصحة، وموضوعه الصلاة مع الطهور. فموضوع هذا  
الحكم الوضعي هو الصلاة مع الطهور. فيمكن للمكلف أن يُجري  
استصحاب المتعلق أو قيود المتعلق لتنقيح قيود الصحة.

وقد علّق المصنف على هذا الكلام -الذي جيء به كدفاع عن الآخوند أو  
يظهر من الكفاية- بأنه يتم بناء على تمامية أمرين:

الأول: تعميم الصياغة الثالثة إلى عدم الحكم وعدم الاقتصار على الحكم. أمّا  
إن قيل بالاقتران على إثبات الحكم أو موضوع الحكم بحيث لا يشمل نفي  
الحكم فلا يمكن التمسك بهذا المسلك. وهذه النقطة ناظرة إلى تنقيح موضوع  
عدم الأمر التكليفي، لا إلى الصحة.

الثاني: التمسك بما ذهب إليه المشهور من أنّ الإتيان بالمتعلق مسقط للأمر  
وموجب لارتفاعه. وهذا محل إشكال كبروي عند المصنف؛ فإنّ المشهور قالوا  
بأنّ الامتناع مسقط ومُعَدَم للأمر ورافع له. وأمّا المصنف -قدس سره- فلا  
يرى هذا المبنى، بل يقول بأنّ الساقط الفاعلية والمحركة. فراجع.

فكلام الآخوند مبني على هذين الأمرين، وهو يبيّن على كليهما. فلا مانع  
مما ذهب إليه بحسب مبناه.

أما إن صوّرنا المطلب بأنّ الإتيان بالمتعلق موضوع للصحة فلا حاجة إلى التعميم الأوّل؛ لأنّ الصحة حكم وضعيّ، ولا الثاني؛ لأنّ كلام المصنف في الفعلية والفاعلية يأتي فيما له محرّكة - وهو الأحكام التكليفية - دون الأحكام الوضعية.

وذكر المصنف هذا المطلب في تنبيهه إلى الاستصحاب في متعلقات الأحكام. **الدليل الأوّل للصياغة الثالثة:** لا بد من أن يكون المستصحب حكمًا أو موضوعًا لحكم شرعيّ؛ لأنّه هو الذي داخل في دائرة الشارع وسلطانه. فما هو من شأن الشارع حكمه وموضوع حكمه. فيمكن أن يعبّد بالحكم ويمكن أن يعبّد بالموضوع. وأمّا ما عدا ذلك - كالمتعلق - فهو راجع إلى العبد لا إلى الشارع. وإذا شكّ المكلف في حصول المتعلق أو قيد المتعلق فهو من شأنه لا من شأن الشارع.

والجواب عن هذا الدليل واضح؛ فإنّ التعبد الصادر من الشارع معقول في كلّ مورد ينتهي إلى التنجيز والتعذير. فأيّ مورد يقع في صراط التنجيز والتعذير ويربط علاقة العبد بمولاه يكون من شأن الشارع. والاستصحاب في المتعلق يرجع إلى التعبد بمقام الامتثال. والتعبد بوقوع الامتثال ينتهي إلى التعذير أو التنجيز. فكما أنّ التعبد بالجعل والفعلية يرتبط بعالم التنجيز والتعذير كذلك التعبد بالامتثال.

**الدليل الثاني للصياغة الثالثة:** مسلك جعل الحكم المماثل. وقد يظهر هذا المسلك من مشهور الأصوليين في الأمارات والاستصحاب. وقد يظهر من

عبارة الآخوند في باب الاستصحاب، وإن كان المنسوب إليه أن الحجية في الأمارات بمعنى التنجيز والتعذير. وبما أنه بنى على مسلك جعل الحكم المماثل فلا بد من أن يكون المستصحب حكمًا شرعيًا أو موضوعًا لحكم شرعي. فإن كان حكمًا شرعيًا جعل الشارع حكمًا مماثلًا لما تعلق به اليقين السابق. كأن يكون المتيقن وجوب الجمعة، وبعد الشك يجعل الشارع وجوب الجمعة ظاهرًا. وإن كان المتيقن موضوعًا فيجعل الشارع حكمًا مماثلًا لحكم الموضوع. كأن يكون المتيقن الكرية، وبعد الشك يجعل الشارع الاعتصام ظاهرًا؛ لأن حكم الكرية هو الاعتصام.

فيختص جريان الاستصحاب بما إذا كان المستصحب حكمًا أو موضوعًا لحكم. أما إن كان متعلقًا أو قيدًا متعلق فلا يكون حكمًا ولا موضوعًا لحكم ليجعل حكمًا مماثلًا له.

فذهب من ذهب إلى الصياغة الثالثة لأجل اختيارهم جعل الحكم المماثل. ولكن يُجاب عن هذا بأنه لا موجب لاستفادة جعل الحكم المماثل من دليل الاستصحاب. بل نحن بين خيارين: النهي المولوي عن النقض العملي، والنهي الإرشادي عن النقض الحقيقي إلى التعبد باليقين أو التعبد بالمتيقن.

قوله: «قيدًا وجزءًا»:

أو نفس المتعلق.

١٧٢- أركان الاستصحاب ١٦ - مقدار ما يثبت بالاستصحاب

١٤٤٢/٤/٢٩ - الثلاثاء

**التعليقة الأولى:** قد يُقال لا فرق بين الموضوع وبين المتعلق بناء على جعل الحكم المماثل، فكما إذا كان على يقين بالموضوع وشكّ في بقاءه جعل الشارع حكماً مماثلاً لحكم الموضوع، كذلك إذا شكّ في المتعلق جعل الشارع حكماً مماثلاً لحكم المتعلق. فلا فرق بين الموضوع وبين قيود المتعلق بناء على جعل الحكم المماثل. مع أنّ ظاهر عبارة المصنف التسليم بلزوم كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعيّ. بل جعله دليلاً لهذه الصياغة. مع أنّه لا فرق بينهما من هذه الجهة.

والجواب عنه أوّلاً بأنّ أصحاب جعل الحكم المماثل لا يُجرون إلا استصحاب الحكم. ومعنى الاستصحاب في الموضوع هو استصحاب الحكم الثابت في الزمان السابق، فيعبّد الشارع المكلف بنفس الحاكم الثابت في زمان اليقين في مرحلة الظاهر. وهذا المعنى لا يتأتّى إلا في مورد الموضوع؛ فإنّ العلم بالموضوع في الزمان الأوّل علم بالحكم؛ لأنّ نسبة الموضوع إلى الحكم كنسبة العلة إلى المعلول، وفعليّة الحكم بفعليّة موضوعه. فإذا شكّ في بقاء الموضوع يكون شكّاً في الحكم. فيعبّده المولى بالحكم السابق.



أمّا المتعلق فنسبته إلى الحكم ليست نسبة العلة إلى المعلول. فلا يكفي مجرد العلم بالمتعلق للعلم بالحكم. فقد يتحقق استقبال ولا يتحقق وجوب الصلاة. وحينئذٍ فلا حكم في زمان اليقين لكي يُجعل مماثله في زمان الشكّ. وثانيًا بأنّ المكلف إذا كان عالمًا بوجوب الصلاة مع الاستقبال وبعد الشروع في الصلاة شكّ في أنّه أما زال مستقبلًا للقبلة؟ فقد يُقال بإمكان جعل حكم مماثل لوجوب الصلاة المعلوم سابقًا. ولكنّ هذا خلاف المطلوب من الاستصحاب في المتعلق؛ لأنّ لأنّ الغرض من الاستصحاب في المتعلق هو التعبد بالامتثال وتحقيق المسقطية وارتفاع فعلية الأمر بقاءً. فإذا أريد استصحاب حكم مماثل لكان الحكم الثابت له وجوب الصلاة. فما يُجرى هو استصحاب للحكم لا للمتعلق.

**التعليقة الثانية:** اختلفوا في توجيه جعل الحكم المماثل بين نكات:

١ - دعوى عدم اندفاع إشكال ابن قبة إلا بجعل الحكم المماثل؛ حيث إنّ جمعًا من الأعلام أجاب -ولعله المشهور عند القدماء- بأنّ القول بالطريقة يستلزم تفويت المصلحة ونقض الغرض، وأمّا بالقول بجعل الحكم المماثل الراجع إلى السببيّة فيندفع جميع الإشكالات؛ لأنّ المصلحة الفائتة تنجبر بهذا الحكم المماثل.

فالنكته الثبوتية هي التي تعيّن كون تشريع الاستصحاب من باب جعل الحكم المماثل. فنسلّم ألا موجب لاستفادة جعل الحكم المماثل من دليل

الاستصحاب. ولكن هذا لا يضرب فكرة هذا المسلك؛ لأنّ نكته هذا المسلك ثبوتية لا استظهارية من دليل الاستصحاب.

٢- دليل الاستصحاب إحالة إلى المرتكزات العقلائيّة، والسيرة العقلائيّة على افتراض بقاء ما كان في زمان الشكّ. والبناء على بقاء ما كان في زمان اليقين يتناسب مع جعل الحكم المماثل. فرواية الاستصحاب إمضاء للسيرة الجارية على بقاء ما كان، لا التعبد باليقين والتنزيل أو المتيقن؛ فإنّ ذلك تطويل بلا طائل.

٣- المحقق الأصفهاني في نهاية الدراية في بحث جريان الاستصحاب في متعلقات الأحكام تعرض إلى ما يمكن أن يكون دليلاً استظهارياً لجعل الحكم المماثل. وذكر هناك بياناً مفصلاً يأتي في دراسات أعلى.

**التعليقة الثالثة:** ذكر المصنف مراراً أنّ الامتثال والعصيان ليسا مسقطين للفعلية بل للفاعليّة. وملخص الوجه في ذلك أنّ ما يكون دخيلاً في فعلية الحكم يكون من قيود التكليف في مرحلة الجعل. فالاستطاعة دخيلة في فعلية وجوب الحج، فلا بد من فرض كونها من القيود المأخوذة في مرحلة الجعل.

وعلى مبناكم - حيث إنّ الفعلية منوطة بالامتثال - لا بد من أن يكون الامتثال قيداً من قيود التكليف في مرحلة الجعل، فيكون الوجوب مقيّداً بعدم الامتثال، فلا بد من أخذ عدمها قيداً في التكليف؛ لأنّ وجودها رافع لفعلية التكليف. وقد ذكر المصنف أنّ ما يكون شرطاً وقيداً للتكليف في مرحلة الجعل هو ما يكون دخيلاً في اتصاف الفعل بالملاك. فشروط الاتصاف تكون

من قيود الجعل. ومن الواضح أنّ الامتثال وعدم الامتثال ليسا من شروط اتصاف الفعل بالملاك. بل الفعل يتصف بالملاك بغض النظر عن امتثال العبد. وليس امتثاله موجباً لزوال الملاك. بل الأمر بالعكس؛ لأنّ الامتثال في رتبة متأخرة عن الفعلية المتأخرة عن الجعل.

فالمبادئ من الملاك والحبّ والبغض لا بشرط من جهة الامتثال والعصيان. وحينئذ فغاية ما يوجد أنّ المكلف إذا امتثل التكليف وحقق المأمور به فلا محرّكية وفاعلية للوجوب نحو متعلقه؛ لأنّه قد أتى بالمتعلق. فالتحريك إنّما يكون لغرض إيجاد، وبعد الإيجاد تزول المحرّكية بقاءً. ولكن الفعلية وروح التكليف من الحب والبغض ما زال باقياً.

هذا ما ذكره المصنف. والمشهور لا يقبلون هذا الكلام، بل يرون تبعية الأحكام للملاكات وجوداً وبقاءً. والمفروض أنّ المولى حينما أمر بالصلاة كان له ملاك. وإذا تحقق المأمور به تحقق ملاك المولى. فلا ملاك الآن لكي يستوفي. ولو كان هناك ملاك لجعل وجوباً آخر. وهذا واضح البطلان؛ لأنّ المأمور به صرف وجود الصلاة، وقد جاء به. فالصلاة لا ملاك فيها بعد ذلك بين الحدين.

فلا يُعقل بقاء الأمر بلا ملاك، وهكذا الإرادة؛ حيث تحقق متعلق الإرادة، فلا معنى لبقاء الجعل مع انتفاء الإرادة.

والمصنف اختلفت كلماته في روح الحكم، أهى الإرادة<sup>١</sup>؟ أم الحب والبغض<sup>٢</sup>؟ فإنّ بنينا على أنّ روح الحكم هي الإرادة فقد ارتفعت الإرادة. وإنّ بنينا على أنّ روح الحكم هي الحب والبغض فالمولى يحب الصلاة ولو أتى به المكلف. ومجرد الإتيان به لا يزيل حب المولى.

ورتب المصنف على هذا عدة أمور، منها معقولة الامتثال بعد الامتثال؛ فإنّ العبد إذا امتثل أمكنه الامتثال مرة أخرى؛ لأنّ الحكم ما زال فعليّاً، والفعلية لا تسقط بتحقيق الامتثال. فيمكن للمكلف أن يمتثل بعد الامتثال. ومنها اجتماع الأمر والنهي، وغيرهما من المطالب.

هذا. ولكن قد يُقال: فرق بين الحبّ وبين الفعليّة. ومحل البحث أنّ الفعلية باقية؟ أم لا؟ فكيف انتقلتم من بقاء الحب إلى بقاء الفعليّة؟ فقد نسلم ببقاء الحب والبغض ولكن في إطار التشريع والجعل؛ بحيث يكون موضوعاً لحق الطاعة ولغيره من الآثار. ولكن الكلام الآن في فعلية الأمر.

وثانياً: ما معنى بقاء الحبّ؟ الحب العام الصادق قبل تحقق شروط التكليف؟ فلا أثر له؛ إذ هو حب نفسي طبعي للصلاة. أم الحبّ الفعليّ المساق للإرادة الموجب للجعل الذي هو من مبادئ التكليف التي تقتضي ملاحظة المولى مصلحة فعليّة في الفعل؟ فلا نسلم ببقائه؛ لأنّ الحب الفعليّ المنقذ من الملاك الذي أوجب تصدي المولى لإبرازه لا معنى لبقائه بعد انتفاء الملاك.

<sup>١</sup> البحوث: ج ٢: ص ١٩٢

المباحث: ج ١: ص ٣٥٤

<sup>٢</sup> البحوث: ج ٣: ص ٣٢ / ج ٦: ص ٣٧

أضواء وآراء: ج ١: ص ٢٤٦

## مقدار ما يثبت بالاستصحاب

تعرض الأصوليون لهذا البحث تحت عنوان "الأصل المثبت"، وذكره الشيخ والآخوند في تنبيهات الاستصحاب.

وهو مرتبط بالركن الرابع - وهو اشتراط وجود الأثر العملي في جريان الاستصحاب - فيبحث عن حدود هذا الأثر، أيشمل الآثار العقلية والعادية؟ أم تختصّ به الآثار الشرعيّة؟ ولعله لأجل ارتباطه بالركن الرابع ذكره المصنف هنا.

لا شكّ أنّ القدر المتيقن من دليل الاستصحاب التعبد بنفس المستصحب. فإنّ كان المكلف يعلم بوجوب الجمعة عبّده دليل الاستصحاب ببقاء وجوب الجمعة. وهو مورد الصحاح.

وإنّما الكلام في آثار المستصحب ولوازمه. أي في دليل الاستصحاب بالتعبد بها؟ وقع البحث بينهم. والآثار على قسمين: شرعية وغير شرعية. والمراد بالشرعية أنّ الشارع تصدّى لجعل الأثر والملازمة بين هذا المستصحب وبين لازمه. وله ثلاثة أمثلة:

- ١ - العلة بين الموضوع الخارجي وبين الحكم، كالعلة بين العدالة وبين جواز الائتمام. أفيكفل دليل الاستصحاب التعبد بالعدالة لإثبات جواز الائتمام؟
- ٢ - العلة بين حكمين شرعيّين أحدهما موضوع للآخر، كالعلة بين طهارة الماء وبين طهارة ما يُغسل به. فالعلة بينهما علة شرعية غير عقلية. أيمكن إجراء الاستصحاب في طهارة الماء لا لنفسه، بل للتعبد بطهارة مغسوله؟

٣- العلة بين الموضوع وبين حكمه غير المباشر، كالعلة بين طهارة الماء، وبين أثره غير المباشر من حلية أكل مغسوله وجواز أكل مغسوله.  
هذا كله في الآثار الشرعية. أمّا غير الشرعية فما لم يتصدّ الشارع لبيان الملازمة فيه. ولنضرب له مثالين:

١- إذا شكّ شخص في حياة ولده، وكان نادرًا إنّ نبتت لحية ولده تصدّق شكرًا لله. أفيمكن استصحاب الحياة -لا لنفسها- بل لإثبات نبات اللحية الذي هو أثر عاديّ لبقاء الحياة.

٢- إذا علم الشخص بوجود كَرٍّ في الحوض، وبعد أخذ مقدار من ماء الحوض شكّ في بقاء الكَرِّ، والشكّ في بقاء الكَرِّ، استصحب بقاء الكَرِّ.  
فالمستصحب مفاد "كان" التامة، والمراد إثبات كون الماء كَرًّا، وهو مفاد "كان" الناقصة؛ لأنّ مصبّ الأثر -وهو عدم الانفعال- هو مفاد "كان" الناقصة لا التامة.

نعم. له وضع اليد من أوّل الأمر على مفاد الناقصة، بأنّ يقول: «كنت أعلم بكونه كَرًّا، وشككت في كونه كذلك فأستصحب كونه كذلك». ولكن ليس اليقين السابق والشكّ اللاحق في مفاد الناقصة دائمًا، فقد يضطرّ إلى استصحاب مفاد التامة.

١٧٣- مقدار ما يثبت بالاستصحاب ٢

١/٥/١٤٤٢ - الأربعاء

مقدار ما يثبت بالاستصحاب

لا شك في أنَّ المستصحب يثبت تعبدًا وعمليًا بالاستصحاب، وأمّا آثاره ولوازمه فهي على قسمين:

القسم الأول: الآثار الشرعية، كما إذا كان المستصحب موضوعًا لحكم شرعيٍّ، أو حكمًا شرعيًّا واقعًا بدوره موضوعًا لحكم شرعيٍّ آخر. وقد يكون المستصحب موضوعًا لحكمه، وحكمه بدوره موضوع لحكم آخر، كطهارة الماء الذي يغسل به الطعام المتنجّس فإنّها موضوع لطهارة الطعام، وهي موضوع لحليّته.

القسم الثاني: الآثار واللوازم العقلية التي يكون ارتباطها بالمستصحب تكوينيًا وليس بالجعل والتشريع، كنبات اللحية اللازم تكوينًا لبقاء زيد حيًّا، وموته اللازم تكوينًا من بقائه إلى جانب الجدار إلى حين انهدامه، وكون ما في الحوض كثرًا اللازم تكوينًا من استصحاب وجود كثرٍ من الماء في الحوض، فإنّ مفاد كان الناقصة لازم عقليّ لمفاد كان التامة، وهكذا.

أمّا القسم الأول فلا خلاف في ثبوته تعبدًا وعمليًا بدليل الاستصحاب، سواء قلنا: إنّ مفاده الإرشاد إلى عدم الانتقاض لعناية التعبد ببقاء المتيقن، أو الإرشاد إلى عدم الانتقاض لعناية التعبد بقاء نفس اليقين، أو النهي عن النقض العملي لليقين بالشك؛

أمّا على الأول فلاّئنّ التعبد ببقاء المتيقّن ليس بمعنى إبقائه حقيقةً، بل تنزيلًا، ومرجعه إلى تنزيل مشكوك البقاء منزلة الباقي، فيكون دليل الاستصحاب من أدلة التنزيل، ومقتضى دليل التنزيل إسراء الحكم الشرعي للمنزل عليه إلى [٤٩١] المنزل إسراءً واقعيًا أو ظاهريًا تبعًا لواقعية التنزيل أو ظاهريته وإنائطته بالشكّ، وعليه فإطلاق التنزيل في دليل الاستصحاب يقتضي ثبوت جميع الآثار الشرعية للمستصحب بالاستصحاب.

فإن قيل: هذا يصحّ بالنسبة إلى الأثر الشرعي المترتب على المستصحب مباشرة، ولا يبرّر ثبوت الأثر الشرعي المترتب على ذلك الأثر المباشر؛ وذلك لأنّ الأثر المباشر لم يثبت حقيقةً لكي يتبعه أثره؛ لأنّ التنزيل ظاهري لا واقعي، وإنّما ثبت الأثر المباشر تنزيلًا وتعبدًا فكيف يثبت أثره؟

كان الجواب: أنّه يثبت بالتنزيل أيضًا، إذ ما دام إثبات الأثر المباشر كان إثباتًا تنزيليًا فمرجعه إلى تنزيله منزلة الأثر المباشر الواقعي، وهذا يستتبع ثبوت الأثر الشرعي الثاني تنزيلًا، وهكذا.<sup>١</sup>

الكلام فعلاً في تخريج شمول دليل الاستصحاب لإثبات اللوازم والآثار الشرعية. فما وجه شموله للأثر المباشر - كحليّة أكل المغسول بعد استصحاب



طهارة الماء الذي غُسل به-؟ وما وجه شموله للأثر غير المباشر - كحليّة بيع ما ثبت حليّة أكله بالاستصحاب، وحليّة بيع ما ثبت حليّة أكله-؟  
هنا مباني ثلاثة:

١ - مبنى النهي الإرشاديّ عن النقص الحقيقيّ للمتيقن: مفاد النهي في دليل الاستصحاب هو النهي الإرشاديّ عن النقص الحقيقيّ لغرض الإرشاد إلى التعبّد ببقاء المتيقن. فيكون مفاده التعبّد بمفاد المتيقن. وليس المراد ببقاء المتيقن إبقاؤه حقيقة؛ لما عرفت من عدم معقوليّة بقاء المتيقن إلى زمان الشكّ. فيكون مرجع دليل الاستصحاب إلى مقولة التنزيل، وهو تنزيل مشكوك البقاء منزلة الباقي. وبعبارة أخرى: تنزيل المشكوك منزلة المتيقن. فيكون الملحوظ في دليل الاستصحاب عناية التنزيل. ويكون المنزل هو المشكوك؛ حيث إنّ لنا شكّا وشاكّا ومشكوكًا. والعناية في متعلق الشكّ ومتعلق اليقين. فنزّل المشكوك منزلة المتيقن.

وبناء على هذا المبنى يكون دليل الاستصحاب من أدلة التنزيل، والغرض من التنزيل إسراء الأحكام الشرعيّة الثابتة للمنزلّ عليه للمنزلّ بحسب التنزيل. فتارة يكون التنزيل واقعياً من غير أخذ الشكّ في موضوع التنزيل، كقوله: «الفقاع خمر» ولم يقال: «ما شكّ في كونه فقاعاً فهو خمر». ومقتضى هذا سريان الأحكام الثابتة للخمر واقعاً للفقاع واقعاً. فتكون حرمة الشرب وحرمة البيع وغيرهما أحكاماً واقعيّة ثابتة للفقاع. فيكشف عن عالم الجعل. وهكذا: «الطواف بالبيت صلاة».

وأخرى يكون التنزيل ظاهريًا، وذلك بتنزيل المشكوك منزلة المتيقن، كقوله: «إذا شككت في الطهارة فهي منزلة منزلة الطهارة المتيقنة». والغرض من هذا التنزيل الظاهريّ تسرية الأحكام من الطهارة المتيقنة إلى الطهارة المشكوكة في ظرف الشكّ. فتكون تلك الأحكام أحكامًا ظاهريّة.

وبناء على هذا المسلك يمكن تخريج وفاء دليل الاستصحاب بإثبات الآثار الشرعيّة للمستصحب؛ إذ يكون مفاد التنزيل ومقتضى إطلاق دليله أنّ أيّ أثر ثابت للمنزل عليه ثابت للمنزل. فعندما يقول: «عبدتك بالطهارة المتيقنة بقاء» يرجع إلى: تنزيل الطهارة المشكوكة منزلة الطهارة المتيقنة. فأيّ أثر للمتيقنة يثبت للمشكوكة. ومن آثار المتيقنة طهارة الطعام المغسول به، وجواز الوضوء به، وجواز شربه وبيعه. فتثبت هذه للماء المشكوك الطهارة. وهذا يعني وفاء دليل الاستصحاب بإثبات آثار المستصحب الشرعيّة ولوازمه.

**إشكال:** غاية ما يُستفاد من هذا البيان هي التعبد بالآثار المباشرة للمستصحب. وأمّا غير المباشرة فلا تفي بها هذه الفكرة؛ لأنّ غاية ما يقتضيه دليل التنزيل هي تنزيل المشكوك منزلة المتيقن. فيقول الشارع: «مشكوك الطهارة منزل منزلة الماء المتيقن الطهارة». فما كان أثرًا لطهارة الماء يثبت للماء المشكوك الطهارة. فتثبت الآثار المباشرة. وأثر المتيقن هو ما كان موضوعًا له، كطهارة الطعام المغسول بذلك الماء في مثالنا. وأمّا الأثر الثاني غير المباشر - كجواز أكله، وحليّة بيعه، وتعلق الخمس بثمنه، وجواز التصرف فيه - فليس أثرًا لطهارة الماء، بل جواز الأكل موضوعه طهارة الطعام، وحلية البيع موضوعه

جواز الأكل لا طهارة الطعام فضلاً عن طهارة الماء. فالتنزيل لا يبرّر ثبوت أثر الأثر؛ لأنّ أثر الأثر ليس أثراً لموضوع الأثر. والمفروض أنّ الشارع يقول: إذا كان الطعام طاهراً فيجوز أكله. فموضوع جواز الأكل الطهارة للطعام. وظاهر الدليل أنّ ما هو موضوع جواز الأكل هو الطهارة الواقعيّة لا الظاهريّة؛ لظهور كلّ دليل في كون عنوانه واقعياً. ولذا ذكرنا عند البحث عن مسلك الآخوند في الإجزاء أنّ الشارع إذا قال: «صلّ بطاهر» لم يشمل النجس واقعاً الطاهر ظاهراً. وفي المقام موضوع حلية الأكل طهارة الطعام. والطهارة هذه واقعيّة. ودليل التنزيل يُثبت الطهارة الظاهريّة لا الواقعيّة. فلا يفي بموضوع جواز الأكل. فغاية ما يقتضيه دليل التنزيل هي وفاءه بثبوت الأثر المباشر للمستصحب. وأمّا أثر الأثر فليس أثراً له.

**جواب الإشكال:** تارة نريد إثبات الآثار غير المباشرة بنكته تنقيح موضوع الأثر، فنقول: غاية ما يقتضيه دليل التنزيل هي ثبوت آثار طهارة الماء المتيقنة وتسريتها إلى الطهارة المشكوكة. ثم ندّعي بعد ذلك أنّ الأثر المباشر إذا ثبت تنقّح موضوع الأثر لما هو أثر لطهارة الطعام - كجواز الأكل -، وهكذا باقي الآثار. فحينئذٍ يرد إشكالكم.

وأخرى نريد إثبات الآثار غير المباشرة بنفس دليل التنزيل الأوّل، لا أنّ يتنقّح به موضوع الأثر. فدليل التنزيل كما يفي بإثبات الأثر المباشر يفي بإثبات الأثر غير المباشر. فجواز الأكل مثلاً يثبت بالتنزيل.

بيانه أنّا نسألکم: عندما قال الشارع: «الطهارة المشكوكة للماء منزلة منزلة الطهارة المتيقنة» وثبتت به الآثار المباشرة لطهارة الماء، أيكون الأثر ثابتاً بالتنزيل؟ أم بغير تنزيل؟ يقول المرتكز: الآثار الثابتة للتنزيل ينزلها الشارع منزلة الأثر الواقعيّ. فيرى المرتكز أنّ الآثار التي تثبت بالتنزيل هي آثار تنزيلاً. فحرمة شرب الفقاع نزل منزلة حرمة شرب الخمر. فيتحقق الانحلائية في دليل التنزيل، بمعنى أنّه يرجع إلى أنّ طهارة الطعام الثابتة بالتعبد والتنزيل منزلة منزلة الطهارة الواقعيّة. ومقتضى أدلة التنزيل أنّ الآثار آثار تنزيليّة. فهي بنفسها منزلة. فدليل التنزيل مُبرز عرفيّ لتنزيل الشارع الآثار منزلة الواقع أو منزلة المتيقن. فعندما يقول: «نزلت الطهارة المشكوكة منزلة الطهارة المتيقنة» يريد إثبات الآثار التنزيليّة. فطهارة الطعام المشكوكة منزلة منزلة طهارة الطعام المتيقنة. فتكون آثار الطهارة المتيقنة ثابتة للطهارة المشكوكة الظاهريّة. ونفس هذه الآثار أيضاً تكون تنزيليّة. وهكذا.

فدليل التنزيل انحلائيّ بعدد الآثار. وهذا معنى قولهم: «أثر الأثر أثر» الذي ينصرف إليه ذهن العرف بدوّا. فلا يرد ما أُورد على المصنف من قبل بعضهم.

قوله: «الآثار واللوازم العقلية»:

الأولى التعبير باللوازم غير الشرعية ليشمل الطبعيّة.

١٧٤ - مقدار ما يثبت بالاستصحاب ٣

١٤٤٢/٥/٢ - الخميس

وأما على الثاني فقد يستشكل بأنّه لا تنزيل في ناحية المستصحب على هذا التقدير، وإنّما التنزيل والتعبد في نفس اليقين، وغاية ما يقتضيه كون اليقين بالحالة السابقة باقياً تعبداً بلحاظ كاشفيته. ومن الواضح أنّ اليقين بشيءٍ إنّما يكون طريقاً إلى متعلّقه، لا إلى آثار متعلّقه، وإنّما يقع في صراط توليد اليقين بتلك الآثار، واليقين المتولّد هو الذي له طريقة إلى تلك الآثار، وما دامت طريقة كلّ يقينٍ تختصّ بمتعلّقه فكذلك منجزّيته ومحركّيته. وعليه فالتعبد ببقاء اليقين بالحالة السابقة إنّما يقتضي توفير المنجز والمحرك بالنسبة إلى الحالة السابقة، لا بالنسبة إلى آثارها الشرعية.

فإن قيل: أليس من يكون على يقينٍ من شيءٍ يكون على يقينٍ من آثاره أيضاً؟

كان الجواب: أنّ اليقين التكويني بشيءٍ يلزم منه اليقين التكويني بما يعرفه الشخص من آثاره، وأما اليقين التعبدي بشيءٍ فلا يلزم منه اليقين التعبدي بآثاره؛ [٤٩٢] لأنّ أمره تابع امتداداً وانكماشاً لمقدار التعبد، ودليل الاستصحاب لا يدلّ على أكثر من التعبد باليقين بالحالة السابقة.

والتحقيق أنّ: تنجّز الحكم يحصل بمجرد وصول كبراه وهي الجعل، وصغراه وهي الموضوع، فاليقين التعبدي بموضوع الأثر بنفسه منجّز لذلك الأثر والحكم، وإن لم يسر إلى الحكم.

ومنه يعرف الحال على التقدير الثالث، فإنّ اليقين بالموضوع لما كان بنفسه منجّزًا للحكم كان الجري على طبق حكمه داخلًا في دائرة اقتضائه العملي، فيلزم بمقتضى النهي عن النقض العملي.

فإن قيل: إذا كان اليقين بالموضوع كافيًا لتنجّز الحكم المترتب عليه فماذا يقال عن الحكم الشرعي المترتب على هذا الحكم؟ وكيف يتنجز مع أنّه لا تعبّد باليقين بموضوعه وهو الحكم الأول؟

كان الجواب: أنّ الحكم الثاني الذي أخذ في موضوعه الحكم الأول لا يفهم من لسان دليله إلا أنّ الحكم الأول بكبراه وصغراه موضوع للحكم الثاني، والمفروض أنّه محرز كبرى وصغرى، جعلًا وموضوعًا، وهذا هو معنى اليقين بموضوع الحكم الثاني، فيتنجز الحكم الثاني كما يتنجز الحكم الأول.<sup>١</sup>

كان البحث في تخريج وفاء دليل الاستصحاب لإثبات الآثار الشرعية. وقلنا إنّ معتمد على المجعول في دليل الاستصحاب. وقد تقدّم تخريج المطلب بناء على النظرية الأولى في مجعول دليل الاستصحاب.

٢- مبنى النهي الإرشاديّ عن النقض الحقيقيّ لليقين: أمّا النظرية الثانية - وهي أنّ مفاد دليل الاستصحاب الإرشاد إلى عدم النقض الحقيقيّ بلحاظ تنزيل الشكّ منزلة اليقين، لا تنزيل المشكوك منزلة المتيقن، بل تنزيل الشكّ منزلة اليقين- فتكون المشكلة فيها أوسع من المبنى الأوّل؛ إذ واجهنا في المبنى الأوّل مشكلة في الآثار الطولية للمستصحب. وأمّا على هذا المبنى فتحصل المشكلة في الآثار المباشرة أيضاً، فضلاً عن غير المباشرة الطوليّة؛ وذلك لأنّا في المبنى الأول قلنا بتنزيل المشكوك منزلة المتيقن. فعناية التنزيل منصبة على المستصحب نفسه، فتسري آثار المتيقن إلى المشكوك - كسريان طهارة المغسول بالماء من الماء المتيقن الطهارة إلى الماء المشكوك الطهارة-. فيُقال كلّ أثر ثابت للماء المتيقن الطهارة ثابت للماء المشكوك الطهارة. نعم. واجهنا مشكلة في أثر الأثر وقد أجبنا عنها.

أمّا بناء على هذا المسلك فلا ينصب التنزيل على المستصحب نفسه، بل على الشكّ. وغاية ما يفي به دليل التنزيل والتعبد أنّ المكلف على يقين بالحالة السابقة الآن تعبدًا. فالتعبد منصب على الشكّ في طهارة الماء بتنزيله منزلة اليقين. وأمّا آثار اليقين بطهارة الماء كطهارة المغسول به، فضلاً عن جواز أكل المغسول به -الذي هو أثر الأثر- فلا يناله دليل التعبد؛ لوضوح أنّ التعبد لليقين إنّما ينفع بلحاظ ما هو متعلقه وطريقيّ إليه، لا بلحاظ ما هو موضوعيّ بالنسبة إليه.

فلنا يقين طريقيّ ويقين موضوعيّ. واليقين الطريقيّ بلحاظ ما هو كاشف عنه دائماً. فاليقين بالحالة السابقة بلحاظ اليقين الطريقيّ إنّما هو بلحاظ الحالة السابقة نفسها. وأمّا إذا نسبنا اليقين بالحالة السابقة -أي: اليقين بطهارة الماء- إلى اليقين بطهارة المغسول به فنسبته نسبة اليقين إلى غير متعلقه. فيكون قطعاً موضوعيّاً. أي يقع في طريق توليد ذلك الأثر لا في طريق كشف ذلك الأثر. وهذا اليقين الذي يحصل بطهارة الطعام هو الطريقيّ إلى طهارة الطعام لا اليقين الموضوعي وهو اليقين بطهارة الماء. فغاية ما يفي به دليل الاستصحاب أنّ الشارع عبدنا باليقين بالحالة السابقة. وهذا يعني التعبد بنفس المستصحب. أمّا آثاره وآثار آثاره فلا يفي دليل الاستصحاب بها. وبتعبير المصنف: اليقين إنّما ينفع بلحاظ متعلقه، والمنجزية والمعدّرية من آثار القطع الطريقيّ. فهو محرك نحو ما هو كاشف عنه، وهو ليس إلا متعلقه. وهنا تتولد مشكلة في الأثر المباشر فضلاً عن غير المباشر. إنّ قلت: نسلم بأنّ غاية ما يقتضيه دليل الاستصحاب من تنزيل الشكّ منزلة اليقين أنّ الشارع عبّده باليقين بالحالة السابقة. ولكنّ دليل الاستصحاب محفوف بقريّة ارتكازيّة واضحة، وهي أنّ من كان على يقين من شيء يكون على يقين من آثاره. فمن كان على يقين بطهارة الماء يكون على يقين بطهارة الطعام المغسول به، ومن كان على يقين بذلك الطعام كان على يقين بجواز أكله. فدليل الاستصحاب محفوف بقريّة ارتكازيّة واضحة، وبه يفي بإثبات الأثر المباشر وغير المباشر؛ لأنّ من تيقن بشيء تيقن بآثاره،



قلنا: الارتكاز المذكور إنما هو في اليقين التكويني الحقيقي الذي له الكاشفية التامة عن متعلقه. فمن كان هل يقين تكويني بشيء لزم أن يكون له يقين بآثاره إذا كان يعرف الكبرى. فإذا تيقن الشخص بطهارة الماء سيتيقن بطهارة الطعام إذا علم بأن هذا أثر لذاك، ولكن في اليقين التكويني. أمّا اليقين التعبدي فلا؛ إذا تكون سعته وضيقه بمقدار التعبد. فقد يعبد الشارع بنفس الحالة السابقة، وقد يعبد بآثاره المباشرة، وقد يعبد بآثاره غير المباشرة من الطبقة الأولى، وهكذا.

**جواب الإشكال:** تارة نريد إثبات وفاء دليل الاستصحاب بإثبات أثر المستصحب مباشرة، فهو متعذر على هذا المبنى - كما ذكرتم -. وأخرى نُثبت التنجز بإثبات صغراها وكبرائها. فالعقل والعقلاء يقولون: متى وصلت الكبرى: ﴿لله على الناء حج البيت﴾ ووصلت الصغرى: «أنت مستطيع» حصلت المنجزية بلا حاجة إلى إثبات الفعلية أولاً والوصول عن طريقها إلى المنجزية. وفي المقام يُراد إثبات أثر المستصحب - كطهارة الطعام المغسول بالماء المستصحب طهارته -. فلنا كبرى تقول: «متى كان الماء طاهرًا وغُسِّلَ به الشيء كان الشيء طاهرًا» ولنا صغرى: «هذا الطعام غُسِّلَ بالماء الطاهر»، ونتيجتهما طهارة الطعام. وبالاستصحاب أثبتنا طهارة الماء. فاليقين التعبدي بموضوع الأثر مُثبت للأثر حتى لو كان دليل التنزيل لا يشمل الأثر. فتنحل المشكلة.

أمّا من يقول إنّ التنجّز من آثار الفعلية فلا بد من تمسكه بطريق آخر؛ لأنّ ذلك متوقف على ثبوت الحكم الفعليّ -وهو طهارة الطعام- بدليل التنزيل. ودليل التنزيل قاصر عن إثباته.

تنبيه: قد يُقال إذا كان مفاد دليل الاستصحاب: التعبد باليقين، رجع ذلك إلى الأمارية وجعل الطريقية والعلمية. ولوازم الأمارات حجة.

وجوابه أنّ البحث الآن ليس بحثاً في الأمارية وجعل العلمية. بل نتكلم عن هذه الصياغة بلحاظ كون الاستصحاب أصلاً عملياً ولو محرز. ومفاده تنزيل الشكّ منزلة اليقين لا التعبد بالعلمية والطريقية. فيقول: أعمل الشارع عناية التنزيل التي يُعملها في الأصول المحرزة.

وجعل العلمية والطريقية التي يقول بها النائي تتنافى مع التنزيل الذي هو اعتراف بالاثنية بين الشك واليقين. وقلنا إنّ مسلك النائي هو من الاعتبار لا من التنزيل.

إلى الآن ثبت التنجّز بلحاظ الأثر المباشر. فكيف يثبت الأثر غير المباشر؟ فموضوع جواز أكل الطعام المغسول هو طهارته، ودليل الاستصحاب لم يُثبت طهارة الطعام، بل أثبت التنجيز أو التعذير بلحاظ طهارة الطعام. وموضوع جواز الأكل ليس المعذرية من جهة طهارته، بل نفس طهارته. وهي لم تثبت بالاستصحاب. فالحكم الثاني -وهو جواز الأكل- أُخذ في موضوعه الحكم الأوّل -وهو طهارة الطعام-، واليقين بموضوع الحكم الأوّل إنّما يفى بتنجّز الحكم المترتب على الحكم، ولا يُثبت الحكم المترتب على الحكم.

إذا جئنا إلى دليل الحكم الثاني كان مفاده: «إذا كان الطعام طاهرًا جاز أكله» فهم المرتكز العرفي منه أنّ الحكم الأول متى تنجز ثبت الحكم الثاني. فإذا قال الشارع: «إن وجبت صلاة الجمعة حرّم السفر» كان معناه أنّ وجوب صلاة الجمعة إذا تنجّز، تنجّزت حرمة السفر. فما هو الموضوع لتنجز الثاني وصول كبرى الأوّل وصغراه.

وإنّ شئت قلت: تارة نلاحظ الحكم الثاني بلحاظ عالم الفعلية فنحتاج إلى فعلية الأوّل، فتأتي المشكلة. وأخرى يهّمنا تنجّز الحكم الثاني فنقول: إنّما يثبت تنجز الحكم الثاني بتنجّز الأوّل بوصول صغراه وكبراه. والمفروض أنّ تنجز الأوّل ثبت، فيثبت تنجز الثاني. ولا يهّمنا إلاّ التنجّز.

فكما قلنا بكفاية وصول الصغرى والكبرى في تنجز الحكم الأوّل -وهو طهارة الطعام- ، كذلك يكفي في الحكم الثاني -وهو جواز الأكل- وصولهما. وحيث إنّ موضوعه هو الحكم الأوّل فيكفي فيه وصول صغرى الحكم الأوّل وكبراه -أي: تنجّزه-.

فيثبت تنجز وجوب صلاة الجمعة بالعلم بكبرى وجوب صلاة الجمعة، والعلم بأنّ اليوم يوم الجمعة. ويثبت تنجّز حرمة السفر بالعلم بكبرى حرمة السفر في عند وجوب صلاة الجمعة، والعلم بأنّ وجوب صلاة الجمعة قد تنجّز. والإشكال منصب على إثبات الحكم، ونحن لا نريد إثبات الحكم بل إثبات تنجّز الحكم.

٣- مبنى النهي المولوي عن النقص العمليّ: مفاد دليل الاستصحاب الجري العمليّ على طبق اليقين. فالإشكال المذكور على المسلك الثاني يأتي بعينه على الثالث؛ لأنّ كليهما يتعبد باليقين. غايته أنّ اليقين هناك تنزيليّ وهنا يقين عمليّ.

والتعبد باليقين بلحاظ الجري العمليّ إنّما يكون فيما يقتضي محركية وجرياً عملياً بلحاظه. فلا يفي بما هو خارج عن إطار كاشفيته؛ لأنّ محركية اليقين من شؤون كاشفيته وفي دائرة كاشفيته. فكيف نستطيع أن نفي بإثبات الآثار المباشرة وغير المباشرة؟

الجواب عن الإشكال: عُلِمَ من الجواب في المسلك الثاني أنّ اليقين التعبديّ بموضوع الأثر يكون منجزاً للحكم بضمّ الصغرى إلى الكبرى. ودليل الاستصحاب يفي بإثبات الصغرى. فيصح أن يُقال: اليقين بالحالة السابقة من شؤونها في عالم المحركة والمنجزية نفس الأثر. ودليل الاستصحاب يقول: كلّ ما كان داخلاً في الاقتضاء العملي للمستصحب فأنا أُعبدك به. والمفروض أنّ اليقين بالحالة السابقة يقتضي تنجز الآثار، فتكون الآثار داخلة في دائرة التعبد؛ لأنّ الأثر صار من مقتضيات العمل باليقين بالحالة السابقة. فهو داخل في مقتضيات المستصحب. فيكون دليل الاستصحاب وافياً بإثبات الأثر.

فإن قلت: غاية ما يفي به دليل الاستصحاب: إثبات الاقتضاء العملي لما هو منجز له. والمفروض أنه منجز لطهارة الطعام. أمّا جواز الأكل فليس متنجزًا بطهارة الماء، فلا يكون له تنجيز عمليّ،

قلنا: لا يفهم من لسان دليل جواز أكل الطاهر إلا أنّ تنجز جواز الأكل منوط بثبوت الحكم المأخوذ في موضوعه. والمفروض أنّ الحكم قد ثبت بوصول كبراه وصغراه. وإذا تنجز الأول تنجز الثاني.

فغرضنا من الاستصحاب هو اليقين بالموضوع فقط. وإذا حصل اليقين بالموضوع ترتبت عليه جميع الآثار؛ لحصول اليقين بالصغرى.

ومن هنا يتضح الفرق بين هذين المسلكين وبين المسلك الأول؛ حيث إنّنا في الأول لم نواجه مشكلة في إثبات الآثار وقلنا إنّ التنزيل انحلائيّ. وفي المسلكين الأخيرين لا يمكن التمسك بانحلال التنزيل. فيتوسّل باليقين بتنجز الأثر.

قوله: «وإنّ لم يسر إلى الحكم»:

أي: وإنّ لم يسر اليقين التعبدّيّ إلى الحكم. فإنّ للمكلف يقينًا تعبدّيًّا بموضوع الحكم، وهو عند المصنف كاف في إثبات منجزية الحكم ومعدريّته. وأمّا من يقول إنّ المنجزية والمعدريّة متوقفتان على الفعلية فلا يقين له بالفعلية، وتبقى عنده المشكلة كما هي.

١٧٥ - مقدار ما يثبت بالاستصحاب ٤ - عموم جريان الاستصحاب

١٤٤٢/٥/٤ - السبت

وأما القسم الثاني فلا يثبت بدليل الاستصحاب؛ لأنه إن أُريد إثبات اللوازم العقلية بما هي فقط، فهو غير معقول؛ إذ لا أثر للتعبّد بها بما هي. وإن أُريد إثبات ما لهذه اللوازم من آثارٍ وأحكامٍ شرعيةٍ فلا يساعد عليه دليل الاستصحاب على التقادير الثلاثة المتقدمة؛

أما على الأول فلأنّ التنزيل في جانب المستصحب إنّما يكون بلحاظ الآثار الشرعية، لا اللوازم العقلية - كما تقدم في الحلقة السابقة - [٤٩٣]

وأما على الأخيرين فلأنّ اليقين بالحالة السابقة تعبّداً لا يفيد لتنجز الحكم الشرعي المترتب على اللازم العقلي؛ لأنّ موضوع هذا الحكم هو اللازم العقلي، واليقين التعبّدي بالمستصحب ليس يقيناً تعبّدياً باللازم العقلي.

وعلى هذا الأساس يقال: إنّ الأصل المثبت غير معتبر، بمعنى أنّ الاستصحاب لا تثبت به اللوازم العقلية للمستصحب، ولا الآثار الشرعية لتلك اللوازم.

نعم. إذا كان لنفس الاستصحاب لازم عقلي - كحكم العقل بالمنجّزية مثلاً - فلا شكّ في ترتبه؛ لأنّ الاستصحاب ثابت بالدليل المحرز فتترتب عليه كلّ لوازمه الشرعية والعقلية على السواء.

هذا كله على تقدير عدم ثبوت أماريّة الاستصحاب - كما هو الصحيح على ما عرفت - . وأما لو قيل بأماريّة واستظهرنا من دليل الاستصحاب أنّ اعتبار الحالة السابقة بلحاظ الكاشفية، كان حجة في إثبات اللوازم العقلية للمستصحب وأحكامها أيضاً وفقاً للقانون العام في الإمارات على ما تقدّم سابقاً. [٤٩٤]

### عموم جريان الاستصحاب

بعد ثبوت كبرى الاستصحاب وقع البحث بين المحقّقين في إطلاقها لبعض الحالات. ومن هنا نشأ التفصيل في القول به، ولعلّ أهمّ التفصيلات المعروفة قولان:

أحدهما: ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري من التفصيل بين موارد الشكّ في المقتضي والشكّ في الرفع، والالتزام بجريان الاستصحاب في الثاني دون الأول. ومدرّك المنع من جريانه في الأول أحد وجهين:

الأول: أن يدعى بأنّ دليل الاستصحاب ليس فيه إطلاق لفظي، وإنّما الغيت خصوصية المورد في قوله: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» بقرينة الارتكاز العرفي، وكون الكبرى مسوقةً مساق التعليل الظاهر في الإشارة إلى قاعدة عرفية مركّزة، وليست هي إلّا كبرى الاستصحاب ولما كان المرتكز عرفاً من الاستصحاب لا يشمل موارد الشكّ في المقتضي فالتعميم الحاصل في الدليل بضّم هذا الارتكاز لا يقتضي إطلاقاً أوسع من موارد الشكّ في الرفع.

وهذا البيان يتوقف - كما ترى - على عدم استظهار الإطلاق اللفظي في نفسه، وظهور اللام في كلمتي «اليقين» و «الشك» في الجنس. [٤٩٥]

الثاني: أن يسلم بالإطلاق اللفظي في نفسه ولكن يدعى وجود قرينة متصلة على تقييده، وهي كلمة «النقض» حيث إنها لا تصدق في موارد الشك في المقتضي. وقد تقدم تحقيق الكلام في ذلك في الحلقة السابقة وتوضح أن كلمة «النقض» لا تصلح للتقييد.<sup>١</sup>

### اللوازم غير الشرعية

دليل الاستصحاب - بناء على إفادته كون الاستصحاب أصلاً عملياً - لا يفي بإثبات اللوازم غير الشرعية؛ لأنّ المكلف إذا كان على يقين بحياة ولده وأراد استصحاب حياته لإثبات نبات لحيته الذي هو موضوع وجوب الوفاء بالندر، فإمّا أن يكون غرضه إثبات اللازم العقلي فقط، وإمّا أن يكون غرضه إثبات الأثر الشرعي المترتب على الأثر العقلي - وهو وجوب الوفاء بالندر - . والأوّل غير معقول؛ لانتفاء الركن الرابع من أركان الاستصحاب - أي: وجود الأثر - فيه. فلا يشمل دليل التعبد؛ للغوية.

والثاني يقصر عن إثباته دليل الاستصحاب على جميع المباني الثلاثة؛



أمّا على المبنى الأوّل فلأنّنا تمسكنا فيه بتنزيل المشكوك منزلة المتيقن لتسرية الأثر من المنزلّ عليه إلى المنزلّ. ومن الواضح أنّ دائرة التسرية في الآثار بلحاظ من مختصات المنزلّ. وحيث إنّ التنزيل صادر من المولى، فما يمكن تسريته ما يكون داخلاً في شأن الشارع من حيث إنّّه شارع، ولا معنى للنظر إلى الآثار التي ليست من شأن الشارع. والأثر العقلي المترتب على الأثر الشرعيّ ليس من آثار الشارع من حيث إنّّه شارع فالمستصحب هو حياة الولد. فإنّ كان للحياة أثر شرعيّ ثبت آثاره، ولو بأنّ يكون قد نذر أن يتصدق إنّ كان حيّاً. وإنّ كان للحياة أثر عقليّ ولهذا الأثر العقليّ أثر الشرعيّ، كترتب وجوب الوفاء بالنذر شرعاً على نبات اللحية الذي هو مترتب عقلاً على الحياة. فلا يفي دليل التنزيل بتسرية الأثر غير الشرعيّ. فكما أنّ تسرية الآثار التكوينية للخمّر إلى الفقاع ليس من شأن الشارع بما هو شارع حينما يقول: «الفقاع خمّر»، بل الأحكام الشرعيّة فقط، كذلك لا معنى لسريان أثر نبات اللحية من متيقن الحياة إلى مشكوك الحياة؛ فإنّه ليس من شأن الشارع.

وهكذا في جميع المجالات؛ فإنّ الطبيب حينما يقول: «الليمون بمنزلة البرتقال» يكون تنزيله بالنظر إلى الآثار الصحيّة والطبيّة، لا الكيميائيّة والفيزيائيّة مثلاً. فدليل تنزيل المشكوك منزلة المتيقن لا يفي بإثبات اللازم العقليّ، فلا يفي بإثبات الأثر الشرعيّ المترتب على اللازم العقليّ؛ لأنّ الموضوع غير ثابت. وأمّا على المبنيين الثاني والثالث فغاية ما يستفاد من دليل الاستصحاب هو اليقين التبعديّ بالمستصحب، فيكون المكلف على يقين بالحالة السابقة. وقلنا

إنّ تنجز الأثر الشرعيّ منوط بوصول الكبرى والصغرى. وهذه النكته لا تنفع في موارد اللازم العقليّ؛ لأنّ موضوع الأثر الشرعيّ -وهو وجوب الوفاء بالندر- هو نبات اللحية. فلكي يتنجز لا بد من وجود اليقين التعبديّ باللازم -أي: نبات اللحية-، وغاية ما يقتضيه دليل الاستصحاب على المبنيين الثاني والثالث هو كون المكلف على يقين بالحالة السابقة. فهناك يقين بالمستصحب -وهو حياة الولد-، وهو لا يساوق اليقين التعبديّ باللازم العقليّ؛ لأنّ اليقين بالشيء يقين بلازمه في اليقين التكوينيّ لا اليقين التعبديّ. فليس المكلف على يقين تعبديّ باللازم العقليّ فلا يتنجز وجوب الوفاء بالندر؛ لعدم وصول الصغرى.

وهذه المشكلة لم نواجهها في اللازم الشرعيّ؛ فإنّ كان وجوب الوفاء بالندر مترتباً على حياة الولد كان لنا يقين تعبديّ بحياة الولد. واليقين التعبديّ بحياة الولد وصول للصغرى. والكبرى واصله. فيتنجز الحكم. وهذا الحكم المنتجز يكون موضوعاً للحكم المنتجز الآخر. وأمّا هنا فمصب اليقين هو المستصحب، ولا يقين تعبدًا باللازم العقليّ، فلا يتنقح وصول الصغرى حتى يتنجز الحكم المترتب على اللازم العقليّ.

وكذا فيما إذا كان للمكلف يقين بوجود الكرّ بنحو مفاد "كان" التامة، فالاعتصام مترتب على مفاد "كان" الناقصة، واستصحاب بقاء الكر يوجب اليقين التعبدي بمفاد "كان" التامة، وليس هو مصباً للأثر. ومن كان على

يقين تعبدى بوجود الكر لا دليل على كونه على يقين تعبدى بكريه الماء الموجود. فالصغرى غير واصله، فلا يثبت الاعتصام.

فالأجوبة السابقة لا تفيد حلّ هذه المشكله. هذا هو الفرق بين الأثر الشرعى المترتب على أثر شرعى، وبين الأثر الشرعى المترتب على أثر عقلى.

### حجية لوازم الاستصحاب

ثم فرق بين لوازم المستصحب وبين لوازم الاستصحاب. فالبحت المتقدم حول لوازم المستصحب - كلازم حياة الولد الذي هو نبات اللحية - . وقلنا إنّ دليل الاستصحاب لا يفي بإثبات اللوازم غير العقلية للمستصحب. وأمّا لازم الاستصحاب نفسه - وهو حكم الشارع تعبدًا باليقين أو المتيقن - فيفي به دليل الحجية؛ لأنّ الاستصحاب حكم شرعى ثبت بدليل الاستصحاب. فهناك أمانة دلّت على الاستصحاب، ولوازم الأمانة حجة. فيكون حاله كحال ما إذا أخبرنا الثقة بوجود كـ، وكان لازم وجود الكـ كـريّة الموجود، دخل في لوازم الأمانات. والاستصحاب كوجود الكـ الذي أخبر به الثقة. فلوازم الاستصحاب تكون من لوازم ما قامت عليه الأمانة ولازم الأمانات حجة.

ولهذا يُقال: لازم حكم الشارع بالاستصحاب حكم العقل بالمنجزة والمعدّية. وهما من اللوازم العقلية لنفس الاستصحاب، ولا شكّ في ترتبه.

وقد ذكرنا تطبيقات لازم الاستصحاب في الكفاية - كالواسطة الجليلة والواسطة الخفية - . ولم يتعرض المصنف لذلك هنا.

## عموم جريان الاستصحاب

أشار الشيخ الأعظم إلى أحد عشر تفصيل في حجية الاستصحاب، وبحث المصنف تفصيلين أساسيين من بينها:

١ - التفصيل بين الشك في المقتضي وبين الشك في الرفع

٢ - التفصيل بين الشبهات الحكمية وبين الشبهات الموضوعية

### **التفصيل بين الشك في المقتضي وبين الشك في الرفع**

تارة تكون للمستصحب قابلية للبقاء بحد ذاته بحيث إذا حُلِّي ونفسه لبقِي، ولم يرتفع إلا بوجود الرفع، كالحديث؛ فإنه متى حصل يبقى، وكذا الطهارة. فيكون الشك في بقائها من جهة الشك في الرفع، لا من جهة الشك في المقتضي.

وأخرى لا تكون له قابلية للبقاء. فيكون الشك من الشك في نفس القابلية. كما إذا كانت حياة الذبابة متراوحة بين ثلاثة أيام وبين عشرة أيام، وبعد خمسة أيام شكنا في حياتها؛ فإنَّ الشكَّ شكَّ في المقتضي لا في الرفع. وهكذا الشك في بقاء الشمعة، والشك في حياة الولد من جهة الشك في القابلية؛ فإنَّ عمر الإنسان محدّد عادةً إلى حدّ. فبعد مرور تسعين سنة مثلاً نشك في بقاءه حيّاً من جهة الشك في قابليّته للحياة، لا لأجل الشك في أنّ السفينة التي كان فيها قد غرقت.

فالشيء الواحد قد يكون الشك فيه من جهة الشك في المقتضي وقد يكون من جهة الشك في الرفع.

فلا إشكال في جريان الاستصحاب في الشكّ في الرفع - كما إذا شكّ في الطهارة بسبب الشكّ في حصول الحدث-. وإنّما الإشكال في جريان الاستصحاب في الشكّ في المقتضي؛ فذهب الشيخ الأعظم وبتبعه جمع إلى عدم جريان الاستصحاب في موارد الشكّ في المقتضي. ولل منع عنه وجهان: ١- قصور إطلاق دليل الاستصحاب ببيان أنّ واجهنا مشكلة في تعميمه مع وروده في موارد خاصّة. فإذا قلنا بأنّ دليل الاستصحاب ليس فيه دالّ لفظيّ يدلّ على العموم والإطلاق فإنّ اللام في قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» محتملة للعهد، وإنّما استطعنا أن نلغي خصوصيّة المورد -وهي الطهارة- بالتمسك بالإحالة في التعليل على الارتكاز العقلانيّ. وإذا رجعنا إلى الارتكاز الذي هو عمدة الدليل على التعميم لم يُفد أكثر من التعميم إلى الشكّ في الرفع؛ لأنّ وجود مرتكز على الاستصحاب في الشكّ في المقتضي غير مُحَرَّز.

والمفروض أنّ دليل الاستصحاب إحالة على المرتكز، فلا بد من تحديده بحدود المرتكز.

وهذا الوجه مبني على عدم وجود الإطلاق. وأمّا إنّ استظهرنا الإطلاق بطريق ظهور اللام في الجنس، فلا يتمّ. وقد تقدّم البحث أنّنا نستظهر كون اللام للجنس لو لمثل سياق التعليل.

ولكن يمكن التعليق بأنّنا لا نستظهر الإطلاق حتى على تقدير كون اللام للجنس؛ لأنّ الاستصحاب إحالة إلى المرتكز، فيتحدد بحدود المرتكز. وليس

تأسيسًا لكبرى ليكفي إطلاقها. ولا يُحرز شمول المرتكز للشك في المقتضي.  
فيتحدد الاستصحاب بحدوده.

اللهم إلا أن يُدعى توسعة الشارع في دائرة التعبد والإمضاء. فهو يُحيل على المرتكز لأصل البناء على الاستصحاب. ولكن الكبرى واسعة. فنلاحظ ما استعمله الشارع في دليل الإمضاء. والمفروض أن اللسان كبروي، والتوسعة بيد الشارع. والإحالة على المرتكز لتبرير ما استغربه زرارة لا ينافي التوسعة. وينبه إليه أن مورد صحيحة زرارة الأولى مورد قيام منشأ عقلائي على الخلاف؛ حيث حُرِّك بجانبه شيء وهو لا يعلم؛ فإنه منشأ على عدم بقاء الطهارة. مع أن المرتكز لا يبني على الاستصحاب مع قيام منشأ عقلائي على الخلاف. فالغرض من الإحالة أصل جريان الاستصحاب، لا تفاصيله وحدوده. فدليل التعبد واسع. ولا قرينة فيه على كونه ممضيًا للمرتكز بحدوده. فجذور المسألة عقلائية وتفصيلها من الشارع.

راجع كلام المصنف في تقريراته.

٢- النهي عن النقض أسند في دليل الاستصحاب إلى اليقين، وإسناد النهي إلى النقض إنما يصدق إن كان للشيء بقاء واستحكام، فيقال: «لا تنقضه». وأما إن كان الشيء غير ذي استحكام فهو منتقض في نفسه، ولا يصح النهي عن نقضه عرفًا. فإن كان لنا غزل مُحكم صحَّ أن يُقال: «لا تنقضه» وإن لم يكن مُحكمًا لم يصحَّ أن يُقال فيه ذلك.

ففي موارد الشكّ في الرفع يكون المستصحب مستحكماً وقابلاً للبقاء،  
فيُقال: «لا تنقضه» وفي موارد الشكّ في المقتضي فالمستصحب فيه قصور  
وعدم استحكام.

هذا ما ذكره الشيخ في الرسائل.

ولكن قد يُقال كلمة "النقض" لا تصلح للتقييد؛ فإنّها تارة تُسند إلى  
المستصحب المتيقن وأخرى إلى اليقين. فإنّ كان مسنداً إلى المتيقن أمكن  
التفصيل. وإنّ كان مسنداً إلى اليقين فهو له استحكام على كلّ حال.

التفصيل بين

قوله: «كان حجةً في إثبات اللوازم العقلية»:

خلافًا للسيد الخوئي؛ حيث أنكر حجية لوازمها.

١٧٦- عموم جريان الاستصحاب ٢

١٤٤٢/٥/٥ - الأحد

والقول الآخر: ما ذهب إليه السيّد الأستاذ من عدم جريان الاستصحاب في  
الشبهات الحكمية واختصاصه بالشبهات الموضوعية، وذلك - بعد الاعتراف  
بإطلاق دليل الاستصحاب في نفسه لكلا القسمين من الشبهات - بدعوى

أنّ عدم جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية ينشأ من التعارض بين استصحاب المجمعول واستصحاب عدم الجعل.

وتوضيح ذلك أنّ الحكم الشرعي - كما تقدّم في محلّه - ينحلّ إلى جعلٍ ومجمعول، والشكّ فيه تارةً يكون مصبّه الجعل، وأخرى يكون مصبّه المجمعول.

فالنحو الأول من الشكّ يعني أنّ الجعل قد تعلّق بحكمٍ محدّدٍ واضحٍ بكلّ ما له دخل فيه من الخصوصيات، غير أنّ المكلف يشكّ في بقاء نفس الجعل ويحتمل أنّ المولى ألغاه ورفع يده عنه، وهذا هو النسخ بالمعنى الحقيقي في عالم الجعل. [٤٩٦]

والنحو الثاني من الشكّ يعني أنّ الجعل ثابت ولا يحتمل نسخه، غير أنّ الشكّ في مجعوله والحكم المنشأ به، فلا يعلم - مثلاً - هل أنّ المولى جعل النجاسة على الماء المتغيّر حتّى إذا زال تغيّره من قبل نفسه؟ أو جعل النجاسة منوطاً بفترة التغيّر الفعلي؟ فالمجمعول مردّد بين فترةٍ طويلةٍ وفترةٍ قصيرة.

وكلّما كان المجمعول مردّداً كذلك كان الجعل مردّداً لا محالة بين الأقلّ والأكثر؛ لأنّ جعل النجاسة للفترة القصيرة معلوم وجعل النجاسة للفترة الإضافية مشكوك.

ففي النحو الأول من الشكّ - إذا كان ممكناً - يجري استصحاب بقاء الجعل.



وأما في النحو الثاني من الشكّ فيوجد استصحابان متعارضان: أحدهما استصحاب بقاء المَجْعُول، أي بقاء النجاسة في الماء بعد زوال التغيّر مثلاً؛ لأنّها معلومة حدوثاً ومشكوكة بقاءً، والآخر استصحاب عدم جعل الزائد، أي عدم جعل نجاسة الفترة الإضافية مثلاً؛ لِمَا أوضحناه من أنّ تردّد المَجْعُول يساوق الشكّ في الجعل الزائد. وهذان الاستصحابان يسقطان بالمعارضة، فلا يجري استصحاب الحكم في الشبهات الحكمية.

ولكي نعرف الجواب على شبهة المعارضة هذه ينبغي أن نفهم كيف يجري استصحاب المَجْعُول في الشبهة الحكمية بحدّ ذاته؟ قبل أن نصل إلى دعوى معارضته بغيره. فنقول إنّ استصحاب المَجْعُول نحوان:

أحدهما: استصحاب المَجْعُول الفعلي التابع لفعلية موضوعه المقدّر الوجود في جعله، وهو لا يتحقّق ولا يتّصف باليقين بالحدوث والشكّ في البقاء إلّا بعد تحقّق موضوعه خارجاً، فنجاسة الماء المتغيّر لا تكون فعليّة إلّا بعد وجود ماءٍ [٤٩٧] متغيّر بالفعل، ولا تتّصف بالشكّ في البقاء إلّا بعد أن يزول التغيّر عن الماء فعلاً، وحينئذٍ يجري استصحاب النجاسة الفعلية.

واستصحاب المَجْعُول بهذا المعنى يتوقّف جريانه - كما ترى - على وجود الموضوع، وهذا يعني أنّه لا يجري بمجرد افتراض المسألة على وجه كليّ والالتفات إلى حكم الشارع بنجاسة الماء المتغيّر. ويقضي ذلك بأنّ إجراء الاستصحاب من شأن المكلف المبتلى بالواقعة خارجاً، لا من شأن المجتهد

الذي يستنبط حكمها على وجهٍ كليّ، فالمجتهد يفتيه بجرّان الاستصحاب في حقّه عند تمامية الأركان، لا أنّ المجتهد يجريه ويفتي المكلف بمفاده.

والنحو الآخر لاستصحاب المجمعول هو: إجراء الاستصحاب في المجمعول الكليّ على نحوٍ تتمّ أركانه بمجرد التفات الفقيه إلى حكم الشارع بنجاسة الماء المتغيّر وشكّه في شمول هذه النجاسة لفترة ما بعد زوال التغيّر، وعلى هذا الأساس يجري الاستصحاب بدون توقّفٍ على وجود الموضوع خارجًا. ومن هنا كان بإمكان المجتهد إجراؤه والاستناد إليه في إفتاء المكلف بمضمونه.

ولا شكّ في انعقاد بناء الفقهاء والارتكاز العرفي على استفادة هذا النحو من استصحاب المجمعول من دليل الاستصحاب.

غير أنّه قد يستشكل في النحو المذكور بدعوى أنّ المجمعول الفعلي التابع لوجود موضوعه له حدوث وبقاء تبعًا لموضوعه، وأمّا المجمعول الكليّ فليس له حدوث وبقاء، بل تمام حصصه ثابتة ثبوتًا عرضيًا آنيا بنفس الجعل بلا تقدّم وتأخّرٍ زمنيّ، وهذا يعني أنّا كلّما لاحظنا المجمعول على نهجٍ كليّ لم يكن هناك يقين بالحدوث وشكّ في البقاء ليجري الاستصحاب. فأركان الاستصحاب إنّما تتمّ في المجمعول بالنحو الأول، لا الثاني. [٤٩٨]

وقد أشرنا سابقًا إلى هذا الاستشكال وعلّقنا عليه بما يوحي بإجراء استصحاب المجمعول على النحو الأول، غير أنّ هذا كان تعليقًا مؤقتًا إلى أن يحين الوقت المناسب.<sup>١</sup>

### التفصيل بين الشبهات الحكمية وبين الشبهات الموضوعيّة:

اختار المحقق النراقي هذا التفصيلي، ولم يختره أحد من الأعلام بعده إلى أن جاء السيد الخوئي، ولكن لنكتة أخرى؛

فإنّ النراقي لم يقبل جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية لقصور دليل الاستصحاب؛ لوروده في الشبهات الموضوعيّة وعدم إحراز شموله للشبهات الحكميّة بالتعليل الموجود فيه.

والسيد الخوئي يرى تامة إطلاق دليل الاستصحاب لشمول الشبهات الحكمية من دون قصور في اللسان وفي التعليل، ولكنّه يرى المعارضة في موارد الشبهة الحكمية، وتكمن هذه المعارضة بين استصحاب عدم سعة الجعل وبين استصحاب بقاء فعلية الجعل -أي: فعلية المجمعول-.

فإنّ كان لنا ماء تغيّر بالنجاسة، وزال تغيّره من قبل نفسه، فشككنا في نجاسته بعد زوال التغيّر من جهة الشكّ في الحكم، بمعنى الشكّ في أنّ التغيّر علة حدوثيّة للنجاسة من دون إناطته بالنجاسة بالتغيّر بقاء؟ أم علة بقائيّة تدور

النجاسة مداره؟ أفيكون المنشأ مختصاً بما فيه صفة التغيّر؟ فيدور المنشأ بين الحصة الواسعة وبين الحصة الضيقة.

فإنّما نستصحب عدم جعل النجاسة لتلك الحصة المشكوكة، أي: عدم سعة المنشأ. وهذا يقتضي الحكم بالطهارة؛ لعدم جعل النجاسة.

وإنّما نستصحب فعليّة المجعول؛ للشكّ في بقاء فعليّة النجاسة عند الشكّ في بقاءه.

فيحصل التعارض بين استصحاب عدم سعة الجعل وبين استصحاب عدم فعليّة النجاسة.

والسيد الخوئيّ قال في أكثر كلماته بحصول التعارض المستقر وتساقط الاستصحابين والرجوع إلى أصالة الطهارة. وفي بعض عباراته قال بتقديم استصحاب عدم سعة الجعل على استصحاب بقاء الجعل<sup>١</sup>؛ فإنّ الشكّ في سعة الجعل سبب في الشكّ في بقاء فعليّة المجعول، فاستصحاب عدم سعة الجعل حاكم على استصحاب بقاء المجعول.

فيأتي البحث في أنّ الطهارة مجعولة؟ فنثبت الطهارة إلى أصالة الطهارة بعد استصحاب عدم جعل النجاسة. أم هي مجرد عدم جعل النجاسة؟ فلا حاجة إلى جعل الطهارة.

فسواء قلنا بالحكومة أم قلنا بأنّ السببية غير شرعيّة، المهم أنّ هنا تعارضاً.

وتعميق البحث بأنّ الشكّ في الشبهة الحكميّة يتصوّر على نحوين:

---

<sup>١</sup> مباني العروة: النكاح: ج ١: ص ١٩٢

النحو الأول: ما يكون الشكّ فيه شكّاً في النسخ الحقيقيّ، كما إذا لم يكن شكّ في المنشأ والمجْعول في وعاء التشريع، كأنّ يعلم بأنّ التغيّر حيثيّة تعليليّة يُنْاط بها حكم النجاسة حدوثاً وبقاءً، إلّا أنّ الشكّ متمحّض في أنّ الشارع هل ألغى الجعل؟ فالشكّ في النسخ بما له من معنى حقيقيّ -وهو إلغاء الحكم من وعاء التشريع-. فنُجري استصحاب بقاء الجعل؛ فإنّ إزالة الجعل أمر حادث مسبوق بعدمه، وهو استصحاب عدم النسخ. ولكنّ النسخ بمعناه الحقيقيّ غير معقول؛ فلا معنى لجعل الحكم ثمّ إلغائه؛ إذ هو خلاف الحكمة. نعم. لنا نسخ مجازيّ، وهو أنّ يُبرز الشارع الحكم الضيقّ جعلاً كحكم واسع؛ لنكته عقلائيّة. فهو انتهاء لأمد الجعل ومرجعه إلى تقيّد أزمانيّ.

وعلى أيّ حال يجري استصحاب عدم النسخ.

النحو الثاني: ما يكون الشكّ فيه شكّاً في حدود المنشأ: أهو الحصص الضيقة؟ أم الحصص الواسعة؟ فيجري استصحاب عدم سعة الجعل. والمجْعول عين الجعل، والمعتبر عين الاعتبار. ولكنه يعارض باستصحاب بقاء المجْعول.

**الجواب عن التفصيل:**

للجواب عن هذا التفصيل لا بد من تنقيح كيفية جريان الاستصحاب في المنشأ بغضّ النظر عن معارضته للفعليّة:

تارة نلاحظ المجْعول بالمعنى الأعم صفةً للأمر الخارجيّ وبلحاظ عالم الخارج، وأخرى نلاحظه لا بما هو كذلك.

فإذا لاحظنا المفعول بهذا المعنى بما هو صفة للموضوع الخارجي، كان هو المعبر عنه بالفعلية. وتوقف إجراء استصحابه على تحقق الموضوع في الخارج وتحقيق شروط الحكم، بأن نجد ماء في الخارج وقد تغير فعلاً. فنقول: هذا الماء الخارجي المتغير نجس فعلاً. فصارت النجاسة المنشأة صفة للماء المتغير فعلاً في عالم الخارج. وهذا المعبر عنه باستصحاب المفعول بالمعنى الاصطلاحي الذي لا يحصل إلا بعد تحقق الموضوع خارجاً.

فنفرض أن لنا ماء في الخارج قد تغير فعلاً وحصلت النجاسة، وبعد ساعات زال التغير، فشككنا في بقاء النجاسة الفعلية. فيجري استصحاب النجاسة الفعلية. ومن الواضح أنه يتوقف على وجود الموضوع في الخارج. ولا يجري الاستصحاب بمجرد افتراض موضوع في الخارج من دون وجوده فعلاً. وهذا النحو من الاستصحاب المتوقف على ما ذكر من موارد ابتلاء نفس المكلف. فالذي يُجري الاستصحاب المكلف المبتلى بالواقعة خارجاً. ولا علاقة للمجتهد بذلك؛ إذ شأنه استنباط الحكم الشرعي على الوجه الكلي. وأركان الاستصحاب لم تتم عنده؛ إذ لا يقين سابقاً ولا شك لاحقاً له.

وإذا لاحظنا المفعول لا بما هو ثقة للزمر الخارجي، بل المفعول التقديري أو الكلي، بأن يفترض المجتهد مسألة بوجه كلي، فيقول: إن كان هناك ماء في الخارج وتغير بالنجاسة وزال تغيره من قبل نفسه، فما هو الحكم؟ فبعدما يفترض المجتهد المسألة ويفرض وجود الموضوع في الخارج، يُجري الاستصحاب. فهناك ماء مفترض النجاسة في الساعة الأولى بحصول التغير، وشك بعد زوال

التغيّر في بقاء النجاسة. فيستصحب بقاء النجاسة ويُفتي بالنجاسة، ويُفتي بمفاد الاستصحاب، وإن لم يوجد موضوع في الخارج. لا أنّه ينقل كُبرى الاستصحاب إلى العامي، والعامي هو الذي يُجري الاستصحاب. ولا إشكال في وجود ارتكاز فقهيّ عرفيّ على صحّة إجراء الاستصحاب بلحاظ المجعول الكلّي التقديريّ. ولم نجد أحدًا توقف فيه بدعوى عدم وجود الموضوع في الخارج مثلاً.

يأتي بيان إشكال المحقق العراقيّ في الاستصحاب التقديريّ.<sup>١</sup>

قوله: «ينحلّ إلى جعل ومجعول»:

الحكم ينحلّ إلى الجعل والمجعول بمعنى الفعلية.

والمراد بالمجعول في قوله الآتي: «وأخرى يكون مصبّه المجعول» معناه اللغويّ، أي: المنشأ.

فلا بدّ من إرجاع الضمير في: «والشكّ فيه» إلى خصوص الجعل. وهذا يتضح من عباراته الآتية.

قوله: «وكلما كان المجعول مرددًا» إلى آخره:

وهكذا جميع الأمور الاعتباريّة، فنشكّ في أنّ الوقف اعتُبر لفترة طويلة؟ أم قصيرة؟

قوله: «يجري استصحاب بقاء الجعل»:

لا نواجه في موارد الشكّ في النسخ استصحابين متعارضين. وإنما المشكلة في المنشأ.

ففي موارد الشكّ في النسخ يتصوّر استصحاب بقاء المجعول وبقاء الجعل، ولكن لا يحصل بينهما تعارض. فلا مشكلة بلحاظ النسخ.

قوله: «أحدهما استصحاب بقاء المجعول»:

المجعول هنا بمعنى الفعلية.

قوله: «تردّد المجعول يساق الشكّ»:

المجعول بمعناه اللغوي.

قوله: «استصحاب المجعول نحوان»:

المجعول هنا بالمعنى الأعمّ.



وأما الصحيح في الجواب فهو أنّ المَجْعُول الكَلِّي -وهو نجاسة الماء المتغيّر مثلاً- يمكن أن ينظر اليه بنظرين: أحدهما النظر اليه بما هو أمر ذهنيّ مَجْعُول في افق الاعتبار، والآخر النظر اليه بما هو صفة للماء الخارجي، فهو بالحمل الشائع أمر ذهني، وبالحمل الأوّلي صفة للماء الخارجي. وبالنظر الأول ليس له حدوث وبقاء؛ لأنّه موجود بتمام حصصه بالجعل في آنٍ واحد، وبالنظر الثاني له حدوث وبقاء. وحيث إنّ هذا النظر هو النظر العرفي في مقام تطبيق دليل الاستصحاب فيجري استصحاب المَجْعُول بالنحو الثاني لتمامية أركانه. إذا اتّضح ذلك فنقول لشبهة المعارضة بأنّه في تطبيق دليل الاستصحاب على الحكم الكَلِّي في الشبهة الحكمية لا يعقل تحكيم كلا النظرين؛ لتهافتهما، فإن سلّم بالأخذ بالنظر الثاني تعيّن إجراء استصحاب المَجْعُول، ولم يجر استصحاب عدم الجعل الزائد، إذ بهذا النظر لا نرى جعلاً ومَجْعُولاً ولا أمراً ذهنيّاً، بل صفةً لأمرٍ خارجيّ لها حدوث وبقاء.

وإن ادّعي الأخذ بالنظر الأول فاستصحاب المَجْعُول بالنحو الثاني الذي يكون من شأن المجتهد إجراؤه لا يجري في نفسه، لا أنّه يسقط بالمعارضة.

إن قيل: لما ذا لا نحكم كلا النظريين ونلتزم بإجراء استصحاب عدم الجعل الزائد تحكيماً للنظر الأول في تطبيق دليل الاستصحاب، وإجراء استصحاب [٤٩٩] المجمعول تحكيماً للنظر الثاني، ويتعارض الاستصحابان؟

كان الجواب أنّ: التعارض لا نواجهه ابتداءً في مرحلة إجراء الاستصحاب بعد الفراغ عن تحكيم كلا النظريين، وإنما نواجهه في مرتبة أسبق، أي في مرحلة تحكيم هذين النظريين، فإنّهما لتهافتهما ينفي كلّ منهما ما يثبت الآخر من الشكّ في البقاء.

ومع تهافت النظريين في نفسيهما يستحيل تحكيمهما معاً على دليل الاستصحاب لكي تنتهي النوبة إلى التعارض بين الاستصحابين، بل لا بدّ من جري الدليل على أحد النظريين، وهو النظر الذي يساعد عليه العرف خاصّة.<sup>١</sup>

استصحاب المجمعول تارة يكون الملحوظ فيه المجمعول الفعلي المتوقف على تحقق الموضوع في الخارج، وأخرى يكون الملحوظ فيه المجمعول الكلي التقديري، بأن يفرض موضوع - كالماء المتغيّر - في الخارج، من دون توقف على موضوع خارجي قد تغيّر. واستفادة هذا النحو من الاستصحاب عليه البناء الفقهي والارتكاز العرفي.

نواجه مشكلة وهي أنا إذا لاحظنا المفعول الكليّ لم يكن له حدوث وبقاء، بل تمام حصصه ثابتة ثبوتاً عرضياً آنياً بنفس الجعل. فكيف يوجّه إجراء الاستصحاب مع عدم الشكّ في البقاء؟

والجواب عنها بأنّ المفعول الكليّ التقديري يُنظر إليه بلحاظين:

١ - اللحاظ بما هو موجود في وعاء الاعتبار بمعنى أنّ نلاحظه بالحمل الشائع، أي: نلاحظه بما هو وجود ذو تقرر في وعاء الاعتبار، وهو بهذا اللحاظ يُنظر إليه بالنظر الاستقلاليّ الذاتيّ. وبهذا اللحاظ يكون أمراً ذهنيّاً؛ لأنّ الحكم الشرعيّ أمر ذهني متوقف على معروض ذهنيّ. فحقيقته أنّه من الأمور الذهنيّة.

٢ - اللحاظ بما هو مرآة عن وصف خارجيّ. فيُلحظ عالم الاتصاف. فيُقال: هذه النجاسة من الأوصاف الخارجيّة للماء الخارجيّ» مثل الأعراض الخارجيّة - كالسواد والقيام-. فلا نلاحظ نجاسة الماء بما هو موجود في أفق الاعتبار، بل بما هو طريق إلى وصف خارجيّ. وهو المسمى باللحاظ الأوّل.

وهذان اللحاظان موجودان في جميع الأعراض، فالسواد تارة يُلحظ بما هو موجود في وعاء الذهن. فيكون اللحاظ بالحمل الشائع. وأخرى يُلحظ بما هو مرآة عن السواد الخارجيّ. فيكون اللحاظ بالحمل الأوّل. والأحكام الشرعيّة كالأعراض الحقيقيّة لها هذان اللحاظان.

وإن شئت قلت - كما عبّر بعض الأعلام-: الحكم الشرعيّ له ارتباطان: ارتباط بمعروضه وارتباط بموصوفه. وتارة نلاحظ عالم العروض وأخرى عالم الاتصاف.

١- ارتباط بمعروضه. فإذا لاحظنا الحكم من حيث علاقته بمعروضه كان ذهنيًا واحتاج إلى معروض ذهنيّ. وبهذا النظر نلاحظ الحكم بما هو أمر ذهنيّ ومجموع في أفق الاعتبار. وهذه نظرة تدقيّة بالحمل الشائع لواقع هذا الحكم.

٢- ارتباط بموصوفه بحيث يصلح أن يكون صفة. فالصورة بما هي صورة لا توصف بأنّها نجسة. فلحاظ هذا الحكم من حيث عالم الخارج. فما هو ظرف الاتصاف هو الخارج. فيقال: هذا الماء نجس.

ولهذا قلنا إنّ العروض ذهني والاتصاف خارجيّ.

وقد ذكرنا أنّ المصنف يعبر عن لحاظ واقع الشيء بـ "الحمل الشائع" أو "النظر التدقيّ" أو "النظر الفاحص". ويعبّر عن الحكم بلحاظ كونه وصفًا للخارج بـ "الحمل الأوّل" و "النظر البدويّ".

وقد أشرنا في أوّل الكتاب إلى أنّه قد يُقال: هذا الإطلاق ليس على وفق إطلاق أهل المنطق؛ إذ أهل المنطق يعبرون بالحمل الأوّل عن لحاظ الصورة بما هي صورة فيقال: «الإنسان بالحمل الأوّل نوع». وبالحمل الشائع عن لحاظ الصورة بما مرآة كاشفة عن مصاديقها فيقال: «الإنسان بالحمل الشائع يمشي». فالمناسب في المقام أن يُقال: الحكم الشرعيّ إذا لوحظ بما هو في

الذهن فهو بالحمل الأوّليّ. وإذا لوحظ بما هو مرآة عن الخارج فهو بالحمل الشائع. والمصنف عكس إطلاقه.

وذكرنا أيضًا في محله أنّ هذا الإطلاق قد يتوافق مع إطلاق أهل المنطق؛ لأنّ المقصود بالحمل الشائع: واقع الشيء وسنخ وجوده. ففي الحمل الشائع ننظر إلى واقعيّة الشيء وسنخ وجوده. فيقال: هذا سنخ وجوده أنّه أمر ذهنيّ. فيقال: الحكم اعتبار، ووجود هذا الاعتبار بما هو صورة ذهنيّة. فيكون واقع وجوده أنّه صورة ذهنيّة. فيقال: الحكم بالحمل الشائع صورة ذهنية موجودة في أفق الاعتبار. ويعبر عنه بالنظر الفاحص والتدقيقي؛ لأنّه نظر إلى حقيقته. وإذا نظرنا لا إلى حقيقته كان الحمل أوليًّا. فيكون الحكم وصفًا خارجيًا للموضوع في الخارج.

فعندما يُقال: «شريك الباري بالحمل الشائع أهو موجود؟» يُراد واقعه. فتبيّن أنّ المجعول الكلّي -وهو الحكم المنشأ- له لحاظ في نفسه وهو بالحمل الشائع فيكون أمرًا ذهنيًا، وله لحاظ مرآتيّ وهو بالحمل الأوّليّ، فيكون وصفًا خارجيًا.

وحينئذ يُقال: إذا لوحظ بما هو أمر ذهني وقطعنا علقته بموصوفه لم يوجد لنا شكّ في بقاءه؛ إذ عُلقته بالخارج مقطوعة. فيأتي إشكال المحقق العراقيّ؛ إذ لا يُرى بهذا اللحاظ للمجعول حدوث وبقاء. بل كل الحصص مجعولة بجعل دفعيّ بلا تقدّم وتأخّر. فلا يقين بالحدوث ولا شكّ في البقاء.

وإذا لوحظ بما هو وصف خارجي وله ارتباط بموصوفه. فنقول: لنا ماء مقدّر الوجود، فُرض تغييره وزوال تغييره، فنشكّ في بقاء ذاك الوصف. فبهذا اللحاظ له حدوث وله بقاء؛ لأنّ الاتصاف في الخارج من الأمور التدريجيّة. وحيثية الاتصاف تبرّر لنا الشكّ في بقاء المفعول. فهو كالحرارة التي عرضت على الحديد، ثم شككنا في بقائها. فلا مانع من وجود يقين بحدوثها وشكّ في بقائها.

ومن هنا يتبين أنّ ما ذكر هنا يختلف عمّا ذكر في الركن الثاني في جواب الإشكال؛ فإنّ الكلام هناك يوحي أنّ الاستصحاب إنّما يجري بلحاظ عالم المفعول بمعنى عالم المفعول الفعليّ. فيكون مجرى الاستصحاب عالم المفعول الفعليّ، لا الكليّ التقديريّ. وهو من شأن العاميّ لا المجتهد. والآن قلنا أنّ مجرى الاستصحاب في الشبهة الحكميّة بلحاظ عالم المنشأ هو المفعول الكليّ التقديريّ بالحمل الأوّل - أي: بالنظر المرآتيّ -.

وهذا الاستصحاب بهذا اللحاظ استصحاب في المفعول الكليّ التقديريّ بالحمل الأوّل.

### نظر العرف إلى الحكم:

قد عرفت أنّ للحكم نظرين ولحاظين. فما هو النظر العرفيّ؟ أهو النظر الاستقلاليّ التدقيقيّ الفاحص بقطع علته عن الخارج؟ أم النظر المرآتيّ المشيريّ بما هو وصف للمعروض الكليّ في الخارج؟ لا شكّ في أنّه الأوّل. وهذه طبيعة جميع الصور؛ فإنّ الأمر الذهنيّ عادة يُنظر إليها بما هي مشيرة لا

باللحاظ الموضوعي الاستقلالي. فلا نلاحظ الحكم بما هو أمر ذهني بغض النظر عن عالم الاتصاف.

والشاهد على ذلك أنّ الشارع إذا قال: «يجب الحج على المستطيع» نقول: المستطيع ممن يجب عليه الحج. وهو بالنظر الأولي المرآتي.

والشاهد عليه أيضاً أنّ الارتكاز العرفي والبناء الفقهي على جريان الاستصحاب عند المجتهد بغض النظر عن وجود موضوع في الخارج. مع أنّ الحكم بالحمل الشائع لا يجري فيه الاستصحاب؛ لعدم الشك في البقاء.

وحيث إنّ دليل الاستصحاب مُلقًى إلى العرف، والعرف يقول: إذا لم نبين على نجاسة الماء الزائل عنه التغيّر يكون مصداقاً لنقض اليقين بالشك. فالعرف يرى شمول دليل الاستصحاب للمورد، وإن لم يكن لنا بالنظر الدقيق الفاحص شك في البقاء.

وليس هذا تسامحاً في تطبيق دليل الاستصحاب بعد الفراغ من تحكيم صدقه. بل هو في إطار تحكيم صدق العنوان. والمدار في صدق العنوان على النظر العرفي. فالحكمّ النظر الثاني، فيجري الاستصحاب.

فتبين أنّه يمكن إجراء الاستصحاب في المجعول الكلي لكن بالنظر الأولي وبما هو وصف للأمر الخارجي.

إذا اتضح ذلك نرجع إلى الاعتراض الذي ذكره السيد الخوئي، وهو إشكال المعارضة:

دليل الاستصحاب أخذ فيه عنوان «لا تنقض اليقين بالشك» وقلنا إنّ كون المورد من هذه الموارد يتوقف على الصدق بحسب النظر العرفي. ولا يمكن تحكيم كلا النظيرين فيه؛ لتهافتهما؛ فإنّ أحدهما استقلاليّ ودفعي، والآخر مرآتي وتدرجيّ. ولذا يوجد شك في البقاء باللحاظ المرآتي دون الاستقلاليّ. والعرف يحكّم في مورد الشبهة الحكميّة عند تطبيق دليل الاستصحاب النظر المرآتي. وبه يندفع إشكال المعارضة؛ لأنّه إنّما يأتي بعد الفراغ عن إطلاق دليل الاستصحاب ليكون مقتضي جريانه في استصحاب بقاء المجعول ثابتًا في حدّ ذاته، ومقتضي جريانه في استصحاب بقاء عدم الجعل الزائد ثابتًا في حدّ ذاته. ولكن الاستصحابين لا يجتمعان ليتعارضا؛ فإنّ استصحاب عدم الجعل الزائد لحاظ للحكم بما هو أمر ذهنيّ، واستصحاب بقاء المجعول لحاظ للحكم بما هو وصف خارجيّ.

فالسيد الخوئي حكّم كلا النظيرين وأجرى الاستصحاب فحصلت المشكلة. وقد عرفت عدم إمكان تحكيم النظيرين عند تلقي دليل الاستصحاب. بل إمّا أنّ نحكّم النظر إلى الحكم بالحمل الشائع فلا يجري إلا استصحاب عدم الجعل الزائد، وإمّا أنّ نحكّم النظر إلى الحكم بالحمل الأوّل فلا يجري إلا استصحاب بقاء المجعول.

وحيث إنّ الصحيح النظر إلى عالم الاتصاف، لا نواجه مشكلة، ولا نجري إلا استصحاب بقاء المجعول الكلي التقديريّ.



فالمجتهد يقول: هناك موضوع كليّ مفروض، ونشكّ في بقاء حكمه الكليّ.  
فنستصحبه.

ولعلّ هذا الارتكاز هو سبب عدم إجراء أحد من الأصحاب استصحاب  
عدم الجعل الزائد.

وقد يورد على هذا البيان:

إذا كان المناط في جريان الاستصحاب النظر العرفيّ، ولم يلحظ النظر العرفي  
الحكم بالحمل الشائع بل بالحمل الأوّليّ، وبناء عليه لا تجري استصحاب عدم  
سعة الجعل. فكيف تجرون استصحاب عدم جعل الوجوب؟ مع أنّه منوط  
بالحكم بلحاظ الحمل الشائع. وكيف تجرون استصحاب عدم النسخ؟ مع أنّه  
لا يقين سابقًا بالنظر العرفيّ.

هذا إشكال سجّله بعض تلامذة المصنف عليه في هامش البحوث. فتأمّل:  
أيرد؟ أم يمكن دفعه؟

١٧٨- عموم جريان الاستصحاب ٤

١٤٤٢/٥/٦ - الاثنين (ملحق)

### مستثنيات المعارضة:

انتهينا في البحث السابق إلى أنّ المعارضة التي ذكرها السيد الخوئي غير وجيهة، بل الجاري استصحاب بقاء المجمعول.

وقبل الدخول في البحث عن الاستصحاب التعليقيّ من المناسب التعرض لبعض المطالب المتعلقة بمعارضة استصحاب عدم الجعل مع استصحاب بقاء المجمعول، الذي لم يُشر إليه المصنف وهو مهم ومؤثر في البحث الفقهيّ؛ حيث استثنى السيد الخوئي موارد وقال بعدم ورود إشكال المعارضة فيها، وأهمّها ثلاثة:

### المورد الأوّل: الشبهات الموضوعيّة

هنا نقاط:

١- إشكال المعارضة بين بقاء المجمعول وبين عدم الجعل الزائد لا يأتي في الشبهة الموضوعيّة. فإذا علمت المرأة بالحكم الكلّيّ وهو حرمة مسّ المصحف مع وجود الدم، وعلمت بجواز مسّه مع عدم وجوده، وإنّ لم تغتسل بعد، ولكن حصلت لها شبهة موضوعيّة: أما زال الدم؟ لم يأت إشكال المعارضة، بل لا يجري إلا استصحاب بقاء المجمعول؛ لأنّ لها يقيناً سابقاً بحرمة مسّ المصحف، والآن شكّت في بقاء الحرمة، فتستصحب بقاء الحرمة. ولا يُعارض

باستصحاب بعدم جعل الحرمة للفترة المشكوكة بأن يُقال: يدور أمر جعل الحرمة بين الفترة المتيقنة وبين ما يشمل الفترة المشكوكة؛ لفرق بين الشبهتين الموضوعيّة والحكميّة، وهو أنّ في الشبهة الحكميّة جعلًا كليًا للشارع، فيصحّ أنّ نشكّ في جعل زائد ونستصحب عدم سعة الجعل، وجعل الحكم من شؤون المولى، ولذا نشكّ فيه. وأمّا الشبهة الموضوعيّة فليس فيها جعل من قبل المولى، وإنما يدور المورد بين تحقق الموضوع وبين عدم تحقّقه. فهناك جعل كليّ وهو: عدم جواز مسّ المصحف عند وجود الدم، وإنما الشكّ في أنّ الدم موجود أم لا. ولا جعل من قبل الشارع في هذه الشبهة. وبتعبير آخر: لا توجد جعلولات جزئية للموضوعات الخارجيّة ليُقال: أجعل المولى جعلًا زائدًا للفترة المشكوكة؟ أم لا؟ فلا جعل جزئيًا لنشكّ في سعته.

فحيث إنّ الجعل الجزئي للموضوع الخارجيّ غير معقول، لا يوجد عدم سعة الجعل، ولا يجري إلا استصحاب بقاء المجعول. فوجود الموضوع في الخارج لا يحقّق جعلًا جزئيًا زائدًا، بل فعليّة الجعل الكليّ. وفرق بين فعلية الجعل الكلي وبين نشوء جعل جزئي زائد للموضوع الخارجيّ الجديد.

هذا ما أفاده السيد الخوئي. ولكن قد يُتأمل فيما أفاد بأنّه في بحث إثبات البراءة بالاستصحاب<sup>١</sup> ذكر ما يظهر منه أنّ لنا جعلولات جزئية في الشبهات الموضوعيّة؛ إذ يوجد انحلال في عالم الجعل كما يوجد في عالم الفعلية. فلنا

الانحلالان: بلحاظ الفعلية، وهو أنّ الموضوع إذا تحقق في الخارج وُجدت فعلية جديدة، وبلحاظ الجعل، ومقتضاه وجود جعلولات جزئية.

فيرجع الإشكال على كلامه بأنّ المعارضة المصوّرة في الشبهات الحكمية تأتي في الشبهات الموضوعية.

فإذا شكّت المرأة في انقطاع الدم، حيث إنّ هناك جعلًا جزئيًا للموضوع الخارجي، ويدور أمر الموضوع الخارجي بين الأقل والأكثر، فالجعل يدور بين الأقل والأكثر. فنشك: أجعل المولى حرمةً جزئيةً لمسّ المصحف في هذه الفترة المشكوكة؟ فنستصحب عدم الجعل الجزئيّ الزائد. فترجع المعارضة. ومقتضاه انسداد باب الاستصحاب ولغوئته، إلا في موارد نادرة. بل يلزم خروج القدر المتيقن من دليل الاستصحاب؛ حيث طبق الإمام -عليه السلام- دليل الاستصحاب في الشبهات الموضوعية.

وقد يُقال: السيد الخوئيّ تغيّر رأيه، فكان يرى في بحث البراءة وجود الانحلال في عالم الجعل، وفي بحث الاستصحاب رأى عدم الانحلال في عالم الجعل.

٢- ثم بغضّ النظر عمّا ذكره السيد الخوئيّ، أيعقل الانحلال في عالم الجعل؟ دعوى الانحلال محلّ إشكال؛ لوجود تصويرين للانحلال:

إمّا أنّ نفترض أنّ المولى الذي يصدر منه الجعل عندما أنشأ جعلًا كليًا على الموضوع مقدّر الوجود ينتظر تحقق كلّ جزئيّ في الخارج لينشئ له جعلًا خاصًا به. وهكذا في جميع المواضيع الخارجية. وهو خلاف المرتكزات العرفية في تنزيل

المولى الحقيقي منزلة المولى الاعتباري. ثمّ ما هو الغرض من هذا الجعل الجزئيّ بعد وجود الجعل الكليّ؟

وإمّا أنّ نفترض أنّ الانحلال قهريّ، بمعنى أنّ الجعل الكليّ على الموضوع مقدّر الوجود ينحلّ قهراً على الموضوعات الخارجيّة. وهذا ما يقصده القائلون بالانحلال في الجعل. ولكن يُلاحظ عليه أنّ الجعل فعل اختياريّ ولا معنى لتوسّعه قهراً وب نفسه.

ففكرة الجعولات الجزئية محلّ نظر وإشكال.

٣- قد يُقال: حتى لو سلمنا بوجود جعولات جزئية وبعود إشكال المعارضة في الشبهات الموضوعيّة، إلا أنّه يمكننا إجراء الاستصحاب في الشبهات الموضوعيّة؛ لوجهين:

أ. إمّا لأنّ إشكال المعارضة محكّم ما لم يتدخّل الشارع في إلغاء أحد المتعارضين. أمّا إذا تدخّل وقال: ألغ هذا الاستصحاب المتعارض، فلا مانع من التمسك بالاستصحاب الآخر. وإنّا نرى الإمام -عليه السلام- في الصحيحتين الأولى والثانية أجرى الاستصحاب في الشبهات الموضوعيّة مع ابتلاء الشبهة بالمعارضة. وهكذا تنقذ دلالة اقتضائية على إلغاء استصحاب عدم سعة الجعل.

فلا يرى الشارع حجية استصحاب عدم سعة الجعل في الشبهة الموضوعيّة. فدليلنا على جريان الاستصحاب في الشبهة الموضوعيّة هو صحيحتا زرارة الأولى والثانية.

ولكنّ هذا الجواب لا يأتي في الشبهة الحكميّة.

وهذا الجواب ذكره الشيخ الإيروانيّ في بحثه.

ولكن يلاحظ عليه أنّ السيد الخوئي يقول: إشكال المعارضة لا يأتي في الأحكام الوضعيّة الترخيصيّة - كالطهارة - والاستصحاب في صحيحتي زارة جرى في الطهارة. فخصوصيّة الطهارة منعت من ورود إشكال المعارضة، لا لخصوصيّة الشبهة الموضوعيّة.

فيعود الإشكال ويكون التمسك بالرواية لإثبات جريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعيّة غير صحيح.

ب. وأمّا لأنّنا وإنّ سلمنا بوجود المعارضة، إلا أنّ هناك استصحاباً ثالثاً حاكماً عليهما. فقد تكرر أنّ الاستصحاب الجاري في رتبة الموضوع على الاستصحاب الجاري في رتبة الحكم؛ للسببيّة. وفي المقام لنا استصحاب موضوعيّ حاكم على هذين الاستصحابين المتعارضين الحكميّين، وهو استصحاب بقاء الدم؛ لأنّها كانت تعلم بوجوده وشكّت في بقائه. وهذا الاستصحاب حاكم على استصحاب بقاء حرمة مس المصحف، وعلى استصحاب عدم سعة الجعل. فالشكّ في بقاء الحرمة مسبّب عن الشكّ في بقاء الدم. واستصحاب بقاء الدم حاكم على الاستصحاب الحكميّ؛ للسببية. وهذا إنّما يتصوّر في الشبهات الموضوعية. وأمّا الحكمية فليس فيها استصحاب موضوعيّ ليكون حاكماً على الحكميّ.

فالحاصل أنّ المعارضة لا تأتي في الشبهات الموضوعيّة إمّا لأنّه لا توجد فيه  
جعولات جزئية حتى تُجرى استصحاب عدم الجعل الزائد، وإمّا لوجود  
استصحاب موضوعي حاكم على الاستصحاب الحكمي.

١٧٩- عموم جريان الاستصحاب ٥

١٤٤٢/٥/٦ - الاثنين (ملحق)

### المورد الثاني: الاستصحاب في الأحكام التكميلية الترخيصة

وصلنا إلى المورد الثاني من الموارد المستثناة من المعارضة التي ذكرها السيد الخوئي؛ حيث يجري في هذه الموارد استصحاب بقاء المجعول دون استصحاب عدم سعة الجعل، وهو الاستصحاب في الأحكام التكميلية الترخيصة. فذكر السيد الخوئي أنّ الشكّ إذا وقع في الحكم الكلي بنحو الشبهة الحكمية، تارة يكون الحكم المشكوك إلزاميًا - كالوجوب والحرمة-، وأخرى يكون في الحلية. وإشكال المعارضة بين استصحاب بقاء المجعول وبين استصحاب عدم الجعل الزائد إنما يأتي في الأحكام الإلزامية دون الحلية.

فإذا كنا نعلم بأنّه يجوز أكل لحم الجمل ما لم يتغذّ بالعذرة، وبعد تغذيّه بها شككنا في بقاء الحلية، كان الشكّ بنحو الشبهة الحكمية في الحلية. أفيمكن استصحاب بقاء حلية أكل لحم الجمل حتى إلى الفترة المشكوك؟ قد يُقال بدوًا: إنّ إشكال المعارضة يأتي هنا أيضًا؛ حيث لنا استصحاب بقاء المجعول الفعليّ -أي: الحلية الفعلية الثابتة لأكل لحم الجمل قبل تغذيّه على العذرة- ولنا استصحاب عدم الجعل الزائد بمعنى أنّ الشارع عندما جعل الحلية للحمّ الجمل جعلها لفترة قصيرة، لا لفترة طويلة تشمل فترة تغذيّه على العذرة. فيتعارض استصحاب بقاء المجعول مع استصحاب عدم سعة الجعل.



ولكن السيد الخوئي أجاب بجريان استصحاب بقاء المَجْعُول دون استصحاب عدم جعل الإباحة للفترة المشكوكة؛ لما ذهب إليه السيد الخوئي والسيد الحميني من أنَّ الإباحة ليست مجعولة من قِبَل الشارع. وعند عدم جعل الحكم الإلزاميَّ ينتزع العقل الإباحة والحلية. فليست الحلية من الأحكام المجعولة من قبل الشارع. فإذا لم تكن الحلية والإباحة حكمًا مجعولًا من الشارع لم يكن للشكِّ في جعل الشارع له في الفترة المشكوكة معنى. فاستصحاب عدم سعة الجعل يكون فيما هو مجعول من قِبَل الشارع.

ولهذه النكتة لا تحصل المعارضة.

والوجه في قولهم بعدم جعل الإباحة عدم وجود ملاك مصحح لجعل الإباحة؛ لأنَّ حكم العقل بالمعذرية لا يتوقف على جعل الإباحة، بل يكفي فيه عدم جعل الحرمة أو الوجوب. فإذا لم يجعل الشارع حكمًا إلزاميًا حكم العقل بأنَّ المكلف معذور.

والشاهد على ذلك ما ورد: «كلَّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»؛ فإنَّ ظاهره أنَّ الإباحة أمر عديمي، أي: عدم ورود النهي. وليست الحلية أمرًا وجوديًا. وبهذا الكلام يندفع إشكال قد يرد على السيد الخوئي في باب معارضة الأحكام الإلزامية. فإذا علمنا بأنَّ المرأة حائض، وبعد النقاء شككنا في حرمة الوطء بنحو الشبهة الحكمية، جاء إشكال المعارضة؛ إذ استصحاب بقاء الحرمة الفعلية إلى ما بعد الانتهاء من الحيض يُعارض باستصحاب عدم سعة الجعل أي: عدم جعل الحرمة للفترة المشكوكة. فقد يورد على السيد الخوئي

أنّ استصحاب عدم سعة الجعل للفترة المشكوكة لا يجري في حدّ ذاته ليعارض استصحاب بقاء المجعول؛ لأنّه معارض في رتبته باستصحاب عدم جعل الحليّة.

والجواب عن هذا الإشكال اتضح بأن استصحاب عدم جعل الحليّة لا يجري؛ لأنّ الحلية ليست حكمًا مجعولًا ليُستصحب عدمها.

إن قلت: هناك مصحح لجعل الإباحة الاقتضائية، وهو بيان الملاك، فلا يصح كلام السيد الخوئي، وإن سلّمنا بصحّته في الإباحة غير الاقتضائية. فمبرّر الجعل موجود.

قلنا: لا يرى السيد الخوئي أنّ بيان الملاك مصحح للجعل؛ لأنّ البيان لا أثر له في مقام العمل والمحركة، بل الأثر للمنجزية والمعدّية. فإذا لم يجعل الشارع الوجوب والحرمة، ولكن علمنا بوجود الملاك، فما هو الأثر المترتب على وجود الملاك؟

فمع عدم جعل الحرمة أو الوجوب يحكم العقل بالمعدّية. ويؤيّد: «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي».

ثم قد يُقال: ما أفيد مخالف لمقام الإثبات. وبالرجوع إلى مقام الإثبات نجد الشارع قد عبّر بالحليّة وجعلها، كما في قوله -تعالى-: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ﴾ و ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾ وقوله -عليه السلام-: «هو حلال». وهذه التعابير ظاهرة في جعل الحليّة، كما هو المستفاد من «حرم عليكم» و «هو حرام».

فما أفاده السيد الخوئي منافٍ لمقام الإثبات، ولا نسلم أنّ المناط في جعل الحكم هو المَعْدَرِيَّة فقط. ويُكتفى فيها بحكم العقل من عدم جعل الحرمة. ولو قلنا بكون المدار على الجعل وعدم الجعل لما احتاج الشارع إلى جعل البراءة الشرعيّة واكتفى بالبراءة العقليّة. فليس المدار على المَعْدَرِيَّة والمنجزية. بل لا بد من الرجوع إلى عالم الإثبات. فإنّ استظهرنا من لسان الإثبات أنّ الحلية مجعولة قلنا بذلك. وهناك أثر مصحح لجعل الحلية، وهو أنّ الحلية حكم وجودي وعدم النهي أمر عديمي، وقد يترتب بعض الآثار الشرعيّة على الحكم الوجوديّ - كجواز لبس الثوب في الصلاة؛ فإنّه مترتب على كون الحيوان محلّ الأكل - . وعدم الحرمة لا يُثبت الحليّة؛ لأنّه أصل مثبت. فتكون للحلية آثار. وليست المسألة محصورة في المَعْدَرِيَّة العقليّة. فلم يُرفع اليد عن ظاهر النصوص؟

بل قد نترقى ونقول: حتى لو قلنا إنّ المدار في الجعل على الأثر العقليّ يكون وجوديّة الحليّة مصححًا لجعلها؛ للفرق بين المَعْدَرِيَّة الثابتة بعدم جعل الحلية وبين المَعْدَرِيَّة الثابتة بجعل الحليّة؛ فإنّ ما تصدّى له الشارع أكد في المَعْدَرِيَّة، خصوصًا مع علم المولى بوجود من يقول بجريان الاحتياط في الشبهة التحريميّة لا البراءة. فمع عدم جعل النهي العقل قد لا يحكم بالمَعْدَرِيَّة. ولذا ذهب بعض الأخباريين بل بعض الأصوليين في الشبهات التحريميّة إلى الاحتياط. ففي الإباحة مصلحة التسهيل، ولو لم يتصدّى لجعل الإباحة لفاتت مصلحة التسهيل والامتنان عند البعض. وهذا أكد في المَعْدَرِيَّة.

فالننتيجة أنّ عدم كون الإباحة مجعولاً غير مسلّم. بل الظاهر من النصوص كما يساعد عليه الاعتبار وحكم العقل أنّها حكم مجعول خامس. فيرجع إشكال عدم الفرق بين الأحكام الإلزاميّة وبين الأحكام الترخيصيّة في وجود المعارضة. فيتعارض استصحاب عدم جعل الحرمة مع استصحاب عدم جعل الحليّة. فنرجع إلى استصحاب بقاء فعليّة المجعول.

ويمكن دفع إشكال المعارضة في الشبهات الحكميّة بهذا الوجه. وهنا بحث؛ إذ لنا استصحاب بقاء الحرمة الفعلية لوطء المرأة، واستصحاب عدم جعل الحرمة الزائدة، واستصحاب عدم جعل الحلية الزائدة. فهل التعارض ثنائي؟ فلا يكون استصحاب بقاء المجعول داخلاً في المعارضة، فيجري الاستصحاب في الشبهات الحكميّة. أم ثلاثي؟ فإنّ استصحاب بقاء المجعول يُثبت الحرمة، واستصحاب عدم جعل الحرمة يُثبت عدم الحرمة، واستصحاب عدم جعل الحلية يُثبت عدم الحليّة. فيُقال: استصحاب عدم جعل الحرمة في الفترة المشكوكة يعارض استصحابين: استصحاب عدم جعل الحلية واستصحاب بقاء المجعول. فاستصحاب بقاء المجعول داخل في المعارضة. نظير ما ذكرنا في الأصل الطولي في العلم الإجماليّ من أنّه يسلم عن المعارضة بين الأصلين؟ أم داخل في المعارضة؟

فعلى كون التعارض ثلاثيّاً يرجع كلام السيد الخوئيّ.

**المورد الثالث: الاستصحاب في الأحكام الوضعيّة الترخيصيّة**

ذهب السيد الخوئي إلى أنّ الأحكام الوضعيّة الترخيصيّة - كالطهارة - غير مجعولة أيضًا. وإنّما المحتاج إلى الجعل هو النجاسة. فيأتي فيها المطلب الذي جاء في المورد الثاني.

فإذا كان لنا ماء علمنا بطهارته، ثم سقط فيه المتنجس، وشكنا في أنّ المتنجس يوجب انفعال الماء؟ أم لا؟ قلنا: كنا على يقين بطهارته والآن نشك في بقاء الطهارة فنستصحب بقاءها، ولا يعارض باستصحاب عدم جعل الطهارة للفترة المشكوك؛ لأنّ الطهارة ليست حكمًا مجعولًا من قبل الشارع لكي نشكّ في ضيقه وسعته. والنكته أنّ الطهارة غير مجعولة.

وينبغي الالتفات إلى أنّ كلام السيد الخوئي ناظر إلى الطهارة والحلية الواقعيّتين، لا الظاهريّتين. فلا يصحّ النقض عليه بمثل: «كلّ شيء لك طاهر حتى تعلم أنّه قدر»؛ فإنّ المراد بالطهارة فيه الظاهريّة، ولا بمثل: «كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه»؛ فإنّ المراد بالحليّة فيه الظاهريّة. وإنّ ما يدعيه السيد الخوئي عدم جعل الطهارة والحليّة الواقعيّتين لا الظاهريّتين.

١٨٠ - استصحاب الحكم المعلق ١

١٤٤٢/٥/٧ - الثلاثاء

تطبيقات

١ - استصحاب الحكم المعلق:

قد نحرز كون الحكم منوطاً في مقام جعله بخصوصيتين، وهناك خصوصية ثالثة يحتمل دخلها في الحكم أيضاً، وفي هذه الحالة يمكن أن نفترض أنّ إحدى تلك الخصوصيتين معلومة الثبوت، والثانية معلومة الانتفاء، وأمّا الخصوصية الثالثة المحتمل دخلها فهي ثابتة. وهذا الافتراض يعني أنّ الحكم ليس فعلياً، ولكنّه يعلم بثبوته على تقدير وجود الخصوصية الثانية، فالمعلوم هو الحكم المعلق والقضية الشرطية. فإذا افترضنا أنّ الخصوصية الثانية وجدت بعد ذلك ولكن بعد أن زالت الخصوصية الثالثة حصل الشكّ في بقاء تلك القضية الشرطية؛ لاحتمال دخل الخصوصية الثالثة في الحكم.

وهنا تأتي الحاجة إلى البحث عن إمكان استصحاب الحكم المعلق. ومثال ذلك: حرمة العصير العنبي المنوطة بالعنب وبالغليان، ويحتمل دخل الرطوبة وعدم الجفاف فيها، فإذا جفّ العنب ثمّ غلى، كان مورداً لاستصحاب الحرمة المعلقة على الغليان.

وقد وُجّه إلى هذا الاستصحاب ثلاثة اعتراضات:

الاعتراض الأول: إنّ أركان الاستصحاب غير تامة؛ لأنّ الجعل لا شكّ في بقاءه، والمجعول لا يقين بحدوثه، والحرمة على نهج القضية الشرطية أمر منتزع عن جعل الحرمة على موضوعها المقدّر الوجود، ولا أثر للتعبّد به.

ومن أجل هذا الاعتراض بنّت مدرسة المحقّق النائيني على عدم جريان الاستصحاب في [٥٠١] الحكم المعلق.

وقد يجاب على ذلك بجوابين:

أحدهما: إنّنا نستصحب سببية الغليان للحرمة، وهي حكم وضعي فعليّ معلوم  
حدوثاً ومشكوك بقاء<sup>١</sup>.

تطبيقات للاستصحاب:

التطبيق الأوّل: استصحاب الحكم المعلق

بيان الخلاف: وقع الخلاف بينهم في جريان هذا الاستصحاب؛ حيث نقل  
الشيخ الأعظم في الرسائل عن أستاذه السيد محمد المجاهد وعن والده السيد  
صاحب الرياض إنكار الاستصحاب التعليقيّ. وحاول الشيخ تميم  
الاستدلال عليه وتبعه الآخوند -قدّس سرّه-. وبعد ذلك استشكله الميرزا  
النائنيّ وانتصر للسيد صاحب الرياض والمفاتيح ودفع كلام الشيخين  
الأنصاري والخراسانيّ. وتبعه أكثر تلامذته. وفي قبالة دافع المحقق العراقيّ عنه  
وانتصر فقال بجريانه وتبعه بعض تلامذته كالسيد صاحب المستمسك؛ حيث  
تعرض له بشيء من التفصيل في فقهه. ووافق المصنف المحقق العراقيّ فقال  
بجريانه.

هذا ما بينهم من خلاف.

تصوير البحث: تارة يكون الموضوع بسيطاً، وأخرى يكون مركّباً. ونريد بالموضوع معناه الأعم وهو كل ما تتوقف عليه فعلية التكليف، سواء كان موضوعاً بمعناه الأخصّ أم كان قيداً من قيود الحكم. والجامع بينهما ما يؤخذ مفروض الوجود ويخرج عن حيّز الطلب.

فتارة يُحرز دخالة خصوصية في الحكم، وأخرى يُحرز عدم دخالتها، وثالثة يُشكّ فيها. والمسألة في الأولين واضح، وإنّما الكلام في الثالثة. فهنا صورتان: ١ - الخصوصية المعلوم دخالتها متحققة، والخصوصية المشكوكة اتّفق وجودها.

كما إذا كانت الخصوصية الدخيلة في وجوب صلاة الجمعة موجودة، وكانت الخصوصية مشكوكة الدخالة موجودة أيضاً، ثم ارتفعت المشكوكة وشككنا في ثبوت الحكم لاحتمال دخالتها في الحكم، جرى استصحاب بقاء الحكم واندرج في الاستصحاب في الشبهات الحكمية. وقد سبق الكلام عنه.

٢ - هناك خصوصيتان معلومة الدخل في الجعل، وهناك خصوصية ثالثة مشكوكة الدخل، ولنا زمانان: في الأوّل كانت إحدى الخصوصيتين معلومتي الدخل موجودة، والأخرى معلومة الدخل غير موجودة، والمشكوكة موجودة أيضاً. وفي الثاني تحققت الثانية الدخيلة، وارتفعت مشكوكة الدخل. وهذا هو مورد الاستصحاب التعليقي.

فذهب من ذهب إلى عدم جريان الاستصحاب فيه لعدم اليقين في الزمان الأوّل بفعلية الحكم بعد ارتفاع الخصوصية الثانية. فلا معنى لاستصحاب بقاء الحكم الثابت في الزمان الأوّل. وفي الزمان الثاني لم تجتمع الخصوصيات حتى



نعلم بالحكم. ولو جرى استصحاب لجرى استصحاب عدم ثبوت الحكم؛ لأنّا نشكّ في الزمان الثاني في ثبوت الحكم فنستصحب عدمه. وقال الشيخ الأعظم: نُجري استصحابًا معلقًا؛ حيث نستطيع تشكيل قضية تعليليّة في الزمان الأوّل، هي: «الحكم ثابت في هذا الزمان إنّ وُجدت الخصوصية الثانية»، وفي الزمان الثاني نشكّ في بقاء هذه القضية التعليليّة، فنستصحب القضية التعليليّة. ويثبت بالتعبد أنّ الحكم يثبت إنّ وُجدت الخصوصية الثانية - كما هو المفروض في الزمان الثاني - . وهذا هو استصحاب الحكم المعلق.

ومثاله أنّا نعلم بوجود خصوصيّتين دخيلتين في حرمة شرب عصير العنب: الغليان وكونه عنبًا، في قبال كونه غير العنب من الفواكه. وهناك خصوصيّة ثلاثة نشكّ في دخالتها مع العلم بأنّها لا تغيّر الموضوع. فإذا وجدنا عنبًا في الساعة العاشرة في حالة الرطوبة ولكنه لم يغل، فنقول: «هذا العنب يحرم إنّ غلى» وبعد ساعتين غلى ولكنه حين غليانه كان جافًا، فنستصحب القضية التعليليّة: «هذا العنب يحرم إنّ غلى». والمفروض أنّ الغليان ثابت بالوجدان، فنضمّ الثابت بالوجدان إلى الكبرى الثابتة بالاستصحاب. فيترتب الأثر. وليس المراد بهذا استصحاب الحكم المنجز ليستشكل بأنّا لسنا متيقنين بالحرمة المنجزة؛ لأنّها منوطة بالغليان ولا غليان في الزمان السابق.

وهكذا إذا عاصر المميّز المجتهد الأعلام، ثم مات الأعلام فبلغ المميّز، فشكّ أنّ الحياة دخيلة في جواز التقليد؟ فله أنّ يستصحب بقاء وجوب التقليد على تقدير البلوغ.

**الاعتراض الأوّل:** أورد مدرسة النائني على الاستصحاب التعليقيّ بأنّه ما المراد استصحابه؟ هنا احتمالات:

١ - استصحاب الجعل، والجواب عنه بأنّ أصل الجعل غير مشكوك. والشك في الجعل إنّما يتصوّر إنّ كان هناك شكّ في النسخ بمعنى إذا شككنا في أنّ الشارع رفع يده عن الحكم؟ أم لا؟ وهذا الشكّ أوّلاً غير معقول، وثانياً ليس منظوراً في الاستصحاب التعليقيّ. فما جعله المولى نعلم بثبوتة واستمراره، ولا شكّ في بقاءه، ولو أشرنا إليه إشارة إجمالية.

٢ - استصحاب الحكم الفعليّ، والجواب عنه بأنّ الحكم الفعليّ لا يقين بحدوثه، بل لنا يقين بارتفاعه. فكيف يُستصحب؟

٣ - استصحاب القضية التعليقيّة، والجواب عنه بأنّها حرمة انتزاعيّة غير مجعولة من الشارع لها آثار التنجيز والتعذير؛ فإنّ العقل لما رأى الحرمة مقدرة الوجود انتزع منها قضية تعليقيّة، وله أنّ ينتزع قضايا تعليقيّة بعدد الموضوعات. وهذه القضايا التعليقيّة ليست مجعولات للشارع ليترتب على استصحابها حكم شرعيّ. بل هي قضايا انتزاعيّة لا أثر لها. فالتنجيز والتعذير الذي هما غرض الاستصحاب لا يتحققان باستصحاب القضية التعليقيّة.

الجواب الأوّل عن الاعتراض الأوّل: ما ذكره الشيخ الأعظم -قدس سره- من أنّ هناك شقّاً رابعاً وهو أنّنا نستصحب حكماً وضعيّاً فعليّاً وهي السببيّة. فتارة يُراد استصحاب الحرمة الفعلية فيقال: لا يقين بحدوثها، وأخرى يُراد استصحاب الحرمة المعلقة فيقال: هي انتزاعيّة لا أثر لها، وثالثة يُراد الاستصحاب في حكم وضعيّ فعليّ، وهي السببيّة؛ إذ نعلم في الزمان الأوّل بفعلية سببيّة الغليان للحرمة. والسببية فعلية وإن لم يتحقق السبب؛ إذ فعلية العنوان الانتزاعيّ ليس منوطاً بفعلية منشأ الانتزاع. فالسببية من قبيل الملازمات التي تكون فعلية وإن لم يتحقق طرفاها. فملازمة المعلول للعلّة فعلية سواء وُجد المعلول والعلّة أم لا.

وفي الزمان الثاني الذي ارتفعت فيه الرطوبة شككنا في سببية الغليان للحرمة؛ لاحتمال دخالة خصوصيّة الرطوبة. فنستصحبها. يأتي ردّ هذا الجواب.

## ١٨١- استصحاب الحكم المعلق ٢

١٤٤٢/٥/٩ - الخميس

والردّ على هذا الجواب أنّه: إن أريد باستصحاب السببية إثبات الحرمة فعلاً فهو غير ممكن؛ لأنّ الحرمة ليست من الآثار الشرعية للسببية، بل من الآثار الشرعية لذات السبب الذي رتب الشارع عليه الحرمة. وإن أريد بذلك الاقتصار على التعلّد بالسببية فهو لغو؛ لأنّها بعنوانها لا تصلح للمنجزية والمعدّرية.

والجواب الآخر: لمدرسة المحقق العراقي، وهو يقول: إنّ الاعتراض المذكور يقوم على أساس أنّ المجمعول لا يكون فعلياً إلا بوجود تمام أجزاء الموضوع خارجاً، فإنّه حينئذٍ يتعذّر استصحاب المجمعول في المقام؛ إذ لم يصبح فعلياً ليستصحب. ولكن الصحيح: أنّ المجمعول ثابت بثبوت الجعل، لأنّه منوط بالوجود اللحاظي للموضوع، لا بوجوده الخارجي، فهو فعليّ قبل تحقق الموضوع خارجاً.<sup>١</sup>

الردّ الأوّل على لجواب الأوّل: يُردّ الجواب الذي ذكره الشيخ الأعظم بأنّ استصحاب السببية أيراد الاقتصار عليه؟ أم يُراد التعدي منه إلى جواز شرب العصير العنبيّ؟ على كلا الفرضين يرد الإشكال؛

أما الأول فلأنه لا أثر عملياً له؛ إذ نفس السببية من العناوين الانتزاعية التي لا أثر لها ما لم تنته إلى التنجيز والتعذير، وإن قيل بأنها مجعولة بنفسها. وأما الثاني فلأن السببية لها منشأ انتزاع وهو لحاظ علقه السبب بالمسبب. ومصب الأثر الشرعي هو السبب، لا السببية؛ لأن الشارع رتب حكم حرمة الشرب على الغليان دون سببية الغليان للحرمة. فلو قيل بمجعوليتها فهي مجعولة تبعية لجعل الغليان سبباً للحرمة. والأثر للسبب لا للعنوان المنتزع. فيكون استصحاب السببية استصحاباً لغير موضوع حكم الحرمة. وإنما يفهم بقاء الحرمة من استصحاب السببية بالملازمة العقلية؛ لأن العقل يدرك أن السببية إن تحققت، تحققت الحرمة. فيكون أصلاً مثبتاً. فالجواب لا ينفع.

**الرد الثاني على الجواب الأول:** يأتي ما ذكرنا في الاعتراض في السببية أيضاً؛ لأنكم إن أردتم السببية الجعلية فلا شك فيه. وإن أردتم الفعلية فلا يقين بها، بل اليقين بالعدم؛ لأن فعليته منوط بفعلية منشأ الانتزاع. والمفروض أنه في الزمان الأول لم يكن غليان. فليست السببية فعلية بل اقتضائية شأنية. وصدق القضية ولو بعدم صدق طرفيها خلط بين الجعل وبين الفعلية. فالقضية تصدق جعلاً ولو لم يكن الطرفان فعليين. ولكن الحكم لا يكون فعلياً ما لم يكن الطرفان فعليين. فدعوى فعلية السببية باطلة.

وإن أردتم السببية التعليقية فيرد عليها أن القضية التعليقية تحليلية انتزاعية.

الجواب الثاني عن الاعتراض الأول: ما ذكره المحقق العراقي من أنّ الإشكال مبني على ما بنى عليه من أنّ للحكم مرحلتين: الجعل والمجْعول. فلما فرض وجود مرحلة المجْعول المتوقفة على تحقق الموضوع في الخارج ورد هذا الاعتراض. والحال أنّه لا يوجد شيء يسمى بالمجْعول وراء الجعل يكون متوقفاً على تحقق الموضوع في الخارج. بل ليس المجْعول إلا عين الجعل. غايته أنّ الذهن تارة يلاحظ الحكم من حيث هو صادر من المولى -أي: يلاحظ نسبة الفعل إلى الفاعل المعبر عنه بالمعنى المصدريّ- فيسمى بالجعل، وأخرى يلاحظ الحكم من حيث هو نتيجة فعل الفاعل -المعبر عنه بالمعنى اسم المصدريّ- فيسمى بالمجْعول. وإلا فبين الجعل والمجْعول عينيّة. فالحكم تارة يُنظر إليه من جهة أنّ له فاعلاً وأخرى لا من جهة ذلك. فلا اثنيّة بين الإنشاء وبين المنشأ.

فإذا فرضنا العينية بين الجعل وبين المجْعول اتضح أنّ كلّاً منهما يتوقف على الوجود اللحاظيّ للموضوع؛ لما ذكرنا من أنّ الوجوب المشروط متوقف في عالم الجعل على الوجود اللحاظيّ للموضوع لا بالوجود الخارجيّ. ففي عالم الجعل يكون الحكم منوطاً بالوجود اللحاظيّ التصوريّ. فيلاحظ تحقق الموضوع بتمام خصوصيّاته ويثبت الجعل ويتحقق المجْعول فيكون المجْعول فعليّاً. فالحكم فعليّ. وإذا كان الحكم فعليّاً فالمجْعول فعليّ. وتعميق كلامه:

وقع الخلاف في أنّ حقيقة الحكم هي الاعتبار؟ أم الإرادة؟ ففسّر المحقق النائيني بأنّه اعتبار. فقليل حينئذٍ إنّ هناك اعتباراً منوطاً بالوجود اللحاظيّ. فالجعل يكون فعليّاً؛ لأنّ الاعتبار منوط بتحقيق الموضوع في وعاء الاعتبار.

وأما المَجْعُول فهو منوط بتحقيق الموضوع في الخارج. وهو وراء الجعل. فلا يكون فعليًّا إلا بعد تحقق الموضوع في الخارج.

وفسّر العراقيّ الحكم بأنّه إرادة. فحقيقة الحكم هي الإرادة لا الجعل. فلنا إرادة وإبراز للإرادة. والإرادة من الأمور النفسانيّة المتوقفة على متعلق نفسيّ. فلا معنى لإناطته بالوجود الخارجيّ. فمتى تصوّر المولى الحصّة تصوّر الصلاة المقيدة بالزوال. وإرادته فعليّة. ولذا ذكرنا في بحث الدليل العقلي أنّ شروط اتصاف الفعل بالملاك مأخوذة في عالم الإرادة مقدّرة الوجود، فتكون الإرادة فعليّة. ولا شيء وراء الإرادة إلا الإبراز. فلا معنى لأن يُقال: لا يقين بالفعليّة. فنقول: كنا نعلم في الزمان الأوّل أنّ المولى ييغض فعلاً شرب العصير العنبيّ. وبعد الجفاف نشكّ في وجود مبغوضيّة فعليّة للمولى؛ لاحتمال الإناطة بالرطوبة. فنستصحب بقاء المبغوضيّة الفعليّة.

كما إذا علمنا أنّ المولى يريد فعلاً صلاة الجمعة، وبعد ارتفاع بعض الشروط المحتملة دخالتها نستصحب الإرادة الفعليّة، كما نستصحب في الشبهات الحكميّة بقاء الفعليّة. وعدم وجود بعض أجزاء الموضوع في الخارج لا يضرّ. بحث صاحب المستمسك<sup>١</sup> الاستصحاب التعليقيّ فترقّى وقال: لا معنى للمَجْعُول وراء الجعل وإن قلنا بأنّ حقيقة الحكم هي الاعتبار.

فالجعل عين المَجْعُول وعلقتهما أقوى من علة العلة والمعلول. فكيف يُقال: تحقق الجعل ولم يتحقق المَجْعُول؟ ودعوى وجود شيء غير هذا المَجْعُول خيال.

فالبحت مبني على وجود المفعول.

وليس المراد باستصحاب الجعل أنّ لنا شكّا في النسخ. بل هو عين الاستصحاب الجاري في الشبهات الحكميّة. غايته أنّ القيود موجودة في الزمان الأوّل في الشبهة الحكمية. وهنا ليس جميع القيود موجودًا في الزمان الأوّل. فنحن نجري في الاستصحاب التعليقيّ استصحاب بقاء المفعول الفعليّ.



١٨٢- استصحاب الحكم المعلق ٣

١١/٥/١٤٤٢ - السبت

وقد أردف المحقق العراقي ناقضاً على المحقق النائيني بأنّه: أليس المجتهد يجري الاستصحاب في المفعول الكلي قبل أن يتحقق الموضوع خارجاً؟

ونلاحظ على الجواب المذكور أنّ: المفعول إذا لوحظ بما هو أمر ذهني فهو نفس الجعل المنوط بالوجود اللحظي للشرط وللموضوع على ما تقدم في [٥٠٢] الواجب المشروط، إلا أنّ المفعول حينئذٍ لا يجري فيه استصحاب الحكم بهذا اللحاظ، إذ لا شك في البقاء، وإنما الشك في حدوث الجعل الزائد على ما عرفت سابقاً.

وإذا لوحظ المفعول بما هو صفة للموضوع الخارجي فهو منوط في هذا اللحاظ بالخارج، فما لم يوجد الموضوع بالكامل ولو تقديرًا وافتراسًا لا يرى للمفعول فعلية لكي يستصحب.

ومن ذلك يعرف حال النقض المذكور، فإنّ المجتهد يفترض تحقق الموضوع بالكامل فيشكّ في البقاء مبنياً على هذا الفرض، وأين هذا من إجراء استصحاب الحكم بمجرد افتراض جزء الموضوع؟

وبكلمةٍ أخرى: أنّ كفاية ثبوت المَجْعُول بتقدير وجود موضوعه في تصحيح استصحابه شيء، وكفاية الثبوت التقديري لنفس المَجْعُول في تصحيح استصحابه دون تواجد تمام الموضوع لا خارجاً ولا تقديرًا شيء آخر.<sup>١</sup>

أفاد المحقق العراقي أنّ المَجْعُول ثابت بثبوت الجعل، وبينهما عينيّة، والفارق لحاظيّ. فهما منوطان بالموضوع بالوجود للحاظي لا الخارجيّ.

ثم نقض على الميرزا النائيني بأنّه لا يمكن على كلامكم إجراء الاستصحاب عند الشكّ قبل تحقق الموضوع في الخارج. فإذا شكّ في أنّ حكم المرأة بعد النقاء وقبل الاغتسال أهو حكم الحائض؟ لم يمكنه إجراء الاستصحاب قبل تحقق الموضوع في الخارج، ولم يمكنه الإفتاء على الاستصحاب. وهو خلاف المرتكز والبناء الفقهيّ وخلاف ما تلتزمون به.

ومعنى هذا أنّكم تقولون بجريان استصحاب المَجْعُول؛ لأنّ مصب الاستصحاب ليس الجعل؛ إذ لا شكّ في النسخ. بل المستصحب هو المنشأ.

وهكذا مثال التغير في الماء؛ فإنّ المجتهد يُجري استصحاب المَجْعُول، وعلى كلامكم لا يمكن استصحاب المَجْعُول.

**رد الجواب الثاني:** قد تقدّم أنّ للمَجْعُول لحاظين: لحاظاً بما هو أمر ذهني - أي: بالحمل الشائع-، ولحاظاً بما هو صفة خارجيّة -أي: بالحمل الأوّل-. فهل تريدون المَجْعُول بالحمل الشائع؟ أم بالحمل الأوّل؟

إن أردتم الأول فقد تقدم أن ارتباط الحكم بمعروضه هو المصحح لإجراء استصحاب المجعول بما هو أمر ذهنيّ. وقلنا أنه لا يرى بهذا اللحاظ أن هناك حدوثاً وبقاءً. بل تُجعل الحصص والمصاديق في عرض واحد. فلا يمكن استصحاب بقاء المجعول. بل الجاري استصحاب عدم الجعل الزائد -أي: عدم سعة الجعل-.

ففي مقامنا إذا لاحظنا المنشأ المجعول بالحمل الشائع نشكّ في جعل حرمة شرب العصير العنبيّ إلى ما بعد الزبيبيّة؛ فإنّ القدر المتيقن من الحرمة في حال الرطوبة. والجاري عدم سعة الجعل إلى حال الجفاف.

فإذا لاحظتم المجعول بما هو أمر ذهني منوط بالموضوع بالوجود اللحاظي - كما ذكرنا في الواجب المشروط؛ فإنّ شروط الاتصاف وقيود الحكم تُلاحظ بالوجود اللحاظي، ولهذا يكون الاعتبار فعليّاً، ولكنّ المعبر الفعلي هو المعبر بالحمل الشائع - فلا يصح إجراء استصحاب بقاء المجعول؛ إذ لا شكّ في بقاء ما كان؛ إذ لم يجعل المولى الحصة الأولى أولاً ثم الحصة الثانية إبقاءً للحصة الأولى، بل الحصتان في عالم الجعل في عرض واحد. فيبطل أصل إجراء استصحاب بقاء الحرمة. وهو خلف ما نريد الوصول إليه.

فما يكون الجعل فيه عين المجعول يجري فيه استصحاب عدم الجعل الزائد لا بقاء المجعول.

وإن أردتم الثاني بما هو صفة للموضوع الخارجي بأن نقول: الماء الخارجي متصف بالنجاسة، وليس مرادنا وجود الموضوع فعلاً في الخارج، بل الوجود

التقديريّ للموضوع الكليّ. فبهذا اللحاظ يجري استصحاب بقاء المجمعول؛ إذ لا يُرى الحكم إلا بما هو صفة، وهو نظير الأعراض الخارجيّة يمكن تصوّر حدوث وبقاء له، كالحرارة في الحديد. فنقول: كان نجسًا وبعد زوال التغيّر نشكّ في بقاء النجاسة فنستصحب بقاءها. وهذا منوط بفرض الموضوع في الخارج، وما لم يُفرض فلا مجمعول. وهو ينفكّ عن الجعل؛ لأنّ الذي يوجد بوجود الجعل واقع المجمعول -أي: بالحمل الشائع- لا المجمعول بالحمل الأوّل. فتقدير المجتهد متأخر عن الجعل ضرورةً. ولا يكون الجعل عين المجمعول، ولا يكون المجمعول فعليًا بمجرد الجعل.

فإن قلت: سلمنا أنّ المجمعول بالحمل الأوّل غير الجعل. ولكن لم لا تجرون الاستصحاب في المجمعول بالحمل الأوّل؟

قلنا: فرق بين تقديرية الموضوع الكلي وبين تقديرية الجعل. فهنا صورتان:  
١ - تقديرية الموضوع الكليّ، بمعنى أنّ الفقيه قبل تحقق الموضوع يفترضه بتمام خصوصيّاته في الزمان الأوّل. فيقول: إنّ كان هناك عنب وغيلان ورطوبة، وفُرض وجود هذا الموضوع في الخارج، صار العنب المغلي حرامًا. وبعد فرض هذا الموضوع علمنا بثبوت الحرمة في الزمان الأوّل، وبعد ذلك نفترض الجفاف، أفتبقى الحرمة؟ نستصحب الحرمة.

فهذا استصحاب لموضوع تقديريّ، لا لمجمعول تقديريّ؛ إذ الحرمة ليست مقدرة، بل ثابتة في الزمان الأوّل. وهذا ما ذكرناه في استصحاب الشبهات الحكميّة.

٢- تقديرية الحكم، وهو محل البحث الآن. فيفرض المجتهد عدم تحقق الموضوع بتمامه بل بجزء دون جزء، فلنا قضية تعليلية: «العنب يحرم إن غلى». فإن كنا نعلم بهذه القضية التعليقية، وشككنا في بقاء القضية التعليقية، أمكن استصحاب القضية التعليقية؟

وفرض البحث في كلتا الصورتين ليس المفعول التنجيزي الخارجي، بل في التقدير. ولكن التقدير تارة في الموضوع وأخرى في المفعول. وهذا الثاني مصب اعتراض المحقق النائيني. فيقول: إن أجريتم الاستصحاب في الجعل فلا شك لنا في النسخ، وإن أجريتموه في المفعول الكلي التقديري فلا يقين بحدوثه، بل اليقين بعدمه، وإن أجريتموه في القضية التعليقية فهو حكم انتزاعي.

وبهذا يتضح الجواب عن نقض المحقق العراقي بإجراء المجتهد الاستصحاب قبل تحقق الموضوع في الخارج. فليست المشكلة في الاستصحاب قبل الموضوع في الخارج؛ إذ لا نشترط تحقق الموضوع في الخارج. بل المشكلة أن الحكم قضية انتزاعية تحليلية عقلية. وما يجريه المجتهد في الشبهات الحكمية هو استصحاب حكم فعلي، لا تقديري.

فليس محور كلام النائيني تحقق الموضوع وعدم تحققه. بل يفرق بين القضية التعليقية وبين القضية التنجيزية في الشبهات الحكمية مقدّر الموضوع.

تأمل: قد يقال إن المصنف انطلق من تحليل النائيني للحكم، لا من تحليل العراقي للحكم. فالعراقي يقول: إذا فرضتم أن حقيقة الحكم هو الاعتبار،

أمكن التفصيل بين الجعل وبين المجعول. فيكون لنا مجعول بالحمل الشائع ولنا مجعول بالحمل الأوّل. والأوّل عين الجعل والثاني غير الجعل.

وإذا فرضتم الحكم عين الإرادة فإمّا أن تكون الإرادة موجودة وإمّا ألا تكون موجودة. وقد عرفت أنّ الإرادة فعليّة سواء كان الموضوع متحقّقاً أم لم يكن متحقّقاً. فالمولى يريد فعلاً الصلاة المقيدة بالزوال، وترك عصير العنب المقيد بالغليان. فالقيود للمراد لا للإرادة.

ولا فرق عندنا بين إجراء الاستصحاب في الشبهات الحكميّة وبين إجرائه في القضية التعليقيّة؛ فإنّ المولى في كليهما يريد فعلاً ترك الفعل، سواء وُجدت القيود أم لا؟ ونحن نشكّ في بقاء تلك الإرادة الفعلية لاحتمال زوالها؛ فإنّ الجفاف لو كان حيثية تعليلية فلا إرادة لترك شرب العصير العنبي. فنشكّ في بقاء الإرادة.

فكان الأولى في مناقشة العراقي ربط الإشكال بمبناه في حقيقة الإرادة. وإذا كانت حقيقة الحكم الإرادة، فبعد الإرادة القائمة بالنفس الولويّة أو المولويّة أو الباري لا معنى لكونها صفة لأمر خارجي. فلا معنى للحكم بالحمل الأوّل. بل الحكم هو الإرادة.

فنفس ما يُقال في استصحاب الشبهات الحكمية يُقال في المقام. فلا بد من التدقيق في كلمات المحقق العراقي في الواجب المشروط لنرى ما علة الإرادة بالمراد؟

تأمل ثان: ينقض النائي في جريان الاستصحاب في المفعول للمجتهد. وإذا لاحظنا كلام النائي لم نجده ذكر شيئاً يسمى بالمفعول التقديري. وإنما ذكر الجعل والمفعول. والموضوع ما لم يتحقق في الخارج لا يوجد إلا الجعل. فيشكل العراقي كلام النائي بحسب ما ينص عليه، وهو أنه لا وجود للمفعول إلا بوجود الموضوع في الخارج. ولم يفصل النائي بين الحكم بالحمل الشائع وبين الحكم بالحمل الأولي.

ثم تصدى المصنف للجواب، وهو استفاد من كلمات المحقق الأصفهاني؛ فإنه طرح أصله وجذوره في نهاية الدراية.<sup>١</sup> وهو موجود في كلمات النائي أيضاً، ولكن لا يقبله.

---

<sup>١</sup> نهاية الدراية: ج ٣: ص ٨٩

والتحقيق: أنّ إناطة الحكم بالخصوصية الثانية في مقام الجعل تارة تكون في عرض إناطته بالخصوصية الأولى، بأن قيل: «العنب المغليّ حرام». وأخرى تكون على نحوٍ مترتبٍ وطولي، بمعنى أنّ الحكم يقيّد بالخصوصية الثانية، وبما هو مقيد بها يناط بالخصوصية الأولى، بأن قيل: «العنب إذا غلي حرم»، فإنّ العنب هنا يكون موضوعًا للحرمة المنوطة بالغليان، خلافًا للفرضية الأولى التي كان العنب المغليّ بما هو كذلك موضوعًا للحرمة.

ففي الحالة الأولى يتّجه الاعتراض المذكور، ولا يجري الاستصحاب في [٥٠٣] القضية الشرطية؛ لأنّها أمر منتزع عن الجعل وليست هي الحكم المجعول.

وأما في الحالة الثانية فلا بأس بجران الاستصحاب في نفس القضية الشرطية التي وقع العنب موضوعًا لها؛ لأنّها مجعولة من قبل الشارع بما هي شرطية ومرتبّة على عنوان العنب، فالعنب موضوع للقضية الشرطية حدوثًا يقينًا ويشكّ في استمرار ذلك بقاء فتستصحب.

الاعتراض الثاني: أنّا إذا سلّمنا تواجد ركّني الاستصحاب في القضية الشرطية فلا نسلم جريان الاستصحاب مع ذلك؛ لأنّه إنّما يثبت الحكم المشروط وهو لا يقبل التنجّز. وأما ما يقبل التنجّز فهو الحكم الفعلي، فما لم يكن المجعول فعليًا لا يتنجّز الحكم، وإثبات فعلية المجعول عند وجود الشرط باستصحاب



الحكم المشروط متعذر؛ لأنّ ترتّب فعلية المجعول عند وجود الشرط على ثبوت الحكم المشروط عقليّ وليس شرعيّاً.<sup>١</sup>

الجواب الثالث عن الاعتراض الأوّل: هذا الجواب مستفاد من كلام المحقق الأصفهانيّ بتعميق من المصنف.<sup>٢</sup> بيانه أنّ المشكلة نشأت من خصوصية الغليان. فلا بد من التدقيق في الأخذ المولويّ للخصوصيّات في عالم التشريع وفي عالم الجعل والاعتبار. وهناك نحوان من اللحاظ في عالم الجعل: النحو الأوّل: أنّ تُلاحظ الخصوصية الثانية -وهي الغليان- بعرض الخصوصية الأولى -وهي العنبيّة-. فيقول المولى: «العنب المغليّ حرام» فيأخذ في الموضوع كلتا الخصوصيّتين في عرض واحد، وينيط الحكم بالمجموع المركب منهما. فيكون الموضوع: "العنب المغليّ".

النحو الثاني: أنّ توجد هناك طويّة في لحاظ الخصوصيّات، بأنّ يلحظ الخصوصية الثانية أوّلاً ويربطها بالحكم، فيقول: «يحرم المائع إنّ كان مغليّاً» ولاحظ الحرمة مع الغليان. وفي هذه المرتبة لم تُلاحظ خصوصية كون المائع عصير عنب أصلاً. وفي طول ذلك ينيط الحرمة المعلقة على الغليان بالعنب، فيجعل العنب موضوعاً للحرمة المعلقة على الغليان.

<sup>١</sup> الحلقة الثالثة: ص ٥٠٢-٥٠٣

<sup>٢</sup> نهاية الدراية: ج ٣: ص ٨٩

فما هو موضوع الحرمة المقيّدة هو العنب، وهو موضوع بسيط. وليس الغليان إلا قيداً للحرمة المقيّدة.

فلاحظ المولى أوّلاً الخصوصية الثانية وجعلها قيداً في الحكم. وهذا الحكم المقيّد بالغليان أنيط بالخصوصية الأولى.

فالحرمة في الأوّل مطلقة غير مقيّدة، بخلافها في الثاني. والخصوصيتان في الأوّل دخيلتان في الأثر بنحو جزء الموضوع، والموضوع في الثاني بسيط.

والإشكال إنّما يأتي إذا كان الملحوظ هو الأوّل؛ لأنّا نختار من التشقيقات التي ذكرها النائنيّ الشقّ الثالث، أي: نختار الاستصحاب في القضية التعليقيّة. وعمدة الإشكال عليه أنّ القضية انتزاعيّة تحليليّة غير مجعولة من قبل الشارع. والجواب عنه قد اتضح؛ حيث إنّ المولى بنفسه تصدّى لجعل القضية الشرطيّة. فالمولى تارة يجعل الحكم المنجز على الموضوع، وأخرى يجعل الحكم المشروط على الموضوع. فتكون القضية التعليقيّة مجعولة للشارع.

فكان ينبغي للنائنيّ التفريق بين القضية التعليقيّة الانتزاعيّة وبين القضية التعليقيّة المجعولة؛ حيث إنّ إشكاله يرد على الأولى دون الثانية. ويكفي في صحة إجراء الاستصحاب التعليقيّ الصحة بنحو القضية الموجبة الجزئيّة.

فنقول: هذه القضية التعليقيّة -أي: الحكم المعلق- في الزمان الأوّل فعليّ لفعليّة موضوعه -وهو العنب-. فلنا حرمة فعليّة. غايته أنّ هذا الحكم الفعليّ حكم معلق على الغليان.

فإذا جاء الزمان الثاني وارتفعت خصوصيّة الرطوبة وصار العنب جافاً فالمفروض أنّ الجفاف من الحالات الطارئة على الموضوع ولا تغيّره. فلنا حكم فعليّ للموضوع فنستصحب بقاء الحرمة الفعلية على الموضوع الثابت. فنُجري استصحاب المَجْعُول.

فمتى لوحظت الخصوصية غير الموجودة في الزمان الأوّل وأُنيط الحكم المعلق بها، وصارت الخصوصية الموجودة في الزمان الأوّل موضوعاً، جرى الاستصحاب، دون العكس.

وهذا يمكن استظهاره من الأدلّة والارتكازات.

فإشكال تحليليّة القضية تجاوزناه.

**ردّ الجواب الثالث:** النائبني ملتفت إلى هذا المطلب؛ حيث إنّّه كان واردًا في كلمات البعض قبل المصنف - كما قد يظهر من صاحب العروة في بعض حواشيه-. فيقول: جميع القيود في عالم الإثبات والاثبات ترجع إلى الموضوع. فلا يوجد عندنا شيء يسمّى بقيد الحكم غير الموضوع. فلنا حكم ولنا موضوع بالمعنى الأعمّ. ويدخل في الموضوع بالمعنى الأعمّ الموضوع بالمعنى الأخصّ، وقيود الموضوع، وقيود الحكم. وضابطه: كلّ ما كان خارجاً عن حيّز الطلب، ولم توجد إرادة فعلية قبل تحقّقه.

فسواء جعلنا الغليان قيداً في الموضوع، أم في الحكم، هو دخيل في اتصاف الفعل بالملاك، وكلّ ما كان كذلك يؤخذ مقدّر الوجود في القضية ويكون خارجاً عن حيّز الطلب، ولا فعلية للحكم قبل تحقّقه. فلا يتغيّر الواقع، سواء

قلت: «العنب المغليّ يحرم» أم قلت: «العنب يحرم إنْ غلى» لا فعلية للحكم في الزمان الأوّل. بل فعلية الحكم منوطة بتحقق الموضوع وقيوده. فماذا تستصحبون؟

فهذه تفنّينات إبرازية إثباتية. وليس لنا إلا حكم على موضوع مقدّر الوجود. والمولى يُبرز هذا الحكم تارة بنحو: «العنب المغليّ يحرم» وأخرى بنحو: «العنب يحرم بشرط غليانه». ولهذا لا ينفع هذا الجواب. ولذا قال:

ولا يعقل أن يتقدم الحكم على موضوعه، والموضوع للنجاسة والحرمة في مثال العنب إنما يكون مركّباً من جزئين: العنب والغليان من غير فرق بين أخذ الغليان وصفا للعنب، كقوله: «العنب المغليّ يحرم وينجس» أو أخذه شرطاً له، كقوله: «العنب إذا غلى يحرم وينجس»؛ لأن الشرط يرجع إلى الموضوع ويكون من قيوده لا محالة، فقبل فرض غليان العنب لا يمكن فرض وجود الحكم، ومع عدم فرض وجود الحكم لا معنى لاستصحاب بقائه، لما تقدم: من أنه يعتبر في الاستصحاب الوجودي أن يكون للمستصحب نحو وجود وتقرر في الوعاء المناسب له، فوجود أحد جزئي الموضوع المركب كعدمه لا يترتب عليه الحكم الشرعي ما لم ينضم إليه الجزء الآخر.<sup>١</sup>

جواب الردّ: إلا أنّ السيد الصدر أيضًا ملتفت إلى هذه الفكرة، ولكنه لا يقبلها؛ فإنه يرى للحكم فعلية بفعليّة موضوعه. فتارة الحكم مطلق وأخرى مقيد. وعلى كلّ حال متى تحقّق الموضوع في القضية الجعليّة صار الحكم المناط بالموضوع فعليًا. فإنّ كان الحكم مطلقًا فالفعلية للحكم المطلق، وإنّ كان مقيدًا فالفعليّة للحكم المقيد. وأمّا أولهما إلى معنى واحد لبّا في عالم الإرادة وعدم فعليّة المبعوضيّة عند عدم تحقّق الغليان - لو سلمنا به ولم نقل بوجود إرادات فعليّة - فلا نسلم بكون المدار عليه. بل نتعبّد بحسب القضية الجعليّة. وهب أنّ الإرادة ليست فعليّة، ولكنّ الجعل فعليّ والحرمة الجعليّة فعليّة؛ لفعلية موضوعه. ومتى كان الموضوع فعليًا كان الحكم فعليًا وإنّ لم تكن الإرادة فعليّة. والمناط في إجراء الاستصحاب هو عالم الجعل لا عالم الإرادة والملاك. فرجوعهما إلى أمر واحد شيء، والتعبّد الشرعيّ بالجعل شيء آخر.

ولهذا ذكر في المباحث أنّا نسلم برجوع قيود الحكم لبّا إلى الموضوع ولا ننازع في ذلك، ولكنّ المدار على الجعل ولسان الإثبات لا اللبّ والروح. فالمدار على ما جعله الشارع موضوعًا لحكمه؛ لأنّا نريد إجراء الاستصحاب في القضية الجعليّة. فالمهم ما جعله الشارع.

وقد يخطر في البال أنّ المصنف يقول في جميع الموارد أنّ المهم روح الحكم، فكيف صار المهم هنا الجعل؟

ويمكن الدفاع بأنّ لا بد من أن نلاحظ موطن الأثر في كلّ مورد، فإنّ كان مرتبطاً بعالم المبادئ فلا بد من الرجوع إلى عالم المبادئ، وإنّ كان مرتبطاً بعالم الجعل فلا بد من الرجوع إلى عالم الجعل.

وفي دليل الاستصحاب عبّدنا الشارع ببقاء ما كان ومصبّ تعبّده مصبّ حقّ الطاعة، ومصبّ حقّ الطاعة الجعل. والمولى بيده أن يجعل هذه الصياغة ولو للتوصّل إلى أغراض. فالاختلاف ليس مجرد اختلاف صياغي، بل حافظ لملاكات المولى. والمولى قال في دليل الاستصحاب: «لا تنقض اليقين بالشكّ» ولنا يقين بالحرمة المقيّدة للموضوع، فنستصحبها، ودليل الاستصحاب عبّدنا بالجعل.

ولهذا يقول المصنف لو كانت الإرادة غير مبرّزة لم تكن موضوعاً لحقّ الطاعة. فما تصرّ عليه مدرسة الميرزا النائيني من عدم الفرق بين الصياغتين غير تامّ. بل لا بد من التفريق بين لحاظ الخصوصيّتين في عرض واحد وبين لحاظهما مع الطوليّة بينهما.

وهناك ردّان آخران على جواب السيد المصنّف. يأتي بيانهما في ملحق.

**الاعتراض الثاني:** تنزلنا وقلنا بجريان الاستصحاب في القضية الشرطيّة. إلا أنّه لا أثر لإجراء هذا الاستصحاب؛ إذ الغرض من استصحاب القضية الشرطيّة إما أن يكون التعبّد بنفس القضية من دون وصولها إلى مرحلة الفعلية، فلا أثر له. وإمّا أن يكون التوصّل بذلك إلى تنقيح موضوع المنجزية - وهو الحكم الفعلي -، فيثبت بالتعبّد أوّلاً تعليق الحرمة على الغليان، والشرط تحقّق، فيكون

فعليًا لوصول الكبرى والصغرى. ولكن ثبوت الحكم المشروط والقضية الشرطية بضمّ تحقق الشرط لا يُثبت الفعلية إلا بنحو الأصل المثبت؛ لأنّ المستصحب هو القضية الجعلية الشرطية وليس الفعلية. والفعلية لازم عقليّ أو عقلانيّ لتحقيق القضية الشرطية.

وهذه المشكلة لا تأتي في الشبهات الحكمية؛ لأنّ الحكم كان فعليًا في الزمان الأوّل. وبعد ذلك شككنا في بقاء الفعلية. فلا حاجة إلى إثبات الفعلية بالاستصحاب. وهنا نستصحب القضية الشرطية لإثبات الفعلية.

إنّ قلت: المستصحب هو الفعلية بناء على جواب المصنف، قلنا: الفعلية على جواب المصنف أيضًا فعلية مشروطة لا منجزة. وما يُراد إثباته فعلية الحرمة المنجزة، وليست عين الفعلية المشروطة. فترجع المشكلة.

١٨٤ - استصحاب الحكم المعلق ٥

١٢/٥/١٤٤٢ - الأحد (ملحق)

**الرد الثاني للجواب الثالث:** ذكر السيد الأستاذ والسيد الشاهرودي أنّ التفصيل الذي ذكره المصنّف غير تامّ؛ لأنّ التفصيل يعتمد على خصوصيّات في عالم الاعتبار؛ فإنّه أفاد أنّا إذا رجعنا إلى لسان الدليل الراجع إلى الكشف فتارةً ينيط الشارع الحكم بالخصوصيّتين في عرض واحد، وأخرى ينيطه بنحو طوليّ. فتارة يقول: «العنب المغليّ حرام» وأخرى يقول: «العنب يحرم إنّ حصل الغليان». وهذه الخصوصيّات في عالم الاعتبار والجعل لا تغيّر الواجب؛ فإنّ المدار في هذه المسائل على موطن حكم العقل بالمنجزية. والمدار في حكم العقل بلزوم الامتثال إنّما هو روح الحكم، أي: الإرادة والحبّ، لا الاعتبار والجعل؛ فإنّ العقل إنّما يحكم بلزوم امتثال إرادة المولى المبرّرة بالجعل، لا نفس الجعل الخالي من المبادئ.

والاستصحاب إنّما يجري بلحاظ الأثر العمليّ، والأثر العمليّ إنّما يكون بلحاظ المنجزية والمعدّريّة، وحكم العقل بالمنجزية يدور مدار روح الحكم لا الاعتبار والصياغة، وروح الحكم متعلقة بالقيدين معاً؛ فإنّ المولى لا يريد الكفّ إلا باجتماع الغليان والعنبيّة، ولولا اجتماعهما لا تكون فعليّة للحرمة، من دون فرق بين أنّ يجعل الخصوصيّتين في عرض واحد أم يجعل إحداها في طول الأخرى. فسواء قال: «العنب المغلي حرام» أم قال: «العنب يحرم إنّ حصل



الغليان» حصلت نتيجة واحدة، وهي أنّ اجتماع قيدي العنبة والغليان يوجب الحرمة، ولولا اجتماعهما لما كانت الحرمة منجزة. فلا إرادة للمولى إلا بالقيدين، ومصب المنجزية القيدان، فلا تأثير للصياغة اللسانية. فلا معنى للتركيز على خصوصيات الجعل؛ لأنّ المدار في الاستصحاب على ما يرتبط بالمنجزية وروح الحكم.

هذا بعارة السيد الأستاذ. وبعبارة السيد الشاهرودي<sup>١</sup> يرجع المطلب إلى نقاط ثلاث:

**النقطة الأولى:** الحاكم بالمنجزية إمّا العقل وإمّا العقلاء -على ما ذكر من الخلاف في باب القطع-. والمشهور على الأوّل، وصاحب المنتقى والسيد السيستانيّ على الثاني. وعلى أيّ من المسلكين ليس المنجّز ذات الجعل أو الخطاب الكاشف عن الجعل، بل المنجّز هو المبرز والمنكشف، وهو المبادئ. فالخطاب والإنشاء بما هو خطاب ليس موجباً لحكم العقل بالمنجزية. بل العقل يقول: إذا لم تمثل الخطاب استحققت العقاب لتضييع مراد المولى، لا لمخالفة الخطاب بما هو خطاب.

**النقطة الثانية:** تغيير كيفية التقييد في الإبراز، بأن تكون الخصوصيتان تارة في عرض واحد ويكون الحكم مطلقاً، وأخرى أن تكون إحداها في طول الأخرى ويكون للحكم قيد، لا يغيّر من الواقع شيئاً بلحاظ موطن المنجزية؛ إذ موطن

---

<sup>١</sup> البحوث: ج ٦: ص ٢٨٩: الهامش

المنجزية هو الميرز بالخطاب والإرادة الميرزة؛ إذ الإرادة واحدة وهي إرادة متعلقة بعدم الشرب عند اجتماع القيدتين. فالاختلاف لا يغير من الواقع شيئاً. وهذا ما أفاده النائيني -قدس سره-؛ حيث إنه ملتفت إلى اختلاف الصياغات -كما في الفوائد- ولكنه قال بأن الاختلاف لا يؤثر شيئاً؛ لأن القيود ترجع لبّاً إلى الموضوع، أي: إلى الإرادة المولوية.

**النقطة الثالثة:** لا يمكن تطبيق دليل الاستصحاب على القضية التعليقية - أي: على النحو الثاني الذي ذكره المصنف-؛ حيث إنه ذكر إمكان تطبيقه إذا كان الحكم المجعول من قبل الشارع بنحو: «العنب يحرم إن حصل الغليان»؛ لأن الموضوع بسيط. ولكننا نقول: لا يمكن تطبيق دليل الاستصحاب على القضية التعليقية وإن كانت مجعولة من قبل الشارع؛ لأن دليل الاستصحاب ليس ناظرًا في تطبيقه إلى الصياغات الإنشائية للحكم. وإنما ينهى المكلف عن النقص العملي. ومعنى النهي عن النقص العملي - كما شرحناه مفصلاً - أننا نفترض لليقين في رتبة سابقة متطلبًا عمليًا. فيقول الشارع: اعمل في مقام العمل بمقتضيات اليقين السابق. وإنما يصح افتراض متطلبات لليقين السابق بلحاظ المنجزية والمعدرية. فإن كان لليقين السابق منجزية ومعدرية كان له أثر في مقام العمل. فيقول الشارع: لا تنقض اليقين بالشك في مقام العمل، واعمَل بمقتضى اليقين السابق من المنجزية والمعدرية. فـدليل الاستصحاب ينهى عن النقص العمل لليقين الذي تترتب عليه منجزية أو معدرية.

وفي المقام ليس اليقين السابق المتعلق بالقضية الشرطيّة منجزاً؛ لأنّ الحرمة معلّقة على الغليان. فحتى لو تحقق الموضوع في الخارج لا يتنجز الحكم، بل هو متوقف على تحقق الموضوع وتحقق قيد الحكم. فإذا تعلق اليقين السابق بهذه القضية الشرطية التي جعلها الشارع بأن كان على يقين بأنّ العنب متحقق في الخارج، فهو يحرم إن غلى، لم يصح استصحابها؛ لأنّ اليقين المتعلق بهذه القضية سنخ يقين لا يقبل المنجزية؛ لأنّ منجزية الحكم متوقفة على تحقق الموضوع -وهو العنب- ومتوقف على تحقق قيد الحكم -وهو الغليان- . وما لم يتحقق قيد الحكم لم تكن الحرمة منجزة. فاليقين تعلق بما لم تكن له منجزية حتى لو كان الموضوع فعلياً. فليس كلما كان الموضوع فعلياً كان الحكم منجزاً. فلا يشمل دليلاً الاستصحاب؛ لأنّه إنّما يجري في مورد وجود متطلب عمليّ. والمفروض أنّ اليقين تعلق بشيء لم يكن له متطلب عمليّ. فتغيير الصياغة من «العنب المغلي حرام» إلى «العنب حرام إن حصل الغليان» لا يفيد لإجراء الاستصحاب؛ فإنّ الحكم لا يكون قابلاً للتقييد إلا بتحقيق القيد.

وهاتان الصياغتان للسيد الأستاذ والسيد الشاهروديّ تنقيح لكلام الميرزا النائينيّ.

ولذا قال السيد الشاهروديّ:

بعد أن كان المنجز عقلاً وعرفاً هو المبرز بالخطاب والجعل لا نفس الخطاب والإنشاء، وبعد وضوح أنّ تغيير كيفية التقييد بكل من الخصوصيّتين والقيدتين

لا يغير روح الحكم والإرادة المبرزة بالخطاب من حيث كونها إرادة منوطة بتحقيق القيدين معًا - كما أفاد المحقق النائني (قده) -، فلا يمكن تطبيق دليل الاستصحاب على القضية التعليقية في المقام؛ لأنّ دليل الاستصحاب لم يرد فيه ما يدل على النظر إلى الصياغات الإنشائية للحكم وإنّما يدل على النهي عن النقص العملي لكل يقين تترتب عليه المنجزية والمعدرية. والمفروض أنّ المنجزية والمعدرية إنّما تكون بلحاظ روح الحكم والإرادة التشريعية التي هي واحدة في الحالتين.<sup>١</sup>

هذا، ولكن يظهر من حاشية المباحث الالتفات إلى هذا الإشكال؛ حيث إنّ السيد الحائري<sup>٢</sup> سجّل هذا الإشكال وأجاب عنه بأنّه لا يتناسب مع مسلك المصنف؛ لأنّه لا يرى الجعل والاعتبار أمرًا صياغيًا محضًا، وأنّ ما يدخل في العهدة هو المبرز بالجعل، بل هو المحدّد لمركز حق الطاعة. وقد أشرنا إلى ذلك في بحث تقسيم الحكم إلى واقعي وظاهري؛ فإنّ الجعل قد ينصبّ على غير ما تعلقت به الإرادة، كما إذا تعلقت الإرادة بالانتهاء عن الفحشاء والمنكر، ولكنّه يأمر بمقدمته وهو الصلاة، وإنّ كانت المصلحة في الانتهاء من الفحشاء والمنكر، لا في الصلاة بما هي صلاة. فليس الاعتبار أمرًا خطابيًا خاليًا من المنجزية. بل المنجزية تدور مدار الجعل. وأشرنا إلى ذلك أيضًا في الوجوب الغيري؛ حيث استشكلوا التقسيم إلى نفسي وغيري بأنّ جميع

<sup>١</sup> البحوث: ج ٦: ص ٢٨٩: الهامش

<sup>٢</sup> المباحث: ج ٥: ص ٤٠٠

الواجبات غيرية؛ لأنّ معناه ما وجب لأجل أمر آخر. وكل الواجبات لأجل مصالح ومفاسد، فالصلاة ليست واجبة لأنّها صلاة بل لكونها معراجاً للمؤمن وإنهاؤها عن الفحشاء والمنكر. فهي واجبة لأمر آخر فتكون غيريّة. وأجاب المصنف بأنّ الشارع حيث لم يعتبر نفس الأمر الآخر -وهو المصلحة- في عهدة المكلف لم تجب على المكلف، وإنّما وجب عليه ما جعله الشارع مصباً للوجوب في عالم الاعتبار وهو الصلاة. فلاحظ.

فيرجع كلام المصنف مرّة أخرى؛ إذ المقدمة الأولى التي قدّمها السيد الشاهرودي غير تامّة؛ لأنّ المنجّز عقلاً ليس الميّز والمنكشّف، بل الجعل. فالشارع تارة يجعل الموضوع بسيطاً وأخرى مركّباً. فتأمّل.

**الرد الثالث للجواب الثالث:** ذكر بعضهم في جريان الاستصحاب الأزليّ أنّه متوقف على لسان الدليل. فتارة يقول الشارع: «المرأة غير القرشية تتحيض إلى خمسين» وأخرى يقول: «من لم تكن امرأة قرشية تتحيض إلى خمسين». والأولى موجبة معدولة -أي: المحمول فيها عديمي- والثانية سالبة محصّلة -أي: محمولها غير عديمي-. واستصحاب العدم الأزلي يجري لتنقيح الموضوع إنّ كان بنحو السالبة المحصّلة أي: العدم المحموليّ، ولا يجري العدم الأزلي إذا كان بنحو الموجبة المعدولة المسمّى بعدم النعتي. والسبب في ذلك أنّ معنى العدم الأزليّ هو العدم لعدم الموضوع، أي: لم تكن امرأة فلم تكن قرشيّة. واستصحاب عدم القرشية لأجل عدم الموضوع لا ينقّح عدم القرشية مع

فرض وجود الموضوع. فلا بد لإجراء استصحاب عدم الأزلي من النظر إلى صياغة الدليل.

وأشار المحقق الإيروانيّ في كتابه "الذهب المسكوك في اللباس المشكوك" -وهو من أهم الرسائل المؤلفة في اللباس المشكوك- إلى أنّ اختلاف الصياغات لا يغيّر من المطلب شيئاً؛ لأنّ الراوي عندما يسمع كلاماً وينقله، إنّما ينقله بما يتناسب مع حفظ معناها المتفاهم العرفيّ؛ فإنّ النقل بالمعنى جائز عند علمائنا اتفاقاً، بل جاءت نصوص بذلك. غايته أنّه يتكفل نقل المعنى بنحو ينحفظ ولو بألفاظ أخرى. وهذه التدقيقات الناشئة من الصياغات اللفظية لا يلتفت إليها الإنسان العاديّ العرفيّ. فإنّ سمع من الإمام -عليه السلام-: «المرأة التي ليست قرشية» قد يغيّرها إلى: «المرأة غير القرشية». فالراوي يتكفل نقل المعنى ولا يرى حزازة في تغيير الألفاظ في نطاق حفظ المعنى العرفيّ. والإنسان العرفيّ بل المدقّق لا يفرّق بين التعبيرين. فينبغي عدم جعل هذه التدقيقات ميزاناً لتمييز الحكم الشرعيّ.

وقبل جمع من الأعلام هذا من الإيروانيّ، وتترتب عليه آثار، منها المقام؛ لأنّ الإنسان العرفيّ في مقام نقل مسألة العنب المغليّ لا يلتفت إلى كون الخصوصيّتين عرضيّتين والموضوع مركّباً، أو كونهما طوليّتين والموضوع بسيطاً. فكل مورد كان الاختلاف في المعنى ناشئاً فيه من دقة نظر أكثر من النظر العرفيّ لم يكن للاختلاف أثر في الاستنباط.

ومثاله ما ذُكر في الفقه من أنّ الإمام -عليه السلام- تارة يقول: «الفقاع خمر فلا تشربه» وأخرى يقول: «الفقاع خمر لا تشربه». فالعرف لا يفرّق بين الكلامين في المعنى. مع أنّ تنزيل الفقاع منزلة الخمر في الأوّل مطلق، وفي الثاني غير مطلق.

وكذا: «صم في شهر رمضان» و «إذا طلع هلال شهر رمضان فصم»؛ حيث إنّ العرف لا يفرّق بينهما، مع أنّه بالدقّة استصحاب بقاء شهر رمضان على الأوّل لا يُثبت أنّ الصوم في رمضان، وعلى الثاني يُثبت الموضوع. بل نترقى ونقول: وإنّ سمعنا مثل هذه الجمل من الشارع مباشرةً من دون تصرّف الناقل والراوي، أو ثبت لنا بالتواتر مثلاً أنّ الصادر منه عين ما نُقل إلينا، لا يصحّ التمسك بهذه الخصوصيّات الدقيقة في الألفاظ؛ لأنّ الشارع ليس في مقام البيان من هذه الحثّيات، وإنّما يصحّ التمسك بالدليل إنّ كانت الخصوصيّة في مقام البيان. فالإمام -عليه السلام- يريد أنّ يبين الحرمة بوجود القيد، من دون لحاظ الطولية والعرضية بين الخصوصيّتين. ويكفي عدم إحراز كونه في مقام البيان من هذه الجهات.

فما ذكره المحقق الإيروانيّ وجيه، حتى لو سمعنا الكلام من الشارع مباشرةً. وإنّ تمّ هذا لم يتمّ كلام المصنّف في المقام.

١٨٥ - استصحاب الحكم المعلق ٦

١٤٤٢/٥/١٤ - الثلاثاء

ونلاحظ على ذلك:

أولاً: إنه يكفي في التنجيز إيصال الحكم المشروط مع إحراز الشرط؛ لأن وصول الكبرى والصغرى معاً كافٍ لحكم العقل بوجوب الامتثال.

وثانياً: إن دليل الاستصحاب إذا بنينا على تكفله لجعل الحكم المماثل كان مفاده في المقام ثبوت حكمٍ مشروطٍ ظاهري، وتحول هذا الحكم الظاهري إلى فعليٍّ عند وجود الشرط لازم عقليٍّ لنفس الحكم الاستصحابي المذكور، لا للمستصحب، وقد مرّ بنا سابقاً أنّ اللوازم العقلية لنفس الاستصحاب تترتب عليه بلا إشكال.

الاعتراض الثالث: أنّ استصحاب الحكم المعلق معارض باستصحاب [٥٠٤] الحكم المنجز، ففي مثال العنب كما يعلم بالحرمة المعلقة على الغليان سابقاً كذلك يعلم بالحلية الفعلية المنجزة قبل الغليان فتستصحب، ويتعارض الاستصحابان.

وقد يجاب على ذلك بجوابين:



أحدهما: ما ذكره صاحب الكفاية من أنه لا معارضة بين الاستصحابين، إذ كما أنّ الحرمة كانت معلّقة فتستصحب بما هي معلّقة كذلك الحلية كانت في العنب مغيّاةً بالغليان فتستصحب بما هي مغيّاة. ولا تنافي بين حلية مغيّاة وحرمة معلّقة على الغاية.

ونلاحظ على ذلك أنّ: الحلية التي نريد استصحابها هي الحلية الثابتة بعد الجفاف وقبل الغليان، ولا علم بأنّها مغيّاة؛ لاحتمال عدم الحرمة بالغليان بعد الجفاف، فنستصحب ذات هذه الحلية.<sup>١</sup>

كان الإشكال الثاني مبنياً على عدم الأثر موضوع التنجز وصول الحكم الفعلي، وغاية ما يقتضيه الاستصحاب التعليقيّ ثبوت الحكم المشروط. فالمستصحب ليس الفعلية بل الحكم المشروط. ووصول الحكم المشروط إلى الفعلية بضميمة تحقق الشرط بالوجدان من الملازمة العقلية.

**الجواب الأول عن الاعتراض الثاني:** أجاب المصنف بجوابين، أولهما أنّ هذا الإشكال منطلق من أنّ موضوع التنجز هو الفعلية، ونحن لا نسلم به؛ لأنّ الحاكم بالتنجز هو العقل. فالمراجع في باب المنجزية والمعدّية إلى العقل. وإذا فتشنا ورجعنا إلى العقل وجدناه يقول: يكفي في المنجزية وصول الكبرى والصغرى. فإذا وصلت الكبرى الصادرة من المولى - كوجوب الحج على

المستطيع - ووصلت الصغرى - ككون المكلف مستطيعاً - حصلت المنجزية.  
وهذا الموضوع المركب من وصول الكبرى ووصول الكبرى لا ينتظر العقل وراءه  
شيئاً. أمّا وصول الحكم إلى الفعلية فليس موطن حكم العقل بالمنجزية، حتى  
لو سلمنا بوجود شيء يسمى بالفعلية.

فالحكم بالمنجزية حكم عقليّ، والعقل يقول يكفي في ذلك وصول الكبرى  
والصغرى. وكذا السيرة العقلية؛ فإنّ العقلاء يرون الإدانة والمسؤولية متى  
وصلته الكبرى والصغرى.

فنقول في المقام أيضاً: المفروض أنّ الكبرى -وهي الحكم المشروط- وصل  
بالتعبّد. والصغرى -وهي الغليان- وصلت بالوجدان. فالعقل لا ينتظر بعد  
وصولهما شيئاً ليحكم بوجوب الامتثال، سواء آمنا بالفعلية وعلمنا بها، أم لم  
نعلم بها. فأثر الفعلية -على التسليم بها- هو الانحلال، لا المنجزية.

**الجواب الثاني عن الاعتراض الثاني:** سلمنا أنّ موضوع حكم العقل بالمنجزية  
هو الفعلية. ولكن يمكن الجواب عن هذا الاعتراض بناء على المسلك المشهور  
في باب الأصل العمليّ -وهو جعل الحكم المماثل- بل قيل إنّ المشهور في  
باب الأمارات. تقرّبه أنّا بيّنا في شبهة ابن قبة أنّ المجمعول تارة يُقال إنّ العلميّة  
وبناء عليه فما جعله الشارع في جميع موارد الأمارات أو الاستصحاب بناءً  
على جعل العلميّة هو: حكم وضعيّ واحد. والغرض من جعل العلميّة هو  
التنجيز والتعذير. فإنّ كان مصيباً تنجّز الواقع، وإنّ كان مخطئاً فالمكلف  
معذور. فعندما يقول الثقة: «صلاة الجمعة واجبة» و «لحم الأرنب

حرام» كان مفاد مثل هاتين الأمارتين جعل العلميّة والطريقيّة. ولم يجعل الشارع وجوبًا ظاهريًا أو حرمة ظاهريّة لمؤدّي الأمانة. وإلّا المجعول هو العلميّة والغرض منه التنجيز والتعذير. وتترتب عليه بعض الآثار كقيامه مقام القطع الموضوعي. وهكذا حلّ أصحاب مسلك جعل العلميّة إشكال ابن قبة؛ حيث لا حكم ظاهريًا حتى يلزم اجتماع الضدين، بل المجعول هو الحجية بمعنى العلميّة والطريقيّة.

وأخرى بنى على أنّ مفاد دليل البراءة حكم تكليفيّ واحد وهو وجوب الاتباع - كما يظهر من الشيخ الأعظم -. فلا حكم ماثلاً للمؤدّي. وثالثة بنى على جعل المنجزية والمعدّرية، فلا حكم ظاهريًا أيضًا ماثلاً للمؤدّي.

ورابعة بنى على أنّ مفاد دليل الاستصحاب النهي عن النقض العمليّ، فغاية ما يستفاد من دليل الاستصحاب أنّ الشارع ينهى المكلف نهائيًا مولويًا طريقيًا، والغرض منه التنجيز والتعذير للواقع. ومقتضى النهي ترتيب الآثار السابقة فقط. ولم يجعل حكمًا ظاهريًا ماثلاً للمؤدّي.

فعلى جميع هذه المسالك لم يجعل الشارع حكمًا ظاهريًا ماثلاً للمؤدّي. ولهذا قيل: إنّ إشكالات ابن قبة ناشئة من المسلك المشهور - وهو جعل الحكم المماثل -.

وأما بناء على جعل الحكم المماثل فما يستفاد من دليل الاستصحاب المفاد بالأمانة أنّ الشارع جعل الحكم في زمان الشكّ. وحينئذ يكون الحكم الفعليّ

-الذي هو لازم الحكم المشروط المفاد بدليل الأمانة- لازماً للأمانة. ولوازم الأمانات حجة. فإذا قال الثقة: «جعل الشارع وجوباً للخمس معلقاً على مرور سنة» ثبت بعد تحقق مرور السنة الحكم الفعلي. وهكذا في جميع الأحكام الشرعية؛ إذ هو من لازم الأمانة، وهو القدر المتيقن من حجية لوازم الأمانات عند الجميع حتى عند من يُنكر حجية لوازم الأمانات.

وهكذا في مقامنا، إذا قال الثقة: «جعل الشارع حرمة العصير العنبي إن غلى»، فإذا تحقق الشرط صار الحكم فعلياً. وهو لازم للأمانة التي عبدنا بها الشارع. فيكون الحكم الفعلي لازماً للحكم الاستصحابي المفاد بخبر الثقة. وهذا الجواب لا يأتي إلا على هذا المبنى؛ لأنّ ما سواه من المباني لا يقولون بجعل حكم؛ إذ لا يقولون بإخبار الثقة جعل حكم في زمان الشك. والفعليّة لازم الحكم. أمّا على هذا المسلك فلازم الحكم عند وجود الموضوع فعليّة الحكم المشروط. فتكون الفعليّة من لوازم الحكم المفاد بالأمانة - كسائر موارد الإخبار بالأمانات بوجود أحكام-.

فإذا قالت الأمانة: «ما زال الولد حيّاً» كان لازمه نبات اللحية، ووجب أداء النذر؛ إذ لوازم الأمانات حجة.

فهذا الإشكال لا يرد على مسلك جعل الحكم المماثل. نعم. يرد على غير هذا المسلك.

**الاعتراض الثالث:** سلمنا بوجود أثر لجريان الاستصحاب، وتنتهي إلى إثبات الفعلية، وتترتب عليها المنجزية. إلا أنه يحصل التعارض الدائمي بين استصحاب الحكم المعلق وبين استصحاب الحكم المنجز.

بيانه أنّ لنا زمانين: زمان عدم توقّر الخصوصيّة الأخرى معلومة الدخالة في الحكم -وهي الغليان-. وزمان حصول الغليان وزوال الرطوبة والجفاف. فنسلم استصحاب الحرمة المعلقة الثابتة في الفترة الأولى، وبه تثبت الحرمة الفعلية لشرب العصير العنبي. ولكن في مقابل ذلك توجد حلّة منجزة في الزمان الأوّل. وبعد حصول الغليان نشكّ في بقاء الحلّة المنجزة. فنستصحب بقاء الحلّة الفعلية المنجزة ويتعارض استصحاب الحرمة مع استصحاب الحلّة. فنرجع إلى أصالة البراءة. وهذه المعارضة ثابتة في جميع الموارد ما دام الحكم تعليقاً في الزمان الأوّل؛ فإنّ الحكم المضادّ له يكون ثابتاً في الزمان الأوّل.

**الجواب الأوّل عن الاعتراض الثالث:** ما ذكره الآخوند في الكفاية ووافقه السيد الخوئي<sup>١</sup> بعدما لم يوافقه تلامذته والنائيني من أنّ التعارض فرع التنافي والتكاذب بلحاظ عالم الجعل. فمتى لم يمكن الجمع بين مفادي القضيتين حصل التكاذب. وهذا لا ينطبق في المقام؛ لأنّ ما يُراد استصحابه في الفترة الثانية هو الحرمة المقيّدة بالغليان المعلقة على الغليان. فنقول: هذا يحرم إنّ على. والحلّة التي يُراد استصحابها ليست حلّة مطلقة. وإنّما يحصل التكاذب إذا كانت الحلّة مطلقة. ولا تنافي بالحرمة المقيّدة بالغليان وبين الحلّة المقيّدة

بعدم الغليان. بل بينهما غاية التوافق. كيف يلزم التهافت؟ ونحن نعلم بوجودهما قطعاً في الزمان الأول. فالتعبد لا يزيد على العلم.

**ردّ الجواب الأول:** المعارض عندما أجرى استصحاب بقاء الحليّة إن أراد الحليّة حال كون العنب رطباً كان كلامكم وحيهاً. ولكنّا إذا دققنا النظر وجدنا ثلاث فترات:

الفترة الأولى فترة كون العنب رطباً قبل الغليان. الثانية كون العنب جافاً قبل الغليان. الثالثة كون العنب جافاً حين الغليان.

وما يُراد استصحابه إلى الفترة الثالثة الحلية الثابتة في الفترة الثانية لا في الأولى. فنقول: الحليّة في الفترة الثانية حليّة مطلقة منجّزة ولا دليل على تقييدها؛ لأنّ الحليّة المقيّدة كانت في الفترة الأولى -أي: يوم كان عنباً-. فلا دليل على تقييد الحلية في الفترة الثانية. فلعلّ الرطوبة دخيلة في ثبوت الحرمة. وهو محل البحث. ونحن نريد استصحاب تلك الحليّة المنجّزة الثابتة قبل الغليان للزيب. فكيف تجرون استصحاب الحرمة المعلقة على الغليان مع وجود حلية مطلقة؟

١٨٦ - استصحاب الحكم المعلق ٧

١٥/٥/١٤٤٢ - الأربعاء

فإن قيل: إنّ الحلية الثابتة قبل الجفاف نعلم بأنّها مغيّاة، ونشكّ في تبدّلها إلى الحلية غير المغيّاة بالجفاف، فنستصحب تلك الحلية المغيّاة المعلومة قبل الجفاف.

كان الجواب أنّ: استصحابها لا يعيّن حال الحلية المعلومة بعد الجفاف، ولا يثبت أنّها مغيّاة إلّا بالملازمة؛ للعلم بعدم إمكان وجود حلتين، وما دامت الحلية المعلومة بعد الجفاف لا مثبت لكونها مغيّاة فبالإمكان استصحاب ذاتها إلى ما بعد الغليان.<sup>١</sup>

تبيّن أنّ للعنب في مثالنا ثلاث فترات: العنبيّة قبل الغليان، والجفاف قبل الغليان، والغليان بعد الجفاف. والحلية التي يُراد استصحابها الحلية الثابتة في الفترة الثانية لا الثابتة في الفترة الأولى. والتي في الفترة الثانية لا يُعلم كونها مغيّاة. ومع عدم علمنا بأنّ حرمة العنب في حال الجفاف قبل الغليان معلق أمكن التمسك بإطلاق دليل الحلّ. فتكون الحلية الثابتة حلية منجّزة مطلقة - كسائر الموارد التي يُشكّ في تقيّد الحليّة فيها - . فنستصحب هذه الحلية ويعود إشكال المعارضة.

**جواب الرد:** أجاب العراقيّ بأنّ نسلم بكون الفترات ثلاثة، وأنّا لسنا عالمين بتقيّد الحليّة بالغليان في الفترة الثانية. ولكن نستطيع تنقيح حال الحكم في الفترة الثانية باستصحاب الحالة السابقة الثابتة في الفترة الأولى. فيوم كانت حرمة العنب قبل الغليان وفي حال الرطوبة مقيّدة بعدم الغليان أمكن استصحاب الحرمة المقيدة إلى زمان الجفاف وقبل الغليان. وكذلك الحليّة المقيدة في الفترة الأولى نستصحابها. والمفروض أنّها حليّة مقيّدة بالغليان. فيثبت أنّ الحلية الثابتة في الفترة الثانية مغيّاة بالغليان أيضاً. فما يُراد إثباته في الفترة الثانية هي الحلية الثابتة في الفترة الثانية بالاستصحاب. فتنجّر الحليّة الثابتة في الفترة الأولى إلى الفترة الثالثة. فهي حلية مستمرة إلى ما قبل الغليان وما بعد الغليان. وحينئذٍ يتمّ ما ذكره المحقق الآخوند -قدس سره-.

**جواب الرد:** هذا الاستصحاب أصل مثبت؛ لأنّ ما يُراد استصحاب الحلية الثابتة في الزمان الأوّل، وهي حليّة العنب حال كونه رطباً قبل الغليان. فيُراد باستصحابها إثبات أنّ هذا العنب حال كونه جافاً حرّمته أيضاً مغيّاة. والحال أنّ استصحاب هذه الحلية قبل الجفاف لا يعيّن حال الحليّة بعد الجفاف إلا بالملازمة وضمّ ضميمة هي: لزوم العلم بعدم إمكان وجود حلّيتين على موضوع واحد. ولولا هذا العلم الخارجيّ فلا مانع من ثبوت الحلية المغيّاة والحلية المطلقة. وغاية ما يقتضيه استصحاب بقاء تلك الحلية أنّها ما زالت باقية. وتوجد حلية أخرى بعد جفافه. فانتفاء الحلية الثانية لازم حصول الحلية الأولى.



وإذا وُجدت الحلية المطلقة كفى للمكلف أن يتمسك بالحلية المطلقة، فيقتحم بها.

ولا يُقال بحكومة الاستصحاب على أصالة الحل؛ لأنّ ذلك من لازم المستصحب لا لازم الاستصحاب.

ولكن يُمكن التعليق على ما أفاده المصنّف بأنّ المحقق العراقي والسيد الخوئي يقولان: نشكّ في استمرار الحلية إلى الفترة الثانية أو حلول حلية جديدة محلها. فنستصحب بقاء تلك الحلية. والمفروض أنّ الموضوع واحد لا متعدّد. فعندما صار هذا زبيياً نحتمل أنّ هذا العنوان الجديد أوجب تغيير الحكم. فنشكّ في أنّ الحلية الثابتة الآن الحلية المطلقة أم الحلية التي كانت ثابتة السابقة. فنستصحب بقاء تلك الحلية الثابتة في الزمان الأوّل فيتنقح حال الحلية في هذه الفترة الثانية. وأمّا دعوى المثبتية فغير تامّة؛ إذ لولا جريان الاستصحاب هنا لما جرى الاستصحاب في مورد. فإذا كان المكلف محدثاً بالأصغر، وخرج بلل مشتبّه بين البول والمذي، فشككنا في تغيير حاله من الحدث الأصغر إلى الحدث الأكبر، جرى استصحاب بقاء الحدث الأصغر، فتقولون: كان عالماً بكونه محدثاً بالأصغر، فيجري استصحاب بقاء الحدث الأصغر. مع أنّه على ما ذكرتم يلزم أنّ يكون هذا أصلاً مثبتاً؛ لعلمنا بعدم اجتماع الحدين في هذا الزمان. ولو احتملنا طروء حدثين على المكلف لما كان موجب لاستصحاب الأصغر.

وإن قلت إنّ الحدث الأكبر يُنفى باستصحاب عدمه، قلنا في مقامنا باستصحاب عدم الحليّة المطلقة.

وكذا إذا كان الثوب طاهرًا في الزمان السابق، فاحتملنا إصابة النجاسة، استصحبنا الطهارة، وإن احتملنا اجتماع النجاسة والطهارة، بلا حاجة إلى ملازمة بين وجود الطهارة وبين عدم النجاسة.

فقد يُقال: إشكال المصنف يأتي في كثير من الموارد التي يجري فيها الاستصحاب بالارتكاز، بل ورد بعضها في روايات الباب.

وحلّ هذا الإشكال ما يظهر من السيد الخوئي من أنّ استصحاب بقاء الحدث الأصغر يُضمّ إليه استصحاب عدم الحدث الأكبر، فيكون الموضوع مركّبًا عرفًا. فإذا أحدث بالأصغر وخرج بلل مشتبه بالمني، استصحبنا بقاء الأصغر وعدم طروء الأكبر. فيكفي التوضؤ حينئذٍ للدخول في الصلاة.

وفي مقامنا نعلم بوجود حلية مقيّدة بالغليان، ونشكّ في بقاء تلك الحلية، فنستصحب بقاءها. ثمّ نستصحب عدم الحلية المطلقة. ولا ننفي المطلقة باستصحاب المقيّدة ليأتي إشكال الأصل المثبت.

وهناك جواب آخر، وهو أنّ الحرمة يُمكن أن يُقال فيها ما قيل في الحلية. فاستصحب الحرمة المقيّدة لا تنفي الحرمة المطلقة إلا بالملازمة.

هذا وحاول المصنف في تقريراته دفع الإشكال عن كلام الآخوند.<sup>١</sup>

١٨٧- استصحاب الحكم المعلق ٨ - استصحاب عدم النسخ

١٤٤٢/٥/١٨ - السبت

والجواب الآخر: ما ذكره الشيخ الأنصاري والمحقق النائيني من أنّ [٥٠٥]  
الاستصحاب التعليقي حاكم على الاستصحاب التنجيزي.

ويمكن أن يقال في توجيه ذلك أنّ: استصحاب القضية الشرطية للحكم إمّا  
أن يثبت فعلية الحكم عند تحقق الشرط، وإمّا أن لا يثبت ذلك. فإن لم يثبت  
لم يجر في نفسه، إذ أيّ أثر لإثبات حكمٍ مشروطٍ لا ينتهي إلى الفعلية. وإن  
أثبت ذلك تمّ الملاك لتقديم استصحاب الحكم المعلق على استصحاب الحكم  
المنجز وحكومته عليه؛ وفقًا للقاعدة المتقدمة في الحلقة السابقة القائلة: إنه  
كلّما كان أحد الأصلين يعالج مورد الأصل الثاني دون العكس قُدِّم الأصل  
الأول على الثاني، فإنّ مورد الاستصحاب التنجيزي مرحلة الحكم الفعلي،  
ومورد استصحاب المعلق مرحلة الثبوت التقديري للحكم، والمفروض أنّ  
استصحاب المعلق يثبت حرمة فعلية، وهو معنى نفي الحلية الفعلية. وأما  
استصحاب الحلية الفعلية فلا ينفي الحرمة المعلقة، ولا يتعرّض إلى الثبوت  
التقديري.

ونلاحظ على ذلك أنّ: هذا لا يتمّ عند من لا يثبت الفعلية باستصحاب  
القضية المشروطة ويرى كفاية وصول الكبرى والصغرى في حكم العقل بوجوب

الامثال؛ فإنَّ استصحاب الحكم المعلق على هذا الأساس لا يعالج مورد الاستصحاب الآخر ليكون حاكمًا عليه.<sup>١</sup>

ينبغي أن يُعلم بالإضافة إلى ما تقدم تعليقًا على جواب المصنف أن هنا مطلبين:

**المطلب الأول:** استصحاب الحليّة الذي يُجرى أهو من استصحاب الفرد؟ أم من استصحاب الكلّي؟ ما صورناه سابقًا استصحاب الفرد من الحلية الثابت في الفترة الأولى إلى الفترة الثانية. فاستشكله المصنف بأنّه لا يُثبت حال الحلية في الفترة الثانية إلا بالملازمة.

وقد يُقال: يمكن إجراء استصحاب الكلّي، بأن يُقال: في الفترة الثانية نعلم بثبوت حليّة ما، إمّا المغيّا وإمّا المطلقة، فنعلم بالجامع. وبعد الغليان نشكّ في بقاء طبيعيّ الحليّة؛ إذ الحلية إن كانت في ضمن الفرد الحلية المقيدة لارتفعت، وإن كانت في ضمن المطلقة لبقت. فنشكّ في بقاء كليّ الحليّة، ويكون المورد من القسم الثاني من استصحاب الكلّي؛ لتردد الطبيعيّ منذ حصوله بين الفردين الطويل والقصير. ومقتضى استصحاب بقاء كليّ الحليّة إلى الفترة الثالثة عدم الحرمة الفعلية لحصول الغليان. فيحصل التعارض بين الاستصحابين.

فالاستصحاب الجاري قد يُقال إنّه من قبيل استصحاب الكلّي لا الفرد.

**المطلب الثاني:** قلتُ إنّ لنا في الزمان الأوّل حلّية مغيّة. ولكن قد يُقال: هذا حكم انتزاعيّ. فجاءنا دليل وقال: «يحرم العنب إنّ غلا» ونحن انتزعنا منه أنّ الحلّية تكون مغيّة بالغليان؛ لعدم إمكان اجتماع الحرمة والحلية في فرض واحد. فإذا ثبت أنّ الحرمة حرمة معلّقة على الغليان، استنتجنا أنّ الحلّية تكون مقيّدة بعدم الغليان. فقد يُقال: لا معنى لإجراء الاستصحاب في هذه الحلّية؛ إذ لا معنى لإجراء الاستصحاب في قضايا انتزاعيّة. وإنّما تنحلّ المشكلة بأنّ الشارع جعل القضية. والحال أنّ الشارع لم يجعل الحلّية المقيّدة بعدم الغليان، وإنّما انتزعناها من القضية الأولى. فالجاري فقط استصحاب الحرمة المعلّقة. فلا موضوع للمعارضة.

وهناك بحث في هذه النقطة: أيجري استصحاب الحلّية؟ أم استصحاب عدم الحرمة؟ خلاف مبني على كون الحلّية مجعولة. يتبيّن في محله.

فما ذكره الآخوند وتعليق المصنف عليه يحتاج إلى مزيد تحقيق من جهات:

الاستصحاب استصحاب للفرد؟ أم للكلّي؟

أيجري استصحاب الحلّية في نفسه؟

على فرض إمكان جريانه أيجري في المورد استصحاب الحلّية؟ أم عدم الحرمة؟

إشكال المصنف من جهة المثبتية ما الفرق بينه وبين سائر الموارد؟ حيث نحتاج

إلى ملازمة عدم وجود حكمين في جميع موارد.

الجواب الثاني عن الاعتراض الثالث: ذكر الشيخ الأعظم<sup>١</sup> أنّ الاستصحاب التعليقيّ حاكم على الاستصحاب التنجيزيّ، من دون بيان وجه الحكومة. ثم جاء النائبي وفسّر الحكومة، واعترض عليه. ثم جاء المصنف وحاول أن يوجّهه بأن يُقال:

لنا كبرى وهي: ما تقدم في حكومة الاستصحاب السببي على الاستصحاب المسببي من أنّ كلّما كان لنا أصلان، أحدهما يعالج مورد الأصل الآخر، دون العكس، كان المعالج لمورد الآخر حاكمًا؛ لتحقيق النظر عرفًا بينهما؛ لأنّ العرف كلّما أُلقي عليه الأصلان اللذان أحدهما يعالج مورد الآخر دون العكس يرى الأوّل ناظرًا إلى الثاني، فيكون حاكمًا عليه. وهذه ضابطة حكومة أصل على الآخر.

فإن كان لنا ثوب متنجس، وماء مشكوك حالته السابقة الطهارة مثلاً، وغسلنا الثوب النجس بالماء المشكوك، جرى في الماء استصحاب الطهارة. والاستصحاب الجاري في الماء يعالج حال الماء وحال الثوب. والاستصحاب الجاري في الثوب يعالج حال الثوب فقط؛ إذ لا يقول بنجاسة الماء المستعمل في تغسيله أو طهارته. فالعرف يرى حكومة الأصل الأوّل على الثاني للنظر؛ لأنّه يعالج مورد الآخر.

وقد عمّق المصنف هذه النظرية في تقريراته.<sup>٢</sup>

---

<sup>١</sup> فرائد الأصول: ج ٣: ص ٢٢٣

فوائد الأصول: ج ٤: ص ٤٧٥

<sup>٢</sup> البحوث: ج ٦: ص ٣٥٣

وتطبيق الكبرى على المورد بأن يُقال: لنا استصحابان:

١ - استصحاب القضية التعليقية. فإما أن نختار أن الحرمة المعلقة تُثبت الفعلية وإما أن نختار أنها لا تثبت الفعلية. فإن قلنا لا يثبت الفعلية لم يجر في حدّ نفسه بناء على نظر المشهور؛ لأنّ موضوع التنجّز الفعلية. وإن قلنا يُثبت الفعلية إمّا ببيان المصنف، وإمّا لجعل الحكم المماثل، وإمّا لأنّ الواسطة خفية، وإمّا لأنّ الواسطة جلية، فيكون موردنا صغرى لتلك الكبرى؛ لأنّ الاستصحاب في القضية التعليقية له مفادان: علاج الجعل -أي: القضية التعليقية- فيعالج نفسه ويقول: بعد حصول الغليان ما زال الحكم التقديريّ المعلق ثابتًا. علاج مرحلة الفعلية، فيقول: الحكم الفعليّ هو الحرمة.

٢ - استصحاب الحكم الفعليّ؛ إذ نعلم في زمان سابق بثبوت حلية فعلية، فنجرّها إلى الفترة الثانية، وغاية ما يُثبت هذا الاستصحاب نفسه. وأمّا أن الحرمة أهي معلقة على الغليان؟ أم لا؟ فلا يعالجه هذا الاستصحاب. فغاية ما يُثبت أنه حلال.

فالاستصحاب الأوّل يعالج مورد نفسه ومورد غيره، بخلاف الثاني؛ حيث لا يعالج إلا مورد نفسه. والمرتكز العرفيّ يرى النظر في مثل هذه الموارد. أي: يرى متى وُجد أصلان أحدهما يعالج مورد الآخر دون العكس، فهو ناظر إلى الآخر. وتحقق ضابطة الحكومة.

وهذا أوسع مما ذكره النائيني؛ حيث إنّهُ صوّر المطلب بالسببية، فأورد عليه بأنّ السببية غير شرعية.

والفرق بين هذا الاستصحاب وبين الأصول المثبتة أنّ استصحاب مفاد "كان" التامة مثلاً غير ناظر إلى استصحاب مفاد "كان" الناقصة إلا بالملازمة العقلية. وفي المقام لدينا ملازمة شرعية من جهة، وملازمة عقلية. فتحصل كبرى النظر.

والمصنف يقول: هذا تام إنْ اندرج موردنا في الكبرى، والاندراج مبني على إثبات الاستصحاب التعليقي مرحلة الفعلية. وهذا لا سبيل إلى قبوله؛ لأنّ الاستصحاب التعليقي لا يُثبت الفعلية، والاستصحاب الآخر يُثبت الفعلية. نعم. بناء على جعل الحكم المماثل يصحّ، ولكننا لا نقبل به. وقلنا إنّ المطلب قد ثبت بناء على جريان الاستصحاب في الواسطتين الخفية والجلية، على ما في محله.

وهناك جواب آخر عامّ، وهو أنّا إذا لاحظنا كلمات النائني وجدناه يرى موضوع الفعلية مركباً من جزأين: ثبوت الكبرى والصغرى. فمتى ثبتت الكبرى وثبتت الصغرى ثبتت الفعلية. وليس لدينا شيء وراء ذلك. فالفعلية هي الكبرى والصغرى. والمفروض أنّ الكبرى ثابتة بالاستصحاب التعليقي، والصغرى بالوجدان، ثبتت الفعلية. ويظهر من كلماته في عدة موارد هذا المطلب؛ إذ يظهر منه أنّ الفعلية عبارة عن وجود الصغرى والكبرى، والتنجز عبارة عن وصول الصغرى والكبرى. وليست الفعلية لازماً للموضوع المركب، بل هي عين الموضوع المركب. وبهذا تنحلّ الاعتراضات المتكررة من المصنف على النائني.



ففي الاستصحاب التعليقيّ ثلاث مشاكل: انتزاعيّة القضية، عدم إثباتها للفعليّة، المعارضة.

### استصحاب عدم النسخ

يُطلق النسخ تارة ويُراد معناه الحقيقيّ، وهو أن يكون الشيء في أوّل الأمر مطلقًا وواسعًا، ثم يُزال عن لوح تحقّقه ومكان تقرّره. فهو كان متقرّرًا بنحو واسع ممتدّ، وأريد إلغاؤه ورفعهُ بعدما وُجد واسعًا وممتدًّا.

وأخرى يُطلق ويُراد معناه المجازيّ، وهو انتهاء أمد الشيء. فبانتهاء أمد الشيء يُقال: نُسخ الشيء. فيُستعمل فيما كان من أوّل الأمر ضيقًا، سواء طبّقناه على المبادئ، أم الإرادة، أم على الجعل الإبراز. ففي المبادئ قد تكون المصلحة أو المفسدة متعلقة بالفعل لزمان معيّن. وكذا الإرادة قد تكون متعلقة بالفعل في زمان معيّن. وهكذا في الاعتبار؛ فقد يجعل المولى وجوب شيء إلى زمان كذا. فإذا انتهى زمان الاعتبار لا يُقال: نُسخ الحكم بمعناه الحقيقيّ، بل بمعناه المجازيّ.

ولا إشكال في أنّ النسخ بمعناه المجازيّ معقول بل واقع. وإنّما الإشكال في النسخ بمعناه الحقيقيّ؛

فهو حاصل بالنسبة إلى المقنّن العقلانيّ؛ فقد يعتدّ بسعة المصلحة فتتقدح له إرادة واسعة؛ لعدم اطلاعه التام على حدود الملاك، ثم يتبين خطؤه فيرفع يده عن إرادته السابقة. نعم لا معنى للانقلاب في الملاكات الواقعيّة. وإنّما

يُحصل الانقلاب في اعتقاد المقنّن. وأمّا البارئ - تعالى - فالنسخ في عالم الملاك مستحيل في حقّه؛ لأنّه بداء ناشئ من الجهل. نعم. لا مانع من النسخ في مرحلة الإبراز بالنسبة إلى البارئ - تعالى -. بأنّ يُبرز الحكم مطلقاً ثم يأتي بمخصّص أزمانيّ. وأمّا في عالم الجعل فالمصنّف يرى معقوليّته خلافاً للمشهور.

١٨٨ - استصحاب عدم النسخ ٢

١٩/٥/١٤٤٢ - الأحد

٢ - استصحاب عدم النسخ:

تقدّم في الحلقة السابقة أنّ النسخ بمعناه الحقيقي مستحيل بالنسبة إلى [٥٠٦] مبادئ الحكم، ومعقول بالنسبة إلى الحكم في عالم الجعل، وعليه فالشكّ في النسخ بالنسبة إلى عالم الجعل يتصور على نحوين:

الأول: أن يشكّ في بقاء نفس الجعل وعدمه، بمعنى احتمال إلغاء المولى له.

الثاني: أن يشكّ في سعة المجعول وشموله من الناحية الزمانية، بمعنى احتمال أنّ الجعل تعلق بالحكم المقيد بزمانٍ قد انتهى أمده.

فإذا كان الشكّ من النحو الأول فلا شكّ في إمكان إجراء الاستصحاب؛ لتامة أركانه، غير أنّ هنا شبهة قد تمنع عن جريانه على أساس أنّ ترتّب

المجعل على الجعل ليس شرعيًا، بل عقليًا. فإثباته باستصحاب الجعل غير ممكن.

والجواب أننا: لسنا بحاجةٍ إلى إثبات شيءٍ وراء الجعل في مقام التنجيز؛ لَمَّا تقدّم من كفاية وصول الكبرى والصغرى.

وعليه فالاستصحاب يجري، خلافًا للأصل اللفظي بمعنى إطلاق الدليل؛ فإنّه لا يمكن التمسك به لنفي النسخ بهذا المعنى.

وإذا كان الشكّ من النحو الثاني فلا شكّ في إمكان التمسك بإطلاق الدليل لنفيه.<sup>١</sup>

### إمكان النسخ الحقيقي بلحاظ الجعل والاعتبار

ذكرنا في الجلسة السابقة أنّ النسخ بالمعنى الحقيقي غير معقول بلحاظ المبادئ، ولكنّه بلحاظ الإبراز معقول. وإنّما الكلام في النسخ بلحاظ عالم الجعل:

ذكر المصنف في الحلقة الثانية والمباحث والبحوث<sup>٢</sup> أنّ النسخ ممكن بلحاظ عالم الجعل والإنشاء -الذي هو العنصر الثالث من عناصر عالم الثبوت-؛ حيث إنّ الجعل اعتبار، والاعتبار سهل المؤونة. فيمكن للمولى الذي تعلقت

<sup>١</sup> الحلقة الثالثة: ص ٥٠٥-٥٠٦

<sup>٢</sup> الحلقة الثانية: ص ٣٦٠

المباحث: ج ٥: ص ٤٢١

إرادته بالحكم إلى أمد معيّن أن يُنشئ الحكم في عالم الاعتبار مطلقًا. فوجوب صلاة الجمعة قد يكون مقيدًا إلى زمان الغيبة، ولكنّ يُنشئ الحكم واسعًا ويُبرزه واسعًا أيضًا. والمصحح لذلك - كما في كلمات المصنف - إعطاء هيبة للحكم، بخلاف ما إذا كان مقيدًا بزمان؛ فإنّه قد يوجب الاستهتار وعدم المبالاة.

**إشكال:** ويمكن التعليق على ذلك بأنّا تارة نتكلم عن الاعتبار بما هو اعتبار محض - كالاختبارات الأدبية التي لا يُبحث فيها عن مصحح لها - فيكون سهل المؤونة، فقد يكون واسعًا على خلاف المبادئ. وأخرى نتكلم عن الاعتبار القانوني العقلاني الذي هو ظلّ للملاك والمبادئ، ومحدّد لمصتبّ حق الطاعة، فلا مصحح فيه لجعل الحكم واسعًا بعدما كانت المصالح ضيقة. وما أشير إليه في كلماته - قدس سره - إنّما يتعلق بخصوصيّات في عالم الإبراز. فإعطاء هيبة للحكم يتحقق بلحاظ عالم الإبراز؛ لأنّا نتكلم عن عبيد لا يمكنهم الاطلاع عادة على لوح التشريع، وإنّما يباشرون عالم الإبراز. فلا مبرّر لأنّ يكون الاعتبار واسعًا على خلاف المبادئ.

فذكره المصنف في الحلقة السابقة وفي التقارير من خصوصيّات عالم الإبراز والإثبات، لا الثبوت. وقد يكون من خصوصيّات عالم الثبوت لبعض المقننين الذين يطلع الشخص المكلف على عالم الجعل في قوانينهم. ولهذا يظهر من كلمات جمع أنّ النسخ الحقيقي غير معقول بلحاظ عالم الجعل.

## نحو الشك في النسخ

وكيف كان، بناءً على معقولية النسخ بمعناه الحقيقي في عالم الجعل، يتصوّر الشكّ في النسخ بلحاظ عالم الجعل على نحوين:

١ - ألا يكون شكّ في المنشأ والحكم المجعول من قبل الشارع في عالم التشريع. فالمنشأ واضح الحدود - كأن يجعل وجوب صلاة الجمعة مطلقاً-. ولكن حصل الشك من جهة احتمال رفع الشارع يده عن الجعل وإلغائه له بنحو النسخ الحقيقي. فنشكّ في أنّ ذاك الجعل الصادر منه ألغى؟ أم لا؟ وهذا الشكّ راجع إلى الشكّ في فعل المولى -وهو الإلغاء وعدم الإلغاء- مع أنّ الحكم المنشأ واضح الحدود.

فقد يشكّ المكلف في زمان الغيبة في وجوب صلاة الجمعة؛ لاحتمال رفع المولى حكمه من باب النسخ.

٢ - الشكّ في المنشأ سعةً وضيقاً. ما جعله الشارع في لوح التشريع أمقيّد بزمان الحضور؟ أم واسع؟ لاحتمال تعلق حكم الشارع من أوّل الأمر بالمقيّد. فحدود الحكم المنشأ مجهولة غير واضحة. فإذا انتهى زمان الحضور وجاء زمان الغيبة شككنا في وجوب صلاة الجمعة للشكّ في سعة المنشأ.

وهذا ما يُعبّر عنه بالشكّ في الشبهة الحكميّة؛ لأنّ حدود الجعل غير واضحة. وأمّا النحو الأوّل فلا يسمّى شبهة حكميّة - كما في القرارات -، بل يُسمّى بالشكّ في النسخ؛ لأنّه ليس ناشئاً من الشكّ في حدود الجعل، بل الجعل واضح، والشكّ في إلغائه. وليس شكّاً في الشبهة الموضوعيّة أيضاً؛ لأنّ الشبهة

الموضوعية شكّ من جهة التردد الخارجي، وليس موردنا من هذا القبيل. فهو سنخ ثالث من الشكّ. ولهذا أفاد في المباحث أنّ أنحاء الشكّ ثلاثة: الشبهة الحكميّة، والشبهة الموضوعيّة، والشكّ في النسخ. فهنا مقامان:

### المقام الأوّل: الشك في الإلغاء

إذا شككنا في النسخ، كما إذا شككنا في إلغاء جعل صلاة الجمعة الصادر مطلقاً، تارة يُراد علاجه بالاستصحاب، وأخرى بالأصل اللفظي: أمّا علاجه بالاستصحاب فأركانه تامّة؛ لأنّ المكلف يعلم بثبوت الجعل في الزمان الأوّل ويشكّ في بقاءه واستمراره، فيستصحب بقاءه، فيثبت أنّ ما جعله المولى من الوجوب باقٍ بنفسه. فالجعل بحسب النظر العرفي له حدوث وبقاء، وإنّ كان بالدقّة غير ذي بقاء، بل آنيّ ودفعي؛ لأنّه من قبيل الفعل. فيُستصحب بقاءه عند الشكّ فيه.

فالمقتضي لجريان الاستصحاب موجود. نعم هنا إشكال من جهة وجود المانع، وهو أنّ إجراء الاستصحاب يتوقف على وجود الأثر الشرعيّ؛ فإنّ وجود الأثر الشرعيّ من أركان الاستصحاب. وهنا يُقال: غاية ما يثبت بالاستصحاب هو الجعل، ولكن مجرد ثبوت الجعل لا أثر له. وإنّ أريد باستصحاب الجعل التوصل إلى ثبوت المجعول والفعليّة - بأنّ يقول الشخص: تحقق يوم الجمعة وزالت الشمس، والمفروض أنّ جعل وجوب صلاة الجمعة

ثابت بالاستصحاب - فيرد عليه أنّ الانتقال من الجعل إلى الفعلية ملازمة غير شرعية.

ولكنّ هذا الإشكال ناشئ من القول بأنّ الفعلية هي موضوع المنجزية. وأمّا على ما ذكرنا من أنّ موضوع المنجزية وصول الكبرى ووصول الكبرى، فيثبت موضوع حكم العقل بالتنجز. فيترتب أثر على استصحاب بقاء الجعل المذكور لأنّه ينقح الكبرى ويوصلها، ولا نحتاج إلى شيء وراء ذلك يسمى بالفعلية ليتنقح موضوع المنجزية. وإنّ احتجنا إلى الفعلية لتنقح أمور أخرى، وليس كلامنا فيها.

وهذا الإشكال يأتي في جميع الشبهات إذا أُجري فيها الاستصحاب لإثبات المنجزية؛ لأنّ الأصل لا يثبت الفعلية التي تترتب المنجزية عليها. هذا كله بناء على معقولة الشكّ في النسخ في عالم الجعل - وهو ما ذهب إليه المصنف خلافاً للمشهور -.

وأما بلحاظ الأصل اللفظي، أيّمكن علاج المطلب؟ بأنّ يُقال: معنى الشكّ في النسخ في عالم الجعل هو الشكّ في بقاء الحكم. وحيث إنّ دليل وجوب صلاة الجمعة غير مقيّد بزمان، أمكن التمسك بالإطلاق لنفي القيد المذكور. وبالإطلاق نستكشف أنّ هذا الحكم ثابت حتى في زمان الغيبة. فنتمسك بالإطلاق الإثباتي للكشف عن الإطلاق الثبوتي.

ولكنّ هذا غير صحيح عند المصنف؛ لأنّ مورد التمسك بالإطلاق هو الشكّ في حدود مراد المولى بلحاظ الموضوع أو قيد الحكم، أي: يُرجع إلى الإطلاق

عند الشك في الحصة أو القيد المقيّد للطبيعة. فإذا شككنا في أنّ الشارع لاحظ الطبيعة مقيّدة؟ أم مطلقة؟ مع إحراز أصل لحاظ الطبيعة، صار موضوعاً للتمسك بالإطلاق. فيقال: الإطلاق الإثباتيّ كاشف عن الإطلاق الثبوتيّ وأنّ المولى لاحظ من الطبيعة لا بشرط. فموضوع إجراء أصالة الإطلاق هو الشكّ في التقييد في تضيق دائرة الطبيعة. وليس مورد الشكّ في المقام من هذا القبيل؛ لأنّا نعلم أنّ المولى لاحظ الطبيعة في عالم الجعل مطلقاً، وأنّ إرادته الجديّة كانت مطلقة، سواء على مستوى قيود الحكم أم على مستوى الموضوع. فليس لنا شكّ في أنّ ما لاحظته الشارع واسع، أي: ليس في حدود المجعول؛ إذ نعلم بأنّ ما لاحظته المولى واسع. وإنّما مصبّ الشكّ في إلغاء أصل المفاد. وهو ليس ممّا يوجب تقييد الطبيعة. والتمسك بالإطلاق لا يدفع هذا القبيل من الشكّ؛ لأنّه يرفع احتمال التقييد الذي يوجب تضيق الطبيعة.

### المقام الثاني: الشكّ في سعة المجعول

إذا شككنا في أنّ المجعول مقيّد؟ أم واسع؟ فلا شكّ في إمكان التمسك بالإطلاق؛ لأنّا نشكّ في تقييد أزماييّ أو إطلاق أزماييّ؛ لأنّ النسخ بهذا المعنى يرجع إلى الإطلاق والتقييد الثبوتيين. فمصبّ الشكّ ثبوتاً هو أنّ ما جعله المولى مطلق؟ أم مقيّد؟ وإذا شككنا في ذلك أمكن التمسك بالإطلاق الإثباتيّ لإثبات عدم أخذ الزمان قيداً في الجعل. وبالإطلاق يُنفى التقييد الأزماييّ.

وإنّما الكلام في الاستصحاب.





ولكنّ جريان الاستصحاب موضع بحث؛ وذلك لإمكان دعوى أنّ المتيقّن ثبوت الحكم على المكلفين في الزمان الأول، والمشكوك ثبوته على أفراد آخرين، وهم المكلفون الذين يعيشون في الزمان الثاني، فمعروض الحكم متعدّد إلّا بالنسبة إلى شخصٍ عاش كلا الزمانين بشخصه.

وعلاج ذلك: أنّ الحكم المشكوك في نسخه ليس مجعولاً على نحو القضية الخارجية التي تنصبّ على الأفراد المحقّقة خارجاً مباشرة، بل على نحو القضية الحقيقية التي ينصبّ فيها الحكم على الموضوع الكلّي المقدّر الوجود، وفي هذه [٥٠٧] المرحلة لا فارق بين القضية المتيقّنة والقضية المشكوكة موضوعاً إلّا من ناحية الزمان وتأخّر الموضوع للقضية المشكوكة زماناً عن الموضوع للقضية المتيقّنة، وهذا يكفي لانتزاع عنوائيّ الحدوث والبقاء عرفاً على نحوٍ يعتبر الشكّ المفروض شكّاً في بقاء ما كان فيجري الاستصحاب.

والاستصحاب على هذا الضوء استصحاب تنجز مفاده التعبّد ببقاء المجعول الكلّي الملحوظ بما هو صفة لطبيعيّ المكلف، وبالإمكان التعويض عنه باستصحاب الحكم المعلق، بأن يشار إلى الفرد المكلف المتأخّر زماناً ويقال:

إنّ هذا كان حكمه كذا على تقدير وجوده ولا يزال كما كان، وبذلك يتمّ التخلّص عن مشكلة تعدّد معروض الحكم.

ولكن توجد مشكلة أخرى يواجهها الاستصحاب في المقام، سواء اجري بصيغته التنجيزية أو التعليقية، وهي أنّ: معارض باستصحاب العدم المنجّز الثابت لآحاد المكلفين الذين يعيشون في الزمان المحتمل وقوع النسخ فيه.

وهذا يشبه الاعتراض على الاستصحاب التعليقي عمومًا بمعارضته بالاستصحاب التنجيزي.<sup>١</sup>

كان الكلام في النحو الثاني من الشكّ في النسخ، وهو الشكّ في سعة ما جعله الشارع من الجهة الزمانيّة.

وهناك كلام في جريان الاستصحاب؛ لأنّه إذا حصل الشكّ في استمرار الحكم - كما إذا شككنا في ثبوت وجوب صلاة الجمعة للمكلفين الواقعيين في زمان الغيبة - لم يمكن إجراء الاستصحاب؛ لاختلاف الموضوع؛ حيث إنّ المتيقن ثبوته من الوجوب لمن كان يعيش في الفترة الأولى من الزمان - وهو زمان الحضور -، والمشكوك ثبوته لمن هو في الفترة الثانية، فلا تتحد القضيتان المتيقنة والمشكوكة؛ لأنّ الملحوظ في المتيقنة المكلف الذي في الفترة الأولى، والملحوظ

في المشكوكة المكلف الآخر الذي في الفترة الثانية. إلا أن يُفرض وجود مكلف واحد يعيش في الفترتين، فيمكن إجراء الاستصحاب بلحاظه.

وهذا إشكال مطروح في النسخ في شريعتنا وفي النسخ بين الشرائع، كما إذا علمنا بوجوب زكاة مال التجارة في زمان نبي الله عيسى -على نبينا وآله وعليه السلام-، وشككنا في نسخه في شريعتنا، فوقع الكلام في استصحاب الحكم الثابت في شريعة نبي الله عيسى -على نبينا وآله وعليه السلام-.

فأورد عليه أنّ معروض الحكم هم الموجودون في تلك الفترة الزمانيّة، ومن هو موجود الآن لم يكن في ذلك الزمان.

وليس معنى نسخ شريعة نبينا -صلى الله عليه وآله- نسخ كلّ حكم حكمٍ بنحو الانحلال. فمقتضي الاستصحاب تامّ، إلا أنّ المعروض متعدد.

وأجاب النائيني<sup>١</sup> بأنّ هذا الاعتراض مبني على أنّ الحكم بنحو القضية الخارجيّة التي ينصبّ الحكم فيها على الأفراد الفعليين الموجودين في الخارج. فرأى الشارع مصلحة في جعل الحكم لهؤلاء الأفراد؛ لخصوصيّة فيهم. فيكون تسرية الحكم إلى غير الموجودين في ذلك الزمان أشبه بالقياس وتسريةً من جزئي إلى جزئي آخر. فكأنّ هذا الشخص الموجود في الزمان الثاني إن وُجد في الزمان الأوّل لم تشمله القضية الخارجيّة. والحال أنّ القضايا الشرعيّة قضايا حقيقيّة، فيُجعل الحكم فيها على الموضوع مقدّر الوجود -وهو طبيعيّ المكلف- بغضّ

النظر عن الخصوصيات الفردية لكل فرد منه. فالملاحظ ما هو موضوع في الدليل. والموضوع في حكم وجوب صلاة الجمعة -مثلاً- هو المكلف. فيكون المورد من الشك في الشبهة الحكمية؛ لأننا نشك في أن المولى من أول الأمر جعل وجوب صلاة الجمعة على طبيعي المكلف في خصوص زمان الحضور؟ أم جعل وجوب صلاة الجمعة ممتداً إلى زمان الغيبة. فالشك في حدود ما جعله الشارع في لوح التشريع.

وقد ذكرنا أن للحكم ارتباطين: ارتباطاً بمعروضه وارتباطاً بموصوفه. وقد ذكرنا أن الاستصحاب في الشبهات الحكمية يجري بلحاظ ارتباط الحكم بموصوفه. وليس معناه لحاظ الموضوع موجوداً منجزاً في الخارج. بل نلاحظ الموضوع الكلي التقديري، ونجري الاستصحاب بلحاظ الموضوع الكلي التقديري. فيقال: إن كان طبيعي المكلف موجوداً في الخارج، كان ممن يتصف بوجوب صلاة الجمعة عليه. فنلاحظ عالم الاتصاف، ونجري الاستصحاب. فنقول: لنا موضوع واحد، وهو طبيعي المكلف. والمفروض تحقق طبيعي المكلف في الزمان الأول ووجوب الصلاة عليه. ثم حصل لنا شك في زمان الغيبة: أهو ممن تجب عليه الصلاة؟ أم لا؟ فالقضيتان -المتقينة والمشكوكة- متحدتان. والاختلاف بينهما في الزمان فقط. فنجري استصحاب بقاء تلك القضية الثابتة، كسائر موارد الشبهات الحكمية. وهو استصحاب تنجيزي؛ لأننا فرضنا وجود الموضوع بتمام خصوصياته في الزمان الأول.

ولا يُعارض هذا الاستصحاب باستصحاب عدم جعل المولى وجوب صلاة الجمعة للفترة المشكوكة من أوّل الأمر -أي: استصحاب عدم الجعل الزائد- فيأتي البحث المذكور في مناقشة السيد الخوئي، وهو أنّه لا يُرى إلا استصحاب واحد. فلا تعارض بين الاستصحابين. فالعرف يحكّم النظر إلى الحكم بالحمل الأوّل لا الشائع، أي: بارتباطه بموصوفه لا بمعروضه.

ومن هنا يتضح الإشكال فيما ذكر في المباحث<sup>١</sup> من أنّ كلام الميرزا النائيني متوقف على الاستصحاب التعليقي. وقد تبين أنّه كسائر الاستصحابات في الشبهات الحكميّة، ليس من قبيل الاستصحاب التعليقي بل من التنجيزي - كما في البحوث-. غايته أنّه بلحاظ الموضوع الفعليّ التقديرّي.

الطريق الثاني أنّ نُجري الاستصحاب التعليقيّ، بأنّ نقول: هذا المكلف إنّ كان موجوداً في زمان الحضور وجبت عليه صلاة الجمعة. وهذه القضية التعليقية ثابتة في الزمان الأوّل، والآن نشكّ في أنّ صلاة الجمعة ثابتة على هذا في الزمان الثاني؟ لاحتمال دخالة زمان الغيبة والحضور في وجوب صلاة الجمعة. فنُجري الاستصحاب في الحكم التعليقيّ.

وهكذا يمكن التخلص من مشكلة تعدد معرض الحكم؛ لأنّ معروض الحكم في القضية التعليقيّة واحد، وهو المشار إليه بـ "هذا".

وظاهر كلام المصنف أنّ الاستصحاب التعليقيّ يجري حتى لو قلنا بكون الحكم بنحو القضية الخارجيّة. ولكن يظهر منه في البحوث<sup>١</sup> أنّ الاستصحاب التعليقيّ يتوقف على تماميّة مطلبين:

الأوّل أنّ الحكم على نهج القضية الحقيقيّة. ولو كان الحكم على نهج القضية الخارجيّة لم يصحّ إجراء الاستصحاب التعليقيّ. والوجه في ذلك أنّ القضية الخارجيّة هي ما كان الإحصاء فيها من قبل المولى، بأنّ أحرز المولى وجود ملاك في الخصوصيّات الشخصيّة بنحو رأى أنّ جعل الحكم على الأفراد مما فيه المصلحة. فإحراز وجود الملاك من المولى. فلا نُحرز القضية التعليقيّة: «هذا إنّ كان موجوداً في الزمان الأوّل لوجبت عليه صلاة الجمعة». فصدق اليقين بالقضية متوقف على كون الحكم بنهج القضية الحقيقيّة.

نعم. تنحلّ مشكلة معروض الحكم؛ لأنّ الموضوع هو المشار إليه بـ "هذا"، ولكنّا نقع في مشكلة عدم إحراز القضية المتيقنة. فلا منافاة بين ما في الكتاب وبين ما في البحوث، من قوله: «لا بد من أنّ تكون القضية الحقيقيّة، وإلا لم يُحرز أنّ هذا لو كان موجوداً قبل النسخ لكان حكمه نفس ذلك الحكم؛ لأنّ موضوعه الأفراد الموجودين آنذاك بخصوصيّاتهم».

الثاني جريان الاستصحاب التعليقيّ. والاستصحاب التعليقيّ يجري على مبنى المصنّف، ولكنه يشترط لزوم كون القضية المتيقنة التي يُراد استصحابها مما

تصدى الشارع لجعلها لكي ينحلّ الإشكال الأوّل من إشكالات الاستصحاب التعليقيّ. وهو مما يكون مفقودًا في الأدلة عادةً.

فتبين من هذا العرض أنّ كلمات المصنف في كتبه مختلفة، ففي المباحث قال إنّ كلام الميرزا مبني على الاستصحاب التعليقيّ، وهنا وفي البحوث قال تنجيزيّ. وفي البحوث قال القضية حقيقية، وهنا قال خارجيّة. وإنّ حاولنا الجمع بين كلامه في البحوث وبين كلامه هنا.

بعدما تبين جريان الاستصحاب بكتلتا صياغتيه -التنجيزيّة والتعليقيّة- وتماميّة المقتضي يأتي الكلام عن مشكلة المعارضة. وليس المقصود المعارضة مع استصحاب عدم الجعل الزائد، بل استصحاب المجعول الفعليّ في الخارج. بأنّ يُقال: هذا المكلف الذي بالاستصحاب التنجيزيّ أو التعليقيّ للمجعول الكلّي أثبتنا في حقّه وجوب صلاة الجمعة، يعارض الاستصحاب في حقّه باستصحاب عدم وجوب صلاة الجمعة عليه قبل زوال الشمس من يوم الجمعة أو قبل تكليفه. فنلاحظ المجعول الفعليّ، لا الكلّي التقديريّ. فيحصل التعارض بين استصحاب بقاء وجوب صلاة الجمعة على طبيعيّ المكلف، مع استصحاب عدم الحكم الفعليّ. وهذا نظير المعارضة التي في الاستصحابات التعليقيّة. فيأتي البحث في دفع المعارضة كما في دفعها في الاستصحاب التعليقيّ. وقد ذكر المصنف بعض الحلول في تقريراته.

قوله: «شخص عاش كلا الزمانين»:



وتمسك الشيخ الأعظم بقاعدة الاشتراك لتعميم الحكم حينئذٍ. وقلنا إنّ قاعدة  
الاشتراك تأتي في الأحكام الواقعيّة دون الظاهريّة. فلا يمكن التمسك بها في  
المقام.

١٩٠ - استصحاب الكلّي ١

١٤٤٢/٥/٢١ - الثلاثاء

٣ - استصحاب الكلّي:

استصحاب الكلّي هو التعلّد ببقاء الجامع بين فردين من الحكم أو الجامع بين شيئين خارجيّين إذا كان له أثر شرعي. والكلام فيه يقع في جهتين:

الجهة الأولى في: أصل إجراء استصحاب الكلّي؛ إذ قد يعترض على ذلك في باب الأحكام تارة، وفي باب الموضوعات أخرى:

أما في باب الأحكام فالاعتراض ينشأ من المبنى القائل بأنّ المجمعول في دليل الاستصحاب هو الحكم المماثل للمستصحب، فيقال حينئذٍ: إنّ المستصحب إذا كان هو الجامع بين الوجوب والاستحباب أو بين وجوبين اقتضى ذلك جعل [٥٠٨] المماثل له بدليل الاستصحاب، وهو باطل؛ لأنّ الجامع بحده لا يعقل جعله؛ إذ يستحيل وجود الجامع إلّا في ضمن فرد، والجامع في ضمن أحد فرديه بالخصوص ليس محطاً للاستصحاب ليكون مصباً للتعلّد الاستصحابي.

وهذا الاعتراض يتوقّف على قبول المبنى المشار إليه. أمّا إذا أنكرناه وفرضنا أنّ مفاد دليل الاستصحاب إبقاء اليقين بمعنى من المعاني، فيمكن افتراض إبقائه بقدر الجامع، فيكون بمثابة العلم الإجمالي المتعلّق بالجامع.

وأما في باب الموضوعات فلا اعتراض ينشأ من أنّ الأثر الشرعي مترتب على أفراد الجامع، لا على الجامع بعنوانه، فلا يترتب على استصحابه أثر.<sup>١</sup>

## استصحاب الكليّ

تعرض المصنف لهذا البحث في تقريراته.<sup>٢</sup>

يُراد باستصحاب الكليّ التعبد بالجامع، سواء كان بين فردين من الموضوع أم بين فردين من الحكم.

مثال الأوّل: ما إذا كان حدث أكبر وحدث أصغر، كان الجامع بينهما كليّ الحدث، فنستصحبه إنّ كان له أثر شرعيّ كحرمة مسّ المصحف.

ومثال الثاني: الجامع بين وجوب الظهر وبين وجوب الجمعة، وهو جامع الإلزام. أو الجامع بين الوجوب وبين الاستصحاب، وهو جامع الطلب، وإنّ لم يكن الطلب حكماً، بل الحكم الجامع بينهما هو عنوان "أحد الحكمين". وكذا استصحاب جامع السلطنة على الفسخ بين خيار المجلس وخيار الحيوان. وهذا في مقابل استصحاب مصداق الجامع، وهو المسمّى باستصحاب الفرد. والفرق بين الاستصحابين لحاظي؛ لأنّ المراد بالفرد ليس الجزئيّ الخارجيّ، بل الحدث الأكبر والأصغر أيضاً عنوانان كليّان، ومع ذلك نسمي استصحابهما

<sup>١</sup> الحلقة الثالثة، ص ٥٠٧-٥٠٨

<sup>٢</sup> البحوث، ج ٦، ص ٢٣٥

المباحث، ج ٥٥، ص ٣١٧

باستصحاب الفرد. وإنما المراد باستصحاب الجزئيّ هو ما يكون أضيق من غيره في قبال الكلّيّ الذي هو الجامع الحقيقي أو الانتزاعيّ بين المصاديق. فالملحوظ استصحاب الشيء تارة بعنوانه التفصيلي الحاكّي عن خصوصيّاته الشخصيّة، فيسمّى باستصحاب الجزئيّ، وأخرى بالجامع الذاتي أو العرضي أو الانتزاعيّ للمصاديق التي تحته، الحاكّي عن المصاديق بعناوين غير تفصيليّة، فيسمى باستصحاب الكلّيّ.

والكلام في جهتين:

### الجهة الأولى: جريان الاستصحاب في الكلّيّ

يُعرض على جريان استصحاب الكلّي تارة في الأحكام، وأخرى في الموضوعات. فهنا نقطتان:

**الاعتراض في باب الأحكام:** بنى المشهور على مبنى استصحاب جعل الحكم المماثل، وأنّ المجعول في دليل الاستصحاب هو الحكم المماثل للمستصحب؛ حيث إنهم كانوا يرون أنّ دفع إشكال ابن قبة لا يمكن إلاّ بجعل الحكم المماثل، وأدرجوا جعل الحكم المماثل في مسلك السببيّة، واستظهره بعضهم من أدلة الاستصحاب، بل من أدلة حجية الأمارات.

وعلى هذا إنّ كان ما يُراد التعبّد به هو الجامع - إمّا أصل الطلب الذي جامع بين الاستحباب والوجوب، وإمّا الإلزام الجامع بين الوجوب والحرمة - فإنّما أنّ يُلاحظ الجامع بما هو جامع من دون وجوده في أفرادهِ، وإمّا أنّ يُلاحظ بما هو جامع موجود في أفرادهِ،

فإن أريد التعبد بالجامع بغض النظر عن وجوده في أفرادهِ، فما يُراد جعله والتعبد به بدليل الاستصحاب لا وجود له؛ إذ لا يُعقل وجود جامع غير موجود في ضمن الأفراد. فكيف يُراد التعبد بشيء لا وجود له أصلاً؟ فهو أمر معدوم لا واقع له، فلا معنى للتعبد بمثله. والمفروض أن مرجع دليل الاستصحاب إلى جعل حكم مماثل للمستصحب. والمستصحب هو الجامع الذي لا وجود له في أفرادهِ، وهو غير معقول، فكيف يُراد التعبد ظاهراً بما ليس بمعقول ثبوتاً؟ لا يمكن للمكلف أن يصدّق بهكذا حكم ظاهري؛ إذ قوامه احتمال المطابقة للواقع. والمفروض أن الجامع من دون وجوده في أفرادهِ مستحيل ثبوتاً.

وإن أريد التعبد بالجامع بالنظر إلى وجوده في أفرادهِ، فيُقال الجامع في ضمن أحد أفرادهِ في باب استصحاب الكلّي ليس حائزاً على أركان الاستصحاب؛ لأننا لا نعلم بوجود الكلّي في ضمن فردهِ، فنلجأ إلى استصحاب الكلّي في ضمن فردهِ، وهو لا يقين به، فلا يمكن أن يعبدنا الاستصحاب بالجامع؛ إذ لا يعبد إلا ما كنت على يقين منه، ونحن لم نكن على يقن بالجامع.

فتبيّن أن الجامع إذا لاحظناه في إطار وجود أركان الاستصحاب لم يُعقل وجوده، وإذا لاحظناه في ضمن معقولية وجوده فلا تتوفر فيه أركان الاستصحاب.

وبناءً على هذا لا يمكن أن يكون الكلّي مجرى للاستصحاب في باب الأحكام.

وهنا سؤالان:

١- لم يختص الإشكال بمسلك جعل الحكم المماثل؟ إذ قد يُقال: هذه النكته سيّالة؛ فإنّ الجامع بحده لا وجود له، والجامع في ضمن فرده لا يحوز على أركان الاستصحاب؟

٢- لم يختص الإشكال بباب الأحكام؟ أفلا يأتي هذا الاعتراض في باب الموضوعات؟

قد يُقال في جواب الأوّل كما في المباحث<sup>١</sup> أنّ المشكلة إنّما نشأت من الالتزام بأنّ ما يُراد جعله هو الحكم المماثل. فقول: حيث إنّ دليل الاستصحاب يريد أنّ يعبّدنا بالمستصحب، فمصبّ التعبد وما يُراد جعله هو الجامع، والجامع بعنوانه يُراد جعله، ولا وجود له، وبلحاظ فرده لا يجمع الشروط.

وأما بناء على باقي المسالك فلا نواجه المشكلة، فعلى مسلك جعل العلميّة مثلاً نستفيد كون المكلف عالماً بالجامع. فما يُراد جعله ليس الجامع، بل أنّ المكلف عالم تعبّداً بالجامع. وهكذا على مسلك المنجزية والمعدّرية، أو النهي عن النقض العملي لغرض التنجيز، أو إبراز الاهتمام؛ فإنّ جميع هذه المسالك معقولة في الجامع. وإنّما المشكلة في كون المستصحب هو الجامع.

وقد يُقال في جواب الثاني أنّ أصحاب مسلك جعل الحكم المماثل يقولون: مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم فقط، ولا يتكفل جعل الموضوع ظاهراً. فإنّ كان هناك جامع بين موضوعين، فالحكم الذي يُراد جعله بالاستصحاب

ليس حكمًا جامعًا للجامع، بل شخص من الحكم للجامع. كأن يقول: «طبيعي الحدث موضوع لحرمة مس المصحف» فتكون الحرمة شخصًا، ويكون الحدث كليًا.

هذا. ومن الواضح أنّ ورود هذا الاعتراض مبنيّ على قبول مبنى جعل الحكم المماثل. وقد حاول المصنف دفع الاعتراض بأربع محاولات ولم يقبل أيًا منها. فبناء عليه ينسد باب الاستصحاب في الأحكام الكلية.

**الاعتراض في باب الموضوعات:** هذا الاعتراض يرد على جميع المسالك ولا ينحصر في مسلك جعل الحكم المماثل، ومصبّه عدم وجود الركن الرابع - وهو وجود أثر للتعبد الاستصحابي-؛ فإنّ الأثر مترتب على الفرد لا على الجامع، والجامع ليس غير تحليل وانتزاع عقلي لما يلاحظه الإنسان من الأفراد. وإلا فمصب الملاك هو الفرد، لا ما يُنتزع من الفرد. فما الغرض من التعبّد بأمر انتزاعيّ؟

ولا يأتي هذا الاعتراض في باب الأحكام؛ لأنّ الغرض من استصحاب الأحكام تنقيح موضوع العقل بالمنجزية والمعدرية. والعقل لا يمانع من دخول الجامع في العهدة. فإذا علم المكلف بوجوب "أحدهما" حكم العقل بلزوم الامتثال - كما في بحث العلم الإجمالي-. فالشارع يجعل الوجوب ظاهرًا ينقح موضوع حكم العقل بالمنجزية؛ لأنّه موضوعه مطلق الحجة. والحجة تارة تكون علمًا وجدائيًا وأخرى علمًا تعبديًا وثالثة أصلًا عمليًا، وهكذا.

وأما الموضوعات فلا أثر له عقلاً، بل لها أثر شرعيّ فقط. والأثر الشرعي  
يترتب على الفرد لا على الجامع. فتحصل المشكلة.  
وإن شئت قلت: معنى الأثر الشرعي جعله موضوعاً للأثر. وما جعله الشارع  
موضوعاً للأثر هو الفرد لا الجامع.

قوله: «في باب الأحكام»:  
سواء كانت الشبهة حكمية أم موضوعيّة.



والجواب أنّه: إن أريد أنّ الحكم الشرعي في لسان دليله مترتب على العنوانين التفصيليّين للفردين فيرد عليه أنّا نفرض الحكم فيما إذا رتب في لسان الدليل على عنوان الجامع بين الفردين - كحرمة المسّ المرتبة على جامع الحدث -.

وإن سلم ترتب الحكم في دليله على الجامع وأُدعي أنّ الجامع إنّما يؤخذ موضوعاً بما هو معبر عن الخارج لا بما هو مفهوم ذهني - فلا بدّ من إجراء الاستصحاب فيما اخذ الجامع معبراً عنه ومراًة له، وهو الخارج، وليس في الخارج إلا الفرد -، فيرد عليه أنّ: موضوع الحكم وإن كان هو الجامع والمفهوم - بما هو مراًة للخارج لا باعتباره أمراً ذهنياً - إلا أنّ الاستصحاب يجري في الجامع بما هو مراًة للخارج أيضاً، ولا معنى لجريانه في الخارج ابتداءً بلا توسط عنوان من العناوين؛ لأنّ الاستصحاب حكم شرعيّ ولا بدّ أن ينصبّ التعبّد فيه على عنوان. وكما أنّ العنوان التفصيلي يجري فيه الاستصحاب بما هو مراًة للخارج كذلك العنوان الإجمالي الكلّي.

وبما ذكرناه ظهر الفارق الحقيقي بين استصحاب الفرد واستصحاب الكلّي، مع أنّ التوجّه في كلّ منهما إلى إثبات واقع خارجيّ واحد؛ حيث إنّ الكلّي موجود [٥٠٩] بعين وجود الفرد. وهذا الفارق هو أنّ: الاستصحاب باعتباره

حكمًا منجّزًا وموصلاً للواقع فهو إنّما يتعلّق به بتوسّط عنوانٍ من عناوينه وصورةٍ من صورته.

فإن كان مصبّ التعبد هو الواقع المرئيّ بعنوانٍ تفصيليٍّ مشيرٍ إليه، فهذا استصحاب الفرد، وإن كان مصبّه الواقع المرئيّ بعنوانٍ جامعٍ مشيرٍ إليه، فهذا هو استصحاب الكلّي، على الرغم من وحدة الواقع المشار إليه بكلا العنوانين. والذي يحدّد إجراء الاستصحاب بهذا النحو أو بذاك كيفية أخذ الأثر الشرعي في لسان دليله.

وعلى هذا الضوء يتّضح أنّ التفرقة بين استصحاب الفرد واستصحاب الكلّي لا تتوقّف على دعوى التعدّد في الواقع الخارجي وأنّ للكلّي واقعًا وسيعًا منحازًا عن واقعيّات الأفراد -على طريقة الرجل الهمداني في تصور الكلّي الطبيعي- وهي دعوى باطلة؛ لما ثبت في محله من أنّ الكلّي موجود بعين وجود الأفراد.

كما أنّه لا موجب لإرجاع الكلّي في مقام التفرقة المذكورة إلى الحصّة، ودعوى أنّ كلّ فردٍ يشتمل على حصّةٍ من الكلّي ومشخصات عرضية، واستصحاب الكلّي عبارة عن استصحاب ذات الحصّة، واستصحاب الفرد عبارة عن استصحاب الحصّة مع المشخصات، بل الصحيح في التفرقة ما ذكرناه.<sup>١</sup>

ذكرنا أنّه قد يُعترض على استصحاب الكلي في الموضوعات بأنّه لا أثر له؛ لأنّ الأثر مترتب على الفرد لا على الجامع.

**الجواب الأوّل:** في مرادكم بالأثر في استصحاب الكلي في الموضوعات احتمالان:

الأوّل أنّا إذا رجعنا إلى دليل جعل الحكم الشرعيّ وجدناه مجموعاً للأفراد بما لها من عناوين تفصيليّة - كالحادث الأكبر والحادث الأصغر - دون العنوان الكليّ، فلا أثر لإجراء الاستصحاب.

والجواب عن هذا واضح؛ لأنّنا لا نتكلم عن هذا السنخ من الأدلة، بل عن سنخ جعل فيه الشارع الحكم على موضوع كليّ، كأنّ يقول: «المحدث يحرم عليه مسّ كتابة المصحف»، فيرتب الحرمة على الجامع بغضّ النظر عن كونه أصغر أو أكبر. وهكذا لو قال: «يجب التصديق عند وجود إنسان في المسجد».

الثاني أنّه قد تقدّم في بحث القضية الحقيقيّة أنّ الأحكام تتعلق بالعناوين والجامع لا بما هو جامع؛ فإنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، ومصبّ المفاسد والمصالح هو الموجود في الخارج من شرب الخمر أو صلاة الظهر. فالجامع إنّما يؤخذ في الموضوع باللحاظ المرآتي والطريقيّ إلى الأفراد. وموضوع الأثر هو المشار إليه بالجامع وهو الأفراد.

فيعود الإشكال؛ لأنّ موضوع الأثر حتى في مثل هذه الأدلة التي جعلت الحكم مترتباً على الجامع ليس الجامع باللحاظ الاستقلاليّ، بل المشار إليه

بالجامع والصورة. فليس الحدث بما هو صورة موضوعًا للأثر، بل المشار إليه، وهو الوجود الخارجي الذي من قبيل الأفراد. فلا بد من إجراء الاستصحاب في المحكي بالجامع، والمفروض أنه لا يقين سابقًا في حدوثه، ولا شك في بقاءه.

فالجواب أن هنا ثلاث تصورات:

١ - تعلق الأحكام بالعناوين بما هي عناوين موجودة في أفق النفس منظورًا إليها بالنظر الموضوعي. وهو باطل؛ فإن مصب الملاك ليس صورة شرب الخمر؛ فإن هذه صور ذهنية وليست مصبًا للآثار، وإلا لوقع الامتثال بالصورة أيضًا.

٢ - تعلق الأحكام بالفعل الخارجي مباشرة. ولكن تعلق الحكم -الذي هو أمر ذهني- بالخارج مستحيل، وإلا لانقلب الذهني خارجيًا أو الخارجي ذهنيًا.

٣ - تعلق الأحكام بالصور بما هي مرآة للخارج وحاكية عنه، بحيث يُنظر من خلالها إلى الخارج. وبهذا اللحاظ تترتب عليها أحكام الخارج، فيقال: «النار حارة» وتُجعل النار حاكية عن مصاديقها الخارجية ومنظور إليها بالنظر المرآتي. فيمكن أن يُجعل الحكم على الصورة بهذا اللحاظ، سواء كان حكمًا واقعيًا أم ظاهريًا. ولا معنى لتعلق الحكم بالخارج بلا توسط عنوان من العناوين.

ونطبق هذه الكبرى في باب الاستصحاب؛ فإن الشارع حكم ببقاء ما كان، والغرض من إجراء الاستصحاب في الجامع هو التعبد الاستصحابي وحكم الشارع بإبقاء الجامع. فيقال: حيث إن الاستصحاب حكم ويأتي فيه تعلق

الأحكام بالطبائع والصور بما هي مرآة للخارج، ولا معنى لإجرائه في الأفراد الخارجية ابتداءً بلا توسط عنوان من العناوين. غايته أنّ العنوان الذي به يُرى الخارج تارة يكون عنواناً تفصيلياً يحكي الخارج بما له من خصوصيات فردية - كالحادث مع لحاظ خصوصية كونه أكبر، والصلاة بلحاظ كونه صلاة ظهر-، وأخرى يكون عنواناً إجمالياً يحكي حيثية من حيثيات الواقع - كحيثية كونه صلاة أو حدثاً دون الخصوصية الفردية-.

ونحن في إجراء الاستصحاب في باب الفرد نستصحب الصورة بما هي مرآة للواقع الخارجي بتمام خصوصياته، ونلاحظ الصورة بما هي مرآة للفرد بتمام شؤونه، وهو استصحاب للفرد، ويعبّدنا الشارع بالصورة الحاكية عن الفرد بما له من خصوصيات. وأخرى نلاحظ الصورة بما هي مرآة للخارج بالحدّ الكليّ، من دون أنّ يحكي جميع الخصوصية الفردية. وهذا هو المسمّى باستصحاب الكليّ.

فكما أنّ لنا نحوين من العلم -التفصيلي والإجمالي-، لنا نحوين من التعبد - بالصورة التفصيلية والصورة الإجمالية-.

ومن هنا ينجّر الكلام إلى بيان الفرق بين استصحاب الفرد وبين استصحاب الكليّ؛ ففيه مسالك ثلاثة:

١- ما قدّمناه من أنّ الملحوظ في كلا الاستصحابين شيء واحد، وهو الواقع الخارجي. ولا يوجد لنا شيء وراء الواقع الذي هو مصب الآثار. غايته أنّ هذا الواقع الواحد تارة يصل إلى المكلف عبر خصوصياته بعنوان يحكي تمام

خصوصياته الفردية فيسمى باستصحاب الفرد - حكماً كان أم موضوعاً-.  
وأخرى يكون واصلًا بعنوان إجمالي لا يحكي الخصوصيات الفردية وإنما يحكي  
الواقع من جهة معينة -أي: ما يوازي الواقع من الجامع-. وفي كل من  
الاستصحابين يُراد إثبات واقع خارجي واحد وهو زيد مثلاً، ولكن بين إجمال  
وتفصيل. ولا كلي في الخارج غير الفرد، وليس له وجود مُنحاز ليقال إنَّ هناك  
واقعين أحدهما يُستصحب باستصحاب الكلي والآخر باستصحاب الفرد.  
وما يحدّد ذلك هو موضوع الأثر في الدليل.

٢- ما قد يُدعى من أنّ كلّاً من استصحاب الكلي واستصحاب الفرد يُثبت  
واقعاً مختلفاً عما يُثبتته الآخر. فاستصحاب الفرد يُراد به استصحاب الفرد،  
واستصحاب الكلي يُراد به استصحاب الكلي. والكلي له وجود غير وجود  
الفرد - كما قال به الرجل الهمداني -. ويمكن تفسير كلامه بنحوين:  
أ. ليس له وجود منحاز عن الفرد، بل وجوده بعين وجود الأفراد، غاية أنه  
موجود مع جميع الأفراد. فنسبته إلى الأفراد نسبة الأب الواحد إلى الأبناء.  
فلا يتعدّد بتعدّد الفرد. بل لنا طبيعة إنسانية واحدة واسعة توجد بعين وجود  
أفرادها. ولا يتعدد بتعدد أفرادها، خلافاً لما هو المعروف من أنّ الكلي يتعدّد  
بتعدّد أفرادها.

ب. له وجود منحاز عن وجود الفرد، وليس وجوده بعين وجود أفرادها.  
ونوقش الاحتمالان في محله.

وهذا المسلك الثاني مبنيّ على الاحتمال الثاني في كلام الرجل الهمدانيّ؛ إذ يقولون بوجود واقعيّة للكلّيّ منحازة عن واقعيّة الفرد. وهو باطل؛ إذ بإزاء كلّ فرد كلّيّ.

٣- ما ذكره المحقق العراقيّ من أنّ الفرد إذا حلّل كان عبارة عن الحصة مع المشخصات. فحصة من الإنسانية موجودة في زيد، مع عوارض الشخص أو المشخصات -على خلاف في أنّ الأعراض بها الشخص؟ أم الشخص بالوجود؟-، فيمكن أن يحلّل كلّ فرد إلى جزأين: حصة ومشخص.

فما به الاشتراك بين الأفراد هو الحصص، وما به الامتياز هو المشخصات. فيقال: الفرق بين استصحاب الفرد وبين استصحاب الكلّي هو الفرق بين الحصة وبين الفرد. فتارة يُراد إثبات حصة من الإنسانية دون المشخصات الفردية، وهو يسمّى باستصحاب الكلّي، وأخرى يُراد إثبات الحصة المقيدة بالخصوصيّات.

فإن لاحظت الحصة دون الخصوصيّات سُمّي بالكلّي، وإن لاحظت الحصة مع الخصوصيّات سُمّي بالفرد.

وتارة يكون موضوع الأثر للكلّي وأخرى للفرد. ولكن هذه الدعوى لا معنى لها محصّلاً؛ لأنّ الفرد هو الكلّي والكلّي هو الفرد، وليس للإنسان حصص. والحصص ليست إلا انتزاعات ذهنيّة. بل لنا واقع واحد، يُنظر إليه بنظارتين، ولا حاجة إلى التحليل.<sup>١</sup>

غير المصنف عبارته في بيان ما هو المعهود من الأقسام الثلاثة لاستصحاب  
الكلي في البحث الآتي، وإلا فليس ما يبيّنه شيئاً آخر غير ما هو مذكور في  
كتب الأصحاب. نعم. قسم المستصحب إلى التفصيلي والإجمالي فصارت  
الأقسام ستة. يأتي بيانه.



الجهة الثانية: في أقسام استصحاب الكلّي.

يمكن تقسيم الشكّ في بقاء الكلّي إلى قسمين:

أحدهما: الشكّ في بقاء الكلّي غير الناشئ من الشكّ في حدوث الفرد.

والآخر: الشكّ في بقاء الناشئ من الشكّ في حدوث الفرد.

ومثال الأول: أن يعلم بدخول الإنسان ضمن زيدٍ في المسجد ويشكّ في خروجه.

ومثال الثاني: أن يعلم بحدّثٍ مرّدٍ بين الأصغر والأكبر ويشكّ في ارتفاعه بعد الوضوء، فإنّ الشكّ مسبّب عن الشكّ في حدوث الأكبر. [٥١٠]

أمّا القسم الأول فله حالتان:

الأولى: أن يكون الكلّي معلومًا تفصيلًا ويشكّ في بقاءه، كما في المثال المذكور حيث يعلم بوجود زيدٍ تفصيلًا. وهنا إذا كان الأثر الشرعي مترتبًا على الجامع جرى استصحاب الكلّي.

[...]

الثانية: أن يكون الكلّي معلومًا إجمالًا ويشكّ في بقاءه على كلا تقديره، كما إذا علم بوجود زيدٍ أو خالدٍ في المسجد ويشكّ في بقاءه - سواء كان زيدًا أو خالدًا - فيجري استصحاب الجامع إذا كان الأثر الشرعي مترتبًا عليه.

[...]

ويسمّى هذا القسم في كلماتهم بكلتا حالتيه بالقسم الأول من استصحاب الكلّي.

وأما القسم الثاني فله حالتان أيضًا:

الأولى: أن يكون الشكّ في حدوث الفرد المسبّب للشكّ في بقاء الكلّي [٥١١] مقرونًا بالعلم الإجمالي، كما في المثال المتقدم لهذا القسم، فإنّ الشكّ في الحدث الأكبر مقرون بالعلم الإجمالي بأحد الحدثين. [...] ٥١٢-٥١٣

[...]

وأما الحالة الثانية من القسم الثاني فهي: أن يكون الشكّ في حدوث الفرد المسبّب للشكّ في بقاء الكلّي شكًا بدويًا، ومثاله: أن يعلم بوجود الكلّي ضمن فرد، ويعلم بارتفاعه تفصيلًا، ويشكّ في انخفاض وجود الكلّي في ضمن فردٍ آخر يحتمل حدوثه حين ارتفاع الفرد الأول أو قبل ذلك. ويسمّى هذا في كلماتهم بالقسم الثالث من استصحاب الكلّي.<sup>١</sup>

## الجهة الثانية: أقسام استصحاب الكليّ

قسّم الأصوليون استصحاب الكليّ إلى أقسام ثلاثة، تقسيمًا ناشئًا من أنحاء الشكّ في بقاء الكليّ:

١ - القسم الأوّل: سبب الشكّ هو الشكّ في ارتفاع الفرد الذي يوجد الكليّ في ضمنه. ولهذا مثالان رئيسيّان:

أ- المثال الأوّل أنّ نعلم تفصيلًا بذلك الفرد الذي الكليّ في ضمنه، كما إذا علمنا أنّ زيدًا كان في المسجد، فعلمنا بوجود كليّ الإنسان في المسجد بلحاظه، ثم شككنا أنّ زيدًا أما زال باقيًا في المسجد؟ فنشكّ في بقاء الكليّ الذي في ضمنه. فليس الشكّ في حدوث الفرد، بل نعلم بحدوثه قطعًا ووجود كليّ في ضمنه، ولكن نشكّ في الكليّ بسبب الشكّ في بقاء الفرد الذي يوجد في ضمنه الكليّ. وهذا هو المثال المعروف.

ب- المثال الثاني أنّ يكون الفرد معلومًا بالإجمال، كما إذا شككنا في أنّ الفرد الموجود في المسجد هو الأب؟ أم الولد؟ ولكن قطعنا بوجود الكليّ في ضمن أحد الفردين. وبعد فترة شككنا في أنّ الكليّ الموجود في ضمن ذلك الفرد المعلوم بالإجمال أما زال باقيًا؟ أم لا؟ للشكّ في أنّ الموجود في المسجد -سواء كان الوالد أم الولد- أخرج؟ أم لا؟ وهو شكّ على كلّ تقدير. والفرق بين هذا المثال وبين المثال الأوّل أنّ الفرد الموجود في ضمنه الكليّ معلوم بالإجمال لا بالتفصيل.

فإن قال المولى: «تصدّق إن كان شخص في المسجد» فيترتب الأثر على الاستصحاب وإن لم نعلم أنّه الولد؟ أم الوالد؟

ففي كلا المثالين نقطع بوجود الكلي في ضمن فرد، وليس سبب الشكّ هو الشكّ في حدوث الفرد.

وهذا ما عبّر عنه المصنف بقوله: «الشكّ في بقاء الكلي غير ناشئ من الشكّ في حدوث الفرد»؛ حيث تنطبق الضابطة على كلا المثالين؛ أمّا في الأوّل فلأنّ نقطع بوجود زيد ونشكّ في بقاء الكلي للشكّ في بقاءه. وأمّا في الثاني فلأنّ حدوث ما وُجد في ضمنه الكليّ معلوم قطعاً، وإنّما التردد في انطباقه على الوالد أو الولد، وهذا التردد في الحادث لا يؤثر في الشكّ في بقاء الكليّ، بل الشكّ حاصل على كلّ تقدير.

٢- القسم الثاني: أن يكون الشكّ في بقاء الكلي مسبباً عن الشكّ في كيفية الحادث أو في الشكّ في حدوث الفرد الطويل.  
وهنا مثالان أيضاً:

أ- المثال العرفيّ -على غرار المثال في القسم السابق- ما إذا علم المكلف إجمالاً بوجود كليّ الإنسان في المسجد، ثم شكّ في بقاء الكليّ، وكان سبب الشكّ في بقاء الكلي عدم العلم بأنّ الحادث في الزمان الأوّل أهو الوالد؟ أم الولد؟ فإن كان الكلي موجوداً في ضمن الولد فقد ارتفع؛ لأنّه خارج المسجد. وإن كان الكليّ موجوداً في ضمن الوالد فلم يرتفع، بل هو في المسجد. فنعلم بكليّ الإنسان في المسجد في الساعة الأولى، ونشكّ في بقاء الكليّ للشكّ

في نوع الحادث وكيفيته: أهو الوالد؟ أم الولد؟ إذ لكل من الكيفيتين بقاء معلوم في المسجد مختلف عن الآخر.

ب- المثال الشرعيّ ما إذا خرج من المكلف بلل مشتبّه بين البول والمني، وقد توضّأ، فيقطع بوجود كليّ الحدث إمّا في ضمن الحدث الأصغر وإمّا في ضمن الحدث الأكبر؛ لأنّه لا يعلم أنّ البلل الخارج هو بول؟ فيكون محدثاً بالأصغر. أم مني؟ فيكون محدثاً بالأكبر. وبعد التوضؤ يشكّ في بقاء الكليّ؛ إذ على تقدير كونه محدثاً بالأصغر فقد ارتفع، وعلى تقدير كونه محدثاً بالأكبر فما زال باقياً. فيشكّ في بقاء كليّ الحدث من جهة الشكّ في حدوث الفرد القصير -أي: الأصغر- أو الفرد الطويل -أي: الأكبر-.

والفرق بين هذا وبين المثال الثاني من القسم الأوّل أنّا هناك نشكّ في بقاء الفرد والكليّ على كلّ من التقديرين، وهنا نعلم بالارتفاع على تقدير ونعلم بالوجود على تقدير آخر. وإنّ اشتراكاً في كون الفرد مردّداً في كلا المثالين. وهذا ما عبر عنه المصنف بقوله: «الشكّ في بقاء الكليّ مسبب عن الشكّ في حدوث الفرد» أي: عن الشكّ في حدوث الفرد الطويل ليكون الكليّ موجوداً، أو في حدوث الفرد القصير ليكون الكليّ مرتفعاً.

وخصوصيّة هذا أنّ يكون الكليّ معلوماً بالإجمال، غير معلوم بالتفصيل. ويمكن تطبيق مثال هذا القسم على القسم الأوّل، كما إذا خرج بلل مشتبّه وشكّ المكلف في أنّه اغتسل وتوضّأ؟ أم لم يغتسل ولم يتوضّأ؟ فيشكّ في بقاء الحدث سواء كان أصغر أم أكبر، وكيفية الحادث لا يغيّر من الواقع شيء.

بل شكّه على كلّ تقدير. فبتغيير الشكّ إلى الشكّ على كلّ تقدير يمكن جعل أمثلة القسم الثاني أمثلة للقسم الأوّل.

٣- القسم الثالث: أنْ نعلم بوجود كليّ في ضمن فرد، ونعلم بارتفاع الكليّ لارتفاع الفرد، ولكنّا نشكّ في حدوث فرد آخر مقارنةً لارتفاع الأوّل أو في زمان وجوده، يوجد في ضمنه الكليّ. وهنا مثالان أيضًا:

أ- إذا علم المكلف بوجود كليّ الإنسان في المسجد في ضمن وجود الولد، ويعلم أنّه قد خرج من المسجد، ولكنّه يشكّ في أنّه خرج من المسجد قارنَ دخول الوالد إلى المسجد؟ أم لا؟ فيشكّ في وجود كليّ الإنسان في المسجد ويشكّ في بقاءه؛ للشكّ في وجود الوالد حين ارتفاع الولد. وليس الشكّ هنا في بقاء الكليّ مسببًا عن الشكّ في بقاء الفرد - كما في القسم الأوّل -، بل مسبّب عن الشكّ في حدوث فرد آخر حين ارتفاع الفرد الأوّل. أي: حين ارتفاع الولد وجد الأب؟ أم لا؟ فصحّ أنْ يُقال: الشكّ في بقاء الكليّ مسبب عن الشكّ في حدوث فرد آخر، وهو الأب.

ب- إذا علمنا في الزمان الأوّل بوجود الولد، وشككنا في وجود الأب معه، وعلمنا بخروج الولد من المسجد، فشككنا في بقاء الكليّ للشكّ في وجود الأب مع الولد في الزمان الأوّل. فالمكلف يعلم بوجود كليّ الإنسان وبعد ذلك يشكّ في بقاءه للشكّ في مقارنة وجود الأب لوجود الولد. وهذا من القسم الثالث أيضًا.

فالشك في القسم الثالث مسبب عن الشك في حدوث فرد آخر: أحدث؟ أم لا؟ حدوثاً مقارناً لوجود الأول أو مقارناً لارتفاعه.

والمصنف في مقام عرض المطلب قال: بين الثاني والثالث جامع مشترك، وهو أنّ الشك في القسم الأول ليس مسبباً عن حدوث الفرد، بل عن بقاء الفرد الحادث، خلافاً للثانين. غايته أنّ الشك في القسم الثاني في حدوث الفرد الطويل، وفي القسم الثالث في حدوث فرد آخر مقارناً لارتفاع الأول أو مصاحباً لوجوده. فهنا قسمان رئيسيان.

ثم نلاحظ في القسم الأول مثالين: كون الكلّي معلوماً بالتفصيل وكونه معلوماً بالإجمال، وهما موجودان في الجامع المشترك بين الثاني والثالث؛ إذ الشك في القسم الثاني مقرون بالعلم الإجمالي؛ لأنّا لا نعلم بكون الحادث هو الفرد الطويل أم القصير. وفي القسم الثالث يكون الكلّي معلوماً بالتفصيل، وليس لنا علم إجمالي.

فيصح أنّ نقول إنّ لنا أقساماً أربعة لجامع الشك في بقاء الكلّي؛ لأنّه إمّا مسبب عن الشك في بقاء الفرد، وإمّا مسبب عن حدوث الفرد، وكلّ منهما إمّا أنّ يكون الكلّي فيه معلوماً تفصيلاً، وإمّا أنّ يكون معلوماً إجمالاً،

١ و ٢- فإن كان الشك في بقاء الفرد - سواء كان الكلّي معلوماً بالتفصيل أم بالإجمال - سمي الاستصحاب في مورده باستصحاب الكلّي من القسم الأول. فهذا يشمل قسمين.

ومثالهـما إذا علمنا بأنّ الأب موجود في المسجد، ثم شككنا في بقاء كليّ الإنسان للشكّ في بقاء الأب. أو إذا علمنا بأنّ الأب أو الابن موجود في المسجد، ثم شككنا في بقاء الكلي للشكّ في بقاء الفرد المردد.

٣- وإنّ كان الشكّ في حدوث الفرد وكان مقرونًا بالعلم الإجماليّ سميّ الاستصحاب في مورده باستصحاب الكليّ من القسم الثاني.

ومثاله إذا علمنا بأنّ الكليّ موجود في ضمن الأب أو الابن، وعلى تقدير هو مرتفع قطعًا، وعلى تقدير آخر موجود قطعًا، فشككنا في بقاء الكليّ للشكّ في الفرد الحادث.

٤- وإنّ كان الشكّ في حدوث الفرد وكان مقرونًا بالعلم التفصيليّ سميّ الاستصحاب في مورده باستصحاب الكليّ من القسم الثالث.

ومثاله إذا علمنا بأنّ الكليّ موجود في ضمن الابن مثلاً، وعلمنا بارتفاعه، وشككنا في حدوث الأب مقارنةً لوجود الابن أو مقارنةً لارتفاعه.

فيمكن تطبيق أيّ مثال على أيّ قسم من الأقسام الأربعة.



١٩٣ - استصحاب الكلّي ٤

١٤٤٢/٥/٢٦ - الأحد

واستصحاب الكلّي في هذه الحالة جارٍ على كلّ حال، سواء فسّرنا استصحاب الكلّي وفرّقنا بينه وبين استصحاب الفرد على أساس كون المستصحب الوجود السعّي للكلّي على طريقة الرجل الهمداني، أو الحصّة، أو الخارج بمقدار مرآتية العنوان الكلّي، على ما تقدم في الجهة السابقة؛ إذ على كلّ هذه الوجوه تعتبر أركان الاستصحاب تامة.

[...]

ولا إشكال في ذلك بناءً على إرجاع استصحاب الكلّي إلى استصحاب الوجود السعّي له على طريقة الرجل الهمداني، وبناءً على المختار من إرجاعه إلى استصحاب الواقع بمقدار مرآتية العنوان الإجمالي.

وأما بناءً على إرجاعه إلى استصحاب الحصّة فقد يستشكل بأنّه: لا يقين بحدوث أيّ واحدةٍ من الحصّتين فكيف يجري استصحابها؟ اللهمّ إلا أن تُلغى ركنية اليقين وتستبدل بركنية الحدوث.

[... ٥١١ ...]

والصحيح: جريان الاستصحاب في هذه الحالة إذا كان للجامع أثر شرعي، ويسمى في كلماتهم بالقسم الثاني من استصحاب الكلّي.

وقد يعترض على جريان هذا الاستصحاب بوجوه:

منها أنّه لا يقين بالحدوث، وهو اعتراض مبنيّ على إرجاع استصحاب الكلّي إلى استصحاب الحصة، وحيث لا علم بالحصة حدوثاً فلا يجري الاستصحاب؛ لعدم اليقين بالحدوث، بل لعدم الشكّ في البقاء؛ إذ لا شكّ في الحصة بقاءً، بل إحدى الحصّتين معلومة الانتفاء والأخرى معلومة البقاء. وقد تقدم أنّ استصحاب الكلّي ليس بمعنى استصحاب الحصة، بل هو استصحاب للواقع بمقدار ما يرى بالعنوان الإجمالي للجامع، وهذا معلوم بالعلم الإجمالي حدوثاً.

ومنها أنّه لا شكّ في البقاء؛ لأنّ الشكّ ينبغي أن يتعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين، ولما كان اليقين هنا علماً إجمالياً والعلم الإجمالي يتعلّق بالمرّدّد فلا بدّ أن يتعلّق الشكّ بالواقع على ترديده أيضاً، وهذا إنّما يتواجد فيما إذا كان الواقع مشكوك البقاء على كلّ تقدير، مع أنّه ليس كذلك؛ لأنّ الفرد القصير من الجامع لا شكّ في بقائه.

والجواب أنّ العلم الإجمالي لا يتعلّق بالواقع المرّدّد، بل بالجامع وهو مشكوك؛ إذ يكفي في الشكّ في بقاء الجامع التردّد في كيفية حدوثه.

ومنها أنّ الوجود القصير للكّلي لا يحتمل بقاءه، والوجود الطويل له لا يحتمل ارتفاعه، وليس هناك في مقابلهما إلّا المفهوم الذهني الذي لا معنى لاستصحابه. [٥١٢]

والجواب أنّ الشكّ واليقين إنّما يعرضان الواقع الخارجي بتوسّط العناوين الحاكية عنه، فلا محذور في أن يكون الواقع بتوسّط العنوان التفصيلي مقطوع البقاء أو الانتفاء، وبتوسّط العنوان الإجمالي مشكوك البقاء. ومصّبّ التعبد الاستصحابي دائماً العنوان بما هو حاكٍ عن الواقع تبعاً لأخذه موضوعاً للأثر الشرعي بما هو كذلك.

نعم. إذا أرجعنا استصحاب الكّلي إلى استصحاب الحصّة أمكن المنع عن جريانه في المقام؛ لأنّه يكون من استصحاب الفرد المرّدّ نظراً إلى أنّ إحدى الحصّتين مقطوعة الانتفاء فعلاً.

ومنها أنّ استصحاب الكّلي يحكم عليه استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل الأمد؛ لأنّ الشكّ في بقاء الكّلي مسبّب عن الشكّ في حدوث هذا الفرد.

والجواب أنّ التلازم بين حدوث الفرد الطويل الأمد وبقاء الكّلي عقلي، وليس شرعياً، فلا يثبت باستصحاب عدم الأول نفي بقاء الثاني.<sup>١</sup>

## جريان الاستصحاب في القسم الأول:

للقسم الأول صورتان:

١ - صورة كون الكلي معلومًا بالتفصيل، كما إذا علم بكليّ الحدث لعلمه بالحدث الأصغر ثم شكّ في بقاء كليّ الحدث للشكّ في أنّه توضّأ؟ أم لا؟ فأركان الاستصحاب متحققة بلحاظ الكليّ؛ حيث إنّ كان على يقين بثبوت كليّ الحدث وشكّ في بقاءه. فيمكن استصحاب كليّ الحدث إنّ ترتب عليه أثر - كحرمة مس المصحف -.

ولا فرق في ذلك بين الكلي على ما يقول به الرجل الهمدانيّ، وبينه على ما يقول به المحقق العراقيّ من العلم بالحصّة من الكليّ، وبينه على ما يقول به المصنف من العلم بالواقع الخارجي بمقدار مرآية الكلي له.

٢ - أنّ يعلم بكليّ الإنسان في المسجد إمّا في ضمن الولد وإمّا في ضمن الوالد، ثم يشكّ في أنّ ذاك الموجود في الخارج أخرج؟ أم لا؟ فإنّ بنينا على أنّ استصحاب الكليّ هو استصحاب ذاك الوجود المنحاز، فيعلم المكلف بالكلي، فيعلم بالوجود المنحاز، فيستصحبه. وكذا إنّ بنينا على أنّ الواقع الخارج بمقدار مرآية الخارج معلوم سابقًا فيمكن استصحابه.

وإنّما المشكلة بناءً على استصحاب الحصّة؛ لأنّ ما يجري في الفرد من أحكام يجري في الحصّة؛ فإنّ المحقق العراقيّ يفسّر الحصّة بالكليّ في ضمن فرد معيّن، كحصّة من الإنسانية في ضمن زيد. وبناءً عليه قد يُقال: لا يقين بوجود

الحصة؛ لأنّ المفروض أنّ المكلف لا يعلم في الزمان الأوّل بثبوت حصة من الإنسانية في ضمن زيد. وليس له يقين بحصة الإنسانية في ضمن عمرو. نعم. له علم بالجامع بين الحصتين -وهو كليّ الحصة-. فكما ليس له يقين بزيد أو عمرو، كذلك ليس له يقين بحصة إنسانية في ضمن زيد. ومقوم الحصة الكلي في ضمن الفرد. أمّا الجامع بين الحصتين فلا ينفع.

وقد يُقال: إذا عوّضنا عن اليقين بالحدوث -الذي هو الركن الأوّل من الاستصحاب- بواقع الحدوث، أمكن أن يُقال: نعلم بوجود حصة من الإنسانية موجودة في المسجد، فنستصحب تلك الحصة، وإنّ لم يمكن تحديد تلك الحصة. فلنا علم بالحدوث ولا نعلم بالخصوصيّات. وهو نظير استصحاب الفرد المردد، كأن يُقال: نعلم بدخول فرد في المسجد، والتردد في الخصوصية، ولا أثر للتردد في الخصوصية بلحاظ موضوع الأثر.

وقد يندفع بما ذكرنا ما أورده بعض تلامذة المصنف عليه من أنّ مرادكم بالحصة هل هو الإنسانية في ضمن زيد أو الإنسانية في ضمن عمرو؟ أم حصة الإنسانية لا بشرط من جهة وجودها في ضمن زيد أو عمرو؟ فإن كان الأوّل، كما لا يقين لنا بحدوث الحصة، كذلك لا واقع للحدوث. فلا فرق بين اليقين بالحدوث وبين واقع الحدوث. وإنّ أردتم جامع الإنسانية فكما نعلم بحدوثه لنا يقين بحصوله إمّا في ضمن زيد وإمّا في ضمن عمرو.

ولكن بالتأمّل وبحسب ما نفهم ممّا ذكره المصنف هنا وفي الفرد المردد أنّنا لا نتكلم عن الجامع بين الحصتين؛ فإنّه ليس الكليّ في كلمات المحقق العراقيّ.

فما في بعض الكلمات من إجراء الاستصحاب في الحصة غير صحيح. بل الحصة عند العراقيّ تارة تُلاحظ بعنوان تفصيلي وأخرى بعنوان إجماليّ، نظير ما ذكر في استصحاب الفرد المردد. فإنّ لاحظناه بالعنوان التفصيلي فكما أنّ الفرد بالعنوان التفصيلي لا علم لنا بحدوثه، كذلك الحصة بالعنوان التفصيلي لا علم لنا بها. ولكن يمكن استصحاب الحصة بنحو الحصة المرددة، أي: واقع الحصة التي نعلم بحدوثها على تردها. فنعلم بحدوث فرد في المسجد، فنعلم بحدوث الحصة على تردها، فنستصحبها.

### جريان الاستصحاب في القسم الثاني:

اعتُرض على جريان هذا الاستصحاب بخمسة اعتراضات:

١ - عدم اليقين بالحدوث: متى كان المستصحب عبارة عن المعلوم بالإجمال لا المعلوم بالتفصيل فلا علم لنا بالحصة، فلا نعلم بكلي الحدث في ضمن الأصغر، ولا في ضمن الأكبر. فلا مجرى للاستصحاب. ولو تنزلنا، لا شكّ في بقاء الحصة؛ لأنّ لنا حصتين: حصة في ضمن الحدث الأكبر، وحصة في ضمن الأصغر. أمّا الحصة في ضمن الأصغر فمعلومة الارتفاع، وأمّا الحصة في ضمن الأكبر فمعلومة البقاء على تقدير الحدوث. فلا معنى لجريان الاستصحاب بلحاظ الحصص.

وهذا الإشكال مبنيّ على إرجاع استصحاب الكلي إلى استصحاب الحصة. ويمكن علاجه بجعل الركن الحدوث.

٢- عدم الشك في البقاء: يُشترط في إجراء الاستصحاب الشك في البقاء؛ إذ لا بدّ من وحدة القضية المتيقنة والقضية المشكوكة، بحيث يكون الشك متعلقًا بنفس ما تعلق به اليقين. وغاية ما كان يعلم به المكلف في المقام هو العلم الإجماليّ بحصول الحدث إمّا في ضمن الحدث الأصغر وإمّا في ضمن الحدث الأكبر. فمتعلق العلم الإجماليّ هو المردّد بين كونه أصغر وبين كونه أكبر، المعبر عنه بالقضيّة المنفصلة. فالمكلف على يقين بأحد الحدثين. فلا بدّ من تعلّق الشكّ بما تعلق به اليقين. والمفروض أنّ القضيّة المنفصلة هذه في زمان الشكّ غير صحيحة، بل الأصغر مقطوع الارتفاع. فليس الشكّ إلا شكّا في بقاء الأكبر تبعًا للشكّ في حدوثه. فيوجد شكّ في البقاء على تقدير دون تقدير. وأما ذلك عدم صدق المنفصلة في زمان الشكّ بعدما كانت تصدق في زمان اليقين.

وإنّما يجري الاستصحاب إذا تعلق العلم الإجماليّ بالواقع المردد. والجواب أنّ هذا الاعتراض مبني على ما تقدم في حقيقة العلم الإجماليّ: أيتعلق بالواقع المردد؟ قلنا إنّ ما نُسب إلى الآخوند من تعلقه بالواقع المردد غير صحيح؛ فإنّ متعلق العلم الإجماليّ هو الجامع، ولا يُعقل الواقع المردد ليتعلق به العلم. فيمكن أن يُقال: لنا علم بكلي الحدث، ونشكّ في بقائه، فنستصحب بقاءه. فالمعلوم هو الواقع بمقدار مرآية الجامع، لا الواقع بخصوصيّاته. فنشكّ في ذاك الواقع، ونستصعبه.

فلا نركّز على القضية المنفصلة: «إمّا ... وإمّا»؛ فإنّه نظر إلى الخصوصيّات.  
بل نستصحب كليّ الحدث، وهو الجامع.

٣- الدوران بين مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع: إجراء استصحاب الكلي  
بالنظر الموضوعيّ؟ أم في ضمن الفرد؟

إنّ أريد الأوّل فمن الواضح أنّ الكليّ باللاحظ الموضوعيّ لا أثر له ولا وجود  
له؛ لأنّه مجرّد انتزاع عقليّ.

وإنّ أريد الثاني فلا يجري فيه الاستصحاب؛ لأنّه لا يخلو من أنّ يكون كلي  
الحدث في ضمن الأصغر ومن أنّ يكون في ضمن الأكبر. والمفروض أنّ كليّ  
الحدث في ضمن الأصغر -وهو الوجود القصير- لا يُحتمل بقاؤه. فنقطع  
بارتفاعه. وكليّ الحدث في ضمن الأكبر -وهو الوجود الطويل- لا يُحتمل  
ارتفاعه. فلا يجري الاستصحاب.

والجواب عن هذا الإشكال مرّ في كيفية جريان الاستصحاب في الكليّ،  
فالمراد باستصحاب الكليّ هو استصحاب الواقع الخارجيّ، بلا فرق بينه.  
وبين استصحاب الفرد من هذه الجهة. غايته أنّا تارة نعلم بالواقع بخصوصياته  
التفصيلية فيكون استصحاباً للفرد، وأخرى نعنونه بعنوان إجماليّ، فيُرى بعض  
ما يوازي الخارج، فيكون استصحاباً للكليّ. ولا مانع من أنّ يكون الواقع  
بلحاظ العنوان التفصيلي مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع. ونفس الواقع  
بلحاظ العنوان الإجماليّ -لا الكلي في ضمن زيد ولا الكلي في ضمن عمرو-  
يكون معلوم الحدوث مشكوك البقاء غير متردد. ولا مانع من ألا يجري



الاستصحاب في شيء واحد بتوسط عنوان تفصيلي - لعدم توفر أركان الاستصحاب في الخصوصيات لتفصيلية - دون عنوان إجمالي، فالواقع عبر هذا الجامع نقطع به ونشك في بقاءه ولا يدور بين مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع.

٤ - حكومة استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل على استصحاب الكلّي: الشك في بقاء الكلّي مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل فنستصحب عدم حدوث الفرد الطويل. ويكون استصحابًا سببيًا حاكمًا على الاستصحاب المسببي.

والجواب عن هذا الإشكال أنّ الملازمة عقلية؛ إذ لا دليل يقول: إذا كان الفرد الطويل غير حادث فالكلّي غير موجود. فالحكومة محل إشكال.

١٩٤ - استصحاب الكلّي ٥ - استصحاب الموضوع المركب

٢٧/٥/١٤٤٢ - الاثنين

ومنها أنّ استصحاب الكلّي معارض باستصحاب عدم الفرد الطويل إلى ظرف الشكّ في بقاء الكلّي؛ لأنّ عدم الكلّي عبارة عن عدم كلا فرديه، والفرد القصير الأمد معلوم الانتفاء فعلاً بالوجدان، والفرد الطويل الأمد محرز الانتفاء فعلاً باستصحاب عدمه، فهذا الاستصحاب بضّمّه إلى الوجدان المذكور حجة على عدم الكلّي فعلاً، فيعارض الحجة على بقائه المتمثلة في استصحاب الكلّي.

والتحقيق أنّه تارة يكون وجود الكلّي - بما هو وجود له - كافياً في ترتّب الأثر على نحوٍ لو فرض - ولو محالاً - وجود الكلّي لا في ضمن حصّةٍ خاصّةٍ لترتّب عليه الأثر. وأخرى لا يكون الأثر مترتباً على وجود الكلّي إلّا بما هو وجود لهذه الحصّة ولتلك الحصّة على نحوٍ تكون كلّ حصّةٍ موضوعاً للأثر [٥١٣] الشرعي بعنوانها.

فعلى الأول يجري استصحاب الكلّي لإثبات موضوع الأثر، ولا يمكن نفي صرف الوجود للكلّي باستصحاب عدم الفرد الطويل مع ضمّه إلى الوجدان؛ لأنّ انتفاء صرف الوجود للكلّي بانتفاء هذه الحصّة وتلك عقلي، وليس شرعياً.

وعلى الثاني لا يجري استصحاب الكلّي في نفسه؛ لأنّه لا ينقح موضوع الأثر، بل بالإمكان نفي هذا الموضوع باستصحاب عدم الفرد الطويل الأمد، مع ضمّه إلى الواجدان القاضيين بعدم الفرد الآخر؛ لأنّ الأثر أثر للحصص، فيُنفي بإحراز عدمها ولو بالتلفيق من التعبد والوجدان.

[...]

وقد يُتخيّل جريانه على أساس تواجد أركانه في العنوان الكلّي وإن لم تكن متواجدة في كلّ من الفردين بالخصوص.

ولكن يندفع هذا التخيّل: بأنّ العنوان الكلّي وإن كان هو مصب الاستصحاب ولكن بما هو مرآة للواقع فلا بدّ أن يكون متيقّن الحدوث مشكوك البقاء بما هو فانّ في واقعه ومرآة للوجود الخارجي، ومن الواضح أنّه بما هو كذلك ليس جامعاً للأركان، إذ ليس هناك واقع خارجيّ يمكن أن نشير إليه بهذا العنوان الكلّي ونقول بأنّه متيقّن الحدوث مشكوك البقاء لنستصحبه بتوسّط العنوان الحاكي عنه وبمقدار حكايته، خلافاً للحالة السابقة التي كانت تشتمل على واقع من هذا القبيل. [٥١٤]

٤ - الاستصحاب في الموضوعات المركّبة:

إذا كان الموضوع للحكم الشرعي بسيطاً وتمت فيه أركان الاستصحاب جرى استصحابه بلا إشكال. وأمّا إذا كان الموضوع مركّباً من عناصر متعدّدة:

فتارةً نفترض أنّ هذه العناصر لوحظت بنحو التقيد، أو انتزع منها عنوان بسيط وجعل موضوعاً للحكم، كعنوان «المجموع»، أو «اقتران هذا بذاك»، ونحو ذلك.

وأخرى نفترض أنّ هذه العناصر بذواتها اخذت موضوعاً للحكم الشرعي بدون أن يدخل في الموضوع أيّ عنوانٍ انتزاعيٍّ من ذلك القبيل.

ففي الحالة الأولى لا مجال لإجراء الاستصحاب في ذوات الأجزاء؛ لأنّه إن أريد به إثبات الحكم مباشرة فهو متعذر؛ لترتبه على العنوان البسيط المتحصّل. وإن أريد به إثبات الحكم بإثبات ذلك العنوان المتحصّل فهو غير ممكن؛ لأنّ عنوان الاجتماع والاقتران ونحوه لازم عقليّ لثبوت ذوات الأجزاء فلا يثبت باستصحابها. فالاستصحاب في هذه الحالة يجري في نفس العنوان البسيط المتحصّل، فمتى شكّ في حصوله جرى استصحاب عدمه؛ حتّى ولو كان أحد الجزأين محرزاً وجداناً والآخر معلوم الثبوت سابقاً ومشكوك البقاء فعلاً. وأمّا في الحالة الثانية فلا بأس بجريان الاستصحاب في الجزء ثبوتاً أو عدماً إذا تواجد فيه اليقين بالحالة السابقة والشكّ في بقائها.

ومن هنا يعلم بأنّ الاستصحاب يجري في أجزاء الموضوع المركّب وعناصره بشرط ترتّب الحكم على ذوات الأجزاء أوّلاً، وتوقّف اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء ثانياً.

هذا على نحو الإجمال. وأما تحقيق المسألة على وجهٍ كاملٍ فبالبحث في ثلاث نقاط:

إحداها: في أصل هذه الكبرى القائلة بجريان الاستصحاب في أجزاء [٥١٥] الموضوع ضمن الشرطين.

والنقطة الثانية: في تحقيق صغرى الشرط الأول، وأنه متى يكون الحكم مترتباً على ذوات الأجزاء؟

والنقطة الثالثة: في تحقيق صغرى الشرط الثاني، وأنه متى يكون الشك في البقاء محفوظاً؟

أما النقطة الأولى فالمعروف بين المحققين أنه متى كان الموضوع مركباً وافترضنا أن أحد جزئيه محرز بالوجدان أو بتعبّد ما فبالإمكان إجراء الاستصحاب في الجزء الآخر؛ لأنه ينتهي إلى أثرٍ عملي، وهو تنجيز الحكم المترتب على الموضوع المركب.<sup>١</sup>

٥- المعارضة بين استصحاب عدم الفرد الطويل وبين استصحاب الكلّي:  
هناك تعارضٌ بين استصحاب بقاء الكلّي وبين استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل. وأدّعي في المطلب السابق حكومة استصحاب عدم حدوث

الفرد الطويل على استصحاب بقاء الكليّ بدعوى السببية والمسببية. وأجبنا عنه بأنّ السببية غير شرعية فتكون الحكومة من باب الأصل المثبت. وتعميق ذاك الإشكال بأنّ يُقال:

غاية ما تقدّم رفض الحكومة، ولكن المعارضة تبقى؛ لأنّ المكلف إذا كان عالماً بحدوث كليّ الحدث في الساعة الواحدة ظهرًا، وفي الساعة الرابعة شكّ في بقاء الحدث؛ لتخلل الضوء، وأجرى استصحاب كليّ الحدث، كان معارضًا باستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل إلى زمان الشكّ -أي: الساعة الرابعة-. ففي ظرف جريان استصحاب بقاء الكليّ يشكّ المكلف في ثبوت الفرد الطويل. وأثر هذا الاستصحاب نفي الكليّ؛ لأنّ الكليّ إنّما يوجد بوجود إحدى حصّتيه. وإذا انتفت الحصتان انتفى الكليّ. فيصح أن يُقال: ليس عدم الكليّ إلا مجموع عدم كلا فرديه. والحصتان قد ارتفعا، الأصغر بالوجدان، والأكبر بالاستصحاب. فيكون استصحاب بقاء الكلي معارضًا باستصحاب عدم الفرد الطويل المنضمّ إلى عدم الفرد القصير.

ولهم عدة أجوبة عن هذا الإشكال. والتحقيق أن نقول:

الأثر مترتب على الكليّ؟ أم على حصص الكليّ؟

إنّ كان مترتبًا على وجود الكليّ بغضّ النظر عن حصصه وإنّ استحال وجود الكلي من غير حصصه - كما أنّ الصلاة لا بدّ أن تكون في مكان ولكن الأثر يترتب على الصلاة بغضّ النظر عن المكان -، لم تتحقق المعارضة؛ لأنّ الجاري الاستصحاب في الكليّ دون الاستصحاب في الحصّة. فصرف وجود

الكلّي بغضّ النظر عن الحصص متى تحقق ثبت أثره. والمفروض أنّ صرف وجود الكلّي تحقق بالاستصحاب. وأمّا نفي الحصة لنفي الكلّي فملازمة عقلية، والاستصحاب في مورده أصل مثبت.

وإنّ كان مترتباً على الحصة بمعنى لزوم وجود الكلّي في ضمن فرد، فلا يجري الاستصحاب في الكلّي؛ لأنّه في نفسه لا ينقح موضوعاً للأثر. بل موضوع الأثر الحصص. فيمكن تنقيح موضوع الأثر بضمّ الاستصحاب إلى الوجدان، ونفي موضوع الأثر بذلك. فلا معارضة أيضاً.

### جريان الاستصحاب في القسم الثالث:

ذكرنا أنّ ضابطة جريان القسم الثالث من استصحاب الكلّي هو العلم بوجود الكلّي في فرد تفصيلاً، والعلم بارتفاعه، والشكّ في وجود الكلّي في فرد آخر مصاحب له قبل ارتفاعه أو مقارن لارتفاعه، كأنّ نعلم بوجود كلي الإنسان بوجود الوالد في المسجد، ونعلم بخروجه من المسجد، ونشكّ في وجود الولد في المسجد مقارناً لخروج الأب أو مصاحباً لوجوده، فنستصحب بقاء الكلّي، وإنّ ارتفع الفرد الأوّل قطعاً، وحدوث الفرد الثاني مشكوك.

ولم نر أحداً أجرى استصحاب الكلّي من القسم الثالث؛

لأنّ تارة نبي على مسلك الرجل الهمدانيّ القائل بأنّ للكلّي وجوداً منحازاً عن وجود أفرادهِ، فيصحّ هذا الكلام؛ لأنّ نعلم بالوجود المنحاز ونشكّ في بقاءه، فنستصحب بقاءه.

وأخرى نبني على ما هو الصحيح من أنّ استصحاب الكلي ليس إلا استصحاب الواقع المشار إليه المرئي بالعنوان الإجمالي الكلي، فيكون استصحابًا للخارج ولكن بمقدار مرآتية الكلي له. فلا يجري الاستصحاب؛ لأنّ الواقع المرئي بالكلي المعلوم غير الواقع المرئي بالعنوان المشكوك.

فلنا كلي الإنسان معلوم وجوده في الأب، وهذا الواقع المرئي به قد ارتفع، ونشكّ في واقع آخر، والكلي المرئي به هذا الواقع كلي آخر. فالكلي الأول حكاية مرآتية لواقع الأب، والكلي الثاني حكاية مرآتية لواقع الولد. فالواقع المشار إليه بالأوّل غير الواقع المشار إليه بالثاني، فلا واقع محفوظاً يُراد استصحاب الكلي بلحاظه، بل أحدهما معلوم الارتفاع والثاني مشكوك الحدوث.

وهذا بخلافه في استصحاب الكلي من القسم الثاني؛ لأنّ لنا في القسم الثاني كلياً واحداً نعلم بوجوده في ضمن الأصغر أو الأكبر. فنستصحب بقاءه. فلنا واقع واحد مُشار إليه بعنوان كلي الحدث، وهو واقع واحد يُشكّ في بقاءه.

### استصحاب الموضوعات المركبة:

الموضوع تارة يكون بسيطاً - كالعَدالة والحياة-، وأخرى يكون مركّباً. وللموضوع المركّب صورتان:



الأولى: أن يكون موضوع الأثر عنوان واحد منتزع من ذوات الأجزاء. فإن جئنا إلى الانفعال، رأينا أن موضوعه عنوان انتزاعي وهو "الاقتران" بين القلة والملاقاة، أي: الاقتران بما له من موضوعية، وليس مركباً من القلة ومن الاقتران. الثانية: أن يكون موضوع الأثر ذاتي الجزأين، أي: القلة مع الملاقاة، من دون فرض وجود عنوان انتزاعي وراء ذاتيهما.

أما الصورة الأولى فيكون موضوع الأثر فيها بسيطاً، وإذا شككنا في تحقق عنوان الاقتران مثلاً نقول: موضوع الأثر عنوان وجودي، ونشكّ في وجوده، فنستصحب عدمه. وأما استصحاب بقاء القلة إلى زمان الملاقاة بضمّه إلى الملاقاة الوجدانية فلا يُثبت المجموع المعبر عنه بالاقتران؛ إذ لازم تحقق منشأ الانتزاع تحقق العنوان الانتزاعي.

فإن كان الماء قليلاً في الزمان السابق، وبعد ذلك حصلت الملاقاة، وشككنا في بقاءه قليلاً، فاستصحاب بقاء القلة إلى زمان الملاقاة لا يحقق عنوان "تقيّد" أحدهما بالآخر أو "اقتراهما". وهذا ما يسمّى بالمجموعية بالحمل الأولى، أو المعنى الاسمي، أو بنحو الموضوعية.

نعم. يمكن في الصورة الثانية استصحاب أحد جزأي المركب وضمّه إلى الوجدان في الجزء الثاني لتحقيق موضوع الأثر.

قوله: «لوحظت بنحو التقيّد»:

فيكون الموضوع مركباً من ثلاثة أجزاء: الجزآن وتقيّد أحدهما بالآخر.

قوله: «انتزع منها عنوان بسيط»:

فليس الموضوع إلا التقيّد.

وقد يواجه ذلك باعتراض، وهو أنّ دليل الاستصحاب مفاده جعل الحكم المماثل للمستصحب، والمستصحب هنا -وهو الجزء- ليس له حكم ليجعل في دليل الاستصحاب مماثله، وما له حكم -وهو المركب- ليس مصبًا للاستصحاب.

وهذا الاعتراض يقوم على الأساس القائل بجعل الحكم المماثل للمستصحب في دليل الاستصحاب، ولا موضع له على الأساس القائل بأنّه يكفي في تنجيز الحكم وصول كبراه "الجعل" وصغراه "الموضوع" - كما عرفت سابقًا -؛ إذ على هذا لا نحتاج في جعل استصحاب الجزء ذا أثرٍ عمليٍّ إلى التّعبّد بالحكم المماثل، بل مجرّد وصول أحد الجزأين تعبّدًا مع وصول الجزء الآخر بالوجدان كافٍ في تنجيز الحكم الواصلة كبراه؛ لأنّ إحراز الموضوع بنفسه منجّز لا بما هو طريق إلى إثبات فعلية الحكم المترتب عليه، وبهذا نجيب على [٥١٦] الاعتراض المذكور.

وأما إذا أخذنا بفكرة جعل الحكم المماثل في دليل الاستصحاب فقد يصعب التخلّص الفني من الاعتراض المذكور، وهناك ثلاثة أجوبة على هذا الأساس:

الجواب الأول: إنّ الحكم بعد وجود أحد جزأي موضوعه وجداناً لا يكون موقوفاً شرعاً إلا على الجزء الآخر، فيكون حكماً له، ويثبت باستصحاب هذا الجزء ما يماثل حكمه ظاهراً.

ونلاحظ على ذلك أنّ مجرد تحقق أحد الجزأين وجداناً لا يخرج عن الموضوعية وإنّاطة الحكم به شرعاً؛ لأنّ وجود الشرط للحكم لا يعني بطلان الشرطية، فلا ينقلب الحكم إلى كونه حكماً للجزء الآخر خاصّة.

الجواب الثاني: إنّ الحكم المترتب على الموضوع المركّب ينحلّ تبعاً لأجزاء موضوعه، فينال كلّ جزءٍ مرتبةً وحصّةً من وجود الحكم، واستصحاب الجزء يقتضي جعل المماثل لتلك المرتبة التي ينالها ذلك الجزء بالتحليل.

ونلاحظ على ذلك أنّ هذا التقسيط تبعاً لأجزاء الموضوع غير معقول؛ لوضوح أنّ الحكم ليس له إلا وجود واحد لا يتحقّق إلا عند تواجد تلك الأجزاء جميعاً.

الجواب الثالث: إنّ كلّ جزءٍ موضوعٍ لحكمٍ مشروط، وهو الحكم بالوجوب - مثلاً - على تقدير تحقق الجزء الآخر، فاستصحاب الجزء يتكفّل جعل الحكم المماثل لهذا الحكم المشروط.

ونلاحظ على ذلك أنّ هذا الحكم المشروط ليس مجعولاً من قبل الشارع، وإنّما هو منتزع عن جعل الحكم على الموضوع المركّب، فيواجه نفس الاعتراض الذي واجهه الاستصحاب في الأحكام المعلّقة.<sup>١</sup>

الكلام في جهات:

### الجهة الأولى: كبرى جريان الاستصحاب في الموضوعات المركبة

إذا جعل المولى موضوع الأثر مركباً من جزأين - كجعل موضوع الانفعال مركباً من القلة والملاقة - وثبت أحد الجزأين بالأمانة أو العلم، أيصح إثبات الجزء الآخر بالاستصحاب؟ بأن يُستصحب بقاء القلة في الزمان السابق إلى الساعة الثانية التي هي ساعة الملاقة لترتيب أثر الانفعال. بحيث يُضمّ الثبوت التعبدي الاستصحابي للجزء الأوّل - وهو القلة مثلاً - إلى الثبوت الوجداني للجزء الثاني - وهو الملاقة مثلاً - ليرتب عليهما أثر الانفعال.

المعروف بين المحققين جريان الاستصحاب في جزء الموضوع المركب؛ لترتب التنجيز والتعذير عليه، ولم يُنقل عن أحد خلاف في ذلك، إلا المحقق الإيرواني في رسالته في اللباس المشكوك.

والمصنّف اعترض على جريان الاستصحاب في جزء الموضوع بناءً على مسلك جعل الحكم المماثل. وأمّا في التقارير فذكر صياغة أخرى وسّع بها الإشكال إلى جميع المباني.<sup>٢</sup>

<sup>١</sup> الحلقة الثالثة، ص ٥١٥-٥١٦

<sup>٢</sup> البحوث، ج ٦، ص ٣٠٤

المباحث، ج ٥، ص ٤٧٥

وهنا صياغتان:

**الصياغة الأولى:** ما ذكره في الكتاب من أنّا إذا بنينا على فكرة جعل الحكم المماثل المنسوبة إلى المشهور من الأصوليين قبل متأخري المتأخرين، اقتضى ذلك أنّ ما يتكفله دليل الاستصحاب جعل حكم ظاهريّ مماثل للمستصحب. فليس المجعول في استصحاب الموضوعات هو الموضوع تبعّدًا. بل المجعول هو التعبد بحكم الموضوع المستصحب. فما كان حكمًا للموضوع في زمان اليقين يُتعبّد به ويُجعل حكم مماثل له. وهذا يقتضي بالضرورة لزوم وجود حكمٍ لما توقّرت فيه أركان الاستصحاب حتّى يجعل الشارع حكمه. والمفروض أنّ الجزء لا حكم له في بحث الموضوعات المركّبة.

فما له الحكم هو تمام المركب وليس مصبًا للتعبد الاستصحابيّ، وما هو مصب للتعبد الاستصحابيّ لا حكم له. فلا معنى لشمول دليل الاستصحاب لجزء الموضوع؛ إذ لا حكم مماثلًا لجزء الموضوع. فبناءً على فكرة جعل الحكم المماثل لا يمكن إجراء الاستصحاب في جزء الموضوع.

**الصياغة الثانية:** ما ذكره المصنف في التقارير من أنّ الاستصحاب إنّما يجري إذا كان له أثر، والأثر المترقّب منه تنقيح موضوع المنجزية والمعدّريّة. وما لم ينته إلى التنجيز والتعذير فلا أثر له. وموضوع المنجزية عند المشهور هو الحكم الفعليّ. فلا بد من المرور بمرحلة الفعلية. ولكنّ إجراء الاستصحاب على جزء الموضوع من دون الانتقال منه إلى الفعلية لا أثر له ولا فائدة. وإجراؤه لإثبات

الفعليّة والانتقال منها إلى المنجزية ليحرم شربه مثلاً، أصل مثبت؛ لأنّ الفعليّة ليست عين المستصحب، ولا دليل على أنّ إثبات جزء الموضوع إثبات للحكم الفعليّ. فيرجع الإشكال.

ولكنّ هذه الصياغة للمشكلة لا تختصّ بجزء الموضوع، بل تأتي في مطلق الموضوعات. فما لم تُستصحب الفعليّة تأتي المشكلة، سواء استصحبنا الجعل أم استصحبنا الموضوع.

نعم. ذكر في المباحث أنّ معنى استصحاب الموضوع عند المشهور هو استصحاب الحكم الفعليّ على الموضوع. فأرجع استصحاب الموضوع إلى التعبد بالحكم. فما يجعله الشارع هو الحكم الفعليّ للموضوع. فيقال: إذا كان المستصحب تمام الموضوع فالموضوع مأخوذ في لسان الدليل فتترتب عليه الفعليّة. وإذا كان جزء الموضوع فلا يقتضي إثبات فعلية الحكم؛ لأنّ فعلية الحكم بفعلية موضوعه لا بفعلية جزء موضوعه.

فهذه الصياغة أرجعت استصحاب الموضوع إلى التعبد بالحكم الفعليّ. والإشكال المدّعى في البحوث أوسع من ذلك.

فالمشكلة المذكورة هنا مختصة بمسلك جعل الحكم المماثل. وأصرّ السيد الشاهروديّ في هامش البحوث على أنّه لا يأتي على غير جعل الحكم المماثل. فقال الصحيح ما ذكره المصنف في الحلقة الثالثة.

أيّاً ما كان فهذا الإشكال على كلتا صياغتيه لا يأتي على مبنى المصنف؛ لأنّه لا يرى أنّ مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل للمستصحب حتى

يُقال جزء الموضوع لا حكم له، ولأنّهُ موضوع حكم العقل بالمنجزية وصول الكبرى والصغرى. والمفروض أنّ المكلف يعلم بالكبرى -وهي الجعل- وبضمّ الاستصحاب إلى الوجدان علم بالصغرى. فلا مشكلة بعد وصول الكبرى والصغرى ولا توقّف على تحقق الفعلية.

وبنى المصنف في بيان الإشكال على مسألة جعل الحكم المماثل، وفي الجواب على عدم توقّف المنجزية على الكبرى والصغرى. مع أنّ الجواب مربوط بالصياغة الثانية ولا يُحتاج إليه لردّ الإشكال المبني على الصياغة الأولى، بل يكفي لردّ هذا الإشكال أن يُقال: لا نبي على جعل الحكم المماثل. وهنا ثلاثة أجوبة:

**الجواب الأوّل:** إذا كان الحكم متوقّفًا على مجموعة من العناصر، متى تحقّق أحد هذه العناصر خرج الحكم عن التوقّف على العنصر الذي تحقّق خارجًا. فإنّ كان الانفعال متوقّفًا على القلة والملاقة، وتحقق أحد الجزأين - كالملاقة - ، خرج الحكم عن توقّفه على ذلك الجزء؛ لأنّ التوقّف لا يصدق بعد تحقّقه، بل يكون متوقّفًا على الجزء الآخر لا غير -وهو القلة-. فإذا ثبتت القلة بالاستصحاب ثبت الحكم المماثل لحكمها؛ لأنّ الانفعال صار حكمًا للقلة فقط. فيمكن بالاستصحاب أن يجعل الشارع حكمًا مماثلًا لحكم القلة.

فقبل تحقق العنصرين كان الانفعال حكمًا لمجموع العنصرين، وبعد تحقق العنصر الأوّل -وهو الملاقة- صار حكمًا للقلة خاصّة.



**ردّ الجواب الأوّل:** هذا الجواب خلط بين التوقف بمعنى الحالة الانتظاريّة، وبين التوقف بمعنى الموضوعيّة. فنحن نسلم أنّ المعنى العرفي للتوقف -وهو الانتظار- قد ارتفع. فلا توقّف ولا انتظار بالنسبة إلى هذا الجزء. ولكنّ البحث ليس في التوقف بهذا المعنى، بل بمعنى أنّ هذا الجزء موضوع لهذا الأثر. ومجرّد تحقّقه لا يُخرجه عن كونه موضوعاً له. وهكذا في الموضوع البسيط إذا ثبتت عدالة الإمام لم يصح أن يُقال: ليست العدالة موضوعاً لصحة الائتتمام. فالموضوع يبقى على الموضوعيّة حتى لو تحقّق خارجاً.

فمجرّد تحقّق الملاقاة لا يُخرجها عن كونها موضوعاً للانفعال.

**الجواب الثاني:** الحكم ينحلّ بانحلال موضوعه إلى أجزائه، فلنا حكم للجزء الأوّل، ولنا حكم للجزء الثاني، كما يُقال في المتعلق: حكم وجوب الصلاة ينحلّ إلى وجوبات ضمنيّة بعدم أجزاء الصلاة. فالحكم المترتب على الموضوع المركب ينحلّ إلى أحكام متعددة بتعدد أجزاء الموضوع. فيكون لكل جزء حكماً، ويمكن إثبات الحكم المماثل لحكمه باستصحابه.

**ردّ الجواب الثاني:** هذا مما لا يمكن التسليم به، وإنّما قد يسلم به بعد التنزّل في المتعلق؛ إذ لا معنى لانحلال الحكم إلى أجزاء موضوعه. فالحكم الواحد ليس له إلا جزء واحد، ويتحقّق بتحقيق جميع الأجزاء.

**الجواب الثالث:** ما ذكرنا في استصحاب الحكم المعلق من أنّ الحكم إذا كان منوطاً بشيئين - كإناطة حرمة العصير العنبي بالعنبة والغليان - صحّ أن يُقال

عند وجود أحد الجزأين - كوجود العنبيّة-: الحكم يثبت على تقدير وجود الجزء الآخر - وهو الغليان-.

فلا بدّ من التفريق بين الحكم المنجّز وبين الحكم المشروط؛ فالمنجّز منوط بالموضوع المركّب، والمشروط منوط بجزء الموضوع المركّب. فإذا وضعنا يدنا على جزء الموضوع وجدنا حكمين مشروطين، فيُقال: «يثبت انفعال الماء القليل إذا تحققت الملاقاة» و «يثبت انفعال الماء الملاقى إذا تحققت القلة». فكلّ جزء من أجزاء الموضوع له حكم مشروط بالجزء الآخر. فللمستصحب حكم والاستصحاب يُثبت الحكم المماثل له.

**ردّ الجواب الثالث:** ما تقدّم في استصحاب الحكم المعلق من أنّ هذه الأحكام انتزاعيّة غير مجعولة. فيأتي فيه اعتراض المحقق النائيني أنّه لا أثر لاستصحاب القضايا التعليقيّة الانتزاعيّة. ولا يأتي جواب المصنف؛ لأنّ جوابه هناك مبنية على الطولية في لسان الخطاب. فالحكم الذي جعله منوطاً بالملاقاة علّقه في لسان دليله على القلة. ولكنّ المولى لم يجعل الدليل هكذا. بل جعل القلة والملاقاة في عرض واحد.

ثم حتّى لو تجاوزنا هذه المشكلة لا يُمكن إثبات الفعلية بهذا الاستصحاب - كما في المباحث<sup>١</sup>-؛ لأنّ الحكم التعليقي لا يُثبت الفعلية. فإنّ قلت: نرفع اليد عن الحاجة إلى إثبات الفعلية،

قلنا: إذن ارتفعت الحاجة عن هذا البحث؛ لأنّ الإشكال إنّما نشأ من الالتزام  
بلزوم إثبات الفعلية.

١٩٦ - استصحاب الموضوعات المركبة ٣

١٤٤٢/٥/٢٩ - الأربعاء

وأما النقطة الثانية: فقد ذكر المحقق النائيني - رحمه الله - أنَّ الموضوع:

تارة يكون مركبًا من العرض ومحله - كالإنسان العادل -،

وأخرى مركبًا من عدم العرض ومحله - كعدم القرشية والمرأة -،

وثالثة مركبًا على نحو آخر، كالعرضين لمحلٍّ واحدٍ - مثل الاجتهاد والعدالة في المفتي -، أو العرضين لمحلّين - كموت الأب وإسلام الابن -.

ففي الحالة الأولى يكون التقيد مأخوذًا؛ لأنَّ العرض يلحظ بما هو وصف لمحلّه ومعرضه وحالة قائمة به، فالاستصحاب يجري في نفس التقيد إذا كان له حالة سابقة.

وفي الحالة الثانية يكون تقيد المحلّ بعدم العرض مأخوذًا في الموضوع؛ لأنَّ عدم العرض إذا أخذ مع موضوع ذلك العرض لوحظ بما هو نعت ووصف له، وهو ما يسمّى بالعدم النعتي تمييزًا له عن العدم المحمول الذي يلاحظ فيه العدم بما هو.

ويترتّب على ذلك أنَّ الاستصحاب إنّما يجري في نفس التقيد والعدم النعتي؛ لأنّه الدخيل في موضوع الحكم، فإذا لم يكن العدم النعتي واجدًا لركني اليقين

والشكّ وكان الركنان متوقّرين في العدم المحمولي لم يجر استصحابه؛ لأنّ العدم المحمولي لا أثر شرعيّ له بحسب الفرض.

ومن هنا ذهب المحقّق النائيني إلى عدم جريان استصحاب عدم العرض المتيقّن قبل وجود الموضوع، ويسمّى باستصحاب العدم الأزلي.

فإذا شكّ في [٥١٨] نسب المرأة وقرشيتها لم يجر استصحاب عدم قرشيتها الثابت قبل وجودها؛ لأنّ هذا عدم محموليّ وليس عدماً نعتيّاً؛ إذ أنّ العدم النعتي وصف، والوصف لا يثبت إلّا عند ثبوت الموصوف. فإذا أريد إجراء استصحاب العدم المحمولي - لترتيب الحكم عليه مباشرة - فهو متعذّر؛ لأنّ الحكم مترتب - بحسب الفرض - على العدم النعتي، لا المحمولي. وإذا أريد بذلك إثبات العدم النعتي - لأنّ استمرار العدم المحمولي بعد وجود المرأة ملازم للعدم النعتي -، فهذا أصل مثبت.

وأما في الحالة الثالثة فلا موجب لافتراض أخذ التقيد واتّصاف أحد جزأي الموضوع بالآخر؛ لأنّ أحدهما ليس محلاً وموضوعاً للآخر، بل بالإمكان أن يفرض ترتّب الحكم على ذات الجزأين، وفي مثل ذلك يجري استصحاب الجزء لتوقّر الشرط الأول.

هذا موجز عما أفاده المحقق النائيني - رحمه الله - نكتفي به على مستوى هذه الحلقة، تاركين التفاصيل والمناقشات إلى مستوى أعلى من الدراسة.<sup>١</sup>

الجواب الرابع: ذكرنا أنّ المصنف استشكل مسلك جعل الحكم المماثل في جريان الاستصحاب في جزء الموضوع المركّب.

ولكن يمكن الجواب عن هذا الاعتراض بتنقيح مراد القائل بجعل الحكم المماثل:

هل يُراد بجعل الحكم المماثل أنّ دليل الاستصحاب يتكفل جعل حكم مماثل للمستصحب؟ أم يريدون أمراً آخر؟

بملاحظة تطبيق دليل الاستصحاب في كلماتهم أنّ لاستصحاب جعل الحكم المماثل معنى آخر في نظرهم، محصّله أنّ مفاد دليل الاستصحاب تكفله جعل حكم ظاهريّ مترقّب ثبوته في زمان الشكّ لو كان المكلف عالماً بالوجدان بجزء الموضوع. فإذا شكّ المكلف في ثبوت الانفعال بسبب الشك في ثبوت جزء الموضوع -وهو القلة-، فما هو المترقّب ثبوته لو كان المكلف عالماً بالقلة وجداناً؟ المترقّب هو ثبوت الانفعال. ولهذا إن كان عالماً بالقلة في زمان الملاقاة ترتب الأثر.

فدليل الاستصحاب يقول: ما تترقّب ثبوته على تقدير ثبوت هذا الجزء، هو ما نعبّدك به.

فمفاد دليل الاستصحاب هو التعبد بالحكم الفعليّ في زمان الشكّ، وهو حكم يترقب ثبوته. فيقوم الحكم الظاهري مقام الحكم الواقعيّ. سواء كان في مورد استصحاب تمام الموضوع أم في مورد استصحاب جزء الموضوع. فإنّ كان تمام موضوع صحة الائتمام عدالة الإمام، فتمام ما يثبت على تقدير ثبوت الموضوع هو صحة الائتمام واقعًا. والاستصحاب يعبّد بما يترقب ثبوته من الحكم الواقعيّ. فيجعل دليل الاستصحاب حكمًا فعليًا ظاهريًا مماثلاً للمستصحب.

فلا يرد الإشكال في الموضوع المركّب ولا في جزء الموضوع؛ لأنّ ما يتكفل الشارع جعله هو الحكم الفعليّ. فلا محلّ للإشكال بناء على جعل الحكم المماثل.

بل قال المصنف في تقريراته إنّ غير أصحاب مسلك جعل الحكم المماثل أيضًا يظهر منهم أنّ ما يتكفله دليل الاستصحاب في الشكّ في الموضوع هو ثبوت حكم فعليّ. فليس لنا استصحاب موضوعيّ. وإنّ كان هذا خلاف ما يظهر منهم أو من بعضهم؛ فكلمات النائبي ظاهرة في استصحاب الموضوع لا الحكم الفعليّ. لكن بحثنا الآن في جعل الحكم المماثل.

وأما بناء على عدم تكفل استصحاب الموضوع جعل حكم فعليّ فتأتي المشكلة الأخرى، وهي أنّ غاية ما ثبت بدليل الاستصحاب جعل الموضوع تعبدًا، والمراد إثباته الفعلية، فكيف تنتقلون من إثبات الموضوع إلى الفعلية؟ فتأتي أجوبة: إمّا أنّ الفعلية ليس لها معنى إلا ثبوت الكبرى والصغرى، في

قبال التنجّز الذي يدور مدار الوصول. وإمّا أنّ الواسطة خفيّة. وإمّا أنّ المرتكز العرفي يستظهر من الدليل الملازمة الشرعية بين جعل حكم لموضوع. فتكون الملازمة مجعولة من الشارع - كما ذكر السيد الشاهرودي في هامش البحوث -

فإشكال جعل الحكم المماثل يمكن حله كما يمكن حلّ إشكال الانتقال إلى الفعلية.

### الجهة الثانية: متى يترتب الحكم على ذوات الأجزاء

لنأينني تحقيق في هذا المجال تعرّض له في عدة موارد، كاللباس المشكوك والفوائد.<sup>١</sup> وحاصله أنّ للموضوع صوراً:

١ - أنّ يكون مركّباً من العرض ومحلّه، كما إذا قال الشارع: «الرجل العادل يصلّي خلفه» فالموضوع مركب من "الرجل" ومن "العادل" الذي هو عرض له، أو قال: «الماء الكر معتصم»، أو قال: «الماء القليل ينفع»، أو قال: «المرأة القرشية تتحيض إلى الستين».

٢ - أنّ يكون مركّباً من عدم عرض ومحلّه، كأنّ يقول: «المرأة غير القرشية تتحيض إلى الخمسين»، أو: «الماء غير الكرّ ينفع بالنجاسة».

٣ - أنّ يكون مركّباً بنحو آخر غير الصورتين الأوليين، كما إذا كان الجزآن عرضين لمحلّ واحد، كأنّ يقول: «المجتهد العادل يقلّد»، فنسبة الاجتهاد إلى العدالة نسبة عرض موضوع إلى عرضه الآخر.



وكما إذا كان الجزآن عرضين لمحلّين، كأنّ يقول: «موضوع الإرث إسلام الولد وموت الأب»؛ فإنّ كلّاً من الإسلام والموت عرض لمحلّ.

فهنا صور ثلاث رئيسية:

**الصورة الأولى:** ذكر الميرزا النائيني أنّ المورد إذا كان من الصورة الأولى لم يكن المأخوذ ذوات الجزأين -أي: وجود جوهر ووجود عرض- بنحو الانضمام، بل المأخوذ الناعتية التي هي من العناوين الانتزاعية. فيكون موضوع الأثر اتصاف المحلّ بالعرض، وناعية العرض للمحلّ. والوجه في ذلك أنّ العرض لا يُلاحظ منفكاً عن المحلّ وموضعه، وإنّ كان وجوداً في نفسه طارداً لعدمه في قبال المعنى الحرفي، والجوهر أيضاً وجود في نفسه، ولكنّ وجود العرض في نفسه هو كون وجوده لغيره. فإنّما يوجد قائماً بالغير وناعتاً له. فهو نحو وجود إنّ وُجد، وُجد ناعتاً لغيره. ولا يُلاحظ العرض مستقلاً عن الجوهر بالنظر العرفي والارتكازي.

وبناء على هذا فالعرف يرى أنّ نسبة العرض إلى المحل نسبة الاتصاف والناعية والقيام. وهذا التحليل وإنّ كان ثبوتياً واقعياً، ولكنّ وضوحه وارتكازيته يقتضي فهم العرف الناعتية والاتصاف من دليل الشارع. فيفهم ما يراه بحسب التحليل الثبوتي. فينعكس التحليل الثبوتي على فهم الأدلة ويتلقى الدليل بنحو الناعتية. فلا يرى موضوع الائتمام وجود رجل ووجود العدالة، بل يرى أنّه اتصاف الرجل بالعدالة.

فحيث إنّ موضوع الأثر الناعتيّة أمكن الاستصحاب إنّ كانت الناعتيّة موجودة في الزمان السابق، كما إذا علمنا اتصاف الشخص بالعدالة سابقًا، ثم شككنا، فنستصحب العدالة. وأمّا إن لم يكن الاتصاف موجودًا في الزمان السابق فاستصحاب بقاء مفاد "كان" التامة لا يثبت اتصاف المحلّ بالعرض إلا على نحو الأصل المثبت.

ولذا قلنا إنّ كان لنا حوض وكان موضوع الأثر كربيّة الماء، لم يُفد استصحاب وجود الكرّ الذي هو مفاد "كان" التامة لإثبات مفاد "كان" الناقصة. فيكون المورد من الأصل المثبت ولا يصح إجراء الاستصحاب فيه. بل الجاري استصحاب عدم الاتصاف وعدم الناعتيّة.

وهذه الصورة الأولى اتفق فيها مع النائني جلّهم من تلامذته وغيرهم ومنهم السيدان الخوئي والصدر.

**الصورة الثانية:** ذكر النائني هنا ما ذكره في الصورة الأولى؛ فإنّ موضوع الأثر في «المرأة غير القرشية تتحيض إلى خمسين» هو عدم العرض مع الموضوع. والعرف يرى أنّ علاقة عدم العرض بمحلّه - كعلاقة العرض بمحلّه - علاقة الاتصاف. فحينما يسمع «المرأة القرشية» و «المرأة غير القرشية» لا يفهم منهما إلا معنى واحدًا وهو الاتصاف والناعتيّة. فأخذ عدم العرض يقابله أخذ العرض، بنفس الصياغة، وهي صياغة الناعتيّة. فلما أخذ اتصاف المرأة بعدم القرشيّة. وليس العدم جزءً منفكًا عن الجزء الآخر.

فإن كانت السالبة المحصلة معقولة كالموجبة المعدولة، ألا يُرى العدم وصفًا للموضوع الموجود - كما في الموجبة المعدولة-، بل يُرى عدم القرشية من باب عدم المرأة، إلا أنّ العرف يريد إثبات آثار للمرأة، فلا بد من فرض وجود المرأة. فلا يكون العدم من باب السلب التحصيلي، ولا من العدم المحمولي، بل من العدم النعتي بمعنى اتصاف المرأة بعدم القرشية. فيلاحظ في موضوع الأثر العدم النعتي لا العدم المحمولي. فليس موضوع الأثر عدم القرشية مع ثبوت هذه المرأة، بل اتصاف المرأة بعدم القرشية.

ومن هنا قال النائي في العام والخاصّ أنّه إنّ كان لنا عامّ يقول: «المرأة تتحيّض إلى الخمسين» وجاء دليل وقال: «المرأة القرشية تتحيّض إلى الستين» فلا بد للخاصّ من تقييد العام. فيكون موضوع العام بعد تخصيصه: «المرأة غير القرشية تتحيّض إلى الخمسين» وإذا شككنا بنحو الشبهة المصدقية في أنّ المرأة قرشية؟ أم لا؟ أيّمكن التمسك باستصحاب العدم الأزلي لإثبات موضوع العام؟

فإن قيل: موضوع العام المرأة مع عدم القرشية، أمكن إثبات الجزء الأول بالوجدان، والثاني باستصحاب العدم الأزلي؛ لأنّ المرأة حينما لم تكن، لم تكن قرشية. وبعد وجودها نشكّ في أنّ هذا العدم أما زال باقياً؟ أم نستصحب عدم قرشية المرأة. وهو عدم محمولي.

وأما إن قيل - كما قال النائي -: موضوع العام المرأة المتصفة بعدم القرشية، فاستصحاب عدم الأزليّ يُثبت عدم المحموليّ لا النعتيّ. ويكون إجراؤه في المقام أصلاً مثبتاً.

ولهذا قال في جميع هذه الموارد بعدم إمكان التمسك باستصحاب عدم الأزليّ لإثبات موضوع الأثر.

نعم. إن علم في زمان بعدم النعتيّ، كما إذا علمنا بعدم اتصاف الرجل بالعدالة أو عدم اتصاف الماء بالكريّة، فيمكن استصحاب عدم العدالة وعدم الكريّة.

ولكنّ السيدان الخوئي والمصنف لم يوافقا النائي في هذه الصورة الثانية، ففرّقا بين علة العرض بالمحلّ وبين علة عدم العرض بالمحلّ. وحاولنا تعميق كلام النائي بما يدفع إشكالهما. فلاحظ.

**الصورة الثالثة:** من الواضح أنّ الناعتية غير معقولة في هذه الصورة؛ فإنّ العرض لا يكون ناعثاً لعرض آخر. فلا موجب لاتخاذ الاتصاف؛ فإنّ أحدهما ليس محلاً للآخر. ولا أقلّ من احتياجه إلى مؤنة زائدة لا يفهمها العرف؛ إذ العرف لا يفهم في المثال الأنف أنّ العدالة أخذت مقيّدة للاجتهاد، ما لم يوجد دليل عليه. فالتقيّد في الصورة الثالثة بلا موجب، بخلاف ما ذكرناه من وجود الارتكاز في العرض وعدمه بالنسبة إلى محله. فيكون المأخوذ في هذه الصورة ذاتي الجزأين.

سيتعرض المصنف في الجهة الثالثة للصورة التي يكون الشكّ في البقاء محفوظًا فيها على فرض تركّب الموضوع.

قوله: «فلا موجب لافتراض»:

الاتصاف غير معقول. وأمّا التقيّد فمعقول، ولكن لا دليل عليه - كما في التقارير -. وهكذا يُجمل بين قولي النائي؛ حيث يقول مرّة بعدم المعقولية، فهو ناظر إلى الناعتية والاتصاف، وأخرى يقول بعدم الدليل عليه، فهو ناظر إلى عناوين انتزاعية أخرى كالاقتران والتقيّد.

١٩٧ - استصحاب الموضوعات المركبة ٤

١٤٤٢/٥/٣٠ - الخميس

وأما النقطة الثالثة فتوضح الحال فيها أنّ الجزء الذي يراد إجراء الاستصحاب فيه:

تارة يكون معلوم الثبوت سابقاً ويشكّ في بقاءه إلى حين إجراء الاستصحاب، وأخرى يكون معلوم الثبوت سابقاً ويعلم بارتفاعه فعلاً، ولكن يشكّ في بقاءه في فترة سابقة هي فترة تواجد الجزء الآخر من الموضوع.

ومثاله: الحكم بانفعال الماء؛ فإنّ موضوعه مركّب من ملاقاته النجس للماء وعدم كثرته، فنفترض أنّ الماء كان مسبقاً بعدم الكثرة ويعلم الآن بتبدّل هذا العدم وصيرورته كثرًا، ولكن يحتمل بقاء عدم الكثرة في فترة سابقة هي فترة حصول ملاقاته النجس [٥١٩] لذلك الماء.

ففي الحالة الأولى لا شكّ في توقّف اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء، فيجري الاستصحاب.

وأما في الحالة الثانية فقد يستشكل في جريان الاستصحاب في الجزء بدعوى عدم توقّف الركن الثاني وهو الشكّ في البقاء؛ لأنّه معلوم الارتفاع فعلاً بحسب الفرض فكيف يجري استصحابه؟

وقد اتّجه المحقّقون في دفع هذا الاستشكال إلى التمييز بين الزمان في نفسه والزمان النسبي، أي زمان الجزء الآخر، فيقال: إنّ الجزء المراد استصحابه إذا لوحظ حاله في عمود الزمان المتّصل إلى الآن فهو غير محتمل البقاء؛ للعلم بارتفاعه فعلاً. وإذا لوحظ حاله بالنسبة إلى زمان الجزء الآخر فقد يكون مشكوك البقاء إلى ذلك الزمان، مثلاً: عدم الكريّة في المثال المذكور لا يحتمل بقاءه إلى الآن، ولكن يشكّ في بقاءه إلى حين وقوع الملاقاة، فيجري استصحابه إلى زمان وقوعها.

وتفصيل الكلام في ذلك أنّه إذا كان زمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه - وهو عدم الكريّة في المثال - معلوماً، وكان زمان تواجد الجزء الآخر - وهو الملاقاة في المثال - معلوماً أيضاً، فلا شكّ لكي يجري الاستصحاب. ولهذا لا بدّ أن يفرض الجهل بكلا الزمانين، أو بزمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه خاصّة، أو بزمان تواجد الجزء الآخر خاصّة. فهذه ثلاث صور، وقد اختلف المحقّقون في حكمها:

فذهب جماعة من المحقّقين - منهم السيّد الأستاذ - إلى جريان [٥٢٠] الاستصحاب في الصور الثلاث، وإذا وجد له معارض سقط بالمعارضة.

وذهب بعض المحقّقين إلى جريان الاستصحاب في صورتين، وهما: صورة الجهل بالزمانين أو الجهل بزمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه، وعدم جريانه في صورة العلم بزمان الارتفاع.

وذهب صاحب الكفاية إلى جريان الاستصحاب في صورة واحدة، وهي صورة الجهل بزمان الارتفاع مع العلم بزمان تواجد الجزء الآخر، وأمّا في صورتَي الجهل بكلا الزمانين أو العلم بزمان الارتفاع فلا يجري الاستصحاب.

فهذه أقوال ثلاثة:

أمّا القول الأول فقد علّله أصحابه بما أشرنا إليه آنفاً من: أنّ بقاء الجزء المراد استصحابه إلى زمان تواجد الجزء الآخر مشكوك حتّى لو لم يكن هناك شكّ في بقاءه إذا لوحظت قطعات الزمان بما هي، كما إذا كان زمان الارتفاع معلوماً، ويكفي في جريان الاستصحاب تحقّق الشكّ في البقاء بلحاظ الزمان النسبي؛ لأنّ الأثر الشرعي مترتب على وجوده في زمان وجود الجزء الآخر، لا على وجوده في ساعة كذا بعنوانها.

ونلاحظ على هذا القول: أنّ زمان ارتفاع عدم الكثرة في المثال إذا كان معلوماً فلا يمكن أن يجري استصحاب عدم الكثرة إلى زمان الملاقاة؛ لأنّ الحكم الشرعي إمّا أن يكون مترتباً على عدم الكثرة في زمان الملاقاة بما هو زمان [٥٢١] الملاقاة، أو على عدم الكثرة في واقع زمان الملاقاة، بمعنى أنّ كلا الجزأين لوحظا في زمان واحدٍ دون أن يقيّد أحدهما بزمان الآخر بعنوانه.

فعلى الأول لا يجري استصحاب بقاء الجزء في جميع الصور؛ لأنّه يفترض تقيّده بزمان الجزء الآخر بهذا العنوان، وهذا التقيّد لا يثبت بالاستصحاب،



وقد شرطنا منذ البداية في جريان استصحاب الجزء في باب الموضوعات المركبة عدم أخذ التقيد بين أجزائها في موضوع الحكم.

وعلى الثاني لا يجري استصحاب بقاء الجزء فيما إذا كان زمان الارتفاع معلومًا ولنفرضه الظاهر؛ لأنّ استصحاب بقاءه إلى زمان وجود الملاقاة - التي هي الجزء الآخر في المثال - إن أُريد به استصحاب بقاءه إلى الزمان المعنون بأنّه زمان الملاقاة بما هو زمان الملاقاة فهذا الزمان بهذا العنوان وإن كان يشكّ في بقاء عدم الكرية إلى حينه ولكنّ المفروض أنّه لم يؤخذ عدم الكرية في موضوع الحكم مقيدًا بالوقوع في زمان الجزء الآخر بما هو كذلك.

وإن أُريد به استصحاب بقاءه إلى واقع زمان الملاقاة على نحو يكون قولنا: «زمان الملاقاة» مجرد مشيرٍ إلى واقع ذلك الزمان فهذا هو موضوع الحكم، ولكنّ واقع هذا الزمان يحتمل أن يكون هو الزوال؛ للتردد في زمان الملاقاة، والزوال زمان يعلم فيه بارتفاع عدم الكرية، فلا يقين إذن بثبوت الشكّ في البقاء في الزمان الذي يراد جرّ المستصحب إليه.

وعلى هذا الضوء نعرف أنّ ما ذهب إليه القول الثاني من عدم جريان استصحاب بقاء الجزء في صورة العلم بزمان ارتفاعه هو الصحيح بالبيان الذي حقّقناه.

ولكنّ هذا البيان يجري بنفسه أيضًا في بعض صور مجهولي التأريخ، كما إذا كان زمان التردد فيهما متطابقًا، كما إذا كانت الملاقاة مرّدة بين الساعة

الواحدة والثانية، وكذلك ارتفاع عدم الكَرَّة بحدوث الكَرَّة، فإنَّ هذا يعني أنَّ [٥٢٢] ارتفاع عدم الكَرَّة بحدوث الكَرَّة مرَّد بين الساعة الأولى والثانية، ولازم ذلك أن تكون الكَرَّة معلومةً في الساعة الثانية على كلِّ حال، وإنَّما يشكُّ في حدوثها وعدمه في الساعة الأولى، ويعني أيضًا: أنَّ الملاقاة متواجدة إمَّا في الساعة الأولى، أو في الساعة الثانية، فإذا استصحب عدم الكَرَّة إلى واقع زمان تواجد الملاقاة فحيث إنَّ هذا الواقع يحتمل أن يكون هو الساعة الثانية يلزم على هذا التقدير أن نكون قد تعبَّدنا ببقاء عدم الكَرَّة إلى الساعة الثانية، مع أنَّه معلوم الانتفاء في هذه الساعة.

ومن هنا يتبيَّن: أنَّ ما ذهب إليه القول الثالث من عدم جريان استصحاب بقاء عدم الكَرَّة في صورة الجهل بالزمانين وصورة العلم بزمان ارتفاع هذا العدم معًا هو الصحيح.

وأما صورة الجهل بزمان الارتفاع مع العلم بزمان الملاقاة فلا بأس بجريان استصحاب عدم الكَرَّة فيها إلى واقع زمان الملاقاة، إذ لا علم بارتفاع هذا العدم في واقع هذا الزمان جزمًا.

ولكنَّنا نختلف عن القول الثالث في بعض النقاط، فنحن - مثلاً - نرى جريان استصحاب عدم الكَرَّة في صورة الجهل بالزمانين مع افتراض أنَّ فترة ترَّد زمان الارتفاع أوسع من فترة ترَّد حدوث الملاقاة في المثال المذكور، فإذا كانت الملاقاة مرَّدةً بين الساعة الأولى والثانية، وكان تبدُّل عدم الكَرَّة بالكَرَّة مرَّدًا

بين الساعات الأولى والثانية والثالثة فلا محذور في إجراء استصحاب عدم الكرية إلى واقع زمان الملاقاة؛ لأنه على أبعد تقدير هو الساعة الثانية، ولا علم بالارتفاع في هذه الساعة؛ لاحتمال حدوث الكرية في الساعة الثالثة، فليس من المحتمل أن يكون جرّ بقاء الجزء إلى واقع زمان الجزء الآخر جرّاً له إلى زمان اليقين بارتفاعه أبداً. [٥٢٣]

### الجهة الثالثة: تطبيق الاستصحاب في موارد الموضوعات المركبة

قد نواجه مشكلة في جريان الاستصحاب في جزء الموضوع لعدم تحقق ركن الاستصحاب؛ لأنّ الجزء المراد استصحاب تارة يكون معلوماً في الزمان السابق ويُشكّ في بقاءه، فلا إشكال في جريان استصحاب بقاءه. وأخرى يكون معلوماً في الزمان السابق، كما يكون ارتفاعه معلوماً بحدوث حادث، إلا أنّنا نشكّ في أنّ تلك الحالة التي لم تكن موجودة هل استمرّ عدم وجودها إلى زمان معيّن؟ أم لا؟ كما إذا أحرزنا عدم الكرية عند الزوال، وعلمنا في الساعة الرابعة بأنّ الماء الآن كرّ، وحصلت ملاقاتة في الساعة الثانية، ولم نعلم أنّ عدم الكرية استمر إلى الساعة الثانية ظهراً؟ أم انتقض بالكرية قبل الساعة الثانية؟ فإذا عُلِمَ بانتقاض الحالة السابقة وشكّ في زمان الانتقاض أيجري الاستصحاب؟ لأنّ موضوع الأثر مترتب على ملاقاتة الماء للنجاسة مع فرض عدم الكرية؛ فإنّ الموضوع مركّب.

قد يُقال: لا يمكن إجراء الاستصحاب؛ لأنّ عدم الكرية معلوم الارتفاع؛ فإنّا عند الساعة الرابعة نعلم بانتقاض عدم الكرية بالكرية.

فجاء الأعلام وقالوا بأنّه لا مانع من إجراء استصحاب عدم الكرية وإنّ علم انتقاضه بالكريّة؛ إذ فرق بين لحاظ الحادث في عمود الزمان وبين لحاظ الحادث بالنظر إلى زمان حادث آخر؛ فإذا لاحظنا عمود الزمان -المسمى بالزمان المطلق- كان لنا علم بانتقاض عدم الكرية بالكريّة. ولكنّا إذا لاحظنا زمان الملاقاة فلا نعلم أنّ عدم الكرية كانت باقية إلى ذاك الزمان؟ أم لا؟ فنستصحب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة. والأثر يترتب على عدم الكرية إلى حين الملاقاة. فالزمان النسبي غير معلوم وإنّ كان الزمان المطلق معلومًا. ثمّ فصلّوا ودخلوا في بحث تعاقب الحالتين، وهو أنّ نعلم في زمان -كالساعة العاشرة صباحًا- بعدم أحد الحادثين - كما إذا علمنا بعدم الملاقاة وبعدم الكرية-، ثم انتقضت الحالتان فعلمنا بحصول الكريّة وحصول الملاقاة، فهنا عدّة صور:

- ١ - تارة كلا الزمانين معلومان، فلا بحث؛ إذ سبق زمان الملاقاة لزمان الكرية يقتضي انفعال الماء، وسبق زمان الكرية لزمان الملاقاة يقتضي عدم انفعاله.
- ٢ - وأخرى كلا الزمانين مجهولان، كما إذا احتملنا أن يكون كلّ من الحادثين حاصلاً في الساعة العاشرة والآخر في الساعة الحادية عشر.
- ٣ - وثالثة أحدهما معلوم التاريخ دون الآخر، ويُراد إجراء الاستصحاب في طرف مجهول التاريخ، بأنّ نقول: كنّا نعلم بعدم الكريّة، فنستصحب عدمها إلى زمان الملاقاة.

٤- ورابعة أحدهما معلوم التاريخ دون الآخر، ويُراد إجراء الاستصحاب في طرف معلوم التاريخ، بأنْ نقول: كنّا نعلم بعدم حصول الملاقاة قبل زمان الكريّة، ثم نشكّ في حصولها إلى زمان الكريّة، فنستصحب عدم حصولها إلى زمان الكريّة؛ حيث إنّ زمان الملاقاة وإنْ كان معلومًا بلحاظ الزمان المطلق، إلاّ أنّه مجهول بالنظر إلى الزمان النسبيّ. وهو استصحاب في طرف معلوم التاريخ.

وقد وقع الخلاف في إجراء الاستصحاب في هذه الصورة على ثلاثة مباني:

١- جريان الاستصحاب في جميع هذه الصور، كما اختار السيد الخوئي - قدس سره-. فقال بجريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ ومجهول التاريخ بنحويه.

٢- جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ، وفي طرف المجهول من مجهول التاريخ دون طرف المعلوم. وهو ما اختاره الميرزا النائينيّ.

٣- جريان الاستصحاب في خصوص طرف مجهول التاريخ. وهو ما اختاره الآخوند.

والمصنف يختار من بين هذه المباني مبنى الآخوند مع اختلاف بينهما في فرض يأتي بيانه.

هذا تمام ما يتعلق بإجراء الاستصحاب.

شبهة انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين:

بقي علينا أن نشير إلى أنّ ما اخترناه وإن كان قريباً جداً من القول الثالث الذي ذهب إليه صاحب الكفاية غير أنّه - قدّس الله نفسه - قد فسّر موقفه واستدلّ على قوله ببيانٍ يختلف بظاهره عمّا ذكرناه، إذ قال: بأنّ استصحاب عدم الكريّة إنّما لا يجري في حالة الجهل بالزمانين؛ لعدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، وقد فسّر هذا الكلام بما يمكن توضيحه كما يلي:

إذا افترضنا أنّ الماء كان قليلاً قبل الزوال ثمّ مرّت ساعتان حدثت في إحدهما الكريّة وفي الأخرى الملاقاة للنجاسة فهذا يعني أنّ كلاً من حدوث الكريّة والملاقاة معلوم في إحدى الساعتين بالعلم الإجمالي، فهناك معلومان إجماليان، وإحدى الساعتين زمان أحدهما، والساعة الأخرى زمان الآخر، وعليه فالملاقاة المعلومة إذا كانت قد حدثت في الساعة الثانية فقد حدثت الكريّة المعلومة في الساعة الأولى، واستصحاب عدم الكريّة إلى زمان الملاقاة على هذا التقدير يعني أنّ زمان الشكّ الذي يراد جرّ عدم الكريّة إليه هو الساعة الثانية، وزمان اليقين بعدم الكريّة هو ما قبل الزوال، وأمّا الساعة الأولى فهي زمان الكريّة المعلومة إجمالاً، وهذا يؤدّي إلى انفصال زمان اليقين بعدم الكريّة عن زمان الشكّ فيه بزمان اليقين بالكريّة، وما دام هذا التقدير محتملاً فلا يجري الاستصحاب؛ لعدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين.

ونلاحظ على ذلك:

أَوَّلًا: أنَّ الساعة الأولى على هذا التقدير هي زمان الكَرَّة واقعة، لا زمان الكَرَّة المعلومة بما هي معلومة؛ لأنَّ العلم بالكَرَّة كان على نحو العلم الإجمالي من ناحية الزمان، وهو علم بالجامع فلا احتمال للانفصال إطلاقًا.

وثانيًا: أنَّ البيان المذكور لو تمَّ لمنع عن جريان استصحاب عدم الكَرَّة [٥٢٤] حتى في الصورة التي اختار صاحب الكفاية جريان الاستصحاب فيها، وهي صورة الجهل بزمان حدوث الكَرَّة مع العلم بزمان الملاقاة وأنَّه الساعة الثانية مثلاً؛ لأنَّ الكَرَّة معلومة بالإجمال في هذه الصورة ويحتمل انطباقها على الساعة الأولى، فإذا كان انطباق الكَرَّة المعلومة بالإجمال على زمانٍ يوجب تعذر استصحاب عدم الكَرَّة إلى ما بعد ذلك الزمان جرى ذلك في هذه الصورة أيضًا، وتعذر استصحاب عدم الكَرَّة إلى الساعة الثانية؛ لاحتمال الفصل بين زمان اليقين وزمان الشكِّ بزمان العلم بالكَرَّة.

وهناك تفسير آخر لكلام صاحب الكفاية أكثر انسجامًا مع عبارته، ولنأخذ المثال السابق لتوضيحه، وهو الماء الذي كان قليلًا قبل الزوال ثمَّ مرَّت ساعتان حدثت في إحدهما الكَرَّة وفي الأخرى الملاقاة للنجاسة، وحاصل التفسير: أنَّ ظرف اليقين بعدم الكَرَّة في هذا المثال هو ما قبل الزوال، وظرف الشكِّ مردد بين الساعة الأولى بعد الزوال والساعة الثانية؛ لأنَّ عدم الكَرَّة له اعتباران، فتارةً نأخذه بما هو مقيس إلى قطعات الزمان وبصورةٍ مستقلةٍ عن الملاقاة. وأخرى نأخذه بما هو مقيس إلى زمان الملاقاة ومقيّد به.

فإذا أخذناه بالاعتبار الأول وجدنا أنّ الشكّ فيه موجود في الساعة الأولى وهي متّصلة بزمان اليقين مباشرة، فبالإمكان أن نستصحب عدم الكثرة إلى نهاية الساعة الأولى، ولكنّ هذا لا يفيدنا شيئاً؛ لأنّ الحكم الشرعي - وهو انفعال الماء - ليس مترتباً على مجرد عدم الكثرة، بل على عدم الكثرة في زمان الملاقاة.

وإذا أخذنا عدم الكثرة بالاعتبار الثاني - أي مقيساً ومنسوباً إلى زمان الملاقاة - فمن الواضح أنّ الشكّ فيه إنّما يكون في زمان الملاقاة، إذ لا يمكن الشكّ قبل زمان الملاقاة في عدم الكثرة المنسوب إلى زمان الملاقاة، وإذا تحقّق أنّ زمان الملاقاة هو زمان الشكّ ترتّب على ذلك أنّ زمان الشكّ مرّدّد بين الساعة [٥٢٥] الأولى والساعة الثانية تبعاً لتردّد نفس زمان الملاقاة بين الساعتين، وهذا يعني عدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين؛ لأنّ زمان اليقين ما قبل الزوال وزمان الشكّ محتمل الانطباق على الساعة الثانية، ومع انطباقه عليها يكون مفصّلاً عن زمان اليقين بالساعة الأولى.

ونلاحظ على ذلك:

أولاً: أنّ الأثر الشرعي إذا كان مترتباً على عدم الكثرة المقيد بالملاقاة - أي على اجتماع أحدهما بالآخر - فقد يتبادر إلى الذهن أنّ الشكّ في هذا العدم المقيد بالملاقاة لا يكون إلّا في زمان الملاقاة، وأمّا الشكّ - قبل زمان الملاقاة - في عدم الكثرة فهو ليس شكّاً في عدم الكثرة المقيد بالملاقاة.



ولكنّ الصحيح: أنّ الأثر الشرعي مترتب على عدم الكرية والملاقاة بنحو التركيب بدون أخذ التقيد والاجتماع، وإلا لما جرى استصحاب عدم الكرية رأساً، كما تقدم. وهذا يعني أنّ عدم الكرية بذاته جزء الموضوع، [و] لا فرق في ذلك بين ما كان منه في زمان الملاقاة أو قبل زمانها، غير أنّه في زمانها يكون الجزء الآخر موجوداً أيضاً، وعليه فعدم الكرية مشكوك منذ الزوال وإلى زمان الملاقاة.

وإن كان الأثر الشرعي لا يترتب فعلاً إلا إذا استمرّ هذا العدم إلى زمان الملاقاة فيجري استصحاب عدم الكرية من حين ابتداء الشكّ في ذلك إلى الزمان الواقعي للملاقاة، وبهذا نثبت بالاستصحاب عدماً للكرية متصلاً بالعدم المتيقن.

وإن كان الأثر الشرعي لا يترتب على هذا العدم إلا في مرحلة زمنية معيّنة قد تكون متأخرة عن زمان اليقين فإنّ المناط اتصال المشكوك الذي يراد إثباته استصحاباً بالمتيقن، لا اتصال فترة ترتب الأثر بالمتيقن، فإذا كنت على يقين من اجتهاد زيد فجرّاً وشككت في بقاء اجتهاده بعد طلوع الشمس، ولم يكن الأثر [٥٢٦] الشرعي مترتباً على اجتهاده عند الطلوع، إذ لم يكن عادلاً وإنما أصبح عادلاً بعد ساعتين أ فلا يجري استصحاب الاجتهاد إلى ساعتين بعد طلوع الشمس؟! فكذلك في المقام.

ثانيًا: أنّ ما ذكر لو تمّ لمنع عن جريان استصحاب عدم الكثرة فيما اذا كان زمان حدوثها مجهولًا مع العلم بتاريخ الملاقاة، كما اذا كان عدم الكثرة وعدم الملاقاة معلومين عند الزوال وحدثت الملاقاة بعد ساعةٍ ولا يدري متى حدثت الكثرة، فإنّ استصحاب عدم الكثرة إلى زمان الملاقاة يجري عند صاحب الكفاية، مع أنّه يواجه نفس الشبهة الآنفة الذكر؛ لأنّ الشكّ في عدم الكثرة المنسوب إلى زمان الملاقاة إنّما هو في زمان الملاقاة بحسب تصور هذه الشبهة، أي بعد ساعةٍ من الزوال مع أنّ زمان اليقين بعدم الكثرة هو الزوال.

ولا نرى حاجةً للتوسّع أكثر من هذا في استيعاب نكات الاستصحاب في الموضوعات المركبة. كما أنّ ما تقدّم من بحوث الاستصحاب أحاط بالمهمّ من مسائله، وهناك مسائل في الاستصحاب لم نتناولها بالبحث هنا، كالاستصحاب في الأمور التدريجية، والأصل السببي والمستبقي؛ وذلك اكتفاءً بما تقدم من حديثٍ عن ذلك في الحلقة السابقة. وبذلك نختم الكلام عن الأصول العملية.

١٩٥ - استصحاب الموضوعات المركبة ٢

١٤٤٢/٥/٢٨ - الثلاثاء

وقد يواجه ذلك باعتراض، وهو أنّ دليل الاستصحاب مفاده جعل الحكم المماثل للمستصحب، والمستصحب هنا - وهو الجزء - ليس له حكم ليجعل

في دليل الاستصحاب مماثله، وما له حكم -وهو المركب- ليس مصبًا للاستصحاب.

وهذا الاعتراض يقوم على الأساس القائل بجعل الحكم المماثل للمستصحب في دليل الاستصحاب، ولا موضع له على الأساس القائل بأنّه يكفي في تنجيز الحكم وصول كبراه "الجعل" وصغراه "الموضوع" - كما عرفت سابقًا -؛ إذ على هذا لا نحتاج في جعل استصحاب الجزء ذا أثرٍ عمليٍّ إلى التعبد بالحكم المماثل، بل مجرّد وصول أحد الجزأين تبعّدًا مع وصول الجزء الآخر بالوجدان كافٍ في تنجيز الحكم الواصلة كبراه؛ لأنّ إحراز الموضوع بنفسه منجز لا بما هو طريق إلى إثبات فعلية الحكم المترتب عليه، وبهذا نجيب على [٥١٦] الاعتراض المذكور.

وأما إذا أخذنا بفكرة جعل الحكم المماثل في دليل الاستصحاب فقد يصعب التخلّص الفتّي من الاعتراض المذكور، وهناك ثلاثة أجوبةٍ على هذا الأساس: الجواب الأول: إنّ الحكم بعد وجود أحد جزأي موضوعه وجدانًا لا يكون موقوفًا شرعًا إلا على الجزء الآخر، فيكون حكمًا له، ويثبت باستصحاب هذا الجزء ما يماثل حكمه ظاهرًا.

ونلاحظ على ذلك أنّ مجرّد تحقّق أحد الجزأين وجدانًا لا يخرجّه عن الموضوعية وإنّاطة الحكم به شرعًا؛ لأنّ وجود الشرط للحكم لا يعني بطلان الشرطية، فلا ينقلب الحكم إلى كونه حكمًا للجزء الآخر خاصّة.

الجواب الثاني: إنّ الحكم المترتب على الموضوع المركّب ينحلّ تبعاً لأجزاء موضوعه، فينال كلّ جزءٍ مرتبةً وحصّةً من وجود الحكم، واستصحاب الجزء يقتضي جعل المماثل لتلك المرتبة التي ينالها ذلك الجزء بالتحليل.

ونلاحظ على ذلك أنّ هذا التقسيط تبعاً لأجزاء الموضوع غير معقول؛ لوضوح أنّ الحكم ليس له إلا وجود واحد لا يتحقّق إلا عند تواجد تلك الأجزاء جميعاً.

الجواب الثالث: إنّ كلّ جزءٍ موضوع لحكمٍ مشروط، وهو الحكم بالوجوب- مثلاً- على تقدير تحقّق الجزء الآخر، فاستصحاب الجزء يتكفّل جعل الحكم المماثل لهذا الحكم المشروط.

ونلاحظ على ذلك أنّ هذا الحكم المشروط ليس مجعولاً من قبل الشارع، وإنّما هو منتزع عن جعل الحكم على الموضوع المركّب، فيواجه نفس الاعتراض الذي واجهه الاستصحاب في الأحكام المعلّقة.<sup>١</sup>

الكلام في جهات:

**الجهة الأولى: كبرى جريان الاستصحاب في الموضوعات المركبة**

إذا جعل المولى موضوع الأثر مركّباً من جزأين - كجعل موضوع الانفعال مركّباً من القلة والملاقة- وثبت أحد الجزأين بالأمانة أو العلم، أيصح إثبات الجزء الآخر بالاستصحاب؟ بأن يُستصحب بقاء القلة في الزمان السابق إلى الساعة

الثانية التي هي ساعة الملاقاة لترتيب أثر الانفعال. بحيث يُضمّ الثبوت التعبدي الاستصحابي للجزء الأول -وهو القلة مثلاً- إلى الثبوت الوجداني للجزء الثاني -وهو الملاقاة مثلاً- ليرتب عليهما أثر الانفعال.

المعروف بين المحققين جريان الاستصحاب في جزء الموضوع المركب؛ لترتب التنجيز والتعذير عليه، ولم يُنقل عن أحد خلاف في ذلك، إلا المحقق الإيرواني في رسالته في اللباس المشكوك.

والمصنّف اعترض على جريان الاستصحاب في جزء الموضوع بناءً على مسلك جعل الحكم المماثل. وأمّا في التقريرات فذكر صياغة أخرى وسّع بها الإشكال إلى جميع المباني.<sup>١</sup>

وهنا صياغتان:

**الصياغة الأولى:** ما ذكره في الكتاب من أنّا إذا بنينا على فكرة جعل الحكم المماثل المنسوبة إلى المشهور من الأصوليين قبل متأخري المتأخرين، اقتضى ذلك أنّ ما يتكفله دليل الاستصحاب جعل حكم ظاهريّ مماثل للمستصحب. فليس المجعول في استصحاب الموضوعات هو الموضوع تعبّداً. بل المجعول هو التعبد بحكم الموضوع المستصحب. فما كان حكماً للموضوع في زمان اليقين يُتعبد به ويُجعل حكم مماثل له. وهذا يقتضي بالضرورة لزوم

---

<sup>١</sup> البحوث، ج ٦، ص ٣٠٤

المباحث، ج ٥، ص ٤٧٥

وجود حكمٍ لما توفّرت فيه أركان الاستصحاب حتّى يجعل الشارع حكمه. والمفروض أنّ الجزء لا حكم له في بحث الموضوعات المركّبة.

فما له الحكم هو تمام المركب وليس مصبًا للتعبّد الاستصحابيّ، وما هو مصب للتعبّد الاستصحابيّ لا حكم له. فلا معنى لشمول دليل الاستصحاب لجزء الموضوع؛ إذ لا حكم مماثلًا لجزء الموضوع.

فبناءً على فكرة جعل الحكم المماثل لا يمكن إجراء الاستصحاب في جزء الموضوع.

**الصياغة الثانية:** ما ذكره المصنف في التقريرات من أنّ الاستصحاب إنّما يجري إذا كان له أثر، والأثر المترقّب منه تنقيح موضوع المنجزية والمعدّية. وما لم ينته إلى التنجيز والتعذير فلا أثر له. وموضوع المنجزية عند المشهور هو الحكم الفعليّ. فلا بد من المرور بمرحلة الفعلية. ولكنّ إجراء الاستصحاب على جزء الموضوع من دون الانتقال منه إلى الفعلية لا أثر له ولا فائدة. وإجراؤه لإثبات الفعلية والانتقال منها إلى المنجزية ليحرم شربه مثلاً، أصل مثبت؛ لأنّ الفعلية ليست عين المستصحب، ولا دليل على أنّ إثبات جزء الموضوع إثبات للحكم الفعليّ. فيرجع الإشكال.

ولكنّ هذه الصياغة للمشكلة لا تختصّ بجزء الموضوع، بل تأتي في مطلق الموضوعات. فما لم تُستصحب الفعلية تأتي المشكلة، سواء استصحبنا الجعل أم استصحبنا الموضوع.

نعم. ذكر في المباحث أنّ معنى استصحاب الموضوع عند المشهور هو استصحاب الحكم الفعليّ على الموضوع. فأرجع استصحاب الموضوع إلى التعبد بالحكم. فما يجعله الشارع هو الحكم الفعليّ للموضوع. فيقال: إذا كان المستصحب تمام الموضوع فالموضوع مأخوذ في لسان الدليل فتترتب عليه الفعلية. وإذا كان جزء الموضوع فلا يقتضي إثبات فعلية الحكم؛ لأنّ فعلية الحكم بفعلية موضوعه لا بفعلية جزء موضوعه.

فهذه الصياغة أرجعت استصحاب الموضوع إلى التعبد بالحكم الفعليّ. والإشكال المدّعى في البحوث أوسع من ذلك.

فالمشكلة المذكورة هنا مختصة بمسلك جعل الحكم المماثل. وأصرّ السيد الشاهروديّ في هامش البحوث على أنّه لا يأتي على غير جعل الحكم المماثل. فقال الصحيح ما ذكره المصنف في الحلقة الثالثة.

أياً ما كان فهذا الإشكال على كلتا صياغتيه لا يأتي على مبنى المصنف؛ لأنّه لا يرى أنّ مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل للمستصحب حتى يُقال جزء الموضوع لا حكم له، ولأنّ موضوع حكم العقل بالمنجزية وصول الكبرى والصغرى. والمفروض أنّ المكلف يعلم بالكبرى -وهي الجعل- وبضمّ الاستصحاب إلى الوجدان علم بالصغرى. فلا مشكلة بعد وصول الكبرى والصغرى ولا توقّف على تحقق الفعلية.

وبنى المصنف في بيان الإشكال على مسألة جعل الحكم المماثل، وفي الجواب على عدم توقّف المنجزية على الكبرى والصغرى. مع أنّ الجواب مربوط

بالصياغة الثانية ولا يُحتاج إليه لردّ الإشكال المبني على الصياغة الأولى، بل يكفي لردّ هذا الإشكال أن يُقال: لا نبني على جعل الحكم المماثل.

وهنا ثلاثة أجوبة:

**الجواب الأوّل:** إذا كان الحكم متوقفاً على مجموعة من العناصر، متى تحقّق أحد هذه العناصر خرج الحكم عن التوقّف على العنصر الذي تحقّق خارجاً. فإنّ كان الانفعال متوقفاً على القلة والملاقة، وتحقّق أحد الجزأين - كالملاقة - ، خرج الحكم عن توقّفه على ذلك الجزء؛ لأنّ التوقّف لا يصدق بعد تحقّقه، بل يكون متوقفاً على الجزء الآخر لا غير - وهو القلة - . فإذا ثبتت القلة بالاستصحاب ثبت الحكم المماثل لحكمها؛ لأنّ الانفعال صار حكماً للقلة فقط. فيمكن بالاستصحاب أن يجعل الشارع حكماً مماثلاً لحكم القلة.

فقبل تحقّق العنصرين كان الانفعال حكماً لمجموع العنصرين، وبعد تحقّق العنصر الأوّل - وهو الملاقة - صار حكماً للقلة خاصّة.

**ردّ الجواب الأوّل:** هذا الجواب خلط بين التوقّف بمعنى الحالة الانتظاريّة، وبين التوقّف بمعنى الموضوعيّة. فنحن نسلم أنّ المعنى العرفي للتوقّف - وهو الانتظار - قد ارتفع. فلا توقّف ولا انتظار بالنسبة إلى هذا الجزء. ولكنّ البحث ليس في التوقّف بهذا المعنى، بل بمعنى أنّ هذا الجزء موضوع لهذا الأثر. ومجرّد تحقّقه لا يُخرجه عن كونه موضوعاً له. وهكذا في الموضوع البسيط إذا ثبتت عدالة الإمام لم يصح أن يُقال: ليست العدالة موضوعاً لصحة الائتمام. فالموضوع يبقى على الموضوعيّة حتى لو تحقّق خارجاً.



فمجرد تحقق الملاقاة لا يُخرجها عن كونها موضوعًا للانفعال.

**الجواب الثاني:** الحكم ينحلّ بانحلال موضوعه إلى أجزائه، فلنا حكم للجزء الأوّل، ولنا حكم للجزء الثاني، كما يُقال في المتعلق: حكم وجوب الصلاة ينحلّ إلى وجوبات ضمنيّة بعدم أجزاء الصلاة. فالحكم المترتب على الموضوع المركب ينحلّ إلى أحكام متعددة بتعدد أجزاء الموضوع. فيكون لكل جزء حكمًا، ويمكن إثبات الحكم المماثل لحكمه باستصحابه.

**ردّ الجواب الثاني:** هذا مما لا يمكن التسليم به، وإنّما قد يسلم به بعد التنزّل في المتعلق؛ إذ لا معنى لانحلال الحكم إلى أجزاء موضوعه. فالحكم الواحد ليس له إلا جزء واحد، ويتحقق بتحقيق جميع الأجزاء.

**الجواب الثالث:** ما ذكرنا في استصحاب الحكم المعلق من أنّ الحكم إذا كان منوطًا بشيئين - كإناطة حرمة العصير العنبي بالعنبة والغليان - صحّ أن يُقال عند وجود أحد الجزأين - كوجود العنبة -: الحكم يثبت على تقدير وجود الجزء الآخر - وهو الغليان -.

فلا بدّ من التفريق بين الحكم المنجّز وبين الحكم المشروط؛ فالمنجّز منوط بالموضوع المركّب، والمشروط منوط بجزء الموضوع المركّب. فإذا وضعنا يدنا على جزء الموضوع وجدنا حكمين مشروطين، فيُقال: «يثبت انفعال الماء القليل إذا تحققت الملاقاة» و «يثبت انفعال الماء الملاقى إذا تحققت القلة». فكلّ جزء من أجزاء الموضوع له حكم مشروط بالجزء الآخر. فللمستصحب حكم. والاستصحاب يثبت الحكم المماثل له.

ردّ الجواب الثالث: ما تقدّم في استصحاب الحكم المعلق من أنّ هذه الأحكام انتزاعيّة غير مجعولة. فيأتي فيه اعتراض المحقق النائيني أنّه لا أثر لاستصحاب القضايا التعليقيّة الانتزاعيّة. ولا يأتي جواب المصنف؛ لأنّ جوابه هناك مبنية على الطولية في لسان الخطاب. فالحكم الذي جعله منوطاً بالملاقاة علّقه في لسان دليله على القلة. ولكنّ المولى لم يجعل الدليل هكذا. بل جعل القلة والملاقاة في عرض واحد.

ثم حتّى لو تجاوزنا هذه المشكلة لا يُمكن إثبات الفعلية بهذا الاستصحاب - كما في المباحث<sup>١</sup> -؛ لأنّ الحكم التعليقي لا يُثبت الفعلية. فإنّ قلت: نرفع اليد عن الحاجة إلى إثبات الفعلية، قلنا: إذن ارتفعت الحاجة عن هذا البحث؛ لأنّ الإشكال إنّما نشأ من الالتزام بلزوم إثبات الفعلية.

١٩٦ - استصحاب الموضوعات المركبة ٣

١٤٤٢/٥/٢٩ - الأربعاء

وأما النقطة الثانية: فقد ذكر المحقق النائيني - رحمه الله - أنَّ الموضوع:

تارة يكون مركبًا من العرض ومحله - كالإنسان العادل -،

وأخرى مركبًا من عدم العرض ومحله - كعدم القرشية والمرأة -،

وثالثة مركبًا على نحو آخر، كالعرضين لمحلٍّ واحدٍ - مثل الاجتهاد والعدالة في

المفتي -، أو العرضين لمحلّين - كموت الأب وإسلام الابن -.

ففي الحالة الأولى يكون التقيد مأخوذًا؛ لأنَّ العرض يلحظ بما هو وصف

لمحله ومعروضه وحالة قائمة به، فالاستصحاب يجري في نفس التقيد إذا كان

له حالة سابقة.

وفي الحالة الثانية يكون تقيد المحلّ بعدم العرض مأخوذًا في الموضوع؛ لأنَّ عدم

العرض إذا أخذ مع موضوع ذلك العرض لوحظ بما هو نعت ووصف له،

وهو ما يسمّى بالعدم النعتي تمييزًا له عن العدم المحمول الذي يلاحظ فيه

العدم بما هو.

ويترتّب على ذلك أنَّ الاستصحاب إنّما يجري في نفس التقيد والعدم النعتي؛

لأنَّه الدخيل في موضوع الحكم، فإذا لم يكن العدم النعتي واجدًا لركني اليقين

والشكّ وكان الركنان متوقّرين في العدم المحمولي لم يجر استصحابه؛ لأنّ العدم المحمولي لا أثر شرعيّ له بحسب الفرض.

ومن هنا ذهب المحقّق النائيني إلى عدم جريان استصحاب عدم العرض المتيقّن قبل وجود الموضوع، ويسمّى باستصحاب العدم الأزلي.

فإذا شكّ في [٥١٨] نسب المرأة وقرشيتها لم يجر استصحاب عدم قرشيتها الثابت قبل وجودها؛ لأنّ هذا عدم محموليّ وليس عدماً نعتيّاً؛ إذ أنّ العدم النعتي وصف، والوصف لا يثبت إلّا عند ثبوت الموصوف. فإذا أريد إجراء استصحاب العدم المحمولي - لترتيب الحكم عليه مباشرة - فهو متعذّر؛ لأنّ الحكم مترتب - بحسب الفرض - على العدم النعتي، لا المحمولي. وإذا أريد بذلك إثبات العدم النعتي - لأنّ استمرار العدم المحمولي بعد وجود المرأة ملازم للعدم النعتي -، فهذا أصل مثبت.

وأما في الحالة الثالثة فلا موجب لافتراض أخذ التقيّد واتّصاف أحد جزأي الموضوع بالآخر؛ لأنّ أحدهما ليس محلاً وموضوعاً للآخر، بل بالإمكان أن يفرض ترتّب الحكم على ذات الجزأين، وفي مثل ذلك يجري استصحاب الجزء لتوقّر الشرط الأول.

هذا موجز عما أفاده المحقق النائيني - رحمه الله - نكتفي به على مستوى هذه الحلقة، تاركين التفاصيل والمناقشات إلى مستوى أعلى من الدراسة.<sup>١</sup>

الجواب الرابع: ذكرنا أنّ المصنف استشكل مسلك جعل الحكم المماثل في جريان الاستصحاب في جزء الموضوع المركّب.

ولكن يمكن الجواب عن هذا الاعتراض بتنقيح مراد القائل بجعل الحكم المماثل:

هل يُراد بجعل الحكم المماثل أنّ دليل الاستصحاب يتكفل جعل حكم مماثل للمستصحب؟ أم يريدون أمراً آخر؟

بملاحظة تطبيق دليل الاستصحاب في كلماتهم أنّ لاستصحاب جعل الحكم المماثل معنى آخر في نظرهم، محصّله أنّ مفاد دليل الاستصحاب تكفله جعل حكم ظاهريّ مترقّب ثبوته في زمان الشكّ لو كان المكلف عالماً بالوجدان بجزء الموضوع. فإذا شكّ المكلف في ثبوت الانفعال بسبب الشك في ثبوت جزء الموضوع -وهو القلة-، فما هو المترقّب ثبوته لو كان المكلف عالماً بالقلة وجداناً؟ المترقّب هو ثبوت الانفعال. ولهذا إن كان عالماً بالقلة في زمان الملاقاة ترتب الأثر.

فدليل الاستصحاب يقول: ما تترقّب ثبوته على تقدير ثبوت هذا الجزء، هو ما نعبّدك به.

فمفاد دليل الاستصحاب هو التعبد بالحكم الفعليّ في زمان الشكّ، وهو حكم يترقب ثبوته. فيقوم الحكم الظاهري مقام الحكم الواقعيّ. سواء كان في مورد استصحاب تمام الموضوع أم في مورد استصحاب جزء الموضوع. فإنّ كان تمام موضوع صحة الائتمام عدالة الإمام، فتمام ما يثبت على تقدير ثبوت الموضوع هو صحة الائتمام واقعًا. والاستصحاب يعبّد بما يترقب ثبوته من الحكم الواقعيّ. فيجعل دليل الاستصحاب حكمًا فعليًا ظاهريًا مماثلاً للمستصحب.

فلا يرد الإشكال في الموضوع المركّب ولا في جزء الموضوع؛ لأنّ ما يتكفل الشارع جعله هو الحكم الفعليّ. فلا محلّ للإشكال بناء على جعل الحكم المماثل.

بل قال المصنف في تقريراته إنّ غير أصحاب مسلك جعل الحكم المماثل أيضًا يظهر منهم أنّ ما يتكفله دليل الاستصحاب في الشكّ في الموضوع هو ثبوت حكم فعليّ. فليس لنا استصحاب موضوعيّ. وإنّ كان هذا خلاف ما يظهر منهم أو من بعضهم؛ فكلمات النائبي ظاهرة في استصحاب الموضوع لا الحكم الفعليّ. لكن بحثنا الآن في جعل الحكم المماثل.

وأما بناء على عدم تكفل استصحاب الموضوع جعل حكم فعليّ فتأتي المشكلة الأخرى، وهي أنّ غاية ما ثبت بدليل الاستصحاب جعل الموضوع تعبدًا، والمراد إثباته الفعلية، فكيف تنتقلون من إثبات الموضوع إلى الفعلية؟ فتأتي أجوبة: إمّا أنّ الفعلية ليس لها معنى إلا ثبوت الكبرى والصغرى، في

قبال التنجّز الذي يدور مدار الوصول. وإمّا أنّ الواسطة خفيّة. وإمّا أنّ المرتكز العرفي يستظهر من الدليل الملازمة الشرعية بين جعل حكم لموضوع. فتكون الملازمة مجعولة من الشارع - كما ذكر السيد الشاهرودي في هامش البحوث -

فإشكال جعل الحكم المماثل يمكن حله كما يمكن حلّ إشكال الانتقال إلى الفعلية.

### الجهة الثانية: متى يترتب الحكم على ذوات الأجزاء

لنأينني تحقيق في هذا المجال تعرّض له في عدة موارد، كاللباس المشكوك والفوائد.<sup>١</sup> وحاصله أنّ للموضوع صوراً:

١ - أنّ يكون مركّباً من العرض ومحلّه، كما إذا قال الشارع: «الرجل العادل يصلّي خلفه» فالموضوع مركب من "الرجل" ومن "العادل" الذي هو عرض له، أو قال: «الماء الكر معتصم»، أو قال: «الماء القليل ينفع»، أو قال: «المرأة القرشية تتحيض إلى الستين».

٢ - أنّ يكون مركّباً من عدم عرض ومحلّه، كأنّ يقول: «المرأة غير القرشية تتحيض إلى الخمسين»، أو: «الماء غير الكرّ ينفع بالنجاسة».

٣ - أنّ يكون مركّباً بنحو آخر غير الصورتين الأوليين، كما إذا كان الجزآن عرضين لمحلّ واحد، كأنّ يقول: «المجتهد العادل يقلّد»، فنسبة الاجتهاد إلى العدالة نسبة عرض موضوع إلى عرضه الآخر.

وكما إذا كان الجزآن عرضين لمحلّين، كأنّ يقول: «موضوع الإرث إسلام الولد وموت الأب»؛ فإنّ كلّاً من الإسلام والموت عرض لمحلّ.

فهنا صور ثلاث رئيسية:

**الصورة الأولى:** ذكر الميرزا النائيني أنّ المورد إذا كان من الصورة الأولى لم يكن المأخوذ ذوات الجزأين -أي: وجود جوهر ووجود عرض- بنحو الانضمام، بل المأخوذ الناعتيّة التي هي من العناوين الانتزاعيّة. فيكون موضوع الأثر اتصاف المحلّ بالعرض، وناعتيّة العرض للمحلّ. والوجه في ذلك أنّ العرض لا يُلاحظ منفكاً عن المحلّ وموضعه، وإنّ كان وجوداً في نفسه طارداً لعدمه في قبال المعنى الحرفيّ، والجوهر أيضاً وجود في نفسه، ولكنّ وجود العرض في نفسه هو كون وجوده لغيره. فإنّما يوجد قائماً بالغير وناعتاً له. فهو نحو وجود إنّ وُجد، وُجد ناعته لغيره. ولا يُلاحظ العرض مستقلاً عن الجوهر بالنظر العرفيّ والارتكازيّ.

وبناء على هذا فالعرف يرى أنّ نسبة العرض إلى المحلّ نسبة الاتصاف والناعتيّة والقيام. وهذا التحليل وإنّ كان ثبوتياً واقعياً، ولكنّ وضوحه وارتكازيّته يقتضي فهم العرف الناعتيّة والاتصاف من دليل الشارع. فيفهم ما يراه بحسب التحليل الثبوتيّ. فينعكس التحليل الثبوتيّ على فهم الأدلة ويتلقى الدليل بنحو الناعتيّة. فلا يرى موضوع الائتمام وجود رجل ووجود العدالة، بل يرى أنّه اتصاف الرجل بالعدالة.



فحيث إنّ موضوع الأثر الناعتيّة أمكن الاستصحاب إنّ كانت الناعتيّة موجودة في الزمان السابق، كما إذا علمنا اتصاف الشخص بالعدالة سابقًا، ثم شككنا، فنستصحب العدالة. وأمّا إن لم يكن الاتصاف موجودًا في الزمان السابق فاستصحاب بقاء مفاد "كان" التامة لا يُثبت اتصاف المحلّ بالعرض إلا على نحو الأصل المثبت.

ولذا قلنا إنّ كان لنا حوض وكان موضوع الأثر كرىّة الماء، لم يُفد استصحاب وجود الكرّ الذي هو مفاد "كان" التامة لإثبات مفاد "كان" الناقصة. فيكون المورد من الأصل المثبت ولا يصح إجراء الاستصحاب فيه. بل الجاري استصحاب عدم الاتصاف وعدم الناعتيّة.

وهذه الصورة الأولى اتفق فيها مع النائني جلّهم من تلامذته وغيرهم ومنهم السيدان الخوئي والصدر.

**الصورة الثانية:** ذكر النائني هنا ما ذكره في الصورة الأولى؛ فإنّ موضوع الأثر في «المرأة غير القرشية تتحيض إلى خمسين» هو عدم العرض مع الموضوع. والعرف يرى أنّ علة عدم العرض بمحلّه - كعلقة العرض بمحلّه - علة الاتصاف. فحينما يسمع «المرأة القرشية» و «المرأة غير القرشية» لا يفهم منهما إلا معنى واحدًا وهو الاتصاف والناعتيّة. فأخذ عدم العرض يقابله أخذ العرض، بنفس الصياغة، وهي صياغة الناعتيّة. فلما أخذ اتصاف المرأة بعدم القرشيّة. وليس العدم جزءً منفكًا عن الجزء الآخر.

فإن كانت السالبة المحصلة معقولة كالموجبة المعدولة، ألا يُرى العدم وصفاً للموضوع الموجود - كما في الموجبة المعدولة-، بل يُرى عدم القرشية من باب عدم المرأة، إلا أنّ العرف يريد إثبات آثار للمرأة، فلا بد من فرض وجود المرأة. فلا يكون العدم من باب السلب التحصيلي، ولا من العدم المحمولي، بل من العدم النعتي بمعنى اتصاف المرأة بعدم القرشية. فيلاحظ في موضوع الأثر العدم النعتي لا العدم المحمولي. فليس موضوع الأثر عدم القرشية مع ثبوت هذه المرأة، بل اتصاف المرأة بعدم القرشية.

ومن هنا قال النائي في العام والخاصّ أنّه إنّ كان لنا عامّ يقول: «المرأة تتحيّض إلى الخمسين» وجاء دليل وقال: «المرأة القرشية تتحيّض إلى الستين» فلا بد للخاصّ من تقييد العام. فيكون موضوع العام بعد تخصيصه: «المرأة غير القرشية تتحيّض إلى الخمسين» وإذا شككنا بنحو الشبهة المصداقية في أنّ المرأة قرشية؟ أم لا؟ أيمن التمسك باستصحاب العدم الأزلي لإثبات موضوع العام؟

فإن قيل: موضوع العام المرأة مع عدم القرشية، أمكن إثبات الجزء الأول بالوجدان، والثاني باستصحاب العدم الأزلي؛ لأنّ المرأة حينما لم تكن، لم تكن قرشية. وبعد وجودها نشكّ في أنّ هذا العدم أما زال باقياً؟ أم نستصحب عدم قرشية المرأة. وهو عدم محمولي.

وأما إن قيل - كما قال النائي -: موضوع العام المرأة المتصفة بعدم القرشية، فاستصحاب عدم الأزليّ يُثبت عدم المحموليّ لا النعتيّ. ويكون إجراؤه في المقام أصلاً مثبتاً.

ولهذا قال في جميع هذه الموارد بعدم إمكان التمسك باستصحاب عدم الأزليّ لإثبات موضوع الأثر.

نعم. إن علم في زمان بعدم النعتيّ، كما إذا علمنا بعدم اتصاف الرجل بالعدالة أو عدم اتصاف الماء بالكريّة، فيمكن استصحاب عدم العدالة وعدم الكريّة.

ولكنّ السيدان الخوئي والمصنف لم يوافقا النائي في هذه الصورة الثانية، ففرّقا بين علة العرض بالمحلّ وبين علة عدم العرض بالمحلّ. وحاولنا تعميق كلام النائي بما يدفع إشكالهما. فلاحظ.

**الصورة الثالثة:** من الواضح أنّ الناعتية غير معقولة في هذه الصورة؛ فإنّ العرض لا يكون ناعثاً لعرض آخر. فلا موجب لاتخاذ الاتصاف؛ فإنّ أحدهما ليس محلاً للآخر. ولا أقلّ من احتياجه إلى مؤنة زائدة لا يفهمها العرف؛ إذ العرف لا يفهم في المثال الآنف أنّ العدالة أخذت مقيّدة للاجتهاد، ما لم يوجد دليل عليه. فالتقيّد في الصورة الثالثة بلا موجب، بخلاف ما ذكرناه من وجود الارتكاز في العرض وعدمه بالنسبة إلى محله. فيكون المأخوذ في هذه الصورة ذاتي الجزأين.

سيتعرض المصنف في الجهة الثالثة للصورة التي يكون الشكّ في البقاء محفوظًا فيها على فرض تركّب الموضوع.

قوله: «فلا موجب لافتراض»:

الاتصاف غير معقول. وأمّا التقيّد فمعقول، ولكن لا دليل عليه - كما في التقارير -. وهكذا يُجمل بين قولي النائي؛ حيث يقول مرّة بعدم المعقوليّة، فهو ناظر إلى الناعتيّة والاتصاف، وأخرى يقول بعدم الدليل عليه، فهو ناظر إلى عناوين انتزاعية أخرى كالاقتران والتقيّد.

١٩٧ - استصحاب الموضوعات المركبة ٤

١٤٤٢/٥/٣٠ - الخميس

وأما النقطة الثالثة فتوضح الحال فيها: أنّ الجزء الذي يراد إجراء الاستصحاب فيه تارة يكون معلوم الثبوت سابقاً ويشكّ في بقاءه إلى حين إجراء الاستصحاب. وأخرى يكون معلوم الثبوت سابقاً ويعلم بارتفاعه فعلاً، ولكن يشكّ في بقاءه في فترة سابقة هي فترة تواجد الجزء الآخر من الموضوع. ومثاله: الحكم بانفعال الماء فإنّ موضوعه مركّب من ملاقاته النجس للماء وعدم كثرته، فنفترض أنّ الماء كان مسبقاً بعدم الكثرة ويعلم الآن بتبدّل هذا العدم وصيرورته كراً، ولكن يحتمل بقاء عدم الكثرة في فترة سابقة هي فترة حصول ملاقاته النجس [٥١٩] لذلك الماء.

ففي الحالة الأولى لا شكّ في توقّر اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء، فيجري الاستصحاب.

وأما في الحالة الثانية فقد يستشكل في جريان الاستصحاب في الجزء بدعوى عدم توقّر الركن الثاني وهو الشكّ في البقاء؛ لأنّه معلوم الارتفاع فعلاً بحسب الفرض فكيف يجري استصحابه؟

وقد اتّجه المحقّقون في دفع هذا الاستشكال إلى التمييز بين الزمان في نفسه والزمان النسبي، أي زمان الجزء الآخر، فيقال: إنّ الجزء المراد استصحابه إذا

لوحظ حاله في عمود الزمان المتّصل إلى الآن فهو غير محتمل البقاء؛ للعلم بارتفاعه فعلاً. وإذا لوحظ حاله بالنسبة إلى زمان الجزء الآخر فقد يكون مشكوك البقاء إلى ذلك الزمان، مثلاً: عدم الكثرة في المثال المذكور لا يحتمل بقاءه إلى الآن، ولكن يشكّ في بقاءه إلى حين وقوع الملاقاة، فيجري استصحابه إلى زمان وقوعها.

وتفصيل الكلام في ذلك أنّه إذا كان زمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه - وهو عدم الكثرة في المثال - معلوماً، وكان زمان تواجد الجزء الآخر - وهو الملاقاة في المثال - معلوماً أيضاً، فلا شكّ لكي يجري الاستصحاب. ولهذا لا بدّ أن يفرض الجهل بكلا الزمانين، أو بزمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه خاصّة، أو بزمان تواجد الجزء الآخر خاصّة. فهذه ثلاث صور، وقد اختلف المحقّقون في حكمها.

فذهب جماعة من المحقّقين - منهم السيّد الأستاذ - إلى جريان [٥٢٠] الاستصحاب في الصور الثلاث، وإذا وجد له معارض سقط بالمعارضة.

وذهب بعض المحقّقين إلى جريان الاستصحاب في صورتين، وهما:

صورة الجهل بالزمانين أو الجهل بزمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه، وعدم جريانه في صورة العلم بزمان الارتفاع.

وذهب صاحب الكفاية إلى جريان الاستصحاب في صورة واحدة، وهي صورة الجهل بزمان الارتفاع مع العلم بزمان تواجد الجزء الآخر، وأمّا في صورتَي الجهل بكلا الزمانين أو العلم بزمان الارتفاع فلا يجري الاستصحاب.

فهذه أقوال ثلاثة:

أمّا القول الأول فقد علّله أصحابه بما أشرنا إليه آنفاً من أنّ بقاء الجزء المراد استصحابه إلى زمان تواجد الجزء الآخر مشكوك حتّى لو لم يكن هناك شكّ في بقاءه إذا لوحظت قطعات الزمان بما هي، كما إذا كان زمان الارتفاع معلوماً، ويكفي في جريان الاستصحاب تحقّق الشكّ في البقاء بلحاظ الزمان النسبي؛ لأنّ الأثر الشرعي مترتب على وجوده في زمان وجود الجزء الآخر، لا على وجوده في ساعة كذا بعنوانها.

ونلاحظ على هذا القول أنّ زمان ارتفاع عدم الكثرة في المثال إذا كان معلوماً فلا يمكن أن يجري استصحاب عدم الكثرة إلى زمان الملاقاة؛ لأنّ الحكم الشرعي إمّا أن يكون مترتباً على عدم الكثرة في زمان الملاقاة بما هو زمان [٥٢١] الملاقاة، أو على عدم الكثرة في واقع زمان الملاقاة، بمعنى أنّ كلا الجزأين لوحظا في زمان واحد دون أن يقيّد أحدهما بزمان الآخر بعنوانه.

فعلى الأول لا يجري استصحاب بقاء الجزء في جميع الصور؛ لأنّه يفترض تقيّده بزمان الجزء الآخر بهذا العنوان، وهذا التقيّد لا يثبت بالاستصحاب،

وقد شرطنا منذ البداية في جريان استصحاب الجزء في باب الموضوعات المركبة عدم أخذ التقيد بين أجزائها في موضوع الحكم.

وعلى الثاني لا يجري استصحاب بقاء الجزء فيما إذا كان زمان الارتفاع معلومًا ولنفرضه الظاهر؛ لأنّ استصحاب بقاءه إلى زمان وجود الملاقاة - التي هي الجزء الآخر في المثال - إن أريد به استصحاب بقاءه إلى الزمان المعنون بأنّه زمان الملاقاة بما هو زمان الملاقاة فهذا الزمان بهذا العنوان وإن كان يشكّ في بقاء عدم الكرية إلى حينه ولكنّ المفروض أنّه لم يؤخذ عدم الكرية في موضوع الحكم مقيدًا بالوقوع في زمان الجزء الآخر بما هو كذلك.

وإن أريد به استصحاب بقاءه إلى واقع زمان الملاقاة على نحو يكون قولنا: «زمان الملاقاة» مجرد مشيرٍ إلى واقع ذلك الزمان فهذا هو موضوع الحكم، ولكنّ واقع هذا الزمان يحتمل أن يكون هو الزوال؛ للتردد في زمان الملاقاة، والزوال زمان يعلم فيه بارتفاع عدم الكرية، فلا يقين إذن بثبوت الشكّ في البقاء في الزمان الذي يراد جرّ المستصحب إليه.

وعلى هذا الضوء نعرف أنّ ما ذهب إليه القول الثاني من عدم جريان استصحاب بقاء الجزء في صورة العلم بزمان ارتفاعه هو الصحيح بالبيان الذي حقّقناه.

ولكنّ هذا البيان يجري بنفسه أيضًا في بعض صور مجهولي التأريخ، كما إذا كان زمان التردد فيهما متطابقًا، كما إذا كانت الملاقاة مرّدة بين الساعة



الواحدة والثانية، وكذلك ارتفاع عدم الكريّة بحدوث الكريّة؛ فإنّ هذا يعني أنّ [٥٢٢] ارتفاع عدم الكريّة بحدوث الكريّة مرّد بين الساعة الأولى والثانية، ولازم ذلك أن تكون الكريّة معلومةً في الساعة الثانية على كلّ حال، وإنّما يشكّ في حدوثها وعدمه في الساعة الأولى، ويعني أيضًا: أنّ الملاقاة متواجدة إمّا في الساعة الأولى، أو في الساعة الثانية، فإذا استصحب عدم الكريّة إلى واقع زمان تواجد الملاقاة فحيث إنّ هذا الواقع يحتمل أن يكون هو الساعة الثانية يلزم على هذا التقدير أن نكون قد تعبّدنا ببقاء عدم الكريّة إلى الساعة الثانية، مع أنّه معلوم الانتفاء في هذه الساعة.

ومن هنا يتبيّن: أنّ ما ذهب إليه القول الثالث من عدم جريان استصحاب بقاء عدم الكريّة في صورة الجهل بالزمانين وصورة العلم بزمان ارتفاع هذا العدم معًا هو الصحيح.

وأما صورة الجهل بزمان الارتفاع مع العلم بزمان الملاقاة فلا بأس بجريان استصحاب عدم الكريّة فيها إلى واقع زمان الملاقاة، إذ لا علم بارتفاع هذا العدم في واقع هذا الزمان جزمًا.

ولكنّنا نختلف عن القول الثالث في بعض النقاط، فنحن -مثلاً- نرى جريان استصحاب عدم الكريّة في صورة الجهل بالزمانين مع افتراض أنّ فترة تردّد زمان الارتفاع أوسع من فترة تردّد حدوث الملاقاة في المثال المذكور، فإذا كانت الملاقاة مرّدة بين الساعة الأولى والثانية، وكان تبدّل عدم الكريّة بالكريّة مرّدًا

بين الساعات الأولى والثانية والثالثة فلا محذور في إجراء استصحاب عدم الكَرِيَّةِ إلى واقع زمان الملاقاة؛ لأنَّه على أبعد تقديرٍ هو الساعة الثانية، ولا علم بالارتفاع في هذه الساعة؛ لاحتمال حدوث الكَرِيَّةِ في الساعة الثالثة، فليس من المحتمل أن يكون جرَّ بقاء الجزء إلى واقع زمان الجزء الآخر جرًّا له إلى زمان اليقين بارتفاعه أبدًا. [٥٢٣]

شبهة انفصال زمان الشكِّ عن زمان اليقين:

بقي علينا أن نشير إلى أنَّ ما اخترناه وإن كان قريبًا جدًّا من القول الثالث الذي ذهب إليه صاحب الكفاية غير أنَّه -قدَّس الله نفسه- قد فسَّر موقفه واستدلَّ على قوله ببيانٍ يختلف بظاهره عمَّا ذكرناه، إذ قال: بأنَّ استصحاب عدم الكَرِيَّةِ إنّما لا يجري في حالة الجهل بالزمانين؛ لعدم إحراز اتّصال زمان الشكِّ بزمان اليقين.<sup>١</sup>

### الجهة الثالثة: تطبيق الاستصحاب في موارد الموضوعات المركبة

قد نواجه مشكلة في جريان الاستصحاب في جزء الموضوع لعدم تحقق ركن الاستصحاب؛ لأنَّ الجزء المراد استصحاب تارة يكون معلومًا في الزمان السابق ويُشكَّ في بقاءه، فلا إشكال في جريان استصحاب بقاءه. وأخرى يكون معلومًا في الزمان السابق، كما يكون ارتفاعه معلومًا بحدوث حادث، إلا أنَّا

نشكّ في أنّ تلك الحالة التي لم تكن موجودة هل استمرّ عدم وجودها إلى زمان معيّن؟ أم لا؟ كما إذا أحرزنا عدم الكرية عند الزوال، وعلمنا في الساعة الرابعة بأنّ الماء الآن كَرّ، وحصلت ملاقة في الساعة الثانية، ولم نعلم أنّ عدم الكرية استمر إلى الساعة الثانية ظهرًا؟ أم انتقض بالكرية قبل الساعة الثانية؟ فإذا علّم بانتقاض الحالة السابقة وشكّ في زمان الانتقاض أيجري الاستصحاب؟ لأنّ موضوع الأثر مترتب على ملاقة الماء للنجاسة مع فرض عدم الكريّة؛ فإنّ الموضوع مركّب.

قد يُقال: لا يمكن إجراء الاستصحاب؛ لأنّ عدم الكرية معلوم الارتفاع؛ فإنّا عند الساعة الرابعة نعلم بانتقاض عدم الكريّة بالكريّة.

فجاء الأعلام وقالوا بأنّه لا مانع من إجراء استصحاب عدم الكرية وإنّ علّم انتقاضه بالكريّة؛ إذ فرق بين لحاظ الحادث في عمود الزمان وبين لحاظ الحادث بالنظر إلى زمان حادث آخر؛ فإذا لاحظنا عمود الزمان -المسمى بالزمان المطلق- كان لنا علم بانتقاض عدم الكرية بالكريّة. ولكنّا إذا لاحظنا زمان الملاقاة فلا نعلم أنّ عدم الكرية كانت باقية إلى ذاك الزمان؟ أم لا؟ فنستصحب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة. والأثر يترتب على عدم الكرية إلى حين الملاقاة. فالزمان النسبي غير معلوم وإنّ كان الزمان المطلق معلومًا.

ثمّ فصلّوا ودخلوا في بحث تعاقب الحالتين، وهو أنّ نعلم في زمان -كالساعة العاشرة صباحًا- بعدم أحد الحادثين -كما إذا علمنا بعدم الملاقاة وبعدم

الكريّة-، ثم انتقضت الحالتان فعلمنا بحصول الكريّة وحصول الملاقاة، فهنا عدّة صور:

١- تارة كلا الزمانين معلومان، فلا بحث؛ إذ سبق زمان الملاقاة لزمان الكريّة يقتضي انفعال الماء، وسبق زمان الكريّة لزمان الملاقاة يقتضي عدم انفعاله.

٢- وأخرى كلا الزمانين مجهولان، كما إذا احتملنا أن يكون كلّ من الحادثين حاصلًا في الساعة العاشرة والآخر في الساعة الحادية عشر.

٣- وثالثة أحدهما معلوم التاريخ دون الآخر، ويُراد إجراء الاستصحاب في طرف مجهول التاريخ، بأنّ نقول: كنّا نعلم بعدم الكريّة، فنستصحب عدمها إلى زمان الملاقاة.

٤- ورابعة أحدهما معلوم التاريخ دون الآخر، ويُراد إجراء الاستصحاب في طرف معلوم التاريخ، بأنّ نقول: كنّا نعلم بعدم حصول الملاقاة قبل زمان الكريّة، ثم نشكّ في حصولها إلى زمان الكريّة، فنستصحب عدم حصولها إلى زمان الكريّة؛ حيث إنّ زمان الملاقاة وإنّ كان معلومًا بلحاظ الزمان المطلق، إلّا أنّه مجهول بالنظر إلى الزمان النسبيّ. وهو استصحاب في طرف معلوم التاريخ.

وقد وقع الخلاف في إجراء الاستصحاب في هذه الصورة على ثلاثة مباني:

١- جريان الاستصحاب في جميع هذه الصور، كما اختار السيد الخوئي - قدس سره-. فقال بجريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ ومجهول التاريخ بنحويه.

٢- جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ، وفي طرف المجهول من مجهول التاريخ دون طرف المعلوم. وهو ما اختاره الميرزا النائيني.

٣- جريان الاستصحاب في خصوص طرف مجهول التاريخ. وهو ما اختاره الآخوند.

والمصنف يختار من بين هذه المباني مبنى الآخوند مع اختلاف بينهما في فرض يأتي بيانه.

هذا تمام ما يتعلق بإجراء الاستصحاب.

### مناقشة جريان الاستصحاب في طرف معلوم التاريخ:

إذا علمنا بعدم الملاقاة وعدم الكرية في الساعة الثانية عشر مثلاً، ثم علمنا بحصول الملاقاة في الساعة الثانية ظهراً، وعلمنا بحصول الكرية، ولكن لم نعلم: أحصلت الكرية في الساعة الواحدة؟ أم في الساعة الثالثة؟ فإجراء الاستصحاب في طرف معلوم التاريخ -وهو الملاقاة-. فيقول الآخوند والسيد الخوئي أنّ الملاقاة وإن كانت معلومة التاريخ، ولكنّا نشكّ في زمان الملاقاة بالنسبة إلى زمان الكرية. فنستصحب عدم الملاقاة إلى زمان الكرية. ومقتضاه عدم الانفعال.

وكذا بالعكس، كما إذا علمنا أنّ الكرية في الساعة الثانية ظهراً، ولم نعلم بزمان الملاقاة، فيمكن استصحاب عدم الكرية إلى واقع زمان الملاقاة؛ فإنّ زمانها النسبي مجهول.

ولكن يرد على ملاحظة الزمان النسبيّ أهى بنحو التقييد؟ أم بنحو الظرفيّة؟  
احتمالان:

الأوّل: ملاحظة الزمان بنحو القيدية، فنستصحب عدم الكرية في زمان  
الملاقاة بمعنى تقيّد عدم الكرية بكونه في زمان الملاقاة. وهو المسمى بالقضية  
المشروطة، لا الحينية. فإنّ كان الحكم الشرعي مترتباً على التقيّد لم يمكن إجراء  
الاستصحاب في مقام "كان" التامة أو "ليس" التامة لإثبات "كان" الناقصة  
أو "ليس" الناقصة. فإنّ أردتم باستصحاب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة نفس  
عدم الكرية فلا أثر له، بل الأثر للتقييد. وإنّ أريد بذلك إثبات تقيّد عدم  
الكرية بزمان الملاقاة فهو أصل مثبت. بل يجري فيه استصحاب عدم التقيّد.  
الثاني: ملاحظة الزمان بنحو الظرفيّة، فنستصحب عدم الكرية في زمان الملاقاة  
ولكن لا بنحو التقيّد. ولكن زمان الملاقاة ألوحظ بنحو الموضوعية بما هو  
وصف؟ أم بنحو المشيريّة؟

فإنّ لوحظ بنحو الموضوعيّة -أي: بالحمل الأوّل، وزمان معنوّ بأنّه زمان  
ملاقاة-، فلا أثر له؛ لأنّ موضوع الأثر ليس عدم الكرية في زمان معنوّ بأنّه  
زمان ملاقاة. بل موضوع الأثر عدم الكرية إلى واقع زمان الملاقاة. فالعنونة  
ليست مأخوذة.

وإنّ لوحظ بنحو المشيريّة فلا يجري الاستصحاب؛ لعدم إحراز الشك في  
البقاء؛ لأنّنا نريد استصحاب عدم الكرية إلى ذاك الواقع الحاصلة فيه الملاقاة.  
والمفروض أنّ الكرية معلومة في الساعة الثانية ظهرًا، ونشكّ في واقع زمان

الملاقاة. فإن كان بعد الكرية فقد علمنا بارتفاع عدم الكرية. وإن كان قبل الكرية فقد علمنا بعدم ارتفاع الكرية. فاستصحاب عدم الكرية إلى واقع زمان الملاقاة مردد بين ما هو مقطوع البقاء وما هو قطوع البقاء. وعلى أحد التقديرين لا شك في البقاء. وهذا قد يُطلق عليه الفرد المردّد إذا لوحظ بعنوان مشير. ولا يهمننا فعلاً تسميته بالفرد المردد. وإنما المهم أنّ الشكّ في البقاء غير مُحَرَز.

### مناقشة جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ:

تأتي المناقشة السابقة في هذه الصورة أيضاً. فإذا علمنا في الساعة الأولى - مثلاً - عدم الكرية وعدم الملاقاة، وعلمنا إجمالاً بحصول الكرية أو الملاقاة في الساعة الثانية، وعلمنا إجمالاً بحصول أحدهما أيضاً في الساعة الثالثة، بحيث، إذا حصل أحدهما في الساعة الثانية فقد حصل الآخر في الساعة الثالثة. فيجري استصحاب عدم الكرية إلى واقع زمان الملاقاة، ويجري استصحاب عدم الملاقاة إلى واقع زمان الكرية.

والمكلف يقطع بحصول الكرية في الساعة الثالثة؛ لأنّ الكرية إمّا حاصلة في الثالثة وإمّا حاصلة في الثانية. فلا يصح استصحاب عدم الكرية إلى واقع زمان الملاقاة؛ لأنّ واقع زمان الملاقاة يحتمل الساعة الثانية ويحتمل الساعة الثالثة. وعلى أحد التقديرين لا يوجد شكّ في الكرية، بل قطع بالكرية. فلا يجري الاستصحاب على أحد التقديرين؛ لعدم الشكّ في البقاء.

وهكذا استصحب عدم الملاقاة إلى واقع زمان الكريّة؛ فإنّ زمان الكريّة مردد بين الساعتين الثانية والثالثة، وعلى أحد التقديرين حصلت الملاقاة قطعاً، فلا شكّ في البقاء ليجري الاستصحاب.

وهكذا يتبين أنّ الاستصحاب لا يجري في مجهولي التاريخ. وهذا ما عبّر عنه الآخوند بـ "انفصال زمان اليقين عن زمان الشكّ"؛ لأنّ لنا احتمالين، وإنّ كان واقع زمان الملاقاة الساعة الثانية فيوجد اتصال، وإنّ كان واقع زمان الملاقاة الساعة الثالثة فقد انتقضت الكرية وحصل عدم الكرية. ومع حصول الناقض كيف يجري الاستصحاب؟ وسيأتي بيانه في تنبيه مستقلّ.

#### مختار المصنف:

وإذا لم يجر الاستصحاب في طرف معلوم التاريخ، ولا في مجهولي التاريخ لم يبق إلا ما ذهب إليه الآخوند. إلّا أنّا نختلف مع الآخوند فيما إذا كان زمانا مجهولي التاريخ متطابقين. أمّا إذا كان زمان أحدهما يمتدّ إلى ما بعد زمان الآخر فلا مانع من جريان الاستصحاب في طرف الأوسع.

مثاله ما إذا علمنا في الساعة الأولى بعدم الحادثين، وكانت الملاقاة مرددة بين الساعتين الثانية والثالثة، وكانت الكرية مرددة بين الساعات الثانية والثالثة والرابعة،

فاستصحب عدم حصول الملاقاة إلى واقع زمان الكرية لا يجري؛ لأنّنا نحتمل حصول الكرية في الساعة الثالثة، والملاقاة مقطوعة الحصول فيها. فلا مجال لجريان الاستصحاب على هذا التقدير.



واستصحاب عدم حصول الكرية إلى واقع زمان الملاقاة يجري؛ لأنّ الملاقاة على أبعد تقدير تحصل في الساعة الثالثة، والكريّة ليست مقطوعة الحصول فيها، بل تحتل الحصول في الساعة الرابعة.

فمتى كان آخر عمود الزمان غير مشار إليه بالعنوان، جرى الاستصحاب. وفي مثالنا واقع زمان الملاقاة لا يمكن أن يُشير إلى الزمان الذي قطعنا فيه بارتفاع الكرية. فلا يجري استصحابه. وإنّما يجري استصحاب عدم الكرية. فمتى وجد أوسع جرى استصحاب عدم الأوسع.

قوله: «أمّا القول الأول»:

نظره الآن إلى ما يتميّز به القول الأوّل عن القول الثاني. وسيناقش ما يشتركان فيه عند مناقشة القول الثاني.

وقد فُسِّر هذا الكلام بما يمكن توضيحه كما يلي:

إذا افترضنا أنَّ الماء كان قليلاً قبل الزوال، ثمَّ مرَّت ساعتان حدثت في إحداهما الكَرِّيَّة وفي الأخرى الملاقاة للنجاسة، فهذا يعني أنَّ كلاً من حدوث الكَرِّيَّة والملاقاة معلوم في إحدى الساعتين بالعلم الإجمالي. فهناك معلومان إجماليان، وإحدى الساعتين زمان أحدهما، والساعة الأخرى زمان الآخر، وعليه فالملاقاة المعلومة إذا كانت قد حدثت في الساعة الثانية فقد حدثت الكَرِّيَّة المعلومة في الساعة الأولى، واستصحاب عدم الكَرِّيَّة إلى زمان الملاقاة على هذا التقدير يعني أنَّ زمان الشكِّ الذي يراد جرُّ عدم الكَرِّيَّة إليه هو الساعة الثانية، وزمان اليقين بعدم الكَرِّيَّة هو ما قبل الزوال، وأمَّا الساعة الأولى فهي زمان الكَرِّيَّة المعلومة إجمالاً، وهذا يؤدِّي إلى انفصال زمان اليقين بعدم الكَرِّيَّة عن زمان الشكِّ فيه بزمان اليقين بالكَرِّيَّة، وما دام هذا التقدير محتملاً فلا يجري الاستصحاب؛ لعدم إحراز اتصال زمان الشكِّ بزمان اليقين.

ونلاحظ على ذلك:

أولاً: إنَّ الساعة الأولى على هذا التقدير هي زمان الكَرِّيَّة واقعاً، لا زمان الكَرِّيَّة المعلومة بما هي معلومة؛ لأنَّ العلم بالكَرِّيَّة كان على نحو العلم الإجمالي من ناحية الزمان، وهو علم بالجامع، فلا احتمال للانفصال إطلاقاً.

وثانيًا: إنّ البيان المذكور لو تمّ لمنع عن جريان استصحاب عدم الكرية [٥٢٤] حتى في الصورة التي اختار صاحب الكفاية جريان الاستصحاب فيها -وهي صورة الجهل بزمان حدوث الكرية مع العلم بزمان الملاقاة وأنّه الساعة الثانية مثلاً-؛ لأنّ الكرية معلومة بالإجمال في هذه الصورة ويحتمل انطباقها على الساعة الأولى. فإذا كان انطباق الكرية المعلومة بالإجمال على زمانٍ يوجب تعذّر استصحاب عدم الكرية إلى ما بعد ذلك الزمان جرى ذلك في هذه الصورة أيضًا، وتعذّر استصحاب عدم الكرية إلى الساعة الثانية؛ لاحتمال الفصل بين زمان اليقين وزمان الشكّ بزمان العلم بالكرية.

وهناك تفسير آخر لكلام صاحب الكفاية أكثر انسجامًا مع عبارته، ولنأخذ المثال السابق لتوضيحه، وهو الماء الذي كان قليلًا قبل الزوال ثمّ مرّت ساعتان حدثت في إحدهما الكرية وفي الأخرى الملاقاة للنجاسة، وحاصل التفسير: أنّ ظرف اليقين بعدم الكرية في هذا المثال هو ما قبل الزوال، وظرف الشكّ مردد بين الساعة الأولى بعد الزوال والساعة الثانية؛ لأنّ عدم الكرية له اعتباران، فتارةً نأخذه بما هو مقيس إلى قطعات الزمان وبصورةٍ مستقلةٍ عن الملاقاة. وأخرى نأخذه بما هو مقيس إلى زمان الملاقاة ومقيّد به.

فإذا أخذناه بالاعتبار الأول وجدنا أنّ الشكّ فيه موجود في الساعة الأولى وهي متّصلة بزمان اليقين مباشرة، فبالإمكان أن نستصحب عدم الكرية إلى نهاية الساعة الأولى، ولكنّ هذا لا يفيدنا شيئًا؛ لأنّ الحكم الشرعي -وهو

انفعال الماء- ليس مترتبًا على مجرد عدم الكثرة، بل على عدم الكثرة في زمان الملاقاة.

وإذا أخذنا عدم الكثرة بالاعتبار الثاني -أي مقيسًا ومنسوبًا إلى زمان الملاقاة- فمن الواضح أنَّ الشكَّ فيه إنما يكون في زمان الملاقاة، إذ لا يمكن الشكَّ قبل زمان الملاقاة في عدم الكثرة المنسوب إلى زمان الملاقاة، وإذا تحقق أنَّ زمان الملاقاة هو زمان الشكَّ ترتب على ذلك أنَّ زمان الشكَّ مرّد بين الساعة [٥٢٥] الأولى والساعة الثانية تبعًا لتردد نفس زمان الملاقاة بين الساعتين، وهذا يعني عدم إحراز اتصال زمان الشكَّ بزمان اليقين؛ لأنَّ زمان اليقين ما قبل الزوال وزمان الشكَّ محتمل الانطباق على الساعة الثانية، ومع انطباقه عليها يكون مفصلاً عن زمان اليقين بالساعة الأولى.<sup>١</sup>

### انفصال زمان اليقين عن زمان الشكَّ

وقع البحث بينهم في تفسير مراد الآخوند بـ "انفصال زمان اليقين والشكَّ"، واختلفوا في تفسير كلامه، ونتعرض هنا لتفسيرين:

#### التفسير الأوّل:

يُشترط في جريان الاستصحاب ألا يتخلل نقيض الحالة السابقة. فإذا علّمت عدالة زيد في الساعة السابعة، وانتقضت في الساعة العاشرة، وشكَّ في العدالة

عند الزوال، لم يكن له الاستصحاب؛ لتخلل ارتفاع العدالة بين الزمانين. وبناء عليه فيُشترط في إجراء الاستصحاب اتصال زمان المتيقن بزمان المشكوك. وكلما لم يُحرز الاتصال كان المورد من الشبهة المصدقية لدليل الاستصحاب. وفي المقام إذا علمنا أنّ المكلف على علم بعدم الملاقاة وعدم الكرية في الساعة الأولى، وعلم إجمالاً بحصول أحد الحادثين في الساعة الثانية، وفي الساعة الثالثة الحادث الآخر، بحيث إنّ كانت الملاقاة في الساعة الثانية فالكرية في الثالثة، وإنّ كانت الكرية في الثانية فالملاقاة في الثالثة.

فلنا احتمالان: كون الملاقاة في الثانية أو الثالثة. ولا يخلو زمان الكرية من أن يكون الساعة الثانية ومن أن يكون الساعة الثالثة. فاستصحاب عدم الملاقاة إلى زمان الكرية على تقدير حصول الكرية في الساعة الثانية لم يواجه مشكلة الانفصال؛ إذ لم ينتقض عدم الملاقاة في الساعة الثانية بالملاقاة. وعلى تقدير حصول الكرية في الساعة الثالثة يحصل انفصال؛ إذ ينتقض عدم الملاقاة بالملاقاة في الساعة الثانية.

وهكذا في استصحاب عدم الكرية، فعلى تقدير كون الملاقاة في الساعة الثانية فلا إشكال، وعلى تقدير كون الملاقاة في الساعة الثالثة فقد انتقض عدم الكرية بالكرية في الساعة الثانية.

والخلاصة أنّ إجراء استصحاب عدم أحد الحادثين إلى زمان الحادث الآخر يحتمل أن يكون إجراء للاستصحاب مع حصول الحادث الآخر في الزمان الثاني، فيكون المستصحب العدمي منتقضاً في الزمان الأول.

هذا هو التفسير المشهور لكلام الآخوند في الكفاية. والملاحظ على هذا التحليل هو المتيقن والمشكوك بما هما في الواقع الخارجي، لا المتيقن والمشكوك من حيث هما متيقن ومشكوك.

### الإشكال الأول على التفسير الأول:

ليس ظاهر دليل الاستصحاب لحاظ الواقع الخارجي -أي: زمان الكريّة واقعاً وزمان الملاقاة واقعاً-، بل ظاهره لحاظ الحالة النفسيّة لليقين والشكّ. فمتى تعلّق يقين بشيء وشكّ في بقاءه -ولو لتردد الواقع الخارجي- جرى الاستصحاب. ولا علاقة لنا بزمان الكرية بحسب الواقع ونفس الأمر. فالمدار على العلم والشكّ؛ إذ يكفي صدق عم نقض اليقين بالشكّ. وبحسب الفرض للمكلف يقين بعدم الكرية وعدم الملاقاة، ولأجل تردد الحادثين بين زمانين وشكّ المكلف في المتقدم منهما والمتأخر، له أن يقول: أشكّ في بقاء عدم الكرية المتيقن إلى حين حصول الملاقاة، وأشكّ في بقاء عدم الملاقاة إلى حصول الكريّة. فكلّ من العدمين تعلّق به اليقين ويُشكّ في بقاءه إلى زمان الواقع الآخر. ولا علاقة لنا بالكرية الواقعيّة مثلاً أحصلت في الساعة الثانية؟ أم في الساعة الثالثة؟

نعم. إنّ بنينا على النظريّة المنسوبة إلى الآخوند من أنّ العلم الإجماليّ يتعلّق بالواقع، بلا فرق بين العلم الإجماليّ والتفصيلي من هذه الجهة، فقد يكون لهذا التفسير محلّ؛ حيث يقول: من علم إجمالاً بحصول الكريّة أو الملاقاة في أحد الزمانين فقد علم بالواقع. وإذا علم بالواقع فحاله كحال العلم التفصيلي.

فكما إذا علم تفصيلاً بالانتقاض لم يكن له الاستصحاب، كذلك إذا علم إجمالاً. فإذا تعلق العلم الإجمالي بالواقع، قد علم المكلف بانتقاض الواقع. فلا معنى للتفريق بين كون المدار على المعلوم وبين كون المدار على الواقع؛ لأننا ليس لنا على كل تقدير إلا الواقع. فالمراد بـ «لا تنقض اليقين بالشك» هو النهي عن نقض الواقع المتيقن بالمشكوك في الواقع. وبناء على هذا فما تعلق به اليقين قد عُلم بانتقاضه.

وأما بناء على نظرية المشهور فما تعلق به العلم الإجمالي هو الجامع، وما تعلق به العلم التفصيلي هو عدم الملاقاة وعدم الكرية، فاختلف متعلق العلم الإجمالي عن العلم التفصيلي. فلا يكون أحدهما ناقضاً للآخر.

فالمفروض في المقام أنّ للمكلف علماً بعدم الكرية، وله شك في استمرار هذا عدم إلى زمان الملاقاة، فيستصحب عدم إلى حين الملاقاة. والعلم الإجمالي لا يصلح ناقضاً للعلم الأوّل.

### الإشكال الثاني على التفسير الأوّل:

سَلّمنا، ولكنّ لازم هذا عدم جريان الاستصحاب في الصورة التي هي القدر المتيقن من إجراء الاستصحاب، وقد أصرّ عليه فيها، وهي ما إذا كان لنا مجهول التاريخ ومعلومه؛ حيث قال: إذا علم حين الزوال بعدم الكرية والملاقاة، وفي الساعة الثانية ظهر علم بحصول الملاقاة، ولكن لم يعلم أنّ الكرية في الساعة الأولى؟ أم في الساعة الثالثة؟ جرى الاستصحاب في جانب مجهول التاريخ، فيُستصحب عدم الكرية إلى الساعة الثانية ظهرًا.

مع أنّ الكرية لا يخلو حصولها من أنّ يكون في الساعة الأولى ومن أنّ يكون في الساعة الثالثة. وعلى تقدير حصول الكرية قبل الملاقاة فاستصحاب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة قد تخلّله الناقض. فترجع شبهة انفصال زمان المتيقن عن زمان المشكوك.

وهذا منبّه على أنّ الآخوند لا يريد هذا التفسير.

### التفسير الثاني:

هذا التفسير أقرب إلى عبارته، ولوحظ فيه اليقين والشكّ حالتين نفسيّتين. وبيانه أنّ الماء إذا كان قليلاً قبل الزوال، ومَرّت ساعتان: الأولى ظهرًا والثانية ظهرًا، حدثت الكرية في إحداهما والملاقاة في الثانية، فظرف اليقين بعدم الكرية هو ما قبل الزوال، وظرف الشكّ مرّدّد بين الساعتين الأولى والثانية؛ لأنّا تارة نلاحظ عدم الكرية بلحاظ الزمان المطلق وأخرى بلحاظ الزمان النسبيّ. ونحن نلاحظ الزمان النسبيّ؛ لأنّ عدم الكرية إلى الساعة الأولى ظهرًا ليس موضوعًا للأثر كما أنّ عدم الكرية إلى الساعة الثانية ليس موضوعًا للأثر. بل عدم الكرية في زمان الملاقاة. وحينئذ فبما أنّ الملاقاة مردد بين زمانين، يكون زمان الشكّ مرّدّدًا بين الساعة الأولى وبين الساعة الثانية. وهذا يعني عدم إحراز اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين؛ لأنّ زمان اليقين وقت الزوال، وزمان الشكّ على تقدير كونه في الساعة الأولى يحصل الاتصال بينه وبين زمان اليقين، وعلى تقدير كونه في الساعة الثانية يحصل انفصال بينهما. ويُشترط في الاستصحاب اتصاليهما. وإلا لما صدق «لا تنقض اليقين بالشكّ»؛ لأنّا -



كما ذكرنا سابقًا- نُلغي في الاستصحاب حشية الزمان، فيحصل اتصال بين  
زمانى اليقين والشكّ.  
يأتى الإشكال على هذا التفسير.

ونلاحظ على ذلك:

أولاً: إنّ الأثر الشرعي إذا كان مترتباً على عدم الكرية المقيد بالملاقاة -أي: على اجتماع أحدهما بالآخر- فقد يتبادر إلى الذهن أنّ الشكّ في هذا العدم المقيد بالملاقاة لا يكون إلّا في زمان الملاقاة، وأمّا الشكّ قبل زمان الملاقاة في عدم الكرية فهو ليس شكّاً في عدم الكرية المقيد بالملاقاة.

ولكنّ الصحيح أنّ الأثر الشرعي مترتب على عدم الكرية والملاقاة بنحو التركيب بدون أخذ التقيد والاجتماع، وإلّا لما جرى استصحاب عدم الكرية رأساً - كما تقدم-. وهذا يعني أنّ عدم الكرية بذاته جزء الموضوع، لا فرق في ذلك بين ما كان منه في زمان الملاقاة أو قبل زمانها، غير أنّه في زمانها يكون الجزء الآخر موجوداً أيضاً. وعليه فعدم الكرية مشكوك منذ الزوال وإلى زمان الملاقاة.

وإن كان الأثر الشرعي لا يترتب فعلاً إلّا إذا استمرّ هذا العدم إلى زمان الملاقاة فيجري استصحاب عدم الكرية من حين ابتداء الشكّ في ذلك إلى الزمان الواقعي للملاقاة، وبهذا نثبت بالاستصحاب عدماً للكرية متصلاً بالعدم المتيقن.

وإن كان الأثر الشرعي لا يترتب على هذا العدم إلا في مرحلة زمنية معينة قد تكون متأخرة عن زمان اليقين فإنّ المناط اتصال المشكوك الذي يراد إثباته استصحاباً بالمتيقن، لا اتصال فترة ترتب الأثر بالمتيقن، فإذا كنت على يقين من اجتهاد زيد فجرًا وشككت في بقاء اجتهاده بعد طلوع الشمس، ولم يكن الأثر [٥٢٦] الشرعي مترتباً على اجتهاده عند الطلوع، إذ لم يكن عادلاً وإنما أصبح عادلاً بعد ساعتين أ فلا يجري استصحاب الاجتهاد إلى ساعتين بعد طلوع الشمس؟ فكذا في المقام.

ثانيًا: إنّ ما ذكر لو تمّ لمنع عن جريان استصحاب عدم الكرية فيما إذا كان زمان حدوثها مجهولاً مع العلم بتاريخ الملاقاة، كما إذا كان عدم الكرية وعدم الملاقاة معلومين عند الزوال وحدثت الملاقاة بعد ساعة ولا يدري متى حدثت الكرية؛ فإنّ استصحاب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة يجري عند صاحب الكفاية، مع أنّه يواجه نفس الشبهة الآنفه الذكر؛ لأنّ الشك في عدم الكرية المنسوب إلى زمان الملاقاة إنّما هو في زمان الملاقاة بحسب تصور هذه الشبهة - أي بعد ساعة من الزوال - مع أنّ زمان اليقين بعدم الكرية هو الزوال.

ولا نرى حاجةً للتوسّع أكثر من هذا في استيعاب نكات الاستصحاب في الموضوعات المركبة. كما أنّ ما تقدّم من بحوث الاستصحاب أحاط بالمهمّ من مسائله، وهناك مسائل في الاستصحاب لم نتناولها بالبحث هنا -

كألاستصحاب في الأمور التدريجية، والأصل السببي والمسببي-؛ وذلك اكتفاءً بما تقدم من حديثٍ عن ذلك في الحلقة السابقة.

وبذلك نختم الكلام عن الأصول العملية.<sup>١</sup>

ما زال الكلام في شبهة انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين. وقد تبين أنّ لها صياغتين ينبغي التفريق بينهما؛ ففي الأولى ركزنا على لحاظ الكرية والملاقاة في الخارج بغض النظر عن تعلق اليقين بالشكّ. فقلنا: إذا أردنا استصحاب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة قلنا زمان الملاقاة في الواقع مردد بين الساعتين الأولى والثانية، وعلى تقدير حصول الملاقاة في الساعة الأولى، فلا كرية فيها. وعلى تقدير حصول الكرية في الساعة الأولى والملاقاة في الثانية فالكرية الواقعية حصلت في الأولى، واستصحاب عدم الكرية إلى واقع زمان الملاقاة - والمفروض أنّه الساعة الثانية - فقد تخلّل العدم بين عدم الكرية وبين حصول الكرية في الساعة الأولى. فكيف يُراد استصحاب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة المتأخّر عن الكرية؟ فيكون هذا انفصلاً للمتيقن عن المشكوك. ولا علاقة لنا على هذا التفسير بظرف اليقين وظرف الشكّ.

واستشكل المصنف هذا التفسير بأنّ الملحوظ ليس الكرية والملاقاة بما هما موجودان في الخارج، بل الملحوظ هي الكرية من حيث هي معلومة والملاقاة من حيث هي معلومة.

وفي الصياغة الثانية لم ننتقل من لحاظ اتصال المتيقن بالمشكوك، بل قلنا المدار على لحاظ ظرف اليقين وظرف الشكّ. ولا بدّ من اتصال ظرف اليقين بظرف الشكّ. فإنّ كان ظرف يقين المكلف قبل الزوال أو عنده، وظرف شكّه الساعة الأولى فله أن يُجري الاستصحاب.

أمّا إن كان زمان الشكّ الساعة الثانية دون الساعة الأولى، لم يجر الاستصحاب؛ لأنّ ظاهر دليل الاستصحاب اتصال ظرف اليقين بظرف الشكّ.

فموضوع الأثر في دليل الاستصحاب عدم الكرية المنسوب إلى زمان الملاقاة؛ لأنّ أثر الانفعال لا يترتب على الكرية ولو قبل زمان الملاقاة. فلا بد من ملاحظة عدم الكرية المضاف إلى زمان الملاقاة. ولا أثر للكرية في غير زمان الملاقاة. فنقول: كان المكلف على يقين عند الزوال بعدم هذه الكرية، والآن يريد جرّ عدم الكرية إلى زمان الملاقاة، ومن الواضح أنّ الشكّ لا بد من أن يكون في زمان الملاقاة، فزمان الشكّ مردد بين الساعتين الأولى والثانية تبعاً لتردد زمان الملاقاة. فعلى تقدير أنّ زمان الشكّ هو الساعة الأولى فمتصل بظرف اليقين، وعلى تقدير أنّ زمان الشكّ الساعة الثانية فليس متصلًا بظرف

اليقين. فحصل الفاصل بين ظرف اليقين وبين ظرف الشكّ. فلا يجري الاستصحاب.

### الإشكال الأوّل على التفسير الثاني:

قلتُم إنّ الأثر الشرعيّ مترتب على عدم الكرية المنسوب إلى زمان الملاقاة. فنسأل: أتريدون بالمنسوب أخذ التقيّد؟ فموضوع الأثر عدم الكرية المقيّد بالملاقاة. أم الظرفيّة؟ فموضوع الأثر ذاتا الجزأين.

فإن أردتم الأوّل يرد عليكم أنّ موضوع البحث في إجراء الاستصحابات وتعاقب الحادثين هو العناوين التركيبية لا الانتزاعية كالاتّحاد بالمعنى الاسميّ، ولو كان موضوع الأثر لصحّ كلامكم. والشكّ في عدم المقيّد بالملاقاة لا يكون إلا في زمان الملاقاة. وأمّا الشكّ قبل زمان الملاقاة في عدم الكرية فليس شكّا في عدم الكرية المقيّد بالملاقاة.

وإن أردتم الثاني فيكون الملحوظ الملاقاة مع عدم الكرية بذاته، لا بشرط من جهة كونه في زمان الملاقاة أو قبل زمان الملاقاة. والزمان ملحوظ بنحو الظرفيّة، فتكون القضية قضية حينية لا مشروطة. وليس الزمان إلا ظرفاً لهذين الحادثين الزمانيين، بحيث حتى لو فرض خلوّ الحادثين عن زمان لترتب الأثر. هذا هو محل البحث.

ولكن يرد عليكم أنّ الاستصحاب يجري؛ لأنّا نعلم بعدم الكرية حين الزوال، ونستصحب عدمها إلى حين الملاقاة وواقع زمانها، وإن كان الأثر يترتب على فرض اجتماعهما في الزمان بالحمل الشائع. فقد يكون عدم الكرية

المستصبح يمرّ بالساعة الأولى من دون أن يكون فيها ملاقة، ولكن الأثر يحصل في الساعة الثانية.

ولا مانع من إجراء استصحاب عدم الكرية الثابت من حين الزوال إلى واقع زمان الملاقاة ولو كانت الملاقاة في الساعة الثانية، ويمرّ بالساعة الأولى؛ إذ لا يشترط اتحاد ظرف الأثر مع ظرف المتيقن؛ إذ قد يكون ظرف المتيقن عند الزوال، وظرف الأثر متأخرًا وهو الساعة الثانية. ولا يُشترط اتصال زمني المتيقن والأثر. وإلا فزمان المتيقن ليس زمانًا للأثر. وإنما زمان الأثر هو زمان الشك.

ولتوضيح المطلب نأتي بمثال:

إن كنت على يقين باجتهاد زيد في الفجر، وشككت ببقائه بعد طلوع الشمس، وفُرض أن الأثر الشرعي لم يكن مترتبًا على اجتهاده عند طلوع الشمس؛ حيث لم يكن عادلاً مثلاً، وإنما كان عادلاً ساعتين بعد الفجر. فإذا أردنا استصحاب الاجتهاد من الفجر إلى ساعتين بعد طلوع الشمس مع مروره بزمان طلوع الشمس الذي لا يترتب عليه الأثر فيه، لم يكن مانع منه. فالمهم ترتب الأثر على جريان الاستصحاب وإن كان منتهى النقطة التي يُراد جر اليقين السابق إليها.

فالحاصل أن لنا يقينًا بعدم الكرية، وشكًا في بقاء هذا العدم إلى واقع زمان الملاقاة. فيجري الاستصحاب.

والمغالطة التي انطلق منها المستشكل أنّه لاحظ المشكوك في الحقيقة، فقال:  
الملاقاة مرددة بين ساعتين: الأولى والثانية. ومقتضى تردد الملاقاة تردد زمان  
الشكّ بين الساعتين. وفي الحقيقة زمان الشكّ ليس مردّدًا، بل زمان المشكوك  
مردّد. فلنا شكّ في الساعة وفي الساعة الثانية. وظرف التردد للمشكوك، وإلا  
فالشكّ الوجدانيّ متصل. وإنّما يتخلل إذا تخلل الناقض الوجدانيّ كما إذا حصل  
في الأثناء يقين بالكرية.

هذا هو الإشكال الحلّي على هذه الصياغة.

### الإشكال الثاني على التفسير الثاني:

إشكال نقضيّ، وهو أنّا إذا سلمنا باعتراضكم لجاء فيما سلّم الآخوند بجريان  
الاستصحاب فيه، وهو إجراء الاستصحاب في مجهول التاريخ.  
فإنّ كان للمكلف يقين سابق بعدم الكرية وعدم الملاقاة، وعلمنا بزمان الملاقاة  
أنّ الساعة الثانية، وشكّنا في زمان الكرية أهو قبلها؟ أم بعدها؟ قال  
الآخوند بجريان الاستصحاب في طرف المجهول، ولكن يرد عليه الإشكال؛  
لأنّ الشكّ عدم الكرية المنسوب إلى زمان الملاقاة، وزمان الملاقاة إنّما يحصل  
في الساعة الثانية، وزمان عدم الكرية حاصل عند الزوال، فيحصل الانفصال؛  
لأنّ ظرف اليقين الزوال وظرف الشكّ الساعة الثانية.

وهذا يكشف عن عدم إرادة الآخوند ما بيّتموه بهذا التفسير أيضًا.

وفي دراسات أعلى تُبحث هذه الشبهة وتُذكر لها عدة تحليلات. بل يأتي أنّ  
ما ذكره المصنف من اعتراض على كلام النائيني والسيد الخوئي قد يرد عليه



ما ورد على الصياغتين الأولى والثانية للآخوند؛ لأنّه رفض أن يلحظ الواقع بما هو واقع وقال إنّ المدار على الحالة النفسانية، وبلحاظها لنا يقين ولنا شكّ، فنستصحب المتيقن إلى ظرف الشكّ. وفي مورد مجهول التاريخ أو مجهولي التاريخ إذا أردنا إجراء الاستصحاب بلحاظ المعلوم فنحن متيقنون بعدم الكرية، وبعد مرور ساعتين علمنا إجمالاً بحصول ملاقة، فنشكّ: عدم الكرية أهو باقي إلى حين الملاقاة في الواقع؟ أم لا؟ فنستصحب عدم الكرية إلى حين الملاقاة.

فإن قلت: الخارجية قد تكون متقدمة وقد تكون متأخرة. وعلى تقدير يحصل شكّ في البقاء وعلى تقدير آخر لا يحصل الشكّ في البقاء، فقد لاحظت الملاقاة الخارجية.

فيرجع الإشكال الذي أورده على الصياغة الأولى. فإن كان المدار على المعلوم بالذات لزم أن يُقال: متى كان لك يقين وكان لك شكّ ولم تعلم بارتفاع ذلك اليقين جرى استصحاب المتيقن إلى زمان الشكّ ما لم يصدق كونه نقضاً لليقين باليقين. فللمكلف شكّ على كلّ حال باستمرار عدم الكرية، وليس له يقين بارتفاع عدم الكرية.

والمصنف عند الإشكال على السيد الخوئي والنائبي لاحظ الملاقاة الخارجية. فنفس الاعتراض يرد عليه. فتأمل ويأتيك بيانه في دراسات أعلى.

٢٠٠ - التعارض ١

١٤٤٢/٦/٥ - الثلاثاء

الخاتمة في تعارض الأدلة

- تمهيد.

١ - قاعدة الجمع العرفي.

٢ - التعارض المستقرّ على ضوء دليل الحجّة.

٣ - حكم التعارض على ضوء الأخبار الخاصّة. [٥٢٨-٥٢٩]

تمهيد

ما هو التعارض المصطلح؟

التعارض المصطلح: هو التنافي بين مدلولي الدليلين. ولما كان مدلول الدليل هو الجعل، فالتنافي المحقّق للتعارض هو التنافي بين الجعلين دون التنافي بين المجعولين أو الامتثالين؛ لخروج مرتبة المجعول ومرتبة الامتثال عن مفاد الدليل - كما تقدم في الحلقة السابقة -.

ولا يقع التعارض المصطلح إلا بين الأدلة المحرزة؛ لأنّ الدليل المحرز هو الذي له مدلول وجعل يكشف عنه، وأمّا الأدلة العملية المسماة بالأصول العملية

فلا يقع فيها التعارض المذكور؛ إذ ليس للأصل العملي مدلول يكشفه وجعل يحكي عنه، بل الأصل بنفسه حكم شرعيّ ظاهري.

وحيثما نقول في كثيرٍ من الأحيان: إنّ الأصلين العمليّين متعارضان لا نقصد التعارض المصطلح بمعنى التنافي بينهما في المدلول، بل التعارض في النتيجة؛ لأنّ كلّ أصلٍ له نتيجة معلولة له من حيث التنجيز والتعذير. فإذا كانت [٥٣٠] النتيجةتان متنافيتين كان الأصلان متعارضين، وكلّما كانا كذلك وقع التعارض المصطلح بين دليليهما المحرزين؛ لوقوع التنافي بينهما في المدلول.

ومن هنا نعرف أنّ التعارض بين أصلين عمليّين مردّه إلى وقوع التعارض المصطلح بين دليليهما، وكذلك الأمر في التعارض بين أصلٍ عمليّ ودليلٍ محرزٍ؛ فإنّ مردّه إلى وقوع التعارض المصطلح بين دليل الأصل العملي ودليل حجية ذلك الدليل المحرز. وهكذا نعرف أنّ التعارض المصطلح يقوم دائماً بين الأدلة المحرزة.<sup>١</sup>

### المراد بالتعارض:

التنافي بين الدليلين تارة يكون بلحاظ الجعل والإنشاء الذي هو العنصر الثالث من عناصر عالم الثبوت، وأخرى يكون بلحاظ عالم الفعلية دون الجعل، وثالثة

يكون بلحاظ عالم الامتثال -بحيث تقصر قدرة المكلف عن الجمع بين الامتثالين- دون الجعل والفعليّة.

والتنافي بالنحو الأوّل -وهو المنصب على الجعل والإنشاء- هو التعارض، وبالنحو الثاني يدخل في الورود، وبالنحو الثالث يدخل في التزاحم، كما إذا قيل: «صلّ» و«أزل النجاسة» في حال ضيق الوقت؛ فإنّه لا تنافي بين أصل وجوب الصلاة وبين وجوب الإزالة بحيث لا يمكن ثبوتهما معاً في عالم الجعل، وإنّما التنافي عند إرادة امتثالهما معاً. فإذا اتفق ابتلاء المكلف بالنجاسة في المسجد في ضيق وقت الصلاة، قصرت قدرته عن الجمع بين الدليلين امتثالاً ودخل في باب التزاحم.

وهكذا في الفعليّة؛ فإذا لاحظنا دليل القرعة مع دليل الاستصحاب -مثلاً- لم نجد بينهما تنافياً، ولكن قد يحصل التنافي بينهما في مرحلة الفعليّة، كما إذا اشتبه مال ودار أمره بين شخصين، فقد يتنافى إجراء دليل القرعة مع دليل الاستصحاب بلحاظ الفعليّة، فلا يُعلم أنّ الحكم الظاهريّ الفعليّ أيّهما؟ وإلا فلا تكاذب بينهما بلحاظ عالم الجعل. وليس من قبيل قصور القدرة عن الامتثال. بل قصور القدرة فرع فعليّة الدليلين.

والكلام فعلاً في التعارض، لا في التزاحم ولا في الورود.

فلما كان الكاشف عن عالم الجعل هو الدليل في عالم الإثبات، كان لنا أن نسأل: مركز التعارض أهو الدليل؟ بحيث يكون التعارض وصفاً للدليل. أم المدلول؟ فعرف بعضهم التعارض بأنّه التنافي بين الدليلين، وجعله وصفاً

للدليل، وبعضهم - كالمصنف - عرّفه بأنّه التنافي بين المدلولين لا الدليلين؛ والوجه في ذلك أنّ مصبّ المشكلة هو ما يكشف عنه الدليل -أي: عالم الجعل-؛ لما تقدّم من أنّ للدليل مدلولاً، وهو الكاشفية عن الجعل. فخير زرارة الذي يقول: «لحم الأرنب حرام» مدلوله أنّ المولى جعل في وعاء التشريع حرمة أكل لحم الأرنب. فإنّ جاءنا دليل آخر وقال: «لحم الأرنب ليس بحرام» أخبر أيضاً عن عالم الجعل، وحصل تكاذب بين هذين المدلولين -أي: بلحاظ الجعل-. فالتنافي ليس أولاً وبالذات بين الدليلين. بل بين المدلولين أولاً وبالذات، ويُنسب إلى الدليلين ثانياً وبالعرض؛ فإنّ الدليل هو الكاشف والجعل هو المنكشف.

### شمول التعارض للأدلة والأصول:

هل يختصّ التعارض بالأدلة المحرزة -أي: الدليل الذي له الكاشفية عن الجعل-؟ أم يشمل موارد الأصول العمليّة؟ سواء كان أصلاً محرّزاً أم أصلاً غير محرّز. وفرق بين الدليل المحرز وبين الأصل المحرز؛ فإنّ الدليل المحرز هو ما كانت له كاشفية قطعيّة أو ظنيّة عن الواقع، وأمّا الأصل فليست له كاشفيّة عن الواقع، بل يحدّد الوظيفة العمليّة، وتارة يكون محرّزاً وأخرى غير محرّز -على ما تقدّم في محله من بيان الفرق بينهما-.

تعارف في كلمات الأصوليين التعبير عن التعارض في مورد الأصل العمليّ. فقالوا في مورد العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الإناءين -مثلاً- نقول: نضع اليد

عن الإناء الأوّل ونستصحب الطهارة، ثم على الإناء الثاني ونستصحب الطهارة، فيحصل التعارض بين الاستصحابين.

ومن هنا يُبحث أنّ البراءة إذا عارضت الاستصحاب فأيهما المقدّم؟ وهكذا بين الأصول.

الصحيح أنّ الأصول العمليّة غير داخلة في التعارض المصطلح؛ لما عرفت من أنّ التعارض هو التنافي بين مدلولي الدليلين، فلا بد من فرض دليل له مدلول ومنكشف ومحكيّ. والأدلة التي لها صلاحية الكشف والحكاية والإخبار عن الجعل إنّما هي الأدلة المحرزة. فالدليل المحرز هو الكاشف عن الجعل. وأمّا الأصل العمليّ فليست له كاشفية عن مدلول في عالم الجعل. بل هي بنفسها أحكام شرعيّة. فالاستصحاب والبراءة وأصالة الاحتياط وغيرها أحكام شرعيّة ظاهريّة. وليست كاشفة عن جعل وراءها. فلا تندرج في تعريف التعارض - وهو التنافي بين مدلولي الدليلين -.

فما معنى قولهم: «الاستصحاب يتعارض مع الاستصحاب الآخر»؟ تارة نبحت عن التعارض المصطلح عليه في هذا الباب، وأخرى عن تعارض بمعنى آخر. فإنّ كان الكلام عن التعارض الاصطلاحيّ فلا يشمل الأصول العمليّة، بل يكون بين الدليل الدال على كلّ من الأصلين؛ لما تقدم من أنّ هناك تنافياً بين الأحكام الظاهريّة كالتنافي بين الأحكام الواقعيّة. ونقلنا في بحث الأصول العملية كلاماً منسوباً إلى المشهور حاصله عدم التنافي بين الأحكام الظاهريّة. ولكنّ المصنف أصرّ على خلافه، فقال هناك تناف واقعيّ

بين الأحكام الظاهريّة كالتنافي بين الأحكام الواقعيّة، فلا يمكن أن يثبت في ظرف التحير حكمان ظاهريّان. فإذا قال دليل أن الوظيفة البراءة، ودليل آخر أن الوظيفة الاحتياط، كشف الأوّل عن تقرير الشارع في وعاء التشريع حكمًا ظاهريًّا في مورد الشكّ المذكور، وهو التأمين، وكشف الثاني عن تقرير الشارع في وعاء التشريع الاحتياط. ولا يمكن التصديق بمدلول دليل البراءة ومدلول دليل الاحتياط، وإن كان مدلولاهما حكّمين ظاهريّين. فالحكمان الظاهريّان يتنافيان كالحكّمين الواقعيّين. ويستحيل تشريع حكّمين ظاهريّين في مورد واحد.

ونسب المصنف إلى المشهور أن التنافي بين الأحكام الظاهريّة غير معقول. وسبب الخلاف بين المصنف وبين المشهور أن المصنف نسب إلى المشهور إناطة فعلية الحكم الظاهريّة بالوصول. فما لم يصل لا فعليّة له ولا وجود له، خلافًا للحكم الواقعيّ المشترك بين العالم والجاهل والمتقرر بغضّ النظر عن الوصول. والمصنف على أن مفاد الحكم الظاهريّ هو إبراز الملاك الأهم في مقام التزاحم الحفظيّ. فدليل الاحتياط يقول: الملاك الأهمّ الإلزام، ودليل البراءة يقول: الملاك الأهمّ الإباحة الاقتضائيّة. فيحصل التنافي بينهما، بلا علاقة له بالوصول إلى المكلف وعدم الوصول.

فهناك تناف واقعيّ في مرحلة سابقة على مرحلة الوصول. وأمّا على إناطة الحكم الظاهريّ بالوصول فالمتنافيان لا يصلان معًا قطعًا، فلا يأتي البحث عن وصولهما وتعارضهما. بل الذي يصل حكم واحد.

فالنّيجة أنّ المصنّف يقول: الأَصْلان العمليّان هما حكمان، والتنافي بين دليليهما الحاكين عنهما، أو يقع التنافي في نفس الدليل بلحاظ إطلاقه إنّ كان الأَصْلان من جنس واحد. والمهم أنّ التنافي لا يقع بين نفس الأصلين العمليين.

وأخرى نبحت عن تعارض غير التعارض المصطلح، وهو التنافي بين نتيجة الحكمين من حيث التنجيز والتعذير. فيُقال: نتيجة الاستصحاب المنجّز تنجيز الواقع، ونتيجة البراءة التعذير عن الواقع. ويحصل التنافي بين الأصلين بلحاظ عالم التنجيز والتعذير؛ لأنّ المكلف إمّا أن يكون معذورًا تجاه الواقع وإمّا ألا يكون معذورًا. ولا يمكن الجمع بين التنجيز والتعذير.

ولكن هذا التعارض ليس هو التعارض المصطلح، بل هو تعارض بلحاظ النتيجة.

ويترتب على هذا التصوير للتعارض أنّه لا تنافي بين الأصلين المعذّرين المتوافقين؛ إذ لا تكاذب بينهما في النتيجة. ولا مانع من وجود معذّرين. وكذا الأَصْلان المنجّزان لا مانع من اجتماعهما.

فلا تعارض بين الأصول المتوافقة.

نعم. قد يُقال: يحصل التعارض المصطلح بني دليلي الأصلين المتوافقين؛ إذ دليل استصحاب الطهارة -مثلاً- يقول للمكلف: المَجْعول في حَقِّكَ الاستصحاب، ودليل أصالة الطهارة يقول: المَجْهُول في حَقِّكَ الطهارة. وهكذا



بين البراءة والاستصحاب المعذر. فهل يُعقل أن يكون المجعول في حق المكلف الاستصحاب وأصالة الطهارة معًا؟

فهل نكتة التنافي بين الأحكام الظاهريّة يقتضي عدم جعل أصليين في حق المكلف كالاستصحاب والبراءة؟ أم لا مانع من ذلك بعدما كانا يقولان أن الملاك الأهمّ هو ملاك الإباحة الاقتضائيّة - بلا فرق بين لسان الاستصحاب ولسان البراءة-؟ بل يؤكّد أحدهما الآخر.

وهذا بخلاف الأحكام الواقعيّة؛ لأنّ الدليل الدال على الاستحباب والدليل الدال على الرخصة وإن كانت نتيجهما التعذير، لا يمكن الجمع بينهما؛ لأنّ الاستحباب يقتضي مبادئ واقعيّة في نفسه، والرخصة ينفي وجود مبادئ ومحبويّة. فبين الأحكام الواقعيّة تنافٍ ولو كانت نتيجهما واحدة. ولهذا لم يدع المصنف التنافي بين الأصول المتوافقين بلحاظ دليليهما.

قوله: «الأدلة العملية»:

تسمى الأصول العملية بالأدلة العملية - كما ذكرنا عند التعرض لكلام السيد بحر العلوم في بداية باب الاستصحاب-، لا بمعنى أنّها كاشفة.

قوله: «وقع التعارض المصطلح»:

أما إن كانت الأصول متوافقة فلا يقع التعارض المصطلح بين الأدلة. فلا  
تعارض بين الأصلين المتوافقين لا بلحاظ النتيجة ولا بلحاظ الدليل الكاشف  
عنهما.

ثم إنَّ الدليلين المحرزين إذا كانا قطعيين فلا يعقل التعارض بينهما؛ لأنَّه يؤدي إلى القطع بوقوع المتناقضين. وكذلك لا يتحقّق التعارض بين دليلٍ قطعيٍّ ودليلٍ ظنيٍّ؛ لأنَّ الدليل القطعي يوجب العلم ببطلان مفاد الدليل الظنيّ وزوال كاشفيته فلا يكون دليلًا وحجّة؛ لاستحالة الدليلية والحجّة لما يعلم ببطلانه. وإنّما يتحقّق التعارض بين دليلين ظنيين، وهذان الدليلان إمّا أن يكونا دليلين لفظيين، أو غير لفظيين، أو مختلفين من هذه الناحية.

فإن كانا دليلين لفظيين -أي: كلامين للشارع- فالتعارض بينهما على قسمين:

أحدهما: التعارض غير المستقرّ، وهو التعارض الذي يمكن علاجه بتعديل دلالة أحد الدليلين وتأويلها بنحوٍ ينسجم مع الدليل الآخر.

والآخر: التعارض المستقرّ الذي لا يمكن فيه العلاج. ففي حالات التعارض المستقرّ يسري التعارض إلى دليل الحجّة؛ لأنّ ثبوت الحجّة لكلٍّ منهما - كما لو لم يكن معارضًا - يؤدي إلى إثبات كلّ منهما ونفيه في وقتٍ واحد؛ [٥٣١] نظرًا إلى أنّ كلًّا منهما ثبت مفاد نفسه وينفي مفاد الآخر. ويبرهن

ذلك على استحالة ثبوت الحجّيتين على نحو ثبوتهما في غير حالات التعارض.  
وهذا معنى سرية التعارض إلى دليل الحجّية لوقوع التنافي في مدلوله.

وأما في حالات التعارض غير المستقرّ فيعالج التعارض بالتعديل المناسب في دلالة أحدهما أو كليهما، ومعه لا يسري التعارض إلى دليل الحجّية؛ إذ لا يبقى محذور في حجّيتهما معًا بعد التعديل.

ولكنّ هذا التعديل لا يجري جزأفاً، وإنّما يقوم على أساس قواعد الجمع العرفي التي مرّدها جميعاً إلى أنّ المولى يفسّر بعض كلامه بعضاً، فإذا كان أحد الكلامين صالحاً لأن يكون مفسّراً للكلام الآخر جمع بينهما بالنحو المناسب.  
ومثل الكلام في ذلك ظهور الحال.

وإن كان الدليلان معًا غير لفظيّين أو مختلفين كان التعارض مستقرّاً لا محالة؛ لأنّ التعديل إنّما يجوز في حالة التفسير، وتفسير دليلٍ بدليلٍ إنّما يكون في كلامين وما يشبههما، وإذا استقرّ التعارض سرى إلى دليلي الحجّية، فإن كانا لفظيّين لوحظ نوع التعارض بينهما، وهل هو مستقرّ أو لا، وإن لم يكونا كذلك فالتعارض مستقرّ على أيّ حال.

والبحث في تعارض الأدلّة يشرح أحكام التعارض غير المستقرّ والتعارض المستقرّ معاً.<sup>١</sup>

## شمول التعارض للأدلة القطعية والظنية:

قد تقدم أنّ مورد التعارض المستقر إنّما يكون الدليل المحرز الذي له كاشفية عن الجعل.

والدليل المحرز تارة يكون قطعياً، وأخرى يكون ظنياً، أفحصل التعارض بين القطعيين؟ أم بين القطعي والظني؟ أم بين الظنيين؟

أمّا الدليّان القطعيّان فلا يمكن حصول التعارض بينهما؛ لأنّ مقتضى القطع بكلّ منهما هو القطع بمدلوليهما. فإنّ كان مدلولهما -وهو الجعل- التنافي، لزم القطع بالمتنافيين. وهو مستحيل؛ لأنّ القطع بالشئ قطع بكذب منافيه. فلا يُحتمل المنافي فضلاً عن القطع به. ولذا ذكر الشيخ الأعظم في الرسائل من أنّ تقديم النصّ عند التنافي بين الدليل القطعي وبين النصّ لا معنى له؛ إذ متى حصل القطع -ولو بالدليل القطعي- حصل القطع بمقابله. فكيف يكون مقابله حجة؟ نعم. قد يتزلزل قطعه بالدليل النصّي، فيكون خارجاً عن محلّ البحث. ولعلّ هذا هو مقصود الأخباريّ، فيردون القطعيّ في رتبة الاقتضاء -أي: لولا المعارض-، لا القطعيّ الفعليّ.

وأمّا الدليّان القطعيّ والظنيّ فمن الواضح أنّ المكلف يقطع بكذب منافي الدليل القطعيّ منهما، فلا يمكن أن يشمل دليل الحجية الدليل الظنيّ بعد القطع بكذبه؛ لأنّ دليل الحجية يكون حينئذٍ ردعاً عن العمل بالقطع. أمّا الدليّان الظنيّان فهما اللذان يقع التعارض بينهما.

## التعارض المستقر وغير المستقر

الدليان الظنيان إمّا لفظيّان وإمّا غير لفظيّان وإمّا مختلفان.

والتعارض: مستقر وغير مستقر.

وتقسيم التعارض إلى مستقر وغير مستقر لا يأتي إلا في الدليلين اللفظيين.

والمراد باللفظي هو الدليل الحاكي عن كلام الشارع، في قبال فعله وتقريره وفي قبال الشهرة والإجماع وغيرها مما ليس من قبيل كلام الشارع.

فالدليان اللفظيّان يحصل بينهما قسمان من التعارض:

**التعارض غير المستقر:** ما يمكن علاجه وإزالة التحير فيه بالجمع بين الدليلين جمعًا يقبله العرف المخاطب بهما. فيرى العرف أحد الدليلين قرينة على الآخر. وبذلك يزول التعارض ويحصل التلاؤم والانسجام. سواء كان هذا العلاج بتعديل دلالة أحد الدليلين أم كان بتعديل دلالتهما.

ففي باب العام والخاص إذا قال الشارع: «أكرم العلماء» و «لا تكرم العالم الفاسق» رأى العرف أنّ الخاص قرينة تفسيرية على العام. فيكون المراد النهائي بالدليل الأول: «أكرم العلماء غير الفاسق» فيقيّد العام بغير الخاص. ولا يتصرف في الدليل الخاص ويبقى على حاله.

وفي مورد شاهد الجمع إذا قال: «أكرم العلماء» و «لا تكرم العلماء» و «لا تكرم إلا العلماء العدول» قال العرف أنّ الدليل الثالث شاهد جمع بين الدليلين المتعارضين؛ إذ له منطوق وهو: وجوب إكرام العلماء العدول، وله مفهوم وهو: حرمة إكرام العلماء غير العدول. وكلّ من الدليلين الآخرين يُحمل

على مدلول من المدلولين لهذا الدليل الثالث، فنحمل الأوّل على العلماء العدول، والثاني على العلماء غير العدول. فنتصرف في كلا الدليلين بدلاً من التصرف في دليل واحد.

وهكذا مورد ما إذا قال الشارع: «صل الجمعة» و «صل الظهر يوم الجمعة». فمقتضى إطلاق الصيغة في الدليل الأوّل وجوب الجمعة تعييناً، ومقتضى الإطلاق في الدليل الثاني وجوب الظهر تعييناً أيضاً، ونحن نعلم بعدم وجوب أكثر من صلاة واحدة. فيحصل التعارض. فنرفع اليد عن ظهور كل من الصيغتين في التعيين ونحمل الوجوب على التخيير. فالتصرف في كلا الدليلين. والمهم عدم استقرار المعارضة وعدم بقاء التحير؛ لقرينية أحدهما على الآخر. **التعارض المستقرّ:** تعارض لا يمكن علاج دليّله. كما إذا ورد: «صل الجمعة» و «لا تصل الجمعة»، ولا يُعقل عروض حكّمين متنافيين على موضوع واحد. ولا جمع عرفياً بينهما. فيُرى أنّ التعارض مستقرّ.

ومصب التعارض هنا أوّلاً وبالذات هو الدليلان الحاكيان عن الجعل؛ إذ الأوّل يقول: تجب الجمعة، والآخر يقول تحرم الجمعة. فيحصل التعارض بين الإخبارين بلحاظ أنّ مدلولهما الحكاية عن الجعل وبينهما تنافٍ.

ثمّ يسري التعارض إلى دليل الحجية. فلنا حجية الصدور والظهور والجهة، ولا يُعقل شمول إطلاق دليل حجية الصدور -مثلاً- لا يمكن أن يشمل الدليلين. فيسري التعارض إلى إطلاق دليل الحجية؛ لأنّه لا يخلو من أن يشملهما معاً بإطلاقه، فهو تعبد بالمتنافيين. وإما أن يشمل أحدهما بعينه فهو ترجيح بلا

مرجّح؛ لأنّ نسبة دليل الحجية إليهما نسبة واحدة. وإمّا أن يشمل أحدهما المرّد فلا وجود له.

فيحصل التعارض في إطلاق دليل الحجية؛ للعلم بكذب أحد الإطّلاقين. ويسري التعارض من الخبرين إلى دليل الحجية. خلافًا للتعارض غير المستقرّ؛ لوجود جمع عرفيّ بينهما، فيشملهما إطلاق دليل الحجية من دون استلزامه للتعبد بالمتنافيين.

### الجمع التبرّعيّ

مرّ أنّا نعدّل أحد الدليلين أو كليهما في التعارض غير المستقرّ. ولكن هذا التعديل لا يكون جزافيًا؛ إذ لا نقبل أنّ الجمع مهما أمكن أولى من الطرح. وقد تعرض الشيخ الأعظم لهذه القاعدة المنسوبة إلى الشيخ الطوسي مفصلاً، وذكر لها أدلة وناقشها. فالمرتكزات العرفيّة -التي هي المرجع في الظهورات- يكون التعديل خاضعاً لها.

والجمع العرفي مبني على القرينية، إمّا القرينية بإعداد شخصيّ من قبَل المتكلم -كما في موارد الحكومة-، وإمّا دون إعداد شخصيّ من قبَل المتكلم، بل بالإعداد النوعيّ بحيث يرى العرف أحد الدليلين مفسراً للآخر.

فتارة يقول: «يحرم الربا» ثم يقول: «لا ربا بين الوالد وولده»، أو يقول: «لا شكّ لكثير الشكّ» ثم يقول: «مرادي بكثير الشكّ كذا وكذا». فيكون ناظرًا في دليله الثاني إلى دليله الأوّل.



وأخرى يقول: «أكرم العلماء» ثم يقول: «لا تكرم العالم الفاسق»، فهو غير ناظر في دليله الثاني إلى دليله الأول، ولكن العرف يرى الثاني صالحاً للقرينية على المراد الجدي في الدليل الأول.

وقد جعل النائي ضابطة في معرفة الجمع العرفي، وهي أن الدليلين المنفصلين نجعلهما في سياق واحد ونلقيهما إلى العرف، فإن رأى العرف أحدهما صالحاً للقرينية على الآخر كان من موارد الجمع العرفي. وأمّا إن بقي العرف متحيراً بحيث لا يرى بينهما تلاؤماً بل تنافياً كان من موارد التعارض المستقر.

فإن قيل للعرف: «أكرم العلماء» و«لا تكرم العالم الفاسق» رأى الثاني قرينة على الأول. وأمّا إن قيل له: «صلّ الجمعة» و«لا تصلّ الجمعة» لم يجد أحدهما قرينة على الثاني.

وهذا الذي ذكرناه يشمل ظاهر الحال؛ فإنّ ظاهر الحال ظهور وأمارة وله كاشفية. فإذا كان المتكلم في مقام تعداد أجزاء الموضوع وشروطه، ولم يذكر المضمضة، فيقال: حيث إنّ ظاهر حاله أنّه في مقام تعداد الأجزاء والشروط، ولم يذكر المضمضة، دلّ ذلك على أنّها غير واجبة. فالتمسك بظهور حال المتكلم في كونه في حال التعداد كالظهور اللفظي يكشف عن مراد الشارع. وقد يحصل التعارض بين ظهورين حاليين، كما إذا ظنّ الشخص بوجوب المضمضة والإمام -عليه السلام- سكت عنه، مقتضى ظهور حاله تقرير الشخص. فإنّ كان لحاله ظهور آخر وهو أنّه في مقام تعداد الأجزاء والشروط، حصل التعارض بين الظهورين.

فلا بدّ من الجمع بين الظهورين بأن يُقال: المضمضة مطلوبة استحباباً، وكان ظنّ الشخص بالاستحباب لا الوجوب. ولذا لم يردع عنه الشارع.  
وقد يحصل التعارض بين الظهورين الحاليين ولا يمكن الجمع بينهما.

### الدليلان غير اللفظيين أو المختلفين

إذا تعارض إجماع منقول مع شهرة فتوائية، أو تعارضت شهرة فتوائية مع رواية، استقرّ التعارض بينهما دائماً؛ لأنّ التعارض غير المستقرّ قائم على أساس الجمع العرفي. وقاعدة الجمع العرفي مبنية على تفسير بعض الكلام ببعضه. ولا معنى لهذا في الدليلين غير لفظيين؛ إذ لا يصلح غير اللفظي لتفسير الدليل الآخر؛ لأنّه ليس شيئاً صادراً من الشارع ليفسّر الشيء الآخر الصادر منه. فالتفسير إنّما يكون بين كلامين أو ظهورين حاليين لمتكلم واحد.

نعم. إذا لوحظ التعارض بين الدليلين كان مستقرّاً دائماً. ولكن إذا ذهبنا إلى دليل الحجية لكلّ من الدليلين أمكن البحث: أهما لفظيان؟ أم غير لفظيين؟ فإنّ كان دليل حجية الشهرة الفتوائية مثلاً دليلاً لفظياً - كما ورد: «خذ بما اشتهر بين أصحابك» - أو كان دليل حجية الإجماع المنقول دليلاً لفظياً - كما ورد: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» - وكان الجمع العرفي بين دليلي الحجية فيه، وإلا فيستقرّ التعارض.

وأما إنّ لم يكن دليل الحجية دليلاً غير لفظي لم يُعقل الجمع العرفي بين ذاتي الدليلين ولا بين دليلي الحجية، فيكون التعارض مستقرّاً.

قوله: «يؤدّي إلى إثبات كلّ منهما» إلى آخره:  
فالمدلّول المطابقي للأوّل ثبوت مدلوله، ومدلوله الالتزامي كذب الثاني.  
وهكذا الثاني.

### الورود والتعارض:

وعلى ضوء ما تقدّم نعرف أنّ الورود - بالمعنى الذي تقدّم في الحلقة [٥٣٢] السابقة - ليس من التعارض، سواء كان الدليل الوارد محققًا في موردَه لفردٍ حقيقيٍّ من موضوع الدليل المورود، أو نافيًا في موردَه حقيقةً لموضوع ذلك الدليل؛

أمّا في الأول فواضح.<sup>١</sup>

### الفرق بين الورود والحكومة والتخصّص والتخصيص

الورود: إذا ورد دليل قائلًا: «يجوز إسناد الحكم إلى الشارع إذا قامت حجة عليه» ثم ورد آخر قائلًا: «خبر الثقة حجة»، ووضعنا يدنا على الدليل الثاني كان إدخال عنوان "خبر الثقة" تحت الحجية بالتعبّد؛ إذ لو لم يأت الشارع بهذا الدليل لم يدخل خبر الثقة في الحجية؛ إذ حجّيته ليست ذاتية بل لا بد من كونها تعبدية. فالإدخال تعبدية.

وبعد ذلك نسأل: دخول خبر الثقة في موضوع الدليل الأوّل بالتعبّد أيضًا؟ أم دخول حقيقي؟

خبر الثقة بعد ورود الدليل الثاني صار حجة. فدخوله وجدائي، ولا حاجة إلى تعبد ثان للدخول بعد التعبد بإدخاله.

فلنا دخول ولنا إدخال. والإدخال يتكفله الدليل الثاني. والدخول يتحقق في الدليل الأول.

فإذا كان الإدخال تعبدًا والدخول حقيقياً كان الدليل الثاني وارداً على الدليل الأول؛ حيث إن الثاني موجد لفرد حقيقيّ للدليل الأول بواسطة التعبد. ولذا قالوا إنّ الورود هو تكفل أحد الدليلين بإيجاد فرد حقيقيّ لموضوع الدليل الآخر بواسطة التعبد. فيُقال للأول: مورود وللثاني: وارد.

وهذا يأتي في الإخراج أيضاً؛ إذ الورود قد ينفي فرداً بواسطة التعبد. ولا فرق بين الإدخال وبين الإخراج. فالإخراج أيضاً قد يكون تعبدًا مع كون الخروج حقيقياً ليتحقق عنوان الورود بين الدليلين.

**الحكومة في عقد الوضع:** ما إذا كان الإدخال أو الإخراج تعبدًا، والدخول أو الخروج تعبدًا أيضاً.

فإذا قال الشارع: «يجوز إسناد الحكم إلى الشارع إذا كنت عالماً بالحكم» ثم قال: «خبر الثقة علم»، كان إدخال خبر الثقة في العلميّة بالتعبد، ودخوله أيضاً بالتعبد؛ لأنّ موضوع جواز الإسناد هو العلم الوجداني؛ لأنّ موضوع جواز الإسناد هو العلم الوجداني. وبجعل الشارع لا يكون خبر الثقة علماً وجدائياً، بل لا بدّ من جعل وتعبد آخر ليتحقق الدخول.

فيقال: الدليل الثاني حاكم على الدليل الأول، والأول محكوم للدليل الثاني. وإيجاد الفرد التعبدّي لأحد الدليل بالدليل الآخر يسمّى بالحكومة. بخلاف الورود الذي هو إيجاد فرد وجدانيّ بأحد الدليلين للدليل الآخر. وهكذا في مورد الإخراج، كما إذا قال الشارع: «أكرم العالم» ثم: «النحو ليس بعالم»؛ فإخراج النحوي من دائرة العالم بواسطة التعبدّ، ولولا مجيء الشارع بالدليل الأول لبقى تحت دائرة العالم؛ لأنّه واجد لملكة العلم. وخروجه عن موضوع وجوب الإكرام أيضاً بالتعبدّ؛ لأنّه فرد حقيقيّ للعالم؛ فإنّه بعد اعتبار الشارع عدم كونه عالماً يبقى من جهة الوجدان عالماً. فيكون الخروج تعبدّيّاً كالإخراج.

**التخصيص:** لا يتكفل أحد الدليلين للإدخال أو الإخراج تعبدّاً في باب التخصيص، بخلاف الحكومة والورود؛ فإنّ الجامع المشترك بين الحكومة والورود هو تكفل أحد الدليل للإخراج أو الإدخال تعبدّاً. بل ليس في التخصيص إلا بيان حكم لموضوع.

فإذا قال الشارع: «يجوز إسناد حكم إلى الشارع إذا كانت للمكلف حجة» وقال: «لا يجوز إسناد الحكم إلى الشارع بخبر الثقة وإن كان حجة»، فمن الواضح أنّ الثاني لا يتكفل بإدخال أو إخراج من أفراد موضوع الدليل الأول. بل يبيّن حكماً شرعيّاً محضاً. فالدليل الأول يقول بجواز الإسناد إلى الشارع بالحجة وإن كان خبر الثقة، والدليل الثاني يقول بعدم جواز الإسناد بخبر الثقة

وإن كان حجة، وليس الثاني ناظرًا إلى موضوعه إدخالًا أو إخراجًا. بل كلاهما في عرض واحد من دون توسعة أو تضيق.

فحتاج إلى دليلين في التخصيص أيضًا، ولكنهما يتفقان في الموضوع ويتنافران في الحكم.

فتحصل المعارضة بين الدليلين بنحو العموم والخصوص المطلق، فيحصل التقييد والتخصيص.

**التخصّص:** هو خروج أحد الأفراد عن موضوع الدليل وجدانًا من دون حاجة إلى تصدي الشارع لبيان شيء أصلاً. كما إذا قال الشارع: «أكرم العالم». فخروج غير العالم من الدليل بالوجدان، ولا حاجة فيه إلى ورود دليل آخر. فعدم مصداقية شيء لموضوع دليل هو المسمّى بالتخصّص. والتخصص لا إدخال فيه، بل دائماً يكون بالخروج.

**الحكومة في عقد الحمل:** ما يبيّنه من الحكومة هو الحكومة في عقد الوضع - أي: بلحاظ الموضوع-. ولنا حكومة بلحاظ عقد الحمل. فتارة نقول: «أكرم العالم» و «النحوي ليس بعالم»، وأخرى نقول: «توضاً للصلاة» و «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»، وهكذا بين الأدلة الأوليّة وبين أدلة الضرر والحرّج والرفع و «لا تعاد». فالدليل الثاني يرفع الحكم الضرريّ والحرّجيّ من الدليل الأوّل. فيكون الثاني ناظرًا إلى الأوّل، ولكن في طرف الحكم منه.

ومن هنا يقع الكلام في الفرق بين هذه الحكومة وبين التخصيص - بعد نظر كليهما إلى عقد الحمل-. أفلا يمكن أن يُقال بأنها ليست شيئاً وراء التخصيص؟ تأمل.

### عدم كون الورود من التعارض

عرّفنا التعارض بأنه التنافي بين مدلولي الدليلين بلحاظ التكاذب في عالم الجعل والإنشاء. أفىكون التوارد من التنافي بين مدلولي الدليلين أيضاً؟ يظهر من بعضهم أن الورود من أقسام التعارض غير المستقرّ. ولكننا ننكر ذلك؛ لعدم انطباق عنوان التنافي بلحاظ المدلول؛ فإذا جئنا إلى مثال: «يجوز الإسناد بحجة» و «خبر الثقة حجة» كان لنا دليان: الأوّل مدلوله جواز الإسناد بحجة، والثاني مدلوله كون خبر الثقة حجة. ولا تكاذب بين تشريعهما. فلا مانع من صدور الجعلين منه.

هذا بالنسبة إلى الورود الذي يكون من قبيل الإدخال، وأمّا الورود الذي يكون من قبيل الإخراج كما إذا قال الشارع: «أكرم العالم» وكان المراد بالعالم الأعم من العالم وجداناً وتعبداً، ثم قال: «النحوي ليس بعالم»؛ فإنّ خروج النحوي من الدليل الأوّل خروج حقيقي؛ لأنّه يكون فرداً من غير العالم بالتعبّد. وهناك أمثلة أخرى يأتي بيانها.

فلا تعارض بين مدلولي الدليلين في الورود المخرج أيضاً.

فالمهم أنّه لا مانع ولا تكاذب في جعل حكم على موضوع، ثم جعله ما يتكفل إدخال فرد أو إخراجه عن ذلك الموضوع.



## نحو التنافي في الورد

التنافي في مورد الورد إنّما بلحاظ عالم الفعلية، لا بلحاظ عالم الجعل؛ لأنّ التنافي إنّما يكون عند تغاير نتيجتي الدليلين. والوارد المدخل والمورد لا يتنافيان. وإنّما يترقب حصول التنافي فيما إذا كان الوارد يتكفل إخراج فرد تعبدًا؛ لأنّ مقتضى الدليل الأوّل لولا الثاني: كلما ثبت الموضوع ثبت الحكم. ولما جاء الوارد والتعبد من قبل الشارع تبين أنّ الفرد ليس من مصاديق عنوان الموضوع. ومقتضى ذلك أنّ الدليل الأوّل لا يثبت في هذا المورد. فتصوير التنافي إنّما يمكن في مورد الإخراج. ولكن التنافي بينهما بلحاظ الفعلية دون الجعل. يأتي بيانه.

وأما في الثاني فلأنّ التنافي إنّما هو بين المجمعولين والفعليّتين، لا بين الجعلين، فالدليلان (الوارد والمورود) كلاهما حجّة في إثبات مفادهما، وتكون الفعلية دائماً لمفاد الدليل الوارد؛ لأنّه نافٍ لموضوع المجمعول في الدليل الآخر.

وعلى هذا صحّ القول بأنّ الدليلين إذا كان أحدهما قد أخذ في موضوعه عدم فعلية مفاد الدليل الآخر فلا تعارض بينهما؛ إذ لا تنافي بين الجعلين، ويكون أحدهما وارداً على الآخر في مرحلة المجمعول والفعلية.

ثمّ إنّ ورود أحد الدليلين على الآخر يتمّ - كما عرفت - برفعه لموضوعه، وهذا الرفع على أنحاء:

منها: أن يكون رافعاً له بفعلية مجعوله، بأن يكون مفاد الدليل المورود مقيداً بعدم فعلية المجمعول في الدليل الوارد.

ومنها: أن يكون رافعاً له بوصول المجمعول لا بواقع فعليته ولو لم يصل.

ومنها: أن يكون رافعاً له بامثاله، فما لم يمتثل لا يرتفع الموضوع في الدليل المورود.

ومثال الأول: دليل حرمة إدخال الجُنب في المسجد الذي يرفع بفعلية مجعوله  
موضوع صحة إجارة الجنب للمكث في المسجد؛ إذ يجعلها إجارةً على  
[٥٣٣] الحرام، ودليل صحة الإجارة مقيد بعدم كونها كذلك.

ومثال الثاني: دليل الوظيفة الظاهرية الذي يرفع بوصول مجعوله عنوان المشكل  
المأخوذ في موضوع دليل القرعة.

ومثال الثالث: دليل وجوب الأهم الذي يرفع بامثاله موضوع دليل وجوب  
المهم، كما تقدم في مباحث القدرة.<sup>١</sup>

قلنا إنه لا تنافي بلحاظ تشريع الوارد والمورود، وإنما التنافي بلحاظ الفعلية.  
وقد بينا كون الوارد محققاً لموضوع الدليل المورود. ووصل الكلام إلى كون  
الوارد نافيًا لموضوع المورود حقيقةً بالتعبد.

وهنا ينبغي الالتفات إلى أنّ ورود المخرج لا يتقوم بكون الوارد نافيًا، بل قد  
يتحقق ورود المخرج حتى لو كان لسان الوارد لسان الإثبات.

فقد يقول الشارع: «يحرم أخذ الإجارة على الواجب» و «دفن الذمي ليس  
بواجب»، فيكون الدليل الثاني مُخرجًا لدفن الذمي من دائرة الوجوب الواقعي  
إخراجًا حقيقيًا بواسطة التعبد بلسان النفي.

وقد يقول الشارع: «رُفِعَ عن أمتي ما لا يعلمون» -أي: ما لم تقم حجة- و «خبر الثقة حجة»، فيكون الدليل الثاني مُخرَجًا لخبر الثقة من دائرة موضوع الدليل الأول إخراجًا حقيقيًا بواسطة التعبد بلسان الإثبات؛ بأحد وجهين: الأول: أن نحافظ على الضابطة التي ذكرناها من لزوم وجود إخراج يتكفله الدليل الوارد ثم يتحقق الخروج الحقيقي بواسطة التعبد. والإخراج يتوقف على لسان نفي. غايته أن النفي تارة يكون بالمدلول المطابقى وأخرى بالالتزامي. فللدليل الثاني مدلول مطابقى هو إدخال خبر الثقة في دائرة الحجية. ومدلول التزامي هو أن المولى أخرج خبر الثقة من دائرة عدم الحجية. وهذا يتوقف على جعل الشارع، ولولا تصديّه لم نستطع إخراج خبر الثقة عن دائرة عدم الحجية؛ لأن الأصل عدم الحجية.

الثاني: ضابط الورد أن يكون أحد الدليلين موجدًا أو نافيًا لموضوع دليل آخر بواسطة التعبد حقيقةً، من دون اعتبار الإخراج والإدخال. ففي مثل هذا المورد يتبين أن نسبة الدليل الثاني إلى الدليل الأول نسبة الورد. إذا اتضح هذا نقول:

لا تعارض بين الوارد وبين المورد لا في الورد المدخل ولا في المخرج. ومن الواضح أنه لا مانع تشريع دليل البراءة وتشريع دليل حجية خبر الثقة. فلا تنافي بين الجعلين. وإنما التنافي بلحاظ عالم الفعلية. فإن كانا فعليين قال أحدهما أن الحكم الفعلي البراءة، والآخر قال خبر الثقة. ولا يُعقل ثبوت الفعليتين؛ حيث إن أحدهما يقتضي المنجزية والآخر المعذرية.

وهكذا في نسبة دليل القرعة إلى دليل الاستصحاب؛ فإنّ دليل القرعة يقول: «القرعة لكل أمر مشكل» -أي: عدم وجود الوظيفة الواقعيّة والظاهريّة-، ودليل الاستصحاب يقول: «ابن على ما كان». فلا مانع من جعلهما، ولكنّ فعليّتهما معًا لا تمكن.

ولكن لا يصلان إلى الفعلية معًا؛ لأنّ الوارد ناف لموضوع الدليل المورد، فتكون الفعلية للوارد لا غير.

### أقسام الورد

فُسِّم الورد إلى الورد من جهة واحدة، والورد من جهتين المعبر عنه بالتوارد. الورد من جهة واحدة: يرفع الوارد من جهة واحدة موضوع الدليل الآخر. وهو على أنحاء ثلاثة:

١ - بلحاظ فعلية الوارد: أن يكون الوارد رافعًا لموضوع المورد بلحاظ فعليّته وإن لم يصل إلى المكلف.

بيانه أنّا ذكرنا في عدة موارد أنّ للحكم مراحل: الجعل، والفعلية، والوصول الدخيل في التنجز.

فوجوب الحج على المستطيع -مثلاً- تارة يُلاحظ فيه الجعل، وأخرى بلحاظ فعليّته بوجود المستطيع، وثالثة بلحاظ وصول الكبرى والصغرى إلى المكلف المستطيع.

فيُدعى في هذا النحو أنّ الوارد رافع لموضوع الدليل المورد بلحاظ فعليّته، أي: متى صار الوارد فعليّاً ارتفع موضوع المورد. وهذا يكون في مورد يكون الحكم في المورد بعدم فعلية الوارد.

ومثاله أنّ يقول الشارع: «صحّة الإجارة مقيّدة بعدم فعلية الحرمة في العمل» ثم يقول: «يحرم إدخال الجنب في المسجد»، فتكون إجارة الجنب على كنس المسجد مثلاً إدخالاً للجنب في المسجد وسبباً لذلك. فيكون الدليل الثاني رافعاً لموضوع صحّة الإجارة.

ومثاله الأسهل: «صحّة الإجارة مقيّدة بعدم فعلية الحرمة في العمل» و«الغناء حرام»، فيكون الثاني وارداً على الأوّل رافعاً لموضوعه بواسطة التعلّد. وهذا مبني على بحث في صحّة الإجارة، وهو أنّ المأخوذ في صحّة الإجارة عدم فعلية الحرمة؟ أم عدم تنجّز الحرمة؟ وهي مسألة خلافية.

٢- بلحاظ وصول الوارد: أنّ يكون الوارد رافعاً لموضوع المورد بلحاظ عالم الوصول، لا مجرد الفعلية. فما لم يصل الوارد لم يرتفع موضوع المورد. فالذي يوجب الرفع هو لحاظ عالم الوصول.

ومثاله أنّ يقول الشارع: «القرعة لكل أمر مشكل» -أي: المتحيّر فيه لأجل عدم وصول وظيفة واقعية ولا ظاهريّة-، ثم يقول: «وظيفة المكلف ظاهراً البناء على ما كان» ويصل إلى المكلف، فيرتفع موضوع القرعة حقيقةً بواسطة التعلّد.

٣- بلحاظ امتثال الوارد: أن يكون الوارد رافعاً لموضوع الدليل المورد بلحاظ امتثاله، لا مجرد فعليته أو وصوله. فيؤخذ في المورد أن الحكم مقيّد بعدم امتثال الحكم في الوارد.

ومثاله: «وجوب الحج مقيّد بعدم امتثال أداء الدين» و «أدّ الدين». فمتى تصدّى المكلف وأدّى الدين ووقع في صراط الامتثال سقط وجوب الحجّ. وما لم يمتثل أداء الدين كان وجوب الحجّ فعليّاً.

وهذا القسم الثالث يدخل فيه التزاحم؛ لما ذكرناه في الترتب من أن الشارع إذا قال: «صلّ» و «أزل النجاسة» وضاق الوقت على المكلف، فلا تكاذب بينهما بلحاظ الجعل، وإنّما المشكلة في أن المكلف اتفق عجزه عن الجمع بين الامتثالين. فاختر الآخوند أن التزاحم داخل في التعارض. ولا يُعقل إطلاق الأمر بالصلاة في مورد الإزالة. واختار النائيني تبعاً للميرزا الشيرازيّ إنّه من موارد الترتب لا التعارض. والمشكلة ناشئة من فعلية الأمرين. فإن كان لنا أهمّ كانت فعلية المهم مقيّدة بعدم امتثال الأهمّ. ففعلية وجوب الصلاة مقيّدة بعدم امتثال الإزالة. وهذا يوجب اندراج المورد في الورود؛ لأخذ عدم امتثال الأمر بالأهم في المهم. فيكون المورد من الورود. وبالورود ندفع المشكلة. وكل هذه الأقسام الثلاثة في الورود المخرج لا المدخل؛ لأنّ المدخل لا تنافي فيه بلحاظ الجعل ولا بلحاظ الفعلية، فلا حاجة إلى رفع التنافي.

قوله: «وتكون الفعلية دائماً لمفاد الدليل الوارد»:

سيأتي الكلام عن هذه الدعوى في التوارد من الجانبين.

قوله: «بفعلية مجعوله»:

"المجعول" في كلامه وما سيأتي بمعناه العرفي، أي: الحكم.



وقد يتفق التوارد من الجانبين، وبعض أنحاء التوارد كذلك معقول ويأخذ مفعوله في كلا الطرفين، وبعض أنحائه معقول ويكون أحد الورودين هو المحكم دون الآخر، وبعض أنحائه غير معقول فيؤدي إلى وقوع التعارض بين الدليلين المتواردين.

فمثال الأول: أن يكون الحكم في كلٍّ من الدليلين مقيداً بعدم ثبوت الحكم الآخر في نفسه، وحينئذٍ حيث إنَّ كلاً من الحكمين في نفسه ولو لا الآخر ثابت فلا يكون الموضوع لكلٍّ منهما محققاً فعلاً. وهذا معنى أنَّ التوارد نفذ وأخذ مفعوله في كلا الطرفين.

ومثال الثاني: أن يكون الحكم في أحد الدليلين مقيداً بعدم ثبوت حكمٍ على الخلاف، وأمَّا الحكم الثاني فهو مقيد بعدم امتثال حكمٍ مخالف، ففي مثل ذلك يكون دليل الحكم الثاني تأمناً ومدلوله فعلياً، وبذلك يرتفع موضوع دليل الحكم الأول. وأمَّا دليل الحكم الأول فيستحيل أن ينطبق مدلوله على المورد؛ لأنَّه إنَّ أريد به إثبات مفاده حتّى في غير حال امتثاله فهو مستحيل؛ لأنَّ غير حال [٥٣٤] امتثاله هو حال فعلية الحكم الثاني التي لا يبقى معها

موضوع للحكم الأول. وإن أريد به إثبات مفاده في حال امثاله خاصّة فهو مستحيل أيضًا؛ لامتناع اختصاص حكم بفرض امثاله - كما هو واضح -.

ومثال الثالث: أن يكون الحكم في كلّ من الدليلين مقيدًا بعدم حكم فعليّ على الخلاف، ففي مثل ذلك يكون كلّ منهما صالحًا لرفع موضوع الآخر لو بدأنا به. ولما كان من المستحيل توقّف كلّ منهما على عدم الآخر يقع التعارض بين الدليلين على الرغم من ورود كلّ منهما على الآخر، ويشملهما أحكام التعارض.

وستكلّم فيما يأتي عن أحكام التعارض ضمن عدّة بحوث.<sup>١</sup>

الورود من جهتين: هذا إمّا أن يكون معقولًا وإمّا أن يكون غير معقول. والمعقول منه إمّا أن يحصل فعلاً من جهتين فيرفع كل دليل موضوع الدليل الآخر، وإمّا أن يكون أحدهما محكّمًا دون الثاني. فهنا أقسام ثلاثة:

١ - معقولة التوارد من جهتين ووقوعه فعلاً: إذا كان لنا حكمان، كل منهما مقيد بعدم ثبوت الآخر في نفسه بغض النظر عن المعارضة - كما إذا كان وجوب الحج مقيدًا بعدم وجوب الوفاء بالنذر المتعلق بزيارة الإمام عليه السلام في يوم عرفة في نفسه، وكذا العكس - لم يكن بين الدليلين تكاذب بلحاظ عالم الجعل، وإنّما المشكلة بلحاظ عالم الفعلية؛ لقصور القدرة عن الجمع بين

الامتثالين، وارتفع وجوب الحجّ - في نفسه وبغض النظر عن المعارضة - عند وجوب الوفاء بالنذر، وارتفع وجوب الوفاء بالنذر - كذلك - عند وجوب الحجّ.

فأخذ في كل موضوع عدم الآخر في نفسه. أي: نلاحظ الآخر في حد ذاته وفي رتبة الاقتضاء ودلالة الدليل عليه، بغض النظر عن الثبوت الفعلي المنوط بعدم المانع. وهو المسمى بـ "العدم اللولائي" أي: لولا المعارضة.

فوجوب الحجّ مقيّد بعدم ثبوت وجوب الوفاء بالنذر، والمفروض أنّ وجوب الوفاء بالنذر ثابت في نفسه؛ لثبوت دليله، فيرتفع موضوع وجوب الحجّ. وكذا وجوب الوفاء مقيّد بعدم ثبوت وجوب الحجّ، ووجوب الحجّ ثابت في نفسه؛ لثبوت دليله، فيرتفع موضوع وجوب الوفاء بالنذر.

وهذا ما يسمى بالتوارد من الجهتين. ومقتضاه عدم ثبوت أيّ من الحكمين. فإن قلت: ما فائدة تشريعهما مع أخذ عدم كلّ منهما في الآخر؟ حيث إنّهما لا يشبتان معًا حينئذٍ، ويكون التشريع لغوًا لا معنى له،

قلنا: هذا يتم إن كان التوارد بين الحكمين دائميًا. وأمّا إن كان التوارد في دائرة محدّدة، ويشبتان في غيرها، كما إذا كان ناذرًا ولم يكن مستطيعًا، أو استطاع ولم ينذر الزيارة.

٢ - معقولة التوارد من جهتين مع تحكّم أحدهما فقط: إذا كان لنا حكمان وأحدهما مقيد بعدم ثبوت الثاني، والثاني ليس مقيّدًا بعدم ثبوت الأوّل، بل بعدم امتثال الأوّل. كتقيّد وجوب الحجّ بعدم ثبوت وجوب الوفاء بالنذر،

وتقيّد وجوب الوفاء بالنذر بعدم امتثال وجوب الحجّ. فيكون المحكّم هو الحكم الثاني. والأوّل لا يثبت. فهنا دعويان:

أمّا الدعوى الأولى فهي ثبوت الحكم الثاني المأخوذ في موضوعه عدم امتثال الأوّل. ووجهها أنّه يكفي في فعليّته عدم امتثال الأوّل.

وأمّا الدعوى الثانية فهي عدم ثبوت وجوب الحجّ. ووجهها أنّا إذا أردنا إثبات وجوب الحجّ في حال عدم امتثاله، تنقّح بعدم امتثاله موضوع وجوب الوفاء. فيكون وجوب الوفاء فعليّاً، ومتى صار فعليّاً ارتفع وجوب الحجّ؛ لأنّه منوط بعدم وجوب الوفاء.

وإذا أردنا إثبات وجوب الحجّ في حال امتثاله، لزم منه تقيّد وجوب الحجّ بامثاله، وهو مستحيل؛ حيث إنّ الامتثال في مرحلة متأخرة عن ثبوت الحكم، فكيف يؤخذ في ثبوت الحكم؟

فهذه الصورة لا تكون مستحيلة، ولكن التوارد فيها لا يكون إلا من جهة واحدة.

٣- عدم معقوليّة التوارد من جهتين: إذا أخذ عدم الفعليّ لا اللولائيّ في موضوع كلّ من الحكمين، بمعنى اشتراط ثبوت الحكم الآخر فعلاً ليرتفع موضوع الأوّل، حصل التوارد غير المعقول. ومثاله ما إذا قيّد وجوب الحجّ بعدم ثبوت وجوب الوفاء بالنذر فعلاً - لا في نفسه بغض النظر عن المعارضة بل حتى بعد المعارضة -، وقُيّد وجوب الوفاء بالنذر بعدم ثبوت وجوب الحجّ فعلاً.

وإنما كانت هذه الصورة غير معقولة لأنّ الحكمين المتضادّين بلحاظ عالم الفعلية يستحيل أن يتوقف كل منهما على عدم الآخر بحيث يكون عدم الآخر علةً لثبوته. وهذا ما بحثنا استحالة في مسألة الضدّ ببراهين، أحد البراهين ما ذكره المحقق الأصفهانيّ من أنّ نقيض العلة علة لعدم المعلول. فيكون وجوب الوفاء علة لعدم وجوب الحج، ووجوب الحج علة لعدم وجوب الوفاء. فيحصل الدور.

وأحدها أيضاً وجوب الحج يتوقف على عدم وجوب الوفاء فعلاً، فهو متوقف على عدم عدم وجوب الحجّ. فهو متوقف على وجوب الحجّ. وهو الدور. ومشكلة الدور حاصلة من اعتبار قيد الوجوب فعلاً، بخلاف الصورة الأولى التي اعتبرنا فيها قيد الوجوب في نفسه.

وإنما تحصل المشكلة في تشريعهما معاً، وإلا فكلّ منهما صالح لرفع موضوع الآخر. فيحصل التعارض بين الدليلين ونُعمل الجمع العرفي وإلا فنُعمل المرجّحات وإلا فالتساقط أو التخيير.

وفي المباحث بحث مهم حول أحكام الورود - كما إذا حصلت شبهة مصداقية للدليل الوارد، وكشمول الورود للأدلة غير اللفظية-، فراجع.<sup>١</sup>

٢٠٥ - التعارض ٦

١٣/٦/١٤٤٢ - الأربعاء

#### ١ - قاعدة الجمع العرفي

ونتكلّم في بحث هذه القاعدة عن النظرية العامة للجمع العرفي، وعن أقسام الجمع العرفي -أو أقسام التعارض غير المستقرّ-، وملاك الجمع في كلّ واحدٍ منها وتكييفه على ضوء تلك النظرية العامة، وعن أحكامٍ عامةٍ للجمع العرفي تشترك فيها كلّ الأقسام، وعن نتائج الجمع العرفي بالنسبة إلى الدليل المغلوب، وعن تطبيقاتٍ للجمع العرفي وقع البحث فيها. فهذه خمس جهاتٍ رئيسية نتناولها بالبحث تباعاً:

#### ١ - النظرية العامة للجمع العرفي

تتلخّص النظرية العامة للجمع العرفي في أنّ كلّ ظهورٍ للكلام حجّة ما لم يعدّ المتكلّم ظهوراً آخر لتفسيره وكشف المراد النهائي له؛ فإنّ في هذه الحالة يكون المعوّل عقلائيّاً على الظهور المعدّ للتفسير وكشف المراد النهائي للمتكلّم، ويسمّى بالقريّة، ولا يشمل دليل الحجّة في هذه الحالة الظهور الآخر.

وهذا الإعداد تارةً يكون شخصيًا وتقوم عليه قرينة خاصّة، وأخرى يكون نوعيًا؛ بمعنى أنّ العرف أعدّ هذا النوع من التعبير للكشف عن المراد من ذلك النوع [٥٣٦] من التعبير وتحديد المراد منه.

والظاهر من حال المتكلم الجري وفق الإعدادات النوعية العرفية، فمن الأول قرينة الدليل الحاكم على المحكوم، ومن الثاني قرينة الخاصّ على العامّ.

وكلّ قرينةٍ إن كانت متّصلةً بذی القرينة منعت عن انعقاد الظهور التصديقي أساسًا ولم يحصل تعارض أصلاً.

وإن كانت منفصلةً لم ترفع أصل الظهور، وإنّما ترفع حجّيته؛ لِمَا تقدّم. وهذا هو معنى الجمع العرفي.

والقرينة الناشئة من الإعداد الشخصي يحتاج إثباتها إلى ظهورٍ في كلام المتكلم على هذا الإعداد، من قبيل أن يكون مسوقًا مساق التفسير للكلام الآخر مثلاً.

والقرينة الناشئة من الإعداد النوعي يحتاج إثباتها إلى إحراز البناء العرفي على ذلك، والطريق إلى إحراز ذلك غالبًا هو: أن نفرض الكلامين متّصلين ونرى هل يبقى لكلّ منهما في حالة الاتّصال اقتضاء الظهور التصديقي في مقابل الكلام الآخر؟ أو لا؟

فإن رأينا ذلك عرفنا أنّ أحدهما ليس قرينةً على الآخر؛ لأنّ القرينة باتّصالها تمنع عن ظهور الكلام الآخر وتعطّل اقتضاءه. وإن رأينا أنّ أحد الكلامين بطل ظهوره أساسًا عرفنا أنّ الكلام الثاني قرينة عليه.

وعلى هذا الضوء نعرف أنّ القرينة مع الاتّصال توجب إلغاء التعارض ونفيه حقيقةً، ومع الانفصال توجب الجمع العرفي بتقديم القرينة على ذي القرينة؛ لما عرفت. كما أنّ بناء العرف قائم على أنّ كلّ ما كان على فرض اتّصاله هادمًا لأصل الظهور فهو في حالة الانفصال يعتبر قرينةً ويقدم بملاك القرينة.

هذه هي نظرية الجمع العرفي على وجه الإجمال، وستّضح معالمها [٥٣٧] وتفصيلها أكثر فأكثر من خلال استعراض أقسام التعارض غير المستقرّ التي يجري فيها الجمع العرفي.

## ٢ - أقسام الجمع العرفي والتعارض غير المستقرّ

الحكومة:

من أهمّ أقسام التعارض غير المستقرّ أن يكون أحد الدليلين حاكمًا على الدليل الآخر، كما في «لا ربا بين الوالد وولده» الحاكم على دليل حرمة الربا؛ فإنّه في مثل ذلك يقمّ الدليل الحاكم على الدليل المحكوم. والحكومة تعبير عن تلك النكته التي بها استحقّ الدليل الحاكم التقديم على محكومه، فلكي نحدّد مفهومها لا بدّ أن نعرف نكته التقديم وملاكه، وفي ذلك اتّجاهان:



الاتّجاه الأول لمدرسة المحقّق النائي - قدّس الله روحه -، وحاصله أنّ الأخذ بالدليل الحاكم إنّما هو من أجل أنّه لا تعارض في الحقيقة بينه وبين الدليل المحكوم؛ لأنّه لا ينفي مفاد الدليل المحكوم، وإنّما يضيف اليه شيئاً جديداً، فإنّ مفاد الدليل المحكوم مرّده دائماً إلى قضيةٍ شرطيةٍ مؤدّاهها في المثال المذكور: أنّه إذا كانت المعاملة ربّاً فهي محرّمة. وكلّ قضيةٍ شرطيةٍ لا تتكفّل إثبات شرطها، ولهذا يقال: إنّ صدق الشرطية لا يستبطن صدق طرفيها. ومفاد الدليل الحاكم قضية منجّزة فعلية مؤدّاهها في المثال نفي الشرط لتلك القضية الشرطية، وأنّ معاملة الأب مع ابنه ليست ربّاً، فلا بدّ من الأخذ بالدليلين معاً.<sup>١</sup>

### قاعدة الجمع العرفي:

الكلام في هذه القاعدة من خمس جهات:

#### الجهة الأولى: النظرية العامّة للجمع العرفي

في هذه الجهة عدة مطالب:

**المطلب الأوّل:** تقدّم أنّ موضوع حجّة الظهور هو الظهور التصديقيّ. غايته أنّ الحجّة لهذا الظهور مقيّدة بعدم وجود ظهور آخر حجّة مفسّر للظهور الأوّل. فمتى أعدّ المتكلم ظهوراً آخر مفسراً لكلامه الأوّل كانت الحجّة النهائية للمفسّر. والمرتكز العقلاني -الذي هو عمدة الدليل على حجّة

الظهور - لا يرى ذا القرينة حجة ليصطدم مع القرينة، بل قُيِّد موضوع حجته بعدم وجود القرينة.

وهذه هي قاعدة الجمع العرفي، وقد تقدّم في تنقيح موضوع حجية الظهور.

**المطلب الثاني:** القرينة المعدّة لتفسير الكلام الأوّل تارة تكون شخصيّة، وأخرى نوعيّة. والمراد بالأوّل أن يتصدّى المتكلم لتفسير كلامه الأوّل، وهو متوقف على ظهور الإعداد وإرادة التفسير من المتكلم. فلا بدّ من إحراز الإعداد، بأن يقول: «أقصد كذا». والمراد بالثاني أن يعدّ العرف في نظام المحاورة الكلام الثاني مفسراً للكلام الأوّل، وظاهر حال المتكلم الجري على نظام أهل اللغة والعرف.

**المطلب الثالث:** مرّ بنا تأثير القرينتين المنفصلة والمتصلة. أمّا المتصلة فتدخل في ضرب الظهور التصديقيّ. فلا ينعقد ظهور تصديقي مع وجود قرينة متصلة. غايته أنّها تارة تضرب الظهور التصديقيّ الأوّل -أي: استعمال المتكلم اللفظ فيما وُضع له-، وهي قرينة المجاز، وأخرى تضرب الظهور التصديقيّ الثاني -كالكناية التي ليس فيها تجوّز، ولكنّ المراد الجديّ فيها مختلف عن المعنى المستعمل فيه اللفظ-. وأيّاً ما كان فالقرينة المتصلة تمنع من الظهور التصديقيّ الذي هو موضوع الحجية. فلا ينعقد ظهوران تصديقيّان ولا يتحقق موضوعان لدليل الحجية. بل ينعقد ظهور واحد عند قيام القرينة المتصلة، فلا معنى لتطبيق قاعدة الجمع العرفي في القرينة المتصلة.

وأما القرينة المنفصلة فلا تزلزل الظهور التصديقي؛ فمتى لم يلحق المتكلم كلامه الأول بقرينة متصلة تنقح موضوع الحجية وانعقد الظهور التصديقي. فإذا جاء دليل آخر تنقح له ظهور تصديقي أيضاً. ولكن لا يشمل دليل الحجية القرينة وذو القرينة معاً بلحاظ الحجية الفعلية، بل تكون الحجية الفعلية للقرينة؛ إذ المرتكز على أن كل ظهور للكلام حجة ما لم يُعدّ المتكلم ظهوراً آخر لتفسيره. فتكون الحجية للظهور المفسّر لا المفسّر.

ولذا قالوا إنّ القرينة المنفصلة لا تؤثر في الظهور التصديقي، بل في مقام الحجية. فتكون حجة الثاني واردة على حجة الأول. وهذا ما يسمى بالجمع العرفي.

كيف نعرف أنّ الدليل المنفصل قرينة من القرائن التي بها يفسّر المراد الجدي بالأول؟ إذا كان الإعداد شخصياً فلا بد من إثبات ظهور الكلام الثاني في تفسير الأول، كأن يأتي بلفظ يدلّ على التفسير. ومن مصاديقه الحكومة؛ فإنّ الحاكم ناظر إلى المحكوم بتفسير عقد الوضع أو عقد الحمل.

وأما في الإعداد النوعي - كالعام والخاص والمطلق والمقيّد - فتبعاً للنائي في ضابطته نجعل الدليلين في سياق واحد ونُلقيهما على العرف. فإن رأى العرف الانسجام بينهما بأن يكون أحدهما قرينة على الآخر انطبقت قاعدة الجمع العرفي. وأما إن بقي التنافر وعدم الانسجام ولم يكن أحدهما صالحاً للقرينية على الآخر لا يكون المورد من الجمع العرفي.

فإذا قال المتكلم: «أكرم العلماء» وقال: «لا تكرم العالم الفاسق» فهم العرف أنّ المراد بالأول غير الفاسق.

فما كان على فرض اتصاله قرينة فهو على فرض انفصاله قرينة؛ فإنّ العرف يجعل الكلامين في سياق واحد. غايته أنّ المتصل يضرب الظهور التصديق والمنفصل يضرب الحجية.

وأما إذا قال المتكلم: «صل الجمعة» و «لا تصل الجمعة» لم يصلح أحدهما قرينة على الآخر، وكان من التعارض المستقرّ، ولم يمكن الجمع العرفي بينهما. فموضوع الحجية في الأوّل فعلية وفي الثاني فعلية، ولا تُعقل فعلية التعبد بالمتنافيين. فيحصل التعارض والتساقط.

وقيّد المصنف إحراز القرينية بالجمع بين الدليلين بكونه غالباً كذلك، وفي وجه التقييد احتمالان:

١- قد لا نحتاج إلى هذا الطريق؛ لوضوح الجمع العرفي بين الدليلين. فليس الطريق إلى إحراز ذلك فرض اتصال الدليلين.

٢- هذه القاعدة لا تنفع في جميع الموارد؛ إذ قد يرى العرف للاتصال والانفصال خصوصيات. فحيثية الاتصال والانفصال من الحيثيات الدخيلة في الكشف عن المراد الجديّ.

فإذا قال المتكلم: «أكرم كلّ عالم» و «لا تكرم أيّ فاسق» حصل التعارض بنحو العموم والخصوص من وجه إنّ كانا منفصلين. وأما إنّ كانا متصلين وعُقب الأوّل بالثاني كان الثاني قرينة على الأوّل؛ لأنّ المرتكز يرى المتأخر

قرينة على المتقدم. فلا يرى تعارضاً بينهما، بل يرى إرادة إكرام العالم غير الفاسق. وهذه من خصوصية التعقيب عند الاتصال. وأمّا على فرض الانفصال فلا توجد هذه الخصوصية.

وقد يُعكس الأمر فتحصل القرينة على فرض الانفصال دون الاتصال.

وقد بحث السيد الحائري هذه القاعدة في كتاب القضاء مفصلاً.

وقيد "غالبًا" غير موجود في تقارير المصنف، ولم يناقش الكبرى النائنية هذه.

## الجهة الثانية: أقسام الجمع العرقي

### القسم الأول: الحكومة

لتقديم الحاكم على المحكوم توجيهاً:

التوجيه الأول: أفاد النائني أنّ نكتة تقديم الحاكم على المحكوم أنّه لا تعارض بينهما؛ لأنّ المحكوم مفاده قضية حقيقيّة، وهي ترجع إلى قضية شرطيّة. والدليل لا ينقح موضوعه. فإذا جاء دليل وعيّن موضوعه لم يكن بينهما تعارض، بل لساناهما لساناً مسالمة.

هذا بخلاف التخصيص؛ فإنّ المخصّص مع اعترافه بالموضوع يخالف في الحكم. ففي «الربا حرام» إنّ قلت: «لا ربا بين الوالد وولده» كان نفياً لكونه رباً، وإنّ قلت: «الربا بين الوالد والولد ليس بحرام» كان إذعاناً بصدق الموضوع ونفياً للحكم.

وهذه هي نكتة تقديم الحاكم على المحكوم.

قوله: «وكشف المراد النهائي للمتكلّم»: الحجة الفعلية هو الكاشف النهائي. وأمّا الحجة الاقتضائية فلا تصلح للكشف عن المراد النهائي.

قوله: «قرينية الدليل الحاكم على المحكوم»: الحكومة داخلة في التعارض، ولكنه غير مستقرّ. بخلاف الورود؛ حيث إنّّه خارج عن باب التعارض رأسًا. ولذا لم يذكر الورود.

قوله: «كلّ ما كان على فرض اتّصاله هادمًا»: لم يذكر قيد الغلبة هنا خلافًا للعبارة السابقة. وبهذا قد يُستظهر أنّ نظره في هذا التقييد إلى المعنى الأوّل. فهو ناظر إلى أنّ طريقيّة هذه القاعدة غالبة، لا أنّ نتيجتها غالبة.

وهذا الاتجاه غير صحيح؛ لأنّ دليل حرمة الربا موضوعه ما كان ربّاً في الواقع، سواء نفيت عنه الربوية ادّعاءً في لسان الشارع أو لا، والدليل الحاكم لا ينفي صفة الربوية حقيقةً، وإنّما ينفيها ادّعاءً، وهذا يعني أنّه لا ينفي الشرط في القضية الشرطية المفادة في الدليل المحكوم، بل الشرط محرز وجداناً، وبهذا يحصل التعارض بين الدليلين، فلا بدّ من تخرّيج لتقديم الدليل الحاكم مع الاعتراف بالتعارض.

الاتّجاه الثاني: وهو الصحيح، وحاصله: أنّه بعد الاعتراف بوجود التعارض بين الدليلين تقدّم الدليل الحاكم تطبيقاً لنظرية الجمع العرفي المتقدمة؛ لأنّ الدليل الحاكم ناظر إلى الدليل المحكوم، وهذا النظر ظاهر في أنّ المتكلّم قد أعدّه لتفسير كلامه الآخر فيكون قرينة، ومع وجود القرينة لا يشمل دليل الحجّة ذا القرينة؛ لأنّ دليل حجّة الظهور مقيد بالظهور الذي لم يعدّ المتكلّم قرينةً لتفسيره، فبالدليل الناظر المعدّ لذلك يرتفع موضوع حجّة الظهور في الدليل المحكوم، سواء كان الدليل الحاكم متّصلاً أو منفصلاً، غير أنّه مع الاتّصال لا ينعقد ظهور تصديقي في الدليل المحكوم أصلاً، وبهذا لا يوجد

تعارض بين الدليلين أساسًا، ومع الانفصال ينعقد ولكن لا يكون حجة؛ لَمَّا عرفت.

ثم إن النظر الذي هو ملاك التقديم يثبت بأحد الوجوه التالية:

الأول: أن يكون مسوقًا مساق التفسير، بأن يقول: أعني بذلك الكلام كذا، ونحو ذلك.

الثاني: أن يكون مسوقًا مساق نفي موضوع الحكم في الدليل الآخر، وحيث إنه غير منتفٍ حقيقةً فيكون هذا النفي ظاهرًا في ادعاء نفي الموضوع وناظرًا إلى نفي الحكم حقيقةً.

الثالث: أن يكون التقبل العرفي لمفاد الدليل الحاكم مبنيًا على افتراض [٥٣٩] مدلول الدليل المحكوم في رتبة سابقة، كما في «لا ضرر»، أو «لا ينجس الماء ما لا نفس له» بالنسبة إلى أدلة الأحكام وأدلة التنجيس.

وإذا قارنّا بين الاتجاهين أمكننا أن ندرك فارقين أساسيين:

أحدهما: أنّ حكومة الدليل الحاكم على الاتجاه الثاني تتوقف على إثبات النظر، وأمّا على الاتجاه الأول فيكون الدليل الحاكم بمثابة الدليل الوارد، وقد مرّ بنا في الحلقة السابقة أنّه لا يحتاج تقدّمه على دليلٍ إلى إثبات نظره إلى مفاده بالخصوص، بل يكفي كونه متصرفًا في موضوعه.



والفارق الآخر: أنّ الاتجاه الثاني يفسّر حكومة مثل «لا حرج»، و «لا ضرر»، و «لا ينحس الماء ما لا نفس له»؛ لوجود النظر فيها، وأمّا الاتجاه الأول فلا يمكنه أن يفسّر الحكومة إلّا فيما كان لسانه لسان نفى الموضوع للدليل الآخر.

التقييد:

إذا جاء دليل مطلق ودليل على التقييد فدليل التقييد على أقسام:

القسم الأول: أن يكون دالاً على التقييد بعنوانه، فيكون ناظرًا بلسانه التقييدي إلى المطلق، ويقدم عليه باعتباره حاكمًا ويدخل في القسم المتقدم.

القسم الثاني: أن يكون مفاده ثبوت سنخ الحكم الوارد في الدليل المطلق للمقيّد، كما إذا جاء خطاب «أعتق رقبة»، ثمّ خطاب «أعتق رقبة مؤمنة».

وفي هذه الحالة إن لم تعلم وحدة الحكم فلا تعارض؛ وإن علمت وحدة الحكم المدلول للخطابين وقع التعارض بين ظهور الأول في الإطلاق بقرينة [٥٤٠] الحكمة وظهور الثاني في احترازية القيود، وحينئذٍ فإن كان الخطaban متّصلين لم ينعقد للأول ظهور في الإطلاق؛ لأنّه فرع عدم ذكر ما يدلّ على القيد في الكلام، والخطاب الآخر المتّصل يدلّ على القيد، فلا تجري قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق.

وإن كان الخطابان منفصلين انعقد الظهور في كلّ منهما -لِمَا تقدم في بحث الإطلاق من أنّ الإطلاق ينعقد بمجرد عدم مجيء القرينة على القيد في شخص الكلام- وقدّم الظهور الثاني؛ لأنّ قرينة بدليل إعدامه لظهور المطلق في فرض الاتّصال. وقد تقدم أنّ البناء العرفي على أنّ كلّ ما يهدم أصل الظهور في الكلام عند اتّصاله به فهو قرينة عليه في فرض الانفصال ويقدم بملاك القرينة. وهناك اتّجاه يقول: إنّ دليل القيد حتّى لو كان منفصلاً يهدم أصل الظهور في المطلق، وهذا الاتّجاه يقوم على الاعتقاد بأنّ قرينة الحكمة التي هي أساس الدلالة على الإطلاق متقوِّمة بعدم ذكر القيد ولو منفصلاً، وقد تقدّم في بحث الإطلاق إبطال ذلك.

القسم الثالث: أن يكون مفاده إثبات حكمٍ مضادٍّ في حصّةٍ من المطلق، كما إذا جاء خطاب «أعتق رقبة»، ثمّ خطاب «لا تعتق رقبةً كافرة»، على أن يكون النهي في الخطاب الثاني تكليفيّاً، لا إرشاداً إلى مانعية الكفر عن تحقّق العتق الواجب، وإلاّ دخل في القسم الأول.

وهذا القسم يختلف عن القسم السابق في أنّ التعارض هنا محقّق -على أيّ [٥٤١] حال- بلا حاجةٍ إلى افتراضٍ من الخارج، بخلاف القسم السابق فإنّه يحتاج إلى افتراض العلم من الخارج بوحدة الحكم. ويتّفق القسمان في حكم

التعارض بعد حصوله، إذ يقدّم المقيد على المطلق في كلا القسمين بنفس الملاك السابق.<sup>١</sup>

**الإيراد على التوجيه الأول:** دعوى عدم وجود تناف بين الحاكم وبين المحكوم بلحاظ أنّ الأول لا يتكفل إثبات الموضوع خلافاً للثاني، غير تامة؛ لأنّ: إذا قلنا إنّ المراد بالربا في دليل حرمة الربا معناه العرفي -وهو الزيادة-، سلمنا أنّه يقول: على تقدير تحقق الموضوع يثبت الحكم بالحرمة. ولكن المفروض أنّ الربا بما له من معنى عرفي واضح المصاديق؛ فإنّ الربا بين الأب وبين الولد كالربا بين الصديقين مثلاً. فلا شكّ في كونه فرداً وجدائياً من الموضوع. ومقتضى فعلية الموضوع فعلية حكمه وهو الحرمة. فالربا بين الوالد والولد حرام كغيره من أفراد الربا بمقتضى دليل حرمة، بلا حاجة إلى تعبد في إثبات العنوان. فإذا نفى الدليل الآخر عنوان الربا عن الوالد والولد كان اعتبارياً تعبدياً، مع بقاءه من أفراد الموضوع وجدائياً. فيبقى التنافي؛ فإنّ مقتضى الدليل الأول أنّ الربا بينهما حرام، ومقتضى الدليل الثاني أنّ الربا بينهما ليس بحرام. فيحصل التعارض بين الدليلين. ودعوى أنّ الأول لا ينقح موضوعه فلا تنافي بينه وبين الثاني لا تكفي لارتفاع التنافي.

وإذا قلنا إنّ المراد بالربا في دليل حرمة الربا معنى خاصّ عند الشارع لا يشمل الربا بين الوالد وولده، ويبيّن الدليل الثاني ذلك، كان من الورود لا من

الحكومة؛ لأنّ هذا المعنى يحتاج إلى بيان من الشارع والتعبّد. وكلامنا في الحكومة لا الورود.

ففرديّة الفرد في الحكومة لا بد من أن تكون وجدانيّة. والإخراج تعبدّي. ويضاف إليه أنّا إذا سلمنا ما ذكرتم إنّما يتمّ في الحكومة بلحاظ عقد الوضع لا بلحاظ عقد الحمل؛ لأنّ نكته عدم تكفل الدليل إثبات موضوعه إنّما تتم في عقد الوضع. وأمّا مثل دليل «لا ضرر» فينقّح حكمه. إلا أنّ تُنكر حكومة عقد الحمل.

**التوجيه الثاني:** نسلم بوجود التنافي بين الدليلين، ولكنّا تطبيقًا لنظرية الجمع العرفي نقدّم الحاكم على المحكوم. والشاهد عليه أنّا إذا جعلناهما في سياق واحد وألقيناها على المرتكز، لم ير العرف التنافي بينهما. بل رأى الثاني مُعدًّا لتفسير الأوّل وقرينته له. وقد ذكرنا أنّ حجية الظهور مشروطة بعدم إعداد المتكلم قرينة لتفسير كلامه. والحجية على طبق القرينة.

### **محقّق النظر في الحكومة:**

تبين أنّ النكته العرفية التي تقتضي قرينية الحاكم على المحكوم هي النظر. والنظر يتحقّق بعدة محققات:

١- التفسير: أن يكون الدليل الثاني مفسّرًا للدليل الأوّل، كأنّ يقول: «يحرم الربا» ثم يقول: «أعني به ما لم يكن بين الوالد وبين ولده». فيكون الثاني تفسيرًا للأوّل وإخراجًا لمصداق من الموضوع. فالإخراج والخروج تعبدّيّان. وهي الحكومة التفسيرية.

٢- التنزيل: أن يكون الدليل الثاني مسوقاً لنفي موضوع الحكم الأول ادّعاءً وتنزيلاً، كأن يقول: «الزيادة بين الوالد وبين الولد ليست برّبا». وحيث إنّ العرف يرى أنّ هذا النفي نفي ادّعائيّ، يرى لسان التنزيل إعداداً شخصياً من قبل المتكلم ناظراً إلى حدود موضوع الأول.

٣- مناسبة الحكم والموضوع: أن يكون الدليل الثاني متوقفاً في مضمونه على وجود دليل في رتبة سابقة، بحيث يلغو ما لم يوجد دليل في رتبة سابقة. فيراه العرف أنّ المتكلم إنّما جاء به لبيان ذلك الحكم المفترض وجوده في رتبة سابقة. فلا معنى للدليل «لا ضرر» إلا بعد وجود أحكام في رتبة سابقة ليصحّ أن يُقال: لا أُشرّع حكماً ضرريّاً.

فمدلول «لا ضرر» متوقف عرفاً وحقيقةً على وجود دليل الأحكام الأوليّة. والعرف يرى الثاني ناظراً إلى الأدلة الأوليّة وبياناً لدائرة الحكم سعةً وضيقاً. وهو إعداد شخصي لبيان حدود الدائرة.

وهكذا دليل لا حرج بلحاظ الأدلة الأوليّة، ودليل «لا تعاد» بلحاظ أدلة الجزئية.

وسمّي بعضهم هذا النحو من الحكومة بالحكومة التفسيرية المضمونيّة؛ حيث إنّ التفسير تارة صريح - كما في القسم الأول - وأخرى مضمونيّة. فكأنّه يقول: «أقصد بالأحكام في الأدلة الأوليّة ما لا يشمل الضرر والخرج». فيكون تفسيراً مضمونياً لعقد الحمل.

وبعض الأعلام يرى هذا القسم الثالث من الإعداد النوعي لا الشخصي؛ إذ المرتكز إذا رأى هكذا دليلين يتوقف أحدهما على الآخر، تقبلهما ووجد الثاني مفسراً للأول. فلا يكون من الإعداد الشخصي. فكما يرون نفس كون الدليل أخصّ قرينة، يرون هنا نفس كون مدلوله متوقفاً على الآخر قرينة.

وبهذا يتضح الفرق بين بيان النائي وبين بيان المصنف؛ فإنّ بيان النائي يرجع إلى الورود، والورود لا يحتاج إلى نظر بأيّ نحو من أنحائه؛ إذ الموضوع ينتفي فيه حقيقةً.

فإذا قال الشارع: «يحرم الإسناد من دون حجة» ثم قال: «خبر الثقة حجة» كان الثاني مُخرِجاً لخبر الثقة عن موضوع الأول خروجاً حقيقياً غير متوقف على النظر. والنظر فرع التعارض بين الدليلين.

والفرق الثاني أنّ تحليل النائي لا ينفع للحكومة بلحاظ عقل الحمل. نعم. من أنكر الحكومة بلحاظ عقد الحمل يقدّم دليل «لا ضرر» و «لا حرج» على الأدلة الأولية بنكتة غير نكتة الحكومة، كأن يُقال: الدليل الثانوي متكفل لبيان عنوان ثانوي، والدليل الأولي لبيان عنوان أولي، والعرف يرى تقديم دليل العنوان الثانوي على الأولي، وإلا لزم لغوية تشريع الثانوي. أو أن يُقال: مناسبات الحكم والموضوع من الجمع العرفي، لا من باب الحكومة. فهو من تقديم الأظهر على الظاهر.

ولكن النائي يقول بحكومة «لا ضرر» و «لا حرج» على الأدلة الأوليّة.

انتصار للنائي:

قد يُقال: إنّ النائي يفرّق بين الحكومة والورود حتى بناءً على هذا التحليل بأنّ الشارع عندما يقول: «يجوز إسناد الحكم بحجّة» و «خبر الثقة حجّة» فالمراد بالحجّة معناه العرفي، ودور الدليل الثاني الإدخال التعديّ فقط والورود. وبعدها أدخل الشارع خبر الثقة في الحجية صار فردًا حقيقيًا. فيكون الدخول حقيقيًا.

وأما في الحكومة فليس الأمر كذلك؛ فإنّ الدليل الأوّل يقول: «يجوز إسناد الحكم إلى الشارع بعلم» والمراد بالعلم معناه الوجداني. فإذا قال: «خبر الثقة علم» احتاج إدخال خبر الثقة تحت العلم إلى تعبد، ودخوله في الأوّل يحتاج إلى تعبد؛ فإنّه مصداق اعتباريّ للعلم. فمتى كان الإدخال والدخول تعبيين تحققت الحكومة. وأما الورد فلا يحتاج إلى تعبد وراء الإدخال.

وأما النكته التي ذكرها النائي في بيان تقديم الحاكم على المحكوم فلعلّ المراد بها أنّ الدليل الأوّل يقول: «أكرم العالم»، والمراد بالعالم الوجداني. ولكن المرتكز العرفي يقول: هذا الحكم الصادر من المشرّع الذي بيده تحديد الموضوع، لا يتعارض مع ما يقع في طوله من دليل آخر مُدْخِل أو مُخْرَج. فدخول النحوي في الموضوع متوقف على عدم تصدي المشرّع لإدخال أو إخراج. وإذا تصدّى لإخراجه لم ير العرف تصادمًا بين الدليلين ولا تنافي حقيقيًا.

فالنائي يسلم أنّ فعلية الحكم بفعليّة موضوعه، ولكن العقلاء لا يرون الفرد تحت العنوان إذا تصدّى المشرّع لإخراجه.

فيكون إخراج النحوي وخروجه تعبديين، ولكنّ الحكم لا يشملُه. ولا تعارض بين الدليلين. فلا يرد أنّه من باب الورود؛ لأنّ فرديّة الحصة متوقفة على عدم تصدّي الشارع. ولذا كانت الحكومة في قوّة التخصيص. فتأمّل.

### القسم الثاني: التقييد

التقييد على أقسام ثلاثة:

١- ما يكون دالًّا على التقييد بلسان النظر الصريح، كأنّ يقول: «أكرم العالم» ثم: «أقصد بالعالم غير الفاسق». وهو داخل في الحكومة التفسيرية في الحقيقة.

٢- أن يكون بين المطلق وبين المقيّد اتحاد في الكيف -مشتبين أو نافيين- كأنّ يقول: «أكرم العالم» و «أكرم العالم العادل»، أو يقول: «لا تكرم النحوي» و «لا تكرم النحويّ الفاسق». فتارة نحتل تعدّد الحكم في وعاء التشريع، فيكون الأوّل حاكمًا عن جعل والثاني حاكمًا عن جعل آخر، فلا معارضة بينهما. والظهور الأوّل لكل دليل له مدلول ويُخبر عن وعاء الجعل. وأخرى تُحرز وحدة الحكم ولا نحتل وجود جعلين لنبي على الظهور الأوّل، فتوجد معارضة بين الدليلين؛ لأنّ الحكم الواحد له موضوع واحد، أفهو العالم؟ أم العالم المقيّد بالعدالة؟ ولا يُعقل أن يكون موضوع وجوب الإكرام المطلق والمقيّد معًا. فكلّ من الدليلين يقول: أنا موضوع الحكم لا غيري. فيحصل التعارض بين حكائيهما عن موضوع الجعل الواحد.



وهنا يقدّم المقيّد على المطلق؛ لأنّهما إذا جُمعا على سياق واحد رأى العرف صلاحية المقيّد للقرينة على المطلق.

٣- أن يكون بين المطلق وبين المقيّد اختلاف في الكيف، فيقدّم المقيّد على المطلق؛ لأنّه على فرض اتصاله يكون هادماً للظهور، فكذا على فرض انفصاله. والعرف يرى قرينة المقيّد على المطلق.

قوله: «يرتفع موضوع حجّة الظهور»: فيكون من الورود بين دليلي الحجّة.

قوله: «سواء كان الدليل الحاكم متّصلاً»: الحاكم المتصل لا يرفع موضوع الحجّة، وهو خارج عن الجمع العرفي. فكان ينبغي عدم ذكر المتصل.

قوله: «نفي موضوع الحكم»: لا فرق بين الحكومة المدخلة والمخرجة، ونفي الموضوع من باب المثال.

قوله: «لا ينجّس الماء ما لا نفس له»:

هذا الدليل يكون عند المصنف حاكمًا على أدلة التنجس بالميتة. خلافًا لمن يراه مخصصًا. والوجه في الحكومة أنّ مدلول هذا الدليل لولا دليل التنجس لغوّ.

التخصيص:

إذا ورد عام - يدلّ على العموم بالأداة - وخاصّ، جرت نفس الأقسام السابقة للمقيّد هنا أيضًا؛ لأنّ هذا الخاصّ:

تارة يكون ناظرًا إلى العامّ،

وأخرى يكون متكفّلًا لإثبات سنخ حكم العامّ، ولكن في دائرة أخصّ - كما إذا قيل: «أكرم كلّ فقير» وقيل: «أكرم الفقير العادل» -،

وثالثة يكون الخاصّ متكفّلًا لإثبات نقيض حكم العامّ أو ضده لبعض حصص العام - كما إذا قيل: «أكرم كلّ عالم»، وقيل: «لا يجب إكرام النحوي»، أو «لا تكرم النحوي» -،

ولا شكّ في أنّ الخاصّ من القسم الأول يعتبر حاكمًا ويقدم بالحكومة على عموم العام.

وأما الخاصّ من القسم الثاني فمع عدم إحراز وحدة الحكم لا تعارض، ومع إحرازها يكون الخاصّ معارضًا للعموم هنا، كما كان المقيّد في نظير ذلك معارضًا للإطلاق في ما تقدم.

وأما الخاص من القسم الثالث فلا شك في أنه معارض للعموم.

وعلى أي حال فلا خلاف في تقدّم الخاص على العام عند وقوع المعارضة بينهما، فإن كان الخاص متصلاً لم يسمح بانعقاد ظهور تصديقي للعام في العموم.

وإن كان منفصلاً اعتبر قرينة على تخصيصه، فيخرج ظهور العام عن موضوع دليل الحجية؛ لوجود قرينة على خلافه، وهذا على العموم ممّا لا خلاف فيه.

[٥٤٢]

وإنما الخلاف في نقطة، وهي أنّ قرينة الخاص على التخصيص هل هي بملاك الأخصية مباشرة؟ أو بملاك أنّه أقوى الدليلين ظهوراً؟ فإنّ ظهور الخاص في الشمول لمورده أقوى دائماً من ظهور العام في الشمول له.

وتظهر الثمرة فيما إذا كان استخراج الحكم من الدليل الخاص موقوفاً على ملاحظة ظهور آخر غير ظهوره في الشمول المذكور؛ إذ قد لا يكون ذلك الظهور الآخر أقوى.

ومثاله: أن يرد: «لا يجب إكرام الفقراء» ويرد: «أكرم الفقير القانع»؛ فإنّ تخصيص العام يتوقف على مجموع ظهورين في الخاص: أحدهما الشمول لمورده، والآخر كون صيغة الأمر فيه بمعنى الوجوب، والأول وإن كان أقوى من ظهور العام في العموم ولكن قد لا يكون الثاني كذلك.

والصحيح أنّ الأخصّية بنفسها ملاك للقرينية عرفاً؛ بدليل أنّ أيّ خاصّ نفترضه لو تصوّرناه متّصلاً بالعامّ لهدم ظهوره التصديقي من الأساس، وهذا كاشف عن القرينية - كما تقدم -.

وهذا لا ينافي التسليم أيضاً بأنّ الأظهر إذا كانت أظهريّة واضحة عرفاً يعتبر قرينةً أيضاً، وفي حالة تعارضه مع الظاهر يجمع بينهما عرفاً بتحكيم الأظهر على الظاهر وفقاً لنظرية الجمع العرفي العامّة.<sup>١</sup>

### القسم الثالث: التخصيص

هنا عدّة نقاط:

**النقطة الأولى:** إذا ورد عامّ ثم خاصّ، جاءت الأقسام الثلاثة التي ذكرناها في المطلق والمقيّد:

١- أن يكون الخاصّ ناظرًا إلى العامّ مفسّرًا له بنحو الحكومة، كأن يقول: «أكرم كل عالم» و «أعني بالعالم: العالم العادل».

٢- أن يكون الخاصّ متحدًا في كيف حكمه مع العامّ، كأن يقول: «أكرم كل عالم» و «أكرم العالم العادل». فإنّ لم نُحرز وحدة الجعل كشف كلّ منهما عن مجعول في وعاء التشريع، فلا مانع من الأخذ بكلّ منهما. وإن أحرزنا وحدة الجعل حصل التعارض؛ لأنّ موضوع وجوب الإكرام إمّا أن يكون كلّ

عالم، وإمّا أن يكون العالم العادل. فيحصل التعارض بين ظهور الأول في العموم، والثاني في احترازية القيود. فيأتي ما تقدّم: ما كان قرينة في فرض الاتصال قرينة في فرض الانفصال. والدليل الثاني قرينة في فرض الاتصال على الأول والعرف يُعمل صناعة التخصيص. غايته أنّه على فرض الاتصال يمنع من انعقاد الظهور التصديقيّ. وعلى فرض الانفصال يعارضه في الحجية ويقدم على ذي القرينة؛ لقاعدة الجمع العرفيّ.

٣- أن يكون الخاصّ غير مسانخ في كيف حكمه مع العامّ، كأنّ يقول: «أكرم كلّ عالم» و «لا تكرم النحويّ». فالعرف يرى قرينة الثاني على الأول؛ إذ عند الجمع يرى العرف الثاني تفسيراً للأوّل.

**النقطة الثانية:** وقع الخلاف في وجه تقديم الخاصّ على العامّ، فهنا مسالك:

١- الأخصيّة، أي: نفس كون الخاصّ أخصّ -بحيث يدلّ على حكم موضوعه بالمدلول المطابقيّ المباشر، والعامّ يدلّ على حكم موضوع الخاصّ بالمدلول التحليلي التضميني وغير المباشر- تقتضي تقديم الثاني على الأول عند العرف.

٢- الأظهرية، أي: ليست الأخصيّة مدار التقديم، بل مدار التقديم على أنّ الخاصّ أظهر من العامّ؛ لما ذكرنا من أنّ ظهوره في شمول مورده بالمدلول المطابقيّ، فيكون أظهر من شمول العامّ له بالمدلول التحليلي التضميني الشامل له ولغيره.

وثمرّة الاختلاف بين المسلكين أنّا على الثاني لا بد من لحاظ العوامل الأخرى في تشكيل الظهور للدليل؛ فقد لا يكون الخاصّ أظهر من العامّ في بيان الحكم في بعض الموارد؛ لوجود ظهور آخر نحتاج إليه في الكشف عن الحكم الشرعيّ. فإذا دلّ الخاصّ على الحكم بالهيئة لا بالمادّة، ودلّ العامّ على الحكم بالمادّة دون الهيئة - كما إذا قال العام: «يجب إكرام كلّ عالم» وقال الخاصّ: «لا تكرم العالم الفاسق» - كانت دلالة العامّ على ثبوت الوجوب محتاجة إلى دالّين: العموم والحكم المفاد بالمادّة، وكانت دلالة الخاصّ على ثبوت الحرمة محتاجة إلى دالّين: الشمول بالخصوص والحكم المفاد بالهيئة. وبعد الكسر والانكسار لا أظهرية للخاص على العامّ.

ولكن يُقال: المرتكزات العرفية لا تفرّق بين «يجب الإكرام» وبين «أكرم». فالعرف يرى: متى كان هذا أخصّ بحسب مدلوله قُدّم على العامّ. ومراعاة حيثية الأظهرية ليست مناطاً عند المرتكز. بل الأخصيّة صالحة للقرينية. فما ذكره أصحاب المسلك الثاني محلّ إشكال واضح. والصحيح أنّ النكته هي الأخصيّة.

نعم. إنّ كانت الأظهرية واضحة، قد يرى العرف الخاصّ قرينة صالحة لتفسير العامّ. فتكون الموضوعية للقرينية، لا صرف الأظهرية. والأظهرية الواضحة من محقّقات القرينية. ولكن هذه الأظهرية الواضحة أيضاً ليست مسلّمة في كلّ حال؛ إذ العرف لا يقدّم العامّ ولو كان أظهر من الخاصّ ظهوراً واضحاً.

ولا مانع من وجود نكته عند العرف تقتضي تقديم الخاص على العام. وإن كانت الأخصيّة كافية.

وبعضهم فسّر الأظهرية بلحاظ أنّ شمول العام للحصّة بالمدلول التضميني وشمول الخاص بالمدلول المطابقي، ولم يدخل الحثيات الأخرى - كالاختلاف بالهيئة والمادة، والتعليل، وغيرهما - في الأظهرية. فترجع الأظهرية إلى الأخصيّة. وتكون الأظهرية نكته واحدة في جميع موارد الجمع العرفي - كما عند المحقق النائيني -.

ثم إنّ القوم يجعلون القرينية في مقابل الأظهرية. والمصنف يرى القرينية أعمّ من الأخصيّة والأظهرية. فإنّ القوم يرون أنّ نظام المحاورة على تقديم الأظهر على الظاهر، وإنّ لم يكن قرينة على الظاهر. والمصنف يرى الأظهرية في إطار القرينية والكشف عن مراد المتكلم.

٣- اللغوية؛ حيث إنّ تقديم العام على الخاص يستلزم لغوية تشريع الخاص. بخلاف العكس. والعرف يرى كبرى كليّة: متى تعارض دليلان، ولزم من تقديم أحدهما إلغاء الآخر دون العكس، قدّم الذي لا يلغي الآخر.

وبعضهم يرى هذه النكته هي نكته التقديم.

هذا تمام الكلام في تقديم الخاص على العام. أمّا إذا كان العام آيّا عن التخصيص لنكته - كلزوم تخصيص الأكثر ولزوم خروج الفرد المتيقن - فهو لمانع، وكلامنا الآن في المقتضي لا في المانع.

انقلاب النسبة:



وقع الخلاف بينهم في أنّه إذا جاءتنا أدلة ثلاثة، وكان بين دليل من هذه الأدلة وأحد الآخرين جمع عرفيّ، وبين هذين الدليلين تعارض مستقرّ، أيكون المدار في الدليلين المتعارضين أنّ ننظر إلى الدليل الأوّل في نفسه مع الثاني؟ أم ننظر إلى الدليل الأوّل مع ما بينه وبين الخارج عن المعارضة من جمع عرفيّ، مع الدليل الثاني؟

فإذا قال الشارع: «أكرم العلماء» و «لا تكرم العلماء»، ثم قال ثالث: «لا تكرم العلماء الفساق»، كان بين الثالث والأوّل جمع عرفيّ، وبينه وبين الثاني تلاؤم؛ لعدم إحراز وحدة الجعل.

أفلاحظ الأوّل مع الثالث ونُعمل الجمع العرفي بينهما ثم نلاحظ النتيجة مع الثاني؟ أم نلاحظ الأوّل والثاني ثم نلاحظ الثالث؟ اتجاهاً:

على الاتجاه الأوّل نُعمل الجمع العرفيّ بالتخصيص، والنتيجة: «أكرم العلماء غير الفساق». ثم نلاحظ النتيجة مع الدليل الثاني -وهو: «لا تكرم العلماء»-. فتكون النسبة العموم والخصوص المطلق، بعدما كانت النسبة التباين الكلّي. فنُعمل التخصيص مرّة أخرى وتكون النتيجة: «أكرم العدول ولا تُكرم الفساق». فلا يمكن إجراء البراءة عند الشكّ في وجوب إكرام العدول. وهو القول بانقلاب النسبة، وذهب إليه النائيّ والسيد الخوئيّ. وكلام الشيخ في الرسائل غير واضح، وقد يظهر القول بالانقلاب من بعض كلماته في المكاسب.

وعلى الاتجاه الثاني يسقط الدليان المتعارضان؛ للتباين الكليّ، ثم نأخذ بالدليل الثالث. وهو عدم القول بانقلاب النسبة، وذهب إليه الآخوند وتبعه المحقق العراقيّ والسيد الصدر والسيد الخمينيّ.

قوله: «نقيض حكم العامّ أو ضده»: النقيض كما إذا كان أحدهما مُثبتًا للوجوب والآخر للحرمة. والضدّ كما إذا كان الآخر غير حرمة مثلاً.

قوله: «أو لا تكرم النحويّ»: مثل بمثالين؛ لأنّ أحد المثالين بالمادّة والآخر بالهيئة.

قوله: «قد لا يكون كذلك»: إذا قلنا إنّ الهيئة والمادة كليهما يدلان على الحكم بالإطلاق أو بالعقل فلا أظهرية. ولذا قال: «قد لا يكون». وإن قلنا كلاهما بالوضع فما وجه تقديم المادة على الهيئة؟ راجع.

ثم إنّ المراد بالأخصّية التي هي ملاك القرينية: الأخصّية عند المقارنة بين مفادي الدليلين في مرحلة الدلالة والإفادة، لا الأخصّية عند المقارنة بين [٥٤٣] مفاديهما في مرحلة الحجّية.

وتوضيح ذلك أنّه إذا ورد عامّان متعارضان من قبيل: «يجب إكرام الفقراء»، و«لا يجب إكرام الفقراء»، وورد مخصّص على العامّ الأول ميقول: «لا يجب إكرام الفقير الفاسق»، فهذا المخصّص تارةً نفرضه متّصلاً بالعام، وأخرى نفرض انفصاله،

ففي الحالة الأولى يصبح سبباً في هدم ظهور العامّ في العموم وحصر ظهوره التصديقي في غير الفسّاق، وبهذا يصبح أخصّ مطلقاً من العامّ الثاني، وفي مثل ذلك لا شكّ في التخصيص به.

وأما في الحالة الثانية فظهور العامّ الأول في العموم منعقد، ولكنّ الخاصّ قرينة موجبة لسقوطه من الحجّية بقدر ما يقتضيه، وحينئذٍ: فإنّ نظرنا إلى هذا العامّ والعامّ الآخر المعارض له من زاوية المدلولين اللفظيّين لهما في مرحلة الدلالة فهما متساويان ليس أحدهما أخصّ من الآخر.

وإن نظرنا إلى العاقبين من زاوية مدلوليهما في مرحلة الحجية وجدنا أنّ العامّ الأول أخصّ من العامّ الثاني؛ لأنّه بما هو حجة لم يعد يشمل كلّ أقسام الفقراء، فبينما كان مساوياً للعامّ الآخر انقلب إلى الأخصّية.

وقد ذهب المحقّق النائيني إلى الأخذ بالنظرة الثانية، وسمّى ذلك بانقلاب النسبة. بينما أخذ صاحب الكفاية بالنظرة الأولى.

واستدلّ الأول على انقلاب النسبة بأنّ حينما نعارض العامّ الثاني بالعامّ الأول يجب أن ندخل في المعارضة غير ما فرغنا عن سقوط حجّيته من دلالة ذلك [٥٤٤] العامّ؛ لأنّ ما سقطت حجّيته لا معنى لأن يكون معارضاً.

ونلاحظ على هذا الاستدلال أنّ المعارضة وإن كانت من شأن الدلالة التي لم تسقط بعد عن الحجية ولكنّ هذا أمر، وتحديد ملاك القرينية أمر آخر؛ لأنّ القرينية تمثّل بناءً عرفياً على تقديم الأخصّ، وليس من الضروري أن يراد بالأخصّ هنا الأخصّ من الدائرتين الداخلتين في مجال المعارضة، بل بالإمكان أن يراد الأخصّ مدلولاً في نفسه منهما، فالدليل الأخصّ مدلولاً في نفسه تكون أخصّيته سبباً في تقديم المقدار الداخل منه في المعارضة على معارضه. بل هذا هو المطابق للمرتكزات العرفية؛ لأنّ النكتة في جعل الأخصّية قرينة هي ما تسببه الأخصّية عادةً من قوة الدلالة. ومن الواضح أنّ قوة الدلالة إنّما تحصل من الأخصّية مدلولاً. وأمّا مجرد سقوط حجّية العامّ الأول في بعض

مدلوله فلا يجعل دلالاته في وضوح شمولها للبعض الآخر على حدّ خاصّ يرد فيه مباشرة.

فالصحيح: ما ذهب اليه صاحب الكفاية.<sup>١</sup>

قلنا أنّ هناك خلافاً في علاج بعض موارد التعارض، كما إذا ورد دليلان بينهما تباين كليّ أو من وجه، ثم ورد ثالث بينه وبين أحد الأولين جمع عرفيّ. فهل نلاحظ نتيجة الجمع العرفيّ ونلاحظها مع الآخر؟ أم لا عبرة بالنتيجة، بل نتعامل مع المتعارضين كما إذا لم يكن معهما دليل ثالث؟

**دليل القول بانقلاب النسبة:** تقريب كلام النائنيّ بأنّ دراسة التعارض بين دليلين - ك: «أكرم الفقراء» و «لا تكرم الفقراء» - متوقفة على معرفة موضوع المعارضة، ومن الواضح أنّ موضوع المعارضة هو الحجّة. فلا بدّ من أن ننقح موضوع الحجّة في كلا الدليلين المتعارضين؛ إذ ما ليس بحجّة لا يعارض ما هو حجّة. فالتعارض في رتبة المانع، ونحتاج إلى تنقيح المقتضي في عالم الحجّة. وغير الحجّة لا يعارض الحجّة.

فالدليل الأوّل فيه ظهور تصديقيّ في إطار الإفادة، وفيه ظهور تصديقيّ في إطار الحجّة. ولا يهمنا الظهور التصديقيّ في نفسه، ولو لم يكن الدليل بلحاظه حجّة. ومن الواضح أنّ الحجّة لأيّ دليل مشروطة بعدم قيام دليل

آخر بمثابة القرينة. أمّا إنْ قام دليل آخر بمثابة القرينة ارتفع موضوع الحجية بالورود. ومن الواضح حينئذٍ أنّ قول المتكلم في الدليل الأوّل «أكرم الفقراء» الذي ظهوره التصديقي وجوب إكرام جميع الفقراء لا يبيّ بتمامه داخلًا في دائرة الحجية بعد مجيء الدليل الثالث: «لا تكرم الفقير الفاسق»، بل يخرج الفاسق من دائرة الحجية. وإنّما يبقى الفقير العادل. فالدليل الأوّل إنّما هو حجة في هذا الإطار. وما يعارض الآخر هو الحجة.

ولهذا كان الملاك في الجمع العرفي الأخصيّة عند المقارنة بين الدليلين بلحاظ مرحلة الحجية، لا الأخصيّة بلحاظ الإفادة والدلالة. فما فائدة الدلالة التي ليست لها حجة؟

**دليل القول بعدم انقلاب النسبة:** ذهب الآخوند والعراقي والمصنف إلى أنّ الصحيح عدم انقلاب النسبة، وأنّ المدار في الأخصيّة هي الأخصيّة في مرحلة الإفادة والدلالة.

وتقريب كلماتهم بأنّ هناك فرقًا بين مقام التعارض وبين مقام الجمع العرفي. فالمدار في مقام التعارض على الدلالة الداخلة في دائرة الحجية. والمدار في مقام قرينية أحد الدليلين على الآخر على الدلالة الداخلة في دائرة الإفادة. وبحثنا في القرينية العرفية الكاشفة عن مراد المتكلم بحيث يرى العرف الدليل إعدادًا شخصيًا أو نوعيًا للدليل الأوّل.

فهنا بحثان: الأول قرينة على الثاني. ما هو داخل في دائرة الحجية من الدليل الأوّل يعارض ما هو داخل في دائرة الحجية من الدليل الثاني.

فنسألکم: الدليل الأول قرينة على الدليل الثاني؟ العرف يرى بينهما تبايناً كلياً ولا يصلح قرينةً. وبمجرد مجيء الدليل الثالث وخروج بعض الحصص عن دائرة الحجية ينقلب ما ليس بقرينة قرينة؟

فهل المدار في القرينية على الظهور في مرحلة الإفادة؟ أم في مرحلة الحجية؟ مع أنه ليس بأخص بلحاظ مدلوله، بل أخص بلحاظ الحجية. فكلام النائبي أجني عن بحث القرينية وملاك الجمع العرفي. وإذا فتشنا المرتكزات وجدناهم يرون ملاك القرينية هو الأخصية بحسب المدلول. فمتى كان أخص في المدلول صار قرينة عرفية. وما ليس بأخص بحسب مدلوله لا يراه العرف قرينة تكشف عن تفسير مراده.

فعندما نقول: «أكرم الفقراء» و «لا تكرم الفقراء» لا يكون أحدهما أخص من الآخر بحسب المدلول. غايته أن بعض الحصص خرجت من دائرة الحجية بحسب قيام دليل آخر.

ففرق بين أن يقول المتكلم ابتداء: «أكرم الفقراء غير الفساق» وبين أن نجد ذلك في عالم الحجية.

فتبين من جميع ما ذكرنا أن العرف لا يرى قرينية «أكرم الفقراء» على «لا تكرم الفقراء» بمجرد انقلاب نسبة الأول إلى العموم والخصوص المطلق بلحاظ الحجية. بل النكته هي الأخصية بحسب المدلول. فلا بد من ملاحظة الدلالة في حد ذاتها.

ولا أقلّ من الاحتمال والتردد فيحصل الإجمال، فلا جمع عرفيًا - كما ذهب إليه أصحاب انقلاب النسبة؛ حيث إنّهم يجمعون بين المتعارضين-.

فالنّتيجة أنّ العرف يقول: مجرّد مجيء دليل ثالث غاية ما يقتضيه أنّ العام ليس بحجّة فيما أخرجه المخصّص. ولكن كونه قرينة على الثاني أوّل الكلام. **تعليقة:** تارة نبيّ على أنّ النّكتة في تقديم الخاصّ على العامّ ملاك القرينيّة، وأخرى نبيّ على أنّها الأظهريّة. فإنّ بنينا على أنّ المدار على الأظهريّة التي يصرّ عليها الميرزا، فالصحيح عدم انقلاب النسبة؛ لأنّ الدليل المنفصل لا يؤثّر في مرحلة الظهور بل في مرحلة الحجّة. فكلا الدليلين «أكرم الفقراء» و «لا تكرم الفقراء» سواء في الشمل للفقراء غير الفسّاق.

فإذا كان المدار على الظهور وقوّة الدلالة فلا أظهريّة لأحدهما على الآخر؛ فإنّ المنفصل لا يعارض الظهور بل الحجّة.

فينبغي أنّ نقول بناء على هذا المسلك بعدم انقلاب النسبة.

وأما إنّ بنينا على مسلك القرينيّة فإنّ المرتكزات العرفيّة يرون المدار على ما يكون مراد المتكلم النهائي والجديّ. وهذا هو الذي يُجعل قرينة على الآخر. فإنّ سألت العرف قال المراد النهائي أنّه يريد إكرام الفقراء غير الفسّاق. وإذا التفت العرف إلى هذا المراد النهائي صار قرينة على وجوب إكرام الفقراء. والمدار على المراد النهائي للمتكلّم بلا علاقة له بالأظهريّة.

فيلزم القول بانقلاب النسبة.



والغريب أنّ من قال بالأظهرية قال بالانقلاب، ومن قال بالقرينية قال بعدم الانقلاب. نعم كلام النائني هنا بناء على عدم تأثير المنفصلة في الظهور، فهو يتكلم على كلام المشهور، وإلا فعلى مبناه من عدم تأثير المنفصلة في الظهور فلا تعارض حتى يأتي بحث الانقلاب.

والمصنف أدخل الأظهرية في البحث، مع أنّه لا يرى نكتة الأظهرية، بل يرى نكتة الأخصية. فتأمل.

قوله: «فظهر العامّ الأول في العموم منعقد»: إذا قال المتكلم: «أكرم الفقير» و «لا تكرم الفقير» و «لا تكرم الفقير الفاسق» لم ينعقد إطلاق في الأول على مسلك النائني؛ لأنّ القرينة المنفصلة دخيلة عنده في انعقاد الظهور. فيحصل انقلاب النسبة سواء قلنا بأنّ المدار على الأخصية في الحجية أم في الإفادة. ولهذا بيّن المصنّف النزاع في بحث العموم.

وقد يُقال لا يفيد في العموم أيضاً؛ لأنّ النائني يرى أنّ أداة العموم موضوعة لاستيعاب ما يُراد من مدخولها، ولا يتنقّح إلا بعد إجراء الإطلاق.

فإذا جاء: «صلّ الجمعة» و «لا بأس بترك صلاة الجمعة» ليس الدليل عامّاً ولا مطلقاً. فهل ينعقد الظهور؟ كلمات النائني مضطربة في هذا المطلب.

ففي بعض كلماته أنّ الدليل المنفصل يضرب أصل الظهور التصديقي حتى في غير الإطلاق والعموم.

قوله: «انقلب إلى الأخصية»:  
بلحاظ الحجية.

### ٣- أحكام عامة للجمع العرفي

للجمع العرفي بأقسامه أحكام عامة نذكر فيما يلي جملةً منها:

١- لا بدّ لكي يعقل الجمع العرفي أن يكون الدليلان المتعارضان لفظيين أو ما بحكمهما، وصادرين من متكلم واحدٍ أو جهةٍ واحدة؛ وذلك لأنّ ملاك الجمع العرفي - كما تقدم - هو إعداد أحد الدليلين لتفسير الآخر إعداداً شخصياً أو [٥٤٥] نوعياً، وهذا إنّما يصحّ في الكلام وعلى أن يكون المصدر واحداً ليفسّر بعض كلامه بالبعض الآخر.

٢- وأيضاً إنّما يصحّ الجمع العرفي إذا لم يوجد علم إجمالي بعدم صدور أحد الكلامين من الشارع، إذ في هذه الحالة يكون التعارض في الحقيقة بين السندين، لا بين الدالّتين، والجمع العرفي علاج للتعارض بين الدالّتين، لا بين السندين.

٣- ولا يخلو الكلامان اللذان يراد تطبيق الجمع العرفي عليهما من إحدى أربع حالات:

الأولى: أن يكون صدور كلٍّ منهما قطعياً، وفي مثل ذلك لا يترقب سريان التعارض إلا إلى دليل حجّة الظهور، والمفروض أنّه لا يشمل ذا القرينة مع وجود القرينة، وبذلك يتم الجمع العرفي.

الثانية: أن يكون صدور كلٍّ منهما غير قطعي، وإنّما يثبت بالتعبّد وبدليل حجّة السند مثلاً، كما في أخبار الآحاد. وفي مثل ذلك لا يسري التعارض أيضاً، لا إلى دليل حجّة الظهور، ولا إلى دليل حجّة السند؛

أمّا الأول فلمّا تقدّم، وأمّا الثاني فلاّن مفاد دليل التعبّد بالسند الأخذ بالمفاد العرفي الذي تعيّنه قواعد المحاورة العرفية لكلٍّ من المنقولين.

فإذا انحلّ الموقف على مستوى دليل حجّة الظهور وعدّل مفاد ذي القرينة على نحو أصبح المفاد العرفي النهائي للدليلين منسجماً لم يعدّ مانع من شمول دليل التعبّد بالسند لكلٍّ منهما استطرافاً إلى ثبوت المدلول النهائي لهما.

الثالثة: أن يكون صدور القرينة قطعياً، وصدور ذي القرينة مرهوناً بدليل التعبّد بالسند. والأمر فيه يتّضح ممّا تقدم في الحالة السابقة؛ فإنّه لا مانع من شمول دليل التعبّد بالسند لذي القرينة استطرافاً إلى إثبات مدلوله المعدّل حسب قواعد [٥٤٦] المحاورة العرفية والجمع العرفي.

الرابعة: أن يكون صدور القرينة مرهوناً بدليل التعبّد بالسند، وصدور ذي القرينة قطعياً. وفي هذه الحالة قد يقال بأنّ: ظهور ذي القرينة - باعتباره أمانة - لا يعارض ظهور القرينة بالذات، ليقال بتقدّم ظهور القرينة عليه

بالجمع العرفي، بل هو يعارض المجموع المركب من أمرين، هما: ظهور القرينة، وسندها؛ إذ يكفي في بقاء ظهور ذي القرينة أن يكون أحد هذين الأمرين خاطئًا. وعليه فما هو المبرر لتقديم القرينة الظنية السند في هذه الحالة؟

ومجّد أنّ أحد الأمرين المذكورين له حقّ التقديم -وهو ظهور القرينة- لا يستوجب حقّ التقديم لمجموع الأمرين.

وإن شئت قلت: إنّ شمول دليل حجّة الظهور لذي القرينة وإن كان لا يعارض شموله لظهور القرينة ولكنّه يعارض شمول دليل التّعبد بالسند لسند القرينة، ومن هنا استشكل في تخصيص العامّ الكتابي بخبر الواحد.

ويقال في الجواب على ذلك: إنّ دليل حجّة الظهور قد اخذ في موضوعه عدم صدور القرينة على الخلاف، ودليل التّعبد بسند القرينة يثبت صدور القرينة على الخلاف، فهو حاكم على دليل حجّة الظهور؛ لأنّه يثبت تعبدًا انتفاء موضوعه فيقدّم عليه بالحكومة.

نعم، هناك ملاك آخر للاستشكال في تخصيص العامّ الكتابي بخبر الواحد، وهو: إمكان دعوى القصور في دليل التّعبد بالسند للشمول لخبرٍ مخالفٍ للعامّ القطعي الكتابي؛ لأنّ أدلّة حجّة خبر الواحد مقيدة بأن لا يكون الخبر مخالفًا للكتاب، وسيأتي الكلام عن ذلك إن شاء الله تعالى.

الجهة الثالثة: بعض أحكام الجمع العرفي

هنا ثلاثة أحكام:

## الحكم الأول: لزوم صدور الدليلين من جهة واحدة

تقدّم أنّ نظريّة الجمع العرفي تقوم على أساس التفسير والإعداد، بأنّ يعدّ المتكلم كلامًا ثانيًا لكلامه الأول، إعدادًا شخصيًا أو نوعيًا. وهذا المعنى يقتضي أنّ يكون الجمع العرفي في إطار الكلامين الصادرين من متكلم الواحد حتى يصحّ أنّ يفسّر كلامه الأول بكلامه الآخر. فلا معنى للجمع العرفي بين كلامين لمتكلمين. فإذا قال أحدهم: «الثوب نجس» وقال الآخر: «ليس النجس إلا الثوب الأبيض» لم يكن للجمع العرفي بينهما معنى بعد صدورهما من متكلمين. فيحصل التعارض بينهما. ولهذا تحصل المعارضة في البيّنات ولا تُعمل قواعد الجمع العرفي.

وكذا ما إذا كان المتكلمان بمنزلة متكلم واحد، كما إذا بيّنا عن جعل الشارع. فيصحّ أنّ نقوم بجمع عرفي بين كلامين لإمامين؛ لأنّهما بلحاظ بيان الحكم الشرعيّ يحكيان عن جهة واحدة. فكأنّ الثاني عين الأول؛ حيث إنّ جهة كلاميهما واحدة.

وقد ذكرنا أنّ هناك ما يقوم مقام الكلام، كالظهور الحاليّ؛ فإنّ الظهورين الحاليين من شخص واحد بحكم الكلامين ويمكن إعمال قواعد الجمع العرفي فيهما.

وبعض الأعلام يُعمل قواعد الجمع العرفي بين الدليلين وإنّ لم يكن الأول لفظيًا - كالفعل والتقدير - والمهم أنّ يكون الثاني مفسّرًا للأول.

الحكم الثاني: عدم العلم الإجمالي بعدم صدور أحد الدليلين

إنّما يصح الجمع العرفي بين دليلين إذا لم يحصل لنا علم إجماليّ بعدم صدور أحد الكلامين؛ لأنّ موضوع الجمع العرفي هو الكلامين الصادرين من المتكلم الثابت صدورهما بالوجدان أو التعبد. وأمّا مع العلم الإجماليّ بعدم صدور أحد الدليلين فلا معنى للجمع العرفيّ؛ حيث لم يصدر من المتكلم إلا دليل واحد. وفي حالة حصول العلم الإجماليّ يحصل التعارض في شمول دليل حجية الصدور لهذين الخبرين؛ لأنّ شمول «صدّق الثقة» لكليهما غير متحقق قطعاً. وشمول أحدهما خاصة دون الآخر ترجيح بلا مرجّح، والتعبد بصدور أحدهما المرد لا معنى له. فيحصل التعارض بين الدليلين ومقتضاه التساقط.

وهنا أثّرت مسألة الحجية التخيريّة؛ فإنّ المشكلة - كما في بحث العلم الإجماليّ - في الإطلاق الأحواليّ؛ فلنا إطلاق أحواليّ لدليل حجية الصدور يشمل هذا سواء صدر الثاني أم لا. ويشمل ذاك سواء كان الأوّل صادرًا أم لا. فلا مشكلة في الإطلاق الأفراديّ، وإنّما المشكلة في الإطلاق الأحواليّ، أي: حكم الشارع بالحجّيّة حتى على فرض حجّيّة الآخر. فيلزم التعبد بما هو مقطوع الكذب. وغاية ما يقتضيه ذلك سقوط الإطلاق الأحواليّ وبقاء الإطلاق الأفراديّ. ومعنى سقوط الإطلاق الأحواليّ هو التقييد الأحواليّ، أي: حجية هذا على تقدير عدم الأخذ بالآخر، وحجية الآخر على عدم الأخذ بالأوّل. فتكون الحجية لأحدهما. ويمكن للمكلف أن يختار أيّاً منهما. فيكون الأصل في المتعارضين الحجية التخيريّة بنفس البيان الذي نقض به المحقق العراقيّ على مسلك الاقتضاء.

والكلام هنا كالكلام هناك. بل لهم إشكال هنا، وهو من جهة كون الحجية التخييرية معقولة. أفللحجية التخييرية معنى كالتخير في الأحكام الفقهية؟ ذكروا في محله موانع ثبوتية في هذه الدعوى. والبحث ليس فعلاً في ذلك.

### الحكم الثالث: تصوير المعارضة

لنا دليان: ذي القرينة - كدليل حرمة الربا - والقرينة - كدليل رفع الربا بين الوالد والولد-. والمفروض أن كلا الدليين من حيث الدلالة ظنيان. فنحتاج إلى حجية الظهور في كل من الدليين. وإنما محل الكلام في الاختلاف من حيث الصدور:

فإما أن يكونا قطعيي الصدور، وإما أن يكونا ظنيي الصدور، وإما أن يكون أحدهما قطعيي الصدور والآخر ظنيي، وفي هذا الثالث إما أن يكون القطعيي ذا القرينة، وإما أن يكون القرينة. فالحالات أربع. ومصبّ المعارضة في جميعها الحيشية الظنية.

١ - كلاهما قطعيي الصدور، فلا حاجة إلى «صدّق الثقة»، ولا معنى أيضاً للمعارضة في الصدور. فتتمحض المعارضة بين حجية الظهور في الأوّل وبين حجية الظهور في الثاني. ولكن المفروض أن دليل الحجية لا يشمل كليهما معاً لتحصل المعارضة بين الحجيتين؛ لأنّ الحجّة بحسب قاعدة الجمع العرفي هو القرينة؛ لأنّ شمول دليل حجية الظهور لذي القرينة مشروط بعدم وجود قرينة أعدّها المتكلم شارحة له. والقرينة إعداد من قبل المتكلم. فيرتفع موضوع



الحجية في ذي القرينة بالورود - كما شرحناه سابقًا-. فالحاصل حجية لظهور واحد. فدليل الحجية في المثال لا يشمل إلا «لا ربا بين الوالد وولده».

٢- كلاهما ظنيًا الصدور، وهو أكثر موارد الفقه، فلا تعارض بين القرينة وذي القرينة في الظهور؛ إذ القرينة ترفع موضوع الحجية في ذي القرينة. ولا تعارض بينهما في الصدور مع وجود الجمع العرفي؛ إذ لا نعلم بكذب أحدهما. فصدور كليهما محتمل ويشملهما: «صدّق الثقة»؛ لأنّ تصديق الثقة من باب الاستطراق إلى العمل، ومتى أمكن تعديل مفاديهما لم يكن مانع من شمول «صدّق الثقة». نعم. إنّ كان هناك دليل يقول: «لا تعمل بكلام الثقة» حصل التعارض؛ للزوم اللغوية. فمتى كانت مشكلة في الظهور سرت المشكلة إلى الصدور. أمّا إنّ لم توجد مشكلة في الظهور بأنّ أمكن الجمع بينهما جمعًا عرفيًا لم تسر المشكلة إلى الصدورين.

٣- القرينة قطعية صدورًا، وذو القرينة ظنيّ صدورًا. فلا نحتاج في طرف القرينة إلا إلى حجية الظهور. ونحتاج في ذي القرينة إلى حجية الظهور وحجية الصدور. فيأتي ما سبق من معارضة دليل حجية الظهور في القرينة يعارض الحثيتين الظنيتين في ذي القرينة بدوًا. ولا تعارض بين الظهورين تعارضًا فعليًا. والصدور تابع للظهور. فلا مانع من شمول «صدّق الثقة» لذي القرينة الظنيّ.

٤- القرينة ظنيّة صدور والظهور وذو القرينة قطعيّ الصدور. وهنا تحصل شبهة، وهي أنّ الحثيات الظنيّة للقرينة تحتاج إلى حجية الصدور وحجية

الظهور. وأمّا ذو القرينة - كقوله: ﴿حَرَّمَ الرَّبُّ﴾ - لم نحتج إلا إلى حجية الظهور.

فإنّ كان التعارض الأوّلي بين الظهورين فقط، قلنا بتقديم القرينة على ذي القرينة - كما تقدّم - . ولكنّ المشكلة أنّ حجية الظهور في ذي القرينة يعارض المجموع المركب من الصدور والظهور في القرينة. فالعلاج العرفيّ بين حجية الظهورين لا يبرّر تقديم دليل حجية الصدور في القرينة على حجية الظهور في ذي القرينة. وقد يُقال: لا مرجّح لشمول دليل حجية الظهور في الآية على حجية الصدور في الرواية - وهي: «لا ربا بين الوالد وولده» - . فيحصل التعارض المستقرّ.

وأجاب الميرزا النائيني عن هذه الشبهة بأنّ الشخص إذا سمع العامّ من قبل المولى فكان قطعياً، ثم جاء ثقة من المولى بمخصّص، وقال المولى صدّق الثقة، دليل حجية الظهور - وعمدته الارتكاز العقلانيّ - أيحكم بالتعارض؟ أم يُعمل التخصيص؟ من الواضح أنّ المرتكز العقلانيّ يُعمل التخصيص بلا توقّف؛ لأنّ خبر الثقة حجّة. وحيث إنّ حجّة فقد عبّدا بمفاده. فنُعمل التخصيص. ومعنى هذا أنّ تحليل المرتكز يقتضي أنّ دليل حجية الظهور أُخذ في موضوعه عدم صدور القرينة على الخلاف. فإذا صدرت القرينة تعبّداً، وحصلت الحكومة. فدليل صدور الخاصّ حاكم على دليل حجية الظهور؛ لأنّ موضوعه عدم صدور قرينة على الخلاف.

وبعضهم -ومنهم المصنف<sup>١</sup> - على أنّ العقلاء لا يرون الحكومة، بل هو من الورود؛ إذ أخذ في موضوع دليل حجية الظهور عدم الحجّة على الخلاف. وهذا خلاف جزئيّ، ولا يوجد خلافاً في تقديم القرينة. وهذه نكتة استشكل بعضهم تخصيص الكتاب بخبر الواحد. وبعضهم تمسّك بالروايات الواردة في الباب؛ حيث ورد: ما خالف كتاب الله ليس بحجّة. فوقع البحث في أنّ المخالفة تشمل العام والخاص والمطلق والمقيّد؟ فإنّ شملها كانت حجية الخبر مشروطة بعدم مخالفته للكتاب ولو بنحو الجمع العرفي. والصحيح أنّ هذه الأدلة يُراد بها المخالفة العرفية المستقرّة، لا البدويّة - كما في مورد الجمع العرفي -.

قوله: «باعتباره أمانة»:

أي: لكونه ظنيّاً.

قوله: «أحد الأمرين»:

أي: الظهور.

## ٤ - نتائج الجمع العرفي بالنسبة الى الدليل المغلوب

لا شكّ في أنّ كلّ ما يحرز شمول القرينة له من الأفراد التي كانت داخلةً في نطاق ذي القرينة لا بدّ من تحكيم ظهور القرينة فيها وطرح الدلالة الأولى لذي القرينة بشأنها؛ تطبيقاً لنظرية الجمع العرفي. كما أنّ ما يحرز عدم شمول القرينة له من تلك الأفراد يبقى في نطاق ذي القرينة ويطبّق عليه مفاده. وأمّا ما يشكّ في شمول القرينة له من الأفراد فهو على أقسام:

القسم الأول: أن يكون الشكّ في الشمول ناشئاً من شبهةٍ مصداقيةٍ للعنوان المأخوذ في دليل القرينة يشكّ بموجبها في أنّ هذا الفرد هل هو مصداق لذلك العنوان، أو لا، كما إذا ورد «أكرم كلّ فقيرٍ» وورد «لا تكرم فسّاق الفقراء»، وشكّ في فسق زيدٍ للجهل بحاله، فيشكّ حينئذٍ في شمول المخصّص له، فما هو الموقف تجاه ذلك؟

وتوجد إجابتان على هذا السؤال:

الأولى: أن هذا الفرد يعلم بأنّه مصداق للعام للقطع بفقره، فدلالة العام على وجوب إكرامه محرزة، ودلالة المخصّص على خلاف ذلك غير محرزة؛ لعدم العلم بانطباق عنوان المخصّص عليه، وكلّما أحرزنا دلالةً معتبرةً في نفسها ولم

نحرز دلالةً على خلافها وجب الأخذ بها، وهذا هو معنى التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

والإجابة الثانية ترفض التمسك بالعام؛ لأننا بالعام إن أردنا أن نثبت وجوب إكرام زيدٍ على تقدير عدم فسقه فهذا واضح وصحيح، ولكن لا يثبت الوجوب فعلاً؛ للشك في التقدير المذكور. وإن أردنا أن نثبت وجوب إكرامه حتى [٥٤٨] لو كان فاسقاً فهذا ما نحرز وجود دلالة أقوى على خلافه، وهي دلالة القرينة. وإن أردنا أن نثبت الوجوب الفعلي للإكرام لأجل تحقق كل ما له دخل في الوجوب بما في ذلك عدم الفسق فهذا متعذر؛ لأن الدليل مفاده الجعل، لا فعلية المجعول.

وهذا هو الصحيح.

القسم الثاني: أن يكون الشك في الشمول ناشئاً من شبهة مفهومية في العنوان المأخوذ في دليل القرينة، كما إذا تردّد عنوان الفاسق مفهوماً في المثال السابق بين مطلق المذنب ومرتكب الكبيرة خاصّة، فيشك حينئذٍ في شمول دليل القرينة لمرتكب الصغيرة، وفي مثل ذلك يصحّ التمسك بالعام لإثبات وجوب إكرام مرتكب الصغيرة؛ لأنّ دلالة العام على حكمه معلومة، ووجود دلالة في المخصّص على خلاف ذلك غير محرز.

فإن قيل: ألا يأتي هنا نفس ما ذكر في الإجابة الثانية في القسم الأول لإبطال التمسك بالعام؟

كان الجواب أنّ ذلك لا يأتي، ويّضح ذلك بعد بيان مقدمة، وهي: أنّ المخصّص القائل: «لا تكرم فسّاق الفقراء» يكشف عن دخالة قيدٍ في موضوع وجوب الإكرام زائدٍ على الفقر، غير أنّ هذا القيد ليس هو أن لا يسمّى الفقير فاسقًا، فإنّ التسمية بما هي ليس لها أثر إثباتًا ونفيًا، ولهذا لو تغيّرت اللغة ودلالاتها لما تغيّرت الأحكام، بل القيد هو: أن لا تتواجد فيه الصفة الواقعية للفاسق، سواء سَمّيناه فاسقًا، أو لا، وتلك الصفة الواقعية مرّدة -بحسب الفرض- بين ارتكاب الذنب أو ارتكاب الكبائر خاصّة، وحيث إنّ ارتكاب الكبائر هو المتيقّن فنحن نقطع بأنّ عدم ارتكابها قيد دخيل في موضوع الحكم بالوجوب.

وأما عدم ارتكاب الصغيرة فنشكّ في كونه قيدًا فيه.

وهكذا نعرف أنّ هناك ثلاثة عناوين: أحدها نقطع بعدم كونه قيدًا في [٥٤٩] الوجوب، وهو عدم التسمية باسم الفاسق. والآخر نقطع بكونه قيدًا فيه، وهو عدم ارتكاب الكبيرة. والثالث نشكّ في قيديّته، وهو عدم ارتكاب الصغيرة.

إذا اتّضحت هذه المقدمة فنقول: إنّ العامّ في نفسه يشبّه وجوب إكرام الفقير بدون دخالة أيّ قيد، غير أنّ المخصّص حجة لإثبات القيدية لعدم ارتكاب الكبيرة، فيعود حكم العام بعد تحكيم القرينة وجوبًا مقيدًا بعدم ارتكاب

الكبيرة، ولا موجب لتقيده بعدم التسمية باسم الفاسق أو بعدم ارتكاب الصغيرة.

أمّا الأول فللقطع بعدم قيديته، وأمّا الثاني فلعدم إحراز دلالة المخصّص على ذلك. وعليه فيثبت بالعام بعد التخصيص وجوب الإكرام لكل فقير منوطاً بعدم ارتكاب الكبيرة، وهذا الوجوب المنوط نشته في مرتكب الصغيرة بلا محذور أصلاً، ويسمّى ذلك بالتمسك بالعام في الشبهة المفهومية للمخصّص.<sup>١</sup>

#### الجهة الرابعة: نتائج الجمع العرفي بالنسبة إلى الدليل المغلوب

تعارف عند الأصوليين أن يبحثوا هذا المطلب في العام والخاص، وهو التمسك بالعام في الشبهة المصداقية أو المفهوميّة. فقد قسموا مورد الاشتباه في التمسك بالعام إلى شبهة مصداقية ومفهوميّة. وتوجد أربعة أقسام في كل قسم من هذه الأقسام؛ حيث إنّ الدليل الخاص إمّا أن يكون متصلاً وإمّا أن يكون منفصلاً، وعلى كلّ تقدير إمّا أن يكون التردد بين الأقل والأكثر وإمّا أن يكون بين المتباينين. ففي كلّ شبهة أربعة فروع، والحاصل ثمانية فروع. أضف إلى ذلك أنّ القرينة تارة لفظيّة وأخرى لبيّة. وعمّق بعضهم المطلب وقسم القضية إلى حقيقية وخارجيّة. فتزداد الاحتمالات.

إلا أنّ المصنف لم يتعرّض لهذه الأبحاث مع أهميتها في بعض العام والخاصّ،  
وإنّما أجملها في المقام؛ حيث إنّه بحث عام في جميع موارد الجمع العرفيّ، ولا  
يختص بالعام والخاصّ؛ فإنّه كلّما وُجدت قرينة وذو قرينة جاءت هذه الأقسام.  
فالنكات عامّة سيّالة من دون خصوصيّة للعام والخاصّ.

وقد تعرض لهذا البحث في البحوث.<sup>١</sup>

والبحث في قسمين أساسيين: الشبهة المصداقيّة والمفهوميّة. فهنا مقامان:

### المقام الأوّل: الشكّ بنحو الشبهة المصداقيّة

إذا جاءنا دليل وقال: «أكرم كل عالم» وآخر منفصل وقال: «لا تكرم العالم  
الفاسق»، ولم يكن لنا تردد في مفهوم العنوان الموجود في الخاصّ -وهو عنوان  
"الفاسق"- وإنّما ترددنا في أنّ زيدًا ارتكب المعصية حتى يصدق عليه أنّه  
فاسق؟ أم لا؟ فشككنا في اندراج المصداق في المخصّص، حصلت شبهة  
مصداقيّة للعام في مورد المخصّص المنفصل. أفيجوز التمسك للعام؟ آراء:  
١- مشهور المتأخرين والمحققين على عدم جواز التمسك للعام في الشبهة  
المصداقية للمخصّص المنفصل.

٢- ما نُسب إلى بعض الأعلام من صاحبي الحقائق والعروة من جواز  
التمسك للعام في الشبهة المصداقيّة، ونُسب إلى بعض أعاضم قم -وهو  
السيد الزنجاني-.



٣- التفصيل بين المخصص اللفظي وبين المخصص اللبي؛ فإن كانت القرينة لبيّة يجوز التمسك بالعام، وإن كانت القرينة لفظيّة لم يجوز. وهو ما اختاره الآخوند وتبعه الأصفهانيّ.

٤- التفصيل بين كون العام قضية حقيقية وبين كونه قضية خارجيّة. فإن كانت حقيقية لم يصح التمسك بالعام وإن كانت خارجيّة صحّ. وهو ما اختاره السيد الخوئيّ.

ومن تطبيقات هذا التفصيل ما أُثير في الرجال من أنّ الثلاثة لا يروون ولا يُرسلون إلا عن ثقة؛ فإنّا أحرزنا المخصّص وهو وجدان بعض من روى عنه الثلاثة ليس ثقة. فإذا روى ابن أبي عمير عن رجل فشككنا في جواز التمسك بالعام: «الثلاثة لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة»؛ إذ الرجل قد يكون مصداقاً للمخصّص. فهل العام قضية حقيقية؟ إن كانت حقيقية لم يصح التمسك به، وإلا صحّ التمسك به.

والمصنف اقتصر على الرأيين الأولين:

**مسلك غير المشهور:** إذا قال المتكلم «أكرم كلّ عالم» كان مفاده أنّه متى انطبق على فرد عنوان "عالم" وجب إكرامه؛ إذ فعلية الحكم بفعلية موضعه. والمفروض أنّا ترددنا في انطباق عنوان المخصص -وهو الفسق- على زيد، ولا نتردد في انطباق عنوان العام عليه. ومتى ثبت أنّه عالم ثبت وجوب الإكرام وقامت حجة على وجوبه. ولا يصح رفع اليد عن الحجة إلا بإحراز حجة على الخلاف؛ لما تقدم من أنّ كلّ ظهور تصديقي حجة ما لم تقم قرينة على

الخلاف. والمفروض أنّ الخاص لا يمكن التمسك به؛ لأنّ موضوعه الفساق. ولا يُحرز كون زيد فاسقًا. فلم تقم حجة على خروجه من العام. فلا يُرفع اليد عن العام بما ليس بحجة.

**مسلك المشهور:** البيان الذي ذكره أصحاب الاتجاه الأوّل غير صناعي؛ لأنّا إذا وضعنا يدنا على العام كان له ظهور تصديقيّ وهو مرحلة الإفادة، وله مرحلة الحجية. ومن الواضح أنّ الدليل المنفصل لا يؤثّر على الدليل العام بما هو ظهور تصديقيّ. بل يؤثّر على حجّيته. فموضوع الظهور التصديقي لا يتغير بمجيء القرينة. فيبقى موضوعه: "العلماء".

وأما إذا لاحظنا الدليل بما هو حجة فإنّه متى جاءنا المخصّص رفع حجّة العام؛ لاستحالة التعبد بالمتنافيين. فيحصل تقيد في موضوع الحجية وإن لم يحصل تقيد في موضوع الإفادة.

فلا يبقى تحت الدليل الأوّل بلحاظ الحجية إلا العلماء غير الفساق. ويستحيل أن يبقى موضوع الحجية على حاله بل يتقيد بعدم العنوان الموجود في الخاص. فيكون موضوع الحجية العلماء غير الفساق.

والمسلك الأوّل على أنّ زيدًا الذي لا نعلم بارتكابه المعصية لا نشك في شمول العام له. وهو غير صحيح؛ إذ لا يُحرز شمول العام لهذا الفرد المشكوك؛ إذ موضوع العام بما هو حجة هو العالم غير الفاسق. ولم يُحرز كون هذا مصداقًا لهذا العنوان. والشك في اندراجة في الخاص يستلزم الشك في اندراجة في العام؛ لأنّ بينهما تناقضًا. فلا يُعقل الشك في اندراجة في المخصص دون

الشكّ في اندراجہ في العامّ. فلا يُحرز كونه مصداقًا للعام كما لا يُحرز كونه مصداقًا للمخصص.

فما أُفيد غير تامّ.

والمصنف أفاد أنكم تريدون التمسك بالعام لإثبات وجوب الإكرام. فهنا ثلاثة شقوق:

إمّا أن تدعوا أن وجوب الإكرام تعلقيّ شرطيّ، بأن يجب إكرام زيد على تقدير عدم فسقه. وهذا واضح ولا يشكّ فيه أحد. ولكنه لا يُسمن ولا يغني؛ إذ وجوب الإكرام فيه متوقف على إحراز عدم فسقه، وهو غير مُحرز عندنا. وإمّا أن تدعوا إثبات وجوب زيد حتى على تقدير فسقه. وهذا معلوم البطلان؛ لمجيء الحجّة الناهية عن إكرام الفاسق. فعلى تقدير فسقه يحرم إكرامه لا أنه يجب إكرامه.

وإمّا أن تدّعوا وجوب إكرامه فعلاً ونستكشف بالدليل الأوّل أن زيداً غير فاسق وداخل في العامّ بنحو برهان "إن". فإذا قال المولى: «أكرم النحوي العادل» ثم قال دليل آخر: «أكرم هذا النحوي»، استكشفنا كونه عادلاً من جهة أمر المولى بإكرامه. فيكون الدليل -بحكم كونه أمانة- كاشفاً عن توقّر قيود وجوب الإكرام في هذا المصداق.

ولكنّ الدليل لا يتكفل إلا ببيان الجعل، والجعل قضية شرطية. ولا يتكفل ببيان موضوعه. فغاية ما يثبت القضية الحقيقية. وما لم يثبت موضوعها في رتبة

سابقة لم يصل الحكم إلى مرحلة الفعلية. فكيف يُستدل بالفعل لا استكشاف الموضوع؟ هذا دور.

وبيان أظهر: موضوع الحجية يتقيد بعدم العنوان الموجود في الخاص، فلا يمكن التمسك بدليل «أكرم العلماء» حينئذٍ. والمستدل لاحظ موضوع الإفادة لا موضوع الحجية.

### المقام الثاني: الشكّ بنحو الشبهة المفهومية

إذا قال: «أكرم العلماء» و «لا تُكرم العلماء الفساق» وشككنا في المراد بـ "الفساق" وتردد بين الأقل والأكثر، فصار الخاص مجملًا مفهومًا مرددًا بين الأقل والأكثر. فهل المراد بالفساق: خصوص مرتكب الكبيرة؟ أم الأعم منه ومن مرتكب الصغيرة؟ فنعلم أنّ زيدًا قد ارتكب الصغيرة ولم يرتكب الكبيرة. فهل نُعمل العام؟ أم الخاص؟

المشهور بين الأصوليين جواز التمسك بالعام في الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل الدائر بين الأقل والأكثر. فقالوا بما قاله أصحاب الجواز في الشبهة المصداقية، وهو أنّا نُحرز شمول الدليل العام للمصداق الخارجي، ونشكّ في خروجه من دليل العام؛ إذ على تقدير إرادة خصوص مرتكب الكبيرة لم يخرج، فنتمسك بالعام ويكون المورد من إحراز موضوع العام.

فما هو الفرق بين الشبهة المفهومية وبين الشبهة المصداقية؟ إذ يمكن تكرار الإشكال هنا، فيُقال: موضوع الحجية: العلماء غير الفساق. وإذا حصلت شبهة مفهومية في الفساق حصلت شبهة مفهومية في غير الفساق. فلا نعلم

المراد بـ "غير الفساق". وإذا وضعنا يدنا على زيد في الخارج لم نعلم اندراجه في الفساق أو اندراجه في غير الفساق. فلا يصح التمسك بالعام ولا بالخاص. فإمّا أن نقبل الإشكال في الشبهتين وإمّا أن نرفضه في الشبهتين. ولذا التزم بعضهم بهذا وقال بعدم إمكان التمسك بالعام.

إلا أن المشهور أجابوا بأنه بين المقامين فرق، وبيانه أن دليل الخاص فيه احتمالان:

الأول أن يلحظ المولى الموضوع بما له موضوعيّة لا بنحو المشيريّة إلى الأفراد الخارجيّة. وقد مرّ في طريقة تعلّق الأحكام في الموضوعات أن الموضوع تارة يُلحظ بنحو الموضوعيّة ويجعل المولى الحكم على الموضوع وعلى الصورة الذهنية بما لها من موضوعيّة. فيريد عدم إكرام ما يُطلق عليه "عالم فاسق". ولم يُلحظ بنحو المشيرية إلى المتلبس بالفسق خارجًا. نظير أن يقول المولى: «قف بعرفة» ويكون المراد به: حقّق ما يسمّى وقوفًا بعرفة. فلوحظت عرفة بما يسمّى عرفة. ولم يلحظ البقعة الخارجيّة.

الثاني أن يلحظ العنوان بنحو المشيريّة، ويحكي بالعنوان شيئًا ويدخله في العهدة. فلم يُلاحظ عرفة بما له من موضوعيّة، بل بما له حدود معيّنة. فليس الملحوظ التسمية، بل المشار إليه بهذا الاسم.

فعندما يقول: «لا تكرم فسّاق العلماء» يريد عدم إكرام من تلبس بالفسق واقعًا. وليس له غرض في تسميته بالفاسق أو عدم تسميته به.

بل إذا لاحظ "عرفة" و "مكة" و "الفاسق" بنحو الموضوعية لم يدر الأمر بين الأقل والأكثر. بل هو عنوان بسيط وقد أحرز اشتغال الذمة به.

فإذا شككنا في أنّ ميمنة الجبل من عرفة أم لا، استدعى الاشتغال اليقين الفراغ اليقينيّ وكان موردًا لقاعدة الاشتغال لا للدوران بين الأقل والأكثر. وكانت الشبهة مصداقية لا مفهومية.

وكلامنا في أخذ العنوان بما هو مشير إلى الواقع المردد بين الأقل والأكثر كدوران الفساق بين الأقل والأكثر.

وبناءً على هذا إذا لوحظ العنوان بما هو مشير إلى الواقع، وأدخل ذاك الواقع، وكان الدليل مجملًا، كان الدليل حجة في القدر المتيقن. والقدر المتيقن هو مرتكب الكبيرة. والزائد عليه لم تقم عليه حجة. فيتقيد موضوع الحجية بما قامت عليه الحجة في الخاصّ. فيتقيد عنوان العلماء بغير مرتكب الكبيرة. ونعلم أنّ زيدًا ليس مرتكبًا للكبيرة، بل للصغيرة، فنُحرز موضوع العامّ. وليس من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

وبهذا تتضح أنّ المستدلّ حصلت له شبهة للحاظ الفساق بنحو الموضوعية. والحال أنّه مشير. فموضوع الحجية بعد ورود المخصص المجمل هو العلماء غير مرتكب الكبيرة.

نعم. في الشبهة المصداقية لا إجمال في الخاصّ بل واضح. فيتقيد موضوع الحجية في العام بعدم ما قامت عليه الحجة.

وهذا هو الفرق بين الموردين.

قوله: «لو تغيّرت اللغة ودلالاتها لما تغيّرت الأحكام»:  
ظاهر هذه العبارة أنّ العناوين لا تُلاحظ بما لها من موضوعيّة. مع أنّه يسلم  
بإمكان ذلك.

## ٥ - تطبيقات للجمع العرفي

هناك حالات ادّعى فيها تطبيق نظرية الجمع العرفي، ووقع البحث في صحة ذلك وعدمه، نذكر فيما يلي جملة منها:

١ - إذا وردت جملتان شرطيتان لكلٍ منهما شرط خاصّ ولهما جزء واحد، من قبيل: «إذا خفي الأذان فقصر»، و«إذا خفيت الجدران فقصر» وقع التعارض بين منطوق كلٍ منهما ومفهوم الاخرى. وهنا قد يقال: بأنّ منطوق كلٍ منهما يقدّم على مفهوم الاخرى، وينتج أنّ للتقصير علّتين مستقلّتين؛

إمّا لأنّ دلالة المنطوق دائماً أظهر من دلالة المفهوم،

وإمّا بدعوى أنّ المنطوق في المقام أخصّ فيقدّم تخصيصاً؛ لأنّ المفهوم في كلّ جملة يدلّ على انتفاء الجزء بانتفاء شرطها، وهذا مطلق لحالتي وجود شرط الجملة الاخرى وعدم وجوده، [٥٥٠] والمنطوق في الجملة الاخرى يدلّ على ثبوت الجزء في حالة وجود شرطها فيكون مخصّصاً.

ونلاحظ على ذلك: منع الأظهرية، ومنع الأخصّية.



أمّا الأول فلأنّ الدلالة على المفهوم مرّدها إلى دلالة المنطوق على الخصوصية التي تستتبع الانتفاء عند الانتفاء، فالتعارض دائماً بين منطوقين.

وأمّا الثاني فلأنّنا لا بدّ أن نلتزم: إمّا بافتراض الشرطين علّتين مستقلّتين للجزاء، وهذا يعني تقييد المفهوم. وإمّا بافتراض أنّ مجموع الشرطين علّة واحدة مستقلّة، وهذا يعني الحفاظ على إطلاق المفهوم وتقييد المنطوق في كلّ من الشرطيّتين بانضمام شرط الأخرى إلى شرطها. فالتعارض إذن بين إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم، والنسبة بينهما العموم من وجه، فالصحيح أنّهما يتعارضان ويتساقطان، ولا جمع عرفيّ.<sup>١</sup>

### الجهة الخامسة: تطبيقات الجمع العرفيّ

هناك عدة موارد ادعي وجود جمع عرفي فيها، ووقت محلاً للنقض والإبرام، وهي سبعة موارد:

#### المورد الأوّل: تعدد الشرط واتحاد الجزاء

إذا وردت جملتان شرطيتان لكل منهما شرط خاص واتحدتا في الجزاء - كما إذا ورد: «إذا خفي الأذان فقصر» و «إذا خفيت الجدران فقصر» - حصل التعارض بين منطوق كلّ من القضيتين وبين مفهوم الأخرى. فإنّ المدلول المطابق للقضية الشرطيّة الأولى: «إذا خفي الأذان فقصر» والمدلول الالتزاميّ

لثانية: «إذا لم تخفَ الجدران فلا تقصّر». فيحصل التعارض بين المفادين؛ لأنّ الأولى تقول: قصّر باختفاء الأذان حتى لو لم تختف الجدران، والثانية تقول: لا تقصّر. فيحصل التعارض في فرض خفاء الأذان دون الجدران. وهكذا بين منطوق الثانية وبين مفهوم الأولى. فيحصل التعارض في فرض خفاء الجدران دون الأذان.

فالتعارض في فرض تحقق أحد الشرطين دون الآخر.

### بيان إمكان الجمع العرفي:

ذكر جمع من الأصوليين إمكان الجمع العرفي بين الدليلين بأحد وجهين: المسلك الأوّل في الجمع العرفي: تقديم المنطوق على المفهوم؛ لأنّ المنطوق أظهر من المفهوم بكون دلالة المنطوق أصلية وبالمطابقة، وكون دلالة المفهوم تبعيّة التزميّة؛ لابتناء المفهوم على نكته الانتفاء عند الانتفاء. وقد ذكرنا في بحث المفاهيم أنّ المفهوم مدلول التزمي، بخلاف المنطوق؛ فإنّه مطابق، وهو أظهر من الالتزامي التبعي.

فنكته الأظهرية تقتضي تقديم المفهومين على المنطوقين. ويكون الحاصل من هذا التقديم وجوب التقصير بخفاء الجدران وإن لم يتحقق خفاء الأذان، ووجوب التقصير بخفاء الأذان وإن لم يتحقق خفاء الجدران. فكلّ من الشرطين علة مستقلة للجزاء. وهو ما يسمّى بالجمع الأوّي.

المسلك الثاني في الجمع العرفي: ما ذكره السيد الخوئي من أنّ التعارض ليس بين منطوق كلّ منهما مع مفهوم الآخر، بل بين أصل المنطوق وإطلاق المفهوم.

بيانه أنّ «إذا لم تخف الجدران فلا تقصّر» إن لم يكن له إطلاق حتى لفرض خفاء الأذان لما حصلت المعارضة. وإنّما حصلت المشكلة والمعارضة من فرض إطلاق مفهوم القضية الثانية لفرض وجود الشرط المنطوق في الأوّل. وهكذا إطلاق مفهوم الأوّل ومنطوق الثاني.

فالمعارضة بين إطلاق مفهوم كلّ منهما وبين منطوق كلّ منهما. فيكون المورد صغرى لكبرى التقييد. ونرفع اليد عن الإطلاق ونعمل التقييد. أي: نقيّد إطلاق المفهوم بالمنطوق. ونتيجة التقييد تحكيم المنطوقين. والنتيجة الجمع الأوّليّ أيضاً.

فالنكته الأخصيّة لا الأظهرية؛ فإنّ الخاص يقدّم على العامّ والمقيّد يقدّم على المطلق.

فكلا المسلكين على عدم استقرار التعارض، وكلاهما على الجمع الأوّليّ بتحكيم المنطوق.

بيان استقرار التعارض

منع المسلك الأوّل في الجمع العرفي: المصنف يرى التعارض مستقرّاً، وأورد على المسلك الأوّل أنّ دلالة المفهوم تبعيّة بتبع دلالة المنطوق على الربط الخاص الموجب للانتفاء عند الانتفاء. ولولا دلالة المنطوف على هذا الربط

لما تحقق المفهوم. فتحصل المعارضة بين المنطوق في أحدهما والمنطوق في الآخر بلحاظ احتوائه على الخصوصية الموجبة للانتفاء عند الانتفاء - كما في بحث المفاهيم-. فـدليل «إذا خفي الأذان فقصر» يعارض «إذا خفيت الجدران فقصر» بلحاظ خصوصيته المقتضية للانتفاء عند الانتفاء. فدعوى التعارض بين المفهوم وبين المنطوق غير صحيحة. فالأول يدعي هذه الخصوصية، والثاني يكذب هذه الخصوصية. والخصوصية حاصلة من المنطوق لا من المفهوم. فلا معنى لرفع اليد عن المفهوم وحفظ المنطوق؛ فإن حفظ المنطوق إبطال للمنطوق الآخر بلحاظ الخصوصية الموجودة فيه. فالمعارضة بين المنطوقين.

**تعليقة على استقرار التعارض:** ما هو الغرض من هذا الاعتراض؟ أهو مجرد بيان خطأ صناعي فني؟ أم المناقشة في النتيجة التي تتفرع على تحديد مركز المعارضة؟ فيراد أن تُنفى أظهيرية أحدهما على الآخر. فإن أريد الأول فهو وجيه. وإن أريد الثاني - كما في التقارير - فقد يتأمل فيه بأن هناك فرقاً بين أصل المنطوق وبين الخصوصية التي تقتضي الانتفاء عند الانتفاء. ودرجة ظهور الدليل في أصل مفاده المنطوق تختلف عن ظهوره في الخصوصية التي تقتضي على الانتفاء عند الانتفاء؛ فإن هذه الخصوصية تحتاج إلى عنايات كثيرة، وبعضها نظرية، قد تؤثر على مستوى الظهور، خلافاً لأصل المنطوق. فإذا حصلت المعارضة بين أصل المنطوق وبين الخصوصية كان أصل المنطوق أظهر، فقدّم بالأظهيرية. ونصل إلى النتيجة نفسها.

فمجرد تحويل مركز المعارضة من المفهوم إلى المنطوق لا يعني تساوي الأمرين في الظهور.

**تعليقة على المسلك الأول:** يرد على أصل الوجه -بالإضافة إلى أن المعارضة ليست بين أصل المفهوم وأصل المنطوق- أن المناط في الجمع العرفي ليس الأظهرية، بل على القرينية العرفية، بحيث يرى المرتكز العرفي وأهل المحاورة صلاحية تفسير أحدهما للآخر، بحيث إذا جُمعا في سياق واحد لرؤيا منسجمين ومتلائمين. وهذا غير حاصل في المقام. فالعرف يرى المعارضة بين «إذا خفي الأذان فقصر» وبين «إذا لم يخف الجدران فلا تقصر»، ولا يرى العرف الثاني مفسراً للأول. فدعوى تقديم الأول على الثاني غير تامة.

ثم لو تنزلنا وبنينا على الأظهرية، قد أفاد أصحاب مسلك الأظهرية أن المراد ليست الأظهرية الرياضية، بل الأظهرية البينة العرفية. والعرف لا يرى فرقاً بين أن يقول المتكلم: «إذا لم تخف الجدران فقصر» بالمدلول المطابقي وبين أن يقول: «إذا خفيت الجدران فقصر» ونحن نستفيد القضية الأولى بالمدلول الالتزامي؛ فإن المدلول الالتزامي بين بالمعنى الأخص، والعرف لا يفرق بين استفادته منطوقاً أو مفهوماً. ودرجات التفاوت ليست بنحو يلتفت إليها العرف ويفرق بينها حتى يصحح الجمع العرفي. فهذا الوجه غير وجيه.

**منع المسلك الثاني في الجمع العرفي:** قلتم إن مركز المعارضة بين إطلاق المفهوم وأصل المنطوق، ونحن نناقش في تحديد مركز المعارضة. فالصحيح أن مركز المعارضة إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم. وهناك احتمال رابع وهو المعارضة

بين إطلاق المنطوق وأصل المفهوم. فإنّ المنطوق الأول يقتضي لزوم التقصير سواء خفيت الجدران أم لا. والمفهوم الثاني يقول: إذا لم تخف الجدران فلا تقصّر. فتحصل المعارضة بين إطلاق المنطوق وبين المفهوم، فنخصّص إطلاق المنطوق بالمفهوم. ولا أرجحية للوجه الذي ذكره السيد الخوئي على هذا الوجه.

وبيان المعارضة بين الإطالقين وبيان ذلك بمقدمة:

ذكروا في مفهوم الشرط أنّ هناك إطلاقاً واوياً في مقابل التقييد الواويّ، وإطلاقاً أوّياً في مقابل التقييد الأوّيّ.

أمّا الإطلاق الواويّ فهو إطلاق الدليل من جهة اشتراط ضمّ عنصر آخر مع خفاء الأذان، فلا يكون خفاء الأذان علّة مستقلّة وتامّة، بل جزء علّة. فنقول: لو كان هناك جزء آخر لثبوت الجزء لزم انضمامه إلى خفاء الأذان لكان على المولى أنّ يُبرزه بدالّ إثباتيّ بأنّ يقول: «إذا خفي الأذان والجدران فقصّر». فمقتضى الإطلاق الواوي إثبات الاستقلاليّة.

وأمّا الإطلاق الأوّيّ فهو إطلاق الدليل من جهة وجود علّة أخرى بديلة عن خفاء الأذان. ومقتضى التقييد الأوّيّ ألا يكون خفاء الأذان علّة منحصرة، بل أحد علّتين. فنقول: لو كان هناك بديل لاقتضى أنّ يدلّ على التقييد الأوّيّ بـ "أو". ومقتضى الإطلاق الأوّيّ أنّ السبب الوحيد هو خفاء الأذان. ففي كلّ قضية شرطية إطلاقان: واويّ، وأوّيّ. وبهما يحصل أنّ العلّة المذكورة في القضية علّة تامّة وعلّة منحصرة.

إذا اتضحت المقدمة قلنا: لا يخلو الشرطان من أن يكونا علتين مستقلتين، أو مجموعهما علة واحدة مستقلة. ولا احتمال ثالثاً في المقام.

والمحتمل الأول - وهو أن نفترض الشرطين علتين مستقلتين للجزاء - خلاف إطلاق المفهوم في كلٍ منهما؛ إذ مقتضى إطلاق المفهوم عدم استقلال كلٍ منهما، بل تقييد منطوق كلٍ منهما بمنطوق الآخر، حتى ترتفع المعارضة.

فلنا مفهومان: «إذا لم يخف الأذان فلا تقصّر سواء خفيت الجدران أم لا» و «إذا لم تخف الجدران فلا تقصّر سواء خفي الأذان أم لا». ولا يخلو الشرطان من أن يكونا مستقلين أو مجموعهما شرطاً واحداً. ومقتضى الاستقلال رفع اليد عن الإطلاق المفهومي؛ لأنّ مقتضى تحكيم إطلاق المفهوم الأول أنّ خفاء الجدران ليست علة بوحده للتقصير. ومقتضى تحكيم إطلاق المفهوم الثاني أنّ خفاء الأذان ليس علة بوحده للتقصير. فدعوى كونهما شرطين مستقلين تنافي مع إطلاقي المفهومين.

فدعوى الاستقلالية تنافي الإطلاق الواوي.

ولنا منطوقان: «إذا خفي الأذان فقصّر سواء خفيت الجدران أم لا» و «إذا خفيت الجدران فقصّر سواء خفي الأذان أم لا».

ومقتضى إطلاق المنطوق أنّ كل واحد منهما علة مستقلة، سواء تحقق الآخر أم لا. فدعوى أنّ مجموعهما علة تنافي مع إطلاقي المنطوقين.

فتحصل المعارضة بين إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم؛ لأنّ الاستقلال ينافي إطلاق المفهوم ويقتضي تقييد المفهوم، والاجتماع ينافي إطلاق المنطوق

ويقتضي تقييد المنطوق. فلا نعلم أنهما مستقلان؟ أم مجتمعان؟ فلا يمكن حفظ إطلاقي المنطوق والمفهوم؛ لأنّ مقتضاهما أنّهما مستقلان وغير مستقلان.

وإذا كانت المعارضة بين إطلاقين لا أرجحية لإطلاق على إطلاق وإن كان أحدهما إطلاق منطوق والآخر إطلاق مفهوم؛ لأنّ مقدمات الحكمة واحدة سواء أجريناهما في المفهوم أم في المنطوق. فالتعارض مستقرّ.

قوله: «والنسبة بينهما العموم من وجه»:

مادة افتراق إطلاق المنطوق عن إطلاق المفهوم فرض وجود الشرطين، أي: خفاء الأذان وخفاء الجدران، ومادة افتراق إطلاق المفهوم عن إطلاق المنطوق فرض عدم الشرطين، أي: عدم خفاء الأذان وعدم خفاء الجدران. ومادة اجتماعهما خفاء الأذان وعدم خفاء الجدران. فتحصل المعارضة بين العموم والخصوص.



٢- إذا وردت جملتان شرطيتان متحدثتان جزاءً ومختلفتان شرطاً، وثبت بالدليل أنّ كلّاً من الشرطين علّة تامة، ووجد الشرطان معاً، فهل يتعدّد الحكم؟ أو لا؟ وعلى تقدير التعدّد فهل يتطلّب كلّ منهما امتثالاً خاصّاً به؟ أو لا؟ ومثاله: «إذا أفطرت فأعتق» و «إذا ظاهرت فأعتق».

والمشهور أنّ مقتضى ظهور الشرطية في علّة الشرط للجزاء أن يكون لكلّ شرطٍ حكم مسبّب عنه، فهناك إذن وجوبان للعتق، وهذا ما يسمّى بـ «أصالة عدم التداخل في الأسباب»، بمعنى أنّ كلّ سببٍ يبقى سبباً تامّاً، ولا يندمج السببان ويصيران سبباً واحداً.

وحيث إنّ كلّ واحدٍ من هذين الوجوبين يمثّل بعثاً وتحريكاً مغايراً للآخر، فلا بدّ من انبعاثين وتحركين. وهذا ما يسمّى بـ «أصالة عدم التداخل في المسبّبات»، بمعنى أنّ الوجوبين المسبّبين لا يكتفى بامتثالٍ واحدٍ لهما.

فإن قيل: إنّ هذين الوجوبين إن كان متعلقهما واحداً - وهو طبيعي العتق [٥٥١] في المثال - لزم إمكان الاكتفاء بعتقٍ واحد. وإن كان متعلق كلٍّ منهما حصّةً من العتق غير الحصّة الأخرى لزم تقييد إطلاق مادة الأمر في «أعتق»، وهو خلاف الظاهر.

كان الجواب أحد وجهين:

الأول: أن يؤخذ بالتقدير الأول - بناءً على إمكان اجتماع بعثين على عنوانٍ كلّيٍّ واحدٍ - ويقال: إنّ تعدّد البعث والتحريك بنفسه يقتضي تعدّد الانبعاث والحركة؛ وإن كان العنوان الذي انصبّ عليه البعثان واحدًا.

الثاني: أن يؤخذ بالتقدير الثاني - بناءً على عدم إمكان اجتماع بعثين على عنوانٍ واحدٍ - ويلتزم بتقييد إطلاق المادة، والقرينة على التقييد نفس ظهور الجملتين في تعدّد الوجوب مع عدم إمكان اجتماعهما على عنوانٍ واحدٍ بحسب الفرض، وهذا نحو من الجمع العرفي.

٣ - إذا تعارض دليل إلزامي ودليل ترخيصي بالعموم من وجه، قدّم الدليل الإلزامي.

وقد يقرب ذلك بأنّ الدليل الترخيصي ليس مفاده عرفًا إلا أنّ العنوان المأخوذ فيه لا يقتضي الإلزام. فإذا فرض عنوان آخر أعمّ منه من وجهٍ دلّ الدليل الإلزامي على اقتضائه للإلزام اخذ به؛ لعدم التعارض بين الدليلين.

وهذا في الحقيقة ليس من الجمع العرفي؛ لأنّ الجمع العرفي يفترض وجود التعارض بين الدليلين قبل التعديل، والبيان المذكور يوضح عدم التعارض رأسًا.

٣- إذا تعارض إطلاق شمولي وآخر بدلي بالعموم من وجه: فإن كان أحد الدليلين دالاً على الإطلاق بالوضع والأداة، والآخر بقرينة الحكمة قدّم ما كان بالوضع، سواء اتّصل بالإطلاق الآخر أو انفصل عنه. أمّا في حالة الاتّصال فلأنّه بيان للقيد، فلا يسمح لقرينة الحكمة بالجريان وتكوين الإطلاق. وأمّا في حالة الانفصال فللأظهرية والقرينية. [٥٥٢]

وإذا كان كلاهما بالوضع أو بقرينة الحكمة فهناك قولان: أحدهما أنّهما متكافئان فيتساقطان معاً، والآخر تقديم الشمولي على البدلي.<sup>١</sup>

### المورد الثاني: تعدد الشرط واتحاد الجزاء مع إحراز استقلالهما

ما إذا وردت جملتان شرطيتان اختلفتا في الشرط واتحدتا في الجزاء، وأحرزنا عن كون. كلّ من الشرطين علة مستقلة، وقبلنا أنّ مقتضى الجمع العرفي بين الدليلين هو حفظ الإطلاق الأوّلي. فيقال كلّ شرط علة تامّة كما فعل المشهور، وتكون النتيجة تقديم المنطوق على المفهوم أو تقييد إطلاق المفهوم بالمنطوق. ففرغنا من ذلك ولو لقيام قرينة خاصّة، فيتعين الإطلاق الأوّلي مع بطلان الإطلاق الواوويّ.

فإذا قال المتكلم: «إذا أفطرت فأعتق» و «إذا ظاهرت فأعتق» وظاهر الجملة الشرطيّة أنّ كلّ واحد منهما علة تامّة لثبوت الجزاء. فيقع البحث حينئذٍ فيما

يسمى بتداخل الأسباب والمسببات، وقد تعرّض الأصوليون لهذا البحث في تنبيهات مفهوم الجملة الشرطيّة.<sup>١</sup>

فنحدّد أوّلاً معنى تداخل الأسباب ثم معنى تداخل المسبّبات لئلا يقع الاشتباه - كما في كلمات بعضهم -.

**تداخل الأسباب:** أيتعدد الحكم والجزاء بتعدد الشرط؟ فقد أخذ في جزاء كل من القضيتين طبيعة واحدة - وهي طبيعيّ العتق - . أفيتعدد الوجوب؟ هذا هو المراد بتداخل الأسباب. فنلاحظ مرحلة حدوث الحكم: أيتعدد الحكم بتعدد الشرط؟ فيقال: تحقّق الشرط الأوّل فحدث حكم، وتحقّق الشرط الثاني فحدث حكم آخر. فتحصل فعليّتان.

فإن قلنا بتعدد الحكم عند تعدد الشرط قلنا بعدم التداخل، وإن قلنا بعدم التعدد قلنا بالتداخل.

وليس المراد بتداخل الأسباب: صيرورة كلّ شرط جزء علّة لتحوّل العلة المستقلة إلى جزء علّة. فليس تداخل الأسباب تصرّفًا في مرحلة الشرطيّة.

**تداخل المسببات:** بعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب وأنّ هناك تعدّدًا في الحكم، إذا حصل كلا الشرطين في الخارج، أيكتفى في مقام الامتثال بامتثال واحد؟ بأنّ يحقّق المكلف طبيعيّ عتق الرقبة ويمتثل كلا الوجوبين بامتثال واحد. فنقول بتداخل المسببات. أم لا يُكتفى بامتثال واحد؟ بل لكل حكم امتثال على حدة، فيجب عليه عتقان: عتق امتثالًا للأوّل، وآخر للثاني.

المعروف بين الأصوليين بالنسبة إلى تداخل الأسباب أنّ ظاهر القضية الشرطيّة الحدوث عند الحدوث. ومقتضى ذلك أنّه كلّما حصلت العلة -وهي الشرط- حصل الجزاء. فهناك حدوثان للجزاء. فحيث تحقق الإفطار عمداً تحقق وجوب للعتق، وحيث تحقق الظهار تحقق وجوب العتق. فلكلّ حكم شرط يحدث عند حصوله. فلا تداخل في الأسباب ويتعدد الحكم بتعدد الشرط، إلا بقيام دليل على التداخل - كما في باب الوضوء والغسل عند تعدد الحدث-.

وأما بالنسبة إلى تداخل المسببات فقد واقع بحث بينهما، وفيه مسلكان: الأوّل: القول بعدم تداخل المسببات؛ لأنّ مقتضى وجود حكمين أنّ وجوب يقتضي بعثاً وتحريكاً بإزائه. فهناك بعثان وتحريكان. فيجب أنّ يتحقق انبعاثان. فلأوّل بعث فله انبعاث. وللثاني بعث فله انبعاث. ومقتضى تعدد البعث تعدد الانبعاث.

فمقتضى القاعدة أنّ لكلّ وجوب امتثال بإزائه.

الثاني: القول بتداخل المسببات؛ لأنّ غاية ما يقتضيه عالم الامتثال -بحكم العقل الذي هو المرجع في عالم الامتثال- وجوب تحقيق مصداق المأمور به. والمأمور به في الأوّل عتق طبيعيّ الرقبة، وفي الثاني عتق طبيعيّ الرقبة، وهذا المأتي به مصداق لكليهما. فالمأتي به مطابق للمأمور به في الأوّل وللمأمور به في الثاني. فيتحقق الامتثال به. وأما تعدد الامتثال فيقتضي مؤنة زائدة، وهي تقييد إطلاق المادّة في كلّ من الدليلين، بأنّ يُقال: «إذا ظهرت فأعتق رقبة

غير الرقبة التي أعتقتها لأجل الإفطار». فلا بدّ من تقييد إطلاق المادة في كلّ منهما بكونها رقبة أخرى. ومقتضى إطلاق «أعتق» لا بشرطيّة من هذه الجهة، أي: سواء كان امتثالاً لتكليف آخر أم لا. فدعوى عدم التداخل تحتاج إلى مؤنة زائدة وهي تقييد المادة. ويُنفى التقييد بالإطلاق. فيُقال: الأصل بلحاظ المسببات هو التداخل. وقيل هو رأي المشهور. فذهبوا في الأسباب إلى عدم التداخل وفي المسببات إلى التداخل. ولكن يُجاب عن هذا بجوابين:

١ - متعلق الحكم هو الطبيعة. أفيعقل بعثان وتحريكان على طبيعيّ واحد؟ مع أنّ صرف الوجود لا يتكرّر، فيلزم اجتماع المثليين. فكيف يُؤمر بتحقيق المثليين؟ وهو غير معقول.

أم المراد بالبعث على الطبيعيّ إيجاد الطبيعة؟ فيتعدد الطبيعيّ بتعدد الأفراد؟ فالمراد لزوم تحقيق الطبيعة مرتين. لا أنّ صرف الوجود يتكرر. بل المراد تحقيق الطبيعة مرتين. ولا مانع من اجتماع بعثين على عنوان كليّ. على كلا المسلكين لا تتداخل المسببات؛

أمّا على إمكان اجتماع البعثين فلاّ أنّ تعدد البعث والتحريك بنفسه يقتضي وجوب تحقيق العتق مرتين. فيجب تحقيق عتقين وتعدّد الامتثال. فلا إشكال في أنّ وجوب الانبعاث عن البعثين. فلا نلتزم بتقييد إطلاق المادّة.

وأما على عدم إمكان اجتماع البعثين فلاّ أنّ العنوان الواحد ما دام واحداً لا يُمكن الحفاظ على وجود بعثين. فلا بدّ من التصرف في العنوان الواحد لينقلب

إلى الحصّة حتى يمكن وجود بعثين. فكأنّه قال: «أعتق رقبة تختلف عن الرقبة الأولى». فنقول: الإطلاق متوقف على عدم القرينة المتصلة، والقرينة على رفع اليد عن انعقاد الإطلاق ظهور الجملتين في تعدّد الوجوب. فتعدد الوجوب قرينة على لزوم تحقيق حصتين: عتق رقبة مسببة عن الإفطار وعتق رقبة مسببة عن الظهار. فالمولى يريد عتقًا خاصًا مسببًا عن الإفطار وآخر مسببًا عن الظهار. فالمتسبب يتقيّد بمسبّبه. فيريد عتقين.

فظهور الجملة الشرطيّة في تعدّد الحكم بتعدّد الشرط قرينة متصلة تمنع من إطلاق المادّة. فلا بدّ من تقييد إطلاق المادّة بكونه مسببًا عن سببه. فلا إطلاق في المادّة حتى يُقال: هذا خلاف إطلاق المادّة.

نعم. من لا يقبل تخصيص الجزاء بالشرط، ولا يثبت إلا الطبيعيّ، فلا بدّ من تقييد عتق الرقبة بسبب وجود الدليل الثاني؛ فإنّ الثاني يقتضي وجود وجوب آخر. فتعدّد الوجوب مع عدم إمكان الاجتماع قرينة على تعدد العتق. فالشرط حيثية تعليليّة لا تقييديّة.

### المورد الثالث: تعارض دليل ترخيصيّ ودليل إلزاميّ

التعارض بين الدليل الإلزاميّ وبين الدليل الترخيصيّ على أنحاء ثلاثة:

- ١- النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق: «أكرم العلماء» و «لا بأس بإكرام العلماء الفسّاق». فلا إشكال في تخصيص وجوب الأوّل بما عدا الثاني، وأمّا مورد الثاني فيكون مرخصًا فيه.

٢- النسبة بينهما التباين الكليّ: «صلّ صلاة الليل» و «لا بأس بترك صلاة الليل». فيُحمل الأوّل على الاستحباب ويُرفع اليد عن ظهوره في الإلزام. وهكذا إذا كان نهيًا: «لا تُكرم النحويّ» و «لا بأس بإكرام النحويّ».

٣- النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه: «أكرم العلماء» و «لا بأس بإكرام الفساق». فيتعارضان في مادّة الاشتراك -وهي العلماء الفساق-. فالأوّل يقول: «أكرم» والثاني يقول: «لا بأس بترك الإكرام».

ذهب بعض الأصوليّين إلى تقديم الدليل الإلزاميّ على الدليل الترخيصيّ. فيجب الإكرام في مادّة الاشتراك؛ لأنّ مفاد الترخيص مفاد سلبيّ، وهو أنّ هذا العنوان لا يقتضي إلزامًا وجوبًا ولا حرمةً. وهو ترخيص حيثيّ، أي: من جهة أنّه عنوان "فاسق" لا يقتضي أمرًا ولا زجرًا. ومن الواضح أنّ اللسان الساكت الحيثيّ لا يتنافى عرفًا مع دليل يُثبت الإلزام من حيث آخر؛ فإنّ غاية ما يقوله الأوّل أنّه لا يقتضي في نفسه وجوبًا ولا حرمةً. وبناءً على هذا نقدّم دليل الإلزام؛ لأنّ ما يقتضي لا ينافي ما لا يقتضي.

ولا يُدعى أنّ مفاد الدليل الترخيصيّ هو الترخيص غير الحيثيّ -أي: المطلق-، بمعنى أنّه يقتضي الرخصة، سواء كان عالمًا أم لا، ليحصل التعارض بين الدليلين.

فليس هذا المورد من موارد الجمع العرفيّ؛ لأنّ الجمع العرفيّ يقتضي وجود ظهورين تصديقين متنافيين تنافيًا بدويًا. وفي المقام ليس لسان الترخيص لا



بشرطيّة. بل هو ساكت عن جهة لا بشرطيّة. فلا إطلاق له لفرض الآخر. الجمع العرفي مبني على تعرّض كلا الدليلين إلى نفس الحيثيّة. ولكنّ المحققين لا يرتضون هذا؛ حيث يرون دليل الترخيص مفيداً للتخصيص الاقتضائيّ. نعم. يُقال بالتعارض في مادة الاشتراك، فيُحمل الإلزام في مادة الاشتراك على الاستحباب. ولا يرد عليه كون الصيغة مفيدة للإلزام في بعض الأفراد ومفيدة للاستحباب في بعضها؛ لأنّا نقول هذا بلحاظ عالم الحجّيّة، لا بلحاظ عالم الإفادة؛ إذ القرينة منفصلة. بل على مسلك استفادة الوجوب من العقل لا مانع من عدم حكم العقل بالوجوب في حصّة من الحصص؛ حيث لا يخالف الإرادة الاستعماليّة ولا الإرادة الجدّيّة.

### المورد الثالث: تعارض الاستيعاب الشمولي مع الاستيعاب البدليّ

قسّموا هذا إلى قسمين:

١- أن يكون أحد الاستيعابين بالوضع، والآخر بالإطلاق.

٢- أن يكون كلاهما بالوضع، أو كلاهما بالإطلاق.

**الصورة الأولى:** إذا جاءنا دليل وقال: «لا تكرم الفسّاق» فدلّ على الاستيعاب الشموليّ بالوضع، وجاء آخر وقال: «أكرم فقيراً» فدلّ على الاستيعاب البدليّ، أو قال الأوّل: «لا تكرم الفاسق» فدلّ على إطلاق بدليّ، وقال الثاني: «أكرم كلّ فقير» فدلّ على الاستيعاب الشموليّ. فكيف يُجمع بينهما؟

ذهب الشيخ الأعظم إلى أنّ الدليلين يتعارضان في مادة الاشتراك؛ فإنّ العام الشموليّ يشمل ما إذا كان فقيراً، والإطلاق البدليّ يشمل الفقير الفاسق. ويدور الأمر بين تقييد الإطلاق وبين تخصيص العموم. ومقتضى كون العام أظهر تقييد الإطلاق لا تخصيص العموم.

ولكن الآخوند لم يقبل ذلك. فقال: لا يصحّ تقديم أحدهما على الآخر، فلا وجه لتقييد الإطلاق وحفظ العموم، كما لا وجه للعكس؛ فإنّ المطلق قد تحقّق ظهوره، وليس العامّ بمثابة القرينة المتصلة لئلاّ ينعقد إطلاق المطلق، بل كلاهما ظهوران تنجيزيّان بعد كونهما قضيتين منفصلتين.

والمصنف تبع الشيخ الأعظم، فقال: يصحّ كونهما ظهورين تنجيزيّين، إلا أنّ أحدهما على تقدير الاتصال قرينة، فهو على تقدير الانفصال قرينة. فتقدّم القرينة -وهي العامّ- على ذي القرينة.

وانتصر جمع للآخوند وقالوا: بالوجدان نجد عدم تماميّة هذه الكبرى المدّعاة: ما كان على تقدير الاتصال قرينة، فهو على تقدير الانفصال قرينة. فعلى تقدير الاتصال لا يوجد ظهور للإطلاق، وعلى تقدير الانفصال هناك ظهور تنجيزيّ للإطلاق.

فيحصل التعارض المستقرّ بين الدليلين، أو تأتي النكات التي ستأتي في حلّ هذا التعارض. إلا أنّ مجرد كون أحدهما إطلاقاً والآخر عامّاً لا يوجب القرينية العرفيّة؛ إذ درجة الظهور لا يلتفت إليها العرف، أو لا يراها إلى درجة القرينية العرفيّة سواء بنينا على القرينية أم على الأظهرية. فالعرف يرى التعارض بين

«لا تكرم الفسّاق» وبين «أكرم فقيراً». فحالهما حال المطلقين أو العامّين. وما يأتي في تقديم الشمولي على البدليّ يأتي حتى إذا كان أحدهما بالعموم والآخر بالإطلاق.

فلا فرق بين أن يُقال: «لا تكرم الفاسق» و «أكرم أيّ فقير» ليقدم الثاني، وبين «لا تكرم الفاسق» و «أكرم فقيراً» ليقدم الأول. بل العرف يرى تقديم الشولي على البدليّ سواء كان بلسان العموم أم بلسان الإطلاق.

قوله: «ولا يندمج السببان»:

قال بعضهم إنّ المراد ليس الاندماج؛ حيث فرضنا عن كون كلّ منهما علّة تامّة. وإنّما نبحت أنّ مفاد الشرطيّة هو الحدوث عند الحدوث؟ أم الثبوت عند الثبوت؟ ولو كان ثبوتاً بقائياً. فلا يدّعي القوم أنّ كلّاً من السببين صار جزء علّة واندجما.

قوله: «والقرينة على التقييد»:

التعبير بالتقييد من باب ضيق الخناق، وإلا فلم ينعقد إطلاق حتى يأتي دور التقييد. وهكذا تعبيره الآتي بـ "الجمع العرفيّ"؛ حيث إنّ الجمع العرفيّ لا يكون إلا في القرينة المنفصلة.

ويمكن أن يفسّر ذلك بعدّة أوجه:

الأول: أن يقال بأقوائية الظهور الشمولي من الظهور البدلي في إطلاقين متماثلين من حيث كونهما وضعيين أو حكميين؛ وذلك لأنّ الشمولي يتكفّل أحكامًا عديدةً بنحو الانحلال، بخلاف المطلق البدلي الذي لا يتكفّل إلا حكمًا واحدًا وسيع الدائرة، والاهتمام النوعي ببيان أصل حكمٍ برأسه أشدّ من الاهتمام ببيان حدوده ودائرته سعةً وضيقًا.

فيكون التعهّد العرفي بعدم تخلف بيان أصل حكمٍ عن إرادته أقوى من التعهّد العرفي بعدم تخلف بيان سعة حكمٍ عن إرادتها، ولما كان تقديم البدلي يستعدي التخلف الأول وتقديم الشمولي يستعدي التخلف الثاني الأخفّ محذورًا تعيّن ذلك.

الثاني: إنّ الأمر في «أكرم فقيرًا» يختصّ بالحصّة المقدورة عقلاً وشرعًا، بناءً على أنّ التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور ليس معقولًا، وشمول «لا تكرم الفاسق» للفقير الفاسق يجعل إكرامه غير مقدورٍ شرعًا، فيرتفع بذلك موضوع الإطلاق البدلي ويكون الشمولي واردًا عليه.

ولكن تقدّم في محلّه أنّ تعلّق التكليف بالجامع بين المقدور وغيره معقول.

الثالث: إنّ خطاب «لا تكرم الفاسق» لا يعارض في الحقيقة وجوب إكرام فقيرٍ ما الذي هو مدلول خطاب «أكرم فقيراً»، بل يعارض الترخيص في تطبيق الإكرام الواجب على إكرام الفقير الفاسق، وهذا يعني أنّ التعارض يقوم في الواقع [٥٥٣] بين دليل الإلزام في الخطاب الشمولي ودليل الترخيص في الخطاب البدلي، وقد تقدّم أنّه متى تعارض دليل الترخيص مع دليل الإلزام قدّم الثاني على الأول.<sup>١</sup>

**الصورة الثانية:** إذا تعارض الاستيعاب الشموليّ مع الاستيعاب البدليّ، وكانا من سنخ واحد - كالوضع-، كما إذا قال: «لا تكرم كلّ فاسق» و «أكرم أيّ فقير» أو «أحد الفقراء»، فالعموم الاستغراقيّ في النهي مستفاد بوضع أداة "كل"، والاستيعاب البدليّ في الأمر مستفاد بوضع أداة "أيّ" و "أحد"، وكذا: «لا تكرم الفاسق» و «أكرم فقيراً»؛ فإنّ الدلالة فيهما بالإطلاق، حصل التعارض بين الدليلين للعموم والخصوص من وجه بينهما؛ فإنّ مقتضى الاستيعاب الشموليّ النهي عن إكرام جميع أفراد الفاسق، ومقتضى الاستيعاب البدليّ الأمر بإكرام أيّ فقير، ولو كان فاسقاً. فيحصل التنافي بين الدليلين.

**الوجه الأوّل:** ذكر الشيخ الأعظم -قدس سره- أنّ الاستيعاب الشموليّ أظهر من الاستيعاب البدليّ، وخالفه الآخوند. والنائنيّ -قدس سره- حلّل كلام الشيخ بأنّ وجه الأظهرية هو أنّ الاستيعاب الشموليّ له دلالات عديدة بعدد

أفراد العنوان المأخوذ موضوعاً أو متعلقاً في الدليل. فقول المتكلم: «لا تكرم الفاسق» يفيد الانحلال في الحرمة. فبدلاً من أن يقول: «لا تكرم الفاسق فلاناً وفلاناً وفلاناً» يقول: «لا تكرم الفاسق» فينحل إلى عدد أفراد الفاسق. ومقتضاه الزجر والنهي عن إكرام أي فرد من أفراد الفاسق. وأما دليل البدلية فغاية ما يقضيه إكرام الطبيعيّ دون انحلال إلى الأفراد.

والعرف إذا واجه هكذا دليلين قال بإمكان الجمع بينهما؛ فإنّ الطبيعة يمكن تحقيقها في غير الفرد المنهي عنه بلا حاجة إلى أيّ صيق وتصرف. فيمكن إيجاد الإكرام في غير الفاسق. أمّا إن قدمنا البدلية على الشمولية وقيدنا الفساق بغير الفقراء فيمكننا إكرام الفقير الفاسق. وهو رفع يد عن بعض مدلول الشمولية. ورفع اليد عن الشمولية يقتضي رفع اليد عن بعض مفاد الدليل ومدلوله. خلافاً لما لو حافظنا على الشمولية وخصصنا البدلية؛ فإنه لا يستلزم رفع اليد عن بعض مفاد الدليل. ولهذا يقول العرف: لا تنافي بينهما. **الإيراد على الوجه الأول:** السيد الخوئي لم يقبل كلام الميرزا النائيني؛ إذ ليس البحث في مقام الامتثال ووجود التزاحم وإمكان امتثال الخطابين بإكرام الفقير غير الفاسق، بل البحث في التكاذب في الجعل؛ فالأول يقول: ملاك النهي منصبّ على عنوان الفاسق، والثاني يقول: ملاك الأمر منصبّ على الفقير. فالتنافي بين عدم إخذ قيد العدالة في البدلية وبين كون الفاسق مصباً للنهي الشموليّ.

وإن شئت قلت: مقتضى «أكرم فقيراً» أنّ المكلف مرخى العنان في تطبيق الإكرام على أيّ فرد من أفراد الفقراء، فهو يقتضي الشموليّة ولو بلحاظ الأفراد الطوليّة والتطبيق. فإذا قدمنا الاستيعاب الشموليّ لصار هذا المفاد مضيقاً. ولذا كل إطلاق بدليّ يتضمن إطلاقاً شمولياً.

**انتصار للوجه الأوّل:** يمكن تعميق كلام النائبي بإظهار الأظهرية بمقدمات: الأولى أنّ المستفاد من موارد الشموليّة بيان أحكام عديدة لأفراد الموضوع بنحو الانحلال. فهناك مفادات ونواهي عديدة جُمعت في خطاب واحد. فما يتكفله النهي الشمولي مفاد "كان" التامة، وهو أنّ هذا يحرم إكرامه. وما يتكفله الأمر البدليّ عرفاً بيان حكم واحد ذي دائرة واسعة، بلا انحلال وفعليّات عديدة. فما يتكفله مفاد "كان" الناقصة.

الثانية أنّ المرتكز يرى أنّ المتكلم إذا دار أمره بين إرادة بيان أصل الحكم وبين إرادة بيان تفصيل الحكم وحدوده فالأوّل أشدّ اهتماماً؛ إذ لا بحث عن السعة ما لم يثبت أصل الحكم وضياع الأوّل ضياع للحكم، وأمّا ضياع الثاني فضياع لبعض تفاصيل الحكم. فالاهتمام المحاوريّ عند أهل العرف بأصل الحكم.

الثالثة أنّ نكتة كاشفيّة الظهور عن المراد هو التعهّد الارتكازيّ، أي: كلّ متكلم متعهد بأنّ يبني في إيصال مراده على طريقة أهل المحاورة والنظام اللغويّ الذي هو حاكم في مرحلة الإفادة والاستفادة. فحيث إنّ من أهل العرف فالظاهر أنّه يسير على الطريقة العرفيّة. فإذا دار الأمر بين رفع اليد عن أصل الحكم وبين رفع اليد عن تفاصيل الحكم قال العرف أنّ رفع اليد عن الأوّل

رفع لليد عن الأشدّ اهتمامًا. فالأولى رفع اليد عن تفاصيل الحكم دون الظهور الأشدّ.

والذي يمثّل رفع اليد عن أصل الحكم هو التصرف في الاستيعاب الشموليّ، والذي يمثّل رفع اليد عن تفاصيل الحكم هو التصرف في الاستيعاب البدليّ. فتتصرف في البدلي دون الشموليّ.

هذا تحليل كلام الشيخ الأعظم والميرزا النائينيّ.

ولكنّ المدار في الجمع العرفيّ ليس على الأشديّة والأخفّيّة؛ فإنّ هذا لا يعني قرينية أحدهما على الآخر. والمدار عندنا على القرينيّة. فلا يكون هذا من الجمع العرفيّ. فإذا جُعِل الاستيعابان في سياق واحد لم يتعيّن التصرف فيما هو مخالفة التعهّد فيه أخفّ.

وثانيًا لا نسلم أنّ معنى الشموليّة مفاد "كان" التامة. بل قد يفهم العرف أنّ المتكلم في الشموليّ في مقام بيان سعة دائرة الحرمة لجميع الفساق وعدم اختصاصه بقيد. فكما يفهم من الإطلاق البدليّ أنّ المتكلم في مقام بيان سعة الدائرة فكذا في الاستيعاب الشموليّ. فجعل أحدهما لمفاد التامة والآخر للناقصة قد يكون محلّ نظر عرفًا، وإنّ صحّ بالدقة العقليّة.

**الوجه الثاني:** ما أفاده الميرزا النائيني -وهو مبني على ما تقدم في الدليل العقلي- من أنّنا إذا خوطبنا بأمر أو نهي عن الطبيعة وكانت للطبيعة حصص مقدورة وحصص غير مقدورة، اختصّ الخطاب بالحصص المقدورة؛ لاحتفاف الدليل بارتكاز واضح على عدم المعنى لجعل الحكم فعلًا أو تركًا على غير



المقدور. فاحتفاف الدليل يمنع من إطلاق الجامع المصنّب عليه الأمر أو النهي للحصص غير المقدورة. ولا فرق في ذلك بين كون غير المقدور غير مقدور بالقدرة الشرعيّة وبين كونه كذلك بالقدرة العقليّة. فكما أنّ المرتكز العقلي أو العقلانيّ يمنع من هذا الإطلاق للأفراد غير المقدورة عقلاً، كذلك يمنع منه فير غير المقدورة شرعاً. فلا إطلاق للأمر.

ومن هنا يتبين أنّ الطبيعة إذا تعلق بها الأمر أو النهي تكون مقيّدة بالحصص المقدورة عقلاً وشرعاً.

ففي المقام إذا جاءنا دليل: «لا تكرم الفساق» أو «الفساق» ثم: «أكرم فقيراً» كان متعلق الطلب جامع الفقير، ولم يكن له إطلاق لموارد عدم القدرة العقلية أو الشرعيّة. فالدليل الأوّل المشتمل على الانحلايّة يمنع من إطلاق الدليل الثاني. فيكون هذا الدليل رافعاً لموضوع «أكرم فقيراً» ووارداً عليه؛ لأنّه مقيّد بعدم كونه غير مقدور، ودليل النهي يقول: هذا غير مقدور شرعاً.

وبعضهم حاول أن يستشكل هذا الكلام بأنّ حتّى لو سلمنا بالمبنى، هذا متوقف على الفراغ عن شمول «لا تكرم الفساق» للفقراء. وهذا أوّل الكلام. ولعلّ الإطلاق البدليّ في الأمر يمنع شمول النهي للفقراء الفساق. فإنّ كان كلامكم قبل حلّ المعارضة لم نسلّم شمول النهي للفقراء. وإنّ كان كلامكم بعد حلّ المعارضة فقد انحلت المعارضة ولا حاجة إلى فكرة أنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور غير مقدور؛ حيث إنّنا فرغنا عن تقديم الشموليّ على البدليّ في رتبة سابقة على التمسك بهذه القاعدة.

نعم. كلام النائنيّ يأتي في التزاحم.

ولكنّ الميرزا يقول: هذه القاعدة على مستوى الظهور والإفادة لا على مستوى الحجية -على تقدير التفريق بين المرحلتين في نظر النائني-. فمتى ورد النهي بحسب مرحلة الإفادة والدلالة وانعقد ظهور تصديقيّ للكلام الأوّل رأى العرف أنّ هذا الظهور التصديقي يمنع من إطلاق الآخر وعمومه إلى مورد غير المقدور. فهو يعالج بينهما في مرحلة الظهور والإفادة. فالعرف يرى ورود أحدهما على الآخر. وهو خارج عن الجمع العرفيّ -كما سبق-. فالدليل الأوّل يقول: «أكرم فقيراً ما لم يقم دليل على أنّ الحصة غير مقدورة» والثاني دليل على أنّ الحصة غير مقدورة، فيكون في مرحلة الإفادة رافعاً لموضوع الآخر.

وأما على بعض كلمات النائني المبنية على أنّ القرينة المنفصلة ترفع أصل الظهور فهو أظهر.

هذا كله مبنيّ على مبنى الميرزا من أنّ الجامع بين المقدور وبين غير المقدور غير مقدور. وأما على مبنى السيد الخوئي والسيد الصدر فالجامع بينهما مقدور. وقد بحثناه في محله. فقد يُقال: المرتكز العقلائي لا يرى إطلاق الجامع للحصص غير المقدورة، وإنّ أمكن عقلاً ذلك.

**الوجه الثالث:** ذكرنا في بحث اجتماع الأمر والنهي أنّ الميرزا النائني يرى الأمر إذا تعلّق بالجامع كان الأمر مستتبطناً للترخيص في مقام التطبيق، وحصلت المنافاة بين الترخيص في مقام التطبيق وبين الإطلاق الشموليّ للنهي. وهذا

بعينه يأتي في المقام: إذا جاء: «لا تكرم الفاسق» و «أكرم فقيراً» لم يكن بينهما منافاة، وإنما المنافاة بين ما يستبطنه الثاني من المدلول الالتزامي وهو الترخيص في مقام التطبيق. فيعارض هذا الترخيص مع الأول. فيندرج المورد في البحث الذي مرّ في التطبيق الثالث. فدليل «أكرم فقيراً» يقول: لا بأس بإكرام الفقير الفاسق من حيث إنه فقير، لا من جميع الحيثيات. فالمصلحة القائمة في الأمر البدلي لا تقتضي النهي عن إكرام الفقير الفاسق. وهذا لا يتنافى مع الزجر عن إكرام الفاسق. فالترخيص الحيثي الاقتضائي من جهة لا يتنافى مع الحرمة والنهي الاستغراقي. فيقدّم الإلزام على الترخيص.

ونلاحظ على ذلك أنّ حرمة إكرام الفقير الفاسق تنافي الوجوب بنفسه مع فرض تعلّقه بصرف وجود الفقير بلا قيد العدالة، بقطع النظر عمّا يترتب على ذلك من ترخيصاتٍ في التطبيق، فالتنافي إذن بين إطلاقي حكمين إلزاميين. اللهمّ إلا أن يقال: إنّ الإطلاق البدلي للأمر بالإكرام حاله عرفاً كحال إطلاق أدلة الترخيص، في أنّه لا يفهم منه أكثر من عدم وجود مقتضى من ناحية الأمر للتقيّد بحصّة دون حصّة، فلا يكون منافياً لوجود مقتضى لذلك من ناحية التحريم المجعول في الدليل الآخر.

٥- إذا تعارض أصل مع أمانة - كالرواية الصادرة من ثقة - فالتعارض - كما أشرنا سابقاً - إنّما هو بين دليل حجّة الأصل ودليل حجّة تلك الرواية؛ وفي مثل ذلك قد يقال بالورود بتقريب أنّ موضوع دليل الأصل هو عدم العلم بما هو دليل، ودليل حجّة الخبر يجعل الخبر دليلاً، فيرفع موضوع دليل الأصل حقيقة وهو معنى الورود.

ولكنّ أخذ العلم في دليل الأصل بما هو دليل، لا بما هو كاشف تامّ يحتاج إلى قرينة؛ لأنّ ظاهر الدليل في نفسه أخذ العلم فيه بوصفه الخاصّ.

وقد يقال بالحكومة - بعد الاعتراف بأن ظاهر دليل الأصل أخذ عدم العلم في موضوعه بما هو كاشف تام-؛ وذلك لأن دليل حجّة الأمانة مفاده التعبد بكونها علمًا وكاشفًا تامًا، وبذلك يوجب قيامها مقام القطع الموضوعي المأخوذ -إثباتًا أو نفيًا- موضوعًا لحكم من الأحكام. ومن أمثلة ذلك: قيامها مقام القطع المأخوذ [٥٥٤] عدمه في موضوع دليل الأصل، وبهذا يكون دليل الحجّة رافعًا لموضوع دليل الأصل تعبدًا، وهو معنى الحكومة.

فإن قيل: هذا لا ينطبق على حالة التعارض بين الأمانة والاستصحاب؛ لأن دليل الاستصحاب مفاده التعبد ببقاء اليقين أيضًا، فيكون بدوره رافعًا لموضوع دليل حجّة الأمانة وهو الشك وعدم العلم.

كان الجواب أن الشك لم يؤخذ في موضوع دليل حجّة الأمانة لسانًا، بل إطلاق الدليل يشمل حتى حالة العلم الوجداني بالخلاف، غير أن العقل يحكم باستحالة جعل الحجّة للأمانة مع العلم بخلافها وجدانًا. وهذا الحكم العقلي إنما يُخرج عن إطلاق الدليل حالة العلم الوجداني خاصّة، فلا يكون الاستصحاب رافعًا لموضوع دليل حجّة الأمانة، خلافًا للعكس؛ فإن الشك وعدم العلم مأخوذ في دليل الاستصحاب لسانًا فبجعل الأمانة علمًا يرتفع موضوعه بالحكومة.

ونلاحظ على ذلك كله أنّ الدليل الحاكم لا تتمّ حكومته إلا بالنظر إلى مفاد الدليل المحكوم - كما تقدم - ودليل حجّة الخبر في المقام - وكذلك الظهور - هو السيرة العقلائية وسيرة المتشرّعة.

أمّا السيرة العقلائية فلم يثبت انعقادها على تنزيل الأمانة منزلة القطع الموضوعي؛ لعدم انتشار حالات القطع الموضوعي في الحياة العقلائية على نحوٍ يساعد على انتزاع السيرة المذكورة. وإمضاء السيرة العقلائية شرعاً لا دليل على نظره إلى أكثر ممّا تنظر السيرة إليه من آثار.

وأمّا سيرة المتشرّعة فالمتيقّن منها العمل بالخبر والظهور في موارد القطع الطريقي، ولا جزم بانعقادها على العمل بهما في موارد القطع الموضوعي.

والأصحّ: أن نلتزم بأخصّية دليل حجّة الخبر والظهور، بل كونه نصّاً في [٥٥٥] مورد تواجد الأصول على الخلاف؛ للجزم بانعقاد السيرة على تنجيز الواقع بالرواية والظهور، وعدم الرجوع إلى البراءة ونحوها من الأصول العملية.

فالأمانة بحكم هذه الأخصّية والنصّية في دليل حجّيتها مقدّمة على الأصل المخالف لها؛ وإن لم يثبت بدليل الحجّة قيامها مقام القطع الموضوعي عموماً.<sup>١</sup>

تقدم أنه قد يُقال لا تعارض بين الاستيعاب الشمولي وبين الاستيعاب البدليّ من سنخ واحد؛ بناء على ما أُفيد في اجتماع الأمر والنهي من أنّ البدليّة فيها ترخيص في مقام تطبيق الطبيعة على الحصص. فيندرج المورد في التعارض بين الترخيص في مقام التطبيق وبين الاستيعاب الشموليّ. فيدخل في التطبيق الثالث، فلا يوجد تعارض في الحقيقة.

**الإيراد على الوجه الثالث:** التعارض ليس بين الترخيص الحيثي وبين الاستيعاب الشموليّ، بل بين ذاتي الإلزامين. فإذا قال المولى: «لا تكرم الفاسق» و «أكرم فقيراً» فالمعارضة بين حرمة إكرام الفقير الشامل للفاسق وبين ذات الأمر بصرف وجود إكرام الفقير؛ فإنّ مقتضى وجوب صرف الوجود عدم أخذ قيد العدالة فيه. فتحصل المنافاة بين عدم أخذ قيد العدالة في وجوب الإكرام وبين حرمة إكرام الفاسق الفقير. وليس مصب المعارضة حرمة إكرام الفقير الفاسق وبين الترخيص الحيثيّ.

اللهم إلا أنّ يُقال: نفس الأمر البدليّ كالحكم الترخيصيّ، بدعوى أنّ المرتكز العرفي يتلقّى الأمر البدليّ بأنّ غاية ما يُستفاد منه سلب وجود مقتضى لتقييد صرف الوجود بقيد العدالة. ولا يتعرض لوجود مقتضى آخر بملاك آخر ودليل آخر. فمن جهته تتساوى الحصص ولا مشكلة في وجود إطلاق بلحاظ العدالة. فمفادها عدم وجود ما يقتضي التقييد، فلا تنافي دليلاً يقتضي التقييد بعدم الفسق. فيكون حال الأمر البدلي كحال الترخيص الحيثيّ فلا عارض حينئذٍ.

ولكن هذا لم يدّعه أحد. بل لم يقبلوا هذا الترخيص، فكيف يقبلونه في الأمر؟ فمفاد الأمر أنّ هناك اقتضاءً من جهته لنفي العدالة. فإذا لوحظ الملاك كان لا بشرط، وهو يقتضي انقذاح الإرادة لعدم التقييد بالحصّة. فلسان كلّ منهما لسان الاقتضاء ونفي التقييد. فأحدهما ينفي التقييد بالعدالة، والآخر بعدم الفقر. فيحصل التنافي بنحو العموم والخصوص من وجه.

ولذا قام الارتكاز على أنّا إذا شككنا بتقيّد «صلّ» بالطمأنينة مثلاً نفيناها بالإطلاق البدليّ. وعلى هذا لا يمكن التمسك بالإطلاق؛ لأنّ مفاد الدليل عدم الاقتضاء من هذه الجهة، ولا ينفي وجود اقتضاء من جهات أخرى. وهكذا يتضح أنّ جميع الوجوه التي ذكرت في تعارض الاستيعاب البدليّ والشمولي من سنخ واحد محل إشكال عند المصنف. فلا نسلم بتقديم الشمولي على البدلي من سنخه، كما لم يسلم السيد الخوئي. نعم. حاول المصنف توجيه الوجه الأوّل الذي ذكره النائينيّ.

### التطبيق الخامس: تعارض الأصل مع الأمانة

إذا قامت أمانة على وجوب صلاة الجمعة وكان مقتضى البراءة في الشبهات الحكميّة عدم الوجوب. فقد يُقال بحصول التعارض بين أصالة البراءة النافية للوجوب وبين الأمانة القائمة على الإلزام.

وقد ذكرنا مراراً وتكراراً أنّ مصبّ التعارض هو الأدلة أي: دليل البراءة ودليل حجّة خبر الثقة. فلا يمكن شمول دليل الحجّة لكلا الموردين؛ للتنافي في المقام.



ولا إشكال في أنّ دليل الأمانة يقدم على دليل الأصل، وإنما اختلفوا في نكتة تقديم دليل الأمانة على دليل الأصل، وهنا ثلاثة اتجاهات:

١- الورود: مبني على أخذ عدم العلم بمعنى عدم الحجة في دليل الأصل. فذكر العلم في: «رفع عن أمتي ما لا يعلمون» و «لا تنقض اليقين بالشك» و «كلّ شيء طاهر حتى تعلم» من باب أبرز المصاديق، وإلا فالمراد عدم الحجّة.

فإذا جاءنا دليل خبر الثقة الذي يجعل الحجية له، كان دخول خبر الثقة تحت دائرة الدليلية والحجية بالتعبّد، وكان انتفاء دليل الأصل العملي حقيقةً. فيكون من الورود.

ولكن إرادة عدم الحجّة من عدم العلم المأخوذ في موضوعات الأدلة خلاف الظاهر. بل الظاهر أنّ المراد العلم الوجداني؛ لأصالة الموضوعيّة في العناوين. فالظاهر منه الكاشف التام، لا الكاشف ولو كان ناقصاً.

٢- الحكومة: مبني على أخذ عدم العلم الوجداني في موضوع دليل الأصل، وكون مفاد الأمارات جعل العلميّة. فتدخل الأمانة بدليل حجيتها في دائرة العلميّة. فيكون هناك فرد تعبدي للعلم وينتفي موضوع دليل الأصل بالتعبّد؛ لأنّ موضوع دليل الأصل عدم العلم. وهذا ليس علماً وجداناً، بل بالتعبّد. فإن قلت: بناء على كلامكم لا وجه لتقديم الأمانة على الاستصحاب؛ لأنّ مفاد الاستصحاب أنّك على يقين - كما ورد في صحيحة زارة الأولى - ولا إطلاق لدليل الأمانة لمورد قيام العلم. ومقتضى ذلك أنّ دليل الاستصحاب

صالح للحكومة على دليل حجّة الأمانة. وهو حاكم على دليل حجّة الأصل. فلا موجب لتقديم دليل الأمانة على دليل الاستصحاب. وهو خلاف الارتكاز الواضح على تقديم الأمانة على الاستصحاب، وإن كان الاستصحاب أمانة.

قلنا: الحكومة من شؤون عالم الإثبات والألسنة، لا من شؤون عالم الثبوت. فمتى وُجد دليلان أحدهما ينقّح الآخر بواسطة التعبد تحققت الحكومة. ففرق بين الحجية الثبوتية وبين الحجية الإثباتية. فإذا لاحظنا عالم الثبوت رأينا أنّ الحجية حكم ظاهريّ. ولا معنى لإطلاق الحكم الظاهريّ وشموله لفرض العلم بالواقع. وهذا شأن جميع الأحكام الظاهرية. وإذا لاحظنا عالم الإثبات رأينا عدم أخذ عدم العلم بالواقع في موضوع دليل حجّة الأمانة. ولذا قلنا: أخذ عدم العلم موردًا لا موضوعًا في اللسان الإثباتيّ. فإذا قيل: «العمري وابنه ثقتان فما أديا عني فعني يؤديان» لم يؤخذ فيه عدم العلم. غايته أنّ العقل يقول: لا إطلاق في دليل الحجّة لمورد العلم الوجدانيّ بالخلاف. لا أنّ عدم العلم قيد. ولم يخرج العلم التعبديّ. فحتى لو قام علم تعبدى بالخلاف ما يزال دليل الحجّة. بخلاف دليل الاستصحاب؛ فإنّ عدم العلم قد أخذ في موضوعه. فيكون دليل الحجية ناظرًا ورافعًا لموضوع الاستصحاب.

فهذا خلط بين المسألة الثبوتية وبين المسألة الإثباتية. فما أُفيد غير تامّ. ويتبيّن أنّ دليل الأمانة يقدّم على دليل الاستصحاب. وهذا من شؤون الإثبات.

وتقدّم من المصنف في قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي وفي حجّة الظنون أنّ عمدة الدليل على حجية الأمارات هي السيرة العقلائيّة والسيرة التشريعيّة. والحكومة المذكورة مبنية على قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي. وإذا رجعنا إلى دليل حجية الأمانة لم نجده وافياً بقيام الأمانة مقام القطع الموضوعي؛ لعدم الصغرى، أي: ليس للعقلاء أحكام يجعلون فيها القطع في رتبة الموضوع؛ إذ القطع عند العقلاء عادة قطع طريقيّ. فكيف نقول بقيام الأمانة مقام القطع الموضوعي؟

وأما بالنسبة إلى سيرة التشريعة فكذلك؛ فإنّهم يتعاملون مع الأمانة تعامل القطع في مورد القطع الطريقيّ لا الموضوعي. وإنّ وُجد قطع موضوعي في أدلة الشارع، لا يوجد شاهد على هذه السيرة.

ويرد ثانياً أنّ الحكومة تتقوم بالنظر. والنظر فرع صدور الدليلين اللفظيين من متكلم واحد. والسيرة العقلائيّة أو التشريعيّة كيف تكون ناظرة إلى دليل الشارع؟ وكيف يوسع ويضيّق حاكم دليل حاكم آخر؟

وكلا الإشكالين قد تقدما ونوقشا في محلّهما، فناقشنا الأوّل بأنّ المدار عندنا ومصب الإمضاء الارتكاز لا السلوك الخارجيّ. والنكته الارتكازيّة عامّة، وهي في معرض التسرّب إلى أحكام الشارع. ولم يردع عنها الشارع. فينعتد إطلاق في أدلة الإمضاء للنكته الارتكازيّة. وناقشنا الثاني بأنّ الشارع يُمضي، والتفسير ليس من العقلاء، بل من إمضاء الشارع لسيرة العقلاء. فنجمع بين الأحكام الشرعية المأخوذ فيها القطع الموضوعي وبين الإمضاء.

٣- الأخصيّة والنصوصيّة: كلما جاء دليلان لزم من تقديم أحدهما إلغاء الآخر، قُدّم ما لا يستلزم لغويّة الآخر. وجميع موارد الأمانة يوجد فيها أصل عمليّ، دون العكس. فمقتضى نكته الأخصية تقديم دليل الأمانة على الأصل العمليّ.

بل الشارع هو لاحظهما وقُدّم الأمانة على الأصل. وهذا ما يسمّى بالنصوصيّة سواء لزمّت اللغويّة أم لم تلزم اللغويّة. فشرّع قاعدة سوق المسلمين في مورد الاستصحاب، وقاعدة اليد في مورد الاستصحاب مثلاً.

٦ - إذا تعارض أصل سببي وأصل مسببي كان الأصل السببي مقدّمًا، ولهذا يجري استصحاب طهارة الماء الذي يغسل به الثوب المتنجّس ولا يعارض باستصحاب نجاسة الثوب المغسول. وقد فسّر ذلك على أساس الحكومة؛ لأنّ استصحاب نجاسة الثوب في المثال موضوعه الشكّ في نجاسة الثوب بقاءً، واستصحاب طهارة الماء يلغي تعبّدًا الشكّ في تمام آثار طهارة الماء بما فيها تطهيره للثوب، فيرتفع بالتعبّد موضوع استصحاب النجاسة - كما تقدم في الحلقة السابقة -.

ولكن يلاحظ من ناحية أنّ هذا البيان يتوقّف على افتراض قيام الإحراز التعبّدي بالأصل السببي مقام القطع الموضوعي، وقد مرّت المناقشة في ذلك. ومن ناحية أخرى: إنّ التفسير المذكور غير مطّرد في سائر موارد تقديم الأصل السببي على المسببي؛ لأنّه يختصّ بما إذا كان مفاد الأصل السببي إلغاء الشكّ وجعل الطريقة - كما يدعى في الاستصحاب - . مع أنّ الأصل السببي قد لا يكون مفاده كذلك، ومع هذا يقدّم على الأصل المسببي حتّى ولو كان مفاده جعل الطريقة، فالماء المغسول به الثوب في المثال المذكور لو كان موردًا لأصالة الطهارة - لا لاستصحابها - لُبّني على تقدّمها - بلا إشكالٍ - على

استصحاب نجاسة الثوب المغسول، مع أنّ دليل أصالة الطهارة ليس مفاده إلغاء الشكّ، لتجري [٥٥٦] الحكومة بالبيان المذكور.

وهذا يكشف عن أنّ نكتة تقدّم الأصل السببي على المسببي لا تكمن في إلغاء الشكّ، بل في كونه يعالج موضوع الحكم، فكأنّه يحلّ المشكلة في مرتبةٍ أسبق على نحوٍ لا يبقى مجال للحلّ في مرتبةٍ متأخرة عرفاً.

وهذا يعني أنّ السببية باللحاظ المذكور نكتة عرفية تقتضي بنفسها التقديم في مقام الجمع بين دليلي الأصلين: السببي والمسببي.

٧- إذا تعارض الاستصحاب مع أصلٍ آخر كالبراءة وأصالة الطهارة تقدّم الاستصحاب بالجمع العرفي. والمشهور في تفسير هذا التقديم وتبرير الجمع العرفي أنّ دليل الاستصحاب حاكم على أدلة تلك الأصول؛ لأنّ مفاده التعبد ببقاء اليقين وإلغاء الشكّ، وتلك الأدلة اخذ في موضوعها الشكّ، فيكون رافعاً لموضوعها بالتعبد.

فإن قيل: كما أنّ الشكّ مأخوذ في موضوع أدلة البراءة وأصالة الطهارة كذلك هو مأخوذ في موضوع دليل الاستصحاب.

كان الجواب: أنّ الشكّ وإن كان مأخوذاً في موضوع أدلتها جميعاً ولكنّ دليل الاستصحاب هو الحاكم؛ لأنّ مفاده التعبد باليقين وإلغاء الشكّ، بخلاف أدلة الأصول الأخرى.

وهذا البيان يواجه نفس الملاحظة التي علّقناها على دعوى حكومة دليل حجّة الأمانة على أدلة الأصول. فلاحظ.

والأحسن: تخرج ذلك على أساس آخر من قبيل أنّ العموم في دليل الاستصحاب عموم بالأداة؛ لاشتماله على كلمة «أبدًا»، فيكون أقوى وأظهر في الشمول لمادة الاجتماع.<sup>١</sup>

### التطبيق السادس: تعارض الأصل السببي والأصل المسببي

المعروف بينهم تقديم الأصل السببي على المسببي. فإذا كان لنا ماء كانت حالته السابقة الطهارة، والآن شككنا في بقاء طهارته، فغسلنا الثوب المتنجس بالماء مشكوك الطهارة، وُجد استصحابان:

استصحاب طهارة الماء، ويترتب عليه طهارة الثوب المغسول به؛ حيث دلّ الدليل الشرعي على أنّ من آثار طهارة الماء طهارة النجس المغسول به. وليس أصلاً مثبتاً بعد كون الملازمة شرعية.

واستصحاب نجاسة الثوب.

فيحصل التعارض بين الاستصحابين. فيقال: الشكّ في طهارة الثوب مسبّب عن الشكّ في طهارة الماء. ولو علمنا بطهارة الماء لما شككنا في طهارة الثوب بعد غسله. ولو علمنا بنجاسة الماء لما شككنا في نجاسة الثوب بعد غسله.

فالشكّ في نجاسة الثوب مسبب عن الشكّ في نجاسة الماء. فالأصل الجاري في طرف الماء سببيّ، وفي طرف الثوب مسببيّ. ولا إشكال عندهم في تقديم السببيّ على المسببيّ، وإنّما الكلام في نكته الصناعيّة:

**النظرية الأولى:** ذكر النائني أنّ النكته هي حكومة الأصل السببيّ على الأصل المسببيّ؛ لأنّ موضوع نجاسة الثوب عدم العلم بتطهيره بالماء الطاهر. ومتى علمنا بتطهيره بالماء الطاهر ارتفع الشكّ فيه. واستصحاب طهارة الماء يجعل العلميّة للمكلف بطهارة الماء، فهو على يقين تعبدًا بطهارته وبآثار طهارته. فلا معنى لإجراء استصحاب نجاسة الثوب بعد ارتفاع موضوعه. وهو من باب الحكومة.

ولكن يرد على هذا التحليل لمدرسة الميرزا النائني أمران: الأوّل أنّ ما أفيد مبنيّ على قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعيّ؛ لأخذ عدم العلم بمورد السببيّ في موضوع الأصل المسببيّ. وقد مرّ بنا سابقًا عدم وفاء دليل الأمانة - فضلًا عن دليل الأصل - بقيامها مقام القطع الموضوعيّ. فلا يمكن تصوير هذه الحكومة.

الثاني أنّنا لو سلّمنا كبرى حكومة الأمانة وقيامها مقام القطع الموضوعيّ، وسلّمنا بها أيضًا في الأصول المحرزة، لم نسلم بها في الأصول غير المحرزة؛ حيث مفادها التعبد المحض، وليس مفادها الطريقيّة حتّى تُدعى الحكومة في موردها. بل تأتي الحكومة فيما إذا كان مفاد الدليل جعل العلميّة حتى يُقال: جعل



المكلف عالماً بالتعبّد. فارتفع الشكّ. وهذا إنّما يتمّ في مورد جعل الطريقيّة - كما قد يُدعى في الاستصحاب- . أمّا مثل أصالة الطهارة التي لم يدّع أحد أنّها من قبيل جعل العلميّة والطريقيّة فلا يأتي فيه ما سبق. فإنّ لم تكن الحالة السابقة للماء معلومة، لم يمكن فرض جريان الاستصحاب، بل جرت أصالة طهارة الماء. ولا حكومة بين أصالة الطهارة وبين استصحاب نجاسة الثوب، مع أنّه لا إشكال في تقديم الأصل السببيّ على المسببيّ. فموضوع استصحاب نجاسة الثوب يبقى حتى بعد جريان أصالة الطهارة.

**النظرية الثانية:** نظريّة المصنف، وقد تعرض لها في تقريراته.<sup>١</sup> ونقول لبيانها: تارة نذكر نكتة تقديم الاستصحاب السببيّ على الاستصحاب المسببيّ، وأخرى نذكر نكتة تقديم الأصل السببيّ على الأصل المسببيّ. والكلام في النكتة الثانية:

لنا سببيّة ثبوتيّة ولنا سببيّة إثباتيّة. أمّا في عالم الثبوت فلا إشكال أنّ طهارة الثوب من آثار طهارة الماء بغضّ النظر عن علم المكلف وجهله. فالشارع أناط أحدهما بالآخر، وهذه السببيّة مستفادة من وعاء التشريع. ولا إشكال في أنّ المرتكز على أنّ السببيّة الثبوتيّة تقتضي تنقّح المسبّب عند تنقّح السبب. ولا يرى العرف مضادّة بين مورد السبب وبين مورد المسبب. وهكذا في الأمور التكوينيّة. فإذا شكّ الشخص في مجيء زيد للشكّ في حياته، ينقّح العلم

---

<sup>١</sup> البحوث، ج٦، ص٣٥٦

المباحث، ج٥، ص٥٥٨

بحياته الشكّ في المجيء. وهذه السببيّة الثبوتية تنعكس على مستوى الإثبات. فيقول العقلاء: كما أنّا متى قطعنا بالسبب قطعنا بالمسبّب ثبوتاً، بلا توقّف في ثبوت المسبب، كذلك متى قام شيء ينقّح حال السبب لم يزاحم حال المسبب؛ من باب سرية الحكومة الثبوتية إلى الحكومة الإثباتية. فمتى انحلت المشكلة بلحاظ الرتبة المتقدمة لم يبق مجال للتوقف والانتظار في مرحلة متأخرة. فإذا تصدّى المولى لبيان قاعدة تحلّ المشكلة في رتبة السبب، لم توجد حالة منتظرة في علاج المسبب. ولا يرى العرف في البين إلا الأصل السببيّ. فلا يجري المسببيّ حتى تحصل المعارضة. وهذه الحكومة تسمّى بالحكومة العرفية، بلا فرق بين الأمارية وغيرها من الحالات.

وقريب من هذا ما ذكر في الاستصحاب التعليقيّ من تقديمه على استصحاب المجعول للحكومة العرفية.

وهذه طريقة عقلائية. وهي سبب ارتكاز تقديم الأصل السببيّ على الأصل المسببيّ.

### التطبيق السابع: تعارض الاستصحاب مع أصل آخر

المعروف بينهم أنّ الاستصحاب إنّ لم يكن أمانة فهو أصل محرز، وهو مقدّم على مثل أصالة البراءة والطهارة من الأصول المحضة. فما نكتة تقديم الاستصحاب على مثلهما؟

ذكرت مدرسة الميرزا النائيني أنّ النكتة هي الحكومة؛ حيث إنّ مفاد دليل الاستصحاب جعل العلمية -ولو بلحاظ الجري العمليّ-، ومتى جعلت

العلمية ارتفع موضوع الأصل العملي؛ لأخذ عدم العلم في موضوع الأصل العملي. والمفروض أنّ مفاد الاستصحاب جعل العلمية. فيرتفع موضوع أصالة البراءة. فاستصحاب بقاء وجوب صلاة الجمعة حاكم على دليل أصالة البراءة عن وجوبها مثلاً.

فإن قلت: الاستصحاب أيضاً أصل عملي أخذ في موضوعه الشك وعدم العلم بالناقض، فما وجه حكومة الاستصحاب على دليل أصالة الطهارة؟ قلنا: مفاد دليل الاستصحاب جعل العلمية ولو بلحاظ الجري العملي. فله القدرة على نفي موضوع أصالة البراءة وأصالة الطهارة. أمّا دليل الأصلين فليس مفاده جعل العلمية ليرفع موضوع دليل الاستصحاب. فأخذ عدم العلم في كلا الطرفين لا يقتضي ارتفاع موضوعه بالآخر.

وهذا كله مبني على أنّ مفاد الاستصحاب جعل العلمية. وإن لم نقل بذلك - كما في بعض كلمات النائيني في فوائد الأصول - فكيف يُقال بالتقديم؟ ولا يخفى الإيراد على هذا البيان؛ فإنّ مرجعه إلى قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي. وقد ذكرنا الإشكال هناك فيأتي بعينه هنا إنّ قلنا إنّ دليل الاستصحاب أيضاً هو السيرة - كالأمارات - . وإن لم نقل بأنّ دليله السيرة فيأتي ما ذكر في بحث القطع من أنّ دليل الحجية لا يفي بقيامه مقام القطع الموضوعي.

والأولى تخريج هذا التقديم بنكته أخرى،<sup>١</sup> وهي أنّ المورد من التعارض بين العموم والإطلاق؛ فإنّ دليل الاستصحاب من قبيل العموم؛ لورود لفظ "أبداً" فيه، ودليل البراءة من قبيل الإطلاق. والنسبة بين الأصلين العموم والخصوص من وجه؛ فقد تجري البراءة دون الاستصحاب - كما في توارد الحالتين-، وقد يجري الاستصحاب دون البراءة - كما في الكريّة مثلاً-، وقد يجريان معاً - كما في وجوب صلاة الجمعة-؛ فدليل البراءة بإطلاقه يقول: لا تجب صلاة الجمعة، ودليل الاستصحاب بعمومه يقول: تجب. والعامّ أظهر من المطلق، فيقدّم عليه. فما كان على فرض الاتصال قرينة هو على فرض الانفصال قرينة.

ولكن هذا البيان يواجه مشاكل التفت إليها المصنّف وحاول علاجها<sup>٢</sup>، منها أنّ دليل أصالة الطهارة وأصالة الحلّ وأصالة البراءة أيضاً عامّ في بعض الموارد: «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» و «كلّ شيء حلال» و «كلّ شيء طاهر» وهكذا. فلاحظ.

ومن المشاكل أنّ "أبداً" يفيد العموم الأزمانيّ لا الأفراديّ حتى يُقال بأظهريّة في مثل هذه الموارد.

هذا تمام الكلام في الجمع العرفيّ. يأتي البحث في التعارض المستقرّ.

---

<sup>١</sup> المباحث، ج ٥، ص ٥٦٠

<sup>٢</sup> المباحث، ج ٥، ص ٥٦٠

قوله: « كما يدّعى في الاستصحاب »:

السيد الخوئي يرى الاستصحاب أمارة، والنائني يرى الاستصحاب أصلاً  
عملياً محرّزاً. وكلماته في المجمعول في الأصل المحرز مختلفة، فبعضها على أنّ  
مفاده جعل العلميّة من حيث الجري العمليّ. فهل يُقال بالحكومة على هذا؟  
وبعضها ليس على ذلك.

والسيد الخوئي نسب القول بأمارية الاستصحاب إلى النائنيّ، ولكنّه خلاف  
ما صرّح به السيد الخوئي والنائني نفسه في موضع مختلفة.

## ٢- التعارض المستقر على ضوء دليل الحجّة

نتناول الآن التعارض المستقرّ الذي تقدّم أنّ: التنافي فيه بعد استقرار التعارض يسري إلى دليل الحجّة؛ إذ يكون من الممتنع شمول دليل الحجّة لهما معاً. وسنبحث هنا حكم هذا التعارض في ضوء دليل الحجّة، وبقطع النظر عن الروايات الخاصّة التي عولج فيها حكم التعارض، وهذا معنى البحث عمّا تقتضيه القاعدة في المقام.

والمعروف أنّ القاعدة تقتضي التساقط؛ لأنّ شمول دليل الحجّة للدليلين المتعارضين غير معقول، وشموله لأحدهما المعيّن دون الآخر ترجيح بلا مرجّح، وشموله لهما على وجه التخيير لا ينطبق على مفاده العرفي - وهو الحجّة التعيينيّة - فيتعيّن التساقط.

ونلاحظ من خلال هذا البيان أنّ الانتهاء إلى التساقط يتوقّف على إبطال الشقوق الثلاثة الأولى، فلنتكلّم عن ذلك:

أمّا الشقّ الأول - وهو شمول دليل الحجّة لهما معاً - فقد يقال: إنّ الدليلين [٥٥٨] المتعارضين تارة يكون مفاد أحدهما إثبات حكم إلزامي، ومفاد الآخر

نفيه. وأخرى يكون مفاد كلٍّ منهما حكمًا ترخيصيًا. وثالثة يكون مفاد كلٍّ منهما حكمًا إلزاميًا.

ففي الحالة الأولى يستحيل شمول دليل الحجية لهما؛ لأنّه يؤدي إلى تنجيز حكم إلزاميّ والتعذير عنه في وقتٍ واحد.

وفي الحالة الثانية يستحيل الشمول؛ لأدائه - مع العلم بمخالفة أحد الترخيصين للواقع - إلى الترخيص في المخالفة القطعية لذلك الواقع المعلوم إجمالاً.

وأما في الحالة الثالثة: فإن كان الحكمان الإلزاميان متضادّين ذاتاً - كما إذا دلّ دليل على وجوب الجمعة ودلّ آخر على حرمتها - فالشمول محال أيضاً؛ لأدائه إلى تنجيز حكمين إلزاميّين في موضوعٍ واحد.

وإن كانا متضادّين بالعرض للعلم الإجمالي من الخارج بعدم ثبوت أحدهما - كما إذا دلّ دليل على وجوب الجمعة وآخر على وجوب الظهر - فلا استحالة في شمول دليل الحجية لهما معاً؛ لأنّه إنّما يؤدي إلى تنجيز كلا الحكمين الإلزاميّين مع العلم بعدم ثبوت أحدهما، ولا محذور في ذلك.

ولكن الصحيح أنّ هذا التوهم يقوم على أساس ملاحظة المدلول المطابقي في مقام التعارض فقط، وهو خطأ؛ فإنّ كلاً من الدليلين المفروضين يدلّ بالالتزام على نفي الوجوب المفاد بالآخر، فيقع التعارض بين الدلالة المطابقة لأحدهما والدلالة الالتزامية للآخر، وحجّيتهما معاً تؤدي إلى تنجيز حكمٍ والتعذير عنه في [٥٥٩] وقتٍ واحد.

فإن قيل: هذا يعني أنّ المحذور نشأ من ضمّ الدالّتين الالتزاميتين في الحجّة إلى المطابقتين فيتعيّن سقوطهما عن الحجّة؛ لأنّهما المنشأ للتعارض، وتظلّ حجّة الدلالة المطابقة في كلّ من الدليلين ثابتة،

كان الجواب أنّنا نواجه في الحقيقة معارضتين ثنائيتين، والدلالة الالتزامية تشكّل أحد الطرفين في كلّ منهما، فلا مبرّر لطرح الدلالة الالتزامية إلاّ التعارض، وهو ذو نسبة واحدةٍ إلى كلا طرفي المعارضة، فلا بدّ من سقوط الطرفين معاً.<sup>١</sup>

### التعارض المستقر:

البحث في مقامين:

المقام الأوّل في تنقيح حكم التعارض المستقر بالنظر إلى دليل الحجية، من دون النظر إلى الأدلة الخاصة في علاج حكم المتعارضين. فإنّ خلينا ودليل الحجية - كدليل حجية خبر الثقة - فما هو مقتضى الصناعة تجاه المتعارضين؟ أهو التساقط؟ أم التخيير؟ فما هو مقتضى مثل: «ما أدّى الثقة عني فعني يؤدي»؟ أيّمكن تطبيقه ولو بنحو التخيير في المتعارضين ك: «صلاة الجمعة واجبة» و «صلاة الجمعة محرمة»؟



المقام الثاني في الأدلة الخاصة وهي أخبار علاج التعارض. وهو ما يسمى بالقاعدة الثانوية.

### المقام الأول: تنقيح حكم التعارض بالنظر إلى دليل الحجة

قلنا سابقاً إنّ المشكلة في مورد التعارض المستقر تسري إلى دليل الحجة؛ حيث إنّ شمول دليل الحجة للمتنافيين ممتنع. ووقع الخلاف بينهم في مقتضى القاعدة وهنا مسلكان:

المشهور والمعروف هو القول بالتساقط، والمسلك الآخر على التخيير. فالمشهور على أنّه إذا كان لنا دليلاً متنافيان، فإمّا أن يشمل دليل الحجة كليهما، فيلزم التعبد بالمتنافيين، والتعبد الظاهري منوط بعدم العلم بالخلاف، وإمّا أن يشمل أحدهما المعين دون الآخر فترجيح بلا مرجح، وإمّا أن يشمل أحدهما غير المعين بمعنى المردد في الخارج ماهية وهويّة فهو غير معقول؛ لأنّ المردد لا وجود له، وإمّا أن يشمل أحدهما غير المعين بمعنى المخير - كما في التخيير العقلي أو الشرعي -. ووقع الخلاف في إمكان هذا الأخير بينهم: أيّمكن التخيير في الحجة؟

وقد مر في العلم الإجمالي ما استشكل به العراقي على مسلك الاقتضاء من أنّه لا مانع من شمول دليل الأصل لأحد الطرفين على نحو التخيير بأنّ يُقال: دليل البراءة يشمل الأول على تقدير ترك الآخر، أو يُقال: دليل البراءة يشمل الجامع وهو "أحدهما".

فتأتي المطالب المتقدمة سابقاً، وقد عقد الأصوليون مطلباً في كون الحجية التخييرية معقولة، وعقدوا عدة براهين على استحالة الحجية التخييرية، وسيأتي التعرض لبعضها في القاعدة الثانوية في التخيير.

ونكتة المصنف في العلم الإجمالي في الرد عما ذكره العراقي كانت نكتة استظهارية، وهي أنّ ظاهر الأدلة الحجية التعيينية والانحلال. فمفاد «صدّق الثقة» مثلاً لزوم تصديق هذا الخبر وذاك الخبر، لا الجامع أو أحدهما المشروط بعدم الآخر.

فلقصور مقام الإثبات لا يمكننا القول بالحجية التخييرية، وليس المانع ثبوتياً خلافاً لما في كلمات كثير منهم.

وينبغي أن يُعلم أنّ هذا الدليل إنما يتم على مسلك الطريقة دون السببية؛ فإنّ المورد على السببية يدخل في باب التزاحم. ولكن حيث إنهم أبطلوا مسلك السببية فلا نتكلم فعلاً على مسلك السببية.

ومن الواضح أيضاً أنّ ما ذكرناه يأتي في الدليل اللفظي للحجية، وإلا فالعقلاء لا يجرون هذا في السيرتين المتعارضتين.

فالخاص أنّ القول بالتساقط مبني على إبطال الشقوق الثلاثة المتقدمة. وينبغي التدقيق في كلامهم.

**الشق الأول: شمول دليل الحجية لكليهما**

**الفرض الأول: الدليلان الإلزاميان**

لا يخلو المتعارضان من أن يكون مفاد أحدهما الإلزام ومفاد الآخر نفي الإلزام، فيحصل التناقض بين الإلزام والترخيص. ومن أن يكونا ترخيصيين. ومن أن يكونا إلزاميين. وعلى هذا الثالث إمّا أن يكون التعارض بالذات بحيث لا يمكن التصديق بالدليلين بغض النظر عن دليل ثالث، وإمّا أن يكون التعارض بالعَرَض ولوجود دليل ثالث. فلا بد من البحث عن جميع هذه الصور واستحالة شمول دليل الحجية للدليلين في جميعها.

أمّا الشق الأول وهو الدليلين الإلزامي والترخيصي فلا يُعقل شمول دليل الحجية لهما؛ لأنّ أحدهما يقتضي التنجيز والآخر التعذير، ويستحيل الجمع بين التنجيز وبين عدم التنجيز. فالحجية حكم ظاهري غرضها التنجيز والتعذير، ويستحيل أن يجمع بين التنجيز والتعذير.

### الفرض الثاني: الدليلان الترخيصيّان

لامتناع ورود الدليلين الترخيصيّين ثلاث صياغات:

**التعليل الأول:** ما أفاده في المقام من لزوم الترخيص في المخالفة القطعية العملية كما ذكرنا في العلم الإجماليّ من أنّ شمول دليل الأصل لكلا الطرفين معناه الترخيص في مخالفة الواقع المعلوم بالإجمال.

وهذا التعليل يتناسب مع مسلك المشهور المذكور في العلم الإجماليّ. وأمّا المصنف فاستشكل هذا التعليل بأنّه لا مانع من شمول الترخيص لكليهما؛ إذ غاية ما تقولون إنّه ترخيص في المعصية. وصدق المعصية متوقف على عدم صدور الترخيص. فإذا صدر الترخيص لم يصدق عنوان المعصية. فكيف يمنع

المتوقف على شيء من ذلك الشيء؟ ولا مانع من أن يجعل الشارع حكمًا ظاهريًا على خلاف الحكم الواقعي لمصلحة - كما في دفع إشكالات ابن قبة- . فهذا التعليل متناسب مع تعليل المشهور.

**التعليل الثاني:** ما أفاده المصنف في بحث العلم الإجماليّ من أن هناك ارتكازًا عقلائيًا على عدم التضحية بالأغراض اللزومية لأجل الأغراض الترخيصية. فلا إطلاق في أدلة الأصول لموارد العلم الإجماليّ، وبنفس هذا البيان لا إطلاق لأدلة الحجج لموارد الترخيصيين. فارتكاز المناقضة يؤدي إلى العلم بأنّ إحدى الصلاتين واجبة. فكيف يقول: «لا بأس بتركها»؟

**التعليل الثالث:** ما سيأتي في الشق الثالث من أنّ كلّ دليل له مدلول مطابق وممدلول التزامي، المطابق عدم البأس بترك هذا، والالتزامي وجوب الآخر. فتحصل المعارضة بين المدلول المطابق لكل من الدليلين وبين المدلول الالتزامي. فرجعنا إلى تعارض الترخيصي والإلزامي.

**التعليل الرابع:** بناءً على مسلك الميرزا النائيني من جعل العلميّة لا معنى لجعل العلميّة للمتنافيين -ولو عرضًا-. فكيف يجعل الشارع المكلف عالمًا بالمتنافيين ولو عرضًا؟

ويدخل في هذا الشق الحرمة والكراهة مثلاً؛ لأنّ الكراهة ترخيص.

**الفرض الثالث: الإلزاميان**

تارة يكون التضاد بالذات -وهو بين الوجوب والحرمة على موضوع واحد-، فلا يُعقل شمول دليل الحجية لهما؛ لاقتضائه تنجّز الوجوب والحرمة على موضوع واحد.

وأخرى يكون التضادّ بالعرض، فقد يُقال -كما مرّ في العلم الإجمالي-: لا مانع من شمول الدليل الإلزاميّ في مورد العلم بالترخيص في الواقع. فإذا علمنا بورود المطهر على أحد الثوبين، أفهناك مانع منه شمول دليل الأصل التنجيزيّ -كاستصحاب النجاسة- لكلا الثوبين؟ قال المشهور بعدم المانع؛ لعدم استلزامه الترخيص في المخالفة القطعيّة. بل غاية ما يلزم الإلزام بترك المباح الواقعيّ ظاهرًا. فلا مانع من شموله لهذا المورد. والمخالفة الالتزاميّة بترك الطاهر لا بأس بها.

فقد يُقال في المقام: كما قلنا ذلك في الأصول العمليّة، نقول به في دليل الحجية؛ فشمول دليل: «صدّق الثقة» لكلا الإلزاميّين لا يستلزم أكثر من الإلزام ظاهرًا بما ليس بواجب في الواقع -كموارد الاحتياط-. فمقتضى شمول دليل الحجية للخبرين أنّ صلاة الظهر وصلاة الجمعة واجبتين ظاهرًا. فكيف يقول المشهور بسريان التعارض من الخبرين إلى دليل الحجية؟

نعم. بين الخبرين تناف؛ لأنّهما يُخبران عن الواقع، ونقطع بكذب أحدهما، ولكنّ التعارض لا يسري إلى دليل الحجية؛ لأنّ غاية مفاد دليل الحجية هو التنجيز، ولا مانع منه، ولا استحالة فيه. والكلام في السراية لا في نفس الأمارتين.

هذا ما قد يُقال. إلا أنّ قياس المورد على مورد الأصول العمليّة غير صحيح؛ لأنّ كلّ دليل له مدلول مطابقٍ وله مدلول التزاميّ. فالمطابقى أنّ هذا واجب، والالتزاميّ أنّ الآخر غير واجب. وكلامنا في الأمارات لا الأصول حتى لا تكون لوازمها حجّةً. فيحصل التعارض بين المدلول المطابقى والمدلول الالتزاميّ للآخر. فيدخل المورد في الشقّ الأوّل.

فإنّ قلت: مقتضى التعارض هكذا أنّ يسقط ما حصلت منه المشكلة وهو المدلول الالتزاميّ، فيبقى المدلول المطابقى، قلت: هذا يتمّ لو كان مصب التعارض المدلولان الالتزاميّان. وقد عرفت أنّ لنا تعارضين بين كلّ من المدلولين المطابقيّين وبين المدلول الالتزاميّ للآخر، لا بين المدلول الالتزاميّ لأحدهما مع المدلول الالتزاميّ للآخر. ونسبة كلا المدلولين -المطابقى والالتزاميّ- إلى التعارض نسبة واحدة. فما المبرّر لإسقاط أحد طرفي كلّ من المعارضتين دون الطرف الآخر؟

قوله: «الترخيص في المخالفة القطعية»:

هذا لا يتمّ مع مباني المصنف في بحث العلم الإجماليّ، وإنّما يأتي إذا علمنا بالإلزام في الواقع. وإلا فينبغي أنّ يُعلّل باستحالة اجتماع حكمين متنافيين على موضوع واحد؛ لأنّ كلّاً منهما يُخبر عن الواقع. فنعلم أنّ أحدهما غير صادق.

فإن قيل: المبرّر لطرح الدلالة الالتزامية خاصّةً دون المطابقة أنّها ساقطة عن الحجّة على أيّ حال، سواء رفعنا اليد عنها ابتداءً أو رفعنا اليد عن الدالّتين المطابقتين؛ لأنّ سقوط المطابقة عن الحجّة يستتبع سقوط الالتزامية، فالدلالة الالتزامية إذن ساقطة عن الحجّة على أيّ حال؛ إمّا سقوطاً مستقلاً، أو بتبع سقوط الدلالة المطابقة. ومع هذا فلا موجب للالتزام بسقوط الدلالة المطابقة.

كان الجواب: أنّ الدلالة الالتزامية في كلّ معارضةٍ ثنائيةٍ تعارض الدلالة المطابقة للدليل الآخر، وهي غير تابعةٍ لها في الحجّة ليدور أمرها بين السقوط الابتدائي والسقوط التبعية، فلا معيّن لحلّ المعارضة بإسقاط الدالّتين الالتزاميتين خاصّةً.

وأما الشقّ الثاني - وهو شمول دليل الحجّة لأحدهما المعيّن - فقد برهن على استحالة بآنه ترجيح بلا مرجّح، إلّا أنّ هذا البرهان لا يطرد في الحالات التالية. [٥٦٠]

الحالة الأولى: أن نعلم بأن ملاك الحجية والطريقة غير ثابت في كل من الدليلين في حالة التعارض، وفي هذه الحالة لا شك في سقوطهما معًا بلا حاجة إلى برهان؛ لأنّ المفروض عدم الملاك لحجتيهما.

الحالة الثانية: أن نعلم - بقطع النظر عن دليل الحجية - بوجود ملاكها في كلٍ منهما وبأنّ الملاك في أحدهما المعين أقوى منه في الآخر، ولا شك هنا في شمول دليل الحجية لذلك المعين ولا يكون ترجيحًا بلا مرجح؛ للعلم بعدم شموله للآخر. وكذلك الأمر إذا احتملنا أقوائية الملاك الطريقي في ذلك المعين ولم نحتمل الأقوائية في الآخر؛ فإنّ هذا يعني أنّ إطلاق دليل الحجية للآخر معلوم السقوط؛ لأنّه إمّا مغلوب أو مساوٍ ملاكًا لمعارضه، وأمّا إطلاق دليل الحجية لمحتمل الأقوائية فهو غير معلوم السقوط، فنأخذ به.

الحالة الثالثة: أن لا يكون الملاك محرزًا بقطع النظر عن دليل الحجية لا نفيًا ولا إثباتًا، وإنّما الطريق إلى إحرازه نفس دليل الحجية، ونفترض أنّنا نعلم بأنّ الملاك لو كان ثابتًا في المتعارضين فهو في أحدهما المعين أقوى، وهذا يعني العلم بسقوط إطلاق دليل الحجية للآخر؛ لأنّه إمّا لا ملاك فيه، وإمّا فيه ملاك مغلوب. وأمّا إطلاق دليل الحجية للمعين فلا علم بسقوطه، فيؤخذ به. ومثل ذلك ما إذا كان أحدهما المعين محتمل الأقوائية على تقدير ثبوته دون الآخر.



ومن أمثلة ذلك: أن يكون أحد الراويين أوثق وأفقه من الراوي الآخر؛ فإنّ نكتة الطريقة التي هي ملاك الحجّة لا يحتمل كونها موجودة في غير الأوثق والأفقه خاصّة.

وهكذا يتّضح أنّ إبطال الشمول لأحدهما المعيّن ببرهان استحالة الترجيح بلا مرجّح إنّما يتّجه في مثل ما إذا كان كلّ من الدليلين موردًا لاحتمال وجود الملاك الأقوى فيه. [٥٦١]

وأما الشقّ الثالث - وهو إثبات الحجّة التخيرية - فقد ابطال بأنّ مفاد الدليل هو كون الفرد مركزًا للحجّة، لا الجامع.

ويلاحظ أنّ الحجّة التخيرية لا ينحصر أمرها بحجّة الجامع ليقال بأنّ ذلك خلاف مفاد الدليل، بل يمكن تصويرها بحجّتين مشروطتين، بأن يلتزم بحجّة كلّ من الدليلين لكن لا مطلقًا، بل شريطة أن لا يكون الآخر صادقًا، فمركز كلّ من الحجّتين الفرد لا الجامع، ولكن نرفع اليد عن إطلاق الحجّة لأجل التعارض. ولا تنافي بين حجّتين مشروطتين من هذا القبيل، ولا محذور في ثبوتهما إذا لم يكن كذب كلّ من الدليلين مستلزمًا لصدق الآخر، وإلا رجعنا إلى إناطة حجّة كلّ منهما بصدق نفسه، وهو غير معقول.

فإن قيل: ما دمنا لا نعلم الكاذب من الصادق فلا نستطيع أن نميّز أنّ أيّ الحجّتين المشروطتين تحقّق شرطها لنعمل على أساسها. فأيّ فائدة في جعلهما؟

كان الجواب أنّ الفائدة نفى احتمالٍ ثالث؛ لأنّنا نعلم بأنّ أحد الدليلين كاذب، وهذا يعني العلم بأنّ إحدى الحجّيتين المشروطتين فعلية، وهذا يكفي لنفي الاحتمال الثالث.

وعلى ضوء ما تقدم يتّضح:

أولاً أنّ دليل الحجّية يقتضي الشمول لأحدهما المعيّن إذا كان ملاك الحجّية على تقدير ثبوته أقوى فيه، أو محتمل الأقوائية دون احتمال مماثل في الآخر.

ثانياً أنّه في غير ذلك لا يشمل كلّاً من المتعارضين شمولاً منجزاً.

ثالثاً أنّه مع ذلك يشمل كلّاً منهما شمولاً مشروطاً بكذب الآخر لأجل نفى الثالث، وذلك فيما اذا لم يكن كذب أحدهما مساوفاً لصدق الآخر.

هذه النظرية العامة للتعارض المستقرّ على مقتضى القاعدة.<sup>١</sup>

كان البحث في المتضادين بالعرض، كما إذا دلّ أحد الدليلين على وجوب الظهر في الجمعة، وآخر على وجوب الجمعة فيها، وعلمنا بعدم وجوب كليهما، وحصل التعارض بالعرض، وقلنا إنّ التعارض بين المدلول المطابقي لكل منهما مع المدلول الالتزاميّ للآخر. فلا مبرّر لإسقاط الدلالة الالتزامية وإبقاء المطابقة، مع وحدة نسبتيهما إلى التعارض.

فإن قلت: هناك مبرر لإبقاء المطابقة وإسقاط الالتزامية، وهو أن الالتزامية ساقطة على كل حال؛ لأنها إما هي الكاذبة، وإما المطابقة كاذبة، فتسقط الالتزامية بتبعها. فنشك في سقوط المطابقة ونعلم بسقوط الالتزامية. فالشك شك في أمر زائد، وهو ساقط بأصالة الإطلاق أو العموم في دليل الحجية. فليس المورد من العلم الإجمالي بسقوط إحدى الدالتين حتى يقال إن لهما نسبة واحدة، بل المورد من العلم بسقوط الالتزامية والشك في سقوط المطابقة، قلنا: لا يصلح هذا مبرراً؛ لأن سقوط الدلالة الالتزامية على كل حال إنما يتم إذا كان الكلام في الدلالة الالتزامية التي هي لنفس الدلالة المطابقة. والمفروض أن الدلالة الالتزامية الواقعة طرفاً للمعارضة هي دلالة التزامية لدلالة مطابقة أخرى، لا المطابقة الواقعة طرفاً آخر للمعارضة.

فتستقر المعارضة بين الدالتين، إلا أن يقال بأن الدلالة المطابقة أظهر من الدلالة الالتزامية. وفي مقام التعارض يقدم المدلول المطابقي على المدلول الالتزامي. فنلتزم بتقديم المطابقيتين. ولكن المشكلة تعود؛ حيث إننا نعلم بكذب أحد الدليلين. فكيف يمكن حل المشكلة؟ تأمل.

### الشق الثاني: شمول دليل الحجية لأحدهما المعين

البرهان المفاد في كلام المشهور -وهو تعليل المطلب بالترجيح بلا مرجح- يتخلف في بعض الحالات:

١- أن نعلم أن ملاك الحجية وملاك الطريقة غير ثابت في كل من الدليلين عند المعارضة، كما إذا قلنا إن ملاك الحجية هي الكاشفية الفعلية عن الواقع.

ومع حصول التعارض لا توجد كاشفيّة فعليّة لأيّ من الأمارتين. بل تنزل الكاشفيّة والطريقيّة الفعلية إلى الواقع بعد التعارض. فإنّ بنينا على أنّ ملاك الحجية هي الطريقيّة الفعلية وهي بحسب الفرض غير ثابتة في كلّ من الأمارتين في حال التعارض، فلا يصحّ تعليل المطلب بالمانع وهو الترجيح بلا مرجّح، بل المطلب يبرهن بعدم المقتضي؛ إذ دليل الحجية من أوّل الأمر لا يسع التعارض. فهو من باب عدم الشمول أصلاً من أوّل الأمر. وليست المشكلة في الترجيح بلا مرجّح.

ولكنّ هذا لا يرد على المشهور؛ لأنّ كلامهم بعد الفراغ عن وجود المقتضي. فلا تدخل هذه الحالة في محلّ الكلام.

٢- أنّ نحول العلم الإجماليّ بسقوط الحجية عن أحد الدليلين إلى علم تفصيليّ بسقوطه عن أحدهما والشكّ البدويّ في السقوط عن الآخر، وذلك بإحراز وجود ملاك الحجية في كلّ منهما بقطع النظر عن دليل الحجية - كما إذا كان الملاك الوثوق النوعيّ أو الطريقيّة الاقتضائية - ولكن نفرض قوّة الملاك في أحدهما على الآخر. فينحلّ العلم الإجماليّ إلى علم تفصيليّ بسقوط أحدهما والشكّ في سقوط الآخر؛ لأنّ الآخر الذي ملاكه ليس بأقوى نقطع بعدم شمول دليل الحجية له. فلا يكون المورد من الترجيح بلا مرجّح. بل خلافه يكون ترجيحاً للمرجوح. فتعليل المشهور لا يأتي في هذه الصورة.

بل لا يُشترط وجود قوّة الملاك في أحدهما، بل يكفي احتمال قوّة الملاك؛ لأنّنا نعلم بأنّ الثاني ساقط على كلّ حال؛ إذ إمّا أن يكون مساوياً وإمّا أن يكون

مغلوبًا، فهو على كلّ حال ساقط. ونشكّ في سقوط محتمل القوّة، وهو شكّ في تقييد زائد، ويُنفى بالإطلاق.

٣- أنّ نحول العلم الإجماليّ بسقوط الحجية عن أحد الدليلين إلى علم تفصيليّ بسقوطه عن أحدهما والشكّ البدويّ في السقوط عن الآخر، وذلك بالعلم بالملاك في كلّ منهما بدليل الحجية، بحيث لولا دليل الحجية لم نعلم بذلك الملاك، ولكن يكون ثبوت الملاك أقوى في أحدهما لو كان ثابتًا فيه، كما إذا كان أحد الراويين أفقه من الآخر؛ فإنّ نكتة الطريقيّة التي هي ملاك الحجية لا نعلم بثبوته، ولكن لو وُجد لكان في الأفقه. فلا يأتي تعليل المشهور؛ لأنّ غير الأقوى نعلم بسقوط إطلاق دليل الحجية بالنسبة إليه على كلّ حال؛ إذ إمّا ألا يكون فيه ملاك، وإمّا أن يكون الملاك موجودًا ولكن بدرجة أضعف من الأوّل. فإنّ لم يكن فيه ملاك رجعنا إلى الحالة الأولى، وإن كان فيه ملاك وكان أضعف رجعنا إلى الحالة الثانية. ونشكّ في شمول إطلاق دليل الحجية للآخر؛ حيث لا علم لنا بسقوطه على كلّ حال. فيكون المورد من باب العلم بسقوط الإطلاق عن أحدهما والشكّ في سقوطه عن الآخر. وهو شكّ في تقييد زائد، فيشمل دليل الحجية الآخر المشكوك.

ولكن المشهور يقولون مجرد الأفقيّة والأضبطيّة لا يوجب مزيةً. فينطلقون من أنّا لا طريق لنا لإحراز الملاك، ولا مزية توجب الترجيح أو احتمال الترجيح. فالترجح يكون بلا مرجّح. فلعلّ ملاك الحجية هو الطريقية الاقتضائية فقط. فما ذكره المصنف خارج محلّ كلام المشهور. ولذا يقضي الرجوع إلى المرتكزات

بأنّ مجرد الأعدلية والأوثقيّة والأضبطيّة لا يكفي للعمل بأحد الدليلين دون الآخر.

### الشق الثالث: الحجية التخييريّة

قلنا إنّ ظاهر الدليل هو الحجية بلحاظ الانحلال. فالتعبد بالحجية للفرد لا للجامع. فلا تأتي الحجية التخييريّة. وهذا هو إشكال العراقي على مسلك الاقتضاء.

والحجية التخييرية يمكن أن يتوصّل إليها بطريقتين:

١- التمسك بشمول دليل الحجية للجامع الانتزاعيّ - وهو "أحدهما" - .  
فدليل الحجية وإن سقط عن هذا وذاك، ولكن لا مانع من شموله للجامع.  
فلا يرد إشكال شمولهما معاً، ولا إشكال شمول أحدهما المعين. وسقوط دليل الحجية عن أحدهما غير معلوم.

ولكن هذه النكته خلاف ظاهر الدليل؛ فإنّ ظاهر مفاد الدليل أنّ مصبّ الحجية هو هذا الخبر، وذاك الخبر، أي: أفراد الخبر. أمّا الجامع الانتزاعيّ فليس موضوعاً للحجية ولا يُستفاد من دليل الحجية أنّ مركز الحجية هو الجامع الانتزاعيّ.

٢- التمسك بالإطلاق الأفراديّ بعد سقوط الإطلاق الأحواليّ. فإذا جاء خبر ثقة بوجوب صلاة الجمعة، وخبر ثقة آخر بحرماتها، كان مصب المشكلة في الإطلاق الأحواليّ، وهو شمول دليل الحجية لهذا في حال شموله للآخر، لا الأفراديّ، وهو أصل شمول دليل الحجية لهذا بغضّ النظر عن الآخر. وبسقوط

الإطلاق الأحواليّ تنحلّ المشكلة، فيشمل إطلاق دليل الحجية الأول بشرط ألا يكون الثاني صادقًا، ويشمل الثاني بشرط ألا يكون الأول صادقًا. ولا يلزم المحذور على هذا الفرض. فلا مانع من الالتزام بالحجيتين المشروطتين. نعم. إن كان كذب الأول مستلزمًا لصدق الثاني، وكذب الثاني مستلزمًا لصدق الأول، لم تصح الصياغة المذكورة. بل لا بد من احتمال كذب كلّ منهما؛ وذلك لأنّكم قلتم: حجية الأول مشروطة بعدم صدق الثاني، وعدم صدق الثاني مساوق لصدق الأول. فصارت حجية الأول مشروطة بصدقه. والحجية المعلقة على صدقه لغو.

أمّا إذا احتملنا كذبهما معًا فلا مانع من جعل الحجية التعبدية، ولا يكون لغوًا؛ لاحتمال ألا يصدق الثاني ولا يصدق الأول وعدم استلزام عدم صدق الثاني لصدق الأول.

والمصنف قبل الحجية التخييرية هنا ولم يقبل شمول دليل الأصل مشروطًا في باب الأصول العملية. فتأمل.

وهنا يرد إشكال، وهو أنّ الحجية المشروطة لا معنى لها؛ لعدم إمكان العلم بشرطها -وهو عدم صدق الآخر-، فجعل هذه الحجية لغو.

والجواب عن هذا الإشكال بأنّ الفائدة تظهر في نفي الثالث. فإنّ قال دليل: «تجب صلاة الجمعة» وآخر: «تحرم صلاة الجمعة» ودلّ كلاهما على الحجية التعيينية، أمكن نفي الثالث بهذه الفكرة، وذلك بأنّ نقول: الحجيتان المشروطتان إحداها فعلية، وإنّ لم يمكن وضع اليد عليه وتعيينه. والمطلوب

المشترك بينهما هو نفي الثالث. فنقطع بأنّ أحدهما ليس بصادق؛ إذ يستحيل صدقهما معًا. فأحدهما شرطه متحقق. وهو ينفي الثالث. وهذا غرض مهم يدفع اللغوِيّة.



تنبيهات النظرية العامة للتعارض المستقر:

ومن أجل تكميل الصورة عن النظرية العامة للتعارض المستقر يجب أن نشير إلى عدة أمور:

الأول: إن دليل الحجية الذي يعالج حكم التعارض المستقر على ضوءه تارة يكون دليلاً واحداً، وأخرى يكون دليلين. وتوضح ذلك باستعراض الحالات التالية:

الأولى: إذا افترضنا دليلين لفظيين قطعيين صدوراً ظنيين دلالة تعارضاً معارضةً مستقرّة، فالتنافي بينهما يسري إلى دليل الحجية - كما تقدّم -، وهو هنا دليل واحد وهو دليل حجية الظهور.

الثانية: إذا افترضنا دليلين لفظيين قطعيين دلالة ظنيين سنداً تعارضاً معارضةً مستقرّة، فالتنافي بينهما يسري إلى دليل الحجية - كما تقدم -، وهو هنا دليل واحد وهو دليل حجية السند.

الثالثة: إذا افترضنا دليلين لفظيين ظنيين دلالة وسنداً فلا شك في سريّة التنافي إلى دليل حجية الظهور، ولكن هل يسري إلى دليل حجية السند أيضاً؟

قد يقال بعدم السريان؛ إذ لا محذور في التعبد بكلا السندين، وإنما المحذور في التعبد بالمفادين.

ولكن الصحيح هو السريان؛ لأنّ حجية الدلالة وحجية السند مرتبطتان إحداهما بالأخرى، بمعنى أنّ دليل حجية السند مفاده هو التعبد بمفاد الكلام [٥٦٣] المنقول، لا مجرد التعبد بصدور الكلام بقطع النظر عن مفاده.

الرابعة: إذا افترضنا دليلين لفظيين: أحدهما ظني سنداً قطعي دلالة، والآخر بالعكس، ولم يكن بالإمكان الجمع العرفي بين الدالّتين، فالتنافي الذي يسري هنا لا يسري إلى دليل حجية الظهور بمفرده، ولا إلى دليل حجية السند كذلك؛ إذ لا توجد دالّتان ظنّيتان ولا سندان ظنّيان، وإنما يسري إلى مجموع الدليلين، بمعنى وقوع التعارض بين دليل حجية السند في أحدهما ودليل حجية الظهور في الآخر. فإذا لم يكن هناك مرجّح لتقديم أحد الدليلين على الآخر طبّقت النظرية السابقة.

الخامسة: إذا افترضنا دليلاً ظنياً دلالة وسنداً معارضاً لدليل قطعي دلالة وظني سنداً وتعدّر الجمع العرفي سرى التنافي، بمعنى وقوع التعارض بين دليل حجية الظهور في ظني الدلالة ودليل السند في الآخر، ويؤدّي ذلك إلى دخول دليل السند لظني الدلالة في التعارض أيضاً؛ لِمَا عرفت من الترابط. والمحصل النهائي لذلك أنّ دليل السند في أحدهما يعارض كلّاً من دليل حجية الظهور ودليل السند في الآخر.

السادسة: إذا افترضنا دليلاً ظنيّاً دلالةً وسنداً معارضاً لدليلٍ ظنيّ دلالةً وقطعيّ سنداً سريّ التنافي إلى دليل حجّة الظهور؛ لوجود ظهورين متعارضين.

ودخل دليل التعبد بالسند الظنيّ في المعارضة لمكان الترابط المشار إليه.

الثاني: إنّ التعارض المستقرّ تارةً يستوعب تمام مدلول الدليل - كما في الدليلين المتعارضين الواردين على موضوع واحد -، وأخرى يشمل جزءاً من المدلول - كما في العامّين من وجه - . وما تقدّم من نظرية التعارض كما ينطبق على [٥٦٤] التعارض المستوعب كذلك ينطبق على التعارض غير المستوعب، ولكن يختلف هذان القسمان في نقطة، وهي أنّه في حالات التعارض المستوعب بين دليلين ظنيين دلالةً وسنداً يسري التنافي إلى دليل حجّة الظهور، وبالتالي إلى دليل التعبد بالسند. وأمّا في حالات التعارض غير المستوعب بينهما فالتنافي يسري إلى دليل حجّة الظهور، ولكن لا يمتدّ إلى دليل التعبد بالسند، بمعنى أنّه لا موجب لرفع اليد عن سند كلّ من العامّين من وجهٍ رأساً.

فإن قيل: إنّ التنافي في دليل حجّة الظهور يتوقّف على افتراض ظهورين متعارضين، ونحن لا نحز ذلك في المقام إلّا بدليل التعبد بالسند، فالتنافي في الحقيقة نشأ من دليل التعبد بالسند،

كان الجواب أنّ هذا صحيح، ولكنّه لا يعني طرح السند رأساً؛ فإنّ مفاد دليل التعبد بالسند ثبوت الكلام المنقول بلحاظ تمام ما له من آثار. ومن

آثاره حجّية عمومه في مادة الاجتماع وحجّية عمومه في مادة الافتراق. فإذا  
تعدّر ثبوت الأثر الأول للتعارض ثبت الأثر الثاني، وهو معنى عدم سقوط  
السند رأسًا.

وأما حين يتعدّر ثبوت كلّ ما للكلام المنقول من آثار - كما في حالات  
التعارض المستوعب - فيقوم التعارض بين السندين لا محالة.

ومن هنا نستطيع أن نعرف أنّه في كلّ حالات التعارض بين مدلولي دليلين  
ظنيين سندًا يقع التعارض ابتداءً في دليل التعبد بالسند، لا في دليل حجّية  
الظهور؛ لأنّنا لا نحرز وجود ظهورين متعارضين إلّا من ناحية التعبد بالسند.  
فإن كان التعارض مستوعبًا سقط التعبد بالسند رأسًا في كلّ منهما، وإلّا  
سقط بمقداره.

وأما ما كنّا نقوله من أنّ التنافي يسري إلى دليل حجّية الظهور ويمتدّ منه إلى  
دليل التعبد بالسند فهو بقصد تبسيط الفكرة؛ حيث إنّ التنافي بين السندين  
في مقام التعبد متفرّع على التنافي بين الظهورين في مقام الحجّية على تقدير  
ثبوتهما، فكأنّ التنافي سرى من دليل حجّية الظهور إلى دليل التعبد بالسند.  
وأما من الناحية [٥٦٥] الواقعية وبقدر ما نمسك بأيدينا فالتعارض منصبّ  
ابتداءً على دليل التعبد بالسند؛ لأنّنا لا نمسك بأيدينا سوى السندين.

الثالث: وقع البحث في أنّ المتعارضين بعد عجز كلّ منهما عن إثبات مدلوله  
الخاص هل يمكن نفي الاحتمال الثالث بهما؟

وقد يقَرَّب ذلك بوجهه:

أولها: التمسك بالدلالة الالتزامية في كلٍّ منهما لنفي الثالث، فإنَّها غير معارضةٍ فتبقى حجة. وهذا مبنيٌّ على إنكار تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة في الحجية. [...]

ثالثها: وهو تعميق للوجه الثاني، وحاصله: الالتزام بحجية كلٍّ من المتعارضين ولكن على نحوٍ مشروطٍ بكذب الآخر، وحيث يعلم بكذب أحدهما فيعلم بحجية أحدهما فعلاً، وهذا يكفي لنفي الثالث. وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك.<sup>١</sup>

### تنبيهات القاعدة الأولى:

هنا أربع تنبيهات مُلحقة بما أُفيد من تنقيح القاعدة الأولية في مورد المتعارضين.

#### التنبيه الأول:

ما أُشير إليه في التعارض غير المستقرّ من سريان التعارض إلى دليل الحجية. فإذا وُجدت متعارضتان تدلّ إحداها على وجوب الجمعة والأخرى على حرمتها، سرت المعارضة إلى دليل الحجية. فتارة نلاحظ دليل حجية الظهور وأخرى دليل حجية الصدور. والسراية إنّما تكون إلى الحثية الظنية. فما كان

ظنيًا صار طرفًا للمعارضة مع الحيثية الظنيّة في الطرف الآخر. ولا تعارض مع القطع؛ إذ لا معنى لشمول دليل الحجية له. ولذا لا يُعقل التعارض بين القطعيين.

ثم سريان التعارض أَيْتمحض في حيثية الظهور؟ أم تشمل الصدور؟ فإذا كان لنا دليلان ظنيان أحدهما ظاهر في وجوب الجمعة والآخر في حرمتها، وكان صدورهما ظنيًا، أَيْحصل تعارض بين الصدورين؟ أم مصب المعارضة هو الإفادة والدلالة ولا تعارض بلحاظ الصدور بغضّ النظر عن الإفادة والدلالة؟ مسلّكان:

مسلّك على أنّ المشكلة ليست في الصدور، بل في الإفادة والدلالة. فدلالة الدليل الأوّل على الوجوب تنافي دلالة الدليل الثاني على التحريم. وبغضّ النظر عن الظهورين لا تعارض بين صدورهما. فلعلّهما يكونان صادرين ويكون أحدهما تقيّة. فدائرة التكاذب عالم الإفادة والدلالة.

ومسلّك الآخر أنّ مفاد حجية السند هو الاستطراق إلى العمل بمفاده، لا الصدور بقطع النظر عما يقوله الثقة. فلو حظ الصدور بحيثية طريقية للتعبّد بمفاد الكلام، لا مجرّد الصدور بغضّ النظر عن المفاد. فيرجع مفاد «صدّق الثقة» إلى التعبّد بمفاد الخبر واستطراقًا إلى العمل. فلا يمكن تجريد حيثية الصدور عن حيثية الإفادة. والتعبّد بمفاد الكلامين معًا غير معقول؛ لأنّهما كلامان متنافيان. فالتعبّد بالصدور ليست له موضوعيّة، ولا معنى لأنّ يعبّد

الشارع المكلف بالصدور ويقول في طول ذلك: لا تعمل بالظهور. فتسري  
المشكلة إلى حيثية الصدور، ولا تقتصر على الظهور.

### التنبيه الثاني:

تارة يكون التعارض مستوعباً لجميع الأفراد، وهو في نسبة التباين الكلّي:  
«أكرم العلماء» و «لا تكرم العلماء»، ويسمّى بالتعارض المستوعب،  
وأخرى يكون التعارض مستوعباً لبعض أفراد كلّ من الدليلين، وهو في نسبة  
العموم والخصوص من وجه: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفساق».  
ولا إشكال في أنّ التعارض المستوعب هو القدر المتيقن ممّا تقدّم. وأمّا  
التعارض بنحو العموم والخصوص من وجه، فإذا لاحظنا أولاً دائرة الإفادة  
والدلالة فمصبّ المعارضة بين الدليلين هو مادّة الاشتراك. وأمّا مادّة الافتراض  
فخارجة عن دائرة التعارض. فيقال: يحصل التعارض بين إطلاق حجية  
الظهور لمادّة الاشتراك في الأوّل وبين إطلاق حجية الظهور لمادّة الاشتراك في  
الآخر. فالتعارض بين إطلاق العلماء لما يشمل الفساق وبين إطلاق الفساق  
لما يشمل العلماء. وأمّا العلماء غير الفساق، والفساق غير العلماء فلا تعارض  
فيهما.

وأمّا بلحاظ الصدور فهل يحصل تنافٍ؟ بأنّ يسري إلى دليل حجية الصدور.  
أم لا؟ نظريات ثلاث:

١- لا تسري المشكلة؛ إذ لا مانع من التعبّد بمفاد كلّ من الخبرين. والتعبّد  
إنّما يمتنع إذا كان التعارض مستوعباً. ولو شمل دليل حجية الصدور لسقط

صدور الأوّل بتمامه، وصدور الثاني بتمامه، ولم يمكن العمل بالأوّل حتى في مادة الافتراق. فما يعبدني بظهور كلّ من الدليلين فرع صدور الدليلين. وبعبارة أخرى: لا بد من إثبات كونه كلامًا للمعصوم أوّلاً حتّى نعمل بالظهور. فلا يمكن العمل بالدليلين البتّة.

٢- تسري المشكلة، فلا يمكن الأخذ بظهور أيّ من الدليلين. فيسقط الدليان.

٣- التفكيك في حجّة الصدور بين الدليلين، بأنّ نقول: يمكن للشارع أن يفكّك بين الدليلين في حجية صدورهما؛ فإنّ الظهور ينفكّ إلى مادة اشتراك ومادة افتراق، ولا معنى للتعبّد بالصدور بلحاظ مفاد الدليلين في مادة الاشتراك. فيتعذّر التعبّد بالعمل في مادة الاشتراك وتسري المشكلة إلى الصدور بلحاظ مادة الاشتراك. فأنت غير معبّد بالصدور في مادة الاشتراك؛ إذ لا معنى للتعبّد بالصدور من دون العمل. ولكنّ حجّة الصدور لا تسقط بلحاظ مادة الافتراق ولا مانع من التعبّد بصدوره فيها. وحيث إنّ كلّ المشكلة في مادة الاشتراك فلا تعبّد بلحاظها بخصوصها.

وبعبارة أخرى: إذا جاءنا «أكرم العلماء» فدليل حجية الصدور انحلالياً بحسب الظهورات، فله ظهور في العلماء الشعراء والعلماء النحاة والعلماء الفقهاء، وسقط أحد المداليل الانحلالية وهو بلحاظ الفسّاق. وهذا ما اختاره المصنّف.



وبعضهم على أنّ هذا التفكيك في الحجية غير عرقيّ؛ حيث إنّ دليل واحد وإنّ أمكن تحليله، وليست له مداليل عرضيّة - ك: «أكرم العلماء النحاة والعلماء الفساق» - حتى نفكّك في الحجية. بل مدلوله واحد، صدر من متكلم واحد، إمّا أنّ يشمل «صدّق الثقة» وإمّا ألا يشمل. فالتفكيك بلحاظ المداليل التحليلية غير عرقيّة.

### التنبية الثالث:

أيمكن نفي الثالث بالتمسك بالدليلين المتعارضين؟ هنا ثلاث طرق لنفي الثالث:

**طريقة المصنف:** الحجية التخيرية، وقد مرّ تمسّك الصنف بها.

**طريقة النائيّ:** لكلّ دليل مدلولان: مطابقي والتزامي. فالمدلول الالتزاميّ للدليل الدال على الوجوب هو نفي الوجوب التخيريّ؛ لأنّ ظاهره التعيين، والمدلول الالتزاميّ للدليل الدال على الحرمة هو نفي التخير. والتعارض بين الدليلين بلحاظ المدلولين المطابقين دون الالتزاميين. فيتساقط المطابقيتان وتبقى الالتزاميتان على الحجية التخيرية ولا تدخلان في المعارضة.

وهذا مبني على التفكيك بين الدلالة المطابقة وبين الدلالة الالتزامية في مقام السقوط. وقد مرّ في بحث القطع أنّ المشهور - ومنهم المصنف - يرون التبعية في مقام الحجية، وفي مقام السقوط. والسيد الخوئي لا يرى التبعية في الثبوت إلا إذا كان ظهوراً، ولكنّه قبل التبعية في السقوط.

راجع تقرير المصنف.<sup>١</sup>

قوله: «وبالتالي إلى دليل التعبد بالسند»:

تصوير سبق مرتبة الظهور لأجل تسهيل المطلب، وإلا فسيأتي أنّ المشكلة في الصدور أولاً، ثم تسري إلى الظهور.

قوله: «فالتنافي يسري إلى دليل حجّة الظهور»:

يسري بلحاظ مادّة الاشتراك.

قوله: «ولكن لا يمتدّ إلى دليل التعبد بالسند»:

مراده أنّه لا موجب لرفع اليد عن السند من رأس - كما قال أصحاب المسلك الثاني -، ولكن يمتدّ إلى مادّة الاشتراك، لا كما قال أصحاب المسلك الأوّل من عدم الامتداد مطلقاً.

قوله: «فإن قيل» إلى آخره:

أي: كيف تقولون بعدم السريان مع أنّ الدلالة فرع حجّة الصدور.

ثانيها: التمسك بدليل الحجية لإثبات حجية غير ما علم إجمالاً بكذبه، فإن المتعذر تطبيق دليل الحجية على هذا بعينه أو ذاك بعينه للمعارضة، وأما تطبيقه على عنوان "غير معلوم الكذب" إجمالاً فلا محذور فيه؛ لأنه غير معارض لا بتطبيقه على عنوان "معلوم الكذب"؛ لوضوح أن جعل الحجية لهذا العنوان غير معقول، ولا بتطبيقه على عنوان تفصيلي كهذا أو ذاك؛ لعدم إحراز مغايرة العنوان التفصيلي لعنوان "غير المعلوم".

ونلاحظ على ذلك: أن الخبرين المتعارضين إما أن يحتمل كذبهما معاً، أو لا، فإن احتمل ففي حالة كذبهما معاً لا تعين للمعلوم بالإجمال، ولا لغير المعلوم بالإجمال لتجعل الحجية له، وإن لم يحتمل كذبهما معاً فهذا بنفسه ينفي احتمال الثالث بلا حاجة إلى التمسك بدليل الحجية. [٥٦٦ ...]

الرابع: ينبغي أن يعلم أننا في تنقيح القاعدة على ضوء دليل الحجية كنا نستبطن افتراضاً، وهو التعامل مع أدلة الحجية بوصفها أدلة لفظية لا ترفع اليد عن إطلاقها إلا بقدر الضرورة، إلا أن هذا الافتراض لا ينطبق على الواقع؛ لأن دليل الحجية في الغالب لبي مرجعه إلى السيرة العقلانية، وسيرة المتشريعة، والإجماع.

والأدلة اللفظية إذا تّمت تعتبر إمضائية فتتصرف إلى نفس مفاد تلك الأدلة اللّبية وتحدّد بحدودها.

وعلى هذا الأساس سوف تتغيّر نتيجتان من النتائج التي انتهينا إليها سابقًا:  
الأولى: ما كنّا نفترضه من التمسك بإطلاق دليل الحجّة لإثبات حجّة في كلّ من المتعارضين مشروطةً بكذب الآخر، وكنا نستفيد من ذلك لنفي احتمال الثالث؛ فإنّ هذا الافتراض يناسب الدليل اللفظي الذي له إطلاق يشمل المتعارضين بحّد ذاته. وأمّا إذا كان مدرك الحجّة الأدلة اللّبية من السيرة العقلانية وغيرها فلا إطلاق فيها للمتعارضين رأسًا، فلا يمكن أن نثبت بها حجّتين مشروطتين على النحو المذكور.

الثانية: ما كنّا نفترضه - في حالة تعارض الدليل اللفظي القطعيّ سندًا مع الدليل اللفظي الظنّيّ سندًا وعدم إمكان الجمع العرفي - من وقوع التعارض بين دليل حجّة الظهور في الأول ودليل حجّة السند في الثاني، فإنّ هذا يناسب الإقرار بتمامية كلّ من هذين الدليلين في نفسه وصلاحيته لمعارضة الآخر، مع أنّ الواقع بناءً على أنّ دليل حجّة السند - أي: حجّة خبر الواحد - السيرة قصوره في نفسه عن الشمول لمورد المعارضة المستقرة لظاهر كلام قطعيّ الصدور من الشارع؛ لعدم انعقاد السيرة في مثل ذلك على التّعبد بنقل المعارض.<sup>١</sup>

**طريقة الآخوند:** ذكر الآخوند أنه يمكن التمسك بدليل الحجية لنفي الثالث؛ لأنه تارة يُراد التمسك بدليل الحجية بلحاظ العنوان التفصيلي، وأخرى بلحاظ العنوان الإجمالي. فإن أردنا الأول ورد الإشكال؛ إذ شمول دليل الحجية لأحدهما المعين ترجيح بلا مرجح، ولكليهما تعبد بالمتنافيين، ولكن لا مانع من شمول دليل الحجية للعنوان الإجمالي وهو الجامع الانتزاعي؛ حيث إن أحد المتعارضين - ك: «تجب صلاة الجمعة» و «تحرّم صلاة الجمعة» - مقطوع الكذب. وذاك المعلوم بالإجمال كذبه لا يشمل له دليل الحجية، ولكن ما عدا الأحد لا نعلم بكذبه؛ إذ غاية ما يلزم من التعارض العلم بأنّ واحداً من الدليلين كاذب، ولا علم بكذب ما سواه. ومع احتمال صدق الآخر يشمل له دليل الحجية.

فغاية ما خرج من دليل الحجية هو الأحد، وما زاد على ذلك لم يُحرز خروجه من دليل الحجية. فإذا شككنا في خروجه كان شكنا في تقييد زائد يُنفى بأصالة العموم أو الإطلاق.

فأحدهما المعلوم إجمالاً كذبه خارج، وغير المعلوم بالإجمال كذبه، المشار إليه بإشارة أجمالية، لا يُحرز خروجه عن دليل الحجية. وهو يدل قطعاً على نفي الثالث.

فإن قلت: هذا الشمول الذي تدعونه - وهو إطلاق دليل الحجية لغير معلوم الكذب إجمالاً - معارض بشموله للأطراف، ببيان أنّ دليل الحجية له شمول

للعنوان التفصيلي الأول، وللعنوان التفصيلي الثاني، وللعنوان الإجمالي - وهو غير معلوم الكذب إجمالاً - . فقد يُقال: كما أنّ شمول دليل الحجية للعنوان التفصيلي الأول يعارض شموله للعنوان التفصيلي الثاني، كذلك يعارض شموله للعنوان الإجمالي، فيكون التعارض ثلاثيًا. فيسقط شمول دليل الحجية للعنوان الإجمالي للمعارضة كما سقط شموله للعنوان التفصيلي.

وهذا مبنيّ أنّ التعارض ثلاثيّ، وأنّ المعارض يعارض. أمّا إنّ ادعينا أنّ التعارض ثنائيّ وأنّ المعارض لا يعارض فلا يصحّ ما ذكر؛ لأنّ شمول دليل الحجية للعنوان التفصيلي له معارض في رتبته وهو شموله للعنوان التفصيلي الآخر. فيسقطان، وفي طول سقوطهما يأتي شمول دليل الحجية للعنوان الإجمالي. فليس شموله للعنوان الإجمالي في رتبة شموله للعنوانين التفصيليين. فلا يمكن لشمول دليل الحجية للعنوان التفصيلي أنّ يعارض شموله للعنوان الإجمالي؛ لأنّه معارض بما هو مرتبته وهو شموله للعنوان التفصيلي الآخر.

والمصنف اختار أنّه لا وجه لجعل التعارض ثنائيًّا؛ حيث لا فرق في الرتبة بين العناوين الإجمالية وبين العناوين التفصيلية. فشمول دليل الحجية للعنوان التفصيلي كشموله للعنوان الإجمالي. وليس شموله للإجمالي في طول شموله للتفصيلي.

على أنّ التعارض ليس من أحكام الرتب - كما مر في بحث العلم الإجمالي -

فدعوى ثنائية التعارض غير صحيحة، بل ثلاثي.

قلنا: التعارض فرع إحرار الاثنينية. فلكي يُقال: لنا مدلولان ولا يمكن الجمع بينهما فيحصل التعارض، لا بدّ من إحرار أهما مدلولان. والاثنينية غير مُحَرَّزة في المقام؛ حيث إنّ المعلوم بالإجمال عنوان انتزاعيّ من العناوين التفصيلية؛ فإنّ الشيء الواحد تارة يُنظر إليه بعنوان تفصيلي وأخرى بعنوان إجماليّ. فغير ما عُلِمَ إجمالاً كذبه لا يُحرز أنّه غير الخبر الأوّل مثلاً. فلعله هو. فلا معنى لمعارضته لنفسه.

فلا معنى للمعارضة بين العنوان التفصيلي وبين العنوان الإجماليّ. بل دعوى المعارضة شبهة مصداقية. ومع الشك في وجود التعارض نشكّ في سقوط دليل الحجية، ويُنفى ذلك بإطلاق دليل الحجية. فاحتمال المعارض لا يعارض.

الاعتراض على طريقة الآخوند: إمّا أن يكون كلامكم عن الخبرين المحتمل كذبهما معاً، وإمّا أن يكون عن الخبرين المعلوم صدق أحدهما. فإنّ كان كلامكم عن صورة العلم بصدق أحدهما، فلا حاجة إلى هذا التطويل؛ لأنّ العلم وجداناً بصدق أحدهما يقتضي العلم بانتفاء الثالث، بلا حاجة إلى التمسك بدليل الحجية؛ لمكان القطع.

وإنّ كان كلامكم عن فرض احتمال كذبهما معاً فيُراد أن يُقال: أحدهما معلوم الكذب إجمالاً، وما عداه عنوان إجماليّ انتزاعيّ مشير إلى واقع خارجيّ، ذاك الواقع الخارجيّ ينفي الثالث، وإنّ لم نستطع تحديده بالتفصيل، فيرد عليه -على تقدير كذبهما- اعتراضان:

الاعتراض الأول: "غير ما عُلم كذبه إجمالاً" لا يكون له مصداق؛ لأنّ "أحدهما" كاذب، و "ما عدا أحدهما" كاذب أيضاً.

الاعتراض الثاني: ما ركّز عليه المصنف من أنّ دليل الحجّة أُيراد التمسك به لـ "غير ما عُلم كذبه إجمالاً" بنحو الموضوعيّة؟ أم بنحو المشيريّة؟ فإنّ لوحظ بنحو الموضوعيّة فلا يوجد خبر يسمّى: "غير ما عُلم كذبه إجمالاً" وله مدلول مطابق يُنفى به الثالث.

وإنّ لوحظ بنحو المشيرية فلا تعيّن في الواقع لما هو محكيّ بعنوان "غير ما عُلم كذبه إجمالاً"؛ لما مرّ في بحث العلم الإجماليّ من أنّ الشيء تارة يكون ذا تعيّن في الواقع وفي علم الله -تعالى-، ونحن نجهله، فيمكن الإشارة إليه بإشارة إجماليّة، كما إذا علمنا إجمالاً بأنّ الدرهم في يد الودعيّ للأوّل أو للثاني، فنقول: الدرهم لأحد الرجلين، والبيت لأحد المتداعيين. وأخرى لا يكون ذا تعيّن في الواقع أصلاً، بل في الواقع متردد، كما إذا قال الشخص: «إحدى زوجاتي طالق»؛ حيث لا تعيّن للزوجة من أوّل الأمر، وهكذا: «أكرم أحد الأخوين».

وفي المقام إذا كان الخبران كاذبين كان نسبة عنوان "ما عُلم كذبه إجمالاً" إلى الخبرين نسبة واحدة، ولا يكون معيّنًا ولا يحكي شيئاً متميّزًا في الخارج. فإنّ لم يكن "ما عُلم كذبه إجمالاً" تعيّن، لم يكن لـ "ما عدا ما عُلم كذبه إجمالاً" تعيّن. فلا واقع مشارًا إليه بعنوان "غير ما عُلم كذبه إجمالاً"، حتى



يكون لذلك الواقع مدلول مطابقٍ ويتمسك بمدلوله الالتزامي في نفي الثالث؛ فإنّ كلّ هذا فرض تحقّقه في الواقع.

وهذا معنى ما يقوله الأصوليون من أنّ شمول دليل الحجية لأحدهما المردد لا واقع له ولا ماهية؛ فإنّهم يقصدون الواقع المشار إليه بالعنوان. وبعضهم حاول أن يحمله على "أحدهما" الموضوعي، واستشكل.

فما أفاده الآخوند محلّ إشكال. وشمول دليل الحجية لعنوان "غير ما علّم كذبه إجمالاً" فرع إحراز المشار إليه بالعنوان حتى يتحقّق موضوع الحجية. فلا بد من إحراز الموضوع وهو المشار إليه بعنوان "غير ما علّم إجمالاً". ونحن لا نُحرز ذلك العنوان؛ لاحتمال كذبهما.

وبهذا البيان يندفع ما اعترض به على المصنّف من أنّه قد يُقال: نريد تطبيق دليل الحجية على ذلك الذي لا نُحرز كذبه؛ إذ لا نتكلم عن فرض العلم بكذبهما معاً، بل عن فرض العلم بكذب أحدهما والآخر محتمل الكذب. وإذا احتملنا كذبه فلا نُحرز الكذب، فلا مانع من شمول دليل الحجية بعد تحقّق الموضوع؛ إذ يُقال: على تقدير كذبهما في الواقع لا موضوع، ومع الشكّ في الموضوع لا يتمسك بدليل الحجية؛ فإنّ التمسك بالحكم فرع إحراز الموضوع.

#### التنبيه الرابع:

ما تقدم بحثه في تأسيس الأصل في موارد المتعارضين بلحاظ دليل الحجية وتوصلنا به إلى الحجية التخيرية للمتعارضين إنّما يتمّ في الأدلة اللفظية؛ حيث

قلنا إنّ دليل الحجية له إطلاق أفرادي وله إطلاق أحواليّ، والمشكلة إنّما حصلت من الإطلاقات الأحواليّة، فقيدها، ومعناه الشرطيّة، والنتيجة هي الحجية التخييريّة. أي: شمول دليل الحجية لهذا مشروطاً بالألا يكون الآخر هو الصادق. وهذا إنّما يتم إنّ كان الدليل دليلاً لفظيّاً ذا إطلاق أفراديّ وأحواليّ. وأمّا إنّ كان غير لفظيّ - كالسيرة والإجماع - فلا مجال للتمسك بالإطلاق. وأكثر أدلة الحجج من قبيل الثاني. والروايات إنّما هي إمضاء للمرتكزات العقلانيّة وتحدّد بحدود المرتكز. فنقول: أيرى المرتكز العقلاء شمول دليل الحجية من أوّل الأمر للمتعارضين؟ أم لا؟ من الواضح أنّ المرتكز لا يرى شمول دليل الحجية للمتعارضين، ليأتي دور الحجية التخييريّة. فالمرتكز يقول: خبر الثقة لما كان معارضاً لم يشمله دليل الحجية من أوّل الأوّل. ولا يعمل المرتكز بالحجية التخييريّة.

وكذا قلنا سابقاً: إذا كان لنا دليلاً متعارضاً، أولهما قطعيّ السند ظنيّ الدلالة - كآلية القرآنية - والآخر ظنيّ السند قطعيّ الدلالة، حصلت المعارضة بين ظهور قطعيّ الصدور وبين صدور قطعيّ الدلالة، فتكون المعارضة بين الآيّة مثلاً وبين الرواية مستقرّة. والحال أنّ المرتكز قائم على أنّ ظهور قطعيّ الصدور لا يعارض بظنيّ الصدور. فما دام قطعيّ الصدور لا نعلم بظنيّ الصدور مع المنافاة بينهما وعدم إمكان الجمع بينهما. ولا أقل من الشكّ في شمول السيرة له، فالشكّ في الحجية يساوق القطع بعدمها.

هذا تمام الكلام في القاعدة الأوليّة المقتضية للتساقط -بمعنى عدم الشمول  
من أول الأمر- ما لم يكن الدليل لفظيًا.

### ٣- حكم التعارض على ضوء الأخبار الخاصة

الروايات الخاصة الواردة في علاج التعارض على قسمين:

أحدهما: ما يتصل بحالات التعارض بين الدليل القطعيّ السند والدليل الظنّيّ السند؛ إذ قد يقال بوجود ما يدلّ على إلغاء حجّة الدليل الظنّيّ السند في هذه الحالة على نحو نرفع اليد بذلك عمّا قد يكون هو مقتضى القاعدة من تعارض دليل التعبد بالسند في أحدهما مع دليل التعبد بالظهور في الآخر وتساقطهما.

ونسَمّي روايات هذا القسم بروايات العرض على الكتاب؛ لأنّها تقتضي عرض الأخبار على الكتاب.

والقسم الآخر: ما يتصل بحالات التعارض بين الدليلين الظنّيين سنداً؛ إذ قد يقال بوجود ما يدلّ على عدم التساقط وثبوت الحجّة لأحد المتعارضين تعييناً أو تخييراً على نحو نرفع اليد به عمّا تقتضيه القاعدة من التساقط، ونسَمّي روايات هذا القسم بروايات العلاج.

وستكلّم عن هذين القسمين تباعاً:

١ - روايات العرض على الكتاب:

ويمكن تصنيف هذه الروايات إلى ثلاث مجاميع: [٥٦٨]

المجموعة الاولى: ما ورد بلسان الاستنكار والتحاشي عن صدور ما يخالف الكتاب من المعصومين، من قبيل رواية أيوب بن راشد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف».

فإنّ التعبير بزخرف يدلّ على نفي الصدور مع الاستنكار والتحاشي. وهذه الروايات تدلّ على سقوط كلّ خبرٍ مخالفٍ للكتاب عن الحجّة، وبهذا تقيّد دليل حجّة السند على تقدير ثبوت الإطلاق فيه.

وقد يستشكل في ذلك:

تارةً بأنّ الروايات المذكورة لا تنفي الحجّة، وليست ناظرةً إليها، وإنّما تنفي صدور الكلام المخالف، فلا تعارض دليل حجّة السند لتقيّده، وإنّما تعارض نفس الروايات الدالة على صدور الكلام المخالف.

وأخرى بأنّ موضوع هذه الرواية غير الموافق، لا المخالف، ولازم ذلك عدم العمل بالروايات التي لا تعرّض في القرآن الكريم لمضمونها.

وثالثةً بأنّ صدور الكلام المخالف من الأئمة عليهم السلام معلوم وجداناً، كما في موارد التخصيص والتقييد، وهذا يكشف عن لزوم تأويل تلك الروايات ولو بحملها على المخالفة في أصول الدين.

والجواب: أمّا على الأول فبأنّ نفي الصدور بروح الاستنكار يدلّ بالالتزام العرفي على نفي الحجّية.

وأمّا على الثاني فبأنّ ظاهر عدم الموافقة عدمها بنحو السالبة بانتفاء المحمول، لا السالبة بانتفاء الموضوع التي تحصل بعدم تطرّق القرآن للمضمون رأسًا.

[٥٦٩]

وأمّا على الثالث فبأنّ نفس الاستنكار والتحاشي قرينة عرفية على تقييد المخالف بما كان يقتضي طرح الدليل القرآني وإلغاءه رأسًا، فلا يشمل المخالف بالتخصيص والتقييد ونحوهما - ممّا لا استنكار فيه - بعد وضوح بناء البيانات الشرعية على ذلك.

المجموعة الثانية: ما دلّ على إناطة العمل بالرواية بأن يكون موافقًا مع الكتاب وعليه شاهد منه، من قبيل رواية ابن أبي يعفور، قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به، قال: «إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدًا من كتاب الله أو من قول رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم -، وإلا فالذي جاء به أولى به».

وهذه الرواية ونظائرها تساق في الحقيقة إلغاء حجّية خبر الواحد؛ لأنّها تنهى عن العمل به في حالة عدم تطابقه مع القرآن الكريم، ولا محصّل عرفًا لجعل الحجّية له في خصوص حالة التطابق؛ لكفاية الدلالة القرآنية حينئذٍ.

وعليه فيرد على الاستدلال بها أنّها بنفسها أخبار آحاد، ولا يمكن الاستدلال بأخبار الآحاد على نفي حجّة خبر الواحد.

هذا، إضافةً إلى أنّنا لو سلّمنا أنّها لا تلغي حجّة خبر الواحد على الإطلاق فلا شكّ في أنّها تسلب الحجّة عن الخبر الذي ليس له موافق من الكتاب الكريم، ومضمونها نفسه لا يوافق الكتاب الكريم، بل يخالفه - بناءً على دلالة الكتاب وغيره من الأدلّة القطعية على حجّة خبر الثقة -، فيلزم من حجّيتها عدم حجّيتها.<sup>١</sup>

وصل بنا الكلام إلى:

**المقام الثاني: تنقيح حكم التعارض بالنظر إلى الأخبار الخاصّة**

وهذه الروايات تنقسم إلى قسمين:

**القسم الأوّل:** مورد تعارض قطعي الصدور مع ظني الصدور، فيُبحث: أيُشترط

عدم قيام دليل قطعي الصدور على الخلاف في حجّة الدليل الظنيّ؟

وليس البحث في قطعي الصدور والدلالة؛ إذ على هذا التقدير يكن الطرف

الآخر مقطوع البطلان. بل الكلام في قطعي الصدور دون الدلالة.

فإنّ ثبت الاشتراط كان ذلك رفعًا لليد عن القاعدة الأولية إنّ كان دليل

الحجّة لفظيًا - حيث قلنا إنّ الحيثية الظنيّة تتعارض مع الحيثيتين أو الحيثية

الظنية للدليل الآخر ولا أرجحية لأحدهما إذا كان الدليل لفظيًا، بخلاف مثل السيرة التي لا ترى العمل بظنيّ الصدور إذا عورض بظهور قطعي الصدور-؛ فإنّ مقتضى الأدلة اللفظية شمول دليل الحجية الاقتضائية لكلا المتعارضين من دون أرجحية لأحدهما، وهنا يُدعى أنّ شمول دليل الحجية لظني الصدور مشروط -على مستوى الاقتضاء- بعدم قيام دليل قطعيّ على الخلاف. فمتى قام دليل قطعي الصدور على الخلاف فلا حجة أصلاً. فيكون من تمييز الحجة عن غيرها، لا ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى.

والبحت الثاني هو البحث عن الروايات الظنية المخالفة للكتاب.

**القسم الثاني:** ما يرتبط بظنيّ الصدور. فما هو مقتضى القاعدة؟ التساقط؟ أم الترجيح؟ أم التخيير؟ بغض النظر عن القاعدة الأولية المقتضية لحجية كّل منهما وبطلان التخيير ما لم يكن الدليلان لفظيين. وإنّما نقول هنا بالتخيير تمسكاً بالروايات.

### روايات العرض على الكتاب:

بحث هذه الروايات في البحوث.<sup>١</sup> وهي ثلاث طوائف:

**الطائفة الأولى:** ما يُستفاد من لسانه التحاشي واستنكار عن صدور ما يخالف الكتاب، لا مجرد عدم الحجية. فتدلّ هذه الروايات على أنّ حجية الخبر مشروطة بعدم مخالفة الكتاب، وتقيد إطلاق روايات الأخذ بخبر الثقة. واعتُرض باعتراضات ثلاثة:

---

<sup>١</sup> البحوث، ج٧، ص ٣١٥



**الاعتراض الأول:** خبر الثقة الناقل شيئًا خلاف الكتاب، يخالف الكتاب بمضمونه لا بصدوره. فلا نظر لهذه الطائفة إلى حجّة السند، بل إلى حجية الظهور. فالمضمون يعارض إطلاق الرواية أيوب بن راشد التي تقول هذا زخرف. والنسبة بين المضمونين العموم والخصوص المطلق، فيمكن التخصيص. وليس هذا تقييدًا في دليل الحجّة.

ولكنّ هذا الكلام غير عرّفِي؛ فإنّ نفي صدور ما خالف الكتاب في رواية أيوب بن راشد على نحو الاستنكار، يقتضي عرفًا أنّ الشارع لا يعبّدنا بهذا الخبر. وليس التفكيك بين حيثية الصدور وبين حيثية الظهور عرفيًا. وإنّ كان مدلوله المطابق للإخبار عن عدم صدور المضمون.

هذا على أنّ التقييد لا بدّ من أنّ يكون بين كلامين لمتكلم واحد. وليس في المقام كذلك؛ إذ أيوب بن راشد يدّعي الصدور والإمام -عليه السلام- يقول لا يصدر.

على أنّ هذا اللسان يأبى التصرّف، فكيف تستثني من الزخرف؟

**الاعتراض الثاني:** الوارد في هذه الروايات هو عنوان عدم الموافقة، لا عنوان المخالفة. وفرق بينهما؛ حيث إنّ المخالفة إنّما تصدق في مورد ما إذا كان الكتاب متعرّضًا لمضمون خبر الثقة، كأنّ يقول الثقة: «الربا حلال» والقرآن يكذّبه في ذلك: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾. أمّا عدم الموافقة فيصدق إذا تعرّض وعارضه. وهذا يعني إلغاء خبر الواحد من رأس؛ لأنّ أيّ خبر يأتينا إنّ كان مضمونه موجودًا في الكتاب أمكننا الأخذ بالكتاب، وإنّ كان مضمونه غير موجود

في الكتاب تحقق عدم الموافقة. فلا يمكن أن يكون الخبر حجة في مورد. بل تُلغي هذه الطائفة حجّة نفسها. وهو مُحال. فيبقى دليل حجية خبر الثقة سليماً عن التقييد بعد سقوط هذه الطائفة.

ولكن يُجاب بأنّ المراد بعدم الموافقة ليس المعنى المنطقيّ، بل المعنى العرفيّ وهو السالبة بانتفاء المحمول، فالمراد بعدم الموافقة هو المخالفة. وإنّ لم نقل بظهور الرواية في هذا، فاحتفافها بالمرتكزات القطعيّة على حجية خبر الواحد يقضي بذلك.

**الاعتراض الثالث:** سلمنا أنّ المراد بعدم الموافقة هو المخالفة. ولكن هذا الكلام يعني أنّ حجية خبر الواحد مشروطة بعدم مخالفة الكتاب. ومقتضى هذا عدم صحّة العمل بالمقيّدات والمخصّصات التي تخالف الكتاب وبينها وبين الكتاب جمع عرفيّ؛ إذ تصدق المخالفة بعدم عدم إمكان الالتزام بالظهور التصديقي لكلّ من العامّ والخاصّ، ولهذا قلنا بحصول التنافي بينهما، وإنّما يتقيّد دليل الحجّة. فعنوان "المخالفة" يصدق في مورد العام والخاص والمطلق والمقيّد.

ويُجاب عن هذا الاعتراض أوّلاً بأنّ "المخالفة" لا تصدق إلا في التعارض المستقرّ؛ إذ القرينة مفسّرة فكيف تكون مخالفة؟ ولو صدقت فهي مخالفة بدويّة غير مستقرّة. وثانياً بأنّ نكتة تطعيم الروايات بلسان الاستنكار تقتضي إرادة طرح القرآن من المخالفة وإلغاء الكتاب. فالمراد سنخ خاصّ من المخالفة. وأمّا ورود المخصّصات والمقيّدات مع وجود الارتكازات الواضح التشريعيّة في

زمان الإمام الصادق -عليه السلام- فيقتضي عدم المعنى لهذا الاستنكار.  
فلا بدّ من حمل المخالفة على المخالفة التي تقتضي طرح القرآن.  
**الطائفة الثانية:** ما تفيد إناطة العمل بالرواية بموافقة الكتاب ووجود شاهد من  
الكتاب عليه. وهي خالية من التحاشي والاستنكار.  
وهنا أجوبة متعددة:

**الاعتراض الأوّل:** هذه الروايات تلغي حجية خبر الواحد؛ إذ لا محصّل عرفاً  
لحجيّة خبر الواحد في مورد الموافقة فقط. وهي بنفسها أخبار آحاد، فتنفي  
حجية نفسها.

**الاعتراض الثاني:** سلمنا أنّها لا تُلغي حجية خبر الواحد على الإطلاق، ولكن  
مضمون هذه الروايات ليس موجوداً في الكتاب. فيلزم من حجّيتها عدم  
حجّيتها. فيصدق عليها أنّها غير موافقة للكتاب، بل إنّ تممنا دلالة الكتاب  
على حجية خبر الواحد تكون مخالفة للكتاب.

**الاعتراض الثالث:** السيرة قامت على العمل بخبر الواحد غير الموافق. فلا بد  
من الحمل على المخالفة، أو على أصول الدين.

قوله: «عمّا قد يكون هو مقتضى القاعدة»:  
هذا إذا كان الدليلان لفظيين.

قوله: «إذا ورد عليكم حديث» إلى آخره:

سؤال السائل ظاهر في الترجيح، وجواب الإمام -عليه السلام- في كبرى  
تمييز الحجّة عن غير الحجّة. فإمّا أنّ الإمام -عليه السلام- أعرض عن سؤال  
السائل إلى بيان كبرى، وإمّا أنّ مراد السائل بـ "اختلاف الحديث" ليس  
الحديثين المختلفين، بل ظاهرة اختلاف الأحاديث.

المجموعة الثالثة: ما دلّ على نفي الحجّة عمّا يخالف الكتاب الكريم، من قبيل رواية جميل بن درّاج، عن أبي عبد الله -عليه السلام- أنّه قال: «الوقوف عند الشبهة [٥٧٠] خير من الاقتحام في الهلكة، إنّ على كلّ حقّ حقيقة، وعلى كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه».

وتعتبر هذه المجموعة مخصّصةً لدليل حجّة الخبر، لا ملغيةً للحجّة رأساً، ونتيجة ذلك عدم شمول الحجّة للخبر المعارض للكتاب الكريم. وبعد أخذ الكتاب بوصفه مصداقاً لمطلق الدليل القطعي على ضوء مناسبات الحكم والموضوع يثبت أنّ كلّ دليلٍ ظنيّ يخالف دليلاً قطعيّ السند يسقط عن الحجّة.

والمخالفة هنا حيث لم ترد في سياق الاستنكار بل في سياق الوقوف عند الشبهة فلا تختصّ بالمخالفة التي تقتضي طرح الدليل القرآني رأساً كما في المجموعة الأولى، بل تشمل كلّ حالات التعارض المستقرّ بما في ذلك التباين والعموم من وجه.

وقد يعترض على ذلك باعتراضين:

الأول أنّ هذه المجموعة لا تختصّ بأخبار الآحاد، بل تشمل كلّ أمانة تؤدّي إلى مخالفة الكتاب، فلا تكون أخصّ مطلقاً من دليل حجّة الخبر، بل قد تكون النسبة هي العموم من وجه.

والجواب: أنّ الصحيح تقديم إطلاق هذه المجموعة -عند التعارض- على دليل حجّة الخبر باعتبار حكومتها عليه؛ إذ هي كأدلة المانعة والشرطية فُرض فيها الفراغ عن أصل حجّة بعض الأمارات ليصحّ استثناء بعض الحالات من ذلك، وهذا معنى النظر المستوجب للحكومة.

أضف إلى ذلك أنّ خبر الثقة هو القدر المتيقّن منها، باعتباره الفرد البارز من الأمارات، والمتعارف والداخل في محلّ الابتلاء وقتئذٍ الذي كان يترقّب [٥٧١] مخالفته للكتاب تارةً وموافقته أخرى.

الثاني أنّ هذه المجموعة تدلّ على إسقاط ما يخالف الكتاب عن الحجّة، والمخالفة كما تشمل التنافي بنحو التباين أو العموم من وجه كذلك تشمل التنافي بنحو التخصيص أو التقييد أو الحكومة؛ لأنّ ذلك كلّه يصدق عليه المخالفة، فيكون مقتضى إطلاقها طرح ما يعارض الكتاب الكريم مطلقاً، سواء كان تعارضاً مستقراً أو غير مستقرّ.

وقد أجيب على هذا الاعتراض بوجهين:

أحدهما أنّ المعارضة بنحو التخصيص أو التقييد ونحوهما ليست بمخالفة؛ لأنّ الخاصّ والمقيّد والحاكم قرينة على المراد من العامّ والمطلق والمحكوم.

والآخر أننا نعلم إجمالاً بصدور كثيرٍ من المخصّصات والمقيّدات للكتاب عن الأئمة -عليهم السلام-، وهذا إن لم يشكّل قرينةً متّصلةً تصرف عنوان المخالفة في هذه الروايات إلى الأنحاء الأخرى من المخالفة -أي: التعارض المستقرّ- فلا أقلّ من سقوط الإطلاقات القرآنية عن الحجّة بالتعارض فيما بينها على أساس العلم الإجمالي، فتبقى الأخبار المخصّصة على حجّيتها. ونلاحظ على هذين الوجهين أنّ المخالفة للقرآن المستقطة للخبر عن الحجّة: إن أريد بها المخالفة لدلالة قرآنية ولو لم تكن حجةً فكلا الجوابين غير صحيح؛ لأنّ القرينة المنفصلة والتعارض على أساس العلم الإجمالي لا يرفع أصل الدلالة القرآنية، ولا يُخرج الخبر عن كونه مخالفًا لها.<sup>١</sup>

**الطائفة الثالثة:** ما دل على نفي الحجية لمخالفة الكتاب، من قبيل صحيحة ابن دراج الآمره بأن يدع المكلف ما خالف كتاب الله. ويدّعى أنّ هذا الأمر إرشاد إلى عدم الحجية. فالحجية مشروطة بعدم مخالفة الكتاب. ولا يلزم من هذا إلغاء دليل الحجية؛ حيث لم يؤخذ عدم الموافقة، وإلا لما كانت هذه الصحيحة بنفسها موافقةً.

وقد يُقال ليس لعنوان "كتاب الله" -بحسب مناسبات الحكم والموضوع- موضوعيّة، بل أخذ من باب المثال لقطعي الصدور؛ لأنّ الجهة البارزة في

الكتاب هي كونه قطعيّ الصدور. فمخالفة كلّ قطعيّ الصدور أخذ عدمه قيدًا في حجية خبر الثقة.

ولكنّ بعضهم لم يقبل ذلك؛ فقد يكون في تقيّد الحجية بخصوص عدم مخالفة كتاب الله إحرار للملاك. هذا على أنّ الكتاب له ميزة عدم التقيّة بخلاف الأخبار المحتملة للتقيّة. ولذا من قبل التعدي قبله في الخبر قطعيّ الصدور والجهة.

وليس سياق الاستنكار مأخوذًا في هذه الطائفة، فلا يشمل دليل الحجية كلّ ما خالف، سواء بنحو التباين أم بنحو العموم والخصوص من وجه.

**الاعتراض الأوّل:** قلتم إنّ النسبة بين هذه الطائفة وبين دليل حجية خبر الواحد هو العموم والخصوص المطلق، ولهذا خصّصتم الثاني بهذه. ولكنّ هذا غير مسلّم؛ لأنّ صحيحة جميل بن درّاج ليست واردة في خبر الواحد، بل تشير إلى مطلق الأمانة: «ما خالف كتاب الله». فتُصبح النسبة بينها وبين دليل دليل حجية أيّ أمانة - كخبر الثقة - هي العموم والخصوص من وجه؛ فإنّ دليل حجية خبر الثقة يقول: خبر الثقة حجّة، وهذه الرواية تقول: كلّ أمانة خالفت كتاب الله فدعوها. مادّة افتراض الصحيحة هي الأمانات غير خبر الواحد، ومادّة افتراق حجّيّة خبر الثقة ما وافق كتاب الله. ومادّة الاشتراك خبر الواحد المخالف للكتاب، فصحيحة جميل تقول: دعوه، ودليل حجية خبر الثقة يقول بحجّيّته.



فكلّ أمانة إذا نُسب إلى صحيحة جميل بن دراج تكون النسبة العموم والخصوص من وجه، ويتعارضان في الأمانة المخالفة للكتاب.

**الجواب الأول:** لا تصح ملاحظة النسبة بين الصحيحة وبين دليل الحجية؛ لأنّ المورد من موارد الحكومة؛ إذ كلّما جاء دليلان يتوقف مفاد أحدهما على ثبوت مفاد الآخر في رتبة سابقة بحيث فُرج عن وجود الدليل الآخر، فالثاني الفارغ عن الأوّل يكون ناظرًا وحاكمًا على الدليل الأوّل. ومن الواضح أنّ الصحيحة ناظرة إلى أدلة حجية الأمانة. فهي تفرغ عن وجود أمانة وأنها حجة، وتريد إخراج حصّة من الحصص، وهي حصّة المخالفة. فهذا الدليل فارغ عن أصل حجّية بعض الأمانات. فيقدّم الحاكم على المحكوم.

**الجواب الثاني:** سلمنا بكون النسبة العموم والخصوص من وجه، ولكن قد يقدّم أحد الدليلين على الآخر في مادة الاشتراك مع وجود قرينة ونكته. ولنا في المقام نكته، وهي أنّ خبر الثقة هو القدر المتيقن من الصحيحة؛ لأنّه الفرد البارز والداخل في محل الابتلاء. فإنّ قلنا بتقديم دليل حجية خبر الثقة للزم إخراج الفرد البارز والقدر المتيقن. وهو بعيد. وهذا نحو من الأخصيّة.

**الجواب الثالث:** إذا لاحظنا النسبة بين دليل كلّ أمانة، وبين هذه الصحيحة، لم يبق مورد لهذه الرواية بل سقطت من رأس. فيلزم إلغاء هذا الدليل. فالصحيح أنّ نلاحظ دليل الأمانات بلحاظ مجموعي حتى تكون النسبة العموم والخصوص المطلق؛ للزوم اللغويّة من اللحاظ الانحلالي عرفًا.

**الاعتراض الثاني:** قد يُقال بشمول "المخالفة" مطلق المخالف، ولو كان ممّا يمكن الجمع العرفيّ معه. وهذا يعني أنّ حجّية الخبر مشروطة بعدم مطلق المخالفة للكتاب، ولو غير مستقرّة. وهذا خلاف الارتكازات. وهذا يعني سقوط هذه الطائفة، فلتُحمل على أصول الدين أو على محامل أخرى.

**الجواب الأوّل:** لا نسلم صدق عنوان "المخالفة" في مورد الجمع العرفيّ؛ فإنّ الخاص قرينة على العامّ، والعرف لا يرى المخالفة بين القرينة وذيها، والمفسّر والمفسّر، والحاكم والمحكوم، والمقيّد والمقيّد، بل يرى القرينية.

**الجواب الثاني:** نعلم إجمالاً بصدور كثير من المخصّصات والمقيّدات للكتاب عن الأئمة -عليهم السلام-. وهذا العلم الإجمالي إمّا قرينة متصلة تصرف عنوان "المخالفة" إلى التعارض المستقرّ وتُخرج غير المستقرّ بحيث لا يشملها إطلاق الدليل، وإمّا منفصلة؛ لتكوّن هذا العلم بعد صدور الروايات وعدم وجوده حين الصدور، فلا أقلّ من سقوط الإطلاقات القرآنية والعمومات عن الحجّية؛ للزوم المخالفة القطعية إن أريد العمل بالجميع، ولزوم الترجيح بلا مرجّح إن أريد العمل ببعضها دون بعض. وإذا سقطت هذه العمومات والإطلاقات فلا يوجد ما يقف أمام خبر الثقة الحجّة. فالذي يقف أمام خبر الثقة قيام ظهور كتابيّ حجّة، والمفروض أنّ ظهوره في الإطلاق والعموم لم يقف، فتبقى الأخبار المخصّصة على حجّيتها.

**الاعتراض على كلا الجوابين:** لا بدّ من أنّ نعرف أنّ المراد بـ "مخالفة الكتاب" ما هو؟ حيث إنّ مفاد صحيحة جميل أنّ حجّية خبر الثقة مشروطة بعدم

مخالفة الدلالة الكتابية. فأَيّ دلالة كتابية اشترط عدم مخالفتها في دليل الحجية؟ احتمالات:

١- نفس الدلالة القرآنية بغضّ النظر عن حجيتها. فمتى جاءتنا رواية تخالف دلالة كتابية سقط الخبر عن الحجية، وإن لم تكن الدلالة الكتابية حجةً.

٢- الدلالة القرآنية الحجة لولا المعارضة. فيقال: إذا جاءنا خبر فمتى كان الخبر مخالفاً للدلالة الكتابية التي هي حجة في نفسها ولولا المخالفة، سقط الخبر عن الحجية.

٣- الدلالة القرآنية الحجة فعلاً ولو في طول المخالفة والمعارضة.

ولا بدّ من دراسة الجوابين على ضوء الاحتمالات، والمدعى أنّ الجوابين لا يصحان على المحتمل الأول، والجواب الأول لا يصح على المحتمل الثاني، والجوابين يصحان على المحتمل الثالث؛

أمّا على الاحتمال الأول فلأنّ عنوان "المخالفة" تصدق للدلالة الكتابية بما هي دلالة كتابية؛ لما تقدم في بحث الجمع العرفي من أنّ القرائن المتصلة تؤثر بلحاظ الحجية لا بلحاظ الظهور التصديقي -أي: الدلالة والإفادة-. ففي مرحلة الدلالة هناك تعارض بين العام والخاص والمحكم والمقيّد. وإنّما نقول بالقرينية بلحاظ الحجية. فأصل الدلالة القرآنية موجودة، والعام الكتابي موجود بعد مجيء الخاص. فمتى انطبقت عنوان المخالفة للدلالة بما هي دلالة سقط الخاص عن الحجية. هذا بلحاظ الجواب الأول.

وكذا الجواب الثاني غير تام؛ إذ غاية ما يقتضيه سقوط العموم والإطلاق الكتابي عن الحجية دون الدلالة والظهور. والمفروض أنّ الرواية الخاصة والمقيدة ما زالت مخالفة لظهور الكتاب. فتسقط.

ولكن هذا المحتمل في نفسه بعيد؛ إذ الظاهر أنّ الروايات في مقام جعل المرجعية للكتاب في التشخيص. وليس الملحوظ في هذا المقام ظهور الكتاب بما هو لفظ وقول ولو لم يكن حجة. فالمناسب للمرجعية هو النظر إلى الكتاب بما هو دليل وحجة، لا بما هو لفظ قرآني وإن لم يكن حجة.

وإن أريد بها المخالفة لدلالة قرآنية حجة في نفسها وبقطع النظر عن الخبر المخالف لها فالجواب الثاني صحيح؛ لأن الدلالة القرآنية ساقطة عن الحجية بسبب العلم الإجمالي ما لم يدع انحلاله. وأمّا الجواب الأول فهو غير صحيح؛ [٥٧٢] لأن الخاص مخالف لدلالة العام التي هي حجة في نفسها وبقطع النظر عن ورود الخاص.

وإن أريد بها المخالفة لدلالة قرآنية واجدة لمقتضى الحجية حتى بعد ورود الخبر المخالف صحّ كلا الجوابين؛ لأن مقتضى الحجية في العام غير محفوظ بعد ورود القرينة المنفصلة، واختصت المخالفة المستقطعة للخبر عن الحجية بالمخالفة على وجه لا يصلح للقرينة.

وأوجه هذه الاحتمالات أوسطها.

ويمكن أن يجاب أيضًا - بعد الاعتراف بتمامية الإطلاق في روايات هذه المجموعة للمعارضة غير المستقرة - بأن هناك مخصصًا لهذا الإطلاق، وهو ما ورد في بعض الأخبار العلاجية مما يستفاد منه الفراغ عن حجة الخبر المخالف مع الكتاب في نفسه. ففي رواية عبد الرحمان بن أبي عبد الله قال: قال الصادق - عليه السلام -: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على

كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة»؛ فإنّ الظاهر من قوله: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان» أنّ الإمام -عليه السلام- بصدد علاج مشكلة التعارض بين حديثين معتبرين في نفسيهما لولا التعارض، فيكون دليلاً على عدم قدح المخالفة مع الكتاب في الحجّة الاقتضائية.

نعم، لا يوجد فيه إطلاق يشمل جميع أقسام الخبر المخالف مع الكتاب؛ لأنّه ليس في مقام بيان هذه الحيثية ليتمّ فيه الإطلاق، فلا بدّ من الاختصار على المتيقّن من مفاده وهو مورد القرينية. [٥٧٣]

## ٢ - روايات العلاج

ويمكن تصنيف روايات العلاج إلى عدّة مجاميع، أهمّها: مجموعة التخيير، ومجموعة الترجيح:

روايات التخيير:

المجموعة الأولى: ما استدلّ به من الروايات على التخيير، بمعنى جعل كلٍّ منهما حجّة على سبيل التخيير، والحديث عن ذلك يقع: تارةً في مقام الثبوت وتصوير إمكان جعل الحجّة التخييرية، وأخرى في مقام الإثبات ومدى دلالة الروايات على ذلك.

أمّا البحث الثبوتي فقد يقال فيه: إنّ الحجّة التخييرية غير معقولة؛ لأنّه إمّا أن يراد بها جعل حجّةٍ واحدة، أو جعل حجّتين مشروطتين:

أمّا الأوّل فهو ممتنع؛ لأنّ هذه الحجّة الواحدة إن كانت ثابتة لأحد الخبرين بالخصوص فهو خلف تخييريّتها.

وإن كانت ثابتة للجامع بين الخبرين بنحو مطلق الوجود -أي: الجامع أينما وجد- لزم سريان الحجّة إلى كلا الفردين مع تعارضهما.

وإن كانت ثابتة للجامع بنحو صرف الوجود لم تسر إلى كلّ من الخبرين؛ لأنّ ما يتعلّق بصرف الوجود لا يسري إلى الفرد، ومن الواضح أنّ صرف وجود الجامع بين الخبرين ليس له مدلول ليكون حجّة في إثباته.

وأما الثاني فهو ممتنع أيضًا؛ لأنّ حجّة كلّ من المتعارضين إن كانت مشروطة بالالتزام به لزم عدم حجّيتهما معًا في حالة ترك الالتزام بشيءٍ منهما، وإن كانت مشروطة بترك الالتزام بالآخر لزمّت حجّيتهما معًا في الحالة المذكورة.<sup>١</sup>

وأما الاحتمال الثاني فيصحّ عليه الجواب الثاني دون الأوّل؛ لأنّ العامّ أو المطلق الكتابي في نفسه حجّة، فتسقط حجّة الخاصّ والمقيّد؛ لأنّ ما أخذ عدمه موضوعًا في دليل الحجية ما كان حجة في نفسه لولا المعارضة، والعام

والمطلق حجّتان لولا المعارضة. ولو غضضنا النظر عن المعارضة واجهنا مشكلة داخلية وهي أنّنا نعلم بعدم إرادة جميع تلك الظهورات. ومع سقوط أصالة الظهور فنفس الدلالة القرآنية ساقط عن الحجية بغض النظر عن رتبة المعارض. فالحجية الاقتضائية غير متوفرة.

اللهم إلا أنّ يُدفع ذلك بفكرة الانحلال، بأنّ يُقال: غاية ما نعلمه من ورود المقيّدات والمطلقات هي خمسون مقيّد مثلاً. وظفرنا بذلك المقدار. فينحلّ العلم الإجماليّ.

وأما الاحتمال الثالث فيصحّ عليه الجوابان؛ أمّا الثاني فلما تقدم في الاحتمال السابق. وأمّا الأوّل فلاّناً وإنّ سلمنا الحجية الاقتضائية للعام والمطلق، إلا أنّه مع وجود الخاص والمقيّد ليس العام والمطلق حجتين فعليتين. فلا تصلح الدلالة القرآنية لتكون مسقطّة للسنة. وإنّما يمكن ذلك إذا كان الكتاب له القرينية على ما ورد في السنة. فيكون هو الحجة الفعلية حتى بعد المعارض. أمّا إنّ كانت السنة مقدمة أو كان التعارض مستقرّاً فلا حجية للكتاب. فلا تبقى إلا موارد نادرة.

ومن الواضح بطلان هذا الاحتمال؛ للزوم إلغاء مرجعية الكتاب. وكذا أفاد المصنف في التقريرات<sup>١</sup> أن الاحتمال الثالث تقييد للإطلاقات؛ لأنّ ظاهر الإطلاقات: ما خالف كتاب الله فدعوه، سواء بغض النظر عن المعارضة



أم مع المعارضة. فما تقولون به من أنّ المخالفة لا بد من أن تكون ثابتة حتى بعد مجيء المعارض خلاف الظاهر. نعم لا بد من أن يكون حجة. فالظاهر من جعل الكتاب معياراً جعله كونه حجة في نفسه لولا المعارض - وهو الاحتمال الثاني-. وهو متوقف على عدم انحلال العلم الإجمالي، وإلا فلم يتم أيضاً.

**تعليق:** حاكم المصنف الاحتمال الأول بلزوم دراسة الدلالة القرآنية التي أخذ عدمها قيداً في الحجية. وأصحاب هذا الجواب أرادوا به أن المخالفة من أول الأمر ظاهرة في المخالفة المستقرة، أمّا المخالفة بنحو القرينية العرفية فليست مخالفة. فلا نحتاج إلى هذه الشقوق. وبناء على هذا يكون الجواب الأول تاماً. نعم. للمصنف ألا يقبل الاستظهار العرفي من "المخالفة".

**الجواب الثالث:** سلمنا أن هذه الطائفة الثالثة ما زالت مطلقة وتقول: ما خالف كتاب الله فدعوه سواء كانت المخالفة مستقرة أم غير مستقرة. ولكن هذا الإطلاق مقيّد بطائفة أخرى، وهي الواردة في أن الكتاب مرجح عند المعارضة. والترجيح بالكتاب يصح إذا كان الدليلان حجتين بغض النظر عن المعارضة.

ومعنى هذا أن الرواية حجة في حد ذاتها، ولو لم تكن حجة لما كان هناك معنى للتصدي لعلاج مشكلة التعارض.

فإن كان لنا دليلان: «عقد الصبي المميز نافذ» و «عقد الصبي المميز غير نافذ»، لنا إطلاق ﴿أوفوا بالعقود﴾ يتوافق مع الطائفة الأولى، ولو كان أصل

الحجية مشروطاً بعدم المخالفة للكتاب حتى في التعارض غير المستقر لسقطت هذه الرواية المعارضة عن الحجية. فلا معنى للتصدي لعلاج التعارض. فجعل الكتاب مرجحاً يكشف عن حجية هذا الكتاب لولا المعارضة. وهذا يعني عدم اقتضاء مخالفة الكتاب للسقوط عن أصل الحجية.

نعم. هذه الطائفة التي تجعل الكتاب مرجحاً للحديثين المتعارضين لا إطلاق لها بحيث تشمل جميع أنحاء التعارض حتى التعارض المستقر؛ لأنها ليس لها إطلاق من هذه الجهة، بل هو مدلول التزامي استفدناه منه، والقدر المتيقن القرينية العرفية.

## روايات العلاج

إذا كانت الروايتان المتعارضتان حجّتين، فلنا الأخبار العلاجية، وهي تنقسم إلى مجموعتين أساسيتين: التخيير والترجيح.

## البحث الأول: روايات التخيير

المراد بالتخيير هنا التخيير الأصولي، أي: الحجية تخييرية، لا التخيير في المسألة الفرعية.

والبحث تارة في مقام الثبوت، وأخرى في مقام الإثبات.

**مقام الثبوت:** تعرض المصنف لهذا البحث في البحوث، وذكر سبع صياغات

للحجية التخييرية وناقشها.<sup>١</sup>

قد يُقال: الحجية التخييرية غير معقولة؛

---

<sup>١</sup> البحوث، ج٧، ص٢٤٦

لأنّ المراد إنّ كان جعل حجية واحدة للخبر فإنّما أنّ تكون الحجية الواحدة لأحد الخبرين بخصوصه، وإنّما أنّ تكون للجامع بنحو مطلق الوجود، وإنّما أنّ تكون للجامع بنحو صرف الوجود.

أمّا على جعل الحجية للفرد فهو ترجيح بلا مرجح. بل ليس تخييراً. وأمّا على جعل الحجية للجامع بنحو مطلق الوجود -أي: الوجود الساري- فتكون الحجية لكلّ ما صدق عليه عنوان "أحدهما" سواء كان الخبر الأوّل أم الخبر الثاني. ومقتضاه سريان الحجية إلى فردي الخبر، والمفروض أنّهما متعارضان.

وأمّا على جعل الحجية للجامع بنحو صرف الوجود، أي: من دون لحاظ وجوده في الأوّل ولا لحاظ وجوده في الثاني، فليس الجامع بهذا المعنى خبراً له مدلول حتى يُجعل له الحجية. ومرجع جعل الحجية للخبر إثبات مدلوله. والمفروض أنّ الجامع بين الخبرين ليس خبراً. نعم. الجامع بين المدلولين مدلول التزامي ثالث.

فلا معنى لجعل الحجية لواحد. ولم يدّع أصحاب الحجية التخييرية هذا المعنى. وإنّ كان جعل حجيتين مشروطتين فله صياغتان:

الأولى أنّ كلّاً من المتعارضين حجة إنّ التزم المكلف به. ويرد على هذه الصياغة أنّه إنّ لم يلتزم بأيّ منهما لم يكن أيّ منهما حجة في حقّه. والحال أنّنا نريد إثبات الحجية التخييرية.

على أنّه مخالف للمرتكزات القطعيّة على أنّ الحجية ليست منوطة باختيار المكلف. وهذه مشكلة إثباتيّة لا ثبوتيّة.

الثانية أنّ كلّاً من المتعارضين حجّة إنّ لم يأخذ بالآخر. ومقتضى هذا أنّ يكون كلا الخبرين حجّة إنّ تركهما. فنرجع إلى حجّة المتعارضين، وهي غير معقولة.

قوله: «على وجه لا يصلح للقرينية»:

لا يصلح الكتاب للقرينية، لا الخبر. وهذا هو النتيجة التي وصلنا إليها قبل مجيء هذه الروايات. فلا تكون الروايات إلا إرشاداً. وهذا وجه بعد هذا الاحتمال.

قوله: «رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله»:

قد يُقال: الرواية التي ذكرها المصنف في مقام تمييز الحجة عن غير الحجّة، لا ترجيح إحدى الحجّتين على الأخرى. وإنّ لم تتم فلا بد من البحث عن رواية أخرى كمقبولة عمر بن حنظلة إنّ تمّت.

والجواب أنّ بالإمكان تصوير التخيير بالالتزام بحجّة كلّ منهما مشروطةً بالالتزام به مع افتراض وجوب طريقيّ للالتزام بأحدهما.

وأما البحث الإثباتي فهناك روايات عديدة استدّل بها على التخيير:

منها: رواية عليّ بن مهزيار، قال: قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن -عليه السلام-: اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله -عليه السلام- في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم: أنّ صلّهما في المحمل، وروى بعضهم: لا تصلّهما إلّا على الأرض. فأعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك في ذلك؟ فوقّع -عليه السلام-: «موسّع عليك بأية عملت».

وفقرة الاستدلال منها: قوله -عليه السلام-: «موسّع عليك بأية عملت» الواضح في الدلالة على التخيير وإمكان العمل بكلّ من الحديثين المتعارضين.

ولكن نلاحظ على ذلك:

أولاً: إنّ الظاهر منها إرادة التوسعة والتخيير الواقعي، لا التخيير الظاهري بين الحجّتين؛ لظهور كلّ من سؤال الراوي وجواب الإمام في ذلك.

أمّا ظهور السؤال فلاّنه مقتضى التنصيص من قبله على الحكم الذي تعارض فيه الخبران الظاهر في استعلامه عن الحكم الواقعي، على أنّ قوله: «فأعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك؟» كالصریح في أنّ السؤال عن الحكم الواقعي للمسألة، فيكون مقتضى التطابق بينه وبين الجواب كون النظر في كلام الإمام -عليه السلام- إلى ذلك أيضًا، إذ لا وجه لصرف النظر مع تعيين الواقعة عن حكمها الواقعي إلى الحكم الظاهري العام. [٥٧٥]

وأمّا ظهور الجواب في التخيير الواقعي فباعتبار أنّه المناسب مع حال الإمام -عليه السلام-، العارف بالأحكام الواقعية والمتصدّي لبيانها فيما إذا كان السؤال عن واقعةٍ معيّنةٍ بالذات.

وثانيًا: لو تنزّلنا وافترضنا أنّ النظر إلى مرحلة الحكم الظاهري والحجّة فلا يمكن أن يستفاد من الرواية التخيير في حالات التعارض المستقرّ؛ لأنّ موردها التعارض بين مضمونين بينهما جمع عرفي بحمل النهي على الكراهة بقريّة الترخيص، فقد يراد بالتخيير حينئذٍ التوسعة في مقام العمل بالأخذ بمفاد دليل الترخيص أو دليل النهي؛ لعدم التنافي بينهما؛ لكون النهي غير إلزامي، لا جعل الحجّة التخييرية بالمعنى المدعى.

ومنها: مكاتبة الحميري عن الحجّة -عليه السلام-؛ إذ جاء فيها: يسألني بعض الفقهاء عن المصلّي إذا قام من التشهد الأول إلى الركعة الثالثة هل يجب عليه أن يكبّر؟ فإنّ بعض أصحابنا قال: لا يجب عليه التكبير ويجزيه أن يقول:

بحول الله وقوته أقوم وأقعد؟ فكتب -عليه السلام- في الجواب: «إنّ فيه حديثين: أمّا أحدهما فإنّه إذا انتقل من حالةٍ إلى حالةٍ أخرى فعليه التكبير، وأمّا الآخر فإنّه روي: إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبّر ثمّ جلس ثمّ قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير. وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى، وبأَيّهما أخذت من جهة التسليم كان صواباً».

وفقرة الاستدلال منها: قوله -عليه السلام-: «وبأَيّهما أخذت من جهة التسليم كان صواباً»، والاستدلال بها لعلّه أوضح من الاستدلال بالرواية السابقة، باعتبار كلمة [٥٧٦] «أخذت من جهة التسليم» التي قد يستشعر منها النظر إلى الحجّة والتعبّد بأحد الخبرين.

والصحيح أنّ الاستدلال بالرواية غير وجيه؛ لأنّ السائل في هذه الرواية لم يفرض خبرين متعارضين، وإنّما سأل عن مسألةٍ اختلف الفقهاء في حكمها الواقعي، وإنّما يراد الاستدلال بها على التخيير باعتبار ما في جواب الإمام عليه السلام من نقل حديثين متخالفين وترخيصه في التسليم بأَيّهما شاء، إلّا أنّ هذا الجواب غير دالٍّ على التخيير المدّعى؛ وذلك لعدّة أمور:

الأول: ظهور كلام الإمام -عليه السلام- في الرخصة الواقعية، لا التخيير الظاهري بين الحجتين - كما تقدم في الرواية السابقة -.

الثاني: إنّ جملة «وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى» تارةً تفترض جزءاً من الحديث الثاني، وأخرى تفترض كلاماً مستقلاً يضيفه الإمام إلى الحديثين.

فإذا كانت جزءًا من الحديث -ولو بقريضة أنه مورد لسؤال الراوي الذي قال عنه الإمام: إنَّ فيه حديثين- كان الحديثان متعارضين، إلَّا أنَّهما من التعارض غير المستقر الذي فيه جمع عرفي واضح، لا باعتبار أخصية الحديث الثاني فحسب، بل باعتبار كونه ناظرًا إلى مدلول الحديث الأول وحاكمًا عليه، وعدم استحكام التعارض بين الحاكم والمحكوم أمر واضح عرفًا، ومقطوع به فقهيًا بحيث لا يحتمل أن يكون للشارع حكم على خلاف الجمع العرفي فيه، فيكون هذا بنفسه قرينة على أنَّ المقصود من التخيير الترخيص الواقعي.

وإذا كانت جملةً مستقلةً وكان الحديث الثاني متكفلاً لحكم القيام من الجلوس بعد السجدة الثانية، وأنَّه ليس على المصلّي تكبير فيه فلا تعارض بين الحديثين في مورد سؤال الراوي وهو الانتقال من التشهد إلى القيام، فيكون هذا [٥٧٧] بنفسه قرينة على أنَّ المراد هو الترخيص الواقعي.<sup>١</sup>

تقدم الإشكال الثبوتي على الحجية التخييرية، ويمكن علاج المشكلة الثبوتية باختيار كون المَجْعُول الحجتين المَجْعُولتين بالصياغة الأولى، بأنَّ الشارع جعل حجية كلٍّ منهما بشرط الأخذ به، ودفع الاعتراض بجعل خطاب آخر طريقيّ لحفظ مرتبة من مراتب الواقع؛ هربًا من ترك الأخذ بكليهما، فيجعل وجوبًا طريقيًا ناظرًا إلى الواقع - كسائر الوجوبات الطريقية - فيقول للمكلف: يجب



عليك الالتزام بأحدهما. ومقتضى ذلك علاج الإشكال الوارد من جهة جواز تركهما معًا. فلا يكون تركهما مساوقًا لعدم حجيتهما.

وبهذا يندفع محذور آخر، وهو فيما إذا التزم بهما معًا؛ فإن مقتضاه حجيتهما معًا، وهي غير معقولة لمكان تعارضهما. وهو خلف التخيير. ولكن الوجوب الطريقي يقتضي مدلولين: عدم جواز تركهما معًا، وعدم صحّة الالتزام بكليهما، وأنّ اللازم عدم الالتزام بأحدهما. فلا يسمح للمكلف بأن يخلو من الالتزام بأيّ منهما، وأنّ يجمع بينهما. فيمكن تصوير الحجية التخييرية. فإن قلت: لم لا يختصر الطريق ويقول: الحكم الواقعي وجوب الالتزام بأحدهما؟ فنكتفي بخطاب إنشائي واحد.

قلنا: لا يمكن؛ لأنّ المراد بـ "أحدهما" قد يكون الجامع المشير إلى الأفراد بنحو مطلق الوجود وقد يكون بنحو صرف الوجود. فنرجع إلى الإشكال السابق. بخلاف الوجوب الطريقي؛ حيث إنّنا ناظر إلى الواقع. ولا ترد عليه الإشكالات المذكورة.

**مقام الإثبات:** هنا عدة نصوص استُدل بها على التخيير.

**الرواية الأولى:** رواية علي بن مهزيار

فقرة الاستدلال بها قول الإمام -عليه السلام-: «موسّع عليك بأية عملت».

ويلاحظ عليه:

أولاً بأنّ الظاهر من الرواية -بقرينة سؤال السائل وقرينة الجواب- أنّ المراد بالتوسعة التخيير الواقعيّ بحيث يكون الحكم الواقعي هو التخيير؟ ولو التخيير العقليّ، نظير التخيير الواقعي في خصال الكفارة.

أمّا قرينة السؤال فهي أنّ السائل لم يسأل عن علاج التعارض، بل قال: «علّمني كيف تصنع أنت؟» فأراد الحكم الواقعيّ. فالظاهر من سؤال السائل -إنّ لم نقله صريحه- هو السؤال عن الحكم الواقعيّ. فهو لاحظ العمل لا الوظيفة. ومقتضى أصالة التطابق بين السؤال وبين الجواب أنّ السؤال ناظر إلى الحكم الواقعيّ. ولا وجه لاختلاف مصبّ السؤال ومصبّ الجواب بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ.

وأمّا قرينة الجواب فهي أنّ المناسب مع حال الإمام -عليه السلام- أنّ يتصدى لبيان الحكم الواقعيّ.

فإنّ قلت: من المناسب أيضاً تعليم قواعد التعارض،

قلنا: يتّجه هذا لو كان السؤال قضية عامة ابتلائية -كما في مقبولة عمر بن حنظلة التي ليس سؤال السائل فيها عن مسألة خاصة وملابساتها، بل عن مسألة التعارض كمسألة كليّة-.

فالمناسب بيان الحكم الواقعيّ لا الظاهري بلحاظ الحجية.

ولا أقلّ من عدم إحراز النظر إلى الحكم الظاهريّ، والاستدلال مبنيّ على إرادة التخيير الظاهري في مستوى المسألة الأصوليّة بمعنى أنّ الشارع جعل الحجية التخييريّة للمتعارضين.

**وثانيًا** - بعد التنزل عن عدم نظرها إلى الحكم الظاهريّ - ليس نظرها إلى التخيير في حالات التعارض المستقرّ؛ لأنّ مورد الروايتين التعارض غير المستقرّ؛ حيث إنّ إحداهما فيها الإلزام والأخرى فيها الترخيص. ومتى تعارض دليلان ترخيصي وإلزاميّ حكم العرف بالجمع بينهما بالحمل على الكراهة.

فيكون المراد بالتوسعة: التوسعة في مقام العمل. فيمكنه أن يأخذ بأيّ من الدليلين؛ لعدم التعارض بينهما. فحيث ورد الرواية في التعارض غير المستقرّ، كان المورد من التوسعة في مقام العمل بالأخذ بالأوّل أو الثاني. فلا يمكن حمل الرواية على الحجية التخييريّة؛ لكاشفيتها عن الحكم الواقعيّ.

ولكن قد يُقال: ليس المورد من الجمع العرفيّ؛ لأنّ الحمل على الكراهة إنّما يمكن في الأحكام التكليفيّة. أمّا في الأحكام الإرشاديّة إلى الشرطية وعدم الشرطيّة فلا معنى للحمل على الكراهة. نظير أن يقول الشارع: «لا تصل في وبر ما لا يؤكل لحمه» و «صل في وبر ما لا يؤكل لحمه» فلا معنى لأنّ يكون وبر ما لا يؤكل لحمه مانعًا وغير مانع، بل هو إمّا مانع وإمّا غير مانع. فيكون المورد من التعارض المستقر ولا تتم الملاحظة الثانية.

### **الرواية الثانية: مكاتبة الحميريّ**

في البحوث كلام حول سندها، ولم يتممه.<sup>١</sup> وناقشه السيد الحائري في هامش المباحث.<sup>٢</sup>

<sup>١</sup> البحوث، ج ٧، ص ٣٤٥

<sup>٢</sup> ص ٦٩١

والظاهر من قوله: «من جهة التسليم» أنّ التخيير تعبديّ، وليس حاصلًا من الجمع العرفيّ. ولو كان جمعًا عرفيًا لم يناسب التعبير بالتسليم. فهي أظهر من هذه الجهة في المطلوب.

ولكنّ السائل طلب الحكم الواقعي في المسألة. فليس لنا لتتميم الاستدلال إلا أن نقول إنّ الإمام -عليه السلام- أعرض عن سؤال السائل وأجابه بالقاعدة المنطبقة على المورد بحكم ظاهريّ، لا سيما مع أنّ السؤال من فقيه. وليس الظاهر من كلامه -عليه السلام- بيان الحكم الواقعيّ.

وثانيًا يرد على الرواية أنّ المورد ليس مورد التعارض المستقر، بل يمكن الجمع العرفيّ بين الحديثين اللذين نقلهما الإمام -عليه السلام-. ونتيجة الجمع العرفيّ بيان الحكم الواقعيّ. بيانه أنّ الكلام في التشهد إمّا أن يكون جزءً من الحديث الثاني، وإمّا أن يكون من تنمة كلام الإمام وخارجًا عن الحديث، فينتهي الحديث الثاني إلى قوله: «فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير». وعلى كلتا صورتين يتم ما ذكرنا؛

أمّا على الأوّل فلا أنّ الإمام -عليه السلام- يقول: «ليس عليه تكبير في القيام بعد القعود» ومن الواضح أنّه قد فُرض في هذا الحديث وجود حكم في رتبة سابقة بالتكبير. فالحديث الثاني ناظر إلى الحديث الأوّل وفارغ عن ثبوت حكمه في رتبة سابقة. والإعداد الشخصي من أوضح موارد الجمع العرفي. وهو يكشف عن الحكم الواقعي وتكون الرخصة واقعيّة.

وأما على الثاني فلأنّ الحديث الثاني غير ناظر إلى مورد السؤال، بل إلى مورد القيام بعد الجلوس. فليس لنا إلا الحديث الأوّل. فلا تعارض بين الحديثين في مورد السؤال. فبيّن الإمام -عليه السلام- الحكم الواقعيّ. وإنّ كان أصل الاحتمال بعيداً؛ حيث إنّ الرواية الثانية لا يكون غرض في الإتيان بها.

الثالث أنّه لو تّمت دلالة الرواية على التخيير الظاهري في الحجّة فموردها الحديثان القطعيان اللذان نقلهما الإمام بنفسه، كما يناسبه التعبير عنهما بالحديثين الظاهر في كونهما سنّة ثابتة عن آباءه المعصومين، فلا يمكن التعدي منه إلى التعارض بين خبرين ظنيين سنداً؛ لاحتمال أن يكون مزيد اهتمام الشارع بالقطعيين موجّباً لجعل الحجّة التخييرية في موردهما خاصّة.

ومنها: مرسله الحسن بن الجهم، عن الرضا -عليه السلام- في حديثٍ قال: قلت:

يجيئنا الرجالان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم أيّهما الحقّ، فقال: «إذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت».

وهذه أوضح الروايات في الدلالة على التخيير في الحجّة بالنحو المدّعى، إلّا أنّها ساقطة سنداً بالإرسال.

وقد تقدّمت بعض الروايات المستدلّ بها على التخيير في الحلقة السابقة مع مناقشة دلالتها.

روايات الترجيح:

المجموعة الثانية: ما استدللّ به من الروايات على ترجيح إحدى الروایتين على الأخرى لمُرجّح يعود إلى صفات الراوي كالأوثقية، أو صفات الرواية كالشهرة، أو صفات المضمون كالمطابقة للكتاب الكريم أو المخالفة للعامة. وهي [٥٧٨] روايات عديدة:

فمنها: رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله التي دلت على الترجيح أولاً بموافقة الكتاب، وثانياً بمخالفة العامة، وقد تقدمت الرواية مع الحديث عنها في الحلقة السابقة، واتّضح من خلال ذلك أنّها تامّة في دلالتها على المرجّحين المذكورين.

ومنها: مقبولة عمر بن حنظلة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دينٍ أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة أيحلّ ذلك؟ قال عليه السلام: «من تحاكم إليهم في حقٍّ أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت».

قلت: فكيف يصنعان؟

قال: «ينظران من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنّما بحكم الله استخفّ وعلينا ردّ».

قلت: فإن كان كلّ واحدٍ اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقّهما واختلف فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم.

قال: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر».

قال: فقلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه.

قال: فقال: «يُنظر إلى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكمًا به، [٥٧٩] المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهورٍ عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه، وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يُردّ حكمه إلى الله».

قال الراوي: قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: «ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة» إلى أن قال الراوي: قلت: فإن وافق حكاهم (أي العامة) الخبرين جميعًا، قال: «إذا كان ذلك فأرجئه حتى تلقى إمامك؛ فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات».

وهذه الرواية تشتمل على المرجّحين السابقين، غير أنّها تذكر قبل ذلك ترجيحين آخرين: أحدهما الترجيح بصفات الراوي، والآخر الترجيح بالشهرة، فإنّ تمت دلالتها على ذلك كانت مقيدة لإطلاق الرواية السابقة، ودالة على



أنّ الانتهاء إلى المرجّحين السابقين متوقّف على عدم وجود أحد هذين الترجيحين.

وقد يعترض على استفادة هذين الترجيحين بالصفات وبالشهرة من المقبولة بوجوه:

الأول: إنّ المقبولة مختصةً موردًا بعصر الحضور والتمكّن من لقاء الإمام - عليه السلام - بقريّة قوله فيها: «أرجئه حتّى تلقى إمامك»، فلا تدلّ على ثبوت [٥٨٠] الترجيحين في عصر الغيبة.

ونلاحظ على هذا الوجه أنّ اختصاص الفقرة الأخيرة التي تأمر بالإرجاء بعصر الحضور طبّق الترجيح بالصفات على أول سلسلة السندين في الفقرات السابقة.

خصوصًا مع ملاحظة أنّ التمكن من لقاء الإمام ليس من الخصوصيات التي يحتمل العرف دخلها في مرجّحية الصفات؛ إذ لا يختلف حال الأوثقية في كاشفيتها وتأكيد موردها بين عصري الحضور والغيبة، وكذلك الأمر في الشهرة.

الثاني: إنّ الترجيح بالصفات وبالشهرة في المقبولة ترجيح لأحد الحكمين على الآخر، لا لإحدى الروايتين على الأخرى في مقام التعارض.

وهذا الاعتراض وجيه بالنسبة إلى الترجيح بالصفات، وليس صحيحًا بالنسبة إلى غيره مما ورد في المقبولة - كالترجيح بالشهرة -.

أمّا وجاهته بالنسبة إلى الترجيح بالصفات فلأننا نلاحظ إضافة الصفات في المقبولة إلى الحاكمين؛ حيث قال - عليه السلام -: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما في الحديث وأورعهما».

هذا، مضافًا إلى أنّ الإمام قد طبّق الترجيح بالصفات على أول سلسلة السندين المتعارضين - وهما الحاكمان - من دون أن يفرض أنّهما راويان مباشران للحديث، بينما لو كان الترجيح بها ترجيحًا لإحدى الروایتين على الأخرى كان ينبغي تطبيقه على مجموع سلسلة الرواة، أو على الراوي المباشر - كما هو عمل المشهور ومقتضى الصناعة أيضًا -؛ لأن الراويين المباشرين إذا كان أحدهما أعدل وثبت الترجيح بالصفات فهذا يعني أنّ رواية المفضل عدالةٌ منهما إنّما تكون حجةً في حالة عدم معارضتها برواية الأعدل، وعليه فالناقل لرواية الراوي المباشر الأعدل يكون مخبرًا عن اختلال شرط الحجّة لرواية الراوي المباشر المفضل التي ينقلها الناقل الآخر، وبهذا يكون حاكمًا على نقل الناقل الآخر؛ [٥٨١] إذ يخرج من قوله عن كونه موضوعًا للحجّة.

وهكذا نعرف أنّ تطبيق الإمام للترجيح بالصفات على الحاكمين اللذين يمثّلان أول سلسلة السند لا ينسجم إلا مع افتراض كون الترجيح لأحد الحكمين بلحاظ صفات الحاكم.

وأما عدم صحة الاعتراض بالنسبة إلى الشهرة وغيرها فلاّ في سياق الحديث ينتقل من ملاحظة الحاكمين إلى ملاحظة الرواية التي يستند اليها كلّ منهما، حيث قال: «ينظر ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك»، فأضيفت المميّزات إلى الرواية، لا إلى الحكم.<sup>١</sup>

وثالثاً - بعد التنزل عن عدم دلالة الرواية على التخيير الواقعيّ - مورد الرواية الحديثان القطعيّان؛ لأنّ الظاهر من التعبير بـ «فيه حديثان» أنّ هذا سنّة ثابتة عن المعصومين -عليهم السلام-، وإلا كان تقوُّلاً على المعصومين -عليهم السلام-. فالظاهر الفراغ عن كونه قولاً للإمام -عليه السلام-. والقرينة الثانية نقل الإمام -عليه السلام- له، وإلا فلا يناسب أن يروي رواية غير صادرة أة ألا يعلم بصدورها. فلو سلمنا دلالتها على التخيير الظاهريّ فغايته التخيير الظاهري في الحديثين القطعيّين. وأمّا إن كان غير قطعيّ -كالظنين سنداً- فلا يمكن إثبات التخيير فيه. فكأنّ الشارع يقول: إذا فرغ عن الصدور ولم يوجد مرجّح صدوريّ فنقول بالتخيير. وأمّا في الظن بالصدور فقد نأخذ بالمرجّحات الصدوريّة.

وناقش بعضهم في هذا الاستظهار بأنّ الحديث ولو كان ظنيّاً يصح التعبير عنه بأنّه حديث. فالتعبير بـ "الحديث" لا يقتضي الفراغ عن الصدور. لا سيّما مع تعبيره -عليه السلام- بـ «رُوي» في الرواية الثانية.

وعلم الإمام -عليه السلام- بالواقع لا يمنع ذلك؛ حيث إنه في مقام التعليم، ولا يناسب إدخال علمه الغيبي في مقام التعليم.

### الرواية الثالثة: مرسله الحسن بن الجهم

هي واضحة الدلالة على التخيير، إلا أنّها مرسله. والظاهر إسناد "الأخذ" إلى الحديثين. فالرواية في مقام التخيير الأصولي. وقال بعضهم إنّ "الأخذ" من جهة العمل. فتدلّ على التخيير في المسألة الفرعية. روايات الترجيح:

### الرواية الأولى: 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 فردوه. فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة. فما وافق أخبار فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه.

تممها المصنف في المباحث. <sup>١</sup> وأمّا مثل السيد السيستاني الذي يستشكل في طرق صاحب الوسائل إلى النسخ، بل يراها طرقاً إلى العنوان فلا يتمّ طريق صاحب الوسائل إلى هذه الرواية التي رواها القطب الراوندي في رسالته في أحوال الأخبار.

### الرواية الثانية: مقبولة عمر بن حنظلة

تعرض لها في المباحث.<sup>١</sup> ويمكن تميم وثاقته بالرواية التي في طريقها عمر بن خليفة الدالة على وثاقته، ويمكن إثبات وثاقة عمر بن خليفة بكبرى المشايخ الثلاثة.

وهي في صدرها ناظرة إلى مرجّحات الحكومة، لا مرجّحات الرواية. وفي ذيلها انتقل الإمام -عليه السلام- إلى مرجّحات الرواية، وهو في قوله: «يُنظر إلى ما كان من روايتهما» إلى آخره. فوقع الكلام في المراد بالمجمع عليه أيّراد به الشهرة الروائيّة - كما فهمه الراوي-؟ وقال المشهور غرضه بالتثليث إدراج المجمع عليه في بيّن الرشد. وقال بعضهم غرضه إدراج الشاذّ في بيّن الغي. وقال ثالث غرضه إدخال الشاذّ في المشكل.

وهذه الرواية لم تجعل طولية بين موافقة الكتاب ومخالفة العامّة، خلافاً للرواية الأولى. وزيدت موافقة السنّة أيضاً.

ثم لم تنته الرواية إلى التخيير عند فقدان المرجّحات، بل قالت بالاحتياط. فوقع الكلام أنّ الاحتياط في مقام الفتوى؟ أم في مقام العمل؟ فهم كثير منهم الاحتياط في مقام العمل؛ لأنّ الظاهر من الرواية أنّها في مقام العمل. فيمكنه أن يُفتي بالاحتياط.

قوله: «في الحلقة السابقة»:

بحثها في الحلقة السابقة وفي المباحث ص ٦٨٠.

قوله: «لا يوجب تقييد الإطلاق»:

المستشكل يقول: لا نُحرز الإطلاق، لا أنّ الإطلاق قد انعقد ونبحث عن المقيد حتى يُقال تقييد الأخير لا يستلزم تقييد الأوّل. فلعلّ زمان الحضور له خصوصيّة.

قوله: «خصوصًا مع ملاحظة»:

هذا وجه آخر للإطلاق. فأهل العرف لا يرون خصوصيّة لحضور الإمام - عليه السلام - في هذه المرجحات؛ فإنّ هذه المرجحات لها طريقيّة إلى إحراز الحكم.

ويؤكّد ذلك وجود التعليقات في الرواية. والتعليل يعمّم. فإنّه - عليه السلام - علّل الأخذ بالمجمع عليه بالتثليث. والتعليل ظاهر في التعميم.

قوله: «طبّق الترجيح بالصفات على أول سلسلة السندين»:

أي: لم يُفرض في الرواية أنّ الحاكمين راويان. ولو كان النظر إلى الترجيح بالصفات لكان المناسب أن يكونا راويين، إمّا مباشرين للإمام - عليه السلام - وإمّا غير مباشرين. فليس الملحوظ صفات الراوي، بل صفات الحاكم.

قوله: «لأن الراويين المباشرين»:

إذا كان الراوي المباشر أعدل، كان الراوي عنه مخبراً عن موضوع، وهو أنّ الأعدل أخبر بكذا وكذا. فإنّ كان الراوي غير المباشر أعدل من الراوي غير المباشر للرواية الأخرى كان المحكّم أعدل الراوي المباشر، لا أعدل الراوي غير المباشر. فأوثقيّة الراوي المباشر رافعة لموضوع أوثقيّة غير المباشر وحاكمة عليه؛ لأنّ الراوي غير المباشر غير الأعدل يُخبر عن اختلال شرط الحجية الفعلية -أي: في فرض التعارض- في الراوي المباشر غير الأعدل. فلا مجال -بعد فقدان شرط الحجية- للحاظ أوثقيّة الراوي غير المباشر لهذه الرواية الفاقدة لشرط الحجية. وهذا معنى الحكومة.

ولكن الشهرة في المقبولة التي ورد الترجيح بها في الدرجة الثانية ظاهرة في الاشتهار والشيوع المساوق لاستفاضة الرواية وقطعيتها، وليست بمعنى اشتهار الفتوى على طبقها؛ لأنّ ظاهر الحديث إضافة الشهرة إلى نفس الرواية، لا إلى مضمونها، وذلك يناسب ما ذكرناه، ويعني الترجيح بالشهرة على هذا الضوء تقديم الرواية القطعية سنداً على الظنية، وهذا ممّا لا إشكال فيه - كما تقدم - . وليس ذلك ترجيحاً لإحدى الحجّتين على الأخرى؛ لِمَا عرفت سابقاً من أنّ حجّة الخبر الظنّي السند مشروطة في نفسها بعدم المعارضة لقطعيّ السند.

فإن قيل: إذا كان الأمر كذلك وجب تقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح بالصفات؛ لأنّ الترجيح بالصفات يفترض حجّة كلّ من الخبرين ويرجح إحدى الحجّتين على الأخرى.

كان الجواب: أنّ الترجيح بالصفات ناظر إلى الحاكمين، لا إلى الراويين [٥٨٢] - كما تقدم - . فلا إشكال من هذه الناحية.

وهكذا يتّضح أنّ المقبولة لا يمكن أن يستفاد منها في مجال الترجيح بين الحجّتين من الروايات أكثر ممّا ثبت بالرواية السابقة.



ومنها: المرفوعة عن زرارة، قال: سألت الباقر -عليه السلام- فقلت: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيّهما آخذ؟

قال -عليه السلام-: «يا زرارة، خُذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذَّ النادر».

فقلت: يا سيدي، إنّهما معًا مشهوران مروّيان مأثوران عنكم.

فقال -عليه السلام-: «خُذ بقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك».

فقلت: إنّهما معًا عدلان مرضيان موثقان.

فقال -عليه السلام-: «انظر ما وافق منهما مذهب العامّة فاتركه، وخُذ بما خالفهم».

قلت: ربّما كانا معًا موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع؟

فقال -عليه السلام-: «إِذْن فَخُذْ بِمَا فِيهِ الْحَائِظَةُ لِدِينِكَ، وَاتْرِكْ مَا خَالَفَ الْإِحْتِيَاظَ».

فقلت: إنّهما معًا موافقان للاحتياط أو مخالفان له. فكيف أصنع؟

فقال -عليه السلام-: «إِذْن فَتَخَيَّرْ أَحَدَهُمَا فَتَأْخُذْ بِهِ وَتَدَعِ الْآخَرَ».

وفي هذه المرفوعة ذكرت مرجّحات، وهي على الترتيب: الشهرة، ثمّ صفات الراوي، ثمّ المخالفة للعامة، ثم الموافقة للاحتياط، ومع التكافؤ في كلّ ذلك حكمت بالتخير.

وقد يعترض على الترجيح بالشهرة بنفس ما تقدم في المقبولة من كونها بمعنى استفاضة الرواية وتواترها.

ولكنّ هذا الاعتراض غير وجيه هنا؛ لأنّ [٥٨٣] المرفوعة بعد افتراض شهرة الروائين معاً تنتقل إلى الترجيح بالأوثقية، ونحوها من صفات الراوي، وذلك لا يناسب الروائين القطعيّتين.

ولكنّ المرفوعة ساقطة سنداً بالإرسال فلا يمكن التعويل عليها.

وهكذا نعرف أنّ المستخلص ممّا تقدّم: ثبوت المرجّحين المذكورين في الرواية الاولى من روايات الترجيح، وفي حالة عدم توقّفهما نرجع إلى مقتضى القاعدة. بقي علينا أن نشير في ختام روايات العلاج إلى عدّة نقاط:

**الأولى** أنّ العاملين بالمجموعة الأولى المستدلّ بها على التخير اختلفوا فيما بينهم، في أنّ التخير هل هو تخيير في المسألة الأصولية -أي في الحجّية-؟ أو في المسألة الفقهية؟ أي في الجري عملاً على وفق أحدهما.

ومعنى الأول أنّ الإنسان لا بدّ له أن يلتزم بمضمون أحد الخبرين، فيكون حجّةً عليه ويسند مؤداه إلى الشارع.

ومعنى الثاني أنّ الإنسان لا بدّ له أن يطبّق عمله على مؤدّى أحد الخبرين.  
ومن نتائج الفرق أنّ الفقيه على الأول يفتي بمضمون ما التزم به واختاره،  
وعلى الثاني يفتي بالتخيير ابتداءً.

وهذا الخلاف لا موضوع له بعد إنكار أصل التخيير.

الثانية أنّ هؤلاء اختلفوا أيضًا في أنّ التخيير ابتدائي، أو استمراري، بمعنى أنّ  
المكلف بعد اختيار أحد الخبرين التزامًا أو عملاً هل يجوز له أن يعدل إلى  
اختيار الآخر، أو لا؟ [٥٨٤]

وقد ذهب البعض إلى كونه استمراريًا، وتمسّك بالاستصحاب. إلّا أنّ هذا  
الاستصحاب يبدو أنّه من استصحاب الحكم المعلق إذا كان التخيير في  
الحجّة؛ لأنّ مرجعه إلى أنّ هذا كان حجّةً لو أخذنا به سابقًا وهو الآن كما  
كان استصحابًا.

وعلى أيّ حال فلا موضوع لهذا الخلاف بعد إنكار التخيير.

الثالثة: إذا تمّت روايات التخيير وروايات الترجيح المتقدمة، فكيف يمكن  
التوفيق بينهما؟

فقد يقال بحمل روايات الترجيح على الاستحباب. ونلاحظ على ذلك أنّ الأمر في روايات الترجيح إرشاد إلى الحجّة، فلا معنى لحمله على الاستحباب، بل المتعيّن الالتزام بتقييد روايات التخيير بحالة عدم وجود المرجّح.<sup>١</sup>

وقع الخلاف في المراد بالشهرة في مقبولة عمر بن حنظلة: أهى الفتوائية؟ أم الروائية؟ أم العملية الاستنادية؟

تبع المصنف أستاذه السيد الخوئي في أنّها الشهرة الروائية؛ لأنّها أُضيفت في كلام الإمام -عليه السلام- إلى الرواية. على أنّه هو ما فهمه الراوي فسأل: «فإن كان الخبران مشهورين؟».

ثم وقع الخلاف في أنّ الشهرة الروائية أهى مميّزة؟ أم مرجّحة؟ ذكر السيد الخوئي أنّ المراد بالشهرة معناه اللغوي، لا الاصطلاحي المتأخر. فالرواية المشهورة هي الرواية البارزة الواضحة لكثرة نقلها حتى ساوق القطع بها. فنظر الرواية إلى التعارض بين رواية قطعية الصدور وبين رواية ظنية الصدور. وقلنا سابقاً إنّ ظنيّ الصدور في ظرف التعارض مع قطعيّ الصدور ليست حجة. فتكون الشهرة على هذا مميّزة لا مرجّحة.

إن قلت: لا بدّ من أن تذكر الشهرة المميّزة في أوّل المميزات، وألا يتقدّم عليها الترجيح بصفات الراوي؛ فإنّ الأوثقيّة محلّها بين ظنيي الصدور،

قلنا: يتجه هذا لو كان ما اعتبرتموه مرجحًا للروايتين أوّلاً بصفات الراوي،  
والحال أنّه ترجيح للحكمين لا للروايتين.

### الرواية الثالثة: مرفوعة عوالي اللآلئ

نقلها صاحب العوالي عن العلامة، ورفعها العلامة إلى وزارة. ولم نجدها في  
كتب العلامة. وهي بالنهاية مرفوعة. على أنّ الأصحاب لم يعملوا بها.  
والشهرة فيها لا تساوق القطع خلافاً للرواية السابقة؛ لأنّه لا معنى للترجيح  
بالصفات في قطعيّ الصدور. وهو مرجح صدوريّ.

### تنبيهات:

التنبيه الأوّل: تارة نحمل التخيير على التخيير في المسألة الأصليّة، ومقتضاه  
حجية إحدى الروايتين. فالفقيه متى التزم بإحدهما كانت هي الحجة الفعلية.  
فيستطيع أن يُفتي على طبقها من دون أن يفتي بالتخيير؛ لأنّ المخاطب  
بالحجّة هو الفقيه. وأخرى نحمل التخيير على التخيير في المسألة الفرعية،  
فهي مشتركة بين المجتهد وبين العامّي. فليس له أن يختار إحدهما ليكون حجة  
عليه ويُفتي على طبق الحجّة. بل عليه أن يُفتي بالتخيير.

ومن هنا يترتب أثر ثان، وهو أنّ المجتهد يمكنه أن يُسند مختاره إلى الشارع  
على الأوّل، دون الثاني.

نعم. بعضهم يرى الحجية الأصليّة مشتملة للعامّي أيضاً. فينبغي أن يقول  
المجتهد للعامّي: هنا روايتان، فاعملوا بما شئتم، ويكون المختار هو الحجّة

عليكم. وليس التزام المجتهد حينئذٍ حجةً على مقلّديه؛ فإنّ الحجج ليست خاصة بالمجتهد.

وظاهر عبارة الكتاب إرجاع الحجة الأصلية إلى المجتهد.

**التنبيه الثاني:** سلمنا بالتخير الفقهي أو الأصلي، أهو استمراري؟ أم ابتدائي؟ فإذا اختار المكلف أو المجتهد في الأسبوع الأوّل أن يصلي صلاة الظهر، أيسطيع أن يتخيّر في الأسبوع الآتي؟ أم يتعيّن عليه ما اختاره في الأسبوع الأوّل؟

ذهب المحقق العراقي إلى كونه استمراريّاً، وتمسك بالاستصحاب. وحاول الأعلام أن يحلّلوا كلام العراقي:

فتارة نتكلم عن التخير الفقهيّ وأخرى عن التخير الأصوليّ. فإذا كان في المسألة الفقهية أمكن تصوير كلام العراقي بالاستصحاب الفعليّ، بأن يُقال: حكم المكلف في أوّل بلوغه التخير، وإذا شككنا في الزمان الثاني هل ارتفع التخير؟ استصحبنا بقاء التخير.

وأخرى نتكلم عن التخير الأصليّ، فيرجع إلى تعليق الحجة على الالتزام. فيمكن تصوير كلام العراقي بالاستصحاب التعليقيّ، فيقال: له أن يضع يده على الرواية الثانية التي لم يعمل بها في الأسبوع الأوّل، ويقول: هذه الرواية حجة لو أخذنا بها سابقاً. والآن نشكّ أنّها تكون حجة إن أخذنا بها؟ فيقال لي يقين بالحجة على تقدير الأخذ في الزمان السابق، والآن نشكّ،

فستصحب القضية التعليقيّة. والعراقي يرى الاستصحاب التعليقيّ -خلافًا للنائبيّ-. فتثبت القضية التعليقيّة.

وبعضهم تمسك بإطلاق روايات التخيير؛ حيث لا يأتي الدور إلى الاستصحاب مع وجود الإطلاق. والطرف الآخر لم يُحرز كون الرواية في مقام البيان من جهة الاستمراريّة والابتدائيّة. فأجيب بأنّا نتمسك بالإطلاق المقاميّ لا اللفظيّ. فسكوته عن هذه الحيثية مع كون المسألة ابتلائية يوجب انعقاد الإطلاق المقاميّ.

**التنبيه الثالث:** على تقدير تماميّة أدلة التخيير وأدلة الترجيح فما هو الترتيب بينهما؟

اتجاه على أنّ روايات التخيير تقول بالرخصة، وروايات الترجيح تقول بالتعيين، وكلما جاءنا دليلان أحدهما إلزاميّ والآخر ترخيصيّ حُمل الإلزام على الاستحباب.

ولكن لا معنى لحمل الحكم الوضعيّ على الاستحباب. والمقام إرشاد إلى الحجية، فيبقى التعارض بين الخبرين، ولا معنى لاستحباب الحجية.

واتجاه على أنّ روايات التخيير تقول: المتعارضان حجتان سواء وُجد المرجّح أم لا. وروايات الترجيح تقول: المرجّح هو الحجّة دون الآخر. فالنسبة بين الطائفتين نسبة العموم والخصوص المطلق. والنتيجة أنّ الحجية لكليهما إنّما تكون في فرض عدم المرجّح.

ولكن بعضهم أورد على هذا الجمع بلزوم خروج أكثر الموارد؛ فإنّ أكثر الموارد فيها مرجّح. لا سيّما مع ورود الروايات في مقام التحديد بحيث لا تقبل التصرّف عرفاً.

فالروايات التي جيء بها للعلاج هي متعارضة، فكيف تعالج غيرها؟ فالنتيجة التساقط والرجوع إلى القاعدة الأولى. لا سيما مع أنّ روايات الترجيح لم تُشر إلى التخيير إلا في المرفوعة الضعيفة. والإمام -عليه السلام- أعمل التخيير في مورد وجود المرجّح في رواية التكبيرة عند القيام في الصلاة ورواية الصلاة في المحمل.

قوله: «الإنسان لا بدّ له» إلى آخره:

التعبير بـ "الإنسان" يشير إلى أنّ الحجية الأصولية مشتركة بين المجتهد وغيره. وسيأتي التعبير عنه بما يُخالف ذلك.



**الرابعة أنّ أخبار العلاج هل تشمل موارد الجمع العرفي؟**

قد يقال بإطلاق لسان الروايات المذكورة لتلك الموارد فتكون رادعة بالإطلاق عما تقتضيه القاعدة العقلانية.

وقد يجاب بأن الظاهر من أسئلة الرواة لأخبار العلاج كونهم واقعين في الحيرة بسبب التنافي الذي يجدونه بين الحديثين، ومن البعيد أن يقع الراوي - بما هو إنسان عرفي - في التحير مع وجود جمع عرفي بين المتعارضين، فهذه قرينة معنوية تصرف ظواهر هذه الأخبار إلى موارد التعارض المستقر خاصة.

والصحيح أن يقال: إنّ روايات العلاج بنفسها تتضمن قرينة تدل على عدم شمولها لحالات الجمع العرفي؛ فإنّ الرواية الأولى من روايات الترجيح قد افترضت فيها حجّة الخبر المخالف للكتاب في نفسه، وبقطع النظر عن معارضته [٥٨٥] بحديث آخر؛ ولذلك صار الإمام بصدد علاج التعارض بين خبرين متعارضين: أحدهما مخالف مع الكتاب، والآخر موافق معه.

فتدل على أنّ الخبر المخالف للكتاب الكريم لو لم يكن له معارض لكان حجّة في نفسه، وهذا يعني أنّ المعارضة الملحوظة بين الخبرين غير المخالفة

المفترضة بين الخبر والآية، وليس ذلك إلا لأن تلك المعارضة من التعارض المستقر، وتلك المخالفة من التعارض غير المستقر.

الخامسة أن أخبار العلاج هل تشمل موارد التعارض المستقر غير المستوعب كحالات التعارض بين العامين من وجه؟ أو لا؟

وقد نقل عن المحقق النائيني -قدس الله روحه- الجواب على ذلك بالتفصيل بين المرجّحات التي ترجع إلى الترجيح بلحاظ السند -وتسمى بالمرجّحات السندية، كالترجيح بالأوثقية- والمرجّحات المضمونية التي ترجع إلى الترجيح بلحاظ المضمون، كالترجيح بموافقة الكتاب، فاختار -رحمه الله- أن المرجّحات السندية لا تشمل الفرض المذكور؛ لأن تطبيقها:

إن كان على نحو يؤدي إلى إسقاط أحد العامين من وجه رأساً فهو بلا موجب؛ لأنه لا مسوّغ لإسقاطه في مادة الافتراق مع عدم التعارض.

وإن كان على نحو يحافظ فيه على مادّتي الافتراق للعامين فهو مستحيل؛ لأنه يستلزم التبعيض في السند الواحد بقبول العام في مادة الافتراق ورفضه في مادة الاجتماع، مع أن سنده واحد.

وأما المرجّحات المضمونية فبالإمكان إعمالها في مادة الاجتماع فقط، ولا يلزم محذور.

هذا ما أردنا استعراضه من بحوث التعارض في الأدلة، وبذلك نختم الجزء [٥٨٦] الثاني من الحلقة الثالثة التي ينتهي الطالب بدراستها من السطوح ويُصبح جديرًا بحضور بحوث الخارج.

وقد وقع الابتداء بكتابة هذا الجزء من الحلقة الثالثة بعد الفراغ من الجزء الأول منها، ووقع الفراغ منه -بحول الله تعالى وعونه- في اليوم الثالث عشر من شهر ذي القعدة من سنة ١٣٩٧ هـ.

فنسأله سبحانه الذي يسر ذلك أن يتقبل هذا بلطفه، وينفعنا به يوم لا ينفع مال ولا بنون، ويعمر قلوبنا بذكره وحبّه، والحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على الهداة من خلقه خاتم الأنبياء وأهل بيته الطاهرين.<sup>١</sup>

التنبيه الرابع: المعروف بينهم أنّ هذه الروايات لا تشمل موارد الجمع العرفي. ومقتضى إطلاقها عدم الفرق بين إمكان الجمع العرفي وبين عدم إمكانه. فما هو الموجب لدعوى عدم شمول موارد الجمع العرفي. وهنا عدّة نكات لخروج موارد الجمع العرفي عن باب الروايات الدالة على العلاج:

١- المرتكزات العقلانية والمحاورية على أنّ صدور كلامين من شخص مع وجود جمع عرفي بينهما محل لإعمال قاعدة الجمع العرفي من دون النظر إلى المرجحات. وهذا الارتكاز واضح. وإطلاق هذه الروايات لا يصلح لأن يردع

عن هذا الارتكاز الواضح، إنّ لم نُقل إنّ احتفاه بالمرتکز مانع من انعقاده من أول الأمر. فلا شمول لموارد قيام الارتكاز على الجمع العرفي.

٢- الموضوع المأخوذ في لسان روايات الترجيح هو: الخبران المختلفان - كما في عمدة هذه الروايات وهي رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله وكذا المقبولة والمرفوعة-. والعرف لا يرى الخبرين اللذين بينهما جمع عرفي مصداقاً للاختلاف. فالجمع العرفي خارج موضوعاً عن روايات العلاج. وهذه النكته سابقة رتبة عن النكته السابقة.

٣- ظاهر سياق روايات التعارض - كمقبولة عمر بن حنظلة- أنّ السائل وقع في حيرة، ويسأل عن كيفية رفعها. وما كان بينه وبين الآخر جمع عرفي ليس محلاً للحيرة، وإنما تكون في التنافي المستقر.

٤- إنّ أوردت على البيان السابق بأنّه إنّما يتمّ فيما إذا كان فيه سؤال، ليُستظهر من السؤال الحيرة، ولا يتمّ في الخالي من السؤال - كرواية عبد الرحمن التي هي العمدة-، قلنا: مرّ في مخالفة الكتاب أنّ هناك فرقاً بين الكتاب المميّز وبين الكتاب المرجّح. والأخبار العلاجية فارغة عن حجية الخبر لولا معارضه. فجعل الشارع مرجحاً في إطار الحجية الاقتضائية. وليس ذلك موجباً لضرب الحجية الاقتضائية، بل الحجية الفعلية. وهذا يعني أنّ بينها وبين الكتاب جمعاً عرفياً. ففرض وجود تعارض مستقر بين الروایتين؛ لأنّه في هذا الظرف يصح أن يُقال: إنّ الكتاب مرجّح. وإلا لكان حال الرواية مع الرواية

الأخرى كحالتها مع الكتاب الذي بينها وبينه جمع عرفي. فنحو التعارض بين الرواية والآية غير نحو التعارض بين الرواية والأخرى. وهذه قرينة داخلية في روايات العلاج؛ حيث تفرض حجّة الرواية مع وجود الكتاب.<sup>١</sup>

**التنبيه الخامس:** هل الأخبار ناظرة إلى التباين الكلي؟ أم تشمل موارد العموم من وجه؟

قد يُقال بإطلاق الروايات، إلا أنّ النائيّ فصل بين المرجحات السندية وبين غيرها كالمرجحات المضمونيّة؛

أمّا السندية فلا أنّ الحديثين المختلفين - كـ «أكرم العادل» و «لا تكرم النحوي» - إذا كان راوي الأوّل أوثق، فهل يُجرى المرجّح الصدوريّ في تمام الخبر؟ أم في مادة الاشتراك؟ فهل يوجب إعمال المرجّح سقوط الرواية رأساً؟ أم سقوطها في مادة الاشتراك؟ إنّ أردتم الأوّل كان خلف روايات العلاج التي سيقّت لعلاج التنافي. وأمّا مادة الافتراق فليس مصبّاً للتنافي حتى يأتي الخبر ليعالجه. وإنّ أردتم الثاني - كما تريدون - فالتفكيك في الصدور لا معنى له؛ إذ هو حديث واحد، إمّا صادر وإمّا غير صادر، ولا معنى للتحليل والتفكيك بين أجزاء الحديث الواحد. ومفاد رواية العلاج أنّ الكلام لم يصدر. والمدلول التحليلي ليس كلاماً حتى تشمله رواية العلاج. بل الكلام تمام الرواية.

وأما غير السندية فلا مانع من التفكيك في محلّها؛ إذ لا مانع من أن يعبد الشارع بهذا الظهور دون ذاك الظهور ويحلّل بين الظهورات الانحلالية للخبر الواحد. ومعنى روايات الترجيح سقوط حجّة الظهور في بعض المضمون. ولا مانع من التفكيك؛ لمكان الانحلال.

نعم. من لا يقبل التفكيك في المداليل لا يستطيع حلّ المشكلة في المرجحات المضمونية.

وهكذا يأتي البحث في الجهة، أفيمكن أن يكون إطلاق الكلام للحصة تقية؟<sup>١</sup>